مجلة العميد

Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

إشكاليات التأسيس المنهجي لتوجهات القراءة الحداثية للنص القرآني
عبد المجيد الشرفي – إنموذجاً – " دراسة تحليلية نقدية "

حسين علي حسين[1]

١–المديرية العامة للتربية / النجف الاشرف، العراق؛ hussein112324@gmail.com
ماجستير في علوم القرآن / مدرس مساعد

تاريخ الاستلام:
١٥/ ٣/ ٢٠٢٢

تاريخ القبول:
١٩/ ٥/ ٢٠٢٢

تاريخ النشر:
٣١/ ١٢/ ٢٠٢٢

الكلمات المفتاحية:
التأسيس، القراءة، الحداثة، النص، المنهج.

ملخص البحث:

يعدُ الاتجاه الحداثي في قراءة النص القرآني، من الاتجاهات المعاصرة التي حققتْ لها حضورًا في الساحة العربية والإسلامية، فقد دعا المعنيون في دائرة هذا الإتجاه: أمثال محمد اركون، ونصر حامد ابو زيد، وفضل الرحمن مالك، وعبد المجيد الشرفي، والصادق بلعيد... وغيرهم الى البدء باستئناف النظر في دراسة النص القرآني برؤية ومَنْهج جديدين، يقومان في مضامينهما العامة على محاولة تجاوز القراءات التراثية المعنية بالنص، والاعتماد على قراءة "علمية" له تأخذ أُصولها ومَرْجعياتها من مكْتسبات العلوم الغربية الحديثة ومناهجها، خصوصاً في مجالات : علم اللغة واللسانيات الحديثة، وعلم الخطاب، ونظريات القراءة والتلقي، والمناهج التأويلية الحديثة، وعلم الاديان المقارن... وغيرها من المجالات المعرفية التي أصبحتْ عند أصحاب هذا الاتجاه، ومن طريق توظيف معطياتها من الموجهات والمنطلقات الاساسية في قراءة النص القرآني.

إنَّ هذا البحث يسعى – استناداً الى منظور تحليلي نقدي – إلى الكشف عن المضامين المعرفية والايديولوجية، التي تحملها أُطروحات هذا الاتجاه في دائرة عنايته بالنص القرآني، وذلك بالتوقف

السنة(١١)–المجلد (١١)
العدد (٤٤)
جمادي الاول ١٤٤٤ هـ
كانون الاول ٢٠٢٢م

DOI:
10.55568/amd.v11i44.59-88

CC BY NC

Methodological Foundation Controversies on Modern Reading Orientation in Quranic Text (Abidalmajeed Al-Sharfi as an Example)

Hussein Ali Hussein[1]

1-General Education Directorate of Najaf Al-Ashraf, Iraq;
hussein112324@gmail.com
MA. In Quran Sciences/ Assistan lecturer

Received:
15/3/2022
Accepted:
19/5/2022
Published:
31/12/2022

Keywords:
foundation, reading, modernity, text, curriculum

Al-Ameed Journal
Year(**11**)-Volume(**11**) Issue (**44**)
Jumada Al-awwal 1444 H December 2022
DOI: 10.55568/amd.v11i44.59-88

Abstract

The modernist trend in reading the Qur'anic text is one of the contemporary trends achieving a presence in the Arab and Islamic arena, those who are concerned in the circle of this trend: like Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Fadl Rahman Malik, Abd al-Majid al-Sharafi, and Sadiq Belaid and others call to start reconsidering the study of the Quranic text with a new vision and approach in their general contents. So they attempt to transcend the traditional readings with the text and relying on a "scientific" reading that takes its origins and references from the gains and methods of modern Western sciences.

The research study seeks to reveal the cognitive and ideological implications theses of this trend carry in the circle of its concern with the Quranic text and that is one of its ways to stop at two main paths. The first begins with analyzing the theoretical foundations on which the trend of modernist reading of the Quranic text is based. The second is to choose a "model" reflected in reading Quranic text. This model was represented by the approaches presented by Abdul Majeed Al-Sharafi whether in terms of his reading of Islamic religious discourse and thought in general, or his reading of the dimensions and contents of the Quranic text in particular

Keywords: foundation, reading, modernity, text, curriculum.

عندَ مسارين أساسيين، يكمل أحدهما الآخر، الاول: يبدأ بتحليل المرتكزات النظرية التي يقوم عليها إتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، كاشفاً من خلالها طبيعة الاشكاليات التي رافقت عملية التأسيس له وبالأخص من ناحية المفاهيم المركزية التي يقوم عليها: مفهوم القراءة، ومفهوم النص، ومفهوم الحداثة، والمسار الثاني: هو اختيار " نموذج " انعكستْ في قراءته للنص القرآني أبعاد تلك الاشكاليات على صعيد الاسس والمنطلقات التي وَجهّتْ قراءته الحداثية، وقدْ كانَ هذا النموذج متمثلاً بما قَدَّمه عبد المجيد الشرفي من مقاربات، سواء على صعيد قراءته للخطاب والفكر الديني الإسلامي بشكل عام، أم في قراءته لأبعاد ومضامينه النص القرآني بشكل خاص.

المقدمة

يُعدُّ اتجاه قراءة النص القرآني حداثياً، من أبرز الإتجاهات المعاصرة التي ظَهرتْ على الساحة العربية الإسلامية في المرحلة الراهنة، ذلك أنَّ المقاربات والاطروحات التي تبناها هذا الاتجاه من حيث دراسته النص القرآني، كانتْ في أغلبها أطروحات تحاولُ أنْ تؤسس مشروعيتها على أُسس علمية ومنهجية جديدة، تعتمدُ على توظيف مكتسبات العلوم والمعارف الغربية المعاصرة وفي مجالات وحقول متعددة: كحقل اللسانيات، ونظريات القراءة والتلقي، والحقل التأويلي والحقل التداولي والسيميائي... وغيرها من المناهج الغربية التي اصبحت عند أصحاب هذا الاتجاه موجهات ومرجعيات أساسية في عملية مقاربتهم النصَ القرآني.

لقد كان أبرز الممثلين لمظاهر هذا الاتجاه ومحدداته في المجال العربي والإسلامي، الذين حققتْ إسهاماتهم" شهرة" على مستوى التداول والانتشار كلاً من: محمد أركون، نصر حامد ابو زيد، عبدالمجيد الشرفي، فضل الرحمن مالك، سعيد ناشيد، الصادق بلعيد، محمد الطالبي... وغيرهم وعلى الرغم من اختلاف طبيعة الأسس المنهجية عندَ كلَّ واحدٍ منهم في مقاربة النص القرآني، ما يعني اختلاف زوايا النظر والمعالجة وطبيعة النتائج التي توصلوا اليها.. الا أنَّ ما يجمعهم أنَّهم – ومن حيث الخلفيات والاصول الفكرية – يصدرون عن رؤية واحدة تكاد تكون هي القاسم المشترك الذي يجعلهم يندرجون تحت إطارِ هذا الاتجاه، وهي الايمان بانَّ المدخل الحقيقي لكل تجديد أو بمعنى أدق تحديث الفكر الاسلامي من نظرتهم يجبُ أنْ يبدأ أولاً بقراءة النص القرآني بَمْنزعٍ نقدي إشكالي، حتى ولوْ كانت أبعاد مثل هذه القراءة مما لا يَقرُه التراث التفسيري وتتقاطع مع بنية النص القرآني نفسه، والبعد الاخر الذي تنطلق منه هذه الرؤية هو التسليم الكامل بالصلاحية الاجرائية النظرية والتطبيقية للمناهج الغربية، والرهان عليها وجعلها هي الناظم والموجّه الاساسي في قراءة النص القرآني.

إنَّ التوقفَ عند كشف الابعاد والمضامين المعرفية والايديولوجية التي يحملها اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، يكتسبُ أهميتهُ الراهنة على مستويات عديدة، ذلك أنَّ هذا التوجه بَدأ يفرضُ حضوره على مستوى الوعي الاسلامي المعاصر بعدهِ خطاباً ومنهجاً، ولذلك، فإنَّ التوقفَ

عند كشف أبعاده وخصائصه ومرجعياته، وأصوله الفكرية وطبيعة توظيف مثل هذه الاصول في قراءة النص القرآني، ستكشفُ لنا مدى صلاحية هذا الاتجاه من الناحية المنهجية من جهة، وما الاضافة التي حَققَّها على صعيد دراسته النص القرآني، وهلْ كانتْ مثل هذه الاضافة ذات أبعاد سلبية أم ايجابية، كما أنَّ دراسة أبعاد مثل هذا الاتجاه – خصوصاً اذا كانتْ بمنهجية نقدية تحليلية سيكشف حدود هذا الاتجاه وصلاحيته ومشروعيته، بَلْ سيكشف لنا أيضاً طبيعة أهداف المشروع الذي تنخرطُ فيه مثل هذه القراءة الحداثية للنص القرآني بعدةً إحدى أهم حلقاته أو مقدماته الاساسية في قراءة الخطاب والفكر الديني بشكل عام.

ومن طريق هذا المنظور سيحاولُ هذا البحث التوقفَ عند دراسة طبيعة مشكلات التأسيس المنهجي الخاص بتوجهات قراءة النص حداثياً بشكل عام، وما طرحه عبد المجيد الشرفي من مقاربات على هذا الصعيد بشكل خاص، باعتباره يمثلُ أحد" النماذج" التي – وانْ كان على صعيد إسهاماته لمْ يفرد كتاباً مستقلاً لدراسة النص القرآني– الا انه ومن خلال توجهاته وخلفياته الفكرية وطبيعة الاطروحات المنبثة في مؤلفاته المتعددة نَجده ينتمي في دراسته النص والخطاب الاسلامي تحت محددات هذا الإتجاه.

إِنَّ طبيعة الاشكالية التي يقوم عليها البحث، تَتَمثلُ مضامينها بمحاولة الاجابة عن مجموعة من الاسئلة الاساسية: ما المنطلقات النظرية الاساسية التي تحدد خصائص اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني؟ هلْ اشكاليات التأسيس المنهجي عند أصحاب هذا الاتجاه، تتمثل أصلاً بطبيعة التوظيف والاشتغال المفاهيمي المتعلق بمحددات مفهوم القراءة ومفهوم الحداثة ومفهوم النص؟ أم تلكَ الاشكاليات تَرْتبط بطبيعة المرجعيات والاصول الفكرية الغربية التي تربطُ أبعاد رؤية أصحاب هذا الاتجاه في مقاربتهم للنص القرآني؟ ما أهمُّ المنطلقات المنهجية التي قامتْ عليها أبعاد القراءة الحداثية للنص القرآني عند عبد المجيد الشرفي؟ وكيفَ أَثَّرَت تلك المنطلقات في طبيعة النتائج التي توصل اليها سواء في دراسته طبيعة الدين الاسلامي ومضامينه بشكل عام أم دراسته بنية النص والخطاب القرآني بشكل خاص؟ هلَ أضافت القراءة الحداثية للنص القرآني عند عبدالمجيد الشرفي جديداً على مستوى توجهات الدراسات القرآنية المعاصرة؟ أو أُطروحاته بقيت عبارة عن إشكاليات نظرية عامة، خَرجتْ بنوع من التأويل، أفتقرت الى الدقة والموضوعية والنجاعة العلمية المطلوبة؟

ومن الجدير بالذكر، أنْ البحثَ في مقاربة أبعاد القراءة الحداثية للنص القرآني عند عبدالمجيد الشرفي سيركزُ على أهم الجوانب والأسس التي تقوم عليها مثل هذه المقاربة بمنظور تحليلي نقدي، لأن مثل هذه المعالجة هي الكفيلة – بتقديرنا- في بيان حدود صلاحية مثل هذه القراءة ومشروعيتها.

