Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Claim of the Environmental Formation of the Qur'an in Contemporary Discourse: Review and Critique

Hussein Al-Haji
PhD in Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: hajeyi@gmail.com

Abstract

This study critically examines the assertion of "environmental shaping" regarding the Qur'anic text - a concept frequently framed by modernists under the rubric of the "historicity of the Qur'an." This thesis posits that the Qur'an is fundamentally a product of the geographical, social, and cultural milieu of its revelation. The present research seeks to deconstruct the methodological, historical, and epistemological premises underpinning this claim, particularly as it permeates contemporary analyses heavily influenced by modern Western methodologies. Employing a critical – analytical methodology grounded in an inductive survey of Qur'anic texts, the study evaluates the validity of this hypothesis. It further utilizes historical and linguistic frameworks to assess the internal coherence of the environmental determinism proposition. The findings reveal a profound methodological flaw at the core of this claim: the conflation of the text's pragmatic engagement with its context of revelation (a historically grounded interaction) with strict environmental determinism (a purely material reductionism). The research demonstrates that the Qur'an possesses intrinsic epistemological and legislative properties that transcend material conditions, thereby affirming its supremacy over environmental constraints by virtue of its divine origin. Consequently, the environmental approach is relegated to merely an auxiliary hermeneutical tool for understanding the circumstantial context of the revelation, entirely devoid of the capacity to explain the Qur'an's ontological source or genesis.

Keywords: Environmental shaping, Environmental determinism, Historicity of the Qur'anic text, Divine revelation.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 71-109
Received: 06/04/2026 | Accepted: 09/05/2026 | published: 15/06/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)
CC BY

دعوى التشكّل البيئي للقرآن في الخطاب المعاصر.. عرض ونقد

حسين الحاجي

دكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: hajeyi@gmail.com

الخلاصة

يتناول هذا البحث تحليل دعوى التشكّل البيئي المثارة حول النصّ القرآني ونقدها، والمصطلح عند الحداثيّين بـ"تاريخية النصّ القرآني"، وهي أطروحة تفترض أنّ القرآن تشكّل جوهريًّا، وبصورة حتمية، بفعل المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي نزل فيه. تهدف هذه الدراسة إلى تفكيك الأسس المنهجية والتاريخية والمعرفية التي تستند إليها هذه الدعوى، والتي تسرّبت إلى بعض القراءات المعاصرة، لا سيّما تلك المتأثّرة بالمناهج الغربية الحديثة. وقد انتهج الباحث منهجًا تحليليًّا نقديًّا يقوم على استقراء النصوص القرآنية، ومحاكمة فرضيات هذه الدعوى في ضوئها، مع توظيف الأدوات التاريخية واللغوية لفحص مدى تماسك هذا الطرح. وخلص التحقيق إلى أنّ هذه الدعوى تعاني من قصور منهجي فادح؛ نظرًا لخلطها بين مراعاة النصّ لسياق التنزيل (وهو ارتباط واقعي)، وبين القول بالحتمية البيئية في التكوين (وهو اختزال مادّي محض). كما تبيّن أنّ النصّ القرآني يتّسم بخصائص معرفية وتشريعية متجاوزة لتأثيرات البيئة؛ إذ تثبت استعلاءه على القيود البيئية بوصفه وحيًا إلهيًّا؛ ممّا يحصر دور المقاربة البيئية في كونها وسيلةً مساعدة لفهم الظروف المصاحبة للنزول، وينفي عنها القدرة على تعليل مصدرية القرآن أو تفسير نشأته.

الكلمات المفتاحية: التشكّل البيئي، الحتمية البيئية، تاريخية النصّ القرآني، الوحي الإلهي.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 71 ـ 109

استلام: 2026/04/06 | القبول: 2026/05/09 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

شهدت الدراسات الإسلامية المعاصرة، لا سيّما تلك المتأثّرة بالتيّارات النقدية الغربية (Postmodernism, Deconstruction)، ظهور مناهج جديدة للتعامل مع النصّ القرآني. ومن أبرز هذه المناهج، تلك التي تُعنى بتحليل النصّ في ضوء سياقه التاريخي والبيئي، وهو ما اصطُلح عليه في بعض الأدبيات البحثية بـ "دعوى التشكّل البيئي" أو "التأطير البيئي الحتمي".

وتقوم هذه الدعوى على عدّ النص الديني ـ من حيث محتواه وشكله ـ منتجًا طبيعيًّا وحتميًّا لمجموع العوامل الجغرافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية التي أحاطت بزمن نزوله.

تتجلّى أهمّية تناول هذه الدعوى في كونها تمسّ جوهر علاقة الوحي بالتاريخ، وتتداخل مع قضايا العقيدة المتعلّقة بـ "مصدر" النصّ و"طبيعته" (إلهي أم بشري النشأة). فإذا سُلّم بأنّ النصّ قد تشكّل بيئيًّا وحتميًّا، تزعزعت قُدسية مصدره، وأضحت الأحكام والقيم قابلةً للتغيير النسبي الآلي بتغيّر البيئات.

تتمحور إشكالية هذا البحث حول مدى صلاحية "دعوى التشكّل البيئي" بوصفها نظريةً تفسيريةً شاملةً للنصّ القرآني، وهل يمكن اعتبار البيئة المحددة (القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية) هي المكوّن الأصيل والوحيد الذي صاغ البنية المعرفية والتشريعية للقرآن، أم أنّ ثمّة أبعادًا نصّيةً معرفيةً تتعالى هذا التقييد؟

ويسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، منها: ضبط المصطلح وتحديد الإطار المفاهيمي لدعوى التشكّل البيئي، ورصد الجذور الفكرية والفلسفية لهذه الدعوى ونشأتها في الفكر الغربي، وتحليل الشواهد التي يقدمها أنصار هذه الدعوى في سياق النصّ القرآني، مع تقديم نقد تحليلي ومنهجي لها في ضوء الخصائص النوعية للخطاب القرآني.

ولتحقيق ذلك، اعتمد البحث منهجًا مركّبًا يجمع بين: المنهج التحليلي النقدي؛ لأجل تفكيك الفرضيات الأساسية للدعوى وتقييم حججها بعمق، والمنهج التاريخي؛ لتتبّع مسار نشأة الفكرة وجذورها الفكرية في الدراسات المعاصرة، والمنهج النصّي المقارن؛ لمقابلة المقولات التي تفترضها الحتمية البيئية مع نصوص القرآن الصريحة التي تتّسم بالتجاوز والشمولية.

المبحث الأوّل: الإطار المفاهيمي للبحث

لإجراء نقد دقيق لهذه الدعوى لا بدّ أوّلًا من ضبط المصطلحات المتعلّقة بها؛ إذ تقوم دعوى التشكّل البيئي للنصّ القرآني على منظومة من المفاهيم المتداخلة، التي بها تُفهم معاني الخطاب على وجه صحيح، ويمكن التمييز بين هذه المفاهيم ومعرفةُ ما بينها من ترابط وعلاقة.

أوّلًا: التشكّل البيئي

هي نظرية في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع تفترض أنّ البيئة الجغرافية والمادّية (بما تشمله من مناخ، وتضاريس، وموقع جغرافي، وموارد طبيعية) هي العامل الحاسم والمحرّك الأوّل في صياغة النظم الاجتماعية، وبناء العقليات، وتشكيل السلوك البشري والثقافي للشعوب.

وتقوم مباني هذه النظرية على مبدإ "السببية المادّية"[1] و"التكيّف الحتمي"[2]؛ إذ تعدّ الإنسان كائنًا بيولوجيًّا يستجيب لظروفه المحيطة، فتأتي أفكاره، وقوانينه، وعاداته، ومعتقداته وكأنّها "ردّ فعل" أو "انعكاس" لخصائص بيئته، ممّا يعني أنّ اختلاف الثقافات والحضارات ليس نابعًا من جوهر الإنسان أو العرق، بل هو نتيجة حتمية لاختلاف البيئات التي احتضنتهم.

[الجهامي، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج 1، ص 672]

ثانيًا: الحتمية البيئية (Environmental Determinism)

هي نظرية فلسفية واجتماعية تذهب إلى أنّ البيئة المادّية (بظروفها المناخية، وتضاريسها الجغرافية، ومواردها الاقتصادية) هي "العلّة التامّة" والمحرّك الحاسم لسلوك الإنسان ونشأة الحضارات، فهي تمارس سلطة قاهرة على الإنسان؛ فتصوغ بنيته الجسدية، وتحدّد مساره الثقافي، وتفرض شكل نظمه الاجتماعية والعقدية بصورة حتمية قسرية.

وتأسيسًا على ذلك، فهي، بوصفها نظريةً وصفيةً، لا تتناول الغيب أو الوحي مباشرةً، غير أنّ التوظيف الفلسفي المادّي لها يفضي إلى نفي الغيب بوصفه عاملًا مؤثّرًا في تفسير الظواهر الإنسانية والثقافية.

1- السببية المادّية: مبدأ فلسفي يفسّر جميع الظواهر تفسيرًا ماديًّا محضًا، بردّها إلى أسباب مادّية محسوسة وقوانين طبيعية وحتميات سابقة، مع نفي أيّ تأثير للقوى الغيبية أو الميتافيزيقية في حدوثها. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، مادّة "العلة" و "المادّية" معًا]

2- التكيّف الحتمي: استجابة مفروضة بدرجة كبيرة بضغوط البيئة، يُعدّل فيها الكائن الحيّ أو المجتمع صفاته وسلوكه ونظمه الثقافية وفق متطلّبات الوسط لضمان البقاء، مع إقرار بضغط البيئة وحدودها وبقاء الإنسان فاعلًا داخل هذه القيود، بخلاف الحتمية البيئية التي تجعل البيئة منتجة للسلوك والثقافة قسرًا. [انظر: المصدر السابق، مادّة "التكيّف" ومادّة: "البيولوجيا" معًا]

النتيجة: في إطار هذا التوظيف المادّي، تصوّر هذه الرؤية البيئة على أنّها الصانع الحقيقي للثقافة والسلوك؛ إذ يغدو الإنسان وفقًا لهذا المنظور مجرّد "نتاج" سلبي لبيئته، مسلوب الإرادة أمام سطوة الطبيعة، وتفسَّر أفعاله وإبداعاته (بما فيها النصوص الدينية) بوصفها انعكاساتٍ آليةً وميكانيكيةً لضرورات المكان، لا خيار له فيها. [انظر: وهيبة، جغرافية الإنسان، ص 9؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، مادّة "الحتمية" ومادّة: "المادّية" ومادّة: "التكيّف"]

ثالثًا: تاريخية النصّ القرآني (The Historicity of the Qur'anic Text)

تاريخية النصّ القرآني مصطلح حديث يُستعمل في بعض الدراسات المعاصرة للدلالة على قراءة القرآن بوصفه خطابًا مرتبطًا بسياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي زمن النزول، أي ربط في فهم الآيات بظروف المجتمع العربي في زمن نزوله من لغة وعادات وأحداث وملابسات. وله أصلٌ في مباحث علوم القرآن والتفسير، كمعرفة أسباب النزول والسياق، من حيث الاستفادة منها في الفهم.

غير أنّ المصطلح في الخطاب الحداثي يوظَّف بمعنى أوسع؛ إذ يذهب جملة من الباحثين الغربيين والمفكّرين العرب والمسلمين المعاصرين إلى أنّ القرآن نصٌّ تاريخيٌّ تشكّل داخل بيئة مخصوصة، وأنّ مضامينه تعبّر عن شروط تلك البيئة وثقافتها. ومن هنا ارتبطت فكرة التاريخية بما يُسمّى دعوى "بيئية القرآن"، أي القول بأنّ النصّ القرآني نتاج البيئة العربية في عصر النبيّ ﷺ. [انظر: عزيزي، تاريخية النصّ الديني، ص 36، ص 43]

وبناءً على هذا يذهب بعضهم إلى أنّ القرآن ليس وحيًا إلهيًّا بالمعنى المتعارف عليه، بل صياغة بشرية عبّر بها النبيّ محمّد ﷺ عن واقع بيئته وثقافتها، فجاء النصّ متأثّرًا بظروف المجتمع الذي ظهر فيه. ويترتّب على ذلك ـ في نظر أصحاب هذا الاتّجاه ـ قصر دلالات القرآن وأحكامه على سياقها التاريخي، ونفي الإطلاق عنها لكلّ زمان ومكان؛ لذلك غدا مصطلح "تاريخية النصّ القرآني" من أكثر المصطلحات إثارةً للجدل في الدراسات القرآنية المعاصرة؛ لارتباطه بسؤال حاسم عن طبيعة القرآن: أهو وحيٌ إلهي متجاوز للزمان صالحٌ لكلّ عصر، أم نصٌّ تاريخيٌّ تشكّل في سياق بيئي وثقافي محدّد؟ [انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24 و25؛ التفكير في زمن التكفير، ص 205؛ العامري، العالمانية طاعون العصر، ص 298]

رابعًا: الوحي الإلهي (Divine Revelation)

الوحيُ في اللغة يدلّ على "الإعلام الخفيّ" بالكلام أو بغيره، ويستعمل في: "الإشارَة" و"الإيماء" و"الإلهام" و"الرسالة" و"الكلام الخفيّ". والجامعُ اللغوي بين هذه المعاني هو: إيصالُ معنًى من المُوحِي إلى المُوحَى إليه بطريقةٍ ما مع خفاء وسرعة. [انظر: الفراهيدي، العين، ج 3، ص 320؛ الهروي، تهذيب اللغة، ج 5، ص 193]

أمّا اصطلاحًا فهو: إعلامُ اللهِ تعالى لمن اصطفاه من أنبيائه ورسله بما شاء من الهداية والشرع والأخبار، على وجهٍ يختصّ به الأنبياء والأولياء، وبوسائطه المعروفة أو بغير واسطة، بحيث يكون المبلَّغ حقًّا عن عند الله. [سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 472]

وأمّا الوحي فيما يخصّ القرآن الكريم تحديدًا فهو: كلامُ اللهِ المنزلُ على النبيّ محمّد ﷺ لفظًا ومعنى، بواسطة جبريل عليه السلام، المتعبَّد بتلاوته، المنقول إلينا نقلًا متواترًا.

