جدلية تموقع النص الديني في المادية العربية

د. مدني مدور(*)

إن ارتباط تاريخ الأمة العربية بـ (النص الديني)، سيكون من المسلمات التي لا تقبل أي جدل، وكون التأثير الذي صاحب القرآن بدرجة أعمّ، والحديث النبوي بدرجة أخص، سواء على مستوى الواقع المتزامن مع الرسالة أو التأثير الحضاري الذي سيأتي تباعا لتقدم الزمن، حيث سيتضح بجلاء كيف أن تشكّل مختلف العلوم التي ستظهر لاحقا، ماهي إلا نتاج مباشر للاشتغال على (النص الديني)، بل أن أعقد المسائل الفقهية والفلسفية حينها، والممثلة تحديدا في قضية (النقل أو العقل)، لم تكن غير حاصل مباشر عن التمسك المطلق بحرفية النص، وتفاوت هذا التمسك بين الإطلاق إلى الأخذ بالرأي والتوجه نحو التأويل.ثم إن الدارسين المحدثين للتراث، ومحاولة فهمهم لخصوصية الحضارة العربية الإسلامية، لا تستقيم لديهم الرؤيا إلا إذا قامت انطلاقا من اللحظة الفارقة التي ستتجسد مع نزول الوحي، إضافة إلى هذا سيكون الشأن أيضا.مع رصد حركة العقل وازدهارها، وتوسع علومها، ولن نبالغ إن قلنا أن الدارسين بما فيهم المحدثون سيتتبعون كيفيات معالجة النص والاطمئنان إلى حرفيته، إن لم نقل الانفصال به عن الواقع والأخذ بالنص الديني كشكل منعزل عن مضمونه، فاقدا لقراءة من داخل العصر... والحضارة الإسلامية إثرها، تعلن بذلك عن تراجعها وتسليمها مشعل التقدم لغيرها، ليكون هذا أيضا نتيجة مباشرة عن الدور المتعاظم الذي كان للنص الديني عبر امتداد التاريخ، ولازال يوم الناس هذا.

نحن نعرف أن دراسة التراث لن تكون حكرا على منهج دون آخر، وكل قراءة للتراث هي نتاج رؤية بعينها، محصلة قناعات متأصلة، سواء اتفقنا معها أم اختلفنا حول مسائل واستنتاجات تكون قد تحققت لهذه الدراسة، غير أن ما لا يمكن أن نسكت عنه، هو تقصّد

(*) جامعة باتنة - ١ - الجزائر.

إبعاد وقائع تاريخية واضحة التأثير وثابتة الحدوث، وحتى إذا لم يعمد الدارس إلى الإبعاد فإنه بمجرد لجوئه إلى تحجيم الواقعة التاريخية، مقابل تضخيم وقائع أخرى ظنًّا منه أنه بذلك يحقق، فلسفة (منهج) كما تقتضيه أدواته وآلياته ومسلماته التي تم تطبيقها في ظل معطيات أخرى لا صلة لها بهذا السياق الزماني أو المكاني بل وحتى الثقافي.

من هنا فإن هذه الورقة البحثية، ستحاول تتبع بعض المعالجات العربية التي تبنت المنهج الماركسي، وبالتالي الكيفية التي تم من خلالها التعامل معها (النص الديني)، وإحلاله موقع (المؤثر)، وهذه ستكون معالجة تاريخية تشتمل على الكثير من الواقعية - ليس كحكم مسبق رغم أنها لا تتفق وأدوات هذا المنهج المادي.أو قد يعمد توجه آخر، فيجعل النص الديني متأرجحا بين (التأثير والتأثر) في آن، على أن هناك توجه آخر يبدو للوهلة الأولى أكثر صرامة في تطبيق المادية، حيث سيلجأ إلى اعتبار هذا النص الديني محصّلة حاصل، ليكون موقعه الانعكاس ضمن البنية الفوقية، وسيتم تسويغ ذلك بأكثر من مبرّر، يتراوح بين إبطال بعد (الإلهيات) في الفلسفة، أو لإيجاد تصورات جديدة لتشكل النص - خصوصا نص الوحي - ثم هناك مزاعم اللغة والثقافة، اضافة إلى طرح العنصر المادي كنقطة ارتكاز رغم اختلاف طابع العلاقات الاجتماعية وتفاوتها من مجتمع لآخر، وفي المقابل يسعى الدارس المادي انطلاقا من أدواته المنهجية إلى نفخ الروح في مؤثرات اقتصادية، وأن كان دورها جلي الانحصار، وتأثيرها لا يكاد يذكر، إنما فقط من أجل أن ينسب لها فضل التحريك وصناعة التاريخ.

على هذا الأساس يسود انطباع لدى القارئ، وهو يتناول القليل والكثير من - تلك الدراسات المادية العربية الموجهة للتراث - بهيمنة شيء من الآلية قد تبلغ أحيانا حدا من التلفيق في تفسير الظواهر وتحويل التراث العربي بمختلف سياقاته المعرفية إلى نمط مشابه لواقع الرأسمالية الأوروبية، وقد حصل ذلك بفعل تطويع الواقع العربي القديم والمعطيات التاريخية لمنهج مادي صارم، تفوق صرامته حدود المعقول والطبيعي، ليتحول بذلك ماهو مهم في مسار التراث العربي إلى أقل أهمية، وما كان يبدو مهملا عديم التأثير، إلى شيء مقدم.وقد تكون فلسفة المنهج المادي الجدلي وأدواته، هي التي تفتقر إلى الإطار المرن الذي يجعلها قادرة على استيعاب معطيات مكانية وزمانية تحكمها ثوابت ومتغيرات تختلف طبيعتها عن تلك التي شهدت تطبيقات (المنهج) في أوروبا، وهذا بالفعل ما جعل «كارل ماركس» و«فريديريك انجلز»، يصدران ملاحظات متباينة عن طبيعة الشرق، محاولين بذلك تقديم فهم أعمق.في ظل

هذه التداخلات ستحاول هذه الورقة البحثية، إلقاء شيء من الضوء حول تلك التطبيقات المادية والعربية التي اشتغلت على التراث.

١- جاذبية المنهج المادي

أن الخوض في الأسباب الكامنة وراء جاذبية المنهج، وهنا على وجه التحديد (المنهج المادي)، الذي تبنته الكثير من الأصوات العربية، حيث سيجدر بنا قبلها التوقف لدى بعض المفاهيم المحورية في هذه الدراسة:

١-١ المفاهيم:

أولا، الجدلية: لغة: يمكننا القول، «جدل جدلا، اشتدت خصومته وجادله مجادلة وجدالا ناقشه وخاصمه، وفي القرآن الكريم»، «وجادلهم بالتي هي أحسن».[١] المعنى المستفاد هنا وجود طرفي نقاش، ضمن حوار يحمل طابع الحدة، حيث يسعى كل طرف من الطرفين إلى إقناع الثاني بقوة البرهان، أو بتصعيد الجدال.

أما **الجدل اصطلاحا**: فإن «خلاصته في رأي أفلاطون هو الارتقاء من تصور إلى تصور للوصول إلى أعم التصورات. وقد اقتبس المحدثون هذا المعنى.فأطلقوه على المدركات الحسية إلى المعاني العقلية، ومن الحقائق المشخصة إلى الحقائق المجردة، ومن الأمور الجزئية إلى الأمور الكلية»[٢].

في حين أن «أرسطو فقد فرق بين الجدل والتحليل المنطقي، لأن موضوع التحليل المنطقي عنده هو البرهان، أعني الاستنتاج المبني على المقدمات الصحيحة، على حين أن موضوع الجدل هو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة أو المحتملة»[٣].لغة المنطق هنا تغدو رغم تجريديتها أقرب إلى الواقع، عن الجدل الذي يذكر بالسفسطة.

وأما الفيلسوف الألماني كانط فيقول: «الجدل هو منطق الظاهر بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة»[٤].

---

(١) جميل، صليبا: المعجم الفلسفي.دط.دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.ص٣٩١.
(٢)المرجع نفسه، ص ٣٩١ - ٣٩٢.
(٣) المرجع نفسه، ص٣٩٢.
(٤) المرجع نفسه، ص٣٩٢.

في حين أن المعنى المنشود الذي تصبو إليه هذه الدراسة، سيكون أكثر ارتباطا بالاستخدام الذي تجلى لدى هيجل والهيجلية الجديدة حيث «يطلق هيجل (لحظة جدلية)على الانتقال من حد إلى حد آخر يكون مناقضا له، وعلى التحفيز الذي تقدمه للعقل الحاجة إلى تخطي هذا التناقض. (...)، اتخذت كلمة جدل في الهيجلية الجديدة وخصوصا في الماركسية معنى المتحرك المتقدم المتطور غالبا ما يكون الجدل متعارضا مع (ماوراء الطبيعة)، الغيب بمعنى الثابت، حتى أن هذا الاستعمال أدى إلى ولادة فعل (الدياليكتيزي) dialectiser، جدل - لطف (مفهوما) انتقل من زاوية الثابت إلى زاوية المتغير، استبدل مفهوما ثابتا ومحددا تماما، بمفهوم أقل تحديدا ووقفا وفي حالة تحول»[١].

