



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 19-4-2023

تاريخ القبول: 6-6-2023

حوار القراءات الحداثية للنص القرآني

مع أ.د. إلياس قويسم^(١)gouissemilyess@yahoo.fr

محاوره:

د. يوسف عكراش^(٢)y.aakrache@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا الحوار الذي أجراه الأستاذ يوسف عكراش مع الأستاذ الدكتور إلياس قويسم حول القراءات الحداثية للنص القرآني إلى تسليط الضوء على هذا الموضوع الذي بات مهماً على المستوى العام والبحثي الخاص ، وذلك ببيان عدة أمور منها مفهوم القراءات الحداثية وإبراز عناصرها، وتاريخ ظهورها، وموقعها في خارطة الاهتمام بالعلوم شرقاً وغرباً، مع حديث عن الواقع العملي لتلك القراءات بشقيها النظري والتطبيقي، وأبرز جذورها ومنطلقاتها المؤطرة لها، وأغراض أصحابها، ونقاش بعض دعاوى أصحاب تلك القراءات، مع تعرّضٍ لنصر حامد أبو زيد باعتباره نموذجاً حاضراً في تلك التوجهات، ومدى تقاطع تلك القراءات واستلهامها للمناهج الغربية في القراءة، وقد اختتم الأستاذ الدكتور المحاور كلامه بعدد من النصائح والتوجيهات المنهجية في هذا الباب.

الكلمات المفتاحية:

النص القرآني، الحداثة، القراءة، التأويل، المناهج.

(1) نائب رئيس جامعة الزيتونة، أستاذ علوم القرآن والتفسير بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية.

(2) أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، وباحث في الدراسات القرآنية والقضايا الفكرية والتربوية. (المغرب).

للاقتراش، يوسف، حوار القراءات الحداثية للنص القرآني مع أ.د. إلياس قويسم، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج. 7، ع. 2، 2023، 316-280.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS

Received: 2023-4-19

Accepted: 2023-6-6

**Dialogue modernist readings of the Quranic text****With Prof. Dr. Elias Qwesim⁽³⁾****By: Youssef Aakrache⁽⁴⁾**y.aakrache@gmail.com**Abstract**

This dialogue was conducted by Prof. Youssef Akrash with Prof. Elias Qweism about the modern readings of the Qur'anic text in order to shed light on this issue, which has become important at the level of general and specific research. The dialogue focused on several issues, including the concept of modern readings with highlighting its elements, the history of its emergence, and its status in the map of western and eastern scholarly work. The discussion also covered the current status of those readings, at the theoretical and applied level, the most prominent roots and starting points underpinning them, and the purposes of readings' owners. Reference was also made to some of the claims of the owners of those readings, focusing on Nasr Hamid Abu Zaid as a contemporary model of these trends, and how far these readings intersect and are inspired by Western approaches to reading. Prof. Elias Qweism concluded the dialogue with some advice on methodological issues related to the topic under discussion.

Keywords:

Qur'anic text, modernity, reading, interpretation, approach.

(4) Vice President of Al-Zaytoonah University, Professor of Qur'anic Sciences and Interpretation at the Higher Institute of Islamic Civilization.

(5) Lecturer at the Regional Academy for Education and Training; and Researcher in Quranic studies and intellectual and educational issues. (Morocco)

Cite this article as: Aakrache, Youssef, A Dialogue with Prof. Elias Qwesim about Modern Readings of the Qur'anic text, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 280-316.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

بداية نرحب بكم حضرة الأستاذ الدكتور إلياس قويسن ونشكركم على قبول دعوة دورية نماء لإجراء هذا الحوار العلمي.

وبعد، فمما لا يخفى على فضيلتكم الضبط المنهجي لمختلف القراءات التفسيرية أمر يستلزم بناء نسق نظري يكتنف في طياته مجموعة الضوابط والشروط والقواعد الحاكمة لهذه الممارسات على اختلاف منطلقاتها، الشيء الذي يتحقق من خلاله الانضباط المقصود، ومن تأمل ساحة الدرس القرآني المعاصر يلفي جهوداً هنا وهناك تسعى لقراءات جديدة وتأويلات حديثة؛ مما جعل النقاش يثور حول مدى موضوعية هذه القراءات وحيادها العلمي، وما موقعها ضمن خارطة التفسير المنضبط؟ وفي ضوء ذلك توجهنا إلى فضيلتكم في هذا الحوار الموسوم بـ(القراءات الحداثية للنص القرآني) الذي اكتنف ثلاثة من الأسئلة المتنوعة حول القراءات الحداثية حتى نتعرف على وجهتكم إزاء هذا الطرح لانشغالكم المشهود به.

نص الحوار

السؤال الأول: يعد ضبط مفهوم القراءة الحداثية مقدمة رئيسة لهذا الحوار العلمي، فما المقصود بالقراءات الحداثية؟ وما أبرز عناصرها؟

لا مشاحة في أنّ المصطلح يمارس دوراً فاعلاً في مسألة تكوين حقل المعرفة بما هي حمولة دلالية-ثقافية، ولكن مثل هذه الصورة لها وجهها التبادلي-الجدلي، بما أنّ المصطلح لا ينبع عن الانزياح نحو مقوله أنّ المعرفة بما هي بيئه تتکافھ فھا الدلالات وتتوالد وتتناصھ تحت ضاغطة الحاجة الإجرائية، هذا يسهم في صياغة شكل المصطلح ومفهومه في حدود ما تسمح به حدود التجاذبات الفكرية، لذلك يكون المصطلح منتجًا/منتيجاً ثقافياً لا يغادر ضوابطها أو معاييرها، على اعتبار أنه وجه من وجود التواضع التوافقى بين زمرة أو مجموعة ممّن لهم أهلية التوليد والصياغة المنتسبين إلى فضاء دلالي له خصوصيّته، دافعهم حاجة مشتركة إلى توحيد الخطاب أو تخصيصه ضمن سياق معين تمييزاً له عن الدلالة العفوية أو المتداول الجمعي-العامي، ومثل هذا الاشتغال في حقل صناعة دلالة المصطلح قد يمتد ويستطيع وقد يتنكب سبيله نظراً إلى الصعوبات التي تعترىه وذلك حال حدوث حالة من التراجع الحضاري، ومن أماراته الإجرائية الضمور الدلالي أو التضخم الدلالي عبر فعل الترسّب والتراكب، ولا نعدم كذلك الانحراف الدلالي عن سياق نشأته، تعليل ذلك التناص والتثاقف وحاكميّة الترجمة لا

من حيث هي تقنية نقل بقدر ما هي آلية من آليات الحجب أو الإبابة ضمن سياقات معرفية تقف عاكفة في ظل التقنية أو المستترة بها، بما أن المصطلح مجال حيوي يتاثر بجملة العوامل الحافة به وبمستعمله وبالمستغل به وعليه. مثل هذا الحراك الدلالي لا يعوزه القول بانتاج أجهزة مصطلحية دورية أو قابلة للتعديل -نظرًا إلى مرونتها المفهومية- تستدعيها الحاجة المباشرة أو غير المباشرة لضبط المسائل ضمن حقول دلالية بعينها التمييز الحقول وإضفاء سمة الخصوصية فيما بينها، وذلك عبر فعل المواجهة حول أشكال الاصطلاحات ومفاهيمها من خلال الانضباط لمعايير البنية الثقافية من جهة، ومعيار الشرط المعرفي من جهة أخرى، أخيراً الخصوص لمعيار التداول الداخلي والثقافي البين/ ضمن-ثقافي، وهذا المعيار له دلالته في مجال جغرافية المصطلح على اعتبار أنَّ المركزية الثقافية لها أثرها في مسألة الشيوع والاستعمال وشرعية التداول، نظراً إلى أنها تعبير عن تاريخ نشوء المصطلح والانزياح نحو الهدر، أو الارتفاع الدوراني نحو الحلول في وجه آخر أو صيغة أخرى غير تلك التي توافق عليها هذا في حال القول بهجرة المصطلح من محضن إلى آخر، وهذا رهين بفاعلية القول الثقافي في علاقته بالامتداد الحضاري لمقولاتها وإلا تغدو مستعمرة في جغرaviتها بمعنيهما المادي والحضاري، وتفرز نحو الاستعارة والمديونية المعنية والاصطلاحية فتركت قصراً إلى جهة التلقى والاستهلاك الدلالي أكثر من كونها جهة توليد، ويضمُر ضمنها معنى التراسل ويبقى معنى تلقي الرسالة والفارق ليس هيئاً بين المعنيين، فهو إفشاء عن ضمور معنى الجدل والمساءلة ودخول الثقافة ضمن سياق تعارض المفاهيم وتدخلها ودورانيتها في حلقة مفقرة ومقفلة، مثل هذا الوضع-المشكل أفضى إلى تنامي مسألة المصطلح وأصوله وامتداداته بما هو تاريخ تشكيل وممارسة إجرائية وتطور في مستوى الشكل والدلالة.

حينما نتحدث عن النص القرآني في المنظومة الرسمية المتداولة فإننا نقر بوجود معادلة واضحة طرفيها الأول هو الله (المرسل) وطرفها الثاني هو الإنسان (المتلقى-القارئ) وبينهما النص من حيث هو رسالة، وعليه فالمسألة منضبطة وبينة المعالم والأطر-الأقانيم، فخصوصية هذا المحض تكمن في إيقاعه الإجرائي لنوع من التفاعل بين الإلهي والإنساني من دون مفارقة أو منازعة أو تنافس أو نفي قصد إيقاع نسق مغاير للأفكار بمنأى عن راصدية الإله، ويلخص الحبabi طبيعة الرسم التفاعلي القائم من خلال هذه المعايير الضابطة للمسارات وللمهام:

- الله -بمحض إرادته- هو الذي قضى بأن تكون قوانين (الطبيعة) وقضى بأن يخضع لها سير الكون.
- يترك الله للكائن البشري إمكانية اتّباع استعداداته الطبيعية المحددة.

- القوانين التي تحكم في سير الكون «موضوعية» ومحسوسة.
على الكائن البشري أن يتبنى العالم بالتفكير معه.
يتكون الشخص بفضل الفكر وهو يصنع عالمه، ويصنع العالم على مستوىه بالإسهام في الخلق
الإلهي؛ إذ يعمل على إكماله. فبفضل العقل يتعاون الإنسان مع الله، ويصير إنساناً آخر له
كثافته الأنطولوجية، إنه مخلوق ولكنّه يسمّى في كينونة العالم.
إنّا في عالم لم نخلقه، ولكن كلّ شيء في العالم يحتم علينا أن نبدعه في حُلّة جديدة، فنحن
نلاحظ العالم، ثمّ نغيّره، بل نلاحظه لنغيّره.
إنّ العالم حدث، والإنسان هو كذلك حدث، وعن علاقة الحدث الثاني بالأول ينبع حدث
ثالث يمنعنا في أن نبقى متفرّجين؛ إذ يحتم علينا أن نكون عاملين: نصنع، ونصلح وننسق،
وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً. تلك هي المهمة المديدة للإنسان، أي: «الأمانة»
التي حمله الله إليها.
بهذه الطبيعة التأسيسية في الفكر الإسلامي، نجد أن النص القرآني ينفتح على أفقين: أفق الله/
سل من حيث هو متعالٍ ومفارق حيث المعالجة الغيبية للنص القرآني، وأفق المتلقي الذي هو
صائقه المحاية بما هو محض الانبات الإجرائي للنص من دون أن يفقد صفتة القمية وهي تعالى
سأة، ولكن حال تفاعله مع مقولات النص القرآني تفسيراً وتاؤيلاً ودراسةً وممارسةً انطلاقاً من الأمر
حرائي في الحقل الشهودي «اقرأ»، فإنه يحاول أجراً الحقائق الثابتة التي ينص عليها النص القرآني
محيطه المحايث الموقوت والنسي، بحسب القدرة البشرية من دون ادعاء أنها تفصح عن المعنى
اد من قبل الله إلا من جهة ما ثبت وروده نقلاً عن الرسول ﷺ.

أو التاريخي. بهذا المعنى تكون أمام نظام يقوم على أساس نسبوية العقل والقيم والمبادئ، وفكرة عدمي يفكك مكونات الحقيقة إلى حقائق متعددة ومترابطة ومتداخلة، ويجزئ المعنى إلى دلالات متشابكة ومتضطبة، تلك هي دلالات تهافت اليقين وحلول عصر الارتباط والفراغ. باختصار تتعلق المسألة ببيان أنّ تاريخ الحداثة يكمن في فاعلية العقل المنعكس حيث يسعى إلى إيقاع هامش مختلف بين وصف أصل ونشأة الأفكار وبين حركة إبداع الفكر النقدي. تتطلب مثل هذه الخيارات الفلسفية أن تكون كل العبارات المعتبرة عن العالم وجملة المفاهيم الحافة- متخارجةً من رحم هذا الوجود، أي: من تجربة الذات في العالم وبالعالم، هنا يكمن المعنى الحقيقي للفكر الظهوراتي- الإمبريقي في مطالبه بالتخلي عن أي افتراض مسبق. ومثل هذا القول عن تحديد كل افتراض يعني أن يكون هو البداية والخبر، وهنا يفترض بداية لا تبلغ الذات سمة المعرفة إلا ابتداء من هذه التجربة ومن هذه الرؤية، أي: الإقرار بأن التجربة تتضمن افتراضاتها الخاصة وتوضيحاتها الملائمة.