وعليه، فالوحيُ الإلهي هو إعلامُ اللهِ تعالى نبيًّا من أنبيائه بحكمٍ شرعيٍّ أو حقيقةٍ غيبيةٍ، بكيفيةٍ خفيّةٍ لا يعتادها البشر، وهو يمثّل الاتّصال العمودي بين السماء والأرض، ويعدّ المصدرَ المتعالي للمعرفة الذي يكسر طوقَ "قانون الحتمية البيئية"؛ إذ يأتي بما لا تستطيع البيئة البشرية إنتاجه بمفردها. [انظر: الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، ج 1، ص 143؛ الطبري، تفسير الطبري، ج 20، ص 540]

المبحث الثاني: دعوى التشكّل البيئي للقرآن

أوّلًا: بيان الدعوى

يُقصد بـ "التشكّل البيئي" القول بأنّ البنية الكلّية للنصّ القرآني، ومضمونه الأساس في مجالات الأخلاق والتشريع والمفاهيم الكبرى، إنّما نشأت نشأةً حتميةً ومباشرةً عن التكيّف مع المتطلّبات المادّية والاجتماعية والثقافية لبيئة النزول. [انظر: أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص 24؛ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص 149]

وهذه الدعوى لا تقف عند مجرّد الإقرار بأنّ النصّ القرآني راعى واقعه التاريخي وخاطب الناس بما يفهمون ـ (وهو أمرٌ معروفٌ ومسلَّمٌ به في الجملة في الدراسات الإسلامية، كما يظهر في مباحث أسباب النزول، ومراعاة أحوال المخاطَبين، وذكر ما كان شائعًا من عادات العرب وأوضاعهم) ـ بل تتجاوز ذلك إلى دعوى أوسع وأخطر، وهي أنّ البيئة ليست مجرّد إطار ورد فيه الخطاب، بل هي المنشئ الأوّل لمضمونه ومحتواه.

وعلى هـذا الأسـاس، لا يكـون القـرآن ـ وفـق هـذه الدعـوى ـ وحيًـا متعاليًـا على شروط البيئـة مـع مراعاتـه لهـا، بـل يكـون في حقيقتـه انعكاسًـا مبـاشرًا لهـا، وتعبـيرًا عنهـا، وخاضعًـا في تكوينه الـكلّي لمقتضياتها.

ثانيًا: تنبيهان في صحّة منهجية طرح دعوى بيئية النصّ القرآني

قبـل الدخـول في بحـث دعـوى "بيئيـة النـصّ القـرآني" يحسـن التنبيـه إلى أنّ هـذه المسـألة لا يمكـن تناولهـا تنـاولًا منهجيًّـا صحيحًـا إلّا بعـد قـدرٍ مـن التحريـر العلـمي المنضبـط؛ لأنّ كثـيرًا مـن الخلـط الواقـع فيهـا ناشـئ عـن عـدم التميـيز بـين أمـور متغايـرة: بـين صلـة النـصّ بسـياقه والحكـم على مصـدره، وبـين مـا يمكـن أن تصفـه مناهـج العلـوم الإنسـانية وصفًـا منضبطًـا ومـا لا تملـك هـذه المناهـج أن تفصـل فيـه.

ولذلـك فـإنّ التفريـق بـين هـذه الجهـات ليـس تشـدّدًا في البحـث ولا تضييقًـا لمجـاله، بـل هـو شرط أوّلي لـكي يكـون الـكلام في هـذه الدعـوى كلامًـا منسـجمًا مـع الضوابـط المنهجيـة المعتـبرة في البحـث العلـمي.

فـإذا تـمّ هـذا التحريـر على الوجـه اللائـق، أمكـن بعـده أن يصـحّ منهجيًّـا الخـوض في مـا يُثـار حـول هـذه المسـألة مـن إشـكالات.

وعلى أيّ حال، فثمّة تفريقان يلزم التنبيه إليهما في هذا الباب:

الأوّل: التفريق بين تفاعل القرآن مع بيئته، وبين الزعم بأنّه متشكّل بها تشكّلًا حتميًّا.

الثـاني: التفريـق بـين دراسـة سـياق القـرآن بـأدوات العلـوم الإنسـانية، وبـين الحكـم على مصـدره ونشـأته.

أ ـ التفريق بين التفاعل مع البيئة وبين التشكّل الحتمي لها

مـن المهـم في هـذا البـاب ألّا نخلـط بـين أمرين متباينـين، وإن بـدا بينهما قـدر مـن التقـارب في الظاهر.

الأوّل: التفاعـل مـع البيئـة؛ ومعنـاه أنّ القـرآن نـزل في واقـع معـيّن، وخاطـب النـاس بلغـة يفهمونهـا، وعالـج قضايـا كانـت حـاضرةً في حياتهم، وتنـاول أوضـاعًا اجتماعيـةً واقتصاديـةً وأسريةً معروفـةً في زمـن التنزيـل. وهـذا أمـرٌ لا إشـكال فيـه مـن حيـث الأصـل؛ لأنّ الخطـاب لا يـنزل في فـراغ، بـل يخاطـب بـشرًا يعيشـون في زمـان ومـكان، ولهـم أوضاعهـم وأسـئلتهم ومشـكلاتهم.

الثـاني: القـول إن القـرآن متشـكّل ببيئتـه تشـكّلًا حتميًّـا كامـلًا؛ وهي دعـوى تفيـد أنّ مضامـين القـرآن وأحكامـه وقيمـه ليسـت إلّا انعكاسًـا مبـاشرًا لظـروف البيئـة الـتي نـزل فيهـا، بحيـث يكـون النـصّ متكوّنًـا مـن ذلـك الواقـع، غـيرَ مسـتمدٍّ مـن مصـدرٍ أعلى منـه، وهـو الـوحي الإلـهي.

فـالأوّل شيءٌ، والثـاني شيءٌ آخـر؛ فـالأوّل تفاعـل لا ينـافي علـوّ مصـدر النـصّ واسـتقلاله، أمّـا الثـاني فينطـوي على إشـكال منهـجي وعقـدي بـيّن؛ لأنّـه يـردّ محتـوى الـوحي كلّـه إلى شروط البيئـة، بحيـث تغـدو هـذه البيئـة هي "المنشِـئ" الحقيـقي للخطـاب، لا "المخاطَـب" بـه.

وعليـه، فليـس كلّ نـصٍّ نـزل في سـياقٍ مـا يكـون متـولِّدًا مـن ذلـك السـياق، وليـس كلّ خطـاب تفاعـل مـع واقـع معـيّن يكـون أسـيرًا له. فالقـرآن ـ بحسـب هـذا التفريـق ـ قـد يخاطـب البيئـة ويعالجهـا ويصحّحهـا ويهذّبهـا، مـن غـير أن يكـون مجـرّد نتـاج صـادرٍ عنهـا.

ومـن هنـا وقـع أصحـاب هـذه الدعـوى في خلـط بـيّن؛ إذ سـاووا بـين مجـرّد التفاعـل مـع البيئـة وبـين الزعـم بـأنّ النـصّ وليدها التـامّ.

إذن، فإثبـات صلـة القـرآن ببيئتـه لا يكـفي وحـده لإثبـات دعـوى "البيئيـة" بالمعـنى الذي يـراد بـه عادةً نـفيُ اسـتقلال النـصّ عـن تلـك البيئـة أو ردّه الكامـل إليهـا. فثمّـة فـرقٌ كبـير بـين القـول إنّ القـرآن نـزل في سـياقٍ معـيّن، وبـين القـول إنّـه تشـكّل بذلـك السـياق تشـكّلًا يفـسّر حقيقتـه كلّهـا.

ب ـ التفريق بين دراسة سياق النصّ والحكم على مصدره

التنبيـه الثـاني يتّصـل بحـدود المناهـج الـتي تُسـتخدم في دراسـة القـرآن. فمـن المعلـوم أنّ المناهج مثـل المنهـج التاريـخي أو السوسـيولوجي[3] أو الأنثروبولـوجي الاجتمـاعي[4]، تسـتطيع أن تقـدّم وصفًـا نافعًـا للسـياق الذي نـزل فيـه النـصّ، بـأن تعـين على فهـم بعـض الظـروف الاجتماعيـة والثقافيـة الـتي أحاطـت بالتنزيـل. والاسـتفادة مـن هـذه المناهـج ـ في أصلهـا ـ أمـر مفهـوم ومقبـول، بـل قـد يكـون مفيـدًا في بعـض جوانـب الفهـم.

3- المنهـج السوسـيولوجي: أسـلوب علمـي منظّـم لدراسـة الظواهـر الاجتماعيـة عـبر ملاحظـة الوقائـع وتحليـل العلاقـات والبنـى داخـل المجتمـع لفهـم سـلوك الأفـراد والجماعـات في سـياقهم الاجتماعـي. ويقابلـه المنهـج التاريخـي الـذي يـدرس الأحـداث والوقائـع الماضيـة بتحليلها وترتيبها زمنيًّا لفهـم تطـوّر المجتمعـات وتفسـير مـا وقـع في المـاضي، فـالأول يركّـز عـلى واقـع المجتمـع وبنـاه، والثـاني عـلى تتبّـع الأحـداث عـبر الزمـن.

4- الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة: فـرع مـن علـم الإنسـان يـدرس البنـى الاجتماعيـة وأنمـاط العلاقـات والمؤسّسـات في المجتمعـات البشريـة (كالأسرة والقرابـة والديـن والسـلطة والعـادات)، بهـدف فهـم كيفيـة انتظـام حيـاة الإنسـان داخـل الجماعـة، ومـا يحكمهـا مـن نظـم وقيـم وأدوار اجتماعيـة. [انظـر: الأسـمري، النظريـات العلميـة الحديثـة مسـيرتها الفكريـة، ج 2، ص 1426]

فلا حرج ـ من حيث المبدأ ـ في دراسة المجتمع الذي نزل فيه القرآن، أو في النظر في العادات السائدة آنذاك، أو في تتبّع القضايا التي واجهها الخطاب القرآني. فكلّ هذا يمكن أن يعين على تصوّر ظرف التنزيل وبيئة التلقّي.

غير أنّ المشكلة تبدأ حين يُنتقل من هذا الوصف إلى نتيجة أخرى أكبر منه بكثير، وهي الحكم بأنّ القرآن نفسه ليس وحيًا، أو أنّه مجرّد نتاج ثقافي تشكّل بفعل البيئة التاريخية والاجتماعية، فهنا لا نكون أمام دراسة للسياق فحسب، بل أمام حكم على مصدر النصّ وطبيعته.

وهذا الانتقال ليس أمرًا يسيرًا؛ لأنّه ينقل البحث من مستوى التحليل التاريخي والاجتماعي إلى مستوًى آخر يتّصل بالعقيدة وفلسفة المعرفة وطبيعة الوحي؛ ولذلك لا يصحّ أن تجعل المناهج التي وُضعت أصلًا لدراسة الظواهر البشرية كافيةً وحدها للحكم على حقيقة القرآن ومصدره. فهي قد تصف البيئة، لكنّها لا تحسم ـ بمفردها ـ بالحكم على نشأة القرآن وتكوّنه.

ومن هنا كان من الضروري التمييز بين نمطين مختلفين من المناهج البحثية:

بين "دراسة السياق الذي نزل فيه القرآن"، وبين "الحكم على ما إذا كان القرآن وحيًا من عند الله أو مجرّد خطابٍ أنتجته البيئة".

فالأوّل مجاله المنهجي هو "التحليل والوصف"، أمّا الثاني فمجاله "الحكم والدعوى"، وهو مجال مختلف عن الأوّل، ولا يكفي مجرّد بيان الملابسات التاريخية أو الاجتماعية فيه، بل لا بدّ من إقامة أدلّة مستقلّة معتبرة تُثبت هذه الدعوى.

ولهذا وقع الخلط في كتابات أصحاب هذه الفكرة حينما تُذكر "تاريخية النصّ" أو "بيئية النصّ" بعبارات تبدو وصفيةً في ظاهرها، لكنّها تُستعمل في الحقيقة للانتقال إلى نتيجة عقدية أو فلسفية لم تثبت بالأدوات المنهجية نفسها التي استُعملت في التمهيد لها.

المبحث الثالث:

الجذور المعرفية لدعوى التشكّل البيئي في الخطاب المعاصر

إنّ دعوى التشكّل البيئي للقرآن في الخطاب المعاصر لا يمكن ردّها إلى مجرّد اجتهاد تفسيري عارض، ولا إلى موقف جزئي معزول من بعض الآيات أو الموضوعات، بل هي ـ في

بنيتها العميقة ـ ثمرة تحوّلات معرفية واسعة مسّت مفهوم الدين، ومعنى النصّ، وموقع التاريخ، وحدود العقل، ووظيفة اللغة.