إذا كانت الجدلية قد ارتبطت عند هيجل بعالم الأفكار، فإن ماركس سينحو بها إلى العالم المادي، حيث سيكون الواقع أسبق من الفكرة، والمادة أسبق من الوعي، إذا خلافا للمثالية التي تعتبر العالم تجسيدا (للفكرة المطلقة)، (للعقل الكلي)، (للوعي)، تنطلق مادية ماركس الفلسفية من هذا المبدأ القائل إن العالم بطبيعته، مادي، وأن كثرة ظواهر الكون هي مختلف جوانب المادة المتحركة؛ وأن العلاقات المتبادلة والاشتراط المتبادل بين الظواهر التي يقرها المنهج الجدلي إنما تشكل القوانين اللازمة لتطور المادة المتحركة؛ وأن العالم يتطور وفقا لقوانين حركة المادة، ولا يحتاج إلى أي (عقل كلي)»[٢].

من هنا، فإن التطبيقات المادية العربية، التي تبنت المادية الجدلية، وقدمت دراسات قيمة للواقع المعاصر، أو للتراث القديم، ستكون أقرب إلى المفاهيم الماركسية، لاسيما الماركسية العلمية، ومادام الأمر كذلك فإن هذه الدراسة ستحاول فهم طبيعة المعالجة المنهجية لهذه التطبيقات العربية في التراث القديم، وذلك في لحظة تزامن(الواقع التاريخي) العربي، مع (بنية النص الديني)، من وحي وحديث النبي.وهو ما يعني أننا سنتتبع استخدامات متباينة للمنهج المادي الجدلي، انطلاقا من معالجاته لهذه اللحظة الفارقة.

ثانيا، النص الديني:

مفهوم النص من المفاهيم التي ظل يكتنفها غير قليل من اللبس، وذلك نتيجة مسار تشكله،

(١) أندريه، لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مجلد ١.ط٢.منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.

(٢) المرجع نفسه، مج٣، ص١١١٤.

ضمن التراث العربي، عبر تداخل اتجاهات معرفية تحكمها منطلقات متفاوتة، رغم الهيمنة البادية للتوجه الديني ببعده (النقلي).

أما إذا جئنا إلى تطور هذا المفهوم في العصور الحديثة سيكون هنالك كلام آخر، خصوصا أثر الانفتاح على الحضارة الغربية والأخذ عنها.

النص لغة: (نَصَصَ، نَصَصَتْ)، إن المعاني التي تنطوي عليها هذه المادة في المعاجم العربية لا تخرج عن: الرفع والإظهار، وطلب أقصى الشيء، جاء في معجم العين: «(نَصَصَ، نَصَصَتْ): الحديث إلى فلان نصا، أي رفعته»[١].

أما معجم (**تاج العروس**) فقد ألحق (القرآن)، و(الحديث) كمضافين إلى هذا اللفظ (النص)، لا بغرض الرفع، «نص القرآن والسنة، ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام وكذا نص الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل، بضرب من المجاز كما يظهر عند التأمل...»[٢]. هذا الاستخدام للفظة (نص)، وإضافتها إلى القرآن والسنة، ستدلل بما لا يدع مجالا للشك باتساع نطاق لفظة(نص) وعدم اقتصارها على معنى الظاهر والرفع من النص، كما كان الأمر عند السيوطي وغيره...ليتحول بذلك النص من تلك الاستخدامات الخاصة إلى استخدامات عامة.

اصطلاحا: ضمن سياق هذه الدلالة اللغوية، سيتم تأهيل (القرآن) و(السنة) لحمل صفة (النص)، ليكون هذا المفهوم القديم في التراث العربي بأبعاده فقهيا بدرجة أساسية، وستستعيره بقية المعارف من داخل هذه المنظومة الفقهية.

يرى **محمد عمارة**، أن «المعنى الأشهر للنص، فهو لفظ الكتاب والسنة، الذي لا يتطرق إليه احتمالا أصلا، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص - أي ظاهر متعين - في معناه، لا يحتمل شيئا آخر، كالحقائق الملموسة المتحققة (...)، نحن هنا أمام معنى (للنص)، يتصل بماهو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، في الثوابت التي لا يصيبها تحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلا، لا من قريب ولا من بعيد»[٣].

---

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مج٤.ط١.دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣، ص٢٢٨.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، مج١٨.دط.طباعة حكومة الكويت، ١٩٧٩.ص١٨٠.

(٣) محمد عمارة: النص الإسلامي.ط١.دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ١٩٩٨.ص٣٦ - ٣٧.

النص الديني - إذا - (قطعي الثبوت، قطعي الدلالة)، وهذا يرجع إلى الدقة التي حظيت بها مناهج تحقيق النصوص، عند المسلمين، في أسانيدها ومُتنها. بل يمكننا القول أن هذا الاهتمام المعرفي الذي شمل النص الديني، سواء كان ذلك من خلال الحرص على تفاصيل نقل النص وتدوينه، أم العناية بمضمونها انطلاقا من جمع مختلف الروايات وترجيح بعضها، وذلك فيما يخص أسباب النزول أو الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمكي والمدني... وهكذا.

من هنا سيكون هذا الحرص، وهذه العناية، برهانا قطعيا على علاقة وطيدة حصلت بين الأمة وهذه النصوص، وسيكون لها ما سيكون.

أما حرص القدماء على (الوضوح) في النص، فهو راجع إلى استمرارية ارتباط هذا (النص) نفسه بحياتهم في شتى مجالاتها، ما يستدعي اللجوء إلى هذا النص تباعا: «(النص) هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما»[1]. ذلك رغم أن، تحقق هذا الشرط يظل مستحيلا مع اللغات البشرية، غير أن الاجتهاد أخذ هذا المنحنى عند القدماء.

وعلى أساسه، يعمد بعض المحدثين، فيقدم لنا التعريف الموالي للقرآن، على أنه «سجل الهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية. (...)، القرآن هو نص داع لعقيدة التوحيد ولمستلزماتها السلوكية، بل هو أيضا النص الذي يمكن المؤمن في كل فترة من لال قراءة توحيدية للنص، أن يتدل في التاريخ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله»[2]. بعبارة أخرى، التأكيد على فاضلية القرآن، بأوامره ونواهيه، بتوجيهاته، على مستوى الإنسان المؤمن وفق قراءات متجددة تناسب الواقع المكاني والزماني. أما الحديث النبوي وفق مايرى الدارس **احميدة النيفر** - فهو نص شارح.

تلك العلاقة هي التي تؤكد عليها مختلف التوجهات، «القرآن مجموعة لوحي الذي نقله النبي محمد ﷺ باسم الله خلال رسالته، وقد دون القسم الأكبر منها بعد وفاته، وشكلت إحدى الأسس الرئيسة للعقيدة والشريعة، وكذلك المادة الأساسية للعلوم الدينية الإسلامية»[3].

---

(١) نصر حامد ابو زيد: مفهوم النص. ط١. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، حزيران، ١٩٩٠. ص١٧٩.

(٢) احميدة، النيفر: النص الديني والتراث الإسلامي. ط١. دار الهادي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٤، ص٩٨.

(٣) جانين ودومينيك سورديل: معجم الإسلام التاريخي، ترجمة: دكتور أ. الحكيم. دط. الدار اللبنانية للنشر الجامعي، بيروت. لبنان. ٢٠٠٩. ص٧٤٤.

ومنه سيناط الدور ذاته بالحديث النبوي، كمرجع للمسلمين وكمادة أولية لعلومه، وبذلك فهو «مجموعة النصوص التي تروي أقوال أو أفعال النبي محمد ﷺ، وهي تشكّل كذلك سنة النبي وتعتبر أحد المصادر الأساسية للقانون الإسلامي أو الفقه»[1].

النص الديني - إذا - وفق هذه التعاريف، هو نص مؤثر بحضوره، فاعل بتعاليمه، لازمته الحركة منذ ظهوره ولم يلازمه السكون والحياد.حيال الواقع الذي تزامن معه، بل وحيال العصور المتعاقبة كذلك.

١-٢ المعطى التاريخي:

يكشف لنا المعطى التاريخي الذي يقف خلف جاذبية النص، عن تشكل عوامل رفض للأيديولوجية المخالفة للمادية، وهي هنا الرأسمالية، وفي المقابل ظهور عوامل جذب ودعم لتمكين الايدولوجيا الشيوعية ومنه (النظرية العلمية المادية).

إن الحركة الاستعمارية البورجوازية، ستعمد أثناء تمدّدها واحتلالها للدول إلى لعب ادوار مشينة طيلة مدة تواجدها بصفة استعمار ظالم، حيث سيتم نهب خيرات الأوطان وتحويل مقدراتها وثرواتها إلى عواصمها الأصلية، لينتج عن تلك الممارسات إفقار أمم بأكملها، وإحلال أزمات لا تنتهي، ويتم بذلك تعطيل النمو في البلدان المستعمرة، والقضاء على روح المبادرة، والنزول بالثقافات المحلية لهذه الشعوب إلى الحضيض، وفي المقابل السعي والتخطيط المبيّت من طرف الجهات المستعمِرة بكسر الميم، إلى فرض بديل ثقافي والتشكيك في كل ماهو معبّر عن هوية تلك الشعوب المستضعفة، من لغة ودين، ورصيد حضاري، وبعد ثقافي، وطرح رأسمالية كخيار نهائي للحياة الاقتصادية الاجتماعية، بل وفرض هذه الأيديولوجية كتوجّه يعبّر عن المدنية الجديدة المتفوقة.

