التأويل الحداثي للنص القرآني وضوابط الشرع:

من الدواعي إلى المناهج

محمد معطلاوي

طالب الدكتوراه، بالمدرسة العليا للأساتذة

جامعة محمد الخامس بالرباط، المملكة المغربية

Abstract:

This study aims to address a problem that has begun to escalate and float on the surface of Arab culture in recent times, which is the rush of modernist interpretation to the Quranic text to re-read it as a modernist reading. To answer this problem, we developed a systematic plan that consists of three main axes; In it we began by highlighting the concept of modernist interpretation and the reasons for re-reading the Holy Quran among modernists. So that we summarized it in two main arguments: fascination with Western modernity and being influenced by the outputs of Orientalism. We then moved to identify the most important entrances through which the modernists entered to read and interpret it, and we limited them to four entrances: the modernist, hermeneutic, linguistic, and fundamentalist. Finally, let us conclude by talking about the methods and mechanisms that they employed in this, such as the linguistic, semiotic, and historical method.

- Keywords: modernist interpretation, Quranic text, modernists, curricula, entrances, ...

مقدمة:

عرفت الساحة العربية الإسلامية في العصر الحالي مجموعة من القراءات الحداثية والمعاصرة التي جعلت من النص القرآني محور اهتمامها، بحيث حاول عديد من الحداثيين العرب قراءته قراءة جديدة، بدعوى مسايرة مستجدات العصر، ودعوا في المقابل إلى تجاوز الموروث التفسيري الكلاسيكي، لأنه في نظرهم تفسير قاصر عن إيجاد حلول للمشاكل التي عرفها عصرنا مؤخرا، والتي لا زال يعرفها إلى الآن بفعل العولمة والحداثة وما تبعهما من تطور سريع في كل المجالات، نظرا للوتيرة السريعة التي يتقدم

بها العالم اليوم، وخصوصا العالم الإسلامي. وقد ولجت هذه القراءات النص القرآني من خلال مداخل عدة، كان أبرزها المدخل التأويلي، لأنه الوسيلة الوحيدة التي ستمكنهم من تقديم دلالات ومعان جديدة، بما هو انتقال بدلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وبالتالي تكون القراءة حرة نسبيا، نظرا للحرية التي تُعطى للقارئ في تحميل اللفظ من دلالات، تكون في الغالب متماشية مع أفكاره وتوجهاته.

تكمن أهمية البحث الحالي في تسليط الضوء على جانب آخر من التأويل، هو التأويل الحداثي للنص القرآني، وإبراز مدى خضوعه لضوابط الشرع، ومعرفة الدواعي والدوافع التي تدفع ببعض الحداثيين العرب إلى إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة حداثية، وكذا الكشف عن أهم المداخل التي يَلِجُون من خلالها إلى النص لإعادة قراءاته وتأويله، ناهيك عن رصد الأدوات والآليات التي يستندون إليها في قراءاتهم، ومعرفة بعض النتائج التي توصلوا إليها.

وأما سبب اختيار هذا الموضوع؛ فيرجع إلى كثرة القراءات الحداثية للنص القرآني، التي برزت في الساحة العربية في الآونة الأخيرة، والتي جعلت من التأويل مدخلا أساسيا في قراءتها التحديثية، إلى جانب مداخل أخرى سيتم الإشارة إليها في هذه الدراسة. علاوة على توسُّلِها بجملة من المناهج الغربية في قراءتها للقرآن الكريم، بحيث سلكت في ذلك طريق المستشرقين الذين اهتموا بالتراث العربي الإسلامي.

أما فيما يتعلق بأهداف هذه الورقة العلمية، فتتمثل في تحديد ماهية التأويل الحداثي، ورصد دواعي ودوافع إعادة قراءة النص القرآني لدى الحداثيين بشكل خاص، وكذا معرفة المناهج التي يستندون إليها في قراءاتهم وتأويلهم للقرآن، وذلك بأخذ نماذج من الباحثين الحداثيين العرب الذين تناولوه بالدراسة والتحليل، لتقديم قراءة معاصرة له؛ كالمصري نصر حامد أبوزيد، والجزائري محمد أركون، والمغربي محمد عابد الجابري، إضافة إلى تحديد أهم المداخل التي ولجوا من خلالها له في قراءاتهم وتأويلاتهم.

بالنسبة للإشكالية التي تؤطر ورقتنا في هذا الموضوع؛ فهي محاولة الاقتراب من التأويل الحداثي للنص القرآني لمعرفة مدى خضوعه لضوابط الشرع من عدمه، وعليه صغناها على النحو التالي: إلى أي حد استطاع التأويل الحداثي للنص القرآني أن يكون خاضعا لضوابط الشرع؟ هذه الإشكالية قادتنا إلى طرح أسئلة فرعية من قبيل: ما مفهوم التأويل الحداثي؟ ما الدوافع الحقيقية التي دفعت بالحداثيين العرب إلى إعادة قراءة القرآن قراءة حداثية؟ وما المداخل التي ولجوا من خلالها لهذه القراءات في تناولهم للنص القرآني؟ وما المناهج التي وظفوها أثناء قراءاتهم؟

فيما يخص الدراسات السابقة، فهناك عديد من الدراسات التي اهتمت بالقراءات الحداثية والمعاصرة للنص القرآني، إلا أننا لم نجد دراسات محيطة وشاملة لموضوع هذا البحث ـ في حدود علمنا، وإنما وجدنا دراسات مفرقة، كل دراسة تناولت جزءا مما نريد البحث فيه، وتبقى أهم الدراسات التي ساعدتنا في ما قدمناه في هذا البحث:

ـ دراسة الدكتور أحمد إدريس الطعان التي تحمل عنوان: "العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص، ط1، 2007م، وهي رسالة دكتوراه؛ تطرق الباحث فيها إلى قضية مهاجمة العلمانيين للقرآن الكريم وقولهم بتاريخيته، بدءا من أسباب هذه المهاجمة وإبراز مظاهرها ونتائجها والمناهج التي وظفوها في ذلك، كما أشار صاحب الدراسة، إلى المداخل التي ولج من خلالها العلمانيون إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، ومن هنا جاءتنا فكرة مداخل الحداثيين في قراءة النص القرآني وتأويله.

ـ دراسة الدكتور سليمان بن صالح الغصن، الموسومة بـ "إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر"، ط1، 2016م. حيث قام الباحث فيها بتسليط الضوء على مسألة إعادة قراءة النصين الشرعيين القرآني والنبوي، واستهدافهما من قبل بعض المنحرفين، وذلك برصد بعض المناهج التي

يوظفونها في ذلك من قبيل: المنهج الهرمنيوطيقي، والبنيوي، والتفكيكي، ناهيك عن تحديد دوافعهم والأهداف التي يسعون لتحقيقها، ووسائلهم في ذلك، مع ذكر بعض الأمثلة التطبيقية لتلك القراءات.

