

حوار القراءات الحداثية للنص القرآني

مع أ.د. إلياس قويسم⁽¹⁾
gouissefamilyess@yahoo.fr
يحاوره:
د. يوسف عكراش⁽²⁾
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 مهمًا على المستوى العام والبحثي الخاص ، وذلك ببيان عدة أمور منها مفهوم القراءات الحداثية وإبراز عناصرها، وتاريخ ظهورها، وموقعها في خارطة الاهتمام بالعلوم شرقًا وغربًا، مع حديثٍ عن الواقع العملي لتلك القراءات بشقيها النظري والتطبيقي، وأبرز جذورها ومنطلقاتها المؤطرة لها، وأغراض أصحابها، ونقاش بعض دعاوى أصحاب تلك القراءات، مع تعرضٍ لنصر حامد أبو زيد باعتباره نموذجًا حاضرًا في تلك التوجهات، ومدى تقاطع تلك القراءات واستلهاها 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 التربوية. (المغرب).

للاقتباس: عكراش، يوسف، حوار القراءات الحداثية للنص القرآني مع أ.د. إلياس قويسم، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مع 7، ع2، 2023، 280-316.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، 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 Qur'anic 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 قويسم ونشكركم على قبول دعوة دورية نماء لإجراء هذا الحوار العلمي.

وبعد، فمما لا يخفى على فضيلتكم الضبط المهجي 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 يلقي جهودًا هنا وهناك تسعى لقراءات جديدة وتأويلات حداثية؛ 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 ثلة 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 دورًا فاعلاً في مسألة تكوين حقل المعرفة بما هي حمولة دلالية-ثقافية، ولكن مثل هذه الصورة لها وجهها التبادلي-الجدلي، بما أنّ المصطلح لا يندّ عن الانزياح نحو مقولة أنّ المعرفة بما هي بيئة تتكاثف فيها الدلالات وتتوالد وتتناص تحت ضاغطة الحاجة الإجرائية، هذا يسهم في صياغة شكل المصطلح ومفهومه في حدود ما تسمح به حدود التجاذبات الفكرية، لذلك يكون المصطلح منتجًا/منتجًا ثقافيًا لا يغادر ضوابطها أو معاييرها، على اعتبار أنّه وجه من وجوه التواضع التوافقي بين زمرة أو مجموعة ممّن لهم أهلية التوليد والصياغة المنتسبين إلى فضاء دلالي له خصوصيته، دافعهم حاجة مشتركة إلى توحيد الخطاب أو تخصيصه ضمن سياق معين تمييزًا له عن الدلالة العفوية أو المتداول الجمعي-العامي، ومثل هذا الاشتغال في حقل صناعة دلالة المصطلح قد يمتدّ ويستطيل وقد يتنكبّ سبيله نظرًا إلى الصعوبات التي تعتره وذلك حال حدوث حالة من التراجع الحضاري، ومن أماراته الإجرائية الضمور الدلالي أو التضخّم الدلالي عبر فعل الترسّب والتراكم، ولا نعدم كذلك الانحراف الدلالي عن سياق نشأته، تحليل ذلك التناص والتثاقف وحاكمية الترجمة لا

من حيث هي تقنية نقل بقدر ما هي آلية من الآليات الحجب أو الإبانة ضمن سياقات معرفية تقف عاكفة في ظل التقنية أو المستنرة بها، بما أنّ المصطلح مجال حيوي يتأثر بجملة العوامل الحافة به وبمستعمله وبالمشتغل به وعليه. مثل هذا الحراك الدلالي لا يعوزه القول بإنتاج أجهزة مصطلحية دورية أو قابلة للتعديل -نظرًا إلى مرونتها المفهومية- تستدعيها الحاجة المباشرة أو غير المباشرة لضبط المسائل ضمن حقول دلالية بعينها لتمييز الحقول وإضفاء سمة الخصوصية فيما بينها، وذلك عبر فعل المواضعة حول أشكال الاصطلاحات ومفاهيمها من خلال الانضباط لمعيار البنية الثقافية من جهة، ومعيار الشرط المعرفي من جهة أخرى، أخيرًا الخضوع لمعيار التداول الداخلي والثقاف البين/ضمن-ثقافي، وهذا المعيار له دلالاته في مجال جغرافية المصطلح على اعتبار أنّ المركزية الثقافية لها أثرها في مسألة الشيوخ والاستعمال وشرعية التداول، نظرًا إلى أنّها 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 والإتغود مستعمرة في جغرافيتها بمعنيها المادي والحضاري، وتنازع نحو الاستعارة والمديونية المعنوية والاصطلاحية فتركن قصرًا إلى جهة التلقي والاستهلاك الدلالي أكثر من كونها جهة توليد، ويضمّر ضمنها معنى التراسل ويبقى معنى تلقي الرسالة والفارق ليس هينًا بين المعنيين، فهو إفشاء عن ضمور معنى الجدل والمساءلة ودخول الثقافة ضمن سياق تعارض المفاهيم وتداخلها ودورانيتها في حلقة مقفرة ومقفلة، مثل هذا الوضع-المشكل أفضى إلى تنامي مسألة المصطلح وأصوله وامتداداته بما هو تاريخ تشكّل وممارسة إجرائية وتطوّر في مستوى الشكل والدلالة. حينما نتحدّث عن النصّ القرآني في المنظومة الرسمية المتداولة فإننا نقرّ بوجود معادلة واضحة طرفها الأوّل هو الله (المرسل) وطرفها الثاني هو الإنسان (المتلقّي-القارئ) وبينهما النصّ من حيث هو رسالة، وعليه فالمسألة منضبطة وبيّنة المعالم والأطر-الأقانيم، فخصوصية هذا المحضن 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، ويلخّص الحبابي 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 أتباع استعداداته الطبيعية المحددة.

- القوانين التي تتحكّم في سير الكون «موضوعيّة» ومحسوسة.
- على الكائن البشري أن يتبنّى العالم بالتكّيّف معه.
- يتكوّن الشخص بفضل الفكر وهو يصنع عالمه، ويصنع العالم على مستواه بالإسهام في الخلق الإلهي؛ إذ يعمل على إكماله. فبفضل العقل يتعاون الإنسان مع الله، ويصير إنساناً آخر له كثافته الأنطولوجيّة، إنّه مخلوق ولكنّه يسهم في كينونة العالم.
- إنّنا في عالم لم نخلقه، ولكن كلّ شيء في العالم يحتمّ علينا أن نبدعه في حلّة جديدة، فنحن نلاحظ العالم، ثمّ نغيّره، بل نلاحظه لنغيّره.
- إنّ العالم حدث، والإنسان هو كذلك حدث، وعن علاقة الحدث الثاني بالأوّل ينتج حدث ثالث يمنعنا في أن نبقى متفرّجين؛ إذ يحتمّ علينا أن نكون عاملين: نصنع، ونصلح ونستق، وننظّم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً. تلك هي المهمّة المجيدة للإنسان، أي: «الأمانة» التي حملها الله إيّاها.

بهذه الطبيعة التأسيسيّة في الفكر الإسلامي، نجد أنّ النصّ القرآني يفتح على أفقين: أفق الله/ المرسل من حيث هو متعالٍ ومفارق حيث المعالجة الغيبية للنصّ القرآني، وأفق المتلقّي الذي هو بخصائصه المحايثة بما هو محضن الانبثاق الإجرائي للنصّ من دون أن يفقد صفته القمينة وهي تعالي النشأة، ولكن حال تفاعله مع مقولات النصّ القرآني تفسيراً وتأويلاً ودراسةً وممارسةً انطلاقاً من الأمر الإجرائي في الحقل الشهودي «اقرأ»، فإنّه يحاول أجراً الحقائق الثابتة التي ينصّ عليها النصّ القرآني في محيطه المحايث الموقوت والنسبي، بحسب القدرة البشريّة من دون ادّعاء أنّها تفصح عن المعنى المراد من قبل الله إلا من جهة ما ثبت وروده نقلاً عن الرسول ﷺ.

في مقابل ذلك نجد أنّ القراءات المصطلح عليها بالحدائية أو المعاصرة، تنتج نوعاً مضاداً للبدائيات، فإذا جاز لنا اختصار موقف الحدائية، فإنّنا نقف أمام عبارة «نهاية اليقين» (La fin de la certitude) معرفياً يحيل مثل هذه المعنى إلى تجريد الحقيقة أو اليقين من «ألف لام» التعريف، فنغدو نتحدّث عن حقيقة أو يقين موقوت أو ظرفي قابل للنقض أو الاستبدال أو التجاوز بحكم طبيعة الفكر النسبي الذي نتحدّث عنه مع وضع الحدائية، فلم يعد بالإمكان الحديث عن المعنى الكوني أو الكليّ أو اليقيني، بل غدا الحديث عن دلالات متشظية معبّرات عن خطابات أو مقولات تاريخيّة محايثة للممارسات الفرديّة أو الاجتماعيّة والأفعال والسلوكات ذات الطابع الظرفي-التاريخي، بحيث تدفع هذه الأفكار أو المناهج خارجها كلّ فكرة ثيولوجيّة تسعى إلى التحكّم في نظامها ونسقتها بصورة متعالية عن المحايث

أو التاريخي. بهذا المعنى نكون أمام نظام يقوم على أساس نسبيّة العقل والقيم والمبادئ، وفكر عدميّ يفكّك مكوّنات الحقيقة إلى حقائق متعدّدة ومتضاربة ومتداخلة، ويجزئ المعنى إلى دلالات متشابهة ومتشظيّة، تلك هي دلالات تهافت اليقين وحلول عصر الارتباب والفراغ. باختصار تتعلّق المسألة بتبيان أنّ تاريخ الحداثة يكمن في فاعليّة العقل المنعكس حيث يسعى إلى إيقاع هامش مختلف بين وصف أصل ونشأة الأفكار وبين حركة إبداع الفكر النقدي. تتطلّب مثل هذه الخيارات الفلسفيّة أن تكون كلّ العبارات المعبّرة عن العالم وجملة المفاهيم الحافة- متخارجةً من رحم هذا الوجود، أي: من تجربة الذات في العالم وبالعالم، هنا يكمن المعنى الحقيقي للفكر الظهوري-الإمبيرقي في مطالبته بالتخلّي عن أيّ افتراض مسبق. ومثل هذا القول عن تحييد كلّ افتراض يعني أن يكون هو البداية والتبرير، وهنا يفترض بدايةً ألاّ تبلغ الذات سمة المعرفة إلا ابتداءً من هذه التجربة ومن هذه الرؤية، أي: الإقرار بأنّ التجربة تتضمّن 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 الحداثيّة في النصّ القرآني، وما موقعها في خارطة اهتمام الغرب بدراسة الشرق؟

رمت من خلال هذه المداخلة أن أنبّه إلى ملمح أساسيّ يهدّد الأجيال الجديدة فيما يتعلّق بدراستها للنصّ للقرآني، وهي ما زالت غير مميّزة بين المناهج ومقاصدها التي تتناول نصّنا المرجعيّ بالتحليل والدراسة، فتتجه إلى تبنيها من دون قراءة فاحصة لما وراء المنطوق والملفوظ، نظراً إلى أنّ كلّ ذي فكر يروم التسرّ عن مقوماته أو أقانيم فكره، إن كانت تعارض السائد أو تحرجه، لذلك تأخذ نهج التقيّة أو المراوغة اللغويّة، ومن ثمّ كانت لي وقفة مع مفهوم الدنيوية في دلالاته الإجرائيّة، نظراً إلى أنّه شكّل إدراجه في الدراسات الإسلاميّة انعطافة مفصليّة في مستوى تعاملنا مع النصّ وما ترتّب عن ذلك من تنازلات أليمة خاصة بالنصّ القرآني وبالذات الإنسانيّة المنتمية إلى منظومته في مستوى الهويّة والبناء الحضاري-الكوني، وما رافق ذلك من تغيير في نظرة العديد إلى هذه المدوّنة على اعتبار أنّ المناهج التي تعاملت معه تنامت في حقل غير حقل الدراسات الإسلاميّة بل ظهرت مع قراءات النصّ الأدبي من حيث هو منتج بشري نسبي، من ثمّ يغدو التكييف الإجرائي والمعرفي صعب المنال أو فعلاً متعسّفاً يأتي بنتائج في تضاد تام مع مقصود النصّ إن فهم هذه المناهج على أنّها عقائد مقدّسة لا على أنّها آليّات

مساعدة ورافدة للفهم في مستوى نسيته ومحدوديته ومحدودية الآليات الموظفة في نطاق اشتغالها، نظرًا إلى أنّ المحرّك ليس النصّ بقدر ما هي قبيّات القارئ وانتظاراته من دون اعتبار لوضع النصّ من حيث المصدرية لأنّ القراءة تغير المقروء حسب وضع القارئ، فمحمّد العزيز الحبابي يرى أنّنا نقرأ بالبصر وبالحدس، ونقرأ في الآن نفسه بسابقات على البصر، أي: بما يقترح تسميته بقبيّات القراءة، فالتواصل بين كاتب وقارئ يحصل في الواقع بين خلفيات أو ضمنيّات الأول وقبيّات الثاني.

