الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الثقافة الشعبية

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه

تحت عنوان

القراءة الأنتروبولوجية للقصص القرآني

– رصد ونقد –

إعداد الطالبة:
فاطمة الزهراء بلحجي

إشراف الدكتور:
عبد الحفيظ بورديم

أعضاء لجنة المناقشة

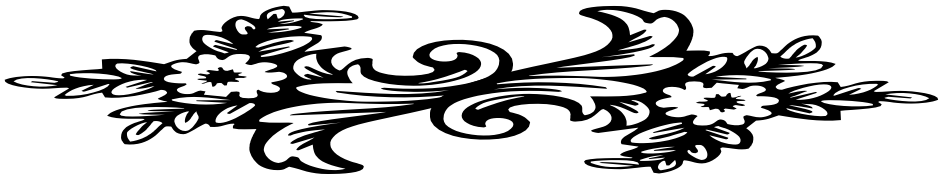
أ.د. سعيدي محمد	جامعة تلمسان	رئيسا
د.عبد الحفيظ بورديم	جامعة تلمسان	مشرفا
د/ة. خناثة بن هاشم	جامعة تلمسان	عضوا
أ.د. أحمد مسعود	جامعة وهران	عضوا

شكر وتقدير

أجمد الله الذي منحني القدرة ووهبني العافية لإتمام هذه الرسالة.

وأتوجه بشكري الخالص لكل من ساعدني في إعداد هذه الرسالة سواء بتوجيهه أو مساعدته.

وأخص بالذكر أستاذي المشرف الدكتور "عبد الحفيظ بورديم" الذي وجدت فيه نموذج الأستاذ حتى في أوقاته العصبية إذ رعى هذا البحث منذ ولادته كفكرة إلى أن اكتمل في الصورة التي هو عليه.



إهـداء

أهدي هذه الرسالة إلى كل من ساعدني في إنجازها.

إلى والدتي المحترمة أبقاها الله لي ذخرا وبركة.

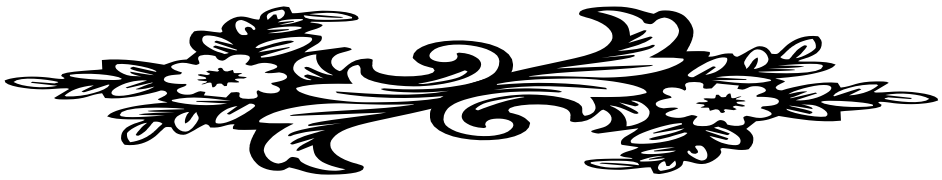
إلى أخوتي كبيرهم وصغيرهم

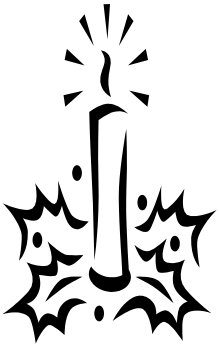
إلى أعز صديقاتي – مليكة عربوش –

والتي طالما وجدتها بجانبي في السراء والضراء

وإلى ابنتي الكتكوتة: رؤيا جهاد

وإلى روح أخي الطاهرة الذي اختطفه الموت وهو في ريعان شبابه: فريد



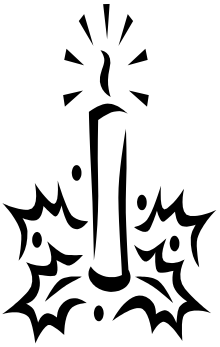


بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ:

﴿ إِنَّ هَذَا القُرْآنَ

يَهْدِي لِلَّتِي

هِيَ أَقْوَمُ﴾



مقدمة

شكلت الدراسات الاستشراقية محورا هاما في دراسة الشرق وحضارته فبحث في كل قضاياه الجزئية منها والكلية، مما جعل هذه الدراسات تحتل حيزا هاما من تاريخ البشرية، سواء بالنسبة للشرق الإسلامي أو بالنسبة للغرب المسيحي، وشيدت هذه الدراسات عبر هذه الحقبة الطويلة معلما بارزا في الفكر والأدب، فطغى على الدراسات الفكرية العربية والإسلامية والذي لم ينتبه العالم العربي والإسلامي إلى خطورة هذه الظاهرة بل جعل منها –بعضهم- حقلا لدراسته وحذا حذو هذه الدراسات وساهم –سواء بحسن نية أو بسوء نية- في تشويه الحقائق.

ظل القرآن الكريم إلى يومنا هذا مثار دهشة الغرب ومن تلبسوا لباسه من العرب وشغلهم الشاغل بما أحدث من تغيير في المجتمع الإسلامي وما أضافه من قيم وتطور وتجديد للعالم كله فتتبعه الغرب بإمعان وجعلوه مادة لأبحاثهم طبعا حسب أهدافهم المسطرة مسبقا.

تناولت فرعا من فروع هذا الموضوع الشاسع والمتشابك والذي تمثل في: القراءة الأنتروبولوجية للقصص القرآني – رصد ونقد- مركزة على تأثير بعض الباحثين من العرب بتلك الدراسات الغربية وللكشف عن أهداف هذه الظاهرة العلمية –في مظهرها والنفسية- في باطنها.

وكان من دواعي اهتمامي بهذا الموضوع:

1- الإطلاع على المناهج التي وظفها هؤلاء في دراستهم للقرآن الكريم.
2- ما هي أهدافهم من هذه الدراسة.
3- هل كانت دراساتهم علمية وموضوعية.
4- الوقوف على نتاجاتهم النقدية للقرآن الكريم.

وجدت هذا الموضوع شائكا وصعبا من حيث الحصول على مصادره ومراجعته وخطيرا من حيث تناوله وتحليله، وشاسعا لا يمكن الإلمام بكل جوانبه نظرا لكثرة حقوله واختلاف العلماء حوله، ومع ذلك فقد اعتمدت على ما استطعت جمعه من مصادر ومراجع محددة باللغة العربية واللغة الفرنسية، وقد حفلت هذه الكتب بعدة قضايا أساسية تتعلق بالقرآن الكريم تعرض لها كل من الغربيين والمتأثرين بهم من

العرب كمحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم بالبحث والدراسة أبانت هذه الكتب عن المناهج والآليات التي طبقها هؤلاء في دراستهم للقرآن الكريم.

في هذه الدراسة ركزت على دراسة النص القرآني من طرف بعض الباحثين العرب الذين وجدوا في المناهج الأوروبية ذريعة للإنقضاض على الإسلام والمسلمين والنيل من محمد –ص- بصفة خاصة ومن القرآن الكريم بصفة عامة.

ولإنجاز هذا العمل سلكت منهجا وصفيا ونقديا كاشفة عن المناهج والآليات التي استثمرها هؤلاء في دراسة القرآن الكريم وباحثة عن الأسباب التي دفعت بهم إلى القيام بمثل هذا العمل وقد جعلت من التحليل والنقد أدوات استعنت بها لإنجاز هذا البحث.

وقد قسمته إلى خمسة فصول يتصدرهم التمهيد وتذيلهم خاتمة.

*وقفت في الفصل الأول عند –القراءة الأنتروبولوجية عند المستشرقين ودوافع اهتمامهم بالقرآن.

*والفصل الثاني الذي تناولت فيه القراءة الأسطورية للقصص القرآني وكيفية اختلاف الدراسات في نسبة القصة القرآنية إلى الأسطورية.

*يليها الفصل الثالث الذي تعرضت فيه للقراءة اللسانية الأنتروبولوجية للقصص القرآني واستفادة محمد أركون من جهود لفي ستروس Levis strauss.

*بعد ذلك الفصل الرابع الذي تناولت فيه القراءة التأويلية للقصص القرآني من النص إلى الفهم، النص والوحي، النص والتراث والأنتروبولوجيا لمقاربة النص الديني.

*يليه الفصل الخامس الذي جاء عبارة عن نقد لتعسف القراءة الأنتروبولوجية سواء في المنهج أو أدواته أو نتائجه.

*وأنهيت بحثي بخاتمة توصلت فيها إلى بعض النتائج التي استخلصتها من هذه الدراسة معتمدة في ذلك على مصادر ومراجع متنوعة أثرت هذا البحث أخص منها بالذكر الإلكترونية (أنترنيت)، القرآن الكريم

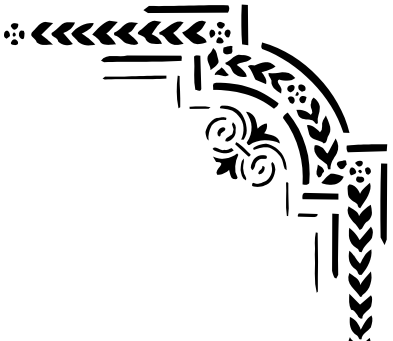
(روايـة ورش)، مفهـوم الـنص لنصـر حامـد أبـي زيـد، ترجمـات جـاك بيـرك والخطاب الديني لمحمد أركون.

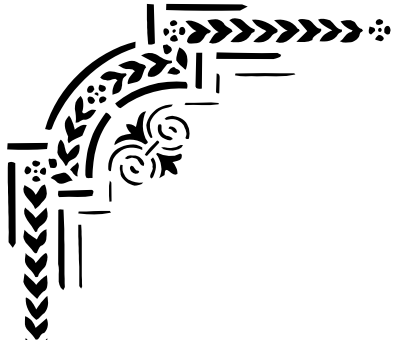
إن هـذه الدراسـة أرجـو لهـا أن تكـون خدمـة للدراسـات العربيـة، و مفتاحـا لدراسات أخرى في هذا الاتجاه.

والله ولي التوفيق

تم بحمد الله

بتلمسان يوم:





مدخل

تمهيـــد

1- مفهوم الأنتروبولوجيا

2- المنهج

3- مفهوم القراءة

4- أسس الأنتروبولوجيا

*** الوثيقة التاريخية**

*** الوثيقة اللسانية**

5- اعتماد التأويل

6- نظرية التأويل حديثا

7- المناهج الجديدة وتطبيقها على القرآن

*** جاك بيرك**

*** محمد أركون**

*** نصر حامد أبو زيد**

شكل القرآن الكريم محورا هاما، وهدفا أساسيا في الدراسات الغربية للقضايا الإسلامية فأحاطوه بالدراسة والبحث ونظروا إلى جزئياته وتفحصوا كلياته ولم يتركوا قضية من قضاياه إلا واهتموا بها بحثا ودراسة تقريبا كلها كانت غير منصفة، فإن أفكار الكثير منهم اتسمت بالتعصب والرغبة في خدمة الإستعمار،

وتنصير المسلمين وتشويه عقيدتهم وقد اجتهد المتعصبون منهم أنفسهم في البحث عن المزاعم والتشبهات (فتلمسوا العديد من المراجع والمصادر للقرآن الكريم للتشكيك في صحته ونفي قدسيته).[1]

لم يكن اهتمام الغرب بالقرآن الكريم وليد العصر الحديث وإنما تولدت إرهاصاته الأولى منذ أن حدث الصدام بين الإسلام والمسيحية في ديار الشرق، لقد تولد هذا الإهتمام نتيجة ما حققه الإسلام في وقت قصير من انتصارات حيث استطاع أن يقلص من نفوذ المسيحية في منطقة واسعة من الكرة الأرضية ويجمع تحت رايته ثلثي سكان المعمورة من كل الأجناس والألوان خلال مدة لم تتجاوز القرن والنصف من الزمان وصهرها في بوتقة واحدة كانت نموذجا لأرقى عصور التاريخ حضارة وعلما وأخلاقا.[2]

إن هذه الطاقة الهائلة التي امتاز بها الإسلام، أذهلت أهل الكتاب الذين قعدت بهم دياناتهم عن تبوء تلك الصدارة على الرغم من القرون الطويلة التي سادت العالم فيها، ولهذا فقد أدرك هؤلاء خسارة المعركة فعمدوا إلى محاربة الإسلام، وقد اتخذوا هذا الصراع شكلين: أحدهما تدميري عسكري، وثانيهما فكري عقائدي، يسعى للنيل من القرآن والرسول –ص- من خلال جدليات ودعاوى ومزاعم وشبهات أثيرت ضد الإسلام وأخطرها الجدليات التي استهدفت القرآن الكريم بغرض صرف الأنظار عنه.[3]

ولم يكن موقف الغربيين عيدا عن موقف مشركي مكة إبان الدعوة المحمدية بل اتخذوا منه قاعدة صلبة لإثارة المزاعم والشكوك يقول الله تعالى فيهم: (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن وألغوا فيه لعلكم تغلبون)[4].

لقد أدرك الغربيون أن القرآن يشكل الحبل التين الذي يجمع المسلمين ويقوي عزيمتهم وسلاحهم القوي ضد أعدائهم فبحثوا فيه عن نقاط قوته وأسباب عظمته

---

[1] الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين دار الفكر المعاصر، شوقي أبو خليل، بيروت ط1 1995، ص10.
[2] المستشرقون والقرآن، إسماعيل سالم عبد العالم، سلسة دعوة الحق 104، رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة 1990، ص25.
[3] التبشير والإستعمار في البلاد الإسلامية: عمر فروخ، مصطفى الخالدي، المكتبة المصرية بيروت 1986، ص46.
[4] فصلت / 26.

لإبطال فعاليته وذلك لمحاولاتهم للتقزيم من قيمته وإفراغه من مضمونه ونفي أصالته.

ونجد محمد أركون ونصر حامد أبا زيد قد نهجا نهج الغربيين وقالا بأن القرآن لم يأت به محمد لا من عند نفسه ولا من عند الله وإنما نقله عن ديانات الأمم الأخرى، اليهود والمسيحيين والفرس والروم ثم (خلط هذه المعلومات في نفسه وصاغها بأسلوبه ونمقها ببلاغته ثم نسبها إلى خالقه وادعى أنه وحي من عند الله)[1] هكذا يزعمون! فكيف يمكن أن نتلقى كتاباتهم؟

1- مفهوم الأنتروبولوجيا:

الأنتروبولوجيا لفظ دخيل أصله الإنجليزي Anthropology والفرنسي L'anthropologie، وكلاهما يرجع للجمع بين الكلمتين اليونانيتين:

أنتروبوس Anthropos ومعناها الإنسان

ولوجوس Loguos ومعناها علم أو دراسة

إن المعنى اللفظي للمصطلح هو علم الإنسان.

فهي ذلك الفرع من العلوم التي ينظر إلى الإنسان من حيث علاقته بمنجزاته، ففي معظم أجزاء أوروبا تعني بيولوجيا الأجناس أو الأنتروبولوجيا الطبيعية L'anthropologie physique.

تتبع الباحث الإنجليزي هادون Haddon تاريخ استخدام هذا المصطلح إلى الحضارتين الإغريقية والرومانية، فقد لاحظ الفيلسوف أرسطو قد استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الشخص الذي يتحدث عن نفسه، ثم ظهر هذا المصطلح لأول مرة في اللغة الإنجليزية سنة 1655 وقد حدد راخ Rauch مصطلح الأنتروبولوجيا بأنه دراسة المؤثرات الخارجية التي يخضع لها العقل والتغيرات التي تتم فيه بمقتضاها.

---

[1] شبهات حول القرآن وتفنيدها، غازي عناية، ، دار مكتبة الهلال، بيروت ط1996، ص21.

أما بواس Boas فيرى أن الأنتروبولوجيا تدرس الإنسان ككائن اجتماعي ويشمل موضوع دراستها جميع ظواهر الحياة الإجتماعية الإنسانية دون تحديد زمني أو مكاني.

ويرى كروبر Kroeber أن الأنتروبولوجيا علم دراسة جماعات الناس وسلوكهم وإنتاجهم وهي أساسا علم خاص بدراسة التاريخ الطبيعي لمجموع أوجه النشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الراقية في المجتمعات المتمدنة[1] ميدانا للعلوم الإنسانية.

ويتضح من المعنى اللفظي لمصطلح أنتروبولوجيا موضوع هذا العلم هو الإنسان في كل زمان وكل أنحاء العالم، فهذا العلم لا يتقيد بفترات الزمان أو بحواجز المكان ولكنه يتقيد ببحث موضوع واحد لا يخرج عنه وهو الإنسان إذ يعتم بالجنس البشري فيدرس أجسام لأفراده ومجتمعاتهم ووسائل الإتصال فيما بينهم وكل ما ينتجونه سواء أكان مادة أو علاقة اجتماعية أو فكرة.

اهتم الأنتروبولوجيون الأوائل بدراسة مظاهر الحياة الإجتماعية للمجتمعات البدائية، وكان أهم ما يبحثون عنه هو اللغات والعادات الغربية التي تختلف وتتناقض مع لغات وعادات مجتمعاتهم الأوروبية المتمدنة ودراسة لغاتهم عبر الوقت والمكان والعلاقة بين لغاتهم وثقافتهم.

2- المنهج:

إن المنهج الأنتروبولوجي هو المنهج الذي أصبح الآن منهجا مختارا لدراسة المجتمع على أساس معايشة هذا المجتمع ودراسة لغته وعاداته على الطبيعة والإختلاط به والتفاعل معه.

---

[1] الأنتروبولوجية الإجتماعية: عاطف وصفي دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، د ت ص: 6-7.

يتميز علم الإنسان بالنظرة الكلية الشاملة أي المنهج الكلي التكاملي الذي يهدف إلى تحديد جميع عناصر الثقافة في مجتمع ما، فمثلا: إذا درس الأنتروبولوجي قبيلة من القبائل عليه أن يبحث كل عنصر مادي أو اجتماعي أو فكري في حياة تلك القبيلة بحيث يصل في النهاية إلى تحديد طريقة الحياة التي يعيشها أفراد تلك القبيلة، ولذلك يهتم بملاحظة مساكنهم وملابسهم وأدواتهم ونظام العائلة والقرابة والنظام الإقتصادي والمعتقدات والطقوس الدينية واللغة المستخدمة والسحر ووسائل الضبط الإجتماعي من سنن إجتماعية وتقاليد وكذلك يحدد صور الفن المنتشرة، كما أنه يعنى أيضا بدراسة النظام السياسي والجماعات التي تتكون منها القبيلة والمراكز الرئيسية في تلك الجماعات والأدوار الإجتماعية للأفراد في داخلها، فالأنتروبولوجي يدرس ثقافتها.[1]

إن التزام علم الإنسان بالمنهج الكلي التكاملي يدفع الأنتروبولوجي إلى الإهتمام بالمجتمعات شبه البدائية صغيرة الحجم حيث يصبح في الإمكان تطبيق المنهج التكاملي وحيث يستطيع باحث واحد الإلمام بكل جوانب ثقافة المجتمع، والأنتروبولوجي لن يصل إلى معرفة نظام العلاقات الإجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات كما يعرفها عالم الإجتماع ولن يصل إلى معرفة نظام الأسعار ونظام البنوك كما يعرفها عالم الإقتصاد ولن يفهم قوانين تلك الأمم بنفس الدقة التي يصل إليها رجال القانون ولكنه يستطيع أن يدرك الصورة ككل ويعرف الحقائق الأساسية لتلك العلوم، أنماط السلوك المكتسبة في تلك القبيلة لكي يستطيع تحديد عناصر يستطيع أن يرسم صورة كلية شاملة لجميع مظاهر الحياة الإجتماعية في مجتمعات صغيرة الحجم مثل القبائل، ولذلك كانت معظم دراسات الأنتروبولوجيا خاصة بالمجتمعات شبه البدائية والمتخلفة.

إن موضوع علم الإنسان ليس فقط ما يخترعه الإنسان من حضارات وإنما يشمل أيضا لجسم الإنسان ذاته تبين كثرة الموضوعات وتنوعها التي تدخل في نطاق علم الإنسان، فبعض الأنتروبولوجيون يدرسون خصائص ومقاسات أجسام

---

[1] **المرجع السابق، ص: 17-18.**

البشر ويصنفونها إلى سلالات معينة على أساس مقاييس وصفات جسمية محددة ويدرسون كذلك الأصول الأولى للجنس البشري الحالي فيبحثون عن عظام تلك الأصول يصفونها ويحددون تاريخها بوسائل علمية دقيقة مستخدمين في ذلك أحدث اكتشافات علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا.

تعتبر الأنتروبولوجيا الإجتماعية فرعا من الأنتروبولوجيا الثقافية على أساس أنه الفرع الذي يتخصص في دراسة جانب العلاقات الإجتماعية من الثقافات وتعتبر أيضا قسما مستقلا عن الأنتروبولوجيا عامة.

يهتم فرع الأنتروبولوجيا الإجتماعية بتحليل البناء الإجتماعي للمجتمعات الإنسانية وخاصة المجتمعات شبه البدائية، ويتركز اهتمام هذا الفرع بالقطاع الإجتماعي للحضارة ويتميز بالدراسة العميقة التفصيلية للبناء الإجتماعي وتوضيح الترابط والتأثير المتبادل بين النظم الإجتماعية، ومن أهم النظريات التي تسود اليوم في أبحاث الأنتروبولوجيا الإجتماعية "النظرية الوظيفية" للباحث "راد كليف براون" وأساسها أن النظم الإجتماعية في مجتمع ما هي نسيج متشابك العناصر يؤثر كل عنصر في العناصر الأخرى وتعمل تلك العناصر على إيجاد وحدة اجتماعية تسمح للمجتمع بالإستمرار والبقاء.

ويعتبر أحد فروع الأنتروبولوجيا الثقافية لأن اللغة أحد عناصر الثقافة وينقسم علم اللغويات إلى أقسام: علم اللغويات الوصفي Linguistique descriptive وعلم أصول اللغات Clottochronologie يهتم علم اللغويات الوصفي بتحليل اللغات في زمن محدد ويدرس النظم الصوتية وقواعد اللغة والمفردات، ويعتمد عالم اللغة في دراساته على اللغة الكلامية ولذلك يستمع إلى المواطنين وخاصة أن معظم دراساته تكون متعلقة بلغات كلامية لم تكتب بعد، فيقوم عالم اللغة بكتابة تلك اللغات عن طريق استخدام رموز دولية متعارف عليها، تتركز معظم تلك الدراسات في المجتمعات البدائية التي لم تعرف القراءة والكتابة ولكنها ذات لغة كلامية إذ لا يوجد مجتمع مهما تختلف ثقافته بدون لغة كلامية.

أما علم "أصول اللغات" فيختص بالجانب التاريخي والمقارن حيث يدرس العلاقات التاريخية بين اللغات التي يمكن متبعة تاريخها عن طريق وثائق مكتوبة ويهدف هذا القسم إلى تحديد أصول اللغات الإنسانية.

توجد علاقات تعاونية بين عالم اللغة والأنتروبولوجي الإجتماعي، وذلك لأن على الأنتروبولوجي والأنتروبولوجي الإجتماعي أن يدرس لغة المجتمع الذي يبحثه ولا يتم إلا عن طريق دراسة مبادئ علم اللغويات.

ومن اهتمامات الأنتروبولوجيين ما ينصرف إلى دراسة اللغة باعتبارها أحد عناصر الثقافة ويتركز البحث الأنتروبولوجي اللغوي على:

- اللغويات الوصفية.
- أصول اللغات.

3- مفهوم القراءة:

يقتضي العمل المنهجي مراجعة المفهوم المركز للبحث الذي نحن بصدد إنجازه ألا وهو مصطلح القراءة.

ومن غريب أن هذا المصطلح يشترك في أصوله الإشتقاقية مع متن الدراسة وهو القرآن.

فبين القراءة والقرآن وشيجتان:

الأولى: معرفية والأخرى إشتقاقية، فكيف تظهر العلاقة بينهما؟

جاء في كتاب "البرهان" للزركشي تعريف للقرآن وقوله: «»[1]

ومفاد هذا النص أن القرآن هو كلام الله القطعي ثبوته والمنزل على سيدنا محمد (ص) والمروي بالتواتر إجماعا لا آحادا.

[1] البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج2 دار الطباعة للنشر والتوزيع، ص15.

ويغلب على ظن كثير من الباحثين أن لفظ القرآن مشتق من لفظ "القراءة".
وتبدو العلاقة بينهما في كون أول ما نزل من القرآن هي الآيات الأولى من سورة العلق وفيها قول الله تعالى: (إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم).

والمتأمل في المتن اللغوي للآية يكتشف أن لفظ إقرأ تكرر مرتين، مرة فيها بعبارة (باسم ربك) ومرة أخرى إقترن بعبارة(وربك الأكرم).
أما العبارة الأولى فإن الباء فيها تفيد المصاحبة وأما العبارة الثانية فإن الواو تفيد المعية، هكذا تشير كتب الدلالة إلى معاني الحروف.

ويلتفت بعض الباحثين إلى القراءة السياقية فيكتشف أن الفعل القراءة الأول هو قراءة للخلق كيف بدأ من علق، أما فعل القراءة الثاني فهو قراءة لكرم التعليم بالقلم، يقول: "من يقرأ يرقى في مدارج المعرفة ويتخلص من الجاهز الوهمي بل إنه بالمفهوم القرآني يجاوز حالة العلق إلى حالة القلم، ومن لا يقرأ يتدحرج في ظلمات الجهل"[1].

وتتخذ لفظة القراءة في لسان العرب معنى الجمع والضم، جاء في لسان العرب قول ابن منظور: "تقول قرأت الشيء قرآنا إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض"[2].

إن هذه العبارة المعرفة لفعل القراءة تجعل القرآن مصدرا إشتقاقيا لفعل "قرأ" وتعطيه معنى الجمع والضم، فكأن الإشارة المنهجية إلى أن فعل القراءة هو عملية ذهنية تعيد تركيب الأجزاء بعد تحليلها.

فكأن كل قراءة هي تحليل وتركيب.

وقد اجتهدت التجارب الإنسانية في حضارات مختلفة لتقديم مناهج قرائية مختلفة، فبعضها يعتمد البيان والوقوف عند دلالات اللغة وبعضها يعتمد المنطق والإستدلال البرهاني وبعضها يعتمد القرائن والطاقات التأويلية.

وكل ذلك نلمحه في محاولة قراءة البشر للقرآن الكريم.

---

[1] **النص الشعري المعاصر من حضور الوهم إلى بلاغة الشهود، عبد الحفيظ بورديم، دار البشائر للنشر والإتصال، ط1 2002، ص6.**
[2] **ابن منظور: لسان العرب: باب ق-ر-أ.**

4- أسس الأنتروبولوجيا للقراءة:

* اعتماد الوثيقة التاريخية:

أ- الإشارية:

كيف يمكن قراءة حفرية صخرية أو النقوش أو الرسومات؟

إن الأعمال قليلة التي سعت إلى إماطة اللثام عما حفره ورسمه أو تقدم به قربانا رجال الطاسيلي، الآهقار، الأطلس الصحراوي (الجزائر)، أو مغارة شوفي (فرنسا) أو الألطامير (إسبانيا) لماذا نجد الفن الجداري للعصرين الحجريين القديم والحديث –مهما كانا شيئا واحدا- في وضعية المشكل الذي يشغلنا؟ كيف يمكن انطلاقا من دال خاص، صامتا تماما، الوصول إلى دلالة ونتاج معنى؟

هناك عملان يمكن فحصهما في جوهر منهجيهما وفي مقصديتهما:

أ- يعتقد لوكلك Le quellec أنه ينصف الجدارية المرسومة بتين تزاريفت في الطاسيلي ناجر (الجزائر) فجعله يندثر بصمت الأموات، بعد أن اعتقد أحمادو هامباتي باع Hampaté Ba Ahmadou بأنه جعله يتكلم، قرأ بالعكس وسلبيا ما فك رموزه العالم فول بي Fulbé بطريقة خطية، واتهم هذا الأخير وهنري لوطي Henri Lhote بتحميل الحفر الخطي المتعدد الألوان لتين تازاريفت بمعنى قومي بلهي Peulh بالنسبة للأول وبمعنى استعماري بالنسبة للثاني. يقيم حجته بالإحالة إلى حقل كوري مما بيت في الآيير، حيث تمثل الجدارية الصخرية بالنسبة للطوارق النبي إلياس. يظهر من خلال إعادة النظر هذه في النقوش الخطية المحفورة المتعددة الأولان وتحميلها بمعنى طارقي جديد، وبعد تفكيك القراءة "المباشرة والفورية" الإجتماعية الأنتروبولوجية والنابعة من وجهة نظر تقنية محضة التي قدمها آمادوها مباتي باع، يميل لوكلاك نحو قراءة بنيوية لجداريات ورسومات الصحراء، هو لا يقرأ النقوش الخطية المحفورة بصفة مباشرة[1] وفورية وواحدة بواحدة، لكنه يشتغل على مجموع الجداريات والرسومات التي تبلغ الآلاف في حقل متسع يشمل قسما كبيرا من الصحراء يتعلق الأمر بنص منقوش ومرسوم عبر آلاف السنين من قبل مجتمعات مختلفة وفي فترات مختلفة. هذا النص ما هو سوى طرس لنصوص "مؤلفين" مختلفين في الزمان وفي الفضاء. إن إلغاء الزمان واجتياز الفضاء لا يمثلان نقدا ولا مسعى تأويليا.

ب- في مقال معمق، يقدم سليمان حاشي مقاربة منهجية تحدد قراءة انزياحية لـ(جدارية النور) لتين هاناكتان[2] يتعلق الأمر بتحليل مركب للوحتين صخريتين تمثلان ثلاثة موضوعات تبدو مستقلة وغريبة عن بعضها البعض إستعان المؤلف بجهاز من المرجعيات متخذا في الحسبان جميع المعطيات المشكلة لمجتمع بشري لكي يتجنب السرد الوصفي وليقوم بعمل تحليلي بنائي ملموس لتمثيلات تصويرية بتلقى التضادات الثنائية ويتصورها في (حزم من العلاقات) والنوعية التي تبين مختلف الوحدات الأسطورية الكبرى (الميتامات) التي عليه قبل كل شيء أن يعزلها

---

[1] **الشفاهية والمنطوق والكتابة: أحمد بنعوم/ ترجمة عبد الحميد بواري: www.google.web.net.**

[2] **Foucault, L'ordre du siscours, leçon inaugurale au collège, France, Paris Gallinuard, p.32.**

فالتحليل البنيوي لا يكشف عن معنى أنتروبولوجي واجتماعي إلا إذا ما كان النص الجداري، التصويري أو التجريدي محتويا على شفرات.

إن سليمان حاتي لوكلاك Loquellac يكشف عن هذه الشفرات باحثا عنها مرورا آلاف السنين في الطقوس، في إجراءات تحديد مواطن الإقامة بنية الفضاء المنزلي، الأنساق الرمزية والتراتيبات الإجتماعية لطوارق كل فروان بالآبير، كل ذلك يتم معا في نفس الوقت، إن المقابلة بين الشفرات المولدة، الفضائية، الزواجية والإجتماعية من ناحية والوحدات الثلاث لجدارية الثور من ناحية أخرى تمثل الإجراء المناسب إذ ينبثق عن الأم والبنت ومشهد الثور بصفة حتمية المعنى في تعقيده، تتكلم جدارية الثور[1]، كما تكلمت جدارية تين تازاريفت، فالمعنى ليس نصا بل إنه يطفو على سطح النص ما دام هذا الأخير تمت معالجته في العمق وما دام معناه مستترا، إن الفرق بين هذا الحفر الخطي والكتابة الأدبية المعاصرة يكمن في أن الأول يكون دائما منزاحا في معناه في الوقت الذي يكون فيه قابلا للقراءة عبر تلقي هذه الإيقاعات حيث يحوم المعنى إن الكشف عن هذا الوجود المتعدد لأشكال المعنى المنتج وبالتالي يجعله نصا علميا هو بالضرورة مسكون بالإيقاع وهو نفسه الإيقاع الدال للجدارية مثل أي تصوير غير خط.

يبقى طرح مشكل علاقة الحاضر بالماضي في حالة تين تازاريفت، مثلما هو الأمر بالنسبة لجدارية الثور، إنه حاضر فولبيو Foulbé والطوارق الذي يفسر فترات الماضي المصورة على الجدر الصخرية، كذلك الأمر عند هامباني باع Hambaté Ba وكذلك نصوص سليمان حاشي، إن الأمر هنا بالذات يتعلق بالمنهج الجينيالوجي Généalogique كما طوره كل من فوكو Foucaut، دريّدا Derrida ودولوز Deleuze انطلاقا من نيتشه Netzeche علينا حينئذ العودة إلى الماضي من أجل أن نضفي عليه معنى موضوعيا يحتاج إلى البحث عن أصول وليس أصل يتطلب بذل جهد لبناء أسطورة مع الإعتقاد في بنائها من جديد. إن معنى جدارية ما، كل جدارية لا يمكن أن يكون واحدا وموحد الشكل منذ العصر

[1] **Delenze,F.Guatari, L'anti oeudipe, Paris, Ed. xMinuit 1975, p222.**

الحجري الحديث إلى أيامنا هذه لا يمكن للأنساق الرمزية الطارقية والبلهية أن تكون مجمدة أو متعدنة خلال أكثر خمسة آلاف سنة لا يمكن أن تكون بدون تاريخ، دون وضعية وبالتالي دون كتابة.[1]

ب- الوثيقة اللسانية:

أ/ أسطورة بلاد الرافدين:

بلاد ما بين النهرين أو بلاد الرافدين (بالإغريقية: ميسويوتاميا بمعنى عين النهرين) كانت من أولى المراكز الحضارية في العالم وهي تقع حاليا في العراق وسوريا ما بين نهري دجلة والفرات حيث ينبعان باتجاه الجنوب من جنوب تركيا ويبتعدان عن بعضهما بحوالي 400كم وهي تقع الآن في جنوب غرب آسيا.

[1] **Delenze,F.Guatari, op.cit-p222.**

كانت الحاجة للدفاع والري من الدوافع التي ساعدت على تشكيل الحضارة الأولى في بلاد الرافدين على يد سكان ما بين النهرين القدماء فقاموا بتسوير مدنهم ومد القنوات بعد سنة 6000ق.م ظهرت المستوطنات التي أصبحت مدنا في الألفية الرابعة ق.م وأقدم هذه المستوطنات البشرية هناك تل حلق وأريدو، وأوروك حيث أقام بها معابد من الطوب الطيني وكانت مزينة بمشغولات معدنية وأحجار واخترعت بها الكتابة المسمارية، وكان السومريون مسئولين عن الثقافة الأولى هناك من ثم انتشرت شمالا لأعالي الفرات في منطقة الجزيرة السورية وأهم المدن السومرية التي نشأت وقتها إيزين وكيش ولارسا وأور وآداب. وفي سنة 2330ق.م استولى الأكاديون وهم من الشعوب السامة كانوا يعيشون وسط بلاد ما بين النهرين وكان ملكهم سرجون الأول (2335ق.م- 2279ق.م) قد أسس مملكة أكاد وحلت اللغة الأكادية محل السومرية وظل حكم الأكاديين حتى أسقطه الجوتيون عام 2218ق.م وهم قبائل من التلال الشرقية، وبعد فترة ظهر العهد الثالث لمدينة أورو حكم معظم بلاد ما بين النهرين.

ثم جاء العيلاميون ودمروا أور سنة 2000ق.م وسيطروا على معظم المدن القديمة ولم يطوروا شيئا حتى جاء حمو رابي من بابل ووحد الدولة لسنوات قليلة في أواخر حكمه، لكن أسرة عمورية تولت السلطة في آشور بالشمال تمكن الحثيون القادمون من تركيا من إسقاط دولة البابليين ليعقبهم فورا الكوشيون لمدة أربع قرون، بعدما استولى عليها الميتانيون (شعب سامي يطلق عليهم غالبا اسم حوريون أو الحورانيون) القادمون من القوقاز وكان يطلق عليهم وظلوا ببلاد ما بين النهرين لعدة قرون، لكنهم بعد سنة 1700ق.م، انتشروا بأعداد كبيرة عبر الشمال في كل الأناضول، وظهرت دولة آشور في شمال بلاد ما بين النهرين والمماليك الشمالية الشرقية، وهزم الآشوريون الميتانيين واستولوا على مدينة بابل عام 1225ق.م ووصلوا البحر الأبيض عام 1100ق.م.

تم اختراع الكتابة التصويرية في بلاد ما بين النهرين قبل العام 3000ق.م وهذا اللوح الطيني الذي يعود تاريخه إلى العام 3100 قبل ميلاد المسيح كتبت عليه

قائمة، قائمة فيها حصص الطعام المخصصة للجنود، ويدل هذا اللوح على تطور الكتابة من استعمال الصور إلى استعمال الأنماط المنحوتة بالمسامير والتي تعرف بالكتابة المسمارية، وأول كتابة تم التعرف عليها هي الكتابة السومرية والتي لا تمت بصلة إلى أي لغة معاصرة.

بحلول عام 2400ق.م تم اعتماد الخط المسماري لكتابة اللغة الأكدية كما استعمل نفس الخط في كتابة اللغة الآشورية واللغة البابلية، وهي كلها لغات سامية مثل اللغتين المعاصرتين العربية والعبرية.

وتواصل استعمال الخط المسماري للكتابة في لغات البلاد المجاورة لبلاد ما بين النهرين مثل الحطين واللغة الفارسية القديمة، واستعملت إلى نهاية القرن الأول الميلادي.

وتم فك رموز الخط المسماري في العصر الحديث أي القرن التاسع عشر وبذلك تسنى لعلماء العصر قراءة النصوص الإدارية والرياضية، والتاريخية والفلكية والمدرسية والطلاسم والملاحم والرسائل والقواميس ويوجد حوالي 130.000لوح طيني من بلاد الرافدين في المتحف البريطاني Iakonish.[1]

ب- أساطير بلاد الرافدين:

أو ما بين النهرين، التي عرفت على مدى تاريخها القديم- تمازجا حضاريا متواصلا سواء بين حضارات مختلف الأقوام التي سكنتها أو تلك التي تصارعت عليها وقدمت إلى الحضارة الإنسانية تراثا كبيرا من الحكم والأقوال المأثورة والحكايات الشعبية والنصوص الأدبية والأساطير، الأمر الذي دفع بالباحثين

[1] المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ/ طبع في إطار تظاهرة "الجزائر 2007 عاصمة الثقافة العربية".

المختصين إلى الإقرار بالأهمية الفائقة لهذه المنطقة والإعتراف بدورها الحضاري الذي أدته على مختلف الأصعدة.

لقد لخص لنا صموئيل هنري هوك[1] القضايا التي بحثها وأجاب عليها التراث الأسطوري المتنوع لبلاد الرافدين في الألف الثالث ق.م في موضوعات ثلاثة، فهناك:

أولا: "أساطير الأصل" وهي التي تتساءل عن أصل بعض الكائنات أو الفئات من الكائنات في الكون، من آلهة أو نباتات أو بشر والجواب المعطى عادة هو الميلاد أو يكون في أحيان نادرة الخلق أو الصنع.

والمجموعة الثانية هي: "أساطير التنظيم" وهي التي تتساءل عن كيفية نشوء بعض أنظمة الدنيا أو تبلور بعض تقاطيعها، وكيف حصل هذا الإله أو ذاك على منصبه أو كيف انتظمت الزراعة أو كيف ظهرت بعض غرائب البشر وأعطيت مكانها من المجتمع وجواب الأساطير يقول: <بقرار إلهي>.

والمجموعة الثالثة: قد نجعلها جزاءا ثانويا من أساطير التنظيم وهي: "أساطير التقييم" وأساطير هذه المجموعة تتساءل عن حق هذا أو ذاك في ملء منصبه في دولة الدنيا، فتوازن مثلا بين الفلاح والراعي[2].

وما يمكننا قوله مما عالجته الأساطير في بلاد الرافدين هو تحديده في ثلاثة محاور أساسية هي:

محور الوجود البدئي وعملية الخلق.
محور الصراع والإنتصار
محور السلطة والتنظيم

ونذكر في هذا المجال بعض الأساطير التي تركتها لنا بلاد ما بين النهرين:

---

[1] **ديانة بابل وآشورت: صموئيل هنري هوك، نهاد خياطه العربي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط1 1987 ص106.**

[2] **الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري: مصطفى أوشاطر: أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب الشعبي: جامعة تلمسان 2002-2003، ص:135..**

1- إينوما إيليش أو الملحمة الخلقية البابلية:

يقول د. عبد الباسط سيد: "لقد تم العثور على الألواح السبعة التي كتبت عليها هذه الملحمة لأول مرة بين محتويات مكتبة آشور بانيبال، ويعود زمن هذه الألواح إلى القرن السابع ق.م، كما عثر على ألواح أخرى تخص هذه الملحمة في مدن: آشور وكيش وآرك (الوركاء) ويرجع عهدها إلى القرن السادس ق.م"[1].

وبالتدقيق في دلالات هذه الملحمة يرجح أنها تعود في زمنها إلى عهد سلالة بابل الأولى، زمن حمورابي تحديدا، أي أواسط الألف الثاني قبل الميلاد.

وهي المرحلة التي هيمنت خلالها بابل على مختلف أنحاء بلاد ما بين النهرين، وبعض المناطق المجاورة لها، وهذا ما يؤكده مؤلفو كتاب "ما قبل الفلسفة" بقولهم: "يبدو أنها أكدية، لقد كتبت باللغة الأكدية أواسط الألف الثاني ق.م، فمن المحتمل جدا إذن أن الأسطورة اتخذت شكلها الحاضر في تلك الفترة، بطلها مردوك إله بابل، وذلك يتفق وكون بابل حينئذ المركز السياسي والثقافي في ما[2] بين النهرين، وعندما غدت آشور في الألف الأول ق.م القوة الكبرى في الشرق الأوسط، استبدل الكتاب الآشوريين مردوك بإلههم آشور وأدخلوا على القصة بعض التحوير المناسب للبطل الجديد، وهذه النسخة الثانية معروفة لدينا من نسخ للأسطورة اكتشفت في آشور"[3].

تعتبر هذه الأسطورة تطورا في نظرة الرافدين إلى الكون كما تعتبر إحدى الوثائق الهامة في دراسة تاريخ الفترة التي كتبت فيها على أساس أنها تخبرنا عن تنظيم آلهة العالم الأكثر قدما، وتدلنا على طريقة الأعمار والأقدار وتعلمنا أيضا كيف خلقت البشرية وأسست الملكية[4].

---

[1] من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري بلاد الرافدين تحديدا: عبد الباسط سيد، دار الحصاد للنشر والتوزيع دمشق، ط1 ت 1995 ص136.

[2] مصطفى أوشاطر: مرجع سابق ص:137.

[3] ـما قبل الفلسفة- الإنسان في مغامراته الأولى، مجموعة من المؤلفين ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط2 1980 ص136.

[4] تاريخ الشرق الأدنى القديم: أنطوان مورتكات.ت توفيق سليمان وعلي أبو عساف طوير.د ت ص155.

إن هذه الأسطورة التي تروي قصة الخلق هي من أهم الأساطير التي حفظتها لنا البقايا الكثيرة مما خلفه لنا أدب بلاد ما بين النهرين.

ب- ملحمة قلقامش:

جلجامش أو ملحمة كلكامش هي ملحمة سومرية مكتوبة بخط مسماري على 11 لوحا طينيا اكتشفت لأول مرة عام 1853م في موقع أثري اكتشف بالصدفة وعرف فيما بعد أنه كان المكتبة الشخصية للملك الآشوري آشور بانيبال في نينوي في العراق ويحتفظ بالألواح الطينية التي كتبت عليها الملحمة في المتحف البريطاني، الألواح مكتوبة باللغة الآكادية ويحمل في نهايته توقيعا لشخص اسمه شين نيقي نونيني الذي يتصور البعض أنه كاتب الملحمة التي يعتبرها البعض أقدم قصة كتبها الإنسان.

يعتقد أن النسخة الآكادية من الملحمة التي تم العثور عليها مسندة على نسخة سومرية يرجع تاريخها إلى 2100 سنة ق.م بعد سنوات من اكتشاف الألواح 11 فتم العثور على لوحة أخرى يعتبرها البعض تكملة للملحمة والبعض الآخر يعتبره عملا مستقلا وقصة أخرى لأنه كتب بأسلوب آخر وفيه لا يزال أنكيدو على قيد الحياة. تم ترجمة الملحمة لأول مرة إلى الإنجليزية في سنوات ثلث عام 1870 من قبل جورج سميث.

بداية الملحمة: تبدأ الملحمة بالحديث عن جلجامش ملك أورك الذي كان والده يشرافانيا ووالدتها آلهة خالدة، وسبب الجزء الفاني من دمه يبدأ بإدراك حقيقة أنه لن يكون خالدا، في الملحمة نرى أن جلجامش لم يكن ملكا محبوبا من قبل سكنة أورك حيث كان له عادة سيئة وهو ممارسة الجنس مع كل عروس جديدة في ليلة دخلتها قبل أن يدخل بها العريس وكان يجبر الناس على بناء سور ضخم حول أورك.

قام الناس بالدعاء من الآلهة بأن يجد لهم مخرجا من ظلم جلجامش فاستجاب اللآلهة وقامت إحدى اللآلهات واسمها أورو بخلق رجل وحشي كان الشعر الكثيف يغطي جسده ويعيش في البرية يأكل الأعشاب ويشرب الماء مع الحيوانات أي أنه كان

على النقيض تماما من شخصية جلجامش ميرى بعض المحللين أن هناك رموزا إلى الصراع بين المدنية وحياة المدن الذي بدا السومريون بالتعود عليه تدريجيا بعد أن ادروا حياة البساطة والزراعة المتمثلة في شخصية أنكيدو.

كان أنكيدو يخلص الحيوانات من مصيدة الصيادين الذي كانوا يقتاتون على الصيد، فقام الصيادون برفع شكواهم إلى الملك جلجامش الذي أمر إحدى خادمات المعبد بالذهاب ومحاولة إغراء أنكيدو وليمارس الجنس معها وبهذه الطريقة سوف يبتعد الحيوانات عن مصاحبة أنكيدو ويصبح أنكيدو مروضا ومدنيا، حالف النجاح خطة الملك جلجامش وبدأت خادمة المعبد وكان اسمها شامات وتعمل خادمة في معبد اللآلهة عشتار بتعليم أنكيدو الحياة المدنية من كيفية الأكل واللباس وشرب النبيذ ثم تبدأ بإخبار أنكيدو عن قوة جلجامش وكيف أنه يدخل بالعروسات قبل أن يدخل أزواجهن وعندما يسمع أنكيدو هذا الشيء يفيض غضبا ويقرر أن يتحدى جلجامش في مصارعة كي يجبره على ترك تلك العادة، بتصارع الإثنان بشراسة حيث أن الإثنان متقاربان في القوة ولكن في النهاية تكون الغلبة لجلجامش ويعترف أنكيدو بقوة جلجامش وبعد هذه الحادثة يصبح الإثنان صديقين حميمين.

يحاول جلجامش دائما القيام بأعمال عظيمة لكي يبقى اسمه خالدا فيقرر في يوم من الأيام الذهاب إلى غابة من أشجار الأرز ويقطع جميع أشجارها ولكي يحقق هذا يجب عليه القضاء على حارس الغابة الذي هو مخلوق ضخم وقبيح اسمه هومبابا، إن غابة الأرز كان المكان الذي يعيش فيه الآلهة، ويعتقد أن المكان المقصود يقع الآن في منطقة بين إيران والبحرين.

الصراع في غابات الأرز:

يبدأ جلجامش وأنكيدو رحلتهما نحو غابات أشجار الأرز وبعد حصولهما على مباركة نمش إله الشمس الذي كان أيضا إله الحكمة عند البابليين والسومريين وهو نفس الإله الذي نشاهده في مسلة حمو رابي المشهورة وهو يناول الشرائع إلى المللك حمورابي وأثناء الرحلة يرى جلجامش سلسلة من الكوابيس والأحلام لكن

أنكيدو الذي كان في قرارة نفسه متخوفا من فكرة قتل حارس الغابة يطمئن جلجامش بصورة مستمرة على أن أحلامه تحمل معاني النصر والغلبة.

عند وصولهما الغابة يبدآن بقطع أشجارها فيقترب منهما حارس الغابة هومبابا ويبدأ قتال عنيف ولكن الغلبة تكون لجلجامش وأنكيدو حيث يقع هومبابا على الأرض ويبدأ بالتوسل منهما كي لا يقتلاه ولكن توله لم يكن مجديا حيث أجهز الإثنان على هومبابا وأرديا قتيلا، أثار قتل حارس الغابة غضب آلهة الماء أنليل حيث كانت أنليل هي الآلهة التي أناطت مسؤولية حراسة الغابة بهومبابا بعد مصرع حارس الغابة الذي كان يعتبر وحشا مخيفا يبدأ اسم جلجامش بالإنتشار ويطبق شهرته الآفاق فتحاول الآلهة عشتار التقرب منه بغرض الزواج من جلجامش، ولكن جلجامش يرفض العرض فتشعر عشتار بالإهانة وتغضب غضبا شديدا فتطلب من والدها آنو، إله السماء أن ينتقم لكبرياءها، فيقوم آنو بإرسال ثور مقدس من السماء لكن أنكيدو يتمكن من الإمساك بقرن فيقوم آنو بإرسال ثور مقدس من السماء لكن أنكيدو يتمكن من الإمساك بقرن الثور ويقوم جلجامش بالإجهاز عليه وقتله.

بعد مقتل الثور المقدس يعقد الآلهة اجتماعا للنظر في كيفية معاقبة جلجامش وأنكيدو ولقتلهما مخلوقا مقدسا فيقرر الآلهة على قتل أنكيدو لأنه كان من البشر، أما جلجامش فكان يسري في عروقه دم الآلهة من جانب والدته التي كانت آلهة فيبدأ المرض المنزل من الآلهة بإصابة أنكيدو الصديق الحميم لجلجامش فيموت بعد فترة.

رحلة جلجامش في بحثه عن الخلود:

بعد موت أنكيدو يصاب جلجامش بحزن شديد على صديقه الحميم حيث لا يريد أن يصدق حقيقة موته فيرفض أن يقوم أحد بدفن الجثة لمدة أسبوع إلى أن بدأت الديدان تخرج من جثة أنكيدو فيقوم جلجامش بدفن أنكيدو بنفسه وينطلق شاردا في البرية خارج أورك وقد تخلى عن ثيابه الفاخرة وارتدى جلود الحيوانات، بالإضافة

إلى حزن جلجامش على موت صديقه الحميم أنكيدو وكان جلجامش قي قرارة نفسه خائفا من حقيقة أنه لابد أن يموت يوما لأنه بشر، والبشر فان ولا خلود إلا لله سبحانه.

بدأ جلجامش في رحلته للبحث عن الخلود والحياة الأبدية لكي يجد جلجامش سر الخلود، عليه أن يجد الإنسان الوحيد الذي وصل إلى تحقيق الخلود وكان اسمه أوتنابشتم والذي يعتبره البعض مشابها جدا إن لم يكن مطابقا لشخصية نوح في الأديان اليهودية والمسيحية والإسلام، وأثناء بحث جلجامش عن أوتنابشتم يلتقي بإحدى الآلهات واسمها سيدوري التي كانت آلهة النبيذ وتقوم سيدوري بتقديم مجموعة من النصائح إلى جلجامش والتي تتلخص بأن يستمتع جلجامش بما تبقى له من الحياة بدل أن يقضيها في البحث عن الخلود وأن عليه أن يشبع بطنه بأحسن المأكولات ويلبس أحسن الثياب ويحاول أن يكون سعيدا بما يملك لكن جلجامش كان مصرا على سعيه في الوصول إلى أوتنابشتم لمعرفة سر الخلود فتقوم سيدوري بإرسال جلجامش إلى المعداوي، أورشيني ليساعده في عبور بحر الأموات ليصل إلى أوتنابشتم الإنسان الوحيد الذي استطاع بلوغ الخلود.

عندما يجد جلجامش أوتنابشتم يبدأ بسرد قصة الطوفان العظيم الذي حدث بأمر الآلهة وقد نجا من الطوفان أوتنابشتم وزوجته فقط وقررت الآلهة منحهم الخلود، بعد أن لاحظ أوتنابشتم إصرار جلجامش ليصبح خالدا، إذا تمكن جلجامش من البقاء متيقظا دون أن يغلبه النوم لمدة 6 أيام و9 ليالي فإنه سيصل إلى الحياة الأبدية ولكن جلجامش يفشل في هذا الإختبار إلا أنه يلح على أوتنابشتم وزوجته في إيجاد طريقة أخر له كي يحصل على الخلود، تشعر زوجة أوتنابشتم بالشفقة على جلجامش فتدله على عشب سحري تحت البحر بإمكانه إرجاع الشباب إلى جلجامش بعد أن فشل مسعاه في الخلود، يغوص جلجامش في أعما البحر ويتمكن من اقتلاع العشب السحري.

عودة جلجامش إل أورك:

بعد حصول جلجامش على العشب السحري الذي يعيد نضارة الشباب يقرر أن يأخذه إلى أورك ليجربه هناك على رجل طاعن في السن قبل أن يقوم هو بتناوله ولكن في طرق عودته وعندما كان يغتسل في النهر سرقت العشب إحدى الأفاعي وتناولته فرجع جلجامش إلى أورك خالي اليدين وفي طريق العودة يشاهد السور العظيم الذي بناه حول أورك فيفكر في قرار نفسه أن عملا ضخما كهذا السور هو أفضل طريقة ليخلد اسمه.

في النهاية تتحدث الملحمة عن موت جلجامش وحزن أورك على وفاته.

ترجع صيغة هذه الملحمة الأكادية التي تستند إلى مصادر سومرية إلى بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، تتألف القصيدة من إثني عشر رقما، بعضها متكسر، وأسلمها الرقيم الحادي عشر الذي تضمن الرواية البابلية الشهيرة لأسطورة الطوفان، وقد ألقت الدراسات الحديثة على الأسطورة ضوءا كثيفا جديدا، نخص بالذكر منها دراسات البروفيسور كريمد وقد نشرت في مجلد بعنوان "الميتولوجيا السومرية"[1].

تعنى هذه الملحمة بمآثر الملك الأسطوري جلجامش، وتلخص لنا أهم المحاور المميزة لأسطورة بلاد ما بين النهرين من خلق وصراع وسلطة وتنظيم[2].

في هذه الملحمة غزارة العناصر الأسطورية على الأحداث التاريخية، والتي تتمثل "في أكثر من مظهر: أولا: إن البطل فيها وهو جلجامش كان ثلثاه إلها وثلثه إنسان.

ثانيا: إن رحلة البطل كانت في العالم الآخر الذي يعيش فيه الآلهة والأشكال المجهولة.

ثالثا: تحتوي على قصص أسطوري متوارث، مثل قصة الطوفان وقصة صراع الإله عشتار مع البطل.[3]

---

[1] ص.ه. هوك: مرجع سابق ص112.

[2] : أشكال التعبير الشعبي: نبيلة إبراهيم ، دار النهضة للطباعة والنشر ط2 د ت ص: 137.

[3] أثر التراث الشعب في الرواية العراقية الحديثة: صبري مسلم حمادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط1 1980 ص26.

وبإيجاز يمكننا أن نقول إن التفكير الأسطوري لبلاد ما بن النهرين فيما له علاقة بالقضايا الأساسية كقضية الموت وما يعتريها من غموض.[1]

الأسطورة الفرعونية:

وهي متعددة الأنواع والأشكال وقد حصرها عبد الحميد زايد في المظاهر التالية:

أولا: على هيئة ترانيم وصلوات وشعائر

ثانيا: على أنها أفعال فأقيمت احتفالات مثلت فيها معارك إلهية ومسرحيات وأن أول مأساة مثلت على مسرح الحياة المصرية القديمة مستوحاة من أسطورة أزوريس.

ثالثا: ظهرت الأساطير في الأشياء والصور، فنجدها في الأشكال والرموز والنباتات والأجرام السماوية.[2]

أما أهم الخصائص المميزة للتفكير الأسطوري المصري فيمكن إجمالها فيما يلي:

- إرجاع كل ما لا يستطيع الإنسان أن يفسره بعقله وبإدراكه الحسي إلى العالم الإلهي، وهكذا "بدت الأجرام الطبيعية كالسماء والشمس في عقل المصري القديم أنها تنتمي إلى العالم الإلهي ولا يمكن للإنسان في أي زمان أن يدرك بعقله أي كائن من "العالم الإلهي" إلا "بالرمز".

- عدم الإقتناع بالنظرية السببية فلم يتصور المصريون القدماء أن فيضان النيل مثلا سببه هطول الأمطار على مرتفعات الحبشة بل فسروه تفسيرا أسطوريا، "فقالوا إنه يفيض من الدموع التي تسفحها إيزيس على أخيها الذي قتله ست"[3].

- عدم الإهتمام في التفريق بين الفعل والتمثيل الرمزي، فحينما ادعى المصري القديم أن "أوزيريس" وهبهم مقومات الحضارة المصرية، أدخل ضمن المقومات

---

[1] مصطفى أوشاطر: مرجع سابق ص138.

[2] الرموز والأسطورة الفرعونية: عبد الحميد زايد –مجلة عالم الفكر- المجلد 16 –العدد 3أكتوبر –نوفمبر –ديسمبر 1985 ص32.

[3] مصطفى أوشاطر: مرجع سابق ص: 138.

الصناعية والزراعية الطقوس والمراسيم وكان يعتقد أن لكلتا الفعاليتين نفس القدر من الحقيقة.

من خلال هذه الخصائص يمكننا أن نقول أنه بواسطة الأسطورة تمكن المصريون القدماء من تفسير ظواهر الحياة والطبيعة وما وراء الطبيعة ومظاهر الكون والأحداث الطبيعية غير العادية كالزلزال أو طلوع الشمس وغروبها والنظام الإجتماعي والظواهر الإنسانية كالأحلام.

