القرآن
من التفسير المؤرث إلى تجسيد الخطاب الديني

تجمعاً وتعليمًا
هشام صالح
القرآن
من التفسير المؤروث إلى
تحكيم الخِطابَ الدَّيني
جميع الحقوق باللغة العربية محفوظة
لدار الطباعة للطباعة والنشر
بيروت - لبنان
ص. ب 11813
الرمز البريدي 90220
110
نلفون 01314659/01
فأكس 09470 1 961
محمّد إفكون

القرآن

من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

ترجمة وتعليقات:

هاشم صالح

دار ال:])ب(: العلمية للطباعة والنشر

بيروت
المحتويات

0 - مقدمة .................................................. 5
1 - المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي. مثال: القرآن ...................................... 11
2 - موقف المشركين من ظاهرة الوحي ............................................................. 93
3 - قراءة سورة الفاتحة ............................................................................. 111
4 - قراءة سورة الكهف ............................................................................. 145
إشارات مرجعية ....................................................................................... 176

وكانت قد شرحت في المقدمة الطويلة للفتاوى الأولى من قراءات في القرآن، ثم في المقدمة التي أضفها إلى الطبعة الثانية، طبعة تونس، نقدين هامين: أولاً ما يجب على القرائي أن يتذكّر به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المنهجية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبه من أطر الفكر وال النقد الاستعمليجية؛ ثانياً أن يمدّد القرائي على التميز بين الاحتجاج والإدراك، والتأويل، والتفاسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدودغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذا نبتائشان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو تفككه يتم لا تقديم معانيه "الصحيحة" وإبطال التفاحير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية والآثاء الأعراض والاستقلال والإقنع discours والبتبلمج والمقايسة المعبرية الخاصة بما اسميته "الخطاب الديني". وكنت قد بحثت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم "الخطاب prophétique للنبي" يطلق على النصوص المجمعة في كتاب العهد القديم (أي: La Bible) والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. إن التعريف والفلسفة اللغوية لا ينغيان التعريف والتفسير اللاهوتيين، إلا أن التحليل اللغوي والسيمائي سبب متهاوياً بإستماليجيا على التحليل والتآويل اللاهوتيين. وقد بحث أيضاً أن تحليل الخطاب الديني يبتين تساؤلات
الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للموصول إلى التعرف على المفهومات والتصورات وطرق التأصيل للعتقان والممارسات التي تبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية.

لطالما اهتم المفكرون والباحثون المسلمين بالأديان والملل العديدة ووصفوها في كتب الأهواء والملل والنحل. إلا أنهما ما كان في إمكانهم أن يتحرزوا من النظرية اللاهوتية القائلة بأثنيا الحق من جهة، وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى. ولم تزل تلك النظرية الديموغرافية تحكم في الظاهرة المعروفة بالطائفية. فكل طائفة تدعي أن دينها هو دين الحق، وبالتالي أنها الفرقة الناجية والأخرى كلها هالكة ضالة. شاعت هذه الظاهرة في المسيحية واليهودية والإسلام. وقد أبدعت ولا تزال تؤيد وتعمق المشروعة لحروب متابعة متى حد في كل زمان ومكان. ومن الملاحظ أن عقل الإنسان الذي دعا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والطائفية والديموغرافية والإنبعاث على مصصال الأمن أو السيادة ورفض كل ما هو خارج عن تلك المصاصح، أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعليم الأندية، والتخلي عن مساحة التحويل أو التكيف والحروب الدينية واحادذية الأندية المتناورة محلها. وهي ذئبة جداً على حقائق الإنسان وتحرير الوضع البشري من الاضطهادات والقمع والظلم. والسَّر في ذلك أن العقل الحديدي لم يتبقي بتعاليم الأنثروبولوجيا الحديثة، وإنما أكثف منذ القرن التاسع عشر بالغرب وحصص نفس في. فقد خصص وصف الإنسان للثقافات غير الغربية، أما العلم التأريخي المعتمد على الوثائق المكتوبة المحقة فكرسه للمجتمعات المتقدمة التي ساهمت في إنتاج الحداثة والاستفادة منها. ولا شك في أن الفكر الإسلامي يقي بعدين ما يكون عن تماسك الفكر الأنثروبولوجي بالمعنى الواعي الذي ندعو إليه، من العقل والثقافة والتفكير السائد في الغرب.

ولذلك، فقد ألحقت ومثل سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه. فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياق الديموغرافي المغلق إلى التفكير على مستوى أوساط أكثر. أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كائن، وفي كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعدنا كفي الخروج مع الثقافات الأخرى بروح متغيرة متغيرة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل الظلم على العنف، والمعرفة المتنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي. وإذا ما تم الإجاع الكامل على هذا التوجه المعرفي، فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد واللبنات الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطابات الدينية فعالاً والخطابات النموذجية الخاصي بأهل الكتاب، من القصص. فالقرآن هو الذي أثر بأفضيلة القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعليم الأخلاقية والعلم الطهريه به كدليل لأساطير الأولين. والقصص هو ما يصفه الأنثروبولوجيون المحدثون بالميث أو «هيوم» الذي تشير أو تمى أو عن Myths.
اللغة هو Logos (النطق أو المنطق) منذ ما قدمه أفلاطون وأرسطو من حوار واستدلال، وتحليل وبناء على صياغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنويرية، الاستدلالية، الإسقاطية.

أضاف إلى ذلك كله أن علم الأنثروبولوجيا الحديث يُمارس عمله كنقطة تفكيري، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنه يمارس عمله هذا بعيداً عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية. وقد أثرت الأنثروبولوجيا أو أخصص التفكير الحديث عن طريق Anthropological triangles بورة ما أسماه ب"المثلثات الأنثروبولوجية"، وهي مثلاً من نوع "العنف والتحريم والحقيقة«، أو "الوعي والتاريخ والحقيقة"، أو "اللغة والتاريخ والفكر". سيجد القارئ في هذا الكتاب ملاحظات وتبونات حول العنف والتحريم (أو التقدم)، والحقيقة كما يمكن استخلاص توزيعها الجدلي الاجتماعي والنفساني، والدين من سورة التوبة ونصوص أخرى من الخطاب النمو.

نتمسم هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الدينية عامة. وهذه الطفرة لا تمثل النتيجة في محتوائها وممارستها، وإنما تجليها إلى مستوى أوسع ومنظوره معرفياً أكثر تنظياً وأشمل إحياناً بما أضاحه الحداثة العلمية من نظريات وشروحاً وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة. أفلو ذلك كلياً يصارع القراء "المؤمنون" إلى رفض القراءات التي أقربها للقرآن لأنها خارجية عن إطار ما أسميه بالتفسير الموحد. ونلاحظ في "يقترب" هذه القراءات بناء لا على ما فهمه واجهته لإدراك مقاصد المؤلف، ولكن على أساس ما غاب عن فهمه وملاحظاته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم الساسانيات والسيميانات والأنثروبولوجيا والسوسيسولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي.

وتوضح الوضع الفكري والعلمي المتاخر في المجتمعات العربية المعاصرة، أرجو من القراء أن يتأملوا في تلك القائمة الطويلة من الكتب، والتي كانت قد صدرت حول الدراسات القرآنية في السنين الأخيرة (وفي مختلف اللغات الأجنبية أو الاستجابة من إنجليزية وألمانية وفرنسية). من سحبه له الفرصة أن يطلع على هذه الكتب ويساهم منها؟ من يعده الإنجليزية والفرنسية والألمانية لكي يستوعب محتواها، لهم، إذا ما فرض عليه نفسه أن يقرأ الأداة جذابة متصلة؟ وذلك كله يشير إلى وضع الفكر الإسلامي واللغات الإسلامية المعاصرة، العالمية، والفارسية، والتركية، والأندلسية، وغيرها. إن الإنتاج العلمي في ما يخص علوم الإنسان والمجتمع لا يزال قليلاً في هذه المجتمعات الإسلامية.

وإلا نذكر نماذج قدرها، بعيداً عن الأفكار والالتزامات والتحولات والتطورات المعرفية التي طرأت مؤخراً بكل مصلحتها ومنهجاتها ومبادئها، وهي طفرات حصلت في ما يخص الإنتاج الفكري العربي بشكل عام، والإنتاج المتميز على الدراسات الإسلامية بشكل خاص.
لم يعد ممكناً اليوم أن نتكلم عن الاستشراقي والمستشرقين كما كنتا نفعل حتى السبعينيات من القرن العشرين، وذلك من أجل رفضهم وإدانتهم والإعراض عن إنتاجهم العلمي. بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهم الأعمال المخصصة للدراسات الإسلامية والتي ينتجها المستشرقون الأكاديميون بالذات، وذلك لكي نتمكن من مناقشتها على أساس علمية موضوعية لا على أساس إيديولوجي وعقائدي. ومن الأمثلة التي ضررتها مرارًا وتكرارًا لشرح مفهوم اللاحظات فيه في الفكر الإسلامي المحاصر، أذكر مرة أخرى كتاب الأساتذة يوسف فان إيس gelelaaaqtaazkta van Eissةكلاً لل ومعجم في القرن الثالثة الأولى للهجرة. يكفي لتقديم الوعز العلمية لهذا الكتاب أن يتصفح المرء الفهرس وقائمة المراجع القديمة والحديثة التي اعتمد عليها المؤلف، وحللها أدق تحليل، وهو إحصاء علمي أظهرته بدقة المدرسة الفيلولوجية الألمانية منذ القرن السابع عشر.

والمؤلف الذي يفرض نفسه على كل يبحث مسلمًا به الفكر الإسلامي، أو على كل مسؤول عربي أو إيراني أو تركي عن قضية اللغة والفكر هو التالي: لماذا لم يترجم هذا الكتاب إلى اللغات الإسلامية الأساسية العربية والفارسية والتركية؟ ما هي الأسباب السياسية والمالية والثقافية والفكرية التي تمنع نشره؟ ونتذكر ترجمة أو تمثله ارتباط أي مبادرة في هذا الاتجاه، ولموصولة مثيل ذلك؟ أقول بذلك وأننا نعلم أن هذا الكتاب أصبح مرجعاً ضرورياً لكل من يريد أن يواصل البحث وبوضعه في ما يخص تلك الفترة الأساسية بل والحاسمة من تاريخ الإسلام: قصدت فترة القرن الهجري الثالثة الأولى. فلديهم مرحلة التكوين ثم المرحلة الكلاسيكية التي تلتها من تاريخ الفكر الإسلامي، ينبغي أن تفتح فيه وزيد عليه. لو كانت المعلومات والمناقشة والتحليقات المتميزة في كتاب فان إيس حول الفكر الإسلامي معرفة بالجهو العربي أو الإسلامي لاختلاف الأمر كثيراً. لو كانت متنوعة ومتداخلة بين الطلبة والباحثين والمثقفين ومن بينهم التعرف على الآفاق الروحية والأخلاقية والفكرية الإسلامية لكان النشاط الإبداعي والجو الثقافي والاجتماعي والاقتصادي السياسي في جميع البلدان الإسلامية عليماً ما هو عليه الآن من قمع لحرية الفكر والنشر. ولما نشأت الآن هيئة العنف السياسي والاجتماعي وانتشار الجهل المعين والشامل بما تغير الإسلام كدين وكمنزلي من أنماط التفكير والاعتنا بالأنشطة الإنسان كثقافة وكمدينة.

أثل على ضرورة التكوين العلمي والفكرى للأجيال الطالعة في البلدان الإسلامية وأعطهما أهمية قصوى. لماذا؟ لأنني اكتشفت أن مستوى التعليم الثانوي والجامعى بعيد جداً عنما يجب أن يكون عليه خاصةً في ما يتعلق بعلوم الإنسان والمجتمع. ولذا، فإن معظم الطلبة
 الذين قرأوا كتب مثلهم من صعوبة فهم الجهاز الفهومي أو المصطلحي الذي استخدمه وأواصل نجدها، وإثراء انطلاقاً من التصور والمفاهيم والتجارب الفكرية الإسلامية. في الواقع، إن تلك الصعوبة لا تعود إلى أسباب لأسلوب معقد، أو إلى كثرة المصطلحات العربية المعنوية والفلسفية، وإنما تعود إلى أعداد الأفكار الفهومية والمعبرية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية: أي اللغة التلقية التي نقلها إليها فكر الحداثة، ناهيك عن جميع ما يخص بحوث ومناقشات ما وراء الحداثة، ميتامودرنية.

لا يمكن إدراك المقاصد الفهومية الخاصة بفصل «المكانتة المعرفية والوظيفة المهارية للوحي»، إذا كان الضعيف بعيداً أو غافلاً عما جرى من محادثات علمية، ومناقشات صلبة، ولاهوية حول ما سماها بظاهرة الوحي في الآداب المرتبطة بالكتب المنشورة. إن فهم الوحي في السياق التاريخي، قبل انتشار المصطلح الفهومي المعملي، كان أكثر اتساعاً من حيث الأشكال والاقتصادية، مما ألّ إليه بعد أنغام الفكر الإسلامي داخل التصور التقليدي للموروث الغربي، ومن نقله حتى بوما هذا. فقد أصبح الوحي بعدئذ منحضاً في ما ورد في القرآن الكريم، وعند الإمكان، والمتمكن، والفقهاء الذين اعتمدوا على الدراسة التاريخية للوحي واكتشفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشعبي والخارجي، ولم لا يختلف في ذلك موقعاً الديانة والمسيحيين، إذ حرصت كل أمّة أو ملة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لنصف الإمارة لله وحدها، ولذلك أصبح علم اللاهوت في الآداب الثلاثة منافسة نحو نحو المباحثات الإجتهادية في الآخر أو طرده واستبداله من فعل الإsthفاء الإلهي (أو من نعمة الإستفادة الإلهي).

وهكذا أبتدأ عن وظيفته التأسيسية لمفهوم الوحي كما لقى وطبيقه وأثره ونشره عن الممارسات الإبداعية الخطابية النموذج التي يمتد، حسب القرآن نفسه، من خبرة إبراهيم ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنفياً مسلمًا) إلى خبرة الرسول محمد بن عبد الله.

وهذه النظرية إلى ما يُسمى ب"التاريخ النجاح" في اليد الآخرة لم تعد تكفي اليوم ل إعادة التنوير لمفهوم الوحي، وإنما يجب أن نضيف إليها ما أجريه العقل الحديث في ما يتعلق بالمعرفة العقلية والمعرفة التاريخية، مع التكامل مع التفسيرات التي أوضحها العلم الأثريولوجي، وофضم الظاهرة الدينية كما تجعلها في فكر "ما وراء الحداثة". ونقتضي أن تلك البحوث والمناقشات والدراسات النقدية الدائرة حالياً حول المعرفة والعالمية عامية، إن أثرًا أن هذه الاتجاهات الفكرية غادرة للاسف شديدة عن الساحة الإسلامية التي طغى عليها استخدام الدين كيديولوجياً للخليفة السياسي. وهكذا انتشر الخطاب الإسلامي (أو الأصولي) انتشاراً سريعاً وكثيراً في الأزمنة الأخيرة. ونلاحظ أن الخطاب السياسي الرسمي والخطاب المدرسي بل وحتى الخطاب الجامعي في بعض
الأحلام يؤيد الخطاب الإسلامي أكثر مما ينبع إلى ضرورة الدفاع عن تجديد الفهم والتفسير لظاهرة الدين ووظائف الوعي.

أوّلًا أضيف ملاحظة أخرى لتفعيل ما أقصده بـ "ما وراء الحداثة". كان الفكرcatidاني ولا يزال مبنيةً على مفهوم دين الحق الذي يُقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، معطية على مختلف أنواع الحقيقة النفسية المنحوتة الخاصة بالعلاقة وقوانين الكون والفساد. ثم جاءت الحداثة وألحمت على تاريسكة الحقيقة. وعلى الرغم من ذلك فإن المتافيزيقا الكلاسيكية تشهّدت بمفهوم الحقيقة المطلقة المعطية حتى بعد ظهور فلسفة التفكيك للمعنى والاشتباه بالنظريات العقلانية المتمركزة على اللوغوس أكثر منها على المعناية (القصص). ولم يبتغي العلماء بالتحفّز عن نهاية البقاعات وتعددّة أنظمة الحقيقة، على غرار تعدد الأنظمة السياسية، إلا بعد الخمينيات والسيمات من القرن العشرين (انظر بهذا الصدد أبحاث العالم البلجيكي إيليا بريغوجين).

هناك نظام معتزلي، حنيفي، حنفي، إمامي، إسماعيلي، سني، صوفي، فلسفي، تاريخي، قصصي، علماني، أصولي، ماركسي، فرويدي، بنوي، كاثوليكي، نمسوي، بوذي، إلخ، للحقيقة. والعالم كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ. وهي إذ تَتَفَعِّل ذلك تَحْضِر كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنية التحتية المرفوضة التي أثبتت عليها الحلقات السطحية الظاهرة، وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجّة أنه إلهي منزل وغيره يشري زائل، أو ذيوي عرضي. لا. فجميع التقاليد الدينية سوف تَتَخْضِع لمنهجية التدفق التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للفكر يُ imagin أشياء لا مقالة على أن يُجَدَّد عيانه ويتواصله بحسب ما يُتقضي عليه عوامدة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية.

محمد أركون

باريس، في 28/1/2001
المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي
مثال: القرآن

"وما كان يبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو
يرسل رسولًا فيجيء بإذنه ما يشاء أن يجيء، هو حكيم. وكذلك أوجينا
إليك روحًا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتب ولا الإيمان ولكن
جعلنا نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتتليلي إلى صراط
مستقيم".
(سورة الشورى، الآيتان 51 - 52)

الأسطورة هي عبارة عن قصر إيديولوجي مبني بواسطة
حصى وأنفاض خطاب اجتماعي قديم.
(كلود ليغي - ستروس)

ان المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون
وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحاتمهم. وكانت في الوقت ذاته موضوعًا للمناقشات
والتفسيرات. وقد خاض المسلمون في ما بينهم مناقشات حامية حولها عندما حاول مذهب
المعزولة أن يفرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق.
وكان أول مذهب يبدي القول بذلك وينظر له. ثم اندلع صراع بين المسلمين حول هذه
المسألة، ووصل إلى ذروته عندما حصلت المجاعة ضد المذهب الحنبلي وزعيمه أحمد بن
حنبل. ومن المعلوم أن هذا الأخير عبر عن مما قوي من مبادئ اللاهوت الإسلامي.
يقول هذا المبدأ: "لا طاعة لمخلوق في مخصوصة الخلق". ولكن ينبغي الاعتراف بأن منهجية
المعزولة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعبة. ثم جاء الخليفة الفاضل (120/30
م) وأصدر مرسومًا بحضور الشرفاء، والقضاة، وهمود العدل، والفقهاء، الذين
استمعوا إلى نص المرسوم ووقعوا عليه. وقد قضى بتحريم نظرية المعزولة واعتبارها خارجة
على القانون وباحجة دم من يعتقدها أو يقول بها (1). واليوم ماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن الموقف السني الذي دافع عن الاعتقاد الفاردي ليس فقط سائداً ومسيطرًا حتى الآن، وإنما قد أغلق المناقشة حول مسألة مفتوحة وأساسية بالنسبة للحياة الدينية والفكر الديني في مجتمعات عديدة جداً من مجتمعات العالم. أنا لا أعرف أي مفكر مسلم يحرز على إعادة فتح هذه المناقشة التي كانت قد أغفلت قبل ألف سنة تقريباً بقرار سياسي (2). نقول ذلك على الرغم من أن المبدأ اللاهوتي الذي استخدمه الحابلة ضد المحبة التي فرضها المأمون والمولى كان يقول بأن المناظرة تظل مفتوحة بين علماء الدين ممن يحملون الشروط الضرورية (أو يتمتعون بالشروط الضرورية) لتمسح الاجتهاد. وحتى التحليل الأدبي والنقد الأديب المطلقان على الخاطب القرآني كأنه قد أدين مؤخراً بصفتهما تجديفاً وكراً أو عدواناً على المكانة الأرثوذكسية الراشدة كحقيقة لهم أو تصور ظاهرة الوعي (3). وهناك فرائد شعائية دقيقة ينطبغ على كل مسلم القيام بها قبل أن يسكر المصحف في يديه. كلا يطلق يصوت مسموع، أو لكي يقرأ بشكل صامت كل النص أو جزء منه. وينبغي أن نستنجد أي استهداف به عبارة "قال تعالى: ..." وينبغي أن ننتمى بعبارة "صلى الله العظم".

ظهرت مؤخرًا ثلاثة كتب، من بين كتب أخرى عديدة، يمكن أن نستنجد بها للدليل على أن الفكر الشائع عن الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محاصرة داخل دائرة ما ندعوها المستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر الميلادي. ونركز بالمستحيل التفكير فيه ما يلي: إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نُطق به من قبل النبي وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الاعتراف الرسمي للمحليتة. عنثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحرري التقدي. فهذه المكانة محببة من قبل الأئمة الكوفي لكل المسلمين منذ أن كانت الطاقة الشعبية الإسلامية والطائفة السنية قد توصلت إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة الممصاف.

(1) انظر كتاب جورج مقدسي: ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي "المشهد بالإنكليزية".

[ملاحظة: اليوسف المورد: على ين: (8), (9), هي تعليقات للمترجم، أما تلك التي تعم أرقاماً: (1), (2) فهي للمؤلف] المدون.
(3) إن المحاكاة العامية التي قام بها محمد أحمد حلف الله في كتابه الفن القرصاني في القرآن أثارت مجادلات وردود فعل حادة، تماماً كما حصل لنصر حامد أب زيد في محورته الأخيرة تطبيق المنهجية الأرسية على دراسة الخصائص القرآني. أما كتابة المصور عام 1984 بالفرنسية تحت عنوان قراءات في القرآن، فلم يعثر أي رد فعل حتى الآن لأنه لم يترجم بعد إلى العربية أو إلى الفارسية.
لتعرض الآن بشيء من التفصيل إلى الكتب الثلاثة المذكورة آنفأ. هناك أول كتب
بعنوان: مقدمة للقرآن. وهو من تأليف السيد أبو القاسم الخوئي، وقد تُترجم إلى
الألكيزية وأرفق بمقدمة من قبل الباحث المستشرق أ. ساسديانا (منشورات جامعة
كاستوردي، 1998)؛ وأما الكتب الثاني فهو من تأليف مهندس صوفي يدعى محمد
شحور. وعنوان كتابه: الكتب والقرآن - قراءة معاصرة (طبعة أولى: دمشق
1990)؛ أما
الكتب الثالث فقد قُدِم على أساس أنه قراءة جديدة للأيات التشريعة الواردة في القرآن.
وقد ألقى صادق بلعيد، استاذ الحقوق في الجامعة التونسية، وعنوانه: القرآن والشرع:
قراءة جديدة في آيات الأحكام (تونس، 1999).

المقدمة هو أهم كتاب من حيث المراجعه الدينية لأن مؤلفه الخوئي كان يمارس قيادة
وتبين أن له دور كبير في كتاباته اسم أي باحث حديث كان قد كتب حول تاريخ القرآن كنص،
or حول مفهوم الوحي كما كان قد نجده في التراث اليهودي والمسيحي. كما أنه لا يدى
أي استعمال بالمجهود المقاربة التي تدرس العلاقات بين الكتبات المقدسة، على الرغم من
أن هذه المسألة كانت قد توقشت مرارا وتكرارا في مؤتمرات دولية عديدة منذ اتحداث المجمع
الكنسي المعروف باسم مجمع فيينا الثاني (1999). يقول المؤلف في مقدمة الطبعة الأولى
في ما يخص كتاب الخوئي، نستطيع الحصول على نسخته العربية، ولذلك فإن أترجم المضمون ما قاله
أركون عنه. فإنه كان كتابات مقدمة للقرآن أو مفصل إلى القرآن، ولكن المضمون واحد في نهاية
المطاف. ويبين أن أركون استخدم بطرقية الألكيزية لهذا الكتاب. وهو على أي حال يمثل وجهة النظر
التقليدية الشائعة عن القرآن والتي يمكن الاقتراب من، وجدها في جميع المكتبات الإسلامية التقليدية سواء

1 - 12 - 1 - 1 - 1

(1) مجمع الفاتيكان الثاني: هو المجمع الكنسي الشهير الذي انعقد بين عامي
1962 و1965 في معرض الفاتيكان بروما واتخذ قرارات جريئة في الانتفاضة على العالم
الحديث، ومعلوم أن الفاتيكان كان يعتمد القيادة بشكل عام على طلب القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى اندلاع ذلك
المجمع الكنسي. ويمكن القول بأن القرارات اللاحقة التي تتجاوزها شكلت مصارفًا تاريخية بين
المسيحية ومبادئ عصر الحداثة. فقد أفزى، مما، بعدا الحية الدينية لأول مرة في تاريخ اللاهوت
المسيحي. ففي الماضي كان الأمر كافرا ولا خلاص لروح خارج الكنيسة، ففي الواقع بما إذا لم يكن
مسيحيًا مهما فعل، وهم ما كان طببا وخطأ، فإن مصدر روح إلى العذاب حتما. وبالتالي ينبغي
على جميع الناس أن يصبحوا مسيحيين لكي ينجووا بأرواحهم ولكل يحظى بهدف الله ومرضاه.
وأما بدأ من الفاتيكان الثاني فقد أصبح الإنسان حرا في أن تقوم أو لا تؤمن. وإذا ما أمكن عن
إكراه رقية فلا نفع لإيمانه. بل وإن أتباع الديانات الأخرى غير المسيحية كالهندوسية، والبوذية،
والمسلم، واليهودية يستحقون الاحترام، إيمانهم له فيهم، وإن كان الإيمان المسيحي يظل هو

13
من كتابه ما معناه: «يجب على كل مسلم، عالماً كان أم غير عالماً، أن يسعى إلى فهم القرآن، وأن يكشف عن مكنوناته، وأن يستخرج بأنواره وهدايته. فهو الكتاب الذي يضمن للبشر السلام، والسعادة، والتنظيم. إنه يرفع من مكارههم، ويبرز في رفاهيتهم بل ويساعدهم على التوصل إليها.» يضاف إلى ذلك أن القرآن هو مرجع لكل علماء اللغة والمفاضل، ولكل علماء النحو، ومستند أعلى للفقه المجتمعي، ونموذج يحتذى للآديب، وغابة البحث المواظبة للحكم، ومعظم الفواعظ والبشر، ومتوبة لكل رجل ذي حلق ودين. إنه أشد العناية والإدارة العامة للدولة. وعلى ترتيب العلوم الدينية. على ضوء هدايته اكتسبت أسرار الكون وقوانينه الطبيعية. إن القرآن هو المعجزة الخالدة للدين الخالد.

إنه المصدر النبيل والشريف للشرع النبوي والشريف (الشعرية الإلهية) (ص 26).

يمكننا أن نقرأ نفس التصريحات التبجيحية ونفس黯مام الحاز والقوي للمعتدات الشائعة بين جميع المؤمنين الإسلاميين في مجال الكتب المكتوبة عن هذا الموضوع نفسه، منذ أن أخذ النقل الشفهي للتراث النصي يجِّمع ويكتب من قبل العلماء في القرن الوسطى، والسنة الأكثر إهانة في هذا الخطاب المتجدد عمّاً في وعي الملايين هي الانتقاد التالي الذي كان مفهمًا في القرن الوسطى، ولكنة أقلّ موثرًا في السياقات المعاصرة المتنددة الثقافية. مدى هذا الانتقاد ما يلي: إن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر. فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال. كما ويحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان. وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية، ولا يتأثر بها على الإطلاق (6).

