# النص القرآني بين قداسة المعنى وتاريخانية المعرفة

▪▪ الشيخ شفيق جرادي*

ارتباط النص الديني بالقداسة أو بالمعرفة التاريخانية بما هي معرفة محض بشرية يثير إشكالية متعددة الجوانب، منها:

أ - مفارقة القداسة للواقع وتعلق كل حقيقة واقعية بالإطار البشري وحده..

ب- إثارة نحوٍ من التناقض بين ما هو مقدس متعالٍ، وما هو بشري محايث.. كأنما البشري و المحايث صنيعة الحرام..

ج- الدوران في البحث عن الأصل والمعيار الحاكم لحركة العلاقة بين المجرد والزمني، وبالتالي لحركة العلاقة بين سمات الشأن الألوهي والشأن الإنساني..

وإن لمثل هذه الإشكالية أن تضعنا أمام طبيعة رؤيتنا للدين، لا بما هو تجربة في حياة الإنسان هذه المرة،.. هنا إنما نقصده بالطريقة التي حدد بها في دوائر التعريف المعاصر للنص، والذي عبر عنه تارة بـ« ما تنقرئ فيه الكتابة، وتنكتب فيه القراءة»، وأخرى بما تذهب إليه (جوليا كريستيفا) أنه « جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان langue عن طريق ربطه بالكلام parole رامياً بذلك إلى الإخبار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة والمعاصرة». وثالثة بما رآه (بول ريكور) أنه خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة»، أو بما قاله (رولان بارت) بأنه نسيج ولكن لطالما تم اعتبار هذا النسيج على أنه منتج وحجاب جاهز يكمن وراءه المعنى - الحقيقية المتخفية والتشديد داخل النسيج على الفكرة التوليدية

* عالم دين، مدير معهد المعارف الحكمية، لبنان.

القائلة: إن النص يتكوَّن ويصنع نفسه من خلال تشابك مستمر».

وهو غير الخطاب، إذ الخطاب متعدد المعاني، فهو وحدة تواصلية إبلاغية يفترض وجود السامع الذي يتلقى الخطاب، بينما يتوجه النص إلى متلقٍ غير حاضر عبر مدونة مكتوبة..

وإذا تابعنا التقسيم الثلاثي للنص:

١- النص الإعلامي.

٢- النص العلمي.

٣- النص الأدبي.

في سياق التقسيم المعاصر للنص والذي نسب النص الديني إلى النص الأدبي، والذي اعتبره نتيجة ما في الفنان من تباين وفردية، وهذه الفردية أو الذاتية التي تميز الفن على العلم عند النقاد وعلماء الجمال هي العنصر الأساسي الذي يجعل الفن يتسم بسمة الإصالة. وهو أمر لا يتكامل بفاعلياته إلا عبر القراءة، إذ القراءة جزء من النص، فهي منطبعة فيه محفورة عليه، والقراءات ولكل قراءة خصوصياتها، وأهم ما فيها العمل على فك أسرار التعدد الدلالي، وهذه هي القراءة العارفة التي تختلف عن القراءة المستهلكة التي يتلقاها المتلقي لمجرد تفسيرها..

فالنص الديني المقصود إذن هو (مدونة) تختلف عن الخطاب، وبالتالي فلا يمكن حسب الفهم المعاصر لفلسفة الدين الحكم على نص مدون كالقرآن بالحكم نفسه على القرآن بما هو خطاب، لأن المدونة تنطوي على دخالات حدثت بعد تلقي الخطاب وأفرزتها عقول العلماء ورجال الدين،.. وبهذا المعنى فهي قابلة عندهم لإجراءات نقدية تفرز بين الأصل وبين الهامش، وبين ما هو إلهي وما هو بشري في النص نفسه، وبهذا المعنى فلا يعود النقاش دائراً على ثنائية الدرجة المعرفية التي طرحها عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والسبط»، بل الكلام في النص الديني نفسه بوصفه متناً.. لا بوصفه تفسيراً وتراثاً.