اولاً: مرتكزات قراءة النص القرآني حداثياً النظرية

إنَّ إحداثَ التطور المطلوب في المجال الفكري والثقافي في عالمنا العربي والإسلامي، خصوصاً في عصرنا الراهن الذي هيمنت عليه العولمة الثقافية.. يستوجبُ منا الانفتاح على ثقافات وروافد مختلفة بغية الإفادة من التجارب والمسارات التي قطعتها تلك الثقافات في إحداثِ التحوّل المطلوب في البنى الثقافية والفكرية في واقعنا، لكن مثل هذه العملية أي عملية التأثير والتأثر بين ثقافات الشعوب والأمم في مثل هذا العصر- وتحديداً ما يُعرف بالتلاقح الثقافي بين الشرق والغرب- يجب أنْ تكونَ تلك العملية متوازنة فلا يهيمن فيها طرفٌ على آخر، فينحرف مسار مثل هذا التأثر والتأثير ويصبح أشبه بـ " التبعية الثقافية".

هذا الأمرُ يعني ما أصبح يُعرف بـ " المثاقفة" هو مِنْ حيث المبدأ، ظاهرةٌ طبيعية بين ثقافات الامم والشعوب المعاصرة، لكن الاختلاف يبقى في حدود الوعي بأبعاد مثل هذه المثاقفة، بحيث يمكن توظيف مفاعيلها بشكل بنّاء وايجابي، يخدمُ متطلبات واقعنا العربي والإسلامي، ولذلك تصبح المثاقفة هنا من ناحية تعريف مضمونها تعني" ظاهرة الثقافات البشرية بعضها في بعض وتأثيرها ببعضها، وذلك بفعل اتصال واقع فيما بينها آياً تكن طبيعته أو ميزته، كما تشير الى العمليات والاليات التي بمفعولها تتأثر ثقافة جماعة بشرية معينة وتكيف جزئياً أو كلياً مع مكونات ثقافة جماعة بشرية أُخرى هي في حال اتصال بها، ان المثاقفة هي بمنزلة رد فعل كيان ثقافي معين اتجاه تأثيرات وضغوط ثقافة ثانية خارجه وتمارسُ عليه مباشرة أو من طريق غير مباشر، علنية أو بكيفية خفية وتدريجية، انّها طريقة التفاعل والتكيف مع الثقافات الأخرى المغايرة إما إرادياً وإما إضطرارياً، وإما عن وعي وفهم وقصد، واما بكيفية تقبليه لا شعورية "[١].

لكنَّ المثاقفة مِنْ حيث الطابع الاجرائي لها لا تَعني بالضرورة التماهي أو التطابق مع أُصول

١ الدواي، عبدالرزاق ،في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة ،ط١ (بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م)، ص.٣٦

ومرجعيات ثقافة " الاخر" والعمل على إعادة " استنساخها" حَرْفياً وَفَرْضها كمرجعياتٍ نُعيد من خلالها تأسيس رؤيتنا لتراثنا العربي والإسلامي[٢]*، فَيَجبُ أنْ يكوَن الفرق هنا واضحاً بين " المثاقفة " و"التماثل الذي يجبُ فَهمه على أنّهُ المرحلة النهائية من مراحل المثاقفة، وهي مرحلة تقتضي غياب ثقافة الجماعة غياباً نهائياً من طريق استبطان تام لثقافة الجماعة المهيمنة" [٣].

إنَّ استدعاء مثل هذا المنظور العام الذي يؤكدُ أهمية الوعي بحدود" المثاقفة" وأبعادها في عالمنا المعاصر له علاقة بموضوعنا الاساسي في مثل هذا البحث، وهو التوقف عند اشكاليات التأسيس المنهجي لتوجهات القراءة الحداثية للنص القرآني بشكل عام، وعند الاطروحات التي تبناها عبدالمجيد الشرفي** في هذا المجال بشكل خاص.. ذلك أنَّ اتجاه القراءة الحداثية للنصِ القرآني والذي اصبح له أصحابُه ودعاتُه ومنظروهُ في عالمنا العربي والإسلامي، والذي شغل مساحة كبيرةً من الاهتمام بقضاياه ليس على مستوى المشهد الثقافي العام، بلْ على المستوى الاكاديمي، ما هو الا أحد تجليات" المثاقفة" في عالمنا المعاصر، وسنجد – في معطيات البحث– أنَّ مثل هذا الاتجاه

---

٢ ايزوتسوا، توشيهيكو ،الله والانسان في القرآن " علم دلالة الرؤيا القرآنية للعالم "،ترجمة .الجهاد، هلال محمد، ط١ (بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م)، ص.١١

٣ عبدالغني عماد ،سيسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكيك وإعادة البناء ،ط١ (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧م)، ص.٧٠

* اننا هنا حينما نتبنى موقف الخصوصية الحضارية في التعاطي مع المنجز المعرفي الغربي على صعيد عملية التأثير والتأثر، لا ندعو الى الانغلاق الفكري وعدم الانفتاح على معطيات المعرفة والمناهج الحديثة، ولا نقلل في الوقت نفسه من أهمية مكتسبات المعرفة الغربية المعاصرة.. لكننا ندعو الى التبني " الايجابي" لمثل هذه المعرفة وبالأخص في مسألة إعادة تبيئتها وتوظيفها في دراسة روافد الفكر الإسلامي بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص، والمفارقة أنَّ مثل هذا التوظيف الايجابي والبناء كنا ننتظر مفاعيله أنْ تحصل عند أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، لكن الذي حصل أنَّ هذا التوجه في دراسة النص القرآني على ضوء المناهج الغربية الحديثة وبطريقة " بنائه" وتخدم معطيات النص نفسه ظهر في بيئات واوساط اخرى، فلقد قَدمَّ البروفسور الياباني توشيهيكو ايزوتسوا (ت١٩٩٣) إسهاماً معاصراً جديراً بانْ يُحتذى في توجهات الحداثيين العرب، حيث قام بدراسة للمفاهيم المركزية في القرآن من طريق تطبيق وتوظيف معطيات وقضايا علم الدلالة المعاصر، فتوصل الى أنَّ هنالك ثلاثة مستويات أو سطوح تحدد دلالة تلك المفاهيم.. السطح الدلالي الجاهلي، والسطح الدلالي القرآني، والسطح الدلالي اللاحق للقرآن، وعن طريق تتبعه لأثر تلك المستويات وتداخلها توصلَ ايزوتسوا وبمنهج موضوعي لتحديد أهم المفاهيم " المفتاحية" التي تؤسس للرؤية القرآنية للعالم... إنَّ مثل هذا التوجه – وكما يقول مترجم الكتاب– " يعلمنا بذلك انَّ بإمكاننا أنْ نكونَ إيجابيين في تلقي الثقافة الغربية الحديثة ومنهجياتها المتطورة، أنْ نتبناها بوعي علمي أصيل يتيح لنا تعديلها وتطويرها وفقاً لأهداف بحوثنا وموضوعاتها في إطار هويتنا الثقافية..."

** عبدالمجيد الشرفي: مفكر تونسي ولد في ٢٣ يناير ١٩٤٢ في صفاقس، تخرج من جامعة تونس عام ١٩٦٣، حاصلاً على الإجازة في اللغة والآداب العربية، وحصل على الرتبة الاولى في مناظرة تبريز بباريس عام ١٩٦٩، ثم حصل دكتوراه الدولة في الاداب عام ١٩٨٣، وهو عميد كلية الآداب بجامعة تونس منذ عام ١٩٨٣ والى عام ١٩٨٦، واستاذ الحضارة العربية والفكر الاسلامي بكلية الآداب بجامعة تونس بمنوبه منذ عام ١٩٨٦ والى عام ٢٠٠٢، وهو رئيس بيت الحكمة منذ ٢٠١٥ خلفاً لهشام جعيط... له عدد من المؤلفات المهمة التي تتناول علاقة الاسلام بالحداثة مثل : الاسلام والحداثة" ١٩٩٠ و "لبنات " ١٩٩٤ " والاسلام بين الرسالة والتاريخ" ٢٠٠٨ " ومستقبل الاسلام في الغرب والشرق بالاشتراك مع مراد هوفمان " ٢٠٠٨ " و الثورة والحداثة في الاسلام"٢٠١١ " و مرجعيات الاسلام السياسي " ٢٠١٤، كما اشرف على " مشروع المصحف وقراءته الذي صدر عن مؤسسة بيت الحكمة ٢٠١٦، كما كان له دور كبير في الاشراف على كثير من الرسائل والاطاريح الجامعية ذات المنزع الحداثي في قراءتها لروافد واصول الفكر العربي والاسلامي.

بقي من ناحية مرجعياته وأُصوله الفكرية متطابقاً ومتناهياً تماماً مع ما أفرزته الثورات المعرفية في الغرب من نظريات ومناهج لها علاقة بحقل العلوم الانسانية بالأخص على مستوى اللسانيات، والانثروبولوجيا، وعلم الخطاب، والهرمنيوطيقيا. .. وغيرها مما اثر في عملية توظيف هذا الاتجاه لتلك المرجعيات، ومن ثم إثارة كثير من الاسئلة حول مدى صلاحيتها المنهجية بجعلها موجهات أساسية في مقاربة النص القرآني تحديداً.

إنَّ ما يجمع عليه المعنيون بقراءة النص حداثياً مثل محمد اركون، نصر حامد ابو زيد، عبدالمجيد الشرفي، محمد الطالبي، الصادق بلعيد، سعيد ناشيد... وغيرهم - رغم الاختلاف في زوايا النظر والمعالجة وطبيعة النتائج التي يتوصلون اليها- هو انهم ينطلقون من عدد من المقدمات الاساسية، والتي تكاد تكون أشبه بالقواسم المشتركة فيما بينهم، والتي من خلالها يحاولون إضفاء نوعٍ من " الشرعية" على هذا الاتجاه وتفعيل آلياته والتبشير به بِعدّهِ توجهاً جديداً في فهم النص القرآني ومقاربته برؤية معاصرة، وأهم تلك المقدمات العامة ما يأتي:

١- إنَّ أيَّ مشروعٍ يسعى الى تجديد للفكر العربي الإسلامي لا يبدأ من التصدي للنص القرآني بمنظور نقدي حديث هو مشروع قاصر بأدواته وأهدافه وتوجهاته، ولذلك فإنَّ أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني لا يُفرّقونَ بينَ تجديد روافد التراث العربي الإسلامي ومحاولة تجديد دراسة النص القرآني، فهم في مثل هذه الحالة يرونَ النص القرآني جزءًا من هذا التراث، ويجبُ التعاملُ معه كأي رافدٍ آخر – دونَ التوقف عند خصوصيته وقداسته- بالمساءلة والنقد، وحتى تجاوز قسم من مضامينه وأحكامه التي – بمنظورهم لَمْ تعد تلبي حاجات العصر الحديث و متطلباته.