. دراسة الدكتور قطب الريسوني بعنوان: "النص القرآني من تهافت القراءات إلى أفق التدبر: مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني"، ط1، 2010. وقد تناول الباحث فيها قضايا عدة منها؛ ضوابط تفسير وتأويل النص القرآني عند علماء المسلمين، بالإضافة إلى تقديم رؤية نقدية لمزالق المفسرين القدامى منهم والمحدثين، والمناهج التي وظفها بعض الحداثيين كأركون في قراءتهم، ناهيك عن روافد القراءة المعاصرة للنص القرآني، بحيث حصرها في خمسة روافد هي: اللغوي، والكلامي، والأصولي، والحداثي، وعلوم القرآن، كما تناول بعض ضوابط القراءة الراشدة للنص القرآني، جاعلا إياها مدخلا لعلم التدبر القرآني.

ونظرا لطبيعة الموضوع المُعالج، فقد اتبعنا المنهج الوصفي التحليلي؛ باعتباره المنهج المناسب لتحديد بحثنا والتأكد من حقيقة وجوده، وتحديد السمات والملامح المتعلقة به. كما اعتمدنا أيضا منهج التحليل النقدي الذي حاولنا من خلاله نقد بعض القضايا في القراءات التي تطرقنا إليها في هذا البحث. ولمعالجة هذا الموضوع، فقد اتبعنا فيه خطة تتكون من ثلاثة محاور متكاملة ومتآزرة فيما بينها:

. المحور الأول: وفيه سنتطرق إلى مفهوم التأويل الحداثي، ودواعي إعادة قراءة النص القرآني لدى الحداثيين، والتي لخصناها في داعيين اثنين هما: الانبهار بالحداثة الغربية والتأثر بمخرجات الاستشراق.

. المحور الثاني: وفيه سنعالج المداخل التي اعتمد عليها الحداثيون في قراءة النص القرآني وتأويله؛ كالمدخل التأويلي، والحداثي، واللغوي، والأصولي.

. المحور الثالث: وفيه سنتناول بعض المناهج التي يوظفها الحداثيون في قراءة وتأويل القرآن.

المحور الأول: مفهوم التأويل الحداثي ودواعي إعادة قراءة النص القرآني لدى الحداثيين

1. مفهوم التأويل الحداثي:

عادة ما تُعرف المصطلحات العلمية المركبة تركيبا إضافيا، بتعريف المفردات قبل الإضافة، ثم يتم تعريفها حال الإضافة، ليتبين المراد والمقصود بالمصطلح. لكن بما أننا بصدد مفهومين معروفين هما التأويل والحداثة، واللَّذَيْنِ كتب فيهما عديد من المؤلفين والمهتمين، فإننا سنقتصر على إعطاء تعريف للمصطلح المركب؛ أي التأويل الحداثي. جدير بالذكر أننا لسنا أول من استعمل هذا المصطلح، فقد وقفنا على عدة دراسات ومقالات وظفته؛ منها: كتاب ابراهيم السكران الموسوم بعنوان: "التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات"، ومقال يحمل عنوان: "التأويل الحداثي للنص القرآني في ظل متلازمة الإطلاق والتقييد" للدكتورين مختار حسيني، وبشير بن لحبيب، والمنشور بمجلة اللغة العربية. ومقال آخر لصاحبه خالد برادة، معنون بـ: "التأويل الحداثي للقرآن الكريم"، وهو منشور على موقع شبكة الألوكة ...إلخ.

وهو مفهوم يطلق على القراءات الحداثية أو المعاصرة التي أعادت قراءة التراث العربي الإسلامي، وخاصة القرآن الكريم قراءة حداثية بالاعتماد على التأويل كمدخل أساسي من مداخل التجديد، والتي تسلحت بجملة من المناهج والأدوات الغربية طبقتها على النص القرآني، بغية إعادة قراءته قراءة جديدة تساير مستجدات العصر، وهي حركة عربية تمخضت عن الحركة الأصل، نقصد بذلك الدراسات الغربية والاستشراقية على وجه الخصوص، التي كانت منبع ومصدر هاته القراءات والتأويلات بدءا بمحاولات مارتن لوثر، واتساعا مع شلاير ماخر، وتطورا مع عدد غير قليل من الفلاسفة والمفكرين أبرزهم: بول ريكور، هايدغر، غادامير، ... إلخ. يقول ابراهيم السكران في هذا السياق: «والحقيقة أنني بعد دراسة مشروعات "التأويل الحداثي للتراث" اتضح لي أنها استمدت مادتها وتحليلاتها الأساسية من أعمال

المستشرقين، وخصوصا الأعمال الاستشراقية المصوغة بالمناهج الفيلولوجية التي تدرس تكوينات الثقافة عبر تحقيق وتحليل النصوص والمخطوطات المبكرة» (التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات: ص 12.). ومن هنا يتبين أن التأويل الحداثي ابن شرعي للتأويل الاستشراقي؛ وما يزيد الأمر وضوحا، هو اتباع أصحاب هذه القراءات إلى الأساليب نفسها في القراءة والتفسير والاستنتاج، التي اتبعها أساتذتهم المستشرقين، ولعل في هذا القول دليلا على ذلك؛ يقول السكران: «وفي كتب الحداثيين العرب ومصادرهم الاستشراقية تفاصيل كثيرة في وسائل التفسير وصيغ القراءة وأنماط الاستنتاجات» (التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات: ص 12.).

2. دواعي إعادة قراءة النص القرآني لدى الحداثيين

تتعدد دواعي ودوافع إعادة قراءة القرآن الكريم لدى الحداثيين، وتتنوع بتنوع مرجعياتهم وخلفياتهم، وإنْ كانوا يلتقون في منطلق عام؛ هو الانطلاق من التأويل للتجديد والتحديث في النص القرآني بدعوى مسايرة مستجدات العصر، وهو شرط من جملة الشروط التي وضعها رواد الإصلاح لتحقيق النهضة العربية المنتظرة، ولعل أول داع من هذه الدواعي، الانبهار بما حققته الحداثة الغربية من تقدم على كل المستويات.