ومن ثمّ، فإنّ فهم هذه الدعوى على وجهها الصحيح يقتضي الوقوف على الروافد والجذور الفكرية الكبرى التي أسهمت في تكوينها، ومهّدت لتقبّلها داخل الخطاب المعاصر، ويمكن ردّها ـ في الجملة ـ إلى عدّة جذور أساسية، من أبرزها:

أوّلًا: مرجعية النفس (العقل) في فهم المعنى والحكم على جميع الأشياء

من الجذور المعرفية المهمّة التي مهّدت لظهور بعض القراءات الحداثية للنصوص الدينية "جعلُ النفس الإنسانية مرجعًا أعلى في الفهم والحكم"، وبتعبير بعضهم: «النزعة العقلية المجرّدة في محاكمة قضايا القرآن الكريم» [النصراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، ص 73].

والمقصود بذلك أنّ الإنسان، في بعض مسارات الفكر الحديث، لم يعد يرجع في تفسير القضايا الكبرى المتعالية إلى مرجع مفارق له، بل صار يرجع إلى نفسه، جاعلًا من عقله وتجربته ووعيه الشخصي أساسًا في تفسير الأشياء وتقويمها والحكم عليها.

وبسبب هذا التحوّل، أصبح الإنسان هو الذي يحدّد معاني الأشياء ويفسّرها ويحكم عليها، متجاوزًا بذلك حدوده المعرفية والإدراكية العامّة.

فلم يعد يقتصر على جعل نفسه مرجعًا في فهم ما يقع في حدود الحياة اليومية أو العالم المحسوس، بل تجاوز ذلك إلى القضايا الغيبية والدينية وما يتّصل بماوراء الطبيعة، فجعل من نفسه المرجع الأخير في تفسير كلّ شيء، حتّى في الأمور التي لا سبيل إلى معرفتها إلّا الوحي الإلهي بواسطة الأنبياء والرسل. [انظر: جوادي آملي، الحقّ والتكليف في الإسلام، ص 130؛ النصراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، ص 73]

وقد أثّر هذا التحوّل في طريقة التعامل مع النصوص المقدّسة؛ إذ أصبحت تُقرأ ـ في بعض المناهج الحديثة ـ على أنّها نصوص نشأت داخل واقعٍ إنسانيٍّ خاصٍّ، وتأثّرت بظروفه الثقافية والاجتماعية واللغوية. ومن ثمّ صار بعض الدارسين ينظر إلى هذه النصوص من جهة الملابسات التي أحاطت بظهورها، أكثر من نظره إليها بوصفها وحيًا منزلًا.

وهذا التحوّل في فهم النصّ لا يعدّ أمرًا يسيرًا في طريقة القراءة، بل هو تغيير في الأصل الذي يُرجع إليه في الفهم؛ إذ أصبح الإنسان هو المرجع الأخير في تفسير النصّ والحكم

عليه، فضعفت مكانة المصدر الإلهي في فهمه، وانفتح الباب أمام قراءة تاريخية وثقافية تجعل معانيه وصياغته ثمرةً للبيئة التي ظهر فيها.

ثانيًا: ترسّخ التاريخانية في الوعي الحداثي

من أهمّ الجذور الفكرية التي تقف خلف دعوى "التشكّل البيئي للنصّ" ترسّخ ما يسمّى بـ"المذهب التاريخاني"[5] في أذهان وأفكار عامّة المفكّرين الحداثيّين؛ إذ ينظر هذا المذهب إلى أغلب الظواهر والأفكار من زاوية التاريخ وتحوّلاته، تحت تأثير هيمنة النموذج الفكري الغربي الحديث ومناهجه التاريخية والنقدية في قراءة النصوص، بوصفها ظواهر بشريةً مشروطةً بسياقاتها. [فقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، ص 214]

فالتاريخانية تقرّر أنّ الأفكار والقيم والنصوص الدينية والفكرية ليست حقائق ثابتةً متجاوزةً للتاريخ، بل هي منتجات تاريخية نسبية لا تُفهَم إلّا في إطار سياقها الزمني والثقافي الذي نشأت فيه. ومع هذا التصوّر يغدو السياق التاريخي والبيئي هو الحاكم الأعلى على المعنى والحكم، فيُفهَم النصّ الشرعي ـ مثلًا ـ على أنّه تعبير عن ظروف عصره وحدوده، لا عن توجيه ربّاني مطلق الصلاحية.

وحين يترسّخ هذا المنهج في الخطاب الحداثي المعاصر تنشأ منه مباشرةً دعوى "التشكّل البيئي"، التي تقول بأنّ الأحكام والمعاني الدينية قد تشكّلت وفق بيئة مخصوصة وسياق تاريخي معيّن، فهي مقيّدة بذلك الإطار، ولا تلزم بالضرورة البيئات والأزمنة اللاحقة؛ وبذلك تكون دعوى التشكّل البيئي مجرّد تطبيق جزئي لمبدإٍ تاريخانيٍّ عامٍّ، ونتيجةً طبيعيةً لتغليب المرجعية التاريخية على ثبات النصّ ومعناه.

ثالثًا: النزعة الوضعية والمادّية وإقصاء الغيب من مجال التفسير

يعدّ الانتساب إلى النزعات الوضعية والمادّية أحدَ الجذور الرئيسة لدعوى أنّ القرآن وليد بيئته؛ إذ تنطلق هذه النزعات من أصل حاكم مفاده: حصر المعرفة المعتبرة في ما تدركه الحواسّ، أو ما يقاس ويُجرَّب، وجعل ما وراء ذلك من الغيب والوحي والدين مجرّدَ ظواهر نفسية أو اجتماعية قابلة للتفسير المادّي الخالص.

5- المذهب التاريخاني: اتّجاه فكري يعدّ التاريخ وسياقاته المرجع الأعلى لفهم كلّ شيء؛ فيرى أنّ الأفكار والقيم والأنظمة، بل حتّى النصوص الدينية والفكرية، مرتبطةً بزمانها ومكانها، ولا وجود لحقائق أو قيم ثابتة سابقة على التاريخ، بل ما نسمّيه "حقيقة" أو "قيمة" هو تعبير متغيّر عن كلّ مرحلة تاريخية. [انظر: جهامي، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي؛ ج 1؛ ص 552]

فالوضعيـة ـ في صورتهـا الفلسـفية ـ لا تعـترف إلّا بمـا يمكـن رصـده وتحليلـه بـأدوات العلـوم التجريبيـة أو المناهـج التاريخيـة والاجتماعيـة، وتتعامـل مـع الديـن عمومًـا، والنـصّ القـرآني خصوصًـا، بوصفـه "معطًـى بشريًّـا" نشـأ عـن حاجـات المجتمـع، وتطـوّر تحـت ضغـط الظـروف التاريخيـة والثقافيـة.

وعلى هـذا الأسـاس، يُفهَـم الـوحي عنـد أصحـاب هـذه النزعـة لا على أنّـه خطـاب إلـهي متعـالٍ، بـل على أنّـه تعبـير رمـزي عـن تجربـة دينيـة أو حالـة نفسـية عاشـها النـبيّ، أو اسـتجابة واعيـة أو غـير واعيـة لمشـكلات البيئـة الـتي ظهـر فيهـا.

وفي ضـوء هـذا الإطـار المعـرفي، تشـكّل ـ في الخطـاب المعـاصر ـ اتّجـاه يقـصي الغيـب مـن عمليـة التفسـير، فبـدل أن يفـسَّر الواقـع في ضـوء الـوحي، يفـسَّر الـوحي نفسـه في ضـوء الواقـع، وبـدل أن يُنظَـر إلى القـرآن باعتبـاره مهيمنًـا على التاريـخ ومصحّحًـا لمسـاره، يعـاد إدراجـه داخل التاريـخ بوصفه مرحلـةً مـن مراحـل الـوعي البـشري تخضـع للقوانـين نفسـها التي تخضـع لهـا سـائر الظواهر الإنسـانية.

هـذه الرؤيـة المادّيـة الخالصـة ـ حـين تُسـقَط على النـصّ القـرآني ـ تمهّـد تلقائيًّـا للقـول إنّ القـرآن لا يمكـن فهمُـه إلّا في حـدود بيئتـه الأولى، وإنّ تشريعاتـه ومعانيـه ليسـت تعبـيرًا عـن حقائـق ثابتـة متجـاوزة، بـل عـن شروط تاريخيـة مخصوصـة.

وبذلـك تتغـذّى دعـوى "التشـكّل البيـئي" مـن خلفيـة فلسـفية تنـفي الغيـب، وتخـتزل الـوحي في الأسـباب الاجتماعيـة والنفسـية، وتحـوّل القـرآن إلى وثيقـة تاريخيـة لا كتـاب هدايـة ربّـاني صالـح لـكلّ زمـان ومـكان.

رابعًا: تبنّي النسبية المعرفية والثقافية بصورة مباشرة أو غير مباشرة

أدّت النسـبية المعرفيـة[6] والثقافيـة[7] ـ في صورتهـا الشـائعة في الفكـر المعـاصر ـ إلى تكويـن بيئـة ذهنيـة تمهّـد تمهيـدًا مبـاشرًا لدعـوى أنّ القـرآن "تشـكّل" داخـل بيئتـه التاريخيـة، ولا يُفهَـم إلّا في إطارهـا.

6- النسـبية المعرفيـة: مذهـب في نظريـة المعرفـة يـرى أنّ صـدق القضايـا، وصحّـة المعتقـدات، وحجّيـة الأدلّـة، وموضوعيـة الحقيقـة أمـور نسـبية تتشـكّل داخـل أطـر وقناعـات مخصوصـة، بحيـث مـا يعـدّ معرفـةً صحيحـةً في سـياق قـد لا يكـون كذلـك في آخـر، مـع إنـكار وجـود معايـير معرفيـة عليـا محايـدة مشـتركة بـين جميـع النـاس. ظهـرت بـوادره عنـد السفسـطائيين، وتجلّـت في العـصر الحديـث في صـور متعـدّدة؛ أبرزهـا النسـبية الثقافيـة واللغويـة والتاريخيـة. [انظـر: مجموعـة مـن المؤلّفـين، اللاهـوت المعـاصر، ج 6، ص61؛ طلعتـي، الهيومانيـة، ص 46]

7- علاقـة النسـبية الثقافيـة بالنسـبية المعرفيـة هـي العمـوم؛ لأنّ النسـبية الثقافيـة نـوعٌ خـاصٌّ مرتبـطٌ بالقيـم والعـادات والثقافـة، أمّـا النسـبية المعرفيـة فمجالهـا أوسـع يشـمل النسـبية اللغويـة والتاريخيـة والثقافيـة.

تقرّر النسبية المعرفية أنّه لا توجد حقيقة ثابتة مشتركة واحدة بين الناس جميعًا، وأنّ ما نسمّيه "حقيقةً" ليس إلّا نتاجًا لزاوية النظر، والخلفية الفكرية، واللغة، والظرف الاجتماعي والتاريخي.

ووفقًا لهذا التصوّر، لا يكون للنصّ معنى واحد ثابت مستقرّ، بل تتعدّد معانيه بتعدّد القرّاء والظروف، ولا يوجد معيار واضح ثابت يمكن أن يرجّح فهمًا على آخر.

وتقرّر النسبية الثقافية ـ من جانبها ـ أنّ القيم والمعايير والأحكام متغيّرة بتغيّر الثقافات، ولا يمكن الحديث عن موازين عامّة للصواب والخطإ، أو عن شريعة صالحة لكلّ زمان ومكان؛ لأنّ كلّ مجتمع يصوغ معاييره من داخل ثقافته الخاصّة.

ومع انتشار هذه الرؤية، يضعف في الذهن المعاصر الإيمان بوجود "ميزان أعلى" يعلو على الثقافات جميعًا، ومن ثمّ يضعف الأساس الفكري للإيمان بوحي ربّاني موجّه للناس كافّةً [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 2، ص 234]

حين تسود هذه الرؤية النسبية، تنتقل آثارها إلى التعامل مع النصوص الدينية؛ فيُنظر إلى النصّ ـ ومنه القرآن ـ لا على أنّه كلام يحمل في ذاته مرادًا ثابتًا لمتكلّمه، بل مادّة مفتوحة على قراءات لا نهاية لها، يتغيّر معناها بتغيّر القارئ وبيئته.

ومن هنا يسهل القول: إنّ اختلاف الفهم ليس اختلافًا في القرب والبعد عن الحقّ، بل هو مجرّد اختلاف بين قراءات يعدّ كلٌّ منها مساويًا للآخر في القيمة.

والخطوة التالية ـ التي تمثّل الجسر المباشر إلى دعوى التشكّل البيئي ـ هي الانتقال من نسبية الفهم إلى اعتبار النصّ نفسه تابعًا لزمانه ومكانه؛ فإذا كان الوعي واللغة والذوق والمعرفة بنت السياق والبيئة، فإنّ النصّ عندئذٍ يُفهَم هو نفسه بوصفه ثمرةً لذلك السياق؛ أي أنّ الوحي لا يعود ـ في هذه الصورة ـ خطابًا إلهيًّا فوقيًّا يصحّح الواقع ويهديه، بل يُجعَل تعبيرًا عن واقعٍ تاريخي معيّن، مرتبط بحاجات مجتمع محدّد وأسئلته.

وعندما تُسقَط هذه النتيجة على القرآن الكريم، يظهر وجه دعوى التشكّل البيئي بوضوح؛ إذ يُقال: إنّ القرآن نتاج بيئته العربية الأولى، تشكّلت معانيه وتشريعاته في ضوء ظروفها وتوازناتها، ولا يمكن تعميم أحكامه ولا اعتبار دلالاته حقائق ثابتةً صالحةً لكلّ زمان ومكان، بل ينبغي حصرها في إطارها التاريخي والثقافي الذي ظهرت فيه.