وبما أن عملية سرد الأساطير الفرعونية هي صعبة نوعا ما، فستذكر بعضها منها أسطورة "أوزيريس" وهي أشهر أساطير مصر القديمة.

تحكي الأسطورة كما رواها عبد الحميد يونس عن بلوتارك[1] أن إلهة السماء "نوت" كانت زوجها "رع" مع إله الأرض "ست" وعلم إله الشمس "رع" هذه الخيانة، فغضب وصب عليها لعنته وقضى بألا تتخلص من حملها في أي شهر من شهور السنة وتوسل الإله "تحوت" بالحيلة لإنقاذ حبيبته "نوت" واستطاع أن يأخذ من القمر الجزء الثاني والسبعين من كل يوم، فوفر بذلك خمسة أيام كاملة أضافها إلى السنة المصرية القديمة التي كانت تتألف من ثلاثمائة وستين يوما فقط، وهذا هو الأصل الأسطوري الذي يفسر[2] ظاهرة النسئ الخمسة التي تضاف كل عام إلى التقويم المصري حتى يساير التقويم الشمسي.

وهكذا إستنقذت "نوت" من لعنة "رع" وأنجبت في اليوم الأول من أيام النسئ "أوزيريس" وفي الثاني "حورس الكبير" وفي الثالث "ست" وفي الرابع "إيزيس" وفي الخامس "نفيس"، وتروح أوزيريس من أخته إيزيس كما تزوج ست من أخته نفيس.

وتذهب الأسطورة إلى أن الفضل في تحول المصريين من حياة البداوة إلى الإستقرار الزراعي إنما تعود إلى "أوزيريس" الذي علمهم زراعة القمح والشعير والذرة ودربهم على عصر الخمور، فأحبه الشعب ورفعه إلى مصاف الآلهة.

---

[1] **الحكاية الشعبية: عبد الحميد يونس، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ط1 ن1968 ص: 22-27.**

[2] **مصطفى أوشاطر: المرجع السابق ص: 139.**

وما كان من أخيه "ست" إلا أن حقد عليه هذه المكانة في نفوس الناس وكاد له مع جمع من معاونيه وصنع لها تابوتا نفيسا على قد جسمه، ثم أقام حفلا دعا إليه أصدقاءه المتآمرين، واستدرج بعد ذلك أخاه إلى هذا الحفل ومد الطعام والشراب وبينما كان الجميع يرقصون أحضر "ست" التابوت النفيس وأعلن أنه من نصيب الذي يكون علة قدره.

وتبارى الحضور في قياس أجسامهم إلى التابوت بالرقاد فه، وأخيرا جاء دور "أوزيريس" الذي تقدم بعد إلحاح ورقد في هذا التابوت، وإذا بالمتآمرين يسرعون بإحكام غطائه وصب الرصاص عليه ثم ألقوا التابوت الذي سجن فيه "أوزيريس" في نهر النيل.

وعرفت "إيزيس" بما حاق بزوجها فجزت خصلة من شعرها وارتدت ثوب الحداد وانطلقت تبحث مولولة نائحة على جثمان زوجها، ونصحها إله الحكمة بأن تلجأ إلى المستنقعات التي ينبت فيها نبات البردى وصحبتها سبع عقارب...

وتذهب الأسطورة إلى أن إيزيس وضعت طفلا كانت قد حملت به وهي ترفرف بجناحيها في صورة أنثى الصقور فوق جثمان زوجها واتفق أن لدغت عقرب "حورس الصغير" الذي فارق الحياة أو كاد، فتضرعت الأم إلى الإله "رع" أن ينقذ طفلها منبراثن الموت فتوقف "رع" بمركبة الشمس في الفضاء وبعث إليها بالإله "تحوت" الذي علمها رقية خلصت "حورس الصغير" من السم وبعثت الحياة في أوصاله.

وحملت مياه النهر التابوت الذي يضم جسد "أوزيريس" إلى البحر ثم دفعته الأمواج إلى مدينة بيبلوس في سوريا، وما كاد التابوت يصل إلى الشاطئ حتى برزت شجرة رائعة من "السرخس" وضمت التابوت بما يحمل في أطوائها.

وشاهد ملك الإقليم تلك الشجرة فراعه حسنها وأمر بقطعها وصنع منها عمودا لقصره دون أن يدور بخلده أن في باطنها تابوت "أوزيريس".

واستطاعت "إيزيس" بعد أهوال أن تبلغ ببلوس بعد أن سمعت بما حدث للتابوت وجلست رثة الثياب، تبكي وتنوح بجوار البئر، ولاذت بالصمت حتى إذا

أقبل عليها وصيفات الملكة هست لهن وضفرت لهن شعورهن ونفثت إليهن عطرا ذكيا من جسدها الإلهي، واستفسرت الملكة عن السر في زينة وصيفاتها وعطرهن فأبلغنها نبأ السيدة الغريبة بجوار البئر فأرسلت في طلبها وجعلتها مرضعا لولديها وحومت "إيزيس" في صورة عصفور الجنة حول العمود الذي يضم جثمان زوجها ثم صارحت "إيزيس" للملكة بسرها وألحت عليها أن تمنحها هذا العمود فوهبتها إياه.

وهكذا حصلت "إيزيس" على التابوت وكشفت غطاءه وجثت على قدميها بجوار جثمان زوجها وولولت بصوت جهوري وانطلقت بكنزها الثمين عائدة إلى مصر.

وتروي الأسطورة كيف بلغت "إيزيس" ارض مصر ووضعت التابوت على تربتها وراحت تبحث عن ولدها "حورس" في مدينة "بوتو" واتفق أن كان "ست" يطارد خنزيرا بريا فعثر على التابوت وتعرف عليه في ليلة مقمرة، وأمعن "ست" في كيده لأخيه "أوزيريس" فمزق جثمانه أربعة عشر شلوا وفرقها في مواضع مختلفة.

وانطلقت "إيزيس" في رحلتها الثانية تبحث عن أشلاء زوجها واتخذت قاربا من البردى، وأخذت تدفن كل شلو حيث وجدته.

ويذهب البعض إلى أنها كانت تدفن تمثالا لأوزيريس في كل مدينة زاعمة أنها إنما تدفن الجثمان الكامل لزوجها حتى يجتمع الناس في كل مكان على عبادته وحتى تضلل "ست" عن قبره الحقيقي.

وثمة رواية مصرية –كما يقول عبد الحميد يونس- تكمل ما أورده بلوتراك وتذهب إلى أن "إيزيس" عندما عثرت على جثمان أوزيريس جلست مع أختها "نفيس" تندبان الراحل العظيم ببكائه أصبحت فيما بعد المثال الذي تحتذيه النادبات المصريات في رثاء موتاهن.

ولم يذهب نواح الإله "أنوبيس" الذي له رأس ابن آوى، فضم الأشلاء بعضها إلى بعض بمعاونة إيزيس ونفيس وتوت وحورس ثم لفها في أربطة من الكتان

وأقام لها الشعائر والطقوس[1] المألوفة عند المصريين في الجنائز والدفن، ورفرفت إيزيس بجناحيها فبعث زوجها أوزيريس إلى الحياة وأصبح منذ ذاك ملكا على الموتى في العالم الآخر واتخذ هناك عدة ألقاب منها "إله العالم الآخر" و "رب الخلود" و "حاكم الموتى" ويرأس في "قاعة الحقيقيين" محكمة الأرواح يعاونه إثنان وأربعون مساعدا يمثلون أقاليم مصر الرئيسية فتوزن أمامه قلوب الموتى بميزان العدالة ويحكم عليها إما بالخلود وإما بالقصاص المناسب لخطاياهم.

وهكذا عرف المصريون أوزيريس واتخذوه رمزا للطبيعة ما دام قد عاش ومات وبعث كما تعيش وتموت وتبعث الطبيعة ثم عرفه المصريون إلها للموتى حيث يتولى محكمة الحساب بعد الموت.

5- اعتماد التأويل:

التأويل أو التأويلية هي تقنية أو منهجية لتفسير المعنى الحقيقي لكل نص، وهي تقصد على وجه الخصوص النصوص المقدسة سواء تعلق الأمر بالنص القرآني، الإنجيلي والتوراتي، فكل تأويل سيرتبط بمعياريته إذ ثمة داخل كل نص

[1] عبد الحميد يونس: مرجع سابق ص: 26.

معنى وخارجه لا يوجد شيء، ومنه كانت الضرورة الملحة أولا للبحث عن المعنى المفقود من جهة، وإنتاج المعنى المؤول من جهة أخرى، والتأويلية أيضا تشير إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المؤول أن يتبعها لفهم النص الديني والتمكن من تفسيره وتأويله وهي تختلف من التفسير الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها.

عرف التأويل نشأته في الفضاء الإسلامي في سياق نشأة الفرق السياسية الدينية فيما عرف بحقبة الفتنة، فظهر في أول الأمر الخلاف في تحديد معنى التفسير والتأويل إذ من الثابت تاريخيا أن هذا الأخير ارتبط بالدلالة المتعلقة بشرح وتفسير القرآن في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، والجدير بالذكر أن كلمة التفسير لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة التأويل أكثر من عشر مرات بالإضافة إلى أن كلمة التفسير يوجد حولها خلاف من حيث جذرها اللغوي: هل هي من التفسير؟ أم من السفر؟ أول كتاب في شرح القرآن ضم داخله كل ما سبقه في مجال شرح النص القرآني لمحمد بن جرير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" بدأ كل آية بالشرح قائلا: "تأويل قوله تعالى: "ولكن رغم هذه الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح التأويل مقابل مصطلح التفسير درج العلماء المسلمون منذ القرن الهجري الرابع (أي العاشر ميلادي) باستثناء الشيعة والمتصوفة على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل[1].

يؤكد صاحب الإتقان في علوم القرآن جلال الدين السيوطي في تحديده للمفهومين على الإختلاف الحاصل بينهما مؤكدا على ما يلي: «التفسير من الفسر وهو البيان والكشف ويقال هو مقلوب السفر، نقول السفر الصبح إذا أضاء، وقيل هو مأخوذ من التفسرة وهي اسم لما يعرف الطبيب به المريض، والتأويل أصله من الأول، وهو الرجوع، فكأنه صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني وقيل من الإيالة وهي السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام والمعنى فيه موضعه»[2].

---

[1] مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ط4 1998 ص: 175-176.

[2] الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية بيروت 1973 ج2 ص 173.

إن التفسير كما يبدو من خلال تحديد السيوطي بانحباس المعنى شريطة أن يتعلق الأمر بما هو مكتوب أي الكتابة والكتاب ويعد مدخلا إلى النص كنص معقول قابل للقراءة والفهم ومنه يكون التفسير مقترنا بما عرف في التأويلية بفن الفهم، إنه يتصل بعنصرين أساسيين، طبيعة النص القرآني ووجود الفهم الإنساني[1] ولقد جاء استعمال كلمة التفسير في القرآن بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان: "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" أما التأويل فيعني الرجوع إلى الأصل وتعني أيضا الوصول إلى الهدف والغاية، وإذا كان الرجوع والأصل حركة عكسية، فإن الوصول إلى الغاية هو دلالة الصيغة الصرفية "تفعيل" الدالة على الحركة لذلك يمكننا القول إن التأويل حركة بالشيء أو الظاهرة إما في إتجاه الأصل بالرجوع أو في إتجاه الغاية بالرعاية والسياسة ولكن هذه الحركة هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر[2].

إن مصطلح (التأويل) قد ذهب أهل الشك والزيغ إلى استعماله ليثبتوا نظريتهم التي تقول إن القرآن الكريم نص تاريخي أي نتاج ظروف تاريخية بشرية محددة، وهو ما يعني رفض الإيمان بأن القرآن الكريم وحي، معناه في هذا السياق عند أصحاب المذهب المادي الدهري (اللإلحادي) يعني نتاج التفاعل الإنساني مع مجمل الظروف السائدة، ومن هذا التفاعل تحقق كل شيء: العقائد والأفكار والسلوك الإجتماعي والسياسي والإقتصادي ونحوه، ومن جانب آخر فالتأويل أعلى درجة من التفسير، وهو عند علماء الإسلام أمر خاص بالله تعالى: "هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون"[3]. أي ما وعدوا به من النكال والجنة والنار، وقال مالك: ثوابه، وقال الربيع: لا يزال تجيء من تأويله أمر حتى يتم يوم الحساب حتى يدخل أهل الجنة

---

[1] النص والجسد والتأويل: فريد الزاهي، إفريقيا الشرق ط1 2003 ص 76.
[2] مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ط4 1998، ص32.
[3] الأعراف/53.

وأهل النار فيتم تأويله يومئذ، وقوله: (يوم يأتي تأويله) أي: يوم القيامة، قال ابن عباس ويوم القيامة من علم الله تعالى ولذا عبر بهذا اللفظ (تأويله).

وقال تعالى: **{{وما يعلم تأويله إلا اله والراسخون في العلم يقولون آمنا له كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب}}**[1] هذه الآية يرد الوقف فيها مختلفا بين بعض القراءات القرآنية[2] فبعضها يقف عند اسم الجلالة ليؤدي معنى محددا، هو اختصاص الله تعالى بعلم التأويل، وبعضها يجعل الوقف عند لفظة العلم، ليكون المعنى المستفاد هو اختصاص الله بعلم التأويل وإمكان حصوله له عند العلماء الراسخين.[3]

6- نظرية التأويل حديثا:

التأويل في سياق القرآن الكريم يتخذ مقاما مركزيا في استرتيجيات القراءة الدينية، وهو متى ما حاز صفة "العلمية" المستنبط كينونة النص المقدس من أجل استرجاء كليات الكتاب الكريم وخصائصه الإيمانية، فالإستقراء الإبستيمولوجي ليس هو ما بحث عن النتائج العدمية ولكنه ما يولد علاقة توثيق وتواصل مع المقروء، ويجع من التأويل وسيطا حضاريا بينه وبين النص الكريم من أجل إيجاد مخارج روحية وعملية لهذه الحضارة المصابة بالعياء والمرض –كما يسمي فرويد- واستقاذ الحداثة مما اسماه "هوسرل" بأزمة العلوم الغربية التي تحولت إلى برنامج ميتافيزيقي بشري أساسه العنف ومنهجه الإستقواء بالمكتسبات التكنوولوجية وذلك بعد أن تحول العقل العلمي من المفهومية إلى الأداتية ومن المنطقية إلى البدائية والتوحش.

لقد نظر ابن رشد لقانون التأويل على المستوى الفلسفي، وطرح الشاطي في مجال التأصيل الشرعي والتقنين المقاصدي قواعد للتأويل القرآني ومعالم السيمياء (الدلالة) الإسلامية، وكان التأكيد على ضرورة اكتساب المعلومات القاعدية للألسنة

---

[1] آل عمران/ 7.

[2] وهو فرق ما بين روايتي ورش وحفص عن عاصم.

[3] وهذا المعنى يرافق دعاء الرسول (ص) لعبد الله بن عباس -رضي الله عنه- "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".

العامة (إتقان اللغة العربية) ومعرفة علوم القرآن والقراءات، أسباب النزول المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ، إضافة إلى العلم بتقنيات الخطاب وميكانيزمات القول القرآني المجمل والمسين، المحكم والمتشابه، العام والخاص، المطلق والمقيد، وسواء كان القارئ إيمانيا أو غير إيماني فإن الإستناد إلى هذه الحصانة المنهجية ينتهي بمختلف مسالك الإستقراء إلى ذوات النتائج المتوازنة التي تعب عن هوية القرآن وذاتيته[1].

7- المناهج الجديدة وتطبيقها على القرآن:

إننا في الحقيقة أمام إشكالية أساسية يمكن أن تنطبق على الكثير من الإجراءات الثقافية المتداولة والمتجددة، ولعلها أحد أهم المنطلقات التي تشكل سببا لإختلافات فكرية عديدة، فنحن أمام نموذجين من الكلام، كلام إلهي له مميزات خاصة فيه طابع الإطلاق، وأبعد ما يكون عن النسبية صدر عن خالق الإنسان بما له من عقل وروح، وتضمن إلزامات ومفاهيم وقيما، وكلام بشري أقرب ما يكون إلى النسبية، يتأثر غالبا بالزمان والمكان والظروف النفسية والإجتماعة المحيطة به، فهل هناك ثمة قانون يحكم العلاقة بين الكلامين منهما يتفاعل مع الآخر، أم لا وجه لهذه العلاقة لمحدودية كلا الكلامين من جهة الزمان والمكان؟

إن فرز أي إجابة أو رؤية تتعلق بهذه التساؤلات من قبل أي مفكر ستلقي بظلالها بشكل أو بآخر على مجمل الإبداعات الثقافية له، وهذا ما يعطي هذه التساؤلات أهمية خاصة ويؤكد على ضرورة مناقشتها.

وقد طالعتنا بعض التحليلات المعاصرة التي حاولت أن تقدم نموذجا مغايرا للعلاقة بين القرآن والفكر كمحاولة محمد أركون، فهو يضيف إلى المنهج البنيوي الذي يهتم بمعالجة الألفاظ، المنهج السيميائي الذي يهتم بالدلالة، والمنهج الأنتروبولوجي الذي يضع في الحسبان طبيعة خاصة للنفسية الإجتماعية في عصر نزول النص، ومنهج التاريخ الحديث، أي ما جاء به علم التاريخ، وعلم تاريخ الأديان خاصة، ليقول بأن النص يحاكي مرحلة تاريخية ما، ولا يمكن أن يكون فوق

[1] مبادئ دلالية لسانية:محمد أحمد الحضراوي –باريس- هارمان 1972 ص5.

الزمان والمكان، فتحت عنوان (الظاهرة القرآنية) قال: "استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم يستخدم القرآن عن قصد لماذا؟ لأن كلمة (قرآن) مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها لمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية إلخ، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي"[1].

لقد علق المترجم هاشم صالح على هذه العبارة بقوله: "قلت الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني، أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ، ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية ولو للحظة لكن نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية وعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين"[2].

وأركون بذلك يقدم قراءة يصفها بالقراءة النقدية، لتكون بديلا عما أسماه بالقراءة الإيمانية التبجلية، ويمكن ملاحظة تطبيقات هذه القراءة في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)[3].

نجد عدة قراءات على عكس أركون تقف في خط مواز إذا تلتزم الحذر الشديد في التعاطي مع النص المدون، وتعتبره كلاما من نوع خاص لا يمكن للبشر أن يتصرف فيه، أو يسقط عليه مناهج قد تتجاوز في تحليلها حدود الظاهرة باعتباره معجزة خالدة، في الوقت نفسه الذي ترى فيه هذه القراءات إطلاقا للآيات من جهة الزمان والمكان، فالخطاب القرآني في نظرها متعال من حيث الزمان والمكان إذ قال محمد تقي المدرسي في مطلع تفسيره من هدي القرآن: "إن القرآن لم ينزل

---

[1] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي:محمد أركون، دار الساقي بيروت ط1 1999م، ص:199.
[2] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: مرجع سبق ذكره ص: 105.
[3] ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت ط1 2001 ص: 106.

لجيل واحد أو لقرن، بل هو كلام الله العظيم الذي يمتد مع الزمن من يوم أنشأه الله إلى يوم يرث الأرض ومن عليها ويمتد مع البشرية من يوم نزل من السماء مكملا لرسالات الله وحتى يوم البعث لذلك فإنه كتاب يسع الجميع ولا يسعه أحد ولأن البشر تتكامل فلابد أن نبقي القرآن أمامه دون أن نبلغه أن تقدم حضاريا أو توغل في آفاق المعرف"[1].

كما جاء عن إبراهيم بن العباس، عن الرضا عن أبيه أن رجلا يسأل أبا عبد الله "ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة"[2].

إن كل نموذج من هذه النماذج يقدم منهجا خاصا يحكم العلاقة بين القرآن والفكر، بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ولا شك أن لكل منهج منها تداعيات لها ظلال خاصة تؤثر على طبيعة الإبداع على المستوى الفكري والثقافي، وهذا ما يدفع كل قارئ مجد للقرآن أن يحدد منذ البداية منهجه الذي يقرا به، إذ من المفترض أن تتمخض تلك القراءة عن كم من الأفكار والرؤى التي تضفي طابعا مميزا على حياة الإنسان الشخصية والإجتماعية.

إن إنطلاق الكثير من المحاولات الثقافية من مقولات ترجع في حقيقتها للفكر الإنساني المجرد، الذي يغيب فيه طابع الثبات غالبا، ففي الإستناد العلمي الذي يكون موضوعه نظرة أو موقفا دينيا نرى أن بعض المحاولات الثقافية تتخذ مما أبدعه الفكر الإنساني المعاصر على وجه الخصوص مرجعية فكرية، يستند إليها في تأسيس الأفكار والمواقف ذات الطابع الديني.

إن ندرة التأملات القرآنية التي تتخذ من العمق الذي يمكن اتخاذه من نصوص الآيات المباركة مجالا أساسيا لاستنباط الأفكار ولإدارة المحاولات الثقافية فبعض المحاولات الثقافية لا نجدها تهتم بالتأملات القرآنية العميقة، وإنما يظهر عليها غالبا طابع الإستشهاد السريع الذي يجعل من القرآن مجرد نصوص سطحية خالية من

---

[1] من هدى القرآن: محمد تقي المدرسي ج1 دار البيان العربي ط1 1406هـ، ص15.
[2] المرجع السابق: ص:239.

العمق كالكثير من كلمات ومقولات البشر، والتي تنتهي إلى نقص ملحوظ يرتبط بالعلاقة الجوهرية بين القرآن والفكر، بين الكلام الإلهي والكلام البشري، لأنها إما أن تجعل القرآن مجرد مقولات تاريخية لا فاعلية لها في الحياة الفكرية مما يجعل الفكر الإنساني أقدر على التأثير منها، أو تجعل منه كلاما سطحيا يستشهد به وكلا هذين الأمرين ينتهيان إلى تحجيم القرآن[1].

يحتوي الكلام الإلهي على أمرين مهمين هما أصول الفكر والمعرفة.

- أسس الحياة الإجتماعية، فالأول مهمته إدارة حركة العقل والتفكير، وأما الثاني فيهتم بإدارة وتنظيم حركة المجتمع.

فالقرآن الكريم أسس لأمهات القيم والأفكار بأساليب متعددة نظرية كالآيات المختصرة، وعملية كالتجارب والمقاطع القصصية وذلك لتكون الأفكار التفصيلية متولدة عنها، لكن وبفعل عدم الوضوح في هذه القيم الأم، قد يضطر الباحث للإستناد على قيم مغايرة لا تحظى بالمكانة التي تحظى بها تلك القيم ما يؤدي مع مرور الزمن إلى تشوه الأفكار التفصيلية والقناعات الثقافية عند الباحث، ولهذا ينبغي التعمق في الكلام الإلهي كفرز القيم القرآنية الأم كما أن القرآن أسس بالأساليب النظرية والعملية لأسس الحياة الإجتماعية في شقها الإجتماعي الخاص (أخلاقيات المجتمع الواحد) والعام (الإدارة السياسية) لكن لا في التفاصيل في الشطر الثاني، أما في الشطر الأول فقد اهتم القرآن بأدق التفاصيل كما هو ملاحظ في وصايا لقمان الحكيم لابنه وذلك لرسم صورة خاصة للمجتمع المؤمن[2].

والإحتكاك المتزايد مع الواقع الإجتماعي الخارجي بما يحمل من صور وقوانين قد يفقد الإنسان القدرة على صياغة نموذج يتفق وما رمه القرآن من أسس أم خاصة إذا كانت تلك الأسس غير شاخصة أمامه.

كيف تقرأ النسبة بين الكلام الإلهي والكلام البشري؟

---

[1] **الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي ج29 ط2 1971م مؤسسة مطبوعاتي، ص62.**

[2] **لقمان / 13-19.**

ما نؤكد عليه في هذه الدراسة، ملاحظتان أساسيتان تكمن فيهما أصول تفكيرنا القرآني وحقيقة نظرتنا للكلام الإلهي من جهة علاقته مع الفكر الإنساني والكلام البشري.

الملاحظة الأولى:

حاكمية الكلام الإلهي على الكلام البشري وذلك بأن تكون الرؤى المستنبطة من القرآن الكريم حاكمة ومهيمنة على سائر تصوراتنا الثقافية وتتمثل هذه الحاكمية فيما وصف القرآن فيه نفسه والذي يتمثل في العظمة والحكمة حيث قال تعالى: **{{ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم}}**[1]. وقال سبحانه: **{{تلك آيات الكتاب الحكيم}}**[2] فالعظمة الموصوف بها القرآن في هذه الآية مستمدة من العظمة الإلهية، باعتبارات القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ولأن العظمة الإلهية، باعتبار أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ولأن العظمة الإلهية تعني الفوقائية والتعالي فوق كل شيء، فإن العظمة في كلامه سبحانه لابد أن تعني أيضا الفوقانية والتعالي فوق كل ما هو من جنسه وهو الكلام، أي أن القرآن كما يتضمن من معاني وقيم ومفاهيم يتعالى على سائر المعاني والقيم البشرية، لأنه كلام عظيم نزل من العظيم، ومن أبرز أوجه الفوقانية هذه أنه يتعالى على الزمان والمكان، على خلاف أفكار البشر تماما ما عدا من نطق بالوحي، فهي في الغالب تعد أفكار لها تاريخية، بينما الكلام القرآني لا تاريخية له.

ولهذه الميزة من التعالي كان لابد أن يكون القرآن في حديثه وأخباره وتوجيهه أحسن وأفضل من كل ما عداه كما جاء في الآية من قوله تعالى: **{{الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني.}}**[3] فقيمه أحسن القيم وأخباره أحسن الأخبار وعلمه أفضل العلوم، وإرشاداته أفضل أنواع الإرشاد.

بالإضافة لما عبرت عنه الآيات القرآنية بالثقل فقد جاء في قوله تعالى: **{{إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا}}**[4] فالثقل من المعاني التي تعود على العظمة وبذلك

---

[1] **الحجر/ 87.**
[2] **لقمان/2.**
[3] **الزمر/ 23.**
[4] **يونس- يس/1-2/1.**

فالقرآن ليس فقط أحسن وإنما أثقل من كل ما يبدعه الفكر البشري من أفكار ونظريات التي لا تصل إلى مستواه عميقة وقادرة على الصمود بالرغم من امتداد الزمن.

القرآن أبضا حكيم والحكمة هي الصفة المركزية الثانية التي وصف القرآن بها نفسه حيث قال تعالى: {{**تلك آيات الكتاب الحكيم**}} و{{**يس والقرآن الحكيم**}}.

إن الحكيم مشتق من الحكمة، وبالتالي فالقرآن الحكيم لا يحتوي على مجرد العلم النظري أو المعلومات العامة بل على الحكم –ج حكمة- فقد انتهى الأستاذ المدرسي في تفسيره: "القرآن ليس فقط كتاب علم بل هو أيضا كتاب حكمة، والحكمة –كما يبدو لي- العلم النافع الذي بلغ في تكامله ونضجه مبلغا يجعله مؤثرا في سلوك البشر، ومغيرا الحياة وصانعا للحضارة"[1].

والقرآن أيضا محكم كما قال تعالى: "كتاب أحكمت آياته"[2] فهو في تركيبته الداخلية محكم ومتقن في اللفظ والمعنى وليس خصوص اللفظ فقط، ولأنه كذلك فإنه لا ينطق إلا بالحكمة، فالحكمة نتيجة لإحكامه، إذ أن معانيه مستقيمة لا كذب فيها ولا اضطراب ولا نقص ولا تشويش، بل فيه دقة وضبط وتعبير دقيق عن صلب الحقيقة وإرشاد إلى الواقع، ومن أبرز تجليات الحكمة الفصل بين الحق والباطل بشكل واضح ودقيق، ومن هنا يتضح بأن القرآن المتضمن للحكم فقط والفارق في العديد من الآيات تعود إلى الأصل الأعلى المرتبط بها وهو "الحكيم" فما دام القرآن يعبر عن الحقيقة التامة فكل ما فيه حق حيث قال تعالى: "إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق..."[3].

الملاحظة الثانية: التأسيس القرآني لأصول الثقافة:

---

[1] **من هدي القرآن: محمد تقي المدرسي ج11 ط1 1406هـ دار البيان العربي بيروت، ص93.**
[2] **الزمر/ 41.**
[3] **الأعراف/ 203.**

قد أسست لهذا المعنى الحاكم على العلاقة بين الكلام الإلهي والكلام البشري آية من سورة الأعراف حيث قال تعالى: **{{وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتنا قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون}}**[1]، باعتبار أن مؤداها أن جميع ما نحمل من قيم وأفكار ينبغي أن ينسجم مع بصائر القرآن الكريم ولا يشذ عنها، فالبصائر تختص بالمتعمقين إيمانيا والهدى لمن هم دون هذا المستوى وأما الرحمة فتتعلق بالمبتدئين، فالبصائر والهدى والرحمة آثار للقرآن، لا تتأتى للقارئ للقرآن الكريم ما لم يكن متزودا باليقين.

فالقرآن بصائر، والبصائر جمع بصيرة وهي تعني المعارف والمناهج والأفكار والرؤى اليقينية التي هي في ذاتها يقين وتوصل الإنسان إلى اليقين، فهي مقابل البصر الذي يشاهد الأشياء حسيا على نحو يقيني والبصيرة تشاهد الأفكار والأمور المعنوية على نحو يقيني أيضا ففي هذا المجال قال الشعراوي: "أما البصر فهو مهمة العين في الأمور الحسية لكن هناك أمور معنوية لا تكتشفها إلا البصيرة، والبصيرة القلب بالنور حتى يستكشف تلك الأمور المعنوية، ولا يمتلك القلب البصيرة إلا حين يكون مشحونا باليقين الإيماني، والقرآن[2] الكريم بصائر لأنه يعطي ويمنح من يؤمن به ويتأمله بصائر ليجدد الأمور المعنوية وقد صارت مبصرة، وكأنه قادر على رؤيتها ومشاهدتها وكأنها عين اليقين"[3].

والقرآن هدى، والهدى الدلالة الواضحة والتامة على الطريق المستقيم والمنهج الحق، ولا شك هذا تماما ما توفره البصيرة، فالبصيرة عبارة عن الرؤى والمناهج اليقينية التي توضح الطريق للإنسان، فإذا أصبح واضحا كانت المسيرة فيه سليمة ومتسقة وهذا ما تعنيه الهداية.

والقرآن رحمة، والرحمة الخير الدنيوي والأخروي إذ لا تقييد في الآية بالدنيا وإطلاقها يقضي الشمول للدنيا والآخرة وعبر عنها القرطبي النعمة[4] والرحمة

---

[2] تفسير الشعراوي: محمد متولي الشعراوي ج8 قطاع الثقافة مصر، د.ت، ص541.
[3] المرجع السابق للشعراوي.
[4] الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب، ج7، د.ت، ص224.

هي السعادة الأبدية والخير الوفير والنعمة الدائمة، وهي المؤدي الطبيعي للبصائر والهدى، فإذا استكشف الإنسان البصائر، وسار في الحياة بسببها على هداية ووضوح حصل على السعادة في الدنيا والآخرة وهذا هو سر الترتيب في الآية فالقرآن (بصائر وهدى ورحمة).

وبالتالي فإن الكلام الإلهي بما يحمل من بصائر ومعارف يقينية ينبغي أن تعود إليه سائر التصورات والأفكار البشرية لأنها قد لا تعد والشك أو الظن وكلاهما يجب أن يحاكما باليقين القرآني ويهذبا بناء على ما جاء فيه.

من خلال القراءة للواقع الفكري العلماني أن أهل الزيغ والضلال يسعون بلفظ "النص والتأويل" كما عند نصر أبي زيد وأركون وغيرهما من الماديين الدهريين أن يقدموا القرآن على أنه نص تاريخي (أي مادي بشري صنعه الإنسان عبر التاريخ) ومن ثم فهم يسعون إلى إقناع الناس وخاصة المسلمين أن القرآن يمكن تأويله أي رده إلى أوله أو مبدئه باعتباره نصا تاريخيا بشريا، وما كان بشريا تاريخيا في طبيعته فيمكن فهمه وفهم مصدره ومبدئه ومكوناته من قبل العقل البشري في زعمهم الباطل، وقد ألفوا ونشروا الكتب في هذا الباب ومضمونها ما توهموه وزينته لهم عقولهم القاصرة من أنه من المتحقق تأويل القرآن وليس مجرد تفسيره، وأنه يمكن تفكيك كل جهد بشري وهم يرون ويعتقدون بشرية القرآن وتأويله أي التعرف والتعريف بمنطلقاته وظروف تكونه أو تكوينه وهذا من أعظم الزيغ والضلال لأن تأويل القرآن لا يكون إلا لله تعالى وحده وليس كما حاول الماركسيون منهم تأويل القرآن والسنة وفق نظرتهم المادية الجدلية ووفق المنظور الإقتصادي الذي يرون أنه المحرك لكل شيء.

ومن جهة أخرى يقف (البنيويون) ومعهم (السيميائيون) وكل الفرق (الألسنية) و (الأنتروبولوجية) محاولين تفكيك القرآن الكريم و(تأويله) وفق المناهج التفكيكية مع إعمال النظرة البنيوية وموت المؤلف.

*** جاك بيرك[1] Jacque Berques 1995/1910:**

اهتم بيرك بالأدب العربي من خلال دراسة وترجمة المعلقات العشر وأعمال طه حسين، ومحاولة الترجمة الكاملة للقرآن الكريم التي تعتبر أهم أعماله، وعرف بيرك الذي توفي سنة 1995 بكتاباته ومواقفه السياسية والأدبية والفكرية التي تبنت الدفاع عن القضايا العربية والفكر العربي، كما كون العديد من الصداقات في العالم العربي والتي لا تزال تدين له بالوفاء، وعرف بيرك بحبه وتعلقه بمسقط رأسه الجزائر.

عد الكثير من الباحثين جاك بيرك واحدا من عمالقة الفكر الفرنسي المعاصر وأحد ألمع المستشرقين المولعين بالشرق، تدعى معرفته الكاملة باللغة العربية باعتباره عضو المجمع اللغوي المصري، وهو ينفي عن نفسه انتماءه إلى الإستشراق، ويتمسك بأنه دارس للتاريخ ومؤرخ، ولا شك أن ما قام به من ترجمة لمعاني القرآن الكريم يعد من الناحية الفنية جهدا كبيرا، استمر على مدى عشر سنوات لكن يبقى في الواقع أنه لا يقل خداعا عن بقية المستشرقين ويفتقد الأمانة العلمية في ترجمته وفي أسلوبه لأنه لا تكاد تخلو صفحة واحدة من صفحاته الثمانمائة والثلاثين من أكثر من خطأ متفاوت الأهمية والأخطاء في الأعمال العملاقة تكون عملاقة أيضا[2].

ولا يخفى على أحد أن هذه الترجمة "لبيرك" أساسا إلى الستة ملايين مسلم الذين يقيمون في فرنسا والمحكوم عليهم إما بالإستيعاب أو الذوبان في المجتمع الفرنسي بهدف طمس هويتهم الإسلامية أو بالطرد إذا تمسكوا بعقيدتهم الإسلامية.

وسبب انتشار هذه الترجمة مساندة إعلام غربي مغرض هدفه الإستماتة في النيل من الإسلام وخطورتها أنها تأتي من عضو بالمجمع اللغوي المصري، ومن كونه شخصية تعرف عنها صداقتها للعرب والمسلمين.

---

[1] ولد المفكر الفرنسي المستشرق جاك بيرك في فرندة ولاية تيارت عام 1910 بالجزائر، زاول دراسته الثانوية بالجزائر العاصمة لينتقل بعدها إلى باريس ويستكمل دراسته العليا إلا أنه توقف عن ذلك وعاد إلى الجزائر أدى خدمته العسكرية بالمغرب الأقصى عام 1932 درس بمصر فترة من الزمن وكتب الكثير من الكتب عن الإسلام والحضارة الإسلامية.

[2] **حوار حول ترجمات القرآن، زينب عبد العزيز: www.Islam.web.net.**

من بين الأخطاء الخطيرة التي تم اكتشافها ترجماته لمعاني آيات:

{{إن الصفا والمروة من شعائر الله}} البقرة/158.

ترجمة كلمة شعائر بمعنى وضع علامات أو إشارات Reperages رغم أنها تعني المناسك الدينية ولها ما يقابلها في الفرنسية: Rites

{{الذين يتبعون الرسول النبي الأمي}} الأعراف/157.وترجمتها En Faveur de ceux qui suivent l'envage le prophète Maternel

وتعني "النبي الأمومي" (من الأمومة)

{{خاتم النبيين}} ترجمتها بمعنى الختم الذي تختم به الأوامر

Le seau ou des prophètes

{{فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم}}

ترجمتها: بمعنى أن الله هو الذي تاب وليس آدم، رغم أن المقصود "أن الله هو الذي يقبل التوبة"

والعديد من الأخطاء الأخرى التي أكدتها اللجنة التي شكلها شيخ الأزهر لإبداء الرأي في ترجمته والتي كان نتيجتها صدور قرار منع دخول هذه الترجمة إلى مصر.

*** محمد أركون[1]:**

[1] باحث ومؤرخ ومفكر جزائري ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشنت حيث درس دراسته الإبتدائية بها، وأكمل دراسته الثانوية في وهران، بدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم أتم دراسته في السوربون في باريس. توفي بعد إنجاز هذا العمل.

عني محمد أركون أستاذ التاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1968 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها من مؤلفاته الفكر العربي، الإسلام أصالة وممارسة، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

أركون والتأويل الأنتروبولوجي للخطاب الديني:

لهذا المفكر الجزائري (محمد أركون) حملة معرفية كبيرة في قراءته للتراث الإسلامي وبالأخص في قراءته للنص الديني ممثلا في القرآن وقد مكنه ذلك (مناهج وآليات العلوم المعاصرة خاصة العلوم الإنسانية) من الوقوف على أرضية متينة أمام مواجهة الخطاب الديني الأصولي المغلق (بتعبير أركون) والرافض لكل قراءات التراث تنفتح على مناهج الآخر، وأمام مواجهة خارجية يتبناها خطاب الإستشراق ينكر عليهم أحقية فهم دينهم (الإسلام) وفق مناهج علمية صارمة، ويعتقد أركون أن أي قراءة تنويرية للخطاب الديني ينبغي أن يتبنى تساؤلان للأنتروبولوجيا الدينية والثقافية والإجتماعية والتمكن من التعرف على المفاهيم والتصورات وبطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية.

ما حقيقة النفع الذي يمكن للأنتروبولوجيا تحقيقه من خلال قراءة التراث؟

إن العلم الأنتروبولوجي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغماتي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع وأشمل أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان وفي أي مكان، لذلك يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة وتفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة والهيمنة أو السلطة والخضوع والمعرفة المنيرة عن الجهل مؤسس.[1]

كما أن علم الأنتروبولوجيا المعاصر يمارس عمله ضمن ممارسة نقدية تفكيكية وعلى صعيد معرفي.

حسب أركون فإن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات التي يقدمها الإسلام عنها، لذا فإنه يقر بضرورة الفصل بين الإسلاميات الكلاسيكية التي تهدف إلى تقديم

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة ط1 2001 ص6.

معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور عربي وبين الإسلاميات التطبيقية التي تدرس الإسلام، وكفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله ذلك لأن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية.

وضمن هاتين الرؤيتين بلور أركون نظرية في قراءة القرآن، معلنا أن الرغبة في ذلك تكمن في إضافة ما تم تقديمه من قبل قراء وشراح ومفسرين للقرآن وعرضه الوحيد هو إظهار في دخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة: "وبعملنا هذا فإننا نخضع القرآن للنقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإننا نأمل في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"[1].

ونجاح أي قراءة تأويلية مرتبط لدى أركون بما يسميه أرْخنة الخطاب القرآني، ويرى أنه ثمة ضرورة تمثل هذه الإجرائية باعتبارها نقطة انطلاق لكل محاولة إعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتروبولوجية واحتمالا اللاهوتية للوحي، وهذه العملية تمارس بوعي حذر المناهج المستخدمة ويكمن الحرج في كونها تتعامل مع القرآن كنص مادي مجسد والذي يدعوه اللاهوتيون بالوحي ومنه فإننا مجبرين لدراسة الوحي باعتباره دلالة دينية تمكن ممارسة عليها آليات القراءة التأويلية، والتي تمكننا بدورها من ذلك الفهم المائل، فكل فهم حسب صاحب صراع التأويلات وهو أن يفهم لنص وفقط مع العلم يشير أركون أنه كثيرا ما تصطدم مثل هذه القراءة بعتاد الخطاب الدوغماتي الذي يضع أمامها موانع من قبيل الفعل الإيماني الرافض لكل إمكانية فتح النص الديني (المقدس).

كما كانت الظاهرة القرآنية (الوحي) المتولد أساسا في التاريخ، وتعيد إنتاج دلالات أكثر دواما تلك الدلالات هي التي أثبتت عليها الظاهرة الإسلامية بالنظر إلى القرآن نظرة كلية أي إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي والإجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال مطلق ثم تعيد توليد التسامي وتصفيته على التاريخي والإجتماعي في كل

---

[1] **تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ط3 1998 ص32.**

مرحلة، من البديهي أن يحدث ذلك بفعل دائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة.[1]

وقد نقل محمد أركون تأكيدا حاسما ودوغماتيا لتوصيف لا عربية النص الديني معبرا عن مرجعيته الواحدية والنهائية، ويرى المستشرقون المتخصصون بفقه اللغة أن كلمة "قرآن" ذات أصل سرياني أو عبري فهو –في نظره- لا يوجد شيء خارج النص الإستشراقي إذ المستشرقون –وحدهم- المؤتمنون على قراءة الشرع الإسلامي وتوثيقه أصالة عن أنفسهم، ونيابة عن المسلمين ولا فرق لدى أركون أن يكون الأصل سريانيا أو عبرانيا، المهم أن يؤدي هذا التوصيف إلى تصفية الحضور القرآني من سماته الثقافية العربية.[2]

---

[1] نصر حامد أبو زيد: مرجع سبق ذكره ص184-185.

[2] في الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد 1999، ص77..

• نصر حامد أبو زيد: التأويل الأنتروبولوجي المعرفة للخطاب الديني

[1] يؤكد في كتابه "مفهوم النص" أن التأويل هو لحظة وعي الإنسان بالحقيقة، محاولا الكشف عما تحمله من تجليات برهانية عرفاتية، ومن هذا المنطلق يكون حامد أبو زيد من المفكرين الذين حاولوا أن يحدثوا نوعا من المواشجة بين تجربتين إنسانيتين مهمتين: التجربة العقلية البرهانية والتجربة الروحية الصوفية العرفانية، ويتحدث عن النوع بين اللقاء الرمزي حصل بين شخصيتين بارزتين في الفكر العربي الإسلامي في القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي) بين ابن رشد الفيلسوف والفقيه، وابن عربي الصوفي، يحدث أبو زيد تفككا لرمزية هذا اللقاء، فهو لقاء يعبر عن إمكان تحقيق للحقيقة ممثلا في تحقيقه حقيقة الكمال الإنساني، وذلك من خلال الفلاسفة العقلانيين وفلاسفة الإشراق، وعلى أساس هذا اللقاء أصبح للعرفان مكان إلى جانب البرهان وأصبح لهذا الخير مقدمة لابد منها قبل الولوج إلى عالم العرفان الذي اكتسب مكان أعلى، رغم أن الوصل إليها مستحيلا دون المرور بالبرهان، لكن هذا الإمكان المنجز للمصالحة بين البرهان والعرفان ظل سجين إشكالية الحقيقة المزدوجة عند أبو زيد، ويظهر ذلك من خلال توظيفه لرمزية قصة "حي بن يقظان" لابن طفيل أين تتجلى تساؤلات "حي" عن الحكمة في توظيف التمثل والمجاز في التعبير عن الحقائق وذلك رغم ما تسببه هذه الصيغ التعبيرية من ارتباكات معرفية.[2]

ويقف أبو زيد عند مفهوم التأويل بالنسبة إلى ابن رشد بحيث تكمن مهمته في إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك

---

[1] باحث متخصص في الدراسات القرآنية كانت محاولته الأولى وحول "الإتجاه العقلي في التفسير" هي دراسة قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، تلتها محاول ثانية عنوانها "فلسفة التأويل" وهي دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي ومحاولته الثالثة خصها لدراسة في القرآن الكريم وذلك من خلال كتابه مفهوم النص وآخر عهد له وهو الصادر عن المركز الثقافي العربي "هكذا تكلم ابن عربي" 2004.

[2] **هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ط2 2004 ص: 181.**

بعادة لسان العرب، فلا التجور من تسمية للشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تاريخ أصناف الكلام المجازي، فإذا كان الفقيه حسب ابن رشد يفعل هذا قابس يقيني وأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أساس ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيها مؤمن ويزداد اليقين بها عند من زاول المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.[1]

إن غاية ابن رشد جعل الخطاب الديني مع ما يقرره البرهان العقلي والفيصل في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكمه التعبير في اللغة العربية، وهو لا يكتفي بحجية استخدام الفقهاء للتأويل ولا يوضح القيود اللغوية التي تمنعه من الجنوح عن مقصوده الشرعي الذي هو إجماع المسلمين "ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب تحمل الألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل.[2]

من محاولات نصر حامد أبو زيد والتي قد يظهر منها اعتبار النص القرآني أقرب إلى النص البشري، وأن الكلمة الإلهية ما إن تتحول عبر الرسول المبلغ إلى الناس، حتى تصير (كلمة إنسانية)، فهنا تتم عملية فك ارتباط بين الكلمتين إيهما، وذلك من موقع أصحاب الكلمة الأولى (وهو الله في الإسلام والرب في المسيحية المفهومة إسلاميا) يتحدد على نحو نسبي "ليس كمثله شيء"[3] يتبين هذا التعريف السلبي للإله بكيفية الرفض التام لأي تحديد منطقي عبر ما نشأ تحت اسم (اللاهوت السلبي).

إن فك الإرتباط المذكور، إذن يفصح عن نفسه على أساس العجز الفهمي الإنساني المشخص أي (نص تنزيل و نص تأويل) في هذا النص تبرز إشكالية فهمه والعمل بمقتضاه.[4]

---

[1] فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، أبو الوليد بن رشد، تحقيق عبد الكريم المراق، تونس، المنشورات للإنتاج والتوزيع ط1 1999 ص: 32-33.

[2] المرجع نفسه ص36.

[3] الشورى/ 11.

[4] الإسلام والعصر تحديات وآفاق، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط1 1998 ص: 35.

الفصل الأول

القراءة الاستشراقية الأنثروبولوجية

I- الظاهرة الإستشراقية

1-1: مفهوم الإستشراق

2-1: نشأة الإستشراق

3-1: دوافع الإستشراق

4-1: اهتمام المستشرقين بالقرآن

I- الظاهرة الاستشراقية:

1-1: مفهوم الإستشراق:

هناك تعاريف عديدة للإستشراق باعتباره علما ومنهجا وأسلوبا في التفكير الغربي. فقد عرف الإستشراق بأنه منهج غربي في رؤية الأشياء والتعامل معها يقوم على أن هناك اختلافا جذريا في الوجود والمعرفة بين الغرب والشرق، وأن الأول يتميز بالتفوق العنصري والثقافي على الثاني، وعرفه آخرون تعريفا أكاديميا يقول: "الإستشراق عبارة عن دراسات (أكاديمية) يقوم بها غربيون في الدول الإستعمارية للشرق بشتى جوانبه، تاريخه وثقافته وأديانه ولغاته ونظمه الإجتماعية والسياسية وثرواته وإمكانياته من منطلق التفوق العنصري والثقافي على الشرق، وبهدف السيطرة عليه لمصلحة الغرب وتبرير هذه السيطرة بدراسات وبحوث ونظريات تتظاهر بالعلمية والموضوعية".[1]

أما إدوارد سعيد في كتابه "الإستشراق" فيميل إلى تعريفه بأنه "أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة صياغته وتشكيله (فكريا وسياسيا) وممارسة السلطة عليه".[2]

ويعرفه آخرون بأنه "دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون كافرون من أهل الكتاب بوجه خاص للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب: عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة وتاريخا ونظما وثروات وإمكانيات بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعى العلمية والموضوعية وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي"[3]

---

[1] الوجيز في علم الإستشراق: أ.د سعدون محمود الساموك، دار المنهاج للنشر والتوزيع ط1 1423-2003، ص75.
[2] الإستشراق ترجمة: إدوارد سعيد وكمال أبو ديب ص107.
[3] مناهج المستشرقين: د. سعدون محمود الساموك ود. عبد القهار العافي، دار المناهج للنشر والتوزيع، د.ت، ص17.

الإستشـراق هـو العلـم الـذي يـدرس لغـات الشـرق وتـراثهم وحضـاراتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم، ويدخل ضمن معنى الشرق أية منطقة شرقية لكن (المصطلح) يعني هنا ماله علاقة بالدراسات العربية أو اللغات التي تؤثر عليها العربية كاللغات الفارسية والتركية.

وقد بدأت الدراسات تتسع وتستقل حتى أصبح لكل منطقة من المناطق تسميتها، فبدأ بعضهم يدعوا دراسة اللغة العربية وشؤون العرب بالدراسات العربية Arabistic ويدعو المستشرقين المتخصصين بالعربية بالمستعربين.[1]

يتبين لنا من بعض التعاريف السابقة أنها ترفض أن يكون الإستشراق علميا وموضوعيا.

1-2: نشأة الاستشراق:

من الصعب تحديد تاريخ معين لبداية الإستشراق وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن الغرب النصراني يؤرخ لبدء وجود (الإستشراق الرسمي) بصدور قرار مجمع (فينا) الكنسي في 1312م بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية ولكن الإشارة هنا إلى (الإستشراق الكنسي) تدل على أنه كان هناك استشراق غير رسمي قبل هذا التاريخ فضلا عن أن هناك باحثين أوروبيين لا يعتمدون التاريخ المشار إليه بداية للإستشراق ولذلك تتجه المحاولات في هذا الصدد لا إلى تحديد سنة معينة لبداية الإستشراق، وإنما إلى تحديد فترة زمنية معينة على وجه التقريب يمكن أن تعد بداية للإستشراق.

وليس هناك شك في أن الإنتشار السريع للإسلام في المشرق والمغرب قد لفت بقوة أنظار رجالات اللاهوت النصراني إلى هذا الدين ومن هنا بدأت اهتمامهم بالإسلام ودراسته، ومن بين علماء النصارى الذين أظهروا في وقت مبكر اهتماما بدراسة الإسلام، لا من أجل اعتناقه وإنها من أجل حماية إخوانهم النصارى منه كان

[1] الإستشراق رسالة استعمار: محمد الفيومي دار الفكر العربي القاهرة 1993 ص106.

العالم النصراني يوحنا الدمشقي (676-749م) ومن بين مصنفاته في الصدد لإخوانه في الدين كتاب (محاورة مع مسلم) وكتاب (إرشادات النصارى في جدل المسلمين)، ولكن في نظر البعض لا تعد مثل هذه المحاولات بداية للإستشراق لأن يوحنا الدمشقي كان رجلا شرقيا عايش في ظل الدولة الأموية وخدم في القصر الأموي.

من هنا يتبين لنا أنه ليس هناك اتفاق على فترة زمنية معينة لبداية[1] الاستشراق، فبعض الباحثين يذهب إلى القول إن البدايات الأولى للإستشراق ترجع إلى مطلع القرن الحادي عشر الميلادي، بينما يرى آخرون أن بدايات الدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا تعود إلى القرن الثاني عشر الذي تمت فيه لأول مرة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، كما ظهر أيضا في القرن نفسه أول قاموس لاتيني عربي، وكتاب المستشرق جو شاف دوجا (تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر) الذي صدر في باريس في نهاية الستينات من القرن الماضي وهناك من الباحثين من يجعل بداية الإستشراق قبل ذلك بقرنين، أي في القرن العاشر الميلادي، ولعل هذا ه السبب الذي أدى بتجنيب العقيقي إلى أن يجعل كتابه عن المستشرقين في أجزائه الثلاثة سجلا للإستشراق على مدى ألف عام بدءا من الراهب الفرنسي جدير دي أورالباك (940-1003م) الذي قصد الأندلس وتتلمذ على أساتذتها في إشبيلية وقرطبة حتى أصبح أوسع علماء عصره في أوربا ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك ثم تقلد فيما بعد منصب البابوية في روما باسم سلفستر الثاني (999-1003).

وعلى الرغم من أن الإستشراق يمتد جذوره إلى ما يقرب من ألف عام مضت فإن مفهوم (مستشرق) Orientalist لم يظهر في أوربا إلا في نهاية القرن الثامن عشر، فقد ظهر أولا في إنجلترا عام 1779م وفي فرنسا عام 1799م، وأدرج مفهوم الإستشراق Orientalisme في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م.

---

[1] **فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر: أحمد سما يعوفيتش دار المعارف مصر 1980- ص43.**

إن الدافع لهذه البدايات المبكرة للإستشراق كان يتمثل في ذلك الصراع الذي دار بين العالمين الإسلامي والنصراني في الأندلس وصقلية[1] كما دفعت الحروب الصليبية بصفة خاصة إلى اشتغال الأوروبيين بتعاليم الإسلام وعاداته، ولهذا يمكن القول بأن تاريخ الإستشراق في مراحله الأولى هو تاريخ للصراع بين العالم النصراني الغربي في القرون الوسطى والشرق الإسلامي على الصعيدين الديني والإيديولوجي فقد كان الإسلام كما يقول (ساذرن Sathern) يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة للعالم النصراني في أوروبا على المستويات كافة باعتباره مشكلة عملية استدعى الأمر اتخاذ إجراءات معنية كالصليبية والدعوة إلى النصرانية والتبادل التجاري وباعتباره مشكلة لاهوتية تطلب بإلحاح العديد من الإجابات على العديد من الأسئلة في هذا الصدد، وذلك يقتضي معرفة الحقائق التي لم يكن من السهل معرفتها وهنا ظهرت مشكلة تاريخية صار من المتعذر حلها كما ندر إمكانية تناولها دون معرفة أدبية ولغوية يصعب اكتسابها، وصارت المشكلة أكثر تعقيدا بسبب السرية والتعصب والرغبة القوية في عدم معرفتها خشية الدنس.[2]

1-3: دوافع الإستشراق:

أ) الدافع الديني:

يستطيع كل باحث عن تاريخ الإستشراق أن يتبين بما لا يدع مجالا للشك أن الهدف الديني كان وراء نشأة الإستشراق طوال مراحل تاريخية، ولم يستطع أن يتخلص منه بصفة نهائية، وحتى نهاية القرن التاسع عشر لم يكن الإستشراق قد حر نفسه من إعتبار الخلفية الدينية التي اشتق منها أصلا إلا بدرجة ضئيلة.

والهدف الديني للإستشراق كان يسير منذ البداية في اتجاهات ثلاثة متوازية تعمل معا جنبا إلى جنب، وتتمثل هذه الإتجاهات فيما يأتي:

---

[1] الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر بيروت ط1 1995، ص10.
[2] المرجع السابق ص:11.

1- محاربة الإسلام والبحث عن نقاط ضعف فيه، وإبرازها والزعم بأنه دين مأخوذ من النصرانية واليهودية، والإنتقاص من قيمته والحط من قدر نبيه.

2- حماية النصارى من خطره بحجب حقائقه عنهم، وإطلاعهم على ما فيه من نقائص مزعومة، وتحذيرهم من خطر الإستسلام لهذا الدين.

3- التبشير وتنصير المسلمين وقد كان قرار (فينا) الكنسي في 1312م قرار إنشاء كرسي اللغة العربية في جامعة كامبردج بعد ذلك بأكثر من ثلاثة قرون وتأسيس مجلة العالم الإسلامي The muslim world 1911م، عن طريق صمويل زويمر رئيس المبشرين في الشرق الأوسط والذي توفي في أوائل الخمسينات من القرن الحالي.

ب)- الدافع العلمي:

وقد كانت مقصد بعض من ظهروا في عصر التنوير في أوربا، فمنهم من قرأ الكتب الدينية وفحصها وأدرك أن رسالة الإسلام قريبة من الرسالات السماوية ومؤيدة لما جاء في كتبها[1].

ويعتمد آخرون الأهواء الشخصية والميول التي تساعدهم في دعم آرائهم دون الأخذ بوجهات نظر المجتمع العربي أو الإسلامي وفي كثير من الأحيان دون الإعتماد على مبدأ المقارنة الذي يوصلهم إلى الحقائق وبذلك تعد آراؤهم ذات منظار واحد وهي من أخطر الأمور التي تقودهم إلى نتائج مغايرة للواقع.

وهم يهملون آراء الجانب العربي والإسلامي في تحليلاتهم ويستعرضون بطريقة يطلقون عليها الرصانة العلمية و(الموضوعية) بينما يفقدون المعاني الحقيقية التي بإمكانهم الوصول إليها دون ذلك.

ويعتمد المستشرق في إعطاء صورة مشوهة عن الشرق وذك ما أكده كثير من المستشرقين الذين حاولوا أن يكونوا موضوعيين أو متعاطفين مع الشرق إذ يقول (مونتكومري واط) في هذا الصدد: «وجد الباحثون منذ القرن الثامن عشر في تعديل الصورة المشوهة التي تولدت في أوربا عن الإسلام، وعلى الرغم من الجهد

---

[1] طبقات المستشرقين: عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي القاهرة د.ت. ص22.