1.2. الانبهار بالحداثة الغربية:

أدى تقدم الحضارة الغربية إلى إرباك عدد كبير لا يستهان به من الكُتَّاب والمفكرين والأدباء، الذين انبهروا بمخرجات المدنية الغربية لدرجة أن دعا بعضهم إلى اقتفاء آثارهم وتقليدهم في خير الأمور وشرها، لتحقيق التقدم والازدهار المنشودين. ومن هؤلاء طه حسين الذي صرَّح بضرورة الأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية، وذلك حين قال: «بأن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها

وما يعاب» (مستقبل الثقافة في مصر: ص 43).

وأما مظاهر التبعية الناتج عن الانبهار بمنجزات الغرب في موضوعنا الأساس؛ موضوع إعادة قراءة النصوص الشرعية وتأويلها، بالاستناد إلى المناهج الحديثة لمواكبة متطلبات العصر، لكي تتوافق مع ما يسمى بالنظريات العلمية، فقد عمد رواد هذه القراءات على تجاوز جهود العلماء القدماء في التفسير، وما اتفقوا عليه من قواعد وضوابط لفهم النصوص وتفسيرها، بل أكثر من ذلك تجاوزوا حدود التأويل وضوابطه، التي وضعوها لكل مجتهد أراد الاجتهاد في مسألة من المسائل التي تتطلب ذلك، وفي المقابل دعوا إلى إخضاع شريعة الإسلام للواقع. يقول **وحيد رأفت** نائب رئيس حزب الوفد المصري: "يجب أن نفهم الشريعة بعقلية القرن العشرين، كما يجب أن تتطور الشريعة مع العصر. البنوك، والصناعة والاستثمارات الحديثة الضخمة لم تكن معروفة في صدر الإسلام عندما كان يهبط الوحي من السماء. تطبيق هذه الشريعة لا يخيف لو طبقناها بعقلية مستنيرة. والخطر من تطبيق الشريعة يكمن في تطبيقها بعقول متخلفة مثل عقول أكثر فقهائنا». (أحمد جودة: حوارات حول الشريعة، سينا للنشر، ط1، 1990، ص64. والكلام هنا للدكتور وحيد رأفت نائب رئيس حزب الوفد المصري. نقلا عن: د سليمان بن صالح الغصن: في كتابه "إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر"، ص 127.) من جهته يؤكد أركون على أن «مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر» (الفكر الإسلامي قراءة علمية: ص114).

وفي السياق ذاته؛ في إطار التجديد الذي ينادي به أغلب رواد التأويل الحداثي، يقول حسن حنفي: "أما "التراث والتجديد" فهو القادر على التنظير المباشر للواقع لأنه يمد الواقع بنظريته التي تفسره، وقادرة على تغييره. فالتراث هو نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته» (التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم: ص 34). والملاحظ في قول الباحث هذا؛ أن التجديد الذي

يسعى إليه إنما ينطلق من تحديث التراث ليرى فيه وقائع ومكونات المجتمع المعاصر، بل إنه جعل من متطلبات العصر أساسا للتفسير في عملية التجديد التي يرمي إليها؛ يقول: «إن مطالب العصر هي أساس التفسير فلا توجد علاقة أفقية يوضع فيها الطرفان على نفس المستوى، بل على علاقة رأسية توضع فيها حاجات العصر كأساس تحتي ثم التراث كمؤسس فوقي» (نفسه: ص 58).

2.2. التأثر بمخرجات الاستشراق:

إن المتتبع لمؤلفات الباحثين العرب في مسألة إعادة قراءة النص القرآني، ليرى ارتباطهم بالاستشراق والمستشرقين ملموسا، وبما توصلوا إليه من نتائج في بحوثهم، فقد صرح عديد من الباحثين العرب بفضل أساتذتهم المستشرقين عليهم، والبعض الآخر منهم فضَّل إخفاء هذا الفضل، مُتظاهرا بالاستقلال في النظر والبحث والنقد. «فكان من جملة الأسماء التي حظيت باهتمام الدوائر الاستشراقية محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي وغيرهم ممن أشادوا بجهود المستشرقين، وسوَّقوها ودعوا للإفادة منها» (القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، ص 78 . 79). فمن هؤلاء من تشبعوا بثقافة وأفكار المستشرقين بعدما درسوا في ديارهم وتبنوا أفكارهم، ومنهم المفكر الجزائري محمد أركون الذي تلقى تكوينا علمانيا واستشراقيا في فرنسا، ومنهم من اطلع بنفسه على ما كتبه وألفه أساتذة الغرب في هذا الشأن، ممن كان لهم اهتمام بالنصوص الدينية الإسلامية كـ "غولدزيهر"، و"تيودور نولدكه"، و"ماسينيون" وغيرهم من رواد الاستشراق في الحقل الديني، فأُبْهِروا وأصابتهم الدهشة بما أنتجه هؤلاء وادَّعُوه عن الإسلام وعن نصوصه المقدسة، فما كان منهم إلا أن اتَّبَعُوا النهج والتفكير نفسه في التأليف والكتابة عن النص القرآني وعلومه. يقول محمد أركون في هذا الشأن: «إن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر» (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: ص 70 وص 39 من المرجع نفسه). من جهة أخرى؛ يقول مترجمه

هاشم صالح عن المنهج الفيلولوجي: «إن هذه المنهجية قد أثبتت نجاحها وفعاليتها أولا عندما طبقت على تراث المسيحية، وبالتالي فينبغي أن يكف الأيديولوجيون العرب عن اتهام الاستشراق والقول بأنه يحاول تهديم الإسلام، إذْ يطبق المنهج التاريخي عليه» (نفسه: ينظر هامش ص 45).

وقد أشار الدكتور سليمان بن صالح إلى أنه يمكن تلخيص ما استمدته القراءات المعاصرة من الحقل الاستشراقي في جانبين: «الأول؛ في المنهج والآليات، والثاني؛ في المحتوى والموضوعات. أما من حيث المنهج والآليات فقد طبق المستشرقون المنهجية الفيلولوجية التاريخية على علوم القرآن، وأخذوا بمناهج اللسانيات والسيميائيات والأنتربولوجيا والبنيويات والتفكيكيات، وغير ذلك من مناهج البحث وتحليل الخطاب» (إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر: ص69). وأما من ناحية المحتوى والموضوعات؛ فيشير الدكتور سليمان إلى «أن كثيرا من القضايا التي أثارها الداعون إلى إعادة قراءة النص الشرعي كان قد سبق أن أثارها المستشرقون وخاضوا فيها، وما كان من أصحاب القراءات المعاصرة المنسوبين للإسلام إلا القيام بترجمتها وإعادة إنتاجها وصياغتها وتسويقها بأساليب متنوعة». (نفسه: ص 71) ونذكر على سبيل القصر لا الحصر؛ قضية تلفيق الإسلام واستقائه من الديانات والحضارات والعادات الماضية، التي تعد من بين القضايا التي عمل الاستشراق على ترسيخها، وقام طلبتهم الأبرار من أبناء المسلمين بتبنيها وترويجها والبحث عن سبل وأمثلة للبرهنة على صدقها. وفي هذا يقول عبد المجيد الشرفي عن رسالة الإسلام، «إن الرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة، تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولا، وفي الحجاز والجزيرة ثانيا، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثا، فبما أنها موجهة إلى البشر بأعيانهم، لا ينتظر منها أن لا تكون على هذا النحو» (الإسلام بين الرسالة والتاريخ: 2008م، ص45)، وفي السياق ذاته؛ يشير أركون إلى «أن الإسلام تأثر بما سبق أو أحاط به بدون شك، والدليل على ذلك أن المعجم اللفظي

