Journal of Humanities and Social Sciences
Volume (3), Issue (11): 30 Nov 2019
P: 94 - 110

AJSRP
ISSN: 2522-3380

مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية
المجلد (3)، العدد (11): 30 نوفمبر 2019 م
ص: 94 - 110

Reading of Religious Text

Karima Mohamed karbia

Faculty of Arts and Applied Arts in Delam || Prince Sattam Bin Abdulaziz University || KSA

Abstract: The religious text today became the axis of the work of many Arab modernists, such as Arkoun, Jabri, Abu Zeid and Abdul Majeed Al Sharafi... and others, which resulted in what is known as the modernist readings of the religious text, which sees the standards of our era and the needs of the Arab individual demand moving from the Court of duplication to resort to the court of reason. From the culture of certainty to the culture of questioning and doubt, and from the culture of absolute truth to the culture of relativity, and out of this idea, the modernists began their view of the Holy Qur'an as a narrative product that can be reproduced and read in accordance with the various literary criticisms in the study of literary and historical texts. such as methods of the human and social sciences and the comparative history of religions. Which contributes to the destabilization of all the buildings of the sanctuary built by the traditional theological mind, and thus works to empty the religion from its ideological content and determine its area within the framework of secular systematic. The reading of the text accordingly becomes a cultural linguistic event and therefore there is no absolute historical fact because the absolutism deviates from the will of man. This kind of reading was also an invitation to the realization of the rationality of pluralism, not the rationality of status. and the call for openness to humanity and cosmic culture. But the prospects for this theory remain limited in practice. These contemporary readings have benefited from the Western approaches applied in human texts, philosophical and literary..

Keywords: Modernism, Modern Criticism, Religious Text.

قراءة النص الديني

كريمة محمد كربية

كلية الآداب والفنون التطبيقية بالدلم || جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز بالخرج || المملكة العربية السعودية

الملخص: أصبح النص الديني اليوم محور اشتغال أبحاث الكثير من دعاة الحداثة العربية، كأركون والجابري وأبو زيد وعبد المجيد الشرفي... وغيرهم وهو ما ترتب عنه ما عرف بالقراءات الحداثية للنص الديني والتي ترى معايير عصرنا وحاجات الفرد العربي تقتضي الانتقال من الاحتكام إلى محكمة النقل إلى الاحتكام إلى محكمة العقل، ومن ثقافة اليقين إلى ثقافة التساؤل والشك، ومن ثقافة الحقيقة المطلقة إلى ثقافة النسبية وانطلاقا من هذه الفكرة انطلق الحداثيون في نظرتهم للقرآن الكريم، على أنه منتج سردي قابل لإعادة إنتاجه وقراءته وفق مناهج النقد الأدبي المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ومنهج التاريخ المقارن للأديان، مما يساهم في زعزعة جميع الأبنية التقديسية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه الأيديولوجي وتحديد مساحته في إطار علماني ممنهج. وتصبح قراءة النص وفق ذلك بمثابة حادث لغوي ثقافي وبالتالي لا وجود لحقيقة تاريخية مطلقة لأنّ الإطلاقية تنفلت عن إرادة الإنسان. كما كان هذا النوع من القراءة دعوة إلى إعمال العقلانية التعدديّة لا العقلانية الوضعية، ودعوة إلى الانفتاح على الإنسانية والثقافة الكونية. ولكن يبقى آفاق هذه النظرية محدود في مجال التطبيق. فهذه القراءات المعاصرة التي استفادت من المناهج الغربية المطبقة في النصوص البشرية فلسفية وأدبية ...هي تعبير عن انحراف في المناهج لكونها لا تراع خصوصيات القرآن الكريم ككتاب ديني مقدس منزه عن الصفات البشرية وهو ما جعلها محل مؤاخذات وانتقادات لأنها تبقى مرتبطة بالسنن الثقافية التي تنتمي إليها الانسان.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، مناهج النقد الحديثة، النص الديني.

مقدمة:

"يتماهى الخطاب النقدي العربي مع إنتاج المناهج النقدية الغربية التي ظهرت بداية القرن التاسع عشر في أوروبا، واستجابت الدراسات العربية النقدية الحديثة لتأثير الثورة النقدية التي ظهرت أواسط القرن العشرين في أوروبا أيضا، مستفيدة من مناهجها النقدية التي ظهرت بالتوالي خلال النصف الثاني من القرن العشرين أثرت في دراسات النقاد العرب التي استوردوها في كتاباتهم، وكانت البداية من المغرب العربي عند عبدالله العروي، ومحمد أركون من الجزائر، وفي المشرق العربي عند نصر حامد أبو زيد" (الخطيب ع.، الحداثيون و قراءة النص الشرعي ، 2012)

وأصبح النص الديني اليوم محور اشتغال أبحاث الكثير من دعاة الحداثة العربية، كأركون والجابري وأبو زيد وعبد المجيد الشرفي... وغيرهم وهو ما ترتب عنه ما عرف بالقراءات الحداثية للنص الديني.

- ما الحداثة وما علاقتها بالنص الديني؟ وما انعكاسات ذلك من انتقادات؟
- إلى أي مدى يمكن استثمارها هل يمكن التسليم بهذه القراءات لبلوغ الحداثة؟
- ما الغاية التي جاءت بها الحداثة؟
- ما العلاقة بين الفضاء النصي للحداثة والنصوص الدينية؟
- هل الحداثة تناقض الإسلام (الأديان) وتفكّك معتقداتها المقدسة؟
- كيف اشتغل الحداثيون العرب وفق مناهج النقد الحديث مع النص الشرعي؟

تساؤلات يقف الباحث العربي أمامها حائرا من تعقيدات يعجز في أغلب الأحيان عن معالجتها وقد "جاءت الحداثة بمشروعها الحضاري لتخلص الإنسان من أوهامه وتحرره من قيوده وتفسر الكون تفسيرا عقلانيا ذاتيا، ورأت الحداثة أن مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي ويهتم باللحظة الراهنة العابرة، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية. وهكذا احتفت الحداثة بالصيرورة المستمرة المتشكلة أبدا وغير المستقرة على حال، لكنها أيضا كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته كما تحكم الصيرورة الثقافية فتفسر المتغيرات العابرة وتمنح مشروعية تبريرية عقلانية لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآنية. من هنا جاء التقابل الضدي بين الثابت والمتحول كإمكانية تفسير التناقض الواضح بين اللحظة العابرة والقانون الثابت الذي يتحكم بها ويمنحها نظاما مستقرا أبديا" (الرويلي، 2002، صفحة 224). فتولدت المنتجات النصية والقراءات التي ألقت الضوء على تراثنا القديم، تحاول نقد نظام اللاعقل ونقد مفعولات اللامعقول وامتداداته المتجذرة في كل ما هو اجتماعي وسياسي ومعرفي، من خلال القراءة الجديدة للنصوص الدينية الإسلامية للتجديد في الفكر الإسلامي حتى يواكب حركة العلم والعقل معا.

والسؤال هنا لماذا مطلب الحداثة؟

يلخص الحداثيون الحاجة للحداثة بفكرة مؤداها أن الدخول في الحداثة العالمية طوعا أو كرها يتطلب قطيعة مع كثير من سلوك الماضي ومؤسساته وقيمه، التي لم تعد متناغمة مع متطلبات العصر وحاجات الناس الحقيقية، فمعايير عصرنا وحاجات الفرد العربي تقتضي الانتقال من الاحتكام إلى محكمة النقل إلى الاحتكام إلى محكمة العقل، ومن ثقافة اليقين إلى ثقافة التساؤل والشك، ومن ثقافة الحقيقة المطلقة إلى ثقافة النسبية.

مشكلة البحث

يتناول البحث علاقة النص الديني بالحداثة وانعكاسات ذلك على مستوى نقد جملة من المناهج الحديثة لقراءة النص الديني من خلال جملة من الحداثيين مثل محمد أركون ونصر حامد أبو زيد... وتبين مدى استثمار هذه المناهج على مستوى القراءة لبلوغ الحداثة.

كما تناولت مشكلة البحث وصف أهم هذه المناهج المتبعة ومدى الإضافة التي قدمتها من خلال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون دون التغافل عن الوقوف على حدودها وثغراتها.

التي تسقطها في النسبية ذلك أن العقل البشري لا يمكنه التوصل إلى كليا إلى مقاصد الله ومعاني آياته. فتبقى القراءة وفق ذلك انتقائية ولا يمكنها الالمام الكلي بالنص الشرعي.

أهمية الدراسة

تتمثل أهمية الدراسة في إبراز الغاية التي جاءت بها الحداثة وبلورة العلاقة بين الفضاء النصي للحداثة والنصوص الدينية لنقف عند الاجابة عن سؤال هل الحداثة تناقض الإسلام (الأديان) وتفكّك معتقداتها المقدسة؟ أم أن الحداثيون العرب اشتغلوا وفق مناهج النقد الحديث ساهمت في اثراء وتوضيح النص الديني الشرعي؟

كما تكمن أهمية الدراسة على التركيز على توضيح أن هذه المناهج رغم جدتها وحداثتها إلا أنها تبقى نسبية ومحدودة لأنها مناهج مقلدة للغرب من جهة ولأنها تنزع صفة القداسة عن القرآن من جهة أخرى.