فالطرائ الجديدة المحرّك لمقولات التجديد هو تناسي المصدر والاهتمام بالتشكيل الدلالي المتجسّد نصًّا، فالنصوص في مستوى المنظومات الجديدة سواء لا تميّز بينها إلا من حيث الكثافة المضمونيّة وغناها الدلالي، بالقدر الذي يعطيها شرعيّة التداول ما خضعت لشروط القارئ وتوجّهاته ذات البعد الواقعي-التاريخي. إنّ مثل هذه الممارسات التشريحيّة-التأويلية للنصّ تعبّر عن جدّة وثورة وإثراء في مجال التعامل وتحقيقًا لاستحقاق خليفي يتمثّل في المساهمة في فهم النصّ، ما إن عرفت حدودها الإجرائيّة ونعني بذلك حدود النتاج البشري من النصوص، باعتبار أنّه صادر عن مؤلّف ضمن سياق معيّن، في حين أنّ النصّ الديني يكتسب هويّة أخرى نظرًا إلى تعاليه وانزياحه من المفارق إلى المحايث بغرض الفعل فيه تشخيصًا وتوجّهًا وتعديلاً، على اعتبار طبيعته القيمية-العقدية-الفكرية فهو يريد إعادة شخصنة الذات بالقدر الذي تستقيم فيه مع منطوق النصّ، هذا إن أخذنا بالمعنى المعتدل الذي يتبنّاه السياق الإسلامي، عكس المعنى الذي يرومه الحدائبي في صيغته الغربية-الوافدة.

لذلك نجد أنّ هناك فارقًا ليس هينًا بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي خصوصًا إذا تعلق الأمر بالمصدرية ثمّ براءة النصّ، ومن هنا تبرز قيمة نصّ عن غيره من النصوص، إنّهُ انفتاح لا نهائيّ وحركة لغويّة لا تقف عند حدّ؛ إذ كلّ قراءة أخرى للنصّ من القارئ نفسه قد تجد معنى آخر وتفسيرًا آخر، وهذا كلّ يدلّ على مدى الثراء الذي يكتسبه النصّ من خلال القراءات المتعدّدة، فالنصّ الجيّد لا يستهلك نفسه لأنّه يترك فراغات في شكل حيل أسلوبية يملؤها القارئ عبر تجاوز حرفيّة النصّ إلى إبراز إشكاليّاته، فإنّ لكلّ قارئ معاملاً شخصيًّا به يميّز تلقائيًّا ما يلائم طبعه واهتماماته ومضمّراته وتساؤلاته، هذا إن أخذنا للفهم العام للنصّ.

مثل هذه الطفرات التجديديّة التي ميّزت الفكر الغربي في تعامله مع نصوصه المرجعيّة سعى إلى بثّها في الأطراف قصد مساعدتها على بناء ثورتها التجديديّة مع المحافظة على الأسس والمبادئ المميّزة لرؤيتها للنصوص، هذا أفرز مسارًا آخر في التعامل مع النصّ القرآني، وهو النموذج الدينوي بالإضافة

إلى النسق المتداول المحافظ على قدسيّة النصّ وثوابته العقديّة، ممّا أفرز وجودًا متزامنًا لتيارين متصارعين على التمسك بشرعيّة قراءة النصّ القرآني وتأويله وحراسة رأسماله الرمزي.

مثل هذه الريبة- أو الموقف المتردّد- التي تكتنف فعل التجديد الوافد من الغرب، إنّما مردّها إرادة تشخصن الذات التابعة خارج حقل الدين والنصّ، وكلّ المفردات المحيلة على الإله وما يتبع ذلك من ضوابط شرعيّة يراها الفكر المتحرّر قيودًا مكثّلة للفكر ولانطلاقة التجديد المتدوّم في نسق التاريخ، نظرًا إلى أنّ العودة إلى البدايات تشير إلى أنّ الفكر الغربي أعلن عن إنكاره للإله بمفهومه المسيحي أثناء ممارسته للعقل النقدي الذي اعتبره محرّرًا له كفرد وصار منافسًا للإله، وتلخّص العبارة الإنجيليّة هذا النفي وهذه المفارقة «مملكتي ليست في هذا العالم» وهناك صفحات عديدة من الإنجيل أين يعلن فيها الإله انسحابه «نعم، فأنا أخفي ذاتي في هذا اليوم بسبب كلّ الشرّ الناتج عن عبادة آلهة أخرى»، وهو ملمح يشير إلى ولادة العقل المنعكس كمنافس للعقل المتدينّ السائد.

يعلن الفكر الغربي نفسه في الاختفاء الإرادي للإله وحيرة الإنسان نظرًا إلى تحويل مجراه خارج الإنسان المسيحي المتدينّ. مثل هذه المغامرة خارج النسق الديني هي التي تخارج من رحمها مفهوم الدنيوية، أين تنعكس حقيقة العقل الغربي كصراع أزلي بين الديني-الإلهي وبين الإنسانيّ، أو بين المقدّس والدنيوي، بحيث يسعى الثاني إلى الحلول محلّ الأوّل من خلال تجربة علمانيّة أو علمنة -Laïcisation أو تحويل الأخلاق الدينيّة والمتعالية إلى قيم علمانيّة وضعيّة إنسانيّة Sécularisation حيث يحاول إرجاع تاريخ الأفكار إلى ذاته من دون إحالة إلى غيره، ومثل هذه المحاولات تعبّر عن حيرة هذه الذات في إدراك المعنى المفقود أو سدّ الفراغ الناتج عن غياب الإله وما يتبع ذلك من محاولات تبديد أوهامه.

وفي حقلنا الأهلي رصدنا محاولات من قبل بعض المثقّفين ذوي التوجّهات التحديثيّة-الغربيّة، إلى التجديد والتحديث انطلاقًا من إعادة قراءة نصّنا القرآني مستأنسين بالفلسفة البنيويّة والمقولات اللسانيّة وغير تلك من المناهج الحديثة، فكانت نتاجات محمّد أركون الذي سعى إلى تأسيس قراءة جديدة يطمح من خلالها إلى إدخال العقل المسلم إلى الحدائث عبر خلخلة الثوابت البالية التي يتمسّك بها، ومنطلقه في ذلك قراءات أليمة للنصّ كتلك التي طالت النصّ التوراتي والإنجيلي، والتي مهّدت -حسب قوله- للعقل الغربي تأسيس حدائثه الخاصة به، فلا بدّ من المحاكاة الإيجابيّة للنماذج الناجحة، وكذلك نجد أعمال نصر حامد أبو زيد المنطلقة من مقولته الأساسيّة «إنّ النصّ في حقيقته

وجوهه منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا». وهو يروم البحث عن الإنسان والتاريخ الغائبين في ثقافتنا المنشدّة إلى الإله، ممّا يعني محاولة إنزال غربة الذات من المفارق إلى التاريخ.

إنّ مثل هذه القراءات المعاصرة في نطاق انخراطها لدراسة النصّ القرآنيّ من خلال المناهج الجديدة ترى أنّ ممارستها هذه لها مشروعية كمشروعية التفسير والتأويل لدى السلف، على اعتبار المسافة الفاصلة بين النصّ المرجعي والنصوص الثواني المفسّرة فلا يمكن بأيّ حال القول بالتطابق التام؛ لأنّ القراءة أو خطاب التفسير متولّد عن حاجة ثقافية تاريخية وقائم على النسبي والممكن، فهو رهن بشروطنا التاريخية وبظروف ذاتية وإنسانية، ممّا يعني القول بتاريخية القراءة باعتبارها خطاباً أو منتجاً ثقافياً، فأدواتها المعتمدة بالضرورة ثقافية وتاريخية، أي: ممكنة التجاوز نظراً إلى نسبتها نسبية منتج القراءة. من هنا تأخذ القراءة المعاصرة مشروعيتها حيث الحركة الدورانية للفهم والقراءة، التي تحاول إيجاد دورة تأويلية تحاول التكييف بين حداثة القراءة وتراثية المقروء أو ما فوق التراثي إن رما مزيد التدقيق والخروج من دائرة الخلاف، وإقامة جسر تواصل بين وعي المطلق ووعي التاريخ كما عبّر عن ذلك وليد منير في كتابه «النصّ القرآنيّ 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 الحداثيّة من حيث الشقّ النظري والتطبيقي، وما تقيّمكم له؟

تبقى عيوب مثل هذه القراءات:

أولاً: تجاهلها للزعة الوضعية التي ألحّت عليها تلك المناهج، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النصّ القرآنيّ وتصطدم مع البعد الأهمّ وهو المصدرية الإلهية، الذي يشرع لإطلاقية الأحكام. ثانياً: تعاملها مع هذه الأدوات والمناهج كأنّها حقائق ثابتة وليست كنظريات لم تستقرّ، من ثمّ فإننا نقول لمثل هذه المناهج دعوا إلى تنسيب دلالات الفهم ونزعة القداسة على النصّ تشريعاً لدراسة علمية، لكنهم وقعوا في الإشكال الذي أرادوا تحييده، ألا وهو القداسة، التي تحوّلت من النصّ إلى المناهج، حيث نجد أنّ المحاولات التي قصرت عن إدراك غاياتها تعيب النصّ لا الأداة، ومن ثمّ فهو خطاب يناهض الأصولية ولكنّه يقف على أرضها، نظراً إلى بعده عن الروح العلمية ووظفّ البعد

الأيديولوجي الموجّه للأدوات.

انطلاقاً من هذا التشخيص لواقع القراءات المعاصرة وأدواتها التفسيرية يبدو أنّ توجيهها إلى إعادة قراءة النصّ القرآني قراءة معاصرة تستبطن مرامي غير تلك المعلنة، بحيث تبدّى لنا جملة من مآلات فعل الدينونة أو أنسنة النصّ:

- لم نعد نقول بحاكمية صنف فقط من المعارف بقدر ما غدونا نقول بتداخل 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، فالنصوص في مستوى حدائث العقل المنعكس قد استوت ونزعت عنها سمة القداسة والتراتبية، وغدت نصوصاً ذات صلة بالإنسان؛ لأنّها تحوّلت من دائرة الاعتقاد إلى دائرة التفكير العلمي، أي: من دائرة الإله إلى دائرة الإنسان، بحيث يروم بانتقاء النصوص بطريقة نفعية بحسب وضعياته وخصوصياته، أي: أنّنا نشهد تاريخ هدم للنصوص وبناء نموذج لنصّ متداخل بعيد عن مقولات الاعتقاد الأخرى والمقدّس.
- حصر النصّ القرآني ضمن دائرة الدراسات التفكيكية وغيرها في غياب تام للبعد القيمي-الأخلاقي-التشريعي الذي تضمّنه النصّ، على اعتبار انضمامها إلى المصلحة، ومن ثمّ تتلاشى خصوصية النصّ القرآني باعتباره نصّ حياة وأخرة، ومن ثمّ تكون المناهج أسرة لذات القارئ لا ضمن حدودها المعرفية بل ضمن حدودها الكبرى الحضارية، فيكون الناقل العربي ناقلاً للمناهج والقيم المتعلقة بها، وهذا ما يجعل حدود الحدائث العربية مرتبنة بالمركزية الغربية، ممّا 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 وللتجديد وللتفكيك وللمهدم وللتجاوز وإعادة الصياغة من خلال طرح كلّ المرجعيات 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 كلّ متعالٍ عنه يُعدّ من قبيل المجاز، بالإضافة إلى اعتبار أنّ التعالي والمفارقة من المفاهيم التي تشوّش على المفكّر دراسته العلمية للنصّ، إن أخذناها من المفهوم السلفي-المحافظ، أمّا إن اتخذنا نهج التعالي المؤنسن ضمن حدود الأفق التاريخي-الإنساني فإنّها تغدو دافعة للتناول العلمي وتنسيب الدلالات المطلقة

ومحاولة تدجينها وأنسنتها، ومن ثمّ وجب تحرير الذهنيّات من حصار مفاهيم «المحظور» و «الحرام» المانعة من كلّ تناول ومعالجة «للنصّ-التابو»، فوجب التقمّم والمواجهة لنفي صبغة التقديس والتعالّي والمفارقة عبر استبدال هذا الديالكتيك صاعد من المحايث إلى المفارق دون هجرة للعالم هنا بالديالكتيك النازل من المفارق إلى المحايث.

