



الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم

قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات

طارق حجي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

ملخص البحث:

يحضر القرآن في مركز الاهتمام العربي المعاصر كما يبرز في هذا النتاج الكبير من القراءات التأويلية للقرآن خارج دائرة «التخصّص / أهل الذّكر»، كذلك تتسع وتنوّع الدراسات الغربية المعاصرة للقرآن بين عديد الاتجاهات والمناهج، ويحتاج هذا النتاج الكبير والمتنامي إلى تصنيف استكشافي ونقدي يستطيع أطر وتنظيم هذه الدراسات، ثم استكشاف قدرتها على دراسة مساحات القرآن بكفاءة وكفاية، وكذلك استكشاف حدودها المنهجية في فهم القرآن.

في هذا البحث نحاول تقديم تصنيف للدراسات المعاصرة مرتكز على (القرآن) وعلى تقسيم المساحات دراسته، بغية تحقيق هذين الهدفين؛ تأطير الدراسات المعاصرة، وتقويم واستكشاف الحدود المنهجية لهذه الدراسات، حيث قسمنا هذه المساحات إلى (ما قبل القرآن)، (القرآن)، (العالم الذي يخلقه القرآن أمامه)، وصنّفنا الدراسات المعاصرة وفق اشتغالها ضمن هذه المساحات.

وقد بدأ البحث بمقدّمة توضح هدف البحث وتقسيمه وحدوده، ثم قسمين: يتناول الأول طبيعة هذا التصنيف ومقارنته بتصنيفات أخرى، ثم موضوعة الدراسات داخله بهدف استكشافها نقدياً، والثاني يتناول مفهوم «العالم الذي يخلقه القرآن أمامه» كمفهوم أساسي ضمن خطاطتنا التصنيفية المقترحة

يبين عن محدودية المقاربة النصية السائدة في السياق المعاصر للقرآن، وكيف
يمثل الانفتاح على مناهج ومقاربات أوسع -ضمن دراسات الدِّين المعاصرة-
أفقاً لبناء جديد لمساحات دراسة القرآن لها قدرة أكبر على فهم أبعاده المركّبة،
ثم خاتمة تجمل اشتغال البحث.

مقدمة:

لم تتوقف دراسة القرآن منذ صَدُر الإسلام، فنشأت حوله في التقليد الإسلامي الطويل حقولٌ علمية تختص بدراسته ودراسة علومه (علوم القرآن) واستكشاف معناه (التفسير)، وفي العصر الحديث مَثَل القرآن كذلك موضوعاً مركزياً للدراسة والاهتمام سواءً في السياق العربي أو في السياق الغربي؛ ففي السياق العربي -والذي ترى بينك أن اهتمامه بالقرآن قد يتجاوز الاهتمام التقليدي^(١)- نشأت مساحة مركزية من الاهتمام بالقرآن تقع خارج دائرة الاهتمام المتخصص التقليدي في علوم القرآن والتفسير، أي خارج «دائرة أهل

(١) يناقش ريمون هارفي في عرضه لكتاب بينك: (تفاسير المسلمين اليوم: الإعلام والأصول والمجتمعات التفسيرية)؛ هذا الطرح حول المركزية المعطاة للقرآن في العصر الحديث، وكونها أكبر من مركزيته في سياق التقليد، حيث يعتبر هارفي أن هذه الأطروحة غير مثبتة داخل كتاب بينك، بل يرى أن بينك تستبعد نقاش التأثير المستمر في السياق المعاصر للعلماء التقليديين حيث يعارض أطروحتها تلك.

ونظن أن رؤية هارفي قد تبدو وجهة طالما نتحدث عن الفقه حيث «الأعداد الغفيرة من المسلمين يرجعون إليهم في مسائل دينية»، إلا أنه ضمن المساحة التأويلية التي نهتم بها تظل رؤية بينك سليمة في ظننا، حيث تنشأ هذه المساحة الكبيرة من الاهتمام بالأساس خارج دائرة (أهل الذكر) كما تشهد الدراسات والتفاسير المعاصرة خارج هذه الدائرة، وحيث يحضر القرآن داخلها خالٍ من وساطة تقليدية وحيث تُهَمَّش سلطة (أهل الذكر) انطلاقاً من القرآن نفسه. انظر: عرض كتاب (تفاسير المسلمين اليوم: الإعلام والأصول والمجتمعات التفسيرية)، ريمون هارفي، هدى عبد الرحمن النمر، منشورة ضمن الترجمات المتنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

الذكر» بتعبيرات النيفر^(١)، يمكن تسمية هذه المساحة بـ«المساحة التأويلية»، وقد تشكّلت هذه المساحة في عصر النهضة جراء واقعة «اهتزاز التقليد»^(٢)، وانطلقت بالأساس من ضرورة عقد علاقة تأويلية جديدة بالقرآن منفصلة تمامًا عن التقليد -الذي أُدين باعتباره سبب تخلف المسلمين- وطرائقه المعرفية، وفي قلب هذه المساحة نتج الكثير من التفسيرات والدراسات القرآنية، التي يمكن تسميتها بـ«قراءات خارج التقليد»، مما يعني أنّ السياق العربي المعاصر يشمل بالأساس مساحتين من الاهتمام بالقرآن: مساحة تقليدية (أهل الذكر) تمثل استمرارًا للتقليد، ومساحة (خارج التقليد).

أمّا في الدراسات الغربية فقد تم إيلاء القرآن اهتمامًا مركزيًا باعتباره كتاب المسلمين المقدّس، وحيث تعدّ النصوص وفقًا لمستشاري القرن التاسع عشر البوابة الرئيسة لفهم حضارة ما، فقد بدأت دراسة القرآن منذ «انطلاق البحوث النقدية الغربية»، وقد دُرِس القرآن بالأساس وفق «المناهج التاريخية

(١) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفسيرات القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، أحميدة النيفر، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠، ص٩.

(٢) أوضحنا في مقال سابق أنّ واقعة اهتزاز التقليد تمثل أساسًا صلبًا لبناء معيار لتصنيف القراءات المعاصرة للقرآن، لمراجعة المقصود تحديدًا بالتقليد وسبب اختيار معيار الصلة بالتقليد كمعيار لتصنيف القراءات المعاصرة وانتقاد المعايير الأخرى، انظر: مقال (القراءات الحداثيّة للقرآن (١) مدخل: المحددات الرئيسة للقراءات الحداثيّة للقرآن)، طارق حجي، موقع تفسير.

والفيلولوجية» المعهودة في دراسات الحضارات اليونانية والرومانية، وتم الاهتمام بالأساس بتاريخ القرآن وعلاقته بالكتب السابقة وأهم موضوعاته ذات الصلة بالقارئ الغربي^(١)، وعلى عكس النتائج الاستشراقي الكلاسيكي حول القرآن والذي يمكن -بقدرٍ ما- الوقوف على مرتكزاته العامة النظرية والمنهجية، يمثل استيعاب النتائج المعاصر صعوبةً أكبر بسبب تنوع منطلقاته المنهجية والنظرية، وبسبب ما مرّ به هذا الحقل من منعطفات منهجية مهمّة؛ سواءً بسبب اكتشاف بعض المصادر الأركيولوجية حول الكتاب المقدّس (مخطوطات قُمران)، وحول القرآن (النقوش - مخطوطات صنعاء)، أو بسبب التغيّر في المنهجيات وتطبيق المنهجيات الأدبية والكتابية على القرآن وعلى المصادر الإسلامية، مما ترك أثراً على بنية هذا الحقل النظرية والمنهجية وعلى المساحات التي يدرسها من القرآن وكذلك على طبيعة دراسته لها، فظهرت اتجاهات جديدة بمنهجيات وأسس نظرية مغايرة مثل (الاتجاه التنقيحي) و(الاتجاه التزامني / الأدبي) وغيرها، كما تغيّرت طريقة دراسة المشكلات الأساسية المشكّلة لبناء الدراسة الغربية للقرآن، أي: دراسة تاريخ النصّ ودراسة سياقه التاريخي، كما اتّسعت مساحات دراسة القرآن ليشمل مساحات لم يكن معهوداً دراستها في الاستشراق الكلاسيكي.

(١) انظر: التفسير الموضوعي، سامر رشواني، الملتقى الفكري للإبداع، ص ١٠٢، ١٠٣.

وهذا النتاج الكبير والمتنامي عربياً وغربياً يخضع في إطار دراسته لعمليات كثيرة من التصنيف، متعددة المعايير والمنطلقات.

فبالنسبة للقراءات العربية، فثمة عددٌ كبيرٌ من التصنيفات لهذا النتاج الواسع، وقد تناولنا إشكال هذه التصنيفات في موضعٍ آخر، وحاولنا هناك طرح تصنيف مغاير أكثر انضباطاً من حيث معياره وأكثر قدرةً على كشف التطور المنهجي ضمن تاريخ التعامل العربي المعاصر مع القرآن^(١).

(١) على أساس معيار (الصلة بالتقليد) صَنَّفْنَا قراءات «خارج التقليد» إلى:

«قراءات ضد التقليد»، ومقصود بها القراءات التي لا تشغل بصورة كبيرة بقضية تأسيس المنهج ولا تُجْري نقاشاً منهجياً مع الطرائق التقليدية في التفسير، بل إنها تتخفّف من الأدوات التراثية وتحاول إنجاز طريقة جديدة في التفسير، جَدَّتْها مضمونية واتجاهية في الغالب، أي تتعلّق بمضامين التفسير وبالاتجاه العام لها -وربما ظرفية وانفعالية كذلك تتعلّق بالردّ على إحراجات فكرية غريبة-، أمّا في المنهج فكانت جَدَّتْها في معظمها سلبية، تعمل على «تنقية» القرآن من صُدأ الخرافات والإسرائيليات وتجريد تفسيره من ثِقَلِ الاصطلاحات الفنيّة.

ثم مجموعة «القراءات التأويلية المعاصرة» التي تطوّرت في اتجاه ملء الفراغ المنهجي بمنهجيات جديدة تواجه الشرعية العلمية والكفاءة العمليّة للطرائق القديمة (التقليد)؛ إمّا بتطوير منهجيات قرآنية، وهذه نطلق عليها «قراءات المناهج القرآنية»، أو باستحداث منهجيات حديثة استفادت فيها من المنجز المعرفي الغربي، وهي ما نعبّر عنه بـ«القراءات الحداثيّة». انظر: (القراءات الحداثيّة للقرآن (١) مدخل: المحددات الرئيسة للقراءات الحداثيّة للقرآن)، طارق حجي، موقع تفسير.

وبالنسبة إلى الدراسات الغربية المعاصرة، فإنّ عملية تصنيفها في معظم الكتابات العربية المعاصرة تخضع كذلك لكثير من الإشكالات، حيث يخضع تصنيفها غالباً لمعايير لا تتصل بموضوع الدراسة (القرآن) ولا بمناهجها في دراسته، بل يتم تصنيف هذا النتاج على أساس جغرافي أو لغوي أو تاريخي، مما يجعله لا يقوم على أساس متعلّق بالإشكالات العلمية ومناهج دراستها داخل هذا الحقل، وبالتالي لا يستطيع الوقوف على التطوّرات المعرفية والمنهجية ضمن تاريخ تناول هذه الدراسات للقرآن^(١).

أمّا حين نتحدّث عن العلاقة بين النتاجين العربي والغربي فسنجد أن هذا النتاج غالباً ما يخضع لفصل حاسم ومسبق بين شرق وغرب، إسلام/ غير إسلام، وهذا الفصل يُفوّت إدراك التشابكات العميقة الحاصلة نظرياً وواقعياً بين القراءات التأويلية العربية المعاصرة والدراسات الغربية؛ فبالأساس ومن حيث البناء النظري والمنهجي فإنّ ثمة صلة أساسية بين القراءات التأويلية العربية المعاصرة والدراسات الغربية، حيث ينظر الفضاءان للقرآن خارج أفق تلقّيه التقليدي، فالفضاءان يشتركان في عدم الثقة في التقليد الإسلامي ومناهجه المعرفية كمناهج مفيدة في فهم القرآن، وبالتالي تتم دراسته في الفضاءين وفق

(١) كذلك يشيع استبعاد محاولات التصنيف الغربية نفسها في بناء تصنيف للدراسات القرآنية الغربية، وسنتناول مسألة تصنيف الدراسات الغربية بشكلٍ خاصّ في دراسة مستقلة.

منهجيات غير تقليدية بالأساس -أو خارج شبكة التقليد التي تشمل تأطير النصّ ووظائفه وأنماط تلقّيه الأوسع-، مما يجعل القراءات العربية والغربية المعاصرة على مستوى البناء المنهجي هي دراسات للقرآن تموضعه في أفق منهجي غير تقليدي، وتستلهم في دراسته بعض المنهجيات والتقنيات العلمية المعاصرة.

وواقعياً فنحن نجد نتاجاً إسلامياً وعربياً وشرقياً ضمن الدراسات الغربية ذاتها -منشور في دورياتها وصادر عن مراكزها ومكتوب بلغاتها ومنطلق في بعض الأحيان من الإشكالات المنهجية المطروحة على ساحتها-، فضلاً عن تأثر بعض مساحات الدرس الغربية المعاصرة ببعض النتاج الإسلامي حول بعض القضايا -مثل وحدة السور ونظام القرآن-، وتأثر بعض مساحات الدرس العربي بالدراسات الغربية، مما يجعل هذا الفصل الحاسم بين دراسات عربية معاصرة وغربية غير فاعلٍ ربما في فهم هذه العلاقات بين الفضاءين.

لذا فإنّ محاولتنا في هذا البحث هي وضع تصنيف مغاير للدراسات المعاصرة العربية والغربية، ينطلق من أساسٍ مغاير للمعايير الجغرافية والدينية، حيث ينطلق من جعل الموضوع محلّ الدراسة نفسه -أي (القرآن)- أساس تصنيف الدراسات، ويقسم مساحاته بمعايير منهجي منضبط يُمكن من موضعة النتاج المعاصر داخلها، من أجل أن يكون هذا التصنيف قادراً من جهة: على أطر ونظم معظم النتاج المعاصر غربياً وعربياً حول القرآن، ثم من جهة أخرى:

استكشاف هذا النتاج (نقدياً)^(١)، بمعنى كشف الإشكالات الأعمق داخل البناء المنهجي للدراسات المعاصرة للقرآن، بإدراك المساحات التي يهملها هذا النتاج، سواءً بمعنى عدم دراستها بالدقة المنهجية الكافية أو بمعنى إهمالها بالكلية، وباستكشاف حدود المقاربة المعاصرة للقرآن.

إشكالية البحث:

لذا، فبناءً على هذا تبرز إشكالية هذا البحث في هذه الأسئلة:
كيف يمكننا ضمّ هذا النتاج للدراسات المعاصرة العربية والغربية ضمن إطار تصنيفي شامل قائم على تقسيمٍ لمساحات القرآن بشكلٍ منضبطٍ منهجيّاً؟
كيف يكون لهذا التصنيف قدرة على الاستكشاف النقدي للنتاج المعاصر حول القرآن؟

ما حدود المقاربة المعاصرة للقرآن؟

أهداف البحث:

(١) طرح تصنيف للدراسات المعاصرة للقرآن، منضبط منهجيّاً؛ لاستكشاف النتاج المعاصر حول القرآن نقديّاً.

(١) نستخدم (النقد) بالدلالة الكانطية، والتي تعني تحديد الحدود وامتحان أدوات المعرفة وحدود صلاحيتها.

(٢) بيان إشكال المقاربة المعاصرة للقرآن، وطرح السؤال حول إمكان الاستفادة من مقاربات أوسع.

حدود البحث:

وأما عن حدود هذا البحث فإننا نقصر اهتمامنا بالأساس على الدراسات التي تمثل (فضاءً منهجياً معاصراً مشغلاً على القرآن كموضوع مركزي لها)، أي (القراءات التأويلية العربية المعاصرة)، و(الدراسات الغربية)^(١)؛ لذا يخرج عن نقاشنا؛ أولاً: الدراسات العربية المتخصصة في علوم القرآن والتفسير (دائرة أهل الذكر)، والتي ورغم تطورها المعاصر في نقاش وتحرير بعض إشكالاتها إلا أنها تشتغل وفق الأدوات التقليدية. وثانياً: الدراسات العربية المتخصصة في اللسانيات وعلوم النصّ والتي تطبّق مناهج هذه العلوم على القرآن دون أن

(١) جمعُ هذا البحث بين التأويلية العربية المعاصرة والدراسات الغربية المعاصرة لا ينفي بالطبع افتراق هذين المجالين بسياقات نشأة وأسسٍ إستراتيجية مختلفة تؤثر بطبيعة الحال على البناء النظري والمنهجي المؤطر والمشغّل على القرآن، فنحن نستطيع الحديث عن مستويين لقراءة هذين المجالين؛ مستوى يتعلّق بالأسس الخطابية والمعرفية لهذين المجالين، ومستوى يتعلق بالأبنية المنهجية لبرامج القراءة والدرس المشغلة على القرآن، ورغم التقاطع بين المستويين وضرورة استحضار المستوى الأعمق في فهم المستوى الأكثر برانية، إلا أن المقارنة ضمن المستوى الثاني ممكنة من حيث انطلاقها أو إمكان نظمها في إطار المقاربة المنهجية الحديثة وتحديدًا النصّية للقرآن، وهي مقارنة مفيدة في كشف حدود الأبنية المنهجية وبرامج القراءة عربياً وغربياً كما ستبرز هذه الدراسة.

يكون القرآن مركز اهتمامها، ودون أن تكون جزءاً فعلياً من العملية التأويلية الأوسع للقرآن أو من «تيار الثقافة الحي» بتعبير إلياد^(١).

تقسيم البحث:

سينقسم هذا البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: ثلاث مساحات للقرآن، موضوعة الدراسات المعاصرة.

وفيه مطلبان:

(١) نستطيع هنا الإشارة لما كان طرحه إلياد حول المسافة في دراسات الأديان بين (المجالات المتخصصة) من ناحية، و(تيار الثقافة الحي) من ناحية أخرى، حيث يعتبر أن ثمة دراسات متخصصة تدرس بعض المساحات من دراسات الأديان لكنها لا تشترك مع الإشكالات الأعم في تيار الثقافة، في المقابل ثمة كتابات تحليلية يقدمها كُتّابٌ كثر حول الدين لكنها غير منضبطة بأطر منهجية واضحة، ونستطيع القول كذلك بأن ثمة دراسات عربية معاصرة مختصة في اللغة وعلم النصوص والهرمنيوطيقا ودراسات الدين ودراسة الشعائر والدراسات الجمالية، لكنها لا تنطلق من همّ ثقافي ومعرفي أشمل في قراءة القرآن، فتأتي دراساتها بعيدة عن حقل النقاش الأعم، وثمة مساحة (القراءات التأويلية المعاصرة للقرآن)، والتي تتناول القرآن بشكل يتفاوت من حيث الصلابة المنهجية ويقلّ فيه الاستفادة من منجزات هذه الحقول، وبشكلٍ مجملٍ نوافق وصف الماجدي هذه القراءات بكونها «كتابات تحليلية وفكرية» أكثر من كونها كتابات علمية. علم الأديان، خزعل الماجدي، مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٦، ص ٣٧٤، ٣٧٥. وانظر: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٥٧-١٥٨-١٥٩.

المطلب الأول: نقد التصنيفات القائمة، وطرح معيار مختلف لتقسيم النصّ.

المطلب الثاني: موضوعة الدراسات المعاصرة ضمن التصنيف الجديد واستكشافها نقدياً.

المبحث الثاني: (العالم أمام القرآن)، أو حدود المقاربة المعاصرة في ضوء الخطاطة المقترحة.

ثم خاتمة نجمل فيها اشتغال البحث.

المبحث الأول: ثلاث مساحات للقرآن، موضوعة الدراسات المعاصرة:

كما أشرنا في المقدمة فإنّ تصنيف التناج المعاصر للقرآن لا بد - وانطلاقاً من طبيعة الاشتغال العربي والغربي المعاصر على القرآن والعلاقات بينهما - أن يتجاوز التصنيفات وفق الحدود الدينية والجغرافية، وأن ينطلق بدلاً عن هذا من القرآن كميّار مركزي، ومن تقسيمٍ لمساحاته وفق منهج منضبط يتماشى من جهة مع طبيعة الدراسات المعاصرة؛ وهذا كي يستطيع هذا التصنيف تأطير هذه الدراسات، وكذلك من جهة أخرى يمتلك بُعداً نقدياً كي يستطيع استكشاف هذه الدراسات والوقوف على حدودها في مقارنة القرآن. في هذا المبحث سنستعرض ثلاثة تقسيمات للقرآن: اثنين منها انطلاقاً لتصنيف الدراسات حول القرآن، انطلاقاً من تقسيم مساحات القرآن وفق منطلقات منهجية مختلفة، وهي: تقسيم فضل الرحمن مالك في كتابه: «المسائل الكبرى في القرآن»، وتقسيم روتليدج في الكتاب الصادر العام الماضي « The Routledge Companion to the Qur'an »، والثالث صنّف القرآن بشكل منهجي لتأطير أطر تلقّيه وليس الدراسات حوله، لكنه يوحى بإمكان استخدامه كأساس لبلورة تصنيفٍ لدراسات القرآن هو التقسيم الثلاثي الذي طرحه شهاب أحمد في كتابه: «ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متميّماً إلى الإسلام».

وسنحاول بيان الإشكالات داخل هذه التقسيمات للقرآن والمتعلّقة بالمنطلق المنهجي لتقسيمه، مما يجعلها ورغم قدرتها على تأطير جانب من

الدراسات المعاصرة، إلا أنها غير قادرة على بناء تصنيف شامل يستطيع أطر
ونظم واستكشاف الدراسات المعاصرة بصورة شاملة نقدية، ثم بعد هذا نطرح
تقسيمنا بمنطلقه المنهجي الخاص، ثم نموضع الدراسات المعاصرة داخل
خطاطتنا المقترحة بغية استكشاف مساحات دراستها للقرآن.

