

مدخل

مفاهيم أساسية

المبحث الأول: دلالة التاريخية

المبحث الثاني: النص الديني

المبحث الثالث: أنماط توظيف النص

المبحث الرابع: الخطاب الحدائي

obeikandi.com

دلالة التاريخية

المطلب الأول: التاريخية في اللغة والاصطلاح

من الناحية اللغوية لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية شأن المفردات العربية عموماً التي كانت محل اهتمام الدراسات المعجمية؛ ربما لأنها لم تستعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوروبية مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة "Historicisme" ولهذا إذا تتبعنا المصطلح في اللغة العربية فالتاريخية ترد بمعنىين:

الأول: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique" وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصف منسوب للتاريخ، وهي بهذا المعنى لا تدل على أكثر من النسبة إلى التاريخ.

الثاني: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، والمصدر الصناعي أحد الأقيسة العربية التي أخذ بها المجمع اللغوي، وهو اطراد النسب بالياء إلى كل لفظ مصدراً كان أو اسماً مشتقاً أو اسم عين أو حرفاً من أدوات الكلام مع زيادة تاء النقل التي تمحض اللفظ للمعنى⁽¹⁾. والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة⁽²⁾. وهذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلاً كلمة "إنسان" إنها اسم أصله "الحيوان الناطق"، فإذا زيدت في آخره الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانية"، وهي كلمة تدل على جملة من المعاني مثل: الرحمة، الشفقة، التعاون...

(1) عباس أبو السعود: أزهير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، مصر 1970، ص 309.

(2) عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف مصر، ط5، ج3، ص 86.

والأمر نفسه بالنسبة لكلمة تاريخ فإنها اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلما زيد في آخره الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخيّة"، وتغيرت دلالتها تغييراً كلياً إذ يراد منها في وصفها الجديد: معنى مجرد يدل على مختلف الصفات التي يختص بها التاريخ مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني... وهكذا لم تعد كلمة "تاريخيّة" وصفاً بل صارت تدل على الاسمية (= مصدر صناعي)، وليس إضافة الياء المشددة وتاء التأنيث ما يؤكد لنا صياغة المصدر الصناعي بل لا بد من تاء النقل؛ وسميت كذلك لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تتميز عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية. وعلى هذا فكلمة "التاريخية" في قولنا: الأحداث التاريخية مظهر من الإنجازات التي تمت في الماضي وهي وصف منسوب إلى التاريخ، والتاء فيه للتأنيث لا للنقل، وأما قولنا "تاريخية النص"، أو "تاريخية الفكر" فهو مصدر صناعي؛ لأنه تمحض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية⁽¹⁾. ومن الناحية من أشار إلى طريقة صوغ هذا اللفظ من النسبة إلى أسماء الأعيان، أو الأسماء المشتقة، أو الأسماء التي تؤدي مؤدى الأدوات ككيف، وكم، ومع... وفي تناولهم لهذا الموضوع بيّنوا أنه يتم إما بالنص على طريقة تكوين هذه المصادر وإما بالاستعمال.

فمن الوجه الأول قالوا: والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، أخذ من كيف بإضافة ياء النسب وتاء النقل إليها. ومن الوجه الثاني ما ورد عن العرب من الألفاظ مثل: الخصوصية، المنهجية، الفروسية. واستعمال العلماء لأمثال هذه المصادر قياس عربي أخذ به المجمع اللغوي⁽²⁾.

وفي الاستعمالات المعاصرة ترد كلمة "تاريخية" بالمعاني التي تضمنتها اللغات الأوروبية وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث: فأول توظيف لمصطلح التاريخية في اللغات الأوروبية يعود إلى سنة 1872 حسب قاموس لاروس (Larousse) الكبير

(1) محمد سمير نجيب اللبدي: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، ط2 (1986)، ص 128.

(2) عباس أبو السعود: أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، ص 309.

للغة الفرنسية⁽¹⁾. فأول ظهور لمصطلح التاريخية كان في نهاية القرن التاسع عشر. وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت كلمة "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية⁽²⁾.

ومن هنا تتأكد دلالتها المادية فيما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة نجد استعمالها أيضا كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ فنجدها ترد بمعنى الواقعية التي تقابل الميثي والطوباوي، الذي يصعب التحقق من صحته. يقول محمد أركون: "التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصة التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية"⁽³⁾.

وإذا كانت التاريخية تحمل معنى الواقعية والتحقق العيني فإنها ترد أيضا للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث هي مرتبطة بهما، فتوظف للدلالة على الزمنية، وفي هذا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يعرفها بأنها: "الحدوث في الزمن"⁽⁴⁾. وهذا حينما كان يناقش مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية، وحينما قال هي الحدوث في الزمن؛ لأنه يربط إيجاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي لا العقدي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي الزمان مرتبط بالمكان ولا يمكن ضبط الزمان في غياب البعد المكاني. وبالتالي كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلهي، ولذلك قال بتاريخيته؛ أي بحدوثه في الزمان، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي (= الزمني)، ولهذا تعتبر "التاريخية" مفهوم محايث لوجود العالم⁽⁵⁾.

و"التاريخية" بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخية" يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي

(1) نقلا عن مجلة الأصالة، العدد 49/50، سبتمبر/أكتوبر (1977)، ص 17.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ط2 (1996)، ص 68.

(3) محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، ص 18.

(4) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4 (2000)،

ص 71.

(5) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 71.

والمستعالي واللامشروط. وهذه العملية - إعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي - معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت⁽¹⁾.

من جهة أخرى نجد "التاريخية" تتميز عن مصطلح حدثي آخر وهو "التاريخانية" فالتاريخانية (Historicité) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بمصطلح التاريخية (Historicism) فالتاريخانية مصطلح يرجع أول استعمال له إلى سنة (1937)، وتدلل على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعتبرها موقفا أخلاقيا أكثر مما هي فلسفة⁽²⁾. ويميز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "انية" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه يميز أركون بين المصطلحين على أن "التاريخية" تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل في حين توهم التاريخانية بوجود معنى معروف للتاريخ⁽³⁾. وهو تمييز وصفي لم يبن على تحليل لغوي، ولذا كان مركزا على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. فمثلا في معجم أكسفورد نجد التمييز بينهما على النحو التالي:

التاريخية (Historicism): الرأي القائل أن الحتمية التاريخية أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة تاريخاني (Historicist) التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية⁽⁴⁾. من خلال هذا يكون الفرق بين الكلمتين يتجلى في كون التاريخية مذهب أو نزعة، أما التاريخانية فهي صفة، وهذا ما أشار إليه معجم روبير الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخية" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما

(1) هو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد عام 1798، ومات عام 1857 من مؤلفاته: محاضرات في الفلسفة الوضعية، أنظر روني إيليا ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العمية بيروت، ط1 (1992)، ج2، ص 301، 302.

(2) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4 (1997)، ص 16.

(3) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 19.

(4) جويس هوكنز وآخرون، قاموس أكسفورد المحيط، قاموس إنكليزي عربي، مراجعة وإشراف محمد دبس، أكاديميا بيروت لبنان، بلا تاريخ، ص 494.

"التاريخانية" فهي سمة ما هو تاريخي⁽¹⁾. ولهذا نجد أحيانا الكلمتان توظفان توظيفا واحدا كما أن التعريف بهما يكاد يكون واحدا أيضا، وحتى محاولات التعريف المعاصرة ليست وافية بالغرض. وأهم المحاولات للتمييز بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون فله إشارات في هذا منها:

- التاريخانية مفهوم يثير مناقشات لا نهاية لها إلى حد صعوبة استعماله؛ لأن معظم التعريفات أيديولوجية في حين التاريخية غير ذلك.
- التاريخانية تقر بمسلمات فلسفية أو أيديولوجية، أما التاريخية تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل.
- التاريخانية مرحلة تسبق التاريخية، والوصول إلى التاريخية مرهون بتجاوز التاريخانية؛ لأن الأولى أيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي⁽²⁾.

أما التاريخية في الاصطلاح، فبعد الوقوف على معناها لغة، وعرفنا بأنها تعني الزمنية والواقعية، وتقابل الخيالي، والمقدس وغير ذلك، يمكن أن نتناول بناء على ذلك معنى "التاريخية" اصطلاحا، وقد عرفت تعريفات عديدة منها:

- تعريف توران (Alaine Touraine) الذي عرفها بأنها: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي"⁽³⁾. هذا التعريف نجده في معجم روبير أيضا لكنه يضيف تعريفا آخر وهو أن كلمة التاريخية: تعني دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية⁽⁴⁾ كما نجد ما يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس فقد ورد تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية"⁽⁵⁾.

ويفهم من هذه التعريفات التركيز على الحقيقة وكيف أن سبيل إدراكها هو التاريخ، وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمن الميتافيزيقا للحقيقة،

(1) Le petit Robert, Dictionnaire de la Langue Française, nouvelle Edition (1992) p932.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 139.

(3) نقلا عن مجلة الأصالة، ص 18.

(4) Le petit Robert , p932.

(5) Lepetit Larousse, Librairie Larousse (1990), p493.

والوحي أيضا وهذا ما يفهم من تعريف أركون للتاريخية حينما قال أهما: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"⁽¹⁾ وهذه رؤية بنيت على التعريفات السابقة، وحينما نتأملها نجد أنها تؤول إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص. ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة.

وقد التمس الخطاب الحداثي تبريرا لهذا التوظيف؛ إذ يرى أن الفكر الإسلامي ذاته الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوحي، قد استعمل التاريخية ولكن بأسماء أخرى؛ فمثلا المقولة الاعتزالية "خلق القرآن" اعتبرت إحدى أبرز ملامح الرؤية التاريخية، وأن المعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ⁽²⁾، بل نجد الحداثيين أحيانا يتجاوزون الفكر الإسلامي إلى النص القرآني نفسه. يقول محمد أركون: "نجد من خلال القصص القرآني أن وعيا تاريخيا بدئيا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد"⁽³⁾. وما دامت التاريخية كذلك - أي معرفة الحقيقة في التاريخ - تصبح التاريخية فوق الإيديولوجية التي تركزها الانتماءات المذهبية أو الانتصارات الإعلامية بل هي الوضع البشري المعيش الذي يمكننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ التطهيري.

وهنا تصبح التاريخية تعني القطيعة كآلية من آليات البحث الإستيمولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard)⁽⁴⁾، وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخية القرآن التي يقول عنها أهما تعني: "في الواقع أن نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلامي الكامل القرارات المنهجية والإستيمولوجية"⁽⁵⁾. وإذا تأملنا كلام أركون هذا نجد أنه ينطوي على تناقض وذلك لسببين:

(1) محمد أركون، مجلة الأصالة، ص 15.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 82.

(3) المرجع نفسه، ص 131.

(4) وهو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1884، وتوفي عام 1962 من مؤلفاته: الروح العمية الجديدة، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 191، 192.

(5) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 22.

أولاً: إنه يرى ضرورة إدماج مقولة التاريخية ضمن الفكر الإسلامي⁽¹⁾. فلو كانت التاريخية متحققة في النص القرآني، وفي الفكر الإسلامي كما قال فما جدوى الدعوة إلى إدراجها ضمن الفكر الإسلامي؟. ألا يصبح الأمر من قبيل تحصيل الحاصل؟!

ثانياً: في دراسة محمد أركون للخطاب القرآني يرى أن هذا الخطاب عندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة فإنه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمكانية لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي فتصبح وكأن لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، فتصبح شيئاً رمزياً يتجاوز التاريخ ويعلو عليه⁽²⁾. وفي هذا السبب الثاني أيضاً يبدو التناقض واضحاً في كلام أركون؛ إذ أشار من قبل إلى أن النص القرآني نفسه يتضمن هذا الوعي التاريخي، ومن جهة ثانية يعتبره هو الذي طمس معالم التاريخية، بإضافة التقديس وخلعه على الواقع.

كما نجد التاريخية عرفت بما يوحي باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي. حول الحقيقة مثل تعريف عزيز العظمة الذي قال: "هي ما يحرر النص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه"⁽³⁾. وهذا التعريف يجعل من "التاريخية" مقولة حداثية، وشرط من شروط التعامل مع النص الديني؛ لأنه كان ينظر إلى هذا النص على أنه ليس مقدساً في ذاته، وإنما تقدس في التاريخ، وفيه ولد⁽⁴⁾. وهذا الكلام يجعلنا نفهم أن قداسة النصوص أضيفت لها في التاريخ، ويتفق في ذلك مع أركون على النحو الذي سبق من كلامه. وفي هذا يتجلى تضارب الخطاب الحداثي؛ إذ نجد باحثاً آخر وهو الدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر "التاريخية" لا تقضي على قدسية النص القرآني ولا إنكاره على أنه من عند الله سبحانه وتعالى، معتبراً من يقول بذلك جاهلاً⁽⁵⁾.

والتاريخية حسب هذه التعريفات ذات دلالة أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى

(1) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 15.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 97.

(3) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1 (1996)، ص 94.

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

(5) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 75.

اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا اعتبرت التاريخية رؤية ومفهوم لا يستوعبه العقل الدوغمائي - عقل المؤمن التقليدي - لأن دوغمائته تجعله يشعر برغبة التقديس ومن هنا يتشكل "المخيال" (L'imaginaire). الذي ينافي التاريخية.

من جهة أخرى نجد تعريفات ذات دلالة أنطولوجية؛ أي أنها على اتصال بمبحث الوجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان خاصة عنصر الزمان، ومن الطبيعي أن الزمان لا يمكن أن يدرك في غياب المكان، والزمان والمكان مباحث وجودية، وقد استعان الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا بمباحث الوجود كما قررها علماء الكلام؛ أقصد تقريرهم مبدأ حدوث الكون الذي جعلوا منه أساس الدفاع عن عقيدة الألوهية. يقول نصر حامد أبو زيد وهو يعرف "التاريخية" من هذا المنظور بأنها: "لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني"⁽¹⁾.

ويلاحظ على هذا التعريف كيف وقف عند الوجود في مستوييه الإلهي والكوني وبني على الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - باعتباره هو فعل افتتاح الزمان، وبذلك فكل الأفعال التي كانت بعده بما في ذلك النص القرآني تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ⁽²⁾. ويستنتج من هذا الكلام عدة أمور:

أولاً: وصف القرآن الكريم بـ "التاريخية"؛ لأنه حسب الدكتور نصر حامد أبو زيد كان بعد الفعل الإلهي الأول.

ثانياً: وصف السنة النبوية أيضاً بـ "التاريخية"، باعتبارها نصاً ثانوياً تجلّى في الزمن التاريخ كذلك. وبهذا يزيد نصر حامد أبو زيد سحب صفة "التاريخية" على النصوص التأسيسية والثانوية على السواء. وهنا يستدعي مقولات عقدية ليستند إليها في تبريره لـ "التاريخية"، مثل الأمر التكويني "كن" الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: 82) يعتبر حتى هذا الأمر داخل في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي. وهنا أيضاً نجد مغالطات منها:

(1) المرجع نفسه، ص 71.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

- التسليم بأن الأمر التكويني "كن" كالما إلهيا وهو سابق للخلق لا شك في ذلك، وبالتالي يكون خارج التاريخ. ويبدو أن نصر حامد أبو زيد أدرك تناقضه في هذا الموقف فراح يدعو إلى فهم هذا الأمر فهما مجازيا⁽¹⁾.
- على حد قوله تصبح جميع الصفات الإلهية صفات أفعال، ولا توجد صفات ذات وكأنه يرفض التمييز بين الصفة ومقتضاها، بل ويخالف جمهور المسلمين في اعتبار موضوع الكلام الإلهي على أنه مبحث من مباحث العقيدة⁽²⁾.

المطلب الثاني: التوظيفات الحداثية للمفهوم

يوظف مصطلح "التاريخية" في الخطاب الحداثي العربي المعاصر في عدة مجالات للدلالة على عدة أمور منها:

1. نقد القراءة السائدة: أي القراءة المعتمدة عند المسلم في القدم والحديث بخصوص النص القرآني على أنه كلام الله الموحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم خلال عمر البعثة، وبخصوص السنة النبوية باعتبارها نصا تشريعا له سلطته، وباعتبارها وحيا أيضا. ومن جهة ثالثة بخصوص التراث الإسلامي ومدى قدرته على ممارسته سلطته كذلك. هذه الأمور التي غدت مسلمات لا تخضع للمناقشة عدا اجتهادات العلماء التي تتكيف بظروفها. هذا التصور السائد في نظر الخطاب الحداثي خضع لتكوين وتوجيه غير بريء - أي أنه لم يبن على فهم موضوعي بل على توجيه إيديولوجي - ولذا كانت القراءة النقدية للقراءة السائدة تهدف إلى الكشف عن هذا السبع الإيديولوجي للقراءة السائدة منذ اللحظة التأسيسية حتى زمن القراءات الناقدة المستكشفة التي تعتمد أساسا على نتائج العلوم الإنسانية ومناهجها المتعددة.

وهذا التوجيه الإيديولوجي مبني على نظرة خاصة لطبيعة تلك القراءات التي كرسّت وحدة إسلامية صلبة وقفت في وجه الشبهات المثارة والمتاحة وكلها لم تفلح في نشر نزعة التشكيك أو زعزعة القناعات، أو التفكير في اللامفكر فيه بتعبير محمد أركون، الذي يعترف بعجز النقد المعاصر على اقتحام القراءة السائدة فيقول: "نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقت مضى عن فتح الإضرابات التي أغلقت منذ

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

(2) المرجع نفسه والصفحة.

القرنين الثالث والرابع الهجريين والتي تخص المصحف وتشكله، ومجموعات الحديث النبوي الكبرى وكتب الفقه الثنوية، وأصول الدين، وأصول الفقه⁽¹⁾.

لكن هذا الاعتراف قي نظره لا يرر ترك عملية النقد التي يجب أن تخضع لها القراءات السائدة؛ لأن هذه الأخيرة عنده قراءة قديمة لم تقم بما يجب، فهي على الأقل امتصت الزمن الوضعي للتاريخ الذي يشكل في الزمن القرآني عنصرا حاسما، وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير⁽²⁾. ومن الأمور التي جعلتها تؤول إلى هذا المآل:

- **قرارات الحكام؛** أي القرارات التي اتخذها الخلفاء بخصوص تدوين النصوص مثل قرار عثمان بن عفان رضي الله عنه بتدوين المصحف الشريف، ومثل قرار عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة النبوية. فكانت مثل هذه القرارات وما تلاها من نشاط حركة التدوين إحدى العوامل التي أدت إلى ترسيم التراث السني وإبعاد غيره، ويرى أركون أن هذه القرارات هي السبب المانع من التمييز بين المضامين الدينية والدينية⁽³⁾ وفي هذا اعتراف ضمني بانعدام العلمنة في الإسلام التأسيسي التي قال بوجودها أركون في مواضع أخرى.