والمهمة الملقاة علينا هنا لا تتعلق بما انطوت عليه المدونات التفسيرية والعملية.. بل أن نستكشف المقصود من تاريخانية المعرفة في أصل النص الديني،.. وهو الأمر الذي لاقى عناية خاصة عند المستشرقين.. وعند الحداثويين من العرب والمسلمين المستغربين..

من الذين حاكموا النص الديني بمنهجيات النقد الأدبي نفسها التي سرت على قراءة النصوص الكتابية، كالتوراة والإنجيل.. والتي وصلت بهم لإيجاد جسر من الممازحة بين المتن وقراءته باعتبار القراءة هي فاعلية النص في سريان الواقع الذي يعيد إنتاج تشكله التاريخاني الدائم..

ولكننا قبل ذلك سنقدم ما نتبناه من مسلك منهجي مبني على رؤية لمعنى الواقع وعلاقته باللغة والفكر والتاريخ.. إذ الواقع بحسب فهمنا هو كل ما يترتب عليه أثر حقيقي

سوءاً أكان مجرداً أو ماديًّا، والعلاقة بين مراتب الواقع هي علاقة الظهور والكمون، أو إن شئت فقل: الحقيقة ومظهرها..

وبهذا المعنى فإن الأحرف والكلمات والصياغات التي تشكل صياغة القرآن تمثل لباس المعنى القرآني. فهو كما يقول الملا صدرا: « مع عظم قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه، مما يلبس بلباس الحروف والأصوات، واكتسى بكسوة الألفاظ والعبارات، رحمة من الله وشفقة على خلقه، وتأنيساً لهم، وتقريباً إلى أفهامهم.. ففي كل حرف من حروفه ألف رمز وإشارة.. فبسطت شبكة الحروف والأصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السماوات.. واعلم أن خطابات القرآن مما يختص بأحباء الله المتألهين لا المبعدين المكورين ﴿ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴾[١]، وإن تولي أبي لهب وأبي جهل عن فهم القرآن... ليس لانصرافهم عن الصرف واللغة، وتنحيهم عن النحو والفصاحة، ولا لانحرافهم عن أسلوب البلاغة،.. ولكن العناية الإلهية ما سبقت لهم بالحسنى[٢].

فاللغة تشكل مع المعنى شبكة خاصة تمثل القرآن المعصوم لفظاً ومعنىً..

بل وبمستوى من المستويات هو حقيقة يختص بها المولى سبحانه أحباءه ومن يصطفيهم ﴿ لاَّ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ ﴾[٣].

من هنا تعامل النص الحكمي مع هذه الحقائق بتعابير دمجت بين اللفظ بما هو أحرف وكلمات، وكلمات بما هي حقائق عينية ووجودية « عنده علوم جمة من غير محال، وكلمات كثيرة من غير آلة ولسان ومقال... لأنها قبل وجود الأنفس والآفاق، فخاطب بخطاب كن.. فأول من أوجد حروفاً عقلية، وكلمات إبداعية.. ثم أخذ في كتابة الكتب وترقيم الكلمات العقلية على الألواح والأجرام والأبعاد ﴿ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا ﴾[٤].. ولما تم له كتابة الجميع على وجه التحقيق.. أمرنا بمطالعة كتاب هذه الحكمة، وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية بقوله: ﴿ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾[٥] »[٦].

بل دمجت بين حقيقة القرآن وحقيقة الإنسان، بحيث إن هناك تساوقاً ومحايثة لحركة الرتب الإنسانية مع مراتب حقائق القرآن « إن للقرآن درجات ومنازل، كما أن للإنسان مراتب ومقامات، وأدنى مراتب القرآن كأدنى مراتب الإنسان.. ولكل درجة منه لها حملة يحفظونه ويكتبونه، ولا يمسونه إلا بعد طهارتهم عن حدثهم أو حدوثهم، وتقدسهم

(١) سورة الشعراء، آية ٢١٢.

(٢) الملا صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب،ج١،ص٨٥ ـ ٨٧.

(٣) سورة الواقعة، آية ٧٩.

(٤) سورة فصلت، آية ١٢.

(٥) سورة المزمل،آية ٢٠.

