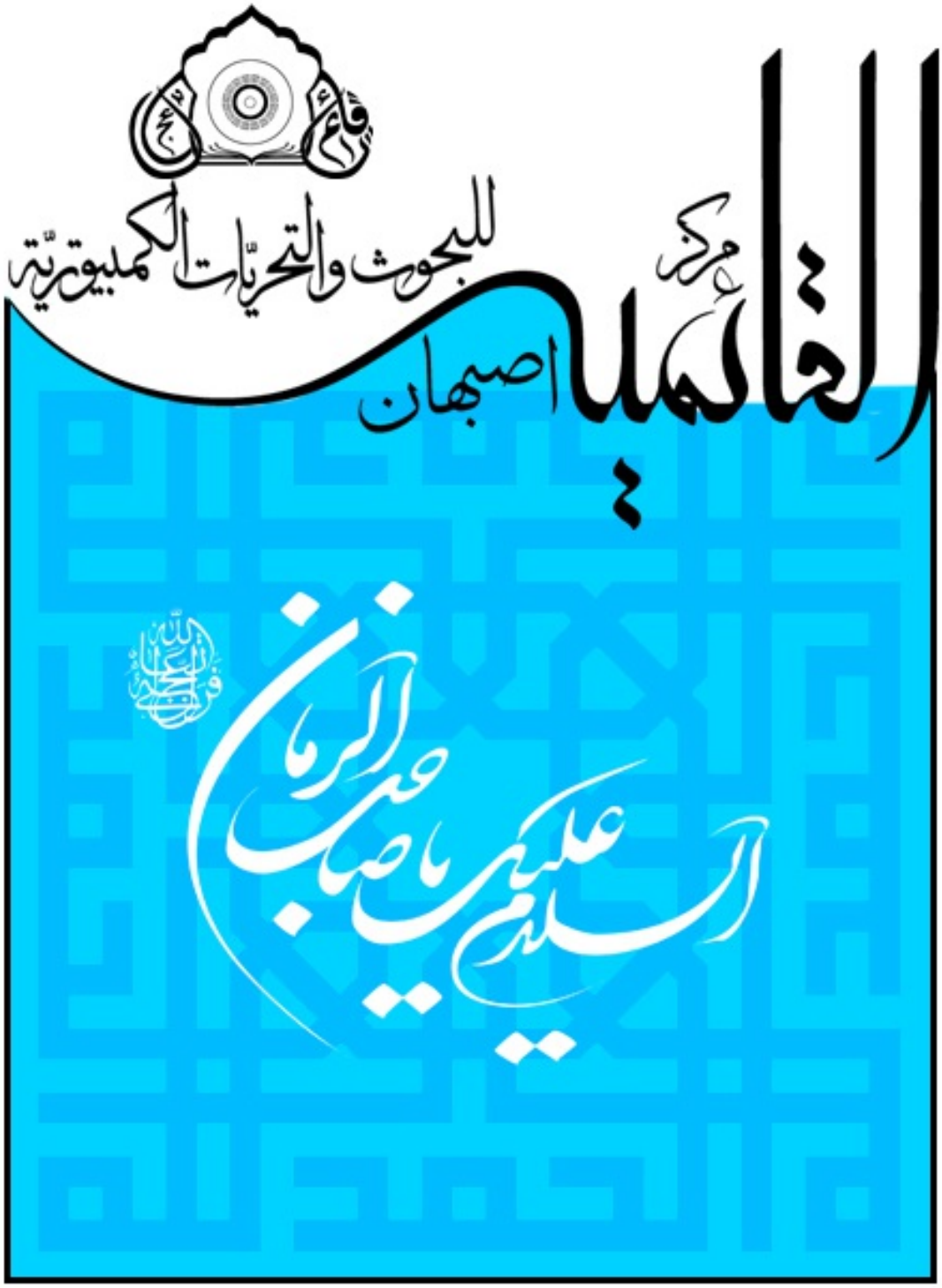

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

محمد أركون

القرآن

من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

ترجمة وتعليق
هاشم صالح

دار الطليعة - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى

كاتب:

هاشم صالح

نشرت فى الطباعة:

دارالطليعة

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی ----- ۸
اشارة ----- ۸
- ۱- المکانة المعرفیة و الوظیفة المعیاریة للوحی مثال: القرآن ----- ۸
اشارة ----- ۸
المقاربة الظاهراتیة (أو الفینومینولوجیة) ----- ۱۳
سورة العلق ----- ۲۳
الوحی، التاریخ، الحقیقة ----- ۳۳
العنف، التقدیس، الحقیقة ----- ۳۶
مجتمعات الکتاب المقدّس (أو المنزّل)/ الکتاب العادی ----- ۶۲
- ۲- موقف المشرکین من ظاهرة الوحی ----- ۷۰
اشارة ----- ۷۰
۱- المقاربة التاریخیة للمسألة ----- ۷۰
۲- معطیات المسألة: ----- ۷۲
طریقة معیّنة فی التعبیر: ----- ۷۵
نمط معین من أنماط الفکر: ----- ۷۸
بعض الرکائز من أجل إعادة قراءة القرآن ----- ۸۰
اشارة ----- ۸۰
۱- تحدید نظام اللّغة العربیة بین عامی ۵۵۰ و ۶۳۲ م ----- ۸۰
۲- الأساطیر، و الشعائر، و الأدیان فی الشرق الأوسط القدیم: ----- ۸۱
۳- مفهوم مجتمع الکتاب المقدّس ----- ۸۲
- ۳- قراءة سورة الفاتحة ----- ۸۴
اشارة ----- ۸۴

-I ما هو الشیء الذی سنقرؤه؟ ---- ۸۵
تحدیدات: ---- ۸۵
الفاتحة: منشأ المفهوم و بروتوکول القراءة: ---- ۹۰
-II اللحظة الألسنیة (أو اللغویة) ---- ۹۴
اشارة ---- ۹۴
عملیة القول (أو عملیة النطق): ---- ۹۵
المحدّدات أو المعرّفات: ---- ۹۵
الضمائر فی سورة الفاتحة: ---- ۹۷
ملاحظات: ---- ۹۷
الأفعال فی سورة الفاتحة: ---- ۹۹
الأسماء و التحویل إلی اسم فی سورة الفاتحة: ---- ۱۰۰
البنیات النحویة فی سورة الفاتحة: ---- ۱۰۱
النظم و الإیقاع: ---- ۱۰۲
-III العلاقة النقدیة: الفاتحة کمنطوقة أو کعبارة ---- ۱۰۲
اشارة ---- ۱۰۲
اللّحظة التاریخیة: ---- ۱۰۴
اشارة ---- ۱۰۴
النسق اللغوی (أو الشیفرة اللغویة) «***»: ---- ۱۰۵
النسق الدینی (أو الشیفرة الدینیة): ---- ۱۰۵
النسق الرمزی (أو الشیفرة الرمزیة): ---- ۱۰۵
النسق الثقافی (أو الشیفرة الثقافیة): ---- ۱۰۶
النسق التأویلی أو الباطنی: ---- ۱۰۶
اللحظة الأنتربولوجیة: ---- ۱۰۷
- ۴- قراءة سورة الکهف ---- ۱۱۰

اشارة ----- ۱۱۰
النصّ ----- ۱۱۱
التفسیر الإسلامی التقلیدی ----- ۱۱۴
المبادئ ----- ۱۱۶
المجریات ----- ۱۱۹
النتائج ----- ۱۲۶
القرارات ----- ۱۲۹
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۱۳۴

القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الدينى

اشارة

نام كتاب: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى

نويسنده: محمد ارگون / هاشم صالح

موضوع: وحى

تاريخ وفات مؤلف: معاصر

زبان: عربى

تعداد جلد: ۱

ناشر: دار الطليعة

مكان چاپ: بيروت

سال چاپ: ۲۰۰۱

نوبت چاپ: اوّل

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى

alkra'n mn altfsir almourouth ila thlil alkhtab aldini

تأليف: محمد أركون تاريخ النشر: ۰۱/۰۴/۲۰۰۱

ترجمة، تحقيق: هاشم صالح الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر

النوع: ورقى غلاف عادى،

حجم: ۲۴×۱۷،

عدد الصفحات: ۱۷۶

صفحة الطبعة: ۱ مجلدات: ۱

اللغة: عربى

– ۱– المكانة المعرفية و الوظيفة المعيارية للوحى مثال: القرآن

اشارة

وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ. وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَ لَا الْإِيمانُ وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ.

(سورة الشورى، الآيتان ۵۱– ۵۲) «الأسطورة هى عبارة عن قصر إيديولوجى مبنى بواسطة حصى و انقاض خطاب اجتماعى قديم».

(كلود ليقى– ستروس) ان المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحى كانت على مدى قرون و قرون المصدر الأعلى و النهائى لحياتهم. و كانت فى الوقت ذاته موضوعا للمناقشات و التفسيرات. و قد خاض المسلمون فى ما بينهم مناقشات حامية حوله عند ما حاول مذهب المعتزلة أن يفرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام اللّه المخلوق.

و كان أول مذهب يبتدئ القول بذلك و ينظر له. ثم اندلع صراع بين المسلمين حول هذه المسألة، و وصل إلى ذروته عند ما حصلت المحنة ضد المذهب الحنبلى و زعيمه أحمد بن حنبل. و من المعلوم أن هذا الأخير عبّر عن مبدأ قوى من مبادئ اللاهوت الإسلامى. يقول هذا المبدأ: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق». لكن ينبغى الاعتراف بان منهجية المعتزلة كانت تحتوى على إمكانية نظرية كامنة و واعدة. ثم جاء الخليفة القادر (۴۲۰ ه/ ۱۰۲۹ م) و أصدر مرسوما بحضور الشرفاء، و القضاة، و شهود العدل، و الفقهاء، الذين استمعوا إلى نصّ المرسوم و وقّعوا عليه. و قد قضى بتحريم نظرية المعتزلة و اعتبارها خارجة

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲

على القانون و إباحة دم من يعتنقها أو يقول بها «۱». و اليوم ما ذا نلاحظ؟ نلاحظ أن الموقف السنّى الذى دافع عنه الاعتقاد القادرى ليس فقط سائدا و مسيطرا حتى الآن، و إنما قد أغلق المناقشة حول مسألة مفتاحية و أساسية بالنسبة للحياة الدينية و الفكر الدينى فى مجتمعات عديدة جدا من مجتمعات العالم. أنا لا أعرف أى مفكّر مسلم يجرؤ على إعادة فتح هذه المناقشة التى كانت قد أغلقت قبل ألف سنة تقريبا بقرار سياسى «*». نقول ذلك على الرغم من أن المبدأ اللاهوتى الذى استخدمه الحنابلة ضد المحنة التى فرضها المأمون و الواثق كان يقول بأن المناظرة تظل مفتوحة بين علماء الدين ممّن يملئون الشروط الضرورية (أو يتمتعون بالشروط الضرورية) لممارسة الاجتهاد. و حتى التحليل الألسنى و النقد الأدبى المطبقان على الخطاب القرآنى كانا قد أدينا مؤخرا بصفتهما تجديفا و كفرا أو عدوانا على المكانة الأرثوذكسية الراسخة لكيفيّة فهم أو تصوّر ظاهرة الوحى «۲». و هناك فرائض شعائرية دقيقة ينبغى على كل مسلم القيام بها قبل أن يمسك المصحف بيديه، لكى يتلو بصوت مسموع، أو لكى يقرأ بشكل صامت كل النصّ أو جزءا منه. و ينبغى أن تسبق أى استشهاد به عبارة «قال تعالى»، و ينبغى أن تنتهى بعبارة «صدق اللّه العظيم».

ظهرت مؤخرا ثلاثة كتب، من بين كتب أخرى عديدة، يمكن أن نستشهد بها للتدليل على أن الفكرة الشائعة عن الوحى فى المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامى منذ القرن الحادى عشر الميلادى.

و نقصد بالمستحيل التفكير فيه هنا ما يلى: إنّ المكانة الارثوذكسية اللاهوتية للوحى كما كان قد نطق به من قبل النبى و جمع فورا أو لا حقا فى المصحف تحت الاشراف الرسمى للخليفة عثمان بن عفّان، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحرّى النقدى. فهذه المكانة محميّة من قبل الاجماع الكونى لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية و الطائفة السنية قد توصلتا إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة و صراعات عنيفة حول صحّة المصحف.

---

(۱) انظر كتاب جورج مقدسى: ابن عقيل: الدين و الثقافة فى الإسلام الكلاسيكى «المنشور بالانكليزية».

G.۸. :Agil Ibn ،islam ciassical in culture and Religion ،press University Edinburgh ،۱۹۹۷ ، p .Makdisi

* انظر كتاب جورج مقدسى: ابن عقيل و انبعاث الإسلام التقليدى فى القرن الحادى عشر الميلادى (بالفرنسية)، منشورات المعهد الفرنسى فى دمشق:Makdisi Georges . ۸۰۳.p ، ۱۹۶۳،Damas ،siecle xie de resurgence la et Agil Ibn au traditionnaliste Islam l]ملاحظة: الهوامش المؤشّر عليها بنجوم: (*)، (**) .. هى تعليقات للمترجم، أما تلك التى تحمل أرقاما: (۱)، (۲) ... فهى للمؤلّف] المحرّر.

(۲) إن المحاولة القديمة التى قام بها محمد أحمد خلف اللّه فى كتابه الفن القصصى فى القرآن أثارت مجادلات و ردود فعل حادّة، تماما كما حصل لنصر حامد أبى زيد فى محاولته الأخيرة لتطبيق المنهجية الألسنية على دراسة الخطاب القرآنى. أما كتابى المنشور عام ۱۹۸۲ بالفرنسية تحت عنوان قراءات فى القرآن، فلم يثر أى ردّ فعل حتى الآن لأنه لم يترجم بعد إلى العربية أو إلى الفارسية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳

لنتعرض الآن بشيء من التفصيل إلى الكتب الثلاثة المذكورة آنفا. هناك أولا كتاب بعنوان: مقدمة للقرآن «*». و هو من تأليف السيد أبو القاسم الخوئى، و قد ترجم إلى الانكليزية و أرفق بمقدمة من قبل الباحث المستشرق أ. أ. ساشدينا (منشورات جامعة أكسفورد، ۱۹۹۸)؛ و أما الكتاب الثانى فهو من تأليف مهندس سورى يدعى محمد شحرور. و عنوان كتابه: الكتاب و القرآن- قراءة معاصرة (طبعة أولى: دمشق ۱۹۹۰)؛ أما الكتاب الثالث فقد قدّم على أساس أنه قراءة جديدة للآيات التشريعية الواردة فى القرآن.

و قد ألفه صادق بلعيد، استاذ الحقوق فى الجامعة التونسية، و عنوانه: القرآن و التشريع:

قراءة جديدة فى آيات الأحكام (تونس، ۱۹۹۹).

المقدمة هو أهمّ كتاب من حيث المرجعية الدينية لأن مؤلّفه الخوئى كان يمارس قيادة دينية عليا حاملا لقب «آية اللّه» فى النجف و ذلك طيلة حياته المديدة (۱۸۹۹- ۱۹۹۲).

و نلاحظ أنه لم يذكر فى كتابه اسم أى باحث حديث كان قد كتب حول تاريخ القرآن كنصّ، أو حول مفهوم الوحى كما كان قد انوجد فى التراثين اليهودى و المسيحى. كما انه لا يبدى أى اهتمام بالمنهجية المقارنة التى تدرس العلاقات بين الكتابات المقدسة، على الرغم من أن هذه المسألة كانت قد نوقشت مرارا و تكرارا فى مؤتمرات دولية عديدة منذ انعقاد المجمع الكنسى المعروف باسم مجمع الفاتيكان الثانى «**». يقول المؤلّف فى مقدمة الطبعة الأولى

---

* فى ما يخص كتاب الخوئى، لم أستطع الحصول على نسخته العربية، و لذلك فانى أترجم مضمون ما قاله أركون عنه. فربما كان عنوانه «مقدمة للقرآن» أو «مدخل إلى القرآن»، و لكن المضمون واحد فى نهاية المطاف. و يبدو أن أركون اعتمد على الترجمة الانكليزية لهذا الكتاب. و هو على أى حال يمثّل وجهة النظر التقليدية الشائعة عن القرآن و التى يمكن للقارئ أن يجدها فى جميع المكتبات الإسلامية التقليدية سواء أ كانت سنّية أم شيعية. و الترجمة الانكليزية هى التالية:Al -Sayyid by ،Quran the to Prolegomeno The . ۸۹۹۱،Press ،Univercity Oxford ،Sachedina .A .A by Introduction an with Translated ،Al -Khui Qasim -.Abu -l

** مجمع الفاتيكان الثانىII Vatican : هو المجمع الكنسى الشهير الذى انعقد بين عامى ۱۹۶۲ و ۱۹۶۵ فى مقر الفاتيكان بروما و اتخذ قرارات جريئة فى الانفتاح على العالم الحديث. و معلوم أن الفاتيكان كان يعادى الحداثة بشكل عام طيلة القرنين التاسع عشر و العشرين و حتى انعقاد ذلك المجمع الكنسى. و يمكن القول بأن القرارات اللاهوتية التى أتخذها تشكّل مصالحة تاريخية بين المسيحية و مبادئ عصر التنوير. فقد أقرّ، مثلا، بمبدإ الحرية الدينية لأول مرة فى تاريخ اللاهوت المسيحى. ففى الماضى كان المرء كافرا و لا خلاص لروحه خارج الكنيسة. بمعنى أنه إذا لم يكن مسيحيا فمهما فعل، و مهما كان طيبا و خلوقا، فإن مصير روحه إلى العذاب حتما. و بالتالى فينبغى على جميع الناس أن يصبحوا مسيحيين لكى ينجوا بأرواحهم و لكى يحظوا بعفو اللّه و مرضاته.

و أما بدءا من الفاتيكان الثانى فقد أصبح الانسان حرا فى أن يؤمن أو لا يؤمن. و إذا ما آمن عن إكراه و قسر فلا نفع لإيمانه. بل و أن أتباع الديانات الأخرى غير المسيحية كالهندوسية، و البوذية، و الإسلام، و اليهودية يستحقون الاحترام، و إيمانهم له قيمته، و إن كان الايمان المسيحى يظل هو

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴

من كتابه ما معناه: «يجب على كل مسلم، عالما كان أم غير عالم، أن يسعى إلى فهم القرآن، و أن يكشف عن مكنوناته، و أن يستضىء بأنواره و هدايته. فهو الكتاب الذى يضمن للبشر السلام، و السعادة، و النظام. إنه يرفع من مكانتهم، و يزيد فى رفاهيتهم بل و يساعدهم على التوصل إليها. يضاف إلى ذلك أن القرآن هو مرجع لكل علماء اللغة و المعاجم، و دليل لعلماء النحو، و مستند أعلى

للفقيه المجتهد، و نموذج يحتذى للأديب، و غاية البحث المواظب للحكيم، و معلّم للواعظ المبشّر، و مثابة لكل رجل ذى خلق و دين. منه اشتقت العلوم الاجتماعية و مبادئ الإدارة العامة للدولة. و عليه ترتكز العلوم الدينية. على ضوء هدايته اكتشفت أسرار الكون و قوانين الطبيعة. إن القرآن هو المعجزة الخالدة للدين الخالد.

إنه المصدر النبيل و الشريف للشرع النبيل و الشريف [الشريعة الإلهية] (ص ۲۶).

يمكننا أن نقرأ نفس التصريحات التبجيلية و نفس الانتماء الحارّ و القوى للمعتقدات الشائعة بين جميع المؤمنين الإسلاميين فى مئات الكتب المكتوبة عن هذا الموضوع نفسه منذ أن أخذ النقل الشفهى للتراث الدينى يجمع و يكتب من قبل العلماء فى القرون الوسطى.

و السمة الأكثر إدهاشا فى هذا الخطاب المتجذر عميقا فى وعى الملايين هى الاقتناع التالى الذى كان مفهوما فى القرون الوسطى، و لكنه أقلّ موثوقية فى السياقات المعاصرة المتعدّدة الثقافات. مؤدى هذا الاقتناع ما يلى: إن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى و النهائى لكل البشر. فهو يحتوى على كل جواب لأى سؤال. كما و يحتوى على الحلول التى يحتاجها البشر فى كل زمان و مكان. و هو يتعالى على أى نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية، و لا يتأثر بها على الإطلاق «*».

و الآن انتقل إلى الكتاب الثانى. لا أعرف كيف انتقل السيد شحرور من مجال الهندسة إلى مجال آخر مختلف تماما هو: مجال الدراسات الإسلامية. و لكننا نلاحظ منذ القرن التاسع عشر أن المسلمين المتخصصين فى العلوم الدقيقة يتدخّلون بسهولة فى الدراسات القرآنية و يكتبون عنها كتبا تحظى بنجاح كبير فى المكتبات. فمثلا كان المهندس الجزائرى مالك بن نبى قد فرض نفسه فى النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكّرا مسلما كبيرا

- الأمل. كما و اعترف المجمع الكنسى المذكور بحقّ العلماء فى دراسة التوراة و الأناجيل طبقا للمنهج التاريخى. و كان ذلك يمثّل حدثا تاريخيا بالفعل.

* مفهوم «التاريخية» غير وارد على الاطلاق بالنسبة للوعى الإسلامى التقليدى. فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ فى نظره. و لكن البحث التاريخى الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره و بيئته: أى بشبه الجزيرة العربية- و بخاصة منطقة الحجاز- فى القرن السابع الميلادى. فألفاظه و مرجعياته الجغرافية و التاريخية تدلّ على ذلك. يضاف إلى ذلك أن حياة النبى و تبشيره بالدعوة و معارضة أهل مكّة له و ما حصل من أحداث و حروب، كل ذلك نجد أصداءه واضحة فى القرآن. هذا لا ينفى بالطبع أنه كتاب موحى من قبل اللّه أو مستلهم منه، و لكن الوحى يتخذ فى كل مرة صيغة اللغة و القوم الذين وجه إليهم هذا الوحى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵

عن طريق إصدار كتاب سطحى جدا يدعى: الظاهرة القرآنية. و هو كتاب لا يزال يقرأ بشكل واسع و يعلّق عليه حتى الآن. و نلاحظ أن السيد شحرور، كالكثير من المؤلّفين الآخرين، يستخدم بعض المقاطع المتبعثرة من المعرفة العلمية المعاصرة، مازجا بين العلوم الدقيقة و العلوم الإنسانية أو الاجتماعية. و هو يهدف من وراء كل ذلك إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية و الصلاحية الكونية للقرآن بصفته الكتاب الذى يحتوى على الوحى فى اللغة العربية، و هو يزعم بأنه يعتمد على «معرفة علمية لا تناقش» فى إعادة التقييم هذه. و هكذا نلاحظ أن الوحى لم يتعرّض للمساءلة، و لم يصبح إشكاليا، و إنما تمّ تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرّض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمى الحديث.

أما الصادق بلعيد فيحاول أن يختبر القيمة القانونية للآيات التشريعية الواردة فى القرآن. و لكن كتابه لا يحتوى إلّا على مراجع قليلة من الأدبيات الحديثة المختصّة بنقد العقل القانونى. و قد انتهز فرصة المناخ السياسى السائد فى تونس و المؤيد بالأحرى لتحديث القانون الإسلامى لكى يؤكّد على بعض الوقائع و المواقف التى أصبحت بمثابة تحصيل حاصل منذ عدّة عقود بالنسبة للفكر الأوروبى أو الغربى. يقول بلعيد بما معناه: إن الآيات المدعوة بالتشريعية كانت قد أعدت للمجتمع القبلى، و ليس للأنظمة القانونية و السياسية

الحديثة. فالهمّ الرئيسى للقرآن كان التثقيف الروحى للجنس البشرى، و ليس تأسيس نظام سياسى أو بلورة قانون قضائى و تشريعى جديد. إنّ القرآن لا يزوّد المؤمنين بنموذج سياسى، و لا يستخدم مفردات المعجم السياسى على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة منذ ظهور جماعة الاخوان المسلمين عام ۱۹۲۸. فالخطاب التبجيلى يعتبر مغالطة تاريخية كاملة، و هو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية المعنى.

هذا ملخص ما يقوله الصادق بلعيد. و لا ريب فى أن هذا النوع من النقد البدائى مفيد و ضرورى فى السياق الحالى المهيمن عليه سوسيولوجيا، و المهدّد سياسيا، من قبل الاستخدام الحركى، الأصولى، الدوغمائى للنصوص القرآنية. قلت الاستخدام و كان ينبغى أن أقول الافراط فى الاستخدام أو التعسّف فى الاستخدام. و لكن هذا النقد يعطينا صورة عن التراجع الفكرى الذى حصل للفكر الإسلامى طيلة الخمسين سنة الماضية، أكثر مما يعطينا فكرة عن انبثاق التيارات الجديدة أو المواقع الجديدة لنقد أكثر جذرية. و هو نقد يرتكز على القضايا الأساسية التى أحاول أنا شخصيا إدخالها و إعادة تنشيطها و بعثها بصفتها مساهمة فى انجاز المهام الخصوصية لما أدعوه بالعقل الاستطلاعى، المستقبلى، المنبثق حديثا «*».

---

* هذه العقلانية الجديدة التى يدعو إليها أركون يرفض أن يدعوها بمرحلة ما بعد الحداثة، أو بعقل ما بعد الحداثة، كما يفعل الكثير من فلاسفة أوروبا و أمريكا. و إنما يخترع لها اسما جديدا هو العقل الاستطلاعى الجديد المنبثق la raison emergente ، و هو عقل يشتمل على عقل الحداثة و يتجاوزه فى

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶

إنّ هدفى لا يكمن فى بلورة نظرية لاهوتية «حديثة» للوحى و تمكين المثقفين المؤمنين من إقامة التوافق و الانسجام بين إيمانهم و بين أزمة المعنى التى نشهدها حاليا. كنت أتمنى أن أفعل ذلك لو أن الفكر الإسلامى كان هيّأ منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة. أقول ذلك و نحن نعلم أن المسيحية الكاثوليكية و البروتستانتية كانت قد أجبرت على أن تستوعب فى تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات، و التفنيدات، و المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية و الاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر- التاسع عشر «*». و هى الآن فى طور بذل محاولات جديدة لكى تعيد تقييم مفهوم الوحى. و لكنها لم تنجح حتى الآن فى توسيع أشكلة المفهوم كما كان قد نشأ عليه فى الأديان التوحيدية الثلاثة «۱». و من المعلوم أن طموحى كان يهدف دائما إلى القيام بذلك، منطلقا لتحقيقه من مثال الإسلام. أقول ذلك و نحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائما يهمل أو يعرض على حدة من قبل المسار اللاهوتى السائد داخل الفكر اليهودى- المسيحى.

لكى نشمل كل جوانب الموضوع فسوف أبتدئ بالتحليل الظاهراتى أو الفينومينولوجى للتحديد الارثوذكسى للوحى كما كان قد استقبل و عيش عليه من قبل جميع المسلمين منذ القرن العاشر أو الحادى عشر الميلادى «**». على هذا الأساس

- آن معا. بمعنى أنه ينقد الحداثة و يغربلها لكى يطرح سلبيتها و لا يبقى إلا على إيجابيتها، ثم يشكل عقلانية أكثر اتساعا و رحابة. و هى عقلانية تتجاوز عقل التنوير بعد أن تستوعب مكتسباته الأكثر رسوخا. إنها عقلانية لا تحتقر الجانب الروحانى أو الرمزى من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية الظافرة منذ القرن التاسع عشر و التى سيطرت على الغرب حتى أمد قريب.

* يشير أركون هنا إلى التقدم الهائل الذى حقّقه الفكر المسيحى فى أوروبا خلال القرنين الماضيين. و السبب هو أنه أضطر إلى مواجهة تحديات الحداثة منذ القرن الثامن عشر. و لذلك قام الفكر المسيحى (الأوروبى و ليس الشرقى) بعدة ثورات لاهوتية لكى يستطيع أن يتماشى مع حركة المجتمعات الحديثة و تقدم الفكر العلمى و الفلسفى. فلاهوت التنوير، أو اللاهوت الليبرالى الذى نشأ فى القرن التاسع عشر كان يعتبر ردا على تحديات الحداثة. و من أهم اللاهوتيين الليبراليين كارل بارت۱۸۸۶- ۱۹۶۸(Barth Carl)، و

ردولف بولتمان۱۹۷۶ -۱۸۸۴(Bultmann Rudolf)، صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة، و كلاهما المانى بروتستانتى. إنما هناك أيضا لاهوتيون كاثوليك كبار حاولوا عقلنة الإيمان المسيحى لكى يتماشى مع روح الحداثة.

(۱) كان الباحث الفرنسى جان آيف لاكوست قد أشرف على قاموس اللاهوت الذى صدر مؤخرا فى باريس عن المطبوعات الجامعية الفرنسية، ۱۹۹۸. و قد أرفقت مادة «وحى» بمراجع غنية جدا و عديدة. فننصح القارئ باستشارتها:، Paris .P .U .F ،۱۹۹۸ .Lacoste -Yves Jean :Dictionnaire de Theologie، art.¬Revelation»

** أركون يعتقد أنه يقدّم شيئا جديدا بالنسبة لاضاءة مفهوم الوحى ليس فقط على المستوى الإسلامى، و إنما أيضا على المستوى الغربى و الأوروبى ككل. فهو يشمل أيضا الدينين اليهودى و المسيحى فى بحثه، و إن كان يركّز تحليلاته على المثال الإسلامى أساسا. و المقصود بالتحليل الظاهراتى (أو الفينومينولوجى)

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷

المعرفى سوف أجعل الأبعاد التاريخية و الانتربولوجية و اللغوية لمفهوم الوحى أكثر وضوحا، و ذلك لكى أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية «*». و هذا البحث الواسع ينبغى أن ينجز تحت راية ثلاثة موضوعات عامة هى: «الوحى، التاريخ، الحقيقة»، ثم «العنف، المقدس، الحقيقة»، ثم «من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادى». فلنحاول أن نفصّل الكلام فى كل واحد من هذه المحاور.

المقاربة الظاهراتية (أو الفينومينولوجية)

إنّ التعريف التبسيطى للوحى فى السياقات الإسلامية يقدّم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أى مسلم عند ما يستشهد بأى مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلا: «قال اللّه تعالى» ... و ينهاه قائلا: «صدق اللّه العظيم». لا يوجد أى مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذى استشهدوا به من أجله. قبل السنوات الخمسين الأخيرة كانت الاستشهادات فى النص المكتوب أو فى المحادثات الجارية تتمّ من قبل أصوات مأذونة: أى من قبل أولئك الذين يمتلكون ليس فقط سيطرة جيدة على النص القرآنى، و إنما يسيطرون أيضا على تفسيره (أو يجيدون ذلك).

و لكن طرأ تغيّر سوسيولوجى ضخم على هذه الممارسة عند ما تم إدخال تعليم الدين إلى المدارس الابتدائية الرسمية. و هكذا راح الأساتذة غير المدرّبين جيدا يعلمون الأطفال الصغار «تفسيرا» وحشيا، هلوسيا، غير مسيطر عليه. و لعبت وسائل الإعلام دورا كبيرا فى هذه الظاهرة عند ما ساهمت فى زيادة الطلب على التديّن الديماغوجى الشعبوى. إنّ هذا الجانب الهام مما دعاه المراقبون و الصحفيون ب «عودة الدين» (أو الصحوة الدينية)، يدل فى الواقع على تفسّخ الخطاب الروحى و الاستخدام المبتذل أو الردىء للقرآن نفسه.

لقد تشكّلت نسخة مبسّطة جدا عن تاريخ الوحى و أصبحت فى متناول المؤمنين

- وصف الأشياء كما هى، قبل أن تنقل إلى مرحلة تالية من النقد و التقييم. و لذلك يبتدئ أركون دراسته باستعراض ما يقوله التراث الإسلامى عن الوحى، ثم ينتقل بعدئذ إلى نقد هذا التصور، أو أشكلته، أو الكشف عن إهماله للبعد التاريخى و الانتربولوجى. و عندئذ يوسّع المفهوم و يقدّم عنه صورة جديدة كليا.

* نلاحظ أن أركون سوف يقوم أولا- بتفكيك المفهوم التقليدى للوحى، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، و ذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثّلة باعادة تقييم هذا المفهوم المركزى و بلورة فهم آخر جديد له. و عملية التفكيك هى ما يدعوه بالأشكلة: أى جعل المفهوم إشكاليا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشىء بديهى غير قابل للنقاش. فالصورة التقليدية

السائدة عن الوحى فى الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، و القرون المتطاولة. و ينبغى تفكيك هذه الصورة الراسخة فى الاذهان و العقول لكى نعرف كيف تشكلت و نشأت أول مرة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۸

الأمّيين الذين لا يعرفون القراءة و الكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم المواعظ المشكّلة من مبادئ بسيطة سهلة و موجزة، و هى مبادئ تقول للمؤمن ما الذى ينبغى الإيمان به و ما الذى ينبغى نبذه. و انتشرت هذه العقيدة التبسيطية بدءا من القرن العاشر الميلادى. كنت قد بيّنت مدى أهمية هذه النسخة الشفهية الشعبية المقتطعة من العقيدة الارثوذكسية المبسّطة و الدور الذى لعبته فى تشكيل الإيمان الإسلامى منذ ذلك الوقت و حتى يومنا هذا «۱». و هذا التراث التعليمى ساد و هيمن على امتداد قرون طويلة.

و استخدمت كلمة اللّه لدعم المعتقدات، و التقاليد، و العادات، و الشيفرات الثقافية لفئات عرقية- لغوية عديدة موجودة فى جميع المجتمعات التى انتشر فيها «الإسلام». و هذه الفئات المتواجدة فى إندونيسيا، و الهند، و الصين، و إفريقيا، و آسيا الوسطى لا تستطيع حتى الآن التوصل إلى القرآن فى نسخته العربية. و هى تقيم علاقة مع اللّه، أو محمد، أو القرآن، من خلال التلاوة الشعائرية جدا لسور القرآن القصيرة. كما و تقيم علاقة معهم من خلال الحكايات الاسطورية التى تروى قصص الملائكة و الأنبياء الذين نقلوا الوحى أيضا. و هذه الحكايات تحكى شفهيا للأطفال و البالغين باللهجات المحلية الوطنية «۲».

إن هذه التجربة النفسانية تحصل لجميع الفئات الاجتماعية الأمّيّة التى اعتنقت دينا مثقفا مرتكزا على كتاب أعظم، و على لغة مقدّسة، و تراث كتابى مقدس أيضا. لقد انتشر الإسلام و المسيحية عبر العالم أكثر من غيرهما من الأديان الكبرى، و رسّيخا هيبة الكتاب الموحى به عبر قناتين مختلفتين هما: قناة التراث المثقّف، المكتوب، المرتكز على معرفة اللغة المختارة من قبل اللّه: أى العربية بالنسبة للإسلام، و الإغريقية ثم اللاتينية بالنسبة للمسيحية، و ذلك قبل أن تحل اللغات الأوروبية الحديثة محل اللاتينية بقرار كنسى. أضف إلى ذلك تعليم الإيمان الارثوذكسى من خلال المفاهيم اللاهوتية؛ ثم قناة التداخل بين العناصر اللاهوتية المبسّطة للدين الجديد، و بين الثقافات الشفهية الشعبية المعبّر عنها فى اللهجات المحلّية. ثم جاءت العلمنة و العقل الحديث لكى يشكّلا فى كل مكان و على كافة المستويات الثقافية و المفهومية صدعا حقيقا أو حدا فاصلا بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى و الوظيفة الروحية للوحى، و أولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل «علميا» أو تجريبيا «*».

---

(۱) أنظر الفصل الخاص ب «الاعتقاد» من كتاب سيصدر لنا لاحقا باللغة الانكليزية.

(۲) كطفل، كنت شخصيا قد تعلّمت الإسلام ضمن هذه الظروف فى تاوريرت- ميمون. و هى قرية بربرية موجودة فى منطقة القبائل فى الجزائر، حيث اللغة العربية، و علماء الدين الذين يعرفون القراءة و الكتابة، و المكتبات، لم تكن موجودة، و لا تزال نادرة جدا حتى يومنا هذا.

* لم يحل العقل العلمى و الفلسفى الحديث محل الوحى (أو العقل اللاهوتى) إلّا فى أوروبا و الغرب بشكل عام. أما فى العالم الإسلامى، فلا- تزال الأولوية للعقل اللاهوتى الدينى. لما ذا؟ لأن العلم لم يتطور عندنا حتى الآن بالشكل الكافى، و لأننا لم نشهد الثورات الفلسفية، و التكنولوجية، و العقلانية التى شهدتها

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۹

دعونا الآن نعود إلى المبادئ اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين فى ما يخصّ الوحى. دعونا نذكّر بها لأنها تشكل مسلّمات لا تناقش بالنسبة للجميع:

۱- كان اللّه قد بلّغ مشيئته للجنس البشرى (أو لمخلوقاته البشرية) عبر الأنبياء. و لكى يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التى يمكن للشعب المعنى أن يفهمها. و لكنه فى حالة آخر تجلّ للوحى عبر النبى محمد، فإنه بيّن كلماته بلغته الخاصة بالذات، و بنحوه، و

بلاغته، و معجمه اللفظى بالذات. و كانت مهمة النبى/ الرسول تكمن فقط فى التلفّظ بالخطاب الموحى به إليه من اللّه كجزء من كلام اللّه الأزلى، اللانهائى، غير المخلوق. لقد ألحّ التراث على دور الملاك جبريل بصفته الأداة الوسيطة (أو صلة الوصل) بين اللّه و النبى محمد.

۲- إن الوحى الذى قدّم فى القرآن من خلال محمد هو آخر وحى. و هو يكمل الوحى السابق له و الذى كان قد نقل من خلال موسى و عيسى. كما أنه يصحّح التحريف الذى لحق بالتوراة و الانجيل. إنه يحتوى على جميع الأجوبة، و التعليمات، و المعايير التى يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية و هدايتها و تنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية (تاريخ النجاة، الفرائض الدينية، الشعائر و الطقوس، الأعياد الدينية، المعايير الأخلاقية و الشرعية، المعرفة الصحيحة، التصوّرات عن المخلوقات و العلاقات معها، السماوات، الظواهر الفيزيائية، الكون ...).

۳- الوحى المتجلى فى القرآن شامل و كامل و يلبّى كل حاجات المؤمنين و يجيب على تساؤلاتهم (و احتمالا كل الجنس البشرى يرغب فى التعرّف على التراث حتى فى يومنا هذا، و ذلك بحسب الرأى الأصولى). و لكن هذا الوحى القرآنى لا يستنفد كلمة اللّه كلها. فالواقع أن الوحى ككل محفوظ فى الكتاب السماوى (فى أمّ الكتاب كما يقول القرآن، أو فى اللوح المحفوظ). ينبغى أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوى المعروض بقوة شديدة فى القرآن هو، فى الواقع، أحد الرموز القديمة للمخيال الدينى المشترك الذى كان شائعا فى الشرق الأوسط القديم. و قد برهن على ذلك المستشرق السويدى جيوفيدينغرين Geo Widengren فى كتابه: محمد، رسول اللّه و صعوده (أوبسالا، ۱۹۵۵). انظر كذلك كتابه الآخر بعنوان: صعود الرسول و الكتاب السماوى (اوبسالا، ۱۹۵۰). هذا و سوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد لأنّها لم تدمج كثيرا أو بشكل صحيح فى النظرة التقليدية

- أوروبا على مدار أربعة قرون. صحيح أن المسافة بين باريس و بعض العواصم العربية قد لا تتجاوز الثلاث ساعات بالطائرة، و لكنها حتما تتجاوز الثلاثة قرون من حيث العقليات و المنهجيات. هذه النقطة إذا لم نفهمها أو لم نأخذها بعين الاعتبار، فإننا لن نفهم فكر أركون و كل الفكر العلمى الحديث. و لن نفهم موقعنا على خارطة العالم و لا حجم المهام الضخمة الملقاة على عاتقنا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۰

إلى الوحى «*» (أو بالأحرى لم تؤخذ بعين الاعتبار).

۴- إن جمع القرآن فى نسخة مكتوبة و محفوظة ماديا بين دفتى كتاب يدعى المصحف يمثّل عملية دقيقة و حرجة. و لكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبى ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم فى ظل الخلفاء الراشدين و بخاصة فى ظل عثمان. و بالتالى، فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب، و المتلوّ، و المقروء، و المشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، و الموثوقة، و الصحيحة للوحى الذى بلّغ إلى محمد.

۵- إن الوحى القرآنى يمثّل الشرع الذى أمر اللّه المؤمنين بأتباعه بحذافيره. فاتباعه يمثّل علامة على الاعتراف بمديونيّة المعنى تجاه اللّه و رسوله اللذين رفعا المخلوق البشرى إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحى (أى وضع وديعة الوحى لديه). إن الأحكام (أو المعايير) السياسية، و الأخلاقية، و القانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهى عن طريق الجهد الفكرى و الروحى الذى يبذله «العلماء» المجتهدون (أى كبار رجال الدين). و لا يمكن لأى كائن بشرى أن يغيّر النظام السياسى و الاجتماعى المبنىّ على هذه الأحكام و المحافظ عليه من قبلها.

۶- إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحى و غايتها البشرية، و بين التصوّر الحديث للقانون الوضعى و للنظام الاجتماعى و السياسى قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت فى الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلمانى أو الدنيوى. و هذا التناقض غالبا ما يظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذى لا يزال خاضعا

للأحكام القرآنيـة. فعدد النساء اللواتى يطالبن بإلغاء هذه القوانين المدعوة بالإصـلاحية يتزايد أكثر فأكثر. و هذا ما سيحصل عاجلا أو آجلاـ و عندئـذ فإن مشـكلة الوحى سوف تقلّص أو تختزل إلى أبعادها التاريخيـة و النفسانيـة، كما هى الحال فى ما يخص المسيحية راهناً.

إن كل هذه المبادئ هى نتيجة سيرورة تاريخية طويلة من البلورة و التعليم و التلقين.

و لكن قواعدها الأساسية فى القرآن نفسه لم تقبل مباشرة من قبل معاصرى محمد بن عبد اللّه عند ما ابتدأ بتبليغ رسالته فى مكّة. كنت قد بيّنت فى مقالة قديمة بعنوان «موقف المشركين

---

* فى الواقع إن النظرة التقليدية إلى الوحى لا تعترف بأى علاقة بينه و بين الشئون الأرضية. هذا ما يعتقده المؤمنون التقليديون فى كل الأديان و الطوائف ... و لكن المشكلة هى أن علم التاريخ الحديث الذى ينبش عن أقدم الحضارات استطاع أن يكشف عن علاقة بين الكتب المقدسـة و بين الحضـارات التى ازدهرت فى منطقـة وادى الرافـدين. و قـد مثّـل هـذا الكشف حـدثا صاعقا لا يقل أهميـة عن اكتشافـات داروين أو كوبرنيكـوس مـن قبلـه. للمزيـد مـن الاطلاـع على هـذا الموضـوع الخطير انظر كتـاب العـالم الفرنسـى جـان بوتيرو Bottero Jean : ولاـدة فكرة اللّـه الواحـد لأـول مرة. الكتـاب المقـدس و المـؤرّخ،.. deieu Naissance Ihistorien et Bible La، Paris، Gallimard، ۶۸۹۱

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۱

من ظـاهرة الوحى»، كيف أن إمكانيـة حصول الوحى الإـلهى كـانت قـد نوقشت بقوة هائجـة و رفضت و أنكرت من قبـل مجموعـات معارضـة عديـدة فى مكّـة (يجـد القارئ نص هـذه الدراسة فى الفصل الثانى من كتابنا هذا). إن هذه الحقيقة الاجتماعية و السياسـية و الثقافيـة قـد خلعت عليها الصـبغة اللاهوتيـة فورا و حوّلت من قبل الخطاب القرآنى إلى موضوع للمماحكـة الجداليـة بين فئـة المؤمنين الأوائل الصـغيرة العـدد، و بين الكفّار الـذين جحدوا اللّه و مبادرته الكريمة. على هذا المسـتوى التاريخى، نلاحظ أن الخطاب القرآنى قد صـيغ (أو ركّب) لغويا بصـفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة اللّه الموحى بها. هذا فى حين أن المعارضين المكيّين كانوا يرفضونه بوصـفه كـذبا، أو اختراعا شـيطانيا يرمى إلى تـدمير التقاليـد، و العقائد، و النظام الاجتماعى السائد. نحن نقول اليوم بأنه كلام ذو سـلطة مشابهـة لسـلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التى شـهدتها منطقة الشـرق الأدنى. كانت السـيدة جاكلين شابىّ قد قـامت بقراءة تاريخيـة منتظمـة و دقيقـة للخطـاب القرآنى ذاتـه و لم تأخـذ بعين الاعتبـار التفسـيرات اللاحقـة له، أو التبحّر الأكـاديمى الاستشراقى. و نتج عن ذلك كتاب مهمّ بعنوان: رب القبائل- إسلام محمد «*».

سوف نرى كيف أن هـذه البدهية التاريخية المدعّمة من قبل التحليل الألسنى و السيميائى للخطاب القرآنى سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالى الاستكشافى (أى القابل للأخذ أو الرد): ما كان قد قبل و علّم و فسر و عيش عليه بصفته الوحى فى السياقات اليهودية و المسيحية و الإسلامية ينبغى أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة و الإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع.

سوف نخضع هـذا المقترح الاسـتكشافى لجميع أشـكال التحرّيات أو التمحيصـات الممكنـة. و منـذ الآـن سوف أفسّـر لما ذا أنّ هـذا المقترح الاسـتكشافى يعطى الأولويـة للمقاربـة المنهجيـة. و هـذا يعنى أننـا سوف نعلّق أو نعطّل كل الأحكام اللاهوتيـة التى تقول بأن الخطاب القرآنى يتجاوز التاريـخ كليا إلى أن نكون قـد وضّـحنا كل المشاكل اللغويـة، و السـيميائية، و التاريخية، و الانتربولوجية التى أثارها القرآن كنصّ. قلت سوف أعلّق هذه الأحكام، و لم أقل سوف أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها كما يفعل علماء الألسنيات

---

* . ۱۹۹۷، Jacqueline Chabbi: LIsiam des Seigneur Le، Mahomet de tribus، Paris، Noesis هذا

الكتاب يعتبر حدثا بالمعنى الحقيقى للكلمة. فهو يشكّل أكبر عملية أرخنة للنصّ القرآنى حصلت حتى الآن. و نقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآنى عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية و الطبيعية و البشرية- القبائلية لشبه الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى. و معلوم أن الخطاب القرآنى كان قد برع فى التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالى الذى يتجاوز التاريخ الأرضى كليا أو يعلو عليه.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۲

و التاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية و الغرور (و هذا الموقف المتغطرس موجّه ضد المؤمنين فقط، هؤلاء المؤمنون الذين يرذلون رذلا فى ركن الفئة غير العلمية). و لكن ليس هذا موقفى. و لا أريد اختزال الظاهرة الدينية أو نفى الوحى كما يفعل الكثيرون ...

لما ذا أقول ذلك؟ لأن المؤرّخين و علماء الألسنيات المحدثين يحلّون التفسير الوضعى و العلموى محل غيره من دون أن يعوا أن النصّ الدينى هو أولا مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين. و لكننا لا نستطيع أن ننكر أن هؤلاء العلماء الوضعيين يساهمون فى القيام بأول خطوة منهجية لا بد منها.

إنّ المبادئ السابقة التى عدّدناها تعنى ضمنيا وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحى، و كثيرا ما يخلط بينهما فى التعبير الشائع أكثر من غيره: أى كلام اللّه.

نقول ذلك على الرغم من أن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهى، أزلى، لا- نهائى، محفوظ فى أمّ الكتاب، و على وجود وحى منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلّى، و المرئى، و الممكن التعبير عنه لغويا، و الممكن قراءته «*». و هو جزء من كلام اللّه اللانهائى بصفته إحدى صفات اللّه. هذا التمييز بين نوعين من الوحى أو بين مستويين من الوحى بالأحرى موجود فى نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن. و لكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصوّر الشائع عن القرآن بصفته كلام اللّه، و الوحى، و الكتاب المقدّس، و الشريعة الإلهية فى وقت واحد.

إنّ الفكرة القائلة بأن الوحى قد أعطى كله من قبل اللّه و أرسل إلى البشر عبر الأنبياء و الملائكة، أصبحت بالنسبة لليهود و المسيحيين و المسلمين التصوّر العضوى المركزى ل «الدين الحق». ينبغى القول بأن المسلمين يضيفون إلى ذلك أن الآيات المعبّر عنها باللغة العربية تمثّل الكلام الأصلى و التركيب النحوى و الصرفى لله نفسه. و هو كلام يتحدّث عن جميع أنماط المخلوقات، و الكائنات البشرية، و العوالم، و الأشياء المتجذّرة أنطولوجيا فى المبادرة الخلاقة للّه. إنّ هذا التصوّر يؤثّر بشكل صريح أو ضمنى على جميع الأبعاد التاريخية و الثقافية للمجتمعات التى اعتنقت الإسلام. بهذا المعنى، فإن هذه المجتمعات

---

* هذا التمييز الذى يقيمه أركون بين المستوى المتعالى كليا للوحى، و بين المستوى المتجلى تاريخيا فى لغة بشرية معينة و من خلال حروفها و أصواتها، و نحوها و صرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أى بشرى و لا حتى الأنبياء لأنه يمثّل «أمّ الكتاب»، أو «اللوح المحفوظ» عند اللّه فقط. و أما المستوى الثانى الذى تجلّى للبشر فى الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخى على الرغم من استلهامه المستوى الأول، و هو يتجسّد فى المصحف، أو فى التوراة، أو فى الانجيل. إنه يمثّل كلام اللّه المخلوق كما تقول المعتزلة. و لكن بما أن أطروحتهم سقطت أو هدمت تاريخيا، فإن المسلمين راحوا يخلطون كليا بين كلا مستوى الوحى، و راح القرآن يفقد طابعه التاريخى بشكل كامل.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۳

يمكن أن تحلّل أو تدرس و تفهم بصفتها مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى «۱».

و هذه المجتمعات من يهودية، و مسيحية، و إسلامية تتصوّر نفسها على أساس أنها مقودة من قبل اللّه، و منظّمة و محكومة طبقا لشرع اللّه الموحى فى الكتاب المقدس. و هذا الكتاب المقدس محمىّ و مدعوم من قبل الخليفة، أو السلطان، أو الملك، أو الأمير المحلّى،

أو الامبراطور، أو البابا. كما أنه منطوق و مفسّر بواسطة اللّغات الكهنوتية للحاخامات، أو الكهنة، أو علماء الدين (رجال الدين)، فى ما يخصّ الإسلام. و فى كل تعاليمه المعيارية نلاحظ أنّ الكتاب المقدس مستوعب أو مدموج فى كلا مستوييه: الكتاب السماوى الذى يقابله فى اللغة المسيحية الأب و الروح القدس، و مستوى الكتاب المادى، المتجسد كتابة فى مجلّد كالتوراة، و الانجيل، و القرآن، و هو يحتوى على «كلام اللّه الموثوق» الذى أصبح فى متناول الناس من خلال اللّغات البشرية.

بعد أن وصلنا فى الحديث إلى هذه النقطة ينبغى أن نوضّح مسألة لاهوتية.

فالمسيحيون يرفضون المطابقة بين مكانة التوراة و الانجيل من جهة، و بين يسوع المسيح من جهة أخرى. لما ذا؟ لأن يسوع المسيح هو ابن اللّه: ليس بالمعنى النسبىّ البيولوجى المدان من قبل القرآن، و إنما بمعنى اللّه مجسدا على الأرض فى شخص بشرى هو يسوع الناصرى.

أما المسلمون فيرفضون للسبب نفسه إقامة مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن و بين المكانة البشرية و النسلية لعيسى ابن مريم «*». و إذا ما واصلنا هذه المقارنات فإننا سنقول بأن محمدا ابن عبد اللّه يتخذ المكانة المحددة له فى نسبه الاجتماعى و السياسى المعروف، تماما كما يتحدث القرآن عن عيسى ابن مريم مشدّدا على طبيعته الجسدية الدموية و منكرا المكانة اللاهوتية التى يخصّصها له المسيحيون. و بحسب ما تقول نظرية جماليات التلقّى «**»

---

(۱) فى ما يخص هذا المفهوم، انظر دراستى التالية: «مفهوم مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادى».

و هى دراسة منشورة فى كتاب جماعى صدر عام ۱۹۹۱:Collectif Ouvrage: Hommage a Interpreter Geffre Claude، Paris، Le Cerf ed.، ۱۹۹۱ ؛ و كذلك القسم الأخير من هذا الفصل (ص ۸۰ و ما بعدها).

* هنا ينبغى أن ندخل فى المقارنات و التفاصيل الدقيقة الشديدة الأهمية. فالذى يقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبى محمد على عكس ما نتوهم، و إنما هو القرآن. لما ذا؟ لأن المسيح لدى المسيحيين أكثر من نبى، على عكس محمد الذى هو نبى فقط. بل و بشر. أما يسوع المسيح فقد تجسّدت فيه كلمة اللّه، أو الأب و الروح القدس. و بالتالى، فله طبيعة فوق بشرية، أى إلهية، تماما كالقرآن. هكذا نجد أن اللّه تجسّد لدى المسيحيين فى شخص بشرى هو عيسى ابن مريم، و تجسّد لدى المسلمين فى نص لغوى هو القرآن.

هنا تكمن فائدة تاريخ الأديان المقارن الذى يوضّح لنا ظاهرة التقديس التى تبقى واحدة فى كل الأديان على الرغم من اختلاف تجلّياتها.

** نظرية جماليات التلقّى reception la de Theorie هى إحدى النظريات السائدة حاليا فى مجال النقد الأدبى. و يعتبر الناقد الألمانى هانز روبير يوس Jauss Robert Hans، زعيم هذه المدرسة التى تدعى ب «مدرسة كونستانس» لأنها اشتهرت فى جامعة هذه المدينة الالمانية (يوس معاصر لنا، و قد

المعروفة فى النقد الأدبى، فإن الشىء الذى يقابل يسوع المسيح فى الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدّس الذى يحتوى على كلام اللّه الموحى به. و أما يسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة اللّه، فإنه يشبه المصحف الذى تجسّد فيه كلام اللّه.

إن هذه المقارنات التشبيهية تعتبر صحيحة و متينة بالنسبة للمؤرّخ المحترف، و عالم الاجتماع، و عالم الانتربولوجيا. و لكنها حتما مرفوضة من قبل المؤمنين الذين تربّوا على لغة جوهرانية مثالية، و سيظلّون مخلصين لها أو متعلّقين بها ما داموا لم يكتشفوا بعد الاستخدام النقدى و التحليلى و التفكيكى للّغة. فى الواقع، إن هذا التعارض بين الجانبين يعود إلى ما دعاه مؤرّخو الفكر بالتغيّر المعرفى و القطيعة الابستمولوجية. و هذا ما يفسّر لنا سبب وجود معركة مستمرة بين اللاهوتيين حول الرمز و المجاز. بمعنى: هل ينبغى

أن نقرأ خطاب الوحى بشكل حرفى أم بشكل مجازى؟ كان المذهب الحنبلى قد فرض فى الإسلام الرفض القاطع لكل تفسير مجازى لكلام اللّه، غير عابئ بانعكاسات مثل هذا الموقف على قضية أخرى أكثر كونية و عمومية، و أقصد بها مسألة التداخل بين اللغة و الفكر. إن الموقف الأصولى المتشدد فى الأديان يحيلنا إلى ذلك الخيار الفلسفى المتعلق بمنشإ المعنى من خلال التفاعل بين اللغة و الفكر. فالفضاء الواسع و الغنى الذى فتح من قبل كلام اللّه الموحى من أجل مفكّر فيه متجدّد باستمرار، كان قد أغلق و اختزل إلى ما ندعوه ب المستحيل التفكير فيه». و هذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التى فتحها مفكّرو المعتزلة. سوف نرى أيضا كم هو مخطئ رأى أولئك المؤرّخين الذين يتحدثون فقط عن دور الممكن التفكير فيه فى التطوّر التاريخى لتراث فكرى ما. و عند ما نعترض على موقفهم يقولون لنا بأنهم لا يمتلكون أى وثيقة مكتوبة عن المستحيل التفكير فيه لكى يدخلوها بصفتها عنصرا مشكّلا من عناصر الأنظمة و الأفكار المدروسة. هذا و سوف نتحدث بشكل مفصّل أكثر عن هذه المسألة الأساسية فى الفقرات التالية.

لا يمكن تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية إذا ما رفضنا القيام بتحليل الاستراتيجيات المعرفية السائدة داخل كل تراث دينى على حدة. و هى استراتيجيات تهدف إلى ترقية الذات أو تمجيد الذات، ثم اعتقاد كل طائفة دينية بأنها تمتلك وحدها النسخة الموثوقة، و الصحيحة، و الكاملة، عن الحقيقة الموحى بها (أو حقيقة الوحى). هذا ما ولد عام ۱۹۲۱). و هو يسير بعكس النقد الأدبى المألوف: فبدلا من أن ينطلق من المؤلّف أو من العمل الأدبى ذاته، فإنه ينطلق من القرّاء الذين تلقّوه أو استقبلوه أو قرءوه. و هكذا يدرس الجمهور القارئ و التأثيرات الجمالية التى يحدثها هذا العمل فى الجمهور. من هنا جاء اسم:

جماليات التلقى فمثلا- كيف أثّر ديوان أزهار الشر لبودلير فى جمهور عصره و فى جمهور الأجيال التالية؟ و من أهم كتب يوس المترجمة إلى الفرنسية كتاب: من أجل جماليات التلقى:reception la de، Paris، Gallimard،۸۷۹۱ . une Pour esthetique P

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۵

تعتقده الطائفة اليهودية، و الطائفة المسيحية، و الطائفة الإسلامية ... و كل طائفة تحذف ما عداها.

إننى إذ أقول هذا الكلام، لا- أقصد أن الاختيارات و الانتفاءات التى يقوم بها كل تراث دينى تؤدى فقط إلى نتائج سلبية. فلا أحد يستطيع أن ينكر خصوبة الموضوعات اللاهوتية الكبرى المختارة من قبل المسيحية. و أقصد بها: تجسد اللّه بشكل أرضى أو تجسّده فى المسيح، أى اتحاد الصفتين اللاهوتية و الناسوتية فيه. كما و أقصد بهذه الموضوعات اللاهوتية الكبرى موضوع الافتداء أو التخليص من الخطيئة: أى خلاص البشر على يد المسيح. و كذلك موضوع البعث، و الصلب، و القربان المقدس. أما الخط التوحيدى المدافع عنه من قبل الإسلام، فله أيضا غناه الخاص و المبتكر. و لكن طيلة قرون و قرون كان كل تراث يحوّل الخيارات اللاهوتية المعتمدة من قبل «العدو» إلى مماحكات جدالية. و كل تراث راح يبقى فى دائرة «المستحيل التفكير فيه» أفضل ما علّمه «الآخر»، أو كل ما علّم بصفته «المفكّر فيه» الأثمن و الأرفع من قبل الآخر. و لو أتيح لنا أن نكتب التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية المبلورة من قبل كل طائفة، لكنا انتهينا من ضرورة إعادة التفكير بجميع القضايا المتعلقة بالحقيقة الدينية، و الوحى الصحيح/ أو المزيّف و المحرّف، و التراثات الحيّة بمعجمها اللفظى الجوهرانى المثالى المستخدم من قبل الفكر اللاهوتى و الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية فى آن معا. و هى أنظمة تعود إلى أفلاطون و أرسطو و أفلوطين و أتباعهم العديدين على مرّ العصور.

على هذه القواعد أو الأسس النظرية سوف نستمر فى وصفنا الفينومينولوجى (الظاهراتى) للوقائع و الحقائق. أيّا تكن القناة الأصلية أو الناقل الأصلى للوحى الأوّلى، فإننا نلاحظ أن التلفّظ الشفهى به كان قد نطق أولا من قبل وسيط. و هذا الوسيط فى حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبى؛ و فى حالة المسيحية يدعى تجسيد اللّه على الأرض أو يسوع المسيح. إنه شخص يتوسّط بين اللّه و الجنس البشرى. ثم سجّل هذا الوحى كتابة فيما بعد على الرق أو الورق لكى يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزّنه، أو نفتحه، أو نقرؤه و نفسّره. و هذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية: «الكتابات المقدسة». و هذا يعنى أنه قدّس أو خلعت عليه أسدال التقديس بواسطة

عـدد من الشـعائر و الطقوس، و التلاعبات الفكريـة الاسـتدلالية، و مناهـج التفسـير المتعلّقة بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التى تمكن معرفتها، و أقصد بها الظروف السياسية، و الاجتماعية، و الثقافية.

و هكذا تمّ تحويل كلام اللّه المتمثّل بنطقه الشخصـى ذاته و بصفته أزليا، أبديا، متعاليا، لا نهائيا و غير قابل للاستفادة من قبل أى جهد بشرى، إلى كتاب عادى مادّى نلمسه باليد و نتحسّسه و نفتحه و نقرؤه ... و لكنه يتمتع فى الوقت عينه بمكانة «لاهوتية» بصفته «كتابات مقدّسة»، و شرعا مقدّسا (أى قانون مقدّس و شريعة)، و أخلاقا مقدّسة، و معرفة متعالية أو

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۶

تخلع التعالى على الأشـياء. و هناك مشاكل عديـدة ينطوى عليها مثل هـذا التحويل. فالعمليـة التحويليـة و الأساليب اللغويـة و الأدبية و البلاغية التى كانت قد استخدمت من أجل خلع الصبغة التنزيهية و التقديسية و المتعالية و الأنطولوجية على الكتاب كانت قد أوضحت و برهن عليها علميا فى ما يخصّ التوراة و الأناجيل، و لكنها لم تحصل حتى الآن فى ما يخصّ القرآن. لما ذا؟ لأن الظروف السياسية و الثقافية و التربوية السائدة تحول دون القيام بمثل هذا العمل فى كل السياقات الإسلامية (أى فى جميع المجتمعات العربية و الإسلامية). نحن نرى من خلال هـذه المصـطلحات اللاهوتيـة كيف يمكن أن نصل إلى المقولات أو التحديدات الرمزية الأساسـية من مثل: كلام اللّه السـماوى، أو التجسيد/ أو نطق اللّه المنقول عبر شخص بشرى أو لغة مختارة و مصطفاة، أو توصيل كلام اللّه إلى البشر عبر وسيط. و هى مقولات رمزيـة كانت قـد بلورت فى سـياقات ثقافيـة مختلفة، و مصـحوبة بأنظمة لغوية مختلفة للإيحاءات الدلالية (فى العربية و العبرية و الآرامية من جهة، ثم الإغريقية و اللاتينية من الجهة الأخرى). و هذه الأنظمة اللغوية هى التى تميّز الطوائف عن بعضها البعض عن طريق التمايز فى النماذج الدينية. و هذا ما يقودنا إلى استخلاص الدروس الحاسمة التالية:

إنّ الأنظمة اللاهوتية تستمر فى إهمال المقولات الانتربولوجية و الجانب التاريخى الظرفى من السياقات الاجتماعية و الثقافية و السياسية التى كـانت قـد رسّـخت فيهـا الحقائق «الإلهيـة»، المعصومـة و المقدسـة و العقائديـة. و من وجهـة النظر هـذه يمكن القول بأن الأنظمة اللاهوتيـة تملأ الوظيفـة الايديولوجية نفسـها التى يملؤها جدار برلين. نقول ذلك على الرغم من أنها يمكن أن تزود الطوائف الدينية، بل و تزودها فعلا من بعض النواحى بثقافة رمزية مخصبة، و مقوّية، و مقتدرة.

بالطبع، إن الجـدران تظل صـلبة و قائمـة بين الطوائف كالحجاب الحاجز لأننا لم نبلور بعـد الاستراتيجيات المعرفيـة المناسـبة من أجل هـدمها، ثم من أجـل اسـتكشاف الفضـاء الانتربولوجى و الثقافى و الفلسـفى الحقيقى «*». أقصـد فضاء التفسـير للثقافات و التراثات، و الذى يفسّر لنا جميع الأنظمة الرمزية للتصوّر سواء أ كانت موروثة عن الماضى، أم

---

* يقصد أركون بجدار برلين القائم بين اليهود و المسـيحيين و المسـلمين، ذلك الحجاب الحاجز الذى يمنعهم من التواصل و الحوار، كما كان جـدار برلين يمنع العالم الشـيوعى، و العالم الليبرالى الغربى عن التواصل و الحوار. فمتى سـينهار «جـدار برلين» بين الـديانات التوحيديـة الثلاث الكبرى؟ لا ريب فى أن ملتقيات الحوار الإسـلامى- المسـيحى تلعب دورا إيجابيا فى هـذا المجال. أما مسألة الحوار الإسـلامى- اليهودى فلا- يمكن أن تنطلق قبـل أن يحـلّ النزاع العربى- الإسـرائيلى. و لكن ملتقيـات الحوار هـذه و نـدواته و مؤتمراته ليست كافيـة فى نظر أركون. لمـا ذا؟ لأنهـا لا- تطرح المشاكـل بشـكل جـذرى عميق، و لا- تؤدى إلى تفكيك الأنظمـة اللاهوتيـة أو الجدران الطائفية التى تفصل بين أتباع هذه الأديان الثلاثة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۷

حاضـرة، أم مسـتقبلية. و لكن ما ذا نلاحظ؟ أن الجدران ليس فقط تظل قوية، و إنما هى تزداد قوة و صـلابة، بل و يعاد بناؤها إذا جاز التعبير، و ذلك تحت تأثير ثلاثة أحداث عظمى حصلت فى القرن العشرين. هذه الأحداث هى: كارثة المحرقة (الهولوكوست) التى لا يمكن غفرانها؛ الإلحاد الرسـمى المفروض من قبل النظام الشـيوعى طيلة سـبعين سـنة، و تأسيس دولة إسرائيل على يد الدول الأوروبية

الاستعمارية و العلمانية مع إهمالها لمسألة التمركز الكثيف للتجلّيات الدينية أو الرمزية المتصارعة فى الأرض المقدسة، أو أرض الميعاد، أو أرض المقدسات الثلاثة، أو الذاكرات الجماعية التقديسية (أى التى تخلع التقديس على الأشياء). أقصد بذلك أن الأديان التقليدية كانت قد استخدمت و لا تزال تستخدم حتى الآن كملاذ سياسى، و احتمالا كوسيلة أو كقاعدة انطلاق من أجل الاستيلاء على السلطة. و ما دام هذا الضغط التاريخى واقعا على الأديان، فإن أكثر الأنظمة اللاهوتية انفتاحا، و أعظم العلوم استنارة لن ينجحا فى موازنة تأثير التصورات الدينية الطائفية بصفتها قوة إيديولوجية محرّكة للجماهير. و هكذا نلتقى بمسألة نظرية أخرى، و سوف أطرحها على النحو التالى: هل يمكننا أن نتوصل فى يوم من الأيام إلى تحرير الخطاب الدينى بشكل عام، و الخطاب المنعوت و المتلقّى على أساس أنه وحى بشكل خاص، من وظيفتيهما بصفتهما نطقا و تعبيرا عن سيادة اللّه المنقولة إلى سلطة الملك، أو الامبراطور، أو الخليفة، أو السلطان، أو الرئيس؟

بعد أن وصلت فى الحديث إلى هذه النقطة ينبغى أن أوضح للقارئ ما الذى سأفعله الآن بالضبط. أنا أخرج الآن أو أتخلّص من، نظام فكرى قديم من غير أن أبالى بانعكاسات ذلك على دينى و تضاميناتى التاريخية و الثقافية مع طائفتى الإسلامية. و لكنى أعرف أن جميع الطوائف الدينية الأخرى من يهودية و مسيحية معنيّة تماما، و بالدرجة نفسها، بالمسائل النظرية التى أثيرها الآن فى ما يخصّ مفهوم الوحى. فهذه المسائل تشكّل تحديا أو ربما استفزازا للجميع.

أقول ذلك و نحن نعلم أن مفهوم الوحى كان قد بسّط، و ضيّق، و حطّ من قدره، ثم أخيرا هجر من قبل العقل العلمى المستنير و ترك ل «مسيرى أمور التقديس»، أى لرجال الدين فى كل طائفة أو ملّة «*». ما سأفعله أنا الآن يتمثّل فيما يلى: إننى أزحزح المسائل القديمة فى اطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخوية، الوضعية، العلموية، إلى إطار آخر مختلف تماما و أوسع بكثير. إننى أزحزحها إلى إطار

---

* كان عالم الاجتماع الالمانى ماكس فيبر هو الذى اخترع مصطلح «مسيرى أمور التقديس» أو المشرفين على شئون التقديس، و يقصد بهم رجال الدين. و فيبر يتحدث عن الدين كظاهرة سوسيولوجية، أى منتشرة فى الشعب و مهيمنة على عقله.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۸

الأشكلة التعددية «*» و المتنوعة الوجوه لمفهوم الوحى المعقد جدا و الذى لم يفكّك بعد.

أقصد مفهوم الوحى بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادى.

من المهمّ أن نبيّن كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام اللّه الموحى و الهادفة إلى تفسير أوامره و وصاياه و تطبيقها، قد ساهمت فى تشكيل البنى الانتربولوجية للمخيال الدينى، السياسى، الاجتماعى. إن تفكيك هذه البنى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر و التنقيب عن العمليات النفسانية، و الثقافية و السياسية الناتجة عن تأثير الوحى، و المتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين «**» فى مجالين مترابطين:

مجال البحث عن المعنى، و مجال إرادة القوة و الرغبة فى الهيمنة «۱». و كان عزيز العظمة قد انتهى للتوّ من تقديم تحليل دقيق و مناسب لهذه العملية التاريخية المتواصلة فى مختلف حضارات الشرق الأدنى و الموسّعة لكى تشمل منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، و ذلك فى ما دعاه بالدول الإسلامية، و المسيحية و الوثنية «۲».

---

* الأشكلة Problematisation تعنى جعل الشىء إشكاليا بعد أن كان يبدو بديهيا أو تحصيل حاصل.

فالوحى مثلا- من لا- يعرف الوحى؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، و لكننا فى الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالا. ثم يجىء محمد أركون لكى يؤشكله، أى لكى يجعله إشكاليا، و يقدم عنه صورة جديدة تماما. هذا هو معنى الأشكلة. و هنا

مصطلح آخر ينبغى أن ننتبه إليه هو مصطلح الزحزحة.deplacement فأركون يزحزح أولا المفهوم عن موقعه التقليدى الراسخ، ثم يفككه ثانيا، لكى يتجاوز معناه التقليدى الراسخ ثالثا.

** «الفاعلون الاجتماعيون»sociaux acteurs les مصطلح سوسيولوجى يعنى البشر بكل بساطة، أو البشر العائشين فى المجتمع.

و ككل المصطلحات السوسيولوجية، فإنه يبدو باردا، جافا، موضوعيا. و معلوم ان البشر يتنافسون على شيئين أساسيين: المال و السلطة، أو المعنى و الخير.

فالانسان يتنازعه دافعان: دافع القوة و التوسع و التسلّط على الآخرين؛ و دافع المحبة و فعل الخير و زيادة المعنى الإبداعى أو الأخلاقى فى هذا الوجود. و بالتالى، فهناك صراع على مدار التاريخ بين إرادة القوة و التسلّط، و إرادة المعنى. أحيانا تتغلّب هذه على تلك، و أحيانا يحصل العكس.

فالانسان ليس ذئبا كله، و ليس ملاكا كله، و إن كانت نسبة الذئب فى بعضهم أكبر بكثير من نسبة الملاك. لكأن مسيرة التاريخ كلها تتلخص بقصة الصراع بين الخير و الشر.

(۱) انظر بحثى المنشور بالانكليزية تحت العنوان التالى: «الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى و إرادة القوة». بحث منشور فى كتاب جماعى صدر فى لندن عام ۱۹۹۸:،، in: Muslim and Islam .Arkoun Modernity .M ¬: Europe، Islam Powerto Will the and Stake at west .Meanings the . ۸۹۹۱،I .B .Tauris، London، Respond» Intellectuals

(۲) انظر كتاب عزيز العظمة الذى يحمل العنوان التالى: الملكيّة الإسلامية: دور السلطة و المقدّس فى النظم السياسية الإسلامية و المسيحية و الوثنية.Sacred the and Power، Kingship Muslim :Al -Azmeh Aziz . ۷۹۹۱،I .B .Tauris، London، Polities Pagan and Christion، Muslim .in،

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۲۹

عند ما أقول المخيال، أو أستخدم مصطلح المخيال، فإنى لا أريد أن أفرّغ نموذج العقلانية المستخدمة فى كل تراث دينى من أى وجهة نظر عقلانية. و إنما أريد بالأحرى إدخال مقولة انتربولوجية لكى أفسّر كيف أن تصور الوقائع، و كل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نقل من إطار التحليل العقلانى إلى الدائرة الخيالية للتصوّرات العقلية و التعلّق العاطفى. إن الخيال، على طريقته، هو ملكة من ملكات المعرفة. ان المخيال يساهم فى هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور و قوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها فى إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة، و قيما لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها. إن أعضاء الجماعة الذين ماتوا من أجل القيم المشتركة يصبحون شهداء و يضيفون بذلك أبعادا تقديسية و تنزيهية إلى هذه القيم.

و عبر هذه العملية التاريخية و الاجتماعية و النفسانية تغتنى الذاكرة الجماعية، و يمتحن المخيال الاجتماعى و يظل حيا.

و لكن التحديد المناسب و النقدى و العقلانى للرهانات الحقيقية المنخرطة فى التاريخ الفعلى للجماعة تكون قد قلّصت أهميته، و حجبت، و أجّلت. إن التجديد المعرفى و الابستمولوجى الذى أقترح مدّه لكى يشمل التراث الإسلامى كان قد طبق سابقا على التراث اليهودى- المسيحى. و لكن هذا التجديد لا يزال يؤجّل و يرفض بل و يحرّم عند ما يتعلق الأمر بإدراج الوحى نفسه داخل برنامج البحث. يقول عزيز العظمة: «ما يجدر ذكره هنا هو نطاق الحضارة القديمة المتأخرة لمنطقة الغرب الآسيوى المتوسطى (أو الشرق الأدنى). فقد كان لهذا النطاق الحضارى تماسكه الملحوظ من حيث التواصلية المكانية و الزمانية. و هذا النطاق كان مشكّلا من قبل التصوّرات و المؤسسات و النظم الهلنستية و الرومانية- البيزنطية. و هذه التصوّرات و المؤسسات و النظم كانت متناغمة جدا مع ما يدعى بالمفاهيم الشرقية المتعلقة بالنظام الملكى و الألوهة (أو اللّه). و هى مفاهيم كانت شائعة أو منتشرة فى منطقة الشرق الأوسط

القديم لدى الفرس و البابليين، ثم إلى حد ما قبلهم لدى المصريين ...» (عزيز العظمة، مصدر مذكور سابقا، صX (.

