

الباب الأول

تاريخية النص الديني: مسألة التأسيس

الفصل الأول: طبيعة القراءة والقول بالتاريخية

الفصل الثاني: النموذج الحداثي وقراءة النص الديني

الفصل الأول

طبيعة القراءة والقول بالتاريخية

تمهيد

المبحث الأول: مسألة التأويل ومحاولة فهم النص

المبحث الثاني: تحليل مستويات النص

تمهيد

علاقة التأويل بالتاريخية تتجلى في كون التأويل آلية من آليات القراءة ومساءلة النص التي تعتمدها القراءة المعاصرة في مجال النصوص عموما وفي مجال النص الديني خصوصا، هذه القراءة التي كانت من أهم نتائجها تأسيس الرؤية التاريخية بعد أن كانت من أهم أدواتها التأويل؛ ذلك لأن القراءة تغيرت مناهجها وتعددت خاصة عندما ازدهرت البحوث اللغوية الحديثة، الأمر الذي جعل من عملية القراءة عملية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي؛ وهذا لأن تاريخ الفكر يعتمد على قراءة النصوص.

ولما كان التأويل آلية من آليات قراءة النصوص فإن النصوص التي خضعت للعمليات التأويلية هي النصوص الدينية بالدرجة الأولى ليصبح بذلك التأويل آلية قديمة، فقد قيل عنه: "ولد مع النص والنص المقدس بالتحديد ذلك أنه لا يمكن للنص أن يكون مقدسا إن لم يكن قابلا للتأويل"⁽¹⁾. ويستفاد من هذا أن التأويل مرتبط بالنص المقدس، وحتى التأويلية الحديثة التي يعتبرها ميشال فوكو تعود إلى القرن السادس عشر⁽²⁾ كانت على ارتباط بالنص المقدس أيضا ورد في معجم لاروس أن التأويلية (L'hermeneutique) علم يهتم بنقد وترجمة نصوص الكتاب المقدس⁽³⁾.

ثم غدت التأويلية تتوسع لتصبح المنهج المعتمد في اكتناه الوجود كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة الوجودية، وما دام التأويل منهجا فهو بهذا الاعتبار قائم على أساس مبدأ ارتباط النص بظرفه التاريخي؛ لأن الوعي بموقع في التاريخ ولا يستطيع تجاوزه كما ينظر دعاة التأويلية إلى أن السياق جزء من النص، فمثلا الدكتور نصر حامد أبو زيد يوظف التأويل توظيفا يدل على دور الثقافة التي برز فيها النص ذاته وذلك ما

(1) مطاع صفدي: مجلة العرب والفكر العالمي، ص 1.

(2) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني، وعبد السلام بنعبد العلي، ط1 (1988)، ص 34، 35.

(3) Lepetit Larousse, p489.

يؤدي إلى التاريخية فيقول: "فعل القراءة - ومن ثم التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل قد يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"⁽¹⁾.

وهذا فالتأويل آلية من آليات التعامل مع النص سواء أكان فلسفياً أم دينياً أم تاريخياً... ويقال تعامل؛ لأن النص الديني في الخطاب الحدائي يوظف على أنه حدثا يتعامل معه باستراتيجية معينة فقد كان أركون مثلاً يصف بدء الوحي بالحدث القرآني⁽²⁾. وقراءة الحدث تتم بتأويل معناه واستكشافه ورصد احتمالات تطوره واشتغاله بغية توظيفه لصالح استراتيجية معينة: سلطوية أو إيديولوجية أو معرفية لأجل احتوائه واستثماره حسب استراتيجية القراءة المتبعة، من دون أن يعني ذلك أنه بالإمكان احتواء النص بالكلية، إذ النص في النهاية كالجسد يستعصى على القولية ولا يمكن القبض عليه أو سجنه داخل حدود معينة. يقول علي حرب: "الذي يقرأ تضامناً النصوص بالمعنى الذي تفهم فيه القراءة اليوم لا يقتصر على شرح معانيه أو تبيان المقاصد الحقيقية لمؤلفه من وراء تأليفه بل يقوم بتفكيكه وإعادة بنائه سواء بفحص مسلماته وتحليل آلياته وبنياته أو برصد احتمالاته الدلالية وسبر إمكاناته المعرفية أو بالعمل على تأويله وتحديد فهمه واستثماره"⁽³⁾.

وهذا فقد تكون طبيعة تضامن النص القرآني إحدى دواعي تأويله؛ ولذا سعى الخطاب الحدائي العربي في تأويل النص الديني. لكن المتأمل في التأويلية كما هي عند الحدائين العرب يجدها تحليلات لنظريات غربية أكثر مما هي نظريات إبداعية مثل نظرية غادامير⁽⁴⁾ التي تقضي بموت الكاتب، ومن ثم فهؤلاء تجاوزوا المرجعية الجمعية للأمة وناصروا تحطيمها وأقاموا مقامها هذه النظريات الغربية، ولهذا كانت قراءاتهم إسهاماً حقيقياً في تأسيس تاريخية النص الديني في الإطار الإسلامي. وقد كانت البداية موقوفة على النصوص الإنسانية مثل الأدب والفن... ثم طالت النص القرآني في البداية لكونه نصاً مقدساً، ولذا اعتبر التأويل

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 182.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

(3) علي حرب: نقد النص، ص 89.

(4) فيلسوف ألماني معاصر ولد سنة 1900، وتوفي سنة 2000، من مؤلفاته: فلسفة التأويل.

مسألة قديمة ظهرت مع النص والنص المقدس خصوصا بل اعتبرت قابلية النص للتأويل شرط قدسيته⁽¹⁾.

وقد رسخ هذه الممارسة عدة أمور منها:

- تراجع المؤسسات التقليدية في المجتمع الإسلامي.
- جدلية الإسلام والعلمانية.

وقد أدى هذا إلى الاعتقاد أن القرآن الكريم نص لغوي وحسب، والمدخل اللغوي كاف لتفسيره واستخلاص معانيه⁽²⁾. وهي رؤية تمثل امتدادا لنظرية غادامير التي تقول بمبدأ الحرية في التأويل الذي غدا من مسلمة الاشتغال التفسيري، وكانت إسقاطهم على النص القرآني وهذا ما أدى إلى بلورة تاريخية النص الديني.

(1) مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، ص 1.

(2) أدونيس: النص القرآني وأفاق الكتابة، ص 19.

مسألة التأويل ومحاولة فهم النص

المطلب الأول: معنى التأويل وأهميته

التأويل لغة من آل يؤول إيالة وتعني الرجوع والعود. ومختلف اشتقاقات هذه الكلمة تفيد هذا المعنى؛ فالأول هو الرجوع، وفي لسان العرب: آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء ارتددت، ويستدل ابن منظور بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من صام الدهر فلا صام ولا آل"⁽¹⁾؛ أي لا رجع إلى الخير ويقول الشاعر:

آلوا الجمال هراويل العفاء بها على المناكب ربع غير ملحوم⁽²⁾

وفي اللسان أيضا: "وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا، وثلاثيه آل يؤول؛ أي رجع وعاد"⁽³⁾ ومن هذا المعنى كانت تسمية الأيل، والأيل هو الوعل وقيل بأنه سمي كذلك لمآله إلى الجبل يتحصن فيه؛ أي يعود إلى الجبل. أما المعنى الثاني من معاني التأويل فهو المرجع والمصير. أورد ابن منظور في اللسان أن التأويل هو المرجع والمصير وهو مأخوذ من آل يؤول إلى كذا؛ أي صار إليه وأولته صيرته إليه⁽⁴⁾ وذهب الإمام الرازي إلى هذا فاعتبر أصل التأويل في اللغة المرجع والمصير وهو مأخوذ من آل الأمر إلى كذا بمعنى صار إليه وهو مذهب الإمام الطبري أيضا في تفسيره⁽⁵⁾.

(1) رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر بغير هذا اللفظ، أنظر صحيح مسلم ج2، ص 671.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص 32.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

(4) المصدر نفسه، ص 34.

(5) الإمام الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية ط1 (1990)، ج7، ص 152، وانظر: الإمام الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 (1992)، ج3، ص 183.

كما ترد كلمة التأويل في العربية مرادفة للتفسير، فالتأويل تفسير للشيء ويقال: أولته تأويلا وتأولته بمعنى فسّره ومنه قول الشاعر:

على أنها كانت تأول حبها تأول راعي السقاب فأصبحا
وذكر ابن منظور أن تأول حبها أي تفسيره، وذكر أيضا أن التأول والتأويل يعني تفسير الكلام الذي تختلف معانيه⁽¹⁾ ومنه تفسير الحلم وعبرة الرؤيا أي تأويلها وفي القرآن الكريم: «... هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ...» (يوسف: 100) ورغم ورود كلمتي التأويل والتفسير مترادفتان إلا أنهما من حيث الدلالة اللغوية يفرق بينهما فالتفسير من الفسر وهو البيان؛ يقال فسّر الشيء يفسّره، ويفسّره فسرا وفسره أبانه⁽²⁾. وقال الجرجاني: "التفسير في الأصل الكشف والإضهار"⁽³⁾.

فمن هذه الناحية يبدو أنهما مختلفان، وهناك من لا يفرق بينهما، وقد أشار الزركشي إلى الرأيين مع قائلا: "قيل التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال والصحيح تغيرهما، ثم نقل أهم الفروق بينهما منها:

- التفسير أعم من التأويل في المعاني.
 - التأويل يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل في غيرها.
 - التفسير يستعمل في معاني مفردات الألفاظ، والتأويل في اللفظ المشكل⁽⁴⁾.
- وفي الخطاب المعاصر اعتبرت التفرقة بين التفسير والتأويل خطأ من الأخطاء الشائعة مردّها رفع مكانة التفسير على حساب التأويل⁽⁵⁾، وقد تجلّى الاهتمام بالمصطلحين في فلسفة التأويل الحديثة مثل ما هو الأمر مع الألماني ولهم ديلتاي (W. Dilthey)⁽⁶⁾ الذي اجتهد في التمييز بين معنيين كبيرين في معالجة النصوص وتحليلهما وهما التفسير والتأويل فخص التفسير بالعلوم الطبيعية والتأويل بالعلوم

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) السيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 71.

(4) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 162 وما بعدها، وانظر أيضا الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج 1، ص 4، 5.

(5) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 223.

(6) فيلسوف ومؤرخ ألماني حديث، ولد عام 1833، وتوفي سنة 1911، من مؤلفاته: ماهية الفلسفة، تحليل الإنسان، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج 1، ص 455.

الإنسانية⁽¹⁾. كما ترد كلمة التأويل للدلالة على الإصلاح والسياسة. ورد في لسان العرب: يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، والائتيال الإصلاح والسياسة والإيالة هي السياسة⁽²⁾. هذه بعض المعاني اللغوية لمصطلح "التأويل" في اللغة العربية وهو مصطلح عربي أصيل كان متداولاً في الخطاب الشعري كما سبق بيانه وفي القرآن الكريم، ثم كان تطوره كمسألة معرفية في الإطار الإسلامي.

أما عند الغربيين فقد ورد لفظ التأويل باسم الهرمينوطيقا (L'hermeneutique) واللفظ مشتق من لفظ إغريقي قديم هو (Hermenucin) ويدل على التأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص⁽³⁾ وقد شاع المصطلح في كتابات مفكرين معاصرين مثل: هيدغر، غادامير، بول ريكور، أمبرتو إيكو... وذلك في إطار جهودهم الفلولوجية، ومحاولة دراسة النص المقدس، والفلسفي، والأدبي أيضاً. الأمر الذي أدى إلى شيوع المصطلح في مجال النقد الأدبي.

أما التأويل في الاصطلاح. فقد وضعت له عدة تعريفات سواء عند المسلمين أو عند الغربيين، مع تباين هذه التعريفات طبعاً؛ لتباين النص محل الدراسة، وتباين المنهج وتباين الرؤية أيضاً؛ فالتأويل عند المسلمين شاع مع المتكلمين والأصوليين بينما عند الغربيين شاع في مجال النقد الأدبي، ولذلك كانت هذه التعريفات متباينة. فعند المسلمين عرف التأويل تعريفات كثيرة كانت عادة نابعة من المجال الذي برزت فيه كعلم الكلام أو أصول الفقه أو التصوف... أو غير ذلك؛ فعند الأصوليين وردت تعريفات التأويل متشابهة فقد عرفه الإمام الجويني بقوله: "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"⁽⁴⁾.

وفهم من هذا التعريف أن التأويل كان متعلقاً بالنص القرآني وأنه مبني على شروط معينة منها عدم مخالفة الكتاب والسنة، وأنه آلية من آليات الفهم، ويعرفه

(1) عبد الملك مرتاض: مقال بعنوان: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد الأول/يوليو/سبتمبر، ص 265.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص 34.

(3) عبد الملك مرتاض: مجلة عالم الفكر، ص 264.

(4) الإمام الجويني: البرهان، ج1، ص 166.

الغزالي بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"⁽¹⁾ ويعرفه الأمدي تعريفا قريبا من تعريف الغزالي إذ يقول هو: "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده"⁽²⁾.

هذه نماذج من التعريفات الأصولية للتأويل، وهي تعريفات متفقة فيما بينها على أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لوجود قرينة، وبذلك فالتأويل هو محاولة إدراك المعنى الذي يتضمنه النص بشرحه وتفسيره والوقوف على مختلف أبعاده وقرائنه. وحتى تعريفات المتكلمين والفلاسفة لا تبتعد كثيرا عن هذا التعريف الوارد عند الأصوليين فابن رشد مثالا يعرف التأويل بقوله: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك عبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽³⁾. ويبدو أن تعريف ابن رشد أيضا لم يبتعد عن تعريفات الأصوليين من حيث هو صرف اللفظ عن ظاهره دونما إخلال باللغة. وحتى عند الصوفية لم يبتعد المعنى كثيرا عن المعنى عند الأصوليين والفلاسفة. فالتأويل عندهم هو الأداة التي بواسطتها يمكن المرور من القشر إلى اللب، وهو يوازي عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس إلى عالم الغيب⁽⁴⁾.

إن أهم شيء يمكن ملاحظته على هذه التعريفات هو قربها من بعضها البعض وربما الخلاف يتجلى على مستوى اللفظ كما هو الأمر في تعريف المتصوفة، أما ابن تيمية فنجد أنه يعتبر التأويل بهذا المعنى الذي شاع عند المتكلمين والمتصوفة والفقهاء يختلف عن التأويل في لفظ السلف، فذهب إلى أن التأويل عند السلف له معنيان أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه. والثاني نفس المراد بالكلام⁽⁵⁾.

(1) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 49.

(2) الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط2 (1426هـ/1986م)، المجلد الثاني، ج3، ص 59.

(3) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، ص 34.

(4) نقلا عن نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 269.

(5) ابن تيمية: الرسائل الكبرى، نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ص 12.

وبناء على هذه التعريفات المتعددة يمكن استنتاج الأمور التالية:

1. أن التأويل مفهوم إجرائي، وآلية من آليات القراءة، عرف في تقنيات القراءة وأدوات فهم النص، وما دام كذلك فهو قريب من الإجرائية بعيد عن المذهبية وإن كان قد شاع فيما بعد بأنه فضاء معرفي تعددت المذاهب فيه.

2. التأويل على ارتباط بالمجاز، فما دام التأويل على صلة بالمعنى. بل المعنى هو مدار اشتغال التأويل، ففي هذه الحال يصبح التأويل على صلة كبيرة بالمجاز. ويظهر هذا عند الغزالي حينما قال: "يشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"⁽¹⁾ ويتجلى الأمر - الارتباط بالمجاز - بشكل متميز ما دام التأويل يتحدث عنه، تأويل النص الديني، الذي يتميز بكثرة المجاز، ولهذا قيل: "نجد أن هناك مجازاً كثيراً في النص المقدس، ولا يمكن أن نفهمه حرفياً، فلا بد من استدعاء المجاز، لأن النص المقدس كلام الله لنا، أي أن المطلق يتحدث إلى النسبي فلا بد من تطويع اللغة الإنسانية التي هي موجودة في عالم المادة حتى يمكنها أن تعبر عنها"⁽²⁾.

3. التأويل بمعانيه الاصطلاحية هذه لم يتوفر في المعاجم القديمة ولعل ذلك ما قصده ابن تيمية من التمييز بين التأويل عند السلف وعند غيرهم وأحسب أن الأمر متعلق بتأسيس العلوم الإسلامية وتطورها، ولذا تعزى بلورة مفهوم التأويل اصطلاحاً إلى التطور الحاصل في علم التفسير وإلى استفحال السجال الكلامي، حيث احتيج إلى حمل ما لا ينسجم من القرآن مع المذهب الاعتقادي على غير مقتضى الظاهر ليطابق المعنى القرآني اعتقاد المفسر.

أما عند الغربيين فقد تحددت معاني التأويل في مجالين أساسيين: أحدهما الفلسفة والثاني النقد الأدبي⁽³⁾ وقد اعتبر هيدغر (Martin Heidegger)⁽⁴⁾ من أبرز الفلاسفة

(1) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، 49.

(2) عبد الوهاب المسيري: من حوار له مع مجلة رؤى، يصدرها مركز الدراسات الحضارية بباريس، العدد 19/18، (2003) ص 43.

(3) أردت إيراد معنى التأويل عند الغربيين وعلاقته بالفلسفة، والنقد الأدبي؛ لأن الخطاب الحدائي العربي المعاصر يوظف التأويل بمعناه الشائع عند الغربيين، لا كما هو في الثقافة الإسلامية، لنقف على إحدى المفارقات وهي قراءة النص الديني بغير آلياته.

(4) وهو فيلسوف ألماني معاصر، ولد عام 1889، وتوفي عام 1976 ذو نزعة وجودية، من مؤلفاته: الوجود والزمان، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 538، 539.

المحدثين الذين وظفوا التأويل خاصة على المستوى الأنطولوجي، واعتبره المنهج الأقوم لشرح معنى الكائن في كتابه "الوجود والزمان"⁽¹⁾ ويعرفه ليبنتز⁽²⁾ تعريفاً ذي دلالة أنطولوجية أيضاً إذ يعتبر التأويل يهدف إلى الارتقاء إلى العلة الأولى وهي الله، وهو تعريف يؤكد لنا وجهة النظر القائلة بأن التأويل نشأ في الأوساط الدينية وفي محاولات فهم الكتاب المقدس تحديداً.

كما يوظف ليبنتز التأويل مرادفاً من مرادفات الاستقراء الذي يعني البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله، ويعتبر الاستقراء عند الفلاسفة هو التأويل عند اللاهوتيين⁽³⁾ وما دام الغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء فإنهما تردان بمعنى الترادف، ولما كان الهدف هو معرفة بواطن الأشياء فإن عملية التأويل محاولة للفهم، أو مقارنة من أجل استنباط المعنى ولذلك طرحت علاقة التأويل بالفهم والمعنى على الصعيد اللغوي وقد مر بنا ذلك. ولهذا هناك من عرف التأويل على هذا الأساس على أساس علاقته بالفهم (Comprehention) وهو تعريف بول ريكور (Paul Ricoeur) الذي يعتبر التأويل حالة جزئية من الفهم⁽⁴⁾.

ثم مع تطور البحث في هذا المجال، وارتبط التأويل بالإبستمولوجيا فتغير مفهومه نسبياً مثل ما هو الأمر مع بيير فديدا (Pierre fedida) فأصبح التأويل يعني: "افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفاً، وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة الناقصة"⁽⁵⁾. وإذا كانت هذه التعريفات قد تناولت التأويل من زاوية فلسفية فهناك من تناوله من زاوية النقد الأدبي معتبراً إياه أيضاً مقارنة لإبراز عناصر الانسجام المكونة للنص، فعرف بأنه: "فرضية في التنظيم العام والانسجام لكل العناصر المكونة للنص الأدبي"⁽⁶⁾. ثم تطور معنى التأويل عند الغربيين خاصة مع

(1) نقلاً عن نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 31.

(2) وهو فيلسوف ألماني ولد سنة 1646 وتوفي سنة 1716، من مؤلفاته: مقالة فلسفية حوال الإدراك الإنساني، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 532.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني (1982) ج1، ص 234.

(4) بول ريكور: مقال بعنوان: ماهو النص؟ مجلة العرب والفكر العالمي، ص 40.

(5) عبد الملك مرتاض: مقال بمجلة عالم الفكر، ص 265.

(6) مصطفى تاج الدين: مقال بعنوان: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة،

السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ص 29.

الانتصار النسبي الذي حققته الفلسفة الوضعية في النصف الأول من القرن العشرين، وتأسيس علم النفس مع فرويد⁽¹⁾ وغير ذلك من العوامل التي أرادت إضفاء صبغة العلمية على موضوع التأويل لتجعل منه فضاء معرفيا متميزا.

ونتيجة الترويج لهذه العملية كان تأثير الخطاب العربي المعاصر بها، وهذا ما نلمسه من تعريفات بعض المتعاطين معه، فالدكتور نصر حامد أبو زيد مثلاً يعرف التأويل تعريفاً يعتبر أحد تحليلات الخطاب الغربي الحديث فيقول: "التأويل يمثل الوجه الآخر للنص"⁽²⁾ وهو تعريف لا يتعد عن تعريف بول ريكور أو غادامير، والعملية الاستقرائية التي قال بها لينتز تتجلى في اشتراط العلوم جميعها نقلية كانت أم عقلية، قديمة أم حديثة، واعتبارها أدوات تأويلية لا بد من استيعابها، وجعل في مقدمتها أدوات التحليل اللغوي⁽³⁾.

أما عن أهمية التأويل، فبعد الوقوف على معنى التأويل من جهة اللغة والاصطلاح يمكن أن نقف على قيمة التأويل وأهميته، وأحسب أنها إحدى الجزئيات المهمة؛ لأن بعض الأنماط التأويلية آلت إلى العبثية فيما أعتقد. ومعالجة أهمية التأويل يمكن أن ينظر إليها من زاويتين: إحداها الزاوية الإسلامية؛ لأن الموضوع محل الدراسة هو النص الإسلامي، ومواقف المسلمين في هذا تباينت بين مثبت ومنكر لفائدة التأويل وأهميته. أما الزاوية الثانية فهي الزاوية الغربية؛ لأن معالجة النص الإسلامي تمت في ضوء الرؤية الحداثية العربية المعاصرة، وهي رؤية تأخذ بوجهة النظر الغربية وتوظفها في قراءة النص الإسلامي.

فمن الزاوية الإسلامية كما قلت تباينت آراء العلماء المسلمين ومواقفهم من أهمية التأويل كأداة وآلية من آليات الفهم والقراءة، فأما الذين أنكروا أهميته فبالنظر إلى عدة مبررات منها:

1. عدم بروزه كمسألة شرعية عند السلف - جيل الصحابة تحديداً - ولذلك اعتبر من الأمور التي أدت إلى خراب الدين والدنيا بحسب عبارة الإمام ابن القيم، هذا

(1) طبيب نفساني وعالم أعصاب نمساوي، ولد سنة 1856، ومات عام 1939 من مؤلفاته علم الأحلام، أنظر الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 399.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 159.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 141.

التأويل الذي لم يردده الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ولا دل عليه أنه مراده⁽¹⁾. وعدم ورود مسألة التأويل عند السلف دليل على أنهم أمسكوا عن الخوض فيها، فقد أثر عن أبي بكر رضي الله عنه: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم"⁽²⁾.

وما دام النص محل التأويل هو النص القرآني خاصة، فهناك من رأى عدم إقبال السلف على التأويل أخذًا بالنص وهو قوله تعالى: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 7) أورد الإمام الرازي في تفسيره أن أحد أوجه القراءة قضت بأن الكلام تم ههنا، وذكر أن هذا قول ابن عباس، وعائشة، ومالك بن أنس والكسائي... وغيرهم⁽³⁾. قد يقول قائل ألم يمارس السلف التأويل إطلاقاً؟ وإن مارسوه فكيف يؤولون ثم ينكرونه؟ وفي هذا نجد رأياً لابن تيمية موضحاً هذا الأمر يعتبر فيه التأويل بمعانيه الاصطلاحية التي مرت بنا إنما ظهرت مع المتكلمين والمتصوفة والفقهاء؛ أي بعد تأسيس العلوم الإسلامية ويعتبر التأويل عند السلف يتمثل في معنيين اثنين: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه فيوافق بذلك التفسير ويرادفه والثاني هو المراد من الكلام⁽⁴⁾.

2. المفاسد المترتبة عليه. وفي هذا نجد ابن رشد يجعل مبحثاً خاصاً بالتأويل ضمن كتابه "مناهج الأدلة" عنوانه بـ: "التأويل مزق الشرع" عدد فيه المفاسد التي ترتبت عن الخوض في تأويل النصوص، فبعد أن تحدث عن عدم جدوى تأويل النصوص قال: "هذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير قابل للتأويل الذي تأولته الفرق الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق"⁽⁵⁾.

وفي إطار رفض التأويل بالنظر إلى مفاصله نجد الإمام ابن القيم يرجع افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة أوجبه التأويل، كما يعتبر أنه ما من محنة مر بها الإسلام

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، دار الفكر ط2 (1977)، ج4، ص 250.

(2) أنظر محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير الدار التونسية للنشر تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (1984) ج3، ص 163.

(3) الإمام الرازي: مفاتيح الغيب، ج7، ص 153.

(4) ابن تيمية، الرسائل الكبرى نقلاً عن مجلة إسلامية المعرفة، ص 9.

(5) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 (1998)، ص 149، 150.

إلا وكان سببها التأويل، وعن المفاسد التي تركها التأويل يذكر: إراقة دماء بني حزيمة، تأخر الصحابة يوم الحديبية، قتل عثمان، قتل علي، قتل الحسين، قتل الزبير وسعيد بن جبير، فتنة أبي مسلم الخراساني⁽¹⁾، هذه جملة من الأحداث يراها ابن القيم نتائج للخوض في تأويل النصوص ومخالفة ظاهر التنزيل وإذا كان هؤلاء ينكرون التأويل على هذا النحو، فإن مواقفهم لا تبدو حاسمة؛ فابن رشد مثلا رغم اعتباره التأويل أداة مزقت الشرع نجده يمارس التأويل ويختم كتابه مناهج الأدلة بوضع قانون للتأويل ولذا اعتبر هذا الموقف أحد أوجه الاشتباه في فكر ابن رشد⁽²⁾.

وفي مقابل هذه النزعة نجد من يثبت أهمية التأويل وضرورته وتجلى هذا عند المعتزلة بشكل متميز؛ فالزمخشري مثلا يعلل تأويل النص القرآني بأنه: "لو نزل محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذة ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به"⁽³⁾ ومعلوم أن الزمخشري معترلي ينتمي إلى المدرسة العقلية، التي كانت تأخذ بالتأويل كآلية من آليات الفهم، فحالف هذا الاتجاه الاتجاه السابق الذي أراد أن يحصر مهمة المفسر في النقل والإسناد، دونما إهمال للعقل من أجل استنباط المعنى، لأن المعنى معطى سلفا.

وقد رد أبو حيان الأندلسي على هذا الاتجاه بما يوافق رأي الزمخشري قائلا: "وقد جرننا الكلام يوما مع بعض من عاصرنا فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاووس وعكرمة وأصراهم، وأن فهم الآيات متوقف على ذلك، والعجب أنه لو يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف متباينة الأوصاف متعارضة ينقض بعضها بعضا، ونظير ما ذكره هذا المعاصر أنه لو تعلم أحدنا مثلا لغة الترك إفرادا وتركيبا حتى صار يتكلم بتلك اللغة ويتصرف فيها نثرا ونظما، ويعرض ما تعلمه عن كلامهم فنجد مطابقا للغتهم قد شارك فيها فصحاءهم ثم جاءه كتاب بلسان الترك فيحجبهم عن تدبره وعن فهم ما تضمنه من المعاني حتى

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج4، ص 251.

(2) حسن حنفي: مقال بعنوان: الاشتباه في فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلد 27، العدد4، أبريل/يونيو (1999)، ص 119، وما بعدها.

(3) الزمخشري: الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص 338.

يسأل عن ذلك: "سنقرا" التركي أو "سنجرا" ترى مثل هذا يعد من العقلاء؟ وكان هذا المعاصر يزعم أن كل آية نقل فيها التفسير عن السلف بالسند إلى أن وصل ذلك إلى الصحابة، ومن العرب الفصحاء الذين نزل القرآن بلسانهم... وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيراً حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه وهذا كلام ساقط"⁽¹⁾.

وهكذا تتجلى ثنائية الموقف عند المسلمين في معالجتهم لأهمية التأويل، الأمر الذي يؤكد لنا أنها مسألة عرفت مبكراً في الثقافة الإسلامية، يرجعها البعض إلى زمن الصحابة رضوان الله عليهم حينما حاولوا تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...﴾ (آل عمران: 7).

ذكر المفسرون الاختلاف الذي حصل حول هذه الآية وحصروه في وجهين اثنين:

أما الأول فيرى أصحابه أن الكلام تم عند قوله تعالى: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...﴾ والواو واو الابتداء فيكون قوله تعالى: ﴿... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ مستأنف على الابتداء، وهذا يفرد الله عز وجل بمعرفة التأويل. والثاني أن الكلام يتم عند قوله تعالى: ﴿... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾، وعلى هذا الرأي يكون العلم بالتأويل حاصلًا عند الراسخين في العلم بعد الله تعالى⁽²⁾ ولذلك من المعاصرين من يذهب إلى اعتبار أهمية التأويل بالنظر إلى أصالته الإسلامية فالتأويل في الثقافة الإسلامية إجراء جاء بتوجيه من القرآن الكريم لحض العلماء المسلمين على التفكير وعلى السعي إلى تأسيس آداب رصينة لقراءة النص القرآني تعول في أسسها المعرفية على التعمق في العلم حتى بلوغ درجة الرسوخ⁽³⁾.

(1) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 (1993)، ج1، ص 104.

(2) الإمام الرازي: مفاتيح الغيب، ج7، ص 153.

(3) عبد الملك مرتاض: مجلة عالم الفكر، ص 273.

ومما يدل على إجرائية التأويل عند المسلمين أن المصطلح "التأويل" من مشمولات عناوين كتبهم؛ كما فعل الزمخشري والبيضاوي وابن قتيبة، كما أنه ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وحظي باهتمام المتكلمين والأصوليين والبلاغيين، كما أفرد له ابن رشد قواعد خاصة في مناهج الأدلة سماها "قانون التأويل". ونتيجة تردد المسألة بين منكر لها ومثبت حظيت بجهود أخرى متميزة أفرزت وضع ضوابط وشروط للتأويل وهذا ما سنتعرف عليه لاحقا.

أما الزاوية الثانية التي ينظر منها إلى أهمية التأويل فهي الزاوية الغربية، فالثقافة الغربية الحديثة⁽¹⁾ تناولت المسألة خاصة في مجال الفلسفة، والنقد الأدبي، واللسانيات ففي مجال البحث الفلسفي الغربي الحديث نجد مارتين هيدغر قد اهتم بها - التأويلية - في إطار نظريته الوجودية؛ إذ كان يسعى إلى محاولة فهم الوجود في إطار الرؤية الفينومينولوجية التي كانت متبناة عند إدموند هوسيرل⁽²⁾، فأراد إقامة هرمينوطيقا الوجود، ومن خلال تحليله للكثير من المفاهيم مثل: الفينومينولوجيا يقلب الكثير من المسائل المتداولة كوظيفة اللغة، فهي عنده ليست أداة تواصل بقدر ما هي تعبير عن المعنوية القائمة بين الأشياء، لتصبح غير مستعملة من طرف الإنسان بل هي تتكلم من خلاله ومن خلالها يفتح العالم⁽³⁾.

ومن هنا تبدو أهمية التأويل عند هيدغر في ضرورته؛ لأنه في إبداله وتغييره لوظيفة اللغة تصبح اللغة عنده التحلي الوجودي للعالم. وهي عملية تأويلية مفادها أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير⁽⁴⁾. من الذين أكدوا أهمية العملية التأويلية كذلك بول ريكور الفرنسي وذاك بالنظر إلى:

(1) أردت تخصيص التأويلية الحديثة؛ لأنها السائدة في القراءة المعاصرة من جهة، ومن جهة ثانية لأنها هي التي تجلت في القراءة التي ينجزها الخطاب الحداثي العربي المعاصر.

(2) وهو فيلسوف حديث من أعلام المدرسة الفينومينولوجية، ولد سنة 1859 بتشيكوسلوفاكيا، وتوفي عام 1939 من مؤلفاته: تأملات ديكراتية، أنظر ترجمته ضمن المقدمة التي وضعت لهذا الكتاب، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر (1958)، ص 3 وما بعدها، والفينومينولوجيا هي علم الظواهر، وهي فلسفة تعنى بدراسة الظواهر دراسة وصفية، كما تبحث عن الأسس التي يقوم عليها العلم، أنظر تأملات ديكراتية، ص 8 وما بعدها.

(3) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 31، 32.

(4) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 32.

- طبيعة النص: فهي لا تكمن في رموزه، بل في شيء آخر وراء الرموز(= اللغة) ولذلك يكون التعامل مع الرموز عنده عبارة عن نافذة نطل منها على عالم المعنى ولذلك تتجاوز عملية التأويل الرمز إلى المعنى، وهذا أحد أوجه أهميتها.
- طبيعة الرمز: فهي في نظره طبيعة زائفة، لا يمكن الوثوق بها، وهي وجهة أخرى لطبيعة النص، وعدم الثقة بالرمز الذي يقتضي تأويلا، ومن هنا تتجلى أهمية التأويل أيضا. وقد صار هذا الأمر مسلما به عند بول ريكور فنجدته يقول: "أي بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر - بالإضافة إلى ذلك - على معنى ثانوي مجازي غير مباشر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول"⁽¹⁾. وفي هذا ما يدل على ضرورة توظيف التأويل كآلية من آليات القراءة.

من جهة أخرى نجد ميشال فوكو يعالج مسألة أهمية التأويل، بالنظر إلى تاريخ اللغة، وتاريخ التأويلية نفسها، فيرى أن هذا التاريخ يؤكد أن هناك تقنيات للتأويل في فهم النص في القديم - منذ عهد اليونان - ويرجع سبب ذلك إلى عدة أمور منها:

1. الاعتقاد أن اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه، فالمعنى المدرك مباشرة قد يكون معنى ضعيفا يخفي معنى آخر ويغفله.
 2. اللغة تولد الاعتقاد بأنها تتجاوز صورتها اللفظية البحتة، وأن هناك أشياء أخرى في العالم تتكلم دون أن تكون لغة⁽²⁾.
- ومن خلال هذه النظرة التي يقيمها فوكو للغة تتجلى ضرورة التأويل عنده أيضا، ومثل هذه النظرة كانت لها تجليات في القراءة الحداثية العربية المعاصرة يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: "والمهم في سياقنا الراهن أن التأويل أداة معرفية، وهي أداة يمكن استخدامها لاستقراء الدلالات في موضوعات متعددة"⁽³⁾ ومما سبق ندرك أهمية التأويل كآلية من آليات القراءة كانت حاضرة عند المسلمين وعند الغربيين على حد سواء، ومنه يمكن الوقوف على أهم مذاهب التأويل واتجاهاته.

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 33.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 168.

المطلب الثاني: مذاهب التأويل

تعددت نزعات التأويل في الثقافة العالمية، وهي على كثرتها يمكن حصرها في نزعتين اثنتين: إحداهما النزعة الغربية، والثانية النزعة الإسلامية. ففي الثقافة الغربية يعتبر التأويل أحد أهم المفاهيم المتداولة منذ القدم، وأحد مجالات البحث أيضاً؛ فقد كان اللفظ متداولاً عند اليونان كما سبق بيان ذلك، إذ كانوا يستعملون مصطلح (Hermeneucin) الذي اشتق منه مصطلح (Hermeneutique) وهو اللفظ السائد في الخطاب الحديث حالياً⁽¹⁾. وعن وجود المصطلح وتداوله عند اليونان يذكر فوكو أن هذا ما كان يصطلح عليه عند اليونان (Allegoria) والـ (Hyponia)⁽²⁾.

من هنا فالمصطلح قديم في الثقافة الغربية، ومجال توظيفه هو ذات المجال الحديث - دراسة النصوص - لكن الفرق يكمن في الكيفية والآليات، وهذا يعود إلى تطور البحث اللغوي خاصة. أما التأويلية الحديثة (الهرمينوطيقا) فيشير ميشال فوكو إلى أنها تعود إلى القرن السادس عشر⁽³⁾، وقد ارتبط المصطلح بالنص المقدس بشكل خاص، وهذا ما يشير إليه كل من اهتم بالهرمينوطيقا كفلسفة حديثة، فهناك من يرى أن التأويل ليس نتاج النظريات الأدبية في القرن العشرين، بل إن المعارك التي كانت حول إظهار خصائص هذا النشاط تعود إلى تاريخ طويل في الفكر الغربي، تلك المعارك نتجت عن المهمة العظيمة لتأسيس كلمة الله⁽⁴⁾. وذلك في إطار محاولة الإجابة على سؤال ملح هو كيف نفهم الإنجيل؟ من خلال لغته الخاصة أم من خلال توسط الكنيسة؟ وكانت الدعوة إلى الحرية في قراءة الإنجيل، وبدأ يتسع القول بتعدد المعاني في الكتاب المقدس⁽⁵⁾. وارتباط التأويل بالنص المقدس كان أيضاً مذهب أحد أبرز المهتمين بالهرمينوطيقا الحديثة وهو بيير فديدا (PierreFidida) الذي يرى أن مصطلح الهرمينوطيقا في أصله منضو تحت لواء المعرفة لمعنى مخبئ تحت معنى ظاهر تتخذه كلمة الله⁽⁶⁾.

(1) سبق الحديث عن هذا في المطلب الخاص بمعنى التأويل.

(2) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 33.

(3) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 34.

(4) مصطفى تاج الدين: مقال بعنوان: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 14 ص 19.

(5) نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، ص 19.

(6) عبد الملك مرتاض: مقال بعنوان: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، ص 265.

فالتأويلية إذا مصطلح قديم في الثقافة الغربية وليس بحديث، والدلالة الحديثة كانت على ارتباط بالنص المقدس، وربط التأويل بالكتب المقدسة واردة في كتب المسلمين أيضا، فالإمام الألوسي حينما ميّز بين التفسير والتأويل ذكر أن التفسير يتعلق بالألفاظ والتأويل يتعلق بالمعاني وتوظيفه في الكتب الإلهية خاصة⁽¹⁾ وصار هذا مسعى الخطاب الحديث العربي المعاصر في تعامله مع النص الديني الإسلامي في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، وعلم تحليل الخطاب، وإذا كانت التأويلية الحديثة عند الغربيين تعود إلى القرن السادس عشر، وكانت تحاول فهم نص الإنجيل فإنها تطورت إلى أن غدت شكلا من أشكال فلسفة الحداثة.

وعلى كل فالتأويلية في الثقافة الغربية مذاهب ولم تبق مذهبا واحدا وذلك بالنظر إلى مراحل تطورها، أو بالنظر إلى الآليات التي وظفتها هذه التأويلية. لقد بدأت التأويلية كما سلف الذكر مرتبطة بالكتاب المقدس والدعوة إلى الحرية في قراءة الإنجيل خاصة مع مارتن لوثر (Martin Luther)⁽²⁾ الذي قيل عنه: "لقد كان لوثر هو الأول الذي انخرط في طريق مذهب تعدد المعاني في الكتاب المقدس، وهذا يعني أن كل اختلاف في التأويل هو معطى سلفا وموجود في النص وقال بهرمينوطيقا متعددة الطرق في التأويل تفيد في فهم تاريخ التأويلات بصفتها تداولا لآفاق الماضي والحاضر"⁽³⁾.

إن ما نادى به مارتن لوثر في هذا المقام هو التأسيس لنظرية حدثية في قراءة النصوص عموما والنص المقدس خصوصا، وهي نظرية الاستقلال الدلالي للنصوص وهي التي صارت تعرف بالعدمية أو نظرية إعلان موت الكاتب. وإذا كان لوثر قد ربط التأويلية بالنص المقدس، فإن مارتن هيدغر اهتم بها في إطار فلسفته الوجودية التي كانت تهدف من خلالها إلى فهم الوجود في إطار نظرة فينومينولوجية فكان يعتبر الهرمينوطيقا هي الظاهرية بكل أبعادها، وقد أقام هيدغر نظريته هذه بقلب بعض المسائل السائدة مثل وظيفة اللغة ومثل حقيقة الفهم.

(1) الألوسي: روح المعاني، ج1، ص 4، 5.

(2) وهو لاهوتي ألماني: ولد عام 1483 وتوفي عام 1546 من مؤلفاته: شرح لرسالة القديس بولس، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 366، 367.

(3) مجلة إسلامية المعرفة، ص 19.

فوظيفة اللغة عنده ليست التواصل كما هو شائع بل هي تعبير عن المعنوية القائمة بين الأشياء لتصبح غير مستعملة من طرف الإنسان، بل هي التي تتكلم من خلاله ومن خلالها يفتح العالم، أما حقيقة الفهم فهو ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم⁽¹⁾، وهذا يعني أن اللغة صارت توظف الإنسان وليس هو الذي يوظفها، كما أن الفهم ليس مبناه الوعي الإنساني بل هو التجلي الوجودي للعالم من حيث أن اللغة مجاله.

ثم جاء غادامير الذي أسس تأويليته على أساس تفسير عملية الفهم الذي تتجلى مهمته في السعي لكشف الغامض من خلال الواضح، واستخراج ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذه عملية أساسية يمكن الوصول إليها من خلال محاورة القارئ للنص، لذلك يرى غادامير أننا في عملية الفهم يجب أن ينصب اهتمامنا بما يحدث دون مراعاة النية والمقصد هذا من جهة، ومن جهة ثانية فغادامير حينما يدعو إلى هذا النوع من القراءة فإنه يعتبر القارئ غير قادر على تجاوز أفقه الراهن بل ينطلق من هذا الأفق لينتهي في قراءته إلى نتائج يعتبر أفق القارئ أحد مقوماتها ومن جهة ثالثة يدعو غادامير إلى تجاوز المنهج في عملية القراءة؛ لأن المناهج في نظره تتضمن نتائجها⁽²⁾. وقد أدت أفكار غادامير هذه إلى تأسيس نظرية الاستقلال الدلالي التي عملت على تحطيم أطر المعنى الموضوعي، وتأسست النظرة العدمية ضمن فلسفة التأويل الحديثة وتطلق العدمية على أن: "اللغة المكتوبة كلها تظل مستقلة عن العالم الذاتي لأفكار الكاتب ومشاعره"⁽³⁾.