(٦) م. ن. ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

عن علائق مكانهم أو إمكانهم»[١].

فهناك مساوقة ومحايثة لواقع الإنسان - الفكر واللغة المدونة،.. والمعنى - الحقيقة، وبجدلية بين ما هو متعالٍ وبشري تقع عناوين القداسة.. فالقداسة ليست خارج دائرة الحياة، بل هي في صلبها وفي مطلب كمالاتها وتساميها.. لذا ليس في الأمر تعارض بين ما هو مقدس وما هو بشري، وبين ما هو ثابت وما هو تاريخي..

وهذا ما يفسر حفظ القرآن لديمومته وثباته وقداسته رغم تناوله خصوصيات تاريخية سواء على صعيد القصة أو الأحكام والإرشادات والمواقف..

وهو الأمر الذي تناوله الباحثون بمستويات متعددة منها ما كان فيه رفض لأصل تطرق القرآن للأحداث التاريخية.. وهي المحاولة التي صاغها (محمد أحمد خلف الله) في كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم».. الذي اعتبر فيه أن الترتيب التاريخي للنصوص يدل الباحثين على التطور في الفنون والآداب بمستويين:

أولهما: داخلي يتطور فيه ذوق المؤلف وأفكاره ونشاطه النفسي.

وثانيهما: خارجي يدل على التطور العام للآداب والفنون..

وهذا النحو من الدراسة كان حسب (خلف الله) «عظيم الفائدة في دراسة القصص القرآني وصلته بالبيئة ونفسية النبي، كما وتطور الدعوة من عقبات.. كما كان الصورة الصادقة لما يعانيه النبي من أزمات نفسية وعاطفية[٢].

فالمنهج التاريخي عند (خلف الله) إنما يشير إلى نحو من التطور الأدبي والنفسي العام في حركة الشعوب وحضاراتها، وتطبيقه لهذا المنهج في قراءة القصة القرآنية إنما كان استجلاء لمثل هذا التطور الطبيعي عند مجتمع الرسول، بل وفي حياة الرسول ﷺ الاجتماعية والنفسية..

من هنا ذهب لرفض أي صدقية في تأريخية القصة القرآنية، لأنها عنده غير مقصودة قرآنيًا، بل المقصود هو عبرة القصة كما يقدمها القرآن..

إذ النص الأدبي ومنه القرآن يمتلك الحرية في الصياغة «أما ميدان هذه الحرية فقد يكون اختيار بعض الأحداث التاريخية دون بعض، وقد يكون إهمال مقومات التاريخ من زمان ومكان وترتيب للأحداث، كما قد يكون القرب أو البعد من الواقع التاريخي.. (فالقرآن) إنما يقصد هذه المعارف ليتخذ منها المواد التي تعينه على ضرب الأمثال»[٣].

إذن، ليست المسألة التأريخية عنده عملية سرد للوقائع، بل كل ذلك رموز ودلالات تشير لمعنى في نفس المؤلف ليس إلا.. وهو بذلك يريد تطبيق المنهج الظاهراتي الذي يتفاعل

(١) الملا صدرا، مفاتيح الغيب، م.س.ص١١٧.
(٢) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص٤٥.
(٣) م.ن.ص٧٨.

مع الواقع كما يتبدى لنا، لا كما هو بعينه.. وهنا يمكن أن نتلمس الحد الفاصل بين المنهج التأريخي القائم على الوثيقة والتحقيق، والمنهج التاريخاني بما هو منهج معرفي خاص ينفي أي مستوى غير بشري في المعرفة.. وأن اهتمامات المنهج التأريخاني ليست التاريخ بما هو تاريخ، بل المعرفة التي يمكن أن نلحظها في تولداتها ومسيرها التطوري ونسبياتها البشرية البحتة...

بل يمكن لنا القول: إن الدراسات المعاصرة أخضعت التاريخ لحكم المصلحة البشرية والولادات المعرفية البشرية المباشرة.. إذ يتحدد الموقع الذي يحتله التاريخ حسب هذه الدراسات من خلال الموقع الذي يحتله الماضي في الحاضر»[١].... فما يهم هذه الدراسات إنما هو فهم الحاضر، وبذلك فهي تجد في المسائل الراهنة والمعاصرة نقطة انطلاق لإعادة بناء الماضي..

