

# خطاب التجديد الديني وأزمة المنهج

ناجية الوريثي  
باحثة تونسية



قسم الدراسات الدينية

## خطاب التجديد الديني وأزمة المنهج\*

---

\* أُلقيت هذه الورقة في المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود المنعقد بمراكش يومي 17-18 ماي 2014

## توطئة: التجديد الديني والمنهج، بين ثقافتين

من المفيد أن ننطلق من عملية مقارنة بسيطة وسريعة بين التجديد الديني في الثقافة الغربية والتجديد الديني في الثقافة الإسلامية، في العصر الحديث، من خلال كيفية التعامل مع المناهج الجديدة ونوعية التفاعل معها.

نجد في الأولى، أن الدراسات اللاهوتية التجديدية طرحت بشكل نقدي القواعد والمعايير اللازمة لفهم النصوص المقدسة وتأويلها. ومثلت جانبا هاما من "التأويلية" التي كانت تعتنى إلى جانب المدونة الدينية بالمدونات القانونية والأدبية. وتطورت التأويلية لاحقا على أيدي أعلام من قبيل شلاير ماخر - رجل الدين البروتستانتي في الأصل - الذي وسّع مجال التأويلية، إلى خارج اللاهوت. ثم خاصة دلثاي Dilthey الذي درس اللاهوت من بين ما درس، واعتنى بالتأويلية في مجال العلوم الإنسانية، مقارنة بينها وبين العلوم الطبيعية. وفي عملية تطور نوعي للتأويلية في القرن العشرين، جاءت أعمال فلاسفة الخطاب الذين أسسوا الفلسفة التأويلية، مثل Heidegger هيدغر، وغادمر Gadamer، وريكور Ricoeur، الذين أثاروا قضايا عامة تتعلق بالخطاب عموما متجاوزين السياق الخاص الذي انطلقت منه التأويلية إلى السياق الألسني المشترك بين كافة الخطابات: بدءا من عملية إنتاج الخطاب، إلى ظروف إنتاجه التاريخية، إلى الوظائف التي يقوم بها، إلى الأفق الفكري والنفسي والاجتماعي الذي يتحرك فيه منتج، إلى التلقي وإشكاليات الفهم والتأويل. وما يعيننا من هذا العرض السريع لتطور التأويلية في الغرب هو المساهمة التي قامت بها في المنطلق التأويلية اللاهوتية في مجال قراءة النص الديني، وانعكاسها لاحقا على مجال أوسع هو مجال المقاربات النقدية الحديثة.

في الثقافة العربية الإسلامية، ظلت الدراسات التي ينتجها الفكر الديني المؤسسي، والمتعلقة بمجال التراث عموما - الديني منه وغيره - منغلقة على مجالها التداولي التقليدي، معيدة إنتاج ذات المسلمات والتصورات السابقة على أنها حقائق مطلقة غير خاضعة للمساءلة والنقد. ولا يكمن الإشكال في عجزها عن تجديد مناهجها فحسب، بل في احترازها من مختلف المناهج الجديدة التي أفرزتها الطفرة السيميائية الدلالية<sup>1</sup>، على حدّ عبارة محمد أركون. ولو انطلقنا من مؤسسة مثل الأزهر سنجد أمثلة عديدة على وقوفه في وجه القراءات الجديدة والمناهج المعتمدة فيها. ولعلّ موقفه الشهير من كتابات نصر حامد أبو زيد، هو من الواضح

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 88

بمكان في هذا الصدد. وسنكتفي منه برفض دراسته التجديدية في كتابه "مفهوم النص"، دراسة في علوم القرآن". فقد نشرت مجلة الأزهر في عدد سبتمبر 1991 نقدا لهذا الكتاب<sup>2</sup>، كتبه محمد فايد هيكل وأتهم فيه نصر حامد بإنتاج فكر "مادي" عن طريق استعمال مناهج حديثة تؤدي إلى "إنزال القرآن من عرش قداسته، ليطبّق عليه ما اعتاد فئة من المحلّلين المحدثين للنصوص أن يطبّقه على كلام البشر"<sup>3</sup>.

لكن من الهام أن نورد أصل هذا الموقف الرفض للمناهج الحديثة، والمتمثّل في تصوّر الأزهر للظاهرة اللغوية وللغة العربية تحديداً. إنّه لم يغادر الدرجة التي وقف عندها علماء القرن الثاني للهجرة، ممّا يفسّر مصادره للمقاربات المنهجية التي تمتح من الألسنة الحديثة. ويكفي في هذا الصدد أن نورد موقف الأزهر في الثمانينات من كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" للويس عوض. عبّر عن هذا الموقف مقالاً صدر بمجلة الأزهر في عدد أبريل 1981<sup>4</sup>. تحدّث المقال عن محاولات التجديد باعتبارها "مؤامرة" ضدّ اللغة العربية "الخالدة"، مؤكّداً أنّ لغة النصّ المنزل تطلّ بفضل قداستها مستعصية على كلّ تأثير لأنّ "القرآن حماها من التحوّل إلى لغة تاريخية". وكانت مرجعيته في ذلك، فكر الإمام الشافعي وموقفه من خصوصية اللغة العربية وتعاليتها على سائر اللغات. إنّ ما رفضه الأزهر هو تصوّر الحديث للغة وللخطاب عموماً، والوسائل المنهجية المنبثقة عنه: ففي تصوّره، لا يعدو المجدّدون الذين يعتمدون مداخل السنية، الزجّ باللغة العربية في التاريخ النسبي، فينفون عنها دورها المحافظ وطابعها المتعالي اللذين يجعلانها غير خاضعة للتطوّر مثل اللغات الأوروبية مثلاً. وبمبادرة من مجمع البحوث الإسلامية<sup>5</sup> - التابع للأزهر - كانت مصادرة الكتاب.