٢- التسليم الكامل بانَّ مكتسبات الحداثة الغربية مِنْ علومٍ ومعارف ونظريات ومفاهيم ومناهج.. هي مكتسبات لا تَتعلقُ بسياقات وَتَحَّولات تاريخية وثقافية وفكرية وسياسية مَرّتْ بها الحضارة الغربية، وانما هذهِ المكتسبات تَتَجاوزُ شروط بيئتها التي أنتجتها، لتغدو مكاسب ومنجزات فكرية عالمية تخص الانسانية، فهي في مثل هذه الحالة ذات بعد كوني، لذلك فإنَّ استثمار مكتسبات مثل هذه المعارف الغربية وادخالها فِي أنساقٍ حضارية أُخرى – كالحضارة العربية الإسلامية- هو أمرٌ مُسّوغٌ ومشروع لأنَّ مثل هذا الأمر، يُعدُّ من متطلبات الدخول في العالمية وكسراً لوهم الخصوصية والهوية الحضارية التي ينادى بها التراثيون.

٣-إنَّ الدين – وبحسب ما إنتهى اليه الوعي الغربي- يُمثلُ مرحلة أُولى من مراحل الوعي الانساني كانتْ تعبرُّ عن أبعاد الرؤية الاسطورية أو الميثولوجية للعالم، لكن مع دخول الانسان في عصر الحداثة، فإنَّ المَرَّجعيات التي تشكل وَعْيهُ وسلوكه تَغَيّرتْ، ومن ثم تغيرّت نظرته ورؤيته للعالم، فاصبحَ الايمانُ بالعقل هو المرجعية الاولى والنهائية، ولذلك فإنَّ الانسان في عصر الحداثة قدْ فارقَ كلَّ تفكير ميتافيزيقي، وأحدثَ قطيعة نهائية مع مفهوم الحقيقة التي تحملها النصوص الدينية، والتي يجبُ نقدها وتفكيك أُصولها ومرجعياتها، وإعادة قراءتها على ضوء السياقات الثقافية والاجتماعية التي ساهمت في انبثاقها، وهذه الرؤية – وبحسب أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني- يمكن تطبيقها على الاديان التوحيدية كلها بما فيها الدين الإسلامي.

إنَّ مثل هذه المقدمات العامة، انعكست على طبيعة المرتكزات أو المحددات النظرية التي يقومُ عليها اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، وأهم هذه المرتكزات والتي تشكل " مفاتيح" أساسية لفهم طبيعة التوجهات المعرفية والايديولوجية لمثل هذا الاتجاه هي ثلاثة مفاهيم أساسية: مفهوم القراءة، مفهوم الحداثة، مفهوم النص.

فبالنسبة لمفهوم " القراءة" الذي شاعَ تداوله في المشهد الثقافي العربي المعاصر، والذي تبناهُ من الناحية الاجرائيةِ عددٌ من المُفكرين الحداثويين العرب هو مفهوم مُسْتعار أصلاً من حقل الدراسات الادبية المعاصرة، وخصوصاً نظرية القراءة والتلقي الغربية كما صاغها كل من هانس روبير ياوس، وفولفغانغ ايزر، وامبرتو ايكو.. وهذه النظريات قدْ أدخلتْ متغيراً جديداً في فهم وتقييم ودراسة النصوص الادبية هو مفهوم القراءة/ القارئ، بعد أنْ كانتْ عملية تذوق وتقييم ونقد تلك النصوص تتمُ عبرَ عملية تفاعلية بين طرفين هما معرفة خلفيات المؤلف وسياقات النص، وبذلك أصبحتْ تجربة قارئ العمل الادبي نوعاً من " القراءة" المضافة والموازية لعملية تلقي النص الادبي، بَلْ هي بعد رئيس من أبعاد نقد النص.

غيرَ أنّ أبعاد توظيف" مفهوم القراءة وانْ استُعمل في التراث العربي، وفي الخطاب العربي المعاصر للدلالة على مضامين مختلفة ومتعددة، فإنه في السنوات الاخيرة أصبحَ مفهوماً محورياً، يحتلُ موقع الصدارة، انَّ هذه المكانة لا تعبر عنها الكثافة التي يَردُ بها المفهوم، وكثرة تداوله بين المفكرين

والنقاد فحسب، بَلْ يؤكدها الطابع الاشكالي الذي يُفصحُ عنه في شتى الدراسات، ومما زاد في تعميق اشكالية المفهوم وغموضه أنهُ ازدهر في ظلِّ اهتمام الخطاب العربي بما يسمى لدى مُفكرين عربيين مرموقين هما محمد عابد الجابري، ومحمد اركون " نقد العقل العربي والاسلامي والديني.. الخ"، وفي ظل اهتمام متواصل بما يصطلح عليه في مجال الدراسات الادبية نظرية التلقي التي أعادت الاعتبار لمجموعة من المفاهيم القديمة مثل التفسير والتأويل وغيرهما"[٤].

هذا الأمر، يَعني أنَّ مفهوم " القراءة" افتقد الى التحليل والوضوح الكافيين لجعله مفهوماً يحقق فاعليته الاجرائية عند التطبيق حتى في مجاله الاصلي وهو حقل الدراسات الادبية، ولذلك " ظل مفهوم القراءة في الكتابات العربية الحديثة موضوعاً يتسم بالاختزال والعمومية، ويمكن ارجاع ذلك الى ثلاثة أسباب:

أ-طبيعة " القراءة" نفسها: فهناك تعدد في النصوص، وعدد لا نهائي من القراء، ولكن ليس هناك سوى صورة واحدة للقراءة، فالقراءة هي ممارسة واحدة عند جميع الشعوب، وهناك فقط أُناس يتقنونها أكثر من آخرين، ومع هذا، فإنَّ الاشكال التي تتخذها " القراءة" كثيرة ومتعددة، فهنالك فَرقٌ على سبيل المثال بين طريقة قراءة القرآن الكريم وطريقة قراءة نص شعري، وطريقة قراءة نص أدبي.

ب-إنَّ مسألة القراءة بالمعنى المتداول اليوم في النقد الحديث، مسألة جديدة على النقد العربي.

هـ - اما السبب الاخير، فيتعلقُ بالمرجعية، ذلك أنَّ النقد العربي الحديث يُريد أنْ يستفيد من نظرية ما زالت قيد التكون في الغرب، وهو ما يتطلبُ منه مَجْهوداً مضاعفاً، إذْ عليه أولاً أنّ يستوعَب النظرية في أُصولها، وعليه ثانياً أنْ يعملَ على تأصيل النظرية بشكل يجعلها تخدمُ أهدافه الخاصة، إنَّ مثل هذه الصورة قدْ أدّتْ الى نوع من الخلط في استعمال المفهوم، فأغلب الكتابات العربية لا تُمَيِّز بين القراءة والنقد الادبي من جهة، وبينها وبين نقد النقد من جهة أخرى[٥].

وبناءً على مثل هذه الابعاد" الملتبسة" التي يحملها مفهوم " القراءة".. يتّضح أنه مفهوم يفتقدُ التحديد والتعيين الدلالي والانضباط المطلوب على مستوى مضامينه، فهو مفهوم يبقى "زئبقياً" يستجيبُ للمتطلبات وأهدافَ من يتبناهُ وَيُوظفه، أكثر مما يستجيب لطبيعة المجال المدروس الذي

٤ مخافي، حسن ،المفهوم والمنهج في القراءات العربية المعاصرة للتراث النقدي (المغرب: افريقيا الشرق، ٢٠١٦م)، ص١٩-٢٠.
٥ مخافي، ص٢٥-٢٧.

يُطبق فيه، هذا الامر يعني أنَّ تحرر مثل هذا المفهوم من طبيعة الاشتراطات التي يَجبُ أنْ تكونَ مصاحبة لعملية استخدامه من الناحية الاجرائية سوفَ يعطي لمن يقوم بتوظيفه حَريةً ومساحةً أكبر في مقاربة موضوعه من زوايا نظر متعددة –واحياناً متناقضة – ومن ثمَّ فإنَّ مثل هذا الامر، سَينعكسُ على طبيعة الفرضيات والنتائج التي يتوصل اليها الباحث، فتصبح تلك النتائج في مثل هذه الحالة لا تميل عادة الى لغة الجزم والاطلاق والوثوقية، وانما تستبطن امكانية المراجعة دون شروط ومحددات ورؤى مسبقة، لان مثل هذه النزعة في الكتابة تَنسجمُ مع محددات مفهوم " القراءة نفسه" والذي يعني الدخول في مقاربة موضوع ما دون مصادرات قبلية.

لكن عند تتبع إسهامات أصحاب القراءة الحداثية للنص القرآني بشكل عام، ومقاربات عبدالمجيد الشرفي بشكل خاص – والتي سَنتوقفُ عند أبعادها ومضامينها لاحقاً- سَنجدُ أنَّهم عندما يتبنون مثل هذا التوصيف – أي مفهوم القراءة- في مقاربتهم النص القرآني ينتهون الى أحكام وتعميمات ومصادرات جازمة وقطعية، وهذا الأمر، يشكلُ أحد المآخذ النقدية في طبيعة فهمهم وتوظيفهم لمفهوم " **القراءة**" بعدَّهِ محدداً رئيساً في الاتجاه الذي يدعون الى تأسيسه على مستوى دراسة النص القرآني.

أمَّا مفهوم " **النص**"، وهو حجر الزاوية في مثل هذا الاتجاه وعليه دارتْ أغلب الاطروحات المتعلقة بطبيعة قراءتهم للنص القرآني تحديداً.. فقد وسعوا من دائرته ودلالته وحدوده ومجالاته ليصبح" مصطلحاً يُستخدم في مجالين معرفيين متداخلين: هما مجال " علم تحليل الخطاب" من جهة، ومجال "علم العلامات" أو السميوطيقا " السيمولوجيا" أيضاً من جهة اخرى، وفي مجال علم العلامات يتسعُ مفهوم مصطلح " النص" ليشمل كلَّ نَسقٍ من العلامات اللغوية وغير اللغوية"[٦].

هذا الأمر يعني – وطبقاً لمثل هذا التعريف – أنهُ لا تَمْيز بَين نص وآخر الا على مستوى المضامين الدلالية التي يحيل اليها " النص" وطبيعة المجال الذي يصدر عنه، لكن مثل هذا الأمر يتنافى مع حقيقة وهي أنهُ ليسَ كل " النصوص" متساوية من حيث القيمة والاثر والتأثير في كونها تصبح " مرجعية" بذاتها ولذاتها، ولا كل النصوص تشكل " حدثاً" تأسيسياً فيكونَ حضورها في لحظة زمنية معينة هو بمثابة إحداث "إنقلاب" بين تاريخ سابق للنص وتاريخ لاحق له – كما هي الحال في طبيعة النص القرآني- فلقد " شكل القرآن الكريم نصاً تأسيسياً في الثقافة العربية الإسلامية ليس فقط باعتبار نص

٦ ابوزيد، نصر حامد ،الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية ،ط١ (بيروت، لبنان: مركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م)، ص.٢١

الإسلام الأول ومرجع الاعتقاد والتشريع فيه، ولكن باعتباره أيضاً المحور الذي دارت عليه في نشأتها وتطورها حقول معرفية متعددة في التراث العربي الإسلامي كاللغة والبلاغة والتصوف والتفسير"[٧].