من هنا ستعتبر تلك الشعوب مع نُخَبها بعد أن ذاقت أمثال تلك الممارسات، أن كل ما صدر ويصدر عن الحركة الاستعمارية ينبغي أن يقابله الرفض والعداء المطلق، ولم تخرج بالفعل تلك الأمم من مظلّة الاستعمار حتى طلبت أيديولوجيات مغايرة.

بعد تحرّر الشعوب وحصول الأوطان على استقلالها تباعًا، بُعيْد الحرب العالمية الثانية،

(١) جانين ودومينيك سورديل: مرجع سابق، ص٣٤٨.

وستكون غالبية الدول العربية لاقت المصير نفسه، لأجل ذلك ستدفع النخب والشعوب بالايديولوجيا الأنسب والأقرب إلى روح المجتمع، من هنا لم يكن أقرب إلى المصلحة العامة وتوافقا مع المعطى التاريخي، من الإرتماء في حضن الايديولوجيا الماركسية، شعارا وممارسة وتميزا عن عدو الأمس.

على هذا الأساس، سيكون (المنهج المادي الجدلي)، هو النظرية العلمية المستخدمة في أوسع نطاق، للدفع بحركة التنمية والنهوض بسائر المجتمع، وتحقيق تطلّعات الوطن، وذلك بعيدا عن أيديولوجيا الاستعمار (الرأسمالية) الداعية لتمجيد الروح الفردية، إنها جاذبية المعطى التاريخي بالدرجة القصوى التي فرضت هذا الإنحياز دون غيره.

١-٣ المعطى المنهجي العلمي:

ستسوّق (المادية الجدلية)، في نسختها العربية، من خلال العديد من أعلامها وأنصارها المتحمّسين، الكثير من الحجج الدامغة على جدوى هذا المنهج، في مثل تلك الدراسات التراثية التي ظلّت في المقابل مناهج أخرى تتناولها، دون أن تحقق نتائج مرجوة بالفعل لصالح الأمة ولصالح حاضرها المتأزّم، وقد يعمد أنصار المادية من العرب، إلى ترديد حقائق يعوزها الكثير من الدقة العلمية، بل قد تجانب الصواب في فهم عمق الظواهر التي أفرزها المجتمع العربي القديم، سواء من خلال ظهور حركات فكرية فلسفية، أم من خلال بعض الاهتزازات المتمثلة في ثورات شعبية على الدولة المركزية وهكذا.

من هنا يذهب حسين مروة، إلى أنه «إذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كلّه في إبراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي المثالي من صورة التراث، أي إذا كانت هذه المناهج تنظر إليه نظرة وحيدة الجانب، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي)، يضع اهتمامه كله في إبراز السمات الخاصة بالجانب الآخر، الجانب المادي، من صورة التراث أي أنه يقع فيما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب»[١].

المنهج المادي، واسع الأفق حيث طريق آفاق المناهج المثالية، من هنا «(...) فكون المنهج ماديا لا يعني أنه يحصر النظر فيما فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر فيما هو فكر

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.ط٣.دار الفارابي، بيروت - لبنان، ج١,٢٠١٦. ص٣٨.

مثالي أو فلسفة مثالية.هذا الحصر وهذا الإهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام، وتأريخ الفلسفة بوجه خاص، كما تشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور»[١].

فالمسالة هنا، ستكون أقرب إلى تقاطع قراءة تحمل طابع التحليل و إعادة النظر في قضايا، هي محل استفهام.وقراءة ثانية وصفية تردد مسلمات وتراكم الصمت حيال مطبّات هي محل تساؤلات كبرى.

في هذا السياق - مثلا - يناقش محمود أمين العالم، الطابع الميكانيكي للمنطق وعجزه عن استكناه الظواهر، نتيجة استخدام القياس، حيث يرى «أن منطق أرسطو مثلا لا يستطيع أن يفسّر التغيّر، ولا أن يعبّر عنه.لا يستطيع مثلا أن يفسّر العملية الإنتقالية من وضع إلى وضع. لأن الأشياء عنده موجودات قائمة بذاتها فهي إما (ألف) أو (لا ألف). ولا يمكن أن تكون تداخلا أو انتقالا بين (الألف) و(اللاألف) في وقت واحد.ولهذا كان الإمام أبو حامد الغزالي متّسقا تمام الإتّساق مع هذا المنطق، عندما كان يقول أن التغيّر أمر لا يمكن إدراكه.إذ كيف يتحول الشيء إلى غيره.ولعلّ رفضه للعليّة المادية بين الأشياء، أن يكون صدى لهذا المنطق الشكلي كذلك»[٢].فالواضح هنا، أن الحكم الصادر وقع جرّاء الممارسة المنهجية.

المادية الجدلية في تقدير أمين العالم، خيار تتأتى جاذبيته بفعل رصيده العلمي «(...) أحبّ أن أناقش العلاقة بين المادية والدين والقيم الروحية عامة.إلا أن المادية فلسفة نظرية تقود إلى نتائج فكرية معينة نناقشها فنتفق معها أو نختلف معها، أو نتفق في أشياء ونختلف في أشياء، أو نصل من مناقشتنا لها إلى الإضافة والتطوير»[٣].

لأن محمود أمين العالم، يؤمن بفاعلية المادية، وقدرتها على التغيير الشامل، يردد: »نحن نبني، هذه هي قضيتنا الأساسية.والبناء يحتاج إلى وضوح فكري، وضوح صادر عن وعي، عن حماسة، عن إدراك شامل، عن رؤية سليمة لا عن حفظ لنصوص، أو ترديد لمقتبسات. حقا، إن التقدم الصناعي وممارسة الإنتاج الجماعي ومواجهة مشكلات الواقع والحياة والحوار

(١) حسين مروة: المرجع نفسه، ص٣٩.

(٢)محمود أمين العالم: معارك فكرية، الأعمال الكاملة، مج١.دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص١٢٩.

(٣) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص١٣١.

العميق داخل التنظيم السياسي الثوري سوف تنمّي - بغير شك هذا الوضوح وتغذّي الضمائر والعقول بهذا المنطق الموضوعي، بروح الفهم والتخطيط والرؤية الثورية الحية»[1].بعبارة أخرى، المادية الجدلية تتأسس انطلاقا من الواقع مهما كانت طبيعته، فالوجود سابق على الوعي، والواقع متقدّم على الفكر.

١-٤ المعطى الواقعي:

من المآزق الكبرى التي ستقع في حبائلها المناهج السلفية (النقلية)، تمّسكها إلى حد الغلوّ بحرفية النص إلى درجة الانفصال عن الواقع، ليتحوّل بذلك خطابها الموجّه إلى جمهور عريض، خطاب من خارج المكان والزمان، وأصبحت القضايا الراهنة تستجلب لها الحلول السحرية من الماضي البعيد، وإذا حصل الفشل في إدراك الحل المناسب، سيتم تلفيق أي مبرّر، عدا أن يكون مواجهة الحقيقة الصارمة المتمثّلة أساسا في تباعد المسافة بين تلك الحلول المقترحة و(الواقع)، محل المعالجة، رغم أن العجز غالبا سيكون عجزا على مستوى هذا المنهج التلفيقي، وعلى مستوى فهم النص وقراءتهم من داخل السياق الجديد، الذي يحكمه معطيات لواقع مغاير تماما، وأسوأ ما في الأمر أن تحوّل هذه المناهج السلفية دون تطوير أدواتها وتجديد رؤياها وفق ما يناسب الأوضاع المستجدة.

معضلة المعالجة الجادة للوقائع والقضايا المتراكمة، في الواقع العربي الراهن، ستترك فراغا سرعان ما ستقتنصه مناهج أخرى، سيتضح أنها أكثر جاهزية لهذه المرحلة، إذا لم نقل أنها الأنسب على الإطلاق، رغم أن بيئة منشئها كنظرية كانت غربية، وذلك يرجع إلى ارتباط تلك المناهج والمقصود هنا تحديدا (المنهج المادي الجدلي) بالواقع، وهو سيكسبه مشروعية مضاعفة، من جهة قدرته على فهم الظواهر الاجتماعية وتعقيداتها، ومن جهة ثانية تمكّنه من المعالجة الموضوعية، ثم إدراك الحلول المناسبة.

«مادام المنهج المادي التاريخي يتحدّد مضمونا واتجاها بكونه تفسيرا للتاريخ، تاريخ المجتمع أو تاريخ الفكر على أساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للإنسان، لا على أساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط، فإنه من طبيعة هذا المنهج إذا، أن يدرس أشكال الفكر المثالي على مستوى دراسة أشكال الفكر المادي، من حيث هي جميعا كما قلنا من نتاج الواقع

(١) المرجع نفسه، ص١٣٥.

المادي الاجتماعي في نهاية الأمر»[١].واضح هنا، أن مجرد تعرّفنا على الواقع المادي للمجتمع، من بنية تحتية وعلاقات، تقتضي وجود طابع إنتاجي محدد، نتيجة ما يرجع إلى طبيعة الملكية السائدة لوسائل الإنتاج، التي قد ترجع إلى طبيعة فردية ليكون بذلك محصل القيم يسير ضمن هذا المنحى.بل إن البنية الفوقية بأيديولوجيتها ستكون مجرد انعكاس لطبيعة الصراع السائد.