وبهذا التدرّج يتبيّن الترابط بين المقدمّات والنتائج: يبدأ الأمر بنفي الحقيقة الثابتة، ثمّ نفي المعيار الأعلى المشترك بين الناس، ثمّ جعل المعنى تابعًا للسياق والقارئ، ثمّ اعتبار النصّ جزءًا من هذا السياق؛ إلى أن يُقال في النهاية: إنّ القرآن "منتَج بيئي" لا وحي ربّاني مهيمن على العصور والبيئات؛ وهكذا يتّضح كيف تكون هذه النسبية جذرًا فكريًّا لدعوى التشكّل البيئي في الخطابِ المعاصر.

خامسًا: نقل مناهج نقد التراث الغربي للكنسية إلى القرآن دون تفكيك بينهما

من الجذور المهمّة لظهور دعوى "التشكّل البيئي" للقرآن: استيراد مناهج نقد التراث التي نشأت في الغرب، وتطبيقها على القرآن كما هي، دون تفريق بين السياقين، ودون فحص للافتراضات المسبقة والظروف الخاصّة التي وُلدت فيها تلك المناهج.

لقد نشأت هذه المناهج الغربية في سياق تاريخي طويل من الصراع مع الكنيسة، ومع صورة مخصوصة للدين، وفي جوٍّ غلبت عليه المادّية والعلمانية والتشكيك في الغيب والوحي؛ لذلك تشكّلت لديها نظرة مخصوصة إلى النصّ الديني، ترى فيه في الغالب:

1ـ تعبيرًا عن تجربة بشرية محضة، لا عن وحي منزل من إله عليم حكيم.

2ـ نصًّا خاضعًا كلّيًّا لظروفه التاريخية والسياسية والاجتماعية.

3ـ كلامًا يمكن تفكيكه وردّه إلى عوامل نفسية أو اقتصادية، أو صراعات القوّة في المجتمع الذي ظهر فيه.

وحين تُنقل هذه المناهج كما هي إلى حقل الدراسات القرآنية، دون تمييز ولا نقد لأصولها، يقع ـ في الغالب ـ أحد أمرين:

إمّا أن يعامَل القرآن كما عومل التراث الديني الغربي (الكتاب المقدّس)، فيُنظر إليه بوصفه "نصًّا تراثيًّا" شكّل من أسفل إلى أعلى، من داخل المجتمع، لا "وحيًا" نازلًا من أعلى إلى أسفل، من عند الله تعالى.

وإمّا أن تطبَّق على القرآن الأدوات نفسها التي وُظّفت أساسًا لهدم سلطة النصّ الديني في التجربة الغربية؛ كالتشكيك في ثبات النصّ، أو في إمكان الوصول إلى مراد المتكلّم، أو في صلاحية الخطاب الديني لكلّ زمان ومكان.

وبهذا الأسلوب ينتقل إلى الأذهان ـ من غير شعور ولا انتباه ـ لدى كثيرين تصوّر تدريجي للقرآن، لا يختلف كثيرًا عن التصوّر الغربي للكتاب المقدّس بعد موجات النقد الحداثي.

فلا يعود القرآن ـ في هذا التصوّر ـ كلام الله المهيمن على العصور والبيئات، بل يُختزل في "وثيقة تاريخية" تعبّر عن رؤية مجتمع عربي قديم للعالم، وحاجاته، وأسئلته، وصراعاته. وحينئذٍ يبدو القول بأنّ "القرآن مُنتَج بيئي" نتيجةً طبيعيّةً لتلك المناهج.

وبذلك يصبح "نقل مناهج نقد التراث الغربي" ـ دون تمحيص ولا تمييز بين الوحي الإلهي وبين التجربة الكنسية الغربية ـ جذرًا فكريًّا مباشرًا لدعوى "التشكّل البيئي للقرآن" في بعض الخطابات المعاصرة. [انظر: مجموعة من المؤلّفين، اللاهوت المعاصر.. دراسات نقدية، ج 6، ص 495]

تنبيه

إنّ التحفّظ على نقل مناهج نقد التراث الغربي إلى الدراسات القرآنية لا يعني رفض نقد التراث الإنساني إطلاقًا، ولا الدعوة إلى تعطيل العقل أو تجميد الفقه والفكر الإسلامي، بل المقصود شيء آخر أدقّ، وهو التمييز بين مستويين مختلفين:

الأوّل: التراث البشري الاجتهادي، الذي يشمل كتب الفقه، والتفسير، والكلام، والفلسفة، والتصوّف، وسائر ما دوّنه المسلمون عبر القرون.

فهذا التراث ـ من حيث الأصل ـ عمل بشريّ قابل للنقد والمراجعة والتصويب، يصيب ويخطئ، ويقاس بميزان الكتاب والسنّة، وبمناهج العلم المعتبرة، وبالمقاصد الكلّية للشريعة.

الثاني: الوحي الإلهي المعصوم، وهو القرآن الكريم، وما ثبتت صحّته من سنّة النبيّ ﷺ.

فهذا مستوًى آخر مختلف؛ لأنّه كلامُ الله وحيًا، وكلام رسوله بلاغًا عنه، لا يجوز أن يعامَل بمنطق "الوثيقة التاريخية" التي تفكَّك وتُنقد من أساسها، بل يُتلقّى أصله بالتسليم والتعظيم، ثمّ يُفهم ويُستنبط منه وفق ضوابط العلم وأدوات الاجتهاد المعتبرة.

وعليه، فإنّ نقد التراث البشري مطلب شرعي وعقلي مشروع، ما دام منضبطًا بأدب العلم، وراجعًا إلى أصول الشريعة ومقاصدها، أمّا نقل المناهج التي وُضعت أصلًا لنزع القداسة عن النصّ الديني، أو لجعله مجرّد انعكاس لصراعات المجتمع، ثمّ تطبيقها على القرآن نفسه، فهذا أمر آخر مختلف تمامًا، فيجب التفريق بينهما؛ لأنّه يعدّ من الجذور

الأساسية التي تسهم في نشأة دعوى التشكّل البيئي، وتؤدّي إلى قلب موقع الوحي من كونه "مهيمنًا على الواقع" إلى كونه "منتَجًا من منتَجاته".

المبحث الرابع: نشأة دعوى التشكّل البيئي في الدراسات الغربية

تبيّن في المبحث السابق أنّ الجذور الفكرية لدعوى التشكّل البيئي ترجع إلى تصوّرات عامّة عن النسبية المعرفية، والمادّية التاريخية، وإلى بعض اتّجاهات علم الاجتماع وعلم الإنسان، وأمّا تبلورها المنهجي الأوضح إنّما تمّ في إطار الدراسات الغربية الحديثة عن الإسلام والقرآن؛ إذ أُعيدت قراءة النصّ القرآني في ضوء مناهج النقد التاريخي للنصوص، والأنثروبولوجيا الدينية[8]، والتحليل الثقافي، بما أفضى إلى التعامل مع القرآن بوصفه نتاجًا لتفاعل معقّد بين النبي ﷺ والبيئة العربية التي عاش فيها، أكثر من كونه وحيًا منزّلًا متعاليًا عن المحدّدات الزمانية والمكانية.

وفي هذا السياق البحثي العامّ، عومل القرآن ـ في عدد من تلك الدراسات ـ بوصفه نتاجًا لتفاعل معقّد بين النبيّ ﷺ وبيئته التاريخية والثقافية، ويمكن إرجاع تشكّل هذه الدعوى إلى مصدرين رئيسين أسهما في تأسيسها (أي دعوى بيئية القرآن) نظريًا ومنهجيًّا:

المصدر الأوّل: الحتمية الجغرافية وأثرها في تفسير الظاهرة الدينية

قامت الحتمية الجغرافية[9] على افتراض أنّ الوسط الطبيعي ـ بمناخه وتضاريسه وموارده وموقعه ـ لا يقتصر أثره على التأثير الجزئي في تشكيل الحياة البشرية، بل يعدّ عاملًا حاسمًا ـ في انظر أنصاره ـ في توجيه الاجتماع الإنساني وصياغة رؤاه وقيمه وأساليب تفكيره.

ومع تطوّر هذا التصوّر، اتّسع تطبيقه من مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع ليمتدّ إلى تفسير الظاهرة الدينية نفسها؛ إذ ذهبت بعض الدراسات إلى أنّ النصوص الدينية قد تُفهم بوصفها انعكاسًا للبيئات التي نشأت فيها، وأنّ فهمها يرتبط ـ في هذا المنظر ـ بإرجاعها إلى شروطها الطبيعية والمعيشية.

8- الأنثروبولوجيا الدينية هو فرع من الأنثروبولوجيا يدرس الدين بوصفه ظاهرةً إنسانيةً وثقافيةً، فيبحث في المعتقدات والطقوس والمؤسّسات الدينية، وكيف تتشكّل داخل المجتمعات وتؤثّر في الحياة الاجتماعية والثقافية وتاريخ الجماعات البشرية.

9- الحتمية الجغرافية: هي اتّجاه يربط تاريخ المجتمعات وطباع الشعوب وأنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية بعوامل البيئة الطبيعية، كالمناخ والتضاريس والموارد، جاعلًا المكان عاملًا حاكمًا في تشكيل المجتمعات أكثر من حرّية الإنسان أو أفكاره وقيمه. [انظر: وهيبة، جغرافية الإنسان، ص 9]

ومن نماذج هذا الاتّجاه ما طرحه المفكّر الفرنسي جان بودان (Jean Bodin)، الذي يعدّ من أوائل من صاغوا فكرة تأثير المناخ في طبائع البشر، وهو التصوّر الذي يرى أنّ العوامل الطبيعية ـ وعلى رأسها المناخ ـ تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في أخلاق الناس وسلوكهم وأنماط تنظيمهم الاجتماعي والسياسي. وقد حاول بودان أن يربط بين خصائص الشعوب وبيئاتها المناخية، وأن يفسّر اختلاف نظم الحكم وطبائع المجتمعات تبعًا لاختلاف هذه البيئات، ثمّ جاء مونتسكيو (Montesquieu) بعده ليطوّر هذا الاتّجاه، فوسّع نطاق الربط بين البيئة والإنسان، محاولًا بيان أثر المناخ والتربة في طبائع الشعوب وصفاتهم وأنماط تنظيمهم السياسي. [وهيبة، جغرافية الإنسان، ص11 و12]

وفي ضوء هذا المنظور الحتمي عولج القرآن بوصفه نصًّا يعكس البيئة العربية الصحراوية؛ ففُسّرت سوره ومفرداته وقيمه انطلاقًا من طبيعة العيش في الجزيرة العربية، فيُقال ـ مثلًا ـ إنّ حديثه عن المطر، والأنهار، والجنّات، والظلال يعكس توقًا نفسيًّا ووجدانيًّا لدى أهل الصحراء إلى الماء والخصب، كما أُرجعت تصوّراته عن المجتمع والحرب والسلم إلى البنية القبليّة السائدة آنذاك. وبذلك أصبحت الحتمية الجغرافية ـ في بعض أطروحاتها ـ أحد المنابع الأساسية لدعوى التشكّل البيئي للوحي في الدراسات الغربية. [انظر: فتحي، أسس علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، ص 266]

المصدر الثاني: التاريخانية المقترنة بالنسبية الثقافية

تنطلق التاريخانية من جعل التاريخ مرجعية عليا حاكمة على وجود النصّ ومعناه؛ إذ تقرّر أنّ كلّ نصّ أسير لحظته التاريخية، ولا يُفهَم إلّا ضمن شروط نشأته الأولى، ولا يمكنه الاحتفاظ بسلطة تتجاوز الزمن الذي ظهر فيه. [انظر: عزيزي، تاريخية النصّ الديني، ص 36، ص 43]

ووفق هذا المنظور، تعامَل النصوص الدينية بوصفها "خطابًا تاريخيًّا" يعبّر عن أفق ثقافي معيّن، مع التشكيك في إمكان امتداد دلالاته إلى سياقات مغايرة.

فضمن هذا الإطار، أعيد تفسير القرآن بوصفه استجابةً تاريخيةً لمجموعة من الحاجات والأسئلة والصراعات التي عرفها المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي؛ فآيات الجهاد مثلاً تُختزل في سياق الصراعات السياسية والعسكرية، وآيات أحكام الأسرة تُفهم بوصفها انعكاسًا للبنية القبلية، وآيات التشريعات الاقتصادية تفسَّر في ضوء أوضاع التجارة والملكية السائدة آنذاك، وهكذا.

وفي ضوء هذا اقترنت هذه القراءة التاريخانية بنسبية ثقافية صريحة ترى القيم والمعايير والمفاهيم الأخلاقية نتاجًا لثقافات مخصوصة، لا حقائق ذات طابع كوني. وبناءً على ذلك، أعيد تأويل ما يقرّره القرآن في قضايا الإنسان والوجود والمجتمع والأخلاق والتشريع بوصفه تعبيرًا عن أفق ثقافي محلّي، لا خطابًا ذا صلاحية معيارية عامّة أو دائمة.

وقد تجلّى هذا الاتّجاه في عدد من الأعمال الغربية التي سعت إلى تتبّع "الجذور" التاريخية والدينية والثقافية للنصّ القرآني، من خلال الربط بين القصص القرآني والسرديات اليهودية والمسيحية، والبحث عن المؤثّرات العربية المحلّية وغير ذلك.

