منطلقات التأويل الحداثي لتجاوز مرجعية الخطاب القرآني وكسر بنيته النصية

بقلم
د/ حمزة بوخزنة
جامعة الشهيد حمة لخضر ـ الوادي
hamzaboukhezna@gmail.com

المقدمة:

أهمية موضوع البحث:

تعدّ مسألة المقدس جوهرا تنطلق منه القراءة الحداثية بالنقد لتنتهي فيما بعد إليه بالهدم والتجاوز والرفض، لتحقيق أهداف معرفية ودعوات أيديولوجية متستّرة تحت أُزُرِ التّجديد في فهم الخطاب الديني، وتحديث عُدّة وآليات التعامل معه .

ومسألة التوجّس من "قداسة النّص وسلطته على القارئ" ، يركزّ عليها الفكر الحداثي كثيرا، ويتوقّف عنها مطوّلا للشكّ فيها ، إذ أنّ هالة القداسة التي يحاط بها النّص القرآني من حيث هو نص ذو بناء لغوي في نظرهم تعرقل حركية التفسير والتأويل، وتجعلنا نماطل المراس ونتراخى في تلقي فحوى الخطاب وفهمه.

وليس هناك خلاف عند العلماء قديما وحديثا من أنّ الحديث عن قدسية القرآن هو حديث عن المدخل المهم لفهمه وتفسيره تأويله فكل من أراد فتح كتاب الله عليه أن يستشعر أولا قداسة هذا نصّه المحكم الذي قال تعالى فيه: **((ألر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير))**. وعليه أن يبحث من داخل النص وخارجه عن المفاتيح المثلى التي تراعي خصوصية النص القرآني التي تمكنّه من فهم دلالاته

والبحث عن مستغلقاته وبيان محكمه ومتشابهه ومفصله ومجمله وغير ذلك. ولا يجب **ترك الحبل على الغارب بتجاوز مسألة القداسة بدافع تحري الموضوعية والانصاف النقدي بين مختلف النصوص اللغوية** مما يجعلنا نستخدم في فهم القرآن مناهج مختلفة قد لا تراعي أدنى خصوصياته ولا تلاحظ الارتباط الوثيق بينه وبين مصدره كما يصنع كثير من ذوي الفكر الحداثي اليوم.

إشكالية البحث:

ما قيمة الخطاب القرآني باعتباره نصا لغويا عند الحداثيين؟ وفيم تتمظهر لنا منطلقاتهم التي توسّلوا بها تجاوز مرجعيته الإلهية التي خوّلت لهم كسر بناه النصيّة وفق المناهج الألسنية الحديثة؟

عناصر البحث :

- المقدمة:
- أولا: القيمة النّصية للخطاب القرآني عند الحداثيين (عقدة القداسة).
- ثانيا: منطلقات التأويل الحداثي لكسر المرجعية والبنية النصية للخطاب القرآني.
- الخاتمة.

وعليه تأتي هذه الورقة البحثية المعدّة خصيصا للمشاركة في الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية – بمعهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي. لتعالج قضية مهمّة تدور حول مسوغات الحداثيين ومداخلهم التي قدّموها لتجاوز مصدرية الخطاب القرآني وكسر بنيته ، فقدّموا لنا من خلال كتبهم ما أصبح يعرف اليوم بالتأويل الحداثي للقرآن الكريم، الذي يتّبع آليات محدّدة ويستند إلى مرجعيات معيّنة يراقبها الحداثي كلّما خطا خطوة بدافع التأويل أو الفهم أو التفسير أو الاستنباط.

أولا: القيمة النصية للخطاب القرآني عند الحداثيين (عقدة القداسة).

عرف النصّ القرآني طعونا عديدة بِدأً من الطعن في مسألة التحدي من طريق **الشك في الشعر الجاهلي**، إلى قانون **الطّفرة البشرية** أي أنّ محمد ﷺ كان طفرة من البشر، وصولا إلى تطبيق **نظرية جمود النص وموت المؤلف** التي قال بها الناقد الفرنسي رولان بارت في كتابه الشهير (موت المؤلف) وموت المؤلف كما يذكر عبد الله الغذامي لا تعني إلغاء المؤلف نهائياً، بقدر ما هي عملية تحرير النص من سلطة المؤلف وخضوعه للقارئ، أي عملية عقد قران بين النص والقارئ، ومن ثم الاستفادة من خبرات المؤلف في مباركة هذه العلاقة، وهذا يحتاج إلى قارئ جيد ومثقف لكي يفهم ما كان يعنيه المؤلف ولو بشكل عام. ولكي لا ينفر القارئ من الكتابة، فيعتبرها حالة معقدة لا يمكن فهمها .

فهذه النظرية النقدية مع إلى ما جاء به فرديناند دي سوسير الذي نقل الدرس اللغوي من مجرد تتبع تغيرات اللغة إلى وصف اللغة في حدّ ذاها، تمثل النّوة التي عُني بها الفكر الحداثي، فظهر عندهم ما يسمى بضرورة أرخنة النّص الديني، وذلك بنزع القداسة عن القرآن وفك حاكميته وجعله مجرد نص تاريخي ليحجّموا معانيه في حدود زماكانيتها دون أن تتعداها إلى غيرها. وكل هؤلاء يحاولون نقل النص القرآني من شروطه الإلهية إلى شروط إنسانية.

وقد رسم الحداثيون لهذا النقل خطوات منهجية أرادوا بها فكّ " عقدة تقديس النّص" في الفكر العربي والإسلامي، هذه العقدة في نظرهم سيطرت على العقلية الإسلامية طيلة ردح من الزمن، فأفرزت المناهج والنظريات التي انطلقوا منها وطبّقوها على النّص القرآني ما يسمّى عندنا اليوم بالقراءة الحداثية للقرآن. هذه القراءة التي ثوّرت كثيرا من المفاهيم وزعزعتها مما كان مسلّما به عن العلماء.

ثانيا: منطلقات التأويل الحداثي
لكسر المرجعية والبنية النصية للخطاب القرآني .

لتفكيك " عقدة النّص المقدس " انتهج الحداثيون عدة خطوات نذكرها فيما يأتي مع شيء من التفصيل:

1/ اعتبار الوحي؛ ظاهرة اجتماعية وتجربة إنسانية.