هذا الأمر يعني – بتقديرنا- أنَّ أحدَ الأبعاد الأساسية في تحديد مفهوم **"النص"** هو أنهُ يجبُ أنْ يحمل " سلطة مرجعية في مجاله، لأنَّ كل نصٍ تأسيسي يحمل في ذاته – بحكم قيمته التأسيسية هذه، وبحكم تدشينه تقليداً او سنة أو حركة أو تجاهاً جديداً – قابلية التحول الى نص مرجعي[٨].

وعلى هذا الأساس، فإنَّ أصحاب اتجاه قراءةَ النص حداثيا بتغيبهم الفوارق الجوهرية بين طبيعة فهم النصوص " التأسيسية " وفهم طبيعة النصوص " الابداعية"[٩]*..قد جعلوا النص القرآني – لكونه عندهم عبارةً عن نسقٍ لُغوي كأيِّ نسقٍ لغويٍ آخر- يحمل مواصفات أي نصٍّ يمكن أنْ تطبقَ عليه آليات تحليل النصوص ومناهجها ذات المنزع التأويلي أو التداولي أو السيميائي أو الألسني... الخ.

إنَّ مثل هذه الرؤية في قراءة النص القرآني وبالرغم من أنها تنسجم مع الاصول والخلفيات الفكرية والايديولوجية عند أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، الا انها في الوقت نفسه تتقاطع تماماً مع المنظور والخطاب الاسلامي في تحديده لمفهوم النص بشكل عام ومفهوم النص القرآني بشكل خاص، فنجدُ أنَّ "النصَ الديني عند المسلمين ينقسمُ الى قسمين أساسيين: أحدهما يمثله الوحي، وينقسم الى قسمين: القرآن الكريم والسنة المطهرة، اما القسم الثاني، فيطلقُ ويراد به اجتهادات علماء

٧ قراش، محمد، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية:"دراسة تحليلية نقدية" (القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م)، ص٨.

٨ الصغير، عبدالمجيد، فقه وشرعية الاختلاف في الاسلام:"مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية"، ط١ (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م)، ص٨.

٩ ابوزيد، نصر حامد ،مفهوم النص:"دراسة في علوم القرآن ،"ط٨ (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م)، ص.٩

* نقصد بالنصوص الابداعية تلك النصوص التي شكلت علامات فارقة في مجالات الفنون والآداب كالنصوص الروائية والشعرية والمسرحية... الخ، لكن ليس كل نص ابداعي هو بالضرورة سيتحول الى نص تأسيسي، بمعنى أنَّ النص الابداعي في مجال مُعَيّن ومهما تكن مساحة الابداع فيه سواء على مستوى الشكل أو المضمون أو الرؤية هو معرض من الناحية الزمنية لان يتم " تجاوزه" بنصوص إبداعية أخرى تخرج من المجال نفسه.. لكن عندما نصف القرآن الكريم بانه نص " تأسيسي،" فهو يشكل في مثل هذه الحالة "حدثاً" مفارقاً لا يحيل الى محددات أو شروط زمانية ومكانية ساهمت في ايجاده، بحيث لو تغيرت مثل هذه الشروط – كما يذهب الى هذا الامر أصحاب القراءة الحداثية للنص القرآني- لتغيرت معها مركزيته وأصالته وخصوصيته وفرادته، كذلك عندما نصفه بالنص التأسيسي لا نعني به فقط طبيعة " إعجازه" وقابليته لان يكون مُتجدداً وحاضراً في كل الازمنة والعصور، بَلْ نعني به أيضاً أنَّ القرآن الكريم كنص تكمن أهميته في انه صانع لـ " بنية" حضارية واجتماعية وسياسية وفكرية وعقائدية، لذلك فإن الحضارة العربية الاسلامية هي من ناحية التأسيس مدينة لمحددات هذا النص، ولذلك هي تبقى من حيث الاساس حضارة " نص" بامتياز.. على الرغم من أنَّ نصر حامد ابو زيد – وهو من أبرز اصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني- يعتبر القرآن الكريم عبارة عن نص لغوي، ساهمت في إنتاج مضامينه سياقات فكرية واجتماعية صاحبت زمن نزوله الاول.. الا انه في الوقت نفسه يعترف بمركزية هذا النص وأثره في الحضارة العربية الإسلامية، فيقول بهذا الصدد: وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أنْ نختزل الحضارة في بعد من أبعادها لصحَّ لنا ان نقول ان الحضارة المصرية القديمة هي حضارة"ما بعد الموت" وان الحضارة اليونانية هي حضارة"العقل" أما الحضارةُ العربية الاسلامية، فهيَ حضارة " النص"

المسلمين، المتمثلة في مختلف العلوم الإسلامية، كالتوحيد، والفقه، والتفسير، والحديث... وغيرها، وعلى هذا الأساس، تُقَسمُ النصوص عند العلماء المسلمين الى قطعية وظنية، والقطع يكون أما على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، او على مستوى الثبوت والدلالة معاً، والظني أيضاً قد يكون على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، او على مستوى الثبوت والدلالة معاً "[١٠].

هذا الامر يعني أنه " إذا ما بحثنا بصورة أولية عن النظام الذي حكم شروط التعامل مع النص القرآني في التراث العربي ضمن كل حقوله المعرفية، بما فيها الفلسفة، أمكن تعيين جملة من المسلمات الاعتقادية المتكاملة، **أولاها حقيقة القرآن كوحي إلهي**، وهذه القاعدة التأسيسية تنشأ عنها باقي القواعد المتلازمة التي صاغت الإطار المعرفي لكل الممارسات العلمية والفكرية التي واجهت القرآن، **إنها قواعد الإعجاز، ثبات المعنى ويقينيته، ارتباط الدلالة القرآنية بالقصد الإلهي**، هذه المفردات التأويلية تصور الماهية التي يُقدمها القرآن عن نفسه، **إنَّ نظام القراءة الذي حكم كل النشاط التأويلي والعلمي في مواجهة النص القرآني ظلَّ يستند في العمق إلى جملة الحقائق التي يقدمها القرآن عن نفسه**"[١١].

أما عن المكون أو المرتكز الثالث الذي يُميزُ ويحددُ الخصَائص النظرية لاتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، فهو مفهوم " **الحداثة** "، وبما أنَّ التطرقَ الى معرفة كيفية تكوّن المسارات والمراحل الفكرية، وطبيعة التحولات التاريخية التي انبثقتْ عنها الحداثة في سياقها الغربي، سواء من حيث النشأة والاصول الفكرية والفلسفية.. يبدو مثل هذا الأمر من الاتساع والتشعب بحيث لا تستوعبه الحدود المرسومة لمثل هذا البحث، لكن بالإجمال وبمنظور عام يمكن القول، إنّهُ يجبُ " أنْ نُميَّز، فيما يَخُصُّ فواعل الحداثة بين الفواعل السوسيولوجية، والفواعل الفكرية، الصنف التفسيري الأول نجدهُ لدى ماكس فيبر وكارل ماركس، والصنف الثاني نَجِدُ نموذجه لدى بعض الفلاسفة كهيجل وهيدجر، التفسير السوسيولوجي، يُرجعُ نشأة الحداثة إلى الدور الفاعل للمنشأة الرأسمالية والإدارة البيروقراطية كمؤسستين عقلانيتين، عقلنت أولاهما العملية الاقتصادية، وعقلنت الثانية نظام تسيير المجتمع. يرى ماكس فيبر أن هناك علاقة داخلية حميمية بين العقلانية والحداثة. وإذا كانت العقلنة اتخذت طابعا مؤسسيا منظما في الاقتصاد والإدارة، فإنها مع ذلك عملية شاملة اكتسحت المجتمع

١٠ العمري، مرزوق ،اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ،ط١ (المغرب، الرباط: منشورات الاختلاف، ٢٠١٢م)، ص٥١-٥٢.

١١ محمد، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية: " دراسة تحليلية نقدية،" ص٨.

الغربي كله. وقد أدت عملية نزع الطابع السحري عن العالم إلى تفكيك التصورات التقليدية وتولد ثقافة دهرية من طلب المسيحية نفسها"[١٢].

لكن"هناكَ نموذج آخر للتفسير مختلف كلياً، نجده لدى كبار الفلاسفة الذين يرجعون التحولات الكبرى في تاريخ المجتمعات، وفي التاريخ البشري عامة، إلى تحولات فكرية وفلسفية، فهيدجر يرى أن المصادر التاريخية لثقافة ما، أو لمجتمع ما، يحدده مسبقا فهم كل ما يمكن أن يحصل في العالم، وهو الفهم الذي يلزم ويوجه كل مجموعة بشرية إلزاماً وتوجيها ضمنياً، أشبه ما يكون بحتمية قدرية مضمرة"[١٣].

إنَّ صعوبة القبض على تعريف واضح ومحدد لمفهوم الحداثة، متأتٍ من أنَّ الحداثة نفسها جاءتْ بالأصل نتاجاً لتحولات عديدة ومتنوعة وجذرية حصلت في طبيعة بنية العقل الغربي نفسه على صعيد المعرفة والطبيعة والتاريخ والانسان، فبالنسبة للمعرفة، تَتَميزُ الحداثة بتطوير طُرق وأساليب جديدة في المعرفة، قوامها الانتقال التدريجي من"المعرفة" التأمّلية إلى المعرفة التقنية، فالمعرفة التقليدية تتّسم بكونها معرفة كيفية، ذاتية وانطباعية وقيمية، فهي أقرب أشكال المعرفة إلى النمط الشعري، الأسطوري القائم على تملّي جماليات الأشياء وتقابلاتها ومظاهر التناسق الأزلي القائم فيها، أمّا المعرفة التقنية، فهي نمط من المعرفة قائم على إعمال العقل بمعناه الحسابي، أي معرفة عمادها الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية والتكميم، النموذج الأمثل لهذه المعرفة هو العلم أو المعرفة العلمية التي أصبحت نموذج كلّ معرفة"[١٤].

أما بالنسبةِ للطبيعة، فإن" الحدث الفكري الأساس في تاريخ الفكر الغربي الحديث، هو نشوء ما اصطلح على تسميته بالعصر العلمي، التقني ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي، ويشكّل منشأ هذا العصر الجديد تحوّلا أساسيا في النظر إلى الطبيعة، وقد كانت هذه الأخيرة في العصور الوسطى نظاما متكاملا يتّسم بنوع من التناسق الأزلي الذي يعكس الحكمة العلوية المبثوثة في كافة أرجاء الكون والمحقّقة لمظاهر كمالاته الروحية، هذا التحوّل المفصلي في تاريخ علم الطبيعة تمثّل في الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، مفتتحاً الانتقال الحديث من العالم المغلق إلى الكون اللانهائي"[١٥].

١٢ سبيلا، محمد ،مخاضات الحداثة ،ط١ (بيروت، لبنان: دار الهادي، ٢٠٠٧م)، ص ١٨-١٩.
١٣ سبيلا، ص٢٠-٢١.
١٤ سبيلا، ص١٠.
١٥ سبيلا، ص١٢.