القرآني يحمل آثارا عديدة تدل على الاستعارات اللغوية والمفهومية من لغات أخرى عديدة معاصرة للعربية، وكذلك الأمر فيما يخص التأثر بالكتابات والتراثات اليهودية والمسيحية فهذا واضح جدا في القرآن، وقد أثار ذلك اهتمام البحاثة الأكاديميين في الغرب باستمرار كما كان متوقعا؛ لأنه يخص تراثهم الديني والروحي... » (الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر: ص227).

وهكذا يتضح بجلاء؛ مدى توظيف رواد القراءات الحداثية العرب لجهود الغربيين والمستشرقين خاصة، في تبني طروحاتهم ودعوتهم إلى إعادة قراءة النص القرآني وتمحيصه في ضوء مناهج البحث الحديثة، حيث استهدفوا مسائل عدة من وراء إعادة القراءة، كنظرتهم المزدوجة للوحي التي ميز بعضهم فيها بين حالته الشفوية وحالته الكتابية، وكذلك تشكيكهم في الغيبيات، والطعن في القرآن من حيث اكتماله من نقصانه، ناهيك عن طعنهم في مصدر السيرة النبوية وثبوت نسبتها للنبي عليه السلام. وهو ما يوضح بالملموس قصد كثير من رواد هذه القراءات النص الشرعي لأجل الطعن فيه لا لأجل غاية أخرى، ومنا هنا يمكننا وصف تلك الكتابات، كما وصفها الباحث سليمان بن صالح، بأنها بحوث استشراقية بأسماء إسلامية.

المحور الثاني: مداخل الحداثيين في قراءة النص القرآني وتأويله

تعددت مداخل الحداثيين العرب في تناول القرآن الكريم بالقراءة وإعادة الفهم، بتعدد المنطلقات والخلفيات التي انطلق منها كل واحد منهم، إلا أن الجامع بينهم في نظرنا هو تعويلهم جميعا على المدخل التأويلي أو الهرمنيوطيقي في قراءة النص القرآني قراءة حداثية، ولعل أبرز المداخل التي اختارها الحداثيون في مقاربته: المدخل الحداثي، والتأويلي، واللغوي، والأصولي، ولذا سنقف عند هذه المداخل لمعرفة المقصود بكل واحد منها، والكيفية التي تم توظيفهم بها من لدن رواد هذه القراءات.

1. المدخل الحداثي:

شاع في الأوساط العربية اتجاهات كثيرة تنادي بالتجديد في الخطاب الديني في العصرين الحديث والمعاصر، وذلك بفعل موجة الحداثة وما صاحب ذلك من بروز لجملة من المفاهيم والمصطلحات الحديثة والمعاصرة التابعة لها من قبيل: العولمة، والعلمانية، وما بعد الحداثة وغيرها من المفاهيم. انقسمت هذه الاتجاهات إلى قسمين في نظر بعض الباحثين: تجاه تجديدي أصولي ينطلق من داخل الثقافة العربية الإسلامية في تجديده، وتجاه علماني حداثي يتبنى مجموعة من الأدوات والمناهج والنظريات ذات المنشأ الغربي، يسعى إلى تطبيقها على النص القرآني في عمليته التجديدية. من أتباع الاتجاه الأخير كثير من الأسماء العربية الذين تأثروا بما قدمته الحداثة الغربية من تنوير ونهضة شملت جميع المجالات، فعملوا على إحداث نسخة عربية للحداثة الغربية، محاولة منهم النهوض بالأمة العربية الإسلامية، وذلك بالتجديد في تراثها الفكري والديني، لاسيما في القرآن الكريم وعلومه، وقد كان من هؤلاء: نصر حامد أبوزيد، محمد عابد الجابري، محمد أركون، الطاهر حداد، عبد المجيد الشرفي ... إلخ. وما يمكن أن يقال عن هؤلاء جميعا، أنهم امتداد لرواد النهضة العربية الذين بدأت معهم قضية التجديد في التراث الإسلامي والفكر الديني. والتي مثَّلها كل من جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد إقبال... وغيرهم.

يقول الجابري وهو أحد الذين اعتمدوا المدخل الحداثي للتجديد في القرآن الكريم: «الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديموقراطية» (التراث والحداثة: دراسات ومناقشات: ص 16 ـ 17)، وقد رأى الجابري أن من متطلبات الحداثة في الثقافة العربية، «تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له، فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي،

بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ"المعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» (نفسه، ص 15). ومن هنا عُدَّ المدخل الحداثي من أكبر المداخل اعتمادا من لدن الحداثيين في التجديد الذي ينادون به، فكانت من نتائج ذلك؛ مسألة إعادة قراءة وفهم النص القرآني قراءة معاصرة تواكب متطلبات العصر، التي انتشرت بين أغلب رواد الإصلاح النهضوي العربي في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ مما أدى إلى ظهور عدة محاولات تجديدية فسرت لنا القرآن، منها: محاولة محمد شحرور، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري.