وبذلك تلغى حقيقة النص وتعطى الأهمية للقراءة لا للتأليف، وللقارئ لا للكاتب وهنا تبرز أهمية التأويل، يقول غادامير: "القراءة وتفسير المكتوب هي (كذا) جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وحالته الذهنية وعن نواياه ومقاصده وميوله غير المعلنة إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل أكثر شبهاً بفن الخطيب من سلوك السامع"⁽⁴⁾. وقد حققت هذه النظرية نقلة في الفكر التأويلي في الثقافة الغربية وأصبح المستفيد الأول هو المتلقي لعدة مبررات منها:

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 31، 32.

(2) المرجع نفسه، ص 36، 38.

(3) مجلة إسلامية المعرفة: ص 20.

(4) مجلة عالم الفكر: ص 266.

1. لأن الاهتمام تحول من النص إلى القارئ.
2. لأن الاهتمام انتقل من المعنى التاريخي إلى المعنى الذاتي.
3. تم تخطيم المرجع الذي يحتكم إليه في عملية التأويل وأقيمت بدله مرجعيات أخرى كثيرة كثيرة المؤلفين.

وهذا ما اصطلح عليه بالعدمية. يقول تودروف (Todrov): "إن العدمية تجيء بالطبع من انخيار العقائد المشتركة لكل المجتمع وهو لم يكن في يوم من الأيام كونيا لأننا نعلم أن هناك مجتمعات مسيحية وإسلامية وبوذية... أما الشيء الذي حصل بمحيي ديكرات والثورة الصناعية والتغيير الحديث للعالم فهو النزعة الفردية (L'individualisme) قد راحت الجماعات الكبيرة تتفكك لكي يحل محلها الأفراد، وراح كل فرد يختار لنفسه ما هو صالح وما هو غير صالح ويقول هذه إحداثياتي ومرجعياتي... وهذا ما يؤدي إلى العدمية"⁽¹⁾.

من هنا تبدو تأويلية غدامير على أنها امتداد لتأويلية هيدغر، إذ أنها ذات بعد وجودي أيضا؛ لأن عملية الفهم عند غدامير كانت مسألة وجودية. أما دعوته إلى الاستقلال الدلالي وتخطيم المقصدية فقد تكون مهمة في قراءة النص حينما يتعذر إدراك مقصدية الكاتب، فيصبح الإجراء التأويلي إجراء مهما في فهم النص، ويكون هذا بصفة خاصة في فهم النصوص القديمة؛ لأن النص كلما كان قديما كلما بعد فهمه. وقد كانت هذه النزعة إحدى النزعات الشهيرة في فلسفة التأويل الحديثة وليست النزعة الوحيدة، فهناك شليرماخير (shlermacher)⁽²⁾ الذي دافع عن الموقف الكلاسيكي وأراد أن يجعل من التأويلية علما قائما بذاته يعمل على تأسيس عملية الفهم ثم عملية التفسير، وما دام النص كلما تقدم في الزمن كلما صار بعيدا عن الفهم، يرى شليرماخير قيام علم يعين على تأسيس الفهم الصحيح، هذه القواعد يراعى فيها جانب النص: الجانب اللغوي والجانب النفسي. وبهذا يصبح النص وسيطا لغويا ويصبح القارئ يتوفر على موهبتين:

- الموهبة اللغوية.

(1) نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، ص 20.

(2) وهو فيلسوف لاهوتي روماني من ألمانيا، ولد عام 1768، وتوفي عام 1824، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 21، 22.

- القدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية.

وفيه من هذا أن شليرماخير يرى أن للنص جانبيين جانب موضوعي ويتمثل في اللغة وهو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب نفسي يشير إلى قصد المؤلف. وهذا ما يدل على أن هذا الأخير كان ضد نظرية الاستقلال الدلالي التي قال بها غادامير، والذي ينكر ذاتية المؤلف ويقول بتوظيف الأفق الثقافي الراهن للقارئ، ويعتبر ابتعاد المفسر عن ذاته وعن راهنه أحد شروط فهم النص فهما موضوعيا تاريخيا⁽¹⁾ وقد سار في هذا المنحى ويلهلم ديلتاي فقد كان ضد القول بموت الكاتب وذلك ما يتجلى من عدم ارتضاه لتطبيق المناهج الطبيعية على العلوم الإنسانية لعدة مبررات أهمها اختلاف مادة الدراسة ومن خلال اعتبار أساسين للإنسانيات هما:

- الأساس المعرفي: ويتحدد في كون كل معرفة قائمة على تجربة - عملية الإدراك الحسي - وهي أساس المعرفة.

- الأساس السيكلولوجي: ويتحدد في الشبه الموجود بين البشر فعلى أساسه يتحدد اكتشاف الأنا من خلال الأنت⁽²⁾.

وكان هذا أيضا اتجاه أمبرتو إيكو⁽³⁾ الذي كان يقول: "على القارئ أن يسائل النص لا أن يسأل نزواته في جدلية بين الإخلاص والحرية"⁽⁴⁾، ثم أخذ التأويل منحى آخر في الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر مع فرويد وكارل ماركس⁽⁵⁾ ونييتشة⁽⁶⁾، ولذلك يرى ميشال فوكو أن هذا القرن مع هؤلاء الثلاثة طرح إمكانية أخرى للتأويل⁽⁷⁾. فنييتشة كان ناقدا للأعماق الفكرية، وأعماق الشعور. هذه الأعماق التي يراها بحثا باطنيا خالصا وعلى المؤول أن يكون منقبا جيدا في الدواخل سابرا للأعماق. وإذا كان العمق مفهوما أساسيا عند نييتشة نجد السطح عند كارل

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 20-23.

(2) المرجع نفسه ص 24، 25.

(3) عالم لسانيات إيطالي، من مؤلفاته: حدود التأويل.

(4) مجلة إسلامية المعرفة، ص 23.

(5) فيلسوف ألماني، ولد عام 1818، وتوفي عام 1883، من مؤلفاته: رأس المال، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 416/417.

(6) فيلسوف ألماني، ولد عام 1844، وتوفي عام 1900، من مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 512.

(7) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 35.

كاركس يحتل نفس المكانة؛ لأنه يرى أن كل ما يوجد من عمق في مفهوم الرجوازية عن النقود ورأس المال والقيمة ليس في الحقيقة إلا سطحيات. كما نجد فرويد يجعل مكانا للتأويل فيما يتعلق بالتدرج المكاني للاشعور، وبما يتعلق بالقواعد التي صاغها ليفحص كل ما يقال خلال سلسلة الكلام⁽¹⁾ ومن هنا نجد توزع التأويل على أكثر من فضاء معرفي: في علم النفس، والدين، والاقتصاد وغير ذلك، الأمر الذي استدعى تقنيات جديدة ومفاهيم جديدة كمصطلح الحفر الفكري الذي صار شائعا في كتابات ميشال فوكو خاصة.

وفي هذه المرحلة التأويلية صارت تقنيات التأويل آليات فلسفية، صارت تقنيات "علاج"، علاج الفرد عند فرويد وعلاج الإنسانية عند نيتشة، ولذلك من الأوروبيين من قال: "حلت الصحة في أيامنا هذه محل الخلاص" في إشارة منه إلى أن الخلاص خلال القرن السادس عشر كان يعني التأويل⁽²⁾ والذي يبدو من هذا أن التأويل أبدل بشيء آخر في علم النفس والاقتصاد والدين وحل محله العلاج، والفرق جلي بين الكلمتين وأبعاد كل منهما؛ فهذه معناها فلسفي فوق وتلك معناها طبي مادي وكأننا في هذا القرن نجد عزوفا عن التأويل لا دخولا فيه، أو أن التأويل صار مهمة لاهيائية لها كما قال فوكو⁽³⁾.

أما في الوقت المعاصر فإن التأويل الغربي خير من مثله بيتي (Betti) الإيطالي وبول ريكور الفرنسي وهيرش الأمريكي، وتجمعهم الإرادة على جعل الهرمينوطيقا علما لتفسير النصوص يقوم على منهج موضوعي يتجاوز ذاتية غادامير، وبذلك تحولت الهرمينوطيقا إلى نظرية تفسير كما قال نصر حامد أبو زيد⁽⁴⁾.

أما بول ريكور فقد اشتغل بتفسير الرموز معتمدا مسلكين أساسيين في ذلك: أما الأول فهو تعامله مع الرمز باعتباره نافذة يطل منها على عالم المعنى، والثاني هو تعامله مع الرمز باعتباره شيء زائف لا يمكن الوثوق به. والتعامل مع النص على هذين المستويين يؤكد تعدد المعنى، وهو مبرر الممارسة التأويلية طبعاً؛ فهناك المعنى الظاهر

(1) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 36، 37.

(2) ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص 37.

(4) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 44.

(= الذي يحمله الرمز)، وهناك المعنى الباطن الذي يتوصل إليه من خلال دراسة الرمز وتفكيكه، ولهذا فعملية التفسير عند بول ريكور تعتمد هذين البعدين وقد لخصها نصر حامد أبو زيد في كونها تقوم على: "حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي"⁽¹⁾. أما هيرش فقد كان يركز على التمييز بين المعنى الذي أراده المؤلف (= القصد) والمعنى الكامن في النص، والمهم هو المعنى كما يعبر عنه النص. وهذه العملية تتوقف على وضع مختلف الاحتمالات، وهي مهمة الهرمينوطيقا. وقد وافق في ذلك بيتي لكنه أضاف أن الفلولوجيا هي المنهج الأمثل لتفسير النصوص، وما يميز التأويلية مع هؤلاء هو اعتبار العلاقة بين النص وكتابه خلاف ما ذهب إليه غادامير⁽²⁾.

أما التأويل عند المسلمين فهو على مستوى المصطلح أصيل في اللغة العربية، وقد مر بيان ذلك في تحديد الدلالة اللغوية لكلمة "تأويل" لكنه كمجال معرفي ارتبط بالعلوم الإسلامية، ولذلك نجد معالجة موضوع التأويل عند المسلمين كانت على مستوى علوم القرآن، أصول الفقه، علم الكلام، التصوف، وقد كان لتباين موضوع هذه العلوم الإسلامية آثارها في كيفية معالجة مسألة التأويل.

فاختلف في حكمه، وفي مجال توظيفه، وغير ذلك. لكن الأمر عند المسلمين خلاف ما هو عليه عند الغربيين خاصة فيما يتعلق بالمقصدية، ولذلك بعض الذين نهوا عن التأويل كان ذلك النهي خوفا من الوقوع فيما يخالف القصد خاصة لما يتعلق الأمر بنصوص الوحي، وقد أشار إلى هذا ابن القيم في نونيته حينما قال:

هب أنه لم يقصد الموضوع لكن قد يكون القصد معنى ثان
لكن تطور البحث عند المسلمين أدى إلى الاهتمام بموضوع التأويل بشكل متميز وصار يشكل مباحث ضمن كتبهم، بل عنونت بعض كتبهم به، كما فعل ابن قتيبة في كتابيه: تأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث. أما اهتمام المسلمين بالتأويل كآلية قرائية ففي البداية انحسر، ولم يكن شائع التوظيف وقد برر عزوف السلف عن تأويل المتشابهات؛ لأنها غير راجعة إلى التشريع وقد أثر عن

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) المرجع نفسه، ص 49.

أبى بكر رضي الله عنه: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم"⁽¹⁾.

ولما تأسست العلوم الإسلامية أخذ التأويل أبعاداً أخرى، حسب المجال المعرفي الذي يشتغل فيه المؤول، ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى مجال العقائد وقد تفرع فيه التأويل إلى تأويل كلامي وتأويل صوفي، والمجال الثاني هو مجال أصول الفقه الذي صار التأويل من أهم مضامينه، وعلى المستويين معا كان المسلمون يعتبرون التأويل آلية من آليات التعامل مع النص الشريف⁽²⁾. ففي باب العقائد يمكن إثبات ثلاثة مواقف أساسية: الموقف الأول وهو الذي غالى أصحابه في التأويل ومثله المعتزلة، والموقف الثاني وهو الذي أحجم أصحابه عن التأويل وقالوا بعدم جوازه وهذا موقف السلف كما أشرت إلى ذلك، ثم كان موقف ابن تيمية وابن القيم فيما بعد وكان من أقوال أصحاب هذا القول: أمروها ما جاءت؛ أي النصوص⁽³⁾ وكان هذا أيضاً رأي ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة معللاً الاستغناء عن التأويل لكونه لا تتصور له نهاية، فكل قارئ للنص يمكن أن يؤوله ثم يأتي آخر ويرفض تأويل الأول ويضع تأويلاً ثان... وهكذا⁽⁴⁾.

أما الموقف الثالث ففيه تمييز بين التأويل المقبول والتأويل المرفوض، وقد أشار إلى هذا الغزالي حينما ميز بين تأويل العامي وتأويل العالم، وقد ذهب إلى تحريم تأويل العامي وتأويل العالم مع العامي، أما الموضع الثالث وهو تأويل العارف مع نفسه وهذا فيه تفصيل أيضاً: إن كان قطعياً فعلياً الاعتقاد به، وإن كان محل شك فليجتنبه، وإن كان مظنوناً فيجعل للظن متعلقين: أحدهما أن المعنى الذي انقذ عند أهو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟ والثاني أن يعلم قطعاً جوازه لكنه تردد في أنه هو مراده أم لا؟⁽⁵⁾. ثم يحدد الغزالي ما يحصل به القطع بصحة التأويل وجعله في أمرين اثنين: الأول

(1) أنظر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج3، ص 163.

(2) وحتى الذين أنكروا التأويل، انتهوا إلى وضع ضوابط له مثل ابن رشد وابن القيم.

(3) نهى الإمام ابن القيم عن التأويل لأنه رأى فيه سبب كل المآسي التي تعرضت لها الأمة، ومرار بيان ذلك أثناء الحديث عن أهمية التأويل.

(4) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 149، 150.

(5) الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي ببيروت، ط1 (1406هـ/1985م) ص 67.

أن يكون المعنى مقطوعاً بثبوته لله تعالى كفقوية المرتبة، والثاني أن لا يكون اللفظ محتملاً إلا لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني⁽¹⁾ وهذه المواقف الثلاثة هي التي أشار إليها الإمام الشوكاني في ذكره للتأويل في باب الأصول والعقائد⁽²⁾.

أما التأويل عند المتصوفة فله دلالة أخرى، وله توظيفات غير توظيفات المتكلمين الذين اشتهر عندهم التأويل خاصة في آيات الصفات، فالمتصوفة ربطوه بحال المؤول وصلاحه ورتبته المعرفية، لذلك كان الصوفية يعتبرون الصوفي له: "بكمال الزهد في الدنيا وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية، وله بكل مرة في التلاوة مطلع جديد وفهم عتيق وله بكل فهم عمل جديد"⁽³⁾.

وإذا كان العمل الجديد وهو الجانب السلوكي التطبيقي هدفاً مطلوباً لذاته؛ لأنه تعلق به الأمر الإلهي، فمما هو أهم في نظر الصوفي الارتقاء في معارج الكمال حتى يصل إلى الشهود؛ لأنه عند كل آية: "يطلع على شهود المتكلم بها لأنها مستودع وصف من أوصافه ونعت من نعوته فتتجدد له التحليات بتلاوة الآيات وسماعها"⁽⁴⁾.

ويبدو من هنا أيضاً أن التأويل عند الصوفية كانت غايته الوصول إلى المتكلم الأول وهو الله عز وجل، وبالتالي مراعاة المقصدية متحقق، وهذا خلاف التأويل الحداثي المعاصر.

وقد أخذ التأويل بعداً آخر عند المسلمين في مجال التشريع تجلّى خاصة عند علماء أصول الفقه؛ فقد تناولوه بالبحث من جوانب مختلفة: من جهة مفهومه، ووظيفته وشروطه وما يقبل منه وما لا يقبل؛ فقد نظر الأصوليون إلى التأويل على أنه أحد طرق التفسير التي لا غنى عنها وأنه يتعدى الوقوف عند ظواهر النصوص خلافاً لما يقول به الظاهرية؛ لأن الوقوف عند الظاهر يؤدي إلى جمود الشريعة وحصر مرجعيتها في التاريخ، وذلك يخالف طبيعة الرسالة الإسلامية التي جاءت رحمة للعالمين⁽⁵⁾. ولذا يعتبر التأويل عند الأصوليين من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو

(1) المصدر نفسه، ص 74.

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة لبنان، بلا تاريخ، ص 155.

(3) عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت ط2 (1987) ص41.

(4) المرجع نفسه والصفحة.

(5) مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت (1986)، ص 492.

اجتهاد في نطاق النص باعتباره جهدا عقليا يهدف إلى فهم المراد من النص، لا على ضوء ما يوحى به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل⁽¹⁾.

وقد وظف التأويل عند الأصوليين في مجال استنباط الأحكام الشرعية. ومما سبق يتضح أن عملية التأويل عند الأصوليين ليست عملية بسيطة بل تقوم على الدليل، ولذلك ذهب علماء الأصول إلى أن التأويل قد يكون فاسدا باطلا لا يعتد به إذا لم تراع فيه صحة الدليل الذي قام عليه، يقول الإمام الجويني: "يعتبر المؤول بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به سائغ معمول به تساويا وقع ذلك في رتبة التعارض"⁽²⁾. وموقف الجويني هذا يدل على ضرورة الوقوف عند ما يقوله النص، لا على ما يفهمه المتلقي. كما أن عملية التأويل تقتضي ضوابط وشروط سنقف عليها في المطلب اللاحق، وهي الشروط التي أراها مهددة في التأويلية الحديثة التي وظفها الخطاط الحديثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي.

المطلب الثالث: شروط التأويل

لقد كان القصد من الأخذ بالتأويل التوفيق بين النقل والعقل، وهو مبحث من المباحث الإبداعية عند فلاسفة الإسلام، كما أن التأويل عند الأصوليين كان يهدف إلى معرفة الحكم الشرعي، وحتى لا تبقى العملية التأويلية مطلقة قيدها علماء الإسلام بشروط وضوابط سواء عند علماء العقيدة أو عند علماء أصول الفقه؛ باعتبار هذين العلمين هما اللذان احتضنا التأويل كمبحث من المباحث الأصولية والكلامية، ولخطورة مسائل العقيدة لدى علماء السلف عن التأويل وقد مر بيان ذلك لكن لما تطور البحث في مسائل العقيدة وكثرت الشبهات وتطورت العلوم الإسلامية عموما وضع علماء العقيدة ضوابط هي شروط لا بد من توفرها في المؤول.

فمثلا ابن رشد بعد إنكاره تأويلات المتكلمين خاصة الأشاعرة نجده يختم كلامه بوضع قانون للتأويل، والذي كان على أساس أصناف المعاني الموجودة في الشرع

(1) فتحي النريني: المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، ط3 (1997)، ص 40.

(2) الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمد النيب، مكتبة الوفاء، ط4 (1481هـ)،

ج1، ص 365.

والتي قسمها إلى قسمين: أولاً أن يكون المعنى المصرح به في الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه؛ أي الظاهر وهذا لا تأويل فيه، وثانياً أن لا يكون المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود بنفسه وإنما على بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذي يحتمل التأويل وهو على أربعة أصناف:

أ - لا يعلم الممثل إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة لا تستطيعها إلا الفطر الفائقة، فشتان ما بين المثل والممثل وكلاهما بعيد عن الأفهام وهو خاص بالراسخين في العلم.

ب - أن يكون المثل والممثل قريبين للأفهام وهو المصرح فيه بالتأويل.

ج - أن يكون المثل بعيداً والممثل قريباً، والغاية منه تحريك النفوس.

د - أن يكون المثل قريباً والممثل بعيداً مثل تأويل الصوفية.

فمن هذه الأنواع الخمسة يرى ابن رشد أن النوع الأول خاطئ بلا شك، وأما النوع الثاني فهو خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغيرهم. وأما الثالث ففي تأويله نظر؛ لأنه يعلم بعلم بعيد فهو خاص بالعلماء، وهكذا نجد ابن رشد يميز بين النص القابل للتأويل والنص غير القابل للتأويل، كما نجده يشير إلى شروط خاصة بالمؤول كالرسوخ في العلم⁽¹⁾.

من جهة أخرى ذهب الإمام ابن القيم إلى حصر شروط التأويل في أربعة شروط أساسية تضمنتها قصيدته النونية وإن كان يبدو منها أنها شروط لا قبل للمؤول بها. وردت في قوله:

عليكم في ذا وظائف أربع	والله ليس لكم بمن يدان
منها دليل صارف للفظ عن	موضوعه الأصلي بالبرهان
ثم يقول: فإذا استقام لكم دليل الصرف يا	هيئات طوبتم بأمر ثان
وهو احتمال اللفظ للمعنى الذي	قلتم هو المقصود بالتبيان
ثم يقول: إذا قلتم إن المراد كذا فما	ذا ذلكم أئخرص الكهان
ثم يقول: وهو الجواب عن المعارض إذ	به الدعوى تتم سليمة الأركان

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 205 وما بعدها.

ويمكن تلخيص هذه الشروط فيما يلي:

1. توفر الدليل الصارف للفظ عن معناه الأصلي.
2. احتمال اللفظ للمعنى الذي قيل به.
3. قيام الدليل على أن المراد أحد الاحتمالات.
4. الجواب عن المعارض لهم وهو أدلة الإثبات⁽¹⁾.

وهذا نموذج إسلامي آخر في مسألة التأويل، وهو نموذج نجده يحرص على المعنى لا على الفهم، ويعتبر النص وليس التلقي. وعموما شروط التأويل عند المتكلمين المسلمين كانت على هذا النحو، وقد مر بنا نموذج الغزالي وعرفنا كيفية التأويل عنده، والأمر نفسه بالنسبة لعلماء أصول الفقه، فقد وضعوا شروطا للتأويل قريبة من هذه تناولها القدامى فقد أشار إليها العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام والغزالي في المستصفى، والجويني في البرهان، وأخذت طابعا خاصا مع الإمام الشاطبي بعد تأسيس علم القاصد، وقد لخص الشروط التي وضعها هؤلاء الدكتور فتحي الدريني في خمسة شروط أساسية:

1. أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلا، وداخلا في مجاله.
2. أن يقوم التأويل - بما هو خلاف الأصل - على دليل صحيح قوي يؤيده.
3. أن يكون اللفظ محتملا للمعنى الذي آل إليه لغة بطريق المنطوق أو المفهوم أو المجاز، أو أن يكون اللفظ محتملا له على أساس من عرف الاستعمال أو عادة الشرع.
4. أن لا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة في التشريع؛ لأن النصوص القاطعة جزء من النظام الشرعي العام، بينما التأويل طريق اجتهادي ظني والظني لا يرقى إلى معارضة القطعي.
5. أن يكون المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي صرف عنه وذلك بدليل مرجح⁽²⁾.

إن هذه الشروط التي وضعها علماء أصول الفقه، وهي متفقة مع ذات الشروط التي نجدها عند المتكلمين تحدد لنا وظيفة التأويل وتبين محدوديته، وتجعل

(1) الإمام ابن القيم: القصيدة النونية وشرحها، لأحمد إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي، ط3)

1986، ج2، ص 15، 23.

(2) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص 178-190.

منه عملية إجرائية، وآلية قرائية مثمرة بعيدة عن اللاانضباط الذي وقعت فيه التأويلية الحدائية. فعلماء الإسلام بوضعهم لهذه الشروط أعطوا حق النص، وحق صاحبه، وحق قارئه جميعا وهذا خلاف التأويلية الغربية. وهذه الشروط المذكورة تكاد تكون واحدة وقد أشار الدكتور الدريني إلى سر هذا الاتفاق بين علماء الإسلام في وضع هذه الشروط حينما قال: "شروط التأويل مشتقة من وحدة التشريع في مقرراته الكبرى، ومقاصده الأساسية، وقواعده العامة، وأفكاره المفسرة والمحكمة، التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي"⁽¹⁾. وهذه الشروط وضعها علماء الإسلام كما سبقت الإشارة بالنظر إلى النص في أبعاده المختلفة في مصدره وفي قراءته؛ فبالنظر إلى مصدره اعتبروا التأويل أداة تتعلق بمعرفة إرادة الشارع، وبالنظر إلى قارئه اعتبروه اجتهادا بالرأي ولهذا يقول الدريني: "إن التأويل يتعلق بإرادة الشارع من النص، لا بالنص ذاته أو ظاهره المتبادر، فهو منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي يحدد المعنى المراد بالدليل"⁽²⁾.

مما سبق ومن خلال بيان معنى التأويل وأهميته وشروطه ومذاهبه خاصة التأويل عند الغربيين، يتبين لنا أن الخطاب الحدائي العربي المعاصر لم يمارس التأويل كما هو في الثقافة الإسلامية، بل كانت التأويلية عند الحدائين العرب امتدادا للتأويلية الغربية وهذا ما جعل دراساتهم تفضي إلى نتائج كرست القول بتاريخية النص الديني الإسلامي مثل القول بالاستقلال الدلالي الذي مرت الإشارة إليه مع غادامير والذي وظفه الحدائيون العرب، انتهوا من خلاله إلى إبطال أحكام شرعية معلومة من الدين بالضرورة⁽³⁾ ومنهم من أخذ بمبدأ التعويم؛ تعويم النص في سياقه الاجتماعي والثقافي والتاريخي أخذوا في ذلك بفكرة جاك دريدا (Jacque Derrida)⁽⁴⁾ وقد تجلّى هذا مع نصر حامد أبو زيد في دراسته للنص في الثقافة تشكيلا وتشكلا⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 177.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) مثل ما انتهى إليه عبد المجيد الشرفي في كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، إذ أبطل جميع الفرائض الشرعية، وجعل منها فهم الفقهاء لا تشريعات إلهية.

(4) فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر عام 1930، اشتهر بتفكيك المذاهب الفلسفية انطلاقا من الكتابة، من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 425.

(5) مثل نصر حامد أبو زيد، أنظر كتابه، مفهوم النص، ص 29 وما بعدها.

وبالنظر إلى هذا التأثير بالتأويلية الغربية التي كانت أحد عوامل تأسيس تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، بالنظر إلى ذلك فإن التأويلية لها هذا الدور من خلال التحلل من ضابطين مهمين هما:

- السياق وهو أحد المفاهيم التداولية الراسخة، وهو أمر محل اهتمام الخطاب الحدائي ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنه ما يعاب على الخطاب الديني ظاهرة إهدار السياق، ورغم محاولة الخطاب الحدائي الاعتناء بالسياق إلا أنه وقع في إهداره وذلك بالنظر إلى أبعاد السياق المختلفة مثل:

أ - **المقام:** وهو أحد معايير الحكم، وقد كانت أسباب النزول تشكل مقام النص القرآني، ولذلك كانت لها أهمية خاصة في مجال تفسير النص، وقد تعامل معه علماء التفسير على أنه مؤشر على المعنى لا على أنه مصدر المعنى، وبناء على ذلك تم تأسيس القاعدة القائلة: "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" وأصبحت أسباب النزول يحتكم إليها في حال الخلاف في التأويل.

ب - **النص:** النص الديني ينبغي أن ينظر إليه ككل وليس كأجزاء لا علاقة لبعضها البعض الآخر؛ لأن المعنى في النص خاضع لعملية التركيب وقد مر بنا قول ابن كثير في بيانه علاقة نصوص القرآن ببعضها البعض، وبالعلاقة بنصوص السنة.

ج - **الثقافة:** المقام الثقافي تتجلى وظيفته في كونه مرجعية للمتلقى، ولذلك فتأويل النصوص لا يمكن إلا بجعلها تتسق مع سياق ثقافي محدد.

وحيثما تتأمل التأويلية الغربية التي في ضوئها يسعى الخطاب الحدائي إلى فهم النص الديني الإسلامي: نجد المفاهيم التداولية الموظفة في التأويلية الغربية مثل: الاستقلال الدلالي، موت الكاتب، إنصهار الآفاق، الوساطة التأويلية... وهي مفاهيم يرفضها العقل المسلم؛ لأن ذلك مخالف لتقاليد اللغة العربية التي تمثل مرجعية التفسير عند المسلمين، ولذلك لا يمكن الانطلاق من هذه المفاهيم ولا الأخذ بها لبناء تأويل معاصر للقرآن الكريم؛ لأنها غريبة عن السياق الثقافي الإسلامي، وتوظيفها هو الذي أفضى إلى القول بتاريخية النص الديني.

- والأمر الثاني هو المقصدية وتعني ضرورة تماشي عملية التأويل واتجاهها إلى المعنى الذي قصده المؤلف باعتبار النص كلاماً منجزاً من طرف مؤلفه الغاية منه إحداث تأثير في المتلقي، ويترتب على هذا مقاصد المؤلف كعوامل حاسمة في العملية

التأويلية، ومن جهة أخرى فالتأويل يتجه إلى المعنى الذي هو في حقيقته إنتاج فعل كلامي (= خطاب) لا يمكن أن ينفصل عن مقصد المتكلم. ومن جهة ثالثة طبيعة التأويل والغاية منه التي هي سعي لاكتشاف مقصد المتكلم الذي على أساسه يقبل التأويل أو يرفضه، وقد تضمن التراث الإسلامي هذه النزعة المقصدية على النحو الذي أشار إليه ابن القيم في إعلام الموقعين، وتجلت في شكل إبداعي متميز مع الإمام الشاطبي في نظرية المقاصد خاصة في تعامل الأصوليين مع النص الديني معتبرين العلم باللغة غير كاف لبلوغ القصد؛ لأن المقاصد عبارة عن معان لها تعلق بالذهن لا بالوضع اللغوي⁽¹⁾.

والخطاب الحداثي تعامل مع النص الديني كنص لم يراع هذا الضابط الذي يقيد سلطة المؤول ويجعله يتجرد من إيديولوجيته، وهذا الذي لم يتحقق ولذلك ساهم التأويل الحداثي في محاولة فهم النص الإسلامي في تأسيس تاريخيته.

(1) الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبدالله دراز، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بلا تاريخ ج4، 163.

تحليل مستويات النص

المطلب الأول: من حيث البحث عن آليات تشكله وتثبيته

مر بنا الحديث عن أقسام النص الديني ووقفنا على ثلاثة أقسام: النص القرآني، والنص النبوي، والنص التراثي. ومما لا شك فيه أن الفرق متحقق بين هذه النصوص ومن مستويات مختلفة، ومنها هذا المستوى الذي نحن بصدد الحديث عنه - تشكل النص وتثبيته - فهو يتعلق بالنص القرآني أساساً ثم بالنص النبوي، أما النص الثالث فلم يتعلق به البحث على هذا المستوى.

أقول النص القرآني أساساً لمكانته ولقدسيته عند المسلمين، هذه المكانة التي هي سر احتكام المسلمين إليه كمرجعية عمل وإبقائهم على سلطته، ولذلك اتجه الخطاب الحدائي إلى النص القرآني خاصة لبيان إيديولوجية توظيفه، لا حقيقة توظيفه على حد زعم هذا الخطاب، وفي هذا نجد محمد أركون لما يطرح مشروع إعادة قراءة القرآن يصرح بأنه يهدف إلى فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعداً عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص⁽¹⁾.

هذه القراءة في نظر أركون ينبغي أن تعتمد على المعارف الحديثة مثل اللسانيات خاصة اللسانيات التزامنية (Linguistique Synchronique)⁽²⁾. والمناهج الحديثة مثل منهج البحث التاريخي. ومن هنا بدأ البحث في النص القرآني من جهة تشكله وتثبيته، من خلال تناول عدة مباحث بعضها عقدي بحث مثل: حقيقة الكلام الإلهي، وهو الموضوع الذي أعاد مسألة خلق القرآن من جديد، ومثل موضوع الوحي إذ تم التركيز على ما أوحى للنبي صلى الله عليه وسلم؟ ثم طبيعة النص القرآني الشفوية

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 213.

(2) اللسانيات التزامنية هي فضاء من علم اللسانيات يهتم بتشييد المبادئ الأساسية لكل منظومة لغوية، أي العوامل التكوينية لكل حالة لغوية، كما يهتم بدراسة الظواهر اللغوية في إطارها الزمني. أنظر محاضرات في الألسنية العامة لفريدناند دي سوسير، ترجمة يوسف غازي، مجيد النصر، منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة والنشر والتوزيع (1986)، ص 123.

في البداية، ولماذا لم يدون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ ومنها ما هو تاريخي مثل عملية التدوين كيف تمت؟ وعلى ماذا اعتمدت؟

لقد كانت للخطاب الحداثي العربي المعاصر للإجابة على هذه التساؤلات عمليات استقصائية تتبع من خلالها النص في مستوياته المختلفة، وقد عرضت المسألة الكشف عن آليات تشكل النص الديني وتثبيته في ضوء محاور الخطاب: المخاطب، المتلقي، النص. أما النص فقد كان التركيز على أبعاده المختلفة، وأول هذه الأبعاد مسألة الكلام الإلهي على النحو الذي نوقش فيه عند المتكلمين قديماً؛ أي هل هو صفة قديمة أم أنه حادث مخلوق؟

أولاً: لقد كان القول بحدوثه أو بقدمه آلية من آليات التمييز بين مدرستين كلاميتين (الأشاعرة والمعتزلة)، ولما كان الخطاب الحداثي يسعى إلى تأسيس تاريخية النص الديني وجد في القول بأزلية الكلام الإلهي قولاً مرجوحاً، وأن الصحيح هو القول بحدوثه. يقول نصر حامد أبو زيد: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة وما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهماً مجازياً لا فهماً حرفياً مثل: الكرسي والعرش إلخ، وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به وقول الله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) لا يعني التدخل المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبطارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهمهم اللفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته"⁽¹⁾.

إن هذا الكلام يريد صاحبه تقرير مسألة يتفق فيها مع المعتزلة وهي القول بخلق القرآن، وركز على طبيعة هذه الصفة فيلغي كونها من صفات الذات ويجعل منها صفة من صفات الفعل حتى يتسق ذلك مع مقتضى التاريخية؛ لأن الأفعال ليست أزلية بل تاريخية طالما أن أول مجلى فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان إيجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية⁽²⁾. وقد كانت الإشارة إلى إيجاد العالم لأنه موقوف على الأمر الإلهي "كن" كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 69، 70.

(2) المرجع نفسه، ص 72.

(يس: 82)، إذا فصفة الكلام ظهرت في الفعل والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي⁽¹⁾.

وفي هذا النص مغالطات منها:

- الكلام الإلهي ليس هو القرآن بل القرآن من الكلام الإلهي، وهذا ما كان يقوله علماء العقيدة.
- مسألة الفهم الحقيقي والفهم المجازي لا يمكن تعلقها بجميع المسائل، فما جاءت به النصوص مؤكدة على حقيقته فهو كذلك، وما لم تؤكد حقيقته فهو قابل للتأويل.

بل نجد نصر حامد أبو زيد يضطرب في هذه المسألة اضطرابا شديدا كما يتجلى ذلك في كلامه: "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 ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"⁽²⁾ إن هذا النص يتضمن تناقضا صارخا في مسألة الكلام الإلهي، فمن جهة يلغي الأسبقية الميتافيزيقية له ومن ثم أزليته، ومن جهة ثانية يطرح إمكانية ذلك، الأمر الذي جعل أحد النقاد يعتبر ذلك تلفيقا منهجيا وفضيحة⁽³⁾. هذه إحدى الآليات التي اعتمدها الخطاب الحديث في بحثه في مسألة تشكل النص القرآني وهي حقيقة الكلام الإلهي باعتباره صفة من صفات الله عز وجل، وكيف أنه جعل منه فعلا لا صفة، حادثا لا قديما، حتى يمكن الاستدلال على تاريخيته في أحد تجلياته (= النص القرآني).

ثانيا: تحليل ظاهرة الوحي؛ لأن الوحي مضمونه الكلام الإلهي، وقد وقف الحداثيون عند تحليل ظاهرة الوحي من عدة جوانب بغية إثبات تاريخيتها أيضا، من هذه الأبعاد:

(1) المرجع نفسه، ص 73.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

(3) علي حرب: نقد النص، ص 209.

أ - دلالة الوحي: كان التركيز على مفهوم الوحي لمركزيته في الخطاب القرآني؛ لأنه يستوعب الأسماء المختلفة كالقرآن، والكتاب، والذكر... إلخ، وإذا كانت دلالة الوحي تعني الإعلام الخفي، فقد ركز الخطاب الحدائي على حضور هذه الدلالة في البيئة الثقافية قبل الإسلام على النحو الذي ورد في قول الشاعر:

يوحي إليها بأنقاص ونقنقة كما تراطن في أفدائها الروم
وهذا التأكيد على حضور دلالة "الوحي" في الثقافة العربية قبل البعثة الغرض منه إثبات عدم مفارقتها للواقع الأمر الذي يؤكد تاريخيته في نظرهم، وإذا كان تداول المصطلح جانباً ثقافياً فهناك ظواهر أخرى تؤكد واقعية الوحي حسب ما يرى الحدائيون، من هذه الظواهر: الكهانة باعتبارها عملية اتصال بين عالَمين مختلفين عالم الإنسان وعالم الجن، فقد قاموا بقياس الوحي على الكهانة؛ لأن كل منهما يمثل عملية اتصال بين مستويين من مستويات الوجود، وعملية الاتصال هذه السائدة في الثقافة العربية اعتبرت الأساس الثقافي لظاهرة الوحي في الإسلام، إلى درجة أنه حكم باستحالة استيعاب هذه الظاهرة لو كانت الثقافة العربية خالية من مفهوم الكهانة⁽¹⁾.

وما قيل عن الكهانة يمكن أن يقال عن الشعر؛ فقد كان الربط بين الجن والشعر وارداً في العقل العربي، كما هو الأمر بين الجن والكهانة؛ فالعرب كانوا يعتقدون أن الجن يخاطب الشاعر ويلهمه قول الشعر، وقد أشار الأعشى إلى أن أحد قرنائهم من الجن يدعى "مسحل" وذكره في قوله:

وما كنت شاحردا ولكن حسبتني إذا مسحل سدى لي القول أنطق
شريكان فيما بيننا من هوادة صفيان جني وإنس موفوق
إن تشبيه الوحي بالكهانة والشعر، والتركيز على ظاهرة الاتصال بالجن ذلك ما يورده الخطاب الحدائي لبيان واقعية (= تاريخية) الوحي، وعلى ضوء ذلك حكم بأن القرآن كان في صياغته للوقائع متفاعلاً مع التصورات السائدة في هذا الواقع مما يؤكد تاريخيته⁽²⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 34.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

ومن الظواهر أيضا "الرؤيا" التي تتشابه مع حالات الوحي، وأنها ظاهرة حاضرة في الثقافة العربية قبل البعثة وبعدها، وهي ظاهرة مرتبطة بظاهرتي الشعر والكهانة وقد ورد في السنة أن أول ما بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة فلا يرى رؤية إلا جاءت مثل فلق الصبح⁽¹⁾ وفي حديث آخر: "الرؤيا الصالحة جزء من خمس وأربعين جزء من النبوة"⁽²⁾. إن ارتباط الوحي بالرؤيا، وارتباط الرؤيا بالثقافة العربية أمر يؤكد لدى الحداثيين واقعية الوحي ومن ثم تاريخيته.

ومن الأمور التي اعتمدها الحداثيون في تحليلهم للوحي المحمدي مقارنته بالوحي في الكتب السماوية الأخرى "التوراة والإنجيل"؛ لأنها كانت متداولة في الثقافة العربية قبل البعثة؛ ولهذا يسعى الخطاب الحداثي على هذا المستوى إلى إثبات هذه الصلة لبيان واقعية الوحي المحمدي ومن ثم تاريخيته، إلى درجة أن محمد أركون يقول: "أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية"⁽³⁾ كما نجد نصر حامد أبو زيد يورد كلاما يدل على صلة القرآن بغيره معتبرا ما تجلّى من فضل له عن غيره في الثقافة الإسلامية يعود إلى جهود علماء القرآن الكريم وهو أمر نابع من النص ذاته⁽⁴⁾.

من جهة أخرى نجد الخطاب الحداثي في تحليله لظاهرة الوحي يركز على الموحى به أهو اللفظ أم المعنى؟. لقد مر بنا تعريف النص القرآني وأنه من الله لفظا ومعنى لكن الكتابات الحداثية أعادت طرح هذه الشبهة معتبرة النص القرآني يعود لفظه للنبي عليه الصلاة والسلام، ولما يكن اللفظ غير إلهي دليل على أنه متفاعل مع المعطى الثقافي الأمر الذي يؤكد تاريخيته.

إن تحليل ظاهرة الوحي على هذا النحو، وفي ضوء دراسة النص كمحور من محاور علم الخطاب فيه الكثير من الأمور التي تتنافى مع النص ذاته؛ لأن القول بأن الكلام كصفة إلهية غير أزلي يتنافى مع حقيقة الألوهية التي هي كمال مطلق، كما أن تحليل ظاهرة الوحي بالكيفية المذكورة الغرض منه إثبات دنيوية الوحي وتاريخيته من خلال ربطه بظواهر شبيهة به في نظرهم ولكنها ليست كذلك في الحقيقة كالشعر

(1) رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان باب بدء الوحي، أنظر صحيح مسلم، ج1، ص 126.

(2) رواه الإمام مسلم في كتاب الرؤيا، أنظر صحيح مسلم، ج4، ص 1415.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

(4) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 138.

والكهانة وغير ذلك، وهذا ما يقصده نصر حامد أبو زيد بالبعد الثقافي للنص القرآني⁽¹⁾. ومن خلال مقارنتهم الوحي الحمدي بالوحي في الرسائل السابقة نلمس أيضا محاولة إرجاعه إلى هذه الكتب، وطرح إمكانية تقليد النبي صلى الله عليه وسلم لما عند أهل الكتاب، ولما كان علم السيرة النبوية سلط الضوء على كل جوانب حياة النبي صلى الله عليه وسلم بما في ذلك تعلمه، نجدهم يشككون في أميته صلى الله عليه وسلم وأحيانا ينفونها، يقول هشام جعيط: "من الواضح عندي أن شخصا مثل محمد في الزمن والوسط الذي عاش فيه كان يحسن القراءة والكتابة"⁽²⁾. وكل هذا بغية البرهنة على تاريخية الوحي.

هذا بالنسبة للنص القرآني، أما بالنسبة للنص النبوي فإنهم لا يعتبرونه وحيا أصلا وهذا خلاف ما عليه المسلمون من أن السنة وحي، وهي من حيث المعنى لله عز وجل، أما اللفظ فللنبي عليه الصلاة والسلام، أما الخطاب الحدائي فيلغي صلة السنة بالوحي ويعتبرها نصا يعبر عن الخبرة والتجربة. ومستندهم في ذلك ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"⁽³⁾، وأن الأحاديث نسبت إلى محمد عليه الصلاة والسلام واعتبرت مصدرا للتشريع⁽⁴⁾ وكثيرا ما يعزى هذا الأمر عند الحديثين العرب إلى جهود الإمام الشافعي⁽⁵⁾. وفي الحقيقة السنة النبوية في غنى عن التأسيس والعمل بها جار أيام النبي صلى الله عليه وسلم وقد أوصى بالأخذ بها "عليكم بسنتي"⁽⁶⁾، وأمره صلى الله عليه وسلم كان موجها لصحابته ومن خلالهم إلى جميع المسلمين مما يؤكد أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

ثالثا: أسباب النزول. والحديث عن أسباب النزول يجعلنا نقف أولا عند نزول القرآن الكريم؛ لأن معرفة نزوله من أهم مباحث علوم القرآن وهو أساس

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 29 وما بعدها.