المطلب الأول: نقد التصنيفات القائمة، وطرح معيار مختلف لتقسيم النص:

يُفرّق فضل الرحمن مالك في كتابه: «المسائل الكبرى في القرآن» بين ثلاث مساحات للقرآن؛ المساحة الأولى هي دراسة السياق التاريخي للنص (تأثير الأفكار اليهودية والمسيحية في القرآن)، ثم المساحة الثانية والتي تتعلّق بدراسة تاريخ تشكّل النصّ منذ كان مجموعة من البلاغات النبوية متصلة بمراحل الدعوة إلى مرحلة تدوينه وجمعه في نسخة مُعتمدة (الترتيب الكرونولوجي للنصّ)، ثم المساحة الثالثة، وهي التي تتعلّق بـ(محتوى القرآن)، أي: دراسة النصّ موضوعياً بدراسة مرتكزاته^(١)، ووفقاً لهذا التقسيم فإنّ فضل الرحمن مالك ينتقد الدراسات الغربية للقرآن باعتبارها تفوّت مساحة دراسة مرتكزات وموضوعات النصّ نفسه، فلا يوجد في السياق الغربي وفقاً له إلا بعض الدراسات القليلة التي تستحقّ الثمين لهذه المساحة -مثل دراسات كينيث كراغ وفقاً له-، في حين يتركّز معظم اشتغال هذه الدراسات في المساحتين الأوليين، فضلاً عن انتقاداته لبعض سمات دراسة هاتين المساحتين خصوصاً مسألة نفي أصالة النصّ القرآني واعتباره مجرد نسخة من النصوص السابقة،

(١) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعيف، جداول، ط١،

بيروت، ٢٠١٣، ص ١٠، ١١.

وهو ما اعتبره مالك تشويهاً قامت به الكتابات الاستشراقية اليهودية والمسيحية المبكرة للقرآن^(١).

إلا أننا نلاحظ أن فضل الرحمن يتجاهل في تقسيمه مساحة (معنى النص) باقتصاره على مساحتي (تاريخ النص = سياق النص التاريخي، صلته بمراحل الدعوة وتاريخ تدوينه وجمعه)، ومساحة (مرتكزات النص) فقط، مما يجعل تصنيفه المرتكز على مساحات القرآن لا يستطيع شمول الدراسات الكثيرة حول مساحة المعنى وحول التفاسير القرآنية.

وربما يمكن إرجاع غياب مساحة (معنى النص) ضمن تقسيم مالك لقلة هذا الجانب في الدراسات الغربية التي تناولها فضل الرحمن، حيث تظل مساحة المعنى مساحة غير مدروسة غربياً بالشكل الكبير كما سنوضح، إلا أنه في ظننا فإن غياب هذه المساحة يرجع لما هو أعمق من عدم وجود هذه المساحة ضمن الواقع الذي يؤطره فضل الرحمن - حيث يقدم فضلاً نقدَه لهذا الواقع بالفعل -، وأننا نستطيع إرجاع غياب هذه المساحة للضابط المنهجي الذي يقسم فضل الرحمن مالك القرآن وفقاً له، حيث ينبع تقسيمه من (تأطير نصي) للقرآن لا يعطي للمعنى مساحة مهمة.

(١) المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعيف، جداول، ط١، بيروت، ٢٠١٣، ص ١١.

ويعود هذا التقليل من أهمية المعنى ضمن التأطير النصي للقرآن عند فضل الرحمن مالك إلى موقع النصّ والقارئ في تأويليته، وموقع التاريخ ضمن هذا الجدل بين النصّ والقارئ، فوفقاً له وكما يبدو من جداله مع هرميوطيقا جادامير وأفكار (التاريخ الفعّال) و(التحام الآفاق) لدى الفيلسوف الألماني، فالمسافة بين القارئ والنصّ عند فضل الرحمن هي مسافة تخلو من أيّ تأثير حتمي للتاريخ الفعّال أو للأفق التاريخي للقارئ وسياقه كما يفترض جادامير، ويضمن تجاوز هذه المسافة وفق فضل الرحمن مالك الوصول إلى (تأويلية أمينة وموثوقة) تكون شفافة/ موضوعية لمعنى النصّ تنطلق من لحظة قطع تاريخي مع التقليد وتشكّل (حيزاً عقلياً) يجعل حضور (الوعي التاريخي) ظاهرة ثانوية لا تقف ضدّ إمكان الوصول لمعنى موضوعي للنصّ^(١)، من هنا يتضح لنا لماذا يكون التركيز الأكبر من فضل الرحمن مالك هو على النصّ ذاته ومرتكزاته، وأنّ هذا لا يُشكّل نفيًا أو تجاهلاً منه لمساحة المعنى -المركزية في سياق التناول العربي والإسلامي للقرآن كما سنوضح- بقدر ما يُمثّل فهمًا معيّنًا لفضائه، حيث لا تنتج معاني النصّ داخل تأويلية فضل الرحمن من لقاء النصّ المتلبّس بالتاريخ -حتى ليُشكّل قماشاً كينونته- بالقارئ المحمّل بالفهم

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت،

ط١، ١٩٩٣، ص٢١، ٢٢.

المُسَبَّقة ضمن (حركة تأويلية) تنتج المعنى، بل إن مقاصد (قائل النص) مُودعة في نسيج النص اللغوي وتتمثل مهمة القارئ فقط في محاولة الوصول منهجياً لهذه المقاصد؛ لذا يمكن القول إجمالاً أنّ غياب مساحة (معنى النص) عند فضل الرحمن يعود لكون تأويليته هي (تأويلية ميثودولوجية/ منهجية) أقرب لبيتي وهيرش منها لهيدجر وجادامير (التأويلية الفلسفية)، أو حتى لكونها تأويلية (قبل ألسنية) بتعبيرات جيلتون عن هيرش^(١).

أمّا غياب الاهتمام بالتفسير أو جملة المفهوم المنتجة للقرآن في التاريخ بعد واقعة (إغلاق النص)^(٢)، رغم كونها مساحة أساسية في الدراسات الغربية حول

(١) يصف جيلتون هرمنيوطيقا هيرش بأنها هرمنيوطيقا قبل ألسنية، قاصداً كونها لا تُولي اهتماماً باللغة؛ كأنها تتعامل معها تعاملًا شبيحياً متجاهلةً تفلّت اللغة من القارئ والكاتب وأسبقيتها وحوزها نظامها الخاص، مما يؤدي لانفصال / تعدّد / انزياح لمعاني النص. انظر: نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دراسات نقدية عالمية (٢٩)، ١٩٩٥، ص ١٢٠-١٢٤.

(٢) المقصود بواقعة إغلاق النص، أي: تلك اللحظة التي يكتسب فيها النصّ قداسة وسلطة تمنع أي إضافة أو تعديل أو نقص في النص، ويصبح حضور النصّ في أيّ كتابة لاحقة مسبوقاً بأدوات إسناد السلطة وعلامات واضحة تفرقه عن مفسّره ومستدعيه، ويعتبر فايرستون ويريفز أنّ هذه علامة أساسية على نشأة سلطة نصّ ما وتحوله من مجرد نصّ ديني أو نبوي لنصّ مقدسٍ scripture ذي سلطة أولية، تمهيداً لتحوله لنصّ معتمد تبرز سلطته في إغلاقه وفي عملية اعتماد لائحة معينة من النصوص canonisation لا تقبل التغيير، وهذه العملية وفقاً لكثير من الدارسين تمت داخل القرآن نفسه، ومنذ سوره المكية، حيث يعلن قداسته وسلطته بشكلٍ أوليٍّ ويفصل بينه وبين كلام غيره، ويفصل المتلقين

القرآن = فيرجع لكون هذه المساحة لا تُمثّل في رؤية فضل الرحمن للقرآن بعدًا من أبعاده، ولا تحضر كإحدى مراحل أو أدوات تأويليته لاستكشاف المعنى، حيث يُصِرّ مالك على عدم دقّة التأويليات التقليدية للقرآن؛ لكونها وفقًا له إمّا لم تراعى وحدة القرآن (التأويلية الفقهية)، أو أسقطت عليه وحدات من خارجه (التأويلية الفلسفية والتأويلية الصوفية)^(١)، وينظر لتأويليته الساعية لاكتشاف «وحدة النصّ» باعتبارها موجهة بالأساس تجاه تجاوز وإزاحة هذه التأويليات كعائق عن فهم النصّ.

التقسيم الثاني الذي نودّ الإشارة إليه وهو التقسيم الوارد في كتاب روتليدج الصادر مؤخرًا «The Routledge Companion to the Qur'an» والذي حرّره دانييل ماديجان وجورج آرثر وماريا دكاكي، حيث نجد تقسيمًا لمساحات القرآن إلى (العالم قبل النصّ) و(عالم النصّ) و(العالم أمام

=

بينه وبين غيره؛ لذا ففي حالة القرآن فإنّ النصوص المنتجة لتفسيره تبدأ من أقوال الصحابة والتابعين حتى قبل المدونات المكتوبة.

THE PROBLEMATIC OF PROPHECY ,Reuven Firestone, International Qur'anic Studies Association. 2015, p.7

SCRIPTURAL AUTHORITY IN EARLY JUDAISM, John C. Reeves, p.15-19

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص ٤٢.

النص^(١)، ويهدف هذا التقسيم -وكما يرد في المقدمة- إلى تجاوز خلاف المقاربات والمناهج السائد في الدراسات القرآنية المعاصرة وتعدد المنظورات اللاهوتية للدارسين بضمّ هذه الدراسات ضمن مساحات خاصّة للدراسة تُشكّل المساحات الرئيسة لدراسة القرآن^(٢).

وينطلق هذا التقسيم لمساحات القرآن من ضابط/ مجاز مؤطر هو مجاز (المسرح) والذي يجعل سياق ما قبل القرآن هو بشكل مجازي (خشبة ومسرحاً)، والقرآن (المسرحية)، والعالم أمام النصّ أي المفسّرين والمتلقّين هم (المشاهدين)، وهذا المجاز المؤطر للنصّ ومساحاته له أثره على شمول هذا التقسيم لمساحات القرآن بالفعل وعلى قدرته على تأطير الدراسات المعاصرة للقرآن خصوصاً الدراسات الغربية، حيث يُلاحظ هنا غياب المساحة الكلاسيكية والمركزية في الدراسات الغربية، أي مساحة تاريخ تشكّل النصّ

(١) الكتب الموسوعية والأدلة التي تصدر من الجامعات والمراكز الغربية حول القرآن، غالباً ما تضم دراسات متنوعة للقرآن، وهي تقسمها بشكل عام لفصول يجمع كلّ فصل الدراسات التي تتناول هذه المساحات الثلاث، بالإضافة لفصول تشمل مساحات أخرى، إلا أنّ ما يجعل تقسيم روتليدج مختلفاً هو كونه يضع دراسات التفسير ضمن ما يعتبره أحد عوالم النصّ -بعض الكتب لا تشمل مساحة التفسير بالأساس-، مما يعني كونه ليس مجرد تصنيف إجرائي بقدر ما ينطلق من رغبة في النظر للنصّ في كليته وتعدّد أبعاده وتشابكها.

(2) The Routledge Companion to the Qur'an, George Archer, Maria Massi Dakake, Daniel A. Madigan, Routledge, 2021, p.

وتدوينه وجمعه في نسخة قياسية معتمدة، كذلك تغيب مساحة دراسة تشكُّل سلطة النصّ وهي مساحة مهمّة في ظنّنا كما سنوضح تفصيلاً وبات جزءاً أساسياً في الكتابات الغربية المعاصرة حول تاريخ النصّ^(١)، كما تظهر مساحة التسييق التاريخي للنصّ بشكلٍ خافتٍ تماماً لا يناسب مركزيتها في الدراسات الغربية للقرآن؛ الكلاسيكية والمعاصرة، وهذا بسبب تحوّل هذه المساحة لمجرّد (خشبة مسرح) مما يفصم علاقتها بالقرآن تماماً ويقصرها على علاقة برانية لا تتوافق مع شكل دراسة هذه العلاقة في الدراسات الغربية؛ الكلاسيكية أو المعاصرة.

واللافت في هذا التقسيم هو موضوعة التفاسير ضمن مساحة خاصّة (العالم أمام النصّ)، كبُعد من أبعاده، أو أحد عوالمه الثلاثة؛ عالم تلقّي النصّ، اللافت هنا كون هذا يخالف طبيعة المتداول في الدراسات القرآنية الغربية وتعاملها مع النصّ وتفسيراته حيث دوّمًا ما يتم اعتبار التفسير بُعْداً مُشَوِّشاً على النصّ لا جزءاً منه، مما يُفْضِي -كما يرى لمبارد- لإقصاء دراسات التفسير عن دراسات القرآن، حيث تُدرس كأدبيات تخضع للتحليل العلمي بعيداً عن تعلّقها بمعنى

(١) ولماديجان المشارك في تحرير الكتاب إسهامٌ أصيلٌ في دراسة هذه المساحة، بكتابه: (الصورة الذاتية للقرآن، كتاب الإسلام المقدس)، الصادر عام ٢٠٠١، والذي تناول فيه مفهوم (الكتاب) القرآني بشكل مغاير، حيث يكشف عن دلالات السلطة والكلية والقداسة التي يحملها هذا المفهوم والتي تغيب حين يتم التعامل مع مفهوم الكتاب باعتباره تعبيراً فحسب عن شكل مادي لحضور القرآن.

النص^(١)، على عكس حضورها هنا في هذا التقسيم كأحد أبعاد النصّ و(عوامله الثلاثة)^(٢).

إلا أنّ هذه المساحة ورغم حضورها هنا كأحد أبعاد حضور النصّ وعلى جدته وفائدته الكبيرة، تظلّ في النظر لها كـ(المشاهدين والمستمعين) في المسرح كما يفترض ضابط/ مجاز تقسيم مساحات النصّ، بعيدة عن كشف مقدار الانخراط الذي يتطلبه نصّ مقدّس من المستجيبين له، ومقدار الانخراط المتحقّق بالفعل من مفسّري القرآن الذين يدرسههم الكتاب، كما يظلّ (العالم أمام النصّ) هنا مقتصرًا على الأفق الدلالي الكلامي أو الفقهي وعلى التفسير المدوّن وحده - كما يظهر في دراسات هذا الجزء في الكتاب -، مما يؤدي لتجاهل مساحات أوسع من مساحات تلقي القرآن جماليًا وشعائريًا ومساحات التفسير الشفهي والترجمة

(١) تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: حسام صبري، منشورة على موقع تفسير.

(٢) في الكتب الموسوعية والأدلة التي تصدر عن الجامعات والمراكز البحثية الغربية حول القرآن، تُجمع دراساتها على الأغلب تحت عناوين عامة تراعي معظم مساحات دراسة القرآن، لكنها غالبًا ما تأتي غير منظومة أو مؤطرة في أيّ إطار، نجد هذا في دليل أكسفورد (The Oxford Handbook of Qur'anic Studies, 2019)، وبلاكويل (The Blackwell Companion to the Quran, 2006)، وكامبريدج (the cambridge companion to the Quran, 2007)، فهي كتب تشمل سياق ما قبل النصّ ودراسة النصّ داخليًا موضوعاتيًا وتركيبًا وتشمل التفسير والترجمة، لكنها موزّعة على فصول متتابعة دون تأطير، وهذا ما يختلف فيه كتاب روتليدج حيث ينظم هذه المساحات في خطاطة ثلاثية واضحة، وهذا سبب استحضاره في هذا البحث.

التفسيرية، وهذا يؤدي لتجاهل كم كبير من الدراسات الغربية التي تصدر حول هذا الجانب فلا يشملها التصنيف المنطلق من هذا التقسيم لمساحات النص. أما شهاب أحمد فإن تقسيمه الذي نستحضره هنا لا ينبغي بالأساس تصنيف الدراسات المعاصرة للقرآن ولا انتقادها مثل فضل الرحمن أو كتاب روتليدج، بل هو تقسيم نظري لمساحات القرآن بهدف أطر ونظم التلقي الإسلامي للقرآن/ الوحي بتنوعه واختلافه ضمن ما بات يُدعى (الإسلام)، وينطلق من أفقٍ رافض لحبس القرآن في الإطار النصي بعيداً عن تاريخ متلقيه وبعيداً عن كونه فضاءً للحقيقة يتفاعل معه قراءه، فكما يقول فإن «اللغة المعيارية للتحليل الحديث قد فشلت في فهم حقيقة الوحي الذي نزل على محمد»؛ وهذا لأن التفاعل الإسلامي مع القرآن وفق أحمد لم يقف أبداً عند النص بل كان تفاعلاً مع ما يسبق النص (الوحي) وما بعد النص (السياق)، و«كثير من القصور الدلالي والتحليل للتصورات الإسلامية الحديثة نتج أن أصحابها (مسلمين وغير مسلمين)، أثناء بحثهم في قضايا (الوحي) أو (التواصل الإلهي)، لم يأخذوا عناصر الوحي الثلاثة (ما يسبق النص، النص، سياق النص) في الاعتبار»^(١)، أي أن تقسيم أحمد يحاول أن يكون أكثر قرباً من القرآن/

(١) ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متممياً إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد

عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط ١، بيروت، ٢٠٢٠، ص ٤٢٤.

الوحي كما هو «مفهومٌ ومُدركٌ بالنسبة للمسلمين» متجاوزًا عملية العزل والسلب التي تعرّض لها المسلمون في الدراسات الحديثة (عربية وغربية) بعزل نصّهم عن أفق تلقّيه في تجربتهم التاريخية الخاصّة^(١).

فشهاب أحمد إذن يقسم القرآن/ الوحي إلى ثلاث مساحات؛ مساحة تتعلّق بما قبل الوحي/ القرآن (ما يسبق النصّ)، وتشمل النظريات الإسلامية التراثية (الصوفية والفلسفية) حول طبيعة التواصل الإلهي البشري، ثم مساحة (النصّ) نفسه، والمتعلّقة بالقرآن كتعبير وتجلّ مكتوب لهذا الوحي، ثم (السياق)، ويقصد به «المجال أو المفردات الكاملة لمعاني الوحي التي أُنتجت في التفاعل التأويلي الإنساني والتاريخي بالوحي، والتي تم تقديمها بعدها بوصفها دينًا يُدعى الإسلام»^(٢).

واضح هنا الاختلاف الكبير في توصيف المساحة التي تسبق القرآن والراجع لضابط تقسيم مساحات القرآن، حيث يهتمّ شهاب أحمد هنا للسياق اللاهوتي والفلسفي المتحرّك ضمن (سياق الوحي) وليس التاريخي أو النصّي للقرآن، كذلك يضع أحمد في مساحة (السياق) المعاني الإسلامية المنتجة في

(١) موضوعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة، أنجيليكا نويغرت، ترجمة: أمينة أبو بكر، موقع تفسير.

(٢) ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متممًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص٤١٨.

التقليد الإسلامي الطويل، وإن كان هذا يجعل دلالة (السياق) عند أحمد قريبة مما يقصد جادامير بالتقليد أو الوعي التاريخي الفعّال، إلا أنه يُصَرّ على تفريق مفهوم (السياق) عن هذه المفاهيم الجاداميرية، أو ما يشابهها مثل مفهوم (التقليد التراكمي) لكانتويل سميث^(١).

والمهم هنا أنه في هذه المساحة يطرح تصوّرًا لشكل أكثر تركيبيًا لتلقّي القرآن لا يقف عند حدّ الخطابات النصّية، بل يتخطّاها إلى «الممارسات الفردية والجماعية (التجريبية منها والشعائرية)، مثل الصوم وزيارة القبور والذكر... وقراءة القرآن والشعائر الجنائزية...»^(٢).

هذا يجعل تقسيم أحمد للوحي/ القرآن وضابطه المنهجيّ وحين يُستحضر ضمن محاولة بلورة تصنيف لدراسات القرآن المعاصرة =تصنيفًا ملهمًا من ناحية عدم قصر اهتمامه على الخطابات النصّية في تلقّي القرآن، حيث يستطيع بهذا أن يؤطّر بعض الدراسات المعاصرة التي لم تشملها مساحات القرآن وفق تقسيمات روتليدج وفضل الرحمن، وحيث يفتح الباب لفهم حدود

(١) ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متممًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤنن بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص ٤٢٠، ٤٢١، الهامش.

(٢) ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متممًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤنن بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص ٤١٨.

المقاربة النصّية للقرآن في عمومها حين تهدر هذه المقاربةُ النظرَ لتركيبية الوحي/ القرآن وتركيبية التلقي الإسلامي التقليدي له، أي إنه ينطوي على بُعد نقدي متجاوز لهذه التقسيمات، من حيث كونه لا يهتم لـ(تاريخ القرآن) ويُغيب السياق النصّي و(الكتابي) السابق للقرآن ودوره في فهمه، أي هذا الإطار النصي و(الكتابي) الذي يجعل الوحي والكتاب والاتصال مجموعة مفاهيم كامنة في تاريخ ديني وكتابي ينتهي بالقرآن، فإنه ينتهي -لو اعتبر أساساً لتصنيفٍ لدراسات القرآن- إلى إخراج كثير من الدراسات المعاصرة للقرآن من حيز تصنيفه، مما يفقده -رغم فرادته النقدية- القدرة على أن يكون أساساً لتصنيفٍ شامل كالذي نبغي.

فما نجده ضمن هذه التقسيمات للقرآن سواءً ما قصد منها لتصنيف الدراسات حوله وما لم تقصد، هو أنها إمّا تتجاهل بعض المساحات المدروسة من القرآن من تقسيمها بالكلية (فضل الرحمن مالك، كتاب روتليدج)، أو أنها تؤطّر بعض المساحات في دلالة معينة (كتاب روتليدج - أحمد)، أو أنها تفتقد لمعيار واضح أو دقيق في تقسيمها للقرآن يتمشى مع الطبيعة المنهجية للدراسات القرآنية المعاصرة (كتاب روتليدج)، وهذا لا يساعد في الهدف المراد من وضع هذا التقسيم، أي بلورة خطاطة تنطلق من القرآن ومساحاته كمركز لتصنيف الدراسات المعاصرة حوله، وتستطيع: تأطير الدراسات القائمة من

ناحية، واستكشاف حدودها المنهجية النابعة من انخراطها في الغالب في أفق منهجي محدّد من ناحية أخرى، وهو ما يدفع لطرح تقسيم مختلف.

