تقنيات الخطاب الحداثي في إعادة قراءة السُّنَّة النَّبويَّة

عزوز بن عمر الشوالي*

الملخص

عرضت بعض القراءات الحداثية للسُّنَّة النَّبويَّة، مُحاوِلةً إسقاط دلالاتها على السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة. ومن أشهر هذه القراءات: الهرمينيوطيقية، والبنيوية، وما بعد البنيوية، والتأويلية، وقراءة التلقي. والقراءات الحداثية في هذا السياق هي قراءات إبداعية أساساً، تجعل الوحي تحت حاكمية العقل، وتهدف إلى تفكيك النَّص الديني، ووضع التفكير العقلاني الوضعي بديلاً عنه. تُعَدُّ معظم هذه القراءات محاولات فردية أو تجريبية لم تُسفِر عن نتائج ملموسة في الواقع، ثم تناولها آخرون في أعمال أشبه ما تكون بمشروعات قراءة تهدف إلى تعميم الرؤية الحداثوية، والتحوُّل إلى بديل حداثي يُخلِّص في نظرهم الفكر العربي المعاصر من أثر القراءات الدينية الإسلامية التراثية.

تحاول هذه الدراسة أن تحاور بالنقد أهم تلك المشروعات، وهي: قراءة الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون، وقراءة فلسفية إبستمولوجية لمحمد عابد الجابري، وقراءة الفينومينولوجية للعلوم الإسلامية لحسن حنفي.

الكلمات المفتاحية: السُّنَّة، الوحي، التراث، الحداثة، القراءة، النقد، التحديث، القطيعة الإبستمولوجية.

* دكتوراه المرحلة الثالثة في الشريعة، اختصاص السيرة والحديث، ودكتوراه موحدة في العلوم الإسلامية والحضارة العربية، وتأهيل جامعي في أصول الفقه ومناهج تحليل الخطاب. أستاذ تعليم عالٍ، وعضو هيئة التدريس والبحث العلمي بجامعة الزيتونة في تونس. أستاذ تعليم عالٍ مُكلَّف بالبحث العلمي في مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان. البريد الإلكتروني: chaouali.azzouz@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2020/9/7م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2021/2/22م.

الشوالي، عزوز بن عمر (2021). **تقنيات الخطاب الحداثي في إعادة قراءة السُّنَّة النَّبويَّة**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 26 العدد 101، 63-100. DOI: 10.35632/citj.v26i101.5467

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2021 ©

المهاد النظري

لا تزال السُّنَّة النَّبويَّة تدعم مكانتها العلمية الحيوية، وتُجدِّد قيمتها الفكرية والمعرفية الوظيفية في عصرنا الراهن؛ بتبوُّئها صدارة الجدل الذهني بين التيارات والمذاهب الفكرية والأطروحات الإيديولوجية؛ سواء على مستوى النظر المنهجي، أو تقاطب الصراع الثقافي والحضاري في ضوء طبيعة خطابها متعدد المستويات (خطاب لغوي/ خطاب أفعال كلامية/ خطاب (تشريع) كاشف ومحدد لمواقف حاكمة). بعد أن عرفت الدراسات المتعلقة بها تحولات جذريّة من المستوى التأصيلي في الدرس العلمي التراثي إلى المستوى النقدي التفكيكي بأدوات المناهج الحداثية الجديدة في الدراسات العربية المعاصرة ذات الطبيعة العقلية والقواعديّة الفكرية الفلسفية والابداعية الوضعية المستمدّة من فلسفة العلوم التي تشعّ مركزيّاً من الغرب.

يعتقد التأصيليون المعاصرون المتمسّكون بالمناهج المنطقيّة التراثية، والمؤمنون (بوحيانية) الحديث والسُّنَّة النَّبويَّة (بجامع المفهومين معا) أنّ تلك المدونة التأسيسيّة في تاريخ الإسلام تمثل المصدر الثاني للشريعة في نظام البنية المركزية (basic structure/structure de base) للرسالة السماوية التي جاء بها الإسلام، ومردّ ذلك يعزى إلى كونها نص البيان الأساسي للوحي، وعليها يقوم منهاج العبادة، ومبادئ الإحياء الروحي، والتأطير الذهني، والبحث العلمي، والتطبيق التربوي، والتهذيب الأخلاقي، والتصحيح السلوكي، والترسيخ العقدي، والتحليل التاريخي، والتوسُّع المعرفي اللساني، وفي المالية الإسلامية، واقتصاد النمو، وفي الإصلاح التربوي والاجتماعي، والبناء السياسي، والاستئناف الحضاري، وعلى هذا المنوال يقوم الدرس العلمي والمعرفي في التعليم العام، وفي مناهج الدرس الجامعي، والبحث العلمي، وفي برامج الإعلام الثقافي، والتوجيه الدعوي، والثقافة المسجديّة على نطاق واسع وشامل في شعوب الأمة الإسلامية وحتى خارجها في مساحات الامتداد الإسلامي على الصعيد العالمي الدولي. واعتماداً على هذه المقاربة يتبيّن لنا بكل وضوح أنّ السّنة النبويَّة تمثل المرجع الرئيسي الثاني بعد القرآن الكريم الذي يَستلهم منه المسلمون التأصيليون معرفة التديُّن، والثقافة، والتحضُّر، ومعاني التقدُّم والتطوُّر العلمي، والثقافي، والتربوي، والحضاري، والإنساني.

وعلى الصعيد المقابل تظهر تيارات فكرية ومذهبية وإيديولوجية أُخرى معاصرة، تقف على نقيض الرؤية التأصيلية. فالقرآنيون، والمستشرقون، وتلامذتهم من المستغربين العرب، والحداثيون، لا يحتفون بالسُّنَّة النَّبويَّة على منوال التأصيليين، بل على العكس من ذلك فهم ينكرون السُّنَّة، ويشككون في صدقيتها وحُجِّيتها، وينقدونها في دراساتهم نقداً تفكيكياً بأدوات ومفاهيم ومناهج العلوم الإنسانية الغربية، وهذا المشروع النقدي المنهجي التفكيكي هو الذي يحيلنا على إشكاليات "**تقنيات الخطاب الحداثي في إعادة قراءة السُّنَّة النَّبويَّة**".

– لم يتناول الحداثيون العرب السُّنَّة النَّبويَّة بالأدوات والمناهج نفسها التي اعتمدها التأصيليون المسلمون؛ بل على العكس من ذلك فقد واجه الحداثيون السُّنَّة النَّبويَّة بمناهج مستعارة من المرجعيات الفلسفية والأدبية الغربية المعاصرة، واصطدموا مع منجزها العلمي بأحكام ومصادرات مُفارِقة لطبيعتها؛ فصنَّفوها في عداد الجهد البشري، والسردية الإيمانية المُسيَّجة بمفاهيم التقديس، وعَدّوا الدرس الحداثي السبيل الأمثل لمواجهة ما يعتري السُّنَّة من الشك، والوضع، وما يلابسها من التغيير والتبديل والتوظيف، وانطلقوا يُبرِّرون كيف تعرضت السُّنَّة إلى شتّى أنواع التأثير المذهبي والسياسي على مرّ العصور. فأدى ذلك إلى توظيفها في خدمة مصالح السلطة وأرباب المصالح وأصحاب الملل والنحل والمذاهب. وعليه فإنّ الدرس الحداثي المرتكز على العقل دون سواه هو السبيل الأمثل عند الحداثيين العرب لمراجعة السُّنَّة، ونقدها، وتفكيكها، اعتماداً على العلوم الإنسانية المُعزَّزة بأدوات فلسفة العلوم ومناهج الأدب المعاصرة، ودراسات اللسان الحديثة؛ فنشأ بذلك ما يسمى بالدرس الحداثي للعلوم الإسلامية وفي مركزه نقد السُّنَّة النَّبويَّة وتفكيكها بواسطة المناهج الحداثية المعاصرة. ونظراً لتراكم هذه النظريات وتوسع مجالاتها في دراسة العلوم الإسلامية عامة والسُّنَّة النَّبويَّة بصفة خاصّة، فإنّ الدراسات التفصيلية المتعلقة بكل أطروحة بعينها أو بكل باحث ناقد بأساليبه وأدواته الخاصة لا يمكن البتة الإيفاء به في مثل هذا البحث (المقال) التبئيري (focalisé /Focus)، لذلك سنعتمد فيه مقاربة مغايرة ترتكز على العرض والنقد، وتستمدُّ بناءها من منهج السَّبر والتقسيم، وهو منهج تأصيلي مرموق في تاريخ العلوم الإسلامية، له القدرة على جمع الأسس المشتركة (كلياً، أو جزئياً) بين تلك المقاربات، ثم الكشف عن مرتكزاتها وأدواتها وفنيات الفعل القرائي والنقدي في طيّاتها، ثم نقدها وتقويمها بأعلى قدر

ممكن من الموضوعية العلمية. لذلك تقوم هذه المقاربة على الطرح الإشكالي لأسس وبنيات هذا النقد الحداثي المؤثث بوسائط المناهج الحداثية وأدواتها وأساليبها. وهي مقاربة تعتني فقط بالمشروعات الكبرى في النقد ومحاولات التجاوز التي تمثلها النماذج الثلاثة الأوسع انتشاراً في الدراسات الحداثية المعاصرة وهي:

1. مشروع الإسلاميات التطبيقية المُعزَّز بالمنهج الأنثروبولوجي، والمنهج البنيوي، والمنهج التفكيكي، وأدوات التحليل الفيلولوجي، ومعطيات التحليل الأركيولوجي، وأدوات النقد الإيديولوجي ... .

2. مشروع القراءة الفينومينولوجية للعلوم الإسلامية المُعزَّز بفكرة أزمة العلوم، وضرورة مراجعتها، اعتماداً على المنهج الظاهراتي المُسيَّج بالترنسندنتالية الفينومينولوجية المعاصرة.

3. مشروع نقد العقل العربي، نحو قراءة عقلانية إبستيمولوجية معاصرة مدعمة بالمنهج الإبستمولوجي، والمنهج البنيوي، وأدوات القطيعة الإبستمولوجية ...

أما ماعدا هذه المشروعات المنهجية الحداثية الكبرى فمعظم الكتابات التي تناولت نقد السُّنَّة النَّبويَّة هي مصادرات ليس لأصحابها مشروع حقيقي، ولا أطروحات ركينة، ومعظمها يدور في فَلَك المستشرقين، أو يقلد المتنطعين من شذاذ المذاهب، وقد فنَّدها علماء المسلمين من قبلُ، وهم لا يستحقون مزيداً من الاهتمام في نظري.

سيقودنا البحث في مشروع الإسلاميات التطبيقية، والقراءة العقلانية الإبستمولوجية، والقراءة الفينومينولوجية، إلى مساءلة هذه الأطروحات من وجهة نظر منهجية أساساً، هل هي قراءة علميّة موضوعية حرّة كما تُوهِم العناوين البرّاقة المبثوثة في دروسها المنهجية والنقدية، أم هي قراءة مرصودة (وظيفيّة)، تستهدف تفكيك القواعد والأسس الرئيسة التي تُكوِّن طبيعة هذا العلم الإسلامي، وتعمد إلى مراجعة نتائجه المركزية الفكرية والروحية وتغيير وظيفتها في العلوم الإسلامية؟

وهل كانت القراءة الحداثية (للسُّنَّة، الحديث) مشروعاً علمياً مُرسَّماً في معايير العقل، وموازين المنهج، ومسالك النقد العلمي المعاصر، أم هي قراءة انتقائيّة موجّهة بدقّة إلى محامل

القوة، ومفاصل المتانة في هذا العلم العقدي العظيم، ومُصوَّبة إيديولوجياً نحو الأركان والأسس والمحامل المستهدفة في هذا النقد الـمُدعَّم إجرائياً بالوسائط والأدوات الخاصة بالمناهج الـمُستخلَصة من فلسفة العلوم؟

نقد الحداثة العربية للأنظمة التأسيسية للسُّنَّة النَّبويَّة

يرتكز النقد الحداثي للسُّنَّة النَّبويَّة منهجياً، ومعرفيّاً عند معظم الباحثين والنُّقّاد الحداثيين العرب على مجموعة من الاستراتيجيات المنهجية المختلفة باختلاف الموضوعات والقضايا النقدية المطروحة في مشروع القراءات التي قاموا بتقديمها تباعاً، وفي مناسبات كثيرة ومختلفة للقارئ المعاصر. وعند النظر إلى موضوعات النقد التي حسمتها تلك المقاربات –بغضِّ النظر عن أصحابها؛ سواء أكانوا من أصحاب الخط الأوَّل لتأسيس النمط الحداثي للفكر العربي المعاصر، أم دون ذلك– فإن أهم ما يشدُّ الانتباه ابتداءً هو التركيز على استراتيجية نقد الأنظمة المركزية العقدية والعلمية والمعرفية والمنهجية للسُّنَّة النَّبويَّة.

وكذلك ترتكز الأنظمة التأسيسية للسُّنَّة النَّبويَّة على مجموعة من الـمُكوِّنات الجوهرانية لحقل السُّنَّة النَّبويَّة، منها الخطابي الذي يشكّل مدوّنة الحديث النبوي بنصوصها ورواياتها وآثارها الموصولة والموقوفة، ومنها الدراسات العلمية النظرية والتطبيقية التي تناولت علوم الحديث بأنواعها، مثل: علم المصطلح، وعلم الرواية، وعلم الإسناد، ونقد المتن، وعلم دلالة الحديث النبوي في مجالات العقيدة والشريعة وغيرها من موضوعات المعرفة التي تكوَّنت وتُبنّيت في مضمار السُّنَّة النَّبويَّة.