قبل أن نواصل طريقنا للتحدّث عن التحوّلات المتلاحقة التى طرأت على التراث الإسلامى، دعونا نستبصر الأمور أكثر حول مفهوم الوحى انطلاقا من القرآن نفسه. فمن المعلوم أن هذا المفهوم سوف يتلاعب به لا حقا من قبل أشخاص مأذونين (أو أكفياء)، و غير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة و الأدوات و المناهج الملائمة و ذلك لتلبية أغراض شتى. كنت قد وضّحت ذلك فى مقالات عديدة سابقة جمعت فى كتابى قراءات فى القرآن (الطبعة الثانية، تونس، ۱۹۹۱). أما هنا فسوف أتخذ كمثال تطبيقى للتحليل سورة العلق لأنها تتيح لنا أن نكتشف مقدارا أكبر من الوقائع و التحديدات الواردة فى التراث الإسلامى الارثوذكسى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۰

سورة العلق

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ. كَلَّا إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغى. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى. إِنَّ إِلى رَبِّكَ الرُّجْعى. أَ رَأَيْتَ الَّذِى يَنْهى. عَبْداً إِذا صَلَّى. أَ رَأَيْتَ إِنْ كانَ عَلَى الْهُدى. أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوى. أَ رَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى. أَ لَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرى. كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ. ناصِيَةٍ كاذِبَةٍ خاطِئَةٍ. فَلْيَدْعُ نادِيَهُ. سَنَدْعُ الزَّبانِيَةَ. كَلَّا لا تُطِعْهُ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ.

بحسب ما يقول التفسير الاسلامى الموروث، فإن هذه السورة، التى تحتل الرقم ۹۶ فى المصحف، هى فى الواقع أول وحى نقل الى محمد فى جبل حراء من قبل الملاك جبريل الذى يطابقون بينه و بين الروح القدس. فقد سأله ثلاث مرات: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ! و محمد يجيب: «ما أنا بقارئ»! و نمتلك فى هذه القصة رواية أدبية عن العملية المستخدمة لنقل الوحى من اللّه إلى الناس عبر محمد. فجبريل يتردد باستمرار بين اللّه (أى السماء) و محمد (أى الأرض) لكى يجلب الوحى، تماما كما كان يفعل سابقا مع يسوع و بقية أنبياء التوراة. و هكذا يضمن الملاك جبريل عن طريق وجوده صحة أو موثوقية الوحى المنقول على طول الخط بدءا من آدم و انتهاء بمحمد.

يوجد فى التراث الإسلامى شىء يدعى «قصص الأنبياء»، و هى تحتوى على العديد من القصص. و نخصّ بالذكر منها تلك التى جمعها يهوديّان اعتنقا الإسلام و هما: كعب الأحبار، و وهب بن منبه. و هذه القصص العديدة تشكّل الخلفية الاسطورية التى تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن (و الآية هنا تعنى القطعة الشفهية أو ما يدعوه علماء الألسنيات بالوحدة النصّية). إن هذه القصص تبيّن لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، و بين المخيال الدينى الذى ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى فى «الوسط الطائفى» «۱» لمنطقة الشرق الأدنى. إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية- ثقافية، منتشر فى جميع هذه القصص و منعكس (أو مسقط) على الخطاب القرآنى نفسه.

و حتى اليوم نلاحظ أن تصوّر الوحى لا يزال مهيمنا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية «۲» التى ترتكز عليها المعرفة الاسطورية التى يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية.

---

(۱) هذا هو عنوان كتاب المستشرق ج. وانسبرو الصادر عام ۱۹۷۸. و هذا الكتاب بالاضافة إلى كتابه الآخر:

دراسات قرآنية، الصادر عام ۱۹۷۷، مفيد جدا لموضوعنا، و له به علاقة وثيقة:- ۱:Press،۷۷۹۱ . J .Wansbrough Quranic Studies، Oxford، University؛ ۱۹۷۸،Sectarian .Milieu، Oxford University Press ۲

(۲) أشير هنا إلى دراستى التى تحمل العنوان التالى: «هل نستطيع أن نتحدث عن العجيب المدهش، أو الساحر الخلّاب فى القرآن؟» و هى دراسة بالفرنسية منشورة فى كتابى: قراءات فى القرآن، الصادر فى-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۱

إن سورة العلق نفسها توحى لنا بالموضوعات الكبرى للوحى و لكيفية التركيبة اللغوية (أو التمفصل اللغوى) لخطابه. فاللّه يتبدّى و كأنه الذات الفاعلة الأساسية. فهو الذى ينظّم نحويا، و بلاغيا، و معنويا الخطاب كله. و لكن يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان فى الساحة: الأول هو النبى الذى وجّه إليه الأمر، و الثانى هو الانسان الذى يمثّل الهدف النهائى أو المخاطب الأخير الذى وجّهت إليه المبادرات أو الأوامر و الوصايا المعبّر عنها فى القرآن بواسطة العديد من الأفعال. إن البنية النحوية أو القواعدية للسورة تدلّ على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية: أى بين نحن، لك أو خاصتك (محمد)، أنتم (أى المؤمنين)، هم (أى الناس)، أو هو (أى الانسان). إن شبكة الضمائر هذه و العلاقات الكائنة بينها هى التى تؤسّس الفضاء الأساسى المتواصل و المنتظم للتواصل و المعنى فى كل الخطاب القرآنى من أوله إلى آخره.

إنّ كل القصص، و الأحكام أو المعايير، و الموضوعات، و المجادلات، و الايضاحات، و التعاليم، و الأحداث المعبّر عنها خلال عشرين سنة بصفتها كلام اللّه مركّبة نحويا من خلال مراتبية هرمية صارمة تدور حول شخصين: الأول هو اللّه الذى يمثل الأصل الانطولوجى و المرجع النهائى لجميع المخلوقات، و النشاطات، و المعانى، و الأحداث التى تقع على هذه الأرض؛ و الثانى هو النبى أو الرسول محمد الذى يمثّل الوسيط بين اللّه و الانسان. أما الانسان فهو المخلوق الذى اصطفاه اللّه. و هو مدعو لأن يخضع أو يسلّم حياته إلى اللّه. و نلاحظ عند ما نتمعّن فى الخطاب القرآنى أنه يوجد توتر دائم بين اللّه (المعبّر عنه بالضمير «نحن») و بين الانسان/ أو الناس (المعبّر عنهما بالضميرين «هو»، «هم»). و المقصود بالوحى أن يقود الانسان و يهديه إلى الصراط المستقيم أو «النهج القويم» الذى يقود فى النهاية إلى النجاة الأبدية فى الدار الآخرة. أما أولئك الذين يواجهون اللّه بالعصيان أو التمرد فقد وجّه إليهم الخطاب عن طريق ضمير الغائب لكى يرعووا أو يفهموا بشكل أفضل مكانتهم و مصيرهم المحدد. إن هذا الوضع لا يعبّر عن تعارض ثنائى بين قطبين، و إنما عن جدلية مستمرة من التوتر الصراعى الذى ينبثق من خلاله الوعى بالذنب و الخطيئة. و عندئذ يحوّل الانسان إلى وعى، و ذات مفكرة مسئولة أخلاقيا و شرعيا. إنه مسئول عن كل فكرة، أو كل عمل، أو كل مبادرة تصدر عنه فى حياته.

ينبغى أن نضيف إلى التحليل النحوى (أو القواعدى) ثلاثة جوانب كبرى من الخطاب القرآنى. و هذه الجوانب هى: ۱) تركيبته المجازية؛ ۲) بنيته السيميائية أو

- باريس عام ۱۹۸۲، ثم فى تونس فى طبعة ثانية عام ۱۹۹۰:۲ M. Arkoun e)): «Peut-on parler de»؛ Larose et،۱۹۸۲ in: Lectures du Coran، lered.، Paris، Maisonneuve))؟Tunis،۰۹۹۱ . merveilleux le dans Coran ed..،

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۲

الدلالية؛ ۳) تداخليّته النصّانية (أو البين نصوصية. أى علاقة النصّ القرآنى بالنصوص الأخرى أو تداخله معها). و سوف نفصّل حالا الحديث فى كل هذه القضايا.

هنا أيضا نلاحظ أن مثال القرآن كان قد أهمل كثيرا سواء من قبل المفكّرين المسلمين، أم من قبل التبحّر الأكاديمى الاستشراقى (أو المستشرقين). فلا توجد إلّا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة و مفاهيمها على الخطاب القرآنى، من دون تقديم أى تنازل للمعجم اللاهوتى القديم. أما التفسير الارثوذكسى فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدى للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الاسلوب أو تجميله.

و هذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيّتها و بحسب المعنى القاموسى. و لا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافّة أو المحيطة (أى ظلال المعانى) عند ما يفسّر القرآن «*». و من المعلوم أن الناقد نور ثروب فراى N. Frye كان قد درسها بالنسبة للتوراة و الأناجيل

باعتبارها تمثّل الرمز الكبير (أو القانون الكبير، أو الشيفرة الرمزية الكبرى). و نلاحظ

---

* هناك مصطلحان فى علم الالسنيات الحديثة: مصطلح الدلالات الحرفية أو القاموسية للنص denoiaiion ، و مصطلح الدلالات الحافّة أو المحيطة بالنص:.connotation و التفسير الإسلامى لا يأخذ إلّا بالمعنى الحرفى و يهمل المعنى الثانى. أما فى ما يخصّ الناقد الكندى الكبير نور ثروب فراى فيمكن أن نقول ما يلى: ولد فى تورنتو عام ۱۹۱۲ و فيها مات عام ۱۹۹۰. و من أشهر كتبه بالاضافة إلى تشريح النقد، كتاب بعنوان: الرمز الكبير- الكتاب المقدس و الأدب (الترجمة الفرنسية، ۱۹۸۴) مع مقدمة لتزفتان تودوروف. و فيه يرى المؤلّف أن كل أدب هو عبارة عن تشغيل أو توظيف لأسطورة ما، أى لنظام لفظى للثقافة الخاصة بالمجتمع. و الاسطورة الغربية مهيمن عليها من قبل الأساطير التوراتية و الإنجيلية المقدسة بالنسبة لليهود و المسيحيين و التى عرفت كيف تستوعب أو تدمج بعض العناصر من الأساطير السابقة أو المعاصرة لها (أى أساطير البابليين و الآشوريين و المصريين و حضارات الشرق الأوسط القديمة بشكل عام). و بالتالى، فالمؤلف يدرس فى هذا الكتاب النص التوراتى و الإنجيلى من خلال انعكاساته، و تأثيراته على الآداب الأوروبية و الغربية بشكل عام. و يرى المؤلّف أيضا أن الكتاب المقدس بجزئيه العهد القديم و العهد الجديد شكّل المناخ الاسطورى أو الرمزى الذى اشتغلت داخله الآداب الأوروبية حتى القرن الثامن عشر.

بعدئذ حصلت القطيعة مع الدين فى أوروبا. و لكن على الرغم من ذلك، فإن هذه الآداب لا تزال تشتغل أو تمارس دورها داخله إلى حد كبير. ثم أصدر المؤلّف تتمة لهذا الكتاب بعنوان: الكلام الأعلى- الكتاب المقدس و الأدب (II). و ترجم إلى الفرنسية عام ۱۹۹۴. و فيه يواصل دراسته للعلاقات الكائنة بين البنية الموضوعاتية للكتاب المقدس، و هى بينة متجلية فى قصصه و خيالاته، و بين التقاليد و الأنواع الأدبية التى شهدتها الآداب الأوروبية و الغربية على مرّ القرون. و هكذا يدرس تأثير التوراة و الانجيل على أعمال أدباء كبار من أمثال دانتى، ويليام بليك، ميلتون، و الشعراء الرومانطيقيين من أمثال ت. س. إيليوت، ييتس، عزرا باوند، جيمس جويس، ملارميه، جيرار دونيرفال ... إلخ. انظر كتابى فراى:-، ۱. Le- La grand. La grand code et Bible litterature la، Paris Seuil، ۱۹۸۴؛ ۲ La- La Parole. La Parole souveraine et Bible litterature la Paris، II، Seuil، ۴۹۹۱.

أنه حتى كلمات تؤدّى إلى تفسيرات تجسيمية أو تشبيهية من مثل: «ثم استوى على العرش» و «علّم بالقلم» و «إنه سميع عليم» تؤخذ على حرفيتها من قبل التفسير الإسلامى التقليدى. و قد ولّدت مناقشات جدالية لاهوتية بين المسلمين. و هى مماحكات تبعدنا كثيرا جدا عن التحليل الألسنى الدقيق و الصارم للخطاب القرآنى. أما الدراسات الفيلولوجية التى طبّقها المستشرقون على التراث الإسلامى فقد أهملت هى الأخرى أيضا بلورة نظرية حديثة للمجاز و الكناية ثم تطبيقها على الخطاب الدينى. و هذا القصور الابستمولوجى يبدو لنا واضحا جليا إذا ما اطلعنا على الأعمال الكلاسيكية للمستشرقين من أمثال نولدكه Noldeke. Th ، و بلاشير Blachere. R ، و وانسبرو Wansbrough. J

و ماسون Masson. D ، و پاريت Paret. R ، و آخرين عديدين. فكل ترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية تعكس الخيارات اللاهوتية لنماذجهم المتّخذة كقدوة (أى المفسّرين المسلمين الكلاسيكيين). و كانت السيدة جاكلين شابّى قد اتخذت موقفا قويا فى كتابها المذكور سابقا ضد هذا الموقف الذى ساهم فى نشر النموذج اللاهوتى المحافظ و غير المناسب خارج حدود التراث الإسلامى. و لكنها، هى الأخرى أيضا، أهملت الإشارة إلى ضرورة بلورة نظرية عامة للرمز الكبير و تطبيقها على جميع الخطابات الدينية «۱».

من السهل أن نبيّن كيف أن المفسّرين القدامى رفضوا كليا القيمة المجازية الواضحة لتعابير من مثل: «علّم بالقلم»، «أ لم يعلم بأن اللّه يرى»، «لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة»، «الزبانية» .. و هى كلها تعبيرات واردة فى السورة التى تهمنا هنا: أى سورة العلق.

و لكن هناك تعبيرات كثيرة غيرها فى أماكن أخرى متفرقة من القرآن. فكيف يمكن أن نقرّر ما هى الجمل أو الكلمات المجازية فى هذه الآيات، و ما هى تلك التى ينبغى أن نأخذها بحرفيتها؟ كان التيار الباطنى فى التراث الإسلامى قد ولّد أدبيات ضخمة أو هائلة عن كلمات مثل «القلم»، و «اللّه الذى يرى»، و «زبانية الجحيم» الواردة فى السورة المشار إليها. و لكن هذا يرينا فقط كيف أن الخطاب القرآنى كان قد استخدم و لا يزال يستخدم كوسيلة أو كعلّة من أجل الاستغراق فى التأملات التجريدية الغنوصية. ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية فى علاقتها مع الإلهى. و يمكن القول بهذا الصدد إنّ الأعمال الهائلة لابن عربى تمثّل مدوّنة مستقلة بذاتها، و هى تبيّن لنا مدى إمكانيات التوسّع الاحتمالية للخطاب القرآنى كما كان قد تلقاه خيال خلاق (كخيال ابن عربى). و لكن هذا البعد نفسه

---

(۱) فى ما يخصّ هذه النقطة الحاسمة، فإنى أحيل القارئ إلى دراستى التى صدرت فى الموسوعة القرآنية، الجزء الأول، تحت عنوان: «الممارسات النقدية المعاصرة و القرآن». و الموسوعة المذكورة ابتدأت تصدر منذ عام ۲۰۰۰ عن مطبوعات بريل فى مدينة ليدن بهولندا. ۱.Quranthe and Practices Critical( ) (M .Arkoun:by(. Encyclopaedia Quran the of Vol، Leiden، brill، ۲ ، art.)) Cont ۰emporary

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۴

يحتاج إلى تحليل بصفته مجموعة من النصوص، و ذلك ضمن منظور تداخلية نصّانية واسعة للخطاب القرآنى قبل ظهوره و بعد ظهوره فى التاريخ الثقافى و الدينى. فالفلاسفة هم أيضا فسّروا مجازيا الخطاب القرآنى، و لكنهم عجزوا عن تقديم نظرية ملائمة للمجاز و الكناية. و هذا النقص يشكّل فصلا طويلا آخر من فصول «المستحيل التفكير فيه»، و بالتالى تراكم «اللامفكّر فيه» الناتج عنه فى الفكر الإسلامى المعاصر. و سبب حصول هذا المستحيل التفكير فيه و اللامفكر فيه هو إعطاء الأولوية الوجودية و السياسية لعلم اللاهوت و التشريع. منذ سنوات عديدة كنت أنا شخصيا قد خطّطت لكتابة دراسة أكاديمية معمّقة عن «التركيبة المجازية للخطاب القرآنى»، و لكنى لم أجد الوقت الكافى بعد لإنجاز مشروع العمر هذا.

يمكننا أن نسوق الملاحظات ذاتها عن التحليل السيميائى للخطاب القرآنى. عند ما دشّنت مدرسة باريس للدراسات السيميائية أثناء السبعينات و الثمانينات مختبرا من أجل دراسة أديان الكتاب، فإن الذين اهتموا بدراسة القرآن من الطلاب كانوا قلّة قليلة. و عند ما أخذت المناقشة النظرية تعيد الاعتبار إلى الذات الإنسانية و الدور الذى تلعبه فى توليد المعنى، و ذلك ضد البنيوية التى كانت قد أعلنت عن «موت الإنسان» بعد «موت اللّه»، فإن مثال القرآن قد أهمل أيضا. إن عودة الذات إلى الساحة قد ساهمت فى تحبيذ انتشار التأملات الروحانية التجريدية، و لكنها أبعدتنا عن التحليل الألسنى بصفته مرحلة منهجية أولى و ضرورية «*». إنه يمثّل المرحلة الأولى التى لا بد منها قبل أن ننخرط فى أى تفسير لكى نبلور القانون، أو لكى نبلور لاهوتا دوغمائيا سوف يدعّم فيما بعد من قبل أى نظام سياسى راسخ.

إنّى لا أزال مصرا على موقفى، و لا أزال أقول بأن التحليل السيميائى (أو العلاماتى الدلالى) ينبغى أن يحظى بالأولوية و بخاصة عند ما يتعلّق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية

---

* بمعنى أننا وقعنا فى التطرّف المعاكس بعد انحسار البنيوية و انتقلنا من النقيض إلى النقيض: أى انتقلنا من الذات المسحوقة تحت وطأة الاكراهات و القيود، إلى الذات المنفلتة أو المتحررة من كل الاكراهات و القيود. و هكذا استغرقنا فى التأملات الروحانية التجريدية التى لا ضابط لها، و نسينا المنهجية الصارمة التى تعلّمنا أن الذات ليست حرة إلى الدرجة التى نتوهمها. و بالتالى، فينبغى أن نعود إلى منهجية العلوم الانسانية و المنهجية الألسنية التى تذكّر بالمشروطية اللغوية للنصّ، حتى و لو كان نصّ الوحى. فهو مكتوب

بلغة بشرية معيّنة و خاضع لاكراهاتها النحوية و الصرفية و اللفظية و البلاغية. كما أنه خاضع للاكراهات الاجتماعية أو السوسيولوجية للبيئة التى ظهر فيها. و هذا يعنى أن البنيوية لم تنته بعد أن انحسرت موجتها الطاغية. بل إنه تبقّى منها خير ما فيها. و خير ما فيها قوانين العلوم الإنسانية التى توصلت إليها أو نضجت فى فترتها: أى قوانين علم التاريخ (مدرسة الحوليات)، و علم الاجتماع، و علم الألسنيات، و الانتربولوجيا، و تاريخ الأديان المقارن.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۵

ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائى يقدّم لنا فرصة ذهبية لكى نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التى يتشكّل المعنى (أو يتولّد) من خلالها.

و هذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات أبستمولوجية. فهى تتيح لنا- و هنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا و بين المسألة الأساسية التى تخصّ المؤلّف و المكانة المعرفية للخطاب القرآنى. و ينطبق الأمر بالطبع على كل نصّ آخر مشابه من النصوص المقدسة التى رفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر.

إذا ما أنجزنا التحليل السيميائى بشكل صحيح و دقيق، فإن ذلك لن يؤدى بالضرورة إلى إنكار دور الذات الحرة فى توليد المعنى و تحديده. و إنما سوف نكتشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكّل أو مركّب لغويا طبقا لتقنية الإقناع، و الاحتجاج، و التأسيس أو التعليم. و باللغة السيميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصّية من وحدات الخطاب القرآنى مبنيّة على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركّبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة «*». و هذه الأحداث هى:

۱- اللّه يطلق حكما أو يبلّغ رسالة؛ ۲- بعض الذين توجّه اللّه إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته. و البعض يستمعون إليها و لكنهم يرفضون الإيمان بها. و البعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، و لكنهم يرفضون اتباعها فى العبادة و الحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون بالرسالة تماما، و هؤلاء هم المؤمنون؛ إنهم حزب اللّه؛ ۳- يوم الحساب سوف يجىء لا محالة. و عندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة فى الدار الآخرة، و يعاقب العصاة و ينبذون من قبل اللّه، و يكون مصيرهم جهنم و بئس المصير.

إن هذه البنية السيميائية النموذجية، أى التى تشكّل نموذجا معياريا أعلى، قد جسّدت فى المخطط البيانى اللاحق (ص ۶۲). و لكى نفهم تماما المقاصد و المضامين النظرية لهذا المخطط البيانى، فإنه من الضرورى أن يلجأ القارئ إلى القاموس الذى ألّفه غريماس/ كورتيس «**». و أما بالنسبة لقرّاء اللغة الانكليزية، فبإمكانهم أن يستخدموا قاموس فونتانا

---

* يوضّح أركون هنا البنية السيميائية أو الشبكة الدلالية و المعنوية التى تخترق الخطاب القرآنى من أوله إلى آخره. و يصفها بأنها بنية دراماتيكية مثيرة لأنها مسرح للصراع بين عدة أطراف أو بالأحرى بين طرفين أساسيين: النبى و من آمن بدعوته، و الآخرين الذين رفضوا هذه الدعوة. ثم يحصل الصراع المسلّح بين الطرفين حتى يحسم لصالح الدين الجديد. و بالتالى فهى بنية دراماتيكية، أى صراعية.

** يقصد أركون قاموس:. la de raisonne Semiotique .Dictionnaire :J .Courtes et A .G .Greimas I Volume ،Hachette ،Paris ،language du theorie:۱۹۷۹ ؛ ۶۸۹۱:II Volume

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۶

للفكر الحديث «*». ينبغى علىّ أن ألح هنا على أهمية الدروس المنهجية و الابستمولوجية التى نتعلّمها من اكتشاف البنية السيميائية أو الدلالية التى توجّه كل أنماط الخطاب الموجودة فى القرآن: النمط النبوى، و النمط الحكمىّ، و النمط السردى القصصى (القصص القرآنى)، و النمط الترتيلى أو التسبيحى، و النمط التشريعى، و النمط الإقناعى، و النمط الجدالى أو الصراعى (مع الكفار أو الجاحدين

للرسالة)، و النمط الاستهزائى (بالكفار و المعارضين).

كما أن هذه البنية السيميائية أو الدلالية العميقة توجّه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصيّة قرآنية (أى كل سورة أو مقطع أو آية).

إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة و الجافة و التجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات و الرموز اللغوية) ليس حبّا فى التعقيد أو جريا وراء «الموضة الباريسية» كما يقول الأساتذة الأنغلوساكسونيين بنوع من المزاج و الاستهزاء «**»، و إنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية. فلكى نفهم فقط الوظائف التى يضطلع بها كل طرف وارد ذكره فى الخطاب القرآنى، أقصد كل طرف يسبّب نتيجة عبر التعارضات الدراماتيكية الحاصلة بين الأطراف المتصارعة، فإنا مضطرون لأن نتحاشى كليّا تلك المفردات الشائعة و المشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعانى اللاهوتية غير المفقودة و المستمرة عبر القرون.

من الناحية التاريخية، نلاحظ أن الخطاب اللاهوتى و كذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهى أو شريعة، مشتقّان كلاهما من الخطاب القرآنى، و ليسا جزءا منه. إنهما مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية و الثقافية التى اشتغل فيها اللاهوتيون و الفقهاء ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعى على النصوص القرآنية المتوسّل إليها لكى

---

* ۱۹۹۸، The Fontana Dictionary of Modern Thought، ۲nd edition من الواضح أن القرآن يستخدم عدة أساليب للتوصل إلى هدفه، أى إلى نصرة الرسالة و دحض جاحديها أو معارضيها. و علم الالسنيات يساعدنا على فهم هذه الأساليب و تشريحها من الناحية اللغوية. و كذلك الأمر فى ما يخص علم العلاقات و الرموز الذى هو أحد فروع علم الالسنيات العامة. فهذا العلم يكشف لنا عن بنية الخطاب الدينى و يبيّن لنا أن له خصوصية معينة تختلف عن كل أنواع الخطابات الأخرى ما عدا الخطاب الشعرى إلى حد ما.

** لا ريب فى أن مصطلحات علم الألسنيات شديدة التقنية و الوعورة، و بخاصة بعد أن تفرّع هذا العلم إلى عدة فروع كعلم السيميائيات (علم العلامات و الرموز)، و علم المعانى (السيمانتيك)، و علم الدلالات و الاشارات (السيميولوجيا)، إلخ. و كلها علوم متقاربة و متداخلة و يصعب التمييز بينها أحيانا. و هى تدرس النصّ بطريقة تشريحية مزعجة لنا نحن الذين تعوّدنا على جمالية النصّ الأدبى و لم نفكر فى تفكيكه و تقطيع أوصاله و تحويله إلى جثّة هامدة تقريبا. و لكن عملية التشريح و التفكيك هذه هى التى تكشف لنا عن البنية الداخلية للنصّ، و كيف تركّب لأول مرة، و ما هى الأساليب البلاغية أو اللغوية التى استخدمت فيه من أجل إقناعنا أو التأثير علينا إلى أقصى حد ممكن. و بالتالى فينبغى أن نصبر على العملية حتى النهاية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۷

تتماشى مع هذه التفسيرات. كان المؤرّخون المحترفون قد كشفوا كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الايديولوجية لكل جيل، و المتراكمة فوق بعضها البعض، متضمّنة فى سلاسل السيادات المأذونة، أى الإسنادات، و كيف أنّ كل طبقة مسقطة استرجاعيا على النماذج الرمزية، العليا للشخصيات الكبرى من أمثال: محمد، علىّ، الحسين، ابن عباس، الصحابة، الأئمة، و كل أنواع الأولياء الصالحين المحليّين. ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقحمت هى نفسها فى الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامى الحىّ، و للقانون الإسلامى الإلهى (الشريعة).

يمكن أن نسمّى كل هذه العمليات بالتلاعبات السيميائية (أو الدلالية، أو الرمزية اللغوية). فهى سيميائية لأنها تصوغ أطرا سردية دراماتيكية مرتكزة كلها على النزع من السياق «*» و إعادة تركيب السياق من جديد. لهذا السبب فإن ما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخى على السياقات التى أوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مضلّلة أو خادعة كليا. لما ذا؟ لأنها تنتمى إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحىّ) لكل فرقة إسلامية. فكل فرقة، بما فيها

الفرقة، السنّية/ الارثوذكسية، تعمل بالطبع من أجل نيل لقب الفرقة الارثوذكسية، أو الطائفة المهدية الصحيحة و القويمة «۱». و هذا هو الشرط المنهجى لكى نكشف كيف أن «اللّه»، و «الوحى»، و «الرسول»، و «النبى»، و «القرآن»، و «السنّة»، و «الشريعة»، راحت تنوجد كفواعل actants متماسكة، حيّة، جوهرانية أو كسيادات عليا إلزامية و نهائية. إنها سيادات عليا تصوغ الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامى و تتحكّم بالتطور التاريخى لمجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادى. و لسنا بحاجة للقول بأن كل هذه الدراسة التفكيكية للذاكرات الجماعية المبتيّة و المترسّخة على هذا النحو تنطبق أيضا على

---

* المقصود بذلك أن آيات القرآن تنزع من سياقها- أى من سياق القرآن و لحظة القرآن و زمن القرآن- لكى تقحم فى سياق آخر هو القرن الثانى أو الثالث أو الرابع للهجرة. و يفعل الفقهاء و المفسّرون ذلك من أجل خلع المشروعية الإلهية على التفسير و الفقه و الشريعة و مجمل ما يدعى بالتراث الإسلامى الحىّ. و هو يدعى حيا لانه متواصل جيلا بعد جيل حتى يومنا هذا. و هذه العملية التى لا تميّز بين لحظة القرآن و بين القرن الثانى أو الثالث للهجرة هى التى يدعوها أركون بالتلاعب السيميائى أو الدلالى. بمعنى أنها توهمنا بأن التراث كله مقدس لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية و تقحمها فى سياق فكرى و سياسى آخر غير السياق الذى ظهرت فيه لأول مرة.

(۱) من أجل التوسع فى هذه المسألة التى استعرضناها بشكل سريع، أنظر مقالتنا: «من أجل تاريخ آخر للظاهرة الدينية: مثال على ذلك البرنامج العلمى الذى يتحدث عن كيفية الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام». و هذه المقالة موجودة فى كتابنا الذى سيصدر بالفرنسية لاحقا بعنوان: التفكير فى الإسلام اليوم.

M: Vers une autre histoire du fait religieux: Exemple du Programme (de la tojahilya from Arkoun .aujourdhui lislam Penser :.in) (( ).Islam

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۸

الذاكرة الجماعية اليهودية و الذاكرة الجماعية المسيحية المدعوتين هما أيضا بالتراث الحىّ vivante Tradition)فاليهود تراثهم الدينى المستمر منذ أقدم العصور و المدعو بالتراث الحى. و كذلك الأمر بالنسبة للمسيحيين. فلكل طائفة تراثها الدينى الذى يعتبر مقدسا و مطلقا و نهائيا ...)

فى دراسات عديدة سابقة، كنت قد أقمت تمييزا حادا و قاطعا بين المكانتين اللغويتين للخطاب القرآنى، أقصد: المكانة الشفهية، و المكانة و الكتابية. فالمكانة الشفهية لها بروتوكولها الخاصّ فى التواصل أو التوصيل، و نقصد بها الأداء الشفهى من خلال قناة خاصة، و فى ظروف مادية معينة، و من خلال علامات سيميائية خاصة، و أدوات، و آليّات مستخدمة لتوليد المعنى الذى يؤدى إلى ردود فعل مباشرة عليه: فإما القبول و إما الرفض؛ إما أنه يثير حماسة الجمهور المستمع و إما أنه يثير غضبه على الفور. و هناك مكانة المكتوب أو القرآن كنصّ. ينبغى أن نعلم أن المكانة الشفهية للخطاب قد تأبّدت. (أو ظلت على قيد الحياة) من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن من قبل المؤمنين. و كذلك تأبّدت من خلال الاستشهادات المتكررة التى تحصل للمسلمين كثيرا فى أحاديثهم اليومية أو العادية. و لكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهى يختلفان لغويا عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد اللّه بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع و السور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متمايزة و منفصلة على مدار عشرين عاما. و هذا التبليغ الشفهى الأول ضاع إلى الأبد، و لا- يمكن للمؤرّخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرّف عليه مهما فعل و مهما أجرى من بحوث. كان التراث الإسلامى قد جمع الكثير من القصص القصيرة عن الأسباب التى يعتقد بانها دفعت إلى تبليغ هذه الآية أو تلك (هذا ما يدعى بأسباب النزول). و إذا ما نظرنا إلى المصحف كما هو عليه حاليا، فإننا لا نستطيع حتى أن نطبع كلّية النصّ طبقا للترتيب الكرونولوجى (أى الزمنى المتسلسل) لما أدعوه أنا شخصيا بالوحدات النصّية المتمايزة «*».

و قد كرّست أدبيات هائلة لهذه المسألة من قبل العلماء المستشرقين. و ينبغى أن يستمر البحث إذا كان هناك أى أمل فى العثور على مخطوطات موثوقة أكثر قدما من النسخة التى نمتلكها حاليا. و لكن منذ أن فرضت المجموعة الرسمية المغلقة أو الناجزة المتمثّلة بالمصحف نفسها، و المسلمون يعارضون حتى إمكانية ترتيب القرآن طبقا للتسلسل

---

* هكذا نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحا ألسنيا أو لغويا بدل المصطلح المشحون لاهوتيا، أى مصطلح آية، أو سورة. فكل آية هى عبارة عن وحدة نصّية، و كل سورة مشكّلة من عدد يقل أو يكثر من الوحدات النصية أو اللغوية. من المعلوم أن القرآن فى صورته الحالية ليس مرتبا بشكل تاريخى. و قد حاول المستشرقون ترتيب آياته و سورة بشكل متسلسل و تاريخى، فميّزوا بين ثلاث مراحل مكيّة مثلا، و بين المراحل المكّية و المراحل المدنية. و اعتمدوا على الاسلوب و الموضوعات الدينية، و السياسية المطروقة من أجل إنجاز مثل هذا الترتيب التاريخى. و لكنه ليس موثوقا كليا، و تظل هناك ثغرات و نواقص.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۳۹

الكرونولوجى للوحدات النصّية التى يصعب بالطبع تحديد تواريخها، و بالتالى ترتيبها «۱».

إن مجرّد التفكير بهذه الاحتمالية مرفوض من قبل جمهور المسلمين.

أما النصّ المكتوب فهو مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذى لا يناقش و لا يجادل فيه، أو من خلال ما يدعوه كبار المفسّرين، على غرار الخوئى، بالمقدمة التمهيدية للقرآن، أو من خلال المسلمات المقبولة من دون أن تخضع أبدا للنقاش. هناك تفاسير أو قراءات لاهوتية، و فقهية، و صوفية، و حرفية و باطنية للقرآن. و هى تفاسير ناتجة عن التراث الفكرى لكل مذهب من المذاهب الإسلامية (أى المذهب السنّى، أو الشيعى الإمامى، أو الاسماعيلى، أو المعتزلى، أو الأشعرى، أو الحنبلى ...).

و نلاحظ أن المفسّرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم، فى طريقة تفسير هم و خياراتهم العقائدية، على المفسّرين القدامى. و لن يحاول أى واحد منهم أبدا أن يفكّك، تاريخيا و فلسفيا، نظام المسلمات أو البديهيات المؤبّدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفا دوغمائيا مقدّسا أو معصوما لما كنت قد دعوته بالعقل الإسلامى (انظر كتابى: نقد العقل الإسلامى) «*».

إذا كنا مجبرين على قراءة نصّ ما، فإننا نحتاج أولا إلى نظرية عامة عن الشىء الذى ندعوه بالنصّ «۲». و هذا ما أحاول أن أفعله الآن. هناك ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة، و ينبغى أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعى المستقبلى المنبثق حديثا. و هو يختلف عن جميع الأشكال الابستمولوجية التى اتخذها العقل سابقا فى جميع السياقات الثقافية المعروفة بما فيها العقل التكنولوجى- العلمى- التلفزى المهيمن حاليا على الغرب. هناك ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصّ ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية- الانتربولوجية، القراءة الألسنية- السيميائية، القراءة اللاهوتية- التفسيرية. و من الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية- التفسيرية لا ينبغى أن تحصل إلّا بعد إجراء القراءتين الأوليين، و بناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلها. و هذا يعنى أنه ينبغى تفكيك كل القراءات التقليدية التى لا تزال

---

(۱) للمزيد من التوسع فى كيفية الاستخدام الشفهى للكتابات المقدسة بشكل عام، أنظر الكتاب التالى للباحث ويليام غراهام: الكلام الإلهى و الكلام النبوى فى الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسى، الصادر فى لاهاى (هولندا) عام ۱۹۷۷: Graham William to Reference Special with ،Sources the of Reconsideration A Divine Saging Divine ،Qudsi Hadith or ،The Hague ،۱۹۷۷ . Word and Prophetic Word in Early Islam: the

* الكتاب الذى يشير إليه أركون هنا هو التالى:. Pour une critique de la raison islamique ،Paris ،۱۹۸۴

(۲) كان الباحث ستيفان و ايلد قد أشرف مؤخرا على نشر كتاب بعنوان: القرآن كنصّ. ليدين، مطبوعات بريل، ۱۹۹۶. و لكنه لا يقدم فى الواقع نظريـة مناسبة لمثال القرآن ضـمن الخط الذى أقترحه أنا شخصيا أو أحاول شـقّه و تدشـينه. أنظر: Stefan .Wild :The Quran as Text، Brill ،Leiden،۱۹۹۶

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۰

مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسا، و أقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينبغى تفكيكها ثقافيا و فكريا.

ننتقـل الآن إلى النقطـة الثالثـة من موضوعنا: و هى التداخليـة النصّانيـة بين القرآن و النصوص الأخرى التى سـبقته. و هنا نريـد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآنى، و ذلك ضـمن منظور المدّة الطويلة جدا بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرّخ الفرنسى فيرنان بروديـل. و هـذه المـدة الطويلـة جـدا سوف تشـمل ليس فقـط التوراة و الانجيل، و هما المجموعتان النصّيتان الكبيرتان اللّتان تتمتعان بحضور كثيف فى القرآن، أو فى الخطاب القرآنى، و إنما ينبغى أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية- الثقافية للشرق الأوسط القديم «*».

و بهذا الصدد، يمكن القول إنّ سورة الكهف تشكّل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصّانية «**» الواسـعة الموجودة أو الشّـغالة فى الخطاب القرآنى. فهناك ثلاث قصص هى:

أهل الكهف، و أسـطورة غلغاميش، و رواية الاسـكندر الأكبر، و جميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافى المشترك و الأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القـديم. و هى جميعها ممزوجة أو متداخلة فى سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكى تدعم و تجسّد نقل الشـىء ذاته، و هو:

---

* مصطلح «المدّة الطويلة» la duree longue من اختراع المؤرّخ الفرنسى فيرنـان بروديـل. و هو يعنى به ما يلى: هناك ظواهر أو نصوص لا يمكن فهمها إذا ما وضـعناها داخل إطار المدة القصـيرة أو المتوسطة (أى من عشر سنوات إلى مائة سنة مثلا)، و إنما ينبغى أن نموضعها ضمن شريحة زمنية طويلة قد تصل إلى ألف سنة أو حتى ألفى أو ثلاثة آلاف سنة و ربما أكثر. فمثلا ظاهرة كالطائفية لا يمكن فهمهـا إذا مـا حصـرنا منظورنـا بالعشـرين أو الثلاـثين عامـا الماضـية. و قـل الأمر نفسه عن ظاهرة العنصـرية الموجودة فى بعض البيئات الغربية حاليا. فلا يمكن فهمها إلا إذا عدنا إلى جذورها الايديولوجية فى القرن التاسع عشـر. و هذا هو معنى تفسير الحاضر عن طريق الماضى.

أما فى ما يخص النص القرآنى، فلا يمكن فهمه جيدا إلّا إذا وضعناه داخل إطار المدة الطويلة للتاريخ، أى تلك التى تشمل ليس فقط التوراة و الانجيل و إنما أيضا أديان الشرق الأوسط السابقة عليهما ..

** التداخلية النصّانية هى الترجمة العربية للمصـطلح الفرنسى intrtextualite ، أو بالأحرى هى الترجمـة التى اخترناها نحن. و هى تعنى أن نصّا ما- كالنصّ القرآنى مثلا- قـد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنصّ التوراتى و النصّ الانجيلى، بل و حتى ما قبل التوراة و الإنجيـل. و هكـذا تتـداخل هـذه النصوص- أو مقـاطع منها- مع النصّ القرآنى، و يسـتوعبها هـذا الأخير حتى تصـبح جزءا لا يتجزا منه. و هذا لا يعنى التقليد كما يتوهم بعضهم، و إنما يعنى التفاعل و الاستيعاب و الدمج المبدع الخلاق. و لذلك نجد فى سورة واحـدة- هى سورة الكهف- أصـداء واضـحة لثلاثـة قصـص سابقـة هى: قصة أهل الكهف المسـيحية، و ملحمة غلغاميش الآشورية، و رواية الإسكندر الكبير الاغريقية. هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآنى أو موظّفة فيه.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۱

الرسالة الإلهية الخالدة. إن كلّ واحدة من هذه القصـص مركبة تماما على قاعدة البنية السـيميائية المذكورة آنفا. و فى كل واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الـذى سـيتلقى الرسالة و يسـتخدم المعرفة المتضـمّنة فيها لكى يغيّر مجرى الوجود البشـرى و معناه النهائى باعتباره

مرتبطا باللّه و تعاليمه. هنا نواجه الكثير من القضايا النظرية المتعلّقة بالمسلمات الابستمولوجية لنظرية تاريخ الأشكال الالمانية الأخيرة (الجشطلت) و مجرياتها الفيلولوجية، و المتعلقة أيضا بمناهج النقد الأدبى، و النظرية السيميائية الخاصة بالمنشإ البنيوى للمعنى، و المنظورات التى فتحها التحديد الانتربولوجى للاسطورة. و هو تحديد استشهدنا به كعبارة مقتبسة فى مستهل هذه الدراسة. إن كلّ هذه المسائل النظرية مع مجريات التحليل، أو التقطيع، الفصل أو الوصل بين مختلف أشياء المعرفة إنما يحتاج إلى أن يناقش بعناية، و احتمالا إلى أن يمزج مع بعضه البعض، و يعدّل و يغنى أو يخصب ضمن المنظور المعرفى للعقل الاستطلاعى الجديد المنبثق حاليا.

هناك القراءة الالمانية العمودية طبقا لمجاز التنزيل، أى نزول كلام اللّه من السماء إلى الأرض. و هناك القراءة الأفقية، الزمانية، المكانية، الوضعية المفروضة من قبل النقد التاريخى الحديث، مع تركيز خاص على التاريخية الجذرية أو الراديكالية لكل شىء له علاقة بالوجود البشرى، بما فيها الموضوعات الدينية. إننا نقف أمام هاتين الرؤيتين، فكيف نوفّق بينهما؟ أو: كيف نقيم علاقة تمفصلية بينهما؟ كان التفسير الإسلامى القروسطى قد احتوى على العديد من الإشارات إلى القصص، و الروايات، و أسماء الأنبياء، و الأبطال الأدبيين المستعارين من مصادر و ذاكرات جماعية خارجية بالنسبة للتراث العربى أو القرآنى «۱». و هذا العمل الشائع للمفسّرين لم يؤثّر فى المكانة الإلهية للوحى. نقول ذلك على الرغم من أنه اندلعت آنذاك معارضة ضد استخدام الإسرائيليات أو اللجوء إليها.

فى الواقع، إن مفهوم التاريخية كما بلورها علم التاريخ الحديث تظل تشكّل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدى و الفكر التأريخى القديم فى آن معا. فهما يخلطان عموما بين القصص الاسطورية و الحقائق التاريخية المعزولة عن سياقها. و نلاحظ اليوم أن بعض المعلقين أو الكتّاب يحاولون الحدّ من التأثير القضائى أو القانونى للآيات التشريعية عن طريق القول بأنها أو حيت بروح زمانها و تلبية لحاجات و متطلبات المجتمع العربى فى زمن النبى. و بحسب رأى هؤلاء المصلحين، أو المجدّدين، فإن التفسير العملى أو البراغماتى للآيات التشريعية لا ينبغى أن يؤدى إلى أى مراجعة للاهوت الوحى التقليدى.

إنّ كلّ تناقضات الفكر الإسلامى المعاصر و ترقيعاته الايديولوجية و نواقصه العلمية

---

(۱) أنظر الكتاب التالى للباحث ياروسلاف ستيتكيفيتش: محمد و الغصن الذهبى: إعادة تركيب أسطورة عربية:،Myth Arabian Bough .Reconstructing Golden the and Muhammad :Stetkevych Jaroslav . ۶۹۹۱،Press Univercity .California

متمركزة و مكثّفة فى هذا التضاد اللامفكّر فيه حتى الآن، أقصد: التضاد أو التعارض بين القراءة الافقية/ و القراءة العمودية للقرآن بصفته نصا «موحى به». و أما الدراسات القرآنية التى تتمّ داخل إطار الفكر الغربى الحديث (أى الاستشراق)، فلا تزال مستمرة فى تجاهل الأبعاد اللاهوتية، و النفسانية، و الايديولوجية، للوحى «*». انها تتجاهلها و تستبعدها من دائرة فضولها «العلمى».

إنّ الدراسة الحالية، التى نشرت نواتها الأولى بالانجليزية «**» عام ۱۹۸۷ (مباشرة بعد دراسات أخرى عديدة كانت قد جمعت فى كتابى قراءات فى القرآن) قد تمّ تجاهلها من قبل أغلبية المستشرقين. و أقصد بذلك أغلبية أولئك الذين يؤلفون الكتب و المقالات ضمن الخط التاريخوى، الوصفى، الفيلولوجى، الوضعى الذى دشن منذ القرن التاسع عشر داخل السياق الابستمولوجى للمدرسة التاريخية الالمانية المدعوة بالFormgeschichte)أى بالتاريخ الشكلانى، أو الظاهرى السطحى للنص. و لكن هذا لا يعنى أنه ليس مهما.

فالواقع أنه يمثّل مرحلة لا بد منها، و هى تتمثّل بتحقيق النصّ علميا و تاريخيا).

دعونا الآن نذهب أبعد أكثر فى مجال اكتشاف الأدوات و الأطر النظرية و آفاق المعنى التى يقدمها لنا العقل الاستطلاعى الجديد المنبثق حاليا، و التى يمكن تطبيقها على الدراسات الدينية بشكل عام.

الوحى، التاريخ، الحقيقة

فى عام ۱۹۷۳، كنت قد نشرت مقالة بعنوان: «الوحى، الحقيقة، التاريخ فى أعمال الغزالى». (انظر كتابى: مقالات فى الفكر الإسلامى) «***». كان طموحى آنذاك يمكن فيما

---

* بعد انتقاده الجهة الإسلامية التقليدية، ينتقد أركون الجهة الاستشراقية الكلاسيكية المغرقة فى وضعيتها و تاريخويتها. فالمنهجية التاريخية الوضعية التى تبلورت فى القرن التاسع عشر، و التى يتبعها الاستشراق، لا تأخذ العوامل النفسانية أو الايمانية أو الايديولوجية لظاهرة الوحى فى الاعتبار. كل ما يهمها هو التأريخ للوقائع الثابتة، الملموسة و المحسوسة ماديا. أما ما عدا ذلك فلا وجود له بالنسبة لها. و لكن المنهجية الحديثة فى علم التاريخ (مدرسة الحوليات مثلا) تأخذ هذه العوامل بعين الاعتبار، و ذلك من خلال علم النفس التاريخى La. Psychologie historique فهذا العلم لا يدرس فقط الوقائع المادية لثقافة ما، و إنما يدرس أيضا الخيالات، و التصورات، و القيم الروحية و المعنوية. و هكذا أصبح علم التاريخ متكاملا، فهو يدرس المادى/ و الروحى، أو الواقعى/ و الخيالى، و لا يختزل الحقيقة الانسانية إلى بعد واحد فقط كما تفعل المدرسة الوضعية.

**- M. Arkoun، «The Concept of Revelation -from Ihl to the Societies of the Book -Kitab al-Aghani» (book)، Claremont Graduate School، California، ۱۹۸۸

*** الدراسة التى يشير إليها أركون هى التالية: Revelation، histoire et verite dapres de loeuvre»

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۳

يلى: تحرير الفكر الإسلامى من الإطار اللاهوتى التأريخى (بالمعنى القديم لكلمة تأريخ، و كتابة التاريخ). و هو الاطار الذى بلور و نشر أثناء الفترة الكلاسيكية من عمر الإسلام. ثم أصبح متقطعا، متشتتا، و فقيرا أو مفقرا عن طريق النزعة السكولاستيكية الإسلامية بعد القرن الثالث عشر الميلادى. و لكن أعيد تنشيطه على هيئة النقل الوصفى، السردى، الخطّى، المستقيم من قبل التبحّر الأكاديمى الاستشراقى.

لقد حاولت آنذاك أن أطبّق النظريات الانتربولوجية للعالمين كاردينير و لينتون على دراسة الفكر، و المجتمع و التاريخ فى السياقات الإسلامية منذ أن كانت الظاهرة القرآنية قد انبثقت لأول مرة «*». و أردت بذلك امتحان مدى نجاح هذه النظريات، أو مدى صحّتها و متانتها عند ما تطبّق على تراث آخر غير التراث الأوروبى: أقصد التراث الإسلامى. و لا ريب فى أن أعمال الغزالى هى أغنى مثل يمكن اختياره من أجل القيام بهذا الاستكشاف النظرى الجديد. و اليوم، ما برحت أدافع عن المشروع ذاته، و لكن مع إجراء بعض التعديلات و التصحيحات الضرورية التى تتطلّبها (أو تفرضها) الانتربولوجيا الثقافية و الاجتماعية. و أجد نفسى هنا مضطرا، مرة أخرى، إلى أن ألفت الانتباه إلى الموقف الاحتقارى الذى وقفه المستشرقون من أى محاولة تجديد منهجية قد أقوم بها. إنهم يزدرون المناقشات النظرية و الابستمولوجية التى قد تؤثّر فى القواعد الارثوذكسية، الأكاديمية، الراسخة التى فرضوها على مجال الدراسات الإسلامية. فلم تظهر أى دراسة عن الغزالى أو عن أى مفكّر آخر من حجمه ضمن الخط الذى أريده. لم تظهر أى دراسة تتحدّث عن المقصد الفكرى و الصلاحية العلمية المحتملة للإشكاليات الجديدة و المفاهيم المصطلحية و المنظورات المعرفية الواردة فى مقالتى تلك. و لهذا السبب، فإن المرء يأسف لأن علماء الإسلاميات الغربيين (أو المستشرقين) الذين اعتادوا على نقد النزعة المحافظة لدى المسلمين الخاضعين لهيبة تراث غير منقود (أى الخاضعين للتقليد)، يفعلون الشىء نفسه تماما عند ما يتحدثون عن أشياء تخص الإيمان. إن هذه الممارسة «العلمية» لا تزال تؤخّر المحاولات التجديدية للمفكّرين المسلمين أو تحرفها عن مقصدها. أقصد أنها تؤخّر

- ۲۵۱ ..۲۳۳ (Gazali) ، ( ) In: Essais sur la pensee islamique. Paris ،edition e ۳ ،۴۸۹۱ pp

* كان الباحث الفرنسى مايكل دوفرين M. Dufrenne قد نقل إلى الفرنسية نتائج أعمال عالمين كبيرين من علماء الأنتربولوجيا الثقافية فى أمريكا و هما: أ. كاردينير A. Kardiner و ر. لينتون R. Linton ، و ذلك فى كتابة: الشخصية المتوسطة (أو الشخصية القاعدية)، F. U. P.. ،۶۶۹۱ La personnalite de base، Paris ثم طبّق أركون المصطلح نفسه على الشخصية الإسلامية من خلال تحليله لأعمال الغزالى. و المقصود بهذا المصطلح أن كل ثقافة أو كل مجتمع يشكّل شخصية مشتركة لدى جميع أفراده. لا يعنى ذلك أنهم جميعا متماثلون، و إنما يعنى أن هناك سمات مشتركة للشخصية الإسلامية، أو للشخصية الفرنسية، أو للشخصية الصينية، إلخ. و هذا ما نقصده عند ما نقول:

فرنسى متوسط، أو عربى متوسط، أو أمريكى متوسط، إلخ.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۴

محاولاتهم الهادفة إلى إدخال الفكر الإسلامى فى الاهتمامات و المناقشات النظرية للنزعة النقدية المعاصرة.

فى ما يخص مقالتى الصادرة فى عام ۱۹۷۳ عن الغزالى، أودّ أن أقول بأنى أدخلت تعديلا على العنوان. فلم يعد: «الوحى، الحقيقة، التاريخ»، و إنما أصبح: «الوحى، التاريخ، الحقيقة». و هكذا أصبح «التاريخ» فى المنتصف و لم يعد فى الأخير. لما ذا فعلت ذلك؟ لأنه يوجد تفاعل مستمر بين فعاليات الذهن (أو الروح) و التاريخ. فالروح تحاول جاهدة أن تتوصل إلى الحقيقة و أن تجسّدها فى التاريخ. و لكن هذه الفعالية تحصل تحت تأثير الوظيفة المعرّية أو الكاشفة للتاريخ، أقصد التاريخ الذى يجبر الروح البشرية على الاعتراف بمدى انقيادها للمعرفة الخاطئة، و المعتقدات غير المسيطر عليها، و التركيبات الاعتباطية، و الخيارات الخطرة الناتجة عن التصوّرات الذاتية العاطفية، و إرادة القوة و الهيمنة، و الرغبات الملحّة، أكثر مما هى ناتجة عما يقدّم و يدافع عنه بمثابة الحقيقة، و العدل، و الطريق القويم.

إنّ التاريخ يجبل أو يصوغ حياة الفاعلين الاجتماعيين (أى البشر) الذين ليسوا واعين بصورة متساوية بأصل أفعالهم الفردية و الجماعية و آلياتها و انعكاساتها. إن نصوص الوحى، و تعاليم الأنبياء، و الكتب الفقهية، و التفسير الارثوذكسى، و التأريخ (أى كتابة التاريخ)، و الارثوذكسية، و الأدبيات البدعوية ... إن كل هذه التركيبات المكتوبة التى أنتجتها الذاكرة الجماعية تتضافر و تتلاقى فى ما تدعوه الطائفة و تستخدمه و تحميه تحت اسم: «التراث الحىّ». بهذا المعنى، فإن التراث (بالمعنى الكبير و المثالى للكلمة) هو الوعاء الذى يتلقّى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة «الارثوذكسية» «*» المختارة أو الرشيدة. و يعتقدون أن كل الحقائق المدمجة أو المستوعبة فى هذا التراث المثالى الكبير هى بالضرورة متجذّرة فى الحقيقة العليا، المطلقة، الانطولوجية، الجوهرانية، المقدسة و اللاتاريخية. إن التاريخ بصفته سيرورة وجودية كشفية (أو كاشفة)، سيرورة مضاءة، مهديّة من قبل كلام اللّه الموحى و متجذّرة فيه، يولّد تصوّرا عن الحقيقة مختلفا من الناحية النفسية عن التصور المحدّد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة. و هو تصوّر ظرفى، آنى، متغيّر و نسبى عن الحقيقة. و قد انتصر هذا التصوّر منذ أن حصل الانتقال من العقل الدينى إلى العقل العلمى و الفلسفى.

إن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الحديثة توضّح الجدلية التاريخية اللامرئية المشتغلة

---

* يضع أركون كلمة أرثوذكسية بين قوسين لأنها ليست أرثوذكسية- أى مستقيمة و صحيحة- إلا من وجهة نظر أصحابها. فكل طائفة تنتصر سياسيا تفرض نفسها على المجتمع ككل بمثابة الطائفة الوحيدة الصحيحة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۵

أو الحاصلة باستمرار بين الوحى و الحقيقة تحت ضغط التاريخ (الوحى هنا بالمعنى المطلق، و الحقيقة بالمعنى المطلق أيضا). و لكن

هـذا التفاعـل الجـدلى لا يمكن أن يلحظ أو يرى من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أى البشـر، سواء أ كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، ما دام الإطار الجوهرانى و المثالى و الميتافيزيقى للتفسير لم يقارع- و ليس بالضرورة أن يستبدل- مع الفلسفة الاستكشافية أو الاختبارية التى تقبل بالبرنامـج الـذى حـدّدته فى مقدمـة كتابى عن العقل الاسـتطلاعى الجديـد المنبثق حـديثا «*». و ينبغى علىّ أن أضـيف إلى هذا البرنامـج المواقع المعرفيـة التاليـة التى تتطلّبهـا حتما أى إعادة تقييم للتراثات الدينيـة الحيّة. و كنت قـد حـدّدت هـذه المواقع المعرفية بصفتها المقدمة الاستكشافية و الاختبارية لنقد العقل الدينى من خلال المثال الإسلامى. و اليكم هذه المواقع:

۱- هنـاك المثلث المعرفى المتمثّـل فى اللغـة، و التاريـخ و الفكر. هـذا المثلث يشـتمل على مثلث آخر كنت قـد ذكرته للتوّ: «الوحى، التاريخ، الحقيقة»، و ذلك بصفته حقلا خاصا لمسألة أكثر شمولية.

۲- و هناك المثلث اللاهوتى- الفلسفى التمثّل فى: «الايمان، العقل، الحقيقة».

ينبغى القول بهذا الصدد ما يلى: إن المناقشات القروسطية التى دارت حول هذا المثلث المفهومى لم تشتمل على الوظيفة الكاشفة للّغة و التاريـخ، أو لم تحـددها بدقّة. و أقصد بها الوظيفة التى ترينا كيف أن اللاهوت ينبغى أن يكون دراسة لتجلّيات الايمان تحت ضـغط التاريخ الحىّ و تأثيراته.

۳- و هنـاك المثلث التـأويلى: «الزمن، القصـص، المعنى النهائى و الأخير» (أو الحقيقـة المطلقـة طبقا للتحديـد الميتافيزيقى). و السؤال المطروح هنـا: كيف يمكن أن نـذهب إلى مـا وراء الـدائرة التأويليـة المتمثّلـة فى العبارة التاليّة: أن تفهم لكى تؤمن، و أن تؤمن لكى تفهم.

۴- المثلث التجريبى (أى المبنىّ على الملاحظـة و الاختبار): «العقل، المجتمع، السـلطة/ السـيادة العليا». كان هـذا المثلث قـد عرف فى الفكر الإسلامى و نوقش تحت اسم:

دين، دنيا، دولة؛ أو: دين، مجتمع، حكومة (أو سياسة).

۵- المثلث الانتربولوجى: «العنف، التقديس، الحقيقة». إن سورة التوبة تقدّم مثلا ممتازا على دراسة هذا المثلث كما تجسّد فى القرآن. و لذلك فسوف ندرسها بعد قليل.

---

* هو كتـاب سوف يصـدر لاحقـا بالإنكليزيـة، و هو أول كتـاب يؤلّفه أركون مباشـرة بهـذه اللغـة. و يريـد من خلاله أن يبلور نظريته الفكرية العامة. فنحن دخلنا الآن عصر العولمة، و كذلك القرن الحادى و العشرين.

فهل سيظهر عقل جديد، أو بالأحرى فكر جديد، يتجاوز الحداثة الكلاسيكية و يدخلنا فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ قلنا سابقا إن أركون لا يحب هذا المصطلح و إنما يفضّل عليه مصطلح «العقل الاستطلاعى المستقبلى».

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۶

۶- المثلث الفلسـفى- الانتربولوجى، أو التأسـيس الاجتماعى للعقل و التأسيس الخيالى للمجتمع: «عقلانى، لا عقلانى، خيالى/ مخيال». إن هـذا المثلث يتناسب بشـكل خاص مع بحثنا عن الوحى، و التاريـخ، و الحقيقـة. أما الصـفة اللاعقلانية أو الأبعاد الخيالية للعقل فقد أنكرت من قبـل اللاهـوت الكلاسـيكى و الميتافيزيقا لأنها تقول بأن الانسان خلق على صورة اللّه، و لأنه يحاول جاهـدا أن يتشبّه باللّه (انظر التـأله الخـاص بـالصوفيين و الافلاـطونيين المحـدثين). إن القوى الفعّالـة المؤثّرة للعامـل اللاعقلاـنى و للمخيـال كانت و لا تزال مخبوءة، مجهولة، لا مفكّرا فيها حتى فى ثقافتنا الأكثر تعقيدا، و عقلانية و علمية.

من بين كل المواقع الفكريـة المـذكورة آنفا، نجح الفكر الإسـلامى منذ القرن التاسع عشـر فى المحافظة على الوهم، و هو أنه يسـتطيع المساهمـة فى النقـاش الـدائر حولهـا من خلاـل تطبيقهـا على الـدراسات الإسـلامية. نحن نعلم كيف أن بعض محاولات طه حسـين، و سلامة موسـى، و علىّ عبد الرازق قد ولّدت مناقشات مثمرة، و لكنها فشـلت فى تشكيل مدرسة للبحث، و التعليم، و الفكر. ففى خلال

الفترة المدعوة بالعصر الليبرالى (۱۸۳۰- ۱۹۴۰)، لم يصل النقد الفيلولوجى و التاريخى قط إلى مستوى الدراسات التاريخية و الأدبية و اللغوية التى حصلت فى أوروبا بين عامى ۱۷۰۰ و ۱۹۵۰. كان العقل الدينى ينقل المناقشة دائما من إطارها العلمى إلى إطارها اللاهوتى و الاخلاقى الشرعى (أو إلى تقييم لاهوتى و أخلاقى- شرعى لها). ثم طرأ على الفكر الإسلامى أو العربى تغيّر أيديولوجى جديد بعد عام ۱۹۴۵. و فرضت ذلك مقتضيات النضال الوطنى أو القومى من أجل التحرر السياسى من الاستعمار. و هكذا راح الإيديولوجيون العرب أو المسلمون يرفضون بعض ما حصل من تقدم هشّ فى مجالات معرفية معيّنة أثناء العصر الليبرالى.

راحوا يتنكّرون لها باعتبار أنها نتاج الفكر و الثقافة البورجوازية. و سيطر عندئذ نموذج «الأدب و الفكر الملتزم»، و هو نموذج مستورد من قبل «المثقفين» الماركسيين- الشيوعيين. و ظل مسيطرا حتى حلّ محله النموذج الإسلامى المدافع عنه حاليا من قبل الحركات الأصولية.

نحن نعلم مدى التوسع أو الانتشار السوسيولوجى السريع الذى حقّقه ذلك الإطار الايديولوجى/ الاسطورى من الفكر خلال الثلاثين عاما الماضية. و قد رافقه ظهور فئات اجتماعية جديدة تحت ضغط التزايد الديمغرافى، و كذلك الضغوطات الاقتصادية و السياسية. و انه لمن الصعب الآن أكثر من أى وقت مضى أن تحوّل المخيال الاجتماعى- الدينى- السياسى الجبّار عن التصورات «و القيم» الشعبوية، إلى العقلانية العلمية و النقدية.

و ذلك لأن نقل المعرفة الجديدة و المواقف العقلية التى تتطلّبها لا يعلّم بشكل صحيح فى المدارس العربية أو الإسلامية، ناهيك عن العقبات الإيديولوجية التى تنشرها وسائل الاعلام و «الثقافة» الرسمية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۷

العنف، التقديس، الحقيقة

ذكرت فيما سبق أنى أريد دراسة موضوعين كبيرين لكى أجسّد عمليا برنامجى فى نقد العقل الإسلامى. هذان الموضوعان هما: التركيبة المجازية للخطاب القرآنى، و قراءة انتربولوجية لسورة التوبة. أريد القيام بذلك لكى أبيّن كيف أن العنف، و التقديس، و الحقيقة تشكّل ثلاث قوى متداخلة و متفاعلة. و هى قوى تتحكّم بمفصلة المعنى (أو بتشكيل المعنى) و تحديد المشروعية المعتمدة فى الخطاب الدينى كما هو متجسّد فى القرآن و الكتابات المقدسة الأخرى. لقد كرست وقتا كبيرا جدا، و كذلك طاقة كبيرة لبلورة هذه المقاربات المهمّة شفهيا، و ذلك من خلال المحاضرات التى ألقيتها فى زوايا العالم الأربع (فى:

أمريكا، و أوروبا، و إفريقيا و آسيا). و هكذا تأخرت فى إنجاز هذين المشروعين كتابة. و لكنّى ما زلت آمل فى امكانية انجازهما. و قد حاولت جاهدا أن أدفع بعض تلامذتى للبحث فى هذين الاتجاهين، و لكنّى كنت أسمع منهم دائما نفس الجواب: المسلمون يعارضون دراسة القرآن من خلال المفاهيم المعتبرة «خطرة» فى ظل المناخ الايديولوجى الحالى. لا إنّ بعض المسلمين يقبلون بالمناهج الجديدة الاستكشافية، و لكنهم يجدون من الصعب جدا إنجاز هذه الدراسات الجادّة فى الوقت المخصّص لإعداد أطروحة دكتوراه.

بدراستنا للمثلث المفهومى «عنف، تقديس، حقيقة»، نستطيع أن نذهب بعيدا أكثر فى محاولتنا للتفكير فى «اللامفكّر فيه» الضخم و المتراكم فى الفكر الإسلامى الموروث و المعاصر. و نقصد باللامفكّر فيه الضخم هنا الكشف عن تاريخية الخطاب الدينى مع علاقته بالخطاب التأريخى الأكثر عمومية و شمولية. نحن نعلم أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر. و هى تحليل فى آن معا إلى الممارسة التوسعية للتاريخ النقدى بصفته علما شاملا داخل العلوم الاجتماعية، ثم إلى تأثير هذا العلم على البحث الفلسفى. و نقصد بذلك تأثيره على فيكو «*» (۱۶۶۸- ۱۷۴۴)،

* فيكو Vico : هو أول مفكّر فى الغرب يبلور مفهوم التاريخية، أى ينصّ على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، و ليس القوى الغيبية كما يتوهمون. و بالتالى فالتاريخ كله بشرى من أقصاه إلى أقصاه. و قد اعترف له بذلك فيما بعد كل من هيغل و كروتشه. و لكن أصالته الابتكارية لم تتوقف عند هذا الحد. فقد رفض أن تكون فكرة الحضارة قد أو حيت للإنسان، و قال بأن أفضل طريقة.

لدراسة التاريخ البشرى هى الطريقة الفيلولوجية المقارنة. فمنهجية المقارنة بين مختلف الحضارات التى شهدتها البشرية تشبه المنهجية التجريبية فى العلوم الطبيعية. و عن طريق دراستنا لتطور اللغة تظهر لنا التحولات الاجتماعية التى طرأت على الشعوب. فاللغة هى مرآة الشعب. و لذا ينبغى تأليف قاموس تاريخى للغة لكى تتبدّى المراحل التاريخية المتتابعة التى مرّ بها الشعب منذ قديم الأزمان و حتى اليوم. و لكن حتى تاريخية فيكو كانت لها محدوديتها. فهو يقول مثلا بأن الدين.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۸

و على هيردير «*» (۱۷۴۴- ۱۸۰۳)، و ديلثى «**» (۱۸۳۳- ۱۹۱۱)، و هيدغر (۱۸۸۹- ۱۹۷۶)، و جان بول سارتر، و ريمون آرون، و بول ريكور، و آخرين عديدين. إن مجرد ذكر هذا الخط الفكرى المتمثّل بكل هؤلاء المفكّرين الأوروبيين و نحن نتحدث عن القرآن بصفته و حيا يعنى الكفر أو الإلحاد بالنسبة لكل هؤلاء المسلمين. أقصد المسلمين الذين لا يستطيعون أن يفهموا الفكرة التالية: إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، و إنما هى شىء يخصّ الشرط البشرى منذ أن ظهر الجنس البشرى على وجه الأرض. و لا توجد طريقة أخرى لتفسير أى نوع من أنواع ما ندعوه بالوحى أو أى مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، و تطوّره أو نموّه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التى تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ كما شرحنا ذلك آنفا. ينبغى أن أكرر هنا مرة. أخرى ما يلى: إن التاريخية أصبحت «اللامفكّر فيه» الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامى لسبب تاريخى واضح جدا يتمثّل فى رد الفعل السنّى الذى حصل على يد المتوكل عام ۸۴۸ م، أى قبل حوالى ألف و مائتى سنة. ثم تلاه و رسّخه رد الفعل القادرى، و هو رد الفعل الذى أدى إلى تصفية الفلسفة التى تشتمل على علم الكلام المعتزلى و بخاصة ما يتعلق منه بالاطروحة القائلة بخلق القرآن. و قد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التى تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت و حتى يومنا هذا. و بالتالى، فإن هذا اللامفكّر فيه متولّد عن الدعم السياسى للإسلام «الارثوذكسى» فى جميع نسخه: السنّية، و الشيعية الإمامية أو الإسماعيلية أو الخارجية.

ما ذا تعنى التاريخية؟ إنها تعنى أساسا أن حدثا ما قد حصل بالفعل و ليس مجرد تصوّر ذهنى كما هى الحال فى الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الايدولوجية. و من الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين علميتين مختلفتين. إنه يقودنا

- المسيحى هو وحده الموحى به إليها، أما ما عداه فهو من صنع البشر!! و لكن ربما كانت له أعذاره. فقد عاش فى مجتمع كانت تهيمن عليه العقيدة المسيحية بشكل مطلق.

* أما هيردير Herder فقد اشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية، و كانت تمثّل فكرة جديدة فى ذلك الزمان. فكل شعب يتخيّل أن دينه أو تراثه شىء كونى أو مطلق لأنه يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، و لأنه لم ير غيره. و لكن فى الواقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه و اتساعه و انتشاره، و إنما عدة تراثات نسبية للبشرية. هذا ما عبّر عنه فى كتابه: أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية (۱۷۹۱). كان هيردير تلميذا لكانط و أستاذا لغوته.

** و أما ديلثى Dilthey ، فهو فيلسوف و مؤرّخ ألمانى. و كان أحد المفكّرين الأوائل الذين ساهموا فى بلورة العلوم الإنسانية التى كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية. و قد أولى علم التاريخ أهمية كبرى داخل العلوم الإنسانية، و كان على رأس الحركة التاريخية الألمانية. و قد انتقد الموقف الميتافيزيقى و أراد أن يحل الموقف العلمى محله. و هذا دليل على تعلّقه بالتاريخية الواقعية المحسوسة. و لكن لو لا تأثير العلوم الطبيعية أو الفيزيائية لما استطاع أن يتخذ مثل هذا الموقف المتقدم فى زمانه.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۴۹

إما إلى التاريخوية الوضعية، و إما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشرى نفسه، أى العقل البشرى الذى لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعى- التاريخى (أو عن جذوره الاجتماعية- التاريخية).

كانت النزعة التاريخية الوضعية قد فرضت وجهة نظرها و لا تزال تفرضها حتى الآن على النحو التالى: وحدها الأحداث، أو الوقائع، أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة و الذين دلّت على وجودهم وثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقى الفعلى. و هذا يعنى استبعاد كل العقائد و التصوّرات الجماعية التى تحرّك المخيال الاجتماعى أو تنشّطه من ساحة علم التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العقائد و التصوّرات هى قوى حاسمة تغذّى الديناميكية التاريخية و تدعّمها. إنّ النمط الوضعى للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الانتربولوجية للخيال. أقصد الخيال بصفته ملكة شغّالة فى كل النشاطات الفنية، و الرؤى السياسية؛ و أيضا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات و التصوّرات الجماعية التى.

تمارس دورها كمخيال اجتماعى. و قد فعل التفسير الحرفى الإسلامى و اللاهوت الدوغمائى شيئا مشابها للتاريخ الوضعى عند ما رفض المجاز و الوظيفة الرمزية. نقول ذلك على الرغم من أنهما يمثّلان الأدوات اللغوية الأكثر إبداعية و ديناميكية، و التى هى مستخدمة بشكل خاص فى الخطاب الدينى.

إن إعادة التفكير فى مسألة الوحى من خلال المنظورات الفلسفية التى فتحتها التاريخية ضد التاريخوية الوضعية الضّيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامى قادرا على المساهمة فى إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة. كما و ستجعله قادرا على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر المعتزلى، و كذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلّقة بالخيال النبوى و الخطاب النبوى أيضا (أقول ذلك و أنا أفكر هنا بأعمال ابن سينا و أعمال ابن رشد فى آن معا).

إن سورة التوبة توفّر لنا أفضل مناسبة لكى نعيد تقييم مفهوم الوحى عن طريق أخذ بعده التاريخى بعين الاعتبار، و ليس فقط كشىء متعال، جوهرانى، أزلى، أبدى يقف عاليا فوق التاريخ البشرى، على الرغم من انه أرسل لهدايته و قيادته على هذه الأرض. فمن خلال اسلوبها، و لهجتها الجدالية الحادة، و موضوعاتها الاجتماعية و التشريعية و السياسية، و كذلك طولها، تبيّن لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت، بعد فتح مكّة، فى عملية بناء المؤسّسات. و هى تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقيات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة و تفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع اللّه و رسوله (انظر بهذا الصدد الآيات الخمس الأولى من السورة، علما بأن الآية الخامسة تدعى بآية السيف). أما البدو (الأعراب) الذين يرفضون المشاركة فى الحرب العادلة (أى الجهاد) المعلن فى سبيل اللّه، فقد أدينوا بقسوة فى تلك

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۰

السورة. و أما أهل الكتاب فقد أخضعوا و أجبروا على دفع الجزية. و هكذا تمّ تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسيا و لاهوتيا. و يبدو الخط (أو الحزّ) الفاصل بينها دينيا من حيث المبدأ، و لكنه فى الواقع سياسى. وحدهم أولئك الذين عادوا إلى اللّه أو تابوا (أى استسلموا و خضعوا للقوة بالمعنى السياسى للكلمة)، و أدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتمّ الاعتراف بهم كأعضاء كاملين فى هذه الطائفة الموعودة بالنجاة فى الدار الآخرة. لا- بل يسمح لهم فى الواقع بالتمتع بالمكانة الاجتماعية و الحماية؛ أى التمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المنتصرة.

لنشرح بشكل أكثر ملامح هذه التاريخية الموضّحة صراحة على مدار السورة التاسعة، أقصد سورة التوبة. فهى تشكّل فى آن معا كل الأشياء التالية: التاريخ الحدثى أو الوقائعى الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين و من أجلها (أقصد الجماعة التى تشكّلت بين عامى ۶۱۰ و ۶۳۲ م). كما و تشكّل هذه التاريخية ديناميكية المتغيّرات الحاصلة فى المجتمع العربى أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكّل الوعى الاسطورى- التاريخى القادر على مفصلة التاريخ الأرضى المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالى و المقدس للنجاة فى الدار

الآخرة.