في مقابل هذه التقسيمات فإننا نقترح تقسيم القرآن إلى ثلاث مساحات؛ (ما قبل النص)، (النص)، (العالم الذي يخلقه النص أمامه)^(١). والمنطلق المنهجي الذي نطلق منه في تقسيم مساحات القرآن بهذه الطريقة هو (المنطلق النصّي)، والدافع الذي يدفعنا لاعتماد هذا المنطلق وتأطير القرآن ضمن مساحة (الدراسات النصّية) هو أنّ هذا يجعل التصنيف المقترح متماشياً تماماً مع إطار الدراسات القرآنية العربية والغربية المعاصرة، حيث تنطلق هذه الدراسات من قراءة (نصّية) للقرآن بالأساس، وتستلهم عدّة منهجية قائمة ضمن حقل دراسات اللغة والفيلولوجي واللسانيات وقراءة النصوص، وهذه الحقول تنظر للنص من خلال هذه المساحات الثلاث؛ إمّا من خلال (سياقه التاريخي والاجتماعي والنصّي)، أو من خلال (بنيته الخاصّة)، أو من خلال (معناه

(١) يتماشى هذا التقسيم مع تعريف روبرت دي بوجراند عن المقومات السبعة للنصّ والذي يعتبر من أشمل التعاريف للنصّ في علوم النصّ، أي: الاتساق والتماسك والقصدية والمقبولية والإخبارية والمقامية والتناص، فالإخبارية والموقفية والتناص تتعلق بـ(ما قبل النصّ)، والتماسك والاتساق يتعلّقان بـ(النص) نفسه، والمقبولية تتعلّق بمعنى النصّ (العالم الذي يخلقه النصّ أمامه). انظر: النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٠٣-١٠٥.

ودلالته)، مما يجعل التقسيم مناسباً بصورة كبيرة لموضوعة وأطر الدراسات المعاصرة واستكشاف مدى وفائها بدراسة مساحات النصّ بشكل يتجاوز تقسيمات روتليدج وفضل الرحمن وتقسيم أحمد (لو طُبّق على الدراسات المعاصرة للقرآن).

كذلك فإنّ هذا التقسيم وبسبب كونه نابغاً من حقل الدراسات النصّية نفسها فإنه يُبرز مدى محدودية هذه المقاربة في استيعاب القرآن/ الكتاب ومساحات دراسته. تبرز هذه المحدودية في استخدامنا مفهوم ريكور «العالم الذي يكونه أو يخلقه النصّ»، فهذا المفهوم -وكما سيتبين معنا في المبحث الثاني من هذا البحث- يقف على الحدود بين الدراسات النصّية بمعنى محدّد يتجاهل الأبعاد الإنجازية للمعنى، وبين الهرمنيوطيقا الفلسفية حيث النصوص خلقت لعوالم الوجود، وحيث التأويل انكشافاً للكينونة ونمط وجود في العالم، ف«الفهم شيء نكونه» كما يستفاد من هيدجر؛ لذا فإنه يُبرز بتشغيله على القرآن حدود المقاربة النصّية حتى يحولها لمجرد خطوة (تفسيرية) في سياق (فهم النصّ)^(١)، ويكشف عند دمجها بمفاهيم أخرى مثل مفهوم «العالم الديني»

(١) كما يستفاد من ريكور فإنّ تأويل النصّ هو حركة تأويلية ما بين الفهم (بدلالة إستمولوجية)، والتفسير (القراءة الموضوعية للنصّ بالمنهجيات النصّية)، والفهم (بدلالة أنطولوجية) بما هو طريق الكينونة، وهذا جزء من استيعاب ريكور وتجاوزه لخلاف الهرمنيوطيقا الميثودولوجية (هيرش وبيتي)، والهرمنيوطيقا الفلسفية (هيدجر وجادامير). راجع: من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد

المستفاد من إلياد قدرته على إعادة رسم أُطر مقارنة للقرآن تتجاوز هذه المقاربة النصّية المحدودة، مما يجعله بالفعل أساسًا لما يعتبره المسكيني الانتقال من «التأويلية السلبية» إلى «التأويلية الموجبة والرحبة»^(١).

وهذا يجعل تصنيفنا للدراسات -والمرتکز على القرآن كمعيار وفق هذا التقسيم الثلاثي بالدلالة الخاصّة لمساحاته- يتمتع بالمقدرة النقدية لمثل ضابط تقسيم أحمد للقرآن، لكن دون إهمال طبيعة الدراسات المعاصرة وضابطها المنهجي في ذات الوقت، مما يعني قدرته على تحقيق الهدفين الرئيسين للتصنيف؛ أطر الدراسات المعاصرة، والاستكشاف النقدي لها.

ويأتي التقسيم التفصيلي الذي نقترحه لمساحات القرآن على الشكل الآتي:

عالم ما قبل النصّ: وينقسم لقسمين؛ ١- دراسة السياق التاريخي للقرآن بموضوعة النصّ ضمن فضاء الشرق الأدنى القديم المتأخر الديني والنصّي^(٢)

=

برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص١٥٤-١٦٣.

(١) تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلَّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٤٤٨.

(٢) باعتبار هذا السياق الأوسع يمثل -وفق الكثير من الدارسين المعاصرين- الفضاء النصّي والديني للمخاطبين بالقرآن، مما يجعل فهم دلالات النصّ يزداد ثراءً باستكشاف هذا السياق.

(ويدخل فيه سياق الجزيرة العربية). ٢- دراسة تشكُّل النصّ، منذ كان مجموعة من البلاغات الشفهية ضمن تاريخ الدعوة، إلى أن دُوِّن ثم جُمع في (مصحف إمام)/ نسخة قياسية معتمدة ذات سلطة، فهو يشمل المساحتين الأولى والثانية عند فضل الرحمن وإن كان بمفاهيم أكثر تعقيدًا تناسب تعقُّد طبيعة دراسة هاتين المساحتين في السياق المعاصر^(١).

عالم النصّ؛ يدرس النصّ موضوعيًا وتركيبًا وأسلوبياً، ويدرس لغته وطبيعتها، وطبيعته النصية، والوحدات النصية الأدنى التي يتشكّل منها، والعلاقات بين هذه الوحدات.

وثمة مساحة مشتركة بين هاتين المساحتين هي دراسة مسألة (اعتماد النص كنص ذا سلطة canonisation)، فلا يمكن فهم هذه المساحة بالوقوف عند حدود دراسة العملية التاريخية للتدوين والجمع، حيث تتعلّق في جانب مركزي منها ببعد مفاهيمي مرتبط ببناء النصّ ومفرداته حول ذاته (مفردات المرجعية الذاتية)، (القرآن- البيان- الذّكر- اللوح المحفوظ...)، وتشارك

(١) كما سنشير فإنّ دراسة تاريخ تشكُّل النصّ تُظهر تركيبًا كبيرًا في السياق المعاصر، حيث -ومع تطور الدراسات الأدبية وتطبيقها على الكتاب المقدّس ثم نقلها لتطبيقها على القرآن- أضحت دراسة مفاهيم المرجعية الذاتية للنصّ بعدًا أساسيًا في دراسة هذه المسألة، كذلك فإنّ التغير في المصادر المتاحة والمتمثّل في اكتشاف مخطوطات قُمران كان له أثره على مقارنة مفاهيم الكتاب المقدّس والاعتماد والسُّلطة.

دراستها مع دراسة تاريخ طويل لمفهوم (النص المقدس scripture) ضمن الأديان الكتابية، مما يعني أنّ لها بُعداً مفاهيمياً ونصياً ودينياً.

العالم الذي يخلقه النصّ أمامه، ونقصد به (العالم الديني) المخلوق أمام النصّ كأعمق دلالة لأفق النصّ أو (شيء النصّ اللا محدود) بتعبيرات ريكور، ويتضمّن هذا العالم كذلك مجمل المعاني المُنتجة^(١) سابقاً حول القرآن، والترجمات الإسلامية للقرآن قبل الحداثة، والترجمات الغربية للقرآن قبلها وبعدها، والتفاسير الشفهية، ومجمل أنماط التلقي للقرآن الجمالية والجسدية والشعائرية.

وهذا التقسيم يستطيع أن يشمل الدراسات المعاصرة كما سيتبيّن معنا في المطلب التالي.

(١) تدرس يوهانا بينك في دراستها (التفسير خطاباً؛ المؤسّسات، والمفاهيم، والسلطة)، ضرورة الخروج من التعامل مع التفسير كنوع نصّي إلى التعامل معه كممارسة، بمعنى الخروج من المدونات التفسيرية للنشاط التفسيري الأوسع الذي قابل به المسلمون النصّ في السياق الإسلامي قبل الحديث، كما تتساءل عن إمكان اعتبار الترجمة -سواءً في السياق الإسلامي الواسع (غير العربي) أو في السياق الغربي منذ العصور الوسطى ثم عصر النهضة- جهداً تأويلياً للقرآن يمكن اعتباره ضمن الفهم المنتجة عن النصّ. انظر: "Tafsir as discourse, institutions, norms, and authority" منشور

ضمن كتاب Deconstructing Islamic studies, Majid Daneshgar, Harvard university press,

2020

المطلب الثاني: تصنيف الدراسات؛ موضوعة الدراسات الغربية والعربية المعاصرة ضمن التقسيم الثلاثي للنص:

لو حاولنا الآن موضوعة الدراسات الغربية والعربية المعاصرة للقرآن ضمن هذا الإطار الثلاثي المقترح لدراسة القرآن من أجل استكشاف مساحات النقص في دراسة نصّ القرآن، فسنجد أن معظم الاشتغال الغربي الحديث والمعاصر حول القرآن يتركز في المساحة الأولى وفقاً لتقسيمنا، أي: مساحة (ما قبل النصّ) بقسميها؛ السياق التاريخي للنصّ، وتاريخ تشكّل النصّ، فمنذ بداية ما يُعرف بعصر (انطلاق البحثية النقدية الغربية) بتعبيرات نويفرت، تمحور الدرس الغربي للقرآن حول مساحة (ما قبل النصّ) أو تاريخ النصّ، فالقرآن وكما يرى المسكيني تم نقله في الدراسات الغربية من كونه مسألة ذات ومعنى، إلى كونه مسألة موضوع يُدرس تاريخياً من خارجه^(١)، فتحول من كتاب يُمثّل انعطافاً في تصوّرات البشر للمعنى والذات والقداسة والوحي، إلى مجرد وثيقة تاريخية يُدرس ملابسات تدوينها ونقطها، وتحول من كتاب كليّ يمنح المعنى لمجموعة من المؤمنين إلى نصّ مجمّع يُبحث عن أصوله وعلاقاته بالنصوص السابقة -أو حتى عن نصوصه الأصلية السابقة كما مع لولينغ ولكسنبرج-

(١) تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب: (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤننون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٤١٧-

وحلّ بدلاً عن المناهج التأويلية -بأوسع معنى^(١)- في التعامل معه، إلى حصر
مناهج دراسته في العدة الفيلولوجية، التي كانت فقط المتاحة لباحث في القرن
التاسع عشر كما تخبرنا فدوى دوغلاس^(٢).

لذا فمعظم الدراسات الغربية الكلاسيكية المركزية حول القرآن تتركز في
هاتين المساحتين، فنجد كتابات رواد الدراسات القرآنية الغربية الأوائل: جيجر
(ماذا اقتبس محمد عن اليهودية؟)، وهورفيتس (الجنة في القرآن)، وشباير
(قصص أهل الكتاب في القرآن)، تتركّز حول ربط القرآن بالسياق الديني الكتابي
السابق عليه باعتباره مجرد نقل غير جيد عن هذه النصوص، كما نجد اهتماماً

(١) شكّل المنعطف الوجودي للغة وللهرمنيوطيقا وكذلك المنعطف الهرمنيوطيقي للفينومينولوجي،
اتساعاً في مفهوم التأويل ومفهوم اللغة ومفهوم النصّ، حيث أصبحت عملية التأويل والفهم جزءاً
أصيلاً من كشف الكينونة عند هيدجر، وأصبحت النصوص عوالم من الوجود وفق جادامير وريكور،
وهذا يختلف بطبيعة الحال عن التأويلية بالمعنى الميثودولوجي مع بيتي وهيرش والتي تعني استخراج
دلالة النصّ المودعة في نسيجه اللغوي والممثلة لمقصد القائل.

(٢) تعتبر فدوى دوغلاس في نقاشها مع إدوارد سعيد حول مسألة النظر للحضارة الإسلامية كنصّ، أن هذا
لا يتعلّق بسوء نية المستشرق، أي إنه لا يعود -لو حاولنا توضيح مقصدها- لإستراتيجيات بناء السلطة
وسيطرة مفاهيم (التمثيل) و(الموضوعة) و(العزل) على الدراسة الاستشراقية للإسلام، بل تتعلّق بكون
هذه هي العدة المنهجية المتاحة حصراً في تكوين المستشرقين في هذه الفترة، فالاستشراق ابن عصره
الذي يدرس الحضارات باعتبارها نصوصاً وفق عدّة فيلولوجية بالأساس. انظر: المستشرق ونصّه،
فدوى دوغلاس، دراسة منشورة في كتاب: (من التراث إلى ما بعد الحداثة)، ترجمة: فدوى دوغلاس،
المركز القومي للترجمة، مصر، ط ٢، ٢٠٠٩، ص ٢٧.

كبيراً بمسألة توثيق النصّ وترتيبه تاريخياً وربطه بتاريخ الدعوة يصل ذروته مع كتاب نولدكه (تاريخ القرآن).

ورغم أنّ البحث الغربي قد تطوّر بشكلٍ كبيرٍ ومَرَّ بكثيرٍ من المنعطفات النظرية والمنهجية فيما يتعلّق بالمصادر المتاحة له (خصوصاً بعد اكتشاف مخطوطات قُمران)^(١)، وكذلك المناهج المستخدمة -جاء احتكاكه منذ السبعينيات بالمناهج الكتابية والأدبية ومحاولته الاستفادة منها في دراسة القرآن^(٢) - مما أدّى لتغيّر في طبيعة دراسة هذه المساحات على أكثر من مستوى ومن أكثر من جانب، حيث نجد تراجعاً لفعالية نموذج (الأثر والتأثر) الذي

(١) فقد شكّل هذا الاكتشاف حدثاً مهماً من جهتين؛ الأولى: كونه قد شكّك في ما نعرفه عن تاريخ كتابة الكتاب المقدّس، فضلاً عن طرحه نقاشات واسعة عن مفهوم النصّ الديني والنصّ المقدّس والنصّ المعتمد، بسبب اكتشاف نصوص كانت تعتبر نصوصاً ذات قداسة وسلطة عند بعض الجماعات اليهودية المتأخّرة، في حين لم تُعدّ جزءاً من الكتاب المقدّس المعتمد لاحقاً. الجهة الثانية: كونه وفّر مدونة نصّية أوسع غيّرت النظر لطبيعة الصلة بين النصوص في العصور القديمة المتأخّرة، وكذلك شكّلت مساحة أوسع لمقارنة القرآن بالكتب السابقة.

(٢) اعتبر كثير من المستشرقين المعاصرين أنّ القرآن قد خضع لنوع من التجاهل في تاريخ دراسته، حيث -وكما ترى نويّرت- كان القرآن دوماً ما يُنظر له كنصّ من خارج النصوص المقدّسة التوحيدية، وبالتالي كان مُقصى من تطبيق المناهج الكتابية عليه؛ لذا في سياق نزاع غرائبيته بتعبير العظمة حاول بعض المعاصرين سحبه لهذه المساحة وتطبيق هذه المناهج عليه. أنجيليكا نويّرت، الاستشراق في الدراسات الإسلامية، ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن الترجمات المتنوعة، على قسم الاستشراق بموقع تفسير، ص ٧.

انتقده فضل الرحمن في سياق تعليقه على هذه المساحة في الدراسات الغربية، نحو محاولة لفهم العلاقة بين النصوص بشكلٍ أكثر تركيبيًا باعتبارها تمثل شبكة تأويلية من النصوص تتحرك عبر الاستعادة والتأويل في عصر ديني له طبيعة معرفية خاصّة^(١)، وحيث «تم استبدال [لغة السرقة والاقتراض] بشكل منعش بالتركيز على المجتمعات التاريخية المضمّنة في النصّ القرآني ونقاط الاتصال النصّية التي تجمعها معًا وتفصل بينها،... والتركيز على التناص القرآني والإحالة الذاتية المنتشرة في بيئة طائفية أوسع»^(٢)، إلا أننا نستطيع القول كذلك بأنّ هذه المساحة ظلّت على مركزيتها، ولا تزال نقاشاتها هي ما يُشكّل الثقل الأكبر للكتابات الغربية المعاصرة، رغم تغيّر طبيعة الدراسة نظريًا ومنهجيًا، وكذلك برغم فتح كثير من المساحات والفضاءات الجديدة للبحث والتي لم تكن معهودة في الدرس الاستشراقي الكلاسيكي، يشهد على ذلك هذا الكمّ الكبير من الدراسات حول السياق التاريخي للقرآن، وحول الشرق الأدنى

(١) ترى نويبرت أنّ العصور القديمة المتأخّرة مفهوم معرفي أكثر منه تاريخي، حيث يتعلق بسياق تاريخي شهد عملية واسعة من استعادة وتأويل للتراث الدينية والفلسفية في الشرق الأدنى القديم. انظر: موضوعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخّرة، أنجيليكا نويبرت، ترجمة: أمّية أبو بكر، موقع تفسير.

(٢) الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشورة ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

القديم، بل النقاشات المستمرة حول مفهوم «العصور القديمة المتأخرة» وموقع القرآن فيه، والكتابات المتكاثرة حول «الإسلام المبكر»^(١)، وكذلك الدراسات الكثيرة حول تاريخ القرآن سواءً اعتماداً على الأدلة الأركيولوجية التي أصبحت

(١) ومن أشهر الكتب حول الإسلام المبكر:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, 1977.

الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة، جون وانسبرو.

Hagarism: The Making of the Islamic World, 1977.

مترجم للعربية بعنوان: الهاجرية؛ دراسة في المرحلة التكوينية في الإسلام، ترجمة: نبيل فياض، صدر عن المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠٢٠، وقد طبع قبلها وصدر عن دار الليبرالية لنفس المترجم لكن بعنوان: «الهاجريون، صناعة العالم الإسلامي».

Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin. Birkach: Verlag Hans Schiler, 2005.

وهو مترجم للإنجليزية بعنوان:

The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History, 2009,

The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam From Polemic to History, G. R. Hawting Cambridge University Press, 1999.

فكرة الوثنية ونشأة الإسلام، جيرالد هوتنج.

Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam, Harvard University Press, 2010.

«محمد والمؤمنون؛ في أصول الإسلام».

Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing (Studies in Late Antiquity and Early Islam, No. 14), Darwin Press, Incorporated; Third Printing edition, 1998.

وهو مترجم للعربية بعنوان: (الروايات السردية عن الأصول الإسلامية)، بداية الكتابة التاريخية الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، بيروت، ٢٠١٩.

متاحة بصورة أكبر خصوصاً بعد إتاحة مخطوطات صنعاء للدراسة^(١)، أو على مستوى المناهج الأحداث والأكثر تركيباً في التعامل مع التأريخ الإسلامي مثل الذي نجد مع موتسكي وشولر^(٢).

(١) أخذت مخطوطات صنعاء وقتاً طويلاً حتى أصبحت متاحة للدراسة من قبل الباحثين، وهذا بسبب تعنت بعض الباحثين الغربيين المسؤولين عن هذه المخطوطات، ويسرد صادقي وجودارزي المعاناة التي كان يجدها الباحثون في دراستها قبل إتاحتها لاحقاً، وكيف أنّ الإعلام الغربي تجاهل سوء ورعونة التعامل الأكاديمي الغربي معها ملقياً اللوم على السلطات الإسلامية في حجب هذه المخطوطات عن الدراسة، وهو ما تبين كونه غير دقيق ولا يعدو كونه بروباغندا غربية ترسم لمتلقيها صورة مألوفة عن شعوب متكتمة على حقائقها التاريخية خوفاً من انكشاف زيفها. انظر: طرس صنعاء ١ وأصول القرآن، بهنام صادقي ومحسن جودارزي، ترجمة: حسام صبري، مترجمة ضمن ملف (المخطوطات القرآنية في الدراسات الغربية المعاصرة)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير، وللتوسع في مسألة الدراسات الغربية المعاصرة للمخطوطات القرآنية راجع الملف كاملاً، حيث ضم عدداً من الدراسات المهمة حول مخطوطات صنعاء وكذلك حول الدراسة الغربية المعاصرة لتاريخ القرآن.

(٢) قدّم شولر عبر دراسته عن التدوين في عصر صدر الإسلام سواءً للقرآن أو للحديث، تصوّراً عن إمكان الاستفادة من المرويات الإسلامية التاريخية، حيث اعتبرها تشمل دوماً «نواة تاريخية صلبة»، كذلك فقد أعاد موتسكي تطبيق منهجية شاخت على أحاديث جمع القرآن ليصلّ لكون حتى هذه المنهجية الرافضة لموثوقية المرويات الإسلامية لو تم تطويرها وفقاً للمكتشفات النصّية والمنهجية اللاحقة ستبرز الكثير من الدقة التي تحملها المنهجيات الإسلامية في التأريخ، راجع: تدوين القرآن، تعليقات على أطروحتي وانسبرو وبورتون، ترجمة: حسام صبري، مترجمة ضمن ملف (تاريخ القرآن)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير، وانظر: جمع القرآن، إعادة النظر في النظريات الغربية وفق

=

أما لو نظرنا لحضور هذه المساحة في «القراءات التأويلية العربية المعاصرة»، فسنجد أنها بقسميها مساحة لا تحظى بالاهتمام الكبير، وأن الاهتمام القليل بها يظل غير منضبط من الناحية المنهجية.

ففيما يتعلق بمسألة التسييق التاريخي - وخصوصاً الكتابي - للنص، نجد مسيطراً على القراءات العربية المعاصرة ما يمكن اعتباره عملية «عزل للقرآن عن السياق الكتابي»^(١)، حيث نجد أن «القراءات الحداثية» والتي تُولي اهتماماً مركزياً للتسييق التاريخي للقرآن كأحد أدوات إنتاج المعنى، تتجاهل تماماً السياق الكتابي ضمن تحليل هذا السياق، يتضح هذا على سبيل المثال في تجاهل نصر أبو زيد (المعجم الكتابي) لـ (اللغة) الجاهلية، والذي يبرز على سبيل المثال في دراسته للكهانة ولتسمُّع الشياطين، حيث يصّر نصر على كون

=

التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، مترجمة ضمن ملف (المخطوطات القرآنية في الدراسات الغربية المعاصرة)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير.

(١) تهتم نوبفرت بشكل كبير بدراسة القرآن ضمن السياق الكتابي، وبإعادة القرآن لحقل الدراسات المقدسة الكتابية، ودراسته كجزء من التراث الروحي لأوروبا، ويرى المسكيني أن هذا لا يختلف كثيراً عن الأطروحة المؤطرة للعمل الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر، فيعتبرها مجرد صيغة تعاونية ملطفة من نفس هذه الأطروحة العامة، تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب: (الإيمان الحر، أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤنون بلا حدود، بيروت، ١٨، ٢٠١٨، ص ٤٤٣.