والآن انتقل إلى الكتاب الثاني. لا يعرف كيف انتقل السيد شهور من مجال الهندسة إلى مجال آخر مختلف تمامًا هو: مجال الدراسات الإسلامية. ولكننا نلاحظ منذ القرن التاسع عشر أن المسلمين المتخصصين في العلوم الدقيقة يتدخّلون بسهولة في الدراسات القرآنية ويكشفون عنها كتبًا تحتوي بنجاح كبير في المكتبات. فمثلًا، كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكراً مسلمًا كثيرًا الأمل. كما واعترف المجمع الكنيسي المذكور بحَرّ العلماء في دراسة التوراة والأناجيل يطبعًا للمنهج التاريخي. وكان ذلك يملأ حدًّا تاريخيًّا بالفعل (6).}

مقدمات "التاريخية" غار وارد على الأطلال بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي. فالصورة الدينية تعالى على التاريخ في نظره، ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبطة بظروف عصره وبهذا: أي شبه الجزيرة العربية، وباختصار منطقة الحجاز. في القرن السابع الميلادي. فالفاطمة ومرجعيته الجغرافية والتاريخية تجلد على ذلك. يضاف إلى ذلك أن حياة النبي وتبنيه الدعوة ومعارضة أهل مكة وما حصل من أحداث وحروب، كل ذلك نجد أصداء، واضحة في القرآن. هذا لا ينفي بالطبع أنه كتاب موحى من قبل الله ومستنجلهم منه، ولكن الوحي ينخذ في كل مرة صيغة اللغة والقوم الذين وجه إليهم هذا الوحي.
عن طريق إصدار كتاب سطحية جداً يدعو: الظاهرة القرآنية. وهو كتاب لا يزال يُقرأ بشكل واسع ويعتقل عليه حتى الآن. ونلاحظ أن السيد شحور، كأكبر من المؤلفين الآخرين، يستخدم بعض المقاطع المتصلة من المعرفة العلمية المعاصرة، مازجاً بين الدراسات الدقيقة والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية. وهو يهدف من وراء كل ذلك إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن بصفته الكتاب الذي يحتوي على الوحي في اللغة العربية، وهو يزعم بأنه يعتمد على "معرفة علمية لا تُنتها" في إعادة التقييم هذه. وهكذا نلاحظ أن الوحي لم يتعرض للمساءلة، ولم يصبح إشكاليًا، وإنما تم تقييده مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للإهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث.

أما الصادق بلعيد فحاول أن يختبر الفكرة القانونية للأيات التشريعية الواردة في القرآن. ولكن كتاب ل يحتوي إلا على مراجع قليلة من الأدبيات المقدمة المخصصة بنقد العقل القانوني. وقد انتهى فرصة المناخ السياسي السائد في تونس والمؤيد بالأحرى لتحديت القانون الإسلامي لكي يؤكّد على بعض الوقائع والمؤثرات التي أصبحت بمثابة تحكيم حاضر منذ عقدة عقود بالنسبة للفكر العربي أو الغربي. يقول بلعيد بما معناه: إن الآيات المدعومة بالتشريعية كانت قد أعدت للمجتمع القبلي، وليس للأنظمة القانونية والسياسية الحديثة. فالناريوتر الرسمي للقرآن كان التقشف الروحي للجنس البشري، وليس تأسيس نظام سياسي أو بحث قانون قضائي وتشريعي جديد. إن القرآن لا يزود المؤمنين بنموذج سياسي، ولا يستخدم مفاهيم المعجم السياسي على عكس ما تزعم التفسيرات التنبغالية المنتشرة منذ ظهور جماعة الأخوان المسلمين عام 1928. فالخطاب التنبغالي يُعتبر مغالطة تاريخية كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية معنوية.

هذا ملخص ما يقوله الصادق بلعيد. ولا ريب في أن هذا النوع من النقد البديهي مفيد وضروري في السياق الحالي المعتمد عليه سوسيولوجيًا، والمهنياً سياسياً، من قبل الاستخدام الحربي، الأصولي، الدوغمائي للنصوص القرآنية. قلته الاستخدام وكان ينبغي أن أقول الإفلات في الاستخدام أو التصفح في الاستخدام. ولكن هذا النقد يعطي صورة عن التراجع الفكري الذي حصل للفكر الإسلامي طيلة الخمسين سنة الماضية، أكثر مما يُطعن فيها. لأن القضايا الأساسية التي أشترتها إدالاتها وإعادة تشييدها معها بصفتها مساهمة في اتجاه المهام الخدماتية لما دعوة بالعقل الاستطلاعي، المستقبلي، المدني وكل اله.
إن هدفك لا يكمن في بلوغه نظرية لاهوتية "حديثة" للوحولي وتمكن المنظفين المؤمنين من إقامة التوافق والانسجام بين إيمانهم وبين أزمة المعنى التي تشهدها حالياً. كتب اتفاقي أنه في ذلك لو أن الفكر الإسلامي كان هوي من القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتوفيق كل هذه المهمة الصعبة. أقول ذلك ونحن نعلم أن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية كانت قد أجرت على أن تستوعب في تنظراتها اللاهوتية كل الاعتراضات، والتهديدات، والمعرفة العلمية الوضعية المترابطة من قبل العالم الإنساني والاجتماعي منذ القرن الثامن عشر - التاسع عشر (١). وفي الآن في طور هذه حوارات جديدة لكي نعيد تقسيم مفهوم الوجهي. ولكننا لم ننجح حتى الآن في توسيع أشعة المفهوم كما كان قد نساء عليه في الأديان التوحيدية الثلاثة (٢). ومن المعلوم أن طموحنا كان يهدف دائماً إلى القيام بذلك، منطلقنا لتحقيقه من مثال الإسلام. أقول ذلك ونحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائماً يُلهم أو يُعرّض على حدة من قبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي - المسيحى.

لكي نشير كل جوانب الموضوع فسوف أبدئ بالتحليل الظاهري أو الفيتوپولوجي للظروف الاحترادية للوحولي كما كان قد استقبل ويعمل عليه من قبل جميع المسلمين منذ القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي (٣). على هذا الأساس.

= أن معناه يعني أن نتقل النجاعة ويتغيرها لنكونها لا يبقى إلا على إجابة، ثم يشكل عقلانيه أكثر أتساعاً ورحابة. وهي عقلانية تتجاوز عقل التوقيع بعد أن تستوعب مكتساباته الأكثر رسوخاً. إنها عقلانية لا تحتكر الاجابة الروحانية أو الرمزى من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية الطاوية من القرن التاسع عشر والتي سيرت على العرب حتى أبد قريب.

(٥) يشير أكرون هنا إلى التقدم الهائل الذي حققه الفكر المسيحي في أوروبا خلال القرن الماضين. والسبب هو أنه أضطر إلى مواجهة تحديات الحالة منذ القرن الثامن عشر، ولذلك فالمفكر المسيحي (الأوروبي وليس الشرقي) كله نوات لاهوتية التي يستطيع أن يتعامل مع حركة المجتمعات الحديثة وتقديم الفكر العلمي والفلسفي. فلاهوت التزوير، أو اللاهوت الليبرالي الذي نشأ في القرن التاسع عشر كان يعتبر رداً على تحديات الحالة. ومن أهم اللاهوتى الليبرالي كارل بارت (١٨٨٦ - ١٩٦٨) Rudolf Bultmann (١٨٨٤ - ١٩٦٦)، صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأساطير عن الكتابات المقدسة، وكلاهما ماني بروتستانتي. إننا هناك أيضاً لاهوتين كاثوليك كبار.

حاولوا عقلنة الإيمان الإسلامي لكي يتعامل مع روح الحالة.

(١) كان الباحث الفرنسي جان آيت لابوست قد أشرّف على قاموس اللاهوت الذي صدر مؤخراً في باريس

(٢) أكرهون يعتقد أنه يقدم شيئاً جديداً بالنسبة لامعة مفهوم الوجهي ليس فقط على المستوى الإسلامي، وإنما أيضاً على المستوى الغربي والأوروبي ككل. فهو يشمل أيضاً الدينين اليهودي والمسلحى في بعضه، وإن كان يركز تحليلاً على المثال الإسلامي أساساً. والمقصود بالتحليل الظاهري (أو الفيتوپولوجي)
المقارنة الظاهرية (أو الفينومينولوجية)

إن التعريف التبسيطى لللوجى في السياقات الإسلامية يُقدَّم من خلال عبارتين:
شائعين مستخدمين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع
من القرآن. فهو يبدي كلامه قائلًا: "قال الله تعالى"... وينتهي قائلًا: "صدق الله
العظيم". لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون
النصوص المستهدفة، أو حول تناوب الاستشهادات مع الموضوع أو مع الطرف الذي استشهدوا
به من أجله. قبل السنوات الخمسين الأخيرة كانت الاستشهادات في النص المكتوب أو في
المحادثات الجارية تتسم من قبل أصنام مألوفة: أي من قبل أولئك الذين يمتلكون ليس فقط
سيطرة جيدة على النص القرآني، وإنما يسيطرون أيضًا على تفسيره (أو يبردون ذلك).
ولكن طرأ تغيير سوسيولوجي ضخم على هذه الممارسة عندما تم إدخال التعليم الدينى إلى
المدارس الإبتدائية الرسمية. وهكذا راح الأساند تجديدًا عالمًا لتعلم الأطفال
الصغار " güncيراً وحشياً، هدوياً، غير مسيطر عليه. وعندما وسائل الإعلام دورًا كبيرًا في
هذه الظاهرة عندما سامت في زيادة الطلب على التدريس الداعم للشعر العربي. إن هذا
الجانب الهام مما دعا المرتكزين والصياغين "عيد الدين" (أو الصحوة الدينية)، يدل في
الواقع على تفسير الخطاب الروحي والاستخدام المتعدد أو الردي للقرآن نفسه.

لقد استكملت نسخة مبسطة جداً عن تاريخ اللوجى وأصبحت في متناول المؤمنين

وصف الأشياء كما هو، فإن أن تنتقل إلى مرحلة ثانية من النقد والنقية. ولذلك يبدي أروكان دراسته
باستعراض ما يقوله النزاه الإسلامي عن اللوجى، ثم تنتقل بعد ذلك إلى تقييم هذا التصور، أو أشكاله، أو
الكشف عن إشكاله. نُريد أن نفهم الفهم التقليدي لللوجى، هذا الفهم المسيطر على البشرية منذ
آلاف السنين، وذلك قبل أن تنقل إلى المرحلة الثالثة للممثلة بقوة تمثيل هذا الفهم المركزي ولبيرة نفهم
آخر جديد له. وعمليات الفكاهة هي ما يدفعه إلى النشأة. فالصورة التقييدية السائدة عن اللوجى في الأديان التوحيدية
الثالثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقوانين المطابقة. ويتمي فكاهة هذه الصورة الرامسة في
الأدائي والعقول لكي نعرف كيف نشأت وتزداد لأول مرة.
الأميّن الذين لا يعرفون القراءة والكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم
المواعظ المشكّلة من مبادئ بسيطة وموجزة، وهي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي
ينغيب الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه. وانتشرت هذه العقيدة البسيطة بدءًا من القرن العاشر
الميلادي. كنت قد بنت مدى أهمية هذه النسخة الشفهية الشعبية المُقطّعة من العقيدة
الإيزيديّة والدولة الذي لعبته في تشكيل الإيمان الإسلامي منذ ذلك الوقت
وحين يوما هذا(1). وهذا التراث التعليمي ساد يهيمن على امتداد قرون طويلة.
وستحدث كلمة الله لدعم المعتقدات، والتأقلم، والعادات، والشعائر الثقافية لفئات
عربية - نُغبة عديدة موجودة في جميع المجتمعات التي تنتشر فيها "الإسلام". وهذه الفئات
المتواجدة في إندونيسيا، والهند، والصين، وأفريقيا، وأسيا الوسطى لا تستطيع حتى الآن
الوصول إلى القرآن في نسخته العربية. وهي تقيم علاقة مع الله، أو محمد، أو القرآن، من
خلال التلاوة الشعاعية جدًا لرسور القرآن القصيرة. كما وترقيم علاقة معهم من خلال
الحكايات الاستوارية التي تروي قصة الملكة والأنياب الذين قلوا الوحي أيضًا. وهذه
الحكايات تُخُذلُ شفهيًا للأطفال والبالغين باللغات المحلية الوطنية (2).

إن هذه الترجمة النفسانية تحصل لجميع الفئات الاجتماعية الأمية التي اعتتقت دينًا
مُتخصّصًا مركزيًا على كتب أعمى، وعلى لغة مقدسة، وتراث كافي مقدّس أيضًا. لقد انشر
الإسلام والمسحية عبر العالم أكثر من غيرهما من الأديان الكبرى، ورسَّخَها هوية الكتاب
الموحّي به غرائني مختلفين هما: قناة التراث المُثقل، المكتوب، المستقر على معرفة
اللغة المختارة من قبل الله: أي العربية بالنسبة للإسلام، واللغوية تم اللاتينية بالنسبة
للمسيحية، وذلك قبل أن تحل اللغات الأوروبية الحديثة محل اللاتينية بقرار كنسي. أضاف
إلى ذلك تعليم الإيمان الإيزيدي من خلال المفاهيم اللاهوتية، ثم قناة التداخل بين
العناصر اللاهوتية المستقلة للدين الجديد، وبين الثقافات الشفهية الشعبية المُعرَّبة عنها في
اللغات المحلية. ثم جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكلا في كل مكان وعلى كافة
المستويات الثقافية والمفهومية صدأً حقيقيًا أو حقدًا فأصلو بين أولئك الذين يقدرون بالمحترى
والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضون اعتبار أنه بأطلال "العلمانية أو تجربية" (3).

(1) أنظر الفصل الخاص بالاعتقاد من كتاب سيصرد لنا لاحقًا باللغة الإنجليزية.
(2) كفتاط، كنت شبيهًا تم تطليعت الإيزيدي ضمن هذه الظروف في تايوت - ميمون، وهي قري بربية
موجودة في منطقة القبل في الجزائر، حيث اللغة العربية، وعلماء الدين الذين يعرفون القراءة
والكتابة، والمكتبات، لم تكن موجودة، ولا تزال نادرة حاصلًا حتى يومنا هذا.
(3) لم يجمع العلماء والفلاسفي الحديث معلو الوحي (أو العقل اللاهوتي) إلا في أوروبا والغرب بشكل
عام، أما في العالم الإسلامي، فلا تتزأر الأولويات للعقل اللاهوتييدي. فما هو أن العلم لم يتطور عندنا
حتى الآن بالشكل الكافي، ولا تزال نشهد التطورات الفلسفة، والقانونية، والعقلانية التي شهدها
دعونا الآن نعود إلى المبادئ اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي. دعونا نذكر أنها تشترك مسلمات لا تناقش بالنسبة للجميع:

1 - كان الله قد بلغ مشيته للجنين البشري (أو لمخلوقاته البشرية) عبر الأنباء. ولكنها في حالة آخر تجل في الوحي عبر النبي محمد، فإن النبي كتب لكلمه بلغته الخاصة بالذات. وبذلك، ويتلاع، ومعجمه اللغوي بالذات. وكانت مهمة النبي الرسول تكمن فقط في التلقي بالخطاب الموحي إلهه من الله كجزء من كلام الله الأزلي، الإلهائي، غير المخلوق. لقد ألغى الترات على دين الملائكة جبريل بصفته الأداة الوسيطة (أو صلة الوصول) بين الله والنبي محمد.

2 - إن الوحي الذي فقد من القرآن من خلال محمد هو آخر وحي. وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى. كما أنه صحيح التحريف الذي لحق بالرواية والأنجيل. إنه يحتوي على جميع الأقواس، والمفاهيم، والمعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية وهدايتها. وتقوم بها ضمن منظور الحياة الأبدي.


أوروبا على مدار أربعة نومن. صحيح أن المساوة بين باريس وبعض العواصم العربية قد لا تتجاوز الثلاث ساعات بالطائرة، ولكنها حتماً تتراوحي الثلاثة فنون من حيث الطبقات والتحيزات. هذه النقطة إذا لم نفهمها أو لم نأخذها بعين الاعتبار، فإننا لن نفهم نكر أركون وكل الفكر العلمي الحديث. ولن نفهم موقعاً على خارطة العالم ولا حجم المهام الضخمة الملفاة على عاتقنا.
4 - إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادياً بين دفتي كتاب ١٣٩ يُدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحيدة. ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أنجزت مع كل الضعف اللازم في ظل الخلافة الراشدين وبخاصة في ظل عثمان. وبالتالي، فإن القرآن المحفوظ عن ظهر قلب، والمثلو، والمقرود، والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، والموضوعة، والصحبة للوحي الذي بُلغ إلى محمد.

5 - إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذاري. فتأباعه يُمثل علامة على الاعتراف بمدبرتته المعنى تجاه الله ورسوله الذين رفعا الخلق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق إثباته على الوحي (أي وضع ودعة الوحي لديه).

إن الأحكام (أو المعايير) السياسية، والأخلاقية، والقانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهي عن طريق الجهد الفكري والروحي الذي يبذله "المعلماء" المجتهدون (أي كبار رجال الدين). ولا يمكن لأي كائن بشرى أن يغتِر النظام السياسي والاجتماعي البشري على هذه الأحكام والمحافظ عليه من قبليها.

6 - إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية، وبين التصوّر الحديث للقانون الوضعي والتنظيم الاجتماعي والسياسي قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أُعطيت في الوقت ذاته مكانة متساوية أكثر فأكثر للشرع العلماني أو الدنيوي. وهذا النتائج غالبًا ما يظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعاً للأحكام القرآنية. فقد نسوا القوانين المدعومة بالإصلاحية يزايده أكثر فأكثر. وهذا ما سيحصل عجلاً أو آجلاً. وعندما فإن مشكلة الوحي سوف تقلص أو تتحلل إلى أبعادها التاريخية والنفسانية، كما هي الحال في ما يخص المسيحية راهناً.

إن كل هذه المبادئ هي نتيجة سياسة تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتقليد.

ولكن قواعدها الأساسية في القرآن نفسه لم تُقت في مباشرة من قبل معاصرٍ محمد بن عبد الله عندما ابتاعاً ببُنْ في مكة. كُنت قد بُنّت في مقالة قديمة بعنوان "موقف المشكرين" 

(١) في الواقع فإن النظرية التقليدية إلى الوحي لا تعترف بأي علاقة بينه وبين الشؤون الأرضية. هذا ما يعتقد المؤمنون التقليدون في كل الأديان والطوائف. ولكن المشكلة هي أن علم التاريخ الحديث الذي يبني عن أقدم الحضارات استنادًا إلى يكتشف عن علاقة بين الكتب القديمة وبين الحضارات التي ازدهرت في منطقة وادي الرافدين. وقد ثبت هذا الكشف حديثًا صادقاً لا يقل أهمية عن اكتشافات داروين أو كورنرثوس من قبله. للزديد من الاطلاع على هذا الموضوع الحائز أنظر كتاب العالم الفرنسي جان بودفو

Naissance de Dieu. ولادة فكرة الله الواحد لأول مرة. الكاتب المقدس والمؤرخ، Jean Bottéro

من ظاهرة الوعي»، كيف أن إمكانية حصول الفاحشة الالهية كانت قد توقفت بقرة هائجة ومرفوضة، وأنكرت من قبائل مجموعات معارضة عديدة في مكة (بيداء القارئ، نص هذه الدراسة في الفصل الثاني من كتابنا هذا). إن هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خُلِّفت على الصبغة اللاهوتية قولاً وحوّلت من قبائل الخلافات القارية إلى موضوع للمحاكة الجدلية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد، وبين الكفار الذين حددوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى التاريخي، نلاحظ أن الخلافات القرآنية قد صاغت (أو زُكِّب) لغويًا بصفته جدًا ذاتياً ميداليًا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموثوق بها. هذا في حين أن المعارضين المكينين كانوا يرفضونه بوصفه كاذباً، أو اختراصًا، شرقيًا، يرمي إلى تدمير التقاليد، والعقائد، والنظم الاجتماعي السائد. نحن نقول اليوم بأنه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي سلقتها منطقة الشرق الأدنى. كانت السيدة جاكلين شايب قد قامت بقراءة تاريخية منظمة ودقيقة للخلافات القرآنية ذاته ولم تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات اللاحقة له، أو التفسيرات الاجتماعي الاستشرافي. ونتيج عن ذلك كتاب مهم بعنوان: رب القبائل - إسلام محمد (ُه).

سوغ نرى كيف أن هذه البدهية التاريخية المدعومة من قبائل التحليل الإنساني والسياسي للخلافات القرآنية سوف تقودنا إلى صياغة المفتاح التالي الاستشرافي (أو القابل للإخفاء أو الود): ما كان قد قُبِل وعلماً وخمس عليه بنفسه الوعي في السياقات المهنية والسياسية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُثير منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعومة من قبائل التفسيرات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع.

سوف نخضع هذا المفتاح الاستشرافي لجميع أشكال التحليلات أو التمحيصات الممكنة. ومن هذا سوف تأتي لنا إلى أخرى التاريخ الاستشرافي يُعطي الأولوية للمقارنة المنهجية. وهذا يعني أننا سوف نعلم أو نُثر كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخلافات القرآنية يتجاوز التاريخ كليًا إلى أن تكون قد وضحت كل المشكلات اللغوية، والسياسية، والدينية، والاجتماعية، والتاريخية، والتاريخية، والتاريخية، والتاريخية التي أثارها القرآن كنص. قُلّت سوف أعلم هذه الأحكام، ولم أقلّ سوف أفهمها أو أتحلها أو أحذفها كما يفعل علماء الألفيات.

والناري اليعاصرون بنوع من العوجه والغادر (وهذا الموقف المتغطرس موجه ضد المؤمنين فحسب، هؤلاء المؤمنون الذين يذلون رذالاً في ذكر الفئة غير العلمية). ولكن ليس هذا موقفي. ولا أريد احتزال الظاهرة الدينية أو نعي الوعي كما يفعل الكثيرون...

لماذا أقول ذلك؟ لأن المؤرخين وعلماء الألفيات المحدثين يحولون التفسير الوضعي والعلمي محلي غير من دون أن يعوا أن النص الدين من أولاً مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين. ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن هؤلاء العلماء الوضعيين يساهمون في القيام بآول خطوة مهنية لا بد منها.

إن العبادة السابقة التي عدناها تعني ضمنياً وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوعي، وكثيراً ما يُخلط بينهما في التعبير الشائع أكثر من غيره: أي كلام الله. نقول ذلك على الرغم من أن القرآن نفسه يلتح على وجود كلام إلهي، أزلي، لاهيائي، محموف في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصرفه الجزيء المتجلي، والمرئي، والمكنن التعبير عنه لغويًا، والمكنن قراءته. وهو جزء من كلام الله اللاهيائي buluşه إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوعي أو بين مستويين من الوعي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن. ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوعي، والكتاب المقدّس، والشريعة الإلهية في وقت واحد.

إن الفكرة القائلة بأن الوعي قد أعطى كله من جبل الله وأرسل إلى البشر عبر الأنباء والملائكة، أصبحت بالنسبة للمجتمعات والمجتمعات والجماعات العضوية المركزية للدين الحق. ينبغي القول بأن المسلمين يضيفون إلى ذلك أن الآيات المعبر عنها باللغة العربية تتمثل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه. وهو كلام يحدث عن جميع أنماط المخلوقات، والكلمات البشرية، والتعاليم، والأشياء المتجذرة أندلوجياً في المبادرة الخلاقة لله. إن هذا التصور يؤثر بشكل صريح أو ضمني على جميع الأبعاد التاريخية والثقافية للمجتمعات التي اقتحمت الإسلام. بهذا المعنى، فإن هذه المجتمعات

(*) هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين المستوى المعماري كلياً للسعي، وبين المستوى الجذري تاريخياً في لغة بشرية عربة ومن خلال حروفيتها وأصواتها، وحولها وصرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي برغي ولا حتى الأنباء لكونه معبر عنه بالكلام المعروف عن الله فقط. وأما المستوى الثاني الذي يحمل إلى البشر في الحياة الأرضية فهو ذو بذ تأريخ على الرغم من استخدامهما المستوي الأول، وهو يتشكل في الصحف أو في التوضيح، أو في الإنجيل. إنه يحمل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة. ولكن بما أنها أطرافهم سطخت أو هدمت تاريخياً، فإن المسلمين راحوا يكتبون كلياً بين كلا مستويين الوعي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل.
يمكن أن تحلل نظرية مقدمية للهوية، ومحيطية، وإسلامية تصور نفسها على أساس أنها مفيدة من
بُنْيَة الله، وموضوعية محاولة طرق شرع الله الموثوق في الكتاب المقدس. وهذا الكتاب
المقدس محمي ومدفوع من مُبْنِيَ الخُليقة، أو السُلطان، أو الملك، أو الأسير المحلي، أو
الأطباط، أو البابا. كما أنه مترافق مع وصف السلطات الكهنوتية للسلاطين، أو
لكنها، أو علماء الدين (رجال الدين)، في ما يخص الإسلام. وفي تعاليمه المعيارية
بُسْـْرَامً أن الكتاب المقدس مُستعِوب أو مدمج في كلا مستوى: الكتاب السماوي الذي
نُقِلُبُه في اللغة المسيحية الآب والروح القدس، ومستوى الكتاب الجاد، المجدد كتَابَة
في مجلد كاتورا، والانجيل، والقرآن، وهو يحتوي على «كلام الله الموثوق» الذي أصبح
في متناول الناس من خلال اللغات البشرية.

بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة ينبغي أن نستعرض مسألة ناهوتية، فالسيحون يرفضون المقابلة بين مكانة النزوة والانجيل من جهة، وبين يسوع المسيح من
جهة أخرى. لماذا؟ لأن يسوع المسيح هو ابن الله؛ ليس بالمعنى النسبي الليبرالي المذان
من بُنْيَة القرآن، وإنما بمعنى الله مُجَمَّدَا على الأرض في شخص بشري هو يسوع الناصري.
أما المسلمين يرفضون للسبب نفسه إقامة مثالية بين المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة
البشرية والسلبية للسيحون مريم. وإذا ما وصلنا إلى هذه المقارنات فإننا سنقول بأن محمدًا
ابن عيسى الله يتخذ مكانة المحمدية في نسبه الاجتماعي والسياسي للمعروف، تمامًا كما
يتحدث القرآن عن عيسى ابن مريم مشدداً على طبيعته الجسدية ومنكرًا المكانة
اللاهوتية التي يخصها للسيحون. وحسب ما نقول نظرية جمالات التلقين

فيما يخص هذا المفهوم، انظر درسنا التالية: "مفهوم مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب الجاد".
(9) هناك ينبغي أن ندخل في المقارنات والتفاصيل المذهلة الأهمية، فإن كان يُقَال الساسية لدى السمايين
ليس هو محمد عليه عيسى ما نتوهم، وإنما هو القرآن. إذاً! لأن الساسية لدى السمايين أكثر من
بني، على عكس محمد الذي هو نبى فتولى بشر. أما يسوع المسيح فقد تجده في كلمة الله، أو
الأب والروح القدس. وبالتالي، فإنه طبيعة فوق بشري، أي إلهية، تماماً كالقرآن، بنها نجد أن الله تجده
لدى السمايين في شخص بشري هو عيسى ابن مريم، وتجده لدى المسلمين في نص نغوي هو القرآن.
هنا تكمن فائدة تاريخ الأديان المقارن الذي يوضح لنا ظاهرة التمساح التي تبقى واحدة في كل الأديان
على الرغم من اختلاف تعبيراتها.