و هـذا التاريخ المثالى المقدس هو الذى ظل المحرك الأساسى للتاريخ الأرضى المدعو إسلاميا حتى يومنا هذا. أقول ذلك و نحن نعلم ما يدين به التاريخ الحالى للمجتمعات الإسلامية إلى الديناميكية المتكررة لهذا الوعى. و لكن إذا كان الخطاب القرآنى يستطيع على هـذا النحو خلع صبغة التعالى و التقديس على التاريخ الأرضى الأكثر دنيوية و الأكثر عادية، فإنه لا ينبغى أن ينسينا الظرفية الراديكالية للأحداث التى اتخذت كحجة أو كعلّة لظهوره.

بمعنى آخر، ينبغى أن نفكّر جيدا بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التى حصل فيها هذا الخطاب، و بين الديناميكية التى لا تستنفد للوعى الأسطورى- التاريخى التى يتغذّى منها «*».

إن وجهة النظر هذه تبدو لنا حاسمة بالنسبة لكل تفسير قد نقوم به للنصوص الدينية

---

* ما ذا يعنى ذلك؟ إنه يعنى أن الأحداث التى حصلت و التى تتحدث عنها سورة التوبة بشكل تلميحى أو تصريحى هى أحداث تاريخية أرضية حصلت بالفعل. و لكن بعد أن خلع عليها الخطاب القرآنى صبغة التعالى و رفعها من المستوى الأرضى، إلى المستوى الفوقى عن طريق ربطها بإرادة اللّه و مشيئته أصبحت مقدسة. و هكذا فقدت طابعها الأرضى، أى التاريخى، و بخاصة بعد أن مرّ عليها الزمن المتطاول، بل و تراكمت عليها أكداس الزمن إذا جاز التعبير. و لم نعد نبصر تاريخيتها، أو نقدر على لمحها نحن المتأخرين ... لقد طمست تاريخيتها كليا عن طريق هيبة الخطاب الدينى التأسيسى: أى الخطاب القرآنى.

و الآن ما ذا يفعل المؤرخ المحترف؟ إنه يقوم بحركة معاكسة و يرجع فى الزمن عميقا إلى الوراء لكى يتموضع فى لحظة القرآن، و لكى يكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقد تاريخيته و أصبح يبدو متعاليا كليا.

هنا تكمن القيمة التحريرية لعمل المؤرّخين، و بخاصة إذا كانوا يسيطرون تماما على المنهجية التاريخية: أى منهجية الحفر الأركيولوجى فى الأعماق ...

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۱

التأسيسية، ثم بشكل أخصّ لسورة التوبة. لما ذا سورة التوبة على وجه الخصوص؟ لأن الدنيوى، و المعيارى، و السياسى، و الظرفى العابر، يقلّص التدخل الإلهى إلى مجرد تنبيهات أو أوامر قاطعة. و لكن يبقى مع ذلك صحيحا القول إن التاريخية المتجسدة فى السورة تشكّل بالضبط العلاقة الكائنة بين كل حقيقة و بين الزمن. و المقصود هنا الزمن القرآنى المشكّل من قبل الزمن المحدود للحياة الأرضية. و لكن هذا الزمن مرتبط (أو متمفصل) كليا مع الزمن اللامحدود للحياة الأبدية. و هكذا نجد أن الزمن السماوى (أو الإلهى) يقدّم الإطار و المرجعية الإجبارية للزمن الأرضى بصفته مدة معاشة، و ليس فقط مفهوما لاهوتيا أو فلسفيا. إنّ الزمن القرآنى زمن ملىء، بمعنى أن كل لحظة من الفترة المعاشة مملوءة بحضور اللّه الذى يتكلّم، و يحاكم، و يتصرف أو يمارس فعله فى القرآن. ثم تحيّن هذه اللحظة أو تجسّد لاحقا فى «قلب» كل مؤمن يمارس الشعائر الدينية يوميا، أو يمارس التأمل، أو ذكر تاريخ النجاة، أو التلاوة الشعائرية للكلام الموحى، أو السلوك الاخلاقى و الشرعى المطابق للأحكام المعيارية المنصوص عليها من قبل اللّه.

هكذا نفهم سبب سوء التفاهم و التأويلات الخيالية أو الوهمية التى تكثر منها القراءة التاريخوية الوضعية. فهى لا تهتم إلّا بالزمن الكرونولوجى للوقائع و الأحداث «*». أقصد زمن الأحداث التى جرت فى تلك الفترة و سير الشخصيات الأساسية كما يحاول أن يتحقق منها و يكتبها المؤرّخ «الحديث». أقصد المؤرّخ المقطوع عن الإطار الزمنى الوجودى للإدراك أو التصور المرسّخ من قبل القرآن، ثم بشكل أعم من قبل الكتابات المقدسة للتراث الدينى الحىّ.

إنّ القراءة التاريخوية الوضعية إذ تفعل ذلك، ترفض أن تتغلغل إلى تلك التاريخية الخصوصية المفهومة و المعاشة كونها عبارة عن إقامة علاقة مع الحقيقة. و هى علاقة منعشة

* المنهجية الوضعية المغرقة فى علميتها أو علمويتها لا تعترف إلا بما هو محسوس يمكن التأكد منه بلمس اليد. و هى لا تؤرّخ إلّا للوقائع التى حصلت بالفعل تاريخيا أو ثبتت صحتها. أما الخيالات و التصوّرات التى تعمر رءوس البشر، و التى قد يعيشون عليها قرونا و قرونا، فهى فى نظرها أشياء وهمية لا تستحق الاهتمام. هكذا نجد أن «تاريخ العقليات»، و ما ندعوه بالمخيال، غريب عليها تماما. فأجيال المؤمنين عاشت على تصوّرات القيامة، و البعث، و يوم الحساب، و الجنة و النهار طيلة قرون و قرون ليس فقط فى الجهة الإسلامية، و إنما أيضا فى الجهة المسيحية. و بالتالى، إلا تستحق هذه التصوّرات التى شغلت أذهان الناس إلى مثل هذا الحدّ أن تصبح مادة لعلم التاريخ؟ نعم ينبغى أن نتجاوز المنهجية الوضعية فى علم التاريخ، و لكن من دون أن نتنكر لإيجابياتها أو لمكتسباتها. كان المؤرخ الفرنسى المعروف: جان ديليمو، قد أصدر مؤخرا كتابا كبيرا عن تاريخ الجنة، أى كيف تصوّرت أجيال المؤمنين المسيحيين الجنّة منذ أقدم العصور و حتى اليوم. و هكذا نجد أن تصوّرات البشر الخيالية أصبحت مادّة لكتابة التاريخ، بل و تهمّ كبار المؤرخين. انظر: جان ديليمو، تاريخ الجنة، الجزء الأول بعنوان: دار النعيم، ثم الجزء الثانى بعنوان:

ألف سنة من السعادة،J: Histoire du paradis، tome۱ : Le jardin des delicas، Paris، Fayard ۱۹۹۵ ؛ Delumeau . ۵۹۹۱،Fayard، Paris، bonheur de ans Mille : ۲tome.

أو مجدّدة باستمرار من قبل الزمن الملىء للتجربة الدينية، و ذلك فى مقابل الزمن المتشظّى، و المحسوب، و المحدود للوجود الدنيوى (أى الزمن السياسى، أو الزمن الاجتماعى، أو الزمن العادى). إنه لصحيح أيضا أن كلا الزمنين يتداخلان و يولّدان الخلط بين الذرى الثلاث للدينى، و السياسى و الاجتماعى، أى ما دعوته بالدالات الثلاثة فى اللغة العربية: دين، دنيا، دولة. و بدلا من أن يعيد التفكير فى الحدود الفاصلة و الأماكن الواصلة بين هذه الذرى الثلاث بعد قرون طويلة من الخلط بينها، فإن الإسلام المدعو حديثا قد أفسح المجال لتأميم الدين من قبل الدولة. و هذا ما أدى إلى تضخّم الذروة السياسية التى تميل الآن إلى احتكار السيطرة على العامل الدينى من أجل سدّ النقص الواضح أو الفاضح فى مشروعية الأنظمة السياسية.

أما فى الأنظمة العلمانية و الدنيوية الأوروبية حيث انتصر نظام الفصل بين السياسى و الدينى، فإننا نلاحظ أن الزمن الكرونولوجى، أو الزمن الاقتصادى المحسوب بمعيار الربح و الخسارة، قد رمى فى ساحة الحياة الخاصة لكل وعى ذلك الزمن المتناغم للأمل فى النجاة (أى الزمن الأخروى). و ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن هذا الزمن الأخروى هو ذاته متطفّل عليه من قبل أنواع مختلفة من الأساطير. و يتعيّن على علم النفس التاريخى و التفسير الحديث أن يحدّدا نوعية هذه الأساطير.

و اليوم، نلاحظ أن الزمن القرآنى مفتّت و مقسوم إلى العديد من الأزمنة الاجتماعية و الايديولوجية التى تشترك فى خصيصة واحدة: و هى أنها جميعها تفرّغ (أو تحذف) تاريخية الحقيقة المعاشة فى تجربة الإنسان مع الإلهى أو مع التقديس. كما و تحذف فى الوقت ذاته تاريخية التفسير الفوضوى الذى يلجأ إليه بشكل عشوائى الحركيون الأصوليون من أجل تأسيس لنظام سياسى منعوت بالإسلامى تعسّفا. إن الاعتباط أو التعسف الذى يمارسه هؤلاء فى تلاعباتهم بتفسير القرآن يكمن فى لامبالاتهم الكاملة بالبحث اللاهوتى الممارس على هيئة «فهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن». و هذا هو تعريف اللاهوتى الفرنسى المعاصر م. د. شينو «*» للإيمان. كما و يكمن هذا الاعتباط التعسفى فى جهل الحركيين الأصوليين الكامل بالشروط الفكرية و العلمية و الاستدلالية المنطقية لكل عمل تفسيرى أو مبادرة تفسيرية. و نقصد بمصطلح «الاستدلالية المنطقية» هنا مشروعية استخدام المحاجّات المختلفة و المتعارضة فى المناظرات اللاهوتية.

* الأب م. د. شينو M .D .Chenu ، هو لاهوتى فرنسى معاصر (۱۸۹۵- ۱۹۹۰)، و قد لعب دورا كبيرا فى تجديد اللاهوت المسيحى

لكى يتناسب مع روح العصور الحديثة. و هذا هو معنى كلمته القائلة بأن التديّن الصحيح هو أن تفهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن. بمعنى أنه يمكنك أن تؤمن اليوم أو أن تعيش الإيمان على طريقة العصور الوسطى مثلا. فالظروف تغيّرت و العصور تغيرت، و بالتالى فنحن بحاجة إلى إيمان جديد أقل قسرية و إكراهية، أو شكلانية شعائرية، من إيمان العصور السابقة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۳

فى ما يخص التفسير القرآنى، أحبّ أن أحيل القارئ هنا إلى الكتاب الموضوع جماعيا من قبل أ. ربّين، فاريورم و أشغات، تحت عنوان: القرآن: التأويل التكوينى (أو التوليدى) «*»، بل و يمكننا أن نتحدث اليوم عن شيوع نوع من التفسير الفوضوى كذاك الذى قام به قتلة الرهبان المسيحيين المقيمين فى منطقة تربيهيرين فى الجزائر. فقد استشهدوا بالآية التاسعة و العشرين من سورة التوبة من أجل إضفاء «المشروعية» على ذلك العمل الإجرامى المضاد لكل ما علّمنا إياه القرآن عن أهل الكتاب. كذلك قتلة الرئيس السادات، فقد فعلوا الشىء نفسه. و هذا يعنى أننا لا نستطيع أن نهمل هذا «التفسير» لكى نريح أنفسنا و نتخلّص من انحرافات الجهل و ضميرنا مرتاح. و هذا ما يفعله جمهور المسلمين المعاصرين عند ما يقولون لك بأن أعمال العنف التى يرتكبها المتطرّفون لا يمكن أن تؤثّر فى مجمل المجتمع الذى ينتمون إليه، و لا فى الرسالة القرآنية التى يزعمون أنهم يستخدمونها أو ينتمون إليها. على العكس، ينبغى أن نأخذ على محمل الجدّ هذه التفسيرات و تلك الممارسات. و ينبغى أن ندمجها داخل الاستخدامات الاجتماعية و الدينية- السياسية من أجل تعميق التحليل التفكيكى أو تجذيره بشكل أكثر. و أقصد به تحليل العلاقات الكائنة بين العنف، و التقديس و الحقيقة. و عندئذ تصبح المسألة الأساسية هى التالية: كيف يشكّل الخطاب الدينى المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس الذين يستخدمونه بصفته الذروة العليا للمشروعية؟

نسأل ذلك و نحن نعلم أن طريقة تعبيره أو تركيبه للمعنى تقع فوق كل احتجاج أو مناقشة، و تتطلب بالتالى طاعة مباشرة، عفوية، و أكاد أقول ذليلة بل و حتى محبة أو مغرقة فى الحب.

و هناك سؤال ثانى يتولّد عن الأول: كيف يمكن أن نجبر الناس على أن يهضموا فى علاقتهم مع المعنى ذلك التمييز الثاقب، و لكن الحاسم، بين المعنى و أثر المعنى، إذا ما علمنا أن هذا الأخير كان قد رسّخ من قبل الخطاب الدينى، ثم تمّ تدعيمه من قبل خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية؟ أى تمّ ترسيخه و تدعيمه بصفته جوهرانيا، معصوما، مقدّسا، يتعالى على كل المشروطيات الظرفية للّغة، و التاريخ، و الذاكرة الثقافية الجماعية. و هى مشروطيات تمارس دورها داخل المثلثات الستة المذكورة آنفا و الخاصّة بكل تشكيلة (أو مفصلة) للمعنى.

إن الفكر الحديث يتمايز عن الفكر المبنى على ما يدعى بالمعنى الشائع أو المعنى الصائب من خلال الشىء التالى: و هو أنه يؤشكل «**» كل عملية إنتاج للمعنى، و ذلك عن

---

* الكتاب بالإنكليزية هو التالى:. Rippn .A ،Variorum ،Ashgate :The Formative Interpretation Quran. ۹۹۹۱

** كنت قد ترجمت المصطلح الفرنسى Problematisation بالأشكلة، و أما الفعل فهو أشكل، يؤشكل Problematiser ، أى جعل إشكاليا ما يبدو لنا للوهلة الأولى بدهيا أو تحصيل حاصل. و أشكلة الخطاب الدينى تعنى بالضبط: الكشف عن تاريخيته أو نزع البداهة عنه. فنحن نعتقد جميعا أننا نفهم القرآن و نعرف ما هو لمجرد أننا و لدنا فى بيئة إسلامية، أو نعرف الإنجيل لأننا ولدنا فى بيئة

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۴

طريق التساؤل عن الآليات اللّغوية، و المواقف العقلية، و الإكراهات المختلفة التى تجعل أى شكل من أشكال المعنى أو مضامينه

عابرا، أو ظرفيا، أو صدفويا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطأه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفى للتساؤل حول المعنى و آثار المعنى.

كان علم العلاقات أو الدلالات البنيوية قد اعتقد بإمكانية استخدام نزعة تربوية أكثر كفاءة من أجل أن تجعل العدد الأكبر من الناس يشاطرونها الشكّ المنهجى. و هذا الشكّ هو الذى يمكّننا من ألا نعتبر آثار المعنى بمثابة المعنى الجوهرانى و الموثوق لمجرد أنه متجذّر فى انطولوجيا معطاة داخل الوحى، أو مؤسّسة عقلانيا داخل ميتافيزيقا ما (أو نظام ميتافيزيقى معيّن). فالواقع أننا إذا ما تفحّصنا الأمور جيدا، فإننا نرى أن هذا المعنى الموثوق ليس فى الحقيقة إلّا عبارة عن آثار معنى متغيّرة طبقا للتفاعلات المعقدة الكائنة بين المؤلّف- الناطق للخطاب/ النصّ، و بين القارئ الذى وجّه إليه هذا الخطاب أو هذا النصّ (انظر ما كتبناه عن «العقلانية المركزية أو المنطقية المركزية») «*». فنحن لا نزال نتخبط فى المناقشات التجريدية الدائرة حول موت المؤلّف و تلاشى مقاصده فى المعنى بصفته ذاتا قادرة على الابداع «**». كما و لا نزال نتخبط فى الفوضى المعنوية المعمّمة عن طريق تدفق الذاتيات الفوضوية للقرّاء الموجّهة إليهم هذه النصوص (و لكن هل هى ذاتيات تستعصى السيطرة عليها؟). كما و أننا لا نزال نتخبط فى المناقشات الدائرة حول سيادة إرادات القوة و الهيمنة المرتبطة بالاستخدامات الأكثر شيوعا للخطاب المتعلّق بالبحث المتعقّل و الحذر (بالمعنى الأرسطوطاليسى لكلمة حذر). و أقصد به الخطاب المتواضع، و التساؤلى، و الباحث

- مسيحية ... إلخ. و لكننا فى الواقع لا نعرف شيئا. إن كل ما نعرفه هو الصورة التقديسية المتوارثة عنه أبا عن جد منذ مئات السنين. و لكننا نجهل كليا المعرفة التاريخية به، أى كيف تشكّل لأول مرة، و ضمن أية ظروف، و ما علاقته بالظروف التاريخية التى ظهر فيها، إلخ .. كل هذا نجهله لأن معرفتنا به لا تاريخية. إنها معرفة عبادية، طقسية و شعائرية بالدرجة الأولى.

* النصّ الذى يشير إليه أركون وارد فى كتابه: مقالات فى الفكر الإسلامى (بالفرنسية):: M .Arkon ،islamique pensee la sur Essais :In ، ((islamiquepensee la dans religieuse verite et Logocentisme ((.۴۸۹۱ ،Larose et Maisonneuve ،Paris

** يشير أركون هنا إلى الشعار الذى رفعته البنيوية (و بخاصة فوكو) حول موت المؤلّف، أو عدم وجود مؤلف بالمعنى التقليدى المعطى لهذه الكلمة. فأى نص مخترق من قبل عدة مؤلّفين و ليس من قبل مؤلّف واحد يضع اسمه عليه، لأنه متأثر حتما بعدة نصوص سابقة عليه و ليس مخلوقا من العدم. و كما رأينا، هناك تداخلية نصّانية، صريحة أو ضمنية، فى كل نصّ. و بالتالى، فنحن نتوهم عند ما نكتب نصا ما و نضع اسمنا عليه أننا خلقناه من العدم ... فى الواقع أننا كنا متأثّرين عند ما كتبناه بكل ما كنا قد قرأناه سابقا، و بكل ما يحيط بنا من كلام شفهى عن نفس الموضوع. و بالتالى، فلا ينبغى أن نغترّ كثيرا بكلمة «مؤلّف». فربما كان المؤلّف جماعيا لا فرديا. على هذا النحو بالغت البنيوية فى حذف المؤلّف أو إعدامه.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۵

باستمرار عن المعنى من أجل تجاوز آثار المعنى. أضف إلى ذلك أن المبدأ الديموقراطى الذى يحمى حق كل فرد/ مواطن فى فرض «اختلافه» عن طريق اتخاذ موقف القبول و الرضا، أو الرفض و الإنكار فى كل مناقشة، قد يؤدى فى سياقات اجتماعية- ثقافية و لغوية عديدة إلى تكاثر الفوضى المعنوية و التفسير الفوضوى أو الفلتان فى كل مكان يسيطر فيه النصّ الدينى التأسيسى و يفرض نفسه كمرجعية إجبارية، أى كمرجعية إجبارية هادفة إلى الفصل بين الفريقين المتصارعين على فرض «المعنى الحقيقى» و تحقيق انتصاره من حيث المبدأ، هذا فى حين أن الأمر يتعلّق فى الواقع بأخذ السلطة المطلقة أو محاولة التوصل إليها. و كل الأساتذة المحاضرين المعتادين على التوجّه إلى جمهور عديد و متنوّع يعرفون مدى أهمية هذه العقبات التى هى ابستمولوجية و سياسية و اجتماعية فى آن معا. و هى عقبات تقف فى وجه كل تواصل ناجح بين المحاضر و الجمهور أو تعرقله. أقصد التواصل الناجح حول القضايا التى أثيرها

هنا انطلاقا من تجربتى الشخصية كأستاذ و كمحاضر.

إذا ما أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار كل هذه المعطيات، فإن قراءة سورة التوبة، أو أى نصّ آخر يقدّم نفسه كنص تأسيسى، لا يمكن بعد الآن أن تعرض نفسها كمحاولة لاستخلاص «المعنى الحقيقى»، و هادفة علاوة على ذلك إلى تأسيس الاطار المعرفى الذى يتكفّل ببلورة الأحكام الأخلاقية، و القانونية الفقهية، و الروحية و السياسية. و لكن هنا أيضا ينبثق صراع آخر: فالمؤمن ينتظر منا أن نقدّم له هذا المعنى الحقيقى، بل و يطالب به بشكل قطعى. لما ذا؟ لأن هذا المعنى هو الذى يضىء له كل وجوده الشخصى و كل تصرفاته داخل الطائفة و فى مواجهة العالم. كما و يوجّه تصرفاته و يحقّق له الأمان و الاطمئنان. إنّ الأمر يتعلّق هنا بأولوية وجودية ملحّة لا يمكن أن تنتظر نتائج البحث العلمى البطىء بطبيعته، و غير المضمون، بل و حتى التفكيكى أو التدميرى. و أقصد بالبحث العلمى هنا تحرّيات علم التأويل الحديث و النقدى المتخصص بتفسير الكتابات المقدسة. و بالتالى، فإن هذه الحاجة الوجودية الملحّة سوف تفرض بالضرورة الأولية العملية للتفسير الفوضوى أو الفلتان، و هو تفسير ترقيعى مركب من عناصر متفرّقة من هنا و هناك. و هو الذى يغذّى الانقسامات السياسية، و يقوّى التفاوتات الثقافية و الفكرية بين أبناء المجتمع الواحد أو يزيد منها. كما انه سيؤخّر من عملية السيطرة النقدية على المخيال الاجتماعى. و سيؤجّل أيضا عملية الخروج المتعقّل خارج نطاق الوظائف الاستلابية الملازمة خلال التاريخ لكل دين من الأديان.

و أقصد بالخروج المتعقل أو «المفكّر فيه جيدا»، ذلك البحث التأويلى الذى يوضّح المعنى الغامض للدين. فالدين يهدف بصراحة إلى الرفع من شأن كرامة الشخص البشرى، و لكنه من جهة أخرى يشكّل ذروة مقدسة متلاعب بها من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أو الحركيين السياسيين) الذين يخضعون تحيين (أو تجسيد) هذا الرفع من شأن الكرامة الإنسانية إلى إرادات القوة و الهيمنة (و هنا نلتقى بالمثلث: «روح، مجتمع، سلطة/ أو سيادة عليا».

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۶

و هذا المثلث لا يمكن فصله عن المثلث الكائن بين العوامل التالية: عقلانى، لاعقلانى، خيالى).

لكيلا- يبقى كلامنا تجريديا أو نظريا، سنحاول فيما يلى تجسيد هذه الأفكار بشكل عملى من خلال قراءة الآية الخامسة من سورة التوبة، هى التى دعاها التفسير الإسلامى التقليدى بآية السيف، تقول الآية:

«فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إنّ اللّه غفور رحيم».

عند ما نقرأ هذه الآية نفهم فورا سبب الحماسة المغالية و المتهوّرة للمؤمنين الحرفيّين الذين يعتنقونها أو يرفعون لواءها من دون أى تفكير. كما و نفهم سرّ الانزعاج الذى تسبّبه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، و الحرية الدينية، و التسامح و حرية التفكير و التفحّص النقدى. فإما أنهم يطبقونها بحرفيتها، أو على حرفيتها، فى كل زمان و مكان من أجل تعزيز فكرة الجهاد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة و المطهّرة، و هى حرب تشنّ من أجل حلول عهد الحقيقة الموحى بها و اتساعها و انتشارها: أى الحقيقة الأبدية، الخالدة، المقدسة؛ و إما أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها و جعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة، و تحبيذا للكلام التبجيلى عن حقوق الإنسان فى القرآن «۱». و لكن هؤلاء و أولئك يسقطون على القرآن اهتمامات و مشاغل و أفكارا و أهواء سياسية خاصة بالتاريخ المعاصر لا بالتاريخ القديم. و هم بذلك ينكرون تاريخية القرآن بالقدر الذى ينكرون فيه تاريخية الفترة الحالية، أى فترتنا و عصرنا. و هكذا يشوهون فى نفس الحركة الواحدة من القراءة و الممارسة التاريخية كل الشروط الحقيقية أو الواقعية المحسوسة التى تؤمّن اندماج الحقيقة المعاشة المختلفة عن الحقيقة المتخيّلة فى أزمنة و أنظمة فكرية متغايرة.

لما ذا اخترت هذه الآية كنقطة انطلاق؟ لأنه حتى فى سورة التوبة المكرّسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسى و الاجتماعى و

الثقافى و الاحتفال به، فإن تلك الآيـة تشكّل ذروة العنف الموظّف فى خدمـة «حقوق اللّه» و اللّه ذاته يقـدّم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعـة المختـارة. و بهـذا المعنى نقول إنّ العنف قـد تم تصـعيده و التسامى به على هيئـة قربان أو أضـحية تمّ الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل. و هى الطاعة المتضمّنة أو

---

(۱) فى ما يخصّ المناقشة الدائرة حاليا حول حقوق الإنسان فى الإسـلام، انظر كتابى الصادر بالإنكليزية تحت عنوان: إعادة التفكير فى الإسلام. أسئلة شائعة، أجوبة غير مألوفة، ترجمة الباحث الأمريكى روبيرت د.

لى، الأسـتاذ فى جامعـة كولـورادو:. Arkoun .M :Common Rethinking .Questions Islam، Uncommon Answers، Lee Robert by Edited and Translated .D، Colorado، Oxford، Press Westview، ۴۹۹۱

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۷

المطـالب بها فى العهـد أو الميثاق (العهـد الكائن بين اللّه و الإنسان). بمعنى انه ينبغى على الإنسان أن يطيع اللّه و يعبـده مقابل إسـباغ النعم عليه من قبل اللّه. و العنف يدلّ عليه بشـكل غير مباشـر فى الآية عن طريق أفعال من نوع: قتل، حاصر، أسر، كمن (للعدو). و هى أفعال تـدل على عمليات شائعة فى جميع الحروب. و لكن العنف لم يدلّ عليه هنا بطريقة مباشـرة بواسـطة فعل «عنف» أو كلمة العنف ذاتهـا. و لكنه، على أى حـال، يجبرنـا على فتـح مناقشـة عن المشـروعية كمـا نفعـل هنا، و أقصـد بـذلك مشـروعية العنف. بالطبع، إن المؤمنين يكتفون بذكر اسم اللّه و رسوله و التحجّج بهما من أجل إضفاء القدسية و المشروعية على جميع مفردات الحرب الواردة هنا. و هم مقتنعون بأنهم إنما يعملون بـذلك من أجل أشـرف القضايا. و هـذه المجابهة بين الشـعور بامتلاك الحق المرتكز على المرجعية المطلقـة التى لا تناقش و لا تمس (أى اللّه، أو الأمـة، أو الوطن، أو الشـرف و العرض)، و بين انتهاكات الحق أو القانون من قبل أناس مقطوعين عن هـذه المرجعيـة، موجودة فى جميع الصـراعات البشـرية، و إن بـدرجات متفاوتـة من الوعى. فدائما باسم المثلث «قانون- حقيقـة- عدالـة»، و هو المثلث المـدعو فى القرآن بكلمـة واحـدة: الحقّ، أقول دائمـا بـاسم ذلـك تخوض كـل جماعـة معركتها ضـد المعارضين لها. و هؤلاء المعارضون سرعان ما يرمون فى معسكر الظلم و إنكار الحقيقة و القانون.

ينبغى أن نعلم أن اسـتخدام العنف بصفته ردا مشروعا على الاعتداء الموجّه ضد حقيقة الوحى، لم يتعرّض لتبرير لاهوتى فى القرآن. و لكنـه كـان مبجّلا- فى الـتراث الشـعرى العربى السـابق كـثيرا على القرآن. فالتعـارض كـان مشـهورا بين المحـاسن/ و المثـالب، أو بين الفضائل/ و النقائص. و يلخّص هذا التعارض مفهوما عربيا غنيا جدا، هو مفهوم العرض.

و هـذا التعارض ينزل العنف الحربى منزلـة أخلاقيـة و سياسـية مسـتبطنة من قبل الجميع منـذ الطفولـة. و بالتالى، فإننا سـنرتكب مغالطة تاريخية إذا ما رأينا معضلة لاهوتية فى آيات سورة التوبة التى تدعو إلى الحرب العادلة باسم اللّه و رسوله.

ينبغى علينا، بادئ ذى بـدء، أن نقوم بدراسة تاريخية دقيقة للمضامين المعنوية و الانتربولوجية للآيات المذكورة، و ذلك قبل أن نفكّر بتفحّص المسألـة اللاهوتيـة أو المعضـلة اللاهوتيـة. و هى، على كل حال، لا تهمّ إلّا إرادة الحركيين الأصوليين المعلنـة فى تطبيق هـذه الآيات ذاتها على سياقنا الاخلاقى، و القانونى و السياسى الحديث.

كـان البابـا يوحنـا بولس الثانى قـد أعلن قبل فترة قصـيرة (فى ۱۲/ ۳/ ۲۰۰۰) توبـة عامـة عن جميع أعمـال العنف التى ارتكبهـا بعض المسيحيين على مدار تاريخ الكنيسة الطويل.

كما و اعتذر عن أعمال الاضـطهاد التى حصـلت و الانحراف عن مبادئ الانجيل. إن هذه التوبة ذات مدلول لاهوتى عالى المستوى، و تتخذ أهمية كبرى فى سياق ثقافتنا الحديثة التى تفكّر فى العنف من خلال مبادئ فلسفية و معايير قانونية كانت تستعصى على التفكير بالنسبة

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۸

لأجيال المؤمنين السابقة حتى انعقاد مجمع الفاتيكان الثانى على الأقل. كان يمكن أن توسّع هذه التوبة لكى تشمل كل الأجيال الماضية المتواصلة فى زمن النجاة الأخروى، و لكن ليس فى زمن تاريخ الأفكار و أنظمة الفكر. لما ذا؟ لأن كل فترة من فترات الفكر محكومة بحدود ما يستحيل التفكير فيه و ما لم يفكّر فيه بعد. فالمسئولون عن محاكم التفتيش و القضاة الذين حاكموا غاليليو لم يكونوا يستطيعون التفكير بأنهم إنما يطبّقون آثار معنى الانجيل و ليس إرادة اللّه. نقول ذلك على الرغم من أنهم كانوا يقولون بأن علمها عند اللّه و لا يمكن للبشر أن يتوصلوا إليها أو إلى سبر أسرارها.

إنّ مهمة علم التأويل التأملى أو الاستبطانى لا تكمن فقط فى التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها فى السياق الحديث. فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبّقة من قبل بعض الشرّاح أو المفسّرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، فى الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحى. و لكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى ينبغى أن يتمثّل فى استخدام كل مصادر المعقولية و التفكير التى تقدمها لنا علوم الانسان و المجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحى من النظام الفكرى و الموقع الابستمولوجى الخاصّ بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل و التأويل التى يفتتحها الآن العقل الاستطلاعى الجديد المنبثق حديثا.

إنّ استراتيجية البحث هذه ينبغى أن تقودنا إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعا و أشدّ متانة و صحة داخل منظور يؤسّس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية فى ما وراء التحرير الذى قد يقوم به كل دين معيّن بالقياس إلى تراثه التأويلى الخاص بالذات. و عندئذ لن نعود نتوقف طويلا عند تلك التشنّجات التبجيلية التى تخفى وراءها الدعوات إلى ممارسة عنف الجهاد المدعو بالأصغر تحت الرداء النبيل لنضال الروح الأعظم الممارس من قبل الصوفيين تحت التسمية المربحة: الجهاد الأكبر. كذلك لن نعود نلجأ إلى تلك المقارنات الخادعة التى تتحدث عن الرأفة التى تنطوى عليها المكانة القانونية لأهل الذمة فى الإسلام، أو عن الفظاظة المتشدّدة للاهوت المسيحى تجاه اليهود و المسلمين. و إنما ينبغى لنا أن نقوم بشىء آخر مختلف جذريا: ينبغى أن ننجح فى عملية الخروج بشكل نهائى و لا- مرجوع عنه من النظام اللاهوتى للحقيقة المطلقة، هذا النظام المرتكز على المثلث المفهومى، «عنف، تقديس، حقيقة». و كان هذا المثلث قد دشّن و رسّخ بواسطة الخطاب النبوى نفسه. و عندئذ سوف يتخلّص الاعتقاد الدينى أيضا من الازدواجية الثنائية الشّغالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنصّ المقدس المتلوّ تلاوة بصوت مسموع، و بين الوظيفة المعيارية للنصّ المكتوب. أقول معيارية بالقياس إلى المدوّنات الرسمية المغلقة أو الناجزة و التى يشرف عليها الفقهاء وحدهم.

إن هذه الازدواجية الثنائية المعاشة فى الحياة اليومية، و التى تقف بمنأى عن كل نقد،

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۵۹

تحيلنا فى الواقع إلى الذرى المختلفة جدا للتجربة الحميمية مع الإلهى. و هى تجربة مقادة أو ممارسة من قبل كلّ ذات إنسانية من جهة، و من قبل السلطة السياسية التى تحاول إضفاء المشروعية على قوانينها القضائية بواسطة استخدام السيادة العليا المتعالية من جهة أخرى.

و هنا، فى هذه النقطة بالذات، و تتجلّى بوضوح الحاجة النظرية و العملية إلى التمييز بين مختلف الذرى و حماية الاستقلالية الذاتية لكل منها. و عند ما نعرض الأمور على هذا النحو، نجد أن الفصل بين الذروتين الروحية/ و الزمنية، أو الدينية/ و الدنيوية، يتجاوز تلك التعارضات الإيديولوجية و العقيمة فكريا، أقصد التعارضات الكائنة بين الكنيسة/ و النزعة المضادة للكنيسة. و هى تعارضات رسّخت باسم علمنة (أو دنيوة) تختزل العامل الدينى إلى مجرد فضلة أو بقية من بقايا التاريخ «التحريرى»، و تزيّف رهانات الجدلية الكائنة بين المعنى/ و القوة.

إنّ هذه العلمنة النضالية الموضوعة فى خدمة مشروع سياسى دقيق يتمثّل فى تشكيل جمهورية «واحدة لا تتجزأ»، قد تجاهلت إحدى مشروطياتها التأسيسية، و أقصد بها الانفتاح الفلسفى على دراسة جميع الذرى البشرية التى تساهم فى إنتاج المعنى. فالمدرسة

«الإلزاميـة، العلمانيـة، المجانيـة» للجمهوريـة فى فرنسا، إذ خصـخصت الدين عن طريق حذفه من برامج التعليم التى تقرّرها وزارة التربية الوطنيـة، قد ولّدت جهلا ضارّا بالبحث النقدى عن المعنى، هذا البحث الذى تقوم به الفلسـفة و علوم الإنسان و المجتمع. و هذا الجهل بالظاهرة الدينيـة مارس دوره أيضا كثقافـة رسـمية لعدم الاعتقاد، هذا فى حين أن مسألة الظاهرة الدينية، كما أحاول جاهدا أن أبلورها هنا، تظلّ مطروحـة. و يزداد طرحها إلحاحا من الناحيتين السياسـية و المعرفيـة بعـد ما كانوا قـد توهموا إمكانيـة التخلّص منها نهائيا عن طريق تقدّم المعرفة العلمية الوضعية التى طالما تسترت و تقنّعت بالمظاهر الخارجية للمعرفة الموضوعية و الموثوقة.

على الرغم من التحفّظات التى عبّرنا عنها سابقا بخصوص اللحظة الدلالية أو السـيميائية لعلم التأويل التأملى الاستبطانى، إلّا أنه يظل من المفيـد أن نـذكّر بالفضـيلة التثقيفيـة أو التربويـة لهـذا التـدريب المنهجى الـذى يتيـح لنا تعطيل الهجمة المزعجة للمحاجّة اللاهوتية. و بالتالى، فمن المفيـد أن نذكّر فى ما يخصّ الآية الخامسة من سورة التوبة التى تشـغلنا هنا بالحقيقة التالية، و هى أنه لا يمكن أن نقرأها خـارج البنيـة التى تتحكّم بالعلاقـات بين الأشـخاص أو الضـمائر. و أقصـد بـذلك إطار التواصل أو التوصـيل المشترك الـذى يخترق الخطاب القرآنى من أوله إلى آخره (بل و يمكننا بعـد إجراء بعض التصـحيحات أن نعمّم هذا الاطار لكى يشـمل كل الخطاب النبوى فى التوراة و الأناجيل «*»).

---

* مصطلح الخطاب النبوى (أو خطاب النبوّة)prophetique discours le لا ينطبق فقط على القرآن، و إنما يشـمل أيضا التوراة و الأناجيل. و الواقع أن للخطاب الدينى طريقة متشابهة فى استخدام اللغة. و لذا

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۰

إنّ الاسـلوب التواصـلى يشـمل كـل أنواع الأساليب الأخرى و يوجّهها، هـذه الأساليب التى تندمـج داخل بعضـها البعض طبقا لمراتبية هرميـة ينبغى على التحليـل أن يحـدّدها بدقـة عن طريق الكشف عن عمليـات الوصـل و الفصـل الكلاميـة «۱». نحـن نعلم أن العامـل- الـذات- المرسل الأعظم (أى اللّه) يقوم بعـدة أدوار عامليـة، أى نحوية، فى القرآن. فهو أولا يظهر أو ينفجر فى وجوهنا على هيئة «أنا» خارجيـة على النصّ، و لكنها تشـكّل مصدرا نموذجيا أعلى لجميع عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانيا على هيئة «أنا- نحن» منخرطة أو متواجدة على كل مستويات آليّة اشتغال الخطاب، ثم بوساطته، نجدها منخرطة فى التاريخ الأرضى «*» الذى يقوده النبى- الرسول- المبشّـر. إنّ توضـيح هـذه الأـدوار و الوظـائف كما تتجلّى فى الخطاب القرآنى يتيـح لنا أن نركّز الانتباه على آليّات مفصـلة المعنى أو تشـكيله، و على كيفية استقبال هذا المعنى من قبل السامعين المستهدفين من قبل الخطاب. على هذا النحو راح يتشكّل الاعتقاد الجديد لغويا، و راحت تتشكّل الذات الإنسانية الجديدة نفسانيا.

و هى الذات المدعوة لاستبطان هذا الاعتقاد الجديد (أن تفتح قلبك على كلام الحياة كما يقول القرآن أو بما معناه). و عندئذ نلاحظ مـدى القوة الكشـفية للخطاب النبوى الـذى يصـنع تحوّلات الاعتقاد و الـذات فى الزمن المعاش معا من قبل المتحاربين أو المتجادلين الـذين يملئون هـذا الخطاب، و هم فى حالـة تقارع مسـتمر من خلال الممارسة و الخطاب الذى يرافقها من أجل تحويرها لكى تصـبح نموذجا أعلى أو قدوة مثالية للوجود البشرى.

- يسـتفيد أركون من أبحـاث علماء أوروبا المتركزة على العهـد القـديم أو الجديـد (أى على التوراة و الإنجيل) من أجل تطبيقها على القرآن. و أحيانا يسـتفيدون هم منه و من نظرياته لأنهم لا يعرفون القرآن أو التراث الإسـلامى مثله. و هكذا تحصل الدراسة المقارنة و يتوسع المنظور أكثر فأكثر.

و من الفلاسـفة الذين تأثر بهم أركون بول ريكورPaul. Ricoeur و لكن علمـاء أوروبـا لا يعطون القرآن حتى الآن نفس المكانة التى يعطونها للتوراة و الإنجيل. و هذا تحيّز غير مفهوم، و يعود حتما إلى الأحكام السلبية المسبقة الموروثة عن الماضى.

(۱) انظر بحث ج. لاـ روسى بعنوان: «عملية القول و الاستراتيجيات الاستدلالية فى القرآن تحليل لسورة طه»:)) ، in G .Laroussi:((Coran le dans discursives strategies et Enonciatione (Tahasourate) :

. ۱۷۱ -۱۲۲ .Theorie Analyses، no.۲ -۳ (۱۹۸۲) ، pp

* هذا التحليل الألسنى لكلمة اللّه أو للضمير الدالّ على اللّه يضىء لنا شبكة العلاقات الضمائرية الواردة فى النص القرآنى. كما أنه يضىء لنا كيفية توزّع الأدوار بين مختلف الضمائر التى تشغّل النصّ، أى بين ضمير «الأنا- النحن» المعظّمة الدالة على اللّه و التى تحرك الخطاب إما من الخارج أو تتدخل فيه مباشرة.

و معلوم أن كلمة «اللّه» حاضرة فى الخطاب القرآنى بشكل هائل و تهيمن عليه من أوله إلى آخره. فقد تكررت بصيغة اللّه ۲۶۹۷ مرة، و بصيغة الرب ۹۶۹ مرة، و أما على هيئة الصفات الدالّة على اللّه كالرحمن، الرحيم، المنتقم، الجبار ... إلخ، فحدث و لا حرج ... ثم هناك الضمير الدالّ على النبى الموجّه إليه الخطاب على هيئة «أنت» يا محمد، ثم الضمير الدالّ على البشر الذين ينبغى على محمد أن يبلغهم بالرسالة (هم) ..

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۱

إنه يحوّرها أولا على صعيد العاملين النحويين للجماعات الحاضرة، ثم يحوّرها فيما بعد لكى تشمل جميع الفئات و الشعوب المقودة إلى نفس عملية «الاعتناق» أو التحوّل إلى المعتقد الجديد. فى الواقع، إنه عن طريق التدخلات المتعددة، و الناشطة، و الآنية ل «الأنا- النحن» المعاد تحيينها أو تجسيدها من قبل الخطاب القرآنى المتلوّ و المقروء و المفسّر، فإن المخيال الدينى يتشكّل و يتخذ تماسكه. ثم يتلقى طاقة تعكسه أو تسقطه على «الأنا» المستغلقة أو التى يتعذّر سبرها، أقصد «أنا» العامل- الذات الذى هو فى آن معا خارجى بالنسبة للخطاب و متعال عليه، و لكنه حاضر دائما. إنه المرسل الأول (مر- ۱)، و المرسل إليه فى ما يخصّ الأعمال التواصلية، و السردية، و المرجعية، و المعرفية، و التشريعية «*» ..

إلخ. و هو على علاقة تحالفية مع مرسل إليه أول (أى محمد) الذى يمتلك هو الآخر أيضا مكانة مزدوجة. فهو أولا مرسل إليه- وصلة وصل للمرسل الأول (مر- ۱)، و هو ثانيا عامل- ذات و مرسل- مبشّر (مر- ۲) مفعم بالقوة الكلامية للعبارات أو للآيات المنقولة.

و بالتالى، فهو على هذا الصعيد مسئول عن تحيين الرسالة بفضل تدخل المرسل إليه الجماعى (و المدعو فى القرآن بالقوم، أو الناس، أو المؤمنين، و ذلك بحسب الحالات المتغيّرة للخطاب). و هذا المرسل إليه الجماعى هو العامل- الذات المعقد الثالث. من الناحية المثالية يمكن القول بأنه آدم و ذريته المرتبطان كلاهما بالخالق (أى المرسل الأول) عن طريق العهد الأساسى أو الميثاق. و لكن من الناحية العملية المحسوسة، فإنه مشكّل فى البداية من أهل مكّة، ثم المدينة، ثم الحجاز، ثم دار الإسلام ككل. و هى دار ينبغى أن تمتد تدريجيا لكى تشمل الأرض المعمورة و ذلك طبقا لمجريات العملية المحدّدة فى الآية الخامسة من سورة التوبة. لندقّق الأمور أكثر فأكثر و لنقل بأن المرسل إليه الجماعى يشمل بحسب الآية ذاتها الأنصار المدعوين عموما بالمؤمنين، و المعارضين المدعوين عموما بالمشركين، أو المنافقين، أو الفاسقين، أو اليهود، أو النصارى.

---

* علم الألسنيات الحديثة كان يحدد التواصل اللغوى على النمو التالى: مرسل- رسالة ما- مرسل إليه. هذه هى عملية التواصل بكل بساطة. و كل خطاب لغوى يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية من المرسل إلى المرسل إليه، أو من المخاطب إلى المخاطب. و اللّه فى الخطاب القرآنى مرسل و مرسل إليه. بمعنى أن عنه يصدر كل شىء، و إليه يعود كل شىء، كما تقول الآية القرآنية: «إنّا للّه و إنا إليه راجعون». و العلاقة بين اللّه و رسوله (أو بين المرسل و المرسل إليه) تحالفية وثيقة. و النبى نفسه له مكانة لغوية أو توصلية مزدوجة أيضا: فهو مرسل إليه لأن اللّه يرسل له الرسالة، و هو مرسل إلى البشر أو مبلّغ. وحدهم البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة: مرسل إليهم. و عندئذ ينقسمون إلى قسمين، إما أن يطيعوا، و إما أن يعصوا. و فى الحالة الأولى يمدحهم القرآن كثيرا، و فى الحالة

الثانية يلعنهم كثيرا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۲

إذا ما مزجنا بين البنية العاملية «*»، و الترسيمية القانونية لعملية القول «**»، و الترسيمية القانونية للمسار السردى، فإننا نحصل، بالنسبة لكلّ الخطاب القرآنى، على المخطط البيانى التالى:

مرسل إليه أول- مرسل أول (أنا المتعالية+ أنا- النحن)- الموضوع (الخطاب النبوى) مرسل إليه أول- مرسل ثان (المتكلّم أو القائل).

المرسل إليه الجماعى (أنصار/ معارضون).

أمام مثل هذه المصطلحات التقنية المعقدة لا ينبغى على القارئ أن ينزعج كثيرا و لا أن تحبط عزيمته، على الرغم من أنها قد تبدو له متعاملة أكثر مما يجب أو متعجرفة أو بلا جدوى. فكما قلت سابقا، فإن لها هدفا تربويا و تثقيفيا. فهى التى تساعد القارئ على استبصار الآليّات الأزلية التى لا تختزل لكل مفصلة لغوية و دلالية للمعنى «***»، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما. و درجة ملاءة أو مطابقة هذه الرسالة إنما تقاس بحسب

---

* المقصود بالبنية العاملية هنا actantielle structure la : مجموعة الضمائر التى تتجادل أو حتى تتحارب داخل النصّ القرآنى. فهناك الضمائر الدالّة على اللّه و رسوله و المؤمنين، و الضمائر الدالّة على المعارضين. و النصّ القرآنى كله ما هو إلا مسرح للصراع بينهما. بالطبع، كان المعارضون فى البداية هم أهل مكة فقط، ثم توسّعت دائرتهم حتى شملت البدو، و اليهود، و النصارى. و لكن نلاحظ أن أركون لم يذكر فى مخططه البيانى لا- اسم اللّه و لا- اسم النبى و لا- اسم المؤمنين و لا اسم المشركين أو الكفّار. لما ذا؟ لكى يبقى على الصيغة الألسنية المحضة للصراع بين الفئات.

** بالفرنسية:Le. schema de cononique lenonciation

*** ليس من السهل على القارئ أن يتتبع كل هذه التحليلات و المصطلحات الألسنية العويصة. و أعترف أنى وجدت صعوبة كبيرة فى ترجمتها و تسهيل فهمها على القارئ. و لكنى أدرك لما ذا ابتدأ أركون دراسته للقرآن بتطبيق المنهجية الألسنية. لقد أعطاها الأولوية بالقياس إلى المنهجية التاريخية أو الأنتربولوجية، و ذلك لأن النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحيانا أنها نصوص لغوية. فمن كثيرة قدسيتها و هيبتها التى تفرضها علينا، فإننا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف و ألفاظ، و تراكيب و جمل كبقية النصوص.

و بالتالى، فإن المنهجية الألسنية تساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التى تحيط بالنص الدينى منذ مئات السنين. يضاف إلى ذلك أن المنهجية الألسنية الحديثة هى وحدها التى تستطيع أن تكشف لنا عن كيفية تركيب المعنى (أو مفصلته كما يقول أركون) من خلال طريقة تركيب الجملة أو العبارة اللغوية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۳

عدد المنتمين إليها أو المعتنقين الذين تثيرهم أو تجذبهم. يضاف إلى ذلك أن هذه اللغة المصطلحية تريد أن تكون تقنية و دقيقة عن قصد. لما ذا؟ لكى تحرّر السامع/ أو القارئ من ظلال المعانى الإجبارية التى يفرضها مباشرة المعجم الراسخ للاعتقاد الارثوذكسى. و من غير هذه الاستراتيجية التربوية للتحرير، فإن المسلمات اللاهوتية للاعتقاد ما قبل النقدى كانت ستمارس فعلها بصفتها عقبات ابستمولوجية تقف فى وجه العملية الحاسمة الهادفة إلى تحييد نقدى للعقل الدينى.

إنّ هذا المخطط البيانى يتيح لنا أن نقرأ الآية الخامسة من سورة التوبة بصفتها وحدة سردية صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبيرة المتمثّلة بحكاية تأسيس الميثاق الذى ربط بين اللّه و آدم (انظر قصة آدم فى مواضع متفرّقة من القرآن). و هى حكاية استعيدت و وضّحت من خلال حلقات عديدة مشكّلة لتاريخ النجاة (تاريخ الشعوب البائدة، أدوار الأنبياء طبقا للترسيمة العاملية «*» نفسها المعروضة آنفا).

إن المرسل إليه الجماعى فى مكّة و المدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق و بالتالى، فإن النضال ضدهم ضرورى لكى يتمّ تحويل رفضهم إلى اعتراف. و هكذا نلتقى هنا بالمسار السردى المشترك لكل الخطاب القرآنى، ثم عبره، لكل الخطاب النبوى.

و يتمثّل هذا المسار فى المراحل التالية:

۱- الحالة التى ينبغى تحويلها أو تغييرها (أى سحق جميع فئات المعارضين).

۲- بطل العملية (المرسل إليه الأول و الأنصار).

۳- حلقات الصراع و تقلّباته المختلفة.

۴- الاعتراف أو الحالة المحوّلة و المغيّرة (أى انتصار الإسلام).

فى ما يخص الآية الخامسة، نلاحظ أن العامل- الذات الثانى (أى القائل أو المتكلّم) لا يظهر نحويا. و لكنه يعود إلى الظهور فى الآية التالية القائلة: «و إن أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام اللّه ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون». و أما العامل

---

* المقصود بالترسيمة العامليةactantiel schema le أن اللّه يبعث نبيا إلى قوم ما، فإما أن يسمعوه و يطيعوه و يؤمنوا باللّه الواحد، و بالتالى يحصلوا على النجاة و الفوز العظيم فى الدار الآخرة، و إما أن يعصوه و يسخروا منه فيبيدهم اللّه (انظر قصة هود مع عاد و صالح مع ثمود فى سورة الأعراف مثلا). و فى أحيان أخرى- كما حصل لمحمد- ينقسم الناس إلى قسمين: قسم معه، و قسم ضده. ثم يجرى الصراع بين الطرفين حتى ينتصر النبى و أصحابه. و هكذا نلاحظ أن هناك عدة عاملين أو فاعلينactant منخرطين فى الصراع: «العامل الأول المهيمن على كل شىء هو بالطبع اللّه الذى يتدخل أحيانا فى التاريخ مباشرة لنصرة نبيه عند ما يكون فى وضع حرج؛ العامل الثانى هو النبى المرسل؛ العامل الثالث هو أنصاره الذين صدقوه و آمنوا به؛ العامل الرابع هو معارضوه الذين حاربوه. ثم تنتهى الملحمة الدراماتيكية بانتصار طرف الحق على طرف الباطل.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۴

- الذات الأول فيمكنه، كما هى الحال هنا، أن يتوجه مباشرة إلى المرسل إليه الجماعى الذى يشتمل بالضرورة على المرسل إليه الأول. و هو يتوجّه إليه بأوامر قاطعة من نوع (اقتلوا، خذوهم، احصروهم، اقعدوا لهم كل مرصد! ...). و هكذا يتم التأكيد على الوحدة العاملية، أى: (العامل- الذات الأول الأعظم)- (العامل- الذات الثانى)- (العامل- الذات الثالث)، أو: حزب الحق- الخير- العدل (تاريخ النجاة) المضاد لحزب الخطأ- الشرّ- الظلم (و يتمثّل بالمعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: هم). و نلاحظ أن وصف المعارضين يختزل إلى اسم واحد: المشركين. فقد جرى رميهم جميعا و بكل قسوة فى ساحة الشر، و السلب، و الموت من دون تقديم أى تبرير لهذه الإدانة فى السياق المباشر على الأقل. فى الواقع، إن كلّية الخطاب القرآنى المعطاة من أجل الاستبطان و العيش بصفتها الكلام الموحى هى التى تقدّم التبرير و أكثر. هناك فئتان اجتماعيتان و قانونيتان (المؤمنون ضد المشركين) تتراءيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المفصلة النحوية أو التركيب النحوى.

أما القيمة المميّزة للسورة برمتها فهى التوبة، و نعلم أنها تشكّل، بحسب التراث، أحد عناوين السورة. أما العنوان الآخر فهو براءة (تعرف السورة أيضا بسورة براءة). و هى التى تقرر مصير المعارضين عن طريق تصنيفهم فى جهة النجاة/ أو فى جهة الهلاك الأبدى، فى جهة الثواب/ أو فى جهة العقاب، فى جهة الحياة/ أو فى جهة الموت، فى ما يخصّ السجل الدينى. كما و تقرر مصيرهم فى جهة الحرية/ أو الاستعباد فى ما يخصّ أهل الكتاب (انظر الآية رقم ۲۹ فى ما يخصّ دفع الجزية)؛ فى جهة الاندماج الاجتماعى/ أو النبذ و الإقصاء، فى جهة الشرف/ أو العار، فى جهة الانتصار/ أو الهزيمة، فى ما يخص السجل الاجتماعى.

و لكن هنا، كما فى أى مكان آخر من الخطاب القرآنى، فإن الرهان الدينى هو الذى يشتغل أو يمارس دوره بصفته ديكتاتورية النهاية أو الغاية النهائية التى لا غاية بعدها. و هكذا نرى بوضوح كيف ترتسم فى الصيغة الأمرية الإيعازية و المعيارية و القاطعة للخطاب أولى

المسارات نحو ما سيصبح التشكيل المنتظم و المتراصّ للعقائد الارثوذكسية، و الشيفرات القانونية الموضوعة فى خدمة السلطة السياسية المركزية. و لكن سرعان ما انتقلنا من ديكتاتورية الغاية النهائية التى لا غاية بعدها إلى ديكتاتورية الغاية السياسية فى ظل الخلفاء، و الأئمة، و السلاطين، و الأمراء، ثم اليوم القادة «الرؤساء». نقول ذلك و نحن نعلم أن الخطاب القرآنى كان يقدم الغاية النهائية بصفتها دينية أولا، ثم دنيوية بشكل ثانوى. إن كل العلوم الدينية التى انتشرت و تطوّرت فى السياقات السياسية منذ عهد السلالة الأموية زادت من أهمية التلقّى الدينى للخطاب القرآنى عن طريق التخفيض من أهمية الغائية الاجتماعية و السياسية، و تصغيرها و سحبها فى اتجاه ما هو سلبى.

و لكى نبيّن بشكل أفضل كيف أن نص سورة التوبة يساعدنا على الفهم الأكثر دقة

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۵

و صحة لطريقة التمفصل ما بين الغائية الاجتماعية- السياسية، و الغائية الدينية المحدّدة على أساس انها البحث عن النجاة الأبدية، فإنه يكفى أن نوضح المضامين الحقيقة للمفردات أو للمعجم اللغوى المستخدم فيها. و هى مفردات تنتظم على هيئة حلقات معنوية تدور حول المفهوم المركزى ل «التوبة». إليكم على سبيل الإشارة جردة مختصرة لهذه المفردات. و هى جردة تعطينا فكرة عما أدعوه بالحلقات أو التمركزات المعنوية:

۱- مؤمنون/ كافرون، فاسقون، قوم لا يعلمون.

۲- صلاة، زكاة، صدقة، قربات/ جزية، مغرم.

۳- مسجد حرام، بيت اللّه، مسجد اللّه/ مسجد ضرار.

۴- أمر اللّه، اللّه غفور، رحيم، توّاب، كلام اللّه، سبيل اللّه، رضوان.

۵- الأشهر الحرم، نسىء، كل عام مرّة أو مرتين.

۶- اليوم الآخر، جنة، درجة عند اللّه، نجس، نار، خزى، فوز، طهارة.

۷- تجارة، كنز، ذهب، فضة، أموال، أولاد، إخوان، أزواج، عشيرة، فتنة، قعد/ خرج، جاهد، نفر، نبر، جنود اللّه، سكينة.

۸- أغنياء، أولو الطول، المعذّرون من الأعراب، سخر، استهزأ، المهاجرون، أنصار، الذين تابعوهم بإحسان.

۹- سىء، خسر، حبطت أعمالهم، عدو، قتل، حارب، أخذ، غلظة/ عمل صالح، طاعة، حدود اللّه، براءة، عهد، استجار/ أولياء، نور اللّه، الهدى، دين الحق، الدين القيّم، عالم الغيب و الشهادة، رب العرش العظيم «۱».

يمكننا أن نطيل هذه اللائحة و نصنّف، طبقا للتمركزات المعنوية، كل المعجم اللفظى للسورة. و لكن الوحدات (أو الكلمات) المذكورة تكفى لتوضيح مشاكل التفسير، و آليّات إنتاج المعنى. و بشكل عام، فإن المعجم اللفظى للسورة و أسلوبها يظلّان على مستوى التعيين الحرفى و الفهم المباشر. و لا نلاحظ وجود مجازات حيّة عديدة، بل على العكس إن عددها قليل جدا. و أقصد بالمجازات الحيّة الإبداعات المعنوية المتكررة جدا فى الأنماط الأخرى من الخطاب القرآنى: كالنمط السردى، و النمط الحكمى، و النمط التسبيحى أو الترتيلى، و النمط الكاشف أو الكشفى. أما هنا، أى فى سورة التوبة، فنجد إشارات محدّدة عن الزمان، و المكان، و الفئات الاجتماعية المحسوسة (كيوم حنين، و مسجد ضرار،

---

(۱) فى ما يخصّ ترجمة كل هذه المصطلحات العربية القرآنية إلى اللغة الفرنسية و الاطلاع على شروحات أولى لها، شروحات مطبوعة أكثر مما يلزم بطابع اللاهوت التبسيطى، انظر الكتاب التالى لحمزة بو بكر (بالفرنسية): القرآن- ترجمة جديدة و شروحات:Coran .Traduction Le :H .Boubakeur . ۲۷۹۱،Denoel /Fayard ،Paris ،commentaires et nouvelle

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۶

و المسجد الحرام، و أولو الطّول، و الأعراب، إلخ ...) و كذلك الأمر فى ما يخص المنافسات المحاكاتية (أو المزايدات) المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة، فقد عبّر عنها بوضوح من خلال التضاد الكائن بين المسجد الضارّ و الكافر (مسجد ضرار)، و المسجد المقدس (المسجد الحرام). كما و عبّر عنها من خلال التعارض الكائن بين التقويم الوثنى المتلاعب به (نسىء)،/ و بين التقويم المؤسّس من قبل اللّه (يوم خلق السماوات و الأرض)./ و كذلك عبّر عنها من خلال التضاد الكائن بين الزكاة التى يقدّمها الإنسان للتقرّب من اللّه (أى صدقة، أو قربات)،/ و بين الضريبة المذلّة (مغرم، جزية)، و كذلك بين العهد المتقيّد به على غرار الميثاق،/ و العهد المنكوث به لأسباب مادّية أو لغايات منفعية.

إن هذه المتضادات تدخل فى الجدلية الأكثر عمومية و الهادفة إلى تشكيل الذات بالمعنى القوى للكلمة (و يقابل ذلك أو يعادله ذلك التضامن العاملى بين أنا- أنت- أنتم).

كما و تؤدى إلى تشكيل الآخر بالمعنى القوى أو المطلق للكلمة (أى: هم). و هذه الجدلية هى فى البداية اجتماعية- سياسية، و لكنها سرعان ما تتحوّل إلى تركيبة سيميائية و معنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد و التسامى و التقديس و التجذير الانطولوجى. أقصد تسامى الواقع المعاش العادى لمختلف الفرقاء المتصارعين المقصودين فى الخطاب و إضفاء القدسية و الانطولوجيا عليهم. و هكذا يحصل الانتقال المستمر من السيرورة الاجتماعية- التاريخية المعاشة إلى العبارات النموذجية و المثالية المتعالية ذات الأهمية التحريكية للوجود (أعنى تلك التى تحدّد للوجود البشرى أهدافا مثالية لكى يتمّ التوصل إليها). إن هذا الانتقال هو الذى سيؤمّن للخطاب القرآنى قدرة لا تنفد على التكرّر فى حالات اجتماعية- تاريخية مشابهة لتلك التى كانت فى أصل بلورته الأولى (أو سبب بلورته لأول مرة). و هنا بالضبط تكمن القوة الكشفية أو الكاشفة للخطاب النبوى. فهذه الوظيفة الكشفية التى يمكن القبض عليها أو تلمّسها فى الآليّات اللغوية للخطاب استخدمت فيما بعد كقاعدة محسوسة للبلورة اللاهوتية لمفهوم الوحى. و كانت الأدبيات التى كتبت عن الإعجاز، أى عن المكانة اللغوية التى لا تضاهى للخطاب القرآنى، قد شعرت حدسيا بهذه الوظيفة الكاشفة، و لكنها جعلت منها موضوعا تبجيليا أكثر مما اتخذتها كمادة للتفحّص اللغوى الدقيق و المنتظم.

بعد أن وصلنا فى التحليل إلى هذا المستوى، فإنه يتعيّن علينا أن ندقّق بشكل أكثر (أو نعدّل قليلا) من المخطط البيانى الموضّح سابقا. فالذات الكبرى التى كانت فى طور الانبثاق و التشكّل و التى كانت حريصة، لأول وهلة، على أن تضمن أمانها الاجتماعى و السياسى، كانت لا تزال تضم بين أعضائها أشخاصا غير موثوقين. و هم الذين دعاهم القرآن ب المنافقين و الفاسقين. و اتهمهم بأنهم يزرعون الفتنة، و يشعرون سرا بالفرح عند ما يتعرّض البطل المحوّل أو المغيّر (أى الرسول) إلى بعض النكسات أو الهزائم. و هم الذين

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۷

ينتظرون الفرصة السانحة أو المؤاتية لكى يعودوا إلى الذات السابقة، ذاتهم الأولى. و نقصد بها التضامنات العشائرية و القبلية ضمن إطار الشرك أو تعددية الآلهة، أى قبل فرض التوبة المعاشة و كأنها استسلام للجماعة المنتصرة أكثر مما هو تحوّل مخلص و صادق إلى دين النجاة (و هنا يشير القرآن إلى الفرق بين أسلم و آمن، و ذلك فى الآية الرابعة عشرة من سورة الحجرات: «قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لمّا يدخل الايمان فى قلوبكم ..»).

هكذا نستطيع الآن أن نلمح القيمة المزدوجة للتوبة. ففى السيرورة الاجتماعية- التاريخية التى تحيل اليها فى الأصل، نلاحظ أنها تتمثّل أساسا فى الاستسلام من دون شروط، أقصد: استسلام المعارضين. أو قل إنها تعنى فى أحسن الظروف عقد «سلام الشجعان» الذى يتيح لمعارضى الأمس أن يصبحوا مناضلين متحمسين من أجل الانتصار المطلق للذات الكبرى و المثالية. و علامات الاستسلام تتجلى أولا فى ممارسة الشخص للصلاة و الزكاة الشرعية (أى الصدقة). و هما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين. و لكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعى و السياسى للفرد. فعند ما يصلّى المرء علينا وراء النبى أو

مع مجموعة من المسلمين، أو عند ما يدفع ضريبة تغير اسمها لكى تصبح صدقة أو زكاة بدلا من مغرم، فإن عمله هذا يكتسب أهمية دينية فى الوقت الذى يؤدى فيه الوظيفة الاجتماعية- السياسية نفسها. إن ذلك يعنى كسر العصبيات أو التضامنات التقليدية، و التخلّى عن الآباء، و الزوجات، و الأطفال، من أجل الانضمام إلى الجماعة الجديدة. و هذا ما يفسّر لنا سبب رفض البدو أن ينخرطوا فى الجهاد الذى قدّم لهم على أساس أنه نضال فى سبيل اللّه. و لكنه كان فى الواقع يمارس دوره طبقا للمجريات المعتادة للصراع الذى قد يندلع بين الفئات الاجتماعية من كل الأحجام و الأشكال. فمجريات الجهاد أو أساليبه كانت هى نفسها مجريات و أساليب هذه الصراعات أو الحروب السابقة على الإسلام. فقد استخدم، مثلها، أسلوب الحصار، و نصب الكمائن، و القتل، و الأسر، و أخذ الغنيمة. و كانت له نفس غاياتها، أى التوصل إلى السلطة، ثم التوسّع و ترسيخ الدولة. و نقصد بالفئات الاجتماعية من كل الأحجام و الأشكال: العشائر و القبائل العربية، و ذلك بانتظار أن توسّع الفتوحات تلك الظاهرة لكى تشمل، مع الرهانات عينها، شعوبا عديدة.

إنّ العامل- الذات- المرسل- المرسل إليه الأعظم هو الذى يحدّد الأدوار و المكانات، و هو الذى يقرّر ما إذا كان ينبغى دمج أو رفض الأفراد و المجموعات المختلفة فى الفئة الظافرة الجديدة. و هو يقرّر ذلك انطلاقا من تحديد مثالى للتوبة، حيث نرى وجهيها الدينى و الدنيوى كليهما «*».

---

* بمعنى أن التوبة تعنى الخضوع للسلطة الجديدة سياسيا، و الخضوع للّه دينيا. و بالتالى فهو خضوع مزدوج:

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۶۸

إليكم الآن وجه المؤمنين أو صورتهم كما يحدّدها الخطاب القرآنى: «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و يطيعون اللّه و رسوله أولئك سيرحمهم اللّه أنّ اللّه عزيز حكيم. وعد اللّه المؤمنين و المؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها و مساكن طيّبة فى جنات عدن و رضوان من اللّه أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (سورة التوبة، الآيتان: ۷۱- ۷۲).

إنّ المؤمنين و المؤمنات هم- أو كانون فى البداية- كناية عن فئة اجتماعية محدّدة أولا من قبل العصبية التضامنية التى يدينون بها لبعضهم البعض. و كانوا يشتركون فى نفس الخضوع أو الولاء للسلطة، أى للنبى. و هذه السلطة كانت قد خلعت عليها المشروعية من قبل سيادة عليا هى: اللّه. و كانوا يمتلكون معرفة واضحة عن الخير و الشرّ لأنهم يستطيعون أن يأمروا بالأول و ينهوا عن الثانى. و كانوا مرتبطين باللّه عن طريق عهد أو ميثاق. ما ذا يقول هذا العهد؟ إنه يقضى بأن يقدّموا الطاعة للّه و رسوله مقابل حصولهم على النجاة بأرواحهم فى الدار الآخرة. و يمهّد لهذه النجاة بنصرهم على هذه الأرض (بمعنى أن اللّه يمهّد لنجاتهم فى الآخرة بنجاة عاجلة فى الدنيا. فهو الذى ينجّيهم و ينصرهم على أعدائهم).

إنّ الوجه الدينى للتوبة عبارة عن مجموعة الصور و التصوّرات التى تشكّل أو تنظّم مخيالا- كونيا أو عالميا. فهناك أنهار تجرى، و منازل رائعة وسط حدائق أو جنّات يستحيل علينا أن نحدد موقعها أو أن نموضعها فى زماننا و مكاننا المحسوسين. و رضى اللّه الذى يوعدون به أيضا لا يتجسّد عمليا إلّا ضمن مقياس أنه يحظى بوساطة رضى النبى و الجماعة بأسرها. و هكذا نلتقى بالوجه الدنيوى و العملى للتوبة. و نقصد به إطاعة سلطة راسخة، أو إطاعة أحكام أخلاقية و قانونية و ثقافية مقبولة من قبل أعضاء الجماعة إلى حد كبير، لا سيما و أنهم هم منتجوها الفعليون و ناشروها. و التوبة المحدّدة على هذا النحو كانت تمثّل على مدار التاريخ الإسلامى العملية الحاسمة و الممر الاجبارى لكى يعيدوا دمج مسلم منحرف داخل الجماعة (أقصد داخل طائفة المسلمين). و هذا ما حصل للمفكر الحنبلى ابن عقيل الذى أخضع للاختبار الشعائرى للتوبة العلنية، و ذلك لكى يتراجع عن المواقف المنحرفة التى اتّهم بها «*».

- دينى و دنيوى. إنه خضوع كامل، مطلق، يشمل الدنيا و الآخرة. يقول النص: وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ

سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [سورهٔ التوبهٔ، الآیات ۱۰۲- ۱۰۴].

* هذا یعنی أن التوبهٔ القرآنیهٔ تحولت إلی نموذج أعلیparadigme یتجاوز الأزمنهٔ و یخترق العصور.

و الدلیل علی ذلک أنه کلما أخطأ مسلم أو انحرف عن قصد أو غیر قصد فإنه لا ینجو بجلده إلّا عن طریق تقدیم توبهٔ علنیهٔ علی رءوس الأشهاد. و هذا بالضبط ما حصل للمفکّر الحنبلی ابن-

القرآن من التفسیر الموروث إلی تحلیل الخطاب الدینی، ص: ۶۹

إنّ السیادهٔ العلیا التی تحدّد و تنظّم الذات الکبری (أو الهویهٔ) هی نفسها التی تحدد أیضا الآخر المختلف فی المطلق، أی أولئک الذین لا یحرمون ما حرم الله و رسوله، کما تقول الآیهٔ التاسعهٔ و العشرون من سورهٔ التوبهٔ. و هکذا نجد أن الأمر یتعلّق فعلا بالدمج الاجتماعی و الثقافی، بل و یمکن القول بالدمج السیمیائی أو الدلالی إذا ما فکّرنا فی العلامات الخارجیهٔ للطاعهٔ أو التقدیم الطاعهٔ. و هذا الدمج یتمّ عن طریق الأحکام الاخلاقیهٔ- الفقهیهٔ و التصرّفات الطقسیهٔ- الشعائریهٔ التی تحدّد مجال الحلال و مجال الحرام. و إنّ جمیع ذری الوجود قد أصبحت معنیهٔ بهذا الضبط التنظیمی. فهناک الطاهر/ و النجس أو الرجس، و هناک المقدس/ و الدنیوی، أو المسجد الحرام/ و مسجد ضرار، أو أشهر حرم/ عام، و هناک المعنی/ و القوهٔ، الغنی/ و الفقر، الاستقامهٔ/ و الضلالهٔ، العدالهٔ/ و الظلم، الصحّهٔ/ و الخطأ، الأرض/ و السماوات .. إلخ. و لم تحدد أیّ من هذه الذری بذاتها و لذاتها، أی بطریقهٔ مستقلّهٔ. فکل ذروهٔ من هذه الذری تفترض وجود الأخریات مع المحافظهٔ علی المراتبیهٔ الهرمیهٔ المقدسهٔ أو التی یتعذّر مسّها. و هذه المراتبیهٔ تتمثّل فی: اللّه بکل صفاته، ثم النبی المبلّغ أو المبشّر، أو الوسیط، أو القائد، ثم المؤمنین المستفیدین من نعم اللّه و الطائعین الشاکرین. و هذه هی ثلاثهٔ مستویات من التجلّی، و هی تتوافق مع ثلاثهٔ أدوار متمایزهٔ یقوم بها العامل- الذات- المرسل- المرسل إلیه الأعظم. فهو یملأ بحضوره قدر المخلوقات و کل الخلیقهٔ (إذا ما استخدمنا لغهٔ دنیویهٔ قلنا: یملأ العالم، و البشر، و تاریخهم). و الکلّ یتلاقی فی «دین الحقیقهٔ المطلقهٔ»، أو «دین الحق»، أو «الدین القویم»، أی: الإسلام. و هو- أی الإسلام- مرتبط بنفس نظام ظلال المعانی المتولّدهٔ عن التوبهٔ (*)».

و بهذا المعنی، فإن الإسلام یمثّل آخر نسخهٔ عن الدین المقبول من قبل اللّه، أو الذی رضی به اللّه للبشر، کل البشر.

إن الفقرهٔ السابقهٔ لیست کافیهٔ. لما ذا؟ لأننا إذ نستخدم مباشرهٔ مفردات المعجم القرآنی، فإننا نتخلّی عن اللّغهٔ الواصفهٔ التفکیکیهٔ لعلم العلامات السیمیائیهٔ لکی نعید إدخال

- عقیل، کما یذکر أرکون. فقد کان عقلانیا قریبا من المعتزلهٔ و المتصوّفهٔ قبل أن یعتنق المذهب الحنبلی تحت الضغط و التخویف. و قد اضطر لإعلان التوبهٔ و التراجع عن کتاباته السابقهٔ و أفکاره التی اعتبرت منحرفهٔ من قبل الحنابلهٔ الذین کانوا أقویاء جدا فی بغداد آنذاک. عاش فی الفترهٔ السلجوقیهٔ بین عامی ۱۰۴۰ و ۱۱۱۹ م.

* المقصود بظلال المعانیConnotations المعانی الحافّهٔ التی تحیط بکلمهٔ «التوبهٔ»، أی جمیع القیم المرتبطهٔ بها، و التی کانت سورهٔ التوبهٔ قد فصّلتها و وضّحتها طبقا للآیهٔ التالیهٔ: التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاکِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ (الآیهٔ ۱۱۲). نلاحظ أن أرکون یصرّ علی استخدام مصطلحات ألسنیهٔ و لیس لاهوتیهٔ لوصف کیفیهٔ تولّد المعنی فی النصّ القرآنی.

القرآن من التفسیر الموروث إلی تحلیل الخطاب الدینی، ص: ۷۰

جمیع التحدیدات اللاهوتیهٔ المتراکمهٔ عن طریق قرون متطاولهٔ من استخدام هذا المعجم و الدوران حوله و تأویله. ینبغی ألا ننسی أن

لهذا المعجم اللفظى تاريخا سوف يمحى أو يتلاشى تدريجيا عن أنظار المؤمنين كلما راحت الذاكرة الثقافية الجماعية تتولّد أو تتشكّل عن طريق أدبيات مهمومة بالتحوير الدينى للتاريخ الدنيوى و تحويله إلى لحظة تدشينية عظمى أو مقدسة (و هى اللحظة المعبّر عنها بنزول الوحى القرآنى). قلت مهمومة بذلك أكثر مما هى مهمومة أو مهتمة بكتابة التاريخ الفعلى للماضى أو بالتعبير الدقيق عن الحقيقة المعاشة للماضى. و هكذا راحت جميع كتب التاريخ الإسلامى تندرج داخل جدران حكاية تأطيرية كبيرة ذات جوهر أسطورى و لاهوتى «۱».