حتّى يتسنى للحداثيين قراءة القرآن الكريم وفق آليات ومناهج جديدة كالبنيوية والتفكيكية والهرمنيوطيقا والأنتروبولوجيا، كان لا بد عليهم أن يضعوا له إطارا تاريخيا، تتحدد من خلاله طبيعته التي تتساوق وطبيعة المناهج التي ستطبق، وإلا لن يكون هناك جدوى منها لأن تلك المناهج ظهرت وتطورت بفضل دراسة لغات لها خصائص وطبائع بيئية معيّنة، ومعلوم أنّ علماء اللغة واللسانيات يعتبرون اللغة ظاهرة وضرورة اجتماعية بها تحدد العلاقات ويقع التواصل بين الأفراد والمجتمعات.[1] ولذا حشر الحداثيون النّص القرآني في هذه الزاوية من المنظور الغربي للغة عموما، ولم تسوّل لهم أنفسهم الخروج عن الإطار العام الذي حدّده هؤلاء، وإلا لن يسعفهم القول بقداسة لغة القرآن وخصوصيته في تطبيق مختلف المناهج اللغوية والألسنية .

فمثلا نجد محمد أركون يدعو بشدّة إلى نزع القداسة عن القرآن الكريم، بدعوى أنّ نزعها لا يستلزم منه التكذيب بأن القرآن وحي، بل يستلزم التخلي عن المفهوم التقليدي أو التبسيطي للوحي في الثقافة الإسلامية، الذي ((يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن . فهو يبتدئ كلامه قائلا: ((قال الله تعالى)) ... وينهيه قائلا :

[1] – فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص:109.

((صدق الله العظيم)) ».[1]

إنّ هذا المفهوم في رأيه أنتجه وكرّسه الفقهاء الذين يصفهم مرّة بالأنظمة اللاهوتية التي سيطرت جيدا على النص وفرضت ملكيتها له وعلى تفسيره، ثم ترك في رعاية مسيري أمور التقديس أو رجال الدين في كل طائفة وملة.[2] ويصفهم أيضا منتقدا إيّاهم بشدّة في مواضع أخرى " بحراس الإيمان " لأنهم في اعتقاده أصحاب تيارات ومذاهب يشكلون أيديولوجيات بعينها، يقول: « إنهم بالأحرى حراس الاعتقاد لا الإيمان ولكن هذا الذي يقيم هذا الفرق بين الشيئين هو أنا وليس رجال الدين الذين يدعون أنفسهم ويفرضون على الآخرين مناداتهم باسم "حراس الإيمان " داخل تراث الإسلام . لماذا ؟ لأنهم مدربون خصيصا للسهر على الأورثودوكسي وحراسته: أي الإيمان : "الجاهز مسبقا" والذي يعتبر من قبل الطائفة بمثابة الإيمان الوحيد الصحيح : الإيمان الوحيد القادر على إقامة علاقة صحيحة مع الله ».[3]

انتقد أركون مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي على وجه الخصوص، وقدّم مفهوما جديدا يستوعب مختلف الأديان والملل عندما اعتبره ظاهرة انسانية اجتماعية « تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى ».[4]

وهذا التعريف الذي طرحه أركون في الساحة الفكرية يسعفه لتطبيقه المناهج اللغوية والألسنية الحديثة على النص القرآني دون أي تحرج ولا مراعاة لخصوصيته كما

[1] – محمد أركون ، من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، تر: صالح هاشم، دار الطليعة– بيروت، ط2، ص:17.

[2] – المرجع نفسه، ص: 17، و ص:24، وص:27–28.

[3] – محمد أركون ، التشكيل البشري للاسلام ، تر : هشام صلاح ، ص 223

[4] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:83.

يقول: « سوف نرى كيف أنّ البديهة التاريخية المدعّمة من قبل التحليل الألسني والسيميائي للخطاب القرآني سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالي الاستكشافي (أي القابل للأخذ والرّد). ما كان قد قُبل وعُلم وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قِبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النّجاة المشترك لدى الجميع ».[1]

وضع مفهوم للوحي عام سوّغ لهم بدهاء ادخال النص القرآني في المفهوم الظاهراتي للوحي باعتباره جزء منه فكان القرآن بالنسبة لهم كغيره من الأديان والملل السماوية وغيرها من التي ابتدعها الإنسان

إنّ تحديده لماهية الوحي، بتلك الصورة العامة، جعله لا يفرّق بين الإسلام وغيره من الأديان الوضعية، كما يفهم من كلامه « تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة، وهي أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد ».[2]

وإلى مثل هذا المفهوم للوحي الذي يجعله ظاهرة عامة تسع الجميع يذهب نصر حامد أبو زيد، في قوله: « وإذا كان اسم "الكتاب" واسم "القرآن" من الأسماء التي تعدّ بمثابة الأسماء الأعلام، فإنّ اسم "الوحي" في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع لتشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني .

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:21.
[2] – المرجع نفسه، ص:84.

والاسم من جهة أخرى دال في اطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعا من "الإعلام" »[1].

ولذا نجده لا يفرّق أيضا بين النص البشريِّ والنص القرآني، جاعلًا إياهما في درجة واحدة من حيث القوانين، رابطًا القرآنَ الكريم بالزمان والمكان والتاريخ، في كلامه « النصوص الدينية ليست مفارقةً لبِنْية الثقافة التي تشكَّلت في إطارها...، وأن المصدر الإلهيَّ لا يلغي كونَها نصوصًا لُغَوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخيِّ والاجتماعي»[2].

ولم يتخلّف عن الاعتداد بهذا المفهوم حسن حنفي عندما اعتبر كل من الوحي والألوهية تجربة بشرية إنسانية، يخضعان لإرادة البشر ومطالبهم، وهو بهذا يفرغ الوحي من مضامينه ومصدريته الإلهية عندما يضعه في إطار إنساني بحت مما يجعل كل مضامينه ومحتوياته إنسانية أيضا، كل هذا ليقرر كونه تجربة إنسانية شعورية، يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني النسبية إلى الوجود البشري.[3]

ثمّ تسنّى له في هذا الإطار الإنساني الذي حدّد من خلاله طبيعة الوحي أن يفصح أيضا على أنّ لغة القرآن لغة تاريخية تعبر عن حوادث أكثر مما تعبر عن أفكار، أي أن ألفاظها تدل على الأشخاص والأحداث والأماكن الجغرافية ولا تدل على أفكار ومفاهيم علمية مستقلة .[4]

إنّ مثل هذه الآراء كما نلاحظ هي التي ساقت إلى القول بتاريخانية النص القرآني

---

[1] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص:30.

[2] – نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: 5(2006م)، ص 24.