إنّ الفارق بين الموقفين هو فارق ما بين المسيطر على ماضيه المالك لحاضره، والواقع تحت سلطة ماضيه العاجز عن الانتماء الإيجابي إلى الحاضر. وهو ما أوضحه الفيلسوف ريكور من خلال تحديده لكيفيتين من الوعي بالماضي: الأولى هي "الحزن" على الماضي بمعنى استمرار الارتباط والارتهان به إلى درجة فقدان الذات لاعتبارها وقيمتها في الحاضر، والثانية هي "الحداد"<sup>6</sup> على الماضي بمعنى التخلّص شيئاً فشيئاً من متعلّقاته للوصول إلى دخلنة صورته. إنّها تعني التخلّص من هاجس استعادة وضعيات ماضية للعيش فيها من

<sup>2</sup> - محمد فايد هيكل، "على الطريقة اليسارية، نقد كتاب مفهوم النص"، مجلة الأزهر، سبتمبر، 1991، ص ص 271-280

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 272

<sup>4</sup> - "القيمة الحقيقية لكتاب مقدمة في فقه اللغة العربية"، مجلة الأزهر، أبريل 1981، ص ص 1102-1132

<sup>5</sup> - "القضاء وكتاب مقدمة في فقه اللغة العربية"، مجلة الأزهر، ديسمبر 1983، ص ص 446-456

<sup>6</sup> - تتماشى الدلالات المعجمية لكلمة الحداد، مع هذا المعنى الفلسفي، ومنها الانصراف عن الشيء، وجعل حدّ بين شيء وآخر. انظر لسان العرب لابن منظور.

جديد<sup>7</sup>. بهذا الاعتبار عاش المفكّرون في الغرب عمليّة "الحداد" على الماضي، وعرّوا أنّهم انفصلوا عنه زمنيّاً، فعرّوا أيضاً قيمتهم في الحاضر، وأصبحوا قادرين على إحداث الجديد في عمليّة إبداعية متواصلة لا تقطع مع الماضي، لكنّها لا ترتّهن به. بينما ظلّ المفكّرون المسلمون في حالة حزن متواصل على الماضي، متأسّفين عليه، ولم يعيشوا بعد هذا "الحداد"، فظلّوا عاجزين عن الانفصال عنه، وعن الوعي بقيمة ذواتهم في الحاضر. فظلّوا عاجزين أيضاً عن الإضافة التي يقتضيها الانتماء إلى الحاضر.

ولن نتطرّق في هذا البحث للدراسات التي لم تتجاوز الانخراط في الماضي بنصوصه وتصوّراته، معيدة إنتاج ذات المسلّمات القديمة-الجديدة، مكوّنة رؤية تقليدية موروثية عاجزة عن التفاعل الإيجابي مع العصر وثقافة العصر؛ بل سنركّز على الدراسات التجديدية التي انخرطت في تعامل نقديّ مع التراث - ويعيننا منه الجانب الديني - مستفيدة من كلّ المداخل المنهجية الحديثة في قراءة النصّ وفهمه، ومفتوحة لآفاق جديدة للمعرفة بفضل مراجعاتها المستمرة. ومن الثابت أنّها حقّقت نتائج هامّة في هذا المجال، لكنّها ما أدّعت يوماً أنّها أنجزت ما يجب أن يُنجز، ولا أغلقت الباب مطمئنة إلى "فتوحاتها". فهي لا تزال في عمليّة بحث وتطوير مستمرّين لمناهجها ولنتائجها. والإشكاليّات الناجمة عن مزايا كلّ منهج ونقائسه في أن، لا تكفّ عن الظهور من خلال تطبيقاته خاصّة. وكذلك الإشكاليّات الناجمة عن طبيعة العلاقة بين المناهج من حيث الربط أو الفصل بينها، فهي لا تزال تحتلّ الواجهة من اهتمامات الدارسين المهتمّين بالقراءة والتأويل. وبحثنا هذا لا يدّعي الإحاطة بهذه الإشكاليّات ولا يعدّ بها، بل هو يحاول أن يكون مدخلاً إلى إثارة هذه الإشكاليّات من خلال الوقوف عند نماذج تطبيقية منها، وذلك من خلال ثلاثة مستويات:

1- الفصل بين المناهج في مشروع الجابري.

2- أحادية المنهج في مشروع هشام جعيط.

3- تعدّد المناهج، من "الإسلاميات التطبيقية" إلى تحليل الخطاب.

<sup>7</sup>- Paul RICOEUR, La mémoire saisie par l'histoire, in: Présence de Paul Ricoeur, ACADEMIE TUNISIENNE DES SCIENCES DES, LETTRES ET DES ARTS «Beit al-Hikma», 2003.

## 1. الفصل بين المناهج في مشروع الجابري

لا جدال في أنّ الدراسات التي أنجزها محمّد عابد الجابري في مجال قراءة التراث - الدينيّ منه وغيره - قدّمت إضافة نوعيّة للفكر العربي الحديث. وهي إضافة يفسّرنا إلى حدّ بعيد اعتماده على مناهج حديثة في الفهم والتأويل. ولعلّ أبرز ما اعتمد منها: المنهج الإبستمولوجي، والمنهج التاريخي، كما يظهر في أهمّ أبحاثه<sup>8</sup>.

الإبستمولوجيا هي نظريّة المعرفة<sup>9</sup>. والمنهج الإبستمولوجي هو دراسة نقديّة لعلم من العلوم أو لمجموعة منها، من حيث المناهج العلميّة والمبادئ والمفاهيم الأساسيّة. فهو يهتمّ بالبحث في آليات إنتاج المعرفة، وفي الأسس التي تقوم عليها، ثمّ وضعها في السياق العامّ لتطوّر حركة الفكر.

إنّ رواد هذا المنهج كثيرون. وسنقف من بينهم في هذا المدخل عند أولئك الذين أثروا بعمق الخطاب العربي التجديدي منذ السبعينات. أولهم غاستون باشلار، وهو الذي بلور البعد التاريخي للمعرفة، وبيّن أنّ معايير الإدراك ليست مطلقة، بل هي تتفاعل باستمرار مع التطوّرات التاريخيّة ومع التحوّلات التي تجدر في سائر العلوم. وممّن طوّر عمل باشلار لوي ألتوسير الذي نبّه إلى الفارق المعرفي بين العلم والإيديولوجيا<sup>10</sup>، واستثمر تمييزه هذا في العديد من الحقول المعرفيّة. ويُعتبر ميشال فوكو صاحب مساهمة هامّة في تطوير المنهج الإبستمولوجي، وذلك عن طريق دراسته للبنية المعرفيّة السائدة في كلّ مرحلة من المراحل التاريخيّة، وبلورته لمفهوم هامّ هو مفهوم "النظام المعرفي" الذي يعرفه كما يلي: "هو مجموع العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم، في مرحلة معيّنة، عندما نحلّلها في مستوى انتظام مكوّناتها الخطابيّة<sup>11</sup>. وأوضح فوكو عدم الثبات في الأنظمة الفكرية من حيث مختلف التحوّلات التاريخيّة التي تمرّ بها. ونبّه إلى أهميّة البحث في المفاهيم من حيث ظروف نشأتها ومن حيث الآليات التي اعتمدت في إنتاجها ضمن شروط تاريخيّة محدّدة للمعرفة السائدة.