السؤال الثاني: بعد تقديمكم لهذا التعريف يأتي سؤال التاريخ، لو تقدمون لنا دكتور نظرة عامة عن تاريخ بروز ظاهرة تطبيق القراءات الحداثية في النص القرآني، وما موقعها في خارطة اهتمام الغرب بدراسة الشرق؟

رمت من خلال هذه المداخلة أن أنت إلى ملمح أساسي يهدّد الأجيال الجديدة فيما يتعلق بدراستها للنص للقرآن، وهي ما زالت غير مميزة بين المناهج ومقاصدها التي تتناول نصنا المرجعي بالتحليل والدراسة، فتجدها من دون قراءة فاحصة لما وراء المتنطق والملفوظ، نظراً إلى أن كل ذي فكر يروم التسّر عن مقوماته أو أقانيم فكره، إن كانت تعارض السائد أو تحرجه، لذلك تأخذ نهج التقىة أو المراوغة اللغوية، ومن ثم كانت لي وقفة مع مفهوم الدينية في دلالاته الإجرائية، نظراً إلى أنه شكل إدراجه في الدراسات الإسلامية انعطافة مفصلية في مستوى تعاملنا مع النص وما ترتب عن ذلك من تنازلات أليمة خاصة بالنص القرآني وبالذات الإنسانية المنتمية إلى منظومته في مستوى الهوية والبناء الحضاري- الكوني، وما رافق ذلك من تغيير في نظرية العديد إلى هذه المدونة على اعتبار أن المناهج التي تعاملت معه تنامت في حقل غير حقل الدراسات الإسلامية بل ظهرت مع قراءات النص الأدبي من حيث هو منتج بشري نسي، من ثم يغدو التكييف الإجرائي والمعرفي صعب المنال أو فعلًا متعسّفاً يأتي بنتائج في تضاد تام مع مقصود النص إن فهم هذه المناهج على أنها عقائد مقدّسة لا على أنها آليات

مساعدة ورافدة للفهم في مستوى نسبته ومحدوديته محدودية الآليات الموظفة في نطاق اشتغالها، نظراً إلى أنَّ المحرك ليس النص بقدر ما هي قبليات القارئ وانتظاراته من دون اعتبار لوضع النص من حيث المصدرية لأنَّ القراءة تغير المقرؤء حسب وضع القارئ، فمحمد العزيز الحبابي يرى أننا نقرأ بالبصر وبالحدس، ونقرأ في الآن نفسه بسابقات على البصر، أي: بما يقترح تسميته بقبليات القراءة، فالتواصل بين كاتب وقارئ يحصل في الواقع بين خلفيات أو ضمنيات الأول وقبليات الثاني.

فالطارئ الجديد المحرك لمقولات التجديد هو تناسي المصدر والاهتمام بالتشكيل الدلالي المتجسد نصاً، فالنصوص في مستوى المنظومات الجديدة سواء لا تميز بينها إلا من حيث الكثافة المضمونية وغناها الدلالي، بالقدر الذي يعطهما شرعية التداول ما خضعت لشروط القارئ وتوجهاته ذات البعد الواقعي-التاريخي. إنَّ مثل هذه الممارسات التشريحية-التأويلية للنص تعبَّر عن جدَّة وثورة وإثارة في مجال التعامل وتحقيقاً لاستحقاق خليفي يتمثَّل في المساهمة في فهم النص، ما إن عرفت حدودها الإجرائية ومعنى بذلك حدود النتاج البشري من النصوص، باعتبار أنَّه صادر عن مؤلف ضمن سياق معين، في حين أنَّ النص الديني يكتسب هوية أخرى نظراً إلى تعاليه وانزياحه من المفارق إلى المحايث بغرض الفعل فيه تشخيصاً وتوجهاً وتعديلأً، على اعتبار طبيعته القيمية-العقدية-الفكرية فهو يزيد إعادة شخصنة الذات بالقدر الذي تستقيم فيه مع منطوق النص، هذا إنَّ أخذنا بالمعنى المعتمل الذي يتبنَّاه السياق الإسلامي، عكس المعنى الذي يرومُه الحداثي في صيغته الغربية-الوافية.

لذلك نجد أنَّ هناك فارقاً ليس هيئاً بين النص القرآني والنص الأدبي خصوصاً إذا تعلَّق الأمر بالمصدريَّة ثمَّ بشراء النص، ومن هنا تبرز قيمة نصٍّ عن غيره من النصوص، إنَّه انفتاح لا نهائي وحركة لغوية لا تقف عند حدٍ؛ إذ كلَّ قراءة أخرى للنص من القارئ نفسه قد تجد معنى آخر وتفسيراً آخر، وهذا كله يدلُّ على مدى الثراء الذي يكتسبه النص من خلال القراءات المتعددة، فالنص الجيد لا يستهلك نفسه لأنَّه يترك فراغات في شكل حيل أسلوبية يملؤها القارئ عبر تجاوز حرفيَّة النص إلى إبراز إشكالياته، فإنَّ لكلَّ قارئ معايِّراً شخصياً به يميَّز تلقائياً ما يلائم طبعه واهتماماته ومضمراته وتساؤلاته، هذا إنَّ أخذنا الفهم العام للنص.

مثل هذه الطفرات التجددية التي ميَّزت الفكر الغربي في تعامله مع نصوصه المرجعية سعى إلى بثِّها في الأطراف قصد مساعدتها على بناء ثورتها التجددية مع المحافظة على الأسس والمبادئ المميزة لرؤيتها للنصوص، هذا أفرز مساراً آخر في التعامل مع النص القرآني، وهو النموذج الديني بالإضافة

إلى النسق المتداول المحافظ على قدسيّة النصّ وثوابته العقدية، مما أفرز وجوداً متزامناً لتيارين متصارعين على التمسك بشرعية قراءة النص القرآني وتأويله وحراسة رأسماله الرمزي. مثل هذه الريبة -أو الموقف المتردّد- التي تكتنف فعل التجديد الوافد من الغرب، إنما مردّها إرادة تشخصن الذات التابعة خارج حقل الدين والنصّ، وكل المفردات المحيلة على الإله وما يتبع ذلك من ضوابط شرعية يراها الفكر المتحرز قيوداً مكبلة للفكر ولانطلاقه التجديدي المتذوّم في نسق التاريخ، نظراً إلى أنّ العودة إلى البدايات تشير إلى أنّ الفكر الغربي أعلن عن إنكاره للإله بمفهومه المسيحي أثناء ممارسته للعقل النقدي الذي اعتبره محرباً له كفرد وصار منافساً للإله، وتلخص العبارة الإنجيلية هذا النفي وهذه المفارقة «ملكـي ليست في هذا العالم» وهناك صفحات عديدة من الإنجيل أين يعلن فيها الإله انسحابـه «نعم، فأنا أخفي ذاتي في هذا اليوم بسبب كل الشـر الناتج عن عبادة آلهـة أخرى»، وهو ملمح يشير إلى ولادة العقل المنعكس كمنافـس للعقل المتدين المسائد.

يعلن الفكر الغربي نفسه في الاختفاء الإرادـي للإله وحيرة الإنسان نظراً إلى تحويل مجرـاه خارج الإنسان المسيحي المتدين. مثل هذه المغامرة خارج النـسق الـديـني هي التي تـخارج من رحـمـها مفهـومـ الـدنـيـوـةـ، أـينـ تـعـكـسـ حـقـيقـةـ الـعـقـلـ الـغـرـبـيـ كـصـرـاعـ أـزـلـيـ بـيـنـ الـدـيـنـيـ-الـإـلـهـيـ وـبـيـنـ الـإـنـسـانـيـ، أوـ بـيـنـ الـمـقـدـسـ وـالـدـنـيـوـيـ، بـحـيـثـ يـسـعـيـ الثـانـيـ إـلـىـ الـحـلـولـ مـحـلـ الـأـوـلـ مـنـ خـلـالـ تـجـرـيـةـ عـلـمـانـيـةـ أوـ عـلـمـنـةـ Lai-cisation أوـ تـحـوـيـلـ الـأـخـلـاقـ الـدـيـنـيـةـ وـالـمـتـعـالـيـةـ إـلـىـ قـيـمـ عـلـمـانـيـةـ وـضـعـيـةـ إـنـسـانـيـةـ Sécularisation حيث يـحـاـوـلـ إـرـجـاعـ تـارـيـخـ الـأـفـكـارـ إـلـىـ ذـاـتـهـ مـنـ دـوـنـ إـحـالـةـ إـلـىـ غـيرـهـ، وـمـثـلـ هـذـهـ الـمـحاـوـلـاتـ تـعـبـرـ عـنـ حـيـرـةـ هـذـهـ الـذـاتـ فـيـ إـدـرـاكـ الـمـعـنـىـ الـمـفـقـودـ أوـ سـدـ الـفـرـاغـ النـاتـجـ عـنـ غـيـابـ الـإـلـهـ وـمـاـ يـتـبـعـ ذـلـكـ مـنـ مـحاـوـلـاتـ تـبـدـيـدـ أـوـهـامـهـ.

وفي حقلـناـ الأـهـلـيـ رـصـدـنـاـ مـحاـوـلـاتـ مـنـ قـبـلـ بـعـضـ الـمـتـقـفـينـ ذـوـيـ التـوـجـهـاتـ التـحـدـيـيـةـ-الـغـرـبـيـةـ، إـلـىـ التـجـدـيـدـ وـالـتـحـدـيـثـ انـطـلـاقـاـ مـنـ إـعادـةـ قـرـاءـةـ نـصـنـاـ الـقـرـآنـيـ مـسـتـأـنـسـيـنـ بـالـفـلـسـفـةـ الـبـنـيـوـيـةـ وـالـمـقـولاتـ الـلـسـانـيـةـ وـغـيرـ تـلـكـ مـنـ الـمـناـهـجـ الـحـدـيـثـةـ، فـكـانـتـ نـتـاجـاتـ مـحـمـدـ أـرـكـونـ الـذـيـ سـعـىـ إـلـىـ تـأـسـيـسـ قـرـاءـةـ جـديـدةـ يـطـمـعـ مـنـ خـلـالـهـ إـلـىـ إـدـخـالـ الـعـقـلـ الـمـسـلـمـ إـلـىـ الـحـدـاثـةـ عـبـرـ خـلـخلـةـ الـثـوـابـتـ الـبـالـيـةـ الـتـيـ يـتـمـسـكـ بـهـاـ، وـمـنـطـلـقـهـ فـيـ ذـلـكـ قـرـاءـاتـ أـلـيـمـةـ لـلـنـصـ كـتـلـكـ الـتـيـ طـالـتـ النـصـ التـورـاتـيـ وـالـإـنـجـيـلـيـ، وـالـتـيـ مـهـدتـ حـسـبـ قـوـلـهـ- لـلـعـقـلـ الـغـرـبـيـ تـأـسـيـسـ حـدـاثـتـهـ الـخـاصـةـ بـهـ، فـلـاـ بـدـ مـنـ الـمـحـاـكـةـ الـإـيجـاـبـيـةـ لـلـنـمـاذـجـ الـنـاجـحةـ، وـكـذـلـكـ نـجـدـ أـعـمـالـ نـصـرـ حـامـدـ أـبـوـ زـيدـ الـمـنـطـلـقـةـ مـنـ مـقـولـتـهـ الـأـسـاسـيـةـ «إـنـ الـنـصـ فـيـ حـقـيـقـتـهـ

وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً». وهو يروم البحث عن الإنسان والتاريخ الغائبين في ثقافتنا المنشدة إلى الإله، مما يعني محاولة إنزال غربة الذات من المفارق إلى التاريخ.

إنَّ مثل هذه القراءات المعاصرة في نطاق انحرافها لدراسة النص القرآني من خلال المناهج الجديدة ترى أنَّ ممارستها هذه لها مشروعية كمشروعية التفسير والتأويل لدى السلف، على اعتبار المسافة الفاصلة بين النص المرجعي والنصوص الثوابي المفسّرة فلا يمكن بأي حال القول بالتطابق التام؛ لأنَّ القراءة أو خطاب التفسير متولد عن حاجة ثقافية تاريخية وقائم على النسي والمكان، فهو رهن بشروطنا التاريخية وبظروف ذاتية وإنسانية، مما يعني القول بتاريخية القراءة باعتبارها خطاباً أو منتجًا ثقافياً، فأدواتها المعتمدة بالضرورة ثقافية وتاريخية، أي: ممكنة التجاوز نظراً إلى نسبتها نسبية منتج القراءة. من هنا تأخذ القراءة المعاصرة مشروعيتها حيث الحركة الدورانية لفهم القراءة، التي تحاول إيجاد دورة تأويلية تحاول التكيف بين حداة القراءة وتراثية المقوء أو ما فوق التراثي إن رمنا مزيد التدقيق والخروج من دائرة الخلاف، وإقامة جسر تواصل بين وعي المطلق ووعي التاريخ كما عبر عن ذلك وليد منير في كتابه «النص القرآني من الجملة إلى العالم».

السؤال الثالث: لا شك أن معرفة الجانب العلمي له أهمية كبرى في إدراك مسار مختلف الممارسات التفسيرية، فكيف ترون الواقع العلمي للقراءات الحداثية من حيث الشق النظري والتطبيقي، وما تقييمكم له؟

تبقى عيوب مثل هذه القراءات:

أولاً: تجاهلها للنزعـة الوضـعـية التي ألحـت علـيـها تلك المـناـهـجـ، تلك النـزـعةـ التي تـنـاقـضـ بشـكـلـ صـارـخـ خـصـائـصـ النـصـ القرـآنـيـ وـتـصـطـدـمـ معـ الـبـعـدـ الأـهـمـ وـهـوـ الـمـصـدـرـيـةـ الإـلـهـيـةـ، الـذـيـ يـشـرـعـ لـإـطـلاـقـيـةـ الـأـحـکـامـ. ثـانـيـاـ: تعـاملـهـاـ معـ هـذـهـ الأـدـوـاتـ وـالـمـناـهـجـ كـاـئـنـاـ حـقـائـقـ ثـابـتـةـ وـلـيـسـ كـنـظـرـيـاتـ لـمـ تـسـتـقـرـ، مـنـ ثـمـ فالـنـاقـلـوـنـ مـلـهـنـ هـذـهـ المـناـهـجـ دـعـواـ إـلـىـ تـنـسـيـبـ دـلـلـاتـ الـفـهـمـ وـنـزـعـةـ الـقـدـاسـةـ عـلـىـ النـصـ تـشـرـيـعـاـ لـدـرـاسـةـ عـلـمـيـةـ، لـكـمـهـمـ وـقـعـواـ فـيـ الإـسـكـالـ الـذـيـ أـرـادـواـ تـحـيـيـدـهـ، أـلـاـ وـهـوـ الـقـدـاسـةـ، الـتـيـ تـحـوـلـتـ مـنـ النـصـ إـلـىـ الـمـناـهـجـ، حـيـثـ نـجـدـ أـنـ الـمـحاـواـلـاتـ الـتـيـ قـصـرـتـ عـنـ إـدـرـاكـ غـايـاتـهـاـ تـعـيـبـ الـنـصـ لـاـ الـأـدـاـةـ، وـمـنـ ثـمـ فـهـوـ خـطـابـ يـنـاهـصـ الـأـصـوـلـيـةـ وـلـكـنـهـ يـقـفـ عـلـىـ أـرـضـهـاـ، نـظـرـاـ إـلـىـ بـعـدـ عـنـ الرـوـحـ الـعـلـمـيـةـ وـوـظـفـ الـبـعـدـ

الأيديولوجي الموجه للأدوات.