(2) هشام جعيط: في السيرة النبوية، دار الطليعة، بيروت، ج1، ص 45.

(3) حديث رواه الإمام مسلم في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، أنظر صحيح مسلم، ج4، ص 1464.

(4) هشام جعيط: في السيرة النبوية، ص 45.

(5) أنظر نصر حامد أبو زيد، الذي خصص كتابه: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، لإثبات ذلك.

(6) حديث رواه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، أنظر سنن أبي داود ج2، ص 611.

الإيمان به والتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد أشار علماء القرآن الكريم إلى تنزلات القرآن واعتبروها ثلاثة: التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ ودليله قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: 21-22)، والتنزل الثاني من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ...﴾ (الدخان: 3). والثالث هو نزوله منجماً على النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل، ودليله قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 193-195)⁽¹⁾. إذا كانت هذه هي تنزلات القرآن الكريم، فإنها مخالفة لما تم قوله من طرف الحداثيين من كون النص تشكل في الثقافة، وأن الوحي كان في استجابة دائمة للواقع ولذلك ذهب الخطاب الحداثي إلى إنكار هذه التنزلات الغيبية خاصة التنزل الأول من الله عز وجل إلى اللوح المحفوظ، والتنزل الثاني من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا على النحو الذي يقرره نصر حامد أبو زيد بخصوص وجود سابق للنص في اللوح المحفوظ ويعتبر ذلك حتى لا تهدر جدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي⁽²⁾ ثم يصرح قائلاً: "والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول يحمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض، عالم الوقائع والجزئيات"⁽³⁾.

وهذا كلام فيه ما فيه من الخطورة من زاوية العقيدة؛ خاصة وأنه يناقش علاقة النص بمصدره ويبدو إنكار هذا التنزل الغيبي للنص لأنه أساس التنزل المنجم فيما بعد، وإذا اعتبر هذا الأساس فإنه يرحزح الرؤية التاريخية، وأحسب أن هذا الموقف فيه تطرف؛ لأن مسألة معرفته موقوفة على النصوص فالمسألة غيب بحث ومن جهة أخرى المسألة ليست محل إجماع عند هذا التيار فالدكتور الطيب تيزيني يقر بالتنزيل المجمل، ويقر بطبيعته الميتافيزيقية⁽⁴⁾.

ليست تنزيلات القرآن الغيبية هي مدار الكلام، بل تنزيله منجماً هو مدار الكلام لأنه نزل كذلك حسب الوقائع والأحداث، وهو ما يعرف بأسباب

(1) عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 45 وما بعدها.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 102.

(4) يشبث الطيب تيزيني نوعين من التنزيل: الأول مجمل وهو من طبيعة ميتافيزيقية، والثاني منجم وهو ذو طبيعة تاريخية أنظر الإسلام والعصر، ص 134.

النزول، لقد وظفت أسباب النزول في الخطاب الحدائي كآلية تكشف عن البعد الواقعي والتاريخي للنص القرآني إلى درجة أن البعض يعتبر أن مدار القول بتاريخية النص الديني هو طبيعة النظر إلى أسباب النزول⁽¹⁾. يقف الخطاب الحدائي عند أسباب النزول وينظر إليها من زاوية مفارقة لما هو معهود عند علماء الإسلام؛ ينظر إليها من زاوية دياليكتيكية (= جدل النص والواقع) وجودية. يقول نصر حامد أبو زيد: "إن الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة تؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها"⁽²⁾. ويفهم من هذا أن أسباب النزول عند الحدائين علل وليست مناسبات، وهذا ما يصرح به العشماوي إذ يعتبر الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها⁽³⁾ لأنه كانت تحدث الواقعة، أو يسأل النبي صلى الله عليه وسلم رأيا أو حكما فتنزل الآية على السبب الذي طلبت من أجله⁽⁴⁾. إن ارتباط النصوص بالأسباب على هذا النحو يؤكد حسب الرؤية الحدائية واقعية الوحي كما سبق الذكر، واعتباره ظاهرة ثقافية، ولما وجد الحدائيون اهتمام علماء الإسلام بأسباب النزول وجدوا في ذلك تبريرا لمقولاتهم حيث اعتبرت هذه الأسباب السياق الثقافي والاجتماعي للنصوص⁽⁵⁾ وهذا طبعاً بعد أن حورت دلالة السبب من مناسبة في التصور الإسلامي، إلى علة في التصور الحدائي. وفي هذا المقام يعدد العشماوي نتائج اعتبار الأسباب مناسبات منها:

- عزل النص عن واقعه.
- فصل الآية عن الظروف التي نزلت فيها، وهذا ما أدى في نظره إلى نتائج خاطئة مثل:

-
- (1) مثل الدكتور محمد عمارة الذي قال بخصوص هذه المسألة: "التاريخية مؤسسة على أسباب النزول، واعتبارها عللاً وما دامت العلل مفقودة الآن فيعني ذلك أنها مرتبطة بالحوادث التي نزلت فيها لا تتجاوزها ومن ثم القول بتاريخية النص، أنظر محمد عمارة: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص 20.
 - (2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 97.
 - (3) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، 60.
 - (4) المرجع نفسه والصفحة.
 - (5) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 111.

- عدم وجود تفسير سليم.
 - ابتسار الآيات علل جزء منها دون استكمال لها جميعا.
 - ابتناء الأحكام على شق من الآية دون شق آخر.
 - استعمال النصوص في غير ما تنزلت من أجله⁽¹⁾.
- إن تعداد مثل هذه النتائج على ارتباط بمسألة الدلالة وهي غاية الخطاب الحداثي من القول بتاريخية النص الديني؛ لأنه مما يتعلق بأسباب النزول مسألة الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب، وقد كانت نظرة الحداثيين المبنية على ارتباط النص - أي نص - بسببه تفضي إلى القول بأن الوقائع لا نهاية لها، والواقع في تطور مستمر بينما النصوص محدودة، وما دامت كذلك فهي لم تستوعب الوقائع وهذا ما يلغي العبرة لعموم اللفظ⁽²⁾ وهو نفس دلالة التاريخية.
- والمتبع لهذا الكلام يجد فيه الكثير من المغالطات منها:
- توظيف الشاذ وجعله معيارا عاما، فحينما يقال كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل فيجيب الوحي، فهذا صحيح لكن أن يجعل من الحادثة دليلا على خضوع الوحي للواقع فذلك مكمّن الخطأ؛ لأنهم انتهوا إلى اعتبار الوحي ظاهرة اجتماعية لا فوقية.
 - قولهم بأن كل آية كان لها سبب نزول خلاف الحقيقة، فقد أحصى علماء الإسلام ومنهم الإمام السيوطي الآيات التي رويت لها أسباب نزول فوجد القليل منها فقط ثبت له سبب نزول، والكثير نزل دونما سبب نزول. مما يدل على أن القول بأن نزول الوحي خضع للواقع أمر غير صحيح، كما أنه فيه محاولة لتفريغ الوحي من بعده الإلهي.
- رابعاً:** التدوين. تعتمد القراءة الحداثية على مسألة التدوين كآلية تاريخية تبين طبيعة تشكل النص الديني وتشيته، وفي ضوء ذلك يتم القول بتاريخيته، وتركز على التدوين على أساس أن النص الديني قرآنا وسنة كان شفويا في البداية ثم دون بعد ذلك، فقد دون القرآن الكريم في عهد الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، ودونت السنة النبوية في عهد عمر بن عبد العزيز.

(1) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، ص 67.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 104، 105.

وقد أراد الخطاب الحدائي استغلال الفاصل الزمني بين عصر الوحي وعصر التدوين لإثبات تاريخية النص الديني. لهذا نجد أركون حينما يتحدث عن قدسية النص القرآني يعتبرها تتناقض اجتماعيا وثقافيا مع القرآن، وبذلك يفرق بين القرآن المتلو والقرآن المكتوب. وقد علق شارح أركون على ذلك بقوله: "من الواضح أن أركون يفرق هنا بين حالتين: "حالة القرآن زمن النبي عندما كان لا يزال نصا شفهيًا، وحالته عندما تحول إلى نص مكتوب. وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائما بحذافيرها"⁽¹⁾.

وواضح أن هذا الكلام يهدف إلى التشكيك في أن القرآن المكتوب في المصحف ليس هو النص الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وأن المصحف نص تاريخي وسننبن خطأ ذلك. وأركون حينما يورد هذا التشكيك يسعى أن يكون مستنده الظروف التاريخية للتدوين، واعتبارها من المسكوت عنه لذلك يقول عن النص القرآني وعملية التدوين: "هو عبارة عن مجموعة من العبارات في البداية، ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس"⁽²⁾.

والقول بأن هذه الظروف لم تدرس حتى الآن يوحى بالدعوة إلى دراستها وفي ضوء المعارف المعاصرة كما يدعو أركون دائما مثل: اللسانيات التزامية التي تقوم باستكشاف ألسني متزامن مع الخطاب القرآني أي عن طريق ربط كل كلمة بالمعنى المحدد لها في القرن السابع الميلادي، وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد صلى الله عليه وسلم، ويستشف من كلامه أيضا أن الإقبال على دراستها تجلية لبعدها التاريخي لا الإيمان، وهذا ما يتجلى في اصطلاحه (الحدث القرآني) على الوحي (Lefait couranique) وكلمة حدث لها دلالتها الوضعية هذا من جهة، ومن جهة ثانية يرى بأن القصد من الحديث عن الحادث العربي الإسلامي (= الوحي) إبراز اتصافه بالصفة الوضعية⁽³⁾.

ولذلك يقف أركون عند إحدى الدراسات المعاصرة في هذا المجال مشيدا بها كثيرا وهي الدراسة التي قامت بها المستشرقة الفرنسية جاكلين شاببي (J. chabbi)

(1) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 29.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 41.

(3) محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

التي قامت بدراسة عن الدراسات القرآنية، وقد ذهبت بعيدا في أرخنة كل ما نزعته عنه تاريخيته على مر القرون، واعتبرت أكثر الباحثين جرأة على أرخنة النص القرآني، لأنها كشفت عن تاريخيته وارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئته شبه الجزيرة العربية⁽¹⁾. إن العامل الأول الذي يركز عليه الخطاب الحداثي هنا هو ملاسبات التدوين وضرورة مناقشتها من جديد في ضوء علوم الإنسان المعاصرة. أما العامل الثاني الذي يعتبر أيضا في نظر الحداثيين مهما هو دور جيل الصحابة، ثم العلماء فيما بعد لذلك يرى أركون أن تمجيد جيل الصحابة يلغي المنظور التاريخي⁽²⁾.

كما نجده في حديثه عن العلماء يعتبر جهودهم هي التي تربط الإنسان بتعاليم الوحي وتعرفه بها⁽³⁾، وهذا يربط التدين بعوامل التاريخ. ويؤكد أن النص القرآني تشكل ودون بفعل الفاعلين التاريخيين، وهم كتبة الوحي وحماته ودعائه ومبلغيه من الصحابة عليهم الرضوان، ثم العلماء فيما بعد، ولذلك لما جمع القرآن الكريم في عهد عثمان وصار بين دفتي المصحف الشريف، يورد كلاما يشكك في أنه الكلام الذي أوحاه الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: "أفضل أن أدعوه بالنص الرسمي المغلق، والذي استهلكته الأمة المفسرة وعاشت عليه طيلة قرون وقرون وسوف تستهلكه أيضا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلا أي وحيا معطى"⁽⁴⁾.

وهذا كلام غاية في الخطورة. كما يشير أركون إلى قرار الحجاج القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية بأنه من شأنه أن ينال من المعنى⁽⁵⁾. ومن خلال ما سبق يمكن القول أن مستند الخطاب الحداثي في دراسة مسألة التدوين عدة عوامل هي:

- عامل الزمن وما يتركه على الذاكرة.
- عدم الاحتفاظ بالنسخ المختلفة لأنها أحرقت بعد ترسيم المصحف العثماني.
- التوجيه الأيديولوجي للعملية.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 50.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، ص 47.

(3) المرجع نفسه: ص 14.

(4) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 57.

(5) محمد أركون: الفكر العربي، ص 31.

- وساطة الصحابة ثم العلماء فيما بعد.
- قلة المصادر التي تحدثت عن الموضوع، والموجود منها غير موثوق به في نظر الحداثيين.

إن الاعتماد على هذه العوامل جعل الخطاب الحداثي يعتبر أن النص القرآني (= المصحف) غير مكتمل، وهو كلام خطير جدا. ومنهم من تجرأ قائلا: "تحقيق القرآن لا يزال يعاني من ثغرات مهمة، ويبدو أن هذه الحالة لا مرجوع عنها لأن كل النسخ التي كانت معاصرة للقرآن دمرت إلا نسخة واحدة هي النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسمية، فلو بقيت نسخ أخرى أكثر معاصرة لهذه النسخة كمصحف ابن مسعود وغيره لاستطعنا التوصل إلى صورة أكثر تاريخية أو أكثر حقيقية للنص القرآني"⁽¹⁾.

ومسألة التدوين كما تعلقت بالقرآن الكريم، تتعلق أيضا بالسنة النبوية؛ فمن المعروف أن تدوين السنة بدأ رسميا في عهد عمر بن عبد العزيز؛ أي في عهد متأخر نسبيا عن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك اتخذ الخطاب الحداثي من هذا الفاصل الزمني أداة للطعن في صحة السنة، وللقول بتاريخيتها أيضا؛ لأن عملية التدوين بدأت بعد بروز ظاهرة الوضع، وهو أمر طرقة علماء الحديث، لكن الخطاب الحداثي يريد إثبات أن التدوين عملية اختيار؛ والاختيار احتفاظ بأشياء وإقصاء وإهمال أخرى، واعتبار التدوين على هذا النحو له دلالة تاريخية وضعية مما يدل في نظرهم على تاريخية السنة أيضا.

والحقيقة أن الحداثيين في تناولهم لمسألة التدوين سواء بخصوص القرآن الكريم أو بخصوص النص النبوي نجدهم يوظفون نماذج شاذة مما يتفق مع رؤيتهم، ولذلك فالعوامل المعتمدة لديهم والمذكورة سابقا، والتي حاولوا بواسطتها التشكيك في صحة عملية التدوين، هذه العوامل روعيت من طرف علماء القرآن الكريم، وعلماء الحديث، فلم يكونوا يهملون احتمال النسيان ولذلك اشترطوا التواتر، ولم يهملوا النسخ المختلفة بل اعتمدت في عملية التدوين، ولم يهملوا أسماء الحفظة ولا أسماء من كتب ودون. وبالتالي فعملية التدوين من الناحية التاريخية ضببط ضبطا لا يدع مجالا للشك.

(1) أنظر هاشم صالح، في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 45.

وما الشكوك التي يثيرها الخطاب الحداثي إلا بسبب مقارنة الإسلام بغيره ومحاولة معالجة ذلك في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، وفي ضوء العلوم الإنسانية التي من دعايتها من يقر بفشلها في بعض محاولاتها التطبيقية⁽¹⁾. ولذلك فعلماء الإسلام لم يهملوا هذه المسائل بل وقفوا عندها وبينوها بما لا يدع مجالاً للشك، فقد ذهب الزرقاني في المناهل إلى أن القرآن الكريم حظي بأوفى نصيب من عناية النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فلم تصرفهم عنايتهم بحفظه واستظهاره عن عنايتهم بكتابته ونقشه بوسائل الكتابة المتاحة، وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اتخذ كتاباً للوحي كلما نزل شيء من القرآن أمرهم بكتابته وتدوينه واعتبر ذلك مبالغة في تقييده وتسجيله، وزيادة في التوثيق والضبط والاحتياط في كتاب الله تعالى حتى تظاهر الكتابة الحفظ ويعاضد النقش اللفظ.

وهؤلاء الكتاب الذين اختارهم النبي صلى الله عليه وسلم من خيرة الصحابة فيهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية، وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وثابت بن قيس وغيرهم، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يدل على موضع المكتوب من سورته، أما أدوات الكتابة فما تيسر لهم مثل: العصب اللخاف، والرقاع، وقطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع ثم يوضع المكتوب في بيت النبي صلى الله عليه وسلم، واستمر الأمر هكذا حتى انقضى عهد النبوة، وبقي القرآن الكريم مكتوباً على هذا النمط.

ويرجع الزرقاني إبقائه على هذا النمط دون جمعه في مصحف واحد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لعدة أسباب منها:

1. لو جمع في مصحف أو مصاحف والقرآن ينزل لكان عرضة لتغيير الصحف أو المصاحف خاصة في حالة وقوع النسخ.
2. كان التعويل على الحفظ قبل كل شيء.
3. لما ختم التنزيل وأمن النسخ تقرر الترتيب⁽²⁾.

إن القرآن الكريم كان مكتوباً على عهد النبوة ولم يكن شفويًا، ثم جمع مرة أخرى في عهد أبي بكر، وقد ذكر الزرقاني أن أبا بكر وضع منهجاً في تدوين

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 173.

(2) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 249.

القرآن الكريم اعتمد فيه على مصدرين اثنين: أحدهما ما كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثاني ما كان محفوظاً في صدور الرجال وذكر أيضاً أنه نتيجة حيطته وحذره لم يكن يقبل شيئاً من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾. أما تدوين القرآن الكريم للمرة الثالثة فقد كان في عهد الخليفة الثالث وهي المرحلة التي وحد فيها المصحف وأرسل إلى الآفاق⁽²⁾. وهكذا فمسألة تدوين القرآن الكريم لم تكن أبداً فجوة نقدية في تاريخه، ولا هي من قبيل اللامفكر فيه كما يقول أركون، بل كانت محل اعتناء الصحابة ثم علماء القرآن الكريم بعد ذلك.

من جهة أخرى نجد الخطاب الحدائي في دراسته لآليات تشكل النص يركز على المقوم الثالث من مقومات الخطاب وهو المتلقي. في دراسته للمتلقي - شخص النبي صلى الله عليه وسلم - وقف عند جوانب مختلفة من حياته محاولاً بذلك بيان البعد الوضعي للنص بما يثبت تاريخيته مثل: نشأته صلى الله عليه وسلم، مسألة أميته، وصلته بالحنيفية... إلخ. فعن نشأته ذهب الخطاب الحدائي إلى أنها كانت عادية مثل أترابه؛ أي نشأ في إطار واقع تاريخي معين له خصائصه وتفاعله معه، أما القداسة التي يتحلى بها فهي مضافة عليه من قبل الفكر الديني السائد⁽³⁾. وعلى هذا الأساس فالخطاب الحدائي يرى أن من كتب في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم قد أخضع هذه السيرة للتحويل ولذلك ينادي بإعادة دراستها في ضوء المعارف المعاصرة كعلم النفس التاريخي الذي يعين على إدراك العلاقة مع التقديس⁽⁴⁾، وفي هذا الكلام ما فيه من تشكيك في خصوصيات النبي عليه الصلاة والسلام التي حباه الله بها فقد قال في شأنه: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: 4) وقال أيضاً: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (الضحى: 6-8).

إن هذه القراءة الأنثروبولوجية، وبالكيفية التي يقول بها الحدائيون جعلتهم يعتبرون نزول الوحي، وبروز النبي صلى الله عليه وسلم مبلغاً عن الله، جعلتهم

(1) المصدر نفسه: ص 252.

(2) المصدر نفسه: ص 240.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 59.

(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 94.

يعتبرون ذلك مظهرا من المظاهر التي أفضت إليها إرهابات الواقع؛ الواقع الذي كان يعيش تحولات، ويبحث عن مرجعية، ويسعى للتأسيس لهوية. كل هذه المسائل الواقعية أدت إلى اعتبار الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد البعثة: "حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل"⁽¹⁾.

ويفهم من هذا أن ظهور محمد صلى الله عليه وسلم برسالة الإسلام كان تجاوبا مع الواقع، وهو مظهر من مظاهر تاريخية النص الديني التي يريد الحداثيون الوصول إليها، أي أنهم يجعلون من ظهوره صلى الله عليه وسلم في ذلك الزمان وفي ذلك المكان بالذات استجابة للواقع، بل يعتبرون صلة الإسلام بالحنيفية من حيث كونها ملة إبراهيم عليه السلام، ومن حيث ظهوره في البيئة التي شهدت ظهور الحنيفية من مظاهر الاستجابة للواقع أيضا، ومن ثم القول بتاريخية النص الديني النبوي.

من جهة أخرى يعتمد الخطاب الحداثي في دراسته للمتلقي على مسألة أمية النبي صلى الله عليه وسلم، فهناك من أنكرها واعتبره عليه الصلاة والسلام ممن يعرف القراءة والكتابة ويتأولون قوله حينما أمر بالقراءة في مبدأ الوحي، وقال: "ما أنا بقارئ" يتأولون ذلك على أنه لا يعني عدم معرفة القراءة بل يعني أنه رفض أن يقرأ⁽²⁾. وهكذا كانت شخصية المتلقي أيضا آلية من آليات البحث عن كيفية تشكل النص الديني وتبنيته، فمن خلال التركيز على طبيعة نشأته يسعى الخطاب الحداثي إلى بيان الصبغة الواقعية التاريخية كسلوكه صلى الله عليه وسلم واتصافه بالأمانة الأمر الذي جعله متميزا وتمحور حوله آمال قومه ليكون قائدا لهم. ومن خلال صلة رسالته بالحنيفية التي كانت لها بقايا في الحجاز ومن خلال دراسة موضوع أميته والتشكيك فيها بما يوحى باطلاعه على ما عند غير العرب، كل هذا يريد أن يجعل منه الخطاب الحداثي مرتكزات لتأسيس تاريخية النص الديني.

ومما سبق ندرك أن البحث في مستويات النص من حيث تشكله وتبنيته، كان محطة أساسية في تأسيس الخطاب الحداثي لتاريخية النص الديني من خلال اعتماده على

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 65.

(2) هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، ص 40.

مجموعة من الآليات التي اعتبرت لدى الحداثيين من قبيل المسكوت عنه، ووجدنا أن الحقيقة خلاف ذلك؛ فعلماء الإسلام لم يهملوا هذه الأمور بل هي مبسطة في كتبهم بما يكفي للرد على هذه الطروحات الحديثة.

المطلب الثاني: من حيث ممارسته لسلطته

تعتبر دراسة النص الديني من حيث ممارسته لسلطته أحد المستويات التي وقف عندها الحداثيون لتأسيس تاريخية النص الديني بأقسامه المختلفة، والأمر هنا يختلف من قسم لآخر؛ فالنص القرآني والنص النبوي يختلفان عن النص التراثي. لقد مر بنا الحديث عن أنماط توظيف النص الديني عند المسلمين وبيننا أنه وظف من زاويتين: من حيث كونه مقدسا في ذاته، ومن حيث كونه مرجعية عمل، وهذه الزاوية الأخيرة على صلة بهذا المطلب الذي أريد أن أبين من خلاله كيف أسس الخطاب الحديث لتاريخية النص الديني، وذلك من حيث الكشف عن ممارسته لسلطته.

إن سلطة النص الديني بأقسامه المختلفة شكلت محطة توقف عندها الخطاب الحديث في تحليله لمستويات هذا النص؛ ذلك لأن هذا الخطاب لا يزال يعترف بممارسة هذا النص لسلطته ومن صور هذا الاعتراف ما قاله محمد أركون عن النص القرآني بأنه: "عبارة عن بنية محركة للوجود، ومترجمة إلى تجسيدات وجودية عديدة ومتغيرة"⁽¹⁾. ويعلق مترجم أركون شارحا عبارة أركون هذه بقوله: "القرآن يحرك الوجود في كل جيل لأن كل جيل يقرؤه ويفسره ويستمد منه المعنى ويعيش عليه وبالتالي فلا يمكن اعتبار القرآن ذا قيمة تاريخية فقط، فما دام يؤثر على عقول الناس وسلوكهم عن طريق أداء الشعائر، والطقوس وعن طريق تلاوته فسوف يظل حيا محركا للوجود"⁽²⁾.

وفي هذا اعتراف بأن النص القرآني ما زال يمارس سلطته، ولا يزال يشكل مرجعية عمل بالنسبة للمسلمين، كما نجد اعترافا ضمينا بأن التاريخية لا تزال مشروعا قيد التأسيس قد يتعذر تحقيقه طالما أن النص القرآني حي محركا للوجود. وأمام الاعتراف بهذه الحقيقة التي نؤمن بأنها باقية اتجه الخطاب الحديث إلى البحث في سر

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 47.

(2) أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفسه، ص 47.

ممارسة النص الديني لسلطته بغرض الكشف عن آليات تلك السلطة ومن ثم بيان تاريخيته.

وقد آل البحث في سر ممارسة النص الديني لسلطته إلى الكشف عن ثلاث سلطات خلفية كلها دنيوية هي التي كرست سلطة النص الديني في مستوياته المختلفة وهذه السلطات الخلفية هي: السلطة المعرفية، والسلطة السياسية، وسلطة الأسطورة. أما السلطة المعرفية فقد مثلها العلماء في مختلف الأجيال خاصة الجيل الأول الجيل الذي عايش مرحلة التدوين، فكثيرا ما يعزي الخطاب الحداثي ممارسة النص لسلطته إلى هذه السلطة المعرفية، والقائمون بهذا هم من يصطلح عليهم أركون اسم (الفاعلين التاريخيين)⁽¹⁾ كما يصطلح عليهم مسيري شؤون الأرثوذكسية ودائما يراد بهم العلماء ورجال الدين الذين كان لهم دور في تأييد هذه المذاهب الأرثوذكسية من خلال التراثات المدرسانية - أي المذاهب -⁽²⁾ وهذا حسب المفاهيم التي يوظفها أركون خاصة.

وتتجلى السلطة المعرفية التي كرست سلطة النص الديني تاريخيا ثم تعالت على التاريخ كما يقول الحداثيون في أمرين أساسيين: أما الأمر الأول فهو عملية التدوين، وأما الثاني فهو عملية الترسيم الأيديولوجي للمذاهب الفقهية والعقدية، وهذان الأمران في نظر الحداثيين أنجزا بتواطؤ بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية التي سيأتي الحديث عنها.

أما عملية التدوين وهي متعلقة بالنص القرآني والنص النبوي تحديدا، فهي عملية يكتنفها غموض كبير لدى الخطاب الحداثي إلى درجة أننا نجد أركون يتحدث عن النص القرآني أو المصحف قائلا بأنه بعدما كان عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في بدايته ثم دون كتابة ضمن ظروف تاريخية ما زالت غامضة حتى الآن، يقول بأنها رفعت: "إلى مستوى العمل المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم"⁽³⁾.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 34.

(2) المرجع نفسه، ص 37.

(3) المرجع نفسه، ص 41.

من هنا يبدو إرجاع تأسيس المرجعية إلى جهد العلماء - الفاعلين التاريخيين - وبواسطة جهدهم الذي هو عمل تاريخي اعتبر النص القرآني مرجعية مطلقة لعمل المؤمن، ولذلك حينما يتكلم أركون عن عمليات التدوين يجعلها السبب الذي حث صعود طبقات رجال الدين وأنها زادت من أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية⁽¹⁾ كما أن أركون وغيره من الحداثيين يعتبرون مثل هذه الأعمال أرادت أن تلغي تاريخية القرآن؛ أي أنه في الأصل ذو تاريخية معينة، وأن العلماء المسلمين هم الذين استصلحوها في القديم وفي الحديث لأغراض شتى⁽²⁾.

من هنا نفهم أن الخطاب الحداثي يذهب إلى أن سلطة النص - النص القرآني خاصة - ليست ذاتية وإنما أضفيت عليه من خلال جهد العلماء عبر العصور ويعتبرون الإشكالية مركبة حينما يصبح العلماء سلطة تحظى بالقدسية، وقد نجح أصحابها سياسيا، وهي إحدى صور الزور والبهتان في نظر الحداثيين العرب في الوقت المعاصر⁽³⁾. ومثل هذا الحكم مدعاة للتعجب؛ خاصة لما يصدر عن يدعي الأخذ بالمنهج التاريخي؛ لأنه لا تبدو من خلاله العودة إلى تاريخ القرآن الكريم وإنما هو قراءة انتقائية بغرض التبرير؛ لأنه قد تم بيان في مجال الحديث عن مسألة التدوين كيف أن تدوين القرآن الكريم تم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وما كان جهد عثمان رضي الله عنه إلا جمع المدون في مصحف واحد، وهذه المسألة مبسطة في كتب علوم القرآن. وما قيل عن النص القرآني قبل عن النص النبوي أيضا، فهو عندهم ليس وحيا بل هو اجتهاد دنيوي، وليس مقدسا بل تاريخيا وليست سلطته ذاتية بل سلطته مضافة عليه من طرف العلماء، وهنا تتجلى السلطة المعرفية ودورها في سلطة النص الديني النبوي أيضا عند الحداثيين. أما عن كيفية هذا التأسيس ومن قام به، والأدلة على ذلك، فيحلل الحداثيون ويبينون هذه الأمور كما يلي:

(1) المرجع نفسه، ص 29.

(2) عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 97.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي: ص 34، وانظر أيضا نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص 18.

أما مؤسس هذه السلطة فهو الإمام الشافعي⁽¹⁾ الذي بفضل جهوده صارت السنة تمارس سلطتها كنص ديني⁽²⁾. ويفهم من هذا أن السنة لم تكن مصدرا تشريعا قبل الإمام الشافعي، وهذا ما يقول به الحديثيون، وهذا ما يتجلى من كلام نصر حامد أبو زيد في انتقاده للإمام الشافعي بحجة: "أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؛ أي لكلام الله سبحانه وتعالى وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيا، واختلقت الفواصل بين الإلهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس"⁽³⁾.

ويفهم من هذا أن السنة قبل الإمام الشافعي لم تكن نصا مقدسا وإنما أضيف عليها القداسة مع هذا الأخير، وأنها لم تكن تمارس سلطتها، وإنما تم تأسيس تلك السلطة بفضل جهود الإمام الشافعي. وفي الحقيقة السنة النبوية في غنى عن التأسيس بالمفهوم الحديثي، فالعمل بها كان جار أيام النبي صلى الله عليه وسلم وقد أمر بالأخذ بها "عليكم بسنتي"⁽⁴⁾ ويبدو أن نصر حامد أبو زيد متناقضا إذ يقول بعد ذلك مبينا أن الخلاف حول السنة لم يكن حول مشروعيتها بل كان خلافا حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع⁽⁵⁾.

ثم يسعى الحديثيون إلى بيان كيفية تأسيس الإمام الشافعي سلطة السنة النبوية، فيقفون على عدة آليات يعتبرونها آليات هذا التأسيس منها:

1. التأويل: وهو التأويل الذي مارسه الإمام الشافعي وأخضع له بعض النصوص، كتأويله كلمة "الحكمة" التي وردت مقترنة بالكتاب في القرآن الكريم كما في قوله: «... وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» (الجمعة: 2) قال الإمام الشافعي: "كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما من

(1) يذهب الحديثيون إلى أن الإمام الشافعي هو أول من جعل السنة النبوية مصدرا تشريعا، وجعلها بعد القرآن الكريم، وبعدها الإجماع والقياس، وهذه المصادر لم تكن موجودة هي الأخرى في عهد النبوة، بل تأسست بفعل جهود الإمام الشافعي، وبالتالي فهي من طبيعة بشرية تاريخية.

(2) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 46.

(3) المرجع نفسه، ص 34.

(4) سبق تخريجه، أنظر ص 90.

(5) المرجع نفسه، ص 81.

الله به على عباده من تعلم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله⁽¹⁾. فالإمام الشافعي هنا استدل على أن الحكمة التي وردت مقترنة بالكتاب في الكثير من النصوص القرآنية هي السنة النبوية، وما دام القرآن هو الذي نص عليها فهي حجة وسلطانها ذاتية وليست تاريخية.

أما الخطاب الحدائي فيعتبر ذلك مبني على التأويل، وهو فهم الإمام الشافعي ولا علاقة له بذاتية النص. وفي هذا يدين الخطاب الحدائي الإمام الشافعي ويزعم أنه كشف عن آلية من آليات تأسيس النصوص في الثقافة الإسلامية، وهذه الآلية هي تحويل اللانص إلى نص، وهي آلية لا تخلو من بعد إيديولوجي في السياق التاريخي لفكر الإمام الشافعي كما يرى الحداثيون⁽²⁾. من جهة أخرى يعتبر الحداثيون أن هذا التأويل الذي مارسه الإمام الشافعي جعله يستند على مسألة "العصمة" وتأويلها أيضا بأنها انعدام الخطأ مطلقا⁽³⁾؛ أي أن تأسيس سلطة السنة النبوية تم بناء على نسبة هذه السنة إلى العصمة التي يتصف بها الأنبياء جميعا، ومحمد صلى الله عليه وسلم على وجه الخصوص. واعتبرت سلطة النص النبوي ما دامت قامت على نسبتها إلى العصمة، فإن مسألة تأسيس المعرفة تصبح قضية محلولة⁽⁴⁾.

2. الصراع: والمراد بالصراع هنا الصراع المعرفي الذي كان قائما بين مدرستي الحديث والرأي؛ فقد ذهبت القراءة الحدائية لهذا الصراع إلى اعتباره صراعا تركز حول فعالية النصوص، وتعتبر هذه القراءة أن أهل الحديث كانوا يدافعون عن النص، وأن أهل الرأي كانوا يدافعون عن العقل⁽⁵⁾؛ أي أن هناك من المسلمين من كان لا يحتكم إلى النص، ويبحث الاحتكام إلى العقل، والنص المراد هنا هو النص النبوي؛ أي أن السنة لم تكن لها سلطة تشريعية، وأن الإمام الشافعي هو الذي أسس تلك السلطة، ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الأغاليط؛ لأن الخلاف لم يكن حول السنة، وإنما حول بعض الأحاديث التي لم يتأكد من صحتها. وقد مر بيان ذلك، كما أن هذا الصراع برز في أيام الإمام الشافعي ولم يكن من قبل لأنه قبل ذلك لم تكن السنة

(1) الإمام الشافعي: الرسالة، ص 32.

(2) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 54، 55.

(3) المرجع نفسه، ص 85.

(4) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 106.

(5) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 67.

مدونة، ومن هنا استغلت مسألة التدوين بخصوص السنة النبوية، وكيف سعى الخطاب الحداثي من خلال اعتماده على التدوين كآلية تاريخية للقول بتاريخية السنة النبوية.

3. نصرة السنة: وهو الوصف الذي وصف به الإمام الشافعي، إذ لقب بـ "ناصر السنة"، هذا الوصف وهذه التسمية تعني عند الحداثيين بمفهوم المخالفة أن هناك تيارا فكريا آخر لا يعطي للسنة المركز الثاني في الأصول التشريعية أو العقدية، أما الإمام الشافعي فقد جعلها في الدرجة الثانية بعد القرآن الكريم، وجعل بعدها الإجماع والقياس، وهذا الترتيب في رأي نصر حامد أبو زيد هو الذي أفضى إلى تأسيس سلطة النصوص خاصة النص النبوي، وهو جهد بشري قام به الإمام الشافعي ولم يتنزل به القرآن، إذ أعطى للسنة سلطة تشريعية ولغيرها أيضا، مما يدل على أن سلطة النصوص تشكلت في إطار ثقافي وليست من مضامين الوحي في نظره⁽¹⁾.

وما يرد به على هذا الكلام أن جهود الإمام الشافعي اقتصر على الجمع والترتيب وليست أعمالا مؤسسة لسلطة النص النبوي؛ لأن هذا النص كان يمارس سلطته قبل ذلك، وقد مر بنا هذا في حديثنا عن أنماط توظيف النص. أما المسألة الثانية وهي مسألة الترسيم الأيديولوجي، فقد كان للعلماء دور فيها أيضا وقد اعتبر العلماء السنة - باعتبار السلطة ظلت سنية خلال القرون الأولى - هم الذين كانوا وراء تبجيل هذا المذهب وإبعاد المذاهب الأخرى بمحاربتها وتكفير أهلها، وتحذير الناس منهم... الأمر الذي أدى في النهاية إلى انتصار مذهب وهو المذهب السني على المذاهب الأخرى التي اندثرت، وما لم يندثر منها انحصر مثل المذهب الشيعي.

إن هذه السيادة على المذاهب الإسلامية التي حققها المذهب السني، هي في نظر الحداثيين بفضل الجهود التي بذلها علماء هذا المذهب، وهو عمل تاريخي انتصر فيه هؤلاء العلماء في هذا الترسيم الإيديولوجي الذي كرس سلطة النصوص تاريخيا ولذلك فالمعرفة الإسلامية عند الجابري وقعت رهينة البطانة الأيديولوجية لا رهينة الحقيقة⁽²⁾ وعند نصر حامد أبو زيد صار المعرفي محاصرا بسياج المعروف ومطعوننا بأيديولوجيا الشائع والمستقر⁽³⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 54.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 16.

(3) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 34.

وقد أدى هذا الترسيم إلى نتائج في نظر الحداثيين هي ممارسات إقصائية كرسيتها سلطة النص ضد الاعتزال والفلسفة العقلية، وجعلت منها اتجاهات هامشية، بفعل آليات الاسترجاع والترديد وهذا بعد أن تمت صياغة الذاكرة⁽¹⁾؛ أي بعد أن تمت عملية التدوين، ومن النتائج أيضا المترتبة عن الترسيم الأيديولوجي ما اصطلح عليه أركون "آثار المعنى" ويقصد بها التوظيفات الأيديولوجية للمعنى⁽²⁾. وما يرد به على الحداثيين في هذا المقام أنهم أرادوا تحرير النص من التأثير الأيديولوجي فوقعوا فيما يحذرون منه؛ لأن قراءتهم أيضا إيديولوجية، وأما السلطة السياسية والتي يقصد بها مؤسسة الخلافة، فهي الأخرى كان لها دورا تاريخيا في تأسيس سلطة النص وكثيرا ما يذكر الحداثيون دعوة الخليفة الثالث إلى تدوين المصحف، ودعوة عمر بن عبد العزيز إلى تدوين السنة الشريفة. فهاتان المخطتان محطتان متميزتان في تاريخ النص الإسلامي؛ إذ أنه صار مدونا بعدما كان شفويا⁽³⁾، والفرق متحقق على مستوى اللغة بين الخطاب الشفوي والخطاب المكتوب وذلك له أثره في الدلالة.

وهذه إحدى المسائل التي يتشبت بها الخطاب الحداثي زاعما أن النص الديني الذي تستنبط منه هذه الأحكام ويتخذ كمرجعية عند المسلمين هو النص المكتوب وليس النص الشفوي الذي كان العمل به جار أيام النبي عليه الصلاة والسلام، وما دام هذا النص قد تم تدوينه بإشراف السلطة السياسية وفعلها فعل تاريخي فهذا مما يدل على صحة تاريخية هذا النص. ونجد الحداثيين يمحضون بعيدا في إنكارهم على الخطاب الديني المعاصر الذي يدعو إلى المرجعية الدينية باعتباره لم يفرق بين التاريخي والمقدس، ويعتبرون فعل التدوين ذاته مخالف للأمر النبوي إذ النبي صلى الله عليه وسلم كان قد نهي عن تدوين السنة⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه: ص 23.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 35.

(3) وهذا يتعلق بالنص النبوي لا بالنص القرآني؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مات وترك القرآن كله مدونا وقد مر الحديث عن هذا، لكن الخطاب الحداثي يعتبر حتى النص القرآني لم يكن مدونا وهذه إحدى مغالطاته.

(4) أنظر بخصوص هذا النمط الاستدلالي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

ثم نجد الخطاب الحداثي يربط سلطة النص بالسياسة ابتداءً بحدثين شهيرين ومتزامنين هما: رفع الأمويين للمصاحف، وأخذ الخوارج بمبدأ الحاكمية. لقد اعتبر هذان الموقفان في التاريخ السياسي الإسلامي هما مبدأ تأسيس سلطة النص الإسلامي، وهما من الأحداث التاريخية لا من النص المقدس، وذلك أحد الشواهد في نظر الحداثيين الدالة على دور السلطة السياسية في تشكيل سلطة النص، ثم كان جهد تاريخي آخر وهو جهد الإمام الشافعي حينما أسس مصادر التشريع⁽¹⁾.

إن هذه الأحداث: رفع الأمويين للمصاحف، أخذ الخوارج بمبدأ الحاكمية، تقرير الإمام الشافعي لمصادر التشريع؛ هذه الأحداث ينظر إليها الخطاب الحداثي على أنها مراحل تاريخية لعبت السياسة دورها فيها، وكانت هذه المراحل هي التي شكلت سلطة النص الديني، ويلاحظ أن أصحابها يركزون على النواحي التاريخية وأنها هي التي شكلت المعطيات المؤسسة لسلطة هذا النص، يقول نصر حامد أبو زيد: "... قبل ذلك - أي حادثة التحكيم - كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي، وهو ما تجلّى في مبدأ: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"⁽²⁾.

وهنا يلاحظ تناقضا في آراء الحداثيين، فمثلا نصر حامد أبو زيد يعتبر الخلفية السياسية لسلطة النص بدأت برفع الأمويين للمصاحف. ومن المعلوم أن هذه الحادثة وقعت بعد تدوين المصحف، مما يدل على أن النص كان يمارس سلطته قبل ذلك. هذا من جهة ومن جهة ثانية، فالذين ينكرون حجية السنة وسلطتها نجدهم يستدلون بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد اعتبروا هذا النص - أنتم أعلم بشؤون دنياكم - فقط حجة والسنة كلها ليست حجة. وذلك لا لشيء إلا لأنه وافق هواهم، وهذه إحدى محطات اختيار الشاذ من أجل التبرير التي تشكل عملية محورية في الخطاب الحداثي.

ثم ينتقل الخطاب الحداثي إلى نقد النص الديني في مستوياته الأخرى بغرض بيان تاريخيته وكشف الخلفية السياسية التي ساهمت في تكوين سلطته مثل الإجماع. فالإجماع في نظرهم عمل دنيوي تاريخي ذو خلفية سياسية. وما تأسيسه وانتصاره

(1) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 66، 67.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

وجعله مصدرا تشريعيا عند الأصوليين إلا لتلبية حاجة السياسة، يقول العظيمة: "ما عضد الإجماع إذن إلا عضد سلطاني، وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة وإطالة سلطانية في ميدان المعرفة، وإطالة سلطانية على التاريخ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال ومن ألوان"⁽¹⁾.