<sup>8</sup> - للجابري مؤلّفات عديدة في قراءة التراث، وسندرس من بينها: نقد العقل العربيّ: (1) تكوين العقل العربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، 1991؛ (2) بنية العقل العربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، 1991؛ نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، 1993؛ والمنقّفون في الحضارة العربيّة، محنة ابن حنبل ونبكة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1995؛ الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996.

<sup>9</sup> - نحيل هنا على مجموعة من المراجع التي تناولت بالدرس نظريّة المعرفة والمنهج الإبستمولوجي:

- Jean-Michel BESNIER, Les Théories de la Connaissance, coll. «Que sais-je?», Paris, PUF, 2005.

- Dominique LECOURT, Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault. Paris Maspero, 1980.

- Id, La philosophie des sciences. coll «Que sais je?», Paris, PUF, 2010.

<sup>10</sup> - L. ALTHUSSER, Idéologie et appareils idéologiques d'Etat, Notes pour une recherche, 1970. in Positions, Paris, Editions Sociales, 1976.

<sup>11</sup> - M. FOUCAULT, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969, p. 250.

يعلن الجابري عن ضرورة الاستفادة من المناهج الحديثة في التعامل مع نصوص التراث، محدداً طريقته في الاستفادة منها قائلاً: وجاءت مختلف بحوثه مترجمة عن هذه الاستفادة

تأثر الجابري بهذه المفاهيم والمنهج الذي ينتظمها، وسعى إلى الاستفادة منها في قراءة نصوص التراث وحقوله المعرفية، وفي فهم الأنظمة الفكرية الممثلة لها ضمن ما سماه بالعقل العربي. وكان ما قام به مندرجا في عملية ربط مثمر بين التراث والحداثة، من خلال البحث عن الشروط الفكرية التي يمكن أن تساهم في دفع حركة التحديث. فنحن - حسب رأيه - في أشد الحاجة إلى عمل من هذا القبيل لتبيين الأسس المعرفية والمنطقية التي قام عليها الفكر العربي<sup>12</sup>. ثم خاصة للنجاح في حسن استثمار الجوانب العقلية المميزة في تراثنا لدعم مسار الحداثة، ولتجاوز "الفهم التراثي للتراث" - حسب عبارته<sup>13</sup>. ويظل المبدأ الذي عمل وفقه هو أنه "لا سبيل إلى التجديد والتحديث، إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً. أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية فيجب أن نستعين بها فعلاً، لكن لا بفرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قلوبها"<sup>14</sup>.

حدّد الباحث إذن مدونة عمله وهي النصوص أو الخطابات التي أنشأها العلماء والمثقفون في مختلف الحقول المعرفية، الدينية واللغوية والفلسفية وغيرها. وحدد أيضاً منطلقه المنهجي وهو كما قال: "تحليل الأساس الإبستمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي"<sup>15</sup>، وذلك بهدف الكشف عن نوعية الأسس العقلية التي تمكّن من اكتساب المعرفة انطلاقاً من مبادئ وقواعد محددة تكوّن مفهوم "النظام الفكري" Epistémè<sup>16</sup>. وتوصل إلى بلورة ثلاثة أنظمة هي: البيان والبرهان والعرفان. وسنعرضها باختصار، حتى نبين بعد ذلك بعض المشاكل المنهجية في بلورتها وفي توزيعها.

أدرج الجابري ضمن نظام البيان نصوص العلوم العربية المنشأ - حسب رأيه - وهي الفقه والكلام والنحو والبلاغة<sup>17</sup>. وتمثّل خصائص هذا النظام في كون "عملية التفكير فيه محكومة دوماً بأصل. أي أنّ العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقاً من أصل معطى (=نص<sup>18</sup>) أو مستفاد

<sup>12</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 7-8

<sup>13</sup> - المرجع السابق، ص 13

<sup>14</sup> - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 568

<sup>15</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 33

<sup>16</sup> - المرجع السابق، ص 15، 37-39

<sup>17</sup> - المرجع السابق، ص 96-133؛ وبنية العقل العربي، ص 13-248

<sup>18</sup> - يفيد مصطلح "النص" - كما استعمله الجابري - مصدر التشريع الأول: الكتاب والسنة.

من أصل معطى (ما ثبت بالإجماع والقياس)<sup>19</sup>. إذن، ليس للعقل من دور في هذا النظام إلا الاستدلال على صحة النصّ أو استنماره<sup>20</sup>. وكان نموذج هذا النظام خطاب الشافعي المؤسس لعلم الأصول ولكلّ عملية إنتاج فكريّ. وهو الذي جعل مفهوم العقل محدود الإبداع ولا دور له إلا في حسن الاتّباع.

النظام الثاني هو البرهان: وهو يقوم على "منطلقات منهجية وتصوريّة مستمدّة من الحقل المعرفيّ العلميّ لذلك العصر (أي العصر القديم) بل ولكلّ عصر... مثل الاستنتاج والاستقراء والسببيّة"<sup>21</sup>. ويتمثّل هذا النظام في منطق الاستدلال العقليّ على الحقائق. وكان الفكر في الغرب الإسلاميّ - مع ابن باجة وابن رشد ومع ابن خلدون حسب رأيه - ممثلاً لهذا النظام.<sup>22</sup> ويصل إلى نتيجة مفادها أنّ النظام الفكريّ الذي يحتاج إليه الفكر العربيّ اليوم في "عملية التجديد والتحديث المطلوبة"<sup>23</sup>.

النظام الثالث هو العرفان، ويتمثّل في أنّ الحصول على المعرفة لا يكون بالعقل ولا بالحسّ بل بـ"الكشف" وهو ما يُلقى في القلب إلقاءً عندما يرتفع الحجاب بينه وبين الحقيقة العليا<sup>24</sup>. ويمثّل هذا النظام كلّ التيارات العرفانية الصوفيّة منها والشيعيّة وكلّ الروافد الأجنبية المؤثّرة فيها.

إنّ ما توصل إليه الباحث، هو على درجة كبيرة من الأهميّة. وساهم مساهمة ذات بال في التعرّف على أنظمة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ومدى حضور العقل المبدع فيها، العقل المطلوب اليوم - حسب تصوّر الباحث - لتحقيق الشروط المعرفيّة للتحديث.