1- الحداثيون وقراءة النص الديني: القرآن نموذجا

والقرآن هو الاسم الغالب والذائع والأشهر بين أسماء الكتاب الكريم والأكثر

استعمالا ويليه أربعة أسماء وهي:

الكتاب: بمعنى المكتوب ومنه قوله تعالى " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أولو الْأَلْبَاب" (آل عمران: 7)

الذكر: قال تعالى "وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ" (الأنبياء: 50)

الفرقان: قال تعالى" تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا"(الفرقان: 1)

التنزيل: قال تعالى" إِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ "(الشعراء: 192)

لقد هاجم الحداثيون المفسرين القدماء واتهموهم بالمشاركة في مؤامرة التستر على الاضطراب الذي حصل عند جمع القرآن، واقتصارهم في تفسيره على المعاني السطحية "فما عسى أن يكون موقف الباحث من هذه الظاهرة (يقصد ظاهرة إسقاط سور من القرآن الكريم من أبي بكر وعمر) لهو دليل على انعدام الحس النقدي عند السيوطي وأمثاله من المصنفين في عصر الجمود والانغلاق، فلقد انعدمت عندهم الرغبة في الاطلاع على خفايا الأمور وحقائقها، وانعدام التوق إلى كشف المجهول والملتبس فلا أثر لأي شك أو توتر، كما مات لديهم الشعور بإمكانية خطأ المتقدمين، وبالخصوص أن كانوا من الأجيال الإسلامية الأولى" (حرب، 1965، صفحة 21).

واستنادا على ما تقدم انطلق الحداثيون في نظرتهم للقرآن الكريم، على أنه منتج سردي قابل لإعادة إنتاجه وقراءته. وبما أن الكلام كأي فعل اختياري من أفعال العقلاء، لا يصدر عن المتكلم إلى المخاطب إلا عن قصد وهذه الإرادة لفعل الكلام " لا يتوالدان عن نفس المتكلم إلا نتيجة لحاجة أو غرض لديه لإيصال رسالة ما تتضمن حاجته أو الغرض إلى المخاطب "(البنا، 2000، صفحة 92) وعليه توجهت جهود الكثير من العلماء المعاصرين إلى تحليل الخطاب القرآني. " فالنص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنَّه تشكل في الواقع والثقافة

خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكِّر من ثَمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص" (أبو زيد، مفهوم النص، صفحة 24).

فأعلنوا بوضوح عن مشروعهم في قراءة النص القرآني، وحددوا مجالات إعادة القراءة، بما يعطي الحرية الفكرية غير المرتبطة بقداسة مسبقة، "إن ما ندعو إليه... هو:

أ- مراجعة أصول الفكر الإسلامي الأولى.

ب- تفكيك تلك النصوص من النسق الذي ركبها فيه الضمير الإسلامي أو الاستشراقي، وذلك بوصلها بالحدث التاريخي والمحيط الجغرافي والنظام الاجتماعي – الثقافي والذهنية السائدة بوقتها، أي لابد من تفكيك النص الديني في إطار كل الملابسات العمرانية التي يمثل هو بدوره جانبا منها... أن المنهج الذي ندعو إلى تطبيقه في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى "قصد بها القرآن والسنة ورأي الصحابة والإجماع " إذن هو ا"لمنهج الأنثروبولوجي" (الشرفي، 1995، صفحة 42).

و المقصود بالمنهج الأنثروبولوجي إجمالا منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الثقافي والحضاري في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لديها القدرة على استقراء نمط الحياة المستقبلية. وبما أن هذا التعريف فضفاضا فإننا نحتاج إلى حصره بضبطه ضمن الإطار الديني لأنّنا نطرق عندئذ بابا أخصّ يطلق عليه أهل الاختصاص مصطلح" الأنثروبولوجيا الدينية" التي تقدر أن " الظاهرة الدينية أو الممارسة الدينية حدث ثقافي جاءت لتجيب عن أسئلة ما انفك المحيط يطرحها على الإنسان فتنتظم لذلك داخل أنساق الإجابات الأخرى بنظام لها خاص لتؤدي وظيفتها المجتمعية والأيديولوجية معا".(بن عبد الجليل ، 1989، صفحة 45)

وبالتالي فإن الباحث في الأنثروبولوجيا الدينية لا يتقيّد بمفهوم "دين الحق" ولا يقبل تفضيل أي دين على آخر، بل يقصد ترتيب الأديان وتحليل مبادئها وتعاليمها ومناسكها وقصصها وتأويل رموزها وطرقها التصويرية والتعليلية. وهو بذلك يؤيّد روح التسامح ومبدأ الحرية الدينية دون أن يزيل أو يرفض أي دين أو عقيدة. " وبهذا التصوّر تصبح مسألة تأويل النصوص قضيّة شائكة دقيقة ليس لأن المؤوّل أو حتى المفسّر يعمل بآلته العمرانية، ولكن لأن الملفوظ في النص الديني جزء من العقد الثقافي الذي يأوي أهل التكليف. ولا يخفى أن هؤلاء هم اللذين يرتبون ذلك العقد بما يقتضيه البحث عن التوازن والاستمرار"(بن عبد الجليل ، 1989، صفحة 45)

والاستناد إلى المنهج الأنثروبولوجي يجعل القارئ حتما يستند إلى الجانب الألسني، باعتبار أن اللغة الدينية تتميّز عن بقية اللّغات الأخرى. وعند تأمّل اللغة القرآنية فإنهم يقرّون بأنها لغة رمزية، والرمزية تستدعي سمة الفكر الأسطوري ويترسّخ مفهوم "العجيب والمدهش الديني" كما يقول أركون. ويتمّ ردم هذه الفجوة بواسطة الوعي المتخيّل والناشط لكلّ سامع أو قارئ مؤمن. فالمؤمن عندما يقرأ كلمة سماء مثلا في القرآن فإنه لا يقرأ علامة لغوية فقط وإنما يقرأ رمزا كبيرا، الله أو الجنّة. وينسى الحقيقة الفيزيائية والمادية للكلمة. فالدين يستمد قدسيّته من لغته التي تشعّ بقداستها على الشعائر والطقوس المرتبطة به، فالرمز هنا حبل مشدود طرفه العلوي مقدّس والآخر أرضي دنيوي، لأجل ذلك تبدو طبيعة المقدّس غير عقلية. ومن أجل ذلك يخاطب الدين اللاشعور أكثر من الشعور والعاطفة أكثر من العقل. وإنّنا نجد في القرآن استعمالا وافرا للمجاز لتحويل ما هو مادي واقعي إلى رمز. هذا الرمز الذي يتلوّن بالمفهوم الأسطوري والمقدّس في غالب الأحيان.

وبالتالي تستحيل اللغة الدينية إلى الارتباط بالمنطق اللاعقلاني أكثر من العقلاني. إذ تغذي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر ممّا تسجن القارئ في مقولات ومحدّدات عقلية. وبالتالي يصبح الخيال عبارة عن بنية أنتروبولوجية

موجودة لدى كل الأشخاص، وفي كل المجتمعات مهما اختلفت أشكاله بحسب التاريخية المشروطة بالزمان والمكان. وهو الفضاء العقلي المليء بالأخيلة والأفكار الموروثة. وهي القيم التي حافظت عليها الذاكرة- التراث وتعيد إنتاجها.

ويرتبط المخيال بالطبيعة الشعرية للّغة أي بالمجاز والرمز والأسطورة ثم بالجانب النفسي للإنسان، أي رغبته في البحث عن كل ما لا يستطيع إشباعه في نفسه أو في عقله. فيتخيّله لأنه يتجاوز قوة خلاّقة. فالخيال الديني الملتصق باللغة الدينية ينجز مخيالا جديدا، هو المخيال الاجتماعي التاريخي. ويعتبر العجيب المدهش مغذيا للمخيال، إذ أنّه الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علّة الشيء أو سببه. وينتهي أركون إلى أن العقل الإسلامي التأسيسي باعتباره عقل العجيب المدهش يدعّم فكرة الخلق ويساعد على بناء تصوّر انطولوجي إسلامي للوجود. إذ أن " القرآن يفعل فعله ويحدث أثره داخل تلك الذروة النفسية العميقة التي لا تستقبل العجيب المدهش فحسب وإنّما هي تتطلّبه كدعامة ضرورية لكلّ تجربة انفتاح على الكائن والكينونة" (Arkoun ، lecture du coran، 1990، صفحة 173)

فالعجيب المدهش أو الغريب الساحر أو الخارق للطبيعة من أهم مقومات المخيال وهو ثابت أنثروبولوجيا موجود لدى كل البشر في كلّ الأوساط الاجتماعية والثقافية مثله مثل البعد العقلاني والواقعي، وكل تغافل عنه أو طمسه سوف يعود إلى معرفة مشوّهة للإنسان ولثقافته. يقول محمد أركون " ينبغي التخلي عن منهجية التاريخ الراوي وعلم الاجتماع الوصفي والالتحاق بمنهجية علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية التي هي وحدها قادرة على شرح المسألة. فالواقع أن النظام المعرفي الإسلامي هو ذو جوهر أسطوري، وبالتالي فمن الخطأ أن نحاكمه أو ندرسه بمعايير المعرفة التاريخية المعقلنة أو ضمن منظورها فقط. ومن المعروف أن هذه المعرفة ومنهجيتها تتحوّل أحيانا إلى وضعية بحتة أو حتى تاريخية فقط، وذلك لدى الكثير من المؤرخين المسلمين والغربيين "(أركون م.، الفكر الأسلامي نقد و إجتهاد، صفحة 188).