وهنا أصبح العلماء متهمون لأنهم هم الذين عضدوا السلطة السياسية وجعلوا للأحكام الوضعية سندا من الدين، والنتيجة تعليق حتمي لسلطة العقل التاريخي⁽²⁾. ومن العلماء الذين اتهموا في هذا المجال الإمام الشافعي؛ لأنه هو من أسس علم أصول الفقه وهو من رتب مصادر التشريع، لأن ترتيبه كان مبنيا على مبدأ خطير في نظرهم جعل من العقل العربي عقلا تابعا للنص، ودوره يقتصر على تأويل هذا النص⁽³⁾. وبطبيعة الحال هذه العملية لا تخلو من خلفية سياسية؛ لأن حاجة الساسة للعلماء كانت ملحة، ولذلك فالتعاقد بين سلطة المجتمع والسياسة وسلطة العلم هذا التعاقد هو الذي أدى إلى إلغاء سلطة العقل التاريخي⁽⁴⁾. وتكريس سلطة النص الديني.

وبهذا يعتقد الحداثيون أنهم فضحوا السلطة السياسية الدنيوية المؤسسة لسلطة النص الديني. ولا شك أن هذا القول فيه ما فيه من المغالطات والتناقضات؛ فمثلا نصر حامد أبو زيد حينما يتحدث عن سلطة النص الديني وهل كانت متحققة أيام النبي عليه الصلاة والسلام وزمن صحابته نجده كما سبق الذكر ينكر ذلك فيقول: "كان المسلمون - وهذا قبل حادثة التحكيم، أي أيام النبوة وزمن الخلافة الراشدة - يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هي إطارها المرجعي"⁽⁵⁾. يفهم من هذا الكلام أن سلطة النص كانت منعدمة أيام النبوة وأيام الراشدين؛ لأن حادثة التحكيم كانت في نهاية الخلافة الراشدة؛ أي أن المسلمين لم تكن نصوص الوحي في هذه الفترة هي إطارهم المرجعي، ويتجلى تناقض هذا الكلام حينما يصطدم صاحبه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ

(1) عزيز العظيمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 96.

(2) المرجع نفسه: ص 95.

(3) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 66، 67.

(4) عزيز العظيمة: دنيا الدين، ص 95.

(5) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 67.

أَمْرِهِمْ...» (الأحزاب: 36). فيقول نصر حامد أبو زيد منكرا شمولية اللفظ في هذه الآية الكريمة: "الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والرسول صلى الله عليه وسلم حاضرا يحكم بينهم ويقضي إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه"⁽¹⁾. فهذا النص الثاني يثبت سلطة النص قبل التحكيم بل يجعله خاصا بتلك المرحلة، والنص الأول ينكر ذلك ويجعل من المسلمين في هذه المرحلة علمانيين يفرقون بين الديني والدنيوي، والتناقض في هذا الموضوع تناقض جلي.

أما البعد الثالث من الأبعاد الخلفية المؤسسة لسلطة النص الديني عند الحداثيين يمكن أن يصطلح عليه سلطة الأسطورة⁽²⁾؛ لأن النص الديني بما فيه النص القرآني من منظور الحداثيين أسطوري البنية⁽³⁾، ولذلك رأوا في فعل الحداثة في النص المقدس - ومنه النص الديني الإسلامي - ليس إلا نقله من الفضاء الأسطوري إلى الفضاء التاريخي. من هنا نفهم أن دلالة الأسطورة دلالة تقابل دلالة التاريخية؛ أي أن الأسطوري يتعالى على عناصر التاريخ كعنصر الزمان. كما أنها تفيد وتدل على البعد الغيبي وهو البعد الذي ينكره بعض الحداثيين عن النص الديني، ولذلك يعتبرون الأسطورة شكلت سلطة في الفضاء الثقافي الإسلامي خضع لها مفهوم التاريخ ومن ثم كل قضايا التاريخ ومنها في نظرهم النص الديني.

أما وظيفة الأسطورة في تأسيس سلطة النص الديني فإنها تتجلى في إضفاء طبيعة أخرى على النص مفارقة لطبيعته الأصلية، هذه الطبيعة المضفاة بما تتميز به من خصائص تحفظ للنص هيمنته وممارسته لسلطته، ولذا في مجال النص الديني اعتبرت الأسطورة هي التي حولت النص من واقع تاريخي إلى واقع يتعالى على التاريخ - أسطوري - في قدسية تصنع هي الأخرى التواريخ⁽⁴⁾.

ويفهم من هذا أن النص الديني تاريخي في الأصل، وأن القول بعدم تاريخيته قول مستحدث، استحدثته الأسطورة أو ساهمت في ذلك، وذلك بإلغاء خصائص الزمان وإضفاء القدسية ومن هنا اعتبرت سلطة النص وفاعليته فاعلية أسطورية⁽⁵⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 18.

(2) طبعا توظيف الأسطورة هنا بمعناه الأنثروبولوجي، وقد تمت الإشارة إليه، أنظر ص 20.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10.

(4) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94.

(5) المرجع نفسه، ص 106.

ومن هنا أيضا اتهم العقل المسلم في اتخاذ النص الديني مرجعية له؛ بأنه لم يفرق بعد بين الميثي والتاريخي؛ فأركون مثلاً حينما يتحدث عن سر استمرارية سلطة هذا النص يعزوها إلى تواصلية وهمية معاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها - على حد قوله - وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكتنفة في التراث⁽¹⁾؛ أي أن العقل المسلم ما زال لم يفرق بين المسائل، وأنه عاجز عن التمييز بين ما هو حقيقة وما هو يوتوبيا.

وأهم ما يلاحظ على الخطاب الحداثي في هذا الموضوع وهو الذي يدعو إلى تحرير العقل وممارسة النقد وعدم قبول أية مسألة إلا بإخضاعها لعمل أركيولوجي فكري. ما يلاحظ عليه أنه لا يقبل أن يسلط ذلك عليه، ويعتبر أن النقد الموجه للحدثة أو للخطاب الحداثي هو عبارة عن إعادة الاعتبار للأسطورة⁽²⁾ ولا شك أن هذا موقف من المواقف التي تضيع فيها الموضوعية التي هي من مزاعم الخطاب الحداثي. من جهة أخرى نجد هذا الخطاب يسعى إلى أن يقف على أهم العوامل والمبررات التي أدت إلى استفحال الأسطورة في الفضاء المعرفي الإسلامي منها:

أولاً: تأخر الدراسات القرآنية: يعتبر الحداثيون الدراسات القرآنية لا تزال تشهد تأخراً كبيراً، وأن المسلمين لم يعملوا على تطويرها وذلك بالنظر إلى:

1. مقارنتها بالدراسات الإنجيلية والتوراتية، وهذه المقارنة مطلب ملح لدى الحداثيين؛ لأنهما في نظرهم هي التي ستكشف عن البعد الطوباوي لتلك الصورة أو ذلك الفهم المؤسس لسلطة النص الديني.

2. طبيعة فهم كلمة "قرآن" وكلمة قرآن يرى الحداثيون أنها مشحونة إلى أقصى الحدود بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية، وهذا ما جعلهم يعتبرون دراستها أمر متعذر ولذلك ينادون بضرورة التحرر من الهيبة التي تحملها هذه الكلمة وتعريضها عن قداستها.

3. مسألة الخلاف بين الشفوي والمكتوب، ينظر الخطاب الحداثي إلى هذه المسألة من زاوية علم تحليل الخطاب، على أساس أن النص القرآني لم يدون في عهد النبوة وإنما في ظرف لاحق، وعلى أساس الفروق الموجودة بين الكلام الشفوي

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 47.

(2) عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 104.

والمكتوب وما لذلك من تأثير في المعنى، أو على أساس التحول من الكلام إلى النص حسب الاستعمالات اللسانية الحديثة. وفي هذا الموضع نجد أركان غير بعض المفاهيم مثل: الوحي فيصطلح عليه الحدث القرآني (Lefait Coranique) ويصطلح على القرآن "الخطاب النبوي" (Le discours Prophétique)⁽¹⁾.

والاصطلاحان لهما دلالة دنيوية تاريخية أريد لها أن تكون آليات اشتغال. كما نجده يضع مجموعة من المفاهيم لها أبعاد شتى: سياسية، اجتماعية، لغوية، رأى أنها الكفيلة بالكشف عن كيفية اشتغال الخطاب القرآني مثل: ظرف الخطاب، القوى المهيمنة والقوى المهمشة، الكتابة والثقافة الفصحى أو العاملة، الأرثوذكسية الدينية الرسمية، وهذه المفاهيم ترتبط جدليا بقوى أخرى هي: المجتمعات المجزأة لسيادة الحالة الشفهية، سيادة الثقافة الشعبية، هيمنة الشذوذ عن الأرثوذكسية الدينية⁽²⁾. هذه المفاهيم ذات الدلالة التاريخية هي التي يعتبرها الخطاب الحدائي مفقودة في الدراسات القرآنية، وفقدانها أحد الأسباب الموطدة للبعد الأسطوري الذي كان سر ممارسة النص لسلطته حسب ما يرى الحداثيون. ويلاحظ على هذه المفاهيم أنها تكونت في فضاء معرفي غير إسلامي، والتعامل مع نص غير النص الديني الإسلامي. وهذا يعني عدم مراعاة الخطاب الحدائي لخصوصيات النص الديني الإسلامي؛ هذه الخصوصيات التي هي من أهم ما يراعيه علم تحليل الخطاب.

ثانيا: تمهيش تاريخ الأديان. مما يبرر به الحداثيون استفحال الأسطورة وتكريسها لسلطة النص الديني تمهيش تاريخ الأديان فهو لا يحظى بأية أهمية عند المسلمين ويرجع أركون وقوع هذا العلم - هامشيا - إلى سببين أساسيين⁽³⁾:

- وقوعه تحت الرقابة العقائدية الحارسة للأرثوذكسية.

- وقوعه أيضا تحت رقابة الدول العلمانية.

طبعاً تعلل هذه الرقابة بالخوف من النتائج التي يمكن أن يفرضي إليها هذا العلم فإذا وظف المنهج التاريخي وتم تسليطه على هذا النص الديني الإسلامي في نظر الحداثيين فإن ذلك يستوعب الأصوليين ويؤدي إلى تحرير الناس من هيبة رجال الدين

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 27، وانظر كتابه الفكر الأصولي، ص 31.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 32.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 27.

وسيطرهم على العقول⁽¹⁾ وهو أمر ليس بالسهل حينما ينظرون إلى الواقع الإسلامي، لكنه إن وظف سيساهم في إبعاد الأسطورة وإحلال الوعي التاريخي مكانها. وذلك ما يكشف عن تاريخية النص الديني الإسلامي. كما أن هذه الرقابة يمكن تحليلها أيضاً؛ وذلك بتاريخ الأديان فهو الكفيل بالكشف عن الثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما يدعى بالمخيال الديني⁽²⁾؛ أي أن توظيفه يتيح تعرية الإيمان والكشف عن الطوباوي ومن ثم بيان دور الأسطورة في تأسيس سلطة النص الديني، ونتيجة توظيف هذين العاملين خاصة بتاريخ الأديان، إن وظف فإنه يظل غير واثق من أرضيته، غير واثق من رهاناته، غير واثق من أدواته⁽³⁾، فإن وثق من أبعاده هذه فإنه سيحول كل شيء كما تتنبأ له الحداثة.

ثالثاً: قوى التقديس والقداسة. ويقصد بها القوى الدينية الموجودة في المجتمع الإسلامي ممن يدافع عن المرجعية الدينية سواء أكانت ممثلة في أفراد أو في مؤسسات، كالمؤسسات التي لا تزال لها فاعلية في المجتمع الإسلامي كالأزهر عند السنة، والنجف عند الشيعة وغيرها من المؤسسات، وهذه القوى يوظفها الخطاب الحداثي مرادفة للقتامة ومقابلة للتنوير والقوى التنويرية⁽⁴⁾. ويعزي الحداثيون تشكيل هذه القوى إلى السلطتين السابقتين (السلطة السياسية والسلطة المعرفية) خاصة السلطة المعرفية التي مثلها العلماء ويعتبرونها بدأت مع الإمام الشافعي وتأسيسه لعلم أصول الفقه⁽⁵⁾. وفي التاريخ المعاصر تبناها الحركات الأصولية الداعية إلى تكريس سلطة النص الديني وجعلها مرجعية المسلمين كما كانت. ويتحامل الخطاب الحداثي على هذه القوى لسببين أساسيين: أما الأول فهو خوفها من نزع القداسة عن الدين؛ ولذلك تلجأ

(1) أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 23.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 24.

(3) المرجع نفسه، ص 27، 28.

(4) أنظر هاشم صالح في شرحه لنص أركون، الفكر الأصولي، ص 24، 25، وانظر أيضاً الطيب تيزيني، في كتابه على طريق الوضوح المنهجي؛ إذ يعتبر المتدينين جمهور السواد، وهي التسمية التي وظفها طه حسين من قبل، فيوردها مؤيداً ما ذهب إليه طه حسين ومؤكداً وجود نسقين ثقافيين متباينين هما الدين والعلم، كما نجده يوظف المثقفين مقابل المتدينين، أنظر الطيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، ص 104، 105.

(5) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 23، أنظر كذلك نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص 46.

هذه القوى إلى الضغط بكل ثقلها على الدراسات القرآنية بشكل خاص، التي هي في نظر الحداثيين لا تزال من اللامفكر فيه ويفهم من هذا أن الدين من منظور الحداثة ليس مقدسا، وإنما هو ظاهرة كسائر الظواهر، وهذا كلام غاية في الخطورة.

أما السبب الثاني فهو خوف العلماء على امتيازاتهم المادية والمعنوية داخل المجتمع وفي هذا المقام يحمل أركان المسؤولية حتى بعض المستشرقين مسؤولية تكوين قوى القداسة التي مكنت للفكر الأسطوري مثل جوزيف فان إيس⁽¹⁾ الذي اعتبره أحد الذين قدموا عطاء استثنائيا للإسلام، وهو على الرغم من ذلك يمارس أكبر رقابة ذاتية على نفسه فيما يخص المجال المحفوظ للإيمان؛ لأنه لا يريد جلب المتاعب لنفسه وقد أوحى هذا المستشرق من خلال مراعاته للإسلام السني باعتباره المهيمن واعتبر مثل هذا الموقف من الأضرار التي تلحق بالدراسات العلمية⁽²⁾.

إن تصوير الحداثيين للمتدينين على أنهم قوى تحفظ القداسة كان بغرض بيان مدى بعد الفكر الإسلامي عن العلمية وخضوعه للأسطورة، وهذا ما جعل الخطاب الحداثي يعتبر وجود مثل هذه القوى في المجتمع الإسلامي أحد أسباب الأسطورة المكرسة لسلطة النص الديني. والمتأمل في هذا الكلام يجد فيه سعي لمقارنة الإسلام بغيره - وقد مر بنا تعذر المقارنة - فقد شبه المسلمون في الوقت المعاصر في تعاملهم مع الحداثة بالمسيحيين من قبل أثناء أزمة الحداثة في أوروبا⁽³⁾.

وهذا الكلام لا يتعلق بالنص القرآني أو بالنص النبوي فقط، بل يتعلق بالنص الديني التراثي أيضا؛ ففي نظر الحداثيين قوى التقديس هذه هي التي مكنت للعلماء من أن يقوموا بعملية سطو على المعنى، وصاروا يبلغون الناس فهمهم الخاصة لا مضامين النصوص، ويمثلون بالمفسرين الذين صاروا من خلال عملهم العلمي يقولون ما يريدون هم لا ما تريد أن تقوله النصوص⁽⁴⁾ ومثل هذا الكلام قيل أيضا عن الفقه، وأصول الفقه، والسيرة النبوية، والدراسات القرآنية، وسائر العلوم الإسلامية.

(1) وهو مستشرق ألماني حديث، من مؤلفاته: اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 33.

(3) المرجع نفسه: ص 25.

(4) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

ودائما الهدف هو الكشف عن دور الأسطورة في تأسيس سلطة النص الديني وضمان ممارسته لهذه السلطة التي تعتبر عائقا أمام عملية التحديث التي ينادي بها الخطاب الحداثي العربي المعاصر. وهكذا نجد أن سلطة النص الديني التي سعى الحداثيون من خلال الكشف عنها إلى تأسيس تاريخية النص الديني، فمن خلال تركيزهم على هذه السلطات السالفة الذكر، أرادوا أن يقولوا بأنها سلطات تاريخية تأسست في التاريخ، ومن ثم فسلطة النص الديني تاريخية.

وبناء على هذا نجد أركان يصل إلى نتيجة، أو يتوقع نتيجة تتمثل في ضرورة إبعاد الأديان - طبعاً ومنها الإسلام - من دائرة التعالي والتقديس والغيب والاعتماد على ركائز المادة التي أسسها العلم الوضعي⁽¹⁾ وهذا أيضاً كلام غاية في الخطورة. وفي ضوء هذا الفهم نجد الخطاب الحداثي ينكر شمولية النص القرآني واعتباره إقليمياً تاريخياً، ومن خلال هذا الفهم أيضاً كانت الدعوة إلى العلمانية في الراهن العربي، وهي المسألة التي تشكل الجدل الديني العلماني في الخطاب العربي المعاصر.

لقد ذهب العلمانيون انطلاقاً من رؤيتهم هذه إلى طبيعة النص إلى القول بتعذر تطبيق الشريعة في الحياة الإسلامية المعاصرة بحجة أن الأحكام الشرعية بطبيعتها إقليمية غير عالمية، مؤقتة غير مستمرة⁽²⁾ وحينما تصطدم هذه الرؤية بنصوص تعارض هذا التوجه نجد أصحابها يتأولون هذه النصوص تأويلات بعيدة جداً، فمثلاً محمد سعيد العشماوي يقف عند قوله تعالى: ﴿... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...﴾ (يوسف: 67) وهي آية قرآنية فيقول بأنها ليست مقولة إسلامية، وأنها لم تعرف لا على مستوى القرآن الكريم ولا على مستوى السنة النبوية، بل ذهب إلى أنها فكرة تبلورت في مصر القديمة، ثم شاعت في المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى⁽³⁾.

ولا شك أن مجانبة الصواب جلية في هذا الكلام، وإن كانت المجتمعات القديمة ظهرت فيها فكرة الحق الإلهي فهذه الأخيرة لا صلة لها بالإسلام، وعبرة أو مقولة

(1) المرجع نفسه، ص 26.

(2) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي، موقف للنشر، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر (1990)، ص 54، 55.

(3) المرجع نفسه، ص 35.

كما أسماها العشماوي إن الحكم إلا لله" آية قرآنية وردت في قوله تعالى: ﴿... إن
الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (يوسف: 67) وإنكار
صلتها بالقرآن الكريم من الأمور العجيبة التي يقول بها الخطاب الحداثي؟!.

الفصل الثاني

النموذج الحدائي وقراءة النص الديني

تمهيد

المبحث الأول: محمد أركون ومحاولة زحزحة القناعات

المبحث الثاني: نصر حامد أبو زيد ودعوى تكوين وعي علمي بالتراث

المبحث الثالث: محمد عابد الجابري وتجاوز الإيديولوجيا

المبحث الرابع: حسن حنفي وإعادة البناء

تمهيد

في ضوء ما تم تحديده من مفاهيم وفي ضوء محاولات الكشف عن آليات التأسيس؛ تأسيس تاريخية النص الديني، راح الحداثيون العرب في الوقت المعاصر يشكلون نمطا متميزا في قراءتهم للنص الديني؛ هذه القراءة التي يعتبرون اللحظة تدشينها في التاريخ المعاصر للمسلمين بدأت مع طه حسين. ولهذا نجد الإشادة بقراءة هذا الأخير للنص الديني، ونجد الخطاب الحداثي العربي في الراهن يسعى إلى أن يتجلى في حلقة موصولة بتلك اللحظة التي افتتحها طه حسين. ولهذا اعتبر طه حسين رائدا للحدثة العربية، وأن كتابه "في الشعر الجاهلي" كانت له الريادة التي تتجلى حسب المعجبين به ومن يسعون إلى خدمة فكره أو العمل على استمراريته في عدة أمور منها:

- استقلال الماضي عن أهواء الحاضر.
 - استقلاله بذاته التاريخية عنا.
 - خضوع هذه التاريخية للعقل والمعرفة العقلية التي لا تراعي النتائج العقائدية⁽¹⁾.
- من خلال هذه المعالم المحددة لنموذج قراءة طه حسين، يتجلى القول بتاريخية النص الديني كهدف متوخى كما أن العلمانية كانشغال سياسي لدى الحداثيين رأوا تعذر تأسيسها نظريا ما لم يتم تأسيس تاريخية النص الديني، وهذا ما أشارت إليه العبارات السابقة: "استقلال الماضي عن أهواء الحاضر" أو "استقلاله بذاته التاريخية" أي أن النص يصبح هناك، ونحن نعيش هنا، والمسافة بين هنا وهناك شاسعة، تقتضي أن نفكر في الحاضر بآلياته الراهنة لا بآليات الماضي.

كما نجد الإشادة باللحظة التأسيسية (= لحظة طه حسين) عند محمد أركون؛ إذ يعتبر هذا الأخير طه حسين أحد الذين فرضوا أسلوبا لا يرضخ للترمت، ولا للحشو وذلك بإخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي آلت نتائجه إلى ربطه بالمنسي وتم فضح

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 103.

التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة⁽¹⁾. إن عملية فضح التمويه وعدم الرضوخ للتمويه، والتركيز على الآفاق التاريخية وغيرها من المصطلحات الشائعة في قراءة أركون كلها توحى بتوجه وضعي متأثر بالمناهج التي أفرزتها الفلسفة المادية الحديثة في الغرب، وما يؤكد ذلك أن تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر بدأت مع طه حسين لكن مشروعه لم يكتمل.

كما نجد الدكتور الطيب تيزيني هو الآخر يشيد بريادة طه حسين وبالخطوة الجريئة التي خطاها⁽²⁾. وعلى كل فقد كان طه حسين نموذجاً افتتاحياً في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ومن جاء من بعده من باحثين أرادوا الأخذ بقراءته ومنهجهم، فقد اعتبروا أنفسهم امتداداً له ليس إلا، وما دام الأمر كذلك سنقف في هذا الفصل على بعض النماذج التي ساهمت بقراءتها في الانفصال عن النص الديني وفي القول بتاريخيته.

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 156.

(2) الطيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي بيروت لبنان، ط1 (1989) ص 104، 105.

محمد أركون ومحاوله زحزحة القناعات

المطلب الأول: آليات القراءة عند أركون

يعتبر محمد أركون أكثر الباحثين الحدائين اهتماما بالقراءة المعاصرة للنص الديني، يشهد له بذلك أنصاره وخصومه على السواء، فهو من أصحاب المشاريع، والمشروع الذي يسعى أركون إلى تأسيسه هو مشروع نقدي يهدف إلى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الميتافيزيقي، والمؤسسي، والسياسي الذي فرض عن طريق مايدعوه أركون بالظاهرة القرآنية أو الظاهرة الإسلامية⁽¹⁾ وذلك ضمن الإطار العام الذي يشكل أحد مواضيع الحدائنة الغربية وهو الظاهرة الدينية.

وهو مشروع ينم عن تحول نمط الصراع وآلياته بين الفكر الديني والفكر الوضعي وهو ليس وليد عقد التسعينيات بل يمتد إلى ما قبل ذلك؛ فكتابات أركون في هذا المجال بدأت في السبعينيات مثل كتابه "قراءات في القرآن" الذي اعتبره أولى بالقراءة من كتب غيره من الحدائين التي أثارت ردود أفعال كثيرة⁽²⁾. ومحمد أركون في مشروعه هذا يراهن على إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي بمختلف مراحلها وبمختلف نصوصه بما في ذلك النص القرآني.

وحتى ينتصر هذا الرهان يوظف أركون استراتيجية الزحزحة (Le Deplacement) وتسليطها على القناعات واليقينيات الإسلامية، حتى إذا تبين أن تلك القناعات قامت على أرضية غير سوية، أو تم التمكن من نقلها من إطارها إلى إطار آخر كان قد أتى على البنيان من قواعده. وهذا في إطار الأخذ بالحفر الفكري (الأركيولوجيا الفكرية) كما يقول ميشال فوكو، أو في إطار محاولة التفكير في

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13.

(2) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2 (2005)، ص 14.

اللامفكر فيه كما يقول محمد أركون. ولذلك فالزحزحة (Le Deplacement) عند أركون يقصد بها: "كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة، وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها"⁽¹⁾.

والإشكاليات التقليدية المتحدث عنها هي يقينيات العقل المسلم التي البعض منها بعض من العقيدة؛ كالإيمان بأن المكتوب في المصحف هو كلام الله عز وجل، وكالإيمان بحجية السنة، وكالإيمان بأن الإسلام رسالة عالمية... وغيرها من الأمور. والمقاربات المقترحة هي المقاربات القرائية التي قدمتها الحداثة الغربية للنص الديني اليهودي والمسيحي، باعتمادها على المعارف الحديثة ومحاولة سحب تلك الأحكام والمقاربات على النص الديني الإسلامي، مع محاولة بيان التركيز على النتائج الإيجابية التي توصلوا إليها هناك، وذلك ما يجعل عملية زحزحة القناعات الإسلامية في نظر أركون عملية تفكير وتأمل عاجلة وضرورية من الناحية الفلسفية⁽²⁾ وتتجلى ضرورتها بالطبع في وجوب مسيرة الحداثة الغربية وتطبيقات علوم الإنسان في الغرب.

وبالتالي فعملية زحزحة القناعات تصبح ليست إجابات نهائية بقدر ما هي تأسيس استشكالات حول مسائل صارت موثوقة منها، وتكوين روح الشك والنقد لدى القارئ وجعله لا يجزم بصحة ما يقرأ إلا بعد عرضه على محك النقد، وبيان مطابقته للواقع، واستكشاف بعده الوضعي. عقب إحدى المحاضرات التي ألقاها أركون حول القرآن الكريم سئل: هل بإمكانك التشكيك في آية قرآنية معينة؟ فرد على السائل بأن هذا السؤال عبارة عن الدعوة إلى مبارزة تيولوجية، وأن هذا النمط من الأسئلة لم يعد محل اهتمام علوم الإنسان فهي لم تعد تهتم بالصحة أو البطلان وإنما تبحث في كيفية تمكن هذا النص من أن يشغل وعي الناس ويسيطر عليهم مدة قرون، وكيف استطاع أن ينسبنا تاريخيته وبدا مجردا مطلقا متعاليا على التاريخ؟ واعتبر مترجم أركون هذه الإجابات إحدى الزحزحات الأركونية المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي⁽³⁾.

إن إجابة أركون هذه بقدر ما تبدو مصادرة عن المطلوب، بقدر ما هي عملية زحزحة كما قال مترجمه؛ لأنها تنطوي على البحث في سر قدسية النص الديني؟

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 31.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 30.

(3) المرجع نفسه، ص 58.

وكيف بقي يمارس سلطته؟ وهي الأسئلة التي تعتبر الإجابة عنها منافذ للقول بتاريخية النص الديني، وإحلال مكان يقينيات العقل المسلم مسائل أخرى، وتلك هي عملية الزحزحة. وهنا تتجلى عملية زحزحة القناعات كبديل لا بد من الأخذ به في نظر أركون في سبيل مجاهدة الفكر الديني خاصة، وأن نمط المجاهدة السابق لم يصل إلى المطلوب، أعني به القراءة الماركسية للنص الديني التي اعتبرت تعبيرات سيكولوجية وإيديولوجية تدل على عصرها ليس إلا؛ أي أنها مجردة من القيمة المعرفية ومن نماذج هذه القراءات حسين مروة⁽¹⁾. فإذا كانت تلك القراءات عاجزة ولم تصل إلى النتائج المطلوبة من الناحية المعرفية، فإن عملية زحزحة القناعات صارت من الضرورات الحداثية الملحة والكفيلة بتفكيك الفكر الديني، وذلك بتوظيف عدة آليات يعتبر أركون من السابقين إليها منها:

1. شبكة المفاهيم: يوظف أركون شبكة مفاهيم ضخمة ومعقدة جدا يراها من أدوات الزحزحة مثل: الأسطورة، الطقس الشعائري، رأس المال الرمزي، العلامة اللغوية، إنتاج المعنى، آثار المعنى، التاريخية، الخيال، نظام الإيمان... وغيرها من المفاهيم التي يرى أركون ضرورة إدخالها وتوظيفها كآليات قرائية، خاصة وأنها صارت متداولة في مجال العلوم الإنسانية. يوظف أركون هذه المفاهيم بكيفية لا يضاهيه فيها أحد من المفكرين المعاصرين.

2. العلوم الإنسانية: مثل اللسانيات، تاريخ الأديان، علم النفس، الأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم الإنسانية التي صارت تطرح تساؤلات ملحة حول النص الديني عموماً، ومن خلال بلورة هذه التساؤلات والإجابة عليها بما تقضي هذه العلوم الإنسانية، من خلال تلك النتائج يمكن دراسة النص الديني. وقد وظف أركون تلك النتائج وذلك أحد الأسباب التي جعلته يقول بتاريخية النص الديني، فمن خلال توظيفه علم النفس مثلاً، انتهى إلى أن الفكر الديني أو الموقف التيولوجي صار مجاهداً بأسئلة بسيكولوجيا المعرفة، واعتبر أن شيوع وانتشار هذا الفكر يعود إلى طبيعة الإنسان في القديم - زمن الوحي - التي كانت مفتوحة على العجيب الساحر أو الأسطوري⁽²⁾.

(1) أنظر بخصوص هذا الحكم على هذه القراءة، علي حزب: نقد النص، ص 83.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 46.

وعمفهوم المخالفة إن تطور العلم المادي الذي يقوم على ربط الظواهر بأسبابها يلغي هذا الموقف التيولوجي، ولأن علم النفس قدم تفسيراً لهذه الظاهرة، فبذلك يصبح الإيمان مؤسساً على أرضية متحركة، وهذا أحد أوجه زحزحة القناعات، كما يعتبر محمد أركون النظر للكتابات المقدسة من زاوية تاريخية واجتماعية وأثنوبولوجية يزعم كل الترتيبات التقديسية للعمل اللاهوتي التقليدي، وهي المعارف الكفيلة في نظره بنزع غلافات التمويه والتهويل والرؤى الأسطورية حول ظاهرة الكتاب المقدس⁽¹⁾ والمعمم في المجتمعات⁽²⁾، كما أنه يعتبر اللسانيات علم ضروري لزحزحة القناعات، ومن أولويات القراءة المعاصرة ضرورة المقاربة السيميائية لذلك يعتبر عملية الزحزحة تكمن في نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية⁽³⁾.

3. المناهج المتعددة: يوظف أركون في قراءته وعملية زحزحته للقناعات الإسلامية منهجية متعددة الرؤوس، فهو كما قال عنه علي حرب: "يقوم في كل فقرة من فقرات مباحثه بتلخيص القواعد المنهجية التي يستخدمها"⁽⁴⁾. لقد كانت أعمال أركون تسعى إلى تطبيق هذه المناهج على النص الإسلامي بما فيه القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على المسيحية، فأخضع النص الديني للنقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى... وغير ذلك، وأركون بتوظيفه لهذه المناهج كان يهدف إلى تأسيس إسلاميات تطبيقية (L'eslamologie Pratique) من أجل التعرف على الظاهرة الدينية. ومن خلال توظيفه هذه المفاهيم، وتلك المعارف الإنسانية وهذه المناهج صار أركون يطرق مسائل خطيرة، وإن كان يعتبرها من الضروري التحدث عنها لأنها بقيت لأمد طويل من قبيل اللامفكر فيه.

ومن هنا فإن عملية زحزحة القناعات التي يدعو إليها أركون في مشروعه الفكري لا تبدو مطلوبة لذاها بقدر ما تناط بها وظائف أخرى لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال إنحياز هذه الزحزحة وهذه القراءات الحفرية للقناعات واليقينيات الإسلامية ومن هذه الوظائف:

(1) يوظف أركون مصطلح الكتاب المقدس لا للدلالة على التوراة والإنجيل فقط بل حتى على القرآن الكريم أيضاً.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 83، 84.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 34.

(4) علي حرب: نقد النص، ص 71.

أ - تعرية الوظائف الأيديولوجية: وهي أمر يشترك في القول به أركون وغيره من الحداثيين، فقراءتهم للنص الديني لا ترى فيه نصا تتجاوز الإيديولوجيا، بل هو ذو بطاقة إيديولوجية⁽¹⁾ ولم يقف حكمهم هذا على النص التراثي فحسب بل تتجاوز به إلى النص القرآني، وهذا ما يتجلى من كلام نصر حامد أبو زيد حينما اعتبر نزول الوحي استجابة لمتطلبات الثقافة في ضوء القراءة الأنثروبولوجية التي كان ينجزها، وهذا ما يتجلى أيضا عند أركون في معالجته للكثير من المسائل المتعلقة بالنص القرآني كأسباب النزول، ومسألة التدوين وما ترتب عنها من إنجاز المصحف، وكتب الحديث... وغيرها، فكلها في نظر أركون خضعت لوظائف أيديولوجية⁽²⁾.

وللكشف عن تاريخية النص الديني يرى أركون ضرورة زحزحة القنوات بخصوص هذه المسائل فتكون عملية الزحزحة أداة تناط بها عملية تعرية الوظائف الإيديولوجية. وعملية التعرية هذه جعلته يقوم بقراءة تفكيكية لا مثيل لها - على حد تعبير مترجم أركون - للتراث والذات والمعنى.

ب - اختراق المحرمات والممنوعات السائدة: وهي ما يصطلح عليه أركون التفكير في اللافكر فيه، وهو في هذا الموضوع يطرح جملة من التساؤلات حول النص الديني إلى درجة أن قارئه يفهم أنه يقرأ لمفكر من زمن آخر ومن بيئة ثقافية أخرى. وذلك من خلال تساؤلاته هذه التي لا تجعل القارئ يلمس نتيجة معرفية توصل إليها صاحبها بقدر ما يزداد شكاً وحيرة إلى درجة أن بعض قراء أركون ونقادهم يعتبرونه لا ينجز قراءة معينة، ولا يؤسس فضاء علمياً، ولا يتبنى منهجاً معيناً، وإنما يحدد إشكالات ويدعو إلى معالجتها غيره من الباحثين ومن قراءه⁽³⁾، واختراق هذه المحرمات هو ما جعل أركون دقيقاً في انتقاء مصطلحاته وهو ما جعله يوظف شبكة المفاهيم التي تمت الإشارة إليها، وهو ما جعله يغير في بعض الأحيان عناوينه مثل تغييره لعنوان كتابه من: "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ومصطلح التاريخية كما مرّ بنا له دلالاته الوضعية التي يرد بها في مقابل المقدس فيكون هدفه

(1) هذا الحكم يوظفه الدكتور محمد عابد الجابري في دراسته للنص التراثي، أنظر كتابه، التراث والحداثة، ص 23.

(2) إيديولوجية الساسة والعلماء على حد سواء في نظر أركون، وقد مرّ بنا هذا أثناء الحديث عن ممارسة النص لسلطته.

(3) أنظر علي حرب: نقد النص، ص 85.

نزع صفة القداسة عن النص الديني بما فيه النص القرآني وهذه إحدى أمثلة اللامفكر فيه.

ومن أمثلة اللامفكر فيه أيضا مسألة "العلمنة في الإسلام"؛ فالخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر يناهض العلمنة لأنها مخالفة للإسلام، لكن أركون يخطئ هذا التصور ويعتبر الخطاب الإسلامي جاهلا بإيجابيات العلمانية، كما أنها في نظر أركون ليست مخالفة للإسلام بل هي من مضامينه انطلاقا من الرسالة القرآنية التي يعتبرها تقدم دورها وتمارس نفسها على هيئة حادثة⁽¹⁾، إلى السنة النبوية التي يعتبرها نضالا دنيويا⁽²⁾، كما أنه يعتبر الدولة الإسلامية دولة علمانية خاصة مع بداية العهد الأموي أين صارت الشرعية شرعية القوة.

ج - هتك الرقابة الاجتماعية: ويقصد بها أركون موقف ومعتقد الجماهير في النص الديني، فعامّة المسلمين أو جمهور المسلمين، حصل لهم اطمئنان حول النص الديني في مستوياته المختلفة، وهم يعتقدون أن القرآن الكريم كلام الله المدون في المصحف، وأن السنة مصدر من مصادر التشريع، وهذا الجمهور الإسلامي يرفض أي وصف أو أي قول آخر يناقض هذا المعتقد، وحتى النص التراثي ينظر إليه بعين التبجيل لصلته بالوحي وكونه خادما له. هذا الموقف في نظر أركون ضرب من الرقابة الاجتماعية التي لا بد من هتكها؛ لأن ذلك في نظره إحدى الضرورات التي تقتضيها عملية التفكير والتأمل⁽³⁾، وهذه العملية عملية زحزحة وزعزعة بحق. وقد صور شارح أركون أثرها على المسلمين بأنهم يصبحون في حالة رعب وخواء⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: تطبيقات أركون على النص الديني

إن الغاية التي يهدف إليها أركون والتي هي إحدى أولويات مشروعه الفكري هي تأسيس إسلاميات تطبيقية كما سبق الذكر، هذه الغاية جعلته يأخذ بمفهوم الزحزحة في تعاطيه مع النص الديني الإسلامي بغية مناقشة مدى علمية ما يعتقدّه المسلم وذلك على النحو التالي:

-
- (1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.
 - (2) المرجع نفسه والصفحة.
 - (3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 30.
 - (4) أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفسه والصفحة.

أولاً: بخصوص النص القرآني. سبق الحديث عن ممارسة النص لسلطته عند الحداثيين، ولكن زحزحة قناعات المسلم بخصوص النص القرآني يتناولها أركون من زوايا متعددة ومن خلال تركيزه على جوانب وطرحه لأسئلة لم يطرحها العقل المسلم، وبعضها طرح وأجيب عنه، لكن أركون يطرحها بصيغة أخرى تبريرية أكثر مما هي واقعية أو متحققة تاريخياً كما يقول هو، من هذه القناعات المتحققة بخصوص النص القرآني والتي تسعى القراءة الأركونية إلى زحزحتها: الوحي، التدوين، الشفوي والكتابي، المرجعية القرآنية... وغيرها من الأمور التي يناقشها أركون، وما دامت الحداثة مشروعاً مفتوحاً فهو دائماً قيد التأسيس، يصبح التعامل الحداثي مع النص القرآني تعامل معه في الآن. من هنا يسعى أركون إلى أن يكون منسجماً مع منحى القراءة الحداثية، فيرى أن قراءة القرآن بشكل عام تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية⁽¹⁾. وهي أهم فترة في تاريخ القرآن الكريم، والتي يعتبرها أركون ملغاة من القناعة الإسلامية الآن بسبب تدوين المصحف؛ لأن المصحف نص بينما القرآن كلام في نظره؛ أي ضرورة التمييز بين الشفوي والكتابي. وإخضاع القرآن الكريم للتاريخية كمفهوم مادي حداثي أمر غاية في الصعوبة والخطورة، لذا نجد أركون نفسه داعية هذه التاريخية يحكم باستحالة ذلك ويعزي اقتحام المستشرقين هذا الميدان في رأيه لأن العقل العلمي كان هو المنتصر يومها وكان مدعوماً بالاستعمار⁽²⁾. إذا فالحديث عن تاريخية القرآن أمر من الصعوبة بمكان أن يتحدث عنه الآن، خاصة وأن الحركات الإسلامية صارت تشكل جبهة دفاعية مخيفة⁽³⁾. من جهة أخرى يرى أركون التحدث عن تاريخية النص القرآني صار ضرورياً من الناحية الفلسفية كما مر بنا، لكن المجاهدة صارت صعبة والجرأة مفقودة، ولذلك كانت طبيعة تناول ودراسة أركون للنص القرآني تتمثل في عملية زحزحة لقناعات المسلمين إزاء النص الكريم.

فنجده يبدأ من الحديث عن الوحي فبدل توظيف مصطلح الوحي الذي هو مصطلح قرآني لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْوَحْيُ يُوحَى﴾ (النجم: 4) يوظف مصطلح

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 21.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 44.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 44.

"الحدث القرآني" (Le fait Coranique)⁽¹⁾ ويوظف أحيانا مصطلح "معطى الوحي" ومصطلح الحدث له دلالة متميزة، فهو مفهوم ذو دلالة أنثروبولوجية مادية تاريخية⁽²⁾. خلاف الوحي الذي له بعده الغيبي والواصل بين عالمي الغيب والشهادة. وبمعناه المتداول عند علماء العقيدة وعلماء القرآن الكريم من أنه: "إعلام الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"⁽³⁾.

إن الفرق بين دلالي "الحدث" و"الوحي" واضح، وهناك من يعتبر أركون يأخذ بمفهوم الحدث القرآني أو معطى الوحي تخفيفا لغيبيته وتوكيدا لدنيويته وموضوعيته (7)، وهذا التغيير في المصطلح له بكل تأكيد تداعياته المعرفية والنفسية، فيكون المصطلح في حد ذاته أداة من أدوات الزحزحة، وهذا الأمر يبين لنا سر توظيف الجهاز المفاهيمي الذي تم الحديث عنه من طرف محمد أركون، كما نجد يغير مصطلح القرآن ليطلق عليه "الخطاب النبوي" (Le Discours prophétique)، ويقول بأنه مفهوم يطلق على الكتب الدينية كالإنجيل والقرآن، وأنه يتجاوز التعريفات العقائدية إلى البنية السيميائية للنصوص⁽⁴⁾.

إن قارئ أركون يجده يفكر في فتح الإضرابات الكبرى التي بقيت على حد ما يقول مسكوتا عنها حتى الآن، وطبيعي أن جميع العلوم الإسلامية ذات مرجعية قرآنية ولذلك اتجه أركون إلى النص القرآني؛ لأنه بتحريك المصدر والأصل تزحزح الفروع بالضرورة؛ فنجده يورد كلاما يوحي بأنه يعتبر أن القرآن المدون في المصحف ليس هو الموحى به على محمد صلى الله عليه وسلم، أو على الأقل ليست دلالاته نفس الدلالات التي تضمنها لحظة نزوله، وله في هذا كلام كثير، وأحيانا يكرر هذا الأمر في مقالاته وفي كتبه كذلك، من ذلك حديثه عن المصحف حينما يعرفه بأنه: "عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية ولكنها دونت في ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب ثم رفعت هذه المدونة - أي المصحف -

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 27.

(2) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي ببيروت، ط2 (1997) ج1، ص 68 وما بعدها.

(3) الزرقاني: مناهل العرفان: ج1، ص 64.

(4) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من للفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة الإجبارية التي ينبغي أن تنقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم⁽¹⁾. ويقول أيضا عن المصحف: "أفضل أن أدعوه بالنص الرسمي المغلق، والذي استهلكته الأمة المفسرة، عاشت عليه طيلة قرون وقرون، وسوف تستهلكه أيضا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلا أي وحيا معطى"⁽²⁾.