إنّ وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة كما أشرت إلى ذلك فى مكان آخر. لما ذا؟

لأنها هى وحدها التى تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية. و هكذا نطبّق التحليل الألسنى، و التحليل السيميائى الدلالى، و التحليل التاريخى، و التحليل الاجتماعى أو السوسيولوجى، و التحليل الانتربولوجى، و التحليل الفلسفى. و على هذا النحو نحرّر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلى جديد للظاهرة الدينية، و لكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعى- التاريخى الكلّى.

إننا نجد فى سورة التوبة، كما فى مقاطع أخرى عديدة من القرآن، مفاهيم من نوع:

«دين الحق» أو «الدين القويم» أو «الإسلام»، منخرطة فى الجدلية الاجتماعية المحرّكة من قبل فاعلين ذوى آفاق معنوية و مصالح مباشرة متغايرة. فهم، أى الفاعلون الاجتماعيون، يقومون بالمزايدة على نفس رهانات الحقيقة و النجاة المدافع عنها من قبل فئات أخرى منافسة. و نقصد بهم: اليهود، و المسيحيين، و المشركين، و الكفّار، و المنافقين. و معلوم أن أسماءهم مطبوعة أو متأثرة باستراتيجية الدمج أو النبذ، و ذلك طبقا لتجاربهم مع النداء الذى يدعوهم لإعلان التوبة أم لا. و نلاحظ أن مفهوم اللّه الواحد مبلور ليس من أجل مضامينه الخاصة، و إنما أولا و قبل كل شىء من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب.

تقول السورة: وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (الآية ۳۰).

---

(۱) لقد صدرت مؤخرا كتب عديدة تبيّن لنا كيف أن العلوم الدينية كانت قد شكّلت الفضاء الأسطورى (أو المثالى). و هو فضاء يسقط كل التاريخ الدنيوى على اللحظة التدشينية العليا للنبوّة من أجل أن يحذف فى كل مرة الأخطاء و الانحرافات (الحاصلة بالضرورة داخل المسار التاريخى) و يرميها خارج ما يدعوه الخطاب الإسلامى (أو الأصولى) المعاصر بالإسلام الصحيح أو الأصالة. انظر بهذا الصدد تحليلات الباحث أورى روبان: عين الشاهد: حياة محمد كما رؤيت من قبل المسلمين الأوائل. تحليل نصّى: Early the by Viewed as Muhammad of Life The :Beholder the of Eye The :Rubin Uri Muslims. A Analysis Textual A ،Princeton ،۵۹۹۱

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۱

نلاحظ هنا أن المناقشة تدور حول ذروة السيادة العليا التى تؤسّس مشروعية سلطة النبى و المؤمنين. و نلاحظ أيضا أن اليهود و المسيحيين مطالبون بالتراجع عن أخطائهم (أى أن يتوبوا) تماما كالمشركين. فالسلطة أو السيادة العليا لا ينبغى بعد الآن فصاعدا أن تنتمى إلّا إلى اللّه (المعاد تحديده بشكل صحيح من قبل العامل- الذات الأعظم المرسّخ للميثاق الجديد)، ثم إلى النبى (الذى كان فى طور خوض المعركة على كافة الجبهات: من عسكرية. و سياسية، و ثقافية، و رمزية «*». و هذا هو معنى الجهاد المنقذ الذى دعى إليه المؤمنون و الذى يرفضه المتقاعسون، و المترددون، و الحانثون بوعدهم). أما المؤمنون أنفسهم، فهم موزّعون على مراتب متفاوتة هرميا من حيث الأهمية و ذلك طبقا لتاريخ انخراطهم فى «الجهاد فى سبيل اللّه». فالذين انخرطوا فى وقت مبكر أفضل من الذين انخرطوا فى وقت متأخر. و هذا الجهاد سوف يستمر على هيئة أشكال عديدة، و سوف يقنّن أو يقولب من قبل الفقهاء الذين

سيرسمون الحدود الفاصلة دينيا و سياسيا بين دار الإسلام/ و دار الحرب.

نلاحظ أن عبارات من نوع «قال اللّه تعالى» أو «قال تعالى» تستهلّ كل محاجّات السيادة و الهيبة من أجل تسوية الخلافات بين نفس الفئات المتنافسة أو المتصارعة و المستهدفة فى سورة التوبة. و هكذا نرى كيف أن اللجوء الى المشروطيات الاجتماعية و التاريخية التى أحاطت بالخطاب القرآنى يجبرنا على تعرية عمليتين أساسيتين من عمليات كل خطاب إيديولوجى. فلكى يجعل هذا الخطاب الغاية أو بالأحرى الغائية المقترحة على الفاعلين الاجتماعيين مطلقة، فإنه يلجأ إلى جعل وسيط هذه الغائية مطلقا (و هو هنا دين الحق الملقّن و المقبول من قبل اللّه الحقيقى).

إن هذه العملية المتمثّلة باضفاء السمة الإطلاقية على الغائية المثلى سوف تشهد انحرافا إيديولوجيا سريا أو خفيا عند ما تنقل الوظائف المضطلع بها نحويا، و سيميائيا، و تاريخيا من قبل العاملين المدعوين: اللّه و رسوله، إلى الوسطاء البشريين و يضطلعون بها فعلا. و أقصد بالوسطاء البشريين هنا جميع الفقهاء، و المفسّرين، و المؤرّخين القدامى، و القضاة. فهؤلاء هم الذين سينخرطون فى تفسير «كلام اللّه»، و التعليق عليه، و تكبيرة و توسيعه إلى ما لا نهاية، و ذلك تحت تأثير الضغوط المتغيّرة للسياقات التاريخية، و الثقافية، و الاجتماعية، ثم فى ما وراءها تحت تأثير ديمومة ظلال المعانى الإجبارية،

---

* النبى لم ينتصر عسكريا فقط على أهل مكّة، و إنما انتصر أيضا رمزيا، أى فكريا و عقائديا. فقد أحلّ الدين الجديد (الإسلام) محل الدين العربى الذى كان سائدا آنذاك. و أما فى ما يخصّ الجهاد، فإننا نحيل القارئ إلى الكتاب الذى أصدره ألفريد مورابيا بعنوان: الجهاد فى الإسلام القروسطى (و هو بالأصل أطروحة دكتوراه): Michel Albin ،Paris ،medieval lIslam dans،۱۹۹۳ Gihad Le :Morabia .Alfred

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۲

و الإكراهات النحوية و السيميائية للخطاب القرآنى المتلوّ شفهيا و المقروء دائما «۱». و يمكننا أن نتحدث هنا عن حصول محو أو طمس تاريخى للعامل- الذات- المرسل الأول و الأعظم. كيف؟ عن طريق تعرّض صورته فى مخيال المؤمنين لتحوّلات مستمرة يمكن للمؤرّخ التحليلى وحده أن يحدّدها و يوضّحها بشكل موضوعى. فعلى مستوى اللحظة القرآنية نلاحظ أن «اللّه» مقدّم على نحو لكى يدرك أو يتصوّر بصفته فاعلا موجودا دائما فى الحياة اليومية للنبى و للمؤمنين. و هذا ما يدلّ عليه تكرر كلمة «اللّه» و صفاته باعتباره الفاعل النحوى للأفعال بشكل كثيف جدا فى القرآن، هذا فى حين أن كلمة «الإسلام» لا تتكرر إلّا سبع مرات فقط «۲». و لكن فى الخطاب الإسلامى المعاصر تنعكس الأمور بشكل مذهل حقا، و ذلك لمصلحة كلمة «إسلام» التى أصبحت كالجراب تتسع لكل شىء و يضعون فيها كل شىء. و هذا الخطاب الإسلامى المعاصر تمّ تضخيمه من قبل المعلّقين السياسيين أو كتّاب المقالات السريعة و الصحفية فى الغرب. و هذا يعنى أن مفهوم اللّه كما تمّت بلورته فى القرآن لن يفلت من عمل التاريخ أو تأثير التاريخ على الوعى الدينى و الحياة الدينية. و هذه بدهية أخرى تنتج عن قراءتنا لسورة التوبة، و لكن الخطاب الإسلامى الارثوذكسى يستمر فى الإبقاء عليها داخل دائرة اللامفكّر فيه.

إن مسألة الوساطة معترف بها، و لكن لم يفكّر بها قط بشكل صحيح أو مطابق من قبل جميع الارثوذكسيات المتولّدة عن الايديولوجيات الكبرى التى حوّلت التاريخ أو غيّرت وجه التاريخ. كل تراث الفكر التوحيدى يعترف بوساطة الأنبياء، ثم وساطة رجال الدين «المأذونين» من أجل تحيين أو تجسيد كلام اللّه الموحى. و لكن هذا الاعتراف يظلّ على مستوى التشخيص التصوّرى من أجل الإيمان، أو لنقل بشكل أفضل، من أجل المخيال الدينى الذى لا ينفصل عن المخيال الاجتماعى. و لهذا السبب نقول إنّ الباحثين انخرطوا فى التأملات التجريدية عن علم النبوّة أكثر مما انخرطوا فى الدراسة الوضعية أو الواقعية لكلنا الذروتين اللتين تلعبان دور الوساطة بالنسبة لكل الوجود البشرى. و نقصد بهما: ذروة اللغة فى مختلف أنماط تحقّقها أو تحقيقها للفكر (انظر المناخات

السيميائية)، كما نقصد ذروة العامل الاجتماعى- التاريخى حيث يواصل التاريخ عمله أو تأثيره بالتفاعل مع عمل الروح أو الفكر.

---

(۱) إن الجانب النحوى من الخطاب القرآنى كان هو الذى حظى باهتمام التفسير الإسلامى التقليدى أكثر من غيره. و لكن حتى هنا نلاحظ أن ضغط المسلّمات اللاهوتية يفعل فعله أو يظهر مفعوله. نقول ذلك و نحن نعلم كيف أن قراءات القرآن كانت قد «شذّبت» أو تم التقريب و المواءمة بينها بشكل تدريجى.

و نقصد بذلك أنهم غربلوها و نخلوها و اختاروا منها بعض العناصر و حذفوا بعضها الآخر من أجل التوصل إلى إجماع «أرثوذكسى».

(۲) انظر مقالتى بعنوان «الإسلام»، الواردة فى الموسوعة القرآنية المذكورة آنفا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۳

إننى لا أزعم أن التراث التفسيرى و اللاهوتى قد أهمل كلّيا هاتين الذروتين الوسائطيّتين، إلّا أنه عاملهما بواسطة أنماط المعقولية الخاصّة بالفكر الجوهرانى، الذاتى، المثالى، الحرفى، العاجز عن هضم جدلية المثلثات المفهومية المحدّدة سابقا. ففى تاريخه الكونى، كما فى تفسيره للقرآن، نلاحظ أن الطبرى ينقل كل الحكايات التأطيرية «۱» المستلهمة من الرؤيا الاسطورية، أو من التقوية الورعة للنبى من أجل أن يموضع، «تاريخيا»، كل آية. فلم تخلق الأخبار فقط و هم الكشف التاريخى عن أسباب النزول، و إنما جعلت أيضا من الصعب التوصّل إلى الوضع الاجتماعى- التاريخى فى وظيفته الوسائطية الأولية. لما ذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتذالا غالبا ما يحوّر و يحوّل إلى عمل معجز، أو درس نموذجى أعلى، أو مقولة لاهوتية- فقهية.

كنا قد بيّنا كيف أن القراءة الحديثة لا ينبغى بعد الآن أن تحذف بشكل تعسفى أو اعتباطى الحكايات الاسطورية كما فعل العقل الوضعى لزمن طويل بالنسبة لما دعاه بالأكاذيب، و الخرافات، أو الحكايات الشعبية. و إنما ينبغى علينا أن ندمج هذه المادة بصفتها موضوعا يقوم علم النفس التاريخى بدراسته. و ذلك من أجل أخذ العلم بتاريخية العقل، و الخيال، و الذاكرة الجماعية. ينبغى أن نعلم أن جميع القراءات المؤمنة تغنى المراجع الوثائقية التى يحتاجها المؤلّف من أجل الإلمام بالانتربولوجيا الدينية الخاصة بأى سياق اجتماعى- تاريخى. و يمكن القول بهذا الصدد إنّ الخطاب القرآنى يمارس قراءة إيمانية لذلك التراث الطويل الذى يمثّله تاريخ النجاة بالنسبة لأهل الكتاب. و لكنه يضيف إليه ديناميكيته الخلّاقة الخاصّة عن طريق إعادة تنقيح أو تعديل الرمزانية التحتية المتضمّنة فى هذا التراث. و لكى يفعل ذلك، فإنه يبنى عن طريق لمسات أو تعديلات متتالية المكانة الروحية للنبى- الرسول الذى يسهم فى التغيير النهائى و الأخير للميثاق. ففى مرّات عديدة يطلب من هذا النبى (أى من محمد) ألا ينبهر أو يخاف من ثروة المعارضين له أو غناهم، أو من كثرة أولادهم «*». و عندئذ يقوم الخطاب القرآنى بإجراء نوع من التسامى أو التصعيد على البطل المحوّل أو المغيّر للتاريخ. يقول القرآن: «و ما لكم من دون اللّه من ولىّ و لا نصير» (الآية ۱۱۶)، ثم: لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ (الآية ۱۲۰). ثم عند ما يشعر النبى باليأس، ينبغى له أن يفهم ما يلى: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (الآية ۱۲۹).

---

(۱) فى ما يخصّ مفهوم الحكاية التأطيرية، أى التى تؤطّر للموضوع أو تمهّد له، فينبغى القول بأنه مستمد من النقد الأدبى. و قد استخدم بشكل خاص من أجل دراسة حكايات ألف ليلة و ليلة. و لكنّى استخدمته أيضا فى دراسة سورة الكهف الواردة فى هذا الكتاب. و قد استخدمته لأول مرة فى كتابى: قراءات فى القرآن، مرجع مذكور سابقا.

* الآية التى يشير إليها أركون هنا هى التالية: فَلا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِها فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كافِرُونَ [الآية ۵۵]. و فيما بعد تقول الآية (۷۳): يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۴

كلّ مؤمن سوف يحاول أن يستملك مضامين الأمل و آفاقه التى فتحتها له هذه الآية.

و هنا تكمن ميزة أو فرادة القراءة الإيمانية الوجودية للقرآن. و ذلك لأن صياغته اللغوية تلبّى بالضبط أمل المؤمنين هذا من أجل بعث الرجاء إلى ما لا نهاية فى حالات الهلع، و المحن، و اضطراب حبل الأمن أو انعدامه، ثم بشكل يتعذّر تجاوزه أمام الموت المحتّم. فالمسلمون يرافقون الميت مثلا- أيا تكن مرتبته الاجتماعية أثناء حياته و هم يرددون: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ. صحيح أن التلاوة الشعائرية لهذه الآية لا تعنى بالضرورة أن كل مسلم قد استبطن مضمونها. و لكن العبارة تتيح لنا أن نقيس إلى أى مدى نسينا فيه هذا التفكير التأملى و المتماسك حقا فى ما يخصّ الموت. فقد هجر هذا التفكير ثقافتنا الحديثة القائمة على عدم الاعتقاد أو عدم الايمان (فى نظام الحداثة لا توجد إلّا حياة واحدة هى التى نعيشها.

و بالتالى فالموت يشكل قطيعة عدمية و نهائية لأنه لا توجد حياة بعد الموت ...).

و إذا كنا نجد فى إطار سورة التوبة إيعازات تعبّر بالأحرى عن موقف قوة لدى البطل المغيّر أو المحوّل، فذلك لأن مكّة كانت قد فتحت و أصبح أمن الطائفة مضمونا بشكل أفضل. و هكذا نجد أن البطل يستطيع، بل و يتوجب عليه أن يمتنع عن الصلاة على الميت، أو الوقوف أمام قبره إذا كان أحد أولئك الذين «ماتوا و هم فاسقون» كما تقول الآية الرابعة و الثمانون. و ينبغى عليه أن يرفض إشراكهم فى الجهاد حتى و لو طلبوا ذلك. كما و ينبغى عليه أن يقتلهم و يخوض ضدهم معركة لا شفقة فيها و لا رحمة، و يجبرهم على دفع الجزية و هم صاغرون ... و هكذا ننتقل من التبشير الموجّه إلى «القلب»، أى إلى أولئك الذين لهم آذان لكى يسمعوا بها و عيون لكى يبصروا بها، إلى التصرّف السياسى التمييزى المتحيّز الذى يحدّد الانتماءات، و الالتزامات، و التصرفات باسم نظام جديد من القيم التى كانت فى طور التشكّل و الانبثاق و الترسّخ.

إن إعلان الانتماء إلى هذا النظام هو الذى يفسّر لنا سبب تسفيه العصبيات التضامنية الممارسة لدى الخصم أو الحطّ من قدرها. و هى عصبيات ممارسة داخل إطار تعددية الآلهة (أى الشرك) كما هو معلوم. كما و يفسّر لنا سبب تعظيم القرآن للقطيعة مع الآباء، و الأبناء، و العشيرة، و الغنى، و الحياة المادية المباشرة، و كل ذلك من أجل إعادة تأسيس الرابطة الاجتماعية على أسس أخرى غير السابقة. فالصلاة على الميت مثلا يعتبر عملا علنيا يرسّخ ليس فقط دمج كل فرد داخل الجماعة، و إنما يمثّل أيضا تواصلا روحيا و حميميا مع بقية أعضاء الجماعة، و هم جميعا مدعوون إلى الدخول فى تاريخ النجاة. و بالتالى، فإن منع الصلاة على الذين ماتُوا وَ هُمْ فاسِقُونَ إنما يهدف إلى رسم حدود سياسية فاصلة بين طرفين، و اعتبار هذه الحدود بمثابة الشرط الأساسى للدخول فى تاريخ النجاة. و هذا الدخول يمثّل الرهان الأعظم لكل التحوّلات أو المتغيرات المبتغاة فى السورة المعنيّة

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۵

و كذلك فى الخطاب النبوى برمته. فالمقصود فى نهاية المطاف هو نزع القداسة عن العصبيات القديمة عن طريق تقديس العصبيات الجديدة.

و ينطبق الشىء ذاته على الثروات و الأملاك. فلا قداسة لها إذا كانت عند الخصم، و لكن يعاد تقديسها عند ما تصبح ملكا للمؤمنين الذين «يطهرّونها» أو ينظّفونها عن طريق الزكاة أو الصدقة المقدّمة إلى الفقراء، و اليتامى، و المسافرين. و هكذا نلاحظ أن البعد الاجتماعى و السياسى مرتبط دائما بالذروة الدينية العليا التى تضفى المشروعية على الأشياء.

نقول ذلك و لا سيما أن المستفيدين المعدودين فى الآية ۶۰ من السورة آتون اجتماعيا من ظروف التجنيد و الحرب المفروضة على حزب المؤمنين «*». و بالتالى، فإن الأمر يتعلّق، موضوعيا، بصدام عنيف حاصل بين نظامين من أنظمة العصبية و التضامن. و هما نظامان يؤسّسان سلطتين متنافستين. و على الرغم من أصوله الآنية و الدنيوية، فإن النظام الذى سيصبح فيما بعد «إسلاميا» سوف يحافظ بفضل القرآن و توسعاته التفسيرية على قيمة مقدّسة و مقدّسة «۱».

و الشيء الأكثر دلالة و أهمية هنا هو كيفية معالجة مكانة الشخص البشرى ضمن هذا السياق من الصراع الهادف إلى السيطرة على السلطة الكاملة (أى من دون مشاركة أحد).

فبقدر ما أنّ المؤمنين و المؤمنات قد رفعوا إلى مرتبة مادية و قانونية و أخلاقية و روحية مثالية (انظر كل الآيات التى تخاطبهم مباشرة «**»)، بقدر ما أن الكفّار، و الفاسقين، و المنافقين، و البدو (الأعراب) يعاملون معاملة قاسية جدا و سلبية تماما. فمصيرهم، بحسب الخطاب القرآنى، الموت، و الشناعة، و النجاسة، و العذاب الأبدى، و انعدام الكرامة الإنسانية (أى لا

---

* تقول الآية ۶۰ ما يلى: «إنما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلّفة قلوبهم و فى الرقاب و الغارمين و فى سبيل اللّه و ابن السبيل فريضة من اللّه و اللّه عليم حكيم».

(۱) إن الوظيفة التقديسية التى تتمتع بها الثروات المادية واضحة جدا فى ما يدعونه بالأوقاف الإسلامية.

و لكن على مستوى المرحلة الخاصة بالعمل النبوى، فإن الأمر كان يتعلق بإحلال نمط من الدمج الاجتماعى محل نمط آخر (أى بإحلال الإسلام محل الجاهلية).

** الآيات التى ترفع من قيمة الفئة الجديدة الصاعدة (أى المؤمنين) تتلو مباشرة أو تسبق الآيات التى تخفض من قيمة الفئة الاجتماعية القديمة التى أخذت تنهزم و تفقد مواقعها تدريجيا (أى المدعوة بالكافرين).

لنستمع إلى بعضها: وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [الآيتان ۷۱- ۷۲]. أما الآيات التى تهاجم الفئة المضادة فتقول مثلا:

الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنافِقِينَ هُمُ الْفاسِقُونَ. وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ [الآيتان ۶۷- ۶۸].

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۶

يتمتعون بمكانة الشخص البشرى). لما ذا يحتقرون كل هذا الاحتقار؟ لأنهم يتجرءون على «الخوض و اللعب» و «الاستهزاء» عند ما تنزل آية من الآيات (انظر الآيتين ۶۴- ۶۵) «*»؛ و لأنهم يبنون مسجدا منافسا لمسجد النبى من أجل الاعتراض على الرمزانية الدينية الجديدة، بل و تدميرها؛ و لأنهم حانثون باليمين و ينقضون العهود و المواثيق التى قطعوها على أنفسهم؛ كما أنهم يرفضون الاعتراف بالمقدس الجديد و يستمرون فى التأكيد على صلاحية المقدس الموروث عن آبائهم ... و لذا فإن توبة اللّه ذاتها ممنوعة عليهم. فالتوبة مستحيلة لأننا فى مرحلة حرجة لا يزال فيها بعض من هم فى معسكر المؤمنين يستمعون إلى زارعى الفتنة و الشغب و التشكيك و التمرد «**» (كما جاء فى الآية ۴۷).

و لكن قد تقول العلوم الاجتماعية السائدة اليوم: إنّ كل هذا ليس إلّا انقساما إيديولوجيا ثنائيا بين فئتين اجتماعيتين متنافستين على السيطرة على الرأسمال الرمزى الذى لا بد منه من أجل إضفاء المشروعية على السلطات السياسية. ربما. ليكن. و لكن هذا التفسير يبقى اختزاليا إذا لم يأخذ بعين الاعتبار بعد الأمل بصفته قوة محفّزة للهمم و موضوعا لتحقّق الروح من خلال الإكراهات المادية التى لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها. و هناك اختزال أيضا فى ما يخصّ نقطة محدّدة تماما من البحث الذى قادنا إلى القيام بهذا المسار و ذلك بمساعدة سورة التوبة. و أقصد بذلك ما يلى: نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحى و تجاوزه. أقصد: زحزحة و تجاوز التصور الساذج و التقليدى

* كانت المعركة على أشدّها بين الطرفين. و قد استخدمت فيها جميع الأسلحة من مادية و معنوية. و من هذه الأسلحة الاستهزاء بالخصم أو السخرية منه. تقول الآيتان المشار إليهما هنا: يَحْذَرُ الْمُنافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِما فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِؤُا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ ما تَحْذَرُونَ. وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّما كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَ بِاللَّهِ وَ آياتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ. و قد اتهموا النبى أكثر من مرة بأنه مجنون: «إن هو إلا شاعر أو مجنون»، و ذلك للضغط عليه و تسفيه كلامه و جعل الناس ينفضّون عنه. و بالتالى فالحرب كانت عامة شاملة. بل و وصل بهم الأمر إلى حد بناء مسجد ضرار لكى ينافس المسجد الذى أقامه النبى.

تقول الآية: وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلَّا الْحُسْنى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ [الآية ۱۰۷].

** لم يكن المقدّس الجديد الذى جاء به القرآن قد فرض نفسه بعد. و كان المقدّس القديم الموروث عن الآباء و الأجداد لا يزال قويا راسخا فى العقول (أو فى عقول الكثيرين على الأقل). و بالتالى، فالمعركة كانت فى الواقع بين المقدّسات: أى بين مقدس قديم و مقدس جديد يريد أن يزيحه و يحل محله. و من يربح معركة المقدّسات يربح المعركة الاجتماعية و السياسية- أى السلطوية. و بالتالى، فالرهان كان كبيرا جدا. و بما أن المعركة لم تكن قد حسمت بعد تماما، فإن النبى كان يخشى أن يتوصل المعارضون إلى شقّ اتباعه أو استمالة بعضهم عن طريق التشكيك و الفتنة. تقول الآية: لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إِلَّا خَبالًا وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ. لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كارِهُونَ [الآيتان ۴۷- ۴۸].

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۷

الذى قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية، و موضوعية، و لكن ليس اختزاليا. فبعد كل ما بيّناه سابقا، فإنه من المهم أن نقول ما يلى:

على صعيد الخطاب القرآنى، نلاحظ أن ديناميكية نزع التقديس/ التقديس هى التى تتغلّب على التقسيم الكائن بين المقدّس/ و الدنيوى، أو الطاهر/ و النجس، أو النجاة/ و الهلاك، أو الخير/ و الشرّ، أو الطيب/ و الفاسد. إلخ. و لكن عند ما يتمّ تأميم الدين بدءا من الأمويين، فإن هذا التقسيم سوف يصبح مكتسبا نهائيا، مقنّنا، مجمّدا من خلال التكرار الشعائرى و التطبيق الأعظم للقانون المقدس. على مستوى سورة التوبة، كان لا يزال ممكنا أن تنعكس جميع العلامات حتى بعد فتح الفضاء المقدّس المتمثّل بمكّة. و هذه الديناميكية المعاشة و الموضّحة تماما من خلال معجم الخطاب القرآنى و تركيبته النحوية و بلاغته الاسلوبية هى التى تصنع الفرق الحاسم و النهائى بين ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية «۱». و أقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحى الهائل المتجه نحو مطلق محدوس أو مستشعر به، و بين التقنين الطقسى و الشرعى لخطوط التقسيم المرسومة و المفروضة من قبل الدولة الامبراطورية أو من قبل العديد من السلطات المحلية التى تنسب نفسها جميعا إلى الرسالة الأولية أو التدشينية.

على الرغم من كل ما قلته سابقا، فإن بعضهم سوف يستمر فى تقييم القرآن و الإسلام انطلاقا من التحديد الحديث للكرامة الإنسانية، و بما يتجاوز الانتماءات العرقية، و الطائفية، و الايديولوجية. لكل هؤلاء أريد أن أذكّرهم بقاعدة أساسية من قواعد المعرفة و بحقيقة لا تتغير و لا تتبدّل. تقول هذه القاعدة أو تلك الحقيقة: يمنع منعا باتا اللجوء إلى المغالطة التاريخية من أجل التلاعب بالماضى لأغراض إيديولوجية. نقول ذلك و نحن نعلم أن هذه القاعدة يمكن أن تنتهك حتى من قبل مؤرخين محترفين، فما بالك بالتبجيليين و الايديولوجيين الحركيين؟ مهما يكن من أمر، فإن حقيقة الأمور مختلفة. فواقع الحال فى السياقات الإسلامية المعاصرة هو استمرارية نفس الجمود الفكرى، و نفس الرفض للشخص البشرى و حقوقه و كرامته. و مع ذلك، تسمعهم يتحدثون عن حقوق الإنسان فى هذه السياقات على سبيل المماحكة الإيديولوجية التى تلازم دائما كل محاولة لاقتناص السلطة أو للقفز عليها.

و لكن الأكثر دقـة و الأكثر خصوبـة هو أن نقول ما يلى: إن سورة التوبـة تتيـح لنا أن نتعمّق أكثر فى دراسة البعد الانتربولوجى للمثلث المفهومى الذى اخترته كعنوان عريض:

«عنف، تقـديس، حقيقـة». فالحروب الدينيـة من طائفيـة و مذهبيـة، و «الحروب الوطنيـة» أو القوميـة التى جرت بين الأمم الأوروبيـة، و حروب التحرير الوطنية التى جرت ضد

---

(۱) انظر كتابىّ (بالفرنسية): قراءات فى القرآن (۱۹۸۲) و نقد العقل الإسلامى (۱۹۸۴):- ۱:islamique، op .cit .M Arkoun ۲ -Pour une critique de la raison؛Lectures du Coran، op .cit

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۸

الاسـتعمار، و «الحروب العادلة» التى جرت فى منطقة الخليج، و حرب يوغسـلافيا، و حرب الشيشان، و حرب الجزائر، و حرب العراق- إيران .. إلـخ. كلها حروب تقـدّم أمثلة عملية على ما نقوله. أقصد أنها تجسّد فى السـياقات الحديثة أمثلة عملية على تلك الجدلية التى اتخذت فى سورة التوبة شكل النموذج المثالى الأعلى (باراديغم). و نقصد بها: الجدلية الكائنة بين الثوابت الانتربولوجية الثلاثة: عنف، تقديس، حقيقة.

أنّ القوة المتواترة لمـا يمكن أن نـدعوه الآـن بـالنموذج الوجودى القرآنى الأـعلى تكمن من جهـة فى الطـابع المثـالى النموذجى، من الناحيتين البنيوية و الايديولوجية، للحالة الصراعية التى جرت بين النبى و خصومة، و التى تمّت السيطرة عليها فى نهاية المطاف فى كل من مكّة و المدينـة. هذا من جهة. و من جهة أخرى، فإنها تكمن أيضا فى قوة الإيحاء، و التصوّر، و التصـعيد أو التسامى، و التحوير، و الثـورة أو التمرد و الانتفاضـة. و هى قـوة تتمتع بهـا تمفصـلات المعنى أو تراكيبه الخاصـة بالخطـاب النبوى دون غيره «۱». فأبعاد حالة عادية

---

(۱) أود أن أذكّر هنـا بـأن مفهوم «الخطـاب النبوى» كان قـد بلور أو نحت انطلاقا من التحليل الألسـنى و السـيميائى الصـرف للخطاب الـدينى المتجلّى فى التوراة، و الإنجيـل، و القرآن. و بالتـالى فهو ينطبق على هـذه المجموعـات النصّـية الثلاث. و هـذا يعنى أن الكتب الثلاثـة تتميز بخصائص لغوية و سـيميائية- دلالية مشتركة و متشابهة. و هى خصائص تميّز الخطاب الدينى عن غيره من الخطابات على الصـعيد اللغوى المحض (كالخطاب الفلسفى مثلا، أو الخطاب المنطقى الذى يستخدم اللغة بطريقة مختلفة عن طريقة الخطاب الدينى. و هـذا ما اكتشـفه العلماء بعد التحليل الدقيق لخطاب التوراة، و الإنجيل، و القرآن. و لهذا السـبب يحق لنا أن نتحدث عن شـىء اسـمه الخطـاب النبوى أو خطـاب النبوّة أو خطاب الأنبياءle discours prophetique و هـذا التمييز يتيـح لنا أن نتجاوز معرفيا الآراء اللاهوتيـة الشائعـة عن مفهوم الوحى، و لكنه لا يتيـح لنا أن نتجاوزها وجوديا أو حياتيا لأنها مغروسـة فى أذهان الملايين من المؤمنين منذ قرون عديدة.

و هذه الآراء اللاهوتية الشائعة عن الوحى كانت قد بلورت من قبل المفسّرين فى الطوائف الدينية.

الثلاث: أى الطائفـة اليهوديـة، فالطائفـة المسـيحية، فالطائفة الإسـلامية مع ذاكراتها الثقافية الجماعية المتمايزة عن بعضـها البعض. فعلى الرغم من أنها جميعا تنتمى إلى دين التوحيـد، إلا أنها طوّرت ذاكرات جماعيـة، أى تراثات دينيـة- ثقافيـة- لغوية، مختلفة كثيرا، بل و متنافسة و متصارعة تاريخيا.

و هذا التمييز الذى نقيمه بين إمكانية تجاوز النظرية التقليدية عن الوحى معرفيا، و بين الاستمرارية الوجودية لهذه التحديدات اللاهوتية يعنى أن المكتسب المعرفى لهذه الزحزحة التى أحدثناها لا يمكنه أن ينعكس بتأثيره على تجليات الإيمان إلّا إذا وضـعت الاستراتيجية المعرفية و أدواتها الفكرية تحت تصـرف العدد الأكبر من البشـر و ذلك بواسـطة منهجية تربوية (أو بيداغوجية) ملائمة. نقول ذلك و

نحن نعلم أن المناهج التعليمية لا تهتم بالتنظيرات المعرفية الجديدة إلّا بشكل سطحى و متأخر و بعد مرور وقت طويل على اكتشافها. فالتنظيرات أو الكشوفات المعرفية التى تتوصل إليها العلوم الإنسانية ليس من السهل فهمها و استيعابها ثم إدراجها فى البرامج التعليمية لكى يطلع عليها الطلاب منذ المرحلة الثانوية و حتى الجامعية. و معلوم أن هذه هى الطريقة الوحيدة لتغيير عقول الناس و تفكيك الآراء اللاهوتية القديمة و الراسخة فى الذهن أبا عن جد منذ مئات السنين. و فى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۷۹

معاشة اتخذت توسّعا معنويا، و بلاغيا، و سيميائيا راحت تنفتح بالفعل على مطلق معاش من قبل كل مؤمن كمقابل داخلى مشكّل لوعى دينى. إن السيرورة التاريخية لانبثاق هذا الوعى و ترسّخه و نشره لم تطرح حتى الآن كموضوع للدراسة. فالباحثون الغربيون يصابون بالدهشة أمام الاتساع الهائل للفتوحات و سرعة تحقيقها على أيدى جماعة هشّة جدا من المسلمين.

كما و يتساءلون باستغراب عن سبب قدرة المسيحيين الأوائل على مقاومة كل هذا الاضطهاد الذى تعرّضوا له. و لا يتجرأ الباحث الوضعى الغربى على التحدّث عن دور العامل الروحى فى كل ذلك. لما ذا؟ لأنه لا يمكن أن نقيس الظواهر الروحية بالمسطرة! لا نستطيع أن نقيسها كما نقيس عدد المحاربين أو فعالية التكنولوجيات و الأسلحة الحربية. و هم حتى اليوم لا يزالون يمارسون نفس الشىء أو يتخذون نفس الموقف غير المتفهم. فهم يقومون بجرد خطابات الحركات الأصولية المعاصرة و انفجاراتها العنيفة، و لكنهم يهملون دائما مسألة البواعث الخفيّة أو الضمنية التى تؤدى إلى هذه الانفجارات. كما و يهملون دور الطابع المعنوى الجماعى الذى يثير مثل هذه الظواهر أو يدعمها. بمعنى آخر، إنهم، أى الباحثون الغربيون، لا يعتقدون أنه من الضرورى أن يكرسوا جهدا أكبر لبلورة نظرية تفسيرية للظاهرة الدينية الكلّية.

كل شىء يحصل كما لو أن تاريخ البشر لا يمكن أن يتولّد إلّا عن مخطط ذى نمط مانوى أو ثنوى. أقول ذلك و أنا أفكّر بالوظيفة المنقذة للبروليتاريا الصناعية المضادة بشكل دوغمائى للعمل الفاسد و القمعى للبورجوازية الرأسمالية (أو قل هذه ما فعلته الماركسية عند ما خلعت صفة البراءة كلها على البروليتاريا، و الصفة الشيطانية أو القمعية على البورجوازية). فهذه المعركة ليست إلّا حلقة «حدثية»، و بالطبع إلحادية، من حلقات الصراع الذى جرى على مدار التاريخ. إنها تشكّل إحدى صيغ النموذج العاملى الأعلى للخطاب النبوى الذى لا يشكّل القرآن إلّا أحد تجلّياته المحقّقة فى اللغة العربية داخل سياق ثقافى محروث سابقا و لفترة طويلة من قبل التبشير الدينى المشترك لدى أهل الكتاب (اليهود و النصارى).

و لعلّ هذا ما يفسّر لنا سبب التناغم الحالى بين الإسلام و الاشتراكية فى الخطاب المدعو بالثورى! كنا قد رأينا سابقا كيف أن القرآن يدخل جميع عناصر و موضوعات الايديولوجيا «الثورية»، و نقصد بذلك: العدالة التوزيعية من أجل الحفاظ على حقوق

- أثناء هذا الوقت الضائع نلاحظ أن الإنتاج المخيالى للمجتمعات البشرية و التأسيس الاجتماعى للروح و الفكر يستمران فى الهيمنة سوسيولوجيا و سياسيا، و ذلك على قاعدة الأنظمة المعرفية الموروثة عن الماضى. بمعنى آخر، إن التجليات التقليدية للأديان سوف تظل لوقت طويل وسائل جبارة للتعبية الاجتماعية. و سوف تستمر التصوّرات التقليدية الموروثة عن الأنظمة اللاهوتية فى تحريك ملايين البشر.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۰

الفقراء، و اليتامى، و الأرامل، و المساكين، و الضعفاء، و المحرومين. إنه يكفل الأخوّة الكاملة و اللامشروطة بين مختلف فئات المؤمنين- المجاهدين. كما و يفرض العدالة المطلقة فى ما يخصّ حاكم الأمة، و ذلك من أجل حماية حقوق الجميع عن طريق فرض احترام حقوق اللّه. كما و يأمر أيضا بالجهاد المستمر ضد كل أشكال القمع و الكذب و الضلال (و من الأمثلة عليها: فرعون، الطاغوت، المدن الضالّة). و كل هذه الأشياء عبارة عن موضوعات منظّمة أو مشكّلة للوعى الاسطورى. كما أنها مجدّدة أو باعثة للأمل

الجماعى بفضل التدخل الدورى ل «مولى الساعة»، من أنبياء، و أئمة، و مهديين، و مصلحين، و زعماء تاريخيين، و قاعدة سياسيين، و «فوهرر»، و زعيم ... إلخ.

مجتمعات الكتاب المقدّس (أو المنزّل) / الكتاب العادى

فى ما يخصّ الوحى، هناك أدبيات غزيرة و مربكة فعلا لأنها تكرر عقائد أرثوذكسية قديمة تعود إلى القرون الوسطى، و بخاصة فى ما يتعلّق بالإسلام و اليهودية. و لذا رحت أحلّ مفهوم «مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى» محل مصطلح «أهل الكتاب».

و هذا المصطلح الأخير كان القرآن هو الذى أدخله لكى يموضع الدين الجديد (أى الإسلام) داخل المنظور الروحى لتاريخ النجاة ... لقد فعلت ذلك لكى أبرهن على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائى المغلق و ذلك عن طريق إجراء زحزحات منهجية و ابستمولوجية على الفكر الدينى التوحيدى أو داخله. و لكن الكثيرين لم يروا فى هذا المصطلح الجديد الذى اخترعته إلّا تقليدا للمصطلح القرآنى «أهل الكتاب». و هكذا أهملوا كل الجهد النقدى الذى بذلته عن طريق القول بأنى أريد الدفاع عن الإسلام أو تقديم محاجّة جديدة لصالحه. فهذا المصطلح الجديد ليس إلّا حيلة اخترعها مفكّر مسلم للدفاع عن دينه! و هكذا تمت المحافظة على الوضع القائم كما هو. و لم يعد أحد بحاجة لأن يتعب نفسه و يبحث عن معنى هذا المصطلح و كيف أنه يهمّ الفكر اليهودى و المسيحى المعاصر.

و لكن المسيحيين الذين يحرصون رغم كل شىء على الدخول فى حوار مع المسلمين يرفضون فورا مصطلح «مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى» عن طريق استخدام المقولة العقائدية و فحواها أن المسيحية (و بخاصة المذهب الكاثوليكى) ليست أبدا دين كتاب كالإسلام، و إنما هى دين يسوع المسيح. و المقصود بذلك ان كلمة اللّه تجسّدت فى يسوع ابن الإنسان و ابن اللّه فى آن معا. و لكن ليطمئن المسيحيون. فأنا لا أقصد أبدا النيل من هذه العقيدة، كما لا أقصد رفع القرآن إلى المستوى اللاهوتى نفسه.

أقول ذلك، و نحن نعلم أن هذه الاحتمالية كانت قد أرعبت المسيحيين منذ القرون

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۱

الوسطى. و إنما هدفى يكمن فى ما يلى: البرهنة على أن المفهوم اللاهوتى للكتاب المنزّل أو للكتابات المقدسة لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافى و التاريخى و الانتربولوجى للكتاب بالمعنى العادى للكلمة: أقصد الكتاب بصفته شيئا ماديا ملموسا تستولى عليه السلطة المتجسدة إما فى الدولة، و إما فى المتعلّمين من رجال الدين الذين يخدمونها (فى الواقع، إنها تتجسد فيهما كليهما ما إن تتخذ الدولة شكلا متماسكا كما هى عليه الحال منذ السلالة الأموية فى دمشق عام ۶۶۱ م).

و نلاحظ، فى المسيحية، كما فى الإسلام، أن التوسّع الثقافى للكتاب يعنى ترقية الكتابة و القراءة أو الرفع من شأنهما بصفتهما وسيلتين لا بد منهما من أجل التوصل إلى المعرفة و السلطة بشكل لا ينفصم. و كل ذلك يتمّ على حساب مصلحة الثقافة الشفهية، حيث التوصل إلى المعرفة مفتوح أمام الجميع بمن فيهم العبيد. و عن طريق الكتاب نلاحظ أن طبقة المتعلّمين الذين يعرفون القراءة و الكتابة تتوسّع و تصبح قوية جدا لأن الكهنة، كما الحاخامات و الأئمة، يشرفون على سلطة التقديس و يتحكّمون بها عن طريق الاعتماد على الكتاب المقدّس من أجل توليد الكتب العادية. و هى كتب تحتوى على جميع القوانين المنظّمة للمجتمع. و لا أقصد بها فقط القانون التشريعى أو القضائى، و إنما أيضا القوانين المعنوية، و السيميائية، و التأريخية، و البلاغية، و النحوية ... إلخ.

إنّ هذا التمفصل الوظيفى للكتب العادية على الكتاب المقدس واضح جدا فى ما يخصّ كيفية تشكّل الأناجيل. فكتبة الأناجيل اختاروا أن يسردوا فى اللغة اليونانية تلك الرسالة التى بلّغها يسوع الناصرى فى الآرامية. لما ذا فعلوا ذلك؟ لأنّ اللغة اليونانية كانت أكثر أهمية من الناحية الثقافية و أوسع انتشارا، و لأن الآرامية كانت عبارة عن مجرد لهجة متواضعة للغة سامية لا يقارن رأسمالها الكتبى برأسمال اليونانية آنذاك.

أ لا يوجد هنا برهان بالغ الدلالة على مدى ردّ الفعل الذى قام به الكتاب العادى و تأثيره فى خط الرجعة على الكتاب المقدّس؟ فقد تخلّى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة و بشكل كامل عن الصيغة الأولية للرسالة المبلّغة فى الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى و أوسع. أرجو ألا يفهمنّ أحد من كلامى هذا أنى أريد تمرير محاجّة تبجيلية خلسة. و أقصد بها المحاجّة القائلة بتفوق القرآن على الأناجيل لأن القرآن ظلّ حتى يومنا هذا منقولا بلغته الأصلية و لم يغيرها قط. فما إلى هذا هدفت. ينبغى أن نبقى داخل الساحة الانتربولوجية لذلك الصراع الدائر بين طرفين اثنين: الطرف الأول هو «العقل الشفهى» المرتكز على ثقافات غير مكتوبة للفئات الفلاحية أو الجبلية أو البدوية المتبعثرة سياسيا؛ و الطرف الثانى يتمثّل فى «العقل الكتابى» بحسب التعريف الذى قدمه عن هذا المصطلح عالم الانتربولوجيا الانكليزى جاك غودىJack Goody فالعقل الكتابى يستخدم مقولاته و تحديداته و نظامه بفضل التضامن الوظائفى الشغّال الكائن بين القوى الأربع التى ينتهى

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۲

بها الأمر إلى الهيمنة على كل الفضاء الاجتماعى. و هذه القوى هى: الدولة، و الثقافة العالمة أو الفصحى، و طبقة المتعلمين أو رجال الدين، و الارثوذكسية الدينية.

إنّ اللعبة المتداخلة لهذه القوى الأربع هى التى تجعل الكتاب بالمعنى المقدّس للكلمة، أى الكتاب بالمعنى القصصى و كما ساد الحياة الدينية لمنطقة الشرق الأوسط القديم «۱»، ينتقل إلى مرحلة المدوّنة الرسمية المغلقة الموحى بها و التى ستصبح، فى الواقع، عبارة عن كتاب كأى كتاب آخر. أقصد أنه يتحوّل إلى شىء مادى منتج عن طريق تقنيات حضارة ما (كالكتابة، و الحروف الأبجدية، و الورق، و التجليد ... إلخ). و لكنه على الرغم من ذلك يبقى على مستوى القداسة المثبتة و المحميّة من قبل سلطة ذات جوهر سياسى (كالكنيسة الرسمية أو الدولة الخليفية). إنّ هذا التحويل الذى يطرأ و الذى يجعل من الكتاب المقدس كتابا عاديا، كان قد حصل فى سياق ثقافى و سياسى و اجتماعى يحاول المؤرّخ أن يكتشفه أو يتعرّف عليه بشكل صحيح (أو كما حصل بالفعل قبل قرون طويلة).

و فى موازاة ذلك نلاحظ أن اللاهوتيين فى جميع الطوائف كانوا قد تفنّنوا فى رفع المدونة الرسمية المغلقة إلى مرتبة الكتاب المقدّس. و هذا الأخير يشكّل الأثر الذى لا يعوّض، و المرجعية الإجبارية لكل خطاب حريص على أن ينغرس فى كلام اللّه. و هكذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادى و التسامى به إلى مرتبة الكتاب المقدّس تبلغ ذروتها القصوى فى عملية التنكير و التقنيع عند ما تؤكّد باننا نستطيع أن ننتقل من الأناجيل لكى نصل مباشرة إلى الوحى المتجسّد فى المسيح، أو أن المصحف، أى المجلّد الذى يحتوى على كافة النصوص القرآنية، هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام اللّه.

إن عمليات تنكير الواقع المحسوس هذه تتمّ لكى تقدّم للمخيال النماذج المثالية العليا الأبدية و المتعالية. و هذه العمليات تجرى فى المجتمعات التى ينشط فيها الفاعلون الاجتماعيون، و بالتالى فإننا نهدف من وراء استخدام مصطلح الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى إلى استكشاف الجوانب اللغوية، و الاجتماعية، و السياسية، و الثقافية لتلك الظاهرة الشمولية المتمثّلة فى الكتاب المقدّس الذى جرى التسامى به أو تصعيده بكثافة شديدة. إنّ الأمر يتعلق بأرخنة كل ما كانت قد نزعت عنه صبغته التاريخية بشكل متواصل و منتظم على مدار التاريخ، أى حتى القرن التاسع عشر. و ذلك على الرغم من كل ذلك العمل الجبّار الذى قام به التاريخ النقدى للنصوص المقدّسة، أو التاريخ الشكلانى الفيلولوجى، أو تاريخ السيرة الذاتية للشخصيات الكبرى. و هكذا ندرس الكتاب المقدس بصفته قوة لاستنهاض الطاقات العقلية،

---

(۱) فى ما يخص هذا المفهوم المهمّ- مفهوم الكتاب السماوى- الذى كان موجودا فى الثقافة الدينية لمنطقة الشرق الأوسط قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، انظر المرجع التالى: محمد رسول اللّه و الكتاب السماوى، للباحث جيو فيدينغرين:the and God of

Apostle the Muhammad :Widengreen Geo . ۴۵۹۱،Upsala ،Book Heavenly

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۳

و فضاء تسقط عليه الهواجس و الأحلام الدينية، و كذلك صور الشخصيات الرمزية لتاريخ النجاة، و هى صور متأمّلة و معاشة بصفتها الغاية المثلى المرادة من قبل اللّه للتاريخ الأرضى.

كلّ هذه العمليات، و هذه الآليّات، و هذه القوى لا علاقة لها باللاهوت الذى يصبح هو الآخر عبارة عن فعالية استدلالية مصيرها التسامى و التصعيد، و التنكير، و نزع الصبغة التاريخية عن الفترة الأولى و الشخصيات الكبرى. و لهذا السبب أقول بأن أى تفكير بتشكيل لاهوت حديث ينبغى أن يمرّ أولا عن طريق الاستكشاف التاريخى، الشمولى و النقدى لمجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى. و هذا الانقلاب المنهجى ينطبق بالدرجة ذاتها على خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية. كما و ينطبق اليوم على خطاب حقوق الإنسان الذى وصل إلى مرحلة التشدّق و المغالاة الايديولوجية المحضة، الشىء الذى يؤدى إلى حذف الرهانات المحسوسة لحياة الناس العائشين فى المجتمع.

و لكن «المؤمنين» سوف يعترضون على كلامنا قائلين بأن طريقة النظر هذه سوف تسحب من اللاهوت أسبقيته و أولويته فى الدفاع عن الأيمان و تجسيده و بنائه. لما ذا؟ لأنها تجعل الحقيقة الدينية نسبية و تساوى بين المقدّس و الدنيوى، أو بين المتعالى و المثولى، أو بين النجاة الأبدية فى الدار الآخرة و النجاحات الظرفية العابرة. هذا هو الاعتراض الشائع الذى يحتجّون به عادة. و نلاحظ فى هذا الاعتراض رزوح الفكر الثنوى، الاستقطابى.

الذى يؤسّس بالضبط الأنظمة اللاهوتية و الميتافيزيقية التقليدية.

إن الاستراتيجيات المعرفية التى تتطلّبها مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى تحضّ بالأحرى على فرز آليّات التقديس، و التعالى، و الانطولوجيا، و اللاهوت، و الأسطورة أو الأدلجة، و التألّه، و إعلان القداسة، و نزع الصبغة التاريخية ... إلخ. إنها تحضّ ليس فقط على فرزها، و إنما أيضا على وصفها (أو دراستها) و تفكيكها. و المقصود بها تلك الآليّات التى تخلع التقديس و التعالى و الأدلجة .. إلخ على الأشياء (أو على كل التركيبات البشرية التى تفقد عندئذ صفتها التاريخية، و الواقعية المحسوسة). و هذه الآليّات هى التى تغذّى ديناميكية الديالكتيك الاجتماعى (أو لنقل حيوية الجدلية الاجتماعية).

كان الإيمان التقليدى قد انغلق على نفسه داخل المطالبة بالجواهر الأبدية الخالدة التى لا تتغيّر و لا تتبدل. و هى جواهر قادرة على ضمّ المتغيرات أو المستجدّات عن طريق وصفها ب «الارثوذكسية»، أى المستقيمة الصالحة تمييزا لها عن «البدع الضالّة المنحرفة».

و لكن الإيمان الحديث يتخذ موقفا مغايرا لذلك. فهو يعترف بكل المتغيرات الحاصلة فى التاريخ و يتحمل مسئوليتها. كما و يقبل بإعادة النظر حتى فى الأصول الاولى من أجل انتهاكها و إعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية «۱». و هذا ما ندعوه بأرخنة

---

(۱) انظر مقالة فرانسواز سميث فلورنتان «انتهاك الأصول الأولى» فى الغفران (كتاب جماعى):ed،۱۹۹۱ ، ۰۶.p . F .Smith originesdes transgression La ((،Florentin)) ، in: Pardon Le ،Paris ،Autrement.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۴

الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أى الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس و التعالى.

لنضرب كمثال على ذلك الوظيفة النبوية كما تجلّت أو تجسّدت فى التجارب التوحيدية الثلاث من يهودية، و مسيحية، و إسلامية. لقد حصل للنبى محمد ما حصل للوحى القرآنى. فقد أستبعد من دائرة النبوّة، كما استبعد القرآن من دائرة الوحى. فحصروا الوحى بالتوراة و الأناجيل. كما أن الفكر اليهودى و المسيحى حصر مكانة النبوّة بأنبياء العهد القديم (بنى إسرائيل). إن هذا الحذف أو

الاستبعاد غير ممكن إلّا ضمن منطق الثالث المرفوع و مبدأ الهوية اللذين يسمحان بتشكّل الفكر الثنائى القطبين، و الجوهرانى، و الماهيّاتى، و المقولاتى التصنيفى. و لكنه يصبح تعسفيا عند ما نعيد إلى الجدلية الاجتماعية و إلى تاريخية كل المنتوجات البشرية جميع الجواهر الجامدة.

إذا ما استخدمنا منظور التحليل التاريخى، و الثقافى، و الانتربولوجى، فإن الوظيفة النبوية ينبغى أن تفسّر من خلال مفهوم «إنتاج الرجال العظام» كما يقول موريس غودلييه فى أحد كتبه، أى كيف يتولّد الرجال العظام، و كيف يظهرون فى التاريخ. و الأنبياء من الرجال العظام بالطبع لأنهم يقودون البشر و يحرّكون التاريخ «*».

ينبغى أن ندرس كيفية انبثاق الأبطال الحضاريين داخل الفئات الاجتماعية (المقصود بهم: الأبطال الذين يؤسّسون الحضارات أو يحضّرون البشر). و لكن النبى يتميّز عن هؤلاء الأبطال من خلال الأدوات التى يستخدمها، و النوابض النفسية التى يحركها، و أقصد بذلك أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة المدعوة ب «الوحى»، و يثير فى الجماعة الأمل التبشيرى أو الخلاصى. و لكن إذا ما علّقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة بخصوص هذه المفاهيم، فإننا نستطيع بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية فى الآليّات التاريخية- النفسانية- الاجتماعية- المنطقية التى تؤدى إلى ظهور «الرجال العظام»، و نحن إذ نقول هذا الكلام لا نتجاهل و لا نهمل السمات و الوظائف الخاصة بظاهرة الوحى و الأمل الخلاصى. و هى ظاهرة سائدة فى مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى. و لكننا إذ نتحدث عن «الرجال العظام» أو «الأبطال الصانعين للحضارات»، فإننا نحذف الشحنة التقديسية للفترة الكاريزمية (البطولية) التى تجعلنا نرى و نستبطن «يد» اللّه، أو تأثير الروح المطلقة فى كل لحظة من لحظات الوجود الفردى و الجماعى و على كافة الأصعدة و المستويات.

ينبغى أن نعلم أن النبى يتميّز بمكانة نفسانية و معرفية مختلفة عن مكانة كل الأبطال الآخرين أو كل الشخصيات الاستثنائية الأخرى التى تظهر فى التاريخ. فالنبى شخص ملهم، راء أو رؤيوى، حكيم، صاحب خيال وثّاب، قائد، روح جبّارة قادرة على سبر أغوار

---

* انظر: M. Godelier، ۱۹۹۶، La production des grands hommes، Paris، Fayard

المجهول، و انتهاك الحدود المضروبة على المعرفة و تجاوزها أو تخطّيها بفضل الإلهام المستمر الذى يزوده اللّه به. و هذه التركيبة النفسية الاستثنائية يعاد تجسيدها من حين لآخر فى أنبياء أو مرسلين جدد. و بالتالى، فهناك استمرارية تواصلية للنموذج النبوى الهادف إلى هداية البشر من دون أن يفرض نفسه عليهم عن طريق القسر و الإكراه. و ذلك على عكس سلطة الأباطرة أو الملوك أو الخلفاء أو السلاطين المتجسّدة فى الدولة و التى تفرض نفسها على الجميع عن طريق القوة. فالنبى مطاع عن طريق «مديونيّة المعنى» التى يشعر بها كل عضو من أعضاء الجماعة تجاهه بعد أن يسمع كلامه الوحيّ المضمونة صحته من قبل اللّه ذاته.

إن مجمل هذه المفاهيم، و الأسماء، و الآليّات التى ترسّخ فضاء خصوصيا من التواصل و الممارسة العملية متجمعة كلها فى الوحى. و الوحى نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية. فالوحى ليس كلاما معياريا نازلا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة و الممارسة إلى ما لا نهاية، و إنما يقترح معنى للوجود. و هو معنى قابل للمراجعة و النقض (انظر الآيات الناسخة و المنسوخة فى القرآن). كما أنه- أى هذا المعنى- قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان و اللّه.

بعد أن فهمنا الوحى على هذا النحو، نستطيع أن نقيس حجم الانحرافات الايديولوجية التى تصيب الوحى و الوظيفة النبوية عند ما يصبحان أدوات متميّزة و فعّالة لإضفاء المشروعية على السلطة الامبراطورية، أو الملكية، أو الخليفية. كما و نكتشف أيضا الرهانات الحقيقية التى لم تدرك حتى الآن بشكل جيد أو لم تفهم فى كل أبعادها و مغازيها، و لم تقيّم أهميتها كما ينبغى. و أقصد بها الرهانات المتعلّقة بتلك القطيعة الكبرى التى فرضتها الثورة الفرنسية. فهذه الثورة إذ أحلّت الاقتراع العام محل الوظيفة النبوية بصفتها

الـذروة العليا للمشـروعية، أو لاضـفاء المشـروعية على السـلطة السياسـية، فإنها فى الواقع حذفت نظاما معيّنا لإنتاج المعنى و تسـييره من أجل فرض نظام آخر. و قد تمّت عملية الاستبدال هذه فى الدم، أى من خلال سفك الدماء الغزيرة كما هو معروف. و لكنها لم تحدّد فى الوقت ذاته شروط صلاحية و مشروعية هذه القطيعة.

كان رولان بارتR .Barthes قـد كتب مقالـة عن فولتير قال فيها إنّ عقل التنوير قـد خلع على معاركه هيئة العيد المبتهج. و عندئذ أعتقـد الناس أنهم سائرون بكل قصـد و تصـميم نحو التقـدّم، و الحريـة، و نهايـة الخرافات و الخزعبلات، و كـذلك نهايـة الاسـتبداد المطلق المؤبّد شـرعيا من قبل المعتقدات الدينية. أمّا اليوم، فإن العقل أصبح فى حالة أكثر ارتيابية و نقدية. إنه يتمنى لو يستطيع العودة إلى الفرحـة الظافرة و البهيجـة للتنوير، و لكنه لا يسـتطيع أن يتغافل عن الإخفاقات الصارخة لعقل التنوير منذ القرن الثامن عشـر و حتى اليوم. و أقصد بها الهيمنة الاستعمارية، و الاستبداد الشيوعى، و النازية، و الليبرالية

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۶

المتوحشة، و تشكيل العالم الثالث ثم التخلّى عنه، و تدمير الوعى الأخلاقى، و المنشأ الهدّام للمعنى ... إلخ.

و لكننـا لاـ نسـتطيع أيضـا العودة إلى النموذج النبوىّ لأننا أصـبحنا نرى بوضوح تاريخيّته، و انـدماجه فى الأنماط العابرة لانتاج المعنى داخل التاريـخ. و لكننا أصـبحنا نعترف بموضوعيـة أكبر مما كان حاصـلا فى زمن التنوير بأن الخطاب النبوى لم يسـتبدل بعـد، أى لم يحـل محله بـديل جديـد. و بالتالى، فإنه لهـذا السـبب لا يزال يقـدّم المعنى حتى فى سـياقنا الحـديث المقلوب من قبل التكنولوجيا، و فقدان النظام الطبيعى أو الشـرعى للعواصم، و الفوضى المعنوية السائدة داخل العقل المهيمن. و هى فوضى تؤدّى إلى الهزيمة الفكرية لكل العقول التابعة. فالخطاب النبوى يخلق، كما فى لحظة انبثاقه. الأولية، «مديونيّة المعنى» لدى الشـخص الذى يعرف كيف يصـغى و يسـتمع. إنه يخلقهـا إلى درجـة أنه يحيّى الحركـة الداخليـة للـوعى المطيع، و هـو مطيع لأـنه معـترف بالجميـل (و هـذا هو معنى فعل «يعقلون»، أو «تعقلون» فى القرآن).

إنّ التبادليـة الجاريـة بين وعى الناس المختلفين تؤكّـد ذاتها، و تمتحن نفسـها، و تتشـكّل من خلال هذه العلاقة الكائنة بين المعنى- و الطاعـة- و الاعتراف بالجميل. و هى علاقـة يدشّـنها الخطاب النبوى و يغـذّيها. و على هـذا المسـتوى من العمق، يبدو لى أنه ينبغى أن نبحث عن الأسـباب العميقـة لما يـدعى بعودة الـدين. و هذا المصـطلح الذى شاع مؤخرا لا معنى له إلّا بالنسـبة لمجتمعات الغرب التى شهـدت التنوير، و التى أوهمهـا التنوير بإمكانيـة التجـاوز النهـائى (و اللاـمرجوع عنه) للعقائـد الدينيـة. و لكن يحصـل اليوم مـا حصـل بالأـمس، بمعنى أن استراتيجيـات اقتنـاص السـلطة تصادر باسـتمرار الفعاليـة الإيجابيـة و التأثير العميق للخطاب النبوى. إنها تصادرها و تجيّرها لصالح أنظمة الهيمنة، و التسلّط، و الاستغلال، و إضفاء المشروعية على السلطات السياسية، و انحلال القيم.

ينبغى أن نعلم أن الوظيفة النبوية و الخطاب الذى يوضّـحها أو يجسّدها لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلّا داخل سـياق معرفى و مؤسّساتى يفضّل الاسـطورة/ على التاريـخ، و الروحى/ على الزمنى، و العجيب المدهش أو الساحر الخلّاب بصـفته بنية أنتربولوجية للمخيال/ على العقلانى الوضـعى. كما و يفضّل المقـدس بصـفته قوة ضـبط و تنظيم للعنف/ على الـدنيوى بصـفته مكانا لتبعثر المعنى و للتنافس على السـلطة، و التملّك، و القيمة أو الجاه. لكن الوظيفة الحكومية أمّمت الدين (انظر بهذا الصدد سنّ الدسـتور المدنى للكهنوت فى فرنسا بعد الثورة الفرنسـية، أو اسـتعباد رجال الدين و إخضاعهم من قبل السـلطة فى الإسلام). و هكذا عكست الدولة كل القيم التى جاء بها الأنبياء فى الوقت الـذى حافظت فيه على المظاهر الايديولوجيـة للتلاؤم أو التوافق مع تعاليم اللّه، بل و ساهمت فى نشـر هذه المظاهر و تعميمها. إن هذا العكس (أو القلب) يصل اليوم مع الحركات الأصولية المتطرفة

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۷

إلى ذروته الايديولوجية الخطرة.

لكى نكمل وصف السـمات الأساسـية للوظيفـة النبويـة، فإنه من الضـرورى أن نتحدث عن الأمل الخلاصـى المتعاطى أو المغذّى طيلة

قرون عديدة عن طريق ظهور الأنبياء، و المبشّرين، و المهديّين، و الأولياء الصالحين، و المنقذين ... إلخ. إن المخلّص ليس إحدى شخصيات تاريخ النجاة الخاص بالتوراة و الأناجيل، و إنما هو أيضا، و لعلّه أكثر، قوة مشكّلة أو مؤسّسة لكل وعى دينى، أو قومى، أو عرقى- ثقافى. و هى قوة ميالة لاستملاك قيم العدالة، و الأمن، و المعرفة، و الخلاص (أو النجاة فى الدار الآخرة). إن النزعة الخلاصية قوة مؤهّلة لتحويل كل تاريخ العالم عن طريق الأمل الجارف الذى لا يقمع. و هو أمل ينطوى على احتجاج جذرى ضد النظام القائم الجائر، و ذلك باسم نظام آخر عادل سوف يجيء المخلّص لكى يقيمه على هذه الأرض (فى الإسلام يتخذ هذا المخلّص اسم المهدى أو الإمام). إن النزعة الخلاصية تربط بشكل لا ينفصم بين الايمان و العدل. و نقصد بذلك الإيمان بالجدة المطلقة للزمن المثالى الرائع الذى سيتحقّق فيه العدل. و زمن العدل هذا يرهص منذ الحياة الدنيا بزمن النجاة الأبدية فى دار البقاء و الخلود. إنّ المطالبة الملحة بالعدل تتغذّى من كل أنواع القمع، و الهيمنة، و انسحاق الوضع البشرى على الرغم من أنه كان موعودا بالحياة الأبدية و الاتحاد باللّه (أو الاتصال كما يقول متصوفة المسلمين). و الرؤيا الخلاصية المنقولة بواسطة أديان الوحى أدخلت (أو بلورت) المفهوم الخطىّ المستقيم للتاريخ الأرضى المتواصل أو الممتد بعدئذ عن طريق تاريخ النجاة فى الدار الآخرة. كما أنها حافظت حتى يومنا هذا على ذلك الأمل الذى لا يقهر و الذى وصف وجهه السلبى بأفيون الشعوب. هذا فى حين أن وجهه الإيجابى يضع الإنسان فوق السقوط المتدهور الذى يسبّبه العنف، و الجهل، و الاستلاب، و الظلم.

فى الإسلام، كانت الحركات الخلاصية عديدة، متكررة، ذات أهمية متنوعة، و ذلك فى مجتمعات مختلفة جدا عن بعضها البعض كإيران، و مصر، و السودان، و السنغال، و المغرب الكبير القروسطى ... إلخ. ففى كل مكان من هذه المجتمعات كان المهدى (مولى الساعة)، منتظرا بكل حماسة و لهفة و ورع. و قد غذّى المهدى سلوكا دينيا و سياسيا فى آن معا. و هو سلوك يجيّش حتى اليوم جماهير غفيرة ملتهبة وراء أئمة دينيين أو قادة بعيدين جدا عن البراءة الإيمانية أو التصديقية ل «المرسلين» أو «الملهمين» السابقين. و لكن هنا أيضا لا- يمكننا أن نهمل ذلك الاستخدام الذى فعلته الماركسية بالأمل الخلاصى أو التبشيرى. فقد راحت تتوقع بان البروليتاريا سوف تؤدى إلى القضاء على الدولة و الرأسمالية المستغلة و كل البنى الفوقية التى تتخبط فيها حريات الانسان. و هكذا راح فكر مدعو بأنه حديث أو علمى، و محرّر يستخدم فكرة محورية مأخوذة من الدين لكى يستولى على السلطة السياسية و يحتكرها ضمن الظروف و النتائج التى نعرفها (انظر التجربة الشيوعية و محصلتها ...). و هذا

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۸۸

المثال يبيّن بوضوح أن الفاعلين الاجتماعيين هم الذين يولّدون النماذج العليا للفكر و الممارسة العملية. و هم الذين يقررون كيفية استخدامها، أو المحافظة عليها، أو تصفيتها و التخلّى عنها. بمعنى آخر، ينبغى على الدارس المحلّل أن يتساءل عن الموقع الذى ينبغى أن يتخذه أمام ظواهر تبدو، ظاهريا، مستقلة ذاتيا، كالظاهرة الدينية، أو الظاهرة السياسية، أو ظاهرة الحداثة «۱».

فالحداثة مفهومة و مستخدمة فى الغرب من أجل الحطّ من قيمة الفكر و الثقافات «التقليدية» أو العتيقة أو «البدائية». و بالتالى، فيمكنها أن تصبح عقبة أمام المعرفة النقدية.

بل و يوجد تيار لاهوتى فى الولايات المتحدة الأمريكية، و هو يتوهم أنه يستطيع التحدّث عن «ما بعد الحداثة»، هذا فى حين أن مفهوم الحداثة نفسه غير مبلور بشكل واضح و فعّال على الرغم من أطنان الكتب التى كرست له!! .. و أنا إذ أقول ذلك، فإنّى أنبّه فقط إلى صعوبة مثل هذه المفاهيم، أو خطورة استخدامها بمناسبة و من دون مناسبة. كما أنّى أريد الإشارة إلى الظلم الذى لحق بالفكر الإسلامى عند ما قارنوه بالحداثة (أو ما ندعوه كذلك).

كان اللاهوتيون قد نبّهوا إلى الاختلافات الكائنة بين المسيحية و الإسلام. و لكن فى ما وراء كل هذه الاختلافات فإن الأكثر حيوية أو إنعاشا للتفكير حول مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى لا علاقة له باللاهوت، و إنما يمكن فى العلاقة التاريخية التى يتعاطاها كل واحد من هذين الدينين مع العقل الحديث الذى أصبح مهيمنا الآن. و أقصد بذلك أن المسيحية كانت مضطرة لأن تواجه

التحديات العلمية و الفكرية من أجل أقلمة عقائدها، أى تعديلها أو إعادة تأويلها، لكى تصبح متأقلمة مع المكتسبات الراسخة للفكر النقدى (مكتسبات نهائية لا يمكن التراجع عنها).

أما الإسلام، فعلى العكس، كانت ظروفه مختلفة من الناحية التاريخية. فهو إمّا أنه تجاهل هذه التحديات (كما فعل بالنسبة للنقد الفيلولوجى و التاريخى)، و إما أنه رفض صراحة المكتسبات الايجابية للتبحّر العلمى الاستشراقى، و ذلك عند ما ربطه ب «العلم الاستعمارى» على طول الخط. و هكذا نجد أننا لم نخرج بعد من إطار إيديولوجيا الكفاح الهادفة إلى التحرّر السياسى. و هى إيديولوجيا ضرورية فى وقتها، و لكن استمراريتها حتى بعد حصول الاستقلال و التحرّر السياسى من الاستعمار لها مخاطرها. فهى تجعلنا نهمل الأولوية الفكرية لتحرير العقليات، هذا التحرير الذى لا يمكن أن يحصل إلّا عن طريق النقد العلمى للتراث الدينى على وجه الخصوص.

إن الإسلام لا يستطيع أن يلقى نظرة نقدية على مساره التاريخى و تركيباته العقائدية من دون المرور بالفكر اليهودى، و المسيحى، و الفكر الغربى الحديث. ينبغى أن نعلم أنه فى

---

(۱) انظر كتابنا: ۱۹۸۲،.Arkoun .pM ،LIslam ،hier ،demain ،Paris ،Buchet -chastel ۲،e ed

فترة توسّعه و ازدهاره كان الإسلام قد استوعب مكتسبات اليونان، و حضارة وادى الرافدين، و إيران، و الهند. و أما الغرب، فعلى العكس، كانت نظرته إلى الإسلام فى الغالب عدائية أكثر من اللزوم. و هذه الحالة تعبّر عن تعسّف و اعتباطية العقل الغربى المهيمن. و يبدو أن الهجمات النقدية التى يتعرّض لها هذا العقل من الداخل، و كذلك التحليلات التفكيكية التى تتركز عليه، لم تؤثّر فى هذه الاعتباطية أو لم تنل منها.

فى الصراعات الفوضوية الجارية حاليا، بقى علينا أن نموضع الدور الذى يلعبه الفكر اليهودى فيها. و كنت قد سكتّ عنه حتى الآن. و لم يكن هذا السكوت من قبيل الإهمال، و إنما من قبيل الحيطة و الحذر. فى الواقع، إنه من الصعب أن نقيس حجم التفاوت الكائن بين تضامن إسرائيل السياسى مع العقل الغربى المهيمن، و بين الجهود التى يبذلها الفكر اليهودى من أجل المحافظة على استقلاليته بالقياس إلى الغرب. و هذا ما بموضعه بالأحرى فى جهة الفكر الإسلامى.

غير أن رهانات تاريخنا لا تنحصر، طبعا، بالعالم التوحيدى و الغرب العلمانى. ذلك لأن هذين العالمين كليهما ينبغى أن يصغيا إلى التعاليم الآتية من جهة آسيا و إفريقيا. و هنا نلتقى بالإرادات التبشرية للقوى العظمى المتولدة عن الديانة التوحيدية. فالإسلام التابع و المهيمن عليه من قبل الغرب، يصبح فى إفريقيا و آسيا تماما كالمسيحية. فهو ينافسها هناك على اكتساب المواقع الجديدة أو المعتنقين الجدد. و هنا نجد أنفسنا أمام تعقيدات جديدة لا تزال تنتظر من يدرسها بشكل جيد و يحلّلها بشكل دقيق و صحيح، و لا نزال بشكل أخصّ ننتظر تشكّل نظام عالمى جديد مؤسّس على تعاليم أخلاقية مقبولة من، جانب جميع الشعوب و ليس فقط من جانب الأنظمة السياسية أو الدول. و هذا ما يحيلنا مرة أخرى إلى الوظيفة النبوية التى نعرف أن شروط ممارستها لم تعد متوافرة الآن.

ربما كان ينبغى أن نعمّق التحليل النقدى أكثر ليس فقط فى ما يخصّ الظاهرة الدينية، و إنما فى ما يتعلق أيضا بكل التركيبات الثقافية و التشكيلات المؤسساتية التى تقوم بها الروح البشرية. و ما كانوا قد اتفقوا على تسميته بالروح «الحديثة» راح يحلّ محل الأديان التقليدية من أجل ترسيخ الفكرة القائلة بأن الإنسان مؤهّل لتحقيق التقدم، و الخير، و فهم الأشياء و السيطرة عليها، و إقامة العدالة على هذه الأرض، و نشر المعرفة بالإنسان عن طريق الإنسان. و نلاحظ أن ايديولوجيا حقوق الإنسان تنشر فى كل مكان (على غرار الأديان سابقا) ذلك اليقين القائل بكونية الفتوحات العلمية، و السياسية، و الاقتصادية. هذه الفتوحات التى كان لأوروبا الغربية امتياز تحقيقها لأول مرة فى التاريخ.