هكذا إذن يعتبر الباحث في الأنثروبولوجيا الدينية غير مقيّد بمفهوم "دين حق" ولا يقبل تفضيل أي دين على آخر بل ينهج منهج ترتيب الأديان وتحليل مبادئها وتعاليمها ومناسكها وقصصها وتأويل رموزها وطرقها التصويرية والتعليلية. وهو بذلك يؤيّد روح التسامح ومبدأ الحرية الدينية دون أن يزيل أو يرفض أي دين أو عقيدة.

كما ذهبوا إلى إخضاع النص القرآني لكافة المناهج التحليلية، "بتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسما مشتركا بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجامحة لإسقاط أي نظرية على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له، والدارسُ اليوم يستطيع أن يقرر...أنَّه ما من منهج أو نظرية معرفية ظهرت إلا انعكس صداها في الدرس القرآني" (الهرماسي، 1422هـ، صفحة 23)

وتبريرهم لهذا التوجه في القراءة للقرآن أنه باعتباره أزلي وإلاهي، يحتمل عدة وجوه للقراءة "لئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة، فلأن التعامل مع (النص التأسيسي) يحتمل نظريا بحكم أزليته عددا لا متناهيا من المعاني، فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات" (الشرفي، 1995، صفحة 94).

إنَّ دراسة النص القرآني وفق مناهج قراءة النصوص الأدبية كما برزت في ثقافاتها الأصلية، يلغي الفروقات والاختلافات بين النص الديني والأدبي، تمامًا كما قد يغيب الناقد الفوارق بين نص إعلامي ونص شعري مثلاً استجابة لقالب منهجي معين. ويمكن ببساطة اكتشاف فروق جوهرية بين النص الديني - المحكم منه خصوصًا- والنص الأدبي، ويجب على الدارس الموضوعي إدراكها ومراعاتها.

وهكذا نستخلص أن الحداثيين أشاروا في مشروعهم لقراءة النص الديني إلى ضرورة مراجعة أصول الفكر الاسلامي الأولى – القران والسنة واجماع الصحابة – مركزين في ذلك على المنهج الأنثروبولوجي من جهة. ثم أخضعوا

النص الديني لكافة مناهج التحليل الحديثة الخاصة باستقراء الخطاب مبررين في ذلك أن القرآن أزلي إلاهي قابل لمتعدد التوجهات في قراءته.

2- نموذج تطبيقي لمنتج حداثي في علاقته بالنص الديني

اخترنا كتاب لمحمد أركون بعنوان "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" وظف فيه مناهج النقد الأدبي؛ وبالأخص المنهج الألسني.

وظف أركون دراساته خلال السبعينات لإعادة قراءة القرآن الكريم وتفسيره وفق مناهج النقد ا الحديثة، فنشر عدة دراسات نقدية تتماشى مع المنهج اللساني والسيميائي والتحليلي للقرآن، ثم نشر كل دراساته في كتابه الموسوم "قراءات في القرآن" نشر سنة 1982م في باريس، ثم وعمّق البحث في هذا المجال ونشر كتاب عنوانه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني طبق فيه المنهج اللساني عند قراءة لسورتي الفاتحة والكهف، وقد بين في مقدمة كتابه الغاية من الدراسة وفق هذه المناهج "تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته الخطاب النبوي" (أركون م.، 2005، صفحة 5). وخلال هذه القراءة الحداثية للقرآن قام بتعريف الخطاب النبوي بأنه النصوص المجموعة في الإنجيل والتوراة والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، وهذا الخطاب التلفيقي يوازي بين النصوص الواردة في هذه الكتب السماوية على أنها نصوص دينية ينبغي التعامل معها على مساحة واحدة من الرفض والقبول، وبالتالي جعل إمكانية القول في آيات القرآن توازي نفس قيمة ما يمكن القول به في نصوص التوراة والإنجيل. وحتى لا يُتَهم أضفى على الفكر الإسلامي المعاصر، مظهرا تفوق النظرة الأنثروبولوجية على السائد من الفكر الإسلامي يقول "إن الفكر الإسلامي بقي أبعد ما يكون عن ممارسة الفكر الأنثروبولوجي بالمعنى الواسع الذي ندعو إليه من العقل والثقافة والتفكير السائد في الغرب، ... فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير" (أركون م.، 2005، صفحة 6) فهو يريد أن يخرج بالقراءة إلى مجال أوسع من الثقافة الاسلامية. وسرعان ما تتضح حقيقة ما يدعو إليه من إعادة إنتاج القراءة الحداثية للنص القرآني وفق ما يريد هو، ووفق نظرته للمعرفة فيصرح بقوله "وإذا ما تم الإجماع على هذا التوجه المعرفي فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية؛ عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة، والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب" (أركون م.، 2005، صفحة 6)

و يبقى أركون خلال مقدمته يحاول التشريع لمشروعه النقدي في إعادة القراءة القرآنية، ويدعو القارئ إلى عدم التسرع في تكفير دراسته، داعيا إياه إلى العودة لأسس المنهج اللساني والتفكيكي والسيولوجي ومعرفة قواعده يقول "نلتمس هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة، وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة، أقول ذلك لكيلا يسارع القراء المؤمنون إلى رفض القراءات التي أقترحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار ما أسميته بالتفسير الموروث، وهناك من يكفر هذه القراءات بناء لا على ما فهمه واجتهد من إدراك مقاصد المؤلف ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيمائيات والأنثروبولوجيا والسيسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي" (أركون م.، 2005، صفحة 7)

لكن هذه المناهج لئن طبقت على النص الديني سوف تخرجه حتما عن قداسته "ومما يؤخذ على الدراسات السيميائية أن معظمها ينهج نهجا شكلانيا يستبعد المحددات الاجتماعية والثقافية، وبالتالي تقترب الدراسات

السيميائية جدا من النهج البنيوي خاصة أنها كثيرا ما توظف المفردات السوسيرية مثل العلامة واللغة والنظام" (الرولي ، 2002، صفحة 185). دون الأخذ بالاعتبار السياقات التي ورد فيها النص السياقات الاجتماعية والتاريخية... أي الثقافية عموما.

وقد اشتغل أركون على إقناع القارئ بأن النصوص القرآنية لاقت اعتراضا من معاندي مكة ونظروا للنص القرآني على أنه وهم أو أكذوبة، فانقلب ذلك على المزيد من التمسك بالجانب المقدس للخطاب الديني.

ثم تبنى نظرية جماليات التلقي التي تساوي بين العلامة اللغوية عند (النصارى) وعند المسلمين، على نحو لا يمكن أن نفصل في قداسة النصوص الدينية الثلاثة وعلى الأخص الإنجيل والقرآن يقول "إن الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به، وأما يسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله" (أركون م.، 2005، صفحة 23)

ويتضح لنا أن الطرح الأركوني يبني معطياته أولاً على ضرورة الفصل بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الدينية، فالأولى يقصد بها القرآن كحدث شفهي يتعين دراسته وفق قراءة تزامنية أولاً قبل وصله بنا ثانياً، والثانية ضاربة بجذورها في التاريخ وملتبسة بالسياسة والإيديولوجيا. ودور الباحث هو الوعي بضرورة التمييز بين الظاهرتين حتى تسهل مقاربة ظاهرة الوحي وفق منهج أنثروبولوجي مثلث الأضلع هو (الوحي، التاريخ والحقيقة). وهذا يتطلب زحزحته عن موقعه والدعوة إلى تشكيل لاهوت إسلامي تحريري يكون للإنسان دور فعّال فيه، ويقطع مع اللاهوت التقليدي الذي لا مكان فيه للإنسان، وهذه العملية لا تقتصر على ظاهرة الوحي الإسلامي فقط، بل تتناول الظاهرة الدينية عامة التي عرفتها مجتمعات الكتاب.

وهنا تكمن جدة القراءة الأركونية التي من مقاصدها تأهيل المجتمعات الإسلامية لاستيعاب مكاسب الحداثة بدل التعامل معها سلبيا ومعارضتها، كما نبه إلى ضرورة عزل الأنظمة اللاهوتية التي شكلها حماة المقدس والتي كان لها دور سلبي في التعامل مع الوحي عبر تحنيطه وتجميده وقطعه عن مجاله التداولي الثقافي.