انطلاقاً من هذا التشخيص لواقع القراءات المعاصرة وأدواتها التفسيرية يبدو أنَّ توجّهها إلى إعادة قراءة النص القرآني قراءة معاصرة تستبطن مرامي غير تلك المعلنة، بحيث تتبدّل لنا جملة من مآلات فعل الدينية أو أنسنة النص:

- لم نعد نقول بحاكمية صنف فقط من المعارف بقدر ما غدونا نقول بتدخل أصناف المعرفة من دون إقصاء أو حجب ومن دون نظر إلى المصدرية؛ لأنَّ المعيار الناظم ليس النظر في المصدر بقدر النظر في الفاعلية والنفعية أي: اكتسابه الأهلية الفكرية للتواجد، فالنصوص في مستوى حداثة العقل المنعكس قد استوت وفرزت عنها سمة القداسة والتراتبية، وغدت نصوصاً ذات صلة بالإنسان؛ لأنَّها تحولت من دائرة الاعتقاد إلى دائرة التفكير العلمي، أي: من دائرة الإله إلى دائرة الإنسان، بحيث يروم بانتقاء النصوص بطريقة نفعية بحسب وضعياته وخصوصياته، أي: أنَّنا نشهد تاريخ هدم للنصوص وبناء نموذج لنص متداخل بعيد عن مقولات الاعتقاد الأخروي والمقدس.
- حصر النص القرآني ضمن دائرة الدراسات التفكيرية وغيرها في غياب تام للبعد القيمي- الأخلاقي-التشريعي الذي تضمنه النص، على اعتبار انضمامها إلى المصلحة، ومن ثم تلاشى خصوصية النص القرآني باعتباره نص حياة وأخْرَة، ومن ثم تكون المناهج آسِرَة لذات القارئ لا ضمن حدودها المعرفية بل ضمن حدودها الكبُرَى الحضارية، فيكون الناقل العربي ناقلاً للمناهج والقيم المتعلقة بها، وهذا ما يجعل حدود الحداثة العربية مرتهنة بالمركزية الغربية، مما يسمح بالقول بالتحول من وضع الكونية إلى وضع العولمة، أي: من الحوار من خلال الخصوصية وخطاب الذات إلى تعميم نموذج الغالب: مناهج وقيم وقواعد.
- هناك إرادة جامحة تنتاب الفكر للتغيير وللثورة وللتجميد وللتفكير وللهدم وللتجاوز والإعادة الصياغة من خلال طرح كلَّ المراجعات وإسقاط حجب التقديس عنها وتطبيق الصرامة المنهجية والنقدية عليها؛ لأجل فسح المجال أمام تصوّرات جديدة يراد لها أن تكون البديل الفكري-الحضاري في هذا الوجود التاريخي-الإنساني حيث كلَّ متعالٍ عنه يُعدُّ من قبيل المجاز، بالإضافة إلى اعتبار أنَّ التعالي والفارقَة من المفاهيم التي تشوّش على المفَكَّر دراسته العلمية للنص، إنَّأخذناها من المفهوم السلفي-المحافظ، أمَّا إنَّ اتخاذنا نهج التعالي المؤسَّن ضمن حدود الأفق التاريخي-الإنساني فإنَّها تغدو دافعة للتناول العلمي وتتناسب الدلالات المطلقة

ومحاولة تدجينها وأنسنتها، ومن ثمّ وجّب تحرير الذهنيّات من حصار مفاهيم «المحظور» و«الحرام» المانعة من كلّ تناول ومعالجة «للنصلـــالتابع»، فوجّب التقدّم والمواجهة لنفي صبغة التقديس والتعالى والمفارقة عبر استبدال هذا الدياليكتيكي صاعداً من المحايث إلى المفارق دون هجرة للعالم هنا بالدياليكتيكي النازل من المفارق إلى المحايث.

والفاعل الأساسي لبلورة موضوعاته، وهنا يُطرح إشكال تبدل وظيفية علوم القرآن في الفكر المعاصر من وسيلة مساعدة على فهم النص إلى آلية من آليات تشريع القول بالتاريخية والخصوصية الاجتماعية، تشريعاً للاجتهد فيه ابتداءً من خلال تجاوزه، نظراً إلى أنَّ العقل المنعكِس يؤمن بأنَّ النص ينتهي إلى البنية الفوقيَّة المترولة عن بنى تحنيَّة مؤسَّسة، مما يعني أنَّ كلَّ تغيير يطال الثانية يتحقَّق بالأولى ضرورة، سواء في مستوى الإلغاء أو التبديل أو التحوير، وهذا ما يحيل إلى حاكمة القارئ الواقع والمصلحة الماديَّة لا حاكمة النص الذي غدا تابعاً.

- يترتب على هذا الرأي نتيجة أخرى وهو القول بأنَّ القرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، وليس ثمة عناصر جوهريَّة ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، وإذا انفَى أي ثبات عن أي معانٍ أو مفاهيم أو أحكام للقرآن وجعلنا لكل قراءة وكلَّ قارئ الحرية في كشف جوهر قراءته، وإذا علمنا مع التوسيير بأنَّه لا توجد ثمة قراءة بريئة، فهل يبقى من قدسيَّة النص القرآني شيء؟ والهدف من ذلك التخلص من فاعلية أحكام النص على واقع الإنسان الذي يريد التحرر والتخلص من المرجعية الدينية، ومن ثم تشريع منطق التحرر من كل الضوابط المحيلة على الديني-الإلهي والقول بمشروعية أحكام الإنسان المتتجدة، مما يعني تحول كثير من الأحكام إلى مقولات تاريخية متحفية سواء في مستوى العبادة أو العقائد أو غيرها، فلكلَّ جيل فهو ملء مثل هذه المقولات.

- ولعلَّ النتيجة الأكثر بروزاً في مجال الجهد التنظيري لدنيوة النص القرآني تلك متعلقة بتحويله من ممارسة طقوسية-إيمانية إلى وضعية اجتماعية، وعليه فإنَّ النص القرآني بما هو مرجع لإنتاج الممارسة الدينية لا يمكن إلا أن يرتبط بعلاقة تاريخية وموضوعية مع المجتمع، على اعتبار وضعية المحاكاة والنفي التي مارسها الإنسان «الحديث» في مستوى علاقته بالإله، وانطلاقاً من الوضع الجديد يغدو العقل سابقاً للدين وتبعية هذا الأخير له، ومن ثم يكون التعامل مع المنتج الديني بخلفية وظفيته للمجتمع ولأوضاعياته الطارئة وكلَّ ما عدا ذلك لا يشكل أثراً أو وزناً معرفياً-روحياً؛ لأنَّ المعتمد هنا النصوص في سياقاتها وليس النص في مصدريتها، ومن ثم يفقد النص مشروعية من حيث هو نسق تحديدي قابل للممارسة التاريخية، ويتحول إلى وضعية متحفية محيدة قابلة للتوظيف والتفعيل في حال ارتئي حراس الرأسمال الرمزي الاحتكام إليه أو الارتفاع ببعض مقولاته إلى وضع الإدراك والإدماج ضمن الحراك الاجتماعي، وتماس تام مع بقية النصوص في تساوي تام وفي نسيان مقصود للمصدرية.

إنّ مثل هذه القراءات والجهود في تطوير النص القرآني مثل هذه المنهج والنظريات التي أنتجت لنصوص بشرية ت يريد إضاعة هوية النص القرآني، وما إضاعة هذه الهوية والخصوصية إلا إضاعة لخصوصيّة الذات المسلمة وتميّزها، ومن ثمّ حشرها ضمن الذوات التابعة المنبهة بكلّ جديد وحديث من دون نظر وتفكير في تكييفها مع خصوصيّة المرجع المتداول لديها، وهذا يعود بالأساس إلى الرغبة في التجديد والانهيار بالغرب ومحاولته تقليده للظفر بالحداثة والتقدّم حتّى وإن كان ذلك على حساب تشخصن الذات وتراثها وقيمها ومرجعيّاتها.

السؤال الرابع: في ضوء هذا الواقع العلمي للقراءات الحداثية كما سلف، لو تقدمون لنا أهم الجذور والمنطلقات الفكرية المؤطرة لهذه القراءات؟ وما أبرز المرامي التي يسعى أرباب هذا الشأن إلى بلوغها؟

إنّ الذي يهمّنا هنا هو الأزمة التي تفجّرت في أواسط القرن الماضي وما زالت ممتدّة إلى يومنا هذا وتتندر بالاستمرار، وهي تلك التي تميّزت بسقوط العديد من الأيديولوجيات والمفاهيم، وخصوصاً المتعلقة بإرادات القراءة ونسقها وآفاقها ضمن دائرة «النص المقدّس» مما يؤكّد أنّ طبيعة الاهتمام تتّجه نحو استبدال هوية النص القرآني، بمعنى أنّ القارئ يوجّه النص المقدّس الذي غدا نصّا «مؤسّنا» لحظة نزوله وحضوره في حلقة التاريخ البشري على اعتبار نزوله بلغة بشرية وخصوص تلك النصوص لشروط الوضع الاجتماعي-التاريخي الحاف بولادتها، وهذا التوجيه نحو الدنية كائن عبر «قبليات القراءة» المضمّنة في فكر القارئ، بمعنى أنه لن يبحث في النصّ إلا عن الذي ينتظره هو منه، لذلك سيُسعي إلى جعله ناطقاً بإجابات بعينها يريد لها، وهو ما يجعل النصّ بكلّ أشكال حضوره نصّاً ناطقاً بلسان القارئ لا نصّاً مغيراً لقبلياته، وإن تعرّر مثل ذلك يغدو العيب في النصّ لا في الواقع، مثل هذا القول يقلب المعادلة التراثية-الأهلية القائلة بحاكميّة النص إلى سلطة القارئ-المؤول، فإنّ إرادة النخب الفكرية ذات الاتجاه الحداثوي ت يريد الخروج بنص الوحي من دائرة الأسطورة إلى دائرة التاريخ ومن دائرة الإيمان والتسليم إلى دائرة العلم والمراجعات النقدية، من خلال جعله قابلاً للقراءة، باعتباره فعلاً ينحو ناحية القارئ، فلا يعقل أن تكون الحاكميّة لنص ثابت المعاني والدلّالات على واقع القارئ المتشعب والمتحيّر والمتطور والمنخرط ضمن صيرورة تنفر من الحلّ وتميل إلى الترحال، فالتسليم بمثل حاكميّة النص إهدار له وللواقع الذي يحكمه بحسب تعبير نصر حامد أبو زيد، لذلك وجب نسخ مقولات الخطاب

الديني المحافظ «حرّاس الرأسماль الرمزي» قصد الانخراط في استقطار الدلالات والمفاهيم المعتقلة في جسد النص القرآني التي تتفق واللحظة التاريخية المعيشة، عبر هذا الفعل التفكيكي، أي: بواسطة القراءة التأويلية، التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثيّاً عليها، يمكن أن يستعيد النص القرآني أولاً ونصوله الثاني ثانياً وضعهما الطبيعيين بعد أن قلب حرّاس الرأسماль الرمزي النص القرآني وأوقفوه على رأسه، هذا العمل التفكيكي لن يحرّر النصوص فحسب بل يحرّر الذهنيّات والتاريخ. إن الكشف عن الخفي لا يتم بمجرد استبدال التسميات بل بالقطيعة المعرفية والكشف عن الإرادات المثبتة لهذه الأنماق، فلا بدّ من إيقاع الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولّد التدريجي للأفكار وتجددّها أو تجاوزها إن اقتضت الضرورة الإنسانية ذلك، لكن دون قفزات مراهقة. مثل هذه المراجعات تعبر عن ميلاد «حداثة العقل المنعكس»، لو استخدمنا مصطلح ميشال فوشو.

بهذا التحديد الإشكالي للتصورات وللمفاهيم يتسلّى تحديد المفارقة بين المنظومتين القديمة- المحافظة والناشئة حديثاً ضمن مجال دراسة النصوص، والمتمثلة في مشكل البداية باعتبار أنّ هذا التحديد هو الذي يتسلّى بمقتضاه رسم خط سير التفكير للمفاهيم والإشكالات التي تتحرّك ضمنها فيما هذه المنظومة أو تلك، بهذا المعنى بدأت مرحلة الجزر للفكر الميتافيزيقي أمام الدفق الذي غدا يمثله الفكر الحديث الظهوراتي فكر الواقع في «العالم» والتفكير في الـ«هنا»، أي: من مرحلة الواقع كفكرة أو كأمثلة إلى مرحلة الواقع كعالم حسي له وضعه الزمني في حلقة التاريخ، إنّ هذا التغيير أنشأ منظومة الحضور القائم «في» العالم والتوق إلى التقدّم «في» وهو معنى الدنية، كلّ هذه التعبيرات عن التوق والتقدّم وتعبيره ما يجب أن يكون قد انفصلت عن نسق التجريد لتغدو صيرورة وميّلاً للتعالي المستمر داخل العالم الحسي، عالم الإنسان عالم الـ«هنا»، وهذا ما دفع إلى إقرار حلقة فن التأويل cercle herméneutique، كما عبّر عن ذلك ميشال فوشو، أين تتأسس حركة الانعطاف المتغيرة التي تتراءى جلياً في انبجام مسحة القلق والحيرة والتوتر العالية على جبين الفكر الحديث؟ أي: العالم الذي هجره الإله، والمعبرة عن شيء دفين في الفكر وفي النفسية، إنه مخاض مأزوم لفكر الحداثة بعد أن استُبدلَت مركبة الإنسان بمركبة فكرة الإله، الذي يفكّر -أي: الإنسان- في ذاته كحلقية، تبعاً لمنظوريّة الفهم المعلنة صعداً، من هنا تفقد الحقيقة مشروعيتها تبعاً إلى تغيير نظم الاستدلال بها، أي: من الحقيقة إلى حقيقة من جملة حقائق أو لنقل معارف لها إمكانيةأخذ صفة اليقين، مهما كان مصدر هذه الحقائق، لأنّ طبيعة القادر وحاكميّته سيكون مبنياً على معيار التوافق مع أقانيم الواقع الإنساني، لذا يخدو الإنسان ماسكاً بحلقية القبول والرفض للمقولات، فلم نعد

نقول بحاكمية صنف فقط من المعارف بقدر ما غدونا نقول بداخل أصناف المعرفة من دون إقصاء أو حجب ومن دون نظر إلى المصدرية؛ لأنّ المعيار الناظم ليس النظر في المصدر بقدر النظر في الفاعلية والنفعية، أي: اكتسابه الأهلية الفكرية للتواجد، فالنَّصُوص في مستوى حداثة العقل المنعكس قد استوت ونُزعت عنها سمة القداسة والتراتبية، وغدت نصوصاً ذات صلة بالإنسان؛ لأنّها تحولت من دائرة الاعتقاد إلى دائرة التفكير العلمي، أي: من دائرة الإله إلى دائرة الإنسان، من فكر ميتافيزيقي إلى فكر فيزيقي-ظهوراتي يتغّيّب الدنية.