(10) نظرية جمالات التلقين Théorie de la recepción الأديب. ويعتبر الناقد الألماني هانز روبرت بوس
Hans Robert Jauss "ذَزَعَ" هذه المدرسة التي
تدعى بمدرسة كونستانتس، لأنها انتشرت في جامعة هذه المدينة الألمانية (بروس معاصر لنا)، وقد
المعرفة في التدفق الأدبي، فإن الشيء الذي يُقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الوحي به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله، فإن يشبه المصحف الذي يجسد فيه كلام الله.

إن هذه المقارنات الشبيهة تُعتبر صحيحة ومنطية بالنسبة للمؤرخ المحتفظ، وعالم الاجتماع، وعالم الأنثروبولوجيا. ولكنها حتمًا مرفوضة من قبل المؤمنين الذين تربوا على لغة جوهرانية مثالية، و سيظلون مخلصين لها أو متعلقين بها ما داموا لم يكتشفوا بعد الاستخدام التقني والتحليلي والتفكيكى لللغة. في الواقع، إن هذا التعارض بين الجانبين يعود إلى ما دعا مؤرخ الفكر باللغة المفعولية والفلسفة الاستعمورية. وهذا ما يُعتبر لنا سبب وجود معركة مستمرة بين اللاهوتيين حول الم đâu والمجال. يمنعها: هل ينبغي أن تقود خلافات الوعي بشكل حرفى أم بشكل مجازي؟ كان المذهب الحنبلى قد فرض في الإسلام الرفض القاطع لكل تفسير مجازى لِكلمة الله، غير على أن هناك منسوجات مثل هذا الموقف على قضية أخرى أكثر كونية وعمومية، وأنفقها بمساواة التنازل بين اللغة والفكر. إن الموقف الأصولي المشدد في الأديان يُحتج إلى ذلك الخيار الفلسفي المتعلق بمساحة المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر، فأغلب الواسع والغربي الذي ينتمي إلى تلك كلام الله الوحي من أجل مفكر فيه مُجدّد بالضرورة، كان قد غُلم وأُحرز إلى ما دعوه بالمستحيل التفكير فيه. وهذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التي نجحها مفكرو المتزلج. سوف نرى أيضاً كم هو مخظوأ، أن أولئك المؤرخين الذين يبحثون فقط عن دور الممكن التفكير فيه في التطور التاريخي لتراث فكري ما. وعندما تفترض على موقفهم نقوله لنا بأنهم لا يمثلون أي وثيقة مكتوبة عن المستحيل التفكير فيه لكي يدخلوا بصفتها عنصرًا مشكلاً من عناصر الأنظمة والأكاديم المدرسية. هذا وسوف نتحدث بشكل مفصل أكثر عن هذه المسألة الأساسية في الفقرات التالية.

لا يمكن تأسيس تاريخ مقارنة للاستراتيجيات المعرِفية السائدة داخل كل تضامن دينى على حدة، وهي استراتيجيات تهدف إلى ترقية الذات أو تمييز الذات، ثم اعتقاد كل طائفة دينية بأنها تمتلك وحدها النسخة الموثوقة، والصحبة، والكاملة، عن الحقيقة الوحي بها (أو حقيقة الوحي). هذا ما


24
تعتقد الطائفة اليهودية، الطائفة المسيحية، والطائفة الإسلامية... وكل طائفة تحذف ما عداها.

إني إذ أقول هذا الكلام، لا أقصد أن الاختيارات والانقياد التي يقوم بها كل ثري ديني تؤدي فقط إلى نتائج سلبية. فلا أحد يستطيع أن ينكر خصوبة الموضوعات اللاهوتية الكبيرة المختارة من قبل المسيحية. وأقصد بها: تجسد الله بشكل أرضي أو تجسد في المسيح، أي اتحاد الصفات اللاهوتية والناسوية فيه. كما وأقصد بهذه الموضوعات اللاهوتية الكبيرة موضوع الانتقاء أو التخليص من الخطيئة: أي خلاص البشر على يد المسيح. وكذلك موضوع البعث، والفصل، والقربان المقدس. أما الخصائص التوحيدية المدافعة عن مُقَبِل الإسلام، فله أيضًا غناه الخاص والمتكرر. ولكن طيلة قرون وقرون كان كل ثري يحول الخصائص اللاهوتية المعتمدة من قِبَل "العدو" إلى محاككات جدلية. وكل ثري راح يُسَيَّر في دائرة "المستقبل التفكير فيه" أفضل ما علَّمه "المفكر الآخر"، أو كل ما علَّمه صفته "المفكر الآخر" الأمين والأرفع من قِبَل الآخر، ولو أتيح لنا أن نكتب التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية المبنية على مُقَبِل كل طائفة، لكنا انتهىنا من ضرورة إعادة التفكير في جميع القضايا المتعلقة بالحقيقة الدينية، والوعي الصحيحة/ أو المزيف والمحرف، والتراثات الحية بمعجمها اللزوبي الجوهري، المثير المستخدم من قِبَل الفكر اللاهوتى والأنظمة المبتازية الكلاسيكية في ان معا، وهي أنظمة تعود إلى أفلاطون وأرسطو وأفلاطون.

وأنباعهم العديدين على مَرّ العصور.

على هذه القواعد أو الأسس النظرية سوف نستغر في وصفنا الفينيكونولوجي (الظهاري) للوقائع والحقائق. أيًا ما تكون القائمة الأصلية أو الناقل الأصلي للوحي الأولي، فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهي به كان قد تُبَلِّغ أولاً من قِبَل وسطي. وهذا الوسيط في حالة الإسلام يُدعى الرسول أو النبي؛ وفي حالة المسيحية يُدعى تجسيد الله على الأرض أو يسوع المسيح. إنه شخص يتوسط بين الله والجسم البشري. ثم سُجِّل هذا الوحي كتابًا فيما بعد على القرء أو الرق لكي يصبح كتابًا عادة يمكننا أن نحزنه، أو نفتحه، أو نقرأه وننشره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرة تاريخية: "الكتب المقدسة".

ومن ثم پُمتح كلام الله المتمثّل بنطاق الشخصي ذاته وبصفته أولاً، أديًا، متعلقاً، لانهائيًا، وعبر قابل للاستفادة من قِبَل أي جهد بشري، إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليد وتحصلنا عليه، وتحقوه... ولكننا نتابع في الوقت عينه مبادلة "الألوهية"، بصفة "كتابات مقدسة"، وشرعاً مقدسة (أي قانون مقدس وشريعة)، وأخلاقاً مقدسة، ومعرفة متعالية أو
تخلع التعاليم على الأشياء. وهناك مشاكل عديدة ينطوي عليها مثل هذا التحويل. فالعملية
التحويلية والأساليب اللغوية والأدبية والبلاغية التي كانت قد استخدمت من أجل خلع
الصيغة الترجمية والتقديمية والمعنائية والأنثولوجية على الكتاب كانت قد أوضحته ويُبرهن
عليها علمياً في ما يخص الترجمة والأناجيل، ولكنها لم تحصل حتى الآن في ما يخص
القرآن. لماذا؟ لأن الظروف السياسية والثقافية والترمونية السائدة تحول دون القيام بعمل هذا
العمل في كل السياقات الإسلامية (أي في جميع المجتمعات العربية والإسلامية).

نحن نرى من خلال هذه المصطلحات اللاهوتية كيف يمكن أن نصل إلى المواقف
والتحديات الرومية الأساسية من مثل: كلام الله السماوي، أو التجسيد، أو نطق الله
المنقول عبر شخص بشري أو لغة مختارة ومضطف، أو توصيل كلام الله إلى البشر عبر
وسيط. وهي مواقف رمزية كانت قد بمرت في سياقات ثقافية مختلفة، ومصحوبة بأنظمة
لغوية مختلفة للإيذاءات الدلالية (في العربية والعربية والإسلامية من جهة، ثم الأوروبية
واللاتينية من الجهة الأخرى). وهذه الأنظمة اللغوية هي التي تميز الطوائف عن بعضها
البعض عن طريق التمايز في النماذج الدينية. وهذا ما يقودنا إلى استخلاص الدروس
الحاسمة التالية:

إن الأنظمة اللاهوتية تسرح في إهمال المواقف الأنثروبولوجية والجانب التاريخي
الذروني من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رُسِمت فيها الحفائظ
اللهوية، المعصومة والمقدسة والعفانيين. ومن وجهة النظر هذه يمكن القول بأن الأنظمة
اللهوية تملأ الوظيفة الأنثروبولوجية نفسها التي يملؤها جدار برين. نقول ذلك على الرغم
من أنها يمكن أن تزويد الطوائف الدينية، بل وترؤد نظراً من بعض النواحي، بثقافة رمزية
مختصبة، وموقعة، ومقدرة.

بانطبع، إن الجدران تظل صلة وقائمة بين الطوائف كالحجاب الحاجز لأننا لم نلتر
بعد الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، بل من أجل استكمال فضاء
الأنثروبولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي. أقصى فضاء التفسير للثقافات والتراث،
والذي يفسر لنا جميع الأنظمة الرومية للتصور سواء أكانت موروثة عن الماضي، أم

(1) يقصد أكرums بيجارين القائمين بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، ذلك الحجاب الحاجز الذي يمنعهم
من التواصل والخوار، كما كان جدار برين يمنع العالم الشعوبي، والعالم الليبرالي الغربي عن التواصل
و الخوار. ففي سبيله "جدار برين", بين المدنات التوحيدة الثلاث الكبرى, لا ريب في أن مثل هذه
الخوار الإسلامي - المسيحي تلعب دوراً إيجابياً في هذا المجال. أما سؤال الخوار الإسلامي - اليهودي فلا
يمكن أن نتلقينه قبل أن يحل الزواج العربي - الإسرائيلي. ولكن مثل هذه الخوار هذه ودراسات مؤثراتها
لست كافية في نظرة أكرums. لماذا؟ لأنها لا تطرح المشاكل بشكل جذري عميق، ولا تؤدي إلى تفكيك
الأنظمة اللاهوتية أو الجدران الطائفية التي تفصل بين أتباع هذه الأديان الثلاثة.
حاسرة، أم مستقبلية. ولكن ماذا نلاحظ أن الجدران ليس فقط نظرية قوية، وإنما هي تزداد قوة وصلابة، بل ويعد بناؤها إذا جاز التعبير، وذلك تحت تأثير ثلاثة أحداث عظمى حصلت في القرن العشرين. هذه الأحداث هي: كارثة المحرقة (الهولوكوست) التي لا يمكن غفورها؛ الاتحاد الروسي المفروض من قبّل النظام الشعوبي طيلة سبعين سنة، وتأسيس دولة إسرائيل على حد الدول الأوروبية الاستعمارية والعالمية مع إهمالا لمسألة التمركز الكاثوليكي للتجلبات الدينية أو الرمزية المتصارعة في الأرض المقدسة، أو أرض الميعاد، أو أرض المقدسات الثلاثة، أو الذاكرات الجماعية التقليدية (أي التي تخلع التقيد على الأشياء). أُفسد بذلك أن الأديان التقليدية كانت قد استعملت ولا تزال تُستخدم حتى الآن كملاذ سياسي، وأحاديثاً كوبيلة أو كمصدقة انطلاقاً من أجل الاستيلاء على السلطة. وما دام هذا الضغط التاريخي واقعاً على الأديان، فإن أكثر الأنظمة اللاهوتية افتتاحاً، وأعظم العلوم استنارة لن ينحنا في مواجهة تأثير التصورات الدينية الطائفية بصفتها فوهة إيديولوجية محرقة للجماعات. وهكذا نتفرج بمسابقة نظرية أخرى، وسوف أطرحها على النحو التالي: هل يمكننا أن نوصل في يوم من الأيام إلى تحقيق الخطاب الطبيع في شكل عام، والخطاب المتمنى والمتمثّل على أساس أنه وحى بشكل خاص، من وظيفتهما بصفتهما نطاقة وتعبرية عن سيادة الله المتنقلة إلى سلطة الملك، أو الإمبراطور، أو الخليفة، أو السلطان، أو الرئيس؟

بعد أن وصلت في الحدث إلى هذه النقطة ينبغي أن أوضح للقارئ ما الذي سأفعله الآن بالضبط. أنا أخرج الآن أو أخلص من نظام فكرٍ قديم من غير أن أ比利 بانعكاست ذلك على ديني وتضامني تاريخية والثقافية مع طائفي الإسلامية. ولكنني أعرف أن جميع الطوافي الدينية الأخرى من هويته وسياقية معينة تماماً، وبالدرجة نفسها، بالمسائل النظرية التي أثيرها الآن في ما يخص مفهوم الوعي. هذه المسائل تشكل تحداً أو ربما

استفزازاً للجميع.

أقول ذلك ونحن نعلم أن مفهوم الوعي كان قد سُجّط، وصُبِّ، وخطّ من قدره، ثم

أخيراً هاجر من قبل العقل العلمي المستمر وترك متى أن مفهوم أُمر التقليد؟ أي للذين الدين في كل طائفة أو ملة. (5) ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما بلي: إنني أحزح المسائل القديمة في إطار مقصودتها الإخلاقية، الثقافية، الجوهرية، الفيزيولوجية، التاريخية، الوضعية، العلمية، إلى إطار آخر مختلف تماماً وأوضع بكثير. إنني أحزحها إلى إطار

(5) كان العالم الاجتماعي الإسلامي ماكس دور هو الذي اخترع مصطلح "مستشرق أُمر التقليد" أو المشرفين على شؤون التقليد، ويفتقه بهم رجال الدين، ولهذا يتحدث عن الدين كظاهرة سوسيولوجية، أي متشرة في الشعب ومهمية على علاته.

27
الأشكال التعددية (العوامل المترابطة). والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوعي المعقد جداً والذي لم يُفكّك بعد. أقصى مفهوم الوعي بصورة مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي.

من المهم أن نبني كيف أن جميع الخصائص المعنوية من كلام الله الموحي والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياته وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البيئة الاجتماعية، السياسي، جماعي. إن تفكك هذه البيئة يقع على كاهل المؤثر المحترف قادر على الحفظ والتنقيب عن العمليات النفسية، والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوعي، والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين (في مجالين مترابتين: مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة). وكان عزيز العظام قد انتهى للتوقف تقدم تحقيق دقيق ومناسب لهذه العملية التاريخية المتواصلة في مختلف حضارات الشرق الأدنى والمستعمرة لكي تشمل منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وذلك في ما دعا بالدولي الإسلامية، والمسيحية والوثنية.

((الفاعلون الاجتماعيون، المعنى، النشاط، الرسالة، مصطلح سوسيولوجي يعني البشر بكل سماطة، أو موضوعية، والمصطلحات السوسيولوجية، فإنه يبدو باردًا، جافًا، أحيانا ينصحًا لغة. فلا يمكن أن البشر يتنافسون على شيء أساسين: المال والسلطة، أو المعنى والخبر. فالإنسان ينطلق داعمًا: دافع القوة والوعي والسلطة على الآخر، ودائمًا، فلتكن صدرا، الوعي عبد التاريخ بين إرادة القوة والسلطة، وإرادة المعنى. أحيانًا ثقلت هذه على تلك، وأحيانًا يحصل العكس، فالإنسان ليس ذنباً كله، وليس ملكاً كله، وإن كانت نسبة الفظ في بعضهم أكبر بكثير من نسبة المبلاغ. كان مسرة التاريخ كلاً تتخلص بصحة الضراورة من الخبر والشر.


عندما أقول المخايل، أو أستخدم مصطلح المخايل، فإني لا أريد أن أفرق نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية. وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولات أنتربولوجية لكي أشرح كيف أن تصور الوطن، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه السلوكيات، قد تأتي من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والشعور العاطفي. إن المخايل، على طريقة، هو ملكة من ملكات المعرفة. إن المخايل يساهم في إعادة تشبيه هذا المعنى بصفته حقائق رائعة، وهي التي لا تتوقف، تكون تكمن مهمتها في إعادة تشبيه هذه المعاني بصفتها حقائق رائعة، وفيما لا تتوقف، تكون القاعدة المستمرة لتشبيه المعاني العظيمة من أجلها. إن أسئلة الجماعة الذين ماتوا من أجل القيم المشتركة يصبحون شهداء ويضيفون بذلك أبعاداً تقديسية وتنزهية إلى هذه القيم.
وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والسياسية تغطي الذاكرة الجماعية، ويكتسب المخايل الاجتماعي ويظل حياً.

ولكن التحدي المناسب والقيد والعقلاني للراحلات الحقيقية المتناقضة في التاريخ

العقلية للجماعة تكون قد قُلعت أبهية، وجدت، واجبت. إن التحدي المعرفي والاستكشاف الذي أقترح هذا، لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد تُفِق سابقاً على شرائط الوعي - المسبح. ولكن هذا التحدي لا يزال يعترف ويزعم بل ويحترم عندما يتعلق الأمر بإدراج الوعي نفسه داخل برنامج البحث. يقول عزيز العظمة: "ما بُعد ذكره هذا هو نطاق الحضارة القديمة المتأخرة لمنطقة المغرب الأوسط المتوسطي (أو الشرق الأدنى). فقد كان لهذا النظام الحضاري تناسك العلاقات المكونة من حيث النواحي المكانية والزمنية. وهذا النظام كان مشكلةً من قبل التصويرات والمؤسسات والنظم اللفظية والرمادية - البيزنطية. وهذه التصويرات والمؤسسات والنظم كانت متางية جداً مع ما يدعي بالمفاهيم الشرقية المتعلقة بالنظام الملكي والألوية (أو الله). وهي مفاهيم كانت شائعة أو منتشرة في منطقة الشرق الأوسط القديم، لدى الفرس والبابليين، ثم إلى حد ما قيلهم لدى النصرين..." (عذر العظمة، مصدر مذكور سابقاً، ص.).

قبل أن نواصل طرقنا للتحدث عن الحوارات المتلاصقة التي تؤثر على التراث

الإسلامي، دعونا نستحضر الأمور أكثر حول مفهوم الوعي الانتقائي من القرآن نفسه. فمن نعلم أن هذا المفهوم سوف يتلاعب به لاحقاً من قبل أشخاص مذنبون (أو أكثراً)، وغير مذنبون مع الكثير أو القليل من استخدام الأساطير والأدوات والمناهج السائدة وذلك تنطيب أغراض شن. كنت قد وضعت ذلك في مقالات عديدة سابقة جمعت في كتاب

قراءات في القرآن (الطبعية الثانية، تونس، 1991). أما هنا فسوف أتعلم عن كيف تطبق

تحليل سورة العلق لأننا تتيح لنا أن نكتشف مقداراً أكبر من الوقائع والتحديات الواردة

في التراث الإسلامي الارثوذكسي.
سورة العلق

"أقرأ بأسم ربك الذي خلق: خلق الإنسان من علق. أقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم. كلا إن الإنسان ليطغى. إن رأى أستغنى. إن الى ربك الرجعى. أرأيت الذي ينهى. عبدا إذا صلى. أرأيت إن كان على الهدى. أو أم الرقيى. أرأيت إن كذب وتولى. ألم يعلم بن الله برى. كلا لن ينتبه لنفسها بالناصية. ناصية كاذبة خاطئة. فليلغ نادية. سندع الزباء. كلا لا تطع واسمه وأترب".

بسبب ما يقول التفسير الإسلامي الموروث، فإن هذه السورة، التي تحت الرقم 96 في المصحف، هي في الواقع أول وحي نُقل إلى محمد في جبل حراء من قبل الملائكة جبريل الذي يطلقون بينه وبين الروح القدس. فقد سآله ثلاث مرات: «أقرأ باسم ربك!»، ومحمد يجيب: «ما أنا بقاريء!»، فتمتلك في هذه القصة رواية أديب عن العملية المستخدمة لنقل الوحي من الله إلى الناس عبر محمد. فجبريل يتردد باستمرار بين الله (أي السماء) ومحمد (أي الأرض) لكي يجلب الوحي، تباماً كما كان يفعل سابقاً مع سبوع وقية أنبياء التوراة. وهكذا يضمن الملائكة جبريل عن طريق وجوده صحة أو موثوقية الوحي المنقول.

على طول الخط بدأ من آدم وانتهى بمحمد.

يوجد في التراث الإسلامي شيء يُدعى "قصص الأئمة"، وهي تحتوي على العديد من القصص. ونخص بالذكر منها تلك التي جمعها اليهوديان اعتقلا الإسلام وهما: كعب الأحبار، ووهب بن منبه. وهذه القصص العديدة تشكل الخليفة الأسطورية التي تُبشر لنا بسب نزول كل آية من آيات القرآن (والآية هنا تعني القطعة الفنية أو ما يدعو علامة الأسمات بالوحدة النفسية). إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفسير القرآن، وبين المحيط الديني الذي ساد طيلة الفترات الثلاثة الأولى في "الوسط الاجتماعي" لمنطقة الشرق الأدنى. إن معنى الجلب الدمشق أو الخرق للغابة بصورة مقوله نفسانية - ثقافية، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس (أو مسئول) على الخطاب القرآني نفسه.

وحتى اليوم نلاحظ أن تصوّر الوحي لا يزال مهمّنا عليه من قبّل هذا المعنى الخارق للغابة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية (1) التي ترتكز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية.

---

(1) هذا هو عنوان كتاب المستشرق J. Wansbrough، الصدر عام 1978. وهذا الكتاب بالإضافة إلى كتاب الآخر:


(2) أشير هنا إلى دراستي التي تحت العنوان التالي: "هل تستطيع أن تتحدث عن العميق الدمشق، أو الساحر الخراب في القرآن؟" وهي دراسة باللغة الفرنسية منشورة في كتابي: قراءات في القرآن، الصدر في ـ 30.
إن سورة العلق نفسها توحي لنا بالموضوعات الكبرى للوحي ولalitéمة التراكيب اللغوية والتمفصل اللغوي) لخطابة. فالله يشدد وكأنه الذات الفاعلة الأساسية. فهو الذي ينظم حيوياً، وبلاغياً، ومعانيًا الخطاب كله. ولكن يوجد هناك فاعلون أو لاعبين آخرين في ساحة: الأول هو النبي الذي وُجه إلى الأمر، والثاني هو الإنسان الذي يمثل الهدف النهائي أو المخاطب الآخر الذي وُجهت إليه المبادرات أو الأوامر والوصايا المعبر عنها في القرآن بواسطة العديد من الأعمال. إن البنية النحوية أو القواعدية للسورة تدل على العلاقات الكائنة بين الشخصيات، أي بين نحن، لك، أو خاصتك (محمد)، ثم (أبي المؤمنين)، ثم (أي الإنسان). إن شبكة الشخصيات هذه والعلاقات الكائنة بينها هي التي تؤكد الفضاء الأساسي المتواصل والمتجدد للتمايز والمعنى في كل الخطاب القرآنى من وراء إلى أخره.

إن كل المصطلحات، والأحكام، أو المعنيات، أو الموضوعات، أو المجادلات، أو الإضافات، والمعاني، والأحداث المعتبر عنها خلال عشرين سنة بصفتها كلمات الله مركبة نحوياً من خلال مراحل هرمية صارمة تدور حول شخصين: الأول هو الله الذي يمثل الأصل النثرولوجي والمرجع النهائي لجميع المخلوقات، والنشاطات، والمعاني، والأحداث التي تقع على هذه الأرض، والثاني هو النبي أو الرسول محمد الذي يمثل وسيط بين الله والآنسان. أما الإنسان فهو المخلوق الذي أصطفاه الله. وهو مدعو لأن يتضامن أو يسلم حياته إلى الله. ولنلاحظ عندما نتمعن في الخطاب المنزلي أن يوجد توتر بين الله (المعنى عنه بالضمير نحن) وبين الإنسان/ أو الناس (المعنى عنه بالضمير هو)، وهم». والمقصود بالوحي أن يقود الإنسان ويهديه إلى الصراع المستقيم أو «النهج TensorFlow» الذي يقود في النهاية إلى النجاة الأبدية في الدار الآخرة. أما أولئك الذين يستجيبون للعصبان أو التمرد فقد وُجهت إليهم الخطاب عن طريق ضمير الغائب، لكي يشعروا أو يفهموا بشكل أفضل مكاناته ومصيرهم المحدد. إن هذا الوضع لا يعبر عن نشاط ثنائي بين قطبين، وإنما عن جدال مستمر من التوتر الصراعي الذي ينتبج من خلال الوعي بين الذنب والخطيئة. وعندئذ يحل الإنسان إلى وعي، وذات مفكرة مسؤولة خلاقياً وشرعيًا. إنه مسؤول عن كل فكرة، أو كل عمل، أو كل مبادرة تصدر عنه في حياته.

الدلالة في بعض النصوص. أي علاقة النص القرآني بالنصوص الأخرى أو تداخله معها. وسوف نفصل حالات الحديث في كل هذه القضايا.

هنا أيضاً نلاحظ أن مثل القرآن كان قد أظهر كلها سواء من قبل المفكرين المسلمين، أم من قبل التبخر الأكديمي الاستشرافي (أو المشرقيين). فلا يوجد إلا محاولات قليلة جداً لتطبيق آدوات الأدوات الحديثة ومفاهيمها -كلاً للخطاب القرآني، من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم. أما التفسير الارتدادي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بائسة هدفها تحليلاً للأسلوب أو تجنبه.

وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفها ويحسب المعنى القامسي. ولا يوجد بين الأدباء الاعتراف بالخلفية أو السماحة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن. 

ومن المعلوم أن الناقد نورثروب فراي كان قد درسه بالنسبة للنورة والانجاز لـN. Frye، باعتباره تمثيل الروم الكبير (أو القانون الكبير، أو الشفيرة الرمزية الكبرى). ونلاحظ


("نُصّ" مصطلح هو في علم الأديان الحديث: مصطلح النص القرآني أو القامسي للنص
والمصطلح الإسلامي أو المحيط بالنص: connotation. 