إن هذا الكلام يجعل قارئ أركون في تساؤل مستمر حول صحة النص القرآني المدون في المصحف خاصة القارئ الذي لا يمتلك خلفية إسلامية صحيحة ويمكن أن ترحز قناعاته حول مصداقية القرآن الكريم وهذا أمر خطير، وما يترتب على الأخذ به أمر خطير أيضا؛ لأنه إلغاء كلي للعلوم الإسلامية، ونقل للمسلمين من مرجعية إلى أخرى؛ من مرجعية دينية إلى أخرى حدثية وضعية وهذا ما كان يتنبأ به أركون حينما قال بأن المسلمين: "بدأوا يتحولون من اللامبالاة إلى التاريخ الأرضي الذي لا صلة له بالمستقبل الأخروي"⁽³⁾.

ويلاحظ على هذا الكلام أن صاحبه صوب نقده إلى جانب خلفي، أو مستوى عميق من مستويات النص وكأنه يوظف أركيولوجيا الفكر التي قال بها ميشال فوكو والتي اعتبرت إحدى منجزات العلوم الإنسانية في تاريخها المعاصر، وفي هذا نجد مترجم أركون أكثر صراحة من أركون في عملية الزحزة أو الزعزعة - زعزعة عقيدة المسلم - بخصوص النص القرآني، فعن تطبيق هذه العلوم الإنسانية في المجال الإسلامي يقول مترجم أركون بأنها تشكل خطرا من الناحية النفسية؛ لأنها تززع التوازن النفسي للمسلمين، وأنها بمثابة عملية جراحية خطيرة جدا⁽⁴⁾.

وهذا الموقف لا يعدو أن يكون في نظري إلا امتدادا لمواقف المستشرقين، أكثر مما هو بحث موضوعي، وما التناقضات التي وقع فيها أركون إلا دليلا على ذلك. وحتى يتاح لأركون عملية زحزة شاملة للقناعات الإسلامية إزاء النص القرآني بعد

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 41.

(2) المرجع نفسه: ص 57.

(3) محمد أركون: مقال بمجلة الأصالة، ص 39.

(4) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 59، 60.

أن غير مصطلح الوحي، وشكك في صحة المصحف، نجده يرر تشكيكه هذا بالبحث في تاريخ القرآن الكريم من خلال تناوله مسائل عديدة مثل:

1. تدوين المصحف: من المعلوم أن جمع القرآن في مصحف واحد تم في عهد الخليفة الثالث، وهي مرحلة متأخرة نسبياً عن عهد النبوة، فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك القرآن الكريم مدوناً في مصحف واحد، وإنما تركه مدوناً على العصب والجريد والآدم وعظام الأكتاف، وهذا ما يؤكد تاريخ القرآن الكريم، وهو ما ذكره علماء الإسلام في كتبهم⁽¹⁾. كما أنه كان محفوظاً في الصدور، وقد اعتمد في جمعه وتدوينه على النسخ المدونة، ولكن أركون لم يشر إلى ما كان مكتوباً بقدر ما كان يركز على الشفوي، ولذلك يعتبر أن اعتماد التدوين على حافظة الحفظ مسلك غير أمين، واحتمال الخطأ والنسيان وارد، وهذا من ضروب الزحزحة. وأركون في هذا الموقف يجعل دور السياسة حاسماً في هذه المسألة، ومن منظور العلوم الإنسانية التي يجعلها إحدى آليات الزحزحة خاصة من منظور علم التاريخ الحديث تحديداً، ففي رأيه هذا العلم لم يعد يسلم بالرواية الإسلامية التقليدية بخصوص المصحف، بل يتناولها بإلحاح نقدي كبير، مبرراً ذلك بطبيعة المناخ السياسي المتوتر الذي تم فيه جمع المصحف⁽²⁾.

يفهم من هذا أن عملية تدوين المصحف مسألة لا تزال يكتنفها الغموض، وتوظيف مثل هذا الكلام يتعمده أركون من أجل عملية الزحزحة التي يراهن عليها، ويرر ذلك بعدة أمور:

- قلة المصادر الموثوقة: إذ يعتبرها نادرة، وما عداها فهو هش وتعرض لعمليات تحوير، وحذف، وتقديس⁽³⁾. وفي هذا مبالغة؛ فإذا كانت المصادر غير الموثوق منها موجودة، فإن المصادر الموثوقة كثيرة جداً، وما أدلج منها يمكن الكشف عن أدلجته، بدليل أن أركون يعترف بأن الأبحاث العربية الإسلامية برهنت على جراءة وحقق نجاحات، صارت تقدر حق قدرها من طرف المؤرخين⁽⁴⁾.

(1) أنظر الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 247.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 81، 82.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

(4) محمد أركون: الفكر العربي، ص 115.

- ترتيب الآيات والسور: فهو في نظره ترتيب غير صحيح. يقول عن هذا الترتيب: "لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلائي أو منطقي وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"⁽¹⁾.
- وهذا الأمر أيضا لم يلتفت فيه إلى ما قاله علماء الإسلام، فالثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بكتابة ما يوحى إليه ويدل على موضع المكتوب من سوره، وقد توفي صلى الله عليه وسلم والقرآن كله مجموع⁽²⁾.
- النسخ المعتمدة: يعتبر أركان عملية تدوين المصحف لم يرجع فيها إلى جميع النسخ، وأن هناك نسخا أهملت كمصحف ابن مسعود⁽³⁾.
- تثبيت الكتابة الإملائية: وهو أمر كان متأخرا، إذ تم في عهد الحجاج، وهو الذي أصدر قراره بتثبيت الكتابة الإملائية بعدما مرت مدة على تدوينه، وهذه العملية يعتبرها أركان أمرا ينال من المعنى⁽⁴⁾.
- الانتقال من الشفوي إلى الكتابي: ما دامت عملية التدوين وجمع القرآن الكريم في المصحف لم تتم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان في البداية محفوظا في الصدور، أي أنه كان نصا شفويا ثم تحول إلى نص مكتوب، فمن وجهة نظر لسانية يقول أركان بأن هناك فرق بينهما فالشفوي كلام والمدون نص. ويعتبر أركان العقل المسلم الذي لم يميز بين هذين المستويين، عقل لم يميز بين الشفوي والمدون، كما يعتبر هذا الاعتقاد جحد لوظائفية اللغة، وآلية ممارستها كوثيقة مكتوبة، والفرق بينهما مهمل في العقل المسلم حسب أركان؛ لأن تركيبته من طبيعة تيولوجية لاهوتية⁽⁵⁾.
- إن هذه الجوانب التي يقف عندها أركان في مناقشته لمسألة تدوين المصحف تولد خلفية استفهامية ترحزح ما هو ثابت وتدفع للاهتمام بالنص القرآني في اتجاه

(1) محمد أركان: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 86.

(2) الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 247.

(3) أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركان، الفكر الأصولي، ص 45.

(4) محمد أركان: الفكر العربي، ص 30.

(5) محمد أركان: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 82.

تاريخي وضعي، وهذا ما يمكن من القول بتاريخية النص القرآني التي هي إحدى رهانات محمد أركون كما تمت الإشارة إلى ذلك.

2. علاقته بالنصوص الأخرى: ويقصد بها نصين اثنين أما الأول فهو الكتاب المقدس - التوراة والإنجيل - وأما الثاني فهو التراث العربي قبل الإسلام - تراث الجاهلية - والذي يتمثل في الشعر العربي خاصة. بالنسبة لنص الكتاب المقدس يجري أركون مقارنة بينه وبين النص القرآني، وهو أحد أوجه توظيف علم مقارنة الأديان في المشروع الأركوني، هذا العلم الذي ما زال لم يوظف بالشكل المطلوب عند المسلمين حسب أركون، وبالتالي فالنتائج المنوط تحقيقها بهذا العلم ما زالت لم تتحقق بعد في الفضاء المعرفي الإسلامي، ولذلك حينما يطرح أركون إمكانية توظيف هذا العلم، يطرحه من خلال دراسته لليهودية والمسيحية، ثم يقارن بين ما حدث في المجتمع اليهودي والمجتمع المسيحي ويحاول سحب ذلك على الإسلام والفكر الإسلامي؛ لأنه يرى أن أحداث هذين المجتمعين نضجت وتأسست نتائجها بينما هي عند المسلمين لا تزال من قبيل اللامفكر فيه⁽¹⁾.

وما يبرر المقارنة عند أركون أمور كثيرة متشابهة بين الإسلام والديانات الأخرى أو بين النص القرآني ونص الكتاب المقدس؛ فيشبه مثلا حالة الرفض والأسئلة التي جوبه بها النبي صلى الله عليه وسلم من طرف معارضيه في مكة بالمجاهبات التي لقيها المسيح⁽²⁾. كما أنه يتحدث عن قدسية المصحف مقارنا إياها بقدسية الكتاب المقدس قائلا: إن الهيمنة النفسية والثقافية للمجلد المادي الذي يتضمن خطاب الوحي تجد تأكيدا لها في الأيقونات البيزنطية التي تصور لنا المسيح جالسا على العرش الفخم بكل عظمة، ويقارن أركون ذلك بمفهوم العرش في القرآن الكريم⁽³⁾.

وهكذا نلمس نزوعا في الخطاب الأركوني بإرجاع النص القرآني إلى غيره من نصوص الكتاب المقدس، إلى أن نجده يصرح بذلك قائلا: "أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية"⁽⁴⁾ ولإنجاز ذلك يدعو أركون إلى توظيف النقد

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 59.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 46.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 86.

(4) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

التاريخي والفيلولوجي في دراسة النص القرآني، وهو نقد ما زال لم يوظف ولم يمارس من طرف المسلمين لأسباب سياسية ونفسية وليست علمية في نظره؛ لأن قواعد هذا النقد هي قواعد علمية وظيفتها تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي⁽¹⁾. وفي هذا فصل بين النص وفاعليته، أو زحزحة إحدى الفئاعات لدى المسلم التي تتمثل في تغيير المرجعية النصية لصالح مرجعية أخرى هي المرجعية العلمانية التي هي إحدى رهانات أركون من خلال جهده في القول بتاريخية النص الديني. والاعتماد على النقد الفيلولوجي كآلية من آليات ربط النص القرآني بنص الكتاب المقدس تصب في هذا المصب؛ لأن الفكر العلماني في المجتمع اليهودي والمسيحي انتصر على الفكر الديني، بينما في المجتمع الإسلامي لا يزال الفكر الديني يقاوم، ولا تزال المرجعية القرآنية منتصرة بشهادة الحداثيين أنفسهم. ولهذا لجأ الخطاب الحداثي ومنه الخطاب الأركوني إلى القول بضرورة الأخذ بالنقد الفيلولوجي للنص القرآني كمرحلة أولى من مراحل الدراسة التي يعوّل عليها في ربط النص القرآني بالوحي التوحيدي السابق له⁽²⁾.

والهدف من هذه المقارنة تبدو الإشارة منه إلى أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يأت بمجديد. وطرح احتمال نقله عن الكتاب المقدس، وهي شبهات طرحها الاستشراق ويردها الخطاب الحداثي العربي المعاصر من خلال إثارة مسائل كأمية النبي صلى الله عليه وسلم، وما ورد في القرآن من أحكام، وقصص الأنبياء وغيرها من الأمور ولم يرد أركون إلا أن يطرحها من زاوية متميزة.

أما النص الثاني الذي يقارن به أركون النص القرآني، فهو النص التراثي الجاهلي لأن الجاهلية في النظر التاريخي والأنثروبولوجي حضارة وثقافة كاملتان⁽³⁾ وبالتالي فالتراث الجاهلي لا يمكن أن يهمل في نظر أركون إذا ما أردنا إنجاز دراسة حول النص القرآني، وهو في نظره تقتضيه الدراسات الأنثروبولوجية، كما تقتضيه عمليات الحفر الفكري التي ينادي أركون بالاستعانة بها في دراسة النص القرآني، لذلك نجده يشيد بتلميذته جاكلين شاببي (Jacqueline Chabbi) التي أرادت من خلال اهتمامها

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 82.

(2) أنظر هاشم صالح في شرحه لنص أركون، الفكر الأصولي، ص 53.

(3) محمد أركون: الفكر العربي، ص 18.

بالتراث السابق الكشف عن الحقيقة التاريخية للنص القرآني والفرق بينه وبين الأساطير اللاحقة التي هي من وضع الخيال الديني على حد ما يذهب إليه أركون⁽¹⁾.

كما يعتبر موقف الإسلام من التراث العربي قبل البعثة فيه تعسف، ومورس عليه القمع⁽²⁾، وهذه المسألة التي طرحها كإشكالية - كما هو ديدن محمد أركون - هي التي درسها بشكل متميز نصر حامد أبو زيد في كتابه: النص والسلطة والحقيقة من خلال معالجته للنص في الثقافة التشكيل والتشكل، وذلك بمقارنته للنص القرآني بالنص الشعري، وبغيره من الظواهر السائدة في المجتمع والتي هي محل دراسة أنثروبولوجية. ودائماً الهدف من هذه العمليات وعملية المقارنة التي يدعو أركون إليها - مقارنة النص القرآني بغيره - هدفها زعزعة قناعات المسلم ومعتقداته في النص القرآني.

3. القراءة التزامنية: وهي إحدى أنماط القراءة التي يدعو أركون إلى توظيفها وتطبيقها على النص القرآني، والتزامنية منهج ألسني تمت الإشارة إليه من قبل وتهدف هذه القراءة إلى زحزحة القناعات بخصوص سلطة النص وممارسة فاعليته من خلال العودة إلى زمن النص لكي تتم قراءته ضمن مفرداته السائدة في ذلك الوقت، ولا تسقط عليه مفردات ومفاهيم زمن آخر، ودعوة أركون إلى هذه القراءة في نظره لأنها غير مستعملة في الميدان المعرفي الإسلامي، وكأن المسلم يقرأ النص القرآني ويفهمه بغير أدواته، ومن جهة أخرى يرى أركون أن هذه القراءة قد وظفت تحت ما يسمى بأسباب النزول⁽³⁾. ولكن شأها الكثير من الخلط مما أدى إلى عدم استيعابها من طرف العقل المسلم. ولهذا يرى أركون ضرورة القيام بهذه القراءة التي تمكننا من إصابة المعنى الأصلي البعيد عن التأويلات التي لحقت به.

إن هذه القراءة التزامنية التي يدعو إليها أركون الهدف منها موقعة النص القرآني في زمان معين لا يمكن أن يتجاوزه، وبذلك يوجه المسلم نحو مرجعية أخرى هي المرجعية الوضعية، ولكن المتتبع لخطاب أركون يجده في هذه المسألة يقع في عدة تناقضات؛ فإذا كانت القراءة التزامنية ينبغي أن توظف مفردات زمن النص فإن

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 52.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 21.

أركون يوظف جهازا مفاهيميا معاصرا لا صلة له بزمان النص القرآني ولا بلغته، إن مفاهيم مثل: الأركيولوجيا، والدوغمائية، واللامفكرية، والإبستمولوجيا، ... وغيرها من المفاهيم كلها مفاهيم غربية معاصرة. وهذه إحدى المفارقات التي يقع فيها أركون، كما نجده يبيح لنفسه تجاوز لغة النص القرآني حينما يسعى إلى مقارنته بغيره من الكتب المقدسة⁽¹⁾. وهذا وجه آخر من أوجه التناقضات التي وقع فيها.

كما أن أركون يتناقض في دعوته إلى القراءة التزامنية مع الاعتراف الذي سجله بخصوص النص القرآني، فقد قال بأن النص القرآني له قابلية بأن يعني⁽²⁾؛ أي أن قدرته على إنتاج المعنى وتوليدته هي قدرة مستمرة، فكيف يمكن حبس هذا المعنى المستمر في إطار زمني وثقافي معين واعتباره خاص بذلك الإطار رغم توفر هذا النص على هذه الخاصية؟! هذه أبرز الجوانب التي أراد محمد أركون من خلال الوقوف عندها زحزحة القناعات الإسلامية إزاء النص القرآني، إلى أن نجده ينهي كلامه باقتراح إنجاز نسخة أخرى محققة تماما للقرآن الكريم⁽³⁾.

ثانيا: بخصوص السنة النبوية: النص النبوي أو السنة النبوية تأتي في المرتبة الثانية في مصادر التشريع الإسلامي بعد النص القرآني، ولا يزال النص النبوي يشكل مرجعية عمل لدى المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وقد مر بنا هذا أثناء الحديث عن أقسام النص الديني وأنماط توظيفه، وهذه المكانة التي يحظى بها النص النبوي في المرجعية الإسلامية وفي المعتقد الإسلامي معترف بها في الخطاب الحديثي، لذا يعتبر أركون نصوص السنة النبوية تشكل إلى جانب النص القرآني تراثا حيا ونصوصا يعيش عليها المسلم⁽⁴⁾.

من هنا، من هذه المكانة التي يوليها المسلم للنص النبوي والتي جعلته يجتهد في تحصيل الحديث وخدمته وتأسيس علوم صارت تعرف بعلوم الحديث، من هنا نجد الخطاب الحديثي يناقش ما يتعلق بالسنة النبوية لأجل زحزحة هذه القناعات المتكونة إزاءها ولإبطال حجيتها والقول بتاريخيتها. طبعا ذلك خدمة لهدف كبير هو توكيد

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 274.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 45.

(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 21.

العلمانية؛ لأن الحداثة كما يقول عنها أركون هي عبارة عن إحداث قطيعة مع التراث سواء كان عاما كالتراث القديم الموجود عند جميع الأمم، أو التراث المكتوب والمقدس مثل التراث الإسلامي⁽¹⁾.

وأركون في زحزحته القناعات المتعلقة بالنص النبوي يتناول عدة أمور أولها مصطلح السنة في حد ذاته، ثم نظراته إلى السيرة النبوية، فطبقات المحدثين وعلوم الحديث.

1. بالنسبة لمصطلح "السنة" يعتبر أركون هذا المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومحدثين... وغيرهم لم يكن إلا سنة 80 للهجرة، ويعزى ذلك إلى عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا في نظره لا يعني عدم وجود المصطلح قبل هذا التاريخ، بل يقول بأنه موجود ولكن بدلالات أخرى غير الدلالة الحديثة، ويستدل بأنها وردت في القرآن - كلمة سنة - من خلال ربطها بأفعال الله، كما أنها كانت قبل الإسلام تعني الأعراف المتبعة من قبل جماعة معينة⁽²⁾.

يفهم من هذا أن "السنة" كمصطلح لم يكن متداولاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الصحابة، وإنما كانت في زمن لاحق، وهذا ما يدل حسب أركون على انفصالها عن الوحي، وهي عملية يأخذ بها أركون بغية زحزحة يقينيات العقل المسلم، وهذا الكلام فيه مغالطة فمن جهة يريد الاعتماد على التاريخ ولكنه يتجاهل طبيعة الحدث التاريخي فالحدث الذي يعد تاريخياً، هو عملية التدوين وهي ما تم بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز أما مصطلح "السنة" فقد كان متداولاً منذ عهد النبوة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي"⁽³⁾.

أما الخطوة الأخرى التي كرست مفهوم "السنة" في نظر أركون هي تدخل الإمام الشافعي الذي صارت بفضل جهوده "السنة" هي المصدر الثاني للتشريع، وهي الخطوة التي يعتبرها أركون قد رفعت من النص النبوي إلى مرتبة أصول الدين وأضفت عليه القداسة⁽⁴⁾، وبمفهوم المخالفة يفهم من كلام أركون أن "السنة" ليست

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) سبق تخريجه، أنظر ص 89.

(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

بنص مقدس وإنما أضيفت عليها القداسة، وليست مصدرا تشريعيا وإنما جعلت كذلك بجهود الإمام الشافعي وهذا الكلام يتفق فيه دعاة الحداثة العرب، وقد مر بنا في هذا موقف نصر حامد أبو زيد. إن الوقوف عند مصطلح "السنة" وإنكار دلالاته الراهنة في الحقبة النبوية، وإنكار حجيتها وإرجاع ذلك إلى عمل الإمام الشافعي هو بمعنى آخر إعادة النظر في هذا النص، وهذا أحد أوجه الزحزحة التي يراهن عليها محمد أركون.

2. من جهة أخرى ينظر أركون إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم على أنها المحطة الأولى التي اعتمدها علماء الحديث في دراستهم للنص النبوي، فهو يرى أن معرفتهم بالسنة النبوية لم تكن معرفة موضوعية بقدر ما كانت تقديسية تبجيلية في حين أنها أهملت عدة جوانب في نظر أركون مثل: البعد الديني لحياة محمد صلى الله عليه وسلم وعلاقته بالديانات الأخرى.

وما دام النبي صلى الله عليه وسلم هو المصدر الذي يؤخذ عنه الحديث، هذا النص الذي هو محل الدراسة تكون سيرته عليه الصلاة والسلام غاية في الأهمية، ولذلك يرى أركون أن دراسة السيرة النبوية تم فيها التحوير في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، وفخمت تفخيما كبيرا، ودرست دون مراعاة للشروط التاريخية، بل كان درسها يتعالى على التاريخ. يقف أركون عند درس السيرة النبوية داعيا إلى إعادة النظر فيه من خلال توظيف علم النفس التاريخي للكشف عن علاقتها بالتقديس⁽¹⁾. من جهة أخرى يرى أركون أن درس السيرة النبوية جرّد من دلالاته الدينيّة، ولهذا حينما يتحدث عن صراع النبي صلى الله عليه وسلم مع الكفار يعتبره نضالا دنيويا وعملا تاريخيا وليس بعمل ديني⁽²⁾؛ لأنه في نظره أمر تحقق ضمن شروط وضعية وليس ضمن شروط أخرى ميتافيزيقية أو تقديسية.

من جهة ثالثة يطرح أركون درس السيرة النبوية مناقشا إمكانية التأثير بثقافات الشرق الأوسط القديمة، وهو نفس الأمر الذي طرحه بخصوص النص القرآني حينما قارنه بالتوراة والإنجيل، فعن علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بالثقافات القديمة وهو الأمر الذي لم تكشف عنه كتب السيرة النبوية في نظر أركون، هذه العلاقة في نظره

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 94.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.

متحققة وأن التجربة المحمدية كما يقول تستمد غذاءها من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم ومن التعاليم الكبرى الماثورة في المحيط من قبل أهل الكتاب ومن التراث الحي لدى الشعب العربي قبل الإسلام في منطقة الحجاز⁽¹⁾.

ومن خلال وقوفه عند هذه الأبعاد يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة كل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ضمن منظور تحليلي أنثروبولوجي لكل الثقافات المكتوبة والشفوية؛ لأن الطريقة التقليدية التي كتبت بها السيرة لا قيمة لها، كما يدعو إلى ضرورة سحب هذه الدراسة على سير جميع الأنبياء⁽²⁾. ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة؛ فهو يشير إلى إمكانية تأثر النبي صلى الله عليه وسلم بأهل الكتاب واطلاعه على الثقافات القديمة أو أنه أخذ عن عرب الجاهلية، وفي جميع الحالات هي مقارنة للنص النبوي بغيره بغرض التشكيك في نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم ومن ثم اعتباره نصا تاريخيا لا نصا موحى به.

3. نظرته إلى طبقة الصحابة والعلماء: ذلك لأهم الذين لازموا النبي صلى الله عليه وسلم وهم أعرف الناس بسنته، ولذلك نجد مصطلح "الصحابي" صار من بين المفاهيم الواردة في علم مصطلح الحديث، وصار عمل الصحابة مصدرا تشريعيًا عند البعض، وهذه المكانة التي صارت تتمتع بها طبقة الصحابة في نظر أركون هي التي حذفت المنظور التاريخي والعلمي للسنة النبوية⁽³⁾. كما أنه حينما يتحدث عن العلماء الذين اقترن ظهورهم بعملية الجمع والتدوين، يقول بأن هذه العملية - التدوين - هي التي جذبت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على المستوى المعرفي والمستوى السياسي⁽⁴⁾.

وهذا كلام يستشف منه التأكيد على دور الصحابة ثم العلماء في مجال السنة وجهد الفئتين جهد بشري، ومن ثم القول بتاريخية النص النبوي، كما أن أركون يشير إلى عدم براءة جهود العلماء، وأما كانت لصالح إيديولوجيا سياسية معينة وقد مررنا بنا تناول هذه المسألة في المطلب الخاص بممارسة النص لسلطته، وهكذا يوسع

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 95.

(3) محمد أركون: الفكر العربي، ص 47.

(4) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 29.

أركون من مجال التشكيك إلى درجة أنه يعتبر أن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يلتزم بها إلا عن طريق ما يقوم به العلماء ليربط التدين بعوامل التاريخ والاجتماع⁽¹⁾. وهذه نظرة علماء الاجتماع الوضعيين الذين يعتبرون الدين ظاهرة اجتماعية.

4. نظرته إلى علم مصطلح الحديث: وهو العلم الذي يحدد مدلولات الألفاظ التي يستخدمها المحدث، ولذلك هذه المصطلحات لا نجد لها خارج إطار هذا العلم، وإن وجدت فلها دلالة أخرى غير دلالتها عند علماء الحديث، وهو العلم الذي ميز به العلماء بين الطبقات كتمييزهم بين الصحابي والتابعي مثلاً، وميزوا به بين ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وما لم يثبت مثل: السنة والحديث والخبر والأثر... وغيرها. ولا شك أن هذا العلم بما يتوفر عليه من دقة في المصطلحات قد خدم النص النبوي خدمة جليلة، فيه تم تمييز الحديث النبوي عن غيره، وما دامت له هذه الأهمية اتجهت نحوه القراءة الحداثية الناقدة كقراءة أركون الذي يتخذ من بعض مصطلحاته آلية من آليات زحزحة القناعات بخصوص السنة النبوية؛ فيعتبره مفردات مشوشة عشوائية شاعت بسبب الإستعمال العشوائي لها⁽²⁾. ويسعى أركون لتبرير هذا الموقف من ناحيتين:

الأولى وجود هذه المصطلحات في الاستعمال العربي قبل الإسلام مثل كلمة "سنة" التي كانت تدل على الأعراف المتبعة بشكل عام، أما الثانية فيعتبر مصطلحات المحدثين مصطلحات فضفاضة خالية من دقة الدلالة، ويمثل بمصطلحي: الخبر والأثر، فهما في رأيه ليست لهما الدلالة المحددة التي يقول بها المحدثون، بل هما من المصطلحات العامة التي تتضمن كل عبارة نصية كالحكاية، أو القصة، أو معلومة معينة.

ومن خلال وقوفه عند هاتين الناحيتين يستنتج أركون دنيوية هذا العلم وتاريخيته شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى⁽³⁾، وسنقف على ذلك عند الحديث عن النص التراثي. وهنا نجد محمد أركون يقف من زوايا متعددة لزحزحة القناعات بخصوص

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 14.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22، 23، وهناك من الحداثيين من يبطل علوم الحديث كلها، ويعتبرها مخالفة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، ويستندون إلى نهيه عن التتوين، أنظر في هذا الموضوع، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

النص النبوي، من خلال تشكيكه في كتابات السيرة النبوية، إلى مناقشته لمصطلح "السنة" إلى قهوينه من علوم الحديث والتركيز على دنيويتها، وهي مسألة تجعل قارئ أركون يطرح الكثير من الاستفهامات، وذلك ما يهدف إليه الخطاب الأركوني، ولذلك نجده يدعو إلى قراءة تفكيكية للنص الديني في مستوياته المختلفة وهذا ما يقوم به هو كنموذج من نماذج الخطاب الحدائي العربي المعاصر.

ثالثاً: بخصوص النص التراثي. دراسة التراث الإسلامي - النص الديني الثالث - في ضوء المعارف والعلوم الإنسانية المعاصرة أحد جوانب مشروع القراءة الأركونية، فهو يهدف إلى دراسة صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي، والمؤسسي، والسياسي الذي تم فرضه بفعل الظاهرة الإسلامية كما يقول أركون⁽¹⁾. من خلال تحديده الهدف الذي ينبغي الوصول إليه يتجلى موقف أركون من النص التراثي فهو يهدف إلى: ربطه بالأحداث التاريخية، وتحلية أبعاده الدنيوية، وإلغاء مشروعيته الدينية، وهذا ما يبدو من عناوين كتبه خاصة: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل...

إن النص التراثي إما أن يكون تأويلاً للنص القرآني، وإما آلة لفهمه، وإما استنباط لأحكامه التي يعد الأخذ بها من باب التعبد. لما كان النص التراثي له هذه الوظائف نجد محمد أركون يناقش هذا النص أيضاً من ناحية خلفية بغية زحزحته عن مكانته المتحققة عند المسلم⁽²⁾. ولذلك فالآلية الأساسية التي يعتمد عليها أركون في هذا المجال هي: التأصيل أو استحالة التأصيل. وهي المسألة التي طرقتها في كتبه المختلفة وبشكل متميز في كتابه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" ولذلك تتجلى مسألة التأصيل في الخطاب الأركوني كأبرز اهتمام له بالفكر الإسلامي؛ لأنها: "الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق، وبين الموجودات والسير والأحكام وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالاً ولا تنسجم مع الحق المطلوب إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها"⁽³⁾.

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13.

(2) مناقشة النص التراثي ونقده أمر مشروع فهو نتاج العقل المسلم، لكن مناقشة أركون لهذا النص فيها ما فيها من المبالغة إلى درجة أن قارئه يفهم منه أنه يبطل كل العلوم الإسلامية.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 8.

ومنه يذهب أركون؛ أي من خلال طرحه لآلية التأصيل أو استحالة التأصيل يذهب إلى القول باستحالة في مجال الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، ويرى أنه يعتبر معضلة معقدة من عدة جوانب في كنهها وممارستها ومقاصدها ونتائجها⁽¹⁾، إذا مسألة التأصيل في الفضاء المعرفي الإسلامي إحدى المضلات التي اعتبر أركون بأن من يقول بإمكانيتها فقد أخطأ، ويرر موقفه هذا بعدة أمور، ثم يطبق ذلك على كل علم من العلوم الإسلامية على حده للكشف عن الفجوات الموجودة، ومن ثم استحالة التأصيل التي يعتمد عليها في زحزحته للقناعات الإسلامية للنص التراثي ومن هذه المبررات:

أ - ظاهرة الخلاف: ويقصد به الخلاف بين العلماء المسلمين في القديم؛ إذ يعتبره أركون أحد الأسباب التي بلورت مسألة استحالة التأصيل، ويمثل لذلك بالخلاف القديم بين مدرستي الرأي والحديث، والخلاف بين الفرق الإسلامية، والخلاف بين المحدثين والمعتزلة... إلخ⁽²⁾. وما يهدف إليه أركون من ذكره لمسألة خلاف العلماء كون كل منهم يبرهن على صحة مذهبه بالاستناد إلى النصوص، ومن ثم تصبح جميع المذاهب من حيث اعتمادها على النص صحيحة. ومن جهة مقابلتها ببعضها البعض تصبح خاطئة، وهو أمر يرى أركون أنه يحول دون عملية التأصيل؛ أي أن عملية التأصيل عملية اجتهادية، ولذلك يتعذر اثباتها على جميع المستويات ويتعذر أن تكون محل اتفاق.

ب - العرقلة السياسية: وهي مسألة تمت الإشارة إليها حينما تحدثنا عن ممارسة النص لسلطته، ويقصد أركون أن السياسات التي خضع لها العالم الإسلامي رجحت فهمها معنا على غيره ورسمته وجعلت منه الصواب دون غيره، ويمثل أركون لهذه الظاهرة بانتصار أهل الحديث في القديم، وبالدعوة إلى تحكيم الشريعة في العصر الحديث من طرف الجماعات الإسلامية⁽³⁾.

ج - العرقلة المعرفية: أي توقف حركة العقل ونشاطه في المجال الإسلامي، أو ما صار يعرف بغلق باب الاجتهاد، هذا الأمر الذي لا ينفك عن الناحية السياسية⁽⁴⁾.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 8.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) المرجع نفسه، ص 8، 9.

(4) المرجع نفسه، ص 9.

د - عدم احترام القاعدة القائلة: "إن كل جملة ينطق بها متكلم ما بقصد التأصيل تحليل بالضرورة إلى مستويات مترابطة من التفكير والتعبير، وإيجاد إلزام للمعنى"، وهذه المستويات كلها سلبية، أو تبدأ إيجابية وتنتهي سلبية، مما يجعل مسألة التأصيل أمر مستحيل، ويحدد أركان هذه المستويات على النحو التالي:

- مستوى ما يمكن التفكير فيه (L'esperce du pensable) وهو أمر لا ينفصل عن الرقابة الاجتماعية والسياسية.
- مستوى ما لا يمكن التفكير فيه، وصار كذلك بسبب عجز العقل عن إدراكه مثل "المواطنة"، وهو أمر على ارتباط بالسلطة السياسية والاجتماعية والدينية.
- مستوى التفكير بما تسمح به اللغة الواحدة والنص الواحد، فإنه يتراكم ويصبح من قبيل اللامفكر فيه⁽¹⁾.

من خلال هذه المبررات ينكر أركان استحالة تأصيل النص التراثي. ويلاحظ على كلامه الانتقاء الشاذ وأحيانا التناقض مثل حديثه عن الحركات الإسلامية المعاصرة في مقابل العلمانية، ومقارنتها بالخلاف الذي كان بين المعتزلة والمحدثين، فالمعتزلة لم يناهضوا النص، وإنما خالفوا المحدثين في المنهج والفهم. أما صراع الإسلام والعلمانية الآن فهو صراع حول تحكيم النص، فالعلمانية ترفض تحكيمه والحركات الإسلامية تدعو إلى تحكيمه هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالحديث عن الرقابة السياسية الآن هي في صالح الخطاب العلماني وليست في صالح الخطاب الديني هذا الأخير لا يزال مبعدا من دوائر القرار، ومن ثم فتحمله العرقلة السياسية أمر فيه تعسف.

وعلى كل فمحمد أركون بعدما تحدث عن استحالة التأصيل طبق ذلك على العلوم الإسلامية ليبين كما سبقت الإشارة الأبعاد الدنيوية لهذه العلوم بغرض إجراء عملية الزحزحة التي هي محور اشتغاله، فبالنسبة لعلم التفسير مثلاً يقول: "نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله"⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 9، 10، 11.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

وهذا الكلام الذي يورده أركون تصبح عملية التفسير، ليست بيانا وخدمة للنص القرآني بقدر ما هي إفصاح المفسر عن فهمه وعمّا أراد أن يقول، كما أن الاعتماد على أدوات تفسيرية من أصول متنوعة، والبعض منها لا صلة له بالنص، يجعل علم التفسير مقوضا من أساسه في نظر أركون، وهذه إحدى صور التهوين من جهد المفسر. صحيح أنه يمكن أن يقع هذا المفسر أو ذاك في الخطأ وفي الإمكان الرد عليه ونقده، لكن الخطاب الأركوني لا يبدو نقدا بقدر ما يبدو تحاملا.

وبالنسبة لعلم الحديث، يشير أركون إلى أنه قام على افتراض عدالة الصحابي ولذلك نجده يدعو إلى عدم الاكتفاء بمفهوم "العدالة" الذي بلوره المحدثون، وإنما ينبغي إعادة تفحص كل الإسنادات بغرض بيان كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة إلى سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي⁽¹⁾. وتركيز أركون على طبقة الصحابة لأهميتها في تحمل الحديث ونقله، ولذلك كان قد استهدف هذه الطبقة بالذات، وقد مر بنا حديثه عن طبقة الصحابة والعلماء بخصوص حديثه عن السنة. وبالنسبة لعلم أصول الفقه يرى أنه صار علما جامدا ولم يضيف إليه أي شيء منذ عهد الشافعي والشافعي، كما أنه يحمل هذا العلم تقديس جهد العلماء وجعله متعاليا لا تاريخيا، ويرى أركون أن مثل هذه المسألة لا تزال غير مفكر فيها⁽²⁾.

وهكذا نجد أركون يقدم بعد نقده للعلوم الإسلامية دعوة إلى إعادة النظر في كل التصورات التي تتعلق بنشأة الثقافة ووظيفتها، ويعتبر ذلك هو الرهان الذي سوف يزيح ما يسميه بالأنظمة الثقافية (= الأديان) من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الدعامات المادية التي يقوم بها العلم الحديث⁽³⁾. وهي دعوة تتضمن الثورة على ما هو سائد من فكر ديني عموما، والإسلامي منه على وجه الخصوص، وهكذا نجد أركون يعتمد في سبيل إدخال التاريخية كمقولة علمانية إلى الفكر الإسلامي على زحزحة القناعات كاستراتيجية استوحاها من المعارف الإنسانية والنقدية المعاصرة.

(1) المرجع نفسه، ص 17، 18.

(2) المرجع نفسه: ص 21، 22.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 26.

وفي هذا المقام يلاحظ على كلامه تناقضا صارخا، فيقول من جهة بضرورة إزاحة التعالي والتقديس عن الدين وجعله خاضعا للمعطى الوضعي، ومن جهة ثانية ينكر ذلك مثل ما ورد في قوله وهو يطرح تساؤلات مختلفة حول النص الديني فيقول: "لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلغاء شحنتها التقديسية"⁽¹⁾. فهذا تناقض جلي، وأحسب أنه من بين أسباب الوقوع فيه مخالفة المنهج للنص؛ فالمنهج شيء والنص المدروس شيء آخر غريب كل الغرابة عن هذا النص، ولو سخر أركون جهده إلى تأسيس أدوات نقدية مستمدة من الثقافة الإسلامية لتفادى هذه التناقضات، ولكان جهده يصب في خدمة الإسلام والثقافة الإسلامية.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 33.

نصر حامد أبو زيد

ودعوى تكوين وعي علمي بالتراث

المطلب الأول: الحاجة إلى وعي علمي

الدعوة إلى تكوين وعي علمي بالتراث في كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد، تأتي في إطار كتاباته السجالية والناقدة للخطاب الديني المعاصر؛ ذلك لأن هذا الأخير يدعو إلى تحكيم الشريعة الإسلامية والاتخاذ من النص الديني مرجعية عمل. من هنا بدأ يتكون اهتمام الدكتور نصر حامد أبو زيد بالقراءة النقدية التي تتجه في نفس منحى قراءة أركون، لكنها لا تصل إلى عمق القراءة الأركونية ولا إلى ملامسة أبعادها ولكن كتاباته صارت تمثل نموذجاً من النماذج العربية المنخرطة في خطاب التحديث المناهض للخطاب الديني الذي هو في نظره خطاب يتسم بالرجعية فاقداً للعلمية، يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كانت قوى التغيير والإصلاح في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري تحاول بدورها أن تستند إلى التراث، فإنها أيضاً تستند إليه بنفس الطريقة طريقة "التوحيد الإيديولوجي" ولا شك أن المنتصر في معركة "التوحيد الإيديولوجي" هذه هو الفكر الرجعي التثبتي، وذلك لأن استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته"⁽¹⁾.

من هذا الوصف للفكر الديني الذي بدأ يتنامى ويهيمن على بعض المستويات في الراهن الإسلامي، نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يدعو إلى الثورة والرفض لهذا الفكر الرجعي على حد قوله، وتخليص التراث من هذا الفهم الذي يدعو الخطاب الديني إلى تكريس وتوريثه. ومن هنا يدعو نصر حامد أبو زيد إلى تأسيس وعي علمي بالتراث. والمراد بهذا الوعي الذي يدعو إليه؛ الوعي المقابل للفهم الغيبي

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 10.

الأسطوري وذلك بالتعامل مع النص باعتباره منتجا ثقافيا، وبالاعتماد في فهمه على منهج قوامه الواقع هو المدخل إلى فهم النص⁽¹⁾.

وحيثما يقول الوعي الديني بالتراث فإنه يقصد امتداد هذا الوعي حتى يشمل النص القرآني نفسه؛ لأنه يراه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي عليه تدور. ويمكن الإشارة إلى أن نصر حامد أبو زيد يعتبر قيمة هذا الوعي تتجلى في بعدين أساسيين: أحدهما من الناحية الواقعية، وفيها يبرز الوعي العلمي بالتراث كتحد مطروح بإلحاح في الراهن لما له من دور في حماية الذات؛ لأن اختراقات الآخر للأنا توشك أن تصبح هي المؤسسة لوعي الذات بحكم وجود غياب هذا الوعي العلمي إزاء التراث وإزاء النص الديني. والثاني من ناحية تعبدية ومنها ينظر الدكتور أبو زيد إلى طبيعة أعمال المسلم، فيرى أن الوعي العلمي هو سر البركة والتقرب من الله وليس المكتوب بالنقل عن القدامى⁽²⁾. من هنا يبدو الدكتور نصر حامد أبو زيد يخطر في قراءة وضعية ذات بعد أثربولوجي، تهدف إلى المساهمة في تاريخية النص الديني، وذلك ما يتجلى من دعوته إلى الدراسة الواقعية والتعامل مع النص باعتباره منتجا ثقافيا. والوعي العلمي الذي يدعو إليه الدكتور أبو زيد آله الأساسية علم تحليل الخطاب، فهو العلم الكفيل بتعريفنا بالتراث من حيث الأصول التي كونته ومختلف العوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا على هذه الصورة⁽³⁾. ومن ثم يمكن أن يساهم هذا الوعي في نظره في عدة أمور هي مسائل ملحة في الراهن منها:

1. إزاحة الإيديولوجيا: فالإيديولوجيا يعتبرها الخطاب الحداثي الطابع العام للعلوم الإسلامية ولل فكر الديني⁽⁴⁾ والدكتور أبو زيد أحد هؤلاء الذين ينظرون بهذه النظرة؛ فالخطاب الديني عنده خطاب إيديولوجي لا علمي، وأنه ينبهر ظاهريا بالعلم ولكنه يحمل عداء عميقا له في الباطن؛ لأنه يزاحمه ويحتل مواقعه أولا بأول⁽⁵⁾. وهذا التوجه الإيديولوجي ليس وليد العصر الحديث في ثقافتنا بل هو قديم بدأ بتدوين النص

(1) علي حرب: نقد النص، ص 209.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 17.

(4) مسألة وصف الفكر الإسلامي بالإيديولوجيا يتفق فيها جميع الحداثيين، ويعتبرون الحداثة الغربية هي الكفيلة بإزاحتها.

(5) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 146.

القرآني، فكانت عملية التدوين محطة كرسَتْ فهما معينا للنص الأول يعتبره الدكتور أبو زيد قضى بعزل النص عن سياقه وجرده من أبعاده الموضوعية والتاريخية، وجعل منه نصا مقدسا، وحوله إلى شيء (= المصحف) صار يستعمل أداة للزينة⁽¹⁾.