الكهانة بما هي اتصال بالسماء (تسمّع عبر الشياطين) هي الإطار العربي الذي مكّن من تقبّل الوحي، فلولاها «لظَلَّ تقبّل الوحي مستحيلاً!»^(١)، وقد تكرّس الوحي لاحقاً بإنهاء التسمّع وقصر الاتصال بالسماء على اتصال الله بالنبّي، متجاهلاً المعرفة بالوحي والأنبياء لدى عرب الجزيرة الذين كان منهم المسيحيون واليهود بالفعل! مما يجعل (المعجم الكتابي) أحد عناصر المعجم الجاهلي كما يُعبّر إيزوتسو^(٢)، بل متجاهلاً كذلك كون فكرة (التسمّع) ذاتها وعلاقتها بـ(المراقبين السماويين)، وكذلك فكرة (الرجم السماوي) في سورة الجن هي أفكار ذات صلة كبيرة بالمعجم الكتابي وبالقصص الكتابي حول المراقبين والملائكة الساقطين ونقل المعرفة والرصد والطرائق السبعة كما ترويّه قصص الشرق الأدنى القديم الكتابية و(شبه الكتابية).

وهو القصص الذي تُظهر رواية القرآن له -ووفق نفس رؤية (أمين الخولي - محمد أحمد خلف الله - نصر) التي تعتبر أنّ القرآن يتداخل بالضرورة مع سياقه التاريخي في بناء نصّه وقصصه - صدى معرفة السامعين به، سواءً في رواية القرآن قصة هاروت وماروت، أو في سورة الكهف والتي يظهر فيها صورة

(١) مفهوم النصّ، نصر حامد أبو زيد، ص ٣٨.

(٢) انظر: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة: هلال محمد

الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٧٥.

المراقبين السماويين وإن لم يتم ذكرهم بوضوح مثلما لاحظ بودمان^(١) أو (التسمُّع) في الجن، بل يظهر صدى معرفة السامعين بهذا القصص ودلالاته وبالتالي بالأبعاد الكتابية لقصص المراقبين ونقل المعرفة في بعض التفسير المبكرة لقصة هاروت وماروت ولما تتلوه الشياطين على مُلك سليمان، والتي تستعيد بعض النسخ الكتابية و(شبه الكتابية) من القصة^(٢)، لكن نصر أبو زيد

(١) ينطلق ويتني بودمان في كتابه: (شعرية إبليس) من وحدة السورة، ويعتبر وحدة سورة الكهف هي «علم البشر المحدود، حماية ورعاية الله، وعدم وجود شركاء لله»، وهو ما نعبر عنه بأنه تأسيس السورة لكلية القدرة والمعرفة الإلهية في مقابل أساطير القدرة والمعرفة عند مراقبي السماء وأوليائهم الأرضيين، لكن هذا مبني على تصوّر مختلف بعض الشيء لدراسة الشيطان في القرآن عمّا يفترضه بودمان الذي يقصر حضور الشيطان في فعل الشر الأخلاقي، فيتجاهل تركيبه وتعدّد أدواره في السياق الجاهلي، ما بين التصريف والوحي، وبودمان يشير لكون السورة تشير لمراقبي السماء بالفعل وإن لم يُذكروا مباشرة، في أمرين؛ مسألة التسمع والحماية، ومسألة تعليم الحرف، وهذا في تناولها الأولياء الذي ينقلون للبشر المعرفة والقدرة من دون الله وسلطانه. انظر: شعرية إبليس، اللاهوت السرد في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد علي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط ١، ٢٠١٧، ص ٢٢١-٢٢٦.

(٢) تناول جون ريفز في دراسته حول قصة هاروت وماروت كثيراً من التفسير التي تناولت القصة وكذلك التقاليد التي تناولتها في كتابات قصص الأنبياء، من خلال مصادر مبكرة، مثل: كعب ومجاهد، وهي تقاليد يظهر فيها معرفة بقصص المراقبين والتسمُّع، كما نجد في تفسير الطبري للآية -راوياً عن السُّدي- استحضاراً لنقل الشياطين المعرفة من السماء إلى الكهنة في عهد سليمان. انظر: المظاهر شبه الكتابية في قصة هاروت وماروت، جون سي ريفز، ترجمة: مصطفى الفقي، منشورة ضمن ترجمات

=

يستبعد تمامًا هذا السياق الكتابي بكامله في فهم (الوحي)، بل كذلك في فهم مفاهيم ذات صلة بالسياق الكتابي، مثل: (الكتاب) و(القرآن) و(المثاني) وغيرها.

ولإجابة السؤال الذي طرحه صابر مولاي أحمد دون إجابته ربما: «لماذا تخطى نصر أبو زيد هذا الجزء المهم من المحيط الثقافي زمن نزول القرآن؟»^(١)، فربما يمكن إرجاع هذا للتأطير الأيدولوجي لتاريخ الجزيرة عشية الإسلام عند نصر، حيث يُعيد خطاب نصر بهوموه الأيديولوجية الغالبة^(٢) تركيب سياق

=

ملف (علاقة القرآن بالكتب السابقة)، على قسم الاستشراق بموقع تفسير، ص ٩، ص ١٨ - ١٩، ص ٧٦ - ٧٧.

(١) منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم، سورة البقرة أنموذجًا، صابر مولاي أحمد، مؤمنون بلا حدود، ط ١، بيروت، ٢٠١٧، ص ١٩٦.

(٢) يفترض كريم الصياد في دراسة بعنوان: (منهج الحفر الأيدولوجي عند نصر أبو زيد)، أن قراءة نصر أبو زيد للتراث هي قراءة تدخل فيما أسماه (الحفر الأيدولوجي)، كمنهج يستخدمه أغلب المفكرين العرب في تعاملهم مع التراث -على الأقل الثلاثة الذين ركزت عليهم ورقته، أي حسن حنفي ونصر أبو زيد وعلي مبروك، مدرسة القاهرة الفلسفية-، والقراءة عبر الحفر الأيدولوجي هي قراءة تسعى لتغيير الواقع المعاصر عبر قراءة للتراث تنتهج الانتقاء لموضوع بحث من التراث -مدرسة أو مذهب أو عالم- وإعادة بناء النموذج المنتقى ثم إسقاط الصراع السياسي -الاجتماعي على مجمل الصراعات التي يدخل فيها النموذج المعاد بناؤه، للخلوص لكون كل هذه الصراعات هي ذات أصل سياسي -اجتماعي، وهذا لتحقيق أهداف معاصرة تغييرية، منها: إسقاط الخصوم المعاصرين، وبيان نسبية

=

الجزيرة العربية ليصبح وكأنه وثني خالٍ من أي حضور كتابي ديني ونصّي، فتتحول المسيحية واليهودية والحنيفية والإسلام الناشئ على ساحته إلى مؤطّرات أيديولوجية للجماعات المتعارضة سياسياً^(١)، في تجاهل وإقصاء للحضور الديني والنصّي والليتورجي للمسيحيين واليهود وبالتالي لمعجمهم ضمن ظرف خطاب النصّ والمحاورين به.

يتعقّد الأمر عند يوسف الصّدّيق الذي يستبعد تمامًا هذا السياق الكتابي ويحوّل القرآن إلى «نصّ يوناني» في عمقه، ويحيل قصص الأنبياء الكتابيين داخل القرآن لمجرّد صور من تاريخ الفلسفة وصراعاها مع «ثقل المجاز» بحثًا عن رحابة العقل ونوره، ويحيل أهمّ نبي كتابي (موسى) لشبح من الإسكندر وجنوده، ويعتبر أنّ (المساحة الهيلينية) داخل القرآن هي المساحة الأهم التي

=

المطلقات الافتراضية، وإن كان اشتغال الصياد اقتصر على مسألة التراث، وخصوصًا كتاب (الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية)، إلا أننا في حقيقة الأمر نستطيع لمس نتائج هذا الحفر الأيدولوجي في تعامل نصر مع القرآن وتاريخه كذلك، فنصر كذلك يعيد بناء تاريخ قريش، ثم يقوم بإسقاط الصراع السياسي - الاجتماعي على كلّ صراعاته، لكي يتقلص بهذا الواقع القرشي لواقع محتقن ثوريّ بسبب صراعات طبقية باحثة عن أيديولوجي لتأطيرها، وبحيث يتم قراءة الصراعات القرشية الفكرية ما بين الوثنية والإبراهيمية والمسيحية واليهودية باعتبارها في الأصل فحسب صراعات سياسية اجتماعية. انظر: منهج الحفر الأيدولوجي، كريم الصياد، مؤمنون بلا حدود، ٢٧ نوفمبر، ٢٠١٧.

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص ٦٨، ٧٠، ٧٢، ٧٣.

قطع من أجلها القرآن مع المرحلة الكتابية بعد استعراض مسار النبوة، (فالقرآن لم يكن ليقطع مع الرسالة الموسوية أو القول الإنجيلي بعد أن استكمل مراجعة عناصر الرسالتين، إلا ليلتحق باللوجوس، أي: خطاب العقلانية في أبعادها الإنسانية)^(١)، بذلك لا يصبح القرآن استمرارًا للدين الكتابي ومصدقًا له ومهيمنًا عليه كما يُعبّر هو نفسه عن نفسه، بل يصبح دياكتيك البطارقة الكتابيين الصاعد نحو سماء الفلسفة اليونانية.

كذلك فإنّ ما يمكن تسميته بـ(قراءات المنهجية القرآنية)^(٢) تتجاهل هي كذلك السياق التاريخي للقرآن ولا تهتم به كجزء من عملية إنتاج/ استكشاف المعنى، وهذا لانطلاقها من فرضية تميّز بناء النصّ تجاه سياقه، والذي يبدأ من فرضية تميّزه بلسانٍ خاصّ (لسان القرآن) يتجاوز اللسان القرشي والمعهود

(١) هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصديق، تعريب: منذر ساسي، التنوير، الطبعة العربية الأولى، ٢٠١٣، ص ١٥.

(٢) نستطيع اعتبار القراءات النسوية أو التأويلية النسوية للقرآن إحدى القراءات المهمة ضمن فضاء التأويلية العربية المعاصرة، إلا أننا نقتصر هنا على القراءات الحداثيّة وقراءات المنهجية القرآنية، حيث تدين القراءات النسوية في بنائها المنهجي العام لإحدى هاتين المدرستين، كما سيظهر في سلسلة مقالات خاصة بالتأويلية النسوية، كذلك فإنّ المساحات التي يفترق بها البناء المنهجي للقراءات النسوية عن هاتين المدرستين لا تمثل كذلك فتحًا لفضاءٍ لتلقّ جسدي وشعائري وجمالي يختلف في تصوره للمعنى عن التأطير النصّي له داخل هاتين المدرستين.

العربي الجاهلي^(١)، مما يجعل دراسة البناء التركيبي المنهجي والمفاهيمي للنص ووفق علاقاته الداخلية فحسب هو الأساس في استكشاف المعنى وليس عملية التسييق التاريخي له^(٢)، كذلك فإن رفض هذه القراءات الاهتمام بالسياق الكتابي تحديداً، ورفض توظيفه في الفهم هو رفض أكبر، حيث تنطلق من افتراض علاقة (نسخ) كاملة بين القرآن وهذه الكتب السابقة^(٣) (فقد كانت الصلاة لبيت المقدس مرحلة مؤقتة للبحث عن المشتركات مع بني إسرائيل لإثبات وحدة المصدر والأصل، ولما تم تحويل القبلة كان هذا إعلاناً بانتهاء تجربتهم وطبيصفحتهم للأبد)، وضمن رؤية أوسع لتكشّف التاريخ والمنهج ورؤية لطبيعة النص الخاتم ومفهوم الخاتمية ذاته ومفهوم النسخ ومفهوم حاكمية الكتاب -أي جملة المفاهيم المؤطرة لطبيعة النص في خطاب هذه القراءات-، وكذلك ضمن قراءة خاصّة لقصاص الأنبياء، فإنها تفصم العلاقة بين

(١) لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، طه جابر العلواني، ص ٧٦.

(٢) لو استحضرنّا منهجية إيزوتسو في تصنيف الأسطح الدلالية، سطح دلالي جاهلي، قرآني، ما بعد قرآني، سنجد أن العلواني دوّمًا ما يعطي للسطح الدلالي الثالث ومقارنته بالقرآن ثقلاً أكبر من السطح الدلالي الجاهلي، ولعلّ هذا مرتبط بكون نقد التراث وآلياته المعرفية محوراً رئيساً في مشروع العلواني.

(٣) نحو موقف قرآني من النسخ، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧،

القرآن والكتاب المقدس بشكلٍ كاملٍ تقريباً^(١)، مما يجعل هذه المساحة مساحة غير ملتفت إليها بطبيعة الحال، بل يتم ردّ كلِّ الأفكار التراثية المرفوضة من هذا الخطاب إلى سيطرة ما تسرّب من هذه (الكتب) إلى عقول المسلمين (الإسرائيليات).

(١) القصص تُمثّل وفقاً لحاج حمد مراحل ومُنعطَقات مهمة في هذا الكشف عن (المنهجية المعرفية القرآنية)، كأساس لـ (الحاكمية البشرية - حاكمية الكتاب) المُعلّنة عن دورة الأمة (العالمية الأولى)، وهذه المعالم يُمثّلها بالأساس قصص؛ آدم، وإبراهيم، وموسى، ومحمد، وكذلك قصص داوود وسليمان كمرحلة ما بين (حاكمية الله) مع بني إسرائيل قوم موسى وإلى (الحاكمية البشرية - حاكمية الكتاب) مع النبوة الخاتمة، وهذا القصص يشمل بهذا ثلاثة تطورات للبشرية اجتماعياً وسياسياً، من دور العائلة (آدم)، لدور القبليّة (بني إسرائيل)، لدور الأمة (أمة محمد). هذه المراحل في تطور البشرية اجتماعياً وسياسياً وفي إطار تدرّج الله بهم، تتوازي مع تطور الكشف الإلهي عن منهجية (الجمع بين القراءتين) النازمة لعلاقة الغيب بالواقع في مستويات ثلاثة؛ من المستوى الأول: هو (التأليف بين الغيب والطبيعة بطريقة توفيقية) تنطلق من الطبيعة وإلى الغيب (إبراهيم). والثاني: (التوحيد بينهما بطريقة عضوية)، بحيث يُشاهد الغيب رأي العين في الطبيعة (موسى). والثالث: (الدمج برؤية أحادية) تتوسط بين الغيب والطبيعة (محمد). وهذه المرحلة المحمدية (العالمية الأولى) يتم تقديمها كمرحلة ناسخة تماماً للمرحلة الموسوية والتي تتعلّق بالمشيئة الإلهية والمعجزة الحسية والأرض المقدسة وحاكمية الإله، فوفق هذه القراءة لا يمكن استحضار أيّ سياق كتابي ضمن عملية فهم القرآن، بل يتم مدّ سياق رفض هذا السياق باعتباره سبب ورود كلّ ما لا يتفق مع الرؤية (الحضارية) المفترضة من قبل هذه القراءة، سواءً داخل التفسير أو حتى ضمن الحديث النبوي.

ورغم أن العبادي وصابر مولاي أحمد والذين يمكن موضعة اشتغالهما ضمن امتدادات هذه المدرسة وإطارها المنهجي، قد تجاوزا التأطير المنهجي العام وفكرة النسخ على كُليّتها عند العلواني وحاج حمد إلى محاولة بيان مفهوم التصديق والهيمنة كمفهوم ضابط للعلاقة بين القرآن والكتاب المقدس بشكل أكثر دقة، إلا أن هذا الاشتغال وكما تكشف دراسة مولاي أحمد عن (منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم)، لا يتعلق كذلك بعملية إنتاج المعنى أو توجيهه أو توضيحه في ضوء ارتباط هذه النصوص بالسياق الديني لبعض المخاطبين بالقرآن، بل يتوقف فحسب عند القيام بعملية مقارنة خارجية تحاول إثبات تميز السرد القرآني وتتيح لأنظار الباحثين عن الحقّ النسخة القرآنية لبعض القصص الكتابي باعتبارها النسخة الحقيقية المطابقة التي غيّها الكتاب المقدس المحرّف.

فضلاً عن تغييب هذه المقارنة للأسئلة المنهجية حول الكتب المقدسة المتاحة للمحاورين بالنصّ، فتقارن القرآن بنسخة الكتاب المقدس الذي اكتملت عملية اعتماده بعد أربعة قرون تقريباً من ظهور الإسلام⁽¹⁾، مما يجعل هذه الدراسة وكأنها تقارن القرآن ككتابٍ معزول عن مَنْ يخاطبهم، بالكتاب المقدس كواقعةٍ معزولة عن سياق متديني الشرق الأدنى القديم، فهي مقارنة

(1) Con- 'text'-ualizing Bible in/and/with Qur'an, John C. Reeves, p.1,2.

تتعلق ربما بالمسلمين والكتابيين المعاصرين في صراعهم حول كشف (حيازة الحقيقة)، والأحقية في تقديم (البديل الحضاري العالمي)، أكثر من تعلقها باستكشاف دلالات القرآن نفسه والتي يمكن لعملية مقارنة تستحضر سياق استعمال المخاطبين بالنصّ للمدونات الكتابية ضمن سجلاتها الدينية أن تكشف الكثير منها.

ففي هذين الخطابين نجد إمّا رفضاً لاستحضار السياق التاريخي بالكلية، أو رفضاً لاستحضار السياق الكتابي بالذات ضمن هذا التاريخ، وفي الحالتين يؤدّي هذا لعدم الاهتمام بمساحة (ما قبل النصّ).

أمّا بالنسبة لمساحة جمع النصّ وتدوينه وسلطته، فقد حظيت هذه المساحة باهتمام كبير لدى بعض الباحثين مثل الصديق ونصر أبو زيد، وهذا الاهتمام يظلّ بالطبع مرتبطاً بقضية طبيعة القرآن ومعناه، فالصديق يهتم بواقعة الجمع باعتبارها واقعة أعادت تشكيل النصّ القرآني، حيث إن الجمع أبدل باقتصاد الشذرة مع عميق سكتاتها «وصمتها الموحى دائم التجدد» «تسلسلاً بدوياً» أريد به محاكاة نموذج الصحراء^(١) -يقصد ترتيب المصحف- لآيات فقدت في محبسها المصحفي معناها الأعظم كأثر على حضور إلهي مُتَجَدِّد، وأبدلت بـ«النمط الرؤيوي في الوحي» «زيارات الملك جبريل برسالة تفصيلية

(١) هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصديق، ص ٨٦.

حرفية مدونة سلفاً^(١)، فقتلت معنى أكثر اتساعاً للوحي مفاده كونه «نشدان للتنزيل» من نبيٍّ مُفكّر يسعى لتأمل عالمه وهو «مُحمّل بعبء الأمنيات» مُعرّضاً «لخطر التشوش والخلط والتسللات الخادعة»^(٢)، ووفقاً للصدّيق فهذه الواقعة مفروضة على النصّ من خارجه، ومقصود بها «مصادرة سُلطة القراء، أمناء الذاكرة الشفوية»^(٣) لمصلحة السلطة السياسية للأمويين، أي أنها جزء مما يعتبره (الثأر الأموي من نبيّ بني هاشم).

وهذا ليس شديد البُعد عن ما يقترحه نصر أبو زيد، وإن كان طرح نصر أكثر تركيباً، حيث يعتبر أبو زيد أنّ واقعة الجمع كان لها الأثر الحاسم في تحويل القرآن من خطاب إلى نصّ، أو من كتابٍ حيٍّ إلى نصّ مجموع ومغلق، حيث إن «الجمع هو الذي خلق قناعة مفادها أنّ القرآن نصّ»^(٤)، فيعتبر أنّ مسألة النصيّة وما لها من تبعات تأويلية تتمثّل في تحويل عملية الفهم لعملية تبث عن

(١) هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصدّيق، ص ٧٧.

(٢) هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصدّيق، ص ١٠.

(٣) هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصدّيق، ص ٧٧.

(٤) انظر: مقارنة جديدة للقرآن، من النصّ إلى الخطاب، في كتاب: التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ٢٠٠.

تأويل كلياني سلطوي هي مسألة منغوسة في عملية الجمع، كذلك يربط نصر في المرحلة الثانية من خطابه نشأة (سلطة النص) بالنصية ذاتها، مما يعني أنه وفي هذه المرحلة من خطاب نصر فسلطة النص لا تعود لأي تأطير كلامي أو فقهي لطبيعة القرآن، بل تعود لواقعة جمعه ذاتها.

والحقيقة أنّ النقاشات التي أثارها نصر أبو زيد والصدّيق حول الجمع وعلاقته بسلطة النص، تبدو وكأنها تفوّت تمامًا كلّ المنجزات النظرية والمفاهيمية والمنهجية الحاصلة في دراسة هذا الجانب في دراسات الكتاب المقدّس وكذلك في الدراسات القرآنية الغربية، حيث تهتم هذه الدراسات ومع زيادة الاهتمام بالدراسة الداخلية للنص، بدراسة طبيعة العلاقات بين المفاهيم التي يصف القرآن بها نفسه، وعلاقة هذه المفاهيم بالسياق الكتابي، وكذلك بالسياق الذي يحاوره القرآن، ومجموعة افتراضات السامعين للقرآن، مما يعني اهتمامها ببناء الدلالة القرآنية الخاصة لمفاهيم، مثل: (قرآن) و(كتاب) و(تنزيل) و(ذكر)، وعلاقتها بقضية سلطة النصّ تجاه مستمعيه وتجاه النصوص الأخرى، وهذه الدراسات كذلك لا تفوّت الجانب الدياكروني أو التساهلي، بل تحاول فهم هذه الدلالات في سياق حضورها داخل القرآن، والتأريخ لبداءيات ظهور مفهوم السلطة في القرآن المكي.