[3] – ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم، ط3، ص: 96.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص:96.

الذي يمثل فيه الوحي مجرد ظاهرة إنسانية اجتماعية مربوطة بالبيئة الجغرافية والواقع البشري الذي ظهرت فيه، وبهذا الطرح الذي يتعامل مع الوحي بالأساس على أنّه يمثّل ((ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن تكون عبارة عن تركيب لاهوتي وما يوصل إليه هذا الأمر من نتيجة تجعل كل ظاهرة لغوية جديدة تمثل وجود الوحي)).[1]

وعليه يمكننا إدراك إصرار الحداثيين على اعتبار الوحي مجرد ظاهرة ملتصقة بالبعد الاجتماعي والتجربة الإنسانية لإعطائه صبغة تاريخية تمكنهم من دراسته وفق المناهج والنظريات اللغوية التي يتوسلون من خلالها إعادة بناء منظومة فكرية جديدة لفهم الخطاب القرآني وتأويله بما يتوافق وطبيعة الواقع الاجتماعي.

ولا ريب أنّ منح هذا التّصور لطبيعة القرآن باعتباره وحيًا من عند الله وربطه بالحراك الاجتماعي ما هو إلا اسقاط مباشر للمفهوم الغربي للغة وتبنٍ له، فكما ذكرنا سابقا أنّ علماء اللغة الغربيين يعتبرون اللغة ظاهرة اجتماعية، فالمجتمع هو الذي يصنع اللغة ودلالاتها وفق ما هو معاش ولا اعتبار للمدلولات لأنّها ليست ثابتة، وهو ما يعرف باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول الذي نادى به فرديناند دي سوسير الذي يقول: ((اللغة نتاج للقوى الاجتماعية ومجموعة المواصفات التي يتبناها الكيان الاجتماعي وهذه القوى تعمل بفعل الزمن في قوانينه في التغيير والصيرورة ، وما كان يظهر من ثبات اللغة فهي بحسب تموضعها في الزمن نفسه)).[2]

وقد استغل الحداثيون هذا المنفذ اللساني ليعبروا عن موقفهم النقدي من التراث التفسيري للخطاب القرآني ويطيحوا من شأنه وقيمته، وليفتحوا المجال واسعا لحركة

---

[1] – إيمان أحمد الغزاوي: الحداثيون العرب وموقفهم من القرآنً ظاهرة الوحي إنموذجا– دراسة نقدية، دراسات، علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية ،العدد: 1، مجلد: 43، 2016، ص:08.

[2] محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، ص 96.

التأويل ويطلقوا العنان العقل فيها، وذلك أنّ تبني فكرة اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول هو ضرب للمنظومة المعجمية العربية وللمخزون اللغوي الثابت فيها، فالواقع الاجتماعي له السلطة الكاملة في الفهم، فهو الذي يعطي للغة المعاني من خلال حركة التفاعل البشري في الزمان والمكان المعيّن. وقد دفع هذا التطور الألسني من قبل دي سوسير بفصله بين الدال والمدلول فيما بعد على يد ليفي شترواس للقول أنْ "لا وجود للمدلولات بل يوجد دلالات فقط " . و بهذا فتح المجال للقول بـ (لا نهائية التأويل) [1]. لأنّ حصر الدلالات في قوالب يقتل اللغة ويعجلها غير قادرة على التواصل من مكان إلى مكان أو زمان إلى زمان آخر، وهذا الطرح اللغوي اللساني هو ما نلفاه جليا أثناء في المشروع الحداثي لإعادة قراءة القرآن والتراث وفهمهما. ولذلك عبّروا عن الوحي عموما باعتباه ظاهرة اجتماعية، وهم يرمون من وراء هذا إلى ادخال القرآن في هذا التّصور لفتحوا الباب واسعا للتأويل والفهم.

فهذا التطور الذي دفع به (دي سوسير) للدرس الألسني من فصل العلاقة بين الدال وأي مدلولات خارجية ، وهذا ذروة التطور في المبحث الألسنية والذي سينتهي مع شتراوس للقول أنه "لا وجود للمدلولات بل يوجد دلالات فقط " . وبهذا فتح المجال للقول بـ (لا نهائية التأويل) [2] أمام القارئ. وهذا الطرح اللغوي اللساني هو ما نلفاه جليا أثناء في المشروع الحداثي لإعادة قراءة القرآن والتراث وفهمهما. لا على الطريقة الكلاسيكية التي تبحث عن المعاني اللغوية الحرفية والمجازية للنصوص بل على الطريقة اللسانية الحديثة التي تستهدف الفهم، فنظرية الفهم هي الحجر الأساس الذي

[1] ينظر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت. ط 1 ، 1985 م .ص 239.

[2] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 239.

قامت عليه التأويلية الحديثة[1]، حيث اعتبر **بول ريكور** هذا التحول في نظرية التأويل بالثورة الكوبرنيكية الأولى في تاريخ الهرمنيوطيقا ، إذ كان التحول فيها كما يقول : "من سؤال ما معنى النص في الهرمنيوطيقا الكلاسيكية إلى سؤال ما الفهم في الهرمنيوطيقا الحديثة " [2].

2/ تفكيك طبيعة الوحي بين المقدّس واللامقدس.

بعد أن وضع الحداثيون إطاراً اجتماعيا تاريخيا للوحي، راحوا يبحثون عن مخرج لتحديد مفهوم دقيق له، وذلك أنّ المفهوم التبسيطي الذي يجعله يرتكز على القداسة والغيب لا يقدم شيئا من الفهم الحصيف بالنسبة لهم ، كما ذكر نصر حامد أبو زيد: ((الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص)).[3]

وقال أيضا محمد أركون: ((لقد رسخ القرآن مراتبية هرمية أو طبقية أنطولوجية ذات مستويين: الأول والأعلى هو مستوى المطلق التنزيهي المتعالي، والمستوى الثاني هو مستوى التجسيد التاريخي والعمل التاريخي المحسوس أي العمل النبوي)).[4]

يكشف أركون من خلال كلامه عن وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي، اللذين وقع الخلط بينهما في أذهان كثير من العلماء والباحثين والناس، ليعطيه

---

[1] عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظرات القراءة : دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة ، منشورات الإختلاف / الدار العربية للعلوم، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2007 م ص 24.

[2] عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف /الدار العربية للعلوم ، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2008 م، ص 124، 125 .

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط1، 2014م، ص 24.