أما على مستوى المنهج فقد قامت قراءة النص القرآني عند أركون على القراءة النقدية التاريخية من خلال منظور نيتشه وفرويد وكارل ماركس، يقول أركون " أن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، أن هذه القراءة مضطرة لأن نأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي ابتداءً من نيتشه وانتهاءً بفرويد ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس " ويفضل محمد أركون دراسة النصوص القرآنية من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية باعتبار أن مضامينها موافقة لظروف معيشة الأوائل أما الآن فلا توافق ظروف معيشة قارئ اليوم الحضاري. فالتاريخية هي مفتاح التقدّم ودونها سوف يعمّ التأخر ويعم الانسداد والانغلاق داخل السياج الدغمائي المغلق على حد التعبير أركون.

فالأخذُ بالتاريخية كمنهج عملي وهو منهج لقراءة النص القرآني مع ضرورة التأكيد أن الأحداث التاريخية ليست أحداثا متكرّرة وإنما هي نتيجة عملية تطوّر وبالتالي لا وجود لحقيقة تاريخية مطلقة لأن الإطلاقية تنفلت عن إرادة الإنسان. وهذا ما انزلق فيه السلفي بوفائه لأصل الحقيقة الإسلامية الثابتة حسب رؤية أ ركون. لذلك كانت الدعوة إلى التاريخية من خلال نقد المناهج التي غيبت الجانب التاريخي وأهميته في دراسة الظواهر الدينية والثقافية عموما.

ويصرح أركون بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام وكما يقول أركون " أما التمييز بين القرآن الذي كان سائدا أيام النبي الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو

البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية، وهكذا يمكن لنا تجاوز العراقيل التي تحول دون فهمنا لآيات القرآن في الوقت المعاصر "وتتمثل العرقلة– حسب زعمه – في أن القرآن الكريم يقوم عن طريق العمليات الأسلوبية والبلاغية بخلع التعالي على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي ولكنها حورت من قبل الخطاب القرآني لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية وتصبح لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس القرآن يمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية الدقيقة عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد، أي تصعيد هذه الأحداث بالذات وإسباغ

الروحانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل، وهكذا ينجح القرآن – حسب رأيه – في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث ويصبح خطابا كونيا موجها للبشر في كل زمان ومكان، وهكذا يفقد صفته التاريخية ويبدوا وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه.

انطلاقا من ذلك يصل أركون إلى أن هذه المحاولات من القرآن هي محاولات أيديولوجية أي أن القرآن يفعل ذلك ويتعالى بالتاريخ لمقاصد وأغراض دنيوية، فقداسة القرآن هنا ليست أصلية إنما دخيلة وليست جوهرية وإنما سطحية وليست حقيقية وإنما مصطنعة حصلت لأسباب سياسية وثقافية وتلاعبات فكرية وأن هذه التلاعبات قد كشفها النقد وتبين زيفها فيما يخص التوراة والإنجيل، أما بالنسبة للقرآن فإن هذا لم يحصل بعد، فلا يزال كتابا مقدسا يحتوي على مساحة كبيرة من اللامفكر فيه. من هنا يطمح أركون إلى نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطرة والتعالي والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني فينظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق وإنما على أنه حدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا، ومن ثم تجب دراسته بوصفه نصا لغويا دون اعتبار لبعده الإلهي لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يحول دون اعتبار النص منتجا ثقافيا ويعكر الفهم العلمي له، وعليه فالفهم الصحيح للنصوص الدينية يتوقف على إزاحة هذا الغطاء الإيديولوجي المصطنع عن وجه النص القرآني وقراءته على أنه نص تاريخي أدبي تطبق عليه المناهج الحديثة المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ومنهجا للتاريخ المقارن للأديان. هكذا إذن تتجلّى لنا بوضوح الدعوة إلى تمثل أسس الفكر التاريخي في معرض التعرّض لدراسة النص القرآني باعتباره المنهج الأنجع لتنزيل المسألة الدينية ضمن إطار الحداثة، التي تعتبر هذا المنهج أسّ من أسس الآليات التي استعملوها ليلجوا باب الحداثة، وليقضوا على كل تأخّر وكل انغلاق وتقوقع ضمن مرحلة معيّنة من التاريخ الإسلامي في حركة تطور دائم وفي انفتاح مستمر على اللامتناهي، على عكس الخطاب الديني الذي أهدر البُعد التاريخي للنصّ بتوحيده بين النص وفهم النص. وجعل من فهم النصوص مسلّمات لا تقبل التأويل من جديد. كما أن النظر إلى النص القرآني نظرة نقدية تاريخية أنثروبولوجية من شأنها أن تزعزع جميع الأبنية التقديسية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه الأيديولوجي وتحديد مساحته في إطار علماني ممنهج، وفي سبيل تحقيق ذلك كله يدعو أركون إلى استخدام الدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة وقراءتها على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، فيتم إخضاع النص القرآني للقراءة كنص بشري أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة.

منطلقات القراءات الحداثية للقرآن:

ترتبط الأرضية التي نشأت فيها القراءات الحداثية للقرآن الكريم، بعوامل مختلفة يمكن أن نقول أنها بمثابة أسباب ومنطلقات للحداثة التي حال التعامل الكلاسيكي مع النص القرآني دون بلوغها– في نظر روادها -وهي:

- بقاء العرب والمسلمين في وضع يطغى عليه التخلف والانحطاط في شتى الميادين، بفعل عوامل مختلفة أهمها بل ومحورها هيمنة القراءة الكلاسيكية للنص القرآني المقدمة من طرف علماء الدين على الساحة العربية، وذلك

لأنها حسب نقاد الخطاب الديني الكلاسيكي تعبر عن قراءات مؤدلجة مؤطرة برؤى وقواعد تحول دون الحداثة والتقدم الذي بلغه الأوربيون، هي ما أرقت مفكري وفلاسفة العرب ففكروا في تجاوزها كشرط جوهري لركب قطار الحداثة عن طريق بناء قراءة علمية موضوعية للقرآن الكريم كنص محوري لحضارتنا.

- مركزية النص القرآني في بناء الحضارة العربية الإسلامية، ماضيا وراهنا ومستقبلا، وهي ما ترتب عنها الدعوة إلى تأسيس قراءات جديدة له، وذلك لأنه أهم النصوص التي تأسست عليها ثقافتنا أو حضارتنا العربية الإسلامية التي هي حضارة النص بتعبير' أبو زيد'، وذلك لأننا نعيش" في ثقافة احتل النص الديني، فيها– ولا يزال -مركز الدائرة" (أبو زيد، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن، صفحة 82)، وتلك المركزية أو المكانة التي يحتلها القرآن الكريم في حضارتنا، هي من دون شك تجعل حداثتنا مرهونة ببناء فهم جديد له يتناسب ومستجدات العصر، ويتجاوز الرؤى المؤدلجة التي يلحقها بها علماء الدين والتي تكون في نظر رواد القراءات الحداثية سببا للتخلف والانحطاط الذي نعانيه.
- تبلور إشكالية لقراءة النص القرآني في مختلف العصور، وتتجسد في التأويل الذي ألحق به طيلة العصور والذي يحتاج دائما إلى إعادة نظر ودراسة، فالحضارة العربية الإسلامية لم تقم على النص فقط بل أيضا قامت على التأويل أي إنتاج نص آخر مؤول في ظاهره يحافظ على النص الأصلي الذي لحقه التأويل ولكن في عمقه الباطني متحرر منه، يحاول التجاوز أو الخروج أو حتى الهدم بما تتيحه لغة هذا النص من إمكانيات لغوية كمجازيتها التي تسمح بالتعدد في الفهم وبتجدد في المعنى تلحقه الذات المؤولة.
- الآليات الكلاسيكية في تقديم فهم معاصر للنص القرآني: فقصور مواكبة معطيات الحداثة ولاسيما في فترة العولمة التي عرفت تغيرا جذريا على شتى الأصعدة، الذي ترتب عنه حاجة النص القرآني إلى فهم جديد يتماشى ومعطيات العولمة عنه ظهور جملة من المشتغلين بالنص القرآني، استفادوا من تكوين خارج البيئة العربية الإسلامية وتأثروا بمعطيات الحداثة، ففكروا في نقل المناهج الغربية إلى القرآن الكريم من أجل تقديم فهم معاصر لنا وموضوعي له حسب نظرهم.

وهكذا عملت القراءة الحديثة للنص القرآني إلى تحقيق قطيعة معرفية مع القراءات التراثية الاسلامية التي تعمل على ترسيخ الايمان والاعتقاد واستبداله بترسيخ التشكيك والانتقاد.

- **مفهوم القراءات الحداثية ومميزاتها:** يمكن القول عنها أنها تلك:

1- القراءات التي تريد الانفصال عن القراءة الكلاسيكية للقرآن الكريم كما كان ولا يزال يقدمها الفقهاء وعلماء له أي أنها ثورة ونقد وتجاوز لكل القراءات السابقة له.

2- القراءات التي تسعى إلى التحرر من كل الخطوط الحمراء التي أقامها رجال الدين حول النص القرآني التي تصطلح عليها بالسياجات الدوغمائية والآرثوذكسية، وباختصار هي تتحرر من الهيبة الساحقة للنص حيث أن جوهرها نزع القداسة عن النص أو التعامل معه بحرية لا تحدها حدود أو قيود.