- **دوغمائية العقل المتلقي:** هذه الدوغمائية التي تتمثل في اليقينية الراسخة عند المسلمين، والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها بعدما تأسست على أساس صحيح مثل: التساؤل حول صحة النص القرآني، وصحة السنة النبوية ومكانتها التشريعية، ومثل صحة اجتهادات علماء المسلمين ما لم يتوفر مرجح يجعل منها اجتهادات مرجوحة. إن عدم تساؤل المسلم حول هذه المواضيع في نظر الخطاب الحدائي يؤكد أن هذا العقل لا يزال مسجوناً داخل سياج دوغمائي مغلق، وما يؤكد ذلك أنه حتى في الراهن لا يزال هذا العقل خاضعاً لهيمنة كبريات التفاسير معتمداً عليها كمرجعيات لا يمكن تجاوزها.

وهذه القراءة في منظور الخطاب الحدائي مرفوضة لطبيعتها الدوغمائية هذه التي تتوفر عليها وصارت مرفوضة بشكل خاص لما تزايد ضغط الحداثة، الأمر الذي

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

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 92.

(3) المرجع نفسه، ص 27، 28.

أدى إلى التساؤل المستمر عن مدى تاريخية أكبر اليقينيات رسوخا وتأصيلا. من هذا المنطلق نجد كلام الحداثيين حول صحة القرآن الكريم كوثيقة تاريخية ومدى الأهمية النظرية التي يكتسبها هذا التساؤل⁽¹⁾. ونجد مثل هذا الكلام أيضا بخصوص السنة النبوية التي اعتبرت أدبياتها قد تعرضت للتضخيم والمبالغات ضمن عمليات التبجيل والتقدس التي خضعت لها تاريخيا⁽²⁾.

- **عدم مراعاتها لطبيعة النص:** وهو أمر تم تغييره في نظر الحداثيين من طرف القراءة السائدة. وطبيعة النص المتحدث عنها، هي إمكانية إخضاعه للتعددية القرائية، واعتبار ذلك من أخص خصائصه. ويعتبر الحداثيون أن هذه الخاصية متحققة في النص الديني ومستندتها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "القرآن ذو وجوه متعددة فخذوا بوجهه الأحسن أو الحسن" ينسبون هذا النص للنبي صلى الله عليه وسلم، ويعتبرونه حديثا نبويا، ثم يقسمون النص الديني إلى إلهيات وتاريخيات، ومبدأ التعددية القرائية يبرز على مستوى التاريخيات⁽³⁾.

والحكم بإمكانية تعددية قرائية تجلّى في الممارسات التأويلية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي في مساءلته للنص الديني ومن خلالها يؤكد أن هذه الخاصية (= التعددية القرائية) قد أهدرت، وتم ترسيم النموذج المهيمن المتمثل في النموذج السني المعتمد خلال المراحل المختلفة للدولة الإسلامية ولا يزال مستمرا حتى وقتنا الحاضر؛ الأمر الذي جعل بعض الكتابات الحداثية تنظر إلى أن القراءة السائدة خالية من الوعي العلمي لذا راح أصحاب هذه الكتابات ينادون بضرورة تكوين وعي علمي بالتراث⁽⁴⁾.

2. باعتبارها مقولة تقديمية: وتجلّى ذلك من خلال تعريف روبير لها على أنها: "مقولة وظفها الفلاسفة الوجوديون بالخصوص عمّا للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة متلاحقة من الأحداث والنظم والمنتجات التي يتكون من مجموعها مصير البشرية"⁽⁵⁾. كما أن ظهور المصطلح كما سبق بيانه كان لأول مرة سنة 1872؛ أي أواخر القرن

(1) المرجع نفسه، ص 129.

(2) المرجع نفسه، ص 210.

(3) الطيب تيزيني: الإسلام والعصر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط2 (1999)، ص 103 و119.

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

(5) نقلا عن محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 17.

التاسع عشر وهو عصر الانتصارات التي شهدتها الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت الفرنسي ونجدها توظف بنفس الدلالة في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، إذ توظف في هذا الإطار: إطار الامتداد الذي يعرفه الفكر الوضعي الذي يعتبر الأدیان إبداعاً إنسانياً لا وحياً إلهياً⁽¹⁾.

ويتجلى هذا في مجال نقد أركان للفكر الإسلامي والفكر الديني فيعتبر الدين مكون من مكونات التاريخية⁽²⁾. كما أنه يوظف التاريخية كمقولة وضعية تقدمية بمعنى أنها من آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في مسيرة تقدمها وإنجازاتها التي فصلت بها الواقعي عن الميثي والمتعالى والمقدس، لذا نجده يصف الفكر الإسلامي الذي ينكر التاريخية لهذا الاعتبار على أنه: "بعيد جداً عن تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية التي توصلت إلى تمهيش العامل الديني والروحي والمتعالى وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية"⁽³⁾. ولما كان الفكر الديني يتعالى عن المادة كانت دعوة الخطاب الحداثي إلى التركيز على الثقل التاريخي للأبعاد الوضعية للخيال الديني⁽⁴⁾.

وعلى كل فتقدمية مقولة "التاريخية" حسب التوظيف الحداثي تتجلى في عدة مستويات أهمها:

أ - التاريخ الوقائعي للمسلمين: ويوظف التاريخ الوقائعي في مقابل التاريخ المتعالى ذي الطابع الغيبي الذي يقوم على القراءة الإيمانية للأحداث والوقائع التي عرفها الإسلام التأسيسي، ويثبت تأييد الله عز وجل للمؤمنين بالنصر في كثير من المعارك، وبالثبات في الكثير من المحن. فوقائعية التاريخ تلغي هذه الأبعاد التي هي أبعاد عقديّة إسلامية أصيلة وتؤكد من وجهة نظر وضعية تقدمية أن هذا التاريخ له طابع دنيوي بحت أنتج من طرف جماعة المؤمنين الأولى، المراد بها جيل الصحابة خلال عمر البعثة.

(1) عبد الرحمن الحاج إبراهيم مقال بعنوان المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، أنظر موقع: www.Alrazi.net

(2) محمد أركون، مجلة الأصالة، ص 22.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 68.

(4) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي بيروت لبنان، ط2 (2002)، ص 24.

ب - ديناميكية المتغيرات: ويراد بها الأحداث المختلفة التي تتميز بالتغير والديناميكية ومالها من تأثيرات وتداعيات مختلفة، ولذا كانت "التاريخية" تدل على النسبية والتطور وتفسير الظواهر في ضوء أسبابها الوضعية، وكانت التاريخية عند البعض تعني دراسة التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات⁽¹⁾. فـ "التاريخية" إذا هي التي تحدد لنا ديناميكية التغيرات وتكريس التطور المستمر بدل الثبات، والتميز الذي تحظى به النصوص الدينية باعتبارها حقائق ثابتة، وهو تصور آت من الطبيعة المادية التي تقوم عليها النظرة التقدمية التي ليست نقدا داخليا، بل هي امتداد للنظرة الوضعية للدين والأشياء.

ج - تجلية الوعي الأسطوري: وهي دعوة يلح عليها الخطاب الحدائي؛ لأنه ينظر إلى الفكر الإسلامي على أنه لا يزال يسيطر عليه الطابع الأسطوري⁽²⁾. ولم يقف الأمر عند الفكر الإسلامي فحسب بل تعدى إلى النص القرآني نفسه، فنجد محمد أركون يقول بأن النص القرآني ذو بنية أسطورية⁽³⁾. وهناك من حصر مفهوم التاريخية في هذا المعنى أي أنها تعني الأداة التي تحرر النص من الأسطورة وتعيده إلى نصابه من الواقع، وبذلك يمكن التعامل معه تعاملًا حدائيا⁽⁴⁾.

ودعوى الخطاب الحدائي في هذا الإسقاط لمفهوم "التاريخية"، التماشي مع طبيعة النص إذ يسجل الحدائيون أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حادثة⁽⁵⁾ كما نجدهم يسعون إلى تجلية ما يسمونه بالوعي الأسطوري بخصوص السنة النبوية؛ فمحمد أركون مثلاً يجعل من صراع النبي صلى الله عليه وسلم مع

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 74.

(2) والأسطورة هنا لا توظف بمعناها اللغوي السائد الذي يدل على الخرافة، بل بمعناها الأنثروبولوجي؛ أي على أنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقاً لنفس المبدأ الذي يعمل بموجبه العلم ألا وهو تفسير المرئي باللامرئي، والربط بين المشاهد والمختل، أنظر بخصوص هذا المعنى: علي حرب، نقد النص، ص 76، وعزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94، ومحمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 19.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي/مركز الإنماء القومي ترجمة هاشم صالح، ط3 (1998)، ص 10.

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

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

الكفار وصراع أصحابه من بعده يجعل من هذا الصراع بعد أن وسمه بالنضال عملاً دينوياً يحول دون دراسة التراث بالمعنى المتعالي وأن الأمر يقتضي إعادة تحديد الإسلام بصفة عملية اجتماعية وتاريخية، مثلها مثل عمليات وسيرورات أخرى وقد عدلت هذه الطرق الدراسية عن طريق أشكال الحداثة المتتالية⁽¹⁾.

وأحسب أنه في هذا الموضع تعسف في توظيف مصطلح الحداثة؛ لأن الحداثة بمفهومها الغربي الحالي لم يكن لها وجود قديم، بل هي ثورة على الإنتاج الكلاسيكي ودعوة لإحداث قطيعة معه، وتجلي التعسف أيضاً في مجانبة أركان للمنهج التاريخي الذي يدافع عنه، والذي يدرس النص في الإطار الزمكاني، وهنا نجد أنه يخلع خصائص عصر على عصر آخر.

ويفهم مما سبق أن الأسطورة توظف للدلالة على المقدس والمتعالي، وحتى الميتافيزيقي وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلاً ضدياً، أما التاريخية تعني الواقعية، وتدل على المعرفة الوضعية ضمن الشروط السببية، وبالتالي مما تقتضيه عملية تجلية الأسطوري الكشف عن طبيعة قداسة النص التي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي، فقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص وطبيعته، يقول عزيز العظمة: "النص الديني كغيره يخضع في واقع الأمر إلى التاريخ فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت، وفيه أثرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكائنها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها"⁽²⁾.

ومن خلال الثقة الممنوحة في العلوم الإنسانية المشار إليها يمكن تجلية هذا الوعي الأسطوري، بل تؤول النتائج إلى ما هو أخطر من ذلك: إلى إنكار المصدر الإلهي للدين لهذا نجد المطالبة الملحة للفكر الحداثي على ضرورة إعادة النظر في تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظائفها وعندئذ: "سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقدّيس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها"⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه والصفحة.

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

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط3 (1998)، ص 26.

مما سبق ومن خلال ذكر هذه الأبعاد التقديمية لـ "التاريخية" من حيث كونها أداة تبرز وقائعية التاريخ دون سواها، وتأكيد ديناميكية المتغيرات من خلال ربطها بأسباب التطور الوضعية وبعد ذلك تجلية الوعي الأسطوري الذي اعتبر الحائل الذي حال دون إخضاع النص الديني للدرس العلمي. من خلال كل هذا نصل إلى أن التاريخية بهذا التوظيف تهدف إلى إثبات بشرية الأحداث وإلغاء بعدها الإلهي. وبخصوص النص الديني إلغاء مصدره الإلهي. يقول نصر حامد أبو زيد بخصوص النص القرآني مثلاً ما يؤكد هذا الاستنتاج: "إنه نص بشري وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً... فالقرآن في حقيقته منتج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً... فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع من الملاحظات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني"⁽¹⁾.

3 - في مجال دراسة النصوص: وهو مجال حديث تطور بشكل كبير مع تطور البحث اللغوي، وقد برزت كتابات في هذا المجال وبهذا العنوان: "علم النص". الأمر الذي يؤكد أنه صار ميدان بحث خاص، ثم أكدت لنا الأبحاث الفلولوجية أن النص لم يعد مجرد أداة للمعرفة بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً⁽²⁾؛ أي أنه لم يبق كما كان دليلاً يستدل به على مسألة معينة بل أصبح هو نفسه مجالاً للدراسة والبحث تحت هذه التسمية التي صار ينعت بها وهي "علم النص"⁽³⁾.

ويلاحظ على الخطاب الحدائثي تركيزه على النص الديني واعتبار طبيعته القدسية هي التي كانت مفارقة للواقع وذلك سر إبداع هذه الفضاءات المعرفية بما في ذلك الحدائث الفلولوجية التي قيل بأن بدايتها كانت في مجال دراسة النصوص المقدسة التي

(1) نصر حامد أبو زيد، مقال بعنوان: مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق، مجلة القاهرة، عدد أكتوبر 1992.

(2) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط2 (1995)، ص 7.

(3) مثل كتاب جوليا كريستيفا، الذي عنوانته بـ "علم النص"، أنظر هذا الكتاب في ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر ط1 (1991).

بلغت ذروتها مع الفيلسوف الهولندي سبينوزا (Spinoza)⁽¹⁾. ومن ثم تم استنباط معنى الحداثة في مجال دراسة النصوص على أنها تحويل النص المقدس من الأسطورة إلى التاريخ⁽²⁾. من خلال هذا تتأكد صلة الفلولوجيا بالنص المقدس. كما أن الهرمينوطيقا (L'hermèneutique) ارتبطت في نشأتها بالنص المقدس، وغيرها من المصطلحات التي تحولت للدلالة على معارف عصرية. ولهذا نجد امتداد هذه النزعة في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد قراءة النص الديني الإسلامي من زاوية الحداثة الفلولوجية، ويوظف "التاريخية" كآلية من آليات القراءة لأنها تقضي بجعل النص مرهونا بتاريخه ساكنا فيه، متوقفا عند لحظة ميلاده⁽³⁾. ويبرر الحداثيون هذا الموقف بالنظر إلى نتائج اللسانيات الحديثة وغيرها من نتائج العلوم الإنسانية، ومن هذه التبريرات:

أ - **طبيعة اللغة**؛ فاللغة من منظور علم اللسانيات مرتبطة بالثقافة لا تنفك عنها، وبذلك فالإنسان حينما يفكر يفكر بلغة معينة وما دام كذلك فهو محكوم بثقافة تلك اللغة، والثقافة أيضا تتطور وبخضوعها للتطور تصبح مع الزمن تاريخا. وما دامت اللغة تتطور لا بد من مراعاة هذه الخاصية فيها، وذلك بالنظر إلى طبيعة النص الديني من جهة علاقته باللغة والثقافة، وعلاقته بالنصوص الأخرى أولا. وتوظيف مناهج البحث اللغوي في دراسة النصوص بما فيها النص الديني ثانيا.

فعن علاقته باللغة (= اللغة العربية) اعتبر النص الديني نصا لغويا شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله ودراسته، واكتشاف قوانينه الخاصة أو الذاتية إلا من خلال اكتشاف القوانين العامة؛ أي قوانين اكتشاف النصوص في لغة معينة وفي إطار بيئة ثقافية خاصة⁽⁴⁾.

(1) فيلسوف هولندي حديث، يهودي الأصل، ولد عام 1632 بأمستردام ومات سنة 1677، اشتهر بدراسته للكتاب المقدس ونقده له، من مؤلفاته: رسالة في اللاهوت والسياسة، في إصلاح العقل، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 548، 549.

(2) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99.

(3) عبد الرحمن الحاج إبراهيم، مقال إلكتروني، أنظر موقع: www.Alrazi.net

(4) أنظر نصر حامد أبو زيد النص والسلطة والحقيقة، ص 95، وانظر أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب بيروت، ط1 (1993)، ص 19.

وهذا الكلام يستفاد منه نزع صبغة الوحي والقداسة عن النص الديني إذا ما أريد أن يدرس دراسة علمية حسب دعوى الخطاب الحدائي. ولذلك نجد هذا الخطاب يستدعي الأنثروبولوجيا كفضاء معرفي يستعان به في بيان علاقة النص بالثقافة، ويوظف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النص باللغة، فيدرس النص المقدس كأني نص بشري: أي خلافا للقراءة التي أرسى قواعدها علماء الإسلام وحددوا آلياتها، وقد مرّ نقدهم لتلك القراءة ودعوا إلى ضرورة قراءة حدائية، وما يدل على أنهم يسعون إلى نزع صفة القداسة عن النص القرآني مقولاتهم المتعددة، فنجد مثلاً محمد أركون يعتبر الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية ويرى أن النص القرآني كغيره من النصوص يمارس آليات الحجب والتحويل لطابعه الأسطوري وتركيبته الرمزية، ويرى أن هذا ما يؤكد تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي أي تشكله وتجسيده للمتمعالي ضمن شروط تاريخية لغوية وثقافية وأنثروبولوجية⁽¹⁾.

كما نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد أكثر وضوحاً في مجال ربط النص الديني ببيئته الثقافية من خلال قوله بأنه نص تشكل في الثقافة ثم ساهم في تشكيلها محاولاً في ذلك ربط النص القرآني، والنص والنبي بالبيئة الاجتماعية وبظواهرها كظاهرتي السحر والكهانة، وبغيره من النصوص كالنص الشعري باعتباره ديوان العرب وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول النص القرآني. وعلى هذا الأساس يعتبره نصاً لغوياً كسائر النصوص⁽²⁾.

ونظرة الخطاب الحدائي إلى طبيعة العلاقة بين النص واللغة على هذا النحو، وإلى أبعاد هذه العلاقة الثقافية والأنثروبولوجية جعلته يحبذ دراسة النص الديني في ضوء مناهج التحليل اللغوي، فالدكتور نصر حامد أبو زيد كان يرى أن هذه المناهج التي توظف علوم اللغة بفروعها المختلفة هي الكفيلة بدراسة النص الديني من حيث تلاؤمها مع موضوع الدرس ومادته، واختياره لهذه المناهج اللغوية حسبه يعود إلى حقيقتين:

- الأولى أن الإسلام يقوم على أصليين هما القرآن والسنة.

(1) أنظر علي حرب في تعليقه على كلام أركون، نقد النص، ص 107.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط 5 (2000)، ص 31 وما بعدها.

- هذه النصوص لم تلق كاملة ونهائية بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاما⁽¹⁾.

