

الباب الثاني

تاريخية النص الديني: منهجاً ورؤية

الفصل الأول: منهج القراءة

الفصل الثاني: الرؤية المكوّنة

الفصل الأول

منهج القراءة

تمهيد

المبحث الأول: المنهج اللساني

المبحث الثاني: المنهج الأنثربولوجي

المبحث الثالث: المنهج الإستمولوجي

المبحث الرابع: المنهج التاريخي

تمهيد

يفترض فيمن يبحث في مجال معرفي معين أن يتعامل معه بمناهجه وآلياته حتى يكون المنهج المتبع مناسباً للموضوع لا غريباً عنه، وهذا أحد أسباب تعدد المناهج إنه تعدد المواضيع، ولهذا كانت للعلوم الطبيعية مناهجها، وكانت للعلوم الإنسانية مناهجها، ثم تعددت مناهج العلوم الإنسانية بتعدد الظاهرة المدروسة فالظاهرة النفسية تدرس بمنهج، والظاهرة الاجتماعية تدرس بمنهج، والظاهرة التاريخية تدرس بمنهج آخر، وهكذا يتنوع المنهج حسب تنوع الموضوع. وهذه المسألة مقررة في المناهج التي تأخذ بها الثقافة الغربية، وهي مناهج تأسست في الإطار العام لتلك الثقافة ثم صارت مهيمنة بفعل التفوق الحضاري لدى الغرب.

ما أريد التأكيد عليه أن المنهج يتنوع ويختلف حسب اختلاف الموضوع، خاصة إذا كان هذا الموضوع من مواضيع العلوم الإنسانية لا من مواضيع العلوم الطبيعية وبشكل أخص إذا كان من العلوم الدينية. هذا المبدأ نجده معترف به من حيث هو كذلك في الخطاب الحدائثي العربي فمحمد أركون مثلاً يقول: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس؛ بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافاً على النص. هذا الموقف منهجي ذو أهمية قصوى ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقاً على النصوص والمادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولاً وطرح الأسئلة عليه، ومن خلاله قبل تطبيق أي منهجية أجنبية عليه. إن المادة إذن هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوابله تعسفاً، نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن؟!⁽¹⁾".

إن الموضوع هو السيد حسب هذا الكلام وما المنهج الذي يستخدم إلا تابع له خاصة إذا ما تعلق الأمر بنص القرآن الكريم. وفي هذا أيضاً نجد الدكتور محمد عابد

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 230.

الجابري يقرر نفس الأمر؛ أي خضوع المنهج للموضوع فيقول بأن: "طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج، وإذن فإن اختيارنا لنوع (القراءة) التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحيز لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث"⁽¹⁾.

من خلال هذين النموذجين يتجلى التركيز على الموضوع، وضرورة اختيار المنهج المناسب له، وفي نموذج الجابري أيضا يبدو الموضوع سيّدا والمنهج تابعا له، وقد اخترت هذين النموذجين: أركون والجابري لتمييزهما في قراءة النص الديني الأمر الذي كشفت عنه غزارة إنتاجهما؛ ركزت على أركون لتمييز قراءته للخطاب الوحي قرآنا وسنة، وركزت على الجابري لتمييز قراءته للنص التراثي، ولأن كلا منهما اعتمدته كنموذج من نماذج القراءة الحداثيّة للنص الديني في الفصل السابق، وبناء على هذا الكلام؛ كلام أركون والجابري ينبغي أن نقف على المنهج الذي وظف في قراءة النص الديني بمستوياته المختلفة، وهل هو مساوq للنص محل الدراسة أم لا؟ وما دام النص الإسلامي ينبغي أن يكون مستمدا من النماذج الإسلامية وآلياته مستوحاة من الثقافة الإسلامية التي كانت أساسا لهذا الغرض (= خدمة النص الإسلامي) فهل تحقق ذاك في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؟ إذا جئنا إلى هذا الخطاب في النموذجين المذكورة أو غيرهما فإنه لا يتعاطى مع النص الديني الإسلامي بآلياته ومناهجه، ولا يسعى إلى تحديد مناهجه من الداخل، بل نجده يسعى لأن يكون متماشيا مع مناهج الحداثة الغربية، وفي ذلك يتناسى ما تم إلزام الذات به - إخضاع المنهج للموضوع - كما وجدنا مع أركون والجابري، وتلتمس مسوغات أخرى للخروج من هذا المنهج الذي كان ينبغي أن يخضع لموضوع الدراسة (النص الإسلامي) ومن هذه المسوغات:

1. طبيعة الخطاب القرآني: فالخطاب القرآني بلغته وتراكيبه، ومضامينه، هو الذي جعل الحداثيين يأخذون بالمناهج الغربية الحديثة، يقول أركون عن طبيعة الخطاب القرآني هي التي: "تجبرنا على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيمائية والتاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية في آن معا، وبشكل متظافر"⁽²⁾. طبعاً هذه المناهج الحديثة يعتبرها الحداثيون الكفيلة بتحقيق الموضوعية والعلمية، والموضوعية

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 46.

(2) محمد أركون الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 100.

عندهم تتمثل في التحرر من سلطة النص المقدس. فذلك ما يكفل في نظرهم فهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية ويمكّن القارئ من اكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ ومن ثم القول بتاريخية النص الديني⁽¹⁾، وهنا تتحطم الموضوعية المتوخاة؛ لأن الأمر كان لحساب إيديولوجي لا لمبرر علمي موضوعي.

2. طبيعة الفكر الإسلامي: وهنا نجد التركيز على إحدى خصائصه (= خاصية المذهبية)، فالمذاهب الإسلامية شكلت في نظر الحداثيين فكرا إسلاميا غمطيا يوصف بالسكولاستيكية المغلقة. وفي هذا يقول أركون أيضا وهو يتحدث عن الفكر الإسلامي: "انكفاً على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية اتباعية واجترارية. وكانت هذه السكولاستيكية قد انقسمت إلى معارف جزئية مبثرة، وتشكلت على هيئة تراثات مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر"⁽²⁾.

إذا فطبيعة الفكر الإسلامي الخاضع للمذهب المدرسي في طبيعته في نظر الحداثيين يحول دون العلمية وذلك ما يسوغ توظيف مناهج غريبة عنه. وقد اعتبرت هذه الخاصية ما تزال مستمرة وهي حتى الآن تصبغ الفكر الإسلامي، وهذا ما يصطلح عليه الجابري: "الفهم التراثي للتراث"⁽³⁾. وكأن المناهج المستوردة غير خاضعة لمذاهب ومدارس منقسمة؟! وكأن الفهم الغربي المعاصر تجاوز فهمه التراثي لتراثه كلية؟ إننا نجد في ذلك الجابري نفسه يقرر أن المركزية الغربية تمتد إلى عهد اليونان، معتبرة ثقافة اليونان النهر الخالد⁽⁴⁾.

3. انتصار علم تحليل الخطاب: فقد أصبح مجالا معرفيا لا ينفك عن السيميائية واللسانيات، وأدوات التحليل اللغوي، وهو علم تأسس وانتصر في فضاء الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة. أما عن اعتباره مسوغا يبيح الأخذ بالمناهج الغربية أو به (= علم تحليل الخطاب) في مجال النص القرآني أو النص الإسلامي عموما فلتركزه على السبغ الوضعي، الأمر الذي نجده يفارق التصور الإسلامي. في هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "منهج تحليل الخطاب يتعامل مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره

(1) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 90.

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

(4) المرجع نفسه، ص 28.

الاجتماعية من جهة، ولا يعطي لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى"⁽¹⁾. كما يرى أن انتصار هذا المنهج وضرورة تطبيقه على النص الإسلامي، لعدم اعترافه بأي بعد خارجي عن النص فالنص تنبع مصداقيته من تقبل الثقافة له واحتفائها به... كما تنبع مصداقيته أيضا من دوره في الثقافة - ما يسميه نصر حامد أبو زيد التشكيل والتشكل - فما يرفض من طرف الثقافة وينفى لا يمكن أن يقع في دائرة النصوص⁽²⁾.

هذه بعض المسوغات التي أخذ بها الخطاب الحداثي للاعتماد على المناهج الغربية في دراسة النص الديني الإسلامي، وهكذا أخضع هذا النص لمناهج غربية عنه كل الغربية، وما تجدر الإشارة إليه أن الحداثيين العرب بعدما قرروا إخضاع مناهجهم للنص كما تمت الإشارة إليه مع النموذجين السابقين: أركون والجايري، وجدناهم بعد ذلك يلتمسون المبررات للتحلل مما ألزموا أنفسهم به، فلا غرابة بعد ذلك إذا جاءت الرؤية مخالفة للتصور الإسلامي؛ لأن آليات القراءة غير إسلامية، ولأن القراءة تمت من الخارج لا من الداخل. وذلك ما سنقف عليه في الفصل التالي من خلال عرض أهم المناهج التي يأخذ بها الخطاب الحداثي، والتي منها سيتبين لنا توظيفها المعرفي أم الإيديولوجي؟ ومدى مراعاتها لتاريخية النص الديني كنتيجة تم التوصل إليها، أم كههدف متوخى؟

(1) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 12.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 27.

المنهج اللساني

المطلب الأول: ماهية الألسنية

تعتبر اللسانيات المحطة الثالثة من المحطات التي عرفها تاريخ الظاهرة اللغوية ولقد سبقت بمحطتين كبيرتين، أما الأولى فهي القواعد (Grammaire) وهي المحطة التي تأسست قديما من طرف الإغريق، وقد تميزت هذه الأخيرة بالتركيز على المنطق بشكل جوهري، كما تميزت بافتقارها لأي نظرة علمية لأنها - البحوث اللغوية - نشأت عند اليونان في أحضان الفلسفة، وما فصلت عنها إلا بعدما برزت جماعة الرواقيين؛ فقد تم الفصل على يد هذه الجماعة ولكنها أبقت على صلة "القواعد" بالمنطق، فقد كانت أقسام "النحو" تقابل أقسام المنطق ومقولاته وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن النحو العربي أيضا تقابل أقسامه المقولات المنطقية، مثل المقابلة التي أجراها الدكتور محمد عابد الجابري، فقد قابل مقولة الجوهر بالفعل، ومقولة المكان باسم المكان، ومقولة الانفعال باسم المفعول وهكذا...⁽¹⁾.

كان الغرض من وضع "القواعد" تمييز الصيغة السليمة من غير السليمة، ولذلك اعتبرت هذه المحطة عبارة عن منحى معياري في تاريخ الظاهرة اللغوية، لكونها بعيدة بشكل كلي عن الملاحظة البحتة، وهذا طبعاً يعود إلى اعتماد المنطق، ومن المعلوم أن المنطق علم تجريدي الطابع يصنف على أنه من علوم القيم التي تهتم بقيم الصواب والخطأ على مستوى الفكر⁽²⁾.

أما المحطة الثانية فقد مثلتها "الفيلولوجيا" (La Philologie) وقد حدد مقابل هذه الكلمة في العربية بـ "فقه اللغة"، ففي معجم أكسفورد حددت هذه الكلمة

(1) فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 109، وانظر أيضا الجابري، بنية العقل العربي، ص 50.

(2) فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 11.

بـ: "فقه اللغة أو علم تطور اللغات"⁽¹⁾. كما عرفت الفلولوجيا بأنها دراسة لغة أو عائلة لغوية عن طريق التحليل التقدي للنصوص⁽²⁾، والفلولوجيا كما يحددها دي سوسير هي: علم يهدف إلى مقارنة نصوص ترجع إلى حقبة زمنية متباينة وتحديد اللغة الخاصة لكل مؤلف. ويعتمد فقه اللغة في دراسته للنصوص القديمة على النقد كما يعتمد على فك رموز وتفسير كتابات صيغت بلغة مهجورة أو غامضة⁽³⁾. وقد تشكلت هذه المخططة اللغوية على يد الإغريق أيضا ولكن في مدرسة الإسكندرية؛ لأن اليونان امتد حكمهم في عهد الإسكندر الأكبر حتى شمل مناطق كثيرة من الشام ومصر وآسيا الصغرى، وكان لهذا الامتداد السياسي والعسكري أثره الثقافي حيث انتشرت اللغة اليونانية في هذه المناطق وصارت لها مدارس أهمها مدرسة الإسكندرية التي أسست فقه اللغة، والتي بدأت تتبلور حوالي سنة 300 ق.م، والتي ساهمت في حفظ التراث اليوناني وتطويره⁽⁴⁾. أما في التراث اللغوي العربي فهذا المصطلح كان نادرا، وإن كانت لعلماء العربية قديما أبحاث تدرج تحت هذه التسمية "فقه اللغة" مثل كتابات ابن جني الذي بحث في كتابه "الخصائص" مسائل لغوية من صميم فقه اللغة كبحثه في أصل اللغة، معاني الألفاظ، تعليل الظواهر اللغوية... ومن علماء العربية من وظف المصطلح "فقه اللغة" مثل ابن فارس الذي عنوان كتابه بـ "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها" وقد عالج أيضا مباحث من فقه اللغة مثل: نشأة اللغة، خصائص اللسان العربي، التضاد، النحت الاشتراك...⁽⁵⁾.

وقد اعتبر هذا الكتاب أول كتاب عند اللغويين العرب يحمل مصطلح "فقه اللغة"، ولكن توظيفه لم يكن بذات الدلالة التي ترد بها الفلولوجيا، وقد أشارت البحوث اللغوية إلى أن فقه اللغة له موضوعات يتميز بها تشكل موضوع بحثه تتمثل في: نشأة اللغة حياة اللغة، الأصوات، الدلالة، أصول الكلمات، بحوث اجتماعية

(1) قاموس أكسفورد المحيط: ص 799.

(2) Le petit Larousse, p. 736.

(3) فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 11.

(4) محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، دار المعارف، ط1 (1985)،

ص 12.

(5) أنظر في ذلك كتابيهما: الخصائص لابن جني، والصاحبي لابن فارس.

وبحوث نفسية⁽¹⁾. وفي الكتابات الحديثة التي لا تنكر الدور القديم لمدرسة الإسكندرية في خدمة فقه اللغة، تعتبر أن هذا المصطلح "فقه اللغة" يرتبط بشكل خاص بالحركة العلمية التي أسسها فردريك وولف (Fridriche wolf) عام 1777م، وقد بقيت حية إلى زمن فرديناند دي سوسير الذي دشّن بدوره مرحلة جديدة في البحث اللغوي من خلالها كان الحكم على فقه اللغة أنه ظل موسوما بالعجز، ذلك لارتباطه باللغة المكتوبة بصورة حرفية وإهماله اللغة الحية من جهة، ومن جهة ثانية ففقه اللغة ولد شبه كامل منذ العهد الإغريقي⁽²⁾.

هذه الانتقادات كانت مبررات استمرار البحث اللغوي وتطوره، وقد أدى هذا التطور إلى تأسيس محطة لغوية ثالثة في تاريخ الظاهرة اللغوية هي اللسانيات (Linguistique) وهي أبرز علم من العلوم اللغوية في التاريخ الحديث والمعاصر. وتحتلّ باهتمام دوائر البحث الأكاديمي في العالم الغربي وعند المسلمين كذلك. وقد ساعد على انتشارها والاعتناء بها انتصار العلوم الطبيعية على مستوى المنهج وعلى مستوى النتيجة. وهذا ما جعل البحث اللغوي وغيره يقلد العلوم الطبيعية ويتأثر بها وهذا ما يتجلى من تعريف اللسانيات. فهذه الكلمة (Linguistics) وردت في معجم أكسفورد بأنها تدل على اللغويات، أو علم اللغة وهي الدراسة العلمية للغة وتراكيبها⁽³⁾.

وفي معجم لاروس وردت كلمة (Linguistique) بأنها علم يهتم بدراسة الكلام واللغات⁽⁴⁾. وتوظيف كلمة علم بالمعنى المتداول في العلوم الطبيعية، ولذلك اعتبرت اللسانيات الدراسة العلمية للغة، فقد عرفت بأنها: "الدراسة العلمية للغة الإنسانية، يقال لدراسة بأنها دراسة علمية عندما تقوم على مراقبة الوقائع وتمتنع عن اختيار من بين هذه الوقائع باسم بعض المبادئ الجمالية أو الأخلاقية وعليه فإن مصطلح "علمي" يعارض مصطلح معياري بالنسبة للسانيات"⁽⁵⁾.

(1) محمد حسين آل ياسين: الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ط1 (1980)، ص 433.

(2) فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 12.

(3) معجم أكسفورد، ص 615.

(4) Le petit Larousse, p572.

(5) Andre Martinet, Eliments de Linguistique Geniale, Nouvelle edition (1980), p. 6.

من خلال هذا يستشف بأن اللسانيات تعارض الصبغة التقليدية في دراسة اللغة فتلك معيارية وهذه علمية، والوصف بالعلمية مستمد من العلوم الطبيعية التي تأسست مناهجها في عصر النهضة أو في زمن الحداثة، ولهذا هناك من ذهب إلى أن مصطلح "Linguistique" لدى الغربيين أو علم اللغة (Science du Langue) عرف في حدود سنة 1833؛ أي نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ثم نضج مع نهاية هذا القرن ومطلع القرن العشرين خاصة مع فرديناند دي سوسير، ومع ظهور كتابه (محاضرات في الألسنية العامة) عام 1916. وقد الذي حدد دي سوسير موضوع اللسانيات بقوله: "تشكل مظاهر اللسان البشري كافة مادة الألسنية سواء أعلق الأمر بالشعوب البدائية أم الحضارية، بالحقب القديمة أم بحقب الانحطاط، مع الأخذ بعين الاعتبار في كل حقبة ليس اللسان السليم أو لسان الفنون وحسب، بل أشكال التعبير مجتمعة وليس هذا كل شيء، ولكون اللغة تنأى عن واقع الملاحظة، فإن على الألسني أن يأخذ في حسابه النصوص المكتوبة؛ لأنها وحدها تمكنه من معرفة اللغات القديمة أو البعيدة زمنياً"⁽¹⁾.

من خلال تحديد دي سوسير لموضوع اللسانيات تتجلى خاصية الاهتمام الشمولي باللسان البشري أو اللغة البشرية في درس اللسانيات، كما يتجلى أيضا التركيز على النصوص باعتبار التطور اللغوي يتجاوز الملاحظة الحسية، وهذا الأمر هو ما يركز عليه الخطاب الحداثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي. من خلال إعطاء الأولوية للقراءة إلى درجة أننا نلمس أحيانا إلغاء كل القراءات السابقة واعتبار فهم النص الصحيح هو فهم القارئ. كما حددت مهمة اللسانيات بناء على معرفة موضوع دراستها فيما يلي:

1. تقديم الوصف والتاريخ لمجموع اللغات وهذا يعني سرد تاريخ الأسر اللغوية وإعادة بناء اللغات في كل منها ما أمكن ذلك.
2. البحث عن القوى الموجودة في اللغات كافة، وبطريقة شمولية متواصلة، ثم استخلاص القوانين العامة التي يمكن أن ترد إليها كل ظواهر التاريخ الخاصة.
3. تحديد نفسها والاعتراف بنفسها⁽²⁾.

(1) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 17.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

هذا عن مفهوم اللسانيات وموضوعها وأهدافها، أما عن توظيفها ودراساتها فقد تطورت كثيرا إلى درجة أنها صارت تطلق على علم اللغة، وصارت البحوث اللغوية الحديثة كلها تصب في مصب اللسانيات عند الغربيين وهذا ما أدى إلى بروز رؤى في مجال الدراسات اللغوية تنادي بضرورة تطبيق الدراسة اللسانية والمناهج اللسانية. وانتقلت هذه الرؤى إلى العرب أيضا فالخطاب الحداثي العربي المعاصر كما وجدنا في توظيفاته لـ: "التاريخية" أنه يوظفها في نقد القراءة السائدة ويطرح قراءة بديلة قوامها مناهج البحث اللغوي أو اللسانيات مراعاة للعلمية على حد زعمه. يقول نصر حامد أبو زيد: "إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"⁽¹⁾.

إن هذا الموقف حصر لنا صلاحية المنهج في المنهج اللساني أو منهج التحليل اللغوي بحجة علميته، وهذا يجعلنا نفهم مفهوم المخالفة أن منهج المسلمين في فهم النص لا يعتبر منهجا علميا، وهذا ما يستشف من كلام أركون حينما قال: "المنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر، وأما المنهجية القديمة فتجمد هذه الجدليات وتتجاهلها"⁽²⁾. ومن هذه الجدليات المتحدث عنها: جدلية النص والواقع، اللغة والفكر، النص واللغة... وهي أمور من صميم الدرس اللساني. ولذلك كان أركون من أبرز الذين وظفوا هذه المناهج اللسانية في قراءة النص الديني الإسلامي.

من خلال هذين الموقفين وغيرهما نلمس إلحاح الخطاب الحداثي العربي المعاصر على ضرورة تطبيق مناهج اللسانيات على النص الديني، إلى درجة أننا نجد نصر حامد أبو زيد يعتبر الاحترام الحقيقي للنص قراءته بهذه المنهجيات الحداثية، معتبرا إياها المناهج الكفيلة بالحفاظ على تطور هذا النص واستمراره، وتكشف عما به من جوانب ضعف منبعها تاريخيته⁽³⁾. وهنا نلمس التناقض في هذا الكلام، فمن جهة الهدف هو تأسيس التاريخية، ومن جهة أخرى المنهج الذي يؤسس تاريخية النص

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 25.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 54.

(3) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 9.

يعول عليه في استمرارية النص وبقائه وهذه من المفارقات التي كثيرا ما وقع فيها الخطاب الحدائي في قراءته للنص الديني. بالإضافة إلى الثقة في منهج اللسانيات في دراسة النص الديني الإسلامي هناك مبررات أخرى للأخذ بهذا المنهج منها:

1. إن مصداقية النص في منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجي بل تكون من تقبل الثقافة له واحتفائها به، فما رفضته الثقافة لا يقع في دائرة النصوص وما تقبلته فهو نص⁽¹⁾، ومن المعلوم أن النص القرآني في زمن النزول وبعده أثر في الثقافة وفي مجراها، والكلام عن مصداقية النص بهذا الشكل يحيلنا إلى الوصف الذي أورده نصر حامد أبو زيد حينما قال هو "منتج ثقافي" وهنا نجد إشكالا بالنسبة للتصور الإسلامي الذي يعتبر مصداقية النص في مصدره وفي ذاته؛ فمصدره الإلهي سرّ مصداقيته، هذا الاعتراض يراه أبو زيد صادرا عن تفكير مثالي اصطلاح عليه "الديالكتيك الهابط"⁽²⁾.

2. طبيعة النظر إلى النص القرآني؛ أي ينبغي أن ننظر إليه كنص لغوي وليس ككتاب تشريع وهو خطاب إلهي يتعالى على الثقافة. يقول نصر حامد أبو زيد: "درس اللغويون والنحويون النص القرآني وظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة، قد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي للثقافة خاصة"⁽³⁾. وبطبيعة الحال إذا كان نصا لغويا فالمنهج الذي يلائم دراسته هو منهج التحليل اللغوي الذي تمثله اللسانيات الحديثة.

3. موضوع الدرس يفرض منهجا معينا كما سبقت الإشارة في تمهيد هذا الفصل، وموضوع الدرس هو "النص الإسلامي" والمتمثل في الكتاب والسنة، وكلاهما استمر خلال فترة النبوة أي مدة ثلاثة وعشرين سنة، هذا النزول المنجم للقرآن الكريم خلال هذه المدة، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الموزعة على هذه المدة أيضا هي في نظر الحدائين فترة "التشكل" أي تشكل النص، سواء القرآني أم النبوي، وحينما نقول التشكل فهذا ما يؤكد تاريخيتهما وإمكانية دراستهما في ضوء مناهج البحث اللغوي بل يصبح الأمر ضرورة إذا ما اعتبرنا نصوصا لغوية⁽⁴⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 27.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 18، 19.

(4) المرجع نفسه، ص 25.

انطلاقاً من هذه المبررات وغيرها تأسست الدعوة إلى توظيف المناهج اللسانية في قراء النص الديني الإسلامي. وعلى كل فالمنهج اللساني ليس منهجاً واحداً بل هو منهج يتفرع إلى ثلاثة مناهج أساسية وهو ما نقف عليه في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: أقسام المنهج اللساني

أولاً: المنهج المقارن

المنهج المقارن هو أحد المناهج اللغوية، ولعله أقدمها من حيث التأسيس والظهور في تاريخ الدرس اللغوي الحديث. والمنهج المقارن هو كذلك مقارن كما يدل عليه اسمه؛ أي أن قوامه المقارنة بين ظاهرتين لغويتين فهو منهج يقوم: "على الموازنة بين الظواهر اللغوية في طائفة من اللغات لاستنباط فواصلها المشتركة، وللوقوف على وجوه الاتفاق في عواملها ونتائجها، وللوصول من وراء هذا كله إلى كشف القوانين العامة الخاضعة لها في مختلف مظاهرها"⁽¹⁾.

من خلال هذا التحديد لهذا المنهج، فهو منهج يتلاءم مع الفضاء العام الذي تأسس فيه، أفصد فضاء اللسانيات أو البحث اللغوي؛ لأنه كما سبقت الإشارة يتعلق بدراسة الظواهر اللغوية جميعها ومن النواحي المختلفة بغية الوصول إلى إدراك العلاقات بين اللغات المختلفة فهو يقوم على الموازنة بين الظواهر اللغوية في طائفة من الألسن حتى يتسنى الكشف عما فيها من أواصر قري، أو الكشف عما فيها من خصائص مشتركة تيسر الكشف عن القوانين العامة للغة⁽²⁾.

بناءً على هذين التعريفين، وإن كان كل منهما تعريف عام بالمنهج المقارن يمكن الوقوف على أمرين اثنين: أحدهما الغاية من توظيف هذا المنهج التي تتجلى في إعادة بناء اللغات القديمة، وذلك من خلال تناول طائفة أو عدد من اللغات التي تنتمي إلى أسرة لغوية واحدة بالدرس والتحليل، وإبراز عناصرها المشتركة⁽³⁾. وهذا يقتضي إقامة وإجراء تقابل ومقارنة بين اللغات المختلفة من خلال تناول مدونات أو نصوص

(1) علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر، ط5 (1962) ص 45.

(2) توفيق محمد شاهين: علم اللغة العام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1 (1980)، ص 22، 23.

(3) عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة (1987)، ص 64.

أو تراكيب، فتتم المقارنة بين عناصرها، الواحد في لغة معينة بنظيره في لغة أخرى، ولا تتحدد هذه العناصر بمستوى معين بل تتعلق بكل العناصر التي تدخل في مجال التواصل اللغوي الشفوي والكتابي على السواء⁽¹⁾.

أما الأمر الثاني فهو طريقة المقارنة. إن عملية التقابل والمقارنة تجعلنا نبحث عن الخصائص المشتركة في ظاهرتين لغويتين أو أكثر من أجل إرجاع إحداها إلى الأخرى، أو من أجل إرجاع مختلف الظواهر المدروسة إن كانت كثيرة إلى أصل واحد. وهذا هو الهدف من المقارنة كما تم ذكره. لكن الوقوف على الأصل الواحد لا يتيسر دائما بشكل مباشر، ولهذا يمكن أن تكون طريقة المقارنة إما بشكل مباشر كأن نقابل بين ظاهرتين لغويتين في لغتين مختلفتين، وإما أن تكون المقارنة بشكل غير مباشر كأن نجري المقارنة بين لغة (أ) ولغة (ب) فنحتاج إلى لغة ثالثة (ج)، فتجري المقارنة بين (أ) و(ج) لما بينهما من مبررات المقارنة ثم نقارن (أ) بـ (ب) إنطلاقاً من نتائج المقارنة بين (أ) و(ج)، وهكذا نكشف عن العلاقة بين عدة لغات هي: أ، ب، ج. إذا: "المقارنات لا تجري على نحو ضروري بكيفية مباشرة بين لغتين اثنتين (الفرنسية والألمانية مثلاً) بل قد تصبح بشكل غير مباشر (مقارنة الفرنسية من أمها اللاتينية، والألمانية من مرضعتها الجرمانية)"⁽²⁾.

أما عن تأسيس هذا المنهج فيعود إلى نشاط البحث اللغوي في القرن الثامن عشر والذي أفضى إلى اكتشاف اللغة السنسكريتية عام 1786 على يد وليام جونز (wiliam joens) والذي اكتشف العلاقة بين هذه اللغة وبين اليونانية واللاتينية. وكان اكتشافه هذا في نظر المهتمين بدراسة الظاهرة اللغوية بداية عهد جديد في الدراسات اللغوية تمثل في الدراسات اللغوية المقارنة⁽³⁾.

وفي مطلع القرن التاسع عشر برز فرنز بوب (Franz Bopp) الذي وضع كتابه الشهير: "منظومة تصريف الأفعال في السنسكريتية" سنة 1816، والذي درس فيه العلاقات الرابطة بين اللغة الجرمانية واليونانية واللاتينية وغيرها من اللغات، وتوصل هذا الأخير من خلال المقارنات إلى إثبات علاقات بين اللغة الإغريقية والجرمانية

(1) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، دار القصة للنشر (2003)، ص 86.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، ص 59، 60.

والسنسكريتية من جهة، ومن جهة ثانية بين السنسكريتية والفارسية كما توصل إلى إنجاز تصنيف للغات وربطها ببعضها البعض، مثل اللغات الهند أوروبية، واللغات السامية⁽¹⁾. لكن المتتبع لكلام فرديناند دي سوسير يلمس أن سبق فرانز بوب في تأسيس المنهج المقارن أمر مشكوك فيه. ففي حديث دي سوسير عن الجرمانية واللاتنية واليونانية، وطرح فكرة انتمائها إلى عائلة واحدة يقول بأن فرانز بوب ليس هو أول من وضع ذلك أو لاحظ ذلك، بل كان مسبقاً، ومن الذين سبقوه في هذا المجال وليام جونز الذي توفي عام 1794 أي قبل ظهور كتاب فرانز بوب المذكور بأكثر من عشرين سنة.

وبعد أن ذكر دي سوسير أسبقية جونز على بوب في هذا المجال، يشير إلى أن بوب لا فضل له على المنهج المقارن سوى أنه أدرك أن العلاقات الرابطة بين اللغات التي من عائلة واحدة يمكن لها أن تصبح مادة لعلم مستقل. في إطاره يصبح في المتاح تسليط ضوء لغة على لغة أخرى، أو شرح صيغ إحداها بصيغ أخرى⁽²⁾.

ومهما يكن من أمر بخصوص دراسات فرانز بوب. هل هي السباقة أم لا؟ إلا أنها كان لها صداها في البحث اللغوي الحديث، وصار كتابه: "منظومة تصنيف الأفعال في السنسكريتية" من بواكير الأعمال العلمية في اللسانيات المقارنة.

كما اعتبرت هذه الفترة - بداية القرن التاسع عشر ونهاية القرن الثامن عشر - هي الفترة التي تأسس فيها هذا المنهج الموسوم بالمنهج المقارن الذي يقوم على معطيات لغوية متبادلة، وهذه العملية هي التي كونت المقاربات العلمية الأولى للغة⁽³⁾.

وإذا اعتبرت جهود فرانز بوب من بواكير الأعمال المؤسسة للمنهج المقارن فقد ظهرت إلى جانبها وتلتها أعمال ودراسات أخرى. يشير دي سوسير إلى أنها كانت منذ البدء إلى جانب أعمال فرانز بوب. ومن هذه الأعمال كتاب "النحو الألماني" لجاكوب غريم (Jacob grimm) الذي صدر عام 1822م. ومنهم ماكس مولر (Max muller) الذي صدر له كتاب بعنوان "دروس في علم اللسان" عام 1861م.

(1) عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 63، 64.

(2) دي سوسير: محاضرات في الأسنسية العامة، ص 12.

(3) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 84.

ومنهم أيضا جورج كورتوس (G. curtius) الذي وضع كتاب "مبادئ التأثيل اليوناني" عام 1879م ومنهم أيضا أوجيست شليشر صاحب كتاب "مختصر في القواعد المقارنة للغات الهندية الجرمانية" الصادر سنة 1861م، وهذا الكتاب اعتبره دي سوسير قدم أكثر من غيره طابع المدرسة المقارنة⁽¹⁾.

واستمرت الأبحاث على هذا النحو إلى أن حلت نهاية القرن التاسع عشر فبرزت ما يعرف بمدرسة النحاة الشبان التي صارت تجري المقارنة بشكل آخر. فصارت الظواهر اللغوية تقارن بالظواهر الطبيعية خاصة الظواهر الصوتية⁽²⁾. ثم كانت بواذر تأسيس مناهج أخرى مثل: المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، وهو ما سنقف عليه لاحقا. لكن مما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنهج - المنهج المقارن - يقوم على مبادئ يتميز بها منها:

1. **اعتباطية العلامة:** أي عدم ضرورة العلاقة بين الدال والمدلول، الأمر الذي يتيح المقارنة، ويجعل التشابه مرده رابطة تاريخية بين اللغات وليس شيئا آخر وقد وجدنا في عرض النموذج الحدائي في قراءته للنص الديني كيف أنه يعتبر الخطاب الديني حربي في قراءته، جاهل بحقيقة العلامة اللغوية مما يرر لنا جانبا من تطبيقات الحدائين العرب لهذا المنهج في قراءة النص الديني الإسلامي.

2. **التطور اللغوي:** مما تقتضيه المقارنة التسليم بتطور اللغة، حتى يتسنى تفسير أي ظاهرة لسانية الآن على أنها امتداد أو تعديل لحالة لغوية سابقة، وهذا الأمر أيضا كان محل اهتمام الخطاب الحدائي والذي جعل هذا الأخير يبالغ في خاصية التطور هذه إلى درجة الاعتقاد بضياح المعنى، وهو الأمر الذي سنقف عليه في حديثنا عن الرؤية المكونة جراء توظيف هذه المناهج.

3. **اطراد التغيير:** وهذا ما جعل اللسانيين يقولون بأن كل التحقيقات لوحدة صوتية أو مجموعة من الوحدات الصوتية تتغير عموما في نفس الاتجاه⁽³⁾. وقد توصل علماء اللسانيات من خلال تطبيقهم لهذا المنهج إلى نتائج معتبرة في حقل اللسانيات اللغوية منها:

(1) دي سوسير: محاضرات في الأسنية العامة، ص 13.

(2) محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، ص 74.

(3) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 85.

- تمكّنهم من إثبات تطابقات بين لغتين أو أكثر، الأمر الذي يتيح إجراء مقارنات بسهولة؛ لأن إثبات التطابق بين عدد من اللغات معناه إدراك خاصية مشتركة بينها جميعا تكون محور عملية المقارنة.

- ومن النتائج أيضا الوصول إلى إثبات تطور اللغات، وقد تمت الإشارة إلى أن هذه النتيجة كانت مبدأ من مبادئ هذا المنهج كرّسته النتائج المتوصل إليها⁽¹⁾. ولكن هذا المنهج لم يسلم من الانتقادات، الأمر الذي جعل التفكير في منهج بديل ضرورة ملحة فتأسست مناهج لسانية أخرى مثل المنهج التاريخي.

ثانيا: المنهج التاريخي: ويعرف بالمنهج التطوري وكذلك التعاقبي، ويصطلح عليه أيضا المنهج الدياكروني (diacronique) وهو المنهج الذي يعتبر: "كل لغة هي وليدة تطور تاريخي تدخل فيه مؤثرات عديدة ومتباينة، ويذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يؤكد أن اللغة لا يمكن تفسيرها كظاهرة اجتماعية إلا بالعودة إلى تاريخها"⁽²⁾. من خلال هذا فالمنهج التاريخي يراعى في دراسته اللغوية عدة أمور منها:

- التركيز على العوامل الخارجية ودورها في تطوير اللغة، كالعوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الجغرافية، فهذه عوامل خارجية بالنسبة للغة لكنها تؤثر فيها وعلى مستويات مختلفة سواء على المستوى الصوتي أو المستوى الدلالي، فمثلا كلمة "صلاة" كانت كلمة معروفة لدى العرب وتعني الدعاء، لكن بمحيي الإسلام صارت لها دلالة تتماشى مع الإسلام خلاف دلالتها السابقة، فالإسلام بالنسبة للغة العربية عامل خارجي لكنه أثر فيها تأثيرا كبيرا.

- الجوانب التي تدرس منها اللغة تاريخيا هي جميع جوانبها، ولا يهتم المنهج التاريخي بناحية أو بظاهرة لغوية دون الأخرى فهو يرصد كل مظاهر التطور التي حدثت أو تحدث على مستوى اللغة، ولذلك فهو منهج يتناول التراكيب والقواعد وحتى أصغر وحدة صوتية منذ حدوثها⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 90.

(2) ميشال زكريا: علم اللغة الحديث - المبادئ والأعلام - المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، ط2. (1403هـ/1983م)، ص 106.

(3) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 51.

- من الأمور التي يراعيها هذا المنهج في دراسته للظاهرة اللغوية تتبع المراحل المختلفة لعملية التطور، وهو غير ملزم بدراسة حقبة مخصوصة من مراحل التطور إلا إذا كانت حقبة هذه الظاهرة محددة من تلقاء نفسها كأن تكون مرت بمرحلة جمود، أو ارتبط مدلولها بانتهاء عصر معين⁽¹⁾. وتتبع المراحل بدقة أمر لا بد منه؛ لأن الدياكرونية ليست عملية وصفية فقط، بل هي عملية تقتضي التحليل والمقارنة من أجل الاستنتاج. وهذا ما يجعل التتبع التاريخي لمختلف مراحل الظاهرة اللغوية يقتضي السببية؛ فبناء على هذا المبدأ تصبح أي وضعية لغوية في الراهن معلولة لأخرى في السابق. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: "حقيقة الظواهر كامنة في غيرها لا في ذاتها لأنها مستمدة من العلل والأسباب السابقة في وجودها على المسبب والمعلول"⁽²⁾.

مما سبق نجد أن المنهج التاريخي يتميز عن المنهج المقارن من حيث كون هذا الأخير يبحث عن عناصر التشابه من أجل تصنيف اللغات في عائلة واحدة. بينما المنهج التاريخي يركز على رصد محطات التطور التي تمر بها اللغة أو الوحدات اللغوية لصعوبة إدراكها من طرف العقل الجماعي في وقت واحد من جهة، ومن جهة ثانية لما يحدثه هذا التطور من آثار مختلفة؛ لأن هذا التطور قد يكون على المستوى الصوتي، وفي هذه الحال يمكن قياس التطور في لغة قديمة على لغة حديثة ومن خلاله يمكن الكشف عن عوامل ذلك التطور، وقد يكون التطور على المستوى الدلالي وهنا يصبح الأمر خطيراً؛ لأن عوامل التطور الدلالي قد لا تحدث مرة أخرى ولا تتكرر ومن ثم يتعذر إدراك سبب التطور⁽³⁾.

وما دام الأمر هنا مقارنة تاريخية بحتة قد لا تسلم من الخطأ، ولذلك نجد دي سوسير يسجل تحفظه على التسمية، فيرى أن مصطلح "تطور" و"لسانيات تطويرية: أسلم من مصطلح "تاريخ" و"السنية تاريخية"؛ لأن الألسنية التطورية موسومة بدقة أكثر⁽⁴⁾. وقد كان للمنهج التاريخي رواه في القرن التاسع عشر إذ اعتبرت مدرسة

(1) المرجع نفسه، ص 58.

(2) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، أوت (1986)، ص 129.

(3) علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 44، 45.

(4) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 103.

النحاة الشبان؛ وهي مدرسة لغوية أسسها جماعة من العلماء الألمان، وقد سميت كذلك لأن روادها كانوا صغار السن وقد تأسست هذه الجماعة في جامعة لايبزج بألمانيا، في نهاية القرن التاسع عشر، وقد عملت هذه المدرسة على عدة أمور منها:

- الدعوة إلى تطبيق منهج التطور كما هو في العلوم الطبيعية بصرامته على الظواهر اللغوية.

- رفض استقلال اللغة عن نفسيات الأفراد.

- محاولة معرفة الجوانب النفسية والاجتماعية وعلاقتها بالتطور اللغوي⁽¹⁾.

ولكن هذه الجماعة لقيت انتقادات كثيرة منها انتقادات دي سوسير نفسه. ورغم ذلك فالمنهج التاريخي بقي حتى القرن العشرين وحتى الظرف الذي برز فيه المنهج الوصفي التزامني بدليل أن مسألة مبدأ التفكير السببي في الدياكرونية يعزى إلى أندري مارتيني الذي قال به عام 1955 أي في بداية النصف الثاني من القرن العشرين⁽²⁾. أما عن مبررات توظيف هذا المنهج في دراسة الظاهرة اللغوية فهي:

- ارتباط المسار الطبيعي للغة بالجموعة التي تمارسها؛ وما دام الأمر كذلك فهذا ما يسهل عملية التتبع التاريخي والمعالجة التاريخية ورصد محطات التطور التي تمر بها الظاهرة اللغوية؛ فمن خلال دراسة ممارسة مجموعة معينة للغة معينة يمكن معرفة محطات التطور اللغوي.

- ارتباط المسار الطبيعي للغة بنشأتها التاريخية، وهذا يقتضي البحث والتقصي التاريخي؛ فالنشأة التاريخية للغة تبقى لها تجليات، وأحيانا حتى في حالات التحول الدلالي يمكن من خلال المتابعة التاريخية الوقوف على أصل الكلمة وجذرها اللغوي.

- الأخذ بمقتضى الفلسفة الزمنية؛ التي تقضي بأن حقيقة الأشياء والظواهر كامنة في غيرها، وما الظواهر إلا معلولات لعل موجودة خارجها، فيكون البحث التاريخي بحث زمني يتقصى الأسباب المسببة للتطورات التي تحدث على مستوى الظاهرة اللغوية، ومعرفة الأسباب أمر يمكننا من التبرير الحقيقي لظاهرة التطور اللغوي، وهو أمر لا يستغنى فيه عن التتبع التاريخي⁽³⁾.

(1) محمود جاد الرب: علم اللغة، نشأته وتطوره، ص 74 وما بعدها.

(2) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 57.

(3) المرجع نفسه، ص 52.

وتتبع تاريخ ظاهرة لغوية معينة أخذاً بأي مرر من هذه المبررات يجعلنا نسير في اتجاه الماضي الخاص بتلك الظاهرة، سواء من جهة ارتباطها بالجماعة التي تمارسها أو من جهة نشأتها التاريخية، أو من جهة توظيف مبدأ العلية الذي يعتمد في تفسير الظواهر. في هذه الحالات المختلفة نجد أنفسنا في اتجاه الماضي الخاص بالظاهرة المدروسة، ولذلك فخاصية الإسترجاع خاصة هذا المنهج، فهو منهج استرجاعي، وما دام كذلك ينبغي أن يعتمد على مبادئ تلائم طبيعته هذه، فدراسته للظاهرة ليست مباشرة بل يعتمد فيها وسائط ومن هذه المبادئ التي يقوم عليها هذا المنهج:

- اعتماد النصوص المدونة.

- تتبع الظاهرة اللغوية.

- تسجيل التغيرات التي لحقت اللغة.

- تبيان أسباب التغيرات ونتائجها⁽¹⁾.