2. المدخل التأويلي/الهرمنيوطيقي:

يعد المدخل التأويلي أو الهرمنيوطيقي أهم المداخل التي ولج الحداثيون العرب من خلاله إلى قراءة التراث العربي بشكل عام، والنص القرآني على وجه الخصوص، قراءة جديدة بثوا فيها كل ما شاءوا من مضامين وأفكار، تَحُطُّ من قيمة التراث العربي ومكانته، وتُشَكِّكُ في عدد من القضايا القرآنية والإسلامية، وهم في ذلك سلكوا ما وضعه الغربيون والمستشرقون من لبنات وملامح لطريق يوصل آخرهُ إلى زعزعة عقيدة المسلمين، والتشكيك في صحتها، نتيجة ما توصلوا إليه في القراءات التي قاموا بها على النصوص الدينية الإسلامية، وفي مقدمتها القرآن والسنة النبوية، متوسلين في ذلك بمجموعة من المناهج والآليات الغربية التي سبق أن طبقوها على نصوصهم المقدسة، وخاصة نصوص التوراة، لينهجوا نفس النهج مع النصوص الإسلامية، وهنا يمكن أن نذكر عددا من المستشرقين الذين قاموا بذلك على سبيل المثال: جولدزيهر، وثيودور نولدكه، ولويس ماسينيون، وجوزيف شاخت وغيرهم كثير، ولم يكتفوا بذلك، بل عملوا على تكوين طلبتهم من العرب وتلقينهم الأفكار نفسها، لكي يكملوا ما بدأوه على النهج والمنوال نفسه، وهم كثر من أمثال محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، نصر حامد أبوزيد ...إلخ.

وقد قدَّم الدكتور أحمد إدريس الطعان دراسة طويلة في هذا الشأن، هدف من خلالها إلى تقديم

صورة شاملة عن هؤلاء، وغيرهم من الحداثيين الذين حاولوا قراءة النص القرآني قراءة معاصرة بدعوى التجديد والتحديث، مركزا على "تاريخية النص" التي نادى بها كثير منهم، فأطلق عليهم لفظ "الخطاب العلماني"؛ يقول في مسألة عدم احترام الحداثيين لقداسة القرآن الكريم: «لكن الخطاب العلماني لا يعجبه ذلك، فقداسة القرآن حاجز بينه وبين العبث، وسد عظيم يحول بينه وبين اللعب، ولذلك فهو يبحث بين المناهج الحديثة عن أكثر المناهج جدوى في تحطيم هذه القداسة وتهشيمها» (العلمانيون والقرآن الكريم: "تاريخية النص": ص 716 . 717). وقد وجد ذلك في جملة من العلوم، منها اللسانيات لأنها «ساهمت في تقويض أُحادية المعنى للنص الديني، وجعلته يخضع لفهم القارئ وظروفه وقدرته على توليد المعنى» (لبنات: ص 24، نقلا عن العلمانيون والقرآن الكريم: ص 717). بل يذهب إلى أكثر من ذلك مترجم محمد أركون حين يصرح نهارا جهارا، بقوله: «النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحيانا أنها نصوص لغوية. فمن كثرة قدسيتها وهيبتها التي تفرض علينا، فإننا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ، وتراكيب وجمل كبقية النصوص. وبالتالي، فإن المنهجية الألسنية تساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص منذ مئات السنين» (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ص 102).

ومما لا شك فيه؛ أن الهيرمينوطيقا وُضِعت في الأصل لقراءة النصوص الأدبية والشعرية، وأن غايتها الأولى والأساسية لا تكمن في فهم النص أو البحث عن معناه، وإنما في «تنمية الموهبة الإبداعية والقدرة القولية، بتحريض من النص نفسه وتشجيعه من خلال رموزه وعلاماته، وإثراء الفكر، وإثارة الذاكرة من خلال إيحاءاته واستدعاءاته» (المرجع السابق: ص 716). صحيح أن بعض الباحثين في الغرب قاموا بقراءة كتابهم المقدس من خلالها، «ولكن ذلك حصل بعد أن انهارت قداسة الكتاب المقدس في الغرب، وتخلى الغربيون عن الإيمان بهذه القداسة بعد عصر النهضة، وتفاقم الشك والإلحاد، فأصبح

الكتاب المقدس كأي كتاب أدبي آخر، يُدرس من منظور إنساني دون أي اعتبار للبعد الغيبي الإلهي» (نفسه: نفس الصفحة). وما أنْ انتهوا من كتابهم المقدس، حتى عملوا بكل تفان وإخلاص، على نقل هذا التطبيق إلى أوساط الثقافة العربية، فكان ما رأيناه ونعاينه من قراءات للنص القرآني بمختلف المناهج والأدوات، وعلى رأسها المنهج التأويلي، يقول الدكتور أحمد إدريس الطعان: «يعوِّل الخطاب العلماني كثيراً على التأويل في قراءته للقرآن الكريم، لأن التأويل مفهوم قرآني يمكن الولوج منه بسهولة إلى الغايات التي يبحث عنها هذا الخطاب، وتحت هذه المظلة يمارس هذا الخطاب آلياته في القراءة والتي لا صلة لها بالمفهوم القرآني مطلقة» (نفسه: ص 419).

3. المدخل اللغوي:

حاول الكثير من الحداثيين العرب أن يلجوا إلى النص القرآني من خلال هذا الباب، بحيث نظروا إلى لغة القرآن، باعتبارها لغة دينية لاهوتية لا تتسع لما وصلت إليه الحداثة اليوم من انتشار وتقدم ومواكبة لمستجدات العصر، ولذلك نادوا بتجاوزها إلى لغة علمية مسايرة للعصر، ويعد حسن حنفي أحد هؤلاء؛ حيث يقول: «إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها، يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب ... » (التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم: ص109 . 110). والملاحظ في هذا النص أنه يقصد اللغة القرآنية؛ أي اللغة العربية التي احتوت كلام الله عز وجل، باعتبارها وعاء أو قالبا لغويا تسع ما لا تسعه لغة أخرى، ولسنا ندري بأي وجه رأى فيها عائقا ومانعا من التقدم والازدهار، إلا أنها لغة دينية تحمل معاني إيمانية وروحية. وهو يضيف مؤكدا أن «هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر، نظراً لطول

مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد، ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والإيصال» (نفسه، ص110). والبديل الذي يطرحه حسن حنفي عن اللغة هو «المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من "الفينومينولوجيا" الاجتماعية. الهدف منها مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر» (قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر: ج1، ص 7 . 8).

ويشير في موضع آخر؛ إلى أن من الصعاب والعوائق التي تجعل "العودة إلى النبع"؛ ويقصد به القرآن الكريم، عودة لا جدوى منها في الحركات التي تطلب التقدم والرقي، صعوبة الاصطدام باللغة، «لأن النبع هو الكتاب؛ أي نص مدون لا سبيل إلى الاتصال به إلا عن طريق اللغة، وبالتالي الوقوع في مناهج التفسير، والتشتت بين التفسير اللغوي والتفسير المعنوي والتفسير الباطني، خاصة وأن اللغة –واللغة العربية بوجه أخص– تحتوي على الحقيقة والمجاز، الظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه ...إلخ، فتتحول مشكلة تغيير الواقع إلى مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات، ولا يتم تغيير شيء من الواقع» (نفسه: ص 184).