• استبدال البدايات، يطرح إشكال «المجاز» في الفكر الإسلامي، بمعنى أيّ العالمين «عالم الإله» أو «عالم الإنسان-الهنا» يمثل الحقيقة والآخر يمثّل المجاز؟ ومن ثمّ يخرج إشكال المجاز من حقله اللغوي إلى حقله الحضاري في مجال «صياغة رؤية للعالم»، وعبر ذلك تتحدّد الرؤى إمّا الهجرة من عالم الهنا-المجازي إلى عالم الحقيقة الفوقي، ممّا يعني انتصاراً للموقف المتداول الرسمي، وإمّا الإقرار بحقيقة الوجود الإنساني-في الهنا واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالماً مجازياً، وهو ما يعني انتصاراً للموقف الحدائي-العلمي، ولعلّ تعبيرات النخب الأخذة بالنموذج الغربي وتحليلاتها تشير بداهة ليس إلى انتصارها إلى الموقف الثاني فحسب، بل وتؤكّد سعيها إلى إضعاف حجج الموقف السلفي وسلبه أهليّة حضوره وتداوله عبر القول بتاريخية أفكاره وفقدانها مشروعية التداول.

• استبدال هوية النصّ عبر تحويله من ناطق باسم الإله إلى ناطق باسم تأويلات الإنسان وانتظاراته، وهي مغامرة تستهدف تحييد المنظومة العقديّة برمّتها وجهود الأقدمين الذين أصّلوا تلك الحقائق عبر إخضاع كلّ الظواهر بما فيها النصّ القرآني إلى مناويل التحليل التاريخي لنشأة الأفكار للتأكيد على تاريخية دلالة النصّ، ومن ثمّ العودة إلى القول بفاعليّة الواقع الإنسانيّ في صياغة النصوص، وبالتالي إلى نسف قول المنظومة الأشعرية بمفارقة النصّ القرآني واستبداله مقولة الوجود الإنسانيّ به من حيث كونه الوجود الحقيقي وكلّ مفارق له هو مجاز. مثل هذه التأكيد يفضي إلى تغيير جذري في مستوى التعامل مع موجدات النصّ القرآني، نعني بذلك قضية مسلمّ بها في المنظومة الأرثوذكسيّة-الإسلاميّة وهي الوحي، وهو تغيير يعتبر مدخلاً أساسياً لتحقيق وعي علمي بالنصّ المقدّس وتجاوز الوعي الأيديولوجي الذي تتسرّ وراءه الخطابات الأشعرية أو حراس الرأسمال الرمزي.

• لتطويع النصّ المتعالّي لمبادئ الدنيوية القائمة على أساس التاريخيّة كان الولوج إليه من علم أسباب النزول من خلال جعل كلّ آية تتوسّل بواقعة اجتماعيّة لتشريع نزولها، قصد نقض مبدأ النزول ابتداءً، وجعل النصّ ينشد إلى واقعيّة الوسط الاجتماعي باعتباره الحاضن له

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 للاجتهاد فيه ابتداءً من خلال تجاوزه، نظراً إلى أنّ العقل المنعكس يؤمن بأنّ النصّ ينتهي إلى البنى الفوقية المتولّدة عن بني تحتية مؤسّسة، ممّا يعني أنّ كلّ تغيير يطال الثانية يلحق بالأولى ضرورة، سواء في مستوى الإلغاء أو التبدل أو التحوير، وهذا ما يحيل إلى حاكمية القارئ والواقع والمصلحة المادية لا حاكمية النصّ الذي غدا تابعا. يتربّب على هذا الرأي نتيجة أخرى وهو القول بأنّ القرآن خطاب تاريخي لا يتضمّن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، وإذا انتفى أيّ ثبات عن أيّ معانٍ أو مفاهيم أو أحكام للقرآن وجعلنا لكلّ قراءة ولكلّ قارئ الحرية في كشف جوهر قراءته، وإذا علمنا مع التوسير بأنّه لا توجد ثمة قراءة بريئة، فهل يبقى من قدسية النصّ القرآني شيء؟ والهدف من ذلك التخلّص من فاعلية أحكام النصّ على واقع الإنسان الذي يريد التحرّر والتخلّص من المرجعية الدينية، ومن ثمّ تشريع منطق التحرّر من كلّ الضوابط المحيلة على الديني-الإلهي والقول بمشروعية أحكام الإنسان المتجدّدة، ممّا يعني تحوّل كثير من الأحكام إلى مقولات تاريخية متحفية سواء في مستوى العبادة أو العقائد أو غيرها، فلكلّ جيل فهمه مثل هذه المقولات.

ولعلّ النتيجة الأكثر بروزاً في مجال الجهد التنظيري لندوة النصّ القرآني تلك متعلّقة بتحويله من ممارسة طقوسية-إيمانية إلى وضعية اجتماعية، وعليه فإنّ النصّ 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 وتبعيّة هذا الأخير له، ومن ثمّ يكون التعامل مع المنتج الديني بخلفية وظيفية للمجتمع ولوضعيّاته الطارئة وكلّ ما عدا ذلك لا يشكّل أثراً أو وزناً معرفياً-روحياً؛ لأنّ المعتمد هنا النصوص في سياقاتها وليس النصّ في مصدرته، ومن ثمّ يفقد النصّ مشروعته من حيث هو نسق تحديثي قابل للممارسة التاريخية، ويتحوّل إلى وضعية متحفية محيطة قابلة للتوظيف وللتفعيل في حال ارتأى حراس الرأسمال الرمزي الاحتكام إليه أو الارتقاء ببعض مقولاته إلى وضع الإدراج والإدماج ضمن الحراك الاجتماعي، وتماس تام مع بقية النصوص في تساو تام وفي نسيان مقصود للمصدرية.

- إن مثل هذه القراءات والجهود في تطويع النصّ القرآني لمثل هذه المناهج والنظريات التي أنتجت لنصوص بشرية تريد إضاعة هوية النصّ القرآني، وما إضاعة هذه الهوية والخصوصية إلا إضاعة لخصوصية الذات المسلمة وتمييزها، ومن ثمّ حشرها ضمن الذوات التابعة المنهجرة بكلّ جديد وحديث من دون نظر وتفكير في تكييفها مع خصوصية المرجع المتداول لديها، وهذا يعود بالأساس إلى الرغبة في التجديد والانهاك بالغرب ومحاولة تقليده للظفر بالحدثة والتقدم حتى وإن كان ذلك على حساب تشخصن الذات وتراثها وقيمها ومرجعياتها.

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 يهمننا هنا هو الأزمة التي تفجّرت في أواسط القرن الماضي وما زالت ممتدة إلى يومنا هذا وتندر بالاستمرار، وهي تلك التي تميّزت بسقوط العديد من الأيديولوجيات والمفاهيم، وخصوصاً المتعلقة بإرادات القراءة ونسقتها وأفاقها ضمن دائرة «النصّ المقدّس» ممّا يؤكّد أنّ طبيعة الاهتمام تتّجه نحو استبدال هوية النصّ القرآني، بمعنى أنّ القارئ يوجّه النصّ المقدّس الذي غدا نصّاً «مؤنسنا» لحظة نزوله وحضوره في حلقة التاريخ البشري على اعتبار نزوله بلغة بشرية وخضوع تلك النصوص لشروط الوضع الاجتماعي-التاريخي الحاف بولادتها، وهذا التوجيه نحو الدنيوية كائن عبر «قبليات القراءة» المضمرة في فكر القارئ، بمعنى أنّه لن يبحث في النصّ إلا عن الذي ينتظره هو منه، لذلك سيسعى إلى جعله ناطقاً بإجابات بعينها يريدّها، وهو ما يجعل النصّ بكلّ أشكال حضوره نصّاً ناطقاً بلسان القارئ لا نصّاً مغيّراً لقبليّاته، وإن تعدّرت مثل ذلك يغدو العيب في النصّ لا في الواقع، مثل هذا القول يقلب المعادلة التراثية-الأهلية القائلة بحاكمية النصّ إلى سلطة القارئ-المؤول، فإرادة النخب الفكرية ذات الاتجاه الحداثوي تريد 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 الحاكمية لنصّ ثابت المعاني والدلالات على واقع القارئ المتشعب والمتغيّر والمتنوّز والمنخرط ضمن صيرورة تنفر من الحلّ وتميل إلى الترحال، فالتسليم بمثل حاكمية النصّ إهدار له وللواقع الذي يحكمه بحسب تعبير نصر حامد أبو زيد، لذلك وجب نسخ مقولات الخطاب

الديني المحافظ «حراس الرأسمال الرمزي» قصد الانخراط في استقطار الدلالات والمفاهيم المعتقلة في جسد النصّ القرآني التي تتفق واللحظة التاريخية المعيشة، عبر هذا الفعل التفكيكي، أي: بواسطة القراءة التأويلية، التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثبًا عليها، يمكن أن يستعيد النصّ القرآني أولاً ونصوصه الثواني ثانياً وضعهما الطبيعيين بعد أن قلب حراس الرأسمال الرمزي النصّ القرآني وأوقفوه على رأسه، هذا العمل التفكيكي لن يحزّر النصوص فحسب بل يحزّر الذهنيّات والتاريخ. إنّ الكشف عن الخفي لا يتمّ بمجرد استبدال التسميات بل بالقطيعة المعرفية والكشف عن الإيرادات المثبتة لهذه الأنساق، فلا بدّ من إيقاع الترتيب الإستمولوجي الذي يراجع التولّد التدريجي للأفكار وتجدها أو تجاوزها إن اقتضت الضرورة الإنسانيّة ذلك، لكن دون قفزات مراهقة. مثل هذه المراجعات تعبّر عن ميلاد «حادثة العقل المنعكس»، لو استخدمنا مصطلح ميشال فوشو.

بهذا التحديد الإشكالي للتصورات وللمفاهيم يتسّى تحديد المفارقة بين المنظومتين القديمة-المحافظة والناشئة حديثاً ضمن مجال دراسة النصوص، والمتمثلة في مشكل البداية باعتبار أنّ هذا التحديد هو الذي يتسّى بمقتضاه رسم خط سير التفكير للمفاهيم والإشكالات التي تتحرّك ضمنها وبها 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 ال«هنا»، أي: من مرحلة الواقع كفكر أو كأمثولة إلى مرحلة الواقع كعالم حسي له وضعه الزمني في حلقة التاريخ، إنّ هذا التغيّر أنشأ منظومة الحضور القائم «في» العالم والتوق إلى التقدّم «في»ه وهو معنى الدنيوية، كلّ هذه التعبيرات عن التوق والتقدّم وتعبيره ما يجب أن يكون قد انفصلت عن نسق التجريد لتغدو صيرورة وميلاً للتعالي المستمر داخل العالم الحسي، عالم الإنسان عالم ال«هنا»، وهذا ما دفع إلى إقرار حلقة فن التأويل *cercle herméneutique*، كما عبّر عن ذلك ميشال فوشو، أين تتأسس حركة الانعطاف المتغيّرة التي تتراءى جلياً في انبجاس مسحة القلق والحيرة والتوتر العالية على جبين الفكر الحديث؟ أي: العالم الذي هجره الإله، والمعبرة عن شيء دفين في الفكر وفي النفسية، إنّه مخاض مأزوم لفكر الحداثة بعد أن استبدلت مركزيّة الإنسان بمركزيّة فكرة الإله، الذي يفكر -أي: الإنسان- في ذاته كحلقيّة، تبعاً لمنظوريّة الفهم المعلنة صعداً، من هنا تفقد الحقيقة مشروعيتها تبعاً إلى تغيّر نظم الاستدلال بها، أي: من الحقيقة إلى حقيقة من جملة حقائق أو لنقل معارف لها إمكانية أخذ صفة اليقين، مهما كان مصدر هذه الحقائق، لأنّ طبيعة القادم وحاكميته سيكون مبنياً على معيار التوافق مع أقانيم الواقع الإنسانيّ، لذا يغدو الإنسان ماسكاً بحلقيّة القبول والرفض للمقولات، فلم نعد

نقول بحاكمية صنف فقط من المعارف بقدر ما غدونا نقول بتداخل 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، فالنصوص في مستوى حداثة العقل المنعكس قد استوت ونُزعت عنها سمة القداسة والتراتبية، وغدت نصوصاً ذات صلة بالإنسان؛ لأنّها تحوّلت من دائرة الاعتقاد إلى دائرة التفكير العلمي، أي: من دائرة الإله إلى دائرة الإنسان، من فكر ميتافيزيقي إلى فكر فيزيقي-ظهوري يبتغي الدنيوية.