لكن لم يخلّ تطبيق المنهج الإيستمولوجي على نصوص التراث من بعض المآزق. لعلّ أهمّها معايير اختيار المدوّنة، وكيفية قراءتها، وتوزيعها بين الأنظمة المذكورة. ذلك أنّ تغييب الجابري لنصوص في هذا الحقل المعرفيّ أو ذلك، أسقطه في ضرب من التجوّز والتعميم المخلّ أحياناً. ونكتفي في هذا السياق بمثال عدم اعتناؤه بجمع النصوص - وحتّى بقايا النصوص - الاعتزاليّة السابقة للحدث "الأشعريّ"، جعله يحشر علم الكلام منذ مراحل الأولى ضمن النظام البيانيّ، جنباً إلى جنب مع علم الفقه وأصوله. وهذا ما يتنافى مع الواقع التاريخيّ فضلاً عن الواقع الثقافيّ. إذ نتبيّن من خلال ما وصلنا من هذه النصوص التي أهملها أنّ مفهوم العقل

19- بنية العقل العربيّ، ص 113

20- انظر مختلف السياقات التي احتوت مصطلح "عقل" في بنية العقل العربيّ، كما جاءت في الفهرس العلميّ، ص 593

21- بنية العقل العربيّ، ص 5520

22- نحن والتراث، ص 9، والفصول المخصّصة للفلسفة المغربيّة من هذا الكتاب.

23- بنية العقل العربيّ، ص 569

24- المرجع السابق، ص 374



عند المعتزلة الأوائل، يخضع لنفس الآليات الفكرية التي حددها الجابري لدى مفكري الغرب الإسلامي مثل ابن باجة وابن رشد. أما من ناحية التوزيع داخل هذه الأنظمة، فإننا نجد الكثير من التجوز في إدراج نصوص ضمن نظام لا تمثله ولا هو يمثلها، ونقصد أساسا إدراجه للنص الخلدوني إلى جانب نص ابن رشد مثلا في النظام العقلي. لقد أول مقاطع من النص الخلدوني تأويلا لا يستقيم مع أبنيتها اللغوية والدلالية، لأن هذا النص لا يتجاوز - من حيث نوعية دلالاته ومن حيث آلياته الفكرية - أسس النظام البياني<sup>25</sup>.

وعلاوة على بعض الإشكاليات التي يثيرها تطبيق المنهج، فإن هناك أخرى يثيرها الاقتصار على منهج واحد في فهم نصوص متعددة المستويات والمسائل. وهنا لابد من التأكيد على أن عدم مراجعته للبداهات المتداولة حول بعض "الحقائق" في علاقة العلوم ببعضها البعض، وحول موقعها من الثقافة السائدة، هو الذي جعل قراءته تنزلق إلى فهم بعض النصوص فهما هو مجرد إعادة إنتاج لنفس المعطيات السائدة. من هذه المعطيات مثلا أن علم الكلام لم يتأسس إلا مع أبي الحسن الأشعري<sup>26</sup> في الربع الأول من القرن الرابع للهجرة. ومعنى هذا أن المصطلح نفسه "علم الكلام" لن يتخذ إلا المفهوم الذي بلوره الأشعري، والذي جعله ضمن النظام البياني؛ دون المفهوم السابق الذي بلوره كل علماء الكلام في القرنين الثاني والثالث للهجرة. وهو الذي يؤهل هذا الحقل المعرفي للاندراج ضمن النظام البرهاني.

هذه المعطيات غير المراجعة هي التي وجهت قراءة الجابري للأزمة الثقافية-السياسية في عهد الخليفة المأمون والتي سميت "بالمحنة"، وهي التي جعلت من المتوقع أن يعجز مشروعه الإبيستمولوجي عن فهم دوافع التعارض - بل الصراع - بين الخطاب الكلامي والخطاب الفقهي في هذه الأزمة. فهو يريد أن يفسر تعارضا بينهما بمعطى الانسجام والتوافق البعدي الذي أحدثه الأشعري لاحقا، وهذا غير ممكن. وفعلا صرح الجابري أن المحنة "غامضة الدوافع"<sup>27</sup>، ولم يزد على ذلك، رغم أن من أؤكد مهام التحليل الإبيستمولوجي، توضيح هذا التعارض بين العلوم والأفكار. ولذلك سنراه في هذه المسألة بالذات يتخلى عن المنهج الإبيستمولوجي ويتوسل بالمنهج التاريخي.

<sup>25</sup>- درسنا هذا الجانب في كتابنا "حفرات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفية وهم الحداثة العربية"، رابطة العقلايين العرب & دار بئرا، سوريا 2008

<sup>26</sup>- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 101

<sup>27</sup>- المرجع نفسه، ص 151

ما هو المنهج التاريخي؟ لا يمكن أن نتحدث عن المنهج التاريخي ومدى اعتماده في قراءة التراث، دون أن نقف عند الإضافة النوعية التي قدّمها "مدرسة الحوليات الفرنسية"<sup>28</sup> L'École des Annales أو التاريخ الجديد<sup>29</sup> La nouvelle histoire، مقارنة بالمنهج التقليديّ منهج "التاريخ الحديث" L'histoire événementielle.

يتمثل منهج التاريخ الحديث في محاولة تتبّع الترتيب الزمني للأحداث السياسية والعسكرية تلك التي تهّم هرم السلطة بدرجة أولى، مع الاقتصار على التدقيق في المعطيات المتعلقة بالأحداث من قبيل التواريخ الجزئية والفواعل والأمكنة، ثم الربط السببي بينها باعتبار أنّ تعاقبها في الزمن هو في حدّ ذاته معطى كاف لفهم أسباب وقوعها، وذلك في المدى الزمني القصير. لقد قام هذا المنهج على ثلاثة أركان: "السياسي" Le politique، و"الفردي" L'individuel، و"التعاقب الزمني" Chronologique. وهي الأركان التي مثّلت دعامة الكتابات التاريخية التقليدية.

وفي المقابل يتمثل منهج التاريخ الجديد في الاهتمام بالجانب الاجتماعي - بمفهومه الشامل - في قراءة الماضي، باعتبار أنه يُشرع آفاق البحث التاريخي على واقع حضاريّ مضى ويكشف خصوصياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في كلّ تجلياتها: المعطيات الديموغرافية، الأفكار، العادات والتقليد إلى غير ذلك.. بطريقة تبعث فيه الحياة بعد إعادة تشكيلها انطلاقاً من الشتات المتوفّر من الوثائق، وفي مقدّمها الخطاب المكتوب.