إنّ أهم البنيات المركزيّة التي تناولها النقد الحداثي داخل الأنظمة التأسيسيّة للسُّنَّة النَّبويّة ومن أعظمها وظيفة وفعالية الأسس الآتية:

1. نظام المصطلحات والمفاهيم، وهو النظام الأساسي للسُّنَّة النَّبويَّة؛ لأنه يختزل الوصف العلمي، والوظائف الإدراكية لكل موضوع من موضوعاتها. وتُعَدُّ مصطلحات السُّنَّة والمفاهيم التي انتظمتها عماد الحقل العلمي السُّنّي؛ لأنها تشكّل طبيعة السُّنَّة، وتُحدِّد هويتها، وترسم مساراتها، وتُوجِّه مُكوِّناتها. فالمصطلحات تختزل ماهية السُّنَّة في مستوى مفردات اللغة ومُكوِّنات اللسان، أمّا المفاهيم فهي التعريفات التي تُكوِّن الصور الذهنية لتلك الموضوعات

في العقل. وأمّا الوظائف الأساسية فيراد بها الوظائف الدينية والعلمية والحضارية التي تُعَدُّ السُّنَّة النَّبويَّة الجسر الرئيس لبنائها، وتطويرها، والمحافظة عليها من التلف والتلاشي في مضمار الدين وعلومه بصفة خاصة.

2. من الأنظمة المركزية المؤسسة للسُّنَّة النَّبويَّة أيضاً، النظام المرجعي، وهو النظام الذي يصنف علوم السُّنة بكاملها داخل مفهوم الوحي والنُّبوة، أو بمعنى آخر هو الذي يحدد طبيعتها بوصفها من مصادر الدين الإسلامي انبثاقاً وعملاً ومنهجاً ووظيفة وغاية.

3. من أنظمة البنية العلمية للسُّنَّة النَّبويَّة النظام العلمي والمعرفي، وهو النظام المركزي الذي يُحدِّد وظيفة السُّنَّة في بيانات العقيدة، ومراسيم الشريعة، ومبادئ العلم والمعرفة بنظام التديُّن. بها يُفهم القرآن، ومن خلالها تحدد الأحكام، وبواسطتها تُسَنُّ القوانين، وتُنضَّد الأنظمة الفكرية والإجرائية، والأنشطة الإنتاجية للفرد والمجتمع. وتتولَّد من هذه الوظائف الأسس كلها المُكوِّنة لما يُعرَف بحُجِّية السُّنَّة النَّبويَّة وحاكميتها التي تنتظم الفكر والمعرفة والعلم.

لقد استهدفت القراءات الحداثية العربية المعاصرة هذه الأنظمة والأسس والبنيات التي ميزت السُّنَّة النَّبويَّة وحققت حضورها في مجالات الحياة كلها قروناً من الزمن، وقد حاولت تلك المقاربات الحداثية تبرير ذلك الاستهداف بمبررات علمية مختلفة، جعلت منها حُجَجاً وبراهينَ لتقويض كل الأنظمة والأسس والوظائف التي بناها الدرس التراثي لعلوم السُّنَّة نحو غاية موحدة رغم اختلاف الطرق والأساليب، وهي غاية تحديث الفكر الإسلامي وقراءته قراءة تواقتيَّة *(synchroniques)*، مرتبطة بالعقل والنقد والإيديولوجيا، متجاوزة للقراءة التاريخية الدياكرونية(*diachroniques*) بمعنى التسلسل التاريخي، رغم أن تلك القراءات نفسها عادت لترسيم السُّنَّة في سياقها التاريخي ولكن ليس بمنهج الزمني التعاقبي *(diachroniques)* بل بمنهج التاريخانية *(Historicism)* بما تعنيه من قوانين التغيير الاجتماعي التي نصَّ عليها هيجل، وكونت، وماركس، وميل، وسبنسر في كتاباتهم في نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين في أوروبا. وعلى هذا الأساس انكشفت استراتيجيات القراءات الحداثية للسُّنَّة النَّبويَّة، وتبيَّنت أعمالها، وتوضَّحت خططها، وانكشفت مناهجها للقُرّاء والنُّقّاد على النحو الذي سنعمل على بيانه في المقاربة الآتية.

أوَّلاً: نقد المصطلحات والمفاهيم المُؤسِّسة للسُّنَّة النَّبويَّة في القراءات الحداثية المعاصرة

لقد كانت وظيفة المصطلح عامة مُتحرِّكة منذ القديم نحو درجة من النسبية بسبب التغيير الدلالي لمفردات اللغة في بنية الكلام وسياقاته ومقاصده، وإن الفكرة القائلة: "لا مُشاحَّة في الاصطلاح" هي التعبير المناسب لتلك الحركة، وتلك النسبية. وبالرغم من ذلك، فإن نسبية المصطلح لم ترتقِ عبر فكرة "لا مُشاحَّة في الاصطلاح" إلى مستوى القاعدة العلمية في حدِّ ذاتها، وبخاصة بعد أن تَبيَّن للعلماء والباحثين أن التصرُّف في المصطلح لا يُؤْمَن معه تبديل المُسمَّيات الأصيلة، أو تغيير الحقائق العلمية، أو تغيير الوظائف الاصطلاحية، أو حتّى تزوير الماهية المعرفية عن طريق التبديل والتغيير والتحريف للمصطلحات والمفاهيم الناظمة لموضوعات المعرفة؛ سواء أكان ذلك بقصدٍ، أم من دون قصدٍ كما يشهد البحث العلمي ونقد المعرفة في تاريخ العلوم الإسلامية، وفي فلسفة العلوم الغربية المعاصرة (غانم، 2008، ج1 ص7، ج2 ص165؛ اللويحق، 1430هـ، ص10).

يبدو أن مقاربة الإسلاميات التطبيقية كانت هي الأكثر اهتماماً ومتابعةً ومراجعةً ونقداً وتقويماً لجهاز المصطلحات والمفاهيم المُؤسِّس لطبيعة السُّنَّة النَّبويَّة، والمُميِّز لماهيتها النظرية في ألفاظ اللغة ابتداءً، ثم في التصوُّر العلمي والذهني لها، وهي الأطروحة التي تبنّاها الكاتب الفرنسي الجزائري محمد أركون.

اعتنت الإسلاميات التطبيقية بمصطلحات السُّنَّة النَّبويَّة، وعُدَّت كلمة "السُّنَّة" في عمقها الأنثروبولوجي راجعةً من جهة الاصطلاح والمفهوم إلى أربعة مصادر تاريخيَّة، منها القرآن الكريم. يقول أركون في ذلك: "إن استخدام القرآن كلمة "سُنَّة" من خلال ربطها بالله يعني طريقة الله المعتادة في التصرُّف تجاه الشعوب التي بقيت مُصِرَّة على الضلالة رغم أنه أرسل لها الأنبياء ينقلون إليها الوحي من أجل هدايتها" (أركون، 1996ب، ص22).وعلى هذا الأساس يبدأ محمد أركون في تناول مصطلح "السُّنَّة" من جهة ربطه بخطاب الوحي؛ رغبةً منه في تحقيق فكرة النقد من الداخل؛ أي من عمق المنظومة التي ينبثق منها هذا المصطلح، ومن خلال هذا الربط يُؤَكِّد أن هذا المصطلح يندرج "فكرياً ونفسياً ضمن الحقيقة الأولى الغيبية؛ لأنها تدل عليها من خلال الرمزية، وهي مُجرَّد تخيُّلات أوجدها الفاعلون الاجتماعيون. ورغم

ذلك يُقدَّم المُتخيَّل الديني ذاته بوصفه مجمل العقائد المفروضة، والمطلوب إدراكها وتأمُّلها، بل ويعيشها وكأنها حقيقة لا تقبل أي نقاش أو تدخُّل للعقل النقدي المستقل ... وبعبارة أُخرى: إنه وانطلاقاً من فرضية أن كل الدلالات التي لا تتعلَّق بالأشياء الملحوظة والمحسوسة واقعياً، أو بفكر عقلاني مادي، إنْ هي إلّا دلالات خيالية بالمعنى العلمي الوضعي للكلمة، فتكون العقائد الدينية الغيبية هي تصوُّر ذهني لا أقل ولا أكثر، بمعنى أن الذهن يتصوَّر وجودها، لا لأنها موجودة بالفعل. وهذا المُتخيَّل الديني يتحوَّل إلى مُتخيَّل اجتماعي يُهيمِن على الفكر، والثقافة، وكل شيء داخل المجتمع؛ فيُشكِّل المُحرِّك الديناميكي والفعّال للتاريخ" (أركون، د.ت، ص274، 298). وهكذا انطلق أركون من مصطلح "السُّنَّة"، مُبيِّناً أنه ينبثق من الخطاب القرآني، ويتضمَّن رؤية تاريخيَّة دينية للكون والإنسان، فاقتطعه من سياقه، وربطه عبر آلية (منهجيَّة) يمكن أن نصفها بآلية التجريد والإفراغ من المضمون، وربطها بمجموعة من القرائن ذات سلسلة من المفردات والتعابير مثل (غيبية دينية/ رمزية/ المتخيل الديني/ العقائد المفروضة) حتى إذا تهيَّأ له تجريد المصطلح من حمولته الدينية، وضعه موضع إشكالية من جهة وظيفته، وهي آليّة (الأشكلة) في الإسلاميات التطبيقية، وهي جزء أساسي من منهج إفراغ المصطلحات من مفاهيمها الأساسية ووضعها موضع النسبيّة والشك، ثم نقلها إلى حيّزٍ مغاير ترسمه مفردات مُعيَّنة تُنتقى بعناية، مثل (حقيقة/ الأشياء الملحوظة/ المحسوسة / واقعي/ فكر عقلاني) وهكذا ينتقل مصطلح "السُّنَّة" ومفهومها من مصدر غيبي (الوحي / القرآن) إلى حيّز فكري بشري مُقيَّد بضوابط الحسّ، ومُوجَّه بدلالة العقل. وفي هذا المستوى يتحقَّق لديه نقل المصطلح من مصدره، وسلخه سلخاً دلالياً من مفهومه؛ إعداداً لوضعه في مرجعية تاريخيَّة أنثروبولوجية مغايرة، ومضمون مفهومي، وافتراض وهمي يكون بمثابة إعادة التأسيس للمصطلح والمفهوم؛ بنيةً، ومرجعاً، ودلالةً. وهذا السلخ التأويلي يُطلَق عليه المنهج التفكيكي في الإسلاميات التطبيقية.

إن هذا التفكيك النقدي المرتبط بالمصطلحات والمفاهيم المُؤسِّسة لمفهوم الدين/الشريعة في السُّنَّة النَّبويَّة لا ينبثق من الوحي (المصدر الأوَّل للفهم اللساني والدلالي في الخطاب الإسلامي للسُّنَّة النَّبويَّة)، بل ينبثق من مصدر فلسفي مغاير تماماً لطبيعة السُّنَّة ومصدرها التكويني (التأسيسي)، وهو مستمدٌّ من تصوُّر الفيلسوف الفرنسي جاك داريدا Jacques

Derrida، والفيلسوف الإيطالي المعاصر جياني فاتيمو Gianni Vattimo اللذيْنِ يُعرِّفان الدين في حدود العقل وحده، ويجعلان موضوع الإيمان المُتعلِّق به في مسارين، مسار عقلي تأملي (تفكّري) لا يخضع لوحي تاريخي، بل يتوافق مع عقلانية العقل العملي الخالص الذي يُفضِّل الإرادة الخيِّرة ويُشجِّعها في ما وراء المعرفة، وإيمان وثوقي يقوم على المُتخيَّل الذهني الذي يُتصوَّر وجوده، وليس هو موجوداً بالفعل. وهذا المُتخيَّل الديني يتحوَّل إلى مُتخيَّل اجتماعي يُهيمِن على الفكر، والثقافة، وكل شيء داخل المجتمع (داريدا وفاتيمو، 2004، ص18).

إن أهم ما تُنجِزه مقاربة الإسلاميات التطبيقية في حدود نقد مصطلحات السُّنَّة النَّبويَّة ومفاهيمها هو البديل الذي تُرسَم فيه تلك المصطلحات والمفاهيم بعد تزييف مرجعيتها الدينية، والتشكيك في مرادها العلمي والمعرفي، وفي مستوى مصطلح "السُّنَّة" على وجه الدقة.

يرى أركون أن كلمة "السُّنَّة" وما تبعها من مفردات (أو مصطلحات) كانت في التاريخ سائدة في نظام الاستخدام اللغوي العربي السابق عن الإسلام (داريدا وفاتيمو، 2004، ص22)، وكانت تعني بشكل عام الأعراف المُتَّبَعة من قِبَل جماعة بشرية مُعيَّنة (أركون، 1996ب، ص22). وهذا التصوُّر العام ينبثق من تاريخ وجود المصطلح في التداول الاجتماعي للغة العربية من الجهة الاصطلاحية. أمّا الأعراف المُتَّبَعة فهي العادات والتقاليد من جهة المعطى التاريخي الاجتماعي والثقافي والحضاري في المجتمع العربي، وهذه الإحالة الاصطلاحية في مقاربة الإسلاميات التطبيقية للسُّنَّة النَّبويَّة تدعم هذا التصوُّر بمزيد من التدقيق، عبر التأكيد على أن الوحي ليس بالضرورة مصدره الغيب دائماً، بل قد يكون تحريفاً لمفاهيم بشرية كانت سائدة من قبلُ، فتدخَّل الوحي لإعادة صياغتها بطرق مغايرة؛ ليُحقِّق بها أهدافاً تُناط غالباً بما يُعتقَد أنه من الغيب. وهذا المنوال من التقديم يهدف في الحقيقة إلى تغييب المرجعية المنطقية (علم المنطق القديم) الذي اعتمد عليه الدرس التراثي لتحديد المصطلحات والمفاهيم (لغةً، واصطلاحاً)، وتعويضه بمرجعية غربية تُرتِّب درس المصطلحات والمفاهيم ضمن مرجعية أنثروبولوجية لسانية. واللسانية هنا لا تعني اللسانيات البنيوية المعاصرة؛ بل يكشف جوهر تحليلها لمصطلح "السُّنَّة" من وجهة نظر تاريخيَّة أنها منهجيَّة أنثروبولوجية مُرسَّمة بأدوات التحليل الفيلولوجي كما يتبيَّن في المعطيات الآتية.