فالحاضر وتلقي النص هو الأصل في سبر أغوار أبعاده وتشكلاته ومعانيه وشبكة دلالاته...

ثم إن المنهج الاستشراقي في قراءة القرآن سعى لفك صدقية النص القرآني وفرادة بناءاته المعنائية واللفظية عبر السعي لقراءة القرآن بآليات منهجية تعتمد على المنهج التاريخي المقارن للأديان، ونسبة الجديد إلى ما سبقه سواء بشكل متطابق، أو بشكل ممسوخ.. فلقد ذهب المستشرق الفرنسي كليمان مثلاً إلى أن المصدر الرئيسي للقرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت للتشابه الكبير بينهما في الوحدانية ووصف الآخرة، وقصص أنبياء العرب القدماء..

كما اعتبر (سيدرسكي) صاحب كتاب «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء» أن كل آية قصصية في القرآن إنما تعود إلى كتاب (أغاداه) العبري وإلى الأناجيل..

ونحا مستشرق ثالث منحى آخر وهو الأب(لامنس)، إذا اعتبر أن محمداً قد تعرض في سن الثلاثين إلى تجربة روحية عصفت به جعلته يعتقد بالوحدانية، وأنه لما رأى توافقاً بين هذه التجربة الروحية، وبين ما جاء على لسان الأنبياء من قبله اعتبر أنه هو أيضاً نبي.

وبالعموم فإن «المستشرقين يرجعون مصدر القرآن إلى عاملين رئيسيين:

أحدهما داخلي، وهو مستمد من أعراف الجاهليين ودياناتهم، ومن أوامر أولي الأمر، ومن أحكام ذوي الرأي والمكانة العالية بين أقوامهم. والآخر خارجي، وهو مستمد من تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية»[٢].

(١) عبد الله إبراهيم، علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤، ص١٧٤.

(٢) د. سامي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، دار المداد الإسلامي، ج١، ٢٠٠٢، ص٢٧.

والملفت في بحوث الاستشراق عودتها للتاريخ من أجل إسقاط الدلالات وتفريغ مضمون القرآن الخاص وبطريقة تقوم على الأغاليط في مقاربة وجوه الشبه، وعلى الجدليات المسبوقة بقناعات وقبليات خاصة.. وهو ما أوصل هذه الدراسات إلى طريق مسدود جمد في تطوره، وبالتالي كانت الردود على هذا المنهج من سنخيته نفسها.. ودار الجدل بين رفض دعوة النبي واعتبارها دعاوى باطلة، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى أي مصدر وحياني.. وبين من ذهب لتكذيب ادعاءات المستشرقين لإثبات تعالي القرآن عن كل نقص، وبالتالي حفظ قداسة مصدره في هيئة ألفاظه وتراكيبه ومعانيه..

وهنا تطور الموقف عند بعض الحداثويين المستغربين الذين تمسكوا بالآليات المنهجية المعرفية المعاصرة، والتي أطلق عليها محمد أركون اسم (المنهجيات التطبيقية)، والتي هي بواقع الأمر تعود إلى المنهج (البيني)، أو إن شئت فقل (البينمناهجي).. والذي يستفيد ويستثمر كل معرفة منهجية أو غير منهجية في دراسة المسألة أو الموضوع الواحد، وذلك لكسر كل قراءة تقوم على ما هو فوق تاريخي.. وهذا ما وصفه محمد أركون في كتابه «تاريخية الفكر العربي - الإسلامي». حينما قال: «كان تاريخ الأفكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علماً متميزاً ومختلفاً عن الفروع والاختصاصات الأخرى لعلم التاريخ. إنه يستند على الفرضية التي تقول: بأن الأفكار ذات قوام متماسك وثابت، وأنها ذات دلالات ومعانٍ فوق تاريخية. كما ويبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. يبرزها وكأنها مزودة بقوة موجهة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات. نلاحظ أن تصوراً كهذا لتاريخ الأفكار مرتبط كثيراً بالفلسفة الجوهرانية والماهياتية للأنظمة التيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما وترعرع في أحضان الوحي من توراة وأناجيل وقرآن، وفي أحضان الفلسفة الأفلاطونية»[(١)].