وتركيزه على الحقيقة الثانية يتجلى في دراساته المختلفة، وحاول من خلال هذه الحقيقة تأكيد تاريخية النص القرآني والنص النبوي؛ لأن المعهود عند علماء القرآن الكريم أن القرآن الكريم نزل خلال ثلاث وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، هذه الوقائع صنفتم ضمن علوم القرآن تحت اسم "أسباب النزول القرآني". وهذا المبحث في علوم القرآن هو مدار إثبات تاريخية النص القرآني في الخطاب الحدائي؛ لأن هذا الأخير لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه، وعلماء القرآن الكريم، بل يعتبرها عللا مؤثرة ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها؛ وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معينة فإن النص مرتبط ببيئته وسببه ولا يتجاوز في توظيفه ذلك. وهذا الأمر أدى إلى هدم مبدأ عموم الدلالة كما سيتبين ذلك فيما بعد. فعن اعتبار أسباب النزول عللا لا مناسبات نجد محمد سعيد العشماوي يقول: "الشرعية كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها"⁽²⁾. ومعنى كونها ليست مناسبات؛ أي أنها كانت عللا مؤثرة اقتضى وجودها وجود النص الديني واستوجب نزوله. وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد. "إن الحقائق الأميريكية المعطاة عن النصوص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة وتؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها"⁽³⁾. وهذا الكلام هو ما يؤكد تاريخية النص الديني في نظر الحدائيين، إذ يعتبرون النص الديني والنص القرآني على وجه الخصوص ذو تاريخية معينة سماها العلماء المسلمون بغير اسمها لأغراض معينة فاصطلحوا عليها: "أسباب النزول"⁽⁴⁾.

مما سبق ومن خلال بيان علاقة النص باللغة عرفنا كيف آل الأمر إلى القول بتاريخية النص القرآني، وهذا مبتغى الخطاب الحدائي، لكن هذه الآراء تترتب عنها

(1) المرجع نفسه، ص 25.

(2) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت ط2 (1983)، ص 60.

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

(4) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 97.

نتائج غاية في الخطورة من زاوية التصور الإسلامي وهي ما يسعى إليه الخطاب الحدائي طبعاً. من هذه الأمور الخطيرة هدم مبدأ عموم الدلالة الذي هو مبدأ أصيل في نصوص الوحي، وتحل محله مبادئ أخرى وضعية تشكل مرجعية بديلة هي العقل الحديث. وتحلّى هدم مبدأ عموم الدلالة في الخطاب الحدائي مع الكثير من الذين ينخرطون في التعاطي مع النص الديني.

فمثلاً نصر حامد أبو زيد يقول: "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة"⁽¹⁾. وارتباطه بتلك المرحلة لا يمكن أن يكون صالحاً كمرجعية لمرحلة أخرى خاصة المرحلة الراهنة في نظره، ويعيب على الفكر الإسلامي رفضه التاريخية في مجال النص الديني واصفاً من يرفضها بالجهل والوهم. على أساس أن الدلالة اللغوية لها قوانينها التي تختلف عن أنماط الدلالات الأخرى، ويشير إلى أن هناك نصوص أدبية وشعرية لا تزال تمارس وجودها وتنتج الدلالة، ويجد قارئها متعة وفائدة، فما بالك بنص مثل القرآن الكريم، فبكل تأكيد لا يمكن أن يتوقف عن التواصل دلاليًا⁽²⁾.

وفي هذا تناقض جلي؛ فمن جهة يقول بعدم عموم الدلالة وأن النص مرتبط ببيئة محددة ومن جهة ثانية يحاول إثبات أن التاريخية لا تهدم مبدأ عموم الدلالة. وتكون بذلك محاولة الدكتور نصر حامد أبو زيد التليفية محاولة غير مجدية، خاصة وأن غيره من دعاة تاريخية النص الديني يؤكدون إلغاء عموم الدلالة بخصوص النص الإسلامي⁽³⁾. بل يصل البعض منهم إلى قول كلام غاية في الخطورة في إطار دفاعهم عن العلمانية كروية ملازمة للمقدمة السابقة (= اعتبار أسباب النزول عللاً لا مناسبات) على النحو الذي نجده مع محمد أركون في دعوته إلى توظيف التحليل الأنثروبولوجي في دراسة النص الديني، ويعتبر هذه الدراسات هي التي تمكن الإنسان من إغناء معرفته بالتجربة البشرية للإلهي⁽⁴⁾ كما نجده في هذا الإطار يتنبأ بتحول

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 135.

(2) المرجع نفسه، ص 75.

(3) مثل: محمد سعيد العشماوي، محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، صادق جلال العظم، الطيب تيزيني، ... وغيرهم.

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (1993)، ص 95.

المسلمين باهتماماتهم التي يصفها باللامبالاة إلى الاهتمام بالتاريخ الأرضي الذي لا صلة له بالمستقبل الأخروي⁽¹⁾. وأحسب أن هذه النبوءة خاطئة بدليل أنها تلتها انتصارات إسلامية عالمية وحقق الفكر الإسلامي تفوقه في أقطار إسلامية عديدة، لعل أقربها إلى زمن نبوءة محمد أركون انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979.

من خلال ما سبق، ومن خلال بيان أن مقولة التاريخية توظف حدثاً في مجال دراسة النصوص بما في ذلك النص الديني. بناء على ذلك اعتبر النص الديني كغيره من النصوص اللغوية تسحب عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت هذه الأخيرة في تطور ويصبح الماضي منها مع التطور تاريخاً، كذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحدائي، فقد اعتبر نصاً لغوياً تشكل في الثقافة واكتسب سلطته في الواقع وأضيفت عليه القداسة ولم يكن مقدساً في ذاته، واعتبرت المناهج اللغوية هي الكفيلة بإثبات ذلك. ولهذا كان السباقون إلى طرق هذه المواضيع هم علماء اللغة ويخص الخطاب الحدائي بالذكر هنا طه حسين الذي اعتبر رائد الحداثة التاريخية في التاريخ العربي الحديث، واعتبره نصر حامد أبو زيد الفدائي الأول، كما اعتبره محمد أركون من الذين فرضوا أسلوباً لا يرضخ للترمت، ولا للحشو، بإحضار تراث الماضي⁽²⁾ لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالميثي وحتى يتم فضح الترمية وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة⁽³⁾.

وأمام هذه التوظيفات الحدائية المختلفة لـ "التاريخية" وأمام وقوفنا على الأهداف التي كانت ترمي إليها تلك التوظيفات؛ فقد كان توظيفها في نقد القراءة السائدة بغية إبدالها بقراءة أخرى بديلة، وكان توظيفها كمقولة تقديمية لإحداث قطيعة مع النص من حيث كونه مرجعية دينية وتأكيد بشرية الأحداث، ولم يبتعد توظيفها في مجال دراسة النصوص عن المعنى التقدمي الذي وظفت به إذ كانت تهدف من خلال هذا التوظيف الأخير إلى اعتبار النص الديني نصاً لغوياً كسائر النصوص اللغوية البشرية.

(1) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 39.

(2) يوظف محمد أركون مصطلح التراث ليس للدلالة على التراث بالمعنى السائد فقط، بل للدلالة على نصوص الوحي أيضاً.

(3) محمد أركون: الفكر العربي، ص 156.

ولا شك أن هذه التوظيفات الحداثية لمفهوم "التاريخية" في مجال دراسة النص الإسلامي مرفوض من جميع جوانبه، وإدخال "التاريخية" في هذا المجال أحد رهانات الخطاب الحداثي في نقد الفكر الديني، ولكنه رهان يستحيل كسبه وهذا باعتراف دعاة التاريخية أنفسهم. يقول محمد أركون في هذا المجال: "التحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية في الوسط الإسلامي أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية؛ وجهة نظر الباحث، ولكنه من الوجهة الموضوعية أمر خطير إن لم يكن مستحيلاً"⁽¹⁾.

ووجه الاستحالة هنا يتمثل في كون التاريخية تلامس مناطق محرمة. وتطرق أبوابا بشكل خاطئ، بل ويصعب عليها طرقها. وتبدو الاستحالة والحذر في موقف أركون نفسه حينما غير عنوان كتابه من "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". كما نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد وهو يدافع عن تلك التاريخية معتبرا إياها ليست مقولة مبتدعة منافية للنص الديني ولكن فهمها هو الذي اعتراه لبسا⁽²⁾. وحتى يتفادى التصادم وحتى يزول الالتباس ويصبح في الإمكان القول بـ "التاريخية" وإدخالها في مجال النص الديني يقترح الخطاب الحداثي مفاهيم مفتاحية يستعان بها على فهم "التاريخية" وتوظيفها في المستويات المختلفة التي سبق ذكرها وهذه المفاهيم هي:

– **الدوغمائية:** أو الوثوقية وهي مفهوم من المفاهيم التي توظف بعد إجراءي في تحليل الفكر وإدراك طبيعته ومن ثم كيفية التعامل معه. واختيار مقولة الدوغمائية يوظف في الكشف عن طبيعة التصور الإسلامي السائد، وهذا الاختيار له تبرير أنثربولوجي يهدف إلى اعتبار مجال اشتغالها هو المجال الديني، ونجد أركون مثلاً في انتقائه لهذا المفهوم كمفهوم مفتاحي لتوظيف "التاريخية" على أساس أنه يعين على:

- أثرها في تشكيل وضعيات غير قابلة للدفاع عنها
- أثرها في تشكيل حمية سياسية ودينية
- كيف تحولت إلى استراتيجية رفض.

من خلال هذه الوظائف المنوطة بـ "الدوغمائية" كمفهوم مفتاحي يمكن التوصل إلى الكشف عن سر قبول المسلمين وثقتهم في الذين دونوا لهم النصوص

(1) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 21.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 67 وما بعدها.

الدينية، والكشف عن تحامل الحكام في فرض صيغة رسمية للنص القرآني⁽¹⁾. وهذا الكلام يهدف إلى زعزعة قناعات المسلم وثقته ويقينه بخصوص تاريخ القرآن الكريم، وتاريخ العلوم الإسلامية، وإذا تمت هذه الزعزعة يسهل توظيف البديل الذي هو "التاريخية".

2. الانتقال من الفكر الميثي إلى الفكر التاريخي الوضعي: والميثي نسبة إلى كلمة ميث (Le mythe) وتعني الأسطورة، وهذا الإجراء يوظف في مجال بيان "التاريخية" كمقولة تقديمية تؤيدها نتائج العلوم المعاصرة، والعقل الوضعي. وحتى يتسنى التعامل بهذا الإجراء لتوظيف التاريخية يميز بين الفكر الميثي والفكر التاريخي. فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى لكنه لا يزال حياً يمارس وجوده، أما الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملاءمة للعقل والواقع مثل: التغير، الانقطاع، الارتباط بالأسباب الوضعية... وغير ذلك، وضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر، والدعوة إلى الأخذ بهما كمفهوم مفتاحي يكشف عن تقديمية التاريخية، وأنها مؤسسة على نظرة خاصة للنص القرآني، فقد كان محمد أركون يقول بأن النص القرآني أسطوري البنية، ولذلك اعتبر الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر⁽²⁾. فإذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني، فإن هذا المفهوم يحتم علينا إدخال التاريخية؛ لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حديثة.

3. فلسفة اللغة: وهي أداة توظف في مجال علاقة التاريخية بدراسة النصوص ففي ضوء فلسفة اللغة يمكن الكشف عن طبيعة اللغة ومدى صلتها بالفكر، ولماذا صارت اللغة العربية نموذجاً؟ هذا التصور في نظر الحداثيين هو الذي قضى على حرية الفكر، وهو الذي جعل من اللغة وحياً موحى، وقضى على معطيات التاريخية، وما دام النص الديني في الاعتبار الحداثي نصاً لغوياً بفلسفة اللغة يمكن الكشف عن مدى تاريخيته⁽³⁾، ففلسفة اللغة تقضي بأن اللغة إبداع إنساني لا وحياً، وحتى يتحقق هذا المقصد نجد دعوة الخطاب الحداثي إلى ضرورة امتلاك أكثر من لغة، والقراءة بهذه اللغات المتعددة.

(1) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 28.

(2) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 29.

(3) محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 30.

النص الديني

المطلب الأول: مفهوم النص

النص لغة كلمة تدل على معاني متعددة، وتختصر المعاجم العربية الجذر الدلالي لكلمة النص في حقول دلالية خمسة للنص، بتكاملها تحدد المفهوم النظري للنص، وهي: الرفع، التحريك، التقصي، الوقف، المنتهى.

1. **النص بمعنى الرفع:** ترد كلمة "النص" في اللغة العربية بمعنى الرفع حسياً كان أم معنوياً؛ حسياً على النحو الذي يتعلق بحركة الأبدان والأعضاء بغرض أداء عمل ما ومنه قول العرب: نصت الظبية جيدها أي رفعتها، والظبية ترفع عنقها لتمتد من رؤية أكبر مسافة تتاح لها، ومنه أيضاً قولهم: نص الدابة ينصها؛ أي رفعها في السير ومن هذا المعنى مشتقات الكلمة مثل كلمة "منصّة" وهي المكان المرتفع الذي يرفع من يقف عليه ويجعله بارزاً ظاهراً، وتصبح رؤيته أمر سهل متاح كمنصة العروس؛ وهي المكان الذي تجلس عليه العروس كي ترى. ومنه أيضاً كلمة "النصّة" التي توظف للدلالة على هذا المعنى الحسي، إذ أنها تعني ما علا من شعر الجبهة، ومن هذا المعنى أيضاً "نصص" وتعني رفع، ويقال نصصت الشيء أي رفعته⁽¹⁾. أما دلالة الكلمة المعنوية فتدّر كلمة "نص" للدلالة على الرفع بمعنى الإسناد، كإسناد الكلام إلى قائله ورفعته إليه أي نسبته إليه. فيقال: نص الحديث ينصه نصاً أي: رفعه، وفي القاموس المحيط: "نص الحديث إليه رفعه"⁽²⁾. والنص بهذا المعنى إدراك النسبة بين الشيء ومصدره الأول، وورد في لسان العرب: "النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر"⁽³⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج7، ص 97، 98.

(2) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت بلا تاريخ، ج2، ص 319.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

2. **النص بمعنى التحريك:** التحريك هو المعنى الثاني الذي ترد به كلمة "النص" سواء بصيغتها المصدرية أم بمشتقاتها. فكلمة "النص" في لسان العرب وردت بمعنى التحريك⁽¹⁾. وتتضمن بهذا المعنى السير الشديد، وهو ضرب من الحركة والتحريك ومنه قول القائل: وتقطع الخرق بسير نص. وبمعانيها الاشتقاقية أيضا تدل على المعنى نفسه؛ فمثلا كلمة "نصنص" تعني حرّك، فيقال: نصنصت الشيء؛ أي حرّكته والنصنصة هي تحرك البعير إذا نهض⁽²⁾. ومنها أيضا كلمة "النصيص" التي تعني السير الشديد والحث⁽³⁾. وفي القاموس المحيط: "نص الشيء أي حرّكه"⁽⁴⁾.

3. **النص بمعنى الوقف والتعيين:** ترد كلمة "النص" للدلالة على الوقف والتعيين كأن يكون النص تعيينا لمعنى محدد للفظ ما لا يتعداه، ولهذا يعرف اللفظ الأحادي الدلالة بأنه "نص"⁽⁵⁾ ومنه قول المسلمين: النص القرآني، والنص النبوي. واصطلاح علماء الشريعة على هذا وذاك مصطلح "النص الشرعي" ووصف هذه النصوص بأنها نصوص شرعية تعيين لها حتى تتميز عن غيرها من النصوص الأخرى، فتصبح دلالتها متوقفة على ما تلقاه المسلمون عن الشرع الإسلامي. وفي تاج العروس: "النص: التعيين على شيء ما"⁽⁶⁾. وقد وظف العلماء المسلمون "النص" بهذا المعنى في مختلف العلوم الإسلامية كأصول الفقه، والتفسير، والفقه... وغيرها.

ففي مجال أصول الفقه يذكر الغزالي في المستصفى أن أشهر معاني "النص" ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد⁽⁷⁾. ونفي الاحتمال تحديد لمعنى محدد وتعيين له دون سواه. كما نجد في مجال التفسير الزمخشري يوظف "النص" للدلالة على المحكم في مقابل المتشابه والاحتمالي، ووظف بنفس المعنى في الخطاب

(1) المصدر نفسه والصفحة.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

(4) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ج2، ص 319.

(5) عبد الهادي الفضلي، مقال بعنوان: "النص الشرعي مفهومه وفهمه" مجلة الكلمة، العدد 23، ص 6.

(6) الزبيدي: تاج العروس، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ج4، ص 440.

(7) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة ط1

(1997)، ج2، ص 48، 49.

الصوفي عند ابن عربي في الفتوحات المكية⁽¹⁾. كما أن المعنى نفسه يستفاد من كلمة الوقف؛ فتُرد كلمة النص بهذا المعنى الذي يرادف التعيين ففي لسان العرب: "والنص التوقيف"⁽²⁾، ومنه كلمة الوقف في النظام الإسلامي، فالوقف يعني: تنازل الرجل عن جزء من ممتلكاته وتعيينه لهذا المتنازل عنه بأنه وقف في سبيل الله، فحينما يكتب كتابه بخصوص هذا الوقف يكون بذلك قد نص على أنه حبس ووقف في سبيل الله.

4. النص بمعنى المنتهى: وهو المعنى الرابع الذي ترد به كلمة "النص" في اللغة العربية إذ تعني كلمة النص غاية الشيء وأقصاه، ففي لسان العرب: أصل النص أقصى الشيء وغايته، وفي اللسان أيضا: نص الأمر شدته⁽³⁾ ومنه قول الشاعر:

ولا يستوي عند نص الأمور رباذل معروفة والبخيل

وقد تمثل صاحب القاموس المحيط "النص" بهذه الدلالة فيما يروى عن الإمام علي رضي الله عنه: "إذا بلغ النساء الحقائق أو الحقائق فالعصبة أولى" ويعلق شارحا أي بلغن الغاية التي عقلن فيها على الحقائق وهو الخصام أو حوق فيهن فقال كل من الأولياء أنا أحق أو استعارة من حقائق الإبل أي انتهى صغره⁽⁴⁾، وقيل: "نص الحقائق منتهى بلوغ العقل"⁽⁵⁾. من خلال هذا نجد أن كلمة "النص" ترد بمعنى المنتهى وغاية الشيء ببلوغه مستوى النضج والتمام.

5. النص بمعنى التقصي: وبهذا المعنى وردت كلمة النص في لسان العرب، يقول ابن منظور: "نصّ الرجل إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده"⁽⁶⁾ وهو معنى يوحى ويدل على الإلحاح في السؤال حتى يتسنى للسائل استقصاء ما يملكه المسؤول

(1) أنظر الكشاف للزمخشري في تفسيره الآية 7 من سورة آل عمران، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 (1397هـ/1977م)، ج1، ص 412 - 413. وانظر ابن عربي الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي ببيزون/دار الكتب العلمية بيروت ط1 (1420هـ/1999م) ج1، ص 439 - 440.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص 98.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

(4) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ج2، ص 320.