المعنى الحرفي في وصيل المعنى الثاني. أما في ما يخص الناقد الكندي الكبير نورثروب فراي
فيمكن أن نقول ما يلي: ولد في تورونتو عام 1912 وفيها مات عام 1990. ومن أشهر كتبه
 بالإضافة إلى تشريح النقد، كتاب بعنوان: الرمز الكبير - الكتاب المقدس والأدب (الترجمة
 الفرنسية، 1984) مع مقولة لـ: فرانز تودروف. وفيه يرى المؤلف أن كل أدب هو عبارة عن
 تشريح أو توظيف لاتجاه ما، أي نظام لؤجي للثقافة الخاصة بالمجتمع. والاتجاه الغربي
 المهم على بعض العناصر من الأدوات السابقة أو المعاصرة لها (أي أسلوب الرومانسية
 والأكديم وبين الصناعات الشرق الأوسط القديمة بشكل عام. وبالتالي، فإن الكتب بدرس
 في هذا الكتاب النص التراثي والإنجيلي من خلال اكتشافاته. وتأثيرها على الأدب الأوروبي
 والغربي بشكل عام. ويرى المؤلف أيضاً أن الكتاب المقدس بجزءه العقد القديم والعمود الجديد
 شكل الأدب النموذجي، الذي استمر في القرن الأفريقي حتى القرن عشر. 

متحف بأعمال أخرى تبرز في مجموعة من الذين في أوروبا. ولكن على الرغم من ذلك، فإن هذه الأدوات لا تزال
 تشتمل على تمارس دورها داخل حد كبير. ثم أصدر المؤلف نسخة لهذا الكتاب بعنوان: الكلام
 الأعلى - الكتاب المقدس والأدب (II). وترجم إلى الفرنسية عام 1994. وفيه يواصل دراسته
 للعلاقات الكاذبة بين البنية الموضوعية للكتاب المقدس، وهي بنية متجملة في قصصه وخصائصه،
 وبين الأدوات والأنواع الأدبية التي شهدتها الأدب الأوروبية والغربية على مر القرون. وهذا
 بدوره يتأثر النواة والإجابة على أعمال أبناء كبير من أعمال دانتي، ويليام بيلك، ميلتون،
 والشعراء الرومانسية من أمثال ت. إيلبورت، ب. جوز، جيمس جويز، مارسي. 1


32
أنه حتى كلمات تؤدي إلى تفسيرات تجسيمية أو تشبيهية من مثل: "ثم استوى على
العرش" و"عالم بالقلم" وإن شاء علّم" تؤخذ على حريته من قبل التفسير الإسلامي
التقليدي. وقد ولدت مناقشات جدائية لاهوتية بين المسلمين. وهي محاكاة تبعتنا
كثيراً جداً عن التحليل الأساسي الدقيق والصارم للخصائص القرآنية. أما الدراسات
الفيلولوجية التي تطبقها المستشرقون على التراث الإسلامي فقد أُهمت هي الأخرى
إيضاً برورة نظرية حديثة لمجرم والكتابة تم تطبيقها على الخطاب الدينى. وهذا القصور
الابستممتيجو بيدو لنا واضحًا جليًا إذا ما اطلعنا على الأعمال الكلامية للمستشرقين
J. Wansbrough ، R. Blachère ، و W. Nöldeke ، R. Paret ، و D. Masson
ومسعود ، وباتريت ، وآخرين عديدين. فكل ترجمات القرآن إلى
المصادر الأوروبية تعكس الخيارات اللاهوتية لمشاهدهم المتقدمة كدولة (أي المفسرين
 المسلمون الكلاسيكيين). وكانت السيدة جاكلين شابي قد أخذت موقفًا قويًا في كتابها
المذكور سابقاً ضد هذا الموقف الذي ساهم في نشر النموذج اللاهوتي المحافظ وغير
المحاسب خارج حدود التراث الإسلامي. ولكنها، هي الأخرى أيضًا، أعطيت الإشارة
إلى ضرورة برورة نظرية عامة للرمز الكبير وتطبيقها على جميع الخطابات الدينية.1)

من السهل أن نتتبع كيف أن المفسرين القدماء رفضوا كلية القيمة المجازية الواضحة
تعابير من مثل: "عالم بالقلم"، "ألم يعلم بأن الله يرى"، "لنفسنا بالناصية، ناصية كاذبة
خاطئة"، "الزانية". وهي كلها تعبيرات واردة في السورة التي نحن هنا: أي سورة العلق.
ولكن هناك تعبيرات كثيرة غيرها في أماكن أخرى متفرقة من القرآن. فكيف يمكن أن نقرر
ما هي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه الآيات، وما هي تلك التي ينبغي أن نأخذها
بمسألته؟ كان التيار الباطني في التراث الإسلامي قد ورد أدبيات ضخمة أو هائلة عن كلمات
مثل "القلم"، و"الله الذي يرى"، و"زانية الجحيم" الواردة في السورة المشار إليها. ولكن
هذا يرتبخ فقط كيف أن الخطاب القرآني كان قد استخدم ولا يزال يستخدم كمسيلة أو كتعلّة
من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية. ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام
بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها مع الإلهي. ويمكن القول بهذا الصدد إن الأعمال
ال(aditions). وتت عبّورنا: "الممارسات التفوقية المعاصرة والقرآن". والموصولون المذكورين اندلأ
Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 1

(1) في ما يخص هذه النقطة الحاسمة، فإن أخيل الفاري، إلى دراستيه التي صدرت في الموسيقى القرآنية.
لمحة الأول، تحت عنوان: "الممارسات التفوقية المعاصرة والقرآن". والموصولون المذكورين اندلأ

33
تحتاج إلى تحليل بصفته مجموعة من النصوص، وذلك ضمن منظور تداخلية نضالية واسعة للخطاب القرآني قبل ظهوره وبعد ظهوره في التاريخ الثقافي والديني. فالنقاش هم أيضاً فشل مجاز الخطب القرآني، ولكنهم عجزوا عن تقديم نظرية ملائمة للمجاز والكتابة. وهذا النقاش يُشكلُ قصلاً طباعاً آخر من فصول «المستقبل التفكيري فيه»، وبالتالي تراكم «اللامفكر فيه» الناتج عنه في الفكر الإسلامي المعاصر. وسبت حصول هذا المستقبل التفكيري فيه واللامفكر فيه هو إعطاء الأولوية الوجودية والسياسية لعلم اللاهوت والتشريع. منذ سنوات عديدة كنت أنا شخصياً قد خطّت كتابة دراسة أكاديمية معمّقة عن «التركيبة المجازية للخطاب القرآني»، ولكننا لم أجد الوقت الكافي بعد إنجاز مشروع العمر هذا.

يمكننا أن نسوق الملاحظات ذاتها عن التحليل السيميائي للخطاب القرآني. عندما دُمجت مدرسة باريس للدراسات السيميائية أثناء السبعينات والمئاتين مختراً من أجل دراسة أداب الكتاب، فإن الذين اهتموا بدراسة القرآن من الطلاب كانوا قلقة قليلة. وعندما أخذت المناقشة النظرية تعد الاعتبار إلى الذات الإنسانية والموروث الذي تلعبه في توليد المعنى، وذلك ضد البنوئية التي كانت قد أُعلنت عن «موت الإنسان» بعد «موت الله»، فإن مثال القرآن قد أملأ أيضاً. إن عودة الذات إلى الساحة قد ساهمت في تجديد انتشار التأملات الروحانية التجريدية، ولكنها أعدتنا عن التحليل الإنساني بصفته مرحلة مهنية أولى وضرورة(5). إنه يمثل المرحلة الأولى التي لا بد منها قبل أن تخرف في أي تفسير لكي تبرز القانون، أو كي تبرز لاوهوناً دوماغياً سوف يُدعَم فيما بعد من قِبل أي نظام سياسي رامش.

إنه لا أزال مصراً على موقف، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالية) ينغي أن يحظى بالأهمية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية

(5) يُمكن أن نقرأ في تطبيق التفسير بعده أن تطور البنوئية وانقلاً من القبض إلى القبض: أي انقلنا من الذات السحرية تحت وطأة الكارهات والقائد، إلى الذات النفلة أو المحررة من كل الكارهات والقائد. وهكذا استمر فيما تأملات الروحانية التجريدية التي لا تستintValue، وبينما المعرفة الصارمة التي تعلمنا أن الذات ليست عرية إلى الدراجة التي تتوهمها. وبالتالي، ينبغي أن نعود إلى منهجية العلوم الإنسانية والمعرفة الإنسانية التي تنكر بالمشروطية اللغة للنص، حتى ولو كان نص الوفي. فهو مكتوب بلغة ملموسة وحاضر للاكرهات النحوية والصرفية واللغوية والبلاغية. كما أنه خاضع للإكرهات الاجتماعية أو السوسيولوجيا للبيئة التي ينظر فيها. وهذا يعني أن البنوئية لم تستعد أن انحرفت موجهة الناطعة. بل إنه تبيّن منها خبرنا ما نذكِّرنا ما فيها قوانين العلوم الإنسانية التي توصلت إليها أو نسبت في فترة: أي قوانين علم التاريخ (مدرسة الحقوق)، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان، واتريتولوجيا، وتاريخ الأديان المقارن.

34
ذت الهيئة الكبرى. فالتحليل السيمياي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً مهنياً. متزاماً بهدف إلى تفهم كل المستويات اللغوية التي يشكل المعبّد المعنوي (أو ميتافيزيائي) من خلالها. وهذه الخطوة المنطقية تمتلك أيضاً رهانات أستمලولوجية. فهي تتيح لنا - و هنا نكمم أهميتها الحاسمة - أن ندرك مسافة تقييم فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخصّ مولف ومكانية المعرفة لخلق القرن. ويبقى الأمر بالطبع على كل نص آخر مشابه من النصوص المقدسة التي رفعت إلى مرتبة الوظيفية التأسيسية من قبّل البشر لاجعل حكم البشر.

إذا ما أنجازنا التحليل السيمياي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى إيكار دور ذات الحرة في تولي المعرفة وتحديده. وإنما سوف نكشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغوي طبقاً لمفهوم الافتراق، والاجتاج، والتأسيس أو التآليف. وباللغة السيمياية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني تبني على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المرتبة على هيئة بيئة دراماتيكية أو مسرحية مثيرة (٦). وهذه الأحداث هي:

١ - الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة;

٢ - بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفوضون الاستماع إلى رسالته. والبعض يسمعونها، ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون إباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملمين جيداً يقبلون برسالة تمامًا، وهؤلاء هم المؤمنون؛ إنهم حب الله;

٣ - يوم الحساب سوف يجيء لا محالة. وعندئذ سوف يكشف المؤمنون عن طريق نجاة في الدار الآخرة، ويعلقون العلاقة وينبذون من دين الله، ويكونن مصيرهم جهنم ويشن نحور.

إن هذه البنية السيمياية النموذجية، أي التي تشكل نموذجاً معيارياً أعلى، قد جُدّدت في المخطط البياني اللاحق (ص ١٢). ولكي نفهم تماماً المقاصد والمضامين النظرية لهذا المخطط البياني، فإنه من الضروري أن نلجأ القارئ إلى المراجع الذي ألقته غريمانس/ كورتيز (٦٥). وأما بالنسبة لقراءة اللغة الانكليزية، فإنهم كانوا أن يستخدموا قاموس فونتانا (٦٦).

(٥) ينصّ أركون هما البنية السيمياية أو الشبكة الديالوجية والمعنوية التي تغطي الخطاب القرآني من أرمل إلى آخر. ويعتبر بأنها بيئة دراماتيكية مثيرة لأنها مسرح للصراع بين عدة أطراف أجرار أو بالأحرى بين طرفين أساسيين: النبي ومن أم ماعودوه، والآخرين الذين يفصلها هذه الدعوة. ثم يحصلان مسلم بين الطرفين حتى يتحم لصالح الدين الجديد، وبالتالي فهي بيئة دراماتيكية، أي صراعة.

للفكر الحديث. (*) ينغي عليّ أن ألح هنا على أهمية الدروس المهنية والاستعمارية التي تتعلّمها من اكتشاف البنية السيمبليكية أو الدلالية التي توجّه كل أندماج الخطاب الموجوده في القرآن: النمط البنوبي، النمط الجماعي، النمط السريدي البصري (القصص القرآنى)، النمط التربوي أو التسبيحي، النمط الشعري، والنمط الإقناعي، والنمط الجذاعي أو الصراعي (مع الكفار أو الجاهدين للرسالة)، والنمط الاستهزائي (بالكفار والمعارضين).

كما أن هذه البنية السيمبليكية أو الدلالية العميقة توجّه كل مستويات المعنى الخاص بكل وحدة نصية قرآنية (أي كل سورة أو مقعّط أو آية).

إذا استخدم المصطلحات التقنية الصعبة والبديعة والتجريدية لعلم السيمبليكيات (علم العلامات والرموز اللغوية) ليس حيّاً في التعقيد أو جريناً وراء "الموضوع البشريّة" كما يقول الأستاذ الأراغي ساسكيونين بنوع من المزاج والاستهزاء (**), وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية. فلكي نفهم فقط الوضع الذي يضطّلع بها كل طرف وارد ذكره في الخطايب القرآني، أقصى كل طرف يسبب نتيجة عبر التعارضات الدرايماتيكية الحاكمة بين الأطراف المتصارعة، فإننا مضطرّون لأن نحادي كلياً تلك المفاهيم الشائعة والمتشابهة بشكل فريد جداً بظل الأبعاد اللاهوتية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون.

من الناحية التاريخية، نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة، مثّقت كلاهما من الخطايب القرآني، وليستا جزءاً منه. إننا مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي أشغال فيها اللاهوتيون والفقهاء ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل اجتياعي على النصوص القرآنية الموطن إلى كا

(*) من الواضح أن القرآن يستخدم عدة أساليب للتوصيل إلى هدفه، أي إلى نصية الرسالة ودحض جاهليّة أو معارضيّة. وعلم الأساليب يساعدنا على فهم هذه الأساليب وتشريّحها من الناحية اللغوية. وكذلك الأمر في ما يخص علم العلامات والرموز الذي هو أحد فروع علم الأساليب العاما. هذا العلم يكشف لنا عن بنية الخطاب الدينى ويبين لنا أن له خصوصية معينة تختلف عن كل أنواع الخطابات الأخرى.

(**) لا يرتب في مصطلحات علم الأساليب شديدًا اللفظية والوعورة، وبخاصّة بعد أن تفرّع هذا العلم إلى عدة فروع علم السيمبليكيات (علم العلامات والرموز)، وعلم الأماني (السيمبليكيات), وعلم العلامات والاشتراك في جملة المقدمة وضعت الأبحاث بينها أحياناً. وهي تدرس النص بطريقة تجريدية مزعجة لنا نحن الذين نعوزنا على جمالية النص الأدبي، ولكن لفكرة أنه يتخطى وتقطع أوصاله وتحويله إلى جملة هامدة تقريبا. ولكن عمليّة التشريحة وتفكيك هذه النص تكشف لنا عن البنية الداخلية للنص، وتكشف تركيبه لأول مرة، وله الأسس لمفهومية اللغوية التي استخدمت فيه من أجل إيضاح أو التأثير علينا إلى أقصى حد ممكن. وبالتالي ينبغي أن نصّر على العملية حتى النهاية.
يمكن أن ننتظر كل هذه العمليات بالتبادلات السامية (أو الدلالية، أو الرمزية)

(6) المصورد بذلك أن آيات القرآن تنوع من سياقها - أي من سياق القرآن ومحل القرن - لكى
تقوم في سياق آخر هو القرن الثاني أو الثلاثة أو الرابع للهجرة. ويتفق القهوة والمبرزون ذلك من أجل
خلع المشروعة الإسلامية على التفسير واللغة والشريعة وما يدعي بالمملكة الإسلامية الحي.
وهو يدعي حياً لأنه متواصل جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا. وهذه العملية التي لا تقيم بين حلفة القرآن وبين القرن
الثاني أو الثالث للهجرة هي التي يدعوها أركان بالتلاميع السامية أو الدلالية. ومن ثم، أنت توجهك بأن
التراث كل مقدس لمجرد أنها تمشي بالآيات القرآنية وتقومها في سياق كثري وسياسي آخر غير السياق
الذي ظهرت فيه لأوَّل مرة.

(1) من أجل التوسيع في هذه المسألة التي استعرضها بشكل سريع، أذكر مقالتي: "عن بازل تأثير آخر للظاهرة
الدينية: مثال على ذلك البرنامج العلمي الذي يتحدث عن كيفية الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام.
و هذه المقالة موجودة في كتابي الذي سيصدر باللغة العربية لاحقًا عنوانه: "التفكير في الإسلام اليوم.

M. Arkoun: "Vers une autre histoire du fait religieux: L'exemple du (Programme from Jahiliya to
Islam)." in: Pensée l'islam aujourd'hui.
الذاكرة الجماعية اليهودية والذاكرة الجماعية المسيحية المدعوتين هما أيضاً بالتراث الحيّ ( Tradition vivante) للتراث الحيّ، وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحيين. فكل طائفة تراثها الديني الذي يعتبر مقدسًا ومطلقاً ونهائياً...

في دراسات عديدة سابقة، كنت قد أستمتعت كثيراً وقاصعاً بين المكانتين اللغويتين للحفاظ القرآني، أقصدة: المكانة الشفهيّة، والمكانة الكتابية. فالمكانة الشفهيّة لها بروتوكولها الخاص في التواصل أو التوصيل، وتقاسد بها الأداء الشفهي من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية معيّنة، ومن خلال علاقات سيمبائية خاصة، وأدوتات، وآليّات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي إلى دفع فعل مباشرة عليه: إذا القبول وإما الرفض؟ إذا أنه يثير حماسة الجمهور المستمع وإما أنه يثير غضبه على الجمهور. وهناك مكانة المكتب أو القرآن كنص. ينبغي أن نعلم أن المكانة الشفهيّة للخطاب قد تأبّدت (أو ظلت على قيد الحياة) من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن من قبل المؤمنين. وكذلك تأبّدت من خلال الاستهادات المتكررة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية. ولكن هذين المسمّين من الاستخدام الشفهي يختلفان لغوياً عن المرة الشفهيّة الأوّلى حين تألق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنيّة، أو بالمقاطع والسور عليه سلسلة متابعة، أو وحدات متزاحة ومنفصلة على مدار عشرين عاماً. وهذا التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرّف عليه مهما فعل وهمها أخرى من بحوث. كان الرأى الإسلامي قد جمع الكثير من الأفكار القصيرة عن الأسباب، إذ يُعتقد بأنها دفعت إلى تبليغ هذه الآية أو تلك (هذا ما يُدعى بأسابيع النزول)، وإذا ما نظرنا إلى المصمم كنا هو عليه حاليًا، فإننا لا نستطيع حتى أن نطبع كلية النص طبقًا للترتب الكرونوغرافي (أي الزمني المتسلسل) لما أدعوه أنا شخصيًا بالوحدات النصية المتتابعة. وينبغي أن يستمر البحث إذا كان هناك أي أمل في العثور على مخطوطة مؤثرة أكثر قداً من النسخة التي نمتلكها حاليًا. ولكن منذ أن غفّرت الساحة الرسمية المغلفة أو النواة المتصلة بالمصمم نفسه، والمسلمون يعاضرون حتى إمكانية ترتب القرآن طبقًا للتسليسل.

(*) نلاحظ أن تكون يستخدم مصطلحاً أنسناً أو لغواً بدل المصطلح السمحان لأهواء، أي مصطلح آية، أو سورة. فكل آية هي عبارة عن وحدها نبئية، وكل سورة مسألة من عدد قليل أو أكثر من الوحدات النصية أو المعنية. من المعروف أن القرآن في صورته الحالية ليس مرتبًا بشكل تاريخي. وقد حاول المستشرقون ترتيب أياته سورة بشكل متسلسل وتاريخي، فلم نرى بين ثلاث مراحل مكّية مثلًا، وبين المراحل الكبيرة والمراحل الدقيقة. واعتمدوا على الأسلوب والمواضيع الدينية، والسياسة المطلوبة، من أجل إنجاز مثل هذا الترتيب التاريخي. ولكنه ليس موثوقًا كليًا، وتنطلق هناك ثنائية ونفعات.
الكرونولوجي للوحدات التفصيلية التي يصعب بالطبع تحديد توارييخها، وبالتالي ترتيبها(1).

إن مجرد التفكير بهذه الاحتمالية مرفوض من قبل جمهور المسلمين.

أما النص المكتوب فهو مقرر من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكل الإمام الذي لا يشترط ولا يجذب فيه، أو من خلال ما يدعو كبار المفسرين، على غرار الخوف، بالمقدمة التمهيدية للقرآن، أو من خلال المسلمات المقبولة من دون أن تخضع أبداً للنقاش. هناك تفسير أو قراءات لاهوتية، ووفقية، وصوفية، وحرية وباطنة للقرآن. وهي تفسيرات ناتجة عن التракتيف الفكري لكل ذهب من المذاهب الإسلامية (أي المذهب الشافعي، أو الشيعي الإمامي، أو الاسماعيلي، أو المعتزلة، أو الأشعرى، أو الحنبلي...).

ونلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم، في طريقة تفسيرهم وفهمهم، على المفسرين القدامى. ولن يحاول أي واحد منهم أبداً أن يفكّك، تاريخياً وفلسفيًا، نظام المسلمين أو البديعات المبتكرة منذ قرون عديدة بصفتها موقفاً دوغماتياً مقدماً أو مصوراً لما كنت قد دعوته بالعقل الإسلامي (انظر كتابي: نقد العقل الإسلامي)(2).

إذا كنا مجبورين على قراءة نص ما، فإننا نحتاج أولاً إلى نظرية عامة عن الشيء الذي ندعوه بالنص (3). وهذا ما أحاول أن أفعله الآن. هناك ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة، ويبيني أن نمزج بينها من أجل أن نتماشى مع المنظور الجديد للعقل الاستعلائي المستقبلي المنطقي حديثاً. وهو يختلف عن جميع الأشكال الاستيLOGICAL التي اتخذيها العقل سابقاً في جميع السياقات الثقافية المعروفة بما فيها العقل التكنولوجي، العلمي، القانوني، التلفزي المهمين حالياً على الغرب. هناك ثلاثة بروتوكلات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية - الأدبي، القراءة السيميائية، القراءة اللاهوتية - التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية - التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأولتين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما. وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا زالت(4).

(1) للمزيد من التوضيح في كيفية الاستخدام الشفهي للكتب المقدسة بشكل عام، أنظر الكتاب التالي للباحث وليام غراهام: الكلام الإلهي والكلام البشري في الإسلام المبكر: إعادة تفسير المصادر مع إشارة خاصة للحديث القديم، الصدر في لاهاي (هولندا) عام 1977.

(2) كان الباحث ستيفان مود مقرراً مهماً على نشر كتاب بعنوان: القرآن كنص. ليدلين، مطبعة بيرل، 1996. ولكنه لا يدمن في الواقع نظرية مناسبة لمنزل القرآن ضمن الخص الذي أقترحه أنت شخصياً.

مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسًا، وأقيد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينيفي تفكيكها ثقافيًا وفكريًا.

نتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته. وهنا نرى أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للمخطوطات الآية، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جداً بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل. وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط الثورة والانقلاب، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان للثنان تتمعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخصائص القرآنية، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية - الثقافية للشرق الأوسط القديم.

ويثبت هذا الصدد، يمكن القول إن سورة الكوفن تشكل ملفًا ساطعًا على ظاهرة التداخلية النصانية (la longue durée) من اعتبار المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل. وهو يعني به ما يلي: هناك أثر أو تأثير لا يمكن فهمه إلا إذا ما وضحنا داخل إطار المدة القصيرة أو المتوسطة (أي من عشر سنوات إلى مائة سنة مثلاً)، وإنما ينبغي أن نفهمها ضمن شريحة زمنية طويلة قد تصل إلى ألف سنة أو حتى ألفين أو ثلاثة آلاف سنة وربما أكثر. فمثلًا ظاهرة كالطائفة لا يمكن فهمها إلا إذا حرصنا م pomiئرنا بالعشرين أو الثلاثين عامًا الماضية. وظل الأمر نفسه عن ظاهرة العنصرية الموجودة في بعض البيئات الغربية حالياً. فلا يمكن فهمها إلا إذا عدننا إلى جذورها الأيديولوجية في القرن التاسع عشر. وهذا هو معنى تفسير الحاضر عن طريق الماضي. أما فيما يخص النص القرآني، فلا يمكن فهمه جيدًا إلا إذا موضوعنا داخل إطار المدة الطويلة للتاريخ، أي الذي تشمل ليس فقط الثورة والانقلاب وإنما أيضاً أدب الشرق الأوسط القديم.

( ) النداخلية النصانية هي الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي الذي احتارنا نحن. وهي تعني أن نصاً ما - كالنص القرآني مثلاً - قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كلاً من النص القرآني والنص الأدبي، بل وحتى ما قبل الثورة والانقلاب. وهذا ينطبق على هذه النصوص - أو مقاطع منها - مع النص القرآني، ويستوجب هذا الأمر حتى تصبح جزءًا لا يتجزأ منه. وهذا لا يعني التقبل كما يشير بعضهم، وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المتبادل الخلاق. ولذلك نجد في سورة واحدة - في سورة الكوفن - أصدأ واضحة لثلاثة أقسام سابقة هي: قصة أهل الكوفن المسيحية، والجملة غلاميش الأسبوعية، ورواية الإسكندر الكبير الآتيغية. هذا نجد ثلاث مربعات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني وموظفة فيه.
بوسانت الأزلي الفارستية. إن كل واحدة من هذه القصص مركبة تمامًا على قاعدة البنية السيميائية المذكورة أعلاه. وفي كل واحدة منها نلاحظ انطلاق البطل الذي سيتبع الرسالة يستخدم المعارة المتضمنة فيها ليغيّر مجرى الوجود البشري ومنعته النهائي باعتباره مرتبطًا بالله وتعاليمه. هنا نواجه الكثير من القضايا النظرية المتعلقة بالعالمات الببتولوجية لنظرية تاريخ الأشكال الأسلامية الأخرى (الجشتنات) ومجرياتها الببتولوجية، والمتعلقة أيضًا بمنهج النقد الأديبي، والنظرية السيميائية الخاصة بالمنشأ السينمائي، والمنشورات التي تمنحها التحديد الببتولوجي للإسلامية. وهو تحديد يشوه بما كثيرة مقتبسة في منح هذه الدراسة. فإن كل هذا المسائل النظرية مع مخاطرات التحيل، أو التقطيع، الفصل أو الوصل بين مختلف أحيان المعارة لذا يجتل إلى نتائج بعنوان واعتمادًا على أن يمّر مع بعضه البعض، ويعدّل ويُحَقَّب ضمن مسار طريق المعارة للعقل الاستدلالي المبتكر حالياً.

هناك القراءة الألمانية العمودية طبًا لمعاجم النزلي، أي نقول كلام الله من السماء إلى الأرض. وهناك القراءة الافتراضية، المكتبية، الوكلوية المفروضة من قبل النقد الشريجي الحديث، مع تركز خاص على التمثيلية الجذرية أو الراديكالية لكل شيء له علاقة بالوجود البشري، بما فيها الموضوعات الدينية. إذا فحص أمام هاتين الريتين، فكيف يكون بينهما؟ أو: كيف نفهم علاقة متنافضة بينهما؟ كان التفسير الإسلامي الوريدي قد حدد على العديد من الإشارات إلى القصص، والروايات، وأسماء الأشياء، والأبطال لأدبين الساعرين من مسارات وذاكرة جماعية خارجية بالنسبة للتراث العربي أو الغربي؟ (1). وهذا التحلي الشائع للمفسرين لم يؤثر في المكانة الألمانية للهوية. نقول ذلك على الرغم من أنه انغلب آراء مفسرين ضد استخدام الإسرائيليات أو اللجوء إليها.