وعلى الرغم من تباين هذه المسالك، فإنّها تشترك غالبًا في افتراض منهجي سابق على البحث، يتمثّل في استبعاد فرضية الوحي ابتداءً؛ إذ لا يُدرج احتمال أن يكون القرآن وحيًا من عند الله ﷻ ضمن الفرضيات محلّ النقاش، بل يُستبدل به تفسير تاريخي خالص يختزل النصّ في شروطه الأرضية.

المبحث الخامس:

قنوات انتقال الدعوى إلى الخطاب العربي والإسلامي المعاصر

إنّ دعوى "التشكّل البيئي للنصّ القرآني" لم تدخل إلى الخطاب العربي والإسلامي المعاصر بوصفها مقولةً جاهزةً متكاملةً أو فرضيةً جزئيةً، بل تسلّلت إليه عبر مسارات متعدّدة وقنوات متشابكة؛ ولذلك لم يكن حضور هذه الدعوى في المجال العربي والإسلامي حضورًا واحدًا متجانسًا، بل تجلّى في صور متباينة، تتفاوت في درجة الصراحة والعمق والنتائج.

وسنتناول ـ في هذا المبحث ـ آليات هذا الانتقال، وأنّه تمّ من خلال قنوات رئيسة، مرتَّبة من الأشدّ أثرًا إلى ما دونها، مع ذكر شواهد تطبيقية عامّة يمكن أن يُتعرّف بها على هذه الدعوى في الواقع الفكري المعاصر.

ويمكن إجمالها في ثلاث قنوات رئيسة:

القناة الأولى: الانتقال المعرفي وآليات التلقّي

تجلّت أولى قنوات الانتقال في مسارين أساسيين:

أوّلًا: مسار الترجمة والكتب الوافدة

لقد كان لحركة الترجمة الحديثة، وما رافقها من دخول الكتب والدراسات الغربية إلى البيئة العربية والإسلامية، أثر كبير في انتقال دعوى "بيئية النصّ القرآني" أو "تاريخيته" إلى هذه البيئة. فقد تُرجمت أعمال متعدّدة في: تاريخ الأديان، والأنثروبولوجيا الدينية، والهرمنيوطيقا، والنقد التاريخي للنصوص، وغيرها من الحقول التي تقدّم تصوّراتٍ مخصوصةً عن النصّ الديني من حيث نشأته في التاريخ، وتشكّله في إطار ثقافي محدَّد، وتحديد مصدر سلطته ومعياريته. [انظر: السباعي، الاستشراق والمستشرقون.. ما لهم وما عليهم، ص 34]

ومن خلال هذه الترجمات لم يطّلع الباحث العربي على أدوات منهجية فحسب، بل تشرّب ـ في كثير من الأحيان من حيث لا يشعر ـ مسلّماتٍ فلسفيةً ومعرفيةً عن حقيقة النصّ الديني، من أبرزها ما يلي:

أنّ النصّ الديني يتكوّن داخل بيئته ويتشكّل بها.

وأنّ معناه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالظروف التاريخية والاجتماعية التي ظهر فيها.

وأنّ دراسته ينبغي أن تتمّ بوصفه "نصًّا" أو "منتجًا ثقافيًّا" قبل أن يُنظر إليه بوصفه خطابًا إلهيًّا متعاليًا.

ثانيًا: مسار الجامعات الحديثة والمؤسّسات العلمية

أسهمت الجامعات الحديثة ـ ولا سيّما الكلّيات التي تدرّس العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ في تعميق هذا التأثر؛ وذلك من خلال:

أ ـ تدريس مناهج غربية في تحليل النصوص (اللسانيات[10]، السيميائيات[11]، النقد التاريخي[12]، الأنثروبولوجيا الدينية[13]).

ب ـ سياسات الابتعاث إلى الجامعات الغربية.

10- هي دراسة اللغة وبنية الكلام.

11- هي دراسة العلامات والرموز والمعاني.

12- هي قراءة النصّ في سياقه التاريخي وظروف تأليفه.

13- هي دراسة الدين في حياة الناس وثقافتهم.

جـ ـ إشراف أساتذة متأثّرين بهذه المناهج على رسائل الدراسات العليا في موضوعات تتعلّق بالقرآن والتفسير والتاريخ الإسلامي.

دـ إنتاج بحوث علمية أكاديمية تُقارب النصّ القرآني ضمن حقول التاريخ والفلسفة والعلوم الإنسانية.

وفي هذا الإطار الجامعي غالبًا ما يقدَّم القرآن الكريم ضمن سياق مقارن مع نصوص دينية أخرى (كالعهدين القديم والجديد بعد التحريف)، ويُدرَس بأدوات النقد التاريخي والأنثروبولوجي التي نشأت أصلًا في بيئة مسيحية غربية خاصّة؛ ما قد يفضي ـ في بعض التطبيقات ـ إلى نقل أحكام منهجية صيغت للتعامل مع نصوص منزوعة الوحي إلى القرآن، دون تمييز كافٍ بين طبيعته وطبيعتها.

وبهذا تغدو الجامعات الحديثة قناةً مهمّةً من قنوات انتقال الدعوى؛ إذ لا تقتصر وظيفتها على نقل أدوات البحث، بل كثيرًا ما تُسهم في إعادة تعريف موقع النصّ القرآني في الوعي العلمي لدى بعض الباحثين والطلّاب. [انظر: المصدر السابق]

القناة الثانية: الكتابات المعاصرة في تفسير النصّ وتأويله من داخل الفضاء الإسلامي

بعد انتقال الأفكار والمناهج عبر الترجمة والمؤسّسات التعليمية، بدأ أثرها يتجلّى في داخل الخطاب العربي والإسلامي، في صورة قراءات معاصرة للنصّ القرآني، تتفاوت في درجة صراحتها في تبنّي دعوى "بيئية النصّ" أو "تاريخيته"، ويمكن ـ وفقًا لما استقرّ في هذا البحث ـ تصنيفها إلى ثلاثة مستويات:

المستوى الأوّل: ظاهر خطابه يقيّد النصّ بالتاريخ دون تصريح مباشر ببشريته

وهي الكتابات التي تتّجه في ظاهر خطابها إلى تقييد النصّ القرآني بالتاريخ وبالشروط الاجتماعية والثقافية التي نزل فيها، دون أن تصرّح تصريحًا مباشرًا ببشرية النصّ، لكنّ البناء التأويلي فيها يفضي ـ لزومًا ـ إلى حصر فاعلية دلالات النصّ في ظرفه التاريخي الأوّل، بحيث يصبح الواقع التاريخي المتغيّر ـ لا النصّ ـ هو المرجع الأخير في تقرير مدى إلزامية الأحكام وتجاوزها.

وتظهر ملامح هذا المستوى في الكتابات التي تقول ـ صراحةً أو ضمنًا ـ إنّ آيات الأحكام المتعلّقة بالأسرة، أو الاقتصاد، أو النظام الاجتماعي، إنّما خاطبت مجتمعًا بدويًّا بسيطًا،

وإنّ المجتمعات الحديثة قد تجاوزت هذا المستوى؛ فيُجعل التطوّر الاجتماعي معيارًا لتجاوز دلالات النصّ أو تقييدها دون التصريح ببشريته.

ومن أبرز النماذج المنتمية إلى هذا المستوى:

1ـ محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة"، حيث يُصرّ على إلهية النصّ، لكنّه يردّ كثيرًا من الأحكام التفصيلية ـ في الأسرة والعقوبات والمعاملات ـ إلى مجتمع الجزيرة العربية في القرن السابع، ثمّ يجعل تطوّر البنى الاجتماعية والقانونية الحديثة مسوّغًا لإعادة بناء تلك الأحكام على نحو يجعل الواقع معيارًا حاكمًا على الفهم الفقهي الموروث؛ قال: «ظروف القرن السابع تختلف عن ظروف القرن العشرين، فمهما حاولنا الرجوع إلى القرن السابع لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلًا؛ لأننا نرجع إليه من خلال نصٍّ تاريخيٍّ فقط» [شحرور، الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، ص 34].

2ـ جمال البنّا في كتابه "المرأة المسلمة بين تحرّر القرآن وتقييد الفقهاء"؛ إذ يبقي على الإقرار النظري بإلهية القرآن، لكنّه يتعامل مع عدد من أحكامه المتعلّقة بالمرأة والأسرة باعتبارها استجاباتٍ ظرفيةً لمجتمع أبوي ذكوري؛ ومن ثمّ يدعو إلى تجاوز آثار هذه الأحكام في الواقع المعاصر باسم التطوّر الاجتماعي وحقوق الإنسان؛ قال: «إنّ العرب لم يفهموا هذه الآيات كما نفهمها نحن الآن، أو كما يفهما دعاة حرّية المرأة ـ وليس هذا ذنب القرآن، ولكنّه ينمّ عن أنّ التطوّر الفكري في العرب وقتئذٍ لم يسمح لهم باستيعاب الآيات ـ رغم الصراحة والوضوح فيها» [البنّا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص 13].

3ـ بعض التشريعات والقوانين المتعلّقة بالأحوال الشخصية والعقوبات في بعض البلدان العربية والإسلامية، حيث يكثر التأكيد ـ في الخطاب المرافق لها ـ على أنّ بعض الآيات نزلت لمرحلة تاريخية معيّنة، وأنّ المجتمع المعاصر قد تجاوز تلك المرحلة؛ وبذلك يُجعل التطوّر التاريخي معيارًا فعليًّا لتقييد فاعلية عددٍ من النصوص أو تعطيلها، مع المحافظة اللفظية على صفة الإلهية لها.

هذا النمط ـ وإن لم يصرّح ببشرية النصّ ـ إلّا أنّه يفتح الطريق عمليًّا لتحجيم سلطته المعيارية باسم التاريخ والواقع، ويُقارب ـ من ثمّ ـ أطروحات "تاريخية الأحكام" من غير تبنٍّ صريحٍ لتاريخية النصّ نفسه.

المستوى الثاني: جعل التاريخية وصفًا حاكمًا على النصّ ذاته

المقصود بهذا المستوى: الكتابات التي تتجاوز مجرّد القول بتاريخية الفهم أو التطبيق، لتجعل "التاريخية" وصفًا حاكمًا على النصّ القرآني نفسه، أي: تنظر إلى القرآن بوصفه نصًّا لغويًّا / ثقافيًّا تشكّل في التاريخ، واندرج في شبكة الخطابات والثقافة العربية في القرن السابع، بحيث لا يمكن فهمه أو تحديد سلطته المعيارية إلا بردّه إلى شروط إنتاجه التاريخية والاجتماعية.

وفي هذا المستوى يقترب الخطاب من القول ببشرية النصّ من حيث تكوينه التاريخي، وإن ظلّ في كثير من المواضع محتفظًا بمستوى من الاحتراز في التصريح المباشر بذلك، ومن أبرز النماذج في هذا المستوى:

1ـ يقرّر نصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن" أنّ القرآن ـ من حيث هو "نصّ" ـ قد دخل حيّز التاريخ منذ تلفّظه بالعربية، وأنّه نصٌّ لغويٌّ / ثقافيٌّ تشكّل في سياق اجتماعي وتاريخي محدّد، ومنخرط في بنية الثقافة العربيّة آنذاك، وبناءً على ذلك يعامَل بوصفه منتَجًا ثقافيًّا ينبغي إخضاعه لأدوات التحليل النصّي والأنثروبولوجي، لا باعتباره خطابًا متعاليًا مفارقًا لحركة التاريخ. [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 203؛ مفهوم النصّ، ج 1، ص 24؛ محمود توفيق، فقه تغيير المنكر، ص 34]

2ـ محمد أركون في كتابه "القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"؛ إذ يدعو إلى إخضاع القرآن لمناهج التاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات المطبَّقة على سائر النصوص الدينية، ويصرّح ـ في غير موضع ـ بأنّ القرآن خطاب ديني تشكّل في تاريخ معيّن، داخل خيال اجتماعي وثقافة محدّدة، مع نقد صريح لما يسمّيه "القراءة الأرثوذكسية" التي تتعامل معه بوصفه خطابًا فوق تاريخي. [انظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحلّي الخطاب الديني، ج 1، ص 44 و ص 114؛ باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص 72]

3ـ ذهب عبد المجيد الشرفي في كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" إلى ضرورة التمييز بين مستويين في فهم الإسلام:

الأوّل: "الإسلام كرسالة"، وهو عنده البعد المتعالي للدين، أي ما يتّصل بالمبادئ والقيم العامّة الكلّية التي يحملها الإسلام.

والثاني: "الإسلام كتاريخ"، وهو ما يتمثّل ـ في نظره ـ في الأشكال والمؤسّسات والتشريعات والتعبيرات الفقهية والفكرية والاجتماعية التي تجسّد فيها الإسلام عبر العصور.

انطلاقًا من هذا التمييز يتبنّى الشرفي منهجًا تاريخيًّا في قراءة النصّ القرآني، فيربط جزءًا مهمًّا من مضامينه وصياغاته وأحكامه بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع العربي في القرن السابع، ويرى أنّ فهم كثير من هذه المضامين لا يكتمل إلّا إذا أُخذت تلك الشروط التاريخية في الحسبان. [انظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 13]

المستوى الثالث: الإقرار بمصدر إلهي للوحي مع إنزال النصّ في أفق البشري / الثقافي

وهي الكتابات التي تقرّ ـ من حيث الأصل العقدي أو الخطاب النظري ـ بأنّ للوحي مصدرًا إلهيًّا متعاليًا، لكنّها تنزل النصّ القرآني ـ في مستوى التحليل والصياغة والتعبير ـ في أفق البشري والثقافي، بحيث يعامَل القرآن في تجلّيه اللغوي بوصفه تعبيرًا عن تجربة دينية أو نبوية، أو بوصفه كلامًا تشكّل ضمن شروط اللغة والثقافة والتاريخ. في هذا الأفق، يُعاد تعريف العلاقة بين "الوحي" و"النصّ".