العلمي الذي بذل في هذا السبيل، فإن آثار هذا الموقف المجافي للحقيقة التي أحدثتها كتابات القرون الوسطى في أوربا لا تزال قائمة فالبحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد على اجتنابها.»[1]

من إيمان بالله وكتبه ورسله ودعوة إلى الحق والخير والصلاح ولكن هؤلاء كانوا قلة.

ج) الدافع التجاري:

لقد ظهرت الأهداف التجارية في عصر ما قبل الإستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد كان الغربيون مهتمين بتوسيع تجارتهم والحصول من بلاد الشرق على المواد الأولية لصناعاتهم التي كانت في طريقها للإزدهار، ومن أجل هذا وجدوا أن الحاجة ماسة للسفر إلى البلاد الإسلامية والتعرف عليها ودراسة جغرافيتها الطبيعية والزراعية والبشرية حتى يحسنوا التعامل مع تلك البلاد وتحقيق ما يصبوا إليه من وراء ذلك من تحقيق فوائد كثيرة على تجارتهم وصناعتهم بالخير العام.

ولذلك كانت المؤسسات المالية والشركات وكذلك الملوك في بعض الأحيان يزودون الباحثين بما يحتاجون إليه من مال، كما كانت الحكومات المنية تمنحهم الرعاية والحماية.

ونظرا لأهمية الدين وتأثيره الفعال في الأخلاق والمعاملات فقد اتجه هؤلاء الباحثون لدراسة وكتابة التقارير وتأليف الكثير عنه، وللكن هذه الطائفة كانت أيضا قلة مثل الطائفة التي كان لديها الإتجاه العلمي.

د) الهدف السياسي:

ظهرت تلك الأهداف السياسية واضحة جلية واتسع مداها باتساع رقعة الإستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين واضطرت الدول الإستعمارية أن تعلم موظفيها في المستعمرات لغات تلك البلاد وأن تدرس لهم آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسون هذه المستعمرات ويحكمونها وقد اتجهوا في

---

[1] **الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: زقزوق ص73 نقلا عن الإستشراق للدكتور إسحاق موسى الحسني القاهرة، د.ت، ص73.**

هذه المرحلة إلى العناية باللهجات العامية والعادات السائدة كما عنوا بالدين والشريعة.[1]

1-4: إهتمام المستشرقين بالقرآن:

أ- الإستشراق ومصدرية القرآن:

القرآن الكريم هو كتاب الإسلام الأول الذي تقوم على أساسه عقائد الدين الإسلامي وشريعته وتنبثق منه أخلاق الإسلام وآدابه فإذا ثبت أن وحي الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه فإن الإيمان به يصبح أمرا لا مفر منه.

ومن أجل ذلك اتجهت جهود المناهضين للإسلام قديما وحديثا إلى محاولة زعزعة الإعتقاد في صحة القرآن وفي مصدره، وقد بذل الوثنيون جهدهم في مقاومة فك[2]رة أن القرآن وحي من الله فزعموا أنه **{{إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون}}**، وأنه **{{أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا}}** [3]، وأن القرآن قول ساحر أو كاهن، وكانوا يهدفون من وراء ذلك كله إلى إبطال القول بأنه وحي السماء إلى محمد صلى الله عليه وسلم لهداية البشر وقد حذا المستشرقون المتحاملون على الإسلام في موقفهم من القرآن حذو مشركي مكة وبذلوا محاولات مستميتة لبيان أن القرآن ليس وحيا من عند الله وإنما هو من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم، فرددوا أحيانا الإعتراضات التي قال بها الوثنيون قديما رغم دحض القرآن لها إذ يقول (جورج سايل G.Salee) في مقدمة ترجمته الإنجليزية لمعاني القرآن التي صدرت عام 1736م ما يأتي (أما أن محمد كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيسي له فأملا لا يقبل الجدل وإن كان من المرجح –مع ذلك- أن المعاونة[4] التي حصل عليها من غيره في خطته هذه لم تكن معاونة يسيرة وهذا واضح في أن مواطنيه لم يتركوا الإعتراض عليه بذلك).

---

[1] المرجع السابق ص23.
[2] الفرقان/4
[3] الفرقان/5
[4] المستشرقون والإسلام: د. حسين الهواري، دار النهضة العربية، د.ت، ص:71...76.

وقد كان جورج سايل ممن لهم اهتمام بالغ بالإسلام لدرجة أنه وصف بأنه نصف مسلم، وقد صادفت المقدمة التمهيدية للترجمة التي جزم فيها بتأليف محمد القرآن نجاحا عظيما في أوربا، الأمر الذي أدى المستشرق آخر هو (كاسمير سكي) أن يجعل مقدمة (سايل) مقدمة لترجمة الفرنسية لمعاني القرآن التي صدرت عام 1841م وقد استطاعت هذه المقدمة أن تثبت وجودها زمنا طويلا جدا كمصدر علمي موثوق به لدى المستشرقين من حيث اشتمالها على عرض شامل للدين الإسلامي.

وقد أصبحت قضية تأليف محمد للقرآن لدى المستشرقين (أمرا لا يقبل الجدل) كما يقول (سايل) من قبل، وكما فعل (رينان) من بعده، إذ اعتبر الرسالة المحمدية امتدادا طبيعيا للحركة الدينية التي كانت سائدة في عصر محمد صلى الله عليه وسلم دون أن تشمل هذه الرسالة على أي جديد، ومنهم من يذكر ذلك بأسلوب أقل حدة وبطريق غير مباشر، وبعض المستشرقين المعاصرين ينحو هذا المنحى، الأمر الذي يجعل رأيهم يبدو وكأنه استنتاج علمي.

وإذا كان محمد هو مؤلف القرآن فإن الفرية الإستشراقية تحاول أن تكون محبوكة بقدر الإمكان وذلك ببيان المصادر التي اعتمد عليها محمد في كتابته للقرآن ويذهب الخيال الإستشراقي في هذا الصدد كل مذهب لإثبات مزاعمه.

ويرى (ريتشارد بل Richard Bill) مؤلف كتاب مقدمة القرآن أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اعتمد في كتابته للقرآن على الكتاب[1] المقدس وخاصة على العهد القديم في قسم القصص، فبعض قصص عاد وثمود مستمدة من مصادر عربية، ولكن الجانب الأكبر من المادة التي استعملها محمد ليفسر تعاليمه ويدعمها قد استمده من مصادر يهودية ونصرانية، وقد كانت فرصته في المدينة للتعرف عل ما في العهد القديم أفضل من وضعه السابق في مكة حيث كان على اتصال بالجاليات اليهودية في المدينة، وعن طريقها حصل على قسط غير قليل من المعرفة لكتب موسى على الأقل ويذهب المستشرق (لوت) إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم

---

[1] المرجع السابق ص: 77.

مدين بفكرة فواتح السور مثل حم، طسم وآلم...الخ لتأثير أجنبي ويرجح أنه تأثير يهودي، ظنا منه أن السور التي بدأت بهذه الفواتح مدنية خضع فيها النبي صلى الله عليه وسلم لتأثير اليهود، ولو دقق في الأمر لعلم أن سبعا وعشرين سورة من تلك السور التسع والعشرين مكية وان اثنتين فقط من هذه السور مدنية وهما سورتا البقرة وآل عمران.

وعن التأثير النصراني يقول (بارت) فيما معناه بأن معلومات الناس في مكة في عصر النبي عن النصرانية محدودة وناقصة ولم يكن النصارى العرب سائرين في معتقداتهم في الإتجاه الصحيح، ولهذا كان هناك مجال للظهور الآراء البدعية المنحرفة، ولو لا ذلك لما كان محمد على علم بأمثال تلك الآراء التي تنكر صلب المسيح ونذهب إلى أن نظرية التثليث النصرانية لا تعني الأب والابن وروح القدس، وإنما تعني الله وعيسى ومريم، وعلى أية حال فإن المعارف التي استطاع محمد أن يجمعها عن حياة المسيح وأثره كانت قليلة ومحدودة، وعلى عكس من ذلك كان محمد يعرف الشيء الكثير عن ميلاد عيسى وعن أمه مريم.[1]

وما يقصد أن يقوه (بارت) هنا واضح وهو أن المعلومات التي وردت في القرآن عن النصرانية وعن المسيح وأمه كانت المعلومات الشائعة آنذاك إما خاطئة أو محدودة فمحمد إذن هو مؤلف القرآن.

ويزعم المتشرقون أيضا أن محمدا تعرف على النصرانية من بحيري الراهب في رحلته التجارية إلى الشام، وقد يمثل محمد في نفسه ما سمعه من بحيري الراهب وما عرفه من أتباع اليهودية، وحرج على الناس يعلن دينه الجديد الذي لفقه من الدينين الكبيرين.

وهذه كلها مزاعم واهية لا حظ لها من العلم ولا سند لها من التاريخ، وإنما هي تخمينات وافتراضات يضعها أصحابها كما لو كانت حقائق ثابتة لا تقبل الجدل.

وقد تناول بعض الباحثين والدارسين جميع الإفتراضات المتعلقة باحتمال وجود مصدر بشري للقرآن، وناقشوها مناقشة علمية، وأظهروا زيفها وبطلانها،

---

[1] **الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزوق العدد 5 رجب 1405هـ ص53.**

وانتهوا إلى القول بأن جميع سبل البحث التي وقعت تحت أيديهم وناقشوها ثبت ضعفها وعدم قدرتها على تقديم أي احتمال لطريق طبيعي أتاح للنبي –صلى الله عليه وسلم- فرصة الإتصال بالحقائق المقدسة، ورغم الجهد الذهني الذي يبذلونه لتضخيم معلوماته السمعية وعارف بيئات، فإنه يتعذر عليهم اعتبارها تفسير كافيا لهذا البناء الشامخ من العلوم الواسعة والمفصلة التي يقدمها القرآن الكريم في مجال الدين والتاريخ والأخلاق والقانون والكون...فلم يبق إلا أنه وحي الله لنبيه –ص- أرسله رحمة للناس أجمعين، لقد جاء بحيري الراهب ولدى كل النصارى واليهود في شتى بقاع العالم، وجاء القرآن مصدقا لما نزل على موسى وعيسى وداود وسليمان وغيرهم من حيث كون الكتب التي نزلت عليهم هي في الأصل وحي من عند الله كما جاء القرآن مهيمنا على هذه الكتب وخاتما عليها،

فذكر القرآن أن[1] اليهود والنصارى أوتوا نصيبا من الكتاب وأنهم نسوا حظا مما ذكروا به وأنهم حرفوا الكلم عن موضعه خلاف بينهم في العقائد والأحكام والأخبار، وهناك العديد من الأمثلة التي خالف فيها القرآن ما ورد من أخبار في كل من العهد القديم والجديد.

فهل أخذ محمد –ص- ذلك من الرهبان في رحلته التجارية إلى الشام؟ وهل كان كفار مكة ليسكتوا عن ذلك لو عرفوا أن محمد استقى معلوماته من اليهود أو النصارى؟ لقد كانوا يلجأون إلى أوهى المزاعم فلماذا سكتوا عن زعم تلقي محمد عن اليهود والنصارى؟

لقد زعم الزاعمون أن الذي يعلم محمد هو عبد رومي كان يصنع السيوف في مكة، فرد عليهم القرآن الكريم زعمهم قائلا: **{{ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين}}**[2] وحي المعلومات التي ذكرت في القرآن وكان لها أصل في كتب اليهود أو النصارى لم يكن محمد ولا قومه يعلمون شيئا عنها، ويشير القرآن إلى ذلك بعد قصة نوح مثلا: **{{تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة**

---

[1] **المرجع السابق، ص:54.**

[2] النحل 03

للمتقين}}[1] ، وبعد قصة يوسف يقول القرآن: **{{ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذا أجمعوا أمرهم وهم يمكرون}}**[2].

كما أن هناك من أخبار القرآن ما لم يكن يعرفه أهل الكتاب، فقد ذكر القرآن الكريم بعد قصة زكريا ولادة مريم عليها السلام، وكفالته لها قوله تعالى: **{{ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون}}**[3]"

فمن أين أخذ محمد صلى الله عليه وسلم كل ذلك؟

إنه وحي السماء، فالإسلام ليس دينا تابعا لأي دين آخر، ولكنه الدين الذي أراد الله أن يكون خاتم الأديان، وآخر أمر في قصة[4] اتصال السماء بالأرض لهداية البشر، وقد أعلن القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى:**{{اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا}}**[5].

إن مهد اليهودية والنصرانية والإسلام هو الشرق، فالشرق هو مهبط الرسالات السماوية، وعلى أرضه سار رسل الله يحملون رسالته إلى الناس جميعا والمقياس لهذه الأديان جميعا لابد أن يكون مقياسا واحدا لأن مصدرها واحد، ولكن هذا المقياس لن يكون ذلك المقياس الذي يريد أن يطبعه المستشرقون على علاقة هذه الأديان بعضها ببعض وهو مقياس التأثير والتأثر كما لو أن الأمر يدور حول شيء إنساني يخضع لهذا المقياس الإنساني، ولهذا فإن منهج المستشرقين في دراسة الإسلام هو منهج مصطنع جاء وليد اللاهوت الأوروبي، ولأنه منهج يقصد عن فهم طبيعة الأديان السماوية ويحاول أن يضعها في صعيد واحد مع الإتجاهات الفكرية الإنسانية.[6]

---

[1] هود/49

[2] يوسف /102

[3] آل عمران //44

[4] **المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي: عبد العظيم محمود الديب، العدد 27، ربيع الثاني 1411هـ ص24.**

[55] المائدة/03

[6] **المرجع السابق، ص25.**

ب- الإستشراق ووحدة القرآن:

لقد تكلم المستشرقون كثيرا في موضوع القراءات بالأحرف السبعة محاولين إثبات أنت القراءة كانت حرة، الأمر الذي جعل تعرض القرآن للتغيير أمرا لا مفر منه وهم بذلك يوهمون بأن التدوين وقع نتيجة هذه الحرية، وهنا تم تسجيل قراءات مختلفة وهذه القراءات التي نجمت عن ذلك لم تكن هي الصورة التي ورد بها الوحي أساسا ونتيجة ذلك هي القول بحدوث تغيير في النص القرآني.

وقد روج بعض المستشرقين لفكرة القراءة بالمعنى) مما يعطي لمزاعمهم سندا تعتمد عليه، فقد ظهرت هذه النظرية في زعم بعضهم في العهد الأموي وسادت الجو وتلقاها الناس بالقبول فلم يكن نص القرآن بحروفه بالنسبة لبعض المؤمنين هو المهم، ولكن المهم كان هو روح النص، ومن هنا ظل اختيار الوجه (الحرف) في القراءات التي نقوم على الترادف المحض أمرا لا بأس به ولا يثير الإهتمام وهكذا يمكن أن يخضع تحديد النص لهوى كل إنسان.

إن اختلاف القراءات أمر ثابت لا ينكره أحد، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أيضا أن القرآن كان وحيا باللفظ والمعنى معا، ومن أجل ذلك كان الرسول –ص- حريصا كل الحرص على تسجيل الوحي فور نزوله والعناية بحفظه في السجلات التي سطر فيها عكس ما يقوله بعض الباحثين المستشرقين من أن فكرة تدوين الوحي لم تنشأ إلا بعد إقامة النبي –ص- في المدينة، وأن التدوين كان جزئيا وناتجا عن جهود فردية ومثارا للإختلاف.

فالثابت أن فكرة تدوين الوحي كانت قائمة منذ نزوله وقد كان الرسول –ص- كلما جاءه الوحي وتلاه على الحاضرين أملاه من فوره على كتبة الوحي ليدونوه، ولقد بلغ عدد كتاب الوحي كما يذكر التقات[1] من العلماء، تسعة وعشرون كاتبا

---

[1] الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. محمود حمدي زقزوق العدد 5 رجب 1405هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الدوحة- قطر، ص56.

أشهرهم الخلفاء الراشدون الأربعة ومعاوية والزبير بن العوام وسعيد بن العاص، وعمرو بن العاص وأبي بن كعب وزيد بن ثابت.

وأما ما يتعلق بمسألة الأوجه السبعة في القراءة فإن الأمر فيها لم يكن متروكا لأهواء الناس، وإنما كان محكوما بما يقرأه الرسول –ص- للناس من أوجه بقراءة كان القصد منها التخفيف على الناس في أول الأمر (فأذن لكل منهم أن يقرأ على حرفه، أي على طريقته في اللغة، إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد وتدرجت الألسن، وتمكن الناس من الإقتصار على الطريقة الواحدة، فعارض جبريل النبي – ص- القرآن مرتين في السنة الأخيرة، واستقر على ما هو عليه الآن) وهذا ما عليه أكثر علماء المسلمين.

والواقع الذي عليه المسلمون منذ أربعة عشرة قرنا هو تمسكهم الشديد بالمحافظة على الوحي القرآني لفظا ومعنى، ولا يوجد مسلم يستبيح لنفسه أن يقرأ القرآن بأي لفظ شاء ما دام يحافظ على المعنى وإذا بحث المستشرقون اليوم في أي مكان في العالم عن مسلم يستبيح لنفسه مثل ذلك لا يجدون مهما تشككوا في صحة النص القرآني معلمهم بحرص المسلمين سابقا ولاحقا على تقديس نص القرآن لفظا ومعنى.

إن المستشرقين يبحثون دائما عن الآراء المرجوحة والأسانيد الضعيفة ليبنوا عليها نظريات لا أساس لها من التاريخ الصحيح ولا من الواقع، فالمسلمون قد تلقوا القرآن الكرم عن الرسول –ص- وهو بدوره تلقاه وحيا من الله ولم يحدث أن أصاب هذا القرآن أي تغيير أو تبديل على مدى تاريخه الطويل وهذه ميزة فريدة انفرد بها القرآن وحده من بين الكتب السماوية كافة، الأمر الدال على صحة هذا الدين الذي ختم الله سائر الديانات السماوية.

وفي هذا الصدد نورد ما ذكره (رودي بارت) في مقدمة ترجمة الألمانية بقرآن الكريم ردا على زملائه الذي شككوا في صحة النص القرآني في ما معناه:[1] ليس لدينا أي سبب يحملنا على الإعتقاد بأن هناك أية آية في القرآن كله لم ترد عن

[1] المرجع السابق، ص57.

محمد، ويتصل بالتشكيك في صحة القرآن القول بأن لغة القرآن لا تتميز عن لغة الأدب الدنيوي بعصمة يقينية وهذا أمر يجده المرء في عدم اتفاق أصحاب النبي فيما بينهم على تبعية بعض فقرات معينة للقرآن، فيرى ابن مسعود أن سورة الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن على الرغم من أن هذه السور تعد من أشهر المشهورات، طبعا هذا الرأي المنسوب إلى ابن مسعود بأقل من أساسه، وقد رفضه علماء المسلمين.

يقول الإمام فخر الدين الرازي:

نقل في بعض الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن وهو أمر في غاية الصعوبة لأننا إذا قلنا: (إن النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة يكون ذلك من القرآن، فإنكاره لا يوجب الكفر، وإن قلنا: لم يكن حاصلا في ذلك الزمان فيلزم أن القرآن ليس بمتواتر في الأصل).

ومن أجل ذلك يقول فخر الرازي بأن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل، وكذلك يقول الماضي أبو بكر: إنه لم يصح عن ابن مسعود أن هذه السور ليست من القرآن، أما الإمام النووي فيقول في شرح المذهب: (أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وأن من جحد منها شيئا كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح)

وقول ابن حزم في كتابه الفتح المعلى تتميم المحلي:

(هذا كذب على ابن مسعود وموضوع، وإنما صح عنه (أي عن ابن مسعود) قراءة عاصم عن زرعان وفيها المعوذتان والفاتحة).

وقد ذكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن أنه لو صح أن ابن مسعود كان قد أنكر السورتين على ما ادعوا لكانت الصحابة تناظره على ذلك، وكان يظهر وينتشر، فقد تناظروا في أقل من هذا، وهذا أمر يوجب التكفير والتضليل، فكيف يجوز أن يقع التخفيف فيه، وقد علمنا إجماعهم على ما جمعوه في المصحف.

هكذا يتضح لنا أن هذا الرأي المزعوم لا يستحق الوقوف أو الإهتمام به على النحو الذي سلكه المستشرقون، فلم يحدث في تاريخ المسلمين أن كان[1].

لأمثال هذه الآراء الباطلة أي تأثير على الإطلاق في توجيه معتقداتهم، ولم يذكر لنا التاريخ أن هناك طائفة من المسلمين تبنت هذا الرأي الباطل المنسوب إلى ابن مسعود، وعلى ذلك فلا يترتب عليه أدنى شك في تميز لغة القرآن عن لغة الدنيوي المعهود، فلغة القرآن لها خصوصية التفرد، وقد عجزت فصاحة العرب وبلاغتهم – وهم أصحاب الفصاحة والبلاغة- عن محاكاة لغة القرآن وقد تحداهم الوحي أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ولكنهم عجزوا عن قبول التحدي الذي لا يزال وسيظل قائما إلى أن تقوم الساعة، فلو كان القرآن غير خارج عن العادة لأتوا بمثله أو عرضوا من كلام فصاحتهم وبلغائهم ما يعارضه، فلما لم يشتغلوا بذلك علم أنهم فطنوا لخروج ذلك عن أوزان كلامهم وأساليب نظمهم وزالت أطماعهم عنه.

فإذا جاء مستشرق مثل (دوزي) وأطلق عبارات مريضة عن القرآن تقول بأنه كتاب ذو ذوق رديء للغاية ولا جديد فيه إلا القليل وفيه إطناب بالغ وممل إلى حد بعيد.

فلا عجب في قول دوزي وما يصدر منه ومن أمثاله مثل هذا الهراء، فمن أين له الأهلية لإصدار مثل هذا الحكم على القرآن الكريم؟ إن العلم الذي يتحدث باسمه لا يمكن أن يعطى له مثل هذا الحق على الإطلاق، وبالتالي فهي الأحقاد والنزعات والأهواء التي تدفعه إلى ذلك، ومن هذا شأنه لا يمكن أن يصل إلى إدراك ما ينطوي عليه القرآن الكريم من إعجاز وفصاحة وبلاغة أجبرت المشركين على الإعتراف بها، فراح الوليد بن المغيرة يقول بعد سماعه للقرآن (والله إن له حلاوة وإن علـه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق وإنه يعلو ولا يعلى عليه وإنه ليحطم ما تحته).

وشتان بين موقف (دوزي) وموقف (الوليد بن المغيرة) فالوليد بن المغيرة قال ما قال عن تذوق سليم لبلاغة القرآن، أما (دوزي) فمن أين له مثل هذا التذوق وهو

---

[1] المرجع السابق، ص58.

مهما كانت براعته في العربة غريب عن هذه اللغة وأجنبي عن روحها وإن برع في معرفة ألفاظها.[1]

ج- الإستشراق ورسم القرآن:

اهتم بلاتشير Blachère بدراسة القرآن الكريم، حيث صنف اللغة في هذا المجال عدة مصنفات، كما أنه قام بترجمة إلى اللغة الفرنسية[2]، لقد تتبع بلاشير المراحل المختلفة التي مرت بها كتابة القرآن الكريم، وقسمها إلى أربعة مراحل، ويؤسس للمرحلة الأولى بالعهد الأول لنزول القرآن الكريم ويوجز هذه الفترة في مدة عشرين سنة، حيث كان القرآن يحفظ في الصدور، كما أنه ينفي نفيا قاطعا أن يكون القرآن قد كتب بمكة قبل هجرة الرسول إلى المدينة، وقد أكد بلاشير معرفة العرب للكتب المقدسة الأخرى، كالتوراة والإنجيل التي كانت منتشرة في المدينة، ويرى أنه بعد هجرة الرسول إلى المدينة أصبح من الضروري كتابة القرآن الكريم، فدون الصحابة القرآن على العسب واللحاف والرقاع وعظام الأكتاف والأضلاع، ويرى بلاشير أن عملية التدوين لم تقم على أسس صحيحة، لأن العملية كانت دون نظام، مبعثرة وبأدوات بدائية، نتجت عنها عدة مشاكل منها سقوط عدة آيات من القرآن.

إن بلاشير لم يستق معلوماته من المراجع العربية التي تبين النظام الصارم الذي اتبعه الصحابة وكتاب الوحي في عملية التدوين، والمؤكد أنه اعتمد على آراء المستشرقين أمثال نولدكه وغيره.

أما المرحلة الآتية، فيؤسس لها بلاشير بعد وفاة الرسول –ص- مباشرة أي مع بداية خلافة أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وقد اقتصرت عملية جمع القرآن الكريم كما يرى بلاشير على جمعه من صدور الحفاظ وما كتب في عهد الرسول، كما أنه لم يكن لهذه العملية في نظره تأثير حقيقي، طالما أن عملية الجمع لم تتجاوز عمل بعض الصحابة بناء على مبادرتهم الشخصية وبما أن عملية الجمع

---

[1] المرجع السابق، ص59.

[2]) Blachère, Régis, Le Curan, op,cit,p20.

في نظر بلاشير لم تكن كاملة، فقد تميزت بالنقصان والزيادة والإختلاف في بعض الآيات المكتوبة.

ويؤسس بلاشير للمرحلة الثالثة مع بداية عهد خلافة عثمان بن عفان فيرى أن عملية جمع القرآن وكتابته، قد سلكت طريقا منظما وأكثر شمولية واتساعا من طرق المراحل السابقة إلا أن غياب أدوات النقط والرسم أبقت على الإختلاف في قراءة القرآن.

ومما زاد الأمور تعقيدا أن اختلافا في نظر بلاشير موت الخليفة الرابع علي بن أبي طالب مما نتج عنه إدعاء شيعته أن أبا بكر وعمر قد حرفا القرآن وأسقطا كثيرا من آياته وسوره، وحذفا جميع الآيات التي تنص صراحة على أن عليا إماما وخليفة للمسلمين.

أما المرحلة النهائية لجمع القرآن وكتابته وترتيبه فقد حددها بلاشير زمنيا بالعهد الأموي ومكانيا بدمشق عاصمة الخلافة الإسلامية، وبسبب ازدهار الحياة الروحية والثقافية بالعراق ونظرا للظروف السياسية الجديدة بادر عبد الملك بن مروان بإعادة كتابة القرآن الكريم، وقد اقتضت الحاجة في هذه العملية إلى إلغاء بعض الآيات التي تمجد عليّا وأهل البيت.

لقد عالج بلاشير قضية جمع القرآن مرة أخرى في كتاب آخر له بعنوان "مدخل إلى القرآن" وهي دراسة قدمها كمقدمة لكتابه الخاص بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية إذ يقول :«إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لا يفكرون إلا في الحاضر ولا يهمهم المستقبل، هذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما كان يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له[1]»، إن هذا الكلام لا يستند إلى دليل علمي ولا منطق عقلي وإلا كيف أصبح العرب أمة حضارية عمت حضارتها أوروبا بكاملها.

[1] **Blachère, Régis, Introduction au Curan. Ed-Maison Neuvre et La Rose, Paris, 1980,p16.**

ذهب المستشرق الفرنسي كازانوفا Paule Casanova (1926) إلى القول بأن الصحابة قاموا بإدخال تغييرات على القرآن الكريم بعد وفاة الرسول ليفصلوا ما أمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة ولأن الرسول كان يعتقد أن الساعة ستقوم في زمانه وقبل وفاته وما جعله لا يستخلف أحدا من أصحابه، ويرى كازانوفا أن هذه عقيدة مسيحية محضة، ومحمد كان يقول على نفسه: أنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح أنه سيأتي ليتم رسالته، ثم يضيف في موضع آخر: "إن القرآن الكريم قد أدخلت عليه بعد وفاة الرسول تغييرات قام بها خلفاءه".[1]

والدليل على ذلك حسب زعمه ما ورد في الآية: "وإن ما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب".

ويرى أن الآية قبل التبديل كانت على الشكل التالي: "وسنريك بعض الذين نعدهم" يتساءل كازانوفا في موضع آخر قائلا: «هل يعقل أن الإله وهو سيد الأقدار لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل متى سيموت النبي أو إلى أي حين يعيش وان هناك آيتان مشكوك في صحة نسبتهما إلى الوحي والراجح –عندهم- أن لا يكون أبو بكر قد أضافهما إثر موت الرسول، فالآية الأولى في نظر كازانوفا هي: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل إنقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عاقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين"[2] والآية الثانية هي: "إنك ميت وإنهم ميتون"[3] فلو كانت هذه الآيات من اختراع أبي بكر فلماذا نجد معارضة من طرف المسلمين».

د- الإستشراق وجمع القرآن:

---

[1] القرآن والمستشرقون: التهامي مكتب التربية العربي لدول الخليج، ج1، د.ت ص43.
[2] آل عمران/ 144.
[3] الزمر/ 30.

أجمع المؤرخون على أن الرسول –ص- كان يحث أصحابه على حفظ القرآن الكريم وتعليمه وتعلمه وقد قام بعض الصحابة بكتابة القرآن الكريم على الرقاع والأكتاف وجريد النخل.[1]

التحق الرسول الكريم بالرفيق الأعلى وتولى أبو بكر الصديق الخلافة من بعده ونظرا لفقدان الكثير من القراء وحفظة القرآن في معركة اليمام إثر حروب الردة أشار عمر بن الخطاب على أبي بكر الصديق بجمع القرآن في مصحف واحد، لكن أبا بكر عارض الفكرة خوفا من البدعة، ولم يكن عمر بن الخطاب من مراجعيه حتى وافق على الفكرة، وكلف زيد بن ثابت بهذه المهمة وكان من كتاب الوحي إبان عهد الرسول (ص).[2]

ويصف زيد بن ثابت ثقل هذه المسؤولية التي كلفه بها أبو بكر: «لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن».[3]

وقد تتبع زيد القرآن في الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال وأتم جمعه ووضع تلك الصحف عند أبي بكر ثم بعد وفاته عند عمر بن الخطاب ولما توفي عمر بن الخطاب احتفظت بالمصحف ابنته حفصة إلى زمن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين.

سلك زيد بن ثابت منهجا توثيقيا علميا حيث تحرى الدقة والصدق في عملية جمع القرآن فجمع ما كان بصدور الحفاظ وطابقه بما كان مكتوبا على الكتابة في عهد رسول الله –ص- بحضور شاهدين عدلين، يشهدان بأنه كتب بين الرسول–ص-[4] وبهذه العملية صار القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه مكتوبا بأكمله ومرتبا على أدق الوجوه، وعندما جاء زمن خلافة عثمان بن عفان –رضي الله عنه- اتسعت رقعة الفتوحات الإسلامية، ودخلت أقوام كثيرة في الإسلام وكثر القراء، فاختلف الناس في أداء وجوه القراءة، بطريقة فتحت أبواب الشقاق بين الناس.

---

[1] نقد الخطاب الإستشراقي: الساسي سالم الحاج، دار الكتب الوطنية ليبيا، ط1 2002، ص314.
[2] شرح صحيح البخاري (باب جمع القرآن الكريم) ابن حجر العسقلاني، ج9 مكتبة دار السلام الرياض، ط2003، ص14.
[3] أمة القرآن: عبد الحميد مهدي، دار الشهاب للنشر والتوزيع الجزائر 1987، ص71.
[4] ابن حجر العسقلاني: المرجع السابق: باب جمع القرآن ج9: ص20.

ألف عثمان بن عفان رضي الله عه لجنة تتكون من زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وكلهم من الصحابة الكرام الذين عاصروا الرسول (ص) فبادروا إلى جمع القرآن الكريم من صدور القراء ومطابقته بمصحف أبي بكر الصديق، وهكذا جمع القرآن في مصحف واحد ونسخت منه عدة نسخ أرسلها إلى عدة مناطق من بقاع الخلافة الإسلامية لتوحيد قراءة القرآن، وأمر بحرق ما عداها من المصاحف.[1]

تعرض المستشرقون إلى قضية جمع القرآن الكريم وترتيبه وكتابته ورسمه حيث وصلوا بدراستهم إلى نتائج تتناقض مع ما ذكره المسلمون من إثباتات تقر بصحة القرآن الكريم، ولعل ما ذهبوا إليه من ترتيب للآيات القرآنية حسب الأسلوب أو الموضوع، جعلهم يصنفون القرآن إلى ثلاث مراتب: أولها يتعلق بترتيب الآيات حسب الأسلوب الذي نزلت به، مما قادهم إلى التفريق بين الآيات المكية والآيات المدنية.

أما التصنيف الثاني فيتعلق بالظروف السياسية والإجتماعية التي حاول الرسول في رأيهم معالجتها من خلال الآيات القرآنية، وأخيرا الترتيب الثالث الذي يضم الآيات التي تناولت الأحكام والعبادات.[2]

لخص الباحث "سالم ساسي الحاج" في كتابه "نقد الخطاب الإستشراقي أهم الشبهات التي أثيرت حول جمع القرآن وترتيبه في النقاط التالية:[3]

الشبهة الأولى: استند المستشرقون إلى الحديث الضعيف المنسوب للرسول– ص-:«رحم الله فلانا لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسقطتهن.» فاستنبطوا من هذا الحديث إسقاط النبي لبعض الآيات وذلك أثناء جمع الصحابة للقرآن الكريم.

الشبهة الثانية: زعم المستشرقون أن الصحابة حذفوا بعض الآيات للمصلحة الخاصة، كحذف "علي" في زعمهم لآية المعتة، وكان يضرب من يقرأها، وقد

---

[1] عبد الحميد مهدي: مرجع سابق ص: 75-76.

[2] Blachère.R, Le Coran que sais je? PUF, Paris 1976,p18.

[3] ساسي سالم حاج: المرجع السابق ص322.

استندوا في هذا الزعم إلى الحديث الذي نسبوه إلى عائشة: «إنه يجلد على القرآن وينهى عنه وقد بدله وحرفه».

الشبهة الثالثة: إن جمع القرآن الكريم في نظر المستشرقين، اقتصر فقط على الحفاظ الذين كانوا أحياء، وربما بقي بعضه في زعمهم في صدور الأموات منهم في تلك المعارك الحربية ولا يعلمه الأحياء فأصبح مجهولا لديهم.

الشبهة الرابعة: يرى المستشرقون أن الأغراض السياسية لعبت دورها في إسقاط العديد من الآيات التي تمجد عليا وحقبته في الخلافة، وأنه حصل زيادة أو نقصان إبان جمع القرآن، والدليل عندهم غي ذلك إنكار ابن مسعود لسورتي المعوذتين من القرآن وادعائه أن في القرآن ما هو من كلام أبي بكر وعمر وقد غضب ابن مسعود غضبا شديدا لعدم مشاركته ف اللجنة الرباعية والتي اختارها عثمان لجمع القرآن.

الشبهة الخامسة: إنكار المستشرقين لنقل القرآن بالتواتر، والدليل عندهم تتبع زيد للقرآن لم يجد آية "من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه" إلا عند خزيمة بن ثابت الأنصاري فلو كان متواتر حسب زعمهم لوجدت هذه الآية عند الآخرين أيضا تحركت دواعي حفظ القرآن في نفوس الصحابة منذ بدايات نزول الوحي واختاروا كذلك سبيلين:

* أحدهما يعتمد على طاقات الذاكرة.
* والآخر يعتمد على وسائل الكتابة المتاحة في زمانهم.

الفصل الثاني

القراءة الأسطورية للقصص القرآني

1- اعتماد القرآن على الخطاب القصصي
2- مفهوم الأسطورة
3- اختلاف الدراسات في نسبة القصة القرآنية إلى الأسطورة

1- اعتماد القرآن على الخطاب القصصي:

يعد القرآن الكريم كتاب دعوة إلى معرفة الحق والإيمان بالله ووسائل دعوة إلى الله كثيرة ومتنوعة، والقصة إحدى هذه الوسائل الفعالة التي استخدمها القرآن الكريم لإبلاغ الدعوة وتوضيح أطوارها وكشف الماضي السحيق منها.

«فقد شغلت القصة القرآنية مساحة واسعة وما نظن موضوعا كان له ما كان للقصة من نصيب، فإن كان القرآن ثلاثين جزءا فإن القصص يبلغ قرابة الثمانية أجزاء، ولا عجب في ذلك لأن القصة في القرآن لم تأت لتقرر هدفا واحدا بل كانت لها أهداف كثيرة وغايات متعددة.»[1]

فالقصص القرآني في شأنه شأن الوسائل التعبيرية لذا نزل لـ:

1- خدمة الدعوة الإسلامية.

2- الدفاع عن النبي العربي والقرآن الكريم.

3- دعا إلى وحدانية الله عن طريق تصوير مشاهد يوم القيامة وكذلك شأنها شأن الأدلة على البحث والجزاء وعلى القدرة الإلهية وعلى تفرد الله بالخلق والموت والأحياء، وكذلك الشرائع التي فصلت والأمثلة التي ضربت.[2]

فقد أدرك رسول الله (ص) الدور الخطير الذي تقوم به القصة فاستخدمها من أجل إبراز الهدف الديني والتربوي باعتبارها وسطا مؤثرا في الوجدان والفكر والسلوك، وقد كان يضمن (ص) قصه معاني عظيمة ومثلا عليا وقيما رفيعة في إشارات تضمينية يساعد على توصيلها إلى السامع روعة التصوير وجمال السرد، وعلى هذا حظيت بمكانة عالية في القرآن الكريم فلا تكاد تخلو من قصة أو من جزء من قصة أو من إشارة إلى قصة.

والسبب في نظر سيد قطب كونها ليست عملا فنيا مستقلا بذاته، وإنما هي إحدى وسائل القرآن الكريم لتقديم العقيدة، وأداة تعبيرية تمزج بين الغرض الديني والغرض الفني.[1]

---

[1] القصص القرآني، فضل حسن عباس، الجامعة الأردنية- الجزائر د ت ص13.

[2] القصة في القرآن مقاصد الدين وقيم الفن، محمد قطب، دار قباء النشر والتوزيع د ت. ص260.

فالقصص القرآني واقعي حقيقي بدليل قوله تعالى: "نحن نقص عليك أحسن القصص"[2].

وفي هذا المضمار قال السيد قطب: «إن القصص القرآني ليست مجرد حكايات تروى، ولكنه لمسات إيحاءات مقدرة تقديرا»[3].

وعلى هذا تبقى أداة فعالة في تشكيل الإنسان وتكوينه تكوينا فكريا ووجدانيا وعقائديا على نحو مقصود الهدف والفرض.

ولكي يكون القصص القرآني مؤثرا في النفوس نافعا للقلوب، فقد جاء موافقا للحياة العربية في كثير من جوانبها ولم يخرج من مألوف حياة الناس إلى الناس ويأخذ من الحياة للحياة، يقرأه الناس ويسمعوه فكأنما يقرؤون أضواء أنفسهم، ويسمعون همس ضمائرهم ووسوسة[4] خواطرهم ومن هنا فهم يعيشون فيه ويحيون معه وينتفعون به انتفاع الأرض يصيبها الغيث.

لتبقى القصة القرآنية الشعلة التي تضيء لهذا الإنسان لتصل حاضره بماضيه وستبقى النفحة الربانية التي تشرق بها النفوس وتعمر القلوب والوثيقة الواحدة الصادقة الخالدة التي يطمئن الإنسان لمصادقتها وكذا النمط السوي الذي اكمال فضل حسن عباس: «إن ترسمناه حقا فيسقي السلبيات والتشويش والتهويش»[5].

أولا: تعريف القصة:

تعددت مفاهيم القصة وتعريفها في المعاجم العربية والكتب الدينية لكنها كلها تصب في قالب واحد.

أ- لغة:

---

[1] التصوير الفني في القرآن الكريم، سيد قطب، دار النشر ط9 1987، ص63.
[2] يوسف/3.
[3] في ظلال القرآن: السيد قطب، المجلد 3 د ت ص1919.
[4] القصص القرآني، عبد الكريم الخطيب، باب الواد الجزائر ص68-73.
[5] القصص القرآني، فضل حسن عباس، إيحاؤه ونفحاته، باب الواد الجزائر، د.ت، ص74.

جاء في لسان العرب[1] أن اللفظة جاءت على وزن "فعلة" وهي مشتقة من القص: وهو تتبع الأثر، ومنه قص أثره: أي تتبعه واقتفاه من خلال آثاره وشواهد وقد ترد بمعنى: الجملة من الكلام أو الخبر الحديث والأمر.

ويكون معناها اللغوي الحكاية عن خبر وقع في زمن مضى وانتهى معروفة ويقال في رأسه قصة يعني: الجملة من الكلام ونحو قوله تعالى: "نحن نقص عليك أحسن القصص"[2] أي نبين لك أحسن البيان ويقال قصصت الشيء: تتبعت أثره شيئا بعض شيء.

والقصة: الخبر المقصوص والقصص: بكسر القاف: جمع القصة التي تكتب رويته على وجهه وقص عليه الخبر قصصا.

وقص آثارهما يقصها قصصيا وتقصصها: تتبعها بالليل.

ومعظم التفاسير القديمة تتفق على المدلول اللغوي لكلمة "قص" الواردة في القرآن الكريم: "تفسير الزمخشري" عندما يصف عند قوله تعالى: "نحن نقص عليك أحسن القصص"[3].

والقص على وجهين: يكون مصدرا بمعنى الاقتصاص، نقول قص الحديث يقصه قصصا: إذ طرده ويكون فعلا: بمعنى المفعول كالنقض والحسب ونحوهم النبأ والخبر في معنى المنبأ به والمخبر به.

إن الإشتقاق اللغوي لكلمة القصة أو القصص الواردة في القرآن الكريم يعني الكشف عن آثار وتنقيب عن أحداث نسيها الناس أو غفلوا عنها وغاية ما يراد بها هو إعادة عرضها من جديد لتذكير الناس بها وإلفاتهم إليها ليكون لهم منها عبرة وموعظة، ولهذا جاء القصص القرآني[4] وذلك مصداقا لقوله تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون"[5].

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي لبنان بيروت ج7 د ت ص74-75.

[2] يوسف/3.

[3] الزمخشري الكشاف: دار المعرفة بيروت لبنان م2 د.ط سنة 367 ص52.

[4] القصص القرآني في منطوقة ومفهومه، عبد الكريم الخطيب، دار المعرفة للطباعة والنشر لبنان بيروت د ط. د ت ص45.

[5] يوسف/111.

وهكذا نرى أن القرآن الكريم أطلق لفظ القصص على كل ما ورد فيه من أنباء القرون الغابرة مصورا ما كان يقع من صراع قوي بين الخير والشر وعليه فإن القصة في القرآن: إنما تعني البحث عن الآثار وتتبع الأخبار.[1]

ب- اصطلاحا:

يقول الأزهري القص: فعل القاص إذا قص القصص والقصة معروفة.

ويقول الليث: القص: إتباع الأثر، ويقال مزج لان قصصا في أثر فلان وقصا، وذلك إذا اقتص أثره، وقيل القاص: يقص القصص لإتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا.[2]

ثانيا: التنوع القصصي:

وردت القصة في القرآن الكريم تدل على حقيقة الدين وإبراز الغرض الديني وتحديد الوسيلة لتحقيق رضا الله، والإقرار بالعبودية المطلقة وهي في هذا الجانب أداة فنية موصلة منذ أن بدأ الرسول يدعو إلى التوحيد ويبلغ أمته بوحي الله ورسالته.

ومن ثم أصبحت أنجح الوسائل التعليمية في تهذيب النفوس وتأديبها وصقل القلوب ورياضتها على الصلاح وتقويم السلوك وتعديله وتشخيص الحقيقة المجردة بحيث تكون أكثر تأثيرا فعالية، مما يجعل العبرة والعظة تنساب إلى القلوب فالقصة في القرآن تنطلق من هدف ديني محدد وهو إقرار التوحيد والعبودية لله إلا أن التنوع في إيراد القصص هو تنوع على لحن واحد!

فالقصة التمثيلية: تضرب في مجالات الإنكار والجحود وغرور النفس كما هو في القصة التاريخية الصرع الأبدي بين الحق والباطل وموقف الأمم الغابرة من الرسل والأنبياء.

كما ساهمت القصة التعليمية بما تضمنته من وسائل العرض والتربية في خلق قيم دينية سليمة وإبراز المسلك القويم في السلوك البشري كما أبرزت القصة النفسية

---

[1] عبد الكريم الخطيب: المرجع السابق ص48.

[2] الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، المطبعة الثانية الحديثة ملتزم الطبع والنشر الأنجلو مصرية القاهرة، د ت ص260.

حقيقة المشاعر الإنسانية التي تتراوح بين المحبة والحقد وكانت في كل هذه المشاعر ترصد النفس في لحظة همومها دون الخروج على الإطار النظيف الذي التزمت به القصة ولم تخل القصة القرآنية من الإشارات الرمزية التي وردت عبر أدوات غير عاقلة أم عبر موارد مختزلة تشير إلى أسباب النزول القرآني لتكشف من وراء هذا الرمز الإشاري عن معاني عقيمة كانت كامنة تحت هذا الرمز معاني تحفل بالحياة والحركة والتنوع والصراع وكشف طبائع الناس.

أما القصص الوعظية تكشف معدن المؤمنين الصالحين الذين يضحون بأنفسهم من أجل العقيدة هروبا من الوثنية.

وأول هذا التنوع القصص يرتبط ارتباطا بالشخصية المحور في القصة بحيث نستطيع أن نضعها في أربعة أطر:

الإطار الأول: هو القصة التي تتناول الأنبياء والرسل وجهادهم في الدعوة إلى التوحيد ومن كانوا يلقون في سبيلها شرا أو أذى ومكابرة وعناد ولعل "قصة موسى" دليل واضح على هذه الشخصية القوية في مواجهة هائلة من الصراع المأساوي.

الإطار الثاني: يتناول جماعة من البشر وهي على قلتها نموذج حي للتعبير القرآني في مواجهة النفس البشرية لحظة الفعل الحاسم في مجريات الدين والحياة وقصة "أهل الكهف" مثال واضح على ذلك.

الإطار الثالث: يتناول الأشخاص مفردين "كقصة قارون" الذي طغى وتكبر بما أوتي من مال وكنوز.

الإطار الرابع: تتنوع القصة بين الطول والقصر والإجمال والتفصيل، والعناصر التي تتضمنها القصة القرآنية في جميع أحوالها لا تتغير فكل ما يخدم القصة وتبرز جوهرها وارد فيها لا حذف ولا إنقاص، وكل ما يخرج عن الجوهر في القصة أو يعطل أو تنقص منه أو يحركه من مجاله ونسقه لا نجده في القصة القرآنية.[1]

---

[1] القصة في القرآن الكريم، محمد قطب، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د ط د ت، ص136.

إحصاء المفردة "قصة"

ورد اشتقاق مفردة "قصة" في مواضع من القرآن يبينها الجدول[1] الآتي:

المفردة	الآية	رقمها	السورة
قصّ	فلما جاء وقصّ عليه القصص قال لا تخف	25	القصص
قصصنا	- وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل	118	النحل
	- ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك	78	غافر
قصصناهم	ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل	164	النساء
تقصص	قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك	15	يوسف
نقص	- تلك القرى نقص عليك من أنبائها	101	الأعراف
	- وكنا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك	120	هود
	- نحن نقص عليك أحسن القصص	13	يوسف
	- نحن نقص عليك نبأهم بالحق	13	الكهف
	- كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق	99	طه
المفردة	**الآية**	**رقمها**	**السورة**
نقصص	منهم من قصصنا عليك منهم من لم نقصص عليك	78	غافر
	- ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك	164	النساء
فلنقصص	فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين	7	الأعراف
نقصه	ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد	100	هود
يقصّ	- إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين	57	الأنعام
	- إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم		

[1] **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف وضعه محمد فؤاد عبد الباقي دار المعرفة بيروت لبنان، 1414هـ 1994م، ص693.**

	فيه يختلفون	76	النمل
يقصون	- ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي - إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي	130 135	الأنعام الأعراف
فآقصص	فاقصص القصص لعلهم يتفكرون	176	الأعراف
قصيه	وقالت لأخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون	11	القصص
القصص	- إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله - فاقصص القصص لعلهم يتفكرون - نحن نقص عليك أحسن القصص - فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف	62 176 3 25	آل عمران الأعراف يوسف القصص
قصصا	قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا	64	الكهف

2- مفهوم الأسطورة:

أولا: أصل اشتقاق كلمة أسطورة في اللغة العربية:

يقول ابن منظور في لسان العرب: إن الفعل الإشتقاقي لكلمة أسطورة هو "سطر" وهذا يعني أنها آتية من سطر، يقال: سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل[1].

دائما في حديثه عن "الأسطورة" أورد عدة مفاهيم لهذه الكلمة منها القول الذي نسبه للرجاج –وهو أسبق منه- شرح قوله تعالى: "وقالوا أساطير الأولين" معناه سطره الأولون.

[1] لسان العرب: ابن منظور: المجلد الثاني- دار صادر- بيروت ط1 1955-1992، ص96.

ومنها كذلك قول أبي عبيدة الذي رأى أن كلمة أساطير هي صيغة منتهى الجموع، فهي عنده جمع أسطر، وأسطر جمع سطر[1].

فالأسطر من هذا المنظور مشتقة من سطر، واسم المفعول منها: مسطور، كما في قوله تعالى: "كان ذلك في الكتاب مسطور".

"أما جمعها: فهو أساطير كما ذكر ابن منظور على لسان الزجاج"

وواحد الأساطير أسطورة كما قالوا أحدوثة وأحاديث"[3].

غير أن جهود بعض الباحثين المحدثين استبعدوا أن تكون كلمة أسطورة مأخوذة من "سطر" وربما استوحوا ذلك مما قاله ابن منظور على لسان أبي الحسن من أن لفظة أساطير الواردة في بعض آيات القرآن الكريم، وسنورد في هذا الصدد محاولتين اثنتين تتفقان من حيث المضمون وتختلفان من حيث الطرح وهي لخليل أحمد خليل ووديع بشور.

* أما الأول يرى أن كلمة أسطورة هي من الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية: "يقال إنها عربت عن اليونانية قبل الإسلام لذلك لا أصل لها في معجمنا العربي الإشتقاقي والدلالي وتعريبها عن اليونانية قديم، وهي متعلقة بأمور الكواكب والتنجيم والفلك، ومثالها في زمن لاحق الاسطرلاب، الذي نرى به صورة الكون"[2].

وهذه المحاولة كانت استنادا لما جاء في كتاب: "غرائب اللغة العربية" حيث جمع صاحبه عددا من كلمات دخيلة منها كلمة أسطورة التي صنفها ضمن الكلمات المقتبسة من اليونانية[3].

* أما الآخر فيتفق مع خليل أحمد خليل في كون كلمة أسطورة من الكلمات الدخيلة في اللغة العربية، ولكنها لم تعرب بلفظها فقد ذهب إلى أن لفظة أسطورة هي قريبة الصلة، لمثيلتها في اليونانية Historia ولا يستبعد أنها مشتقة من هذا المصطلح حرفيا، فيقول: "وكلمة 'أسطورة' العربية مقتبسة من كلمة أسطوريا Historia اليونانية وتعني حكاية أو قصة"[4].

---

[1] [3] **المرجع نفسه ص: 364.**

[2] **الأسطورة والسينما، خليل أحمد خليل، مجلة الفكر العربي العدد 73 السنة 1994 ص: 5-6.**

[3] **غرائب اللغة العربية، الأب رفائيل نخلة اليسوعي، دار المشرق بيروت ط4، د.ت، ص323.**

[4] **الميتولوجيا السورية: أساطير آرام، وديع بشور، دار الفكر بيروت ط2، 1982، ص9.**

وبالرغم من اتفاق المحاولتين من حيث المضمون، إلا أن لفظة أسطورة دخيلة في المعجم العربي فستبقى مجرد اجتهاد لبعض الباحثين.

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي للفظة "أسطورة" في الدراسات الحديثة

تعود الأسطورة لغويا إلى العبارة القرآنية "أساطير الأولين" وتشير إلى القصص والأحاديث العجيبة التي لا أصل لها، فالأساطير هي الأباطيل، والأساطير: أحاديث لا نظام لها[1].

إن هذا التفسير الوارد في المعاجم اللغوية له بعد ديني كما يقول محمد عجينة: "وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى في سور مكية وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي –ص- وكفار قريش، لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل[2].

وكذلك هذا المعنى انتهى إليه عبد المالك مرتاض في قوله: "الحق أن هذا المدلول الديني الذي وردت عليه في الآيات التي تكررت زهاء تسع مرات في القرآن الكريم حكاية عن كفار قريش حين رفضوا ما جاء به محمد (ص) من رسالة سماوية"[3].

أما الدراسات التي اهتمت بالمعنى الإصطلاحي لهذه اللفظة في العصر الحديث فهي متناقضة مع ما وصلت إليه المعاجم اللغوية.

فالفيلسوف الألماني "إرنست كاسيرو" يتساءل عن قيمة الأسطورة بقوله: "هل تفتقر الأساطير في صميمها إلى أية قيمة إيجابية أو مغزى"[4].

أما العالم الأنتروبولوجي "مرسيا إلياد" فيجيبنا على هذا السؤال بما توصل إليه في أبحاثه أنه عند الإنسان البدائي كانت الأسطورة تعني قصة حقيقية، بل قصة مقدسة ومثالية أيضا، لها دلالتها لأنها كانت تمثل الحاجات الدينية والحكم الأخلاقية والمتطلبات الإجتماعية فيقول: "تروي الأسطورة قصة مقدسة، وحدثا وقع في الزمان الأول، زمن البدايات العجيب بعبارة أخرى تروي الأسطورة كيف خرج واقع معين إلى حيز الوجود بفضل أعمال باهرة قامت بها بعض الكائنات الخارقة للطبيعة، سواء كان ذلك الواقع كليا مثل الكون أو جانبا منه كأن يكون جزيرة أقام

---

[1] ابن منظور: ص363.

[2] موسوعة أساطير العرب، محمد عجينة، ج1 دار الفرابي بيروت ط1 1994 ص17.

[3] الميتولوجيا عند العرب- دراسته لمجموعة من الأساطير والمعتقدات العربية القديمة، عبد الملك مرتاض، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1989 ص15.

[4] الدولة والأسطورة، إرنست كاسيرو، ترجمة أحمد حمدي محمود- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1975 ص1.

فيها الناس أو نوعا من النبات أو سلوكا إنسانيا أو مؤسسة اجتماعية، فهي تروي إذن عملية خلق دائما ولا تتحدث إلا على ما وقع بالفعل"[1].

تجمع الأسطورة ما بين الأدب والدين والتاريخ فهي كما قال عبد الملك مرتاض: "مزيج من كل شيء فهي حكاية خالصة وهي تاريخ آلهة وهي تاريخ أبطال وهي تاريخ أجداد وهي سيرة حيوانات..."[2].

ثالثا: أنواع الأساطير:

توصل الباحث العربي وديع بشور إلى التصنيف التالي:

أ- أساطير عن الخلق وأصول الأشياء:

"وهي التي تتساءل عن أصل بعض الكائنات أو الفئات من الكائنات في الكون: من آلهة أو نباتات أو بشر والجواب المعطى عادة هو الميلاد أو يكون في أحيان نادرة الخلق أو الصنع"[3].

ومن الأمثلة التي ذكرها عن الخلق قصة التكوين البابلية التي هي في نظره أهم أساطير الخلق.

ب- أساطير الآلهة والكائنات السماوية:

وتتعلق بأسمائها ومرتباتها كأسطورة تموز وأدونيس وكيف يقتل الإله ويندبه الناس ويولولون راجين عودته، ونزول عشتار إلى الجحيم فزوال الحب والتوالد في غيابها وألمها من أجل البشر الهالكين في الطوفان.

ج- أساطير عن تعديلات جرت في العالم بعد التكوين:

---

[1] ملامح من الأسطورة، مرسيا إلياد، ترجمة حسيب كاسوحة منشورات وزارة الثقافة دمشق 1995 ص11.

[2] عبد الملك مرتاض، ص: 13.

[3] عبد الملك مرتاض ص: 13.

وتختص بها الآلهة الثانوية التي لم تخلق الكون بل نظمته وساعدت على إبقاء الأمن والخصب فيه، والقيام بمهمات كالعواصف والأمطار وتفتق البراعم ومحاكمة الأموات ...الخ...[1]

د- أساطير عن الأجرام السماوية:

ومنها أساطير الشمس والقمر والزهرة (الشمس وسين وعشتار) في عدة حضارات، سومرية وأكاديمية وآرامية وكنعانية وإغريقية وهندو أوروبية.

هـ- أساطير تدور حول الأبطال:

وهي كثيرة وتدور حول أناس صلحين مثل بطل الطوفان البابلي، أو ملوك نصف أسطوريين مثل جلجامش ملك أوروك السومري في مغامراته ضد الشر والموت بحثا عن عشبة الحياة.[2]

رابعا: تصنيف أنواع الأساطير:

صنفت الباحثة نبيلة إبراهيم الأسطورة على النحو التالي:

أ- الأسطورة الطقوسية:

وهي مرتبطة بمظاهر العبادات واستشهدت بأسطورة "أوزوريس"[3] وهي أشهر أساطير مصر القديمة فإنها وإن أصبحت تروى في إطار قصصي إلا أنها كانت في وقت من الأوقات عقيدة راسخة لها شعائر وطقوس ترتبط بالحياة والموت وما بعد الموت ارتباطها بالغرس والحصاد وهي تفسر كثيرا من الظواهر الكونية والطبيعية والإنسانية.