في الواقع، إن مفهوم التاريخي كما بُرِّرها علم التاريخ الحديث نظرًا شكل ما ندعوها «مستحيل الكتيب» في بالنسبة للتفصيل التقليدي والفكر التاريخي القديم في آن معاً. فهما يختلفان عمومًا بين تمثيلية الأسلوبية والحقائق التاريخية المعزولة عن سياقاتها. ولذا، يُبدي أن بعض المعلقين أو الكتاب يحاولون الحد من التأثير القضائي أو القانوني للآيات التشريعية عن طريق القول بأنها أُوحِي بروح زمانها وتلبياً لاحتياجات ومتطلبات المجتمع العربي في زمن النبي. ويحبس رأي هؤلاء المفسرين، أو المجددين، فإن التفسير العلوي أو البراغماتي للآيات التشريعية لا ينبغي أن يؤدي إلى أي مراقبة للاهتمام الشرقي. إن كل تلك تناقضات الفكر الإسلامي المعاصر وترنيماته الإيديولوجية ونواصه العلمية.

中枢而武断地认为这一学科的出现是在这一时期，它旨在促进识字的书籍，并将其纳入、影响到其他学科。然而，这一学科的出现也使得人们对书籍和其他信息的接受和传播方式发生了变化。这一时期，书籍的印刷技术和出版业的发展，使得书籍的生产、传播和接受变得更加便捷和普及。这一学科的出现，是人类文明发展的一个重要里程碑，它为后来的科学和技术的发展奠定了基础。
لقد حاولت آنذاك أن أطلق النظريات الإنتربولوجية للعالمين كاردينير ولينتون على درس الفكر، والمجتمع والتاريخ في السياقات الإسلامية، من أن كانت الظاهرة القرآنية قد تبعت لأول مرة (٥). وأردت بذلك امتناعي مدى نجاح هذه النظريات، أو مدى صحتها ومتانتها عندما تُطلق على تراث غير التراث الأوروبي: أقصى التراث الإسلامي. ولا يُرى في أن أعمال الغزالي هي أقوى مثل يمكن اختياره من أجل القيام بهذا الاستكشاف نظري جديد. واليوم، ما يبحث أديان عن المشروع ذاته، ولكن مع إجراء بعض تعديلات والتصحيحات الضرورية التي تتطلبها (أو تفرضها) الإنتربولوجيا الثقافية واجتماعية. وأحد نصي منصراً، مرة أخرى، إلى أن أوقف الإنسان إلى الموقف الاجتماعي الذي وقفه المستشرقون من أي محاولة تحديد مهنية قد أقوم بها. إنهم يذرون مساقط النظريات والاستمومولوجية التي قد تكون في القواعد الاشتراكية، الأكاديمية، أن تكون فرضها على مجال الدراسات الإسلامية. فلم تظهر أي دراسة عن الغزالي أو عن أي مفكر آخر من حجمه ضمن الخط الذي أردته. لم تظهر أي دراسة تحدث عن تمُثيل الفكر والصالة العلمية المتجمعة للإشكالات الجديدة والمفاهيم المصلحة بمنظورات المعرفة الواقعة في مقالتي تلك. وهذا السبب، فإن المعرّف يعفو لأن علماء الإسلام الغربيين (أو المستشرقين) الذين اعتادوا على نقد النزعة المحافظة لدى المسلمين الخاضعين لهذه ثروت غير مفروض (أو الخاضعين للتقليد)، يغللون الشيء نفسه تمامًا عندما يتحدثون عن أشياء تخص الإنساني. إن هذه الممارسة «العلمية» لا تزال تؤثر في محاولات التقديرية للمفكرين المسلمين أو تحركها عن مقصدها. أقسم أنها تؤثر

محاولاتهم الهادفة إلى إدخال الفكر الإسلامي في الاهتمامات والمناقشات النظرية للنزعة النقديّة المعاصرة.

في ما يخص مقالتي الصادرة في عام 1973 عن الغزالي، أورد أن أقول بأنني أدخلت تعديلًا على العنوان. فلم يعد: «الوحي، الحقيقة، التاريخ»، وإنما أصبح: «الوحي، التاريخ، الحقيقة». ولهذا أصبح «التاريخ» في المنتصف ولم يعد في الأخير. لماذا فعلت ذلك؟ لأنه يوجد تفاعل مستمر بين فعاليات الذهن (أو الروح) والتأريخ. فالروح تحاول جاهدة أن توصل إلى الحقيقة وأن تشجّعها في التاريخ. ولكن هذه الفعالية تحصل تحت تأثير الوظيفة المعرّية أو الكاشفة للتاريخ، أقصد التاريخ الذي يجرّ الروح البشرية على الاعتراف بعذابها لمعرفة الخاطئة، والمعتقدات غير المُسيّرة عليها، والالتزامات الخطيرة، والخسائر الذاتية العاطفية، وإرادة القوة والهيبة، والرغبات المُلحة، أكثر مما هي ناتجة عما يقدّم يُبدّع عنده بمثابتها الحقيقة، والعدل، والطريق القوي.

إن التاريخ يجبر أو يضجّج حياة الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) الذين ليسوا واعين بصورة متواصلة بفعل أفكارهم الفردية والجماعية والآليات والانعكاسات. إن نصوص الوحي، وتعلّم الأنبياء، والكتب الثقيلة، والتفسير الأزديّ، والتأريخ (أي كتابة التاريخ)، وال.Chrome، والأديب، والأديبة، وعند كل هذه الأدوات الرسمية التي أنجزها الطاقة الجامعية، تؤثر وتتاثر في ما تدعو الطائفة وتستخدمه تحت اسم: «التاريخ الحي». بهذا المعنى، فإن التربة (المعنى الكبير والمثمثي للكلمة) هو الوعي الذي يلقي كل الحقيقة الناتجة عن التجربة الوجودية المشتركة لدى الطائفة (ال.Chrome) المختارة أو الرسيدة. ويعتقدون أن كل الحقيقة المُدمجة أو المُستوعبة في هذا التربة المثمثي الكبير هي بالضرورة مستمدة في الحقيقة العليا، المطلقة، الانطولوجية، الجوهرانية، السيرورية، محسّنة، مُثورة من قبل كلام الله المحتوي، وتجذيره في، يولد تصورًا عن الحقيقة مُختلفًا من الناحية النفسية عن التصور المحتوى من قبل الأنظمة المعرفيّة الحالية. وهو تصور عميق: آني، متغير، ونسيجي عن الحقيقة. وقد نقص هذا التصور منذ أن حصل الانقلاب من العقل الديني إلى العقل العلمي والفلسفي.

إن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الحديثة توجد الجدلية التاريخية اللامثيرة المشتركة

(ራ) يضع أركو كلمة أزديّة بين فسقي لأنها ليست أزديّة - أي مستويّة وصحّى - إلا من وجهة نظر أصحابها. فكل طائفة تنصّر سياسياً ترفض نفسها على المجتمع ككل بعثة الطائفة الواعدة الصحيحة.
١- هناك المثل العلمي المتمثل في اللغة، والتاريخ والفكر. هذا المثل يشتمل على مثل آخر كتبت له التأويل: (الوحي، التاريخ، الحقيقة)، وذلك بصفته حقيقةً. 

٢- وهناك المثل اللاهوتي - الفلسفي المتمثل في: (الإيمان، العقل، الحقيقة). يعنى القول بهذا الصدد ما يلي: إن الملاحظات القرآنية التي دارت حول هذا المثل منهجي لم تشمل على الوظيفة الكافية للغة والتاريخ، أو لم تحدثها بدقة. وأقبل بها بوضوح التي ترتب كأن اللاهوت يعنى أن يكون دراسة لتجليات الإيمان تحت ضغط تأريخ الحقيقة وتأثيراته.


٤- المثل التجربي (أي المبني على الملاحظة والاختيار): (العقل، المجتمع، سلطة، السيادة العليا). كان هذا المثل قد عرف في الفكر الإسلامي ونوسح تحت اسم: دين، دنيا، دولة؛ دين، مجتمع، حكومة (أو سياسة).

٥- المثل الأنثروبولوجي: (العنف، التقدير، الحقيقة). إن سورة التوبة تتم مثلاً متناً على دراسة هذا المثل كما تجسّد في القرآن. ولذلك فسوف ندرسها بعد قليل.

(*) هو كتاب سوف يقدم لاحقاً بالإكليزية، وهو أول كتاب يؤلفه أركون مباشرةً بهذه اللغة. ويريد من خلاله أن يثور نظريته الفكرية العامة. فنحن خطأ الآن عصر العولمة، وكذلك القرن الحادي والعشرين. فهل سيظهر عقل جديد، أو بالأحرى فكر جديد، يتجاوز الحداثة الكلاسيكية ويدخلنا في مرحلة ما بعد الحداثة؟ فيفت لست أعرف إذا كان يجب هذا المصطلح وإنما يفضل عليه مصطلح العقل الاستطلاعي المستقبلي.
من بين كل المواقف الفكرية المذكورة آنفا، نجح الفكر الإسلامي من القرن التاسع عشر في المحافظة على الوعي، وهو أنه يستتبع المساهمة في النقاش الدائم حولها من خلال تطبيقها على الدراسات الإسلامية. نحن نعلم كيف أن بعض محاولات طه حسين، وسلامة موسى، وعلي عبد الرازق قد ودّدت مناقشات مثيرة، ولكنها فشلت في تشكيل مدرسة للبحث، والتعليم، والفكر. وفي خلال الفترة المدفوعة بالعصر الليبرالي (1830 - 1940)، لم يصل النقد الفيلاجولوجي والتاريخي فقط إلى مستوى الدراسات التاريخية والأدبية واللغوية التي حصلت في أوروبا بين عامي 1700 و1900. كان العقل الذي ينقل المناقشة دائمًا من إطارها العلمي إلى إطارها اللاهوتي والأخلاقي الشرعي (أو إلى تقييم فيرونيكي في أخلاقيات نشر). ثم طرأ على الفكر الإسلامي أو العربي تغييرٌ بديعُ جدًا بعد عام 1945. وفرضت ذلك مختلفات النصوص الوطني أو القومي من أجل الحفاظ السياسي على الاستعمار. وهكذا راح الإيديولوجيون العرب أو المسلمون يرفضون بعض ما حصل من تقدم هنّ في مجالات هامة معتنقة أثناء العصر الليبرالي. راحوا يتنكرون لها باعتبار أنها نتاج الفكر والثقافة البورجوازية. وسيطر عندئذّ نموذج الدعوة للفكر الملتزم، وهو نموذج مستورد من قبل البعثيين الماركسين. وظل مصطنعًا حتى حُدّ محله النموذج الإسلامي المذاعف عنه حاليًا من قبل الحركات الأصولية.

نحن نعلم مدى التوسع أو الانتشار السوسيولوجي السريع الذي حققه ذلك الإطار الآيديولوجي/السياسي من الفكر خلال الثلاثين عاماً الماضية. وقد رافقه ظهور فئات اجتماعية جديدة تحت ضغط التزايد الديمغرافي، وكذلك الضغوطات الاقتصادية والسيرة. ولهما يبدو أن أكثر من أي وقت مضى أن نحول المخايل الاجتماعي - السياسي الهما جبارًا عن التصورات والقيم الشعبوية، إلى العقلانية العلمية والأخلاقية. وذلك لأن نقل الحرفية الجديدة والمواقف العقلية التي تطلبتها لا يتطلب بشكل صحيح في المدارس العربية أو الإسلامية، ناهيك عن العقبات الآيديولوجية التي تشتهرها وسائل الإعلام والثقافة الرسمية.
العنف، التقديس، الحقيقة

ذكرت فيما سبق أنني أريد دراسة موضوعين كبيرين: كيفية الخلافات الوراثية، وقوة
الدين الإسلامي. هذه الموضوعين هما: التركيبة المجازية للخطاب الوراثي، وقوة
الدين والتعزية، والحقيقة.

تُمكن ثلاث قوى متداخلة ومتنازلة. وهي قوي تتحكّم بفصلة معنى أو (بشكل المعنى).
بعدد المشروعة المعتمدة في الخلاف الديني، كما هو متجدد في القرآن والكتب.

المعكوس الآخر. لقد كرست وقناً كبيرًا جداً، وكذلك طاقة كبيرة لبلاورة هذه المفارقات
مهماً شفهياً، ودلالًا من خلال المجازات التي ألقاها في زوايا العالم الأربع (في:
أمريكا، وأوروبا، وإفريقيا وأسيا). وهذا ما نجده في إنجاز هذه المشروعة كتابة.
وهكذا نرى أن أدفأ بعض تلاميذ المبارك في
هؤلاء الأ jeden، ولكنها كانت لشرح منهم دائماً نفس الجواب: المسلمون يعراضون دراسة
محددة من خلال المفاهيم المعترفة "خطرة" في ظل النخال الآيديولوجي الحالي.
لا: إن

بعض المسلمين يقبلون بالمناهج الجديدة الاستكشافية، ولكنهم يجدون من الصعب جداً

بجرؤ هذه الدراسات الجاذبة في الوقت المخصص لإعداد أطروحة دكتوراه.

بدراسة للمثل المعروف "عند تقديس، حقيقة، تستطيع أن نذهب بعيداً أكثر

في محاولة رؤية الفيما في "الألم في الفيما" الضخم والمترّكز في الفكر الإسلامي الممّول

معاصر. ويقصد بالفتي فييف الضخم هذا الكشف عن تاريخية الخلاف الديني مع

انه تتمكن من الفيما التاريخي الأكثر عمومية وشمولية. تتعالم أن مسألة التاريخية أخذت

مكعباً مرئيًا بالنسبة للفكر الحديث بدأ من القرن الثامن عشر. وهي تحلل في حقاً إلى

ممارسات التبسيطة للخليج القدسي بصفته علماً شاملًا داخل العلماء الاجتماعية، ثم إلى تأثير

هذا العلم على البحث الفلسفي، ونقتضى بذلك تأثيره على فلنوك (1688 - 1744).

(5) فلنوك: هو أول مفكر في العالم بيلور مفهوم التاريخية، أي ينص على أن البشر هم الذين

يصرون التاريخ، وليس على أن لغة العالم هي مستوى، ولبعلاو، للتاريخ كله بديري من أقصى إلى

أقل. وقد اعتذر له بذلك فيما بعد كل من هينيل وكروشون. ولكن أصحاب الإبتكار لم تتوقف

عن هذا الحد. فقد رفض أن تكون فكرة الحضارة قد أُوجّهت لليزا، وقال بأن أفضل طريق

لدراسة التاريخ الديني هي الطرق البديلة الحرة، منهجية المقارنة بين مختلف الحضارات

التي شهدتها البشرية تشبه المنهجية التجريبية في العالم الطبقي. وعلم طريق دراستنا لتطوير اللغة

تظهر لنا التحولات الاجتماعية التي أثرت على الشعوب. فاللغة هي مسألة الشعب، ولذا ينبغي

تأليف قاموس لغة إنسانية ليُبدع المدخل التاريخية المذعوبة التي مزج بها الشعب منذ قديم

الأزمان وحتى اليوم، ولكن حتى تأليف فلنوك كانت لها محدوديتها، فهو يقول مثلاً بأن الدين
وعلى هيردنر (5) (1744 - 1803)، وديتلي (1833 - 1911)، وهيدغر (1889 - 1976)، وجان بول سارتر، وريمون آرون، وويل ريكور، وأخرين عديدين. إن مجرد ذكر هذا الخط الفكري المتمثّل بكل هؤلاء المفكّرين الأوروبيين ونحن نتحدث عن القرآن، يصفه وحيًا يعني الكفر أو الإلحاد بالنسبة لكل هؤلاء المسلمين. أنهم المسلمين الذين لا يستطيعون أن يفهموا الفكرة التالية: إن التأسيس لبيعة أبتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا يوجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعو به الموعود أو أي مستوي من مستوياته خارج تأسيس إباحته، ونتوّر معًا أو نموّه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ كما شرحنا ذلك آليًا. ينبغي أن أكّر هنا مرة أخرى ما يلي: إن التأسيس أصبحت "اللامفّكر فيه" الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تأسيسي واضح جدًا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد التعولت عام 848م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة. ثم تلاه ورسخه رد الفعل القادري، وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تتبلط على علم الكلام المعتزل وبدخصة ما يتعلق منه بالإرث القائلية بخلق القرآن. وقد سارت على نهج التأسيس جمه الأنظمة السياسية التي تعاونت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وبالتالي، فإن هذا المفهّم فيه متوّلد عن الدعم السياسي للإسلام "الإرثذوكي" في جميع نحه: السبّسة، والشيوعية الإمامية أو الإسماعيلة أو الخارجية.

ماذا يعني التأسيس؟ إنها تعني أساسًا أن حديثًا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التراكيب الإيديولوجية. ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يكون لنا إلى ممارسين علميين مختصرين. إننا قدنا

= المسيحية هو وحده الموحي به إلهيًا، أما ما عداه فهو من صنع البشر!! ولكن ربما كانت له أغدارًا. فقد عاش في مجتمع كان تهيمن عليه العقدة المسيحية بشكل مطلق. (5) أما هيردنر Herder فقد أشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية، وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان. فكان شعب يتحلّب أن يرى أتراك شئ كوني أو مطلق لأن يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، ولن يكون أي شيء متولد عن الدعم السياسي للإسلام "الإرثذوكي" في جميع نحه: السبّسة، والشيوعية الإمامية أو الإسماعيلة أو الخارجية. (5) وأما ديتلي Dilthey فهو فيلسوف ومؤرخ ألماني. وكان أحد المفكّرين الأولين الذين ساهموا في

بطرول العلوم الإنسانية التي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية. وقد أوضح علم التاريخ أهمية كريزي داخل العلوم الإنسانية، وكان على رأس الحركة التاريخية الألمانية. وقد قلت موقف المباني والمباني ورأيي أن يحمل الموقف العلمي محلاً. وهذا دليل على تعلقنا التاريخية الوعظية المحوسية. ولكن لولا تأثير العلوم الطبيعية أو الفيزيائية لما استطاع أن يتذكّر مثل هذا الموقف المقدم في زمانه.
بما في التاريخية الوضعية، وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشري نفسه، أي
عقل البشري الذي لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي - التاريخي (أو عن جذوره
اجتماعية - التاريخية).

كانت النزعة التاريخية الوضعية قد فرضت وجهة نظرها ولا تزال تفرضها حتى الآن
على النحو التالي: وحدها الأحداث، أو الوقائع، أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقةً والذين
ذُكِّرت على وجوهم وثائق صحيحة، يمكن أن يُقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي. وهذا
يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تتحرك الخطاب الاجتماعي أو تنطرَن من
ساحة علم التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العقائد والتصورات هي قوى حاسمة
تغذي الديناميكية التاريخية وتدعمها. إن النمط الوضعي للعقل قد تجاهل أو أساء فهم
هيئة التأريخية للعقل. أقصى الخيال بصفته ملكة شغالة في كل الشواهد والفيدا،
ويؤدي السياسة؛ وأيضا الخيال بيضه وعاء لاحتواء المعطيات والتصورات الجماعية التي
تعترض دورها كخليال اجتماعي. وقد فعل التفسير الحركي الإسلامي والإسلامي والإسلامي
شبيها مشابها للتاريخ الوضعية عندما رفض المجاز والوظيفة الرمزية. نقول ذلك على الرغم
من أنهما يستلافات اللغوية الأكثر إبداعية وديناميكية، والتي هي مستخدمة بشكل
خصوص في الخطاب[_]لدين _ب_[_].

إن إعادة التفكير في مسألة الوضعية من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية
ضد التاريخية الوضعية الضيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادرا على المساهمة
في إعادة التقييم الحديثة الحالية بشكل مفهوم. كما وسعته قادرا على إعادة اكتشاف
نساء الصناعة الاستباقي أو الريادية للفكر الديني، وكذلك الاستجابة المفهومية المعلقة
بصبر البالوعة والخطاب النموذجي أيضاً (أقول ذلك وأننا أفكارنا هنا بأعمال ابن سينا وأعمال ابن
رمضان في آن معا) .

إن سورة النزوة توفر لنا أفضل مناسبة لكي نعيد تقييم موقف الوحي على طريق أخذ
يُعده التاريخي بين الاعتراب، وليس فقط كشيء متعلق، جوهري، أزلي، أدي، يقف عالياً
 فوق التاريخ البشري، على الرغم من أنه أرسل لهذته وقائدة على هذه الأرض. فمن
خلال أساليبها، ولهجتها الجديدية حادة، وموضوعاتها الاجتماعية والرومانسية،
وكذلك طولها، يُبين لنا هذه السورة كيف أن الطلعة الجديدة الوليدة قد انخرُطت، بعد فتح
مكة، في عملية بناء المؤسسات. وهي تستطيع أن تناقش العقود أو الاتفاقيات الموقعة سابقاً
مع الفئات المعنوية وتفشّى عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل
هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله (نذكر هذا الصدد الآيات الخمس الأولى
من السورة، عملاً بأن الآية الخامسة تدعى بآية السيف). أما البدو (الأعراب) الذين يرفضون
المشاركة في الحرب العادلة (أي الجهاد) في مملكون في سبيل الله، فقد أدناهم بقوة في تلك

49
السورة. وأما أهل الكتاب فقد أعجزوا واجبروا على دفع الجزية. وهكذا تم تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسياً ولاهوتيًا. ويبدو الخط (أو الحز) الفاصل بينهما دينناً من حيث المبدأ، ولكن في الواقع سياسى. وحدهم أولئك الذين عادوا إلى الله أو تابوا (أي استسلموا و خضعوا للقوة المعنوية السياسي للكلمة)، وأدوا الصلاة مع الطاعة الجديدة، يتم الاعتراف بهم كأعضاء كامليين في هذه الطائفة المعودة بالنجاة في الدار الأخيرة. لا بل يُسمى لهم في الواقع بالتمثيل بالمكانة الاجتماعية والحماية؛ أي التمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المتصرفة.

يشترك بشكل أكثر ملامح هذه التاريخية الموضحة صراحة على مدار السورة التاسعة، أقصى سورة الثورة فهي تشكّل في آن معاً كل الأشياء التالية: التاريخ الحديدي أو الوقائي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (أقصى الجماعة التي تشكلت بين عامي 110 و123م). كما وتشكل هذه التاريخية دينامية الميزات الخاصة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك وتشكل وعي الأسطوري التاريخ القادر على مفصلة التاريخ الأرثمي المحسوس أو ربطه بالثورة المثلى والمقدس للنجزة في الدار الأخيرة. وهذا التاريخ المثالي المقصود هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرثمي المدعو إسلامياً حتى يومنا هذا. أقول ذلك فهناك بعض من يدوي التاريخ الحالي للجماعات الإسلامية إلى الديناميكية المتكورة لهذا الوعي. ولكن إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلق صيغة تعاليم والترقيق على التاريخ الأرثمي الأكثر دينية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغي أن يتساوى الظروف الراديكالية للأحداث التي أتخذت كحجة أو كجعة لظهوره. بمعنى آخر، ينبغي أن نفكّر جيداً بالتفاوت الكائن بين الظروف الأولية التي حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التي لا تُستندّ للوعي الأسطوري - التاريخ الذي يتغذى منها.

إن وجهة النظر هذه تبدو لنا حاسمة بالنسبة لكل تقدير قد تقوم به النصوص الدينية.

(1) ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن الأحداث التي حصلت والتي تتحدث عنها سورة الثورة بشكل تلخيصي أو ترضي في أحداث تاريخية أرضية حصلت بالفعل. ولكن بعد أن خلّى عليها الخطاب القرآني صيغة العملي ووضعتها من المستوى الأرضي إلى المستوى القرآني عن طريق ربطها بإرادة الله ومشيئته أصبحت مقدسة. ولهذا فقد كانت طابعها الأرضي، أي التاريخي، وبخاصة بعد أن مزّتها الزمن المطلوب، بل وتركبت عليها أقداس الزمن إذا جاز التعبير. ولم تعد تنصّ تاريخية، ولقد على لحما نحن التأثير. لقد طُمست تاريخيتها كلياً عن طريق هذه الخطاب الدينى التأسيسي: أن الخطاب القرآني وتلك إلا إذا يتم في فترة الفكر الجماعي الداخلي لكي يتوضع في حفظ القرآن، وأي، ينبغي أن تفهم كوا لجزء في الزمن عميقاً إلى الوراء لكي لا تكن القيمة التحررية لعمل المؤلّفين، وبخاصة إذا كانوا يشترون تماماً على المنهجية التاريخية: أي منهجية الخطر الإشكالي في الأعمق...
تاسبكة، تم بشكل أخصّ لسورة التوبة. لذا سورة التوبة على وجه الخصوص؟ لأن
دنينو، والمتعاري، والسياسي، والطرف، العبار، يقاس التدخل الإلهي إلى مجرد
تبيهات أو أوامر قاطعة. ولكن يبقى مع ذلك ما بين الإلهية المتجددة في
سورة تتضمن التضطهادات المشائكة بين كل حقيقة وبين الزمن. والمقصود هنا الزمن
التجديد المشبّع من قبل الزمن المحدود للحياة الأرضية. ولكن هذا الزمن مرتبطة (أو
منفصل) كلاً مع الزمن المحدود للحياة الأبدية. وهكذا نجد أن الزمن السماوي (أو
الإلهي) يقدّم الإطار والمرجعية الإجبارية للزمن الأرضي، بلغه متعة معاشي، وليس فقط
منهما لا لاهوتياً ولا فاضياً. إن الزمن الإلهي زمن مولي، يعني أن كل لحظة من الفترة
معاشية ملموسة بحضارته الذي يكتمل، ويحاكي، ويصرف أو يمارس فعله في القرآن. ثم
تحيّن هذه اللحظة أو تُجمّد لاحقًا في «قلب» كلاً من يمارس الشعائر الدينية يوميًا، أو
يمارس التأمل، أو ذكر تأييض النجاة، أو التلاوة الشعاعية للكلام الموحى، أو السلوك
الأخلاق والشرعيّ المطبق للأحكام العياشيّة المنصوص عليها من قبل الله.
هكذا نفهم سبب الفتاهم والتأويلات الخيالية أو الوهمية التي تُكتسب ومن القرن
التاريخية الوضيعة. فهي لا تهم إلا بالزمن الكرونولوجي للوقائع والأحداث. 
رقصة من الأحداث التي جرت في تلك الفترة وسير الشخصيات الأساسية كما يُحذى أن يحقق أن
ويكتب المؤرخ «الحدث». أكتب المؤرخ المقطوع عن الإطار الزمني الوجودي للإدراك أو
ترسم النسر من قبل القرآن، ثم بشكل أعم من قبلي الكتابات المقدسة للتراث الدينية الحي.
إن القراءة التاريخية الوضيعة إذ تُفعل ذلك، تُنفّذ أن تتفاوت إلى تلك التاريخية
الوثيقة المُفهومة والمباشرة كونها عبارة عن إقامة علاقة مع الحقيقة. وهي علاقة مُتعشة

(ُ) المنهجية الوضيعة المفرطة في علميتها أو علميتها لا تُعترف إلا بما هو عُموم يمكن التأكد منه بلمس
اليه. وهي لا تُذكر إلا للوقائع التي حصلت بالفعل تاريخياً أو نبت علواً، أم الخيات والتصوّرات
التي تعبر رؤوس البشر، والتي قد يعيشون عليها قرآً وقرآنًا، فهي في نظر أي شيء وهمية لا تستحق
الباحث ب الموضوع، وهو تدومه بالخيل، غريب عليها تماماً. فأجل المؤمن
عاشت على تصورات القيادة، والبعث، ويوح النص، والذبح، والنهائي طية قرون وقرآن ليس فقط في
الجهة الإسلامية، وإنما أيضا في الجهة المسيحية. والنازل، ألا تستحق هذه التصورات التي شغلت أذهان
الناس إلى مثل هذا الحفر أن تتجاوز المجهودية الوضيعة في علم
التاريخ، ولكن من دون أن تنكر الإيجابياتها أو ل=$((()))
كان المؤرخ الفرنسي المعروف: جان ديليمو، قد أصدر مؤخراً كتابًا كبيرًا عن تاريخ الحج، أي كيف تضمن أوفرامين المساجد الجملة منذ أقدم
العصور وحتى اليوم. وهكذا نجد أن تصورات البشر الخيالية أصبحت مادّة لكتابة التاريخ، بل وهم كبار
المؤرخين. 