[4] – محمد أركون : الإسلام والأخلاق والسياسة ، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومى – بيروت – باريس، ط1، 1991، ص:22.

بعدين أحدهما مقدس والآخر لامقدس، هما: كلام إلهي، أزلي، لانهائي، محفوظ في أمّ الكتاب أو اللوح المحفوظ، ووحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي ، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا، والممكن قراءته.[1] وهو المستوى الذي يتجسد في المصحف الذي بين أيدينا اليوم.

وهذا الأخير هو الذي خضع لعملية التسجيل وقدس من طرف المسلمين بسبب خلطهم بين المستويين حتّى أفقدوا الثاني تاريخانيته بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير.[2] يقول هاشم صالح معلّقا على كلام محمد أركون: ((هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين المستوى المتعالي كليّا للوحي، وبين المستوى المتجلى تاريخيا في لغة بشرية معيّنة ومن خلال حروفها وأصواتها، ونحوها وصرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشريّ ولا حتّى الأنبياء لأنّه يمثّل "أمّ الكتاب" أو "اللوح المحفوظ" عند الله فقط. وأمّا المستوى الثاني الذي تجلّى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف أو التوراة، أو الإنجيل. إنّه يمثّل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة. ولكن بما أن أطروحتهم سقطت وهُذمت تاريخيّا، فإنّ المسلمين يخلطون كلياً بين كلا مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل))[3].

فمحمد أركون كما نفهم يفرق بين نوعين من الوحي، أحدهما مقدس وهو الموجود في اللوح المحفوظ، والآخر لا مقدس هو الموجود في المصحف ويتجسد فيه كلام

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:22.

[2] – ينظر : المرجع نفسه، ص:25.

[3] – ينظر الهامش تعليق هاشم صالح، المرجع نفسه، ص:22.

الله، ولا شكّ أنّه من خلال هذا التفكيك لحقيقة الوحي وطبيعته يروم إلى خلع القداسة عن القرآن الذي بين أيدينا في وجوده المصحفي المتصل اتصالا مباشرا بالواقع والتاريخ.

وإلى هذا الطرح يذهب الطيب تيزيني الذي يعتبر النص مقدس في مستواه الوجودي الأول، أي وجوده الميتافيزيقي، وهو كذلك حينما أنزل منجما على النبي ﷺ، لكن مباشرة بعد لحظة نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم فقد قدسيته وصار نصا تاريخيا.[1] وقد اصطلح عليه **" لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ "** ، عندها مال النص إلى التشظي التاريخي ومن وقتها فقد قدسته حسب تعبيره و أصبح نصا تاريخيا.[2]

ولهذا الطرح في ماهية الوحي علاقة بربط النص القرآني بالواقع الاجتماعي، والقول بأنّه كتاب لغوي عادي كغيره من النصوص – كالكتب المسيحية المقدسة – نشأ وفق ظروف اجتماعية وواقع بيئي معين لا يجب وصفه بالقداسة، إذ يرى أركون أن الوحي المتمثل في القرآن عند المسلمين تحول من كلام إلى نص. في قوله: ((فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهي به كان قد نطق أولا من قبل وسيط، وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبي؛ وفي حالة المسيحية يدعى تجسيد الله على الأرض او يسوع المسيح. إنّه شخص يتوسط بين الله والجنس البشري، ثمّ سجّل هذا الوحي كتابة فيما بعد على الرّق أو الورق لكي يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزّنه، أو نفتحه، أو نقرؤه ونفسرّه. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية: "الكتابات المقدسة ".

[1] – طيب تيزيني، محمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر تحديات وأفاق ،دار الفكر– دمشق، ط2، 1420 / 1999م، ص 134–135 .

[2] – المرجع نفسه، ص: 134–135 .

وهذا يعنى أنّه قدسّ أو خلعت عليه أسدل التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس ، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلقة بكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التي يمكن معرفتها، وأقصد بهذا الظروف السياسية، والاجتماعية، والثقافية وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثّل بنطقه الشخصي ذاته وبصفته أزلياً، متعاليا لا نهائيا وغير قابل للاستنفاد من قبل أي جهد بشري، إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليدونتحسّسه ونفتحه ونقرؤه... »[1]

والذي نفهمه من كلامه أن تحول القرآن من مرحلة المشافهة إلى مرحلة الكتابة هو انتقال من المقدس إلى اللامقدس فالقرآن باعتباره مقدسا هو كلام الله المنطوق المتعالي اللانهائي، وباعتباره اللامقدس هو المكتوب الذي نلمسه الخاضع لظروف البيئة والواقع الاجتماعي الذي دوّن فيه. ولهذا يختلف قرآن المشافهة عن قرآن الكتابة بالنسبة له ، وذلك أنّ الشفاهة لها آلياتها وأساليبها الخاصة المستخدمة في التوصيل واستقبال السامع له فتختلف بالتالي عن الكتابة. فتولد أمران خطيران : الأول يتعلق بنزع التاريخية ، وبهذا الحدث وتمجيده، والثاني يتمثل في التغيرات الجوهرية الحاصلة في النص القرآني نفسه، فأصبح متميزاً عن الخطاب الشفوي بسبب الاختلاف الموجود بين الكلام المسموع والنص المقروء ، وبين الكلام الحاضر وصاحب النص الغائب[2].

3/ تحديد شيفرات التواصل في نقل الوحي (القرآن من التلفظ إلى الكتابة):

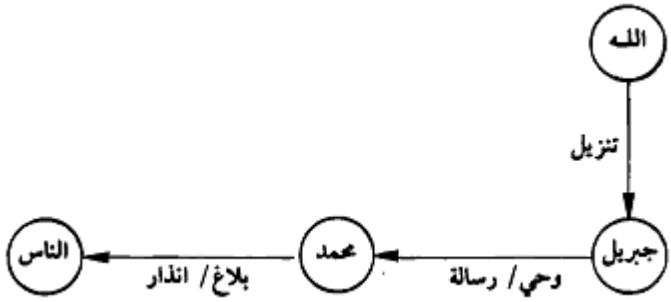
راح الحداثيون يفتشون عن آلية نقل الوحي أو ما أسموه شفرة الاتصال بين المُخاطِب والمخَاطَب،بين الله وجبريل، وبين جبريل والرسول، وبين الرسول الناس.