على هذا الأساس، فإن الحركة الحاصلة، »والإنتقال والتطور من مجتمع إلى آخر إنما يتحقق بتغيّر نظمه الإنتاجية أساسا، وتغيير مظاهره العقلية نتيجة لذلك. فالتغيير العقلي نتيجة للتغيير الاجتماعي وليس سببا له، على أن هذا لا يعني أن التفكير العقلي مجرد انعكاس للأوضاع الاجتماعية، فله (...) أصالته الفردية، وهو كذلك قوة دافعة في تطور المجتمع نفسه، لأنه بمعرفة قوانين الحركة الاجتماعية والسيطرة عليها، يمكن للإنسان أن يعجل بتقدمها»[٢].

هذا المنهج المادي، بتأسّسه انطلاقا من (الواقع)، ستكون له إمكانية رصد وتفسير الظواهر الاجتماعية في حالة سكونها، ولا يقتصر على ذلك بل يمكنه رصد الظاهرة كذلك في حالة الحركة، وهو ما لم يكن متاحا لغالبية المناهج الأخرى.

٢- المنهج المادي وعملية المصادرة

الأصل في تطبيق منهج ما، أن لا يكون تطبيقه مجرد(اختبار)، عابر، فنطوّع له بذلك ظاهرة ما، لحصول نتائج آلية متكررة، بل الأصل أن يتحول هذا المنهج إلى أداة تقع تحت الظاهرة لا فوقها، ولا نتدخل نحن فنطوّع هذا على حساب ذاك.من هذا المنطلق سنحاول فهم الكيفية التي مارس من خلالها الماركسيون معالجاتهم المختلفة انطلاقا من الأدوات (المادية) لرصد وفهم(لحظة التغيير)، في المجتمع العربي، نتيجة ظهور النص الديني هنا الوحي على وجه التخصيص، لتكون مجرد (اختبار)، منهج، وقع في تطويع الظاهرة، أم أنه ممارسة منهجية علمية عفوية؟

٢-١ المادية العربية والتراث:

من المسارات العديدة التي سيشهدها الفكر العربي الحديث بمختلف خلفياته المعرفية،

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص٣٩ - ٤٠.

(٢) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١٤٧.

مسار دراسة التراث، ومحاولة فهمه وتوظيفه لخدمة الحاضر.من هنا فإن الماديين العرب، بدورهم لن يشُذّوا عن القاعدة، حيث شغلهم هذا التراث العربي القديم، وقدموا العديد من القراءات المتميزة؛ على أن الذي يهمّنا هنا، أن نقف على طبيعة نظرة هؤلاء الماديين، من حيث الجزئية أو الكلية الوظيفية أو العضوية، الايديولوجية أو المعرفية.

يلح محمود أمين العالم، أحد أقطاب (المادية العربية)، على ضرورة تجاوز النظرة التجزيئية الوظيفية للتراث، ومنه سيعتبر «أن تراثنا العربي القديم - مع ما بلغته الدراسة من تعمق وشمول وعناية - مازال منفصلا عن وجداننا الحاضر، وما زلنا محرومين من أن نعيشه ونتحد به في حركتنا الفكرية، فهو جزء فحسب من مناهج الدراسة الأكاديمية المتخصصة، وإنها لمسؤولية جليلة أن يصبح غذاءا يوميا في المعركة الفكرية والوطنية الراهنة التي تخوضها شعوبنا العربية»[١].

بعبارة أخرى، إذا كانت دراسة التراث قد تحقق لها العمق والكلية، فإن الذي ينبغي تجاوزه، هي هذه العلاقة (الوظيفية)، حيث يقتضي الأمر أن نحوّل هذا الرصيد من التراث إلى أداة الهام تسكن وجداننا وتعم جميع الشرائح الاجتماعية دون استثناء.

أما البعد الأيديولوجي، فقد يكون من العسير التخلص منه إلى المعرفي الإبستيمولوجي، «النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر - أيا كان زمن الحاضر - نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث، هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث، مهما يكن نوع الصيغة الايديولوجية لهذه النظرة (المعرفية)»[٢].

ثم يضيف حسين مروة «إن التراث يتعدّد، لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر متعدّد»[٣]. أما النتيجة، فإن بعض تلك القراءات قد تكون أبعد من أن تفهم حقيقة الظواهر التاريخية القديمة، بل تزيد هذه القراءة أو تلك، فتغلّف التراث بطابع مثالي غيبي لاتاريخي، لتكون بذلك أعجز من إثراء مضامين التراث، وكيف الحال بأن تخدم الحاضر من خلال هذه القراءة.لقد مثل هذا التوجه المنهج السلفي وبعض القراءات الاستشرافية.

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص١١١.
(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص٢٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٣٠.

التراث العربي غني ومتميز من حيث فكره وفلسفته، أو من حيث فنونه وعلومه، بل وأساليبه في المعالجة والفهم وتفسير الظواهر، «(...) يمكن القول بأن جوهر الحضارة العربية الإسلامية، جوهر عقلي، عملي، تجريبي، حسي...على أن هذا الجوهر العملي التجريبي لا يعني أبدا الخروج نهائيا عن القياس المنطقي، فلا تجربة بغير استدلال عقلي، ولكن التجربة تستفيد من القياس المنطقي في مراحلها دون أن تنغلق في داخل عليتها الاستخلاصية الضيقة»(١).

لأن الفكر الفلسفي الموروث متميز بذاته، وأن تشرّب من بعض الروافد الخارجية غير أنه يظلّ محتفظا بتميّزه «لا منطق أرسطو، ولا الفلسفة الهللينية أو الفارسية أو الهندية قد خلفت الفكر الإسلامي العربي.انه ثمرة أصيلة بغير شك لواقع الخبرة الإسلامية العربية. لحقائق الحياة الإسلامية العربية.ولكنه تأثر بغير شك كذلك بهذه الروافد الثقافية والحضارية المختلفة، وتمثلها تمثلا يتفق واحتياجاته وملابساته»(٢).

بل يذهب محمود أمين العالم، أبعد من ذلك، وهو يتتبع تلك العوامل التي دفعت إلى مثل هذا التميز، حيث يعتبر أن (الدولة الإسلامية الجديدة دولة طامحة.لم تكن حضارة سحرية كما يقول «شبنجلر»، وإنما كانت في جوهرها حضارة علمية وعملية حتى داخل إطار الدين الإسلامي، لأن الدين الإسلامي، دين عبادة ونظر ومعاملات معا. كانت الدولة الجديدة دولة شامخة، تمتد من المحيط الأطلسي حتى حدود الهند وتركستان وأطراف الصين، كانت زاخرة بالإمكانيات والمسؤوليات والتبعات والمشاريع والمصالح النامية، وكانت تبحث لها عن فلسفة تعبر عن كل هذا تعبيرا صادقا موجها»(٣). وقد تحققت لها تلك الفلسفة بالفعل.

مجمل ما يمكن أن يقال عن هذا التراث المادي والمعنوي، «أنه - أي التراث - منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغيرة في كل مجال معرفي خاص»(٤).

من هنا يرسم غالبية الماركسيين خطاطة واضحة تهدف إلى دراسة التراث العربي وفق

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية.مرجع سابقنص١١٧.
(٢) المرجع نفسه، ص١٢٦.
(٣) محمود أمين العالم، معارك فكرية، مرجع سابق، ص١١٤.
(٤) نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل.ط٨.الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨، ص٥٠.

منطلقات علمية دقيقة، تنطلق من واقع تشكل الظواهرمحل الدرس، وهو ما سنحاول تتبعه ورصد نتائجه وطبيعة تمثل الخطوط العامة للمنهج المادي.

٢-٢ انتقائية المؤثر المادي:

نحاول من خلال هذه الفقرة، تتبع بدايات تطور (التفكير الفلسفي)، عند العرب من خلال كتاب «النزعات المادية» في الفلسفة العربية الإسلامية، للشهيد حسين مروة. حيث سيتضح كيف أن مرحلة نضج «التفكير الفلسفي»، تُركت إلى مراحل متقدمة من العصر العباسي، وأن ذلك سيكون موافقا لظهور نمط من الإقطاع، وأن أهم ما سيدلّل بقوة على هذا النضج الفلسفي هو تجاوز (الفكر اللاهوتي)، على ما يذهب إليه حسين مروة.بيد أن هذه الدراسة لن تشتغل على المراحل المتقدمة، بل يهمها أن ترجع إلى المنطلقات التي تشكل مقدمة صريحة يترتب عنها - بالضرورة - نتائج موافقة لتلك المقدمة، أو قد تكون مقدمة مشوبة بعيوب في تطبيق المنهج، لتكون النتيجة مهتزة.

كتاب (النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية)، من المشاريع الفكرية الضخمة التي حاولت تقديم قراءة جادة تتّسم بالدقة العلمية والفهم الدقيق لحركة الفكر العربي القديم، وصولا إلى التفكير الفلسفي وما تبعه من مؤثرات مادية واجتماعية، حيث سيعتبر محمود أمين العالم هذا الكتاب بمثابة ملحمة.من هنا فإن إبداء بعض المحاولات النقدية حول هذا الكتاب خصوصا ما سيتعلق بمراحله الأولى في ظل (العصر الجاهلي)، و(عصر صدر الإسلام)، إلى غاية (العصر الأموي)، سيكون من باب فهم كيفية تطبيق المنهج المادي، بعيدا عن التخطئة والاتهام بالنقص.