النوع: جان ديليمو، تاريخ الحج، الجزء الأول، عنوان: دار النعم، تهم، الجزء الثاني أنوان.

أو مجادلة باستمرار من قِبَل الزمن المطلق للتجربة الدينية، وذلك في مقابل الزمن المتشابكي، والمحدود للوجود الدنيوي (أي الزمن السياسي، أو الزمن الاجتماعي، أو الزمن العادي). إنه يضيف أيضاً أن كلا الزمنين متداخلان ويوحدان الخلط بين الذرتين للديني، والسياسي والاجتماعي، أي ما دعته الدالات الثلاثة في اللغة العربية: دين، دين، دين، دين دين دين، دين دين دين، دوله. وبدلاً من أن يعيد التفكير في الحدود الفاصلة والأماكن الوارفة بين هذتين الثلاثين بعد قرون طويلة من الخلط بينهما، فإن الإسلام المدعو حديثاً قد أصبح المقال لتأميم المسلمين من قبل الدولة. وهذا ما أدى إلى تضخّم الذهوب السياسية التي تحلّ الأتال إلى احتكار السيطرة على العامل الديني من أجل نسق الوضوح أو الفضاح في مشروعية الأنظمة السياسية.

أما في الأنظمة العلمانية والدينيوية الأوروبية حيث يتأثر نظام الدولة بين السياسي والديني، فإننا نلاحظ أن الزمن الكرونيولوجي، أو الزمن الاقتصادي المحسوب بمعيار الربح والخسارة، قد رمي في ساحة الحياة الخاصة لكل وعي ذلك الزمن المتأرجح للأمر في النجاح (أي الزمن الأخر)، ويُ ينبغي أن يُمْتعِل إلى ذلك أن هذا الزمن الاخر هو ذاته مُتَّطَّل على من قبل أنواع مختلفة من الأساطير. ويتمْعَن على علم النفس التاريخي والتفسير الحديث أن يُحُدّد نوعية هذه الأساطير.

واليوم، نلاحظ أن الزمن القراطي مفتّث ومكسوس إلى العديد من الأزمات الاجتماعية واللابيدولوجيا التي تشتهر في خصائص واحدة: وهي أنها جميعها تفرّغ (أو تحذف) تأريخية الحقيقة المعاصرة في تجربة الإنسان مع الأشياء أو مع التقديس. كما تحذف في الوقت ذاته تأريخية التفسير الفوضوي الذي يبرأ إلى بيئة عشوائي الحركيّون الأصوليّون من أجل تأسيس نظام سياسي متعّصّب بالإسلاميّة تعصّباً. إن الاعتباط أو التفسير الذي يمارسه هؤلاء في تلاعبهم يتفسّر القرآن يكمن في لامبالاتهم الكلمة بالبحث اللاهوتي الممارس على هيئة «فهم الإيمان على مملك التجهيز مع الزمن»، وهذا هو تعريف اللاهوتي الفرنسي المعاصر م. د. شينو (M. D. Chenu) للإيمان. كما ويكمن هذا الاعتباط التفسيري في جهل الحركيّين الأصوليّين بالشروط الفكرية والعلمية والاستدلالية المنطقيّة لكل عمل تفسيري أو مبادرة تفسيريّة. وتُقصّب بمصطلح «الاستدلالية المنطقيّة» هنا مشروعية استخدام المحاولات المختلفة والمتعارضة في المناظر اللاهوتيّة.

(1895 - 1990)، وقد لعب دورًا كبيرًا في تجديد اللاهوت المكنسي لكي يتاحة مع روح العصور الحديقة. وهذا هو معنى كلمته القائلة بأن التغليب الصحيح هو أن تفهم الإيمان على مملك التجهيز مع الزمن. يعني أنه يُمكن أن تؤمَّن اليوم أو أن تعيش الإنسان على طريق العصور الوسطى مثلاً. فالظروف تغيرت والعصور تغيرت، وبالتالي نحن بحاجة إلى إيمان جديد أقل قسرية وإكرامية، أو شكلانية شعاعية، من إيمان العصور السابقة.
في ما يخص التفسير القرآني، أحب أن أقول القاريء هنا إلى الكتاب الموضوع جماعياً من قبل أ. درين، فاريورم وأشغيات تحت عنوان: القرآن: التأويل التكويني (أو تونيدي) (6)، ولن يكون لنا أن نتحدث اليوم عن شهود نوع من التفسير الفوضوي كذا الذي دلبه قلة الرهبان المسيحيين المقيمين في منطقة بريزوري في الجزائر. فقد استهدفوا لذة التاسع والعشرين من سورة النبوة من أجل إضفاء "المشروعية" على ذلك العمل لإرجاعي المضاد لكل ما علمنا إياه القرآن عن أهل الكتاب. كذلك قلة الرئيس السادات، فقد فعلوا شيء نفسه. وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نهمل هذا "التفسير" لكي نرحب أنفسنا وتخلص من أنحرافات الجهل وضيورنا متزايدة. وهذا ما يفعله جمهور المسلمين المعاصرين عندما يقولون لك بأن أعمال العنف التي ترتكبها المتطرفون لا يمكن أن تؤثر في مجمل المجتمع الذي يتبعه إليه، ولا في الرسالة القرآنية التي يزعمون أنها يستخدمونها أو ينتمون إليها. على العكس، ينبغي أن نأخذ على مجمل الجهد هذه التفسيرات ونحبسها بالحرص. وينفي أن ندمجها داخل الاستخدامات الاجتماعية والدينية. السياسية من أجل تعميق التحليل التكويني أو تجذيره بشكل أكثر. وأصدق به تحليل العلاقات الكائنة بين العنف، والتقدير والحقيقة. وعندئذ تصبح المسالمة الأساسية هي التالية: كيف يشكل الخطاب الدينى المعني بالنسبة لمختلف أنواع الناس الذين يستخدمونه شفهية الذروة العلية للمشروعية؟ نسأل ذلك ونحن نعلم أن طريقة تعبيره أو تركيزه للمعنى نضع فوق كل احتجاج أو مناقشة، وتطبق بالنوايا طاعة مباشرة، عقوبة، وأداء أقوال دليلة بكل وحيدة مغيرة أو مغيرة في الحب.

وهناك سؤال ثانٍ يتولد عن الأول: كيف يُمكن أن نعبر الناس على أن يحضموا في علاقتهم مع المعنى التمييز الثابت، ولكن الحاضر، بين المعنى وأثر المعنى، إذا ما علمنا أن هذا الأخير كان قد رُفع من قِبل الخطاب الدينى، ثم تم تدعيه من قبل خطاب تمثليزقات الكلاسيكية؟ أي تم ترسيخه وتدعيه بصفته جوهرياً، مصوًّا، مقدّساً، يعلّي على كل المشروطات الظرفية للثقة، والتاريخ، والذاكرة الثقافية الجماعية. وهي مماثلات تمارس دورها داخل المثلثات السبعة المذكورة آنفاً والخاصة بكل تشكيلة (أو مفصصة) للمعنى.

إن الفكر الحديث يمارس الذي يشير إلى المعنى البشري على ما يدعو بالمعنى الشائع أو المعنى الصائب من خلال الشيء التالي: وهو أنه يؤسّل (7) كل عملية إنتاج للمعنى، وذلك عن


(6) كنت قد ترجمت المصطلح الفرنسي Problématisation بالأشكالية وأما الفعل فهو أشكال، يُؤكّل

(7) يُؤكّل Problémauser الخطاب الدينى تعني بالضبط: الكشف عن تاريخه أو نزع البداية عنه. فنحن نعتقد جميعاً أننا نفهم القرآن ونعرف ما هو لمجرد أننا ولدنا في إسلام، أو نعرف الإنجيل لأننا ولدنا في إشارة.
طريق التناول عن الآليات اللغوية، والمقترحات، والإكراهات المختلفة التي تجعل
أي شكل من أشكال المعنى أو مضمونه عابرًا، أو ظرفيأ، أو صدفية، أو متزامنًا، أو قابلاً
للبرهة على صحته أو خاتمه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجعل هذا التناول الفلسفي
للتن ank حول المعنى وآثار المعنى.

كان علم العلاقات أو الدلالات البنية قد اعتقد بإمكانية استخدام نزعية تربوية أكثر
كفاءة من أجل أن يتعلل العدد الأكبر من الناس يُشاطرونها الشكل المنهجي. وهذا الشكل هو
الذي يُمكننا من ألا نعتبر آثار المعنى ببطيئة المعنى الجوهري والموضوع لمجرد أنه متجدّد
في انطولوجيا مُعترف داخل الوحي أو مؤسسّة عقلانية داخل ميتافيزيقيا ما أو نظام
ميتافيزيقي معين. فالواقع أننا إذا ما تخفّصنا الأمور جيدًا، فإنه نرى أن هذا المعنى الموثوق
ليس في الحقيقة إلا عبرة عن آثار معنى مغبرة طبّيًا للفعّالات المعقدة الكائن بين المؤلف –
الناظر للخطاب/ النص، وبين القارئ، الذي وُجه إلى هذا الخطاب أو هذا النص (انظر ما
كتبناه عن «العقلانية المركبة أو المنطقية المركزية»). فنحن لا نزال نخطف في المناقشات
التجرديّة الدائرة حول موت المؤلف وتالشي مقاسده في المعنى بصفته ذاتًا قادرة على
الإبداع.**. كما ولا نزال نخطف في الفروق المعنويّة المعمّقة عن طريق تدفق الذاتيات
الفوضوية للقراء الموجبة إلى هذه التخصص (ولكن هل هي ذاتيات تستعصي السيطرة
عليها؟). كما وأننا لا نزال نخطف في المناقشات الدائرة حول صيادة إرادات القوة والهمة
المرتبطة بالاستخدامات الأكثر شعوبًا للخطاب المتعلق بالبحث المتعلق والحذر (بالمعنى
الأسطروطيولوجي لكلمة حذر). وأقصد به الخطاب المتواضع، والتساؤلي، والباحث

مسحية... الخ. ولكننا في الواقع لا نعرف شيئا. إن ما نعرفه هو الصورة التقليدية المتوازنة
عنة آباؤنا عند مئات السنين. ولكننا نجهل كليّاً المعنى التاريخية به، أي كيف تشكّل لأول
مرة، وضمن أية ظروف، وما علاقتنا بالظروف التاريخية التي ظهر فيها، الخ. كل هذا نجهل
هناك عرفة له تاريخية. إنها عرفة عابدية، طفيفة ومغروسة بالدرجة الأولى.
M. Arkon: (**) النص الذي يشير إليه أركون وارد في كتابه: مقالات في الفكر الإسلامي (بالفرنسية):
«Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique», In: Essais sur la pensée islamique,

(****) يشير أركون هنا إلى الشعار الذي رفعه البنية (وبخاصة فوكون) حول موت المؤلف، أو عدم وجود
مؤلف بالمعنى التقليدي المعنى لهذه الكلمة. فأي نص خصيتمن من قبل عدة مؤلفين وليس من قبل مؤلف
واحد يضع اسمه عليه، لأنه متثرج بتحت عهد نصوص سابقة عليه وليس مغلوفًا من العدم. وكما رأينا،
هناك داخلية مقارنة، صرفة أو ضريبية، في كل نص. وبالتالي، فقد نرى عندما نكتب نص ما
وضع اسمه عليه ما خلقناه من العدم... في الواقع أننا مثليًّن عندما نكتب بكل ما كنا قد كنا
سابقًا وناقلًا ما يُحوِّلنا إلى كلام شفهي عن نفس الموضوع. وبالتالي، فلا ينبغي أن نظفَّن كثیرًا بالكلمة
مؤلفة. فربما كان المؤلف جماعيًا لا فردًا. على هذا النحو باللغة البنية في حذف المؤلف أو إعدامه.
بستمرار عن المعنى من أجل تجاوز آثار المعنى. أصف إلى ذلك أن المبدأ الديموقراطي
ذي يحمي حق كل فرد/ مواطن في فرض «اختلاسه» عن طريق اتخاذ موقف القبول
و الخس، أو الرفض والإكراه في كل مناقصة، قد يؤدي في سياقات إجتماعية تفاعلية ولغوية
عديدة إلى تكاثر الفوقي المعنى والفتيلي الفوضوي أو الفتنان في كل مكان يسري فيه
نص الدستور التأسيسي ويفرض نفسه كمرحلة إيجابية، أي كمرحلة إيجابية هادفة إلى
تفصيل بين الفرقين المتصارعين على فرض «المعنى الحقيقي» وتحقيق انتصاره من حيث
المبدأ، هذا في حين أن الأمر يتعلق في الواقع بأندلاع السلطة المطلقة أو محاولة التوسل
بها. وكل الأساتذة المحاضرين المعادين على التوسل إلى جمهور عدد ومتنوع يعوزون
مدى أهمية هذه العقبات التي هي إستراتيجية وسياسية واجتماعية في أن معها. وهي عقبات
تفت في وجه كل تواصل ناجح بين المحاضر والجمهور أو تعرقله. أقدم التواصل الناجح
حول القضايا التي أثيرها هنا انطلاقاً من تجربتي الشخصية كناشئ ومحاضر.

إذا ما أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار كل هذه المعانيات، فإن قراءة سورة النبأة، أو أي
نص آخر يقتضي نفسه كنص تأسيسي، لا يمكن بعد الآن أن تعرض نفسها كمحاولة
لاستخلاص المعنى الحقيقي، وهادئة عواطف على ذلك إلى تأسيس الأطار المعرفي الذي
ينطوي بناء الأحكام الأخلاقية، والقانونية الفقهية، والروحية والسياسية. ولكن هنا أيضاً
يتبقي صراع آخر: فالمؤمنون ينتمون ما أن يقدمو له هذا المعنى الحقيقي، بل ويطلبون به بشكل
فظيع. لماذا؟ لأن هذا المعنى هو الذي يضيء له كل وجوده، شخصي وكمل تصرفاته داخل
نظامه وفي مواجهة العالم. كما يبره تصرفاته ويحقق له الأمان والأطمئن. إن الأمر
يمثل هذا الألوانية وجودية ملمحة لا يمكن أن تتポート نتائج البحث العلمي البطيء بطيئته،
وغير المضمون، بل وحتى التفسيري أو التدريبي. وأقصى بالبحث العلمي هنا تحوّرات علم
تأوّل الحديث والمقدرات المتشابه بالمقدرات. وبالتالي فإن هذه الحاجة
بوجودية الملمحة سوف تفرض بالضرورة الأولية العملية للتفاعل الفوضوي أو الفتنان، وهو
تفسير ترويقي مركب من عناصر متفرقة من هنا وهناك. وهو الذي يغذي الانقسامات
سياسية، ويقود التفاوتات الثقافية والفكرية بين أبناء المجتمع الواحد أو يزيد منها. كما انه
سُدُرَ من عملية السيطرة النقدي على المخالي الإجتماعي. وسُدُر أيضاً عملية الخروج
متعقل خارج نطاق الوظائف الاستثمارية الملازمة خلال التاريخ لكل دين من الأديان.
وأقصى بالخروج المتعقل أو «العفون في خروج»، ذلك البحث التأويلي الذي يوضح المعنى
ناعم للذين. فالذين يجدون بضرورة إلى الرفع من شأن كرامته الشخصي البشري، ولكنه
من جهة أخرى بشكل ذروة مقدسة مثلاً تحته من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أو الحركيين
سياسياً) الذين يخضعون تحيين (أو تجديد) هذا الرفع من شأن الكرامة الإنسانية إلى
بادرات القوة والهيبة (وهنا تلفت بالمثل: الروح، مجتمع، سلطة / أو سيادة عليا).
وهذا المثل لا يمكن فصله عن المثل الكائن بين العوامل التالية: عقلاني، لاعقلياني، خيالي). 
لكيلا يبقى كلامنا تجريديًا أو نظريًا، سنحاول فيما يلي تجسيد هذه الأفكار بشكل عملي من خلال قراءة الآية الخامسة من سورة النبوة، هي التي دعاها التفسير الإسلامي التقليدي بآية السيف، تقول الآية:

«إذا أسلخ الأشهر الحرم فأطلوا المشركين حيث وجدتموه وخذواهم واحصروهم وأقنعوا لهم كل مرضد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوهم سبحانه إن الله غفور رحيم». 

عندما نقرأ هذه الآية نفهم فورًا سبب الحماسة المغالية والمهملة للمؤمنين الخزفيين الذين يعتنقونها أو يرفعون لواءها من دون أي تفكير. كما نفهم سر الانزعاج الذي تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والتسامح وحرية التفكير والتعبير الثقافي. فإذا أنهما يطلبونها بحرية، أو على حرفيتها، فإن كل زمان ومكان من أجل تعزيز فكرة الجهد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة والطامحة، وهي حرب تُقَّن من أجل حمل عهد الحقيقة الموعي بها واسعها وانتشارها: أي الحقيقة الأبدية، الأخلاقية، والمقدسة؛ وإذنهم يحاولون التحابل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبة عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة، وتحديداً للكلام البصري عن حقوق الإنسان في القرآن(1). ولكن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن اهتمامات ومشاغل وأفكار وأهواء سياسية خاصة بالتاريخ المعاصر لا بالتاريخ القديم. وهم بذلك ينكرون تاريخية القرآن بالقدر الذي ينكرون فيه تاريخية الفترة الحالية، أي فترنا وعصرنا. وهكذا يشوهون في نفس الحركة الواحدة من القراءة والممارسة التاريخية كل الشروط الحقيقية أو الواقعية المحسوسة التي تتوافق اندماج الحقيقة المعاشية المختلفة عن الحقيقة المتخيلة في أزمة وأنظمة فكرية متغيرة.

لماذا اخترت هذه الآية كنقطة انطلاق؟ لأنه حتى في سورة النبوة المكرسة بأكملها للتثبيك على الانتصاع السياسي والاجتماعي والثقافي والاجتماعي، فإن تلك الآية تشكّل ذروة العنف الموظف في خدمة «حколо الله»، والله ذات يقبله هنا كحلفي أعظم للجماعة المختارة. وبهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده والتسامح به على هيئة قربان أو أضحية تم الراضيه بها كتعبير عن الطاعة المتعففة بالجمال. وهي الطاعة الممتضمة أو

تنطاب بها في العهد أو الميثاق (العهد الكائن بين الله والإنسان). بمعنى أنه ينبغي على الإنسان أن يطيع الله ويعبده مقابل إسباغ النعم عليه من قِبَل الله. والعنف يُدخل عليه بشكل غير مباشر في الآية عن طريق أفعال من نوع: قَتْل، حَاضِر، أَسَر، كُمْن (العدو). وهي نُعال تدل على عمليات شائعة في جميع الحروب. ولكن العنف لم يُدخل عليه هنا بمثابة مباشر. سواء كونه عنافة أو كلمة العنف ذاتها. ولكنه، على أي حال، يعجِّبنا على فح منطقية عن المشروعة كما نفعل هنا، وأقصد بذلك مشروعة العنف. بالطبع، إن المؤمنين يكتونون بذكر اسم الله ورسوله والتُّحَجِّج بهما من أجل إبراز القديسية والمشروعة على جميع مفردات الحرب الواردة هنا. وهم متعلقون بأنهم إنما يعملون بذلك من أجل أشرف نماذجًا. وهذه المجابهة بين الشعور بأمتلاك الحق المرتكز على المرجعية المطلقة التي لا تُقص ولا تُمس (أي الله، أو الأمة، أو الوطن، أو الشرف والعرض)، وبين انتهاكات الحق أو القانون من قبل ناس مقطوعين عن هذه المرجعية، موجودة في جميع الصراعات البشرية، وإن بدرجات متغيرة من الوعي. قدّماً باسم الملك (قانون - حقية - عدالة)، وهو العامل المدعوم في القرآن بكلمة واحدة: الحق، أقول دائماً باسم ذلك تخص كل جماعة معركتها ضد المعارضين لها. وهؤلاء المعارضين سرعان ما يُزعمون في معسكر نظم وإتكار الحقيقة والقانون.

ينبغى علينا، بآداء ذي بدء، أن نقوم بدراسة تاريخية دقيقة للمضاربين المعنية والانترولوجية للآيات المذكورة، وذلك قبل أن نتفكر في المسألة اللاهوتيّة أو المعضلة شائعة. وهي، على كل حال، لا تُتم إلا إزالة الحركيين الأصوليين المُغلقة في تطبيق هذه الآيات ذاتها على سياقاتنا الأخلاقي، والقانوني والسياسي الحديث.

كان البابا بولس الثاني قد أعلن قبل فترة قصيرة (في 12/3/2000) نوبةً عامةً عن جميع أعمال العنف التي ارتكبها بعض المسيحيين على مدار تاريخ الكنيسة الطويل. كما وأعدر عن أعمال الاضطهاد التي حصلت وانحراف عن مبادئ الأنجيل. إن هذه نوبةً ذات مدلول لاهميّ عالي المستوى، وتخذ أهمية كبيرة في سياق ثقافتنا الحديثة التي تُكتَر في العنف من خلال مبادئ فلسفية وممارسة قانونية كانت تستعمل على التفكير بالنسبة

57
لاجئين المؤمنين السابقين حتى انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني على الأقل. كان يُمكن أن تُوصف هذه الثورة لكي تشمل كل الأجيال الماضية المتواصلة في زمن النجاة الأخروي، ولكن ليس في زمن تاريخ الأفكار وأنظمة الفكر. لماذا؟ لأن كل فترة من فترات الفكر محدودة بعيدًا ما يستحيل التفكير فيه وما لم يَفكَر فيه بعد. فالمسؤولون عن محاكاة التغيث والقضاء الذين حاكموا غالبًا لم يكونوا يستطيعون التفكير بأنهم إنما يُطبُقون آثار معنى الإنجيل وليس إرادة الله. نقول ذلك على الرغم من أنهم كانوا يقولون بأن علمها عند الله ولا يمكن للبشر أن يتوصوا إليها أو إلى سير سارهم.

إنّ مهمة علم التأويل التأملي أو الاستطلاعي لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تطبيقها في السياق الحديدي. فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأملية مُطبّقة من قِبَل بعض الشّروخ أو المفسّرين الذين يبرون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذي يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للرجل. ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يُستَدِل في استخدام كل مصادر المعرفة والتفكير التي تقدمها لنا علم الإنسان والمجتمع من أجل حكمة إشكالية الوحي من النظام الديني والموقع الاستيعبوني الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المبسط حديثًا.

إن استراتيجية البحث هذه ينبغي أن تقولنا إلى بلوزة مكتبة معرفة أكثر أتساءلاً واشدّ من الطاقة بالانعكاس على ترتيب التأويلي الخاص بالذات. وعندئذ لن نعود ل توفير طويلاً عند تلك التشريعات المجردة التي تخفي وراءها الالتباس إلى ممارسة عرف الجهاد المدعو بالبالغ تحت الرداء البشري لنسأل الروح الأعظم المُحارب من قبل الصوفيين تحت التسمية المعنية: الجهاد الأكبر. كذلك لن نعود نحن إلى تلك المقارنات الخادعة التي تتحدث عن الرؤية التي تطوي عليها المكتبة القانونية في قضايا الإسلام، أو عن الجوانب المتشابهة للاهتمام المسبح في الشكل اليهودي والمسلمين. وإنما ينبغي لنا أن نقوم بشيء آخر مختلف جذريًا: ينبغي أن نتعمق في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجع عنه من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة، هذا النظام المركزي على المثل المُفهومي: «عنف، تقدسم، حقيقة». وكان هذا المثل قد دُعِي ورسُم بواسطة الخطاب النبوي نفسه. وعندئذ سوف يتخلص الإعتقاد الدينى أيضًا من الازدواجية التشريعيّة الشعاعية حتى الآن بين الوظيفة الشعاعية للنقط المتقررة تلألآءً بصورة مسموعة، وبين الوظيفة المنوية للنقط المكتوب. أقول معيارياً بالقياس إلى المعدن الرسومية المغلقة أو الناجزة والتي يشرف عليها الفقهاء وحدهم.

إن هذه الأزدواجية الشائعة في الحياة اليومية، والتي تقف بمنأى عن كل نقد،
نبيت في الواقع إلى الذري المختلفة جدا للتجربة الحميمية مع الإلهي. وهي تجربة مقدمة
بمسار من قِبَل كل ذات إنسانية من جهة، ومن قِبَل السلطة السياسية التي تحاول إضفاء
الشعورية على قوائتها القضائية بواسطة استخدام السياسة العليا المتعالية من جهة أخرى.
وبهذا، في هذه النقطة بالذات، تجلى بوضوح الحاجة النظرية والعملية إلى التمييز بين
المحيط الذي وحماية الاستقلالية الذاتية لكل منها. وعندما تعرض الأمر على هذا
نحو، نجد أن الفصل بين الذروتين الروحية والزمانية، أو الدينية والدينيوية، يتجاوز تلك
تعقيدات الأيديولوجية والمعنى فكاً، أقصد التعقيدات الكالآتية بين الكئيبة والانزعاج
المصنّع للكلية. وهي تعقيدات رسممت باسم علمية (أو "ذكورة") تحتل العامل الديني إلى
مجرد فضيلة أو بقية من بقايا التاريخ "التحريري"، وتزخر رهانات الجدية الكئيلة بين
معنى والقوة.

إن هذه العلمة النضالية الموضوعة في خدمة مشروع سياسي دقيق يمكن في تشكيل
جمهورية "واحدة لا تجزأ"، قد تجاهلها إحدى مشروطاتها التأسيسية، وأقصدها الأناضول
عنصر في دراسة جميع الذري البشرية التي تساهم في إنتاج المعنى. فالمرممة
العقلانية، العقلانية، المجانية للجمهورية في فرنسا، إذ وُضّحت الدين عن طريق حقنه
من برامج التعليم التي تقررها وزارة التربية الوطنية، قد وُلّدت جهلاً ضارًّا بالبحث النظري
على المعنى، هذه البحث الذي تقوم به الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع. وهذا الجهل
ظاهرة الدينية مازال دوره أيضا كثافة رسمية لعدم الاعتقاد، هذا في حين أن مسألة
نظام الدين، كما أشار جاهلاً أن أولئك هم، تظل مطروحة، ويبدوا من طرحيما إلحاحا
من نشاطين السياسة والمعرفة بعدما كانت قد توهم إمكانية التخلص منها نهائياً عن طريق
تغذم المعهودة العلمية الوضعية التي طالما تضررت وتمتقت بالمظاهر الخارجية للمعرفة
المرممة والمؤثرة.