وترى هذه الدراسات في هذه المساحة الحديثة نسبيًا (دراسة مفاهيم «الكتاب المقدس» و«السلطة» و«عملية اعتماد النصوص» وتطبيقها على

القرآن) أن مفهوم السلطة نفسه بما هي «سلطة مطلقة، تقضي بأن نرى - من الواجب - اعتقاد كل ما يقول، وأن نُكِنَّ له الاحترام المطلق»، هو الدلالة الحاكمة لمفاهيم الكتاب والتنزيل ومجموعة المفاهيم الحافة بها، كما أنها تظهر في سياق مكي مبكر، تقول نويبرت: «هناك مجموعة من السور الأولى التي تؤسس علاقةً وارتباطاً بالكتاب السماوي؛ ولذا نجد الآيات [١١ - ١٦] من سورة عبس تردُّ كأنها منبثقة أو مختارة من النصِّ الأصلي السماوي: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ ١١ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ۝ ١٢ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝ ١٣ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝ ١٤ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝ ١٥ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۝﴾ [عبس: ١١ - ١٦]»^(١)، فهي قائمة في القرآن وكما تُعبّر آن سيلفي بواليفو؛ «سواءً كان شفهيًا أو مكتوبًا، نسخةً أو نسخًا، مجموعًا أو غير مجموع»^(٢).

مما يجعل الجمع والتدوين عملية ناتجة عن السلطة لا منشأة لها، أو بالتعبير الدقيق لبواليفو يجعل الجمع والتثبيت وإعلان السلطة بالنسخة القياسية هو (تثبيت فعلي) لا أكثر، أو مرحلة (اعتماد من أعلى)، مما يعني تدقيق مفهوم السلطة نفسه وتدقيق الصِّلة بينها وبين الجمع عبر قراءة نصِّية وسياقية وتاريخية للنص.

(١) وجهان للقرآن، أنجيليكا نويبرت، ترجمة: حسام صبري، ص ٢٣.

(٢) راجع: إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشور على موقع تفسير.

وبالطبع نحن هنا لا يهَمُّنا النقاش مع مدى دقة نتائج نصر أو الصديق أو الدراسات الغربية، بقدر ما يهَمُّنا بيان كون إثارة هذه الإشكالات في السياق العربي يتجاهل الأبعاد النظرية والمنهجية الحاصلة في دراسات مفاهيم القداسة والكتاب المقدس والسلطة داخل الدراسات الكتابية والدراسات القرآنية^(١)، ويقصر عن تقديم أي قراءة متماسكة سانكرونيًا (من داخل القرآن كنص)، أو دياكرونيًا (القرآن مرتبًا تاريخيًا) أو تناصيًا (علاقته بالكتب السابقة وتوقعات السامعين) للمفاهيم القرآنية المؤطرة لطبيعة النص، بل يقتصر على تصوراته عن ما يفترض أن يكون طبيعة للنص، مما يجعل تناول هذه المساحة في سياقات القراءات العربية المعاصرة تناولاً يتعد بشكل كبير عن التماسك النظري والمنهجي ويضغط عليه هدف تركيب طبيعة للنص تناسب عملية تأطيره في عددٍ من القيم المعاصرة (نصر أبو زيد) أو ربطه بقيم يونانية قديمة مُعتبرة كأساسٍ حضاري للتنوير (يوسف الصديق).

كذلك فعلى عكس الحال وقت إشارة فضل الرحمن مالك إلى الدراسات الغربية، فلم تُعد المساحةُ الثانية في تقسيمنا (النص) أي مساحة دراسة

(١) تناولنا بالتفصيل رؤية نصر أبو زيد والصديق لتاريخ جمع القرآن وعلاقتها بمفاهيم مثل (سلطة النص) و(وحدة النص) و(خطابية النص)، في ضوء الدراسات الغربية المعاصرة، ضمن كتاب (القراءات الحداثية للقرآن؛ تحليل سياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال)، طارق حجي، مركز تفسير، ط١، الرياض، ٢٠٢٢م.

موضوعات النص؛ مساحةً مهجورة في الدرس الغربي، على العكس، فقد أصبحت هذه المساحة، مساحة مركزية تمامًا في الدراسات الغربية، منذ صعود الاتجاه الأدبي التزامني (السانكروني) في قراءة القرآن، والذي يميل لدراسة القرآن في كليته كنصّ، وينتهج في هذا جملة من الأدوات المستقاة من حقل الدراسات الأدبية والكتابية، بل إنّ هذا الاتجاه تخطّى مسألة دراسة موضوعات النصّ، إلى دراسة تركيبه البنيوي على مستوى اللغة والأساليب والطرائق ووحدات الخطاب والعلاقات بينها، يبرز هذا مع أسماء، مثل: نويبرت ونيل روبنسون وريموند فارين وميشيل كويرس، واللافت هو كون كلّ باحث من هؤلاء يمتلك منهجية خاصّة في مقارنة بنية النصّ وتحديد أقسامه والعلاقات بينها^(١)، مما يبرز مدى الثراء والتنوّع في التعامل مع تركيب النصّ، على خلاف تلك اللحظة التي كتب فيها فضل الرحمن كتابه، أو تلك التي اعتبر فيها ماكسيم رودنسون أنّ كتب إيزوتسو وأركون هي المحاولات الوحيدة ربما ضمن سياق القراءة البنيوية للقرآن^{(٢)(٣)}.

(١) راجع: مقاربات نقد نصية، ماريانا كلار، ترجمة: د/ حسام صبري، محمود نجاح، ضمن ملف (الاتجاه التزامني)، على قسم الترجمات بموقع تفسير.

(٢) جاذبية الإسلام، ماكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، ص ٨٦.

(٣) وأهم الكتب في هذا السياق:

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

=

فضلاً عن كون هذه المرحلة تتميز بمحاولة إيجاد أبعاد أكثر منهجية ودقة في بحث التركيب الموضوعي للنص يتجاوز ما بات يُعتبر نوعاً من الذاتية في المحاولات الكلاسيكية سواءً عربية أو غربية^(١).

ونحن نجد كذلك إسهاماً إسلامياً وعربياً أصيلاً في هذا الجانب، سواءً في بدايات النهضة، مثل كتابات الفراهي وإصلاحي والتي أُعيد إحيائها عبر الكثير من الباحثين مثل مستنصر مير^(٢) وروبسون، أو في السياق المعاصر حيث نجد

تركيب السور المكية، نوفرت.

Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text, 1996.

اكتشاف القرآن، نيل روبسون، ١٩٩٥.

La Composition du Caran. Nazm al-Qur'ân, Paris, Gabalda, 2012.

في نظم القرآن، وهو مترجم للعربية، ترجمة: عدنان المقراني وطارق منزو، وصدر عن دار المشرق، لبنان، ٢٠١٨م.

Le Festin, une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Lethielleux, 2007.

في نظم سورة المائدة: نظم أي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، وهو مترجم للعربية، ترجمة: عمرو عبد العاطي صالح، وصدر عن دار المشرق عام ٢٠١٦.

(١) نجد اهتماماً كبيراً بهذا في كتاب سلوى العوا (العلاقات النصية في القرآن)، ومثلت قضية المعايير الموضوعية أحد النقاشات المركزية بعد الكتاب، كما يبرز تناول أثنوي جونز له. انظر: عرض كتاب (العلاقات النصية في القرآن)، أثنوي جونز، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

(٢) تناول مستنصر مير عمل الفراهي وأمين أحسن إصلاحي في كتابه: Coherence in the Qur'ân: A

Study of Işlāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ân. والصادر ١٩٨٦، كما تناول نيل

أسماء مثل سلوى العوا ومحمد عبد الحليم ونيفين رضا الذين لهم الكثير من التاج في هذا السياق، ولعلّ هذا ما ألمح إليه فضل الرحمن مالك حين اعتبر «أنّ الباحثين الغربيين ينظرون لهذه المساحة باعتبارها مسؤولية الباحثين المسلمين في حين يحتفظون هم لأنفسهم بأعمال التحليل الموضوعي [مقابل الذاتي]»، إلا أنّ الاهتمام الغربي المتنامي والرصين بهذه المساحة وكما ذكرنا يجعلها مساحة إنتاج وتفاعل مشترك بين الدراسات الغربية والدراسات الإسلامية.

أمّا على مستوى (القراءات العربية المعاصرة) فنجد اهتمامًا بهذه المساحة عند بعض الكتّاب^(١)، مثل: طه جابر العلواني، وكذلك نصر أبو زيد، إلا أن هذا الاهتمام ليس تركيبياً وتفصيلياً بالدقّة المفترضة؛ فنصر أبو زيد ورغم انطلاقه من مدخل ألسني بالأساس إلا أنه لا يولي المفاهيم والتركيب القرآنية أيّ بُعد من التحليل التركيبي والألسني المفترض، بل يتركز اهتمامه على بيان البعد التاريخي لهذه المفاهيم وعلاقتها باللغة الجاهلية «التي تمنح القرآن المقدرة القولية» بتعبيره المستعار من سوسير، وبشكل أعمق فإن (وقائعية النصّ) نفسه، والنظر له كواقعة بتعبيرات عليّ حرب في مواجهة التاريخ، وهو المحور

=

روبنسون عمل الفراهي وإصلاح في الفصل السابع من الجزء الثالث من كتابه: , Discovering the

1996, Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text

(١) الحديث ليس عن القراءة الموضوعية بل عن الدراسة التركيبية للنصّ بالأساس.

الأساس لنشأة الدراسات البنيوية التركيبية والأسلوبية للقرآن هي أمر غير قائم عند نصر، والذي أهدر هذه الوقائعية بسبب مفهومه الخاص للتاريخ؛ في مداه كتاريخ يومي، وفي تعيينه كتاريخ للجزيرة عشية الدعوة خالٍ من أي صلة بالسياق الكتابي، وتصوره لعلاقة النص بالتاريخ^(١)، وهو الإهدار الذي يتكثف في مرحلة الخطاب الثانية والتي تحوّل فيها القرآن لمجموعة خطابات تداولية مسجونة في تاريخها.

يظهر هذا على سبيل المثال في عملية التفتيت والعزل التي يقوم بها نصر لآيات الزواج من الكتابيات، والتي لا يتمثل إشكالها في كونها تُبرز طابعًا تداوليًا أو حواريًا للنص كما يفترض نصر، بل في كونها تقصر بعد عملية عزلها عن أن

(١) مرّ تصور نصر لعلاقة النصّ بالتاريخ بمرحلتين، في المرحلة الأولى: حاول نصر إيجاد مرتكزات دلالية تضبط حركة النصّ في مواجهة التاريخ، وتشكّل أساس عملية التحوير الدلالي لبناء النصّ المنتج للثقافة، وكانت هذه المرتكزات في الغالب مقحمة على النصّ من خارجه. ثم في مرحلة ثانية: تم التخلي عن فكرة النصّية لصالح التعامل مع القرآن كمجموعة من الخطابات التداولية مفقداً النصّ كلّ وقائعية.

وقد أثارت أسماء حديد في رسالتها حول نصر أبو زيد نقاشًا حول قضية الوقائعية، واعتبرت أنّ فيها لصالح التاريخ ناتج عن ضغط الخطاب النقيض الذي يرفض التاريخية، وهذا في ظننا غير دقيق؛ حيث إن الوقائعية هي دفع النقيض وليس التاريخية بالأساس، وفَقًا لتأسس خطاب نصر على فكرة تأسيس القانون في مواجهة الإلهي في قلب مساحة قراءة النص. في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، أسماء حديد، رسالة ماجستير، جامعة سطيف بالجزائر، ٢٠١٠-٢٠١١، ص ١٩٨.

تبدو كوحدات للخطاب أو الكلام المفهوم أو (أقصر وحدة ممكنة للخطاب) كما يعبر فلاورز مستعينًا بباختين^(١)، بله أن تكون خطابًا أو جزءًا من وضعية اجتماعية أو تداولية ما، ما يجعل البحث عن بنية النصّ وتركيبه وعلاقة وحداته داخل خطاب نصر غير ممكن نظريًا^(٢)، فالقرآن عند نصر أبو زيد يفقد كونه نصًّا ولو بالحد الأدنى إن صح التعبير (بنية كلية تتجاوز أجزائها)، وتفقد وحداته

(١) ينتقد فلاورز الكثير من الدراسات البنيوية للنصّ ومنطق تقسيمها له وافترضها الوحدة الأدنى من الكلام، وعبر الاستعانة بباختين وميلر يفترض وحدة للكلام القرآني، كما يفترض كيفية تحويل الكلام لخطاب أولي ثم خطاب ثانوي ثم ما بعده، في محاولة لوضع إطار دقيق للعلاقة بين الوحدات موضوعاتياً وقواعدياً، والمهم في هذه الدراسة هو محاولتها الوصول للحد الأدنى من الوحدة المقبولة، وهو ما يجعل هذه الوحدة خطاباً مفهوماً للسامع وفق محددات بداية الكلام ونهايته كما درسها باختين. انظر: إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

(٢) يرفض نصر أبو زيد في مرحلة خطابه الثانية، التعامل مع القرآن كنصّ، وينتقد الدراسات الاستشراقية لقيامها بهذا، وفي ظلنا فإن نصرًا يفوّت فهم الدلالة الدقيقة لهذا الاشتغال الغربي، فالاشتغال النصّي على القرآن لا يعني حصره في البناء والتركيب الداخلي وعزله عن التاريخ والمتلقي، حيث النصية بالأساس ومن الناحية النظرية تشمل التلقي والتاريخ، وتطبيقاً تشهد دراسات نويبرت وروبنسون وكوبيرس والتي تُولي اهتماماً كبيراً للسياق التاريخي، وكذلك لظرف الخطاب ومتلقيه عدم حصر هذه الدراسات القرآن في حدود بنيته، إلا أن الدراسة الدقيقة لبنية النصّ تمثل ما يشبه عند ريكور الدراسة المنهجية اللسانية والبنيوية للنص (التفسير) قبل خطوة الفهم التأويلي له، وهي خطوة كان على نصر القيام بها، بل اعتبر نصر مهمّة خطابه منذ مفهوم النصّ هي هذه المهمة «إنقاذ وقائعية النصّ»، لكنها مهمة لم تتم.

(التماسك - داخليًا) وكذلك (الصلة - بوضعيات تاريخية اجتماعية خارج النص).

أمّا العلواني فإننا نجد لديه اهتمامًا بالياباني إيزوتسو ودراساته عن البنية العلائقية لمفاهيم النص^(١)، واهتمامًا بتقديم قراءة مفاهيمية جديدة للقرآن تستخرج دلالات مغايرة لمجموعة من المفاهيم المركزية مثل (القرآن) و(الآية) و(الحاكمية) و(النسخ) و(المحكم) و(المتشابه) وغيرها من مفاهيم تمثل (حقلاً دلاليًا) لما هو (القرآن)، ومركزية هذه الدلالات الجديدة تأتي من كون هذه المفاهيم تُمثّل ضمن هذه القراءة للقرآن أساس (الوحدة البنائية للقرآن) و(حاكمية الكتاب) ولبنات المنهج القرآني المراد اكتشافه؛ كجوهر للرسالة الخاتمة وأساسًا لمنهج الجمع بين القراءتين، إلا أنّ هذا البحث يقتصر على المفاهيم ويتجاهل البناء الأسلوبي والحجاجي والتركيبى للنص، كما يفتقد أدوات منهجية محدّدة بدقّة لاكتشاف (المنهج القرآني) حيث يتوقف عند الأطر المنهجية العامة (وحدة الكتاب) (الجمع بين القراءتين)، بل إنه في مستوى أدق لهذا الاشتغال، وهو عملية قراءته لوحداث القرآن (السور) بشكل موضوعي، يتجاهل كذلك تحديد أدوات منهجية واضحة لتحديد طبيعة وحدة

(١) النبوة ومفاهيم القرآن، طه جابر العلواني، منشور على موقع الملتقى الفكري للإبداع:

<http://almultaka.org/site.php?id=171>

السورة وطبيعة مركزها (العمود)^(١)، والعلاقات بين وحدات السورة نفسها سواءً بشكل موضوعي أو تركيبى^(٢).

أما حين ننظر إلى المساحة الثالثة، مساحة (العالم الذي يخلقه النصّ أمامه)، أو معنى النصّ، فسنجد أن هذه المساحة هي التي يدور حولها معظم الاهتمام العربي المعاصر للقرآن - في المساحة التأويلية كما وضحنا في المقدمة -، كما يتبدّى في هذا النتاج الواسع من القراءات والتأويلات، بل إنّ أيّ اهتمام بالمساحتين الأخريين؛ (ما قبل النصّ)، و(النصّ)، يظلّ مشدوداً بشكل رئيس لمساحة المعنى، ومصوبوفاً بها كما أوضحنا.

أما لو نظرنا للدراسات الغربية، فسنجد أنّ هذه المساحة تمثّل اهتماماً نادراً ضمن هذه الدراسات، حيث لا يُشكّل المعنى القرآني بالدلالة التي نقصدها أهمية كبيرة لدى الباحث الغربي، حيث -وكما أسلفنا- فإنّ القرآن لا يُمثّل للباحث الغربي قضية معنى، وينحصر اهتمامه في هذا السياق بما يسميه رينولدز «المعنى العتيق» أو الأصلي للنصّ^(٣) -الذي استمعته المستمعون

(١) حيث يرى العلواني أن عمود السورة أو «نجومها» تحديدها تدبّري ولا يخضع لقاعدة.

(٢) يتسم هذا الخطاب في مجمله كما سنوضح في مقالاتنا قيد النشر عنه بفقر في الأدوات المنهجية التفصيلية، ويشغل وفقاً لمحددات وأطر منهجية عامة فحسب.

(٣) موضوعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمينة أبو بكر، موقع تفسير.

الأوائل- دون أيّ فضاءات أعلى أو أبعاد إنجازية للمعنى، كذلك -وكما ذكرنا- يرفض اعتبار ما أمام النصّ بالدلالة المباشرة (ما تم إنتاجه بعد واقعة إغلاق النصّ) جزءاً من فهم النصّ نفسه، بل يعتبره بالأحرى مشوشاً على النصّ، حيث يعبر عن واقع المؤولين أكثر من تعبيره عن واقع القرآن نفسه (فالمفسرين جاداميرين في رؤية الباحث الغربي، في حين أنّ الباحث الغربي موضوعي "هيرشي")، كما تعبر مارتنسون متهمّة على هذه الرؤية^(١).

بالطبع نستطيع استثناء بعض أسماء قليلة من هذا، مثل الإيطالي ماسيمو كامبانيي؛ حيث أبرز اهتماماً كبيراً بقضية فضاء المعنى الذي يخلقه النصّ، أو ما يعنيه الحقّ ضمن فضاء النصّ، في إطار دراسته لما أسماه «الفلسفة القرآنية» -أو ما يتقوّم به القرآن كنصّ فلسفي-، والتي اهتمّ فيها لاستكشاف مفهوم الحقيقة القرآني بالاعتماد على الفلسفة الظاهرية مع هيدجر وجادامير، كما أدّى هذا لاهتمامه ببعض التأويلات التراثية مثل تأويلية ابن حزم والغزالي وبعض الفلاسفة مثل ابن رشد^(٢).

(١) عرض كتاب: (أهداف ومناهج وسياقات كتب التفسير)، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتنسون، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير.

(٢) انظر على سبيل المثال ورقته: (نحو الفلسفة القرآنية، البنية والمعنى في القرآن)، ترجمة: مصطفى هندي، منشورة ضمن ترجمات ملف (التفسير) على قسم الاستشراق بموقع تفسير، و(بيان المعنى في

بعد هذه الموضوعة للدراسات العربية والغربية ضمن هذه الخطاطة الثلاثية المقترحة، يهَمُّنا بشكلٍ كبيرٍ توصيف مساحة (العالم الذي يخلقه النصُّ أمامه)، أو المعنى، في الاشتغال العربي، بمعنى الوقوف على الدلالة الخاصة التي تُعطى لعملية التأويل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، حين نقوم بهذا نجد أنَّ المعنى النظري هو ما يسيطر على هذه المساحة، أو كما يُعبَّر طه عبد الرحمن؛ يسيطر على هذه المساحة «آفة التجريد»^(١) أي: «إفراد العقل النظري بالتأمل في النصوص، على اعتبار قيمة النصوص تنحصر في الأفكار والتصورات التي تنال عبر هذا التأمل».

يتَّضح هذا في الاهتمام الشديد الذي تُوليه القراءة الحداثية للمعاني الفكرية والتشريعية للنصِّ القرآني، ربما يظهر هذا بشكلٍ كبيرٍ في تأويلية فضل الرحمن مالك والتي تنطلق بالأساس من البحث عن مجموعة مرتكزات مفاهيمية أساسية عقدية - تشريعية تمثل أساس المجتمع المسلم، فهي (تأويلية أخلاقية)

المنهج الظاهري في قراءة القرآن)، ترجمة: مصطفى هندي، منشورة ضمن ملف (التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية المعاصرة)، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

(١) يعلِّق طه عبد الرحمن على المدرسة السلفية الإصلاحية بدءًا من محمد عبده، بكونها يسيطر عليها «آفة التجريد»، وهذه سمة غالبية ربما على الفكر العربي المعاصر في تعامله مع كلِّ النصوص وخصوصًا القرآن. انظر: العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص ٩٩.

كما تعبّر كاثرين جيسي^(١)، لكنها بالتحديد وقبل هذا تأويلية مفاهيمية ونسقية قائمة على منهجية شديدة التركيب وعلى نظر للقرآن كحقل مفاهيمي، ولعلّ من اللافت أن موضع انتقاد طه عبد الرحمن للتجريد الحديث قائمٌ على عملية قطع خطاب النهضة والإصلاح مع الأفق الصوفي -القائم على الملازمة والمعانية وعلى نظر مختلف للعقل- في التعامل مع القرآن، وهذا القطع هو الذي كان موضع التثمين الأكبر من فضل الرحمن مالك في تقييمه للتجارب الإصلاحية في الهند والجزيرة العربية^(٢).

أمّا تأويلية نصر أبو زيد فنحن نلاحظ تمامًا سيطرة البعد النظري عليها في اعتباره أن العقلانية -بالمعنى الحديث- هي أحد مرتكزات النصّ ومقاصده (مغازيه) وأحد موجّهات (التحوير الدلالي) في نسيجه المتنقل من مرحلة (النصّ المنتج) إلى مرحلة (النصّ المنتج)، وكذلك في اعتباره المنهج اللغوي

(1) Mary Catherine Jesse, "A Modern Muslim Intellectual: The Thought of Fazlur Rahman with.

Special Reference to Reason", M.A Dissertation, University of Regina, 1991.

(٢) أحد الأسباب الرئيسة لثمين فضل الرحمن مالك للتجارب الإصلاحية قبل الحديث، هو قطعها مع

التصوّف «الوهابية» أو على الأقلّ إعادة تشكيله جذريًا «شاه ولي الله دهلوي». انظر: الإسلام، فضل

الرحمن مالك، ترجمة: حسون السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٧،

ص٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧.