فاعتماد النصوص المدونة أمر لا بد منه؛ لأن الظاهرة المدروسة في بعدها الماضي غير متاح إلا من خلال النصوص المدونة، ثم من خلال مقارنة النصوص ببعضها البعض يمكن تتبع التطورات المختلفة التي حدثت في تاريخ الظاهرة اللغوية المدروسة. وبعد الوقوف على محطات التغير يقتضي الأمر تسجيلها لمعرفة مسارها وضبطه بدقة ثم تكون النتيجة المتوخاة، وهي تبيان أسباب التغير ونتائجها، وذلك ما يمكن من تأسيس قوانين تحكم ظاهرة التطور اللغوي. وقد كانت لتطبيقات المنهج التاريخي في دراسة الظاهرة اللغوية نتائجها التي تميز بها عن غيره من المناهج الأخرى مثل:

- الوقوف على حقيقة التغير اللغوي، حيث اعتبرت الظاهرة اللغوية فردية وليست جماعية وهذا من حيث المبدأ؛ أي أن التغير اللغوي يبدأ كظاهرة لغوية فردية ثم تتحول إلى ظاهرة اجتماعية، ثم تدخل النظام اللغوي للغة معينة وتصبح قاعدة من قواعدها، وخاصة من خواصها.

- التغير اللغوي غير مرتبط بقوانين بقدر ما هو مصادفات؛ أي أنه لا يحدث وفق قوانين محددة بل يحدث بمحض الصدفة.

(1) عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 65.

- التغير اللغوي كخاصية من خواص الظاهرة اللغوية يعتبر هادما للنظام الترامني أو السنكروني⁽¹⁾.

والخطاب الحدائي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي نجده في بعض المواضع يطبق هذا المنهج، فمثلا دلالة الوحي كيف كانت دراستها من طرف الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومن طرف محمد أركون من خلال تساؤلها هل جاء محمد صلى الله عليه وسلم بجديد أم لا؟ وكيف كانت متابعة نصر حامد أبو زيد لدلالة الوحي في اللسان العربي قبل الإسلام على أنها اتصال بين عالمين متباينين أحدهما الشاعر والثاني شيطانه، وراح يقيس هذا على دلالة الوحي في الإسلام على أنها تعني الاتصال بين عالمين أيضا، ولكن أحدهما في عالم الشهادة وهو محمد صلى الله عليه وسلم، والآخر عالم الألوهية لينتهي من مقارنته إلى أن هذا التحول بين عالمين من حيث قراءته اللسانية ما هو إلا تحول ثقافي وضعي لا صلة له بعالم الغيب⁽²⁾.

والأمر نفسه مع محمد أركون في تحليله لدلالة الوحي أيضا، وقد مر بنا توظيفه لمصطلح "الحدث القرآني" بدل "الوحي" معللا ذلك بإبراز البعد الوضعي لظاهرة الوحي⁽³⁾. كما أن المنهج أيضا كان له تأثير في الرؤية، فالمبدأ الذي يقوم عليه هذا المنهج - الأخذ بمقتضى الفلسفة الزمنية - جعله لا يعتبر علمية أي ظاهرة تعالت عن السبب المادي، الأمر الذي أدى إلى القول بإثبات تقني للوقائع وللمسائل الدينية، وهذه إحدى خواص الرؤية المكونة، وهوما سنقف عليه في الحديث عن الرؤية. وهذا الأمر هو الذي جعل هذه القراءة بسبب إنكارها كل متعالي على السبب المادي جعلها تنكر المقدس باعتباره مقدس في التاريخ، وهو أمر ساقف عليه أيضا في الحديث عن الرؤية. ومهما يكن هذا المنهج فإنه لا يسلم من العيوب، فالمقاربة التاريخية ليست دقيقة دائما الأمر الذي أدى إلى التفكير في منهج آخر يكون أكثر علمية فكان المنهج الوصفي.

ثالثا: المنهج الوصفي. ويعرف بالمنهج الترامني (Synchrone) وهو منهج يهتم بوصف الظواهر اللغوية دون اللجوء إلى معرفة العلل والأسباب، فهو منهج

(1) محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، 94.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 31 وما بعدها.

(3) محمد أركون: الفكر العربي، ص 27.

يقتصر على عرض الاستعمال اللغوي لدى مجموعة معينة في زمن ومكان محدد⁽¹⁾. قوام هذا المنهج إذا عملية الوصف التي تقتضي عناصر ثلاثة: الظاهرة اللغوية الموصوفة، ارتباطها بزمن محدد، وارتباطها بمكان محدد، وربط الظاهرة الموصوفة بهذين العاملين (= الزمان والمكان) يجعل عملية الوصف تتم في حالة الثبات لا في حالة التطور كما في المنهج التاريخي. ولما كانت كذلك؛ أي في حالة الثبات فإنها لا تراعي الكثير من الأمور التي كانت مهمة في المنهج التاريخي مثل: التاريخ السابق للظاهرة محل الدراسة ولا اللاحق ولا حكم الناس عليها بالصواب أو بالخطأ؛ هذا لأن الكلام من حيث ذاته كأصوات لا يتضمن الصواب والخطأ بل الأمر يرجع إلى الجماعة التي توظف اللغة⁽²⁾.

وهذه العملية - الدراسة الوصفية للظاهرة اللغوية - بهذا الاعتبار أقصد باعتبار ارتباطها بالزمان والمكان يجعلنا في حاجة إلى نمطين أساسيين من أنماط الدراسة اللسانية:

أحدهما: اللسانيات الجغرافية. وهي اللسانيات التي تتبع وتهتم بالتوزيع الجغرافي للغات. ومن خلال متابعة هذا التوزيع تجري عمليات الوصف للظواهر اللغوية التي تكون محل الدراسة، بل صار هذا النمط من الدراسات اللسانية لا ينفك عن المنهج الوصفي خاصة التي تعتمد الأطالس سبيلا لها، فهي تقوم على المنهج الوصفي الداخلي الذي يهتم بتسجيل التكلمات اللهجية كما يسمعها ويلاحظها⁽³⁾.

والثاني: التحليل البنوي. فالمنهج الوصفي منهج بنوي باعتباره يدرس الظاهرة كجزء من نظام كامل، ولهذا فدراسة أي ظاهرة لغوية تزامنيا تعني دراستها داخل نظام يتزامن مع نفسه، أو دراستها كجزء أو حلقة داخل سلسلة تاريخية نتجت أو عكست غيرها من الظواهر التي ترتبط بها⁽⁴⁾.

إذا فهذا المنهج منهج بنوي يتميز عن المنهجين السابقين (التاريخي والمقارن). واللغة في مستوى التزامنية تدرس: "دراسة بنيوية وصفية، ويهتم بها كواقع معطى ليس

(1) توفيق محمد شاهين: علم اللغة العام، ص 24.

(2) عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 66.

(3) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 101.

(4) سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 35.

في علاقاته الخارجية بل في علاقاته الداخلية التي تتحكم في اللغة كمنظومة أو نسق"⁽¹⁾. وهذا خلاف المنهج التاريخي الذي يتابع محطات التطور التي مرت بها الظاهرة اللغوية، أو المنهج المقارن الذي يستدعي عملية مقارنة بين لغتين أو بين لهجتين لمعرفة الجذر اللغوي وأيهما تطورت عن الأخرى، المنهج الوصفي خلاف ذلك إنه يدرس الظاهرة كما هي في زمان محدد، ويلج إلى داخلها لدراسة الصلات المنطقية والنفسية بين الأجزاء المترامنة.

وتجدر الإشارة إلى أن الفترة الزمنية المختارة لدراسة ظاهرة لغوية معينة قد تطول وقد تقصر، فلا تكون المدة واحدة في جميع الحالات. وهذا ما أشار إليه دي سوسير بقوله: "وفي الواقع فإن حالة لغة ما لا تتمثل في نقطة بل في مدى زمني طويل إلى حد ما، تكون من خلاله مجموعة التطورات الطارئة ضئيلة جدا، وقد يكون هذا المدى عشر سنوات أو جيلا أو قرنا وربما أكثر من ذلك"⁽²⁾. بناء على هذا تكون الدراسة التزامنية غير مرتبطة بلحظة زمنية قصيرة أو طويلة، بل الذي يحدد هذه المدة هو حياة الظاهرة اللغوية التي تكون محل الدراسة، ولهذا نجد الخطاب الحدائي العربي في دعوته إلى قراءة النص الديني قراءة تزامنية كان يقصد بذلك دراسته خلال الفترة التي أنزل فيها، وهي فترة الوحي التي امتدت خلال ثلاث وعشرين سنة.

وقد اعتبرت الدراسات المعاصرة دي سوسير من رواد هذا المنهج، وأنه هو الذي طور الدراسات اللغوية وجعلها تدرس دراسات سنكرونية، وقوفا عند الكيفية التي تعمل بها اللغة في لحظة زمنية معينة من خلال النظر إلى مجموع علاماتها وإشاراتها مجتمعة في لحظة واحدة⁽³⁾. وقد رسم دي سوسير من خلال جهده هذا الغاية من الدراسة السنكرونية للغة، إنها إنشاء الأركان الأساسية للنظام اللغوي الذي يمثل حالة اللغة في فترة زمكانية محددة. يقول دي سوسير: "إن غرض الألسنية التزامنية العام، إنما هو تشييد المبادئ لكل منظومة لغوية، أي العوامل التكوينية لكل حالة لغوية"⁽⁴⁾. وحتى يتسنى لنا تحقيق هذه الغاية لا بد من توفر عدة شروط منها:

-
- (1) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 102.
 - (2) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 123، 124.
 - (3) سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 35.
 - (4) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 123.

1. الأخذ بالفكرة التي تذهب إلى أن البنيات مستقلة عن التاريخ؛ أي أن هذه البنيات اللسانية لا تقدم نوعاً من التوازن والضبط الذاتي الذي يسمح لأي لغة بالاستمرار.

2. اجتهد الباحث في التخلص من كل ما هو غير لساني وغير علمي. مثل التحليل الماورائي، أو الأحكام المسبقة الإشتقاقية التي بموجبها يعمل الباحث على إرجاع صيغ أو تركيبات لغوية خاصة بلغة ما إلى لغة أخرى سابقة.

3. رفض أي نزعة طبيعية أو غيرها في تحديد العلاقة بين الدال والمدلول، والتأكيد على اعتبارية العلاقة بينهما⁽¹⁾.

وإذا كان هذا هو هدف السنكرونية وهذه هي الشروط والمقتضيات التي تقوم عليها الدراسة الوصفية، فإنها من جهة أخرى كانت هناك مبررات واقعية لتوظيفها كمنهج بديل عن المناهج السابقة، المقارن منها والتاريخي الدياكروني. ومن هذه المبررات:

أ - أن الاهتمام بالكل لا يتم إلا من خلال تشريح الجزء، وهذا لأن تأسيس الكل يؤكد مروره ببناء الأمر الذي يتيح دراسته دراسة وصفية بنائية.

ب - دراسة اللهجات؛ لأنها على صلة معينة باللغات الفصحى والأكاديمية. وقد كانت تساؤلات الخطاب الحداثي حول لغة النص الديني من جهة محاولة فهمه بالاعتماد على اللهجة الفرنسية دون غيرها.

ج - طبيعة اللغة التي تكون في البداية شفوية، ثم تصبح مكتوبة، وهذا ما أشار إليه دي سوسير حينما قال: "للغة تقليد شفوي مستقل عن الكتابة وثابت على نحو آخر"⁽²⁾. ولأجل هذه المسألة - شفوية الخطاب وأسبقته على الكتابة - اعتبر المنهج الوصفي الأنسب لدراسة اللغة في مستواها الشفوي⁽³⁾. ويقوم هذا المنهج على:

- وصف اللغة وتسجيل مظاهرها: الصوتية، النحوية، الصرفية، الدلالية المتزامنة.
- لا يخضع لأي اتجاه لغوي، وقد مرت الإشارة إلى عدم خضوعه لما هو غير علمي.

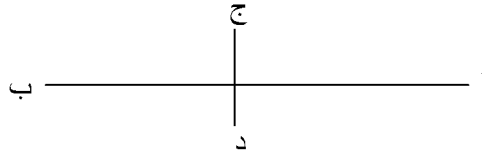
(1) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 103، 104.

(2) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 40.

(3) عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 100.

- يسجل الواقع بكيفية أمينة، ولذلك فهو يتسم بالثبات والسكون.
- فيه توصف اللغة حسب الشكل الموجود في زمن معين.
- يهدف إلى استكشاف الواقع اللغوي، وإلى رؤية القوانين والحقائق التي تتحكم في الحقائق.
- معرفة العلاقة بين هذه القوانين والاتجاهات غير اللغوية ومحاولة الوصول إلى فهم الإنسان⁽¹⁾.

من خلال بيان خصوصيات هذا المنهج نجده يختلف عن المنهج التاريخي الزمني؛ فهذا الأخير يتابع ويرصد مراحل تطور اللغة، وبالتالي يستدعي عنصر الزمان، أما المنهج الوصفي فلا يهتم بالزمان ولا يهتم بتاريخ الظاهرة المدروسة السابق أو اللاحق. وقد مثل دي سوسير الفرق بين المنهجين بخطين أو محورين أحدهما رأسي أو عمودي يمثل التطور التاريخي، والثاني أفقي يمثل التزامنية كالتالي:



فالمحور (أ، ب) يمثل التزامنية، والمحور (ج، د) يمثل التطورية وقد طبق هذا المنهج في مجال البحث اللغوي، وصار يعرف بأنه المنهج الأصالح لدراسة اللغة على أساس علمي موضوعي⁽²⁾.

وبناء على نعتة بالموضوعية والعلمية، نجد الحداثيين العرب يدعون إلى توظيفه في قراءة النص الديني الإسلامي. يقول محمد أركون: "... هذا هو هدي في الأساسي. أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول علماء اللسانيات"⁽³⁾. إن الأخذ بهذا المنهج كان أحد الأهداف التي يسعى إليها الخطاب الحداثي، وقد أخذ به وكانت له تطبيقات على النصوص الدينية، وكانت النتيجة حصر النص في التاريخ؛ أي تأكيد تاريخيته، ومن ثم ترير العلمانية.

(1) عاطف مذكور: علم اللغة العام بين التراث والمعاصرة، ص 66.

(2) عاطف مذكور: علم اللغة العام بين التراث والمعاصرة، ص 68.

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

ونجد شارح نص أركون يذكر في شرحه أن هذا النوع من القراءة الذي يدعو إليه أركون هو الذي يبقى على الصبغة العلمية للقراءة المعاصرة⁽¹⁾. كما نجد الدعوة إلى الأخذ بهذا المنهج عند نصر حامد أبو زيد من خلال إنكاره ما أسماه بظاهرة إهدار السياق على الخطاب الديني، أي أن احترام السياق يقتضي قراءة النص تزامنياً⁽²⁾. وعلى كل فالمتتبع الخطاب الحدائي العربي المعاصر في توظيف هذا المنهج - المنهج اللساني بأقسامه المختلفة - يدرك أن هذا الخطاب قد غير موقعه في صراعه مع الخطاب الديني، إذ كان الصراع بآليات العلوم الطبيعية وهي آليات توجد خارج النص، أما المنهج اللساني ففي الإمكان توظيفه من داخل النص، وهذا ما أراد الخطاب الحدائي استغلاله في تأسيس تاريخية النص الديني.

(1) أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، نفس الصفحة.

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

المنهج الإبستمولوجي

المطلب الأول: معنى الإبستمولوجيا

الإبستمولوجيا (Epistimologie) كلمة يونانية مركبة من كلمتين: إبستيمي (Episteme) وتعني العلم، ولوغوس (Logos) ولها عدة معانٍ في العربية منها: علم، نقد، دراسة، منهج، نظرية. وعليه يكون معنى اللفظ المركب "إبستمولوجيا" يدل على العلم، أو نقد العلم، أو الدراسة النقدية للعلم، أو فلسفة العلم... كل هذه المعاني تدل عليها كلمة "إبستمولوجيا"⁽¹⁾. وهناك من ترجمها مصطلحا عليها "العلوميات"⁽²⁾، كما أن الدكتور طه عبد الرحمان سعى إلى أسلمة هذا مصطلح "إبستمولوجيا" فاصطاح عليه "فقه العلم"⁽³⁾.

ويبدو من خلال هذا المعنى اللغوي لكلمة "إبستمولوجيا" أنها مرتبطة بالعلم كما أنها مرتبطة بالفلسفة. فهي مرتبطة بالعلم؛ لأن العلم هو موضوعها، ومرتبطة بالفلسفة من جهة كونها ممارسة فلسفية أو مناقشة فلسفية لمسائل العلم، ولهذا هناك من اصطاح عليها "فلسفة العلم". وقد يقال أن الفلسفة شيء والعلم شيء آخر كل منهما له منهجه المستقل وموضوعه الخاص فكيف يتصل العلم بالفلسفة، وتصبح المسألة العلمية محل نظر فلسفي؟!.

إن الأمر هنا يعود إلى الانتصارات التي حققها العلم المادي في التاريخ الحديث، والذي مكنه من الانفصال عن الفلسفة، هذه الأخيرة التي تراجع دورها بشكل كبير خلال الحقبة المذكورة، لكن هذا التراجع لم يستمر، بل بدت الحاجة إلى الفلسفة على مستوى آخر، مستوى نقد العلم وتطويره، وهذا ما أدى إلى الاهتمام بالعلم فلسفيا

(1) علي حسين كركي: الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، المكتب العالمي، للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، ص 9.

(2) غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، أنظر التمهيد الذي وضعه المترجم، ص 10.

(3) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 31.

فتم تأسيس فلسفة جديدة هي فلسفة العلوم التي من بين وظائفها البحث في كيفية تطوير العلوم، وكان من بين الفلاسفة الذين بحثوا هذا الموضوع الفرنسي غاستون باشلار في كتابه الروح العلمية الجديدة، والذي طرح مبدأ القطيعة المعرفية أو الانفصال كشرط لتطور العلم؛ أي أنه إذا أردنا تطوير العلم فلا بد من تصنيف للمعرفة به نبين الخرافي من العلمي منها فنقطع الصلة بالخرافي ونحافظ عليها على مستوى المعرفة العلمية، وفي هذا الفصل يؤكد باشلار على التغير كصفة ملازمة للعلم، وأن تجديده يقتضي تحليل المعارف العلمية السابقة فهذه العملية تعد من المقدمات الضرورية لتجديد العلم⁽¹⁾.

وفي ضوء ما ذهب إليه باشلار وضعت التعريفات الاصطلاحية لـ "الإبستمولوجيا" مع بعض الفوارق بين المدرسة الفرنسية وغيرها؛ فمن أشهر التعريفات لكلمة "إبستمولوجيا" تعريف أندري لالاند (A. Lalande) الذي يقول فيه: "هي الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم ولفروضها ونتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي لا النفسي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية"⁽²⁾.

فهذا التعريف يبين لنا أن "الإبستمولوجيا" عملية نقد تصاحب العملية العلمية في مختلف أطوارها ومراحلها: على مستوى المبادئ، ثم على مستوى الفروض، ثم على مستوى النتائج، فهي عملية نقد شاملة كما أنها تهدف إلى تثبيت خاصية الموضوعية كخاصية للمعرفة؛ هذه الخاصية التي أرادت القراءات الحداثية إبعادها ونفيها في قراءتها للنص الديني الإسلامي وسنمثل لذلك لاحقاً. ومن التعريفات الاصطلاحية أيضاً ما ورد في معجم لاروس. إذ وردت كلمة "إبستمولوجيا" بأنها: "جزء من الفلسفة يهتم بدراسة التاريخ، والمناهج، ومبادئ العلوم"⁽³⁾. وهو تعريف لا يتعد عن تعريف لالاند، لكنه يبرز لنا حقولاً معرفية تتقاطع مع الإبستمولوجيا، ولا يمكن الفصل بينهما مثل: التاريخ، والمناهج، والعلوم...

(1) غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص 188.

(2) André Lalande: Vocabulaire Technique et critique de La philosophie, Presses universitaires de France Paris, p. 293.

(3) Le petit Larousse, p381.

والترجمات العربية في ذكرها لكلمة "إبستمولوجيا" عادت إلى هذه المعاجم أيضاً، فمثلاً في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا هي: "دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية"⁽¹⁾. فهذا التعريف كما يبدو لا يتعد عن التعريفين السابقين، كما أن التعريفات عموماً لا تتعد عن بعضها البعض ربما لدقة "الإبستمولوجيا" من حيث الموضوع، فهي إلى العلم أقرب منها إلى الفلسفة. فكانت التعريفات متقاربة هذا من جهة، ومن جهة ثانية "الإبستمولوجيا" من خلال تعريفاتها اللغوية والاصطلاحية التي تمت الإشارة إليها يبدو أنها على صلة بعدة معارف أخرى منها:

أ - **نظرية المعرفة:** العلاقة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة تتجلى في صورة اتصال من جهة وفي صورة انفصال من جهة أخرى. فهي على اتصال بنظرية المعرفة من حيث كون هذه الأخيرة تعنى بطرق اكتساب المعرفة، وطبيعتها وحدودها. والإبستمولوجيا تكون هنا عبارة عن عملية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصاً علمياً ونقدياً يقوم على الاستنتاج، كما تلتقي مع نظرية المعرفة على مستوى المنهج الفلسفي المؤسس لموضوع بحثه، كما تلتقي معها من حيث أسبقية إحداهما على الأخرى. وما يترتب على ذلك من علاقة إذ أن الإبستمولوجيا تعتبر تمهيداً لنظرية المعرفة وتؤدي بحكم أسبقيتها حتماً إليها⁽²⁾. ونتيجة هذا التقارب بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة. نجد "الإبستمولوجيا" في اللغة الإنجليزية ترد مرادفة لنظرية المعرفة، بينما في لغات أخرى هما منفصلتان عن بعضهما البعض. وما يؤكد هذا الانفصال خواص كل منهما والتي منها:

ب - **نظرية المعرفة** تهتم بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، كما تعنى بالبحث في مذاهب المعرفة وإشكالياتها بشكل عام⁽³⁾. فهي إذا إطار عام تقليدي يطرح إشكالية المعرفة بشكل عام. أما الإبستمولوجيا فتتعمق بقضايا العلم وتتساءل عن قيمة الحقائق التي يتوصل إليها من حيث علاقتها بالواقع فهي تهتم بالمعرفة العلمية فقط.

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 33.

(2) علي حسين كركي: الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 15، 25.

(3) علي حسين كركي: الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 26.

- نظرية المعرفة تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر، أما الإبستمولوجيا فتبحث في المعرفة من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها⁽¹⁾.

وهناك من ذهب إلى أن الكلمتان متطابقتان، وكانتا تاريخيا تدلّان على فضاء معرفي واحد والانفصال بينهما تم في القرن العشرين، إذ أصبحت الإبستمولوجيا من اختصاص العلماء، وبقيت نظرية المعرفة من اختصاص الفلاسفة⁽²⁾.

ب - علم المناهج: أو (La méthodologie) والمنهج العلمي هو: "جملة العمليات العقلية، والخطوات العملية، التي يقوم بها العالم من بداية بحثه حتى نهايته، من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها"⁽³⁾. وبناء على هذا فالمنهج يتمثل في القواعد التي يوظفها الباحث في دراسة ظاهرة معينة طبيعية أم إنسانية، فالمنهج متنوعة تنوع الظواهر الخاضعة للدراسة، وتمتاز الظواهر بالمرونة والقابلية للتطور وهذا بفضل ما ينصب عليها من نقد يبين مدى صلاحيتها في الكشف عن الحقائق العلمية. من هنا - من ارتباطها بالممارسة النقدية - تتكون العلاقة بين علوم المناهج والإبستمولوجيا.

فالإبستمولوجيا ترتبط بعلم المناهج من جهة كونها تهتم بدراسة المناهج من الزاوية الوصفية التحليلية النقدية والتركيبية⁽⁴⁾. ولهذا عدت الإبستمولوجيا ميتودولوجيا من درجة ثانية؛ لأن الإبستمولوجيا يبحث في مختلف المناهج العلمية. بما فيها مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الدقيقة، ومناهج العلوم الإنسانية على السواء. ويمكن حصر المواقف التي تناولت علاقة الإبستمولوجيا بعلم المناهج في موقفين اثنين: أحدهما ينفي الصلة بينهما، والآخر يؤكد على وجودها بكيفية أو بأخرى. فمن الذين نفوا الصلة بينهما أندري لالاند؛ فهو لا يرى وجود علاقة أكيدة بينهما، وهذا من خلال تحديده لكلمة إبستمولوجيا

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 33.

(2) علي حسين كركي: الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 27.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) المرجع نفسه، ص 15.

على أنها: "ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الميتودولوجيا. بل هي تحديد أجزاء من المنطق"⁽¹⁾. من هنا نلمس تفريق لالاند بين علم المناهج والإبستمولوجيا على أساس أن علم المناهج جزء من المنطق. من جهة أخرى نجد من الفلاسفة من أكد الصلة بين الإبستمولوجيا وعلم المناهج، ومن هم جان بياجيه (j. piaget).

الذي يرى أن التفكير الإبستمولوجي يبدأ عندما تحدث أزمات في العلوم، ومن خلال هذا يؤكد على ضرورة المناهج داخل الإبستمولوجيا، يقول بياجيه: "التفكير الإبستمولوجي يولد دائما بسبب أزمات هذا العلم أو ذاك، أزمات تنشأ بسبب خطأ في المناهج السابقة وتعالج باكتشاف مناهج جديدة"⁽²⁾. وبطبيعة الحال الكشف عن هذه الأزمات والتأسيس لتطوير المناهج يتم بالفعل العمليات النقدية التي هي ممارسة إبستمولوجية ومن هنا تتحقق الصلة بين الإبستمولوجيا وعلم المناهج في نظر بياجيه.

ج - تاريخ العلوم: هو تخصص معرفي هوللفسفة أقرب منه إلى التاريخ، فهو: "قبل كل شيء تاريخ فهم العلم، تاريخ التمييز بينه وبين الأنواع الأخرى من وعي الإنسان ونشاطه المعرفي"⁽³⁾ والعلاقة بين الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم تتمظهر في صورة اتصال من جهة وانفصال من جهة أخرى؛ فالاتصال بينهما متحقق على مستوى الموضوع؛ فالإبستمولوجيا تبحث في أصل العلم، وهذا أمر يهتم به تاريخ العلوم كما أنها تتصل بتاريخ العلوم من حيث كونها تستند بصفة أساسية إلى التاريخ الموضوعي للعلم، وهذا ما يدل عليه لفظ "لوغوس" كجزء من ماهية الإبستمولوجيا بوصفه بحثا عن الأصول والأسس⁽⁴⁾.

من هذه الناحية العلاقة بينهما علاقة اتصال، أما الجانب الذي تتجلى فيه كعلاقة انفصال فهو طبيعة تاريخ العلوم إذا تم النظر إليها بعيدا عن

(1) André Lalande: Vocabulaire Technique et critique de La philosophie, p. 293.

(2) Jean Piaget: Logique et connaissance scientifique, paris, Gallimard, paris, (1967), p7-8.

(3) علي حسين كركي: الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 55.

(4) المرجع نفسه، ص 52.

الإبستمولوجيا كجانب فلسفي وهذا يجعلنا نقف على أهم خطوات البحث في تاريخ العلوم وهي:

1. البحث الوثائقي. وهو عملية جمع النصوص والوثائق بغرض بناء تاريخ العلم المطلوب وهو عمل تمهيدي لتاريخ العلم.
2. العمل الذي يقوم به المؤرخ الباحث في مسألة علمية معينة، فيقوم بجمع النظريات والفروض العلمية، وهذه الخطوة تعتبر رصدا للأخطاء السابقة، وهذا يحتاج إليه المؤرخ ولا يحتاج إليه رجل العلم.
3. البحث عن وطن للاكتشافات العلمية الكبرى وذلك بهدف إبراز مساهمة كل أمة أو كل شعب في خدمة العلم وتطويره.
4. اعتماد المنهج التاريخي الذي يساعد على اكتشاف أصل العلم، وأسس التفكير العلمي، وإعطاء كل ظاهرة مكانتها في تاريخ المعرفة الإنسانية، وهذا ما يصطلح عليه: "التاريخ الفلسفي للعلم"⁽¹⁾.

من خلال بيان هذه الخطوات التي يمر بها الباحث في تاريخ العلوم نجد بعيدا عن الإبستمولوجيا في الخطوات الثلاث الأولى ويلتقي بها في الخطوة الأخيرة، مما يدل على أن علاقة الإبستمولوجيا بالعلم خاضعة لجدلية الاتصال والانفصال.

د - فلسفة العلوم: وهي تخصص عصري وهي اصطلاح تبلور بتراجع الدور التاريخي للفلسفة بسبب تطور العلم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وفلسفة العلوم مصطلح شامل يطلق على كل تفكير في العلم أو في قوانينه ومبادئه أو في نتائجه وقيمه⁽²⁾. وساعد على تأسيس فلسفة العلوم ظهور تيارات فلسفية كالتيار الوضعي (Positivisme) الذي تزعمه في القرن التاسع عشر الفرنسي أوجيست كونت، والوضعية نزعة مادية تريد إعادة الاعتبار إلى الواقع الذي أهملته الفلسفة المثالية، وذلك بالنظر في مبادئ العلوم ومحاولة تلخيص مبادئها المشتركة وفق المنهج الوضعي. إن هذا النمط من التفكير هو تفكير فلسفي في مسائل العلوم، وهذا ما يصطلح عليه بـ "فلسفة العلوم" التي

(1) المرجع نفسه، ص 53، 54.

(2) علي حسين كركي: الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 29.

تبدو من وجهة النظر الوضعية أنها البديل الوضعي للفلسفة الميتافيزيقية. ثم تطورت هذه النزعة وتجلت خاصة في حلقة فيينا التي كانت تدعو إلى حصر المعرفة العلمية في الملاحظة. والابتعاد عن تفسير ما وراء الظواهر⁽¹⁾.

من هنا يبدو أن فلسفة العلم هي الاهتمام العام بالعلم ومسائله من جميع الجهات وتختلف فلسفة العلوم عن الإبستمولوجيا من جهة كونها تهتم بالمناهج أما الإبستمولوجيا فتختص في نقد مبادئ المناهج ونتائجها. ففي علاقة الإبستمولوجيا بفلسفة العلوم تتجلى علاقة الاتصال والانفصال، فهي - الإبستمولوجيا - متصلة بفلسفة العلوم من حيث كونها ممارسة نقدية تنصب على فلسفة العلم. أما هذه الأخيرة فتختص بمناهج البحث في العلوم. ومن خلال هذا ندرك خاصية من خواص الإبستمولوجيا إذ أنها على صلة بعدة حقول معرفية وليست تخصصاً معزولاً. وبذلك يكون الأخذ بالمنهج الإبستمولوجي أخذاً بعدة معارف أو مجالات معرفية منها: فلسفة العلوم، تاريخ العلوم، نظرية المعرفة علم المناهج. وهنا تكمن قوة هذا المنهج. ولهذا نجد الدعوة إلى توظيفه في قراءة النص الديني الإسلامي.

المطلب الثاني: مبررات الأخذ بالمنهج الإبستمولوجي

يعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أبرز النماذج العربية التي انخرطت في القراءة المعاصرة للنص الديني، والأكثر التزاماً بالمنهج الإبستمولوجي كمنهج قراءة. صحيح أن غيره من المفكرين وظفوا هذا المنهج لكنهم لم يشبثوا عليه وحده فمحمد أركون كان منهنجه متعدد كما استعمل المنهج الإبستمولوجي استعمل غيره، وقد تمت الإشارة إليه على أنه يوظف منهجية متعددة الرؤوس، ونصر حامد أبو زيد كان يركز على المنهج اللساني والأنثربولوجي والبعض وظف المنهج الفينومينولوجي وكذا المنهج الأنثربولوجي وغيره من المناهج.

إلا أن الدكتور محمد عابد الجابري التزم المنهج الإبستمولوجي في مشروعه نقد العقل العربي. وهنا ينبغي التذكير بأن توظيف هذا المنهج عند الجابري تم تسليطه على النص التراثي فقط دون نصوص الوحي، وقد تمت الإشارة إلى ذلك. والمنهج الإبستمولوجي كما هو معروف عند رواده خاصة في المدرسة الفرنسية يستعمل

(1) المرجع نفسه، ص 31.

آليات خاصة به أهمها تصنيف المعرفة إلى علمية وعامية، وعلى أساس هذا التصنيف يتم تأسيس آلية أخرى من آلياته وهي آلية القطيعة المعرفية. التي تعمل على قطع الصلة بما هو معرفة غير علمية، والإبقاء على العلاقة مع المعرفة العلمية، وهذا لتطويرها واستثمارها بفعل عملية النقد التي هي الممارسة الإستمولوجية كما بينت ذلك في مفهوم الإستمولوجيا.

من هنا يبدو المنهج الإستمولوجي منهاجا انفصاليا وليس اتصاليا؛ فهو ينظر في موضوعات من جهة ما هي موضوعات له، ومن جهة ثانية لا لكونها أمور ثابتات بل بهدف تحويل ثابتهما إلى متحرك. وفي هذا نجد الجابري يعرف بمنهجه فيقول بأنه: "منهج تحليلي؛ أي ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى، وتحليل البنية يعني كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وتحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير. وبالتالي التحرر من سلطتها". وهذا ما يصطلح عليه الجابري "التفكيك"⁽¹⁾. يقول الجابري هذا على الرغم من أنه يحدد آليتين اثنتين في قراءته، يفترض فيهما المحافظة على الاتصال وليس الانفصال. فهو يعتمد على: الموضوعية والمعقولية.

أما الموضوعية؛ وهي شرط إستمولوجي فتعني بتحقيق قدر كاف من المسافة بين الذات والموضوع. مما يتيح رؤية الموضوع كما هو، وأما المعقولية فهي مطاوعة المنهج للموضوع، وعلى هذا الأساس يحسم الجابري مسألة المنهج ويجعلها خاضعة لطبيعة الموضوع. ولكن الموضوع هو التراث الإسلامي أما المنهج فهو منهج غير إسلامي إنه المنهج الإستمولوجي⁽²⁾، ولهذا يلتزم الجابري عدة مبررات لتوظيف هذا المنهج في قراءة التراث الإسلامي. كل هذه المبررات تتمحور حول مبرر رئيس هو: عدم كفاءة المناهج الأخرى. فالمناهج التي قرئ بها النص التراثي متنوعة بعضها عربي وبعضها الآخر إسلامي وبعضها استشراقي. فقد درس هذا النص دراسة إسلامية تقليدية، كما درس داخل البلاد الإسلامية بمناهج أخرى غير إسلامية كالمناهج الماركسي. أما دراسته من طرف غير المسلمين فتمثلت في المنهج الاستشراقي. وكل

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 47.

(2) وهذه إحدى المحطات التي انتقد فيها الجابري لوقوعه في المفارقة.

هذه المناهج في نظر الدكتور محمد عابد الجابري لم تغلح في قراءة النص التراثي قراءة فعالة موفقة، ومن ثم لا بد من منهج بديل.

فالمنهج الإسلامي في صورته السلفية درس النص التراثي ولكن بطريقة تقليدية، وقد اصطلح الجابري على النتيجة التي أفضى إليها هذا المنهج بـ: "الفهم التراثي للتراث"⁽¹⁾؛ لأنها نتيجة أو رؤية لم تزد على ترديد ما قاله القدامى دون زيادة أو نقصان، ويحدد الجابري الطابع العام لهذا المنهج بأنه: "الإستسناخ والانخراط في إشكاليات المقروء والإستسلام لها"⁽²⁾. ولما كان هذا هو طابعه فهو منهج لم يفلح في تحقيق ما هو منوط به؛ إذ الغرض من دراسة التراث هو كيفية الاعتماد عليه في العملية النهضوية، وكيفية الإجابة على سؤال النهضة انطلاقاً من النص التراثي؛ أي باتخاذ مرجعية للإجابة على هذا السؤال. لكنه بهذه الكيفية يبدو غير موفق في نظر الجابري خاصة وأن محاولته هذه موسومة أيضاً بالانتقائية وبكآء الماضي. يقول الجابري: "المنهج السلفي - بالمعنى الواسع لكلمة سلفية - منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر. وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجّد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر، ومن هنا تظل "الذات" التي يريد تأكيدها هي "ذات" الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته"⁽³⁾.

ويفهم من هذا أن أصحاب هذا المنهج لم يستوعبوا الإشكاليات المعاصرة، والتحديات التي تواجهها الأمة على مستوى وجودها الحضاري، ومن ثم ضرورة إيجاد صيغة لتوظيف هذه المرجعية المتمثلة في النص التراثي. ومن ثم فهذا المنهج - المنهج السلفي - في نظر الجابري أدى إلى آفتين اثنتين وعمل على تكريسهما في واقع الثقافة الإسلامية، التي هي في أمس الحاجة إلى طرح جديد بعيد عن الصورة التقليدية. هاتان الآفتان هما: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية⁽⁴⁾. والروح النقدية هي الوظيفة الإبتيمولوجية التي تكشف عما هو تاريخي وتميزه عن غير التاريخي، كما أنها

(1) الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 26.

(3) المرجع نفسه، ص 42.

(4) المرجع نفسه، ص 26.

تكشف عما هو علمي وتميزه عن غير العلمي، كما أنها تفصلنا في عملية قراءتنا للماضي عنه وتبقي على مسافة بيننا وبينه. هذه الأمور أسس لأي مشروع نهضوي، والمنهج السلفي لا يتوفر عليها. أما فقدان النظرة التاريخية فهو عدم مراعاة البعد الزمني للخطاب التراثي في المنهج السلفي، فهو منهج حسب الجابري يجعل صاحبه يعيش بأفكار الماضي، بل يسحبه بخدافيره فيلغي الحاضر والمستقبل، وهذا يتعارض مع طبيعة المشروع النهضوي. من هنا يرى الجابري عجز هذا النموذج، وعدم الاعتماد عليه في القراءة المعاصرة للنص الديني التراثي.

من جهة أخرى يشير الجابري إلى المنهج الماركسي ومحاولة تطبيقه في قراءة التراث، طبعاً هذا المنهج تم الأخذ به من طرف الباحثين الماركسيين العرب مثل: حسين مروة، صادق جلال العظم... وغيرهما، وهو منهج ثبت عجزه حسب الجابري؛ لأنه من جهة لم يأخذ الماركسية كمنهج بل أخذها كمقولات، ومن جهة ثانية وقع في تناقضات في هذه المسألة. يقول الجابري عن هذا المنهج: "المحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بها كمهج، بل تأخذ الماركسية في أغلب الأحيان كمقولات وقوال جاهزة جامدة، فماذا يفيدنا تصنيف الفكر القديم أو الحديث إلى اتجاهات "مثالية" وأخرى "مادية" إذا كنا سنقف "مستريحين" عند حدود هذا التصنيف؟. إن مثل هذه المحاولات لا تؤدي - في أحسن الأحوال - إلا إلى "البرهنة" على "صحة" هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واسع للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها"⁽¹⁾.

هذا الكلام قاله الجابري عن الماركسية قبل سقوطها وتراجعها كفلسفة حديثة لكن المنهج الماركسي هذه سمته، وربما كان هذا أحد الأسباب التي جعلته ينهزم أمام غيره من المناهج المنافسة له، فهو منهج جامد عند مقولات ماركس رافض لكل محاولات التجديد. ولذلك نجد صادق جلال العظم ينكر على الذين حاولوا التجديد داخل الماركسية، الأمر الذي جعل البعض ينعت فكر هذا الأخير بالدوغمائية التي كان يعيها على الفكر الديني، وأن الفكر الإنساني بلغ الذروة في نظره مع كارل ماركس، وهذا ما يستبعد كل محاولات التجديد، فالحقيقة ما نطق به المعلم والمؤسس

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 42.

دون غيرها وهذا ما أدى إلى تشبيء الخطاب الماركسي⁽¹⁾. وما دام المنهج الماركسي سمته الجمود، فلا يمكن أن يعتمد كمنهج في قراءة النص الديني؛ لأننا نسعى إلى قراءة حيوية تمكننا من إنجاز قراءة معاصرة للتراث، نتمكن بواسطتها من معالجة إشكالية النهضة لا مجرد تصنيفات جامدة، وبالتالي فهذا المنهج لا يصلح كبديل.

من المناهج التي يراها الجابري غير صالحة لقراءة النص التراثي المنهج البنيوي، واللساني والأنثربولوجي وإن كانت البنيوية تحتاج إلى الألسنية والأنثربولوجيا، كما أن الألسنية تحتاج إلى التحليل البنيوي خاصة السنكرونية، كما تحتاج أيضا إلى الأنثربولوجيا، هذا المنهج في نظر الجابري لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأنه يهمل البعد التاريخي كما أنه يخضع المتغير إلى الثابت. يقول الجابري عن المحاولات الرامية إلى تطبيق هذا المنهج: "نحن نعتقد أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها. إن النظرة البنيوية باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه ضرورة لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، ولكنها وحدها لا تكفي"⁽²⁾.

ويستشف من هذا الكلام عدة أمور؛ فمن جهة المنهج البنيوي لا يمكن أن يعتمد عليه لأنه يخضع المتغيرات للثوابت التي تحكمها، ومنه تجدر الإشارة إلى مناهج التحليل اللغوي التي ينادي بها الحدثيون على أنها غير مجدية أيضا، وهذه محطة في منهج القراءة وقد كان لها تأثيرها في الرؤية؛ إذ أن الذين أخذوا بالتحليل البنيوي قد آلت رؤيتهم إلى ضياع المعنى مثلاً وسيأتي بيان ذلك، بينما قراءة الجابري كانت لها رؤية أخرى لم تلغ المعنى وإنما دعت إلى القطيعة معه. من جهة أخرى القراءة البنيوية في نظر الجابري غير مرفوضة كلية، بل ضرورة من جهة كونها تساعد على تكوين رؤية أشمل وأعمق، وهذا عند الجابري يقتضي شيئا آخر وهو المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تكتشف العوامل التي الفاعلة والموجهة لها⁽³⁾.

وهذا الكلام أيضا يستشف منه التركيز على الخلفية المعرفية من خلال الكشف عن العوامل التاريخية المؤثرة في المسألة التي تكون محل الدراسة، وهذه المهمة مهمة

(1) علي حرب، نقد النص: ص 134.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحدث، ص 43.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

إبستمولوجية بحتة. والذي يهنا في هذا المقام أن المنهج البنيوي منهج لا يمكن الاعتماد عليه في قراءة النص الديني حسب الجابري ما لم يكن ممزوجا بالنظرة التاريخية، لا يمكن الأخذ به شأنه في ذلك شأن المنهجين السابقين السلفي والماركسي. وإذا كانت المناهج السابقة الذكر تم تداولها داخل البيئة الثقافية العربية الإسلامية، وحكم الدكتور محمد عابد الجابري عليها بعدم صلاحيتها في قراءة التراث، فهناك منهج آخر متداول أيضا في دراسة النص التراثي، ولكنه منهج خارج البيئة العربية الإسلامية إنه المنهج الاستشراقي فهذا المنهج أيضا لا يفي بقراءة منشودة للنص التراثي وذلك لعدة أسباب أشار إليها الجابري منها:

- أنه يعالج التراث معالجة خارجية.
- أنه منهج مؤدلج⁽¹⁾.