و لكننا نعلم أن قابيل قتل أخاه هابيل و أعلن منذ ذلك الزمان أنه «لا- توجد عدالة، و لا قضاة». فى الواقع، إن علماء الاجتماع و الانتربولوجيا يفضّلون دراسة المجتمعات البشرية بصفتها أنظمة قائمة على التفاوت و عدم المساواة. و لكن التشريعات القانونية تحاول، هنا

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۰

و هناك، أن تخفّف من حدّة هذه التفاوتات و اللامساواة. عند ما دعى المفكر الفرنسى بيير لوجندر Legendre Pierre إلى إلقاء محاضرة عن الغفران، فإنه فضل أن يتحدث عن «ما لا يغتفر» لكى يقترب بشكل أفضل من «مبدأ الحياة ذاته فى جنسنا»، ثم «حرصا منه على رؤية أفق الهشاشة و اللائقين و اليأس» كما هى مفروضة من قبل النقد التفكيكى للعقل المعاصر «۱». و أحب أن أقول، فى ما يخصّنى، بأن هذه الفلسفة التشاؤمية التى يولّدها تفكيك كل التركيبات المفهومية، و المؤسساتية، و الخيالية الموروثة عن جميع الثقافات البشرية، لا ينبغى أن نحتفظ بها أو نمارسها إلّا كاستراتيجية منهجية. و أقصد بذلك استراتيجية تهدف إلى تخليص الروح البشرى من الأساطير و الأوهام التى تنغلق فيها أو داخلها. أو على الأقل إنها استراتيجية تهدف إلى تخفيف الآثار الكارثية الناتجة عن عقل يشتغل من أجل تقوية هيمنة ما، أو مركز معيّن من مراكز السلطة، أكثر مما تهدف إلى حماية أولوية و أسبقية النضال الذى يقوم به البشر لكى يخفّفوا من الإكراهات التى تضغط عليهم. و هى إكراهات ناتجة عن العنف، و ما لا يعوّض، و لا يستعاد، و المتعذر سبره. كما أنها ناتجة عن الاستلاب، و الوراثة أو اللامساواة المرسّخة بشكل مؤسّساتى، و الكوارث الطبيعية .. إلخ.

ينبغى أن نقيس حجم الدور الذى لعبه الفكر الدينى فى مختلف الطوائف و لا يزال يلعبه فى تثبيت أنظمة الفكر الموروثة و توجيهها و المحافظة عليها .. و ينبغى أن ندرك عدم صحة الاستراتيجيات التى ابتعث حتى الآن من أجل تحقيق تحرّر الوضع البشرى من الإكراهات التى انتهينا للتوّ من التذكير بها. فهى غير ملائمة على الاطلاق. و ينبغى أن نعرّى المسلّمات الايديولوجية التى ترتكز عليها «العقائد القومية التى تبلغ مرحلة القداسة» و المفروضة من قبل الدول العلمانية أو «الكنائس» المختلفة. و عند ما أقول الكنائس فإنى أقصد كل الأديان المرسّخة بشكل مؤسساتى على هيئة جامع، أو كنيس، أو معبد بروتستانتى. عند ما ننظر إلى ذلك، فإننا مضطرون إلى العودة إلى أفق الهشاشة و اللائقين الذى تحدّث عنه بيير لوجندر، و لكن ليس بالضرورة اليأس. ينبغى أن نعود إليه لكى نكتشف مسالك أخرى أكثر موثوقية. و لكنّى إذ أثير هذا التقشف الفكرى، فإنّى أجد أمامى كتيبة كاملة من المدافعين عن «الإيمان الصحيح». أكاد أراها تتقدم لكى تسدّ بكل قوة و تصميم هذا الأفق الجديد الذى يحاول العقل بكل تواضع و صبر و عزيمة أن يجعله مرئيا و مليئا بالوعود.

إن نظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادى و مستوى التحليل المطلوب

---

(۱) انظر بحث بيرلوجندر: «ما لا- يغتفر»، المنشور فى كتاب الغفران المذكور سابقا:،op .cit، p.۸۱ . Legendre Pierre (Limpardonnable) ، In: Le Pardon،))

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۱

ضمن المنظور الموصوف سابقا يمكن أن يلخّصا فى المراحل و أنماط النقل التالية:

۱- حدث تدشينى: توراة، أناجيل، قرآن- تاريخ أرضى- تاريخ النجاة فى الدار الآخرة.

۲- الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحى- التابعون-- الأمة المفسّرة- التوليد الخيالى للتراث الحى- الذاكرة الجماعية الحيّة.

۳- المدوّنات المكتوبة و النقل الشفهى للتراث الحىّ.

۴- قراءات مفسّرة و صراع التفاسير فى ما بينها.

ينبغى أن نعلم أن هـذه المسـتويات الأربعة من إنتاج المعنى و الممارسة التاريخية مترابطة بشـكل لا ينفصم. و قبل ظهور العقل النقدى الحديث، فإنها كانت تميل إلى ممارسات استدلالية و أنظمة تصوّرات مشتركة لدى الأديان الثلاثة المدعوة بأديان الوحى.

و لكن بعد ظهور الحداثة و توسّعها، ثم بشكل أخصّ بعد ظهور السياق الأوسع للعولمة، فإن تماسك الخيال الدينى المشكّل على هذا النحو و كذلك مضامين و وظائف التراث الدينى، تشهد الآن نوعين من التفكك:

۱- فى ما يخصّ الأديان التى تهيمن عليها الايـديولوجيا الكفاحيـة أو الجهاديـة، فإن التفكك عنيف و فجّ. و لكنه لم يدرك بعد على هـذا النحو أو قل إنه مدرك بشـكل قليل أو ردىء. و هذا التفكك قد يؤدى إلى تسـفيه لا مرجوع عنه للذروة الدينية بصـفتها التجربة البشرية مع الإلهىّ (أو الحطّ من قيمتها نهائيا بسبب أعمال العنف التى ترتكب باسمها).

۲- أمـا فى مـا يخصّ الأديـان المخترقـة من قبـل الحداثـة، حتى و لو على الرغم منها، كالمـذهب الكاثوليكى مثلا، فإن إعادة تأسـيس الرسالـة الروحيـة للـذات الإنسانيـة لن يكون لهـا أى حـظ من النجـاح إلّا ضـمن فرضـية الإسـهام الفعّال للعقل الـدينى فى عمليـة النقد الضرورى و المتكرر لجميع الأنظمة التى تتحكم ب «المنشأ الهدّام للمعنى» داخل جميع أطر العمل التاريخى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۳

– ۲– موقف المشركين من ظاهرة الوحى

اشارة

أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً [سورة النساء، الآية ۸۲].

إننا إذ نطرح اليوم هذه المسألة، فإن ذلك يعنى أننا نمارس عملا من أعمال الفكر الحىّ ليس فقط داخل إطار الفكر الإسلامى، و إنما أيضـا داخـل المنظور الأكثر اتساعا لتجديـد الفكر الـدينى بشـكل عام. فمن الواضـح أن مختلف تراثات الفكر الـدينى لا تزال تمارس نفسـها داخل إطار النظام المغلق ل «القيم» الخاصّـة بكل طائفـة دينيـة، أكثر مما تمارسه من خلال الحرص على إبـداع أدوات جديـدة للتحليل و المعقولية «*».

إنّ هدفنا من هذا العرض القصير ينحصر فقط فى الإجابة على السؤال التالى: لما ذا تشـكّل مسألة موقف المشـركين من ظاهرة الوحى أحد المواقع الاستراتيجية التى تنبغى دراسـتها من أجل تأسيس فكر مبدع و جديد عن دلالة الدين و معناه؟ سوف نبيّن فيما بعد كيف أن أخذ كل الأبعاد التاريخية للمسألة بعين الاعتبار سوف يؤدى بالضـرورة إلى طرح تساؤل ذى نمط أنتربولوجى عن منشأ اللغة الدينية و وظيفتها.

۱– المقاربة التاريخية للمسألة

هناك آيات عديـدة فى القرآن تبرهن بكل وضوح على أن الجمهور المسـتمع لمحمـد، و بخاصة اليهود و المسـيحيين، كانوا يطالبونه بتقديم البراهين على صـحة قوله بأنه يتحدث باسم اللّه حقا. طبعا، إننا لا نخلط هنا بين المشـركين و بين اليهود و المسـيحيين. و لكنهم فى ما يخصّ هذه النقطة، اتخذوا موقفا متشابها، و رفضوا التصديق بنبوة محمد و الوحى القرآنى

---

* يقصـد أركون بـذلك أن كل طائفـة دينيـة سواء أ كانت إسـلامية أم مسـيحية أم يهوديـة لا تزال منغلقة داخل سـياجها الخاص: أى داخـل عقائـدها الدوغمائيـة التى تعتبرهـا مطلقـة و تنفى كل ما عـداها. و هو يريـد أن يحصل التفاعل و التحاور بين مختلف الأديان و التراثات الثقافية، فيتشكّل بذلك تاريخ الأديان المقارن.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۴

كما هو معروف. و من المفيد أن نبتدئ بتجميع هذه الآيات و وضعها أمام أنظارنا من أجل إجراء التحرّى التاريخى فيما بعد على أرض صلبة.

جاء فى القرآن:

۱- وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَها تَفْجِيراً. أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَ الْمَلائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقى فِي السَّماءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولًا [سورة الإسراء، الآيات ۹۰- ۹۳].

۲- وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذا إِلَّا إِفْكٌ افْتَراهُ وَ أَعانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جاؤُ ظُلْماً وَ زُوراً. وَ قالُوا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَها فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا. قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ كانَ غَفُوراً رَحِيماً. وَ قالُوا ما لِهذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْواقِ لَوْ لا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً. أَوْ يُلْقى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْها وَ قالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُوراً [سورة الفرقان، الآيات ۴- ۸].

۳- وَ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرى رَبَّنا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً ... وَ قالَ الرَّسُولُ يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً. وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَ كَفى بِرَبِّكَ هادِياً وَ نَصِيراً. وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِيلًا. وَ لا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْناكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيراً [سورة الفرقان، الآيات ۲۱، ۳۰- ۳۳].

۴- وَ كَذلِكَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ فَالَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مِنْ هؤُلاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَ ما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلَّا الْكافِرُونَ [سورة العنكبوت، الآية ۴۷].

۵- وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ [سورة فاطر، الآية ۳۱]. [و الفكرة نفسها موجودة فى سورة النساء، الآية ۵۰، و سورة البقرة، الآية ۸۳].

۶- وَ النَّجْمِ إِذا هَوى. ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَ ما غَوى. وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى. وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلى [سورة النجم، الآيات ۱- ۷].

۷- وَ لَقَدْ آتَيْنا بَنِي إِسْرائِيلَ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلَى الْعالَمِينَ. وَ آتَيْناهُمْ بَيِّناتٍ مِنَ الْأَمْرِ «۱» فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ فِيما كانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ [سورة الجاثية، الآيتان ۱۶- ۱۷].

---

(۱) فى ما يخص هذه النقطة، انظر الكتاب التالى للمستشرق السويدى جيوفيدينغرين: محمد- رسول الله و صعوده، ص ۱۲۹، هامش (۳): Muhammad: Geo. Widengren. Wiesbaden- Uppsala، ۵۵۹۱. The Apostle and God of His Ascension،

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۵

يمكننا بسهولة أن نكثر من عدد الاستشهادات أو الآيات القرآنية التى تذهب فى الاتجاه عينه إذا كنا مهتمين بالتعرّف على أنواع الرفض و الاعتراضات التى لاقاها أنبياء آخرون غير محمد أو قبله. و لكن الآيات التى ذكرناها تكفى للبرهنة على الدور المحورى الذى لعبه موضوع الصحة الإلهية للكتاب. فهى تتيح لنا أن نكشف عن المفاهيم المشكّلة أو المؤسّسة لذلك المصطلح القديم، مصطلح «الكتاب السماوى» «*» الذى استعاده القرآن و بلوره باللغة العربية. هذا يعنى أننا لن نكتفى بتكرار ما قالته التفاسير الإسلامية

الكلاسيكية عن طريق ضبط تاريخية معلوماتها و تقييم مدى صحة أو متانة تفسيراتها، و إنما نهدف من وراء هذا البحث إلى شيء أبعد و أعمق.

إننا نهدف إلى طرح السؤال التالي: إلى أى مدى يمكن للمشكلة التى أثارها معاصرو النبى أن تحثّ الفكر الإسلامى الحديث على القيام بمراجعة نقدية للموقف المكرس و المرسّخ منذ قرون عديدة من قبل «الأرثوذكسية»، و على فتح المناقشة من جديد بناء على الأسس العلمية الحالية. و للتوصل إلى مثل هذا الهدف ينبغى اتخاذ القرارات التالية:

۱- إن الجدلية التوترية أو الصراعية الكائنة بين المعارضين/ و القابلين، أو بين الكفّار/ و المؤمنين «الذين يرجون لقاء اللّه»، ينبغى أن تدرس أولا دراسة تاريخية، و ليس داخل الإطار اللاهوتى كما كان يحصل سابقا. بمعنى أنه ينبغى أن نقدم صورة تاريخية عن الوضع الذى كان سائدا آنذاك، لا أن ننغلق منذ البداية داخل الصورة اللاهوتية الموروثة.

۲- لا ينبغى على التحرّى التاريخى بعد الآن أن يحصر مهمته فقط بوصف الوقائع، و تحديد الأسماء أو التحقق من هويتها، و كذلك تحديد المصادر، و أصل الأفكار و قراباتها و سلاسلها. و إنما الشيء الأهمّ من ذلك هو التالى: تحديد نمط معيّن من أنماط المعرفة، أو طريقة ما من طرق إدراك الزمن و الواقع، ثم تحديد شبكة معيّنة من شبكات التواصل أو التوصيل. هذا هو الشيء الأكثر أهمية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مكتسبات التاريخ الخارجى. و على هذا النحو يمكننا أن نطرح من وجهة نظر تاريخية، و نفسانية، و لغوية مسألة الاستمرارية و الانقطاع داخل فعالية الوعى الدينى.

---

* مصطلح الكتاب السماوى هو بالفرنسية Le Livre Celeste. و يبدو أنه كان موجودا قبل ظهور الإسلام و القرآن فى ثقافات منطقة الشرق الأوسط القديم. ثم عرفه اليهود و اعتقدوا بنزول كتاب عليهم من السماء. و كذلك فعل المسيحيون. ثم جاء القرآن لكى يقدم لأول مرة صياغة باللغة العربية عن هذا الكتاب السماوى المقدس. و كذلك شاع مصطلح الأديان السماوية تمييزا لها عن الأديان الأرضية. و لكن المشكلة هى أن الباحثين اكتشفوا وجود علاقة تاريخية بين هذه و تلك. و كان كشفا صاعقا لا يقل أهمية عن اكتشافات داروين أو كوبرنيكوس .. هذا لا يعنى بالطبع نفى الوحى أو الاستلهام الربانى كما يفعل الملاحدة و الوضعيون ...

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۶

۳- ينبغى أن نعلم أن الفكر الحديث قد قضى عمليا على إشكالية «الكتاب السماوى أو العلوى أو الإلهى» مع النظرة إلى العالم و الممارسات الشعائرية، و الأخلاقية، و السياسية التى تنطوى عليها. و لكن هذا الفكر لم يقم حتى الآن بتقييم الوظيفة النفسانية- الاجتماعية- الثقافية التى تلعبها هذه الإشكالية فى مجتمعات «الكتاب المقدس». و من وجهة النظر هذه، فإن مسألة موقف المعارضين لظاهرة الوحى لا تحتاج فقط إلى القيام بتفحّص تاريخى صرف، و إنما ينبغى أن نطرحها بكل أبعادها خارج نطاق كل غاية تبجيلية. فهذا هو الشرط الذى لا بد منه لكى نتتبع المسارات العميقة للوعى الإسلامى داخل العالم المعاصر.

يمكن أن نحصر المقاربة التاريخية مؤقتا «۱» بتفحّص النقاط الثلاث التالية: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى ۹۶

۱ - المقاربة التاريخية للمسألة ..... ص : ۹۳

معطيات المسألة؛ ۲- طريقة معيّنة فى التعبير؛ ۳- نمط معيّن من أنماط الفكر.

۲- معطيات المسألة:

يتفق المؤرّخون عادة على أن معارضى الدعوة التبشيرية لمحمد كانوا هم من المكّيين. و لكنهم لا يميّزون بوضوح داخل هؤلاء المكّيين بين أولئك الذين كانوا يعارضون باسم نظام العقائد/ و اللاعقائد الخاصّة بالدين العربى السابق على الإسلام، و بين أولئك الذين كانوا يعتنقون «الإيديولوجيا الملكية» التى نشرت فى الشرق الأوسط القديم من قبل الأديان الإيرانية، و أديان وادى الرافدين، و

الأديان السامية «۲» .. إلخ. و هذا التمييز يفترض امتلاك معرفة دقيقة بالعلاقات التى كانت قائمة بين الدين العربى بصيغته المكيّة بشكل خاص و بين هذه «الإيديولوجيا الملكية» التى كانت منتشرة بشكل متفاوت فى أوساط الجماعات العديدة التى كانت تسكن منطقة الشرق الأوسط.

و هكذا نجد، مثلا، أن علاقات النسب التى يقيمها الباحث ج. س. فاديه.J .C Vadet بخصوص الحنفاء أو الحنيفيين يمكنها أن تغنى كثيرا ملف هذه المسألة إذا ما استطعنا تجميع شهادات أكثر عددا و إقناعا. و يمكن أن نقول الشىء ذاته عن البحوث المتبحّرة التى قام بها المستشرق جيو قيدينغرينWindengren Geo عن «الإيديولوجيا الملكية» و «الكتاب السماوى». فميزتها الكبرى تكمن فى فتح مبحث تاريخى واسع جدا. و دراسة موقف المشركين من ظاهرة الوحى ينبغى أن تحتل مكانتها داخل هذا

---

(۱) هل هناك من داع للقول بأن هذه الدراسة ككل ليست إلّا محاولة مؤقتة. فهناك مسائل عديدة سوف تبقى معلّقة كما سيلاحظ القارئ من خلال تتبع الدراسة حتى النهاية.

(۲) حول مفهوم «الإيديولوجيا الملكية»، انظر كتاب المستشرق ج. فيدينغرين السالف الذكر، ص ۱۹۹ و ما بعدها.

المبحث الواسع. و لكن على الرغم من كل هذه الإنجازات، فإنه بقى علينا الكثير لكى نفعله فى هذا المجال قبل أن نستطيع إطلاق حكم موثوق على هوية المعارضين للوحى القرآنى. أقصد هويتهم (أو مكانتهم) الاجتماعية و الثقافية داخل المجتمع المكّى.

من الممكن أن نساهم فى تقدم هذا البحث عن طريق استخلاص المعطيات الضمنية للآيات التى استشهدنا بها سابقا. قلت الضمنية و لم أقل الصريحة. و ذلك لأن الدراسة التى تنحصر باستكشاف المعانى الصريحة للآيات تسقط بسرعة فى نوع من النزعة التاريخوية و اللغوية المتطرفة. و تخفى عليها بالتالى العناصر الأساسية للتصوّر و الإدراك، هذه العناصر التى تولّد المعانى الصريحة. و هكذا نجد أنه إذا ما أمعنّا النظر فى الآيات المذكورة، فإننا نجد أنها توحى بوجود ذات جماعية «۱» فى مكّة. و فكر هذه الذات الجماعية تهيمن عليه المسلّمات التالية:

۱- الإيمان مرتبط بالبراهين. فإذا لم توجد براهين، لا إيمان.

۲- البرهان يتمثّل بالملاحظة البصرية لظواهر فيزيائية أو مادية محدّدة بدقة. فإذا لم يرها الناس لن يؤمنوا و لن يصدّقوا. و لكن نلاحظ أن هناك استمرارية بين واقعة مدركة عن طريق الحواس كانبثاق ينبوع ماء من الأرض مثلا، و بين حدث «خارق للطبيعة» كالصعود إلى السماء، أو هبوط ملاك إلى الأرض، أو تنزيل الكتاب المقدّس.

۳- هناك فئة خلقت للكذب، و الخطأ، و الضلال، و الهوى. و فئة خلقت للحقيقة المثلى، و صحة النقل، و المرونة، و وضوح الوحى المتجلّى.

۴- يمكن لأحد أعضاء الجماعة أن يختلق الأكاذيب و يخدع السامعين السذّج الذين يصدّقون كل شىء. فيخرجهم بالتالى عن إطار الممارسة و الخطاب المعترف بهما من قبل الإجماع التقليدى (أى يخرجهم عن دين الآباء و الأجداد).

۵- إن السمات المميزة للرسالة الصحيحة هى التالية: قدرتها على توليد الخيرات المرغوبة جدا كتفجير نبع ماء فى الصحراء، أو استنبات حدائق النخيل و العنب حيث يسيل الماء، أو تشييد قصر ملىء بالزينة و الزخارف. ثم إن هذه الرسالة الصحيحة تتميز بقدرتها على توليد أحداث غير مألوفة: كإسقاط السماء على الأرض قطعا، قطعا، أو أن يكون الشخص (النبى) مصحوبا بملاك منذر، أو تلقى الكتاب السماوى دفعة واحدة، أو رؤية اللّه مباشرة ... كل هذه تشكّل براهين قاطعة فى نظر المكّيين على صحة الرسالة و أن من يأتى بها يكون نبيا حقا. ينبغى على الرسول أن يرتفع فوق الوضع البشرى العادى و أن يلتحق بوضع الملائكة لكى يصدّقوه.

---

(۱) حول هذا المفهوم الاجتماعى- اللغوى، انظر كتاب العالم الفرنسى المختصّ بالألسنيات: ب. غيران:
مقالات فى علم الأسلوب:، P .Guirand: stylistique de Essais، Paris، Klincksiek۱۹۶۹ : و انظر أيضا كتاب الناقد لوسيان غولدمان: الماركسية و العلوم الإنسانية:Paris، Gallimard،۰۷۹۱ . L .Goldmann: sciences et Marxisme humaines،

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۸

۶- إن الكتاب المتلقّى ضمن هذه الشروط هو كتاب الوحى، و ينبغى أن يستطيع الناس قراءته. و عندئذ يصبح المصدر الأعلى لكل معرفة صحيحة، و المعيار الأعلى لكل سلوك مستقيم. و لهذا السبب ينبغى الاشتباه بالنسخ المزيفة الشائعة عن كتاب الوحى و تنبغى إدانتها أو فضحها. فالكتاب المزوّر مكروه جدا. و أما الكتاب الصحيح أو الحقيقى، فيدخل قطيعة داخل الوضع البشرى عن طريق شعور الناس بوجود ما قبل الكتاب/ و ما بعده.

هذه الخلفية الفكرية التى تقبع خلف خطاب «الكفّار» أو «غير المؤمنين» تبرهن على أن رفضهم ليس ناتجا عن الجهل، أو عن معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدس باسم عقيدة منافسة أو مضادة. على العكس، إنهم يتموضعون داخل إشكالية الكتاب السماوى أو المقدّس و لا يطلبون شيئا آخر غير أن يؤمنوا ... اللهمّ إذا ما ملأ محمد كل الشروط المطلوبة عادة من أجل أن يؤمن الناس. و هكذا تحيلنا المسألة إلى تاريخ سابق و إلى فينومينولوجيا مختلف أنواع الوحى السابقة له، أى السابقة على الوحى الذى حصل لمحمد «*». الشيء المهم هنا و الذى ينبغى أن نركّز عليه الأضواء هو أن هذه الشروط كانت معروفة فى مكّة فى بداية القرن السابع الميلادى. و قد ضغطت بكل ثقلها على التبشير القرآنى أو قل على الدمج الاجتماعى- الثقافى لهذا التبشير (أى على رفضه أو قبوله).

إذن نلاحظ أنه كان يوجد فى مكّة موقف جدلى و احتجاجى قائم على المحاجّة و طلب البراهين باسم تصوّر راسخ آنذاك عن الكتاب السماوى أو كتاب الوحى. و فى مواجهة هذا الموقف راح الخطاب القرآنى يحاول فرض الإسلام، أى موقف تسليم النفس بكل ثقة إلى الوحى الذى نقل فعليا إلى محمد. إنّ الآثار اللغوية لعملية الانتقال هذه موجودة على مدار النصّ القرآنى كله (أقصد الانتقال من موقف معيّن للروح إلى موقف آخر، أو الانتقال من موقف ما قبل الإسلام إلى موقف ما بعد الإسلام). بل و يصل بنا الأمر إلى حد التساؤل عمّا إذا لم تكن الضرورة الأولية لتحويل استعداد عقلى ما هى التى أدت، فى النهاية، إلى توليد لغة جديدة، و فرض نمط تعبيرى قائم على الاحتجاج و المعارضة.

فالانقسام الأكبر المتمثّل بثنائية الكفّار/ المؤمنين ليس له فقط دلالة عقائدية، و إنما له انعكاسات أو تأثيرات على البنية اللفظية و المعجمية و النحوية و التركيبية للخطاب القرآنى.

إنّ هذه البنية اللغوية ما هى إلّا تعبير عن حالة اجتماعية- ثقافية كان ينبغى تجاوزها آنذاك.

و لكن هذه البنية سوف تلعب لاحقا- على بعض الأصعدة و بدرجات متفاوتة بحسب الفترات الزمنية- دور العقبة الإبستمولوجية داخل الفعالية المعرفية للفكر الإسلامى.

---

* المقصود بالفينومينولوجيا هنا الوصف الظاهراتى للوحى السابق على الوحى القرآنى، أى الوحى التوراتى و الإنجيلى. و أركون يعتبر الوحى ظاهرة مثله فى ذلك مثل الظواهر الطبيعية كسقوط المطر، أو هبوب الرياح أو أية ظاهرة أخرى. و بالتالى، فينبغى أن ندرس ظاهرة الوحى كما هى، أى كما أثّرت فى ملايين البشر طيلة قرون و قرون.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۹۹

فبالنسبة للمؤمن الذى يفترضه القرآن، فإن الإيمان ليس مرتبطا ببراهين ملموسة أو محسوسة، براهين مذهلة تحصل فورا على رءوس الأشهاد، و إنما بالقرار الأعظم الذى لا يعلمه إلّا اللّه. إنه مرتبط بالأمل و بالرغبة الحارقة لملاقاته (أى ملاقاة المؤمن للّه). و بالتالى

فيكفى إذن استقبال الكلام الأعظم الذى ينفخ هذا الأمل أو يضخّمه، ثم يشعل تلك الرغبة الحارقة و يبشّر بالقرار الأمثل الملائم لكى يؤمن الإنسان. و لكن البراهين المطلوبة من قبل «الكفّار» لم تهمل من قبل هذا الخطاب اللغوى الجديد، أى القرآن. فقد قام محمد بسفرة ليلية، أى بالإسراء. تقول الآية القرآنية: سُبْحانَ الَّذِى أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بارَكْنا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [سورة الإسراء، الآية ۱]. و قد تلقى الكتاب السماوى عن طريق «كائن ذى قوة عظيمة»، كما لم يكن ضالا- أبدا. يقول القرآن بالحرف الواحد: وَ النَّجْمِ إِذا هَوى. ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَ ما غَوى. وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى [سورة النجم، الآيات: ۱- ۵].

بدءا من تلك اللحظة راح مفهوم «الكفّار» يتحوّل و يتغيّر: فلم يعد الأمر يتعلق بأولئك الذين يطالبون ببراهين مشروعة لكى يصدّقوا، و إنما بأولئك الذين يظلّون معاندين حتى بعد أن تقدّم لهم البراهين الكافية. إن الترتيب الزمنى للآيات القرآنية كان سيتيح لنا- لو عرفناه بدقة- أن نتتبع تطوّر معنى هذا المفهوم: «الكفّار»، و المفهوم المرافق له: «المؤمنون». و لو حصل ذلك لنتج عنه استخدام لاهوتى أقلّ تبسيطية و أكثر تاريخية. إن إمكانية تجديد الفكر اللاهوتى فى الإسلام سوف تتبدّى لنا أكثر عند ما ندرس صيغة التعبير و نمط الفكر المستخدمين فى القرآن لكى يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية.

طريقة معيّنة فى التعبير:

لا نزال بحاجة إلى بلورة تيبولوجيا للخطاب القرآنى. و المقصود بالتيبولوجيا هنا الكشف عن أنماط الأساليب المختلفة التى يستخدمها هذا الخطاب «*». و هذا مبحث صعب يستحق أن يدرس بذاته و لذاته، و ليس بشكل عرضى، أو على هامش مبحث كمبحثنا الهادف أساسا إلى شىء آخر. ينبغى الكشف عن أنماط الأساليب التعبيرية (أو اللغوية) المستخدمة فى القرآن من أجل بلورة إشكالية مشتركة تنطبق على دراسة جميع مجتمعات الكتاب المقدس. و بالتالى، فأرجو من القارئ أن يعتبر الملاحظات التالية مجرد ملاحظات مؤقتة «۱» ليس إلّا.

---

* كلمة تيبولوجياTypologie : مشتقة من كلمةType ، أى نوع أو نموذج، و بالتالى فهى تعنى علم الأنواع أو النماذج. و القرآن يستخدم عدة أساليب لغوية. و بالتالى، ينبغى أن يقوم أحد الباحثين بدراسة مختلف أنواع الأساليب المستخدمة فى القرآن.

(۱) انظر بحثنا: «هل نستطيع أن نتحدث عن العجيب المدهش أو الساحر الخلّاب فى القرآن؟»، و هو منشور فى كتابنا: قراءات فى القرآن: ((؟Coran du، cit .op، ۷۸.p . Arkoun .M:)) Coran le dans merveilleux de parler Peut -on Lectures :In

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۰

عند ما ننظر عن كتب إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم فى القرآن، فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساسا. لا ريب فى أن المؤمن يتصوّر هذه الصحة و كأنها نقل حصل بالفعل بواسطة وسائل و أساليب التوصيل «السماوى أو الإلهى». أما عالم الأنتربولوجيا الحديث فيقول بأن هذه الوسائل و الأساليب ما هى إلّا مجازية أو خيالية أو أسطورية. و لكن التجلّى الملحوظ و المحسوس للرسالة المنقولة حصل فى لغة بشرية- هى هنا اللغة العربية- حيث إن لافظ الكلام يؤكّد ذاته عن طريق صيغة معيّنة و نمطية من صيغ التعبير. كل الأدبيات الكلاسيكية التى تركّزت حول مسألة الإعجاز (على الأقل فى مكتسباتها اللغوية المحضة) تؤكّد على هذا الدور الحاسم الذى لعبته هذه الصيغة التعبيرية اللغوية فى انبثاق الوعى بالكتاب السماوى الموحى به داخل الدائرة اللغوية العربية.

و لهذا السبب أقول بأن البحث التاريخوى الأكاديمى أنهك نفسه من دون جدوى من أجل تقليص الصحة الإلهية للخطاب القرآنى و

ذلك عن طريق الإكثار من ربطه بالمرجعيات القديمة، أو عن طريق الاقتصار على وصف الجوانب البلاغية و الأسلوبية لنظرية الإعجاز «*». قلت تقليص الصحة الإلهية و كان يمكن أن أقول جعلها نسبية. لا ريب فى أن نظرية الإعجاز كانت قد أضعفت، و بشكل عام، زيّفت من قبل المسلّمة اللاهوتية المسبقة.

و لكنها تحتوى على معلومات أو تعاليم يمكن لعالم الألسنيات الحديثة أن يستخلصها و يستخدمها ضمن منظور حديث و جديد تماما. يتفق علماء الألسنيات الحديثة على التمييز بين نوعين من استخدام اللغة: السرد القصصى، و الخطاب. و كل واحد من هذين النوعين فى التعبير يتميّز باستخدام شكلين لفظيّين أو معجميّين، و جهازين متمايزين من الوظائف النحوية و التركيبية «۱». و نلاحظ أن

---

* القرآن مكتوب بلغة طبيعية هى هنا اللغة العربية. فكلماته و حروفه هى ذات الكلمات و الحروف التى كان يستخدمها الشعر الجاهلى مثلا، أو النثر العربى فى القرن السابع الميلادى. و لكن تركيبته اللغوية شديدة الإبداع و الجمال و عميقة التأثير، و لذلك سحرت ألباب القرشيين أو المكيين: إن من البيان لسحرا ...

و الدليل على أنها وحى هو أن تأثيرها يخترق القرون و يصل إلى الملايين. و أما البحث التاريخوى الأكاديمى فيقصد به أركون بحوث المستشرقين الذين حاولوا البرهنة على الطابع البشرى للقرآن عن طريق ربطه بكتب الوحى السابقة: أى التوراة و الأناجيل أساسا. فقصة موسى و عيسى، و نوح، و الطوفان، و مريم العذراء، و قصة يوسف، و فرعون، إلخ .. كلها واردة سابقا فى كتب اليهود و، المسيحيين. و لكن القرآن أعطاها صياغة جديدة فى اللغة العربية. و أما نظرية الإعجاز فهى عبارة عن المسلمة اللاهوتية التى تقول بأن القرآن يرتفع على كل الكلام العربى بشكل لا يضاهى حتى و لو كان مكتوبا بنفس حروف اللغة العربية، و نحوها و صرفها.

(۱) حول مفهوم السرد أو الحكاية، انظر كتاب كلود بريمون: منطق السرد القصصى::Paris، Seuil ۳۷۹۱ Cl .Bremond Logique. du recit، و أما فى ما يخص الخطاب، فإن التوجّهات و التحليلات التى قدمها إميل بنفينيست تظل هى الأكثر وضوحا. انظر كتابه: مسائل فى علم الألسنيات العامة،-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۱

القرآن يستخدم بشكل واسع كلا الشكلين أو كلتا الصيغتين فى التعبير. و لكن التحليل العميق يكشف لنا أن البنية الأساسية للنصّ ككل تتمثّل بالحوار حيث نجد أن «صيغتين لغويتين فى حالة الشراكة تجدان نفسيهما مسئولتين عن الكلام أو القول بالتناوب. و هذا الإطار يتشكل بالضرورة مع الكلام ذاته» «۱».

من السهل تبيان أن الحكايات أو القصص القرآنية تحصل داخل الإطار العام للحوار.

فهناك متكلّم أعظم «۲» مهيمن على النصّ القرآنى كله «*». و هو يتدخل صراحة فى النصّ لكى يحوّل جذريا وعى المتلقّى. و عن طريق هذه التدخلات المستمرة للمتكلّم الأعظم، يحصل الانتقال من المعنى الصحيح الأمثل (أى التوجّه الأمثل أو الهدى كما يقول القرآن) إلى الصيغ اللفظية و النحوية التى تمارس دورها بعدئذ بصفتها انعكاسات للمعنى الأصلى الأمثل و للعلامات المحفّزة من أجل توليد متكلّمين جدد للمعانى الثانية (انظر بهذا الصدد كل الأدبيات التفسيرية، أى كتب تفسير القرآن).

و حتى لو قصرنا حديثنا على الآيات المستشهد بها سابقا، فإننا نستطيع أن نجد العناصر الأساسية ل «الجهاز اللغوى للقول أو للكلام» فى القرآن. سوف نكتفى بتعدادها هنا، أو بذكرها مجرد ذكر، لأننا كنا قد درسناها تفصيلا فى مكان آخر «۳».

نجد أولا بنية العلاقات بين الضمائر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أنتم ...). و هذه البنية تميّز كلية النصّ القرآنى لأنها متواجدة على مداره «**». و لكن داخل هذه البنية يمكن

- بجزئيه الأول و الثانى:،۱۹۶۶، ۴۷۹۱ . E .Benveniste :Problemes de linguistique، I، II، Paris، Gallimard

(۱) انظر: إميل بنفينيست: المصدر نفسه، الجزء الثانى، ص ۸۵.

(۲) إنّى أستخدم الحرف الكبير بالفرنسية لكتابة مفهوم المتكلّم- الناطق Enonciateur و ليس الحرف الصغير. enonciateur و أريد بذلك التدليل على الدور اللغوى المهيمن ل «أنا» أو لذات معيّنة و مضخّمة فى بنيان الكلام المنطوق (أو الخطاب). فهذا الناطق- المتكلّم الجبار يهيمن على الخطاب القرآنى من أوله إلى آخره.

* هذا المتكلّم الأعظم يجبل اللغة جبلا- و يستخدمها بطريقة تؤدى إلى تغيير عقلية السامع. و ينعكس ذلك على تراكيب اللغة و مفرداتها إلى حد أن أى شخص واقع تحت تأثير اللغة القرآنية لا يعود يستطيع مقاومة هذا التأثير أو التخلّص منه إلّا بشقّ النفس. أما المعانى الثانية فيقصد بها أركون شروحات القرآن أو التعليقات و التفاسير التى أثارها منذ البداية و حتى الآن. فالقرآن هو اللغة الأولى أو المعنى الأول، و التفاسير هى المعنى الثانى أو اللغة الثانية التى تعيش على اللغة الأولى. بهذا المعنى يمكن القول بأن القرآن هو النصّ التأسيسى الأول الذى أثار نصوصا ثانية عديدة حتى اليوم.

(۳) انظر دراستنا: «قراءة سورة الفاتحة» (المبحث الثالث فى هذا الكتاب) و هو بالأصل منشور فى كتاب قراءات فى القرآن (بالفرنسية) M .Arkoun.۴۱: Coran de Lectures ،op .cit.،) Fatihade Lecture) ، p

** يتخذ تحليل أركون هنا طابعا ألسنيا أو لغويا محضا. و هذا شىء مهم جدا على الرغم من و عورته-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۲

أن نركّز على علاقة متميّزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنيوية (بالنسبة للشكل كما بالنسبة للمضمون و جوهر التعبير). و بعدها نلاحظ وجود علاقة ثانوية أو أدواتية (أى تابعة للأولى). الأولى تتخذ صيغة النحن/ أنت، أنا (أى محمد)/ أنت بالمعنى الكبير للكلمة (أى اللّه). و أما الثانية المتمثّلة ب نحن/ أنت، هو (أى الكفار/ محمد)، النحن (ضمنية)/ أنتم/ هو، النحن/ أنت (ضمنية)/ هم بصيغة المفعول به، و الفاعل (أى بنى إسرائيل).

نلاحظ من خلال تأمّل هذه العلاقات بين الضمائر الشخصية مدى أهمية المتلقى المتميّز (أى محمد)، و لكنه لا يمثّل فى الوقت ذاته سوى مجرد ناقل وسيط لرسالة موجّهة إلى البشر (أى: أنتم، هم). و لا يصبح المتلقى متكلما لافظا متوجها بكلامه إلى الآخرين إلّا فى حالات استثنائية و داخل إطار القول الخاص بالمتكلّم الأساسى.

أما الطبقة الثانية لعلامات القول (أو التلفّظ بالكلام)، فمشكّلة من قبل «قرائن التبيين»، أو «الأفراد اللغويين» الذين يحيلوننا إلى أشخاص، أو لحظات، أو أماكن «۱».

و هذه هى حالة الضمائر الشخصية، أو البرهانية، أو النعتية ... إلخ. و عن طريق هذه الضمائر يتوصل الناطق المتكلّم إلى تنظيم المكان، و العلاقات، و الأحوال أو أساليب الحياة و الوجود. انظر بهذا الصدد العبارات القرآنية التالية: و قالوا ما لهذا الرسول ... هذا القرآن، و قالوا أساطير الأولين ...، إنّ هذا إلّا إفك افتراه، بنو إسرائيل: المذنبون، أو المجرمون.

إنّ الصيغ الزمنية التى يستخدمها الناطق المتكلم من أجل تنظيم الزمن انطلاقا من الحاضر الذى يتموضع فيه تشكّل المجموعة الثالثة من هذا التحليل اللغوى أو الألسنى.

نلاحظ مثلا أن استخدام الفعل بصيغة الماضى أو الحاضر من قبل الجاحدين أو غير المصدقين يتحكّم به حدث محورى أو تأسيسى هو: نزول الكتاب السماوى. و طبقا للآيات المذكورة، فإننا نفهم أن هذا النزول قد حصل سابقا، و لكنه يتضمّن متبقّيات تعيد تحيين الحدث من دون توقف «*». ينتج عن ذلك حاضر أبدى تندرج داخله حواضر (أو أزمنة حاضرة) مؤقتة أو عابرة مرتبطة بظروف محدّدة. بمعنى آخر: لقد حصل النزول للتوّ بشكل

- و صعوبة فهمه. فالنصوص الدينية الكبرى- و بخاصة القرآن- تبدو و كأنها فوق الزمان و المكان و المشروطيات اللغوية. و لذا، فإن

التركيز على بنيتها اللغوية و النحوية و اللفظية يحرّرنا إلى حد ما من هيبتها اللاهوتية الضخمة و يحيلها إلى حقيقتها، أى كنصوص لغوية تنطبق عليها القوانين النحوية و الصرفية نفسها التى تنطبق على بقية النصوص الأخرى.

(۱) انظر: إميل بنفينيست، مصدر مذكور سابقا، ص ۸۳.

* بمعنى أنه كلما نزلت آية أو مجموعة آيات أو سورة كلما تم تحيين الوحى من جديد. فالوحى لم ينزل دفعة واحدة، و إنما على دفعات تفصل بينها مسافات زمنية قد تطول أو تقصر. و قد استمر نزوله مدة عشرين سنة كما هو معروف.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۳

جزئى أو كلّى، و ينبغى فرض صحّته على الناس فورا. و هكذا تتأكد صحّة تلك الملاحظة التى نصّ عليها العالم إميل بنفينيست «**»: «يمكننا الاعتقاد بأن الزمنية (أو الزمانية) هى إطار غريزى أو فطرى للفكر. فى الواقع، إنها تحصل داخل عملية النطق أو الكلام و بواسطتها.

و عن النطق تتشكّل مقولة الحاضر، و عن مقولة الحاضر تتولّد مقولة الزمن» «۱».

إنّ الوظائف النحوية- التركيبية التى يستخدمها الناطق- المتكلّم للتأثير على المتلقى موجودة كلها فى القرآن. نقصد بهذه الوظائف هنا الأساليب اللغوية من نوع: التساؤل، التعجّب، التبليغ أو الإعلام، الإثبات أو الجزم. و كلها أساليب مستخدمة فى القرآن. فى الآيات التى نحلّلها هنا نلاحظ أولا و بشكل خاص مدى الأهمية التى يتخذها أسلوب الإثبات أو الجزم القاطع. فالآيات تستخدم الإثبات و النفى المدعومين أم لا من قبل يمين القسم. كما و نلاحظ أن هذه الآيات تستخدم بشكل متكرر الجملة الاسمية. و عن طريق هذه الأساليب اللغوية نلاحظ أن الناطق يريد ترسيخ يقينيات معيّنة فى ذهن السامع أو فى وعيه. إنه يوجّه بطريقة واضحة و مدروسة كل الاستخدام المعرفى للّغة فى الوجهة التى يريدها. انظر مثلا كيفية استخدامه للكلمات التالية: الكفّار، الجاحدون، الظالمون، العدو، المجرمون. فهؤلاء جميعا يشكّلون فئة احتقرت و حطّ من قيمتها عن طريق الأقاويل المفرطة، أو الحمقاء المجنونة، أو المتغطرسة و المتكبرة التى عزيت إليها. على العكس من ذلك، فإن الآيات المذكورة تقدّم المؤمنين على أساس أنهم أولئك الذين يتّبعون النبى.

نمط معين من أنماط الفكر:

إنّ هذا الاستخدام النمطى للغة لا يولّد آثار المعنى المرغوبة من قبل الناطق إلّا إذا قدّم ثمة نظام فكرى مناسب. و لا نقصد بالنظام الفكرى هنا فقط الكفاءة اللغوية بالمعنى الذى يعطيه علم القواعد التوليدية لهذا المصطلح، أى المقدرة المستبطنة من قبل الذات و التى تولّد مثل هذه الكفاءات داخل اللغة. و إنما نقصد به- أى بالنظام الفكرى- مجمل التصوّرات، و العقائد الإيمانية، و المسلّمات التى تتطلّب هيكليّتها استخداما متفرّدا للفكر. و هذا ما ندعوه، إذا ما استعرنا تعبير ميشيل فوكو، بالإبستمية، أى النظام الفكرى الذى يهيمن على فترة بأسرها.

فى الواقع إن مصطلح الإبستمية episteme يطرح مشكلة هائلة، ذلك لأنه يضع على محك الشك المسلّمة العظمى التى تتحكّم بكل فكر لاهوتى ناشئ و متطوّر داخل خط الاعتقاد بالكتاب السماوى (أو كتاب الوحى). لما ذا أقول ذلك؟ لأن كلام اللّه فى

** إميل بنفينيست Benveniste Emil الذى يستشهد به أركون هنا هو أحد كبار علماء الألسنيات فى فرنسا. ولد فى مدينة حلب بسوريا عام ۱۹۰۲، و توفى فى باريس عام ۱۹۷۶، و ألّف عدة كتب مهمة.

(۱) إميل بنفينيست مصدر مذكور سابقا، ص ۸۳.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۴

شكله و مضمونه و المنقول فى الكتاب السماوى يتعالى على كل الكفاءات اللغوية المتحقّقة سابقا أو القابلة للتحقّق لاحقا فى اللغات

البشرية. و بالتالى، فإنه يتعالى على كل الاستخدامات البشرية للفكر (أو يتجاوزها، أو يتخطاها). ينتج عن ذلك أن العقل المجبول بهذا الكلام هو أيضا أبدى أو غير مخلوق، و بالتالى فوق التاريخ أو يتجاوز التاريخ. أى أنه يفلت من التاريخية و يتخطاها. و هذا العقل ظل مهيمنا طيلة قرون عديدة على الأنظمة اللاهوتية و الميتافيزيقية الكلاسيكية. صحيح أنه قد يعترف ب «تعدّدية الفلسفات من حيث المبدأ»، إنما مع المحافظة على مبدأ «وحدة الحقيقة» و عن طريق الخضوع ل «معيار الموضوعية التى تتجاوز كل عقل أو كل عقلانية» «۱».

لن نستطيع استنفاد هذه المناقشة المهمّة هنا أو إيفاءها حقّها. فهى تتطلّب معالجات طويلة و معقدة. و لكن الشيء الأساسى الذى ينبغى التركيز عليه هو التالى: سوف يكون من العبث، بل و من الخطر اجتماعيا و سياسيا، أن نحسم مسألة الموقف من ظاهرة الوحى فى المناخ الإسلامى عن طريق التصديق على إحدى الفرضيتين المتصارعتين و المتمثّلتين إما بتاريخية العقل المشكّل من قبل الوحى و إما بلا تاريخيته. و لذا فسوف نتّبع بالأحرى طريقا آخر، ألا و هو استخدام مثال القرآن من أجل إغناء مناقشة صعبة.

لا توجد حتى الآن أى دراسة تطبق علم القواعد التوليدية «*» على اللغة العربية.

و بالتالى، لا نستطيع أن نعالج بشكل مفيد مسألة الكفاءة اللغوية التى تفترضها الإنجازات اللغوية القرآنية (أو العبارات القرآنية). فى المقابل، كنا قد استكشفنا فى مقالات عديدة سابقة بعض السمات المميّزة للنظام الفكرى الذى يتحكّم بالخطاب القرآنى «۲». و نحن نزمع مواصلة البحث و التحرّى داخل الإطار الأوسع لكتاب كامل. لنكتف هنا بإضافة بعض الملاحظات التى تتيحها لنا قراءة الآيات السابقة التى استشهدنا بها.

بعد قراءة الآيات عن كثب نلاحظ انبثاق المطلب النقدى الذى يمارس نفسه من خلال

---

(۱) انظر: كتاب المستشرق الفرنسى لويس غاردية: دراسات فى الفلسفة و التصوف المقارن.:J۱۹۷۲ ، pp.۶۱ -۹۱ . L .Gardet Vrin ،comparees mystique de et philosophie de Etudes.

* علم القواعد التوليدية:generative grammaire La هو من اختراع المفكّر الأمريكى نعوم شومسكى و مجموعة علماء الألسنيات الباحثين فى معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا..T .I .M و ضمن هذا المنظور فإن علم القواعد هو عبارة عن آلية محدودة بمجموعة قواعد و لكنها قادرة على توليد عدد لا محدود من العبارات أو الجمل. و لهذا السبب دعى بعلم النحو التوليدى أو علم القواعد التوليدية. و الجنس البشرى، تمييزا له عن بقية الأجناس الأخرى، يمتلك بنيات كونية فطرية تتيح للطفل تعلّم اللغة و اكتساب نحوها و صرفها بشكل تدريجى منذ الصغر.

(۲) انظر: دراستينا «قراءة سورة الفاتحة» فى هذا الكتاب، و «كيف نقرأ القرآن؟» المنشورة فى كتابنا (بالفرنسية): قراءات فى القرآن، مصدر مذكور سابقا::in))؟Coran du Lectures ،cit .op .. Arkoun .M:)) Coran le lire Comment

التفحّص التجريبى المباشر. و نلاحظ أيضا بداية البلورة للتمييز بين الوضع البشرى العادى (كتناول الطعام مثلا، أو الذهاب إلى السوق) و بين الوضع الأعلى غير الموصوف بدقة.

و الحقيقة هى أن العالم الخيالى/ و العالم المحسوس الواقعى، و كذلك التاريخ الأسطورى أو المقدس/ و التاريخ الحدثى، أو تاريخ الأحداث و الوقائع، كلها أشياء كانت لا تزال مختلطة أو غير متمايزة. فالمزدوجات الثنائية من نوع: فوق الطبيعة/ طبيعة، عجيب خارق للعادة/ واقعى، لا مادى/ مادى، هى أشياء مسلّم بها من قبل بنية الاحتجاج و موضوعه.

و لكنها لا تزال أبعد ما تكون عن أن تشكل مقولات موجّهة للفكر. فظهور الملاك المنذر إلى جانب النبى، و صعود النبى إلى السماء، و رؤيته المباشرة للّه، و قراءة كتاب نازل من السماء، هى أشياء كان يطالب بها معاصر و محمد و كأنها وقائع محسوسة يمكن

لمسها باليد أو رؤيتها بالعين. و يمكنها أن تظهر فى الحياة اليومية كما ينبثق نبع ماء من الأرض، أو كما ينشأ بيت ملىء بالزخارف ... إلخ. فهناك اتصالية مستمرة للواقع. ينبغى أن نوسّع هذه القراءة لكى تشمل مجمل النصّ القرآنى لكى نبيّن كيف أن كائنا واحدا أعظم ينفصل عن هذه الاتصالية المستمرة، و يتعالى عليها و يعيد خلقها من دون توقف. و لكن على هذا المستوى من النصّ هناك إحلال للرؤيا الجديدة المبلورة من قبل الناطق أو المتكلّم محل الرؤيا القديمة. بقى علينا أن نحدّد بدقة إلى أى مدى تقطع فيه هذه الرؤيا الجديدة مع مجريات و آفاق الفكر الأسطورى كما كان يمارس ذاته فى السياقات الاجتماعية- الثقافية المختلفة للشرق الأوسط القديم. ثم على العكس: إلى أى مدى يعتبر فيه هذا الفكر و كأنه استعيد فى خطوطه الأساسية مجرد استعادة فى اللغة العربية؟ هذه هى نوعية الأسئلة التى ينبغى أن تطرح. و فى ذات الوقت ينبغى أن نستكشف التجلّيات الأولّية أو الجنينيّة، ثم البذور الواعدة لما سوف يفرض نفسه لاحقا تحت اسم الفكر الواقعى (كالعقلانية، و التاريخ المحسوس، و المعرفة الصحيحة للواقع). إن هذا التساؤل حول نمط الفكر الذى ولّد الخطاب القرآنى و الذى سيغدو لاحقا مستنبطا منه هو الآن ضرورى جدا. نقول ذلك خصوصا و أن القراءات الإسقاطية و الامتثالية التوافقية لا تزال تلقى نجاحا كبيرا فى الأوساط العربية- الإسلامية «۱».

بمعنى آخر، إن ظاهرة الوحى لا تزال متجاهلة فى بعديها التاريخى و الأنتربولوجى من قبل جمهور المسلمين.

بعض الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن

اشارة

إنّ المشاكل التى لمسناها بالكاد لمسا خفيفا فى الصفحات السابقة، توحى لنا بحجم المهام الملقاة على عاتق الفكر الإسلامى النقدى. و لكن ينبغى علينا أن نرتب هذه المهام

---

(۱) إن المثل الأحدث من حيث الزمن و الأكثر دلالة على ذلك تقدمه لنا مؤلّفات الكاتب المصرى د.

مصطفى محمود. انظر: القرآن، محاولة فى فهم عصرى، بيروت، الطبعة الثالثة، ۱۹۷۳.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۶

بحسب الأولوية و الأهمية، و بحسب علاقاتها بالمهام التى يهتمّ بها البحث المعاصر فى العلوم الإنسانية. فلقد آن الأوان بالنسبة للفكر الإسلامى لأن يقطع، إن لم يكن مع خطاب التبجيل الذاتى للذات، فعلى الأقلّ، لأن يوازنه بخطاب آخر، هو خطاب الفكر الجاد و المسئول. و أقصد بذلك أن عليه أن يتخذ القرار التالى: أن يتحمّل مسئولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية، و ذلك بالتضامن مع جميع التراثات الثقافية الكبرى للبشرية.

لكى نجعل إعادة قراءة القرآن تتقدم فى هذا الاتّجاه، فإنه يبدو لنا من الضرورى أن نكثّف جهودنا فى الاتجاهات التالى بيانها:

۱- تحديد نظام اللّغة العربية بين عامى ۵۵۰ و ۶۳۲ م

هذان التاريخان ليسا إلا نقطتين استدلاليتين يمكن للبحث أن يؤكدهما أو يعدّلهما لاحقا. لا ريب فى أنه توجد أدبيات غزيرة حول العرب قبل الإسلام و خلال فترة الوحى.

و لكن بقى علينا أن نقوم بجردة نقدية موثوقة للوثائق التى سوف تستخدم كقاعدة من أجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن.

و مثل هذه الجردة لا ينبغى أن تحتفظ بالعناصر الإيجابية فقط، و إنما ينبغى علينا أيضا، و بالدرجة ذاتها، أن نهتمّ بما سندعوه بالمعطيات السلبية المرافقة لكل إعادة قراءة حديثة للقرآن. و نقصد بذلك ما يلى: بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية و الضرورية

للتوصّل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغى علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخى الكامل للعبارات اللغوية القرآنية «*». و هذه العقبة التى لا حيلة لنا فيها قادرة وحدها على عرقلة الاستغلال الايديولوجى للخطاب القرآنى. و لهذا السبب نلاحظ أن الفئات الاجتماعية التى تعيش على هذه الإيديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة لكى تحافظ على الوظيفة التعبوية أو التجييشية للنصّ. و هكذا نلاحظ أنه يوجد اختلاف أساسى بين مصالح المعرفة الموضوعية، و بين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية. و نلاحظ أيضا أن هذا الاختلاف أو التناقض يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التى استخدمت كمحرّك إيديولوجى.

هكذا نجد أن اللغة الدينية تسحب باستمرار فى اتجاه الاستخدامات الإيديولوجية (لا يوجد دين إلا و تعرض للاستغلال الإيديولوجى أو السياسى من قبل هذه الفئة أو تلك).

و بالعكس، فإن النموذج الإيديولوجى الظافر (كالنموذج السنّى المالكى فى الغرب

---

* فى ما يخصّ هذا المفهوم الألسنى «ظرف الخطاب» أو حيثيات الخطاب، انظر المبحث الثالث فى هذا الكتاب: «قراءة سورة الفاتحة». و ظرف الخطاب يعنى كل الحيثيات و الظروف المحيطة بالخطاب أثناء لفظه أو النطق به لأول مرة. فمثلا- كيف كان النبى ينطق بالآيات القرآنية أمام أهل مكة؟ و ضمن أية ظروف؟

و كيف كانوا ينظرون إليه أو يتلقون كلامه و هو ينطقه؟ هذه أشياء يستحيل أن نصل إليها.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۷

الإسلامى، أو النموذج الشيعى فى عهد البويهيين .. إلخ)، يؤدى إلى توليد مصائر تاريخية متنوعة أو متغيرة للغة الدينية.

إن البحوث و التحرّيات التى ينبغى أن تجرى حول اللغة العربية فى الفترة الواقعة بين القرنين السادس و السابع الميلاديين لا ينبغى أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة. و إنما توجد طريقتان أخريتان كان الرواد الكبار قد شقّوهما و مهّدوا لهما الطريق سابقا، و ينبغى علينا استكشافهما بشكل منتظم و كامل. و هما: الطريقة الأركيولوجية، و الطريقة العرقية- اللغوية «*». إنّ اهتمام الباحثين بنتاج المؤرّخين الكلاسيكيين و العربية الفصحى أكبر بكثير من اهتمام بعض الاختصاصيين القائل بنقوش جنوب الجزيرة العربية، أو بالتحرّيات الميدانية الإثنوغرافية، أو بعلم اللهجات. فهذه الميادين العلمية لم تكتسب بعد فى البلدان العربية المكانة التى تستحقها أو التى تتناسب مع أهميتها المعرفية. و هذا الموقف قديم جدا و ليس حديث العهد. فى الواقع، ينبغى لنا أن نعود إلى القرآن نفسه لكى نفهم منشأ هذا الموقف الذى يرمى فى «ظلمات الجاهلية» تلك الشعوب أو الأقوام التى بقيت بمنأى عن «نور الإسلام». و بالتالى، فنحن نحتاج هنا إلى بذل جهود ضخمة لكى نعيد إلى هذه الأشياء اعتبارها. يكفى أن نضرب هنا مثلا واحدا على هذه الجهود التى ينبغى أن تبذل: ألا و هو إنجاز معجم لفظى شامل للغة العربية القديمة. و نحن نأمل أن تقدم لنا الدراسة المنتظمة لجميع اللهجات العربية المعروفة إسهامات ثمينة بهذا الصدد.

۲- الأساطير، و الشعائر، و الأديان فى الشرق الأوسط القديم:

هذا موضوع ضخم كان قد أثار بحوثا علمية غزيرة بقدر ما هى رائعة. و السبب هو أن اليهودية و المسيحية معتيّتان مثل الإسلام بمعرفة هذا المجال و استكشافه. و لكن لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكى نحدد بدقة ماهية العناصر الفعلية، أو الملائمة، التى استعارها الخطاب القرآنى من هذا التراث القديم جدا و السابق عليه. إن مصطلح «الملاءمة» حاسم و أساسى هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لما ذا؟ لأنه هو الذى يبيّن كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمى للمعلومات عن إبراهيم مثلا- و التى يقوم بها الاستشراق، و بين دراسة المجريات الأسلوبية التى استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من

* يقصد أركون أن علم التاريخ الحديث لم يعد يكتفى باستغلال الوثيقة المكتوبة من أجل كتابة تاريخ مجتمع ما، أو تراث ما، كتراثنا نحن العرب مثلاـ و إنما أصبح يلجأ إلى وسائل أخرى تتمثّل بدراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية و التى تعود إلى تلك الفترة فى شبه الجزيرة العربية. و هذه هى الطريقة الأركيولوجية. كما و يمكن أن نلجأ إلى الطريقة العرقية (الإثنولوجية) فندرس القبائل البدوية و لغاتها و لهجاتها فلعلها تساعدنا قليلا فى تخيّل الجو الذى كان سائدا قبل أربعة عشر قرنا. كل الوسائل ينبغى أن تستخدم لأن الوثائق المكتوبة و الموثوقة التى وصلتنا عن تلك الفترة قليلة ما عدا القرآن ذاته.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۸

خطاب اجتماعى قديم بغية بناء قصر إيديولوجى جديد «۱».

ضمن هذا المنظور لا يبدو لنا مهما جدا أن نقارن بين بعض المشاهد أو الوقائع أو السمات المعزولة من شخصيتى إبراهيم، و موسى ... إلخ، فى نصّى التوراة و القرآن كليهما.

فهذه المقارعة أو المقارنة لا يمكن أن تأخذ كل أهميتها التفسيرية و الإيضاحية إلّا إذا كانت الوظائف المعنوية فى كلتا الحالتين قد حدّدت بدقة و بشكل صحيح. و هذا يفترض أن نقوم مسبقا بتحليل بنيوى لكل الحكايات أو القصص الواردة فى القرآن، و ذلك على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخرا بالنسبة للإنجيل «۲». إن منهجية المقارنة المطبّقة على صيغ التعبير اللغوية و بنى المعنى سوف تغنى حتما معرفتنا بالظاهرة الدينية المحصورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطّى وحده «*».

۳- مفهوم مجتمع الكتاب المقدّس

: إن مفهوم «مجتمع الكتاب» أكثر اتساعا و تعقيدا من مفهوم «أهل الكتاب» المستخدم سابقا من قبل القرآن. فهو يشمل المكوّنات أو العناصر المشتركة لدى المجتمعات اليهودية، و المسيحية، و الإسلامية. و هذه المكونات أو الأفكار المشتركة هى التالية:

۱- الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوى موحى به أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر.

۲- إن الكتاب الموحى به على هذا النحو قد أصبح بالنسبة لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية و المطلقة التى ينبغى أن تتحكّم بالفكر و السلوك الروحى، و الأخلاقى، و السياسى.

۳- إنّ تحديد هذه المعايير المثالية المطلقة (أو بلورتها) يتطلب تقنيّة معينة فى قراءة الكتابات المقدسة أو تفسيرها. و هذه التقنية التأويلية محصورة بالسلطات العقائدية المأذونة أو بالفقهاء.

- السلطات العقائدية المأذونة أو الفقهاء يسيطرون على عملية تحديد الاعتقاد السليمlorthodoxie للمؤمنين و السلوك السليم أو المستقيم أيضا.lorthopraxie

(۱) يقول كلود ليفى- ستروس: «إن الفكر الأسطورى يبنى قصوره الإيديولوجية بواسطة انقاض خطاب اجتماعى قديم»، p.۳۲ ،Paris ،sauvage pensee La :.Cl .Levi -Strauss

(۲) انظر مثلاـ كتاب الباحثين كلود شابرول و لويس ماران: الحكاية الإنجيلية::- ۴۷۹۱،Aubier . L .Marin et Cl .Chabrol Montaigne ،Paris ،evangelique recit Le

* المقصود بالتاريخ الخطّى أن كل تراث دينى يكتب تاريخه بشكل خطىّ، مستقيم، معزول عن التراثات الدينية الأخرى المشابهة له من حيث الأصل. و قد أن الأوان لكى نكتب تراثنا الدينى بشكل مواز للتراثات الأخرى عن طريق المقارنة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۰۹

إن هذه المكوّنات الفكرية التى ذكرناها بعبارات عمومية جدا لكى تشمل المثال اليهودى و المسيحى قد اتخذت مع القرآن تدقيقات يجدر التنبيه إليها. ينبغى أن نعلم أن تعبير «أهل الكتاب» الوارد فى القرآن يشير إلى الكتاب السماوى بصيغة المفرد لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالى الأعلى للكتاب أو: أمّ الكتاب كما يقول القرآن (انظر بهذا الصدد الآية السابعة من سورة آل عمران). و هذا الكتاب الأعلى أو أمّ الكتاب مصون فى اللوح المحفوظ (انظر بهذا الصدد الآية الثانية و العشرين من سورة البروج). يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحى المتتابعة ليست إلّا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوى و النموذجى الأعلى، أى أمّ الكتاب. و هذا الاعتقاد تترتب عليه نتائج و انعكاسات مطلوب من إعادة القراءة أن تتفحّصها بكل انتباه.

و أول هذه الانعكاسات أو النتائج ما يلى: المعرفة فى «أمّ الكتاب» متصوّرة و كأنها كلّية، صحيحة، أزلية و أبدية. كما أنها صحيحة، و لكنها جزئية و عرضة للتنقيح و التعديل و المراجعة (أو الناسخ/ و المنسوخ) فى الطبعات الأرضية. يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام اللّه المتجلّى أو الموحى به يتوقف على صلاحية تقنيّات التأويل أو التفسير. و ينتج عن ذلك توجّه ما و شيوع أشكال نمطية من المعرفة فى مجتمعات الكتاب.

أما النتيجة الثانية المترتبة على هذا الاعتقاد فتتمثّل فيما يلى: إنّ علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى فى تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات. و لكننا نلاحظ فى الوقت ذاته أن هذه العلوم تعتمد فى أن معا على نظام العقائد/ و اللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوى (انظر بهذا الصدد النظريات المتعلقة بأصل اللغة أو منشئها: هل هى معطى من اللّه أم اصطلاح؟ ..)، كما تتوقف على الأطر الاجتماعية- الثقافية للمعرفة. و هى أطر خاصة بكل عصر و كل وسط اجتماعى، و تختلف من هذا العصر إلى ذاك، و من هذا المجتمع إلى ذاك. و بالتالى فمن الضرورى أن نبيّن إلى أى مدى يمكن وصف جدلية الكتابات المقدسة- القراءات «۱» بصفتها انعكاسا للجدلية الاجتماعية فى مجتمعات الكتاب السماوى و محفّزا لهذه الجدلية.

و هكذا تتعقّد المهام اللغوية و السيميائية الدلالية لإعادة القراءة عن طريقة إضافة منهجيات علم الاجتماع و علم النفس التاريخى إليها. و الواقع أنه فى كل هذه الذرى تعاش و تتجسد الجدلية الكليانية الكائنة بين المعنى و الوجود (و ليس الجدلية المتشظية أو المتبعثرة على عدّة مستويات أو وجهات نظر اختصاصية).

---

(۱) لشرح هذه الصياغة التعبيرية أو المفهومية، انظر كتاب محمد أركون: مقالات فى الفكر الإسلامى (بالفرنسية)، مرجع مذكور سابقا، ص ۱۸۶ و ما بعدها.

و لهذا السبب نقول بأن دراسة مجتمعات الكتاب السماوى لا تستطيع أن تتحاشى تفحّص المصير الحقيقى للّعبة المعقدة الكائنة بين المفاهيم التالية و ذلك فى كل مرحلة من مراحل تطوّرها التاريخى. لنعدد الآن هذه المفاهيم:

۱- هل الكتاب السماوى يستمر عبر السياقات الاجتماعية- الثقافية الأكثر تنوعا فى الاضطلاع بهذه الوظيفة الفوق تاريخية أو التى تتجاوز التاريخ؟ أقصد الوظيفة المعتبرة بمثابة إسهامه الفريد الذى لا يختزل إلى أى شىء آخر و الذى يتمثّل فى المحافظة على طرح السؤال الخاص بالمعنى النهائى و الأخير. أم على العكس إنه يترك نفسه تنحلّ فى قراءات ظرفية عارضة أو عابرة؟ «*» ۲- هل القراءات أو التفاسير التى أثارها الكتاب السماوى يمكن اختزالها إلى مجرد الإيديولوجيات المكلّفة بإضفاء المشروعية على عمل و مصالح الفئات التى تنتسب إليها؟ أم أنه يمكننا أن نجد فى بعضها حرصا أساسيا على التوصل إلى المعنى النهائى و الأخير و النصّ عليه؟

۳- أخيرا، كيف يمكننا أن نقرأ العلاقة بين الوضع التاريخى للإنسان، و الوساطة المحتومة للّغة من أجل الاضطلاع بهذا الوضع، ثم الحنين الجارف و العنيد إلى المعنى النهائى و الأخير؟ هذا الحنين الذى كان دائما قد عبّر عن نفسه من خلال الشوق للانصهار

بالكينونة و الرغبة الحارقة فى البقاء و الخلود «**».

إن ضخامة المسائل التى أثرناها آنفا تبيّن لنا إلى أى مدى يمكن للدراسة المعمّقة لظاهرة الوحى أن تشكّل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامى من جديد و لجعله ينخرط فى المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها. ينبغى عليه أن يقوم بعمليات نزع الأسطرة، و نزع التزييف، و نزع الأدلجة عن كل تركيباته الفكرية و العقائدية السابقة. و يتعين عليه التأكيد من جديد على راهنيّة و آنيّة حدوسه أو استبصاراته الكبرى، و كذلك راهنيّة بعض محاولاته المجهضة و أسلوبه فى الشهادة على الكينونة.

هذه هى، فى نظرنا، المهام الكبرى الملقاة على عاتق إعادة قراءة القرآن. و هذه القراءة الجديدة ينبغى أن تشكّل عملا مرنا من أعمال التضامن التاريخى سواء مع الأجيال الماضية أو مع الأجيال الجديدة لأبناء عصرنا.

---

* المقصود بهذا الكلام: المعنى النهائى و الأخير للوجود و الكون، أو للحياة و الإنسان. فالكتب المقدسة تتحدث عن هذا المعنى و تعتبر أنه يتمثل فى الحياة الآخرة، حياة الأبدية و الخلود، لا الحياة الدنيا، العابرة و الزائلة بطبيعتها.

** نفهم من كلام أركون هنا أن المعنى النهائى و الأخير يهدف إلى تحجيم خطر الموت أو حتى تحييده نهائيا.

و هنا تكمن الوظيفة الأساسية للدين: فهو يعد بحياة أخرى بعد الموت، حياة أكثر خلودا و بقاء. و بالتالى فلم يعد الموت فناء عدميا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۱

۳- قراءة سورة الفاتحة

اشارة

«قال الحسن البصرى: إن اللّه أودع علوم الكتب السابقة فى القرآن، ثم أودع علوم القرآن فى الفاتحة. فم علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة. أخرجه البيهقى».

(السيوطى، الإتقان فى علوم القرآن، الجزء الرابع، ص ۱۲۰) «*».

لا يهم كثيرا فى ما إذا كان المعلم الشهير لمدينة البصرة قد قال هذا الكلام أم لا.

و معلوم أنه كان أحد المفكّرين الأكثر قوة و نفوذا و أحد أولئك الذين ساهموا فى إيقاظ الوعى العربى- الإسلامى فى بداياته. فالشىء الأساسى هو أن هذا القول ظل يتكرر جيلا بعد جيل. و هو لا يزال حتى اليوم يحذّرنا من خطر ممارسة كل قراءة اختزالية.

هذا لا يعنى بالطبع أننا سوف ننخرط فى الخط التبجيلى، و أن نكرر بصياغات لغوية مختلفة ما كان عدد كبير من المفسّرين المسلمين قد قالوه سابقا. و إنما يكمن مقصدنا الأكثر بعدا و عمقا فى المساهمة بتشكيل فكر دينى منفتح عن طريق مثال الإسلام. لقد ابتدأ العلماء يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التى ظهرت حتى الآن مرتبطة كلها بإيديولوجيا رسمية أو معارضة (كاثوليكية/ بروتستانتية، سنّية/ شيعية ...). و نحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضيق، و أن نجعل ممكنا وجود تفكير دينى منفتح (من دون أية أسبقيات لاهوتية) على جميع التجارب الدينية للبشرية.

سوف يعترض علىّ اللاهوتيون المحترفون فورا زاعمين أنّى أريد أن أختزل كلام اللّه إلى مجرد مشروع أنتربولوجى مهدّد بالإغراء الوضعى. و سأجيبهم، لكيلا أضيع وقتى فى مناقشات مبدئية لا نهاية لها، بأن الشجرة تحاكم عادة بناء على نوعية ثمارها «**».

---

* تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، نشر دار التراث، ۱۹۸۵.

** يقصد أركون بالمشروع الأنتربولوجى المهدّد بالإغراء الوضعى ما يلى: إذا ما طبّقنا المنهجية التاريخية نفسها على جميع الأديان

التى شهدتها البشرية، و ليس فقط على اليهودية و المسيحية و الإسلام، فإن ذلك-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۲

ظهرت مؤخرا دراسات عن النصوص التوراتية و الإنجيلية «۱»، و قد برهنت على الحقيقة التالية: إنّ للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف و الدقة و الصرامة. فهى تجبرنا على أن نظلّ محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للّغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة و الضمنية، هذه المفترضات أو المسلّمات التى تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النصّ. و لكننا سوف نرى كيف أن نصّا متميزا كسورة الفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنية بطريقة لا محدودة.

و سوف يتضمّن مسارنا ثلاث مراحل. سوف نحدد أولا الشىء الذى سنقرؤه. ثم ننتقل إلى تنفيذ القراءة المعيّنة بالذات أو ما أسمّيه: اللحظة الألسنية (أو اللغوية). و أخيرا سوف نتأمل قليلا فى ما يمكن أن ندعوه ب «العلاقة النقدية».

I- ما هو الشىء الذى سنقرؤه؟

تحديدات:

إن التحديدات التى سندخلها هنا ليس لها إلا- قيمة المواقع- المقترحات الكشفية أو الاستكشافية. و هى لا- تزعم الارتباط بأية إبستمولوجيا جاهزة، و إنما على العكس، لقد اخترناها بسبب المنظورات التى تفتحها من أجل الانخراط فى بحث عن الأسس الإبستمولوجية لتشكيل فكر دينى جدير باللحظة الراهنة: أى باليوم. و لهذا السبب نقول إنها لا تنطوى إلّا على قيمة استكشافية.

نحن واعون، فى الواقع، بالنواقص أو نقاط الضعف التى تعترى القراءة الألسنية، و بخاصة عند ما تطبّق على ما يدعى بالكتابات المقدسة. و الأمر لا يتعلق أبدا بإخضاع القرآن.

- يعنى أننا ننخرط فى مشروع أنتربولوجى. بمعنى آخر، إننا نريد أن نفهم ظاهرة التقديس فى كل تجلياتها لدى الإنسان أينما كان. فالتديّن أو التعلّق بالمقدس ظاهرة أنتربولوجية، أى إنسانية لا يخلو منها أى مجتمع بشرى على وجه الأرض. و لكن تجلّياته تختلف من الأديان التوحيدية، إلى الأديان البوذية و الهندوسية، إلى الأديان الإفريقية، إلى أديان وادى الرافدين أو الأديان المصرية القديمة .. إلخ. و على الرغم من كل هذه الاختلافات، فهناك جوهر واحد يجمع بينها، هو ظاهرة التقديس. أ لا يعنى ذلك اختزال الدين و القضاء على خصوصيته و تعاليه أو تنزيهه؟ هذه هى المعضلة.

(۱) انظر بشكل خاص الكتب التالية:

أولا، كتاب الباحث پ. بوشام: الإبداع و الفصل: دراسة تفسيرية للفصل الأول من سفر التكوين:.Genese la، Paris، ۰۷۹۱ . P Beauchamp: Etude et Creation .separation exegetique du chapitre)l(de و ثانيا، كتاب الباحث ل. ماران: سيميائيات آلام المسيح:، ۱۷۹۱ . L .Marin: Semiotique de la passion، Paris و ثالثا، كتاب جماعى من تأليف رولان بارت و آخرين بعنوان: تفسير و تأويل::.hermeneutique et، Paris، Seuil، ۱۷۹۱ . Barthes .R et al Exegese

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۳

- أو التوراة، أو الأناجيل- إلى امتحان علم واثق من أسسه و إمكانياته أو وسائله. بل على العكس، فنحن لا نستبعد أبدا فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة إلى امتحان نصّ يمكنه أن يزعزع الكثير من اليقينيات الدوغمائية.

مهما يكن من أمر، فإننا نعلن قائلين منذ البداية بأننا لا نخضع لأى مدرسة ألسنية محدّدة دون غيرها. فنحن نرفض الاستبعادات و

التحييدات الاعتباطية أو التعسفية التى تختار الألسنيات البنيوية بواسطتها نصوصها المتخذة كعيّنات للدراسة. كما و سنوفر على أنفسنا و على القرّاء ذلك الجهد الهائل الذى تتطلّبه مصطلحات «علم التحليل الدلالى» «۱».