هو المنهج الأمثل لدراسة القرآن/ الإسلام^(١)، فهو يمثل ربما تطبيقاً حرفياً
لسمة التجريد كما يُعرِّفها عبد الرحمن.

كذلك فإن الصديق -وكما أسلفنا- يجعل العقلانية اليونانية هي محور
النص القرآني، ومساحته المتجاهلة عربياً والمنسية غربياً.

أمّا في (قراءات المنهجية القرآنية) فإنّ القرآن يتحوّل لكتاب منهج،
وتتحوّل مفرداته إلى مجموعة من المفاهيم تُمثّل لِنِات منهج لقراءة النصّ
والعالم، وقصصه إلى معالم على تكشّف هذا المنهج في التاريخ، ويتحوّل
التوحيد نفسه لا بستيم^(٢)، ولعلّ هذا قمة ما يمكن اعتباره قراءة نظرية للنصّ^(١).

(١) «إنّ اختيار هذا المنهج (اللغوي) ليس اختياراً عشوائياً، بل إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث
تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته، فموضوع الدرس هو الإسلام، ولا خلاف بين علماء الأمة على
اختلاف مناهجهم قديماً وحديثاً أنّ القرآن يقوم على أصليين هما القرآن والسنة»، وانظر: مفهوم النصّ،
نصر أبو زيد، ص ٢٩.

(٢) يرى الفاروقي في صفحات مهمّة من مؤلّفه (أطلس الحضارة الإسلامية)، أن جوهر الحضارة
الإسلامية هو التوحيد، وأن هذا الجوهر له بعدان: منهج ومحتوى، ويحاول الفاروقي بيان عناصر
البعد المنهجي للتوحيد، وهي الوحدة والعقلانية والتسامح كمبادئ معرفية، ويرى أن العقلانية مبدأ
إسلامي منهجي أساس يظهر في رفض الإسلام لما لا يتطابق مع الواقع والذي يحمي المسلم من الظنّ
وإدعاء المعرفة، ورفضه للتناقضات المطلقة والذي يحمي المسلم من التناقض البسيط والظاهري،
والثالث انفتاحه على الأدلة الجديدة أو المناقضة والذي يحمي المسلم من الجمود والتعصب، ونحن
نظنّ أن هذه الصفحات من كتاب الفاروقي هذا بالإضافة لحديثه عن وحدة المنهج في كتابه: (صياغة

=

ولا شك فإنّ هذه السيطرة للبعد النظري لطبيعة المعنى في رؤية التأويلية العربية المعاصرة للقرآن تجعل هذه القراءات تقصر التعامل مع القرآن على الأبعاد المعرفية والفكرية والتشريعية فحسب، وبالتالي تتجاهل المساحات الشعائرية والسردية والجمالية والجسدية والتي تمثل جزءاً أصيلاً من عملية تلقي القرآن.

=

العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية) = يمكن النظر لها كتأويل إبستمولوجي للإسلام يُعدّ هو الأساس الأعمق للرؤية المنهجية للنصّ القرآني، وإن كنّا نظنّ اشتغال الفاروقي يظلّ أوسع وأشمل من اشتغال زملائه من رواد نفس المشروع انطلاقاً من كونه عالم أديانٍ بارزاً يُوظّف منهجاً ظاهراتياً في مقارنة الإسلام، وهذا يفتح له كثيراً من الآفاق التي ربما لا تظهر لغيره. انظر: أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل راجي الفاروقي، لوس لمياء الفاروقي، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٩٩٨، من ص ١٣٤، إلى ص ١٣٨.

(١) يهتم العلواني اهتماماً كبيراً بمسألة (التدبر)، ورغم أن هذا الاهتمام يكشف عن التفات من رواد هذه القراءة إلى ضرورة التلقي الشخصي والفردى والروحي للقرآن، إلا أن هذا التلقي وكما يظهر من المداخل المعقودة له (مدخل المقاصد)، (مدخل الأزمات)، (مدخل التدافع) وغيرها، يظلّ تلقياً لمعانٍ عقلية وعملية كذلك وليس لأبعاد جسدية وجمالية وشعائرية، بل إن (مدخل التعبد) يرد بشكل عام ومتعجل وغير واضح. انظر: أفلا يتدبرون القرآن، معالم منهجية في التدبر والتدبير، طه جابر العلواني، دار السلام، ط ١، القاهرة، ٢٠١٠.

نستطيع الآن أن نُجَمِّل نتائج تشغيل الخطاطة المقترحة على الدراسات المعاصرة للقرآن فنقول: إنّ مساحة (ما قبل النصّ) هي مساحة اهتمام غربي بصورة أكبر - مع وجود اهتمام بمساحة تاريخ تشكُّل النصّ عربياً وإن كان غير دقيق-، وأن مساحة (عالم النصّ) هي مساحة تهتم بها الدراسات الإسلامية العربية - خارج المساحة التأويلية المعاصرة - والغربية، وأنّ مساحة المعنى (العالم الذي يخلقه النصّ أمامه) هي غالباً مساحة اهتمام عربية وإسلامية أساسية، إلا أنها في السياق المعاصر يسيطر عليها أفق التجريد النظري، والذي يحصر فضاءات المعنى في سياق الفكر والعمل الفقهي، ويتجاهل الأبعاد الشعائرية والسردية والجمالية والجسدية لتلقّي القرآن، والتي تظهر بوضوح لو انطلقنا في التعامل معه من خلال سياق مفهوم (العالم الديني) الذي نفترض كونه أكثر قدرة على استقصاء أبعاد القرآن، أي أنه هذا الموضع داخل خطاطتنا الذي يستطيع نقلنا من (استكشاف المساحات غير المدروسة في نصّ القرآن) إلى (استكشاف حدود قراءة القرآن كنصّ)، وهو ما سنتناوله تفصيلاً في المبحث الثاني من هذا البحث.

العالم أمام القرآن		القرآن	ما قبل القرآن	القرآن
الأبعاد السردية والجسدية والشعائرية	عقيدة وتشريع			الدراسات المعاصرة
لا يوجد اهتمام	اهتمام مركزي	اهتمام غير دقيق	لا يوجد اهتمام	التأويلية العربية المعاصرة
لا يوجد اهتمام		اهتمام مركزي	اهتمام مركزي	الدراسات الغربية

المبحث الثاني: (العالم أمام القرآن)، أو حدود المقاربة المعاصرة في ضوء الخطأ المقترحة:

ينتقد عليّ حرب كون نصر أبو زيد يعتبر القرآن نصّاً لغوياً فحسب، ويعتبر أنّ هذا يتجاهل كلّ الأبعاد الأخرى للقرآن ككتاب «يحتاج لمقاربة متعدّدة المنهجيات تناسب كونه فضاءً تأويلياً هائلاً»^(١)، والحقيقة أنّ هذا الاقتصار على المدخل اللغوي والتحليل الألسني في قراءة القرآن لا يقتصر على نصر وحده، بل يمتد ليشمل معظم فضاءات الاشتغال العربي والإسلامي المعاصر جراء سيطرة (آفة التجريد) عليها كما أوضحنا، وحتى خروجها من سيطرة هذه الآفة يظلّ في سياق قراءة تصورية ما، فداخل سياق القراءة الحداثيّة نجد أنّ فضل الرحمن مالك ورغم أنّه يحاول الخروج من فضاء التحليل الألسني الصرف مع إيزوتسو، نحو مقاربة عقدية - تشريعية للقرآن، إلا أنّ هذا لم يفعل سوى تثبيت حصر النصّ في فضاء تصوّري (نظري) وأخلاقي (عملي)، وربما يبرز الأمر بصورة أكبر في كتابات المنهجية القرآنية التي حوّلت القرآن بشكل كبير إلى نصّ منهجي بل وإبستيمي كما أسلفنا، ولعلّ هذا لا يتفق مع طبيعة القرآن كـ«نص ديني».

(١) نقد النصّ، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٥، ص ٢٠٨.

فالقرآن كـ«نص ديني» يتعلق فيما يتعلق بالحدود البشرية الجذرية (المقدس، العادي، الموت، الجنس، العنف...) فإنه لا يؤسس فحسب عالمًا عقديًا أو فقهيًا، بل يخلق أمامه (عالمًا دينيًا)، والمقصود بـ«العالم الديني» هو العالم الذي يُخلق عبر تجلي المقدس في العالم العادي الطبيعي والتاريخي، فهذا التجلي ينتج عنه عملية (سميئة - إضفاء دلالات خاصة) لحدود الزمان والمكان والطبيعة والتاريخ، تخترق العالم بحضور المقدس وتؤطره ضمن عالم أشمل متصل بالبدء والمآل هو (العالم الديني).

وهذا (العالم الديني) يتضمّن ثلاثة أوجه متشابكة، هي: المعتقد والسرد والشعائر^(١)، حيث تُمثّل هذه الأوجه الثلاثة الطريقة التي يحضر بها المقدس

(١) هذا التقسيم الثلاثي يمكن استفادته من إلباد، كما نجده لدى فراس السواح، وهو قائم على دراسة ظاهراتية للدين، نجد عند سمارت تقسيمًا مغايرًا حيث يتحدث عن سبعة أبعاد للدين، يضيف لهذه الثلاثة، الخبرة، الأخلاق، البعد الاجتماعي، البعد المادي، إلا أنه يعود فيربط البعد الاجتماعي بالخبرة والطقس، كذلك فإن البعد المادي يمكن اعتباره تمظهرًا لبقية الأبعاد وليس بُعدًا منفصلًا، كذلك فداخل كونٍ توحيدي فإن الأخلاق تمثل جزءًا مركزيًا من العامل الديني يبرز حضوره في الشعائر والقصص والمعتقد. انظر: اللغة الدينية: دليل لدراسة فلسفة الدين، ستيفن لوكستن، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت، ٢٠٢١، راجع: القراءات الحداثيّة للقرآن (٧)، فضل الرحمن مالك والتأويلية الناجزة، طارق حجي، موقع تفسير.

لهذا العالم، والتي تُوطّر عملية التأسيس الدوري للعالم الديني في العالم العادي والتي يقوم بها المؤمن^(١).

من هنا فإنّ القرآن لا يُمثّل مجرد مسألة عقلية أو فكرية أو فقهية، بل فضاء يشمل مجمل الشخصية بتعبيرات تيليش، ويتمثّل تلقّيه لا في قراءته البرّانية لاستخلاص القواعد الفكرية والتشريعية فحسب، بل في الانخراط ضمن فضاء العالم الذي يؤسّسه في قلب العالم التاريخي والطبيعي وعبر الجسد المؤمن أو عبر «الجسد في الكون المخلوق» - كمفهوم يبرز العلاقة المتشابكة بين السرد والشعائر داخل عالم ديني^(٢).

(١) تناول إلياد كيف يمثل تجلّي المقدس زماناً ومكاناً أساساً لإعادة بناء الزمان والمكان أو إعادة بناء العالم بالنسبة للمتدين. راجع: المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الفتاح هادي، دار دمشق، ط ١، ١٩٨٨، ص ٢٦، ٥٨-٥٩.

(٢) هذا المصطلح لمحمد أركون، ونظنّ أن لهذا المفهوم كفاءة كبيرة في إظهار الصلة بين السرد والشعائر، حيث يبرز الجسد لا كموضوع فيزيقي خارجي، بل بما هو وكما يعلمنا ميرلو بونتي جسد يقصد إلى العالم، ف«الجسد في العالم»، بمعنى مجمل الإشارات على الجسد (الختان- الوشم- الدق)، والاستعدادات الجسدية المرتبطة بوضعية الجسد ضمن الفضاء الزماني والمكاني المرسوم بفعل الدّين والاجتماع، وضمن الفضاء الاجتماعي، أو ما يمكن التعبير عنه بلغة بورديو ب«هابتوس الجسد»، مع توسعته ليشمل الجسد الشعائري والاجتماعي واليومي، أي مجمل ما يشكل وجود الجسد ك«جسد في العالم»، لرؤية موسعة لعملية استبدان التصورات الاجتماعية والدينية. راجع: الهيمنة الذكورية، بيير بورديو، ترجمة: سلمان قعزاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.

=

لذا فإن عملية قراءته كنص لغوي/ نظري/ تصوري والتي تمت بالأساس في عصرنا الحديث^(١)، لهي أمر يؤدي لنزع سردية وشعائرية القرآن كأبعاد رئيسة في طبيعته وكذلك كأنماط أساسية لتلقيه، ولعل هذا يظهر في غياب التعامل مع القرآن في سرديته وكذلك غياب التعامل مع البعد الشعائري له ضمن معظم الاشتغال المعاصر على القرآن، سواء في السياق العربي أو سياق الدراسات الغربية.

ما سنحاوله في هذا الجزء من البحث هو استعراض طبيعة دراسة القرآن حين يتم تناوله كنص يؤسس عالمًا دينيًا، باعتبار هذا العالم هو عمق (العالم الذي يخلقه النص أمامه)، وجملة الفضاءات المعرفية التي تخلقها تلك المقاربة للنص، وكيف تستطيع هذه المقاربة أن تُقدّم فهمًا أكثر ثراءً من هذا

=

وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦، ص ١٩٦.

(١) بالطبع فإن (اللغوي) هنا المقصود بها التعامل مع اللغة بعيدًا عن أبعادها التداولية والخطابية، وتشكل هذه الأبعاد محور الدراسات اللسانية المعاصرة، التي انتقلت ومنذ فتنغشتيان ونظرية الألعاب اللغوية، وأوستن ونظرية أفعال الكلام، كذلك دراسات باختين عن الكلام والخطاب، إلى اعتبار الأبعاد التداولية والخطابية والاستعمالية أبعادًا مركزية في اللغة كأداة تواصل بشري، ولعل هذه المساحة من الدراسات اللغوية هي مساحة قادرة على إخراج القرآن من الحدود النصية الضيقة التي حصر فيها في الدراسات المعاصرة.

المقترح من قبل القراءات المعاصرة، حتى لتلك المساحات التي تدرسها هذه الدراسات بالفعل (ما قبل النصّ) (النصّ)، بل قدرتها كذلك على نظم وأطر الكثير من فضاءات الدراسة المعاصرة للقرآن خصوصاً في السياق الغربي.

أولاً: القرآن، الوجه السردى للعالم الديني؛

حين نتحدّث عن كون القرآن نصّاً سرديّاً، فإنّ هذا لا يشير فقط لمساحة القصص والأمثال داخل القرآن، بل يعني في حقيقة الأمر وقبل هذا كون القرآن يصنع سرديّاً عالمًا دينيًّا عبر إعادته تشكيل العالم التاريخي والطبيعي عن طريق سمياته وإسناد دلالات خاصّة لمعظم مساحاته، وعن طريق دمجها في سرد أشمل عن الأصل والمآل، كذلك يعني كون القرآن نصّاً يتعلّق بالحدود الجذرية (المقدّس - العنف - الجنس - الموت...)، وهي الحدود التي لا تستطيع التصورات والبراهين وحدها معالجتها، بل تحتاج للسرد والرمز بما هو (وساطة غير مكتملة) بتعبير ريكور من أجل تناولها^(١).

(١) كما يمكن الاستفادة من ريكور فإنّ القضايا البشرية الجذرية مثل الشر والموت والعنف، هي قضايا لا تستطيع الفلسفة علاجها عبر الخطاب العقلي البرهاني فحسب، بل تحتاج الفلسفة لاستلهاام الرموز التي سبقت الفلسفة في تاريخ الوعي البشري في علاج هذه القضايا، ويقع القصص الديني ضمن هذه الرمزيات التي ينبغي على الفلسفة استلهاامها والتفكير انطلاقاً منها. راجع: صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٤٩، ٣٥٤.

إلا أن مسألة (سرديّة القرآن) بما هي بناء لـ«عالم ديني»، تظهر فيما قبل تعديل العالم (الطبيعي والتاريخي) أو تناول الحدود الجذرية، حيث تظهر أولاً في كون القرآن ذاته يُمثّل وقبل هذا تعديلاً في النظام السردى السائد قبله، وكون هذا التعديل هو تعديل في فضاء القداسة نفسه، أي إنه أمر يتعلق بعمق العالم الديني، لتوضيح هذا البعد لما نعبر عنه بـ«سرديّة القرآن» فإننا نستطيع استحضار طبيعة التعامل القرآني وأنماطه السردية المركزية (القصة) مع أنماط السرد الدينية السائدة قبله.

فالقرآن يظهر وعبر عدد من الآيات المتعلقة بالقصص وضرب الأمثال -أي الآيات التي توجه أنماط السرد- بكونه يواجه مجموعة من الأقوال السردية السابقة عليه مثل (الأسطورة) ويقدم إدانة حاسمة لها: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ۚ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾.

هذه الإدانة لفتت بالفعل انتباه الدارسين للسرد القرآني، إلا أن النظر لها غالباً ما تركّز في مساحة واحدة هي مساحة الصراع بين القرآن وأنماط السرد الجاهلية على «الهيمنة النصية»، ولم يتم الالتفات -وبحكم طبيعة هذه

الدراسات - للبُعد الأعمق الذي يجعل مواجهة هذه الأنماط السردية هو في عمقه مواجهة لـ (عالم ديني) تُوّطره هذه الأنماط (العالم الديني الجاهلي)، أي أنه صراع يتعلق ببناء العالم الديني سرديًا.

إلا أنّ ثمة بعض ملاحظات أثارها بعض دارسو السرديات العربية قد تكون مفيدة في فهم أعمق لهذه العلاقة بين القرآن والأسطورة، فنجد عبد الله إبراهيم وفي كتابه: (موسوعة السرد) مسّ بشكلٍ ما كون الإدانة القرآنية للأسطورة وجملة المسارد الجاهلية تبدو وكأنها أعمق من أن تكون مسألة هيمنة نصية أو أدبية، وهذا حين تناول إبراهيم أحد الأخبار الواردة في كتب السيرة عن مقتل النضر بن الحارث، والتي تُظهر كونه قد قُتل بصورة أكثر قسوة من بعض معارضي النبي الكبار، فقد قتل النضر بن الحارث صبرًا، أي أسيرًا، ونفذ القتل عليّ بن أبي طالب^(١)، فهذه الأخبار - صدقت أم لم تصدق - تعبر في الأخير وبتعبير عبد الله إبراهيم عن وعي تراثي بوجود «خطر ما كانت تشكّله هذه الأنماط السردية على النبوة»، وهو ما يكشف عمق الصراع بين القرآن وبين هذه الأنماط من القول، وأنّ الصراع بين هذه الأنماط لم يكن مجرد صراع على (الهيمنة النصية)!

(١) عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الموسعة، ٢٠٠٨، ص ١١٥.

إلا أنه يصعب كذلك اعتبار رفض القرآن لهذه الأنماط السردية راجع لكونها محض حوامل خطابية لأفكار جاهلية أو (بطانة دينية للمجتمع الجاهلي)، كما توحى لنا دراسة عبد الله إبراهيم، بل يتعلّق الأمر مباشرة بصورة القداسة التي تكشفها هذه الأنماط من القول في مقابل صورة القداسة الإسلامية التي احتاجت قولاً جديداً (القصة) كي يجليها، وهو ما التفت له بذلك ستيتكيفتش في كتابه: (العرب والغصن الذهبي)، حيث ربط ستيتكيفتش الأسطورة بـ(الجاهلية)، ففي رؤيته أن الإسلام كدين يعارض بطبيعته القائمة على التسليم العنف النبوي المتجذر في الأسطورة الجاهلية القائمة على (الحمية) مما حتم رفضها، ورغم جزئية تحليل ستيتكيفتش إلا أنه يُمثّل بداية جيدة لنقاش جوهر الرفض القرآني للأسطورة وإدانتها لها، وفهم هذا بشكل أشمل علينا استحضار طبيعة الأسطورة الجاهلية وطبيعة حضورها في السياق الجاهلي.

بدايةً، فلفظة (أسطورة) القرآنية لا تشير بالطبع لما قد يُفهم الآن من كلمة أسطورة^(١)، كما أن هذه اللفظة لا تحمل في ذاتها أيّة إدانة مسبقة لهذا النمط من

(١) لهذا يجادل عبد المجيد الشرفي باستخدام كلمة (ميث) بنفس لفظها الأجنبي، وعدم تعريبها لأسطورة، بحيث لا تختلط دلالاتها بالدلالات الحافة بلفظة أسطورة العربية والتي تشمل الكذب والاختلاق، وهي دلالات لا تحف بالدلالة المعاصرة للـ(ميث)، حيث أضحي ينظر إليها كجزء عميق من الوعي البشري والذي لا يمكن تجاهله أو إلغاؤه مهما وصل الإنسان من تقدّم، فهو ليس تفسيراً

القول، بمعنى أنها لا تعني بذاتها (الخرافة) أو (الكذب) أو (الاختلاق المجاني)، بل هي بشكلٍ ما لفظ محايد يعني فحَسَب «ما سطره الأوّلون»، من حيث إن الإدانة للأسطورة هي «إدانة قرآنية بالأساس»، فالقرآن هو الذي أشرب هذه اللفظة هذه الدلالات الجديدة (الكذب)، (الاختلاق)، (الرجم بالغيب)، (لهو الحديث) في مقابل (القصة) التي تمثل (الحق).

ويمكننا تقسيم هذه الأساطير الجاهلية المدانة قرآنياً إلى نوعين وفقاً لتفريق مفهومي اقترحه فراس السواح، حيث يفرق بين (الخرافة) و(الأسطورة)، (الخرافة) عنده هي (أسطورة) فقدت الصّلة بمقدّسها الذي تجليه، وأصبحت تُروى لا لشيء سوى لسحر الرواية ذاته، فهي روايات قائمة على التهويل، وشخصها يتحرّكون بين العالم الطبيعي وما وراءه، ويقلّ فيها ظهور الآلهة، وإن ظهروا فكَبَشَرٍ متفوّقين، بمعنى أن الخرافة هي ذكرى للمقدس، ومع الزمن يخبو مقدسها وتصير حجاباً له، حيث يصير سحرها ذاته هو مصدر الجذب والنفور، وفي كلمة ذات صبغة توحيدية، سنقول أن الخرافة هي (وثن سردي)!

=

طفولياً للعالم، ولا رواسب علم بدائي، وإنما تجربة بناء وتأسيس للعالم وهي تجربة بشرية لا تنقطع، تُلازم كل شرط إنساني. عبد المجيد الشرفي، التراث والثورة والحداثة، دار الجنوب، تونس، ٢٠١١، والهيئة العامة للكتاب، مصر، ٢٠١٢، ص ١٧٩، ١٨٠.

