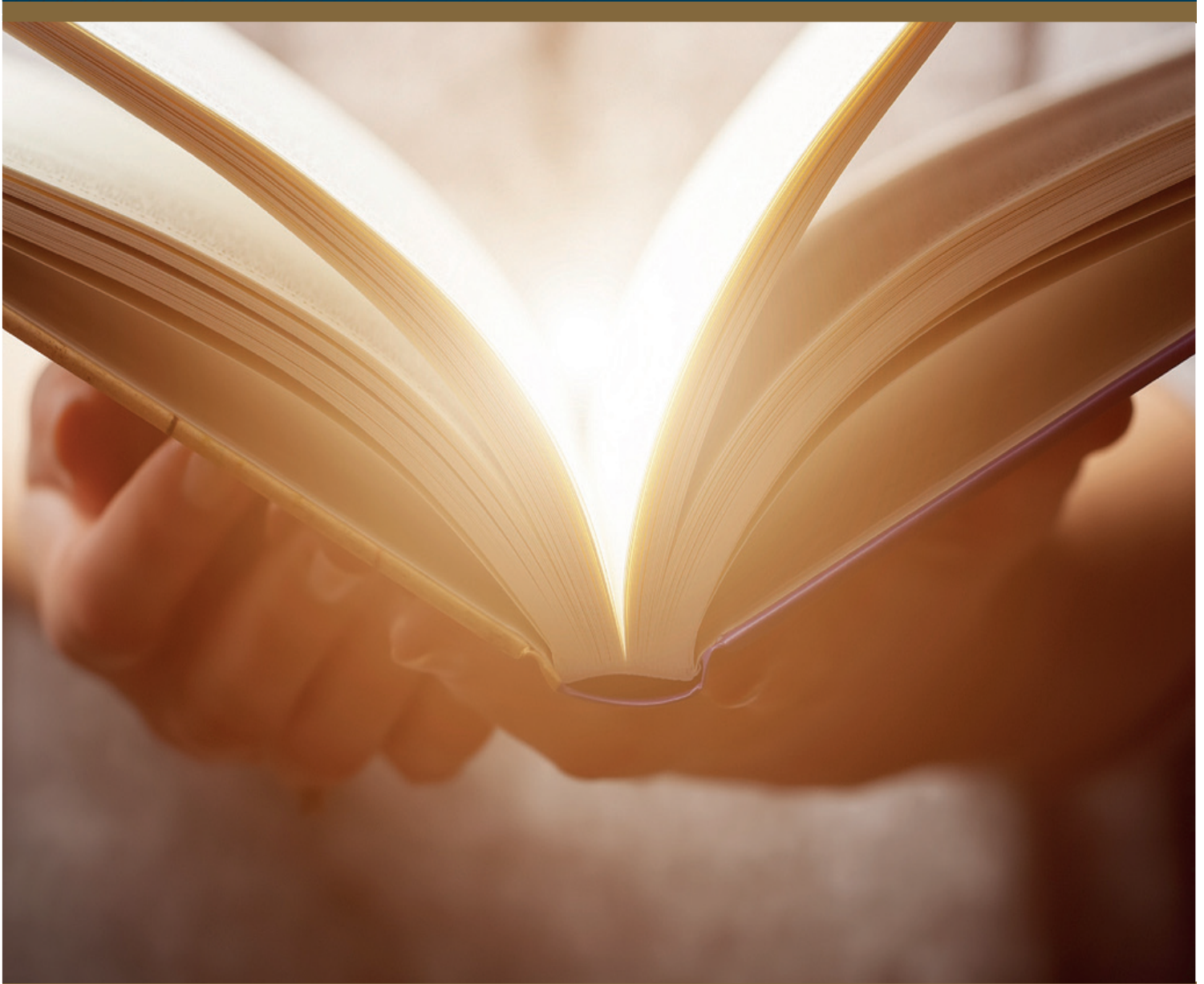


# الفكر الإسلامي ومآزق التأويل



محمد حمزة  
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## الفكر الإسلامي ومازق التأويل<sup>(1)</sup>

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: "التأويل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر"، المنعقدة بتاريخ 11 و12 فيفري 2015 تونس العاصمة، تنسيق د. محمد محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

يتصل موضوع هذه الورقة بتقديم قراءة نقدية تفهيمية لسيرورة التفسير القرآني في العصر الحديث سعيا إلى تفحص بعض محاولات تجديد قراءة القرآن سواء تلك التي رفعها الفكر الإصلاحي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو التي تشكلت في الفكر الإسلامي الحديث وصدرت عن عدد من المفكرين الجدد، وتفحص هذه المقالة تجديد تفسير القرآن أو تجديد قراءة القرآن يضعنا في سياق تأويل التأويل، وهو سبيل إلى النظر في مدى استجابتها في آن لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي من جهة وللمقتضيات التأويلية الحديثة من جهة ثانية.