حاول حسين مروة، أن يبطل مقولة (الإسلام هو نقطة البدء) وأن ما قبل الإسلام هو عبارة عن مؤثرات محدودة، أو قد يتحول إلى فراغ.غير أن الذي سيحدث مع مروة، أثناء مباشرة هذه العملية و إظهار مزايا العصر الجاهلي في شتى جوانبه الإقتصادية، وكيف أن التجارة ازدهرت وباتت تحقق عوائد ضخمة، ثم اضطر مؤلف (النزعات المادية) إلى تتبع التبادل بالعملة، مرورا إلى إظهار مكانة الحرف وبعض الصناعات، وهو في الأثناء لا ينسى الزراعة التي عرفت بها خصوصا (المدينة)، وحتى تكتمل صورة الاقتصاد الجاهلي، يكشف لنا حسين مروة عن الأنشطة اليدوية من رعي وتربية المواشي.

أما الجانب الاجتماعي، فإن الجاهلية ما أن أشرفت على نهايتها حتى بدا مجال الوعي يتأصل ويتجه إلى العمل على توحيد القبائل «إن هذا المنحى الذي كان يتخذ مسار التطور في القاعدة المادية للمجتمع الجاهلي، كان عاملا مؤثرا في نشوء أساس لتطور الوعي الاجتماعي نحو فكرة التوحيد.التي كان ظهور الإسلام، فيما بعد تحقيقا لمضمونها التاريخي اجتماعيا وفكريا. وأيديولوجيا»[١].بعبارة أخرى، فإن حركة التطور التصاعدية ستبلغ مداها على جميع الأصعدة في نهاية العصر الجاهلي، قبيل ظهور الإسلام، الذي لن يتعدد دوره التأثيري حدود التأطير الخارجي للمفاهيم والرؤى.

بل إن الأمر لم يقتصر على أشكال الوعي الاجتماعي التي عبر عنها شعر الصعاليك، حيث سيتعداه أيضا إلى أشكال تعبير دينية، توصلت بالوعي إلى (التوحيد)، الذي ينبذ ميتافيزيقا تعدد الآلهة والإيمان بالله الواحد، وقد تجسّد ذلك مع الحنفاء.أما اجتماعيا فإنه يعبر عن تجاوز مرحلة التشتت القبلي، «هذا الاتجاه في حركة تطور الواقع الاقتصادي - الاجتماعي نحو التوحد، كان لابد أن يجد تعبيرا عنه بوجه ما، في وعي سكان شبه الجزيرة وقد وجد - بالفعل - هذا التعبير في مجاليه:

مجال الوعي الشعري بخصوصيته، ومجال الوعي الديني بشموليته، أما الأول فقد تمثل في شعر الصعاليك من حيث هو شكل من التفجّر الرّفضي ضد العلاقات القبلية. وأما الثاني أي مجال الوعي الديني، فقد بدأ يتمثل بتيار الحنفاء الذي كان ظهوره إيذانا بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية، لما كان يدعو إليه تيار الحنفاء من عبادة الإله الواحد»[٢].

لا يمكن الاستهانة بهذه الأمثلة، التي تعبّر عن أشكال جادة من (الوعي)، حيث أنها في حال (شعر الصعاليك)، سنجد أن الصعلوك ضاق بحدود القبيلة ومنطقها لكن وعيه لم يبلغ حد الطموح إلى تذويب الحدود وتوحيد القبائل.بل إن الحركة الدينية الحنفية، تأثّرت بالديانات السماوية (اليهودية) و(السماوية)، فأُعجبت بالتوحيد وقد كانت قريبة من النسطورية بالشام وبعض فلول الآريوسية بمصر وربما الحبشة، أي أن تفكيرها الديني مستقل عن تفكيرها بمصير القبائل.

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص٣٣٣.
(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص٣٣٢.

في إطار هذه المنجزات المتعلقة بالعصر الجاهلي، سيتضح كيف أن (اللغة العربية)، توحدت متبنية لهجة قريش قبيل الإسلام كذلك، لأسباب تاريخية، «إن كون لغة قريش أصبحت لغة القرآن ليس سوى هذا الوجه التاريخي الموضوعي نفسه، وهو الأمر الذي لا يمكن إلغاؤه مهما كان المنبع الذي انطلق منه علماء التفسير والحديث أو علماء اللغة والنحو والأدب والبلاغة. فإن الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش كلغة مشتركة كانت هي في أساس توجه الدعوة الإسلامية قرآنا وحديثا إلى العرب بلغة ألفوها وتواضعوا عليها»[١].

الواضح أن اللهجات إذا كانت متقاربة فإن الداعي إلى توحيدها يقتضي مؤثرا صريحا، ثم يأتي العامل المادي المصاحب للغة وهي (الكتابة)، التي ستؤدي إلى لفت الانتباه للغة المحددة دون غيرها، وهذه الممارسة صاحبت ظهور الإسلام.

الخلاصة:

العصر الجاهلي تطور في قواعده المادية وانعكس ذلك على وعي الإنسان وفكره - كما سيرى حسين مروة - أما العصر الإسلامي، وفق ما يرى، فقد تلقى ثمرة (الوعي)، واستغلّها، ليكون دور هذا العصر أقرب إلى استكمال منجزات جاهزة أو كانت على وشك أن تصبح كذلك.

٢-٣ منطقة الصمت:

لم يقل حسين مروة، أن العصر الإسلامي سيكون دوره منعدما أو (عرضيا)، وإنما (اختزل)، ذلك الدور وحجمه؛ لم يقل بأن الإسلام لم يأت بجديد، على صعيد المفاهيم، غير مناقشة ماورائية غيبية، وبلغة أخرى مسائل روحية، فأدى ذلك إلى مصادرة للمنجز بالجملة لم يراع خصوصية (الرسالة)، المحمدية، «وأن كل شيء مما ظهر على السطح أو في الأعماق ضمن المجتمع العربي منذ ظهور الإسلام، أنما هو امتداد تطوري لما كان عليه في عصور الجاهلية، ولاسيما العهد الأخير منه»[٢].

لم يقل بأن الإسلام طرح مبادئ جديدة، وقيما تتفق وروح الرسالة، طرح الإسلام

(١) المرجع نفسه، ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص ٣٥٦.

المساواة، شرّع للعتق ولو يشرّع للرق، أبطل الثأر، ورفع قيمة المؤاخاة والتعاون والتراحم، وأسقط قيمة (القوة) و(الغلبة)، حرم الظلم والجور، بل سيدعو الإسلام إلى العمل والصلاح...، كل هذه القيم وغيرها ستتجاوز مجال رؤية الفرد الذي عاش قبل الإسلام، وتخرج عن واقعه، غير أن المؤلف حسين مروة، يتجه للتدليل على أن (الدين)، حصيلة تفاعل (البنية التحتية)، إنه منجز بشري منعكس عن الواقع، حيث يقول: «إن العلم الاجتماعي المستند إلى مراقبة القوانين الموضوعية الدياليكتيكية لحركة التاريخ البشري، يثبت أن كل دين من أديان البشرية، إنما ظهر ليحمل شكلا غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وأفكارهم في مراحل معينة من التاريخ. لذا كان من الخطأ كل تفسير لظهور هذا الدين أو ذاك، بأنه حدث منفصل عن مجال الحياة البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق معه من العلاقات الاجتماعية المعينة»[١].

لم يطلعنا حسين مروة، عن أفكار جديدة رافقت ظهور الإسلام، وإنما لم يزد الأمر في هذه الدائرة الفكرية، غير إحداث تأثير، أقل ما يقال عنه أنه أفقي خلق نوعا من التركيبة، «المضمون الفكري في صدر الإسلام أخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحسية التي كانت مسيطرة عليه بوجه عام.إلى مرحلة يسدها التركيب والتعقيد، وهي مرحلة تنتقل فيها عملية المعرفة من إطار التصور الحسي الغالب إلى إطار من التجريد الذهني بصورة نسبية، لا شك أن المفاهيم الإسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة، بالأخص تشكل حلقة الانتقال تلك»[٢].

المنهج (المادي الجدلي)، يتحول إلى ممارسة اختباريه، تتجاوز الظواهر تارة، تقلص ظواهر أخرى تارة ثانية، كيف ما اتفق لها، كل ذلك من أجل فرض البعد (المادي)، على هذه الظواهر التراثية كما لو أنها لا تستحق فهما آخر على غرار المجتمعات الرأسمالية، التي جاءت هذه المناهج المادية قصد تفسيرها وفهم ظواهرها.

٢-٤ ليس رافدا للمعرفة:

إذا كان الدين صناعة بشرية، ونتيجة لجملة من الظروف المادية، فإن النص الديني بصفته جزءا من هذه المنظومة، سيكون انعكاسا عن البنية المادية.لأجل ذلك سيركّز حسين مروة،

(١) حسين مروة، مرجع سابق، ص٣٥٦.
(٢)المرجع نفسه، ص٤٢٠.

على مفهومين محوريين جاء بهما القرآن، وهما (التوحيد)، و(يوم الحساب).أما التوحيد فإنه نتيجة تلقائية لما قبله، بمعنى أن فكرة التوحيد العقائدية التي تدل على وحدانية الله؛ هي نفسها التي عرفت عند (الحنفاء)، كحركة سابقة؛ أما العامل الاجتماعي فقد هيّأ كذلك ظروفا لتوحيد القبائل.بينما (يوم الحساب)، سيكون عالم جذب معنوي للأتباع، لأن جمهور العرب حين عرف أن هناك جزاء بعد الموت، بالثواب أو العقاب، سلم بهذا الدين وآمن به كعقيدة جديدة لاسيما فقراء الشعب.