ولعلّ هذا المعنى يصدق تمامًا للدلالة على الأساطير التي كان يرويها (النضر بن الحارث) لمواجهة القرآن بها، أي: قصص رستم واسفنديار^(١)، وغيرها من أساطير فقدت أو هي من الأصل فاقدة عند مستمعيها الصلة بأيّ مقدّس، فضلًا عن دورائها حول شخوص وأبطال وبشّر وبشّر متفوقين، دون أن تكون كشفًا عن فعال المقدس في الأزمنة البدئية أو في تاريخ خلاصٍ ما.

أمّا (الأسطورة) وقبل أن تتحوّل لـ(خرافة) أو لـ(وثن سردي)، حين كانت وكما يعرفها السواح ويذكر خصائصها «حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يتصل بالحياة والكون والإنسان، ويلعب فيها الآلهة الدور الرئيس، ويؤمن بها راويها ومستمعوها وتدخل في صلب طقوسهم»، فإنها دومًا وكما أشار ستكيفتش -وإن خصص حديثه بالأسطورة الجاهلية وحميتها- مرتبطة بـ«عنف بنيوي»، وهو ما لا يتماشى مع صورة العالم الديني التوحيدي الذي

(١) روى السيوطي في الدر المنثور: «أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ يعني: باطل الحديث. وهو النضر بن الحارث بن علقمة اشترى أحاديث العجم وصنعهم في دهرهم، وكان يكتب الكتب من الحيرة والشام، ويكذب بالقرآن، فأعرض عنه فلم يؤمن به»، وجاء في تفسير البغوي: «قال الكلبي ومقاتل: نزلت في النضر بن الحارث كان يتجر فبأني الحيرة ويشترى أخبار العجم فيحدث بها قريشًا ويقول: إنّ محمدًا يحدثكم بحديث عاد وثمود وأنا أحدثكم بحديث رستم واسفنديار وأخبار الأكاسرة، فيستملحون حديثه ويتركون استماع القرآن؛ فأنزل الله هذه الآية».

يخلو من أيّ عنف بنيوي نتيجة خلّوّه من الصراع البدئي حيث يجلّي العالم الديني التوحيدي بالأساس «ألوهة واحدة وموحّدة بالخير» - كما يعبر تيليش وإسمان^(١) - وكلية القدرة، مما يجعل الصراع غير حاضر في قصص نشأتها، فقصص النشأة التوحيدية تخلو من هذه الروابط بين الجنس والعنف والخلق، والمعروفة في معظم الأساطير (النشكونية) بتعبير إلياد.

هذان المستويان من حضور الأسطورة؛ (وثنيتها) و(جاهليتها) يجعل من غير الممكن تواجدهما في كونٍ توحيدي؛ حيث يرفض التوحيد الأوثان وإن كانت سرديّة، كما يرسم بدءًا للكون خاليًا من أيّ صراع؛ لهذا خضعت الأسطورة بمستويي حضورها هذين لنقد قرآني يعيد ضبط فضاء سرد التاريخ، وتم وضعها في جملة (لغو) و(لهو الحديث) و(الإضلال عن سبيل الله)؛ هذا لأنها تجلّي عالمًا دينيًا غير (العالم التوحيدي).

هذه النظرة للقصة القرآنية باعتبارها عمق النظام السردى القرآني أو عمق (السردية القرآنية)، وباعتبارها تُمثّل في عمقها تعديلًا لفضاء القداسة السابق على

(١) انظر: بواعث الإيمان، بول تيليش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢٢. وانظر: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٦٨.

الإسلام بما هو «وضعية سردية دينية» جديدة^(١) -بتعبير مستعار من زيماء معدلاً، عبر إعادة تنظيم القصة للمسارد المقبولة للتاريخ، يستطيع أن يكشف لنا الكثير من ملامح القصة القرآنية وكذلك مدى مركزيتها ضمن الفضاء السردى للقرآن، خصوصاً مع ما يختلف فيه مفهوم (النظام السردى) عن مفهوم القصة، حيث يشترك في فضاء هذا المفهوم إلى جانب قصص الأنبياء وقصص الأمم السابقة وقصص الدعوة = قصص النشأة والمآل والقصص التمثيلي، ويصبح تناول هذا الفضاء السردى هو تناول لكيفية تفكيك القرآن العوالم السردية - العقدية السابقة، وكيفية بناء العالم الدينى الإسلامى سردياً، وكذلك كيفية التناول التوحيدي للحدود البشرية الجذرية.

(١) يطرح (بيار زيماء) مفهوم (الوضعية الألسنية الاجتماعية) كمقولة تربط السلسلة الاجتماعية بالسلسلة الأدبية، من حيث هي سياق اجتماعي جديد يطرح تعديلاً في أنماط السرد داخل «لهج اجتماعي ما»، والذي هو دخر معجمي ودلالي يتيح لفريق اجتماعي ما تجسيد رؤاه في خطاب، وحيث هذه الوضعية هي التي تُحدّد ما ينبغي أن يُقال وما لا ينبغي وكيفية هذا القول، ويأتي مفهوم زيماء من ربط بين الدراسات الألسنية ودراسات النصوص ومفهوم (الحقل الاجتماعى) عند بورديو، ونستطيع أن نقترح وجود (لهج ديني ما) كدخر معجمي ودلالي يتيح تجسيد خطاب ما لرؤاه ويشكّل أساس بناء العالم الدينى، وبهذا نطوّر مفهوم «الوضعية الألسنية الاجتماعية» لنتحدث عن «وضعية سردية دينية إسلامية»، تطرح تعديلاً في أنماط السرد داخل «اللهج الدينى الجاهلي» لنتيح تجسيد رؤاه في خطاب يحدّد ما يقال وما لا يقال وكيف يقال. انظر: النقص والمجتمع، آفاق علم اجتماع النقد، بيار ف. زيماء، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٣، ص ٣٠، ٣٤، ٣٥.

وفي ظننا فإن التقليد الإسلامي كان دومًا يشهد تعاملًا أوسع مع القصة القرآنية يشابه ربما ما نصفه هنا بـ(النظام السردى) سواءً بشموله للفضاء السردى القرآنى أو بالوظائف المعطاة لهذا السرد، حيث كانت القصة القرآنية دومًا جزءًا من سردية أوسع للتاريخ يُقدّمها أدبُ القصّاص ثم كتبُ (التاريخ العام) التي كانت ترسم حدود العالم الدينى في قلب العالم التاريخي وحوله وقبله وبعده، كما تشهد كتب قصص الأنبياء على فتح القصص القرآنى على آفاق الحدود الإنسانية الجذرية^(١)، مما يجعل الحضور السردى للقرآن حضورًا واضحًا وشاملاً، ممتزجًا كذلك بالحضور الشعائري عبر صياغته «الجسد في الكون المخلوق».

وهذا يختلف عن السياق المعاصر، الذي دومًا ما أعاد تشكيل الفضاء السردى للقرآن وفق عوامل خارجة غالبًا عن نسيج النص^(٢)، وقصر اهتمامه في

(١) قدّمت ماريانا كلار دراسة حول قصص القرآن للثعلبي حاولت فيها قراءة القصص عبر الموتيقات التي درسها في القصص والأساطير الإنسانية فرويد ورونيه جيرار وفير «العنف - المقدس - الجنس - الموت - الذنب»، وأبرزت كيف يمثل هذا القصص نقاشًا للحدود الجذرية واشتبكًا معها وتوفيرًا لخطاب يتناولها بما يتفق مع جذريتها. انظر: عرض كتاب، الفتنة والخسارة، قصص الأنبياء للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

(٢) نجد مثلاً في خطاب الإصلاح مع محمد عبده ثم مدرسة المنار اهتمامًا بمساحة الكائنات الأرواحية وقراءة لها باعتبارها مثل القصص غالبًا ما لا تمثل وقائع تاريخية وطبيعية بل فقط مجازات وقصص تمثيلي، وهذا توسعة لفضاء السرد لينزاح عن القصص ويشمل الحديث عن الكائنات الأرواحية، إلا

معظم الأوقات على القصص النبوي متجاهلاً الفضاء السردى الأشمل، ونظر
للقصص النبوي ولقصص النشأة عبر مركزة سؤال «تاريخية وواقعية القصة»
الذي يمكن اعتباره «أفولاً للسرد القرآني» -بتعبيرات نستعيرها من فراي-
بحصره المعنى في كونه إحالة^(١)، كما حوّل هذا السياق المعاصر القصة في
الأغلب لأداة بلاغية قرآنية ذات أهداف عقدية أو تربوية أو أخلاقية، متجاهلاً
دورها الأوسع في الفضاء السردى للقرآن ودور هذا الفضاء الحاسم في بناء
العالم الديني، مما يعني إهمال أحد الأبعاد المركزية والرئيسة للنص، أو
لـ(العالم الذي يخلقه أمامه)^(٢).

=

- أن لا مبرر له من داخل نسيج النص واستكشاف هذا النسيج السردى، بل ترتبط هذه التوسعة بكون هذه
المساحة خضعت لانتقاد كبير من قبل المستشرقين والكتاب الغربيين في هذه الفترة.
- (١) فلسفة اللغة الدينية، العلامة، والرمز، والقصة، دان ر. ستايفر، ترجمة: كيان أحمد، دار الكتاب
الجديد، ط١، بيروت، ٢٠٢١، ص ٣٠٣.
- (٢) نستطيع اعتبار دراسة أركون للقصص القرآني ضمن دراسته لما أسماه «العجيب المدهش» في القرآن،
دراسة تلتفت بشكل ما لارتباط القصص القرآني بشكل أوسع بطبيعة القول القرآني، كذلك علاقته
بإعادة بناء العالم التاريخي والطبيعي وإضفاء الدلالات السيمائية عليه، وخلقها لـ(عالم ديني) حول
المؤمن، أو عالم في قلبه المؤمن، إلا أننا نختلف مع كثير من تفاصيل دراسة أركون خصوصاً ما يتعلق
باعتباره أنّ القصص القرآني قصص ميثي بما الميث هو نقيض العقل وعدم التفاته لأهمية دراسة بنية
السرد القرآني وطبيعته في الصلة بالألوهة التي يجليها هذا السرد.

ثانياً: شعائرية القرآن:

كذلك فالقرآن له بُعد شعائري حاسم، يتعلّق بكونه في ذاته يُمثّل الحضور الإلهي في العالم (الذِّكْر)، وهذا من حيث هو (بيان مفضّل لإنهاء الالتباس) كخصيصة للعالم الديني التوحيدي، مما يجعل شعيرة تلاوة القرآن هي (قول فعلي) -بتعبيرات جون أوستن-^(١) يعيد تشكيل «العالم الديني التوحيدي» بسماته الخاصّة حول المتدين.

ولتوضيح كيف يمثّل القرآن بياناً مفضّلاً لإنهاء الالتباس وكيف تُمثّل هذه السّمة خصيصة للعالم الديني التوحيدي يحتاج هذا لاستحضار الكهانة الجاهلية المدانة قرآنيّاً باعتبارها نمطاً مغايراً لحضور المقدّس في العالم، وكيفية تعامل القرآن معها.

فالقرآن -وكما أشرنا سابقاً- يفصل نفسه عن الكهانة ويدينها بل ويُنهّي إمكانيّتها عبر غلق السماء على تسمّع الشياطين، ونفي القرآن للكهانة ومواجهته لها لا يتعلّق أيضاً بصراع نصيّ كما ترى بعض الدراسات السردية، بل هو في

(١) يقسم جون أوستن الأقوال إلى أقوال تقريرية تقرّر حقيقة أو واقعة ما، وأقوال فعلية تنجز فعلاً ما، ويدخل فيها الوعد والعهد والتهديد... إلخ، ويشير الحاج سالم في تقديمه لكتاب (الصلاة)، لمارسيل موس إلى كون اشتغال موس على الصلاة يبدو وكأنه استباق منه لتفريق أوستن، كما يشير لندرة استخدام هذه التفرقات والاستفادة منها في دراسة الدين، انظر: الصلاة، بحث في سيوسولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد، ط١، بيروت، ٢٠١٧، ص ٩، ١٠.

عمقه مرتبط بطبيعة العالم الديني، حيث يرتبط بتلك الصلة التي للكهانة بالشياطين، حيث إنّ الكهانة جزءٌ من حضور الشياطين «التصريف/ السحر- المعرفي/ كهانة وشعر- الأخلاقي/ غيومة الشرّ والخير» في العالم الديني الجاهلي وعالم الشرق الأدنى القديم، وهو الحضور الذي يُبرز غيومة القداسة الجاهلية و«التباسها»، حيث تشارك الشياطينُ الإلهَ في التصريف والمعرفة والإيحاء فتلتبس أقوالهما وأفعالهما ضمن العالم.

يقف هذا على الضدّ تمامًا من الرؤية القرآنية؛ فالقرآن وعلى عكس هذه الرؤية، يقوم على «نفي الالتباس» نهائيًا، حيث يُجَلِّي القرآن قَدَاسَةً مُوَحَّدة ومُهيمنة وخيرة -كما يعبر تيليش وإسمان عن القداسة التوحيدية الإبراهيمية في العموم- ومنفية صلتها بأيّ شيطنة، فيبرز الشيطان في العالم الإبراهيمي مُقلَّص القوى، فقط كمجرّد مُغْوٍ.

وتحويلُ القرآنِ الشيطانَ لِمُغْوٍ كانت عملية تتطلّب نفي كلّ ما يحوزه الشيطان في البناء العقدي الجاهلي وضمن كثير من فضاءات الشرق الأدنى من أدوار عديدة^(١)، فتم نفي قدرته على التصريف بنفي فعالية السحر -والذي يحتلّ

(١) للشيطان أدوار عديدة في سياق الشرق الأدنى القديم؛ فهو حامٍ ومدّع عام سماوي، ومراقب سماوي، ومتسمع، ومعلم للسحر. انظر: مفهوم الرجيم في القرآن في سياق الشرق الأدنى القديم، آدم سيلفرستين، ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن الترجمات المتنوعة، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

مساحة قرآنية كبيرة لو استحضرنّا توظيف قصص موسى والسحرة-، وتم نفي قدرته على التسمّع، بإدانة الكهانة والشُّعْر، وإعلان إغلاق السماء عن التسمّع. وبين كلّ هذه الأدوار المنفيّة عن الشيطان في القرآن، تظلّ الوظيفة الأهمّ هي وظيفة التسمّع والتي تتجلّى في الكهانة، حيث إنّ التسمّع يفضي إلى «التباس البيان» المنوط به أصلاً نزع التباس المعجزة والسحر، الخير والشرّ، وبناء العالم الديني التوحيدي الخالي من الالتباس والمركز حول القداسة الواحدة والخيرة والمهيمنة.

هذه المركزية لنفي «التباس البيان» تبدّدت تماماً في القصص القرآني حول «التصريف الإلهي الخارق للطبيعة = المعجزة» و«الأمريّة الإلهية الخارقة للقانون الأخلاقي والاجتماعي = الأمر المطلق المفارق»، فإبراهيم ومريم، لم يستطيعا الالتزام بالأمر الإلهي بالذبح أو تقبّل المعجزة الإلهية بالمسيح إلا بعد خطوة التأكّد من «سلامة البيان»، حيث هي ما يؤكّد كون البشري بالغريب الخارق ليست سحراً، وكون الأمر بالمفارق للاجتماعي والأخلاقي ليس مسّاً وشرّاً، وقد تجلّت سلامة البيان في قول إسماعيل: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ أو في ثبات المَلَك بعد استعاذة مريم. فيظهر هنا كون سلامة البيان الإلهي هي مركز العالم الديني التوحيدي الإبراهيمي والإسلامي الذي يتأسّس عليه الإيمان بالمعجزة السالمة من سحر، والإذعان للأمر السالم من «تَمَنُّ شيطاني».

هذا يجعل تلاوة القرآن، تلاوةً شعائريةً بالمعنى الذي نقصد، أي: بمعنى أنها بناء أو «تأسيس دوري للعالم الديني»، فهي «قول فعلي» يقوم ببناء العالم في فضاء وأفق هذا الكلام كعالم مركزه البيان الإلهي.

ولعلّ من المهم لفّت النظر لكون هذا هو على الأغلب نفس سياق حضور مفهوم «كلام الله» في السياق التراثي، حيث كان كلام الله والتعاطي الشفهي مع النصّ هو الأصل حتى مع موجود المصاحف المكتوبة.

ولعلّ هذا يذكرّ بما أشار إليه ماديغان في كتابه: (الصورة الذاتية للقرآن؛ كتاب الإسلام المقدّس) من أنّ التقليد الإسلامي حبّد مفهوم «كلام الله» الأزلي عن أيّ كلمة أخرى أطلقها القرآن على نفسه أو أطلقها التقليد الفقهي والتفسيري والكلامي على القرآن؛ لأنّ هذا المفهوم مثّل تعبيرًا عن الحضور الدائم والمستمرّ والحيوي للقرآن، كما أبرز الفعالية التحينية التي تنطوي عليها التلاوة الشعائرية المستمرة له.

لا شكّ كذلك فهذه المساحات السردية والشعائرية للقرآن شديدة التشابك، ففعل الاستعاذة قبل تلاوة القرآن كـ«قول فعلي» يقوم بإبعاد الشيطان، هو تحيين لقصة طرد إبليس من رحمة الله، كأساس لبناء العالم الديني المطرود/ المرجوم/ الملعون فيه الشيطان، وذبح الأضاحي في الأضحى هو

تحيين لقصة إبراهيم القرآنية والتي تمثل أحد قيم العالم الديني الإسلامي^(١)، هذا يجعل القرآن حاضرًا ببعده الشعائري أثناء تلاوته، وكذلك عبر نظامه السردى الذي هو أساس جملة من الشعائر، وكذلك عبر السردية الأشمل التي يقدّمها والتي تمثل عمق الشعائر الإسلامية كذلك^(٢).

هذه المساحات السردية والشعائرية المتشابكة تمامًا في طبيعة القرآن وأيضًا في طبيعة حضورها في عالم المتدين، الذي يُحيّن عبر الشعيرة الجسدية سردية القرآن فيبنى العالم الديني في قلب العالم وفوق جسده، تظلّ غائبة عن

(١) نستطيع قراءة قصة إبراهيم والذبح باعتبارها تحيينًا مقلوبًا لقصة آدم في الجنة، حيث في هذه القصة يتعرّض إبراهيم لأمر إلهي مفارق (للطبيعة والاجتماع) مثل آدم، ويتعرّض كذلك لإغواء شيطاني بعدم الإذعان والمحاكاة بلا معقولية الأمر وفقًا للمعايير العقلية والاجتماعية والأخلاقية، وفي حين يخضع آدم لإغواء الشيطان، يذعن إبراهيم لأمر، ويختبر هنا «مفارقة» الله للطبيعة والأخلاق والمجتمع؛ فهذه القصة تستعيد بهذا قيمة أساسية للعالم الديني التوحيدي وهي قيمة المفارقة الإلهية للعالم، وكون الله مفارقًا للعقل البشري، ولمركزية هذه القيمة يتم تحيين هذه القصة ضمن العيد الإسلامي الأكبر، باعتبار العيد موضع إعادة تأسيس العالم الديني، أي موضع تجديد العهد والميثاق مع الله.

(٢) حاولنا في مقال سابق حول فضل الرحمن مالك إبراز كيف يمكن قراءة الشعائر الإسلامية كأساس لبناء العالم التوحيدي ومركزية الأخلاق فيه، وأبرزنا هناك كيف أن الشعائر تستعيد في تحيينها مجمل السردية الإسلامية القائمة على العدل الإلهي، وهو ما التفت له بعض علماء التراث المشتغلين بتعليل العبادات مثل الحكيم الترمذي، انظر: القراءات الحداثيّة للقرآن (٧)، فضل الرحمن مالك والتأويلية الناجزة، طارق حجي، موقع تفسير.

الدراسة ضمن السياق المعاصر المتناول للقرآن^(١)، حتى حين يتم استدعاؤها،
فغالبًا ما يتم هذا بشكل غير دقيق في ظننا، ولعلّ أبرز مثال على هذا هو التعامل

(١) يقوم نصر بالإشارة لمسألة الشعائر في تناوله للفاتحة في الصلاة، وفي هذا فإنّ نصرًا لا يدرس الشعائر الإسلامية باعتبارها تجلي المقدّس معيشًا بتعبير كايوا، أو باعتبار دورها في تأسيس العالم الديني بتعبير إلياد، أو جعل التصوّرات الدينية معاشة وحيّة كما يقول السّوّاح، لكن في الحقيقة هو يحوّل الشعائر ذاتها إلى نصوص، حين يطبّق عليها المنهج السيميائي ليقراها كرسائل توصيلية، ونقص المنهج السيميائي في حدوده النصيّة، حيث لا تُبرز دراسة نصر للشعائر توسعة للسيميائيات بحيث تستطيع استكشاف الشعائر كـ«نظام رمزي»، ولا تُبرز كذلك التفاتًا لسيميائية الزمان والمكان التي تنشأ عن الدلالات الدينية الممنوحة لها عبر الشعائر التي تجسّد المقدّس وتقسّم الزمان والمكان إلى عادي ومقدّس/ مدّنس، وبالطبع وقبل هذا ففي دراسته القرآن، لا نجد أثرًا للبعد الشعائري للنصّ في فهم طبيعته.

ولعلّ هذا يجعلنا نختلف مع صاحب الدراسة الماتعة: (الإسلام والتنوير الراديكالي)، والذي اعتبر أنّ نصرًا باهتمامه بتواصلية القرآن كذِكْرٍ ولقاء بين الله والإنسان، تجاوزَ التفويت الاستشراقي الدائم للأبعاد الروحية للقرآن؛ هذا لأنّ الذّكر عند نصر توقّف عند كونه علاقة بين النصّ والقارئ ضمن التفاعل اليومي معه، ولم يتطوّر ليكون مفهومًا يتأسّس عليه النظر في طبيعة القرآن ونظرته لذاته ولموقعه في العالم الديني وعلاقته بالألوهة التي يجليها وبالعالم الذي يُدكّر به، بل إنّ هذا اللقاء ضمن القراءة الشعائرية للفاتحة في الصلاة يُقرأ عند نصر كتواصل فحسب، فلا يظهر فيه معنى الشعيرة كعيش للمقدّس، وكصلة بالمعتقد والقصة الدينية - كما في تحليل مارسيل موس للصلاة-، ولا دلالتها ولا علاقتها بالنظام الشعائري الأشمل للإسلام.