ب- أساطير التكوين:

ومهمتها تصوير كيفية خلق الكون كما في أسطورة زواج الأرض من السماء وإنجابها للشمس والقمر والنجوم.

ج- الأسطورة التعليلية:

---

[1] **الميتولوجية السورية، وديع بشور، ص12.**

[2] **الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري: دكتوراه دولة: مصطفى أوشاطر، 2002-2003، ص:123.**

[3] **ينظر هذه الأسطورة في كتاب قصة الديانات للمؤلف سليمان مظهر الوطن العربي بيروت ط1 1984 ص33-34.**

وهي وليدة التأمل الموضوعي في ظاهرة غريبة و"قد عرفت بعد أن ظهرت فكرة وجود كائنات روحية خفية في مقال ما هو كائن من الظواهر الطبيعية كالرعد وانفجار البركان وانشقاق الأرض عن الزرع"[1].

د- الأساطورة الرمزية:

وهي أساطير تتضمن رموزا تتطلب التفسير وهي تعبر عن "مرحلة أكثر تعقيد من المراحل التي قطعتها بوجه عام لأنها تعبر بطريقة مجازية عن فكرة دينية أو كونية"[2] .

هـ- أسطورة البطل الإله:

وهي الأسطورة التي يكون فيها البطل مزيجا من والحيوان كأسطورة جلجامش المعروفة ب"ملحمة جلجامش".[3]

3- اختلاف الدراسات في نسبة القصة القرآنية إلى الأسطورية:

لقد درس كثير من المحدثين القصة القرآنية حيث اختلفت دراساتهم لها، فمنهم من عالجها من زاوية الموعظة، والآخر درس الجانب الفني لها والبعض الآخر أبرز الجانب التربوي الإصلاحي بغية غرس القيم النبيلة في نفوس الناشئة.

وفريق آخر من المحدثين عالجها من حيث كونها أساطير وأباطيل خارقة للعادة وخارجة عن المألوف والمعقول.

وسنقف مع الفريق الثاني وقفة تحليلية:

أ- المؤيدون:

يبدو أن الباحث خلق الله أشد المناصرين لمقولة أسطورية القصة القرآنية، يتجلى ذلك واضحا في مثل قوله:"فإنا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير، لأننا في ذلك لا نقول قولا يعارض نصا من نصوص القرآن"[4].

---

[1] الأساطير- دراسة حضارية مقارنة، أحمد كمال زكي، دار العودة بيروت ط2 1976 ص127.
[2] أشكال التعبير في الأدب الشعبي،نبيلة إبراهيم، دار النهضة مصر للطباعة والنشر ط2 د ت ص9.
[3] المرجع نفسه ص10.
[4] الفن القصصي في القرآن: محمد أحمد خلف الله ص: 177.

وزعمه هذا بناه على تعليقه وتحليله على قصة "سليمان وجنوده من الجن والإنس والطير وغيرها من المخلوقات مثلا:

- كيف لنملة أن تتحدث بين يدي سليمان؟

- كيف لهدهد أن يحمل رسالة سليمان إلى اليمن ثم يعود إلى الشام بالرد من ملكة سبأ في هذا الوقت القصير؟

إنه في نظره أمر لا يسوغه عقل، ولا تدركه بصيرة.

- ثم كيف غاب عن سليمان الذي ملك الأرض جميعا أمر ملكة سبأ وما تحتها من جند ومماليك؟

حتّى وصل بالبعض إلى القول:

«وكان تحت راية بلقيس ما يقارب اثنا عشر ألف ملك تحت راية كل واحد منهم مائة ألف جندي، ومع أنه يقال: من أين حصل للهدهد معرفة الله تعالى ووجوب السجود له، وإنكار سجودهم -جند الملكة ورعيتها- للشمس وإضافة إلى الشيطان وتزيينه»[1].

وطعن في هذه القصة من وجوه:

أولها: أن هذه الآيات اشتملت على أن النملة والهدهد تكلما بكلام لا يصدر إلا من العقلاء.

ثانيهما: أن سليمان –عليه السلام- كان في الشام فكيف طار الهدهد في تلك اللحظة اللطيفة من الشام إلى اليمن ثم رجع إليه.

ثالثهما: كيف غاب عن سليمان –عليه السلام- مثل تلك الملكة العظيمة مع ما قال: أن الجن والإنس كانوا في طاعة سليمان، وأنه عليه السلام ملك الدنيا بأكملها، وكان تحت راية كل واحد منهم مائة ألف، ومع أنه يقال: من أين حصل للهدهد معرفة الله تعالى ووجوب السجود له، وإنكار سجودهم للشمس وإضافته إلى الشيطان وتزيينه كل هذا دفع الباحث إلى الإقتناع بأن مثل هذه القصة القرآنية هي أقرب إلى الأسطورة وأدخل في البناء الفني.

---

[1] **مفاتيح الغيب: الرازي ج24 ص: 190-191.**

ففي كتابه "الفن القصصي في القرآن" رأى أن النملة والهدهد في سورة النمل من قبيل حيوانات "كليلة ودمنة"، ففي هذا الكتاب المثل الصالحة للدلالة على ما يقوم الطير والحيوان من عمل، وما ينطقان به من حكم وأمثال.[1]

ولم يتورع عن تمثيل حديث النملة والهدهد بين يدي سليمان بأنه مسألة خلق فني أي كذب مرتب ترتيبا سببيا وهي عنده تذكر بدور الكلب –لاسي- في المسلسل التلفزيوني: "لاسي يعود إلى المنزله".

"ولعلنا لم ننس بعد شخصية –لاسي- ذلك الكلب الذي يطلع بالبطولة في قصة – لاسي يعود إلى منزله-، وهي بطولة تتجلى فيما يرتسم على وجهه من إنفعالات إنسانية، وفيما يحركه من عواطف بشرية، إذ يتحرك –لاسي- في القصة، كما يتحرك الإنسان النابه الممتاز الذي يملك رقة عواطف البشر، ودقة إحساسهم ويمتاز بما يمتاز به النابهون من ذكاء"[2].

ومن هنا قال الباحث: "إن الرازي وغيره من المفسرين لو درسوا المسألة على أساس من الخلق الفني للشخصيات وأنها ما وجدت إلا لتؤدي أدوارها في القصة لما وقعوا في تلك الحيرة ولما كان دفاع واتهام وأعتقد أن السبب فيما وقع فه هؤلاء المفسرون من حيرة، هو اضطرابهم بين ما يشاهدون ويلمسون، وبين ما يذهب إليه بعضهم من حديث عن عقيدة الخوارق والمعجزات"[3].

وقد بنى خلف الله على هذا القرار زعما قال فيه: "وإذا ما قال المستشرقون إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير، قلنا: ليس في ذلك على القرآن من بأس، فإنما هذه السبل، سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى، ويكفينا فخرا أن كتابنا الكريم قد سن السنن وقعد القواعد، وسبق غيره في هذه الميادين"[4].

وسنرجع إلى مناقشته في الباب الثاني.

إن الإلقاءات التي كان يقوم بها خصوم الإسلام قد وردت في قوله تعالى:

---

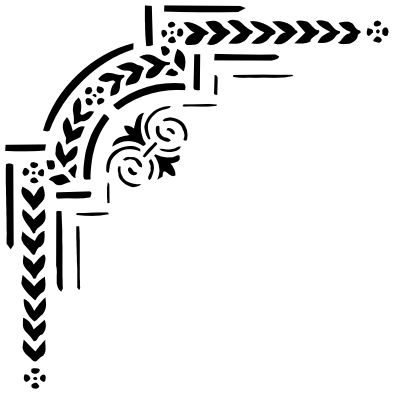
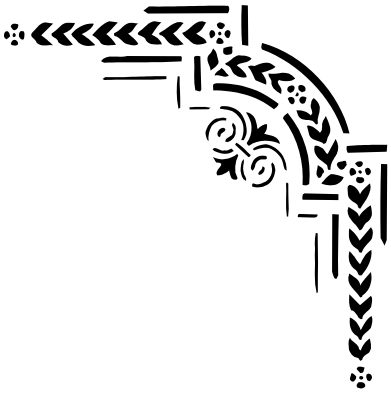
[1] **الفن القصصي في القرآن الكريم: د. محمد خلف الله ص180.**
[2] **الفن القصصي في القرآن الكريم: د. محمد أحمد خلف الله ص200.**
[3] **المرجع نفسه ص:211.**
[4] **المرجع نفسه ص: 211.**

1- (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون)
2- (والذين سعوا في آياتنا معاجزين...)
3- (وإذا تتلى عليهم آياتنا قاولا قد سمعنا لو نشاء لقنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين)
4- (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون.....وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا)

وكثير مثلها أخبر بها الله سبحانه وتعالى عن الإلقاءات الشيطانية في شأن القرآن الكريم من شبهات محاها الله ونسخها وأحكم آياته البينات بما تحداهم في أمثال قوله تعال: (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين.....فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة...)

وقد حذا المستشرقون المتحاملون على الإسلام في موقفهم من القرآن حذو مشركي مكة، وبذلوا جهدا كبيرا لتبيان أن القرآن ليس وحيا من عند الله وإنما هو أسطورة وأن محمدا اعتمد في كتابته للقرآن على الكتاب المقدس خاصة في قسم القصص، فبعض القصص حسب زعمهم مستمدة من مصادر عربية ويهودية ونصرانية، وأن محمد (ص) تعرف على النصرانية من بحيري الراهب في رحلته التجارية إلى الشام وقد اعتمد في كتابته تلك القصص الأسطورية على ما سمعه منه وما عرفه من أتباع اليهودية وخرج على الناس يعلن دينه الجديد الذي ألفه من الأديان السابقة -على حسب قولهم-

الفصل الثالث

القراءة اللسانية الأنتروبولوجية للقصص القرآني

1- الأنتروبولوجيا علم عربي

2- في أصل اللسانية

3- اللسانية الأنتروبولوجية

4- نقد مالك بن نبي لمشروع لفي ستروس Levis Straus

5- إستفادة أركون من جهود لفي ستروس

6- مظاهر اللسانية الأنتروبولوجية عند أركون Arkoun

1- الأنتروبولوجية علم عربي؟

إن علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) هو علم عربي إسلامي أصيل لأن الرواد من العلماء المسلمين الرحالة الذين جابوا الأقطار المختلفة كانوا أنثروبولوجيين بمعنى الكلمة قبل أن يظهر هذا المصطلح في أوروبا، وقد قام هؤلاء العلماء الرحالة برحلاتهم اهتداء بقول الله تعالى: (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف بدأ الخلق) وقول الله تعالى(ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعة) فهؤلاء العلماء طافوا العالم ودرسوه جيدا وسجلوا كل شيء عن شعوبه المختلفة حسب مفردات منهج الأنتروبولوجيا الحديث وعلم الإنسان الذي يقوم على مقارنة الشعوب والمجتمعات بعضها ببعض، يهدف إلى الوصول إلى أن الجنس البشري واحد وأنه مؤتلف لا مختلف، وأنه يجب أن يتواصل لا أن يتباعد، وعن علاقة علم الإنسان بالقرآن يقول د. زكي إسماعيل أنها علاقة وثيقة لأن القرآن أنزله الله لهداية البشر جميعا فمحور القرآن هو الإنسان، وعلم الإنسان علم وضعي، وضعه الإنسان لدراسة الإنسان ليصل إلى نفس الهدف وهو فهم الإنسان، ومن خلال هذا الفهم يمكن أن يحدث التقارب لا التباعد والوئام لا الخصام، فسبب الحروب التي تحدث بين الشعوب كانت النتيجة أن الإنسان لا يفهم الإنسان، وحتى في البلد الواحد كيوغسلافيا وروسيا تقوم الحروب بين أهل البلد الواحد لأن في الصرب والروس لا يفهمون المسلمين والأمر نفسه يحدث في كل أنحاء العالم ولهذا قامت الحرب العالمية الأولى والثانية، لهذا إن علم الإنسان يهدف إلى الوصول إلى وحدة الجنس

البشري وفهم الإنسان للإنسان بلا فوارق وبالتالي فهو يلتقي مع الإسلام الذي يقول [كلكم لآدم وآدم من تراب]، ويقول أيضا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم [لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى]، وهكذا فإن المفاضلة في الإسلام بين الإنسان وإنسان تختلف تماما عنها في البراجماتية الأمريكية أو الرأسمالية الغربية أو الشيوعية الشرقية.

وعلم الإنسان يدرس الإنسان من حيث جسمه وطبيعته البيولوجية ومن خلال هذه الدراسة وصل هذا العلم إلى أمور هامة، ولكن سبق القرآن هذا العلم فذكر هذه الأمور في قوله تعالى:(ولقد كرمنا بني آدم ورزقناهم من الطيبات وحملناهم في البر والبحر وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) وهذا التفضيل قال عنه المفسرون التقليديون عند تمييز الإنسان عن الحيوان بأنه يعيش منتصبا على رجليه ويأكل بيديه وينظر للأمام، ولكن دراسات علم الإنسان الفيزيقي تجاوزت آراء المفسرين التقليديين وقالت إن الإنسان لم يكرمه الله فقط بالعقل والفكر وإيداع الثقافة وإنما بتكوين جسمي عضوي فريد يتجلى في التركيب المخي المتميز بتعقيد معين لا يوجد في غيره من المخلوقات، كما يتميز بالتركيب الخاص للقدم والحوض والسيقان والسلسلة الفقرية واليدين والأبصار.

لقد استطاعت الأنتروبولوجيا أن تدرس الإنسان في تاريخه الطبيعي منذ ملايين السنين، واستطاعت أن تصل إلى أن الإنسان الحالي اختلف عن الإنسان الأول ولكن ذلك كان في الطول وشكل الوجه والشفاه، إلا أن الإنسان هو الإنسان خلقه الله بشرا من آدم.

لكن للأسف فإن كتب الأنتروبولوجيا محشوة بخزعبلات داروين الذي قال بالإرتقاء الطبيعي وأن للإنسان خلق من غيره من الحيوانات التي هي لأقل منه في الدرجة، وإنه كان يمشي على أربع ولكن مع التطور أصبح يحاول أن يدافع عن نفسه، ومن هنا استطاع أن يمشي على رجلين ويبدأ في النهوض، وحيثما وصل إلى هذا بدأت جبهته تختلف، ووجود الجبهة أحدث نموا في الدماغ فأصبحت رجلاه الأماميتين يدين، إلا أن تلاميذ داروين أنفسهم انتقدوا هذا الكلام لأن معنى وجود الجبهة لا

يعني اتساعا في المخ وحتى لو أن هناك اتساعا في المخ فأين كانت مراكز اللغة وكيف تطورت حتى نطق الإنسان؟

لقد ذكر القرآن التطور فقال(ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم أطوارا)، والأطوار هذه هي أطوار الجنين وتحوله من النطفة إلى المضغة إلى العلقة...الخ والقرآن يقول أن الله هو الذي خلق آدم بيديه خلقا خاصا، وكذلك خلق كل مخلوق غير الإنسان، فالخروف مثلا لم يتطور إلى غزال والجمل لم يتطور إلى الحصان.

في العلم يقول أن الحصان ذا الحوافر احتاج إلى 50 مليون سنة كي يتطور إلى حصان بلا حافر، وعلى هذا فلو سلمنا بصحة كلام داروين فإن القرد يحتاج إلى ملايين السنين كي يتطور إلى إنسان، بينما يتحدث العلم عن 15 مليون سنة فقط هي عمر الإنسان، وإذا قلنا إن الإنسان يتحول إلى قرد فإن هذا ينفي أن الله قادر على أن يخلق من جديد، لكنه سبحانه وتعالى حسم هذا لأمر فقال:(أو لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير)، وقال أيضا: (سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة)والله تعالى يخلق هذا البشر مرة أخرى يوم القيامة وكأنه سبحانه وتعالى يقول أنا أستطيع أن أفعل ذلك ولست بحاجة إلى أن يحدث التطور بين الكائنات، وهناك آية أخرى تدحض كلام داروين وهي: (والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع) وإذا كان التطور صحيحا لذكر الله تعالى من يمشي على أربع أولا، ثم إن العلم لا يمكن أن يقوم إلا بالتجريب، فهل قام داروين بهذا التجريب وشاهد بعينيه، هذا محال وما كان كلامه إلا تخمينا وظنا، والظن لا يغني عن الحق شيئا.

2- في أصل اللسانية (فرديناند دي سوسير Ferdinande de Seussure)

فرديناند دي سوسير Ferdinande de Seussure من مواليد 26 نوفمبر 1857 عالم سويسري، يعتبر الأب المؤسس لمدرسة البنيوية في اللسانيات.

فرناند دي سوسير من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات، باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، وكانت اللغات تدرس دراسة تاريخية وكان السبب في هذا التحول الخطير في دراسة اللغة هو اكتشاف اللغة السانسكرتية.

كان دي سوسير في جنيف مساهما كبيرا في تطوير العديد من نواحي اللسانيات في القرن العشرين وكان أول من اعتبر اللسانيات كفرع من علم أشمل يدرس الإشارات الصوتية اقترح دي سوسير تسمية Sémiologie ويعرف حاليا بالسيميوتيك أو علم الإشارات وافته المنية 22 فبراير 1913م.

أ- **الأصل التاريخي:** بظهور اللسانيات التاريخية في القرن التاسع عشر كانت القواعد العامة تحث عن إيجاد تفسير للإستعمالات الخاصة للغة وفق قواعد عامة تتأسس حول المنطق، وقد كان اللغويون العرب القدامى سباقين إلى رسم هذه الإستراتيجية للغة العربية فتأسس على أيديهم علم أصول النحو مستثمرين المنطق اليوناني وعلم أصول الفقه، غير أن ميلاد اللسانيات التاريخية في أوروبا حدد تصورات جديدة لم تكن متبلورة في السابق مثل التغيرات التي تشهدها اللغة فهي ليست هن الإرادة الواعية للبشر وإنما ضرورة داخلية، كما أنها طبيعية وتخضع للتنظيم الداخلي للغات، ومن أبرز معالم اللسانيات التاريخية ظهور مؤلف الألماني

"في. بوب F.Bopp نظام التصريف للغة السنسكرتية مقارنة مع اللغات الإغريقية واللاتينية والفارسية والجرمانية عام 1816، فقد كان إعلانا عن ميلاد النحو المقارن رفقة الإخوة شليجل وجريم وشيليغر، فسمح بإيجاد القرابة بين اللغة السنسكرتية المقدسة للهند القديمة وأغلب اللغات الأوروبية القديمة والحديثة، وأخذت الدراسات اللسانية هذا المنحى حتى مع "النحويين الجدد" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الذين تطلعوا إلى تحديد النحو المقارن بحيث دعوا إلى تفسير التغيرات الحاصلة داخل اللغة وعدم الوقوف عند وصفها، ورأوا أن الأسباب الوحيدة القابلة للمراجعة هي البحث عن نشاط الفاعلين المتكلمين، وفضلوا تحديد مسافة لدراسة التغيرات اللغوية، وكما هو واضح فإن طبيعة اللسانيات التاريخية وموضوعاتها لم تسمح بمعالجة موضوع الخطاب معالجة ذات صلة بجوهر اللغة.

فالتحليل التعاقبي الذي طبع المنهج التاريخي في الدراسات اللغوية فرض على الباحث السويسري فرديناند دي سوسير Ferdinande de Seussure أن يؤسس معالم اللسانيات البنيوية، ويرسم خطايا ابستمولوجيا يتعامل مع نظام اللغة بمنطق علمي جديد لا يحفي أصوله الفلسفية والعلمية (علم الإقتصاد/ علم الإجتماع...الخ) وأبرز المقولات اللسانية التي انتهى إليها هي:

1- مقولة التزامن والتعاقب Syncharomie et Diachrronie

2- اللغة والكلام Langue et parole

3- النسقي والإستبدالي Syntagmatique et paradigmatique

4- إعتباطية العلامة (الدال والمدلول)

إن التحليل البنيوي للغة ترك مجالا واسعا وفضاء خصبا لدراسة الخطاب من مستويات عديدة، المستوى الصوتي، المستوى التركيبي، المستوى الصرفي، المستوى الدلالي، المستوى المعجمي، المستوى البلاغي.

ب- الأصل النظري: ينبه دي سوسير إلى عدم الخلط بين اللغة واللسان على الرغم من أن الأولى جزء جوهري محدد من اللسان، فضلا عن كونها نتاجا اجتماعيا لملكته، ورغم انتماء اللسان إلى المجالين الفردي والاجتماعي، فإنه صعب تصنيفه في أية فئة من الوقائع البشرية، أي منفك الوحدات والروابط، خلافا للغة التي تخضع للغريزة الطبيعية ولا يمكن لها بحال أن تعلو عليها، أما اللسان فمن صفاته التمرد على أي تصنيف محدد لكون ممارسته يعتمد على قدرة خارجية تعطينا إياها الطبيعة.

وينتقد دي سوسير فكرة وايتني القائلة بأن اللغة مؤسسة اجتماعية وأن اختيارنا الأعضاء الصوتية هو محض مصادفة، ذاهبا إلى أن اللغة اتفاق ولا اختلاف بين الناس في طبيعة العلامة اللغوية التي اتفقوا عليها، بينما الجهاز الصوتي ليس إلا أمرا ثانويا في مشكلة اللسان.

ومن خلال إدارة الكلام تحت ما أسماه مكانة اللغة في وقائع اللسان يتبين لنا نتائج مهمة.[1]

ما أسماه بالجزء النفسي المتموضع داخل الدماغ والذي يقصد به ما يربط المرسل بالمرسل له، لا يدخل كليا في التواصل بين الباحث والمتلقي لأنه يظل خارج الموضوع المحدد لعملية التواصل، وتفسير ذلك أن الجزء التنفيذي بين الفاعل (تصور←صورة سمعية) والمستقبل (صورة سمعية →تصور) لا يحدث أبدا عبر المجموعة المالكة للغة برمتها، بل هو عمل فردي بشكل دائم، وهو ما دعاه دي سوسير بالكلام.

وخلال تصديه لإثارة التمييز بين لسانيات اللغة ولسانيات الكلام فإنه يشبه اللغة بالسمفونية التي واقعها مستقل عن طريقة عزفها حتى إن الأخطاء التي قد يرتكبها

---

[1] مفاهيم لسانية دي سوسيرية: عبد الجليل مرتاض، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005، ص7

العازفون لا تؤثر أبدا في هذا الواقع إذ ما أكثر التبديلات الصوتية والإنحرافات والفوارق التي قد يحدثها المتكلمون في اللغة، ولكن اللغة تظل لغة والكلام يظل كلاما، وما هذا إلا دليل على وجود اللغة في جانب مستقل عن جانب الظواهر التي تحدث فيها ومن ثم كان من الخيال بمكان أن نجمع اللغة والكلام تحت سقف واحد ما دام الكل الشمولي للسان لا يدرك لكونه غير متماثل.

أما بشأن اللسانيات السكونية (السانكرونية) واللسانيات التطورية (الدياكرونية) فإنه ليمكن القطع بأن هذه النقطة لا تشكل أو لميلاد حقيقي للسانيات المعاصرة فقط، بل تمثل إلى جانب هذه أول رؤية منهجية في تحليل ومعالجة أية مدونة بين وضعها الآني أو وضعها الزمني:

* الثنائية الداخلية خارج اللسانيات: تتجسد هذه الثنائية في كل العلوم التي تعتمد القيم مجالا لعملها وتعاملها، حتى وإن لم نشعر بها مبينا أن في العلم عملا وجزاء وفي اللغة دالا ومدلولا، رافعا شعار التحد أمام أي عالم دارس في أي علم يستطيع أن ينظم بحثه بشكل دقيق[1] دون اللجوء إلى محوري التعاقب والتزامن، فقيم المحور التعاقبي تؤخذ وتقدر تبعا للزمن ولا يمكن اعتبارها شيئا واحدا في آن، بينما المحور التزامني ترتبك بموجبه القيم بعلاقات قائمة بين أشياء بحيث تقدرها في ذاتها دون استحضار زمني أو عامل خارجي آخر، لأن تعددية العلامات، المعتمدة لتفسير استمرارية اللغة لتجعلنا نسمو عن دراسة العلاقات الزمنية والمنظومة في آن واحد وباختصار قوله: «فالتزامني هو كل ما يتعلق بالجانب السكوني من علمنا هذا، والزمني هو كل ما يمت بصلة إلى التطور، وهذان معا يدلان كذلك على حالة لغة وعلى مرحلة تطور بشكل متعاقب».[2]

* الثنائية الداخلية وتاريخ اللسانيات: إن ما لفت انتباه دي سوسير إلى دراسة التزامنية في اللغة -من وجهة نظره- أن وقائع اللغة لا وجود فيها لتعاقب زمني قياسا إلى الفرد الناطق الذي يجد نفسه أما حالة، ولفهم الحالة في آنيتها أو تزامنها

---

[1] المرجع السابق ص:21.

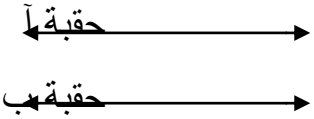
[2] دروس في الألسنية العامة: فرديناند دي سوسير، د.ت، ص17.

ينبغي أن نهمل الزمن لأنه يستحيل علينا أن نلج ضمائر الأفراد الناطقين إذا لم نحذف الماضي ونلغه.

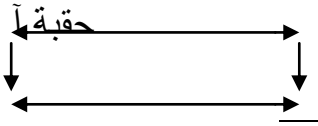
وبالنسبة للنحاة القدماء الذين استوحوا دراساتهم من المناهج التقليدية دل مسعاهم على وصف حالات لغوية وأن إنجازهم كان إنجازا زمنيا وتعاقبيا صرفا، ويشيد النحو البورويالي الذي اقتضى بإخلاص المحور الأفقي أي التزامني، لأنه وصف حالة اللغة الفرنسية في عهد لويس الرابع عشر دون اللجوء إلى لغة العصر الوسيط، غير أن النحو القديم يتصف مع ذلك بالمعيارية، إذ كان من واجبه قبل أي شيء إصدار قواعد بدل معاينة وقائع، وليتسم أيضا بافتقار إلى رؤى[1] شاملة، بل لم يكن له من القوة التي تمكنه من التمييز بين كلمة مكتوبة وأخرى محكية في كل حال، ومثل النحو هذا مثل اللسانيات التاريخية التي دشنها بوب Bopp والتي ظلت لا تميز بوضوح بين الحالات (ما دل على المحور الأفقي) والتعاقبيات (ما دل على المحور العمودي) وبعكس رؤيته إزاء اللسانيات التاريخية، فإنه يشيد بالنحو التقليدي الذي لم يكن يرى إلا الواقعة التزامنية.

* الثنائية الداخلية: يرى دي سوسير أن التقابل بين وجهتي النظر: التزامنية والزمنية ظاهرة مطردة لا يقبل المساومة ثم يأتي بجمة طويلة من الإشتقاقات بين اللاتينية والفرنسية وغيرهما من اللغات، ليثبت لنا علام يقوم الإختلاف بين هذين المنهجين ولم لا يتجزأ التقابل بينهما.

«إنه ليمكن دائما التعبير عن العلاقة بين المفرد وجمعه وأيا كانت الصور، بمحور أفقي كما يمثل الرسم التالي:



وأيا تكن الوقائع التي أثارت الإنتقال من صورة إلى أخرى، فإنها على العكس من ذلك متموضعة على محور عمودي، كما يمثل ذلك الشكل التالي:



[1] مفاهيم لسانية دي سوسيرية: مرجع سابق ص: 23.

إن المنظومة لا تتحول بشكل مباشر أبدا، إذ أنها ثابتة في كيانها وما يتغير إنما هو بعض العناصر دون أن تمس ذلك التضامن من الذي يربطها بالكل، ولكون العبارات المتعاقبة والعبارات المتزامنة مختلفتين طبيعة، فإن هذا يدعو إلى فصل ما هو تعاقبي بما هو زمني[1].

* اختلاف الترتيب بالمقارنة: يضرب مثلا ليوضح هذا الموضوع بلعبة الشطرنج حيث إن الأهمية تعطى للحالات وحدها لا للقطع ولا قاعدة اللعبة...

* تقابل اللسانيتين منهجا ومبدأ: ما دي سوسير إلى اللسانيات التزامنية ميلا واضحا لأنه –في نظره- لا توجد أهمية واحدة للسانيتين بل الجانب التزامني يفوق الجانب الزمني ويعلو عليه، ذاهبا إلى أن ما هو تزامني الواقع الحقيقي الوحيد الذي يرى من خلاله اللساني حدثا واحدا أو حالة واحدة للغة بعكس المنظور الزمني الذي لا يرى اللغة ذاتها بل مجموعة أحداث.

المنهج التزامني لا يعرف إلا منظورا واحدا مرتبطا بمنظور الأفراد وهو مستقبلي، لأنه يقفو حركة الزمن بينما المنهج الزمني إرجاعي لأنه يرتد إلى الماضي، مما جعل هذا المصطلح (زمني) غير دقيق ويمكن تخصيصه "التزامن اللغوي" Disymchronique في حين أن اللسانيات التزامنية لكي يكون دقيقا ليس بحاجة إلى هذا التخصيص، إضافة إلى ذلك أن الدراسات التي تدخل في حساب اللسانيات الزمنية لا تنهض في كل حال بدراسة لغة واحدة والدراسات المقارنة خير دليل على ذلك.

* قانونا المنهجين: التزامني والزمني: يتجسد هذان القانونان في سمتين: سمة فردية وسمة عامة، ويستدل على هذين القانونين بأمثلات صوتية من اللغات الهندية الأوروبية.

---

[1] مفهيم لسانية دي سوسيرية: مرجع سابق ص: 24.

وبعد شعوره بما يوجد من حقائق بين ما هو تزامني وزمني في بعض الوقائع اللغوية ينتهي إلى خلاصة أن "كل ما هو زمني في اللغة ليس هو كذلك إلا في الكلام، فأجرام التغيرات مجتمعة إنما توجد في الكلام، فكل منها ينطق أولا من عدد من الأفراد قبل ولوجه في دائرة الإستعمال"[1]

وفي نهاية هذا العمل الذي كرسه للسانيتين الزمنية والتزامنية يوضح حقل ودور كل من اللسانيتين، بحيث تهتم اللسانيات الزمنية أو التاريخية بالعلاقات التي تربط الكلمات المتعاقبة التي لا يدركها شعور اجتماعي واحد، والتي يحل بعضها محل بعض آخر دون أن تشكل منظومة مستقلة فيما بينها، على حين أن اللسانيات التزامنية أو الآنية تهتم بالعلاقات المنطقية والنفسية التي تربط كلمات متزامنة، ويدركها شعور اجتماعي واحد، مما يتيح لها أن تشكل منظومة قائمة بذاتها كيانات اللغة الحسية.

من وجهة نظر دي سوسير أن العلامات التي تشكل لغتنا الإنسانية ليست بتجريدات، بل هي أشياء حقيقية موزعة على الأفراد، ومتموضعة في الوقت نفسه خارج إراداتهم، خلاف للكلام الذي يمثل نسقا فرديا خاضعا لإرادة الفرد المتكلم، لأنه لا شيء جمعي في الكلام، لأن الكل الشمولي للسان لا يدرك لمكونه غير متماثل.

إذن لا وجود لماهية لسانية إلا بالترابط بين الدال والمدلول فحين نقدم على تقسيم سلسلة كلامية إلى مقاطع صوتية فإن القيمة لا تكمن في المقطع الصوتي بل في التصويتية (الفونولوجيا) وإلا بقي المقطع الصوتي ظاهرة فيزيولوجية صرفا لأن تتالي أصوات لا يكون لسانيا إلا إذا حمل فكرة ما، وبشكل عام، فإن اللغة تبدو كمجموعة من العلامات المحددة مسبقا والتي تكفي دراسة دلالاتها وأحكامها، إنها كتلة مبهمة إذ يمكننا الإنتباه والعادة وحدها لأن نجد عناصر معينة وليس للوحدة أية صفة صوتية خاصة، والتعريف الوحيد الذي يمكن أن نلحقه بها هو أنها مقطع جوهري يكون الدال على تصور ما، عدا ما يليه وما يسبقه في السلسلة الكلامية.[2]

---

[1] مرجع سابق ص: 26.

[2] مفاهيم لسانية دي سوسيرية، المرجع السابق ص:27.

ويشير دي سوسير إلى إحدى النظريات الشائعة التي ترى أن لا نتكلم إلا من خلال الجمل لأنها هي وحدها تشكل الوحدات المحسوسة للغة ثم نستخرج منها الكلمات، لكن الجملة إذا كانت ترجع إلى الكلام فإنه لا يمكن اعتبارها الوحدة اللغوية، فالجمل لا تتشابه أبدا فيما بينها وهي تتنوع بتنوع الأفراد، أي ما يهيمن بين الجمل إنما هو تنوعها.

ج- الأصل التطبيقي: ينتقل دي سوسير إلى معالجة موضوع لا يبرح بشكل حتى عهدنا العمود الفقري لإشكاليات التواصل اللغوي وغير اللغوي إنهما الشكلان: المنطوق والمخطوط.

وحسب وجهة نظر دي سوسير أننا لا نعرف اللغات عامة إلا كتابيا لأن الكتابة هي الشهادة الخطية التي تتمثل بها لغة محكية على بعد زمني ما بشكل دائم، غير أن الغرض اللساني لا يتعين بتنسيق الترابط بين كلمة مخطوطة ذاهبا إلى أن هناك غرضا واحدا يتمثل فيما هو منطوق، بمعنى أن التواصل أو التلقي إما أن يكون الكتابي وإما أن يكون منطوقا، ولكن الشفهي أسبق دوما من الكتابي على الرغم من أن الوحدة اللغوية المخطوطة تمتزج امتزاجا بالوحدة اللغوية المنطوقة حتى تسلب منها دورها الرئيسي ولما كان الإحتفاظ باللغة لا يمس ولا يقهر إذا غابت الكتابة فإن هذا وحده كاف لبيان كم هي اللغة مستقلة عن الكتابة، بل للغة تقليد شفوي آخر مستقل تماما عن الكتابة.

ويلوم دي سوسير السانيين ومن بينهم أستاذه فرانز بوب F.Bopp الذين لم يميزوا بوضوح بين الحرف والصوت كأنما اللغة أي لغة لا تنفصل عن ألف بائها.

ومع ذلك يتساءل عن الأسباب التي جعلت الكتابة تسمو على الشكل المنطوق.[1]

* الصورة الخطية للكلمات تذهلنا كغرض مستمر ثابت، لكونها أكثر قدرة من الصوت على تشكيل وحدة اللغة عبر الزمن، ومهما كانت هذه القدرة اصطناعية فإنها تشكل رابطا سطحيا يعد أسهل مثالا من الرابط الطبيعي والحقيقي ألا وهو الصوت.

---

[1] **Thakafa Sakhr.com/Motanaby/0026asp.38k.**

* يتم التواصل التوراثي بالانطباعات السمعية، ولكن الانطباعات البصرية أكثر ديمومة ودقة من الأولى الأمر الذي يجعل الصورة الخطية تفضي إلى أن تفرض نفسها على حساب الصوت.

* إن اللغة الأدبية تزيد الكتابة أهمية لا تستحقها، لأن اللغة منظمة بقانون، وما هو مكتوب وخاضع لاستعمال صارم لا يمثل في النهاية إلا هذا القانون نفسه، مما يضفي على شكل الكتابة أهمية أولية تستدعي انتباها أكثر وتجعلنا ننسى أننا نتعلم الكلام قبل تعلمنا الكتابة.

* إذا ما حصل في نص خلاف بين ما هو مرسوم وهو في الوقت نفسه منطوق فإنه يعسر على اللساني أن يتدخل بشكل جازم، ما دام الشكل الكتابي يسمو بشكل شبه قدري على المنطوق.

وبالنسبة لمنظومات الكتابة فليس هناك –كما يرى دي سوسير- إلا منظومتان اثنتان:

* منظومة الكاتبة الإيحائية Idéographique وهي منظومة يرمز من خلالها للكلمة بعلامة واحدة غريبة عن الأصوات التي تؤلف الكلمة نفسها وهي علامة ترجع إلى كلية الكلمة أي إلى الفكرة التي تعبر عنها بطريقة غير مباشرة، ويوجد هذا النموذج في الكتابة الصينية.

والإشارة السابقة بأن الكلمة المخطوطة تميل إلى أن تأخذ في الأذهان مكانة المنظومة ليصدق على الكتابة الصينية بصورة أقوى، لأنه في عرف الصيني أن امتزاج الكلمة الإبتدائية بالأخرى المنطوقة يبدو له علامتين للفكرة من درجة واحدة، الأمر الذي يسهل مهمة[1] الكلمات الصينية التي تتناسب مع وفكرة واحدة حتى في مختلف اللهجات الإقليمية، ويؤول بها الأمر إلى الإندماج جيدا في العلامة الخطية ذاتها.

* المنظومة الثانية للكتابة هي المنظومة الصوتية وتهدف إلى إعادة تعاقب الأصوات في الكلمة ونجدها طورا مقطعية، وطورا آخر ألفبائية.

---

[1] **www.Islamonline. net/arabic/arts/2003.**

وبخصوص التناقض بين ما يكتب وينطق فدي سوسير يعطينا أمثلة على مختلف اللغات الأوروبية الحية، نحاول أن تعطي عينات من اللغة الفرنسية مثلما عالجها الباحث.

ومن ظن دي سوسير أن اللغة تتطور باستمرار خلافا للكتابة التي تنزع إلى الثبوت ضاربا المثال بـ: أن في اللغة الفرنسية الذي يبقى ثابتا من القرن 11 إلى القرن 19 على الرغم من أن نطقه ظل يتطور إلى أن وصل إلى: WA كما في كلمتي RWA (ROI ملك) و LWA (LOI قانون) مستنتجا أن حقبة من التاريخ للغة من اللغات متطابقة وحقبة أخرى من الكتابة.

ثم يتساءل: فلماذا نكتب Mais (لكن) وFait (يعمل) ونلفظها: MEو FE، ولم تكون لـ: C غالبا قيمة S؟ ولماذا نقول: Monyer Eveyer قياسا عل قولنا: Essuyer (مسح) وNetoyer (نظف) ونكتبها Eveiller (أيقظ) و Mouiller (بل)؟ ثم يتساءل عن جدوى تعدد العلامات لصوت واحد في كلمة واحدة، من ذلك قولنا: Geler (جمد) وJoli (جميل) وChasser (صاد)، ويرى أن ثمة كتابات لا جدوى منها وغير شرعية مثل الصوامت المزدوجة Bourru (قط) Sottise (حماقة) Soufrier (تألم).

وتعطينا الفرنسية مثالا ساطعا على حجب الكتابة الرؤية عن اللغة، فنرى ذلك بوضوح في كتابة كلمة Oiseau (عصفور) حيث لا علاقة تمثل أي صوت من أصوات هذه الكلمة المنطوقة على شكل: Wazo، ويستنتج دي سوسير أن مثل هذا الرسم الذي لا يبقى شيئا من صور اللغة تشويه ومسخ.[1]

[1] **مفاهيم دي سوسيرية: المرجع السابق ص: 14.**

3- اللسانية الأنتروبولوجية

استفادة الأنتروبولوجية من المباحث اللسانية (لفي ستروس Levy Strauss) كلود ليڤي ستروس من علماء الاجتماع الفرنسيين ولد يوم 28 نوفمبر 1908 بدأ لفي ستروس تكوينه بدراسة الفلسفة غير أن هذه النظريات المجردة الاعتباطية البعيدة عن الواقع الاجتماعي ما لبثت أن تخيب آماله فسافر إلى البرازيل حيث درس علم الاجتماع واكتشف أعمال علماء الإنسان الأمريكيين (غير المعروفة في أوروبا آنذاك) مثل بواس وكروبر ولووي وأقام بين ظهراني السكان الأصليين (الهنود) ملاحظته في كتاب صدر سنة 1948 ثم في كتابه "المدارات الحزينة" (1955)، ثم اكتشف أثناء الحرب العالمية الثانية أعمال رومان جاكوبسون واللسانيات البنيوية التي اعتبرها منهجا علميا حقيقيا مطبقا على الظواهر الإنسانية سيستقيه في ما بعد لابتكار نماذج تفسيرية جديدة من شأنها الكشف عن الدوافع الذهنية التي تعطي والواقع الاجتماعي وثقافي شكله بعد عودته إلى فرنسا سنة 1948 قدم أطروحة عن المشاكل النظرية للقرابة (1949)، انتخب أستاذا في كوليج دوفرانس سنة 1959 وشغل كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية الذي كان مارسيل موس احتله قبله.

فكان لأعمال لفي ستروس وتعليمه أثر بليغ في مجال علم الإنسان والتحقيق الإتنولوجي الميداني.[1]

أ- دراسة العلامات والإشارات عند البدائيين:

من الأكثر ملاءمة تفسير قضية الوجود الإنساني بواسطة نظرية التحولات أي تفسيرها بلغة المراحل المتميزة لتطور الإتصال الإنساني والتي كانت لكل مرحلة منها نتائج عميقة سواء بالنسبة إلى الفرد أو الحياة الاجتماعية بشكل عام، فإن هذه العصور والأحقاب كانت مرتبطة بتطور الإشارة والكلام والكتابة والطباعة.

إنطلاقا من نظرة إلى تطورات الوجود الإنساني من خلال القفزات المتتالية لقدراته على تسجيل وتبادل واستعادة ونشر المعلومات وهي بلا شك ظهرت خلال عصور

---

[1] **Marefa.org/index.php.37.**

التطور من التفكير والإختراع وتجميع الحول التي تم التوصل إليها لمشكلات العيش ثم نقلها بعد ذلك للآخرين.إن أول مرحلة من مراحل الإتصال هو عصر الإشارات والعلامات الذي بدأ مبكرا للغاية في مستهل عصر ما قبل الإنسان وبداية الإنسان منتصب القامة عصر الحياة البدائية الأولى وتفاعله الطبيعي مع الأنظمة البيئية المحيطة به.

تعتبر المعلومات التي تتكون لدى الإنسان عبر المثيرات البصرية هامة جدا وتعتبر الأحداث الهامة التي تلفت الإنتباه مصدرا من مصادر المعلومات والبيانات المرئية، وللأهمية الكبيرة التي تحتلها حاسة البصر بين الحواس الخمس كما للمعلومات اللمسية ومعلومات الشم والذوق والسمع، وكلها ذات ارتباط وثيق بينها والأنظمة البيئية بعضها ببعض، فبعض الأصوات مثل الزلازل والرعد وتكسر الأمواج على الشاطئ تنتج من مصادر غير حية ولكن هناك مصادر حية مثل الكلام والصغير وقرع الطبول أو ضرب أجزاء الجسم بجزء آخر من الجسم، أو ضرب الأقدام بالأرض كل هذه التفاعلات بين الإنسان والطبيعة مكرسة للوظائف البيولوجية للتكيف واستمرارية الحياة وبقاء النوع.

ارتبط الطور الثاني من الإشارات والعلامات لدى الإنسان بما زودنا به الباحثون في شأن المهارات التقنية في استخدام الإنسان القديم للأدوات فقد ظلت مختلف الأدوات الحجرية تقترب لفترة طويلة بأسلاف معينة[1] للإنسان، لقد كان الإنسان منتصب القامة، وأول البشريات التي ارتحلت عن إفريقيا كانت بارعة في صنع الفؤوس الأشولية Achelen البدوية الثقيلة، كما أنتجت التكنولوجيا الموستيرية Mousterian لدى النياندراتاليين بعض الأدوات الحجرية من الشظايا مثل المكاشط والرؤوس المدببة، وقد ظلت إلى حد كبير دون تغيير لأكثر من 100 مائة ألف سنة مع اقتراب نهاية الإنسان النياندرتالي استطاع أن يصنع أدوات أكثر تعقيدا، ويعد ذلك إحدى النوافذ التي عقل الإنسان النياندرتالي، وكانت أغلب أدواته تتكون من شظايا حجرية ذوات حواف حادة ويمكن الإمساك بها في اليد وتبدو هذه بالنسبة

---

[1] **الإتصال والسلوك الإنساني: برنت د.روبن ترجمة نخبة من أساتذة كلية التربية جامعة الملك سعود 1991م معهد الإدارة العامة السعودية ص: 95.**

لقليلي الخبرة، وكأنها قطع صخرية كسرت مصادفة من صخر قريب بواسطة حجر آخر، لكن الأمر ليس كذلك، قد يكون النياندرتاليون قد ساروا أميالا عديدة لجلب القطع الصوانية المناسبة وربما كانوا يحملون معهم أحيانا ما اصطادوه إلى المواقع القريبة من مصادر هذه الصخور فالصوان ينكسر في ظل شروط معينة وعلى الفرد أن يتعلم هذه الشروط ويستغرق الأمر شهورا إن لم يكن سنوات لتعلم كيفية القيام بذلك جيدا ويمكننا القول:(إن التقنيات التي استخدمها الإنسان النياتالي لا تقل صعوبة عما استخدمه الإنسان الحديث فيما بعد)

إن معرفة الإنسان البدائي بالنار مبكرة قبل صناعة الأدوات وذلك من خلال تواجده في البيئة الطبيعية وما تحدثه البروق والرعود من حرائق في الغابات، إلا أن ترويضه للنار وتحكمه فيها واستخدامها لأغراض معينة ومن بعد لأغراض إتصالية، ثم في فترة متزامنة مع استخدامه الأداة، ومنذ العام 20.000 قبل الميلاد كانت الإشارات الداخلية والرسومات على جدران الكهوف والطبول تؤدي خدمة إتصالية جليلة في عملية الإتصال، فالأنظمة الكتابية انبثقت عن البيانات الرمزية الثابتة التي نقشها الإنسان على صخور الكهوف.

فيما لم تكن اللغة قد شكلت بعد ولم تكن التجمعات البشرية قد بدأت وجد الإنسان نفسه في مواجهة طبيعة لا يجد تفسيرا لغضبها أو رخائها وفي صراع مستمر مع حيوانات أضخم منه، وأكثر قوة، لا يدري متى تهجم أو من أين تجيء ضربتها، في مواجهة كل هذا بدأ الإنسان يرسم ويبتدع[1] الأساطير في الوقت نفسه رسم على جدران الكهف الذي يعيش فيه كل أشكال الحيوانات التي تخيفه حتى يألفها ولا يفاجأ بمظهرها، وابتكر الأساطير التي تفسر كل مظاهر الطبيعة الغامضة حوله.

إن تمكن الإنسان من استخدم الأداة فتح له طريقا للعيش في عالم من الرموز والعلامات والإشارات، فقد حفر ونحت الرسومات على جدران الكهوف ضمن منظومة الطقوس الأسطورية والسحرية ذات المدلول القيمي الخاص بالمجتمع البدائي وما يتعلق بالصيد ومراكمة القوة في مواجهة حيوانات ضارية، إذ أظهرت

---

[1] مرجع سابق ص: 96.

الرسومات في أسلوبها البدائي سيطرة الإنسان على الفريسة وهي ملقاة أرضا بينما القطيع يفر مبتعدا أو أنها في مراحل ومناطق أخرى مخترقة بالرمح، ثم ارتبط ذلك بالمعتقد والديانات البدائية وتقديم القرابين وظهرت علامات الوشم على أجساد الحيوانات ثم من بعد على الإنسان نفسه تقديسا للجسم وتأكيدا للإنتماء إلى الجماعة والقبيلة التي يعيش بين أفرادها من ناحية أخرى عن دراسة الإشارات والعلامات الإنسانية المبكرة وتقنيتها في نقطة تاريخية معينة نجدها تشكل وحدة متجانسة متكاملة متماسكة برغم ما يقوم بين بعض تحجب الطبيعة الكلية العامة للتراث التقليدي لمجتمع ما، كما أننا لا نستطيع أن نقيم الدليل بدقة على حدود التقنيات التقليدية في ترابها الزمني ومناطقها الجغرافية ولكنها غدت معروفة في خطواتها العامة وأخرى في تفاصيلها.

استخدم الإنسان النياتدريالي الأدوات، وعمل على تنظيم عملية للصيد الجماعي، ومن الضروري الإشارة إلى أن النياندرتاليون كانوا قادرين على التواصل وتبادل معارفهم، وقد ثار جدل طويل بين العلماء في شأن ما إذا كان التياندرتاليون لهم المؤهلات التشريحية اللازمة للكلام، إلا أنهم قد برعوا في التحكم في إصدار الأصوات الطبيعية من حولهم مثل ضرب الأرض بالأقدام وأجزاء من الجسم ببعضها بعض، ولكن التحول الأكبر تم عندما استخدموا جلد الحيوانات من فرائسهم في صناعة الطبول، كما أن الإستخدام المبكر للعصا كان هو أول قرع للطبل، فقد ضرب الإنسان النياندرتالي أولا[1] الحيوانات المنتفخة في الطبيعة حوله فأحدث ذلك الصوت المميز حتى تمكن من استخدام الجلد وشده على بعض التجاويف الصخرية الحجرية الصغيرة أولا قبل تصليبه للطين بالنار وصناعة الفخار والآنية الأخرى فاستعمال الطبول إشارة لتحركاته بطريقة منظمة تشبه لحد كبير تحركات الإنسان المعاصر إن امتلاك الإنسان لمهارة ابتداع واستعمال الرموز واللغة الرمزية هي التي جعلته متميزا عن بقية مملكة الحيوان، فاللغة الرمزية بشكل عام هي مجموعة من الحروف أو العناصر والقواعد التي يمكن التحكم في تركيبها واستخدامها بحيث

[1] تاريخ السودان القديم: د. محمد إبراهيم بكر. دار المعارف مصر، الطبعة الثانية 1987م ص: 153.

أصبحت هناك أنواع مختلفة من اللغات وحينما تستخدم أي لغة فإن المعلومات توضع على طرق تستخدم فيها الصيغة السمعية أما اللغة المكتوبة وغيرها من اللغات التي تستخدم الضوء فإنها تستخدم القنوات البصرية.

أصبح اعتيادنا الكلام عن كل شيء كبيرا إلى درجة بات من غير المعقول تصور الحياة من دون اللغة الشفهية، ومع ذلك يجب التسليم بأنه كان على أجدادنا تدبير أمورهم بطريقة مختلفة في هذا المجال لزمن طويل، فأولا لقد لزم أن يتيح الوضع التشريحي جعل اللغة ممكنة، ولما كانت الحنجرة في موضع مرتفع جدا، ونظرا التطاول تجويف الفم وشكل اللسان بما يشبه شمبانزي سكان أستراليا أو حتى ما لدى الإنسان الماهر على الأرجح، والإنسان القائم الظهر –فإنها- أي الحنجرة- لم تساعد على إصدار الأصوات الواضحة والمميزة والمنطوقة.

تصطدم نظريات اللغة (وارتباطاتها البدائية بصناعة الأداة) بما ينسب لها من دور نفعي بفرضيات لها دور ثقافي في وفكري بشكل رئيسي لأن اللغة ربما فرضت نفسها أيضا لوضع قواعد الحياة الاجتماعية، الاتفاقات والطقوس وتوزيع المهام والسلطة، بهدف تطوير الزراعة حتى الوقت الحاضر، ولم تنجح أي من هذه الفرضيات من فرض نفسها بشكل فعلي.

انطلاقا من أن الثقافة تضمنت في ما تضمنته من محتويات الجانب الفكري أو المعنوي في الإنسان، فإن علاقاتنا باللغة تصبح أكثر من عضوية كما يتبين من التعاريف المختلفة الموضوعة للغة، حيث ورد في هذا الخصوص أن اللغة هي التعبير اللفظي عن الفكر سواء كان داخليا أم خارجيا[1] وأنها وسيلة إنسانية خالصة وغير غريزية إطلاقا لتوصيل الأفكار والإنفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية، وأنها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أي صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها وخصائصها التي يمكن بها تركيب هذه الصورة مرة أخرى في أذهاننا أو أذهان غيرنا بواسطة تأليف كلمات ووضعها في تركيب خاص.

---

[1] **الإتصال والسلوك الإنساني: مرجع سابق ص: 113.**

إن ابتداع اللغة الألفبائية واستعمالاتها العديدة يعد من أكثر إنجازات البشرية تأثيرا، إذ أن ما يقارب من عشرة آلاف لغة ولهجة متميزة يجري استعمالها هذه الأيام، وكل نظام من الأنظمة اللغوية فريد ومتميز في نواحي متعددة، كما أن هناك قواسم مشتركة مدهشة بينها.

إن البحوث حول أصل اللغة هي أبعد ما تكون عن إتفاق الآراء، وتتمثل إحدى الحجج التي يعلنها منتقدوا هذه البحوث بانتظام في استحالة العودة إلى الوراء أكثر من ستة آلاف إلى ثمانية آلاف سنة، فحينذاك حسب رأي هؤلاء تكون إنحرافات الأصوات والمعاني من الجسامة بدرجة تتلاشى معها أي قرابة بين لغتين تلاشيتا تماما.

مع حلول عام 1000 قبل الميلاد أفسحت الكتابة عن طريق الصور السبيل أمام نظم كتابية استخدمت الحروف الهجائية فمنذ أكثر من 20000ق.م كان القدماء يستخدمون النقش والرسوم الكهفية لتسجيل الحوادث اليومية، وقبل حوالي 300سنة ق.م تتطور في مصر نظام الكتابة التصويرية في الأساس لثلاثة أنظمة لغوية هي الهيروغليفية والديمقوطبقية والهيراطيقية، كما تعتبر منطقة الهلال الخصيب وحضارات ما بين النهرين في فلسطين والعراق إحدى أهم مناطق تطور اللغة المكتوبة، فقد اهتدى الإنسان الكنعاني من سكان فلسطين في وجهة نظر بعض العلماء إلى نظام الألف باء، كما تقدم لنا كتابات (فرانسيس روجز) ملامح مبسطة عن الكاتبات القديمة مثل السومرية في حضارة ما بين النهرين بالعراق، وأهم ما جعل النظام السومري في الكتابة مختلفا عن غيره هو أنه في حوالي عام 1700ق.م توصل السومريون إلى فكرة أن يعبر كل رمز قياسي صغير عن صوت محدد بدلا من أن يعبر عن فكرة كاملة أو شيء، وكانت قيمة هذا الإبتكار هائلة فبدلا من آلاف الرموز المنفصلة رمز لكل شيء أو فكرة، أصبح المطلوب عدد أقل من الرموز للتعبير عن أصوات المقاطع التي تتكون منها الكلمات وخلال أقل من ألف عام ظهرت الكتابة الألفبائية وانتشرت بسرعة نسبية في أنحاء العالم القديم، وبعد عدة قرون وصلت إلى بلاد الإغريق (اليونان) وفي ذلك الوقت كانت فكرة

استخدام رموز الحروف للتعبير عن الأصوات الساكنة والمتحركة بدلا عن المقاطع الصوتية قد تطورت تماما.

4- نقد مالك بن نبي لمشروع لفي ستروس:

ولد في مدينة قسنطينة في الشرق الجزائري سنة 1905م في أسرة فقيرة بين مجتمع جزائري محافظ تخرج بعد سنوات الدراسة الأربع، في مدرسته التي اعتبرها "سجنا يعلم فيه كتابة صك زواج أو طلاق" وتخرج سنة 1925م.

سافر بعدها مع أحد أصدقائه إلى فرنسا حيث كانت له تجربة فاشلة فعاد مجددا إلى مسقط رأسه، وبعد العودة تبدأ تجارب جديدة في الإهتداء إلى عمل، كان أهمها عمله في محكمة آفلو حيث وصل في مارس 1927م، احتك أثناء هذه الفترة بالفئات البسيطة من الشعب فبدأ عقله يتفتح على حالة بلاده.

ثم عاد الكرة سنة 1930م ولكن هذه كانت رحلة علمية حاول أولا الإلتحاق بمعهد الدراسات الشرقية إلا أنه لم يكن يسمح للجزائريين أمثاله بمزاولة مثل هذه الدراسات، تركت هذه الممارسات تأثيرا في نفسه فاضطر للتعديل في أهدافه وغاياته، فالحق بمدرسة اللاسلكي للتخرج كمساعد مهندس مما يجعل موضوعه تقنيا خالصا بطابعه العلمي الصرف على العكس من المجال القضائي والسياسي.

ثم انغمس في الدراسة وفي الحياة الفكرية، كما تزوج فرنسية واختار الإقامة في فرنسا وشرع يؤلف في قضايا العالم الإسلامي كله، فكان سنة 1946م كتابه "الظاهرة القرآنية" ثم "شروط النهضة" 1948 الذي طرح فيه مفهوم القابلية للاستعمار و"وجهة العالم الإسلامي" 1954 أما كتابه المشكلة الأفكار في العالم الإسلامي فيعتبر من أهم ما كتب بالعربية في القرن العشرين.

انتقل إلى القاهرة بعد إعلان الثورة المسلحة في الجزائر سنة 1954م وهناك حظي باحترام فكتب "فكرة الإفريقية الآسيوية" 1956م، وتشرع أعماله الجادة تتولى، وبعد استقلال الجزائر عاد إلى الوطن فعين مديرا للتعليم العالي الذي كان محضرا في جامعة الجزائر المركزية حتى استقال سنة 1967م متفرغا للكتابة بادئا هذه

المرحلة بكتابة مذكراته بعنوان "مذكرات شاهد قرن" توفي يوم 31 أكتوبر 1973م مخلفا وراءه مجموعة من الأفكار القيمة[1].