على الرغم من الانتظارات التي عبرنا بها سابقاً بخصوص النظرة الدلالية أو
سيمائية لعلم التأويل التأملية الاستيطاني، إلا أن أي فرضيةتين لতدر في النافذة التأويلية
التي يُبيح لنا تعديل الهجمة المزعجة للمحاكاة
لا تتنافر. وبالتالي، فإن المفاهيم أن تتفرّك في ما يخص الآية الخامسة من سورة التوبة التي
تشغلنا هنا بالحقيقة التالية، وهي أنه لا يمكن أن تكون خارج الدينية التي تتحكّم بالعلاقات
بين الأشخاص أو المستويت. وأقدم بذلك إطار التواصل أو التوأمة المشترك الذي يخترق
نقطة التأم من أوله إلى آخره (بل وملتانا بعد إجراء بعض التصريحات أن نعم هذا
لا يقابله فقط على القرآن، وإنما
يشمل أيضا التجربة والانجاز. والواقع أن للخطاب الديني طريقة تشبيهة في استخدام اللغة. ولذا

5  مصطلح الخطاب النبوي (أو خطاب النبوة) لا يقابله فقط على القرآن، وإنما
ينتمي أيضا للتجربة والانجاز. ولهذا لا يقابله فقط على القرآن، وإنما
ينتمي أيضا للتجربة والانجاز. ولهذا
إذن الأساليب التواصلية تشمل كل أنواع الأساليب الأخرى ويوحدها، هذه الأساليب التي تتسم بالبعض طبقًا لمرادفة هرمية ينبع على التحليل أن يبحثه بثقة عن طريق الكشف عن عمليات الوصول والفصل الكلامي (1). نحن نعلم أن العامل - الذات - المصلح الأعظم (أي الله) يقوم بعدة أدوار عامة، أي نحويّة، في القرآن، فهو أول نظير أو ينفجّر في وجوهنا على هيئة (أنا) خارجية على النص، ولكنها تشكل مصدرًا موجهًا أو موجهٍ لجميع عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانياً على هيئة (أنا - نحن) ممارسة أو متواجدة على كل مستوى أسلوب الخطاب، ثم، بوضوح، نجدًا ممارسة في التاريخ الأرضي (2) الذي يقوده النبي - الرسول - المسيح. إن توضيح هذه الأدوار والوظائف، كما تظلّى في الخطاب القرآني يتيح لنا أن نكرّر الابتسام على آليات مفصلة المعنى أو تشكيله، وعلى كيفية استقبال هذا المعنى من قبل السامعين المستهدفين من قبل الخطاب. على هذا النحو راح يتمشّى الإعتقاد الجديد لغويًا، وراح تتشكّل الذات الإنسانية الجديدة نفسها. وهي الذات المدعومة لاستبان هذا الإعتقاد الجديد (أن تفتتح قلب على كلام الحياة كما يقول القرآن أو بما معاناه). وعندئذ نلاحظ مدى القوة الكشفية للخطاب النبووي الذي يصنع تحولات الإعتقاد والذات في الزمن المعاصي معًا من قبل المتحابين أو التجاهليين الذين يملأون هذا الخطاب، وهم في حالة تقارع مستمر من خلال الحذر والخطاب الذي يرافقها من أجل تحويرها لكي تصبح موضحةً أعلى أو قودة مثالية للوجود البشرى.

(1) أنظر بحث ج. لاروسه بعنوان: "عملية القول والاجتماعات الإستدلالية في القرآن تحليل سورة


(2) هذا التحليل الأساسي لكلمة الله أو للضمير الدال على الله يفيض، لما مجري العلاقات المصرية الرواتبة في النص القرآني. كما أنه يلغي لنا كيفية توزع الأدوار بين مختلف الخصائص التي تشكّل النص، أي بين ضمير (أنا -نحن) المتهورة الدالة على الله والتي تحرك الخطاب إما من الخارج أو تدخل فيه مباشرة. ومعلوم أن كلمة الله عرضية في الخطاب القرآني بشكل حالي وتبنى عليه من أولى إلى آخره. فقد تكررت بصيغة الله 279 مرة، وبصيغة الرض 99 مرة، وأما على هيئة الصفات الثالثة على الله كالأمان، الرحم، المنتم، المختار... فحدث ولا حرج... ثم هناك الضمير الدال على النبي الموجه إليه الخطاب على هيئة (أنت - يا محمد، ثم الضمير الدال على البشر الذين ينغيه على محمد أن يبلغهم بالرسالة (هم).
إنه يحوّلها أولاً على صعيد العاملين النحويين للجماعات الحاضرة، ثم يحوّلها فيما بعد. تكيّم جميع العوامل والعلويات المقدوة إلى نفس عملية "الانتقاء" أو التحوّل إلى معتقد جديد. في الواقع، إنه على طريق التدخلات المتعددة، والناشطة، والآليّة، فهناك المُعايَدة تبيّنها أو تجسيدها من قبل الخطاب القرآني المطلّ أو المقرّر والمفسّر، فإن سهل الدين يشكّل ويتخذ تماسوغاً. ثم ينطلق طاقة تعمّك أو توطّئها على "الآنا" مستغلة أو التي يتعرّض إياها، إقصى "أنا" العامل - الذات الذي هو في آن معاً خارجيًّا للاجتهام عاملاً وتعالياً عليه، ولكنه حاضر دائماً. إنه المُرسل الأول (مرَّ 1)، والمُرسل الثاني (مرَّ 2 - 3) في ما يخص الأفعال التواصلية والسردية، والمرجعية، والمعرفيّة، والتشريعيّة. 

هـ. وهو على علاقة تجاهها مع مرسال إليه أول (أي محمد) الذي يتجلّى هو الآخر أيضاً في مكنة مزدوجة. فهو أول مرسال إليه - وصلة وصل للمُرسل الأول (مرَّ 1). وهو ثانياً في ذات ومرسل - مبشر (مرَّ 2) مفعّل بالقوة الكلامية للعبارات أو للايات المنقولة. 

بـ. في هذا الصعيد مسؤول على تجرين الرسالة فبفضل تدخل المُرسل إليه بحاجي (والدعو في القرآن بالقوم، أو الناس، أو المؤمنين، وذلك بحسب الحالات المتغيّرة للخطاب). وهذا المُرسال إليه الجماعي هو العامل - الذات المعقّد إلّا أنه في سياق من أهل مكان، ثم المدينة، ثم الهجرة، ثم دار الإسلام ككل. وهي دار ينبغي أن نتعدّد ممّا تشيره معلومة وذلك طبقاً لمجريات العملية المحدّدة في الآية بالجعة من سورة موضع. لنقّال الأمور أكثر فأكثر وتنقلُ بأن المرسال إليه الجماعي يشمل بحسب الآية ذاتها الأنصار المدعون عمّاً، والمؤمنين، والمهاجرين المدعون عمّاً، والمشركين، أو المنافقين، أو الفاسقين، أو الباهت، أو النصارى.

- علم الأنسابات الحديثة كان يعتمد التواصل اللغوي على النحو التالي: مرسال راسالة مرسال إلّا. هذه هي عملية التواصل بكل سهولة. وكل خطاب لنغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية للمرسال إليه من الإخوان، من المُفسّرين، والعلماء في الخطاب القرآني مرسال إلّا. بما أن على صدر كل شيء، وإليه يعود كل شيء، كما تقول الآية القرآنية: "إنا إلى إياه راجعون". والعلاقة بين الله ورسوله (أو بين المرسال والمسمى المدعون إليه) تجاه فضاء. ونعتيسه إلى مكنة لغوية أو توصية مزدوجة أيضاً: فهو مرسال إليه لرسالته، وهو مرسال إلى لبشر أو مقرب. وحدهم البشر يشتكون كخطاب لغوي واحد: مرسال إليه. وعندما يفسرون إلى نسماتهم إمّا أن يطيروا، وإمّا أن يصطفوا. وفي الحالة الأولى يمنحهم القرآن كثراً، وفي الحالة الثانية يبُنّيهم كثيراً.
إذا ما مزجنا بين البنية العامية (١١٢٣٠)، والترجمة القانونية لعملية القول (١١٢٣٠)، والترسيم القانونية للمسار السردي، فإننا نحصل، بالنسبة لكل الخطاب القرآني، على المخطط البياني التالي:

الموضوع (الخطاب النبوي) → مرسال إليه أول → مرسال أول (أنا المتلقي + أنا النهج) → مرسال إليه أول → مرسال ثان (المتكلم أو القائل).

المرسل إليه الجمعي (أنصار / معارضون).

أمام مثل هذه المصطلحات التقنية المعقدة، لا ينبغي على القارئ أن يتزعزع كثيراً ولا أن تجربع عزيمته، على الرغم من أنها قد تبدو له متعقلاً أكثر مما يجب أو متضرفة أو بلا جدوى. فكمّ منا سبقاً، فإن لها هدفًا ترويبيًا وثقيفاً. فهي التي تساعد القارئ على استغلال الآيات الأزلية التي لا تُخلّل لكل مفصلة نفعاً ودلالة للمعنى (١٢٣٠)، أقصى مفصلة هادفة إلى توصل رسالة ما، ودرجة ملاءة أو مطابقة هذه الرسالة إنما تقتاس بحسب مقصود بالبنية العامية هنا:

١١٢٣٠ | مجموعات المصطلحات التي تتجادل أو حتى تتحرك

١١٢٣٠ | مقصود بالبنية العامية هنا

١١٢٣٠ | داخل النص القرآني. فهناك الصمغات الدالة على الله ورسوله والمؤمنين، والصمات الدالة على المعابر، والنص القرآني كلما هو إلا مسخر للصراخ بهما. بلطبع، كان المعابر فعلياً في البداية هم أهل مكة فقط، ثم توسعت دائرتهم حتى شملت البدو، واليهود، والنصارى. ولكن نلاحظ أن أركون لم يذكر في مخططه البياني لا اسم الله ولا اسم النبي ولا اسم المؤمنين ولا اسم المشروكون أو الكذار. لماذا؟ لكي يُفي على الصيغة الأدبية المحضة للصراع بين الفئات.

١١٢٣٠ | Le schéma cronique de l'énonciation (بالفرنسية: شكل الوقت من الإدراك).
سنتميم إليها أو المعنیقین الذين تثيرهم أو تجذبهم. بِضَاف إلى ذلك أن هذه اللغة
مصطلحية تربد أن تكون دقيقة ودقيقة عن قصد. لذا، كي تحرر السامع/ أو القاريء من
سلسة معايير الإجبارية التي يفرضها مبادئ المعجم الراسخ للأخلاقية الأرثوذكسية. ومن
غير هذه الاستراتيجية التربوية للتحرير، فإن المسلمات الراهبة للأخلاقية الاِنعتاك ما قبل النقدی
ستتمارس فعلها بصفتها عقبات أبسطولوجية تنسح في وجه العملية الحاسمة الهادفة إلى
المهمة للعقل حديث.

إن هذا المخطط البياني يتبّح لنا أن نقرأ الآية الخامسة من سورة المثلثة بصفتها وحدة
سيرة صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبيرة المتميزة بحكاية تأسيس الميثاق الذي
سُمِّي بعدة آيات (القرآن). وهي حكاية أستُنادت
ورفعها من خلال حلقات عديدة مُكثَّفة لتاريخ النجاح (تاريخ الشعوب البشرية، أدوار
أثرية ١٠٠ ضوئًا للترسيمleine العالمیة) (ًًًًًًًًًًًًًً٠) نفخها المفترض آنفاً.

إن المرسل إليه الجمعية في مكانة والمدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق
الذي، فإن المسارين ضدهم ضروري لكي يتم تحويل رفضهم إلى اعتراف. وهكذا تلقى
مبادرات السردي المشتركة لكل الخطابات القرآنية، ثم عبره، لكل الخطاب النبوی.
ينتشر هذا المسار في المراحل التالية:

١ - الحالة التي ينبع تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين).

٢ - بطِل البعثة (المرسل إليه الأول والأنصار).

٣ - حلقات الصراع وتقابلاته المختلفة.

٤ - الاعتراف أو الحالة المخلولة والمغبطة (أي انتصار الإسلام).

في ما يخص الآية الخامسة، نلاحظ أن النزاعي لذة الثاني (أي القائل أو المتكلّم)
يظهر نحويًا. ولكنه يعود إلى الظهور في الآية التالية القائلة: "إن أحدًا من المشاركين
ستتحرك فأجره حتى يسمع كلم الله ثم أبلغه مأتمته ذلك بأنهم قوم لا يعلمون". وأما العامل

في القصص بالترسيم العالمية

٥ - le schéma actantiel

٦ - ويكونون بالله الواحد، وبالتالي يجعل الأمة على النجاة والفوز العظيم في الدار الآخرة، وإما
٧ - أن يصوع وسخر 하나 منه في هذه الآية (النظرية مود مع عاد وصلح مع ثورة في سورة الأعراف
٨ - مثلا). وفي أحيان أخرى - كما حصل لحمد - ينقسم الناس إلى أسماء: قسم معه، وقسم
٩ - بضلا. في يجري النص بين الطرفين حتى ينصب النبي وأصحابه. وهكذا نلاحظ أن هناك عدة
١٠ - عاملین أو فاعلین من خرطون في الصراع الأول المهمين على كل شيء هو بالطبع
١١ - النفي الممثّل: العامل الثالث هو أنصاره الذين صدواه وآمنوا به، العامل الرابع هو معارضوه
١٢ - الذين حاربوه. ثم تنتهي الملحمة الدرامية الى انتصار طرف الحق على طرف الباطل.

٢٣
الذات الأول فيمكنها، كما هي الحال هنا، أن يوجه مباشرة إلى المرسل إليه الجماعي الذي يشمل بالضرورة على المرسل إليه الأول. وهو يتجه إليه بأوامر قاطعة من نوع (أثناءها، خذوهام، احصروا لهم كل مرصدا!). وهكذا يتم التأكيد على الوحدة العملية، أي: (العامل - الذات الأول الأعظم) - (العامل - الذات الثاني) - (العامل - الذات الثالث)، أو: حرب الحقيقة والعدل (تاريخ التجارة) المضاد لحرب الخطا - الشر (ويمثل المعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: هم). وتلاحظ أن وصف المعارضين يُختزل إلى إسم واحد: المشاركين. فقد جرى رميهم جميعاً ويكول قوته في ساحة الدشر، والسبيل، والموت من دون تقديم أي تبرير لهذه الإدانة في السياق المباشر على الأقل. في الواقع، إن كلية الخطاب القلاري المعطاة من أجل الاستبان والعيش بصفتها الكلام الموجه هي التي تقدم التبشير وأكثر. هناك فتان اجتماعيات وقانونية (الموافقين ضد المشاركين) تنمبوان خلف الأدوار المُدكّرة على مستوى المُفَصِّلة النحوية أو التركيب النحوي.

أما القيمة المُميزة للسورة برمتها في الثواب، وينبغي أنها تشكل، بحسب التراث، أحد عناوين السورة. أما العناوين الآخر فهو براءة (تُعرف السورة أيضاً بسورة براءة). وهي التي تقرر مصير المعارضين عن طريق تصنيفهم في جهة النجاة، أو في جهة الهلاك الأبد، في جهة الشرواب أو في جهة العقاب، في جهة الحياة، أو في جهة الموت، في ما يخص السجل الديني. كما وتقرر مصيرهم في جهة الحرية أو الاستعباد في ما يخص أهل الكتاب (انظر الآية رقم 29 في ما يخص دفع الجزية) في جهة الاندماج الاجتماعي أو النبذ والإقصاء، في جهة الشرف أو العار، في جهة الانحراف أو الهزيمة، في ما يخص السجل الاجتماعي.

ولكن هنا، كما في أي مكان آخر من الخطاب القلاري، فإن الرهان الديني هو الذي يُشغِّل أو يمارس دوره بصغرة ديكاتورية النهاية أو الغاية النهائية التي لا غاية بعدا. وهكذا نرى بوضوح كيف ترتسم في الصيغة الأممية الإبانية والمعمارية والقاطعة للخطاب أولى المسارات نحو ما سيصبح الشكل المنتظم والمتبقي للعقود الإرثوذكسية، والنهايات القانونية الموضوعة في خدمة السلطة السياسية المركزية. ولكن سرعان ما انتقلنا من ديكاتورية الغاية النهائية التي لا غاية بعدا إلى ديكاتورية الغاية السياسية في ظل الخفاء، والآمنة، والسلام، والأمراء، ثم اليومن القادة (الرؤساء). تقول ذلك ونحن نعلم أن الخطاب القلاري كان يقدم الغاية النهائية بصفتها دينية أولئ، ثم دنيوية بشكل ثانوي. إن كل العلوم الدينية التي انتمت وتطورت في السياقات السياسية منذ عهد السلالة الأموية زادت من أهمية التلقين الديني للخطاب القلاري عن طريق التخفيف من أهمية الغاية الاجتماعية والسياسية، وتضيقها وسجحها في اتجاه ما هو سلبي.

ولكي نتبين بشكل أفضل كيف أن نص سورة الثواب يساعدنا على العين الأكثر دقة

64
بحث لطريقة التمفصل ما بين الغائية الاجتماعية - السياسية، والغائية الدينية المحددة على
- أنها البحث عن النجاة الأبدية، فإنه يكيف أن نوضح المضامين الحقيقية للمفرادات أو
- معصم اللغوي المستخدم فيها. وهي مفرادات تتصف بحقبة حلقات معنوية تدور حول
- معصم المركزي لـ"التوبة". إليكم على سبيل الإشارة جيدة مختصرة لهذه المفرادات. وهي
- حديث: تعني فكرة عما أدعوه بالحلفات أو التماسك المعنى:

1 - مؤمنون / كافرون، فاستقنت، قوم لا يعرفون.

2 - صلاة، زكاة، صدقة، قربات / جزية، مغنم.

3 - مسجد حرام، بيت الله، مسجد الله / مسجد ضرار.

4 - أمر الله، الله غفور، رحيم، نواء، كلام الله، سبيل الله، رضوان.

5 - الأشهر الحرام، نسيء، كل عام مزة / أو مرتين.

6 - اليوم الآخر، جنة، درجة عند الله، نجس، نار، خزي، نوز، طهارة.

7 - تجارة، كندة، ذهب، فضة، أمول، أولاد، إخوان، أزواجه، عشيرة، فتنة، قد / حجر، جاهد، نفر، نازد الله، سكينة.

8 - أغنية، أولو الطول، المعذرون من الأعجاب، سخر، استهزا، المهاجرون،
- نصر، الذين تابعواهم بإحسان.

9 - سوء، خسر، حسبت أعمالهم، عدو، قتل، حارب، أخذ، غلطة / عمل
- صنع، طاعة، حدود الله، براءة، عهد، استجار / أولاه، نور الله، الهدى، دين الحق،
- سنين القلم، عالم الغيب والشهادة، رب العرش العليم.

يمكننا أن نضيف هذه اللائحة وتصنيف، طبقاً للتماسك المعنى، كل المعصم اللغوي
- سورة. ولكن الوحدات (أو الكلمات) المذكورة تكيف لتوثيق مشاكل التفسير، وأحيان
- نتج المعنى. وبشكل عام، فإن المعصم اللغوي للسورة وأسلوبه يمثلون على مستوى
- تعين الحرف، والفهم المباشر. ولا نلاحظ وجود مزاجات حية / عديدة، بل على العكس إن
- عديدها قليل جداً. وأقصى بالمجازات الحية الإبداعات المعنية المتكبدة جداً في الأنماط
- الأخرى من الخطاب القرآني: كالرسم السريدي، والنظم الجماعي، والنمط السببيجي أو
- ترتيلي، والنمط الكافشي أو الكشكفي. أما هنا، أي في سورة النوبة، فندير إشارات محددة
- عن الزمان، والمكان، والفئات الاجتماعية المحسومة (يوم حنين، ومسجد ضرار،

في ما يخص ترجمة كل هذه المصطلحات العربية المُرنة إلى اللغة الفرنسية والاطلاع على شروحات
- أولها، شروحات مطبوعة أكثر مما يلزم بطبع اللاهوت التفسيري، انظر الكتاب التالي لحزمة

60
والمسجد الحرام، وأولو الطّول، والأعراب، إلخ ...). وكذلك الأمر في ما يخص المناقشات المحاكامية (أو المزادات) المندفعة بين الفتّان المتّرافع على الرُّهانات الرمزية للسلطة، فقد عُثر عنها بوضوح من خلال التضاد الكائن بين المسجد الضار والكافر (مسجد ضرار)، والمسجد المقدّس (المسجد الحرام). كما وُجِر عنها من خلال التعارض الكائن بين القيّم الوعي المتناغم ب (شبيبة)، و بين القيّم المؤسّس من قبل الله (يوم خلق السماوات والأرض). وكذلك عُثر عنها من خلال التضاد الكائن بين الرّأية التي يقدّمها الإنسان للنصر من الله (أي صدقة، أو قوّات)، و بين الضرّة المذلة (عُتُور، جزية)، وكذلك بين العهد المتّجّب به غرار الميّت، والهجرة المكتوب به لأسباب مادية أو لغائيّة متّفعة.

إن هذه المظالمات تدخل في الجدليّة الأكثر عمومية والهادفة إلى تشكيل الذات بالمفهوم الضائع للكلمة (ويعمل ذلك في حالة التضامن العامي بين أنت - أنت). كما وّلد إلى تشكيل الآخر بالمفهوم العامي أو المطلق للكلمة (أي: هم). وهذه الجدليّة هي في البداية اجتماعيّة - سياسية، ولكنها سرعان ما تحوّل إلى تركيبة سياسية ومعنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد والسّماع والتقدير والاتهامات والتنجذير الآثاريّة. أُقَدِّمت تسامي الواقع المعادي لمختلف المراحل المقصودين في الخطاب وإضاءة القدسيّة والانطروتجية عليهم. وحوذت الانتقائي المتّمر من السيرة الاجتماعية - التاريخية المتشابهة إلى العبارات المتماثلة والمثابرة المتشابهة ذات الأمّة المحتركة للوجود (أعني تلك التي تحدّد للوجود البشرية أهدافًا مثالية لكي يتم التوصل إليها). إن هذا الانتقال هو الذي سيؤثّر للخطاب القرآني قدرة لا تتفاوت على التكبير في حالات اجتماعيّة - تاريخيّة متشابهة لتلك التي كانت في أصل بلورته الأولى (أو سيب بلورته لأول مرة). وهنا بالضبط نحن ن$k من القوة الكبيرة للظاهرة الكبيرة للخطاب النّيوي. فهذه الوظيفة الكبيرة التي يمكن القتال عنها أو تملّسها في الألّات اللغويّة للخطاب أُستخدِمت فيما بعد كقاعدة محسّنة للبلورة اللاهوتية لمفهوم الرجوي. وكانت الأدوات التي كُتبت عن الإيجاز، أي عن المكانة اللغويّة التي لا تُمّحى للخطاب القرآني، قد شعرت حدسًا بِهِ هذه الوظيفة الكبيرة، ولكنها جعلت منها موضوعًا تجليًا أكثر مما أخذتها كمادة للتنفّح اللغوي الدقيق والمتّكر.  

بعد أن وصلنا إلى التحليل إلى هذا المستوى، فإنَّه يتعين علينا أن ندقيق بشكل أكثر (أو

نُتّبِع قليلاً) من المخطط البياني الموضّع سابقًا. فالفلّاد الكبير التي كانت في طور الانتقائي والتشكل والتي كانت خريطة، لا أول ولا نه، على أن تضمن أمنتها الاجتماعي والسياسي، كان لا تزال تضمّ بين أعضائها أشخاصًا غير موثقين. وهم الذين دعاهم القرآن بـ المناقشين والمتميزين. واتهمهم بأنهم يزورون الفتنة، ويشيرون سراً بالفرح عندما يتعجر البطل المخول أو المغيّر (أي الرسول) إلى بعض التّركّبات أو الهزائم. وهم الذين
هكذا تستطيع الآن أن تلمح القيمة المزدوجة للثوبة. في السيرة الاجتماعية،

الثوبة التي تجلل إليها في الأصل، تلاحظ أنها تمثل أساساً في الاستسلام من دون

ربض، أقصى استسلام المعارضين. أو قل إنها تعني في أحسن الظروف عند «سلام

الشجاع» الذي ينتج لمعارضي الأنس أن يصبحوا مناضلين متحمسين من أجل الاتصال

مع 낙وات الكبري والمثالية. وعلامات الاستسلام تجلي أولئك في ممارسة الشخص

يمارس للثوبية والزاوية المثالية. وهي عمل على تعلق من أجل الاتصال

الثوبية والبحثية للفرد. عندما يصلى المرء على رأس النبي أو مع مجموعة من

مسلمين، أو عندما يدخل ضيوفاً تغير اسمها إلى تصبح صدقة أو زكاة يداً من مغرم، فإن

تعود هذا يكتسب أهمية دينية في الوقت الذي يؤدي فيه الوظيفة الاجتماعية - السياسية

مستعيدي. إن ذلك يعني كسر العصبات أو التضادات التقليدية، والتخلي عن الأباء،

والرجال، والأطفال، من أجل الانضمام إلى الجماعة الجديدة. وهذا ما يفسّر لنا سبب

نفي البدو أن ينخرطوا في الجهاد الذي قُدِّم لهم على أساس أنه نسلي في سبيل الله. ولكنه

الواقع بممارسة طبقاً للجرائم المعتادة للصراع الذي قد يندفع بين الشتات

الاجتماعي من كل الأحجام والأشكال. فجريمة الجهاد أو أساليبها كانت هي نفسها

مجرات وأساليب هذه الصراعات أو الحروب السابقة على الإسلام. فقد استخدم، مثلها،

نفوذ الحصار، ونصب الكمين، والقتل، والأسر، وأخذ الغنية. وكانت له نفس

فيها، أي التوصل إلى السلطة، ثم التوسع وترسيخ الدولة. وتقصد بالآت الشتائم

الاجتماعية من كل الأحجام والأشكال: العشائر والقبائل العربية، وذلك بانتظار أن تتوسع الفتوحات

بكت الظاهرة لكي تشمل، مع الرهانات عنيها، شعباً عديداً.

إذن العامل - الذات - المُرِسل إليه الأعظم هو الذي يحدد الأدوار

السماكيات، وهو الذي يقرر ما إذا كان ينبغي دمج أو رفض الأفراد ومجموعات المختلفة

في لغة الظافية الجديدة. وهو يقرر ذلك انطلاقاً من تحديد مثالي للثوبة، حيث نرى

روحيتها الدينية والدنيوي كليهماً«.

5 تعني أن الثوبية تعني الخضوع للسلطة الجديدة سياسياً، والخصوص للدين. وبالتالي فهو خضوع مزدوج:
إليك الآن وجه المؤمنين أو صورتهم كما يحذدها الخطاب القرآني: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ويabicون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤدون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعند الله المؤمنين والمؤمنات جنات نجدة من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنتها. عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (سورة الثغور، الآية 31 - 32).