إنّها إرادة جامعة تنتاب الفكر للتغيير وللثورة وللتجديد وللتفكيك وللهدم وللتجاوز ولإعادة الصياغة من خلال طرح كلّ المرجعيات 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 كلّ متعالٍ عنه يُعدّ من قبيل المجاز، بالإضافة إلى اعتبار أنّ التعالي والمفارقة من المفاهيم التي تشوّش على المفكّر دراسته العلمية للنصّ، إن أخذناها من المفهوم السلفي-المحافظ، أمّا إن اتخذنا نهج التعالي المؤنسن ضمن حدود الأفق التاريخي-الإنساني فإنّها تغدو دافعة للتناول العلمي وتنسيب الدلالات المطلقة ومحاولة تدجينها وأنسنتها، ومن ثمّ وجب تحرير الذهنيّات من حصار مفاهيم «المحظور» و«الحرام» المانعة من كلّ تناول ومعالجة «للنصّ-التابو»، فوجب الترخّم والمواجهة لنفي صبغة التقديس والتعالي والمفارقة عبر استبدال هذا الديالكتيك النازل من المفارق إلى المحايث بديالكتيك صاعد من المحايث إلى المفارق دون هجرة للعالم هنا؛ لذلك فإنّ هذا الكتاب حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و«المحرم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتحمها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم امتلاك الحقيقة... إنّه خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى... مقارنة بعض جوانب الحقيقة بالمعنى النسبي، أي: الثقافي 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 الأحادية إلى المعية المعرفية أو التداخل، نظراً إلى الجمود الذي طالها، وقد عبّر هاشم صالح عن هذا التوجّه الحدائوي الغربي الذي يريد خلخلة كلّ الثوابت والأصول المدمجة التي تقوم

علمها الذات الإنسانية لدى العديد من الثقافات الثلاثية، ومنها الذات الإسلامية والعمل على إدخالها ضمن مسار جديد هو مسار العمولة لا الكونية، والفارق ليس هيئاً بين المصطلحين عبر فرض نسق التجديد وإيجاد بدائل لنموذج الإيمان القروسطي بنموذج لإيمان يستجيب لمواصفات حداثة الإنسان لا لمواصفات المعبود سبحانه، أي أننا مع هذه الحداثة نشهد فاعلية العقل المنعكس الذي بلور مفهوم تكييف مفهوم الإله بحسب مواصفات الإنسان بدل استجابة الإنسان لمواصفات الله التي أثبتتها لأجل أن يكون متماهياً معها أو ساعياً لامتلاكها ولو نسبياً.

العقل المنعكس الذي بلور مفهوم من هنا تحولت العقائد التي هي جوهر النصّ القرآني إلى مجرد تصوّرات ذهنية موجّهة 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 المنعكس- نظاماً واقعياً هدفها الاستجابة لمصالح الناس أو تبريرها بعدما كانت تسعى إلى إقامة مصالح الناس وفق نظرية مقاصد النصّ المقدّس، بصرف النظر عن المصدر ودلالته على وجود مفارق، مثل هذا التوجّه يبرّره نصر حامد بالمراجعة التصحيحية التي انخرط فيها عقل الحداثة أو العقل المنعكس عبر اعتبار الوجود الإنسانيّ هو الأصل، أي: الوجود الحقيقي «الديالكتيك الصاعد»، وكلّ وجود في الوعي هو وجود بالمجاز، فالإنسان هو مبدع اللغة لذلك فكلّ مفاهيمها تنطبق بالحقيقة على الإنسان لأنّه هو المعنيّ الأوّل بمعانيها ومفاهيمها، أمّا غيره فتطلق عليه مجازاً قياساً على إطلاقها على الوجود الإنسانيّ، وخلاف ذلك يعدّ عائقاً أمام التفاعل المثمر الذي يراد للإنسان أن ينخرط فيه.

مثل هذا التصوّر في مجال استبدال البدايات يطرح إشكال «المجاز» في الفكر الإسلامي، بمعنى أيّ العالمين «عالم الإله» أو «عالم الإنسان-الهنا» يمثل الحقيقة والآخر يمثل المجاز، ومن ثمّ يخرج إشكال المجاز من حقله اللغوي إلى حقله الحضاري في مجال «صياغة رؤية للعالم»، وعبر ذلك تتحدّد الرؤى إمّا الهجرة من عالم الهنا-المجازي إلى عالم الحقيقة الفوقي، ممّا يعني انتصاراً للموقف السلفي-الأشعري، وإمّا الإقرار بحقيقة الوجود الإنساني-في الهنا واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالماً مجازياً، وهو ما يعني انتصاراً للموقف الحدائي-العلمي، ولعلّ تعبيرات النخب الأخذة بالنموذج الغربي وتحليلاتها تشير بدهشة لا إلى انتصارها إلى الموقف الثاني فحسب، بل وتؤكّد سعيها إلى إضعاف حجج الموقف السلفي وسلبه أهلية حضوره وتداوله عبر القول بتاريخية أفكاره وفقدانها مشروعية التداول.

السؤال الخامس: يزعم العديد من رواد القراءات الحدائفة 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 درس التفسيري المعاصر؟ وما وجهة نظرکم تجاه هذا القول؟

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

لذلك فأهمّ خصوصيات هذا المنهج تتجاوز اعتباره مجرد آلة يحلّل بها المفسر جسم النصّ إلى كونه يمثّل جملة المفاهيم الأساسية التي تؤطر النصّ من حيث طبيعته وحركته ووظيفته. من ثمّ يتمكّن المنهج من إحاطة النصّ القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النصّ إلا باستيعاب تلك المفاهيم، أي: بتمثّل آليّة فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبداع لفهم النصّ المؤسس سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نصّ ثانٍ. لذلك تتحول الممارسة التفسيرية التراثية إلى شبه ذهنية جمعية تؤطر التفكير والممارسة، فتأتي المنتجات من قبيل التكرار المنهجي مع تغيير جزئي في التفاصيل، بما أنّه يأتي ضمن سياق التحرك 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 الحدائي من خلال تمسكه بالدوغمائي بالمنهج الأدبي في تعامله مع النصّ القرآني، فهو يتعامل مع أصوله ومناهجه كأقانيم معرفية أزلية لا يطالها التغيير أو التحوير، فعدت أصنامًا لها قداستها، وهنا بالضبط تكمن نقطة ضعفه، لأنّ مع توظيف منهج واحد في دراسة ظاهرة متشعبة ستترأى لنا العديد من الفراغات والتواءات في نتائج الدراسة، فهذا المنهج قد برز بعيدًا عن منطقة النصّ الديني، فهو قد أسس لدراسة النصّ الأدبي

من وجهة نظر معيّنة ونتيجة لرغبة ملحة في القرن الحالي على تجاوز المنطق القروسطي في دراسته للنصوص، ومن ورائه تصويره للكون، ونعني بذلك وحدة المعنى المعبرة عن وحدة الإله، لكن المنطق الحديث قد أثار القطيعة مع كلّ هذه التصورات الأدبية والدينيّة، وعمد إلى قلب الموازين لصالح الواقع ومن ورائه لصالح المتلقي، من خلال تغييب المرسل واعتباره ميتًا منذ لحظة تلقي القارئ للنص. هذا يفترض أن مثل هذه المناهج الدخيلة قد لا تستجيب تمامًا لطبيعة النصّ ولا يمكن من ثمّ توظيفها لفهم النصّ، لذلك كان من واجب نصر حامد أن يعتبر جهوده هذه مجرد اجتهاد تدخل ضمن منظومة تجديد الرؤية للنص الديني، وأن هذه الرؤية لها إمكانيّة النجاح كما الإخفاق، نظرًا لأن مساحة الضوء التي يلقيها منهجه لا تضيء كلّ المناطق المعتمدة في النصّ، ولا تتوغل في كلّ تضاريسه وطبقاته. بهذه النظرة النسبية يمكن أن تصبح مقولة نصر حامد قابلة للتوظيف «الوعي العلمي بالنصّ القرآني، والفهم الموضوعي له» وإن استحالة تطبيق هذه المقولة كان مرده تلك الأصولية، بحيث لا يمكن أن تتواءم العلمية بالأيدولوجيا.

فالقارئ-المفسّر المعاصر قد عمد إلى استبدال خصوصية النصّ القرآني وهويته بأن ألحقه بالنصّ الأدبي وتعامل معه بالطريقة نفسه، والحال أن لكلّ نص هويته، فإنزال النصّ الإلهي منزلة النصّ البشري له غاياته، فبتطبيق منطق الجدل والتناقض، يسعى إلى طمس معالم الإلهي وأنسنة النصّ من خلال إفقاده صفة الثبات، الفاتحة لمنطق التحلل من الأحكام نظرًا إلى طبيعة التغير التي تحكم العالم، وهو تشريع من قبله للهروب ولحرب أيديولوجية، فاستعمال منطق الغائب من طرف السلفي قابله استخدام منطق الشاهد، وتوظيف القدسي والإلهي قابله بالديني والإنساني، إنّها معركة من أجل كسب معركة الحقيقة، فهو رفض للتعايش المختلف، والحال أنّه داعية للحرية، للعدل، للفهم العلمي، لكن الإعلان عن ذلك لا يكفي، فلا بد من التجسيد العمليّ لهذه المقولات، والإ واقع في تناقض مع ذاته، وهو ما سقط فيه بالفعل. إنّ مثل هذا التمشّي يفرض بدهامة سوق إشكاليّة التفسير المعاصر من خلال تمثّل راهنيته: هل المعاصرة المقصودة في ذاتيّها التاريخيّة-المرحليّة-الزمنيّة دون مقتضيات لاحقة سواء من حيث المنهج أو المضمون أو الأسلوب أو الأدوات، قصد استعادة براءة القرآن الأصليّة وتتبع مكامن الإضافة وفق منظور خليفي دافع نحو المغايرة الإيجابية لا الاستئصاليّة أو النافية لجهود من سبق؟ إنّ المعالجة تقتضي وضعمًا مقارنة قصد تحديد ملامح الجدّة والطرافة والإضافة في التفسير

المعاصر لتسبغ عليها سميتها وتحزّر ملامحه، لا أن يكون مجرد انسكاب لفظي لمقولات من سبق في وعاء معاصر ليقتفي أثر السابقين، إنّ التكليف الإلهي يقتضي استفراغ الجهد قصد إثبات حدث الختم وإعجازيّة القرآن وممكنات امتداده في التاريخ لتحقيق غرض الدعوة والهداية.

مثل هذا التصوّر يطرح مسار التعدّد المنهجي والفكري في مجال التعامل مع القرآن من ناحية تفسيره وبيانه، والتعدّد لا يربط عند حدود التكبّر العددي لأسفار التفسير، بقدر ما يقتضي تعدّدًا يعكس روح العصر وهامش الزمن المقطوع من السالف إلى المعاصر، إنّها ليست منازعة نحو الانفصال وفك الارتباط بقدر ما تسعى إلى الخصوصية والاستقلاليّة في ترابط، إنّ الغرض من هذا الانكباب نحو تقويم «التراث التفسيري-المعاصر» هو الانجذاب نحو أفق جديد ينهي العلاقة مع «ثقافة الفرقة الناجية» السابقة أو الوافدة من الغرب من خلال حصر المعاصرة ضمنها وبها منهجيًا، التي هيمنت على مجتمعاتنا بمختلف فصائلها ومشاربها. وهو في الوقت نفسه نشوء لتعبير نقدي صارم للمدرسة التراثيّة باتجاهها الأهلي والغربي التي ظلّت منجذبة نحو تراث يحتويها معتمدة بناء ذهنيًا «يفكر» من خلال التراث وليس بقادر على أن يفكر فيه بما يتيح التحزّر منه. من هذا التشابك المفاهيمي بين وحدة التاريخ «أو حضور الماضي في الحاضر واستطالته» والمثاقفة وبناء الذات، تصير ثقافة التعدّد أساسًا لوعي مختلف ولتفسير معاصر مستوعب لمكوّنات عصره وإحراجاته تلك التي تدفع نحو صياغة إجابات جديدة وحتّى نحو نخل للموروث واستعادة فاعليّته الكامنة في قدّ نسق الهداية.

إنّ التحديّ الكبير للتفسير الموسوم بالحدائبة والمعاصرة وفق تصوّر د. أحميدة النيفر يكمن في الوعي ضمن وحدة الزمن التاريخي بما يتيح للنخب «المفسّرين» من البحث التفسيري ضمن دائرة الفكر العالمي: عقائدها وخطوطها الفكرية، قصد الانفلات من نسق الإلفة بما تحقق في الماضي بقيمه وأفكاره القبليّة لتصير مفاهيم عالميّة ونتائج إنسانيًا يطرح من زاوية الوعي الكوني من حيث كونه مجالًا فسيحًا لدعوة العالمين، وفق هويّة الرسالة: «العالمين» «رسول الله إليكم جميعًا» «مهيمنًا عليه»...