وقد سار نصر حامد أبو زيد على نهج أستاذه حسن حنفي، وذلك بأن دعا إلى تطبيق المنهج الأدبي على النص القرآني، لا لشيء إلا لأنه نص لغوي منزل بلغة بشرية هي اللغة العربية؛ يقول: «والقول إن كل نص رسالة يؤكد أن القرآن والحديث النبوي نصوصا يمكن أن تطبق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما رسالة» (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: ص 26 . 27). ومن هنا؛ فدعوة نصر حامد إلى تطبيق منهج النقد الأدبي على سائر نصوص القرآن والسنة، فيه نوع من المماثلة أو ما يمكن تسميته بالتسوية بين النصوص المقدسة وبين سائر النصوص الإنسانية.

ولم يقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى أكثر من ذلك بأنْ اعتبر هذا المنهج هو الوحيد الملائم لدراسة النص القرآني وفهمه؛ يقول: «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته» (نفسه: ص 25). وهكذا صار النص القرآني في نظر أبي زيد نصا أدبيا، انطلاقا من بنائه وتركيبه ودلالته والعلاقات التي تجمعه مع بعض النصوص الأخرى.

4. المدخل الأصولي:

يتجلى المدخل الأصولي في قراءات الحداثيين للقرآن من خلال تناولهم لعلم المقاصد والعلماء القدامى الذين نظَّروا له وأسسوه، خصوصا العالِمين الجليلين؛ الشاطبي والشافعي، ومقارنتهم بينهما، لا سيما في مسألتي التجديد والتقليد في مقاصد الشريعة، فأغلب رواد القراءات الحداثية تطرقوا إلى قضايا ومسائل لها علاقة وطيدة بهذا المدخل، كان أبرز هؤلاء نصر حامد أبوزيد ومحمد عابد الجابري.

بالنسبة لنصر حامد فقد تناول الأصول الأربعة التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية؛ ونعني **الكتاب والسنة والإجماع والقياس** في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، وهو ما أحدث لغطا كبيرا في الأوساط العربية الإسلامية إلى حد اتهام صاحبه بالردة، لأنه وقف عند هذه الأصول بالتحليل والدراسة، ولأنه أيضا قام بقراءة جديدة من حيث المنهج والرؤية والتناول، في النصوص التي أسس الشافعي من خلالها مفهوم الوسطية الدينية، كما عارض رؤيته لتلك النصوص، والجديد الذي قدمه نصر في قراءته لمفهوم الوسطية عند الشافعي، أن قراءته له كانت من خلال بنية العقل العربي الإسلامي الذي اعتمد حتى يومنا هذا على "سلطة النصوص"، بحيث سعى إلى التحرر من هذه السلطة التي تفرضها النصوص الدينية من خلال قراءته الجديدة للمفهوم.

وأما المغربي محمد عابد الجابري، فقد ولج هو الآخر ساحة التجديد عن طريق المدخل الأصولي، وطبعا لم يكن هذا المدخل الوحيد الذي اعتمده، ولكنه الوحيد الذي يهمنا في هذا السياق، فقد رأى الجابري أنه لا بد من مرجعية فقهية لتحكيم الشريعة، وحين رجوعه إلى المرجعيات الفقهية التراثية، وجد أنها غير موثوقة؛ يقول: «يمكن القول إن معظم المرجعيات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت مُوجهة بكيفية أو بأخرى بالظروف السياسية التي زامنتها» (الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ص8). ولأن الثقة معدومة بالمرجعيات الفقهية، فقد هدف إلى «بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية، أعني تلك التي قامت أصلاً كوجهة نظر تروم تأييد موقف سياسي معين» (نفسه: ص 9). وليجد مخرجا لهذه المشكلة، عاد إلى مرجعية الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، لأنها أصل كل المرجعيات السابقة، يقول: «لما كانت نصوص الكتاب والسنة لا تشرع لشؤون الحكم والسياسة، ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح اللذين تناولت بهما قضايا أخرى كقضايا الميراث والزواج مثلا، فإن المرجعية الأساسية، إن لم نقل الوحيدة، في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة» (نفسه، نفس الصفحة). وحين رجع الجابري لفقه الصحابة وجد أن بِنَاءَهم الفقهي يعتمد على المصلحة؛ أي ما يجلب المصلحة العامة، غاضين الطرف عن النص حتى ولو كان صريحا قطعيَّ الدلالة، يقول: «إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحاً قطعياً، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص» (نفسه: ص 12). وبمتابعته للنصوص التي قام فيها الصحابة بالاجتهاد بناء على جلب المصلحة ودرء المفسدة، اكتشف أن هذا المبدأ عندهم لا يختلف في ما كان فيه نص أو لم يكن فيه نص.

وبناء على ما سبق؛ خلص الجابري في نهاية الأمر إلى ضرورة الاعتماد على مبدأ المصلحة

كمبدأ عام في بناء النظام السياسي الإسلامي المعاصر، لأن الاجتهادات التي قام بها الصحابة في عصرهم، لا تناسب عصرنا الحالي الذي عرف كثيرا من المتغيرات. يقول: «يجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة... يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وهذا شيء سهل لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري» (نفسه: ص 171). كما أكد الجابري على ضرورة إعادة بناء الفكر الإسلامي من خلال الأصول التي يقوم عليها، يقول: «على أن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقا من مقدمات جديدة و"مقاصد" معاصرة. وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل إعادة "تأصيل الأصول"، من إعادة بنائها» (نفسه: ص 167).

خلاصة القول؛ إن المداخل الأربعة التي أشرنا إليها آنفا في هذا المبحث، والتي تم اعتمادها من لدن الحداثيين العرب في إعادة قراءة النص القرآني قراءة حداثية. لم تكن الوحيدة، وإنما هناك مداخل أخرى يضيق المجال للإشارة إليها والوقوف عندها، مثل: مدخل علوم القرآن، أو المدخل العقلي الذي يهدف إلى عقلنة كل شيء، بما في ذلك القرآن الكريم، وذلك بتصديق ما وافق عليه العقل ومعارضة ما لم يقبله، وجعله خرافة وأسطورة. والملاحظ في هذا كله هو استثمار الحداثيين لكل الطرق والمداخل من أجل الإقناع بضرورة إعادة قراءة القرآن قراءة جديدة، وقد رأينا كم من الزلات قادتهم إليها هذه المداخل، وكم من أخطاء نتجت عن ذلك، بدءا من رفع القداسة على النص الشرعي، ومرورا بأنسنته والتعامل معه كباقي النصوص، وانتهاء بدعوتهم إلى تجاوز لغة القرآن لأنها تشكل عائقا في نظرهم نحو المواكبة والتغيير المنشودين.