(5) ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

(6) ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

من المعلومات فيطلع عليها. من خلال هذه المعاني المتعددة لكلمة "النص" ندرك بأنها عرفت تطورا دلاليا في اللغة العربية يصنفها البعض⁽¹⁾ على أساس دلالتها الحسية والمعنوية كما يلي:

- الدلالة الحسية.
- الانتقال من الحسي.
- الانتقال إلى المعنوي.
- الدخول إلى الاصطلاحي.

وإن كان هذا التصنيف لمراحل تطور دلالة "النص" قد أهمل بعض المعاني مثل دلالة الكلمة على الغاية والمنتهى وجعل من دلالتها على التوقيف اصطلاحية لا لغوية. لكن الأمر الذي استفاده البحث اللغوي المعاصر هو دلالة المعاني السابقة على مسائل متعددة هي أدوات ومنافذ لدراسة "النص" في صورته المعاصرة، مثل دراسة ميشال فوكو القاضية بإثبات مكونات أركيولوجية "للنص"⁽²⁾. فمثلا دلالة النص على الرفع توحى بتجلية الدلالات والغوص في البنية العميقة؛ لأن الحفريات الفكرية تؤكد لنا بأن مستويات النص طبقات، كلما تم الحفر عن طبقاته تعددت احتمالاته، وانفتحت دلالاته، وهذا ما يتيح للقارئ الغوص في بنيته العميقة. أما دلالة "النص" على التحريك فإنها توحى بالقراءة المحترفة التي تقتضي التأويل؛ لأن التأويل سعي لتحديد الدلالة وهي أمر صعب لأنه يتوقف على القراءة، والقراءة قد لا تكون موفقة؛ لأن المعاني لا يمكن تحديدها بدلالة نهائية، لأن المسألة مستمرة، وبالتالي فالأمر يقتضي تحريكا مستمرا، خاصة إذا عرف أن العملية ليست نحوية بل هي عامة وقد كان الجاحظ يقول: المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي⁽³⁾.

أما دلالة النص على التقصي فإنها توحى بمسألة النص وكيفية النفاذ إليه، ومن هذا المعنى تم استنباط النظرية التي تعلن موت الكاتب وميلاد القارئ، وهي رؤية

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 150، 151.

(2) أنظر بخصوص استفادة البحث اللغوي المعاصر من هذه المعاني، مجلة كتابات معاصرة العدد 27، المجلد 7، ص، 16، 17، 18.

(3) الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط3 (1888هـ/1969م) ج3، ص 131-132.

تؤكد انفتاح الدلالة واستحالة تحديدها. ودلالة النص على التقصي تدل على ذات العناصر التي يقوم عليها الكلام في جدليته الاتصالية بين المرسل والمتلقي كما يحددها نظام الخطاب الذي يقضي بوجود شخصين على الأقل: مستجوب ومستجوب، فيصدر السؤال من الأول والإجابة من الثاني، ويتخذ السؤال بعدا استفزازيا حتى يستقصي السائل كل ما عند المستجوب، ولذلك فدلالة التقصي توحى بمساءلة النص والاطلاع على مضمونه. ودلالة النص على المنتهى توحى هي الأخرى بإمكانية بلوغ أقصى النص، وهكذا كانت هذه المعاني اللغوية مرجعيات للقراءة المعاصرة، وعلى ضوء هذا التحول يمكن استنباط المعاني الاصطلاحية لكلمة "النص".

ففي الاصطلاح وردت تعريفات عديدة لـ "النص"، وهي على كثرهما يمكن تصنيفها إلى صنفين اثنين: أحدهما: النص في اصطلاح العلماء المسلمين، والثاني النص في اصطلاح الدراسات المعاصرة. أما النص في اصطلاح العلماء المسلمين فقد كانت له تعريفات متعددة تبعا لجمال البحث الذي فرض فيه تحديد التعريف؛ ولذلك كان أغلب الاهتمام بهذا المعنى عند علماء أصول الفقه، فمثلا الإمام الشافعي يعرفه بأنه: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"⁽¹⁾ وهو تعريف لا يصدق إلا على نصوص الوحي؛ لأن الوحي هو التنزيل الذي تضمن مسائل نصّ عليها وأبانها وأمر بها، مثل الفرائض المختلفة فإنها مستوحاة من التنزيل، ولذلك حينما عرف الإمام الشافعي النص جعله أول أنماط البيان ومن هذه الأنماط: "ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحج وصوما، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا"⁽²⁾.

ويعرفه الجويني بقوله: "النص مالا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل.... كما قال عنه أيضا: هو لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل"⁽³⁾. وهو تعريف يطابق فيه تعريف الإمام الشافعي من حيث هو دال على النص القرآني، وهذا لا يعني عدم اعتبار غير

(1) الإمام الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية بيروت، بلا تاريخ، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) الإمام الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، ط 3 (1992)، ج 1، ص 277، 336.

النص القرآني نصاً؛ فالإمام الجويني يذكر أقسام النص بما يؤكد تجاوز الاصطلاح ليشمل غير القرآن فيقول: "ينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً كالذي ينقله الآحاد ولا مجال للتأويل في النوعين"⁽¹⁾. ويفهم من هذا أن النص كان يطلق على مستويات متعددة أولها النص القرآني ثم النصوص الشارحة سواء ما كان يتعلق بالسنة النبوية كنص شارح أول، أو بالنص التراثي كنص شارح ثان. ولعل هذا ما جعل بعض المعاصرين يعتبر النص دال على التنزيل والتأويل⁽²⁾.

وعلى ضوء ذلك تم تقسيم النص الديني أقساماً حصرت في قسمين أساسيين: النص الأول وهو القرآن الكريم، والثاني وهو النص النبوي، وسيأتي بيان هذه المسألة. من جهة أخرى تجدر الإشارة إلى مفاهيم أخرى يمكن أن تندرج ضمن دلالة النص مثل: الفقرة، الجملة، الكتاب. فكلها على علاقة بالنص. وقد كانت إشارات للعلماء المسلمين لبيان طبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم الأربعة. فالجملة مثلاً يعرفها الجرجاني بقوله: "هي عبارة عن مركب من كلمتين، أسندت إحدهما إلى الأخرى"⁽³⁾.

والجملة بهذا المعنى ذي البعد اللغوي يمكن أن تصدق على مسمى النص، وتصبح الجملة بالتالي في بعض مستوياتها نصاً. مثلاً القاعدة الأصولية المتعلقة بإزالة الضرر، فإنه لا تعد أن تكون جملة من الناحية اللغوية يصدق فيها تعريف الجرجاني، فقد صاغها علماء الشريعة بقولهم: "الضرر يزال" وهي نص في إباحة إزالة الضرر الذي يمكن أن يتعرض له المسلم. أما الفقرة، فقد ورد في التعريفات أيضاً بأنها: "اسم لكل حلي يصاغ على هيئة فقار الظهر، ثم استعير لأجود بيت في القصيدة تشبيهاً له بالحلي، ثم استعير لكل جملة مختارة من الكلام تشبيهاً لها بأجود بيت في قصيدة"⁽⁴⁾. فالفقرة تتضمن أكثر من جملة بل هي عدة جمل تشكل مضموناً متكاملًا، وقد استمدت الدلالة من شيء محسوس وهو الحلي المصاغ، ثم صارت تطلق على الكلام المنظم في شكل نص متكامل.

(1) الإمام الجويني: البرهان، ج 1، ص 336.

(2) أنظر في هذا، طيب تيزيني، الإسلام والعصر، ص 110.

(3) السيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الراشد، بلا تاريخ، ص 88.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 191.

وفي الكتابات المعاصرة ما يتطابق مع هذا المعنى، فالنص اشتقاقيا هو نسيج⁽¹⁾. وهو بهذا المعنى يتجاوز حدود الجملة بالمعنى اللغوي. أما الكتاب وهو دال، دلالة أوسع من الجملة والفقرة، يطلق أيضا ويراد به النص، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في حديثه عن المنطق الأرسطي حينما قال: "تكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومفترقا ولم تذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكيمة وفتحتها، ولذلك يسمى بالمعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى "النص"⁽²⁾. وهكذا نجد أن دلالة "النص" تطورت إلى أن صارت تطلق على كتاب بأكمله، ومن هنا يذهب الحداثيون إلى أن البحث عن مفهوم "النص" في المجال الإسلامي ليس في الحقيقة إلا البحث عن ماهية القرآن⁽³⁾. إذ صار ينعت بالنص، فيرتب على أنه النص الأول رغم أن المصطلح لا وجود له في القرآن الكريم. كما اعتبرت العملية - إطلاق كلمة "النص" على كتاب بأكمله - هي بدابة النقلة الدلالية من المعنى القديم إلى المعنى الحديث⁽⁴⁾.

والمعنى الحديث هو الذي تجلّى في الدراسات المعاصرة سواء عند العرب أو عند الغربيين أما عند العرب ففي إطار الأخذ بالنظريات الحديثة وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي بصفتها نظريات قامت على أسس علمية تضمنتها العلوم الإنسانية في صورتها المعاصرة مثل: اللسانيات والسيميائية... ولذلك نجد التعريفات المعاصرة للنص مستوحاة من هذه المعارف، فقد عرف بأنه: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة وسواء أكانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية - الألفاظ - أم كانت علامات بلغة أخرى فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منه نصاً"⁽⁵⁾.

(1) رولان بارث، مقال بعنوان: نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988، ص 89.

(2) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الظاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1 (2004)، ص 605.

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

(4) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 151.

(5) المرجع نفسه، ص 159.

وهذا التعريف يوظفه الخطاب الحدائي العربي لا على أنه خاص به بل لأنه شائع في الخطاب الحدائي عند الغربيين. بمعناه الإيتيمولوجي أولاً، الذي يدل على أن النص معناه النسيج كما قال رولان بارت، ثم يحلل كلمة نص (Texte) ويؤكد أنها من أصل لاتيني وتعني النسيج (Textus) وفعلها (Texere) أي ينسج ثانياً⁽¹⁾. وعلى أساس هذه المرجعية اللغوية، تأسست تعريفات لغوية عديدة للنص عند الغربيين منها تعريف رولان بارت الذي عرفه بأنه: "السطح الظاهري للنتاج الأدبي نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلاً ثابتاً ووحيداً ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً"⁽²⁾.

ويبدو من خلال هذا التعريف أنه ارتبط بمجال الأدب أكثر من غيره، ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى أن الاهتمام بالنص كفضاء معرفي أو ما عرف فيما بعد بنظرية النص (La theorie du Texte) إنما مرده التطور الذي عرفته اللسانيات الحديثة، التي كانت تجليهما على أكثر من مستوى:

1. بحكم اقتراحها من المنطق عملت على إحلال معيار الصحة معيار الحقيقة.
2. تخلص القول من حكم المضمون.
3. اكتشاف الثراء والرقعة، وإلغاء الحشويات المتضمنة في المقال بواسطة تقريب دالي سيميائي.

ثم قام دي سوسير⁽³⁾ بوضع علم العلامات، وهو المنعطف الذي جعل الاهتمام بالنص يسعى في تحليل الخطاب إلى معرفة الوحدات البنيوية للخطاب، ومن هنا تجلت الحاجة إلى مفهوم النص كوحدة استدلالية سطحية أو داخلية، وبهذا يميز بين النص والفقرة؛ لأن النص يمكن أن يطابق جملة كما يمكن أن يطابق كتاباً بأكمله⁽⁴⁾، وقد مر بيان ذلك في تحديد المعنى اللغوي للنص. كما عرف النص بأنه الكلمة التي تطلق على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة... وأنه أيضاً: إنجاز فعلي للسان من طرف محدد⁽⁵⁾.

-
- (1) رولان بارت، مقال بعنوان: نظرية النص، مجلة العرب والفكر العالمي، ص، 89.
 - (2) رولان بارت، مقال بعنوان: نظرية النص، مجلة العرب والفكر العالمي، ص 89.
 - (3) هو فرديناند دي سوسير لغوي سويسري، من مؤلفاته محاضرات في الأسنسية العامة.
 - (4) أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، ص 92.
 - (5) بول ريكور، مقال بعنوان: ماهو النص؟ ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988، ص 37، وقد جعل المترجم المقال تحت عنوان: النص والتأويل.

إن هذين التعريفين خاصة التعريف الأول ينطلق من استكشاف العناصر المؤثرة في النص والتي منها:

1. عملية التثبيت في حد ذاتها، فهي أمر مؤسس للنص.
2. التمييز بين الكلام والنص؛ وذلك بالاعتماد على فعل القراءة، ولهذا يقول بول ريكور⁽¹⁾: "ما يتم تثبيته في الكتابة هو الخطاب باعتباره نية تقصد إصدار قول ما، وأن الكتابة هي تسجيل مباشر لهذه النية القصدية، حتى ولو ابتدأت الكتابة تاريخياً وسيكولوجياً بتسجيل خطي لرموز الكلام وإشاراته"⁽²⁾.
3. الاستقلالية المميزة للقراءة هي التي تجعلها تأخذ مكان الكلام، وبالتالي تطابق ولادة النص⁽³⁾.

ومن خلال تطابق الداليتين: (النص) و(الخطاب) تأسست تعريفات أخرى على أساس هذا التطابق في الخطاب الحدائي العربي المعاصر مثل: تعريف علي حرب الذي عرف فيه النص بأنه: "خطاب تم الاعتراف به وتكريسه، إنه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثراً يرجع إليه"⁽⁴⁾. وهو تعريف يلخص التعريفات الأخرى العربية منها والغربية.

هذه بعض التعريفات الواردة للنص بمعناه العام، دون تحديد له. وبإضافة كلمة "الديني" يصبح المراد بالدراسة هو النص الديني، وإذا كان هذا المصطلح يطلق على النص الإسلامي كما يطلق على غيره من النصوص الدينية كالنص المسيحي واليهودي وغيرهما، إلا أن الخطاب الحدائي العربي المعاصر حينما يورد مصطلح النص الديني فإنه يقصد النص الديني الإسلامي بأقسامه المختلفة.

المطلب الثاني: أقسام النص الديني

ينقسم النص الديني عند المسلمين إلى قسمين أساسيين: أحدهما يمثل الوحي، وينقسم بدوره إلى قسمين: القرآن الكريم والسنة المطهرة. أما القسم الثاني فيطلق

(1) فيلسوف فرنسي، ولد عام 1913، تأثر بالوجودية وكتب: كارل يسبرز وفلسفة الوجود، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 516.

(2) أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، ص 37، 38.

(3) أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، ص 38.

(4) علي حرب: نقد النص، ص 12.

ويراد به اجتهادات علماء المسلمين؛ المتمثلة في مختلف العلوم الإسلامية، كالشريعة، والفقه والتفسير، والحديث... وغيرها.

وعلى هذا الأساس تقسم النصوص عند العلماء المسلمين إلى قطعية وظنية، والقطع يكون إما على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا والظني أيضا قد يكون على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا. وعلى هذا الأساس أيضا يثبت المسلمون أن القرآن الكريم قطعي كله على مستوى الثبوت، أما على مستوى الدلالة فمنه الظني ومنه القطعي، والآيات التي أفادت الظن في دلالتها هي التي سميت بالمتشابهات لقوله تعالى: ﴿... مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ (آل عمران: 7). أما السنة النبوية فقد تضمنت الوصفين معا: الظن والقطع، على المستويين معا: الثبوت والدلالة، فمنها ما هو ظني الثبوت كالأحاديث الضعيفة، ومنها ما هو قطعي الثبوت كالأحاديث الصحيحة، ومنها ما هو قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني الدلالة كالأحاديث المختلفة بتعبير الإمام ابن قتيبة⁽¹⁾.

ما عدا القرآن والسنة اللذان يشكلان طرفا الوحي⁽²⁾. نجد النص الإسلامي الثاني المتمثل في التراث الإسلامي.

هذا التقسيم المشهور عند علماء المسلمين يخالفه الحداثيون، فيعتبرون النص الديني ينقسم إلى قسمين: نص تأسيسي وهو القرآن الكريم، ونص شارح ثانوي وينقسم بدوره إلى قسمين: نص ثانوي أول وهو السنة النبوية، ونص ثانوي ثاني وهو اجتهادات أجيال العلماء المسلمين⁽³⁾. واهتمام الخطاب الحداثي بهذا التقسيم يهدف

(1) وهذا ما يستفاد من عنوان كتابيه: تأويل مختلف الحديث، وتأويل مشكل القرآن.
(2) أردت التركيز على أن السنة وحي؛ لأن الخطاب الحداثي ينكر ذلك، بل يعتبرها أقوالا عادية قالها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي تتعلق بأمور الدنيا ولا صلة لها بالوحي، ومن ثم ينكر حجيتها، وهذا أحد أوجه الرؤية العلمانية، أنظر بخصوص ذلك عبد المجيد الشرفي، في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وانظر الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا - الوسطية في الإسلام، لنصر حامد أبو زيد.

(3) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط3 (2003)، ص 13.

إلى تأسيس الرؤية التاريخية من خلال تحليل مستويات النص، وبيان علاقة النصوص ببعضها البعض وسيأتي بيان ذلك في الفصل اللاحق.

كما أن هذا الخطاب يستعين ببعض المعارف المعاصرة، كعلم تحليل الخطاب الذي من أهم مباحثه دراسة السياق الذي قال عنه نصر حامد أبو زيد: "هو الذي يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية هل هي النصوص الأصلية أم النصوص الثانوية الشارحة"⁽¹⁾. وحتى يتضح المراد بالنص الديني أكثر بعد أن تم بيان معناه نقف على التعريف بأقسام النص الديني كلا على حده:

أما النص الأصلي (= القرآن الكريم)، وقد اصطلاح عليه أيضا "الكتاب". فقد عرف بأنه: "اللفظ المنزل على محمد للإعجاز بسورة منه، المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة"⁽²⁾.

هذا نمط من أنماط التعريفات التي عرف بها علماء الإسلام القرآن الكريم، والخلاف بين العلماء في تعريفه من حيث زيادة أوصافه أو الإيجاز في ذكرها. فنجد الفرق بين الفقهاء والأصوليين، والمتكلمين في تعداد أوصافه⁽³⁾. ففي مجال الأصول مثلاً: نجد الإمام أبو حامد الغزالي يذكر تعريفا للقرآن الكريم في تناوله للكتاب كدليل. فيقول: "نعني بالكتاب القرآن المنزل، وقيدناه بالمصحف؛ لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التبشير والنقط وأمروا بالتجريد كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواترا فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن، وأن ما هو خارج عنه فليس منه إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه"⁽⁴⁾.

وإذا كانت النصوص الثانوية نصوصا شارحة (= تأويلية)، نجد الإمام الشافعي يعرف النص القرآني بأنه: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"⁽⁵⁾، وهذا التعريف كان

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ببيروت/دار الفكر دمشق، ط1 (1410هـ/1990م)، ص 578.