فالسبب الأول - معالجة التراث من خارجه - جعله ظاهرة تاريخية، وهذا ما أشار إليه الجابري بأنه جعل التراث هناك لا هنا. وبالتالي مهما يكن الأمر فإنه لا يفيد العربي المعاصر الذي كان اهتمامه بالتراث أساسا لمعالجة إشكالية النهضة، فإذا كان الاستشراق قد وضع التراث بعيدا عن العصر، فهذا المنهج لم يخدم الغاية ابتداء. أما السبب الثاني - خضوع المناهج الاستشراقية للإيديولوجيا - فهو أمر جلي؛ فلا استشراق تحرك في دائرة المركزية الأوروبية، التي تنظر إلى غيرها إن كانت إيجابية على أنها امتداد لها، وإن كانت سلبية فيتم التبرأ منها وهذا أمر إيديولوجي محض. ولا يخضع للمعايير المعرفية التي ينبغي أن تتعامل مع الظواهر المدروسة كظواهر علمية⁽²⁾.

من خلال ما تقدم يبدو أن ميررات الأخذ بالإبستمولوجيا كمنهج بديل تتمحور حول مبرر رئيس هو عدم كفاءة المناهج الأخرى الأمر الذي جعل الجابري يفكر في وضع منهج أراد من خلاله عصنة التراث خلافا للمنهج السلفي الذي أراد تراث العصر. وخلافا للمنهج الاستشراقي الذي أراد تراث مرة أخرى. وخلافا للمنهج الماركسي الذي كان يركز على التصنيف، تصنيف ما هو مادي وما

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) يشير الدكتور الجابري إلى أن المنهج الاستشراقي تمثل في ثلاثة مناهج هي: المنهج التاريخي، المنهج الفلوجي، منهج النوق الفردي. أنظر كتابه التراث والحداثة، ص 27، 28.

هو مثالي. وخلافا للبنوية التي تهمل في بعض مستوياتها المتغيرات، ومنه فمنهج الجابري يعتمد هذه المناهج كلها في الإطار العام للإبستمولوجيا. من خلال كونها لها علاقة بتخصصات معرفية عديدة تمت الإشارة إليها في المطلب السابق، وهذا ما نستنتجه من وصف الجابري لمنهجه بأنه ينصب على: "العلاقات الثابتة في بنية ما هدف تحويلها إلى لا بنية إلى مجرد تحولات، وهذا ما يندرج كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي"⁽¹⁾.

المطلب الثالث: آليات المنهج الإبستمولوجي

بناء على ما سبق من عدم كفاءة المناهج الأخرى، نجد الجابري يقترح منهجا لقراءة النص التراثي تمثله في ثلاث خطوات أساسية وهي:

الخطوة الأولى: قوامها المعالجة البنوية، ويقصد بها الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، وهذا الأمر ينيط به الجابري عدة أمور منها: إبعاد الفهوم السابقة، محورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة، عدم قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ.

الخطوة الثانية: التحليل التاريخي، ويتعلق بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده وهذا الربط ضروري عند الجابري؛ لأنه يعين على فهم تاريخية النص وجينالوجيته من جهة، ومن جهة ثانية لاختبار صحة النموذج البنوي.

الخطوة الثالثة: الطرح الإيديولوجي: أي الكشف عن وظيفته الأيديولوجية - النص التراثي - داخل حقله المعرفي. والطرح الأيديولوجي هو الذي يجعل التراث معاصرا لنفسه، ويعيد التاريخية إليه⁽²⁾.

هذه الخطوات التي رسمها الجابري كمنهج لقراءة النص التراثي تبدو معقولة جدا خاصة وقد وجدناه من قبل يدافع عن ضرورة التواصل مع التراث، كما وجدناه أيضا يقر بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج الذي ينبغي الاعتماد عليه في قراءة أي نص. لكن المتأمل في الآليات التي توسل بها الجابري يجدها قد آلت به إلى تقرير نتائج منافية للغاية التي ارتسمها وحددها؛ أي التواصل مع التراث. وقد لاحظ نقاد الجابري

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 47، 48.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

ذلك وفصلوا بين قوله وبين تطبيقاته في مشروع قراءته للتراث⁽¹⁾. والسبب في ذلك الآليات التي أخذ بها الدكتور محمد عابد الجابري والتي منها:

1. آلية القطيعة المعرفية: القطيعة المعرفية آلية من أهم آليات الإبستمولوجيا الحديثة. سبق لنا أن بينا علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة، وبيننا أن هذه الأخيرة تقيم بالمعرفة الإنسانية عموماً، أما الإبستمولوجيا فهي ممارسة نقدية تنصب على المعرفة العلمية دون المعرفة العامة وهذا بهدف تطوير المعرفة العلمية. من هنا تجلت مع غاستون باشلار القطيعة المعرفية كآلية مهمة في تطوير المعرفة؛ إذ كان هذا الأخير يرى أن شرط تطور العلم هو إحداث قطيعة وبتر الصلة بين المعرفة العلمية والمعرفة العامة.

وقد تميزت القطيعة المعرفية عند غاستون باشلار بكونها نزعة مناوئة للنظرية الإتصالية التي قال بها أوجست كونت، كما تميزت بماركسيته. فقد قيل عنه أنه كان يدعو إلى قطيعة بالمفهوم الماركسي؛ أي أن يستأصل الباحث آثار الفكرولوجيا بتصفية الوعي التراثي منها⁽²⁾.

وهذا ما يتجلى في النموذج الجابري؛ إذ كان رهانه في دراسة النص التراثي تجاوز الإيديولوجيا. وقد تمت الإشارة إلى ذلك حينما تناولنا الجابري كنموذج من نماذج القراءة الحداثية للنص الديني في أحد جوانبه هذا من جهة؛ أي أن الجابري كان همه تحرير التراث من البطانة الأيديولوجية على حد تعبيره، ومن جهة ثانية كان الهدف من القطيعة عند باشلار هو تطوير العلم. وهذا الهدف نجده مسطراً أيضاً عند الجابري إذ أنه يحدد غايته من دراسة التراث بأنها من جهة جعل التراث معاصراً لنا، ومن ثم يصبح مرجعية للعمل النهضوي الذي ينخرط الجابري في الإجابة على سؤاله، ومن جهة ثالثة تجاوز الفهم التراثي للتراث ومن ثم تكوين عقل له تراث لا عقل تراثي.

من هنا فإذا كانت آلية القطيعة المعرفية وظفت عند باشلار بغرض تجاوز الإيديولوجيا أولاً ثم تطوير العلم ثانياً، فإن هذين الهدفين مرسومان عند الجابري. وقد

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 29.

(2) محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، بلا تاريخ، ص 94، وما بعدها.

جاءت تطبيقاته وفق ذلك لا وفق مبدأ الإستمرارية الذي ادعاه. لقد كان الجابري يقول: "لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بد فيها من الانتظام في عمل سابق أعني في تراث"⁽¹⁾. هذا النص يؤكد التواصل والإستمرارية المشار إليها، لكن تطبيقات الجابري كانت غير هذا، فبناء على تقسيمه للتراث العربي الإسلامي إلى: بياني، عرفاني، وبرهاني. نجده قد حسم موقفه من هذا التراث في مستوياته الثلاثة.

فبالنسبة للعقل البياني الذي تمثل في الفقه والنحو والبلاغة والكلام. هذا العقل انتقده الجابري في أسسه التي قام عليها، فهو عقل غير سببي بل نجده يتجاوز السببية ويستند إلى مبادئ أخرى مثل: التجويز. واعتبار علاقة الظواهر وارتباطها ببعضها مجرد اقتراح وتجاوز خال من كل مواصفات التأثير⁽²⁾. طبعاً عقل كهذا ينكر السببية لا يمكن أن يكون عقلاً علمياً. وما دام هذا العقل هو الذي قامت عليه العلوم التراثية لا يمكن الإستناد إلى هذا التراث في عملية التحديث والتجديد التي أشار إليها الجابري، وما دامت القطيعة المعرفية يؤخذ بها في مجال فصل العلمي عن غير العلمي، فكلام الدكتور محمد عابد الجابري يؤول إلى هذا المآل؛ مآل القطيعة مع النص التراثي في صورته البيانية.

أما العقل العرفاني فهو عقل موسوم عند الجابري بالاستفالة، وأكثر من ذلك فالتصوف عند الجابري لا يعد أن يكون خواطر نفسية أكثر ما هو معرفة حقيقية. كما أن معظم آراء المتصوفة أرجعها الجابري إلى الفلسفات الأجنبية والموروث العرفاني السابق على الإسلام⁽³⁾. وبناء عليه يصبح هذا الجانب التراثي امتداداً لفلسفة أجنبية لا يمكن الإعتماد ولا الرجوع إليه في العملية النهضوية الحديثة. يقول الجابري: "وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ "الكشف" أو "العيان". وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير"⁽⁴⁾. أما العقل في مستواه الثالث؛ أي العقل البرهاني فاعتبره فقد وظيفته الأساسية التي حددها له أرسطو وهي التحليل والبرهان، وهذا من حيث كونه منهجاً، كما فقد وظيفته كروية بسبب

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 569.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 239.

(3) المرجع نفسه، ص 372.

(4) المرجع نفسه، ص 557.

تبنيه منتجات العرفان⁽¹⁾. وبذلك فقد هذا العقل أهميته وجدواه في نظر الدكتور محمد عابد الجابري.

2. آلية التآزيم: وهي آلية تفترض وجود أزمة على مستوى معين في حقل معرفي معين لمعالجة تلك الأزمة ببيان طبيعتها والكشف عن جوانبها ثم إعطاء البديل بعد ذلك. وما دامت القراءة الإبستمولوجية قراءة تهم عادة بأسس ومبادئ إنتاج المعرفة، فآلية التآزيم تصبح متعلقة باصطناع أزمة على مستوى الأسس⁽²⁾. وإذا كانت كذلك فهل القراءة الإبستمولوجية في النموذج الجابري وجهت إلى أسس النص التراثي؟ أقول نعم الجابري يصرح بأنه لا يريد في مشروعه دراسة الأفكار بقدر ما يريد دراسة الأداة المنتجة للأفكار⁽³⁾. فقراءته كانت مركزة على الأسس، ومن ثم كان نقده لتلك الأسس يجعل قارئه يستنتج بأن النص التراثي في حاجة إلى إعادة تأسيس، وقد وصل الجابري إلى ذلك؛ إذ ذيل كتابه بنية العقل العربي بمشروع أسماه مشروع إعادة التأسيس.

وبما أن المنهج الإبستمولوجي منهج غربي حديث وليس بمنهج إسلامي فبالتأكيد آلية التآزيم هذه كان لها وجود في طروحات الإبستمولوجيا كما هي عند الغربيين. مثلها مثل آلية القطيعة المعرفية التي أشرنا إلى أنها ظهرت عند غاستون باشلار، والأمر نفسه بالنسبة لآلية التآزيم، فهي آلية عرفت عند جان بياجيه الذي كان يقول: "التفكير الإبستمولوجي يولد دائما بسبب الأزمات"⁽⁴⁾. والأزمات المتحدث عنها أزمات المناهج بشكل خاص، وهذا ما يؤكد صلة الإبستمولوجيا بعلم المناهج كما تمت الإشارة إلى ذلك فيما سبق خلاف آلية القطيعة التي تؤكد صلة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة.

ومن يقرأ المناهج الإبستمولوجية المسلطة على النص الديني خاصة الجابري في قراءته للنص التراثي يلمس عملية تآزيم الأسس ويدرك بأن هذه الآلية كانت مهمة بالنسبة لأصحابها الذين وظفوها. فإذا كانت الإشارة فيما سبق عن القطيعة كحكم، فقبلها كان البحث عن الأزمة الواقعة التي تبرر المناداة بالقطيعة.

(1) المرجع نفسه، ص 477.

(2) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 34.

(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 11، 12.

(4) Jean Piaget: Logique et connaissance scientifique , p 7- 8.

3. آلية التقسيم: من أهم ما تميزت به قراءة الدكتور محمد عابد الجابري للنص التراثي تركيزه على تقسيم هذا النص عدة أقسام وهذا ما تضمنه خاصة كتابه "بنية العقل العربي" إذ قسم هذا العقل عدة أقسام: العقل البياني، العقل العرفاني، العقل البرهاني. وهذا حتى يتسنى له النظر في المبادئ المنتجة للمعرفة على كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة. وبذلك تعتبر آلية التقسيم إحدى الآليات التي وظفتها القراءة الإبيستيمولوجية للنص الديني.

وقد آلت هذه القراءة استنادا إلى هذه الآلية إلى تفويض خاصية رئيسية من خواص النظام المعرفي الإسلامي أقصد بها خاصية "التكامل"؛ ذلك لأن عملية التقسيم والمهدف المتوخى من وراء هذه العملية، وكيفية التقسيم، كلها آلت إلى تجزئة النص التراثي عدة أجزاء الأمر الذي يمكن - حسب هذه القراءة - من إسقاط ما يراد إسقاطه والاحتفاظ بما يمكن الإحتفاظ به. وهنا تبدو علاقة آلية التقسيم بنظرية المعرفة.

ويتأكد هذا التقسيم من خلال التعريفات التي وضعها الجابري لكل قسم من الأقسام المذكورة. فالعقل البياني عنده هو: من جهة اللغة الظهور والإظهار والفهم والإفهام وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنته العلوم العربية والإسلامية (علوم الدين وعلوم اللغة)... والعقل العرفاني هو ما يسميه أصحابه بالكشف أو العيان لعة، أما كحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير... وأما العقل البرهاني فهو دال على عمليات الاستنتاج والاستدلال. وكحقل معرفي هو المعرفة الفلسفية الوافذة إلى الثقافة العربية⁽¹⁾.

من خلال هذا التقسيم يلاحظ أن هذه الحقلول المعرفية الثلاثة متميزة من جهة اللغة، ومن جهة الإصطلاح وكأنه لا رابط بينهما. وبهذا تمت التوضيحية كما سبقت الإشارة بمقوم من أهم مقومات الثقافة العربية الإسلامية ألا وهو مقوم "التكامل". وقد أثرت هذه الآلية المنهجية على الرؤية المكونة فآلت القراءة المعاصرة للنص الديني إلى التفاضل والانتقائية وسنين ذلك في الفصل اللاحق. وما يقال عن توظيف هذه الآلية عند الجابري يقال أيضا عنها عند غيره ممن وظفوها سواء في قراءة النص التراثي أو النص القرآني أو النص النبوي؛ فالكثير منهم لجأ إلى عمليات انتقاء واختيار النصوص المناسبة لرؤاهم لا للحقيقة.

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 566، 557.

4. **آلية التقابل:** التقابل أو المقابلة هو محاولة الحكم على الشيء أو المسألة من خلال مقارنتها بغيرها، وهذا بغرض بيان ما هو صحيح منها وما هو فاسد. من هنا تكون العملية - عملية التقابل - عملية نقدية إبستمولوجية. وهذه الآلية اعتمدت في القراءة المعاصرة للنص الديني الإسلامي. وفي حالة النص التراثي نجد التقابل جلي وهذا سواء على مستوى مناقشة تأسيس هذا النص إذ تمت مقابله بالتراث القديم للتراث اليوناني بشكل خاص، أو في مجال مناقشة حضوره واستمراريته كمنهجية للعمل النهضوي في الراهن. إذ تمت مقابله بالثقافة الغربية الحديثة. وذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى أن التقابل يكون على ضربين اثنين: إما مقابلة الشيء بما يوافقه فتكون العملية مطابقة، وإما مقابله بما يخالفه فتكون العملية معارضة⁽¹⁾.

ومن الواضح أن الصورة الثانية هي الصورة المنشودة والموظفة في حالة القراءة المعاصرة عند الجابري أو عند غيره ممن يمارس هذه القراءة. فقد كان مشروع الجابري موسوما بنقد العقل العربي، وقد تم نقده بمنهج غير منهجي ومن خلال الاعتماد على آليات غير آلياته مما يدل على التركيز على التقابل في صورة المعارضة، والمعارضة مع الثقافة السائدة التي هي الثقافة الغربية.

5. **آلية المماثلة:** المماثلة هي تشبيه شيء بشيء لوجود علاقة ما بينهما، وهي آلية أشار إليها بعض فلاسفة الغرب المحدثين، قال عنها الجابري هي: "عملية قياس تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منهما من عنصرين"⁽²⁾. وبما أنها عملية قياس فإنها تستدعي كما سبق الذكر عنصرين فأكثر، وقد يستدعي أحدهما بمجرد الاعتماد على الآخر ولذلك فهذه الآلية قوامها: "النظر يذكر بالنظر"⁽³⁾، وهي آلية يوظفها العقل العرفاني خاصة، ولذلك يصطلح عليها الجابري "القياس العرفاني" و"الاعتبار العرفاني" ومن ثم فهي موسومة عنده بأنها قاعدة إبستمولوجية تفسر الخطاب العرفاني كله⁽⁴⁾. بعد هذا نجد الجابري يبين لنا وظيفتها والتي من خلالها يبين كيف أنها مخالفة للمقصود، فوظيفتها هي الإيضاح، ولكن توظيفها حسب الجابري

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 45.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 305.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) المرجع نفسه والصفحة.

خرج عن حدود هذه الوظيفة، فبدل أن تحقق غايتها كوسيلة إيضاح بالاعتماد على المشابهة بين العناصر التي تعلقت بها هذه الآلية صارت تعتمد على المشابهة في العلاقة، وبذلك خرجت العمليات والعناصر المعرفية التي قامت على هذه الآلية حدود المطلوب؛ وذلك لأن هذه العملية قامت على مستوى الخطاب العرفاني من دون تنظير ولا تنهيج⁽¹⁾.

من خلال هذا يتبين لنا كيف أن المنهج الإستمولوجي كان أحد المناهج التي أفضت إلى تاريخية النص الديني، وهذا من خصائص الإستمولوجيا لأن اهتمامها عموماً ينصب على وعي الإنسان بالعالم، هذا الوعي الخاضع لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، وهذا ما يجعل وعيه انعكاساً إيديولوجياً لواقعه العام⁽²⁾. وقد أثرت هذه الآليات التي استخدمتها القراءة الإستمولوجية تأثيراً كبيراً إلى درجة أنها أوقعت من تبناها خاصة الجابري في تناقضات كبيرة بين منطلقاته ونتائجه. مما أدى إلى ردود أفعال وبروز انتقادات انصببت على كتاباته وسيأتي بيان ذلك.

(1) المرجع نفسه، ص 306، 308.

(2) علي حسين كركي: الإستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 16.

المنهج الأنثربولوجي

المطلب الأول: معنى الأنثربولوجيا

ينظر إلى معنى كلمة أنثربولوجيا من زاويتين: الزاوية اللغوية، والزاوية الاصطلاحية. ففي اللغة كلمة "أنثربولوجيا" كلمة معربة وليست كلمة عربية، بل هي كلمة يونانية مركبة من كلمتين (Antropos) وتعني الإنسان و(Logia) وتعني علم أو دراسة وبذلك يصبح معنى كلمة أنثربولوجيا: علم الإنسان أو دراسة الإنسان⁽¹⁾، وهي شائعة في اللغات الأوروبية الحديثة بهذه الصيغة ففي الفرنسية نجد كلمة (Anthropologie) وفي الإنجليزية (Anthropology) وعن هاتين اللغتين خاصة تم تعريب المصطلح فصار شائعا في اللغة العربية كما هو "أنثربولوجيا".

أما عن تاريخ المصطلح، وما دام مصطلحا يونانيا قديما فقد وظفه اليونان، وقد ذكره أرسطو دون غيره من فلاسفة الإغريق، فقليل أن أرسطو هو أول من استعمل مصطلح "الأنثربولوجيا" وذلك للإشارة إلى الشخص الذي يتحدث عن نفسه. ولوحظ أن استعمال كلمة "أنثربولوجيا" من طرف أرسطو بهذه الدلالة يختلف عن المعنى الشائع حديثا⁽²⁾. هذا المعنى الحديث الذي ترجعه بعض الدراسات إلى سنة 1501م، حيث ظهر مصطلح "الأنثربولوجيا" كعنوان كتاب، والكتاب تناول فيه صاحبه الحديث عن خصائص جسم الإنسان من الناحية التشريحية⁽³⁾. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المصطلح شامل حيث يدرس الإنسان من جميع جوانبه بما في ذلك الناحية الجسمية التي يفترض أن تكون موضوعا لعلم البيولوجيا، وهذا ما يؤكد من جهة أخرى تقاطع الأنثربولوجيا مع العلوم الطبيعية كالبيولوجيا، الأمر الذي أدى فيما

(1) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون ط1 (2000)، ص 67.

(2) عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية (1971)، ص 13.

(3) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، ص 67.

بعد إلى تأسيس فضاء من هذا العلم تداخلت فيه الأنثروبولوجيا والبيولوجيا. اصطلاح عليه الأنثروبويولوجيا (Anthropobiologie).

ثم ظهر المصطلح مرة أخرى كعنوان كتاب أيضا (Lanthropologia) سنة 1533م تناول فيه صاحبه الصفات الشخصية الفردية⁽¹⁾. وهذه المرة يبدو أن المصطلح بدأ يقترب من المجال الدقيق للأنثروبولوجيا كما هي في الوقت المعاصر. وتتبع تاريخ "الأنثروبولوجيا" المصطلح في اللغة الإنجليزية فوجده يعود إلى سنة 1655م. ظهر أيضا كعنوان كتاب مجهول المؤلف، موضوع هذا الكتاب الطبيعة البشرية وعنوانه: (Anthropologie Abstracted) تناول فيه صاحبه الطبيعة البشرية في بعدين أساسيين من أبعاد الإنسان هما: البعد النفسي، والبعد الفيزيولوجي جانب التشريح تحديدا⁽²⁾.

أما من جهة الإصطلاح فـ "الأنثروبولوجيا": "علم يهتم بالجنس البشري فيدرس أجسام أفراد، ومجتمعاتهم ووسائل الاتصال فيما بينهم وكل ما ينتجونه سواء أكان مادة أم علاقة اجتماعية أم فكرة"⁽³⁾. إن ما يلاحظ على هذا التعريف أنه تعريف وصفي عام إذ ذكر كل ما تتعلق به الأنثروبولوجيا، وتهتم بدراسته في عالم الإنسان من أمور مادية أو معنوية؛ الأمور المادية كالناحية الجسمية، والأمور المعنوية كالثقافة، وهذا التقسيم هو الذي وضعت على أساسه تعريفات اصطلاحية للأنثروبولوجيا في بعض المعاجم الغربية، ففي معجم لاروس ورد أن الأنثروبولوجيا نوعان: الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية (Anthropologie Sociale et culturelle) وهي التي تهتم بدراسة العقائد، والتقاليد والفوارق في المجتمعات الإنسانية، والنوع الثاني هو الأنثروبولوجيا الطبيعية (Anthropologie physique) وتهتم بدراسة الإنسان في بعده الجسماني ولذلك فهي تتقاطع مع البيولوجيا حتى عرفت بالأنثروبولوجيا البيولوجية (Anthropobiologie) وتهتم كما ذكر بالإنسان في بعده الجسماني، من جهة القد، اللون، شكل الأنف، شكل العينين، وزمرة الدم...⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) المرجع نفسه والصفحة، وانظر أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية لعاطف وصفي، ص 14.

(3) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، ص 66.

(4) Le petit Larousse, p69.

من خلال ذكر هذين النوعين للأنثروبولوجيا كقسمين أساسيين لهذا العلم، يتحدد لنا بدقة تعريف الأنثروبولوجيا فهي دراسة الإنسان من جميع أبعاده: النفسية، الاجتماعية الثقافية، البيولوجية، مع التركيز على رصد محطات التطور على مستوى كل بعد من هذه الأبعاد. وبناء على ذلك تتقاطع الأنثروبولوجيا مع عدة علوم أخرى طبيعية وإنسانية. كما يتجلى من ذكر هذين النوعين أيضا موضوع الأنثروبولوجيا؛ فهو محاولة الإجابة عن مجرى التطور الإنساني من الناحيتين البيولوجية والثقافية. وما هي المبادئ التي تحكم هذا التطور؟⁽¹⁾. طبعاً بيان هذه المبادئ ينظر إليها نظرة وضعية بحتة بعيدة عن التصور الديني؛ وذلك لأن الأنثروبولوجيا في نشأتها كعلم حديث ترتبط ارتباطاً شديداً بعلم الاجتماع المنبثق من رحم الفلسفة الوضعية.

من جهة ثالثة بالنسبة للنوعين السابقين الذين ذكرهما معجم لاروس، من خلالهما يبدو أن الأنثروبولوجيا المعتمدة في القراءة المعاصرة والتي رام من خلالها الخطاب الحدائثي العربي المعاصر تأسيس وتأكيد تاريخية النص الديني هي الأنثروبولوجيا الثقافية؛ لأنها هي التي تهتم بالمعتقدات والأديان، إذ الأديان من قبيل الظواهر الثقافية في التصور الوضعي. ولذلك تم الأخذ بها أو الاعتماد عليها في تأكيد تاريخية النص الديني كما سبق القول. وما دامت الأنثروبولوجيا الثقافية هي المقصودة. تجدر الإشارة إلى أهم أقسامها، فهي أقسام عدة منها:

- الأنثروبولوجيا الاجتماعية: وتدرس تحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية - الأنثروبولوجيا البنيوية: وتهتم بدراسة الإنسان وفعالياته، ومختلف الظواهر المتعلقة به كالظواهر اللغوية والنفسية والاجتماعية والثقافية انطلاقاً من مبدأ عام وهو اعتبار الظاهرة الإنسانية "كل منتظم".
- الأنثروبولوجيا الفلسفية: وتهتم بالبحث في ماهية الإنسان ككائن تاريخي. وفي مكانته الوجودية⁽²⁾.

هذه الفروع الثلاثة للأنثروبولوجيا الثقافية تبين تكاملها داخل الإطار العام للأنثروبولوجيا كفضاء معرفي، فبالإضافة إلى تكامل بعدي الإنسان: الجسمي والروحي، وما دام الجانب الجسماني اهتمت به الأنثروبولوجيا الطبيعية، فالجانب الثقافي

(1) طلعت إبراهيم لطفي، مدخل إلى علم الاجتماع، دار غريب، القاهرة، بلا تاريخ، ص 48.

(2) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، ص 68، 69.

الذي مثلته الأنثروبولوجيا الثقافية يبدو في صورة متكاملة شكلتها الأقسام الثلاثة السابقة: فالقسم الاجتماعي يهتم بتحليل البناء الاجتماعي عن طريق تحليل النظم الاجتماعية ومدى ترابطها وبيان جوانب تأثيرها وتأثرها ببعضها البعض، أما القسم البنيوي فيهتم بالظواهر الاجتماعية لا النظم، ومن أهم الظواهر: ظاهرة اللغة، وقد اعتمدت في الخطاب الحدائي العربي المعاصر كمنفذ وكآلية في القراءة المنحزة من طرف هذا الخطاب، وسبق بيان ذلك في الحديث عن المنهج اللساني، أما القسم الفلسفي والذي اهتم بالجانب الوجودي لدى الإنسان، فإنه بذلك يكمل القسمين السابقين.

من هنا يمكن أن يستشف المنهج الأنثروبولوجي فهو منهج تكاملي يمتاز بالشمولية ويهدف إلى تحديد جميع عناصر الثقافة في مجتمع ما⁽¹⁾، وقد اعتبر الالتزام بهذا المنهج الذي يستقصي دراسة الإنسان من جهة عاداته وتقاليده وديانته، ونمط معيشته، ونوع لباسه، ولغته، وسائر الجوانب المحيطة به هو الذي - المنهج - جعل الأنثروبولوجيين يركزون دراساتهم على الحالات البدائية؛ لأن المجتمعات البدائية تمتاز بصغر حجمها، وقلّة عدد أفرادها وانحصار مظاهرها الثقافية فيتيسر بذلك تناولها ودراستها دراسة أنثروبينية، وهنا يمكن التمييز بين الأنثروبولوجيا وعدة معارف أخرى متصلة بها مثل: علم الاجتماع الذي يعتبر مجال بحثه المجتمعات المعاصرة ذات التكوين والتركيب المعقدة وعدد الأفراد الكبير. وبما أن المجتمع الذي نزل فيه الوحي كان مجتمعا بدائيا ذهب القراءة المعاصرة إلى تطبيق المنهج الأنثروبولوجي على النص القرآني والنص الديني عموما لصلته بذلك المجتمع.

مما سبق نصل إلى أن الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان يتحدد موضوعه في الإنسان بأبعاده المختلفة وتعتمد في ذلك منهجا متكاملا شاملا، وتستعين بمعارف أخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع... كما أنها تنقسم إلى قسمين: طبيعية وثقافية. وقد وقفنا على أن القسم الثقافي هو المتعلق بدراسة النص الديني الذي هو موضوع هذا البحث. ولذلك نشير إلى طبيعة هذا القسم من جهة نشأته خاصة، ووضعه في الوقت المعاصر، حتى يتيسر لنا بعد ذلك دراسة المنهج الأنثروبولوجي ومدى ملاءمته كمنهج قراءة للنص الديني.

(1) عاطف وصفي: الأنثروبولوجيا الثقافية، ص 16.

أما من جهة نشأته فيعود إلى القرن التاسع عشر شأنه شأن سائر العلوم الإنسانية خاصة علم النفس وعلم الاجتماع. وحتى البيولوجيا كعلم طبيعي متصل بالأنثروبولوجيا. ولذلك فالأنثروبولوجيا ليست متأخرة مقارنة بالعلوم المتصلة بها.

وما دام موضوع الأنثروبولوجيا الثقافية هو البحث في الثقافة الإنسانية، فقد ساعد البحث في تحديد ماهية الثقافة وذلك بوضع أول تحديد اصطلاحى لها من طرف الإنجليزى تايلور (F. Taylor)⁽¹⁾ عام 1871م الذي عرف فيه الثقافة بأنها: "ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات وأي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضو في المجتمع"⁽²⁾. وقد كتب لهذا التعريف الانتشار حتى صار تعريفا مشهورا.

ثم تطورت الأنثروبولوجيا وتوزعت على مدرستين أساسيتين هما: المدرسة الإنجليزية ومن روادها تايلور والمدرسة الأمريكية ومن روادها جيمس فريزر (J. Frazer). وهذا التقسيم تقسيم جغرافي في أساسه لذلك بقيت أبحاث المدرستين متقاربة واعتبرتتا تسيران في خط أو في اتجاه واحد مثلته "المدرسة التطورية" وهي مدرسة كان اتجاهها مركزا على نشأة المجتمع الإنساني، وتأثرت بنظرية داروين في ذلك الوقت. ثم اتجهت المدرسة الأمريكية فيما بعد اتجاهها آخر اصطلاح عليه بـ "المدرسة التاريخية" وتهتم في أبحاثها بموضوعين اثنين: أولهما المدرسة التفصيلية للثقافات الفردية الصغيرة مثل ثقافة القبائل وتهدف إلى إعادة بناء وتصور تاريخ تلك القبيلة. والثاني المقارنة بين تواريخ مجموعة القبائل التي درست لتحقيق غرض الأنثروبولوجيا وهو الوصول إلى قوانين عامة لنمو الثقافات⁽³⁾. وبشكل هذه المدارس تطور البحث الأنثروبولوجي في القرن العشرين خاصة المدرسة التاريخية، وصار معظم علمائه من أمريكا إلى أن صار علما يدرس في الجامعات.

أما من جهة وضعه المعاصر فقد شهد تطورا تمثل في بروز اتجاهات جديدة للأنثروبولوجيا مثل: الإثنوغرافيا (Ethnographie) والتي تهتم بدراسة ثقافة معينة دراسة وصفية، ومثل الإثنولوجيا (Ethnologie) وتهتم بدراسة السلالات، كما

(1) وهو أحد علما: الأنثروبولوجيا الإنجليز، من مؤلفاته: الثقافة البدائية.

(2) فريدريك تايلور: الثقافة البدائية، عن عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، ص 41.

(3) عاطف وصفي: الأنثروبولوجيا الثقافية، ص 39 وما بعدها.

برزت الاتجاهات التخصصية الأمر الذي أعان كثيرا على تمايز الأنثربولوجيا الاجتماعية عن الثقافية، وأهم ما تتسم به وضعية الأنثربولوجيا في الوقت المعاصر هو اعتمادها كتخصص معرفي في مختلف الجامعات في العالم، الأمر الذي جعل المهتمين بتاريخ الثقافة وتاريخ الأديان يجدون فيها سندا معينا على دراساتهم؛ أي هناك مبررات جعلتهم يأخذون بها وبنهاجها وهذا ما سنقف عليه في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: مبررات توظيف المنهج الأنثربولوجي

قبل أن يتحدث الذين يجذبون توظيف المنهج الأنثربولوجي في قراءة النص الديني الإسلامي عن مبررات الأخذ بهذا المنهج، يتحدثون عن المناهج التي سبقت منذ اللحظة الأولى لتاريخ هذا النص، وإذا أردنا الوقوف مع دعاء هذا المنهج فإننا نجدهم قسّموا المناهج السابقة إلى قسمين أساسيين: أولهما منهج المسلمين بشكل عام ووسم بمنهج أهل التسليم والإيما، وهو منهج دفاعي، يؤسس للدفاع عن النص وتمجيده، والثاني هو منهج المستشرقين ووسم بمنهج أهل الطعن في موثوقية النص، وهو منهج يؤسس للتشكيك في هذا النص⁽¹⁾.

هذا التقسيم يؤكد وجود منهجين في دراسة النص الديني الإسلامي كلاهما يسير في خط معاكس للآخر، الأمر الذي يجعل من عملية القراءة عملية إيديولوجية لا عملية علمية، ومن ثم يحكم على هذين المنهجين بعدم الصلاح فهما: "لا يصلحان أن يكونا مدخلا لدراسة النص القرآني؛ لأنه نص مشكلي تحتاج معالجته إلى أناة وصبر كبيرين، وفكر نقدي يخشاه أهل الموقف الأول ويلبسه أهل الموقف الثاني بالإيديولوجيا"⁽²⁾. وما دام المنهجان قد فشلا معا فأى منهج يمكن أن يعول عليه في هذه المهمة الصعبة؟. لقد جاءت الإجابة على هذا التساؤل بأن المنهج المعول عليه هو المنهج الأنثربولوجي⁽³⁾.

من هنا نستنتج أن أحد مبررات توظيف هذا المنهج هو عجز وعدم كفاءة المنهج الإسلامي التقليدي من جهة، وعدم كفاءة المنهج الاستشراقي من جهة أخرى،

(1) المنصف بن عبد الجليل وآخرون: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، بلا تاريخ، ص 46، 47.

(2) المرجع نفسه، ص 48.

(3) المرجع نفسه، ص 42.

ولذلك كانت الدعوة إلى المنهج الأنثولوجي باعتباره المنهج البديل. من المبررات أيضا علاقة النص بالثقافة، وهي العلاقة التي يعاتب فيها الخطاب الحداثي الفكر الديني على أساس أن هذا الأخير يرى أن النص الديني (= الوحي) متعالى عن الثقافة مستقل المصدر، فهو لابيشري ولا تاريخي، وهو الذي يشكل مرجعية الثقافة الإسلامية، بينما الخطاب الحداثي يرى ومن زاوية أنثربولوجية أن هذه الرؤية غير سوية وأن النص تحكمه بالثقافة علاقة جدلية يتعذر في ضوءها الفصل بين النص والثقافة، ويترتب على ذلك أن كل محاولة للفصل بينهما هي محاولة تعسفية⁽¹⁾.

هذا التدخل في منظور الخطاب الحداثي يعتبر من أهم مبررات القراءة الأنثربولوجية للنص الديني، وقد تم التطرق لتأسيس هذا المبرر لعدة أمور منها: طبيعة ظهور النص، الوحي والثقافة، وظيفة الدين.

أما طبيعة ظهور النص فهي في نظر الحداثيين مجردة من البعد الغيبي، بل تركز على الأحداث التاريخية، ولذلك كان التركيز على أسباب النزول كعلل مؤثرة، فمنهم من يقول: "ظهر النص الإسلامي إجابة عن أسئلة شتى طرحتها الثقافة في المجتمع العربي الإسلامي الأول"⁽²⁾. واعتمدت القراءة الأنثربولوجية في هذا على عدة أمور منها: نشأة النبي صلى الله عليه وسلم، التي لم تختلف في نظرهم عن نشأة أترابه من شباب مكة، ومنها تبلور مواقف قبل البعثة جسدت الحاجة إلى التغيير في العقيدة والمعاملات؛ أي في الثقافة بالمفهوم الأنثربولوجي.

في هذا الصدد يستدل الدكتور نصر حامد أبو زيد بموقف لرجل عربي لقيه النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وكان بينهما طعام، فأبى الرجل أن يأكل منه، وقال: إني لست أكل ما تدبجون على أنصابكم، ولا أكل إلا ما ذكر اسم الله عليه... وقال: الشاة يخلقها الله وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض الكلاء، ثم تدبونها على غير اسم الله؟!⁽³⁾ والشاهد في هذه الحادثة أن الواقع كان يسير نحو تحول اجتماعي وديني؛ أي أن هناك إرهاصات لتحول عقدي بدأت تتكون مما يؤدي إلى القول بأن نزول الوحي كان استجابة للواقع والثقافة وهذا كلام خطير جدا.

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

(2) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 42.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 61.

أما عن علاقة الوحي بالثقافة، وهي المسألة الثانية المتفرعة عن مبرر علاقة النص بالثقافة، فإن الخطاب الحدائثي يعتبر الوحي ومن منظور أنثربولوجي ثقافة. يقول نصر حامد أبو زيد: "إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"⁽¹⁾ وما دام كذلك فدراسته تتم في إطار هذه الثقافة التي أنتجته، والمنهج الأصح لذلك عندهم هو المنهج الأنثربولوجي. أما عن وظيفة الدين فإن هذا المنهج حصرها في عدة أمور منها:

- الإجابة على الأسئلة التي يطرحها المحيط على الإنسان.
- أداء وظيفة اجتماعية وإيديولوجية معا.
- تكوين نظام خاص داخل أنساق الإجابات الأخرى⁽²⁾.

وتحديد وظيفة الدين في هذه العناصر يؤدي إلى تاريخية النص الديني؛ فالإجابة على الأسئلة تكون بيئية متناسقة مع الأسئلة المطروحة، والوظيفة الاجتماعية متغيرة تنهت بانتهااء الجماعة التي كانت في حاجة إلى التغيير، وأما تكوين نظام ثقافي داخل الأنساق الأخرى فمتغير أيضا، وهكذا تكون القراءة الأنثربولوجية اعتمدت من أجل أرحنة النص الديني، وهذا الأمر يلاحظ عليه شدة التركيز على الجوانب الوضعية المادية، الأمر الذي كان له تأثيره في الرؤية المكونة، وهي رؤية تنكر المقدس لأنه يتعالى على التاريخ وسنقف على ذلك في الفصل اللاحق.

من المبررات أيضا مكانة اللغة في البنية الثقافية، فما دام الإطار الذي نتحدث عنه هو الأنثربولوجيا الثقافية، فأهم عنصر من عناصر الثقافة هو اللغة، وهذه المكانة التي تحتلها اللغة هي التي تتيح للباحث الأنثربولوجي دراسة نص ما، أو ظاهرة ما أو حالة ثقافية معينة: "فعن طريقها تجمع وتسجل الثقافة، وتنقل من جيل لآخر فيمكن نموها وتقدمها، كما أن الثقافة تزود اللغة بمعظم مضمونها، فهي التي تعطي الإنسان الموضوعات التي يتكلم عنها"⁽³⁾. وهذا الكلام يثبت عدة أمور كلها في نظر أصحابها تبرر الأخذ بالمنهج الأنثربولوجي من خلال المنفذ اللغوي، ومن هذه الأمور:

(1) المرجع نفسه، ص 24.

(2) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 45.

(3) عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، ص 27.

- التأكيد على وضعية اللغة، فهي إبداع إنساني وليست وحيا متعاليا على عمل الإنسان، وما دامت كذلك فهذا المنهج هو الأصلح لدراستها، ومن خلالها إلى النص الديني بما فيه النص القرآني. يقول نصر حامد أبو زيد: "القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل اتصال بين مرسل ومستقبل"⁽¹⁾. طبعاً وسيلة الاتصال هي اللغة، وبذلك يصبح النص الديني نصاً لغوياً مما يبرر دراسته أنثربولوجياً.
- اختيار النظام اللغوي الخاص بالمتلقي الأول وهو الرسول صلى الله عليه وسلم أي نزول القرآن الكريم بلسان عربي كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾ (يوسف: 2) ونزوله بلغة أهل البيئة التي نزل بها يجعل منه نصاً لغوياً في نظر الحداثيين من خلال دخوله في عملية تناص (Intertextualité) والذي تجلّى في مناقشة حجة الآخر⁽²⁾.

من خلال هذا؛ أي النظر إلى النص القرآني على أنه نص لغوي وجد الخطاب الحداثي مبرراً في ذلك لتوظيف هذا المنهج والقول بأولويته على حد قول محمد أركون⁽³⁾ وهذا ما أدى إلى رؤية تنكّر الإعجاز. من مبررات توظيف هذا المنهج أيضاً عقيدة المخالف، ودراسة المعتقدات خاصة المعتقدات العربية في زمن الوحي وفي تلك البيئة فهي من مواضيع الأنثربولوجيا الثقافية، والباحث في دراسة النص الديني الإسلامي يجد نفسه ملزماً بدراسة معتقدات العرب في الجاهلية وديانتهم، وأساطيرهم، وذلك من أحبارهم وأشعارهم ومن القرآن أيضاً. ويهدف المنهج الأنثربولوجي من وراء طرح معتقد المخالفين من عرب وغيرهم كاليهود والنصارى والمجوس. يهدف من وراء ذلك إلى معرفة كيفية رد القرآن على هؤلاء من جهة، ومن جهة ثانية ما الذي ذكر القرآن وعماداً سكت من عقائد المخالفين؟، وهذا ما أدى إلى القول بأن: "النص القرآني لا يفهم إلا بالمرجع الثقافي الذي ما انفك يحاوره"⁽⁴⁾.

من المبررات أيضاً طبيعة دراسة الفقه وبيان الأحكام، فهذا الجانب الذي تكفل به علما في البنية الإسلامية هما: علم الفقه وعلم أصول الفقه، هذان

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

(2) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 50.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 39.

(4) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 52.

العلماء في نظر الخطاب الحدائي لم يوفقا مطلقا بل هما ممارسة أنثربولوجية وإن لم يذكر علماء الإسلام ذلك وإن أنكروا ذلك. ولذلك اعتبرت: "أنثربولوجية النص القرآني ظاهرة تتحلى خاصة في السلطة التي يقوم بها التشريع من النص القرآني والفهم"⁽¹⁾.

وهذا الكلام مبني على رؤية خاصة هي رؤية أنثربولوجية لما يسمى عند الأصوليين بشروط الإجهاد كالعلم بأسباب النزول، والعلم بالناسخ والمنسوخ وغيرها. فبالنسبة للناسخ والمنسوخ اعتبر من أهم مظاهر التعامل مع الواقع الثقافي، وتماشيا مع تطوراته وأحداثه وبناء على اختلاف العلماء في عدد آيات الناسخ والمنسوخ، نجد القراءة المعاصرة التي يتبناها الخطاب الحدائي تحكم بعدم إفادة الإحصاءات التي قدمها علماء الإسلام، وتقتصر القراءة الأنثربولوجية لبيان تحول التشريع بتغير أحوال الناس وأحوال المجتمع⁽²⁾. طبعاً إثبات مساهمة الأحكام لأحوال المجتمع ليس هو المراد لأن هذا من الأمور المقررة في الفقه الإسلامي بل المراد هو الدعوة للعلمانية. وبالنسبة لأسباب النزول فإنها عند الحدائين أحداث الواقع وأسئلته الحيوية الملحة التي كان تفاعل الوحي معها بنزول القرآن وقد ذكرنا هذا من قبل، لكن الخطاب الحدائي يركز على بعدية أسباب النزول وتأخر الاهتمام بها، الأمر الذي جعل حملته ينظرون إلى الاستعانة بها في فهم النصوص من الأمور محل العناية الأنثربولوجية، وأنها سلطة أسسها العلماء يشرعوا بها لفهمهم حتى يسود⁽³⁾.