إنّها إرادة جامحة تنتاب الفكر للتغيير وللثورة وللتجميد وللتفكيك وللهدم وللتجاوز وللإعادة الصياغة من خلال طرح كلّ المرجعيات وإسقاط حجب التقديس عنها وتطبيق الصramaة المنهجية والنقدية عليها، لأجل فسح المجال أمام تصوّرات جديدة يراد لها أن تكون البديل الفكري-الحضاري في هذا الوجود التاريخي-الإنساني حيث كلّ متعالٍ عنه يُعدّ من قبيل المجاز، بالإضافة إلى اعتبار أنّ التعالي والمفارقة من المفاهيم التي تشوش على المفكّر دراسته العلمية للنصّ، إنّأخذناها من المفهوم السلفي-المحافظ، أمّا إن اخذناها نهج التعالي المؤسّن ضمن حدود الأفق التاريخي-الإنساني فإنّها تغدو دافعة للتناول العلمي وتنسيب الدلالات المطلقة ومحاولة تدجينها وأنسنتها، ومن ثمّ وجّب تحرير الذهنيّات من حصار مفاهيم «المحظور» و«الحرام» المانعة من كلّ تناول ومعالجة «للنص-التابو»، فوجب التّحّمّل والمواجهة لنفي صبغة التقديس والتعالي والمفارقة عبر استبدال هذا الدياليكتيك النازل من المفارق إلى المحايث بدياليكتيك صاعد من المحايث إلى المفارق دون هجرة للعالم هنا؛ لذلك فإنّ هذا الكتاب حين يقتتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و«الحرام» في الوعي الديني السائد والمسيد، لا يقتتحمها إلا بوصفه خطاباً بيده لا يزعم امتلاك الحقيقة... إنّه خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمّنة في بنية الخطابات الأخرى... مقاربة بعض جوانب الحقيقة بالمعنى النسبي، أي: الشّفافي التاريخي. كما عبر عن ذلك علي حرب.

تلك هي حقيقة التفكيك التي أريد لها أن تكون صبغة هذا العصر، تفكيك كلّ العقائد والأنظمة اللاهوتية الآتية من العصور الوسطى قصد محاولة تأهيلها من خلال تعديل نسقها من الإطلاقية إلى النسبية، ومن الأحاديّة إلى المعيّنة المعرفية أو التّداخل، نظراً إلى الجمود الذي طالها، وقد عبر هاشم صالح عن هذا التوجّه الحداثوي الغربي الذي يريد خلخلة كلّ الثوابت والأصول المدمجة التي تقوم

على إدخالها في مفهوم الإله بحسب مواصفات الإنسان بدلاً من استجابة الإنسان لمواصفات الله التي أثبتتها لأجله، وأن يكون متماهياً معها أو ساعياً لامتلاكها ولو نسبياً.

العقل المععكس الذي بلور مفهوم من هنا تحولت العقائد التي هي جوهر النص القرآني إلى مجرد تصويرات ذهنية موجهة للسلوك بعد أن كانت دليلاً على وجود إله مفارق-رقيب، بحيث غدت مثل هذه الأنظمة العقائدية المتعالية -في عرف نصر حامد أبي زيد الأخذ بنسق العقل المععكس- نظاماً واقعياً هدفها الاستجابة لمصالح الناس أو تبريرها بعدهما كانت تسعى إلى إقامة مصالح الناس وفق نظرية مقاصد النص المقدس، بصرف النظر عن المصدر ودلالته على وجود مفارق، مثل هذا التوجّه يبرره نصر حامد بالمراجعة التصحيحية التي انخرط فيها عقل الحداثة أو العقل المععكس عبر اعتبار الوجود الإنساني هو الأصل، أي: الوجود الحقيقي «الديالكتيك الصاعد»، وكل وجود في الوعي هو وجود بالمجاز، فالإنسان هو مبدع اللغة لذلك فكل مفاهيمها تنطبق بالحقيقة على الإنسان لأنّه هو المعنى الأول بمعانٍها ومفاهيمها، أمّا غيره فتطلق عليه مجازاً قياساً على إطلاقها على الوجود الإنساني، وخلاف ذلك يعدّ عائقاً أمام التفاعل المثير الذي يراد للإنسان أن ينخرط فيه.

مثل هذا التصور في مجال استبدال البدایات يطرح إشكال «المجاز» في الفكر الإسلامي، بمعنى أيِّ العالمين «عالم الإله» أو «عالم الإنسان-الهنا» يمثلُ الحقيقة والآخر يمثلُ المجاز، ومن ثم يخرج إشكال المجاز من حقله اللغوي إلى حقله الحضاري في مجال «صياغة رؤية للعالم»، وعبر ذلك تتحدد الرؤى إما الهجرة من عالم المينا-المجازي إلى عالم الحقيقة الفوقي، مما يعني انتصاراً للموقف السلفي-الأشعري، وإما الإقرار بحقيقة الوجود الإنساني-في الهنا واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالماً مجازياً، وهو ما يعني انتصاراً للموقف الحداثي-العلمي، ولعلَّ تعبيرات النخب الأخذه بالنموذج الغربي وتحليلاتها تشير بداهة لا إلى انتصارها إلى الموقف الثاني فحسب، بل وتوكّد سعيها إلى إضعاف حجج الموقف السلفي، وسلبه أهلية حضوره وتداوله عبر القول بتاريخية أفكاره وفقدانها مشروعية التداول.

السؤال الخامس: يزعم العديد من رواد القراءات الحداثية للقرآن أن هذه المناهج قد أسهمت في تثوير معاني القرآن وإيصالها إلى آفاق لم يصلها المعنى القرآني من قبل، وأن تطبيقها جزء لا يتجزأ من الدراسات البينية، فما مدى واقعية هذه الدعاوى في الدرس التفسيري المعاصر؟ وما وجهة نظركم تجاه هذا القول؟

إننا ينبغي ألا نغيب عن أفق منظورنا أن بعض الممارسين للفعل التفسيري المعاصر لا يزالون يعانون من ماضوية منهجية عبر الحفاظ على النسق التفسيري التحليلي التربوي منذ لحظة ابن سالم (200هـ)، مما يعني الواقع تحت ضاغطة نزعة استصحابية: سجين رؤية ومفاهيم ومناهج وأفكار ممتدة ومستطيلة من الماضي تفضي إلى توجيه الخطاب ورسم الاتجاهات، والشأن نفسه بالنسبة إلى المفسر-الحداثي أو القارئ المتواري وراء المقولات الوافدة من السلفية الغربية.

لذلك فأهم خصوصيات هذا المنهج تتجاوز اعتباره مجرد آلية يحلّ بها المفسر جسم النص إلى كونه يمثل جملة المفاهيم الأساسية التي تؤطر النص من حيث طبيعته وحركته ووظيفته. من ثم يتمكّن المنهج من إحاطة النص القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النص إلا باستيعاب تلك المفاهيم، أي: بتمثل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبدع لفهم النص المؤسس سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نصٍ ثانٍ. لذلك تحول الممارسة التفسيرية التراثية إلى شبه ذهنية جماعية تؤطر التفكير والممارسة، فتأتي المنتجات من قبيل التكرار المنهجي مع تغيير جزئي في التفاصيل، بما أنه يأتي ضمن سياق التحرّك في ذات الدائرة الحافة، وهو الفعل ذاته الذي يأتيه القارئ الموسوم بالمعاصرة التابعة وليس المعاصرة الأصلية

النتيجة التي نصل إليها بعد هذه الدراسة «الأصولية المنهجية» للمفكر الحداثي من خلال تمكّنه الدوغمائي بالمنهج الأدبي في تعامله مع النص القرآني، فهو يتعامل مع أصوله ومناهجه كأقانيم معرفية أزلية لا يطالها التغيير أو التحوير، فغدت أصناماً لها قداستها، وهنا بالضبط تكمن نقطة ضعفه، لأنَّ مع توظيف منهج واحد في دراسة ظاهرة متشربة ستتراءى لنا العديد من الفراغات والنتوءات في نتائج الدراسة، فهذا المنهج قد بُرِزَ بعيداً عن منطقة النص الديني، فهو قد أُسّس لدراسة النص الأدبي

من وجهة نظر معينة ونتيجة لرغبة ملحة في القرن الحالي على تجاوز المنطق القراءسي في دراسته للنصوص، ومن ورائه تصوره للكون، ومعنى بذلك وحدة المعنى المعبرة عن وحدة الإله، لكن المنطق الحديث قد أثر القطيعة مع كلّ هذه التصورات الأدبية والدينية، وعمد إلى قلب الموازين لصالح الواقع ومن ورائه لصالح المتلقى، من خلال تغريب المرسل واعتباره ميّاً منذ لحظة تلقي القارئ للنص. هذا يفترض أن مثل هذه المنهج الدخيلة قد لا تستجيب تماماً لطبيعة النصّ ولا يمكن من ثمّ توظيفها لفهم النصّ، لذلك كان من واجب نصر حامد أن يعتبر جهوده هذه مجرد اجتياز تدخل ضمن منظومة تجديد الرؤية للنصّ الديني، وأن هذه الرؤية لها إمكانية النجاح كما الإخفاق، نظراً لأنّ مساحة الضوء التي يلقيها منهجه لا تضيء كلّ المناطق المعتمة في النصّ، ولا تتوجّل في كلّ تضاريسه وطبقاته. بهذه النظرة النسبية يمكن أن تصبح مقوله نصر حامد قابلة للتوظيف «الوعي العلمي بالنصّ القرآني، والفهم الموضوعي له» وإن استحالة تطبيق هذه المقوله كان مرده تلك الأصولية، بحيث لا يمكن أن تتواءم العلمية بالأيديولوجيا.

فالقارئ-المفسّر المعاصر قد عمد إلى استبدال خصوصية النصّ القرآني وهوّيته بأنّ الحقة بالنصّ الأدبي وتعامل معه بالطريقة نفسه، والحال أن لكلّ نصّ هوّيته، فإنزال النصّ الإلهي منزلة النصّ البشري له غایاته، فبتطبيق منطق الجدل والتناقض، يسعى إلى طمس معالم الإلهي وأنسنة النصّ من خلال إفقاده صفة الثبات، الفاتحة لمنطق التحلل من الأحكام نظراً إلى طبيعة التغير التي تحكم العالم، وهو تشريع من قبله للهروب ول الحرب أيديولوجية، فاستعمال منطق الغائب من طرف السلفي قابله استخدام منطق الشاهد، وتوظيف القديسي والإلهي قابله بالدينوي والإنساني، إنّها معركة من أجل كسب معركة الحقيقة، فهو رفض للتعابير المختلفة، والحال أنه داعية للحرية، للعدل، للفهم العلمي، لكن الإعلان عن ذلك لا يكفي، فلا بد من التجسيد العملي لهذه المقولات، وإلا وقع في تناقض مع ذاته، وهو ما سقط فيه بالفعل. إنّ مثل هذا التمشي يفرض بداعاهة سوق إشكالية التفسير المعاصر من خلال تمثّل راهنيّته: هل المعاصرة المقصودة في ذاتيتها التاريخية-المرحلية-الزمنية دون مقتضيات لاحقة سواء من حيث المنهج أو المضمون أو الأسلوب أو الأدوات، قصد استعادة براءة القرآن الأصلية وتبّع مكان الإضافة وفق منظور خليفي دافع نحو المغايرة الإيجابية لا الاستئصالية أو النافية لجهود من سبق؟ إنّ المعالجة تقتضي وضعًا مقارنًا قصد تحديد ملامح الجدة والطرافة والإضافة في التفسير

المعاصر لتسبغ عليها سمعتها وتحرر ملامحه، لأن يكون مجرد انسكاب لفظي لمقولات من سبق في وعاء معاصر ليقتفي أثر السابقين، إن التكليف الإلهي يقتضي استفراغ الجهد قصد إثبات حدث الختم وإعجازية القرآن وممكنت امتداده في التاريخ لتحقيق غرض الدعوة والهداية.

مثل هذا التصور يطرح مسار التعدد المنهجي والفكري في مجال التعامل مع القرآن من ناحية تفسيره وبيانه، والتعدد لا يرتبط عند حدود التكثير العددية لأسفار التفسير، بقدر ما يقتضي تعددًا يعكس روح العصر وهامش الزمن المقطوع من السالف إلى المعاصر، إنّها ليست منازعة نحو الانفصال وفك الارتباط بقدر ما تسعى إلى الخصوصية والاستقلالية في ترابط، إن الغرض من هذا الانكباب نحو تقويم «التراث التفسيري-المعاصر» هو الانجداب نحو أفق جديد ينهي العلاقة مع «ثقافة الفرقة الناجية» السابقة أو الوافدة من الغرب من خلال حصر المعاصرة ضمنها وبها منهجياً، التي هيمنت على مجتمعاتنا بمختلف فصائلها ومساربها. وهو في الوقت نفسه نشوء لتعبير نقي صارم للمدرسة التراثية باتجاهها الأهلي والغربي التي ظلت منجدبة نحو تراث يحتوّها معتمدة بناء ذهنياً «يفكّر» من خلال التراث وليس بقدر على أن يفكّر فيه بما يتاح التحرر منه. من هذا التشابك المفاهيمي بين وحدة التاريخ «أو حضور الماضي في الحاضر واستطالته» والمثقفة وبناء الذات، تصير ثقافة التعدد أساساً لوعي مختلف ولتفسير معاصر مستوعب لمكونات عصره وإحراجاته تلك التي تدفع نحو صياغة إجابات جديدة وتحتّ نحو نخل للموروث واستعادة فاعليّته الكامنة في قدّ نسق الهدایة.

إن التحدّي الكبير للتفسير الموسوم بالحداثة والمعاصرة وفق تصور د. أحميده النيفر يمكن في الوعي ضمن وحدة الزمن التاريخي بما يتاح للنخب «المفسّرين» من البحث التفسيري ضمن دائرة الفكر العالمي: عقائدها وخطوطها الفكرية، قصد الانفلات من نسق الإلفة بما تحقق في الماضي بقيمته وأفكاره القبلية لتصير مفاهيم عالمية ونتائجًا إنسانيةً يطرح من زاوية الوعي الكوني من حيث كونه مجالاً فسيخاً لدعوة العالمين، وفق هوية الرسالة: «العالمين» «رسول الله إليكم جميعاً» «مهيمنا عليه»...