من هنا نفهم أن القراءة السائدة عند المسلمين لم تكن قراءة علمية في نظر نصر حامد أبو زيد، وأن خطاب التجديد لم يكن هو الآخر علميا، بل يريد اغتيال العلم، ومن ثم يبقى في مستوى الإيديولوجيا ولا يقترب من الناحية العلمية، وهذه إحدى الوظائف التي يمكن أن ينجزها علم تحليل الخطاب لما يتوفر عليه من علمية. كما يفهم أيضا أن القراءة العلمية أو الوعي العلمي ينافي القول بقدسية النص، وهذه المسألة يلتقي فيها مع أركون، وإن كان نصر حامد أبو زيد لا يمتلك صرامة الكتابة التي يتمتع بها أركون فكثيرا ما يبدو متذبذبا في أحكامه، أو يبدو مركزا على أمور سجالية بعيدة عن الأركيولوجيا الأركونية، كتشنيعه على الخطاب الديني المعاصر التغيي بأجماد زائفة وفخره بإنجازات السابقين، لأنه لم يساهم فيها⁽²⁾.

2. الكشف عن مفهوم النص: لأن النص هو الموضوع محل الدراسة، وهو الذي يكون محل تطبيق علم تحليل الخطاب، وحتى يكون ذلك ينبغي تحقيق مفهوم النص أولا وهو الأمر المفقود في التراث، وهو المعول عليه في صياغة الوعي العلمي. إذا فالكشف عن مفهوم النص والأخذ به يعد أحد الخطوات الأساسية في تأسيس وعي علمي بالتراث. والنص بالمفهوم الذي يتحدث عنه الدكتور نصر حامد أبو زيد، هو النص بمفهومه اللساني السيموطيقي الحديث؛ وذلك لأن العثور على مفهوم النص بمعنى آخر لا يفي بالغرض بل هو موجود في الثقافة الإسلامية، ولكن بدلالة أخرى غير الدلالة التي يوظفها علم تحليل الخطاب، ومن أوجه هذه الدلالة نمط التأويل الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد، فليس هو بالتأويل المتعارف عليه بل هو تأويل يقضي بتعليق النص في الهواء بحيث يصبح قابلا لكل ما يمكن أن يستنطق به⁽³⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 10.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 147.

ويرى نصر حامد أبو زيد أن البحث عن هذا المفهوم، وبلورته والكشف عنه لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة النظر في علوم القرآن⁽¹⁾. وهنا يتفق نصر حامد أبو زيد مع أركون في القول بضرورة إعادة النظر في علوم القرآن من أجل صياغة وتأسيس فهم إسلامي جديد يصب في القول بتاريخية النص الديني، وفي مستواه الأول الذي هو القرآن الكريم ولذلك يقول: "إن البحث عن مفهوم "النص" ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن"⁽²⁾. وحتى يتم الكشف عن مفهوم النص يقترح الدكتور نصر حامد أبو زيد مدخلاً علمياً لدراسة هذا النص وهذا المدخل قوامه أمران:

الأول: هو الواقع الذي تنتظم فيه حركة البشر المخاطبين بالنص، وفيه أيضاً يوجد المستقبل الأول للنص وهو النبي صلى الله عليه وسلم. والثاني: هو الثقافة التي تتجسد بشكل خاص في اللغة، والواقع والثقافة من الحقائق الأمبيريقية التي تساعد بفعل عملية التحليل إلى الوصول إلى فهم علمي لظاهرة النص⁽³⁾. والدعوة إلى دراسة النص القرآني من هذا المنظور، هو الأخذ بالمنهاج الحداثي التي تتعامل مع النص أياً كان هذا النص دون تمييز له عن غيره، ولهذا يخطئ الدكتور نصر حامد أبو زيد التصور الإسلامي حول النص الديني منكرًا عليه التفريق بينه وبين النصوص اللغوية⁽⁴⁾. فهو في نظره نص لغوي كسائر النصوص الأخرى. أما دعوته إلى إعادة النظر في علوم القرآن؛ لأن القدامى في نظره كان جهدهم موقوفاً على الجمع لأن التحدي الذي جابههم هو الحفاظ على الذاكرة، فأتجهوا إلى الجمع ومثل لذلك بالسيوطي والزرکشي⁽⁵⁾ اللذان برزا في مجال علوم القرآن. أما التحديات الواردة في العصر الحديث فهي تحديات أخرى معرفية بالدرجة الأولى. الأمر الذي يجعلنا في هذا المستوى نسعى إلى إعادة اكتشاف النص.

3. الاستجابة لمطلب العلوم الإنسانية: وهي إحدى الآليات التي يأخذ بها الخطاب الحداثي عموماً في مجال قراءته للنص الديني، وقد مر الحديث عن مشروع أركون وكيف أنه اعتمد هذه العلوم في زحزحة القناعات. وهنا يرى الدكتور أبو

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11.

(2) المرجع نفسه، ص 10.

(3) المرجع نفسه، ص 24.

(4) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

(5) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11.

زيد الإلحاح في البحث عن مفهوم النص هو أحد مساعي العلوم الإنسانية والهدف من ورائه هو الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في بعدها التاريخي⁽¹⁾.

ومن أهم هذه الخصائص التي تتصف بها الثقافة العربية الإسلامية محورية النص الديني فيها، والكشف عن هذه المحورية كشف عن آليات إنتاج المعرفة في هذه الثقافة؛ لأن النص الديني في البنية الإسلامية هو المولد لمعظم أنماط النصوص الأخرى⁽²⁾، وهذه القراءة تعتمد بطبيعة الحال على الأنثروبولوجيا كعلم من العلوم الإنسانية للكشف عن هذه الأهداف: حقيقة النص، علاقته بالثقافة، إنتاجه للنصوص الأخرى... إلخ. وقد كانت النتيجة التي توصل إليها الدكتور أبو زيد هي القول بأن النص الديني - القرآن الكريم - تشكل في الثقافة أولاً ثم تحول إلى مشكل لها فيما بعد⁽³⁾. ويتضح من هذه النتيجة التي يقول بها الدكتور نصر حامد أبو زيد أنها ربط للنص ببيئته الثقافية فقد تفاعل مع الثقافة وأثر فيها وتأثر بها؛ أي أنه لم يحد عن اللغة المعهودة ولا على قوانين إنتاج الدلالة، وهذا هو معنى التاريخية؛ تاريخية النص الديني التي يسعى الخطاب الحديث إلى تأسيسها في الفضاء المعرفي الإسلامي⁽⁴⁾.

هذه بعض الوظائف التي يرجى تحقيقها من الوعي العلمي الذي يدعو نصر حامد أبو زيد إلى تكوينه بالتراث، وتأتي هذه الدعوة في إطار نقده للخطاب الديني الذي صار في نظره يحتمي بالتراث ويحوّله إلى ساتر للدفاع عن أفكاره بينما الهدف المبيّت في نظره هو إبقاء الوضع على ما هو عليه⁽⁵⁾؛ أي الوقوف في وجه عملية التطور والنهضة التي ينبغي أن تحقّقها الأمة على الأقل للمحافظة على كيانها ولذلك يعتبر البقاء في فلك الأسئلة التراثية خيانة للوعي العلمي⁽⁶⁾.

وهذه المسألة يعترف الدكتور نصر حامد أبو زيد بصعوبتها؛ أي أنه يرى تشكيل هذا الوعي العلمي ليس بالأمر الهين، بل هو عملية تقتضي عدة أمور منها:
- الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة.

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 149.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 149.

(3) المرجع نفسه، ص 87.

(4) المرجع نفسه والصفحة.

(5) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص 5.

(6) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

- الجراحة في البحث عن إجابات لهذه الأسئلة.
- امتلاك طاقة تمكن الباحث من تجاوز الإجابات الجاهزة التي تففز إلى الوعي.
- انتقاء نماذج من الإجابات من التراث بشرط أن تكون صادقة وأكثر قربا من الحقيقة⁽¹⁾.

إن اشتراط هذه الشروط فيمن يريد المساهمة في إنتاج الوعي العلمي بالتراث لأمر يدل على صعوبتها من الناحية الموضوعية وخطورتها من الناحية النفسية، لأنها دعوة إلى إلغاء المقدس، والمطلق، وهما من الأمور المنافية للعلم في نظر نصر حامد أبو زيد، وذلك ما يتجلى من كلامه حينما يذكر وجود الحقيقة المطلقة⁽²⁾، والبحث عن الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية⁽³⁾. ودعوته انتقاء نماذج من التراث تكون صادقة هو نمط من أنماط ممارسة القراءة عند الحداثيين عموما؛ أقصد انتقاؤهم للشاذ لأجل التبرير، والتركيز على الشاذ ينافي العلمية التي يدعون إليها، ومن هنا كانت دعوة نصر حامد أبو زيد إلى الوعي العلمي مجرد دعوى وليست دعوة حقيقية؛ إذا التراث لا يخل من العلمية، بدليل أن نصر حامد أبو زيد يشير إلى إمكانية الاستناد إلى نماذج تراثية.

المطلب الثاني: تجليات غياب الوعي العلمي في الخطاب الديني

وحتى يتجاوز الدكتور أبو زيد الأسئلة التراثية راح يناقش مسائل راهنة هي في نظره تجليات غياب الوعي العلمي بالتراث في الخطاب الديني المعاصر ومن هذه التجليات:

1. ظاهرة إهدار السياق: السياق هو الملابس المختلفة التي وجد في إطارها النص، وأصبحت تشكل أبعادا له، وبالنسبة للنص الديني هي الظروف والملابسات التي أنزل النص متزامنا معها، وهو أمر مهم في فهم النص مثل أسباب النزول التي كان علماء التفسير يأخذون بها في مجال التفسير لبيان المعنى، ويعتمدها الأصوليون والفقهاء لبيان الأحكام. وما دامت مراعاة مستويات السياق مهمة في فهم النص ومن ثم في توظيفه؛ توظيفه الذي لا يمكن أن يتوقف - وهذا بالنسبة لنصوص الوحي - نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد في نقده للخطاب الديني يعتبره خطابا غير علمي،

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 17، 18.

(2) الحقيقة المطلقة في التصور الإسلامي هي الألوهية، ويصبح الكلام خطيرا جدا من الناحية العقدية، خاصة وأن نصر حامد أبو زيد يتحدث عن النص القرآني.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 18.

وأصحابه لا يملكون وعيا علميا بالتراث؛ لأنهم في توظيفهم للنص الديني في الحياة المعاصرة يعملون على إهدار السياق. يقول نصر حامد أبو زيد وهو يتحدث عن السياق في الخطاب الديني: "الخطاب الديني غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات إن لم يتجاهلها جميعا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقا"⁽¹⁾.

من هنا يبين لنا نصر حامد أبو زيد موقع السياق في الخطاب الديني المعاصر وكيف أنه متجاهل بسبب الدلالة المحددة مسبقا أو الانتصار لتأويل معين مسبقا، أو للإيديولوجيا التي تقتضي الرؤية العلمية إزاحتها كما سبق بيان ذلك. ولما كان المراد بالوعي العلمي دراسة النص الديني في إطار المعطيات الوضعية الواقعية، بعيدا عن بعده الغيبي، يصبح الاعتماد على السياق ومراعاته شرطا مهما لتأسيس الوعي العلمي؛ لأن السياق مستويات مختلفة منه الثقافي والاجتماعي والسياسي الخارجي (= سياق المخاطب) والسياسي الداخلي (= علاقات الأجزاء) والسياسي اللغوي (= تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)⁽²⁾. وكلها مستويات وضعية، ومعلوم أن الخطاب الديني يتجاوز المحسوس إيماننا بالغيب.

من هنا اعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد الخطاب الديني قد عمد إلى إهدار سياق النص الديني بغية تفسيره لصالح استراتيجية معينة، ومن هنا أيضا يبدي الدكتور أبو زيد أهمية الكشف عن هذه الظاهرة فيقول: "فالذي لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وقوانين إنتاجها للدلالة"⁽³⁾. من خلال هذا تبدو أهمية الكشف عن إهدار السياق ودورها في تأسيس الوعي العلمي بالنص كما يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد. أما عن أسباب وجود هذه الظاهرة في الخطاب الديني المعاصر فيرجعها إلى عدة عوامل تتعلق بـ: اللغة، وبالثقافة، وبالنص، وهي عوامل مستوحاة من الكتابات اللغوية الحديثة والمعاصرة منها:

أ - عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية: ومنه يفهم اعتبار النص الديني بما فيه النص القرآني نصا لغويا شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية، ولذلك

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

(2) المرجع نفسه، ص 96.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

لا يمكن أن يدرس إلا كنص لغوي. يقول نصر حامد أبو زيد: "إنه نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة وفي إطار ثقافة بعينها"⁽¹⁾.

إن الوعي بقوانين إنتاج اللغة، هذه القوانين التي تستمد من الثقافة هي الكفيلة بإعادة الاعتبار للسياق النصي كما يرى أبو زيد، والوعي بهذه القوانين أيضا هو أساس الوعي العلمي وهو الأداة التي تعصم الباحث من الانخراط في إنتاج الإيديولوجيا وتجعله مؤهلا لإنتاج خطاب علمي⁽²⁾. والقوانين اللغوية المتحدث عنها تتمثل في القوانين المعرفية الاجتماعية من المستوى الصوتي إلى المستوى الدلالي، وهي قوانين تستمد قدرتها من الثقافة⁽³⁾. وهنا تتجلى النظرة الوضعية للنص عند الدكتور نصر حامد أبو زيد؛ فما دام النص الديني نصا لغويا وما دامت اللغة ظاهرة ثقافية وقوانين اللغة مستمدة من الثقافة يصبح النص منتجا ثقافيا حسب رأيه وهذه هي تاريخية النص الديني. ولذلك نجد أنه ينكر على من يعتبر النص الديني مفارقا لغيره ومتميزا على سائر النصوص ويعتبر ذلك من الأمور التي كرس ظاهرة إهدار السياق⁽⁴⁾.

وبناء على ما تقدم يسحب الدكتور أبو زيد حكما على جميع النصوص مهما كانت بما فيها النص القرآني على أنها تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها، وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها⁽⁵⁾ والمساواة بين النص الديني وسائر النصوص اللغوية في دراسة هذا الأخير عمل تمهيدي يهدف من ورائه إلى جعل النص ظاهرة ثقافية أولا، ليحكم بتاريخيته ثانيا، ليبرر العلمانية ثالثا؛ وذلك لأن كتاباته بالدرجة الأولى تعتبر كتابات ناقدة للفكر الديني المعاصر الذي يدعو إلى المرجعية النصية فيكون التركيز على مسألة إهدار السياق لبيان أن هذا الخطاب لم يستوعب

(1) المرجع نفسه، ص 95.

(2) المرجع نفسه، ص 96.

(3) المرجع نفسه، ص 97، 98.

(4) المرجع نفسه، ص 91.

(5) المرجع نفسه، ص 86.

النص الذي يريد أن يتخذ مرجعية، وهذا ديدن الخطاب العلماني عموما خاصة في الوقت المعاصر إذ غير استراتيجيته من خلال اعتماده قراءة صارت تعرف بالقراءة المعاصرة من آلياتها العلوم الإنسانية في صورتها الراهنة.

ب - البقاء في مستوى التقليد: ويقصد به تقليد الأوائل في دراستهم للنص الديني؛ أي أن الخطاب الديني المعاصر ما زال يكرر ما قاله القدامى، مما يدل على أنه لم يستفد من المعارف المعاصرة، وبقيت تهيمن عليه ظاهرة التقليد، ويذكر نصر حامد أبو زيد بعض صور هذا التقليد مثل:

- طبيعة تصور الكلام الإلهي؛ ويراد به تصور الخطاب الديني المعاصر للكلام الإلهي على أنه أزلي قديم، وهو صفة من صفات الله عز وجل، وأنه غير مخلوق وهذا معتقد أهل السنة في هذه المسألة⁽¹⁾. إن القول بأن الكلام الإلهي أزلي قديم فيه إثبات لصفة الكلام كصفة من الصفات الإلهية، وفي هذا إثبات لبعده الغيبي، وإثبات هذا البعد ينافي الدراسة العلمية حسب نصر حامد أبو زيد؛ لأن الوعي العلمي هو فهم النص ضمن الشروط الوضعية بعيدا عن التعالي والتقديس كما يرى، ولذلك ينتقد الخطاب الديني واصفا إياه بالتقليد في هذه المسألة العقيدية.

والغريب أن الدكتور نصر حامد أبو زيد لما تناول هذه المسألة نفى صلتها بالعقيدة فيقول: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيا - لا فهما حرفيا - مثل "الكرسي" و"العرش" إلخ وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين"⁽²⁾.

في هذا الموقف ينكر الدكتور نصر حامد أبو زيد أزلية النص القرآني، وينكر اعتباره مسألة عقيدية، وينكر أيضا فهمه فهما مباشرا، ويحث على الفهم المجازي لا على الفهم المباشر للنصوص القرآنية الواردة في هذا الموضوع، كما نجده

(1) أنظر مثلا الإمام الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ضبط وتصحيح محمد أمين الضاوي، دار الكتب العلمية ط1 (2000)، ص 23.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، 69.

يجعل من كلام الله صفة من صفات الأفعال لا من صفات الذات، وحتى يستدل على صحة ما ذهب إليه تبنى رأي المعتزلة القائل بـ "خلق القرآن" إذ تصبح مسألة الخلق الإيجاد في الزمان وهذا هو معنى التاريخية، والتركيز على كون النص حدث في الزمان يعني إمكانية دراسته ضمن الشروط الوضعية التي يراها الدكتور أبو زيد أداة لتأسيس الوعي العلمي.

وحتى يؤكد نصر حامد أبو زيد بأنه تجاوز مستوى التقليد في هذه المسألة يذهب إلى إنكار البعد الغيبي للنص وذلك ما يمثل الحقيقة عنده فيقول: "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، ويعكس من ثم لإمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁽¹⁾.

إن تركيز نصر حامد أبو زيد على هذه المسألة وإدائته للخطاب الديني المعاصر كونه ما زال مقلداً فيها كما قال؛ لأنه يرى أن التقليد فيها هو سبب إهدار الساق الثقافي للنص، كدراسته مقارنا بالنصوص الأخرى الموجودة في البيئة الثقافية العربية مثل الديانات السابقة، ومثل النص الشعري، فعن النصوص الدينية السابقة يشير الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى الحنيفية مثلاً بوصفها وعياً مضادا للوثنية وعن علاقته بالنصوص الدينية الأخرى يقول بأن النص القرآني قد انخرط معها في علاقات سجالية⁽²⁾ وهذا حتى يؤكد البعد الثقافي للنص القرآني.

أما عن علاقته بالنصوص الأخرى كالنص الشعري فيعتبرها علاقة وطيدة ودراسة النص الشعري من الأمور الضرورية في تكوين وعي علمي بالنص الديني⁽³⁾. إن طرح الدكتور نصر حامد أبو زيد لمسألة السياق الثقافي وعدم احترامه في الخطاب الديني، يهدف من ورائه إلى بيان تأثير الثقافة في النص ولذلك نجده يطرح على مستوى آخر موضوع الوحي من حيث إمكانية

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 100.

(3) المرجع نفسه، ص 93.

شروطه، وماهيته... وهذا كلام خطير جدا. والمتبع لكلامه يجده قد وقع في تناقضات صارخة تتنافى ودعواه بتكوين وعي علمي.

فمن جهة يدعو إلى عدم التقليد، ولكنه بقي في مستوى التقليد، فمقولة "خلق القرآن" ليست مقولة حدائية بل مقولة تراثية قال بها المعتزلة في القدم، والدكتور نصر حامد أبو زيد يستند إليها؛ مما يدل على أنه مقلد أيضا، وقوله بخلق القرآن ليثبت أن الكلام فعل وليس صفة، والأفعال حادثه، وحدوثها وقع في الزمان وهذا ما يصحح في نظره التصور السائد للكلام الإلهي، ويتفادى التقليد، لكنه وقع في التقليد كما قلت من جهة، ومن جهة ثانية يشترط شرطا يوقعه في نفس رأي الأشاعرة، وهذا الشرط هو الفرق بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى فعل وهذا عين قول الأشاعرة في تقسيمهم الكلام إلى نفسي قدسم ومتلو حادث، وسائر الصفات أيضا مثل القدرة التي يعتبرها لا تتجلى في إلا الأفعال وهو عين ما يقوله الأشاعرة أيضا عن تقسيم بعض الصفات ومنها صفة القدرة إلى صلوحية وتنجزية. وبالتالي فتأسيس الوعي العلمي لم يزد على كونه تقريراً لما جاء في التراث، وأن التقليد لا يزال موجودا كظاهرة حتى عند مناهضيه. كما أنه يقع في تناقض آخر حينما ينكر البعد الميتافيزيقي للنص ثم يقول به من جهة أخرى إذ يعتبر الإيمان بالمصدر الإلهي للنص وإمكانية وجود سابق له على الوجود العيني في الواقع أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال الثقافة التي ينتمي إليها⁽¹⁾ ومثل هذا الموقف التلفي جعل بعض المفكرين يحكمون على كتابات نصر حامد أبو زيد بأنها تليفية، وأن صاحبها يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها⁽²⁾.

- طبيعة تصور اللغة: وهذا مستوى من مستويات التقليد في الخطاب الديني كما يرى الدكتور أبو زيد؛ إذ يعتبر أن التصور الديني المعاصر لطبيعة اللغة تصور قديم عفا عنه الزمان، هذا التصور الذي لا يفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه؛ أي أنه يقول بتطابق الدال مع المدلول⁽³⁾. وهذا أمر

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

(2) مثل المفكر اللبناني علي حرب، أنظر كتابه، نقد النص، ص 209، 220.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 76.

يخالف ما انتهت إليه فلسفة اللغة واللسانيات الحديثة، لذلك يرى مصححا هذا التصور الخاطئ في نظره بالرجوع إلى ما أثبتته دي سوسير الذي صاغ تصورا أنهى إلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم، ويرى أن هذه الثورة الفكرية غائبة غيابا تاما عن وعي كل الذين يتوهمون أن اللغة نظاما بسيطا يدل على الأشياء أو يستدعيها ويتصورون أنها نظاما إشاريا⁽¹⁾.

والدكتور نصر حامد أبو زيد يركز على وظيفة اللغة انطلاقا من رؤية معاصرة لها في البناء الثقافي ككل، فعند علماء السيموطيقا (= علم العلامات) الثقافة عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها "نظام العلامات اللغوية"؛ لأنه هو النظام الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين⁽²⁾، وفي هذا يقول: "بما أن الثقافة هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها، فإن اللغة هي النظام المعبر عن هذا التصور"⁽³⁾. وفي هذه المسألة - تصور طبيعة اللغة - التي يرى نصر حامد أبو زيد أن الخطاب الديني ما زال مقلدا فيها، ونظرتة لا تزال كلاسيكية أيضا، نجده يذكر ذلك عموما دونما ذكر لنماذج معينة تتبنى هذا التطور وتدافع عنه، واكتفى بالتمثيل لظواهر تستعمل فيها اللغة، مثل الاستشفاء بالقرآن الذي يراه من قبيل التأثير السحري لا العلمي للغة⁽⁴⁾.

ومن هنا يريد نصر حامد أبو زيد من خلال الموقع الذي تحتله اللغة في الثقافة، ومن خلال علاقة الثقافة باللغة باعتبار هذه الأخيرة الرمز المعبر عن الثقافة، من خلال هذا يريد التأكيد على فهم النص الديني باعتباره نصا لغويا بحتا كما يرى في إطار السياق الثقافي، وما دام النص الديني ظهر في إطار سياق ثقافي معين فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية، حفاظا على السياق وأحذا بوظيفة "علم العلامات" الذي صار له دور تفسيري معين في إطار الشروط الثقافية

(1) المرجع نفسه، ص 80.

(2) المرجع نفسه، ص 80، 81.

(3) المرجع نفسه، ص 81.

(4) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 76.

الوضعية. وهذا ما يعنيه الدكتور أبو زيد بالوعي العلمي الذي ينبغي أن يتحقق وتحقق بوجوده وإثباته تاريخية النص الديني.

2. ظاهرة القول بشمولية النص: وهي عين مسألة الحاكمية التي تشكل محور الجدل الديني العلماني في الوقت المعاصر، وهي مسألة على اتصال بمسألة السياق في بعده التاريخي، ولذلك اعتبرها - بما أنها مطلب من مطالب الخطاب الديني المعاصر - إهدار للسياق التاريخي للنص بعد أن قال بأن الاعتقاد بأزلية الكلام الإلهي إهدار للسياق في بعده الثقافي. وهذه النظرة، وهذا الحكم - بأن الخطاب الديني المعاصر أهدر الجانب التاريخي لسياق النص - مرده عند نصر حامد أبو زيد نظرتة لطبيعة النص الديني؛ لقد بينت من قبل أنه كان يرى بأن النص الديني بما فيه النص القرآني لا يختلف عن سائر النصوص دينية كانت أو غير دينية جميعها في نظره لا تختلف عن النص اللغوي.

فهي تخضع لقواعد معينة مهما كانت هذه النصوص، وفي هذا يقول: "إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها: "تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد"⁽¹⁾. بهذا تتجلى نظرتة للنص الديني فهو في رأيه يخضع لنفس قوانين النص البشري وانتهى إلى أنه مرتبط بواقع تاريخي محدد، من هنا يأتي إنكاره لشمولية النص الديني، وتعدر اتخاذ مرجعية في الوقت الحاضر أو في المستقبل؛ لأنه مرتبط ببيئة تاريخية وثقافية غير البيئة المعاصرة ومن ثم يصبح في نظره القول بشمولية النص الديني إهدار للسياق التاريخي لهذا النص، وهو أمر منافي للعلمية ولذلك جعل منه محطة يدعو إلى إعادة النظر فيها.

أما عن معتقد المسلمين بخصوص مبدأ "الحاكمية" والذي صار لب الخطاب الديني المعاصر فيعتبره سلطة مضافة وليست سلطة ذاتية⁽²⁾، ومن ثم تصبح شمولية النصوص من المفاهيم الدنيوية لا من المفاهيم الدينية، فهو مفهوم تاريخي اجتماعي صيغ ضمن التاريخ الاجتماعي للمسلمين⁽³⁾ وسبب الأخذ به في الراهن عدم الوعي بمسألة السياق وهذه المسألة عنده تتجلى على مستويين:

(1) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سيناط (1992)، ص 84.

(2) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 18.

(3) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 16.

أما الأول فهو إهدار السياق الخارجي المتمثل في أسباب النزول؛ أي أن القول بشمولية النصوص ينافي إثبات أسباب النزول كأسباب موضوعية اجتماعية وتاريخية، وكوقائع نزلت فيها نصوص الوحي، وبمقتضى هذا الكلام يصبح السبب علة مؤثرة في نزول النص القرآني خاصة أو عدم نزوله إذا افتقد السبب. وهذه المسألة تمت الإشارة إليها خلال الحديث عن ممارسة النص لسلطته وتم بيان كيف أن الدكتور نصر حامد أبو زيد وغيره من الحداثيين يتخذون من هذه المسألة تكتة للقول بتاريخية النص الديني بناء على إنكارهم العبرة لعموم اللفظ، وتركيزهم على جعل العبرة دائما لخصوص السبب. وفي هذا تغليب واضح؛ إذ ليست كل النصوص نزلت لأسباب محددة. أما المستوى الثاني وهو السياق الداخلي، فيتمثل في السياق اللغوي بشكل خاص ولذلك في مناقشته لمسألة الحاكمية يقف عند الآيات 44، 45، 47، من سورة المائدة على أنها تمثل وحدة سردية؛ أي نصا متصل السياق⁽¹⁾.

من هنا تتجلى مسألة "إهدار السياق" ومسألة "شمولية النصوص" كآليتين من آليات القول بتاريخية النص الديني عند الدكتور نصر حامد أبو زيد، كما يعتمد آلية "التأويل"؛ لأنه حينما ينكر المرجعية النصية يصطدم ببعض النصوص التي تدل صراحة على وجوب الاحتكام إلى النص مثل قوله تعالى: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44) وقوله تعالى: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: 45) وقوله تعالى: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: 47).

يقف الدكتور أبو زيد عند دلالة الحاكمية الواردة في هذه الآيات الثلاث والمتمثلة في الفعل "يحكم" ويعتبره قد وظف توظيفا خارج دلالاته حينما اعتبر دالا على المفهوم السياسي الحديث للحكم، ويرى أن الخطاب الديني هو الذي قام بعملية توسيع دلالي لكلمة "يحكم" حتى أخرجها من فضاءها الدلالي الأصلي، وهو الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية، وهذه من صور إهدار طبيعة النظام اللغوي للنص عنده⁽²⁾. كما يتأول قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: 36)،

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 127.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 127.

فيعتبر أن الاستجابة لقضاء الله ورسوله في هذه الآية لا تتعلق بالمسلم في الوقت المعاصر، ويقول بأن الآية تتحدث عن المؤمنين في عصر النبوة، حينما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاضرا بينهم، وهو الذي يتولى القضاء بنفسه بينهم، بما يوحى إليه أو بفهمه واجتهاده⁽¹⁾، وهكذا نجد يتأول النصوص التي تدل على الشمولية ومنه على عالمية الرسالة الإسلامية، وهكذا يصبح الغرض من تأسيس الوعي العلمي بالتراث عند الدكتور نصر حامد أبو زيد هو تأسيس تاريخية النص الديني.

ومن خلال هذا يتأكد إنكار مبدأ عموم الدلالة عند الدكتور نصر حامد أبو زيد؛ لأنه عين القول بشمولية النص. وبالإضافة إلى تأويل النصوص السابقة يستند إلى مسألة النسخ ويعتبرها دالا قويا على ارتباط النص بسبب نزوله، ومن ثم إنكار مبدأ عموم الدلالة، ويعيب على الخطاب الديني مخالفة ذلك ويعتبره في تعاطيه مع النص الديني يتجاهل مسألة النسخ فيقول: "إن منهج الوحي هنا رغم وضوحه من حيث دلالاته على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني يغيب تماما في الفكر الديني الرسمي المعاصر، وهو في فكر دعاة تطبيق الشريعة أشد غيابا لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر"⁽²⁾.

ومن خلال ما تقدم ينتهي الدكتور أبو زيد إلى نتائج يعتبرها عوامل تأسيس الوعي العلمي وما يناقضها يكون بالطبع سبب فقدان هذا الوعي بالتراث منها:

- الإلحاح على تاريخية النص الديني: وذلك لا يعني في نظره عدم قدرة النص على إنتاج الدلالة أو مخاطبته لعصر غير عصره أو مجتمع غير المجتمع الذي ظهر فيه⁽³⁾.
- إدانة المسلك التأويلي الذي أخذ به الخطاب الديني المعاصر واعتبره: "في كل الأحوال يتحول النص الديني إلى مفعول به، وتصبح الإيديولوجيا هي الفاعل أي تتم صياغة الإيديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابع الدين، ومعنى ذلك كله أن المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص وغفل مستويات السياق فقط بل يضيف جناية إخفاء وجه إيديولوجية السياسة بقناع الدين ذاته"⁽⁴⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 18.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 125.

(3) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 83.

(4) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 115.

- التأكيد على عدم مخالفة "التاريخية" أو إنكار مبدأ عموم الدلالة للعقيدة بحجة أن سلطة النص سلطة مضافة نابعة من تاريخ المسلمين، وليست نابعة من العقيدة⁽¹⁾.
- تأسيس وعي علمي بالسنة يبدأ بتصحيح مفهوم "السنة" نفسه لأنه في نظره مفهوم مغلوطة؛ فالمفهوم المتداول لم ينتقل من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تم بتدخل الإمام الشافعي حينما أسس علم أصول الفقه⁽²⁾.
- إعادة النظر في مفهوم الوحي وفي شروط إمكانه من خلال دراسته من زاوية أثربولوجية مقارنة بظواهر أخرى كالسحر والشعر والكهانة. وكانت النتيجة القول بأن النص الديني منتجا ثقافيا تأثر بالبيئة الثقافية التي أنزل فيها، كما أن الوحي كان استجابة لمطالبات الواقع. ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة من الناحية العقدية. ولذلك يجد قارئ نصر حامد أبو زيد تناقضات هي في حد ذاتها مخلة بالوعي العلمي الذي جعل منه المطلب الملح، والأمر الإستعجالي الذي ينبغي إنجازه إنقاذا للوعي وإنقاذا للتراث، وإنقاذا لهوية الأمة.
- ومن صور هذا التناقض إنكاره مبدأ عموم الدلالة من جهة، وإثباته من جهة أخرى مثل قوله: "لا شك أن ما ورد في القرآن خاصا بالأحكام والتشريعات يمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائية"⁽³⁾. إذ يرتبط بعضها بسبب النزول ولا يفارقه وإن كان بعضها الآخر يتجاوز الواقعة الجزئية التي نزل فيها ليدل على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الحالات الشبيهة"⁽⁴⁾. هنا نجدد يميز بين نوعين من الأحكام منها ما يكون العبرة فيه لعموم اللفظ ومنها ما تكون العبرة فيه لخصوص السبب، وهذا خلاف كلامه عن السياق الذي جعله يدين الخطاب الديني واعتبره يتجاوز ويتجاهل أسباب النزول في قوله بعموم الدلالة.

أما عن إدانته للمسلك التأويلي واعتباره تكريسا للإيديولوجيا، نجدد هو نفسه يسلك نفس المسلك، بل يعتبر التأويل الخيار البديل، وهذا ما يتجلى من كلامه بعدما

(1) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) ويقصد بها عموم اللفظ وخصوص السبب على النحو المقرر في القاعدة الأصولية.

(4) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 195.

انتقد مسالك الخطاب الديني، يقول: "والبدليل تعليق النصوص في الهواء بحيث تقبل كل ما يمكن أن تستنتج به"⁽¹⁾. ولا شك أن هذا البدليل المفتوح تأويلية متسببة ومتحررة من الضوابط. أما عن صلة الخطاب الديني بالإيديولوجيا فالدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر ذلك سمة كل الخطابات - طبعاً بما فيها خطاب التحديث - وبناء على ذلك فهي تتساوى من حيث هي خطابات ولا يحق لأي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف⁽²⁾. وبناء على هذا الكلام يصبح الوعي العلمي الذي يدعو الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى تكوينه بخصوص النص الديني ضرب من تحصيل ما هو متعذر تحصيله، الأمر الذي جعل بعض نقاده يعتبرون مقولة "الوعي العلمي" مقولة لم تصمد أمام الخطاب الديني بدليل أنه المهيم في الواقع العربي⁽³⁾.

وعن دعوته إلى إعادة النظر في مفهوم الوحي وشروط إمكانه أيضاً نجده يعتبره من جهة ظاهرة ذات بعد ثقافي ولا يمكن فهمها إلا في إطار بيئته الثقافية، ومن جهة أخرى يعتبر الوحي الإسلامي يمتاز بصدق ذاتي إذ يقول: "إن صدق الوحي لا يحتاج إلى دليل آخر خارجه"⁽⁴⁾، بل الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه، وإذا كانت الدعوات والرسالات السابقة احتاجت إلى دليل يؤكد صدق الوحي دليل خارجي يتمثل في وقوع فعل خارق للعادة على يد النبي، فإن الدعوة والرسالة في حالة الإسلام لم تكونا بحاجة لمثل هذا الدليل الخارجي ولا شك أن مفهوم "الصدق الذاتي الداخلي" للوحي مفهوم أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبلته وحولته إلى أن يكون "النص"⁽⁵⁾.

هذا النص من جهة ثبت استغناء الوحي عن الثقافة في الإسلام، وثبت هذه الحاجة من جهة أخرى. وهذه من صور التناقض التي وقع فيها الدكتور نصر حامد أبو زيد وهي من الأمور المخالفة للوعي العلمي لا شك في ذلك. أما عن اعتباره

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 147.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 8.

(3) أنظر علي حرب: نقد النص، ص 219.

(4) وهنا يقع الدكتور نصر حامد أبو زيد فيما أسماه بإهدار السياق الذي أعابه على الخطاب الديني.

(5) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 138.

إنكار عموم الدلالة لا يخالف العقيدة فهذا أيضا أمر غير مستساغ؛ إذ كيف يعقل أن يحكم المسلم على ارتباط النص بالواقع الذي أنزل فيه وبأسباب نزوله لا يتجاوزها، ويبقى بعد ذلك يعتقد المعتقد الإسلامي الذي يصبح بناء على ذلك مرتفن لدى بيئة ثقافية معينة، الأمر الذي يؤكد أن الوعي العلمي الذي يدعو إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد مجرد دعوى.

محمد عابد الجابري وتجاوز الإيديولوجيا

المطلب الأول: معالم قراءة النص التراثي عند الجابري

يعتبر المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري من أبرز المفكرين العرب، من حيث غزارة الإنتاج وعمق الطرح، ودقة التحليل، وأيضاً من أكثرهم إسهاماً في تأسيس رؤية حديثة للنص التراثي. ولذلك فالدكتور الجابري من أصحاب المشاريع الذين ساهموا في صياغة المصطلح الفلسفي في الفضاء المعرفي الإسلامي في الراهن، وأحد المهتمين بإشكالية المنهج، وأحد الذين يريدون الإجابة على سؤال النهضة. وأهم ما تميز به الجابري إذا ما قورن عمله الفكري بعمل غيره من أمثال محمد أركون أو نصر حامد أبو زيد؛ أن الجابري اقتصر قراءته في المجال الإسلامي على النص في مستواه الثالث (=النص التراثي) بالنظر إلى التقسيم الذي وضع للنص الديني في المدخل العام لهذا البحث، وهذا ما لاحظته عليه المهتمون بإنتاجه الفكري؛ فعلي حرب مثلاً يقول عنه: "يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري"⁽¹⁾.

فالجابري ركز جهده على النص الديني التراثي، أما النص القرآني أو النص النبوي فلم يتوجه إليهما بالدراسة كما هو الأمر مع أركون أو نصر حامد أبو زيد أو غيرهما ممن صار يشتغل بما يعرف بالقراءة المعاصرة للنص الديني. وإن كان من حق التراث على أبنائه وورثته أن ينصفوه وأن يهتموا به، إلا أن الخطأ في حق النص التراثي ليس كالخطأ في حق النص القرآني أو النص النبوي؛ والتبرير بسيط فهذا تعامل مع جهد بشري هو جهد علماء الإسلام، والآخر تعامل مع كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أو مع كلام نبيه عليه الصلاة والسلام الذي لا ينطق عن الهوى.

(1) علي حرب: نقد النص، ص 97.

من هنا يمكن التمييز بين الجابري وغيره ممن ينخرطون في القراءة المعاصرة للنص الديني، إذ أن وقوعه في الخطأ ليس كوقوعهم في الخطأ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو الجابري أحياناً في قراءته للنص الديني غير مصرح بتقليده لغيره سواء في استعارة المفاهيم، أو في المنهج إلى درجة يبدو فيها بالنسبة للقارئ البسيط أنه يقرأ هذا النص بأدوات وآليات أصيلة؛ أي أنه يقرأ التراث من داخله وذلك مرده اعتداد الجابري بقراءته إلى أن وصف من طرف بعض الباحثين بأنه صار يشكل مركزية العقل العربي⁽¹⁾.

وعلى كل فاهتمام الجابري بالنص التراثي يأتي في إطار الإجابة على سؤال من الأسئلة المحورية في راهن الأمة العربية الإسلامية "سؤال النهضة" الذي اقتضى طرح العلاقة مع التراث، وهو السؤال الذي تمت الإشارة إليه في إشكالية هذا البحث والذي كان الجابري أحد الباحثين الذين قدموا إجابة له، صارت جدية بالدرس والتحليل على مستويات مختلفة؛ فالمهتمون بفكره يعترفون بأن: "الجابري استطاع تحديد لغة الخطاب الفلسفي العربي بمفردات ومصطلحات ومفاهيم وأساليب لا يمكن القول عنها إلا أنها جديدة، وأنها أصبحت موضع تداول وحتى رواج إعلامي"⁽²⁾.

وما دامت قراءة الجابري موقوفة على النص التراثي نجد هذه القراءة تنطلق من المبدأ؛ أي مفهوم التراث حيث ذهب إلى أن "التراث" كمصطلح غير وارد في خطاب الأسلاف، ولا في حقل تفكيرهم؛ وهو يشير بذلك إلى الفترة القديمة، فترة ما قبل النهضة الحديثة ولكنه من خلال تحليله لتوظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر وصل إلى تقرير تعريف اصطلاحى لـ "التراث" فيقول: "التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر"⁽³⁾. وبطبيعة الحال الموروث الثقافي في الحضارة العربية الإسلامية هو مجمل المعارف المسماة العلوم العربية الإسلامية وغيرها كالفلسفة مثلاً،

(1) علي حرب: ص 115.

(2) الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1 (2001) ص 53.

(3) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 23.

ولذلك مضمون التراث عنده هو: "العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، والعقل، والذهنية، والحنين والتطلعات"⁽¹⁾.

هذا هو المعنى الذي يقرره الجابري لـ "التراث"، لكنه في مجال تعاطيه مع النص التراثي نجده يقف موقفا انتقائيا إذ لا يتعامل مع أي نص تراثي بل ينتقي، فهو يقسم الثقافة العربية الإسلامية إلى ثقافة "عالمية" وثقافة "عامية"؛ أما الثقافة العامية فهي الثقافة الشفوية وأما الثقافة العالمية فهي الثقافة المكتوبة أو النص المدون، وهذه الأخيرة تمثلها عدة معارف إسلامية مثل: اللغة، النحو، الفقه، علم الكلام، أو هي ما يصطلح عليه الجابري "العقل البياني"⁽²⁾ وهذا ضمن تقسيمه المشهور للعقل العربي في ثلاثية هي: العقل البياني، والعقل العرفاني، والعقل البرهاني.

وهذه الانتقائية في قراءة الجابري أولى تجليات مرجعيات قراءته، فهذا التقسيم لأنماط المعرفة وإبعاد هذه وإبقاء تلك هو من تجليات الممارسة الإستمولوجية، فهي التي تقضي بتصنيف المعرفة على هذا النحو، وتعتبر المعرفة غير العالمية لا جدوى منها، ومن ثم إحداث قطيعة معها، وهو منهج المدرسة الفلسفية الفرنسية الحديثة ممثلا في غاستون باشلار⁽³⁾. وإن كان دارسوا الجابري يعتبرونه لا يوظف الأدوات الإستمولوجية كما استخدمها أصحابها بل عمل على تكييفها، وإعاد إنتاجها، ومن ثم فهو يحسن توظيفها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه، وذلك بتعريبها وتبنيها بما يتيح له الإسهام في تحديث اللغة وتجديد الفكر⁽⁴⁾ إلا أنه انتهى إلى نتائج تكرر هذه الرؤية الانفصالية، وهذا ما يتجلى من خلال محاولة الربط بين التراث والمعاصرة التي قام بها؛ فبما أن التراث في نظره مرتبط بلحظة معينة فهو موجود "هناك" ونحن نعيش "هنا" والمسافة بين "هنا" و"هناك" ليست شيئا بسيطا يمكن التغاضي عنه. ولهذا يقول الجابري: "لا بد أن نشعر، وهذا ما هو حاصل فعلا، أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة وأن المسافة بين "هناك" و"هنا" تزداد اتساعا وعمقا.