وهكذا نجد التركيز على التشريع من جهة كونه الجانب الذي يحكم وينظم العلاقات ويحدد المعاملات والشعائر وما إليها. وهو مجال تقيم به الأنثربولوجيا الدينية، أما الهدف في الحالة الإسلامية هو محاولة بيان ارتباط هذه الأحكام التشريعية بالواقع للحكم بأنثربولوجيتها ومن ثم بتاريخيتها. وهذا بالتوسل بجملة من القواعد والآليات هي قواعد هذا المنهج، وعبر عدة خطوات هي خطوات هذا المنهج أيضا وهذا موضوع المطلب الموالي.

(1) المرجع نفسه، ص 58.

(2) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 56.

(3) المرجع نفسه، ص 57.

المطلب الثالث: طرق المنهج الأنثربولوجي

تعتمد الأنثربولوجيا عدة طرق لدراسة مواضيعها، وهذه الطرق تختلف فيما بينها حيث يمكن أن توظف طريقة معينة لدراسة ظاهرة أنثربولوجية ولا نستطيع استعمال نفس الطريقة لدراسة ظاهرة أنثربولوجية أخرى، ولكن رغم هذا التباين يمكن أن تتكامل هذه الطرق مع بعضها البعض؛ فمثلا طريقة المقارنة لا تستغني عن طريقة الملاحظة. وعلى كل فالأنثربولوجيا الثقافية التي هي مدار الحديث هنا تعتمد عدة طرق منها:

1. **طريقة الملاحظة:** وتتم عن طريق انخراط الباحث في الجماعة التي يريد دراسة ثقافتها، فيشاركها في كل الأعمال ويصبح كأنه فرد من أفرادها وأثناء ذلك يقوم برصد الظاهرة التي تكون محل الدراسة كأن تكون اللغة، أو الطعام، أو شعيرة من الشعائر الدينية... أو غيرها، فيقوم بتدوين كل ما يلاحظه في تعاطيهم مع هذه الظاهرة التي يركز ملاحظاته عليها، حتى تكون الملاحظة في حينها وتكون موسومة بالدقة.

2. **طريقة المقابلة:** وتتمثل في مقابلة بعض الأفراد من البيئة الاجتماعية التي اتخذت كعينة للدراسة وعادة ما يكون هؤلاء الأفراد من الأعضاء الفاعلين، ومن خلال طرح الأسئلة عليهم يمكن الوقوف على أجوبة يقدمونها، وينبغي تدوين كل ما يسمع منهم، وعن طريق هذه العملية يتاح التعرف على شخصية الأفراد.

3. **طريقة تاريخ حياة الفرد:** أي الاهتمام بتدوين أهم الأحداث التي يمر بها الأفراد في حياتهم، وتتبع السير الذاتية لهم، وإذا كان الشخص على قيد الحياة ينبغي الاستماع إليه أولا.

4. **طريقة المقابلة غير الموجهة:** وهي خلاف المقابلة في الصورة السابقة، ففي المقابلة غير الموجهة، تعتمد الاستمارات التي توضع عليها أسئلة معينة، ثم تؤخذ الإجابات المقدمة بعين الاعتبار وتبنى عليها قوانين معينة، وهذه الطريقة خاصة المجتمعات المتحضرة، وليس المجتمعات البدائية.

5. **طريقة الاختبارات النفسية:** وهي طريقة نفسية يوظفها الأنثربولوجيون لدراسة نفسيات أبناء مجتمع ما، كأن تعطى لهم أشكال غير واضحة ويطلب منهم التعبير عنها، فيعبر كل منهم من زاوية مكبوتاته اللاشعورية ورواسبه الثقافية.

6. **طريقة المقارنة:** وفيها يقارن الأنثربولوجي الظواهر ببعضها البعض، سواء على مستوى المجتمع الواحد من خلال الكشف عن علاقاتها ببعضها البعض، أو من خلال مقارنتها بظواهر شبيهة في مجتمع آخر، وهذا بغرض الكشف عن التأثيرات المتبادلة، وطبيعة تطور هذه الظواهر وآثارها...⁽¹⁾.

هذه أهم الطرق التي يسلكها البحث الأنثربولوجي في دراسة قضاياها، ومن خلال عرض هذه الطرق يتضح أنها لا يمكن توظيفها في دراسة الثقافة العربية زمن الوحي، ومن ثم يتعذر إخضاع النص الديني لها إلا بكيفية غير مباشرة، ويتوسل في ذلك بعلم التاريخ بالدرجة الأولى، وعليه يصبح البحث الأنثربولوجي في حالة دراسة النص الديني الإسلامي أنثربولوجيا يصبح دراسة تاريخية؛ لأن الطرق التي تتيح تأسيس حكم دقيق تتمثل أساسا في الطريقة الأولى والثانية والرابعة والخامسة وهذه الطرق غير متاحة إلا بشكل غير مباشر كما سبق القول.

فالملاحظة تتم من خلال الوثائق، والمقابلة من خلال ما هو متوفر من النصوص، والمقابلة غير الموجهة أسلوب عصري لا يتناسب مع المجتمع القديم، والاختبار النفسي لا يتم أيضا لأن المختبر غير موجود، وعليه تبقى طريقتان الأولى وهي حياة الفرد، وإذا تأملنا هذه الطريقة نجد أن الخطاب الحدائي توسل بها باعتبار المتلقي الأول للوحي هو محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك خضعت سيرته لقراءة متميزة بل اعتبرت أهم ما يدل على واقعية وتاريخية النص الديني.

ويلاحظ على الخطاب الحدائي في دراسته لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم التركيز على المرحلة المدنية، ومن المعلوم أن هذه المرحلة تناول فيها الوحي قضايا التشريع والأحكام، بينما المرحلة المكية تناول فيها مسائل العقيدة وأصول الدين مما يدل على أن هذا المنهج يراود من توظيفه البحث في مسألة المرجعية من أجل تأسيس الرؤية العلمانية لا غير؛ لأن البحث في العقائد من صميم البحث الأنثربولوجي، وسنعود في الفصل الخاص بالنقد إلى هذه الجزئية.

إذا من خلال اعتماد هذه الطريقة - حياة الفرد - نجد هذا الاقتراح: "أن تدرس تجربة النبي وما نسب إليه من الأحاديث والأخبار - حسب الخطاب الحدائي - من خلال البحث في دلالة النظام الثقافي عند العرب أيام الدعوة من خلال الأحلاف،

(1) عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، ص 277، وما بعدها.

نظام القرابة، والمصاهرات، ونظام المعاش، والسلوك الديني المبور في العقائد والأساطير والقصص⁽¹⁾. هذه الأمور تدرس من خلال سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد كانت بعض القراءات التي طبقت هذه الطريقة أن وصلت إلى أحكام ونتائج كلها تصب في مصب تاريخية النص الديني مثل: إنكار حجية السنة، وأن القول بإمكانية فهم القرآن بالسنة مقرر عند المسلمين يعني: "فهمه بنص مواز له هو في حقيقته ثقافي عميق التلبس بعنصرية المجتمع وأحواله"⁽²⁾، طبعاً الاستدلال دائماً عند هذا الاتجاه فني النبي صلى الله عليه وسلم عن تدوين السنة، ثم تدوينها في فترة لا حقة، وقد كان ذلك لحاجة اجتماعية⁽³⁾.

ومما اتصل بحياة النبي صلى الله عليه وسلم وكان أمراً بارزاً في السيرة النبوية مسألة "الصحبة" فقد حظي صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرف صحبته وقال فيهم أحاديث كثيرة، ومسألة الصحبة من المنظور الوضعي تدرس كظاهرة أنثربولوجية لما لها من دور في العلاقات الاجتماعية، وبالنسبة لحالة النص الإسلامي لدورها في حفظ النص الأول والنص الثاني، أما النص الثالث فقد بلغت فيه الصحبة مبلغاً متميزاً إلى أن صارت عند بعض الفقهاء مصدراً من مصادر التشريع. وقد آلت القراءة الأنثربولوجية لحياة محمد صلى الله عليه وسلم إلى إنكار حجية الصحابة وأن هذه المسألة: "مسألة موثوقية الصحابة إنما هي قياسية وضعها الوجدان الإسلامي لاحقاً"⁽⁴⁾؛ أي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وتأسيس هذه الحجة خارج من زمن الوحي يجعل منها ظاهرة تاريخية وما يبنى عليها يكون تاريخياً، خاصة عندما نجد أصحاب هذه القراءات يحددون مبررات تأسيس حجية الصحابة في أنها:

- التشريع لما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.
 - توسيع أرجاء دلالة النص القرآني بالممارسة التاريخية⁽⁵⁾.
- أي أن الهدف دنيوي، ولا تستبعد هذه النتائج؛ لأن النتيجة لازمة من لوازم المنهج المتبع. أما الطريقة الثانية التي وظفها المنهج الأنثربولوجي فهي طريقة المقارنة؛

(1) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 58، 59.

(2) المرجع نفسه، ص 59.

(3) المرجع نفسه، ص 59، 60.

(4) المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 62.

(5) المرجع نفسه، ص 66.

ذلك لأن المسائل المتعامل معها في هذا الإطار مسائل متعلقة بزمان مضى، ولذلك قلت فيما سبق يتوسل في ذلك بعلم التاريخ، ففي هذه الحال ليس أمام الأنثربولوجي إلا الوثائق التي تحدثت عن حياة العرب في الحجاز وعاداتهم ومعتقداتهم وأشعارهم وأساطيرهم... ومن هذا من جهة، وجهة أخرى النص الإسلامي، وتهدف عملية المقارنة إلى عدة أمور منها:

أ - الكشف عن الوظائف الاجتماعية التي تؤديها النظم الاجتماعية. فإذا كانت القبيلة أو رئاسة القبيلة نظاما اجتماعيا، فإن هذا النظام تناط به وظائف معينة هي إدارة شؤون القبيلة أساسا، وقد سبقت الإشارة إلى أن بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وبروزه بدعوته إلى الإسلام يشكل في نظر القراءة الأنثربولوجية حدثا تأسيسيا لنظام اجتماعي مواز، يمكن له أن يضطلع بمهام لم يكن في مقدرة نظام القبيلة الاضطلاع بها، منها تجاوز القبيلة إلى الدولة. يركز المنهج الأنثربولوجي على الكشف عن مثل هذه النظم في إطار تصور وضعي بحث لبيان تاريخية النص، ومن النظم الاجتماعية أيضا نظام الأسرة والزواج، ولذلك يقارن هذا النظام في الإسلام وفي غيره لمعرفة الوظائف المنوطة به.

ب - الكشف عن التأثيرات المتبادلة بين النظم الاجتماعية وباقي النظم الثقافية. وفي هذا نجد عمليات مقارنة أجريت بغرض فهم النص الديني الإسلامي منذ البداية؛ أي منذ بدء الوحي؛ فكانت هناك مقارنة بين الوحي والكهانة والسحر، وبين الوحي والشعر... وهذا يهدف ببيان إمكانية الوحي صورة من هذه الصور، أو أساسا لفهمها، وفي ذلك تترتب آثار معينة. يقول نصر حامد أبو زيد: "لقد كان ارتباط ظاهري الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها"⁽¹⁾. وهذا مما يدل على أن المنهج الأنثربولوجي يثبت التداخل وتأثير الظواهر في بعضها البعض، ولكنه هنا يؤكد اعتماد الوحي على ظاهرة الكهانة واتصال البشر بالجن حتى يستوعب العقل العربي مسألة الوحي. ليؤكد بعدها تأثير النص بالثقافة.

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

ج - المقارنة بين الظواهر في مجتمع معين بظواهر أخرى في مجتمع آخر، وهذا طبعا في حالة وجود شبه بين الظواهر محل الدراسة، وفي هذا نجد محاولات تطبيقية من خلال مقارنة النص الإسلامي من جهة ونص الكتاب المقدس من جهة أخرى، مثل المقارنة التي أجراها الدكتور هشام جعيط من عدة جوانب: من جهة اللفظ، مسألة القدسية، ومسألة التجلي، مسألة الوحي.. وغيرها. كل هذه الأمور درست دراسة مقارنة؛ فمثلا في مسألة تجلي الملك للنبي صلى الله عليه وسلم يقول هشام جعيط: "إن كل منطق القرآن ضد فكرة تجلي الله ذاته، وما وجد في النص المقدس من تأكيدات على كلام الله لموسى أو جدال الله لإبراهيم بخصوص قوم لوط إنما هو استرجاع للتراث اليهودي القديم حيث كانت الأنثروبومرفيا طاغية، وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهودي"⁽¹⁾. وفي هذا الإطار أيضا نجد أركون يقول بأن آية «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (البقرة: 31) قد استعارها القرآن من التوراة⁽²⁾.

كما قورن الوحي في الحالة الإسلامية التي عاجلها هشام جعيط مقارنة بالكتاب المقدس وحتى بالديانات الوضعية مثل البوذية والزرذشتية، وانتهى إلى أن الأديان مؤسسة من طرف الأنبياء؛ لأن النبي قد يكون مجردا من الوحي مثل بوذا وزرادشت في نظره⁽³⁾ وهكذا نجد أن هذا المنهج استعمل في قراءة النص الديني بزعم أنه يمتاز بالموضوعية ويتوخى العلمية في أهدافه. وهو من خلال هذه الخطوات التي شكلها يعود إلى بناء ما تم تحليله لينتهي إلى أن المدخل الوحيد لفهم النص هو الواقع؛ لأن النص من خلال بيان العناصر السابقة يبين أنه ظاهرة واقعية تاريخية، ومنه كان القول بتاريخية النصوص الدينية.

(1) هشلم جعيط: في السيرة النبوية، ص 53.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 76.

(3) المرجع نفسه، ص 69 وما بعدها.

المنهج التاريخي

المطلب الأول: ماهية المنهج التاريخي

المنهج التاريخي هو أحد المناهج المعتمدة في مجال البحث في العلوم الإنسانية، وفي علم التاريخ تحديداً؛ ذلك لأن علم التاريخ يحكم موضوعه المتمثل في دراسة الأحداث الماضية يقتضي منهاجاً خاصاً للتعامل ودراسة هذه الأحداث حتى يمكن الوصول إلى نتيجة مقبولة علمياً؛ أقول مقبولة علمياً لصعوبة التعامل مع الظاهرة التاريخية، فهي من جهة حادثة ماضية وما دامت كذلك تتعذر ملاحظتها ومن ثم تعذر القيام بأول خطوة منهجية وهي (الملاحظة) التي يبنى عليها غيرها من الخطوات اللاحقة وبذلك يتعذر الاستنتاج.

ومن جهة ثانية الحادثة التاريخية حادثة إنسانية، وهي بطبيعتها هذه تشكل جزءاً من الذات يصبح التعامل معه بموضوعية فيصبح الأمر من الصعوبة بمكان، لكن في الوقت نفسه إذا ما تم وضع قواعد وحددت خطوات ومراحل يأخذ بها الباحث في دراسته للحادثة التاريخية يأمن على بحثه من الخطأ، ومن الذاتية ويصل بذلك أو يقارب الصحة بخصوص الظاهرة التاريخية، أو حوادث التاريخ. وقد اعتمد هذا المنهج كونه يأخذ بالمعطيات الواقعية السببية ولأجل ذلك لم يبق توظيفه موقوفاً على فضاء البحث التاريخي، بل اتسع مجال استعماله وصار يؤخذ به في دراسة الظواهر الأخرى كالظواهر الاجتماعية مثلاً وحتى في دراسة بعض المسائل الدينية وهي مهمة صار ينهض بها علم تاريخ الأديان وعلم المقارنة بين الأديان.

وكان يفترض أن تكون للدراسات الدينية منهاجها الخاص، بل ما هو متحقق أن الديانات على اختلافها لها مناهج بحث، وفي الإسلام هناك منهج البحث الخاص بالأصوليين، ومنهج البحث الخاص بالمحدثين... لكن المتأمل في هذه المناهج يجدها تتقاطع مع المنهج التاريخي، لهذا السبب صارت الدعوة إلى الأخذ به في الخطاب الحداثي دعوة ملحة معتبرة إياه المنهج الوحيد الذي حقق قدراً من الموضوعية، وهو

الكفيل ببيان الحقيقة، وما عداه من المناهج لا تخل من الذاتية والأسطورية... وما دام الموضوع الذي نبحث فيه هو النص الديني الإسلامي والحكم عليه بالتاريخية فقد رأى الحداثيون العرب أن هذا المنهج (= التاريخي) من المناهج التي يعول عليها في الكشف عن هذا الجانب المسكوت عنه عند المسلمين على حد ما يقولون. والمنهج التاريخي هو: "ذلك البحث الذي يصف ويسجل ما مضى من وقائع وأحداث الماضي ويدرسها ويفسرها ويحللها على أسس منهجية ودقيقة بقصد التوصل إلى حقائق"⁽¹⁾.

لقد شمل هذا التعريف كل الموصفات العلمية بالمفهوم الحديث، والتي يمكن أن تحقق نتيجة صحيحة من خلال قيام هذا المنهج على عملية الوصف، وهي عادة ما تثبت الشيء بخصائصه كما هو دون زيادة أو نقصان؛ لأن عملية الوصف هي وصف الشيء كما هو متحقق لا كما يبدو للباحث؛ لأنه إن اعتمد على ما يبدو له صار الأمر من قبيل الانطباع، ولم تتحقق الموضوعية عندئذ وهي شرط العلمية، وحتى لا يبقى الباحث احتمالاً للنسيان، أو لعامل التطور وما يتركه من تأثيرات على الظاهرة التاريخية محل الدراسة يقوم بتسجيلها فور عملية الوصف، ثم بعد ذلك يشرع في عملية التفسير من أجل الوصول إلى استنتاج هو في نظر الباحث نتيجة صحيحة وتشكل وجه الحقيقة بالنسبة لتلك الظاهرة، وهنا تبدو عملية التفسير عملية محورية في دراسة الظاهرة التاريخية إلى درجة أننا نجد بعض من كتبوا في هذا المنهج عرفوه على هذا الأساس، فاعتبر البحث التاريخي: "القيام بصياغة فروض مبدأ تفسير وقوع الأحداث والأحوال لكي يكون لأعمالهم - المؤرخون - قيمة، ويبحثون عن العلاقات الخفية والأنماط الكامنة أو المبادئ العامة التي تفسر أو تصف الظواهر التي يدرسونها، وبعد تكوين الفروض يبحثون عن الأدلة التي تؤيدها أو تنفيها"⁽²⁾.

فهو منهج لا يقف عند جمع المعلومات الخاصة بالظاهرة فحسب كما هو التصور التقليدي لعمل المؤرخ، بل يتركز عمله في وضع الفروض، والفروض عمليات تفسيرية مؤقتة تتأكد صحتها أو خطأها بما يليها من عمليات البحث، فإن تأكدت

(1) علي عكسة وآخرون: مقدمة في البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1 (1998)، ص 105.

(2) عبد الله عبد الرحمن الكندري ومحمد أحمد عبد الدايم: مدخل إلى مناهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1 (1993)، ص 128.

صارت نتائج صحيحة، وإن لم تتأكد تصاغ فروض أخرى، وهو عمل أخذ عن المناهج التجريبية التي أثبتت نجاحة هذا العمل وحقت انتصارات كبيرة، ثم تكون عملية البحث عن علاقة الظاهرة بغيرها من الظواهر السابقة لها أو المتزامنة معها أو الناتجة عنها للوقوف على العلاقة السببية بين الظاهرة وغيرها من الظواهر الأخرى ومن ثم يصل الباحث إلى الأدلة التي تؤيد نتيجته أو تنفيها.

أهم ما يتميز به المنهج التاريخي هو التحول من الصبغة التقليدية الموقوفة على الجمع والسرد إلى الصبغة الحديثة التي تجمع وتفترض وتحلل وتستنتج. وهذا بفضل التطور الذي حققته فلسفة العلوم الحديثة متمثلة في فلسفة التاريخ، وفلسفة العلوم عموماً تولي عناية خاصة للمنهج وفلسفة التاريخ بشكل خاص تولي عناية خاصة لعملية التفسير والتنبؤ، وغيرها من الأمور التي تتيح تأسيس معرفة صحيحة أو مقارنة صحيحة للظاهرة نزوعاً بدراستها من طبيعتها كظاهرة إنسانية إلى مستوى الظاهرة الطبيعية. إلى درجة أنه هناك من حصر وظيفة المنهج التاريخي في عمليتي التفسير والتنبؤ⁽¹⁾. فكون عملية التفسير آلية تتيح معرفة أقرب أوجه الصحة وعملية التنبؤ تتيح معرفة مآلات الظاهرة وتطوراتها المستقبلية.

وما دامت الظاهرة المدروسة في هذا البحث هي النص الديني فقد كانت دراسة الحداثيين في تطبيقهم لهذا المنهج أو في الدعوة لتطبيقه؛ لأنه يمكن من الكشف عن كل ما هو غير حقيقي (= غير تاريخي)، ويجعلنا نتنبأ بمستقبل التعامل مع هذا النص. وهذا الذي جعل أركون مثلاً يتنبأ بتحول المسلمين من المرجعية الإسلامية إلى المرجعية العلمانية الغربية، وجعله يعتبر الإيمان والإلحاد ظواهر نفسية من خلال تنعنه لتاريخ الإلحاد، وقد مر بيان ذلك، وحتى يصل الباحث الذي يأخذ بالمنهج التاريخي إلى النتائج المرجوة من عملية البحث يقتضي هذا المرور بخطوات معينة هي خطوات المنهج التاريخي، وهي على النحو التالي:

1. اختيار مشكلة البحث: أي تحديد موضوع الدراسة بدقة، وذلك باختيار ظاهرة أو حادثة محددة يجعل منها موضوع البحث حتى لا تتشعب عملية البحث وتختلط الظاهرة بغيرها من الظواهر الشبيهة بها أو المتقاطعة معها. وتحديد الموضوع يقتضي الوقوف عنده من جوانب وأبعاد مختلفة مثل: البعد الزماني فيتم تحديده أيضاً، والأشخاص

(1) علي عكسة: مقدمة في البحث العلمي، ص 106.

الذين أنجزوها فيتم التعرف عليهم، والأمور المرتبطة بها فيتم الكشف عنها وعن طبيعة العلاقة بها، والتأثيرات التي تركتها سلباً أو إيجاباً. كل هذه العناصر تقتضيها الخطوة الأولى من خطوات المنهج التاريخي، وهي عناصر تتعلق بالظاهرة المختارة كعينة من عينات البحث التاريخي، بل هذه الجوانب هي جزء من الظاهرة من حيث هي كذلك.

فالبعد الزمني يؤكد لنا أنها حدثت في زمان خاص، وبذلك فهي لن تتكرر بل تصبح ظاهرة فريدة من نوعها لا يمكن الرجوع إلى غيرها في دراستها إلا من خلال عملية المقارنة، وبذلك يصبح عنصر الزمان عنصراً حاسماً في دراسة الظاهرة التاريخية، أما البعد المكاني فلأنها حدثت في رقعة جغرافية معينة ولم تتكرر في غيرها وهنا أيضاً تشبيهها بغيرها من الظواهر التي تحدث في بقاع أخرى لا يكون إلا بغرض المقارنة لتيسير عملية الاستنتاج وعملية التنبؤ. أما الأشخاص الذين أنجزوها فهم جزء منها؛ لأنها لم تكن لتحدث لولا أنها كانت بفعل فاعل معين، وفي هذا العنصر يعرج الباحث على عناصر أخرى كشخصية الفاعلين وثقافتهم والهدف من إنجازهم تلك الحادثة وغيرها من الأمور، ولهذا فهناك ارتباط بين الظاهرة المدروسة وظواهر أخرى أثرت فيها قبلاً وبعداً لا يستغنى عن معرفتها.

وما دام الحديث عن هذا المنهج في هذا المقام؛ لأنه من المناهج التي وظفها الخطاب الحديث في قراءة النص الديني الإسلامي ويلح هذا الخطاب في التركيز على هذا المنهج باعتباره الكفيل بتأسيس تاريخية النص الديني، وما دام كذلك نجد محاولات الحديثيين قد أخذت بهذه العناصر ما أمكنها ذلك، فالنص الديني الذي هو الظاهرة محل الدراسة تم تناوله من جهة الزمان الذي برز فيه، والسن التي أوحى فيها محمد صلى الله عليه وسلم، والمكان الذي تجلّى فيه وهو مكة المكرمة وتحديد الزمان والمكان كعنصرين يدخلان في دراسة الظاهرة التاريخية كانت الإشارة إليهما بشكل متميز من خلال بيان خصائص البيئة الجغرافية والثقافية في تلك الحقبة الزمنية بالذات الأمر الذي جعلهم يعتبرون الوحي استجابة للواقع، على أساس أن مبدأ تفسير الظواهر يقضي بأن لكل ظاهرة سبب يفسر حدوثها على نحو معين، أما عن الفاعلين أو الأشخاص الذين أنجزوا الحادثة، فكان الوقوف عندهم بشكل متميز، وقد اصطلاح عليهم أركون "الفاعلين التاريخيين"⁽¹⁾. وقد مر بنا هذا في الحديث عن آليات تشكل النص وتبنيته.

(1) وهو المصطلح الذي طالما وظفه محمد أركون في حق العلماء المسلمين خاصة.

2. جمع المادة العلمية: وهي خطوة أساسية في هذا المنهج؛ فطبيعة الظاهرة التاريخية كونها حدثت في الماضي يحتم على الباحث أن يجمع ما أمكنه من مادة علمية متعلقة بالظاهرة ويجب على الباحث هنا الحصول على أجود المعلومات التي تمكنه من القيام بالدراسة⁽¹⁾، وحتى يتسنى له ذلك يعتمد على المصادر الموجودة والتي تناولت تلك الظاهرة بالتدوين أو غير ذلك، ولهذا تصنف هذه المصادر إلى صنفين: مصادر أساسية ومنها: الآثار، السجلات الرسمية، السجلات الشخصية، التراث الشفوي. أما الصنف الثاني فهو المصادر الثانوية مثل المراجع الحديثة وكل ما كتب بالعودة إلى تلك المصادر.

إن وفرة المصادر وتنوعها يمكّن الباحث من الحصول على أجود المعلومات ومن ثم الإحاطة بدراسة وافية، وبالنسبة للنص الديني الإسلامي إذا ما أريد دراسته وفق هذا المنهج يفترض في ذلك الحصول على المصادر الإسلامية الأصلية التي تناولت التأريخ للسيرة النبوية، ولتأريخ القرآن الكريم، وللسنة النبوية، ولسائر العلوم الإسلامية، وهي مسألة لم يغفلها علماء الإسلام والكتب التي وضعت ما تزال موجودة، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن عمل الحداثيين العرب في الوقت المعاصر. هل في أخذهم بهذا المنهج وهم يدرسون النص الإسلامي رجعوا إلى المصادر الإسلامية؟ وإن رجعوا هل جعلوا منها مصادر أساسية أم ثانوية؟ ونوعية المراجع والمصادر التي رجعوا إليها هل هي المصادر المعتمدة المشهورة التي تمكّنهم من الحصول على أجود مادة علمية؟ أم أن قراءتهم كانت قراءة انتقائية؟ الأمر الذي أدى بهم إلى الكثير من النتائج المخالفة للتصور الإسلامي وهي التي ستحدث عنها في الفصل اللاحق الخاص بالرؤية المكونة.

3. نقد المادة التاريخية: وهذه المرحلة حاسمة في المنهج التاريخي؛ لأن عملية النقد تبني عليها النتائج من جهة، ومن جهة ثانية يتدخل الباحث بعقله ومعلوماته. فيخضع المادة لعملية نقد مبرزا إيجابياتها وعيوبها، فيتمكن من خلال عملية النقد من الكشف عن حقيقة الظاهرة، وهل المصادر التي تناولتها كانت أحاطت بها أم لا؟ وهل تدخلت آراء من كتب فيها وبالتالي خضعت للأدلة؟ أم أنها دونت ونوقشت بموضوعية؟ وهل الظواهر الأخرى المتصلة بها كان لها تأثير حقيقي أم عرضي؟ وغير ذلك من

(1) علي عكسة: مقدمة في البحث العلمي، ص 105، وما بعدها.

الأمر الذي يمكن أن ينتهي إليها الباحث في هذه المرحلة بحكم عملية النقد المسلطة على المادة التي جمعها. وحتى تكون عملية النقد شاملة ودقيقة يشترط فيها أن تكون وفق مفاهيم المادة، ووفق مفاهيم الظاهرة محل البحث والدراسة، كما يمكن للباحث أن يقارن الوثائق ببعضها البعض، فتكون عملية المقارنة أداة من أدوات النقد والاستنتاج تمكن الباحث من مقارنة الحقيقة.

بالنسبة للشرط الأول شرط مهم، وهو ينسجم مع المبدأ العام الذي تمت الإشارة إليه في التمهيد الخاص بهذا الفصل من أن المنهج يجب أن يخضع للموضوع، وما دامت المفاهيم آليات منهجية يقتضي الأمر أن تكون المفاهيم مستمدة من المادة التي أخذت من المصادر الخاصة بالظاهرة، وهذا الشرط لم يلتزم به الخطاب الحدائي في دراسته للنص الديني، وقد مر بنا نموذج محمد أركون كيف أنه استعمل ترسانة مفاهيمه كلها مستمدة من علوم الإنسان الحديثة، وسنعود إلى هذا العنصر في الرؤية النقدية في الفصل المخصص لها. كما أن النقد يتنوع إلى نوعين: داخلي وخارجي. أما الداخلي وهو الذي يتضمن الأفكار والأسلوب ونوعية المادة المعرفية وغيرها. ومن هنا نجد التشكيك في أمور وفي نسبتها إلى أصحابها وغير ذلك. أما النقد الخارجي فينصب على أدوات الكتابة، نوعية الورق، الحبر... إذا ما تيسر للباحث القيام بهذه العملية فإنه يتجاوز الكثير من الأخطاء والحوازر ويصل إلى التعريف بالظاهرة بكيفية علمية؛ لأنه درسها دراسة موضوعية.

4. تفسير النتائج: وهي آخر المراحل والخطوات في المنهج التاريخي. سبق بيان وظيفة هذا المنهج على أنها تتركز في التفسير والتنبؤ. فمرحلة التفسير هي المرحلة التي تحدد لنا الحكم النهائي والنتيجة المتوصل إليها، وهذا يعني أن المراحل الأخرى كانت مراحل ممهدة لهذه المرحلة. فإذا كانت تلك المراحل تمت وفق القواعد المحددة تكون عملية التفسير دقيقة وتكون النتيجة صحيحة، وإن كانت مخالفة للقواعد المحددة كانت النتيجة خاطئة. ولما كانت المراحل السابقة خطوات واقعية اعتبر هذا المنهج منهاجاً واقعياً لأنه يتعامل مع الظاهرة من خلال المعطيات المادية التي يكون احتمال الخطأ فيها قليل.

وبالنسبة للنص الديني مدار هذا البحث ذهب الحداثيون في تفسيرهم للنتائج المتوصل إليها إلى أنها تؤكد تاريخيته، وذلك لاعتمادهم على مصادر غير المصادر

المتعلقة بهذا الموضوع (= النص الديني). كما أن المفاهيم الموظفة مفاهيم غربية عن هذا النص. ولذلك آلت تفسيراتهم إلى تاريخية النص الديني بينما النص له جهازه المفاهيمي الخاص به. ولكن الحدائين اعتبروا تلك المفاهيم مفاهيم مثالية ميثية لا تتناسب مع المنهج التاريخي، وأحسب أن في ذلك أغلوطة لأن البحث التاريخي في مجال الفكر أو في مجال الأديان يمكن تناوله بالدراسة وهذا ما صار يدرج في عداد تخصصات معرفية مثل تاريخ الأديان. لكن الحدائين العرب يلتمسون مبررات للأخذ بهذا المنهج في بعده المادي وهذا ما سنقف عليه في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: مبررات توظيفه

لقد كان للتطور الذي حققته العلوم الإنسانية في العصر الحديث الأثر الكبير في تقليد هذه العلوم خاصة على مستوى المنهج الذي صارت فيه هذه العلوم تقلد العلوم الطبيعية فيه، ولذلك صارت نتائجها تنعت بأنها نتائج علمية لا فلسفية، ومن هذه المناهج المنهج التاريخي الذي علقت عليه القراءة الحدائية للنص الديني الكثير من الأمل في تحقيق تاريخية النص الديني وذلك لعدة مبررات منها:

1. **طبيعة الموضوع:** الموضوع محل الدراسة هو النص الديني الإسلامي في مستوياته الثلاثة: النص القرآني، النص النبوي، والنص التراثي. هذا النص بمستوياته المختلفة مدون ويتعاطى معه المسلمون كمرجعية في حياتهم حسب الترتيب طبعاً. وما دام رهان القراءة الحدائية هو إدخال التاريخية إلى ساحة هذا النص وجد أصحابها في المنهج التاريخي أحد المناهج التي تمكنهم من بلوغ هذه الغاية، ذلك لأن هذا النص وقع في الماضي؛ أي في التاريخ وبالتالي محاولة البحث عن تدوينه تكون عملية تاريخية، وعملية جمعه عملية تاريخية، ونزول الوحي حادثة تاريخية، ووضع الكتب حادثة تاريخية، وبذلك اعتبر النص في حد ذاته ومن جميع جوانبه حادثة تاريخية. وما دام كذلك يدرس كأبي ظاهرة تاريخية وفق المنهج التاريخي؛ فبخصوص النص القرآني ينظرون إليه من البداية - بدء الوحي - وقد مر بنا كيف أنهم نظروا إليه على أنه حادثة تاريخية بحتة بدليل أن أركان اصطلاح عليه "الحدث القرآني" كما أن نصر حامد أبو زيد اعتبره "ظاهرة ثقافية" وسواء قيل: "حدث" أو "ظاهرة" فكلا المصطلحين يهدف إلى إثبات دنيوية الوحي، واعتباره مما حدث في الزمان. وهو من الأمور التي تجري عليها أحكام التاريخ.

وحتى تتم دراستها وفق معايير العلم لا بد من إخضاعها للمنهج التاريخي. والأمر نفسه قيل عن تدوين المصحف، فهو أحد الأحداث التاريخية الأساسية في تاريخ القرآن الكريم، ولذلك كانت تساؤلات الحداثيين متميزة حول هذه الجزئية خاصة وأنها كانت بأمر من الخليفة الثالث فكانت من الأمور التي مثلت خلفية سياسية في نظرهم لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال المنهج التاريخي الذي يمكن أن يكشف لنا عن ملابسات الحادثة وعلاقتها بغيرها من الظواهر ذات الصلة بها مثل: النسخ المعتمدة والأمر بإحضارها واعتمادها في عملية التدوين، ومثل تثبيت الكتابة الإملائية الذي تم في وقت متأخر، ومثل الانتقال من الشفوي إلى المكتوب الذي هو جوهر هذه العملية، وما يتركه من أثر على الدلالة.

كل هذه الجوانب هي جوانب تاريخية تدرس في إطار تاريخ القرآن الكريم وما دامت كذلك فالمنهج التاريخي هو الأنسب لدراستها من منظور الحداثيين، وإن كان علماء الإسلام قد اهتموا بهذه الجوانب المختلفة وضمّوها مدوناتهم ككتب علوم القرآن وغيرها، فإن القراءة الحداثية ترى في تلك المدونات غير موثوقة من جهة⁽¹⁾، ومن جهة أخرى كانت قراءة أصحابها قراءة إيمانية ميثية.

وبالنسبة للنص النبوي فقد مر كذلك بعدة مراحل هي محطات تاريخية زمنية، ففي البداية لم يكن مدونا ثم دون، ثم وقع الاختلاف في كيفية تصحيح الأحاديث، ثم طرح الحديث النبوي كمصدر من مصادر التشريع... هذه الجوانب وغيرها من السنة النبوية هي في نظر المسلم المؤمن بالمرجعية الإسلامية لا تنفك عن البعد الغيبي الإيماني، وإن كانت قد حدثت في واقع بشري؛ لأن الإسلام لم يكن يشرع لعالم آخر غير عالم البشر، بل جاء ليشرع لواقع بشري دنيوي. وقد تعاملت مع هذا الواقع نصوص القرآن والسنة لكن القراءة الحداثية تعتبر هذه المحطات من تاريخ السنة النبوية محطات دنيوية بحتة حدثت في التاريخ لا يمكن التعامل معها خارج إطار التاريخ، وفي هذا كان تركيز الحداثيين على عدة عناصر اعتبروها عناصر فعالة ساهمت في تأسيس حجية السنة وتعاليفها عن التاريخ، مثل الإمام الشافعي الذي اعتبرها مصدرا من مصادر التشريع وقد مر بنا الحديث عنه.

من هنا، من هذه الرؤية الوضعية للنص النبوي والتي اصطدمت مع العقيدة الإسلامية التي تثبت العصمة للنبي صلى الله عليه وسلم وحجية السنة، ذهب

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

الحداثيون إلى أن الكشف عن هذه القراءة الإيمانية للنص النبوي أيضا يمكن أن يكشف عنها أو عن غيرها المنهج التاريخي. أما بخصوص النص التراثي فهذا الحكم عليه تاريخيا أو دراسته وفق المنهج التاريخي بغرض تاريخيته، فالأمر يختلف عن النص القرآني والنص النبوي، وجهد علماء الإسلام كثيرا ما كان مرتبطا بواقعهم بل كانوا يصرحون بذلك. من خلال هذا تلح القراءة المعاصرة على توظيف المنهج النقدي التاريخي في قراءة النص الديني؛ لأن طبيعته طبيعة تاريخية ينبغي أن يسلط عليها المنهج التاريخي.

2. طبيعة المنهج: لقد تم الحديث عن المنهج التاريخي في المطلب السابق وأهم خطواته، وتمت الإشارة إلى أنه منهج التعامل مع حادثة وقعت في الماضي، ولذلك كانت قواعده مكيفة مع الموضوع المدروس، وهو الحادثة الماضية. وبما أن النص الديني في نظر الحداثيين حادثة وقعت في الماضي وتأثرت بأحداثه فهو حادثة تاريخية ينبغي أن تدرس وفق المنهج التاريخي، فبالنسبة لعملية جمع المادة كخطوة من خطوات هذا المنهج نجد الحداثيين يعتبرون المصادر المعتمدة في عملية التدوين غير وافية؛ أي أنها ناقصة ومن ثم فهي مشوبة لأنه منها ما هو مبعد مثل المصادر الشيعية؛ لأن الشيعة حصروا في خانة المعارضة وتعرضوا غالبا للاضطهاد حتى مجيء عهد الفاطميين والبويهيين⁽¹⁾. وهذه العملية يمكن كشفها بالمنهج التاريخي الذي يقتضي تحصيل أكبر وأجود مادة علمية تمكن صاحبها من الإحاطة بالموضوع. فلا يمكن دراسة حادثة تاريخية مع إقصاء شطر الإسهامات التي ساهمت فيها، فطبيعة المنهج إذا من خلال هذه المرحلة تكون مناسبة لدراسة الموضوع. وبالنسبة للخطوة الثالثة للمنهج التاريخي، وهي عملية النقد فهي عملية من صميم المنهج التاريخي، وتوظيفها وتطبيقها يكون على الحادثة التاريخية التي تعددت حولها الرؤى ولذلك يستعين الباحث في عملية النقد بالمعارف العقلية التي يمكن أن تكشف عن الحادثة من حيث هي كذلك، وتميزها عما تعلق بها من آراء المؤمنين بها وغير ذلك مما يدخل في عملية التقديس المنافية للتاريخية، وعملية النقد التاريخي تحتم على المؤرخ غط العقل الشغال المتعامل معها⁽²⁾. على أساس أن مسألة التقديس والأدلة، وفضاء السحرية تابعة من عدة عقول لا من عقل واحد.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 28.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 69.

3. طبيعة المناهج المستعملة: لا شك أن قراءة النص الديني قد بدأت منذ وقت مبكر عند المسلمين، كما بدأت منذ وقت طويل أيضاً من طرف المستشرقين ولكن القراءتان معا في نظر الخطاب الحدائني لم تصل لا هذه ولا تلك إلى قراءة وافية تمكن صاحبها من تحليل الحقيقة. ولهذا كان من مسوغات الدعوة إلى الاعتماد على المنهج التاريخي واقعيته واعتماده على العناصر المادية الوضعية في تتبع الظاهرة ودراستها. بخلاف المناهج التي اعتمدها المسلمون من خلال ما أبدعه الفكر الإسلامي من مناهج هي في نظر الحدائنين عائق أكثر مما هي حافز. يقول أركون عن الفكر الإسلامي في هذا المستوى: "إنكفاً على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية اتباعية واجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة وتشكلت على هيئة تراثات مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر"⁽¹⁾.

إن هذه الأوصاف التي نعت بها أركون المناهج التي استعملها المسلمون من تقليد وتكرار ومذهبية... ولدت الكثير من العقبات التي حالت دون دراسة النص الديني دراسة علمية، من هذه العقبات تشكيل حافز دوغمائي لا يتيح التعاطي مع المسألة المدروسة بكل حرية وبالأدوات المختلفة المتاحة للباحث، الأمر الذي يجعله ينظر إليها من زاوية معينة تتكون من خلاله رؤية خاصة لا تعد أن تكون تكراراً لما أثبتته السابقون. وقد مررنا في الفصل الأول من الباب الأول أنه من أهداف التاريخية تحطيم الدوغمائية في الإطار الإسلامي. كما أن المنهجية الإسلامية التي تعتمد بشكل كبير على فهم السلف واعتبارهم سلطة معرفية ودينية في نظر الحدائنين. هذه المنهجية غير علمية عندهم؛ لأن: "المعاصرين لزمان القرآن لم تكن المعرفة التاريخية هي شغلهم الشاغل كما هو حاصل الآن، كانت المعرفة الأسطورية أو الخيالية القائمة على حب التضخيم والمبالغة هي المسيطرة على وعي الناس، ولا تزال هذه العقلية مسيطرة على وعي الشعوب التي لم تدخل مرحلة العلم والحداثة التكنولوجية حتى الآن"⁽²⁾.

إن هذه المواصفات التي تعتبرها القراءة الحدائية خصائص الرؤية الإسلامية للنص الديني مردها المنهج المثالي القائم على الثقة في الرواة وعلى عدم الجرأة على النقد، ولذلك تكرست في نظرهم هذه النتائج السلبية التي لا يمكن القضاء عليها إلا بقراءة

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 90.

(2) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 54.

مادية وضعية قوامها النقد التاريخي، ولهذا كان تركيزهم على أهم المحطات في تاريخ النص الديني كنزوله ولغته وتدوينه... وما قيل عن القراءة الإسلامية قيل أيضا عن بعض القراءات الاستشراقية، فبعض المستشرقين حسب أركون تواطؤوا مع المسلمين وقاموا بمخاتلة الحقيقة إما حفاظا على مكسب وإما خوفا على النفس خاصة مع تنامي الحركات الإسلامية، ووصول بعضها إلى الحكم.