إنّ علم التفسير يبدو اليوم كأنه علم قد «احترق بحثًا ونصّ قد أُنْهك بيانًا» أي: أنّ الجهود التفسيرية العصرية المكثّفة لم تتمكن من تجاوز السمة المنهجية التي طبع بها كبار المفسرين القدامى هذا العلم [السقوط في نهج حكاية التفسير بدل إنتاج التفسير]. في كلّ تفسير من التفاسير الحديثة

والمعاصرة: من الألوسي إلى الشيخ مختار السّلامي في كتابه «نهج البيان في تفسير القرآن» مرورًا بتفسير ابن عاشور ووهبة الزحيلي وآخرين نجد أثرًا من آثار «المعاصرة» في بعض ما يقع تناوله من مسائل. لكنّ هذه «المعاصرة» تبقى هامشية ضئيلة الحضور إذ هي لا تخصّ العدة المعرفيّة القديمة والتصنيفات المذهبيّة المعروفة والقضايا الكبرى التي سبق أن «قتلت» بحثًا. ثمّ -وهذا هو الأهمّ- لا نرى من خلال هذا المناخ العلمي والمذهبي أي تساؤلات تجديدية تتصل بالمفسّر وطبيعة الآلة التي ينبغي أن يؤسّس عليها علاقتها مع النصّ القرآني. [إشكال المنهج وليس الفكرة]

السؤال السادس: تعددت القراءات الحدائية بتعدد القراء، ومعظمها يرى عدم استحضار قدسية القرآن أو يعتبر ذلك عائقًا كما يعبر عنه الحدائيون، الشيء الذي يؤول إلى استبدال هويّة النصّ القرآني من القداسة إلى التاريخيّة، وقد كان لفضيلتكم عمل علمي في هذا الصدد يعنى بقراءة في فكر نصر حامد أبو زيد، فما أبرز المسالك والرؤى التي سلكها نصر حامد أبو زيد لتحقيق هذا الاستبدال كما ورد في قراءتكم لفكره؟

نصر حامد قد اتّجه صوب أنسنة النصّ القرآني من خلال الفصل في مجال البداية، بحيث يغدو نمط التعامل معه على أساس أنّه نصّ لغوي أو منتج ثقافي أو ظاهرة تمامًا كما فهمه أدونيس، بمعنى التعامل معه خارج كلّ بعد ديني-إيماني، وإخضاعه للصرامة العلميّة من نقد وتفكيك وإعادة بناء وتغيير... التي تخضع لها النتائج المعرفيّة الأخرى.

إذن، فهو عمل يستهدف الاستبدال بهويّة النصّ عبر تحويله من ناطق باسم الإله إلى ناطق باسم تأويلات الإنسان وانتظاراته، وهي مغامرة تستهدف تحييد المنظومة العقديّة برمّتها وجهود الأقدمين الذين أصّلوا تلك الحقائق، عبر إخضاع كلّ الظواهر بما فيها النصّ القرآني إلى مناويل التحليل التاريخي لنشأة الأفكار للتأكيد على تاريخيّة دلالة النصّ، ومن ثمّ العودة إلى القول بفاعليّة الواقع الإنسانيّ في صياغة النصّ، وبالتالي إلى نسف قول المنظومة الأشعريّة بمفارقة النصّ القرآني واستبدال مقولة الوجود الإنسانيّ به من حيث كونه الوجود الحقيقي وكلّ مفارق له هو مجاز. مثل هذه التأكيد يفضي إلى تغيير جذري في مستوى التعامل مع موجدات النصّ القرآني نعني بذلك قضية مسلمّ بها في المنظومة

الأرثوذكسيّة-الإسلاميّة وهي الوحي، وهو تغيّر يعتبر مدخلاً أساسياً لتحقيق وعي علمي بالنص المقدّس وتجاوز الوعي الأيديولوجي الذي تتسرّ وراءه الخطابات الأشعرية أو حرّاس الرأسمال الرمزي.

إنّ المتأمل في ظاهرة الوحي يلاحظ أنّها تمثل فاتحة كلّ ظاهرة دينية عامة، سواء أكانت في أديان الوحي التوحيدي أو في غيرها من التجارب الدينيّة الأخرى، فالوحي يمثل حجر الزاوية في إثبات صدق النبوة، وهي التي صارت قناة الوصل بين السماء والأرض «إنّه يدعى بالتنزيل أي: الهبوط من فوق إلى تحت، وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزيّاً وأساسياً، يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أي: إلى العالي»

إنّ هذه المقدّمة ضرورية لأجل بيان أن مسلك دراستنا لظاهرة الوحي يتجاوز معالم التحديدات المدرسيّة للوحي، وهذا بالضبط سبب إحراجها وجدتها في الآن نفسه، فنصر حامد -مثلاً- وإن كان ينطلق في دراسته للوحي من ذلك التراث التوحيدي المثبت بشكل تقوي ورع- لو استخدمنا مصطلح أركون- في المخيال الجمعي فإنّه يؤسس نظرة متميزة من خلال مجانية النتائج المكرورة، فهو يسعى من وراء كلّ هذا إلى فهم وتبيّن المنشأ التاريخي والثقافي-الواقعي لهذه الظاهرة بعدما استنفد السلف دراسة المنشأ الإلهي لها إلى حد الاحتراق. وفي خضمّ هذه الدراسة يحاول تتبّع 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 الحدائية قصد تعقل ظاهرة الوحي من الناحية المعرفية-العلميّة؛ لأنّ مثل هذه الدراسة ستمهد السبيل نحو «دنيوة» النصّ القرآني بمعنى تحويله إلى فعاليّة بشريّة تاريخيّة وما يعني ذلك من مآلات في مجال مشروعيّة تداوله كشرعة مرجعيّة.

إن الأمر يتعلق بشيء لا يُسأل عنه في المنظومة السلفية/الأشعرية وهو مصدر الوحي؛ لأنّه شيء ألفه النّاس واعتادوا قبوله، بحيث لم يفكر أحد داخل الحقل السلفي أن يضعه موضع تساؤل أو استفهام أو مراجعة، لكن الأمر يختلف إذا ما اختلفنا إلى منظومة نصر حامد التجديديّة، فهو يضع هذه المسلّمة وغيرها موضع السؤال قصد إعادة الإجابة عنها بصورة حدائيّة، بصورة تأمل في أن تنشُد إلى الحقيقة، بما هي حقيقة، وتتباعد عن الأيديولوجيا التي ينتجها الخطاب السلفي -فيما يزعم هو-، يقول نصر حامد في هذا المجال: «لذلك فإنّ هذا الكتاب حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و«المحرم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتحمها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم امتلاك الحقيقة... إنّ خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى... مقارنة بعض جوانب الحقيقة بالمعنى النسبي، أي: الثقافي التاريخي». ضمن هذه الرؤيا الحديثة للعلوم

الإنسانية ترى النخب العربية ذات النزعة الاستشراقية إمكانية دمج ما اعتبر «بمعطى الوحي» ضمن التجربة العلمانية الغربية، هذه التجربة التي سارت ضمن مسار دنيوية المسارات الفكرية الإنسانية وتجاربها عبر رفض المعطى الديني-المفارق، إلا أنّ أركان اعتبار أنّها ما زالت تميل إلى احتضانه لأمّها لم تصل إلى مرحلة الرفض الجذري للبعد الديني وليس الدين ومجمل عقائده.

نتبين من خلال ما ورد صعداً أنّ منطلق الدراسة لخصوصية النصّ القرآني انبثقت مما هو ثابت متعين، وهو الواقع الأرضي لأجل أن يفتح على المجهول، على الميتافيزيقا، على المتعالي الذهني-الاعتباري بما هو تصوّر بشري، وهذا يثبت لنا منذ البدء أن الحقيقة الثابتة لديه هي الواقع الأرضي-العيّني-. 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 التربة التي تنمو وتنبجس على سطحها الحقيقة «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النصّ، ومن لغته وثقافته صبغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً». ضمن هذا المنظور الواقعي يتحرك الخطاب «العلمي» في معالجة قضية الوحي، فيما أننا نعيش في هذا العالم الأرضي ونجربه، فما الذي يترتب على القول بأننا قادرون على وضع مشكلة التعبير عن تجربتنا بالعالم وحقيقتها بهذه الصورة؟ يرى نصر حامد مثلاً 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، وتتطلب هذه المنهجية أن تكون كلّ العبارات المعبرة عن التجربة العينية وكلّ المفاهيم مستوحاة من التجربة، أي: من تجربتنا بالعالم، هكذا يرى نصر حامد تجربة الوحي المحمدي، فهو يرى أنّ المعنى الحقيقيّ كامن في هذه التجربة، ومن ثمّ يُطالب بالتخلي 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 بيئة عربية وبلسان عربي، فإنّه لزم لفهم هذه الظاهرة الحفر في مخزون الثقافة العربية السابق لهذه الظاهرة الناشئة والبحث عن المشابه السابق لها، ومثل هذه الأبحاث التأليلية لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بد منها لفهم النصوص المدروسة والاتصال بها اتصالاً مجدداً، ومن هنا لزم المعرفة الكاملة بهذه البيئة العربية، مع ما يتصل بالبيئة من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة، أو قبيلة... أو عقيدة بأي لون تلونت -كما عبر أمين الخولي- أي: هي مغامرة من

قبله للكشف عن جملة المرجعيّات المعرفيّة-الثقافيّة-الاجتماعيّة لإمكانيّة التواصل اللغوي ضمن حقل ثقافي، ومن ثمّ إبراز الخصائص النصيّة المميّزة له المصادرة في النسق السلفي-الأشعري، وهي الحقائق البشريّة والاجتماعيّة والثقافيّة واللغويّة.

بهذا يكون نصر حامد وحسن حنفي وأمثالهما قد وظّفوا منهج التفسير الاجتماعي-التاريخي في تفسير ظاهرة الوحي، لذلك وقع عندهم أنّه لفهم ظاهرة جديدة في المجتمع وجب الرجوع إلى الأشكال الأولية للوحي، وبعد ذلك نصعد السلسلة المنحدرة حتى نصل إلى الشكل الحديث المترتب 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، فإنّه يجب أن نصعد إلى شكله الأكثر بدائية وبساطة، وأن نفتش عن الخاصيات التي تتحد بواسطتها الظاهرة في تلك اللحظة من وجودها ثمّ أن تبرز كيف تطورت وتعدت 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 مُثبتة 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 يترتب عليه حتمًا رفض ظاهرة الوحي اعتبارًا للجدليّة القائمة بين الواقع والوحي، ولاستحالة قبول الذهن العربي لظواهر لم يجربها أو لم يمارسها أو لم يعهد لها في محيطه الثقافي. لذلك يغدو الوحي ظاهرة ثقافية خاضعة لقوانين الواقع باعتبارها صارت متخارجة منه لا مفارقة لإحداثياته. إن هذا التفسير لظاهرة الوحي هو تفسير ظهوراتي، بمعنى أنّه يقف على أرضية الإمبريقية وهذا يفرض به إلى الالتحام بالمنهج الديالكتيكي الماركسي، فنصر حامد قد استثمر هذه المقولات لأجل تفسير ظاهرة كانت تعتبر في الفكر السلفي/المحافظ ظاهرة ميتافيزيقية، تفسيرًا ماديًا في حركتها وتحولاتها وتغيراتها وفي علاقاتها المتميزة، وهذا التفسير -في نظره- هو الأجدى للكشف عن حركية هذا المفهوم وواقعته المهدورة والإمام بكلّ 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 ثمّ يكون قد خطى الخطوة الأولى والأهمّ في مسار دنيوية هويّة النصّ القرآني وتسطيح تعاليه وإدراجه ضمن السيرونة التاريخيّة للفاعل الاجتماعي.

من خلال هذا التأسيس يرى نصر حامد تميزه وتفردّه عن غيره، من خلال تمكنه من تخطي الطوق الفكريّ السلفي، وإيجاد «تفسير علمي» للظواهر التي يُظن أنّها 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 مسقطاً على الواقع العربي في الجزيرة العربية، بل له شروط إمكان فهناك إرهابات 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 ثمّ تخريج نصّ جديد، فليس القرآن بمنقطع الصلة مع الثقافة العربية السابقة لظهوره، وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيورة الدينية التي اكتمل بها تكون الإسلام، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفساني لكلّ موروث ثقافي، لتوضح لنا الجديد الذي أنته 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 الوحي التي يشخصها الفكر السلفي تنحدر من أعلى إلى أسفل، بمعنى أن الغيب أو الميتافيزيقا يصير صانعاً للواقع، ويغدو الواقع ضمن هذه المنظومة الشكل الحدائي للفكرة، للوحي، للمثال، للنظام المتعالي، أما في نظر نصر حامد فعلى النقيض من ذلك، فحركة الوحي ليست سوى انعكاس للحركة الواقعية.