و لذلك، فإننا سوف نستمر فى التحدّث عن قراءة ألسنية أكثر مما هى سيميائية أو علاماتية.

فمثال القرآن سوف يتيح لنا أن نبرهن على أن منهجية علم التحليل الدلالى و إشكاليته و مصطلحاته المعقدة و المرعبة تجد تبريرها، على ما يبدو، فى ضرورة تجاوز المسلمات التى لا تحتمل و لا تطاق للألسنيات البنيوية «*». و سوف نحاول أن نبرهن على أن هذا التجاوز ربما كان ممكنا إذا ما أعدنا للّغة كمادة كل أبعادها.

النص الذى نريد قراءته قصير نسبيا. و هو يشكّل جزءا من نصّ أكبر و أكثر اتساعا كان قد نقل إلينا تحت اسم القرآن.

من الناحية الألسنية أو اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية و مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية. و هو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلّا

---

(۱) من دون أن نستبق بأى حكم مسبق على نتائج البحث الجارى حاليا تحت اسم: علم السيميائيات (أو علم الرموز و العلامات اللغوية و غير اللغوية)، و علم السيميولوجيا (أو دراسة حياة العلامات وسط الحياة الاجتماعية)، و التحليل السيميائى، فإننا نلتزم فقط بهذه الملاحظة التى قدّمها العالم إميل بنفينيست. يقول: «كل سيميولوجيا لنظام غير لغوى ينبغى أن تتمّ عن طريق اللغة. و بالتالى، فلا يمكنها أن تنوجد إلّا بواسطة سيميولوجيا اللغة و من خلالها ... إن اللغة هى مترجم (أو مفسّر) جميع الأنظمة الأخرى من لغوية و غير لغوية». Benveniste .Emile: Semiotica، ۱۹۶۹ / I، p ۱۳۰. بمعنى آخر: لا يمكننا أن نفهم الأنظمة السيميائية أو العلاماتية الأخرى إذا لم نمر من خلال اللغة.

* الواقع أن البنيوية الشكلانية سقطت الآن، و لكنها كانت مهيمنة على الدراسات الأدبية، بل و طاغية، عند ما كتب أركون دراسته هذه. و هناك مصطلحان ينبغى أن ننتبه إليهما و هما: مصطلح Semiotique ، و مصطلح Semanalyse الأول نترجمه بعلم العلامات أو علم الرموز من لغوية و غير لغوية. و أحيانا نقول: علم السيميائيات. و هو يستعيد نفس مشروع دى سوسير فى دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. فنظام اللغة مشكّل من علامات، أى من كلمات و حروف، و نظام السير فى المدينة مشكّل من علامات أو إشارات و لكن غير لغوية، و قس على ذلك كل أنظمة الحياة الاجتماعية المليئة بالإشارات و الرموز. أما المصطلح الثانى الذى ترجمناه بعلم التحليل الدلالى أو السيميائى، فهو ضرورى جدا لفهم الأول لأنه يربطه بالتاريخ و الذات الفاعلة و الظروف الاجتماعية المحيطة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۴

عن طريق النصّ الذى ثبّت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. إن كلّية النص المثبّت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا «*».

إن كل كلمة من الكلمات التى شدّدنا عليها تتطلّب شروحات و إضاءات سوف تتيح لنا إذا ما أنجزت أن نقدّم منهجية و إشكالية من أجل إتمام الدراسة.

۱- إن القرآن مدوّنة متجانسة و ليس عبارة عن مدونة- عيّنة (أو متخذة كعيّنة) و مقتطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة فى البحث. كل العبارات التى يحتويها كانت قد أنتجت فى نفس الوضعية العامة للكلام (أو نفس الظرف العام للخطاب) «**».

لنذكّر هنا بالتحديد الذى يقدّمه المختصّون عن هذا المصطلح الألسنى. يقولون:

«ندعو الوضعية العامة للخطاب مجمل الظروف التى جرى فى داخلها فعل كلامى (سواء أ كان مكتوبا أم شفهيا). و يخصّ ذلك فى آن معا المحيط الفيزيائى- المادى و الاجتماعى الذى نطق فيه هذا الكلام، كما و يخصّ الصورة التى شكّلها المستمعون عن الناطق

لحظة تفوهه بالخطاب، و يخصّ هوية هؤلاء، و الفكرة التى يشكّلها كل واحد منهم عن الآخر (بما فى ذلك التصوّر الذى يمتلكه كل واحد عن رأى الآخر فيه). كما و يخصّ الأحداث التى سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (و بخاصة العلاقات التى كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم)، ثم بشكل أخصّ التبادلات الكلامية التى اندرج فيها الخطاب المعنىّ» «۱».

قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآنى متجانسا و منسجما، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما «***». كان المسلمون قد أنشئوا علما

---

* القرآن لم يثبت كليا أو نهائيا فى عهد عثمان على عكس ما نظن. و إنما ظل الصراع حوله محتدما حتى القرن الرابع الهجرى حين أغلق نهائيا باتفاق ضمنى بين السنّة و الشيعة. و ذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضرّ بكلا الطرفين. بعدئذ أصبح معتبرا كنصّ نهائى لا- يمكن أن نضيف إليه أى شىء أو نحذف منه أى شىء. و أصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوّع سوره و اختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات و الأساليب.

** المدوّنة هى المصطلح العربى المقابل للمصطلح الفرنسى.Corpus و كان يمكن أن نترجمه بالمجموعة النصية أو النصوصية. فالقرآن مشكل من مجموعة نصوص (أو سور) مختلفة الطول. و أما مصطلح الظرف العام للخطاب فيقابله بالفرنسية المصطلح التالى:la. discours de situation و هو يعنى أن كل خطاب أو كلام يقال داخل ظرف معين أو أحوال معينة. و الذين يحضرون الجلسة التى قيل فيها هذا الكلام يفهمونه بشكل أفضل من الغائبين الذين يطلعون عليه قراءة.

(۱) انظر القاموس الموسوعى لعلوم اللغة تأليف الباحثين: تزفتان تودوروف، و إزوالد ديكرو:،Seuil،۱۹۷۲ ، ۷۱۴.p . O .Ducrot ،Paris ،langage du sciences des encyclopedique Dictionnaire :T .Todorov

*** التجانس الذى يتحدث عنه أركون ليس التجانس الظاهرى السطحى. فمن الواضح أن هناك اختلافات كثيرة، بل و كبيرة، بين سور القرآن المختلفة. فأحيانا ينتقل القرآن فجأة من موضوع إلى آخر لا-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۵

يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصّة بكل آية. و لكن هذه «الأسباب» لا تشمل جميع الظروف المتعلّقة بالوضعية العامة للخطاب، بل هى بعيدة جدا عن ذلك. فى الواقع، إن أسباب النزول ليست إلّا ذريعة أو تعلّة. إنها عبارة عن الأسباب الخارجية، أو نوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية. سوف نرى، على العكس من ذلك، أن تجانسية المدوّنة النصّية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، و على نموذج قصصى أو تمثيلى واحد لا يتغيّر «*».

۲- هذه المدونة منتهية بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة. إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معيّن من العبارات أو الآيات التى تشكّلها. كما أنها ناجزة و مكتملة من حيث صيغة التعبير و صيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدالّ و المدلول، أو الدّالات و المدلولات). إن مفهوم الإنجاز أو الإكمال و التمام هذا يجنّبنا من السقوط فى و هدة القراءة التبجيلية التى تلح بشكل أساسى على الطابع المعجز للقرآن. كما و يجنّبنا من الاكتفاء بالقراءة الفيلولوجية التى تبحث عن المصادر السابقة المؤثّرة فى النص، و عن غموضه، و تناقضاته، و نواقصه الأسلوبية.

۳- و لكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوّعا و التى تنطوى عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر، أنّ النصّ القرآنى يقول شيئا ما، و يؤمّن التواصل أو التوصيل، و يحفّز على الفكر، أيّا يكن الوضع العام للخطاب، هذا الوضع الذى يتموضع القارئ داخله.

و سوف نلتقى بهذه السمة الحاسمة مرة أخرى عند ما نتحدث عن الأثر أو العمل المتكامل.

على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائيا و بشكل لا مرجوع عنه من

– علاقة له به على الإطلاق. و لذا يجد الكثيرون صعوبة فى قراءة القرآن أو فى فهمه نظرا لو عورته و غرابته و بعده عن مناخنا المعنوى و اللغوى الحديث. و لكن فى العمق هناك انسجام على مدار القرآن من أوله إلى آخره. فشبكة الضمائر التوصيلية (أنا، نحن، أنت، هم) (أو اللّه– محمد– البشر) تخترق الخطاب القرآنى كله. و كذلك الأمر فى ما يخصّ البنية القصصية التى ترمز إلى النبى و الأنصار/ و الكفار و المنافقين ... إلخ.

و إذن هناك انسجام على مستوى العمق لا على مستوى السطح.

* النموذج القصصى أو التمثيلى يقابله فى الفرنسية المصطلح التالى المستمد من علم الألسنيات الحديثة:

le actantielmodel و المقصود بالنموذج القصصى أو التمثيلى لحكاية ما ذلك النموذج الذى نستخدمه لتوضيح البنية الداخلية للقصة أو للحكاية. فهو الذى يساعدنا على دراسة الممثلين الأساسيين الذين يلعبون مختلف الأدوار فى القصة أو الحكاية أو الأسطورة. فالبنية الأساسية لكل قصة مشكّلة من أربعة أشخاص أو عاملين أساسيين هم: البطل، الغاية التى يبحث عنها، المساعدون أو الأنصار الذين يساعدونه من أجل بلوغها، و الأعداء الذين يعترضون طريقه و يحاولون منعه من تحقيق بغيته.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۶

الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخيا بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصّية التى قد يقدّمها النقد الفيلولوجى أو اللغوى– التاريخى (؟) «*». و لكن هذه التحسينات تظلل افتراضية جدا و مشكوكا فيها. و هى على أية حال لو حصلت فلن تعدل من مبادئ القراءة التى نبلورها هنا.

۴– عند ما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان و لا يزال كلاما شفهيا قبل أن يكون نصّا مكتوبا. و لكن الكلام المتلفّظ به من قبل النبى ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذى يردده المؤمن فى صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة. و هذه الاعتبارات تقودنا إلى التمييز بين ثلاثة أنواع أو بروتوكولات للقراءة.

۵– مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكّل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النصّ الكلىّ الشامل المكوّن من كل المنطوقات المسجّلة فى المدونة. إن المكانة اللغوية و الأدبية للنصّ الكلّى لا يمكن أن تحدد إلّا بعد القيام بسلسلة من التحرّيات و الاستكشافات للنصوص القصيرة (أى الآيات)، و النصوص المتوسطة (أى السور). و هكذا ينبغى علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، و درجة انغلاق و انفتاح كل واحد من هذه النصوص «۱».

۶– أيّا تكن نتائج التحرّى المطبّق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة و الوسطى من جهة، ثم النص الشمولى الكلّى من جهة أخرى، فإنه ليمكن القول منذ الآن إنّ هذا النصّ كان قد عومل بصفته عملا متكاملا أو كتابا واحدا. و هذا يعنى أنه ما انفك يقرأ المرة تلو المرة، و أنه يستمر فى مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلّت كليا و بشكل صحيح. و ربما يستحيل ذلك على التحقّق فى أى يوم من الأيام (؟). و بالتالى، فإن الأمر يتعلق إذن بإبداع أدبى مزوّد بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا فى القراءة.

هكذا تطرح علينا عدة مشاكل مرعبة أو ضخمة فى ما يخصّ عملية إعادة القراءة

---

* لن نستطيع التوصل إلى ترتيب زمنى دقيق و موثوق أو نهائى للآيات و السور القرآنية مهما حاولنا و فعلنا.

يمكننا أن نتوصل إلى بعض التقدم فى هذا المجال كما فعلت المدرسة الفيلولوجية الألمانية التى نقل بلاشير نتائجها إلى الفرنسية. انظر كتابه التالى:Blachere Regis . Introduction au Coran، Paris، Maisonneuve et Larose، ۱۹۹۱

(۱) إن دراسة الأدبيات التفسيرية الإسلامية سوف تساعد كثيرا فى عملية التقييم هذه. بالنسبة للمسائل المنهجية، انظر من جملة كتب و

بحوث أخرى عديدة مقالة الباحث م. أريقى: «مسلّمات من أجل الوصف الألسنى للنصوص الأدبية»:des liguistique (، in: francaise Langue ،۱۹۶۹/ ۳ ، ۳.pp .ff Arrive .M:)) description la pour Postulats litterairestextes)

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۷

الكليّانية للنصّ- العمل المتكامل. و سوف نكتفى فى اللحظة الراهنة بصياغتها على هيئة فرضيات عمل نحددها فى ما يلى:

۱- ضمن أى مقياس يمكن القول بأن النصّ- العمل المتكامل هو نتاج قدر (فردى و جماعى) معاش، و مستقبل (فردى و جماعى) مرغوب و محيّن أو مجسّد أدبيا؟

۲- ضمن أى مقياس يستخدم الصوت الذى يتكلّم هنا معطيات ماض فردى و جماعى من أجل تشكيل صياغة محرّكة للوجود؟ أقصد تشكيل كلّ متماسك من السلوكات أو التصرفات النموذجية المثلى التى تتّخذ كقدوة، و التى تتعالى على المشروطيات الفضائية- الزمانية للوجود البشرى.

۳- إذا ما استطاع التحليل العلمى البرهنة على صحة هذه السمات الخاصة بالنصّ- العمل المتكامل، فإنه يبقى علينا أن نحدد آليّة اشتغال العلاقة الكائنة بين الطرفين التاليين:

عمل متكامل- إبداع. نقصد بذلك دراسة النصّ الكلّى فى آليّة اشتغاله، و بنيته، و معانيه المثولية أو الملازمة لنصانيّته اللغوية، أى: معانيه الحرفية. ثم ينبغى أن ندرس العلاقة الكائنة ما بين العمل المتكامل- و القدرة الإبداعية التوليدية. و نقصد بذلك مجمل النصوص الثانية «*» أو الثانوية التى ولّدها النص الأول، كما و نقصد مجمل الأعمال (بالمعنى الإسلامى الواسع للكلمة «۱») و التى تولّدت عن قراءات العمل المتكامل- الإبداع. و هذه النقطة الأخيرة تنطبق على كل إبداع أدبى كما برهن على ذلك بشكل خاص كلود ليقى- ستروس. و هكذا نحن نتساءل: ما هى التصحيحات، أو التحفّظات التى ينبغى إجراؤها لكى نستطيع أن نطبّق على القرآن المواقف الفكرية الملخصة فى المقطع التالى:

«لنسلّم إذن بأن كل عمل أدبى إبداعى، شفهيا كان أم كتابيا، لا يمكنه أن يكون فى البداية إلّا فرديا. و لكن إذا ما سلّم بسرعة إلى التراث الشفهى كما يحصل ذلك لدى الشعوب التى لا كتابة لها، وحدها المستويات المركبة أو الراسخة التى ترتكز على أسس مشتركة تظل ثابتة. أما المستويات الاحتمالية فتبدى قابلية كبيرة جدا للتغير أو التحول المرتبط بشخصية الرواة المتتالين. و لكن فى أثناء حصول عملية النقل الشفهى، تصطدم هذه

---

* يقصد أركون بذلك أن القرآن هو النصّ التأسيسى الأول فى الإسلام. و هذا النص التأسيسى كان يتمتع بطاقة إبداعية ضخمة كبقية النصوص التأسيسية الكبرى، و بالتالى فقد ولّد العديد من النصوص الثانية التى كانت بمثابة التعليق عليه أو التفسير له أو الانطلاق منه لبناء نصّ جديد. و من الناحية المنهجية يقول أركون بوجوب أن ندرس النص الأول لوحده أولا. و بعدئذ ننتقل إلى دراسة النصوص الثانية التى ولّدها بشكل مباشر أو غير مباشر. فلا ينبغى أن نخلط بينه و بينها لأنه كان يتمتع بطاقة إبداعية و انفتاح فكرى أو رمزى أوسع منها بكثير. فتفسير الطبرى مثلا- للقرآن ليس هو القرآن و إنما نص آخر. و قل الأمر ذاته عن تفسير فخر الدين الرازى و بقية النصوص التفسيرية الأخرى على الرغم من أهميتها.

(۱) نقصد بذلك الكتابات كما التصرفات أو السلوكات التى تستلهم النصّ القرآنى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۸

المستويات الاحتمالية ببعضها البعض. ثم تتآكل بفعل هذا الاصطدام، محرّرة بالتدريج من كتلة الخطاب الأساسية ما يمكن أن ندعوه: أجزائه البلّورية الشفافة. إنّ الأعمال (أو المؤلّفات) الفردية هى جميعا أساطير محتملة، أو أساطير كامنة بالقوة. و لكن تبنّيها على الهيئة

الجماعية هو وحده ما يجسد، إذا ما لزم الأمر، أسطوريتها» «۱».

الفاتحة: منشأ المفهوم و بروتوكول القراءة:

لا نملك هنا إلا أن نطرح بعض الأسئلة التى لا نستطيع أبدا الإجابة عنها. فالشيء المثالى الذى نحلم به و الممتنع عن التحقيق هو أن نستطيع وصف الوضعية العامة للخطاب بشكل شمولى كامل، أقصد: وصف الظروف التى لفظت فيها سورة الفاتحة بشكل شفهى لأول مرة.

كل ما نستطيع قوله هو أن هذا النصّ القصير الموضوع فى رأس المدونة القرآنية- و من هنا اسم الفاتحة الذى خلع عليها فيما بعد- يحتلّ فى الترتيب الكرونولوجى الرقم ۴۶.

و لذا يمكن القول بأنه من المفيد، على الأقل تاريخيا، أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (۱) إلى السورة رقم (۴۶). و لكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخى لسور القرآن صحيحا بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مدونة ابن مسعود و مدونة ابن عباس (أو مصحف ابن مسعود، و مصحف ابن عباس) «۲».

و لكن هذه الحالة التى تعذّب العالم الفيلولوجى و تؤرّقه، لا تزعج إطلاقا عالم الألسنيات. فالمعطى المهمّ بالنسبة لهذا الأخير هو وضع الفاتحة فى رأس المدونة «المعتمدة على هيئة الطريقة الجماعية» كما يقول ليقى- ستروس. و المقصود بذلك، بالمعنى أو المصطلح اللاهوتى، تلك النسخة الرسمية التى شكّلت فى ظل الخليفة عثمان،

---

(۱) انظر كتاب كلود ليقى- ستروس: الإنسان العارى: ۱۹۷۱،p.۰۶۵ . Plon ،Paris ،nu Lhomme :Cl .Levi -Strauss

(۲) من المفيد أن نلاحظ أن هذا الغياب يطرح مشكلة أساسية، بل و حاسمة. و كان الرازى قد قدّم عنها هذه الصياغة الحادّة: «جاء فى كتب القدماء أن ابن مسعود أنكر أن الفاتحة تشكل جزءا من القرآن. و أنكر أيضا أن المعوّذتين تشكلان جزءا منه. اعلم أنه توجد هنا صعوبة كبيرة. فإذا ما قلنا بأن التواتر كان قد حدث فى زمن الصحابة و فيه أن القرآن يشتمل على الفاتحة، فإن ذلك يعنى أن ابن مسعود كان على علم بذلك. و بالتالى، فإن إنكاره يعنى الكفر أو النقص العقلى. و إذا ما قلنا بأن التواتر بالمعنى المشار إليه لم يحصل فى ذلك الزمن، فإن ذلك يرغمنا على القول بأن نقل القرآن لم يحصل عن طريق التواتر فى البداية، و بالتالى فإنه يكفّ عن كونه برهانا موثوقا. و هكذا نميل إلى الاعتقاد بأن نقل هذا الموقف عن طريق ابن مسعود كاذب و خاطئ. و على هذا النحو يمكننا حلّ هذا الإشكال أو تجاوزه».

(فخر الدين الرازى، تفسير مفاتيح الغيب، الجزء الأول، ص ۱۵). إن هذا المقطع يدل دلالة بالغة على استراتيجية الرفض المتبعة من قبل الفكر الدوغمائى من أجل إفشال الفكر النقدى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۱۹

و التى ثبتت نهائيا بعد القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. و حتى لو كان هذا العمل من صنع مؤمن واحد فقط، فإنّه يعبّر عن مسار المعنى داخل الوعى الجماعى، و يدشّن الطاقة الإبداعية للفاتحة التى أصبحت منذ الآن فصاعدا مرتبطة بالنصّ الكلّى الشمولى إلى درجة أنه نتج عن ذلك حالة بنيوية أو انبنائية جديدة.

إن آليّة اشتغال هذه الحالة الانبنائية الجديدة هو ما ندعوه بالفاتحة مقروءة من خلال ارتباطها الوثيق بالنّص الكلّى أو الشمولى. و آليّة الاشتغال هذه تولّد معانى أو دلالات يصعب أن نعرف إلى أى درجة تعبّر بأمانة عن المقاصد الأولى المتضمّنة فى الحالة الانبنائية الأصلية أو تعدّل منها. نقصد بالحالة الانبنائية الأصلية وضع الفاتحة فى سياق السور المرقمة من (۱) إلى (۴۶)، ثم فى حالة خطاب المتكلّم الأول (أو الناطق الأول). و هذه المسألة التى تتطلّب أولا جوابا ألسنيا، تحمل فى طياتها مسألة أخرى تخصّ منشأ الوعى الدينى

أو انبثاقه انطلاقا من مدونة نصّية فى طور التشكّل (أى القرآن من عام ۶۱۰ إلى عام ۶۳۲ م)، ثم فى طور الانغلاق.

و بالتالى، ينبغى علينا أن نميّز بين منطوقة أو عبارة أولى تخص الجمل التى تلفّظ بها النبى حقيقة ضمن ظروف لا يمكن أن نعرفها أبدا، و بين منطوقة ثانية تخصّ النصّ المعطى لنا أو الذى وصل إلينا كتابة، و الذى ينبغى أن نقرأه أو أن نتلوه تلاوة. و نقصد به نصّ الفاتحة الموضوع فى رأس المدونة الكلّية (أى المصحف). إن مفهوم الفاتحة يحيلنا أساسا إلى جميع القيم الشعائرية، و اللاهوتية، و اللغوية، و السياقية. و هى قيم مدركة أو مسقطة على المنطوقة الثانية عن طريق تراث تفسيرى طويل غير منفصل عن ممارسة دينية مركزية «*». الواقع أنه ينبغى أن تتلى الفاتحة فى بداية كل ركعة من ركعات الصلاة الإسلامية: أى سبع عشرة مرّة فى اليوم على الأقل. و هذه الحالة تعقّد مهام قراءتنا. فبدءا من اللحظة التى تتخذ فيها المنطوقة الأولى وظائف المنطوقة الثانية و مضامينها المتعددة، فإن هناك ثلاثة بروتوكولات تفرض نفسها علينا:

---

* نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن. فهو يقول المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلا من الآية القرآنية، و يقول المدوّنة النصية بدلا من القرآن .. إلخ. و سبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التى سرعان ما تستحوذ على و عينا عند ما نتحدث عن القرآن. فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التى تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو: أى كنص لغوى مؤلّف من كلمات، و حروف، و تركيبات لغوية و نحوية و بلاغية .... بمعنى آخر، إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تماما أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التى تحيط به. و ميزة القراءة الألسنية هى أنها تحيّد الهيبة و لو للحظة من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن. و تزداد هذه الهيبة فى ما يخص سورة الفاتحة لأنها مستخدمة يوميا فى الشعائر و الطقوس، أى فى الصلاة أساسا. و بالتالى، فإن نزع الهيبة عنها و رؤيتها فى مادّيتها اللغوية أمر بالغ الصعوبة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۰

هناك أولا بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية. بالطبع فإن هذه القراءة هى وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعى الإسلامى. فالمسلم إذ يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التى تلفّظ أثناءها النبى بكلمات الفاتحة لأول مرة. و هذا يعنى أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاصّ بالمنطوقة الأولى. إنه يلتقى بالمواقف الشعائرية، و التواصل الروحى مع جماعة المؤمنين الحاضرين و الغائبين، و بالالتزام الشخصى لكل مؤمن بالميثاق الذى يربطه باللّه. كما و يستبطن كل التعاليم الموحى بها و المكثّفة فى الآيات السبع لسورة الفاتحة. و هى آيات تشفع له عند اللّه يوم القيامة، و تنقذ روحه؛ آيات منفتحة على الدين كله «۱». و لا يعود هناك أى معنى للمسافة التاريخية الحقيقة التى تفصل شخص بربرى يعيش فى جبال الأطلس، أو شخص باكستانى، أو يوغسلافى ... إلخ، عن النبى. و لهذا السبب، ينبغى أن نحدد بدقة المادة اللغوية (أو الدعامة اللغوية) لهذا التواصل الحميمى الذى يتحدى المسافات الجغرافية، أو قل يتحدى المكان، و الزمان، و العقلانية الخاصة بالخطاب «العلمى».

أما البروتوكول الثانى للقراءة فيمكن وصفه بالبروتوكول التفسيرى. و هو الذى اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرّفوا على المنطوقة الأولى (أو المنطوقة رقم (۱)). و هكذا شكّلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مدار القرون. و أحد النصوص أو التفاسير الأكثر غنى على هذا الصعيد هو تفسير فخر الدين الرازى (ت ۶۰۶ ه/ ۱۲۰۹ م). فغناه عائد إلى أنه تلقى و استفاد من جهد البلورة العقائدية للقرون الستة السابقة له. إنّ القراءة التفسيرية تتميز باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصّا ذا وصاية، مخلوطا بالمنطوقة الأولى و مفسّرا بمساعدة المبادئ التى تمارس عملها بشكل عفوى فى البروتوكول الشعائرى. و قد ظلت هذه المبادئ مقدسة و لا يمكن مسّها حتى يومنا هذا. فهى تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية- الإسلامية فى العصر الكلاسيكى أن يتجاوزها.

إنّ دراسة النصوص العديدة الثانية التى أنتجتها القراءة التفسيرية ينبغى أن تخضع لتحرّ طويل، صعب، لا بدّ منه. و نأسف لأننا لا

نمتلك فى اللحظة الراهنة للأمور أية دراسة أكاديمية دقيقة عن واحد على الأقل من التفاسير الكلاسيكية. إنّ الأمر يتعلق هنا بالشروع فى حفر أركيولوجى كامل عن المعنى. و يفهمنا القارئ إذا ما قلنا له بأننا غير قادرين على فعل ذلك هنا. و لكننا نأمل على الأقل بأن نقدّم فى الصفحات التالية نموذجا موحيا من أجل القيام بقراءة مثمرة لجميع هذه النصوص الثانية.

أما البروتوكول الثالث و الأخير للقراءة فهو ذلك الذى سنحاول اتباعه. و بما أننا لا

---

(۱) انظر فيما سبق، ص ۱۰۴ و ما تلاها من مبحث «موقف المشركين من ظاهرة الوحى» فى هذا الكتاب.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۱

نمتلك تسمية أفضل فإننا سندعوه بالبروتوكول الألسنى النقدى. و سوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولا لأنها تهدف، بقدر الإمكان، إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنصّ. و لكنها ستكون نقدية أيضا بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلّا قيمة استكشافية أو افتراضية فى نظرنا. فى الواقع إننا لن نفضّل أية مدرسة ألسنية على غيرها. و من المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هى الآن فى طور التشكّل و البلورة. و سوف نترك المسائل الأساسية مفتوحة، و هى المسائل التى تقرر مصير مضمون كل قراءة و توجّهها. و نقصد بها مسألة العلامة Signe ، و مسألة الرمز Symbole ، و مسألة الذات sujet Le ، و مسألة العلاقة بين اللغة- الفكر- التاريخ ... إلخ.

فنحن نعتقد أن القرآن، مثله فى ذلك مثل التوراة و الأناجيل، عبارة عن نصوص ينبغى أن تقرأ من خلال روح البحث و التساؤل، لأنها يمكن أن تحبّذ حصول التقدم الحاسم فى ما يخصّ معرفة الإنسان.

قبل أن نشرع بقراءتنا الخاصة لسورة الفاتحة، فإنه يبدو لنا مفيدا أن نذكّر بالمبادئ التى تتحكّم بالقراءة التفسيرية، و تلك التى تتحكّم بالقراءة الألسنية النقدية. و بعدئذ يستطيع القارئ أن يقيس بشكل أفضل ضرورة إعادة القراءة و وعودها، أو الخير العميم الناتج عنها.

إنّ المبادئ التى تتحكّم بالقراءة التفسيرية الكلاسيكية تمارس دورها أو فعلها كمسلّمات ضمنية أو صريحة «*». و يبلغ عددها ثمانية مبادئ:

۱- اللّه موجود. إنه هو الذى هو. و لا أستطيع أن أتحدّث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلّا من خلال الكلمات التى اختارها هو نفسه و استخدمها فى كلامه.

۲- لقد تكلّم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة و من خلال محمد (أو بواسطته).

۳- لقد استقبل كلامه أو جمع فى مدونة صحيحة موثوقة هى: القرآن.

۴- إنّ كلامه يقول كل شىء عن كينونتى أو وجودى، و عن كينونة العالم أو وجوده، و عن وضعى فى العالم، و عن موجودى، و قدرى، و مصيرى ... إلخ. و لا يمكننى أن أرفضه فى أى شىء، و لا فى أية لحظة.

---

* هذه المسلّمات العليا هى التى تتحكم بالفكر الإسلامى منذ أن كان قد وجد و حتى اليوم. و هى تتخذ طابع التقديس و المعصومية. بمعنى أنها لا تناقش و لا تمس، و إنما تقبل بشكل إيمانى و تسليمى كامل. إنها تشكّل ما يدعوه ميشيل فوكو بالإبستمية episteme ، أى نظام الفكر الذى يهيمن على فترة معيّنة و ثقافة معينة. كما أنها تشكّل النموذج المثالى الأعلى الذى يهيمن على الفكر العربى منذ ظهور القرآن، و هو ما يدعوه العالم الإبستمولوجى الأمريكى توماس كون بالباراديغم. Paradigm و المقصود بالباراديغم النظرية التى تمثّل الحقيقة المطلقة و التى تسيطر على البشرية فترة قد تطول أو تقصر.

نضرب مثلا على ذلك نظرية أرسطو (أو باراديغم أرسطو) الذى سيطر على البشرية طيلة ألفى سنة قبل أن ينهار على يد ديكارت و غاليليو.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۲

۵- كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، و كلّ الحقيقة.

۶- يمكننى أن أحدّد (أو أعرف) هذه الحقيقة، بل و ينبغى علىّ أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل- الشاهد عليها: أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحى من فم النبى مباشرة، و الذين طبّقوه عمليا فيما بعد. و لذا، فإن هذا الجيل يشكّل العصر التدشينى الأمثل (أو ما يدعى فى اللغة الإسلامية بالصدر الأول).

۷- إن موت النبى سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية. بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعدا فى مواجهة نصّ يمثّل (أو بالأحرى يجسّد) الكلام المطلق «*». و كل واحد منهم ينبغى «أن يؤمن لكى يفهم، و أن يفهم لكى يؤمن» «۱».

۸- إن علم النحو، و علم اللغة التاريخى (الفيلولوجيا)، و علم البلاغة، و علم المنطق، كلها تعلّمنى تقنيات الوصول إلى المعنى و تقنيات إنتاج المعنى. و بالتالى، فهى تتيح لنا أن نستخلص من النص- الذى يمثّل كلام اللّه- الحقيقة التى تضىء عقلى، و إرادتى و أعمالى.

ينبغى أن نعلم أن هذه المبادئ الثمانية قد مارست دورا موجّها يتحكّم بكل مجالات الفكر العربى- الإسلامى حتى مجىء عهد الإيديولوجيا الاشتراكية- الماركسية أو المتمركسة. و اليوم تحصل قطيعة فعلية مع هذه المبادئ، و لكن غير مرفقة بقطيعة نظرية «**». بمعنى أن هذه القطيعة تحصل خارج إطار أى دراسة نقدية و نظرية لهذه المبادئ. و لذا، فإن المبادئ التى ستتحكّم بإعادة قراءتنا تهدف إلى أن تتحمل مسئولية القطيعة على مستوى الفهم. أقصد مسئوليات القطيعات، و الإنكارات، و التناقضات

---

* النصّ القرآنى يمثّل الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسلمين مثلما يمثّل النصّ الإنجيلى أو التوراتى الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسيحيين أو اليهود. و الدائرة التأويلية هى المصطلح العربى الذى اخترناه لترجمة المصطلح الفرنسى le. heremeneutique cercle و المقصود به التموضع داخل المعادلة التالية: ينبغى عليك أن تؤمن أولا لكى تستطيع أن تفهم النصّ، و أن تفهم لكى تؤمن بالنصّ. و بالتالى، فالإيمان و الفهم مترابطان مع بعضهما البعض داخل دائرة مغلقة هى: الدائرة التأويلية.

(۱) بواسطة هذه العبارة يحدّد بول ريكور Ricoeur. P الدائرة التأويلية.

** ينبغى أن نعلم أن أركون كتب بحثه فى أوج سيطرة الإيديولوجيا الماركسية أو المتمركسة على الجزائر و مصر و المشرق العربى عموما. و لم تكن الإيديولوجيا الأصولية (أو السلفية) قد حلّت محلها بعد و أخذت تشغل جميع الناس. فى الواقع، إن الماركسية كما فهمها المثقفون العرب لم تكن قطيعة مع الإيمان التقليدى بقدر ما كانت تبنّيا للماركسية على طريقة الإيمان التقليدى. و بالتالى فلم يظهر حتى الآن فى اللغة العربية أى فكر قادر على إحداث القطيعة مع المسلمات الإيمانية التقليدية، اللهمّ إلا فكر محمد أركون ذاته الذى أترجمه الآن إلى اللغة العربية. لا يوجد أى فكر حديث عن التراث الإسلامى فى اللغة العربية. و بالتالى، فهناك قطيعة فعلية أو يومية مع هذه المسلمات و لكن لا توجد قطيعة نظرية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۳

المفروضة كل يوم فى البلدان الإسلامية من قبل الممارسة العملية المعاصرة «۱».

لقد آن الأوان لكى نعدد المبادئ التوجيهية التى ستتحكّم بقراءتنا. و هى خمسة مبادئ يمكن أن ننصّ عليها كما يلى:

۱- إن الإنسان يمثّل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان [لقد عبّر التوحيدى عن هذا المبدأ بكلمات مشابهة عند ما قال: و قد وجدت أن الإنسان أشكل عليه الإنسان. انظر بهذا الصدد كتابى: النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى: مسكويه مؤرّخا و فيلسوفا.

و انظر أيضا البحث المنشور فى كتابى: مقالات فى الفكر الإسلامى (بالفرنسية)، و الذى يحمل العنوان التالى: «النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى طبقا لكتاب الهوامل و الشوامل»] «*».

۲- إنّ معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هى مسئوليتى، و مسئوليتى وحدى (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحىّ، المعنى .. إلخ.).

۳- إنّ هـذه المعرفـة تشـكّل (فى اللحظـة الراهنـة من التاريخ و من وجود الجنس البشـرى) جهدا متواصـلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجيـة- الفيزيائية، و الاقتصادية، و السياسـية، و اللغوية. و هى الإكراهات (أو القيود) التى تحدّ من شـرطى الوجودى بصـفتى كائنا حيا (و إذن قابلا للموت)، و متكلما، و سياسيا، و تاريخيا، و اقتصاديا (و إذن عاملا أو مشتغلا).

۴- هذه المعرفة هى عبارة عن خروج متكرر- و بالتالى مجازفة مسـتمرة- خارج حدود السياج المغلق الذى يميل كل تراث ثقافى إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثّفة.

۵- هـذا الخروج يتوافق مع مسارين فى آن معا: مسار الصوفىّ الـذى يقوم بحركـة روحية لا تسـتقر فى أى مرحلة من مراحل السـلوك نحو اللّه؛ و مسار الباحث الذى يتخذ البحث العلمى كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حلّ معيّن مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمى بمثابة حلّ تقريبى مؤقت، أى أنه مدعو إلى تجاوزه فى مرحلة لاحقة.

---

(۱) توجد فى الأدبيات الدينية و الأخلاقية الإسـلامية مادة غزيرة تتيح لنا أن نسـتخلص نظرية معيّنة للفهم و الممارسة، انظر مثلا: كتاب مسكويه، تهذيب الأخلاق، الترجمة الفرنسية لمحمد أركون، دمشق، ۱۹۶۹.

* يشير أركون هنا إلى المرجعين التاليين:

. ۱۹۸۲،Arkoun .M -l :Humanisme LIVe au arabe /Xesiecle ،Paris ،Vrin .J و قـد ترجم إلى العربية بعنوان: نزعة الأنسنة فى الفكر العربى- جيل مسكويه و التوحيدى. بيروت، دار الساقى، ۱۹۹۷.

۲. Arkoun .M-: Essais la sur pensee islamique ،Paris ،Larose et Maisonneuve،۱۹۸۴ ، p.۲۱۱ ff

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۴

نأمل أن تكون هذه المبادئ واضـحة بما فيه الكفاية، و بالتالى قادرة على تحاشى كل سوء تفاهم. ثم قادرة بشكل أخصّ على تحاشى كل تأويل يحوّل جهدنا إما إلى مشروع تبجيلى، و إما إلى محاولة للتفسير الاختزالى. فالقرآن ليس بحاجة إلى تبجيل لكى يفرض غناه و عظمته. كما أنه يصل فى الغنى إلى درجـة أنه يحول دون انتشار المزعم العلموى وقتا أطول مما يجب. و سوف يـدرك القارئ كل ذلك بعد أن يطلع على الصفحات القادمة «*».

II- اللحظة الألسنية (أو اللغوية)

اشارة

إليكم النص العربى الـذى سوف نقرؤه فى كلّيته: إنّ هـذا التمييز بين النصّ الأصـلى و النصّ المترجم ضـرورى جـدا، بل و لا مندوحة عنه، من أجل وصف عملية القول أو النطق. و لكنه أقل ضرورة فى ما يخصّ تحليل المقال

---

* المقصود بـالمزعم العلموى ادعـاء التبجيليين المسـلمين بوجود علم الـذرة و الطب و الفلـك فى القرآن! فهو يحتوى فى نظرهم على كافة الاكتشافات العلميـة. و لا يمكن أن يحصل أى اكتشاف فى المسـتقبل إلا و هو متضـمّن فيه بالضـرورة. انظر مصـطفى محمود و سواه من التبجيليين الـذين فقـدوا كـل حسّ تاريخى .. و لكن القرآن ليس بحاجـة إلى ذلك فى رأى أركون. و لا ينبغى تحميله فوق طاقته. فهو ليس كتابا فى علم الفيزياء أو الكيمياء، و إنما هو خطاب دينى عالى المستوى، و خطاب روحى و أخلاقى بالدرجة الأولى. و بهذا المعنى فهو خطاب كونى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۵

أو مضمون المقال «۱» (أو عملية النطق، و تحليل المنطوقة).

عملية القول (أو عملية النطق):

إنّ علم الألسنيات المعاصر يميّز بين عملية النطق، أو فعل إنتاج النصّ من قبل متكلّم، و بين المنطوقة أو العبارة التى هى النص المنجز أو المتحقّق، أى النتيجة اللفظية الكلّية لعملية النطق. و فائدة هذا التمييز هى أنها تتيح لنا أن نقيّم درجة تدخل الذات المتكلّمة أثناء عملية النطق و أنماط هذا التدخل. كما و أنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة فى صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها (أو مدى إنتاجيتها).

تستخدم عملية القول (أو النطق) بعض العناصر اللّغوية التى ندعوها بصائغات الخطاب أو بمشكّلاته التى تصوغه على هيئة معيّنة «*». و هكذا ندرس بشكل متتابع المحدّدات أو المعرّفات (من أدوات تعريف و تنكير، و صفات، و ضمائر)، ثم النظام الفعلى، ثم النظام الاسمى، ثم البنى النحوية، و أخيرا النظم و الإيقاع، إن لم نقل الأوزان و العروض.

و فى ما يخصّ كل هذه الأشياء أو المستويات، فإننا لا نهدف إلى كشف المعايير النحوية للّغة العربية، بقدر ما نهدف إلى فهم خيارات المتكلّم أو الناطق. أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، و ذلك ضمن الإمكانيات التى يتيحها نظام اللغة.

و بالتالى، فإن دراسة عملية القول أو النطق ما هى إلّا تهيئة و إعداد لفهم المعنى المقصود من قبل المتكلم. أقول ذلك و نحن نعرف أن المقصد الواحد لدى المتكلّم يولّد لدى السامعين و القرّاء تعدّدية فى المقاصد و المعانى «۲». و كلّما حدّدنا بصرامة و دقة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية و صدفوية المفردات المجرّدة، كلما اقتربنا بالتالى من مقصد الناطق أو المتكلم. و لكن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظلّ مهمة مطروحة

---

(۱) سوف نترك للقارئ المهمة التالية: أن يتحقق بذاته من درجة عدم تطابق مختلف ترجمات الفاتحة فى كل اللغات مع النصّ الأصلى العربى.

* صائغات الخطاب هى حروف اللغة، و ألفاظها، و أفعالها، و أسماؤها، و بنيتها الصرفية و النحوية. كل هذه الأشياء تتدخل فى تشكيل الخطاب أو صياغته على هذا النحو دون ذاك. فحروف الجرّ، و أل التعريف، و التنكير، و الصفات، و الضمائر ... كلها استخدمت بطريقة معيّنة فى القرآن من أجل التوصل إلى أفضل صياغة ممكنة لتوصيل المعنى إلى السامع أو القارئ و التأثير فيه بأقوى ما يكون. و هذه الصياغة هى ما يدعوه أركون بالنظم و الإيقاع، أو الأوزان و العروض. فالعبارات القرآنية تكون أحيانا متوترة، متلاحقة كالشعر.

(۲) انظر دراستى: «العقلانية المركزية و الحقيقة الدينية فى الفكر الإسلامى»، بحث منشور فى كتاب: مقالات فى الفكر الإسلامى::، in ((islamiquepensee la dans religieuse verite et Logocentrisme (:M .Arkoun .ff ۵۸۱.pp ،) ۱۹۸۴،edition e ۳،Larose et Maisonneuve ،Paris ،islamique pensee la sur Essais

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۶

علينا باستمرار و لا سيما فى ما يتعلق بنصّ كنصّنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة و الكلام، بين العالم و اللّغة، بين الحياة و القول، بين الضرورة و الحرية.

المحدّدات أو المعرّفات:

نلاحظ أولا أن جميع الأسماء (من مصادر، أو أسماء الفاعل و المفعول به أو الصفات الاسمية) محدّدة إمّا بواسطة أل التعريف، و إمّا بواسطة تكملة تعريفية. هذا يعنى أن كل ما يتحدث عنه المتكلّم معروف تماما أو قابل لأن يعرف. و باستثناء الحمد، الصراط،

المغضوب و الضالين، فإن جميع التحديدات أو الأسماء الأخرى مسبوقة بكلمة اللّه أو مقادة من قبلها. و هذه الكلمة تحتلّ مكانة مركزية و أساسية من حيث المعنى، على الرغم من أنها لا ترد كفاعل نحوى إلّا مرة واحدة: أنعمت. إنّ اللّه محدّد فى آن معا من قبل أداة التعريف أل، و من قبل سلسلة من أسماء البدل «*» التى تشكّل أيضا تحديدات و صفية.

إذا ما رجعنا إلى الحالة العامة للخطاب و الخاصّة بالمتكلّم- الناطق الأول (أى محمد) «**»، فإن تعريف إله عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا إلى مفهوم غير متبلور كثيرا فى النصوص السابقة للفاتحة (أى السور القرآنية من رقم (۱) إلى رقم (۴۵)). بالمقابل، فإن هذا التعريف يميل إلى أن يحلّ تسمية وحيدة و كونية محل استخدام مشترك ذى مضمون متغيّر. و لأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد، فقد شرحت أل التعريف بشكل ما مباشرة من قبل استخدام أسماء البدل من أمثال: الرحمن الرحيم، رب العالمين ... إلخ. كذلك الأمر فى ما يخصّ الصياغة التشفّعية أو الاسترضائية، فإن الاسم المستخدم (ب- سم) محدّد مباشرة عن طريق اللّه الذى يشكل محدّدا أو معرّفا من الناحية القواعدية أو النحوية. و لكنه بعد أن يستعاد من قبل مصدرين مستخدمين كنعتين، فإنه يخلع على المحدّد اسم قيمة، الاسم الأمثل بامتياز، أى:Nom باللغة الفرنسية، و ليس.nom و هكذا تجد الصياغة التعبيرية (ب- سم) نفسها و قد رقّيت نهائيا لكى تتخذ دلالة متفردة و متجسّدة فى الصياغة الأخرى الشائعة: باسمه تعالى، حيث إن اللّه لم يعد مسمّى إلّا من قبل ضمير شخصى.

إن قيمة أداة التعريف مهمّة جدا أيضا فى التركيبة اللغوية التالية: الحمد، أو الحمد، بالأحرى. ينبغى أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسّرين الكلاسيكيين كانت قد

---

* المقصود بأسماء البدل: الرحمن الرحيم. و هما كلمتان تردان بعد كلمة اللّه فى الآية الأولى: «بسم اللّه الرحمن الرحيم». أما عبارة «مالك يوم الدين»، فهى أيضا تحل محل كلمة اللّه و تلعب دور البديل عنها.

و يمكن أن نقول الشىء ذاته عن عبارة «رب العالمين» ... فهى أيضا بدل عن كلمة اللّه.

** أول من نطق بالقرآن أو تلفّظ به هو النبى محمد بالطبع. و بعدئذ نطق به أو تلاه عدد لا يحصى من المؤمنين من ذلك الوقت و حتى يومنا هذا. و لذا يدعى محمد بالناطق الأول.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۷

لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام. و قالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم فى الزمان و المكان، و قيمة الحمد. يقول الرازى: «الفائدة الثانية، إنه تعالى لم يقل أحمد اللّه و لكن قال (الحمد اللّه). و هذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أحدها: أنه لو قال أحمد اللّه أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قال (الحمد اللّه) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين، و قبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، و سواء شكروا أم لم يشكروا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم و كلامه القديم» «۱».

إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف فى التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم (المنعم عليهم) «۲»، المغضوب عليهم، الضالّين. فهذه التراكيب هى عبارة عن مفاهيم، أو أصناف أشخاص محدّدين بدقة من قبل المتكلّم «*» و قابلين للتحديد من قبل المخاطب عند ما يصبح بدورة قائلا أو متكلما (انظر بروتوول القراءة الطقسية أو الشعائرية).

إنّ الصياغة المسماة فى النحو العربى بالإضافة تتيح أيضا أن، نلفت الانتباه إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية و القيمة المعنوية. نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوى متبادل بين المحدّد و المحدّد (مضاف/ مضاف إليه). و فى تعبير رب العالمين، كما فى تعبير بسم اللّه (أو ب- سم اللّه)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى. فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد، كما نقول: سيد البيت) قد أصبح خصوصيا أو مخصّصا عن طريق الطرف المحدّد: أى عالمين (و هى كلمة تعنى الكون بصفته حقيقة فضائية و

زمانية «۳»).

و بالعكس، فإن عالمين على الرغم من لانهائيتها موضوعة تحت تبعية رب.

---

(۱) انظر تفسير الرازى، مصدر مذكور سابقا، ص ۱۱۶.

(۲) النسبة ليست إلّا عبارة عن صفة نحوية. انظر دراسة إميل بنفينيست: «الجملة النسبية»، و هى منشورة فى كتابه: مبادئ فى علم الألسنيات العامة:generale، p.۸۰۲ ff. E. Benveniste: (relativeLaphrase) ، in: Elements de linguistique

* المقصود بذلك أن كلمة «المغضوب عليهم» أو «الضالّين» تدلّ على أشخاص محدّدين بدقة فى مكّة، و كانوا معادين للرسالة الجديدة و لذلك دعوا بالمغضوب عليهم و الضالّين. و لكن القرآن لا يحدد أسماءهم و إنما يترك الصياغة عامة شمولية تنطبق على أعداء هذا الدين فى كل زمان و مكان. و هنا تكمن إحدى السمات الأساسية للخطاب القرآنى. فهو يستخدم لغة عمومية أو تجريدية، و لا ينزل إلى مستوى تسمية هؤلاء الناس بأسمائهم الحقيقة.

(۳) فى ما يخصّ هذا الجمع «العالمين»، أعتقد أنه من المفيد أن أورد هنا ملحوظة فيلولوجية كان صديقى جيرار تروبو قد تفضل و أرسلها إلىّ. يقول تروبو: ((إن أصل كلمة عالم كما يقترحه الرازى مشتق من كلمة علم (أى علامة أو وسم أو دمغة). و هذا الرأى بارع من وجهة نظر علم التأويل، و لكنه غير مقبول من وجهة نظر علم الفيلولوجيا (أو فقه اللغة).

فنحن نعلم أن صيغة فاعل، و جمعها فواعل، ممثّلة فى اللغة العربية بعدد محدود جدا من الكلمات. و هذا-

الضمائر فى سورة الفاتحة:

إنها تمثّل صنفا آخر من أصناف المحدّدات التى تتيح متابعة تدخل المتكلّم. و تحليلها يمثّل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا، و ذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحسّاسة جدا و الخاصة بمؤلّف النصّ.

نلاحظ أولا وجود ضمير زائد خاص بالشخص الثانى المفرد (أو ضمير المخاطب فى صيغة المفرد). و هو مستخدم مرتين مع أداة الفصل إيّا للدلالة على من تتوجّه إليه العبادة (نعبد)، و من نطلب منه المعونة (نستعين): إِيَّاكَ نَعْبُدُ، وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۱) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (۲) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ (۳) الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (۴) مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۵) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۶) اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ (۷) صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ. لم يتفق الفقهاء و المفسّرون القدامى على دمج الآية الأولى فى سورة الفاتحة أو استبعادها. و لا نريد هنا أن نتخذ موقفا من هذه المناقشة التى تتجاوز الحالة الخاصة لسورة الفاتحة. و لكن فقط نريد أن نلاحظ أن هذه الآية تتكرر فى بداية كل سورة من سور القرآن ما عدا سورة التوبة. و هذه الآية عبارة عن صيغة تشفّعية أو استرضائية و تشكّل بحد ذاتها نصّا قصيرا تمكن قراءته لوحده. و سوف نرى أن التحليل الألسنى سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الآية فى الفاتحة.

. و المرسل إليه المقصود هنا هو ال- لاه (اللّه). و يعود هذا الأخير بصفته فاعلا نحويا فى أنعمت، و اهدنا.

أما المتضادة الثنائية: أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ- ۵- ۷- إن قراءتنا سوف تعتمد على النصّ العربى و ليس على الترجمة الفرنسية. و ذلك لأننا نريد أن نبيّن كيفية حصول البلورة البطيئة لهذه الترجمة. كما نريد أن نبيّن المسافة الكائنة بالضرورة بين كل نصّ و ترجمته، أى عند ما ننتقل من لغة إلى لغة أخرى.

ملاحظات:

، فإنها تبيّن لنا أن الفاعل النحوى مصرّح به فى الحالة الأولى عن طريق ضمير المخاطب (ت) المستخدم فى أنعمت.

فهو المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين. أمّا فى الحالة الثانية، فعلى العكس نلاحظ أن الفاعل النحوى المفروض من قبل السياق لا- يمكن أن يكون إلا ال- لاه (اللّه) أيضا. و لكنه مضمر فى هذه الحالة و ليس مصرّحا به. بل و إنه من الناحية القواعدية مجهول. و تركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم. سوف

- العدد لا يتجاوز العشرين كلمة فى اللغة العربية كلها، و كلها من أصل أجنبى. و معظمها مستعار من اللغة الآرامية عن طريق السريانية. و من الغريب و المدهش أن نلاحظ أن كلمة عالم متكررة فى القرآن ۷۳ مرة. و هى دائما تتكرر فى حالة الجمع. و لكن الأكثر ادهاشا هو أن الجمع ليس عوالم كما هو متوقع، و إنما عالمين، أى دائما بحالة مائلة أو منحرفة. و هذا دليل مؤكد على استعارتها عن طريق اللغة السريانية.

و لكى نفهم جيدا معنى هذه الكلمة فى اللغة العربية، فإنه ينبغى علينا إذن أن نذكّر بمعانيها المختلفة فى اللغة السريانية. فى هذه اللغة نجد أن كلمة عولم و جمعها عولمين تعنى أولا- «قرن، أبدية، عصر»، ثم عن طريق الامتداد و البسط تعنى: «القرن الحاضر»، أى «العالم»، «البشر». و هذه الكلمة تقابل تماما الكلمة الإغريقية «آيون»alon و الكلمة اللاتينية.saeculum و كلتاهما تعنيان: «زمن، أبدية، قرن»، و لكن تعنيان أيضا: «عصر، جيل، عالم».

و يبدو أن كلمة عالمين الواردة فى آيات عديدة من القرآن قد اتخذت معنى «أجيال البشر». ففى هذه الآيات يقول القرآن بأن اللّه قد اختار فردا أو شعبا يعتبر قدوة لجميع البشر الآخرين، أو أنه يعامل شخصا ما كما لم يعامل أى إنسان آخر، أو أن شخصا تصرف بطريقة تختلف عن جميع البشر.

انظر أيضا اللغة الأثيوبية، فكلمة عالم، جمع: عالمات. و هى تعنى: «عصر، قرن، أبدية، إنسان ينتمى لعصر ما، عالم»)) [انتهى كلام جيرار تروبو].

نلاحظ أن جيرار تروبو لا يذكر تعبير: «رب العالمين». و دلالات هذا التعبير يمكن أن تكون زمنية (أبدية، عصر، قرن)، و فضائية أو مكانية (العوالم، الكون)، و أنطولوجية (الكائنات، البشر). إنه رب كل شىء؛ إنه رب العالمين. لنلاحظ أيضا أن الحقل المعنوى لكلمة «عالمين» الواردة فى القرآن أكثر تعقيدا من ذلك الذى توحى به الإيتيمولوجيا (علم أصول الكلمات) و السياقات المباشرة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۲۹

نرى فيما بعد ما هى الدروس التى يمكن أن نستخلصها من هذا التضاد.

و أمّا الضمير الآخر المصرّح به فهو: نحن الموجودة فى نعبد، نستعين، اهدنا. إنّ «نحن» تعبّر عن «لا- أنا» ضمنية و ضرورية مصحوبة بقيمتين: أنا و أنت، أنا و هم. و لكن بما أن النحن مرتبطة أولا ب أنت فى نصّ نا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلّا أنت و هم. و المقصود ب «هم» هنا جميع القائلين أو المتكلّمين الحاضرين أثناء التلاوة الطقسية أو الشعائرية. و لكنها أيضا تعنى جميع المتكلّمين المحتملين أو الممكنين الذين عند ما يقولون النصّ (أو عند ما يلفظونه) لا يمكنهم أن يفلتوا من القيم اللغوية الملازمة أو المحايثة، هذه القيم التى نحاول استخلاصها الآن. و لكن قبل أن نتقدم أكثر فى دراسة السمات الخصوصية لهذه اللغة الأدائية أو التحقيقية، لنحاول أولا أن نكمل تحليل المشاكل التى تطرحها الضمائر علينا. لنحاول أن نستنفدها.

ينبغى أن نعلم أنه لا توجد فى النصّ أية علامة قواعدية دالّة على هوية المؤلّف.

فالارتباط الثنائى بين «أنت/ نحن»، و الذى كنا قد أشرنا إليه للتوّ، يتيح لنا أن نتحدث عن «أنا» متكلمة متغيّرة و عن مرسل إليه وحيد، و محدّد تماما. و لكننا نعلم فى ما يخصّ بقية النص القرآنى أن العلامة اللغوية الدالّة على المؤلّف تظهر غالبا. إنها تتمثّل فى فعل الأمر:

قل. أو قد تتمثّل فى أنا قواعدية و فاعلة للقرارات و الأفعال الخاصة بالأوامر ... إلخ فى أن معا. و هى تظهر فى صيغة إنّا: أى «نحن» الدالّة على الجلالة و العظمة المطلقة. و هذه النحن هى التى تظهر فى الفاتحة بصفتها العامل المرسل- المرسل إليه.

إننا لا ندخل هنا هذا المفهوم الصعب (مفهوم العامل «*») إلّا لأنه يبدو لنا الأكثر قدرة على شرح آليّة الاشتغال النحوية و المعنوية لنصّينا. فلو أننا حصرنا أنفسنا بالمفهوم الكلاسيكى (للذات، أو الفاعل) لما استطعنا تحليل هذا التعبير المركزى الحمد للّه بكل الدقة و الصرامة المطلوبة.

من الناحية النحوية أو التركيبية نمتلك هنا جملة اسمية، أى تركيبا لغويا مشكلا من عنصرين: مبتدأ و خبر. يوجد هنا عمل معروض و كأنه موجّه إلى اللّه خارج كل إشارة إلى متكلم معيّن أو إلى زمن محدّد. فاللّه إذن هو المرسل إليه المستمر، أقصد يرسلون إليه عملا (هو الحمد). و هذا العمل له بالضرورة فاعل- مرسل. و لكن لا ينبغى الخلط بين هذا الفاعل- المرسل و بين القائل أو المتكلّم. لما ذا؟ لأنى أستطيع أن أقول «الحمد للّه» على سبيل المثال النحوى، ليس إلّا. و لكن إذا ما انتقلنا من الصعيد النحوى التركيبى إلى الصعيد

---

* مفهوم العامل هو المصطلح الألسنى الذى يقابل مصطلحactant فى اللغة الفرنسية. و هو يعنى الفاعل فى الواقع و لكن بمعنى يتجاوز المعنى النحوى. ففى كل سرد لغوى أو حكاية يوجد: فاعل، و موضوع، و مرسل، و مرسل إليه، و معارض للبطل (أو للفاعل)، و مساعد (أو نصير) له.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۰

المعنوى، فإن القائل ينفصل بصعوبة أكثر عن الفاعل- المرسل. إنّ العلاقة تغتنى فى الواقع بوظيفة جديدة. بمعنى أن فعل الحمد يفترض معنويا فاعلا مرسلا للنعم و عاملا مستقبلا (أو مرسلا إليه) لهذه النعم. و هكذا نصل إلى نموذج عاملى حيث يكون اللّه فيه هو العامل المرسل للنعم، و الذى يستقبل فعل الحمد و الشكر. أما القائل فهو العامل الذى ترسل إليه النعم، و الذى يرسل فعل الحمد و الشكر إلى اللّه. و هكذا نرى أن مفهوم العامل يلبّى بالفعل تلك الحاجة التى تدفعنا إلى تعيين جملة من الوظائف النحوية و المعنوية المنجزة من قبل «فاعل» واحد، أو «ذات» واحدة.

بما أن النصّ يمتلك مثل هذه البنية الملازمة أو المحايثة، فإن مسألة المؤلّف لا تعود تطرح من خلال المفاهيم المعتادة. أقصد بذلك أنها لم تعد تشرط فهم النصّ كما كانت تفعل حتى الآن. فالنسيج اللغوى للنصّ يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلّف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبنى و يتشكّل كلما راحت عملية القول تتطوّر و تتقدّم.

ما ذا يعنى كل ذلك؟ يعنى أننا لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية لكى نتحدث عن القرآن. و لكن على الرغم من ذلك فإننا سوف نلتقى بهذه المسلمات كلها على طريقنا، أى فى أثناء البحث المفتوح عن معنى النصّ.

سوف نحتفظ حتى الآن من كل ما قلناه بما يلى: إن اللّه (أو ال- لاه) هو العامل المرسل- المرسل إليه رقم (۱). أمّا القائل- أى الإنسان- فإنه العامل المرسل إليه- المرسل رقم (۲). لنحاول الآن أن نرى كيف يتشكّل هذان العاملان من خلال التفاعل المشترك و تبادل المنظورات «*».

الأفعال فى سورة الفاتحة:

نلاحظ أن الأفعال قليلة فى هذه السورة بالقياس إلى الضمائر. نجد أولا- فعلين مصرّفين على طريقة الفعل المضارع و هما: نعبد، نستعين. و صيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، و على الجهد الذى يبذله العامل رقم (۲) لكى يصل إلى العامل رقم (۱) «**».

إنّ الفعل المضارع يدلّ على ديمومة هذا الجهد من أجل سدّ الفجوة الكائنة بين متكلّم يعترف بوضعه كخادم و ضعيف «***»، و مخاطب محدّد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة، و القادر فى خط الرجعة على الشفقة و الرحمة (يدلّ على هذا

الإلحاح

---

* المقصود أنهما يتشكلان من خلال التموضع بالقياس إلى بعضهما البعض، و على مدار النص القرآنى.

** العامل رقم (۱) هو اللّه، و العامل رقم (۲) هو الإنسان كما أوضحنا سابقا. و هما يتبادلان الأدوار داخل النصّ القرآنى.

*** المتكلم هنا هو الإنسان، و المخاطب هو اللّه، و من الطبيعى أن يشعر الإنسان بأنه خادم و ضعيف أمام اللّه.

و هذه هى العلاقة التى أسسها القرآن و رسخها على مدار العصور فى جميع المجتمعات التى انتشر فيها الإسلام.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۱

استخدام كلمة إيّاك مرتين قبل كل فعل: إيّاك نعبد، إيّاك نستعين). هنا أيضا نلاحظ أن الوظائف النحوية أو التركيبية تتحالف مع القيم المعنوية لكى تعبّر بشكل مطابق أو صحيح عن الجدلية المشكّلة لكلا العاملين، و لكى تقوّيها. إن فعل الأمر اهدنا الذى يجىء بعد الفعلين المضارعين، لا يمكن أن يشتمل فعلا على قيمة الأمر. بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا فى نعبد و نستعين.

أما الفعل الوحيد الذى يتخذ صيغة الماضى (أنعمت)، فإن فاعله النحوى هو العامل رقم (۱). و هو يدلّ على حالة حصلت أو تمّت و لا مرجوع عنها. إنها ناتجة عن فاعل سيد و مستقل. و بالتالى، فلا يوجد توتر مع الفاعل. و الفجوة الكائنة بينه و بين فعله، ما إن يتم هذا الفعل، تهمّ المرسل إليهم (عليهم). و هكذا يضيف التضادّ الكائن بين الفعل الماضى/ و الفعل المضارع سمة إضافية متميّزة لمكانتى كلا العاملين.

الأسماء و التحويل إلى اسم فى سورة الفاتحة:

إن أهمية الأسماء تتجلّى فى عدد المفاهيم البدئية أو الأصلية و فى اللجوء إلى التحويل إلى اسم.

إنّ المفاهيم الأصلية هى تلك التى إذا ما اختزلت إلى جذرها المعنوى تفلت من التمفصلات المنطقية و الصرفية التى تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة. و بالتالى، فإن هذه المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة فى تمفصلها المعنوى «الطبيعى». إنها تقدّم معيارا صلبا من أجل تحديد تيبولوجيا للخطاب القرآنى، و للخطابات بشكل عام.

إن نصّ نا يحتوى على الكلمات البدئية أو الأصلية التالية: اسم، ال- لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط. على الرغم من أن كلمة عالم مشتقة، و كذلك الصنو المتماثل رحمان رحيم. إلّا أن لها صيغة قريبة من الجذر (جذر الكلمة فى التصريف). و دراسة الحقل المعنوى لهذه الكلمات ينبغى أن تتمّ على مرحلتين: ينبغى أولا- أن نربطها بالبنى الإيتيمولوجية (أو الأصلية) للمعجم العربى، أى لمفردات اللغة العربية؛ و ينبغى ثانيا أن نقيّم التحوّلات المعنوية التى طرأت عليها داخل النظام اللفظى أو المعجمى المستخدم من قبل اللغة القرآنية «*». لا

---

* يقصد أركون بذلك أن استخدام القرآن للغة العربية يختلف و يتشابه مع النصوص العربية الأخرى التى كانت سائدة فى وقته أو سابقة له. فينبغى أن نطلع أولا- على معانى الكلمات العربية كما كانت شائعة فى منطقة الحجاز، و نقارن بينها و بين معانى الكلمات القرآنية لكى نعرف ما ذا طرأ من تغير على معانى الكلمات ذاتها. فالقرآن قد يستخدم نفس الكلمة و لكن بعد أن يضفى عليها معنى جديدا يتناسب مع المنظور الدينى أو الروحى الذى كان فى طور تدشينه. و حتما، فإن القرآن استخدم نفس الكلمات التى كانت شائعة فى بيئته بعد أن أجرى عليها تعديلا طفيفا أو كثيرا. و لكن هل نمتلك نصوصا موثوقة و تعود إلى نفس فترة القرآن لكى نقوم بعملية المقارنة؟ هذا هو السؤال.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۲

نستطيع للأسف أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمى. أقول ذلك و نحن نعلم أنه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم فى عملية القول، و انطلاقا من ذلك، فى ترسيخ مناخ جديد من المعانى.

يبدو من السهل أكثر أن نقبض على هذا التدخل فى عمليات التحويل إلى اسم، أى اللجوء إلى كلمات مزدوجة (كالمصادر التى قد تكون أسماء فاعل أو مفعول به). و هذه المصادر تمارس فعلها نحويا كأسماء فى الوقت الذى تعبّر فيه عن عملية فعل. إن عملية التحويل إلى اسم، إذ تحذف علامات الشخص، و الزمن، و الصيغة التى ترافق الفعل، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أى إلى عبارة تأكيدية، لا زمنية و خبرية ذات صلاحية عامة و دائمة. و بدلا من تأكيد خاضع لشروط تدخل فاعل ما، فى زمن ما و طبقا لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاجّة قائمة على الهيبة التى تفرض نفسها من فوق.

و هذه هى حالة الاسم الملىء بالحميّا: الحمد. و هو الفعل الوارد فى التركيب اللغوى الذى حلّلناه آنفا. كما تنطبق على اسم الفاعل مالك التى يفضّلها المفسّرون المسلمون على التنويعة الأخرى ملك التى تمثّل اسماء مستقرا أو ساكنا، هذا فى حين أن كلمة مالك تعبّر عن الإرادة المؤثّرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب و القرارات التى ستتخذ فى ذلك اليوم.

و هناك اسم فاعل آخر يتطلّب تفسيرا مشابها هو: الضالّين. فالتركيب الاسمى هنا يساوى التركيب الفعلى مع فاعل اسمى نسبى هو: الذين يضلّون الصراط. نلاحظ أن اختيار الاسم الفعلى يتيح تصنيفا أكثر وضوحا، و توفيرا فى الوسائل المستخدمة، و نبذا أكثر راديكالية للفئة التى تقف خارج الطريق القويم أو الصراط المستقيم.

و ينطبق الأمر ذاته على الفئة المدلول عليها عن طريق اسم مفعول به: المغضوب عليهم. و لكن أعضاء هذه الفئة يحافظون على علاقة مع فاعل خارجى لم يسمّ. و بالتالى، يمكنهم أن يعودوا إلى التحالف المعاش فى الحمد للّه عن طريق إيقاف العملية التى تؤدى إلى الضلال الفعّال، أى إلى الدمار الكامل للفاعل الذى ظل مضمرا فى عبارة: المغضوب عليهم.

البنيات النحوية فى سورة الفاتحة:

كنا قد اكتشفنا فيما سبق بعض العلاقات و الوظائف النحوية أو التركيبية اللغوية عن طريق التركيز فقط على صائغات الخطاب أو مشكّلاته. و يمكننا أن نبيّن كيف أن هذه الملحوظات تتراكم و تتجمّع لكى تتيح لنا تقطيعا منتظما للنص.

يمكن أن نميز بسهولة بين أربع لفظات، أو أربع وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع لفظات إخبارية، و ذلك طبقا للتوزيع التالى:

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۳

۱- بِسْمِ اللَّهِ ۱- الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ۲- الْحَمْدُ لِلَّهِ ۱- رَبِّ الْعالَمِينَ ۲- الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ۳- مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۳- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۴- اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ ۱- صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۲- غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ۳- وَ لَا الضَّالِّينَ إن هذا التقطيع للسورة يرتكز على التمييز النحوى المقام عادة بين العبارة- النواة/ و العبارة- التوسّع «۱». و هذا التقطيع يتيح لنا أن نوضّح بشكل أفضل ذلك الدور النحوى المركزى للفاعل المقصود بكلمة اللّه (أو بعملية القول: اللّه). و كذلك يتيح لنا أن نفهم كيفية التوسّع المعنوى لهذا الفاعل نفسه. إن الممارسة الدينية الإسلامية تؤكّد على الصحة الألسنية أو اللغوية لهذا التقطيع لأن العبارتين- النواتين الأوليين تتم تلاوتهما فى مناسبات كثيرة من دون توسّعهما المعنوى. فمثلا، يلفظ المسلم العبارة الأولى فى بداية الأكل، و العبارة الثانية فى نهايته (بسم اللّه، الحمد للّه). و من السهل أن نرى أن العبارات- النويات الأربع تحتوى فى آن معا على النموذج العاملى «*»، و على البنية المركزية للتحالف المقدس، و على الانعكاسات المعنوية المتضمّنة فى التوسّعات. و نأمل أن نبرهن فى مكان آخر على أن هذا التقطيع ينطبق على مجمل النصّ القرآنى و يتيح لنا أن نمركز التحليل على ما سندعوه بالنواة التبشيرية القرآنية «**».

(۱) حول هذين المفهومين انظر: Dictionnaires encyclopedique des sciences du langage، p. op.۲۷۵

* النموذج العاملى astantiel lemodele ، أى النموذج الـذى يحتوى على العاملين (أو الفاعلين) الأساسيين الموجودين فى كل سرد لغوى أو حكايۀ. و هم: الفاعل، الموضوع، المرسل، المرسل إليه، المعارضون، الأنصار أو المساعدون.

** بالفرنسيۀ: le. noyaux kerigmatique بمعنى أن كـل التبشـير القرآنى يتمحور حول العـاملين (أو الشخصـيات الأساسـيۀ) المـذكورين أعلاه. فهناك المرسل- و المرسل إليه، و هناك الرسالـۀ، و هناك أهل مكـۀ الذين انقسـموا حولها بين مؤيد و معارض. هذا النمط الحركى بكل شخصياته المتعارضۀ أو المتعاضدۀ يسيطر على كل أنحاء النصّ القرآنى. و إذن فهناك نواۀ تبشيريۀ مصغّرۀ و لكنها تتوسع معنويا لكى تشـمل النصّ ككل و تحوّله إلى نصّ تبشـيرى يهدف إلى توصـيل رسالۀ معينۀ و إقناع الناس بها. و مصـطلح «النواۀ التبشيريۀ» مأخوذ من اللاهوت المسيحى حيث يعنى التبشير بالنبإ الجديد أو بالخبر الطيب، أى بالإنجيل.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۴

النظم و الإيقاع:

هل هناك من داع للتذكير بأهميۀ الدور الذى يلعبه التشديد، و الإيقاع، و النغم، و المدّۀ، و ارتفاع الصوت، و الكثافۀ فى عمليۀ القول؟ بل إن نظريۀ النظم الألسـنيۀ تلحّ على العلاقۀ الأساسـيۀ الكائنۀ بين علم النحو و النبرۀ (أداء الصوت، النغم). و فى ما يخصّ اللغۀ العربيۀ، و بالأـخص النصّ القرآنى، نحن نمتلـك أدبيـات غنيّـۀ و غزيرۀ خاصـۀ بالنظم و الإيقاع «*». و لا تزال تنتظر من يدرسـها طبقا للمناهج الحديثۀ فى التحليل العلمى. و لكن، فى الحالۀ الراهنۀ لمعرفتنا، فإنه من غير الممكن أن نخاطر بتفسير مرض لنصّ قصير كنص الفاتحۀ. إن بروتوكول القراءۀ الشـعائريۀ و تقنين التجويـد يقـدّمان لنـا بعض التعليمـات التى لم يـدرس تأويلهـا الصوتى و الفونيمى و النظمى- الإيقاعى بشكل جاد حتى الآن.

و لهذا السـبب فإننا سنكتفى فقط بالتنبيه إلى الملاحظۀ البسيطۀ التاليۀ، و هى وجود قافيۀ (إيم) متناوبۀ مع قافيۀ (إين) فى سورۀ الفاتحۀ «**». أما فى ما يخصّ الوحدات الصوتيۀ الصـغرى (الفونيمات)، فإننا نلاحظ هيمنۀ الوحدات التاليۀ: ميم (۱۵ مرۀ)، لام (۱۲ مرۀ)، نون (۱۲ مرۀ)، عيـن (۵ مرات)، هـا (۵ مرات). نحن نعلم أن التفسـير التقليـدى يضـفى قيمـۀ رمزيـۀ على كـل وحـدۀ صوتيـۀ و على عـدد التكرارات. و بالتـالى، فـإن الدراسـۀ النظميـۀ أو الإيقاعيـۀ للعلامـات أو للكلمـات ينبغى أن تتلوها الدراسـۀ الرمزيـۀ «۱» (أو ينبغى أن تستطيل عن طريق الدراسۀ الرمزيۀ).

III- العلاقۀ النقديۀ: الفاتحۀ كمنطوقۀ أو كعبارۀ

اشارۀ

إن التحليل المجهرى الذى انتهينا منه للتو و الذى طبّقناه على سورۀ الفاتحۀ، فتح لنا

---

* انظر نظريـۀ النظم لعبـد القاهر الجرجانى مثلا. و لكن هناك نصوصا أخرى عديـدۀ فى النقـد العربى القديم غيرها، و هى جديرۀ بأن تدرس دراسۀ علميۀ دقيقۀ على ضوء أحدث المناهج المعاصرۀ. فالنقد العربى الكلاسيكى كان متطورا و غنيا جدا، و كان يعرف كيف يكشف عن جمال الأدب العربى بشعره و نثره و عن جمال النصّ القرآنى أيضا.

** القافيـۀ (ايم) ترد فى الآيـات التاليـۀ: بِسْمِ اللَّهِ. الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ. أمـا القافيـۀ (إين) فترد فى الآيات التاليـۀ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ. الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ.