وتغيّر تعامل التاريخ الجديد مع مفهوم الزمن الاجتماعي والثقافيّ، من الاعتناء بالتواريخ الجزئية على المدى القصير، إلى محاولة الكشف عن منطوق التطور والتحوّلات الكبرى في التركيبين الاجتماعيّة والفكرية على المدى الزمنيّ الطويل. لقد جعل هذا المنهج من مهمته تخليص قراءة التاريخ من التوظيف الإيديولوجيّ لصالح قوى معينة في الحاضر، وتخليصه كذلك من الاعتبارات الذاتية المسبقة للمؤرّخ. كما سعى إلى مساءلة البدايات القديمة والتجديد المستمرّ لنتائجه، مسانرةً لحركة التطور العلميّ في سائر الحقول المعرفية. ولتحقيق

<sup>28</sup> - سمّيت بمدرسة الحوليات، نسبة إلى دورية علمية ظهرت في فرنسا منذ سنة 1929، وعنوانها: "حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي" Les Annales d'histoire économique et sociale.

أسّستها مجموعة من المختصّين في التاريخ في الجامعة الفرنسية، أشهرهم: لوسيان فافر Lucien FEBVRE (1878-1956)، ومارك بلوخ Marc BLOCH (1886-1944).

<sup>29</sup> - Jacques LE GOFF, (dir), La Nouvelle Histoire, Bruxelles, Editions Complexe, 1988.

- Jacques LE GOFF, et Pierre NORA, (dir), Faire de l'histoire, Gallimard, Folio, 1974. Trois volumes: I.Nouveaux problèmes ; II.Nouvelles approches ; III.Nouveaux objets.

- Fernand BRAUDEL, Écrits sur l'histoire, Flammarion, 1969

- Marc BLOCH, Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, Colin, 1997

هذا الهدف انفتح على سائر العلوم الإنسانية للاستفادة منها في فهم الظاهرة الإنسانية في واقعها التاريخي. وساهم عدة مفكرين في تطوير هذا المنهج لعل أشهرهم: جورج دوبي، وجاك لوغوف، وبيار نورا، وغيرهم.

وسيتبع الجابري - في حدود معينة - هذا المنهج في عودته إلى مسألة "المحنة"، في كتابه "المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"<sup>30</sup>. وصرح بأن "طرحه للقضية هو طرح منهجي تاريخي"<sup>31</sup>. ومبرره في اختيار هذا المنهج دون غيره "أن إطار المحنة سياسي، إذن فلا بد من بناء التفسير على التحليل السياسي"<sup>32</sup>. إطار المحنة - كما ذكر الباحث - سياسي، وعلى هذا الأساس سمح لنفسه أن يكتفي بهذا المنهج.

لكنها محنة سلّطت على مثقفين بسبب أفكار حملوها أي بسبب نوعية معينة من المعرفة. لذلك لا يمكن أن نهمل الخلفية الإبستمولوجية للمعرفة التي حوكم بسببها هؤلاء المفكرون، ومع ذلك سيهمل الجابري هذه الخلفية لأنه لم ينجح في استيعابها في مشروعه السابق، وسيقدم قراءة تاريخية شبه متناقضة مع المبادئ الإبستمولوجية.

ركّز الجابري في تحليله للنصوص هذه المرة على إبراز الدلالات الحديثة وبيان توالدها من بعضها البعض في علاقة "سبب - نتيجة". وفي البحث عن الدلالة الحديثة، يرفع الباحث النصوص إلى مستوى الوثائق التاريخية الحاملة لمعطيات "وقعت فعلا بالكيفية التي تذكرها". أي إنّ الحقيقة هنا تضمنها براءة مفترضة للخطاب في تحويله الواقع إلى معرفة.

ومن المعلوم أنّ الخطاب - وخاصة الخطاب التاريخي - تحفّ به عديد الإشكاليات في مستوى علاقته "بالحقيقة". أولها الفارق النوعي بين "التاريخ الكائن" و"التاريخ المكوّن"<sup>33</sup>. فمنتج الخطاب التاريخي لا ينقل الواقع أو الماضي نقلا محايدا، بل هو ينقل انطبعا عنه - هو ما يرتسم في وعيه به<sup>34</sup>. لأنّ الذي يكتب في التاريخ - كما يقول غدامير - يظلّ هو نفسه منخرطا في التاريخ<sup>35</sup>.

<sup>30</sup>- صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995

<sup>31</sup>- المرجع السابق، ص 86-87

<sup>32</sup>- المرجع السابق، ص 86

<sup>33</sup>- P. RICOEUR, Histoire et vérité, Cérès Editions, 1995, p. 89.

<sup>34</sup>- Ibid., p. 25- 38.

<sup>35</sup>- Ibid., p. 54 ; Cf. Georgia Warnke, Gadamer, herméneutique, tradition et raison. Editions Universitaires, 1990, p. 55-62

كلّ هذه الإشكاليّات تجعل من اعتماد النصوص التاريخيّة في فهم حدث ما - دون نقدها عبر إخضاعها لآليّات التحليل الخطابيّة - عمليّة محفوفة بالكثير من المزالق. خاصّة إذا ما رُمنا من وراء هذا الفهم تعميم النتائج التي نتوصّل إليها.

وقد وجدنا الجابريّ يعتمد نصوصاً متعدّدة من كتب التاريخ خاصّة "تاريخ الطبري"، وكتب الفرق مثل "الفرق بين الفرق" لعبد القاهر البغداديّ، وكتب التراجم مثل "طبقات الحنابلة" لمحمّد بن خلف بن الفراء وغيرها. ولا يخضعها للتحليل والنقد، حتّى يكشف عمّا تقدّمه من معطيات و"حقائق" لا تخلو من أن تكون وجهة نظر طرف أو أطراف معيّنة.

ما قام به الباحث في قراءته لهذه النصوص هو إثبات المعطيات التي تقدّمها حول المحنة على أنّها "حقائق"، وجعلها تترايط فيما بينها في نسق معيّن يبدو مقبولاً في بنائه الداخليّ، ولكنّه لا يمتاسك كثيراً عند إثارة إشكاليّات الخطاب بين لحظة التشكيل ولحظة الفهم أو التقبّل.

ويمكن أن نخترل قراءته لنصوص المحنة فيما يلي:

● هناك حركة معارضة - في صفوف العامّة وقيادة الفقهاء والمحدّثين - للسلطة العبّاسيّة القائمة ممثّلة في الخليفة المأمون<sup>36</sup>.