وبخصوص الوعي التاريخي فيمكن القول انه"إذا كانَ المسار الطويل الذي تدرّجت فيه الحداثة في تصوّرها للطبيعة هو تبيّن أنّ كينونة الطبيعة تتمثّل في الدينامية والآلية بدل الغائية، فقد وازى هذا التطوّر، فيما يخصّ تصوّر الزمن والتاريخ، تحوّل فكري قاد إلى إظهار أنّ كينونة التاريخ تتمثّل في الصيرورة، أو بعبارة أخرى فإنّ تحوّل الكينونة إلى فعل وصيرورة ابتدأ في الطبيعة ثمّ سرى إلى التاريخ، فقد أصبح التاريخ سيرورة Processus وصيرورة Devenir أي مسارا حتميا تحكمه وتحدّده وتفسّره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس، أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب، وكالصراع العرقي، أو القبلي، أو المذهبي أو غيره، وبعبارة أخرى فإنّ غائية التاريخ بدأت تختفي وتتضاءل لصالح الميكانيزمات الداخلية والحتميات المختلفة التي تتدخّل في تحديده تحديدا لا تعرف وجهته إلاّ من خلال مقارنة العوامل الفاعلة فيه"[١٦].

وبالنسبة للإنسان – أو بمعنى أدق الاعلاء من شأن نزعة الأنسنة،"فلقد" تميز فكر الحداثة، وثقافة الحداثة، بإيلاء الإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية"[١٧] لكن مثل " هذا التصور العقلاني للإنسان الذي بلوره فكر الحداثة الأوروبية سرعان ما تعرّض للمراجعة والنقد. فمقابل هذا التصوّر العقلاني للإنسان كذات مركزية، عاقلة وعارفة، مريدة وفاعلة، بَدأ يتبلور خطّ فكري معاكس قوامه أنّ الإنسان ذات مشروخة ومشروطة، غير عارفة بذاتها، وخاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية والرمزية التي تحدّدها معا، ذات يداهمها اللاعقل والوهم والمتخيّل من كلّ جانب"[١٨].

وبالرجوع الى كيفية أبعاد تلقي **مفهوم الحداثة** في الفضاء العربي والاسلامي، يمكن القول: إنّهُ قدْ لحقت بهذا المفهوم – كما هو حال المفهومين السابقين – عند استدعائه من سياقته الغربية، عند اصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني كثيرٌ من الملابسات على صعيد التأسيس له و" تقعيده" بعدّه فضاءً معرفياً، أو على مستوى الاعتماد عليه بعدّه مقولة تكتسب صلاحيتها الاجرائية عند تطبيقها على إعادة النظر بالتاريخ والفكر الاسلامي بشكل عام، والنص القرآني بشكل خاص.

١٦ محمد، ص١٤.
١٧ سبيلا، ص١٧.
١٨ سبيلا، ص ١٧-١٨.

فعلى صعيد المستوى الاول، أي الوعي بالحداثة بعدّها نَسقاً معرفياً مرتبطاً بتحولات فكرية وسياسية واقتصادية ودينية واجتماعية.. لمْ تكن عندَ أغلب أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني، حدود واضحة للتميز بين مكتسبات الحداثة على المستوى الفكري، والتي ظهرت أبعادها في التحولات المنهجية في العلوم الانسانية، وبين التميز وبين الشروط الذاتية والموضوعية للدخول في" مرحلة الحداثة" كتحول بَلغتُه الحضارة في الغرب، وبمعنى آخر فإنَّ أصحاب هذا الاتجاه تعاملوا بشكل تجزيئي أو انتقائي، فدعوا الى الاخذ بالمنجز المعرفي الذي حققته الحداثة في الغرب، والتغاضي في الوقت نفسه عن مسألة أساسية تتعلق بإمكانية أو عدم إمكانية تحقق عملية الدخول في عصر الحداثة وشروطها عند أمم ومجتمعات اخرى، قدْ تكون غير مهيئة – لأسباب قد تخص طبيعة البنى والانساق الفكرية والاجتماعية والعقائدية في كل حضارة- لـ" استنساخ" تجربة" الحداثة" كما عاشها الغرب.

ومن ثم فإنَّ فهم ابعاد الحداثة الغربية، وكأنها" نموذج" يجب أنْ يعمم ويطبق على كل الأمم والمجتمعات، لان النموذج الامثل للتطور والتقدم على كل الاصعدة.. مثل هذا الامر فيه نوع من المبالغة والمغالطة على مستوى التصور والرؤية وذلك على مستويين: الاول يخص منطق التاريخ نفسه، فقد يحصل ان هنالك تشابهاً ظاهرياً في الوقائع والاحداث التي تمر بها المجتمعات الانسانية المعاصرة، لكن ليس بالضرورة ان تنتهي مساراتها والادوار التاريخية التي تمر بها الى النتائج نفسها، فلا وجود للحتم والتنبؤ في التاريخ، كما لا وجود لمبدأ التطابق في الازمنة التاريخية، فلكل حضارة زمنها التاريخي النابع من طبيعة العوامل والشروط الذاتية والموضوعية، التي توجه طبيعة التحولات التي تجري في دائرة هذا الزمن.

اما المستوى الثاني الذي يُضعف من أُطروحة جعل الحداثة الغربية هي"الانموذج" الذي يجب تعميمه والاقتداء به فهو طبيعة الانقسام الحاصل في النظر الى اشكالية الحداثة نفسها في سياقاتها الغربية، فمن ناحية الاطار المعرفي، حصلَ هنالك انقسام كبير بين اوساط المفكرين والباحثين الغربيين حول مرتكزات ومعايير وقيم الحداثة من جهة، وبين الزمن التاريخي الذي قطعته الحداثة من جهة اخرى، فأصبح هنالك من يتمسك بأصول ومرجعيات وحيدة للحداثة، ويذهب الى أنها تعبر عن مشروع كبير لمْ يتم انجازه بعد، لكن هنالك مَنْ يدعو الى تجاوز ما آلت اليه مُقدّمات عقل

الحداثة والدخول في زمن "ما بعد الحداثة"[١٩]، كما أنَّ التجارب الحديثة والمعاصرة في استلهام مُكتسبات و" روح" الحداثة الغربية أفرزت لنا تجاربَ ونماذجَ عديدة تقاطعت أحياناً مع أُصول الحداثة الغربية، فبنت "إنموذجها" على أساس حداثة خاصة بها تجمع بين الاحتفاظ بمقومات الهوية والخصوصية الحضارية، في الوقت نفسه تكون منخرطة وفاعلة مع زمن الحداثة، كما حدث مثلاُ في التجربة الصينية أو اليابانية أو الماليزية، هذا الأمر يعني انه بالإمكان القول بان هنالك "حداثات" وليست بالضرورة ايجاد حداثة واحدة يجب تقليدها والعمل بمقوماتها وقيمها هي الحداثة الغربية تحديداً.

إنَّ مثل هذه المحددات النظرية – والتي توقفنا عند أبعادها ومضامينها سابقاً – اي فيما يخص الوعي بمفهوم القراءة، ومفهوم النص، ومفهوم الحداثة.. هي التي سترسم معالم ومضامين إسهامات أصحاب الاتجاه الحداثي في مقاربتهم للنص القرآني، وبمعنى آخر، فإنَّ تأثيرها سيبدو جلياً وواضحاً من خلال طبيعة التصورات والاحكام والنتائج، والتي ستنتهي اليها تلك المقاربات، وهذا ما ستتضح مظاهرهُ في سياق نظرنا في أبعاد قراءة النص حداثياً ومضامينها لدى عبد المجيد الشرفي.

ثانياً: أسس وموجهات القراءة الحداثية للنص القرآني عند عبدالمجيد الشرفي" اشكاليات المنهج"

إنَّ طبيعة التوجه النقدي في دراسة الاسهامات التي قدّمها الحداثيون العرب في حقل دراسة التراث العربي والإسلامي بشكل عام ومجال دراسة النص القرآني بشكل خاص.. تبدأ بفحص طبيعة الأسس والموجهات والاصول الفكرية التي ساهمت ليس في تكوين أبعاد ومحددات المنهج المطبق في مثل هذه الاسهامات فقط، بلْ إنَّ انعكاس أثر تلك الأسس هو الذي يحدد طبيعة وابعاد الرؤية الموجهة لمثل هذا المنهج، وطبيعة الخلفيات الايديولوجية التي تقف وراء اختيار تلك الأسس الفكرية تحديداً واستبعاد أسس ومرجعيات فكرية اخرى.

وبناءً على مثل هذا الأمر، فإنَّ التوقف عند معرفة الأسس والمنطلقات التي وجهت عبدالمجيد الشرفي في قراءته الحداثية للنص القرآني، سيفتح المجال ليس لمعرفة تأثير تلك الأسس وحضورها في مثل هذه القراءة فقط، بَلْ سيكشف أيضاً أنَّ تلك الأسس ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في بلورة وتكوين أبعاد الوعي والمعرفة الدينية عند عبدالمجيد الشرفي، خصوصاً طبيعة فهمه أسس الدين

١٩ ليوتار، جان فرانسوا ،في معنى ما بعد الحداثة" نصوص في الفلسفة والفن ،"انتقاء وترجمة وتعليق .لبيب، السعيد؛ مراجعة. معزوز، عبدالعلي، ط١ (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٦م)، ص٣٣-٦٦.

الإسلامي بشكل عام، وانعكاس مثل هذا الوعي في تحليله أبعاد النص القرآني ومضامينه بشكل خاص.

إنَّ اول تلك الأسس التي حاول عبدالمجيد الشرفي توظيف معطياتها في قراءته النص القرآني هو في اعتماده على مقولة أو مفهوم" **التاريخية**" بوصفه أحد" المفاتيح" الاساسية عنده في قراءة ظهور الدعوة الاسلامية بشكل عام والوقوف عند النص القرآني بشكل خاص، وهذا المفهوم من ناحية اشتقاقه ونحته ودلالته ليس له جذر أو معادل موضوعي في تراثنا اللغوي النقدي ولذلك" لمْ تحظ كلمة"التاريخية" بتعريفات لغوية عربية شأن المفردات العربية عموماً التي كانتْ محلَ اهتمام الدراسات المعجمية؛ ربما لأنها لمْ تستعمل إلاْ بعدما ترجمت عن اللغات الأوروبية مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة " Historicisme " ترد بمعنيين : الأول: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique" وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصف منسوب للتاريخ، وهي بهذا المعنى لا تدل على أكثر من النسبة إلى التاريخ، والثاني: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، والمصدر الصناعي أحد الاقيسة العربية التي أخذ بها المجمع اللغوي"[٢٠].

اما على صعيد المعنى الاصطلاحي المتعلق بمفهوم " **التاريخية**"، فإنَهُ عندما يطلق فإن معناه ينصرف الى مستويين من الدلالة، فيكون هذا المفهوم بالمستوى الاول معبراً عن " صفة لكل ما هو تاريخي، مميز عن الخرافي أو الخيالي، كما أنها من جهة أخرى ميزة الإنسان الذي يعيش التاريخ ويحياه باعتباره كائنا تاريخيا وكائنا زمانيا"[٢١].

وقد ينصرف مفهوم " **التاريخية**" الى الايحاء بكونه يعبر عن نزعة في دراسة الاحداث والوقائع التاريخية، فيعني في مثل هذه الحالة " **النظر إلى كل موضوع معرفي على أنه نتاج حاضر ناشئ عن التطور التاريخي**.. " أما أصحاب المذهب التاريخي **Historisme** ، فيرون أن الأحداث والظواهر الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وهي على ذلك غير قابلة لأن تدرس على غرار الظواهر الطبيعة "[٢٢].