المحور الثالث: مناهج الحداثيين في قراءة وتأويل القرآن.

تسلح الحداثيون العرب بترسانة من المناهج والآليات والأدوات، وسخروها لإعادة قراءة النص

القرآني قراءة حداثية، تتماشى مع متطلبات العصر، متخذين من التأويلية أو الهرمنيوطيقا مدخلا عاما في ذلك، وهم بذلك يقلدون الغربيين بعدما تشبعوا بثقافاتهم، وتبنوا أفكارهم التي طبقوها على نصوصهم المقدسة من منظور هرمنيوطيقي. ومن المناهج التي استندوا إليها في قراءاتهم وتأويلهم للقرآن ما يلي:

1. المنهج اللساني والسيميائي:

اعتمد العديد من الباحثين على المنهج السيميائي في مقاربة النص القرآني، منهم محمد أركون ونصر حامد؛ وقد اعتمد هذا الأخير على منهج تحليل الخطاب الذي ينفتح على علوم عدة ويستفيد منها، ولعل انفتاحه هذا هو السبب في اعتماده عليه، فقد مكَّنَهُ هذا الأخير من الاستفادة من علم السميولوجيا، بوصفه آلية من آليات القراءة والتحليل؛ وذلك حين اعتبر النص علامة مكون من مجموعة من العلامات لها القدرة على مخاطبة عصور غير العصور التي تكوّن فيه الخطاب القرآني، يقول: «إن النص بوصفه علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمانية/ مكانية تقع خارج النص، ولكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية. وفي تلك النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة» (نقد الخطاب الديني: ص 145).

أما فيما يخص أركون فقد اتكأ على علم اللسانيات وعلم السميائيات باعتبارهما منهجين يطاوعانه في إعادة قراءته للنصوص الدينية، والنص القرآني على وجه الخصوص؛ يقول في مقدمة كتابه: **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، «لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي1991» (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ص5). من جهة أخرى، وفي إطار تأكيده على أولوية استحضار المنهج السيميائي في التعامل مع النصوص الدينية التأسيسية الكبرى، يقول: «إني لا أزال مصرا على

موقفي، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي (أوالعلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نُمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولد) من خلالها» (نفسه: ص 34 . 35).

يتضح من خلال هذا النص، أن الباحث يقصد بالنصوص الدينية التأسيسية الكبرى، القرآن والإنجيل والتوراة، باعتبارهم أهم النصوص التأسيسية الدينية التي تعرض لها بالبحث والدراسة، بحيث عمل على مقارنة بعض القضايا المشتركة والمختلفة فيما بينهم. يضاف إلى ذلك النصوص التي أخذت مكانة تأسيسية تقترب أو تبتعد من النصوص الدينية الأولى، لكن ما يثير الانتباه هو العبارة التي قال فيها، بأن «التحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نُمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولد) من خلالها»، وهو ما يثبت أن النص القرآني أصبح موضوع تجارب من طرف أركون، سواء بتطبيق المنهج السيميائي عليه، أو غيره من المناهج التي استعان بها، ولعل هذا ما يزكي ذهابنا إلى القول بأن كثرة المناهج التي وظفها أركون إنما ينم على عدم نضوج القراءة التعددية (نسبة إلى تعدد المناهج) التي يقترحها الباحث لتطبيقها على الخطاب الرباني، وأنها لازالت في مرحلة التجريب، وبالتالي يستحيل تطبيقها على النص القرآني. وحتى ولو افترضنا أنه تمت بلورتها واستوت على سوقها، فطبيعة البيئة الغربية التي ظهرت ونشأت فيها هاته المناهج، تجعل من المستحيل وغير المعقول تطبيقها عليه، لكون النص أولا؛ إلهيا ومقدسا، وثانيا لكون الثقافة والواقع اللذين ظهر فيهما القرآن، يختلفان تماما عن واقع ظهور ونشوء تلك المناهج، وهو ما يُبيّن خطأ هذا التنزيل منذ البداية. ومع ذلك فإننا نرى أركون يصر على استحضار المنهج السيميائي في التعاطي للنص القرآني. يقول: «إذا ما أنجزنا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة

إلى إنكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده. وإنما سوف نكتشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكَّل أو مركَّب لغويا طبقا لتقنية الإقناع، والاحتجاج، والتأسيس أو التعليم. وباللغة السميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة» (نفسه: ص 35).

2. المنهج التاريخي:

بالانتقال إلى المنهج التاريخي نجد الباحث يصرح باتخاذه مسلكا للتحليل عندما أشار إلى التداخلية النصَّانية بين القرآن والنصوص الأخرى، يقول: «ننتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته. وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور **المدة الطويلة** جدا التي تشمل ليس فقط التوراة والانجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم» (نفسه: ص 40).

التداخلية النصانية: هي الترجمة التي اختارها مترجم أركون المخلص للمصطلح الفرنسي: intertextualite، وهي تعني أنا نصا ما . كالنص القرآني مثلا . قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنص التوراتي والنص الانجيلي، بل وحتى ما قبل التوراة والإنجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص . أو مقاطع منها . مع النص القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءا لا يتجزأ منه. (ينظر ص: 40 من المرجع السابق).

انطلاقا من النص أعلاه، يتبين أن أركون يحاول تتبع المواضيع التي تتداخل في القرآن مع النصوص الدينية التي سبقته، وهو لا شك هنا يقصد ما سماه علماء التفسير قديما، بالاسرائيليات، وهي

الروايات الخاصة ببعض قصص القرآن التي يشترك مضمونها مع التوراة والانجيل، ولكي يزيد الأمر توضيحا يشير إلى سورة الكهف باعتبارها إحدى السور التي تضم قصصا مشتركة بين النصوص الدينية التي تم ذكرها، يقول: «يمكن القول إن سورة الكهف تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصَّانية الواسعة الموجودة أو الشغَّالة في الخطاب القرآني. فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غالغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم وتجسد نقل الشيء ذاته، وهو: الرسالة الإلهية الخالدة» (نفسه: ص 40 . 41).