بهذا الموقف نتحسّس الجهود المضنية في سبيل إيجاد أسلوب قسري لتطويع النصّ المتعالي لمبادئ الدينونة القائمة على أساس التاريخية والولوج إليها من علم أسباب النزول، من خلال جعل كلّ آية تتوسّل بواقعة اجتماعية لتشريع نزولها قصد نقض مبدأ النزول ابتداءً، وجعل النصّ ينشدّ إلى واقعية الوسط الاجتماعي باعتباره الحاضن له والفاعل الأساسي لبلورة موضوعاته كلّ آيات الوحي 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 والوحي ثانياً، التأس 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 مسقطه تفتقر إلى مقدمات اجتماعية، فالواجب

الاعتراف بمحورية الواقع والنشاط الاجتماعي-المادي، في ظهور مثل هذه الأنماط من المعرفة، ويمكن أن أستثمر هذه المقولة قصد التدليل على هذه الفكرة وتوضيحها أكثر قد يكون الدين حجراً مقدوفاً في العالم، ولكن لا بد من أن يكون حجراً محسوساً وأن يقذفه شخص ما.

إن هذا يذكرنا بالمبدأ العلمي القديم «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس». بمعنى أن الأشياء المؤلمة ذات أصول واقعية-طبيعية، والناس بوجههم «يُغدقون» عليها صفة التعالي والقداسة حين تثير فيهم مشاعر غير عادية، إن هذا الذي يفضي إلى إقرار صراع حقيقي بين اتجاه نصر حامد الواقعي-الظهوري والجدلي وبين الاتجاه السلفي المحافظ، من ثم فالإشكال في نظر باحثنا هو كيف يتسنى التعامل سوسيولوجيا مع الفكرة أو الحقيقة غير المادية، كفكرة الوحي أو فكرة اللوح المحفوظ وكل ما يشكل أصول الفكر السلفي ذي الاتجاه المتعالي؟

إن النظرية التقليدية بما هي نظرية تنشأ إلى المتعالي، تجعل بعض الظواهر الدينية خارج حدود الدراسة العلمية، بدعوى أنها مواضيع احترقت بحثاً من جهة، وأن البشري لا يمكنه الإحاطة المدركة بالمتعالي من جهة أخرى، من ثم فالموضوع المحوري في المنظومة التقليدية هو الإيمان بالله الواحد المتعالي، ويعتبر هذا الاتجاه أن التسليم بتلك الحقيقة جوهرية لأنه يباشر الدور نفسه الذي مارسه الأيديولوجيا الغربية المضادة (الدينوية) التي وضعت الإنسان في مركز المجتمع والكون بدلاً من الله وفق عقيدة التوحيد الإسلامية. إن هذه النظرية وبهذه 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 ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي.. ذلك التلازم الذي لا ينفصل ولا يتعلق بملاسات 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 يهتم 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 والدينيوي.

أما النظرية الخلف فإنها تحشر الوحي كظاهرة دينية ضمن البعد التاريخي والوعاء الاجتماعي

الذي تتفاعل فيه وتنمو الظاهرة داخله وبحسب شروطه ومعاييرها الثقافية، بحيث تعالجه غالبًا كموضوع «أنتروبولوجي» لا «تيولوجي»، أي: كموضوع يخضع للشروط التاريخية المتحكمة في الظواهر الاجتماعية الأخرى، بمعنى أنها تبحث عن التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الثقافية المحيطة له، ورغم أن المنهج المؤنسن: الاجتماعي-التاريخي يواجه إشكالية المتعالي والأرضي، أو الطبيعي والميتافيزيقي، أو البشري والإلهي، إلا أن قول الشهرستاني: «إن النصوص متناهية وإن الوقائع غير متناهية، وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي»، يعرض إمكانية غلبة الواقع على النصّ، ومن ثمّ يمكن تناول الظواهر الدينية اجتماعيًا، أي: البحث في الوشائج الكامنة بين الواقع والنصّ المقدس، وهذا مدخل يتسنى من خلاله تقليص المسافة بين المطلق والنسبي، ويرى أحد المفكرين العرب صلاحية هذه الفكرة، أي: متانة العلاقة بين النصّ والواقع ويرى أن أسباب النزول دليل على أسبقية الواقع على النصّ. من هذه النقطة بالذات ينطلق نصر حامد في مقارنة الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الإسلامي من خلال طرح هذا السؤال: لماذا تظهر أفكار أو عقائد بذاتها في زمان ومكان معيّنين؟ هل نشوء هذه الظواهر متولد عن فراغ أم إن هناك إرهابات اجتماعية-تاريخية مهدت انبجاسها في المجتمع بتلك الصفة وتلك الكيفية؟

إن إجابة نصر حامد كانت مشبعة بالمنهج الواقعي، فأثر عدم التسليم والإيمان بالمسلم به، وأكد أن الوعي كظاهرة دينية جاء في بيئة محددة وفي زمن تاريخي له شروطه الخاصة، هذا وقد ظهر الإسلام بواسطة آية الوحي، والأحوال في مكة والجزيرة العربية تُنبئ بإمكانية قبوله اعتبارًا للحاجة إلى منقذ ومخلص، وتنجح الظاهرة الدينية عندما تكون الظروف مهيأة لقبول واتباع ذلك المنقذ والامتثال لمقولته 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 توصل 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 وآلهة القرآن - لو استعملنا مصطلح خليل أحمد خليل- قد اتخذ شكل سيرورة في خط تصاعدي، فليس التالي بنافٍ 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 المقولة الرئيسيّة 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 ثمّ يدفع بتحليلاته نحو إيقاع تصوّر مناقض للسائد حول النصّ القرآني، أي القول بدنيوته بدل مفارقتة.

السؤال السابع: إن المتأمل في نتاج تطبيق المناهج الحداثيّة على النصّ القرآنيّ يجده مشبّعاً بالفكر الغربيّ الذي يسعى لقطع الماضي العلميّ للإسلام والمسلمين، فما أبرز سمات التي يُعرف بها نتاج تطبيق المناهج المذكورة؟ وكيف يمكن للقارئ غير المتخصص التعامل مع ما تُنتجه هذه القراءات؟

ورد في الموسوعة الفلسفيّة العربيّة في مادة «تاريخ» ما يلي: «يتساءل المؤرّخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفيّ يتحقّق تدريجيّاً أو جدليّاً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الإنسان عمّا يميّزه عن سائر الكائنات فيقول إنّه التاريخ... هذه هي أهمّ المفاهيم التي تتداخل حتمًا في أذهاننا عندما نستعمل -ولو عرضًا- كلمة تاريخ».

ندرك من خلال ما ورد أنّ مادة «أرخ» لم تعد تحتل دلالتها الأصليّة باعتبار أنّ المتداول الإجرائي لها قد افتتح حقولاً دلاليّة أخرى مردّد ذلك قلق التحديث وتوتر التجاوز الذي يسكن الذات المفكّرة ممّا اضطرّها إلى صياغة معاني متعدّدة متولّدة أساساً عن تساؤلات منهجيّة ومعرفيّة وفلسفيّة مختلفة، انطلاقاً من هذا الانزياح من الدلالة اللغويّة الأصليّة لمادة أرخ، بدأنا نشهد ولادات هجينة لمفاهيم مستقاة من رحم هذه المادة، فنجد مثلاً عند الفيلسوف المغربي محمّد العزیز الحبابي استعمالات من مثل «التاريخ» *histoire* و«التاريخ» *Histoire* و«التاريخيّة» *Historicité*، وبين هذه الاستعمالات استقلال في ترابط، بمعنى أنّ لكلّ مادة دلالتها الخاصّة ولكن ليس في تمايز أو في قطيعة أو في تعارض أو تصادم مع الدلالات الوليدة المجاورة، بالإضافة إلى التوليدات الأخرى التي نجدها إجرائياً عند محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني وعبد المجيد الشرقي... من مثل التاريخيّة والتاريخانيّة...

وهذا الاختلاف في التسميات ليس إلاّ اختلافاً شكليّاً في مستوى المحامل اللفظيّة في حين أنّ الدلالات تتّجه رأساً نحو معاني بعينها مرادة من قبل المفكّر، يعبر من خلالها عن طبيعة النسق التاريخي

الذي غدا يسم نمط التفكير والإجراء، حيث إنّ القراءة التأثيليّة Archéologique لمادة «أرخ» تعبّر عن نوع من التجليّات الدورانيّة والمتدوّمة Tourbillonnées تنمّ عن الطابع الحلقي لكلّ عصر من العصور، فالمنظومات المعرفيّة غدت كطفرات Mutations حلزونيّة، التي تتخذ شكل دوائر متشظيّة، إلى أن انتهت في عصور الحدائث إلى القطع مع أنظمة الرؤية والتعبير والاتّحاد 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 تحوّلت من حقيقة إلى مجاز أو إلى وهم أو ميثولوجيا، مثل هذا الهجر للميتافيزيقا جعل الذات المفكّرة تتحوّل في إدراكها للمعاني من الكليّة والتماميّة إلى التشظّي والتشّتت والتبدّل الحيني أو المؤجّل فلم يعد الحديث في هذا المنهج التاريخي عن الـ«حقيقة» والـ«معنى» الكوني الكليّ في تماميّته، وإنّما عن صياغات دلاليّة ممزّقة ومشوّشة وأيلة إلى التجاوز والنسخ المحمول على معنى الإلغاء التاريخي والمحو الموقوتي القابل للعودة والتداول والمحاثة بحسب طبيعة الحاجة الاجتماعيّة والثقافيّة والإجرائيّة-الأيدولوجية الأفقيّة، ليست الوثيقة إذن خزّاناً وذاكرة تحفظ التراث وتبقى على الدوام والخلود. إنّها على العكس من ذلك، لا تعمل إلا على تأكيد الاختلاف بين الحاضر الذي يمنحنا أفق التفكير والتساؤل، وبين الماضي الذي كفّ عن شحذ هذا الحاضر

ذلك أنّ طبيعة الأنظمة الوليدة ضمن دائرة الحدائث الغربيّة تخلو من مراكز على اعتبار تلك القطيعة مع المتعالي والإبقاء على حيويّة المحايث والواقع الأرضي في تعدّده، وهي دلالة واضحة على نهاية تاريخ الميتافيزيقا المطلق والمغلق، أي: أنّ مثل هذه الأنظمة وجملة ممارساتها التنظيريّة تدفع خارج حقلها كلّ فكرة ثيولوجيّة تسعى إلى التحكمّ في نسق تفكيرها أو صياغاتها وتصوّراتها بصورة متعالية ومفارقة، من ثمّ فالمفكّر في التاريخ أو بالتاريخ يحاول تجنّب الحتميّة التذكاريّة التي تعمل على محاولة سرد خطّي أمين أو أفقي أو بسيط ساذج للمعنى من خلال تثبيته عند دلالة أحاديّة، بمعنى أنّه يصحّح أنّ انخراطه في التعامل مع التاريخ أو مع النصوص مهما كانت مصدرّيّها ليس انخراطاً موضوعياً أو بريئاً أو محايداً، بل هو عمل موجّه وغير بريء وغائيّ وفيه انتهاك معلن لمقولاته بالطريقة التي يدركها القارئ في تعدّده، لأنّ الممارسة التاريخيّة لا تهدف إلى الاستعادة الساذجة أو البدائيّة لمحمال النصوص وعتباته الخارجيّة أي مراد الباحث أو المؤلّف والبقاء في حقل الإصدار ومحاولة تلوين مقولاته بما يتفق والمقصود الأحادي للمرسل-الباث، بل يسعى إلى استمالة النصّ أو الحدث إلى جهة القارئ بالقدر الذي يمكنه من استهاض كوامنه الرابضة في منطقة اللامفكّر فيه من النصّ قصد توظيفها في

حقله الاجتماعي أو الفكري...، فالقول بالاستعادة الواعية والصريحة والأمنية والمحكمة للنصّ الأصليّ لا يمثّل سوى وهم ميتافيزيقي، لأنّ الممارسة التاريخيّة هي ممارسة تأويليّة رابضة على سطح رخو قابل للتشكيل وإعادة الصياغة، وتتفاعل مع متلقٍ له ظروفه ومرجعياته ممّا يعني انعدام الالتزام الكامل والحياديّة الموضوعيّة في فضاء بشريّ موسوم بالنسبيّة، لأنّ لكلّ قارئٍ معاملاً شخصيّاً به يميّزه تلقائيّاً ما يلائم طبعه واهتماماته، وهذا يفترض تحييد فاعليّة الحياديّة؛ لأنّ الفهم ملتصق بجوانبيّة الذات ومتأثرّ بجملة العوامل الدافعة نحو التفكير بطريقة أو بمخطّط دون آخر وما انطوى عليه حدسه من مضمرات وتساؤلات واستفهامات ووجه من وجوه الإجابات الموقوتة-التاريخيّة، تبعاً لذلك تخلّصت الذات من فكرة الاعتقاد التي تحيل إلى الصرامة والأحاديّة والالتزام الإيماني إلى فكرة الفهم والتأويل عبر آليّة القراءة، وهذا يعكس تحوّلًا جذريّاً في مستوى تركيبة الذات الفرديّة والمعشريّة-الجمعيّة، حيث حوّل أفق مستقبله من البعد الزمني الذي يقع بعد الموت -الماورائي- إلى بُعد محايث لا يغادر الأرضي، وفي مستوى الفهم أحدث طفرة من خلال الانتقال من الدائرة الإيمانيّة إلى الدائرة العلميّة ممّا يعني التحوّل من نظرة القداسة إلى الدنيوية.