يعتبر مالك بن نبي ومدرسته من أكثر المدارس الفكرية التي كان لها أثر واضح في تحديد وضع ملامح الفكر الإسلامي الحديث، خاصة أن هذه المدرسة اهتمت أكثر من غيرها من المدارس الأخرى بدراسة مشكلات الأمة الإسلامية انطلاقا من رؤية حضارية شاملة ومتكاملة، فقد كانت جهوده لبناء الفكر الإسلامي الحديث وفي دراسة المشكلات الحضارية عموما متميزة، سواء من حيث المواضيع التي تناولها أو المناهج التي اعتمدها في ذلك التناول.

وكان بذلك أول باحث حاول أن يحدد أبعاد المشكلة، ويحدد العناصر الأساسية في الإصلاح، ويبعد في البحث عن العوارض، وكان كذلك أول من أودع منهجا محددا في بحث مشكلة المسلمين على أسا من علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ.

ولم يكن ابن نبي مفكرا إصلاحيا بالمعنى المتعارف عليه عند معظم من تناول مؤلفاته، بل كان في جوهره "شخص الفكرة"، كان بالأساس تعبيرا عن رؤية منهجية واضحة، ومفكرا معرفيا، أدرك أزمة الأمة الفكرية، ووضع مبضعه على أساس الداء، وهو بنيتها المنهجية والمعرفية إنه –من دون شك- واحد من أهم رواد مدرسة "إسلامية المعرفة" وإصلاح مناهج الفكر، وإن مفاتح مالك لا تزال تملك قدرة توليدية في مجال المفاهيم والمنابع والعمارة الحضارية بكل امتداداتها وتنوعاتها.

5- إستفادة أركون Arkon من جهود لفي ستروس L.Srauss:

إن الأنثروبولوجيا التي دعا إليها أركون وخاصة أنثروبولوجيا لفي ستروس وأتباعه لا تقود بالضرورة إلى التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة ونعطي مثالا على ذلك من خلال بعض مؤلفات لفي ستروس خصوصا كتابه "العرق والتاريخ" و"العرق والثقافة" واعترافاته في محاورة له مع ديديه أريبون Didier

[1] مالك بن نبي وفلسفة الحضارة الإسلامية الحديثة، د. إبراهيم رضا، المغرب 2003 ص: 71.

Eribon الذي نشرها في كتاب بعنوان "من بعيد ومن قريب" De "prés et de loin".

فقد اعترف ستروس نفسه بأن عمله أحدث فضيحة في أوساط اليونسكو، حيث دافع عن منظر العنصرية المعروف غوبينو Gobineau مدعيا أن هذا الأخير لم يكن عنصريا إمبرياليا كما يعتقد، وكشف لمحاوره حقيقة أن كتبه تحتوي على الكثير من الشواهد المقنعة أو المكشوفة المستمدة من كتاب غوبينو "تفاوت الأعراق".

فأفكار غوبينو بالنسبة إلى ستروس لا تلعب دور المصحح للطريقة الخاطئة التي قرئ بها عمله "العرق والتاريخ" فحسب، بل هي الأرضية النظرية التي انطلق منها في تأليف ذلك الكتاب.

لقد قال بأن اختلاف الأعراق يؤدي إلى الموت الحراري Entropie ويسكن صيرورة المجتمعات، وهذه التخمينات استقاها مباشرة من غوبينو، وحتى رفضه لإمبريالية الرجل الأبيض التي شرع لها غوبينو هو رفض جزئي إن لم يكن في الحقيقة تسليما مقنعا، فبالنسبة إليه الرأسمالية والإمبريالية هي الدواء الأخير لفرض تلاقح الشعوب، الذي قد يؤذن بتفسخ خصوصياتها إن لم تحاول[1] حماية نفسها، ولقد قال ذلك في النص الذي طلبته منه منظمة اليونسكو لمجابهة مشاكل العنصرية في العالم "العرق والتاريخ" الأنثروبولوجي الذي من المفروض أن يكون متفتحا على الآخرين وأن يعي بأن تنوع الثقافات لا يحول دون تقاربها وانصهارها، هذا الرجل الذي من المفروض أن يقيه علمه أي الأنثروبولوجيا الذي أثنى عليه أركون من السقوط في فخ الأحكام المسبقة فهو يقول: "إن الإحتكاكات الوجيزة التي جمعتني بالعالم العربي ولدت في نفسي كرها لا يمكن التخلص منه"[2] وهذا الشعور نفسه يعتريه إزاء البلدان الإسلامية، فقد اعترف بذلك في المدارات الحزينة لكن الأدهى من ذلك أنه يبرر قرفه من الشعوب العربية الإسلامية بأنه يذكر بالمشاعر نفسها التي انتابت عالما أنثروبولوجيا أمريكيا إزاء بعض القبائل من سكان أمريكا الأصليين.

---

[1] نقد النقد: د. محمد المزوغي، مجلة العرب الأسبوعية 2008، العدد2، ص14.

[2] رسالة بعث بها إلى ريمون آرون.

6- مظاهر اللسانية الأنثروبولوجية عند أركون Arkoun

إن المشروع الفلسفي الأركوني يقوم منذ أن قدم أطروحته عن مسكويه على اعتماد ابستيمي الأنسنة معيارا للإسلاميات التطبيقية فهو يقول: "خضت معاركي الفكرية الأولى من أجل فرض الأنسنة الحية في السياقات الإسلامية منذ إندلاع حرب التحرير الجزائرية وفيما بعدها" ومعنى الأنسنة –في نظره- الإعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا منيرا محررا بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها.

ولإسقاط التفكيك المنهجي على المعارف النظرية إختار محمد أركون مراجعة الخطاب الإسلامي في مستوياته الكتابية والشفاهية كما في مستوياته الوحشية وفي مستوياته الرسمية والهامشية معتمدا على القضايا التسعة الكبرى نقتصر على ذكر ثلاثة منها: الوحي (وتمثل الحادث القرآني وما لم يفكر فيه) والتاريخ (يبرزه المفهوم الخطي للزمن).

- فالوحي عند أركون ظاهرة ثقافية ولغوية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية وعليه فإنه يتسع ليشمل البوذية والكونفشية.

- أما أسباب النزول على حسب فهمه أسطورية أكثر منها تاريخية.

- استنباط أركون ماسورة التوبة أن الله متحيز أن الخطاب القرآني يوجه العنف المطلق.

إن المشروع الفلسفي الأركوني إذا يقوم على ضرورة القطيعة الإبستيمية[1] مع محددات الثقافة الإسلامية، ولأن تلك المحددات كانت وليدة مناهج فإن محمد أركون وصفها بأنها "تقليدية" محكومة بنظرة مدرسية فرضها الشافعي حين وضع في رسالة "فكرة تأصيل الأحكام الشرعية في نصوص القرآن والحديث مع البحث عن العلة فعمت عملية التنزيه للأحكام والممارسات الإيديولوجية البشرية".

---

[1] مجلة اللسان الحر: الأكاديمية الأوروبية العربية للثقافة والإعلام العدد 2، 2008م/1429هـ - بقلم د. عبد الحفيظ بورديم، ص26-27.

لقد حرص أركون على أن يعرض المناهج الكفيلة بتحقيق العالمية والتي يعتمدها فقال: "إذا ما أردنا أن نؤسس علما تاريخيا جديدا للأديان فإنه ينبغي على هذا العلم أن يدمج في أحضانه ثلاثة أبعاد لا تنفصل للمعرفة، أقول لك على الرغم من أننا نراها متفتتة ومتقطعة أكثر فأكثر وأقصد بهذه الأبعاد الثلاثة المشكلة للمعرفة البشرية: البعد الأسطوري، والبعد التاريخي، والبعد الفلسفي".

إن المنهج عند محمد أركون يجب أن يكون علمانيا يسترفد من الأنثروبولوجيا واللسانيات والتأويليات، وكل معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، بما يحقق له القدرة على التحكم في النصوص وإعادة تشكيلها وفق التاريخانية التي يراها، لذلك فإنه اشترط البعد الأسطوري معيارا ضروريا، إذ هو عنده بنية أساسية في الفكر البشري، كما أنه يرى في الجدالية الفلسفية ضامنا من خطر الدوغماتية.

إن محاولة محمد أركون تشكل محاولة من نوع آخر، فهو يضيف إلى المنهج البنيوي الذي يهتم بمعالجة الألفاظ، المنهج السيميائي الذي يهتم بالدلالة، والمنهج الأنثروبولوجي الذي يضع ف الحسبان طبيعة خاصة للنفسية الاجتماعية في عصر نزول النص، ومنهج التاريخ الحديث أي ما جاء به علم التاريخ وعلم تاريخ الأديان خاصة ليقول بأن النص يحاكي محلة تاريخية ما ولا يمكن أن يكون فوق الزمان والمكان، فتحت عنوان (الظاهرة القرآنية) قال: "استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم استخدم مصطلح القرآن عن قصد، لماذا؟ لأن كلمة "قرآن" مثلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي".

وقد علق المترجم هاشم صالح على هذه العبارة بقوله: "قلت الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني، أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من

لحظات التاريخ، ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية -ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين.

وأركون بذلك يقدم قراءة يصفها بالقراءة الوضعية النقدية لتكون بديلا عما اسماه بالقراءة الإيمانية التبجلية.

وما يؤكد عليه أركون من تاريخية القرآن، يظهر في أقوال محمد سعيد العشماوي حيث يقول: "فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقا لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي على تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه".

يرى أركون أن العلماء المجتهدين فرضوا مجموعة من الشروط والمقاييس لا يصح الإجتهاد بدونها فيقول: "نقصد بذلك مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية والعقائد الإيمانية الأرثوذوكسية وعلم أصول الفقه أي المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النصوص المقدسة القرآن والسنة وهكذا نجد أمامنا في بضع كلمات فقط كل شروط ومحدودية ممارسة الإجتهاد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي".

ويتعامل أركون مع التراث الإسلامي بآخر ما توصلت إليه المدرسة الغربية النقدية من نظريات ووسائل للتعامل مع النص ويسقط هذه الأدوات في التعامل مع النص الإسلامي الذي هو مختلف جغرافيا ولغويا ونفسيا عن البيئة الغربية، يقول: "إن المصدر الأساس للفقه وبالتالي القضاء ليس هو القرآن ما هو التفسير ونقصد بذلك أن الفقهاء قد قرأوا القرآن وفسروه بطريقة معينة واتخذوا بعدئذ قراراتهم، وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية والاخبارية السائدة في عصرهم وكل هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة وإعادة قراءة على ضوء التاريخ النقدي الحديث

يرى أركون أن المستشرقين المتخصصين بفقه اللغة أكدوا أن كلمة القرآن ذات أصل سرياني أو عبري، ويعتبر أن النصوص القرآنية متناقضة ينطح بعضها بعضا

وبالتالي لا تصلح أن تكون مصدرا للتشريع الإسلامي فيقول: هذا كتابنا ينطبق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون".

أما المعنى الثالث لكلمة النسخ والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشة الأصوليين أي علماء الأصول الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد إضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الإنسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بإجماع الفقهاء الأوائل".

وقول أيضا: "إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقى بصفتها تعابير أدبية أي تعابير محورية عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي السوسيولوجي والبسيكولوجي اللغوي أن يعيها ويكشفها"[1].

فهو يرى أن القرآن عمل أدبي لم يدرس كما يجب إلا من قبل ندرة أهمهم عنده محمد أحمد خلف الله عندما كتب عن القصص الفني في القرآن وقال إن القصة القرآنية مفتعلة، ويتحسر على عدم استمرار خلف الله ويذكر أن الأسباب التي لم تمكن خلف الله في عمله أنه راعى الموقف الإسلامي الإيماني أولا، وثانيا: لنقص المعلومات ويقول في معنى "أسطورة" "إنه يعاني من صعوبة هذه الكلمة على أسماع العرب الذين يربطون بين هذه الكلمة وبين الأكذوبة أو الخرافة، وقول: بأن القرآن لم يصلنا بسند مقطوع الصحة لأن القرآن كما يقول لم يكتب كله في حياة الرسول –صلى الله عليه وسلم- بل كتب بعض الآيات ثم استكمل العمل في كتابه القرآن فيما بعد.[2]

ويعرف الوحي بقوله: "إنه يدعى بالتنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت".[3]

يدخل أركون بعد ذلك إلى نصوص القرآن، إذ يرى أن التاريخ الواقعي المحسوس هو الذي يحاكم إليه القرآن، فالأخبار والآثار التاريخية هي الموثوقة فيقول: "إن

---

[1] الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص191.
[2] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص85-86.
[3] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص79.

القرآن –كما الأناجيل- ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدودة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف".[1]

ويفصل أركون بين القرآن والشريعة، فالقرآن عنده: "خطاب مجازي يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز والمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز"[2] ولكن هناك البشر المحسوسون العائشون –كما يقول- في مجتمع وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعا من التنظيم والضبط وهكذا تم إنجاز الشريعة.

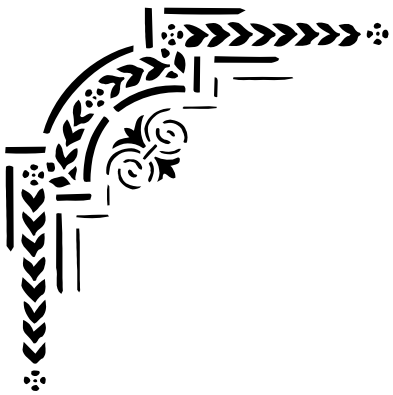
ثم يعقب بأن هناك مجالا أسطوريا مجازيا وهو مجاز القرآن، ومجال آخر واقعي للناس هو مجال الشريعة فيقول: "إنه وهم كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية وأن المناخ الميثي (الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة).

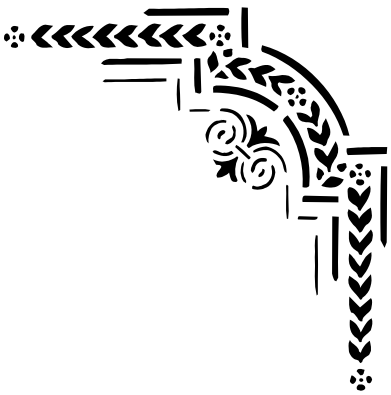
---

[1] تاريخية الفكر الإسلامي، ص299.

[2] تاريخية الفكر الإسلامي، ص299.

الفصل الرابع





القراءة التأويلية للقصص القرآني

1- من النص إلى الفهم

2- النص والتراث

3- النص والوحي

4- الأنتروبولوجيا لمقاربة النص الديني

لقد طالب أبو زيد [1] بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم الذي قال عنه: "القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة، لقد صار القرآن هو نص بألف ولام العهد" وقال أيضا: "هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة" وقال: "فالنص نفسه –القرآن- يؤسس ذاته دينا وتراثا في الوقت نفسه" وقال مطالبا بالتحرر من هيمنة القرآن: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا

1 نصر حامد أبو زيد هو أكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية، نشأ في أسرة ريفية بسيطة، ولد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية لأن أسرته لم تكن تستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية عام 1960 بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي، ثم حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972م تقدير ممتاز، ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976م بتقدير ممتاز، دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979م، بتقدير مرتبة الشرف الأولى في اللاسلكي بالهيئة المصرية العامة للإتصالات السلكية واللاسلكية 1961-1972م، معيد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1972م، مدرس مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1976م، منحة من مؤسسة فود للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1976-1977م، مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة 1982، أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة 1987م، منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بتسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1978-1980م، أستاذ بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1995م، جائزة عبد العزيز الأهوائي للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 1982م، أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985-1989م، وسام الإستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس 1993م، أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءا من أكتوبر 1995م، كرسي كليفرينخا Cleveringa للدراسات الإنسانية، كرسي في القانون والمسؤولية وحرية الرأي والعقيدة بجامعة ليدن بدءا من سبتمبر 2000م، ميدالية "حرية العبادة" مؤسسة اليانور وتيودور روزفلت 2002، كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والهيومانيزم، جامعة الدراسات الهيومانية في أوترخت هولندا 2002.

وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د. عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره، د. نصر "بالكفر" وحدثت القضية المعروفة التي انتهت بترك أبو زيد الوطن إلى المنفى منذ 1995م بعد أن حصل على درجة أستاذ بأسابيع. لقد اتهم بسبب أبحاثه العلمية بالإرتداد زالإلحاد، ونظرا لعدم توفر وسائل قانونية في مصر للمقاضاة بتهمة الإرتداد عمل خصوم نصر حامد أبو زيد على الإستفادة من أوضاع محكمة الأحوال الشخصية التي يطبق فيها فقه الإمام أبو حنيفة، والذي وجدوا فيه مبدأ يسمى الحسبة طالبوا على أساسه من المحكمة التفريق بين أبي زيد وزوجته، واستجابت المحكمة، وحكمت بالتفريق بينهما قصرا، على أساس أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم، وفي نهاية المطاف غادر حامد أبو زيد وزوجته نحو المنفى إلى هولندا حيث يعمل نصر حامد أبو زيد الآن أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة لايدن.

من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان".

1- من النص إلى الفهم

1-1- الإستعانة بالتأويلية:

نادى أبو زيد بإخضاع القرآن لنظرية غربية مادية تنكر الخالق وتؤول الوحي الإلهي على أنه إفراز بيئوي أسطوري، ناتج عن المعرفي التاريخي الغارق في الأسطورة.

اسم هذه النظرية "الهرمنيوطبقا" و"مصطلح الهرمنيوطيقا" مصطلح قديم بدا استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس"، يشير المصطلح إلى "نظرية التفسير" ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654م، وما زال مستمرا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية، وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور.

والقضية الأساسية التي تتناولها "الهرمنيوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخيا أم نصا دينيا.

يقول نصر حامد أبو زيد عن تأثره بالعالم الألماني غادامير في الهرمنيوطيقا "تعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص[1] لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن".

1-2- التحرر من سلطة النص:

[1] إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، دار النشر والتوزيع، د.ت، ص49.

لقد طالب أبو زيد بالتحرر من سلطة "النصوص" وأولها "القرآن الكريم" الذي قال عنه: "القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة"، "لقد صار القرآن هو نص بألف ولام العهد"، "هو النص المهيمن والمسيطر ي الثقافة"، "فالنص نفسه – القرآن- يؤسس ذاته دينا وتراثا في الوقت نفسه".

وقال مطالبا بالتحرر من هيمنة القرآن: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان" وينتقل نصر حامد أبو زيد المعركة مع الوحي إلى ساحة العالم الإسلامي فيقول "أن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي".

ويقول: "إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا يحتاج إلى إثبات".

ومن الذين أيدوا موقف نصر حامد أبو زيد الدكتور علي حر، فنجده يوضح لنا هدف أبو زيد فيقول: "يستهدف أبو زيد، بالنقد والتحليل خطاب الوحي، بجعله بشري، أي إنتاج معرفي، مستلهما موقف طه حسين الذي اعتبره أبو زيد الفدائي الأول في مقاومته للنظرة التقديسية إلى النصوص الدينية".

ويعلق على كتابه "مفهوم النص" بالقول: "كان أولى به أن يسمي هذا الكتاب نقد النص، إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناولا تحليليا نقديا...أجل إنها لجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه منتجا ثقافيا أنتجه واقع بشري تاريخي".

إن د. علي حرب نفسه كان قد طالب بالتحرر –أيضا- من النصوص الدينية ومن وصاية الشريعة، وهو يحب هذه الجرأة ويمدح هذه الطائفة العلمانية الجريئة في نقد الوحي القرآني من أمثال أركون وأبو زيد ويعتبرهم كما ذكر في الكتاب نفسه الذي علق فيه على كلام نصر أبو زيد المتقدم: "نقاد الوحي والشريعة" أهل التذكرة وأنهم ذوي البصيرة، أي ذوي الألباب".

1-3- النص وحي الثقافة:

فأبو زيد يعتبر بأن الوحي ليس له مصدر سماوي مقدس، وينفي عنه صفة الفوقية لأنه خرج من الواقع ورجع إلى الواقع وليس هناك إلا الواقع وهو ينص على ذلك في قوله: "فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا".

يقول أبو زيد عن وعيه الجديد إنه "وعي ينقل الثقافة، كما نقل المواطن من حالة إلى حالة، ومن مرحة "الوعي الديني الغبي الأسطوري" إلى مرخلة "الوعي العلمي".

وهو هنا يعطي للنظرية المادية التي تنكر الله سبحانه وتعالى وترفض الوحي، يعطينا صفة "العلمية" و"الهيمنة" على القرآن ويريد أن ينقل الثقافة الإسلامية والحقائق الإسلامية إلى حالة أخرى مغايرة لها تماما.

فالهدف من الهرمنيوطيقا هو على حسب قوله: "أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة الكثر إنسانية وتقدمها، مع إثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية".

وفي النص التالي يسخر في إيمان العالم الإسلامي المتمسك به فيقول: "بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية".

إن أساس "الوحي" عنده ليس هو التنزيل السماوي، وأنه ليس تبليغ رسول اله – ص- إلى الناس "وحيا من الله" وإنما أساسه هو ما كان يعتقده العربي من إمكانية الاتصال بين البشر والجن، وقد قال بأن هذه الإمكانية أسطورية بالإضافة إلى حضور وبروز ظاهرتي الشعر والكهانة في المعرفي التاريخي عند العرب وارتباطها بالجن: "لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها".

كل ذلك عند أبي زيد ظواهر اجتماعية، أفرزها الواقع وطورتها الكهانة والشعر والوحي واخترعتها مخيلة الأساطير.

الوحي عنده هو "ظاهرة" في الثقافة، والثقافة عنده إفراز ونتائج التطورات المادية والبنية الاقتصادية والاجتماعية.

و "ظاهرة النص" و"ظاهرة الوحي" و"ظاهرة النبوة" و"الظاهرة الدينية" وهي أوصاف نصر أبو زيد نتاج البيئة، والنبوة عنده ليست ظاهرة فوقية مفارقة وإنما هي فاعلية خلاقة لم تتجاوز الآخاق المعرفي للجماعة التاريخية، وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة.

*** الوحي إنتاج بشري:**

فظاهرة الوحي بحسب وصفه للوحي وزعمه عنه، لم تكن غريبة عن الرسول فهو: "كان يعاني شك إحساسا طاغيا بإهمال والضياع"، ولأنه لم يكن يعزل نفسه عن الواقع ولا عن استخدام إمكانياته وتطويرها لصالحه وما يدعو إليه فقد كرر في النص القرآني الذي يبدأ بـ(إقرأ باسم ربك الذي خلق) الفعل "خلق" ليعوض عن إحساسه بالإهمال الذي لقيه من المجتمع وليخلق له ربا، يقول: "ولا شك أن إحساس محمد الذي تتوجه إليه هذه الرسالة، بأن ربه هو الذي خلق، يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتم والفقر في أعماقه، ولأن محمدا لا يعزل نفسه من الواقع وعن إنسان مجتمعه فإن النص يكرر الفعل "خلق" كاشفا لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان" "أن المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريبا عنه".

فهو هنا يجعل النص من إنتاج محمد –ص- الذي لا يعزل نفسه عن الواقع ولذلك ولسبب إحساسه بالفقر واليتم كرر الفعل "خلق" في هذه السورة مرات ليشعر بأن له

كفيلا وعائل ووكيلا، وليس المتحدث بالوحي إلى محمد –ص- في فلسفة "نصر أبو زيد" المادية إلا محمد نفسه –ص- فالوحي ليس غريبا عنه من هذا الوجه.

وبدلا من معالجة هذه العزلة وهذا الإحساس باليتم والفقر بالدخول في عالم الكهانة والاتصال بالجن، فإن محمدا –ص- اتخذ وسيلة أخرى للتعبير عن نفسه فيما سمي "الوحي".

وقد طور هذا الوحي الواقع وأعاد صياغته من جديد بما يتلاءم مع ظروف النبي –ص-: "إن النصوص وإن تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكسا آليا مرآويا بسيطا" كل ذلك يتماشى مع فلسفة المادية الجدلية التي تدعى أن الواقع هو منشئ الوعي والدين والأخلاق وليس العكس، "وأن الوحي ما هو إلا من خيال الأنبياء ناتج عن ظروف الفقر واليتم والاضطهاد"[1].

ويدعي الدكتور نصر أبو زيد أن: "اعتماد حل المشكلات على مرجعية النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطن بالنسبة لغير المسلمين".

1-4- النص من الشفاهي إلى الكتابي:

إن طريقة اشتغال التركيب اللغوي الشفهي الذي أصبح نصا مكتوبا مع ما يحمل ذلك من تغير شبه كامل في مسألة إنتاج المعنى فإننا نتجنب على الأقل اعتباطية القراءة التي تستخدم حرفية الألسنيات البنيوية ولأن التشكيل الديني ذو فضاء له تجربة خاصة للدلالة والمعنى فإنه أي هذا الفضاء يحرك الوجود والتاريخ، إن إعادة تركيب الدلالات الحافة أو ضلال المعاني التي تتحكم برابطة الإحساس والإدراك والوعي تجعل لغة النص أو فضاءه المعرفي أوسع من أن يتم حصره في إطار لغوي يحيل إلى تراكيب ومعاني كيفية، ومهما كانت الصفة التي تحيط بهذه اللغة من قدسية وجلال وعجائبية مدهشة براقة حتى بانت لغة متعالية من جهة ثم مؤكدة في بعدها البشري من جهة أخرى متعالية على النقاد إلى الوعي أو اختراق التاريخ في بعدهما التجريدي أو حتى الموضوعي.

---

[1] سبق فرويد إلى مثل هذا الإستنتاج في كتابه عن "التحليل النفسي" الذي لم يتم نشره إلا بعد وفاته.

إن مشكلة أبو زيد هيبة التراث الكتابي وهيبة التراث الشفهي المرتبطان بالذاكرة الجماعية للثقافة العربية في سياقها التراثية ظلت تهيمن على خياله ووعيه.

تظهر دراسة أبو زيد للقرآن وعلومه من خلال ما للنص من حقوق إزاء حقوق القارئ، وله كينونته تجاه فعالية التأويل، وكينونة النص تعني أن يدرس كعالم له حقيقته المستقلة، كخطاب به وقائعية بمعزل عن المؤلف، والواقع في آن واحد، أي إنها تعني استكشاف طرقته في الرؤية ومفهومه للحقيقة وآليته في إنتاج المعنى وكيفية تقديمه لنفسه أو تعريفه لهويته، وقد قام أبو زيد بتحليل آليات التمايز التي ينطوي عليها النص القرآني كما تجلى ذلك في استخدام الحروف المقطعة في أوائل السور، وهي آليات رمي من خلالها النص المذكور إلى التأكيد على توقفه والعمل على تكريس سلطته.

إن الواقع في نظر أبو زيد هو المدخل والمآل لفهم النص، ولهذا فهو يعتبر أن كل تحليل لا يقيم ربكا بين النص والواقع، سواء من حيث المنطلق أو من حيث المقصد أي من حيث تشكل النص بواقعه أو تشكيله له، إنما هو إهدار لكينونة النص وتحويله عن طبيعته ومقاصده الأصلية التي أرادها لع مؤلفه، غير أن العكس هو الصحيح، فقراءة النص من وجهة نظر المؤلف تتم على حساب المؤلف نفسه لأنها تعني قياس الشاهد على الغائب وإحالته إليه وإلا أن النص ليس مجرد شاهد على المقاصد الخفية لمؤلفه وإنما هو أثر له حضوره المتجسد في وقائعيته الخطابية الملموسة أي في منطوقاتها المسموعة أو المرئية وهذا الأثر يستقل عن المؤلف ويفيض عما قصده من ورائه، تلك هي كينونته أن يشكل فضاء للمعنى وعالما قائما بذاته هو أكثر واقعية من الواقع الذي يشير إليه أو يحال إليه، ذلك أن الواقع يعني ما وقع من أحداث هو عالم غائب لا وجود له إلا في الذهن وإنما الذي يوجد في حقيقته العينية هو رواياتنا وتفاسيرنا، أي أن هذه الخطابات التي تقرأ من خلالها الواقع والنصوص معا، وفيما يخص الواقع الذي نحن بصدده.

1-5- المنهج اللغوي لفهم النص:

والذي يحاول ربط القرآن وعلومه به، أي واقع الإسلام التاريخي فهو ليس فو ذاتيته وعينيته أي في وقائعيته، وإنما هو هذه الخطابات التاريخية أي الأنساق من العلامات والأشرطة من الملفوظات لا تتساوى مع الواقع وإن كانت تشير إليه، وهي ليست مجرد ترجمة لمقاصد المؤلف كما تفيدنا بذلك الكشوفات الألسنية الحديثة، وأبو زيد نجده يدعو إلى استخدام المنهج اللغوي في فهم النص من دون سائر المناهج، وبالفعل فإن العلاقة الدال والمدلول لم تعد تتصور اليوم كما كانت تتصور في الفكر الكلاسيكي بوصفها تطابقا بين الأشياء والكلمات أو بين اللغة والفكر، فهناك دوما فجوة بين الدال والمدلول أو بين العلامة والمرجع تملأها شبكة كثيفة من الصور والتصورات أو الاستعارات.

إن محاولة أبو زيد ترتيب العلاقة بين النص والواقع طبقا لانقلاب العلاقة بين الدال والمدلول، فإذا كانت الثورة المعرفية الحديثة أعادت الاعتبار للدال إزاء المدلول والمرجع فإنه ينبغي في الوقت أن يعترف للنص باستقلاليته إزاء المؤلف.

إن أبا زيد يقدم تعريفا جديدا للقرآن بوصفه "نصا لغويا" مستبعدا بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي إلهي أو قدسي أو نبوي يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده من دون سواه على ما يجزم في هذه الفقرة: "وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أن الله سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أم الدرس العلمي هو درس "كلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم".

1-6- الفهم التاريخي للقرآن:

ويضيف أبو زيد أن الإمكانية الوحيدة لإصلاح حقيقي في الإسلام تكمن في فهم تاريخي للقرآن، فهو يشير إلى أن القرآن ليس بنص جامد يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة وصالحة لكل الأمكنة والأزمنة، بل يجب النظر إليه كخطاب ديناميكي متعلق بالحاجيات الإنسانية في مكان وزمان محددين، فهو يحتوي على كل

من قيم كونية وتطبيقات تاريخية لهذه القيم وإذا ما أردنا معرفة الحكمة وراء هذه التطبيقات، يجب علينا أن ندرس السياق التاريخي، كمثال على ذلك يذكر أبو زيد الآية التي تمنح المرأة نصف الميراث الذي يحصل عليه الرجل، ويحاج أبو زيد بالقول أنه بالنظر هذه الآية في سياقها التاريخي، فإنها تعد في الواقع خطوة كبرى إلى الأمام لأنه قبل ذلك الوقت لم يكن للمرأة الحق في أي شيء على الإطلاق، لذا فإذا ما طبقنا المقصد الكامن لهذه الآية في وقتنا الحاضر فسنجد أنها تشير إلى أننا يجب أن نعتبر الرجل والمرأة متساويين كليا أمام القانون.

حول الحدود في الإسلام يقول أبو زيد: "إن الأحكام القانونية التي ورد ذكرها في القرآن –المسماة حدودا- كالجلد والصلب والقتل ولا أذكر "الرجم" إذ ليس له أساس قرآني، إلا هذا الزعم العجيب بأن آية الرجم تم نسخها من المصحف دون إلغاء حكمها، يكشف الدرس التاريخي أنها ليست أحكاما أي لم ينشئها القرآن، هي أحكام مستعارة من الثقافات والتقاليد السابقة من اليهودية والقانون الروماني، وربما من تقاليد أقدم، هذه العقوبات ليست أهدافا مرادة لذاتها، لأنها تنتمي إلى زمن لم يكن يمكن التمييز فيه بين المجرم والإنسان العادي، إلا بإحداث هذا الآثار – العلامات في الجسم.

ويضيف أبو زيد بقوله أن في زماننا هذا يوضع المجرم خلف أسوار السجون، على المسلمين أن يميزوا بين هذه العقوبات "التاريخية" وبين "العدل" الذي هو الهدف والغاية، وهو مبدأ جوهري سار في القرآن كله.

ويدرك نصر أبو زيد أنه بالنسبة لأغلب المسلمين فإن الفهم التاريخي للقرآن وهو خطوة كبيرة وهو ما يشرحه قائلا: "يخشى المسلمون من أن الكشف عن البعد الإنساني للوحي وللقرآن سيحوله إلى نص بشري، أن هذا أمر مفهوم، ولكنه يجب ألا يعوق جهودنا لفهم القرآن في سياقه التاريخي".

بجانب هذا يشير أبو زيد إلى أن فكرة كون القرآن نصا تاريخيا ليست جديدة ولا اختراعا غريبا، بل هي جزء من الإسلام التقليدي، ففي القرن التاسع الميلادي اعتبر المعتزلة، أصحاب التوجه العقلي في الإسلام، القرآن "مخلوقا" وهو ما يعني

ببساطة بمعاييرنا المعاصرة أنهم نظروا للإسلام على أنه نص تاريخي، وقد كانت هذه النظرة مثيرة للجدل وقتها مثلما هي الآن، وفي النهاية تمكن الفقهاء المتشددون من استبدال هذه النظرة بمفهوم معاكس وهو أن القرآن هو كلام غير المخلوق ومن وجهة نظر أبي زيد فإن المهمة الملقاة على عاتق الإصلاحيين الحداثين هي بعث فكرة المعتزلة القائلة بخلق القرآن.

2- النص والتراث:

يقول أبو زيد في كتابه[1] "مفهوم النص ص14" : "وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الحضاري الذي كان مطروحا عليهم استجابة حققت إلى حد الحفاظ على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث بالمعنى الرجعي الذي سبق أن أشرنا إليه".

يعتبر أبو زيد أن عملا أصوليا ابستمولوجيا ضخما مثل "البرهان في علوم القرآن " للزركشي هو مجرد محافظة على التراث وبالمعنى الرجعي، فنجده يقسم التراث بمعنى النصوص والخطابات بين رجعي وتقدمي، فالخطاب البرهاني يمكن أن يتكشف عن الأسطوري واللامعقول وبالمقابل فإن الخطاب العرفاني يمكن أن يتكشف بعد البحث عن عقلانية واسعة مركبة، إن التراث هو في النهاية مادة للبحث والتنقيب، ولهذا يمكن أن يقرأ غير قراءة، فقد نقرأ من خلال ثنائية الرجعي والتقدمي، وقد نقرأ قراءة منتجة، وعندما نتعامل معه بوصفه إمكانا للتفكير ينبغي سبره.

فأبو زيد يربط بين ما يسميه التراث الرجعي والفكر الرجعي في الثقافة العربية وبين سيطرة العسكر على الدولة والمجتمع، ويعني بهم على نحو خاص العناصر غير العربية من عجم وترك... فهؤلاء هم برأيه الذين يحملون تبعة الإنغلاق الفكري والتخلق الثقافي، وهم المسؤولون عن عزل النص القرآني عن واقعه، إذ يذهب أحدهم إلى أن خراب العقل العربي مرده إلى ذلك العقل الخرافي الظلامي الذي وفد على العقل العربي من خارجه ويعني به الثقافات والديانات القديمة كالمانوية

[1] مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، ص14.

والهرمسية، والغنوصية، ففي كلا المثالين يرد التخلف والإنغلاق واللامعقول إلى الخارج بدلا من أن يبحث عنه في بنية الثقافة العربية نفسها، في النموذج الحضاري الذي فقد قدرته على الفعل والتأثير أو في الأطر المرجعية التي فقدت فعاليتها في اشرح والتفسير، فانحطاط الحضارة وتخلف الفكر مسألى معقدة لا يمكن تفسيرها على هذا النحو التبسيطي، وهذه نتيجة أبو زيد في الربط بين الفكر والواقع الإقتصادي أو الإجتماعي أو السياسي انطلاقا من تلك العقائد.

وهذا التفسير الذي يقدمه أبو زيد بتخلف الوعي العربي مدّده إلى سيطرة الأعاجم على الدولة والمجتمع وهو إنما يصدر عن منزع مرده اصطفائي عربي أو يصدر عن مركزية عربية، والمقصود بالمركزية تنزيه الذات وتبرئتها بالإلقاء التبعية أو التهمة على الغير، وهذه النزعة يمكن استجلاؤها في غير موضع من كتاب أبي زيد يقول بشيء من الحسرة أو بشيء من الحنين إلى المجد الضائع: "وإذا كانت الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف قد تهاوت أركانها وسلبن أطرافها، فإن وحدة الحضارة الإسلامية ما زالت تؤكد للمسلمين تفوقهم على أعدائهم".

يعتقد نصر أبو زيد أن وحدة الإمبراطورية الإسلامية هي الحقيقة الثابتة أو المرجوة وأما تفككها أي استقلال الأمم والشعوب عن المركز، فهو سلب للأجزاء، أي سلب للحقوق ونفي للحقيقة والواقع، فأبو زيد يتمنى لو لم تنسلخ عن الإمبراطورية الإسلامية أطرافها، أي الشعوب والأمم التي استقلت عنها ويمني النفس بنوع من التعويض على أنه إذا كانت الوحدة السياسية للخلافة قد تهاوت، فإن الوحدة الحضارية ما زالت قائمة، وهي تشهد على تفوق المسلمين.

3- النص والوحي:

من أبرز آراء نصر حامد أبو زيد في مسائل التوحيد والوحي والتشريع، أن التوحيد الميتافيزيقيا الغيبيات صناعة بشرية للإجابة عن الأسئلة عن فاعل مؤثر، وأن الميتافيزيقيا الإسلامية ليست بمعزل من هذه الصناعة، وأن التوحيد بأنواعه تشخيص لمعاني القوة والقدرة في العقل الفعال المثالي الأول، وأن الإجتهاد في فهم الصفات متعدد الأفهام لكونه ليس من شروط الإيمان بالله، وإنما المشترك الكلي

للإيمان هو نفي الصفات السالبة بما مؤداه العدمية المحضة، وعد الإحتكام إلى معايير ضبطية في مسائل القدر والتعليل والحكمة متعذرا، وأن الإجتهادات فيها مفتوحة أيضا لأن اشتراط الإيمان بها أصلا اجتهاد بشري.

منهج المعرفة:

في مرحلة تالية تركزت آراؤه على فكرة محورية تمثلت في أن مصدري التشريع الأصليين –القرآن والسنة- ليسا بمعزل عن مهام منهج المعرفة التاريخي المادي، لكونهما كتابين تاريخيين ثقافيين عبرا عن فكرة ذهنية بالغة المثالية هي الوحي، وأنهما بهذا الوصف المجازي أي وصفهما بأنهما تاريخيان ثقافيان، زالت عنهما سمتا القدسية والألوهية، فالوصف بالتاريخية يقتضي أنهما نسبيان زمانيا ومن ثم نفي اطرادهما التشريعي والحكمي المعبر عنه في الاصطلاح الأصولي الفقهي بصلاحهما لكل زمان ومكان، وأن وصفهما بالثقافيين يعني أنهما مصدران إنسانيان بما عبر عنه صراحة حين وصف القرآن بأن لفظه من النبي –ص- وأنه من تعبيره، مما رتب عليه أن الإسلام صنيعة المسلمين لأن النبي –ص- عبر عنه لمعطيات عصره وظروف دعوته، وإفهام النص بعده تستجيب لظروفهم ومعطيات واقعهم الخاص، ومن ثم يكون لهم فهم آخر، لأنه قام على بنية لغوية مجازية وأحوال اجتماعية تختلف فيها الأفهام لاختلاف عصرهم عن عصر المعبر عنه، متراجعا بهذا عن رأيه الذي وافق فيه رأي المعتزلة من أنه كلام الله مخلوق. وهذه المراجعة دليل على إكماله شروط المنهج السوسيولوجي بالوقوف عند المعايير الفيزيقية والتراجع عن الآراء المبنية على المسلمات الميتافيزيقية.

السنة ليست وحيا:

فيما يتصل بالنسبة نفي أن تكون وحيا وقال: "منذ اللحظة التي اعتبر فيها القرآن غير كاف وحده، تم تدشين السنة" وصاغ استعمال الوحي في الدلالة على اكتسابها وتحصيلها بأنه ذريعة لقبولها والتسليم بها، وإلا فالوحي في رأيه من مرادفات معاني الفيض الفلسفي والكشف الصوفي، وأن الوحي بهذه المعاني لم ينقطع مستعيرا من ابن عربي نقمته على النصوص الدالة على ختم النبوة والوحي، وحقيقة

الوحي عنده –أي عند أبي نصر زيد- هو أنه: "قائم على الخيال الذي يشترك فيه النبي مع الفيلسوف، فالفيلسوف يتصل مع العقل أو العقل الأول، مثلما يتصل النبي مع الوحي، والفرق بين النبي والفيلسوف ليس في الوحي ولكهن في تعبيرات الوحي، فحي بن يقظان[1] وصل إلى كل المعرفة التي وصل إليها الوحي، لكن اللغة التي عبر عنها عن الحقيقة مختلفة.

في التشريع ذهب أبو زيد إلى أن الأحكام في الأبواب الفقهية كلها استجابات لواقع تاريخي وحلول لمعطيات اجتماعية ناجزة، وأن الأحكام بهذا ليست ثابتة بل متغيرة بحسب تغير الأحوال، فإذا كان الدليل الذي تستند إليه متغيرا لكونه تاريخيا ثقافيا فكيف للحكم نفسه؟ بهذا فسر أحكام الجهاد والولاء والبراء وأحكام المرأة وهو أنها قد وجدت للإستجابة لمقتضيات ظروف زمانية معينة، وأنه بانتهاء تلك الظروف وتداعياته ومعطياته يفرض تجاوزها لا بمعنى التعطيل لأنها ليست شرعية في رأيه أصلا، وإنما بأنها اجتهادات مرحلية يمكن أن يستعاض عنها باجتهادات أخرى في مثال د. نصر أبو زيد تحتشد جملة استثناءات تستدعي الحديث عنه باستقلال، يكفي أنه أصبح بذاته مرادفا لمنهج البحث السوسيولوجي بل صار المنهج يمثله لا العكس، تعود أسباب هذه العلاقة التلازمية بينه وبين المنهج إلى معطيات كثيرة، غير أن أهمها أمران، أحدهما: أن طرحه محدد ومباشر، وثانيا مرده إلى آليات التحليل من داخل بنية الأصول ذاتها، وهذان العاملان يخففان في أطروحات السوسيولوجيين الآخرين –في نظره-.

تبقى آراء أبو زيد في النهاية تنتمي إلى رؤية باطنية تستبطن أن جمع ومقاصد توتولوجية مستمرة، وهذه الفكرة تتجلى في الإصلاحات الاجتماعية العادلة، كما تتجلى باحتفائه الكبير بابن عربي الذي روج لهذه الفكرة قبله وكذلك فكرة تخيل الوحي وتقاطع الفلاسفة والأولياء مع الأبناء فيه.

أما نظرية التأويل أو كلمة "نظرية" عند أبي نصر أبي زيد تعني بناء محكما يكتشف الحقيقة بطريقة نهائية، وهذا مفهوم التأويل، نظرية هذه العلاقات بالمعنى المعاصر

---

[1] حي بن يقظان.

–في نظره- هي نظرية تحاول أن تبرر هذه العلاقات المركبة والمعقدة بين النص من حيث تاريخيته وبنيته وبين القراءات من حيث انعدام البراءة في القراءات، وتفتح المجال لأنه ليست هناك قراءة صحيحة، يعني فقط هي تنظم الفوضى لأن الفوضى بدون تنظيم تؤدي إلى ما نراه اليوم -على حسب قوله –من قتل باسم الإسلام ومن اضطهاد، لكن الفوضى المنظمة وهي الديمقراطية، لأن الديمقراطية هي فوضى ولكنها تنظم هذه الفوضى وكما نعلم نشأت من الحروب، سواء الحروب الداخلية أو الخارجية، وإدراك الشعوب أنها يمكن أن تنفي بعضها البعض مثل الشهر الحرم التي هي من اختراع العرب لكي يوقفوا القتل من أجل التجارة، نحن نحتاج إلى أن نخلق نظرية تشبه الأشهر الحرم، ولكن ليس لمدة محددة فالنظرية هنا ليست نظرية لكي نقول أن هذه هي الطريقة الوحيدة والمثلى لكي نصل إلى المعنى، لأنه إذا صيغت هذه النظرية فهي نوع من دوغما جديدة، ونظرية التأويل بطبيعتها هي ضد الدوغما، بما أنها تدخل عناصر متعددة منها عنصر الوعي، العقل، الإنسان، الموقع، ومثلما يقول أصحاب التأويل ليست هناك قراءات بريئة وليست هناك قراءات نهائية، كيف ننظم هذه الفوضى؟ فأبو زيد يقول بأنه لا يزعم أنه يستطيع أن يصوغ نظرية وإنما صياغة نظرية يستلزم جهد باحثين ومؤسسات تخرج عن وسع أي باحث فرد أو مجموعة باحثين، لأن النص القرآني لم يخدش كل التفاسير التي ذكرت صحيحة، لكنها كلها من تفسير الطبري حتى تفسير السيد محمد حسين الذهبي تعاملت مع النص بنفس المنطق، أي من خلال تناول النص في بنيته الحالية من سورة الفاتحة حتى سورة الناس، وهذا يتضمن مشاكل عديدة، مشاكل وقع فيها الطبري ووقع فيها غيره، أي أنه حين يكون في سورة البقرة فسيفسر المفرد أو العبارة بمعنى معين ويعمم هذا المعنى على القرآن مكله مع أن في السور التي هي نهايات المصحف قد يكون المعنى فيها مخالفات في بداية المصحف لأنه لا ينتمي إلى منطقة زمنية واحدة، إذن تعدد التفاسير وارد، النظرية لا تسعى إلى إقامة دوغما ولا إغلاق النص بل إلى فتح النص إلى أكثر من ذلك.

دور المؤسسات في إنتاج المعنى:

يحاول حامد نصر أبو زيد إيجاد نظرية للتأول عن طريق المؤسسات، نظرية قائمة على أساس ديمقراطية وحرية حيث تبقى نظرية وصفية أكثر منها معيارية أي إزاء نظرية لمعرفة ما يحدث، فهناك نظريات للتأويل، المعتزلة عندهم نظريات للتأويل، لكن هذه النظريات جميعا حتى سيد قطب، محمد حسين الذهبي، هذه النظريات تعتمد على مفهوم كلاسيكي للعالم والمعرفة، والعقل، مفهوم تخطته المعرفة البشرية وبالتالي للكتاب المقدس، لأن الكتاب المقدس يختلف جوهريا عن تاريخ القرآن وكيف نستفيد من كل إمكانيات المعرفة وبذلك نستعيد نهضتنا مرة أخرى، النهضة التي قامت على أساس أن المفكرين العرب، سواء باحثي اللغة أو البلاغة أو المفسرين كانوا متأثرين بالفلسفة اليونانية بأرسطو، بالفلسفة الهندية، وبالفارسية أي كانوا منفتحين على العالم ولم يحسوا أن انفتاحهم على العالم يضر بالقرآن، هذه نظريات غربية يعني تقسيم النظريات إلى غربية وشرقية واستعادة توظيف المعرفة، ودعوة للمعرفة مما وضع معايير تصل إلى المعنى يكون هو المعنى النهائي، في هذا الانفتاح يجب أن يوظف فيه ليس تاريخ الثقافة وحسب، وإنما أنثروبولوجية اللغة، اللغة كظاهرة إنسانية، سوسيولوجيا المعرفة إلى جانب ما يسمى علم آليات النص، علم الدلالة السيمانتيك هنا نصر حامد أبو زيد يتحدث عن العلوم الإنسانية كيف تتظافر ويتحدث عن مؤسسات علمية كما يتصور أن دراسة علمية ناجزة لسورة البقرة تحتاج إلى مؤسسة، كما يتحدث عن أسباب النزول وما عندنا من مرويات متضاربة، ولا تغطي القرآن كله، ويتساءل عن كيفية ستر هذه المادة من أضابير التاريخ؟ وهل يمكن ترتيب القرآن ترتيبا تاريخيا ليس فقط السور وإنما الآيات وما هي العلاقة بين الترتيب التاريخي للقرآن وترتيبه الحالي؟ ما يسمى ترتيب التلاوة وترتيب النزول، ولماذا تم هذا الترتيب على هذا الأساس وعلى أي قانون؟ ماذا كان في عقل المسلمين الأوائل وفي عقل النبي حين تمت إعادة ترتيبه على هذا الشكل؟ وماذا أنتجت إعادة الترتيب هذه من تعقيد المعنى؟ هناك فروق جوهرية بين السنة والشيعة الفتوى ليست ملزمة، الفتوى شيء غير الحكم. إذن الإنفتاح على معرفة العالم هو نفس الإنفتاح الذي نجده عند عبد القاهر الجرجاني

مثلا وإن لم يصل إلى صياغة نظرية في الإعجاز تقوم على البنية اللغوية التي سماها النص.

الفرق عند نصر أبو زيد بين التفسير والتأويل هو أن التفسير هو شرح الألفاظ، وأن التأويل هو الوصول إلى معنى النص، أو هو استنباط المعنى من علاقة الألفاظ بالبنية النحوية، لكن المشكلة أن مصطلح التأويل اكتسب دلالة سيئة ليس عند الشيعة أبدا لأنه يظل من المفاهيم الهامة في الفكر الشيعي اكتسب دلالة سيئة عند السنة بسبب صراع الفكر الدولة العباسية مع الدولة الشيعية، وحينما انقلبت الدولة العباسية على المعتزلة وأصبحت كلمة تأويل كلمة سيئة السمعة لأنها تنسب إلى الشيعة هم المؤولة دون الباطنية كما هو موجود في كتاب الغزالي: فضائح الباطنية ويرد لدى اتلشيعة مصطلح التأويل، وهو أقدم من التفسير لأنه عندما نرجع إلى القرآن نرى ضمن تداول المفردات أن كلمة تأويل وردت 17 مرة بينما وردت كلمة تفسير مرة واحدة، وهذا يعني أن كلمة تأويل أكثر تداولا من كلمة تفسير في القرن السابع، و"تفسير الطبري" ليس اسمه تفسير وإنما اسمه "جامع البيان" عن تأويل أي القرآن ويقول تأويل قوله تعالى: (بسم الله الرحمن الرحيم) فعندما نشر الكتاب في إحدى مؤسسات الريان رفعوا كلمة تأويل من العنوان، وكتبوا اسم "تفسير الطبري" ولو نفتح الصفحة الداخلية نقرأ تفسير الإمام الطبري لأنهم لم يستطيعوا أن يرفعوا تأويل قوله تعالى بما معنى حتى بداية القرن الرابع لأن الطبري توفي سنة 310 حتى بداية القرن الرابع لم يكن مصطلح التأويل إلا سمعة سيئة والمعروف أن القرن الرابع شهد اشتداد الصراع بين دولة الشيعة ودولة السنة وحصلت اغتيالات في بغداد، ونظام الملك ثم اغتياله وشيخه ثم اغتياله، ونظام الملك هذا أصدق أصدقاء الغزالي وبالتالي كتب الغزالي رسالته "فضائح الباطنية" فأبي زيد يحاول كشف أم كل المفسرين سواء سيد قطب أو غيره هم منغمسون في التأويل، لكنهم في نظره لا يعترفون من جهة أزمة معرفية أن الباحث يحاول أن يشتغل ويصل للمعنى.

4- الأنثروبولوجيا لمقاربة النص الديني

إن الدين عند أبي زيد، صناعة بشرية وليس الإسلام استثناء من هذا القانون، وليس المقصود بالقول إنه صناعة البشر استبعاد الميتافيزيقيا من أفق الإيمان الديني، فالفيزيقي المتعين الحال في التاريخ، بالمعنى الاجتماعي للتاريخ، هو مرآة تجلي الميتافيزيقي، أو يبرز الله من خلال الإنسان، وتتجلى كلمته في اللغة، لقد عرف البشر وجود الله من إنسان مثلهم امتلك القدرة على التواصل مع المطلق ومن فهم الإنسان استمعوا إلى كلمات الله بلغتهم التي يعرفونها وكانوا يتواصلون بها قبل أن تتجلى فيها كلمات الله.

هل العصيان دنس الإنسان:

ليس من قبيل الأمانة الفكرية إذن أن نضع تاريخ البشر مهما اتسم بالخطا وامتلأ بالخطايا بل والجرائم والمذابح البشعة، في سلة (المدنس) متصورين بذلك أننا نحمي (المقدس) من خطايا البشر وجرائمهم.

إن علاقة المقدس بالمدنس أكثر تعقيدا من هذا الفصل الذي لا يؤسس حقيقة معرفية وأن الفصل التام بيت (المقدس) و(المدنس) أو بعبارة أخرى بين (الإنساني) و(الإلهي) أو (الفيزيقي) و(الميتافيزيقي) لا يساعد كثيرا في فهم الظاهرة الدينية أو يزيفها، لنتأمل مثلا قصة[1] (الشيطان) أو (إبليس) في القرآن من منظور إنساني فلسفي ألم تكن الخطة الإلهية منذ البداية، والتي أعلنها للملائكة هي أن يجعل في الأرض خليفة؟ ألم تطرح الملائكة تساؤلات التي شاءت الإرادة الإلهية إلا ترد عليها (إني أعلم ما لا تعلمون) ألم يعلّم الله آدم الأسماء كلها (ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) ألم يكن ذلك كافيا ليدرك الملائكة حكمة الخطة الإلهية وتفوق آدم الخليفة المنتظر ليسكن الأرض.

---

[1] **مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصرين طموح المجتهد وتصر الإجتهاد، نور الدين بوشوري، دار الطليعة بيروت ط1- 2000 ص112.**

كان لابد للخطة الإلهية أن تسير في مسارها الخاص، فكان من اللازم أن يأمر الله الملائكة أن تسجد لآدم، وكان من اللازم أن ينبثق (العصيان) من قلب (الطاعة)، وأن يخرج من وسط الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، من يعصي الأمر الإلهي، لكن رغم أن الخطة كانت أن يسكن آدم الأرض، فقد شاء الله أن يسكنه الجنة أولا، وأن يأمره ألا يأكل من شجرة بعينها حددها له مع التحذير من الشيطان. أليس معنى هذا أن الخطة الإلهية تضمنت منذ[1] البداية ما لم يكن معلنا، وأن هذا المضمر أراد انبثاق الشر من الخير، وأن يرتبط كلاهما برباط وثيق بالإنسان.

أين المقدس وأين المدنس في الخطة الإلهية؟ بنزول آدم الأرض نزل معه الشر – قمة الدنس- مع الوعد بإنزال (الهدي) –مطلق المقدس- ليتشابكا معا في مسيرة الإنسان، لو تصورنا من باب الإفتراض أن الملائكة سجدوا جميعا –غياب مدنس- الشر- أكانت الخطة الإلهية تحقق في مسيرتها المضمرة، ولو تصورنا غياب الشر فكيف ندرك معنى الخير؟ وبالمثل لا معنى للمقدس في غياب المدنس، ومن وجودهما معا ينبثق وجود الإنسان، الدين هو ذلك التركيب العضوي المعقد من المقدس والمدنس، الإلهي والإنساني، الفيزيقي والميتافيزيقي، الدين والتاريخ إذن صنوان لا يفترقان.

ضريح الولي رمز مقدس:

وليس الإسلام استثناء من ذلك، واللافت للإنتباه أنه في الثقافة الدينية الشعبية، التي تم استبعادها ووصمها بالوثنية والشرك، لا نجد هذه الهوة الواسعة بين (المقدس) و(المدنس) أو بين (الديني) و(البشري) حول ضريح الولي –رمز المقدس- تعتقد احتفالات يغلب عليها طابع تجاري دنيوي خالص[2] بل تتسم بعض الممارسات بطابع (المدنس) تمارس جنبا إلى جنب، الأذكار وتقديم القرابين لالتماس البركة من (الولي) ومن المهم هنا الإشارة مع الفارق طبعا أن هذا الجمع بين الديني والدنيوي في الممارسات الشعبية للدين، خاصة في الاحتفالات بمولد الأولياء، يمكن أن يجد

---

[1] **المرجع نفسه: ص: 117.**

[2] **لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1. 1991. ص 98.**

مرجعية دينية في ممارسة شعيرة الحج وزيارة الأماكن المقدسة في مكة والمدينة ألا يحدد القرآن نفسه أن الغاية من الحج ليس فقط دينية (ليذكروا اسم الله في أيام معلومات)، بل هي بالقدر نفسه غاية دنيوية (ليشهدوا منافع لهم) قبل ذكر الله.

لهذا كان لزاما على العاملين في نظر أبو زيد، بالإجتهاد ألا يجعلوا مسلماتهم تعارض تكيف أحكامهم مع الواقع الجديد للمسلم المعاصر على اعتبار أن الواقعية غير متناهية والنصوص متناهية، ومن ذلك أن المجتهد ضمن العقل الفقهي هذا يستبعد من دائرة اجتهاده أحكام العقائد بحجة أن القرآن والسنة لا يقبلان التعديل ولا التغيير، ومن ضمن ما يجب أن يمسه الإجتهاد من أحكام المعاملات "تعدد الزوجات"[1] والجلد والرجم ورؤية الهلال بالعين المجردة أو كما في مسائل العبيد والإماء والعدة وثلاث قروء أو الأرملة وتربصها لأربعة أشهر وعشرا.