3- القراءات التي تعتبر القرآن الكريم نصا عاديا وظاهرة وخطابا ولا تميز بينه وبين غيره من النصوص الدينية والبشرية، حيث تعتبره ظاهرة وتؤكد بتاريخيته وتقر بإنسانيته...، بحيث يعتبره أركون بمثابة"حادث لغوي وثقافي" (أركون م.، 2008، صفحة 11) وحسب أبو زيد يعتبر القرآن الكريم بمثابة جزء من الثقافة العربية لأنه من قبيل النص والمنتج الثقافي والخطاب حيث أن القرآن الكريم في نظره " يصف نفسه بأنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون

موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص" (Arkon, 1975, p. 11)"

4- القراءات التي تسعى إلى قراءة القرآن في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، حيث تنفي خصوصياته واختلافه عن التوراة، الإنجيل، وحتى عن النصوص غير الدينية أحيانا بحيث تنتهي حسب طه عبد الرحمن إلى جعل" القرآن نصا دينيا مثل أي نص ديني آخر توحيديا كان أم وثنيا" (عبد الرحمان ، 2008، صفحة 121)

5- القراءات التي تريد إحياء قراءات المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة للقرآن الكريم في مقابل نقد القراءات المعارضة لها كما تبلورت عند الفقهاء ورجال الدين ككل، باعتبارها رمزا للتنوير والعقلنة في الحضارة العربية الإسلامية، حيث أشاد أركون بالمعتزلة وكيفية تعاملها مع النص القرآني، معتبرا إياها بمثابة محاولة واعدة، وئدت في مهدها من طرف الخطاب الرسمي إبان معركتها مع الحنابلة كما أشاد الجابري بالمعتزلة حيث يصرح بأنه: "ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي إمكان نظرية كامنة وواعدة كما أخذ الجابري يشرح الفكر المعتزلي ويعتبره نموذج التفكير المتنور الذي دمج بين الشريعة والعقل" (علي، 2008، صفحة 110)

6- هي القراءات التي تقوم على أسس سوسيولوجية ومناهج علم الاجتماع والدراسات الانسانية والبنيوية والسيميائية والأنثروبولوجية والبنيوية ومناهج تحليل الخطاب أو ما بعد البنيوية...

ونقصد بذلك ما بعد نقد البنيوية هذه القراءات رأت أنه لا يحق لعالم اللسانيات أن يتدّخل بمسائل المعنى والمرجعية الدلالية بسبب اللّغة المؤلفة من أصوات وحروف مادية فقط. وينبغي أن تدرس لذاتها، وفي المقابل فإنهم يتبنون علم المعنى " السيميائي" وهو قد تطوّر كثيرا في الآونة الأخيرة في فرنسا بسبب ازدهار علم الإنسانيات، الذي يهتمّ فقط بنظاميات العلامات اللغوية. أمّا علم السيمائيات فيهتمّ بدراسة كل أنظمة العلامات غير اللّغوية أي كلّ المناخ الرمزي الموجود والمحيط في المجتمع، وهو بالتالي علم يدرس اللغة من زاوية المعنى ويتعامل مع النص في كليّته، أي كنسق من العلاقات الداخلية. إذ الدلالة توجد في مستوى العلاقات وعلى مستوى الوحدات المعزولة ثم إعادة اكتشاف كل العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني. وبهذا المنهج تكون النتيجة إدراك نمط التفكير والإحساس الذي يلعب دورا كبيرا في تاريخ المعيش لوعي الإسلام. لا إدراك البنية التي تخص اللّغة العربية فقط. يقول "نصر حامد أبو زيد " أن القرآن، نص ديني ثابت من حيث منطوقه ولكنه من حيث ما يتعرّض له العقل الإنساني يصبح مفهوما يفقد صفة الثبات إنه يتحرّك وتتعدّد دلالته، أن الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبي ومتغيّر– أي من جهة الإنسان ويتحوّل إلى نص إنساني. ومن الضروري هنا أن نؤكّد أن حالة النص الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا، إلاّ ما ذكره النص عنها. ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي – النص من لحظة نزوله الأولى أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي يتحوّل من كونه نصا إلهيا. وصار فهما (نصا إنسانيا) لأنّه تحول من التنزيل إلى التأويل. أن فهم النبيّ للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري " (أبو زيد ن.، 2003، صفحة 126). والنص القرآني باعتباره مجموعة من الملفوظات يؤخذ على أنّه كلام وليس نصا ولا يكون نصا إلاّ متى لفظ من قبل الرسول، على أن الملفوظات من قبل الرسول ليس لها نفس الحكم اللّساني لملفوظ المؤمن الذي يكرّر هذا النص بشكل صوتي وخطي مثبت بصرامة، فالنص إذاً ما إن يلفظ ينفتح على متعدّد المعنى. إذ أي منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية نظرتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم.

اللسانيات الحديثة تذهب إلى أن النص عندما يكتب ينفصل عن كاتبه ويبتدئ حياة خاصة به حيث يكون غناها أو فقرها، اتساعها أو ضيقها، نسيانها أو تحيينها مرتبط بالقارئ، هذا في مستوى النصوص العادية، فما بالك إذا كان النص مبنيا على المجاز والأسطورة والرمز أي النص الديني. "يقول محمد أركون " وهكذا نبقى خارج النص نفسه وعلى السطح عندما نقوم بتحرّ يخص فقط المفردات والشكل والبنية النحوية والأسلوب " (Arkoun, lecture

(du coran, 1990, p. 20. فأركون يرفض التمسّك بالبنية الداخلية للنصوص والإيمان بأنّ الحقيقة كامنة في النصوص. وأن القراءة اللّغوية قادرة على استجلاء تلك الحقيقة متى قامت بتحرّياتها الشكلية المعروفة فلا ينبغي أن يُعامل قرآن بوصفه نصا، بل ينبغي أن يُعامل بوصفه فعلا تواصليا وأن يخضع لشروط القراءة التواصلية. ومن هنا جاء نقد أركون للقراءة الكلاسيكية التي تعزل النص عن فعل التواصل مع الآخر.

فلا يمكن كسر العلاقة بين القارئ والنص القرآني، إذ لا يمكن اعتبار النص مجرّد جوهر صوتي فونولوجي وسيميائي معنوي، بل أن النصّ عموما والنص الديني خصوصا وجد ليقرأ ويعاش، وبهذه الطريقة يصبح النص القرآني بانتمائه إلى علم اللسانيات الحديثة متجدّد المعاني ويخرج من صفة القداسة والتعالي إلى صفة الواقعية والمحدودية. يقول أبو زيد في موضع آخر " أن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغويّة بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة ثم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللّغة نظامها الدلالي المركزي. وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل جانبا سلبيا في تغييره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوي، فللنصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بناءها اللغوي ذاته. أن تفرقة عالم اللغة "دي سوسير" بين "اللغة" و"الكلام" يمكن أن تفيدنا هنا في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص، خاصة النصوص الممتازة – وبين النظام اللّغوي الثقافي الذي ينتجها - اللغة هي النظام الدلالي للجماعة في كليّته وشموله وتعدّد مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، هي المخزون الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة "الكلام". وإذن فالكلام يمثل من حيث علاقته باللغة الجزئي والعيني نظاما جزئيا أو- شفرة خاصة –داخل النظام الكلّي المخزون في ذاكرة الجماعة" (أبو زيد ن.، 2003، صفحة 203)

إن فهم النص القرآني وفق مقتضيات اللسانيات الحديثة هو في ذات الوقت نقد للتصوّر الإسلامي التقليدي لفلسفة اللّغة، عندما تزيح البعد الثيولوجي لأصل اللّغة من اهتماماتها. وتتعامل مع النص على أنّه شبكة معجمية – لغوية تخفي وراءها نسيجا من المعاني والدلالات. وتؤسّس نمطا من الوعي والتصوّر دون أن تبحث عن مصدر النص. وبذلك تساهم اللسانيات الحديثة في تحرير فهم الإنسان من الاكراهات التي قد تمارسها عليه "الثيولوجيا" أو "الايدلوجيا " وهي إذن تحرّر فهم الإنسان وتجيز الاختلاف وتعدّد الرؤى ولاسيما إذا كان الأمر يتّصل بالقرآن. ويصبح "القرآن" من وجهة نظر لسانية مدوّنة منتهية ومنفتحة من الملفوظات بلسان عربي. ونقصد بالمدونة المنتهية أي أنّها محدّدة في عدد من الملفوظات التي تكوّنها. ولا يمكن إضافة ألفاظ جديدة أو تغيّير بعض الصياغات على مستوى شكل المضمون أي كيفية النطق بالدّوال والمدلولات، ورغم ذلك تظلّ هذه المدوّنة منفتحة على مختلف السياقات التي تنطوي عليها كلّ قراءة وتفرضها. وبتعبير آخر فإن النص القرآني يقول شيئا ما ويضمن إبلاغا ويدفع إلى التدبير مهما كانت وضعية الخطاب التي يوجد فيها القارئ. يقول محمد أركون " أن النص في جملته قد يؤشّر باعتباره أثرا، معنى ذلك أن قراءته ما انفكت تعاد وأنه مازال يستدعي إعادة القراءة دون أن تكون دلالته الكامنة قد تجلت أو أمكنها التجلي جملة وعلى نحو واف بالقصد. هكذا يتعلّق الأمر إذن بإبداع أدبي، يمكننا القول في الحالة الراهنة لإمكانياتنا القرائية بأنها لا متناهية " (Arkoun ، lecture du coran، 1990، صفحة 41). تمرّ القراءة اللامتناهية عبر آلية التأويل، فالتأويل هو الذي يجعل قراءة النص الديني قراءة منفتحة شرط ألاّ يتحوّل التأويل إلى إسقاط إيديولوجي على النص فالتأويل يجب أن يرتبط بالعقل.