إن علم التفسير يبدو اليوم كأنه علم قد «احتراق بحثاً ونصّ قد أنهك بياناً» أي: أن الجهود التفسيرية العصرية المكثفة لم تتمكن من تجاوز السمة المنهجية التي طبع بها كبار المفسرين القدامى هذا العلم [السقوط في نهج حكاية التفسير بدل إنتاج التفسير]. في كل تفسير من التفاسير الحديثة

والمعاصرة: من الألوسي إلى الشيخ مختار السلاّمي في كتابه «نهج البيان في تفسير القرآن» مروراً بتفسير ابن عاشور ووهة الزحيلي وأخرين نجد أثراً من آثار «المعاصرة» في بعض ما يقع تناوله من مسائل. لكن هذه «المعاصرة» تبقى هامشية ضئيلة الحضور إذ هي لا تخص العدة المعرفية القديمة والتصنيفات المذهبية المعروفة والقضايا الكبرى التي سبق أن «قتلت» بحثاً. ثم وهذا هو الأهم- لا نرى من خلال هذا المناخ العلمي والمذهبي أي تساؤلات تجديدية تتصل بالمفasser وطبيعة الآلة التي ينبغي أن يؤسس عليها علاقته مع النص القرآني. [إشكال المنهج وليس الفكرة]

السؤال السادس: تعددت القراءات الحداثية بتنوع القراء، ومعظمها يرى عدم استحضار قدسيّة القرآن أو يعتبر ذلك عائقاً كما يعبر عنه الحداثيون، الشيء الذي يُؤول إلى استبدال هويّة النص القرآني من القداسة إلى التاريخية، وقد كان لفضيلتكم عمل علمي في هذا الصدد يعني بقراءة في فكر نصر حامد أبو زيد، فما أبرز المسالك والرؤى التي سلكها نصر حامد أبو زيد لتحقيق هذا الاستبدال كما ورد في قراءتكم لفكرة؟

نصر حامد قد اتجه صوب أنسنة النص القرآني من خلال الفصل في مجال البداية، بحيث يغدو نمط التعامل على أساس أنه نص لغوياً أو منتج ثقافي أو ظاهرة تماماً كما فهمه أدونيس، بمعنى التعامل معه خارج كلّ بعد ديني-إيماني، وإخضاعه للصرامة العلمية من نقد وتفكير وإعادة بناء وتغيير... التي تخضع لها المنتجات المعرفية الأخرى.

إذن، فهو عمل يستهدف الاستبدال بهويّة النص عبر تحويله من ناطق باسم الإله إلى ناطق باسم تأويلات الإنسان وانتظاراته، وهي مغامرة تستهدف تحديد المنظومة العقدية برمتها وجهود الأقدمين الذين أصلوا تلك الحقائق، عبر إخضاع كلّ الظواهر بما فيها النص القرآني إلى مناويل التحليل التاريخي لنشأة الأفكار للتأكيد على تاريخيّة دلالة النص، ومن ثمّ العودة إلى القول بفاعلية الواقع الإنساني في صياغة النصوص، وبالتالي إلى نسف قول المنظومة الأشعريّة بمفارقة النص القرآني واستبدال مقوله الوجود الإنساني به من حيث كونه الوجود الحقيقي وكلّ مفارق له هو مجاز. مثل هذه التأكيد يفضي إلى تغيير جذري في مستوى التعامل مع موجودات النص القرآني يعني بذلك قضيّة مسلم بها في المنظومة

الأرثوذكسيّة-الإسلاميّة وهي الوحي، وهو تغيير يعتبر مدخلاً أساسياً لتحقيق وعي علمي بالنص المقدّس وتجاوز الوعي الأيديولوجي الذي تتسلّى وراءه الخطابات الأشعريّة أو حرم الرأسمال الرمزي.

إن المتأمل في ظاهرة الوحي يلاحظ أنها تمثل فاتحة كل ظاهرة دينية عامة، سواء أكانت في أديان الوحي التوحيدية أو في غيرها من التجارب الدينية الأخرى، فالوحي يمثل حجر الزاوية في إثبات صدق النبوة، وهي التي صارت قناعة الوصل بين السماء والأرض «إنه يدعى بالتنزيل أي: المبوط من فوق إلى تحت، وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزاً وأساسياً، يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أي: إلى التعالي»

إن هذه المقدمة ضرورية لأجل بيان أن مسلك دراستنا لظاهرة الوحي يتتجاوز معالم التحدّيات المدرسية للوحي، وهذا بالضبط سبب إدراجهما وجدتها في الآن نفسه، فنصر حامد -مثلاً- وإن كان ينطلق في دراسته للوحي من ذلك التراث التوحيدية المثبت بشكل تقوي ورع -لو استخدمنا مصطلح أركون- في المخيال الجماعي فإنه يؤسس نظرة متميزة من خلال مجانية النتائج المكرورة، فهو يسعى من وراء كلّ هذا إلى فهم وتبيّن المنشأ التاريخي والثقافي-الواقعي لهذه الظاهرة بعدما استنفذ السلف دراسة المنشأ الإلهي لها إلى حد الاحتراق. وفي خضمّ هذه الدراسة يحاول تتبع الوظيفة الأيديولوجية للوحي، وكيفية تسخير مثل هذه الآلية لأجل إضفاء التقديس على بعض التعاليم ذات الأصل التاريخي-الثقافي. وهو في هذا يوظف المفاهيم الجديدة التي أفرزتها الحداثة قصد تعقل ظاهرة الوحي من الناحية المعرفية-العلميّة؛ لأنّ مثل هذه الدراسة ستتمهّد السبيل نحو «دنيوة» النص القرآني بمعنى تحويله إلى فعالية بشرية تاريخية وما يعني ذلك من مآلات في مجال مشروعية تداوله كشريعة مرجعية.

إن الأمر يتعلق بشيء لا يُسأل عنه في المنظومة السلفية/الأشعريّة وهو مصدر الوحي؛ لأنّه شيء أله الناس واعتادوا قبوله، بحيث لم يفكّر أحد داخل الحقل السلفي أن يضعه موضوع تسؤال أو استفهام أو مراجعة، لكن الأمر يختلف إذا ما اختلفنا إلى منظومة نصر حامد التجديديّة، فهو يضع هذه المسلمة وغيرها موضع السؤال قصد إعادة الإجابة عنها بصورة حديثة، بصورة تأمل في أن تنسدّ إلى الحقيقة، بما هي حقيقة، وتبتعد عن الأيديولوجيا التي ينتجها الخطاب السلفي -فيما يزعم هو-، يقول نصر حامد في هذا المجال: «لذلك فإنّ هذا الكتاب حين يقتربه خطاباً بدوره لا يزعم «المحظور» و«المحرّم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتربها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم امتلاك الحقيقة... إنّ خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى... مقاربة بعض جوانب الحقيقة بمعنى النسي، أي: الشفافي التاريخي». ضمن هذه الرؤيا الحديثة للعلوم

الإنسانية ترى النخب العربية ذات النزعة الاستشرافية إمكانية دمج ما اعتبر «بمعطى الوحي» ضمن التجربة العلمانية الغربية، هذه التجربة التي سارت ضمن مسار دنيوة المسارات الفكرية الإنسانية وتجاربها عبر رفض المعطى الديني-المفارق، إلا أن أركون اعتبر أنها ما زالت تميّل إلى احتضانه لأنّها لم تصل إلى مرحلة الرفض الجنري للبعد الديني وليس الدين ومجمل عقائده.

تبين من خلال ما ورد صعداً أنّ منطلق الدراسة لخصوصية النص القرآني انبثقت مما هو ثابت متعيناً، وهو الواقع الأرضي لأجل أن ينفتح على المجهول، على الميتافيزيقا، على المتعالي الذهني-الاعتباري بما هو تصور بشري، وهذا يثبت لنا منذ البدء أن الحقيقة الثابتة لديه هي الواقع الأرضي-العيني-، فهو الشاهد، أما الغائب أو المجاز أو المجهول فهو كلّ ما وراء ذلك، فالوجود «في» العالم قد صار الأساس الذي تقوم عليه فلسفة نصر حامد، فإذا عرفنا أن العالم هو أرضنا، فمن ثمّ فهو كذلك التربية التي تنمو وتنجح على سطحها الحقيقة «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقعأخيراً». ضمن هذا المنظور الواقعي يتحرك الخطاب «العلمي» في معالجة قضية الوحي، فيما أننا نعيش في هذا العالم الأرضي ونجربه، فما الذي يتربّ على القول بأننا قادرون على وضع مشكلة التعبير عن تجربتنا بالعالم وحقيقةها بهذه الصورة؟ يرى نصر حامد مثلّاً أن على الوحي بما هو تجربة وتعبير تقديم العبارة الأولى عن العالم، لكن في الوقت ذاته نعرف أنّ هذه العبارة الأولى ذاتها هي في الواقع شيء ثانٍ بالنسبة إلى التجربة العينية بالعالم، وتتطلّب هذه المنهجية أن تكون كلّ العبارات المعبرة عن التجربة العينية وكلّ المفاهيم مستوحة من التجربة، أي: من تجربتنا بالعالم، هكذا يرى نصر حامد تجربة الوحي المحمدي، فهو يرى أنّ المعنى الحقيقي كامن في هذه التجربة، ومن ثمّ يُطالب بالتخلّي عن أي افتراض مسبق أو متعالٍ، أي افتراض يسبق كلّ شيء، وخاصة التجربة في الواقع، أي: يكون هو البداية والتبرير.

ينطلق نصر حامد من نقطة أساسية في دراسة الوحي، وهي بيئة ما قبل الوحي avant révélation وبما أن الوحي نزل في بيئه عربية وبلسان عربي، فإنه لزم لفهم هذه الظاهرة الحفر في مخزون الثقافة العربية السابق لهذه الظاهرة الناشئة والبحث عن المشابه السابق لها، ومثل هذه الأبحاث التأثيلية لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بد منها لفهم النصوص المدرّسة والاتصال بها اتصالاً مجدياً، ومن هنا لزّمت المعرفة الكاملة بهذه البيئة العربية، مع ما يتصل ببيئه من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة، أو قبيلة... أو عقيدة بأي لون تلوّنت - كما عبر أمين الخولي - أي: هي مغامرة من

قبله للكشف عن جملة المراجعات المعرفية-الثقافية - الاجتماعية لإمكانية التواصل اللغوي ضمن حقل ثقافي، ومن ثم إبراز الخصائص النصية المميزة له المصادر في النسق السلفي-الأشعري، وهي الحقائق البشرية والاجتماعية والثقافية واللغوية.

بهذا يكون نصر حامد وحسن حنفي وأمثالهما قد وظفوا منهج التفسير الاجتماعي-التاريخي في تفسير ظاهرة الوحي، لذلك وقع عندهم أنه لهم ظاهرة جديدة في المجتمع وجب الرجوع إلى الأشكال الأولية للوحي، وبعد ذلك نصعد السلسلة المنحدرة حتى نصل إلى الشكل الحديث المتربع عما قبله، يقول دوركايم: في كلّ مرة نحاول تفسير ظاهرة إنسانية مأخوذة في لحظة محددة من الزمن سواء أكان الأمر متعلقاً بمعتقد ديني أو بقاعدة أخلاقية أو بأمر قانوني أو بفن جمالي أو بنظام اقتصادي، فإنه يجب أن نصعد إلى شكله الأكثر بدائية وبساطة، وأن نفتّش عن الخاصيات التي تتحد بواسطتها الظاهرة في تلك اللحظة من وجودها ثمّ أن تبرر كيف تطورت وتعقدت وأصبحت على ما هي عليه في ذلك الوقت بالذات. مما ورد صعداً تبرز نتيجة محورية في النهج التفسيري-التاريخي وهي أن الوحي لم يكن ليقع أو يُحترم أو يُتبع لو لم تكن هناك جذور مثالية مثبتة في الذهنية العربية، هذا هو الشرط الأساسي لقبول فكرة نزول الوحي على الرسول ﷺ، فالشرط المادي-الاجتماعي صار له حضور أساسي في قبول فكرة الوحي، وبدهيّ إذن أن غياب مثل هذا الشرط يتربّع عليه حتّماً رفض ظاهرة الوحي اعتباراً للجدلية القائمة بين الواقع والوحي، ولاستحالة قبول الذهن العربي لظواهر لم يجرّها أو لم يمارسها أو لم يعهدّها في محيطه الثقافي. لذلك يغدو الوحي ظاهرة ثقافية خاصة لقوانين الواقع باعتبارها صارت متخارجة منه لا مفارقة لإحداثياته. إن هذا التفسير لظاهرة الوحي هو تفسير ظهوراتي، بمعنى أنه يقف على أرضية الإمبيريقيّة وهذا يفضي به إلى الالتحام بالمنهج الديالكتيكي الماركسي، فنصر حامد قد استثمر هذه المقولات لأجل تفسير ظاهرة كانت تعتبر في الفكر السلفي/المحافظ ظاهرة ميتافيزيقية، تفسيراً مادياً في حركتها وتحولاتها وتغيراتها وفي علاقاتها المتميزة، وهذا التفسير -في نظره- هو الأجدى للكشف عن حركية هذا المفهوم وواقعيته المهدورة والإلام بمثل ظواهره، دون الالتجاء إلى التجريد والبحث في المجهول عن تفسيرات واهية لا عقلية -في نظره- ترى أن تحقق الوحي متوقف على الشرط المثالي المفارق لا المحايث، ومن ثم يكون قد خطى الخطوة الأولى والأهم في مسار دنيوية هوية النص القرآني وتسطيح تعاليه وإدراجه ضمن السيرة التاريخية للفاعل الاجتماعي.

من خلال هذا التأسيس يرى نصر حامد تميزه وتفرده عن غيره، من خلال تمكّنه من تخطي الطوق الفكري السلفي، وإيجاد «تفسير علمي» للظواهر التي يُظن أنها ساكنة في الميتافيزيقا، والحال

أن أصلها ثابت في الاجتماعي والثقافي، وبهذا نصل إلى نتيجة أخرى، وهي أن نصر حامد يريد الكشف عن زيف التعالي الذي أضيف إلى الظواهر المادية. ويترتب على النتيجة السابقة نتيجة لاحقة، وهي أن الإسلام ليس مسؤلًا على الواقع العربي في الجزيرة العربية، بل له شروط إمكان فهناك إرهاصات سبقت ظهوره، مما يؤكد فرضية جدلية الموروث والجديد الوافد والاستناد إلى قاعدة توليد النصوص من نصوص سابقة عبر آلية التناص، التي تقرّ مبدأ التداخل والاستيعاب ومن ثم تخريج نصّ جديد، فليس القرآن بمنقطع الصلة مع الثقافة العربية السابقة لظهوره، وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيرورة الدينية التي اكتمل بها تكون الإسلام، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفسي لكلّ موروث ثقافي، لتوضّح لنا الجديد الذي أنتهى النبوة المحمدية على صعيد الثقافة العربية عموماً. بحسب تعبير أبي زيد.