ونروم عبر تفحص هذه المحاولات التجديدية طرح الأسئلة التالية: هل تم فعلا تجديد تفسير القرآن في التاريخ الإسلامي أم أن التفسير كان علما تواصل نشاطه في الفكر الإسلامي وفق سنة تأويلية تشكلت معالمها الكبرى في القرون الإسلامية الأولى وهي التي تواصلت بمرتكزاتها ومسلماتها وإن بدا عليها بريق التجديد؟ ما سبب تواصل هذه السنة التأويلية التقليدية؟ ولماذا احتبس تفسير القرآن ضمن أفق لم يقدر على مغادرته وداخل أطر صار حبيسا لها؟ وما طبيعة المآزق التي انتهت إليها؟

هذا يقتضي بدءا الإلماع إلى المرتكزات التي تأسست عليها التأويلية التقليدية في علاقتها بالنص القرآني وجموع المؤولين وفي ضبطها لطرائق تفسير النص ووجوه تدبره، وهنا تقرّ بدءا بأمرين أولهما أن التفسير القرآني هو إنتاج فكري من جملة إنتاجات فكرية وبالتالي فإن عديد الخصائص والمرتكزات التي نراها في العلوم الدينية قائمة بشكل متماثل في التفسير. الأمر الثاني أن التأويل في الإسلام اتخذ مسالك متعددة بعد انقطاع الوحي وبعد أن صار المسلمون يعيشون ما يمكن تسميته بالوضعية التأويلية، وقد تولى علماء الدين تأويل القرآن وتأويل النص الإسلامي عموما وشكل عملهم في التاريخ ممارسة تأويلية ضمن بنية ذهنية مخصوصة وموقف لغوي ولساني واحد من النص ومن المعنى اعتمادا على مراجع مضبوطة ووفق شروط تأويلية واحدة، وفي سياق هذا العمل تم استقطاب عناصر ارتضتها الجماعة المفسرة في مقابل إقصاء ما لم يكن متناسبا مع الرؤى المجتمعية والسياسية والعقدية أي مع اختيارات رميت في دائرة ما سمي بالتأويل الفاسد وغير الصحيح بما ولد تفاسير رسمية معترفا بها وحظيت بالقبول والمباركة، في مقابل تفسيرات هامشية بقيت منحصرة في دوائر مغايرة لها أتباعها وقواعد استنباطها وآليات استقاء الدلالة فيها.

وقد تشكلت فئة عالمية عدت نفسها مؤهلة أكثر من غيرها لفهم الشريعة وتأويلها وادعت شرعية اكتساب شرعية تأويل النصوص التأسيسية وامتلاك معناها الصحيح، كما تم أيضا تثبيت سلطة نص التفسير باعتباره ترجمة وفية لمعاني القرآن.

أما النص المؤول وهو القرآن والذي يمكن عدّه قطب الرحى في التأويلية الإسلامية، فقد تكفلت نظرية الإعجاز بمنع أي وجه للمماثلة بينه وبين بقية النصوص، كما تم ضبط طرائق التفسير وشروطه وأدواته

ضمن مسلمات رسّخت مبدأ أن الدلالة موجودة يقينا في النص حتى إن غابت تصريحاً وهذا المبدأ كان عماد الرؤية التأويلية التقليدية التي تعتبر الدلالة موجودة لأن الله لم يغفل في الكتاب شيئاً: {مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}¹.

وقد أسس هذا التصور لأمرين: **الأول** أنّ المعنى كامن في النص وما على المؤول إلا استخراجها. **الثاني**: إمكان الانتقال من المعنى المتضمن في القرآن إلى المعنى المتضمن في التفسير دون تدخل ذوات المفسرين ودون خشية من ضياع المعنى.

والواقع، إن الدراسة المتأنية لعملية إنتاج المعنى تبين لنا أنّ هذا الخطاب التفسيري القديم إنّما صيغ عبر تأثيرات الأنظمة المعرفية المتاحة في عصر التدوين، وقد هضم هذا الخطاب نصوصاً شتى خصوصاً من داخل الدائرة التوحيدية ومن خارجها صهرتها منهجية الإسناد والرواية في نص جامع يدّعي الانتساب المطلق للنص القرآني.

عملياً كان الخطاب التفسيري يمارس هيمنة مادية ورمزية على النص القرآني، وهذا الحجب للنص الأول وهذه الهيمنة هي التي ستكون منطلقاً لكل الدعوات الإصلاحية التي ستنادي بتخليص النص من وصاية المفسرين بدءاً من دعوة الأفغاني الذي أطلق صرخته الشهيرة: «**القرآن نص بكر**» وصولاً إلى نداء يوسف الصديق «**لم نقرأ القرآن بعد**» والتي لطّفها في الترجمة: {أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها}.

دعا رجال المنار إلى العودة إلى القرآن في مشروعاتهم الإصلاحية بعد ضبط جديد لماهيته ووصله بوظيفة الهداية والاقتصار عليه دون سواه من النصوص أي التخلي عن التراث التفسيري السابق الذي كان في نظرهم أساء فهم النص وهو ينطق بالخلاف في فهم القرآن وشوّه مقاصده السامية.

وقد رفع الإسلام الإصلاحي منذ الأفغاني شعارات من قبيل أن «**القرآن إمامنا وقودتنا**» و«**القرآن نظيف والمسلمون هم الذين لوثوه**»، فكان التأويل البشري للنص المقدس كان تشويهاً له وتلويناً لطهارته، فكان التأويل البديل إذن محاولة لاستعادة النص/ المنبع الصافي، وكان الإصلاح الديني سعياً إلى ربط حال الأمة بالنواة المركزية في هذا الموروث وهو القرآن مقابل التخلي عن جوانب من هذا التراث رآها المصلحون تحريفاً لرسالته، فكانت هذه الدعوات تصدر عن اعتقاد المصلح بإمكان الإصلاح الاجتماعي والسياسي عبر الإصلاح الديني أو هكذا توهم أصحابه على الأقل أنه بالإمكان إصلاح حال الأمة بمجرد ملازمة لحظة الوحي الأولى.