يرى أركون أن كلمة "سُنَّة" التي ابتكرها محمد ﷺ قد راحت تفرض نفسها بصعوبة، وبالتدرُّج ضمن العادات والأعراف المحلية السائدة في الجزيرة العربية (أركون، 1996ب، ص22). لقد كان لهذه المفردات (أو المصطلحات) معنىً سائد ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام، ثم بُلوِرت، وأُعيدت صياغتها من جديد داخل منظور القرآن؛ أي داخل السياق المعنوي أو الدلالي الذي أوجده القرآن، وتجربة المدينة الكبرى (تجربة محمد)؛ لكي يدل على تراث ديني وثقافي في طور التشكُّل والانبثاق معاً (أركون، 1996ب، ص22).

وهكذا يتبيَّن المنهج الأنثروبولوجي الفيلولوجي الذي استخدمه أركون في الإسلاميات التطبيقية لإعادة صياغة المصطلح والمفهوم الأساسي للسُّنَّة النَّبويَّة؛ فهو –حسب استراتيجيته النقدية– مصطلح مفارق لمعناه في مرجعية الدين، ونابع من ممارسة اجتماعية قديمة في المجتمع الجاهلي الذي مضى يرسم تاريخ الإنسان في بناء التاريخ، حتى جاء (محمد)، فابتكر له وضعاً جديداً، ووظيفةً مغايرةً، من أهم مظاهرها تعسُّفه على الموروث الاجتماعي الوثني، وصراعه لفرض رؤية محمدية جديدة لم تُتَلقَّ بالقبول، فراحت تشقُّ الوجود بصعوبةٍ، تنتظر أن تجتمع لها شروط مُعيَّنة تفرضها، وتبسط سلطانها في الواقع. هذا الوصف بكامله لمراد أركون يتنزَّل ضمن فكرة تطوُّر المعنى للكلمة العربية، الذي أدّى إلى تحوُّلها نحو وضع دلالي مغاير لأصلها الذي كانت عليه، وتحويلها إلى وظيفة جديدة تُوظَّف لمصلحة السلطة بدل توظيفها لمصلحة الدين. وهذا التطوُّر الدلالي لمفردات اللغة هو المعروف بعلم "الإيتيمولوجيا" ويدرك في مضمار النقد التفكيكي بأدوات التحليل الفيلولوجي، وهو المنهج الذي عُرف وانتشر على يد المستشرقين في نقد مصطلحات ومفاهيم العلوم الإسلامية في القرآن والعقيدة والشريعة. هكذا تبدو القدرة التحليلية التفكيكية في الإسلاميات التطبيقية لمصطلحات السُّنَّة النَّبويَّة ومفاهيمها مشدودة بقوة في المستوى الأفقي لمُبرِّرات المنهج الأركيولوجي المُدعَّم بالوظائف الفيلولوجية، الذي استعاره أركون –دون شكٍّ– من أعمال الباحثين الرحّالة المستشرقين الذين جابوا بلاد اليمن والجزيرة العربية من الجهتين الجنوبية والشمالية لجمع نماذج الخرائب والنقوش والآثار والمخربشات القديمة ودراستها؛ بُغْيَةَ إعادة صياغة تاريخ العرب قبل

الإسلام، ومن أبرزهم الأركيولوجي النمساوي إدوارد جلازر Eduard Glaser (1855–1908م)، والكشّاف الجغرافي الألماني كارستن نيبور Carsten Niebuhr (1733–1815م)، والأستاذ الجامعي الباحث في علم الآثار الألماني يولريش غسبار سيتزن Ulrich Jasper Seetzen (1767–1811م)، والرحّالة الألماني أدولف فون فريده Adolf von Wrede (1807–1863م)، والمستشرق اليهودي الفرنسي يوسف هلفي Joseph Halévy (1827–1917م)، وغيرهم كثير، وآراؤهم وتحليلاتهم وتكهُّناتهم الافتراضية، واستنتاجاتهم لتحليل الرموز والإشارات التراثية في الكتابات والمخربشات، مبثوثة في المقالات المُخصَّصة لهذا الغرض، ومنشورة في المجلة الاستشراقية الآسيوية Journal Asiatique (*série19, 1972*)، وفي كتب الرحلات الاستشراقية التي فصَّلت تاريخ هذه الرحلات، وبيَّنت بإطناب منهج البحث الأركيولوجي المُؤثَّث بالتحليل اللغوي الفيلولوجي للتاريخ العربي القديم للجزيرة العربية قبل الإسلام (هارجاث، 2005، المقدمة). ويكمن وجه المطابقة بين عمل أركون هذا في إعادة صياغة مفهوم "السُّنَّة النَّبويَّة" وعمل مواقف أصحاب المنهج الأركيولوجي من المستشرقين الرحّالة، في البحث عمّا يهدم فكرة الإسلام من داخل العمق التاريخي الأنثروبولوجي؛ فالمستشرقون الإيديولوجيون بحثوا في تطوُّر كلمة (الله) في الجزيرة العربية قبل نزول الإسلام؛ ليُقدِّموا للقُرّاء نظرية حول صدقية التوحيد، وحقيقة اسم التوحيد الأعظم (الله) في الإسلام. وبعد دراسة مستفيضة في الآثار العربية القديمة، وتتبُّع مفرداتها وتطوُّرها اصطلاحاً ومفهوماً، قالوا إن البحوث الأركيولوجية والفيلولوجية بيَّنت أن اسم (آل) و(إله) و(اللات) يردان كثيراً في النقوش العربية الجنوبية للجزيرة العربية خاصة، والمعبود (إله) أصبح ينادى غالباً بلفظ (ه ا ل ه)؛ أي (الله). أمّا لفظ الله في الإسلام فهو –بلا شكٍّ– آخر مظهر من مظاهر تطوُّر تلك الأسماء. ويقول: ديسو Dussaud: "إن النقوش الصفوية أخبرتنا، وللمرَّة الأولى، وبدليل لا يقبل الشكَّ، كيف أن (الله) كان معروفاً لدى العرب، وكان مُقدَّساً في المجمع الإلهي الشمالي قبل أن يُبشِّر به الإسلام كإله للتوحيد." وعلى هذا الأساس، انتهوا إلى أن الله تعالى (اسم التوحيد الأعظم) ما هو إلّا تطوُّر لمفهوم الآلهة الوثنية العربية في الجزيرة العربية. وبناءً على ذلك فالإسلام يعود إلى أصول وثنية لا علاقة لها بديانات التوحيد بالرغم من أنه كان الخصم اللدود للوثنية العربية

(نلسن وهومل، 1993، ص12، 21، 22، 24، 125، 246، 247، 251). وعلى هذا المنوال تحديداً، توسَّع أركون في نقد مصطلحات السُّنَّة النَّبويَّة وتفكيكها عن طريق إرجاعها أركيولوجياً وفيلولوجياً وأنثروبولوجياً إلى عمق الجزيرة العربية، وإلى كيفية استعمالها في علاقتها بالعادات والتقاليد والأعراف السائدة قبل الإسلام، ثم تتبُّع دلالاتها عبر التقويم والتعليق الذي يحمل أحكاماً في القيمة حين اعتبر السُّنَّة النَّبويَّة قد فرضت التراث النبوي ضد الأعراف المحليّة السائدة، (الوثنية)، ولذلك انتظمتها مفردات تقنية اصطلاحية (مُشوَّشة) عن طريق الاستعمال الكيفي أو العشوائي، مثل: سُنَّة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث (نلسن وهومل، 1993، ص22)، وانتهى إلى أنّ مصطلح السُّنَّة النَّبويَّة هو مظهر من مظاهر التطوُّر لمصطلح "سُنن الذين من قبلكم"؛ أي لمصطلح وثني في الأساس كان منتشراً قبل الإسلام، ثم مَرَّ خلال الاستعمال الجماعي بمراحل عديدة، وفي النهاية استولى عليه (محمد)، ووظَّفه بطريقة مفارقة، ليدل على خطاب جديد، أطلق عليه اسم السِّمة النَّبويَّة. وعلى هذا الأساس، حوَّل أركون درس تاريخ المصطلح إلى نقد تفكيكي إيديولوجي، مُتوسِّلاً بتقنية التعميم للأحكام لتشمل مختلف مصطلحات السُّنَّة (سُنَّة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث)، جاعلاً منها مصطلحات عشوائية ذات مفاهيم مُشوَّشة.

لا يوجد على الإطلاق تبرير علمي لهذا التقويم فيما كتبه أركون؛ لأنه لم يقدر على فهم النسق الإسلامي الذي بنى هذه المنظومة الاصطلاحية لدراسة السُّنَّة النَّبويَّة، ودليل ذلك أنه تصوَّرها مصطلحات وصفية وظيفية، والحال أنها مصطلحات معيارية (من قواعد علوم) ترتكز على السَّبْر، والتقسيم، والتصنيف، والتراتبية العلمية النوعية. وليس في تفكيك أركون ما يدل على هذه التراتيب العلمية البتة، وذلك ما جعل نقده الأنثروبولوجي الفيلولوجي ينحرف نحو النقد الإيديولوجي المرسوم بوسيلتين؛ الأولى وسيلة استبدالية تهدف إلى تغيير مصطلحات السُّنَّة النَّبويَّة بمصطلحات مغايرة لها تماماً. والوسيلة الثانية تحويلية وتهدف إلى الانتقال من مفاهيم السُّنَّة (بمعنى ديني) إلى مفاهيم سُنَّة بمعنى تاريخي غير ديني، وهي فرضيات فكرية ذات حمولة إيديولوجية غير مُبرَّرة علمياً، تقوم أساساً على استنتاجات صادرة عن هذا النوع من التحليل.

1. الوسيلة الاستبدالية:

تتمثل الوسيلة "الاستبدالية" في نقد الإسلاميات التطبيقية لمصطلحات السُّنَّة النَّبويَّة ومفاهيمها عن طريق اختراع مجموعة من المفردات الجديدة، وإسقاطها على السُّنَّة النَّبويَّة؛ لتكون بديلاً حداثياً لمصطلحاتها التأسيسية التأصيلية، وتنبثق منها مفاهيم جديدة مُوجَّهة نحو الأطروحة الحداثية اللادينية التي تُسيَّج بها الدراسات الإسلامية، وفي جوهرها السُّنَّة النَّبويَّة.

لقد أسقط أركون على السُّنَّة النَّبويَّة مجموعة من المصطلحات والمفاهيم الجديدة، مثل: "المجموعات النصية"، و"النموذج النبوي"، و"التجربة النَّبويَّة في واقعها التاريخي الاجتماعي"، و"اللحظة النَّبويَّة". وهي مفردات ترسم المصطلح والمفهوم في تصوُّر إبداعي وضعي (إنسي) تاريخي. وبعبارة أركون، فهي مصطلحات ومفاهيم تتجاوز فكرياً ودلالياً العقائد والأديان والغيبيات؛ لأن مصطلحي "السُّنَّة" و"الحديث" في المفهوم الإسلامي يحيلان على الدين (الشريعة). أمّا مصطلحات الحداثة التي أسقطها أركون على حقل السُّنَّة النَّبويَّة فتحيل على التجربة العقلية التي يُعبَّر عنها (باللوغوس النبوي) الذي يُمثِّل الديناميكية والحيوية التي تُبعَث في فئة اجتماعية محدودة، ويُخصَّص لها قدر من القول الحق (الحديث، والقرآن)، والممارسة الصحيحة (السُّنَّة) على كل مستويات تمظهرات الوجود البشري.

وعلى هذا الأساس تتحول التجربة النَّبويَّة ونموذجها المدني، التي خصَّص لها النبي قدراً من القول الحق والممارسة الصحيحة (القرآن/ الحديث/ السُّنَّة)، إلى نتيجة منطقية عقلية براغماتية، تحيلها تفكيكياً على المُطلَق بمعنى التلاشي؛ لأن الحقيقة النَّبويَّة بهذا الاعتبار تتمتَّع بطابعها المُطلَق، وهي مدينة للحقيقة العلمية بسبب نواقصها؛ لأن الحقيقة النبوية (الدينية) تقدّم إجابات كلية ومصحوبة بالممارسات الشعائرية وبتقمص الحقيقة جسديا. "في حين أن العلوم تستمر إلى حدٍّ كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف، والجداول، والهرميات، والمناهج التجريبية التي لا تُعلِّمنا شيئاً عن كينونة الأشياء وعن كينونة الأفراد الأحياء بالمعنى الغيبي على الإطلاق" (أركون، 1996 أ، ص39). وهذا يقودنا إلى القول

بأن أركون لا يمارس النقد الأنثروبولوجي بقدر ما يمارس التحليل الإبستمولوجي السيميائي (الرمزي)؛ لأنه لا يبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليقف عندها حقيقةً، وإنما يتمحّل التأويل الإيديولوجي الذي ينبثق من مركزية عقلية، وهي رمزية تقارب المعنى والحقيقة من منظور الإطلاق والكلية، وهو أبعد ما يكون عن التفكيك، بل يتموقع في مركز النقد والتقويم الإبستمولوجي داخل نظام المركزية العقلية للفكر الغربي، وهي المركزية التي تنتظم المعرفة، وتُركِّز على البنى الرمزية. وهذا التصوُّر مُقتبَس من تحليل فرناند بروديل Fernand Braudel الذي ميَّز في تحليل التاريخ بين التحقيب الزمني الذي يحيل على خلفيات مُتعدِّدة، منها الخلفية الأنطولوجية (الغيب)، والتحقيب الإبستمولوجي الذي يحيل على مركزية العقل والحسِّ في مدارات المعرفة (أركون، د.ت، ص247؛ بروديل، 2009، 22–23). وقد استمد أركون هذا المنهج من الأنثروبولوجيا لكلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss الذي بيَّن أنه منهج يتناول البحث في ما صنعه الإنسان بنفسه في نفسه، وهو دراسة لكل النواحي الفيسيولوجية والسيكولوجية والمعرفية والاجتماعية، ولكل أنواع السلوك (ستراوس، 1997، ص11، 49،13، 199، 221، 243، 325).