(3) أنظر بخصوص هذه الفوارق عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت (1996)، ج1، ص 17 وما بعدها.

(4) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 139.

(5) الإمام الشافعي: الرسالة، ص 14.

له تجليه في عملية ترتيب المصادر التشريعية التي برزت في علم أصول الفقه مع الإمام الشافعي، إذ جعل الكتاب (= القرآن) المصدر الأول، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس. وعلى ضوء هذا التحديد لمعنى النص القرآني يمكن الوقوف عند بعض المسائل التي كانت محور اهتمام الخطاب الحداثي العربي المعاصر في حكمه بتاريخية النص القرآني. ومن هذه المسائل:

1. مسألة الفرق بين النص الشفوي والنص المكتوب؛ فنجد استفهامات كثيرة حول النص المكتوب (= المصحف) من حيث تدوينه، وتوحيده وهل هو الذي كان محفوظا في صدور الصحابة رضوان الله عليهم؟ وما إلى ذلك من الإستفهامات. وهذه التساؤلات منبعها ما تم تقديمه من تأثر بمنهج تحليل الخطاب الغربية التي تميز بين النص الشفوي والنص المكتوب، بل نجد عند البعض منهم أن النص لا يصبح نصا ما لم يتم تثبيته بالكتابة⁽¹⁾. ولهذا يفهم من كلام أركون ما يوحى بحكمه على أن هناك فرقا بين النص القرآني قبل تدوين المصحف وبعده، فبحده يميز بين ثلاثة أنواع من القرآن الكريم هي: القرآن المكّي، والقرآن المدني، والمصحف. ثم بناء على كون النص القرآني قد صار بين دفتي المصحف الشريف، يوظف أركون كلاما يوحى بأن العملية كانت إنجازا إيديولوجيا ثم اعتبر وحيا. لهذا يقول عن المصحف: "أفضل أن أدعوه النص الرسمي المغلق، والذي استهلكته الأمة المفسرة، وعاشت عليه طيلة قرون وقرون، وسوف تستهلكه أيضا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلا؛ أي وحيا معطى"⁽²⁾.

والأمر نفسه نجده عند غير أركون ممن يتبنون الرؤية الحداثية، فنجد عندهم التأكيد على الطابع الشفوي للنص القرآني إلى درجة اعتبر فيها المصطلح "القرآن" لا يصح إطلاقه إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها النبي صلى الله عليه وسلم إلى معاصريه كما أنهم يثيرون شكوكا حول المصحف لكونه دَوّن في فترة متأخرة عن فترة النبوة استبعدوا فيها عدم وقوع الوضع والاضطراب⁽³⁾. وهذه المسألة التي تتردد

(1) مجلة العرب والفكر العالمي، ص 37. (Qu est ce que un Texte?) بول ريكور: مقال بعنوان: ما هو النص؟

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 57.

(3) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط1 (2001) ص 47 وما بعدها.

في كتابات الحداثيين، والتي مردها مفهوم النص كما هو في الاستعمالات المعاصرة وقد مر بيان ذلك مع بول ريكور، إلا أن هذه المسألة أهملت عناصر حفظ أخرى لم تكن متوفرة في تراثات العالم الأخرى، وهي عملية الحفظ التي كان يحظى بها النص القرآني عند المسلمين، وكذا السند؛ فالإسناد أمر تميزت به العلوم الإسلامية دون غيرها من معارف الأمم. ولهذا فالتعريف الذي أورده الغزالي كان تعريفا روعيت فيه الخصائص الواقعية (= التاريخية) التي يعتبرها الخطاب الحديثي قد أهملت أو سخرت لصالح إيديولوجية معينة.

ومن هذه العناصر النقل المتواتر مما يدل على أنه لا تناقض بين النص الشفوي والنص المكتوب، بالإضافة إلى هذا ونحن نجد دعاة الخطاب الحديثي يؤمنون بالنص القرآني، ويقولون بأنهم ينكرون فهم المسلمين له، فالنص القرآني قد تولى الله حفظه إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) وهنا يدحض رأي الحداثيين في قولهم بأن الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الألفاظ والتعابير⁽¹⁾؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لما اختلف المسلمون في فهم القرآن. ففسروه تفاسير كثيرة، واستنبطوا منه أحكاما كثيرة. ولا يزال النص القرآني مرجعية للفهم الإسلامي وسيبقى.

2. أنه عز وجل لفظا ومعنى: وهي مسألة تستوحى من التعريفات السابقة من لفظ: "أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المرسل. المتعبد بتلاوته"، فحتى لا يختلط القرآن بالحديث كانت إشارات علماء الإسلام إلى هذه الفوارق. ومنها أنه لله عز وجل لفظا ومعنى، بينما الحديث لله معنى وللنبي صلى الله عليه وسلم لفظا، وما يدل على ذلك أيضا ما ورد في التعريف "المتعبد بتلاوته" إذ الحديث غير متعبد بتلاوته، مما يؤكد قدسية النص القرآني ومصدره الإلهي. وهذا خلاف ما يعتبره البعض من أنه معنى وليس لفظا.

3. مقارنة القرآن بالكتاب المقدس: وهذا على مستوى الحفظ والرعاية الإلهية، وهي مسألة تطرح في علم المقارنة بين الأديان، وفي ضوء الظاهرة الدينية كما يصطلح عليها في الخطاب الحديثي؛ إذ يعتبر هذا الأخير أن قول المسلمين بأن القرآن تولى الله حفظه ولم تطله يد التحريف، وهو معتقد مؤسس على قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 50.

الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) أن هذا المعتقد سائد عند النصارى واليهود أيضاً، رغم حكم المسلمين على الكتاب المقدس بالتحريف. يقول عبد المجيد الشرفي: "ما هو شائع لدى المسلمين بالنسبة إلى القرآن، ويجزم الكثيرون أنه خاص به نظراً إلى حفظه وتدوينه مما لا يحصل عند تدوين رسالتي موسى وعيسى بعد عصرهما بقرون أو بأجيال شائع لدى اليهود والأرثوذكس منهم على وجه التحديد فيما يتعلق بالتوراة"⁽¹⁾. وهذه مقارنة في غير محلها لطبيعة الحفظ في مرحلة التحمل الشفوي عند المسلمين، وطريقة التدوين ووحدة المصحف بعد التدوين، فالنقل المتواتر الذي ورد في تعريف القرآن الكريم حجة من الحجج التي أهملت في هذه المقارنة.

4. الفرق بين النص القرآني والنص النبوي: وهذا الأمر طرح في الخطاب الحدائشي على أساس اعتقاد المسلمين أن السنة وحي، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: 3-4) ولذلك نجد علماء الإسلام كما اهتموا بهذه المسألة - السنة وحي - اهتموا بالفروق الموجودة بينها وبين القرآن الكريم. أما اهتمام الخطاب الحدائشي بهذه المسألة فقد أفضى إلى إنكار حجية السنة بل إلى إنكار كونها وحيًا؛ لأن ذلك في نظرهم يؤدي إلى وحدة هذين النصين من حيث المصدر وهم يعتبرون السنة تعاط مع أمور دنيوية لا صلة لها بمسائل الحقيقة أو التشريع⁽²⁾ وسيتم بيان ذلك لاحقاً.

أما النص الثانوي الأول (= السنة). فقد اختلفت تعريفات العلماء له حسب المجال الذي يبحث فيه، أقصد المجالات المعرفية الإسلامية المختلفة؛ ففي اصطلاح المحدثين هي: "كل ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة سواء كان ذلك قبل البعثة كتحثته في غار حراء أو بعدها". وفي اصطلاح الأصوليين هي: "ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن من باب الفرض ولا الواجب فهي الطريقة المتبعة في الدين من غير افتراض ولا وجوب"⁽³⁾. هذان التعريفان من

(1) المرجع نفسه: ص 52.

(2) أنظر عن هذا الزعم، نصر حامد أبو زيد في كتابه، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام، الذي أرجع فيه حجية السنة إلى جهود الإمام الشافعي، لا إلى طبيعة النص النبوي ذاته.

(3) الإمام البغوي: شرح السنة، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 (1992)، ج 1، ص 12، 13.

أهم التعريفات الواردة للسنة النبوية في اصطلاحات العلماء المسلمين، وهما تعريفان متقاربان لكنهما غير متطابقان، وقد علل هذا الاختلاف الوارد في هذين التعريفين بالأغراض التي كان أهل كل علم يعنى بها. فعلماء الحديث يبحثون في كون النبي صلى الله عليه وسلم الإمام الأسوة كما أخبر عنه الله عز وجل ولذلك راحوا ينقلون كل ما ثبت عنه سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لا. وعلماء الأصول بحثوا في كون النبي صلى الله عليه وسلم كان مشرعاً، فاهتموا بأفعاله وأقواله التي تثبت أحكاماً وتقررها. وعلماء الفقه يهتمون بالبحث في السنة من جهة كون النبي صلى الله عليه وسلم لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعي⁽¹⁾.

ومن هنا الذي يعنينا في هذا المقام أمر مهم وهو كون السنة النبوية نصاً دينياً، هو في الراهن محل اشتغال الخطاب الحديثي من زوايا متعددة تتميزها عن النص الأول، وتدوينها وتثبيتها، وممارستها لسلطتها، وغير ذلك من الأمور التي ستناقش في لاحقاً. واهتمام الخطاب الحديثي بالسنة كاهتمامه بالقرآن الكريم، فالسنة خاصة بمعناها الأصولي شكلت مرجعية عمل هي الآن محل صدام مع الرؤية العلمانية. ولذلك راحت تطرح قراءات أخرى للسيرة النبوية ومن ثم السنة النبوية. كما نجد ذلك عند أركون الذي يدعو إلى قراءة أنثروبولوجية للسيرة النبوية؛ لأن القراءة القديمة في نظره لا قيمة لها. يقول محمد أركون: "ينبغي علينا استعادة أو إعادة كتابة كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الأنثروبولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفهية، أما المنهجية التقليدية التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أية أهمية تاريخية"⁽²⁾.

أما النص الثانوي الثاني (= التراث) فالتراث من الناحية اللغوية لفظ مستحدث ولذلك لم تتعرض المعاجم القديمة لمعانيه اللغوية، فلم ترد كلمة "تراث" في لسان العرب مثلاً، وإنما وردت فيه كلمة "ورث": واعتبرت كلمة "تراث" إحدى اشتقاقات الجذر "ورث" وهذا بعيد. وقد اعتبر الجابري مقولة "التراث" استعمال

(1) أنظر فيما يتعلق بتبرير هذه الخلافات، مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، دار الأوراق، ط1 (2000)، ص 67.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 95.

نخصوي وهي من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر⁽¹⁾. وما يدل على ذلك أن المصطلح "تراث" لم يكن متداولاً عند القدامى الذين كانوا يتحدثون عن سبقتهم، وعن تراث غيرهم من الأمم كاليونان مثلاً ولكن دونما إيراد لمصطلح "التراث"، ولذلك فابن رشد مثلاً حينما يتحدث عن تراث السابقين لا يوظف مصطلح "التراث" وإنما يوظف "قول المتقدمين" كقوله: "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك"⁽²⁾.

وما دامت كلمة "تراث" كلمة مستحدثة عرفت فقط في الخطاب النهضوي العربي المعاصر تجدر الإشارة إلى المصطلح "تراث" وما يقابله في اللغات الأوروبية؛ ففي اللغة الفرنسية نجد كلمة "تراث" تقابلها كلمة (héritage) وتدل على التراث الروحي⁽³⁾، وهو بهذا المعنى يقترب من المعنى السائد في الخطاب الحديث العربي المعاصر؛ لأن هذا الأخير يرى التراث الإسلامي يشكل نمطاً من الفكر الميثي كما أنه خضع لعمليات الأدلجة والتقديس، وصار يشكل مرجعية لا يمكن تجاوزها. على هذا الأساس تحدد "التراث" اصطلاحاً عند الجابري بأنه: "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة إيديولوجية"⁽⁴⁾.

ورغم أن الجابري أشار إلى معنى "التراث" في اللغات الأوروبية، وفي اللغة العربية، وطبيعة توظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر، واعتبر المعنى العربي والغربي معنيين متباينين إلا أننا نجد يعرف "التراث" اصطلاحاً بما يدل على أنه الإرث الروحي كما تدل عليه كلمة (héritage) في اللغة الفرنسية. وهذا خاصة حينما يذكر المجالات المعرفية الجزئية كمضامين تراثية، فنجد يعرف "التراث" قائلاً: "هو المضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي الذي يعطى للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً من مقومات الذات العربية، وعنصراً أساسياً ورئيسياً

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1 (1991)، ص 24.

(2) ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (1982)، ص 28.

(3) Le petit Robert, p924.

(4) محمد عبد الجابري: التراث والحداثة، ص 23.

من عناصر وحدتها... ثم نجده يقول: إنه العقيدة والشريعة، واللغة، والأدب، والعقل، والذهنية، والحنين، والتطلعات"⁽¹⁾.

وهكذا نجد المعنى الذي ورد في معجم روبير (Lepetit Robert) الذي أراد منه الإرث الروحي يتقارب مع هذا المعنى الذي يورده الجابري؛ إذ الشريعة والعقيدة واللغة قيم روحية. لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو اعتبار الجابري العقيدة تراثا والشريعة كذلك وفي نظري هذا خطأ؛ لأن العقيدة حقائق ثابتات، والشريعة أحكام ثابتات أيضا ماعدا الاستثناءات التي بين الشرع جواز الاستثناء فيها، وهذا أحد المآخذ التي يؤاخذ عليها الخطاب الحدائي، ومنه فما يمكن أن يطلق عليه تراثا هو ما أنتجه العقل المسلم من معارف وما أفضت إليه اجتهادات العلماء المسلمين من علوم ومسائل. والتراث بهذا المعنى يشكل نصا دينيا طالما أن مرتكزه الدين وغايته الدين، ولذلك تعتبر الفتوى عند الفقهاء نصا في بيان حكم من أحكام الشرع، ويعتبر التفسير نصا في بيان معنى آية من آيات القرآن الكريم أو القرآن كله، ثم تكاملت هذه المعارف مشكلة منظومة معرفية إسلامية. وإذا كنت فيما سبق قد بينت سر اهتمام الخطاب الحدائي بالنص القرآني، والنص النبوي، فإن اهتمامه بالتراث كان أيضا له مبرراته.

فمن جهة كان الاهتمام به كمفهوم واعتباره آلية تفضوية، ومن جهة ثانية كان الاشتغال به رد فعل في وجه التحديات الغربية الحديثة والمعاصرة؛ لأنه أحد أبرز عوامل الوحدة، لذا يقول الجابري: "أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف"⁽²⁾.

وهذان الهدفان من دراسة التراث من منظور حدائي يبدو أن كلا منهما هدفا إيجابيا بل إنهما يؤديان في النهاية إلى الحفاظ على الهوية وحماية الذات، بينما الأمر يختلف عند أركون من خلال قراءته الأنثروبولوجية للتراث فنجد أنه يهتم به من جوانب أخرى أهمها ممارسة اشتغاله وبقائه حاضرا في الوعي الإسلامي المعاصر. ويرجع ذلك إلى طبيعة هذا الوعي الذي قدس ما لم يكن مقدسا، وبقي يعيش الماضي بدل استشراف المستقبل؛ فبالنسبة لأحد جوانب التراث وهو علم التفسير يقول أركون: "نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 24.

متنوعة ومختلفة، وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله، لا ما تريد هي أن تقوله"⁽¹⁾.

ويسحب أركون حكمه هذا على الفقه، وأصول الفقه، والسيرة النبوية، وعلوم الحديث، وسائر العلوم الإسلامية. وما يستفاد من ذلك أنه أراد أن يقول بأن هؤلاء العلماء أرادوا أن يجعلوا من أنفسهم سلطة وأن علومهم تصبح أطرا مرجعية (= نصوصا) للعمل وللعقل الإسلاميين حتى في مرحلته المعاصرة؛ لأن الخطاب الحديثي يشتغل أيضا بنقد الخطاب الديني المعاصر، واهتمامه بالتراث أحد أوجه هذا النقد كما فعل نصر حامد أبو زيد في تناوله لمسألة السياق⁽²⁾.

أعتقد أن هذا الحكم على النص التراثي - بأنه صار مقدسا مثل النص القرآني - مغالطة فلم يقل علماء الإسلام بذلك بل أثر عن الإمام مالك أنه كان يقول: كل يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر، وأشار إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم. والإمام الشافعي تراجع عن فتاويه التي أفقته بها في العراق حينما ذهب إلى مصر، وبعض المذاهب تخلت عنها المسلمون واندثرت، كما تطرح في الوقت المعاصر مسألة تحديد العلوم الإسلامية. وكل هذه شواهد تؤكد التمييز بين النص القرآني والنص التراثي، ولم يقل المسلمون بأن النص التراثي صار في مستوى القرآن الكريم.

من خلال هذا يمكن القول بأن النص الديني في الاستعمالات الإسلامية والحداثية أيضا له ثلاثة مستويات: النص القرآني، والنص النبوي، والنص التراثي. ومنه التمييز بين الوحي والتراث؛ لأن الحديثيين يصطلحون على الوحي مصطلح التراث مثل أركون ونصر حامد أبو زيد. وهذا الترتيب يأخذ به المسلمون في مختلف مجالات الحياة الإسلامية فيأخذون بالقرآن أولا، ثم بالسنة النبوية ثانيا؛ لأنهما طرفا الوحي، ثم يأتي بعد ذلك عمل المسلمين وفهمهم لهذه النصوص. ومن ثم كان توظيف وتعامل المسلمين مع نصوص الوحي بكيفيتين اثنتين، وهذا ما سنقف عليه في المبحث التالي.

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

(2) يعتبر نصر حامد أبو زيد أن إهدار السياق إحدى خصوصيات الخطاب الديني المعاصر، وقد عالج هذه المسألة ضمن بحث بعنوان: ظاهرة إهدار السياق في الخطابات الإسلامية، ثم ضمن هذه الدراسة كتابه: النص والسلطة والحقيقة، ص 91 وما بعدها.

أنماط توظيف النص

المطلب الأول: باعتباره مقدسا في ذاته

يكتسي النص الديني في المنظومة المعرفية الإسلامية أهمية منقطعة النظير؛ فالعلوم الإسلامية كلها نشأت من خلال التأمل في نصوص الوحي (قرآنا وسنة)، بل كانت وظيفتها خدمة هذه النصوص وبيان كيفية التعبد بها وكيفية اعتمادها موجهة لمختلف أعمال المسلم، ولذلك صارت محل اهتمام متميز في الخطاب الحداثي العربي المعاصر. يقول نصر حامد أبو زيد عن النص الديني بأنه احتل في الثقافة الإسلامية مركز الدائرة، واعتبر الكشف عنه كشف عن آليات إنتاج المعرفة؛ لأن النص الديني صار المولد لكل أو لبعض أنماط النصوص⁽¹⁾.