(1) المرجع نفسه، ص 24.

(2) محمد عبد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 (1990)، ص 14.

(3) غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1 (1405هـ/1984م) ص 187 وما بعدها.

(4) علي حرب: نقد النص، ص 117.

وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه وفي ذات الوقت ينمي في فريق آخر الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه (= التراث)"⁽¹⁾.

هذا وجه من أوجه معالجة الجابري للنص التراثي، وقد يبدو هذا الكلام من قبيل استعجال إبراز النتيجة، ولذلك سأعود إلى بعض تطبيقات الجابري على النص التراثي، من أجل إبراز النتائج التي توصل إليها. وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى نظرة الدكتور الجابري إلى طبيعة النص التراثي. فهو يراه ملفوفاً في بطانة إيديولوجية ومشحون بشحنة وجدانية، وهذا ما يبدو صراحة من خلال بعض تعريفاته للتراث مثل قوله: "المعري، والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبتأنيدهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"⁽²⁾. وبناء على هذا كان رهان الجابري تعرية النص التراثي عن هذه البطانة الإيديولوجية؛ لأن المعرفة العلمية لا تعترف بأن تكون الإيديولوجيا موضوعاً لها، بل تتجاوزها. ولهذا كان الجابري يدعو إلى تجاوز الإيديولوجيا، وهو الموقف الذي استوحيت منه عنوان هذا المبحث باعتبار تحرير التراث من الصبغة الإيديولوجية شكل محور الخطاب عند الجابري. وهذه الخاصة - البطانة الأيديولوجية - التي لازمت النص التراثي في نظر الجابري مردها ثلاثة مبررات أساسية:

1. الفهم التراثي للتراث: وهو أحد خصائص الخطاب العربي المعاصر في نظر الجابري، فهو خطاب بعيد بمضمونه عن المعاصرة، بما أنها إشكالية من إشكاليات هذا الخطاب. وهذا الفهم يعتبره الجابري تحوير لمفهوم التراث نفسه فبعد ما حلل كلمة "ميراث" كجذر لغوي وعلاقته بكلمة "تراث"، وكيف أن الميراث يدل على اختفاء الأب وحلول الابن محله، وهذه هي الدلالة اللغوية، والتي ينبغي أن تؤسس عليها الدلالة الاصطلاحية، يرى الجابري أن الأمر قد انعكس بل صار "التراث" في الوعي العربي المعاصر: "عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر"⁽³⁾.

إن توظيف التراث وفهمه على هذا النحو في نظر الجابري هو أحد عوامل تكريس الصبغة الإيديولوجية، وجعل التراث يصطبغ بها، الأمر الذي أبقى عليه

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

كذلك وصار الخطاب العربي المعاصر يتعامل معه كـمقوم إيديولوجي. وفي هذا يشير الجابري إلى سرّ تعامل واستحضار هذا الخطاب للتراث، ففي نظره كان هذا التوظيف ضمن إشكالية النهضة، التي صارت همّا ملحاً في الخطاب العربي المعاصر، وما يدل على ذلك المفهوم - التراث - ذاته، فهو كما سبق بيانه مقولة حديثة، لم ترد في كتابات القدامى ولا في دراساتهم المعجمية، بل هي مقولة نهضوية ظهرت في أدبيات الخطاب العربي المعاصر. أما عن توظيفها في هذا الخطاب بما يدل على الفهم التراثي للتراث فيقول الجابري بأن ذلك تم على مستويين:

من جهة كانت الدعوة إلى "التراث" والأخذ منه، والرجوع إليه كأصل ومرجعية أحد العوامل والآليات النهضوية التي من خلال توظيفها والاحتكام إليها والانتظام في هذا التراث ونقد الحاضر من خلاله، واستشراف المستقبل بواسطته، من خلال هذا التوظيف للتراث يمكن أن تنطلق النهضة المنشودة. ومن جهة أخرى كان توظيف "التراث" في الخطاب العربي المعاصر ميكانيكياً للدفاع عن الذات؛ أي توظيفه كان رد فعل إزاء التحديات الغربية المعاصرة بأنواعها المختلفة⁽¹⁾.

وسواء أكان هذا التصور أم ذاك هو المنتصر إلا أن الهدف واحد؛ إنه حماية الذات والدفاع عن الهوية، وكأن "التراث" في الخطاب العربي المعاصر لم يكن مؤسسا على دراسة نقدية أفادت منه كبعد من أبعاد الهوية، وإنما تم الاضطرار إلى الاحتماء به حفاظاً على الوجود ليس إلا، وهذا ما جعل المسلم والعربي المعاصر يبقى في مستوى التفكير السائد أيام ابن تيمية أو الغزالي أو الشاطبي وغيرهم، بل لا يزال يردد كلام القدامى، ويعتبر من المتعذر تجاوزهم، بل ويوجب الأخذ بمقولاتهم واجتهاداتهم في هذا العصر الذي ليس هو عصرهم، وهذا ما أبقي على "الفهم التراثي للتراث" في نظر الجابري، فيقول: "من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الأيديولوجية، وأيضا النظرة الضبابية والسحرية معا، التي تلبس مفهوم "التراث" في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، والتي تجعله بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاضرها"⁽²⁾.

2. الفهم الاستشراقي للتراث: وهو الفهم الذي تأسس في إطار المركزية الأوروبية، ويصنف الجابري هذا الفهم في نزعتين اثنتين إحداهما على اتصال

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 25.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

بالظاهرة الاستعمارية، التي تشكل تحليلات لخلفيات دفيئة قد تعود حتى إلى تاريخ الحروب الصليبية، ومن أحكام هذا الفهم التشنيع على التراث العربي الإسلامي بإنكار الأصالة عنه واعتباره امتدادا للفكر الأوروبي، كما هو موقفهم من النص الفلسفي الإسلامي بأنه لا يعد أن يكون ترجمة للفلسفة اليونانية، على أساس أن السامية تعادي الفلسفة، وأن العقيدة الإسلامية ترفض التفلسف، وهذه المواقف بعضها صار صريحا في حركة الاستشراق الحديث والمعاصر.

أما النزعة الثانية فهي النزعة التي تسعى إلى الانضباط بضوابط الفكر العلمي من موضوعية وغيرها، ولكنهم في الوقت نفسه - هؤلاء المستشرقين - كان هدفهم تشييد "الوحدة والاستمرارية" للفكر الأوروبي وجعله مرجعية عامة للفكر الإنساني عموما⁽¹⁾. وهكذا نجد هذا الفهم - الفهم الاستشراقي - يريد أن يجعل أنماط الفكر الأخرى روافد له حتى وإن انتسبت إلى بيئات حضارية أخرى غير البيئة الأوروبية. ولا شك أن هذا الفهم خضع للإيديولوجيا هو الآخر. وهو الذي جعل صورة التراث صورة تابعة تعكس مظهرها من مظاهر التبعية الثقافية⁽²⁾. ويبدو الجابري في هذا الموقف واصفا حيننا، وناقدا رافضا حيننا آخر خاصة لما نجده يطرح إشكالية التواصل مع التراث، وضرورة معالجته داخليا بعيدا عن هذا الفهم الخارجي - الاستشراقي - الذي يلغي وجود مسمى تراث عربي إسلامي ويجعل منه تحليلات للثقافة اليونانية حسب ما تقضي به المركزية الأوروبية.

3. التوظيف الإيديولوجي للتراث: أي بعده عن العقلانية، فالخطاب العربي المعاصر في نظر الجابري موسوم باللاعقلانية، فحينما يتحدث الجابري عن الخطاب النهضوي الحديث قال بأنه تحدث عن كل شيء ولم يتحدث عن العقل لذا لزمتم المراجعة؛ مراجعة العقل الناقد⁽³⁾. إذا فالخطاب العربي المعاصر الذي يوظف "التراث" كمفهوم إيديولوجي يفتقر للصبغة العقلانية، وبذلك لا يمكنه التعاطي مع مسائل الحداثة وهو بعيد وخال من روح النقد، ولا يهتم بالنظرة السببية للأشياء ولذا يرى الدكتور الجابري أن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر تحتاج إلى طرحه

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 26، 27.

(2) المرجع نفسه، ص 29.

(3) المرجع نفسه، ص 243.

طرحا عقلانيا⁽¹⁾. وهنا أيضا يتجلى الأخذ بالإبستمولوجيا وقواعدها في دراسة الجابري للتراث، خاصة الخطاب الإبستمولوجي للمدرسة الفرنسية كما قال عنه بعض المهتمين بإنتاجه الفكري⁽²⁾.

وحكم الجابري على الخطاب النهضوي باللاعقلانية؛ لأنه في نظره يشكل امتدادا لعصر ما قبل النهضة وهو بذلك يكرس ما أسماه بالفهم التراثي للتراث الذي سبق الحديث عنه في نزعتي الإحياء والاحتماء به. وهذا الفهم مرفوض لأنه من متطلبات الحداثة عنده تجاوز هذا الفهم التراثي إلى فهم حديثي⁽³⁾. وبالتالي تصبح العقلانية كشرط إبستمولوجي لا بد من توظيفه عند الجابري، هذه العقلانية التي تتمثل في الروح النقدية بالنسبة للراهن العربي⁽⁴⁾.

وإذا غابت العقلانية تحل محلها الإيديولوجيا، وبالتالي يصبح "التراث" خاضعا لهذا التصور الإيديولوجي أو ذاك بعيدا عن العقلانية كشرط موضوعي يرتقي بالتراث من الفهم التراثي له، أو التوظيف الإيديولوجي إلى فهم عصري وإلى توظيف يحرر العربي المسلم من أثقال وتبعات التوظيف الإيديولوجي. ويتيح له الانخراط في الواقع الدولي الجديد. وحتى يتم ذلك لا بد من تأسيس فهم علمي للتراث في مقابل هذا الفهم الإيديولوجي الخالي من الموضوعية. وهذه العملية في نظر الجابري قوامها مبدأين اثنين هما: الموضوعية والاستمرارية. أما مبدأ الموضوعية فهو مبدأ ينظر إليه من مستويين:

أ - مستوى العلاقة الذاهة من الذات إلى الموضوع، وهي العلاقة التي تنسجها العناصر الذاتية السابقة الذكر: الفهم التراثي، الفهم الاستشراقي، التوظيف الإيديولوجي، والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

ب - مستوى العلاقة الذاهة من الموضوع إلى الذات، وهي على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع. ولا شك أن شرط الموضوعية شرط إبستمولوجي بواسطته يمكن التأكد من معقولية أو عدم معقولية نص ما أو معرفة ما أو مسألة

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 43.

(3) محمد عبد الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

(4) المرجع نفسه، ص 243.

ما والموضوعية بهذا المعنى تقضي بدراسة الموضوع كشيء متحيز عن الذات والجابري بوضعه هذا المبدأ - فصل الذات عن الموضوع - يهدف إلى فصل التراث عن هموم العصر حتى يمكن جعله معاصرا لنفسه، وحتى يمكن أن تعاد التاريخية له⁽¹⁾.

وما دام هناك تداخل في عملية فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات، وهما المستويان اللذان ينظر منهما إلى هذه العملية يضع الجابري ثلاث خطوات للفصل بينهما:

1. المعالجة البنيوية: وذلك بدراسة النصوص أو النص التراثي كما هو معطى للقارئ، وهذا الأمر يقضي بإبعاد أنواع الفهم السابقة الذكر، وهذا بالتركيز على الألفاظ لا على المعاني، وباستنباط معنى النص من ذات النص، ومن خلال العلاقة القائمة بين أجزائه.

2. التحليل التاريخي: ويتعلق هذا التحليل بربط فكر صاحب النص بإطاره التاريخي. وهذا الربط في نظر الجابري ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس من جهة، ومن جهة ثانية يجعلنا نقف على الإمكان التاريخي لما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله ولكنه ظل ساكتا عنه.

3. التحليل الإيديولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية في أبعادها المختلفة التي أداها هذا النص، أو التي يريد ويتطلع إلى أدائها، وهذه هي المهمة التي تكشف عن جعله معاصرا لنفسه وتكشف عن تاريخيته أيضا⁽²⁾.

إن هذه الخطوات الثلاث التي يقترحها الجابري لتأسيس الموضوعية تبين لنا في النهاية أن هدفها هو الكشف عن تاريخية النص الديني (= التراث)، ومن ثم عزله عن هموم العصر وجعله معاصرا لنفسه، وهذا أحد الأسباب أو الأدوات التي تعيننا على إعادة العقلانية إلى تعاملنا مع النص التراثي وتحريره من البطانة الإيديولوجية حسب تعبير الجابري.

أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الاستمرارية؛ وهو المبدأ الذي يطرح مسألة الاتصال بعدما طرحت "الموضوعية" مسألة الانفصال، أما عن الهدف من طرح هذا المبدأ

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 31، 32.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

والحديث عنه فمن أجل جعل التراث معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعتولية فالجباري هنا لا يستبعد توظيف التراث إذا كان وفق منظور عقلاني ومؤسس على روح نقدية هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ لأن النهضة عنده لا تتم إلا بالانتظام في التراث، والشعوب لا تنهض انطلاقا من تراث غيرها بل من تراثها هي⁽¹⁾. وعملية الاتصال هذه أو ما أسماه الجباري بـ "الاستمرارية" تقتضي شروطا بواسطتها يمكن الحفاظ على استمرارية التراث فيصبح معاصرا لقضايا الأمة وذلك موقوف على شرطين:

1. تحديث الفكر العربي: وذلك بتجديد أدوات التفكير العربي المعاصر بواسطة التعامل العقلاني مع النص التراثي، مع ضرورة القيام بهذه العملية من داخل الثقافة التي ينتمي إليها هذا النص وذلك يقتضي أيضا الحفر في طبقات هذه الثقافة التي ينتسب إليها هذا النص محل الدراسة.

2. الاستفادة من تراث الغير: باعتباره صانع الحضارة الحديثة. من هنا يبدو ضروريا في نظر الجباري، ولكن ضرورته لنا لا تجعلنا ندوب فيه بل يمكن توظيفه أو الاستعانة به في عملية الانتظام الواعي العقلاني في تراثنا؛ لأن تراث الغير يشكل في الراهن مكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متطورة لا يمكن أن يستغنى عنها⁽²⁾.

هذين الشرطين يمكن أن يتم التواصل مع التراث، ومن ثم تأسيس استمراريته. وبهذا وضع الجباري لنا رؤية لإحدى إشكاليات الفكر العربي المعاصر، أقصد إشكالية الأصالة والمعاصرة التي شكلت جانبا مهما من جوانب الخطاب العربي المعاصر، ورؤيته هذه في هذا المستوى تبدو مستساغة طالما أنها تراعي البعدين معا - الماضي والحاضر - يقول الجباري: "إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة"⁽³⁾. وفي هذا الموقف أيضا الذي كان هم الجباري فيه تجاوز الإيديولوجيا إلى المعرفة، أو تجاوز اللاعقلانية إلى العقلانية تستشف الخلفية المعرفية التي يوظفها وهي الخلفية الإبيستيمولوجية لدى المدرسة الفرنسية خاصة، فكثيرا ما يذكرنا هذا التحليل وهذه المقترحات لدراسة النص الديني "التراثي" عند الجباري بنمهج

(1) محمد عابد الجباري: التراث والحداثة، ص 33.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

أوجيست كونت ونظرية التواصل المعرفي المحسدة في قانون الحالات الثلاث: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الوضعية. وكذلك نظرية القطيعة المعرفية عند غاستون باشلار التي تفصل المعرفة العلمية عن المعرفة العامة وهذا ما يتجلى في قراءة الجابري.

وفي ضوء هذا يتحدد معنى الحداثة عند الجابري إذ يقول: "فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ "المعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"⁽¹⁾. وما دام رهان الجابري في دراسته للتراث هو تحريره من البطانة الإيديولوجية، والشحنة الوجدانية، ووجدنا كيف أنه سلك المسلك الإبيستيمولوجي معتبرا إياه الكفيل بتحقيق هذه الغاية، نجده أيضا يستعير مفاهيم من هذا الحقل المعرفي لجعل منها آليات معالجة وتحليل لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، مستعينا في ذلك بإيجاد فضاء يمكن أن يحتضن هذه المفاهيم أو تأسيس بيئة لها داخل الحقل الدلالي العربي الإسلامي، وهذا ما يصطلح عليه الجابري عملية "التبئية".

هذه العملية؛ عملية استعارة المفاهيم وتبئتها إسلاميا يدافع عنها الجابري ويبررها قائلا: "هذه العملية عملية نقل من حقل معرفي إلى آخر تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه، وتبئته فيه والتبئية في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا وذلك مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الإطلاع على مرجعيته الأصلية؛ على ظروف تشكلها، ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الفرع تعاملًا من نوع "قياس الأشباه والنظائر" مع الاحتفاظ دوماً بـ "الفارق" ولكن لا بوصفه جدارا حديديا بل بوصفه جسرا ومعبرا"⁽²⁾.

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت (1995)، ص 10.

من هنا نجد الجابري كما استساغ قراءة النص الديني "التراث" بأدوات إبستمولوجية نجده يستعير أيضا الجهاز المفاهيمي الذي يوظفه في هذه القراءة، وهو بذلك يلتقي مع أركون وغيره ممن يشتغلون بعلم تحليل الخطاب، ونقد الخطاب الديني. أما دفاعه عن تبينة المفاهيم التي يوظفها فهي عنده من قبيل الأدوات الإجرائية واستعمالها لهدف إجرائي، ينتظر منه الحصول على نتائج كان من المتعذر الوصول إليها دون عملية تبينة المفاهيم⁽¹⁾، ودفاعه عن هذه العملية هنا هو صورة تطبيقية لما كان يدافع عنه أثناء حديثه عن بند "الإستمرارية" الذي تم الحديث عنه، والذي رأى أنه من شروطه الإفادة من تراث الغير، والاستعانة من جوانبه العلمية المتطورة ومما صار يملك تراث الغير هذه الأجهزة المفاهيمية التي هي بدورها صارت آليات يستعان بها في عمليات تحليل الخطاب التي تهدف في مشروع الجابري إلى تجاوز الإيديولوجيا، وتأسيس العقلانية والارتقاء بالتراث إلى المعاصرة. ومن المفاهيم التي استعارها الجابري وعمل على تبينتها:

1. الخطاب: سبق في الحديث عن دلالة "الخطاب" أنه لم يوظف في الكتابات المعاصرة بالمعنى المتداول في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان المصطلح "خطاب" قد تناولته المعاجم العربية، وتم تحديد معناه وتم بيان أنه من الذين اعتنوا بتعريف "الخطاب" الدكتور محمد عابد الجابري. وما دام المصطلح غير وارد في الاستعمال التراثي دليل على أنه من المفاهيم التي سعى الجابري إلى تبينتها في الحقل الدلالي العربي بما تفيدته في لغاتها الأصلية.

لقد عرف الجابري الخطاب بأنه: "مجموعة من النصوص"⁽²⁾ والخطاب عنده يمكن أن ينظر إليه من جانبين: جانب المتكلم، وجانب المستمع؛ فالتكلم يقول كلاما أو ينشئ كلاما، وكلامه هذا "خطاب"، والمستمع يتلقى كلاما يفهمه ويتأوله وبتأويله هو الآخر ينشئ "خطابا" أيضا. وهكذا تصبح دلالة "الخطاب" تنطبق على مقول الكاتب وعلى تأويل القارئ⁽³⁾ وبطبيعة الحال كلاهما يساهم في تقديم وجهة نظر، الكاتب والقارئ على السواء. وهذا المعنى الثاني للخطاب (= التأويل) هو الذي يأخذ به الجابري في دراسته للنص التراثي وذلك من أجل تحقيق هدفين رئيسيين:

(1) المرجع نفسه، ص 10.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 10.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

أ - الكشف عن عيوب الخطاب العربي المعاصر، وحينما يقال الخطاب العربي المعاصر فهذا الأخير ليس بمنأى عن مسألة النص الديني؛ لأنه من إشكاليات هذا الخطاب مسألة الأصالة والمعاصرة كما يقول الجابري، أو سؤال النهضة الذي يطرح كيفية التعامل مع التراث، ولذلك توظيف "الخطاب" على هذا المستوى يهدف إلى الكشف عن عيوب هذا الخطاب. يقول الجابري: "عيوب الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه... إنما عملية كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائص"⁽¹⁾.

ب - معالجة النص كنص: أي بعيدا عن قائله، وهنا تستحضر مقولة "موت الكتاب" التي صارت مأخوذا بها في القراءات التأويلية المعاصرة، وقد مر بنا ذلك مع غادامير وغيره. وهذه العملية - التعامل مع النص كنص - تتيح فضاء واسعا للعملية التأويلية، ومن هنا يكون المتلقي أو القارئ له دور في تأسيس وجهة النظر التي هي أحد طرفي الخطاب كما بين ذلك الجابري، ويصبح التركيز في هذه الحال على "المقول" دون أي اعتبار آخر. يقول الجابري: "إن النماذج التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمننا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنبا لأي سوء تفاهم، إن ما يهمننا من النماذج التي نستعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها... لا بوصفه عقل شخص، أو فئة، أو جيل. بل بوصفه العقل العربي الذي أنتج الخطاب"⁽²⁾.

من هنا نجد تبيئة الجابري لمقولة "الخطاب" كمقولة حدثية، وتوظيفه لها في قراءته للنص الديني (= التراث) إلى درجة أننا نجد يزيح بعض المفاهيم التداولية الأصيلة في التراث، ويستبدلها "بالخطاب" مثل استبداله ثنائية: اللفظ والمعنى بنظام الخطاب ونظام العقل⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 12.

(2) المرجع نفسه، ص 17.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 75.

2. الإبستمية: وهي من المفاهيم المركزية التي يوظفها الجابري في قراءته للتراث، ومن المعلوم لدى القارئ العربي أن هذا المصطلح مصطلح غير عربي. بل هو مصطلح ظهر في خضم الثورة المعرفية في الغرب، وصار من المفاهيم التداولية عند الغربيين. والجابري يوظف هذا المفهوم في قراءته للنص التراثي الإسلامي، فعمل أولاً على استعارته، ثم تبنيته - بتعبير الجابري - لذلك نجده يقدم لنا تعريفاً لهذا المفهوم. فالإبستمية (Epistème) كما يعرفها الجابري هي: "النظام المعرفي" وهذا النظام يعني: "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"⁽¹⁾.

إن دلالة البنية في هذا التعريف دلالة إبستمولوجية، ولكن إضافتها إلى "اللاشعور" هو الذي يبدو أمراً لا يتفق مع طبيعة التحليل الذي يقدمه الجابري في قراءته، خاصة وقد وجدناه يقتصر في قراءته على الثقافة العالمية الواعية، ولذلك نجده لا يهتم دلالة هذا المفهوم: "اللاشعور" في هذا المجال فيقول: "اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ"⁽²⁾. كما أنه تجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذا المفهوم "اللاشعور" لا وجود له في الاصطلاح العربي، وإنما استعير من علم النفس الحديث وهذا ما يصرح به الجابري حينما يتحدث عن "الإبستمية" كونها ما يعطي للمعرفة بنيتها اللاشعورية فيقول بأن استعمال مفهوم "اللاشعور المعرفي" من الأمور المفيدة عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر.

والجابري هنا يستعير هذا المفهوم من عند عالم النفس الحديث جان بياجيه⁽³⁾ فهو الذي كان يوظف "اللاشعور المعرفي" (Lincontient cognitif) في دراسته لبنية العقل⁽⁴⁾ وقد تجلّى توظيف الجابري لهذا المفهوم "الإبستمية" من خلال نمط القراءة الذي كان يركز عليه: فهو لا يهتم بالفكر بوصفه إنتاجاً، بل بالفكر بوصفه أداة

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4 (1989)، ص 37.

(2) المرجع نفسه، ص 40.

(3) هو فيلسوف وعالم نفساني سويسري من مؤلفاته: مدخل إلى الإبستمولوجيا التحليلية.

(4) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 41.

للإنتاج النظري⁽¹⁾. والجابري في هذا يسعى إلى تكييف الأدوات والمضامين التي تقتضيها "الإبستمية" وعمل على إعادة إنتاجها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه.

المطلب الثاني: تطبيقات الجابري على النص التراثي

هذه معالم وآليات قراءة الجابري للتراث الإسلامي كنص ديني، وقد تبين كيف أن همه كان مركزاً على كيفية جعل التراث معاصراً لنا، ونحن مؤسسين لفهم عصري للتراث، متجاوزين الفهم التراثي للتراث على حد تعبيره. ثم يأتي الجابري لينجز قراءات تطبيقية لنصوص التراث، وهو بذلك يريد تجاوز الإيديولوجيا والارتقاء بالموقف إلى مستوى الإبستيمولوجيا؛ ولذلك فالفاهيم الموظفة في خطاب الجابري تتناسب والطرح الإبستيمولوجي مثل: العقل بدل الفكر، السببية بدل السحرية أو اللاسببية، البنية... إلخ. وهكذا كان مشروع الجابري مشروع قراءة إبستيمولوجية للتراث الهدف منها فحص أدوات التفكير وآليات إنتاج المعرفة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية. يقول الجابري: "ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه"⁽²⁾. وقد اعتبرت قراءة الجابري هذه وتركيزه على هذه الجوانب - أدوات الإنتاج النظري - بأنها تدشين لمنحى جديد في البحث على الساحة الفكرية العربية الإسلامية⁽³⁾. أما عن تطبيقاته على النص لتراثي فإنه انتهى إلى الانفصال كروية وليس ذلك غريباً في نظري" إذا ما كان المنهج هو المنهج الإبستيمولوجي وإنما الغريب هو احتفاء أحد المبدئين اللذين اعتمدهما الجابري في قراءته أقصد مبدأ الاستمرارية.

وقد شملت هذه القراءة النص التراثي في مستوياته الثلاثة حسب تصنيف الجابري: البيان والعرفان، والبرهان. أما البيان وهو المعرفة "العامة" حسب تصنيفه والتي شملت: الفقه، والنحو، والكلام، والتصوف... فقد آلت قراءة الجابري وتحليله ونقده لنظم هذه المعرفة البيانية إلى تحديد هذا العقل البياني وتحلية قواعده وأصوله ومن ثم معرفة جدواه معرفياً، ومدى إمكانية جعله معاصراً لنا، وهو الهدف الأكبر في مشروع الجابري كما تمت الإشارة إلى ذلك. ولهذا فالعقل البياني في قراءة الدكتور محمد عابد الجابري هو: "فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا

(1) المرجع نفسه، 14.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

(3) علي حرب: نقد النص، ص 117.

انطلاقاً من أصل معطى (= نص) أو مستفاد من أصل معطى (= ما ثبت بالإجماع أو القياس)⁽¹⁾ وهذا التحديد للعقل البياني يستشف منه الإطار الذي تشكل فيه هذا العقل من جهة، ومن جهة ثانية الغاية التي يهدف هذا العقل إلى تحقيقها.

فعن الإطار الذي تشكل فيه هذا العقل هو النص؛ فالمعرفة البيانية على ارتباط بالنص الديني، سواء بالنص القرآني أو بالنص النبوي، أو بما يعود إليهما كالإجماع والقياس. يقول الجابري: "إن المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاقاً من أصل، وإما انتهاء من أصل، وإما بتوجيه من أصل، وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة"⁽²⁾. وهو بهذا يشير إلى آليات الاجتهاد كالاكتفاء؛ لأنه ينطلق من النص، والقياس لأنه ينتهي إلى النص والقواعد الأصولية التي توجه إلى النص. أما الغاية التي يهدف إليها العقل البياني فهي خدمة النص ونص الوحي بالدرجة الأولى يقول الجابري: "العلوم البيانية هي علوم الخطاب المبين، بعضها يهتم بوضع قوانين لتفسيره، وبعضها الآخر يريد وضع شروط لإنتاجه"⁽³⁾. من خلال هذا يتبين أن الغاية من العلوم البيانية هي خدمة النص وهذا ما جعل الجابري يعتبر الحضارة الإسلامية حضارة فقه⁽⁴⁾ كما اعتبرها نصر حامد أبو زيد حضارة النص على أساس أن النص الديني - نص الوحي - هو قطب الرّحى في البنية المعرفية الإسلامية، وسائر المعارف ليست إلا خادمة لهذا النص الأصل.

مما تجدر الإشارة إليه أن الجابري في دراسته للعقل وتحديد معناه اعتبر أن العقل يتضمن "السببية" أو يرادفها وعلى هذا الأساس فالمعرفة العقلية "العالمية" هي التي تتضمن "السببية" أما إذا كانت لا تأخذ بالسببية وتقبل "التجويز" فإنها ليست بالمعرفة التي يمكننا الارتقاء بها، والأخذ بها في الرؤية المعاصرة في الإطار العام لمشروع الجابري من خلال إجابته عن سؤال النهضة، وحتى يبين الجابري أن الرؤية البيانية مخالفة لهذا العقل بمعناه المعاصر، راح يكشف لنا عن أصول العقل البياني والتي أرجعها إلى أصل رئيس هو اللغة العربية. وهذا ما يتجلى من كلامه بأن اللغة هي السلطة المرجعية الأولى التي تحكم العقل

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 113.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) المرجع نفسه: ص 102.

(4) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 96.

البياني العربي، وليس المراد اللغة كأداة تواصل، بل اللغة باعتبارها حامل للثقافة، فهي بهذا الاعتبار عند الجابري جعلت من الأعرابي صانع العالم.

وهي بهذا الاعتبار أيضا تشكل الإطار المرجعي الأساسي لعلماء الكلام، والنحاة وغيرهم فكلهم يؤصلون كلامهم بقولهم: "قالت العرب... والعرب تقول؛ أي أن الاحتكام إلى لغة الأعرابي بقي قائما حتى العصر الإسلامي، وحتى العصر الذي تأسست فيه هذه المعارف. وهذا الإحتكام إلى لغة الأعرابي احتكام إلى ثقافته التي تعود إلى زمن الجاهلية⁽¹⁾. وتركيز الجابري على هذا التواصل اللغوي المتميز، أقول متميز لأنه تم فيه التركيز على اللغة لا من حيث هي أداة تواصل، بل باعتبارها وعاء ثقافي بقيت له سلطته المرجعية حتى في زمن الإسلام، وتركيزه هذا يعود إلى تحليل خصائص الثقافة العربية زمن الجاهلية وعلى أساس ذلك بين الأسس المعرفية للعقل البياني عند المسلمين.

من أهم خصائص الثقافة العربية في الجاهلية خاصية "الانفصال" التي كانت تتجلى في كل شيء في الجغرافيا العربية؛ من خصائص أرضها وسمائها، إلى البيئة الاجتماعية من نظام القبيلة إلى طبيعة العمران، وأهمية الفرد ودوره، إلى البيئة الثقافية من لغة وعقيدة وغير ذلك، كلها حسب الدكتور الجابري يحكمها مبدأ "الانفصال". وطبيعي أنه إذا فقد الاتصال وحل محله "الانفصال" فإن النتيجة التي تترتب على "الانفصال" هي "الجواز". وهو المبدأ الثاني من المبادئ التي تضمنتها الثقافة العربية زمن الجاهلية في نظر الدكتور الجابري، وهو المبدأ الذي يعود إليه العقل البياني عنده⁽²⁾.

والكشف عن الأساس المعرفي للعقل البياني وإرجاعه إلى المبدأين المذكورين: الانفصال والتجويز، يهدف من وراء ذلك الجابري إلى ثلاثة أمور: أولها الكشف عن اللابينية في العقل البياني، وبالتالي تفقد المعارف البيانية أهم خاصية علمية؛ لأن العقل الذي يتحدث عنه الجابري، والذي يمكنه تأسيس المعرفة العلمية هو العقل بالمعنى اليوناني والأوروبي الحديث، العقل المرتبط بالأسباب لا العقل العربي القائم على الانفصال⁽³⁾. والثاني الكشف عن تاريخية النص التراثي في مجاله البياني؛ فما دام البيان يقوم

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 241، وبخصوص "العربي صانع العالم" أنظر كتابه تكوين العقل العربي، ص 75 وما بعدها.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 241 وما بعدها.

(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 29، 30.

على "الانفصال" ويعود إلى ثقافة العرب في الجاهلية، وهي ثقافة تقضي القراءة الإستمولوجية بالانفصال عنها لأنها ليست بمعرفة علمية ومن ثم يؤول الموقف إلى اعتبار تاريخية المعارف البيانية عند المسلمين. والثالث الكشف عن الطابع الإيديولوجي أو البطانة الإيديولوجية التي لفت فيها هذه المعارف البيانية والتي يسعى الجابري إلى تجاوزها.

ومن خلال محاولة الكشف عن هذه الوجوه الثلاثة راح الدكتور الجابري يبحث في مختلف جوانب العقل البياني للبرهنة على ذلك؛ فبالنسبة للاسببية في العقل البياني على مستوى علم الكلام مثلاً اعتبر تركيز المتكلمين على مبدأ "الحدوث" في دراسة مسائل العقيدة وفي الدفاع عنها جعلهم يضحون بمبدأ "النظام" الذي قوامه السببية وقد اعتبر ذلك تضحية بما أقره النص القرآني. يقول الجابري: "لقد ضحوا بما يؤكد القرآن مراراً من سيادة النظام والانسجام في السماوات والأرض، فسكتوا عن ثبات هذا النظام واطراده الدائم وعن ثبات واطراد جوانب أخرى كثيرة في الحياة وفاقاً لقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: 23)"⁽¹⁾. وإذا قيل بأن المتكلمين قد أقرّوا ما يسمى بـ "مستقر العادة" واطرادها وبالتالي تناسب النتائج والظواهر مع المؤثرات تناسبا سببياً يقول الجابري بأنهم لا يحملون تصوراً لذلك الارتباط الضروري الذي تدل عليه السببية بل يعتبرون ذلك الاطراد يجوز أن يتخلف، وأن تخترق العادة"⁽²⁾.

وإذا كان هذا هو حال العقل البياني، فإنه افتقد أهم خاصية كان ينبغي أن يقوم عليها هي خاصية "السببية" ولذلك كان حكم الجابري على علم الكلام من خلال حديثه عن الأشعري بأن مشروعه كان يشرع للماضي"⁽³⁾. أما عن تاريخية النص التراثي فيبدو أنها هدف متوخى في مشروع الجابري لكونه أحياناً يقترح منهجاً لقراءة النص يهدف إلى: "تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي"⁽⁴⁾. وهذا ما يتجلى في حكمه على العقل الفقهي أيضاً، فهذا الأخير عند الجابري لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر"⁽⁵⁾، والإنتاج الآخر المتحدث عنه

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 240.

(2) المرجع نفسه، ص 239.

(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 115.

(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 48.

(5) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 115.

هنا هو النص سواء كان النص القرآني أو النص النبوي أو الإجماع أو القياس، وقد سبق إيضاح طبيعة البيان عند الجابري على أنه إما أن ينطلق من النص أو إلى النص أو بتوجيه من النص، وبناء على هذه المرجعية النصية حكم الجابري على العقل الفقهي بعدم الاستقلالية وعلى الحضارة الإسلامية بأنها حضارة الفقه.

وحتى يتضح موقفه من هذه المرجعية النصية تجدر الإشارة إلى كل نص على حده؛ فبالنسبة للنص القرآني فقد سبقت الإشارة في بداية هذا المبحث أن الجابري لم يتطرق إلى خطاب الوحي، بل كان همه مركزا على النص التراثي، بل ما يحسب للجابري هو تبرة القرآن الكريم والإلقاء باللائمة على المسلمين الذين لم يستثمروا منهج القرآن الكريم، يقول الجابري: "والخطأ الذي وقع فيه البيانون فيما نعتقد هو أنهم جعلوا من وسائل الشبه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقا للفكر ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي "عالم الأعرابي"، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية وحكما، بدعوى أنها اللغة التي أنزل بها القرآن"⁽¹⁾، والاحتكام إلى "عالم الأعرابي" في قراءة النص القرآني الذي تدور حوله مختلف النصوص، والاحتكام إلى ذلك العالم هو أحد الأسباب التي أبقت العقل البياني مرتبطا ببيئة ثقافية كان ينبغي أن يتجاوزها وهذا من صور تاريخية هذا العقل حسب ما يؤول إليه كلام الجابري.

أما النص النبوي فقد اهتم به العقل البياني سواء أكان متواترا أم آحادا، وقد كانت هذه محطة وقف عندها الجابري ومن منظور إبستمولوجي إذ حاول الكشف عن السلطة التي يتمتع بها خبر التواتر خاصة في الحقل البياني وانتهى إلى أنها الإجماع والإجماع بدوره نص ينطلق الاجتهاد الفقهي منه، وهذا الأصل في نظر الجابري اقترن بروزه كأصل ديني بمحاذئة سياسية وهي اجتماع الصحابة لاختيار الخليفة الذي يتولى أمر المسلمين بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه كأصل من أصول التشريع إنما يجد مصدره في التاريخ والاجتماع لا في أي شيء آخر، وانتهى إلى أنها سلطة السلف، وبهذا يصبح الإجماع كأصل من أصول التشريع يسحب عليه الحكم بالتاريخية ويستدل الجابري على ذلك بزوال الإجماع بعدما ألغيت الخلافة الراشدة وتحولت إلى ملك عضوض⁽²⁾.

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 248.

(2) المرجع نفسه، ص 134، 135.

كما أن محاولات تأسيس سلطة الإجماع في نظر الجابري فشلت؛ لأنها وقعت في دور منطقي كما هو الحال عند الغزالي الذي استشعر ذلك فراح يقول: "فإن قالوا قد استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر، فهب أنهم أجمعوا فالدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح، وهل النزاع إلا فيه؟ قلنا بل استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى الصحة بخلو الأعصار من المدافعة والمخالفة"⁽¹⁾. والإجماع كما هو في الفقه وأصول الفقه هو كذلك في النحو والبلاغة إلى درجة أن الجابري يعتبر السلطة المعرفية التي يمنحها النحاة والبلاغيون للإجماع ليست إلا ظلاً لتلك التي يمنحها له علماء أصول الفقه⁽²⁾.

أما عن القياس كأصل أيضاً يتجه منه إلى النص، فإنه لا يقوم على العلاقة الضرورية بين المقيس والمقيس عليه؛ أي أن العلة الرابطة بينهما لا تحمل دلالة سببية كما هي في العقل اليوناني أو في العقل الحديث، بل: "التعليل في الفقه مثل التعليل في الكلام مثل التعليل في النحو، إنما يقوم على الجواز لا على الوجوب وبالتالي فوظيفته لا تتعدى المقاربة"⁽³⁾. والمقاربة هنا كمبدأ على اتصال بالمبدئين السابقين: "الانفصال" و"الجواز" لأنه بانعدام الاتصال يتحقق الجواز. وإذا ساد الجواز يتعذر "اللزوم" ومن ثم تصبح النتائج لا ضرورة فيها بل تبقى مجرد "مقاربات" عقلية أو ترجيحات ليس إلا.

من خلال هذا النقد الذي وجهه الجابري للنص (الإجماع والقياس) وإبعاده خطاب الوحي، من خلال ذلك نجده قد قوض الكثير من العلوم الإسلامية وانتهى إلى أن إنتاج القدامى مثل الشافعي والفارابي وسيبويه والأشعري، والشاطبي انتهى بأن الإنتاج المعرفي هؤلاء مادة ميتة. وفي هذا القول بالانفصال لا القول بالاستمرارية التي جعلها الجابري في منهجه مبدأ يتحرك وفقه. أما عن البطانة الإيديولوجية التي لفت فيها المعارف البيانية، فإنها تكرست بسبب الاستبداد الذي عانت منه هذه المعارف البيانية، وهو استبداد مزدوج أحدهما مثلته السلطة السياسية، والآخر مثلته سلطة السلف⁽⁴⁾ وهكذا نجد العقل العربي في أحد مستوياته - المستوى البياني -

(1) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 333.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 172.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 172.

(4) المرجع نفسه، ص 135.

حسب تصنيف الجابري ليس إلا مجموعة معارف ميتة لفت وألبست لباس الإيديولوجيا تتناسب مع بيئتها نسيبا، ومن ثم يصبح أمر الانتظام في التراث الذي راهن عليه الجابري غير متحقق، وهذه إحدى نتائجه التي خالف فيها منطلقاته.

أما العقل العرفاني والذي كان علم التصوف أهم تجلياته فهذا العلم حكم عليه الجابري باللامعقولية فيقول بأن: "العرفانيين الإسلاميين قد كرسوا في الحقل المعرفي العربي الإسلامي لاعقلانية صميمة سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية"⁽¹⁾، وذلك ما يتجلى من خلال مفاهيم التصوف أو من خلال ماهيته كما يوظفونها على أهما "الحقيقة"، فمن جهة المفاهيم يمثل الجابري بمفهوم "المقام" كمقولة صوفية ويقول عنها بأن المتصوفة: "أخذوها من الموروث العرفاني السابق على الإسلام فترجموها إلى العربية أولا بكلمة "درجة" و"درج" ثم استقر الاصطلاح فيما بعد على كلمة "مقام" وغني عن البيان القول أنهم فضلوا هذه الأخيرة لورودها في القرآن ولإيهام الناس أنهم إنما يستنبطون معارفهم من القرآن"⁽²⁾.

وفي هذا إشارة إلى كلمة مقام الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصفات: 164)، أما على مستوى ماهية التصوف واصطلاح "الحقيقة" عليه فيقول الجابري عن المتصوفة أو أصحاب العرفان بأن: "الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية، ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تركزها الأسطورة"⁽³⁾، وهكذا يجعل الجابري من الفكر الصوفي فكرا لا صلة له بالثقافة العربية الإسلامية من خلال تأكيده على أنه ما من فكرة عرفانية ظهرت في ساحة الثقافة الإسلامية إلا ولها جذور في الموروث العرفاني السابق على الإسلام⁽⁴⁾.

أما العقل البرهاني، وهو المجال الذي شمل نمطا ثالثا غير النمط البياني ولا النمط العرفاني، فقد امتاز هذا العقل بالمنهج الاستدلالي وبهذا تبدو مرجعيته وخلفيته المعرفية، إنما المنطق الأرسطي، وتبدو التسمية - العقل البرهاني - مستمدة مما قاله أرسطو عن

(1) المرجع نفسه، ص 374.

(2) المرجع نفسه، ص 373.

(3) المرجع نفسه، ص 379.

(4) مثل الفلسفة الهندية والفلسفات الإشرافية.