لقد حاول أركون نقل المصطلحات والمفاهيم الأنثروبولوجية إلى مجال دراسة السُّنَّة النَّبويَّة، ومن بين تلك المفاهيم "التخييل" (*Imaginaire*)، وهو يرى أنّ هذا التخييل قد ساهم إلى حد بعيد في بلورة عقائد المسلمين وأفكارهم، كما أن الأنثروبولوجيا حسب أركون تفتح أفق البحث في الثقافة الإسلامية، وكيفية تشكُّل تراثها المعرفي، ويتجسد ذلك عبر البحث في الثقافة الشفوية والسردية والتفكير في اللامفكر فيه. ومن مظاهر هذا الصنف من التفكير في السُّنَّة النَّبويَّة بين محمد أركون أنّ السنة بعد وفاة النبي ﷺ، لم تستخدم إلّا عام 80هـ/700م، وذلك من قبل الخليفة المشهور عمر بن عبد العزيز (99هـ). ثمّ فرض الشافعي بعد ذلك فكرة كون السُّنَّة هي مجموعة الأحاديث النبويّة الصحيحة، بوصفها المصدر الموضوعي الثاني، أو الأصل الثاني للشريعة بعد القرآن (أركون، د.ت، ص247). وهذا قول غريب يتضارب موضوعياً وتاريخياً مع تاريخ السُّنَّة النَّبويَّة، وبهذا المنظور تبدأ وظيفة التحقيب الإبستمولوجي برسم الأنثروبولوجيا على المستوى التوظيفي العميق للمفاهيم والدلالات.

2. الوسيلة التحويلية:

تنكشف استراتيجية إعادة صياغة المفردات (المصطلحات) لتدل على أنها ليست معزولة البتَّة عن التوظيف الفكري التأويلي الحداثي الإيديولوجي للسُّنَّة وطبيعتها؛ أي التحويل المفهومي لدلالة السُّنَّة النَّبويَّة، ومحاولة تجاوز قيمتها الدينية والفكرية وحُجِّيتها الحكمية الشرعية، ويتبيَّن ذلك خاصة من خلال تحقيبها تاريخياً تحقيباً إبستمولوجياً، يُلبِسها وظيفة (سلطة الخطاب) ويجعلها في وظيفة الاقتران بالفاعلين السياسيين والاجتماعيين؛ لإظهار أنها أداة في يد السلطة لممارسة الحكم. وعلى هذا النحو لا يبقى الخطاب (الحديث) كما أوهم أول التصنيف الذي ادعاه أركون في إسلامياته التطبيقية، من كونه كنزاً من الرموز لا ينفد تأويله، بل إنه يتحول إلى وظيفة متناهية ومحدودة، بحيث يستمد مُبرِّرات تحوُّل خطابات السُّنَّة إلى مجموعة من النصوص المختلفة لوظائف سياسية واقتصادية واجتماعية في عصر التدوين، وهو يصرّح بذلك في قوله: "فالحديث ليس إلّا اختلاقاً مستمراً في ما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها" (أركون، 1996 أ، ص297–298). وبهذا الموقف يطرح أركون سؤال العلاقة بين الخطاب (القرآن، والسُّنَّة) والسلطة. لقد استمد أركون أدوات التحليل في تبرير هذا السؤال من آراء الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault في "إرادة المعرفة"؛ إذ قال: "ففي الخطاب بالذات، يحدث أن تتمفصل السلطة والمعرفة. ولهذا السبب عينه ينبغي أن نتصوَّر الخطاب كمجموعة أجزاء غير متصلة، وظيفتها الفنية غير متماثلة، ولا ثابتة. بصورة أدق، يجب ألّا نتخيَّل عالَماً لخطاب مُقسَّماً بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، بل يجب أن نتصوَّره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في استراتيجيات مختلفة: الخطاب ينقل السلطة، وينتجها، ويُقوّيها" (Foucault, 1976, p 133). والخطاب بهذا المعنى لا يسلم على الإطلاق من المغالطات. وهذه النتيجة هي التي انتهى إليها أركون في النظر إلى أنّ الحديث النبوي مجموعة من النصوص التي تعرَّضت لعملية الانتقاد والاختيار والحذف التعسُّفية التي فُرِضت في ظلِّ الأُمويين الأوائل والعباسيين في أثناء تشكُّل المجموعات النصية (كتب الحديث) المَدعوَّة بالصحيحة (أركون، 1996 ب، ص146). وهكذا ينتهي أركون إلى التشكيك في (السُّنَّة/الحديث النبوي)، وانتزاع حُجِّيتها، وعَدِّها نصاً ثانوياً فرعياً، اتَّخذه العلماء والفقهاء الذين حاولوا فك رموز النَّص

التأسيسي الأوَّل وَفق ما يتناسب مع مضمون الآيات الواردة في القرآن، ويرى أركون أن الوظيفة التفسيرية لهذا النَّص الثانوي هي سبب "تأبيد وَهْمِ التواصلية المعيشة بين المعنى والقوانين الموحى بها، وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمُكثَّفة في التراث الحي الخاص بالأُمَّة المؤمنة" (أركون، 1999، ص47). ومن هنا نتبيّن أن تصنيف الاسلاميات التطبيقية للسُّنَّة النَّبويَّة بوصفها أفعالاً تاريخية ظلت متداولة ردحاً من الزمن في خطاب لم يُستبدَل، ولم يَحلَّ محلَّه خطاب جديد. لذلك فهي ما تزال تُقدِّم المعنى نفسه، حتى في السياقات الحديثة، بالرغم من تطوُّر التكنولوجيا؛ ما أدّى إلى فوضى معنوية داخل العقل المهيمن، (العقل المحمدي) فأدّى ذلك بالضّرورة إلى هزيمة فكرية للعقول التابعة (أركون، 2005، ص85–86). وهنا افتضح الرأي، وبانت الضغينة الفكرية التي تتهم النبي بأنه أسَّس لعقل هيمن على ميراث الشِّرك من ناحية التاريخ القديم، وصار حاجزاً مانعاً من تسرُّب العقل العلماني للعقل العربي الإسلامي في وقتنا الراهن، فأضحى في مرمى الإيديولوجيا الحداثية لتفكيك منجزه العقدي والمعرفي والحضاري لفائدة الحداثة التي تشعُّ مركزياً من الغرب.

هناك نوع آخر من القراءات الإبستمولوجية للتراث الإسلامي، وهي القراءة التي جمعت بين منهجين اثنين متجاورين هما المنهج الإبستمولوجي الفلسفي، والمنهج البنيوي الأدبي.

ثانياً: نقد المتون الإسلامية ومعضلة القطيعة الإبستمولوجية

لقد كرّست القراءات الحداثية للتراث الإسلامي، وفي مركزه السُّنَّة النَّبويَّة، منهج النقد الإبستمولوجي في مسارات رؤية التراث الكلية، في حين كرّست النقد البنيوي في مستوى قراءة نماذج انتقائية وموضوعات جزئية من متون التراث؛ قصد إقناع القُرّاء بوجود منظومة من القواعد المنهجية؛ معيارية، ومثالية، وصالحة لقراءة كل الخطابات، ومساعدة على تعميم الأحكام المستخلصة منها على كافة المستويات الفكرية والثقافية، وعلى هذا الأساس، استهدف أصحاب هذا الاختيار العلوم الإسلامية بالنقد، وإعادة النظر في مصادرها، التي أهمها الوحي، والعقل. وفي عمق هذا المسار، وقع تناول السُّنَّة النَّبويَّة من وجهين: الأوَّل: الوجه الإبستمولوجي الشامل من أجل نقد حُجّيتها في المعرفة والقوانين والتشريعات الدينية، ثم تقويم مطابقتها للعقل.

الثاني: الوجه البنيوي؛ إذ تناولت مُكوِّنات السُّنَّة العلمية الداخلية خطاباتها، وبنيتها، ووظيفتها، وحُجِّيتها في مجال الدين والشريعة. وقد تصدّى لهذا المشروع الناقد والفيلسوف المغربي المعاصر محمد عابد الجابري .

والمنهج الإبستمولوجي حقل مُتعدِّد التخصُّصات في الفلسفة الغربية المعاصرة، وهو حقل تطوُّري، عَرف منعطفات كثيرة، وتغييرات متتالية، وبخاصة في مجال النقد. والذي يعنينا منه في هذا المجال هو استراتيجية النقد الإبستمولوجي على وجه التحديد، ومجمل القول في وظيفته ما ذكره الفيلسوف الفرنسي بيار أندري لالاند *Pierre André Lalande* في تعريفه بالوظيفة الاستراتيجية الإجرائية للإبستمولوجيا، وهي وظيفة نقدية تنبثق من فلسفة العلوم، وتهتم بدراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الميثودولوجيا méthodologie التي تُعَدُّ جزءاً من المنطق، كما أنها ليست تركيباً أو توقُّعاً حدسياً للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية أو التطوُّرية، وإنها هي في جوهرها الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، التي تهدف إلى تحديد أصلها المنطقي لا النفسي، وقيمتها، ومدى موضوعيتها (La Lande, 1986, p 293). ثم عرف النقد الإبستمولوجي منعطفاً مهماً مع الفيلسوف الفرنسي بول موري Paul Mouy الذي اهتم بالنقد الإبستمولوجي، وعَدَّه "النقد العلمي للمعرفة"؛ أي دراسة المنهج العام للعلوم و"العمليات التي يُطبِّقها العقل البشري على العلم" (موري، 1973، ص48).

ممّا سبق يتبيَّن لنا التقاطع المنهجي بين النقد الإبستمولوجي والنقد البنيوي –على وجه التحقيق– في مشروع نقد بنية العقل العربي، في مسارات الرؤية الكليّة للتراث عند الفيلسوف المغربي المعاصر محمد عابد الجابري، وذلك من خلال نقده أنظمة المعرفة في الثقافة العربية، مُستهدِفاً في الأساس سردية المعرفة التي انبثق منها التراث الإسلامي، والأنظمة التي تحيط به في مجال المثاقفة والاستمداد. وهو مشروع مزدوج المنهج؛ أحد مناهجه أفقي إبستمولوجي يستهدف نقد العقل الإسلامي من جهة مصادر المعرفة (النقل، والعقل، والعرفان)، وتفكيك علاقات التواشُج بين تلك المصادر مقابل تأصيل العقلاني منها، وتهميش غيره، بما في ذلك الوحي. والآخر يستهدف التجاوز نحو البديل الحداثي الذي حاول تكريسه بفكرة القصدية الفلسفية، ومحاولة ترسيم القطيعة الإبستمولوجية مع التراث الإسلامي، وفي مركزه السُّنَّة النَّبويَّة.

1. أفق المنهج الإبستمولوجي البنيوي في نقد السُّنَّة النَّبويَّة عند الجابري بوصفها نظاماً للمعرفة في العقل العربي الإسلامي:

عَدَّ الجابري السُّنَّة النَّبويَّة مُكوِّناً معرفياً يعكس طبيعة خطاب البيان بأسره في نظام المعرفة في العلوم الاسلامية خاصة، وفي بنية العقل العربي بصورة عامة. وعلى هذا الأساس، طبَّق نظام المنهج الإبستمولوجي؛ لدراسة البنية العميقة للعقل العربي، وكيفية تفكُّره من خلال متون الدين (الوحي، والخطاب؛ أي البيان).

تقوم بنية العقل العربي في نظر الجابري على الأنظمة المعرفية الآتية:

أ. اعتقاد الجابري أن العقل العربي تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية، هي: البيان، والعرفان، والبرهان، وأن "البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور" (الجابري، 1986، ص20). وهذا التقسيم مستمدٌّ من المرجعيات المُنتِجة لهذه الأنظمة اعتماداً على المنهج الإبستمولوجي لدراسة نظرية المعرفة. وفي ما يأتي تفصيل الأنظمة التي شرح الجابري بمقتضاها بنية العقل العربي:

1. نظام البرهان: هو سليل العقل اليوناني الكلاسيكي، وقد تثاقف معه العقل العربي الإسلامي بدءاً من القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة.

2. نظام العرفان: وهو سليل العقل الإشراقي القديم، ومنبعه العقل الهندي، ثم الفارسي خاصة (القيم الكسروية)؛ نظراً إلى القرب الجغرافي من فضاء العقل العربي الإسلامي، وكان الامتزاج به في مجال البناء المعرفي للثقافة الإسلامية سهلاً وسريعاً وعاماً في أغلب الأحيان.