لم يكن بوسع المصلح فيما كان يسعه التفكير في نطاقه أن يدرك أن لا معنى للدعوة إلى تجديد تفسير القرآن وإلى إعادة قراءته إن لم يتم استحداث قاعدة منهجية وثقافية جديدة لإعادة تفسير القرآن، كما لم يفهم المصلح وقد وضع رهانه الإصلاحي في تخليص الموروث الديني مما علق به من تحريفات ودسائس أن مدار النصوص ذات الأصول اليهودية أو النصرانية التي داخلت التفسير ليس الصحة أو الخطأ وإنما مدارها الحاجة التي دعت إلى دمجها واستيعابها.. هكذا تحولت البداية الواعدة لرجال المنار إلى أفق مغلق فتح الباب لمن تتلمذ على رشيد رضا لرفض حداثة الغرب الفكرية بدعوى انتمائها إلى منظومة ثقافية مغايرة والاكتفاء بمنجزاتها المادية، كما فتح الباب للانبهار بالعلم الحديث وأسلمة حداثة الغرب ولنا في التفسير العلمي للقرآن مثال جلي على ذلك.

ونقدّر أنّ خطاب الإصلاح الديني الذي مثلته مدرسة المنار كان مشروعا يحمل مأزقين: الأول أنه كان يحمل وعيا بدائيا بسوء فهم النص القرآني، ولكنه كان مرتعنا بالأطر الاجتهادية التي اندرج فيها وأعاد إنتاجها خصوصا في اعتبار الإصلاح يكون بالعودة إلى السلف تاريخا ونصا ورجالا بعد تنقيته مما علق به من شوائب، هذا ما جعل من الدعوة إلى التجديد اندراجا ضمن رؤية سلفية مدارها أن الله يبعث للأمة من يجدد لها دينها على رأس كل مائة سنة ليس إلا ولم يكن تجديدا بمعنى القطع والحسم. أما المأزق الثاني فيتمثل في كون التفسير القرآني كان محتبسا في الأسئلة التي طرحها الفكر الإصلاحي لكيفية إصلاح حال المسلمين ومدارها كيف ننهض وبأي وسيلة وماذا نأخذ من الغرب وماذا نترك فكان أن التبس سؤال النهضة بسؤال المرجع.

وكان من نتائج هذه المأزق التي لم يقدر المصلح على تمثيلها أن التفسير القرآني بخطته التقليدية المقننة في تدبر القرآن وبتصوره التقليدي لوظيفة المؤول وللشروط التي ضببت لممارسة نشاطه التفسيري والعلوم التي تشكلت أدوات لضبط المعنى هو السلاح الذي اتخذته المصلح للتجديد الديني، هذا ما يفسر أن مقدمات التفسير كانت واعدة أكثر من متون التفسير.

ومن اليسير ملاحظة أن التفسير القرآني في العصر الحديث على وفرتها تحتوي على مادة واحدة يكرّر بعضها بعضا، وأن التجديد المائل في بعضها والقائم على مراجعة بعض المواقف التأويلية أو الاجتهاد في صرف معنى بعض الآيات المشكلة يجب ألا يخفي اندراجها ضمن السنة التأويلية التقليدية، فهي تلتزم بخطة التفسير الكلاسيكية القائمة على اتباع المصحف وفق ترتيب التلاوة، وهي تعول تعويلا يكاد يكون تاما على جهاز تأويلي بلوره العلماء ضمن ما أطلقوا عليه تسمية علوم القرآن.

ونرى اليوم التفسير الطويلة والمكتملة تكاد تختفي من مجال الإنتاج الديني، وما يصدر منها لا يتجاوز التلخيص لمدونات التفسير القديمة، وصار خطاب التأويل القرآني دفاعيا يسعى جهده للدفاع عن سلامة

الرؤى والمواقف والقواعد التي ضبطت في محاوره النص بما يكشف هذا الخطاب عن هشاشة مرتكزات هذا الخطاب وتضاربها في شأن قضايا النص القرآني.

نستطيع أن نخلص في هذا المستوى إلى أن التفسير القرآني قد تحول أفقا مغلقا بعد أن كان يوفر للقضايا المعنى لحياتهم ذلك أنه استنفذ إمكاناته التأويلية لأنه يصدر عن تصور قديم للنص وللمعنى وللعالم، كما أن المفسر التقليدي فقد عمليا تلك المعرفة الموسوعية والتبحرية التي كانت للسلف وصار مطمئنا إلى معاني القرآن بصفتها معاني نهائية وقطعية الدلالة وانحصر دور مفسر القرآن في مراقبة التأويلات حتى لا تأبى من سلطة الرقيب الديني.

واليوم، وبالنظر إلى التغييرات التي تصيب بنسق حديث سبل المعرفة تلقيا وإنتاجا، نرى أن البنية المتحجرة للتفسير القرآني قد تشظت وتناسلت منها تأويلات جديدة مثل التأويلية الجهادية الحركية وتأويلية الدعاة، وهي تأويلية نكوصية صلتها بالقرآن باهتة وانتقائية يستأثر بالاهتمام فيها عدد محدود من الآيات وتستمد المعنى من الكتابات الفقهية الأكثر انغلاقا.

بيد أن هذه التأويلات التي لا تعدو في معظمها أن تكون رجع صدى للتأويلية التقليدية في مرتكزاتها ومستنداتها المعرفية والمنهجية وفي موقفها من النص ومن قداسته وفي رؤيتها لله والعالم والكون لا تستأثر بالحضور في الفكر الإسلامي وإن كانت لها الغلبة المادية بفعل معطيات موضوعية تجعل سيادة الفكر التقليدي ضامنا أساسيا لتأبيد الأنظمة السياسية والاجتماعية التقليدية، ذلك أن الدارس بمستطاعه أن يلحظ وجود مسارات جديدة يشملها مشروع تأويلية حديثة وأهمها في تقديرنا مسارات ثلاثة: أولها تحويل قراءة النص القرآني من احتكار المفسر التقليدي إلى أهلية القارئ الحديث العلمي، ثانيها الانخراط في مشروع نقد النص القرآني ثالثها تحويل القراءة من الحرفية إلى المقاصدية.