ينقل هذا المنهج المعتمد في قراءة النصوص الدينية التعامل مع النص المقدّس من مجال إدراجه ضمن اللّغة نسقا ومعيارا إلى مجال اللغة كلاما واستعمالا، وأضحى النص الذي نملكه اليوم يكتسب نسيجه اللغوي ومعانيه داخل مجال التواصل. لذلك لا يمكن تحقيق معرفة شاملة كاملة بالعقل الإسلامي ما لم ندرس القرآن. وما لم ندرس النصوص المؤسّسة لهذا العقل في ضوء النظريّة التواصلية أو بالأحرى في ضوء دلالية ما للتلفظ في

الحضارة الإسلامية " نعني أنه يندرج ضمن ما يحتاجه المتكلّم من سائر اللوازم لتبليغ مسائله الحيوية. ومن تصريف اللّغة وإجرائها ينفذ الباحث إلى كلّ مشاغل الفرد في بعديه الذاتي والجماعي لهذا السبب لا تقتطع دلالة اللّفظة أو الصورة أو الرمز أو تداخل صيغ الخطاب إلاّ من المحيط الذي احتاجها. فإذا كان هذا كذلك استقام أمر النظر في العقل العربي الإسلامي من خلال التلفّظ في القرآن سيّما وأنّ بعض أعلام الأنثروبولوجيا اللّسانية يرون أن اللّغة كائن ثقافي حي لا يتحوّل بتغيير العمران فحسب، وإنما يحدّد عقل المتكلم فهمه ومنزلته هو فيه " (Arkoun ، lecture du coran، 1990، صفحة 80).

نلاحظ في هذا الإطار أن القراءة اللسانية تعني قراءة القرآن الكريم كما لو كان كتابا عاديا، وهي قراءة يتعاطاها الإنسان غير المسلم، كما كان يفعل المشركون وقت نزوله. وهي قراءة تعتمد أساسا على العقل، باعتبار أن اللّسان هو ثمرة ما تجمّع في العقل ذلك أن "الكلمات تفهم ببنية معانيها الزمانية والمكانية، وبنية معاني الكلمات لأيّ لسان هو عقل ذلك اللّسان وذلك القوم، ولذلك قال تعالى في سورة يوسف: (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون). ولا داعي للتذكير هنا بالمزالق التي يمكن أن تؤدي إليها هذه القراءة من انحراف عن المقاصد لأنّه في هذه الحالة لا يخضع القارئ لضوابط سوى ما يمليه عليه عقله.

نفهم إذن أن هناك دعوة إلى انفتاح المعنى ذلك أن العقل البشري لا يمكنه أن يتوصّل كلّيا إلى مقاصد الله ومعاني آياته. فهي أوسع وأكبر من أي عقل بشري. كما أنّه لا يمكن سجنها في لغة فقهية قانونية أحادية الجانب والمعنى. وذلك لأن الخطاب القرآني ذو بنية رمزية ومجازية. وبالتالي فهو منفتح على عدد لا متناه من المعنى والدلالات. وبالتالي يرى أبو زيد أن الفارق بين "العقل الغيبي" و"العقل الديني" يكمن في أن الأول يجد تفسيرا لكلِّ شيء في الإيمان بناء على ثنائية الإيمان والكفر، في حين يسعى الثاني إلى الكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر، دون أن يتخلّى عن "الإيمان".

هكذا يتضح لنا أن الطرح الأركوني يدعو إلى ضرورة الفصل بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الدينية فالأولى تحيل إلى الحدث الشفهي والثانية تحيل إلى القراءة تزامنية ضاربة بجذورها في التاريخ مع ضرورة التمييز بينهما. كما تكمن جدة الطرح الأركوني في السعي إلى تأهيل المجتمعات الاسلامية لاستيعاب مكاسب الحداثة بدل رفضها ومعارضتها. والأخذ بالمنهج التاريخي والتأكيد على أن الأحداث التاريخية ليست أحداثا متكررة وإنما هي نتيجة عملية تطور، فلا وجود لحقيقة تاريخية مطلقة لأن الإطلاقية تنفلت عن إرادة الانسان. كما يثمن القراءات القائمة على أسس سوسيولوجية ومناهج علم الاجتماع والدراسات الانسانية والبنيوية والسيميائية والأنثروبولوجية والبنيوية ومناهج تحليل الخطاب.

حدود القراءات الحداثية للقرآن الكريم:

يمكن حصر جملة المؤاخذات الموجهة لهذه القراءات المقدمة للقرآن الكريم في النقاط التالية:

1- قراءة غامضة غير واضحة الأبعاد:

لا يتوانى رواد القراءات المعاصرة في طرح الأسئلة المختلفة حول القرآن الكريم دون أي حدود، ولا تهمهم الأجوبة عليها والتدليل فيها ومقاصد البحث منها، بقدر ما تهم المناقشة والإثارة والنقد لا العلم المقرون من العمل وكثيرا ما يؤكدون أن التشكيك هو منهجهم، والنقد وسيلتهم المثلى، ولا يهمهم الاعتقاد والإيمان، فأركون حسب علي حرب " يعلن في أكثر من مرة في معرض بحثه وحديثه عن مشروعه الفكري أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث طويل وتقديم فرضيات للعلم " (حرب، نقد النص، 2008، صفحة 21). وأبو زيد بدوره يلح على البحث في أسئلة متعددة غير

واضحة الأبعاد والمعالم منها: ما مفهوم الوحي القرآني؟ ما مفهوم النص؟ ما هو الإسلام؟ ما علاقة العروبة بالإسلام؟ ويستعين بعلوم اللغة وآراء المستشرقين في تحليلها مشككا في مواقف التراث منها، ولا ينتهي فيها إلى إجابة محددة، إذ يبين من ناحية أنها تفهم في إطار مفهوم النص الذي يعتبر القرآن الكريم ظاهرة ثقافية، ويصرح من ناحية أخرى بأن "البحث في مفهوم النص لا يزعم الإجابة على كل هذه الهموم والتصدي لها تصديا شاملا، ولكنه بداية لبحث علمي في مجال شائك يبدوا أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد " (أبو زيد، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن، صفحة 81)وبالتالي فهو حسب المفكر الإسلامي جمال البنا يعود إلى" ديكارت وفكرة الشك وقد تأثر بصوره مباشرة كأستاذ للأدب العربي بالدكتور طه حسين الذي يعتبره دون موارية مثله الأعلى " (البنا ، تفسير القرآن الكريم بين القدامى و المحدثين ، 2008، صفحة 881) باعتباره متشككا في معطيات التراث، وبعد تحليل هذه قراءات هؤلاء للقرآن قراءة إشكالية هدفها التشكيك، مؤكدين بذلك أنه طريق اليقين، لا تستقر على سؤال محدد واضح وهادف.

2- قراءة انتقائية وذلك لأنها تتميز بما يلي:

أ- القراءة الانتقائية للتراث: وذلك لأنها تختار آراء المتكلمين والفلاسفة على أنها قدمت أفكارا ومناهج صحيحة مناسبة للقرآن والعقلنة والتنوير الإسلامي، وفي مقابل ذلك تنقد الأفكار والمناهج الكلاسيكية التي وجدت عند الفقهاء والأصوليين وتعتبر نموذجا للدوغمائية والإيديولوجية، وتذهب إلى أبعد من ذلك حين تعتبرها غير صحيحة وغير مناسبة وسببا للركود والتخلف الذي يعانيه المسلمون، وهذا ما يجعلها لا تخلوا من الذاتية والانتقائية والتقليد حين تق وم على الاستلهام من آراء المتكلمين كالمعتزلة والفلاسفة كابن رشد والمتصوفة كابن عربي في التعامل مع راء المعارضة لها، حيث القرآن الكريم وتدافع عنها في مقابل نقد ورفض يشيد مختلف رواد القراءات المعاصرة من أمثال أركون وأبو زيد آيات القرآنية، ويدعمون مختلف مواقفهم بقراءة هؤلاء للسور وبها، وينتصرون لها على أنها هي الصواب، ويدافعون عنها بقوة على أنها العلم المهمش والمقص بصورة تعسفية في التراث الكلاسيكي، بينما يشددون اللهجة على قراءة أصحاب المأثور وأتباع السلف كابن حنبل وابن تيمية وحتى أصحاب الوسطية كالشافعي والغزالي، لأن الكثير من دعاة القراءات المعاصرة حسب الدكتور محمد عمارة" يسيئون الظن بحجة الإسلام الغزالي، ويزعمون أنه كان رجعيا، مثل جناية على الفلسفة العقلانية..بينما يدعون أن ابن رشد كان قمة الفلسفة والعقلانية بل ونهايتها في التاريخ الحضاري " (عمارة، 2008، صفحة 28)بحيث يهاجمون أفكارهم في مختلف مواقفهم، وينتقدون بشدة أصحاب المنهج الأثري المقتدي بالأسلاف والتابعين وتابعيهم، ويعتبرونه تراثا يعبر عن قراءة مؤدلجة للقرآن الكريم، مرة ينعتونهم بأنهم من مكرس ي الخطاب الرسمي، ومرة يرون أنهم من مؤسس ي السياج الدوغمائي المغلق بمفهوم أركون والذي بين فيه هيمنة رجل الدين على حساب قمع واستبعاد الفيلسوف منذ القرن الخامس الهجري، والذي تجسد حسب نظره في انتصار نمطين هما " نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي" (أركون م.، الفكر الأسلامي نقد و إجتهاد، صفحة 2)، هنا يكون الفقيه أو الرجل الدين هو صاحب البلاء والتخلف والتقوقع الذي عرفه ويعرفه المسلمون بينما يكون الفيلسوف المهمش والمستبعد صاحب التنوير وينطبق ذلك بقوة على قراءة القرآن، فقراءة الفقهاء يكون الحكم عليها السلب، على خلاف قراءة الفلاسفة له. فعندما نطالع ونقرأ مختلف كتب وأبحاث ومقالات رواد القراءات المعاصرة، نجدها تنتصر لأصحاب التفسير بالرأي في شكله الفلسفي كالمعتزلة، ابن عربي، وابن رشد... وترئ دائما أن القراءات التأويلية للقرآن التي كانت ثائرة على قراءات الفقهاء والأصوليين هي الصواب الذي وجب أن يحتذى، وينقدون في غالب الآحيان قراءة الفقهاء في مجال فهم وقراءة النص القرآني، كما هو الحال مع أركون حين ينتقد الطبري لأنه كان من أصحاب المأثور في قوله عنه أنه" انتقى وانتخب وحذف ونظم معلوماته طبقا لمواقفه

السياسية والدينية" (أركون م.، القرآن من تفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، 2008، صفحة 121) وفي مقابل ذلك يصف الرازي بالكبير لأنه من أصحاب التفسير بالرأي ويرى أن تفسيره " يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قل نظيرها" (أركون م.، القرآن من تفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، 2008، صفحة 128)

أما عندما نرجع إلى أبو زيد نصر حامد، نجده يتخذ نفس المواقف ويسير في نفس الخط الذي انتهجه أركون، حين يثني على أصحاب الرأي والعقل في قراءه النص القرآني، بحيث يجعل من المعتزلة نموذجا للتنوير في العهدين الأموي والعباسي ويتعصب لتأويلهم تعصبا متزايدا يقصي من خلاله أصحاب التفسير بالمأثور الذين يعتبرهم أعداء النظر العقلي والحقيقة، وفي مقابل ذلك يقدح في آراء الفقهاء والأصوليين الذين لا يوافقون اتجاهه.

- الدعوة إلى تطبيق المناهج الغربية: لا يمكن إنكار عودة بعض رواد القراءات المعاصرة إلى آراء السلف والصحابة والمفسرين والتابعين وما توصلوا إليه من علوم القرآن وعلوم اللغة ومحاولة ربطها بالتاريخ الحي وتفعيلها حسب في العصر في مجال المنهج، لكن نجدهم يتأثرون إلى حد بعيد بمؤسسي المناهج الغربية، كدوسوسير ونيتشه ودريدا وميشال فوكو، ويطبقون مناهجهم كالبنيوية والهرمينوطيقا والسميائية والتفكيكية والدراسة الآركيولوجية بحذافيرها في قراءة القرآن الكريم، منكرين ومتنكرين للأرضية التي ونمت وترعرعت فيها وطبيعة النصوص التي طبقت فيها، وهو ما يجعلها حسب قول محمد عمارة تمثل ذلك "الذي ينقل كل هذا العبث الغربي، الذي صنعته الهرمينوطيقا الغربية مع اليهودية والنصرانية إلى الميدان الإسلامي..أي أنه مجرد ناقل ومقلد، حذوك النعل بالنعل..ولا علاقة لها بأي فقه أو إبداع " (عمارة، 2008، صفحة 77) لأن مختلف أفكار رواد القراءات المعاصرة للقرآن تبين أنهم يهلون وبهم وشغف ودون تحفظ، مما أفرزه تقدم العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفات المعاصرة من آليات ومناهج قراءة النصوص التي أبدعها الفكر البشري في الفترة الراهنة ويحاولون تطبيقها في قراءة القرآن والتراث الإسلامي مما يجعلهم مقلدين لا مبدعين، وهنا تطرح من ناحية أخرى مشروعية وأسس وغايات نقل المفاهيم وتبيئتها في غير حقلها الأصلي عند أركون وأبو زيد، وكمثال ذلك ينقل أركون مفهوم الابستيمي وهو النظام المعرفي والفكري المشترك بين العقول في فترة ما لتحليل بعض فترات التفكير الإسلامي من حقل الخطاب الفلسفي الغربي عند ميشال فوكو بالتحديد، إلى الخطاب الإسلامي أو القرآني تحديدا رغم الاختلاف في طبيعة الخطابين في مرجعيتهما وأسسهما. وهنا نتساءل كيف يمكن الاتفاق عليها في تحليل الخطاب القرآني الذي يتباين في سياقه عن الخطابات التي طبقت فيها؟ ولابد أن تطرح مسألة تبيئة المفاهيم والمناهج التي تعتبر لب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من حيث مشروعيتها وفعاليتها، حيث لا يخلوا نقلها من حقلها الأصلي إلى حقل خطاب آخر كالقرآن الكريم من مزالق عدم المشروعية واللاجدوى الاعتبارات الإيديولوجية، ولا يمكن أن تسلم من تهمة فصلها عن السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني الذي نشأت فيه، وبالتالي لا يخلوا أن يكون نقلها تعسفيا من حقل إلى حقل يفتقر إلى طابع العلمية والموضوعية الذي يتبجح به رواد القراءة المعاصرة.

ننتهي من خلال هذه الوجهة النقدية للقراءات المعاصرة أنها قراءات مقلدة وليست مبدعة كما يبدوا لروادها وهي لا تقلد الغرب في الآخذ بالمناهج الجديدة فحسب، بل تسعى إلى أن تحقق" قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم القراءات التراثية، وهذه على نوعين أحدهما القراءات التأسيسية وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية والثاني القراءات التجديدية وهي التي قام بها المتأخرون سلفيين إصلاحيين أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين "(عبد الرحمان ، 2008، صفحة 172)

3 -نزع صفة القداسة عن القرآن وذلك لأن القراءات الحداثية قامت على ما يلي:

أ- اعتبار القرآن الكريم ظاهرة: يذهب مجموعة كبيرة من رواد القراءات المعاصرة إلى اعتبار القرآن ظاهرة لا يمكن أن تختلف عن الظواهر الأخرى التي تحدث عن الكون،

فأركون كان منطلقه الأول في دراسة القرآن الكريم زحزحة فكرة القداسة مستفيدا من الفلسفة الظواهرية مع ادموند هوسرل والتي يرجع بعض النقاد استفادة رواد القراءات منها لفظ

الظاهرة التي أطلقوها على القرآن الكريم، والتي تتعارض في نظرهم مع سموه وتعاليه، ووجب أن يميز عن الظواهر الطبيعية التي تفهم بالفيزياء والكيمياء وغيرهما، وعن الظواهر الإنسانية التي تفهم بعلم النفس وعلم الاجتماع، وحتى أن أطلق هؤلاء هذا الوصف على القرآن بغية إخضاعه لتلك العلوم التي لا تتعارض معه في الأصل

ب- عدم التمييز بين القرآن الكريم والنصوص البشرية:

لا يميز رواد القراءات المعاصرة بين القرآن وغيره من النصوص سواء أكانت دينية ملحقة أو فلسفية وأدبية غير دينية، بحيث يشتركون في نعت القرآن بالنص، وعلى رأسهم نصر حامد أبو زيد الذي ينتقد تصور الأسلاف للوحي القرآني ويرى أن "مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع وإذا كان

ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله" (أبو زيد، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن، صفحة 11) وهو يريد بذلك اختصار القرآن في مجال مجرد نص لغوي وخطاب يتعلق بالإعلام ويمثل علمية اتصال بين مرسل ومستقبل، بحيث يجعل من القرآن نصا عاديا، وخطابا لا يختلف عن الخطابات التي توجهها النصوص البشرية، كونها تتضمن عناصر الخطاب المرسل والمتلقي والشفرة والرسالة، وتنتهي إلى أن الوحي ظاهرة ثقافية لا تختلف عن الظواهر البشرية الأخرى، يقول أبو زيد: "ظاهرة الوحي– القرآن – لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوز لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضيعها وتصوراتها "

أما أركون فإننا عندما نتحدث عنه في هذا المجال، نتحدث عن أسماء جديدة ومتعددة للقرآن الكريم تصب كلها في جعله غير مخالف لما ألفه البشر، حين تجعلها مخالفا ومختلفا عن الاسماء الواردة في سوره وآياته كالفرقان، الذكر، الكتاب، التنزيل، وتعويضها بأسماء أخرى، منها ما يسيئ إلى القرآن الكريم، كقوله عن تكون المصحف" المدونة النصية

التأسيسية ""النص الرسمي المغلق " " الخطاب النبوي" " (أركون م.، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، 2007، صفحة 142)هنا ينعت أركون القرآن بنص أو مدونة أو موسوعة، بهدف واحد يريد من خلاله عدم تمييزه عند النصوص البشرية وخلع صفة الألوهية عليه. وهدفه في ذلك إيديولوجي أكثر منه علمي لأنه يؤسس لضرب القداسة التي يلحقها المسلمون بالقرآن الكريم، ويدعوا إلى تجريده عن صفات الألوهية والتعالي.