[1] **المرجع السابق: ص: 117.**

الفصل الخامس

في تعسف القراءة الأنتروبولوجية

1- في أصـــل المنهـج

2- في أدوات المنهـــج

3- في نتائـــج المنهـج

4- علمانية المناهج الجديدة

1- في أصل المنهج:

إذا طالعنا بعض التحليلات المعاصرة التي حاولت أن تقدم نموذجا مغايرا للعلاقة بين القرآن والفكر، فالتحليل الجدلي الفلسفي الذي بشر به الدكتور شحرور في كتاباته محاولة لرسم نوع خاص لتلك العلاقة، فهو يجزم بعدم وجود تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاء في الفلسفة التي هي أم العلوم[1]، كما أنه ينتهج البنيوية الوظيفية في أطروحته لفهم المعاني والمفاهيم والأحكام القرآنية، ولكنه لا يقلل من أهمية الإطلاق في النص القرآني، ويعتبر النسبية مجرد صفة يتصف بها الفهم الإنساني لذلك النص، وهذا ما نطق به صريحا عند استعراضه لخواص الكتاب (القرآني) حيث قال: "وإن هذا الكتاب موحى من الله سبحانه وتعالى إلى محمد (ص) وهو في الوقت نفسه خاتم الكتب وإن محمدا خاتم النبيين والرسل فيجب أن يحتوي هذا الكتاب على الخواص التالية:

* إن الله سبحانه وتعالى مطلق وكامل المعرفة ولا يتصف بطابع النسبية وبالتالي فإن كتابه يحمل الطابع المطلق في المحتوى.
* بما أن الله سبحانه وتعالى ليس بحاجة إلى أن يعلم نفسه أو يهدي نفسه وإنما جاء هذا الكتاب هداية للناس وآخر الكتب فوجب أيضا أن يحمل طابع النسبية في الفهم الإنساني له.

---

[1] الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة: محمد شحرور، ص 43 الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط6، 1994م.

* بما أن نمط التفكير الإنساني لا يمكن أن يتم بدون لغة، فيجب أن يصاغ الكتاب بلغة إنسانية أولا، وثانيا أن تكون هذه الصياغة لها طابع خاص وهو أنها تحتوي المطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإنسانية في فهم هذا المحتوى.[1]

وإذا رجعنا إلى المفكر الجزائري محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي، وبالأخص في قراءته للنص الديني ممثلا في القرآن وجدناه يقف على أرضية متينة أمام مواجهة الخطاب الديني الأصولي المغلق والمسيج بالديماغوتية –على حسب قوله- والرافض لكل قراءات التراث تنفتح على مناهج الآخر، وأمام مواجهة خارجية يتبناها خطاب الاستشراق ينكر عليهم فهم دينهم (الإسلام) وفق مناهج علمية صارمة، ويعتقد أركون أن أي قراءة تنويرية للخطاب الديني ينبغي أن يتبنى تساؤلات للأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية والتمكن من التعرف على المفهومات أو المفاهيم والتصورات وبطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروف في تاريخ المجتمعات الإنسانية ما حقيقته النفع الذي يمكن للأنتروبولوجيا تحقيقه من خلال قراءة التراث؟

* إن العلم الأنتروبولوجي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغماتي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع وأشمل أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان، وفي أي مكان.

* إن العلم الأنتروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح متفتحة ومتفهمة،، وضرورة تفضيل المعنى على القوة والهيمنة أو السلطة والخضوع والمعرفة المنيرة عن جهل مؤسس.

* إن علم الأنتروبولوجيا المعاصر يمارس عمله ضمن ممارسة نقدية تفكيكية، وعلى صعيد معرفي وهو يمارس هذا بعيدا التارخانية المؤدلجة حسب أركون

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001، ص4.

فإن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات التي يقدمها الإسلام عنها لذا فإنه يقر بضرورة الفصل بين الإسلاميات الكلاسيكية التي تهدف إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي وبين الإسلاميات التطبيقية التي وعلى العكس من الأولى تدرس الإسلام من منظورين متكاملين:[1]

* كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي
* كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، ذلك لأنها (أي الإسلاميات التطبيقية) تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية.

وضمن هاتين الرؤيتين بلور أركون نظريته في قراءة القرآن، معلنا أن الرغبة في ذلك تكمن في إضافة ما تم تقديمه من قبل قراء وشراح ومفسرين للقرآن، وإنما غرضه الوحيد هو إظهاره في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة: "وبعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي[2] وللتأمل الفلسفي المتعلق بالإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته، وإننا نأمل في الوقت نفسه بتحديد الفكر الديني بشكل عام[3] ونجاح أي قراءة تأويلية مرتبط لدى أركون بما يسميه أرخنة الخطاب القرآني، ويرى أنه ثمة ضرورة لمثل هذه الإجرائية باعتبارها نقطة انطلاق لكل محاولة إعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتروبولوجية واحتمالات اللاهوتية للوحي، وهذه العملية جد دقيقة وتمارس بوعي حذر المناهج المستخدمة، ويكمن الحرج في كونها تتعامل مع القرآن كنص مادي مجسد والذي يدعوه اللاهوتيون بالوحي، ومن هنا تكون دراسة الوحي باعتباره دلالة دينية يمكن ممارسة آليات القراءة التأويلية، والتي تمكننا بدورها من قبول ذلك الفهم الماثل أمام أعيننا، وكل فهم هو أن يفهم النص وفقط مع العلم يشير أركون أنه كثيرا ما تصطدم مثل هذه القراءة بعتاد الخطاب الدوغماتي الذي يضع

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1 20001، ص6-7.
[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون: ترجمة هاشم صالح: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط3 1998، ص: 83.
[3] المرجع نفسه، ص: 96.

أمامها موانع من قبيل الفعل الإيماني الرافض لكل إمكانية فتح النص الديني (المقدس).

إنه ولما كانت الظاهرة القرآنية (الوحي) المتولدة أساسا في التاريخ وتعيد إنتاج دلالات أكثر دواما وتلك الدلالات هي التي أثبتت عليها الظاهرة الإسلامية بالنظر إلى القرآن نظرة كلية أي إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال مطلق ثم تعيد توليد التسامي وتصفيته على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة، من البديهي أن يحدث ذلك بفعل دائرة التأويل ودائرة التأويل تلك هي أضفت الكلية على الظاهرة القرآنية، هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة.[1]

ومن التمثيل القريب لظاهرة تعسف المنهج، ما يمكن أن نراجع به كتابات (محمد خلف الله) حين لم يستوعب منطقه العلمي!! إمكان فهم النبي سليمان مقالة النمل، فراح يسقط التعسف المنهجي لتثبيت البناء الأسطوري في القصة القرآنية.

* أنه يراها كالأسطورة، وإن لم يصرح بذلك، لأن الأساطير القرآنية في رأيه، وهي القصص التي لم تصغ وذلك لاستحالة أن يصدق العقل بوقوع مثلها، فإذا كان يعتبر قصة النملة والهدهد أسطورة، ويعتبر حديثها من باب الرمز، كما يجري على لسان الأسد والثعلب، وابن آوى في كتاب كليلة ودمنة، فإنما هو رمز إلى الواقع، لا إلى الخيال الأسطوري وما اتخذ القاص في هذا الكتاب من الحيوان ستارا لبث أفكاره، ومبادئه إلا لظروف سياسية أو اجتماعية أو نفسية لا تسمح للمرء أن يصرح بما يريد أو يعبر عما يحس.

* ما ورد في القصة من ضبط للأحداث ومواقعها/ ومن دقة في حكاية الأقوال، ثم توجه سليمان إلى الله بالدعاء، كي يلهمه شكر نعمته عليه تعليمه منطق الطير، وفهمه ما تريد النملة، وانتهاء القصة بنتيجة معينة وهي إيمان ملكة سبأ بالله، وإسلامها مع سليمان لله رب العالمين بعد أن أعيتها كل الحيل للإبقاء على ملكها، لربما رأت من عجائب إحضار عرشها ما أدهشها، أفيجوز بعد هذه الأدوار

---

[1] هكذا تكلم ابن عربي: نصر حامد أبو زيد: المركز الثقافي العربي ط2 2004، ص 181.

العظيمة، والتصرفات العجيبة تشبيهها بقصة الكلب –لاسي- أو بقصص كليلة ودمنة التي لم يكن من أشخاصها إنسان.

ويزيد هذا التشبيه المفتعل بعدا عن الحقيقة ما نجده أثناء عرض القصة من تدخل الخالق سبحانه بذكر ما صد هذه الملكة عن عبادته (وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللهِ) قال النووي: "وهذا من كلام الله تعالى، أن منع بلقيس عن إظهار الإسلام عبادتها القديمة للشمس...وأخيرا إنها كانت من مجوس يعبدون الشمس" وقال النسفي: "أي قال الله تعالى: وصدها قبل ذلك عما دخلت فيه ضلالها عن سواء السبيل".[1]

فهل يجوز ببعد ذلك أن نحمل بعض المواقف في القصة على التمثيل أو التخيل أو الرمزية إن القول بهذا، خروج بالقصة عن هدفها وهو إظهار القدرة الإلهية التي تتحدى الإنسان مهما بلغ من علم وحكمة: (تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ).

"ولقد تحمس الدكتور خلف الله لنهجه الفني، فلم يترو في رد الأمور إلى أصولها، ولم يتردد في وصف القرآن بما ليس فيه فأخضع حكاية المثل إلى نظرية بناء القصة الفنية، وتصور أن الله –سبحانه- قد لجأ إلى الرمزية التي –كما قال الأستاذ تهامي نقرة "ما كانت إلا هروبا من بطش الحاكمين" ورأى في هذه القصة أسطورة أو نحوا منها جريا أو مجاراة للمستشرقين".

أما فيما يتعلق بموضوع نطق النمل والهدهد التي ردها الأستاذ خلف الله إلى لون من الرمز أو الخلق الفني الذي ساقها لتؤدي أدوارها في القصة وتمضي كما فعل – لاسي- أو غيره من حيوانات كليلة ودمنة، فهذا أمر لا يجوز من عدة وجوه كما يقول خالد أحمد أبو جندي: "إن حديث النملة أصبح اليوم، بفضل التقنية العلمية الحديثة حقيقة لا تقبل النقاش إذ عرضت أفلام الموسوعة العلمية البريطانية شريطا علميا وثائقيا[2] سجلت فيه وصورت هذه الأصوات مائة مرة على حقيقتها، وقد سجلت هذه الموسوعة أجراسا موسيقية لكل حالة من حالات النمل حالة في الإغارة

---

[1] سيكولوجية القصة في القرآن: د. تهامي نقرة، ص167.

[2] عرض هذا الشريط على الشاشة الجزائرية في مارس 85 بعنوان قاموس الحيوان.

على الأعداء وحالته في الدفاع عن بيوته وحالته في الإرشاد إلى حيث ينتشر الرزق.

ولقد سجلت للنحل كما سجلت للنمل أصواته ورقصاته، وتابعت مراحل حياته[1] وكان الصوت والصورة في هذا الشريط يتفقان والحقيقة القرآنية التي وردت في قوله تعالى: (حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة: يا أيها النمل أدخلوا مساكنكم لايحطمنكم سليمان وجنوده، فتبسم ضاحك من قولها، وقال: ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه...)[2].

وبما أن سليمان –عليه السلام- قد أوتي منكل شيء فلا غرابة في أن يفهم منطق الهدهد ومنطق النمل ومنطق الجن.

أما عن إرسال الهدهد محملا برسالة إلى ملكة سبأ فلا رمزية، ولا خلق في هذا، فالطير يستخدم في حمل البريد منذ أن عرف البريد، استخدمه الإفرنج والمسلمون على السواء ويمكن أن يستخدم الطير في أي وقت من الأوقات في مثل هذه المهمة ولقد طعن على هذه الحكاية بأن الخبر الحقيقي المحكي أنه ما كان لهدهد، ولا يتقبله العقل أن يذهب الهدهد من الشام إلى اليمن ويعود في هذه اللحظة القصيرة من الزمن.

وهنا يظهر الإدخال على القصص القرآني، فالقصة لم تذكر سوى أمر سليمان عليه السلام للهدهد وتنفيذ الهدهد لهذا الأمر (...قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين اذهب بكتابي هذا فألقه، إليهم، ثم تول عنهم، فأنظر ماذا يرجعون) (قالت يا أيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم).

إذن فقد ذهب الهدهد وألقى كتاب ليمان –عليه السلام- إلى ملكة سبأ فرحلة الهدهد من الشام إلى اليمن ينطبق على قيل في عدد الجند والمماليك التي تحت إمرة سبأ إذ أن القرآن الكريم لم يتعرض لهذه التفضيلات التي هي أساطير الإسرائيليات التي أخذها المفسرون ونثروها في تفاسيرهم.[3]

---

[1] **سيكولوجية القصة في القرآن: مرجع سابق، ص 168.**

[2] **النمل/29/28.**

[3] **الجانب الفني في القصة القرآنية منهجها وأسس بنائها: خالد أحمد أبو جندي، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر، د ت، ص: 92.**

نجد الدكتور خالد أبو جندي يعارض بشدة الدكتور خلف الله عندما يقول: (ولقد حرى الدكتور خلف الله المستشرقين بلا ثوب معارضتهم:«وإذا ما قال المستشرقون إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير قلنا: ليس في ذلك على القرآن من بأس، فإنما هذه السبيل سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى ويكفينا فخرا أن كتابنا الكريم قد سن السنن، وقعد القواعد وسبق غيره في هذه الميادين»)[1].

ففي نظر خالد أبو جندي أن القرآن ليس أدبا والأديان الأخرى، قد دخلها التحريف فلا غرابة أن نجد فيها خلقا فنيا وافتراء على الحق تبارك وتعالى، لقد أثبت القرآن الكريم إدخال أهل الكتاب على دينهم وتحريفهم لكلام الله (يحرفون كلام الله).

والقرآن الكريم كتاب عقيدة يخلو من التحريف والزيف والخلق الفني، وسواها من آراء المستشرقين.

فلا يقف الدكتور خلق الله عند أسطوريته لقصة سليمان –عليه السلام- بل نجده يستعرض مفهومه عن التطور التاريخي للقصة القرآنية حتى يصل إلى قصة يوسف فيستعرض حكايات مبتدئا "برؤية يوسف النبوة" حتى تمكينه في الأرض وجعله على خزائن مصر، ويلتقط في منهجه هذا بعض العناصر الفنية التي مدتها قصة يوسف، مستشهدا بها –كدليل على تطور فن البناء القصصي في القرآن كقوله: "إن مدة السجن هي المدة التي أدى فيها العنصر النبوئي أو العنصر الغيبي في القصة، وهو دور متمم لذلك الدور الذي لعبه العنصر الجنسي، والذي يمثل في الكيد الذي كادته امرأة العزيز ليوسف، وألقن به في السجن حتى أنقذته تلك الرؤيا التي رآها الملك"[2].

أما بقية المعطيات الفنية والتقنيات والوسائل الفنية التي وظفتها القصة الفنية في القرآن الكريم لإنماء الفكرة العامة كالطارئ الفني وميزاته وخواصه الفنية والشخصية وأسس وقوانين تحركها على مسرح القصة والحدث وخواصه الفنية وأبعاده والمتسع الزمني وغيرها من التقنيات الفنية فلم يشر إليها الدكتور خلف الله

---

[1] خالد أبو جندي: مرجع سابق ص: 95.

[2] مجلة الهلال المصرية، عدد خاص، ديسمبر 1970، ص: 65.

فقد فلتت منه وغابت عنه حيث أنهى مقاله بقوله: "إن هذه القصة هي التي تمثل فن البناء القصصي في القرآن الكريم خير مثيل وهي التي تصدق عليها الآية القرآنية الواردة في أولها (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن)[1].

لقد ركز منهج القصة الفنية في القرآن الكريم على الحقائق الاعتيادية وعزف عن التماس الأسطورة أو الخيال الفني المتوهم ذلك لأن الغابة في القصة الفنية القرآنية سامية، إنها تقويم الحياة وبناء الفرد والمجتمع والتشريع له، وليكون ذلك التقويم أو هذا البناء قائما على أسس من الوهم أو دعائم من الخلق الفني أو على لون من ألوان الكذب المعلل تعليلا مقنعا، وهذا ليس يعني أن الحبك الفني مقصور على الأحداث التخيلية أو الشخصيات المبتدعة كما –يقول الدكتور خالد أبو جندي- فأحسن القصص لم تخرج عن دائرة الحياة الحقيقية في أحداثها وشخصياتها وغيرها من الأسس، ولكنها حبكت هذه الحقائق حبكا فنيا معجزا يمكن أن نمثله بإعجاز بلاغة القرآن الكريم وألفاظه، وتراكيبه، وبيانه للعرب عندما تحداهم قائلا:(وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين)[2].

2- في أدوات المنهج:

هل يحقق المنهج الكفاءة العلمية للتعامل اللساني مع العلم أن اللسانيات وصفية زمانية وليس تاريخية معيارية؟

وإن التباعد بين المناهج التفسيرية على المستوى النظري الذي يجعل كل مفسر عل علاقة من نوع خاص مع الكلام الإلهي والمستوى التطبيقي الذي يتولد عنه أنماط متعددة من الأفكار بسبب كاف لمثل هذه الوقفة التأملية، فمن خلال التتبع المتواصل للإنتاجات الثقافية المتداولة تنكشف العديد من الملاحظات: ومثل هذه الملاحظات هي أمور تعنينا لما نتبناه من نظرة خاصة تحكم العلاقة بين الكلام الإلهي والفكر الإنساني اثنين تتركز فيهما الإشكالية:

---

[1] الجانب الفني في القصة القرآنية: مرجع سابق، ص: 107.

[2] البقرة/2.

* إنطلاق الكثير من المحاولات الثقافية من مقولات في حقيقتها للفكر الإنساني المجرد الذي يغيب فيه طابع الثبات غالبا ففي الإستناد العلمي الذي يكون موضوعه نظرة أو موقفا دينيا نرى أن بعض المحاولات الثقافية تتخذ مما أبدعه الفكر الإنساني المعاصر على وجه الخصوص مرجعية فكرية يستند إليها في تأسيس الأفكار والمواقف ذات الطابع الديني.

ولو كانت موضوعات ذلك الاستناد مجرد حقائق علمية أو نظرات ذات طابع ثقافي أو اجتماعي بحت، لكان الفكر الإنساني مستندا مناسبا لها، بل هو المستند وإن لم يبلغ درجة هامة من العلم، خاصة إذا لم يقدم لنا غير هذا الفكر نتيجة ذات قيمة علمية تصلح أن تشكل مستندا علميا، أما إذا كانت تلك الموضوعات مواقف نظرية (علمية) أو تطبيقية (علمية) تتصل بشكل مباشر بالإلتزامات الدينية، والتي يفترض فيها التعبير عن موقف ديني خاص، فلا يمكن أن يكون الفكر الإنساني مرجعا فكريا لهذه المواقف فإن ذلك لا يعني المقاطعة المطلقة لإنتاجات الفكر الإنساني، فإننا نحتاج في العديد من المحاولات النظرية والعلمية إلى الإستعانة ببعض ما أنتجه ذلك الفكر من أدوات سواء الألسنية منها أو الاجتماعية أو التاريخية وما إلى ذلك، وقد يسهم الفكر الإنساني بمناهجه العلمية في إضاءة الفضاءات المملوءة التي تحتل المرجعية القرآنية موقع الصدارة فيها وهي مساهمة لا تطمح إلى أن تكون بديلا عن المرجعية أو نقيضا لها.

هذا فيما يتعلق بالأدوات المنهجية أما ما يتعلق بالحقائق العلمية فإننا مثلا لا يمكن أ نعتبر ما توصلت إليه الذهنية الديكارتية بالنسب للدور الإلهي في حركة الكون منطلق نعتمده في تأسيسنا لمواقفنا الدينية النظرية لا العلمية، فاستنادا إلى المرجعية القرآنية، إن للغيب (الله عز وجل) علاقة مباشرة بكل المستجدات في الحياة وليس مجرد محرك أول كما ينظر ديكارت فهو يعتبر أن "آلة الكون هي التي تحرك نفسها بعد أن حركها الله، فكل جزء من التيار الدائري يدفع أماما بالجزء الآخر وذلك بعد الدفعة الأولى من الله، وذلك لأن الطبيعة فكرة الفراغ، وهكذا فإن الفراغ مجموعة

منتظمة من تلك الدوامات المشتتة في الفراغ بأكمله وهي السبب في كل حركة، أما الله فضرورته تتمثل فقط في كونه المحرك الأول"[1].

* ندرة التأملات القرآنية التي تتخذ من العمق الذي يمكن اصطياده من نصوص الآيات المباركة مجالا أساسيا لتفريخ الأفكار ولإدارة المحاولات الثقافية.

يقول بعض الباحثين عن وعيه الجديد ما يلي: "وعي ينقل الثقافة كما نقل المواطن من حالة إلى حالة، ومن مرحلة "الوعي الديني الغيبي الأسطوري" إلى مرحلة الوعي العلمي"[2].

وهو هنا يعطي للنظرية المادية التي تنكر الله سبحانه وتعالى وترفض الوحي، يعطيها صفة "العلمية" و "الهيمنة" على القرآن، ويريد أن ينقل الثقافة الإسلامية والحقائق الإسلامية إلى حالة أخرى مغايرة لها تماما، حالة الوعي والفرويدي والذي أدى في عالم الغرب إلى فصل الإنسان عن ربه وخالقه والذي أنزله إلى مرتبة الحيوان وحلل نفسيته بأنها حيوان أشد ولعا في الجنس من الحيوان.

إن هذا الوعي العلمي المتطرف في حكمه على الدين أدى إلى "التصور الغربي للإنسان يشتم على خلل أساسيين: الخلل الأول هو اعتبار أن الإنسان هو ذلك الحيوان الدارويني المتطور، الذي قدمته الدراسة، والدراسات الاجتماعية بصفة خاصة، والخلل الثاني هو دراسة الإنسان بمعزل عن خالقه الذي أنشاه وأخرجه إلى الوجود"[3].

إن المنهج الأنتربولوجي المستعمل في الدراسات القرآنية يعتمد على الأهواء الشخصية والميول التي تساعد في دعم آراء الغربيين دون الاعتماد على مبدأ المقارنة الذي يوصلهم إلى الحقائق وبذلك تعد آراءهم ذات منظار واحد وهي من أخطر الأمور التي تقودهم إلى نتائج مغايرة للواقع.

وهم يهملون مشاعر وآراء الجانب العربي والإسلامي في تحليلاتهم ويستعرضون بطريقة يطلقون عليها (الرصانة العلمية) و (الموضوعية) بينما يفقدون المعاني

---

[1] تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: رونالد سترومبرج ترجمة أحمد الشيباني، ص76، دار القارئ العربي بمصر ط3 1984م.

[2] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص: 51.

[3] حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: علي حرب، دار الطباعة والنشر بيروت د.ت ص 51.

الحقيقية التي بإمكانهم الوصول إليها دون ذلك ويعتمد الغربيون في إعطاء صورة مشوهة عن الإسلام والمتأثرين من العرب بهم وذلك ما أكده كثير من الغربيين الذين حاولوا أن يكونوا موضوعيين أو متعاطفين منهم (مونتكومري واط): "جد الباحثون منذ القرن الثامن عشر في تعديل الصورة المشوهة التي تولدت في أوروبا عن الإسلام، وعلى الرغم من الجهد العلمي الذي بذل في هذا السبيل، فإن آثار هذا الموقف المجاني للحقيقة التي أحدثتها كتابات القرون الوسطى في أوروبا لإنزال قائمة، فالبحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد على اجتنابها"[1].

وهم يزنون ما يختص بالأمة العربية أو الإسلام بموازين تختلف عما يستخدمونه في أمورهم العلمية إذ يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: "أن الطريقة الغالبة على الغربيين أنهم لا يزنون الموضوع الواحد بميزان واحد فيما يتعلق بالإسلام وبالأمم الإسلامية وفيما يتعلق بغير الإسلام، فهم أبدا ينظرون نظرة جانبية إلى المسائل الإسلامية، لا يعممون النظر على قاعدة واحدة إلى هذه المسائل وإلى نظائرهم في البلاد الأوروبية والأمريكية، وعندهم دائما أن مسائل الإسلام موسومة بالغرابة والمخالفة لما عداها في المسائل العالية فهم يتطلبون الشذوذ الغريب ابتداء من النظرة الأول ولا يحسبون أن التعليل العلمي يتسع لتفسير الإسلاميات وغير الإسلاميات على قاعدة واحدة من قواعد الفهم والتحليل وقد تسربت طريقتهم هذه في التأليف إلى عقول رائهم وتلاميذهم من الشرقيين المسلمين وغير المسلمين"[2].

إن المنهج الأنتروبولوجي لم يطور كثيرا في أساليبه وفي دراسته للإسلام، لم يستطع أصحابه أن يحرروا أنفسهم تماما من هذا الوضع حتى اليوم، ومن الواضح أن صورة العصور الوسطى للإسلام قد ظلت في جوهرها دون تغيير، وإنما نفضت عنها الثياب القديمة لأجل أن تضع ثيابا أقرب إلى العصر، وتتعدد علائم الإصرار على الأفكار العتيقة سواء فيما يتعلق بالقرآن أو ما يتعلق منطقيا بالعقيدة والشريعة والتاريخ في الإسلام.

---

[1] الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: الدكتور محمود حمدي زقزوق، العدد 5 رجب 1405هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر ص73.

[2] ما يقال عن الإسلام: محمود عباس العقاد، دار النهضة العربية، د.ت، ص161.

وتخدم اليوم وسائل الإعلام المتعددة في الغرب في تأكيد وتقوية هذا الوضع التقليدي الذي لا يزال ينظر إلى الإسلام إلى حد كبير بمنظار القرون الوسطى، ولعل هذا ما دعا السكرتير العام للمجلس الإسلامي الأوروبي في شهر يناير 1976م إلى التنديد بوسائل الإعلام الغربية لموقفها من الإسلام، ووصفه لهذا الموقف بالإجحاف والإفتراء على حقائق الدين وتشويهها، وكل هذا يحدث على الرغم من أن مجلس الفاتيكان قد أشاد في شهر أكتوبر 1965 بالحقائق التي جاء بها الإسلام والتي تتعلق بالله وقدرته على الرغم أيضا من قول الألماني بارت Barthe[1] من أن الدراسات الغربية منذ منتصف القرن التاسع عشر تنحو نحو البحث عن الحقيقة الخالصة ولا تسعى إلى نوايا جانبية غير صافية وهكذا يمكن القول إن المنهج الأنتروبولوجي ليس له قياس علمي وإنما هو عبارة عن إيديولوجية يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أم مرتكزة على أوهام وافتراضات، وفي هذا الصدد يقول إميل ديرمانجيم: "حين اشتعلت الحرب بين الإسلام والنصرانية ودامت عدة قرون اشتد النفور بين الفريقين وأساء منهما فهم لآخر، ولكن يجب الاعتراف بأن إساءة الفهم كانت من جانب الغربيين كثر مما كانت من جانب الشرقيين، ففي الواقع أنه على إثر تلك المعارك العقلية العنيفة التي أرهق فيها الجدليون البيزنطيون الإسلام بمساوئ واحتقارات دون أن يتعبوا أنفسهم في دراستهم هب الكتاب والشعراء المرتزقة من الغربيين وأخذوا يهاجمون العرب فلم تكن مهاجمتهم إياهم إلا تهما باطلة بل متناقضة."

* هل تخلص أصحاب المنهج الأنتروبولوجي من الذاتية أثناء تحليل دلالة النص؟ وهل المنهج الأنتروبولوجي حقق الموضوعية؟

يعتقد الباحثون الغربيون أنهم غير مجانبين للحقيقة في منهجيتهم فقال رودي بايت في هذا الصدد: أن "الغربيين يطبقون على الإسلام وتاريخه وعلى المؤلفات التي

---

[1] الإستشراق والخلفية الحضارية: مرجع سابق، ص: 78.

يشتغلون بها المعيار النقدي الذي يطبقونه على تاريخ الفكر عندهم وعلى المصادر المدونة لعالمهم فيه"[1].

ولكن الحقيقة أن مناهجهم في البحث لا تسير دائما وفق ذلك إذ أنهم يخضعون العلوم الشرقية لموازين ميكافيلية تخدم الغرب، كما أنهم حين ظهر منهج التفسير المادي حاولوا إخضاع حقائق السيرة النبوية وتاريخ الإسلام له للنيل منهما ومع بداية القرن ونجاح الثورة البلشوفية في روسيا، بدأ موقف جديدا إزاء رسولنا (ص) وتاريخنا الإسلامي عامة ينبثق عن التفسير المادي للتاريخ ويسعى إلى إخضاع حقائق السيرة لمقولاته الصارمة يفصلها عن مساحات منهجه المرسوم سلفا يقطع أوصالها لكي يرفض ويبني ويستبعد ما لا ينسجم ومطالب هذا المنهج ويأخذ ويستبقي ملا ينسجم وهذه المقولات.[2]

يذكر الدكتور عبد القاهر العاني أن هناك صنفان من الغربيين في دراستهم، ومن تأثروا بهم من العرب للقرآن الكريم:

الصنف الأول: وهو ما دعاه بالصنف الأكاديمي الذي درس تراث الشرق درايسة منهجية في الجامعات والمراكز العلمية وهؤلاء يغلب عليهم ولهم أهداف مسطرة من قبل حكوماتهم أو الحركات التبشيرية التي تحق بهم.

أما الصنف الثاني فهم الكتبة والذين قسمهم إلى قسمين:

الأول: قسم أرادوا أن يحققوا أهدافا معينة فيها انتقاص من الإسلامي وأهله، ولهذا نجد في دراستهم العشوائية والبعد عن المنهج العلمي ويبدو الحقد في دراستهم واضحا.

الثاني: وهذا القسم م يضع أهدافا معينة مسبقة في دراستهم –وهم قلة- ولا يزال في نفوسهم بغض للإسلام وأهله لذا نجد في كتاباتهم الغث والسمين.[3]

ويبنى المنهج الأنتروبولوجي في الدراسات القرآنية من منطلق أن محمدا (ص) هو مؤلف القرآن الكريم لأنهم لا يعترفون به نبيا بطبيعة الحال، وهم يعيدون مادة

---

[1] الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الألمانية: رودي بارت، د.ت، ص: 10.

[2] متاهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية: عماد الدين خليل، دار النشر العربية بيروت د.ت ص140.

[3] مناهج المستشرقين: د. عبد القاهر العاني، دار المعارف مصر، د.ت ث: 61.

القرآن الكريم إلى الكتب الدينية اليهودية والمسيحية والفلسفية القديمة التي سبقت ظهور الإسلام، يقول فنسنك: "ألف محمد القرآن من خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التي سبقته".[1]

ويقول نيكلسون: "والقارئون للقرآن لا تعوزهم الدهشة من اضطراب مؤلفة وعدم تماسكه في معالجة كبار المعضلات وهو نفسه م يكن على علم بهذه المتعارضات، ولم تكن حجر عثرة في سبيل صحابته الذين تقبل إيمانهم الساذج للقرآن على أنه كتاب الله".[2]

وقد خرج الدكتور عبد القاهر العاني من خلال دراسته لمواقف الغربيين والمتأثرين بهم من العرب، من القرآن الكريم بجملة أمور هي:

* عدم أخذهم لمادة الإسلام من مصادره الأصلية (الكتاب والسنة) أو من العلماء المسلمين المعتمدين، وإنما اعتمدوا في دراستهم على ما كتبه من سبقهم، ولهذا صار عندهم أعلام ومفكرين كتبوا عن الإسلام واعتمدت آراءهم فأصبحت دراساتهم تتسم بالنقص والتشويه والبعد عن المنهج المعهود.

* يضع بعض الغربيين الهدف والنتيجة أولا ثم تلمسون الأدلة الواهية أو المختلفة للوصول إلى ذلك، فمثلا يضع في المقدمة أن القرآن الكريم ليس من الله تعالى وحيا على نبينا محمد (ص) ويصغون فوق ما ذكر الأساطير والإفتراءات.

* يدل هذا المنهج على أن الغربيين لا يريدون أن يعترفوا إلا بديانتهم، اليهودية والنصرانية، ويعدون كلما ذكر في الإسلام إنما هو مأخوذ منهما حتى وصل الأمر ببعضهم إلى أن يصور النبي (محمد) قسا نصرانيا تمرد على البابوية وأراد أن يظهر زعيما دينيا لدين جديد، وهذا الإتجاه هو الإتجاه الفكري الاستعماري نفسه الذي يريد أن يخضع العالم الإسلامي لهؤلاء وليس لمسلم أن يقود أهل الكتاب ف المسيرة الإنسانية العالمية.

---

[1] **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: فينسك: ترجمة أحمد الكيلاني، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986، ص: 83.**

[2] **الصوفية في الإسلام: رينولد نيكلسون: ترجمة محمد زعيتر، بيروت، 1979، ص: 6.**

* يتسم هذا المنهج بالتشكيك دون التحقيق العلمي والاستدلال العقلي فيكفي عندهم أن يقولوا عن الوحي الذي نزل على رسول الله (ص) بأنه مرض عقلي يصيبه فكون معه هذيان، لذلك يكون ما يصدر عنه مضطربا وغير منضبط.

إن هذا التشكيك يجعل من المنهج بعيدا كل البعد عن قواعد المنطق السليم والمنهج العلمي حيث أن أكثر الغربيين في دراساتهم القرآنية ابتعدوا عن الالتزام بتلك القواعد فأخذوا يضعون لأنفسهم مقدمات خاطئة باطلة يبنون عليها النتائج، وأنهم لا يحيطون بكثير من المواضيع إحاطة علمية إذ لا يستقصون كل النصوص والآراء وإنما يكتبون بحدود نصوص معنية لترويج أهدافهم المذكورة.[1]

وقد لا يبدو على هذا المنهج غبار من وجهة النظر العلمية لأنهم يدرسون العلوم الإسلامية العربية ويضعون نظريات، ويكونون آراء في أثناء ما يقومون به من دراسات، ويهتمون بتقديم أدلة وأسانيد لهذه الآراء والنظريات، يستمدونها من المراجع الإسلامية نفسها، وهذا العمل في ظاهره عمل علمي سليم ولكن الفحص الدقيق أثبت أن كثيرا منه مصنوع، وكثيرا ما يكون الدافع إليه الرغبة في التجريح، وتوهين العقيدة الدينية والتشريعية الإسلامية.

والبحث العلمي النزيه لا صلة له إطلاقا بالرغبة في الطعن والتجريح والبحث عن نقاط الضعف والتشويه، والأسلوب العلمي يحتم ضرورة الاستيثاق من صحة النصوص والأسانيد التي نستنبط منها ما نستنبط من نظريات، ولكن الرغبة في التجريح والتشويه كثيرا ما حملت المعتمدين على هذا المنهج على التماس أسانيد واهية مرفوضة يؤيدون بها ما يقرونه من نظريات.

وهذا بطبيعة الحال أمر ليس من العمل في شيء، وإنما هو انحراف عن المنهج العلمي السليم، وهذا الانحراف العلمي هو الطابع الغالب على هذا النوع من الدراسات حول الإسلام، فالكثير من النظريات والآراء التي يقولون بها مبنية على افتراضات لا أساس لها وتخمينات لا سند لها،[2] وهكذا نجد كثيرا من الأبحاث للغربيين يحملون غيرهم أعباء معارفهم الخاصة يهملون ملاحظة مبادئ أولية

---

[1] نقلا عن كتاب علوم الحديث للدكتور عبد الكريم زيدان، دار المعارف الإسلامية د.ت، ص: 81.

[2] مناهج المستشرقين: مرجع سابق ص: 87.

للمنهج العلمي في معالجة المسائل التاريخية والعقيدية والتاريخية فهم يؤكدون أن القرآن من إنشاء محمد، وسرعان ما ترتفع هذه بمحض الشهرة إلى مرتبة الحقائق.

إن هذا المنهج يجعل من الغربيين إخضاع بحوثهم العلمية للأهواء الشخصية أو الأهداف السياسية والدينية فأعماهم ذلك عن الحقيقة العلمية إذ يحاولون طمس الحقائق ويبقى القرآن مجهولا وأن تظل مبادئه مهجورة بعيدة عن التنفيذ، لهذا تتجه الجهود إلى تحويل أنظار المسلمين عن ثقافتهم وإقناعهم أن طريق الخلاص هو في إتباع سبيل الغرب العلماني، ولهذا تنطلق الدعوة من جانب الغربيين إلى إصلاح الإسلام، فالإسلام في زعمهم دين جامد لم يعد مسايرا لروح العصر، ومن أجل ذلك فهو في حاجة إلى إصلاح جذري وفي ذلك يقول ك. كراج K.Gragg رئيس تحرير مجللة العالم الإسلامي: "إن على الإسلام إما أن يعتمد تغييرا جذريا فيه أو أن يتخلى عن مسايرة الحياة" ومثل هذه الدعوة هي عبارة عن تفريغ الإسلام من مضمونه وعزله كلية عن تنظيم أمور المجتمع وجعله مجرد تعاليم خلقية شأنه في ذلك شأن الديانة النصرانية.[1]

يفتقد المرء الموضوعية في المنهج الأنتروبولوجي عن الدين الإسلامي في كتابات الغربيين في حين أنهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكية وغيرهما يكونون موضوعيين في عرضهم لهذه الأديان.

لهذا نتساءل لماذا؟

يعود الأمر إلى أن الإسلام كان يمثل بالنسبة لأوربا صدمة مستمرة فقد كان الخوف منه هو القاعدة وحتى نهاية القرن السابع عشر كان (الخطر العثماني) رابضا عند حدود أوروبا ويمثل في اعتقادهم تهديدا مستمرا بالنسبة للمدينة النصرانية كلها، ومن هنا يمكن فهم ما يزعمه موير Muir : "إن سيف محمد والقرآن هما أكثر الأعداء الذين عرفهم العالم حتى الآن عنادا ضد الحضارة والحرية والحقيقة" وما يدعيه أن الإسلام ظاهرة فريدة لا مثيل لها في أي دين آخر أو حضارة أخرى، فهو

---

[1] نقلا عن المستشرقون والدراسات القرآنية: محمد حسين علي الصغير، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 1983، ص: 117.

دين غير إنساني وغير قادر على التطور والمعرفة الموضوعية، وهو دين غير خلاق وغير علمي واستبدادي.

هكذا اتضح الحقد الدفين على الإسلام باستمرار بمثل هذه الإفتراءات التي ليس لها في العلم نصيب، والزعم بأن الغرب متقدم لأنه يدين بالنصرانية والشرق متخلف لأنه بالإسلام لا أساس له من العلم ولا من الواقع، فالتقدم الذي يشهده الغرب اليوم في مجال العلم والتكنولوجيا لا علاقة له[1] بالنصرانية كدين، والتخلف الذي يعاني منه الشرق لا يتحمل الإسلام وزره فهذا التخلف يعد –كما يقول- مالك بن نبي – رحمه الله- (عقوبة مستحقة من الإسلام على المسلمين لتخليهم عنه لا لتمسكهم به كما يزعم الزاعمون).

3- ما هي حدود التأويلية؟ هل المنهج يتعامل مع النص باعتباره مفتوح دائما؟

لقد ورد ففي كلام للإمام الصادق أن رجلا سال أبا عبد الله ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس وإلا غضاضة؟ فقال: "لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة".[2]

وبناءا على ذلك فقد وضعت هذه القراءة شروطا خاصة للمفسر، ولم تجعل الآيات القرآنية متاحة بنحو مطلق لكل واحد وإن أتيحت بشكل نسبي.

إن لكل نموذج منهجا خاصا يحكم بحكم العلاقة بين القرآن والفكر بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ولا شك أن لكل منهج منها تداعيات لها ظلال خاصة تؤثر على طبيعة الإبداع على المستوى الفكري والثقافي.

إن العلاقة بين الكلام الإلهي والفكر الإنساني نختار اثنين فيهما الإشكالية:

1- إنطلاق الكثير من المحاولات الثقافية من مقولات ترجع في حقيقتها للفكر الإنساني المجرد الذي يغيب فيه طابع الثبات غالبا، ففي الاستناد العلمي الذي يكون موضوعه نظرة أو موقفا دينيا، نرى أن بعض المحاولات الثقافية تتخذ مما أبدعه

المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام: محمد البهي، دار الفكر القاهرة 1992، ص: 209.

[2] عيون أخبار الرضا الشيخ الصدوق، ج1 مؤسسة الأعلمي بيروت، ص239.

الفكر الإنساني المعاصر على وجه الخصوص مرجعية فكرية يستند إليها في تأسيس الأفكار والمواقف ذات الطابع الديني.

ولو كانت موضوعات ذلك الاستناد مجرد حقائق علمية أو نظرات ذات طابع ثقافي أو اجتماعي بحت وما أنسبه، لكان الفكر الإنساني مستندا مناسبا لها، بل قد يكون هو المستند وإن لم يبلغ درجة تامة من العلم، خاصة إذا لم يقدم لنا غير هذا الفكر نتيجة ذات قيمة علمية تصلح أن تشكل مستندا علميا، أما إذا كانت تلك الموضوعات مواقف نظرية (علمية) أو تطبيقية (علمية)، تتصل بشكل مباشر بالإلتزامات الدينية والتي يفترض فيها التعبير عن موقف ديني خاص، فلا يمكن أن يكون الفكر الإنساني مرجعا فكريا لهذه المواقف.

ولكن لا يعني ذلك المقاطعة المطلقة لإنتاجات الفكر الإنساني، بل نحتاج في العديد من المحاولات النظرية والعملية إلى الإستعانة ببعض ما أنتجه الفكر من أدوات، سواء الألسنية منها أو الاجتماعية أو التاريخية.

من جهة أخرى نأتي إلى تطبيقات بعض الباحثين من العرب لفلسفة الهرمنيوطيقا على القرآن من حقائق وهو –نصر حامد أبو زيد- فالهدف من الهرمنيوطيقا حسب قوله: "أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة لأكثر إنسانية وتقدما مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية"[1].

كيف يكون ثبات مضمون النص مع تغير مضمون النص؟

وفي النص التالي يسخر في إيمان العالم الإسلامي المتمسك به فيقول: "بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية"[2].

---

[1] مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، ص:12.

[2] النص، السلطة، الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ص: 36.

فهو يحذف وينفي هذا المضمون القرآني وهذه الحقائق القرآنية ويجعلها أسطورية ولا يستسيغ ما سماه (ظاهرة الوحي)، (ظاهرة النص) وفوقيته وثوابته، فقد أنكر هذه الحقائق واعتبرها مزيفة وادعى أن أساس الوحي ليس هو التنزيل السماوي، وأنه ليس تبليغ رسول الله (ص) على الناس وحيا من الله، وإنما أساسه هو ما كان يعتقده العربي من إمكانية الإتصال بين البشر والجن، وقد قال بأن هذه الإمكانية أسطورية، بالإضافة إلى حضور وبروز ظاهرتي الشعر والكهانة في المعرفي التاريخي عند العرب وارتباطهما بالجن: "لقد كان ارتباط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها"[1].

كل ذلك عند أبي زيد ظواهر اجتماعية أفرزها الواقع وطورتها الكهانة والشعر والوحي، واخترعتها مخيلة الأساطير.

الوحي عنده هو "ظاهرة" في "الثقافة" والثقافة إفراز ونتائج التطورات المادية والبنى الاقتصادية والاجتماعية.

"فظاهرة النص" و"ظاهرة الوحي" و"ظاهرة النبوة" و"ظاهرة الدينية" هي نتائج البيئة، والنبوة عنده ليست ظاهرة فوقية مفارقة وإنما هي فاعلية خلاقة لم تتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة.

فظاهرة الوحي بحسب وصفه للوحي وزعمه عنه لم تكن غريبة عن الرسول فهو: "كان يعاني دون شك إحساسا طاغيا بالإهمال والضياع" ولكنه لم يكن يعزل نفسه عن الواقع ولا عن استخدام إمكانياته وتطويرها لصالحه وما يدعوا إليه فقد كر في النص القرآني، الذي يبدأ بـ(إقرأ باسم ربك الذي خلق) الفعل "خلق" ليعوض عن إحساسه بالإهمال الذي لقيه من المجتمع وليختلق له ربا.

هل يتعامل المنهج مع النص باعتباره كيانا مفتوحا دائما؟

---

[1] مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، ص: 2.

لقد طالب أبو زيد بالتحرر من سلطة "النصوص" وأولها "القرآن الكريم" الذي قال عنه: " القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة"[1] لقد صار القرآن هو "نص" "بألف ولام العهد"[2]، وهو "النص المهيمن والمسيطر في الثقافة"[3] فالنص نفسه – القرآن- يؤسس ذاته دينا وتراثا في الوقت نفسه.

وقال مطالبا بالتحرر من هيمنة القرآن: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان"[4].

وهو نفسه ما فعلته أوربا مع "الوحي" و"الدين" باعتبارهما إنتاج مجتمعات قديمة وبيئات ثقافية متخلفة، وينقل نصر أبو زيد المعركة مع "الوحي" إلى ساحة العالم الإسلامي فيقول: "بأن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"[5].

ويقول: "إن القول بأن منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"[6].

3- في نتائج المنهج:

إن المشروع الفلسفي عند أركون مثلا يقوم على ضرورة القطيعة الإبستيمية مع محددات الثقافة الإسلامية، ولأن تلك المحددات كانت وليدة مناهج فإن أركون لم يأل جهدا في الإنتقاص منها ليصفها بأنها "تقليدية" محكومة بنظرة مدرسية فرضها الشافعي حين وضع في الرسالة "فكرة تأصيل الأحكام الشرعية في نصوص القرآن والحديث مع البحث عن العلة فعمت عملية التنزيه للأحكام والممارسات الإيديولوجية البشرية".

ولأن مبدأ الانتقاص عنده بلغ الغاية التي يريدها لها أن تقنع غيره فقد حرص أن يعرض المناهج الكفيلة بتحقيق العلمية والتي سيعتمدها حين قال: "إذا ما أردنا أن

---

[1] النص، السلطة، الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ص: 19.

[2]، [3] مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، ص 26.

[4] الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص146.

[5] مفهوم النص: مرجع سابق، ص: 24.

[6] نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ص124..

نؤسس علما تاريخيا جديدا للأديان فإنه ينبغي على هذا العلم أن يندمج في أحضانه ثلاثة أبعاد لا تنفصل للمعرفة، أقول ذلك على الرغم من أننا نراها متفتتة ومتقطعة أكثر فأكثر، وأقصد بهذه الأبعاد الثلاثة المشكلة للمعرفة البشرية البعد الأسطوري، والبعد التاريخي، والبعد الفلسفي".

إن المنهج عند محمد أركون يجب أن يكون علمانيا يستفيد من الأنثروبولوجيا واللسانيات والتأويلات، وكل معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، بما يحقق له القدرة على التحكم في النصوص وإعادة تشكيلها وفق التاريخانية التي يراها لذلك فإنه اشترط[1] البعد الأسطوري معيارا ضروريا، إذ هو عنده بنية أساسية في الفكر البشري كما أنه يرى في الجدلية الفلسفية ضامنا من خطر الدوغماتية.

وحجة أركون على بطلان المنهجية الكلاسيكية للتفسير –في نظر عبد الرزاق قسوم- أنها تربط كل آية أو جملة آيات بسبب تاريخي أو واقعة حصلت في زمن النبي –ص- وآدت إلى نزول الآية، ويفضل أركون هذا المنهج التفكيكي لأسباب النزول بحكم تعسفي خطير يعلن فيه أن عملية الربط هذه للآية بأسباب النزول تبقى أسطورية أكثر منها تاريخية.

فالمنهج عند أركون هو وسيلة تخدم المصادر على المطلوب وليس إجراء للكشف عن الحقيقة المتعالية، يضطر إلى مجابهة المناهج البيانية والعقلية الداعية إلى افتراض القرائن لتحقيق الاستنباط، ومن ثم يستنتج إلغاء التفاسير السابقة بدعوى عدم علميتها ما دامت تجعل أسابا النزول تاريخية في حين يؤكد هو أنها أسطورية.

فيخلص –قسوم- من هذا أن الإجراء المنهجي عند أركون يتركب من مجموعة معطيات أولها أن المناهج الكلاسيكية قاصرة لأنها تجع النص متعاليا ومناهج المستشرقين الفلولوجية عاجزة عن إدراك البنية المعرفية للنص الإسلامي لأنها تغفل عن مستجدات علم الإنسان والمجتمع، وثانيها أن المنهج التفكيكي المستند إلى معطيات الأنتروبولوجيا واللسانيات هو الكفيل بتحفيز العقل الفلسفي النقدي[2] وثالثها

---

[1] مجلة اللسان الحر: العدد 2 السنة الأولى 2008 تصدر عن الأكاديمية الأوروبية العربية للثقافة والإعلام: محمد أركون وسيط ثقافي مقال د. عبد الحفيظ بورديم، ص12.

[2] مجلة سابقة.

وقوع أركون في التعسف المنهجي بحافز الخصوصية المعرفية للإسلام ويحاول أن يفرض عليها ملمات المناهج الغربية الحديثة واختيار أركون المنهج الإلحادي الذي يصدم معتقدات المؤمنين ومنطق العاقلين.

إن اعتماد العقلانية كان اختيارا منهجيا لأركون في نقده لما يسميه التراثيات الإسلامية، وأن العقلانية نفسها كانت الذريعة المنهجية التي تبناها قسوم في إعادة القراءة النقدية لمشروع أركون.

تقوم الدراسات عند محمد أركون على انتقاد الأسس المعرفية للدراسات الإسلامية (معتبرا إياها خاضعة للثابت ومرسخة للسيادة) التركيز على تعدد التراثيات داخل الثقافة الإسلامية (معتبرا إياها خاضعة للتغير) اعتبار نصوص الوحي ظاهرة لغوية قابلة لإعادة التفكيك والتأويل، والتأكيد على ضرورة استرفاد مناهج علوم اللسان والإنسان وإلباسه الكلمات العربية الطابع الكاتولكي وإلباسه الفكر الإسلامي قبعة الفلاسفة العلمانيين، في حين أن المراجعة عند قسوم تقوم على إبراز الخصوصية الثقافية للمنهج والمصطلح، وخطورة إسقاط المفاهيم، وفساد مقتضيات العقلانية عند أركون لوقوعه في المصادرات والتعسف المنهجي.[1]

وما نتحفظ عليه في هذا السياق أن يكون الفكر الإنساني مرجعية أساسية في موضوعات دينية بحتة يمكن للمرجعية القرآنية تغطيتها بمستوى البديل أو المساوي، كما يلحظ في العديد من المحاولات الثقافية المعاصرة في مقدمتها محاولات الدكتور أركون.

هل أهمل المنهج القديم الواقعية؟

تظهر دراسة أبو زيد للقرآن وعلومه مأزق "المنهج الواقعي" الذي يتبعه في تناوله للنص، فإن الباحث إذ يستخدم هذا المنهج، يحجب أولا الواقع الذي يحرص على كشفه ويهدر ثانيا كينونة النص وهي المقولة المركزية التي يدافع عنها في دراسته، كما تجلى ذلك على نحو خاص في تعامله مع نص الإمام الزركشي ولهذا ينبغي قلب الآية إذا أردنا التعرف إلى هوية النص واستكشاف إمكاناته، فننطلق لا من

---

[1] أركون وقسوم: تلقي النص من منطلق النقض، عبد الحفيظ بورديم، مجلة اللسان الحر: الأكادمية الأوروبية العربية للثقافة والإعلام العدد 2 السنة 1429هـ/2008م، ص: 28.

الواقع إلى النص بل من النص إلى الواقع، إن للنص حقوقه إزاء حقوق القارئ وله كينونته تجاه فعالية التأويل كما يرى أبو زيد، وكينونة النص تعني أن يدرس كعالم له حقيقته المستقلة، كخطاب به وقائعيته بمعزل عن المؤلف والواقع في آن، إنها تعني استكشاف أنطولوجيته أي طريقته في الرؤية ومفهومه للحقيقة وآليته في إنتاج المعنى وكيفية تقديمه لنفسه أو تعريفه لهويته. إن الهاجس الأصلي الذي يوجه دراسته –أبو زيد- هو دوما الربط بين النص والواقع إذ الواقع في نظره هو المدخل والمآل لفهم النص ولهذا فهو يرى أن كل تحليل لا يقيم ربطا بين النص والواقع سواء من حيث المنطلق أو من حيث المقصد أي من حيث تشكل النص بواقعه أو تشكيله له إنما هو إهدار لكينونة النص وتحويله عن طبيعته ومقاصده الأصلية التي أرادها له مؤلفه.

فقراءة النص من وجهة نظر المؤلف تتم على حساب المؤلف نفسه لأنها تعني قياس الشاهد على الغائب وإحالته إليه وإلا أن النص ليس مجرد شاهد على المقاصد الخفية لمؤلفه وإنما هو بالأحرى أثر به حضوره المتجسد في وقائعيته الخطابية الملموسة أي في منطوقاته المسموعة أو المرئية وهذا الأثر يستقل عن المؤلف ويفيض عما قصده من ورائه، تلك هي كينونته، إذ يشكل فضاء للمعنى وعالما قائما بذاته ربما هو أكثر واقعية من الواقع الذي يشير إليه أو يحال عليه، ذلك أن الواقع أي ما وقع من أحداث، هو عالم غائب لا وجود له إلا في الذهن وإنما الذي يوجد في حقيقته العينية هو روايتنا وتفاسيرنا أي هذه الخطابات التي نقرأ من خلالها الواقع والنصوص معا، وفيما يخص الواقع الذي نحن بصده والذي نحاول ربط القرآن وعلومه به أي واقع الإسلام التاريخي، فهو ليس ذاتيته وعينيته أي في وقائعيته وإنما هو الخطابات التاريخية بيد أن الخطابات والقصد منها الأنساق من العلامات والأشرطة من الملفوظات لا تتساوى مع الواقع وإن كانت تشير إليه وهي ليست مجرد ترجمة لمقاصد المؤلف كما تفيدنا بذلك الكشوفات الألسنية الحديثة.

ولكن أبو زيد **لا يفيد الشيء الكثير من الدرس الألسني بالرغم من أنه يدعو إلى استخدام المنهج اللغوي في فهم النص** من دون سائر المناهج، وبالفعل فإن العلاقة

بين الدال والمدلول لم تعد تتصور اليوم كما كانت تتصور في الفكر الكلاسيكي بوصفها تطابقا بين الأشياء والكلمات أو بين العلامة والمرجع، تملأها شبكة كثيفة من الصور والتصورات أو الإستعارات، وهذا ما يجعل المص يحجب الواقع الذي يتكلم عليه حجبا ما، فإن ما أحلنا النص المراد تفسيره بدوره، إلى واقع لا يعرف إلا عبر النصوص، فإننا نمارس حجبا مضاعفا، عندما نهدر كينونة النص وتحجب الواقع في آن.

وهذا ما يفعله أبو زيد، فهو من فرط تأكيده على واقعية المحتوى للنصوص التي يدرسها يستخدم هذه المقولة، مقولة الواقعية، كاسم من دون مسمى أي على حساب الواقع نفسه، طبعا إن الواقع يعالج دوما معالجة غير واقعية أي بشيء من الخيال والابتكار هو وسيلة للسيطرة على الواقع وإعادة بنائه، غير أن أصحاب المنهج الواقعي يصرون على واقعيتهم، فتأتي معالجتهم للنصوص سحرية خافية.

كيف نفهم أسباب النزول؟

إن الوحي الإلهي يتشابك مع حادثة أرضية ويقوم بالتعليق عليها، وهذا ما يعرف بأسباب النزول، ولكن السياق القرآني في هذه المواضيع يقوم بتحويل الحادثة المرتبطة بالزمان والمكان والأشخاص إلى حالة بشرية عامة ويجعلها غطة تدور فوق الزمان والمكان أي يخلصها من أسر الواقعة التاريخية ويحررها من ذلك الارتباط الزماني والمكاني لتكون صالحة للتطبيق والعظة في كلل زمان ومكان، وهذا هو منهج القرآن الكريم في القصص عموما وفي التعليق على الأحداث التي جرت في عهد النبي محمد وغيره من الأنبياء -عليهم السلام- القصص القرآني لا نجد فيه ذكرا للأسماء والأشخاص أو الزمان أو المكان، كي تتحول القصة من التاريخ المحدد إلى التشريع والعظة، وبذلك يظل النص القرآني والتشريع القرآني ساري المفعول في كل زمان ومكان.

إن التشريعات القرآنية جاء بعضها مرتبطا بظروفه الزمنية والمكانية وذلك في التشريعات الخاصة بالنبي وزوجاته وتعاملاته مع أصحابه، ولكن التشريعات العامة جاءت في سياق يؤكد سريانها فوق الزمان والمكان وفي إطار قواعد تشريعية

ملزمة وجاء في سياقها الاستثناءات الخاصة بها والمقاصد التشريعية التي تطبق من خلالها، فالتشريع القرآني له مقاصد عامة وهي (القسط والتخفيف ورفع الحرج) وله قواعد عامة ملزمة في القتل والقتال (القصاص ورد الاعتداء) وهي القواعد تدور في إطار المقاصد العامة السابقة أن هذه القواعد تدور في إطارها الأحكام التفصيلية.
إن الذي يتصدى لفهم التشريع القرآني عليه قبل ذلك أن يتعرف على مصطلحات القرآن نفسه من داخل القرآن، وأن ينظر من خلالها للتراث وليس العكس لأن الذي يحدث هو أن يدخل الباحثون –قديما وحديثا- على القرآن بمفاهيم التراث وبأحكام مسبقة، ثم يأخذون من القرآن ما يوافق هواهم أي التأويل ولديهم تلك المقولة التراثية القائلة أن القرآن (حمال أوجه).
وعلى الرغم من صوابها في سياقها، حيث تأتي للدلالة على مرتبة المؤول من القرآن، بيد أن في القرآن مراتب أخرى مثل: مرتبة النص
- وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحد – ومرتبة الظاهر- وهو ما يحتمل دلالتين إحداهما راجحة- والتزام الموضوعية يمنع من إطلاق تلك المقولة مع وجود ما يقيدها.