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص25

[2] –عبد اله بلعزيز ،مرجع نفسه ، ص:91

وذلك لزعزعة مرجعية الخطاب القرآني الإلهية المطلقة التي صيغ وفقها نصّه اللغوي المحكم والمعجز، الذي يحتوى الزمان والمكان ويصلح لكل عصر ومصر، فربطوا مرجعيته بالبيئة التي أثر مباشرة في صياغته ووجوده ومن ثمة تسنى لهم ربط القرآن بالتاريخ وظروف المجتمع، فلا يمكن فهم دلالاته إلا من خلال ثقافة المجتمع والواقع والنظام اللغوي السائد الذي وجد فيه نصّه المقروء، وليتبين لنا هذا سوف نلخص ما ذكره نصر حامد أبو زيد في طبيعة شفرات التواصل بين المخاطب والمتلقي للوحي.

يقول نصر حامد أبو زيد: ((كون "النّص" بلاغا معناه أنّ المخاطبين به هم الناس جميعا، الناس الذين ينتمون إلى النّظام اللغوي نفسه للنّص وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعدّ هذه اللغة مركزه. إنّ مفهوم " التنزيل" هنا لابد أن يفهم بوصفه تنزيلا إلى الناس عبر وسيطين: الأول المَلَك، والوسيط الثاني محمد البشير. إنّها رسالة السّماء إلى الأرض، لكنّها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمّها البناء الثقافي. إنّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر، "يتنزّل" إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي. ويمكن أن نضع هذا التحديد للنّص على الوجه التالي[1]:



[1] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص:56-57.

وقد ذكر نصر حامد أبو زيد أنّ "الناس" أو المخاطبين هم الهدف الأساسي من النّص وغايته، وأنّ هذا النّص لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بهؤلاء المخاطبين، وقد استدل على ذلك بطبيعة الثقافة العربية السائدة قبل الإسلام التي يرى بأنّها كثيرا ما تنحو نحو المخاطب في مختلف نصوصها اكثر مما تنحو نحو المخاطب. يقول: « ... النّص كله لا يدّل إلا من خلال النّظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، فإنّ الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنّها ثقافة تنحو نحو المُخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم، وانتماء النّص إلى مجال هذه الثقافة يجعله – من هذه الوجهة– نصاً ينحو ناحية المخاطب ... في مثل هذا التّصور الذي يطرحه النّص عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النّص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النّص ذاته، و إهدارا لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم ». [1]

وهو يرمي من خلال هذا الكلام إلى تغيب المتكلم في النّص وإهماله وحجب دوره الفاعل فيه باعتباره المصدر الأول للنّص، وهي نظرية مستوحاة مما عرف عند علماء اللغة الغربيين "موت المؤلف"، وكل ذلك من أجل تغييب مرجعية ومصدرية النّص أثناء عملية تحليل الخطاب القرآني ، وإعطاءه مرجعية أخرى تمثلها البيئة الجغرافية والواقع اللغوي والثقافي الذي وجد فيه، مما يفتح المجال لمختلف عمليات التأويل والفهم، لأنّ النظر إليها ومراعاتها وجعل مرجعية إلهية للنص يقيّد الفهم ويحجّمه، ويهدر طبيعة النّص ذاتها، ويهدر أيضا وظيفته في الواقع والمجتمع كما يرى الحداثيون.

[1] – المرجع نفسه، ص:85.

والذي نلاحظه من خلال ما ذكره نصر حامد أبو زيد أنّه يريد أن يجعل القرآن منتج بشري ثقافي ، يقوم في النهاية بعد مروره على عمليتي التنزيل والوحي على تفاعل بين طرفين واقعيين بشريين؛ الطرف الأول يمثل النبي محمد ﷺ، والطرف الثاني هم الناس. وكلا هاذين الطرفين يخضعان لواقع ثقافي ولغوي مشترك، فلا بدّ إذن لطبيعة النص أن لا تخرج عن ذلك الواقع المشترك. ومن هذا التّصور نجد محمد أركون يطلق مصطلح الخطاب النبوي[1] بدل الخطاب القرآني في موضع عديدة من كتبه تأكيد منه على علاقة النص القرآني بالواقع البشري وإثابتا لبشرية صياغته. وقد قدّم على ذلك مقاربة بشرية بين مكانة القرآن والمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، يقول:« ... المسلمون يرفضون إقامة مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة البشرية والنسلية لعيسى بن مريم. وإذا وصلنا إلى هذه المقارنات فإننا سنقول بأنّ محمداً بن عبد الله يتخذ المكانة المحدّدة له في نسبه الاجتماعي والسياسي المعروف، تماما كما يتحدث القرآن عن عيسى بن مريم مشدّدا على طبيعته الجسدية الدموية ومنكراً المكانة اللاهوتية الي يخصّصها له المسيحيون. وبحسب ما تقول نظرية جماليات التلقي المعروفة في النقد الأدبي، فإنّ الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدّس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله، فإنّه يشبه المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله »[2].

وقد كان لهذا المدخل الحداثي في كسر مرجعية الوحي، دور بارز في تبرير عمليات التحليل اللغوية واللسانية مع النصّ القرآني، لما أخضعوه « لنقد العقل التجريدي بمنهجيات جديدة، تتجاوز اليقينيات المطلقة، ولا تقر الحقيقة الغيبية، ولا تؤمن

[1] – ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:62، وص:75، وص:78.
[2] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:23-24.

بالماورائيات، تمشيا مع طراقياتها القائمة على الملاحظة الحسية، وذاتية الباحث المرتبط بلحظته الزمنية، وما تعنيه تلك المنهجية من شرعنة نزع قدسية أي نص مقدس عند التعامل معه كنص تاريخي تحدده اللحظة الزمنية للتناول، وذاتية الباحث، حيث ينزل به عن مستوى الوحي الالهي، إلى مستوى التاريخ البشري، ومن ثم التعامل معه كما لو أن التعامل يحصل بين الإنسان والإنسان، بدلا من أن تكون العلاقة فيه بين الخالق والمخلوق كما هي في حقيقتها ».[1]

ولم يختلف موقف الطيب تيزني عما ذهب إليه غيره من الحداثين عندما في قوله: « فلقد اتضح شيئا فشيئا أن الإسلام إذ صدع به من قبل الرسول الكريم، فقد أخذ يفصح عن نفسه ويعبر عن مستويين اثنين. بالاعتبار المنهجي والاعتقادي الذهني... أما المستوى الأول منهما فقد قدم نفسه بصيغة (الوحي – التنزيل). في حين اتضح المستوى الثاني بصيغة (التأويل) ،هنا بمعنى الفهم والتمثل، وجدير بالقول أن هذا التميز بين المستويين المذكورين قائم على أن (الكلمة الإلهية)ما إن تتحول عبر (الرسول المبلغ)إلى الناس حتى تصير (كلمة إنسانية)،فهنا تتم عملية فك ارتباط بين الكلمتين ».[2]