(۱) ينبغى أن نقوم بردّ فعل ضد ممارسة كانت شائعة لدى الفقهاء و لكنها أكثر شيوعا الآن لدى المسلمين المعاصرين. و هى تتمثّل فى انتزاع الآيات التشريعية، و الأخلاقية، و «التاريخية» .. إلخ من نواتها التبشيرية الشعائرية. فى الواقع إن الأمر يتعلق ببنى تابعة، و لا يمكن معالجتها لوحدها أو بمعزل عن سياقها إلّا بقرار اعتباطى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۵

بعض المنافذ على معان و دلالات متعددة. و لكن الصرامة التقشفية للقراءة الألسنية أجبرتنا على ترك هذه المنافذ مباشرة بمجرد أن كنا قد فتحناها. و لهذا السبب، فإنه يتعين علينا الآن أن نعود إلى العبارة أو المنطوقة، أى إلى النصّ المعتبر هذه المرة كلّا ناجزا مكتملا.

يقول الناقد جان ستاروبنسكى واصفا النصّ بأنه عبارة عن «مادة علائقية» تترك نفسها «تسكن من قبل القراءة. إنه- أى النصّ- يحرّض على احتفال الرغبة؛ إنه انطلاقة صور، و عمل إجبارى للفكر و الأحلام» «۱».

و لكن هذا لا يعنى أننا سوف نترك «أنا» القارئ تنتقم لنفسها بعد أن كنا قد لجمناها أو حجزناها بواسطة علم الألسنيات و مصطلحاته المتقشفة الصارمة. ف «العلاقة النقدية» «*» تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا. إنها تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التى يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع «الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبى أو الفكرى». و هذا يعنى أننى، هنا أيضا، لن أستطيع تقديم أى مقترح ليست له قاعدة دقيقة فى العبارة المنطوقة (أو فى النصّ).

و لكن هناك شرطا أوليا منهجيا ينبغى أن يرفع أو يزال فى حالة الفاتحة. نقصد بذلك ما يلى: هناك طريق طويل يتمثّل فى استعادة جميع التفاسير أو القراءات السابقة التى أثارتها سورة الفاتحة. و هى كثيرة جدا فى التراث التفسيرى الإسلامى. و الهدف من ذلك هو تحديد نقاط الخلاف و الاتفاق الكائنة بينها و بين القراءة الحديثة (أو بالأحرى إعادة القراءة).

و هناك طريق قصير اختاره «علماء السيميائيات و الدلالات» المعاصرون، و هو يتمثّل فى إعادة قراءة الكتابات المقدّسة من أجل البرهنة على الصلاحية المنهجية و الخصوبة

---

(۱) انظر جان ستاروبنسكى: «اعتبارات (أو ملاحظات) حول الحالة الراهنة للنقد الأدبى»::No.۷۴ ، ۱۸.p J .Starobinski Considerations sur l'etat present de la critique litteraire)) ، in: Diogene، ((. أما مصطلح «العلاقة النقدية» الذى نستخدمه هنا، فعائد أيضا إلى المؤلّف نفسه.

* العلاقة النقدية هو عنوان كتاب للناقة السويسرى الكبير جان ستاروبنسكى::Paris، Gallimard، ۰۷۹۱ Starobinski Jean .La relation critique، يقول هذا الناقد محدّدا العلاقة النقدية التى تربط بين القارئ و العمل الأدبى: «عند ما أقرأ نصّا ما و يثير فىّ مشاعر قوية، فإنى أشعر بالفرح و الاستمتاع الشديد. و بعد أن تمر مرحلة الاهتزاز الأوّلى، فإنّى أعود إلى النصّ لكى أعرف ما هو السبب الذى ولّد فىّ كل هذا الطرب و الاهتزاز. و عندئذ، و بدون أن ألغى مشاعرى، ينبغى أن أعامل النصّ كشىء من الأشياء لكى أستطيع أن أدرسه بشكل موضوعى. عندئذ ينبغى علىّ أن أنظر إليه فى مادّيته اللغوية البحتة. فهو مؤلّف من حروف، و كلمات، و عبارات. و ينبغى أن أدرس نسيجه اللغوى من الداخل و بشكل محايث أو لاصق به قدر الإمكان. و حتى الفاصلة و النقطة فيه لم توضع عبثا، و إنما هى تساهم فى تشكيل المعنى. فالكاتب الكبير لا يوظّف أى كلمة أو أى حرف جر إلّا من أجل خدمة المعنى و صياغته بطريقة جذابة، ساحرة» (الترجمة منى بتصرّف شديد، ص ۱۶- ۱۷).

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۶

الإبستمولوجية لعلم الدلالات السيميائية (أو علم العلامات و الرموز). و نحن نختار من دون أى تردد الطريق الطويل. لما ذا؟ لأن الطريقة الوحيدة لتحاشى النزعة الاصطناعية و الاعتباطية للموضات العلمية العابرة التى تمثّل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هى أن

ننصف القدماء. من الممكن ألاـ يؤدى اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض و التى تشكّل التراث التفسيرى إلّا إلى العثور على بعض القطع النادرة، تماما كما يحصل لعمليات الحفر و التنقيب الأركيولوجية. و قد نتوصل إلى تشكّلات جديدة إنما متبعثرة؛ تشكّلات يمكن للهواة أن يذهبوا لتأمّلها فى المتاحف السيميائية. و لكن من الممكن أيضا أن نكتسب معرفة مضمومة الأجزاء (أو موحّدة الأـجزاء) عن الإنسان. و بالتالى يمكن أن نتوصل إلى تفكير أكثر توازنا، و أفضل ارتكازا على المشكلة الحيوية للمعنى الأخير. و ذلك لأن النصوص الدينية تتميز عن جميع النصوص الأخرى من حيث مزعمها، إن لم يكن فى تسليم المعنى الأخير، فعلى الأقل تسليم المفتاح- الوحيد- الذى يوصل إلى هذا المعنى الأخير. و إنها لحقيقة واقعة أن جميع التراثات الدينية قد أخذت هذا المزعم على محمل الجدّ حتى يومنا هذا.

و لهذا السبب نقول بأن الاهتمام بالبعد التاريخى العميق و الطويل للمسألة ينبغى أن يتمثّل ليس فى مجرد التجميع المتراكم و المتبحّر للنصوص و الأوصاف و المعلومات، و إنما فى بذل الجهد من أجل الإجابة على السؤالين التاليين:

۱- ما هو مضمون، و وظيفة، و أهمية المعنى الأخير طبقا للتراث التفسيرى الإسلامى؟

۲- هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكما حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذى يفترضه النصّ التأسيسى الأول، و بين المعنى الأخير المتلقّى أو المتجمع فى التفسير التقليدى؟

هل نستطيع؟ أقصد هل نستطيع الإجابة عن السؤالين السابقين فى الحالة الراهنة للدراسات العربية و الإسلامية؟

من دون أن ندفع بروح التواضع العلمى إلى حد تجميد البحث أو شلّه، أو من دون أن نكتفى بالتكرار الكسول لما قاله المعلمون القدماء، لنقل بأن الإجابة عن هذين السؤالين سوف تتشكّل تدريجيا من خلال المحاولات أو الدراسات الصارمة، المخلصة و الجريئة.

و بعد اللحظة الألسنية (أو اللغوية)، ينبغى علينا الآن أن نعبر اللحظة التاريخية، و اللحظة الأنتربولوجية.

اللّحظة التاريخية:

اشارة

يلزمنا إعداد مؤلّف ضخم لكى نذكر جميع القراءات التى أثارتها سورة الفاتحة منذ بدايات التفسير الإسلامى و حتى اليوم. و يلزمنا أيضا عمل طويل من الجرد و الفرز، و لا

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۷

يمكن أن يقوم به شخص واحد، و إنما فريق كامل من فرق البحوث.

و لكى ندشّن هذا البحث أو التحرّى الواسع، فإننا اخترنا ذلك التفسير الكبير لفخر الدين الرازى «*» (ت ۶۰۶ ه/ ۱۲۰۹ م). فهو يقدّم لنا امتيازات استراتيجية واضحة إذا ما اعتمدناه كنقطة انطلاق. كان هذا المفكّر يتمتع بقدرة هائلة على بلورة التوليفات أو التركيبات أو المحصّلات الجامعة. و كان أيضا يتمتع ببصيرة نادرة و نافذة. و قد جمع فى تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيرى خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له. لكى نوضح للقارئ مدى ضخامة الجهد الذى بذله هذا المفسّر يكفى أن نقول بأنه خصّص للآية الأولى من سورة الفاتحة ۳۷ صفحة مكثّفة و كبيرة من صفحات طبعة القاهرة. أما مجمل سورة الفاتحة فقد استغرق منه ۹۹ صفحة! ...

إنّ هذا النصّ الثانى الذى يلتقط و يجمع بين حناياه تراثا تفسيريا غنيّا و طويلا ينبغى أن يقرأ لذاته و بذاته بصفته كليّانية شغّالة. و نزمع أن نقدّم عنه طبعة محقّقة مصحوبة بقراءة تهدف للإجابة عن السؤالين المطروحين سابقا. و لكننا سوف نكتفى هنا بتعداد المبادئ التى ستوجّه قراءتنا.

و الهدف من كل ذلك هو أن نقيس حجم المطابقة بين النصّ الأول (أو النص الوصىّ، النصّ المؤسِّس)، و بين النصّ الثانى (نصّ

التفسير، هو هنا نصّ الرازى). و من ثم سنبحث عن مختلف الشيفرات (أو القوانين) التى تتحكّم بقراءة الرازى أو بتفسيره. و قد أتاحت لنا القراءة الأولى لنصّه أن نستكشف القوانين التالية:

النسق اللغوى (أو الشيفرة اللغوية) «**»:

نحن نـذكر هـذا القانون قبل غيره لأن الرازى، و جميع الأصوليين بشـكل عام، يبتدئون مؤلّفاتهم بمقدمات لغوية مسـهبة و غزيرة. و لا ريب فى أن هذه المقدمات تشكّل الجزء الأكثر صلابة، أو على أى حال، الأكثر حضورا من مؤلّفات التفسير و الأصول (أصول الدين، و أصول الفقه). و المقصود بالأكثر حضورا أنها لم تبطل حتى الآن على العكس من

---

* المعروف أيضا ب مفاتيح الغيب. يقول المستشرق روجيه أرنالـديز فى الموسوعـة الكونيـة الفرنسـية ما يلى: «إنّ تفسـير فخر الدين الرازى يبيّن لنا حجم المعارف النحويـة و الفقهيـة، و اللاهوتية (الكلامية) و الفلسـفية، و الصوفية، و العلمية التى حصّلها. هذا بالإضافة إلى معرفته الواسـعة بالحديث النبوى. و هذا ما يجعل من تفسـيره موسوعة حقيقة تضم جميع المعارف التى كانت متوافرة فى عصـره». انظر::Religion de Dictionnaire. Civilisation et lIslam، Paris، ۱۹۹۷، p. ۹۰۷ . R .Arnaldez

** ترددت كثيرا فى ترجمـة كلمة Code الفرنسية. فأحيانـا أقول «القانون»، و أحيانا أقول «النسق»، و أحيانا أقول «الشـيفرة». و المعنى واحد فى نهاية المطاف. فى الواقع، إن الكلمة تعنى «المدونة»:

أى مجموعة قوانين. كما و تعنى «الدستور»: أى مجموعة مبادئ أو قواعد. و تعنى الشيفرة أو النظام الشيفرى.

مضامين هذه الكتب. و هنا بالضبط يمكننا أن نرى بأم أعيننا البلورة العربية المحضة للفكر الإسلامى. فمفهوم القانون (أو الشيفرة) يتيح لنا أن نفرز المعطيات اللغويـة المختلطـة غالبا بالآراء المختلفـة أو المتعددة للتفسـير. نقول ذلك و نحن نعلم أن الخلط بين المسـتويات يصبح خطرا جدا ما إن تتدخل نظرية الإعجاز.

النسق الدينى (أو الشيفرة الدينية):

و هو مشـكّل من مجمل المبادئ اللاهوتيـة، و العقائد الإيمانية، و الطقوس و الشـعائر التى تتحكّم بالفكر، و بالتالى بالخطاب، و توجهه فى وجهـة معيّنـة. و من المهمّ أن نميّز هنا بين مجال التقـديس المشـمول بهذا النسق، و بين المجالات التى سـنتحدث عنها تحت اسـم النسق الرمزى، و النسق الثقـافى، و النسق التأويلى الباطنى. فالشـىء المهم هنا هو أن نبيّن كيف أن الـدين كان يلحق بـذاته (فى خطاب المفسّرين) كل محلّات المعنى و الدلالة.Topoi

النسق الرمزى (أو الشيفرة الرمزية):

إنّ توسّع مجـال الخيال أو المخيال انطلاقا من النصّ القرآنى لم يحظ حتى الآن باهتمام علماء الإسـلاميات المعاصـرين. فى الواقع، إنّ القرآن يحفّز على الفكر كمـا يحفّز على الخيـال. و لكـن للأسف، فـإن عمـل الخيـال كـان قـد سـفّه فى الإسـلام، كمـا فى اليونـان الكلاسيكية، و كما فى الغرب، عن طريق العقل المعقلن. و مع ذلك فنحن نعلم أن النخبة تشاطر الجماهير حب الذكريات الأخروية، و المقاربات و التفسيرات الرمزية، و الحدوسات و التنسـيقات التى تنقل الروح إلى عالم من الرموز الشديدة القوة و الكثافة. و إن تفسـير الرازى الـذى يفسـح المجال أولا للعقل المهيمن لدى الفلاسـفة، يتيح على الرغم من ذلك أن نتتبع إلى حد بعيد الخط الرمزى بما فيه

الكفاية.

النسق الثقافى (أو الشيفرة الثقافية):

إنّ هـذا النسق غنى جدا لدى الرازى. فهو يجمع بين دفّتى كتابه خلاصة العلم العربى لكى يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة (أو المتاحـة) فى زمنه. و لكنه يوجّه هـذه الوسائل باتجاه يخـدم مصـلحة المـذهب الـدينى الـذى ينتمى إليه، و بالتالى يخـدم سـياسة هـذا المذهب «*». و بالتالى، ينبغى الكشف عن جميع مستويات و لحظات خطابه، أى المستويات

---

* فخر الدين الرازى (۱۱۴۹- ۱۲۰۹ م). ولـد فى الرىّ و تلقّى فيها علومه الأولى. ثم سافر فى الأمصار حتى وصل إلى الهند. و فى كل مدينة مرّ بها كان يخوض مجادلات عنيفة مع المعتزلة و مع اتباع المذاهب الفقهية و الكلامية الأخرى. كان أشـعريا مقتنعا بأشـعريته، و إن كان متأثرا بعمق بفكر ابن سينا. و و قـد اتخـذ مواقف متوسـطة بين الفلاسـفة الذين يتبعون ابن سـينا، و بين الغزالى الذى هاجمهم بعنف شديد. و كانت مواقفه بين كلا الطرفين بارعة جدا و تشكّل توليفة حقيقة. يقول روجيه أرنالديز إن فخر الدين الرازى-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۳۹

و اللحظات التى يتحوّل فيها النسق الثقافى إلى نسق إيـديولوجى. و لا يمكننا التوصل إلى تحديد أهمية كل من هذين النسـقين إلّا بعد أن ننتهى كليا من قراءة النصّ.

النسق التأويلى أو الباطنى:

و هو الأهمّ. و ذلـك لأنه من وجهـة نظر المفسّـر، فـإن جميع الإنسـان السابقـة تسير باتجاهه و تتلاقى حوله لكى تتوصل إلى المعنى الأخير للنصّ القرآنى. و أهمية هذا النسق تكمن فى ما يلى: بالنسـبة للرازى كما بالنسبة للوعى الإسلامى كله، فإن وجود المعنى الأخير فى القرآن شـىء مؤكد و لا يرقى إليه الشك. يضاف إلى ذلك، أنه من الممكن، ضـمن بعض الشـروط المعينة و الدقيقة، أن نعيّن أو نسـمّى هذا المعنى الأخير. و هكذا تصـطدم قراءتنا الخاصة بمشـكلتين أساسـيتين: ۱) هل نسـتطيع، نحن بـدورنا، أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير فى القرآن؟ ۲) على أى مسـتوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحـدّد من قبـل الرازى، أو أى مفسّـر إسـلامى كلاسـيكى؟ هل نموضـعه على المسـتوى الـدينى، أم الرمزى، أم الثقافى، أم الأنطولوجى؟ بمعنى آخر: ما الـذى يفرّق، ثم ما الذى لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، و بين بحث الفكر الإسلامى الموروث؟

و هكـذا يرى القـارئ أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب للنصّ الثـانى عن طريق تصـنيف الأنساق أتى تتحكّم به، و إنما الهـدف هو أن نشـكّل تيبولوجيـا للمعنى عن طريق معارضـة الأصـلى بالثقافى، و الرمز بالعلامـة، و التربيـة الفكريـة بالإيـديولوجيا، و اللغـة المثاليـة أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها.

إليكم على سبيل المثال أحد المقاطع الذى تتجلى فيه هذه المتضادات عن طريق الإيحاء أو التسمية الصريحة:

«الفائـدة الثانيـة عشـرة: الحمـد للّه كلمـة شـريفة جليلـة لكن لا بـد من ذكرها فى موضـعها، و إلّا لم يحصل المقصود منها. قيل لسـرى السقطى: كيف يجب الإتيان بالطاعة؟ قال: أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر اللّه عن قولى مرة واحدة الحمد للّه. فقيل: كيف ذلك؟ قال: وقع الحريق فى بغـداد و احترقت الـدكاكين و الدور فأخبرونى أن دكانى لم يحترق، فقلت الحمد للّه. و كان معناه أنى فرحت ببقاء دكانى حال احتراق دكاكين الناس. و كان حق الدين و المروءة ألا أفرح بذلك. فأنا فى الاسـتغفار منذ ثلاثين سنة عن قولى الحمد للّه. فثبت بهذا أن هذه الكلمة و إن كانت جليلة القدر إلّا أنه يجب رعاية موضعها. ثم إن نعم اللّه على العبد

– هو الذى شكّل فلسفة قادرة على طرح مشاكل الإيمان و اللاهوت الإسلامى. هذا فى حين أن الغزالى على الرغم من أنه كان يفسح بعض المجال للفكر الفلسفى، إلّا أنه كان يشتبه به و يراقبه بشدة. كان يقف على مفترق الطرق الذى يجمع بين التيارات الفكرية الكبرى فى عصره، أى: الأشعرية الغزالية، و المعتزلية، و الفلسفية التابعة السينوية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۰

كثيرة، إلّا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة فى نوعين: نعم الدنيا، و نعم الدين. و نعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه. كثيرة. و قولنا الحمد للّه كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها فى مقابلة نعم الدنيا. بل يجب أن لا يذكرها إلّا عند الفوز بنعم الدين. ثم نعم الدين قسمان: أعمال الجوارح، و أعمال القلوب. و القسم الثانى أشرف. ثم نعم الدنيا قسمان: تارة تعتبر تلك النعم من حيث هى نعم، و تارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم. و القسم الثانى أشرف. فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد للّه موافقا لموضعه لائقا لسببه» (ص ۱۱۹).

من السهل أن نكتشف فى هذا المقطع بعض نقاط انطلاق أنساق المعنى و أماكنه.Topoi و سوف نترك للقارئ حرية القيام بذلك لئلا نثقل دراستنا أكثر مما يجب.

فيجب أن نلاحظ المكانة اللغوية لهذه النادرة و الدور الذى تلعبه فى إسباغ الروح على الخطاب، و ذلك على عكس الخطاب البرهانى الاستدلالى الذى يعتمد على المفاهيم المنطقية و المحاجّات العقلانية.

اللحظة الأنتربولوجية:

لم تنجح المقاربة الأنتربولوجية فى فرض نفسها حتى الآن على الأديان التوحيدية.

و سبب ذلك إيديولوجى واضح جدا. فالبحث العلمى منذ قرنين من الزمن كان امتيازا محصورا بالغرب. و معلوم أن الغرب اهتمّ بالأديان غير المسيحية ضمن المنظور الإثنوغرافى. و قد استطاع هذا المنظور مع نظرية العقلية البدائية أولا، ثم مع النظرية الفينومينولوجية الحيادية ظاهريا ثانيا، ثم أخيرا مع نظرية التشريح البنيوية أن يبرز تفوّق الديانة اليهودية– المسيحية و خصوصيتها. و لا يزالون حتى اليوم يستخدمون علم الألسنيات، و التحليل النفسى، و تاريخ الأديان ... إلخ، من أجل إعادة التفكير (أو تجديد التفكير) فى الحقيقة المطلقة أو العليا للعقيدة اليهودية– المسيحية. و يستخدمون لتحقيق هذه الغاية تبحّرا علميا واسعا و خصوبة منهجية ضخمة. و لا يزال الإسلام منبوذا أو مستبعدا من هذا المشروع العلمى و الفكرى الكبير. و هذا الاستبعاد هو الذى يسمح لنا بأن نستنكر أو حتى ندين التوجّه الإيديولوجى لما يمارس فى الغرب تحت اسم العلوم الدينية «۱».

بالطبع، إننا نريد أن نستخلص الدرس من هذه الحالة لكيلا نستسلم للإغراء التالى:

أن نستعيد بأى ثمن حقيقة إسلامية عليا أو مطلقة، و ذلك بمساعدة المناهج و المسلّمات

---

(۱) انظر: التنبيهات و الملاحظات المرنة التى أوردها الباحث م. ميسلان فى كتابه: من أجل علم جديد للأديان، ۱۹۷۳،Seuil Paris ،religions des science nouvelle une pour :.M .Meslin، و لكن المؤلّف على الرغم من ذلك لا يحيل أبدا إلى المثال الإسلامى، أقصد لا يذكره كمثال من جملة أمثلة أخرى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۱

المستخدمة فى ما يخصّ المسيحية أو المبلورة من أجلها. إنّ الحالة التى تعرّض لها الإسلام من قبل الفكر اليهودى– المسيحى و ذلك منذ نهاية الهيمنة السياسية للخلافة الإسلامية بشكل خاص، تجبرنا على أن نعيد التفكير بشروط تشكيل الأنتربولوجيا الدينية «*» و

كيفيـة تحديـد مهامهـا و أهـدافها. و إعـادة التفكير هـذه ينبغى أن تتمّ على أسـس أكثر علميـة، أو إذا شـئنا، على أسـس أقلّ ما تكون إيديولوجية.

و عليه، سوف نطرح مثلاـ السؤال التالى: فى ما وراء الخصوصـيات الدوغمائيـة، و الشـعائرية، و الثقافيـة، و اللغويـة ... إلـخ. هل يحتوى نصّـنا، و بشـكل عام النصّ الكامل الذى يشكّل جزءا منه، على مرجعيات بدئية أو أصلية بشكل كامل؟ و إذا كان الجواب نعم، فكيف يعبّر هـذا الأصـل البـدئى عن نفسه؟ مـا هى روابطه و علاقـاته، أو مـا هى فراداته بالقيـاس إلى الأصـل البـدئى المعبّر عنه فى النصوص الدينية الكبرى الأخرى (و أضيف: فى النصوص الشعرية)؟

إن الفاتحـة تقـدّم لنا الفرصـة السانحـة لكى نطرح مثل هذا السؤال، و لكن لا تقدّم لنا المادة الكافية للإجابة عليه. بالأصل البدئى نحن نقصـد الـذرى القصـوى للوجود البشـرى مثـل: الحيـاة، و الموت، و الزمن، و الحب، و القيمـة، و الامتلاـك، و السـلطة، و المقـدس، و العنف. و هذه الذرى تتداخل فى ما بينها، و تحيلنا كلها إلى مسألة الكينونة أو الوجود.

و فيها يتولّد المعنى، و يتشـكّل، و ينبنى، و ينهدم، و يستحيل أو يتبدل، و يتقلّص، و يتسع، و تتجمع أوصاله المتبعثرة أو يتوحد ... إلخ. إن تحوّلات المعنى هـذه تشـكّل العديـد من المعانى أو كما مماثلا من المعانى. و لا يمكن التوصل إلى الأصـلى البدئى إلّا عن طريق الإيحاء، إيحاء اللغة الرمزية. و لا يمكن التعبير عنه مرة واحدة و إلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية و المنطقية.

أن نقول اليوم بأن اللغـة القرآنية رمزية أكثر مما هى حرفية أو منطقية، فهذا لا يعنى إنكار أو جحود كل التفسـير التقليدى الموروث (و بخاصـة السـنّى). و من المعلوم أن هـذا التفسـير اسـتمات فى البحث عن التحديـدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن. و كذلك اسـتنفد جهـده فى إيجـاد البراهين الدقيقـة التى تبرهن على صـحة كـل ما ورد فى القرآن. و أن نقول هـذا الكلام لا يعنى أننا نتحمّل مسـئولية جميع التركيبات المجازية أو الرمزية، و تلك الأحلام

---

* يقصـد أركون بالأنتربولوجيا الدينية دراسة جميع التراثات الدينية بنفس الطريقة و تطبيق نفس المنهجية عليها. بمعنى آخر: ينبغى أن نطبّق المنهجيـة الحديثة ليس فقط على التراث اليهودى- المسيحى و إنما أيضا على التراث الإسـلامى لكى نعرف مدى صـلاحية هذه المنهجية أو عدم صـلاحيتها. فتطبيق المنهجية الحديثة على تراث آخر غير التراث الأوروبى يعطيها فرصة إضافية لامتحان نفسها بشكل أكثر و معرفـة مـدى فعاليتهـا أو عـدم فعاليتها، بل و ينبغى تطبيق المنهجيـة ذاتها على جميع التراثات الدينيـة الأخرى غير التوحيديـة. و عندئذ نفهم الإنسان بشكل أفضل من خلال دراسة كيفية تعلّقة بظاهرة التقديس.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۲

الجامحـة و الهواجس الفضـفاضة للمفسّـرين الصوفيين و الباطنيين. و إنما يعنى ذلك بكل بساطة الاعتراف بإحدى الوظائف الأساسـية للّغـة. و هـذه الوظيفـة كانت قـد طمست أو عطّلت طيلـة قرون عديـدة من قبل الممارسـة العقلانيـة المركزية المغلقة على ذاتها. و هذه الممارسة حبّذت انتشار الخيالات الشعبية فى الوقت الذى احتقرتها و سفّهتها.

إنّ التفسـير الرمزى للغة الدينية يتيح لنا أن نكتشف إحدى السـمات الخصوصـية أو الخاصة بالفكر الأسـطورى (أو المجازى الخيالى). فاللغة الدينية بالنسـبة لهذا الفكر هى عبارة عن قوة تحقيقية أو تنفيذية. كان التحليل الألسـنى السابق قد قادنا للتحدث عن لغة أدائية أو تحقيقية، بمعنى أنّى أحقّق ما أقول، و قولى يؤدّى إلى التحقيق الفعلى لوجودى. لا أسـتطيع أن أتخلّص من رمزانية الخير و الشرّ المعبّر عنها فى الكلمات التالية: إيّاك نعبد ...

صراط مستقيم، أنعمت/ مغضوب عليهم، ضالّين. و لا أسـتطيع أن أتخلّص من مسألـة الكينونة المدشّـنة من قبل كلمات من قبيل: اللّه، رب العالمين. و لا أسـتطيع أن أتخلّص (أو أن أنجو) من ذروتى الزمن و الموت المثارتين ضـمنيا و كأنهما عبور أو ممر. لا أستطيع أن أتجاهل كل ذلك إلّا إذا حصـرت نفسـى بقراءة فيلولوجيـة للفاتحـة. الفيلولوجيا تتفنّن فى معاملـة كل كلمـة و كأنها علامـة خطّيـة أو

مكتوبـة، و تعتقد بإمكانيـة تثبيت معناها عن طريق الإيتيمولوجيا (علم أصول الكلمات)، و عن طريق المعطيات التاريخيـة و الاجتماعيـة و الثقافيـة.

و هكـذا تقول لنـا الفيلولوجيـا مثلا بأن كلمـة اللّه ليست إلّا تفريـدا أو تمييزا عن طريق كلمـة إله. و هكـذا تعامل بالطريقـة نفسـها كل الصفات المذكورة فى القرآن لكى نعارض المفهوم القرآنى «اللّه» بالآلهة التى كانت سائدة قبل الإسلام.

إذا ما اقتصـرنا على نص الفاتحـة، فإنه لمن السـهل أن نلحظ بأن أيا من هـذه الكلمات ليس مرتبطا بعائـد محدد أو معروف بدقة. على العكس، فإن كل واحـدة منها تحيلنا إلى ذروة أو عـدّة ذرى مـذكورة آنفا. كان القـدماء قـد لاحظوا تماما هذا الانفتاح الذى تتمتع به هذه الكلمات و التعابير على الذرى الواسعة جدا، و ذلك عند ما أشاروا قائلين:

– الحمد للّه ... الرحيم: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجية «*» و المنهجية للمعرفة (يدعى علم الأصول فى اللغة الإسـلامية الكلاسيكية).

– مالك يوم الدين: يحيلنا إلى علم الأخرويات (أى مجموع العقائد المتعلّقة بالعالم الآخر كالبعث و الحساب).

---

* الأنطولوجيا:ontologie كلمة تعنى علم الكينونة أو الوجود. و لكنها تعنى أيضا المبادئ الأولى و التأسيسـية التى لا مبادئ بعدها، أو قبلها. و القرآن بالنسـبة للوعى الإسلامى هو وحده الذى يحتوى على هذه المبادئ الأولية. و لذا فإن علم أصول الدين و علم أصول الفقه تشكّلا من خلال استخراج الأحكام منه و بالاعتماد عليه. و بالتالى فنظرية المعرفة فى الإسلام هى قرآنية أساسا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۳

– إيّاك نعبد: يحيلنا إلى الطقوس و الشعائر.

– اهدنا الصراط المستقيم: يحيلنا إلى علم الأخلاق.

– الذين أنعمت عليهم: يحيلنا إلى علم النبوّة.

– غير المغضوب عليهم: يحيلنا إلى التاريخ الروحى للبشرية: موضوعات رمزانية الشرّ المعالجة فى القصص المتعلقة بالشعوب أو الأقوام القديمة (و هى الشعوب التى عصت أنبياءها فعاقبها اللّه على ذلك).

و هكـذا نرى كيف أن كليّـة المعرفـة الإسـلامية متمركزة أو متكثفـة فى بعض التعـابير البسـيطة. و لكن ربما قال بعضـهم: لقـد أسـقط المفسّرون القدامى على نصّ الفاتحة، و بعد فوات الأوان، معرفة معيّنة و ممارسة معرفية كانتا قد رسّختا من قبل أجيال عديدة متلاحقة. و لكن هذا «الاعتراض» لا يفعل إلّا أن يقوّى البعد الأنتربولوجى الذى نريد الإشارة إليه أو التركيز عليه «*». فالواقع أن مفردات الفاتحة و بناهـا النحويـة عامـة جـدا، و منفتحـة جـدا على كافـة ممكنـات المعنى، إلى درجـة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزى تنبثق منه و تسـقط عليه مختلف أنواع التحديـدات و المعانى. و لكن لا توجـد أى معرفة و لا أى نظام معرفى يمكنه أن يسـتنفد معناها أو أن يثبّته نهائيا. و هكـذا نجد أننا حتى اليوم يمكننا أن نسـجّل فى مواجهة كل علم من العلوم المشـكّلة من قبل المسـلمين برامج بحوث متعددة الاختصاصات و العلوم. و هـذا يعنى أننا إذا ما أعـدنا قراءة نص الفاتحـة أو جدّدناه كما فعلنا آنفا، فإن ذلك يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسـئلة الأصـلية أو البدئيـة. و سوف نعيـدها فى مـا وراء (أو فى مـا فوق) التعاليم التى كان التراث الإسـلامى عبر القرون قـد اعتقد بضرورة فرضها بصفتها تحديدات أرثوذكسية و مقدّسة للحقيقة الموحى بها.

لننظر، على سبيل المثال، إلى ذلك التعارض الكائن بين الذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم ... كان التفسـير التقليدى قد اعتمد على المقولات اللاهوتية و الميتافيزيقية و الأخلاقية و النفسانية و المنطقية لكى يشكّل نمطين متضادين من أنماط الإنسان أو الإنسانية. أما النمط الأول فيخصّ الإنسان الكامل (كالنبى، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين). و هذا النمط يتمتع بفضل اللّه و عنايته. و أما النمط الثانى فيخصّ الإنسان المكرّس للشرّ، و الضلال، و الذى هو عرضة للغضب و اللعنة الإلهية.

و كلما استسلم التفسير الموروث للمقولات و القوالب الثنوية، و الأفلاطونية المحدثة،

---

* المقصود بالبعد الأنتربولوجى البعد الإنسانى العام، أى الذى ينطبق على الإنسان فى كل الأزمنة و فى مختلف المجتمعات الإنسانية. فمسألة الحياة، و الموت، و ما بعد الموت، كلها أشياء تخصّ البشر أو تؤرقهم فى أى مجتمع وجدوا، و فى أى عصر عاشوا. بالطبع، إنهم يقدمون أجوبة مختلفة على هذه التساؤلات بحسب الثقافة المتوافرة فى المجتمع، و بحسب التراث الدينى السائد. و لكن الأسئلة تظل هى هى لأنها أسئلة كونية، أى أنتربولوجية خاصة بالإنسان فى كل زمان و مكان.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۴

و الأرسطوطاليسية، كلما حوّل إلى تناقض صلب أو متصلّب، و إلى معانى مرتكزة على براهين، ما كان قد ظهر فى القرآن على هيئة مجموعة من الملامح، و الإثارات، و القصص، و المقاربات، و التوترات، و المتضادات، و النداءات، و التذكيرات ... إلخ. و القرآن يهدف عن طريق هذه الأشياء إلى تأجيج الإحساس بالخطيئة و الذنب، و لكن ليس إلى تحديد هذا الإحساس أو تثبيته.

و هكذا نجد أنه من المغرى أن نجد فى التضاد المذكور سابقا بين الذين أنعمت عليهم/ و المغضوب عليهم تمييزا حاصلا منذ الأزل و لا حيلة لنا فيه. و أقصد بذلك قضاء اللّه و قدره الذى يقدّر جزءا من البشر للخير، و جزءا آخر للشرّ. و لكن الصلاة المرفوعة إلى اللّه أو الابتهال لن يكون له أى معنى إذا لم يكن هناك أمل للمبتهل فى أن يكون من عداد الأخيار، أو خوف من أن يرمى مع الملعونين و الأشرار. و عن هذا التوتر الكائن بين الأمل و الخوف يتولّد الإحساس بالذنب، و عن طريقة يتبلور أكثر فأكثر. و بالتالى، فإن القائل (أو المتكلم) محال إلى شرطه الخاص ككائن منخرط فى وجود مصنوع من الخير و الشرّ. و هو يعى بأن النهاية غير مؤكّدة أو غير مضمونة، و أنها تعتمد على هيبة عليا تحكم، فإما أن ترضى على الشخص أو تدينه بشكل لا مرجوع عنه.

إذا كان هذا هو معنى النصّ الذى يهمنا هنا، أو إذا كانت هذه هى أبعاده، فإنه ينفتح أمامنا خطان طويلان من البحث:

۱- إنّ اللغة القرآنية التى توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزى، تتيح لنا أن نسهم فى بلورة نظرية للّغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالى أو المجازى الذى ظهرت فيه، و مع سياق الفكر العلمى الحالى الذى يعيد الآن اكتشاف اللّغة الرمزية.

۲- لما ذا، و كيف حوّر المفسّرون التقليديون، بمجملهم، هذه اللّغة الرمزية؟ فإما أنهم حطّوا من قدرها و أنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنّن و وظائفه، و إما أنهم حوّلوها إلى خطاب غنوصى أو باطنى.

نأمل أن نجيب لاحقا عن هذين السؤالين عن طريق تعميق الإشكالية و المنهجية النقدية اللتين وظّفناهما فى هذه الدراسة الأولى، و عن طريق توسيعهما من دون توقف أيضا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۵

- ۴- قراءة سورة الكهف

اشارة

وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً [سورة الإسراء، الآية ۴۵].

وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ [سورة الأعراف، الآية ۲۰۴].

«اللغة هى أولا- تصنيف أو تقسيم إلى أنواع و أصناف. إنها خلق للأشياء و للعلاقات بين الأشياء» E: de Problemes Benveniste.

p ،I tome ،generale linguistique.۸۳ .

«إنّ الفعاليـة العلميـة ليست عبارة عن تجميع أعمى- أو تراكم أعمى- للحقائق. فالعلم، فى جوهره، انتقائى و يبحث عن الحقائق الأكثر أهمية إمّا بسبب قيمتها الذاتية الأزلية، و إما بسبب أنها تشكّل أدوات لمواجهة العالم»Van. W .Quine O: de Methodes p ،logique.۱۱ .

إنّ هـذه الاستشـهادات الأربعـة تحـدّد بكـل دقـة معنى دراسـتنا، و كـذلك المبادئ الإسـتمولوجية الضـرورية لإنجازها. فالآيـة الأولى تتحدث عن «حجاب مستور»- و بالتالى عن فصل- بين النبى الذى يتلو التبشير (أو الكلام الموحى) و أولئك الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ. أما الآية الثانية فتعلّمنا أن القرآن متلو تلاوة (و ليس قراءة صامتة)، و أنه ينبغى أن «نستمع له و ننصت» بكل اهتمام و صمت.

إنّ الأبعاد الدينيـة لهذه التوضـيحات لا تهمّنا هنا. و إنما يهمّنا أن نلفت الانتباه منذ البداية إلى العمليات الاعتباطية الناتجة عن كل قرار يتّخذ بقراءة عادية لعبارة لغوية تقدّم نفسـها صـراحة بصـفتها كلاما موجّها لكى تصغى إليه جماعة متجمعة فى ظروف خارجية معيّنة و استعدادات داخلية محدّدة بكل دقة.

و لكن سواء أ كان الأمر يتعلق بقراءة كلام شـفهى أم نصّ مكتوب، فإنه يتوجب علينا، فى كل الحالات، أن نتلقّى لغة ما، أى أن نفك رموز «تصنيف ما، و خلق للأشياء

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۶

و للعلاقات بين الأشياء» كما يقول عالم الألسنيات الحديثة إميل بنفينيست. و هذا هو الشيء الذى ما انفك التفسير الإسلامى يفعله منذ أن كانت الدعوة التبشـيرية قد أودعت أو ثبتت كتابة فى نص قانونى أو رسـمى يدعى «المصحف». و لكن الفعالية التفسيرية الإسلامية ظلّت منغلقة داخل الفضاء الإبسـتمولوجى القروسـطى حتى فى فترتها الأكثر إنتاجا و إبداعية (أى بين القرنين الثانى و السادس للهجرة/ الثامن- الثانى عشـر للميلاد). بل و حتى فى الفترة المعاصرة، فإن التفسير الإسلامى يظلّ محكوما تماما بالأسبقية اللاهوتية (أو المسلّمة اللاهوتية) التى تقول بأن القرآن غير مخلوق.

يضاف إلى ذلك، أنه سواء أ كان الأمر يتعلّق بالماضـى أم بالحاضر، فإن هذه المسلّمة اللاهوتية المسبقة تنطوى أيضا على بعد سياسى ملزم. فالواقع أن الطبقات السياسـية القائدة كانت دائما تبحث فى الهيبة المتعالية للقرآن عن مشـروعية لا يؤمّنها مبدأ السلالة المالكة، و لا الانتخابات الشعبية المتلاعب بها و بنتائجها أكثر من اللزوم.

هـذا يعنى أن القيام بقراءة جديدة للقرآن اليوم لا يمكن أن يكون تمرينا ذهنيا مهتما فقط بالتركيبات الشـكلانية أو «بتجميع الحقائق و تراكمها»، و إنما ينبغى أن يكون توضيحا لحالة ثقافية تهيمن عليها الإيديولوجيات المسيّسة و الحامية فى شتى أنحاء العالم الإسلامى.

سوف نحاول فى هذه الدراسة تحقيق هدف مزدوج بشـكل متزامن: فمن جهة نريد تحقيق هدف نظرى عن طريق الإسـهام فى تشكيل تيبولوجيا للخطاب الـدينى. و نريـد من جهـة ثانيـة تحقيق هدف عملى عن طريق توليد أدوات جديدة و فعّالة لخدمة الفكر الإسـلامى المعاصر.

و هى على كل حال أكثر فعالية من تلك الأدوات القديمة التى لا يزال يعتقد أنه يتعيّن عليه أن يبحث عنها فى تراثه الكلاسيكى.

سوف نبتدئ باستكشاف و تجميع الخصائص الأزلية الملازمة أو الملاصقة للنصّ.

و من خلال ذلك يمكننا أن نفرز و نموضع بشكل أفضل منهجية التفسير التقليدى و معطياته.

و بعد أن نكتشف نواقص هذا التفسير، نأمل بإمكانية فتح الطريق أمام القراءة التعدّدية التى سنقترحها على القرّاء.

النصّ

نحن نعلم أنه نادرا ما تشكّل السور القرآنية وحدات نصّية منسجمة. و إنما تتشكّل، فى الغالب، من نوع من التجاوز بين الآيات التى قد تختلـف قليلاـ أو كـثيرا فى تواريخهـا، أو من حيث ظروف الخطـاب الـذى لفظت فيه لأـول مرة، أو من حيث مضامينهـا، أو صـياغاتها

التعبيرية. لكن هذا لا ينفى إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى فى «وحدة نصّية» طويلة جدا كسورة البقرة (و هى السورة الثانية بحسب الترتيب الوارد فى القرآن و لكن ليس بحسب

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۷

الترتيب التاريخى). ثم تتعقّد الحالة عند ما تحصل زحزحات لبعض الآيات عن مواقعها، أو عند ما يجرى دمجها فى وحدة سردية أو قصصية أخرى كما هى الحال فى ما يخصّ السورة التى سندرسها «*» إن أول تفحّص لسورة الكهف يتيح لنا أن نكشف فيها عن العناصر التكوينية التالية:

۱- تستهلّ السورة بوحدة نصّية مؤلفة من ۸ آيات، و لكن لا يمكن اعتبارها بمثابة «مقدمة» «۱». لما ذا؟ لأنها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت فى القرآن فى مواضع أخرى متعدّدة. و على هذا الصعيد، فإنها تقوى وحدة النص الكلّى للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النصّ الجزئى الذى هو سورتنا. و أما من ناحية التسلسل الزمنى، فنلاحظ أن هذه الآيات تنتمى إلى الفترة المدنية، هذا فى حين أن مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكّية «۲» (ما

---

* كلام أركون هذا يلخّص ضمنيا بعض النتائج التى توصلت إليها المدرسة الاستشراقية الألمانية، أى مدرسة العالم نولدكه و جماعته. و قد حاولت هذه المدرسة ترتيب سور القرآن بشكل تاريخى متسلسل، لأن القرآن ليس مرتبا بشكل تاريخى كما هو معلوم. و اكتشفت هذه المدرسة عدة مراحل مكّية متسلسلة، و عدة مراحل مدنية متسلسلة أيضا. و اكتشفت بعدئذ أن بعض الآيات قد دمجت فى سور لا تنتمى إليها فى الواقع، كما هى الحال فى ما يخصّ سورة الكهف التى يتصدى أركون لدراستها هنا. إن كل هذه الإضاءات للنص القرآنى قدمتها لنا المنهجية الفيلولوجية و التاريخية الألمانية المشهورة بدقتها و صرامتها.

(۱) ريجيس بلاشير يتحدث غالبا عن المقدمة و الخاتمة. و هذا يعنى إسقاط المعايير البلاغية الأرسطوطاليسية على خطاب لا يزال يتطلّب أن تحدّد بلاغيّته (المقصود الخطاب القرآنى).

فالخطاب القرآنى ليس خطابا منطقيا أو فلسفيا لكى تطبّق عليه المعايير البلاغية الأرسطوطاليسية. و إنما ينبغى أن ندرسه من خلال معايير بلاغية أخرى تستنبط منه.

إن نصّ السورة طويل جدا، و لا يمكن أن نستشهد به كليا هنا. و لكن ينبغى على القارئ أن يطلع عليه قبل كل شىء لكى يستطيع متابعة دراستنا هذه. و يفضّل أن يطلع عليه فى نصه الأصلى، أى العربى. أما بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العربية، فنحيلهم إلى ترجمة بلاشير، الجزء الأول، ص ۳۲۷ و ما تلاها. و يجد القارئ هناك ملحوظات مفيدة عن التسلسل الزمنى للسور القرآنية، أى عن الترتيب التاريخى لهذه السور.

فبلاشير هو الذى نقل إلى الفرنسية النتائج التى توصلت إليها مدرسة العالم الألمانى نولدكه بهذا الخصوص.

(۲) فى ما يخصّ مسألة التسلسل الزمنى أو التاريخى للسور القرآنية، انظر كتاب ريجيس بلاشير: مقدمة للقرآن: Introduction au Coran، Paris، ۱۹۵۹، ed. 2. ثم انظر كتابه: الترجمة طبقا لمحاولة إعادة ترتيب السور، الجزآن الأول و الثانى: Traduction selon un essai de reclassement des Sourates، Paris، ۱۹۴۹، I et II. ثم صدر بعدئذ كتابان جديدان يستعيدان مناقشة هذه المسائل القرآنية و يضيفان إليها معلومات جديدة، و هما: كتاب الباحث المستشرق ج. وانسبرو بعنوان: الدراسات القرآنية- مصادر و مناهج تأويل الكتابات المقدسة: Quranic Sources: Studies and Methods of Interpretation Scriptural، Oxford University Press، ۱۹۷۷. J. Wansbrough؛ أما الكتاب الثانى فهو للباحث ج. بورتون بعنوان: جمع القرآن:

J. Burton، The Collection of the Quran، Cambridge University Press، ۱۹۷۷.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۸

عدا الآيات من ۲۶ إلى ۳۱، و من ۸۳ إلى ۱۰۱).

۲- نلاحظ أن الآيات من ۹ إلى ۲۵ تشكّل الوحدة السردية الأولى. و هى الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين و المدعوة هنا باسم «أهل الكهف».

نلاحظ أن أداة الانفصال «أم» «*» توحى بوجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التناوبى المعدوم فى الواقع. و كان مترجمو القرآن إلى اللغات الأجنبية قد أهملوا عموما أداة الانفصال هذه و لم يأخذوها بعين الاعتبار. أمّا المفسّر فخر الدين الرازى فيقترح وجود تمفصل مع الآية السابقة، و لكنه يبدو غير واثق تماما فيضيف قائلا: و اللّه أعلم ...

و كما نقل إلينا، يبدو إن نصّ الحكاية هذه قد تعرّض لتحويرات أو لتغييرات، كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعى عن نسختين متوازيتين للآيات من ۹ إلى ۱۶. يضاف إلى ذلك أن الآية ۲۵ تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية ۱۱ لو لا- أنها تنتهى بالقافية «عا»، هذا فى حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفّاة ب «دا». و قد كشفوا فى هذه الآية ذاتها عن شذوذ لغوى هو كلمة «سنين» الواردة بعد عبارة «ثلاث مائة» بدلا من سنة (و لبثوا فى الكهف ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا). و هذا ما يجعلنا «نفترض العديد من الفرضيات حول شروط أو ظروف تثبيت النصّ» كما يقول بلاشير «**».

۳- إنّ الآيات من ۲۷ إلى ۵۹ لم تلحق بالحكاية السابقة و لا بالحكاية اللاحقة (من ۶۰ إلى ۹۸) إلّا عن طريق علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآنى (انظر فيما بعد). أما الآيات من ۱ إلى ۸، فإنها تستعيد أو تكرر الموضوعات المشتركة للتبشير الموجّه تارة إلى النبى شخصيا، و تارة أخرى إلى البشر من مؤمنين/ و كفّار، و ذلك

---

* لكى نفهم كلام أركون هذا ينبغى أن تكون أمام أعيننا سورة الكهف أو على الأقل الآيات الأولى منها.

فالواقع أن الآيات الأولى من السورة تتطرق إلى موضوعات لا علاقة لها بقصة أهل الكهف. و إنما هى موضوعات عامة نجدها مبثوثة على مدار القرآن كله. فهى تبتدئ بحمد اللّه و شكره لأنه أنزل على عبده (محمد) الكتاب. و هذا الكتاب ينذر الجاحدين بالبأس الشديد و يبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا. ثم ينذر الذين يدعون بأن اللّه ولدا. و يتهمهم بالجهل هم و آباءهم، كما و يتهمهم بالكذب. ثم يوجّه الكلام إلى محمد قائلا: فلعلك حزين و تلوم نفسك لأنهم لم يؤمنوا بما نقلته إليهم.

و لا ينبغى أن تحزن أبدا. ثم يضيف هاتين الآيتين قبل أن ينتقل فجأة إلى صلب الموضوع: إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا. وَ إِنَّا لَجاعِلُونَ ما عَلَيْها صَعِيداً جُرُزاً ثم يقول: أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْكَهْفِ وَ الرَّقِيمِ كانُوا مِنْ آياتِنا عَجَباً ... فإلى أى شىء تشير «أم» هذه؟ هى عادة تشير إلى التناوب- أو التفضيل- بين شيئين. و لكن لا يوجد هنا إلّا شىء واحد. لا يوجد بديل تناوبى.

فما معنى هذه ال «أم» إذن؟ أ لا يعنى ذلك أن الآيات الأولى مقحمة على السورة و لا علاقة لها بها كما تقول نظرية نولدكه؟ فما لحق من آيات لا علاقة له بما سبق.

** المقصود جمع النص فى المصحف أيام عثمان. فالنقد الفيلولوجى يكشف عن أشياء مذهلة، و يطرح تساؤلات عديدة، و لكن من دون أن يستطيع القطع بأى شىء.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۴۹

عن طريق النبى «*». و فى مجموعة الآيات المعينة نكتشف نواة مؤلّفة من ۱۳ آية (الآيات ۳۲- ۴۴). و هى آيات تتحدث عن قصة ذلك الرجل الذى له جنّتان من أعناب. و عزّزت القصة بصورة الحياة الدنيا السريعة الزوال كزوال المطر النازل من السماء (الآيتان ۴۵- ۴۶).

۴- ثم نعود لكى نلتقى من جديد بالخطاب السردى أو القصصى فى الآيات من ۶۰ إلى ۹۸. و هنا توجد حكايتان تستمدّان عناصرهما من مصدر مشترك هو: قصة الإسكندر المقدونى. و تعبّر عنهما الآية ۸۳ و ما بعدها حيث تقول: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِى الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً. و هذه الوحدة السردية الطويلة نسبيا مستقلة عن بقية النصّ (أو بقية السورة). وحده السجع المنتهى بحرف «ا» و بعض علامات التعبير تصلها به.

۵- ثم تنتهى السورة بالآيات ۹۹- ۱۱۰ التى تعيدنا إلى ما سندعوه بالخطاب التبشيرى «**».

إذا ما وصفنا كل ما سبق بأنه عبارة عن مجرد تجاوز بين عبارات لغوية و معنوية متبعثرة، فإن ذلك يعنى أننا نؤكّد ضمنيا على أولوية المعايير البلاغية و المنطقية. و هى معايير خاصة بتراث الكتابة المتفرّع عن أرسطو، و كانت معروفة جيدا من قبل العرب المسلمين.

و قد هيمنت هذه المعايير على كل تأليف أو تركيبة نصوصية. و لكننا سنحرص على عدم تأبيد هذا الحكم المسبق. و سنحاول بالأحرى أن نسدّ نواقص التحليل الفيلولوجى (أى اللغوى- التاريخى) على الطريقة الوضعية للقرن التاسع عشر. نقول ذلك على الرغم من أنه كانت لهذا التحليل الفيلولوجى ميزة فتح حقل كامل من حقول البحث و التحرّى. و هو حقل كان مرفوضا أو مجهولا من قبل روح الأرثوذكسية.

سوف نركّز على المعطيات الخصوصية للخطاب القرآنى من أجل طرح مسائل مطموسة من قبل المنهجيات الألسنية و السيميائية التى ظهرت حديثا. فقبل أن نطبّق هذه المنهجيات الحديثة على مقاطع مختارة من الآيات أو النصوص لكى نشغّل الآليّة التحليلية و الجهاز المفهومى لهذه المدرسة الألسنية أو تلك، فإنه ينبغى علينا أن نفكر بالرهانات

---

* نلاحظ أن أركون يفرز سورة الكهف إلى عدّة أجزاء متماسكة، و كل جزء يتحدّث عن موضوع معيّن و تربطه بالتالى وحدة معنوية. فالآيات الثمانى الأولى تعتبر مقدمة عامة، و لكن لا علاقة لها بقصة أهل الكهف. و الآيات التى تلتها (من ۹ إلى ۲۶) هى التى تتحدث فعلا عن الموضوع المركزى للسورة، أى قصة أهل الكهف. ثم تجىء مجموعة آيات (من ۲۷ إلى ۵۹) لا علاقة لها بالقصة. و هى تعود للتحدث عن موضوعات عامة لا- يملّ القرآن من تكرارها. و هى موضوعات عبادية، و وعظية، مليئة بالوعد للمؤمنين، و الوعيد للكافرين وَ اتْلُ ما أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنْ كِتابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً ... إلخ [سورة الكهف، الآية ۲۷].

** أى الخطاب الذى يبشّر بالدعوة و يتحدّث عن نفس الموضوعات باستمرار: المؤمنون، الكافرون، الجنة، النار ... إلخ.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۰

المعرفة المرتبطة بالقرارات العديدة التى تنطوى عليها قراءة خطاب غير واضح المكانة.

و لكى نحضّر القارئ لاستقبال مثل هذا التفكير، فإنه من الضرورى أن نقيّم أولا مجريات التفسير التقليدى و معطياته. ما الذى ينبغى أن نحتفظ منه؟ و ما الذى ينبغى إهماله و تركه باعتبار أنه ينتمى إلى ممارسة ثقافية عفا عليها الزمن؟

التفسير الإسلامى التقليدى

هناك ثلاثة اتجاهات فى ما يخصّ تفسير سورة الكهف. هناك أولا التفسير النحوى و التاريخى- الأسطورى الذى اتبعه المفسّرون القدماء؛ و هناك ثانيا «التفسير التحليلى و السكونى للاستشراق» على حد تعبير لويس ماسينيون؛ و هناك ثالثا التوسّع الرمزى للموضوعات الروحية و النموذجية المثالية للسورة فى المخيال الجماعى و بخاصة فى الأوساط الشيعية و الصوفية.

سوف نتوقف هنا عند الاتجاه الأول فى التفسير، و هو الاتجاه الذى تلقّى و جمع حكايات التراث الأكثر قدما. كما أنه هو الذى ثبّت الإطار، و المجريات، و الإيضاحات الأساسية لكل الفعالية التفسيرية حتى يومنا هذا. هكذا نجد أن التبحّر الأكاديمى، الاستشراقى و عمل المخيال الجماعى قد بقيا معتمدين على المعطيات المجموعة من قبل المفسّرين الكبار. لنوضح هنا قائلين بأن الأمر لا يتعلّق فقط

بالتبعية قياسا إلى الوثائق المقدّمة لنا من قبل المصادر القديمة التى نصّبت غالبا عن خطأ- كما سنرى فيما بعد- بصفتها مصادر الدرجة الأولى «*». فى الواقع إن الاتجاهات التفسيرية الثلاثة يمكن نعتها بالكلاسيكية ضمن مقياس أنها نجحت فى فرض نماذجها المعرفية حتى الآن، و ضمن مقياس أن هذه النماذج القسرية أو الإلزامية تنتمى إما إلى الموضوعاتية التاريخية- المتعالية للمعرفة داخل الحدود المعترف بها من قبل جميع «أهل الكتاب» كما يقول القرآن «۱»، و إما إلى المنهجية التاريخوية و الفيلولوجية التى تهيمن عليها المسلّمات الوضعية قليلا أو كثيرا.

---

* نحن لا نستطيع أن نصل إلى مصادر الدرجة الأولى فى ما يخصّ التراث الإسلامى. لما ذا؟ لأنه على عكس ما يتوهم جمهور المسلمين، فإن التراث الإسلامى لم يثبّت كتابة (أو لم يدوّن) قبل منتصف القرن الثانى للهجرة. بمعنى أن المسلمين ابتدءوا يدونون التراث بدءا من عام ۱۵۰ ه فقط. أما الكتابات التى وجدت قبل هذا التاريخ فقد ضاعت أو اندثرت و لم تصلنا إلّا عبر التجميعات اللاحقة. و الكتاب الوحيد الذى وصلنا عن تلك الفترة هو القرآن. لذلك فلا نستطيع أن نقارنه بأى نص معاصر له ... فالقرآن هو النص الوحيد الموثوق.

(۱) إننا نستعيد هذا المصطلح الناجح (أهل الكتاب) ليس بمعناه اللاهوتى الذى لم يعترف به قط يوما ما لا اليهود و لا المسيحيون، و إنما بصفته مفهوما اجتماعيا- ثقافيا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۱

إنّ تدخلنا الشخصى فى العملية التفسيرية يختلف عن التيارات الثلاثة المذكورة من حيث إنه يريد تحقيق هدف مزدوج. فنحن أولا نريد أن نشتغل كمؤرخين محترفين من أجل بلورة تاريخ شمولى أو كليّاتى للمجتمعات المتولّدة تحت الضغط المباشر قليلا أو كثيرا للمعايير التوجيهية للخطاب القرآنى «۱». و نقصد بالتاريخ الشمولى هنا التاريخ العميق للنظام الفكرى (الإبستمية) و التاريخ السطحى للأعمال و المؤلّفات. ثم نهدف من جهة ثانية إلى إخضاع نتائج «أنتربولوجيا الماضى» «۲» هذه إلى الفكر الفلسفى النقدى الذى يتأمل فى المشاكل المطروحة فى الحياة اليومية للمجتمعات التى لا تزال مجبولة أو متأثرة حتى الآن بظاهرة الكتاب الموحى.

و قد حصل أن سورة الكهف التى تشتمل على ثلاث قصص مغروسة عميقا فى الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط تتيح لنا أن نلخّص السمات الأساسية للتفسير التقليدى.

و من بين التفاسير العديدة التى ألفت منذ القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، نلاحظ أن تفسير الطبرى (ت ۳۱۱ ه/ ۹۲۳ م) و تفسير فخر الدين الرازى (ت ۶۰۶ ه/ ۱۲۰۹ م) يتمتعان بهيبة كبيرة لا تضاهى سواء لدى المسلمين أم لدى علماء الإسلاميات الغربيين (أى المستشرقين). فالأول- أى الطبرى- جمع عددا ضخما من الأخبار فى كتاب عملاق موزّع على ثلاثين جزءا. و نقصد بالأخبار هنا الحكايات أو القصص، ثم الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. و هى الأخبار التى كانت قد نشرت فى النطاق الذى تمت أسلمته من منطقة الشرق الأوسط طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

إن كتاب الطبرى يشكّل وثيقة من الدرجة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ. و لم يتعرّض حتى الآن لدراسة أكاديمية موثّقة لكى تشرح لنا مضامينه و أبعاده، و لكى تضع حدا لتلك الصورة الشائعة عن الطبرى و القائلة بأنه مجرد جمّاع «شره»، و «موضوعى» بسبب اللامبالاة التى يبديها تجاه الأخبار المنقولة «۳». فى الواقع إنه انتقى و انتخب و حذف و نظّم معلوماته طبقا لمواقفه السياسية و الدينية. و قد هدف إلى المصالحة بين المسلمين على أساس زيديّته

---

(۱) نقول هذا الكلام و نحن نفكّر ليس فقط بالمعايير الأخلاقية- الفقهية و الشعائرية، و إنما أيضا بكل الإنجازات الثقافية التى تميّز بها مناخ الحياة الإسلامية.

(۲) هذا المصطلح «أنتربولوجيا الماضى»passe du lanthropologie ، استعرناه من المؤرّخ الفرنسى جورج دوبى. و هو يعنى دراسة التاريخ الماضى كما يدرس علماء الأنتربولوجيا المجتمعات المعاصرة، أى من كل جوانبها المادية و الفكرية.

(۳) هناك طبعة ثانية من تفسير الطبرى فى طور التحقيق و النشر حاليا فى القاهرة، و هى من إعداد محمود محمد شاكر. و قد صدر منها منذ عام ۱۹۵۴ و حتى الآن ۲۵ جزءا. و قد أعلن المحقّق فى الجزء السادس عشر عن إصدار مؤلّف جامع عن تاريخ المصحف. و سوف يتمّ تأليفه اعتمادا على الدراسة الدقيقة لسلاسل الإسناد التى استخدمها الطبرى. انظر بهذا الصدد الجزء السادس عشر، ص ۴۵۲- ۴۵۴. و عند ما نراقب الشروحات الغزيرة التى رافقت النصّ فى الأجزاء الستة عشر المنشورة حتى الآن،

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۲

المعتدلة التى تتجسّد من خلال بذل الجهد من أجل إضفاء المشروعية على السلطة العباسية و تسفيه موقف الأمويين و التشيّع السياسى أو المسيّس فى آن معا. و هذا ما يفسّر لنا سبب إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآنى (أى القراءات)، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها و بلغة سهلة و واضحة، ثم حسم المسائل المختلف عليها بحذر مدروس أو محسوب. و بفضل هذه المجريات التوضيحية و التوفيقية فى آن معا، فرضت شروحات الطبرى نفسها على التراث التفسيرى بكل قوة و ديمومة إلى حد أنها كسفت التيارات و المواقف الأخرى التى لم تكرّس فى الأصل- النموذج إلّا قليلا، أو حتى لم تكرّس على الإطلاق.

و هذا التأثير المؤكّد و المسلّم به نجده حتى لدى عالم كبير كفخر الدين الرازى. فهو أيضا ألّف تفسيرا ضخما للقرآن. و تفسير الرازى يشهد على عمق دينى و ثقافة علمية و فلسفية قلّ نظيرها. و هكذا يضيف إلى التفسيرات «الأرثوذكسية» لسلفه الطبرى حرصه على إقامة التماسك و التوافق بين الخطاب القرآنى و تعاليم العلوم الفلسفية و العلمية التى كانت تحتلّ مكانة كبيرة فى الثقافة العربية فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى. و بهذا المعنى، فإن الرازى أصبح مؤسّسا لتيار آخر فى التفسير غير التى ذكرناها سابقا. و هو التيار الذى عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشا تحت اسم التوفيقية «۱».

و الآن دعونا نطرح هذا السؤال: كيف «قرأ» هذان المؤلّفان- أى الطبرى و فخر الدين الرازى- سورة الكهف؟ كيف فهماها و شرحاها؟ و ما هى المبادئ النظرية التى تتحكّم بتفسير كلّ منهما، و المجريات التى اتبعاها لعرض موقفيهما، و النتائج التى توصلا إليها؟

المبادئ

إنّ المبادئ التى سنتحدث عنها ليست مسلّمات تعسفية مفروضة من الخارج على الخطاب القرآنى، و إنما تشكّل الهيكلية المنطقية- المعنوية المسجلة داخل الصيغة اللغوية لهذا الخطاب. لا ريب فى أن هذه الهيكلية تمارس فعلها كمجموعة من المسلّمات

- فإننا نستطيع أن نكوّن فكرة ما عن منهجية الطبرى. أما شرح سورة الكهف فيجده القارئ فى الجزءين الخامس عشر و السادس عشر من طبعة بولاق العتيقة التى تعود إلى عام ۱۹۰۵.

(۱) من عبد الرحمن الكواكبى (۱۸۴۹- ۱۹۰۲) إلى معاصرنا الدكتور مصطفى محمود نجد أن لائحة الكتّاب العرب أو المسلمين طويلة جدا. أقصد لائحة الكتّاب الذين «يبرهنون» على أن الاكتشافات العلمية الحديثة موجودة كلها فى القرآن! و مؤخرا حظى طبيب فرنسى بنجاح كبير فى المكتبات عند ما لعب على هذا الوتر الحسّاس جدا لدى الجمهور المسلم. انظر كتابه: التوراة و الإنجيل و القرآن و العلم:

M .Busaille،۱۹۷۶ .Bible La ،science la et Coran le ،Paris ،Seghers

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۳

اللاهوتيـة. و هـذه المسـلمات سوف تؤدى إلى عمـل هائل من تضـخيم العبارات القرآنيـة، و أسـطرتها «*»، و التعالى بها. و لكن يبقى صحيحا القول إن كل واحد من هذه المبادئ الأربعة التى سوف نستعرضها له قاعدة لغوية واضحة و صريحة فى القرآن ذاته.

ينصّ المبـدأ الأول على ما يلى: إنّ كلّيـة النصّ القرآنى المجموع بين دفتى المصـحف هى كلام اللّه الموجّه إلى النبى شخصـيا أو إلى المخلوقات المتعدّدة عن طريق النبى- الناقل.

تبتدئ سورة الكهف بالآية التالية: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً. و يقول الطبرى معلّقا:

«القول فى تأويـل قوله عزّ ذكره الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِى أَنْزَلَ عَلى عَبْـدِهِ الْكِتـابَ وَ لَمْ يَجْعَـلْ لَهُ عِوَجـاً قَيِّماً. قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره الحمـد للّه الـذى خصّ برسـالته محمـدا و انتخبه لبلاغهـا عنه فابتعثه إلى خلقه نبيا مرسـلا و أنزل عليه كتابه قيما و لم يجعل له عوجا و عنى بقوله عز ذكره قيما، معتـدلا، مسـتقيما. و قيل عنى به أنه قيّم على سائر الكتب يصدّقها و يحفظها» (تفسـير الطبرى، الجزء الخامس عشر، ص ۱۱۷).

ينبغى أن نعلم أن آليّة اشـتغال الخطاب القرآنى حتى فى وحداته السـردية أو القصصـية محكومة ببنية ثابتة للعلاقات بين الأشخاص أو الضمائر. فهناك أولا الناطق- المرسل هو:

اللّه. و هو يوجّه رسالة إلى مرسل له أول هو: محمد. و هو نفسه مبلّغ، و لكنه ليس ناطقا- مؤلّفا. إنه مبلّغ للرسالة إلى مرسل له ثان هو: الكائنات البشـرية أو البشـر. و هذه الشبكة التواصلية يذكّرنا بها المفسّر الذى يقدّم لتفسير كل آية بالعبارة التالية: قال تعالى لنبيّه محمد ...

إنّ الإكراه البنيوى لعلاقات الضـمائر أو الأشـخاص يمارس فعله بقوة هائلـة إلى درجـة أن مكانـة الراوى بالقياس إلى مكانـة المتكلّم- المؤلّف قد تعرّضت للنقاش غالبا. تقول الآية ۲۵ من سورة الكهف: وَ لَبِثُوا فِى كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ ازْدَادُوا تِسْعاً. و يعلّق الطبرى على هذه الآية قائلا:

«اختلف أهل التأويل فى معنى قوله: و لبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين و ازدادوا تسعا.

فقال بعضهم ذلك خبر من اللّه تعالى ذكره عن أهل الكتاب أنهم يقولون ذلك كذلك.

و استشـهدوا على صـحة قولهم ذلك بقوله قل اللّه أعلم بما لبثوا. و قالوا لو كان ذلك خبرا من اللّه عن قدر لبثهم فى الكهف لم يكن لقوله قل اللّه أعلم بما لبثوا وجه مفهوم» (تفسير الطبرى، الجزء الخامس عشر، ص ۱۴۱).

و أما المبدأ الثانى الناتج عن السابق فيقول بأن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التى

---

* المقصود بالأسـطرة: تضـخيم العبارات القرآنيـة على يـد المفسّـرين الأوائل و رفعها إلى مرتبة التعالى المقدس لكى تفقد كل صـفة تاريخية أو كل علاقة بالظروف التاريخية التى ظهرت فيها.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۴

يدرسـها المؤرّخ، و إنما هو كلام للحياة، أى يعاش عليه يوميا. فالعبارات القرآنيـة هى التى تحدّد التصـرفات الشـعائرية، و الأخلاقية، و القانونية للمؤمنين. كما أنها هى التى تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية و الخيالية أو التخيلية. و هى التى تولّد و تغذّى أشكال حساسيتهم.

و لهـذا السـبب، فإن تفسـير الخطاب القانونى الـذى أتاح بلورة الشـريعة (أى القانون الدينى) كانت له الأولوية. و قد فرض مناهجه فى تحليل أنماط الخطاب الأخرى (انظر علم الأصول المؤسّسة للقانون، أعنى: علم أصول الفقه).

إن المكانة التى اتخذتها سورة الكهف فى التأملات الشـعبية، و النشـر الاسـتثنائى لموضوعاتها الروحية الموضّـحة من قبل التفسير، كل ذلك يبيّن القوة الانبنائيـة و التحفيزية للخطاب القرآنى بصـفته كلام حياة (أو كلاما حيّا). و هذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحرّكة «*» للخطاب القرآنى. و لا ينبغى علينا أن نحذف هذه الوظيفة أو أن نقلّصها عند ما يتركّز اهتمامنا على الخطاب السردى بشكل خاص

«۱».

سوف نتساءل فى ما إذا كانت الوظيفة المحرّكة للوجود مؤمّنة من قبل التنظيم السردى للخطاب القرآنى أو من قبل الإطار السردى المبلور على مدار القرنين الأول و الثانى للهجرة «۲» من أجل إضفاء تماسك شكلانى على النصوص المتبعثرة التى هى آيات فى معظمها. ثم لكى يقدّم قاعدة وجودية محسوسة (كسيرة النبى مثلا) إلى الآيات التلميحية أكثر من اللازم، أو العمومية أكثر من اللازم «**». سوف نقدم مثلا دقيقا و محسوسا عن هذه الطريقة التعبيرية فى الفقرة التالية.

أما المبدأ الثالث الذى يتحكّم بالتفسير التقليدى فينصّ على ما يلى: كل العبارات أو

---

* هذه هى الترجمة التى اخترتها للمصطلح الفرنسى: la. existentiale fonction فلم أقل وظيفة وجودية و إنما قلت وظيفة محرّكة للوجود، أى تؤثر فى الوجود إلى درجة أنها تحرّكه و توجّهه و تكاد توجده. و الواقع أن الخطاب القرآنى- ككل خطاب دينى رفيع المستوى- يتمتع بهذه الصفة: صفة التأثير الشديد على السامع.

(۱) لنذكر هنا سمتين من السمات التى تحافظ على الوظيفة الكاشفة للوجود و التى يتمتع بها الخطاب السردى. فالناطق المؤلّف يظهر ثانية بشكل صريح بصفته راويا أو ساردا من أجل إثبات صحة الأشياء المروية و نموذجيتها. و لذا، فإن الأحداث المختارة ليست عبارة عن مجرد أحداث و تقلبات مرتّبة بواسطة المنطق الداخلى للقصة أو للحكاية. و إنما هى تكشف عن التعالى، أو عن أثر اللّه فى تاريخ النجاة الأخروى، و هذا مؤكد عليه من قبل التعاليم التى يستمدها المفسّرون من الأحداث المختارة من أجل بلورة أخلاقية السلوك، أو تنظيم الشعائر، أو سنّ القوانين.

(۲) حول أهمية هذا الإطار السردى، انظر: كتاب الباحث ج. وانسبرو: Studies Quranic ... ، op. cit. p ،۹۱۱ ff.

** نادرا ما تكون لغة القرآن تصريحية، و إنما هى تلميحية فى معظم الأحيان، و لذلك فإنها قابلة للتعميم على حالات عديدة، و ليس فقط على حالة قريش و مكّة و المدينة ... إلخ.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۵

الآيات المجموعة فى النصّ الرسمى القانونى (أى المصحف) صحيحة كلّيا، و لا يختلط بها أى كلام غير إلهى. كان الطبرى لا يزال قريبا من عهد الاختلاف فى ما يخصّ نقل النصوص القرآنية (أو الصياغات النصّية). و لذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى «قراءات» مختلفة، و لكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين: الأول هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم و التى تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية «الأرثوذكسية». أما القراءات الأخرى التى لا تختلف كثيرا فإنه يهضمها و يدمجها داخل البنية العامّة للخطاب القرآنى.

بتعبير آخر، إنّ عمل الطبرى يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام و التوفيق و العقلنة و التثبيت اللغوى و الأدبى لنصّ نقل شفهيا و كتابيا فى آن معا طيلة ثلاثة قرون «۱». أما بعد الطبرى فقد أصبحت الروايات المختلفة «مندمجة» جدا إلى درجة أنها نقلت بشكل مغفل عن طريق استخدام صيغة الفعل المبنى للمجهول، فيقولون: قرئ.

و هذا المبدأ الثالث يولّد رابعا. و قد أبقى المبدأ الرابع التفسير التقليدى و هو يتخبط فى صعوبات لم يستطع أن يتجاوزها. يقول هذا المبدأ: إنّ العبارات أو الآيات المجموعة فى المدوّنة الرسمية تشكّل فضاء لغويا لا يختزل إلى أى فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدوّنة تجسّدت فى لغة بشرية هى هنا: اللغة العربية. و كل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير «*».

و ينتج عن ذلك أن علم اللغويات قد أصبح مستعبدا كلّيا من الناحية النظرية لشهادة إيمانية، و لكنه منفتح عمليا على تعاليم أو دروس الإنجازات الدنيوية لنظام اللغة العربية.

ففى ما يخصّ كل المسائل المعنوية نلاحظ أن الطبرى يستعين صراحة بهيبة «الاختصاصيين باللغة العربية» أو ما يدعوهم بأهل العلم بالكلام العربى، أو أهل العربية. ثم يفرّق بينهم و بين الاختصاصيين بالتفسير أو أهل التأويل على حد تعبيره.

و طبقا للأدبيات اللغوية و المعجمية التى كانت سائدة طيلة القرون الهجرية الثلاثة

---

(۱) إنّ الاستخدام الطقسى أو الشعائرى للنص القرآنى ساهم بالتأكيد و بشكل مبكر فى تثبيته. و لكن لهذا الاستخدام بالذات تاريخ لا نعرف. بمعنى أننا لا نعرف متى ابتدأ المسلمون يستخدمون النصّ القرآنى كنصّ عبادى فى الصلوات و الطقوس، و لا كيف تطوّر ذلك على مدار التاريخ.

* بمعنى أن النص القرآنى معصوم ليس فقط فى مضمونه و معانيه، و إنما أيضا فى لفظه و صياغته اللغوية.