يقول أركون معينا على الاستشراق مثل هذا الأمر: "ليس المؤمنون وحدهم هم الذين بقوا مغلقين على أنفسهم داخل السياج الدوغمائي، وإنما التبحر الاستشراقي الأكاديمي نفسه ظل مغلقا داخل نفس السياج لزمن طويل عندما اكتفى بنقل أفكار الإسلام السني الأغلبى إلى اللغات الأوروبية"⁽¹⁾. من هنا كانت الدعوة إلى المنهج التاريخي وتطبيقه في دراسة النص الديني؛ لأن المنهج المستعمل لم يكن وافيا بالغرض، هذا الغرض هو الكشف عن أمور كانت مستورة في نظر الحدائين، أو هو عملية تفكير في اللامفكر فيه كما يقول أركون؛ أي أن هذا المنهج يساهم في إضاءة هذا النص إلى أقصى حد ممكن، ومن المناهج التي تبلغنا هذه الغاية المنهجية التاريخية⁽²⁾.

من هنا، من طبيعة المنهج المستعمل في قراءة النص الديني، وبيان عدم كفاءته وجد الحدائين مسوغا للأخذ بالمنهج التاريخي على أساس أنه من المناهج البديلية والمتلائمة مع الموضوع الذي هو النص الديني، وذلك لمادية هذا المنهج واعتماده العناصر الواقعية، وإبعاده لكل مسألة أو عنصر غيبي وهذا بالاعتماد على أكبر مادة علمية متاحة للباحث. وقد سعى أصحاب هذا المنهج إلى معالجة كل ما يتعلق بالنص الديني معالجة سببية وضعية بحتة أدت بهم إلى تكوين إثبات تقني للمسائل، وهو أمر سنقف عليه في الفصل اللاحق.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

الفصل الثاني

الرؤية المكونة

المبحث الأول: خصوصيات هذه الرؤية

المبحث الثاني: تغيير محور الاهتمام في العقيدة

المبحث الثالث: أثر اللغة في الرؤية

خصوصيات هذه الرؤية

من الطبيعي أن تكون الرؤية تابعة للمنهج المستعمل متسقة مع آلياته وخطواته، وقد جاءت رؤية الحداثيين العرب ومن خلال النماذج التي وقفنا عندها كذلك؛ فهي رؤية بعيدة عن التصور الإسلامي، ومرد ذلك المنهج المستعمل في دراسة النص الديني، إنه منهج غير إسلامي على الرغم من إلزام الحداثيين العرب أنفسهم بأن يخضعوا مناهجهم للنص الديني لا العكس كما وجدنا ذلك عند نموذجين شهيرين: أركون والجابري ولذلك كانت الرؤية التي أفضت إليها قراءتهم رؤية غير إسلامية كما سبق القول.

المطلب الأول: رؤية تفاضلية

إن تاريخية النص الديني بما ألفها مجال يسعى الخطاب الحداثي العربي المعاصر إلى تأسيسه والدفاع عنه، هذا الموضوع يتنافى مع الصبغة العامة للرسالة الإسلامية أفصده صبغة «العالمية» على وجه الخصوص؛ لأن التاريخية تبقى على النص في التاريخ، فهو أسير الماضي لا يمكن أن يصبح مرجعية للحاضر أو المستقبل، وهنا تصطدم تاريخية النص مع الإسلام في حد ذاته، فوجد الخطاب الحداثي نفسه أمام تساؤل جوهري كيف يمكن الاعتراف بعالمية الرسالة الإسلامية، مع القول بتاريخيتها؟

للإجابة على هذا التساؤل وجد الحداثيون ملجأ تبريريا هو الانتقائية أو الأخذ بمبدأ "التفاضلية" فكانوا ينتقون من النصوص ما يلائم رؤيتهم وما عداه لا يتم التطرق إليه، وما دام مبدأهم دائما هو أن العبرة لخصوص السبب راحوا يجردون النصوص من بعدها الآخر الذي هو "عموم اللفظ" حتى يستقيم لهم الأمر، لذلك نجدهم يأخذون بالنماذج الشاذة فكانت رؤيتهم رؤية تفاضلية. وعملية التفاضل في التعاطي مع النص عموما والنص الديني خصوصا، عملية هي في جوهرها امتداد للفكر الغربي، فالجابري على الرغم من أنه أحد الذين أخذوا بالتفاضل يرى بأن التفاضل يعود إلى نشاط البحث الفللوجي في القرن 19 الذي انتهى إلى تعديل الرؤى الشمولية أو

التخلي عنها لصالح النظرة التحزيبية التي تحتهد من أجل رد كل فكرة إلى أصل سابق خدمة للمركزية الأوروبية⁽¹⁾.

يستشف من هذا أن النظرة التفاضلية، ليست نظرة إسلامية، بل هي امتداد للمركزية الغربية، وقد كانت محاولات الخطاب الحدائي توظيفها على الرغم من اعتراف دعائه بأنها امتداد للمركزية الغربية، كما وجدنا مع نموذج الجابري، فهو المعني الأول بكلام الدكتور طه عبد الرحمان حينما قال: "وأما نقص عملهم فينبئ عنه اتباعهم الشاذ والغريب من الأقوال فلا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيف عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور، ولا أشد ولا أغرب مما ينقلون عن غير أهل هذا التراث متوسلين به عند النظر في معارف التراث"⁽²⁾ قيل عنه أيضا بأنه عينة من عينات التعاطي التشطيري مع التراث⁽³⁾.

وما يقال عن الجابري يقال عن غيره من المفكرين العرب الذين يشتغلون بالخطاب الحدائي العربي المعاصر، ومن خلال الحكمين السابقين، وقبلهما اعتراف الجابري يتأكد لدينا بأنها رؤية تفاضلية حتى في رأى النقاد والمفكرين سواء أكانوا من حملة التصور الإسلامي أم من غيرهم. وما يؤكد ذلك أيضا ما سنقف عليه من عينات للخطاب الحدائي في قراءته للنص الديني في مستوياته المختلفة تبرز الرؤية التفاضلية كخاصية من خصائص القراءة الحداثية العربية المعاصرة لهذا النص.

فبالنسبة للنص القرآني سبق لنا أن وقفنا على مختلف الجوانب التي من خلالها سعى الخطاب الحدائي العربي المعاصر إلى تأسيس تاريخيته كوجوده قبل النزول وأسباب نزوله، وطبيعة نزوله، وماهيته هل هو لفظ فقط أم لفظ ومعنى؟ وغيرها من الأمور بغية تأسيس التاريخية كما يريد الخطاب الحدائي هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتجلى التفاضل في طبيعة المراجع التي رجع إليها هذا الخطاب؛ فبالنسبة للمراجع والمصادر التي اعتمدها الحداثيون العرب يمكن تقسيمها إلى قسمين: مراجع إسلامية، ومراجع أجنبية، تمثلت في كتب الاستشراق تحديدا.

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 28.

(2) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 10.

(3) جورج طرايبيشي: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1 (1993)، دار الساقي، بيروت، ص 83.

والمستأمل في مراجع الخطاب الحدائي العربي يجدها المراجع الأجنبية بالدرجة الأولى، وهذا ما يلمسه القارئ ويجده في كتابات محمد أركون مثلاً، لقد كان تركيزه على كتب المستشرقين معتمداً عليها في دراساته الإسلامية سواء فيما يتعلق بنص الوحي، أو بالنص التراثي. وكان الأولى الاعتماد على مصادر إسلامية، ولكن الرؤية المرجو تأسيسها جعلته يعتمد على كتب المستشرقين، ففيما يخص النص القرآني وجدنا أركون في معالجته لبعض المسائل المتعلقة بعلوم القرآن يصرح باعتماده على كتب الاستشراق مثل حديثه عن الفرق بين الشفوي والمكتوب، وفي ذلك يعتمد على المستشرق الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan)⁽¹⁾ الذي كان يقول: "ولكن القرآن كان كلاماً من قبل أن يكون نصاً وقد ظل إلى أيامنا كلاماً تعبدياً، وما التاريخ الانتقادي للقرآن سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على محمد باسم التنزيل"⁽²⁾.

لا أريد التعليق على هذا الكلام ولا على ما سيأتي بعده لأني أريد بيان صفة التفاضلية كصفة ملازمة للقراءة الحداثية العربية المعاصرة، أما نقدنا فسيأتي في الفصول اللاحقة. على كل تبدو هذه الفكرة التي ركز عليها أركون في كتاباته حول النص القرآني محورية في كلامه، وهي فكرة إرنست رينان استعارها منه أركون وبنى عليها نتائج خاصة في مجال الدلالة وما يترتب عليها من أحكام شرعية، ومن الأمور التي ترتبت على الأخذ بهذه الفكرة عند أركون إنكاره المرجعية القرآنية لعمل وتصرفات المسلم المعاصر والدعوة إلى ضرورة قراءة النص القرآني قراءة تزامنية - بالمفهوم الألسني - وهذا في نظره ما يجعلنا نقف على دلالات أخرى للنص القرآني غير الدلالات السائدة.

كما نجد أركون أيضاً في دراسته لمسألة الشفوي والمدون، والفرق بينهما، يعتمد على رأي رينان في هذه المسألة الذي يقول بأن القرآن كان كلاماً قبل أن يكون نصاً وقد ظل كلاماً تعبدياً حتى هذه الأيام⁽³⁾ وقد اعتمد أركون هذا الرأي أيضاً وراح

(1) فيلسوف ومستشرق فرنسي ولد عام 1823، وتوفي عام 1892، من مؤلفاته: ابن رشد والرشدية، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 518، 519.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، ص 30.

(3) نقلاً عن محمد أركون: الفكر العربي، ص 30.

يقدم تعريفاً آخر للقرآن الكريم غير التعريف الإصطلاحي المتداول عند المسلمين فيقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائياً بعد القرن الرابع"⁽¹⁾.

كما نجد الظاهرة نفسها عند هشام جعيط، فكتابه الذي خصص جزأه الأول للبحث في الوحي والقرآن والنبوة، يكاد يفتقر للمراجع الإسلامية أمام كتب المستشرقين التي اعتمدها وذلك سر تشكيكه في ترتيب الآيات داخل السور، كما رفض أمية النبي عليه الصلاة والسلام، وغيرها من المسائل التي تضمنها هذا الكتاب⁽²⁾. هذه من دلائل التفاضل في الرؤية الحداثية العربية المعاصرة؛ أعني اعتمادها المصادر الاستشراقية بدل المصادر الإسلامية في دراسة النص الإسلامي.

أما التفاضل من جهة أخرى فقد حدث على المستوى الداخلي فالمصادر الإسلامية متفاوتة القيمة؛ فعند أهل السنة مثلاً نجد أن صحيح البخاري من أصح الكتب، وقد تضمن الحديث عن المباحث الخاصة بالقرآن وعلومه، فقد جمع الإمام البخاري مختلف النصوص التي تحدثت عن نزول القرآن الكريم، وعن حملته، وعن حفظته، وعن تدوينه، وما إلى ذلك في كتاب فضائل القرآن، لكننا لا نجد واحداً من الحدائين العرب عاد إلى هذا المصدر المهم عند المسلمين السنة، وتم الاعتماد على مصادر أخرى تكررت كثيراً، مثل كتاب الإتيان في علوم القرآن للإمام السيوطي، وليس الأمر هنا التقليل من شأن هذا الكتاب ولكن طبيعة عمل الإمام السيوطي هي الجمع، فلم يكن منظراً أو محصياً محققاً بقدر ما كان همه جمع المعارف الإسلامية خوفاً عليها من الضياع؛ لأن الظرف الذي عاش فيه الإمام السيوطي اقتضى ذلك.

فالأمة كانت تعيش وضعاً حضارياً متدهوراً، الأمر الذي جعل الإمام السيوطي يوجه عمله ويركز جهده على جمع ما هو موجود، استجابة لموقف حضاري هو حماية الذاكرة الإسلامية، والغريب في الأمر أن هذه المسألة معلومة لدى الحدائين العرب. فالدكتور نصر حامد أبو زيد مثلاً يقول متحدثاً عن الزركشي والسيوطي وكتابيهما: البرهان والإتيان: "كان التحدي الذي واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي... ثم

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 32.

(2) أنظر في هذا كتاب هشام جعيط: في السيرة النبوية، القرآن والوحي والنبوة.

يقول: ولم تكن هذه العملية في حقيقتها سوى استحابة حضارية لموقف فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم «النص» والعكوف على الثقافة والفكر يحميها من الضياع ويحافظ عليهما من التشتت⁽¹⁾.

رغم هذا - الوعي بطبيعة عمل الإمام السيوطي - نجد التركيز عليه دون الإمام البخاري مثلاً في مسائل خاصة بالنص القرآني، وحتى المسائل التي أوردها الإمام السيوطي، ولم تكن تصب في مصبهم تم تجاهلها، من ذلك مثلاً التركيز على تأثير الثقافة في النص انطلاقاً من أسباب النزول، إذ اعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد أن الوحي كان استحابة للواقع، وأن نزول القرآن كان لأسباب بيئية ثقافية دون الإشارة إلى الآيات الكثيرة التي ذكرها الإمام السيوطي بأنها نزلت دون سبب نزول، ففي هذه المسألة تم القفز على ما ذهب إليه الإمام السيوطي؛ لأنه لا يوافق مذهبهم في ذلك، وهذه إحدى تجليات خاصية التفاضل كخاصية للرؤية الحداثية.

أما عن المسائل التي تم التطرق إليها فإننا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد مثلاً يعتمد في مسألة التدوين رأياً شاذاً أورده الإمام السيوطي فجعل منه مرجعاً معتمداً، هذا الرأي الذي قال فيه الإمام السيوطي والذي مفاده أن: سورة الأحزاب كانت تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم تقدر إلا ما هو الآن⁽²⁾ اعتمد نصر حامد أبو زيد هذه الرواية وغيرها مما يشبهها ولم يلتفت إلى سائر الروايات المخالفة لذلك، مثل ما أورده الزرقاني في مناهل العرفان من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدل على موضع المكتوب من سوره، وكان يأمر من كان من الصحابة يكتب له الوحي بأن يكتبوه فيما يسهل عليهم من العصب والخاف والرقاع وقطع الأديم، وعظام الأكتاف والأضلاع، وكان هذا الذي يكتب يوضع في بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا إلى أن انقضى هذا العهد عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن مجموع على هذا النمط⁽³⁾.

هذه الرواية الثانية على شهرتها واعتمادها من طرف المسلمين أهملت في الخطاب الحداثي العربي المعاصر وتم التركيز على رواية السيوطي السابقة مما يدل أيضاً على

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11-12.

(2) السيوطي، الإتيان: فقلاً عن مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد، ص 131-132.

(3) عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج 1، ص 247.

الانتقائية، والتفاضلية في رؤية الحداثيين في دراستهم للنص القرآني. ومن المسائل التي يوردون فيها الشاذ من الأقوال، بل أقوالهم وظنونهم في بعض الأحيان مسألة التدوين، على أساس أنها تم فيها التركيز على الحفظ، فيشككون في عملية الحفظ ويقولون بأنها ليست دائما مضمونة النتائج⁽¹⁾، ويهملون الروايات الواردة فيما كان يعضد الحفظ مما هو مدون على الوسائل المذكورة في نص الزرقاني السابق مما يدل أيضا على أنهم يختارون الشاذ من الأقوال فكان تعاطيهم مع النص القرآني وتاريخه تعاطي تجزيئي تفاضلي.

من المسائل كذلك التي تناولوها بخصوص النص القرآني مسألة الوحي، فلم تعتمد في مفهومه «الاصطلاحي» التعريفات الإسلامية المشهورة وإنما اعتمدت الآراء الشاذة، بل نجد نصر حامد أبو زيد مثلا أهمل مختلف النصوص الإسلامية، ليأخذ بردود أفعال القرشيين زمن البعثة بوصفهم الوحي بأنه شعر حيناً وسحر حيناً، وجنونا حيناً آخر، فراح يجري مقاربات تفسيرية بين الوحي وهذه المفاهيم لينتهي إلى أن «الوحي» لا يعد أن يكون ظاهرة ثقافية شأها شأن الظواهر الثقافية الأخرى التي كانت سائدة في الحجاز والتي كان نزول القرآن متزامنا معها، الأمر الذي أدى به إلى إنكار الاتصال بين عالمي الغيب والشهادة أو إنكار ظاهرة «الوحي». ومثل ما هو الأمر مع محمد أركون حينما اصطلاح على «الوحي» مصطلح «الحادث القرآني» وكان غرضه من تحويل التسمية إبراز اتصاف هذه المعرفة التاريخية بالصفة الوضعية⁽²⁾ والبعض منهم ينكر ذلك جهارا. يقول عزيز العظمة في هذا المجال: "إني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى الخفية وبين البشر"⁽³⁾.

هذه بعض النماذج التي أردت من خلالها بيان التفاضل في رؤية الحداثيين في مجال دراستهم للنص القرآني، والأمر نفسه بالنسبة في دراستهم للنص النبوي؛ فالرؤية التفاضلية في تناولهم النص النبوي تتجلى أيضا في: نوعية المصادر المعتمدة عندهم، في حجية السنة، وفي تدوينها أيضا، وحتى فيما بني على السنة من أحكام تشريعية، وهذا بفعل نظرهم لحجية السنة؛ فبخصوص المصادر نجد مثلا من يعتمد الرسائل الجامعية ويهمل مصادر إسلامية أصيلة مثل ما هو الشأن مع عبد المجيد شرفي في الفصل الذي

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

(2) محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

(3) عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 105.

خصصه لعلوم الحديث ضمن كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، إذا اعتمد في مسألة غاية في الأهمية والخطورة. رسالة قدمت لنيل شهادة الدراسات المعمقة (DEA) في إحدى الجامعات التونسية ولم يعتمد المصادر الإسلامية في ذلك⁽¹⁾. والأمر نفسه نجده عند محمد أركون ففي حديثه عن السنة الإسلامية الشاملة نجده اعتمد كتب المستشرقين أكثر مما اعتمد كتب المسلمين وإن كانت هذه الكتب فهي من المراجع الحديثة، أو من الكتب غير المتخصصة بالنسبة للمصادر، وقد تجلّى الأمر عنده بشكل متميز في إشارات المستشرفة الفرنسية جاكين شابي (jacqueline chabbi) صاحبة كتاب: «إله القبائل إسلام محمد»⁽²⁾.

هذه إحدى النواحي التي اهتم بها الحداثيون في دراستهم للسنة النبوية، مما يدل على أن معالم التفاضل متحققة على هذا المستوى، وهكذا صارت مناقشتهم للسنة وعلومها في ضوء الدراسات الاستشراقية، وما اعتمدوه من مصادر إسلامية يعتبر ثانويا في علوم الحديث مثل تركيزهم وتمثيلهم بمقدمة ابن الصلاح، إذ كانوا يعتمدون عليه دون غيره من المحدثين الذين كانوا أكثر شهرة منه في مجال الحديث وعلومه.

من الأمور المتعلقة بالسنة والتي تبرهن على الرؤية التفاضلية في الخطاب الحديثي مسألة تدوين السنة، إذ نجد الاعتماد أيضا على الانتقائية، فتدوين السنة في نظرهم غير مشروع من جهة، ومن جهة ثانية تم في وقت متأخر نسبيا - في خلافة عمر بن عبد العزيز - وبالتالي إذا تم النظر إلى الجهة الأولى، جهة تدوينها نجدهم يوردون ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في مجال نهي أن يدون ما سمعوا عنه من أحاديث معتبرين ذلك النهي ينسف علوم الحديث كلها⁽³⁾ في حين تحمل النصوص الأخرى التي تحت على الجمع والتدوين مما ذكره علماء السنة. من جهة أخرى نجد مسألة من أخطر المسائل تؤكد الرؤية التفاضلية للحداثيين في مجال دراستهم للنص النبوي هي مسألة حجية السنة، وإن كنت قد تناولت هذه المسألة في المدخل العام لهذا البحث في الحديث عن أنماط توظيف النص ووجدنا أن من هذه الأنماط أنه وظف كمرجعية سواء تعلق الأمر بالنص القرآني أو بالنص النبوي.

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 176.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 44.

(3) عبد المجيد شرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

لكننا نجد الحداثيين العرب ينكرون حجية السنة آخذين في زعمهم بحديث نبوي، وهو ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في حادثة تأبير النخيل: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"⁽¹⁾ فباعتمادهم على هذا الحديث يعتبرون أن النبي صلى الله عليه وسلم هو نفسه يحث على عدم الأخذ بالسنة فهذا الحديث عندهم اعتبر مدار السنة كلها، وهو ناسخ لجميع الأحاديث الواردة في مجال حجية السنة، وقبلها نصوص القرآن الكريم⁽²⁾، ومن هذه الأحاديث مثلاً قول النبي عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي"⁽³⁾، وقوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني مناسككم"⁽⁴⁾ وغيرها من الأحاديث. وقبل ذلك نصوص القرآن الكريم التي قرنت طاعة النبي صلى الله عليه وسلم بطاعة الله عز وجل كقوله تعالى: ﴿... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾ (محمد: 33) وقوله تعالى: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...﴾ (الحشر: 7) وغيرها من الآيات.

وقد ترتب على هذا الأمر نتائج خطيرة مثل إنكار الكثير من الفرائض الشرعية كالصلاة، والصيام، والزكاة، وإباحة بعض المحرمات مثل الربا⁽⁵⁾ والبعض منهم يعتمد نصوصاً ولم يتأكد هل هي نصوص شرعية أم لا؟ من ذلك مثلاً ما أورده الدكتور الطيب تيزيني: "القرآن ذو وجوه متعددة، فخذوا بوجهة الحسن أو الأحسن"⁽⁶⁾، أورد هذا النص على أنه حديث للنبي عليه الصلاة والسلام ولكن دونما ذكر لمصادره، ولم يقيم بتخريج له وهذه من صور التعاطي التجزيئي التفاضلي في الرؤية الحداثية، الأمر الذي جعل الشيخ البوطي يعلق ساخراً على استدلال الطيب تيزيني بهذا النص الذي اعتبره حديثاً نبوياً قائلاً بأن لا علم له بهذا الحديث وأنه لا يعرف له مصدراً وأن راويه هو الدكتور تيزيني⁽⁷⁾ وهكذا نجد الرؤية التفاضلية في الخطاب الحداثي

(1) سبق تخريجه: أنظر ص 89.

(2) أنظر في ذلك مثلاً نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 19.

(3) سبق تخريجه، أنظر ص 89.

(4) سبق تخريجه، أنظر ص 49.

(5) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 71 وما بعدها.

(6) الطيب تيزيني: الإسلام وأسئلة العصر، ص 103.

(7) أنظر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في تعقيبه على الدكتور الطيب تيزيني، الإسلام والعصر، ص 178.

العربي المعاصر جلية في تعاطيه مع النص النبوي، وإن كانت هذه المواقف يتناقض أصحابها في قراءتهم وسأكشف عن مظاهر هذا التناقض في الفصول اللاحقة التي سأخصصها للنقد، أو لطرح تاريخية النص الديني من زاوية نقدية.

والأمر نفسه - التعاطي التفاضلي - يتجلى في الخطاب الحدائثي على مستوى قراءة النص الديني الثالث (= التراث) وهذا ما يتجلى مثلاً في قراءة الدكتور محمد عابد الجابري من خلال تركيزه على جانب دون جانب أو ما أسماه بالمعرفة أو الثقافة «العالمية» و«الثقافة غير العالمية»، ومثل حكمة على العقل العربي بأنه عقل أخلاقي وليس بعقل علمي... يقول الجابري: "قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة «العالمية» وحدها فتركنا جانباً الثقافة الشعبية"⁽¹⁾.

والمراد بالثقافة الشعبية غير المدونة، أو الموروث الشفوي، كما نجد أيضاً وبعداً حلل معنى العقل، وأثبت أن من مضامينه "السببية" وهو مبدأ عقلي شهير في العقل اليوناني، وفي الفلسفة المادية، يصبح العقل بهذا المفهوم هو محل الدراسة عند الجابري⁽²⁾ أما ما عداه فلا يمكن أن يكون مجالاً للدراسة المعرفية، ومن خلال هذا يصف الجابري العقل العربي بأنه مرتبط بالأخلاق والسلوك⁽³⁾ لا بالأسباب كما هو في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة. وقد انتهى الجابري بفعل انتقائيته أيضاً إلى نتائج أدين بسببها واعتبرت من نتائج منهجه الذي اعتمده، كما ذهب إلى ذلك بعض نقاده⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: إلغاء المقدس

سبق أن بينت في المدخل العام لهذا البحث أنه من بين أنماط توظيف النص الديني الوجه أو النمط الذي يقضي باعتباره مقدساً في ذاته وهذا خاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم أولاً ثم بالنسبة النبوية ثانياً، لكن الحادثة بما ألما نزرعة مادية، والمناهج المتبعة في تأسيسها مناهج وضعية مادية أيضاً آلت نتائجها إلى القول بإلغاء المقدس، وما دام الخطاب الحدائثي العربي المعاصر في دراسته للنص الديني قد أخذ بتلك المناهج

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 7.

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

(3) المرجع نفسه، ص 30.

(4) جورج طرابيشي: مذبح التراث، ص 83.

الحداثية الغربية، فقد آل أيضا إلى رؤية تنكر المقدس وتلغي صفة القداسة حتى على النص القرآني الكريم. ولذلك وجدنا الجابري مثلا لا يعترف بالعقل الذي لا يتضمن السببية ووجدنا أركون لا يعترف بتجرد النص من البعد الزمكاني. ووجدنا أيضا كيف أن بعضهم يبالغ في تمجيد البعد المادي إلى درجة إنكار الغيب، وقد مثل ذلك بعض حملة الخطاب العلماني الماركسي.

من خلال هذه النماذج ومجال تركيزها في دراستها للنص الديني يمكن أن نستشف سر إلغاء القدسية عن النص الديني (= خطاب الوحي)؛ لأنها أولا - القدسية - تتعالى على المادية والتاريخ، والخطابي الحداثي ينكر ويلغي كل ما هو متعال عن التاريخ، ولأنها ثانيا اعتبرت منافية لصبغة الحضارة الحديثة التي تعتمد على العلم، وفي هذا نجد محمد أركون يرى أن التقديس تستخدمه أو تحيّشه الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أسماها بحضارة نزع السحر، ونزع التقديس عن الأشياء، وحضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع⁽¹⁾. هذا مبرر من مبررات نزع القداسة عن النص الديني كصفة من صفات الرؤية التي تكونت للخطاب الحداثي العربي المعاصر جراء أخذه بمنهج الحداثة الغربية، ولهذا صارت مسألة قدسية النص الديني إحدى أوجه الاهتمام بهذا النص وجانباً من جوانبه التي تم التركيز عليها في القراءة الحداثية له.

وبعدما عرفنا موقف الخطاب الحداثي من هذه مسألة قدسية النص على أنها تقدم كحاجز حضاري أمام الحضارة المادية الحديثة، يمكن أن نتساءل إذا لم يكن النص الديني مقدسا في ذاته فكيف يكون؟ وما سر قدسيته إذا؟ وفي هذا تتجلى رؤية الحداثيين من خلال الإجابة التي يقدمونها، والتي يمكن تقسيمها إلى إجابتين متباينتين ولكنهما تصبان في مصب واحد هو إلغاء المقدس. هناك من ذهب إلى أن قدسية النص ليست نابعة من ذاته، وإنما هي صفة مضافة عليه شأنها في ذلك شأن سلطة النص التي اعتبرت غير نابعة من ذاته وأنه ليس بنص ملزما عمليا، وإنما أضفيت تلك السلطة عليه، وقد وقفنا على ذلك في المبحث الخاص بممارسة النص لسلطته.

وما يؤكد القول بأن الحداثيين يعتبرون قدسية النص خاصية مضافة عليه أقوالهم، فمثلا عزيز العظمة كان يقول عن النصوص الدينية: "فهى من التاريخ ولدت وفيه

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 24.

تقدست وبه انفعلت، وفيه أثرت فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها"⁽¹⁾. إن هذه النظرة تريد إبراز قدسية النص كخاصية مضافة وليست خاصية ذاتية للنص. وإذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها تمت بفعل بشري تاريخي والفعل البشري يمكن أن ينسخه ويزيله فعل بشري آخر، وقد رأى الحداثيون أن الحداثة الغربية هي الكفيلة بنزع هذه القداسة، إلى درجة أن حددت الحداثة وفعلها في النص المقدس ليس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ⁽²⁾ أي تجريده من صبغة القدسية واعتباره شيئا كسائر الأشياء التي وقعت في التاريخ أو نصا كسائر النصوص تحكمه شروط تاريخية، وإذا كانت قداسة النص القرآني مستمدة من مصدره فهو كلام الله عز وجل، وأنه ظل مقدسا حينما كان في اللوح المحفوظ، ثم هو كذلك حينما أنزل إلى السماء الدنيا، وهو كذلك أيضا في نزوله المنجم على محمد صلى الله عليه وسلم وسيبقى كذلك، إذا كانت هذه القداسة نابعة من مصدرها الأول، فقد آلت الرؤية الحداثية إلى إنكار الوجود الغيبي للنص القرآني، وأثبتت فقط وجوده التاريخي الزمكاني، وهذا ما نجده مثلا عند نصر حامد أبو زيد وذلك من زاويتين اثنتين:

أما الزاوية الأولى فهي إلغاء الوجود الميتافيزيقي للنص القرآني؛ أي وجوده في اللوح المحفوظ، ثم النزول الجمل إلى بيت العزة كما هو معروف عند علماء القرآن الكريم، وقد تم إلغاء هذا البعد في نظر الدكتور نصر حامد أبو زيد لأنه يعيق الفهم العلمي للنص. يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: "الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية"⁽³⁾ ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁽⁴⁾. هذه الزاوية الأولى وهي بعده الميتافيزيقي ومصدره الإلهي الذي هو سر قدسية، ولهذا يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد نظرة المسلمين للنص وإيمانهم ببعده هذا على أنه جزء من العقيدة يعتبر ذلك من الخطأ المتراكم في الفهم الإسلامي. أما الزاوية الثانية التي منها ألغي الوجود الغيبي للنص القرآني فهو منهج التعامل معه.

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 99.

(3) يقصد بذلك كونه ظاهرة ثقافية أو منتج ثقافي على حد تعبيره.

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

وهو المنهج الأنثروبولوجي الذي يفرض علينا التعامل مع النص القرآني كمنتج ثقافي، يستمد خصائصه النصية المميزة له لا من مصدره الغيبي الإلهي الذي هو سر تميزه، بل من حقائق ثقافية بشرية دنيوية اجتماعية ولغوية بالدرجة الأولى⁽¹⁾.

وفي هذا الموقف تتحلى القداسة، قداسة النص القرآني على أهما خاصية مضافة، وليست ذاتية، ولذلك أفضت الرؤية الحداثية إلى إلغاء المقدس، أو إلغاء خاصية القداسة عن النص الديني، واعتبرته نصا ثقافيا له بعد واحد هو البعد التاريخي، وهذا ما يصرح به نصر حامد أبو زيد في قوله: "الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"⁽²⁾. وهكذا وجدنا مع هذين النموذجين: تعزيز العظمة ونصر حامد أبو زيد كيف أن القداسة تاريخية كما أن النص في حد ذاته ظاهرة ثقافية تاريخية.

من جهة أخرى هناك من يعتبر النص مقدس في مستواه الوجودي الأول؛ أي وجوده الميتافيزيقي، وهو كذلك حينما أنزل منجما على النبي صلى الله عليه وسلم ليعتبر النبي صلى الله عليه وسلم هو أول من موضع الوحي بشريا وبشر به تاريخيا، فلحظة نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم أو كما اصطلاح عليها بلحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ عندها مال النص إلى التشظي التاريخي وساعتها فقد قدسيته وصار نصا تاريخيا⁽³⁾.

هذه نظرة الحداثيين للنص الديني من جهة كونه مقدسا؛ فقداسته في نظرهم إما أنه لم يتصف بها أصلا وقدهه المؤمنون به، وإما أنه كان مقدسا حينما كان في مستوى الوجود الميتافيزيقي وزالت قداسته حينما صيغ بلغة البشر. وقد سعى الخطاب الحداثي في زعمه الكشف عن هذه المسألة انطلاقا من الحداثة، فالحداثة من منظور هذا الخطاب هي الكفيلة بإزالة هالة القداسة على النص، بل هي التي تجعل الأخذ بما يميل إلى إحداث القطيعة مع النص بمعناه القديم، ومعناه الكتابي المقدس مثل التراث الإسلامي⁽⁴⁾. وما

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 97.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

(3) الطيب تيزيني: الإسلام وأسئلة العصر الكبرى، ص 134-135.

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

يفهم من هذا الكلام أن المقدس لا يمكن التعامل معه علميا، وفي هذا يتفق أركون مع نصر حامد أبو زيد كما عرفنا ذلك عندهما من قبل. وما يؤكد ذلك أننا نجد الكتابات الحداثية ككتابات محمد أركون توظف مصطلح «القداسة» في مقابل الحداثة والعلمنة والتنوير، كما أن الحداثة في الغرب صارت تسير في اتجاه نزع التقديس، حتى صار لا وجود لمقدس يحترمه أحد في عصر الحداثة المتقدمة⁽¹⁾.

وفق هذا التصور فالمقدس ملغى، ولا يمكن التعامل معه حداثيا، ولهذا نجد محمد أركون في قراءته للنص القرآني يقف عند كلمة «قرآن»، ويقول: "هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق"⁽²⁾. وهو يريد بذلك أن صبغة القداسة التي تتميز بها هذه الكلمة كما هي في المعتقد الإسلامي، تحول دون دراستها من منظور حداثي، ولذلك لا بد من تعريتها عن قداسيتها حتى تتسنى دراستها علميا في نظر أركون.

وقد زاد شارح أركون هذا الكلام إيضاحا حينما ذكر طبيعة العلاقة بين المسلم وهذه الكلمة «القرآن» فكان يقول بأنهما: "تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية"⁽³⁾ وتسحقه تحت وطأها فلا يعود يجزئ على طرح أي تساؤل عليها، فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية. ولذا فلنكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقا التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة. عندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية"⁽⁴⁾. وهذا ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي أيضا إذا يعتبر شرط دراسة النص النبوي وبقائه حيا في النفوس أن يدرس بعيدا عن التقديس⁽⁵⁾. فهذا موقف من المواقف التي تجعل إزالة القداسة على النص مفتاح التعامل العلمي معه. مما يؤكد أن الرؤية المكونة من خصائصها إلغاء المقدس.

(1) هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 24.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 29.

(3) انظر: هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 29.

(4) انظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 29.

(5) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 182.

وقد تجلّت هذه الخاصية بشكل واضح في المفاهيم التي يوظفها الخطاب الحديثي العربي المعاصر في هذا المجال والتي صارت من أديباته مثل: الخطاب النبوي، الحدث القرآني، تجربة المدينة، المنتج الثقافي.. وغيرها من المفاهيم التي تؤكد أن الرؤية الحديثة العربية من خصائصها إلغاء المقدس. فمثلاً محمد أركون في قراءته للقرآن الكريم يقف عند كلمة «قرآن» معلقاً على هذه الكلمة بتعليقات أحياناً يلمح فيها، وأحياناً أخرى يصرح بأنّها في الأصل خالية من القداسة، مثل ما يورده من عبارات توحى بأنّه لا يعتبر القرآن الكريم هو القرآن الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فيقول: "ما يدعوه الناس بالقرآن"⁽¹⁾ فهذه العبارة يفهم أن كلمة «قرآن» اصطلاحاً للناس على النص الكريم، ولم تكن من مصدرها الأول من عند الله عز وجل. طبعاً إذا كان هذا الاصطلاح تواضع عليه الناس يصبح مجرد من القداسة لأنه عمل تاريخي بشري.

وهذا غير الحقيقة، فكلمة «قرآن» نزلت وأوحى بها وسمي بها الله عز وجل كتابه فقال: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (الواقعة: 77-78) وقال: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (النحل: 98) مما يدل على قدسية الكلمة، لأنها كلمة الله عز وجل. ويتكرر الأمر في كتابات أركون، ففي مجال تمييزه بين الشفوي والمدون، وهو بصدد التركيز على المرحلة الشفوية يقول: "ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي"⁽²⁾ وكأنه أراد في هذه العبارة إثبات دنيوية كلمة "القرآن" وتاريخيتها فاعتبرها كذلك في الخطاب القرآني الأولي (= الشفوي) قبل إنجاز المصحف، وهنا قد يقول قائل بأنه يورد هذه العبارات للتمييز بين المرحلتين المتميزتين: المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية. والحقيقة غير ذلك بل ينحو أركون فيما بعد منحى أخطر يؤكد فيه على تاريخية القرآن الكريم ومن ثم إلغاء قدسيته، وذلك ما تؤكد المفاهيم والتسميات التي اقترحها لـ: "القرآن" بدل التسميات الأصلية التي ورد بها. أو حتى التي اصطلاح علماء الإسلام عليها باجتهادهم المؤسس على النصوص مثل تغييره اسم «المصحف» إذ نجده يصطلح عليه مرة «المدونة» ومرة أخرى «النص الرسمي المغلق»⁽³⁾.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) المرجع نفسه، ص 41، 57.

وتغيير التسمية هنا أيضا له دلالة، فالمدونة من التدوين وهو فعل الكتابة وهذا الفعل أنجزه أفراد هم بشر وفعلهم فعل تاريخي خال من القداسة، كما أن عبارة «النص الرسمي المغلق» له أيضا دلالة الدنيوية لا الإيمانية فهذه العبارة يفهم منها أن النص القرآني دَوَّن، وكان للتدوين خلفية سياسية، ثم اتخذته السلطة الآمرة بالتدوين والمشرقة عليه نصا نهائيا لا زيادة فيه ولا نقصان، وفعل السلطة أيضا وقرارها عمل دنيوي تاريخي خال من القداسة ولهذا حبَّذ أركان هذه التسميات على غيرها حتى يستدل على أنه - المصحف - ليس كتابا مقدسا وإنما تقُدس في التاريخ وهذا ما يستشف من كلامه عما أسماه بـ «المدونة» إذ قال: "رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس"⁽¹⁾ أي ألما لم تكن في البداية شيئا مقدسا، وإنما تم تقديسه فيما بعد، ويذكر أركان أن هذا التقديس، أنجز بفعل جهود العلماء في مرحلة لاحقة.

بهذا وقفنا على عبارات صريحة تفيد أن الرؤية التاريخية من خصوصيات إلغاء المقدس، بل أحيانا إذا كان المصطلح يتضمن القداسة يتعمد إلغاؤه بتغيير المصطلح في حد ذاته ووضع مصطلح آخر بدله مثل تغيير «القرآن» بـ «الخطاب النبوي»⁽²⁾ وذلك تأكيداً لدنيويته، حتى يكون المفهوم مساوقاً للرؤية التاريخية التي من خصوصياتها إلغاء المقدس.

ومن المفاهيم التي تم تغييرها أيضا مفهوم «الوحي» فأحيانا نجده أبداً بـ «الحدث القرآني»، وأحيانا أخرى أبداً بـ «الظاهرة القرآنية» وسواء أبداً بهذه أو بتلك فالهدف واحد وهو إلغاء المقدس، وهذا ما نجده مصرح به، فعن «الحدث القرآني» يقول أركان بأن الهدف من توظيف هذه الكلمة إبراز خاصية الوضعية والطابع التاريخي⁽³⁾ والوضعية مادية تاريخية مرتبطة بالزمان مكان بعيدة عن التعالي والقداسة. كما أن مصطلح «الظاهرة القرآنية» في توظيفه بدل «الوحي» كان بغرض إبراز واقعية الوحي وتاريخيته، وقد علل شارح أركان ذلك بما يفيد التركيز على نزع القداسة على النص القرآني فيقول: "إن أركان يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه

(1) محمد أركان: الفكر الأصولي، ص 57.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

(3) محمد أركان: الفكر العربي، ص 51.

على حقيقته ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية - ولو للحظة - لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين⁽¹⁾، وفي هذا يتجلى أيضا الهدف من إلغاء المقدس، أو إلغاء القداسة كخاصية من خصائص النص القرآني إنه التماشي مع الرؤية التاريخية، التي أفرزتها المناهج المستعملة.

ومن الأوصاف التي وصف بها الوحي كونه «منتجا ثقافيا»، وهو الوصف الذي يقول به الدكتور نصر حامد أبو زيد⁽²⁾ وهذا الوصف ينم عن التركيز على القراءة الأثرولوجية، فهو أحد مفرزاتها، لقد وصل إلى توظيف هذا الوصف بعد مقارنة بين ظاهرة الوحي، وبعض الظواهر السائدة في البيئة الثقافية العربية، مثل السحر، الكهانة، الجنون.. الخ وقد تم التطرق إلى هذه المسائل في المباحث السابقة. على كل نجد في توظيف هذه القراءة الصبغة الوضعية التاريخية الخالية من دلالة القداسة، الأمر الذي يؤكد ملازمة هذه الخاصية (= إلغاء القداسة) للرؤية التاريخية، كما نجد هذه الظاهرة باعتبارها تجلٍّ من تجليات الرؤية التاريخية في تغيير كلمة «الإسلام»، فقد أبدلت هذه الكلمة بـ «تجربة المدينة» وأحيانا نجد وصف عمل النبي صلى الله عليه وسلم بـ «النضال» وهي مفاهيم دنيوية أيضا. وما يدل على ذلك التعليل الذي قدم مع هذا المصطلح «تجربة المدينة»، فقد أورد مترجم أركون بأنها وظفت لكي يتم وصف ما أحدثه النبي محمد عليه الصلاة والسلام بشكل تاريخي، فهذا المصطلح يعين على نزع البدهة عن اللحظة التأسيسية ويكشف تاريخيتها⁽³⁾.

هذه بعض المفاهيم التي تم تغييرها في الخطاب الحداثي العربي المعاصر على الرغم من أن بعضها لا يجوز تغييره مثل كلمة «قرآن» مع العلم أن المفاهيم توظف في القراءة توظيفا إجرائيا، وقد كانت كذلك من خلال ما تبين لنا أن هذا المفاهيم الجيدة المستعملة ساهمت في تكريس خاصية إلغاء المقدس كخاصية للرؤية المكونة إزاء النص الديني.

كان هذا عن النص القرآني بالدرجة الأولى أما النص النبوي فهو في نظرهم غير مقدس من باب أولي، كما أنه سبق بيان أن الخطاب الحداثي لا يعترف أصلا بحجية

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 199.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. ص 31.

(3) انظر: هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 65.

السنة ولا بكونها وحيا موحى، وإنما يعتبرها أقوالا وأفعالا للنبي صلى الله عليه وسلم صدرت عنه كبشر لها بعدا واحدا هو البعد الواقعي الديني التاريخي الذي لا صلة له بالمقدس، من هنا ألغيت صفة القداسة أيضا عن النص النبوي.

مما تقدم وجدنا أن الرؤية الحداثية رؤية لا تعترف بالمقدس ولذلك كانت نظرة الحداثيين للنصوص الدينية أنها تقدست في التاريخ وليست مقدسة في ذاتها، ووجدنا أيضا أن الخطاب الحداثي رأى في الحداثة المسلك الكفيل بإلغاء المقدس ولذلك أخذ بها، كما أننا وقفنا على بعض تحليلات إلغاء المقدس، مثل عملية تغيير المفاهيم وتصريح بعض هؤلاء الحداثيين بذلك، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن «إلغاء المقدس» من خصوصيات الرؤية الحداثية.