وهو بهذا يقرّر إمكانية وجود تعدد لوجوه القراءة والتأويل للنص القرآني، هذا التعدد الذي يمثل خاصية من الخصائص البارزة لبنيته الداخلية. يقول: « ...الإقرار بإمكانية بروز تعددية قرائية للنص الديني ، من موقعه ذاته ، ويبقى القول ضروريا بأن مصدري هذه التعددية الاثنين المأتي عليهما تواً (الواقع المجتمعي المشخص والنص

[1] – نايف عبوش : دعاوى أنسنة النص القرآني..بين هوس العقلانية الحداثية وحقيقة الوحي الإليهي، موقع الحوار المتمدن: الرابط:
http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=340489&r=0. تاريخ النشر: 2013/01/10.

[2] – تيزيني الطيب ،البوطي: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ص110.

الديني)يفصحان عن نفسهما –عمليا- عبر من يتلقى هذا النص قراءة وإنصات واستذكارا إن فعل القراءة والإنصات هذا هو نفسه يمر عبر قناتين اثنتين تلخصان شخصية المتلقي إياه .على هذا الصعيد ، القناة الأولى تتحدد بـ (المعرفي). أما القناة الثانية فتعبر عن نفسها بـ(الإيديولوجي)". [1]

ولابدّ أن ننوّه هنا في هذا العنصر إلى أنّ تركيز الحداثيين على ارتباط النّص القرآني بالواقع من حيث الطبيعة وكذا مقتضيات التعامل والفهم، هي فكرة مستنسخة ومستجلبة من التحول الكبير الذي شهده الدرس اللساني الحديث، وذلك بالتحول من لسانيات الجملة الذي ظلّ مسيطرا على الوسط اللغوي طيلة ردح من الزمن إلى لسانيات النّص والعناية بالبعد الوظيفي الاجتماعي للغة، وذلك مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين خاصة مع دراسات عالم اللسانيات زبليج هاريس Zellig Harris ، الذي يعدّ أوّل من اهتمّ بالتحليل الشامل للنص وربطه بالسياق الاجتماعي والثقافي.[2]

وقد تتابعت بعده الدراسات والأبحاث في ما سمّي باللّسانيات النّصية Textual Linguistics، ومن أبرز أعلامها: هارتمان Hartmann ، وجليسون Gleason، وهارفج Harweg، وشميدت Schmidt.[3]

---

[1] – المرجع نفسه، ص111.

[2] – ينظر: سعد مصلوح: العربية من نحو الجملة إلى نحو النّص، ضمن كتاب عبد السلام هارون معلما ومؤلفا ومحققا، تحرير: وديعة طه النجم وعبده بدوي، كلية الآداب- الكويت، 1410ه-1990م، ص:407-408. وينظر: رشيد عمران: ملامح الممارسة النصية في علم أصول الفقه دراسة في ضوء لسانيات النص، مجلة القادسية للعلوم الإسلامية- المجلد:17، العدد:2 – 2014م، ص:36-37. وص:41.

[3] – ينظر: سعد مصلوح: العربية من نحو الجملة إلى نحو النّص، ص:407.

وهذه النوع من اللسانيات المتطورة تعنى في تحليلاتها بالموقف الاجتماعي والثقافي الذي تكوّن فيه النّص بالدرجة الأولى، فلا يمكن في نظرها الفصل بين اللغة والموقف أو السياق الاجتماعي بحال من الأحوال أثناء عملية تحليل الخطاب أو النص، ولا يمكن أيضا في نظرها تجزئة النّص وتحليله تحليلا جملياً مقطعيا . بل يمثّل النّص بكليّته وحدة متكاملة تركيبا ومتجانسة سياقيا للتحليل اللغوي.

ومن خلال هذا التفكير اللساني توّسل الحداثيون بمختلف آليات تحليل الخطاب فهمَ الخطاب القرآني ، وسطّروا له الإطار الثقافي واللغوي الذي لا يمكن في نظرهم تجاوزه لأنّه يمثل المدخل الوحيد الذي تدرك من خلاله دلالاته، لأنّ النص القرآني وليد البيئة الثقافية واللغوية التي ظهر فيها.

4- منح سلطة الفهم للقارئ وحجب سلطة للنّص وحاكميته.

يعتبر الحداثيون القرآن مجرّد نص لغوي، مثله في الانتماء الثقافي وطبيعة المنشأ مثل نشأة النصوص الإنسانية الأخرى. وبالتالي فالمرجعية الأولى التي تؤسس للفهم والتأويل هي عقل القارئ، وليس للنص في ذاته سلطة يفرضها على المتلقي.

وباعتبار النص القرآني منتج ثقافي لظروف عصره والبيئة التي ظهر فيها، يصحّ مقاربة فهمه من خلال لغة تلك البيئة ، فهو إذاً لا يعدو أن يخرج من أطرها الثقافية واللغوية، يقول نصر حامد أبو زيد: « قد يقال إنّ النّص القرآني نصّ خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنّه رغم ذلك يظلّ نصّا لغويا ينتمي لثقافة خاصة ».[1]

ويقول أيضا: « إنّ النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنّه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة

[1] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص:18.

تبدو بديهية ومتّفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص ».[1]

لقد صرّح الحداثيون بدَعّهم منذ البداية لفكرة المقدس، وسعوا إلى تفكيكها من خلال إعادة صياغة مُعطى معرفي جديد للوحي القرآني، يبتعد به عن المفهوم الذي ساد وسيطر على الفكر الإسلامي، فشلّ فاعليته وعطّلتها كما قالوا، وكذلك من خلال إعادة بناء منظومة مصطلحية دينية في خطابهم الحداثي عند تعاملهم مع القرآن، وذلك لإيمانهم من أنّ " سلطة النص الذاتية أو حاكميته" هي عتبة تُشكل حاجزا كجدار برلين – على حد تعبير محمد أركون السابق- يحول دون تحرير العقل الإسلامي، وحائلا يكسر موضوعية الفهم الحقيقي والتأويل الصحيح لكتاب الله عزّ وجل، وبهذا يصرّح علي حرب، بوجوب نزع القداسة عن النص لأنّها منحته سلطة ذاتية كان لها دور في تقزيم دور العقل وإصابته بالجمود والتخلف الفكري، يقول: « فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذا للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها ».[2]

وهم في هذا المنطلق يراعون الفكر اللساني الغربي أيضا، فالبنيوية تتركز على اللغة باعتبارها كيانا اجتماعيا مستقلا ،من حيث الأسس المركبة لها ووظائفها في إطار علاقتها بالفكر والعالم الواقعي ،وهي اتجاه عام شامل في البحث يضم تيارات عديدة ، للقفز بالعلوم الإنسانية من النظر المغلق إلى العمل التجريبي عبر إتباع سلاسة الدراسة الوصفية للغة كوحدة متكاملة وفي إطار اتصالها خارج ذاتها، وشيئا فشيئا

[1] – المرجع نفسه، ص:24.