3. نظام البيان: وهو العقل العربي الإسلامي في بنيته الوظيفية الأصلية؛ لأنه سليل حضارة الكلمة، وقد تدعَّم منهجه ذاك بتعاطيه مع الوحي (القرآن، والسُّنَّة النَّبويَّة)، وما نجم عنهما من المعرفة العربية الإسلامية (الجابري، 1986، ص13، 75، 109، 239، 259، 293، 345، 383، 415.؛ الجابري، 2001، ص257، 290، 345، 427، 461، 535، 593، 619). وقد بيَّن الجابري أن مصدر الدين الإسلامي يعود كله إلى الحديث (الجابري، 2006، ص153). وهذا التصنيف يمكن أن نطلق عليه ممارسة الردِّ إلى المنبع (المصدر)، وهو الحدُّ الأعلى في

التصنيف المنطقي القديم، لكن الجابري لا يراه بهذه الصورة، بل يَعُدُّه من قبيل التصنيف الإبستمولوجي من جهة حقيقته المعرفية. أمّا من جهة بنية العقل فهو يميل إلى المنهج البنيوي التشريحي الذي يكتفي بدراسة الموضوع من الداخل؛ أي من تركيبته بوصفها موضوعاً مستقلاً معرفياً.

ب. اعتقاد الجابري أن الحديث عن موضوع نظام البيان صنفان:

1. صنف يوحى إليه؛ فهو قرآن.

2. صنف من عند النبي، يُبيّن به ما ورد في القرآن، أو يُخبِر به عن أشياء تتعلَّق بالدين، وهذا هو الحديث بالمعنى الاصطلاحي؛ الحديث النبوي (الجابري، 2006، ص153).

ولا غرابة في إطلاق الجابري مصطلح "الحديث" على القرآن؛ فهذا ما أخذه من الآية السابعة من سورة الكهف، والآية الثالثة والعشرين من سورة الزمر، والآية التاسعة والخمسين من سورة النجم، والآية الحادية والثمانين من سورة الواقعة، والآية الرابعة والأربعين من سورة القلم. فالقرآن يُبيّن أنه يقبل الوصف بصفة "الحديث" و"أحسن الحديث"، لكن الإشكالية الحقيقية تكمن في التصنيف الإبستمولوجي الذي يروم بيان الفرق بين حديث القرآن وحديث السُّنَّة؛ فالجابري صنَّف حديث القرآن على أساس أنه معرفة بالوحي، وصنَّف حديث السُّنَّة على أساس أنها معرفة بيانية بشرية من عند النبي، يستعان بها لبيان ما ورد في القرآن. وقد بنى على هذا الموقف رأياً واضحاً مفاده "أن حديث النبي ﷺ إنما وظيفته تبيين ما في القرآن، وليس الإتيان بتشريع جديد أو إضافي؛ وهذا ما نص عليه القرآن في الآية (44) من سورة النحل: ﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤﴾ (النحل:44)، والآية (40) من سورة الرعد: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ﴾ (الرعد:40)" (الجابري، 2006، ص155).

غير أن ما يثير الاستغراب حقيقةً هو: كيف فهم الجابري أن الآيتين اللتين ساقهما تُمثِّلان برهاناً على بشرية السُّنَّة؟! ليس هناك شكّ أنّ البيان تكليف للنبي من الله تعالى، ولكن التكليف بوظيفة البيان لا يقتضي أبداً أن يكون المُكلَّف به (البيان) هو الآخر من عند النبي نفسه، ولو كان الأمر كذلك لامتنع أن يُصرّح القرآن بغير ذلك. والحال أنه صرَّح بذلك في الآيات (16–19) من سورة القيامة، التي احتجَّ بها الجابري نفسه تحديداً لدلالة لفظ

القرآن (دلالة الاسم على المُسمّى) (الجابري، 2006، ص150)؛ من أن البيان ليس من عند الرسول، وإنما هو من عند الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ (القيامة:16-19). وهذا يتطابق مع الآية الثانية التي احتجَّ بها الجابري في البلاغ، وهي الآية (40) من سورة الرعد: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ (الرعد:40)؛ فالبلاغ يقتضي أن يكون النبي مُجرَّد واسطة يُبلِّغ عن ربه لا غير، والحُجَّة القرآنية هنا ضد موقف الجابري، وليس لفائدته. وعلى هذا الأساس، تتوضَّح هشاشة التأويل في مستوى الطَّرْق البنيوي لدلالة الخطاب بمصادر الوحي الإسلامي في رؤية الجابري النقدية؛ ما يدل على أن قراءته إمّا جزئية بحيث يذكر ما يعتقد أنه حُجَّة على رأيه بفهم ما مثَّل الآية (44) من سورة النحل، ويترك ما يخالف رأيه مثل الآية (19) من سورة القيامة، وإمّا أنه يُعمِّم الافتراض، فيجعل البلاغ مرتبطاً بالمُبلِّغ صدوراً وأداءً، وهذا ممّا لا حُجَّة عليه في لسان العرب، فضلاً عن سياقات الخطاب ومقتضيات الأسلوب. ففي وظيفة الحصر، "إنما عليك البلاغ"، تنحصر وظيفة المُبلِّغ في الوساطة، ويقتضي صدور المُبلَّغ به عن غير المُبلِّغ. فهل فات الجابري فهم هذا؟! لا أعتقد ذلك؛ إذ تنبع هذه الهشاشة في التأويل من عوامل الارتهان للتحليل الإبستمولوجي للسياقات؛ أي الأسس السابقة عن الممارسة التحليلية للخطاب. وهذا ما يُسوِّغ -في اعتقادنا- تحوُّل المنهج إلى إيديولوجيا صمّاء، تفرض نسقها في تحليل الخطاب تعسُّفاً، ولو خالفت منطق الخطاب، وأسلوبه، ودلالته.

إن البيان -بوصفه معرفةً- هو إنتاج "العقل العربي البياني"، وهو عملية جمع اللغة وتقنينها وتقعيدها؛ النحو، والفقه، والكلام، والشعر، والخطابة، والترسُّل، وفنون أُخرى. ويعتقد الجابري أنه "إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان، فإن علوم العربية هي معجزة العرب" (الجابري، 2009، ص14). أمّا العرفان فهو معرفة صوفية لا تُكتسَب بالحسِّ أو بالعقل، وإنما تحصل بالكشف والحدس والإلهام (الجابري، 1986، ص251). وهذه المعرفة ترتبط بـ"اللامعقول العقلي" أو ما يسميه "العقل المستقيل"، أو الغنوص، أو المعرفة الغنوصية (الجابري، 2009، ص186). أمّا البرهان فهو عمل ذهني وإجراء عقلي يبني صدقية المعرفة وحُجِّيتها، ويُقرِّر كُلّاً منهما (الجابري، 1986، ص373). وهذا التصنيف يشمل كثيراً من

خطابات السُّنَّة التي تروي معجزات الرسول ﷺ الحسية، مثل: الإسراء والمعراج، ونبع الماء بين يديه، وإطعام جيش بطعام شخص واحد، ووضوء جيش من الماء القليل، وحنين الجذع إليه، وسلام الحجر عليه، وشفائه بعض الصحابة من بعض الأمراض، وغير ذلك من أحاديث المعجزات أو المخبرات بالغيب.

أضف إلى ذلك موقف الجابري من طبيعة الأحاديث النبويّة؛ إذ ينقدها ويقوّمها ويقيّمها بمعيار لا وجود له في تاريخ العلوم، وقد سمّاه شهادة القرآن؛ فما شابه معناه معاني القرآن –بفهم الجابري– من أخبار، فهو مقبول، ولو كان في ميزان المُحدِّثين من نوع الموضوع، وما لم يجد له في القرآن حضوراً –بفهم الجابري–، فهو مردود، ولو كان في ميزان المُحدِّثين خبراً متواتراً؛ فالجابري يعتمد آلية قياس التضمُّن، فما تضمَّنه القرآن كان من مقبول السُّنَّة، وما لم يجد له الجابري معنى مُكرَّراً في القرآن ردَّه، ونفى أن يكون من السُّنَّة، في حين أن بيانات السُّنَّة قد أسَّست لكثير من كيفيات العبادة، مثل: كيفية الصلاة، ومقادير الزكاة، وصور الذكاة، وسُنن الطهارة، وغيرها، وهي غير مذكورة في القرآن الكريم. ومن هنا يتبيَّن لنا أن آلية الردِّ إلى المرجع بقياس التضمُّن ليست من المعايير الأساسية في نقد السُّنَّة النَّبويَّة (الجابري، 2000، ص59).

ت. تشكيك الجابري في السُّنَّة النَّبويَّة، وتعميم حكم الوضع في نصوصها؛ لأنه يرى أن قيم السُّنَّة النَّبويَّة هي حقيقةً قيم كسروية (فارسية) غزت الدولة الإسلامية (الجابري، 2001، ص198). ومن هنا يكشف الجابري بوضوح الدرجة الثانية من النقد الإبستمولوجي الذي استقاه من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وهو نظام الإبستمولوجيا كمفهوم معرفي (الجابري، 2000، ص115). ولـمّا كانت المماثلة الروحية مُجرَّدة من القرينة، ومنزلقة إلى المطابقة، ومُتدنّية عن العقلانية، وكانت المماثلة البرهانية –بوصفها منهجاً ورؤيةً– مرتبطة بالثقافة اليونانية، وما نُقل منها إلى الثقافة الإسلامية، لتُمثِّل لوناً من البرهان وُظِّف لمواجهة المدِّ الهرمسي العرفاني، فتجسَّد في وظيفةٍ إيديولوجية ليست معرفية؛ فإنّ القراءة الإبستمولوجية للتراث الإسلامي تستدعي الفصل بين الأنظمة الثلاثة (العرفان/ البرهان/ البيان)، وبناء البيان العربي الإسلامي على المنهج البرهاني، واعتماد المقاصد الكلية للشريعة بدل النص (الوائلي، 2013).

ث. من دواعي الهشاشة في أطروحة الجابري، ما يتجلّى واضحاً بمُجرَّد المقارنة المنهجيَّة الأفقيَّة بين نظريَّة نقد العقل العربي الحداثيَّة للجابري، ونظريَّة تجديد الفكر الديني في الإسلام التي تنتمي إلى فكر النهضة والإصلاح في مطلع القرن العشرين لمحمد إقبال، وكيف تغاضى الجابري عن مواقف وآراء محمد إقبال الذي سبقه إلى القضايا العقلية البرهانية نفسها في قراءة متون الدين. وكان إقبال قد نقد تلك القضايا نقداً موضوعياً يقوم على المبادئ والقواعد نفسها التي اعتمد عليها الجابري، ولكن محمد إقبال نقدها وفكَّكها من جهة قضية التضارب بين البرهان والبيان في النظر المنطقي للمتون الدينية بخلفية فلسفية (من نقد ديكارت إلى استلهام برغسون).

إن الدليل الكوني في المنهج البرهاني ينظر إلى الكون على أساس أنه معلول متناهٍ، ولكن الوقوف بهذه السلسلة عند حدٍّ مُعيَّن، ثم الانفصال عن التسلسل؛ لتأسيس عِلَّة أولى لا عِلَّة لها، هو إهدار لقانون العِلِّيَّة نفسه الذي يصدر عنه دليل بجملته. وهذا الدليل الكوني يعتمد عِلَّة إثبات اللامتناهي على نقطة المتناهي، ولكن غير المتناهي الذي نصل إليه بنقض المتناهي هو لا متناهٍ باطل لا يُفسِّر نفسه، ولا يُفسِّر المتناهي الذي يقيمه مقابلاً لغير المتناهي. وعلى هذا، نقول: إن الانتقال من المتناهي إلى غير المتناهي –كما يتضمَّن الدليل الكوني– ظاهر البطلان في نظر المنطق، وبهذا يتهافت الدليل بجملته (إقبال، 2000، ص39). فما البديل إذن، إن **الدليل الغائي** يتقصّى المعلول للوصول إلى نوع عِلَّته، ويستنتج منه آثار البصيرة. ومن القصد، ومن التوافق مع الطبيعة، وجود موجود عالِم بنفسه، لا نهاية لعقله وقدرته. وهذا الدليل في أحسن صورة يُزوِّدنا بوجود مخترع خارج عن الكون، يُبدِع الصنع مع مادة موات، صعبة القياد، سابقة الوجود، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المُنظَّم، ويوصِلنا إلى وجود مخترع لا إلى وجود خالق. وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضاً للمادة، فليس ممّا يعني بشأن حكمته أن خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولاً، ثم تغلَّب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية. والصانع إذا عُدَّ خارجاً عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائماً محدوداً بها، فيصبح بهذا صانعاً متناهياً تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلَّب على ما يلاقيه من صعاب، على غرار ما يفعله الصانع من البشر (إقبال، 2000، ص40)؛ إذ يوجد تمييز بين الصانع والخالق بحسب المنظور الديني، وقد أُثيرت سجالات أساسية بخصوص هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية.