فالوحي حقيقة متجاوزة، لكنّ تجلّيه في القرآن مشروط بأفق النبيّ أو المتلقّي الأوّل، وببنية اللغة العربية وسياقاتها التاريخية، ومن هنا يغدو القرآن ـ عمليًّا ـ نصًّا دينيًّا يُدرَس ويؤوَّل ضمن حقل النصوص البشرية المشروطة بالتاريخ والثقافة، مع احتفاظ بدرجة من الإقرار النظري بأنّ مصدر الإلهام أو التجربة متعالٍ.

ومن أبرز ما يُذكَر في هذا السياق: أطروحة "بسط التجربة النبوية" لعبد الكريم سروش، فهو يقدّم الوحي بوصفه تجربةً نبويةً حيّةً، يكون فيها النبيّ متلقّيًا للمعنى الإلهي، لكنّ اللفظ والتعبير والصياغة خاضعة للفقه البشري ولغته وثقافته، فتكون النتيجة أنّ النصّ القرآني "تعبير نبوي بشري" عن تجربة إلهية، لا كلامًا إلهيًّا منزّلًا بحروفه وألفاظه. [انظر: الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين، ص 169]

بهذا المعنى يمكن القول: إنّ هذا المستوى يقرّ بالوحي من حيث المبدأ، لكنّه يجعل البشريّة وصفًا أصيلًا في تكوين النصّ القرآني نفسه، لا في فهمه فحسب، وهو ما يقرّبه ـ في تطبيقاته ـ من أطروحة "تاريخية النصّ" أو "بيئتيه"، وإن بقي الخطاب محافظًا على قدر من الاحتياط في التصريح ببشرية القرآن عقديًّا.

فموقع عبد الكريم سروش مزلزل، ويمكن إدراجه:

فمن جهة أولى ضمن المستوى الأوّل؛ لأنّه يقرّ بمصدر إلهي للوحي؛ فهو يصرّح ـ في

عـدد مـن نصوصـه ـ بـأنّ القـرآن كلام النـبيّ لا كلام الله بمعـنى المبـاشرة اللفظيـة، ومـن جهـةٍ ثانيـة ضمـن المسـتوى الثـاني؛ لأنّـه يـصرّح بـأنّ النـصّ القـرآني هـو تعبـير النـبيّ وكلامـه. [انظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص 408]

القناة الثالثة: قناة النقاشات الفكرية ووسائل الإعلام

انتقلت هذه التصوّرات من الحيّز الأكاديمي والكتابات المتخصّصة إلى الفضاء العامّ عبر:

المقالات الصحفية.

البرامج الحوارية.

الندوات الثقافية.

منصّات التواصل الاجتماعي.

وفي هـذه القنـاة تُطـرَح شـعارات وأفـكار مثـل "تاريخيـة النـصّ"، و"قـراءة النـصّ في ضـوء سـياقه"، و"القـرآن خطـاب لزمـن معـيّن" في صـورة شـعارات مبسّـطة، كثـيرًا مـا تُفصَـل عـن خلفياتهـا الفلسـفية والمعرفيـة، فتبـدو ـ في نظـر المتلـقّي العـامّ ـ مجـرّد دعـوة إلى "تجديـد الخطـاب الديـني" أو "فهـم النـصّ في ضـوء العـصر"، دون تبيـين الفـارق بـين: اسـتحضار السـياق لفهـم مـراد الله ﷻ، وبـين جعـل السـياق علّـةً منتجـةً للنـصّ نفسـه وحـدًّا لفاعليتـه المعياريـة.

ومـع كـثرة التكـرار والانتشـار، تتهيّـأ أذهـان قطـاعات واسـعة مـن المتلقّـين للقبـول بقـدرٍ من النسـبية والتاريخيـة في التعامـل مـع النـصّ القـرآني، ولـو كان ذلـك مـن غـير وعيٍ تـامٍّ بجذورهـا النظريـة. [انظـر: عبـد السـتار، الغـزو الفكـري والتيّـارات المعاديـة للإسـلام، ص 47]

إذن، اتّضـح مـن هـذا العـرض أنّ دعـوى التشـكّل البيـئي لـم تدخـل الخطـاب العربي والإسـلامي المعـاصر بوصفهـا رأيًـا عابـرًا، بـل دخلـت عـبر قنـوات ومسـارات معرفيـة متعـدّدة، ابتـداءً مـن نقـل المناهـج، ثـمّ بتطبيقهـا على القـرآن، ثـمّ بـإعادة النظـر في سـلطته، وانتـهى إلى نـشر هـذه التصـوّرات في الفضـاء العـامّ.

ويلاحـظ أنّ الجامـع بـين قنـوات الإيصـال هـو اتّسـاع مسـاحة التفسـير التاريـخي والثقـافي للنـصّ، وتنـامي الـنزوع إلى ربـط معنـاه وفاعليتـه بظـروف تشـكّله الأولى.

المبحث السادس: النقد العلمي وتقويم صلاحية دعوى التشكّل البيئي

تقتضي القراءة العلمية لدعوى "التشكّل البيئي للقرآن" تفكيك بنائها النظري في ضوء جملة من المقاييس: المنهجية، والتاريخية، والنصّية، والفلسفية.

والغرض من هذا التفكيك ليس نفي القيمة للمنهج البيئي في فهم سياق التنزيل، بل تحديد مجاله المشروع، والكشف عن مواطن الخلل حين يتحوّل من أداة وصفية مساعدة إلى دعوى حتمية تنفي البُعد الوحي المتعالي للنصّ القرآني.

وقد عُرضت في المباحث السابقة حقيقة هذه الدعوى، وجذورها وتطوّرها، وتمّ تحرير محلّ النزاع في أصل العلاقة بين الوحي والبيئة. وأمّا الكلام في هذا المبحث يبتني على ما تقرّر هناك أيضًا، لكنّه يركّز على تقويم النتائج واللوازم التي تفضي إليها الدعوى في صورتها المعاصرة، وفيه تُعرَض جملة من أنواع النقد المختلفة لهذه الدعوى:

أوّلًا: النقد المنهجي ـ الخلط بين التفاعل المشروع والتشكّل الحتمي

يقوم هذا النقد المنهجي على تحرير محلّ النزاع في العلاقة بين الوحي والبيئة، وهو ما سبقت الإشارة إليه إجمالًا في المباحث السابقة، ويمكن تلخيص هذا التحرير في التفريق بين مستويين متمايزين:

أ ـ مستوى التفاعل التفسيري المشروع: وهو النظر في علاقة القرآن بالواقع الذي نزل فيه (الزمن، والمكان، والأشخاص، والوقائع الاجتماعية والسياسية)، باعتبار ذلك كلّه سياقًا يعين على فهم النصّ، من غير أن يمسّ أصل كونه وحيًا من عند الله ﷻ.

ب ـ مستوى الدعوى التكوينية الحتمية: وهو الزعم بأنّ القرآن تشكّل حتميًّا بفعل البيئة والتاريخ، بحيث يُعاد تعريفه من نصٍّ إلهيٍّ متعالٍ إلى منتجٍ بيئيٍّ خالصٍ، فتُجعَل البيئة مصدره الحقيقي لا سياق تلقّيه.

وبمقتضى هذا التحرير المنهجي يتبيّن أنّ المستوى الأوّل مقبول ومشروع في إطار أدوات الفهم والتفسير، أمّا المستوى الثاني فهي دعوى فلسفية كبرى تحتاج إلى برهان مستقلّ، ولا يكفي فيها مجرّد الاستشهاد بحضور العناصر البيئية في النصّ أو في سياق نزوله.

والإشكال المنهجي الرئيس في خطاب التشكّل البيئي المعاصر هو الخلط بين هذين المستويين؛ إذ تُنقَل أدوات دراسة السياق من كونها وسائل لفهم الخطاب القرآني إلى كونها

مبرّرًا لنزع صفة الوحي عنه، فيغدو القول بـ"تفاعل القرآن مع بيئته" مساويًا ـ في التطبيق العملي ـ للقول بـ"تشكّل القرآن تشكّلًا حتميًّا بالبيئة"، مع أنّ الفارق بين المقولتين جوهريٌّ من حيث المنطلق والنتيجة. ومن ثمّ يمكن تفصيل هذا الخلط في نقطتين رئيسيتين:

1ـ من التفاعل إلى الحتمية: مغالطة توسيع الاستنتاج

من الوجه المنهجي، لا نزاع في أنّ القرآن:

استعمل مصطلحاتٍ عرفها العرب، كالربا والبيع والنكاح والطلاق

وتناول أعرافًا اجتماعيةً سائدةً، كأوضاع الأسرة، والقبيلة، وأنماط المعاملات

وعالج أسئلةً واقعيةً عايشها الجيل الأوّل من المخاطَبين.

إثبات هذه الصلة السياقية إنّما يدلّ على تفاعل مقصود مع الواقع من أجل هدايته وتقويمه، وهو أمر مسلَّم في الجملة في الدراسات الإسلامية، وتدلّ عليه مباحث أسباب النزول ومراعاة أحوال المخاطَبين وغير ذلك.

غير أنّ الخطأ المنهجي يبدأ عندما توسَّع دائرة هذا التفاعل إلى حدٍّ يُقال معه: إنّ البنية الكلّية للقرآن لم تكن إلّا استجابةً حتميةً لضرورات الواقع؛ فيُجعل السياق التاريخي مصدرًا مُنشئًا للبنية العقدية والتشريعية، لا مجرّد ظرفٍ نزل فيه الخطاب.

هذا التوسيع في الاستنتاج يقوم على خلطٍ بين:

النزول في سياق، والتكوّن من ذلك السياق.

فليس كلّ نصٍّ نزل في بيئة معيّنة يكون متولّدًا جوهريًّا منها، وليس كلّ خطابٍ خاطب واقعًا مخصوصًا يكون أسيرًا له. والقرآن ـ في ضوء هذا التمييز ـ يخاطب البيئة ويعالجها ويصحّحها، دون أن يكون مجرّد نتاج صادر عنها. وعليه، فإنّ مجرّد التلازم بين حضور الواقع في الخطاب، وحضور الخطاب في الواقع، لا يجيز القفز إلى القول بالتشكّل الحتمي للخطاب بذلك الواقع.

2ـ لوازم الخلط المنهجي

هذا الخلط، إذا سُلّم به، يفضي إلى لوازم باطلة، منها: أنّ مضمون القرآن العقدي والتشريعي لو نزل في بيئة حضارية مختلفة تمامًا، للزوم أن يكون مختلفًا في جوهره، تبعًا

لاختلاف المعطيات الاجتماعية والمادّية؛ وأنّ المعايير الأخلاقية التي يقرّرها القرآن ليست متعاليةً، بل نسبية محصورة في الإطار التاريخي الأوّل.

وهذا يتعارض مع الصورة التي يقدّم القرآن بها نفسه بوصفه هاديًا لعامّة الناس، وخطابًا يتجاوز الإطار المحلّي والتاريخي، ويحكم الواقع ولا يُحكم به.

وبناءً على ذلك، فإنّ الانتقال من تقرير "تفاعل القرآن مع بيئته" إلى تقرير "تشكّله الحتمي بها" انتقال غير مبرّر منهجيًّا، ويعدّ من قبيل تجاوز حدود الدليل واستنتاج ما لا يقتضيه، وهو ما يجعل دعوى التشكّل البيئي في صورتها الحتمية مفتقرةً إلى أساس برهاني متين، فضلًا عمّا ينتج من نتائج تمسّ طبيعة الوحي ووظيفة الخطاب القرآني في الهداية والحكم على الواقع.

ثانيًا: النقد التاريخي ـ قصور الشواهد البيئية وعدم كفايتها التفسيرية

تعتمد الكتابات الداعية إلى "التشكّل البيئي" للقرآن على شواهد تاريخية واجتماعية لإثبات تأثّر النصّ القرآني ببيئته الأولى. غير أنّ هذه الشواهد ـ عند التدقيق ـ لا تتجاوز الدلالة على وجود صلة وتفاعل في مستوى اللغة وتمثّل القضايا الواقعية، ولا تنهض لتأسيس دعوى حتمية تردّ بنية النصّ العقدية والتشريعية كلّها إلى تلك البيئة. ويمكن إبراز هذا القصور عبر مستويين رئيسين:

أ ـ الشواهد المضادّة: النبوءات والتشريعات المتجاوزة للواقع

لو كانت البيئة هي المحدّد الحتمي لبنية القرآن، لكان من المتوقّع أن ينحصر الخطاب في أفق الواقع القائم، لكنّ النصّ القرآني يتضمّن:

1ـ إخباراتٍ غيبيةً وتاريخيةً محدّدة، مثل الإخبار بانتصار الروم بعد غلبتهم، والوعد بفتح مكّة، والحديث عن مآلات بعض المواقف من الرسالة، وهي أمور تتجاوز الأفق المعرفي والسياسي لأهل البيئة الأولى، ولا يكفي فيها تفسيرٌ يعتمد على المعطيات الاجتماعية أو "الاستشراف السياسي" وحده.