المنطق الأرسطي مبينا الهدف منه: "فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان وغرضنا العلم البرهاني"⁽¹⁾. والمعرفة البرهانية تعتمد الأسلوب المنطقي الاستدلالي لإقامة البرهان، أو للبرهنة على صحة مسألة معينة أو على عدم صحتها، وهذا بطبيعة الحال يقتضي استحضار ملكة العقل بشكل خاص لبناء البرهنة، ولهذا يعرف الجابري البرهان مقارنة بالبيان والعرفان بأن: "البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم في طلب اليقين"⁽²⁾.

من خلال هذا التعريف يبدو أن البرهان يتعلق بمباحث الأنطولوجيا، ولهذا كان مجاله الفلسفة وعلم الكلام بشكل خاص، ولكن ليس هذا بالأمر الأساس، بل ما يمكن أن يقال حول هذا التعريف أن العقل البرهاني يتعلق بالمعرفة العقلانية سواء التجريدية أو العملية، ولا هذه ولا تلك بنص ديني، وهو الذي مدار الكلام، ولكن في نظر الدكتور الجابري طبيعة توظيف المسلمين للبرهان جعل منه نصا دينيا؛ لأن المسلمين: "وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والإيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية"⁽³⁾ وهنا أيضا نجد مسألة الإيديولوجيا هي صبغة النص التراثي عند الجابري حتى في مستواه البرهاني الذي تمتاز مادته بخصائص يمكن أن تفوق الإيديولوجيا.

من هنا يحاكم الجابري العقل البرهاني على أساس أنه اعتمد الخلفية المنطقية الأرسطية، وهي الخلفية التي أسس عليها أرسطو علمه الطبيعي بغرض الارتقاء به إلى مستوى اليقين الهندسي. فبدلا من توظيف هذه الخلفية الأرسطية في نفس الاتجاه يرى الجابري أن العقل البرهاني في الإسلام لم يفلح في تبينة المنطق الأرسطي ولذلك لم يتجه المتكلمون مثالا نفس الاتجاه الأرسطي بل رجعوا إلى الحس والخبر المتواتر وإمكان المعجزة، وكانت النتيجة الاستغناء عن المنطق أو عن بعض جوانبه المهمة، فالعقل البرهاني صار باعتماده هذه المسالك النقلية لا يعبر اهتماما للبحث في مبادئ

(1) نقلا عن الجابري: بنية العقل العربي، ص 385.

(2) المرجع نفسه، ص 384.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

البرهان، كما أنه بذلك أيضا لم يعد يربط البحث في الحدود والعلة بالبرهان كما كان الأمر مع أرسطو، بل أصبحت الحدود مرتبطة بدلالة الألفاظ أكثر من ارتباطها ببيان ماهية الشيء⁽¹⁾.

ومن أوجه المؤاخذة التي آخذ بها الجابري عملية توظيف البرهان اليوناني في الحقل المعرفي العربي الإسلامي، أن هذا التوظيف تأثر بإشكالية اللفظ والمعنى وإشكالية القياس والتعليل وهما من الإشكاليات المنهجية البيانية⁽²⁾، ومن المعلوم أن إشكالية اللفظ والمعنى في نظر الجابري قد آلت إلى نتيجة هي الفصل بين اللغة والفكر وأن البيانيين لم يكونوا يريدون الإجابة عن السؤال: كيف نفكر؟، بل كانوا مهتمين بكيفية البيان، فكانوا يقولون: كيف البيان؟⁽³⁾، وهذا ما أدى إلى تقييد الفكر والوقوع في الإيديولوجيا، وعدم القدرة على تجاوزها؛ لأنها رسمت كهدف ينبغي إنجازه وتحقيقه، وهذا الأمر هو الذي جعل الجابري يعتبر الاستدلال كما وظفه البيانيون قد وقع تحت وطأة إشكالية واحدة هي إشكالية تبرير الأحكام⁽⁴⁾.

هذا التبرير الذي أدى إلى مشاكل كثيرة وخطيرة كانت لها تحليلات على مستوى المعارف البيانية. فمثلا تحليل المتكلمين لصفة "العلم" وبيان معناها يراه الجابري أمر غير صحيح؛ لأن المتكلمين بنوا ذلك على قاعدة قياس الغائب على الشاهد وهي التي انبنى عليها وجوب غير مبرر إطلاقا، بل هذا القياس قوامه المشابهة في علاقة العلم الإلهي بالذات الإلهية، والعلم البشري بالذات البشرية، وقياس الشاهد على الغائب ليسا من طبيعة واحدة حتى يصح القياس⁽⁵⁾. والأمر نفسه بالنسبة للفقهاء فعملية تبيين البرهان جعلت الفقهاء يهتمون بمسألة اللفظ والمعنى وما دام اللسان العربي على سعته محدود فإن النتيجة التي آل إليها البحث الفقهي في نظر الجابري هي رهن التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وتقوقعه داخل حدود معينة وغلق باب الاجتهاد⁽⁶⁾. وهكذا في سائر المعارف الإسلامية.

(1) المرجع نفسه، ص 478، 479.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 442.

(3) المرجع نفسه، ص 103 - 104.

(4) المرجع نفسه، ص 170.

(5) المرجع نفسه، ص 172.

(6) المرجع نفسه، ص 105.

من النماذج التي ركز عليها الجابري نموذج ابن سينا كنموذج فلسفي؛ لأن هذا الأخير كان يسعى إلى تأسيس الكلام والتصوف برهانيا لكنه لم يفلح، يقول عنه الجابري: "إن ابن سينا يحاول دائما أن يضيف الطابع الاستنتاجي على استدلالاته غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكليا وسطحيا ويظل المنهج في عمقه منهجا كلاميا"⁽¹⁾. وهكذا نجد العقل البرهاني هو الآخر لم يتحرر من صبغة الإيديولوجيا في نظر الجابري، شأنه في ذلك شأن العقل البياني والعقل العرفاني كما أن سعي هذا العقل لاكتساب صبغة البرهان والاستنتاج، عن طريق اعتماد المنطق الصوري لم تكن عملية موفقة حسب ما آلت إليه قراءة الجابري.

ولذلك فحكمه كان على العقل العربي عموما أنه: "صارت كل فاعليته أن يحفظ ويتذكر، لا أن يفكر ويستدل وأصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة: "المسألة فيها قولان" بل "أقوال"⁽²⁾ إلى أن نجده يحكم حكما قاسيا على العقل العربي الإسلامي بعد أن بين أنه صار يردد: المسألة فيها قولان، بأن ذلك ما يعكس التفكير، وعدم المعرفة، والتناقض، ولذلك قال عنه: "إن عقلا كهذا عقل ميت أو هو بالميت أشبه؛ لأنه يفقد السلطة التي تجعل منه عقلا حيا"⁽³⁾.

وهكذا نجد الجابري بحكمه هذا قد حكم بتاريخية النص الديني التراثي كم نجده أيضا يسعى إلى تجاوز الفهم التراثي للتراث وجعل هذا الأخير معاصرا لنا، والانتظام فيه للإجابة عن سؤال النهضة وذلك وفق مبدأ "الاستمرارية" ولكن النتيجة لم تكن الاستمرارية بل كانت الانفصال، وأحسب أن هذا أحد عيوب المنهج الموظف الذي لم يراع خصوصيات النص المقروء، الذي هو النص الديني الإسلامي.

(1) المرجع نفسه، ص 480.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 510.

(3) المرجع نفسه، ص 511.

حسن حنفي وإعادة البناء

المطلب الأول: إعادة بناء علم العقيدة

الدكتور حسن حنفي أحد النماذج التي أردت الوقوف عندها باعتباره أحد الداعين إلى تحديث العقل المسلم، وأحد الذين قدموا قراءة معاصرة للنص الديني، فهو واحد من أصحاب المشاريع أيضاً، ولكنه يقتصر في قراءته على النص التراثي شأنه في ذلك شأن الدكتور الجابري ويختلف عنه في حدة الموقف إزاء النص التراثي فالجابري وظف آليات إبستمولوجية آلت به إلى القول بالانفصال عن التراث، وإن أعلن بأن هدفه هو التواصل مع التراث. أما حسن حنفي فمنطلقه الرفض - رفض الأخذ بالنص التراثي - لأنه لم يعد يجدي شيئاً طالما بقي على ما هو عليه، والغاية من ذلك تحقيق الإبداع.

وما دام الأمر كذلك، فإن العملية تقتضي إعادة نظر في النص التراثي من حيث المفاهيم التي يستعملها، ومن حيث المضامين التي يحملها، ومن حيث الأهداف أيضاً التي يصبو إلى تحقيقها، وهذه الأمور تستدعي عملية إعادة بناء وهذا ما يسعى الدكتور حسن حنفي إلى تأسيسه، وهذا ما ضمنه كتابه "من العقيدة إلى الثورة". قال علي حرب عن إعادة البناء هذه التي جعل منها حسن حنفي محور مشروعه الفكري هي: "إعادة قراءة للإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته من أجل إعادة البناء والتأسيس؛ أي من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها"⁽¹⁾.

قبل بيان طريقة ومنهج الدكتور حسن حنفي في إعادة البناء تجدر الإشارة إلى أن التركيز هنا على التراث الكلامي من خلال مؤلفه "من العقيدة إلى الثورة". إن هذا العنوان يحمل دلالة متميزة ضمن التأليف المعاصرة. فهو عنوان يستشف منه أن عمليات التغيير (= الثورة) تؤسس على العقيدة، ولذلك جاء العنوان: من "العقيدة" كمرجعية إلى "الثورة" كغاية وهدف. إذا وقفنا هنا لا نجد أية دلالة للانفصال عن

(1) علي حرب: نقد النص، ص 28.

التراث حسب العنوان. لكن المسألة لا تتوقف هنا؛ لأن "الثورة" اقتضت إعادة البناء. وهي قراءة جديدة كما سبق ذكر ذلك مع علي حرب في نصه السابق. وذلك ما يؤول بالدكتور حسن حنفي إلى جعل النص التراثي هناك. وهذا أحد أوجه القول بتاريخيته.

ومن توظيفه مصطلح "الثورة" يستشف أيضا أنه يسعى إلى طرح معين ومعالجة معينة لإشكالية النهضة شأنه في ذلك شأن الدكتور محمد عابد الجابري. إذا فمسألة الاهتمام بالنص التراثي طرحت في مشروع الدكتور حسن حنفي في إطار محاولات الإجابة على سؤال النهضة الذي وجدناه طرح من قبل مع الجابري الذي ارتأى النهضة بالانتظام في التراث، ويبدو أن حسن حنفي يقول بذلك إذ يرى أن التراث هو المرجع الذي يرجع إليه في تجاوز إشكاليات الراهن. ولكنه لا يستسيغ التراث كما هو بل يريده في صورة أخرى تكون نتيجة لعملية إعادة البناء. قبل بيان ذلك أود أن أبين طرح مسألة النص التراثي من طرف الدكتور حسن حنفي وصلتها بإشكالية النهضة، وكيف أن التركيز على التراث إحدى الضرورات في قراءة حسن حنفي.

هذا ما يتجلى في قوله: "إيماننا هو "التراث" و"التجديد" وإمكانية حل أزمت العصر، وفك رموزه في التراث، وإمكانية إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما بينا هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع"⁽¹⁾. نفهم من هذا النص أن حسن حنفي يرى ضرورة حل مشكلات العصر في نص التراث، وهو النص الذي ينبغي أن يتخذ كمرجعية لاهتمامات الواقع، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر أن التراث بالنمط الذي هو عليه يحتاج إلى عملية تجديد جذري اصطلاح عليها الدكتور حسن حنفي "الثورة" وتحقيقها يتم بإعادة البناء بناء النص التراثي وهذه العملية - إعادة البناء - تتم وفق آليات على نحو ما أبرزه حسن حنفي في كتابه "من العقيدة إلى الثورة". ومن هذه الآليات:

1. رفض التقليد: أي تقليد السلف فيما كتبوا، أو في طبيعة تصنيفهم للمواضيع أو في منهجية الكتابة وأدبياتها عندهم. في كل ذلك ينكر حسن حنفي التقليد، وينكر على صناع التراث صنيعهم ذاك حيث يقول: "نحننا هو عدم التأسي بأحد قدماء أو محدثين، هم رجال ونحن رجال نتعلم منهم، ولا نفتدي بواحد منهم، وإذا كان

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي ط1 (1988)، ج1، ص 7.

القدماء قد آثروا الاتباع دون الإبداع، فإننا نرى مؤسساتنا في الاتباع لا في الإبداع" (1).

في هذا يتجلى موقف حسن حنفي من مسألة التقليد وإنكاره لها؛ لأنه يرى فيها تعطيل للعقل، وقول بمفاضلة الناس على بعضهم بعض دون مبرر كما يبدو من قوله: "هم رجال ونحن رجال"، كما أن التقليد مرفوض لما له من نتائج سلبية عبر عنها حسن حنفي بـ "المأساة". وبما أن التقليد - تقليد السلف - لا مبرر له طالما هم رجال ونحن رجال نجده يقدم نفسه على أنه أحد فقهاء المسلمين جاء ليجدد لهم دينهم منكرا للصورة التقليدية للشيخ أو العالم أو طالب العلم كما هو مألوف في الكتب القديمة، بل نجده يتجرأ جرأة غير معهودة في تاريخ المسلمين بحجة الثورة على الموروث، ورفض التقليد، وتحقيق الذات فيقول: "لست العبد الفقير إلى رحمة ربه الحقير الراجي من الله غفران الوزر، بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس، وليس لنا ألقاب بل نحن علماء الأمة، ورثة الأنبياء والمحافظون على الشرع كما كان فقهاء الأمة من قبل" (2).

ويلاحظ على هذا الكلام عدة أمور أخطرها تصريحه بأنه ليس فقيرا لرحمة الله عز وجل، ولا راجي غفران الذنب، فالتقليد في هذا إن كان تقليدا فهو محمدا وليس من النقائص في شيء، فضلا عن هذا فإن تصريح القدامى بذلك فإنه اعتقاد أولا، فمهما كان صلاح المؤمن، ومهما كانت قوة مواهبه، ومهما كان موفقا إلى فعل الخير لا يجوز له القول بأنه في غنى عن رحمة الله ولا عن رجاء غفران الذنب، ومن هنا إذا كان الهدف هو رفض تقليد القدامى فلا عبرة بهذا الرفض لما فيه من مخالفة للعقيدة الإسلامية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية نصب حسن حنفي نفسه فقيها من فقهاء الأمة على الرغم من عدم اشتغاله بالفقه، وإن كان فذلك عرضا، والمعروف عنه أنه يشتغل بقضايا الفكر والفلسفة لا بمسائل الفقه، والملاحظة الثالثة وهي من الأمور التي تقوض كلامه أقول تقوض كلامه؛ لأنها تناقض صارخ، والتناقض معول هدم في الفكر وهي تأكيده على أنه في موقفه هذا يقلد فقهاء الأمة الذين سبقوا، فبعدها أنكر التقليد انتهى إلى التقليد، فكيف له أن يبيّن وجهة نظر هذا أساسها؟!!

(1) المرجع نفسه، ص 34.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

وما دام التقليد عند حسن حنفي هو سبب مأساة المسلمين الراهنة، فلا بد من التحرر منه، حتى يتيسر لنا تأسيس وتأليف نصوص إبداعية يمكن أن تعالج واقع المسلمين وتخرجهم من أزمتهم ومأساتهم، ولذلك يدعو الدكتور حسن حنفي إلى رفض التقليد في طبيعة الكتابة والمواضيع التي ينبغي أن تعالجها، وفي نمط الكتابة وأسلوبها، وإزاء هذه المسألة يظهر مسؤولية العالم المنظر للأمة فيقول مثلاً عن طبيعة الكتابة التراثية: "إذا كان القدماء قد جمعوا ما في الكتب السابقة المتفرقة وكان التأليف هو التجميع، فإننا نجتهد رأينا من واقع المسؤولية، مسؤولية الأصوليين الواضعين للعلم المطورين له"⁽¹⁾. وهو في ذلك يشبه نفسه بالشاطبي لأنه هو الذي وضع علم المقاصد ومحمد عبده لأنه ساهم في تطوير علم العقيدة أو علم أصول الدين.

إن طبيعة الكتابة التي دعا حسن حنفي إلى تركها وعدم تقليدها وذلك ما يستوجب إعادة البناء في نظره هي الكتابة التي اعتبرها مقتصرة على "الجمع" لا إبداع فيها ولا تنظير، ولا تطوير لما هو موجود هي الكتابة التراثية، وأحسب أن هذا الكلام فيه إجحاف في حق القدامى؛ فليس كل ما هو قديم كذلك وليست العلوم الإسلامية مجرد جمع، فهناك ما تم جمعه لأنه ينبغي أن يجمع، وهناك ما هو تأليف وإبداع. وحسن حنفي يمثل بالإمام الشاطبي لأنه لم يمارس الجمع وقبل الشاطبي الشافعي وغيره في أصول الفقه، وأبو حنيفة في الفقه، والخليل في العروض... وغيرهم.

ونمط الكتابة السائد أيضاً يرفضه حسن حنفي ويدعو إلى عدم تقليد القدامى فيه ففي مقدماته النظرية ينكر على كتب التراث أنها كانت تفتتح بدعاء أصحابها وإظهارهم أن كل شيء من فضل الله عليهم حتى العلم فإنه يهبه الله لمن يشاء، ينكر حسن حنفي هذا التقليد الذي يظهر إيمان صاحبه بالله وتواضعه له أولاً، ثم أمام القارئ بعد ذلك فيقول: "المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والواقع، وباستقراء مجرى الحوادث، ذلك يمنع من وجود مقاييس للصدق، وأنماط مثالية للفكر، ولكن هذه المعطيات المسبقة تنبع من طبيعة العقل ويدركها الشعور بمحدسه، وليست فعلاً لكائن خارجي مشخص"⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 35.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 10.

وفي هذا تبدو الثورة كمفهوم تم تطبيقه من طرف حسن حنفي على ما كانت تفتح به كتب التراث، وتحلى أكثر حينما يقف ناقدًا للمقدمات النظرية؛ لأنها تدرج الشهادتين، وهو أمر كان ولا يزال في الكتابات عند المسلمين، فبعد البسمة تورد الشهادتان. في هذا يرى حسن حنفي بأنه من التقاليد المرفوضة التي ينبغي تجاوزها لإعادة البناء والتأسيس، ويحاول تغيير دلالة الشهادتين بما يبرر موقفه فيقول: "ليست الشهادتان إذن إعلانًا لفظيًا عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ"⁽¹⁾.

وهو كلام غاية في الخطورة من الناحية العقديّة، ولم يرد به نص، ولم يقل به أحد من قبل، والأمر يزداد تعقيدًا والتباسًا على القارئ حينما يجد حسن حنفي يقدم نفسه على أنه فقيه من فقهاء المسلمين أو مجددًا من مجددتهم كما مر بيان ذلك، في حين أن كلامه يبدو موعلا في الوضعية خاليًا من البعد الإيماني؛ من خلال تركيزه في النص السابق على أن المعرفة ليست فعلا لكائن آخر غير العقل البشري، كما أنه في هذا النص يركز على حوادث التاريخ أكثر ما يتجه إلى دلالة الشهادتين على الألوهية والنبوة، وهذه من المواقف التي تندرج في تاريخية النص كروية تنكر البعد الغيبي للأحداث وتعتبره مما ينبغي إبعاده من ساحة الفكر، أو من مجال النص أي نص حتى تتحقق علميته وينفى عنه الجانب الأسطوري، ومن ثم يمكن استثماره والاعتماد عليه كمرجعية تعالج في ضوئها قضايا الإنسان المنتسب إليها.

ليست هذه الأمور فقط التي برّر بها حسن حنفي "الثورة" على القديم بل لأن المقدمات النظرية الإيمانية مرفوضة عنده لأسباب أخرى مثل: اعتمادها المحسنات البديعية خلوها من الفكر، خلوها من الأسلوب البرهاني، توقف الشرح فيها على الترادف، التزلف للسلطة والدعاء لها، وفي هذه الجزئية الأخيرة يوازي حسن حنفي بين السلطان الديني (الله عز وجل) والسلطان السياسي (الحاكم)⁽²⁾ وهي مقارنة في غير محلها، وإن كان يريد القول أن التأليف القديمة اهتمت بالحكم أكثر مما اهتمت بالألوهية.

هذه بعض مبررات الدكتور حسن حنفي في رفضه التقليد ودعوته إلى "الثورة" وهي مبررات يريد صاحبها الوصول إلى تفويض النص الديني، خاصة علم العقيدة.

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص 20، 21.

وقد اعتبر في عمله هذا أوشك على نسف الأسس والمسلمات التي قام عليها علم أصول الدين بحجة أنها مقدمات إيمانية خالصة تعبر عن إيمان ذاتي خالص وصادرة عن الغيب، أما المعرفة العلمية الصحيحة، ليست هبة فوقية، أو هي وحي وإلهام، وما قاله القدماء ينبغي أن يكون محل نظر ونقد من أجل إعادة البناء⁽¹⁾. إن طرح مفهوم "الثورة" على النحو الذي قال به حسن حنفي ورفضه للقديم من شأنه أن يؤدي إلى ترك هذا التراث واعتباره غير مناسب أو أنه لم يرتق إلى مستوى اهتمامات العصر التي يريد حلها في إطار النص التراثي، ولذلك انتهى في رفضه للقديم ولتقليد القدامى انتهى إلى نتائج تؤكد نزعته الوضعية من خلال التركيز على الإنسان، ومن خلال طبيعة نظريته إلى علاقة الإنسان بالله عز وجل.

ففي إطار نقده للمقدمات الإيمانية على ما ذكر في إنكاره أسلوب الكتابة وطبيعة افتتاح الكتب عند القدامى بالبسملة وبحمد الله عز وجل، ينكر حسن حنفي ذلك ويعتبره لا يتماشى وطبيعة الاهتمامات الواقعية للإنسان المسلم المعاصر فيقول: "حاليا لا يتطلب حمدا ولا ثناء على أحد بل يقضي رفضا واعتراضا ومطالبة وثورة"⁽²⁾، وهذا كلام تتجلى فيه النزعة الوضعية والاهتمام بالواقع وإشكالياته دون مراعاة البعد الغيبي الذي هو بعد رئيس في التصور الإسلامي.

2. التركيز على العقيدة: أي علم التوحيد، فمن أهم العلوم الإسلامية الجديدة بإعادة البناء في نظر حسن حنفي علم التوحيد، أو علم العقيدة، وعنوان كتاب الدكتور حسن حنفي يحمل هذه الدلالة "من العقيدة إلى الثورة" فكلمة "ثورة" توحى بضرورة التغيير ومن ثم إعادة البناء أو إعادة التأسيس، وهنا نجد السؤال التالي يطرح نفسه: لماذا علم العقيدة؟. نجد الدكتور حسن حنفي يبرر تركيزه في عملية إعادة البناء على علم التوحيد دون غيره من العلوم الإسلامية لعدة مبررات منها:

أ - أهمية علم التوحيد: فهو علم يتميز بأهمية خاصة، ويحتل مكانة متميزة دون سائر العلوم الإسلامية، فهذه المعارف كلها دون علم التوحيد مكانة، وهذا أمر أجمع عليه علماء الإسلام في زمن تأسيس العلوم الإسلامية، إذ كانوا يعتبرون علم التوحيد أشرف العلوم الإسلامية على الإطلاق؛ وذلك لشرف موضوعه، فهو

(1) علي حرب: نقد النص، ص 28.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 12.

العلم الذي يبحث في ذات الله عز وجل وأسمائه وصفاته، وهذا الأمر لا يزال مقرر عند المعاصرين من علماء الإسلام إلى أن صارت العقيدة ترادف الدين، يقول الشيخ البوطي: "صح أن يطلق الدين على العقيدة وحدها، إذ هي أساس الأمر كله، فيقال: فلان يدين بالإسلام أو اعتنق الإسلام، إذا رأيت صدق واعترف بعقيدته كاملة من غير تبديل أو نقص، واستسلم يقينه لجميع أركانه، ولا يشترط لصحة هذه التسمية أن يكون ذلك مصحوبا بسلوك عملي في شؤون العبادة أو سائر الأحكام الشرعية الأخرى، وإن كان التقصير في شيء منها موجبا للفسق ومعرضا ببناء العقيدة نفسها للزلزال"⁽¹⁾.

إذا أهمية علم التوحيد ومكانته بين العلوم الإسلامية، وتقرير أنه أشرفها لشرف موضوعه كان من المسائل التي يتصدر بها القدامى كتبهم، وهذا ما جعل الدكتور حسن حنفي يقرر هذه الأهمية، ولكنه ليس لذات السبب؛ أي ليس لشرف موضوعه أو لأنه الدين في حد ذاته، بل لغاية أخرى هي بعده الواقعي أو تأثيره السلوكي. يقول حسن حنفي: "فما أسماه القدامى أرفع العلوم وأعلاها، أو أشرف العلوم وأسماءها، هو عندنا أكثر العلوم فاعلية وأثرا في تصورات الناس وسلوكهم، فالشرف ليس في الموضوع كما قال القدماء، بل من الأثر والقدرة على تحريك الناس وتجنيد الجماهير، والدخول في حركة التاريخ"⁽²⁾. ويلاحظ على كلام الدكتور حسن حنفي هنا التغيير أو الثورة على قراءة علماء الإسلام القدامى من خلال تغييره موطن شرف علم العقيدة فهو عنده في فاعليته لا في موضوعه، وفي بعده الواقعي التاريخي لا في بعده الإيمان الغيبي، وهذه القراءة تصب في ذات المصب الذي وقفنا عنده في قراءة أركون، وفي قراءة نصر حامد أبو زيد، أقصد تاريخية النص الديني.

لقد وقفت في الحديث عن التوظيفات الحداثية للمفهوم - مفهوم التاريخية - أن هذا المفهوم وظف حداثيا في مجال نقد القراءة السائدة، وإذا كانت القراءة السائدة هنا لعلم العقيدة تقضي بأن شرفه من شرف موضوعه فإن الدكتور حسن حنفي يلغي ذلك باسم "الثورة" أو باسم "التجديد" ويلتمس تبريرا آخر

(1) محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيّات الكونية، دار الفكر ط8 (1402هـ)، ص 70.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 37.

لمكانة علم العقيدة وأهميته ويجعل منه بعدا دينويا تاريخيا، وهذا من وجوه القول بالتاريخية؛ لأنه يريد أن يبقى كل شيء على مستوى التاريخ لا يتعالى عليه. كما أننا وقفنا على أنه من أوجه توظيفات مفهوم التاريخية أيضا، إنكار البعد الأسطوري - بتعبير أركون وغيره من الحداثيين - للنص الديني، ووجدنا أن هذا البعد الذي اصطلاحوا عليه بـ "الأسطوري" إنما هو البعد الغيبي والعقيدة مجال اهتمامها هو هذا البعد الرئيس في المعتقد وفي التصور الإسلاميين، فالعقيدة بها يبنى إيماننا بالله وهو غيب، وبها يبنى إيماننا بالملائكة، وهم من الغيب، وبها يبنى إيماننا بالسمعيات وهي غيب، وبها يبنى تصورنا لعالم الشهادة أيضا. وبالتالي فالعقيدة الإسلامية لها بعدين: بعد غيبي ولكن تجليات الإيمان بالغيب تكون في سلوك المسلم وفي نشاطه وفاعليته وهو البعد الثاني، أما التركيز على هذا الجانب السلوكي وإن كان مهما لكن طرحه بهذه الطريقة هو تجل من تجليات القول بتاريخية النص الديني.

وقد آلت محاولات الدكتور حسن حنفي التجديدية في مجال العقيدة كمحاولة تغيير سرّ علو مكانة علم العقيدة على سائر العلوم إلى نتائج لا تنسجم مع التصور الإسلامي، وهي أمور سنقف عليها لاحقا. إذا فمن المبررات التي جعلت الدكتور حسن حنفي يركز في دعوته التجديدية على علم العقيدة أو في "الثورة" التي يدعو إليها على التراث⁽¹⁾ القوة الذاتية التي يتمتع بها هذا العلم، وأثره السلوكي وتجليات ثمرته على صعيد التاريخ.

ب - أما المبرر الآخر الذي جعل الدكتور حسن حنفي يركز على علم العقيدة فهو بعده الحضاري، ودوره في عملية النهضة، وقد يلتبس الأمر هنا: فالأثر السلوكي كما تحدثنا عنه في المبرر الأول هو أيضا بعد حضاري، ولكنه يختلف عن المبرر الثاني من حيث الأول يناقش سبب ترتيب علم التوحيد في صدارة العلوم الإسلامية، أما المبرر الثاني فيناقش علم التوحيد من حيث مضمونه،

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن الدكتور حسن حنفي، يصطلح على العقيدة "التراث"، وهذا ما يتجلى من قوله: "العقيدة هي التراث، والثورة هي التجديد، العقيدة إيمان الناس، وروحهم الثورة ومطلب عصرهم" أنظر كتابه من العقيدة إلى الثورة ج1، ص 39، وفي هذا يشاطر حسن حنفي سائر الحداثيين الرأي الذين اعتبروا حتى الوحي تراثا.

وهناك فرق بين المكانة والموضوع. إن التركيز على موضوع علم العقيدة هو من أوجه إعادة البناء في مشروع حسن حنفي، ويبرر ذلك من وجهة تاريخية فيقول: "تأسست دول بأكملها من إعادة بناء نظام العقائد، وهذا بقضائها على المظاهر الشريكية، والشرك ليس بمفهومه المتداول في كتب العقيدة كتعظيم القبور بل شرك في المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء، قاهرون ومقهرون أصحاب سلطة، ومتزلفون منافقون"⁽¹⁾.

وهنا يبدو حسن حنفي من خلال تركيزه على علم العقيدة أنه يريد تغيير هذا الموضوع، كما غير من قبل سبب ترتيبه في صدارة العلوم الإسلامية، أو أنه يريد إدخال مباحث لتصبح من مضامين علم العقيدة لكنها تبدو من اهتمامات الفقه لا من اهتمامات العقيدة، فالمعاملات مجال فقهي، ووجود الطبقية وانتفاء العدالة مجال فقهي، وتسلط السلطان مجال البحث فيه الفقه أيضا. صحيح أن العقيدة لها أثرها في التاريخ، وقد كانت أساس قيام دول كما ذكر حسن حنفي وأولى هذه الدول دولة الإسلام زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أما أن يغير موضوع علم العقيدة أو تنجز "ثورة" على موضوعه الذي هو مقرر عند علماء الإسلام، ففي هذا محاولة نزوع بهذا العلم نحو الواقع، والابتعاد عن الغيب، وهو بعد رئيس في العقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: مرتكزات إعادة البناء

وفي مجال إعادة البناء كانشغال محوري في مشروع حسن حنفي، وفي تركيزه على علم العقيدة كما سبق الذكر نجده يطرح إعادة البناء بخصوص هذا العلم، أو بخصوص هذا النص التراثي أو "التراث" كما اصطلاح عليه حسن حنفي، أو بخصوص النص الديني باعتبار الإطار العام لهذا البحث، ولكن في أحد نماذجه وهو "علم العقيدة" وفي هذا المجال يقيم مسألة إعادة البناء على عدة مرتكزات هي:

1. التأصيل العقلي: وهو من الجوانب الأساسية التي تحتاج إلى إعادة البناء في نظره لعلم التوحيد بشكل خاص لمكانته في البنية الإسلامية، ولأبعاده الحضارية، يقول حسن حنفي: "نستمر في التأصيل العقلي دون وقوع في أخطاء التجريد أو التشبيه ولكننا نزيد على التأصيل العقلي عند المتأخرين، "التأصيل الواقعي" عند المعاصرين

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 35.

أسوة بالمصلحين المحدثين حتى يرتبط التوحيد من جديد بالعمل، والله بالأرض والذات الإلهية بالذات الإنسانية⁽¹⁾.

بناء على هذا يصبح إذا ما قيل بالتأصيل العقلي، يفهم من ذلك أن هذا التأصيل كان مفقودا والقول به سعي إلى تحقيقه، لكن علم التوحيد لم يكن خال من هذه الخاصة فعلماء العقيدة ما من مسألة يطرحونها إلا وسعوا في تأصيلها عقليا، من ذلك ما هو شائع عند علماء العقيدة في طرحهم لأي مسألة فيقولون الدليل عليها من النقل كذا والدليل عليها من العقل كذا، أو ليس في ذلك تأصيل عقلي؟!.

لكن يبدو أن الدكتور حسن حنفي لم ينكر ذلك تماما، وإنما يريد إضافة على ما تقتضيه عملية "التجديد" أو "الثورة" وما يدل على ذلك أنه قال: "نزيد على التأصيل العقلي عند المتأخرين التأصيل الواقعي عند المعاصرين"⁽²⁾. فيكون بذلك التأصيل العقلي ليس معناه إقامة البرهنة العقلية على مسائل العقائد كما كان ذلك عند الأوائل؛ لأن الأمر متحقق، والقول به من قبيل تحصيل الحاصل، بل يصبح الأمر التركيز على الناحية الواقعية وهذا الذي صرح به وأسماه "التأصيل الواقعي". وبهذا تحولت المسائل الأساسية في علم التوحيد إلى ثانوية، والمسائل الثانوية إلى أساسية في قراءة حسن حنفي، فأصبح موضوع الإنسان بدل موضوع الألوهية وموضوع الأرض بدل موضوع الألوهية أيضا. هذه قراءة لاتنسجم مع التصور الإسلامي الذي تؤسسه العقيدة الإسلامية، وإنما تصب في مصب القراءة الوضعية التي من نتائجها تارخية النص الديني.

وأراد حسن حنفي أن يكون منسجما مع فكره أو مشروعه النظري وأن يكون أول من ينجز قراءة تطبيقية لتصوره هذا فأبجز كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، وفيه يحاول الثورة على علم العقيدة على أساس أن علم العقيدة هو "التراث" والثورة هي "التجديد". وفي ثورته هذه يقف عند المقدمات الإيمانية، ويقول بأنه إذا كانت تلك الكتب - كتب العقيدة - أو تلك المقدمات - مقدمات كتب العقيدة - تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم فإنه هو يبدأ كتابه من العقيدة إلى الثورة. باسم الأمة أو باسم الأرض⁽³⁾. وهذا كلام غاية في الخطورة، وإن كان الدكتور حسن حنفي كما سبق

(1) المرجع نفسه، 31.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص31.

(3) المرجع نفسه، ص 30.

القول أنه يريد إنجاز دراسة تطبيقية لتصوره، فإنه قال كلاما خطيرا، فالمسلم لا يمكن أن يستغني عن البسملة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل أمر ذي بال لا يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتَر"، وقد تعجب لهذا حتى بعض دارسيه ونقاده، واعتبروا ذلك بأنه جرأة خالية من الوجل والهيبه⁽¹⁾.

وفي نظرة وضعية أيضا نجد حسن حنفي يعتبر أن هذا التغيير في محاور العقيدة الذي هو في نظره نتيجة من نتائج عملية التأصيل الواقعي يقتضي العلم، فالعلم وحده هو الذي يعطي الإنسان المناعة ضد الخطأ⁽²⁾، وتصبح من ثم الثقة الإنسانية في الحياة لا يمكن أن توضع إلا في عقل الإنسان. يقول حسن حنفي معبرا عن موطن الثقة وصمام الأمان كما أسماه هو بأنه يتمثل في الانتقال من الألوهية إلى الإنسان: "لا يوجد صمام أمان إلا في وعي الإنسان بذاته، وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض"⁽³⁾. وهذا كلام خطير أيضا، وسنعود إلى هذه الجزئيات بالتفصيل في المباحث اللاحقة. وهذه إحدى خصائص القراءة الحداثية للنص الديني، أقصد بها خاصية "الأنسنة"⁽⁴⁾.

2. طبيعة الاهتمام: أي اهتمام المسلم في القدم وفي الراهن. إن التأصيل الواقعي لعلم العقيدة كما يرى الدكتور حسن حنفي أمر فرضته ظروف الواقع الملحة، والتي جعلت اهتمام المسلم المعاصر يتغير، ومن ثم فطبيعة اهتمام القدامى إذا كانت هي العلم والاجتهاد في تحصيله، ودائما يركز حسن حنفي على علم العقيدة لأهميته الحضارية وأبعاده السلوكية كما سبق القول. إذا كانت طبيعة الاهتمام في القدم مركزة على العلم، فإن الاهتمام في مشروع إعادة البناء عند حسن حنفي يتمحور حول العمل. يقول حسن حنفي: "إذا كان الدافع عند القدماء هو العلم فقد كانوا منتصرين في الأرض فاتحين للبلدان وارثين للأمبراطوريتين القديمتين الفرس والروم، فإن الدافع لدينا هو العمل"⁽⁵⁾.

(1) علي حرب: نقد النص، ص 29.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 14.

(3) المرجع نفسه، ص 11.

(4) الأنسنة من المفاهيم التي يوظفها الخطاب الحداثي، في مجال الحديث عن الإنسان، والثقة في ملكاته كملكة العقل، والدعوة إلى الابتعاد عن الغيبية. أنظر طه عبد الرحمان، ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، العدد الأول فبراير 2005.

(5) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 32.

من خلال هذا الكلام يتجلى التركيز على البعد العملي لا النظري، أو الدفاع عن العمل أكثر مما هو عن العلم وهو الأمر الذي يراه الدكتور حسن حنفي - العمل - يجب أن يحتل موقع العلم في اهتمامات القدامى، فإذا تم ذلك فقد تحقق الإسهام في إعادة البناء، وهو الهدف الذي يسعى إليه الدكتور حسن حنفي، وهو هدف من جهة يؤكد على النزعة الوضعية، والاتجاه الذي يركز على واقعية المسائل بعيدا عن بعدها الغيبي، ومن جهة ثانية لم يكن القدماء مفرطين في العمل بل كانت رؤيتهم مؤسسة على ثنائية العلم والعمل، وكانت للعمل عندهم قدسيته كما كانت للعلم قدسيته.

كما نجد من المعاصرين من يؤصل للتواصل مع القديم ومع مثل ما قاله القدامى. ومن ثم ينكر على المشتغلين بالنص التراثي التركيز على الواقع بطريقة براغماتية بحتة بعيدا عن النظر في مآلات الأفعال؛ أقصد عن ثمرتها الأخروية، وإن كان ذلك لا يلغي قدسية العمل دنيويا، في هذا نجد الدكتور طه عبد الرحمن يشترط فيمن يريد الإشتغال بالتراث الإسلامي أن يأخذ بمبدأ عملي فحواه: "تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث وهي: "المنفعة في العلم" و"الصالح في العمل" و"الإشتراك في طلب الصواب"، باعتبار أن العلم النافع هو ما كان باعثا على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح هو ما كان نفعه متعديا إلى الأجل، وأن الصواب المشترك ما كان محصلا بطريق مجالسة العلماء ومحاورة⁽¹⁾.

وهكذا فالثورة على القديم أو تجديده لا يمكن أن يكون بهدم كل شيء، خاصة إذا تعلق الأمر بعلم جليل هو علم "أصول الدين". ولكن حسن حنفي يريد تبرير أو يبرر هذا الموقف من زاوية واقعية، فحينما تحدث عن ضرورة العمل؛ لأن القدماء كانوا في مركز القوة، وكانوا هم الذين يبلغون التوحيد ويدافعون عنه، أما في الوقت الراهن فالظرف يختلف لأن أرض المسلمين محتلة، والمسلمون قاعدون عن الجهاد، ولذلك إعادة بناء علم التوحيد في نظر حسن حنفي تجعل من العقيدة ثورة⁽²⁾ وحتى يتحقق ذلك يطرح لنا حسن حنفي جانبا آخر من جوانب هذا العلم الجديدة بإعادة البناء وهو:

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، ص 20.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 32.

3. تجاوز المذهبية: أي عدم طرح مسائل العقيدة من زوايا مذهبية؛ بالتركيز على مذهب دون آخر، أو باعتبار صحة مذهب وإبطال آخر، ومن ثم إعادة البناء بخصوص علم العقيدة كما يطرحه حسن حنفي يقتضي عدم الدفاع عن عقائد فرقة معينة دون غيرها من الفرق، بل ينبغي أن يعاد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء ويعاد عرضه على ظروف العصر دفاعاً عن مصالح الأمة⁽¹⁾. وهنا أيضاً تبدو مسألة إعادة البناء أو "التجديد" بتعبير الدكتور حسن حنفي ليست في إطار الحفاظ على البعد الديني بقدر ما هي ذات بعد واقعي وضعي هو "مصلحة الأمة". صحيح أن المصلحة ينبغي أن تراعى، بل ما هو مقرر عند علماء الشريعة أن الشريعة الإسلامية جاءت لحماية مصالح الناس. لكن طرح المسألة ومناقشتها على النحو الذي يقول به حسن حنفي يوحي بشيء من الانفصال لا بالتجديد كما يقول، وهذا يشبه سائر المفاهيم التي صارت موظفة باسم المصلحة وتنم عن التحول لا عن التواصل مثل: المواطن أم الذمي؟. المسلم أم المواطن؟. إلى غير ذلك من المفاهيم.

وهذه العملية - عملية تجاوز المذهبية - تقتضي جملة إجراءات منها:

- إيجاد البراهين على الصدق الداخلي للعقائد.

- الدفاع عن اجتهادات الأمة كلها.

- الجمع بين الفرق.

- اتفاق أهل القبلية.

- الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها⁽²⁾.

وفي هذه المسألة أيضاً يقدم لنا حسن حنفي نموذجاً تطبيقياً وهو يتجاوز المذهبية ويدافع عن "مصالح الأمة" فينكر على المقدمات الإيمانية التقليدية إفتتاحها الكتب — "بسم الله الرحمن الرحيم" فيقول في جرأة حادة: "إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط بـ "بسم الله الرحمن الرحيم" فإننا نبدأ "باسم الأمة"⁽³⁾. وهذا كلام خطير من الناحية العقدية.

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 32، 33.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 30.

على كل كانت هذه أهم جوانب مشروع الدكتور حسن حنفي في إعادة البناء وهو بذلك يقدم نموذجا من نماذج قراءة النص الديني حديثا. ووجدنا أن مشروعه هذا اقتصر على النص الديني الثالث "التراث" حسب التقسيم الذي وضع للنص الديني في المدخل العام لهذا البحث ولم يتطرق إلى خطاب الوحي.

كما أن في قراءته لهذا النص اقتصرت على أحد نماذجه وهو "علم أصول الدين" أو "علم العقيدة" وذلك لمبررات أهمها: أهمية علم العقيدة في البنية المعرفية الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية أبعاده الحضارية والسلوكية، ووجدنا كيف أن الدكتور حسن حنفي أراد الإنخراط في قراءة حديثة لهذا النص الديني "علم العقيدة"، وكيف أنه أراد التنظير للثورة على النمط التقليدي، وكيف انتهى إلى نتائج تصب في مصب الوضعية. وهكذا نجد هذا النموذج أيضا ساهم في القول بتاريخية النص الديني.