يوظف المسلمون ويتعاملون مع النص الديني باعتباره مقدسا في ذاته وهذا بالنسبة للنص القرآني خاصة ثم النص النبوي. أما النص القرآني، فيوظف باعتباره مقدسا في ذاته؛ وذلك لطبيعته: فهو كلام الله عز وجل، فقدسيته من مصدره، كما أن قدسيته في غايته وهي بيان الحقيقة العليا التي هي الألوهية كما بينها هذا النص الكريم. وتوظيف هذا النص والتعامل معه في الحياة الإسلامية مما تضمنه النص ذاته، ولذلك حدد النص القرآني كيف يتعامل معه، كما حددت السنة النبوية كيفية التعامل معه أيضا، ويكون ذلك عملا مقدسا؛ أي عبادة يؤجر عليها المسلم.

ويتجلى هذا التوظيف المقدس كما قلت في طبيعة هذا النص أولا وفي مصدره فالقرآن الكريم كلام الله عز وجل، والكلام في المعتقد الإسلامي صفة من صفات الله عز وجل القديمة القائمة بذاته تعالى وهي أمره ونهيهِ وخبره ووعدهِ ووعيدهِ⁽²⁾. وما دام النص كلام الله عز وجل فلا ينبغي أن يكون التعامل معه كالتعامل مع أي كلام آخر ولا توظيفه أيضا. ولهذا يتجلى التوظيف المقدس للنص القرآني من خلال أمور

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

(2) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 (1981) ص 106.

كثيرة مثل كيفية تلاوته وآداب تلك التلاوة، والحث على المواظبة على تلاوته وتعلمه، واستحباب ختمه كل أسبوع، وغير ذلك من الأمور التي تؤكد التوظيف المقدس للنص القرآني.

فعن آداب تلاوته فمنها: حسن تلاوته وترتيبه، وقد ورد الأمر بذلك في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿... وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (المزمل: 4). كما أمر أن تكون القراءة على مكث لقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: 106). قال الإمام الزركشي في البرهان: "فحق كل امرئ مسلم قرأ القرآن أن يرتله، وكمال ترتيله تفخيم ألفاظه والإبانة عن حروفه والإفصاح لجميعة بالتدبر حتى يصل بكل بعده وأن يسكت بين النفس والنفس حتى يرجع إليه نفسه وألا يدغم حرفا في حرف؛ لأن أول ما في ذلك أن يسقط من حسناته بعضها وينبغي للناس أن يرغبوا في تكثير حسناتهم. فهذا الذي وصفت أقل ما يجب من الترتيل"⁽¹⁾. وإذا كانت هذه الشروط هي أدنى الشروط في قراءة النص القرآني فذلك لأنه نص مقدس. وقد كان التدبر أحد الشروط، وهو الأمر الذي يحصل بالتأني. لذلك كان حكم القراءة الخالية من التدبر هو الكراهة ويستدل على ذلك بحديث عبد الله بن عمرو: "لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث"⁽²⁾.

فمن آداب القراءة إذا أن لا يعجل بختم تلاوته، فيكره ختم القرآن في أقل من ثلاثة أيام؛ لأن القراءة تصبح خالية من التدبر وهو مطلوب لذاته، وحتى لا تمتد فترة التلاوة بعيدا أيضا كان من المستحب ختمه كل أسبوع، ويكون ختمه مشفوعا بدعاء فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو عند ختم القرآن قائلا: "اللهم ارحمني بالقرآن واجعله لي إماما ونورا وهدي ورحمة، اللهم ذكرني منه ما نسيت وعلمي منه ما جهلت، وارزقني تلاوته آناء الليل واجعله لي حجة يا رب العالمين"⁽³⁾. كما أن تلاوته تقتضي آدابا معينة مثل التطهر لها، واستحباب الاستياك، والتطيب ولبس جميل الثياب، والجلوس لها، واستقبال القبلة والاستهلال بالتعوذ، ثم قراءة

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تقديم وتعليق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1988) ج1، ص 449.

(2) رواه الإمام الترمذي في كتاب القراءات، باب ماجاء في أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، أنظر سنن الترمذي، دار الفكر بيروت ط2 (1403هـ/1983م)، ج4، ص 266.

(3) الزركشي: البرهان، ج1، ص474، 475.

البسمة والجر بالقرءة، وكرهية التحدث أثناءها مع الغير، وأن يكون المسلم مواضبا على هذه التلاوة لقوله تعالى: ﴿... يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ (آل عمران: 113). وأن تكون هذه القراءة من المصحف لقوله صلى الله عليه وسلم: "فضل القرآن نظرا على من قرأ ظاهرا كفضل الفريضة على النافلة"⁽¹⁾. ومن آداب التلاوة أيضا عدم قراءته بلغة أخرى غير العربية لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2).

إن هذه الآداب المختلفة التي يأخذ بها المسلم في تعامله مع النص القرآني تؤكد أنه نص مقدس في ذاته، لذا يقول الزركشي: "التالي للكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام وهو غاية التشريف من فضل الكريم العلام"⁽²⁾. وقد وجدنا كيف أن هذه الآداب منصوص عليها في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية التي تؤكد تميز النص القرآني عن غيره وقديسيته في ذاته. وهذا ما يدحض الكثير من المواقف الحداثية التي تعتبر صبغة القداسة التي تميز بها النص القرآني ليست نابعة منه بل هي تاريخية، فنصر حامد أبو زيد مثالا يعتبر أن النص القرآني طرأ عليه تحول فبعدها كان في طبيعته الأصلية "نصا لغويا" تحول إلى شيء له قداسته بوصفه شيئا؛ أي حينما تحول المصحف إلى أداة للزينة⁽³⁾. ويفهم من هذا أن قدسية النص ليست ذاتية بل أضفيت عليه، وهو الموقف والرؤية التي نجدتها تتكرر في الخطاب الحداثي مع محمد أركون وعزيز العظمة والطيب تيزيني... وغيرهم وقد شذ عنهم الدكتور هشام جعيط فقال بقدسية القرآن الكريم واعتبره مقدسا بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن الإنسان بمصدره الإلهي أم لم يؤمن⁽⁴⁾.

أما بخصوص النص النبوي فقد وظف هو الآخر هذا التوظيف، فالسنة النبوية وظفت عند المسلمين على أنها نص مقدس في ذاته. وذلك لأنها وحي موحى، فإذا

(1) رواه الديلمي في مسند الفردوس، تحقيق السعيد بن بليون زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 (1986)، ج3، ص 124.

(2) الزركشي: البرهان، ج1، ص 459.

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

(4) هشام جعيط: في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، دار الطليعة، بيروت ط1 (1999) ص 18، ويبدو أن الدكتور هشام جعيط من خلال إثباته لقدسية النص القرآني يريد ربطه بالكتاب المقدس في إطار علم المقارنة بين الأديان.

كان القرآن الكريم مقدس في ذاته لأنه كلام الله عز وجل، فالسنة أيضا وحي إلهي وإن كان لفظ الحديث للنبي صلى الله عليه وسلم وهو أحد أبرز وجوه الفرق بين القرآن والسنة، وقد أشار علماء الإسلام إلى هذه الحقيقة - أن السنة وحي - وأقاموا عليها أدلة مختلفة من العقل والنقل على السواء.

فمن العقل ما استنبط من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وبناء على تبليغه القرآن الذي هو أولى من السنة وعدم ادعائه شيئا منه على أنه من عنده بناء على ذلك يعتبر أنه لا يمكن أن يتصور أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد استقل ببيان كيفية العبادات، أو كمية المقادير الواجبة في الزكاة والصدقات أو يكون قد بين عن الله ما لم يرده، أو يكون قد شرع لأمته ما لم يأذن به الله، بل كل ذلك قد أوحاه الله إليه وأنزله عليه⁽¹⁾. وهذا ما يؤكد أن ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث (= سنة) إنما هي من عند الله فهي وحي، وليست مجرد كلام يتعلق بشؤون دنيوية، أو صدر عنه باعتباره بشرا لا نبيا؛ لأن المسائل التي قالها ولم تكن وحيا أشار إليها وبينها⁽²⁾ وكان صحابته يسألونه صلى الله عليه وسلم عما يقول لهم أهو الوحي أم الرأي؟ وكان يجيبهم بأنه الوحي أو الرأي.

ومن النقل أيضا نجد أدلة من القرآن الكريم ومن السنة ذاتها، دالة على أن السنة وحي وليست شيئا غير ذلك. فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿... وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ...﴾ (البقرة: 231)، وقوله تعالى: ﴿... وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: 113)، ففي هذه النصوص خص القرآن الكريم الحكمة بالذكر إلى جانب الكتاب، وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الحكمة غير القرآن، وفسرت على أنها ما أطلع الله عليه نبيه صلى الله عليه وسلم من أسرار دينه وأحكام شريعته، وعبر عنها بالسنة⁽³⁾. ومن بين هؤلاء العلماء الإمام الشافعي الذي قال: "سمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة

(1) البيهقي، شرح السنة، ج1، ص 7 وما بعدها.

(2) مثل ما حدث في غزوة الأحزاب حينما استأذنه سلمان الفارسي في وضع خطة للغزوة قائلا: يا رسول الله هل هو الوحي أم الحرب والمكيدة؟ قال بل هي الحرب والمكيدة، فأشار عليه بفكرة الخندق فأخذ بها.

(3) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص 68.

رسول الله" (1). وقال تعالى: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ (الحشر: 7). بل نجد القرآن الكريم أشار في بعض الآيات إلى أن مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم كفر مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: 32).

فلو لم تكن السنة النبوية وحيا ما ترتب على مخالفتها كفر كما بينت هذه الآية الكريمة، كما وردت في السنة أحاديث تبين أن السنة وحي وليست كلاما بشريا عاد من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه" (2) وقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به، ولا عمل يقرب إلى النار إلا قد نهيتكم عنه، لا يستبطن أحد منكم رزقه إن جبريل عليه السلام ألقى في روعي أن أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه فاتقوا الله أيها الناس وأجملوا في الطلب، فإن استبطأ أحد منكم رزقه فلا يطلبه بمعضية الله فإن الله لا ينال فضله بمعضية" (3). والإلقاء في الروح هو الوحي.

مما تقدم تبين لنا أن السنة وحي وبالتالي فهي نص مقدس من حيث هي كذلك. أما عن طبيعة وحي السنة فإنه يختلف عن وحي القرآن طبعاً، فالقرآن وحي لفظاً ومعنى، أما السنة فهي وحي معنى فقط، فهي وحي غير متلو، ولذلك كان القرآن متعبداً بتلاوته خلاف السنة، ولهذا قيل: "إنها نوع من الوحي ولكنها وحي غير متلو؛ لأن الموحى فيها هو المعنى فحسب، ويتم بوحي جلي ووحي خفي بواسطة وبدونها في اليقظة وفي المنام وقد وكلت اللفظية فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم" (4). ونتيجة كونها وحياً كانت النص الأول المبين للنص القرآني، قال الإمام ابن كثير: "إن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في مكان آخر فإن أعيانك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه" (5).

(1) الإمام الشافعي: الرسالة، ص 78.

(2) رواه أبو داود في كتاب السنة باب في لزوم السنة، أنظر سنن أبي داود ج 4، ص 266.

(3) رواه الحاكم في المستدرک، تحقيق: مصطفى عبالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ط 1 (1411هـ/1990) ج 2، ص 5.

(4) الإمام البغوي: شرح السنة، ج 1، ص 10.

(5) الإمام ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، ط 2 (1980) ج 1، ص 7.

إن بيان كون السنة وحياً أمر غاية في الأهمية لذلك كان التركيز على هذه الأدلة التي تثبت أنها وحى وبالتالي فهي نص مقدس خاصة وقد ثبتت قدسيتها بنصوص القرآن الكريم. وهذا ما يدحض دعاوى الخطاب الحدائي الذي يزعم أن السنة ليست وحياً، وإنما اعتبرت وحياً وسحبت عليها صبغة القداسة مع الإمام الشافعي في ترتيبه لمصادر التشريع لذا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد مثلاً ينتقد الإمام الشافعي بحجة: "أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس"⁽¹⁾. ويفهم من هذا أن نصر حامد أبو زيد يرفض اعتبار السنة وحياً، ويرى أن قدسيتها مضافة عليها وليست ذاتية، ويقيم رؤيته تلك على عدة أمور منها:

- تصور السنة وحى تصور اكتسب صفة الحقيقة مع أنه نتيجة لفكر بشري.
 - هذا التصور أدى إلى حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته.
 - هذا التصور يتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام⁽²⁾.
- وهذه مبررات واهية بما تقدم من أدلة خاصة بنصوص القرآن الكريم التي يحتكم إليها الخطاب الحدائي، فالأدلة قامت على أن السنة وحى وليس العكس ولا وجود للتصادم مع مفهوم الوحي بمعناه في الإسلام.

المطلب الثاني: باعتباره مرجعية عمل

اعتماد النص الديني (القرآن والسنة) مرجعية عمل أمر جوهرى في عقيدة المسلمين، فمما يجب على المسلم أن يحتكم إلى نصوص القرآن والسنة في شأنه كله وقد نص القرآن الكريم على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...﴾ (الأحزاب: 36). فهذا نص من القرآن الكريم يوجب الالتزام بما قضى به الله ورسوله. ومن السنة حديث معاذ المشهور حينما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فقال: "إن

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

(2) المرجع نفسه، ص 35.

عرض لك أمر بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي⁽¹⁾.

فهذان الدليلان يوجبان الاحتكام إلى الكتاب والسنة (=النص الديني) واعتبارهما مرجعية عمل، وهذا التوظيف المتميز للنص الديني - باعتباره مرجعية عمل - حظي بدراسة خاصة من طرف الخطاب الحديثي، فهو لم يكن أقل دراسة من النمط التوظيفي الأول؛ أي باعتباره مقدسا في ذاته. ولهذا كان توظيف النص باعتباره مرجعية عمل أحد أوجه التصادم بين الخطاب الحديثي والخطاب الديني؛ لأن الأول يريد تأسيس الرؤية العلمانية التي تنبني على القول بتاريخية النص الديني والثاني يؤكد صلاحية هذا النص كمرجعية لكل زمان ومكان. وقد أدرك الخطاب الحديثي هذه الحقيقة كما يتجلى من قول محمد أركون: "فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية ولم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن، إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصبح وما هو الخطأ، ما هو الحق وما هو الشرعي وما هو القانوني وما هي القيمة... إلخ"⁽²⁾.

فالخطاب الحديثي يقر بأن النص القرآني لا يزال يمارس سلطته ولا يزال المرجعية الكبرى للمسلمين، وهذا ما يحاصر هذا الخطاب ويجعله يسعى إلى تحطيم هذه المرجعية بدعوى أنها لا تملك في الراهن أية قيمة عدا القيمة التاريخية، لذا نجد يعتبر القرآن الكريم ما دام يؤثر على عقول الناس وسلوكهم عن طريق أداء الطقوس والشعائر وعن طريق تلاوته فسوف يظل حيا محركا للوجود، أما إذا انتصرت العلمانية يوما في البلدان الإسلامية فسوف يتحول عندئذ إلى كتاب ذي قيمة تاريخية أساسا⁽³⁾.

من خلال هذا يتجلى مسعى الخطاب الحديثي في تحطيم النص الديني كمرجعية عمل وما يقال على القرآن الكريم قيل أيضا على السنة النبوية، فالدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر أن النص النبوي صار يمارس سلطته بفعل جهود الإمام الشافعي الذي لم

(1) رواه أبو داود في كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، أنظر سنن أبي داود، ج2، ص 327.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 23.

(3) أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، المرجع نفسه، ص 47.

يكن يميز بين الأزلي والتاريخي⁽¹⁾. وما دام الأمر يتعلق بالقرآن نقف أولاً عند بيان كون النص القرآني مرجعية عمل وكيف أن ذلك من النص ذاته، كما أن قدسيته ذاتية، والأمر نفسه بالنسبة للسنة النبوية نبين كيف أنها مرجعية عمل، وخاصيتها هذه قائمة فيها بتقرير القرآن الكريم وبما قالته السنة عن نفسها.

فبالنسبة للنص القرآني، فهو المرجعية الكبرى لأي عمل إسلامي إلا إذا لم يرد بيان حكم ذلك العمل فيه، ولذلك لا يجوز للمسلم أن يتخلى عن هذه المرجعية مهما كان الأمر، ولا أن يأخذ بغيرها قبل العودة إليها، يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم حجة يجب العمل بما ورد فيه ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثة التي يبحث عن حكمها"⁽²⁾. وقد قامت الأدلة المختلفة على أن النص القرآني مرجعية عمل تستوعب الزمان والمكان وذلك لاعتبارات عدة منها: طبيعة هذا النص ذاته، ومنها ما تضمنه من نصوص توجب العمل به وعدم جواز تركه، ومنها إجماع المسلمين وعدم اختلافهم في هذه المسألة؛ أي أن القرآن المصدر التشريعي الأول.

فبالنسبة لطبيعة النص الدالة على أنه حجة على الناس، وأنه يجب اتباع أحكامه وأنه المرجعية الأولى للأعمال في الإسلام كونه من عند الله عز وجل وقد قامت الأدلة على إثبات مصدره الإلهي، ومن هذه الأدلة إعجازه؛ فالقرآن كلام معجز ويشير المهتمون بالبحث في مسائل الإعجاز أن الإعجاز لا يتحقق إلا إذا توفرت ثلاثة شروط هي⁽³⁾:

- التحدي أي طلب المعارضة.
- أن يكون المقتضى الذي يدفع إلى التحدي قائماً.
- أن يكون المانع من المعارضة منتفياً.

وهذه الشروط الثلاثة قائمة ويتوفر عليها النص القرآني؛ فالتحدي ورد في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا

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

(2) وهبة الزحيلي: علم أصول الفقه، دار الفكر ط 1 (1986)، ج 1، ص 431.

(3) المرجع نفسه: ص 432، 433.

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 23-24).
وأما قيام المقتضى للمعارضة عند العرب الذين شهدوا نزول القرآن الكريم فمحقق
أيضا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرهم بأنه رسول من عند رب العالمين
وأبطل معتقدهم فكانوا أحوج ما يكون للرد عليه ولكنهم لم يفلحوا. وأما انتفاء
المانع من معارضة القرآن الكريم فهذا المانع منتف؛ لأن القرآن الكريم نزل بلسان
عربي مبين، وكان القوم الذين نزل فيهم يفهمونه جيّدا ولكنهم عجزوا عن
التحدي.