2ـ تشريعاتٍ إصلاحيةً ناقدةً للبيئة، لا مجرّد معبّرةٍ عنها، من قبيل تحريم الربا الشائع، ومنع وأد البنات، وإعادة تنظيم الإرث على خلاف الأعراف القبلية، وتقويض عصبيات الجاهلية في الدم والولاء، وهي أحكام لا تُعيد إنتاج الواقع، بل تصحّحه وتتجاوزه.

وتشير هذه الشواهد إلى أنّ القرآن يتضمّن بعدًا متجاوزًا للبيئة، يوجّه الواقع ويغيّره، لا نصًّا يُصنَع به؛ ممّا يضعف إمكان تعميم القراءة البيئية الحتمية على بنية الخطاب بأكملها.

ب ـ المفاهيم الغيبية وإخضاعها للمادّية التاريخية

قدّم القرآن منظومةً غيبيةً متكاملةً: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما يتّصل بذلك من الحساب والجزاء والجنّة والنار والبرزخ.

هذه المنظومة لا تختزل في التصوّرات الدينية الجاهلية، ولا في بقايا الديانات السابقة في جزيرة العرب، بل تشكّل نسقًا عقديًّا متماسكًا يتجاوز البنية المادّية للمجتمع العربي آنذاك.

وإدراجُ هذه المنظومة الغيبية ضمن "التشكّل البيئي" يفضي عمليًّا إلى إخضاع الغيب لمنطق المادّية التاريخية، فيُفهَم الإيمان بالغيب على أنّه انعكاس لحاجات المجتمع وتحوّلاته فحسب، وهو ما يكشف عن قصور منهجي في استيعاب البعد الغيبي في الخطاب القرآني.

وبناءً على ذلك، يبقى المنهج البيئي ـ في صيغته الحتمية ـ إطارًا جزئيًّا يصلح لوصف بعض الجوانب السياقية واللغوية، لكنّه لا يكفي لتفسير البنية الكلّية للخطاب القرآني ووظيفته المتجاوزة للواقع.

ثالثًا: النقد النصّي ـ خصائص الخطاب القرآني المتجاوزة للسياق

يظهر التحليل الداخلي للخطاب القرآني خصائص نصّيةً ودلاليةً يصعب ردّها إلى الحتمية البيئية وحدها؛ إذ تكشف عن نسق ثابت يتجاوز الظرف التاريخي مع تعامله معه، ويتّضح ذلك في مستويين أساسين:

أ ـ ثبات البنية العقدية مع تعدّد السياقات

تتكرّر أصول العقيدة في القرآن ـ التوحيد، والنبوّة، والمعاد والحساب ـ في السور المكّية والمدنية معًا، رغم اختلاف المرحلة والظروف: ففي مكّة يبرز التركيز على تقرير الإيمان بالله ونفي الشرك والصبر على الأذى، وفي المدينة تُستكمَل منظومة التشريع وتنظيم المجتمع، مع بقاء المحور العقدي في مركز الخطاب لا على هامشه.

فلو كانت الحتمية البيئية هي المفسّر الرئيس، لكان المتوقّع أن يتحوّل "مركز الثقل" من الخطاب العقدي الغيبي في مرحلة الاستضعاف إلى خطاب نفعي اجتماعي أو سياسي خالص في مرحلة الدولة. لكن الواقع النصّي يدلّ على ثبات جوهر الرؤية العقدية والأخلاقية، وأنّ

التغيّر يقع في تفصيلات التشريع وتنزيله على الوقائع، لا في أصل الرسالة؛ ممّا يشير إلى أنّ النصّ يمتلك مرجعيةً تتجاوز تقلبات الواقع وتوجّهه بدل أن تُختزل فيه.

ب ـ الشمولية التشريعية وامتداد الأحكام عبر البيئات

يقدّم القرآن منظومةً من الأحكام والمبادئ الكلّية ذات الصياغة العامّة، مثل: الأمر بالعدل والإحسان، وتحريم الظلم والغشّ والخيانة، وتأكيد حرمة الدم والمال والعِرض، وإقرار المسؤولية الفردية والجماعية والوفاء بالعهد. هذه الأحكام لا تُطرَح بوصفها حلولًا ظرفيةً محصورةً بمجتمع أو قبيلة، بل بصيغة تجعلها صالحةً للتطبيق في بيئات متعدّدة عبر آليات الاجتهاد وتحقيق المناط.

فلو كانت البيئة الأولى هي المشكّل الحتمي لمضمون التشريع، لكان من المتوقّع أن تبقى تلك الأحكام أسيرة الإطار القبلي والحضَري للجزيرة العربية، غير قابلة للامتداد إلى غيره. غير أنّ تاريخ التلقّي والتطبيق في مجتمعات وأزمنة متنوّعة يدلّ على أنّ المسلمين فهموا هذه المبادئ بوصفها معايير عامّةً متجاوزةً للسياق الأوّل، وهو ما يضعف تفسير الخطاب القرآني بمنطق التشكّل البيئي الحتمي ويُبرِز طابعه المتعالي على السياقات مع تعامله معها.

رابعًا: النقد الفلسفي ـ حدود المناهج الوضعية وإشكال الحتمية والنسبية

تبيّن في المبحث الثاني ضرورة التفريق بين دراسة سياق القرآن بأدوات العلوم الإنسانية وبين الحكم على مصدر النصّ وطبيعته؛ لأجل التنبيه على منهجية طرح الدعوى، وأمّا هنا في هذا المبحث فيتمّ التركيز على بيان اللوازم الفلسفية والمعرفية المترتّبة على تجاوز هذا الحدّ المنهجي في دعوى التشكّل البيئي الحتمي.

وتعتمد هذه الدعوى على منطق وضعي / مادّي يجعل النصّ والدين ظاهرةً اجتماعيةً خالصةً، وهو ما يثير إشكالاتٍ يمكن إبرازها في ثلاثة مستويات:

أ ـ إشكالية الحتمية وإلغاء فاعلية الإنسان والنصّ

إذا قيل إنّ القرآن قد تشكّل تشكّلًا حتميًّا ببيئته، لزم عن ذلك ـ في إطار رؤية مادّية حتمية ـ أنّ النصّ مجرّد نتاج لقوًى اجتماعية واقتصادية وثقافية، وأنّ الإنسان الذي يتلقّى النصّ ويفسّره اليوم خاضع بدوره للحتمية نفسها.

وهذا يفضي إلى تناقض واضح على كلا الفرضين:

أمّا الأوّل، فلأنّه إن قيل إنّ الإنسان قادر على نقد بيئته وتجاوزها، بَطلت الحتمية من أصلها.

وأمّا الثاني، فلأنّه إن قيل إنّه محكوم بها تمامًا، انتفى أساس النقد ذاته؛ إذ لا يبقى معيار متعالٍ يدين أو يقوّم أيّ خطاب.

وفي كلا الحالين يفرَّغ النصّ من كونه هاديًا موجّهًا، ويُختزَل إلى ظاهرة اجتماعية أخرى، ممّا يُفقد مفهوم "الوحي" دلالته الخاصّة، وعندئذٍ ينهار أصل الدعوى القائلة بأنّ القرآن قد تشكّل تشكّلًا حتميًّا ببيئته.

ب ـ النسبية المطلقة ومآلاتها على مفهوم الوحي

إنّ جعل القرآن نتاجًا بيئيًّا محضًا يفضي إلى القول بنسبية رسالته وخصوصيتها التاريخية، وحصر صلاحيتها في إطارها التاريخي الأوّل، وحينئذٍ لا تعود أحكامه ومعاييره الأخلاقية ذات إلزامٍ إلّا داخل تلك البيئة.

وهذا يتعارض:

1ـ مع دلالات النصّ نفسه على عالمية خطابه.

2ـ مع مفهوم الشريعة بوصفها مرجعيةً متجاوزةً للمكان والزمان.

3ـ مع فكرة أنّ الوحي يتنزّل لهداية الواقع وتقويمه، لا لاستنساخه والانفعال به.

إنّ النظر الفلسفي المتّسق يقتضي التفريق بين أن تكون أحكام الشريعة قابلةً للتطبيق والاجتهاد في بيئات وأزمنة مختلفة، وبين الادّعاء بأنّ أصل هذه الأحكام نفسها مجرّد "منتج بيئي" لزمان ومكان معيّنين، وهو قول ينقض وحيانيتها من الجذور.

ج ـ إشكال معيارية المنهج البيئي نفسه

لو قلنا إنّ القرآن خاضع تمامًا لظروف بيئته وزمانه (أي: هو نتاج حتمي لبيئته)، فحينها لا بدّ أن نعترف بأنّ "المنهج البيئي" الذي نستخدمه للحكم على القرآن هو نفسه نتاج لبيئة أخرى لاحقة، وعندئذٍ سيكون هذا المنهج:

1ـ ليس حقيقةً مطلقةً، بل تعبير عن ظروف ثقافية وتاريخية معيّنة.

2ـ ولا يملك معيارًا متعاليًا يحكم به على غيره.

3ـ ويفقد أهليته في إصدار أحكام كلّية نهائية على الخطاب القرآني.

هذا التناقض الداخلي يجعل المنهج البيئي ـ في أحسن الأحوال ـ أداةً تحليليةً جزئيةً تضيء بعض الجوانب السياقية، لا إطارًا تفسيريًّا شاملًا يحتكر بيان حقيقة القرآن أو يختزل طبيعته في التشكّل الحتمي بالبيئة.

خامسًا: تقويم صلاحية الدعوى وحدود المنهج البيئي

بعد عرض مستويات النقد السابقة، يحسن في هذا الموضع الانتقال من مناقشة الأدلّة والتفاصيل إلى تقويم إجمالي لمدى صمود دعوى "التشكّل البيئي للقرآن" أمام تلك الملاحظات، وبيان ما يمكن قبوله من المنهج البيئي وحدود اعتباره في دراسة الخطاب القرآني.

أ ـ مدى صلاحية دعوى التشكّل البيئي تفسيريًّا

في ضوء ما سبق من نقد منهجي وتاريخي ونصّي وفلسفي، يمكن القول:

إنّ دعوى "التشكّل البيئي للقرآن" ـ بالمعنى الحتمي الذي يردّ البنية الكلّية للنصّ إلى شروط البيئة الأولى ـ لا تصلح أن تكون إطارًا تفسيريًّا شاملًا للقرآن؛ وذلك لما يلي:

1ـ لأنّها تقوم على خلط بين التفاعل مع السياق وبين التكوّن الحتمي به. أي: هناك فرق بين تفاعل الوحي مع سياق النزول (تصحيحًا وتهذيبًا وتوجيهًا)، وبين الزعم بأنّ القرآن متكوّن تكوّنًا حتميًّا منه، وأنّه مجرّد نتاج ضروري للبيئة، إذن الانتقاد هنا لخلط دعاوى التشكّل البيئي بين هذين الأمرين.

2ـ لأنّ أدلّتها التاريخية لا تنهض لتفسير الظواهر النصّية الغيبية للقرآن والمتجاوزة للواقع.

3ـ لأنّها تقع في تناقض فلسفي عند بحث قضايا الإرادة الحرة والمعيارية والنسبية. أي: أن تبني دعوى التشكّل البيئي للقرآن سوف يوقع صاحبها في تناقض عند الكلام عن: كيف نثبت حرّية الإنسان؟ وكيف نبرّر وجود أحكام ومعايير ثابتة كالحقّ والباطل والصدق والكذب؟ وهل الحقّ والقيم مطلقة ثابتة على الجميع أم أنّها نسبية للبيئة؟

إنّ تقديم القرآن في صورة وثيقة تاريخية محلّية فحسب، بجرّده من وظيفته الأساسية؛ أي "هداية العالمين"، ويحول دون إدراك أبعاده العقدية والتشريعية الكلّية.

ب- إبراز حدود المنهج البيئي بوصفه أداةً وصفيةً لا إطارًا نافيًا للوحي

مع ذلك، لا يستلزم هذا النقد إلغاء المنهج البيئي أو تحريم الاستفادة من أدوات العلوم الإنسانية والتاريخية في دراسة القرآن، بل إنّ النظر المتوازن يقرّر:

أوّلًا: أنّ المنهج البيئي / التاريخي أداة وصفية نافعة في فهم ما يلي:

1- ظروف النزول.

2- أحوال المخاطَبين الأوائل.

3- كيفية معالجة القرآن لقضايا اجتماعية واقتصادية وأسرية قائمة.

4- ما بين "المكّي" و"المدني" من اختلاف في نمط الخطاب وتفصيل الأحكام.

ثانيًا: غير أنّه لا يملك - وحده وبمعزل عن أدلّة أخرى - أن يحسم الحكم على مصدر النصّ وطبيعته؛ إذ إنّ ذلك ينتقل بالبحث من مستوى الوصف إلى مستوى الحكم العقدي والفلسفي، وهو مستوًى يتطلّب نوعًا آخر من البراهين والحجج.

وبعبارة جامعة: السياق التاريخي والبيئي للقرآن سياق مخاطَب بالوحي، لا قوّة منشئة للوحي.

والوحي يستعمل معطيات البيئة ولغتها وأعرافها وسؤالها الواقعي، ليهديها ويقوّمها ويعيد تشكيلها في ضوء رؤية توحيدية غيبية متعالية. والمنهج البيئي - إذا التزم حدوده - يمكن أن يكشف كثيرًا عن كيفية هذا التنزيل، دون أن يدّعي أنّه يكشف عن مصدر الوحي ذاته أو يفسّر "حقيقته كلّها" تفسيرًا حتميًّا.