هذا الفهم وفق هذا التصور، يستنكر لذلك الحضور المدوّي الذي صاحب نزول الوحي، وذلك التأثير الذي رافق هذا النص القرآني، وهو يتنزل في حالة المرحلة المكية أو المدنية لاحقا، يتجاهل أسباب النزول حيث سيؤثر النص في الواقع المادي بشكل أو بآخر، وعالج بعض الظواهر بهدف التغيير، وحين تحقق للقرآن ما تحقق، نأتي فننكر له كل ذلك، وبدل الإقرار بهذه الحركية المصاحبة (للنص الديني)، نسقط ذلك ونبدله بسكون مطبق، ونجعل عصر الإسلام مجرد تحصيل حاصل للعصر الجاهلي.

القرآن دعا إلى إعمال العقل الحواس لإدراك كنه الأشياء، والتدبر في الخلق، ليتسع بذلك مجال المعرفة البشرية، غير أن صاحب (النزعات المادية)، يعتبر أن كل ذلك مقترن بالإيمان لا يخرج عنه، يقول: «القرآن لم يتجاهل العقل، لم ينكر وظيفته كأداة للتفكير، بل العكس هو الصحيح كما تدل تلك الآيات الكثيرة، لكن إلى أيّ مدى يسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه؟ إن كون مسألة المعرفة في الإسلام مقيّدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها، هو مما يجعل مسألة تمجيد العقل في القرآن، وتزكيته في أحاديث الرسول، مسألة محدودة الأفق كذلك»[1].

بناء على ما تقدم، من إقرار بالشيء، ثم العدول عنه، أو جعله ضيّقا لا يتسع، من كون القرآن أقر بالعقل، ثم العدول عن ذلك، على أنه سمح به في نطاق ضيق، ينتهي الأمر بالمؤلف حسين مروة، إلى اعتبار نص القرآن بمثابة العائق أمام حركة تقدم الفكر، «كان الفكر العربي في الجاهلية يتحرك في مجرى التطور (...) ولم تكن مسألة المعرفة قد ارتبطت عند مفكري الجاهلية أو حكمائها بمصدر محدد ونهائي، كما ارتبطت في العهد الأول للإسلام، أي لم تكن

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص٤١٧.

وجدت هذه العلاقة بين الإيمان والمعرفة.من هنا صح أن نضع - يقول حسين مروة - السؤال السابق بصيغته المعينة تلك.لأنه أصبح من حق المرء أن يتصور بعد ارتباط مسألة المعرفة بالإيمان، أن شيئا من الانقطاع أ والتوقف قد حدث في مجرى تطر الفكر العربي: فكيف ننظر في هذه المشكلة؟»[١].

أما الحديث النبوي، الذي يحمل الكثير من التجارب التي تبرهن عن واقعية الإسلام وارتباطه بالمكان والزمان، فقد ألحقه مروة، بالقرآن، «الحديث النبوي مرتبط بمصدره الإلهي من حيث المحتوى العقدي والتشريعي ليس غير»[٢].

القول بأن الإسلام هو البداية الصفرية للحضارة العربية الإسلامية وتقليص حضور(النص الديني) تارة و إفراغه من محتواه ثانية، سيكون نوعا من المصادرة المنهجية أو شكل من القصور التحليلي الفادح في تطبيق (المادية الجدلية).

٣- المنهج والممارسة الموضوعية

تبين لنا مع ممارسة المنهج وعملية (المصادرة)، كيف أن النص الديني، لازمه (السكون)، وبالتالي عُدِم التغيير في المجتمع والواقع، لقد كان محصلة حاصل أو قل بعبارة أخرى، نتيجة لتراكمات سابقة مادية، بل رأينا أيضا كيف أن النص الديني ب(سكونه)، سيتحول إلى عائق أمام انطلاق المعرفة وبالتالي لوازم المعرفة كالفكر. لهذا سنحاول هنا تسجيل وقفة ثانية، مع تطبيق مادي عربي آخر على (النص الديني)، يمثله هنا المرحوم نصر حامد أبو زيد لرصد أهم المعالم التي توصلت إليها دراسته حول (النص الديني)، التي تكاد أن تكون اهتماما مركزيا في مختلف كتاباته.

٣-١ تكوين النص الفيزيقي لا يمنع:

يقر نصر حامد أبو زيد بمصدر الوحي الإلهي، لكنه لا يخوض في ما ورائيات النص، ولا يناقشها إلا إذا أراد أن يثبت تعارض بعض الأفكار مع الغايات القصوى التي جاء الوحي لتحقيقها، كما هو الشأن مع كون القرآن نزل دفعة واحدة ليلة القدر، ثم توالى تنزيله منجما

(١) المرجع نفسه، ص٤١٩.
(٢) حسين مروة: مرجع سابق، ص٤٢١.

بعد ذلك. سيصرف أبو زيد اهتمامه إلى العلاقة الأرضية ومتعلقاتها من لغة بشرية وثقافة محلية وواقع تحكمه معطيات تاريخية محددة، لذلك ينصب درسه حول هذه المسائل وفق منطلق منهجي يتعلق بمبدأ (الجدل الصاعد)، وعليه فإن تصور أبو زيد حول (النص الديني) يأتي على النحو التالي: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفق عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثمة إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمة بإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»[١]. واضح هنا، أن فهم أبو زيد يسعى لتجاوز التفسيرات التي ذهب إليها القدماء، وعلى رأس تلك التفسيرات تلك التي اعتبرت كون القرآن الكريم بلغة الفلاسفة (قديم)، ليصحب مسألة (القدم)، جملة من الآراء الغيبية، بل سيعمد من ذهب هذا المذهب إلى فهم (النص القرآني)، انطلاقا من لحظة تفاعله مع الواقع بمختلف معطياته، مع استمرار تمسك أولئك بتلك الشروح أو المرويات الميتافيزيقية على اعتبارها مسلمات، وهو ما نراه لدى الكثير من الأشاعرة.

وفق ما تقدم، يشرح أبو زيد وجهة نظره بالقول: «إنه لما كان المُرْسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المستَقْبِل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»[٢].

ثم يضيف بغرض إسقاط أي فهم ملتبس للتوضيح: «إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياتها اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله»[٣].

---

(١) نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص. مرجع سابق، ص٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٤.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٦.

على أن احتلال النص لهذا الموقع «وجوده في الثقافة أخطر من وجوده في عواطف المعتقدين والمؤمنين»[١].

ما يمكن أن نفهمه من تصور المؤلف أبو زيد، هو أن نص القرآن جاء لخدمة واقع بعينه، له إطاره المكاني و إطاره الزماني، ولن تتحقق الرسالة الابلاغية أو التأثيرية لهذا (النص)، إذا هو لم يكن على لغة (المستَقْبِل) وثقافته، لأنه.أي النص حينها سيكون مغلقا على الفهم مستحيلا الوصول إلى مدارك الناس، وغاية الرسالة عكس ذلك.

على هذا الأساس، يتحول نص القرآن الكريم إلى أداة فعل وتأثير في المجتمع، إنها (الحركة)، بدل (السكون)، إنه يتجاوز القاعدة المادية إلى خصوصية الحالة العربية، «التفرقة بين المكي والمدني، تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء.وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي.

و إذا كان علم (المكي والمدني)، يكشف عن الملامح العمة لهذا التفاعل، فإن علم (أسباب النزول)، يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة. ورغم ذلك فالخطاب الديني المعاصر لا يدرك تناقضه حين يقف إزاء هذين العلمين، فيعترف: أن أسلوب التنجيم في نزول الشريعة يتضمن معنى الواقعية والتدرج بالإنسان، وإعانته شيئا فشيئا عن التخلي عن الجاهلية وعاداتها المستحكمة فيه، والتحلي بالإسلام وفضائل أخلاقه»[٢].

مسألة (الحركة)، التي يحدثها النص الديني، والقرآن على وجه التخصيص، تمتد وتتوسع لتصبح عملية تغيير للواقع المادي، «إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع، وعلاج عيوبه»[٣].

يتضح عند هذا الحد كيف أن نصر حامد أبو زيد - وأن كنا لا نتفق معه حول جميع المسائل - يكون قد التزم الكثير من الموضوعية في تطبيق (المادية الجدلية)، ولم يسقط من اعتباراته مراعاة الخصوصية الاجتماعية للعالم العربي القديم.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص.٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ص١٠٥.

٣-٢ حدود التاريخية:

ألح أبو زيد على ضرورة توظيف المناهج العلمية الموضوعية لدراسة وفهم التراث، لأجل ذلك سينظر هذا التراث باعتباره نتاجا بشريا قابلا للصحة والخطأ؛ ما يعني إسقاط صفة الكمال والتقديس لهذا التراث، «إن البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن (البعد)، المفقود في هذا التراث، وهو (البعد)، الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة (الوعي)، العلمي بهذا التراث»[١].

هذا (البعد المفقود)، سيكون نتيجة التوسع والتنوع، في معارف التراث، حيث تراوحت المعارف بين علوم قائمة على العقل والبرهان والتجربة، إلى علوم حدسية ذوقية وأخرى قياسية، إضافة إلى معارف أخرى لا عقلية...