4- علمانية المناهج الجديدة:

* **رفض البعد الغيبي للوحي:** يقول بارث Barthe عن التأثير النصراني: "لقد كانت معلومات الناس في مكة –في عصر النبي- عن النصرانية محدودة وناقصة ولم يكن النصارى العرب سائرين في معتقداتهم في الإتجاه الصحيح، ولهذا كان هناك مجال لظهور الآراء البدعية المنحرفة، ولولا ذلك لما كان محمد (ص) على علم بأمثال تلك الآراء التي تنكر صلب المسيح وتذهب إلى نظرية التثليث النصرانية لا تعني الأب والإبن وروح القدس، وإنما تعني الله وعيسى ومريم، وعلى أية حال فإن المعارف التي استطاع محمد أن يجمعها عن حياة المسيح وأثره كانت قليلة

ومحدودة، وعلى عكس من ذلك كان محمد يعرف الشيء الكثير عن ميلاد عيسى وعن أمه مريم"[1].

وما يقصد أن يقوله بارث Barthe وهو أن المعلومات التي وردت في القرآن عن النصرانية وعن المسيح وأمه كانت المعلومات الشائعة آنذاك إما خاطئة أو محدودة فمحمد إذن هو مؤلف القرآن.

ويزعم أيضا أن محمدا تعرف على النصرانية من بحيري الراهب في رحلته التجارية إلى الشام وقد تمثل محمد في نفسه ما معه من بحيري الراهب وعرفه من أتباع اليهودية، وخرج على الناس يعلن دينه الجديد الذي لفقه من الدينين الكبيرين.

وهذه كلها مزاعم واهية لا حظ لها من العلم ولا سند لها من التاريخ، وإنما هي تخمينات وافتراضات يضعها أصحابها كما لو كانت حقائق ثابتة لا تقبل الجدل.

وقد تناول الدكتور محمد عبد الله دراز -رحمه الله- في دراسته (مدخل إلى القرآن) جميع الافتراضات المتعلقة باحتمال وجود مصدر بشري للقرآن وناقشها مناقشة علمية وأظهر زيفها وبطلانها وانتهى لإلى القول بأن: " جميع سبل البحث التي وقعت تحت أيدينا وناقشناها ثبت ضعفها وعدم قدرتها على تقديم أي احتمال لطريق طبيعي أتاح له (أي للنبي –ص-) فرصة الاتصال بالحقائق المقدسة، ورغم الجهد الذهني الذي نبذله لتضخيم معلومته السمعية ومعارف بيئته فإنه يتعذر علينا اعتبارها تفسيرا كافيا لهذا البناء الشامخ من العلوم الواسعة والمفصلة التي يقدمها لنا القرآن الكريم في مجال الدين والتاريخ والأخلاق والقانون والكون...الخ"[2].

لقد جاء القرآن الكريم بما هو أعلى وأوسع وأكمل من كل المعلومات التي كانت لدى بحيري الراهب ولدى كل النصارى واليهود في شتى بقاع العالم، وجاء القرآن مصدقا لما نزل على موسى وعيسى وداود وسليمان وغيرهم من حيث كون الكتب التي نزلت عليهم هي في الأصل وحي من عند الله، كما جاء القرآن مهيمنا على هذه الكتب ودائما عليها، فنذكر القرآن أن اليهود والنصارى أوتوا نصيبا من الكتاب، وأنهم نسوا حظا مما ذكروا به وأنهم حرفوا الكلم عن موضعه، كما بين القرآن

---

[1] الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: مرجع سابق، ص: 53.

[2] مرجع سابق: ص54.

الكريم كثيرا من القضايا الكبرى التي كانت موضع خلاف بينهم في العقائد والأحكام والأخبار وهناك العديد من الأمثلة التي خالف فيها القرآن ما ورد من أخبار في كل من العهد القديم والجديد.

فهل أخذ محمد (ص) من الرهبان في رحلته التجارية إلى الشام؟

وهل كان كفار مكة يسكتون عن ذلك لو عرفوا أن محمدا استقى معلوماته من اليهود أو النصارى؟

لقد كانوا يلجأون إلى أدهى المزاعم فلماذا سكتوا عن زعم تلقى محمد عن اليهود والنصارى؟

لقد زعم الزاعمون أن الذي يعلم محمدا هو عبد رومي كان يصنع السيوف في مكة، فرد عليهم القرآن الكريم زعمهم قائلا: "لقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين".[1]

وحتى المعلومات التي ذكرت في القرآن وكان لها أصل في كتب اليهود أو النصارى لم يكن محمد ولا قومه يعلمون شيئا عنها، ويشير القرآن إلى ذلك بعد قصة نوح: "تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين"[2]، وبعد قصة يوسف يقول القرآن: "ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذا أجمعوا أمرهم وهم يمكرون"[3] كما أن هناك من أخبار القرآن ما لم يكن يعرفه أهل الكتاب، فقد ذكر القرآن الكريم بعد قصة زكرياء وولادة مريم –عليهما السلام- وكفالته لها قوله تعالى: "ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون"[4].

فمن أين أخذ محمد (ص) كل ذلك؟

إنه وحي السماء، فالإسلام ليس دينا تابعا لأي دين آخر ولكنه الدين الذي أراد الله أن يكون خاتم الأديان، وآخر حلقة في قصة إتصال السماء بالأرض لهداية البشر، وقد

---

[1] النحل/ 103.
[2] هود/ 49.
[3] يوسف/ 102.
[4] آل عمران/ 44.

أعلن القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"[1].

*** اعتماد المبالغة في التأويل:** من خلال راءتنا للواقع الفكري العلماني نجدهم يسعون بلفظ (التأويل) أي يقدموا القرآن على أنه نص تاريخي أي مادي بشري صنعه الإنسان عبر التاريخ، من بين هؤلاء الماديين الدهريين نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون والمستشرق جاك بيرك وغيرهم.

أ- نصر حامد أبو زيد: يتورط وهو من أبناء المسلمين في حمل لواء الدعوة إلى إصلاح الإسلام كما يفهمه الغربيون ومن كتبه في هذا الشأن كتاب صدر في ألمانيا الغربية عام 1981م بعنوان (أزمة الإسلام الحديث) يدعو فيها إلى الأخذ بالأنموذج العلماني الغربي في الإصلاح المتمثل في جعل الدين مجرد تعاليم خلقية لا تكاليف إلزامية.

فذلك في نظره هو الحل الوحيد لأزمة الإسلام وبذلك يتم إبعاد الدين كله عن التدخل في شؤون الحياة حسب الأنموذج العلماني الغربي.

لقد طالب أبو زيد بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم الذي قال عنه: "القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة، لقد صار القرآن هو نص بألف ولام العهد وقال أيضا: "هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة" وقال " فالنص نفسه – القرآن- يؤسس ذاته دينا وتراثا في الوقت نفسه" وقال مطالبا بالتحرر من هيمنة القرآن "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان".

إن أبا زيد رغم عدم تقديمه لأي إثبات لفروضه في كون القرآن تجادل مع ثقافة بيئية زمانا ومكانا وبسبب حساسية موقفه لم يتعرض لمحاولات دحض تلك الفروض هذا فضلا أن نظريته توقفت عند حدود الفروض ولم يقدم تطبيقات لتأكيد صحة فروضه لم يقدم لنا حتى الآن المعنى الذي قصده بالثقافة التي يدعي أن القرآن

---

[1] المائدة/ 3.

تأثر بها أولا، ثم عاد القرآن بعد اكتماله له ليؤثر فيها سوى قولا عموميا، معرفا إياها بثقافة القرن السابع الميلادي فهو يذكر تأثر القرآن بثقافة لم يذكر خصائصها وبنيتها وما يعد تراثا وحداثة وقتها لهذه الثقافة كما أنه أخذ معايير العصر وراح يطبقها على ثقافة تفتقد لمقومات الثقافة التي أنتجت تلك المعايير أصلا، وأنه لم يطبق معايير تلك الثقافة القديمة التي كانت قائمة وقتها على النص موضوع بحثه ليخرج بنتائج مدعيا أنها نتائج تطبيق النظرية الأدبية الحديثة.

إن باحثا أراد من وراء استخدام تلك العبارة أن يسدد على الطابع الأدبي والفني للنص وأن يؤكد أن دراسته إنما تخضع لمعطيات الدرس الأدبي، وبذلك تكون دراسة القرآن وعلومه داخلة في باب الدراسات الأدبية للنصوص ولكننا نجده يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده من دون سواه على ما يجزم في هذه الفقرة: "وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أن الله سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي فإن المتاح الوحيد أما الدرس العلمي هو درس الكلام"الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله وذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة ولفهم الإسلام من ثم"[1].

إذا كان أبو زيد يعتبر أن مفهوم النص أصبح اليوم مفهوما مركزيا ليس في الدراسات الأدبية وحسب، بل في العلوم الإنسانية كافة وأستند في ذلك إلى القول بأن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا يشكل فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا يشكل فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية حاليا.

إن أبا زيد يحاول فهم النص فهما علميا وذلك بالتعامل معه باعتباره منتجا ثقافيا، وبالاعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص فيقول: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقا عليها، فإن الإيمان

---

[1] مفهوم النص: ص 27.

بوجود ميتافيزيقي سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[1].

إن القول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله من حيث محتواه فأبو زيد يدعي هنا أنه يبلور مفهوما جديدا للنص يقوم على أنقاض المفهوم الأسطوري الذي كان فعالا في الخطاب الديني قديما، وما يزال في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر. إذن أبو زيد لا يتميز عن القدامى في شيء إذا كان يعتبر أن القول بالوحي الإلهي لا يتعارض مع مقتضيات البحث المنهجي وإمكان الفهم العلمي. إذن إنه ضرب من التلفيق المنهجي يقع فيه الباحث وذلك باستخدام اللغة الماورائية الغيبية إلى التحرير من مصطلحاتها ومفرداتها.

إن فهم النص عند أبي زيد لا يكون إلا بربطه بالواقع الذي أنتجه وبالثقافة التي تشكل بها وإن علاقة النص ليست بسيطة ومباشرة بل هي مركبة جدلية بمعنى أن النص تشكل في واقعه الثقافي ولكنه عمل في الوقت نفسه على تشكيل هذا الواقع ومن الأمثلة على ذلك أن القرآن إذ أبقى على الاعتقاد بالجن، فلأنه كان سائدا في الجاهلية ولكنه عمل على إعادة بناء هذا الواقع بأسلمة وأن مفهوم الوحي لم يكن ممكنا قبوله لدى الجاهليين إلا لوجود شبه بينه وبين الكهانة التي كانت هي أيضا من الاعتقادات السائدة في المجتمع الجاهلي، ولكن الوحي ميز نفسه عن الكهانة كما ميز نفسه عن الشعر وفقا لآليات المخالفة والمشابهة التي يستخدمها الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة. ولنص حامد أبو زيد محاولات أخرى كمحاولته التي قد يظهر منها اعتبار النص القرآني أقرب إلى النص البشري، حيث يتهم الوحي بأنه ليس من مصدر سماوي مقدس وينفي عنه صفة الفوقية لأنه حسب ظنه خرج من الواقع ورجع إلى الواقع وليس هناك إلا الواقع وهو ينص على ذلك في قوله: "فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا"[2] الواقع فقط.

---

[1] مفهوم النص: ص24.

[2] نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ص: 13.

وهو يظن أنه بهذه الإتهامات يستطيع أن ينزع صفة الوحي الإلهي عن القرآن ويظن أنه قد حطم بذلك الأسطورة الدينية وكشف عن حقيقة رموزها –والرموز بزعم الماركسية هي الله تعالى عن قوله: الملائكة، الجن، الوحي، الغيب، اليوم الآخر وما إلى ذلك، إن النص التالي له يكشف لنا عن الأدوات التي يمكنه استخدامها بجانب فلسفة الهرمنيوطيقا في تحليل القرآن، يقول : "يركز جول ريكور اهتمامه على تفسير الرموز، وهو بين يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرمز باعتباره نافذة تطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه، هذه الطريقة يمتثلها (بولتمان) في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير وهذه الطريقة يطلق عليها (ريكور) (Dymythogizineng) والطريقة الثانية يمثلها كل من (فرويد) و (ماركس) و(نيشيه) وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به ل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى بل نخفيه ويطرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الصحيح، لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوى سطحيا يخفي وراءه اللاوعي، وفسر كل من ماركس ونيشيه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعا نسقا من الفكر يقضي علها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد أو نيشيه أو ماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي فإن تعريف ريكور للرمز معبرا عنه باللغة ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، هذه هي غاية الهيرمنيوطيقا".

إذن غاية الهيرمنيوطيقا التي هي نظرية في التفسير غريبة المعنى والمبنى –تحطيم الأسطورة الدينية والرمز لا يعني شيئا، وإنما هو وسيط شفاف أو حقيقة زائفة- ينم عما وراءه من موروثات لغوية بيئية معرفية تاريخية أسطورية.

ينقل (نصر حامد أبو زيد) هذه النظرية ليقوم بنفس الغاية التي توصل إليها هؤلاء مع الكتب اليهودية والمسيحية، وبدل أن يكتفوا بإظهار أساطير القوم، الأساطير التي أظهرها الإسلام من قبلهم أقبل نيتشيه مثلا وأعلن أن "الله قد مات" وقال ماركس

بأن "الحياة مادة ولا إله" وغير ذلك من خرافات وتراهات الماديين الماركسيين، وبهذه الأدوات حاول أبو زيد أن يتعامل مع القرآن الذي اعتبره رمزا لا يقول شيئا ولا يعني شيئا إنما هو حقيقة زائفة أو نافذة تطل على معان مناقضة لحقيقتها تماما.

بهذه الموازين المادية التي تنفي وجود الله وتلغي عالم الغيب لصالح عالم الحس انتهج (نصر حامد أبو زيد) طريقا في تحليل القرآن وتفسيره أي بأفق الماركسية المادية الجدلية والهرمنيوطيقا الجدلية، بهذه الموازين نظر إلى القرآن وآياته وإلى التفسير والمعاني المستنبطة منه ويؤكد على ذلك بقوله: "وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير كل عصر –من خلال ظروفه- للنص القرآني"[1] إنه يجعل هذه الأدوات الإلحادية باعتبار هي نقطة الإنطلاق لتأويلاتها فينزع عن القرآن مضمونه باعتبار أن مضمون القرآن أسطوري غيبي، ويعطيه دلالات ومضامين أخرى يزعم أنها الوعي بالتاريخ والعالم والنصوص.

يقول نصر حامد أبو زيد عن ظاهرة الوحي: "ولا شك أن إحساس محمد الذي تتوجه إليه هذه الرسالة بأن ربه هو الذي خلق، يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتم والفقر في أعماقه، ولأن محمدا لا يعزل نفسه من الواقع وعن إنسان مجتمعه فإن النص يكرر الفعل "خلق" كاشفا لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان" إن محمد بالوحي ليس غريبا عنه"[2]، فهو هنا يجعل النص من إنتاج محمد (ص) الذي يعزل نفسه عن الواقع ولذلك، ولسبب إحساسه بالفقر واليتم كرر الفعل "خلق" في هذه السورة مرات ليشعر بأن له كفيلا وعائلا ووكيلا.

وليس المتحدث بالوحي إلى محمد (ص) في فلسفة (نصر أبو زيد) المادية إلا محمد نفسه (ص) فالوحي ليس غريبا عنه من هذا الوجه.

---

[1] نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص: 24.

[2] مفهوم النص: مرجع سابق، ص: 2.

وبدلا من معالجة هذه العزلة وهذا الإحساس باليتم والفقر بالدخول في عالم الكهانة والإتصال بالجن فإن محمد (ص) اتخذ وسيلة أخرى للتعبير عن نفسه فيما سمي "بالوحي" هذا تفكير نصر حامد أبو زيد تقليدا للملحدين من الغربيين.

وقد طور هذا الوحي الواقع وأعاد صياغته من جديد بما يتلاءم مع ظروف النبي (ص): "إن النصوص وإن تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكسا آليا مرآويا بسيطا"[1].

كل ذلك يتماشى مع فلسفة المادية الجدلية التي تدعى أن الواقع هو منشئ الوعي والدين والأخلاق وليس العكس، وأن الوحي ما هو إلا من خيال الأنبياء ناتج عن ظروف الفقر واليتم والإضطهاد.

ويدعي أبو زيد أن اعتماد حل المشكلات على مرجعية النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطن بالنسبة لغير المسلمين.

إن فلسفة نصر أبو زيد تنتهج نهج الفكر الغربي ف تطوير كل شيء حتى عقيدة المسلمين، وعنده أن تغيير العلم لا يتم حتى ينال التطوير عقائد المسلمين التي نزل بها الروح الأمين جبريل –عليه السلام- وحيا قرآنيا.

إن المشكلة لدى نصر حامد أبو زيد ليست أنه **لم يتفهم مصطلحات القرآن فقط بل إنه أيضا لم يتفهم تاريخ المسلمين وهو الأرضية التي نبت فيها فكر المسلمين** واختلافهم وبذلك تركز بحثه على السطح الخارجي للآراء، وكان أولى به وهو يؤمن بالظروف الاجتماعية والتاريخية للنصوص أن يتعمق في دراسته الواقع التاريخي والاجتماع وأن القرآن فوق التأثر التاريخي وأن فكر المسلمين هو النتاج الحقيقي لظروف المسلمين التاريخية.

ب- محمد أركون: قد يكون الفكر الإنساني مرجعية أساسية في موضوعات دينية بحتة، يمكن للمرجعية القرآني تغطيتها بمستوى البديل أو المساوي، كما يلحظ في العديد من المحاولات الثقافية المعاصرة، في مقدمتها محاولات الدكتور أركون.

---

[1] **مفهوم النص: مرجع سابق، ص: 13.**

إن أركون يوظف غفي دراسته للقرآن غير أداة منهجية بدءا من المنهج اللغوي والسيميائي وانتهاء بالمنهج الأركيولوجي مرورا بالتحليل السوسيولوجي والنقد التاريخي ولا شك أن مثل هذه المنهجية المتعددة الاختصاصات التي يستخدمها أركون لها قيمة إجرائية عالية أي هي ذات فعالية قصوى على الشرح والتفسير، فلا مجال للحصر في عصر تتداخل فيه العلوم وتنفتح الميادين المعرفية بعضها على بعض خاصة والعالم يشهد اليوم ميدان معرفي موضوعه الخطابات والنصوص ذاته، سماه الغربيون "نظام الخطاب" أو "نظيرة النص" وسماه بعض العرب "علم النص" وهذا الميدان الجديد الذي افتتحه فوكو[1] وأطلق عليه إسم "أركيولوجيا" والذي يمكن تسميته "حضريات"، هو حصيلة المعارف الحديثة في مختلف ميادين العلم وقراءة حضرية في الممارسات الخطابية، بدءا من الخطاب اللغوي، وانتهاء بالخطاب الفلسفي، وإذا كان القرآن "نصا لغويا" ولا ينبغي قراءته قراءة وحيدة الجانب خشية اختزاله له بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالإنفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة –كل هذا في نظر- محمد أركون- وسنأخذ نموذجا للدعاية الأركونية:

علق هاشم صالح[2] في كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد": بعد أن تركت محمد أركون رحت أفكر في حجم المعركة التي يخوضها بكل ملابساتها وتفاعلاتها، وهالني الأمر فكلما توهمت أن حدودها معقدة، شبه لا نهائية، هناك شيء واحد مؤكد على أي حال: هو أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين، جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصولي المسلمين وجبهة أصولي المستشرقين".[3]

يجري المترجم حوارا حول أفكار أركون بعد كل فصل أو في آخر الكتاب كما فعل في كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية".

---

[1] ميشال فوكو قرسي انتقل إلى ألمانيا ثم بولونيا –توفي عام 1985 وعمره 78 سنة.

[2] سوري وتلميذ أركون ومترجم كتبه إلى العربية.

[3] الفكر الإسلامي فكر واجتهاد: محمد أركون، ص: 335.

كما علق على جل ما قال في كتبه، ويشيد إليه بكثير من التحفظ إلى آرائه في القرآن والسنة والشيعة والحداثة والتجديد وغير ذلك ولكن الكتاب الآخرين احتاروا في أية خانة يصنفون محمد أركون أهو مع الفكر الإسلامي أم ضده؟

وهل هو يدعو إلى تفعيل الفكر الإسلامي إلى أن نسفه من أساسه؟ ثم هل هو عربي وإسلامي الهوية أم لا يختلف عن المستشرقين الذين تعاملوا مع الفكر الإسلامي لكي ينالوا منه؟

وهل ولاؤه للعالم العربي والإسلامي أم للغرب؟

أول وسائله لنسف التراث الإسلامي هو نقده للكتاب الإسلاميين الذين ليست لهم صلة بالمدارس الغربية في الفكر ثم هو يستخدم نظريات ميشال فوكو في مسائل المعرفة والسلطة.

يوهمنا محمد أركون في كثير من كتبه في رده على مفردات الفكر الإسلامي لا ينقد مصادر التشريع، بل يعمل على تصحيح الفهم الإسلامي.

فأركون ينتقد كثيرا مرتكزات التشريع الإسلامي المتعارف عليها فهو يدعو إلى نجديد الفكر العربي والإسلامي.

ليس للإسلام في نظر أركون أي قانون ولا علاقة له بالوجود، ويرى أن العلماء المجتهدين فرضوا مجموعة من الشروط والمقاييس لا يصح الاجتهاد بدونها فيقول في كتابه[1]: نقصد بذلك مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية والعقائد الإيمانية الأرثودوكسية وعلم أصول الفقه أي المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النصوص المقدسة القرآن والسنة وهكذا نجد أمامنا في بضع كلمات فقط كل شروط ومحدودية ممارسة الاجتهاد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي".

ويتهم أركون محمد عبده بأن مفهومه لفتح باب الاجتهاد هو عبارة عن شرعنة البدعة التي كانت فيما مضى غير محسوبة على التراث الإسلامي.

---

[1] من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 11.

ويتعامل مع التراث الإسلامي بآخر ما توصلت إليه المدرسة الغربية النقدية من نظريات ووسائل للتعامل مع النص ويسقط هذه الأدوات في التعامل مع النص الإسلامي الذي هو مختلف جغرافيا ولغويا ونفسيا عن البيئة الغربية، إذ يقول في كتابه "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" إن المصدر الأساس للفقه وبالتالي القضاء ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير ونقصد بذلك أن الفقهاء قد قرأوا القرآن وفسروه بطريقة معينة واتخذوا عندئذ قراراتهم، وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية والأخبارية السائدة في عصرهم وكل هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة وإعادة قراءة على ضوء التاريخ التقدي الحديث".

إن أركون يسقط على التراث الإسلامي المنهج النقدي الاجتماعي الحديث، لقد اختار المنهج الغربي فهو كثيرا ما ينقل آراء جورج غرفيتش وجوزيف شافت وماكس فيبر وغيرهم، وهؤلاء تعاملوا مع التراث الإسلامي كما تعاملوا مع الحركات الدينية في الغرب، كالحركة الأرثدوكسية وغيرها، وفي ذلك تداخل وجمع بين أفكار وبيئات متناقضة ويرى أركون أن المستشرقين المتخصصين بفقه اللغة أكدوا أن كلمة "قرآن" ذات أصل سرياني أو عبري، ففي نظره لا يوجد شيء خارج النص الاستشراقي وهو لا يخفي رغبته بأنسنة النص وإحالته إلى التاريخ، وينظر إلى النص على أنه من إنتاج محمد (ص) حسب كلامه فإنه يريد "أرخنة الخطاب القرآني ذاته"، ويعتبر أركون أن النصوص القرآنية متناقضة ينطح بعضها بعضا وبالتالي لا تصلح أن تكون مصدرا للتشريع الإسلامي، فيقول في كتابه: (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون)، وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشة الأصوليين أي علماء الأصول الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الإنسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بإجماع الفقهاء الأوائل".

ما يهدف له أركون في كتاباته المكررة هو نزع الثقة من القرآن الكريم وقداسته، واعتباره نصا أسطوريا قابلا للدراسة والأخذ والرد. ويقول: "إن المعطيات الخارقة

للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورية عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي السيولوجي والبسيكولوجي اللغوي أن يعيها ويكشفها"[1].

فهو يرى أن القرآن عمل أدبي لم يدرس كما يجب إلا من قبل ندرة أهمهم عنده "محمد أحمد خلف الله" عندما كتب عن القصص الفني في القرآن وقال إن القصة القرآنية مفتعلة، ويتحسر على عدم استمرار "خلف الله" ويذكر أن الأسباب التي لم تمكن "خلف الله" في عمله أنه راعى الموقف الإسلامي الإيماني أولا وثانيا لنقص المعلومات وهو يغالط كثيرا في معنى كلمة "أسطورة" ويقول: إنه يعاني من صعوبة هذه الكلمة على إسماع العرب الذين يربطون بين هذه الكلمة وبين الأكذوبة أو الخرافة.

وقول: بأن القرآن لم يصلنا بسند مقطوع الصحة، لأن القرآن –كما يقول- لم يكتب كله في حياة الرسول –ص- بل كتب بعض الآيات ثم استكمل العمل في كتابه القرآن فيما بعد.[2]

يعاني أركون في عرضه للأقوال من عدم التوثيق أو القول الصحيح كما ينقل، إذ يقلب كل قضية حتى يفسد المعنى ويلويه إلى ما يريد كما في مسألة كتابة القرآن، وهذه قضية الجمع وقضية الكتابة ويزعم أن الظروف السياسية هي التي جعلت المسلمين يحافظون فقط على قرآن واحد ويتركون ما عداه.

ومثال آخر يعرف الوحي بقوله: "إنه يدعى بالتنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت"[3].

ومن أجل أن يمهد لما يريد من إنكار القرآن سندا في أول الأمر يدخل بعد ذلك إلى نصوص القرآن فيشكك في القصص والأخبار ويرى أن التاريخ الواقعي المحسوس هو الذي يحاكم إليه القرآن، فالأخبار والآثار التاريخية هي الموثوقة، فيقول: "إن القرآن –كما الأناجيل- ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه

---

[1] الفكر الإسلامي قراءة علمية: محمد أركون، ص: 191.
[2] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: مرجع سابق ص: 85-86.
[3] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: مرجع سابق، ص: 79.

المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا، أما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس – اعتقاد الملايين- بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدودة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف"[1].

فلا يرى أركون أن آيات الأحكام هي المجاز، ولا آيات الصفات كما قال بعض السابقين، بل القرآن كله مجازات عالية أي تكون بعيدة عن المجتمع سياسة واقتصادا واجتماعا، إنما تهذيب روحي لا علاقة له بالدنيا.

ويفصل بين القرآن والشريعة، فالقرآن عنده: "خطاب مجازي يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز والمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز، ولكن هناك البشر المحسوسون العائشون –كما يقول- في مجتمع وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعا من التنظيم والضبط وهكذا تم إنجاز الشريعة.

ثم يعقب بأن هناك مجالا أسطوريا مجازيا وهو مجال القرآن ومجال آخر واقعي للناس هم مجال الشريعة فيقول: "إنه وهم كبير أنة يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية وأن المناخ الميثي (الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة)[2].

يريد أركون وغيره من دعاة التغريب أن يقوضوا دعائم وجود الأمة فيبدأون بتغيير مفردات تراثها العظيم، وتراهم يلجأون إلى أساليب ملتوية لترويج أفكارهم الضبابية زاللبس والغموض في التعبير، فالدغماتية والغنوصية والإبستيموتلوجية، والإمبريقية والأنسنة والإسلاماوية والسلفوية والزمكانية والمكانزماتية والهرمنيوطيقية، وألفاظ كثيرة غيرها كلها من تعابيرهم ومصطلحاتهم في طريق التغريب، بقصد إيهامه بتخلف وعيه وبعدم قدرته على استيعاب ما يكتبون.

والمؤيدون لأفكارهم تجدهم أنفسهم يعترفون لعدم فهم ما يكتبون كما نجد ذلك عند مترجم كتب أركون، هاشم صالح الذي يعترف في مقدمته لكتاب "أين هو الفكر

---

[1] تاريخية الفكر الإسلامي: محمد أركون، ص: 299.

[2] تاريخية الفكر الإسلامي: محمد أركون، ص: 299.

الإسلامي المعاصر": بأنه لم يستطع فهم هذه المصطلحات إلا بعد 10 سنوات وبعضها بعد 3 سنوات من الدراسة في المعاهد الفرنسية حتى استطاع أن يتصور معناها كما أراد مستعملوها.

وقال أحد القراء لقد رأيت كتب أركون ولفت انتباهي الدعاية الكبيرة لها، فذهبت مع القوم واشتريت منها وقرأت الأول والثاني فما أحسست بفائدة ولا ساعدني الفهم، وقلت كاتب متعب ولكن زادت الدعاية للرجل فقلت في نفسي النقص في قدرتي على الدراسة والفهم، وسكت وخشيت أن أقول لأحد: لا أفهمه، حتى إذا كانت ذات يوم جلست إلى قارئ وكاتب وتناولت كتاب "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" وقال حاولت أن أفهم هذا الكتاب أركون فما استطعت، فكأنما أفرج عني من سجن وقلت: رحمك الله أين أنت كنت أبحث عن قارئ له يعطيني فيه رأيا، لا الذين أكثروا من الدعاية له دون دراية.

فشل أركون: مهما قدم أركون من تنازلات لأعداء الإسلام مبتغيا رضاهم أو التقرب منهم، فإن فعله هذا سيعود ذما عليه، ويعود بخفي حنين.

فشل أركون في المهمة الأساسية التي نذر نفسه لها "كوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي" ويعترف أن الغرب لم يرض عنه رغم ما قدم لهم وتآمر معهم على دينه وبني قومه، بل عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين غليه هو نفسه كمثقف مسلم يقول: "على الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم –أي الفرنسيين- يستمرون في النظر إليّ وكأني مسلم تقليدي، فالمسلم في نظرهم – أي مسلم- شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخالص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة، هذا هو المسلم ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا، والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائما بضمير الغائب، فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة[1].

---

[1] الإسلام –أوربا- الغرب، ص: 45.

ولا يكتم أركون أن تلك الهجمات العنيفة د أشعرته كما يقول: (بالنبذ والاستبعاد إن لم أقل بالاضطهاد وعشت لمدة أشهر طويلة بعد تلك الحادثة حالة المنبوذ، وهي تشبه الحالة التي يعيشها اليهود أو المسيحيين في أرض الإسلام عندما تطبق عليهم مكانة الذمي أو المحمي)[1].

ويقول أيضا: (إن مقالة اللوموند كلفتني غاليا بعد نشرها وانهالت علي أعنف الهجمات بسببها، ولم يفهمني الفرنسيون أبدا، أو قل الكثيرون منهم، ومن بينهم بعض زملائي المستعربين على الرغم من أنهم يعرفون جيدا كتابي ومواقفي، لقد أساءوا فهمي ونظروا إلي شررا، ونهضوا جميعا ضد هذا المسلم الأصولي الذي يسمح لنفسه بأن يعلن أنه أستاذ في السوربون، ويا للفضيحة، لقد تجاوزت حدودي أو حدود المسموح به بالنسبة لأتباع الدين العلمانوي المتطرف الذي يدعونه بالعلماني، ولكني لا أراه كذلك، وفي الوقت الذي دعوا إلى نبذي وعدم التسامح معي بأي شكل، راحوا يدعون للتسامح مع سلمان رشدي، وهذا موقف نفساني شبه مرضي أو رد فعل عنيف تقفه الثقافة الفرنسية في كل مرة تجد نفسها في مواجهة أحد الأصوات المنحرفة لبعض أبناء مستعمراتها السابقة، إنها لا تحتمله، بل وتتهمه بالعقوق ونكران الجميل، فنلاحظ أن اكتساب الأجنبي للجنسية الفرنسية في فرنسا الجمهورية والعلمانية يلقى على كاهل المتجنس الجديد بواجبات ومسؤوليات ثقيلة، فالفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائما بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل، باختصار فإنه مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل مسلم.)[2]

ج- جاك بيرك Jaque Berques:

إلى أي حد يعتبر جاك بيرك صاحب الترجمة المغلوطة؟

جاك بيرك عده الكثيرون واحدا من عمالقة الفكر الفرنسي المعاصر، وأحد ألمع المستشرقين المولعين بالشرق، يدعى معرفته الكاملة باللغة العربية باعتباره عضو المجمع اللغوي المصري، وهو ينفي عن نفسه انتماءه إلى الإستشراق، ويتمسك بأنه دارس للتاريخ ومؤرخ، ولا شك أن ما قام به من ترجمة لمعاني القرآن الكريم يعد

---

[1] الإسلام- أوربا- الغرب، ص: 105.

[2] الإسلام- أوربا- الغرب، ص: 105.

من الناحية الفنية جهدا كبيرا، استمر على مدى عشر سنوات لكن يبقى في الواقع أنه لا يقل خداعا عن بقية المستشرقين، ويفتقد الأمانة العلمية في ترجمته وفي أسلوبه، لأنه لا تكاد تخلوا صفحة واحدة من صفحاته الثمانمائة والثلاثين من أكثر من خطأ متفاوت الأهمية والأخطاء في الأعمال العملاقة تكون عملاقة أيضا. ولا يخفى على أحد أن هذه الترجمة لبيرك موجهة أساسا إلى الستة ملايين مسلم الذين يقيمون في فرنسا، والمحكوم عليهم إما بالاستيعاب أو الذوبان في المجتمع الفرنسي، بهدف طمس هويتهم الإسلامية أو بالطرد إدا تمسكوا بعقيدتهم الإسلامية، وسبب إنتشار هذه الترجمة مساندة إعلام غربي مغرض هدفه الإستماتة في النيل من الإسلام وخطورتها أنها تأتي من عضو بالمجمع اللغوي المصري ومن كونه شخصية تعرف عنها صداقتها للعرب المسلمين ومن أهم هذه الأخطاء الخطيرة التي تم اكتشافها ترجماته لمعاني آيات:

- إن الصفا والمروة من شعائر الله: البقرة/158.

ترجمة كلمة شعائر بمعنى وضع علامات أو إشارات Repérages رغم أنها تعني المناسك الدينية ولها ما يقابلها في الفرنسية Rites.

- الذين يتبعون الرسول النبي الأمي: الأعراف/ 157.

وترجمها:

En faveur de ceux qui suivent l'envoge le prophète maternel

وتعني النبي الأمومة (من الأمومة)

- إن الله لا يخلف الميعاد

وترجمها بمعنى: إن الله لا يتخلف عن مواعيده التي ارتبط بها

Dieu me manque pas ou rendez-vous

وبالطبع فإن المقصود بالميعاد هو الوعد وليس الموعد.

- خاتم النبيين

ترجمها بمعنى الختم الذي تختم به الأوامر

Le secou des prophètes

فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم

ترجمها: بمعنى أن الله هو الذي تاب وليس آدم، رغم أن المقصود: إن الله هو الذي يقبل التوبة.[1]

والعديد من الأخطاء الأخرى التي أكدتها أيضا اللجنة التي شكلها شيخ الأزهر السابق لإبداء الرأي في ترجمته والتي كان نتيجتها صدور قرار بمنع دخول هذه الترجمة إلى مصر.

كان لكلامه وزن وقيمة وكان لتحريفه للمصادر وخيانته للمنهج خطر عظيم وكان هذا منه جرما ما كان في دراساته من تهجم على الإسلام والمسلمين الذي لا يعدو أن يكون سبا وشتما بأسلوب أكاديمي وجريمة في حق تراث أمتنا وكيف حرف المصادر والمراجع وزيفها.

خلاصة:

من خلال قراءتنا للواقع الفكري العلماني أن أهل الزيغ والضلال يسعون بهذا اللفظ – كما عند نصر أبي زيد وأركون وغيرهما من الماديين الدهريين أن يجعلوا القرآن نص تاريخي أي مادي بشري صنعه الإنسان عبر التاريخ، ومن ثم فهم يسعون إلى إقناع الناس وخاصة المسلمين أن القرآن يمكن تأويله أي رده إلى أوله أو مبدئه باعتباره نصا تاريخيا بشريا، وما كان بشريا تاريخيا في طبيعته فيمكن فهمه وفهم مصدره ومبدئه ومكوناته من قل العقل البشري، في زعمهم الباطل، وقد ألفوا ونشروا الكتب في هذا الباب ومضمونها ما توهموه وزينته لهم عقولهم القاصرة من أنه من المتحقق تأويل القرآن وليس مجرد تفسير، وأنه يمكن تفكيك كل جهد بشري – وهم يرون ويعتقدون بشرية القرآن- وتأويله من أعظم الزيغ والضلال، لأن تأويل القرآن لا يكون إلا لله تعالى وحده ولقد جاء هؤلاء محاولين محاولة الماركسيين وذلك بتأويلهم للقرآن والسنة وفق نظرتهم المادية الجدلية ووفق المنظور الاقتصادي الذي يرون انه المحرك لكل شيء.

---

[1] **Jacque Berque. Essais de traduction du Coran, Ed. Maison Neuve et la rose, Paris 1995 p 138.**

وفي الوجهة الثانية يقف البنيويون ومعهم السيميائيون وكل أطراف الفرقة الألسنية والأنتروبولوجية محاولين تفكيك القرآن الكريم وتأويله وفق المناهج التفكيكية مع إعمال النظرة البنيوية وموت المؤلف، وفشل هؤلاء فشلا ذريعا، وهم يعلمون أنهم فاشلون لكنهم يتسولون بهذا النفاق إلى الغرب وجامعاته التي يهمها أن ينبري بعض من يحملون إسم محمد أو عبد الله أو حامد أو حسن أو غير ذلك لهدم قدسية القرآن والسنة في عقل وفؤاد المسلم خاصة، والغربي الذي يبحث عن الحق الذي يشعر بالظمأ إلى الإيمان الذي لا وجود له في غير القرآن والسنة أي الإسلام.

خاتمة

خاتمة:

قامت هذه الدراسة في رؤيتها على إحصاء قراءات مختلفة القصص القرآني، اعتمدت في جوهرها على المنهج الأنتروبولوجي وإعادة تركيبها، ثم نقدها.

فهي إذن رصد ونقد لأمثلة من القراءة الأنتروبولوجية.

وقد غلب على ظن الباحثين أن إشكالية الدراسة تتأسس على إمكانية أو إستحالة تطبيق مناهج متجددة في إنسانيتها على الكلام الإلهي (ممثلا في القرآن الكريم).

وازدادت حدة الإشكال حين تنتقل القراءة الأنتروبولوجية من مجرد الوصف إلى التأويل.

* فأي قداسة للقرآن تبقى بعد ذلك؟

* وما هي الشرعية العلمية لمثل تلك القراءة حينئذ؟

* وهل يمكن التسليم بصواب نتائج تلك القراءة؟

كانت هذه هي المنطلقات المنهجية لتصور البحث تحليلا وتركيبا.

ودفع ذلك الباحثين إلى مجموعة نتائج:

1/ اعتماد القراءة الأنتروبولوجية مغامرة معرفية لأنها خروج عن أصل وضعها، إلى وضع مغاير.

فالأنتروبولوجيا هي دراسة لمعتقدات الإنسان القديم، والقصص القرآني هو وحي لا يأتيه الباطل.

2/ اعتماد القراءة الأنتروبولوجية أوهم مستشرقا مثل جاك بيرك إمكانية ترجمة القرآن الكريم.

فأوقعه ذلك في الخلل الدلالي حين وضع ألفاظ فرنسية، وهو يظنها تعادل اللفظ القرآني، فبلغ به التعسف المنهجي حد التحريف وإقحام المعاني المسيحية.

3/ إن اعتماد القراءة الأنتروبولوجية أوهم باحثا مثل أركون أن القصص القرآني يدخل ضمن دائرة العقائد الخرافية في الأدب الشعبي، وعلى الرغم من ادعائه العلمية إلا أنه لقي معارضة عند القارئ المسلم.

4/ وقد شط بعيدا نصر حامد أبو زيد حين زعم القرآن إفراز نبوي أسطوري، ناتج عن سلطة المجتمع والغارق في الأسطورة.

5/ تبين أن القراءة الأنتروبولوجية مهما تنوعت (إستشراقية/ أسطورية/ لسانية/ تأويلية) هي مظاهر للتعسف المنهجي الخطير، هي تبدأ علمانية تقصي المرسل، ولكنها لا تقصي المرسل إليه، بمعنى أنهم يفترضون الخطاب القرآني نصا (مثل غيره) وكلاما منتجا، ولكت لتأويله يعمدون إلى تاريخية النزول فيؤولون كيف يشاؤون.

6/ تبين من هذه الدراسة استعلاء الخطاب القرآني عن محاولات تحريفه مهما ادعى الأنتروبولوجيون علميتهم.

ويبقى الباب مفتوحا أمام الدارسين.

قائمة المراجع

قائمة المصادر حسب الحروف الهجائية

1- المصادر

2- المعاجم

3- المراجع العربية

4- المراجع المترجمة إلى العربية

5- المراجع باللغة الفرنسية ومواقع الأنترنيت

6- المجلات والرسائل الجامعية

المصادر

* **القرآن الكريم:** رواية ورش
* **جاك بيرك:** Essais de traduction du Coran, Ed Maison Neuve et la rose, Paris 1995.
* **محمد أركون:** تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة ط1، 2001م.
* **نصر حامد أبو زيد:** مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998م.

المعاجم

* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت لبنان 1414هـ- 1994م.
* المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ترجمة أحمد الكيلاني، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986م.

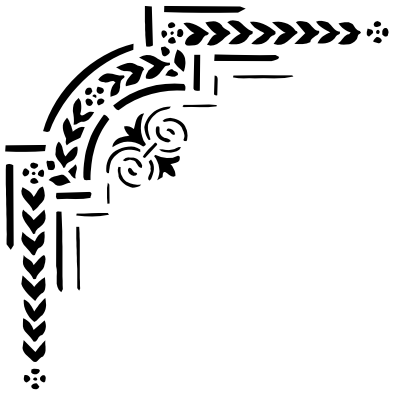
المراجع العربية

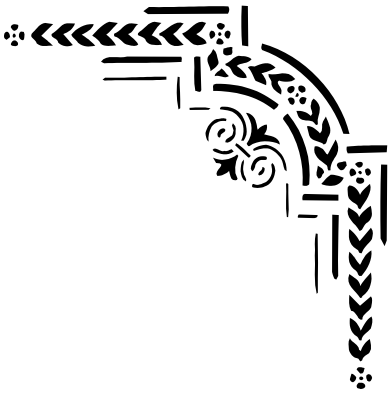
* **أبو الوليد بن رشد:** فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق عبد الكريم المراق تونس المنشورات للإنتاج والتوزيع ط1 1999م.
* **أحمد سما بارفيتش:** فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف مصر 1980.
* **أحمد كمال زكي:** الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، دار العودة بيروت ط2 1976.
* **إبراهيم رضا:** مالك بن نبي وفلسفة الحضارة الإسلامية الحديثة المغرب 2003.
* **ابن حجر العسقلاني:** شرح صحيح البخاري (باب جمع القرآن الكريم)، مكتبة دار السلام الرياض ج9 2003.
* **ابن منظور:** لسان العرب، دار إحياء التراث العربي لبنان بيروت ج7 د.ت.
* **التهامي نقرة:** القرآن والمستشرقون، مكتب التربية العربي لدول الخليج ج1 د.ت.
* **الزمخشري:** الكشاف، دار المعرفة بيروت لبنان م3672.
* **الساسي سالم الحاج:** نقد الخطاب الإستشراقي، دار الكتب الوطنية ليبيا ط1، 2002م.
* **الأب رفائيل نخلة اليسوعي:** غرائب اللغة العربية، دار المشرق، بيروت ط4 د.ت.
* **جلال الدين السيوطي:** الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية بيروت 1973م.
* **خالد أحمد أبو جندي:** الجانب الفني في القصة القرآنية منهجا وأسس بنائها، دار الشهاب للطباعة والنشر باتنة الجزائر د.ت.
* **سعدون محمود الساموك:** الوجيز في علم الإستشراق دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1 1423هـ-2003م.
* **سيد قطب:** في ظلال القرآن، المجلد 3 د.ت.

* **سيد قطب:** التصوير الفني في القرآن الكريم، دار النشر والتوزيع، ط9 1987م.
* **شوقي أبو خليل:** الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين دار الفكر المعاصر بيروت ط1 1995م.
* **صبري مسلم حمادي:** أثر التراث الشعبي في الرواية العراقية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط1 1980م.
* **عاطف وصفي:** الأنتروبولوجية الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت د.ت.
* **عبد الباسط سيد:** من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري بلاد الرافدين تحديدا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق ط1 1995.
* **عبد الحفيظ بورديم:** النص الشعري المعاصر من حضور الوهم إلى ببلاغة الشهود، دار البشائر للنشر والإتصال ط1 2002م.
* **عبد الحميد صالح حمدان:** طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي القاهرة د.ت.
* **عبد الحميد مهدي:** أمة القرآن، دار الشهاب للنشر والتوزيع الجزائر 1987.
* **عبد الحميد يونس:** الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ط1 1968م.
* **عبد العظيم محمود الديب:** المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، دار الطباعة والنشر 1411هـ.
* **عبد القاهر العاني:** مناهج المستشرقين، دار المعارف مصر د.ت.
* **عبد الكريم الخطيب:** القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة والنشر ابنان بيروت، د.ت.
* **عبد الكريم الخطيب:** القصص القرآني، باب الواد الجزائر، د.ت.
* **عبد الكريم زيدان:** علوم الحديث، دار المعارف الإسلامية، د.ت.
* **عبد الملك مرتاض:** الميثولوجيا عند العرب، دراسة لمجموعة من الأساطير والمعتقدات العربية القديمة، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1989م.

* **عبد الجليل مرتاض:** مفاهيم لسانية دي سوسيرية، دار الغرب للنشر والتوزيع 2005م.
* **علي حرب:** لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ط1 1991م.
* **علي حرب:** حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار الطباعة والنشر بيروت د.ت.
* **عماد الدين خليل:** مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، دار النشر العربية بيروت د.ت.
* **فريد الزاهي:** النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق ط1 2003م.
* **فرديناند دي سوسير:** دروس في الألسنية العامة، د.ت.
* **فضل حسن عباس:** القصص القرآني، الجامعة الأردنية الجزائر، د.ت.
* **محمد أحمد الحضراوي:** مبادئ دلالية لسانية، باريس هارمان 1972م.
* **محمد أحمد خلف الله:** الفن القصصي في القرآن الكريم، المطبعة الثانية الحديثة للطبع والنشر الأنجلو مصرية القاهرة د.ت.
* **محمد تقي المدرسي:** من هدي القرآن، ج1 دار البيان العربي ط1 1406هـ.
* **محمد أركون:** الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي بيروت ط1 1999م.
* **محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي:** الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب، ج7 د.ت.
* **محمد إبراهيم بكر:** تاريخ السودان القديم، ط2 دار المعارف مصر 1987م.
* **محمد البهي:** المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، دار الفكر القاهرة 1992م.
* **محمد حسين الطبطبائي:** الميزان في تفسير القرآن ج29 ط2 1971م.
* **محمد حسين علي الصغير:** المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1 1982م.

* **محمد سعيد رمضان البوطي:** الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر دمشق ط1 1998م.
* **محمد شحرور:** الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط6 1994م.
* **محمد عجينة:** موسوعة أساطير العرب، ج1، دار الرابي بيروت ط1 1994م.
* **محمد الفيومي:** الإستشراق: رسالة استعمار، دار الفكر العربي القاهرة 1993م.
* **محمد قطب:** القصة في القرآن: مقاصد الدين وقيم الفن، دار قباء للنشر والتوزيع، د.ت.
* **محمد متولي الشعراوي:** تفسير الشعراوي: قطاع الثقافة مصر، ج8، د.ت.
* **محمود حمدي زقوق:** الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: نقلا عن الإستشراق للد. موسى الحسني، القاهرة، د.ت.
* **محمود عباس العقاد:** ما يقال عن الإسلام، دار النهضة العربية، د.ت.
* **نبيلة إبراهيم:** أشكال التعبير الشعبي، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع ط2، د.ت.
* **نصر حامد أبو زيد:** مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي ط4، 1998م.
* **نصر حامد أبو زيد:** هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي ط2 2004م.
* **نصر حامد أبو زيد:** إشكاليات القراءة وآليات التأويل، دار النشر والتوزيع، د.ت.
* **نور الدين بوشغوري:** مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد ونصر الإجتهاد، دار الطليعة بيروت ط1 2000م.
* **وديع بشور:** الميثولوجيا السورية: أساطير آرام، دار الفكر بيروت ط2 1982م.





المراجع المترجمة إلى العربية

* **أنطوان مرتكات:** تاريخ الشرق الأدنى القديم، ترجمة توفيق سليمان وعلي أبو عساف طوير، دار الطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

* **إرنست كاسيرو:** الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1975م.

* **برنت دروين:** الإتصال والسلوك الإنساني، ترجمة نخبة من أساتذة كلية التربية جامعة الملك سعود 1991م معهد الإدارة العامة السعودية.

* **رونالد سترو ميرج:** تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي مصر ط3 1984م.
* **رينولد نيكلسون:** الصوفية في الإسلام، ترجمة محمد زعيتر، بيروت 1979م.
* **صموئيل هنري هوك:** ديانة بابل وآشور، ترجمة نهاد خياطه العربي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ط1 1987م.
* **مجموعة من المؤلفين:** ما قبل الفلسفة- الإنسان في مغامراته الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط2 1980م.
* **محمد أركون:** القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة ط1، 2001م.
* **محمد أركون:** الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط1، 1991م.
* **محمد أركون:** تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط3 1998م.
* **مرسيا إلياد:** ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1995م.
* **كمال أبو ديب:** الإستشراق، ترجمة إدوارد سعيد، دار الطباعة والنشر بيروت، د.ت.

المراجع باللغة الفرنسية ومواقع الأنترنيت

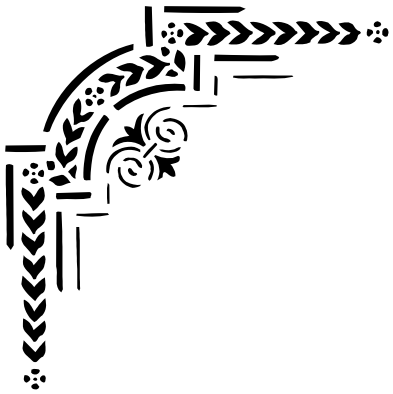
1) Blachère, Regis, Introduction au Coran, Ed Maison Neuvre et la Rose, Paris 1980.
2) Blachère, Le Coran, que sais je? PUF Paris 1976.
3) Delenze, F. Guatri, L'anti oeudipe, Paris, Ed Minuit 1975.
4) Foucault: L'ordre du discours, leçon inaugurale au collège, France, Paris Galliruard.
5) Jacques Berque, Essais de traduction du Coran, Ed Maison Neuve et la Rose Paris 1995.

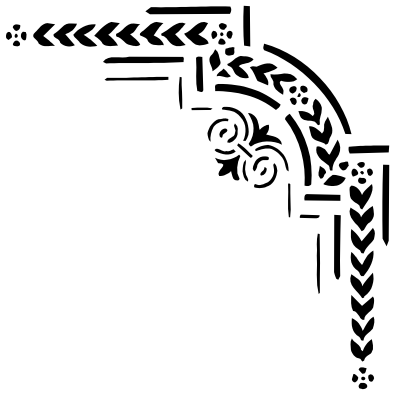
Internet

1) www.almalnet.com/vb/Shouth read.php.

2) www.Islamonline.net/Arabic/arts/2003.

3) www.alsakher.com/vb2/Shouth read.php.

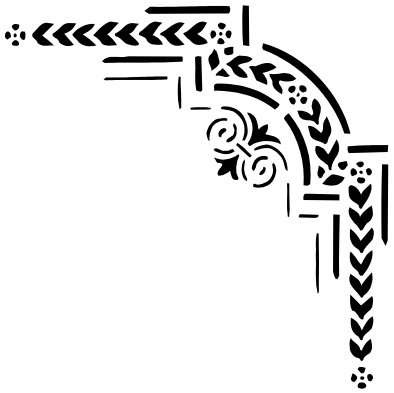


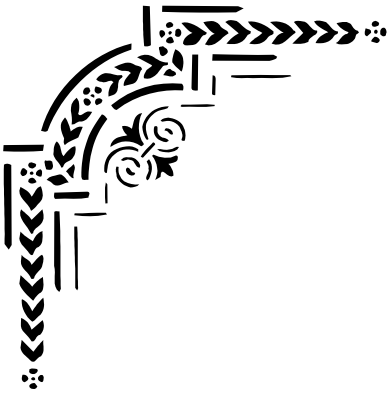


المجلات والرسائل الجامعية

* مجلة عالم الفكر، المجلد 16، العدد أكتوبر- نوفمبر- ديسمبر 1985: الرموز والأسطورة الفرعونية، عبد الحميد زايد.
* مجلة التفسير العلمي التربوي، القرآن نور تابعة للمؤسسة التي تتولى إصدار هذه المجلة 2002م.
* مجلة الفكر العربي العدد 73-1994: الأسطورة والسينما، لخليل أحمد خليل.
* مجلة اللسان الحر: الأكاديمية الأوروبية العربية للثقافة والإعلام العدد2 2008م.
* مجلة الهلال المصرية: عدد خاص- ديسمبر 1970م.

* المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ في إطار تظاهرة الجزائر 2007 عاصمة الثقافة العربية.
* الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري: مصطفى أوشاطر، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب الشعبي، جامعة تلمسان 2002-2003م.





الفهرس

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة.....

مدخل

تمهيد.....

1- مفهوم الأنثروبولوجيا.....

2- المنهج.....

3- مفهوم القراءة.....
4- أسس الأنثروبولوجيا.....
* الوثيقة التاريخية.....
* الوثيقة اللسانية.....
5- اعتماد التأويل.....
6- نظرية التأويل حديثا.....
7- المناهج الجديدة وتطبيقها على القرآن.....
* جاك بيرك.....
* محمد أركون.....
8- * نصر حامد أبو زيد.....

الفصل الأول: القراءة الأنثروبولوجية عند المستشرقين

9- I- الظاهرة الإستشراقية.....
1-1: مفهوم الإستشراق.....
2-1: نشأة الإستشراق.....
3-1: دوافع الإستشراق.....
4-1: اهتمام المستشرقين بالقرآن.....

الفصل الثاني: القراءة الأسطورية للقصص القرآني

1- اعتماد القرآن على الخطاب القصصي.....
2- مفهوم الأسطورة.....
3- اختلاف الدراسات في نسبة القصة القرآنية إلى الأسطورة.....

الفصل الثالث: القراءة اللسانية الأنثروبولوجية للقصص القرآني

1- الأنثبولوجيا علم عربي؟.....
2- في أصل اللسانية.....
3- اللسانية الأنثروبولوجية.....
4- نقد مالك بن نبي لمشروع لفي ستروس.....

5- استفادة أركون من جهود لفي ستروس.....
6- مظاهر اللسانية الأنثروبولوجية عند أركون.....

الفصل الرابع: القراءة التأويلية للقصص القرآني

1- من النص إلى الفهم.....
2- النص والتراث.....
3- النص والوحي.....
4- الأنثروبولوجيا لمقاربة النص الديني.....

الفصل الخامس: في تعسف القراءة الأنثروبولوجية

1- في أصل المنهج.....
2- في أدوات المنهج.....
3- في نتائج المنهج.....
4- علمانية المناهج الجديدة.....

خاتمة.....

قائمة المراجع.....

ملخص:

قامت هذه الدراسة في رؤيتها على إحصاء قراءات مختلفة للقصص القرآني، اعتمدت في جوهرها على المنهج الأنثروبولوجي وإعادة تركيبها ثم نقدها، فهي إذن رصد ونقد لأمثلة من القراءة الأنثروبولوجية، إذ غلب على ظن بعض الباحثين أن إشكالية الدراسة تتأسس على إمكانية أو استحالة تطبيق مناهج متجددة في إنسانيتها على الكلام الإلهي (ممثلا في القرآن الكريم)، وازدادت حدة الإشكال حين تنتقل القراءة الأنثروبولوجية من مجرد الوصف إلى التأويل.

كانت هذه المنطلقات المنهجية لتصور البحث تحليلا وتركيبا.

الكلمات المفتاحية: القصص القرآني– إحصاء القراءات– المنهج الأنثروبولوجي– التركيب والنقد– الرصد والنقد.

Résumé

Cette étude s'était basée sur sa vision des statistiques des différentes lectures des histoires coraniques. Elle a adopté principalement sa méthode anthropologique, sa restructuration puis sa critique. Elle est donc un recensement et une critique des exemples de lectures anthropologiques. Quelques chercheurs sont convaincus que la problématique de l'étude se base sur la possibilité ou non de l'application de méthodes renaissantes dans son humanisme relatif aux paroles divines (représentées dans le saint coran).