إذن، يترتب على هذا القول أنّ الطريقة التفسيرية الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة التفسيرية السلفية، بل ضدّها تماماً، فحركة الولي التي يشخصها الفكر السلفي تنحدر من أعلى إلى أسفل، بمعنى أن الغيب أو الميتافيزيقا يصير صانعاً للواقع، وينحدر الواقع ضمن هذه المنظومة الشكل الحداثي للفكرة، للولي، للمثال، للنظام المتعالي، أما في نظر نصر حامد فعلى النقيض من ذلك، فحركة الولي ليست سوى انعكاس للحركة الواقعية.

بهذا الموقف نتحسّس الجهد المضني في سبيل إيجاد أسلوب قسري لتطويع النصّ المتعالي لمبادئ الدنيوية القائمة على أساس التاريخية والولوج إليها من علم أسباب النزول، من خلال جعل كلّ آية تتوصّل بواقعة اجتماعية لتشريع نزولها قصد نقض مبدأ النزول ابتداءً، وجعل النصّ ينشأ إلى واقعية الوسط الاجتماعي باعتباره الحاضن له والفاعل الأساسي لبلورة موضوعاته كلّ آيات الولي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإن كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل، فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى، وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو «أسباب النزول» أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، والمجتمع أولاً والولي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً، وفق ما أقرّه أستاذه حسن حنفي.

يتضح إذن الإشكال عند نصر حامد مثلاً في محاولته إيجاد المسوغات الاجتماعية-التاريخية للظاهرة الدينية، فهو يرفض الاعتراف بوجود ظاهرة مسقطة تفتقر إلى مقدمات اجتماعية، فالواجب

الاعتراف بمحورية الواقع والنشاط الاجتماعي-المادي، في ظهور مثل هذه الأنماط من المعرفة، ويمكن أن يستمر هذه المقوله قصد التدليل على هذه الفكرة وتوضيحيها أكثر قد يكون الدين حجرًا مقدوفاً في العالم، ولكن لا بد من أن يكون حجرًا محسوسًا وأن يقذفه شخص ما.

إن هذا يذكرنا بالمببدأ العلمي القديم «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس». بمعنى أن الأشياء المولبة ذات أصول واقعية-طبيعية، والناس بوهمهم «يُغدقون» عليها صفة التعالي والقداسة حين تثير فهم مشاعر غير عادية. إن هذا الذي يفضي إلى إقرار صراع حقيقى بين اتجاه نصر حامد الواقعي-الظهوري الجدي وبين الاتجاه السلفي المحافظ. من ثم فالإشكال في نظر باحثنا هو كيف يتسمّ التعامل سوسيولوجيا مع الفكرة أو الحقيقة غير المادية، فكرة الوعي أو فكرة اللوح المحفوظ وكلّ ما يشكل أصول الفكر السلفي ذي الاتجاه المتعال؟

إن النظرية التقليدية بما هي نظرية تنشد إلى المتعال، تجعل بعض الظواهر الدينية خارج حدود الدراسة العلمية، بدعوى أنها مواضيع احترفت بحثاً من جهة، وأن البشري لا يمكنه الإحاطة المدركة بالمتعال من جهة أخرى، من ثم فالموضوع المحوري في المنظومة التقليدية هو الإيمان بالله الواحد المتعال، ويعتبر هذا الاتجاه أن التسلیم بتلك الحقيقة جوهري لأنّه يباشر الدور نفسه الذي مارسته الأيديولوجيا الغربية المضادة (الدنیویة) التي وضعـت الإنسان في مركز المجتمع والكون بدلاً من الله وفق عقيدة التوحيد الإسلامية. إن هذه النظرية وهذه الطريقة تصل إلى الإقرار بأن المجتمع الإسلامي يتميز عن غيره من المجتمعات بأنه لا يخضع لما تخضع إليه من قوانين التطور، ومثل هذا الفهم يفضي بالمجتمع الإسلامي إلى الارتفاع بظواهره عن مستوى البحث الإنساني، يقول أحد أنصار هذه النزعة -عمر عودة الخطيب-: إن المجتمع في الإسلام إنما ينبع من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي.. ذلك التلازم الذي لا ينفصل ولا يتعلّق بملابسات العصر والبيئة.. يتميز المجتمع الإسلامي عن المجتمعات الأخرى التي نشأت وفق مقتضيات أرضية ونتيجة صراع داخلي، ومصالح متعارضة.. ولذا فليس يندرج تحت تأريخ التطور الاجتماعي ولا تصدق عليه القوانين الاجتماعية التي تصدق على أوروبا، فهو مجتمع شريعة كاملة. من ثم يَهْمِّ الفكر السلفي حينما يتطرق إلى الظاهرة الدينية بقصر تدخله على الاتجاه الوظيفي أو الخاص بأثر الدين في بقية الظواهر الاجتماعية أو التغيرات الحادثة، ولا وجود لردة فعل من الواقع تجاه هذه الظاهرة، بمعنى لا وجود لجدلية بين المقدس والدنيوي.

أما النظرية الخُلف فإنّها تحشر الوعي كظاهرة دينية ضمن البعد التاريخي والوعاء الاجتماعي

الذى تتفاعل فيه وتنمو الظاهره داخله وبحسب شروطه ومعاييره الثقافية، بحيث تعالجه غالباً كموضوع «أنتروبولوجي» لا «تيولوجي»، أي: كموضوع يخضع للشروط التاريخية المتحكمة في الظواهر الاجتماعية الأخرى، بمعنى أنها تبحث عن التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الثقافية المحايثة له، ورغم أن المنهج المؤنسن: الاجتماعي-التاريخي يواجه إشكالية المتعالي والأرضي، أو الطبيعي والميتافيزيقي، أو البشري والإلهي، إلا أن قول الشهيرستاني: «إن النصوص متناهية وإن الواقع غير متناهية، وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي»، يعرض إمكانية غلبة الواقع على النص، ومن ثم يمكن تناول الظواهر الدينية اجتماعياً، أي: البحث في الوسائل الكامنة بين الواقع والنص المقدس، وهذا مدخل يتسم من خلاله تقليص المسافة بين المطلق والنسي، ويرى أحد المفكرين العرب صلاحية هذه الفكرة، أي: متنانة العلاقة بين النص والواقع ويرى أن أسباب النزول دليل على أسبقية الواقع على النص. من هذه النقطة بالذات ينطلق نصر حامد في مقاربة الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الإسلامي من خلال طرح هذا السؤال: لماذا تظهر أفكار أو عقائد بذاتها في زمان ومكان معينين؟ هل نشوء هذه الظواهر متولد عن فراغ أم إن هناك إرهاصات اجتماعية-تاريخية مهدت انجاسها في المجتمع بتلك الصفة وبتلك الكيفية؟

إن إجابة نصر حامد كانت مشبعة بالمنهج الواقعي، فأثر عدم التسليم والإيمان بالمسلم به، وأكد أن الوحي كظاهرة دينية جاء في بيئه محددة وفي زمن تاريخي له شروطه الخاصة، هذا وقد ظهر الإسلام بواسطة آلية الوحي، والأحوال في مكة والجزيرة العربية تُبنى بإمكانية قبوله اعتباراً للحاجة إلى منقذ ومخلص، وتنجح الظاهرة الدينية عندما تكون الظروف مهيأة لقبول واتباع ذلك المنقذ والامتثال لمقولاته وتعاليمها التي جاءت معبرة عن الحاجيات الروحية والمادية المتعطشين لها. وتتساند اللحظة التاريخية مع عوامل ذاتية تكمن في شخصية المنقذ ومضمون تعاليمه وسبل تطبيقها وإبلاغها في عملية نجاح الدعوة.

إن أولى المسوغات التي توسل بها نصر حامد لأجل إثبات واقعية الوحي وتاريخيته، هي الأوضاع والمؤثرات الفكرية والعقدية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام، من هذه المؤثرات شيوع ظاهرة الكهانة والإيمان بالجن هذا القول بوجود جدلية بين آلهة العرب وألهة القرآن –لو استعملنا مصطلح خليل أحمد خليل- قد اتخذ شكل سيرورة في خط تصاعدي، فليس التالي بناءً للسابق، بل على النقيض من ذلك، فهو يرى وجود ترابط وجدلية على مستوى المفاهيم، فلولا وجود تصور سابق في الذهنية العربية عن إمكانية الاتصال بين البشر والجن لاستحال الإيمان بإمكانية وقوع الوحي، هكذا

نعود إلى المقوله الرئيسية في فكر نصر حامد وهي أولوية الواقع، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً كما يصرح هو في كتبه. هنا يكمن المعنى الحقيقي في منظومة نصر حامد حول الوحي، فهو يطالب بالتخلي عن أي افتراض متعالٍ مسبق، ومن ثم يدفع بتحليلاته نحو إيقاع تصوّر مناقض للسائد حول النص القرآني، أي القول بدنيوته بدل مفارقته.

السؤال السابع: إن المتأمل في نتاج تطبيق المناهج الحداثية على النص القرآني يجده مشبغاً بالفكرة الغربي الذي يسعى لقطع الماضي العلمي للإسلام والمسلمين، مما أبرز سمات التي يُعرف بها نتاج تطبيق المناهج المذكورة؟ وكيف يمكن للقارئ غير المتخصص التعامل مع ما تُتجه هذه القراءات؟

ورد في الموسوعة الفلسفية العربية في مادة «تاريخ» ما يلي: «يسأله المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جديداً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الإنسان عما يميّزه عن سائر الكائنات فيقول إنه التاريخ... هذه هي أهم المفاهيم التي تتدخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل - ولو عرضًا - كلمة تاريخ».

ندرك من خلال ما ورد آنفًا أنّ مادة «أَرْخ» لم تعد تحتمل دلالتها الأصلية باعتبار أنّ المداول الإجرائي لها قد افتح حقولاً دلالية أخرى مرد ذلك قلق التحدث وتتوتر التجاوز الذي يسكن الذات المفكرة مما اضطرها إلى صياغة معانٍ متعددة متولدة أساساً عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة، انطلاقاً من هذا الانزياح من الدلالة اللغوية الأصلية لمادة أَرْخ، بدأنا نشهد ولادات هجينه لمفاهيم مستقاة من رحم هذه المادة، فنجد مثلاً عند الفيلسوف المغربي محمد العزيز الحبابي استعمالات من مثل «التاريخ» histoire و«التاريخية» Histoireاً و«التاريخية» Historicité، وبين هذه الاستعمالات استقلال في ترابط، بمعنى أنّ لكل مادة دلالتها الخاصة ولكن ليس في تمابيز أو في قطعية أو في تعارض أو تصادم مع الدلالات الوليدة المجاورة، بالإضافة إلى التوليدات الأخرى التي نجدها إجرائياً عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني وعبد المجيد الشرفي... من مثل التاريخية والتاريخانية...

وهذا الاختلاف في التسميات ليس إلا اختلافاً شكلياً في مستوى المحامل اللفظية في حين أنّ الدلالات تتّجه رأساً نحو معانٍ بعينها مراده من قبل المفكرة، يعبر من خلالها عن طبيعة النسق التاريخي

الذى غدا يسم نمط التفكير والإجراء، حيث إن القراءة التأثيلية Archéologique لمادة «أُرخ» تعبّر عن نوع من التجليات الدورانية والمتدوّمة Tourbillonnées تنمّ عن الطابع الحلقي لكلّ عصر من العصور، فالمنظومات المعرفية غدت كطفرات Mutations حلزونية، التي تتّخذ شكل دوائر متشظّية، إلى أن انتهت في عصور الحداثة إلى القطع مع أنظمة الرؤية والتعبير والاتحاد بالماورائي أو الحلول فيه، حيث بدأنا نلاحظ ميلاد قوّة بديلة (الحياة بمعناها الواقعي-المادي) تتكلّم عن مكوّنات الوجود: الإنسان واللغة والتاريخ والإله... بمعزل عن تأثير القوى الغيبية المفارقة التي تحولت من حقيقة إلى مجاز أو إلى وهم أو ميثولوجيا، مثل هذا الهرج للميتافيزيقا جعل الذات المفكرة تتحول في إدراكيها للمعنى من الكلية والتمامية إلى التشطّي والتشتّت والتبدل الحيني أو المؤجل فلم يعد الحديث في هذا المنهج التاريخي عن «الحقيقة» والـ«معنى» الكوني الكلي في تماميته، وإنما عن صياغات دلالية ممزقة ومشوّشة وأليلة إلى التجاوز والنسخ المحمول على معنى الإلغاء التاريخي والمحو الموقوتى القابل للعودة والتداول والمحايثة بحسب طبيعة الحاجة الاجتماعية والثقافية والإجرائية-الأيديولوجية الأفقية، ليست الوثيقة إذن خزانًا وذاكرة تحفظ التراث وتبقى على الدوام والخلود. إنّها على العكس من ذلك، لا تعمل إلا على تأكيد الاختلاف بين الحاضر الذي يمنحك أفق التفكير والتساؤل، وبين الماضي الذي كفَّ عن شحذ هذا الحاضر

ذلك أنّ طبيعة الأنظمة الوليدة ضمن دائرة الحداثة الغربية تخلو من مراكز على اعتبار تلك القطيعة مع المتعالي والإبقاء على حيوية المحايث والواقع الأرضي في تعددّه، وهي دلالة واضحة على نهاية تاريخ الميتافيزيقا المطلق والمغلق، أي: أنّ مثل هذه الأنظمة وجملة ممارساتها التنظيرية تدفع خارج حقلها كلّ فكرة ثيولوجية تسعى إلى التحكّم في نسق تفكيرها أو صياغتها وتصوراتها بصورة متعلالية ومفارقة، من ثمّ فالمفكّر في التاريخ أو بالتاريخ يحاول تجنب الحتميّة التذكارية التي تعمل على محاولة سرد خطّي أمين أو أفقى أو بسيط ساذج لمعنى من خلال ثبّته عند دلالة أحادية، بمعنى أنه يصرّح أنّ انحرافه في التعامل مع التاريخ أو مع النصوص مهما كانت مصدرّيتها ليس انحرافاً موضوعياً أو بريئاً أو محايدياً، بل هو عمل موجّه وغير بريء وغائيّ وفيه انتهاك معلن لمقولاتة بالطريقة التي يدركها القارئ في تعددّه، لأنّ الممارسة التاريخيّة لا تهدف إلى الاستعادة الساذجة أو البدائية لمحامل النصوص وعتباته الخارجيّة أي مراد الباث أو المؤلّف والبقاء في حقل الإصدار ومحاولة تلوين مقولاته بما يتّفق والمقصود الأحادي للمرسل-الباث، بل يسعى إلى استعماله النصّ أو الحدث إلى جهة القارئ بالقدر الذي يمكنه من استئناف كوانمه الرابضة في منطقة اللامفكرة من النصّ قصد توظيفها في