● تميل هذه المعارضة إلى الأمويّين، البديل السياسيّ المأمول<sup>37</sup>.

● في الماضي، رُفِع شعار "القرآن مخلوق" في وجه الأمويّين (رفعه علماء الكلام)<sup>38</sup>.

● في الحاضر، وظّفت السلطة العبّاسيّة هذا الشعار المناوئ للأمويّين<sup>39</sup>، لتحارب حركة الإحياء الأمويّ<sup>40</sup>. وحاولت فرضه على الجميع، فكانت المحنة.

ومفاد هذا التفسير أنّ المؤسّسة السياسيّة توظّف المقولة ونقيضها، ممّا يفرغها من أيّ فعاليّة دلاليّة خاصّة. إذن ليس للمقولات الفكرية "تاريخيّة" تكتسب بمقتضاها دلالتها بل هي من قبيل الجواهر المعنويّة

<sup>36</sup>- الجابريّ، المثقّفون في الحضارة العربيّة، ص 43

<sup>37</sup>- المرجع السابق، ص ص 93-97

<sup>38</sup>- المرجع السابق، ص ص 102-107

<sup>39</sup>- المرجع السابق، ص ص 73-74

<sup>40</sup>- المرجع السابق، ص 95

المتعالية التي تصلح للتوظيف في كل الظروف، حتى وإن تباينت. لكن ما يعجز هذا التفسير عن استيعابه هو جملة من المعطيات التاريخية التي تتنافى معه، من قبيل أن المحدثين تحالفوا في تحركاتهم ضد المأمون مع عمه إبراهيم بن المهدي وهو طبعاً عباسي (وقد امتحنه المأمون مع المحدثين والقضاة)، فكيف يستقيم ميلهم إلى الأمويين بدلاً كما قال الجابري؟ ومن قبيل أن حركة الإحياء الأموي بدأت منذ عهد الأمين بن هارون الرشيد، ومع ذلك حارب هذا الخليفة مقولة خلق القرآن ولم يوظفها - كما يفترض الجابري - ضد الأمويين. ومن قبيل عدم ذكر المأمون للأمويين - لا من قريب ولا من بعيد - في سياق تبريره لامتحان المحدثين والقضاة، في رسائله التي أثبتتها الطبري كاملة في تاريخه.

ويمكن أن ننظر في مثال آخر اعتمد فيه الجابري المنهج التاريخي، حتى نبين الإشكاليات الناجمة عن الفصل بين المناهج. يتعلّق هذا المثال بتصوّره لمسألة الدين والدولة في بداية الإسلام، في كتابه "الدين والدولة وتطبيق الشريعة". جاء هذا التصور ناقداً مجدداً في العديد من مستويات الطرح، لكنّه لم يخل من ارتباك في عملية الربط بين المفاهيم السياسيّة المتّصلة بالتنظيم السياسيّ التقليديّ، والمفاهيم المتّصلة بالدولة الحديثة. فقد قام الجابري بإسقاطات مفهوميّة معاصرة: الفراغ الدستوري، كيفية اختيار الحاكم، المدّة القانونيّة، الاختصاصات والصلاحيّات. وقام أيضاً بإعادة إنتاج مسلمات كرّستها الثقافة الرسميّة السائدة، والتي لا تخدم كثيراً تصوّره التجديديّ. فقد اعتبر مثلاً أنّ الغاية من إنشاء الدولة هي تطبيق أحكام الشرع، مستبعداً البعد العمراني المدني الذي تحكّم عملياً في أوّل تجربة سياسيّة في تأسيس الدولة وهي تجربة عمر. إذ لم ينتبّع مختلف التجليات الاجتهاديّة العقلية لتنظيم شؤون الدولة، واقتصر على جوانب دون أخرى، ثمّ لم يقدّر بمساءلة بعض البدايات المتداولة من قبيل الحجية المطلقة المسندة إلى بعض المصادر التشريعيّة، ولم يسر بملاحظاته إلى نهاياتها المنطقيّة وهي ترجيح البعد المدني في التجربة السياسيّة الأولى والمرجع في الإسلام<sup>41</sup>.

لقد بدا على تصوّر الجابري - في حالات لا بأس بها - قصور منهجيّ تمثّل في ما ينتج عادة عن الالتزام بمدخل منهجيّ واحد - وهو هنا المنهج التاريخي - إزاء التعدّد والتنوّع في الإشكاليات الحافّة بالقضايا التي يعالجها.

إنّ للمنهج التاريخيّ مزايا عديدة متأثية من تركيزه في الظروف التاريخية التي تكتنف الظاهرة والخطابات المعبرة عنها، لكن، له حدوده التي لا تسمح بتعميم نتائجه إلاّ بعد استيفاء النظر في الشروط المتعلقة بكتابة النصّ التاريخيّ وتأويله، وبعد الاستئارة بمناهج أخرى.

<sup>41</sup> - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996، ص 81

ولعلّ من أكثر المفكرين اهتماماً بالمنهج التاريخي - بحكم تخصصه الأكاديمي - هو هشام جعيط. فكيف استفاد من هذا المنهج؟ وما حدود هذه الاستفادة؟

## 2. أحادية المنهج في مشروع هشام جعيط

نجد في أعمال هذا المفكر<sup>42</sup> إشارات مختلفة إلى التزامه بالمنهج التاريخي في قراءة التراث وقضاياها. ونورد منها ما يلي: يقول: "وبعد فإنّ لعلم التاريخ ذاته تاريخاً، فقد تأسست في ألمانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر مناهج المعروفة في التعامل مع المصادر، وازداد ثراء في القرن العشرين، حتّى وصل إلى نوع من النضج بتكافل المعارف التي تصبّ فيه، من اقتصاد وانتروبولوجيا وسوسولوجيا"<sup>43</sup>. ويقول في تحديد مهمّة المؤرّخ بما هي التزام بالموضوعية: "إنّ همّه هو التفهّم وإخراج واقع الماضي من سديم النصوص، أي إكسابه نظاماً وهيكله من دون إخضاعه لأية نظرة مسبقة"<sup>44</sup>. كما صرّح في أكثر من سياق بأنّ منهجه تاريخي<sup>45</sup>. على هذا الأساس غدت أعمال هشام جعيط نموذجاً ممثلاً لمزايا المنهج التاريخي، ولكن أيضاً لحدوده.