لن يكون غرضنا هنا، أن نرصد مفهوم (النص) - كما سبق الإشارة - غير أننا ننبه من خلال (مفهوم) قد يبدو محسوما، بيد أنه يعود ليفرض نفسه كـ(مفهوم) إشكالي، مادام القصد إعادة النظر في بعض مسائل التراث، وفق رؤية موضوعية.أما التوسع في المعارف وهذا التنوع، سيؤدي إلى روابط خفية أو (بعد مفقود)، سيؤدي إلى فهم التراث ككل موحد، وعلى هذا الأساس، فإنه»لما كان التعدد والتنوع لا ينفي الوحدة في إطارها النظري العام، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة (تجارب) جزئية متنوعة تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولا إلى وحدته.ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أن (التراث) منظومة فكرية واحدة.تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغيرة في كل مجال معرفي خاص»[٢].

تجديد فهمنا للتراث بناء على ما تقتضيه معطيات العصر انطلاقا من الممارسات المنهجية، ومتطلبات استخدام هذا التراث وفق الحاجات الراهنة، ليكون كل هذا وراء تجديد مفاهيمنا من داخل التراث، «لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائما حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا.هذه الحركة يتحتم علينا أن لا نغفل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التراث، وعليها في نفس الوقت أن لا تقع في أسس هذا التراث رفضا أو قبولا، غير

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص١٠.
(٢)نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص٥.

مشروط، فالتراث - في النهاية - ملك لنا، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا، بل لنتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة»[١].

بناء على ما تقدم، سيكون من نافلة القول، إذا أردنا فهم التراث ككل، كوحدة، لا نغلّب فيه الجانب الديني على بقية الجوانب، أن نعمد إلى فهم تلك الروابط الخفية، و إذا أردنا أن نعيد النظر في مفاهيمنا الدينية التي تشكل مداخل هامة لفهم جديد، يتعلق بقضايا (التشريع) وبعض المفاهيم كمفهوم (النص)، الذي تكلس خلف تصورات ميتافيزيقية لا يمكن الخلاص منها إلا بإعادتها إلى تلك السياقات التاريخية التي نشأت داخلها من هنا، فإن «الدين ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها - بدورها - بالسياق، وذلك بوصفها (خطابا).وكون الخطاب إلهيا - من حيث المصدر - لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب الهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي»[٢]، بعبارة أخرى، فإن التأكيد على الدور الرئيسي للتاريخ، لا يعني مطلقا أن (النص)، يصلح لهذه الحقبة دون غيرها، كما كان رأي الشباب الهيجليين بخصوص الإنجيل.

استمر تأثير نص القرآن في الأجيال التي تزامنت مع نزول هذا النص، وأدى بذلك الوحي، إلى تغيير الواقع المادي، و إذا كانت الأجيال اللاحقة والفترات المتعاقبة، هي الأخرى سيكون لها خطوة أوفر من ذلك (الحضور اللافت)، الناجم عن تأثير نص الوحي، فقط كان على كل جيل أن يقدم قراءة تستوعب مختلف الوقائع النصية بتفاصيلها الدقيقة، وجعل النص يتماهى مع روح العصر.

٣-٣ النص والعلاقة الملتبسة:

شق الفكر الغربي الحديث طريقه إلى النهضة والتجديد.بعد أن قام رواده من المصلحين والفلاسفة، بعمليات مراجعة أعقبتها نوع من عملية ابعاد، حيث «كانت الثورة اللاهوتية (اللوثرية) التي حررت النص من النص وأعقبتها حركة التنوير الثورة الفلسفية، التي حررت العقل من النص»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص٥١.

(٢)نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة.ط٥.المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص٩.

(٣) جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام.ط١.دار الساقي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص١٢٣.

وفي المقابل سيكون على الفكر العربي، إن هو تطلع من خلال المصلحين والمجددين والفلاسفة، إلى استيعاب متطلباته العاجلة والآجلة، من الماضي والحاضر، لتحقيق أهدافه التجديدية، سيكون عليه - بالضرورة - تعمق معوقات مست سبيل التفكير خلال جميع الحقب الماضية وامتدت إلى الحاضر، لتجعل دائرة الاجتهاد تتسع، بعد أن ضاقت كثيرا، ومجال العقلانية يمتد بعد أن حوصر وتم خنقه، ـ مع الحد كذلك من سلطة بعض النصوص الشارحة والتقليص ما أمكن من القراءة الحرفية وإنهاء وصاية العصور السالفة على مصير العصر الراهن وقضاياه، وفق حدود الحاجة اللازمة لتطوير الفكر من داخل هذا الراهن لما تقتضيه أزماته.

يعتبر أبو زيد، أن أسباب تراجع العقلانية، على حساب (النقل)، وفرض أيديولوجيا بعينها، تحت ذريعة تلك المركزية الدينية، ومنهجها السلفي، الذي ستحسن السلطة السياسية توجيهه لتحقيق مصالحها، وعليه يرد أبو زيد أن «مثل الشافعي ناهض أبو الحسن الأشعري عقلانية المعتزلة وأسس بديلا عنها سلطة (النقل)، ورفض مثل سلفه مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح بالعقل مؤكدا هيمنة(الشرع)، بعبارة أخرى، كان كل من الشافعي والأشعري يؤسسان سلطة النصوص في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسس سلطة العقل، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص»[١].

بصيغة أدق، جعل الفرصة متكافئة بين (النقل) و(العقل)، بدل تضييق السبل من حركة العقل وجعلها ممارسة تتم فقط من خلال القياس.

هذا الواقع، وهذه العلاقة الملتبسة بين (النقل) و(العقل)، ستتصاعد عبر امتداد التراث القديم ليكون الموقف الحاسم في النهاية لصالح (النقل)، من هنا فقد «ظل الصراع محتدما بين الاتجاهين حتى حُسم لصالح النقل، والتراث ضد العقل، وكانت الفلسفة - وابن رشد خاصة - هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث والاستناد لسلطة النصوص. وأكمل أبو حامد الغزالي ما بدأه الشافعي والأشعري، فهاجم الفلسفة وكشف عن (تهافت الفلاسفة) وصاغ العقائد بشكل نهائي وفقا للتصور الأشعري للعالم، التصور الذي ينكر علاقات السببية في الطبيعة والواقع الإنساني على السواء، وقدم - علاوة على ذلك كله - منظومة عرفانية»[٢].

(١) نصر حامد أبو زيد: والنص والسلطة والحقيقة: مرجع سابق، ص١٨.
(٢) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة: المرجع نفسه، ص١٩.

هذا التوجه عند الغزالي، سيكون من أحد أسبابه - كما يرى محمود أمين العالم، ممثلا في ممارسات منهجية بعينها، حيث «أن منطق أرسطو مثلا لا يستطيع أن يفسر التغير، ولا أن يعبر عنه.لا يستطيع مثلا أن يفسر العملية الانتقالية من وضع إلى وضع. (...) ولعل رفض الغزالي للعلية المادية، بين الأشياء أن يكون صدى لهذا المنطق الشكلي كذلك»[١].

بناء على ما تقدم، يمكننا أن نجمل القول كمايلي: إن هيمنة (النقل)، على (العقل)، من القضايا المحورية التي شهدها التراث العربي، وهي أكبر درجة تقف في وجه تلك الاعتبارات التي نظرت إلى (النص الديني)، بسكونية، وجعلت نص القرآن، حائلا دون تقدم (المعرفة)، رغم ذلك التوجه الذي عاد ليجعل من (النص) ذاته رافدا لأهم قضايا التي تحققت خلال مسار التطور الحضاري.يحسب لقراءة نصر حامد أبو زيد، هذه المعالجة الواقعية الوضعية (النص الديني)، من داخل التراث، وفق منطلقات تجعل من هذا النص، نقطة تأثير وتحريك على الصعيد الواقعي والاجتماعي، كما يشهده المجتمع العربي القديم، وإنما ظهرت العلاقة الملتبسة بالنص الديني، وأدت إلى توسيع مجال القراءة الحرفية والدفع بنصوص ثانية الحاجبة للنص الأول (الوحي)، أضف إلى ذلك ما تولد من شروح وقراءات وفهم، حيث أدى كل ذلك إلى تضييق مساحة العقلانية إلى أن توارت خلف النزعات الغيبية المثالية التصوفية.

٤- خارج المنهج

قراءة التراث، ستكون عملية استثمار تلك التجربة الجاهزة، مرة ثانية، لأجل ذلك ستغدو كل محاولة إحيائية وأن اختلف منهجها بالغة الأهمية، «فالتراث المكتوب، عندما يؤول، يستعاد من الإغتراب الذي يجد نفسه فيه إلى حاضر المحادثة الحي، الذي يتحقق أساسا في السؤال والجواب»[٢]، أي أنه يتحول إلى فاعلية، من هنا سيكون توظيف المنهج في هذا التراث يحمل أكثر من احتمال، فقد يفضي تارة إلى تقديم تلك التجربة البشرية بكيفية مشوهة، وقد يؤدي تارة ثانية إلى تقديم تلك التجربة بكيفية قابلة للإفادة، صالحة كمرجعية نموذجية.

مهما كانت درجة تحمسنا لمنهج ما، وزادت تلك الحماسة إلى حد التعصب، فإن هذا المنهج

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٢) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم على حاتم صالح.دار أويا.ط١.طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٧، ص٤٩٠.