أمّا الدليل الوجودي ووجوب الوجود فداخل في ماهية الله، أو في مفهومه. وعلى هذا يمكن تأكيد صفة الوجود الواجب لله، أو أن الله موجود -بحسب ديكارت-، ثم فكرة الكائن الكامل بأنه لا يمكن أن تكون الطبيعة قد أتت من الطبيعة؛ لأن الطبيعة لا ترينا سوى التغيُّر، فهي لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل. فلا بدّ من وجود شيء خارجي مقابل للفكرة الموجودة في عقولنا، يكون هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل في عقولنا. لكن يضيف إقبال، فمن الواضح أن الوجود المُتصوَّر في العقل ليس دليلاً على وجود المُتحقَّق في الخارج (إقبال، 2000، ص40). ويراهن إقبال على كانط في إثارة نقده للدليل الوجودي لدى ديكارت؛ فكل ما يعنيه هذا الدليل أن فكرة الكائن الكامل تتضمَّن فكرة وجوده. وبين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والموجود المُتحقَّق في الخارج لهذا الكائن هاوية لا يمكن عبورها بمُجرَّد تفكير نظري بعيد عن الوجود الواقعي. والدليل على النحو الذي سبق، مصادرة على المطلوب؛ لأنه يُسلِّم بالمطلوب نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي. لقد بينت لكم بوضوح أنّ الدليل الوجودي ودليل الغائية لا يؤديان إلى شيء، وسبب إخفاقهما هو أنهما (لا) يعتبران الفكر عاملاً مفارقاً يعمل في الأشياء من الخارج. وهذه النظرة إلى الفكر تعطينا في إحدى الحالتين صانعاً لا غير، وفي حالة أخرى تخلق هاوية لا تُعتبَر بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج (إقبال، 2000، ص40: الخمسي، 2015). وهذا يعني سقوط البرهان في مقابل البيان؛ والبيان هو القرآن والسُّنَّة، ومَن التمس وجود الله وحقيقة الدين خارج مصادر الوحي لم يقنع نفسه بالبرهان، ولم يُقدِّم لقُرّائه سوى الوهم والإيهام.

2. القطيعة الإبستمولوجية:

يستمدُّ الجابري فكرة القطيعة الإبستمولوجية من الفلسفة الغربية؛ وهي ردُّ فعل على تيار الاستمرارية الذي يتزعَّمه الفيلسوف البولوني إيميل ميرسون Émile Meyerson (1859-1933م) الذي انتقد المذهب الوضعي، وبيَّن أن الفكر العلمي يقوم على مبدأ الاستمرارية، وأن العلم هو عملية تراكمية تواصلية، لا انقطاع فيها، وأنه لا وجود لقطيعة معرفية بين العصور المختلفة؛ فالفكر العلمي استمرار للفكر العامي، والفكر العلمي المعاصر استمرار

للفكر العلمي السابق له (Meyerson, 1912, p624-626). وكانت فكرة الثورة على كل ما هو سائد، واستهداف كل ما هو موجود، قد شكَّلت ملامح اللبس والتعقيد والغموض في مفهوم "الحداثة"، فاختلف المُنظِّرون في تجنيسها، وبيان حقيقتها، والإحاطة بمشمولاتها؛ فتباينت الآراء في تحديد ماهيتها وطبيعتها، كما بيَّن رُوّادها ونُقّادها، على نحو ما بيَّنه الفيلسوف الفرنسي جان بودريار في تعريف الحداثة بأنها ليست مفهوماً سوسيولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي؛ أي مع كل الثقافات السابقة عليه، أو التقليدية. فمقابل التنوُّع الجغرافي والرمزي السائد، تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشعُّ مركزياً من الغرب.

ومن هذا المنطلق، يتبيَّن أن المفهوم الحقيقي للحداثة يقوم على فكرة مركزية، هي:

Un concept .... Qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles.

بمعنى "المفهوم المركزي للحداثة هو القطيعة الإبستمولوجية مع كل ما هو تقليدي أو موروث في كل الثقافات" (de Laclos, 2009, p23,64). كما بيَّن الفيلسوف الفرنسي آلان تورين Alain Touraine (1925–) "أن التحوُّل المفصلي للحداثة يقوم على رفض الأشكال التقليدية لممارسة الفكر والحياة، والتخلّي عن الماضي والعصور الوسطى، مقابل خلق عالَم وإنسان جديدين، وإعمال العقل كأداة تعطي أهمية مركزية للعمل والتنظيم والإنتاج وحرية تبادل المعطيات والقوانين، وإقامة سلطة عقلية مشروعة، وأخلاق مسؤولة عن تلك المبادئ التي تقوم عليها الحداثة" (Touraine, 1992, p295). وعلى هذا الأساس، يتبيَّن أن الحداثة اتَّخذت لها فكرة مركزية، هي فكرة القطيعة الإبستمولوجية.

والفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1884–1962م) Gaston Bachelard هو مَن أسَّس مفهوم القطيعة الإبستمولوجية في الفلسفة الغربية المعاصرة. وقد انبثق ذلك المفهوم من اعتقاده بأن تطوُّر العلوم لا يكون بالكيفية التي تسمح باستنباط النظريات الجديدة من التاريخ السابق لها في مجالها، ولا فهمها في الأحوال جميعها في ضوء النظريات السابقة. فليس في تاريخ العلوم استمرارٌ مظهرُه الانتقال في التطوُّر من نظريات سابقة إلى أُخرى تليها، بل

التطور يتمُّ في قفزات كيفية وثورات معرفية لا يكون الجديد فيها دائماً استمراراً لِما سبقه. وعلى هذا الأساس، استنبط غاستون باشلار مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية"؛ فالقطيعة المعرفية تعني أن العلم لا ينمو ويتقدَّم دائماً عن طريق النمو والاتصال في حركة مستمرة وممتدة من الماضي إلى الحاضر، ومن القديم إلى الجديد، من خلال الزمن المتصل، وإنما ينمو ويتقدَّم عن طريق القطيعة والانفصال، بمعنى أن يستند في مرحلة ما على ابتكار منظومة جديدة من مفاهيم تكون غير متصلة بما قبلها، منها تتولَّد المعرفة، وعليها يرتكز إنتاج العلم، ولا يكفي أن تكون تلك المنظومة جديدة، بل ينبغي أن تكون مغايرة للمفاهيم السابقة، ومنفصلة عنها بطريقة تنعدم حاجة العودة إلى ما قبلها (ميلاد، 2009، ص12).

إن المهم في العلم ليس الصورة الحسية المُتخيَّلة التي يُقدِّمها هذا العالِم أو ذاك لأشياء الطبيعة، وإنما المهم هو الانتقادات وأنواع الرفض التي تلاقيها هذه الصورة من طرف العلماء الآخرين (باشلار، 1985، ص5: حسن، 1993، ص140، 142). فالنظريات العلمية المستجدة في العصر الراهن لا يمكن النظر إليها على أنها استمرار للنظريات السابقة؛ إذ لا يمكن مثلاً إرجاع فيزياء آينشتاين (1879–1955م) إلى فيزياء نيوتن (1643–1727م)، ولا فيزياء نيوتن إلى غاليلي (1564–1642م) (باشلار، 1983، ص8؛ باشلار، 1986، ص59). وهذا ما يجعلنا ننتقد الفلسفات والعلوم الإنسانية التقليدية، ونَعُدُّها عاجزة عن متابعة التطوُّرات العلمية المعاصرة (وقيدي، 1987، ص23).

وهكذا أصبحت فكرة القطيعة الإبستمولوجية مع الماضي هي عنوان فكرة الحداثة والتحديث؛ سواء في المجتمعات الغربية التي أنتجت تلك الحداثة، أو في المجتمعات الأُخرى التي تأثَّرت بالحداثة الغربية، واستعارت نخبها المتضامنة معها معرفياً وعقدياً وإيديولوجياً تلك المفاهيم، لتكرسها بشكل سفاحي على ثقافتها وعقائدها وتاريخها، بدعوى تحديث العقل، وإنتاج الحضارة الجديدة. وفي هذا الاتجاه، انتشرت فكرة الثورة على القديم والقطع مع الماضي في المجتمعات الشرقية والجنوبية عامّة، وفي المجتمع العربي الإسلامي بوجه خاص، انتشار النار في الهشيم؛ فانقسمت النخب والطلائع العلمية والسياسية والثقافية تجاه هذا الاعتقاد الوافد من الآخر إلى تيارين على الأقل: تيار الأصالة، وتيار الحداثة. وعلى هذا الأساس، تصدّى

تيار الحداثة العربية لنقد التراث العربي الإسلامي نقداً تفكيكياً، اعتماداً على خلفية القطيعة الإبستمولوجية التي تشعُّ مركزياً من الغرب.

لقد تبنّى الجابري مفهوم "القطيعة الإبستمولوجية"، وحاول تطبيقه على متون العلوم الإسلامية بناءً على فكرة إلغاء النَّص (القرآن، والسُّنَّة)، وتعويضه بالمقاصد الكلية للدين؛ إذ يقول: "الحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبلُ، وليس هو الآن، من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلَّع إليها." والحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه؛ لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه، وتحقيق تجاوز عميق له، وصولاً إلى تراث جديد نصنعه انطلاقاً من إعادة الصياغة والتشكيل لتراث جديد، يتمّ على أنقاض القديم الذي يجب احتواؤه وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة، يكون فيها المنهج التفكيكي هو الأداة العصرية؛ لتحويل المُطلَق والثابت في التراث إلى عقلانية مُتحرِّكة في الوقت الراهن، ومن هذا المنطلق، راهن الجابري على فكرة المقاصد، وعَدَّها جسر العبور إلى ضَفَّة الفكر الحداثي، والقطيعة السلسة مع تاريخ العلوم الإسلامية المشار إليها برمز التراث.

يرى الجابري مقاصد الشريعة مُحدِّداً حاسماً في التجديد والاجتهاد المعاصر، وتطبيق الشريعة في عصرنا الحالي، وهذه المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية، والمصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعُّباتها؛ فالواقع يُحدِّد المصالح، ويمليها علينا؛ وهذا ما أعطاها مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسراً للعبور إلى المضامين الحداثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكُّم السماوي. ومثال الاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية، وفي تطبيق الشريعة الإسلامية (الجابري، 1986، ص48، 49، 51، 52، 53، 58، 103، 252، 535؛ البويسفي، 2017).

إن هذا الاعتماد على نظرية المقاصد المُطبَّق على متون الوحي، وفي مركزها السُّنَّة النَّبويَّة، اعتماداً على منهج القطيعة الإبستمولوجية من قِبَل الجابري، يكشف بوضوح إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية؛ لأن مفهوم "المقاصد" في هذه القراءة لا ينسجم مع طبيعة الفكر المقاصدي الذي جرَّده أبو إسحاق الشاطبي من علم أصول الفقه الإسلامي، وكانت السُّنَّة النَّبويَّة ركيزة أساسية من ركائزه العلمية المرجعية، بل هي قصدية فلسفية تستمدُّ أصولها من فلسفة اللغة المعاصرة عند ريتشارد رورتي، وجون سيرل، وغيرهما.

ومن البراهين الدالة على المقاصد المعتبرة في هذا السياق، هي القصدية الفلسفية، وليست المقاصد المتداولة في علم دلالة خطاب الشرع؛ فالجابري يرى أن أحكام الشريعة لم تُشرَّع إلّا لتحقيق مقاصدها، وأن النصوص تقوم مقام الوسائل بالنسبة إلى الغايات. فأحكام الحدود مثلاً لم تُشرَّع إلّا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يُشرَّع إلّا لتحقيق مقصد العدالة، ومنع استغلال القوي للضعيف، وهكذا الأمر في كل حكم من أحكام الشريعة؛ فنصوص الشريعة لا تحمل أي قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها. وهنا يتبيَّن المتوارى خلف الزخرف اللفظي، وتطرح إشكالية حقيقية، هي: إذا تحقَّق المقصد الذي يعنيه الجابري بمعزل عن خطاب الشرع، وبأي وسيلة أُخرى، فهل سيبقى لمتون الوحي قيمة أو وظيفة؟ وإذا اقتضت ظروف العصر أو حاجة الناس طريقاً آخر غير طريق الوحي لتحقيق المقاصد التي تتوقَّف عليها مصالحهم، ففي هذه الحالة لم يعد هنالك حاجة إلى الشريعة خاصة، ولا إلى الدين عامّة، بل يقدم ما يُحقِّق المصلحة، ويلغي المرجع الديني؛ لأنه لا يُحقِّقها على الوجه المرغوب (ستنتفي في هذه الحالة فكرة المانع الشرعي؛ لأنه يحول دون تحقيق المصلحة لأسباب دينية أو أخلاقية)، وهذا يعني أن السُّنَّة النَّبويَّة مثلاً تصبح غير مقصودة بذاتها في التشريع؛ بل هي وسيلة لا غير، وإذا تغيَّرت الوسيلة، وتحقَّقت المصلحة بنصوص القانون الوضعي مثلاً، فإنه يمكن الاستغناء عن السُّنَّة (النجار، 2006، ص69).

ممّا سبق يتبيَّن أن المنهج الإبستمولوجي، المُعزَّز بأدوات القطيعة الإبستمولوجية، والمُطبَّق على متون الوحي الإسلامي، يصل –في نهاية المطاف– إلى استبعاد القرآن والسُّنَّة والفقه وغيرها ممّا يوسَم أو يُنعَت بالتراث في اصطلاح الحداثيين العرب. فاستبعاد السُّنَّة وما يحيط بها من علوم الإسلام هو جوهر القطيعة الإبستمولوجية في مشروع تحديث العقل العربي المعاصر. ومن هذا المنطلق، يتأكَّد بما لا يدع مجالاً للشكِّ أن مثل هذه القراءات الحداثية هي قراءات عقلية وضعية لا دينية في جوهرها. وهذا النوع من الفكر اللاديني ليس جديداً في تاريخ العلوم، ولا في تاريخ الإسلام نفسه؛ فقد فكَّك الإسلام قديماً منظومة الفكر الوثني، وفكَّك منظومة العقل اللاديني اليوناني والهندي والكسروي، وبيَّن بطلانها، ثم تجاوزها إلى بديل فكري وعلمي وحضاري جديد يقوم على الإيمان بالله، والتديُّن بالإسلام، والتفكير بالعقل.