قام هشام جعيط بقراءة تاريخية نقدية لنصوص التراث، وتوصّل من خلالها إلى إعادة النظر في العديد من المعطيات والقضايا والتصورات. وقد همّت نتائج مناقشة معطيات تتعلّق بفترات تاريخية مختلفة وقضايا تتراوح بين الدين والسياسة والاجتماع<sup>46</sup>، توسّل فيها بمنهج النقد التاريخي عبر مساءلة نصوص التراث، وعبر مقارنة المعطيات التي يجدها في مختلف هذه النصوص. وعندما ننظر في استنتاجاته، نرى أنّ الكثير منها جاء مجدداً تجديداً نوعياً في طرح المواضيع. فتدقيق المعطيات التاريخية وتصحيح بعض الأحداث من حيث كيفية وقوعها والنتائج المنجّرة عنها، يفيدان كثيراً في صياغة تصوّرات عامّة تهّم هذه الفترة أو تلك، أو تهّم هذه القضية أو تلك. ولعلّ عمله المتعلّق بالتجربة النبوية أوضح دليل على هذه الجِدّة من خلال تحليل قضايا الوحي والقرآن والنبوة. إنّ المنهج الصحيح، كما قال: "هو اعتبار المعطى كمعطى ومحاولة تحليله لا أكثر"، بمنهج عقلانيّ تفهّمي<sup>47</sup>. أي دون إسقاط لمواقف مسبقة، أو تكرار للمعهود في الدراسات التقليدية المتداولة.

<sup>42</sup> - لهشام جعيط مؤلّفات عديدة سندرس من بينها: الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدّم العلمي، الكويت، 1986؛ السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، ط2، 2000؛ في السيرة النبوية 2، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة. بيروت دار الطليعة، ط1، 2007؛ الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، بيروت، دار الطليعة، ط4، 2000

<sup>43</sup> - هشام جعيط، في السيرة النبوية 2، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص 7

<sup>44</sup> - المرجع السابق، ص 9

<sup>45</sup> - هشام جعيط، في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة، ص 18؛ في السيرة النبوية 2، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، ص 5

<sup>46</sup> - هشام جعيط، في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة & الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر؛ الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية.

<sup>47</sup> - هشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، 1999، ص ص 8، 12

وجاءت دراسته لمدينة الكوفة، مثالا آخر على تحقيقه نتائج هامة تتعلق بجملة المعطيات التاريخية والسياسية والدينية وغيرها، والتي تضافرت لتشكّل المدينة وتتحكّم في نسق تطورها. فقد نبّه فيها إلى ضرورة التخلّص من المؤثرات الإيديولوجية المختلفة التي يمكن أن توجّه قراءة النصوص. يقول: "لقد تأثر البحث من الجانب العربيّ قطعاً بتيّار القومية، ولما تقنّع بقناع الإيديولوجيا، فقد نزع إلى تيّار عروبي تاريخي شمولي، حين أراد تعريب تاريخ الشرق كافة منذ البداية"<sup>48</sup>.

لكن يثير تطبيق هشام جعيط للمنهج التاريخي بعض الإشكاليات المتعلقة بكيفية التعامل مع المصادر النصية من حيث إهمال خصوصياتها الدلالية والبنويّة. وسنقف عند نموذج من هذه الإشكاليات من خلال قراءته للنصوص المتعلقة بالمنهج السياسي الديني الحاسم في نشأة الاختلافات السياسية وهو منعرج الاضطرابات التي نشأت في عهد عثمان وأدت إلى أزمة سياسية اجتماعية دينية حادة بمقتله وإثره.

من الواضح أنّ التصوّر الذي ينطلق منه جعيط والذي يوجّه من الداخل تأويله للنصوص المنتقاة، قائم على جملة من المسلمات، يعنينا منها في هذا الصدد، تحميل التيّار المتشدّد في تدينه وفي فرض العمل الحرفي بالكتاب، جانبا هاماً من مسؤوليّة الاضطرابات والأزمات المتتالية التي تردت فيها الدولة. وهو في هذا يحيل من حين إلى آخر إلى ظاهرة التطرف الديني في العصر الحديث مرجّحا كونها من نسل هذا التيّار. من الناحية المبدئية هذه المسألة صالحة إلى حدّ بعيد في فهم التاريخ الإسلامي السياسي والديني، فالعامل الثقافي - المتمثّل هنا في فهم متكسّس للنصّ الديني - له كبير الأثر في توجيه سلوك الجماعات المتطرّفة التي تتشبّث بفرض ذلك الفهم بالذات على المجتمع والدولة. لكنّ الإشكال في الأطر التاريخية التي يمكن أن نستعمل فيها هذه المسألة. إنّها مرتبطة بفكر أرتدوكسيّ تشكّل في ظروف محدّدة كان فيها للمؤسسة السياسية التقليدية - مؤسسة الخلافة - والمؤسسة الدينية ممثّلة في تنظيم أصحاب الحديث، دور أساسي. ولم يبرز هذا الفكر إلّا في أواخر القرن الثاني للهجرة حين بدأت أديباته في الظهور والانتشار تباعاً، وهي ذات الأديبات التي تتخذها خطابات التطرف الديني المعاصر مرجعية ثابتة.

مع ذلك نجد هشام جعيط يبحث عن جذور التطرف والعنف منذ "الإسلام المبكر"، وهذا لا يستقيم مع تاريخية المفاهيم والأنظمة الفكرية التي تحويها. من هذه الناحية تثير قراءته لأحداث تلك الفترة بعض الإشكاليات التي نرجّح أنّها ناتجة عن أحادية المنهج، وهو هنا المنهج التاريخي. لقد جاءت هذه القراءة وقية لما يقتضيه المنهج التاريخي من تحرّ في الوثائق ومقارنة بينها، ومن تحديد للفواعل وللدوافع التي يصدرون عنها،

<sup>48</sup> - هشام جعيط، الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية، ص 236









### 3. تعدد المناهج، من "الإسلاميات التطبيقية" إلى تحليل الخطاب

لا بدّ من الإشارة بدءاً إلى أنّ إقرار تعددية منهجية في مقارنة النصوص ورد وبكلّ وضوح في الإسلاميات التطبيقية عند محمّد أركون. فهو يتحدث عن المداخل اللازمة لتحليل النصوص فيذكر مختلف المداخل: المدخل اللساني، البسيكولوجي، والتاريخي، والاجتماعي، والأنثروبولوجي، والإبستمولوجي، وغيرها. يقول: "إنّ الإسلاميات التطبيقية ترجّح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أيّ اختزال للمادة المدروسة"<sup>53</sup>. ومن الثابت أنّه حقّق تطوّراً نوعياً فيما عزم عليه من "المساهمة في تجديد الفكر الديني بشكل عام"، كما قال<sup>54</sup>. وقد حقّق نتائج هامة في هذا المجال، لا يسمح سياق البحث هنا بالتوسّع فيها.