٢٠ العمري، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ،ص٢١.
٢١ سعيد، جلال الدين ،معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ،ط١ (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م)، ص٨٤.
٢٢ سعيد، ص ٨٤.

اما من ناحية استعمال هذا المفهوم وتوظيفه في المجال العربي الإسلامي – خصوصاً عند أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني- فإنه اصبح يشكل" إحدى الأدوات التي نتمكن بواسطتها من التمييز بين كل ما هو غيبي ما ورائي، وما هو طبيعي، بين الوجود المشروط بالزمان، والمقيد به، والوجود المطلق والمتعالي، فهي اللحظة الفصل بين الميتافيزيقا والوجود الزماني، ومن هذا يفهم أن مفهوم"التاريخية" يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والطبيعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط والدوغمائي"[٢٣].

ومن خلال هذا المنظور، فإنَّ مفاهيم مثل" التاريخية والتاريخانية هي من العناوين والصفات التي إذا أُضيفت الى شيء آخر، فإنّها كناية عن زمانية ذلك الشيء وعرضيته، من حيث إنه وليد ظروف وأوضاع معينة، وأثره وفاعليته تكون ضمن تلك الظروف، أما في غير تلك الظروف والأوضاع والأزمان الأخرى، فإما أن لا يكون له أثر وفاعلية البتة، وإما أن يفتقد فاعليته في زمانه وتتحول ماهيته إلى ماهية أخرى مختلفة"[٢٤].

وعلى مثل هذا الأساس،"يمكن أن نفهم النظرة التاريخية إلى القرآن والنصوص الدينية والمعتقدين بها؛ إذ إنهم يريدون لهذا المعنى، أي أنهم يعتقدون انها نتاج للظروف التاريخية أو أنَّ للظروف دَخْلاً في كيفيتها وكميتها؛ ونتيجةً لذلك، فإنَّ للدين أو للبعض من تعاليمه تاريخ صنعٍ واستهلاكٍ محددين"[٢٥].

أما فيما يتعلق بطبيعة توظيف عبدالمجيد الشرفي لمفهوم**"التاريخية"**، فهو يستخدمه أداة إجرائية يحاولُ من خلالها تأسيسَ أطُروحة أساسية، ستكون هي الموجه الاساسي الذي ينطلق منه سواء في قراءته للدعوة الاسلامية بشكل عام، والنص القرآني بشكل خاص.. وهذه الأُطروحة في مضامينها تحملُ بعدين أساسيين: الاول هو قراءته للدين الاسلامي على أساس ثنائية مركزية تقوم على التفريق بين إسلام الوحي وإسلام التاريخ، ومن ثم اعتبار النص القرآني معطى أفرزه واقع اجتماعي وفكري في مرحلة تاريخية معينة، فهو في مثل هذه الحالة ما هو الا انعكاس لمثل هذا الواقع وشروطه، والبعد

٢٣ الشريف، عادل محمد ،تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغير المصداق (كربلاء المقدسة: دار الوارث للطباعة والنشر، ٢٠١٩م)، ص ٢٣.
٢٤ الشريف، ص٢٣-٢٤.
٢٥ الشريف، ص ٢٤.

الثاني، إسقاط التمايزات التاريخية بين الاديان التوحيدية- اليهودية، المسيحية، الاسلام- واعتبار الاخير أنَّ مساره – سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل – خاضع بالضرورة لطبيعة التحولات التي حصلت في البنى العقائدية للديانتين السابقتين.

فبالنسبة لمسألة **تاريخية النص القرآني**، يذهبُ عبدالمجيد الشرفي الى القول صراحة إنَّ" **الاسلام الذي نعرفه، أو النص الذي على اساسه تبنى العقيدة الاسلامية هو نص تاريخي، أي ناجم عن عملية تدوين**"[٢٦].

إنَّ مثل هذا التصور، سَيوجه قراءة النص القراني عندعبدالمجيد الشرفي، وسيجعلها قراءة ترى النص الديني" وثيقةً" تاريخيةً فقدت مضامينها وشرعيتها وحتى أصالتها، فيقول بهذا الصدد"**ان النصوص بصفه عامة بما فيها النصوص المقدسة، ليست هي المحددة للعلاقات الاجتماعية الا بنسبة ضئيلة، ففهمها وتأويلها انما ينتميان بحسب حاجة الجسم الاجتماعي في ظرف معين الى قراءة معينة، ولذلك فإنَ النصوص كانت في الغالب أداةً للتبرير والشرعنة اكثر مما كانت مؤسسة لنوعية البنى والمؤسسات الاجتماعية**"[٢٧].

إنَّ أحد مخرجات القراءة التاريخية – خصوصاً اذا تم تطبيقها على النصوص الدينية- هي انها تحاول أنْ تغلب نزعة الانفصال/ الانقطاع لطبيعة الزمن التاريخي الذي يتشكل به النص في علاقته بالواقع على حساب نزعة الاتصال/ الامتداد.. هذا الامر يعني أنَّ عبدالمجيد الشرفي يحاول هنا أنْ يعمق ويكرس نزعة الانفصال في قراءته للنص القرآني، لان تأكيد مثل هذه النزعة والتأسيس لها – بمنظوره- سيجعل من إعادة تعريف معطيات وحيثيات مفهوم النص القرآني امراً ممكناً، فتصبح حقيقته – بمنظوره- وكأنها تعبر عن رهانات قوى وفواعل اجتماعية ساهمت في ديمومة النص القرآني واعادة انتاج معناه ودلالته، ومن هنا تتضح طبيعة الاهداف الايديولوجية الثاوية وراء استعمال مفهوم"التاريخية" موجهاً أساسياً في القراءة الحداثوية للنص القرآني، لان مثل هذه القراءة تريد أنْ تصل في النهاية الى غاية اساسية وهي"استحالة" تأصيل الأصول، وبمعنى آخر – له علاقة بالنص القرآني- نفي الامتداد والتأسيس على مرجعية النص القرآني، وتغليب نزعة التجاوز والانفصال عنه.

٢٦ الشرفي، عبدالمجيد ،تحديث الفكر الاسلامي ،ط١ (بنغازي، ليبيا: دار المدار، ٢٠٠٩م)، ص٣٤.
٢٧ الشرفي، ص ٢٥.

ومن باب النقد الذي يمكن أنْ يوجه أيضاً لمفهوم القراءة التاريخية المعنية بالنص القرآني انه" إذا كانتْ مشاريع القراءة هذه مشاريع تاريخية تتناول النص الأول باعتباره ظاهرة لغوية وثقافية، فإنها حين تُقرأ بحسب الأدوات العلمية الحديثة تتوصل الى فهم ما لم يفهم من قبل؛ لأنه ما كانَ للمفسر قديما أنْ يتَوصلَ إليه بالنظر الى اختلاف الأدوات الإجرائية، مثل هذا القول لا يطعن في التفاسير القديمة أو النصوص الثانية بقدر ما يجعلها قراءات تاريخية خضعت لسياق ومنها ولدت من معنى النص الأول ما يسمح به أفقها المعرفي واتجاهاتها الفكرية"[٢٨].

إنَّ هذه القراءة الحداثية للنص القرآني، التي تبني معطياتها على تاريخية النص ستنعكس آثارها عند عبدالمجيد الشرفي ليس على طبيعة فهمه الأبعاد العقائدية التي يحملها النص القرآني فقط، بَلْ أيضاً على طبيعة فهمه للجوانب التشريعية في القرآن الكريم، فأحكام العبادات في الاسلام خَضعتْ عنده أيضاً لمنطق الجدل التاريخي، فيقول بهذا الصدد: إنّهُ" ونتيجة للخوف من مراجعة ما استقرت عليه المذاهب الفقهية في أمور العبادات احتفظ بأحكام بالغسل متأثرة بأوضاع البيئة البدوية والصحراوية، في حواضر تتدفق فيها المياه بغزارة في كل البيوت، وبأحكام في الصلاة لا تراعي ظروف العمل في الادارات والمعاهد والمصانع والمتاجر، وبأحكام في الزكاة تتجاهل مصادر الثروة الحديثة – عقارات، قيم في البورصة..- وما يؤديه المسلم من ضرائب مباشرة وغير مباشرة، وبأحكام في الحج وضعت في زمن السفر على الاقدام وعلى ظهور الدواب لمن يركبون الطائرة النفاثة ويجتمعون بالملايين لا بالألوف... وبعبارة اخرى، فإنَّ فقه العبادات قدْ اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنّه يحتوي على العديد من الاحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها[٢٩].

إنَّ تبني عبد المجيد الشرفي في قراءته للنص القرآني على أساس إعادة فهمه وتأويله على ضوء تاريخيته سـ" يؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأريخية الى جعل القرآن عبارة عن نص تاريخي مثله مثل أي نص تاريخي آخر؛ وتترتب على هذه المماثلة التأريخية بين النص القرآني والنصوص الاخرى النتائج الاتية:

٢٨ النيفر، أحميدة ،النص الديني والتراث الإسلامي" قراءة نقدية ،"ط١ (بيروت، لبنان: دار الهادي، ٢٠٠٤م)، ص١٦٨.
٢٩ الشرفي، عبدالمجيد ،الاسلام والحداثة ،ط١ (تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م)، ص٢٤.

١-إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء.
٢-إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام فيها.
٣-حصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة.
٤-الدعوة الى تحديث التدين[٣٠].

اما فيما يتعلق بالبعد او الوجه الثاني للأطروحة الاساسية التي يستند اليها عبدالمجيد الشرفي في قراءته الحداثية في النص القرآني، فهي المتعلقة بنفي أفضلية النص القرآني وأصالته[٣١] * بجعله نصاً يخضع للإشكاليات التي مَرّتْ بها النصوص في الديانات التوحيدية السابقة له من يهودية ومسيحية- خصوصاً على مستوى مسألة تعددية مصادر كتابتها والتحريفات التي أصابت مضامينها – فعبد المجيد الشرفي في مثل هذه المسألة بدأ موقفه متناقضاً فهو وان اعترف"ضمنياً" بخصوصية النص القرآني واختلافه وتمايزه عن غيره من النصوص التوحيدية الاخرى.. الا انه وفي الوقت نفسه، يجعلُ من مسألة التدوين التي مرت بها مثل هذه النصوص، تصدرُ عن اشكالية واحدة، فيقول بهذا الصدد: " فإذا كان مصير الرسالة المحمدية مختلفاً عن مصير رسالتي موسى وعيسى حيثُ لمْ تدوّن التوراة الا بعد قرون عديدة من موت موسى وآثر الاسر البابلي، ولمْ يدون الانجيل الا في روايات مختلفة لمْ تحتفظ منها الكنيسة الا بأربع وامتزج فيها ما بلغه بأخبار حياته وكرامته، بينما دونت رسالة محمد بعد وفاته وفصل فيها بينما بلغه وما تعلق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوافر في الرسالتين السابقتين، **فإن ذلك لا يعني اختلافاً جوهرياً في نوعية الرسالات الثلاث وفي المشاكل التي يثيرها التعامل معها، لاسيما بعد الانتقال من الشفوي الى المكتوب من القرآن الى المصحف**"[٣٢].