المطلب الثالث: إثبات تقني للوقائع

وقفنا في المطلب السابق على أنه من خصائص الرؤية الحداثية «إلغاء المقدس» الذي كانت بعض تحليلاته قد تمثلت في تغيير المفاهيم المتداولة في الخطاب الإسلامي عموما وإبدالها بمفاهيم أخرى تتماشى والرؤية الحداثية. ووجدنا أيضا كيف أن عملية الإبدال تلك كانت بغرض توظيف إجرائي للمفاهيم الموضوعية بغية الوصول إلى إنكار صفة القداسة عن النص الديني وإثبات مماثلته لسائر النصوص دينية أو لغوية؛ أي إثبات بعدها الوصفي ودراستها ضمن الشروط الوضعية لا غير.

ولما كانت هذه هي الغاية المرجوة انتهى الخطاب الحداثي إلى القول بتقنية الوقائع التي تطرق إليها النص الديني والتي انصب عليها اهتمام القراءة الحداثية. و«التقنية» مفهوم مستوحى من العلوم التطبيقية والفضاء المعرفي الذي ينتمي إليه هو العلوم التقنية، وقد استعير هذا المفهوم من مجال العلوم التقنية إلى العلوم الإنسانية لضبط توظيف الألفاظ توظيفا محددا فصارت كلمة «تقني» تعني دقة التعبير وانتقاء المفردة المحددة الدلالة التي لا يمكن توظيفها إلا داخل مجالها التداولي.

وبذلك فالكلام التقني في الاستعمال المعاصر، يعني الكلام الخالي من التعابير الفضفاضة الشائعة في الكتابات الأدبية، وما دامت التاريخية تعني الواقعية وتتضمن العناصر المادية آلت الرؤية فيها إلى الأخذ بـ "التقنية" كآلية تفسيرية تعتمد في مجال تفسير النص الديني في جميع مستوياته، سواء في مجال تشكله، أو في دراسة مضامينه

وأحكامه التي جاء بها، والخطاب الحداثي في محاولة أخذه بهذه الخاصة يهدف أيضا إلى تفسير كل ما يتعلق بالنص الديني تفسيراً دقيقاً بما تقتضيه كلمة «تقنية» من دقة وما يتبعها من مادية الموضوع إلى درجة أنه إذا تعذرت دراسة مسألة معينة على هذا النحو تهمّل، أو تصنف على أنها «أسطورية» مثلاً، ومن ثم يحكم عليها بأنها غير علمية، لهذا فالتقنية تجعل من يقرأ الخطاب الحداثي وهو يدرس النص الديني كأنه يقرأ كلاماً في العلوم التطبيقية، وليس يقرأ كلاماً في الدين، وهذا مرده الخلفيات التي انطلق منها الحداثيون في تصنيفهم لما هو علمي ولما هو غير علمي، وكيفية الارتقاء باللاعلمي إلى المستوى العلمي، وقد تم هذا عندهم بالاعتماد على:

- **التفسير السببي:** أي ضرورة دراسة المسائل من خلال الوقوف على أسبابها، فبمعرفة أسبابها يمكن تفسير وجودها، ومن خلال معرفة أسبابها يمكن معرفة تأثيراتها الواقعية، ومن خلالها أيضاً يمكن التنبؤ بزوالها وهنا تتجلى «تقنية الوقائع» كموقف مجسد للتفسير الوضعي الذي قال به أوجيست كونت في قانون الحالات الثلاث، خاصة المرحلة الوضعية، وهي المرحلة التي تجاوز فيها الإنسان المرحلتين: اللاهويّة والميتافيزيقية فتجاوزهما صار يفسر الظواهر والوقائع تفسيراً طبيعياً سببياً، فيه يتم إرجاع كل ظاهرة أو واقعة إلى سببها، فإن لم تكن أسبابها معروفة طبيعياً فلا يمكن تصنيفها على أنها ظاهرة علمية. ويحكم عليها بأنها ظاهرة غير عقلانية، أو ظاهرة أسطورية، ويحكم على الاشتغال بها بأنه اهتمام لا عقلائي، وهذا حتى يتم التأكيد على دينوية الوقائع، بما تقضي به الرؤية التاريخية.

ولهذا نجد الدكتور محمد عابد الجابري في تحليله لكلمة «العقل» انتهى إلى أنها تعني السببية، وهذا خاصة في القدم عند اليونان وفي الثقافة الغربية الحديثة⁽¹⁾ وبناء على ذلك تصبح كل معرفة غير قائمة على السببية لا يمكن اعتبارها معرفة علمية؛ لأن القول بتجاوزها الأسباب يحول دون دراستها دراسة علمية. ومن هنا صارت المسائل المتعلقة بالنص الديني تدرس كأنها أشياء، أو ظواهر متحيزة شأنها في ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية وغيرها، يقول محمد أركون: "أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التراكيب العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهويّة

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

والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية... الخ على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي⁽¹⁾.

وفي هذا يعني التركيز على «الموضوعية» كخاصية إبستمولوجية، وضرورة الأخذ بها في قراءة النص الديني، ومن المعلوم أن الموضوعية بهذا المعنى تقتضي تشييء الظاهرة المدروسة أو إدراك أسياها بالمفهوم الدارج في مناهج البحث في العلوم المادية، وهنا يتحلى القول بتقنية الوقائع التي ينبغي أن تكون محل الدراسة. ولذا يجد المهتم بطروحات الخطاب الحدائي العربي المعاصر أن هذا الخطاب يطرح ويناقش قضايا النص الديني وكأنه يناقش فعلا ظاهرة مادية بيولوجية كما قال أركون أو تاريخية أو «تقنية»، أما أن يجد فيها الأبعاد الأخرى التي يمكن أن تطرحها أي مسألة دينية فذلك مستبعد، ومن هذه الأبعاد البعد الغيبي مثلا الذي لا يمكن أن يهمل كيف ذلك، وهو أحد محاور العقيدة الإسلامية!⁽²⁾

وهذه العملية - إثبات تقنية الوقائع - يوظفها الخطاب الحدائي ليتجاوز بها البعد المذكور - البعد الغيبي - باسم العقلانية أو عقلنة الأشياء، حتى يصل إلى رفع حاجز الغيبية على حد ما يقول. وقد أشار الدكتور طه عبد الرحمن إلى هذه المسألة بأنها: "تستهدف رفع عائق الغيبية، ويتمثل هذا العائق في الاعتقاد بأن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآلية هذه الخطة في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة"⁽²⁾.

ومن هذه المنهجيات والنظريات: المناهج الألسنية، مناهج النقد التاريخي، وحتى مناهج العلوم الطبيعية، وقد تمت الإشارة إلى هذا في المطالب السابقة، وقد كان الرهان على إثبات تقنية الوقائع هو أحد المبررات التي جعلت أركون يوظف جهازا مفاهيميا غريبا كل الغرابة على الجهاز الإسلامي؛ لأنه مترجم ومستمد من الفلسفات الوضعية الحديثة، وبدرجة أقل وجدنا سعي الجاهري وعمله على استعارة مفاهيم غير إسلامية واجتهاده في تبنيها، وقد أشرت إلى هذه الجزئيات في الفصول السابقة، كما أن آليات القراءة المستخدمة وهي غريبة عن التصور الإسلامي كانت من أجل تأسيس هذه الخصوصية الرؤيوية.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 199-200.

(2) انظر: طه عبد الرحمن: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 145.

إذا فقد جعلت القراءة الحداثيّة النصّ الديني «ظاهرة» أو «شيء» له علاقاته السببية بغيره من الظواهر ولا يمكن أن يقرأ بغير ذلك لأن المنهجية التاريخية لا تهتم إلا بما هو ثابت تاريخياً، وتستبعد كل ما هو متعال على التاريخ. وقد ناقش الخطاب الحداثي عدة مسائل تؤكد اتصافه بهذه الصفة «التقنية» مثل مناقشته لظاهرة الوحي، فالوحي في الاصطلاح الإسلامي: "أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعـه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"⁽¹⁾.

من خلال هذا التعريف يتجلى البعد الغيبي بوضوح، بل هو المحور، فالوحي منوط بالإرادة الإلهية وهي أمر غيبي، كما أن طريقة الإبلاغ تفوق مستوى البشر، فهي من الأمور الخارقة للعادات المتعالية على التاريخ، أو عن الربط السببي، هذا التعريف للوحي وبغيره من التعريفات غير مستساغة في الخطاب الحداثي؛ لأنه لا يهتم بكل ما هو متعالٍ على التاريخ ولذلك في مناقشة الخطاب الحداثي لظاهرة الوحي ناقشها في إطار الشروط الوضعية السببية، حتى إذا انتهى بهم الأمر إلى عدم إدراك سبب من الأسباب تم إنكار الظاهرة، وفي أحسن الأحوال تثبت على أنها ظاهرة وضعية واقعية مألوفة مجردة من البعد الغيبي، وذلك من خلال الوقوف على العناصر التالية:

- وجود الوحي في الثقافة العربية: فكلمة وحي ليست كلمة غريبة عن اللسان العربي، بل هي كلمة مألوفة لها حضورها في التداول اللغوي العربي، خلاف كلمة «قرآن» مثلاً التي لم تكن توظف إلا مع بداية نزول الوحي على النبي عليه الصلاة والسلام. وقد وردت كلمة وحي بمعنى الإشارة، وهي من الأمور أو المعاني التي تحملها كلمة «وحي» كما وردت في القرآن الكريم، ولذلك نجد الخطاب الحداثي يجري مقارنات بين معنى «الوحي» السائد عند العرب قبل الإسلام ومعنى «الوحي» كما جاء في القرآن الكريم في سورة مريم مثلاً: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مريم: 11) فالكلمة «وحي» تعني الإشارة سواء في الاستعمال العربي قبل الإسلام أو في هذه الآية الكريمة⁽²⁾.

(1) عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص64.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 32-33.

إن هذه المقارنة تهدف إلى اعتبار الوحي شيء مألوف غير خارق للعادة، وهذا ما يخالف التصور الإسلامي للوحي كما ورد في تعريف الزرقاني السابق، بل الهدف أكبر من هذا، فهذه المقارنة وغيرها تهدف إلى اعتبار نزول الوحي استجابة لواقع معين، تبلورت فيه أسباب اقتضت نزول الوحي فنزل؛ أي بما يؤكد الاعتماد على التفسير السببي الطبيعي في دراسة المسائل المتعلقة بالنص الديني وهذا ما يتجلى بشكل أوضح عند حديث الحداثيين عن أسباب النزول وطبيعة النظر إليها، فهي عندهم ليست مناسبات نزول النص بقدر ما هي الظروف والعوامل التي جعلت النص ينزل، وصارت بالتالي جزء منه، بمعنى لو لم تكن تلك الأسباب لما كان هناك نزول الوحي. وهنا يتجلى التركيز على البعد الواقعي من خلال العلاقات السببية وإهمال البعد الغيبي للنص، ولهذا عد علم أسباب النزول من أهم العلوم الكاشفة عن ارتباط النص بالواقع⁽¹⁾.

وحتى إذا ما طرح موضوع «الوحي» أو ظاهرة «الوحي» مع مراعاة البعد الغيبي نجد الخطاب الحداثي يلجأ إلى مقارنتها بغيرها من الظواهر التي كانت موجودة في البيئة الثقافية العربية، والتي كانت تفسر تفسيراً سحرياً، مثل ظواهر: السحر، الشعر، الكهانة. هذه الظواهر في نظر الفهم الحداثي من قبيل الخرافات التي تكرر الفهم الأسطوري للأشياء، أقصد تحديداً ظاهري السحر والكهانة، وإذا ما قورن «الوحي» بمثل هذه الظواهر سيكون حكمه حكمها، ولهذا اعتبر الصدق الداخلي للوحي أمر أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبلته وحولته إلى نص⁽²⁾.

إن هذا الكلام حتى في حالة تسليمه بثبوت «الوحي» فإنه لا ينسبه إلى عالم مفارق عالم الألوهية بل ينسبه إلى الواقع ويعتبره تشكل في إطار شبكة ظاهراتية تشمل «الوحي» كما تشمل السحر والكهانة وغيرها من الظواهر التي يمكن أن تبتعد عن التفسير السببي المادي. من الزوايا التي حاول فيها الخطاب الحداثي حصر ظاهرة «الوحي» في دلالة معينة محاولة ربطه بين الوحي الحمدي والديانات السابقة، وهذا كلام خطير لا شك في ذلك وسنعود إليه في الفصل الخاص بالرؤية

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 97.

(2) المرجع نفسه، ص 138.

النقدية؛ ذلك لأن هذا الخطاب يرى في ظاهرة «الوحي» في الإسلام امتدادا أو نسخا «للوحي» في الديانات السماوية السابقة، ليس هذا من الزاوية التي يشتبهها النص القرآن مثلا كما في قوله تعالى: «... مَلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ...» (الحج: 78) بل من زاوية أخرى، زاوية تشكيكية مفادها أن محمد عليه الصلاة والسلام لم يوح إليه وإنما أخذ عن الديانات السابقة ونقل عنها. وأرادوا إثبات ذلك أيضا سببيا فما دامت رسالة الإسلام هي المتأخرة فاعتبر اللاحق ناقل عن السابق. وهذا كلام خطير جدا، لكن الحداثيين يعتبرونه امتدادا لوقائع تاريخية أفضت إليه، وهو تفسير تاريخي مبني على أن كل نتيجة لها سبب تقدمها، أو بلغة المناطقة نفس المقدمات تؤدي إلى نفس النتائج، فكأننا نتعامل أو تناقش ظاهرة مادية يمكن إثباتها أو نفيها على هذا النحو.

وهذه إحدى جوانب الرؤية التي برّر من خلالها الحداثيون توظيف مصطلحات خاصة وتغيير أخرى كما أشرت إلى ذلك في المطلب السابق، ومن هذه المفاهيم مفهوم «الخطاب النبوي» الذي وظيفته أركون بدل مفهوم القرآن أقول وظيفته كمصطلح تقني إجرائي ليناقد بواسطته هذه المسألة بالذات، مسألة علاقة النص القرآني بغيره من النصوص الدينية الأخرى⁽¹⁾. على كل لقد أراد الخطاب الحداثي بسبب مناهج قراءته للنص الديني التأسيس لهذه الخاصية - تقنية الوقائع - تحت اسم القراءة العلمية، ووجدنا ظاهرة «الوحي» وكيف أريد محاصرتها زمنيا ومكانيا ومحاولة دراستها ضمن الشروط الطبيعية.

- من الوقائع أيضا التي تناولها الخطاب الحداثي وناقشها مناقشة آلية سببية مسألة «الإعجاز» فليس النص الديني معجزا إطلاقا عند البعض، وعند البعض الآخر إعجازه يكمن في لغته لا في مضمونه ومصدره الإلهي، وهذه الجزئية سنقف عندها في المباحث اللاحقة، لكن الذي يؤكد المناقشة الآلية لهذه المسألة هو محاولة بعض الحداثيين العرب ربط أو تفسير ظاهرة الإعجاز تفسيراً سببياً كرونولوجياً؛ بمعنى أن ما هو وجه «إعجاز» إما أن يمكن التنبؤ به إذا كان في الاستقبال وفقاً لمبدأ الحتمية (= نفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج) أما إذا كان من الماضي، فهو أمر تاريخي تحقق ضمن الشروط الوضعية أيضاً. في هذا يقول حسن حنفي: "الإخبار بحوادث في

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 207.

المستقبل بناء على تجارب الماضي، والمعرفة بتاريخ الأمم والشعوب، فالتنبؤ قائم على معرفة بقوانين التاريخ، وليس اكتشاف علم غيبي لا وجود له⁽¹⁾.

وهكذا يغدو «الإعجاز» كخاصية من خصائص النص الديني أمر ملغى لأنه لا يمكن إخضاعه كظاهرة لدراسة تطبيقية آلية، وهذا ديدن الفكر الوضعي، وهذه إفرازاته المنهجية. ولهذا فخاصية الإعجاز تم إنكارها لأنها غير ثابتة تقنيا، وإنما هي: "تنازل مؤقت يقدمه العقل للإشارات والظواهر الخيالية"⁽²⁾. بمعنى أنه ظاهرة نفسية أكثر مما هو حقيقة موضوعية، ولذلك تم إبعادها ولم تعتبر ظاهرة علمية. على مستوى آخر (= النص التراثي) نجد الدكتور محمد عابد الجابري يقسم النص التراثي إلى عقلاني ولا عقلاني ويجعل محور دراسته الذي اتصف بالعقلانية، والآخر يهمله ولا يعتبره نصا معرفيا.

وقد أشرت من قبل إلى أنه من مضامين كلمة «عقل» عند الجابري معنى «السبب» ولهذا كان تركيزه على اكتشاف البعد السببي في كل مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، وهذا ما يتجلى من القراءة التي اقترحها للنص التراثي، فهي قراءة تهدف إلى: "تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمي إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرّ مغلق، كميدان اللامعقول، مستغني عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانه وأسباب نزوله"⁽³⁾.

هذه بعض العينات التي تثبت أن الرؤية الحداثية عاجلت النص الديني وبعض مسائله معالجة تقنية ضمن الشروط السببية، فقد جعلت من النص الديني ومضامينه كأشكال ظواهر طبيعية، وهذه إحدى نتائج القول بتاريخية النص الديني.

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 177.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 191.

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

تغيير محور الاهتمام في العقيدة

المطلب الأول: من الألوهية إلى الإنسان

لقد كان علماء العقيدة في تبويهم لهذا العلم يراعون طبيعة المسائل وأولويتها، فلما كانت الألوهية أهم مسألة جعلت في صدارة الاهتمام، ولكون هذا العلم يبحث في موضوع الألوهية صنف عند علماء الإسلام بأنه أشرف العلوم على الإطلاق لشرف موضوعه، ثم يأتي بعد ذلك مبحث النبوة، ثم مبحث السمعيات، ثم مبحث الكونيات الذي من مسائله مسألة الإنسان: هذا هو الترتيب الذي درج عليه علماء العقيدة الإسلامية، لكن الرؤية الحداثية آلت إلى تغيير هذا الترتيب فجعلت موضوع الإنسان في الترتيب الأول، وتبع ذلك تقديم العقل على الوحي وغير ذلك وهذا ما سيكشف عنه خلال هذا المطلب والمطالب التي تليه.

تمت الإشارة في صدارة هذا البحث إلى أن مفهوم التاريخية يوظف في مقابل «الغيب» وبما أن الألوهية أمر غيبي راح الخطاب الحداثي يطرح مسألة الألوهية ضمن هذا المنظور - منظور التاريخية - أو ضمن إحدى خططه: خطة التعقيل أو العقلنة التي تستهدف رفع عائق الغيبية كما يقول الدكتور طه عبد الرحمان⁽¹⁾. تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان هو جانب من جوانب الرؤية التي أفرزها المنهج الأنثروبولوجي خاصة في قراءة النص الديني، وقد تم هذا التغيير وفقا لما يلي:

1. طبيعة فهم الغيب: سبقت الإشارة إلى أن الألوهية موضوع غيبي، ولذا بدأت عملية التحويل من الألوهية إلى الإنسان من خلال النظر لموضوع الغيب، ولقد كانت للتوظيفات المنهجية تحليلات في الرؤية بخصوص عالم الغيب عموما حتى صارت لدى الحداثيين العرب المعاصرين رؤية أخرى بخلاف الرؤية الإسلامية التي أرستها العقيدة الإسلامية. ومن أبرز هؤلاء الحداثيين طرقا لهذه المواضيع وتحيزا في قراءته محمد

(1) طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 145.

أركان، الذي نجده مثلاً في حديثه عن الإيمان بالغيب يناقش مقولة «الإيمان» كمقولة عقديه في مقابل العلم الحديث، و«المؤمن» في مقابل رجل العلم الحديث⁽¹⁾.

يفهم من هذا أن الإيمان ضد العلم وأن الإيمان ليس له حيز في التاريخ طالما أنه يتعالى عن الأسباب المادية، كما أثبت في المطلب السابق الخاص بتقنية الوقائع، ولهذا تتجلى بداية تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان من هذه النقطة، أي من محاولة فهم الإيمان بالغيب فهماً مادياً حتى إذا تعذر هذا الفهم كانت الدعوة إلى التركيز على «الإنسان» كمحور عقدي بدل «الألوهية»؛ أي خلاف ما هو سائد في العقيدة الإسلامية.

ثم نجد كلاماً آخر ينم عن شيء خطير وهو اعتبار الإيمان بالغيب مجرد حالة نفسية، ولذلك ويوظف مصطلح آخر أكثر دنيوية وهو "سياسة الأمل" بدل الإيمان بالغيب، وقد اعتبر هذا المفهوم البديل مفهوماً كفيلاً بإيصالنا إلى فهم «الإيمان بالغيب»، وذلك بالاستعانة ببعض العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني: بالاستعانة بهذين العلمين يمكن دمج كل التطورات اللاهوتية فيهما مثل: التفكير في النجاة والأمل الأخروي⁽²⁾ وهذا يعني أن دراسة مسائل الغيب ضمن هذين العلمين ينتهي إلى اعتبارها آمالاً أو خواطر نفس، أو غير ذلك من الأمور ولا يمكن أن تعتبر حقائق طالما دراستها مادياً متعذرة. وهذه الرؤية لموضوع الغيب مؤسسة طبعاً على خلفية من العلوم الإنسانية خاصة علم النفس التاريخي الذي يهتم بدراسة عقلية الناس في الماضي، وهذا العلم تم الاستناد إليه لأنه درس موضوع الإلحاد في القرن 16 ورآه مستحيلاً، بينما في القرن 20 صار ممكناً بل نزعاً طاغية⁽³⁾.

وهذا يعني أن الإيمان بالغيب وفق هذه الرؤية لا يعد أن يكون حالة نفسية لا صلة لها بالحقيقة، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يتحول الاهتمام إلى الواقع والتاريخ والاهتمام بالإنسان، وكل ذلك في طرح يبدو متطرفاً إيديولوجياً أكثر مما هو موضوعي، ففي بعض الأحيان تجاوز الطرح الاستشراقي مثل ما هو الأمر في معاتبة أركان للمستشرقين لأنهم يترجمون النصوص كما هي إذ يقول: "إنهم يترجمونها

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 190.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 56.

(3) انظر هاشم صالح في تعليق على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 37.

ويفسوفها بكل اهتمام وخشوع ولكنهم لا يسمحون لأنفسهم أبداً بأن يفككوا هذه العقائد من الداخل، أقصد أن يفككوا هذه البديهيّات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسس التماسك المغامر لكل إيمان⁽¹⁾.

والنصوص المتحدث عنها هنا هي النصوص التي تضمنت مسائل العقيدة، وتبدو المصطلحات الموظفة على أنها تدل على وظيفة الإنسان في المعتقد، وكأنه هو الذي يؤسسه وليس من عند الله أو كأنه قائم على مسلمات وليس على استدلال يقيني. وعلى كل يبدو التركيز على الإنسان ووظائفه المختلفة أكثر من التركيز على الألوهية كحقيقة عقدية، وهذا الفهم يجعل من الإيمان بالغيب مسألة إنسانية يمكن أن تدرس في إطار التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس التاريخي... الخ لتصبح في النهاية مسألة الإيمان بالغيب عبارة عن تجليات ثقافية، ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولد عن طريق الموقف الإيماني⁽²⁾ وهذا الكلام بيدي قوة وأثر الموقف الإنساني دون أي قوة أخرى.

2. طبيعة فهم الألوهية: إذا كان فهم موضوع الغيب عموماً في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر وجدناه فهماً مخالفاً للفهم العقدي الإسلامي، فإن موضوع الألوهية كموضوع غيبي أيضاً فهم فهماً آخر غير الفهم الإسلامي. أو يمكن القول أن المناهج الوضعية آلت إلى تكوين رؤية لموضوع «الألوهية» خلاف الرؤية الإسلامية وذلك من جوانب مختلفة سواء من جهة تاريخها، أو من جهة طبيعة الموضوع، أو من جهة كيفية الإيمان بالألوهية، وحتى من جهة المواقف الاستشراقية التي تناولت دراسة العقائد الإسلامية. من هذه الجوانب المختلفة نجد الرؤية الحدائثية، تستبعد موضوع «الألوهية» وتركز على الإنسان إذ تبرزه من زاوية أنثروبولوجية تاريخية، ومن منظور علم المقارنة بين الأديان بأن مفهوم الألوهية تطور في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة لأخرى⁽³⁾، والحديث هنا عن المسلمين ففي المرحلة الأولى والتي كان القرآن

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(3) تجدر الإشارة هنا إلى أن أركون وظف مصطلح «الخيال» بدل مصطلح «الإيمان»، وهذا التوظيف له دلالاته، إنه يريد جعل الموضوع إنساني بحث، ولا صلة له بالحقائق الأنطولوجية وهذه من دلائل تحويل محور الاهتمام في العقيدة من الألوهية إلى الإنسان.

فيها ينزل كان إدراك الإله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذجاً حاضراً باستمرار وهذا بالنسبة للنبي عليه الصلاة والسلام أو لأتباعه من معتنقي الإسلام الجدد، ثم جاءت مرحلة أخرى اعتبر فيها مفهوم «الألوهية» قد تطور باتجاه تصورات متعددة منها التيولوجي، والصوفي، والفلسفي، والشعبي... ثم العقلاني اليوم. ثم جاءت مرحلة الثالثة وهي المرحلة الراهنة، والتي يمكن القول أن بداياتها كانت مع ظهور الفلسفة الإلحادية في القرون الأخيرة، ولذلك نجد أركون يصف مفهوم «الألوهية» وصفاً لا يليق حتى في الفلسفات الوضعية فيرى أن في هذه المرحلة صار الإله خاضعاً للتحويل، والتغير بتغير الأحوال والأزمان، وأنه لم ينبج من ضغط التاريخية⁽¹⁾.

هذه هي الرؤية الحدائية التي أفرزتها القراءة المحاصرة للنص الديني، أو التي ترتبت جراء القول بتاريخية النص الديني، ويلمس المهتم بالخطاب الحدائي الصبغة المادية حتى في فهم الحقيقة الكبرى «الألوهية» بل يصل البعض منهم في حديثه عن الذات العلية واصفاً إياها بـ «الكائن الشخص»⁽²⁾. وهذا الكلام غاية في الخطورة وسأعود لنقد هذه الرؤية في الباب الأخير. كما أننا من خلال ذكر المراحل السابقة لمفهوم «الألوهية» نلمس بأن «الألوهية» اختراع بشري، شأنها في ذلك شأن موضوع الغيب كما سبق وأن أشرت إليه، كما نلمس امتداد خصائص الرؤية المشار إليها وسحبها على هذا الموضوع مثلها مثل: إلغاء القدسية، والقول بتقنية الوقائع. أليس ربط مفهوم «الألوهية» بالخيال البشري والحكم بتطور الإله وخضوع «الألوهية» لضغط التاريخية، أليست هذه الأمور تؤكد نزع القداسة عن القداسة؟! وتريد أن تجعل من كل شيء مادياً حتى «الألوهية»؟!.

وهذا الكلام يأتي في إطار تصور الحدائين لحقائق العقيدة الإسلامية، ففي الرؤية الحدائية: "العقائد تصورات مرتقنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر"⁽³⁾. فالحقائق العقدية في الرؤية الحدائية متطورة، ومنها موضوع «الألوهية» ولذلك صار التركيز على الإنسان بدل «الألوهية» انسجاماً مع التاريخية.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 101-102.

(2) هشام جعيط: في السيرة النبوية، ص 27

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 134.

ولهذا إذا ما طرح تساؤل حول هذا الموضوع، ما سر بقاء الإيمان بالله عند الإنسان؟ نجد الإجابة عند الحداثيين كما أشرت من قبل بأن الإجابة يقدمها علم النفس التاريخي على أنها مجرد حالات نفسية، كما أن هذه المفاهيم الإيمانية مثل: الله، النبي، المؤمنين، الكفار، ليست إلا تسميات مريحة، تدل على مضامين معينة داخل الخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولّدتها⁽¹⁾. وإذا كانت القراءة السيمولوجية هي التي صنعت هذه الرؤية على هذا المستوى العقدي؛ أي بخصوص عقيدة الألوهية، فإننا نجد موقفاً آخر يريد ومن زاوية مقارنة إبراز أن "الإله" يصطلح عليه «الفاعل المعقد» و«البطل المغير» و«بطل التغيير»، وأن هذه التسميات تنطبق على الله بحسب المؤمنين، وعلى محمد صلى الله عليه وسلم بحسب المؤرخ النقدي⁽²⁾ وكأن التاريخ النقدي يجعل من «الألوهية» في الإسلام لا حقيقة لها، وأن حركة التاريخ الإسلامي أدارها النبي صلى الله عليه وسلم دوغماً تدخل للعناية الإلهية، وهذه رؤية مخالفة للعقيدة الإسلامية.

بهذا يتجلى لنا رهان الرؤية الحداثية في قول أحد صانعيها: "أريد تجاوز الرؤيا الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤيا التي تخضع الكلية التاريخية (أو كلية التاريخ) للوحي وتدخل الله في التاريخ"⁽³⁾. فهذا هو رهان الرؤية الحداثية في هذه المسألة - الألوهية - إنه فصل الألوهية عن التاريخ كما يقولون. ما دام هذا هو الرهان نجد في الرؤية الحداثية الإشادة بالباحثين الذين أهملوا هذا الموضوع - الألوهية - من مستشرقين وغيرهم على الرغم من أنه موضوع مركزي بالنسبة للعقل الديني وللعقل الفلسفي⁽⁴⁾ بالإضافة إلى الإشادة بهذا الموقف نجد التحذير من التأصيل للحقيقة، وفق ما يقتضيه العقل الجديد؛ لأن التأصيل للحقيقة يؤدي إلى الوقوع في الدوغمائية من جديد، وهي الأمر الذي يرفضه العقل الحداثي⁽⁵⁾.

ومن المعلوم أن الحقيقة هي «الألوهية»، التي تراهن الرؤية الحداثية على جعلها مسألة تاريخية، ونتيجة هذا التصور وهذه الرؤية الحداثية لموضوع الألوهية، ولموضوع

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 100.

(2) المرجع نفسه، ص 105.

(3) المرجع نفسه، ص 62.

(4) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 20.

(5) المرجع نفسه، ص 15.

الغيب يتجلى أن هذه الرؤية تتخلى عن الألوهية كحقيقة وتجعل من الإنسان هو مركز الرؤية الحداثيّة وهذا ما يتجلى بصراحة في الخطاب الحداثي المعبر عن هذه الرؤية يقول حسن حنفي: "وكما يستعين القدماء بالله، فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر"⁽¹⁾ وهكذا قضت الرؤية الحداثيّة بتغيير محور الاهتمام في العقيدة، فعندما كانت الاستعانة بالله صارت الاستعانة بالإنسان. وبعدها كان موضوع «الألوهية» أهم المواضيع على الإطلاق، صار موضوع الإنسان بدل ذلك، وهكذا سائر القضايا التي تريد الرؤية الحداثيّة نسبتها للإنسان طالما أنه صانع التاريخ، وخاضع لضغط التاريخ ومتفاعل معه.

3. طبيعة فهم النص: وهي تحل من تجليات تغيير محور الاهتمام في العقيدة، إذ يبدو التركيز على الإنسان بالدرجة الأولى: على فهمه وثقافته، ولغته وحدود وجوده، وكل ما هو تاريخي وللإنسان دور في إنجازه. لقد صارت الرؤية الحداثيّة تراهن على نقل النص من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري⁽²⁾ بينما الرؤية الدينية تركز على بعده الإلهي. وقد عرفنا في المبحث الخاص بأنماط توظيف النص في المدخل العام لهذا البحث أن التركيز على البعد الإنساني هو أحد تجليات هذا التغيير كما قلت ويتجلى ذلك من خلال:

أ - إلغاء بعده الغيبي: لم تعد الرؤية الحداثيّة تثبت أن القرآن الكريم كلام الله الأزلي كما هو معتقد المسلمين، بل تنكر أزلته وتركز فقط على بعده التاريخي، وفي ذلك محاولة فصله عن مصدره الإلهي، وإن كان بعض الحداثيين يعتبر ذلك موقفا إسلاميا مستنجدا بمقولة «خلق القرآن» التي قال بها المعتزلة وقد أشرت من قبل إلى الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي كان يقول: "إن النص في حقيقته وجوهه منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية متفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة"⁽³⁾.

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 42.

(2) انظر: طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 243.

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

فهذا النص ينكر صاحبه أزلية الكلام الإلهي ويقصد تحديد النص القرآني، وهي دعوة إلى فهمه على أنه منتج ثقافي بعبارة الدكتور نصر حامد أبو زيد، ولا شك أن الثقافة من صنع الإنسان ومن ثم يصبح النص منتج إنساني، هذه إحدى صور التركيز على الإنسان بدل الألوهية، كصفة من صفات الرؤية الحداثية، وقد تم تأسيس هذه الرؤية بالنظر إلى عدة أمور اعتبرت من خصائص التصور الإسلامي الذي بنى عليها فهمه للنص واعتبرها حقائق وما هي كذلك في نظر الحداثيين، مثل هذه المسألة (= أزلية النص) فالرؤية الحداثية تعتبرها تأسست في الفضاء الإسلامي بفعل التقادم والتراكمات وليس مردها النص، يقول نصر حامد أبو زيد: "من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزء من «العقيدة» فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي"⁽¹⁾.

فحسب هذا النص أزلية القرآن الكريم مضافة عليه وليست خاصة ذاتية، وما دام كذلك فمعنى هذا أنه ذو طبيعة تاريخية، وهذا كلام يتفق مع ما بيناه من قبل بخصوص طبيعة فهم الغيب وطبيعة فهم الألوهية، وإذا كان النص من طبيعة ثقافية تاريخية فهذا تجل للدور الإنساني أو للتركيز على محور الإنسان بدل محور الألوهية. إذا كان الجانب الأول الذي كانت عليه الرؤية الحداثية هو مسألة «التقادم» فإن الجانب الثاني في هذه المسألة، هو مخالفة أهل السنة في تصنيف صفة «الكلام» كصفة من صفات الله عز وجل فلا يعتبرها الحداثيون من صفات الذات، بل تعتبر من صفات الفعل، وذلك لما للأفعال من ارتباط بالوجود ونفيها عن الذات لما للذات من وجود ميتافيزيقي أزلي⁽²⁾، والارتباط بالوجود ارتباط بالتاريخ ومن ثم تاريخية النص القرآني. هذا جانب من جوانب طبيعة النص في الرؤية الحداثية، أما الجانب الآخر والذي يعتمد فيه على الإنسان ووظيفته الاجتماعية وغيرها، كعنصر محل تركيز في الرؤية الحداثية هو علاقة النص بالواقع.

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 6 وما بعدها.

ب - علاقته بالواقع: وهي نتيجة ترتبت على إلغاء بعده الغيبي؛ لأنه بنفي أزمته تثبت دنيويته وارتباطه بالواقع، والتركيز على الإنسان هناك يتجلى بفعل دوره في صناعة الواقع وأحداثه وثقافته... الخ. لذا نجد التركيز على النص باعتباره نصاً لغوياً، يعالج ويناقش ويدرس بهذه الصفة دون غيرها، يقول نصر حامد أبو زيد: "هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً، وحين نقول «تشكلت» فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"⁽¹⁾. الحديث هنا عن القرآن الكريم ويتجلى اعتباره نصاً لغوياً في الرؤية الحداثيّة، وهذا جانب من جوانب التركيز على البعد الإنساني لأن اللغة إنسانية. وتتجلى علاقة النص بالواقع من خلال مقارنته بسائر الظواهر الثقافية السائدة في البيئة العربية في فترة نزوله مثل السحر، الشعر الكهانة، وغيرها⁽²⁾. كما يقول بأن إطلاق النص على نفسه «القرآن» يدل على استجابته إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميزه عنها باختياره هذا الاسم غير المؤلف تماماً⁽³⁾.

أما عن النص النبوي والنص التراثي فهما في الرؤية الحداثيّة أشد التصاقاً بالواقع؛ فالنص النبوي هو تعبير عن بشرية محمد صلى الله عليه وسلم وليس عن نبوته، وبما أنه كذلك فهو نص مرتبط بمرحلة من مراحل شخصه عليه الصلاة والسلام، وقد وقفنا على هذا في مجال الحديث عن ممارسة النص لسلطته. أما النص التراثي فيكون في نظرهم ألصق بالواقع من باب أولي، فهو استجابة لمراحل حضارية معينة من حياة الأمة، أنجزه العلماء المسلمون استجابة لظروفهم في تلك المراحل. هذا ما يجلي دور الإنسان والاهتمام به بدل موضوع الألوهية الذي هو أهم المواضيع العقديّة كما سبق بيان ذلك.

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص 31 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص 52.

المطلب الثاني: من الوحي إلى العقل

ترتب عن الخوض في موضوع الإنسان وجعله المحور الرئيس بدل الألوهية، ترتب عن ذلك تغيير آخر أيضا يتجلى في التركيز على العقل بدل الوحي، فالوحي مصدره إلهي، والعقل خاصية إنسانية، وما دام موضوع الإنسان هو محل الاهتمام، صار العقل كخاصية إنسانية محل اهتمام بدل الوحي.

والمراد بالوحي في هذا المقام، الوحي كمسألة عقدية، والوحي كخطاب تجلى في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، الوحي بهذين البعدين أمر محوري في العقيدة الإسلامية، فهو أهم مسلك في التعرف على عالم الغيب، وهو الوسيلة الاتصالية بين عالمي الغيب والشهادة، وقد أدرك علماء العقيدة الإسلامية هذه الأهمية فجعلوا مبحث الوحي من أهم مباحث علم العقيدة إذ لا يمكن دراسة أي مسألة عقدية دون الرجوع إلى الوحي ونصوصه، بل نجد في تبويهم لعلم العقيدة إيراد باب السمعيات وهو الباب الذي لا يمكن التعرف على مسائله إلا عن طريق السمع أو الخبر الصادق الذي هو الوحي.

فموضوع الوحي إذا موضوع مركزي في المعتقد الإسلامي، وفي البنية المعرفية الإسلامية عموما، ولهذا فالأعمال والتصرفات الإسلامية كلها مؤسسة على نصوص الوحي، ومالا نص فيه يعود إلى النص بطريقة غير مباشرة مثل القياس والإجماع وقد مر بنا هذا في حديثنا عن أنماط توظيف النص؛ إذ تم بيان أنه يوظف كمرجعية عمل لدى المسلم باستمرار. ونتيجة لهذه الأهمية اتجهت مطاعن أعداء الإسلام إلى الوحي تحديدا باعتباره قطب الرحي في الرسالة الإسلامية والأساس الذي قامت عليه العقائد والشرائع في الإسلام، كالطعن في مصدر الوحي على أنه ليس من عند الله، بل هو من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم وما تبع ذلك من إنكار لأمته صلى الله عليه وسلم وعلاقته بأهل الكتاب، وتقليد الوحي في تلك الديانات وغيرها من الشبهات التي أثارها الاستشراق الحديث والمعاصر.

وهذا سر ظهور كتابات مدافعة عن الوحي، وفي هذا يقول الدكتور عبد الله دراز: "ففي القرآن جانب كبير من المعاني الثقيلة البحتة التي لا مجال فيها للذكاء والاستنباط، ولا سبيل إلى علمها لمن غاب عنها إلا بالدراسة والتلقي والتعلم، وماذا يقولون فيما قصه علينا القرآن من أنباء ما قد سبق وما فصله من تلك الأنباء على

وجهه الصحيح كما وقع؟ يقولون إن التاريخ يمكن وضعه أيضا بإعمال الفكر ودقة الفراسة؟ أم يخرجون على المكابرة العظمى فيقولون إن محمدا قد عاصر تلك الأمم الخالية، وتنقل فيها قرونا فشهد هذه الوقائع مع أهلها شهادة عيان، أو أنه ورث كتب الأولين وعكف على دراستها حتى أصبح من الراسخين في علم دقائقها؟ إنهم لا يسعهم أن يقولوا هذا ولا ذاك لأنهم معترفون مع العالم كله بأنه عليه السلام لم يكن من أولئك ولا من هؤلاء⁽¹⁾.

هذه من صور الدفاع عن حقيقة الوحي ضد مطاعن المستشرقين التي كانت تهدف إلى تفويضه بإنكاره كلية ونسبة النص القرآني إلى النبي صلى الله عليه وسلم على أساس أنه من عنده، وليس من مصدر إلهي. في القراءة المعاصرة للنص الديني تغير أسلوب الطعن في مسألة الوحي، فأحيانا لا نجد إنكار المصدر الإلهي للوحي الإسلامي، بل نجد طرح مناهج قراءة تؤدي إلى تجاوز الوحي على أساس أنه ظاهرة ميثية يستهجنها الفكر الوضعي والعقلانية المعاصرة، ولهذا صارت الدعوة إلى الاهتمام بالعقل ومنجزاته، بدل الاهتمام بظاهرة الوحي كمسألة عقدية. ويسعى أصحاب هذه الدعوة إلى وضع مبررات لها حتى يبرهنوا على صحتها ومن هذه المبررات:

1. حقيقة الوحي: الوحي في القراءة الحداثية للنص الديني ظاهرة ميثية متعالية عن التاريخ يتعذر تفسيرها تفسيراً عقلياً وضعياً، وهذا الحكم الذي يلمس في الرؤية الحداثية يحكم به على طبيعة الوحي كما يدرس في العقيدة الإسلامية وعند علماء القرآن من أنه: "إعلام الله تعالى من اصطفي من العباد كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم بطريقة سرية غير معتادة للبشر"⁽²⁾. هذا التعريف ينطبق على الوحي كظاهرة أما الوحي كخطاب فيتجلى في النص القرآني والنص النبوي، وهذا معتقد المسلمين.

وانطلاقاً من حاجة الإنسان إلى الوحي ودوره في تثبيت الإيمان وهداية الإنسان وتوجيهه وتعريفه بمسائل العقيدة، ومنها المسائل الغيبية، ومن هذه المسائل مسائل المستقبل فهي في حكم الغيب الذي لم يطلع عليه إلا الله عز وجل. انطلاقاً من هذه الاعتبارات جعل الإسلام نصوص الوحي خالدة، صالح تطبيقها في كل زمان ومكان

(1) محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم، دار القلم، القاهرة، ط7 (1993)، ص 36-37.

(2) انظر: عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 64.

ولا يمكن للعقل مهما تقدم أن يستغني عنها بحال. هذه المسألة - حاجة العقل للوحي - هي محل الصدام بين الخطاب الحدائي والخطاب الإسلامي، إذ أن الخطاب الحدائي ينظر إلى حقيقة الوحي نظرة أخرى غير تلك التي بينتها النصوص ودعا إليها علماء العقيدة الإسلامية، هذه النظرة التي تحصر حقيقة الوحي في عدة أمور منها:

أ - **كونه خطابا تاريخيا:** الوحي في المنظور الحدائي العربي المعاصر، ظاهرة تاريخية وخطاب تاريخي، وقد عرفنا في دلالة التاريخية أنها تعني الظرفية والزمانية، وبهذا الاعتبار يصبح من الضروري طرح البديل، هذا البديل في الخطاب الحدائي هو العقل، يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا: "الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود"⁽¹⁾. هذا الموقف ينظر إلى الوحي على أنه خطاب تاريخي مرتبط بالإنسان، وهذا يعني أنه ليس بظاهرة خارقة للعادة أو غير مألوفة للبشر كما بينا في التعريف السابق، بل هو ظاهرة يمكن أن تفهم ضمن شروطها البيئية الثقافية والاجتماعية وما دامت هذه الأخيرة في تطور، فيمكن أن تتلاشى ظواهر وتستجد أخرى ويمكن أن تتجسد ظواهر وتنحصر أهميتها وتأثيرها، في حين نجد ظواهر أخرى تتطور وتصبح محل اهتمام كبير.