وأهم تجسيد لهذه التأويلية الجديدة هو «خطاب التفكير في القرآن» الذي قام به عدد من المفكرين الحداثيين الذين ينتمون إلى سياق اجتماعي وسياسي ومعرفي مغاير للسياق الذي كان قائما في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

إن سبر مدى قدرة هذا الخطاب على تجديد الفكر الإسلامي عبر مراجعة مرتكزات التأويلية التقليدية واصطناع تأويلية بديلة يدفعنا إلى دراسة المراجعات المتعلقة بالقرآن والتي اتصلت بمناحي أربعة:

أولها مراجعة وظيفة النص القرآني وقد تم في هذا المستوى تقديم نقد جذري للقراءات التفسيرية التي ذهبت في توظيف القرآن مذاهب شتى، هذا المنحى في المراجعة وإن بدأه الشيخ محمد عبده في تفسير المنار حين أراد تخليص القرآن مما علق به من الشروح وإعادة تحديد وظيفته، فإن مراجعة هذه الوظيفة

وخصوصا في النصف الثاني من القرن العشرين صارت تصدر عن واقع جديد أضحت فيه القوانين والتشريعات المدنية أمرا واقعا في عديد المجتمعات العربية كما أن قيما جديدة باتت مقتضى مركزيا من مقتضيات الإنسان الحديث.

**ثانيها** مراجعة العلاقة الواصلة بين القرآن والتاريخ من خلال إعادة النظر في مدى التسليم بالقرآن وثيقة تاريخية تخبر عن وقائع وشخوص واقعيين. وتمثل مجاولة محمد أحمد خلف الله في مؤلفه «الفن القصصي في القرآن الكريم» نموذجا متميزا لهذا المنحى، والتمشي الذي اعتمده خلف الله ومن قبله الخولي على محدوديته في تطبيق بعض مناهج الدرس اللغوي على الخطاب القرآني بسبب منطلقاته التمجيدية القائمة على تنزيه القرآن من شبهات المستشرقين وتلامذتهم من المسلمين، فقد كان يهدد صرح التأويلية التقليدية التي ترى الخطاب القرآني حاملا لحقيقة تاريخية لا يمكن صرفها إلى المجاز أو التمثيل.

**ثالثها** مراجعة منزلة القرآن وخصوصا اعتبار القرآن الأصل الأول في التشريع، وهي منزلة أعيد النظر في مشروعيتها في نطاق مراجعة علاقة النص القرآني بنص السنة النبوية، وهنا نشير إلى تيار القرآنيين على وجه الخصوص الذي دعا إلى الاقتصار على القرآن واطراح نصوص الحديث النبوي، كما تمت مراجعة فاعلية النص من خلال إعادة النظر فيما عدّ ناسخا في القرآن وما عدّ منسوخا منه بحثا في القرآن عما يكون أكثر قدرة على الاستجابة لمقتضيات الراهن ولأسئلته وهو السياق الذي تنزل فيه كتاب محمد محمود طه الرسالة الثانية من الإسلام.

**رابعها** مراجعة الأصول والمنابت والمرجعيات التي نهل منها القرآن واستقى منها أحكامه ونظرته إلى العالم على غرار ما يقوم به يوسف الصديق ومنذر صفر وغيرهما<sup>2</sup>.

ما هي حدود هذه المراجعات وهل تجاوزت أفق التأويل التقليدي؟

في واقع الأمر نرى عددا من المفكرين الذين انخرطوا في مشروع نقد التأويلية التقليدية أنجزوا خطوات كبيرة في تجديد النظر في قضايا القرآن بتحويل الاهتمام إلى أصول النص المؤول أي أصول القرآن بتنزيله في محاضنه الدينية والثقافية السابقة للإسلام سعيا إلى تجاوز التصور الكلاسيكي لتاريخ النص القرآني وكيفية تشكله ومستويات القول التي يتضمنها، وقد بلور ذلك جهازا معرفيا نقديا ومفاهيميا جديدا للتفكير في القرآن.

2 Seddik Youssef:

- Le Coran. Autre lecture, autre traduction. Paris, 2002.

- Nous n'avons jamais lu le Coran, Paris, 2004.

Sfar Mondher: Le Coran, la Bible et l'orient ancien, Paris, 1998.

كما نلاحظ التحول بالدراسات القرآنية من مشاريع البحث الفردية التي كثيرا ما انتهت إلى نتائج علمية محدودة أو توقفت بموت أصحابها، إلى مشاريع بحث جماعية تهتم بجوانب من القرآن تاريخا وخطابا في نطاق فرق بحث جماعية كشأن مشروع **المصحف وقراءاته** الذي أشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي ومشروع **المدونة القرآنية Corpus coranicum** الذي تشرف عليه أكاديمية العلوم ببرلين والذي انطلق سنة 2007 وترأسه البروفسور أنغليكا نوفييرت، ويختص في البحث في مجالين: الأول تاريخ النص القرآني منخرطا في دراسة الوثائق المادية لفهم التطور التاريخي لتشكل النص القرآني، ويستند بدرجة أولى على أقدم المخطوطات القرآنية التي تم العثور عليها والشواهد المادية التي يتم ترتيبها ترتيبا تاريخيا وبدرجة أقل على المصادر العربية والإسلامية القديمة، وفي نطاق هذا المشروع يعمل عدد من الباحثين الأكاديميين المهتمين بتاريخ القرآن على استثمار ما يكتشف من مخطوطات قديمة للقرآن ومن حفريات في الجزيرة العربية لاستخلاص جملة من النتائج المتصلة بواقع الجزيرة العربية في فترة حياة محمد وقبيلها في المستوى الاجتماعي والاقتصادي والديني.