ثالثاً: النقد الفينومينولوجي للسُّنَّة النَّبويَّة

هناك اختيار آخر لنقد السُّنَّة النَّبويَّة في القراءات الحداثية، وهو المنهج الفينومينولوجي (*Foulquier,1992*)،[1] الذي تبنّاه خاصة الكاتب والناقد المصري حسن حنفي. وقد جاء هذا النقد المنهجي ضمن مشروع القراءة الفينومينولوجية التي طبَّقها حنفي على متون الإسلام النقلية الخمسة كما وضعها الأوائل (القرآن، والسُّنَّة، والسيرة، والفقه، وعلم الكلام)، وهي أكثر العلوم تأثيراً في الحياة العامة –بحسب رأيه– بحُجَّة القول: "قال الله تعالى". (حنفي، 2014، ص7).

يعتقد حسن حنفي أن كل ما أتى به الحديث ليس بجديد، وإنما هو شرح وبيان وتفصيل لِما في القرآن، مثل: "لا وصية لوارث"، و"صلّوا كما رأيتموني أُصلّي". وكل ما جاء في السُّنَّة مُخالِفاً لِما في القرآن، فهو مدعاة للشك (حنفي، 2014، ص11). وعندما يصطدم حسن حنفي بما يُخالِف تصنيفه هذا، وخاصة ما يتعلَّق بالسُّنَّة العملية التي تتكوَّن في الواقع، وتفرضها أحياناً المعاملات والظروف ومصالح الناس، ويتجلّى فيها مظاهر اليسر في تطبيق شروط التشريع؛ عندئذٍ يجد نفسه في مواجهة السُّنَّة التي تُخالِف تصنيفه، وتتعارض مع تصوُّره، فلا يُنصِف علوم السُّنَّة، ولكن ينحرف بها إلى التأويل على غير قياس؛ فيجعل السُّنَّة القولية من النوع الأدبي نفسه الذي للقرآن (ألفاظ، وخطاب)، وهذا النوع يخضع لقواعد تحليل الخطاب، ونوع آخر عملي. ويُعَدُّ الحديث القولي مُعطىً، والسُّنَّة العملية تأسيساً، والقول نازل من أعلى، والسُّنَّة العملية صاعدة من الأسفل إلى الأعلى (قياساً على الجدل الصاعد والجدل النازل عند أفلاطون)، وينبني على هذا أن القول مُعطىً، وأن المُعطى من طبيعة الوحي، وأن السُّنَّة العملية فعل في الواقع، وهي من طبيعة الفعل البشري. وهكذا ينتهي حنفي إلى أن الحديث (القول) من الوحي، وأن السُّنَّة (الفعل، والتقرير) من البشر

---

[1] the phenomenology: علم الظواهر (الفينومينولوجيا الظاهراتية).

phénomènes: استُعمِلت أولاً في ميدان علم النفس لتدل على الظواهر السيكولوجية (الرغبة، الإدراك، الإحساس)، ومظاهر الوعي في محتواه النفسي، بناءً على ملاحظة الظاهرة ووصفها "كما هي"؛ قصد تحليلها، وتحديد خصائصها، وفهمها على وجه الخصوص. وتعني الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة، بمعنى مُشكِل الظهور أو الانبثاق (لأي ظاهرة كانت) الذي يتصل أوّل وهلة اتصالاً مباشراً بالوعي. فأوّل التقاء للوعي الذي أثارته ظاهرة مُعيَّنة، وجلبت انتباهه، هو صُلْب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها.

(ليست من الوحي)، ومردُّ ذلك إلى المنهج الفينومينولوجي، انطلاقاً من أن الحديث من الوعي العملي، وليس من الوعي النظري، ويسبقه الوعي التاريخي؛ للتأكُّد من صحة النقل الشفاهي أو المُدوَّن. فالوعي التاريخي هو حلقة الاتصال بين علم الحديث وعلم الأصول. يعدّ حسن حنفي السُّنَّة مرجعية تقوم ببناء وعي الفقيه المُشتغِل بعلم أصول الفقه، ويرى أن هذه المرجعية بحاجة إلى إعادة تقويمها؛ لوضعها في وظائف جديدة تقتضيها آليات القراءة التجديدية للفكر الإسلامي المعاصر؛ فالقرآن والسُّنَّة هما المُسلَّمة الأساسية في كل علوم التراث، وقد مَرّا من قبلُ بمنهج النقل الشفاهي، حيث نزل الوحي وكُتب، وصدرت السُّنَّة ونُقلت في لحظة ماضية من الزمان، فيكون ضمان صحة القرآن والسُّنَّة بحثاً في كيفية انتقال هذين النَّصين (كتابةً، ومشافهةً) عن طريق الأفراد والأجيال. واشتغل هذا المنهج التقليدي مِن أجل فَهْم الوحي بعد استقباله، بدءاً بمباحث الألفاظ التي تضمُّ الصيغة؛ أي اللفظ، ثم المفهوم؛ أي المعنى، ثم المضمون؛ أي الفحوى والإحالة إلى العِلم الخارجي، ثم المنظور وتعدُّد الصواب، ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضمَّن أحكام الوضع؛ أي بناء الشريعة في العالَم، وأحكام التكليف؛ أي تحقيقها بوصفها أنماطاً للسلوك البشري (حنفي، 2004، ج2، ص37). وهذا الوحي يُعبِّر عن الوعي الخالص؛ أي المُسلَّم به، ويمكن من هذه الناحية تصنيفه في مقام الوعي التاريخي القَبْلي. وهذا الوعي التاريخي القَبْلي يعبر عن الوعي بالماضي، وأن العمل الذي قام به علماء المسلمين هو نقل هذا الوعي الماضي القَبْلي إلى وعي نظري بالحاضر، ويسميه حسن حنفي الوعي التأمُّلي (حنفي، 2004، ج2، ص12، 16) الذي ينطوي تحته الوعي اللغوي؛ إذ يتعامل الوعي التأمُّلي مع الوحي المنطوق (القرآن) والوحي الشفاهي (السُّنَّة) في صورة لغة، وهذا يتطلَّب فهم الألفاظ والتركيب، والبحث في معانيها (حنفي، 2014م، ص12).ومن هذه الزاوية، نُلاحِظ اهتمام علم أصول الفقه بالنصوص المنطوية على حكم، والتَّعامُل مع النَّص من جهة كونه معقولاً، أو مُتضمِّناً استدلالاً وعِللاً. وبناءً على المنطق البنيوي الداخلي، تُقسَّم الموضوعات تبعاً لقسمة عقلية في الوعي التأمُّلي للفقيه؛ فينقسم مبحث الألفاظ إلى: أسماء، وأفعال، وحروف. أمّا الأسماء فاصطلاحية توقيفية، وأمّا مبحث المعاني فيقسم الكلام إلى ما يدل، وما لا يدل. وما يدل، فإنه يدل على معنى ظاهر، أو معنى مُؤوَّل، أو أمر، أو نهي، أو عام، أو خاص. وهذا الوعي يظل مُتعلِّقاً بتحليل المنطق

الداخلي لكل مبحث؛ فتحوَّل الدرس الأصولي إلى بحث تأمُّلي، مثل: القسمة العقلية للمباحث، واحتواء الموضوع كله، وتحديد بنائه، ومعرفة احتمالاته. وهذا هو المنطق الخالص، وبذلك أصبح البحث الأصولي حبيس المنطق بوصفه قواعد صوريَّة تُمكِّن من ضبط العمليَّة الاستنباطيَّة وتقنينها، والوعي بالمستقبل، وهو الوعي العملي في ذهن حسن حنفي، وينشأ هذا الوعي عن اتحاد التاريخي بالتأمُّلي؛ إذ بعد أن أثبت الوعي التاريخي صحة النص، وفهم الوعي التأمُّلي النَّص من حيث اللغة والتراكيب والمعاني، انتهى الأمر كله عند الوعي العملي الذي يُترجِم علاقة النَّص بالواقع في مجاري الحياة الإنسانية المُتجدِّدة على الدوام (حنفي، 2004، ص7،2).

وهذا التحليل تواجهه ثلاثة اعتبارات زمانية، هي: الماضي، والحاضر، والمستقبل. وإن تحليل البنية الداخلية الزمنية للسُّنَّة النَّبويَّة، بوصفها متناً من متون الوحي، ينبع من مرجعية فكرية فلسفية معاصرة مستعارة من المنهجيَّة الفينومينولوجيَّة للفيلسوف الألماني هوسرل Edmund Gustav Albrecht Husserl عن الوعي بالزمان الداخلي، وكيفية تأسيسه الموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية القصدية (محمد، 1991، ص67)، وقد طبَّقها حنفي في مجال السُّنَّة، وأوضح كيفية بنائها انطلاقاً من الأشكال الأساسية للوعي التي ترجع بدورها إلى الوعي بالزمن. يرى حنفي علم السُّنَّة بأسره بمثابة المخزون الفكري النفسي لدى العلماء والناس، وهذا المخزون هو الذي يُشكِّل الوعي بالدين، وهذا الوعي كان من قبلُ مُتمركِزاً في ما هو ديني صرف، وينبغي أن يمرّ في الحاضر إلى مضمون آخر إنساني وتحرري. يمارس حسن حنفي رداً لمباحث السُّنَّة إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان مرتبطاً بالوعي الديني، مع استخدامه طريقة تحليل الوعي الديني بوصفه وعياً فينومينولوجياً من حيث هو وعي إنساني مُلحَق بالغيب على منهج "هوسرل" في تقويمه وتقييمه لأزمة العلوم الأوروبية، بعد أن وسَّعها حتى تشمل موضوعات الوعي التاريخي، والأزمة الروحية للغرب، وانعكاسها على علومه (هوسرل، 2008، المقدمة).

وكان الفيلسوف الفرنسي بول ريكور قد نقض بنية الوعي بالزمان الداخلي، وكيفية تأسيسه الموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية، وبنى على أنقاضها المنهج الرمزي، ودمجه في المنهج الهرمينيوطيقي الذي جدَّد مفهومه الفيلسوف الألماني Hans-Georg

Gadamer بفكرة التأويل العرفاني الفلسفي، ثم تجاوز به الفيلسوف الفرنسي بول ريكور تفسير الوجود، وخصَّصه لتفسير النصوص. وعلى هذا الأساس، وقع تقويض أسس المنهج الفينومينولوجي في الفلسفة الغربية؛ أي في منابعه الفلسفية، وقد نشأ من بعدها منحى البحث عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجوديّة/الأنطولوجيّة خاصة مع مارتن هايدغر فأخذت طريقها للتحوير. من هذا المنطلق ندرك أن نقد القوانين البنيوية للمناهج الفلسفية المستعارة، المُطبَّقة على الفكر الإسلامي، ليست بحاجة البتَّة إلى النقد والتقويض من خارجها؛ لأنها تحمل –بكل بساطة– بذاتها بذور النقد والنقض والتقويض في أطروحاتها، كما يبدو جليّاً في النقد والتجاوز الذي يحدث باستمرار في المدارس الفلسفية الغربية الراهنة.

خاتمة:

لقد تَبيَّن جلياً أن النقد الحداثي، واستخدام المناهج الفلسفية والأدبية الحداثية، ما هو في الحقيقة إلّا ذريعة، يُقصَد منها إعادة ترسيم السُّنَّة النَّبويَّة خاصة، والوحي الإسلامي عامّة والعلوم الإسلامية الصادرة عنهما، التي يُرمَز إليها برمز التراث خارج الأنشطة الإنتاجية للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة بدعوى أنها نصوص قديمة، وقراءات وُثوقية، ومفاهيم مُسيَّجة بدوغمائية إيمانية ثابتة.

وبعد البحث والتقصّي، تَبيَّن أيضاً بِهُدىً من العلم، وبيِّنة من المعرفة، وبرهان من الدين، أن تلك المقاربات هي في الحقيقة استراتيجيات دوغمائية أُخرى مفارقة، وإيديولوجيات وُثوقية أُخرى مُحنَّطة في مسالك الفكر الوضعي الحداثي الذي يُقدِّس كل ما هو بشري حسي مادي واقعي، ويرفض كل ما هو أنطولوجي روحاني عقدي إيماني، وأن أسطورة المناهج الحديثة هي فقط مُجرَّد وسائل وأدوات ووسائط لا تُغيِّر من طبيعة الفكر، ولا تُؤسِّس لحقائق مُبتكَرة أو مُحكَمة بالمُطلَق، بل هي على العكس من ذلك؛ إذ تفحص ما هو مُطلَق ومتعالٍ (الوحي) بما هو نسبي ومتناهٍ (العقل)، وتُجازِف بالاعتقاد بحاكمية العقل على الشرع، وما يلحقه تباعاً من إنكار الحديث والسُّنَّة المنسوبة إلى النبي ﷺ، أو استبعادها من المرجعية الفكرية والروحية والعقدية والتشريعية في حياة المسلمين. وهذا في الحقيقة فعل تحريفي لا يُمثِّل سابقة في تاريخ الأديان؛ بل عرف تاريخ العلوم مثله من قبل مع الديانات الكتابية السابقة

للإسلام. وعلى هذا الأساس، فإن التشكيك في السُّنَّة النَّبويَّة هو في الحقيقة من قبيل الصراع الإيديولوجي بين ثقافتين: ثقافة الدين، وثقافة اللادين التي تسعى إلى فرض هيمنتها على الإنسان المعاصر؛ لإعادة صياغة وعيه بمفاهيم تعتمد على إنكار الوحي، ونبذ الدين، واستبدال سلطة الإنسان بسلطة الخالق، وجعل البشر في موقع الحاكمية، وفي مركز الكون بديلاً عن الله ﷻ.