والوحي في هذا المنظور ظاهرة تاريخية أي أنها ارتبطت ببيئة زمكانية، هي بيئة النبي عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن تتجاوزها، ومن ثم لم يشكل مرجعية للإنسان المعاصر طالما أنه ظاهرة تاريخية. طبعاً المستند في هذا هو عملية المقارنة بين المسلمين وغيرهم، غير المسلمين الذين تجاوزوا مرحلة التفكير الديني الذي مرجعته الوحي، إلى العقل كمرجعية عصرية خلاف المسلمين الذين لا يزالون يدعون إلى إحياء مرجعية الوحي من جديد.

وقد آل هذا الاعتبار - الوحي خطاب تاريخي - إلى جعل الوحي تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض⁽²⁾. وهذا حكم تجاوزه حكم آخر يقضي بإنكار الوحي كلية⁽³⁾ وبالتشكيك في أن المدون في المصحف هو ما أوحى إلى محمد صلى الله

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 33.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 33.

(3) انظر عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 105.

عليه وسلم⁽¹⁾. والحقيقة أن الوحي حقيقة عقدية، وقد جاء لمصالح الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة معا. وقد ذهب الحداثيون إلى القول بأن الوحي جاء لحماية مصالح الإنسان على الأرض دونما ذكر لمصالحة الأخروية؛ لأن مصالح الإنسان الدنيوية تتغير وتتغيرها يمكن تغيير المرجعية، وقد آلت في العصر الحديث إلى العقل بدل الوحي، ولذلك صار الاهتمام بالعقل وبكيفية تطويره وكيفية الحفاظ على منجزاته وغير ذلك.

ب - كونه ظاهرة لغوية: وقد أثر هذا التصور لحقيقة الوحي في كيفية دراسته والبحث فيه، فلم يعد طرحه كحقيقة عقدية على النحو الذي نبهه عند علماء العقيدة، بل يدرس كظاهرة لغوية وثقافية، كما تميز القراءة المعاصرة بين النص القرآني والخطاب القرآني، على أساس أن النص القرآني هو النص الشفوي أما الخطاب القرآني، فهو المدون في المصحف⁽²⁾. وهذا التمييز يبدو أثر اللسانيات الحديثة فيه جلي؛ ففي درس اللسانيات هناك فرق بين النص الشفوي، والنص المكتوب والمدون، وقد مررنا ببيان ذلك، وبناء على هذا التصور صار موضوع الوحي يدرس كظاهرة وضعية تاريخية لا صلة لها بعالم الغيب عند البعض.

ج - كونه موجودا في جميع الأديان: وإذا كان علم اللسانيات قد أدى بالخطاب الحداثي إلى اعتبار الوحي ظاهرة لغوية وثقافية ومن ثم فهي ظاهرة تاريخية، فإن الأخذ بالمقارنة مقارنة الإسلام بغيره من الأديان قد كرس أيضا القول بتاريخية الوحي على أساس حضوره في كل الأديان، في هذا يقول أركون: "تحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي، إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد، أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس،

(1) انظر محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 41.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 73-74.

أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية⁽¹⁾. إن هذا النص الذي يعتبر «الوحي» ظاهرة موجودة في جميع الأديان السماوية والوضعية على حد سواء، وليس حقيقة عقدية كما بينها الإسلام، وإذا كانت تلك هي صبغتها، فهي ظاهرة ثقافية تاريخية، لم تعد محل اهتمام الخطاب الحداثي الذي اتجه نحو المرجعية العقلية.

2. انتهاء عهد النبوة: اختتمت النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم، فكان خاتم النبيين كما قال تعالى: «... وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...» (الأحزاب: 40) باختتام نبوته لسائر النبوات توقف الوحي فلا نبوة بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من الناس يوحى إليه من قبل رب العالمين بعده عليه الصلاة والسلام. هذه حقيقة عقدية في الإسلام والإيمان بخلافها كفر؛ لأن في خلافها تكذيب للقرآن الكريم الذي قال: «... وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...» (الأحزاب: 40)، وتكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم الذي قال: "أنا اللبنة وأنا خاتم النبيين"⁽²⁾.

وقد استغل الخطاب الحداثي هذه الحقيقة - اختتام النبوة - التي قررهما العقيدة الإسلامية ليبرّر من خلالها وفي إطار الانتقائية والتفاضلية القرائية تجاوز الاهتمام بالوحي إلى العقل، فإذا كان النبي هو الذي يتلقى الوحي، فإن جيل الأنبياء لم يعد له وجود، وبالتالي فالوحي الذي تلقوه لم يعد موجودا أيضا، أما ما أوحى للنبي صلى الله عليه وسلم في زمنه، فهو أمر تاريخي يرتبط بالبيئة التي كان فيها الوحي ينزل من خلال ارتباطه بأسباب النزول، وملاءمته للبيئة الثقافية في ذلك الوقت، وما دام الأمر على هذا النحو يرى الحداثيون أن المرجعية المستساغة في الراهن هي العقل لأنه يساير ظروف الإنسان في كل زمان ومكان، خلاف الوحي الذي انحصر في زمان معين لا يمكن أن يتجاوزه وفي هذا قيل: "إن النبوة قد انتهت، وأن العقل قادر بذاته بلوغ اليقين وعلى تحقيق رسالة الإنسان دونما تدخل من أي إرادة خارجية عامة أو شخصية"⁽³⁾.

والإدارة الخارجية هي الإرادة الإلهية التي قضت باختيار واصطفاء الأنبياء، والوحي إليهم، وكأن بعثة الأنبياء كانت مناسبة للفترة التي كان العقل فيها عاجزا

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 80.

(2) الحديث رواه مسلم في كتاب الفضائل، باب ذكر كونه خاتم النبيين، ج4، ص 1428.

(3) انظر على حرب: نقد النص، ص 29.

متخلفا غير مدرك للحقائق، والإنسان بعقله لم يكن في وسعه تحقيق رسالته دونما توجيه نبوي ودونما الاعتماد على نصوص الوحي، أما وقد انتهت النبوة وارتقى العقل البشري، ففي إمكان العقل تجاوز خطاب الوحي، والاعتماد على نفسه في الأخذ بالإنسان نحو تحقيق رسالته ومن هنا تبدو أهمية العقل وضرورة الاهتمام به بدل موضوع «الوحي» الذي صار ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء عهد النبوة.

كما نجد الحداثيين في نظرهم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعتبرونها قد ساهمت في تحيين الرسالة الإسلامية وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي⁽¹⁾، والتركيز على المخاطبين الاجتماعيين المهدف منه تحديد المخاطب، ومن ثم التركيز على خصوص السبب وإنكار عموم اللفظ، وهذا ما يبيح تاريخية «الوحي» ومن ثم تجاوزه إلى العقل وهذا كلام خطيرا جدا. ويفهم من هذا أنه لو كانت النبوة مستمرة لكان في الإمكان الاهتمام بموضوع «الوحي» كمسألة عقديّة، أما وقد توقفت النبوة فالبدل هو العقل في الخطاب الحداثي؛ لأن: "الإنسان بعقله المستقل وإيرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة"⁽²⁾، فقد جعل الاجتهاد والعقل بدل الوحي والنبوة، وهذا من ملامح التغيير في العقيدة إذ أصبح الاهتمام بالعقل بدل الوحي.

3. انتصارات العقل: هذه الانتصارات التي تحققت في العصر الحديث وعلى مستوى العلوم الطبيعية بالدرجة الأولى فالعقل الحديث تمكن من خلال هذه الانتصارات من تأسيس حضارة بلغت أوج رقيها ولا تزال محافظة على هذا المستوى. طبعاً العقل المتحدث عنه هو العقل الغربي الذي صنع الحداثة الغربية، هذا العقل كما هو معروف في التاريخ الغربي لم يتمكن من تأسيس حدائته إلا بعدما تجاوز التفكير الديني هناك⁽³⁾. وقد سحبت القراءة الحداثية العربية هذا الحكم على الوضع الإسلامي وقضت بضرورة تجاوز الوحي إلى العقل.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 19.

(3) أنظر بخصوص هذا معنى الحداثة كما وردت في معجم «لاروس»، إذ يذكر أن من معانيها

الثورة على الكنيسة، انظر: Le petit La rousse, p632

هذا من جهة، ومن جهة ثانية نظرة الحدائين لخطاب الوحي على أنه خطاب تاريخي جعلتهم يعتبرون الوحي يحتاج إلى العقل ويستعين به، خاصة في تجلية معانيه التي لا يمكن أن تتم إلا بعملية عقلية هي عملية التأويل. في هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني"⁽¹⁾. وهذا الكلام يفهم منه أن العقل هو الأداة التي يحتاج إليها الوحي، وأن معناه لا يتحقق دونما عملية التأويل كعملية عقلية، كما أنه يبدو التركيز على القول بعدم قدم الكلام الإلهي على النحو الذي قالت به المعتزلة في القدم، كما يلمس أيضا الاستئناس بنزعة العقل في الإسلام والأمر يتعلق بالمعتزلة بالدرجة الأولى.

كما نجد الاستئناس بالتاريخ الإسلامي أيضا في بعض المواقف التي اعتبرت ذات مرجعية عقلية مثل ما يذكره أركون عن الدولة البوذية إذ يعتبرها دولة علمانية، ويقول بأن أخذها بهذا النهج العلماني أدى إلى تقدم العقل الخالد؛ لأنه الملكة الوحيدة القادرة على إنتاج معرفة صحيحة والقادرة على مصالحة الإنسان مع نفسه، وموضعه في الكون⁽²⁾ وسواء كان الاستئناس بمعتقد المعتزلة «خلق القرآن» أو بطبيعة حكم البويهيين، فلا المعتزلة هم المراد ولا البويهيون، وإنما المراد هو العقل الغربي المعاصر الذي يريد الخطاب الحدائي العربي تقليده وتوظيف إنجازاته في الحياة الإسلامية، وحتى يتسنى له تجاوز هذه المرجعية الإسلامية - الوحي - راح يظهر إنجازات العقل الغربي من جهة، ويستأنس ببعض المواقف من التراث الإسلامي من جهة أخرى. وقد كانت أهم تجليات انتصار العقل التي ينادي بها الخطاب الحدائي مسألة العلمانية، التي صار ينظر لها بشكل واسع في العالم العربي الإسلامي، وصار الاحتكام إلى الشرع ينعت بالثيوقراطي ومن هنا تزايد النداء بتغيير محور الاهتمام من الوحي إلى العقل.

المطلب الثالث: من استخارة الله إلى مصلحة الأمة

استخارة الله عز وجل عبادة من العبادات التي يتقرب بها المسلم إلى الله عز وجل يؤديها المسلم حينما يقدم على فعل ما لا يعرف ضرره من نفعه، أو أهميته من عدمها،

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 33.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 78.

وهذا من باب الاستعانة بالله عز وجل وحسن التوكل عليه سبحانه لقوله تعالى: **«... وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ...»** (الطلاق: 3) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا استعنت فاستعن بالله"⁽¹⁾.

فالمسلم في استخارته الله عز وجل يعترف ببشريته وعجزه وقلة علمه، ويتبرأ من غروره؛ لأنه يؤمن بأن علمه ليس شيئا أمام علم الله عز وجل، ولذلك يقبل على إنجاز واجباته باسم الله مستخيرا الله عز وجل راجيا التوفيق منه سبحانه وتعالى. هذه الأمور عند الحدائين لم تعد على ما كانت عليه عند القدامى بل صار الاهتمام يتمحور حول مصالح الإنسان الدنيوية، أو حول مصالح الأمة بتعبير الدكتور حسن حنفي، وهذا التغيير من تحليلات الأخذ بالمنهج الوضعي في قراءة النص الديني، والمناهج هي التي تصنع الرؤية كما يقول الإيستيمولوجيون. يقول حسن حنفي مبرزاً هذا التحول: "إذا كان القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الأمراء والسلاطين أو بعد رؤية صالحة للولي أو للنبي أو بعد استخارة الله فإننا وضعنا «من العقيدة إلى الثورة» دون سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة بل تحقيقاً لمصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها الوطنية"⁽²⁾.

إن هذا النص يبرز فيه صاحبه محور الاهتمام في العقيدة بين القديم والحديث، وكيف أن القدامى كانوا يقدمون على التأليف في العقيدة بعد استخارة الله عز وجل، أما الدكتور حسن حنفي فإنه يركز على مصلحة الأمة وكيفية تحقيقها، وهذا الموقف يأتي في إطار تحديد علم العقيدة، وهو أمر صار يطرح منذ زمن النهضة الحديثة، وفي رأي الدكتور حسن حنفي، إذا كان هذا العلم الغرض منه عند القدامى هو الدفاع عن العقيدة، فإنه في صورته التي ينبغي أن يكون عليها في الراهن تصبح مهمته الدفاع عن مصالح الأمة ولذلك نجده يدعو إلى طرح الكثير من المسائل الحضارية وإدراجها ضمن مواضيع علم الكلام الجديد مثل: التنمية، العدالة، توزيع الثروات رفض الاستبداد السياسي، تحرير الأرض المغتصبة...⁽³⁾.

(1) الحديث رواه الترمذي في كتاب صفة القيامة والورع.

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

(3) انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ط1 (2002)، ص 39.

وهذا التغيير من جهة أخرى يأتي كنتيجة طبيعية لعمليات التغيير السابقة إذ تم التغيير من الألوهية إلى الإنسان، ومن الوحي إلى العقل، وتبع ذلك التركيز على مصلحة الأمة. والدفاع عن مصالح الأمة أمر مطلوب لذاته، ومأمور به شرعا لكن الكيفية التي يطرح بها الحداثيون هذه المسألة هي التي تبدو أمرا غير عادي؛ إذ تطرح بجرأة إلى درجة أنها تبدو مخالفة للنص، يقول حسن حنفي: "إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط "بسم الله الرحمن الرحيم، فإننا نبدأ بسم الأمة"⁽¹⁾. إن هذا الكلام بهذه الصيغة التي عرض بها يبدي الإنكار على القدامى حينما كانوا يبدؤون بالبسملة، أو بالاستخارة وفي الوقت نفسه يبين أنهم لم يكونوا على اهتمام بمصالح الأمة أمام حكامها وأمام أعدائها ولم يشر إلى أنهم حرصوا على المصالح الدنيوية والأخروية على السواء، لكن المصالح التي يدعو الخطاب الحداثي في الراهن إلى الاهتمام بها هي المصالح الدنيوية، وقد وجدنا أنه هناك من يرى في الوحي بأنه خطاب تاريخي يهدف إلى تحقيق مصالح الإنسان على الأرض دونما ذكر للبعد الأخروي وهو البعد الأساسي في خطاب الوحي⁽²⁾.

وهنا يلمس التركيز على البعد الدنيوي، وهي خاصية من خواص التاريخية؛ لأنها لا تهتم بما يتعالى عن التاريخ كأمر الغيب، وهذا من تجليات توظيف المناهج الوضعية التي تفصل بين الديني والدنيوي، فأصبح الهدف تحقيق الإصلاح فوق الأرض في شكل مقطوع الصلة بالحياة الأخرى⁽³⁾. وما دام الحديث في هذا الموضوع في إطار علم العقيدة فإن تغيير محور الاهتمام العقدي هنا يأتي في مجال الدعوة إلى تحديد هذا العلم كما تمت الإشارة إلى ذلك؛ لأنه لم يعد يهتم بقضايا العصر، ولم يعرف أي تحديد. يقول حسن حنفي: "المادة الكلامية محفوظة ومرصوصة يتناقلها المصنفون أبا عن جد، وابنا عن أب وتلميذا عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين، يرتبون ويوبون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف"⁽⁴⁾.

من المعلوم أن علم العقيدة هو العلم الذي وظيفته الأساسية الدفاع عن العقيدة ولذلك فهذا العلم له أهمية كبرى ومكانة جليلة في البنية المعرفية الإسلامية، ولذلك إذا

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 30.

(2) انظر نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 33.

(3) حسن حنفي: من العقيدة، إلى الثورة، ج1، ص 43.

(4) المرجع نفسه، ص 44.

كان ثابتاً جامد المواضيع كما وصف فإنه لا يؤدي هذه الوظيفة المنوطة به، وظيفة الدفاع عن العقيدة، كما أنه في نظر الدكتور حسن حنفي لا يمكن أن يؤسس التصور الصحيح لأن مقدماته التقليدية فارغة من أي مضمون فكري أواقعي أو مصلحي، ولا تحمل إلا عواطف إيمانية يعبر عنها بكلام مسجوع⁽¹⁾. فإذا كان هذا هو وضع علم العقيدة فقد انتهت الرؤية الحداثية إلى تجديده بإدراج مواضيع أهمها مصلحة الأمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى طبيعة الكتابة الكلاسيكية في علم الكلام والتي كرسّت مسائل ضد الإنسان المسلم، وكانت سبب تخلف في منظور الحداثيين مثل الدعاء للحاكم أو للسلطان في كتبهم، ووضع تلك الكتب بناء على أمر أو رؤيا، والأمل في الجنة، وتغيب العقل، وإهمال مصالح الأمة وغير ذلك. لقد كانت طبيعة هذه الكتابة التقليدية من أهم المبررات لتجديد علم العقيدة، وهذا ما أدى إلى تغيير محور الاهتمام في هذا العلم، ولم تعد أهمية المباحث التي حددها القدامى تراعى في دعوة التجديد الحديثة التي فضاؤها العام «مصالح الأمة»، هذه الدعوة يمكن تحقيقها في نظر دعاةها من خلال عدة أمور منها:

1. رفض الاستبداد: لأن الاستبداد هو أحد المشاكل التي ابتليت بها الأمة الإسلامية، وهو أحد أوجه معاناة المسلم المعاصر، فطبيعة إدارة الحكم في البلاد الإسلامية طبيعة استبدادية أضاعت مصالح الأمة والفرد على السواء، هذا الاستبداد في منظور الحداثيين ينبغي أن يحظى باهتمام علم الكلام الجديد. وهذا الكلام إذا جئنا لربطه بمباحث علم الكلام القديم يمكن ربطه بمبحث الإمامة، فهو المبحث الذي يهتم بمسألة الحكم وصفات الحاكم، وحق الرعية عليه، وحقه على الرعية... الخ، لكن الاستبداد في صورته المعاصرة والتي يدعو الخطاب الحداثي إلى مناهضته، فهو استبداد الحكام المعاصرين الذين وصلوا إلى الحكم بطريقة غير شرعية، وقهروا الرعية واستغلوا الثروات، وأضاعوا الأرض... الخ هذه مظاهر سلبية الحكم في واقعنا المعاصر وهي أمور مرفوضة لكن طريقة ربطها بعلم العقيدة كما كان في القديم هو الأمر الذي أحسبه خطأ. وهو نتيجة طبيعية المناهج الوضعية المعتمدة في القراءة، وذلك ما جعل حسن حنفي مثلاً يسعى إلى بيان العلاقة بين الاستبداد في القديم والحديث، وكيف أن الثاني امتداد للأول وذلك من خلال:

(1) المرجع نفسه، ص 20.

أ - السلطان الديني والسلطان السياسي: تمت الإشارة من قبل إلى أن علم العقيدة

كان الهدف من تأسيسه الدفاع على العقيدة وبناء على هذه الوظيفة وضع ابن خلدون تعريفا لهذا العلم بأنه علم الحجاج عن العقائد الإيمانية ضد المبتدعة⁽¹⁾ ومن العقائد عقيدة الألوهية، وهي أهم مباحث هذا العلم، ولذلك حظيت باهتمام متميز في درس العقيدة في القديم. هذا الاهتمام بموضوع الألوهية يعتبره حسن حنفي أحد الأسباب التي كرس استبداد السلاطين في القديم أو في الحديث، ففي حديثه عن السلطان يربط بين السلطان الإلهي والسلطان البشري، ويقيم علاقة طردية بينهما ويسعى إلى إثباتهما في المقدمات التقليدية معتبرا أن الحديث عن السلطان واحد سواء أكان سلطانا دينيا أم سلطانا سياسيا⁽²⁾. إذا فأحد أوجه بروز ظاهرة الاستبداد حسب الدكتور حسن حنفي الإفراط في البحث في عقيدة الألوهية عند القدامى، ولذلك نجده يقارن مقارنة في غير محلها إذ يعتبر أن المقدمات التقليدية تحدثت عن إله السماء، الذي يقابله السلطان السياسي الذي هو إله الأرض، واعتبر أن لا فرق عند أولئك العلماء - علماء الكلام - بين الشاء على هذا أو على ذاك، وفي نظره هذا أحد الأسباب التي قضت على مصلحة الأمة⁽³⁾. وما دامت هذه المصلحة تم تغييبها، فلا بد من الدفاع عنها من جديد، وإدراجها ضمن البحث العقدي عند المسلمين في الوقت المعاصر؛ لأنه إذا استمر هذا الاستبداد السياسي، فلن تتحقق مصالح الأمة، ولن تسترجع دورها الحضاري من جديد.

ب - طبعة تأليف الكتب: مما يدعو إلى القول بضرورة التغيير في محاور العقيدة

وإدراج "مصلحة الأمة" كمبحث رئيس في العقيدة طبعة تأليف الكتب القديمة، فالقدامى ممن كتبوا في العقائد كانت لهم أهداف غير أهداف وقضايا المسلم المعاصر، وبالتالي ما كتبوه لا يتعلق براهن الإسلام والمسلمين - وهذا من وجوه القول بتاريخية درس العقيدة - ولا حتى بانشغالات المسلمين في ذلك الزمن، وإنما وضعت بناء على رغبة الحكام والسلاطين، يقول حسن حنفي وهو بصدد الحكم على القدامى وعلى إنتاجهم بأنهم وضعوا كتبهم بناء على سؤال الأمراء

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 551.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 21.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

والسلاطين، وهذا أمر مضاد لرغبة عامة المسلمين، ويقول بأنه وضع كتابه "من العقيدة إلى الثورة" تحقيقاً لمصلحة الأمة دون سواها⁽¹⁾. ويعتبر نفسه في ذلك يؤسس لثورة على نمط الكتابة التقليدية، كما أنه يدين القدامى ويحملهم المسؤولية عما لحق بالأمة من انتكاسات حضارية أبرزها اغتصاب الأراضي الإسلامية، ولذلك في ثورته على المقدمات الإيمانية يقول: "إذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية "باسم الله" فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة في مواجهة الاحتلال الأجنبي لأراضي المسلمين، وباسم حريات المسلمين في مواجهة صفوف القهر والطغيان"⁽²⁾.

2. إبراز البعد الدنيوي للعقيدة الإسلامية: مما تقتضيه مصالح الأمة إبراز البعد الدنيوي للعقائد في الإسلام حتى لا يبقى المسلم يتكلم عن أمور الآخرة فقط، وكيفية النجاة يوم القيامة. وهذا أمر لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية، وإنما الذي يتعارض معها أسلوب الكتابة الذي وظفه حسن حنفي، وذلك من خلال إشارته إلى بعض الأمور العقدية الغيبية مثل: حديثه عن الألوهية، التوحيد، الجنة... فمثلاً في حديثه عن الألوهية نجده يقول: "إذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم إثباتاً للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي اعترأها التفتت"⁽³⁾. أقول أن أسلوب الكتابة هذا أسلوب منفلت من الضوابط الإسلامية؛ لأن الله عز وجل غني عن العالمين، وهو الذي يدافع عن المؤمنين لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (الحج: 38)، والمسلم يلتزم بما أمر به ويدافع عن دينه.

كما أننا نجده في حديثه عن التوحيد يعتبره الحافظ الذي حرك المسلمين ودفعهم إلى إنجاز الفتوحات، والغزو في سبيل الله مبلغين لعقيدة التوحيد، محررين للوجدان البشري في العالم، لقد كان هذا دين القدماء، أما المسلم المعاصر في نظر الدكتور حسن حنفي فإن مهمته تغيرت فلم تعد تبليغ كلمة التوحيد، وإنما هي الدعوة إلى الجهاد من أجل تحرير الأرض المغتصبة، وتحقيق مصالح الأمة⁽⁴⁾. والأمر نفسه حينما

(1) حسن حنفي: من العقيدة على الثورة، ج1، ص 37.

(2) المرجع نفسه: ص 30.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) المرجع نفسه والصفحة.

يتحدث عن الجنة وثواب الآخرة، فيجعل الحديث عن "مصالح الأمة" بدل الحديث عن ثواب الآخرة، فيقول: "إذا كان القدماء يريدون ثوابا في الجنة أو إنقاذا من النار، فإننا نريد صلاح الأمة: وتوحيد شتاتها، والقضاء على تخلفها، وإعادتها إلى هويتها من غربتها وتجنيد جماهيرها، نريد تحقيق الإصلاح في الأرض ومقاومة الفساد فيها"⁽¹⁾. ومن خلال هذا يمكن ملاحظة عدة أمور منها:

أ - أن محاولة إبراز البعد الدنيوي للعقيدة الإسلامية، يجعل من هذا العلم كأنه لا صلة له بالحياة الأخرى، وهذا أمر غير صحيح فالعقيدة الإسلامية تمتاز بالوحدة ولا يمكن للمسلم أن يقيم بعض أمور الدين ويهمل البعض الآخر، أو يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعضه الآخر.

ب - يفهم مما سبق بيانه أن طلب ثواب الجنة والحرص عليه يتعارض مع الأخذ بمصالح الأمة، بل تحقيق مصالح الأمة والسعي في سبيلها يطلب هو الآخر بغية ثواب الجنة، والصلاح في الآخرة.

ج - يفهم أيضا من كلام الدكتور حسن حنفي أن علم العقيدة في صورته التقليدية كان مجرد عواطف إيمانية بمعنى أنه لم يقم على تمنع عقلي أو مصالح واقعية، وأن كتابات القدماء كانت مجرد كلام مسجوع وتلاعب بالألفاظ... وهو أمر غير صحيح أيضا.

وبناء على هذا كان تغيير محور الاهتمام في العقيدة؛ فبعدما كان القدماء يستفتحون كتبهم بالبسملة وباستخارة الله عز وجل صارت الرؤية الحداثيّة تدعو إلى بدل ذلك إلى الاهتمام بمصالح الأمة، ولا شك أن هذه إحدى تحليلات المناهج الوضعية التي تركز عادة على البنى التحتية، وتهمل البنى الفوقية، وهي مسألة يعتبر الدكتور حسن حنفي الأخذ بها مسؤولية الجيل الحالي، فمن خلال دعوته علماء أصول الدين القيام بدورهم وتحمل مسؤولياتهم يقول: "جيلنا الحالي جيل تغيير وثورة، وكتابه لا يمثلون السلطان الإلهي أو السلطان السياسي بل يدافعون عن مصالح الشعوب ضد جميع السلاطين"⁽²⁾.

ومن المواقف التي ينبغي أن يتخذها الجيل الحالي وتعتبر تحقيقا للمسؤولية في نظره القيام بـ "الثورة" فكما أنجز هو مؤلفه الكبير "من العقيدة إلى الثورة" واعتبره

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 43.

(2) المرجع نفسه: ص 29.

ثورة على النمط القديم في مجال الكتابة عند علماء أصول الدين، يعتبر أن ثورة الجيل الحالي ينبغي أن تكون على السلطة، فلا بد من رفض الثناء عليها، ولا بد من ترك الدعاء للممسكين بها، ولا بد من الكشف على تواطؤ السلطان الديني والسلطان السياسي، وذلك خدمة لمصالح الأمة⁽¹⁾.

وهكذا نجد أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر، في إطار تحديث الفكر العربي قد آل إلى رؤية تقضي بتغيير محور الاهتمام في العقيدة، وجدنا كيف صار التركيز على الإنسان بدل الألوهية، ووجدنا أيضا كيف صار التركيز على العقل بدل الوحي، وبهذا نكون قد وقفنا على كيفية التركيز على أمور الدنيا متمثلة في "مصالح الأمة" بدل أمور الآخرة ومسائل الغيب وقد تمت الإشارة إلى التوحيد والجنة والألوهية وغير ذلك، ووجدنا كيف آلت الرؤية الحداثية إلى هذا التغيير، وفي هذه الجزئية الأخيرة نجد محاولة تخريج لها، ففي الحديث عن مصالح الأمة نجد الدكتور حسن حنفي يلتمس تخريجا لمقولته هذه على أساس أن الله والأمة واجهتان لشيء واحد وبنص القرآن الكريم⁽²⁾ في إشارة منه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 92) وأحسب أن هذا تخريج بعيد، ولا يدل إلا على رؤية صنعتها قراءة وضعية.

(1) المرجع نفسه: ص 24.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 30.

أثر اللغة في الرؤية

المطلب الأول: الكتابة بغير العربية

عادة ما تكون الرؤية والتصور الذي يحصل للإنسان حول موضوع ما وليد اللغة التي يقرأ أو يكتب بها، وهذا ما بحثته فلسفة اللغة في إطار جدلية اللغة والفكر، وانتهت إلى أنهما وجهان لعمله واحدة لا يمكن الفصل بينهما على أساس أننا حينما نفكر نفكر بلغة، وحينما نتكلم ونوظف اللغة فإننا نمارس الفكر؛ وإذا كان الفكر أو الفكرة هي التصور صيغ صياغة لغوية معينة، فإن اللغة التي يستعملها الإنسان تندخل في صناعة رؤيته للأمور لا شك في ذلك.

هذا الأمر يتخذ أهمية متميزة حينما يكون موضوع الدراسة النص الديني الإسلامي، وتكون لغة الدراسة أي لغة أجنبية غير اللغة العربية، فبدل أن يدرس هذا النص باللغة العربية نجده يدرس أحيانا بغير العربية سواء على مستوى الكتابة، فكتابات محمد أركون مثلا معظمها بغير العربية، أو على مستوى القراءة: أقصد قراءته بواسطة غير المسلمين الذين يكتبون بلغاتهم الأصلية، فقراءة هشام جعيط وعبد المجيد شرفي، وعبد الله العروي معظمها بغير العربية ولغير العرب والمسلمين.

أقول الأمر يتخذ أهمية خاصة ليس فقط لأنه تعامل مع النص المقدس؛ بل لأن تاريخ القرآن الكريم يؤكد ذلك والأمر لا يزال قائما أنه يتعذر الاستغناء عن اللغة العربية في دراسته، فهو كتاب أنزل بلسان عربي مبين، ولم يترجم إلى أي لغة من اللغات شأن الكتب السماوية الأخرى، من هنا يكون الأمر يختلف إذا ما قورن النص الديني الإسلامي بغيره من النصوص، ما تجدر إليه الإشارة في هذا المقام - وإن كانت اللغة صانعة الرؤية - أن الأمر الذي أعنيه من الكتابة بغير العربية أنه الكتابة مباشرة، فهي صحيح مؤثرة في الرؤية، لكن ما يكون كتابة بغير العربية أيضا وبطريق غير مباشرة هو الكتابة بمنهاج غير إسلامية، ولم تصغ صياغة عربية، حتى وإن ترجمت إلى العربية فإن غربة المنهج عن الموضوع تبقى متحققة.

وأحسب أن هذا الجانب - الكتابة بغير المناهج الإسلامية - أخطر من مجرد الكتابة بغير العربية ما يدل على ذلك أننا نجد في التراث الإسلامي الكثير من العلماء كتبوا بلغات أخرى كالفارسية، والتركية، والأوردية وغيرها من اللغات، وكانت رؤاهم تتحد مع من يكتب بالعربية، وفي العصر الحديث نجد علماء ومفكرين كتبوا أيضا باللغات الأوروبية الحديثة، وكانت رواهم إسلامية أصلية، فقد كان محمد إقبال يكتب بالإنجليزية، وكان مالك بن نبي يكتب باللغة الفرنسية، وكلاهما كان ممن خدموا الرؤية الإسلامية الأصلية.

مما يدل على أن طبيعة المنهج الموظف الذي صيغت آلياته واستنبطت من لغات أخرى ومن بيئات ثقافية أخرى مفارقة للبيئة الإسلامية، هذه الطبيعة هي التي تقضي بتحسين النص الديني وتجعله مرتبطا ببيئة زمنية انقضت ولا يمكن اتخاذه مرجعية راهنة وهذا معنى تاريخيته. من هنا يتضح لنا أن الكتابة بغير العربية سواء على مستوى المناهج أو على مستوى اللغة، تشكل مؤثرا قويا في صناعة هذه الرؤية التي أبرزت خصائصها في المباحث السابقة. من جهة أخرى يمكن التساؤل عن سر الوقوف عند العربية، وعدم الأخذ باللغات الأخرى؟ نتساءل هذا التساؤل رغم دعوى أحد كبار دعاة تحديث العقل العربي، إلى ضرورة اللغة العربية لمن يريد دراسة العقل العربي⁽¹⁾. ولكن رغم ذلك نجد أحد الذين وظفوا المناهج الغربية في قراءة التراث الإسلامي بدل المناهج الإسلامية. يفترض فيمن يتعامل مع النص الإسلامي إذا أن يكتب بلغة النص اللغة العربية ولكن الذين يكتبون بغير العربية يذكرون بعض المبررات التي جعلتهم يكتبون بلغات أجنبية منها:

أ - **طبيعة لغة القرآن الكريم:** ولغة القرآن الكريم طبعاً هي اللغة العربية، وهذه اللغة في نظر بعض الحداثيين لغة عاطفة أكثر منها لغة عقل، ويسحبون هذا الحكم على لغة النص القرآني ونظمه، يقول محمد أركون عن لغة الخطاب القرآني أنها: "مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، إنها تغذي الخيال وتمزج العاطفة، أكثر مما تسجن (أو تحجر) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلية"⁽²⁾. نجد هذا الكلام في الوقت الذي تطورت فيه

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 75.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 202.

الدراسات اللسانية، وإذا كانت هذه الأخيرة هي دراسة اللغة دراسة علمية لأنها متأثرة بنتائج العلوم الطبيعية والتطبيقية، فإنها جعلت من لغاتها لغات تقنية عقلية بعيدة عن المنطق الشعري والصبغة الخيالية التي هي خاصية اللغة العربية على حد ما ذهبوا إليه، ولذلك فالكتابة بغير العربية كأنها كتابة بلغة أو لغات علمية، بينما الكتابة بالعربية غير ذلك خاصة وأن اللغات الأجنبية أخضعت النص الديني (الكتاب المقدس) للدراسة موازية له بالنص الفلسفي والنص الأدبي، ومن منظور علم المقارنة بين الأديان لا مانع من دراسة حتى النص الإسلامي بغير لغته عند الحدائين.

لعل من أهم الخصائص التي تتوفر عليها اللغة العربية وهي التي تحول دون توظيفها بشكل علمي، خاصية «المجاز»، فهي خاصية تفتح النص على التعددية القرائية والممارسة التأويلية، ولهذا اعتبر المجاز ليس مجرد إشكالية تراثية لها وجود تاريخي فقط، بل هو من الإشكاليات التي لا يزال لها حضور في مختلف المستويات حتى في الخطاب الديني المعاصر، مما يدل على أنها مسألة جوهرية في صياغة رؤية العالم التي يتبناها هذا الخطاب⁽¹⁾.

يبدو من خلال هذا الربط بين المجاز كظاهرة لغوية ومسألة الرؤية للعالم كروية أنطولوجية أو عقدية، من خلال ذلك فهذه الخاصية تلغي المعنى الحاسم للفظ وتفتحه على تعدد القراءة، ولذلك يرى أركون أن مراعاة المجاز في اللغة العربية أمر لا يمكن إغفاله فيقول: "هل من المسموح أن تقرأ الآيات الموصوفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن تحمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله؟ وهل من الممكن أن تستخرج من القرآن قانونا تشريعيا أو حتى نظاما أخلاقيا دون أن نطمس هذا المجاز الأولي المؤسس لنوع من الخطاب"⁽²⁾.

ب - تراجع الدور العلمي للمسلمين: ففي الوقت الذي استمرت فيه الشعوب في صناعة نهضة علمية كان الأمر خلاف ذلك عند المسلمين، والشعوب الأخرى المتحدث عنها هي الشعوب الغربية، خاصة التي تكتب باللغة الفرنسية

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 176.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 202.

والإنجليزية، ولذلك صارت هاتان اللغتان لغتا العالم وتطورهما ليس موقوفا على العلوم الطبيعية فقط بل حتى على مستوى العلوم الإنسانية، وبما أن الكتابة بغير العربية كما أشرت قد تكون عملية التحرير في حد ذاتها أو عملية الكتابة بغير المناهج العربية الإسلامية، فإن تطور المناهج عند الغربيين شكل لدى الخطاب الحدائشي العربي المعاصر مبررا لتوظيفها وقراءة النص الإسلامي بها، لأنها في نظر هذا الأخير تمثل العلم بينما المناهج الإسلامية تمثل الإيديولوجيا.

أما عن عدم الكتابة بالعربية؛ لأنه ينظر إلى هذه اللغة بأنها غير متطورة، وعدم تطورهما مرتبط بالتأخر العلمي العام للمسلمين، ولهذا نجد أركون مثلاً يقول بأن من أراد أن يبحث في التراث العربي الإسلامي فإنه يجد صعوبتين اثنتين مرتبطتان ببعضهما البعض إحداها تتعلق باللغة، والثانية بالأطر الاجتماعية للمعرفة. أما التي تتعلق باللغة وهي اللغة العربية فهذه الأخيرة، لم تعرف التطور الذي عرفته اللغات الأخرى؛ لأن الناطقين بها عكفوا على أخلاق ومعاملات مرتبطة بالماضي لا بالمستقبل، فلم يزودوا لغتهم بمفاهيم جديدة تجعلها تتفاعل مع العصر. وهذا بطبيعة الحال مرده التخلف على مستوى الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، إذ لو ازدهرت هذه المجالات الحياتية لأثرت اللغة وطورتها. أما ما يتعلق بالأطر الاجتماعية للمعرفة فعلاقتها باللغة علاقة تأثير وتأثر، وبقيت اللغة بفعل هذا الوضع حسب أركون محافظة على تعابير دينية ونحوية قديمة منفصلة عن التعابير العلمية والعقلانية التي أحدثها العلماء في عصور التطور والازدهار⁽¹⁾.

ولهذا يشير أركون أن جمود اللغة وعدم الإطلاع على اللغات المعاصرة يؤدي إلى تراكمية اللافكر فيه فيقول: "إذا استمر الفكر زمناً طويلاً وهو يكتفي بترديد ما تسمح اللغة والنصوص العقائدية والرموز الثقافية وإجماع الأمة ومصالح الدولة بالتفكير فيه، فإنه يتضخم ويثقل ويتراكم، وسيطر على العقل عندئذ ما لم يفكر فيه بتلك اللغة، وفي تلك الدائرة المعرفية وتلك الحقبة التاريخية وهذا ما يجتبره عملياً كل عربي ناطق باللغة العربية فقط، ولا يعرف غيرها من اللغات الأجنبية الحديثة"⁽²⁾.

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ص 7، 8.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 11.

والأمر نفسه بالنسبة للمناهج غير الإسلامية فهي على ارتباط بتطور اللغة أيضا، وما دامت النظرة الحداثية لوضع اللغة العربية كما سبق بيانه وجدوا في المناهج الغربية البديل الذي يمكن أن يوظف في قراءة النص الديني الإسلامي، فكان المنهج الإبستمولوجي مثلا أحد النماذج المستخدمة، كما عرفنا في قراءة الدكتور محمد عابد الجابري وهو منهج يكرس القطيعة مع الماضي والانفصال عنه، بالإضافة إلى درس اللسانيات الذي صار يؤخذ به ويعتبر الحكم في مجال دراسة النص الديني ومناهج التحليل اللغوي، وغيرها من المناهج التي يؤخذ بها في مجال دراسة النصوص والتي تعتبر إنجازات علمية متطورة في مجال العلوم الإنسانية.

ج - تنامي ظاهرة العنف: وهذا في البلاد الإسلامية على وجه الخصوص، وهذه المسألة حينما يتناولها الخطاب الحداثي يشير إلى كل الذين أرادوا أرخنة النص الديني الإسلامي، وما جوهوا به من ردود وصلت في بعض الأحيان إلى قتل البعض منهم، وقد عدّ طه حسين الفدائي الأول⁽¹⁾، ورائد الحداثة العربية، ثم كان محمود طه في السودان ونصر حامد أبو زيد الذي قضت محكمة الأحوال الشخصية بطلاق زوجته على أساس أنه مرتد.

فهذه النماذج وغيرها التي كانت تجهر بالعلمانية وصلت إلى المساس بالنص في بعض الأحيان، والتشكيك فيه أحيانا أخرى، ولذلك جوهت مجاهمات وصلت إلى إعدام البعض منهم كما كان الأمر مع محمود طه. ولذلك نجد محمد أركون في تناوله لهذا النوع من الكتابة، - القراءة الحداثية للنص الديني - وفي ضوء تنامي ظاهرة العنف في الأوساط الإسلامية، يقول وهو بصدد الإشارة إلى ما حدث لنصر حامد أبو زيد بأن من أراد أن يخوض في هذا النمط من الكتابة فإنه في هذه الحال يحتاج إلى نوعين من المنفى منفى اللغة، ومنفى الجغرافيا، فلا يقيم في بلاد إسلامية، ولا يكتب باللغة العربية، على خلفية أن المسلمين لا يقرأون بغير العربية، ويقدم نموذج ذلك كتابه "قراءات في القرآن" الذي كتب بالفرنسية في السبعينيات ولم يثر أي رد فعل خلاف غيره من الكتب والسبب في نظره هو عدم ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية⁽²⁾. من خلال هذا يمكن القول أن الكتابة بغير العربية من الآليات التي ساهمت في الرؤية

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 102.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 63.

التي أبرزت خصائصها في المباحث السابقة، وحتى يتجلى الأمر أكثر تجدر الإشارة إلى بعض المفاهيم المحورية في القراءة الحداثية وكيف ساهمت هذه المفاهيم في صناعة الرؤية. بما يبين تأثير اللغة في الرؤية، من هذه المفاهيم:

1. الأسطورة: (Le mythe). وهي مفهوم من المفاهيم الأنثربولوجية واستعمالاتها صارت سائدة في مجال دراسة النصوص، خاصة النص الديني، ومنه الإسلامي الذي صارت الدعوة إليه كمرجعية إسلامية في الوقت المعاصر، كلمة أسطورة كلمة واردة في اللغة العربية لكنها ليست بذات الدلالة الأنثربولوجية اليوم ومنها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ...﴾ (الفرقان: 5)، فقد كانت تعني الخرافة والمسألة أو الشيء الذي لا أساس له من الصحة، لكن توظيفها كمفهوم محوري بدلالته الفرنسية مثلاً، يحور المعنى كلية، ويجعل من الموضوع الموصوف بأنه أسطوري أو ميثي يعني شيئاً آخر كعدم الواقعية والمبالغة بالتركيز على البعد النفسي، وهذا الأمر يبعد ولا يعتبر علمياً من زاوية القراءة الحداثية.