أما المجال الثاني (**Glossarium coranicum**)، فيتصل بالبحث في اللغات التي كانت متداولة في الجزيرة العربية مثل اللغات السريانية/ الأرامية واليونانية وفي الديانات التي كانت موجودة آنذاك وتأثير هذه اللغات والديانات في المعجم القرآني في سعي إلى لتنزيل القرآن في محيطه الثقافي واللساني، والمؤكد أن هذا المسار في البحث سيدعم البحوث الفيلولوجية التي تهتم بدراسة المعجم القرآني.

يبدو المشروع الأنف الذكر طموحا في سعيه إلى التوثيق النصي وجمع المخطوطات القرآنية القديمة وتحليل صيغ الخطاب المبنوثة فيها وإلى بلورة قاعدة بيانات تشمل مصادر قديمة تساعد على إعادة تركيب البيئة الدينية للمسلمين الأوائل غرب الجزيرة العربية وإلى تركيب المعطيات النصية والسياقية المتصلة بالنص القرآني تعويلا على التمشي المنهجي الذي انخرط فيه تيودور نولدكه (1836 - 1930) والعمل على إصدار طبعة نقدية من المصحف القرآني استنادا إلى المخطوطات القديمة وإلى المصادر الإسلامية القديمة.

إن التفكير في القرآن هو تفكير بجهاز معرفي نقدي ومفاهيمي جديد، وتجذير للقرآن في الزمان والمكان وتخصيصا وفي الحقبة التاريخية التي انبثق فيها إعادة تركيب البيئة الدينية للمسلمين الأوائل غرب الجزيرة العربية، إنه اشتغال تطبيقي على نصوص القرآن بتحليل صيغ الخطاب المبنوثة فيها بما يفتح أفقا جديدا للمعرفة بالقرآن وبالإسلام الأول.

والمؤكد أن طبيعة المصادر التي تم التعويل عليها تتدخل إلى حد ما في تكييف النتائج التي تم الانتهاء إليها وهو ما يجرّ إلى إشكال ثان مفاده قلة المصادر الخارجية قياسا إلى المصادر الإسلامية المكتوبة باللغة

العربية، ودون ريب، فإن قضية المصادر لا تتعلق فقط بتاريخ القرآن وإنما تطرح أيضا في التأريخ للعصر الإسلامي الأول وفي مجال السيرة النبوية<sup>3</sup>.

إن مسألة الترتيب التاريخي للقرآن بدورها مسألة وثيقة الصلة بالسياقات الحافة بعملية جمع القرآن وتنبيته في المصحف الإمام. ولئن كان القدامى قد خاضوا في مسائل جمع القرآن وتدوينه وانتهوا إلى سلامة المصحف الإمام في ثبته وترتيب سوره وترتيب آياته ومطابقته الكلية لما أخبر عنه الله {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} فإن المطلع على الفكر الإسلامي الحديث يلحظ دعوات لإعادة الترتيب التاريخي للقرآن كما يقف على محاولات لترتيب النص القرآني وفق ترتيب نزوله وهو أمر ملح في نظر عديد الباحثين الذين لا يرون إمكان قيام تأويلية بديلة دون العودة إلى الاعتبار التاريخية التي رافقت نزول الوحي وصولا إلى تنبيته. ولكن إلى أي حد يمكن أن يقلب ترتيب النزول المعطيات التي نمتلكها عن القرآن؟

يعلّمنا الدرس النقدي الحديث أن ننزع كل وثوقية في أي تمش معرفي يتم اعتماده ذلك أن النتائج تبقى وقتية وفي حاجة إلى التأكيد أو المراجعة ذلك أنه قد نعثر على وثائق جديدة قد تقلب جزئيا ما انتهى إليه البحث أو قد تدعم نتائجه.

لقد تعامل الفكر الإسلامي مع تاريخ المصحف باطمئنان كبير خصوصا عندما ما هي بين مستويات القول القرآني بوثوقية كبيرة، فالعلماء المسلمون لم يجدوا أدنى غضاضة في القفز على المستويات التي مرّ بها القول القرآني وصولا إلى تنبيته في «المصحف الإمام».

إن التفكير في تجديد التفسير القرآني يضعنا قطعاً في مواجهة مشروع قراءة تاريخية جديدة للنص القرآني، وهو مشروع لا يمكن ينهض دون الحفر فيما عد بديهيا وغلف بقداصة تمنع من إعادة النظر في ما استقر من مسلمات في شأن تاريخ القرآن كمسألة الوحي ودور الرسول في تلقّي هذا الوحي وتبليغه، وقضية جمع القرآن وتدوينه.

وهنا لا بدّ أن نقدم هلى طرح الأسئلة التالية: لماذا الخوف على القرآن من الترتيب التاريخي؟ هل هو خوف على النص المقدس من التاريخ؟ اليس لأن التاريخ مهدد للقداصة ويوشك أن يقوّض بنيانها؟ التاريخ هو بحث في الثقافي ونظر في السيرورة وتفحص للمتحوّل في حين أن النص الديني تبنى قداسته على مبدأ التعالي عن التاريخي وعن البشري وعن العارض.