ورغم أن إصرار يوسف رحمان على كون نصر يتعامل مع القرآن كنصّ مثبت يتمّ تأويله «بتعبير ريكور» هو سابق على انتقال نصر لمرحلة القرآن كخطاب، إلا أن هذا الوصف يظلّ ملائمًا حتى حين يكون

=

مع القرآن باعتباره كتابًا شعائريًا أو ليتورجيًا كما يفترض بعض الدارسين الغربيين مثل نويفرت^(١).

حيث تنطلق هذه الفرضية من اعتبار النصّ القرآني مثل في أحد مراحلهِ نصًّا للعبادة، ثم تحوّل في مرحلة لاحقة إلى نصّ مستقل عن العبادة في سياق انتقال الأمة من (الاستمرارية الشعائرية) إلى (الاستمرارية النصّية)، وبعيدًا عن مدى دقّة توظيف مفهوم «الليتورجي» على الإسلام وعلى القرآن، ونقله من سياق التعامل المسيحي مع الكتاب المقدّس إلى سياق التعامل الإسلامي مع القرآن^(٢)، ومدى كفاءة هذه المفاهيم «الاستمرارية النصّية»، و«الاستمرارية

=

الحديث عن البعد الخطابي/ التواصل للقرآن، فلا تزال علاقة القرآن بالعالم الديني الإسلامي غير مقروءة ولا مهتمًّا بها، بله أن يتمّ الاهتمام بشعائرية القرآن أو بالشعائر عامة.
انظر:

The Qur'an: God and Man in Communication, Nasr Abu Zayd, Islam and Radical Enlightenment, To the memory of Nasr Abu Zayd ,Gerard Wiegers, *Journal of the Dutch- Flemish Levinas Society*, 2011, p 53.

(١) هناك الكثير من الباحثين الغربيين الذين يفترضون كون القرآن مثل بالأساس نصًّا ليتورجيًّا، لكن الحديث عن نويفرت يأتي من كون طرحها هو الأكثر تماسكًا.

(٢) الليتورجي المسيحي متعلّق بكون المسيحية تمثل الاحتفال بالكلمة المجسدة، ولأن الكلمة المجسدة/ المسيح هو مفتاح فهم وإنارة الكتاب المقدس، تمثّل عملية الاحتفال بالكلمة استدعاءً للكتاب المقدّس مقروءًا في سياق حدث تجسّد المسيح وكرازته وصلبه وموته وقيامته، وبالطبع يمثّل القرآن من حيث طبيعته سياقًا مختلفًا عن المسيح ككلمة، ويصعب الحديث عن احتفال/ مشاركة

=

الشعائرية» في فهم طبيعة القرآن وصلته بالأمة الناشئة حوله، فإن هذه الفرضية لا تقدّم فهمًا معمقًا لطبيعة الشعائر ولا لدورها في بناء العالم الديني ولا صلتها الدقيقة بالتاريخ، مما يفوّت عليها إدراك الطبيعة الأشمل لشعائرية القرآن من جهة، وكونها تشمل القرآن المكي والمدني، والطبيعة الأكثر عمقًا لهذه الشعائرية من جهة أخرى، والتي لا ترتبط بكونه (كتابًا للصلاة) بل بكونه بناءً للعالم الديني كما حاولنا أن نوضح.

لذا فنحن نستطيع القول أنه مع غياب استلهام منهجيات دراسة الأديان^(١) لدى رواد القراءة العربية المعاصرة للقرآن، واقتصارهم على المداخل النصية

جسدية في القرآن؛ لذا لا يحضر القرآن في السياق الإسلامي كجزء من قراءات متصلة بأعياد دورية، بل يظل القرآن حاضرًا ككتاب وفضاء لخلق العالم، من هنا فالمؤمن لا يشارك في حياة القرآن لحماً ودمًا على غرار المؤمن في المسيحية، بل يشارك في العالم المخلوق عبر الهدي الإلهي المثبت في الكتاب.

(١) نقصد هنا ثلاثة مجالات رئيسة: ١- دراسات الأديان: والتي تدرس الدين وفق منهجيات اجتماعية وأنثروبولوجية إلى حدود بلورة (علم الأديان العام) مع يواكيم واش وإلياد. ٢- فلسفة الدين: والتي تدرس طبيعة القضايا الدينية ومضمونها القضوي وإستراتيجيات تسويقها، وبُعدها الخطابي.

٣- الفلسفة الدينية: وهي الدراسات التي قدّمها فلاسفة متديّنون للدين؛ مثل فلسفات بولتمان وجابريل مارسيل وبول تيليش وريكور وليفيناس، ويمكن اعتبار هذه المجالات الثلاثة تلخيصًا للخمسة اتجاهات التي ذكرها ريكور في تقسيمه لفلسفة الدين في السياق المعاصر، حيث تم دمج المسار الهرمينوطيقي في المجالين الأول والثاني، وتم دمج اتجاه الألعاب اللغوية وأفعال الكلام ضمن المجال الثاني، وتم توسعة المجال الثالث هنا ليشمل مجال الوجود - معرفة الله في تقسيم ريكور. انظر:

اللغوية والفكرية غالبًا «القرآن كنص»، وكذلك مع الاستخدام الحذر وغير المتسع وأحيانًا غير الدقيق لها عند بعض الدارسين الغربيين؛ فإن المناهج القائمة في الدراسات القرآنية الغربية وفي القراءات العربية لا تستطيع بذاتها اكتشاف هذه المساحات السردية والشعائرية^(١) كجزء من العالم (الذي يخلقه القرآن أمامه)، وإن اكتشافها يتطلب نظرة جديدة لطبيعة هذا العالم، وطبيعة العالم الديني، وموقع النصوص الدينية في بنائه، وطبيعة المعنى داخل هذه النصوص والذي يتطلب بالأساس الخروج من ضيق الدراسات النصية.

إعادة البناء وفق (الطبيعة الإنجازية) لـ(القرآن):

إننا لا نتحدث هنا عن إضافة مساحة غير مدروسة من القرآن للمساحات التي يتم دراستها بالفعل في السياق المعاصر، بل الحديث بالأساس هو عن إعادة نظر في منظور هذه الحقول الأساسي للقرآن، سواءً كوثيقة «الدراسات

فلسفة الدين، المجال والحدود، مصطفى مليكان، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٤٩، ص ١١، ١٢.

(١) نستطيع القول بأن هناك تقليدًا إسلاميًا تراثيًا حول قراءة الشعائر وفهم معناها، يمكن إرجاعه للحكيم الترمذي، وثمة مركبًا من الأسباب أدى لتراجع هذا التقليد في التراث أو في السياق المعاصر، يصعب تناوله هاهنا، لكن يتمثل أحد الأسباب في كون هذا التقليد كان أساسًا لنشأة المقاصد، ومع نشأة المقاصد بشكل منهجي منضبط تم إخراج مسألة تعليل العبادات والشعائر وتحويلها لمسألة ذوقية لا تخضع لقواعد، وبالتالي استمرت المقاصد نافية التعليل إلى الظل.

الغربية»، أو كنص له معنى مؤطر بدلالات نظرية وفقهية «القراءات التأويلية العربية المعاصرة»، مما يعني أن التغيير هو تغيير في تصوّر طبيعة القرآن، وموقعه ضمن العالم الديني وأبعاده السردية والشعائرية، أو ما نعبّر عنه بمدّ حدود دراسة القرآن من حقل دراسات القرآن وحدودها النصية إلى دراسات الأديان، وهذا من شأنه تغيير مجمل المساحات الثلاث لدراسة القرآن: مساحة (ما قبل القرآن)، ومساحة (القرآن)، ومساحة (العالم الذي يخلقه القرآن أمامه).

ففي مساحة (ما قبل القرآن)، تبرز بشكل كبير أهمية دراسة مساحة مفاهيم النبوة والكتاب المقدس والوحي كجزء من تاريخ الديانات الثلاث باعتبارها جزءاً أساسياً من دراسة القرآن، حيث تُمثّل هذه المفاهيم بُعداً مركزياً في شكل العالم الذي ينبنى داخل القرآن، والعالم الذي يبنيه القرآن، كما سيكون من المنطقي توسعة البحث في العلاقة بين القرآن والكتب السابقة لا على مساحة القصص ولا الموضوعات فقط، بل على مساحة البناء السردية ذاته، وطبيعة بناء النص، وصلته بعالم المؤمنين^(١).

(١) تلاحظ نويغرت كون القرآن في صلته بعالم المؤمنين يختلف عن التوراة العبرية التي تشكّل تاريخ خلاص للشعب اليهودي، وعن الإنجيل الذي يسرد قصة المسيح كمخلص؛ فالقرآن لا يفعل هذا ولا ذاك، بل تظل صلته بالتاريخ سواءً الطبيعي أو تاريخ الدعوة أو التاريخ الديني، صلةً معقدة.

Structure and the Emergence of Community.

والمنشورة ضمن:

The Blackwell Companion to the Quran, edited by: Andrew ribbin, Blackwell publishing, 2006.

كذلك فإنّ مساحة دراسة (القرآن) نفسه ستختلف، وأوّل مساحة يبرز فيها هذا الاختلاف هي مساحة لغة القرآن، حيث سيكون من الضروري الانفتاح على دراسات اللغة الدينية بأبعادها الثلاثة؛ المضمون القضوي أو المضمون الدلالي أو اللغوي للجملة الدينية، شروط صدقها، بُعدها الخطابي^(١).

والبحث عن الطابع الخاصّ للغة القرآنية كلغة دينية هو بحث غير متوسّع في السياق العربي، بل إنّنا نجد تجاهلاً غريباً له عند نصر أبو زيد الذي اعتبر مطالبة أركون بلورة «ألسنية دينية للقرآن» نوعاً من «التطمين» للتيارات المخالفة^(٢)! أمّا أركون فقد تناول أثناء دراسته لسورة العلق مسألة إشارية الضمائر في القرآن، وكذلك إشارية الزمان والمكان، ويمكن أن تعتبر ورقته حول العجيب المدهش ودراسته للقصص القرآني وعلاقته بطبيعة القرآن ونمط اشتغاله السردى باعتبارها جزءاً من تناول مسألة اللغة الدينية، لكن بالطبع لا يمكن اعتبارهما أساساً لبلورة ألسنية دينية بالمعنى الدقيق، فقد ظلّت بلورة هذه الألسنية مجرد اقتراح.

(١) وفق الخطاطة التي قدّمها مايكل سكوت في كتابه: (اللغة الدينية)، والكتاب مترجم للعربية، ترجمة:

كيان أحمد، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت، ٢٠٢١.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص ١٢٢.

وقد حاول مقدّم ومترجم كتاب فلسفة اللغة الدينية (كيان أحمد)، مدّ إطار هذه الدراسة إلى السياق العربي الذي لا يُشغل مثل هذه المنهجيات وفقًا له، فقام في مقدمته للكتاب بسحب النقاشات المعاصرة حول اللغة الدينية ومبادئ التحقق، ودلالات الرمز والاستعارة والسرد، وغيرها من مسائل = إلى السياق العربي، إلا أنه قد سحب هذه النقاشات إلى مساحة القضايا اللاهوتية مثل مسألة الصفات (اللغة الدينية المتعلقة بالله) وقضايا وجود الله ومعضلة الشر (اللغة الدينية المتعلقة بعلاقتنا بالله)، ضمن علم الكلام الإسلامي، وليس إلى القرآن في كليته وفي أنماط تلقيه الشعائرية والسردية، على ما لهذا التطبيق من قدرة كبيرة على تغيير النظر لطبيعة القرآن ضمن الدراسات المعاصرة، حيث يخلخل الحدود الضيقة لمفهوم (النص) ويفتحة على الأبعاد الخطابية والإنجازية للخطاب والقول.

كذلك فإنّ ثمة عددًا كبيرًا من الدراسات والكتب التي تصدر حول بعض المساحات من التلقّي الجمالي والسردى والشعائري للقرآن -التجويد والزخرفة وكتابة القرآن على التمايم وعلى المفروشات والتناص الأدبي مع القرآن وغيرها من مساحات^(١) -، إلا أن كلّ هذه الدراسات والكتابات تظلّ

(١) نذكر في هذا مجموعة من الكتب، منها:

- Quarn an adab, noha alshaar
- Word of God, Art of Man: The Qur'an and its Creative Expressions, Fahmida Suleman

=

متشذرة؛ لغياب إطار جامع لها، في حين أنها تجد هذا الإطار ضمن هذه الخطاطة الثلاثية المقترحة بالدلالة الخاصّة المعطاة لمساحاتها الثلاث؛ حيث تمثّل هذه المساحات من التلقي فضاءات (العالم الذي يخلقه القرآن أمامه)، حين يتم النظر له بما هو أوسع من عالم عقدي وتشريعي، حيث يحضّر أيضًا كعالم شعائري وجسدي وجمالي وتأويلي.

-
- *The Art of Reciting the Qur'an* ,Kristina Nelson

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث اقتراح خطاطة نظرية بغرض تصنيف واستكشاف القراءات العربية المعاصرة والدراسات الغربية للقرآن نقدياً، تنطلق من وضع القرآن كمركز للتصنيف ومن تقسيم مساحاته وفق إطار منهجي يتماشى مع الطبيعة المنهجية للدراسة المعاصرة للقرآن وتُبرز حدودها، فصنّفنا دراسة القرآن إلى (ما قبل القرآن) (القرآن) (العالم الذي يخلقه القرآن أمامه)، ووظّفنا في بناء مفهوم «العالم الذي يخلقه القرآن أمامه» مفهوم ريكور حول «شيء النص اللا محدود» ومفهوم «العالم الديني» المستفاد من إلياد، وصنّفنا الدراسات المعاصرة وفق دراستها لهذه المساحات.

وأتاح لنا تشغيلها على النتائج المعاصر الوقوف على تلك المساحات من نص القرآن التي لا تحظى باهتمام كافٍ من قبل الدراسات العربية أو الغربية، كما كشفت لنا بطبيعة الدلالة الخاصة لـ(العالم الذي يخلقه القرآن أمامه) ضيق المقاربة النصية للقرآن، حيث لا تستطيع الوقوف على «المعنى الإنجازي» للنص وكشف أبعاده السردية والشعائرية، وحضر مفهوم «العالم الذي يخلقه القرآن أمامه» هنا كمعبرٍ من حقل الدراسات النصية إلى فضاء الدراسات الدينية، والتي كشف الانفتاح عليها وعلى مقارباتها ومناهجها ومفاهيمها كونها لا تتيح استكشافاً أوسع لدلالة القرآن ككتاب فحسب، بل تتيح إعادة بناءً لمساحات القرآن المدروسة وتعميق درسها بشكل لا تستطيعه المقاربة النصية.

إنّ محاولتنا هنا بهذا التصنيف والموضوعة، كانت نوعاً من مقابلة المرايا بين «التأويلات العربية المعاصرة» و«الدراسات الغربية»، هدفت لاستكشاف صورة أكثر اتساعاً وشمولاً وتشابكاً للتلقي المعاصر للقرآن، وهذه الصورة حين قرئت في مرآة الدراسات الدينية المعاصرة بدت محدوديتها، وكشفت الكثير من إشكالات حضور القرآن ضمن الأطر المعرفية والمنهجية للدراسات الغربية والعربية المعاصرة.

ونظنّ أنّ ثمة مرايا أخرى يمكن مقابلتها بالسياق المعاصر القارئ للقرآن وأنّ عملية المقابلة هذه ستوقفنا على صورة أدقّ لطبيعة هذا الاشتغال وعلى أفق أوسع للخروج من ضيقه، نحو البحث عن بلورة رؤى منهجية تستطيع بالفعل تأطير دراسة للقرآن لا تقصر عن استلهاج المناهج المعرفية المتاحة متى ثبتت كفاءتها العلمية، من دون أن تتناسى كون القرآن «ذكر» و«بيان»، وأنّ المعنى الذي يخلقه «فضاء تأويليّ هائل» كالقرآن -بتعبيرات عليّ حرب- هو معنى إنجازي لا يمكن حصره في بعض الفضاءات المخصصة.



المصادر والمراجع

- الاستشراق في الدراسات الإسلامية، أنجيليكا نويغرت، ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن الترجمات المتنوعة، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

- الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م.

- أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل راجي الفاروقي، لويس لمياء الفاروقي، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٩٩٨

- إعادة النظر في النظريات الغربية وفق التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، مترجمة ضمن ملف (المخطوطات القرآنية في الدراسات الغربية المعاصرة)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير.

- إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمينة أبو بكر، موقع تفسير.

- إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشور على موقع تفسير
- أفلا يتدبرون القرآن، معالم منهجية في التدبر والتدبير، طه جابر العلوني، دار السلام، ط ١، القاهرة، ٢٠١٠.
- الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، أحميذة النيفر، دار الفكر، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠م.
- البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- بواعث الإيمان، بول تيليش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط ١، ٢٠٠٧م.
- تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط ١، ٢٠١٨م.
- تدوين القرآن، تعليقات على أطروحتي وانسبرو وبورتون، ترجمة: حسام صبري، مترجمة ضمن ملف (تاريخ القرآن)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير.

- التفسير الموضوعي، سامر رشواني، الملتقى الفكري للإبداع.
- تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: حسام صبري، منشورة على موقع تفسير.
- التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- جاذبية الإسلام، ماكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير.
- الدراسات القرآنية والمنعطف الأدبي، ترافيس زاده، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشورة ضمن الترجمات المتنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير.
- شعرية إبليس، اللاهوت السرد في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد علي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط ١، ٢٠١٧ م.
- صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٥ م.
- الصلاة، بحث في سيوسولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت، ٢٠١٧ م.

- طرس صنعاء ١ وأصول القرآن، بهنام صادقي ومحسن جودارزي، ترجمة: حسام صبري، مترجمة ضمن ملف (المخطوطات القرآنية في الدراسات الغربية المعاصرة)، منشورة على قسم الترجمات بموقع تفسير.
- عبد المجيد الشرفي، التراث والثورة والحداثة، دار الجنوب، تونس، ٢٠١١، والهيئة العامة للكتاب، مصر، ٢٠١٢م.
- عرض كتاب (العلاقات النصية في القرآن)، أنتوني جونز، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.
- عرض كتاب (أهداف ومناهج وسياقات كتب التفسير)، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتينسون، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير.
- عرض كتاب (تفاسير المسلمين اليوم: الإعلام والأصول والمجتمعات التفسيرية)، ريمون هارفي، هدى عبد الرحمن النمر، منشورة ضمن الترجمات المتنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير.
- عرض كتاب، الفتنة والخسارة، قصص الأنبياء للثعلبي، وليد صالح، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

- فلسفة الدين، المجال والحدود، مصطفى مليكان، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٤٩.
- فلسفة اللغة الدينية، العلامة، والرمز، والقصة، دان ر. ستايفر، ترجمة: كيان أحمد، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت، ٢٠٢١م.
- في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، أسماء حديد، رسالة ماجستير، جامعة سطيف بالجزائر، ٢٠١٠-٢٠١١م.
- القراءات الحداثيّة للقرآن؛ تحليل سياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال، طارق حجي، مركز تفسير، ط ١، الرياض، ٢٠٢٢.
- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، طه جابر العلواني.
- اللغة الدينية: دليل لدراسة فلسفة الدين، ستيفن لوكستن، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت، ٢٠٢١م.
- اللغة الدينية، مايكل سكوت، ترجمة: كيان أحمد، دار الكتاب الجديد، ط ١، بيروت، ٢٠٢١.
- الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.

- ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون متميًّا إلى الإسلام، شهاب أحمد،
ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود،
ط ١، بيروت، ٢٠٢٠م.
- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد
أعيف، جداول، ط ١، بيروت، ٢٠١٣م.
- المظاهر شبه الكتابية في قصة هاروت وماروت، جون سي ريفز، ترجمة:
مصطفى الفقي، منشورة ضمن ترجمات ملف (علاقة القرآن بالكتب
السابقة)، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.
- مفهوم الرجيم في القرآن في سياق الشرق الأدنى القديم، آدم سيلفرستين،
ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن الترجمات المنوعة، على قسم
الاستشراق بموقع تفسير.
- مقاربات نقد نصية، ماريانا كلار، ترجمة: د/ حسام صبري، محمود
نجاح، ضمن ملف (الاتجاه التزامني)، على قسم الترجمات بموقع
تفسير.

- مقاربة جديدة للقرآن، من النصّ إلى الخطاب، في كتاب: التجديد والتحرّيم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
- من التراث إلى ما بعد الحداثة، فدوى دوغلاس، ترجمة: فدوى دوغلاس، المركز القومي للترجمة، مصر، ط ٢، ٢٠٠٩م.
- من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م.
- منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم، سورة البقرة أنموذجاً، صابر مولاي أحمد، مؤمنون بلا حدود، ط ١، بيروت، ٢٠١٧م.
- منهج الحفر الأيدولوجي، كريم الصياد، مؤمنون بلا حدود، ٢٧ نوفمبر، ٢٠١٧م.
- موسوعة السرد العربي، الجزء الأول، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الموسعة، ٢٠٠٨م.
- موضوعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة، أنجيليكا نويبرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

- نحو موقف قرآني من النسخ، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠٧.
- نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دراسات نقدية عالمية (٢٩)، ١٩٩٥ م.
- نقد النص، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٥ م.
- النقص والمجتمع، آفاق علم اجتماع النقد، بيار ف. زيماء، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
- هل قرأنا القرآن؟ يوسف الصديق، تعريب: منذر ساسي، التنوير، الطبعة العربية الأولى، ٢٠١٣ م.
- الهيمنة الذكورية، بيير بورديو، ترجمة: سلمان قعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.
- وجهان للقرآن، أنجيليكا نويبرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

- Con-‘text’-ualizing Bible in/and/with Qur’an, John C. Reeves
- John C. Reeves.
- SCRIPTURAL AUTHORITY IN EARLY JUDAISM, John C. Reeves
- Structure and the Emergence of Community.
- Tafsir as discourse, institutions, norms, and authority ,Deconstructing Islamic studies, Majid Daneshgar, Harvard university press, 2020
- The Blackwell Companion to the Quran, edited by: Andrew ribbin, Blackwell publishing, 2006.
- THE PROBLEMATIC OF PROPHECY ,Reuven Firestone, International Qur’anic Studies Association. 2015
- The Qur’an: God and Man in Communication, Nasr Abu Zayd, Islam and Radical Enlightenment, To the memory of Nasr Abu Zayd ,Gerard Wiegers, Journal of the Dutch- Flemish Levinas Society, 2011