وبهذا يتبيّن أنّ الدعوى البيئية - في صيغتها الحتمية - لا تصمد أمام النقد العلمي المتعدّد المستويات، وأنّ الأنسب هو الإقرار بجدوى المنهج البيئي في وصف السياق وفهمه، مع رفض توسيعه إلى حدّ إلغاء الوحي أو تفسير القرآن تفسيرًا اختزاليًّا بإرجاعه إلى شروط البيئة وحدها.

المبحث السابع: دلائل تسامي النصّ القرآني عن التفسير البيئي

بعد أن عرضت المباحث السابقة دعوى التشكّل البيئي للقرآن ونقدت أسسها وصلاحيتها العلمية، يأتي هذا المبحث السابع ليُكمّل ذلك بإبراز دلائل من داخل النصّ القرآني تُظهر تساميه عن أن يكون مجرّد انعكاس لبيئته، وذلك عبر أربعة محاور مترابطة.

أوّلًا: التسامي المعرفي والتشريعي

يقدّم القرآن منظومةً معرفيةً وتشريعيةً متكاملةً تتجاوز ما يمكن أن تنتجه بيئة القرن السابع الميلادي، بمكوّناتها القبلية والاقتصادية المحدودة؛ ومن ذلك: مفهوم العدل والخير، ووضع معايير ثابتة للصواب والخطإ.

فهذه الرؤية الكونية تتجاوز واقعًا بيئيًّا كان يُشاع فيه الظلم وغياب الحقوق الأساسية للإنسان، ممّا يشهد بتسامي القرآن عن أن يكون انعكاسًا لبيئة ضيّقة الأفق والمعنى.

ثانيًا: الاستقلال القيمي عن الواقع الجاهلي

يتجلّى تسامي القرآن بوضوح في إعادة تشكيل مركز القيم، لا في مجرّد تكيّفها مع الواقع الجاهلي، ويتّضح ذلك في مثالين رئيسين:

أ ـ تحويل مركز الولاء والانتماء

نقل القرآن مركز الولاء من القبيلة ـ وهي الركيزة البيئية والاجتماعية الحاكمة ـ إلى الإيمان بالله ورسوله والأمّة المؤمنة. وهذا تحوّل جذري في بنية الانتماء ومعاييره، لا يفسَّر بوصفه استجابةً عفويةً لضغط البيئة، بل باعتباره مشروعًا تقويميًّا فوقيًّا يُعيد ترتيب الأولويات الوجودية للإنسان.

ب ـ ضبط العلاقة مع الآخر الديني

نظّم القرآن التعامل مع أهل الكتاب وغير المسلمين في ضوء معايير عقدية وأخلاقية، مثل: الوفاء بالعهد، وحرمة الظلم، وإمكان التعايش... لا على أساس الضرورة الاقتصادية أو الأمنية وحدها التي كانت تحكم تفاعلات القبائل. وهذا يدلّ على استقلال معياري نسبي عن منطق المصلحة القبلية المباشرة، مع بقاء الاعتبار لمصالح الجماعة في إطار تلك المعايير الشرعية والأخلاقية.

ثالثًا: البعد الغيبي والتنبّئي

البيئة المادّية، بما تملكه من معارف محلّية، لا تكفي لتفسير المكوّن الغيبي في القرآن، سواء في أخباره عن الماضي أو استشرافه للمستقبل، ويتّضح ذلك فيما يلي:

أ ـ الإخبار عن الأمم السابقة

يتناول القرآن قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم الماضية (كقوم نوح، وعاد، وثمود...) في بناء متماسك، وبمغزًى أخلاقي وتوحيدي متجاوز، مع تأكيد أنّ هذه الأخبار من "أنباء الغيب" التي لم يكن النبيّ صلى الله عليه وآله ولا قومه يعلمونها تفصيلًا من قبل.

وهذا يضعف فرضية أنّ هذه المادّة الغيبية مجرّد تجميع انتقائي من روايات شفوية متفرّقة ومختلف فيها في البيئة العربية؛ لِما فيها من انسجام في المقاصد، ووحدة في الرسالة العقدية، واتّساق في عرض سنن الهداية والضلال عبر التاريخ.

ب ـ الإشارات الاستشرافية للمستقبل

يتضمّن القرآن إشاراتٍ تنبّئيةً متعدّدةً، كالإخبار عن ظهور الروم بعد هزيمتهم، وفتح مكّة، وحدوث تحوّلات كبرى في موازين القوى والعلاقات بين المؤمنين وخصومهم. وهذه الأمور لا تفسَّر تفسيرًا بيئيًّا صرفًا؛ لأنّها تتضمّن إخبارًا عن مستقبل لم يكن في متناول التقدير البشري العادي، ولأنّها جاءت في سياق التحدّي، مقرونةً بإنجازها في الواقع بعد ذلك.

رابعًا: البنية الخطابية والنسقية المميّزة

تظهر في القرآن بنية خطابية ونسقية لا يمكن ردّها إلى البيئة وحدها، وتوضيح ذلك فيما يلي:

أ ـ التفرّد الأسلوبي والوظيفي

يتميّز القرآن بأسلوب فريد لا يماثله كلام البشر في عصر التنزيل؛ إذ يجمع ـ في إطار واحد ـ بين وظائف متعدّدة قلّما تجتمع في نصٍّ واحدٍ، فهو يجمع بين "خطاب تعبّدي بلاغي مؤثّر"، و"تشريع تفصيلي ينظّم شؤون الحياة"، و"توجيه أخلاقي يزكّي السلوك"، و"بناء عقدي كوني يعرّف بالإنسان وربّه والوجود".

وتأتي هذه الوظائف في سياق أسلوب لغوي متميّز عن سائر الأجناس المعهودة آنذاك، من شعر وخطابة وسجع ونثر جاهلي، ممّا يدلّ على بنيانٍ خطابيٍّ خاصٍّ متجاوزٍ لحدود البيئة الأدبية لعصر النزول، لا يفسَّر بوصفه مجرّد امتداد أو تطوير تلقائي لتلك الأنماط.

ب ـ الاتّساق الداخلي عبر مراحل النزول

على الرغم من تمايز السياقات المكّية والمدنية، وتغيّر الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية، ظلّ القرآن محافظًا على وحدة واضحة في الموضوعات والقيم والعقيدة، وعلى انسجام في رؤيته الكلّية للإنسان والكون والحياة.

فلو كان النصّ خاضعًا حتميًّا لتحوّلات البيئة، لبرزت فيه تناقضات أو تغيّرات جذرية في الأسس والقيم، وهو ما لا نجده عند التأمّل في مجموع القرآن.

وبذلك يتبيّن أنّ القرآن ـ في معارفه وقيمه وبُعده الغيبي وبنيته الخطابية ـ يتجاوز التفسير البيئي الحتمي، وأنّ الإفادة من "منهج البيئة" في فهم سياق النزول لا تكفي لردّ أصل النصّ ومصدره إلى شروط ذلك السياق وحدها.

الخاتمة

بناءً على الدراسة النقدية والتحليلية المقدّمة، يمكن استخلاص النتائج التالية:

1ـ التفريق بين التفاعل والتشكّل: أنّ القرآن تفاعل مع بيئته في أسلوبه وأمثلته وتنزيل أحكامه؛ وذلك لحكمة التبليغ، لكنّ ذلك لا يعني أنّه متشكّل عنها تشكّلًا حتميًّا يجعل البيئة منشِئةً لمضمونه.

2ـ التفريق بين الدراسة والحكم: أنّ دراسة مناهج التاريخ والعلوم الإنسانية صالحة لوصف سياق الوحي وفهم ظروف النزول، لكنّها (الدراسة) لا تكفي، بل لا تصلح للحكم على مصدرية القرآن أو الحكم بردّه إلى بيئة معيّنة.

3ـ الخلط هو أصل الخلل في دعوى التشكّل البيئي: فهؤلاء قد وقوعوا في الخلط بين الوصف التاريخي للنصّ القرآني وبين الحكم العقدي والمعرفي على النصّ؛ فمجرّد اتّصال القرآن ببيئة نزوله لا يبرّر اعتباره "صنيعةً بيئيةً" أو نتاجًا تاريخيًّا محضًا.

4ـ الجذر المعرفي للدعوى: دعوى التشكّل البيئي وليدة مسار معرفي متدرّج، يبدأ باستيراد مناهج غربية، ثمّ تعميمها على القرآن، ثمّ إعادة تعريف سلطته، وصولًا إلى نشر هذه الرؤية في الوعي المعاصر.

5ـ قنوات انتقال الدعوى في الخطاب المعاصر: انتقلت دعوى بيئة النصّ من العالم الغربي إلى العالم العربي والإسلامي عبر مسارات متعدّدة (الكتابات والتدريس والمحادثات).

6ـ وحدة النسق تنقض الحتمية البيئية: وحدة موضوعات القرآن وقيمه وعقيدته، واتّساق رؤيته بين المكّي والمدني، تدلّ على أنّه غير خاضع خضوعًا حتميًّا لتحوّلات البيئة، بل يتجاوزها في معارفه وقيمه وبُعده الغيبي وبنيته الخطابية.

7ـ قصور التفسير البيئي أمام تعالي القرآن: التفسير البيئي لا يقدر وحده على تفسير خصائص القرآن المتعالية على البيئة؛ مثل أخباره الغيبية، وتجاوزه للقيم الجاهلية، وتماسك خطابه عبر المكّي والمدني. وهذه الجوانب المتعالية تدلّ على أنّ القرآن ليس وليدًا لبيئته التاريخية ولا يمكن ردّه إليها وحدها.

وبتعبير آخر (تسامي القرآن): إنّ القرآن يتسامى عن البيئة الجاهلية بالبعد المعرفي والتشريعي، والبعد القيمي والأخلاقي، والبعد الغيبي والتنبّئي، والبعد الخطابي والبياني والأسلوبي.

قائمة المصادر

أبـو زيـد، نـصر حامـد، التفكـير في زمـن التكفـير ضـدّ الجهـل والزيـف والخرافـة، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، 1998 م.

أبـو زيـد، نـصر حامـد، مفهـوم النـصّ.. دراسـة في علـوم القـرآن، المركـز الثقـافي العـربي، الدار البيضـاء، المغرب، الطبعـة الأولى، 2014 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1994 م.

أركـون، محمـد، القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحـلّي الخطـاب الديـني، دار الطليعـة للطباعة والنشر، بـيروت، 2001 م.

الأسـمري، حسـن، النظريـات العلميـة الحديثـة، مسـيرتها الفكريـة وأسـلوب الفكـر التغريـبي العـربي في التعامـل معهـا.. دراسـة نقديـة، مركـز التأصيـل للدراسـات والبحـوث، جـدّة، الطبعـة الأولى، 1433 هـ.

باحـو، مصطـفى، العلمانيـون العـرب وموقفهـم مـن الإسـلام، المكتبـة الإسـلامية للنـشر والتوزيـع، القاهـرة، الطبعـة الأولى، 1433 هـ.

البنـا، جمـال، المـرأة المسـلمة بـين تحرير القـرآن وتقييـد الفقهـاء، درا الفكـر الإسـلامي، القاهرة.

الجنـدي، أحمـد أنـور سـيد أحمـد، تاريـخ الغـزو الفكـري والتعريـب خـلال مرحلـة مـا بـين الحربـين العالميتـين 1920 ـ 1940، دار الاعتصـام.

الجهـامي، جـيرار، الموسـوعة الجامعـة لمصطلحـات الفكـر العـربي والإسـلامي.. تحليـل ونقـد، مكتبـة لبنـان نـاشرون، بـيروت، الطبعـة الأولى، 2006 م.

جـوادي آمـلي، عبـد الله، الحـقّ والتكليـف في الإسـلام، قسـم الشـؤون الفكريـة والثقافيـة، المركـز الإسـلامي للدراسـات الاسـتراتيجية، العتبـة العبّاسـية المقدّسـة، كربـلاء.

د. محمـود توفيـق محمّـد سـعد، فقـه تغيـير المنكـر، الكتـاب منشـور على موقـع وزارة الأوقـاف السـعودية بـدون بيانـات.

الراغـب الأصفهـاني، الحسـين بـن محمـد، تفسـير الراغـب الأصفهـاني، كلّيـة الآداب بجامعـة طنطـا، الطبعـة الأولى، 1420 هـ.

سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1427 هـ.

السباعي، مصطفى بن حسني، الاستشراق والمستشرقون.. ما لهم وما عليهم، دار الورّاق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي.

شحرور، محمد، الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2006 م.

الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2008 م.

الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

طلعتي، محمدهادي، الهيومانية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، 2022 م.

العامري، سامي، العالمانية طاعون العصر، المؤسّسة العلمية الدعوية العالمية، 1438 هـ.

عبد الستار فتح الله سعيد، الغزو الفكري والتيّارات المعادية للإسلام، دار الوفاء، مصر، الطبعة الخامسة، 1989 م.

عزيزي، مصطفى، تاريخية النصّ الديني: المبادئ والتطبيقات.. دراس نقدية، دار الدليل، كربلاء، الطبعة الأولى، 2022 م.

فتحي محمد أبو عيانة؛ فتحي عبد العزيز أبو راضي، أسس علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

فقيه، شبر، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، بيروت.

حب الله، حيدر، الوحي والظاهرة القرآنية، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

مجموعة من المؤلّفين، اللاهوت المعاصر.. دراسات نقدية، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، المركز الإسلامي للدارسات الإستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، كربلاء، الطبعة الأولى، 1439 هـ.

المسيري، د. عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المكتبة الشاملة.

النصراوي، عادل عباس هويدي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

وهيبة، عبد الفتاح محمد، جغرافية الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1980 م.