إنَّ مثل هذا التصور الذي يتبناه عبدالمجيد الشرفي من نفيه للتمايز بين "بنية" النص القرآني والنصين الانجيلي والتوراتي له غاية أساسية عنده تتعلق بعملية محاولة تحديثه الفكر الاسلامي

٣٠ عبد الرحمن، طه ،روح الحداثة " المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية ،ط١ (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م)، ص١٨٦-١٨٨.
٣١ عبد الرحمن، ص١٨٣.
٣٢ الشرفي، عبدالمجيد ،الاسلام بين الرسالة والتاريخ ،ط١ (بيروت، لبنان: دار الطليعة، ٢٠٠١م)، ص٤٣-٤٤.
* في سياق تشخيصه للآثار السلبية التي تترتب على الآخذ بمعيار المماثلة وعدم التمايز بين النصوص التوحيدية الثلاث – اليهودية والمسيحية والاسلام- كأحدى الآليات المنهجية التي يستخدمها أصحاب الاتجاه الحداثي في قراءة النص الديني، يؤكد طه عبدالرحمن ان مثل هذا الامر يؤدي بالنتيجة الى الاقرار بعدم أفضلية القرآن حيث "يقرر الحداثي أنّ ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد " التوراة" و "الإنجيل" يثبت أيضا بصدد القرآن، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وعليه، فلا سبيل على ادعاء أفضلية القرآن على التبديل، إذ التبديل الذي دخل على التوراة والإنجيل، يمكن، بحسب رأيه، إثبات دخوله على القرآن أيضا"

بشكل عام، والنص القرآني بشكل خاص، ذلك أنَّ عدم التمايز الذي يسوقه الشرفي يعني أنْ ما جرى من عملية تحييد النص الانجيلي و قراءته "بشرية" ومن ثم "علمنته" يمكن تطبيق آلياته على النص القرآني، باعتباره لا يختلف في بنيته عن باقي النصوص، هذا الامر يعني أنَّ منطق اصلاح وتجديد الخطاب الديني عند الشرفي يبقى منطقاً واحداً تخضع لشروطه ومحدداته الاديان كلها مع غضَّ النظر عن التمايزات العقائدية والسياقات الفكرية والاجتماعية المؤطرة لخصوصية كل دين، ولذلك فهو يطرح استناداً الى هذا التصور امكانية علمنة الدين الاسلامي بعدّه معطى قابلاً للتطبيق؛ لان شروطه متضمنة في المقاصد التشريعية العليا لهذا الدين، فيقول بصدد هذه المسألة: "في الاسلام جانب آخر ليس أقلَّ أهمية، قابل للتطور في اتجاه العلمنة، هو معقولية الشريعة، وفعلاً فإن القوانين والقواعد الاخلاقية في الاسلام مثلما هي الحال في التوراة ليست مؤسسة على نظام كوني خارج الزمان، انها اوامر ملموسة من لدن الله الحي بلغها النبي، فالبشر يأتون اثاماً ويرتكبون معاصي عندما لا يعلمون بمقتضاها، ولكن النظام الكوني لا يلحقه ضرر رغم ذلك، فلا مجال اذاً لإصلاحه بطقوس مناسبة حتى يستمر السير الطبيعي للعلاقات الاجتماعية، هكذا على الاقل فهم الفقهاء والاصوليون الشريعة الاسلامية وعملوا بها لذلك لم يترددوا في اضفاء الشرعية على القانون الوضعي" [٣٣].

بَلْ ان عبدالمجيد الشرفي ومن فَرط حماسته المبالغ فيها بالدعوة لعلمنة الدين الاسلامي، يتغافلُ عن حقيقة الاختلاف الجوهري بين قيم الحداثة والقيم التي ينادي بها الخطاب القرآني، فيحاول"اصطناع" تأويل مفرطٍ*[٣٤] في العمومية والتبسيط المخل لفهم قيم مثل الحرية، المسؤولية..

٣٣ الشرفي، عبدالمجيد ،لبنات (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤م)، ص٦٠.

٣٤ النيفر ،النص الديني والتراث الإسلامي" قراءة نقدية ،"ص١٦٧-١٦٨.

*يكاد يكون المنزع التأويلي خاصية اساسية عند اصحاب القراءة الحداثية للنص القرآني لكن " إذا كانَ معنى التأويل في القديم هو إدراك المعاني المتشابهة باعتماد الجهد العقلي المخضع للنص باعتبار مفاهيم القارئ وأفكاره، فإنَّ التأويل في التيار الحديث لا يعتمد هذا الفهم للتأويل، إنه يواصل على النسق نفسه الذي تبناه للقدسية معطيا التأويل دلالة تفاعلية بين النص وقارئه، بتعبير آخر، تتحققُ القراءةُ التأويلية بسرعتين:

أ- تحاول العودة إلى زمن النص؛ لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليها معاني زمن آخر، بذلك تتحقق موضعه النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية.

ب- يتعذر على القارئ المؤول للنص أياً كانَ جهده أنْ يموضعه بصفة كاملة في زمنه الأول لأن للقارئ زاوية نظر وَتمثلاً خاصة عند القراءة، من ثم أمكن القول إنَّ لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، على أساس هاتين السرعتين، تتحولُ اللغة بالتأويل إلى معين للمعنى لا ينضب ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل الى المعنى النهائي للنص، هذا ما حدا بالتيار التأويلي الحديث إلى تأكيد على أن ما يؤسس له ليس تفسيراً جديداً للقرآن إنما هي قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه أياً كانت دواعي هذا التوظيف، إنها قرارات تعتبر النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهجَ للتفكيك والتأويل بالاعتماد على " فتوحات العلم الحديث" وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه.

الخ و صاغ مضامينها النص القرآني ليجعلها "متطابقة" مع مضامين القيم التي انتجتها الحداثة الغربية فيقول: "كانتْ هناك قيم جديدة جاءت بها الحداثة، فهي القيم التي تؤكد قيمة الفرد، **وهنا لا يسعنا الا القول إنّ هناك توافقاً تاماً بين مقتضيات الخطاب القرآني، لا الخطاب الاسلامي ومقتضيات الحداثة في هذا المستوى**، فاذا ما اعتبرتُ أنَّ القرآن يخاطبني، وانا مسؤول، فإن ذلك لا يعني أنَّ كلَّ فرد من افراد الامة الاسلامية مسؤول في حد ذاته أمام الله، بَلْ أمام ضميره وليس مسؤولاً امام الجميع، هو مسؤول أمام المجتمع بمقتضى القوانين الوضعية التي تنظم مجال الحياة كما هو الشأن بالنسبة الى أيٍّ من المجتمعات المتحضرة، اما المسؤولية الفردية أمام الله فإنني لستُ مُضْطراً فيها أنْ اعتبرَ برأي الاخرين"[٣٥].

إنَّ الغايات الايديولوجية الثاوية وراء توجهات القراءة الحداثية في النص، ليس للدفع بواقع الدراسات القرآنية نحو مرحلة متقدمة تنعكس على مجالات تفسيره وفهمه بطريقة معاصرة، ذلك أنَّ محاولة تطبيق المنزع البنيوي أو التفكيكي أو التاريخي في قراءة النص القرآني هو توجه محفوف بالمخاطرة ويصطدم بعدم تقبل المجتمع والرأي الاسلامي له*[٣٦]، فإذا كان بالإمكان التأسيس له "نظرياً" فليس هنالك اية امكانية لتطبيقه على سور القرآن وآياته، والمفارقة أنَّ أغلب أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني ومن ضمنهم عبدالمجيد الشرفي يعترفون بمثل هذه الصعوبة المنهجية فيقول بهذا الصدد: **" أنا أعرف صعوبة هذا المنهج خصوصاً حين نرغب في تحويل الثوابت لدى عامة المؤمنين، ولكن هل لنا خيار؟ الا يمكن ان يكون الايمان في عصرنا ايماناً قلقاً"** [٣٧].

وعلى هذا الأساس، فإنَّ الدعوة للعمل بمثل هذا الاتجاه، ومحاولة تكريس أُطروحاته في مجال التداول العربي والاسلامي تبقى له غايات ومرام ابعد من ان تكون غايات"معرفية" تتمثل بمحاولة هدم وتقويض أسس الفكر الاسلامي، عن طريق البدء اولاً بتقويض الحاضنة أو اصل

٣٥ الشرفي ،تحديث الفكر الاسلامي ،ص٣٢.
٣٦ شعيب، قاسم ،تحرير العقل الاسلامي ،ط١ (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م)، ص.١٢٥
٣٧ الشرفي ،تحديث الفكر الاسلامي ،ص٣٦.
* إنَّ أغلب أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني هم على مستوى خلفياتهم الفكرية ذوو توجهات علمانية فهم يحاولون " أنْ يثبتوا أنَّ النص الديني قرآناً وسنة انما هو نص تاريخي، جاءَ من أجل تطوير الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي لعرب الجزيرة [ولذلك فإن مثل هذا التصور سيدخلهم] في صراع مع المجتمع الذي يستحيل عليه القطع مع عقيدته واخلاقياته الاسلامية التي تكون عمق انتمائه وهويته.

" المرجعية"التي تشكل ابعاد وروافد هذا الفكر المختلفة وهو النص القرآني*[٣٨]، ولذلك قلما نجد في اسهامات الاتجاه الحداثي في قراءتهم للنص القرآني، أنَّ مثل هذه القراءة تكون محايدة و" بريئة" ومنفصلة عن مشروع يحاول" علمنة الدين" بمحاولة خلقه لـ" قطيعة معرفية" مع كل "الاصول " التراثية التي يمكن أنْ تساهم في بناء وتشكيل أبعاد الهوية العربية والاسلامية.

وفي السياق نفسه، يمكنُ القول: إنَّ طبيعة الاسهامات المقدمة والتي خَرجتْ من دائرة الاتجاه الحداثي في قراءة النص القرآني تسوق نفسها – عند الداعين والمنظرين لمثل هذا الاتجاه- وكأنها أحدثتْ نقلةً نوعيةً وتحولاً كبيراً في فهم طبيعة أبعاد الخطاب والنص القرآني، برؤية تجمع ما بين التأسيس والابتكار.. غير أنَّ التناول النقدي الهادئ أو الموضوعي لتلك الاسهامات - وبعد التحرر من إغراء ما تحمله مضامين تلك الاطروحات وجاذبيتها، والسلطة المعرفية لأصحابها على القارئ- سنجد أنّ اغلب تلك القراءات الحداثية للنص القرآني كما هي الحال في قراءة عبدالمجيد الشرفي – التي توقفنا عند ابعادها سابقا- تثير اسئلة واشكاليات على مستوى التنظير، في محاولة لإعادة فهم أبعاد النص القرآني، لكننا في الوقت نفسه لا نكاد نتلمس أجوبة حقيقية وموضوعية على تلك الاسئلة والاشكاليات تجعلنا نقر بـ" مشروعية" تلك القراءة الحداثية للنص القرآني وجدّتها وأصالتها، فضلاً عن تلك الاشكاليات التي تطرحها تلك القراءات في دائرة النص القرآني، وعند فحص أُسسها ومرجعياتها نجدها في النهاية تُعبر عن التوجهات والخلفيات الفكرية والايديولوجية لأصحابها، أكثرَ مما تعبر عما يعكسه النص القرآني نفسه من حقائق أو مضامين.