La problématique devient plus aigue lorsque la lecture anthropologique se transforme de simple description en exégèse.

Tels sont les points de départ de la méthodologie pour concevoir la recherche, tant sur le plan analytique que structurel.

Mots clés : des histoires coraniques – statistiques des lectures - Méthode anthropologique - restructuration et critique- recensement et critique.

ABSTRACT:

This study is based in its vision, on the various readings of Koranik stories…It adopted mainly an anthropological method through their reformulation and critic so; it is a survey and a critic of anthropological readings examples. Some researchers are convinced that the study problematical is based on whether or not the recurring methods application in its humanism relative to divine words (represented in the Holy Quran). The problem becomes more intense when the anthropological reading becomes an interpretation and not a simple description.

These are the starting points of the methodology that make possible the creation of an analytical and a structural research.

Keys words: Koranik stories- various readings- anthropological method- reformulation and critic- survey and critic.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

ملخص رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه

تحت عنوان

القراءة الأنتروبولوجية للقصص القرآني

– رصد ونقد –

إعداد الطالبة:

فاطمة الزهراء بلحجي

إشراف الدكتور:

عبد الحفيظ بورديم

السنة الجامعية 1431-1432هـ/2010-2011م

شكلت الدراسات الإستشراقية محورا هاما في دراسة الشرق وحضارته فبحث في كل قضاياه الجزئية منها والكلية، مما جعل هذه الدراسات تحتل حيزا هاما من تاريخ البشرية سواء بالنسبة للشرق الإسلامي أو الغرب المسيحي وشيدت هذه الدراسات عبر هذه الحقبة الطويلة معلما بارزا في الفكر والأدب قطعا على الدراسات الفكرية العربية والإسلامية، فظل القرآن الكريم إلى يومنا هذا مثار دهشة للعرب وشغلهم الشاغل بما احدث من تغيير في المجتمع الإسلامي وما أضافه من قيم وتطور وتجديد للعالم كله فتتبعه الغرب بإمعان وجعلوه مادة لأبحاثهم حسب أهدافهم المسطرة مسبقا.

تناولت فرعا من فروع هذا الموضوع الشاسع والمتشابك والذي تمثل في القراءة الأنثروبولوجية للقصص القرآني- رصد ونقد- مركزة على تأثر بعض الباحثين من العرب بتلك الدراسات الغربية وللكشف عن أهداف هذه الظاهرة العلمية في مظهرها والنفسية في باطنها.

وكان من دواعي اهتمامي بهذا الموضوع الاطلاع على المناهج التي وظفها هؤلاء في دراستهم للقرآن الكريم وما هي أهدافهم من هذه الدراسة وهل كانت دراستهم هاته علمية وموضوعية وأخيرا وقفت على نتاجاتهم النقدية للقرآن الكريم.

في هذه الدراسة ركزت على دراسة النص القرآني من طرف بعض الباحثين العرب الذين وجدوا في المناهج الأوروبية ذريعة للانقضاض على الإسلام والمسلمين والنيل من محمد ﷺ بصفة خاصة ومن القرآن الكريم بصفة عامة، ولإنجاز هذا العمل سلكت منهجا وصفيا تحليليا ونقديا كاشفة عن المناهج والآليات التي استثمرها هؤلاء في دراسة

القرآن الكريم وباحثه عن الأسباب التي دفعت بهم للقيام بمثل هذا العمل وقد جعلت من التحليل والنقد أدوات استعنت بها لانجاز هذا البحث.

وقد قسمته إلى خمسة فصول يتصدرهم التمهيد وتذيلهم خاتمة.

وقفت في الفصل الأول عند الإستشراقية تعرضت فيها لمفهوم الإستشراق باعتباره علما ومنهجا وأسلوبا في التفكير الغربي وفي نظر بعض الباحثين كادوارد سعيد وسعدون محمود الساموك فهو العلم الذي يدرس لغات الشرق وتراثهم وحضاراتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم، أما نشأته فلم يتوصل الباحثون لتحديد فترة معينة إلا بما صدر في قرار مجمع (فينا الكنسي 1312م.

ومن دوافع الاستشراق الدافع الديني الذي كان وراء نشأة الإسلام والبحث عن النقاط الضعف فيه والانتقاص من قيمته والحط من قدر نبيه وحماية النصارى من خطره بحجب حقائقه عنهم واطلاعهم على ما فيه من نقائص مزعومة من البشر وتنصير المسلمين.

إلى جانب الدافع العلمي وقد كانت مقصد بعض من ظهروا في عصر التنوير في أوروبا، فمنهم من قرأ الكتب الدينية وفحصها وأدرك أنّ رسالة السلام قريبة من الرسالات السماوية ومؤيدة لما جاء في كتبها، وكذا الدافع التجاري لأهمية الدين وتأثيره الفعال في الأخلاق والمعاملات فقد اتجه هؤلاء الباحثون لدراسة وكتابة التقارير والتأليف الكثير عنه والهدف السياسي إذ أظهرت الدول الاستعمارية أن تعلم موظفيها في المستعمرات لغات تلك البلاد وأن تدرّس لهم آدابها ودينها ليعرفوا كيف يسوسون هذه المستعمرات ومجتمعاتها.

إن اهتمام المستشرقين بالقرآن ومحاولاتهم المستمرة لبيان أن القرآن ليس وحيا من عند الله وإنما هو من تأليف محمد ﷺ قد أصبح قضية علمية موثوق بها لدى المستشرقين

وخاصة الباحث (جورج سايل G.Salee واهتمام بلاتشير blachére بدراسة القرآن الكريم فينفي نفيا قاطعا أن يكون القرآن قد كتب بمكة قبل الهجرة الرسول إلى المدينة، أما الرحلة النهائية لجمع القرآن وكتابه وترتيبه فقد حددها بلاشير زمنيا بالعهد الأموي ومكانيا بدمشق إلاّ أن هذا الكلام لا يستند إلى دليل علمي ولا منطق عقلي.

درس المستشرقون عملية جمع القرآن وترتيبه فاستندوا إلى الأحاديث الضعيفة المنسوبة للرسول ﷺ وزعموا أن الصحابة حذفوا بعض الآيات للمصلحة الخاصة، واقتصروا فقط على الحُفاظ الذين كانوا أحياء وأن أغراض السياسة لعبت دورا في إسقاط العديد من الآيات التي تمجد عليا وحقبته في الخلافة وإنكارهم لفعل القرآن بالتواتر.

والفصل الثاني الذي تناولت فيه القراءة الأسطورية للقصص القرآني وكيفية اختلاف الدراسات في نسبة القصة القرآنية إلى الأسطورية كاعتماد القرآن على الخطاب القصصي فالقصص القرآني في شأنه شأن الوسائل التعبيرية لذا نزل خدمة الدعوة الإسلامية والدفاع عن النبي العربي والقرآن الكريم.

وتتنوع القصة من القصة التمثيلية ، القصة التاريخية ، القصة التعليمية ، القصة النفسية إلى القصة الوعظية.

تعرضت دائما في الفصل الثاني لمفهوم الأسطورة وأصل انشقاقها في اللغة العربية ومفهومها الاصطلاحي في الدراسات الحديثة وأنواع الأساطير أساطير عن الخلق؟، وأصول الأشياء، وأساطير الآلهة والكائنات السماوية وأساطير عن تعديلات جرت في العالم بعد التكوين وأساطير عن الأجرام السماوية وأساطير تدور حول الأبطال.

وصنف أنواع الأساطير إلى الأسطورة الطقوسية وأساطير التكوين والأسطورة العليلة والأسطورة الرمزية وأسطورة البطل الإله.

إن اختلاف الدراسات في نسبة القصة القرآنية إلى الأسطورية عالجها بعض الدارسين من زاوية الموعظة والآخرون من الجانب الفني لها والبعض الآخر أبرز الجانب التربوي الإصلاحي وبالتالي انقسم الباحثون إلى مؤيدين ومعارضين.

يليها الفصل الثالث الذي تعرضت فيه للقراءة اللسانية الانتروبولوجية للقصص القرآني واستفادة محمد أركون من جهود لفي ستروس بداية عرجت على تعريف الأنثروبولوجيا كونها علم عربي إسلامي أصيل لأن الرواد من العلماء المسلمين الرحالة الذين جابوا الأفكار المختلفة كانوا انتروبولوجيون بمعنى الكلمة قبل أن يظهر هذا المصطلح في أوروبا.

يليه أصل اللسانية الخاصة عند الباحث فرديناند دي سوسير والأصل التاريخي للسانيات فالتحليل التعاقبي الذي طبع المنهج التاريخي في الدراسات اللغوية فرض على الباحث السويسري أن يؤسس معالم اللسانيات البنيوية ويرسم خطايا ابستمولوجية يتعامل مع نظام اللغة بمنطق علمي جديد لا يخفى أصوله الفلسفية والعلمية.

والأصل النظري الذي تنبّه فيه دي سوسير إلى عدم الخلط بين اللغة واللسانيات إلى جانب الأصل التطبيقي الذي يعالج فيه المنطوق والمخطوط.

أما اللسانية الأنثروبولوجية تعلم أن الأنثروبولوجيا استفادت من المباحث اللسانية كالباحث كلودلفي ستروس وخلال بحثي ارتأيت أنه لا بد من التعرض لدراسة العلامات والإشارات عند البدائيين.

إلى أن وصلت إلى استفادة أركون من جهود لفي ستروس بما أن محمد أركون هو عينة في بحثي والذي دعا إلى أن انثروبولوجية لفي ستروس وأتباعه لا تعود بالضرورة إلى التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة لكننا نجده هو في الأخير يرجع إلى الأنثروبولوجية لفي ستروس.

ومن مظاهر اللسانية الانثروبولوجية عند أركون، ولإسقاط التفكيك المنهجي على المعارف النظرية اختار محمد أركون مواجهة الخطاب الإسلامي في مستوياته الكتابية والشفافية وفي مستوياته الوحشية وفي المستويات الرسمية والهامشية معتمدا على القضايا الكبرى نقصد على ذكر ثلاثة منها: الوحي وتمثل الحادث القرآني وما لهم يفكر فيه والتاريخ يبرزه المفهوم الخطي للزمن.

فالوحي عند أركون ظاهرة ثقافية ولغوية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات لاهوتية وعليه فانه يسيع ليشمل البوذية والكوتنفشية.

أما أسباب النزول على حسب فهمه أسطورية أكثر منها تاريخية واستنباط أركون لسورة التوبة أن الله متحيز وان الخطاب القرآني يوجه العنف المطلق.

إن المشروع الفلسفي الاركوني يقوم على الضرورة القطيعة الابستيمية مع محددات الثقافة الإسلامية كما حرص على أن يعرض المناهج الكفيلة بحقيق العالمية والتي يعتمدها فالمنهج عند أركون يجب أن يكون علمانيا يستفيد من الأنثروبولوجيا واللسانيات والتأويلات فكل معطيات اللوم الإنسانية الحديثة لما تحقق له القدرة على التحكم في النصوص وإعادة تشكلها وفق التاريخانية التي يراها لذلك فانه اشترط البعد الأسطوري معيارا ضروريا إذ هو عنده بنية أساسية في الفكر البشري كما يرى في الجدلية الفلسفية ضامنا من خطر الدراغماتية.

إن محاولة أركون تشكل محاولة من نوع آخر، فهو يضيف إلى المنهج البنيوي الذي يهتم بمعالجة الألفاظ، المنهج السيميائي الذي يهتم بالدلالة والمنهج الأنثروبولوجي الذي يضع في الحسبان طبيعة خاصة للنفسية الاجتماعية في عصر نزول النص والمنهج التاريخي الحديث أي ما جاء بع علم التاريخ وعلم تاريخ الأديان.

ويقدم أركون قراءة بصفها بالقراءة الوضعية النقدية لتكون بديلا عما اسماه بالبراءة السيمائية التبجيلية.

وما يؤكد عليه أركون من تاريخية القرآني يظهر في أقوال بعض الباحثين كالباحث سعيد العشماوي.

ويرى أركون أن العلماء المجتهدين فرضوا مجموعة من الشروط والمقاييس لا يصح الاجتهاد بدونها.

ويتعامل أركون مع التراث الإسلامي بآخر ما توصلت إليه المدرسة الغربية النقدية من نظريات ووسائل للتعامل مع النص ويسقط هذه الأدوات في التعامل مع النص الإسلامي الذي هو مختلف جغرافيا ولغويا ونفسيا عن البيئة الغربية.

كما يرى أركون أن القرآن عمل أدبي لم يدرس كما يجب إلا من قبل بعض الباحثين منهم أحمد خلف الله عندما كتب عن القصص الفني القرآني وقال إن القصة القرآنية مفتعلة.

يفصل أركون بين القرآن والشريعة، ثم يعقب بأنه هناك مجالا أسطوريا مجازيا وهو مجاوزة الفرقان ومجاز آخر واقعي للناس هو مجال الشريعة، القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية وان المناخ الميثي الأسطوري الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة).

تناولت في الفصل الرابع القراءة التأويلية للقصص القرآني من النص إلى الفهم الذي طالب أبو زيد بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم.

ثم من النص إلى الفهم والاستعانة بالتأويلية إذ نادى نصر حامد أبو زيد بإخضاع القرآن لنظرية غربية مادية تنكر الخالق وتؤول الوحي الإلهي على أنه إفراز بيئوي أسطوري ناتج عن المعرفي التاريخي الغارق في الأسطورة.

ودعا ناصر حامد أبو زيد إلى التحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم. ومن الذين أيدوا موقف نصر حامد أبو زيد الدكتور علي حرب الذي وضح أقوال أبو زيد في عدة مواقف.

إن الباحث على حرب نفسه طالب بالتحرر أيضا من النصوص الدينية ومن وصاية الشريعة وهو يمدح هذه الطائفة العلمانية الجريئة في نقد الوحي القرآني من أمثال أركون وأبو زيد ويعتبرهم كما ذكر في كتابه الذي علق فيه على كلام نصر حامد أبو زيد نقاد الوحي والشريعة" أهل التذكرة وأنهم ذوي البصيرة أي ذوي الألباب.

يعتبر أبو زيد الوحي انه ليس له مصدر سماوي مقدس وينفي عنه صفة الفوقية وانه إنتاج بشري وهو محمد ﷺ.

وإذا تحدثنا عن النص من الشفاهي إلى الكتابي نقول أن طريقة استعمال التركيب اللغوي الشفهي الذي أصبح نصا مكتوبا مع ما يحمل ذلك من تغير شبه كامل في مسألة إنتاج المعنى فإننا نتجنب على الأقل اعتباطية القراءة التي تستخدم حرفية الألسنيات البنيوية ولان التشكيل الديني ذو فضاء له تجربة خاصة للدلالة والمعنى فانه يحرك هذا الوجود والتاريخ.

إن مشكلة أبو زيد هيبة التراث الكتابي وهيبة التراث الشفهي المرتبطان بالذاكرة الجماعية للثقافة العربية في سياقها التراثية ظلت تهيمن على خياله ووعيه.

دائما في الفصل نفسه تعرضت للمنهج اللغوي لفهم النص والفهم التاريخي للقرآن والنص والتراث والنص والوحي ومنهج المعرفة ودور المؤسسات في إنتاج المعنى عند

نصر حامد أبو زيد اما الانتروبولوجيا واستخدامها لموازنة النص الديني فإن الدين عند أبي زيد صناعة بشرية وليس الإسلام استثناء من هذا القانون وليس المقصود بالقول انه صياغة البشر استبعاد الميتافيزيقي من أفق الإيمان الديني.

إذن في نظر حامد أبو زيد كان لزاما على العاملين بالاجتهاد إلا يجعلوا مسلماتهم تعارض تكيف أحكامهم مع الواقع الجديد للمسلم المعاصر على أن اعتبار أن الواقعية غير متناهية والنصوص متناهية.

جاء الفصل الخامس عبارة عن نقد لتعسف القراءة الانثروبولوجية سواء في المنهج أو أدواته أو نتائجه.

أما من ناحية أصل المنهج إذا طالعنا بعض التحليلات المعاصرة التي حاولت أن تقدم أنموذجا مغايرا للعلاقة بين القرآن والفكر، فالتحليل الجدلي الفلسفي الذي بشر به الد. شحرور في كتاباته محاولة لرسم نوع خاص لتلك العلاقة فهو يجزم بعدم وجود تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاء في الفلسفة التي هي أم العلوم كما أنه ننتهج البنيوية الوظيفية في أطروحته لفهم المعاني والمفاهيم والأحكام القرآنية ولكنه لا يقلل من أهمية الإطلاق في النص القرآني ويعتبر النسبية مجرد صفة يتصف بها الفهم الإنساني لذلك النص.

ومن التمثيل لظاهرة تعسف المنهج ما يمكن أن نراجع به كتابات محمد خلف الله حين لم يستوعب منطقه العلمي إمكان فهم النبي سليمان مقالة النمل فراح يسقط التعسف المنهجي لتثبيت البناء الأسطوري في القصة القرآنية.

إنه يراها كالأسطورة وإن لم يصرح بذلك لأنّ الأساطير القرآنية في رأيه وهي القصص التي لم تُصغ وذلك لاستحالة أن يصدق العقل بوقوع مثلها.

ما ورد في القصة من ضبط الأحداث ومواقعها ومن دقة في حكاية الأقوال تم توجه سليمان إلى الله بالدعاء يلهمه لشكر نعمته عليه تعليمه منطق الطير وفهمه ما تريد النملة وانتهاء القصة بنتيجة معينة وهي إيمان ملكة سبأ بالله وإسلامها مع سليمان الله رب العالمين.

ولقد تحمس خلف الله لمنهجه الفني فلم يتروّ في رد الأمور إلى أصولها ولم يتردد في وصف القرآن بما ليس فيه فاخضع حكاية المثل إلى نظرية بناء القصة الفنية وتصوّر أن الله – سبحانه – قد لجأ إلى الرمزية.

أما فيما يتعلق بموضوع نطق النمل والهدهد التي ردها الأستاذ خلف الله إلى لون من الرمز أو الخلق الفني الذي ساقها لتؤدي أدوارها في القصة فهذا الأمر لا يحوز من عدم وجوده.

أما عن الإرسال الهدهد محمّلا برسالة إلى ملكة سبأ فلا رمزية ولا خلق في هذا فالطير يستخدم في حمل البريد منذ أن عرف البريد ويمكن أن يستخدم الطير في أي وقت من الأوقات في مثل هذه المهمة ولقد طعن على هذه الحكاية بان الخبر الحقيقي المحكى أنه ما كان لهذا ولا يتقبله العقل أن يذهب الهدهد من الشام إلى اليمن ويعود في هذه اللحظة القصيرة من الزمن.

وهنا يظهر الإدخال على القصص القرآني، فلا يقف خلف الله عند أسطوريته لقصة سليمان عليه السلام بل نجده يستعرض مفهومه عن التطور التاريخي للقصة القرآنية حتى يصل إلى قصة يوسف فيستعرض حكايات مبتدئا برؤية يوسف النبوة حتى تمكينه في الأرض وجعله على خزائن مصر ويتلفظ في منهجه هذا بعض العناصر الفنية التي مدتها قصة يوسف مستشهد بها كدليل على تطور فن البناء القصصي في القرآن.

أما بقية المعطيات الفنية والتقنيات والوسائل الفنية التي وظفتها القصة الفنية والشخصية وأسس قوانين تحركها على مسرح القصة والحدث وخواصه الفنية وأبعاده والمتسع الزمني وغيرها من التقنيات الفنية فلم يشر إليها خلف الله فقد فلتت منه وغابت عنه.

لنصل إلى أدوات المنهج: إنّ التباعد بين المناهج التفسيرية على المستوى النظري الذي يجعل كل مفسّر على علاقة من نوع خاص مع التلاؤم الإلهي والمستوى التطبيقي الذي يتولد عنه أنماط متعددة من الأفكار سبب كاف لمثل وقفة تأملية وفقناها عند أدوات المنهج.

إن المنهج الأنثروبولوجي المستعمل في الدراسات القرآنية يعتمد على الأهواء الشخصية والميول التي تساعد في دعم أراء الغربيين دون الاعتماد على مبدأ المقارنة الذي يوصلهم إلى الحقائق وبذلك تعد آراءهم ذات منظار واحد وهي من اخطر الأمور التي تقودهم إلى نتائج مغايرة للواقع.

وفي الأخير نصل إلى نتائج المنهج، إن المشرع الفلسفي عند أركون مثلا يقوم على ضرورة القطيعة الابستيمية مع محددات الثقافة الإسلامية ولان تلك المحددات كانت وليدة مناهج فان أركون لم يبذل جهدا في الانتفاض منها ليصفها بانا تقليدية محكومة بنظرة مدرسية فرضها الشافعي حين وضع في الرسالة فكرة تأصيل الأحكام الشرعية في نصوص القرآن والحديث مع البحث عن العلة فعمت عملية التنزيه للأحكام والممارسات الإيديولوجية البشرية.

فمثلا نصر حامد أبو زيد يتورط هو ومن أبناء المسلمين في حمل لواء الدعوة إلى إصلاح الإسلام كما يفهمه الغربيون فهو يدعو إلى الأخذ بالانموذج الغربي في الإصلاح المتمثل في جعل الدين مجرد تعاليم خلقية لا تكاليف إلزامية.

لقد طالب أبو زيد بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم.

إن أبا زيد رغم عدم تقديمه لأي إثبات لفروضه في كون القرآني تجادل مع ثقافة بيئته زمانا ومكانا وبسبب حساسية موقفه لم يتعرض لمحاولات فحص تلك الفروض هذا فضلا أن نظريته توقفت عند حدود الفروض ولم يقدم تطبيقات لتأكيد صحة فروضه، لم يقدم لنا حتى الآن المعنى الذي قصده بالثقافة التي يدعي أن القرآن تأثر بها أولا.

إن أبا زيد يحاول فهم النص فهما علميا وذلك بالتعامل معه باعتباره منتجا ثقافيا وبالاعتماد على المنهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص كما يظن انه باتهاماته يستطيع أن ينزع صفة الوحي الإلهي عن القرآن ولكنه قد حطم بذلك الأسطورة الدينية.

انتهج نصر حامد أبو زيد طريق في تحليل القرآن الكريم وتفسيره أي بأفق الماركسية المادية الجدلية والهرمنيوطيقا الجدلية بهذه الموازين نظر إلى القرآن وآياته وإلى التفسير والمعاني المستنبطة منه.

إنّ فلسفة أبي زيد تنتهج نهج الفكر الغربي فالمشكلة لديه ليست انه لم يتفهم مصطلحات القرآن فقط بل انه أيضا لم يتفهم تاريخ المسلمين وهو الأرضية التي نبت فيها فكر المسلمين واختلافهم وبذلك تركز بحثه على السطح الخارجي للآراء.

أما محمد أركون يوظف في دراسته للقرآن عبر أداة منهجية بدءا من المنهج اللغوي والسيميائي وانتهاء بالمنهج الاركيولوجي مرورا بالتحليل السوسيولوجي والنقد التاريخي ولا شك أن مثل هذه المتهجية المتعددة الاختصاصات التي يستخدمها أركون لها قيمة إجرائية عالية أي ذات فعالية قصوى على الشرح والتفسير.

يوهمنا محمد أركون في كثير من كتبه في ردّه على المفردات الفكر الإسلامي لا ينقد المصادر التشريع بل يعمل على تصحيح الفهم الإسلامي فاركون ينتقد كثيرا من

مرتكزات التشريع الإسلامي المتعارف عليها فهو يدعو إلى تجديد الفكر العربي الإسلامي.

ليس للإسلام في نظر أركون أي قانون لا علاقة له بالوجود ويرى أن العلماء المجتهدين فرضوا مجموعة من الشروط والمقاييس لا يصح الاجتهاد بدونها.

ويتعامل أركون مع الثرات الإسلامي بآخر ما توصلت إليه المدرسة الغربية النقدية من نظريات ووسائل لتعامل مع النص وسقط هذه الأدوات في التأمل مع النص الإسلامي الذي هو مختلف جغرافيا ولغويا ونفسيا عن البيئة الغربية.

إن أركون يسقط على الثرات الإسلامي المنهج النقدي الاجتماعي الحديث، وما يهدف له في كتاباته المتكررة هو نزع الثقة من القرآن الكريم وقداسته واعتباره نصا أسطوريا قابلا للدراسة والأخذ والرد فهو يرى أن القرآن عمل أدبي لم يدرس كما يجب يعاني أركون في عرضه للأقوال من عدم التوثيق أو القول الصحيح إذا قلب كل قضية حتى يفسد المعنى ويلويه إلى ما يريد كما في مسألة كتابة القرآن وهذه قضية الجمع وقضية الكتابة ويزعم أن الظروف السياسية هي التي جعلت المسلمين يحافظون فقط على القرآن واحد ويتركون ما عداه.

ومن أجل أن يمهد لما يريد من إنكار القرآن سندا في أول الأمر يدخل بعد ذلك إلى نصوص القرآن فيشكك في القصص والأخبار ويفصل بين القرآن والشريعة ثم يعقب بأن هناك مجالا أسطوريا مجازيا وهو مجال القرآن ومجال آخر واقعي للناس هو مجال الشريعة يريد أركون وغيره من دعاة التغريب أن يقوّضوا دعائم وجود الأمة فيبدؤون بتغيير مفردات تراثها العظيم.

لنصل في الأخير إلى جاك بيرك Jaque Berque ، إنه في الواقع لا يقل خداعا عن بقية المستشرقين ويفتقد الأمانة العلمية في ترجمته وفي أسلوبه لأنه لا تكاد تخلو

صفحة من صفحاته أكثر من خطأ متفاوت الأهمية والأخطاء في الأعمال العملاقة ولا يخفي عن احد أن هذه الترجمة لبيرك موجهة أساسا إلى النسبة ملايين مسلم الذين يقيمون في فرنسا بهدف طمس هويتهم الإسلامية وهدفه الاستعانة في النيل من الإسلام وخطورتها أنها تأتي من عضو بالمجمع اللغوي المصري ومن كونه شخصية تعرف عنها صداقتها للعرب والمسلمين ومن أهم هذه الأخطاء الخطيرة التي تم اكتشافها ترجماته لمعاني الآيات:

– إن الصفا والمروة من شعائر الله ترجمت كلمة شعائر بمعنى وضع علامات أو إرشادات رغم أنها تعني المناسك الدينية ولها ما يقابلها في الفرنسية RITES .

– الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ترجمتها:

En faveur de ceux qui suivent l’envoge le prophète maternel

وتعني النبي الأمومة (من الأمومة).

– إن الله لا يخلف عن مواعيده التي ارتبط بها Dieu ne manque pas au rendez vous

وبالطبع فان المقصود بالميعاد هو الوعد وليس الموعد كان لكلامه وزن وقيمة وكان لتحريفه للمصادر وخيانته للمنهج خطر عظيم وكان هذا منه جرما ما كان في دراسته من التهجم على الإسلام والمسلمين الذين لا يعدو أن يكون سبّا وشتما بأسلوب أكاديمي وجريمة في حق تراث أمتنا وكيف حرف لمصادر والمراجع وزيفها.

وكخلاصة القول فشل هؤلاء فشلا ذريعا وهم يعلمون أنهم فاشلون لكنهم يتسوّلون بهذا النفاق إلى الغرب وجامعاته إلى بهمها أن ينبري بعض من يحملون اسم محمد أو عبد الله أو حامد أو حسن أو غير ذلك لهدم قدسية القرآن والسنة في عقل فؤاد المسلم خاصة والغربي الذي يبحث عن الحق الذي يشعر بالظمأ إلى الإيمان الذي لا وجود له في غير القرآن والسنة أي الإسلام.

أنهيت بحثي بخاتمة توصلت إلى بعض النتائج التي استخلصتها من هذه الدراسة من بينها:

1- اعتماد القراءة الأنثرولوجية مغامرة معرفية لأنها خروج عن أصل وضعها إلى وضع مغاير، فالانتروبولوجيا هي دراسة لمعتقدات الإنسان لقديم والقصص القرآني هو وحي لا يأتيه الباطل.

2- اعتماد القراءة الأنثروبولوجية أوهم مستشرقا مثل جاك بيرك إمكانية ترجمة القرآن الكريم، فأوقعه ذلك في الخلل الدلالي حيث وضع ألفاظ فرنسية وهو يظنها تعادل اللفظ القرآني فبلغ به التعسف المنهجي حد التحريف وإقحام المعاني المسيحية.

3- إن اعتماد القراءة الانثروبولوجية أوهم باحثا مثل أركون أن القص القرآن يدخل ضمن دائرة العقائد الخرافية في الأدب الشعبي وعلى الرغم من ادعائه العلمية إلاّ أنه لقي معارضة عند القارئ المسلم.

4- وقد ذهب بعيدا نصر حامد أبو زيد حين زعم القرآن إفراز نبوي أسطوري ناتج عن سلطة المجتمع والغارق في الأسطورة.

5- تبين أن القراءة الانتروبولوجية مهما تنوعت (استشراقية/أسطورية/لسانية /تأويلية) هي مظاهر للتعسف المنهج الخطير هي تبدأ علمانية تقصي المرسل، ولكنها لا تقصي المرسل اله بمعنى أنهم يفترضون الخطاب القرآني في نص مثل غيره وكلاما منتجا ولكن لتأويله يعمدون إلى تاريخية النزول فيؤولون كيف يشاؤون.

6- تبين من هذه الدراسة استعلاء الخطاب القرآني عن محاولات تحريفه مهما ادعى الأنثروبولوجيون علميتهم.

كل هذا اعتمدت فيه على مصادر ومراجع أثرت هذا البحث اخص منها بالذكر القرآن الكريم رواية ورش، مفهوم النص لنصر حامد أبي زيد، ترجمات جاك بيك والخطاب الديني لمحمد أركون، والمعجم المفهرس الألفاظ القرآن الكريم والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي.

إلى جانب مراجع أخرى من بينها لسان العرب لابن المنظور والفن القصصي في القرآن الكريم لمحمد احمد خلف الله وأشكال التعبير الشعبي لنيلة إبراهيم.

كذلك مراجع أجنبية مثل:

1- jacques berque : essais de traduction au coran

php. shorth read. / vb/www.almalnet.com

إن هذه الدراسة المنتسبة إلى الباحثين العرب والمسلمين وفي الأصل هي خدمة للدراسات الغربية ، ونأمل أن تكون مفتاحا لدراسات أخرى في هذا الاتجاه وإذ يبقى الباب مفتوحا أمام الدارسين والله ولي التوفيق.

ملخص:

قامت هذه الدراسة في رؤيتها على إحصاء قراءات مختلفة للقصص القرآني، اعتمدت في جوهرها على المنهج الأنثروبولوجي وإعادة تركيبها ثم نقدها، فهي إذن رصد ونقد لأمثلة من القراءة الأنثروبولوجية، إذ غلب على ظن بعض الباحثين أن إشكالية الدراسة تتأسس على إمكانية أو استحالة تطبيق مناهج متجددة في إنسانيتها على الكلام الإلهي (ممثلا في القرآن الكريم)، وازدادت حدة الإشكال حين تنتقل القراءة الأنثروبولوجية من مجرد الوصف إلى التأويل.

كانت هذه المنطلقات المنهجية لتصور البحث تحليلا وتركيبا.

الكلمات المفتاحية: القصص القرآني– إحصاء القراءات– المنهج الأنثروبولوجي– التركيب والنقد– الرصد والنقد.

Résumé

Cette étude s'était basée sur sa vision des statistiques des différentes lectures des histoires coraniques. Elle a adopté principalement sa méthode anthropologique, sa restructuration puis sa critique. Elle est donc un recensement et une critique des exemples de lectures anthropologiques. Quelques chercheurs sont convaincus que la problématique de l'étude se base sur la possibilité ou non de l'application de méthodes renaissantes dans son humanisme relatif aux paroles divines (représentées dans le saint coran).

La problématique devient plus aigue lorsque la lecture anthropologique se transforme de simple description en exégèse.

Tels sont les points de départ de la méthodologie pour concevoir la recherche, tant sur le plan analytique que structurel.

Mots clés : des histoires coraniques – statistiques des lectures - Méthode anthropologique - restructuration et critique- recensement et critique.

ABSTRACT:

This study is based in its vision, on the various readings of Koranik stories…It adopted mainly an anthropological method through their reformulation and critic so; it is a survey and a critic of anthropological readings examples. Some researchers are convinced that the study problematical is based on whether or not the recurring methods application in its humanism relative to divine words (represented in the Holy Quran). The problem becomes more intense when the anthropological reading becomes an interpretation and not a simple description.

These are the starting points of the methodology that make possible the creation of an analytical and a structural research.

Keys words: Koranik stories- various readings- anthropological method- reformulation and critic- survey and critic.

مجلة الآداب والعلوم الإنسانية

مجلة أكاديمية علمية محكمة تعنى بالدراسات النقدية والتاريخية
باللغة العربية واللغات الأجنبية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة سيدي بلعباس/ الجزائر

جامعة الجيلالي ليابس
سيدي بلعباس
UDL
Université
DJILLALI LIABES
Sidi Bel-Abbès
http://www.univ-sba.dz

العدد 08

لصباعة
مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع - الجزائر

مغامرة القراءة الانثربولوجية للقرآن

رصد النموذج الاركوني

أ. فاطمة الزهراء بلحجي

كلية الأداب / جامعة تلمسان-الجزائر

1/ توطئة

شكل القرآن الكريم محورا هاما، وهدفا أساسيا في القراءات الغربية للقضايا الإسلامية، فأحاطوه بالدراسة والبحث ونظروا إلى جزئياته وتفحصوا كلياته ولم يتركوا قضية من قضاياه إلا واهتموا بها بحثا ودراسة تقريبا كلها كانت غير منصفة، فإن أفكار الكثير منهم اتسمت بالتعصب والرغبة في خدمة الاستعمار، وتنصير المسلمين وتشويه عقيدتهم وقد اجتهد المتعصبون منهم أنفسهم في البحث عن المزاعم والتشبهات (فتلمسوا العديد من المراجع والمصادر للقرآن الكريم للتشكيك في صحته ونفي قدسيته).[1]

2/ بين القراءة والقرآن

يقتضي العمل المنهجي مراجعة المفهوم المركز للبحث الذي نحن بصدد إنجازه ألا وهو مصطلح القراءة. ومن غريب أن هذا المصطلح يشترك في أصوله الاشتقاقية مع متن الدراسة وهو القرآن. فبين القراءة والقرآن وشيجتان:

الأولى: معرفية والأخرى اشتقاقية، فكيف تظهر العلاقة بينهما؟

إن القرآن هو كلام الله القطعي ثبوته والمنزل على سيدنا محمد (ص) والمروي بالتواتر إجماعا لا آحادا. ويغلب على ظن كثير من الباحثين أن لفظ القرآن مشتق من لفظ القراءة".

غير إن القراءة في زماننا تتخذ مستويات أخرى تبدأ من التلقي وتصل إلى التأويل/ حيث يخرج عن حدود الدليل الثقافي إلى التعدد الهلامي.

ولذلك نرى من الضروري أن نبين التأسيس القرآني للثقافة.

3/ التأسيس القرآني للثقافة:

قد أسست لهذا المعنى الحاكم على العلاقة بين الكلام الإلهي والكلام البشري آية من سورة الأعراف حيث قال تعالى: ﴿وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾، باعتبار أن مؤداها أن جميع ما نحمل من قيم وأفكار ينبغي أن ينسجم مع بصائر القرآن الكريم ولا يشذ عنها، فالبصائر تختص بالمتعمقين إيمانيا والهدى لمن هم دون هذا المستوى وأما الرحمة فتتعلق بالمبتدئين، فالبصائر والهدى والرحمة آثار للقرآن، لا تتأتى للقارئ للقرآن الكريم ما لم يكن متزودا باليقين.

فالقرآن بصائر، والبصائر جمع بصيرة وهي تعني المعارف والمناهج والأفكار والرؤى اليقينية التي هي في ذاتها يقين وتوصل الإنسان إلى اليقين، فهي مقابل البصر الذي يشاهد الأشياء حسيا على نحو يقيني

والبصيرة تشاهد الأفكار والأمور المعنوية على نحو يقيني أيضا ففي هذا المجال قال الشعراوي: "أما البصر فهو مهمة العين في الأمور الحسية لكن هناك أمور معنوية لا تكتشفها إلا البصيرة، والبصيرة القلب بالنور حتى يستكشف تلك الأمور المعنوية، ولا يمتلك القلب البصيرة إلا حين يكون مشحونا باليقين الإيماني، والقرآن[2] الكريم بصائر لأنه يعطي ويمنح من يؤمن به ويتأمله بصائر ليجدد الأمور المعنوية وقد صارت مبصرة، وكأنه قادر على رؤيتها ومشاهدتها وكأنها عين اليقين"[3].

4/ تطبيق المناهج الجديدة على القرآن:

إننا في الحقيقة أمام إشكالية أساسية يمكن أن تنطبق على الكثير من الإجراءات الثقافية المتداولة والمتجددة، ولعلها أحد أهم المنطلقات التي تشكل سببا لإختلافات فكرية عديدة، فنحن أمام نموذجين من الكلام، كلام إلهي له مميزات خاصة فيه طابع الإطلاق، وأبعد ما يكون عن النسبية صدر عن خالق الإنسان بما له من عقل وروح، وتضمن إلزامات ومفاهيم وقيما، وكلام بشري أقرب ما يكون إلى النسبية، يتأثر غالبا بالزمان والمكان والظروف النفسية والإجتماعة المحيطة به، فهل هناك ثمة قانون يحكم العلاقة بين الكلامين منهما يتفاعل مع الآخر، أم لا وجه لهذه العلاقة لمحدودية كلا الكلامين من جهة الزمان والمكان؟

وقد طالعتنا بعض التحليلات المعاصرة التي حاولت أن تقدم نموذجا مغايرا للعلاقة بين القرآن والفكر كمحاولة محمد أركون، فهو يضيف إلى المنهج البنيوي الذي يهتم بمعالجة الألفاظ، المنهج السيميائي الذي يهتم بالدلالة، والمنهج الأنتروبولوجي الذي يضع في الحسبان طبيعة خاصة للنفسية الإجتماعية في عصر نزول النص، ومنهج التاريخ الحديث، أي ما جاء به علم التاريخ، وعلم تاريخ الأديان خاصة، ليقول بأن النص يحاكي مرحلة تاريخية ما، ولا يمكن أن يكون فوق الزمان والمكان، فتحت عنوان (الظاهرة القرآنية) قال: "استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم يستخدم القرآن عن قصد لماذا؟ لأن كلمة (قرآن) مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها لمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية إلخ، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي"[4].

وأركون بذلك يقدم قراءة يصفها بالقراءة النقدية، لتكون بديلا عما أسماه بالقراءة الإيمانية التبجلية، ويمكن ملاحظة تطبيقات هذه القراءة في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)[5].

5/ التأويل الأنتروبولوجي للخطاب الديني:

استخدم محمد أركون (مناهج وآليات العلوم المعاصرة خاصة العلوم الإنسانية) في قراءته للتراث الإسلامي وبالأخص في قراءته للنص الديني ممثلا في القرآن، ويعتقد أركون أن أي قراءة تنويرية للخطاب

الديني ينبغي أن يتبنى تساؤلان للأنتروبولوجيا الدينية والثقافية والإجتماعية والتمكن من التعرف على المفاهيم والتصورات وبطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تتبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية.

ما حقيقة النفع الذي يمكن للأنتروبولوجيا تحقيقه من خلال قراءة التراث؟

إن العلم الأنتروبولوجي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغماتي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع وأشمل أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان وفي أي مكان، لذلك يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة وتفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة والهيمنة أو السلطة والخضوع والمعرفة المنيرة عن الجهل مؤسس.[6]

حسب أركون فإن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات التي يقدمها الإسلام عنها، لذا فإنه يقر بضرورة الفصل بين الإسلاميات الكلاسيكية التي تهدف إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور عربي وبين الإسلاميات التطبيقية التي تدرس الإسلام، وكفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله ذلك لأن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية.

وضمن هاتين الرؤيتين بلور أركون نظرية في قراءة القرآن، معلنا أن الرغبة في ذلك تكمن في إضافة ما تم تقديمه من قبل قراء وشراح ومفسرين للقرآن وعرضه الوحيد هو إظهار في دخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة: "وبعملنا هذا فإننا نخضع القرآن للنقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإننا نأمل في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام".[7]

ونجاح أي قراءة تأويلية مرتبط لدى أركون بما يسميه أرْخنة الخطاب القرآني، ويرى أن ثمة ضرورة تمثل هذه الإجرائية باعتبارها نقطة انطلاق لكل محاولة إعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتروبولوجية واحتمالا اللاهوتية للوحي، وهذه العملية تمارس بوعي حذر المناهج المستخدمة ويكمن الحرج في كونها تتعامل مع القرآن كنص مادي مجسد والذي يدعوه اللاهوتيون بالوحي ومنه فإننا مجبرين لدراسة الوحي باعتباره دلالة دينية تمكن ممارسة عليها آليات القراءة التأويلية، والتي تمكننا بدورها من ذلك الفهم المائل، فكل فهم حسب صاحب صراع التأويلات وهو أن يفهم لنص وفقط مع العلم يشير أركون أنه كثيرا ما تصطدم مثل هذه القراءة بعتاد الخطاب الدوغماتي الذي يضع أمامها موانع من قبيل الفعل الإيماني الرافض لكل إمكانية فتح النص الديني (المقدس).[8]

الخلاصات

قامت هذه الدراسة في رؤيتها على تبع القراءة التي مارسها محمد أركون، وقد اعتمد فيها على المنهج الأنتروبولوجي/ وإعادة تركيبها، ثم نقدها. فهي إذن رصد ونقد لمثال من القراءة الأنتروبولوجية. ودفع البحث إلى مجموعة نتائج:

1/ اعتماد القراءة الأنتروبولوجية مغامرة معرفية لأنها خروج عن أصل وضعها، إلى وضع مغاير. فالأنتروبولوجيا هي دراسة لمعتقدات الإنسان القديم، والقصص القرآني هو وحي لا يأتيه الباطل.

2/ تبين أن القراءة الأنتروبولوجية مهما تنوعت (إستشراقية/ أسطورية/ لسانية/ تأويلية) هي مظاهر للتعسف المنهجي الخطير، هي تبدأ علمانية تقصي المرسل، ولكنها لا تقصي المرسل إليه، بمعنى أنهم يفترضون الخطاب القرآني نصا (مثل غيره) وكلاما منتجا، ولكنت لتأويله يعمدون إلى تاريخية النزول فيؤولون كيف يشاؤون.

3/ إن اعتماد القراءة الأنتروبولوجية أوهم باحثا مثل أركون أن القصص القرآني يدخل ضمن دائرة العقائد الخرافية في الأدب الشعبي، وعلى الرغم من ادعائه العلمية إلا أنه لقي معارضة عند القارئ المسلم.

4/ تبين من هذه الدراسة استعلاء الخطاب القرآني عن محاولات تحريفه مهما ادعى الأنتروبولوجيون علميتهم.

الهوامش :

1 الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين دار الفكر المعاصر، شوقي أبو خليل، بيروت ط1 1995، ص10.

[2] تفسير الشعراوي: محمد متولي الشعراوي ج8 قطاع الثقافة مصر، د.ت، ص541.

[3] المرجع نفسه.

[4] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي:محمد أركون، دار الساقي بيروت ط1 1999م، ص:199.

[5] باحث ومؤرخ ومفكر من أصل جزائري ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشنت حيث درس دراسته الإبتدائية بها، وأكمل دراسته الثانوية في وهران، بدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم أتم دراسته في السوربون في باريس. عين محمد أستاذ التاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1968 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها من مؤلفاته الفكر العربي، الإسلام أصالة وممارسة، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

[6] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة ط1 2001 ص6.

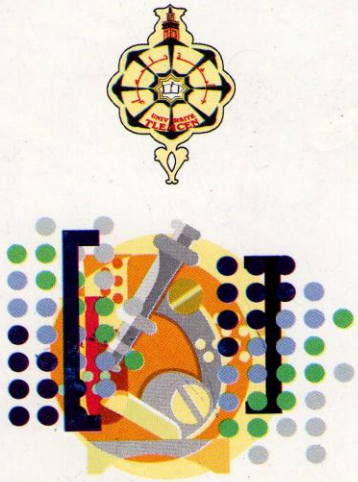
[7] تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ط3 1998 ص32.

[8] عبد القادر بودومة: أستاذ الفلسفة/ جامعة تلمسان/ الجزائر.

مجلة

تقويم العملية التعليمية

مجلة علمية محكمة تصدر عن
مخبر تقويم تعليم اللغة العربية



جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

مخبر تقويم تعليم اللغة العربية في الأساسي والثانوي

العدد الثاني

ISSN:1112-3931

ديسمبر 2002

الأستاذة فاطمة الزهراء بلحجي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

مستويات الأهداف التربوية

ملخص:

تحاول الباحثة من خلال هذه الدراسة أن تبيّن أهم مستويات التدريس بالأهداف مبيّنة الاختلافات الراهنة في تحديد المصطلح ومصنّفة ميادين كل نوع من الهدفين الرئيسيين .

لازال الاختلاف قائما دائما في تحديد مستويات الأهداف التربوية لدى الكثير من الباحثين فالبعض يستعمل الأهداف العامة للتعبير عن الغايات والمرامي والأهداف العامة، والأهداف الخاصة للحديث عن الأهداف الإجرائية ، وهناك من يستعمل الأغراض العامة بدل الغايات والمرامي .

إلا أننا نميز مستويين اثنين من الأهداف التربوية : مستوى عام: يشمل الغايات والمرامي والأهداف العامة ومستوى خاص يشمل الأهداف الخاصة والإجرائية .

أولا : المستوى العام

أ-الغاية: يعرفها lethan khoi : "تلك القيم والمعايير التي يحددها فلاسفة ومربّو مجتمع ما وهي مرتبطة بعصرهم وظروفهم التاريخية والاجتماعية التي تشبتها السلطة السياسية لنظامها التعليمي، ويمكن أن تظهر على نوعين:

صريحة: في الدساتير والخطب والتشريعات

ضمنية: تستنتج من ملاحظات الواقع والممارسات الميدانية" 1

ويعرفها محمد الدريج: "بأنها صياغة الأهداف تعبر عن فلسفة مجتمع وتعكس تصوراته للوجود والحياة مثل قولنا على التربية أن تنمي لدى الأفراد الروح الديمقراطية، أو على المدرسة أن تمحو الفوارق الاجتماعية . . . . . " 2

هذا التعريفان المتقاربان يبينان أن الغايات هي تصريح مبدئي يذكر قيم مجتمع ما واختياراته وغالبا ما نستخلص من الخطب الرسمية والدساتير والمشاريع الاقتصادية والمقومات الدينية والفلسفية والأخلاقية وتاريخ وجغرافية هذا المجتمع أو أنظمته السياسية.

"فالمنظومة التربوية جزء لا يتجزأ من المجتمع، وكل مجتمع ينتظر من المدرسة أن تسعى إلى إيجاد نمط من المواطنين يتماشى وفلسفة ذلك المجتمع وأخلاقه ومعتقداته

ونظامه السياسي والاقتصادي . . وهذا النمط المراد تحقيقه يتجلى من خلال الأهداف المرسومة " 3

إلا أن هده الغايات تتسم بالتعميم ، ليست مرتبطة بزمان ولا مكان فهي بعيدة التحديد الواضح والدقيق مثل : "أن تساهم التربية في تنشئة الفرد تنشئة جسمية وعقلية ووجدانية سليمة . . . . " 4

"وأن تساهم التربية في إعداد المواطن الذي ينتج " 5

ب-المرامي : يعرفها (D'hainant) : " هي عبارات أقل عمومية وأكثر وضوحا من الغايات تظهر على مستوى التسيير التربوي أين تحدد المرامي التي تقود إلى تحقيق غايات السياسة التربوية وتترجم عادة في مخططات عمل وبرامج ومقررات تحدد ملمح التلميذ " 6

وتعتبر المرامي الجانب التطبيقي لما حددته الغايات معبرة عن السياسة الرسمية للدولة وهي أقل شمولية من الغايات وتميل نسبيا إلى التجريد لأ نها تحدد مقاصد تنظيم معين كقطاع الصحة والإدارة العمومية وقطاع التربية .

ففي التربية تعني وضخ تنظيم للسلم التعليمي ، وتحدد أهداف كل مرحلة تعليمية ، ويظهر ذلك في القرارات التي يصدرها المشرفون على وزارة التربية من مقررات

وبرامج ، وتحديد أنواع الشعب والتخصصات وشروط القبول والشهادات الممنوحة. . .

"وتعتبر المرامي الجزء الظاهر للسياسة التعليمية لمجتمع ما أو لنظام تربوي معين يعمل على ضبط توجهاته الكبرى اعتمادا على القيم الاجتماعية السائدة فيه" 7 وهي مرتبطة بحاجياته ونموه وبيئته وتطوره وظروف معيشته.

وتتميز المرامي في معظم البلدان بنوع من التغيير والتطور فمثلا مقررات التعليم تتغير بين الفينة والأخرى وذلك لأن غالبا ما تتعرض السياسة التعليمية لإصلاحات متتالية حتى تتمكن هذه الدولة أو هذا المجتمع من مواكبة جميع التطورات داخليا أو خارجيا.

ومن أمثلة المرامي: اكتساب القدرة على التعبير اللغوي وتنمية روح الاجتهاد والبحث.

ج- الأهداف العامة: يرى(**Mager**) أنها : "وصف لمجموعة من السلوكات التي سيبرهن المتعلم من خلال القيام بها على قدرته" 8

ويعرفها (Lethan khoi) على أنها : " عبارات على درجة متوسطة من حيث التعميم والتحديد ، تصف السلوك و الأداء النهائي المتوقع صدوره عند المتعلم ، بعد تدريس مادة دراسية أو مقرر دراسي معين تضعه السلطة المخول لها صلاحية بناء المناهج ، وتأليف الكتب المدرسية لذلك فهي تظهر على مستوى تنفيذ الفعل التربوي وتكون مرتبطة بوحدة دراسية أو نشاط محدد "9

من خلال التعريفين السابقين نستخلص أن الأهداف العامة عبارة عن جمل تصف النتيجة الفعلية التي تظهر عند المتعلم في شكل قدرات ومهارات التي يحققها مقرر دراسي خلال فترة تكوينية محددة يوضحها Daniel (hameline) بقوله: "إن الأهداف العامة تصف في شكل قدرات عند المتعلم إحدى النتائج المؤملة في فترة تعليمية "10

ويحدد الأهداف العامة في بداية وضع برنامج أو مقرر دراسي للإطلاع عليها وقراءتها من طرف المدرسين المسؤولين عن تطبيقها في مقدمة الكتب أو المناهج الرسمية التي تصدر عن وزارة التربية .

" والأهداف على مستوى الدولة تحدد بفلسفتها مواصفات المواطن المرغوب فيه ، حيث ترجع إليها أجهزة التربية والتعليم وترسم تنظيما للسلم التعليمي ويحدد

أهداف كل مرحلة تعليمية . . . وهنا يأتي دور واضعي المناهج فيقلبون الرأي في تلك المصادر ، ويحد دون أهداف كل منهج ويضعون المحتوى ، مادة أو طريقة أو تنظيما ، الذي يعبر عن تلك الأهداف ويستطيع تحقيقها " 11

ويمكننا أن نميز الأهداف العامة عن الغايات والمرامي فيما يلي :

1 – معرفة ماذا نريد أن نحقق بمقرر دراسي .

2 – تحديد المدى الزمني لتحقيقه .

3 – معرفة الكفاءات والقدرات والمهارات التي سيكتسبها التلميذ في نهاية المدة الزمنية المحددة .

وإذا استقينا بعض الأمثلة من البرنامج المسطر لمادة الأدب العربي للسنة الأولى من التعليم الثانوي نجد الأهداف العامة محددة كما يلي :

– التمكن من اللغة العربية الشفهية و الكتابية .

– تمكين التلميذ من اكتشاف قدرة التأثير الإيجابي بواسطة التواصل اللغوي 12

ثانيا : المستوى الخاص : يشمل الأهداف الخاصة والأهداف الإجرائية

أ - **الأهداف الخاصة:** إن الأهداف الخاصة على درجة عالية من التحديد ، تمثل المستوى الذي يتعامل معه وبه المدرس بحيث تحدد الأهداف الخاصة التي تظهر في نهاية درس معين أو جزء من موضوع قد ينجز في حصة أو أكثر .

يعرف (popham) الأهداف الخاصة بقوله : "هي ما ينبغي أن يعرفه التلميذ ، أو يكون قادرا على فعله أو تفصيله أو افتقاده عند نهاية تعليم معين يتعلق بتغيير يريد المدرس إحداثه لدى التلميذ والذي سيوصف بصفة سلوك يمكن قياسه 13"

أما محمد الدريج يراها أنها : "الأهداف المصاغة بعبارات واضحة محددة تعبر عن السلوك المراد تحقيقه عند التلميذ ، وعن المهارات القابلة للملاحظة والتي سيملكها في نهاية التعليم" 14

ما نستخلصه من التعريفين أن الأهداف الخاصة هي ما تصف سلوك التلاميذ إذ تظهر بعد نهاية درس معين يعمل المدرس على تحقيقها مع تلاميذه .

ومن مميزات الأهداف الخاصة ارتباطها بمحتوى معين سيكتسبه التلميذ لما يمكن قياسها بدقة وتقويمها .

ب- **الأهداف الإجرائية:** هي آخر سلسلة الأهداف التربوية ، وهي التغيير الذي يحصل عليه التلاميذ ، ويكون قابلا للملاحظة والقياس في نهاية درس معين أو جزء منه يسعى المدرس إلى تحقيقه معهم.

ويعرفها (Bloom) بأنها : "صياغة دقيقة للتغيرات السلوكية المتوقعة ، المرتبطة بمجال محتوى محدد "15

ويعرفها (Mager) أنها : "صياغة تصف نتيجة مقصودة للتعلم وتوضح ما سيسلكه المتعلم حين يبين بوضوح تحقيقه للهدف "16

نلمس من خلال التعريفين أن الأهداف الإجرائية صياغة لعبارات دقيقة ومركزة دالة على السلوك الذي يتوصل إليه المتعلم أثناء أو في آخر درس معين ، وحتى تكون هذه الصياغة عملية وأكثر إجرائية فلابد أن ترافقها شروط الإنجاز ومعايير القياس حتى تتم عملية التقويم.

خلاصة:

لا يمكن أن نتوقع بلوغ أي هدف من الأهداف في المستوى العام ، سواء كانت غايات أو مرامي أو أهداف عامة ، بمجرد درس أو مجموعة دروس ، فبلوغ الأهداف تبدأ من الخاص تدريجيا من خلال تنفيذ مجموعة من الدروس والوحدات

، والمحاور والمقررات المترابطة خلال فترات تكوينية طويلة قد تتوزع على أطوار تعليمية . فلكل تعليم هدفا ولكل مادة هدفا عاما ولكل درس هدفا خاصا لكل جزء من درس هدفا إجرائيا ، فالهدف إذن هو ما يرمي وينبغي الإنسان إلى تحقيقه . ويمكننا الاستعانة بمخطط (Berzia) يبين تسلسل الأهداف التربوية ومجالاتها .

الغايات

↓

توجيهات عامة للنظام التربوي

الممرامي

↓

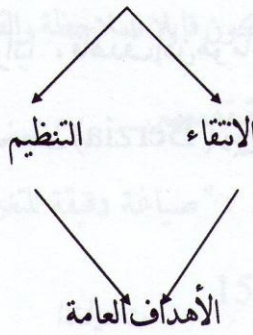
تنظيم السياسة التعليمية

الأهداف العامة

↓

القرارات ، المهارات ، المواقف

تتعرض



الأهداف العامة

مواد وأشكال المحتوى

الأهداف الإجرائية

↓

وضعية التعليم والتقويم : تتمثل الوضعية في الإنجاز ، تنمية القدرة

الهوامش

1- Lethan kh oi :l'Education comparée .ed
Armond colin Paris 1981 p44

2- محمد الدريج: تحليل العملية التعليمية مطبعة المعارف الجديدة الرباط ص36

3- D »Hainant :Des fins aux objectifs .ed labo Paris 1985 p12

4- محمد الطيب العلوي : التربية والإدارة ج1 التربية والتعليم : دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة 1982 ص 2333

5- تركي رابح . أصول التربية والتعلييم ط2 ديوان المطبوعات الجامعية 1990 ص 204

6- نور الدين خالدي، محمد شريف سرير: التدريس بالأهداف وبيداغوجية التقويم .طبعة تجارية دت

7- R.Mager: Comment définir les objectifs pédagogique Paris 1981 p5

8- أحمد حسين اللقاني وب;نس أحمد رضوان : تدريس المواد الاجتماعية ط4 القاهرة 1976 ص32

9- lethan khoi :المرجع السابق p12

10- D.Hameline Daniel : les objectifs pédagogiques en formation Initiale et en formation continueed e s f Paris 1982

11 -المنهاج الرسمي للأدب العربي س1 ص 15

12-عبد اللطيف الفارابي وعبد العزيز الغرضان : كيف تدرس بواسطة الأهداف ص30

13-محمد الدريج : الرجع السابق

14- Bloom: Taxonomie des objectifs pédagogiques Traduction de Maréel Lavalée éducation nouvelles Montréal 1969

15- Berzia: Rendre opérationnellement objectifs pédagogiques ed. paris 1989