لهذا يقول أركون: "لقد ربتنا الحداثة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر على الأقل على فكرة أن العقل قد تحرر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها"⁽¹⁾. وقد كان لتوظيف هذا المصطلح تداعياته خاصة فيما وظفه أركون في حق القرآن الكريم وقال بأنه أسطوري البنية وقد كانت حوله ردود أفعال كثيرة جعلته أحياناً يعرب المصطلح بدل ترجمته أو البحث عن مقابل له في العربية، فصار يقول "ميثي" نسبة إلى "mythe" بدل أسطوري نسبة إلى الأسطورة أي أنه صار يكتب اللفظ غير العربي باللغة العربية، وقد برر ذلك بالحفاظ على حساسية القارئ المسلم⁽²⁾.

2. الأرثوذكسية (L'orthodoxie) من المعلوم أن الأرثوذكسية هي تسمية لمذهب من المذاهب المسيحية وقد وصف كذلك بحكم عدم اعتباره العقل، والفكر الأرثوذكسي هو الفكر الرافض لسلطة العقل تنظيمياً وضبطاً. وقد صار هذا المصطلح يوظف ويسحب على المسلمين ولم يبق يدل على المسيحيين الأرثوذكس كما اعتبر دالاً على الوثوقية والدوغمائية (Dogmatisme) وأنها من خصائص العقل المسلم

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 18.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، ص 13.

أيضا، وهنا كانت الإشارة إلى أن المجال الإسلامي عرف عدة أرثوذكسيات وليست أرثوذكسية واحدة⁽¹⁾.

المطلب الثاني: كثرة اللغات وضياع المعنى

ليس المراد بكثرة اللغات توظيف لغات عديدة للكتابة عن النص الإسلامي، أو لقراءته بتلك اللغات بل أقصد ظاهرة محددة هي خاصية من خواص اللغة وهي: "تطور اللغة"؛ لأن الكتابة حول النص الإسلامي تمت في القدم بلغات متعددة ولم يكن هناك صدام بين النص الإسلامي وتلك اللغات. كتب المسلمون قديما باللغة الفارسية وباللغة التركية وباللغة الأوردية حول النص الإسلامي وخدموه بتلك اللغات خدمة واسعة، مما يدل على عدم وجود تصادم بين لغة النص واللغات الأخرى، وربما من الأسباب التي حالت دون هذا الصدام كون النص القرآني بقي بلغته الأصلية وهي اللغة العربية. في العصر الحديث صارت تطرح على مستوى الفكر اللغوي، وعلى مستوى البحث اللغوي مسألة "تطور اللغة" كخاصية من خواصها والدعوة إلى مراعاة هذه الخاصية في القراءة بلغة معينة، وخاصة في قراءة النصوص القديمة، والتي تعتبر النصوص الدينية في مقدمتها. هذه الخاصية اللغوية (= التطور) هي محل تركيز كبير من طرف الخطاب الحديث فنجد لها حضورا كبيرا في نقد هذا الأخير للخطاب الديني الإسلامي على أساس أن الخطاب الإسلامي لا يزال يوظف اللغة كما كانت في زمن التنزيل ولم ينتبه إلى أن اللغة تتطور وعلى أكثر من مستوى، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن اللغة - اللغة العربية - قد عرفت تطورات كثيرة في كل دورة حضارية، وربما تتطور عدة مرات خلال دورة حضارية واحدة. ويترتب على ذلك أن الألفاظ قد تغيرت مدلولاتها، وأن المعاني التي تضمناها الألفاظ في زمن التنزيل قد ضاعت مع كثرة اللغات.

المهتمون بالبحث اللغوي يشبثون هذه الخاصية - التطور اللغوي - ويقولون بملازمتها للغة أي لغة، واللغة التي تفتقر لهذا التطور، ستصبح بعد أجيال تراثا أو ربما

(1) دراسة مفهوم الأرثوذكسية تناوله الكاتب الفرنسي: Jean Pierre Deconchy في كتابه: L'orthodoxie religieuse, essai de logique psycho-sociale وقد وظف هذا المعنى أركون في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 5 وما بعدها، وانظر: أيضا هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفس ص 13.

تندثر نهائيا كما هو الحال للكثير من لغات الشرق القديمة. وإثبات هذه الخاصية اللغوية نابع من طبيعة اللغة ذاتها، وطبيعة النظر إليها فهي عند اللغويين: "كائن حي لأنها تحيا على ألسنة المتكلمين بها وهم من الأحياء، وهي لذلك تتغير وتتطور بفعل الزمن، كما يتطور الكائن الحي ويتغير وهي تخضع لما يخضع له الكائن الحي في نشأته ونموه وتطوره، وهي ظاهرة اجتماعية تحيا في أحضان المجتمع وتستمد كيانها منه، ومن عاداته وتقاليده وسلوك أفراده كما أنها تتطور بتطور المجتمع فترقى برقية وتنحط بانحطاطه"⁽¹⁾.

من هنا نفهم أن تطور اللغة متحقق لأنه مرتبط بالحياة بأبعادها المختلفة، وما دامت الحياة في تطور فلا يمكن أن تنأى اللغة عن هذا التطور سلبا أو إيجابا، فقد تقوى وتردهر وتكتسب ألفاظا جديدة، كما أنها يمكن أن تراجع وتنحصر، وتفقد ألفاظها ويمكن أن تندثر. في ضوء القول بإثبات تطور اللغة يمكن القول أنه تصبح اللغة الواحدة لغات عديدة كما هو الحال مع اللاتينية القديمة التي توزعت على مختلف اللغات الأوروبية الحديثة، أو يمكن أن تصبح لغات عديدة باعتبار كل مرحلة من مراحل التطور تجعل منها لغة تكاد تكون متميزة من حيث علاقة الألفاظ بالمعاني، من هنا يريد الخطاب الحدائي قراءة النص الإسلامي إما قراءة تزامنية، وإما في ضوء نظرية موت الكاتب وكل منهما تصب في القول بتاريخية النص الديني، وكل منهما تبرز تأثير اللغة في الرؤية؛ اللغة لأن الحدائين كما تمت الإشارة إليهم في المطالب السابقة قراءتهم بغير العربية كما أن معظم كتابتهم بغير العربية أيضا.

وإذا كان الكلام الماضي عن "التطور" كخاصية لغوية عامة، فماذا يمكن أن يقال عن التطور على مستوى اللغة العربية باعتبارها لغة النص الديني في مستوياته المختلفة؟ لم يهمل اللغويون هذا الأمر أيضا بل نجدهم يقولون بأنه: "ليست اللغة العربية بنجوة من التطور فالألفاظ كما يدل البحث التاريخي كانت عرضة للتبدل الذي اقتضاه الزمان، وتقلب الأحوال والنظم الاجتماعية، وما الألفاظ الإسلامية إلا لون من ألوان هذا التطور الذي عرض للفظّة العربية القديمة فاستحالت شيئا آخر يقتضيه الدين الجديد والبيئة الجديدة"⁽²⁾ فاللغة العربية إذا كسائر اللغات تعثرها سنة التطور، بل

(1) رمضان عبد التواب: التطور اللغوي مظاهره وعمله وقوانينه، مكتبة الخانجي بالقاهرة/دار الرفاعي بالرياض، ط1 (1983)، ص 3.

(2) إبراهيم السامرائي التطور اللغوي التاريخي: دار الأندلس، ط3 (1983)، ص 47.

حتى اللغة العربية الجاهلية، التي هي أرقى مستوى لغوي وصل إلينا، وإليها نحتكم في مجال الاشتقاق والدلالة هذه اللغة هي أيضا اعتبرت حلقة في سلسلة حلقات طويلة من التطور والتغير⁽¹⁾. إلا أن اللغة العربية تحتص بخاصية دون سائر اللغات وهي ارتباطها بالنص القرآني، ولهذا هناك من يرى أنه لولا هذه الخاصية لأمست اللغة العربية لغة أثرية ولسادت بدلها اللهجات المحلية شأنها في ذلك شأن اللاتينية⁽²⁾.

فارتباطها بالقرآن الكريم حفظ وحدتها وحفظ بقاءها، وحتى اللهجات العربية تحتكم في اختلافها للكلام الفصيح⁽³⁾. وجوانب تطورها مراعاة من طرف اللهجات العربية المختلفة. هذه الخاصية نجدها مهمة في كلام الحداثيين عن تطور اللغة العربية، وذلك مرده القراءة والكتابة بغير العربية وهو المحور الذي يدور فيه هذا الكلام من جهة؛ لأن الكتابة بغير العربية تتعامل مع اللغة كظاهرة بشرية أنثربولوجية دون إعطاء الأهمية للخصوصيات، ومن جهة ثانية ارتباط اللغة العربية بالنص القرآني أكسبها شيئا من القدسية وقد وجدنا أن الخطاب الحداثي ينكر قدسية النص الكريم فيكون إنكاره قدسية اللغة من باب أولى. وإذا كان التطور في الحقل اللغوي متحقق، وإذا كانت اللغة العربية ليست بمنأى عن ذلك، فهذا يفيد تغير المعنى وتبدله على مستوى هذه اللغة، وحتى إذا وظفناها بمعانيها المعاصرة فمن زاوية حداثية لا يمكن أن نجد ما يدل عليه النص الديني من أحكام أو تشريعات، أو حتى كمرجعية لغوية؛ لأن القراءة التزامنية تجعلنا نفهمه بلغته في ذلك الوقت (هناك) وليس بلغة هذا العصر (هنا). وهذا طبعا تقويض للمرجعية الدينية، وهو أمر سنقف عليه في الفصول اللاحقة من زاوية نقدية.

إذا كان التطور اللغوي متحقق فهل هذا يعني أنه يتم بشكل فوضوي متحرر من كل ضابط؟ في هذا نجد البحث اللغوي ينكر ذلك ويثبت أن هذا التطور يتم وفق قوانين ثابتة⁽⁴⁾. من جهة أخرى عملية التطور هذه أي موقفه على مستوى واحد؟ أم أنها تعتري مختلف المستويات اللغوية؟ هذه المسألة أيضا نجد الإشارة إليها والإجابة

(1) رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص 6.

(2) المرجع نفسه، ص 8.

(3) وهذا ما يتجلى عند من يكتبون بالعربية إذ أنهم في دراستهم للمفاهيم يلجأون إلى القواميس المعتمدة كلسان العرب مثلا: كما نجد الاستدلال على دلالة الألفاظ بالشعر العربي وبالقرآن الكريم وبالسنّة النبوية أيضا.

(4) رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص 13.

عن هذا التساؤل في الدراسات اللغوية التي ذهبت إلى أن التطور لا يمس اللغة في جوانبها المختلفة، وإن حدث ذلك فليس بنفس الكيفية ولا نفس وتيرة التطور. فالنظام الصوتي مستقر طوال حياة الإنسان، والنظام الصرفي أيضاً مستقر، أما المفردات فإنها لا تستقر على حال فهي في تطور مستمر لارتباطها بالظروف، أما الأصوات والنظام الصرفي فيرتبطان باستقرار ذهنية المتكلم⁽¹⁾. ولذلك فهما مستقران وأن التطور على مستواهما يكون ببطء شديد.

أهم مستوى من مستويات التطور اللغوي هو المستوى الدلالي؛ فهناك ألفاظ كانت توظف بدلالة معينة واكتسبت دلالة أخرى، أو أنها توظف بدلالة معينة في بلد عربي وبغيرها في بلد عربي آخر، مما يدل على أن اللغة تتفرع إلى أن تصبح لغات متعددة تفقد مع هذا التعدد المعنى الأصلي، فمثلاً كلمة "حاجب" كانت تطلق على رئيس الوزراء ثم صارت تدل على عامل بسيط، وغيرها من الكلمات التي تغيرت دلالتها. إلا أن تغير الدلالة وتطورها يتجلى في مظاهر متعددة هي: تخصيص الدلالة، تعميم الدلالة، تغيير مجال الدلالة.

أي أن دلالة الكلمة يحدث فيها تضيق أو اتساع أو انتقال⁽²⁾ من أمثلة تخصيص الدلالة، إطلاق كلمة "عيش" على الخبز في بعض اللهجات العربية، ومن أمثلة تعميم الدلالة، إطلاق كلمة "قافلة" لجماعة الركاب سواء أكانوا في ذهاب أم في إياب. وهي في أصلها تطلق على الجماعة الأدبية الراجعة، ومن أمثلة تغير مجال الدلالة، كلمة "شنب" التي صارت تطلق على الشارب. من هنا يتبين لنا أن أهم مجال لغوي يعتريه التطور إنما هو المجال الدلالي. إذ أن الألفاظ تصبح لها دلالات غير دلالاتها الأصلية، وتصبح هذه الأخيرة معانٍ تراثية لا يمكن أن يقرأ بها ولا يمكن توظيفها وقد كان تركيز الخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني على هذه المسألة - التطور الدلالي - بفعل الكتابة بغير العربية، وهو الأمر الذي تم التطرق إليه في المطلب السابق، ذلك لأن البحث في علم الدلالة (La Sémantique) هو من المبتدعات الأوروبية الحديثة التي تطورت عند الغربيين ابتداء من نهاية القرن 19⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 11.

(2) رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص 14.

(3) إبراهيم السامرائي: التطور اللغوي، ص 41.

وفي ضوء هذا نجد الخطاب الحداثي العربي المعاصر يدين القراءة الدينية للنص الديني على أنها قراءة تقليدية تجهل التصور العلمي للطبيعة اللغوية.. وهدف هذا الخطاب طبعاً الوصول إلى إثبات تاريخية الدلالة، ومنه إلى تاريخية النص الديني الإسلامي، خاصة حينما نجد من يبحث في المجال اللغوي يلح على من يبحث في موضوع علم الدلالة أن ينهج نهجاً تاريخياً⁽¹⁾. والنتيجة التي يمكن التوصل إليها بعد هذه الإشارة إلى "التطور اللغوي" كخاصية ملازمة للغات البشر أن هذا التطور يؤدي إلى زوال لغات، وبروز لغات، وتحلل اللغة الواحدة إلى لغات عديدة مثل ما حدث مع اللاتينية التي توزعت على اللغات الأوروبية الحالية. وبالتالي فمعاني اللاتينية القديمة لم يعد لها وجود. الإشكالية ليست هنا فقط، بل في إمكانية سحب ذلك على اللغة العربية أم لا؟ العربية باعتبارها لغة النص الديني الإسلامي.

في الخطاب الحداثي الإجابة بنعم لأنها كسائر اللغات البشرية، دونما إعطاء الخصوصية التي أعطاهها لها علماء اللغة، وقد تمت الإشارة إلى ذلك، وفي هذا قيل بأن اللغة العربية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليست هي في العصور التالية، فهي تتطور مع العصور والأزمان⁽²⁾، وهذا ما يبرر القراءة التزامنية التي تقضي برهن المعنى في التاريخ، وبالتالي استحالة المرجعية النصية في الراهن وهذا أيضاً ما يشير إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد في رده على الذين ينكرون تاريخية النص الديني بأنهم يملكون تصوراً للغة صار من مخلفات الماضي⁽³⁾.

وإذا كان هذا التصور حول اللغة الذي يحمله الخطاب الديني المعاصر خاطئاً وأن الصواب هو اعتبار تطور اللغة، فإنه بناء على ذلك يصبح المعنى متطوراً أيضاً لا يستقر على حال، وبالتالي تصبح دلالة اللفظ حتى في النص الديني في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هي نفس الدلالة في تفسير الطبري وليست هي نفسها في تفسير الرازي، كما أنها صارت ذات دلالة أخرى تختلف عن الدلالات السابقة بشكل كلي في تفسير معاصر كتفسير التحرير والتنوير. هذا ما يريد الخطاب الحداثي إثباته، وهذا هو ضياع المعنى المترتب عن كثرة اللغات أو عن التطور اللغوي. ولهذا عدّ موقف المتدينين، وما

(1) المرجع نفسه: ص 42.

(2) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 253.

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

يتبيناه الخطاب الديني من مرجعية ومن دعوة إلى الأخذ بالمعنى السائد للدلالة زمن الوحي أو كما طرح عند الأصوليين مسألة فعل الصحابي وهل يمكن اعتباره مصدرا تشريعيا أم لا؟ في هذا يصف أركون هذه الرؤية بأنها تقليدية وأنها تكرر نظاما قديما بخصوص اللغة العربية من جهة طبيعتها ووظائفها، هذه النظرة صارت باطلة في الألسنيات الحديثة بقوة وبشدة.

وقد ترتب على هذا البحث في عدة مسائل بعضها قديم، وبعضها حديث، من المسائل القديمة مسألة أصل اللغة هل وحي إلهي أم إبداع بشري؟ فالحداثيون يرون أن الخطاب الديني يعتبر اللغة وحي موحى لها قدسيته وبالتالي لا بد من التشبث بمعانيها، وفي الحقيقة هذا الأمر محل خلاف وحتى علماء الإسلام منهم من أنكر أن تكون اللغة العربية وحي⁽¹⁾. وفي نظر الحداثيين هذا التصور للغة هو أحد العوامل التي حالت دون فهم علمي للغة وإبقائها لغة متحجرة متخلفة قياسا باللغات العالمية الأخرى، إلى درجة أننا نجد من يصور هذا الجمود بأنه يكاد يقضي على الفصحى يقول الجابري: "لو قررنا عدم النطق إلا بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا"⁽²⁾.

وقد ترتب على هذا البحث في مسألة أخرى هي علاقة الدال بالمدلول أهى علاقة ضرورية أم اعتباطية؟ وفي هذه المسألة ينكر الحداثيون على التصور الديني هذا الأمر ويعتبره ما زال يقول بمطابقة الدال للمدلول لوجود علاقة ضرورية بينهما في حين أن علم اللسانيات قد فند هذا، وصار أمر متجاوزا. وهذه المسألة ترتبط بما مسألة أخرى معاصرة هي وظيفة اللغة، فالسيمائية كشفت لنا عن وظيفة للغة لم تكن معتد بها لدى الفهم الديني على حد ما يرى الحداثيون، هذه الوظيفة هي وظيفة أنطولوجية، فهي وسيلة التعرف على الوجود، يقول نصر حامد أبو زيد: "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذوات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه"⁽³⁾.

(1) الإمام السيوطي: المزهري في علوم اللغة، ضبط وتصحيح فؤاد علي منصور، منشورات فؤاد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 (1998) ج1، ص 22.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 79.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 189.

هناك مسألة أخرى على صلة بمسألة اللفظ والمعنى ومدى تطابقهما هي مسألة "ترجمة القرآن" فهي من الأمور التي ما زالت حتى وقتنا الحاضر تطرح ولم تتحقق بعد، هذه المسألة كما يقول أركون عنها لا تزال من قبيل المستحيل التفكير فيه ويرى أن التحليل السيميائي كفيل بتعرية ذلك⁽¹⁾. وهكذا فمما تقدم نجد أن الخطاب الحدائثي في أخذه بالمناهج المعاصرة كمناهج البحث اللغوي ركز على خاصية من خواص اللغة "التطور" وبين كيف أنها تؤدي إلى تعدد اللغات الأمر الذي يقضى على ثبات المعنى ويتيح فقط القراءة التزامية وهذه إحدى تجليات اللغة في الرؤية.

المطلب الثالث: الإعجاز في اللغة أم في النص؟

بينت في المطلبين السابقين مسألة اللغة وتأثيرها في الرؤية من خلال الوقوف على دور الكتابة بغير العربية التي هي لغة النص الديني، ومن حيث تطور اللغات؛ الأمر الذي يظهر اللغة الواحدة في شكل لغات متعددة ومدى تأثير ذلك على المعنى وعلى النص، وأشارت إلى أن التركيز على مسألة الدلالة لدى الخطاب الحدائثي العربي المعاصر كان نتيجة تأثره بالنظرة الوضعية للغة، تلك النظرة السائدة في اللسانيات الحديثة عند الغربيين وأهم ما كانت الإشارة إليه هو أن اللغة العربية لم تراع خصوصيتها التي هي ارتباطها بالنص القرآني؛ فارتباطها بالنص الكريم جعلها تتميز عن سائر اللغات، وهذا ما يثبته المنهج التاريخي نفسه. وما دامت هذه الخاصية لم تراع، ترتب على ذلك إهدار خاصية أخرى أيضا من خصائص النص الديني الإسلامي وهي مسألة "الإعجاز".

فما دام النص لا يعد أن يكون نصا لغويا، واللغة ينظر إليها بنظرة وضعية فإن ذلك لا يقي على إعجاز النص، وإن سلم بوجود الإعجاز فقد يكون في غير النص، لا في النص ذاته. وهذا خلاف ما كان عليه المسلمون، فقد كانوا يؤمنون بأن الإعجاز في النص ذاته؛ فالنص بأبعاده المختلفة: مصدره، بنيته، تحديه... يشكل نصا معجزا ومعنى كونه معجزا: "أنه لا يقدر العباد عليه، وقد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه"⁽²⁾.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 260.

(2) الباقلاني: إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، علق عليه وخرج أحدثه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (1996)، ص 181.

وانطلاقاً من تقرير إعجاز النص القرآني وضع المسلمون كتبهم في إعجاز القرآن الكريم خاصة، وكانوا يقولون بالإعجاز كخاصية ملازمة له، وأنها خاصية خالدة عمت الثقلين يقول الباقلاني: "فأما دلالة القرآن فهي عن معجزة عامة عمت الثقلين، وبقيت بقاء العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد وإن كان قد يعلم بعجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله وجه دلالته، فيغني ذلك على نظر مجدد في عجز أهل هذا العصر عن الإتيان بمثله، وكذلك قد يغني عجز أهل هذا العصر عن الإتيان بمثله عن النظر في حال أهل العصر الأول"⁽¹⁾.

ما ذهب إليه الباقلاني هنا تأكيد على إعجاز النص القرآني، وهذا الإعجاز دليلاً عجز الذين عاصروا نزول القرآن عن الإتيان بمثله رغم امتلاكهم اللغة الراقية، فإذا عجز أولئك فعجز المتأخرين يكون من باب أولي لعدم وجود ذات المستوى اللغوي، ولعدم معرفتهم بملايسات النص مهما كانت، فإنها لا تصل إلى معرفة معاصريه، من هنا يستدل الباقلاني على إعجاز النص القرآني، ويلاحظ هنا تركيزه على الجانب اللغوي، الذي هو مدار هذا المبحث. وفي السياق نفسه نجد الإمام عبد القاهر الجرجاني يقول عن القرآن الكريم: "الوصف الذي له كان معجزاً قائم فيه أبداً، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن"⁽²⁾.

من خلال هذين الموقفين، نجد أن مسألة الإعجاز القرآني مسألة بحث فيها القدامى، لكن الأمر هنا يتعلق بالدرجة الأولى بمجال الإعجاز هل هو في النص أم في خارج النص؟ وإذا كان في خارجه أهو في لغته أم في مصدره؟ هذه هي الإشكالية التي تركز عليها القراءة الحداثية للنص القرآني، وإن كانت في الحقيقة بحثها علماء الإسلام قديماً، لكن نظرة الحداثيين جدية بالوقوف عندها لكونها تتناول مسألة الإعجاز في ضوء المعرفة الحداثية من جهة، ومن جهة أخرى لطبيعة اللغة في التصور الحداثي. وقبل الوقوف على هذا التصور، نقف على مناقشة علماء الإسلام لهذه المسألة.

(1) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 9.

(2) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، ط 2 (1997)، ص 27.

لقد ذهب الباقلاني إلى القول بأن النص القرآني معجز بذاته؛ أي الإعجاز في النص وليس في لغته مستندا في ذلك إلى عدة أمور منها نفي الإعجاز عن غيره من الكتب الدينية، يقول الباقلاني: "فإن قيل: فهل يقولون بأن غير القرآن من كلام الله عز وجل معجز كالنوراة والإنجيل والصحف، قيل: ليس شيء من ذلك بمعجز في النظم والتأليف، وإن كان معجزا كالقرآن في ما يتضمن من الإخبار بالغيوب، وإنما لم يكن معجزا لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن؛ ولأننا قد علمنا أنه لم يقع التحدي إليه كما وقع التحدي إلى القرآن"⁽¹⁾.

فإذا كانت الكتب الأخرى كالنوراة والإنجيل كتباً سماوية كالقرآن، ولكنها غير معجزة مثله الأمر الذي يدل على أن مصدرية النص القرآني ليست هي سر إعجازه، بل النص في حد ذاته يتوفر على خاصية الإعجاز. ومن الآليات التي يعتمد عليها الباقلاني في إثبات ذاتية إعجاز النص القرآني مغايرة النصوص الأخرى، النص الشعري تحديداً لماله من أهمية عند العرب وفي اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم، ولهذا اعتبرت مغايرة نظمه لنظم النصوص الأخرى وجه من وجوه إعجازه، يقول الباقلاني: "نظم القرآن على تصرف وجوهه، واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطاهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد"⁽²⁾.

هذه المغايرة في النظم خاصية من خواص النص القرآني، وهي ذاتية فيه وليست خارجة عنه. وهذا مما جعل العرب زمن نزوله يعجزون عن الإتيان بمثله رغم مقدرتهم الفائقة على قول الشعر، ولهذا تعذر على العرب تصنيف النص القرآني: فقد كانوا يعرفون أن الكلام إما شعراً وإما نثراً، ولكن النص القرآني، والكلام القرآني لا هذا ولا ذاك. وإذا كان الباقلاني وهو أشعري المذهب كما هو معروف يؤكد ذاتية الإعجاز القرآني، فإن المعتزلة، كان لهم موقفاً آخر، إذ ذهبوا إلى القول بأن إعجاز النص القرآني كان في خارجه؛ أي إما في مصدره وهنا نجد القول بالصرفة الذي قال عنه النظام: "إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام

(1) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 26.

(2) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 30.

به جبرا وتعجيزا حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما"⁽¹⁾.

في هذا نجد التركيز على مصدر النص وهو الله عز وجل، بل التركيز على النص ذاته، أي أن المسألة صارت تناقش على مستوى مبحث أو أصل التوحيد كما هو التقسيم الاعترالي لمسائل العقيدة، من جهة أخرى نجد أن الإعجاز عند أبي هاشم من المعتزلة في لغته وفصاحته، وليس في النص كما قال الباقلاني. قال القاضي عبد الجبار: "قال شيخا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه ولا بد من اعتبار الأمرين معاً، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة"⁽²⁾.

من هذين الموقفين موقف الأشاعرة ممثلاً في الباقلاني، وموقف المعتزلة ممثلاً في النظام وأبي هاشم ندرك أن مسألة الإعجاز كانت مطروحة عند المسلمين قديماً، ولكن ما نصل إليه من خلال هذين الموقفين كنتيجة أن هذا الموقف أو ذاك كلاهما أثبت إعجاز النص القرآني ومغايرته لسائر النصوص اللغوية المعاصرة له مع التأكيد على تلك المغايرة التي تثبت بأنه وحي من الله تعالى لا يمكن تقليده، ولا يمكن إبطال إعجازه ولا يمكن الإتيان بمثله. إذا كان الأمر على هذا النحو في معالجة مسألة الإعجاز في التراث الإسلامي، فإن القراءة الحداثية للنص القرآني نجدها تنكر خاصية الإعجاز كلية، وإن كان البعض منهم يأخذ بمذهب المعتزلة في هذا الموضوع.

وتجدر الإشارة إلى أن طبيعة النظرة إلى النص القرآني - على أنه تشكل في الثقافة - وطبيعة النظرة للغة - على أنها ليست لديها خصوصية الارتباط بالنص القرآني - ساهم في صناعة هذه الرؤية. ويمكن القول أن القراءة الحداثية في تعاطيها مع مسألة الإعجاز تجلت في ثلاثة مواقف أساسية:

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ، ج1، ص 56.57.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد العدل، تقديم أمين الخولي وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بلا تاريخ ج16، ص 197.

1. إنكار الإعجاز: أي إنكاره كلية لا هو في النص ولا هو خارج النص، فالنص القرآني ليس بمعجز من جميع وجوهه، وقد مثل هذا الرأي الدكتور حسن حنفي وذلك من خلال تركيزه على الإخبار بالغيب وهل هو من قبيل الإعجاز أم لا؟ فيقسم الغيب إلى ماضي، ومستقبل دنيوي، وأمور المعاد والآخرة، ويرى أنه ولا جانب من هذه الجوانب يفيد الإخبار به على خاصية الإعجاز. يقول عند حسن حنفي: "لا شيء يحدث في العالم في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، إلا ويمكن للإنسان معرفته، وجعل الإعجاز الجديد إخبار عن الغيب وتنبؤ بالمستقبل هو رجوع بوظيفة النبوة إلى الوراثة"⁽¹⁾. وهذه نظرة معاكسة تماما لما كان سائد عند علماء الإسلام قديما إذ كانوا يعتبرون الإعجاز هو دليل صدق النبوة وليس هو من يطل النبوة، فالباقلاني مثلا كان يرى أن الاهتمام بمعرفة إعجاز القرآن من الواجبات؛ لأن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بنيت على هذه المعجزة⁽²⁾.

أما عن الإخبار بالغيب فإذا كان ذلك الغيب ماضيا، فإنه لا يفيد شيئا من الإعجاز في نظر الدكتور حسن حنفي لأن حوادث الماضي وقعت وتحققت في التاريخ، وسبيل معرفتها الأدوات التاريخية من دراسة وثائق ومفردات وحفريات وغير ذلك، وعلى هذا الأساس يصبح القصص القرآني مجردا من الإعجاز، وذكر أخبار الأمم السابقة كذلك⁽³⁾. هذا إذا كان الأمر يتعلق بالماضي أما إذا كان الإخبار الغيبي يتعلق بأمور المستقبل التي ما زالت لم تتحقق في التاريخ مثل ما هو الحال لأحداث الماضي، فإن الإخبار بها لا يعتبر إعجازا أيضا؛ لأنه عبارة عن قدرة على معرفة مسار الحوادث في المستقبل بناء على تجارب الماضي، وبتاريخ الأمم، وبالتالي الغيب المستقبل يمكن معرفته من خلال عملية التنبؤ التي تقوم أساسا على قوانين التاريخ، وليس هي من قبيل اكتشاف علم غيبي لا وجود له⁽⁴⁾.

إن هذا الموقف نفى وجهها من وجوه الإعجاز وهو "الإخبار بالغيب" وهو الذي كان عند القدماء من أوجه الإعجاز الأساسية⁽⁵⁾. خاصة لما كان مؤيدا بآيات من

(1) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 15.

(2) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 177.

(3) المرجع نفسه، ص 175.

(4) حسن حنفي، من العقيدة على الثورة، ج4، ص 177.

(5) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 28.

القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿الْم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ...﴾ (الروم: 1-4) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ...﴾ (الأنفال: 7). أما عن إخباره بأمور الآخرة فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أنها ليست غيبية أيضا؛ لأنها تخضع لقانون الاستحقاق وتحقيق أصل العدل الذي لا يتم إلا بها⁽¹⁾. وبالتالي فهي من المعقولات، أو من الأمور التي يمكن للعقل أن يدركها بناء على أصل العدل طبعاً كما قالت به المعتزلة، ولكن المعتزلة أثبتوا الإعجاز، وقد مرت الإشارة إلى موقفهم، وإذا قيل بأن هذا - الإعجاز - أحد الأدلة التي بها تثبت النبوة، نجد رد الدكتور حسن حنفي بأنه ليس دليلاً على نبوة النبي، كما أنه يمكن أن يقع من غير النبي كالكهنة والسحرة وغيرهم⁽²⁾، وهكذا نجد هذا الموقف أنكر وجود الإعجاز سواء في النص أو في خارجه.

2. الإعجاز خارج النص: وهو الموقف الذي يرجع إعجاز النص إلى مصدره الإلهي أو إلى لغته وطبيعة نظمه ولغته، وفي هذا نجد عبد المجيد الشرفي ينكر الإعجاز الذاتي واللغوي، ويعتبره متحققاً بمصدره الإلهي فقط فيقول: "عند تحدي القرآن الكافرين بأن يأتوا بعشر سور أو حتى بسورة واحدة من مثله، فليس ذلك لأنه معجز ببلاغته بقدر ما هو راجع إلى مصدره إلى أصله الإلهي الذي ليس في متناول عامة البشر ولا يطلع عليه سوى أنبيائه ورسله"⁽³⁾. فهذا الرأي يعود بنا إلى الرأي التراثي الذي عرف عند المعتزلة، فهم من قال بالصرفة وقد مر بيان ذلك. ونجد ذات الموقف عند الدكتور نصر حامد أبو زيد من خلال عرضه لبعض الآراء خاصة رأي المعتزلة ولذا نجد أنه ينكر على الباقلاني حينما قال بأن الإعجاز في النص فانتقده بأنه كان يرجع قضية الإعجاز كلها إلى رأي المعتزلة وهو القول بالصرفة دون أن يدري⁽⁴⁾. كما نجد يشير إلى أن الإعجاز قد يكون في لغة النص. وهذا من خلال تعليقه على المعتزلة بأنهم كانوا يهدفون إلى حصر الإعجاز في قوانين يمكن

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 178.

(2) المرجع نفسه، ص 177-178.

(3) عبد المجيد شرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 50-51.

(4) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 152.

اكتشافها، وهذه القوانين في نظره قوانين لغوية يشترك فيها النص القرآني مع النصوص الأخرى⁽¹⁾.

ويفهم من هذا الكلام أن النص القرآني ليس معجزا في ذاته، وإنما هناك عوامل أخرى كرسست هذه الخاصية منها طبيعة فهم اللغة، أقصد القول باتحاد الدال بالمدلول، وهو أمر تمت الإشارة إليه في المباحث السابقة. في ضوء هذا الفهم الذي يشكل خلفية عن الموضوع لدى الدكتور نصر حامد أبو زيد، نجدد يتناول مسألة الإعجاز في إطار ما أسماه بالتأويل العلمي للنصوص الدينية، ويطرحه بكيفية تنكر أن النص هو المعجز، وهذا ما يتجلى في نقده للخطاب الديني المعاصر الذي يعتبر وجه الإعجاز المطابقة بين الحقيقة العلمية والنص، يقول نصر حامد أبو زيد في تحكيمه بالخطاب الديني: "ليس علينا إلا أن نترك للآخرين عناء الدرس والبحث ثم نجد ما أنتجوه من معارف وقوانين علمية مسكنا في نصوصنا الدينية"⁽²⁾.

ثم يعيب على الخطاب الديني في هذه المسألة كونه يناصب الآخر العداء وينعته بشئى نعوت الانتقاص والاحتقار والضلال، ثم يبقى تابعا أمامه يأكل على فئات مائدته، وهذا ما يتجلى في قوله: "لقد كان عليه أن ينتظر الآخر الأوروبي غالبا- الضال المنحرف على مستوى العقيدة والسلوك - لكي ينتج له المعرفة فيساعده بذلك على اكتشاف إعجاز النصوص الدينية علميا"⁽³⁾. وعلى كل فما ذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد لا ينكر الإعجاز كما فعل حسن حنفي، وإنما جعله خارج النص إما في مصدره الإلهي، وإما في قوانين اللغة التي استثمرها النص القرآني بامتياز.

3. الإعجاز وهم المتلقي: وهذا الموقف ينكر الإعجاز على مستوى النص ومصدره ولغته جميعا، ويعتبره لا وجود له إلا في ذهنية المتلقي وهو الإنسان المسلم، وهذا الرأي مثله أساسا محمد أركون، فالإعجاز القرآني عنده ما هو إلا قابلية نفسية أو تجل من تجليات العقل الجمعي، يقول أركون: "إن الإنسان إذ يترك نفسه تندمج - أو تحترق - لجمال كلام الله وغناه وبالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم يتمثل عندئذ

(1) المرجع نفسه، ص 155.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 145.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 145.

بشكل عاطفي واستنباطي وجود الله الحي الخالق"⁽¹⁾. هذا الكلام أورده أركون ضمن مبحث خاص أسماه بـ: "العجيب الخلاب في القرآن" وأحيانا يصطلح عليه بالعجيب المدهش (Lemerveilleux)، وأحيانا الساحر الخلاب⁽²⁾ وهو البحث الذي آل فيه كلام أركون إلى اعتبار الإعجاز العلمي في القرآن لا وجود له في النص بقدر ما هو قابلية نفسية لنفسية المؤمن الدوغمائي؛ فالدوغمائية عادة ما تلغي العقل، وعلى هذا الأساس يصبح الاعتقاد بإعجاز النص عبارة عن تنازل عقلي، قدمه هذا العقل المؤمن لإثبات الإعجاز على أنه حقيقة ملازمة للنص القرآني.

سبق أن بينا في مباحث سابقة أن أركون يرى الإيمان في حد ذاته ظاهرة نفسية، وفي ضوء الإيمان يقارن أركون المؤمن باللامؤمن (الوضعي) فيقول: "القرآن يؤسس علاقة تحسس - وعي أو إدراك - وعي (rapport: Perception-Conscience) مبنية على قبول العجيب المدهش، أي الجميل والخير واللاهائي بصفته مكانا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي. فيما يخص اللامؤمن أو الروح الوضعية كما نقول اليوم فإننا نجد على العكس أن العجيب المدهش ليس إلا تنازلا مؤقتا يقدمه العقل للإثارات والظواهر الخيالية"⁽³⁾. من خلال هذا الكلام نستنتج أن إثبات الإعجاز للنص القرآني يكون في حالات توقيف العقول، والتعاطي مع الأسطورة وهذا ما يطرح مسألة العقل في القرآن الكريم، وهل عطل القرآن الكريم العقل أو حجر عليه؟ نجد أركون في هذه المسألة يعتبر العقل بالمفهوم الفلسفي غائب كلية في القرآن الكريم، وقد علق شارحه على كلامه هذا بقوله: "لا ينبغي ألا نظن أن كثرة هذه المفردات تشكل دليلا على وجود العقل بالمعنى الفلسفي"⁽⁴⁾. أي أن ورود كلمة "عقل" في آيات كثيرة من القرآن الكريم، لا يعني ذلك أن القرآن الكريم قد تضمن معنى العقل فلسفيا.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.

(2) وهنا أيضا يلاحظ تغيير أركون لمصطلح "الإعجاز" وإبداله بـ "الساحر" و "العجيب" و "المدهش" وغيرها رغم عدم وجود هذا التوظيف في الأدبيات الإسلامية، شأنه هنا شأن تعامله مع مصطلح "الأسطورة" و "الحدث القرآني" وغيرها من المصطلحات، وهي تغييرات تبرز تأثيرات اللغة في الرؤية.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 194، وانظر تعليق هاشم صالح على أركون نفس الصفحة.

وإذا كان الأمر كذلك؛ أي إعجاز النص وهم العقل المؤمن وليس حقيقة، فما السبيل إلى اكتشاف ذلك؟ في هذا نجد أركان يعزي تعرية هذا الأمر واكتشافه إلى التحليل التاريخي والسوسيولوجي واللغوي، فهذه المسالك المعرفية هي الكفيلة بالكشف عن حقيقة الإعجاز في النص القرآني⁽¹⁾. من جهة تطبيقية نجد أركان يتناول الإعجاز في بعده اللغوي مثلاً: مبيناً كيف يمكن دراسته سيميائياً أو سيكولوجياً، وكيف أنه في الإمكان الوقوف على سر التأثير الإيماني للمفردات التي يوظفها الخطاب القرآني، وذلك بتصنيف المفاهيم القرآنية، ومحاولة بيان أثر كل صنف في مقابل الصنف الآخر وذلك على النحو التالي:

1. هناك مفردات قرآنية وظفت للدلالة على وظيفة الإدراك، مثل: سمع، بصر، عقل، شعر... والأعضاء التي تقوم بهذه الوظيفة المعرفية (الإدراك) هي عوامل مساعدة لتشكيل الوعي الإنساني، وأهمية هذه الألفاظ في كونها تعتمد على التحديات البسيكولوجية، وأنواع السلوك التي تتطلبها مفردات الإيمان مثل: فكر، خشع، آمن...
2. هناك مفردات إيمانية تمارس إكراهات نفسية معينة، والقطيعة مع هذه الإكراهات تبدأ مع المواقف المعبرة عن هذه القطيعة، وهذه المواقف التي يشكلها جهاز مفاهيمي يصنفه أركان إلى:

- مفردات الاحتجاجات والرفض مثل: حاج، ظن، شك، جادل، حسب...
- مفردات الكفر، وهو المستوى الذي تبلغ فيه القطيعة مداها، وهذه المفردات مثل: كفر، ظل، زاغ...

وإذا كانت حالة الكفر تعني عدم إدراك مضمون الكلام الإلهي الذي هو موضوع الإدراك، فلا يبرر أركان ذلك إلا بكونها حالة شبيهة بحالة السامع الذي تقيمن عليه عندما يقف أمام حكاية عجيبة مدهشة إكراهات "الحس الصائب" أو "الحس المشترك" اللذان يمثلان دروتين متكاملتين تتمركز فيهما وتتأبد طريقة اشتغال مألوفة للعقل.

3. يرى أن الشيء الذي أراد القرآن أن يفهمه الناس هو نظام الرموز التي تحيل على الحقيقة، التي لا تدرك بالحواس ولا تطال⁽²⁾. وفي هذا المستوى أيضاً - المستوى

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.

(2) المرجع نفسه، ص 195.

اللغوي للإعجاز - يلاحظ كيف أن أركون أحال المفردات الدالة على الإعجاز على الناحية النفسية، لينتهي في النهاية إلى أن إعجاز النص القرآني أمر لا يطاق ولا يتوصل إليه، ولذلك نجده ينتقد نظرية المسلمين في الإعجاز واصفا إياها بالضعف الذي اعتراها بسبب الخلط بين المستويات المختلفة: المستوى اللغوي، والتولوجي، والسيكولوجي، والتاريخي، ويقترح بدل ذلك دراسة الإعجاز وفق منهج القطيعة الإستمولوجية، التي تقضي بتدمير المعارف السابقة وإحداث قطيعة معها. وأخذا بهذا المنهج يقترح أركون دراسة الإعجاز من منظورين:

أحدهما يتم فيه دراسة القرآن كفضاء مفصول عن الفهم الإسلامي، الأمر الذي يتيح تجاوز كل رديء كما قال غاستون باشلار، وذلك بتدمير كل عقائد وأحلام العقل الإسلامي الخاضع للضغوط النفسية والثقافية، والثاني يتم فيه إبراز حقيقة الوعي اللغوي العربي الذي كان دائما خاضعا للحاجة الدينية من أجل البرهنة على الصفة الإعجازية للكتاب المقدس⁽¹⁾. ويفهم من هذا الطرح الأركوني، ونقده لنظرية الإعجاز عند المسلمين، والبديل الذي يطرحه، يفهم من ذلك كيف أنه يجعل من الاعتقاد بإعجاز النص القرآني ظاهرة نفسية يمكن تجاوزها بتطبيق المناهج المعاصرة، والكشف عنها في ضوء المعارف الحديثة.

مما تقدم نجد أن الرؤية الحداثية للنص الديني الإسلامي كانت نتيجة طبيعية للمناهج الموظفة في القراءة سواء على مستوى خصوصيات هذه الرؤية إذ قضت بتقنية الوقائع، أو على مستوى تغيير محور الاهتمام في العقيدة إذ صار التركيز على الإنسان، ثم التوظيف اللغوي ومدى تأثيره في الرؤية، وكيف وصلت هذه القراءة إلى خاصية رئيسية من خصائص البلاغة القرآنية - الإعجاز - وأرادت تفويضها. وهذا ما يمكننا من تأسيس رؤية نقدية لهذه المسائل، وهذا ما سنقف عليه في فصول الباب الثالث من هذا البحث.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 199-200.