---

٣٨ ناشيد، سعيد ،الحداثة والقرآن ،ط١ (بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٥م)، ص٢٣.

* في مثل هذا السياق، يذهبُ سعيد ناشيد – وهو من أصحاب اتجاه القراءة الحداثية للنص القرآني- الى القول: بانَّ الاديان" جاءتْ موسَومة بميسم القدامة، أي بمفاهيم وقيم العالم القديم، وبذلك عندما نجمدها في زمانها ونمد هذا الزمان الى كل عصر تبدو وكأنها أمستْ عائقا يحول دون بلوغنا مرحلة الحداثة، ربما نحنُ نقفُ اليوم على ابواب الحداثة" أو هكذا يفترض، لكننا نَقفُ عاجزين مترددين، خائفين متوجسين، نتقدم بمقدار أو نتردد بمقادير، لا نجرؤ على الولوج ولا نستطيع الرجوع، امامنا عقبة كأداء تعيقنا وتمنعنا: النص الديني، بكل تراكماته ومتفرعاته.

النتائج والتوصيات

اولاً: نتائج البحث

حاولتْ هذه الدراسة تسليط الضوء وبرؤية تحليلية نقدية على إشكاليات التأسيس المنهجي لتوجهات القراءة الحداثية في النص القرآني بشكل عام، وعند عبد المجيد الشرفي بشكل خاص.. ولقد توصلت الدراسة الى مجموعة من النتائج كان من أهمها ما يأتي:

يمكن تصنيف مقاربات عبد المجيد الشرفي في محاولته تجديد أبعاد الفكر الاسلامي بشكل عام، وتجديد الخطاب والنص القرآني بشكل خاص بانها تنتمي من حيث توجهاتها وأصولها النظرية العامة الى محددات ما يعرف بتيار التجديد الحداثي للفكر الاسلامي، وهذا التيار له دعاته والمبشرون به امثال: محمد اركون، نصر حامد ابو زيد، وفضل الرحمن مالك، وسعيد ناشيد... وغيرهم وانَّ إسهامات هؤلاء بخصوص دراستهم للنص القرآني وانْ كانت متباينة من حيث زاوية النظر والمعالجة، الا ان هنالك مشتركاً أساسياً يجمعهم وهو أنَّ أيَّ مشروع تجديدي يجبُ أنْ تكونَ من أولويته الأساسية هو القيام بمراجعة الاصول التأسيسية للفكر الاسلامي ونقدها، وأهم تلك الأصول هو القرآن الكريم.

ان حجر الزاوية في مقاربة عبد المجيد الشرفي للنص القرآني هو اعتماده على مبدأ التاريخية، وهذا الامر يستلزم بالنتيجة، تجريدَ النص القرآني من خصوصيته وفرادته واعجازه، ومحاولة فك ارتباطه بمصدره الغيبي، فضلاً عن ان مثل هذه القراءة التي تعتمد على مثل هذا المبدأ او المعيار في تحليلها لمضامين النص القرآني لا تراعي ثوابته ومنطقه الداخلي ومقاصده العليا خصوصا على مستوى أحكامه وتشريعاته، لأن النص القرآني وطبقا لتطبيق مثل هذا المبدأ، يصبحُ ابن لحظته التأريخية، وما جاء به من مضامين يصبح مُرْتبطاً بالسياقات اللغوية والاجتماعية والفكرية التي تزامنت مع لحظة نزوله، وبذلك فإن عبد المجيد الشرفي وعلى اساس مثل أبعاد هذه القراءة يحاول أنْ يجعلَ من الجانب التشريعي في القرآن وحتى العقائدي منه متغيراً وقابلاً للحذف والإضافة بحسب متغيرات الازمنة المعاصرة.

إنَّ من المآخذ المنهجية التي وقع فيها عبد المجيد الشرفي في قراءته للنص القرآني هو انه بنى أُطروحاته على مجموعة من" مسلمات" اعتبر أنَّ النص القرآني يؤيدها، منها انه لا تمايز عنده بين

النصوص التأسيسية التي قامت عليها الأديان التوحيدية الكبرى، فما ينطبق على التلمود والانجيل مثلا يمكن ان ينطبق على أبعاد النص القرآني، وهذا الامر جعله يؤمن بأن ما يعرف بـ" حركة الاصلاح الديني"التي حدثت في أوربا، وماجره هذا الامر من إعادة النظر في النصوص الانجيلية من ناحية نقدها بمنظور تاريخي يمكن تطبيق آلياته على النص القرآني، ومثل هذه الرؤية جعلتْ من قراءة عبد المجيد الشرفي للنص القرآني قراءة موجهة من الأساس، ومرتبطة من حيث مرجعياتها بأصول ومنطلقات"غربية" اكثر مما هي مرتبطة بمرجعيات تؤخذ شرعيتها وصلاحيتها من أبعاد النص القرآني نفسه.

إنَّ مخرجات القراءة الحداثية عند عبد المجيد الشرفي تفضي في النهاية وعند العمل على تطبيق آلياتها على نزع القداسة من النص القرآني، ومحاولة قراءته قراءة بشرية، ومن ثم نفي خصوصيته واصالته الدينية والحضارية، وهذا المنزع الذي يحاول تكريسه كهدف لمثل هذه القراءة هو في حقيقته يعكس توجهاته وخلفياته الايديولوجية، اكثر مما يعكس السعي لقراءة علمية معاصرة للنص القرآني، ذلك أنَّ إيمان عبد المجيد الشرفي بـ"علمنة الدين" على غرار النموذج الغربي المتأثر به والداعي الى تبنيه قدْ انعكست أبعاده في قراءته للنص القرآني.

إنَّ صلاحية أية قراءة معاصرة للنص القرآني تكتسبُ مشروعيتها من طبيعة الرؤية والمنهج المؤسيسين لمثل ابعاد هذه القراءة، وعند التقييم النهائي للقراءة الحداثية للنص القرآني عند عبد المجيد الشرفي – وعلى ضوء هذين المحددين – نجد أنّ مثل هذه القراءة افتقر الى الجدّة والتأسيس والأصالة، ذلك انها استبعدت ما يقوله النص القرآني نفسه ومايقرره وما يفرزه من معطيات، فهي من حيث منطلقاتها وأُسسها وأهدافها كانت تستخدم مرجعيات وأدوات ومناهج فكرية تتقاطع مع بنية النص القرآني، ولذلك اتسمت قراءته بالتعميم والاسقاط والانتقائية، وهذه من عيوب القراءة غير الموضوعية التي تحتكم لمسلمات غير مبرهن عليها وتحاول تطبيقها في دائرة النص القرآني.

ثانياً التوصيات

إنَّ اطروحات الاتجاه الحداثي في قراءة أبعاد الفكر الاسلامي بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص، قدْ حققت انتشاراً وتداولاً في المجال الإسلامي والعربي في العصر الحديث، ولذلك فإن متابعة ورصد ما يطرح من توجهات نظرية في مثل هذا المجال، يَجبُ أنْ تكونَ له الأولوية على مستوى الدراسات الاكاديمية، والتي تختص - تحديداً- في النص القرآني، وهذا الاهتمام لا تكون غايته التعريف والتصنيف لطبيعة الاسهامات المتعلقة بمثل هذا المجال فقط، بَلْ تبني منهج نقدي تحليلي يكشف حدود هذه الاسهامات وصلاحيتها ومشروعيتها على مستوى المنهج والرؤية.

من التوصيات المتعلقة بطبيعة المنهج النقدي الذي حاولتْ هذه الدراسة تطبيق أبعاده على طبيعة القراءة الحداثية للنص القرآني عند عبد المجيد الشرفي، هو السعي لمحاولة تعميم هذا المنهج وتوسيع أبعاده في أية دراسة مستقبلية تعنى بإسهامات الجانب الحداثي في مثل هذا المجال، ذلك أنَّ هذا المنهج من أولوياته هو كشف المرجعيات والخلفيات الفكرية والايديولوجية عند أصحاب هذا الاتجاه، ومن ثم تتبع تطبيقاتها في قراءتهم على صعيد الدراسات القرآنية، كما أنَّ من إيجابيات هذا المنهج هو انه يكشف حدود وصلاحية ومشروعية مثل هذه القراءات من ناحية مدى علميتها وموضوعيتها.

إنَّ هذه الدراسة – وبحكم الأطر المحددة والمرسومة لها – لمْ تتوسع كثيرا في التنقيب والحفر في جميع اسهامات عبد المجيد الشرفي، فاختارت إسهامات معينة من أجل كشف المعالم والابعاد العامة لطبيعة القراءة الحداثية للنص القرآني عنده، ولذلك فإن متابعة هذا الجهد واثراءه بدراسات موسعة عن هذا الموضوع من شأنه – مستقبلا – أنْ يشكل خطوة متقدمة على صعيد التقييم الموضوعي النقدي والبناء لمشروع عبد المجيد الشرفي في تجديد الخطاب الديني بشكل عام، والخطاب والنص القرآني بشكل خاص.

المصادر والمراجع:

ابوزيد، نصر حامد. الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية. ط١. بيروت، لبنان: مركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

———. مفهوم النص:" دراسة في علوم القرآن". ط٨. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م.

الداوي، عبد الرزاق. في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة. ط١. بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م.

الشرفي، عبد المجيد. الاسلام بين الرسالة والتاريخ. ط١. بيروت، لبنان: دار الطليعة، ٢٠٠١م.

———. الاسلام والحداثة. ط١. تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.

———. تحديث الفكر الاسلامي. ط١. بنغازي، ليبيا: دار المدار، ٢٠٠٩م.

———. لبنات. تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤م.

الشريف، عادل محمد. تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغير المصداق. كربلاء المقدسة: دار الوارث للطباعة والنشر، ٢٠١٩م.

الصغير، عبدالمجيد. فقه وشرعية الاختلاف في الاسلام:" مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية". ط١. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

العمري، مرزوق. اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر. ط١. المغرب، الرباط: منشورات الاختلاف، ٢٠١٢م.

النيفر، أحميدة. النص الديني والتراث الإسلامي" قراءة نقدية". ط١. بيروت، لبنان: دار الهادي، ٢٠٠٤م.

ايزوتسوا، توشيهيكو. الله والانسان في القرآن " علم دلالة الرؤيا القرآنية للعالم."ترجمة. هلال محمد الجهاد. ط١. بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م.

سبيلا، محمد. مخاضات الحداثة. ط١. بيروت، لبنان: دار الهادي، ٢٠٠٧م.

سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ط١. تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م.

شعيب، قاسم. تحرير العقل الاسلامي. ط١. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

عبدالرحمن، طه. روح الحداثة " المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية. ط١. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.

عبدالغني، عماد. سيسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكيك وإعادة البناء. ط١. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٧م.

قراش، محمد. الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية: "دراسة تحليلية نقدية." القاهرة، مصر: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

ليوتار، جان فرانسوا. في معنى ما بعد الحداثة" نصوص في الفلسفة والفن. "انتقاء وترجمة وتعليق. لبيب السعيد؛ معزوز، عبدالعلي. ط١. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٦م.

مخافي، حسن. المفهوم والمنهج في القراءات العربية المعاصرة للتراث النقدي. المغرب: افريقيا الشرق، ٢٠١٦م.

ناشيد، سعيد. الحداثة والقرآن. ط١. بيروت، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٥م.