ويعتبر أركون أن المصحف العثماني (تم توحيد نسخة واحة للمصحف في عهد الخليفة عثمان بن عفان) هو وحي محصور في مجال ضيق ومحدود، عندما جعله الكثير من الفقهاء وإلى يومنا هذا منحصرا فيما ورد في السور القرآنية فقط، ومرتبطا بقراءة لا هويته أ، تتجاهل القراءة التاريخية له في مختلف المذاهب سنية أو شيعية، وغيرها من المذاهب التي مارست تأثيرا كبيرا في تشكيل الفكر الإسلامي ماضيا وحاضرا.

ج- القول بالتاريخية:

يذهب مختلف رواد القراءات المعاصرة على القول بتاريخية النص القرآني. فتحدث أركون عن أسباب النزول وبين أنها تعكس تاريخية النص القرآني وتفهم الوقائع، لينتهي أن بعض المفسرين فيما بعد جعلوها" مضللة وخادعة

كليا، لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية(المدعوة بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية" (أركون م.، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 2005، صفحة 128)

فهي في نظره تتماشى وفق إيديولوجية المفسرين، وينتهي بموجب ذلك إلى رفض أفكارهم والإلحاح إلى العودة إلى الفترة الأولى للوحي، وإعادة اكتشافها بالتركيز على المهمش وغير المدون أو الشفهي الذي يعكس حقائق مبعدة تعسفا، تجعل فيلسوفنا يتشكك حتى في النص الأصلي وهو المصحف، وهنا تكون إعادة البحث في الوقائع باسم التاريخية تمردا على القداسة والتعالي كمميزات جوهرية للوحي القرآني.

وتبقى لهذه القراءات حدود من أهمها نزوعها إلى الغموض لمبالغتها في الشك وطرح الاسئلة مما يؤدي إلى نسبيتها وهشاشتها، كما تبقى هذه القراءات انتقائية تنتقي من التراث ما يتماشى معها مثل مناصرتها لأهل الرأي – المعتزلة- وفي مقابل ذلك تنتقد الفقهاء والأصوليين. فيحيلنا هذا إلى القول بإسقاط الأيديولوجي على مثل هذه القراءات وتنزع بالتالي صفة القراءة الأكاديمية. كما تنزع هذه القراءة صفة القداسة عن النص الديني حينا تساوي بينه وبين أي نص بشري. كذلك تبقى هذه القراءة تفتقد صفة الخصوصية لأنه مقلة للمناهج الغربية.

خاتمة:

لا حظنا اتخاذ اللسانيات الحديثة مدخلا لفتح النص الديني على التجدّد والتعدّد ومزامنة الواقع واعتبار ذلك آلية من آليات قراءة النص الديني بل لاحظنا أيضا اعتماد منهجية التفكيك التحليلي في مجال التشريع. والمنهج الأنثروبولوجي وإعطاء أهمية كبرى للجانب اللامفكّر فيه أي الأسطورة الميثولوجيا وجانب النفسي غير الثابت في دراسة الظاهرة.

كل ذلك لمعالجة قضايا الفكر العربي المعاصر مع ضرورة التأكيد على أن الأحداث التاريخية ليست أحداثا متكرّرة وإنما هي نتيجة عملية تطور. وبالتالي لا وجود لحقيقة تاريخية مطلقة لأنّ الإطلاقية تنفلت عن إرادة الإنسان كما كانت هذا النوع من القراءة دعوة إلى إعمال العقلانية التعدديّة لا العقلانية الوضعية، ودعوة إلى الانفتاح على الإنسانية والثقافة الكونية.

يبقى آفاق النظرية دائما مفتوحا. لكن الحدود تحكم مجال التطبيق. فهذه القراءات المعاصرة التي استفادت من المناهج الغربية المطبقة في النصوص البشرية فلسفية وأدبية ...هي تعبير عن انحراف في المناهج لكونها لا تراع خصوصيات القرآن الكريم ككتاب ديني مقدس منزه عن الصفات البشرية وتفتقر إلى تطبيق المناهج الغربية في حقل القرآن الكريم وهو ما جعلها محل مؤاخذات وانتقادات ، لذلك لم نتردد في طرح تساؤلات تتمثل في " إلى أي حد ستكون لغة المنهج العلمي قادرة على التعبير عن المضمون الغيبي للدين؟ وبالتالي ألا يؤدي ذلك إلى تعويض مفاهيم العقيدة الدينية المقدسة بقيم بشرية يتحوّل بمقتضاها الأرضي إلى مقدّس؟ أفلا يفرغ الدين من هذا المنطلق من جوهره المميّز له، فيؤدي الأمر آنذاك إلى لاهوت إسلامي علماني حتى وإن كان المنطلق مبنيا على أساس إقامة جسر بين لغة الوحي ولغة العصر. ألا ينتهي بنا الأمر هنا إلى تقديس مناهج رفعت صفة القداسة عن النص الديني؟

ما علينا إلاّ أن نقول أن هذه القراءات تبقى مرتبطة بالسنن الثقافية التي تنتمي إليها، -وهنا تكمن الحدود-، فلابد من مصالحة مع الذات والواقع، مصالحة تمكننا من توظيف النص الديني للإجابة على تحديات الواقع، مصالحة تمكننا من توظيف ما وصلت إليه البشرية لصالح مجتمعنا.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المراجع بالعربية:

- جمال البنا. (2008). تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين. بيروت لبنان: دار الفكر.
- جمال البنا. (2000). استراتيجية الدعوة الاسلامية في الفرن 21. القاهرة مصر: دار الفكر.
- حامد نصر أبو زيد. (بلا تاريخ). مفهوم النص. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حامد نصر أبو زيد. (بلا تاريخ). مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي.
- عبد الله الخطيب. 2012. الحداثيون وقراءة النص الشرعي.http: //www.alrased.net
- زهرة أحمد علي. (2008). العقل العربي بنية وبناء: دراسة نقدية لمشروع الجابري.
- طه عبد الرحمان. (2008). روح الحداثة (الإصدار ط8). دار البيضاء المغرب، بيروت لبنان: المركز العربي الثقافي.
- عبد الرزاق الهرماسي. (1422ه). القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب. حولية كلية الشريعة(19)، 23.
- عبد المجيد الشرفي. (1995). في قراءة النص الديني (الإصدار ط2). توس: الدار التونسية للنشر.
- علي حرب. (1965). فقد النص. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- علي حرب. (2008). نقد النص (الإصدار ط4). دار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- محمد أركون. (بلا تاريخ). الفكر الأسلامي نقد وإجتهاد. دار الساقي.
- محمد أركون. (2005). القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (الإصدار ط2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.
- محمد أركون. (2007). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.
- محمد أركون. (2008). القرآن من تفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني (الإصدار ط1). لبنان بيروت: دار الطليعة.
- محمد أركون. (2008). أين هو الفكر الاسلامي المعاصر (الإصدار ط1). بيروت: دار الساقي.
- محمد عمارة. (2008). قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الاسلامي (الإصدار ط1). مصر: مكتبة الشروق.
- منصف بن عبد الجليل. (1989). في قراءة النس الديني. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ميجان الرولي. (2002). دليل الناقد الأدبي (الإصدار 3). (سعد البازغي، المحرر) بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ميجان الرويلي. (2002). دليل الناقد الأدبي (الإصدار ط3). (سعد البازغي، المحرر) بيروت: لمركز الثقافي العربي، .
- نصر حامد أبو زيد. (2003). نقد الخطاب الديني (الإصدار ط4). القاهرة: مكتبة المدبولي.

ثانياً- المراجع الأجنبية:

- mohamed Arkon .(1975) .la pensee arabe (الإصدار premiere edition .(France: presse universitaire de france.
- Mohamed Arkoun. .(1990) lecture du coran.paris: maison neuve.
- Mohamed Arkoun .(1990) .lecture du coran.paris: maison neuvae.