3 De Premare Alfred: Aux origines du Coran, Tunis, 2005.

إن **الخوف على النص الديني** من التاريخ<sup>4</sup> يخول في نظر العلماء التقليديين أن تضطلع المؤسسة الدينية بوظيفة حراسة القرآن من دعاوى المبطلين بما يعنيه ذلك ضمناً من حراسة التفسير من أن يتصدى له من ليس أهلاً له وصونه من المتقولين والمحتالين ولعلّ المفارقة تكمن في أن الخوف من التاريخ يبطن في طياته تجذر النص الديني في التاريخ، ويكفي استحضر تاريخية القول بالنسخ واجتهاد العلماء للاستجابة لضغوط الواقع التاريخي الذي يعيشون فيه والذي كان يفرض عليهم تغيير النصوص وتبديلها، فالحاجة التاريخية هي التي فرضت على المسلمين تعطيل نصوص من القرآن إما بنصوص من القرآن ذاته أو بنصوص من السنة. والمفارقة هي استمرار علماء القرآن والمفسرون المحدثون في الدفاع عن النظرية التقليدية للناسخ والمنسوخ في هذا الشأن لغاية رفع التعارض عن النصوص.

وهنا يصير الخوف مضاعفاً: خوف أول من الجديد الذي ينذر بتقويض تراث الذات وخوف ثان من التراث القديم بما يحتويه من مواقف وأخبار قد تقوّض أركان السياج التأويلي الذي أقاموه لأنفسهم، فكان مجرد اطلاعهم على بعض ما حوته المدونة التفسيرية القديمة لدى مفسرين كالطبري والرازي وابن كثير وغيرهم أو الاطلاع على ما حوته كتب علوم القرآن القديمة وخصوصاً كتابي الزركشي والسيوطي من مواقف وروايات مصدر حرج حقيقي لهم، ودافعاً لهم كي يسعوا إلى تشذيب ما نبا في هذا التراث.

هذا فيما يتصل بتاريخ القرآن، أما إذا تجاوزنا هذا المستوى التاريخي إلى المستوى التأويلي، فإننا نجد عدداً من الباحثين الذين صوّبوا اهتمامهم إلى البحث عن عناصر الحيوية والديناميكية الموجودة في التأويلية القديمة قبل أن يغلب عليها الجمود والتكلس، ونرى إنّ محاولات استثمار فكرة النسخ عند بعض المجددين في جوهرها دعوة إلى استثمار حركية النص كي يبقى مفتوحاً متحركاً وقابلاً للتحيين والقراءة المتجددة وفق الوضعيات التاريخية التي يعيشها كلّ مؤمن في الفترة التاريخية التي ينتمي إليها. وهنا نذكر أن الطاهر الحداد اعتمد مفهوم النسخ مدخلاً سعى من خلاله إلى تجديد قراءة القرآن واستثمر بدوره المفكر السوداني محمود محمد طه بدوره فكرة النسخ ليلبّس منها طريفاً في التعامل مع آيات القرآن.

والحاصل، إن التأكيد على تاريخية التأويلية التقليدية كان سبيلاً لدى عديد المفكرين الدعوة بكلّ صراحة إلى تبني تأويلية تتجاوز الأحكام التشريعية وتسعى إلى تجذير فكرة تاريخية النص وتاريخية الفهم الإنساني وضرورة التمييز بين القرآن والقراءات المجراة عليه.

4 من الممكن التساؤل عن تأخر صدور الترجمة العربية لكتاب تولدكه عن القرآن إلى سنة 2004 على الرغم من محاولات تعريبها منذ الخمسينيات من القرن الماضي. انظر تيودور تولدكه: تاريخ القرآن، نشر مؤسسة كونراد أدنلور، ط1، بيروت 2004، وخصوصاً مقامة المعرب جورج تامر، والملاحظة نفسها تنسحب على عدم تعريب عديد الأعمال الاستشرافية الجادة بما يدع المجال للجهل بها من ذلك عدم تعريب الموسوعة القرآنية إلى اليوم رغم مرور عشر سنوات عن تاريخ صدور أول مجلداتها.

بيد أن مواقف عديد المفكرين لا تخلو من تردد في شأن الالتزام بالمقتضيات النقدية التي يفرضها مبدأ مراجعة هذا الموروث المتصل بالقرآن وظيفية ومنزلة وتمثلاً، بما يجعل هذه المراجعات على أهميتها تشكل مأزقاً تأويلياً حقيقياً ذلك أنها كثيراً ما كانت تتقلب بين جرأة المراجعة ومأزق التنزيه.

إن حديثنا عن منازع التنزيه الثاوية في الخطاب المجدد منطلقه واعي مفهومي ومنهجي بالفرق الذي يفصل من جهة أولى بين تنزيه القرآن في الفكر الإسلامي التقليدي قديمه وحديثه بصفته بحثاً دفاعياً غايته تنزيه القرآن من مطاعن الطاعنين في صحته وإثبات سلامته من التحريف، والظاهرة التي لاحظناها من جهة ثانية وفيها تفقد هذه المراجعات أحياناً صرامتها العلمية وفاعليتها إزاء ما يكتنفها من مسلمات قديمة مدارها قداسة النص القرآني وتعاليه وفرادته ومسلمات جديدة نشأت بفعل الوضعية النفسية والاجتماعية والمعرفية والتي حملت بعض المفكرين على الدفاع عن مبدأ عدم تعارض القرآن مع القيم المدنية الحديثة ومع منظومة حقوق الإنسان.