وفي قبال مثل هذا الطرح جاء أركون ليستبدله بما أسماه «البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسيولوجية والأنتروبولوجية والفلسفية الذي أحاول تنفيذه والأحاطة به»[(٢)].

أما لماذا مثل هذا الجهد الذي يريد القيام به فهو يعلن أنه «من المؤكد إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسيجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة، فإنه ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي، ص١٢.
(٢) م. ن. ص١٣.

والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها»[١].

فالهدف هو زحزحة دوائر التعالي والغيب والقداسة عن كل ثقافة وإخضاعها للدعامات المادية والعضوية، والتعاطي مع اللغة بما هي انطباع في مخيال الفرد، بحيث لا يعود «هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس»[٢]، وما الحقيقة إلا اصطراع دائم من أجل السلطة الرسمية وهي «بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طرو وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز»[٣].

وهذا ما يصدق عنده على (قرآن محمد).. إذ لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني.

وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين: اللغة - التاريخ - الفكر، يمثل العصر الافتتاحي لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية لمحمد على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس، والعكس. أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية. إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والمدنية.. وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي»[٤].

فما القوالب اللغوية للقرآن عند أركون إلا مظهر العلاقة لتجربة فردية خاضها النبي ببشريته مع الواقع المحيط به والذي أثر فيه وتأثر به فأنتج عصارة هذه التجربة في خطاب هو القرآن والذي نتج عبر روابط خاصة بين اللغة والتاريخ والفكر في تجربة (محمد)..

وعلى أساس هذه الرؤية النافية لكل قداسة وتعالٍ أمكن لأركون اقتراح مستويات من التحليل...

أولها: تحليل مستوياتها اللغوية والسيميائية من أجل الإحاطة بها في إكراهاتها الداخلية...

ثانيها: تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه.

ثالثها: تحليل المستوى السوسيولوجي من أجل موضعته بصفته انعكاساً للحاجة

(١) م. ن. ص٢٦.
(٢) م. ن. ص٣٧.
(٣) م. ن. ص٣٧.
(٤) م. ن. ص١٦.

والصراعات والآمال الراهنة..

رابعها: تحليل المستوى الانتروبولوجي.

خامسا: تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الأخلاقي - الميتافيزيكي للذات البشرية.

سادسها: تحليل المستوى الثيولوجي... [١].

وبهذا، فالمعنى أمر مضطرب لا يقين ولا استقرار فيه، وهو كمصدره يعود إلى التوتر الدائم بين الإنسان - التجربة والواقع المحيط..

وهذا ما نتلمس فيه استكمالاً ولو أكثر تطويراً لتجربة الاستشراق في الارتكاز على منهجيات بحثية خاصة جردت من مناخات موضوعاتها، وتم إسقاطها على نحو من الموضوعات المختلفة عن بيئة إنتاجها المنهجي.. وسيظل الواثقون بالقداسة المحايثة للواقع والتاريخ أمام مهمة استثنائية توافق وتبني العلاقة بين الرؤية القائمة على استكناه اللغة لحقائق الوجود بمراتبه المتعددة، وبين منهج تحليلي يساير مثل تلك الرؤية ويتولد من حاضنة قدسية النص الديني...

خاصة أن هذا المسلك يذهب للقول: «إن القرآن مجدد الإنزال على قلوب التالين»[٢].

فتجدد الإنزال يعني الحركة بكل ما تقتضيه من مراعات الزمان والمكان والأحوال دون الإخلال بقدسية الحقيقة وأصالتها... □

(١) راجع: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي، م. ن. ص٣٦ ـ ٣٨.

(٢) الملا صدرا، مفاتيح الغيب، ج١، ص١٤٣.