لكن تنجم بعض الإشكاليات في الكيفية التي يحددها أركون للجمع بين المناهج: إنّهُ يتحدث عنها باعتبارها دوائر مستقلة ويمكن أن تكون منها سلسلة تحيط بالنصّ. لكنّ استقلالها هذا أثناء التعامل مع النصوص، سيترك الباب مفتوحاً على اختلافات تأويلية تنتصب حجر عثرة في طريق إعادة البناء الفكريّ. واختلاف النتائج التي توصل إليها رواد القراءات الحديثة بمختلف مناهجهم أوضح من أن نتوقّف عنده: يكفي أن نشير إلى اختلاف أركون عن الجابري في تحديد مفهوم العقلانية والأنظمة العقلانية في التراث، واختلافه عن جورج طرابيشي في ذات القضايا وغيرها، واختلاف علي حرب<sup>55</sup> عن الجابري في تقييم عمل الشافعي، ومواطن الاختلاف بينهم كثيرة لمن شاء تتبّعها. هذا فضلاً عن الاختلاف الذي تسرّب إلى داخل المشروع الواحد في بعض القضايا، مثلما رأينا سابقاً في مشروع الجابري، ونضيف هنا ما سجّلناه من اختلاف بين مواقف أركون من المعتزلة مثلاً. فهو يشيد بهم في معظم السياقات التي عرض فيها لفكرهم معتبراً إيّاهم نموذج العقلانية في الفكر القديم، مع كلّ القيم المقترنة بها. ثمّ هو نفسه الذي ينافي هذا الموقف عندما يقع في فخّ البدايات التي صاغتها الثقافة المنتصرة تاريخياً والتي حملتهم مسؤولية المحنة في عهد المأمون. وهذا ذات التفسير الذي يقدمه أركون<sup>56</sup>. إذن هناك إشكال، إشكال المنهج الذي يطرح أكثر من تساؤل حول آليات القراءة والتأويل المعتمدة، لديه ولدى غيره.

إنّ مفهوم الإسلاميات التطبيقية مفيد جدّاً، لكنّ ما ينقصه هو كسر الحواجز بين هذه الدوائر، عن طريق إعادة هيكلتها داخل تحليل الخطاب Analyse du discours، بما هو جملة مقاربات منهجية تجمع بين جوانب

<sup>53</sup>- محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي & المركز الثقافي العربي، 1996، ص 57

<sup>54</sup>- المرجع نفسه، ص 56

<sup>55</sup>- علي حرب، نقد الحقيقة، الدار البيضاء & بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995، ص ص 43-44

<sup>56</sup>- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت- لندن، 1999، ص ص 10-



تقدّم نفسها دائماً على أنها تطابق مع الحقيقة وتمثيل "خطابي" لها، بينما هي "جملة تصوّرات خيالية في معظمها، أي لا تتطابق مع الواقع"<sup>58</sup>. ومن أهداف تحليل الخطاب "التفكيك العقلاني للبعد الخطابي في الإيديولوجيا"<sup>59</sup>، بما هو البعد الأساسي الذي تراهن عليه في سبيل تكريس بداياتها. والتسليم بهذه البدايات - كما يقول ألتوسير -<sup>60</sup> مشروط بنسق ثنائي من المعرفة / وعدم المعرفة: / reconnaissance / méconnaissance، "معرفة" البدايات والتسليم بها، وفي الآن ذاته "عدم معرفة" الآليات التي يحصل بها هذا التسليم. من هنا تبدو أهمية تحليل الخطاب في الكشف عن هذه الآليات التي تترجم عنها البنية الخطابية الخاصة بكلّ مجال معرفي.

### تحليل الخطاب بين التفسير والتأويل:

إذا كانت لكلّ معرفة بنية خطابية محدّدة وآليات لغوية تنهض بمعان هي الهدف من إنشاء الخطاب، فإنّ الوظيفة الأولى للقارئ هي استخراج خصائص هذه البنية. وهي التي تقوده إلى اتّخاذ وجهة معاكسة في اتّجاهها لوجهة منشئ الخطاب، أي أنّه يتّخذ وجهة التفكيك في مقابل وجهة التشكيل أو التركيب التي أنتج بها المنشئ خطابه.

هنا نجد أنفسنا إزاء مفهومين في تحليل الخطاب وهما: التفسير والتأويل.

يتّصل التفسير بما اصطلح على تسميته بالمكونات اللغوية المباشرة للخطاب: السجالات اللغوية، المصطلحات والمفاهيم<sup>61</sup>، الاختيارات التركيبية، منطق الترتيب والانتظام في النصّ، حركة الحجاج (بالنسبة إلى النصوص الفكرية)، الحضور والغياب في مستوى المعاني والمعطيات، وكيفية إيراد منتج الخطاب لآراء غيره<sup>62</sup> إلى غير ذلك... والحاصل من ذلك هو تحديد منظومة دلالية يتوقّف بين عناصرها الانسجام الإبستمولوجي وهو تحديداً ما يكون خصوصية كلّ نصّ.

أمّا التأويل فهو التطوير الدلالي للنصّ. وهو يصدر عن المميّزات أو الخصائص الفكرية والنفسية لكلّ قارئ. هو الجانب الإبداعي في كلّ قراءة. ولتجنّب إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ، يمكن بالانطلاق من

<sup>58</sup>- L. ALTHUSSER, Idéologie et appareils idéologiques d'Etat, Notes pour une recherche, 1970. in Positions, Paris, Editions Sociales, 1976, p. 38.

<sup>59</sup>- Georges- Elia SARFATI, op. cit., p. 99.

<sup>60</sup>- L. ALTHUSSER, op.cit., p. 48, 57.

<sup>61</sup>- نعني خاصّة دراسة نظام المفاهيم القارّة والمترابطة المميّزة لكلّ مجال معرفي، كما شرحها ميشال فوكو: Michel FOUCAULT, L'archéologie de savoir, p. 48- 49.

<sup>62</sup>- Georges- Elia SARFATI, op. cit., p. 61.







MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com