[2] – علي حرب، نقد النص، ص 77

اتسع نطاق البحوث لسلك منعطفا أرقى يتناسب و إمكاناتها وهو التفسير الذي يتيح المجال أمام دخول دلالات جديدة يضيفها الدارس بعد محاورة ومناقشة لما تم وصفه.

والتأويل ينشأ كما يرى " بول ريكور " حين تستقل النصوص عن قصد مؤلفيها ويعتمد على قدرة المؤول الدخول داخل الحياة الروحية للمؤلف ، لكن مع (ريكور) ينتقل من المؤول إلى المؤلف، ثم يعود إلى المؤول نفسه فالقراءة عنده فعلا منتجا.[1]

ولذلك يرى الحداثيون أنّ القارئ هو الذي يمتلك – بما لديه من مدارك عقلية ومناهج حديثة عملية – سلطة الفهم والتأويل، وأنّ حسبان أي مؤثرات أخرى خارجية قد يعوق عملية التأويل للخطاب القرآني والديني عموما.

5/ تبني مصطلحات تخلع صفة القداسة عن النّص القرآني:

قدّم الخطاب الحداثي أيضا معجما مصطلحيا جديدا، معجما يراه هؤلاء موضوعيا لتخفّفه من كل أثر للقداسة وسلطوية النّص، فقد استبدل محمد أركون كل المفاهيم والمصطلحات القرآنية التي تعبر عن قداسة القرآن الكريم وإطلاقيته وتعاليه عن المنهج التاريخي، وأغرق في توظيفها في مختلف كتبه؛ حيث نجده يعبر عن "الوحي" و "القرآن الكريم"، تارة بـ"الحدث التاريخي" وتارة "بالظاهرة القرآنية"، واستبدل اسم "المصحف"، بأسماء أخرى من قبيل "المدونة"، "النص الرسمي المغلق"، ويسمي الصحابة رضوان الله عليهم بالفاعلين التاريخيين.[2]

---

[1] – مصطفى حسن ،الدين والنص والحقيقة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت، ط1، 2012م، ص170-171.

[2] – ينظر مثلا طريقة المعالجة وتوظيف المصطلحات في مختلف موضوعات كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

كما اقترح أركون مصطلحين مختلفين عن مصطلحات الخطاب الإسلامي التي أسسها الوحي، فسمى نزول القرآن الكريم "الحدث القرآني" ، واستخدم "الظاهرة القرآنية" بدلا لمصطلح القرآن مفردا كما جاء في القرآن الكريم نفسه وفي علوم القرآن برسم الدراسات التراثية حسب التعبير الحداثي[1].

فأركون يستعمل هذين المصطلحين ويبرر استخدامها بقوله: "القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما، فأما الزمان فهو بدايات التبشير، وأما المكان فهو الجزيرة العربية"، أي أن الحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في زمان ومكان محددين[2].

يقول هاشم صالح عن نيّة محمد أركون وبغيته من استحداث المصطلحات الجديدة المتخففة تماما من النزعة اللاهوتية والقداسة: ((إن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية- ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئية معينة وزمن معين".[3]

وينحو حسن حنفي منحى أركون في نقد المصطلحات الإسلامية والتلاعب بها، فيقرر في الإطار الإنساني الذي حدّد من خلاله طبيعة الوحي أنّ لغة القرآن لغة دينية عاجزة عن أداء وظيفتها بالعصر الراهن لغلبة المواضيع الدينية عليها، مثل: الدين،

[1] عزوز بن عمر الشوالي: التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة، منشورات مركز الدراسات القرآنية- القيروان، ط01، ص81.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص186.

[3] - ينظر تعليق: هشام صالح، من كتاب محمد أركون، الفكر الأصولي، ص 99

والرسول، والمعجزة، والنبوة، فهو يجب استخدام لفظ أيديولوجيا بدلا عن الدين.[1] كما إنها لغة ما ورائية – غيبية – وليس هناك ما يقابلها في الحس والواقع والتجربة، وبالتالي لا يمكن ضبط معانيها عند التعارض والتضارب لفقدان الواقع الذي يحتكم إليه بذلك، مثل: ألفاظ الجن، والملائكة، والشياطين، والقيامة، وقال عن أسماء الله وصفاته أنها لم تعد تقدم ولا تؤخر في عصرنا الحديث لذا يجب استبدالها بمصطلح (الإنسان الكامل) الذي هو مصطلح أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله).[2]

مع كل هذه المحاولات النقدية والتفكيكية للمفاهيم والمصطلحات السائدة في الفكر والتراث الإسلامي، والتي لا يكاد يختلف حولها اثنان إلا في بعض الجزئيات، يروم الطرح الحداثي بقوة نزع رداء القداسة عن الوحي، ويسعى بكل ما يقدّمه للمتلقي من مناهج وبدائل في تحليل الخطاب، إلى ضرورة تحرير العقل لدراسة القرآن بوصفه نصاً لغوياً ذو تكوين اجتماعي، مع التشديد على أهمية إلغاء وتعتيم زواية فكرة النص المقدس ذو المصدرية الإلهية، لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص – كما ذكر نصر حامد أبو زيد – يعكر كون النص منتجاً ثقافياً ، ويعكر الفهم العلمي لظاهرة النّص.[3] ولأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها ، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصاً لغوية مرتبطة بزمان ومكان ، ولا يهمنا هذا المصدر الإلهي ، وكل حديث فيه يجرنا إلى دائرة الخرافة والأسطورة[4]، والتركيز على ألوهية مصدر النص في الفكر العلماني الحداثي ليس له مبرر إلا سيطرة قوى التخلف والرجعية على واقع المجتمعات الإسلامية، وهي التي أطلق عليها أركون

[1] – ينظر: حسن حنفي: المرجع نفسه، ص:96.