نريد من وراء هذه الممارسة التأمليّة التأكيد على أساس نبني من خلاله فكرتنا حول «التاريخيّة» وهي «اللامفكر فيه L'impensé في المنظومة المتداولة أو الأثوذكسيّة» الأهلّيّة أو الغربيّة، المنطلقة أساساً من الطبيعة المنعكسة للفكر الغربي الذي ينكر الإله في ممارساته النقديّة التي طالبت كلّ ذرّي الوجود التي تحتضن الإنسان، مثل هذه الخطوة النقديّة النافية لحضور الآخر «الإله» تحرّره كفرد وتجعله منافساً له، تتضمن هذه الممارسة تحويل سيرورة الوجود خارج الإطار الديني وتحويل مسار المعنى وحيويّة تاريخ الأفكار خارج الإطار التقليدي، هذا الأبق/الانزياح الفكري من قبل الإنسان الغربي عن الإله، هو الحدث المركزي الذي تعلن فيه الذات عن حضورها الحرّ والمستقل عن تبعيّة الإله، إنّه تأسيس لهذه الذات خارج الحقل الديني، حيث الاختفاء الإرادي للإله أو السقوط أو الخروج وبداية حيرة الإنسان، هذه البداية ستنقله من الجلّ إلى الترحال، أي: من حلقة إلى أخرى ومن نشأة إلى أخرى ولكن خارج إطار المعتقد الديني الذي يحوّل إلى منتج ثقافيّ، ممّا يعني تسطيح الأبعاد المتعالية والمفارقة والاكتفاء بحيثيّات واقعه التاريخي، إنّه يفكر في الإنسان ومن أجله ضمن حدود وعيه المحايث.

من هذه النقطة، أرى إمكانيّة تناول «التاريخيّة» لا كمصطلح فحسب، بل كمنهج ومذهب حوّل وجهة الفكر والوجود من المتعالي إلى المحايث، ومن التفكير بحضور الإله إلى التفكير في غيابه. ومن فكرة الامتداد والتجاوز إلى فكرة الموقوتيّة والحينيّة للأفكار، انسجاماً مع طبيعة الإنسان المتغيّرة

والمتجددة التي لا تقبل بالتامية أو الكونية، إنه تاريخ نفي وتدوم حلزوني حيث يستمر اللاتناسق بين الإلهي والإنساني الذي تلخّصه عبارة الإنجيل «مملكتي ليست في هذا العالم» مثل هذه العبارة شكّلت حجر الأساس لبدء حضور الإنسان خارج النموذج الإنسان المتدين، عبر زوال وهم الإله أو العالم الماورائي-القروسطي، وعلمنة أنماط الحياة والمعارف، حيث يتحوّل تاريخ الأفكار إلى دورات وانعطافات متكرّرة وقول ونسيان ونفي وعود على بدء، فكأنّ العالم الغربي يكرّر عبارة يحيى لموسى: «إنّ قومك سيتولون عبادة آلهة أخرى» كما عبّر عن ذلك ميشال فوشو. مثل هذه الانعطافة لم تشكّل تحوّلًا في مستوى الوجود فحسب بل شكّلت دعامة قويّة لتغيير معنى الكلمات والأشياء، من ذلك معنى التاريخ الذي صار يعني كلاًّ عن الحاضر. إنّ المؤرّخ لا يصف الماضي كماضي وإنما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. وهو إيدان بالتحوّل من التأريخ إلى التاريحية أو التاريخية، ومن ثمّ لا يمكن للقارئ المغامرة بوعيه وبعقيدته ما لم يكن مدرّكاً للأقانيم المؤسسة لمثل هذه القراءات، على اعتبار أحبولة المراودة التي تمارسها على القارئ لأجل استدراجه نحو كنفها المسيح، ومن ثمّ صعوبة التحلّل من غوايتها ما لم يكن مدرّكاً للخلفيات والمرجعيات، وهو ما يطرح إشكال تجديد مناهج التدريس ومضامينه ضمن مساقات التعليم الديني أو الفكر الديني قصد تجديد العناية بمثل هذه القضايا وملء الفراغ بالردود بدل البقاء ضمن حدود الاستهلاك أو المعالجة بمناويل تراثية-سلفية.

السؤال الثامن: لا يخفى على فضيلتكم أن عددًا 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 نتائج القراءات الحداثية للقرآن بحثًا وردًا؟

مثل هذا التصوّر يزحج النصّ عن كونه حالة إمكان إلى حالة إنجاز، نظرًا إلى أنّ النصّ قبل مباشرة القارئ له يمثل حالة كمون دلالي، تحتاج إلى دينامية القارئ ليخرجها إلى نطاق التحقق، مثل هذا التصوّر يفرضي إلى الإقرار بأنّ النصّ لا يحمل دلالة جاهزة وثابتة ونهائية، بقدر ما يقرّ بمبدأ المشاعية الدلالية المتولّدة عن أقانيم العقل المنعكس المقرّة بمبدأ العدمية ووهم الأحكام والقيم والثوابت فالكلّ في حركة ونفي دائمين، ومن ثمّ نتحوّل من وضع التضمّن الدلالي المطلق والنهائي إلى

وضع يفترض احتضان النصّ لمجرّد إمكانات دلاليّة تحتاج إلى تحقّقها الدوري والموقوتي للقارئ بما هو محاور للنصّ ومنتج للمعنى، هذا المعنى الذي يبقى مرتبهاً بالقارئ-الطارئ، ممّا يعني أنّنا أمام هيكل نصي جرّدت عبارته من معانيه، ومثل هذا الهيكل الجغرافي يبقى في حالة كمون إلى أن ترد عليه الدلالات من خارجه، بحيث ينزاح بطريقة متدوّمة عن منازلها السابقة بفعل القارئ، مثل هذه النسبيّة والعدميّة في مستوى القراءة تحوّل فعل التلقّي إلى مساهمة مع المؤلّف في التآليف والتأنيث، وإن لم نع حدود مثل هذه الممارسة فسنجعل من الفعل التفسيري فعلاً إقصائيّاً للنصّ القرآني أو حاجباً له بالقدر الذي يجلي معه مقولات القارئ-المفسّر، فهناك إذن علاقة وثيقة بين مفهوم القراءة في الكتابات المعاصرة التي تتحدث عن النقد الأدبي وبين نظرية التلقّي من جهة أولى لأن «القراءة شدت إليها اهتمام النقد اليوم، وشدت على دور المتلقّي فاعتبرت 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 البنيوية في العقود الأخيرة، وهناك علاقة أوثق من جهة ثانية بين نظرية التلقّي والحداثة، بل إن التلقّي لا يعدو أن يكون أحد أهم انتصارات الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك بنقلهما من مجال الاهتمام بالكاتب والنص، إلى المتلقّي والقارئ». تنطلق هذه النظريّة من إثبات موضوعيّ لصاحبها «هانس روبرت جوس Hans Robert Jaus»، يتمثّل فحواه في أنّ المقاربات النقدية السائدة من تاريخيّة وماركسيّة وشكلانيّة، قد قيّدت اهتمامها بثلاثة عناصر إمّا متفاعلة أو بتراتبية تنبني عليها الظاهرة الأدبيّة: المؤلّف والسياق والنصّ، مهملة بذلك عنصر القارئ ممّا يجعل الدورة الإبداعية في علاقتها بالمتلقّي لم تكتمل بعد، فهذا القصور يجعل الفعل الأدبي ضمن حلقة جماليّة الإنتاج والتصوير المغلقة، ومن ثمّ تغييب عنصر فاعل في مستوى الارتفاع بالعمل الأدبي نحو الإبداع أو تقصّي مكامن جماليّته، وهو الجمهور-القارئ، حيث يتسنى به قياس الأثر الذي ينتجه والمعنى الذي يمنحه له هذا الجمهور، وفي ضوء هذا التصرّح يصبح النهج العلقي بين النصّ والقارئ خاضعاً لمنطق المعضلة والحلّ، أو السؤال والجواب، أو بين خلفيّات وضمانيّات النصّ وقبليّات القارئ الحديسيّة أو السابقة عن البصر، بتعبير محمّد العزيز الحبابي، وعليه يغدو النصّ 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 النصّ عبر تحويله إلى ورشة لصناعة المعنى عبر فعل تشاركيّ-تبادلي يأخذ أنموذج الدائرة الهرمينوطيقية، ومن ثمّ ينخرط النصّ في دائرة تأويلية.

مثل هذا التصوّر يزحج النصّ عن كونه حالة إمكان إلى حالة إنجاز، نظرًا إلى النصّ قبل مباشرة القارئ له يمثّل حالة كمون دلالي، تحتاج إلى ديناميّة القارئ ليخرجها إلى نطاق التحقّق، مثل هذا التصوّر يفضي إلى الإقرار بأنّ النصّ لا يحمل دلالة جاهزة وثابتة ونهائيّة، بقدر ما يقرّ بمبدأ المشاعيّة الدلاليّة المتولّدة عن أقانيم العقل المنعكس المقرّرة بمبدأ العدميّة ووهم الأحكام والقيم والثوابت فالكّل في حركة ونفي دائمين، ومن ثمّ نتحوّل من وضع التضمّن الدلالي المطلق والنهائي إلى وضع يفترض احتضان النصّ لمجرّد إمكانيّات دلاليّة تحتاج إلى تحقّقها الدوري والموقوتي للقارئ بما هو محاور للنصّ، ومنتج للمعنى، هذا المعنى الذي يبقى مرتبهاً بالقارئ-الطارئ، ممّا يعني أنّنا أمام هيكل نصي جرّدت عبارته من معانيه، ومثل هذا الهيكل الجغرافي يبقى في حالة كمون إلى أن ترد عليه الدلالات من خارجه، بحيث ينزاح بطريقة متدوّمة عن منازله السابقة بفعل القارئ، مثل هذه النسبيّة والعدميّة في مستوى القراءة تحوّل فعل التلقّي إلى مساهمة مع المؤلّف في التأييف والتأثيث. فهناك إذن علاقة وثيقة بين مفهوم القراءة في الكتابات المعاصرة التي تتحدث عن النقد الأدبي وبين نظرية التلقي من جهة أولى لأنّ القراءة شددت إليها اهتمام النقد اليوم، وشددت على دور المتلقي فاعتبرت 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 البنيوية في العقود الأخيرة، وهناك علاقة أوثق من جهة ثانية بين نظرية التلقي والحدائثة بل إن التلقي لا يعدو أن يكون أحد أهم انتصارات الحدائثة وما بعد الحدائثة، وذلك بنقلهما من مجال الاهتمام بالكاتب والنص إلى المتلقي والقارئ. مثل هذه التمشّي الذي تقدّم معاملة مثل هذه النظريّات تفضي إلى إيقاع مفهوم العبئيّة واللامعنى، فلا وجود لمعنى مستقرّ ثابت، بقدر ما نجد معاني مسافرة مرتحلة في الوجود، وهذا يعكس حالة الاعتراب التي أسّسها الإنسان الغربي خارج أنموذج الإنسان المتديّن، فمنطق النفي والاختفاء والاعتراب الذي أوقعه الفكر المنعكس كنمط جديد في الوجود تسلّل إلى مناهج تناول فغدت القراءة مغامرة عجيبة وغير محدّدة، فتتأكّد بذلك حلزونيّة النفي والانعكاس المستمر والاستبدال الدوري للمستويات، ممّا يجعل تاريخ هذه القراءات تاريخًا متدوّمًا يقوم على منطوق اللاتناسق، أين يظهر في شكل حلقات متغيّرة؛ لأنّ زوال وهم الثوابت وعلمنة أنماط الحياة والمعارف ينبغي إدراكها كانعطاف أو التفاف على منطوق الثوابت والقيم والمثل. مثل هذه الفوضويّة أو العبئيّة في مستوى القراءة ليست وضعًا طارئًا أو حادًا بقدر ما هو استعادة حديثة لتيارات سابقة في التاريخ تُعرّف بالباطنيّة، حيث دلالة النصّ مشتتة بين المعنى وظلاله، والظلال ما هي