حقله الاجتماعي أو الفكري...، فالقول بالاستعادة الوعية والصريرة والأمينة والمحكمة للنص الأصلي لا يمثل سوى وهم ميتافيزيقي، لأنّ الممارسة التاريخية هي ممارسة تأويلية رابضة على سطح رخو قابل للتشكيل وإعادة الصياغة، وتفاعل مع متلقٍ له ظروفه ومرجعياته مما يعني انعدام الالتزام الكامل والحيادية الموضوعية في فضاء بشري موسوم بالنسبة، لأنّ لكلّ قارئ معاملًا شخصيًّا به يميّزه تلقائياً ما يلائم طبعه واهتماماته، وهذا يفترض تحديد فاعلية الحيادية؛ لأنّ الفهم ملتصق بجوانب النّيات ومتأثر بجملة العوامل الدافعة نحو التفكير بطريقة أو بمخطّط دون آخر وما انطوى عليه حده من مضمونات وتساؤلات واستفهامات ووجه من وجوه الإجابات الموقوتة-التاريخية، تبعًا لذلك تخلّصت النّيات من فكرة الاعتقاد التي تحيل إلى الصرامة والأحادية والالتزام الإيماني إلى فكرة الفهم والتّأويل عبر آلية القراءة، وهذا يعكس تحولاً جذريًّا في مستوى تركيبة النّيات الفردية والمعشرية-الجمعية، حيث حول أفق مستقبله من بعد الزمني الذي يقع بعد الموت -الماورائي- إلى بُعد محابيث لا يغادر الأرضي، وفي مستوى الفهم أحدث طفرة من خلال الانتقال من الدائرة الإيمانية إلى الدائرة العلمية مما يعني التحوّل من نظرة القداسة إلى الدنيوية.

نريد من وراء هذه الممارسة التأكيد على أساس نبني من خلاله فكرتنا حول «التاريخية» وهي «اللامفکر فيه L'impensé في المنظومة المتداولة أو الأرثوذكسيّة» الأهلية أو الغربية، المنطلقة أساساً من الطبيعة المنعكسة للفكر الغربي الذي ينكر الإله في ممارساته النقدية التي طالت كلّ ذريّ الوجود التي تحتضن الإنسان، مثل هذه الخطوة النقدية النافية لحضور الآخر «الإله» تحرّره كفرد وتجعله منافساً له، تتضمّن هذه الممارسة تحويل سيرورة الوجود خارج الإطار الديني وتحويل مسار المعنى وحيوية تاريخ الأفكار خارج الإطار التقليدي، هذا الأبق/الانزياح الفكري من قبل الإنسان الغربي عن الإله، هو الحدث المركزي الذي تعلن فيه النّيات عن حضورها الحرّ والمستقل عن تبعيّة الإله، إنّه تأسيس لهذه النّيات خارج الحقل الديني، حيث الاختفاء الإرادي للإله أو السقوط أو الخروج وبدایة حيرة الإنسان، هذه البداية ستنقله من الجل إلى الترحال، أي: من حلقة إلى أخرى ومن نشأة إلى أخرى ولكن خارج إطار المعتقد الديني الذي يحول إلى متّج ثقافي، مما يعني تسريح الأبعاد المتعالية والمفارقة والاكتفاء بحثيثيات واقعه التاريخي، إنّه يفكّر في الإنسان ومن أجله ضمن حدود وعيه المحابيث.

من هذه النقطة، أرى إمكانية تناول «التاريخية» لا كمصطلاح فحسب، بل كمنهج ومذهب حول وجهة الفكر والوجود من المتعالي إلى المحابيث، ومن التفكير بحضور الإله إلى التفكير في غيابه. ومن فكرة الامتداد والتجاوز إلى فكرة الموقوتة والحينية للأفكار، انسجاماً مع طبيعة الإنسان المتغيرة

والمتجددّة التي لا تقبل بالتمامّيّة أو الكونيّيّة، إنّه تاريخ نفي وتدوّم حلزونيّ حيث يستمرّ اللاتناصق بين الإلهي والإنساني الذي تلخّصه عبارة الإنجيل «ملكّي ليست في هذا العالم» مثل هذه العبارة شكلّت حجر الأساس لبدء حضور الإنسان خارج النموذج الإنساني المتدين، عبر زوال وهم الإله أو العالم الماوري-القرسطي، وعلمنة أنماط الحياة والمعرف، حيث يتحول تاريخ الأفكار إلى دورات وانعطافات متكرّرة وقول ونسيان ونفي وعود على بدء، فكأنّ العالم الغربي يكرّر عبارة يحيى موسى: «إنّ قومك سيتولون عبادة آلة أخرى» كما عبر عن ذلك ميشال فوشو. مثل هذه الانعطافة لم تشّكل تحولاً في مستوى الوجود فحسب بل شكلّت دعامة قوية لتغيير معنى الكلمات والأشياء، من ذلك معنى التاريخ الذي صار يعني كلاماً عن الحاضر. إنّ المؤرخ لا يصف الماضي كماضٍ وإنّما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. وهو إذان بالتحول من التاريخ إلى التأريخيّة أو التاريقيّة، ومن ثمّ لا يمكن للقارئ المغامرة بوعيه وبعقيدته ما لم يكن مدرّكاً للأقانيم المؤسّسة مثل هذه القراءات، على اعتبار أحبوة المراودة التي تمارسها على القارئ لأجل استدراجه نحو كنفها المسيح، ومن ثمّ صعوبة التحلل من غوايتها ما لم يكن مدرّكاً للخلفيات والمرجعيات، وهو ما يطرح إشكال تجديد مناهج التدريس وممضامينه ضمن مساقات التعليم الديني أو الفكر الديني قصد تجديد العناية بمثل هذه القضايا وملء الفراغ بالردود بدل البقاء ضمن حدود الاستهلاك أو المعالجة بمناويّة-سلفيّة.

السؤال الثامن: لا يخفى على فضيلتكم أن عدداً من الباحثين وخاصة المنتسبين للجامعات العربية والغربية يعتنون بالدرس التفسيري المعاصر بلغات عدة، الشيء الذي يلزم منهم المتابعة العلمية لهذا الطرح من القراءات الحداثية، فما توجيهكم لهذه الفئة من الباحثين؟ وكيف تتعامل مع نتاج القراءات الحداثية للقرآن بحثاً ورداً؟

مثل هذا التصور يزحزن النصّ عن كونه حالة إمكان إلى حالة إنجاز، نظراً إلى أنّ النصّ قبل مباشرة القارئ له يمثّل حالة كمون دلالي، تحتاج إلى ديناميّة القارئ ليخرجها إلى نطاق التحقّق، مثل هذا التصور يفضي إلى الإقرار بأنّ النصّ لا يحمل دلالة جاهزة وثابتة وهابيّة، بقدر ما يفترّ بمبدأ المشاعيّة الدلالية المتولدة عن أقانيم العقل المنعكس المقرّة بمبدأ العدميّة ووهم الأحكام والقيم والثوابت فالكلّ في حركة ونفي دائمين، ومن ثمّ نتحول من وضع التضمن الدلالي المطلق والنهائي إلى

وضع يفترض احتضان النص مجرد إمكانات دلالية تحتاج إلى تحقّقها الدوري والموقعي للقارئ بما هو محاور للنص ومنتج للمعنى، هذا المعنى الذي يبقى مرتهناً بالقارئ-الطارئ، مما يعني أنّا أمام هيكل نصي حرّدت عبارته من معانيه، ومثل هذا الهيكل الجغرافي يبقى في حالة كمون إلى أن ترد عليه الدلالات من خارجه، بحيث ينزعج بطريقة متداومة عن منازله السابقة بفعل القارئ، مثل هذه النسبية والعدمية في مستوى القراءة تحول فعل التلقي إلى مساهمة مع المؤلف في التأليف والتأثيث، وإن لم نعِ حدود مثل هذه الممارسة فسنجعل من الفعل التفسيري فعلًا إقصائيًا للنص القرآني أو حاجيًا له بالقدر الذي يجعل معه مقولات القارئ-المفسّر، فهناك إذن علاقة وثيقة بين مفهوم القراءة في الكتابات المعاصرة التي تتحدث عن النقد الأدبي وبين نظرية التلقي من جهة أولى لأن «القراءة شدت إليها اهتمام النقد اليوم، وشدّت على دور المتلقي فاعتبرت قراءته إعادة إنتاج للنص الذي يقرأه، بل إنّها جعلت النص يفقد شرعية وجوده دون قراءة، ثم إن الاعتناء بالقراءة والقارئ قد مثل في أحد وجهاته نتيجة لتطور «التأويلية» في الغرب منذ العقود الأولى من هذا القرن وساعد على هذا تراجع البنية في العقود الأخيرة، وهناك علاقة أوثق من جهة ثانية بين نظرية التلقي والحداثة، بل إن التلقي لا يعود أن يكون أحد أهم انتصارات الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك بنقلهما من مجال الاهتمام بالكتاب والنص، إلى المتلقي والقارئ». تتطلّق هذه النظرية من إثبات موضوعي لصاحبيها «هانس روبرت جوس Hans Robert Jauss»، يتمثّل فحواه في أنّ المقاريبات النقدية السائدة من تاريخية وماركسية وشكلانية، قد قيّدت اهتمامها بثلاثة عناصر إماً مترافقاً أو بتراتبية تبني على لها الظاهرة الأدبية: المؤلف والسياق والنص، مهملة بذلك عنصر القارئ مما يجعل الدورة الإبداعية في علاقتها بالمتلقي لم تكتمل بعد، فهذا القصور يجعل الفعل الأدبي ضمن حلقة جمالية الإنتاج والتوصير المغلقة، ومن ثمّ تغيب عنصر فاعل في مستوى الارتفاع بالعمل الأدبي نحو الإبداع أو تقصي مكامن جماليته، وهو الجمهور-القارئ، حيث يتسمّ به قيس الأثر الذي ينتجه والمعنى الذي يمنّحه له هذا الجمهور، وفي ضوء هذا التصور يصبح النهج العلقي بين النص والقارئ خاصّاً لمنطق المعضلة والحلّ، أو السؤال والجواب، أو بين خلفيّات وضمنيّات النص وقبليات القارئ الحدسية أو السابقة عن البصر، بتعبير محمد العزيز الحبابي، وعليه يغدو النص حقل اشتغال لا يدرك منه القارئ سوى ما يعنيه، ومثل هذه الإجابات قد تكون قاصرة عن الإلمام بانتظارات القارئ، وهو ما يجعل القارئ يباشر الاشتغال في النص عبر تحويله إلى ورشة لصناعة المعنى عبر فعل تشاركي-تبادلٍ يأخذ أنموذج الدائرة الهرميّونوطيقية، ومن ثمّ ينخرط النص في دائرة تأويلية.

مثل هذا التصور يزحزح النص عن كونه حالة إمكان إلى حالة إنجاز، نظرًا إلى النص قبل مباشرة القارئ له يمثل حالة كمون دلالي، تحتاج إلى دينامية القارئ ليخرجها إلى نطاق التحقق، مثل هذا التصور يفضي إلى الإقرار بأن النص لا يحمل دلالة جاهزة وثابتة وهابية، بقدر ما يقر بمبدأ المشاعية الدلالية المتولدة عن أقانيم العقل المنعكس المقررة بمبدأ العدمية ووهم الأحكام والقيم والثوابت فالكل في حركة ونفي دائمين، ومن ثم تتحول من وضع التضمن الدلالي المطلق والهابي إلى وضع يفترض احتضان النص مجرد إمكانيات دلالية تحتاج إلى تتحققها الدوري والموقعي للقارئ بما هو محاور للنص، ومنتج لمعنى، هذا المعنى الذي يبقى مرتهنًا بالقارئ-الطارئ، مما يعني أننا أمام هيكل نصي جرّدت عبارته من معانيه، ومثل هذا الهيكل الجغرافي يبقى في حالة كمون إلى أن ترد عليه الدلالات من خارجه، بحيث يتزاح بطريقة متداومة عن منازله السابقة بفعل القارئ، مثل هذه النسبية والعدمية في مستوى القراءة تحول فعل التلقى إلى مساعدة المؤلف في التأليف والتأثيث. فهناك إذن علاقة وثيقة بين مفهوم القراءة في الكتابات المعاصرة التي تتحدث عن النقد الأدبي وبين نظرية التلقى من جهة أولى لأن القراءة شدت إليها اهتمام النقد اليوم، وشددت على دور المتكلقى فأعتبرت قراءته إعادة إنتاج للنص الذي يقرأه، بل إنها جعلت النص يفقد شرعية وجوده دون قراءة، ثم إن الاعتناء بالقراءة والقارئ قد مثل في أحد وجوهه نتيجة لتطور «التأويلية» في الغرب منذ العقود الأولى من هذا القرن، وساعد على هذا تراجع البنية في العقود الأخيرة، وهناك علاقة أوثق من جهة ثانية بين نظرية التلقى والحداثة بل إن التلقى لا يعود أن يكون أحد أهم انتصارات الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك بنقلهما من مجال الاهتمام بالكاتب والنص إلى المتكلقى والقارئ. مثل هذه التمشي الذي تقدّم معالمه مثل هذه النظريات تفضي إلى إيقاع مفهوم العبئية واللامعنى، فلا وجود لمعنى مستقر ثابت، بقدر ما نجد معانٍ مسافرة مرتحلة في الوجود، وهذا يعكس حالة الاغتراب التي أسسها الإنسان الغربي خارج أنموذج الإنسان المتدين، فمنطق النفي والاختفاء والاغتراب الذي أوقعه الفكر المنعكس كنمط جديد في الوجود تسلّل إلى مناهج التناول فغدت القراءة مغامرة عجيبة وغير محدّدة، فتتأكد بذلك حلزونية النفي والانعكاس المستمر والاستبدال الدوري للمستويات، مما يجعل تاريخ هذه القراءات تاريخًا متذمّرًا يقوم على منطق اللاتناسب، أين يظهر في شكل حلقات متغيرة؛ لأن زوال وهم الثوابت وعلمته أنماط الحياة والمعارف ينبغي إدراكتها كانعطاً أو التتفاف على منطق الثوابت والقيم والمثل. مثل هذه الفوضوية أو العبئية في مستوى القراءة ليست وضعيًا طارئًا أو حادثًا بقدر ما هو استعادة حديثة لتيارات سابقة في التاريخ تُعرف بالباطنية، حيث دلالة النص مشتّة بين المعنى وظلاله، والظلال ما هي