هذا الخطاب النقدي يبطن في تقديرنا خطاباً دفاعياً داخله يتأسس على مسلمة لا يتم التصريح بها ولكنها ماثلة في التمشي المنهجي وفي نتائج البحوث، ومن مظاهرها الدفاع المستमित عن عدم التعارض بين القرآن ومنظومة حقوق الإنسان، والقول بالانسجام بين رسالة القرآن والقيم الكونية الحديثة، والتسليم بإمكان المواءمة بين رسالة القرآن ومقتضيات الحداثة، كما أن من وجوهها التمييز في الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وبين الدين والتدين، وبين عوارض الممارسة التي لا تخلو من انحراف والمقاصد السامية التي دعا إليها الإسلام سيرا في الاتجاه السهمي الذي رسمه القرآن.

إن هذه المصادر التي تبنّاها عدد من المفكرين الحداثيين<sup>5</sup> وإن كانت تستجيب إلى ما يلح على الضمير الديني الحديث من رهانات ومن إكراهات، فإنها أدت إلى مأزق جدي هو تبرئة الرسالة وتنزيهها واتهام التاريخ، تاريخ المسلمين وخصوصاً علماء الدين الذين يتحملون وزر ما آل إليه وضع الإسلام، وأوقعت هؤلاء المفكرين في نقض المراجعات التي انخرطوا فيها بنفي ما هو تاريخي والتعسف على بعض المضامين الواردة في القرآن.

ونرى في هذه المصادر القائمة في الفكر التجديدي ضرباً من الفكر الترميقي أو من التأويل الترميقي ينهض على المواءمة بين منظومات تنتمي إلى ابستيميات مختلفة ولا تأخذ بعين الاعتبار انتماء القرآن إلى ابستيمية مخصوصة وإلى أفق تأويلي قائم على تشكيلات خطابية قد تستعصي على الدمج ضمن المصادر التي سلّموا بها

5 ونرى في بعض كتابات نصر حامد أبو زيد وعبد الجواد ياسين ومحمد الطالبي وغيرهم أمثلة لهذه الظاهرة.

إنّ هذه المنزقات المنهجية التي لا يستجيب دوماً إلى ضوابط الفكر النقدي الصارم تستدعي الحفر في الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة وخصوصاً ما اتصل منها بالأنساق الفكرية لهؤلاء الكتّاب في علاقتها بمدارات ثلاثة: هي الإيمان من جانب والمقتضيات المعرفية من جانب ثان، والواقع الاجتماعي والسياسي الذي يعيش فيه هؤلاء المفكرون بما يفرضه عليهم من ضغط اجتماعي، والعلاقة بين هذه المدارات تمثل مأزقاً جوهرياً لم يقدر الفكر الإسلامي الحديث على تجاوزه والتفكير في باراديمات جديدة.

هذا ما يجرّنا إلى مواجهة السؤال التالي: أليس من باب الحكم الماقبلي انطلاق القارئ من موقف عدم التعارض بين القرآن والتشريعات الحديثة، بين القرآن والحداثة؟ هل من دور المؤلّ إثبات عدم التعارض بين النص القرآني وحقوق الإنسان والعمل على تطويع النص الديني للقيم الحديثة؟

ألا تخطئ عديد الكتابات التجديدية السبيل عندما تعمل على تطويع النص لسؤال الحاضر وعندما تستبسل في الدفاع عن قابلية النص كي ينسجم مع أفق انتظار المؤمن كما هو الشأن في الماضي وكما كان ذلك قديماً وكما سيكون في الآتي.

إنّ مقولة قابلية النص الديني كي ينسجم مع كلّ تطور تنتهي إليه الإنسانية تطرح مشكلات عويصة من منظور التأويلية الحديثة ذلك أنّ لكل نص حدوده التأويلية التي لا يمكن تخطيها دون الوقوع في ضرب جديد من الإسقاط هو عين «المنهج التلفيقي» الذي يعمل على إنقاذ النص وتخليصه من سطوة الحداثة ومن عنف أسئلتها المحرقة.

إنّ مقاومة القراءات الإسقاطية التي شرّعت طيلة التاريخ الإسلامي لمواقفها العقدية والاجتماعية والسياسية توسّلاً بالنص ينبغي ألاّ توقع المفكر الحداثي في وجوه جديدة من الإسقاط وإن كانت الغايات المبتغاة نبيلة كأن تعمل على كسر الجمود الفكري استناداً إلى القرآن أو تدعو إلى تبني قيم جديدة كقيمتي التسامح أو المساواة.

إن ليّ عنق بعض الآيات التشريعية والبحث لها عن منافذ تأويلية جديدة اعتماداً على سبب نزول شارد أو عن رواية يتيمة قد تكون له فوائده لدى فئات عديدة من المؤمنين الذين يسعون إلى إدراج سلوكهم اليومي ضمن السياق التشريعي القرآني، ولكن هذا هو عين المنهج التلفيقي الذي يعمل بكل الوسائل المتاحة للبرهنة على إمكان استيعاب النص القرآني للقيم الحديثة وعدم التعارض بينهما.

لكننا إزاء سياق تأويلي نصي يحكم قبضته على المفكر الحداثي ولا يسمح له بتخطي النص وتبني تأويلية جديدة ترى أنه من حقّ المسلم الحديث في التشريع لأحوال معاشه خارج نطاق النصّ الديني، يقتضي

تخطي هذا المآزق التأويلي الأخذ بعين الاعتبار لمسألة مهمة بلورتها التأويلية الحديثة ومفادها أنّ النص الديني يجب أن ينظر إليه في إمكاناته التأويلية لا في تطوره المطلق.