إلا العتبات الخارجيّة للنصّ، وهو ما جعل المسلم ضالًّا في عبادته وعقيدته لأنّه بقي عائمًا في الظلال، لذلك وجب اختراق جغرافيّة النصّ والتوغّل في تضاريسه للقبض على المعنى، مثل هذه الشطحات المراهقة وقع إحيائها من جديد، كأننا في وضع براغماتي-مصلحي تجاه المناهج. مثل هذه النتائج تفرض علينا إيقاع مفهوم استعمله الحبابي في مستوى الصياغات الحضاريّة ولكن نستخدمه هنا في مستوى الصياغات النظريّة، وهو مفهوم الغديّة، بالنظر إلى أنّها تواجه في الحقيقة الموقف التقني الذي أصبح سمة الواقع المعاصر، وهذا الموقف لا يعني مجرد استعمال الآلة وشيوع استخدام التقنية في مختلف مكونات حياتنا، بل ما تولّد عنه من صيغ وطبائع وقيم وسلوكات ونماذج حياتيّة أفقدت الإنسان قيمه ومبادئه وجعلتها مجرد شعارات فضفاضة؛ لأنّ التقنية قد استعمرت الإنسان وأدخلته في دوامة من التبدّل ذات طابع سريع، أفقدته فطريّته وأطمئنانه وسكونه وسعادته وأعطته قيمًا استهلاكيّة تفقد فاعليّتها بسرعة، ممّا يجعل الإنسان يعايش عصابًا متواصلًا جعله يتّجه نحو حلول تدميريّة لذاته لعدم معها تشخيصه وترقيّه، مثل هذه الفوضى تعكس فوضى في مستوى الفكر الذي أفرز كونه من المناهج والقراءات التي حوّلت فعل الاشتغال من «على النصّ القرآني» إلى «النصّ كمنتج ثقافي» ومثل هذه المناهج تأخذ طابع الموقوتيّة بما هي فعل متناغم مع النمط الاستهلاكي الذي أفرزته حداثة العقل المنعكس الغربي، ممّا يعني أننا أمام موقف يلغي الأحكام والمواقف والمنظومات ويدفع نحو التغير والتهيه وفتح المجال أمام الفهم المستقلّة والمنعتقة من أيّ رابط أو التزام، فهي قراءة دون قيمة عكس الضبط القرآني للمصطلح، حيث يدفع بالإنسان إلى الالتزام وتقعيد مسألة القراءة بطرائق تدفع نحو الضمّ والتأليف لا التيه والتصادم الذي نجده مع قراءات العقل المنعكس، فما بين الالتزام والعبثية بون شاسع يعكس طرائق الفعل والرؤية والتصوّر.

لعلّ الأثر الإجرائي الذي يمكن أن نتلقّفه من فكرة الضبط المصطلحي المقارن بين القرآن والعقل المنعكس هو ذلك الأثر الحضاري المطلوب لتأكيد حيويّة كلّ أمة أو ثقافة أو حضارة، من خلال إثبات حضورها الخصب والفاعل في مجال الحراك المعجمي والعلمي عبر الاجتهاد في فعل التفسير والقراءة ضمن أفاق تتجه نحو التفكير خارج الدائرة السلفيّة الأسرة للفكر وللغة والمنهج، الذي تبدله حتى يستقيم أودها وتنحّي تدريجيًّا وتتخلّى عن فكرة مديويّة المعنى وتبعيّيها المعجميّة فالحضاريّة للأخر الذي يسعى إلى استعمار الجغرافيا والتاريخ والذاكرة عبر رصد مواطن الخلل والضعف في الحضارة المنهكة قصد استلابها، ومن ثمّ استيعابها من خلال رسم ملامح وجودها غير تلك التي تستقيم وخصوصيّاتها، ومثل هذه الآثار الواقعيّة كائنة نتيجة انزياحها نحو التقوُّص والتلاشي والفضل بسبب

اضطراب دلالة المصطلح، وتعارض المفاهيم، وشيوع الغموض والقلق في التراسل العلمي بين مصادر المعرفة وجهات التلقي وهو ما نلاحظه لدى الفئة الهشة من المثقفين الذين فرطوا في المساق الحضاري الألهي ورضوا بتلك التبعية للسلفية الغربية المتجاوزة، فبقي في منزلة الرماد الحضاري. الأمر الذي يعرض تراكم المعرفة ذاته إلى كثير من الصعاب ومنها عدم استقرار المفاهيم، وما يقوده ذلك من اضطراب ليس في الوصف والتحليل والاستقراء، إنّما في الاستنباط واستخراج النتائج التي يهدف إلى الوصول إليها كلّ بحث، ومن ثمّ فإنّ ما تعاني منه الثقافة العربيّة-الإسلاميّة هو آفة انسداد التراسل الطبيعي والحوار والجدل والمساءلة الجادة، نتيجة اختلال في التراسل الطبيعي بين الأفراد، وبينهم ونصّهم المرجعي: القرآن، حيث إنّ البدهي المذكور أنّفاً غائب والحاضر هو الشاذ، وهو ما انعكس سلبيًا على الممارسة الاصطلاحية التي اتّسمت بالخلط والغموض والارتباك. وكذا في القراءة، فلا جدّد ولا نقد بل بقي ضمن حدود الحكاية واستصحاب التبعية للغرب.

نضيف إلى ذلك أن ثمة توجّهًا فكريًا يعمد إلى توصيف طبيعة ثقافتنا بأنّها تطبيق إجرائي لعلاقة صوفيّة تجمع بين الشيخ والمريد، مثل هذا الشكل العلائقي تسلّل إلى كلّ ممارساتنا التاريخية بما فيها الفعل التفسيري والقرائي، ممّا أوقعه في أزمة تعكس بجلاء الوضع المأزوم الذي ترزح ضمنه المنظومة العربيّة برمّتها، لذلك لا خلاص للقراءات التفسيرية من أزمتها الراهنة إلّا 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 الأنموذج السلبي، قصد الانخراط في ممارسة تفاعلية تؤمن بوجود الآخر المختلف كشريك فاعل وطرف محاور وناقد ومحور ورأس ملامح الممارسة المعاصرة للتفسير، ومن ورائها لوحة الثقافة العربيّة الإسلامية في بعدها الاستشراقي، أي: كما يجب أن تكون إجرائيًا حتى ترقى إلى مرتبة الفاعلية الحضارية وتتخلّص من تبعات المفعولية التي أفضت بها إلى وضع المديونية والاستلاب واستعمار الجغرافيا بمفهومها الحقيقي والمجازي، نقول مثل هذا الكلام نظرًا إلى أنّ المصطلح هو صورة مكثّفة للعلاقة العضوية القائمة بين العقل واللغة، وتتصل أيضًا بالظواهر المعرفية لأنّ المصطلحات في كلّ علم من العلوم هي بمثابة النواة المركزية التي يمتدّ بها مجال الإشعاع المعرفي ويترسّخ بها الاستقطاب الفكري مثل هذا الضبط يبقى مرتبًا إلى حين الوعي بأنّ خصوصية الطرح القرآني في مستوى الضبط تتعدّى مجال المصطلح إلى مجال الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم، فما عليه سوى اختيار السبيل إمّا شاكرًا وإمّا كفورًا.

السؤال التاسع: لا شك أن درس القراءات الحداثيّة تحليلاً ونقدًا وتقويماً لا يخلو من فجوات بحثية متنوعة تحتاج إلى جهد جهيد حتى تعطي أكلها، فهل يمكنكم الإدلاء بمقترحات لمشاريع بحثية بهذا الصدد؟ وما مدى أولوية البحث فيها؟

إننا اليوم في وضعيّة يصطلح عليها المستشرق الألماني توماس باور بـ«الالتباس»، على اعتبار أنّ التوجّه التراثي قد اتّسم بالتنوّع والتسامح والانفتاح، في حين أنّ الوضع المعاصر قد ورث نسقيّة الفرقة الناجية منهجيًّا، وهذا ما أفضى إلى إقرار منطق أحاديّة الفهم الموروث.

“يقارن الكاتب الألماني أيضًا بين أفكار فقهاء قدامى ومعاصرين، مثل ابن الجزري الدمشقي (1343-1350) وبين أفكار ابن عثيمين (1929-2001)، فالأول كان متسامحًا تجاه أي التباس، والذي رأى في القرآن نصًّا مفتوحًا لا يمكن بلوغ معناه النهائي واللامحدود، بينما يصف الآخر بالتعصّب والتخوّف تجاه الالتباس الذي اعتبره خطرًا وكان يخشاه، معتبرًا أن هناك وضوحًا لا يقبل تعدد التأويل في نص القرآن، ويبدو هذا الأخير كما لو كان رأي أغلب المتعصّبين من المسلمين اليوم ونظرة غير المسلمين للإسلام والنصّ القرآني في عصرنا“. هذا يفتح أمامنا طرح البدائل المعاصرة محصّلة هذه المعالجة التشخيصيّة للمنجز التفسيري المعاصر:

إننا أمام ممارسة تفسيرية تجزيئية ترتيبية، وكَمّ هائل من المعارف والمدلولات القرآنية، لكن في حالة تناثر وتراكم عددي دون أن نكتشف أوجه الارتباط، ودون أن نكتشف التراكيب العضوية لهذه المجاميع الدلالية، ودون أن نحدّد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكلّ مجال من مجالات الحياة، أي: الروابط والعلاقات التي تحوّلها إلى مركّبات نظرية ومجاميع فكرية، أي: الانتقال إلى وضع نظرية القرآن المقترحة كبديل حضاري.

القصور عن هذا الاشتغال النوعي فتح الباب أمام التناقضات المذهبيّة، ممّا حوّل بعض المنجز التفسيري إلى ممارسة تبريرية للمذهب الفقهي أو الكلامي أو الصوفي أو الفكري، نسارع إلى القول بأنّ هذا الثبات الذي يبدو مدّعاة لاعتزاز عدد من الباحثين رغم أنّه يصدق على جلّ الأعمال التفسيرية التي نشرت منذ منتصف القرن الماضي إلّا أنّه لم يحلّ دون ظهور محاولات تجديدية في مستوى المنهج وهو ما نراه حريًّا بالدرس والتحليل. لذلك فإنّنا نعتبر أنّه من الممكن عمليًّا القول: إنّ نوعًا من التحوّل 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 تفسيريًا كاملاً - فإنها أدركت ضرورة تأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص القرآني. الأهم في هذه المحاولات أنها استمدت جانبًا من وعيها هذا من التراث التفسيري نفسه.

إننا أمام وضع منهجي يقتضي التعدد والتكثُر لتخصيب العدة المعرفية - المنهجية لتناول النصّ القرآني، ومن ثم جعله ضمن مجال الاقتراح للمنظومات الحضارية والبدائل الممكنة المقترحة، لأنّ التفسير ليس معنيًا في ذاته، بقدر تمكين القارئ من مقترحات قصد تشكيل تصوّر الحضاري القرآني للعمران.

فالقراءة المقترحة تحقق توازنًا مضيئًا من خلال التأكيد على الأبعاد ما بعد-نصية، أي المقترح المنظومي للقرآن في ظلّ التدافع الحضاري والمقترحات لإعادة تشكيل الإنسان. ولعلنا نخنزل الإشكالية الراهنة فيما اختصره المفكر أحميدة النيفر بضرورة الانتقال من وضع التفاسير المنجزة على القراءات المقترحة، وهو ما عبّر عنه في الإشكاليات التالية

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

أول الأسئلة التي تعتبر جزءًا من أجزاء الإشكالية التي تطرح على الباحث عند دراسة المنهج التفسيري المعاصر يتصل بطبيعة العلاقة مع التراث التفسيري القديم. فما لم يحدّد المفسّر/القارئ المعاصر موقفًا واضحًا من هذا التراث فإنّه من المستبعد توقّع تجديد منهجي من قبيله: واقع إمّية إمّا التعامل التفاعلي وإمّا الاحتواء المعرفي - التاريخي .

ينجرّ عن هذا السؤال سؤال ثانٍ موصول بالإشكالية التي نحاول بسطها وهو المهتمّ بالعدة المعرفية التي يحتاج إليها المفسّر اليوم لإرساء منهجية حديثة لتفسير القرآن.

أمّا ثالث الأسئلة فهو الذي يعتني بتحديد وظيفة المفسّر وطبيعة العلاقة بالنصّ القرآني. ولكن أضيف على الأسئلة المتداولة في حقل القراءات المعاصرة: غائية القراءة المنظومية، ليس مجرد بيان بقدر ما هو صناعة وعي حضاري واعتزاز بالوحي في ظلّ الترديل لقيمة الغيب والوحي والنصّ القرآني وكلّ متعلقاته.

كيف يكون فعل التفسير/أو القراءات المقترحة معاناةً للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع؟ أو كيف يصبح التفسير هو جدل الوحي مع التاريخ؟ تلك هي أهمّ الموجّهات المقترحة قصد تحقيق فعل

التفسير الخليلي 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 ثمّ الالتفات إلى من وضع المفسّر المفرد إلى وضع التفسير المؤسسي.