من هنا فأحد أوجه كونه مرجعية عمل طبيعته المعجزة التي تؤكد مصدره الإلهي
كما نجد هذا الأمر متداولاً عند علماء الإسلام في القديم؛ فالإمام ابن حزم في كتابه
الإحكام في أصول الأحكام جعل من أبواب الكتاب باباً بعنوان: في الأخذ بموجب
القرآن، مما جاء فيه: "لما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا والذي
ألزمننا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال فيه للشك، أن هذا
القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها وجب الانقياد لما فيه فكان
هو الأصل المرجوع إليه"⁽¹⁾. إذا فخصائص القرآن الكريم الذاتية كإعجازه أحد الأدلة
التي توجب الأخذ به واعتماده المصدر الأول للتشريع الذي لا يجوز للمسلم أن يحد
عنه، وكان هذا بإجماع مختلف المذاهب والفرق الإسلامية فلا خلاف بينها على
وجوب الأخذ بما في القرآن⁽²⁾.

ثم بعد ذلك نجد أن القرآن تضمن نصوصاً توجب العمل وعدم إباحة الاعتماد
على مرجعية أخرى بالنسبة للمسلم مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا
قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...﴾ (الأحزاب: 36) وقوله
تعالى: ﴿... إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ...﴾ (يوسف: 67) وقوله تعالى: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44). ومن السنة كذلك هناك
أحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم توجب العمل بما في القرآن أولاً، مثل حديث
معاذ السابق، فحينما سأله النبي صلى الله عليه وسلم: إذا عرضت لك مسألة فيم
تحكم؟ قال بكتاب الله فأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، ولهذا حينما

(1) الإمام ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1 (1984)، ج1، ص92.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

تأسس علم أصول الفقه روعياً فيه ذلك الترتيب الذي ورد في الحديث وكان الكتاب المصدر التشريعي الأول. وقد تجلّى هذا النمط التوظيفي للقرآن الكريم بعد تأسيس العلوم الإسلامية، وبروز القراءات التأويلية، فكانت كل هذه العلوم تستمد مادتها من النص القرآني، وتهدف إلى إقامته والعمل به والدفاع عنه وكان ذلك الأمر في الفقه مثلاً ببيان الأحكام الشرعية وكيفية الالتزام بها.

وفي التصوف كان النص القرآني يوظف توظيفاً عملياً بغية الوصول إلى رضى الله عز وجل. مما يؤكد أن النص القرآني وظيف في مختلف المستويات كمرجعية عمل. وهي المسألة التي تتصادم مع الرؤية الحداثيّة وإن كانت رؤية متضاربة أحياناً ففي فضاء التصوف يقول نصر حامد أبو زيد: "مهمة النص تتحول إلى أن تكون الكشف عن المطلق وعن صفاته، وبناء على هذا التصور لا يكون المعنى أو الدلالة هو الضالة والغاية، بل يكون المتكلم القديم هو الهدف الذي نسعى إليه من خلال فك شفرة النص"⁽¹⁾. وإذا كان المتكلم القديم هو المبتغى فهذا مما يدل على أن النص يوظف كمرجعية عمل، ويتجلى التضارب أكثر من خلال قول الحداثيين بإنكار ممارسة النص القرآني لسلطته، ففي مجال التوظيف الصوفي للمرجعية القرآنية. سبق أن بيّنا ذكر نصر حامد أبو زيد للمتصوفة وكيف كانوا يتعاملون مع النص وينتقدونهم لأنهم حولوا النص ومقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي⁽²⁾، وفي هذا الكلام ما يدل على أن النص جاء لإقامة المجتمع، أي كي يكون مرجعية عمل.

أما بخصوص السنة النبوية، فهي المرجع الثاني للأعمال في الإسلام بعد القرآن الكريم، وقد قامت على هذا أدلة من القرآن والسنة. توجب الأخذ بسنة النبي عليه الصلاة والسلام وعدم جواز تركها بحال. فمن القرآن الكريم وردت آيات كثيرة توجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾ (النساء: 80). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ...﴾ (الفتح: 10)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65).

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 250.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 264.

هذه النصوص القرآنية وغيرها كثير، تفيد الأمر باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم بل نجد القرآن الكريم يحذر من مخالفته صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (النور: 48-50). والأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم عنه الصحابة الكثير من أمور الشرع منها ما تعلق بالصلاة مثلاً كهيئتها، وأوقاتها، وعدد ركعاتها، وغير ذلك من الأمور التي جاءت بمجملتها في القرآن الكريم، واقتضت معرفتها الرجوع إلى السنة النبوية، وقد كان الصحابة يطيعون النبي صلى الله عليه وسلم، ويعودون إليه في تفسير أحكام القرآن الكريم ويحكم بينهم في المنازعات ويحل بينهم الخصومات، وكانوا يلتزمون حدود أمره ونهيه ويتبعونه في مختلف أعماله ومعاملاته وعباداته⁽¹⁾. ولذلك كان يبين لهم كيف يأخذون عنه مناسكهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني مناسككم"⁽²⁾. وقوله صلى الله عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"⁽³⁾.

وكما ذهب الصحابة إلى القول بوجوب طاعته في حياته، قالوا بما بعد وفاته أيضاً؛ لأن الأحاديث الدالة على ذلك عامة لم تقيد طاعته بحياته دون وفاته، فقد وردت في ذلك عدة أحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتن بما كتاب الله وسنتي"⁽⁴⁾، وقوله صلى الله عليه وسلم: "كل أمي يدخلون الجنة إلا من أبي، قالوا يا رسول الله ومن أبي، قال من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى"⁽⁵⁾. بناء على هذه النصوص الواردة في القرآن والسنة بنى علماء

(1) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص 70.

(2) رواه الإمام النسائي، كتاب مناسك الحج، باب الركوب إلى الجمار، أنظر سنن النسائي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1 (1416هـ/1995م)، ج 5، ص 191.

(3) رواه الإمام البخاري، كتاب الآذان، باب الآذان للمسافر.

(4) رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالفقر، أنظر موطأ مالك إعداد أحمد راتب عرموش، دار النفائس بيروت، ط 11 (1410هـ/1990م).

(5) رواه الإمام البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنظر صحيح البخاري، ج 8، ص 447.

الإسلام قولهم بحجية السنة واعتبارها مرجعية عمل في الإسلام بعد القرآن الكريم، فالإمام الشافعي في الرسالة وهو يعدد أوجه البيان يقول: "ومنه ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والانتهاى إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله ففرض الله قبل"⁽¹⁾. ويستدل الغزالي على حجية السنة بقوله: "قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه؛ لأنه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: 3-4)⁽²⁾. كما بين علماء الإسلام مكانة السنة النبوية التشريعية بالنسبة للقرآن الكريم، ومن ثم لا يمكن الاستغناء عنها كمرجعية عمل فهي بالنسبة للنص القرآني: إما مفصلة لجمله، وإما مقيدة لمطلقه، وإما مخصصة لعامه، وإما مبينة لحكم سكت عنه القرآن الكريم، وإما ناسخة لحكم نزل به"⁽³⁾.

من خلال هذا يتبين لنا أن السنة النبوية مرجعية عمل، وقد وظفت على هذا الوجه منذ عهد النبوة؛ فالسنة هي التي بينت تفصيل فريضة الصلاة، كما أن الصحابة كانوا حريصين على تقليد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الأخذ بأقواله وأفعاله وتطبيقها. وهذا مما يدل على أنهم كانوا يوظفونها على أنها وحى موحى وليست مجرد أقوال أو أفعال متعلقة بأمور دنيوية ليس لها أية سلطة تشريعية؛ أي خلاف ما يتردد في الكتابات الحداثية التي تنكر حجية السنة أصلاً بدعوى أنه لا دليل على ذلك من القرآن أو من السنة نفسها، بل أرجعوا تأسيس سلطة السنة كمرجعية عمل إلى جهود الإمام الشافعي، وستقف عند ذلك في المباحث التالية.

(1) الإمام الشافعي: الرسالة، ص 22.

(2) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 246.

(3) الإمام البغوي: شرح السنة، ج 1، ص 5، 6، 7.

الخطاب الحداثي

المطلب الأول: معنى الخطاب

الخطاب لغة مصدر بمعنى اسم الفاعل، وقد وردت كلمة خطاب في اللغة العربية بعدة معان تتميز عن دلالتها اللسانية الحديثة وإن كانت تتقاطع معها. ومن هذه الدلالات "الكلام". لقد وردت كلمة "خطاب" في اللغة العربية بمعنى الكلام، وهذا ما ذهب إليه ابن فارس بقوله: "الخطاب كل كلام بينك وبين آخر"⁽¹⁾. وأورد ابن منظور في لسان العرب كلمة "خطاب" بمعنى الكلام، أو ما يتصل بالكلام فقال: "الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام"⁽²⁾. ومنه الخطبة، وهي عند العرب الكلام المنشور المسجع"⁽³⁾. ومنه قوله تعالى: ﴿...وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ﴾ (ص: 20)، قيل في تفسير كلمة "الخطاب" في هذه الآية الكريمة هو الكلام المخاطب به. أو الكلام الذي ينبه المخاطب على المقصود"⁽⁴⁾. وذهب بعض المفسرين إلى أن "فصل الخطاب": أما بعد؛ وداوود عليه السلام أول من قال: أما بعد. وقيل أن معنى: أما بعد، ما مضى من الكلام"⁽⁵⁾.

ومن الخطاب أيضا الخطب وهو الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، كما أن الخطب يأتي بمعنى الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، ومنه أيضا الخطب، وهو الذي يخاطب المرأة وجمعه أخطاب"⁽⁶⁾. وهناك من ذهب إلى القول بأن "الخطاب" هو توجيه الكلام؛ أي توجيهه نحو الغير للإفهام.

(1) ابن فارس: مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط2 (1986)، المجلد الأول، ج2، ص295.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص360.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

(4) أنظر الألويسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص177.

(5) ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص361.

(6) المصدر نفسه، ص360.

هذه الدلالات التي وردت بها كلمة "خطاب" سواء أكانت بمعنى "الكلام" أو "مراجعة الكلام" أو "توجيه الكلام". توحي بأن الكلمة متداولة في اللسان العربي قديما، ولكن الدلالة الحديثة الموظفة في الخطاب الحداثي تختلف عن هذا المعنى التراثي القديم، وإن كانت تتقاطع معه أو تتضمنه. ولهذا فكلمة "خطاب" في الكتابات الحداثية المعاصرة توظف مترجمة عن الدلالة الأجنبية "Discours" كما هي في اللغة الفرنسية مثلا، وهذه الكلمة شاع توظيفها بفعل التطور الذي عرفته اللسانيات الحديثة، ومن ثم عرف المصطلح توظيفا واسعا في مجال النقد الأدبي واللسانيات، ثم صار يستعمل في سائر المجالات المعرفية كالفلسفة وغيرها.

ففي معجم لاروس وردت هذه الكلمة "Discours" في معناها العام بأنها تدل على ظاهرة فعلية أو قولية، أو كتابية لتحديد إيديولوجيا معينة أو لتحديد حالة عقلية في ظرف مهم بالنسبة لمجال معين⁽¹⁾. ومثل هذا التعريف هو الأقرب للاستعمال في الخطاب الحداثي العربي من المعاني السابقة الواردة في اللغة العربية، وهذا من الأمور التي ينبغي أن يشار إليها؛ لأن المصطلح نفسه آلية من آليات القراءة التي سيكون لها تجل في الرؤية لا شك في ذلك.

ثم بتطور البحث اللغوي عند الغربيين في التاريخ المعاصر صارت مدلولات "الخطاب" تفسر في خطين رئيسيين: أولهما علم تحليل الخطاب؛ وهو المجال الأسلوبية اللغوي، والثاني بعض الاستعمالات في النقد ما بعد النيبوي⁽²⁾. فعلى المستوى اللغوي يدل مصطلح "الخطاب" على كل كلام يتجاوز الجملة الواحدة سواء كان كان مكتوبا أو ملفوظا، أما الاستعمال الاصطلاحي فيدل على أن الكلام له دلالات غير ملفوظة يدركها كل من المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة ومن هنا اعتمد البحث المعاصر على عملية استنباط القواعد التي تحكم مجالا ما بغيره مثل السيميائية⁽³⁾.

(1) Le petit Larousse , p329.

(2) سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2 (2000)، ص 88.

(3) المرجع نفسه، ص 99.

ويستشف من هذا أن كلمة "خطاب" تعود إلى عنصري اللغة والكلام؛ فاللغة نظام رمزي يعبر به المتكلم عما يريد، والكلام إنجاز لغوي فردي يوجهه المتكلم إلى شخص آخر هو المخاطب، ومن هنا تأسس مصطلح "الخطاب". وبما أن هذا المصطلح على ارتباط بتطور درس اللسانيات، ونظرا لتعدد مدارس هذا العلم، تعددت مدلولات مصطلح "الخطاب" لخصها بعض الباحثين فيما يلي:

- الخطاب بمعنى الكلام، وهو المعنى المعروف به في اللسانيات البنيوية.
- الخطاب بمعنى الرسالة أو المقول، ويرد بهذا المعنى باعتبار استناده إلى فاعل وباعتباره أيضا وحدة لغوية تتجاوز أبعادها الجملة.
- الخطاب بمعنى مجموع قواعد تسلسل وتتابع الجمل المكونة للمقول، وهو بهذا المعنى يلحق بالتحليل اللساني.
- الخطاب بمعنى المقول منظورا إليه من زاوية الميكانيزمات الخطابية المتحكممة فيه أو المكيفة له، وهكذا يصبح البحث في ظروف وشروط إنتاجه تجعل منه خطابا.
- الخطاب بمعنى المقول: الذي يفترض متكلما ومستمعا شريطة أن تكون لدى الأول نية التأثير في الثاني.
- يرد الخطاب بمقابلته بمفهوم اللغة.
- يجعل البعض الخطاب مرادفا للنص⁽¹⁾.

هذه معاني مختلفة ترد بها كلمة "خطاب" بالمعنى الذي تمارسه اللسانيات الحديثة وتشير بعض الدراسات إلى أن المفهوم "خطاب" صار شائعا في الأدبيات العربية الحديثة والمعاصرة بدلا عن الحديث، والقول، وأشمل من المقال، وأيسر من الأقاويل التي كانت متداولة عند الفلاسفة العرب قديما. كما أن اعتماد هذه المقولة "الخطاب" بهذا المعنى المعاصر في الكتابات العربية تم في ملتقى ابن رشيق في ماي 1980 بالجزائر. بدل الدلالات السابق ذكرها. ثم شاع هذا المصطلح بعد ذلك. وهذا التوظيف لكلمة "خطاب" في الثقافة العربية جاء متأخرا عن توظيفها في الثقافة الغربية التي بدأت تستعمله منذ القرن 17⁽²⁾.

(1) إبراهيم صحراوي: تحليل الخطاب، دار الآفاق الجزائر، ط1 (1999) ص 9، 10، 11، 12.

(2) محمد حافظ دياب: سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، موفم للنشر (1991) ص 7، 8.

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد عرف "الخطاب" على أنه مقولة منطقية تعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة⁽¹⁾. ومن علماء اللسانيات من يعرفه بأنه: "كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها"⁽²⁾. من خلال هذين التعريفين خاصة التعريف الثاني يمكن الوقوف عند عدة أمور منها:

1. الوظيفة الاتصالية لـ "الخطاب". فقد أصبح أهم آلية في تحديد طرق الاتصال كوظيفة أساسية من وظائف اللغة. خاصة لاهتمامه بأطراف الكلام المختلفة ومجمل الظروف التي يتم فيها، ولهذا من الباحثين من ذهب إلى أن "الخطاب" صار من أبرز الظواهر التي يعتمد عليها في تحديد طرق الاتصال، وضبط بنية التعبير وهو بذلك يخرج الدراسة ويبعدها عن مستوى الانطباع إلى مستوى التفكيك⁽³⁾.

2. جانب الخطاب: من خلال التعريف السابق أيضا، يمكن الوقوف على جانبي الخطاب. فله جانبين اثنين: أحدهما المتكلم أو الكاتب، والثاني المستمع أو القارئ. وكلاهما مهم في تأسيس الخطاب؛ لأن المتكلم أو الكاتب يريد تقديم فكرة، أو يبلغ وجهة نظر معينة، وهو بذلك ينشئ "خطابا"، والمستمع أو القارئ يتلقى فكرة المتكلم أو الكاتب بطريقته الخاصة فينجز تأويلا لكلام الباث وتأويله "خطابا" أيضا⁽⁴⁾.

من هنا ركزت الدراسات اللسانية الحديثة على دور القارئ في تأسيس الخطاب من خلال فهمه وتأويله. فبرزت التأويلية كانشغال معرفي مهم سيتم الوقوف عليه في المباحث اللاحقة لبيان كيفية توظيفه في قراءة النص الديني من طرف الخطاب الحداثي

(1) المرجع نفسه والصفحة.

(2) Emile Benveniste, Problèmes de L'inguistique gènrirale, Gallimard paris(1974), p 13.

(3) أنظر الدكتور كمال عمران، مقال بعنوان: في تجديد مفهوم الخطاب، المجلة العربية للثقافة السنة 14، العدد 28 شوال 1415/1995، ص 62، ولهذا صار المشتغلون بتحليل الخطاب يدعون إليه؛ لأنه يشكل اللغة العلمية في نظرهم، بعيدا عن اللغة الانطباعية، بعيدا عن توظيف الأسطورة.

(4) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6 (1999) ص 10.

العربي المعاصر، وقد استفحلت النزعة التي تركز على القارئ إلى أن ظهرت مقولة "موت الكاتب"⁽¹⁾.

3. ماهية الخطاب: وتتمثل في بناء من الأفكار تم بطريقة استدلالية، فيشكل بذلك مقول الكاتب البعيد عن المعاني الذاتية، والمصوغ في بناء استدلالي⁽²⁾. ومن التعريفات الإصطلاحية أيضا هو: "كل كلام تجاوز الجملة سواء كان مكتوبا أو ملفوظا"⁽³⁾.

من خلال هذه التعريفات تبدو مقولة "الخطاب" تصدق على الكلام سواء كان هذا الكلام مكتوبا أو شفويا، إلا أن التطور النقدي المعاصر صار يميز بين المكتوب والشفوي من الكلام، وهذه من الملاحظات التي أشار إليها تعريف بنفيسست، والتي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، وهذا خاصة في مجال تحديد الدلالة؛ لأن الكلام له دلالات غير ملفوظة يمكن أن يدركها المتحدث والسماع دون الاعتماد على علامة معينة، كأن يتكلم ساخرا مثلا فيوظف عبارة النجاح للدلالة على الرسوب، أو عبارة الفقر للدلالة على الغنى، أو ما إلى ذلك من أساليب الكلام المختلفة. وقد كان تركيز الحداثيين العرب على هذه الجزئية - الفرق بين الشفوي والكتابي - خاصة في قراءتهم للنص القرآني واتخذوا من ذلك مسلكا أرادوا من خلاله إنتاج دلالة جديدة، وتأسيس قراءة جديدة.