إلا العتبات الخارجية للنصّ، وهو ما جعل المسلم ضالاً في عبادته وعقيدته لأنّه بقي عائماً في الظلّ، لذلك وجب اختراق جغرافية النصّ والتوجّل في تضاريسه للقبض على المعنى، مثل هذه الشطحات المراهقة وقع إحياؤها من جديد، كأنّنا في وضع براغماتي-مصلحي تجاه المناهج. مثل هذه النتائج تفرض علينا إيقاع مفهوم استعمله الحبابي في مستوى الصياغات الحضارية ولكن نستخدمه هنا في مستوى الصياغات النظرية، وهو مفهوم الغدية، بالنظر إلى أنها تواجه في الحقيقة الموقف التقني الذي أصبح سمة الواقع المعاصر، وهذا الموقف لا يعني مجرد استعمال الآلة وشروع استخدام التقنية في مختلف مكونات حياتنا، بل ما تولّد عنه من صيغ وطبائع وقيم وسلوكيات ونماذج حياتية أفقدت الإنسان قيمه ومبادئه وجعلتها مجرد شعارات فضفاضة؛ لأنّ التقنية قد استعمّرت الإنسان وأدخلته في دوامة من التبدل ذات طابع سريع، أفقدته فطريّته واطمئنانه وسكونه وسعادته وأعطته قيّماً استهلاكيّة لذاته فأعلىّتها بسرعة، مما يجعل الإنسان يعيش عصباً متواصلاً جعله يتّجه نحو حلول تدميريّة لذاته وعدم معها تشخيصه وترقيقه، مثل هذه الفوضى تعكس فوضى في مستوى الفكر الذي أفرز كوناً من المناهج والقراءات التي حولت فعل الاشتغال من «على النص القرآني» إلى «النص كمنتج ثقافي» ومثل هذه المناهج تأخذ طابع الموقوتية بما هي فعل متناغم مع النمط الاستهلاكي الذي أفرزته حداثة العقل المعكّس الغربي، مما يعني أننا أمام موقف يلغى الأحكام والمواقوف والمنظومات ويدفع نحو التغيير والتيه وفتح المجال أمام الفهوم المستقلّة والمنعدمة من أيّ رابط أو التزام، فهي قراءة دون قيمة عكس الضبط القرآني للمصطلح، حيث يدفع بالإنسان إلى الالتزام وتعقيد مسألة القراءة بطريق تدفع نحو الخضم والتّأليف لا التيه والتصادم الذي نجده مع قراءات العقل المنعكّس، فما بين الالتزام والعبثية يوّن شاسع يعكس طريق القول والرؤيا والتصوّر.

لعلّ الأثر الإجرائي الذي يمكن أن تتلقّفه من فكرة الضبط المصطلحي المقارن بين القرآن والعقل المعكس هو ذات الأثر الحضاري المطلوب لتأكيد حيوية كلّ أمّة أو ثقافة أو حضارة، من خلال إثبات حضورها الخصب والفاعل في مجال الحراك المعجمي والعلمي عبر الاجتهداد في فعل التفسير القراءة ضمن آفاق تتجه نحو التفكير خارج الدائرة السلفيّة الأسرة للفكر وللغة والمنهج، الذي تبذله حتى يستقيم أودها وتتنحّى تدريجيًّا وتخالٰ عن فكرة مديونيّة المعنى وتبعيّتها المعجميّة فالحضاريّة للأخر الذي يسعى إلى استعمار الجغرافيا والتاريخ والذاكرة عبر رصد مواطن الخلل والضعف في الحضارة المنككة قصد استلامها، ومن ثمّ استيعابها من خلال رسم ملامح وجودها غير تلك التي تستقيم وخصوصياتها، ومثل هذه الآثار الواقعية كائنّة نتيجة انزياحها نحو التقوّض والتلاشي والفشل بسبب

اضطراب دلالة المصطلح، وتعارض المفاهيم، وشيوخ الغموض والقلق في التراسل العلمي بين مصادر المعرفة وجهات التلقي وهو ما نلحظه لدى الفئة الهشة من المثقفين الذين فرطوا في المساق الحضاري الألهي ورضوا بذلك التبعية للسلفية الغربية المتجاوزة، بقى في منزلة الرماد الحضاري. الأمر الذي يعرض تراكم المعرفة ذاته إلى كثير من الصعب ومنها عدم استقرار المفاهيم، وما يقوده ذلك من اضطراب ليس في الوصف والتحليل والاستقراء، إنما في الاستنباط واستخراج النتائج التي يهدف إلى الوصول إليها كلّ بحث، ومن ثم فإنّ ما تعاني منه الثقافة العربية-الإسلامية هو آفة انسداد التراسل الطبيعي والحوار والجدل والمساءلة الجادة، نتيجة اختلال في التراسل الطبيعي بين الأفراد، وبينهم ونصلّهم المرجعي: القرآن، حيث إنّ البدھي المذكور آنفًا غائب والحاضر هو الشاذ، وهو ما انعكس سلباً على الممارسة الاصطلاحية التي اتسمت بالخلط والغموض والارتباك. وكذا في القراءة، فلا جدّ ولا نقد بل بقى ضمن حدود الحكاية واستصحاب التبعية للغرب.

نضيف إلى ذلك أنّ ثمة توجّهاً فكريًّا يعمد إلى توصيف طبيعة ثقافتنا بأنّها تطبق إجرائي لعلاقة صوفية تجمع بين الشيخ والمريد، مثل هذا الشكل العلائقى تسلّل إلى كل ممارساتنا التاريخية بما فيها الفعل التفسيري والقرائي، مما أوقعه في أزمة تعكس بجلاء الوضع المأزوم الذي ترزح ضمه المنشومة العربية برمتها، لذلك لا خلاص للقراءات التفسيرية من أزمتها الراهنة إلا من خلال حلول عملية تسعى إلى زحزحة الفكر من وضع العزلة والانصياع لقول الشيخ بما هو صورة افتراضية رمزية للسلطة الموجّهة، ومحاولة التخلّص من هذا الأنماذج السلي، قصد الانحراف في ممارسة تفاعلية تؤمن بوجود الآخر المختلف كشريك فاعل وطرف محاور وناقد ومحور وراسم للامتحن الممارسة المعاصرة للتفسير، ومن وراءها لوحة الثقافة العربية الإسلامية في بعدها الاستشرافي، أي: كما يجب أن تكون إجرائيًّا حتى ترقى إلى مرتبة الفاعلية الحضارية وتتخلص من تبعات المفعولية التي أفضت بها إلى وضع المديونية والاستلباب واستعمار الجغرافيا بمفهومها الحقيقي والمجازي، نقول مثل هذا الكلام نظراً إلى أنّ المصطلح هو صورة مكثّفة للعلاقة العضويّة القائمة بين العقل واللغة، وتتّصل أيضًا بالظواهر المعرفية لأنّ المصطلحات في كل علم من العلوم هي بمثابة النواة المركزية التي يمتدّ بها مجال الإشعاع المعرفي ويترسّخ بها الاستقطاب الفكري مثل هذا الضبط يبقى متّيناً إلى حين الوعي بأنّ خصوصيّة الطرح القرآني في مستوى الضبط تتعدّى مجال المصطلح إلى مجال الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم، فما عليه سوى اختيار السبيل إما شاكراً وإما كفوراً.

السؤال التاسع: لا شك أن درس القراءات الحداثية تحليلًا ونقديًّا وتقديمًا لا يخلو من فجوات بحثية متنوعة تحتاج إلى جهد جهيد حتى تعطي أكلها، فهل يمكنكم الإدلاء بمقترنات لمشاريع بحثية بهذا الصدد؟ وما مدى درجة أولوية البحث فيها؟

إننا اليوم في وضعية يصطلاح عليها المستشرق الألماني توماس باور «الالتباس»، على اعتبار أنَّ التوجُّه التراخي قد اتَّسم بالتنوع والتسامح والانفتاح، في حين أنَّ الوضع المعاصر قد ورث نسقية الفرقة الناجية منهجيًّا، وهذا ما أفضى إلى إقرار منطق أحاديَّة الفهم الموروث.

يقارن الكاتب الألماني أيضًا بين أفكار فقهاء قدامى ومعاصرين، مثل ابن الجوزي الدمشقي (1343-1929) وبين أفكار ابن عثيمين (2001-1929)، فال الأول كان متسامحًا تجاه أي التباس، والذي رأى في القرآن نصًّا مفتوحًا لا يمكن بلوغ معناه النهائي واللامحدود، بينما يصف الآخر بالتعصب والتخوَّف تجاه الالتباس الذي اعتبره خطًّا وكان يخشأه، معتبرًا أن هناك وضوحاً لا يقبل تعدد التأويل في نص القرآن، ويبدو هذا الأخير كمالًا لو كان رأيُ غالب المتعصِّبين من المسلمين اليوم ونظرة غير المسلمين للإسلام والنَّص القرآني في عصرنا». هذا يفتح أمامنا طرح البديل المعاصر ممحضلة هذه المعالجة التشخيصية للمنجز التفسيري المعاصر:

إننا أمام ممارسة تفسيرية تجزئية ترتيبية، وكم هائل من المعارف والمدلولات القرآنية، لكن في حالة تناشر وتراكم عددي دون أن نكتشف أوجه الارتباط، ودون أن نكتشف التراكيب العضوية لهذه المجاميع الدلالية، ودون أن نحدَّ في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة، أي: الروابط والعلاقات التي تحولها إلى مركبات نظرية ومجاميع فكرية، أي: الانتقال إلى وضع نظرية القرآن المقترحة كبديل حضاري.

القصور عن هذا الاستغفال النوعي فتح الباب أمام التناقضات المذهبية، مما حول بعض المنجز التفسيري إلى ممارسة تبريرية للمذهب الفقهي أو الكلامي أو الصوفي أو الفكري، نساعر إلى القول بأنَّ هذا الثبات الذي يبدو مدعاه لاعتراض عدد من الباحثين رغم أنه يصدق على جل الأعمال التفسيرية التي نشرت منذ منتصف القرن الماضي إلا أنه لم يَحُل دون ظهور محاولات تجديدية في مستوى المنهج وهو ما نراه حريًّا بالدرس والتحليل. لذلك فإنَّنا نعتبر أنه من الممكن عمليًّا القول: إنَّ نوعًا من التحول ظهر في مجال التجديد المنهجي لتفسير القرآن الكريم. حصل هذا رغم

هيمنة المنهجية التراثية على أعمال المفسرين المعاصرين وعلى مناهج الدراسات القرآنية في الجامعات الإسلامية بالبلاد العربية. هذه المحاولات الحديثة وإن لم تنجز عملاً تفسيرياً كاملاً- فإنهما أدركت ضرورة تأسيس منهجية تجدیدية لقراءة النص القرآني. الأهم في هذه المحاولات أنهما استمدت جانباً من وعيها هذا من التراث التفسيري نفسه.

إننا أمام وضع منهجي يقتضي التعدد والتکبر لتصحيب العدة المعرفية-المنهجية لتناول النص القرآني، ومن ثم جعله ضمن مجال الاقتراح للمنظومات الحضارية والبدائل الممكنة المقترحة، لأن التفسير ليس معنِّياً في ذاته، بقدر تمكين القارئ من مقتراحات قصد تشكيل التصور الحضاري القرآني للعمان.

فالقراءة المقترحة تحقق توازناً مضيقاً من خلال التأكيد على الأبعاد ما بعد-نصية، أي المقترن المنظومي للقرآن في ظل التدافع الحضاري والمقترنات لإعادة تشكيل الإنسان. ولعلنا نختزل الإشكالية الراهنة فيما اختصره المفكر أحيمدة النيفر بضرورة الانتقال من وضع التفاسير المنجزة على القراءات المقترحة، وهو ما عَبَرَ عنه في الإشكاليات التالية

بهذا التساؤل بدا أنه لا شيء يبرر امتدادية المنهج التفسيري «التراثي» في الحاضر واستطالته وإطلاقيته وسلطته.

أول الأسئلة التي تعتبر جزءاً من أجزاء الإشكالية التي تطرح على الباحث عند دراسة المنهج التفسيري المعاصر يتصل بطبيعة العلاقة مع التراث التفسيري القديم. فما لم يحدد المفسر/القارئ المعاصر موقفاً واضحاً من هذا التراث فإنه من المستبعد توقيع تجديد منهجي من قبله: واقع إمية إما التعامل التفاعلي وإما الاحتواء المعرفي-التاريخي .

ينجر عن هذا السؤال سؤال ثانٍ موصول بالإشكالية التي تحاول بسطها وهو المهتم بالعدة المعرفية التي يحتاج إليها المفسر اليوم لإرساء منهجية حديثة لتفسير القرآن.

أما ثالث الأسئلة فهو الذي يعني بتحديد وظيفة المفسر وطبيعة العلاقة بالنص القرآني. ولكن أضيف على الأسئلة المتداولة في حقل القراءات المعاصرة: غائية القراءة المنظومية، ليس مجرد بيان بقدر ما هو صناعة وعي حضاري واعتزاز بالوحى في ظل التردذل لقيمة الغيب والوحى والنحُّ القرآني وكل متعلقاته.

كيف يكون فعل التفسير/أو القراءات المقترحة معاناً للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع؟ أو كيف يصبح التفسير هو جدل الوحي مع التاريخ؟ تلك هي أهم الموجهات المقترحة قصد تحقيق فعل

التفسير الخليفي عبر الوعي بأنّ التفسير ليس حكاية للمنجز التراثي بشقيه الأهلي والغربي، بل هو محاولة للاستمرار في الكشف عن المعنى المتدفق من الكلم الإلهي من لحظة «اقرأ» إلى لحظة يوم يأتي تأويله، ومن ثم الالتفات إلى من وضع المفسّر المفرد إلى وضع التفسير المؤسسي.