[2] – المرجع نفسه، ص:96.

[3] – ينظر: نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، ص24 .

[4] – نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة ، الحقيقة ، ص 92 ، وينظر مفهوم النص، ص 27-30 .

الأنظمة اللاهوتية التي تملأ الوظيفة الأيديولوجية نفسها التي يملؤها جدار برلين[1]، وهي بلا شكّ في نظرهم قوى تقف ضد تحرير العقل.[2]

والذي يمكن أن نقوله في نهاية هذا البحث وخلاصته :

أنّ الحدثيين لا يعدُّون " مسألة القداسة" خاصية ذاتية في النص القرآني باعتبار مصدره الإلهي، وإنما هي بالنسبة لهم خاصية مضافة عليه في التاريخ من قبل أنظمة اللاهوت وكرّسها مسيّرو أمور التقديس أو رجال الدين كما وصفهم محمد أركون. وقد عبّر عن هذا أيضا عزيز العظمة واصفا النصوص الدينية: ((فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت وفيه أثرت فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها)).[3]

ولذا قدّم لنا الحداثيون صياغة وقراءة جديدة للقرآن في وحيانيته ، ليجعلوها مدخلا يأسّسون عليه تأويلاتهم في قراءاتهم لمختلف لنصوص القرآن. إذ فصلوا لنا بين مستويين من القرآن الموحى، وهم بذلك يريدون عدم الابتعاد عن فكرة المقدس وفي نفس الوقت يرمون إلى قطع صلته بعالم الشهادة والمثول التاريخي للنص الموحى. يقول عبد الحفيظ صحبوض: ((وإذا كانت قداسة النص القرآني مستمدة من مصدره فهو كلام الله عز وجل، وأنه ضل مقدسا حينما كان في اللوح المحفوظ، ثم هو كذلك حين أنزل إلى السماء الدنيا، وهو كذلك في نزوله المنجم على محمد ﷺ وسيبقى كذلك. فإن الخطاب الحداثي سارع لتجاوز هذه القداسة للنص القرآني من خلال القول

[1] – ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:26.

[2] – ينظر مفهوم النص ، ص 93.

[3] – عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص:94.

بإلغاء وجوده الميتافيزيقي، وأثبت فقط وجوده التاريخي والزمكاني ».[1]

ولابدّ أن نشير إلى أنّ أمر مهمّ، فعلى الرغم مما جاء به الحداثيون من أفكار تثويرية نقدية للمعطى المعرفي التراثي الإسلامي، أردوا به فصل النص القرآني عن وحيانيته الإلهية، وإبعاد حاكمية مصدريته المطلقة، فإننا نقول بأنّ القرآن الكريم هو كتاب نقدي بامتياز، والقول بقدسية نصوصه وهيمنها المعرفية على الزمان والمكان، لا يقف حاجز يغلق مدارك العقل والبصيرة عن فهم آياته وتأويلها، فهو يحدونا باستمرار في كل سياقاته إلى إقامة ميزان التدير والتأمل والتفكر . ولذا فأنّ القداسة لا تحمل أبدا تحجيراً للعقل بل فيها ضبط للعقل في التّعامل مع نصوص الشارع الحكيم الذي أنزل كتابه فأحكم آياته ، ولذا يجب أن يفهم هؤلاء الحداثيون جيدا ما المقصود بالقداسة، لأنّنا حين نتحدث عن **قدسية القرآن فإننا نعني بذلك « أنّه كتاب منزه مصدره الله تعالى**، ووصف أي كتاب بأنّه مقدس لا يعني بتاتا أنه كتاب يُعبد من دون الله، أو أنّ هذا الكتاب جزء من الإله، فحاشا للإله أن يكون له جزء، **وما صفة التقديس لكتاب إلا تأكيد على أنّ مصدره هو الله تعالى، وأنّه ليس من بنات أفكار البشر. وأنه مختلف تماما عن بواقي النصوص البشرية الأخرى ».[2]**

ولعل قداسة القرآن الكريم وعلوّ مكانته تتجلّى لنا بوضوح في اخبار الله عن إحكام آياته وتفصيلها التي صيغت من لدن عليم خبير ، وفي تعهّد الله عزّ وجل بتنزيل كتابه وكذا بحفظه، وتتجلى لنا أيضا في دعوة التحدّي التي أقامها الخطاب القرآني لغيره، فقد تحدّى الله العرب بلغة هي قوام حضارتهم على يأتوا بمثله، فما

[1] – عبد الحفيظ صحبوض: القراءة التاريخية للقرآن الكريم، مقال منشور على موقع شبكة الألوكة، رابط المقال: http://www.alukah.net/sharia/0/120907/. تاريخ الإضافة: 2017/9/25.

[2] – مصطفى ثابت: قدسية القرآن، مجلة التقوى،– مصر، جمادى الثانية– رجب/ آب– أغسطس،، 1426ه– 2005م، مج:18، ع:04، ص:22.

استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وإلى اليوم لا تزال هذه الدعوة قائمة لا تنقطع ما دامت السّموات والأرض. فهو كلام مقدس صياغةً وتنزيلاً وتحديّا.

وقد جاء دعاة الحداثة والتجديد لينزلوا لغة القرآن منزلة اللّغات عامّة، مقاربين بينهما في المرتبة؛ نشأة وصياغة وخطابا، متوسلين لهذه المقاربة بالمنهج الظاهراتي الذي يعتبر اللغة ظاهرة اجتماعية ثقافية وتجربة إنسانية واقعية يجب التعامل معها وفق وضعها الوجودي القائم دون ادخال أي مؤثرات لاهوتية عليها، فلما كانت اللغة القرآنية بالنسبة لهم ابنة بيئتها الثقافية، فهي أيضا لا تعدو أن تكون ظاهرة اجتماعية صاغتها جملة من الظروف التاريخية المعينة، « ... لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثَمَّ أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنّه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إنّ ألوهية مصدر النّص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثَمَّ انتماءه إلى ثقافة البشر ».[1]

وبهذا التصور أمكنهم أن يطبقوا مختلف المناهج اللغوية والنظريات الألسنية على لغة الخطاب القرآني، وسعوا إلى اثبات هذا من خلال نقد ظاهرة الوحي وزعزعة المفاهيم والمصطلحات السائدة في التراث والفكر الاسلامي.

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24.