إنّ القول بتاريخيَّة المتون في السُّنَّة النَّبويَّة، وادِّعاء عدم صلاحية نصوص الحديث لكل زمان ومكان، وربطها بظروف انبثاقها، وعدم سحب أحكامها على وقتنا الراهن. هو من قبيل التدرُّج المنهجي التكتيكي الذي يخفي وراء مفردات الموضوعية البرّاقة في أطروحاته مجموعةً من الأهداف الاستراتيجية، من أهمها: تحقيق القطيعة الإبستمولوجية مع الوحي الإسلامي والعلوم الصادرة عنه، والانتقال الفوري إلى التلقُّف السريع والتلقّي اليقيني للوافد، فما إن يحدث أي احتكاك بوافد حتى يتم تبنّيه واعتقاده كأيديولوجيا، ويبدو أن هذه الحالة نابعة من عقدة "النقص"، و"احتقار الأنا"، والرغبة العارمة في التماهي مع "الآخر" المُختلِف، وإنكار أي خصوصية ثقافية للذات.

لقد ألقت آثام الاستبداد، وتكبيل الحريات الفكرية والمدنية والسياسية، ظلالها على فكر الحداثة العربي، وترسَّخت آثارها السلبية في ذهنية الإنتلجنسيا العربية الحداثية، فكشفت استعارة الفكر الحداثي الغربي عن كَمٍّ هائل من العجز والعُقْم الإبداعي، والرضوخ الإرادي إلى الاتِّباع الفكري، والموالاة الذهنية لكل ما من شأنه أن ينفي السلطة، فجاء مشروع التحديث العربي -في معظمه- دعوةً صارخة للتحلُّل من السلطة؛ أيّ سلطة كانت؛ سواء كانت سلطة المؤسسات، أو سلطة التاريخ، أو سلطة السياسة، أو سلطة التراث، وفي مركزها سلطة الدين، فأصبح الدين في منظورهم تجربة بشرية قابلة للتجاوز، ثم عملوا على إلغاء سلطته من خلال علمنة المجتمع، وإلغاء السلطة الأخلاقية، وتمجيد حرية الضمير، وعلوية العقل؛ فأخفق مشروع الحداثة في تحقيق التحديث المنشود للعقل العربي الإسلامي المعاصر، وسُقِط في أيدي النخبة المثقفة/ نخبة الانتلجنسيا العربية الحداثية، وأصبحنا اليوم نتحدث بوعي تام عن فشل مشروع الحداثة العربية في الوقت الراهن.

وعلى هذا الأساس، بدأت السُّنَّة النَّبويَّة تستردُّ مكانتها العلمية الحيوية، وقيمتها الفكرية والمعرفية الوظيفية في وقتنا الراهن إلى جانب الدراسات القرآنية، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام الإسلامي؛ من خلال تموقع تلك العلوم في صدارة الجدل الذهني بين التيارات والمذاهب الفكرية والأطروحات الإيديولوجية؛ سواء في مستوى النظر المنهجي أو في تقاطب الصراع الثقافي والحضاري في ضوء طبيعة الخطاب مُتعدِّد المستويات (خطاب لغوي / خطاب أفعال كلامية/ خطاب (تشريع) كاشف ومحدد لمواقف حاكمة). بعد أن عرفت الدراسات المُتعلِّقة بهذه العلوم تحوُّلات جذرية من المستوى التأصيلي في الدرس العلمي التراثي إلى المستوى النقدي التفكيكي، بأدوات المناهج الحداثية الجديدة في الدراسات العربية المعاصرة، ذات الطبيعة العقلية، والقواعدية الفكرية الفلسفية، والإبداعية الوضعية المُستمدَّة من فلسفة العلوم التي تشعُّ مركزياً من الغرب.

Modernist Discourse Techniques in Rereading the Prophetic Sunnah

Azzouz Ibin Omar Al Shawali

Abstract

The Sunnah of the Prophet has been vulnerable to modernist readings. Among the most well-known modernist readings are hermeneutical, structuralist, poststructuralist, interpretive, and reception. Modernist readings in this context are basically creative readings that position revelation under the rule of reason, aiming to deconstruct the religious text and putting rational and positivist thinking as an alternative to it. Most of these readings were individual or experimental attempts that did not produce tangible results in reality. Some have addressed the Sunnah of the Prophet in works that seem like reading projects aimed at popularizing the modernist vision, and at moving towards a modernist alternative that saves - in their view - contemporary Arab thought from the impact of traditional Islamic religious readings. This study attempts to discuss critically the most important of these projects, namely: *Readings of Applied Islamisms* (Mohammed Arkoun); *Phenomenological Reading of Islamic Sciences* (Hasan Hanafi); and *An Epistemological Philosophical Reading* (Muhammad Abid al-Jabiri).

Keywords: Sunnah, revelation, heritage, modernism, reading, criticism, modernization, epistemological estrangement.

المراجع

أركون، محمد (1996 أ). **تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد (1996 ب). **الفكر الإسلامي "قراءة علميَّة"**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت–لبنان، الدار البيضاء–المغرب: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي.

أركون، محمد (د.ت). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

أركون، محمد (1999). **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (2005). **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد (د.ت). **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

إقبال، محمد (2000). **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة: محمود عباس، مراجعة: عبد العزيز المراغي، ط2، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع.

باشلار، غاستون (1986). **تكوين العقل العلمي – مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط3، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

باشلار، غاستون (1983). **جدلية الزمن**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

باشلار، غاستون (1985). **فلسفة الرفض**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت: دار الحداثة.

بروديل، فرناند (2009). **قواعد لغة الحضارات**، ترجمة: الهادي التيمومي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

البويسفي، محمد. **الجابري والقراءة الحداثية لمقاصد الشريعة**: https://www.aljazeera.net

غانم، إبراهيم البيومي (2008). **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية** (لمجموعة من المؤلّفين)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

الجابري، محمد عابد (1986). **بنية العقل العربي، "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"** ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد (2009). **تكوين العقل العربي**، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد (2001). **العقل الأخلاقي العربي "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد (2000). **العقل السياسي العربي**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد (2006). **مدخل إلى القرآن الكريم "التعريف بالقرآن"**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حسن، السيد شعبان (1993). **برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم**، ط1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

حنفي، حسن (2004). **من النَّص إلى الواقع**، ط1، القاهرة: مركز الكتاب للنشر.

حنفي، حسن (2014). **من النقل إلى العقل**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الخمسي، عبد اللطيف (2015). **فلسفة الدين/الفلسفة الإسلامية المعاصرة: محمد إقبال أنموذجاً**، https://www.mominoun.com/articles

دريدا، جاك، وفاتيمو، جياني (2004). **الدين في عالمنا**، ترجمة: الهلالي والعمراني، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

ستراوس، كلود ليفي (1977). **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

اللويحق، عبد الرحمن بن معلّا (1430هـ). **بناء المفاهيم ودراستها في ضوء المنهج العلمي**، الرياض: جامعة الملك سعود.

محمد، سماح رافع (1991). **الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

موري، بول (1973). **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار نهضة مصر.

الميلاد، زكي (2009). "القطيعة ونظرية القطيعة المعرفية"، السعودية: مقال نشر في **صحيفة عكاظ** بتاريخ الأربعاء 26 أغسطس.

النجار، عبد المجيد (2006). **القراءة الجديدة للنَّص الديني**، السعودية: مركز الراية للتنمية الفكرية.

نلسن، ديتلف، وهومل، فرانتز (1993). **التاريخ العربي القديم**، ترجمة: فؤاد حسين علي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

هارجارث، ديفيد جورج (2005). **اختراق الجزيرة العربية "سِجل لمعرفة الغرب بشبه الجزيرة العربية"**، ترجمة: صبري محمد حسن، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، مؤسسة المشروع القومي للترجمة.

هوسرل، أدموند (2008). **أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل إلى الفينومينولوجيا)**، ترجمة: إسماعيل مصدق، مراجعة: جورج كتورة، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الوائلي، عامر عبد زيد (2013). **نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

وقيدي، محمد (1987). **ما هي الإبستمولوجيا**، ط2، بيروت: مكتبة المعارف للنشر.

References

Al-Buyusifi, M. (n.d.). *Al-Jābirī wa al-Qirā'ah al-Ḥadāthiyyah li Maqāṣid al-Sharīʿah*. https://www.aljazeera.net.

Al-Jabiri, M. (1986). *Bunyat al-ʿAql al-ʿArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Qiyam fī al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jabiri, M. (2009). *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jabiri, M. (2001). *Al-ʿAql al-Akhlāqī al-ʿArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Qiyam fī al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jabiri, M. (2000). *Al-ʿAql al-Siyāsī al-ʿArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jabiri, M. (2006). *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: Al-Taʿrīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Khamsi, A. (2015). *Falsafat al-Dīn/ Al-Falsafah al-Islāmiyyah al-Maʿāṣirah*. https://www.mominoun.com/articles.

Al-Luwaihiq, A. (2009). *Binā' al-Mafāhīm wa Dirāsatuhā fī Ḍaw' al-Minhaj al-ʿIlmī*. Riyadh: King Saud University.

Al-Milad, Z. (2009, August 26). *Al-Qaṭīʿah wa Naẓriyyat al-Qaṭīʿah al-Maʿrifiyyah*. ʿUkaẓ.

Al-Najjar, A. (2006). *Al-Qirā'ah al-Jadīdah li al-Naṣṣ al-Dīnī* Saudi Arabia: Markaz al-Rāyah.

Al-Wa'ili, A. (2013). *Naqd al-ʿAql al-ʿArabī ʿinda Muḥammad ʿAbid al-Jābirī*. Cairo: Maktabat Madbūlī.

Arkoun, M. (1992). *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. (H. Salih, Translator). Algiers: Al-Mu'assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitab.

Arkoun, M. (1996). *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah ʿIlmiyyah*. (H. Salih, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Arkoun, M. (2002). *Al-Fikr al-Uṣūlī wa Istiḥālat al-Ta'ṣīl*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (2005). *Al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Taḥlīl al-Khaṭāb*. (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

Arkoun, M. (n.d.). *Qaḍāyā fī Naqd al-ʿAql al-Dīnī* (H. Salih, Translator). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

Arkoun, M. (1996). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-ʿArabī al-Islāmī*. (H. Salih, Translator). Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī.

Bachelard, G. (1985). *Falsafat al-Rafḍ*. (K. Khalil, Translator). Beirut: Dār al-Ḥadāthah.

Bachelard, G. (1983). *Jadiliyyat al-Zaman*. (K. Khalil, Translator). Algeria: Diwān al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyyah.

Bachelard, G. (1986). *Takwīn al-ʿAql al-ʿIlmī: Musāhamah fī al-Taḥlīl al-Nafsānī li al-Maʿrifah al-Mawḍūʿiyyah*. (K. Khalil, Translator). Beirut: Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr.

Braudel, F. (2009). *Qawāʿid Lughat al-Ḥaḍārāt*. (A. Taymoumi, Translator). Beirut: Al-Munaẓẓamah al-ʿArabiyyah li al-Tarjamah.

Braudel, F. (1969). *Writings on History*. Paris: Flammarion.

De Laclos, F. (2009). *The Progression of Thought According to Émile Meyerson*. Presses Universitaires de France.

Derrida, J. & Vattimo, G. (2004). *Al-Dīn fī ʿĀlamnā*. (Al-Hilali and Al-Amrani, Translators). Casablanca: Dār Tūbqāl li al-Nashr.

Foulquier, P. (1992). *Dictionary of Philosophical Language*. Paris: Presses Universitaire de France.

Ghanem, I. (2008). *Binā' al-Mafāhīm: Dirāsah Maʿrifiyyah wa Namādhij Taṭbīqiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.

Hanafi, H. (2014). *Min al-Naql ilā al-ʿAql*. Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-ʿĀmah li al-Kitāb.

Hanafi, H. (2004). *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqiʿ*. Cairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr.

Hassan, A. (1993). *Brunschvicg and Bachelard: Bayn al-Falsafah wa al-ʿIlm*. Beirut: Dār al-Tanwīr.

Hogarth, D. (2005). *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula* (S. Hassan, Translator). Egypt: Al-Majlis al-ʿAlā li al-Thaqāfah.

Husserl, E. (2008). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (I. Mossaddaq, Translator). Beirut: Al-Munaẓẓamah al-ʿArabiyyah li al-Tarjamah.

Iqbal, M. (2000). *Tajdīd al-Fikr al-Dīnī fī al-Islām*. (M. Abbas, Translator). Cairo: Dār al-Hidāyah.

Meyerson, E. (1912). *Identité et réalité* (2. éd., rev. et augm. ed., Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris: F. Alcan.

Morey, P. (1973). *Al-Mantiq wa Falsafat al-ʿUlūm*. (F. Zakaria, Translator). Cairo: Dār Nahdat Miṣr.

Muhammad, S. (1991). *Husserl's Phenomenology* (A Critical Study in Contemporary Philosophical Innovation). Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-ʿĀmah.

Nelson, D. & Hommel, F. (1993). *Al-Tārīkh al-ʿArabī al-Qadīm*, translated by Fu'ad Hussein Ali, Cairo: Dār Nahdat Miṣr.

Strauss, C. (1977). *Structural Anthropology*. (M. Saleh, Translator). Damascus: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah.

Tourain, A. (1992). *Critique of Modernism*. Paris: Éditions Fayard.

Waqidi, M. (1987). *What is Epistemology*? Beirut: Maktabat al-Maʿārif.