و هو لا يشبه أى كلام آخر فى العربية، و لا يشبهه أى نصّ آخر، شعرا كان أم نثرا. نقول ذلك على الرغم من أنه مكتوب بحروف اللغة العربية، و من خلال نحوها و صرفها، تماما كأى نصّ عربى آخر. و هذا ما يدعى بنظرية الإعجاز، أى إعجاز القرآن، و عدم قدرة البشر على الإتيان بمثله أو محاكاته. و هذه النظرية تشكّل مسلّمة لاهوتية أساسية بالنسبة للاعتقاد الإيمانى. و قد بناها الباقلانى على ثلاث ركائز: القرآن يعلمنا بأسرار الغيب. جهل النبى الأمى بالقراءة و الكتابة. النظم الرائع للقرآن. و الركيزة الثالثة، كما نرى، هى وحدها ذات علاقة باللغة أو البلاغة اللغوية.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۶

الأولى، فإن عددا كبيرا من ألفاظ الخطاب الإلهى كانت قد أضيئت أو ثبّتت معانيها و فسّرت بمعونة الأبيات المستمدة من الشعر العربى القديم. و كانوا يرفقون ذلك بالإشارة البسيطة التالية: «و كما قال الشاعر». هذا يعنى أنهم لكى يثبّتوا شكل الوحى و مضمونه المعياريين، فإن المفسّرين القدماء قد استمدوا معلوماتهم من دون تمحيص من ذلك الخضمّ المعقّد من المعطيات اللغوية، و الأدبية، و التاريخية، و التبجيلية، و الأسطورية المتراكمة طيلة ثلاثة قرون من الفعالية المتعددة الجوانب و العلوم (شارك فيها علم النحو، و فقه اللغة، و علم المعاجم و الألفاظ، و علم السير، و علم تاريخ المناطق، و التشريع، و المنتخبات ... إلخ.).

و لحسن الحظ، فإن البحث العلمى الحالى يتجه نحو التوضيح التاريخى لتلك الفترة القديمة من التاريخ. و هى فترة معقّدة و مشوشة جدا. إنها الفترة التى كان فيها القرآن يمثّل الرهان الأقصى، و الهيبة العليا المطلقة، و سلاح الكفاح، و مصدر الأمل، و الملجأ الذى لا يعوّض فى الأوقات الحرجة.

المجريات

هناك علاقة تبعية و وظائفية وثيقة بين المبادئ المعرفية التى انتهينا من تحديدها للتوّ، و بين مجمل مجريات العرض المشتركة لكل الأدبيات التفسيرية. فالمبادئ تولّد منهجية معيّنة، ثم تتلقى من هذه المنهجية فى خط الرجعة نوعا من التماسك و الرسوخ. و المجريات «*» الأكثر تمايزا و خصوصية هى تلك التى ستبدو بوضوح فى مقطعين لدى الطبرى و الرازى.

المقطع الأول هو عبارة عن حكاية تأطيرية رويت داخلها قصة الظروف المباشرة التى أدّت إلى نزول سورة الكهف كلها. و الطبرىّ يقدّم هذه الحكاية الكلاسيكية منذ بداية تفسيره للآية الأولى. و قبله كان مقاتل بن سليمان «۱» (ت ۱۵۰ ه/ ۷۶۷ م) المعاصر لابن إسحاق (ت ۱۵۱ ه/ ۷۶۸ م) قد نقل الحكاية نفسها و لكن بخصوص تفسير الآية التاسعة من السورة ذاتها. و نلاحظ أن فخر الدين الرازى يتبع مثال مقاتل و ينقل، كالطبرى، رواية ابن إسحاق.

يقول الطبرى فى تفسيره: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى ۱۵۶ المجريات ..... ص : ۱۵۶

---

* المقصود بها المجريات المنهجية التى يستخدمها المفسّرون القدماء لتفسير سور القرآن. و هى مجريات تتحكّم بها المبادئ المعرفية الخمسة (أو المسلمات المعرفية) المذكورة آنفا. فهناك علاقة بين المسلمات البدهية و بين المنهج، لأن المنهج ليس إلّا تطبيقا عمليا للمسلّمات. و لكنه إذ يطبّقها يؤكّدها و يرسّخها و يثبّت مصداقيتها فى خط الرجعة. أما الحكاية التأطيرية فهى فى الواقع أسباب النزول. و معلوم أن المفسّرين القدماء كانوا يسبقون تفسير كل سورة بإيراد أسباب نزولها على هيئة قصّة أو حكاية تؤطّر لها و تموضعها ضمن سياقها.

(۱) انظر نص مقاتل الذى استشهد به وانسبرو فى كتابه: Studies Quranic.۱۲۲... ، op .cit ،p

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۷

((حدّثنا أبو كريب قال ثنى يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق قال ثنى شيخ من أهل مصر قدم منذ بضع و أربعين سنة عن عكرمة عن ابن عباس فيما يروى أبو جعفر الطبرى «۱»، قال: بعثت قريش النضر بن الحارث و عقبة بن أبى معيط إلى أحبار يهود بالمدينة فقالوا لهم: سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته و أخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول و عندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجا حتى قدما المدينة فسألوا أحبار يهود عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، و وصفوا لهم أمره و بعض قوله. و قالا: إنكم أهل التوراة، و قد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا. فقالت لهم أحبار يهود سلوه عن ثلاث نأمركم بهن فإن أخبركم بهن فهو نبى مرسل، و إنّ لم يفعل فالرجل متقوّل، فرأوا فيه رأيكم. سلوه عن فتية ذهبوا فى الدهر الأول ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب. و سلوه عن رجل طوّاف بلغ مشارق الأرض و مغاربها ما كان بناؤه. و سلوه عن الروح ما هو، فإن أخبركم بذلك فإنه نبى فاتبعوه. و إن هو لم يخبركم فهو رجل متقوّل فاصنعوا فى أمره ما بدا لكم. فأقبل النضر و عقبة حتى قدما مكة على قريش فقالا: يا معشر قريش قد جئناكم بفصل ما بينكم و بين محمد. قد أخبرنا أحبار يهود أن نسأله عن أمور فأخبروهم بها.

فجاءوا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلّم فقالوا: يا محمد أخبرنا فسألوه عما أمروهم به. فقال لهم رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلّم: أخبركم غدا بما سألتم عنه و لم يستثن. فانصرفوا عنه. فمكث رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلّم خمس عشرة ليلة لا يحدث اللّه إليه فى ذلك وحيا و لا يأتيه جبرائيل عليه السّلام حتى أرجف أهل مكة. و قالوا وعدنا محمد غدا و اليوم خمس عشرة قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشىء مما سألناه عنه. و حتى أحزن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم مكث الوحى عنه و شقّ عليه ما يتكلم به أهل مكّة. ثم جاءه جبرائيل عليه السّلام من اللّه عز و جل بسورة أصحاب الكهف فيها معاتبته إيّاه على حزنه عليهم و خبر ما سألوه عنه من أمر الفتية و الرجل الطوّاف و قول اللّه عز و جل: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا [سورة الإسراء، الآية ۸۵]. ثم يضيف ابن إسحاق قائلا: فبلغنى أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلّم افتتح السورة فقال: «الحمد للّه الذى أنزل على عبده الكتاب». يعنى محمدا إنك رسولى فى تحقيق ما سألوا عنه من نبوته. و لم يجعل له عوجا قيما، أى معتدلا لا اختلاف فيه)) (تفسير الطبرى، الجزء الخامس عشر، ص ۱۱۸- ۱۱۹).

أما المثل الثانى فيتعلّق بالمعنى المقترح لكلمتى «رقيم» و «كهف» الواردتين فى الآية التاسعة من السورة. يقول الطبرى: «و أما الرقيم فإن أهل التأويل اختلفوا فى المعنى به فقال بعضهم هو اسم قرية أو واد على اختلاف بينهم فى ذلك ... قال الرقيم واد بين عسفان و أيلة دون فلسطين و هو قريب من أيلة ... و قال آخرون الرقيم هو الكتاب ... إنه لوح من

---

(۱) هذه الإشارة إنّ لم تكن من عمل الناسخ فهى تدل على تدخل المؤلّف.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۵۸

حجر كتب فيه أسماء أصحاب الكهف و جعل على باب الكهف ... إنه كتاب و لذلك الكتاب خبر فلم يخبر اللّه عن ذلك الكتاب و عمّا فيه. و قرءوا: و ما أدراك ما علّيون، كتاب مرقوم، يشهده المقربون. و ما أدراك ما سجّين، كتاب مرقوم ... و قال آخرون بل هو

اسم جبل أصحاب الكهف، و قيل إن اسم ذلك الجبل بنجلوس، و اسم الكهف حيزم، و الكلب حمران ... و أولى هذه الأقوال بالصواب فى الرقيم أن يكون معنيا به لوح أو حجر أو شىء كتب فيه كتاب. و قد قال أهل الأخبار إن ذلك لوح كتب فيه أسماء أصحاب الكهف و خبرهم حين أووا إلى الكهف. ثم قال بعضهم رفع ذلك اللوح فى خزانة الملك. و قال بعضهم: بل جعل على باب كهفهم. و قال بعضهم: بل كان ذلك محفوظا عند بعض أهل بلدهم ...». و يتلو ذلك شرح نحوى- صرفى- معنوى لكلمة الرقيم (انظر: تفسير الطبرى، الجزء الخامس عشر، ص ۱۲۲).

و الآن إليكم كيف يعالج فخر الدين الرازى مشكلة موسى فى القصة الثانية (أى فى الآية ۶۰ و ما تلاها): «أكثر العلماء على أن موسى المذكور فى هذه الآية هو موسى بن عمران صاحب المعجزات الظاهرة و صاحب التوراة. و عن سعيد بن جبير أنه قال لابن عباس إن نوفا ابن امرأة كعب يزعم أن الخضر ليس صاحب موسى بن عمران، و إنما هو صاحب موسى بن ميشا بن يوسف بن يعقوب. و قيل هو كان نبيا قبل موسى بن عمران.

فقال ابن عباس كذب عدو اللّه. و اعلم أنه كان ليوسف عليه السّلام ولدان أفرائيم و ميشا فولد أفرائيم نون و ولد نون يوشع بن نون و هو صاحب موسى و ولى عهده بعد وفاته. و أما ولد ميشا فقيل إنه جاءته النبوة قبل موسى بن عمران. و يزعم أهل التوراة أنه هو الذى طلب هذا العلم ليتعلم و الخضر هو الذى خرق السفينة، و قتل الغلام، و أقام الجدار، و موسى بن ميشا معه. هذا هو قول جمهور اليهود. و احتجّ القفّال على صحة قولنا إن موسى هذا هو صاحب التوراة. قال إن اللّه تعالى ما ذكر موسى فى كتابه إلا و أراد به صاحب التوراة، فإطلاق هذا الاسم يوجب الانصراف إليه. و لو كان المراد شخصا آخر مسمّى بموسى غيره لوجب تعريفه بصفة توجب الامتياز و إزالة الشبهة ... و حجة الذين قالوا موسى هذا غير صاحب التوراة أنه تعالى بعد أن أنزل التوراة عليه و كلمه بلا واسطة و حجّ خصمه بالمعجزات القاهرة العظيمة التى لم يتفق مثلها لأكابر الأنبياء يبعد أن يبعثه بعد ذلك لتعلّم الاستفادة ... و اختلفوا فى فتى موسى. فالأكثرون على أنه يوشع بن نون. و قال آخرون بأنه أخ يوشع ... و قيل إن موسى عليه السّلام لما أعطى الألواح و كلّمه اللّه تعالى قال: من الذى أفضل منى و أعلم؟ فقيل عبد يسكن جزائر البحر و هو الخضر» (تفسير الرازى، الجزء الخامس، ص ۴۹۲).

نلاحظ أن الطريقة الإجرائية أو الأسلوبية المستخدمة فى التفسير الإسلامى القديم، هى القصة أو الحكاية. إنها الطريقة الأكثر انتظاما و استمرارية، و الأكثر غنى بالنتائج (أى

التى تؤدى إلى نتائج ملموسة فعلا). لما ذا كانوا يستخدمونها بمثل هذه الكثرة؟ لأنها كانت تتناسب بشكل ممتاز مع الأطر الاجتماعية للمعرفة. أقصد الأطر التى كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث كان ينبغى عليهم أن ينقلوا شفهيا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحيّة عن الزمن التدشينى المثالى و الفضاء المقدّس للبعثة النبوية. يكفى أن نذكّر هنا بانتشار المصطلح التقنى «الأخبار» و بمدلولاته. و الأخبار جمع خبر، أى الأحاديث المنقولة، أو القصص و الحكايات، أو المعلومات، أو المعارف «۱».

أقول يكفى أن نذكّر بذلك لكى نقيس حجم أهمية القصة و الدور الذى تلعبه فى تشكيل الرؤية التاريخية- الأسطورية. و هى الرؤية التى شكّلتها أجيال المسلمين الأوائل عن نفسها ثم ورّثتها للوعى الإسلامى اللاحق حتى يومنا هذا «۲».

لقد تراكمت كمية كبيرة من الأخبار التى سجّلت كتابة بشكل متأخر عن التواريخ الحقيقية لظهورها و انتشارها لأول مرة «۳». و قد وجد التبحّر العلمى الحديث (أو الاستشراق الأكاديمى) نفسه أمام هذا الكمّ الهائل من الأخبار. و لذلك راح يهتمّ فقط بجانبها الوثائقى لكى يكتب التاريخ «الوضعى»، أو الوقائعى، أو «الموضوعى» للتراث الإسلامى. ضمن هذا السياق نلاحظ أن الفصل بين الصحيح و الموضوع (أو المختلق) يشكّل أول عملية من العمليات التى ينبغى أن يقوم بها العالم المتبحّر فى العلم (أى المستشرق الأكاديمى). و لكن القيمة الوثائقية ل «المختلق» أو ل «المزوّر» و التى يمكن الاستفادة منها لكتابة تاريخ الوعى الإسلامى كانت قد

أهملت عمليا من قبل هذا الباحث المتبحّر فى العلم «۴». و لهذا السبب، فإننا نحاول أن نفرض مفهوم الحكاية التأطيرية كمحل لانبثاق هذا الوعى لأول مرة و توسّعه «*».

---

(۱) إن مؤلّفات الجاحظ (ت ۲۵۶ ه/ ۸۶۹ م) تمثّل إحدى أوائل التدخلات النقدية لأدبيات الأخبار. انظر أطروحة ل. سوامى غير المطبوعة: نقد الأخبار لدى الجاحظ: La critique des traditions chez Jahiz de these inedite cycle e، Paris IV، ۷۷۹۱. L. Souami ؛ (akhbar)

(۲) انظر مقالتنا: «المظهر العام للوعى الإسلامى»، المنشورة فى كتاب نقد العقل الإسلامى (بالفرنسية) مرجع مذكور سابقا، ص ۱۵۱ و ما تلاها. (و كنا قد ترجمناها و نشرناها فى كتاب تاريخية الفكر العربى الإسلامى بعنوان: «ملامح الوعى الإسلامى»).

(۳) لنكرر هنا مرة أخرى: أن التسجيل كتابة لا يعنى نهاية الانتقال (أى انتقال النصّ) عن طريق المشافهة (انظر ما قلناه فى الهامش ص ۱۵۷). فالنقل الشفاهى (أو عن طريق الذاكرة) ظل مستمرا و متوازيا مع النقل الكتابى.

(۴) إن الأمر يتعلق بكل «النطاق» الذى أخذ المؤرّخون يستكشفونه تحت اسم: علم النفس التاريخى.

و الوثائق المتوافرة بالنسبة لهذا العلم أضخم و أكثر غزارة بما لا يقارن من تلك المتوافرة بالنسبة للتاريخ الاجتماعى و الاقتصادى.

* بمعنى أن الوعى الإسلامى انبثق أو تشكّل لأول مرة من خلال القصة و بواسطتها، و ليس من خلال الفكر المنطقى الاستدلالى.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۰

ما الذى نقصده بالحكاية التأطيرية؟ إنها تعنى السرد المزيّن و المنمّق أدبيا قليلا أو كثيرا، أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيّلة من حياة النبى. و هذا السرد يشكّل الإطار المكانى- الزمانى لتجلّيات الظاهرة القرآنية. و كل حكاية أو قصة مسرودة تشكّل نوعا من الإخراج المسرحى الوجودى لأحد أقوال أو أعمال محمد بصفته نبيا ملهما، أو لإحدى الآيات أو مجموعة آيات من سورة معيّنة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبيا مرسلا. و يمثّل محمد و الظاهرة القرآنية (أو الحدث القرآنى كظاهرة) الفاعلين الأساسيين أو الأعظمين لكل حكاية تأطيرية. فهما اللذان يؤمّنان لهذه الحكاية قاعدة تاريخية محسوسة لا تمتلكها الحكايات الشعبية و الإنتاج الروائى الخاضعين للتحليل البنيوى منذ فلاديمير بروب «*».

و لكن الحكاية التأطيرية تلعب إلى حد كبير الوظيفة نفسها التى يلعبها كل خطاب سردى، و هى الوظيفة المتمثّلة بتنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها.

إنّ الحكاية التأطيرية التى نقلها لنا الطبرى و التى أثبتناها آنفا تشكّل بمفردها وحدة سردية مستقلّة ذاتيا. و هى فى الوقت ذاته تؤطر أو تحيط بجميع العبارات المتجاورة مع بعضها البعض فى سورة الكهف، عن طريق عرضها أو تقديمها كجواب شامل للّه على التحدّى الذى يمثله الطرفان المضادان لمحمد، أى اليهود و المكّيون المؤمنون بتعددية الآلهة (أو المشركون بحسب التعبير القرآنى). و هما يظهران على مدار الخطاب القرآنى بصفتهما فاعلين معارضين فى مواجهة الفاعل المساعد «۱» لمحمد، أى جماعة المؤمنين. فبالإضافة إلى الحكايات الثلاث التى ترد على السؤالين الأولين اللذين طرحهما حاخامات اليهود، هناك الآيات التى يدعم بها اللّه نبيه الذى كان يشعر بتأنيب الضمير كما تقول الآية ۶:

فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلى آثارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً. و هناك الآيتان ۲۳- ۲۴ حيث كرّر عليه اللّه التعاليم المنسية، و النسيان يؤدى إلى توقف الوحى. تقول الآيتان: وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّى فاعِلٌ ذلِكَ غَداً. إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً. و هناك أيضا الإسهابات المتضادة أو الشروحات الطويلة المتضادة حيث عرضت مواقف المعارضين و الأنصار و الجزاء الذى سوف يطبّق عليهم يوم الحساب.

---

* الحكاية الشعبية التى حلّلها العالم الروسى فلاديمير پروپ مختلفة كليا، و ذلك على عكس الحكايات التأطيرية التى شكّلها التراث الإسلامى و التى تحتوى دائما على نواة من الصحة أو بعض العناصر التاريخية الأولية. ثم تلبّس بعدئذ و تزيّن، أو تضخّم و يبالغ فيها. و لذلك يصفها أركون بأنها تاريخية- أسطورية.

و لكن النظرية التحليلية التى اكتشفها پروپ تنطبق أيضا على تحليل قصص التراث الإسلامى. انظر:.Paris، Seuil،۰۶۹۱ . V conte du Morphologie :Propp،

(۱) هذا التضادّ الذى تمّ إيضاحه عن طريق تحليل القصة كان قد سبق التعبير عنه بواسطة المصطلحات العربية المستخدمة من قبل تراث عتيق، أو طويل عريض. فأتباع محمد فى المدينة دعوا بالأنصار، و المضادون له من المكّيين دعوا بالأعداء.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۱

على هذا النحو تجد العبارات القرآنية بواعثها (أو دوافعها) الوجودية المباشرة و تكشف عن أهدافها داخل إطار الحكاية التأطيرية. و بالمقابل، فإن هذه الحكاية التأطيرية تتلقى من هذه العبارات أو الآيات قيمة فريدة من نوعها. و هى قيمة تضعها فوق كل الحكايات الدنيوية. لما ذا؟ لأنها أعديت من قبل التعالى «*». و عن طريق العمل المتضافر لكلا الخطابين، يتمفصل التاريخ البشرى و التعالى الإلهى مع بعضهما البعض داخل روح السامع (أو القارئ). و هذا ما يفسّر لنا سبب الهيبة الكبيرة التى يوليها المؤمنون للتفسير الإسلامى الموروث «**»، ثم على العكس اشتباههم بالتحليلات أو التأويلات الفكرية التى يقدّمها المحدّثون.

نقول ذلك على الرغم من أنه يمكن الاعتقاد بأن التفسير القديم يحوّل النصّ التلميحى، الإيحائى، المجازى، الرمزى، إلى شىء عادى جدا. كيف؟ عن طريق تفسيره بشكل واقعى صرف أو تحويله إلى خطاب عادى حيث تتراكم أسماء الأعلام و الأشخاص و الأماكن، و حيث تكثر روايات الأحداث المهووسة بالتفاصيل الصغيرة، و حيث يحرصون على تحديد هوية الكائنات و الحالات المختلفة بما فيها الحالات فوق الطبيعية. فمثلا يرى الطبرى أن تسمية «أهل الكهف» تطلق على جماعة محدّدة بعينها. يقول: «و كانوا فتية أحداثا أحرارا من أبناء أشراف الروم. و كانوا ثمانية نفر مكسلمينا و كان أكبرهم و هو الذى كلّم الملك عنهم ...» تلى ذلك أسماء إغريقية منقولة بشكل سيّئ إلى العربية (انظر: تفسير الطبرى، الجزء الخامس عشر، ص ۱۲۵).

و حتى الكهف، و الكلب، و سكان القرية، و الملك ... إلخ، فقد حدّدت هوياتهم جميعا بدقة، و وصفوا بعناية. و أما الأمثال، و الحكم، و المجازات الواردة فى القرآن، فقد تم تسطيحها و تحويلها إلى لغة وعظية تقوية أو تهذيبية. و أما التصويرات الأخروية الواردة فى القرآن، فقد اختزلت إلى مجرد وقائع معهودة للملذات أو للعذابات.

نلاحظ أن روح ثقافة بأسرها و آليّات اشتغالها تتجلى فى هذه القراءة للّغة الدينية. إن الروح هى تلك التى تتطلّبها الآية التالية التى طالما تكررت فى القرآن بخصوص كل

---

* بمعنى أن الحكايات التى يوردها المفسّرون لتفسير آيات القرآن أو سورة تصبح متعالية عن طريق العدوى لأنها استخدمت فى تفسير الكلام المقدس أو المتعالى. و على هذا النحو يتقاطع الدينى مع الدنيوى، أو السماوى مع الأرضى. و هكذا يخلع التقديس على كل شىء تقريبا. و لكن هذه الحكايات التأطيرية تكشف لنا أيضا عن الهموم الأرضية أو الوجودية للكلام المتعالى، أى للقرآن. و هكذا يتمفصل الإلهى مع التاريخى.

** بالنسبة للمسلمين المعاصرين، فإن التفاسير القديمة تتمتع بهيبة كبرى تكاد تعادل هيبة القرآن ذاته ...

لما ذا؟ لأنها قديمة أولا، و لأنها صادرة عن شخصيات دينية كبيرة و قريبة من زمن الوحى. ثم لأنها مليئة بالقصص و الحكايات العذبة التى يستسيغها الوعى الدينى كثيرا.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۲

الحكايات و كل القصص. تقول الآية: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدىً [سورة الكهف، الآية ۱۳].

لنتوقف أولا عند الملاحظة الإحصائية التالية: و هى أن مفهوم «الحق» يتكرر ۲۸۷ مرة فى القرآن مع أغلبية واضحة للصيغة اللغوية «حق». أما المفهوم المضاد، أى مفهوم «الباطل» فيرد ۶۰ مرة بالمعنى الذى تحتويه الآية التالية: بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ [سورة الأنبياء، الآية ۱۸].

إن الحقّ هو اللّه ذاته و كل ما ينـدرج داخل إرادته الخلاقة و قدرته التنظيمية. و كل ما يحاول أو من يحاول أن يفلت من هذه الإرادة أو يعارضها فهو باطل، و خادع، و عابر.

و بالتالى، فإن سرد قصة بشكل حقيقى يعنى بالضرورة إدراجها أو دمجها داخل الفضاء الأنطولوجى للحق: بمعنى أن شخصيات القصة، و تصرفاتهم، و الأماكن الوارد ذكرها، و الأقوال المتبادلة، كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فاللّه لا يمكنه أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية «۱» لكى يكشف عن أسراره و يبلّغ أوامره و إراداته للبشر. و بالتالى، فإن المفسّر الخاضع لمطلق الحق لا يستطيع إلّا أن ينفتح على المعطيات «التاريخية»، و «الجغرافية» الشائعة فى تراث الشرق الأوسط «*».

و لكن كلما راحت واقعية العلم الأرسطوطاليسى و الممارسة الاقتصادية و الإدارية تدفعان بالثقافة العربية الإسلامية باتجاه العقلنة، و تمحيص الوقائع، و المعرفة المباشرة أو العيان، راحوا يشعرون بالحاجة الماسة إلى الفرز الدقيق و الصارم لهذه المواد المنقولة إلينا

---

(۱) إنّ التمييز بين الأساطير أو الخرافات و الحكايات المجانية و بين القصص الصحيحة أو النماذج العليا للقدوة فى السلوك موجود فى القرآن. فنحن نجد المكّيين يدعون بأساطير الأولين حكايات كتلك الواردة فى سورة الكهف. و أيا يكن أصل و معنى كلمة أساطير الواردة بصيغة الجمع، فإننا نجد أن مصطلح «أساطير الأولين» يتكرر تسع مرات من أجل الحطّ من قيمة النبى و الوحى. و هذا الموقف يفسّر سبب إلحاح القرآن على صحة و نموذجية القصص الواردة فيه، و كذلك صحة و نموذجية الأمثال. انظر دراستنا التى تحمل العنوان التالى: ((؟Peut -on parler de merveilleux dans le Coran ((أى: «هل نستطيع أن نتحدث عن وجود العجيب المدهش (أو الساحر الخلّاب) فى القرآن؟». و هذا البحث يشكّل الفصل الخامس من كتابنا: قراءات فى القرآن، Lectures du Coran ,op .cit .

* ينبغى أن نعلم أن قصة أهل الكهف لا- تنتمى فقط إلى التراث الإسلامى، و إنما تنتمى من قبله إلى التراث المسيحى. فهم السبعة النائمون فى أفس بمنطقة آسيا الصغرى (تقع الآن فى تركيا، فى منطقة الأناضول و تدعى سيلسوك، و فى الماضى كانت تدعى أياسولوك). و يرى التراث المسيحى أنه أثناء اضطهاد الإمبراطور الرومانى ديسيوس للمسيحيين فى القرن الثالث الميلادى، التجأ سبعة شباب إلى كهف مجاور لمدينة أفس. و هناك ناموا لمدة قرنين من الزمن لكى يستيقظوا فى عهد الإمبراطور تيودوسوس حيث كانت المسيحية قد أصبحت الدين الرسمى للامبراطورية و لم تعد مضطهدة. و لكنهم ماتوا بعد استيقاظهم بفترة قصيرة. و قد شاعت قصتهم و انتشرت حتى جاء القرآن و كرّس لها سورة كاملة.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۳

عن طريق ذاكرة جماعية غزيرة و فوّارة بالمعطيات مما هبّ و دبّ. ففى غضون القرنين الأول و الثانى للهجرة، كان الشىء المهيمن هو تبعثر هذه الذاكرة الجماعية و انبجاساتها أو تدفقاتها المعزولة. و أخذ يضاد ذلك فيما بعد عمل العقلنة، و التوفيق التناغمى، و الانتخاب بعد الحذف و الغربلة. و قد ابتدأ هذا العمل فى الثقافة العربية الإسلامية مع الطبرى، و لكنه بلغ ذروته مع السيوطى (ت ۹۱۱ ه/ ۱۵۰۵ م) أثناء المرحلة المدرسانية الاتباعية (السكولاستيكية).

لن نقترف مغالطة تاريخية إذا ما وصفنا التفسير الإسلامى التقليدى بأنه تاريخوى، علموى، بل و حتى مادى، بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآنى تمتلك بالضرورة عائدا موضوعيا (أو مرجعية موضوعية موجودة فى الخارج أو فى الواقع الخارجى). إنه

لصحيح القول بأنهم يلجئون إلى الحكايات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثبات حقها)، و هم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغرافية، أو كوزمولوجية (أى متعلقة بعلم الكونيات). فالأبطال الملحميون من أمثال غلغاميش ينظر إليهم و كأنهم شخصيات واقعية، حقيقية (انظر بهذا الصدد المناقشات التى دارت حول موسى) «*». أما الكائنات غير المرئية (كالجن و الملائكة)، فقد خلعت عليها الصفة المادية الواقعية من خلال التحدّث عن تصرفاتها و أقوالها العادية التى تشبه تصرفات و أقوال البشر. و مع فخر الدين الرازى يجىء المسار العلموى لكى يكمل مسار «المؤرّخ» «۱». و نقصد بمساره العلموى هنا محاولته التحقّق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التى تقدّمها العلوم الفلسفية و التجريبية فى عصره «**».

---

* ينبغى أن نشير إلى أن عقلية الناس فى القرون الوسطى كانت ميّالة إلى تصديق الحكايات الأسطورية بسهولة، و لم تكن تستطيع أن تميّز بين ما هو حقيقى و ما هو أسطورى كما نفعل نحن اليوم. فينبغى ألا نسقط عليهم عقليتنا المعاصرة، و إلا فلن نفهمهم. و لذلك نرى الطبرى يستشهد بالحكايات الأسطورية الرومانية للبرهنة على صحة ما ورد فى القرآن من قصص! و لا يشعر بأى تناقض إذ يفعل ذلك ... و حتى الحكايات التى رواها عن النبى موسى معظمها أسطورى و لا علاقة له بالحقيقة التاريخية. و أما غلغاميش، الذى هو بطل الملحمة الآشورية- البابلية الشهيرة بنفس الاسم، فإنهم ينظرون إليه و كأنه شخصية واقعية أو تاريخية. ينبغى إلا ننسى أن الأديان التوحيدية ظهرت فى منطقة غنية بالأساطير و الأديان القديمة من مصرية، و بابلية، و آشورية، إلخ.

(۱) و لكن يختلف الأمر فى ما يخصّ التأويل الذى يتخذ لدى الشيعة منحى خاصا و يصل إلى مرحلة المعرفة الروحية الباطنية. انظر بهذا الصدد كتاب هنرى كوربان: ابن سينا و الحكاية الرؤيوية، الجزء الأول:.Avicenne et le recit: Corbin،۴۵۹۱ . H visionnaire ,t .lTeheran -Paris

** و هذا مسار غير علمى بالطبع و لكنه علموى. و هو يشبه أقوال المسلمين المعاصرين الذين يعتقدون بأنه حتى علم الذرة موجود فى القرآن!

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۴

ما نكتشفه فى نهاية المطاف بعد دراسة مجريات التفسير التقليدى و وظائفه هو عملية تشكيل الممكن التفكير فيه تحت ضغط خطاب نموذجى أعلى متلقّى و معامل و كأنه يتعالى على كل الخطابات البشرية. و كل ما لا يندرج داخل هذا الخطاب المثالى الأعلى أو كل ما ليس متطلبا من قبله، إما أنه يقبل و يعترف به بصفته ممارسة مفيدة، و إما أنه يرفض و يرمى فى دائرة المستحيل التفكير فيه. و يؤدى ذلك (داخل تراث فكرى مديد) إلى تراكم اللامفكّر فيه داخل هذا التراث (فى ما يخصّ الممارسة المفيدة هنا انظر المناقشات التى جرت بين الفقهاء حول المهن أو الحرف، و حول العلوم، أو المبتكرات و البدع المستجدة ... إلخ).

أريد أن أضيف هنا ما يلى: إن المصطلحات التالية: الممكن التفكير فيه/ المستحيل التفكير فيه/ المفكّر فيه/ اللامفكّر فيه، ينبغى أن تبلور بشكل تاريخى و سوسيولوجى، و ليس فقط من قبل بعض الفلاسفة كما هو حاصل حتى الآن. فنحن إذا ما بلورنا هذه المصطلحات بطريقة عملية محسوسة، فإننا نستطيع أن نبرهن على نواقص التاريخ السردى للأفكار. و إذا ما طبّقناها على التراث الإسلامى، فإنها تساهم فى تعرية أو فضح الاستخدامات الأسطورية و الإيديولوجية العديدة لهذا التراث بالذات. و يقوم بهذه الاستخدامات الفكر المعاصر السائد فى العالم العربى أو الإسلامى «۱».

و ما سنقوله لا حقا عن سورة الكهف سوف يتيح لنا أن نقيس حجم اللامفكّر فيه، هذا الحجم الضخم الناتج عن الحصر الصارم لما يمكن التفكير فيه، كما برهن على ذلك مثال فخر الدين الرازى الذى كان يأنف من الاعتراف بأن موسى الوارد فى الحكاية الثانية هو النبى المشهور الذى نعرفه.

النتائج

من الشروحات المسهبة و المطوّلة التى كرّسها الطبرى و فخر الدين الرازى و مفسّرون آخرون عديدون لسورة الكهف يمكن أن نستنتج بعض النتائج التى غذّت تأملات المسلمين و مخيالهم عبر القرون. و لن نعدّد هنا سوى السمات الأساسية المشتركة التى ستتيح لنا لاحقا إيضاح مخطط قراءتنا و أهدافها بشكل أفضل. و يمكن إجمال هذه السمات فى النقاط التالية:

---

(۱) من أجل الاطلاع على البلورة الأولى لهذه المفاهيم انظر دراستنا المنشورة بالفرنسية: «الفكر العربى و أساليب حضوره فى الغرب الإسلامى»:en arabe pensee la de presence de Eodes ((:M .Arkoun .op .cit ،islamique raison la de critique une Pour :In ؛ ((musulman.Occident من البدهى أن الخطاب القرآنى ليس العامل الوحيد الذى يضغط على العلاقة بين الممكن التفكير فيه/ و المستحيل التفكير فيه/ و اللامفكّر فيه. و إنما تدخل فى اللعبة المعقدة عوامل أخرى ساهمت فى توليد المجتمعات المدعوة إسلامية، كالعوامل الاقتصادية و الاجتماعية و غيرها.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۵

۱- إنّ مجمل السورة كان قد أوحى ضمن الظروف الملخّصة فى الحكاية التأطيرية و للأسباب الواردة هناك أيضا.

۲- إنّ قصة أهل الكهف قصة جرت بالفعل فى زمن اضطهاد المسيحيين من قبل الإمبراطور ديسيوس (۲۴۹- ۲۵۱ م). و كانوا ثلاثة شبّان أو خمسة أو ثمانية (أو سبعة بحسب الرواية المسيحية). «و كانوا يعبدون اللّه فى دين عيسى ابن مريم». و قد التجئوا إلى كهف بالقرب من إيلات لكى يتهرّبوا من عبادة الصنم الذى فرضه ديسيوس. و قد أمر ديسيوس بإقفال مدخل الكهف. و لكن «اللّه شاء أن يميت نفوس هؤلاء الشباب عن طريق موت النعاس، و بقى كلبهم على عتبة الكهف» (تفسير الطبرى، الجزء الخامس عشر، ص ۱۲۶). و هناك رواية أخرى تقول بأن القصة- أى قصة أهل الكهف- حصلت قبل المسيحية. ثم أوقظوا بعد ثلاثمائة و تسع سنوات. و قد اكتشفهم راع، و عن طريقه عرفت القرية بالقصة.

۳- فى الحكاية الثانية نلاحظ أنهم ماثلوا بين موسى و النبى، و بين فتى موسى و يوشع. أما كلا البحرين الواردين فى عبارة «مجمع البحرين»، فهما بحر فارس فى الشرق، و بحر الروم فى الغرب «۱». و أما السمك (أو الحوت) الذى بعث بعد الموت و الذى وجد طريقة إلى البحر، فقد حاكوا حوله قصصا خارقة للطبيعة و مبالغا فيها. و ساعد على هذا التهويل استخدام القرآن للفظة «عجبا» حيث يقول: وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً [سورة الكهف، الآية ۶۳]. و «عجبا» هنا تعنى: بطريقة مدهشة، أو خارقة، أو رائعة، أو حتى معجزة «۲». و لما عادا على آثارهما نحو الصخرة الموجودة «قبل وادى الذئب»، و المقصود بذلك موسى و فتاه، التقيا بعبد من عباد اللّه. و قد اكتشف المفسّرون هويته و قالوا بأنه الخضر. و قد أراد اللّه أن يبرهن لموسى بأن هناك من هو أعلم منه عن طريق وضع أحد أصفيائه (أى الخضر) على طريقه. ينبغى أن ننتبه هنا إلى الاعتقاد الذى كان سائدا آنذاك و القائل بوجود علم لا نهائى للّه، و لم يكشف إلّا جزئيا للأنبياء بمن فيهم موسى. و هذا الموضوع عرض على هيئة الإخراج المسرحى داخل قصة تأطيرية حيث يزعم موسى أمام شعب إسرائيل بأنه الأكثر علما بين البشر بعد اللّه! إن تقلبات و مراحل رحلة موسى و الخضر ولّدت لدى الطبرى مناقشات من نوع فيلولوجى أو لغوى بشكل خاص.

---

(۱) انظر كتاب أندريه ميكيل: الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامى حتى أواسط القرن الثانى الهجرى (الجزء الثانى):،siecle، II .t IIe du milieu jusquau musulman monde du humaine geographie La :A .Miquel .))mer((.s .v index ، ۱۹۷۵،Haye Paris -La

(۲) فى ما يخصّ المفردات المتعلقة بالعجيب المدهش أو الساحر الخلاب، انظر دراستنا المذكورة آنفا:

«هل نستطيع أن نتحدث عن وجود العجيب المدهش (أو الساحر الخلاب) فى القرآن؟» بحث منشور فى كتابنا: قراءات فى القرآن. ۸۷.Lectures du Coran، op.، cit.، p

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۶

أما فخر الدين الرازى فيسهب فى المناقشات الفلسفية و اللاهوتية حول نماذج المعرفة و درجاتها و أنماطها و ذلك انطلاقا من الموضوع المركزى للقصة أو للحكاية الواردة فى الآية التالية: فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً [سورة الكهف، الآية ۶۵]. نلاحظ هنا أن النزعة الواقعية تحافظ على أولويتها لدى المفسّرين القدامى.

فمثلا، ما ذا يقولون عن القرية التى أبت أن تستضيف موسى و الخضر؟ إنهم يحدّدونها فورا بالاسم و يقولون إنها إما أنطاكية و إما إيلات. و يمكن أن نقول الشىء ذاته عن مراحل الحكاية المتمثّلة بخرق السفينة و إغراق أهلها، ثم قتل الغلام، ثم الضيافة الممنوعة، ثم الجدار الذى أقامه بدون أجر (سورة الكهف، الآيات ۷۱- ۷۷). فهنا أيضا نلاحظ أن المفسّرين المسلمين القدامى لا يقرءونها بصفتها مجرد «مقاطع سردية»، و إنما ينظرون إليها أو يفسّرونها كحالات معاشة يستمد منها عالم اللاهوت و الفقيه الأحكام التى ينبغى أن يتقيّد بها المسلمون فى الحياة الأرضية. فمثلا يطرح فخر الدين الرازى هذا التساؤل فى ما يخصّ خرق السفينة و يقول بما معناه: هل يحقّ للأجنبى أن يتدخل فى أملاك الآخرين لتحقيق غرض مشابه؟ ثم يجيب الرازى: ربما كان مثل هذا السلوك مقبولا فى الشرع الذى تتضمنه الحكاية. و مثل هذا الرأى ليس عصيا على التصوّر أو القبول فى شرعنا الدينى.

۴- لكى يحدّد من هو ذو القرنين «*»، بطل الحكاية الثالثة الواردة فى سورة الكهف، نلاحظ أن الطبرى يشير إلى حكاية تأطيرية مستقلة عن السابقة. و طبقا لها فإن بعض «أهل الكتاب» جاءوا لكى يسألوا النبى عمّا يقوله الكتاب المقدس عن ذى القرنين. و قد استقبلهم النبى بحضور بعض الصحابة و قال لهم: «إنه فتى من أصل رومى جاء لكى يبنى مدينة الإسكندرية ...» (تفسير الطبرى، الجزء السادس عشر، ص ۶- ۷). و قد استشهدوا بأحاديث نبوية عديدة لتفسير هذه التسمية: ذو القرنين. نلاحظ أن الرازى يقتصر على القصة التأطيرية الأولى و يقول بأن الأمر يتعلق بالإسكندر، ابن فيليب الإغريقى. و يضرب على ذلك كبراهين الآيات ۸۵- ۸۶ ثم ۹۴، حيث يقول القرآن بأن البطل وصل إلى مغرب الشمس و مشرقها، أو بالأحرى مطلعها بحسب التعبير القرآنى، ثم وصل إلى بين السدّين، أى إلى الشمال الأقصى حيث يعيش الشعب التركى المدعو بيأجوج و مأجوج «**». و يقال

---

* فى كتابه القاموس التاريخى للإسلام يرى دومينيك سورديل أن ذا القرنين المذكور فى القرآن ما هو إلا الإسكندر الأكبر أو الإسكندر المقدونى. و أما يأجوج و مأجوج فهما اسمان لشعبين كان قد ذكرا فى التوراة فى سفر التكوين، و سفر حزقيال. انظر:Dictionnaire :Sourdel Janine Dominiqueet . ۷۱۳et ۱۶- ۰۶.pp ، ۱۹۹۶،.P .U .F ،Paris ،lIslam de historique

** فى الأسطورة التوراتية يقال لنا بأن شعبى يأجوج و مأجوج سوف ينزلان من جهة الشمال فى نهاية الأزمان لكى يهاجما شعب إسرائيل. و لكن «يهوه»، أى رب إسرائيل، سوف يدافع عن شعبه. و قد استعاد القرآن هذه القصة فى مقطعين من مقاطعه، الأول من سورة الكهف: قالُوا يا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَ-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۷

أيضا إنّ كلا السدين هما جبلان يقعان بين أرمينيا و أذربيجان. و بعض اللغويين العرب المولعين بالفانتازيا أو بالخيال المجنّح الذى لا ضابط له راحوا يعتقدون بأن يأجوج و مأجوج اسمان مشتقّان من أجّج: أى توهّج أو توقد، و موج: أى موجة، أو من أجّ: أى سار بسرعة .. إلخ، أما المصطلحات الأخرى التى تشكّل صيغا نادرة فى القرآن من قبيل:

صدفين، قطر، زبر الحديد .. إلخ، فقد فسّرت طبقا للمجريات المعتادة لعلم المعاجم العربية «۱».

إنّ كل هذه النتائج الحاصلة عن التفسير الإسلامى القديم تمثّل مجمل المعرفة التى شكّلها المسلمون عن القصص الواردة و عن المعنى الشمولى لسورة الكهف. و هذه النتائج ليست إلّا تكريسا عن طريق الكتابة و عن طريق رأى «العلماء» لتلك الثقافة الشعبية العتيقة التى ظلّت حيّة فى منطقة الشرق الأوسط بفضل النقل الشفهى الذى كان الطبرى لا يزال يعكس صيغته و مجرياته. و عند ما نقول الكتابة، فإننا نقصد بها هنا الرسم الخطّى بالمعنى

- يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا. و الثانى من سورة الأنبياء: حَتَّى إِذا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ وَ هُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ. هكذا نجد أن القرآن يتحدث عن مجيئهم و الخراب الحاصل بسببهم. ثم يربط بينهم و بين القصة الأسطورية للإسكندر المقدونى الذى يعتقد بأنه بنى سدا لاحتوائهم.

(۱) كانت القراءة الفيلولوجية و التاريخوية قد صحّحت المماثلات أو الشروحات «الخاطئة» للتفسير الإسلامى القديم. و قد فعلت ذلك بشكل خاص عن طريق الإحالة إلى ملحمة غلغاميش و رواية الإسكندر التى كانت تحقيقاتها المختلفة قد دعيت بال-p. seudocallisthene انظر بهذا الصدد كتاب أ.

آبيل: رواية الإسكندر: A .Abel،۱۹۵۵، Bruxelles ،dAlexandre Roman Le ؛ و انظر أيضا الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة «خضر»: ((Encyclopedie .Islam de ،۲ ed e .v .s.))Khadir فى الواقع، إنّ القرآن لا يستمد قصصه أو حكاياته بشكل مباشر من ذلك المركّب المعقّد و العتيق لأساطير وادى الرافدين، و الأساطير الحيّة، و الأناضولية، و الأوغاريتية، و الكنعانية، و المصرية، كما هى الحال بالنسبة للعهد القديم (التوراة). فكما كتبت لى الباحثة فرانسواز سميث- فلورنتان، فإنه ينبغى بالأحرى أن تفكّر «باستعادة صيغة أخرى من صيغ تراث الشرق الأوسط القديم. و يمثّل هذه الصيغة تزاوج بين تراثين: الأول يهودى نزوى أو أهوائى يعبّر عن نفسه من خلال الخط المدراشى «المنفلت» لإعادة القراءات الشعبية للشريعة اليهودية المتخذة كتراث، و الثانى يتمثّل بذلك المعجم المسيحى الغريب السائد فى أديرة الرهبان و نزعتها التقوية إلى الورع و العبادة. و هذا الخط أيضا سوف يصبح بدوره «مدرسانيا» عما قريب ...» (المقصود بالمدراش هنا التفسير اليهودى التقليدى للتوراة). ينبغى أن نضيف إلى كل ذلك ما يلى: حتى لو توصلنا بشكل دقيق إلى الكشف عن جميع التراثات الثقافية القديمة التى «أثّرت» فى القرآن، فإننا لن نستطيع أن نفسّر آلية الاشتغال الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآنى الذى يستخدم أسماء الأعلام، و القصص، و الكلمات النادرة من أجل تدشين انطلاقة جديدة للشيفرة المنطقية- المعنوية فى اللغة العربية.

سوف نعود إلى هذه المسألة فى وقت لاحق.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۶۸

الحرفى للكلمة ثم مفصلة المعنى أو تركيبه عن طريق هذا الرسم بالذات. و هكذا نجد أن عمل المفسّر لم يفعل إلّا أن قوّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآنى، بعض التصوّرات، و الصياغات، و الشروحات التى كانت سائدة من قبل أو مبثوثة هنا و هناك.

و لكن هذه الأشياء لن تمنع القصّاصين الشعبيين (أو الحكواتيين) من قدح زناد قرائحهم الحماسية و الاشتغال على نفس الشبكة التطريزية.

لما ذا نقول ذلك؟ لأن الثقافة الشعبية استمرت فى كل النطاق الإسلامى فى صياغة الحساسية و الهوية الجماعية فى الوقت الذى تركت نفسها لكى تقاد من قبل الثقافة الدينية العالمة (أو الفصحى أو الرسمية). و هذه الثقافة الرسمية هى بدورها مصاغة لكى تلبى الحاجات الشعبية «۱».

و فى ختام هذه الفقرة بمقدورنا أن نعلن ما يلى: لقد شكّل التفسير الإسلامى فضاء متناغما أو منسجما من التصوّر، و الإسقاط، و التعبير

اللغوى و الوجود، و ذلك بمعونة خطاب وصىّ عليه هو القرآن، و بمعونة «خطاب اجتماعى قديم» «۲». و هذا الأخير يظل يشكّل التراث الحىّ المعمّم على الشعوب التى مسّتها ظاهرة الكتاب الموحى به. و يبدو أن الحكاية (أو القصة) لعبت دورا مهيمنا فى عملية تنظيم هذا الفضاء و إعادة إنتاجه أو تكراره.

و باستثناء التفسيرات النحوية، و المعجمية، و الأخلاقية- الفقهية «۳»، فإن الخطاب التفسيرى كله يمارس دوره و كأنه حكاية متواصلة و مستمرة. إنه خطاب مدعوم من قبل منطق داخلى، مستوعب و مكرّر من قبل السامع- القارئ.

سوف نكتفى هنا بالقول بأن هذا المنطق ذاته يرتكز على ما يلى: ۱) البنية السردية- أو التمفصل السردى- للخطاب القرآنى؛ ۲) منطق فوق نصّى داخل الخطاب القرآنى؛ ۳) منطق متداخل نصّيا، و هو الذى ينظّم العلاقات بين الخطاب القرآنى و «الخطاب الاجتماعى القديم» الذى كان سائدا فى منطقة الشرق الأوسط؛ ۴) منطق الشخصيات الرمزية المثالية (كالنبى و المصطفين من قبل اللّه)؛ ۵) منطق العلاقات الكائنة بين المعانى القرآنية، و المعانى المتغيّرة للعمل التاريخى أو الممارسة التاريخية، أو لنقل ذلك التوتر

---

(۱) منذ بدايات التوسّع الإسلامى لعب القصّاص الشعبيون دورا أساسيا فى نشر العقائد و المعارف «الدينية».

و بدءا من القرنين الحادى عشر و الثانى عشر، راح المرابطون المبشّرون، و رؤساء الزوايا الدينية يقوّون من عمل القصّاص و يدعمونه.

انظر بهذا الصدد مادة «قاص» فى: الموسوعة الإسلامية:Encyclopedie .))Kass((.s .v ،ed e ۲،lIslam de

(۲) يقول كلود ليفى- ستروس: «إن الفكر الأسطورى يبنى قصوره الإيديولوجية بواسطة حصى و انقاض خطاب اجتماعى قديم». انظر كتابه: الفكر المتوحش: ۳۲.La. sauvage Pensee ،Paris ،Plon ،۱۹۶۲ ، p

(۳) نلاحظ أنه حتى هذه التفسيرات كانت قد عرضت داخل الإطار السردى للإسناد.

الكائن بين الوحى، و الحقيقة، و التاريخ «۱».

لقد تحدّثنا كثيرا عن المراحل السابقة. و قد آن الأوان لكى نواجه المرحلة الأكثر خطورة من قراءتنا هذه.

القرارات

ما الذى ينبغى فعله؟ ما هى القرارات التى ينبغى على المرء أن يتخذها بصفته مؤرّخا؟

أقصد القرارات الخاصة بهذا الفضاء المتناغم و المنسجم حيث لا يزال يعيش أو يسبح ملايين المسلمين حتى اليوم. هل يكفى أن نقطّع هذا الفضاء التفسيرى إلى قطاع أدبى، و قطاع فلسفى، و قطاع لاهوتى، و قطاع اقتصادى، بل و حتى قطاع دلالى سيميائى ... ثم ندرسه طبقا للمناهج و الإشكاليات المعترف بها من قبل العلماء و الاختصاصيين المعاصرين؟

إنى أعترف بفائدة و ضرورة الأطروحات الجامعية أو الدراسات الأكاديمية المتخصصة التى تركّز البحث على موضوع محدّد بدقة. كما و أعرف محدودية النظرة البشرية عند ما تريد أن تكون إجمالية شمولية. و لكنى على الرغم من ذلك أجد أن البحث الجامعى يقوّى من النزعة التسويفية أو التأجيلية، و لا يشجع على الجرأة الاقتحامية أمام المشاريع المعرفية التى يعتبرها دائما سابقة لأوانها، أو طموحة أكثر مما يجب، كمسألة تجميع أوصال المعنى فى تراث ثقافى معين «۲». و ربما كانت هذه النزعة التسويفية أو التأجيلية عائدة إلى الانتشار الغزير لما ندعوه ب «أطروحات الدكتوراة». فالباحثون الذين يعتمدون على دراسات أكاديمية صلبة من أجل الكشف عن بعض العلاقات التى تربط بين مختلف ذرى الوجود البشرى و المفصولة عن بعضها البعض بسبب ضرورات التحليل العلمى، لا يزالون نادرين.

و هنا بالضبط تكمن أهمية التدخل الذى قام به لويس ماسينيون بخصوص سورة الكهف. فقد شكّل هذا التدخل أول محاولة حديثة

تهدف إلى جمع ثلاث ذرى من الواقع عادة ما تفصل عن بعضها البعض. و قد تمّ هذا الجمع ضمن منظور «البنى الأنتربولوجية للمخيال» «۳». و هذه الذرى التى تشكّل مختلف جوانب الواقع هى التالية: ۱) معطيات التاريخ المادى التى يتحقّق منها و يثبتها المؤرّخ الوضعى؛ ۲) القرآن الذى اختزله التفسير

---

(۱) انظر بحثنا بعنوان: «الوحى، الحقيقة، و التاريخ طبقا لأعمال الغزالى»:،op .cit ،۳۳۲.p .ff .Arkoun .M :)) Revelation In ، ((Ghazalide loeuvre dapres histoire et verite؛ ،islamique pensee la sur Essais

(۲) انظر بحثنا: «من أجل توحيد الوعى الإسلامى». دراسة منشورة فى كتاب نقد العقل الإسلامى:

raisonla de Critique :.In))islamiqueconscience la de remembrement un Pour ((:M .Arkoun .ff ۹۲۱.p ،.op .cit ،islamique

(۳) هذا هو عنوان أطروحة الباحث الفرنسى جيلبير ديوران:. anthropologiques structures Les :G .Durand ۸۶۹۱،.ed e ۲،.P .U .F ،Paris ،limaginaire de

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷۰

الفيلولوجى و التاريخوى إلى مجرد تأثيرات النصوص السابقة عليه؛ ۳) التوسّع الأسطورى المتولّد عن التأمل و التصرفات الشعبية السائدة فى المجتمعات الإسلامية. و هذا التوسّع الأسطورى تمّ على أساس الشخصيات المثالية العليا، و الموضوعات و «الكلمات الاستقرائية و التحريضية» المذكورة فى القرآن.

نلاحظ أن ماسينيون ركّز على قصد «نوّام أفس السبعة» لأنها تشكّل نقطة وصل قوية بين المسيحية و العالم الإسلامى. و هو موضوع عزيز جدا على قلب المستشرق الكبير.

يقول مستشهدا برأى أحد الباحثين: «لقد تلقى العالم الروحى للمسيحية البدائية (أو الأولية) فى مدينة أفس بنية داخلية لا تنكر، حيث إن مريم العذراء تجد نفسها مع يوحنا، و مريم المجدلية، و النوّام السبعة، مرتبطين مع بعضهم البعض داخل نفس منظور النوم و البعث» «۱». و بحسب التاريخ المحلّى لمدينة أفس، فإنهم وجدوا بالفعل سبعة أجسام.

و أفس هى مدينة هراقليطس و أرتيميدور الذى ألّف كتاب الأحلام. و هذا الكتاب يوحى بأهمية الحلم من أجل معرفة المستقبل أو المصير «۲».

لقد انتشرت هذه الأسطورة فى الغرب اللاتينى المسيحى من خلال ثلاث وثائق:

وثيقة مكتوبة باللاتينية، و وثيقة مكتوبة باللغة السلتية، و وثيقة مكتوبة باللغة الإنكليزية القديمة. ثم أمّنت لها سورة الكهف الواردة فى القرآن انتشارا أكثر اتساعا فى الإسلام، و ذلك لأن الشعائر الشعبية حدّدت موضع الكهف فى نجران، و قوصون، و طليطلة، و قرطبة، ولوجا، و تيبيسّا، و كاب ما تيغو (فى الجزائر)، و جبل المقطّم (فى مصر) ... و فى العصور الوسطى لم يعدم بعضهم إقامة المقارنة أو المماثلة بين أئمة الإسماعيلية السبعة و النوّام السبعة فى الكهف. و ماثلوا أيضا بين السنين ال ۳۰۹ المذكورة فى القرآن، و بين عام ۳۰۹ ه، تاريخ ظهور المهدى الفاطمى عبيد اللّه فى إفريقيا (أى فى تونس الحالية). و قد أرسل الخلفاء العباسيون: السفّاح، و المعتصم، و الواثق، سفراء إلى تلك الأماكن لمعرفة على أى جهة من أجسادهم راح النوّام السبعة فى الكهف ينقلبون، أو يتقلّبون «۳» ...

إنّ لويس ماسينيون يؤكد على وحدة هذه القصة الرمزية المتكررة عن طريق ربطها

---

(۱) انظر كتاب ك. غشويند الذى استشهد به لويس ماسينيون فى بحثه التالى: «العبادة الشعائرية و الشعبية للنوّام السبعة، شهداء أفس: صلة وصل شرق- غرب بين الإسلام و المسيحية»:Dormants VII، cite (K .Gschwind trait :dEphese martyrs

des populaire et liturgique culte Le ((، (L .Massignonpar ،t .III ، ۱۹۶۳،Beyrouth ،Minora Opera :In ، ((chretientela et lislam entre Orient-Occident dunion . ۷۷۱.p

(۲) انظر كتاب الأحلام بتحقيق توفيق فهد: ۱۹۶۴،T .Fahd.، Songes des Livre ،Damas

(۳) انظر بحث لويس ماسينيون: «النوّام السبعة، سفر الرؤيا الخاص بالإسلام»، فى:.cit.، pp.۱۱۱ -۲۱۱ . minora Opera ،op

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷۱

ب «خطوط القوة الروحية» التى تحافظ على «الموضع الديناميكى المحرّك للخيال الخلاق» «۱». فهذا الخيال تحرّكه الأحداث المحسوسة للحياة اليومية التى يحوّلها بدوره إلى «علامات داخلية» أو «إشارات متبادلة»، و ذلك تحت ضغط «النماذج المثالية النفسانية»، كما حدّدها و بلورها كارل غوستاف يونغ. كان التبجيل المسيحى و المنهجية التاريخوية المتطرفة فى وضعيتها قد اختزلا، لأسباب مختلفة بالطبع، سورة الكهف إلى مجرد تجميع أو تكرار للحكايات القديمة الواردة فى التراث المسيحى. و ضد هذا التوجه الاختزالى راح اويس ماسينيون يدعم الأطروحة المركزية لفكره ألا و هى: أن المحل الديناميكى للخيال الخلاق يفسّر لنا سبب ذلك الاستلهام المشترك للكتابات المقدسة بما فيها القرآن «۲» (التشديد على كلمة «مشترك» منى).

إن تدخل ماسينيون لا- يمكن إلّا أن يتركنا فى حيرة. فهل ينبغى أن نرى فيه ميلا مسكونيا لأحد كبار الشاهدين على الروح؟ أم أنه يمثّل فرضيات مغرية لعالم مشغوف بدين إبراهيم؟ أم أنه يمثّل نوعا من «التماسكات المغامرة» «*» لأحد المستكشفين الجريئين لأعماق النفس البشرية؟ أم أنه ينبغى أن نرى فى موقف ماسينيون كل ذلك فى آن معا؟

مهما يكن من أمر، فإنه ينبغى أن نضيف موضّحين ما يلى: إن ماسينيون لم يكتف بتأليف الدراسات الأكاديمية و البلورات النظرية عن هذا الموضوع، و إنما أضاف إليها الانخراط الفعلى أو العملى. فطيلة أربعة و عشرين عاما ظلّ يحيى عبادة النوّام السبعة فى قرية صغيرة تدعى فيو- مارشيه «**». و هى قرية واقعة على الشاطئ الشمالى من فرنسا فى

---

(۱) p .،.Ibid.۱۱۵

(۲) انظر تأملاتنا حول النطاق الثقافى الإغريقى- السامى فى كتاب: الإسلام، بالأمس و غدا (بالفرنسية):

.M .Arkoun: LIslam، hier، demain، paris، Chastel-buchet، ۱۹۷۸ ، p.۰۲۱ ff

* المقصود بالميل المسكونى هنا نزعة حبّ المصالحة بين الأديان. و كما قلنا فإن ماسينيون كان من كبار مؤيدى الحوار المسيحى- الإسلامى. و كلمة «مسكونية» هى الترجمة العربية للمصطلح الفرنسى.oecumenisme و هى الحركة التى ظهرت عام ۱۹۲۷ من أجل التقريب بين المذاهب المسيحية المتعادية على مدار التاريخ (و بخاصة التقريب بين الكاثوليك و البروتستانت الذين شنّوا الحروب المذهبية ضد بعضهم البعض طيلة عدّة قرون). و قد نجحت هذه الحركة خلال الخمسين سنة الماضية فى إزالة الخصومات التاريخية بين هذه المذاهب إلى درجة أنهم أصبحوا يصلّون مع بعضهم البعض أحيانا! و ماسينيون كان يريد توسيع حركة المصالحة لكى تشمل الأديان التوحيدية كلها. و هذا ما يسعى إليه أيضا عالم اللاهوت الألمانى هانز كونغ Hans. Kung أما مصطلح «التماسكات المغامرة» فيقصد به أركون المشاريع الفكرية. فكل مشروع هو كلّ متماسك و يغامر من أجل المستقبل أو يراهن عليه.

** فيو- مارشيه Marche- Vieux : قرية تقع فى مقاطعة بريتانى بفرنسا. و كان ماسينيون يجمع فيها سنويا بعض المسيحيين و المسلمين لكى يزوروها بسبب الاعتقاد بوجود قبور السبعة القديسين (أو-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷۲

منطقة البريتانى. و هكذا مثّل شهادة علمية و معاشة فى آن معا. و يستوقفنا فى هذه الشهادة ما يلى: ضرورة العثور على الغاية المحورية الأساسية، أو المقصد الدالّ. و هما شيئان يؤكدان ذاتهما عبر تنوّع الأشخاص و الأماكن، و التقمّصات الدورية للأبطال الحضاريين، و

التكرّرات الرمزية، و إعادة الاستخدامات السيميائية الدلالية أو المنطقية الاستدلالية. و هذا هو قرارنا الأول الذى نتخذه بخصوص هذه المسألة التى شغلتنا حتى الآن. و هذا القرار يجنّبنا الوقوع فى خطأ تقليص أو حذف الطرق البراغماتية للمعرفة. و هى طرق كانت مفتوحة قبل انتصار العقلانية التجريدية و الاختزالية «*».

و أما القرار الثانى فيدخلنا فى توتر تثقيفى أو تربوى مع الأول. نقصد بذلك ما يلى:

سوف نتراجع عن الاهتمام بالمسائل المفروضة من قبل النزعة السكولاستيكية (أو المدرسانية العتيقة) لكى نفسح فى المجال أمام نقد العقل الإسلامى. و بدلا من أن نبحث عن مصالحات وهمية بين مقولات ميتافيزيقية من قبيل: الإيمان/ و العقل، أو الإيمان/ و الدين، أو الوحى/ و العلم .. إلخ، فإننا نبادر فورا إلى فتح المناقشات التالية:

۱- أول مبحث يشكّل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية (أو السيميائية) للخطاب القرآنى. يقول قاموس روبير الفرنسى محدّدا معنى كلمة علم الدلالات أو علم السيميائيات: «إنه يمثّل نظرية العلامات و المعنى و سريانهما فى المجتمع». إذا كان معنى العلم الجديد هو هذا، فإننا نلمح مباشرة مدى ضخامة المهمة الملقاة على عاتقنا، و مدى صعوبتها. و أول صعوبة تعترض طريقنا هى تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن، و مؤدّاها أن الخطاب القرآنى يستخدم العلامات اللغوية طبقا لمعايير نحوية، و معنوية، و بلاغية تولّد أنماطا معيّنة من الدلالة و المعنى. و هذه الأنماط المعنوية أو الدلالية لا تختزل إلى أى تجلّيات دلالية فى أى لغة طبيعية كائنة ما كانت. فهل خصوصيات أنماط الدلالة هذه راجعة فعليا إلى بنى المعانى الملازمة للخطاب القرآنى، أم إلى آثار المعرفة التى يولّدها هذا الخطاب أثناء سريانه (أو انتشاره) فى المجتمع؟

إنّ هذا السؤال يرتدى أهمية حاسمة بالنسبة لنا. و هو يفرض علينا القيام بدراستين علميتين

- السبعة النائمين) فيها. و كان فى أواخر حياته قد أسّس هذه الزيارة تبركا ب «أهل الكهف» المبجّلين فى المسيحية كما فى الإسلام. و معلوم أن المتدينين يعتقدون بوجود قبور لأهل الكهف فى أماكن متعددة من الشرق أو الغرب. إنهم أصبحوا كالأولياء الصالحين بالنسبة للمسلمين، و كالقديسين بالنسبة للمسيحيين. انظر بهذا الصدد مقالة لويس غاردية عن ماسينيون فى كتاب:Gardet Louis ، (in: Presence de Louis Hommages .zzzmassignon et temoignages ،Paris ،Larose et Maisonneuve ،۷۸۹۱.)) Un dabsoluhomme)

* العقلانية التجريدية و الاختزالية التى يقصدها أركون هنا هى العقلانية الوضعية و التكنولوجية التى لا تعترف إلا بالماديات. فكل شىء يتجاوز الماديات تعتبره ميتافيزيقا لا معنى لها.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷۳

مترابطتين أو متضامنتين. ينبغى علينا أولا- أن نقوم بتحديد تزامنى للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة و المعنى و الخاصّة بنظام اللّغة العربية ما قبل القرآنية. نقصد بذلك اللغة العربية التى لم يؤثّر فيها بعد الحدث اللغوى القرآنى «۱». و ينبغى علينا ثانيا أن نبلور تحديدا بنيويا نشوئيا قادرا على متابعة التوسّع الدلالى للخطاب القرآنى و انتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثانية بالأحرى، ثم بالدرجة الأولى فى الخطابات التى تحتلّ المرتبة الثانية. و هى أنظمة تطبع بطابعها و سماتها كل الثقافات الإسلامية. و يمكن أن نقول منذ الآن ما يلى: فى ما يخصّ السيرورة التى تعبّر عن الجدلية الخاصة بالمجتمعات المؤسلمة، فإن الخطاب القرآنى يمارس دوره كنظام أصبح مستقرا لغويا بدءا من القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، و لكنه ظلّ ديناميكيا من الناحية السيميائية و الدلالية. هذا فى حين أن الخطابات الثانوية (أو الثانية) «۲» تمارس فعلها بصفتها أنظمة متغيّرة لغويا، لا مستقرّة، و لكنها مسهبة أو مكرورة دلاليا و سيميائيا.

۲- أما المبحث الأساسى الثانى فينبغى أن يتركّز على مسألة التعالى أو إضفاء التعالى على الأشياء. و نقصد التعالى بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التى انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس. كان عالم اللاهوت و الفيلسوف الكلاسيكيين قد

شكّلا فضاء ميتافيزيقيا بمعونة المقولات التجريدية المعاملة كمزدوجات ثنائية متضادة. و نقصد بالمتضادات الثنائية هنا ما يلى: متعال/ مثولى، فوق طبيعى/ طبيعى، مقدّس/ دنيوى، سماوى/ أرضى، روحى/ زمنى أو مادى ... إلخ. و يتعيّن على المؤرّخ أن ينبش عن العملية التى أدّت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، و كيف تمّت بلورتها. و ذلك لأنه ما إن تترسخ فى نطاق اجتماعى- تاريخى معيّن حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرفات الفردية و الجماعية.

ينبغى على التحليل النفسى- الاجتماعى- التاريخى أن يكشف فى كل عمل فكرى و فى كل فترة عن مختلف مستويات التعالى الذى يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالى رائع، أو أسطرة، أو تزييف، أو تحريف، أو أدلجة «۳». و فى سورة الكهف، ثم بشكل أعمّ

---

(۱) حول «أصول اللغة العربية الكلاسيكية»، انظر: المناقشة الجارية حاليا فى كتاب الباحث ج. وانسبرو:

J. Wansbrough. Sources Quranic and Studies Interpretation Scriptural of methodes، cit. op.، p.۵۸ ff

(۲) أقصد هنا مختلف الخطابات المتجلّية فى اللغات الإسلامية العديدة و بالدرجة الأولى العربية الكلاسيكية: الخطاب القانونى الفقهى، الخطاب اللاهوتى (علم الكلام)، الخطاب الأخلاقى، الخطاب الفلسفى، الخطاب الصوفى، الخطاب التأريخى (كتب المؤرّخين القدماء كالطبرى، و ابن الأثير و سواهما ...).

(۳) سيكون من الممتع أن ندرس من هذه الزاوية كتب الجاحظ، و ابن قتيبة، و التوحيدى، و الغزالى، و ابن الجوزى، و السيوطى ... إلخ. بقى علينا أن نعمل الكثير لكى نخرج من حالة الخلط و الإبهام هذه،-

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷۴

فى مختلف القصص التوراتية و الإنجيلية و القرآنية، يسهل علينا أن نبيّن كيف أن التنظيم السردى يتطوّر كمجاز ضخم يحمل فى طياته شيئا من التعالى أو من الروحانية بمساعدة نقاط ارتكاز مادية أو فيزيائية: كالكهف، و الكلب، و النوّام السبعة، و السنوات الثلاثمائة و تسع، و الحوت، و الصخرة، و مجمع البحرين، و مغرب الشمس و مطلعها، و السفينة، و الجدار، و القرية غير المضيافة .. إلخ. و لكن العملية مختلفة كما سنرى فى الخطابات الثانية (أو الثانوية). فكلما اهتمّت هذه الأخيرة بتقنين المراتبيات الاجتماعية الهرمية، أو بتثبيت الحالات الذاتية (الصوفية)، حوّلت القولبة الروحية للمحيط الفيزيائى المادى و للزمنية الطبيعية إلى نظام معيارى إيديولوجى، أو مؤسطر أو مزيّف «۱».

۳- فى ما وراء المثال القرآنى و الإسلامى، فإن هدف القراءة كلها هو المساهمة فى تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة و مجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقة للتاريخية «*». حتى هذه اللحظة كان الانتقال من لحظة التاريخية الخام المعاشة من قبل كل مجموعة أو طائفة، إلى لحظة التاريخ، قد حصل داخل

- و لكى نجعل هذه المصطلحات الأربعة فعّالة أو قابلة للتطبيق بدرجة من الدرجات. و هى مصطلحات شائعة و مستخدمة جدا فى أيامنا هذه. إنّ التساؤلات و الدراسات التى أدخلها المفكّر الفرنسى جان بيير قيرنان فى ما يخصّ الفكر الإغريقى تساعدنا كثيرا على تطبيق هذه المصطلحات على الفكر الإسلامى أو معرفة كيفية تطبيقها. للأسف، فإن «المستشرقين» يظلون عموما بعيدين عن مثل هذه المنهجيات المستجدة أو الفضول المعرفى التاريخى و الإبستمولوجى.

(۱) و هنا بالذات يكمن كل الانتقال من مرحلة «المجاز الحىّ» إلى التسمية الصارمة، أو من الرمز إلى العلامة فالإشارة. و ينبغى تتبّع هذا الانتقال عبر تطوّر الثقافة الإسلامية و مسارها الطويل حتى يومنا هذا.

* ما ذا تعنى هذه العبارة الصعبة؟ كيف نفهمها؟ إنّ أركون يريد أن يتجاوز المثال الإسلامى لكى يتوصل إلى معرفة أكثر عمومية.

فالتراث الإسلامى ليس إلا مثالا واحدا من جملة أمثلة أخرى على التراث الدينى.

و هو يدرسه هنا لكى يتوصل من خلاله إلى معرفة تتجاوزه و تغنى المعرفة البشرية ككل. و لا ينبغى أن نتخذ التراث الإسلامى كمطلق، كما يفعل المؤمنون التقليديون المسجونون داخله، و إنما ينبغى أن نتكئ عليه- كما نتكئ على غيره كالتراث المسيحى أو اليهودى أو الهندوسى. و من أجل التوصل إلى معرفة كونية بالإنسان و التاريخ، و لكى نتوصل إلى هذه المعرفة، كى نكشف عن الرهانات الحقيقة لحركة التاريخ أو لما ندعوه بالتاريخية، فإنه ينبغى علينا أن نحرّر المعرفة التاريخية من الإطار القصصى أو السردى الذى كان سائدا فى العصور القديمة. و الواقع أن هذا الإطار القصصى كان يتناسب مع عقلية الناس فى ذلك الزمان، أى فى عصر الأسطورة، و الخيال المجنّح، و الميل إلى تصديق كل ما هو غريب، عجيب، خارق للعادة. أما الآن فإن المعرفة التاريخية ينبغى أن تتحرر من كل ذلك لكى تصبح أكثر دقة و علمية، ثم لكى تصبح أكثر قدرة على فهم الرهانات الحقيقة للتاريخ. و هذه الرهانات تتمثّل أساسا فى تصارع الناس من أجل السيطرة على الأملاك الروحية و المادية، و ليس فقط المادية. و نقصد بالأملاك الروحية الرأسمال الرمزى الأعظم المتمثّل بالمنتوجات الفكرية و الثقافية بما فيها الدين.

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص: ۱۷۵

الإطار الإغريقى- السامى بمعونة أربعة مفاهيم منظمة على هيئة «كتلة من العلاقات الدائرية» ... و هذه المفاهيم الأربعة هى التالية: ۱) مفهوم الزمن الكونى و العام أو العمومى الذى تربط به الأحداث، و المتغيّرات، و الثوابت الدائمة؛ ۲) مفهوم سير الأشياء أو مجرى الأشياء، و هو عبارة عن نسق كثيف إن لم يكن متواصلا و مستمرا (أو متخيّلا كذلك)، لا ثقوب فيه، و لا نواقص؛ ۳) مفهوم القاصّ أو السارد الذى يسجّل و ينصّ مالئا بكلامه (على طريقة السجل المدنى) فجوات الذاكرة، و محتجزا مسرب الأصول؛ ۴) مفهوم ما ندعوه ب «الآن أو اليوم»، أى ما يدعى بالحالة الراهنة لمسرى الأشياء، أو «الحاضر التاريخى» الذى نعرفه مباشرة و الذى يشكّل بالنسبة لنا العالم الذى نجد أنفسنا فيه نحيا و نشتغل بشكل مشترك، على ما نعتقد «۱».

على هذا النحو يمكن أن نفهم بسهولة لما ذا تستغرق بلورة مثل هذا البرنامج البحثى أو إنجازه وقتا طويلا. فنحن لم نبتدئ إلّا بالكاد نلمح إمكانية تحقيق هذه المسارات التى عدّدناها آنفا أو رسمنا خطوطها العريضة. و بعض المنافذ أو المسارات كبلورة تيبولوجيا للخطاب القرآنى، أو ما دعوته باللغة العربية غير القرآنية، لا تزال مسدودة أو حتى مستعصية. لهذا السبب نقول بعد أن وصلنا فى مسارنا إلى هذه النقطة بأنه من الضرورى منهجيا أن نبقى قراءتنا لسورة الكهف معلّقة، و أن نعود إلى إجراء استكشافات أولية أو تمهيدية.

و هكذا نعلن منذ الآن بأن المرحلة التالية من بحثنا سوف تتمثّل فى دراسة البنية الرمزية للخطاب القرآنى.

---

(۱) انظر بحث الفيلسوف الفرنسى جان توسان ديزانتى: «مفهوم الزمن و الزمن فى التاريخ». و هو بحث ألقى فى مؤتمر علمى عقد فى داكار حول الموضوع التالى: «طبيعة التاريخ و وظيفته بالعلاقة مع تعدّدية الثقافات البشرية و تنوعها»:، ((lhistoiredans temps le temps de concept Le ((:J .T .Desanti la avec relation en lhistoire de fonction et Nature (culturesdes diversite)) ، Dakar، UNESCO، ۸۷۹۱ . sur colloque au inedite Communication))

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ

الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة "الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/ "بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