أو ذاك، سيظل مجرد إجراء محكوم باجتهادات فلسفية قد يصلح إجراء كتجربة لإطار مكاني وزماني محددين، بينما تتفاوت إمكانية استيعابه لتفسير ظواهر مماثلة متى تعلق الأمر بأطر مغايرة.

ضمن هذا السياق، سيعتبر الفيلسوف حسين مروة، انطلاقا من مشروعه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، أن الماركسية، بلغت درجة من الكمال المعرفي، لن تكون معه في بحاجة إلى أي احتكاك يربطها بتجربة فلسفية ثانية، وهذا سينصرف إلى الثقة التي يوليها المؤلف لهذا المنهج، حيث يقول: «أما الحديث عن الاندماج المصطنع. (...)، تحتاج - أي الماركسية - إلى تحديد دقيق للظروف الملموسة لكل بلد بمفرده...»[١]

ثم ينتهي الأمر بحسين مروة، إلى الانحياز على اعتبار «أن الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل مرشدة للعمل»[٢].

في هذا الإطار، وغير بعيد عن هذا المعنى، نجد أن محمود أمين العالم يصدر عن رؤية ماركسية متحمسة لكنها تبدو أكثر اتزانا، حيث يقول: «ليست هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم.و إنما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النوعيات القومية.والاجتماعية - وهي ليست نظرية نهائية جاهزة، و إنما خطوط عامة توجه وترشد إلى العمل»[٣]. يتضح هنا، عدم المبالغة في المراهنة الكاملة على هذه النظرية، إنما يجدر تكييفها مع الأطر التي تكون محل تطبيق هذا المنهج.

و إذا كانت تلك الأحكام المتفاوتة في الحماسة، قد أطلقت بغرض إعطاء أكبر مشروعية للمنهج المادي، فإننا نعود إلى القول بأن هذا المنهج المادي هو الذي أسفرت ممارسته في التراث على اعتبار أن (النص الديني)، لم يكن له دور ذا شأن، ليتصف عند حسين مروة كحدث لم تكن له تأثيرية تستحق الرصد، بل تحول إلى واقعة صاحبها (السكون)، لا يغيب هنا عن أذهاننا موقف كارل ماركس الذي نظّر للمادية من داخل مجتمع رأسمالي، ولأنه كان دقيق الوصف فيما يصلح ولا يصلح حتى داخل العصر الواحد ضمن الإطار الجغرافي الواحد،

(١) حسين مروة: مرجع سابق، ص١٦١ - ١٦٢.

(٢) المرجع نفسه: ص١٦٢.

(٣) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر.مج١..ص٤٨٣.

سيعتبر أن «إنجلترا، في أوروبا على الأقل، هي البلد الوحيد حيث يمكن أن نحدث الثورة الاجتماعية المحتومة بأساليب سلمية وقانونية»[١]. وهذا يكشف إلى أي حد كان يجدر أخذ جملة من المعطيات بعين الاعتبار خصوصا إذا تعلق الأمر بالتراث العربي القديم.

تأتي أصوات أخرى في الفكر العربي المعاصر، لتقدم رؤية مناقضة لأنها تجعل دور (النص الديني)، مركزيا، وهو ما سيكشف عنه الفيلسوف (حسن حنفي) حيث يقول: «نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة.ولا يعني هذان المصدران.أي تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصف لواقع فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية»[٢] - بعبارة أخرى، فإن هناك عملية تلازم بين النص الديني، وقيام الحضارة الإسلامية، والفلسفة العربية الإسلامية ستكون من منجزات تلك الحضارة.

هذا النص يسجل حضوره و يبسط نفوذه من خلال مضامينه وقيمه، «فالوحي أو النص الديني يحتوي على عناصر ثلاثة: الشرعي، والعقلي، والواقعي»[٣]. ومختلف هذه المضامين ستعبر بقوة عن الحاجة التنظيمية، من خلال الشرعي والحاجة الفكرية من خلال العقلي، ومختلف الحاجات اليومية من خلال الواقعي، وهي بالإجمال مستلزمات الحياة الخاصة بالمجتمعات المتحضرة.

من المتعين بناء على هذه المعطيات، أن دور (النص الديني)، في صناعة الحضارة الإسلامية، وجعلها تتفوق وتتميز عن غيرها، والدليل على ذلك هذا الإرث الحضاري الضخم الذي وصلنا.

ومنه ستغدو هذه الحقيقة التاريخية المتمثلة في الدور المحوري للنص الديني - كأهم مؤثر على الإطلاق - في إيجاد واقع جديد لأمة لم تكن لا ظروفها الطبيعية، بل ولا البشرية قادرة على تأصيلها لاحتلال تلك المكانة التي ستبلغها فيما سيأتي من مستقبلها.

لهذا السبب وغيره، فإن ما كان من توظيف للمنهج المادي لقراءة (موقع النص الديني)، حيث انتهى إلى نتائج، سيتم معها مصادرة الدور وتحجيم التأثير، أو هو دور سيظل بين بين،

(١) كارل ماركس: رأس المال.ترجمة.محمد عيتاني، الجزء١، مكتبة المعارف.بيروت، لبنان.دط.١٩٨٨.ص٣٣.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ط٥.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الحمرا، لبنان، ٢٠٠٢، ص١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

رغم صفة (الحركية)، التي لازمت (النص الديني)، عند نصر حامد أبو زيد، حيث ستعد هذه الدراسة منصفة إلى حد بعيد.

أما هذه القراءة، ستعتبر أن(المنهج المادي)، في شكله الأيديولوجي الشمولي، أو في بعده (العلمي الماركسي)، يكون قد جانب دقة تحليل الظاهرة (النصية) في بعدها الديني، لأن تلك التطبيقات لم تأخذ بعين الإعتبار في المجمل (خصوصية) المجتمع العربي، ولا أبعاده التاريخية.

ووقائعه المادية، على هذا الأساس، يذهب الفيلسوف عابد الجابري إلى القول بأن «التحليل (المادي) للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية - ليس(علما) لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظير (متحيز) يمارس على الماضي الإقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - الهدف منه لا الكشف عن الحقيقة كما هي، بل ابراز أو بناء (الحقائق)، التي تزكي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة للنظام القائم في الحاضر، حاضر ماركس، وإذا فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر... إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها (علم) لهذا المعنى، وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي ن فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة»[1].بعبارة واضحة، لا يمكن إهمال الإطارين المكاني والزماني لأي ظاهرة اجتماعية اقتصادية؛ وهو ما أكد عليه حسين مروة - كما سبقت الإشارة - رغم انه لم يضع بحسبانه أن (المادية الجدلية)، بدورها تقتصر في معالجتها لمنهج علمي على مجتمعات دون غيرها، لأن تلك المعالجة، تناولت علاقات إنتاجية محددة واقترنت بالمجتمع الأوروبي الغربي في القرن ١٩م.

ضمن هذا السياق، يأخذ الجابري، بتلك التصويبات المنهجية التي واجه من خلالها جورج لوكاتش، بعض تجاوزات الماركسية، حيث «يؤكد لوكاتش، أن المادية التاريخية نفسها التي تقدم نفسها كايديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الأشكال الأيديولوجية التابعة للعلاقات الإقتصادية، وبالتحديد العلاقات الرأسمالية»[2]، من هنا فإن

(١) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، العقل السياسي العربي، ط٥.مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤، ص٢٢ - ٢٣.

(٢) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص٢٤.

الذي سينسحب على هذه المجتمعات الرأسمالية لن يكون بالضرورة ما سيختص بالمجتمعات ما قبل الرأسمالية.

أما (موقع) النص الديني، الذي ارتفع مع فريق إلى (البنية الفوقية)، ونزل مع فريق إلى (البنية التحتية)، كما رصدته هذه الدراسة فإن الجابري، هو الآخر، سيعتبر أن انعدام التوزيع المنتظم للقيم سيكون من مميزات المجتمعات السابقة للرأسمالية، ذلك أنه»إذا كانت البنيتان الفوقية والتحتية، في مجتمعات ماقبل الرأسمالية، متداخلتين، (...) وإذا كان الوعي السياسي ليس مجرد انعكاس للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة)وبين القاعدة المادية للمجتمع»؟[1]

انه ببساطة، يجدر بنا أن لا نجعل من المنهج (المادي)مجرد أداة اختبار، نطوع لها المضامين والظواهر.

خاتمة

يتضح في النهاية، أن المنهج المادي الذي استطاع أن يفسر(الظاهرة الرأسمالية) في أوروبا الغربية بالقرن ١٩م، ستكون فاعليته المنهجية في تناول (الواقع المادي) لمجتمعات ما قبل الرأسمالية أقل استيعابا وأكثر تعميما وتخبطا، وهو ما اكتشفنا في هذه الدراسة من خلال تفسير الإسلام ضمن محاولات بعض الماركسيين في تناول وشرح ظاهرة (النص الديني)، لأجل ذلك كان ينبغي أخذ خصوصية الإطارين المكاني والزماني بعين الاعتبار، ثم فهم طبيعة العلاقات خصوصا منها تلك العلاقات الاجتماعية التي يسيطر عليها طابع القرابة، اضافة إلى أخذ (وعي)، الإنسان والشخصية العربية التي ستكون أكثر التصاقا بالوجدان والشعور منها بالمادي الاشباعي، وهو ما تمثله بعمق(النص الديني).

(١) المرجع نفسه، ص٢٨.