ونرى التأويلية الشيعية مجسدة في كتابات عدد من المفكرين الإيرانيين المعاصرين ومن أهمهم عبد الكريم سوروش ومحمد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان تشقّ مسالك جديدة في قراءة النص الديني لتجاوز بعض هذه المآزق وتوظف مفاهيم جديدة مستقاة من حقول العلوم الإنسانية الحديثة مثل مفاهيم النسبية والتاريخية والتعددية الدينية وتطرح قضايا جديدة تخصّ الشأن الديني مثل الحديث عن «التجربة البشرية للدين» و«نزع الأسطورة عن النصوص المقدسة» و«الانفتاح على آليات النقد التاريخي»، و«إخضاع المعطى الإيماني للقراءة الظاهرانية» وغيرها من القضايا.

والمؤكد أن الحفر في الرهانات المعرفية التي تطرحها كتابات هؤلاء المفكرين الإيرانيين المعاصرين ومدى استجابتها لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي ومدى إمكان استفادة الفكر العربي الإسلامي الحديث منها حقول تستدعي النظر المتفحص.

ما ننتهي إليه أن تفسير القرآن السني على وجه التحديد في العصر الحديث يعاني مآزق حقيقية: لقد كان الخطاب الإصلاحية محتبساً داخل أفق مغلق وداخل أسئلة فرضتها الاطر الاجتهادية التي حكمت عقله وكيفت علاقته بالواقع وبالأخر وبالماضي، ذلك أن إعادة تفسير القرآن طرحه المصلح ضمن استراتيجية لمجابهة الحاضر وأسئلته في علاقة الذات المسلمة بواقعها.. وكثيراً ما كان أهدر المصلح جانب المتخيل في التراث التأويلي القديم وضخى به ظناً منه أنه بتخليص التفسير من الإسرائيليات ومن العجيب ومن الغريب يكون الخلاص ويكون حال الأمة.

إن تجاوز جانب من هذه المآزق يقتضي أن نقدم على تحديد جديد لماهية النص وحدوده التشريعية، فالخلط لا يزال قائماً حول وظيفة النص القرآني وحول حدوده الدلالية، ودون ذلك يبقى تجديد التأويل دعوة طوباوية، فالربط بين تجديد قراءة القرآن وجعل القرآن مرجعية منها تستمدّ حلول الحاضر لا يمكن أن يؤدي إلا إلى قراءة مستلبة تجعل الحلول كامنة في نص حاو لكل الاقضية، شاملاً لحلول الراهن والآتي.

إن الخطاب النقدي الحديث في القرآن وإن كان يشكّل تفكيراً جديداً في القرآن ويحمل أسئلة جديدة ووجهات نظر جديدة، ويشكّل مقالة جديدة تطرح سؤال الحاضر في علاقته بالنص المقدس، فإنه كان خطاباً متفاوتاً من حيث العمق في التفكير النظري في كيفية اشتراع عقل تأويلي جديد مؤسس على ثقافة المواطنة وثقافة الحرية وثقافة الإنسان، فنحن في حاجة إلى مسالك جديدة في التفكير توفر المعنى في زمن صار فيه الإنسان يعيش أزمة المعنى، وذاك رهين إنجاز قراءة تفكيكية للتأويلية التقليدية لتعرية مواطن السلطة

المعلنة والمتخفية في خطاب المفسر، وللتخلص من النزعة المركزية للذات المسلمة وصهرها في رؤية كونية وإنسانية، وللتخلي أيضا من النزعة من الذكورية التي ظل الرجل مدارها وتحقيق تأويلية جديدة منصفة للجنسين.

فتلك سبل تؤدي لا محالة إلى حلّ معضلات الإنسان الحقوقية والسياسية مع مراعاة أمرين أساسيين الأول حرية الضمير التي هي أساسية في العمل التأويلي باعتبار هذه الحرية ضامنة لقراءة بديلة تنصهر في مبادئ التعدد والتنوع وتتبنّى قيم الحرية والديمقراطية والمساواة بين جميع الأفراد، والثاني الحرص على توفّر ضوابط أكاديمية أساسية للعمل التأويلي ذلك أنّه لا يمكن أن نقول النص كلّ ما نروم بلوغه لأن ذلك سيصبح بدوره ضربا من التوظيف لا يختلف في مستوى أدواته وآلياته عن التوظيف الذي طالما اعتمدته مؤسسة التأويل الرسمية كما الهامشية للتشريع لمقالتها،

يصير إذن من الراهن في الفكر الإسلامي اصطناع تأويلية جديدة تأخذ بعين الاعتبار إمكانات النص التأويلية من جانب، تلك التي لا يمكن تجاوزها دون الوقوع في خطر القراءة الإسقاطية فللنص الديني حدوده الدلالية التي لا يمكن تخطّيها دون المساس بالمقتضيات التأويلية الحديثة، كما تأخذ بعين الاعتبار وضعية الإنسان الوجودية كي يكون النص مستجيبا لأفق انتظار متجدّد لذات قارئة كثيرا ما كانت أسيرة روااسب الأصالة والهوية ومفاهيم قداسة النص الحاوي للحقائق الأزلية والكلية التي لا تستدعي غير قلب مؤمن يبصر بنور الله.. وهي ذات في حاجة إلى فلسفة جديدة وإلى أفق حرّ تستعيز به عن الارتواء في انفعالات الهوية و يقينيّات النص.

## المراجع

• القرآن الكريم

- **Seddik** Youssef: Le Coran. Autre lecture, autre traduction. Paris, 2002.
- **Seddik** Youssef: Nous n'avons jamais lu le Coran, Paris, 2004.
- **Sfar** Mondher: Le Coran, la Bible et l'orient ancien, Paris, 1998.
- **De Premare** Alfred: Aux origines du Coran, Tunis, 2005.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)