3. منهج النقد المقارن:

يبرز المنهج المقارن من حين لحين في كتابات أركون، في حديثه عن تناول القرآن بالدراسة والتحليل، ومقارنته بغيره من النصوص الدينية الأخرى، يقول: «ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأناجيل). فالمقارنة هي أساس النظر والفهم... نعم إنه لتوجد في النص القرآني وتوسعاته التاريخية الهائلة مادة حقيقية من أجل امتحان مقدرة العقل على فك ألغاز منتجاته الخاصة» (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ص: 22). ويضيف مشيرا إلى تأخر الدراسات القرآنية عن الدراسات الدينية الأخرى (التوراثية والإنجيلية) في مسألة تطبيق منهج النقد التاريخي عليها، قائلا: «إني إذْ أصوغ هذه الصورة الطوباوية لا أنسى أن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار. وهذ التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية/ والمجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية» (نفسه، ص 22 . 23). وفي تعليق للدكتور هاشم صالح على هذا النص، يشير إلى أن مدة التأخر في تطبيق منهج

النقد التاريخي على العهد القديم والعهد الجديد في تناول النصوص الدينية في أوروبا، كان منذ ثلاثمائة سنة على الأقل، بمعنى أن كتب المسيحين حظيت بمسح تاريخي شامل، بينما تطبيق ذات المنهجية على القرآن لايزال حديث العهد، وقد تمت على أيدي كبار المستشرقين. وأما قول أركون ببقاء القرآن صاحب المرجعية المطلقة في المجتمعات العربية الإسلامية فلا يُبَيِّنُ إلا النزعة العلمانية التي يحملها فكر أركون ونيته المُبيتة في إحلال الفكر العلماني محل الفكر الإسلامي، وتحويل النص القرآني إلى نص بشري كسائر النصوص، وذلك بنزع صفة القداسة عنه وتجريده من صفته الإلهية. ولعل هذا السبب هو ما جعل كثير من النقاد العرب يقولون بجرأته في طرح أفكاره وقضاياه أثناء تناوله للتراث العربي الإسلامي بشكل عام، والنص القرآني على وجه التحديد، مقارنة بغيره من الحداثيين العرب المعاصرين كنصر حامد أو محمد عابد الجابري أو عبد المجيد الشرفي وغيرهم.

خاتمة:

وخلاصة القول؛ إن التأويل الحداثي الذي حاول من خلاله رواد القراءات الحداثية أو المعاصرة، أن يقدموا قراءة تفسيرية جديدة للقرآن الكريم، لم يخضع لضوابط الشرع في مجموعة من النقاط التي أشرنا إليها آنفا؛ أول هذه النقاط هي الدواعي التي دعتهم إلى إعادة القراءة والتأويل، فأغلبها نابعة من الآخر، من الغرب، وغير نابعة من دعوة شخصية قائمة على تحولات الواقع العربي الإسلامي، وربما هذا سبب من أكبر أسباب فشل هذه القراءات، لأنها أخذت بتقليد الغرب في قراءتهم لنصوصهم المقدسة، فمن المعروف أن الغربيين قاموا بتطبيق المناهج الحديثة وعلى رأسها الهرمنيوطيقا على تلك النصوص، عندما انتشر الإلحاد وضعف الإيمان بالكتاب المقدس، وهو الأمر الذي يختلف عندنا، لأن الله تعالى تكفَّل بحفظ القرآن الكريم، كما أن المسلمين متمسكون به فهو حبل الله المتين. ولذا فإن أي محاولة أغفلت هذا الأمر في إعادة قراءته، وأغفلت معه خصوصيته، ولم تنطلق من القواعد والضوابط التي

وضعها العلماء لتفسيره وتأويله حتما ستبوء بالفشل.

وما لاحظناه أيضا؛ أن الحداثيين رغم ولوجهم النص القرآني من مداخل متعددة، واستعانتهم بالمناهج الحديثة قصد تحقيق قراءة حداثية تستجيب لمتغيرات العصر، إلا أنهم لم يتمكنوا من تحقيق نتائج تسعفهم في ذلك، وكل ما أدت إليه هذه المداخل، هو الخروج بهم عن ضوابط القراءة الراشدة والمنضبطة، إلى قراءة منحرفة خارجة عن ضوابط الشرع وغير محترمة له، لأن المناهج التي وظفوها في قراءة النص القرآني تعود إلى الثقافة الغربية، ولا تخدمه بالشكل الذي يأتي بجديد منه، فقد أدى تطبيقهم لها إلى وقوعهم في مجموعة من الزلات والأخطاء، لعل أبرزها التعامل مع النص القرآني كسائر النصوص البشرية لمجرد لغويته، وهذا ما أدى بدوره إلى أنسنته ونزع القداسة عنه. كما أن كثرة المناهج الغربية التي طُبِّقت عليه، أدت به إلى أن يكون موضوعا خصبا من لدن الحداثيين لتجريب عدد كبير من المناهج التي لا تتلاءم مع طبيعته ولا مع ضوابط قراءته، وهو ما لا يقبله لا الشرع ولا المسلمون.

المصادر والمراجع

1. أبوزيد، نصر حامد ـ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (2008)، المركز الثقافي العربي، ط7.
2. أبوزيد، نصر حامد ـ نقد الخطاب الديني، (1994م)، دار سينا، الطبعة 2.
3. أركون، محمد ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية، (1996م)، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2.
4. أركون، محمد ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: (1999)، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر وتع هاشم صالح، دار الساقي، ط1.
5. أركون، محمد ـ القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (2005م)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة . بيروت، ط2.
6. أركون، محمد ـ الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، (2010م)، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1.
7. الجابري، محمد عابد ـ التراث والحداثة دراسات ومناقشات، (1991م)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت.
8. الجابري، محمد عابد ـ الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (1996م)، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت.
9. جودة، أحمد: (1990م)، حوارات حول الشريعة، سينا للنشر، ط1.
10. حسين، طه: (2014م)، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
11. حنفي، حسن ـ التراث والتجديد: (1412هـ/1992م)، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية، ط4.
12. حنفي، حسن ـ قضايا معاصرة: (1981م)، في فكرنا المعاصر، الجزء1، دار التنوير، ط1.
13. السكران، ابراهيم بن عمر: 1435هـ 2014م) التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1.
14. الشرفي، عبد المجيد: (2008م)، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط2، بيروت.
15. الشلفي، عبد الوالي بن عبد الواحد: (2013م)، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت.
16. الطعان، أحمد ادريس: (1428هـ/2007م)، العلمانيون والقرآن الكريم: "تاريخية النص"، تقديم نور الدين عتر ومحمد عمارة دار ابن حزم للنشر والتوزيع، السعودية، ط1.
17. الغصن، سليمان بن صالح: (1437هـ/2016م)، إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1.
18. المنجد، محمد صالح: (1431هـ /2010م)، بدعة إعادة فهم النص، تقديم صالح بن فوزان الفوزان، مجموعة زاد للنشر، جدة ـ السعودية، ط1.