ثم نجد دلالة الاصطلاح تتطور مع ميشال فوكو (Michel Foucault)⁽⁴⁾، الذي يعرف الخطاب بأنه: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي

(1) وهي مقولة شاعت في النقد الأدبي الحديث كرد فعل على المكانة التي كان يحتلها المؤلف في النص الكلاسيكي، فموت المؤلف مقولة تقضي بضرورة تنازل المؤلف لصالح النص، ولصالح القارئ؛ لأن المؤلف ليس مبدعا باعتباره يكتب بلغة معينة ورثها ولم يبدعها، وإنما هو مستخدم لها فقط؛ فهي التي تتكلم وليس هو، وذهب رولان بارث إلى أن درس = اللسانيات الحديثة يعتبر أن: "إصدار العبارات عملية فارغة في مجموعها، وأنها يمكن أن تؤدي دورها على أكمل وجه دون أن تكون هناك ضرورة لإسنادها إلى أشخاص المتحدثين، فمن الناحية اللسانية ليس المؤلف إلا ذلك الذي يكتب" أنظر كتابه، درس السيمولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر ط3 (1993)، ص 84.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 84.

(3) سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 99.

(4) هو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1926، من مؤلفاته: الكلمات والأشياء، وجينالوجيا المعرفة، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 134.

تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على المهيمنة والمخاطر⁽¹⁾. وبهذا خرج مصطلح "الخطاب" من الفضاء اللغوي ومجال النقد الأدبي ليشمل مجالات معرفية أخرى، فصار هناك الخطاب الأدبي، والخطاب الديني، والخطاب الفلسفي... وصارت للخطاب أبعاد متعددة أحصاها بعض الباحثين في ثلاثة أصناف هي:

أولاً: البعد اللغوي، وفي ضوئه تتحدد علاقة اللغة بالخطاب، فالخطاب باعتباره كلام هو لغة كما يمارسها المتكلم.

ثانياً: البعد اللساني، ومن خلاله ينظر إلى الخطاب على أنه وحدة تساوي الجملة أو تعلق عليها؛ لأنها قد تختلف كما قد تنطوي على جملة واحدة أو على عدة جمل. من هذه الناحية يرتبط بها الخطاب في دراسته لعملية التلفظ فيصبح مركزاً لمركبات متلاحقة، تصوغ علامات الرسالة وتضع لها علامات في البداية وفي النهاية.

ثالثاً: بعد المتكلم، من خلال وظيفة الكلام الصادر عنه وهذا البعد ينظر ويراعي الملفوظ ويركز على عملية التلفظ بوصفها تنصيذاً وإعياً موضوعياً لعناصر متضافرة من الجهاز اللغوي⁽²⁾.

وهكذا أصبح مفهوم "الخطاب" ومن خلال هذه الأبعاد التي تشكلت له في الكون الحدائي مجالا معرفيا مستقلا، فتبلور لدى الباحثين في مجال الفلسفة والنقد الأدبي البحث في نشأته وآلياته وفي هيمنته، وقد ساعد على ذلك طبيعة المجتمع الغربي المعقدة، ومستواه الحضاري بالإضافة إلى تطور الوعي السياسي والفكري في الغرب الذي عرف توظيف مصطلح "الخطاب". كل ذلك أسهم في توظيف هذا المصطلح وفي تطوره إلى أن صار فضاء معرفيا، وهذا ما يمكن أن يستشف خاصة من تعريف ميشال فوكو.

وبهذا صار مفهوم "الخطاب" من المفاهيم الإجرائية التي لا يمكن الاستغناء عنها في التعاطي مع المعرفة الغربية. يقول إدوارد سعيد: "في اعتقادي أنه من دون مفهوم الخطاب لا يستطيع المرء أن يفهم الحقل المنظم تنظيماً هائلاً الذي استطاعت أوروبا

(1) سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 89.

(2) أنظر تحديد هذه الأبعاد في الكون الحدائي، الدكتور كمال عمران، المجلة العربية للثقافة، ص 63، 64.

أن تدير - بل وتنتج - الشرق سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعلميا وخياليا أثناء فترة ما بعد التنوير"⁽¹⁾ وكان كلام إدوارد سعيد حول الاستشراق باعتباره خطابا.

المطلب الثاني: معنى الحادثة

تأتي كلمة "حادثة" في اللغة العربية بعدة معانٍ كلها بعيدة عن المعنى المتداول في الكتابات الغربية المعاصرة، من هذه المعاني:

1. الحادثة بمعنى الشباب؛ ورد في لسان العرب: حادثة السن كناية عن الشباب وأول العمر، ويقال: رجال أحداث السن وحدثاها وحدثاؤها، ويقال: هؤلاء قوم حدثان بمعنى جمع حدث، وهو الفتى السن⁽²⁾.
2. الحادثة بمعنى الجدة، ترد كلمة "حادثة" للدلالة على الشيء الجديد، ومنه الحديث نقيض القديم. وفي لسان العرب: والحدوث نقيض القدم، وحدث الشيء يحدث حدوثا وحادثة، وأحدثه هو فهو محدث وحديث، والحديث هو الجديد من الأشياء⁽³⁾.

3. الحادثة بمعنى أول الشيء وبدايته، كأن يقال: أخذ الأمر بحدثه؛ أي بأوله وابتدائه⁽⁴⁾ ومنه الحدوث الذي يدل على أن للشيء أو للأمر بداية وأنه نقيض الأزلية، وهو اصطلاح شائع عند الفلاسفة والمتكلمين، وفي لسان العرب الحدوث: كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فحدث⁽⁵⁾، ومنه المقولة الكلامية "الكون حادث" أي أنه لم يكن ثم أحدثه محدث هو الله تبارك وتعالى، فيكون الحدوث إثبات بداية الشيء، ومنه أيضا الحدثان؛ فقد جاء في لسان العرب أن حدثان الشيء بالكسر أوله، وهو مصدر حدث يحدث حدثانا⁽⁶⁾.

من هنا يمكن القول أن مصطلح "الحادثة" من المصطلحات المتجذرة في التراث اللغوي العربي، وأنها حظيت بدراسة اشتقاقية ومعجمية عند العرب. ولكن

(1) نقلا عن دليل الناقد الأدبي، ص 90.

(2) إبن منظور: لسان العرب، ج2، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 131.

(4) والصفحة. المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه والصفحة.

(6) المصدر نفسه والصفحة.

مصطلح "الحداثة" بالمفهوم المتداول في الخطاب الحديث والمعاصر لم يرد بهذه المعاني السالفة الذكر التي عرفت في كلام العرب، إنما لها مدلولها الخاص وإن كانت تحمل خاصية التجديد لكن معناها غير هذه المعاني السائدة في اللغة العربية. ففي اللغة الفرنسية مثلاً نجد كلمة "حداثة" أو "Modernisme" تدل أو تعني البحث عما هو حديث⁽¹⁾ وهي الدلالة التي سادت في الخطاب الفكري الحديث والمعاصر بما في ذلك الخطاب الحديث العربي؛ لأنه من تركيزها على الحديث والمعاصر يترتب على ذلك بمفهوم المخالفة ترك الماضي بإحداث قطيعة معه على النحو الذي تقرره المناهج الإبيستيمولوجية، ولذلك فهي مذهب يحدد نمط التعامل مع التراث.

فالحداثة تجلت في الغرب ومن أهدافها تحديد طريقة التعااطي مع التراث ومع النص الديني، وهذا ما سنقف عليه انطلاقاً من هذه الرؤية مع الحداثيين العرب في الوقت المعاصر، وكيف أدى بهم هذا الموقف إلى القول بتاريخية النص الديني. ولذلك صار مصطلح "الحداثة" عندهم لا يوظف بمعناه التراثي العربي، وإنما بمعناه الغربي المعاصر فنجد عندهم "الحداثة" ترد مرادفة للتنوير والعقلانية والمعاصرة... وغيرها من المفاهيم السائدة في الخطاب الفلسفي الغربي يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديموقراطية"⁽²⁾.

فالمعاني التي تدل عليها "الحداثة" كالنهضة والأنوار والعقلانية كلها مفاهيم سائدة في الخطاب الغربي ومن خلال هذه المفاهيم ندرك تاريخ بروز هذا المصطلح - الحداثة - فهو يعود إلى بدايات النهضة الحديثة في أوروبا في القرن السادس عشر، وصارت من المصطلحات التي تضمنها الجهاز المفاهيمي النهضوي الحديث وصارت توظف سواء عند الغربيين أو عند العرب على أنها مقولة من مقولات خطاب النهضة. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: "الحداثة مقولة، والمقولات تصنيفات تستقر في الذهن فيستخدمها العقل في سعيه الإدراكي لحقائق الأشياء والوقائع والظواهر"⁽³⁾.

(1) Le Petit Larousse , p632.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 17.

(3) عبد السلام المسدي: النقد والحداثة، منشورات دار أمية، دار العهد الجديد. ط1 (1989)، ص 8.

أما من الناحية الاصطلاحية، وبما أن المفهوم الغربي هو المراد فنجد معجم لاروس (Le petit Larousse) يذكر لها عدة تعريفات منها:

- حركة أدبية إسبانية/أمريكية ظهرت في نهاية القرن السادس عشر التي تبعت تأثير الرمزية الفرنسية.
- حركة أدبية وفنية برازيلية ظهرت في ساو باولو سنة 1922 تبحث عن قضاياها في الطبيعة، وفي الثقافة الوطنية.
- على العموم مذهب يدعو إلى التجديد الاجتماعي والثورة على الكنيسة من خلال النقد التاريخي المعاصر⁽¹⁾.

ومن هذه التعريفات الثلاثة، التعريف المراد هنا هو التعريف الثالث، ولذلك نجد له تجليات في تعريفات الحداثيين العرب حتى كأنها تبدو مجرد ترجمة له، فهناك من عرفها على أنها: "ظاهرة انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية (1789)، وعنت التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى النظام الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب، والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاما اقتصاديا، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطرائق الدينية المتحاربة إلى المواطن، لا ابن الطائفة أو الدين، وتذيب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى"⁽²⁾.

هذا وصف عام للحداثة بمفهومها الشائع في الغرب وبمفهومها الذي يمارس في الغرب أيضا. وهذا المفهوم هو الذي نجده عند الحداثيين العرب في الوقت المعاصر، والتعريف السابق أحاط بكل خصائص "الحداثة" والتي منها:

1. التحول؛ أي التطور المستمر وضرورة إدراك سيرورة الأحداث وفقا للزمان والمكان، وعلى أساس إدراك هذا التطور يمكن أن تؤسس الرؤى والمواقف إزاء المسائل المختلفة. ولذلك هناك من يعرف "الحداثة" انطلاقا من خاصيتها هذه. يقول عزيز العظمة: "الحداثة تعني تحديدا وعي التحول وواقع الصفة النوعية لانسياب

(1) Le Petit Larousse , p632.

(2) حسن حنفي وصديق جلال العظم: ما العولمة؟ سلسلة حوارات لقرن جديد، أنظر الملحق الذي وضعه محمد صهيبي الشريف، دار الفكر، ط1 (1999)، ص 281، 282.

الزمن"⁽¹⁾. وهذا التعريف الذي ركز على خاصية انسياب الزمن يبدو فيه انتصار صاحبه للطرح العلماني أكثر مما كان مؤسسا على معالجة شمولية؛ لأن انسياب الزمن يقضي بعدم الاحتكام إلى سلطة الماضي بما فيها النص الديني الذي يقصده عزيز العظمة. بينما نجد علي حرب يعرف الحداثة انطلاقا من خاصية التحول هذه قائلا: "هي خلق مستمر تتغير فيه بقدر ما تغير العالم، ونصنع أنفسنا بقدر ما نصنع الأحداث، وهي تصنع اليوم على نحو يجعل الحدث يتجاوز دوما الكلام عليه"⁽²⁾.

2. الروح النقدي المتواصل. فهي ترفض كل السلطات: سلطة الغيب، سلطة المؤلف، سلطة المقدس، وتحتكم إلى سلطة العقل العلمي، ومثل صور الرفض هذه ما تجلى في موقف البعض ممن يشتغلون بمسألة الحداثة فمثلا في مجال دراسة النص الديني يقول عزيز العظمة: "ليس فعل الحداثة في النص المقدس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ"⁽³⁾، ويشار هنا إلى أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر من أهم إشكالياته كيفية التعامل مع النص الديني، ومع التراث، ولذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابري عن الحداثة: "إنها قبل كل شيء العقلانية والديموقراطية، والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا - والتراث أشدها حضورا ورسوخا - هو الموقف الحداثي الصحيح"⁽⁴⁾. وبناء على ذلك تصبح الحداثة موقفا نقديا من الذات، والحقيقة، والفكر، ومن هنا يتعين التعامل النقدي مع الحداثة بالنسبة للمنخرط فيها"⁽⁵⁾.

3. الإنسانيوية: أي الإيمان بالإنسان، وبقدراته كالعقل، واعتباره أساسا لكل قيمة. وفي هذه الخاصية يقول محمد أركون: "لقد ربتنا الحضارة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل تحرر نهائيا من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاها وبذاها"⁽⁶⁾. وبهذا اعتبرت الحداثة تحرير للعقل من سلطة الوثوقية التي يعتبرها الحداثيون كامنة في الدين ومن هنا أيضا تعتبر الحداثة المعرفة العلمية مستقلة استقلال تاما، وهي التحلي الأكبر لقوة الإنسان.

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99.

(2) علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط1 (1995)، ص 246.

(3) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99.

(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 18.

(5) علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 146.

(6) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 18.

4. المادية. والتي صارت مرادفة للاغيبية، والتي وصلت أوجها في الدعوة إلى الإلحاد، وإقصاء المفاهيم الغيبية من فضاءات: العلم، الأخلاق، التاريخ... واعتبارها من المفاهيم البدائية التي تعرقل عملية التفكير، وتجسد غربة الإنسان في الكون، وتسلبه طاقاته الإبداعية. وقد كانت لهذه الخاصية تداعياتها في الخطاب العربي المعاصر، إلى درجة أن صار هذا الأخير يفقد خصوصياته، ولم يعد سوى امتدادا لخطاب التحديث الغربي، ولم يتوان أحد دعاة هذا الخطاب في تشبته بإنكار كل تفسير غير سببي أن ينكر الألوهية، بحجة كيف لقوة غير مادية أن تكون مؤثرة في هذا العالم المادي⁽¹⁾. ومن خلال التعريف السابق، وبيان خصائص "الحداثة" نجد أنه لم يكن هناك تعريفا واحدا، كما أنه بناء على هذه الخصائص يصبح تأسيس تعريف لـ "الحداثة" أمر من الصعوبة بمكان. كيف لا يكون ذلك وأهم خاصية تقوم عليها هي خاصية التحول، والنقد المستمر؟.

فبكل تأكيد ما دام التحول لصيق بالحداثة كأهم صفة من صفاتها، فلا يكاد يضبط تعريف معين حتى نجده لا ينطبق على المعرف الذي تحول واكتسب مواصفات جديدة، وهكذا تكون خاصية التحول عائقا يحول دون ضبط تعريف محدد لـ "الحداثة". ولهذا يقول علي حرب: "لا يمكن الكلام عليها إلا على نحو إشكالي تفقد معه المقولات أمنها المعرفي لكي تنفتح على ما هو نسبي، أو إجرائي، أو اتفاقي، وأخيرا فـ "الحداثة" تجربة لا تكتمل ومشروع دائما قيد التأسيس"⁽²⁾. وحتى لا تكون الحداثة لاشيء يصل علي حرب إلى وضع تعريف لها فيقول: "هي انفتاح دائم على ما يحدث لاستيعاب ما يتشكل من العلاقات، والرؤى، والعوالم وتوجه مستمر صوب مناطق جديدة يعاد مع اكتشافها تعريف الأشياء بقدر ما يصار إلى إعادة صوغ أشكال التفكير وأدوات الفهم وأنظمة المعرفة"⁽³⁾.

وفي ضوء هذا التعريف الذي وضعه علي حرب لمفهوم "الحداثة" نجد بين لنا عدة مغالطات وقع فيها دعاة الحداثة؛ فقد رفضوا سلطة المقدس وجعلوا منها مقدسا

(1) عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 105.

(2) علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 146.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

إلى درجة أن بعض هواتها يتعاملون معها كما لو كانت ديانة، وذلك ما جعلهم يقعون في عدة أوهام منها:

1. وهم التحديث بالذات: لأن بعض دعاها والمتعاملين معها يقدمونها، وكأنها ديانة لا يمكن أن يكون الصواب خارجها بحال من الأحوال.

2. وهم النموذج: فعادة ما يقدم الحداثيون الحداثة على أنها النموذج الذي ينبغي أن يحتذى به، وفي الحقيقة هي نموذج من النماذج وليست النموذج الأفضل وما دامت "الحداثة" هي مشروع دائما قيد التأسيس كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تصبح "الحداثة" غير مقلدة بل يصبح كل واحد صانعا لحداثته.

3. وهم التغيير الشامل: فالحداثيون يرون في الحداثة الآلية القادرة على التغيير الشامل، والوقائع والتجارب أثبتت أن دعوات التحرر الشامل آلت إلى القضاء على الحريات أو تقليصها، وكأن "الحداثة" صارت ضد أهدافها.

4. وهم الانقطاع الجذري: وهو أحد الأهداف التي تسعى الحداثة إلى تحقيقها واعتبر من الأوهام المضللة؛ لأن الذين عملوا على تصفية ماضيهم وجدوه أمامهم⁽¹⁾.

ونتيجة مثل هذه الأوهام وغيرها لم تصمد "الحداثة" في وجه تيارات أخرى مناوئة لها؛ فقد ظهرت نزعة أخرى هي نزعة "ما بعد الحداثة" (PostModernisme) كثورة على "الحداثة" وقد جاءت لتقلب مقولات "الحداثة" وفرضياتها، كما أنها تثبت أنه ليس هناك ثابت يحكم التحول وليس ثمة عقل يفسر دونما تحيز⁽²⁾. كما أنها اعتبرت رؤية فلسفية عامة ظهرت بعد تراجع البنيوية وأنها: "تعني العداء للحداثة، وإخفاق الحداثة، ونهاية الحداثة، وإفلاس الحداثة"⁽³⁾.

(1) علي حرب: الممنوع والممتنع: ص 247، وما بعدها، وانظر أيضا النقد والحداثة للدكتور عبد السلام المسدي، ص 9، إذ يعتبر الحداثة في الراهن مقولة ملتبسة، وحدد أوجه هذا الالتباس.

(2) سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 141.

(3) عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر بيروت/دار الفكر دمشق، ط 1 (1424هـ/2003م)، ص 86.