إن الوجه الديني للتوبة عبارة عن مجموعة الصور والتصورات التي تشكّل أو تنظم مخيلاناً كونياً أو عالمياً. فهناك أنواع تجري، ومنزل راية وسط حدائق أو جبال يستقبل علينا أن نحد وحوضها أو أن نوضعها في زمننا وميكانا العشبي. ورضي الله الذي يغدون به أيضاً لا يعده عملياً إلا ضمن مقياس أن يحظى بوساطة رضي الله وجماعة بأسرها. ولهذا نتقل بالوجه الدنيوي والعملي للتوبة. ونقصده بنظرية سلطة راسخة، أو إطاعة أحكام أخلاقية وقانونية وثقافية مقبلة من قبل أعضاء الجماعة إلى حد كبير، لا سيما وأنهم منتجحوا الفعليون وناشروا. والتوبة المحددة على هذا النحو كانت تمثل على مدار التاريخ الإسلامي العملية الحاسمة والمعرة الإجباري لكي يعيدوا دوم مسلم منحرف داخل الجماعة (أقصى داخل طائفة المسلمين). وهذا ما حصل للمفكر الحنفي ابن عقيل الذي أخصوص الاستعراض الشعاعي للتوبة العلنية، وذلك لكي يراجع عن المواقف المنحرفة.

(1) ديني ودنيوي. إنه خضوع كامل، مطلق، يشمل الدنيا والأخرى. يقول النص: «وآخرون اعتذروا بذاتهم خلقاً عملًا صاحبًا وآخر سبتاً على الله أن يتوه علية إن الله غفور رحيم. خذ من أموالهم صدقة تطهروا وتزكّوا بها وصلّى عليهم إن صلواتك سكن لهم الله وسعدهم علية. أمّ إعهما: إن الله هو يقبل التوبة عن عباده وأخذ الصدقات وأن الله هو الثواب الحليم» [سورة الثغور، الآيات 2 - 3].

هذا يعني أن التوبة القرآنية تحوّلت إلى نموذج أعلى parapragide يتجاوز الأزمة ويحلق العصورة والدلائل على ذلك أنه كلما أخطأ مسلم أو انحرف عن قصد أو غير قصد فإنه لا ينجو بجلدته إلا عن طريق تنفيذ توبة علنية على رؤوس الأشهاد. وهذا بالضبط ما حصل للمفكر الحنفي ابن عقيل.
إن السياحة العليا التي تحدّد وتنظم الذات الكبرى (أو الهوية) هي نفسها التي تحدد أيضاً الأخير المختلف في المطلق، أي أولئك الذين لا يحزمون ما حرم الله ورسوله، كما نحن الآية التاسعة والعشرون من سورة التوبة. وهكذا نجد أن الأمر يتعلق فقط بالدمج الاجتماعي والثقافي، بل وتمكن القول بالدمج السيمباثي والصامتإ إذا ما فكرنا في علامات التواصل للمطقة أو تقدم الطعام. وهذا الدمج يتمّ عن طريق الأحكام الأخلاقية، تنمية والصرفات الثقافية، الشعورية التي تحدّد مجال الحلال ومنافع الحرام. إن جميع الرأي الموجود قد أصبحت معتبة بهذا الضبط التنظيمي، فهناك الطاهر والجاني، والسجد الحرام، وفي الجذاعي، والدين، والديني، أو المسلم الحرام، ومسجد ضارف، أو أشهر حرم، أو عام، وتلك المباني، والقمة، والفن، وفقاً، الاحتكار، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة، والصلاة. إن لم تحدد أي من هذه الذرى بيذتها ولذاتها، أي

في الشريعة منطقة، فكذلك هذا الذي تفترض وجود الأدوار مع المحافظة على

فرتارية الروحية المقدسة أو التي يتعرّض مشياً. وهذه المراتبة تتمثل في: الله بكل صفاته،

لا بمعنىChrégien أو المبتكّر أو الوسيط، أو القائد، ثم المؤمنين المستفيدين من يرحم

بالناظرين الشاكرين. وهذه هي ثلاثة منصات من التجلي، وهي تتوافق مع ثلاثة ألوار

الحريفيات وكل الخليفة (إذا ما استخدمنا لغةً دينيةً لستاً: يملأ العالم، والبشر،

الذي يتيح في "دين الحقية المطلقة" II، أو "دين الحق)، أو "الدين القويم)،

في الإسلام. وهو في الإسلام - مرتبط بنفس نظام فلاد السمعي المتولد عن التوبة.

ويعد هذا المعيّن، فإن الإسلام يمثّل آخر النهاية على الدين الحكيم من قبل الله، أو الذي يرضي

له البشر، كل البشر.

إن الفقرة السابقة ليست كافية. لماذا؟ لأننا إذ نستخدم مباشرةً مجراد المعجم

عقولنا، فكذلك هذا الذي يتعرّض فيه للغة الواصفة التنظيمية لعلم العلامات السيمباثية لكي نعيد إدخال

عقولنا، كما يذكر أركون. فقد كان عقلانياً قريباً من المعتزلة والمعاصفة قبل أن ينطلق المذهب

لحن يحتضن الضغط والتخوف. وقد أضطر لإعلان التوبة والتراجع عن كتاباته السابقة وأفكاه

نطي اقرأت مجهولة من قبل الحابلة الذين كانوا أقوياء جداً في بغداد آنذاك. عاش في الفترة

المحمدية بين عامي 1104 و1106م.

• تنص نصاً فللحادي Connotations بالمعلي الحافية التي تحيط بكلمة "النوبة"، أي جميع القيم

المرتبطة بها، والتي كانت سورة النوبة قد قضاتها ووضعتها طبةً للاطلاعية: "النابين العابدون

تجاددون الساجدون الساجدون الآمنين بالمعروف والناهون عن منكر، والحافظون

تحدد الله ويرحّل المؤمنين" (الآية 112). نلاحظ أن أركون يصر على استخدام مصطلحات أسماء

رتب لاهوتي، لوصف كيفية تولد المعنى في النص القرآني.
جميع التحديات اللاهوتية المترابطة عن طريق قرون متواصلة من استخدام هذا المعجم والدوران حوله وتأويله. ينبغي أن نرى أن لهذا المعجم اللفظي تاريخاً يمتد أو يُمكن أن يتلاقى تدريجياً عن أنظار المؤمنين كلاماً ودعاية تؤدي إلى أن يرتكب في التعبير عن هذه أدوات مرفوعة لدوران الدينية للتاريخ الذي وحوله إلى لحظة تدشينية عظمى ومقدسة (وهي اللحظة المعركة منها بنزول الوحي القرآني). فلقد مرفوعة بذلك أكثر مما هي مرفوعة ومهدمة بكتابة التاريخ الفعلي للماضي أو بالتعبير الدقيق عن الحقيقة المعاشة للماضي. وهذا يمكننا أن نرى كتب التاريخ الإسلامي تدبر داخل جدران حكاية تأطيرية كبيرة ذات حضور Inspection (والله). (1)

إذاً وجه النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة كما أشارت إلى ذلك في مكان آخر. لماذا؟ لأنها هي وحدة التي تجيرون على الربط بين مختلف أنواع المنهجات التحليلية. وهذاً نطلق التحليل الأيديولوجي، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنتروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو يُعرّف المجال أو نُسج المجال لولاية فكر ناسلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكّلة لواقعنا الاجتماعي - التاريخي الكلي.

إذا، نجد في سورة النبوة، كما في مقالات أخرى عدة من القرآن، مفهوم من نوع: "كين الحكّ" أو "الدين القرآني" أو "الإسلام"، متمثِّلاً في الجدلية الاجتماعية المحرَّكة من قبل فاعلين ذوي آفاق معنوية ومصالح متبادلة. فهم، أي الفاعلون الاجتماعية، يقومون بالمزايده على نفس رهانات الحقيقة والتجارة المزدهرة منها قبل قنوات أخرى من منافسة. وفقاً عليه: اليدوء، والسياسيين، والشركاء، والكفار، والمنافين. ومعلوم أن أسماءهم مطبوعة أو متاحة باستراتيجية الدمج أو الابن، وذلك طبّاً تجاههم مع النداء الذي يدعوهم لإعلان النبوة أم لا. وتلاحظ أن مفهوم الله الواحد مُعلَّر ليس من أجل مضامينه الخاصة، وإنما أولئك قبل كل شيء من أجل تحسين طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب. تقول السورة: "وقالت اليهود غفّرَان نبأ الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواهم يُذلِّمون قول الذين كفروا من قُبل قاتلهم الله أن يؤمنوك" (الآية 30).

(1) لقد صدرت مؤخراً كتابة نبأ لنا كيف أن العلماء الدينية كانت قد شكلت القضاء الإسلامي (أو المستشار)**، وهو فضاء يُشترك في كل التاريخ الديني في اللحظة التدشينية العليا لرثة من أجل أن يخرج في كل مرة الأخوان والDataURL (الحاصلة بالضرورة داخل السلك التاريخي) ويبررها خارج ما يدعو البخاري الإسلامي (أو الأصولي) المعاصر بالإسلام الصحيح أو الأصالة. اقترح بهذا السدّ تحويلات الباحث أورى روبان: عين الساعد: حياة محمد كما رويت من قبل المسلمين الأولاء. يحتفظ

نلاحظ هنا أن المناقشة تدور حول ذروة السيادة العليا التي تؤسس مشروعية سلطة
سي ومؤمنين. ونلاحظ أيضا أن اليهود والمعاصرين مطالبون بالتراجع عن أخطائهم (أي
نُبِتْوَا) تماما كالمشركين. فالسلطة أو السيادة العليا لا ينبغي بعد الآن أن تعتمد
على الله (المعاد تجديد بسكتة) ويجب إعادة النظر في العلاقة بين
الذين يحكمون (الذي كان في طور حوض المعركة على كافة الجهات: من
عسكرية، وسياسية، وثقافية، ورمزية). وهذا يعني الجهاد المطلق الذي دعي إليه
مؤمنون، والذين يرفضون المعتقدين، والمؤثر في وطن في وقته، والدول
وعودهم. أما المؤمنون
فيسم، فهم موردون على مراقبة مفتوحة همها من حيث الأهمية وذلك طببا لتاريخ
نهايةهم في السلام الأعلى. فالذين أخرجوا في وقت مبكر أفضل من الذين
نهرعوا في وقت متأخر. وهذا الجهاد سوف يستمر على هيئة أشكال عديدة، وسوف يشير
نهايةهم إلى قتال الفقهاء الذين سيحكمون الحدود الفاصلة دينيا وسياسيا، دون دار الإسلام.
وضع الحرب.

نصب أن عبادات من نوع «رجال الله تعالى» أو «رجال تعالى» تستنفر كل محاكاة
سيادة وآ芉ة من أبجد تسوية الخلافات بين نفس الفئات المتاتفة أو المتصارعة
وباستفادة في سورة الثورة. وهكذا نرى كيف أن اللجوء إلى المشروعية الاجتماعية
والتاريخية التي أحدثت بالخطاب القرآني يجري على تعرية عملية أساسية من عمليات
كل خطاب إيديولوجي. فلكي يجعل هذا الخطاب الغاية أو الأخرى الغاية المقترحة على
تفاعيل الإجتماعيين مطلقة، فإنه يلجأ إلى جعل وسيلة هذه الغاية مطلقة (وهو هنا دين
نهاية الملائكة والمقبول من قلب الله الحقيقية).

إن هذه العملية المتصلة بإضفاء السمة الإطلاقشي على الغاتة المثلية سوف تشهد
تحريفا إيديولوجيًا مسبباً أو خفياً عندما تنقل الوظائف المفتوحة بها نحوية، وسيمياً،
والتاريخية من قتل النفس المدلوعين: الله ورسوله، إلى الوسطاء البشرة ويضطرون بها
نهاية. وأقسم بالوسطاء البشرة هنا جميع الفقهاء، والمفسرين، والمؤرخين القدامى،
ونهجة. فهل هؤلاء الذين سيخرجون في تفسير «كلام الله»، والتعليم عليه، وتكريمه
هذا نهج المذهبين في ما لا نهاية، وذلك تحت تأثير الضغوط المحيطة للسياقات التاريخية،
الثقافية، الاجتماعية، ثم في ما وراءها تحت تأثير دعوة لله جلالات المعاني الإجبارية،

(5) النبي لم ينصر عسكرياً فقط على أهل مكة، وإنما تنصر أيضاً رمياً، أي فكرياً وعقائدياً. فقد أطلق الدين
الجديد (الإسلام) على الدين العربي الذي كان سائداً آنذاك. وأما في ما يخص الجهاد، فإنه نزل القاري،
إلى الكتاب الذي أصدره أفريج مورايًا بعنوان: الجهاد في الإسلام القرطي (وهو بالأصل أطروحة
دكتوراه). 1993
إن مسألة الوسطية مُعَتَرِف بها، ولكن لم يُفْتَكَر بهما فقط بشكل صحيح أو مطابق من قبل جميع الارتداديات المتوازنة عن الأيديولوجيات الكبرى التي حولت التاريخ أو غزا وجه التاريخ. كل تراكم الفكر التوحدي يعزَّز بوساطة الأبائي، ثم وساطة رجال الدين، الذين يُحيط بهم كلام الله الموصى. ولكن هذا الاعتراف يظل على مستوى التشخيص التجريبي في أن الإنسان، أو لنقل شكل أفضل، من أجل المخالق الذي لا ينفصل عن المخالق الاجتماعي. ولذا نقول إن البشر أنخرطوا في التأملات التجريبية عن عالم النبوة، أكثر مما أنخرطوا في الدراسة الوضعية أو الواقعية، لكوننا الذين تعليمنا خلال الوسطية بالنسبة لكل الوجود البشري. ونتفهم أن: ذروة اللغة في مختلف أنماط تحقيقها أو تحقيقها للفكر (نظرة المناخات السيمبائية)، كما تجسد ذروة العامل الاجتماعي - التاريخي حيث يؤلف التاريخ عمله أو تأثيره بالتفاعل مع عمل الروح أو الفكر.

(1) إن الجانب النحوي من الخطاب القرآني كان هو الذي حظى باهتمام التفسير الإسلامي التقليدي أكثر من غيره. ولكن حتى هذا الاعتراف أن ضغط المسائلات اللاهوتية يفعله أو يظهر مفعوله. نقول ذلك ونحن نعلم كيف أن فرائض القرآن كانت قد فقدت هويتها أو تم التقرب والمواجهة بينها بشكل تدريجي. وتعتبر ذلك أنهم غربلوها ونخلوها واحتاروا منها بعض المناصرات وحذروها بعضها الآخر من أجل التوصل إلى إجماع الأرثوذكسي.

(2) انظر مقالتي بعنوان «الإسلام»، الواردة في الموسوعة القرآنية المذكورة أعلاه.
إني لا أزعم أن التراتب التفسيري واللاهوتي قد أهل كلياً هاتين الذهرين
إلى سلبياتين، إلا أنه عاملهما بواسطة أمانة المعلق متزمقة في الفكر الجوهراني، الذاتي،
الذكي، الحكيم، المتعالج على هضم جملة الممالك المفهومية المحددة سابقاً. ففي تاريخه
الكوني، كما في تفسيره للقرآن، نلاحظ أن الطبري يقلل كل المكانيات التأقليبية
ممثلة من الرؤيا الاستوية، أو من التكية السرعة للنبي من أجل أن يوضح
الخِيَابَة، في آية: قلم تخلخل الخيال فقط وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما
همت أيضاً من الصعب الوصول إلى الوضع الاجتماعي – التاريخي في وظيفته الواسطية
الذاتية. لماذا؟ لأن الحدث الأكبر عاداً أو أبداً غالباً ما يحاول ويوح إلى عمل معجز
وأدرس نموذجي أعلى، أو مقولة لاهوتية - فقهية.

كما قد يناسب كيف أن القراءة الحديثة لا ينبغي بعد الآن أن تجاهل بشكل تعسفي أو
البذري الحكائيات الاستوية كم تفعل العقل الوعي لزمن طويل بالنسبة لما دعاه
الأكذب، والخوارج، أو الحكائيات الشعبية. وإنما ينبغي علينا أن ندعم هذه المادة
صفحها موضوعاً يقوم علم النفس التاريخي بدراسةه. وذلك من أجل أخذ العلم التاريخي
معروفاً، والخيال، والذاكرة الجماعية. ينبغي أن نعلم أن جميع القراءات الدقيقة تغطي
مراجع الوثائقية التي يحتواها المؤلف من أجل الإسلام بالانترنت لذا تصبح إدارة بناء
سبيج – تاريخي. ويمكن القول بهذا الصدد إن الخلاف التاريخي بمارس قراءة
الحية لكل التراتب الطويل الذي يمثل تاريخردتة بالنسبة لأهل الكتب. ولكن يضيف
هبه ديناميكيته الخلاقة الخاصة عن طريق إعادة تقييم أو تعديل الرومادية التحتية المتضمنة في
هذه التراتب. ولنكي يفعل ذلك، فإنه ينعي على طريق لعمليات أو تعددات متابعة اقتصادية
بوقعية للنبي - الوصلة الذي يصف في التغيير الظاهري والأخر للمتناقض. ففي مرات عديدة
تقوم من هذا النبي (أي من محمد) ألا أن يفهم أو يخفف من ثروة المعارف، ولأغلاله، أو
ملكة أولاده (1). وعندئذ يقوم الخطاب القرآني بإجراء نوع من التسجيل أو التصعيد على
خط المحوأو المثير للنظر. يقول القرآن: (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير؟
ذابة 111)، ثم: لا يصيبهم ظلمً ولا نصير ولا محصنهم (الآية 120). ثم عندما يشعر
حبه بالأس، ينبغي له أن يفهم ما بليه: فإن تولوا فكل حسب الله إلا هو عليه توكلت

(1) في ما يخص مفهوم الحكايات التأقليبية، أي التي تؤثر في الموضوع أو تمثيلاته، فينفي القول بأنه مستمدة
من القد الأعراض. وقد استخدم بشكل خاص من أجل دراسة حكائيات ألفية للبلدة. ولكننا استخدامنا
أيضاً في دراسة سورة الكهف الواردة في هذا الكتاب. وقد استخدمته لأول مرة في كتاب: قراءات في
القرآن، مرجع مذكور سابقاً.

(2) الآية التي تشير إليها أركون هنا هي الآية 55 في تجربة أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله لبذلهم بها
في الحياة الدنيا وتوزر أنفسهم وهم كاذرون (الآية 55). وفيما بعد تقول الآية (120): قيا أيها النبي
جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم وأقومهم جهيم ورب السف Dietary.
وهو ربة العرش العظيم (الآية 129)

كل مؤمن سوف يحاول أن يستمثلك مضامين الأملا وآفاقها التي فتحتها له هذه الآية، وهنا تكمن ميزته أو قراءة الإيمانة الوجودية للقرآن، وذلك لأن صياغته اللغوية تلقي بالضبط أملا المؤمنين هذا من أجل بعث الرجاء إلى ما لا نهاية في حلات البلاء، والمحن، واضطراب قبل الأمور أو انعدامها، ثم تشكل يتعرّج تحاوره أمام الموم المخمّم. فالمسلمون يوافقون المهم مثلاً أباً تكن مرتبته الاجتماعية أثناء حياءه ومنه يرددون: "إني الله وإني إليه راجعون". صحح أن الثراءة الشعاعية لهذا الآية لا تعني بالضرورة أن كل مسلم قد استيطن مضمونها. ولكن العبارة تتحلى لنا أن نقص إلى أي مدى نسبنا في هذا التفكير التأملي والتماسك حقاً في ما يخص الموم. فقد هجر هذا التفكير ثائفاً الحديثة القائمة على عدم الاعتقاد أو عدم الأدلة (في نظام الحداثة لا توجد إلا حياة واحدة هي التي نعيشها).

وبالتالي فالموم يشكل قطعة عدمعية ومنهية لأنه لا توجد حياة بعد الموم...

وإذا كنا نجد في إطار سورة التوبة إبعادات تعبير بأخرى عن موقف قوة لدى البطل المغرر أو المحمول، فذلك لأن مؤداة كانت قد نُقيح وأصبح أم إن الطائفة مضموناً بشكل أفضل. وهكذا نجد أن البطل يستطيع، بل ويتوجب عليه أن يتمتع بصلاحية على الميت، أو الوقوف أمام قبره إذا كان أحد أولئك الذين "ماتوا وهم فاسقون" كما تقوم الآية الرابعة والثمانون. ين lille على أن يرفض إشراكهم في الجهاد حتى ولو طلبو ذلك. كما ين lille عليه أن يقتله ويمضي ضدهم معركة لا شفقة فيها ولا رحمة، ويجبرهم على ذنب الجريمة وهم صاغرون. ... وهكذا ننتمل من التبشير الموجه إلى "القلب"، أي إلى أولئك الذين لهم آذان لكي يسمعوا بها ويعون لكي يصروا بها إلى التصرف السياسي التميزي المثير الذي يحدد الامتلاك، والالتزامات، والتصاريح باسم نظام جديد من القيم التي كانت في طور التشكيك والاتباث والتفسير.

إذا إن إعلان الامتلاك إلى هذا النظام هو الذي يفسر لنا سبب تسفي العصبات التضامنية الممّارسة لدى الخصم أو الح الجهات من قدرها، وهي عصباتية ممّارسة داخل إطار تعددية الآلهة (أي الشرك) كما هو معروف. كما ويفسر لنا سبب تعظيم القرآن للطائفة مع الآباء، والابناء، والعشيرة، والغني، والحياة المادية المباشرة، وكل ذلك من أجل إعادة تأسيس الربطة الاجتماعية على أسس أخرى غير السابقة. فصلاً على الموم مثلاً يُعرّف عملاً علنيًا يُرْضَح ليس فقط دمج كل فرد داخل الجماعة، وإنما يُعَمَّر أيضًا تواصلًا روحيًا وجمعيًا مع بقية أعضاء الجماعة، ومهم جميعًا مدعون إلى الدخول في تاريخ النجاة. وبالتالي، فإن مع الصلاة على الذين "ماتوا وهم فاسقون" اننا يهدف إلى رسم حدود سياسية فاصلة بين طرفي، واعتبار هذه الحدود بمثابة الشرط الأساسي للدخول في تاريخ النجاة. وهذا الدخول يمثل الرهان الأعظم لكل التحول والتغيرات المتغيرة في السيرة الممتعة.
وذلك في الخطاب النبوي برمته. فالقصصون في نهاية المطاف هو نزع القداسة عن العصبات القديمة عن طريق تقدير العصبات الجديدة.

وينطبق الشيء ذاته على الثراث والأملاء. فلا قداسة لها إذا كانت عند الخصم، ولكن يعاد تقديرها عندما تصبح ملكًا للمؤمنين الذين يُظهرونها أو يُنظرونها عن طريق الزراعة أو الصدقة المقدمة إلى الفقراء، والبائعي، والمسافرين. وهكذا نلاحظ أن البعد الاجتماعي والسياسي مرتبط دائمًا بالذروة الدينية العليا التي تضفي المضروبة على الأشياء.

نقول ذلك ولا سيما أن المستفيدين المحدودين في الآية 10 من السورة آتون الاجتماعية من ظروف التجنيد والحرب المفرطة على حرب المؤمنين (١٠). وبالتالي، فإن الأمر يتعلق موضوعيًا، بصدام عنيف حاصل بين نظائر من أنظمة العصابة والتنوير. وهم نظامان يؤمنان سلسلتين متنافتين. وعلى الرغم من أصوله الآتية والدينوية، فإن النظام الذي سيصبح فيما بعد «إسلاميًا» سوف يحافظ على الفرقان وتوسعاته الفاضلة على قيمة مقدسة ومقدسة (١)ً.

والشيء الأكثر دلالة وأهمية هنا هو كيفية معالجة مكانة الشخص البشري ضمن هذا السياق من الصراع بين الجماعات على السلطة الكاملة (أي من دون مشاركة أحد).

فيقدّر ما أن المؤمنين والمؤمنات قد رفعتوا إلى مرتبة مادية وقانونية وأخلاقية وروحية مثالية (٢٠)، بقدر ما أن الكفار، والفاشين، والمنافقين، والبدو (العرباء) يعولمان معاملة قاسية جداً وسلبية تماماً. فمثيرهم، بحسب الخطاب القرآني، الموت والشناعة، والنجاة، والعيش الأبدي، وانعكاس الكرامات الإنسانية (أي لا)

(١) تقول الآية ٢٠ ما يلي: "إذا الصدقات للفقراء والمساكين والعمال في الأزمنة في الأزمنة في الرقاب والعوارين وفي سبيل الله وابن السبيل فرضت على الله والملح حكمهم.

(٢) إن الوظيفة النقديّة التي تتمتع بها الطرق المتعددة واضحة جداً في ما يدعوهم إلى أوقاف الإسلام. ولكن على مستوى المرحلة الخاصة بالعمل النبوي، فإن الأمر كان يتعلق بإحلال نمط من الدعم الاجتماعي محل نمط آخر (أي بإحلال الإسلام محل الجاهلية).

(٣) الآيات التي ترتفع من قيمة أفكارهم، والمواقف والعمل الإنساني (أي المؤمنين) تتو مبشي أو تسبق الآيات التي تخفض من قيمة أفكارهم، والعمل الإنساني (أي الملاذ والكافرين).


ففيهم إن المناقشين هم القائمون. ووفق الله المدمنين والنساءات وكفاح نار جهنم خالد فيها هي. حسبهم ولعبهم الله وهم عذاب مقيم (الآيات ٠ ١٧ - ٢٨).
يتمتعون بمكانة الشخص البشري). لما يُختبرن كل هذا الاحتفار؟ لأنهم يتجأرون على "الخوض واللعب" (الاستهزاء) عندما تنزل آية من الآيات (انظر الآيتين 44 - 65)؛ ولأنهم يبنون مسجداً منافساً لمسجد النبي من أجل الاعتراف على الرمزية الدينية الجديدة، بل وتدبروها؛ ولأنهم حانون باليمين وفقضون العهود والمواثيق التي قطعوها على أنفسهم؛ كما أنهم يرفضون الاعتراف بالمقدس الجديد ويتمرون في التأكد على صلاحية المقدس الموروث عن آبائهم. ولذا فإن توبة الله إذا زالت فيها بعض من هم في مسعود المؤمنين ينتمون إلى زاري الفتنة والشغب والتشكيك والتمرد (111) (كما جاء في الآية 47).

ولكن قد تقول العلوم الاجتماعية السائدة اليوم: إن كل هذا ليس إلا انسجاماً إيديولوجيًا ثنائيًا بين فئتين اجتماعيتين متافتين على السيطرة على الرأسمال الرمزي الذي لا بد منه من أجل إضفاء الشرعية على السلطات السياسية. ربما. لكنه هذا الافتراض يبقى افتراضياً إذا لم يكون الاعتراف بعد الأمال بشفعة الله الموضوع لتحقق الروح من خلال الاكثرات المادية التي لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها. وهناك اعتزال أيضاً في ما يخص نقطة محددة تامة من البحث الذي قادنا إلى القيام بهذا المسار وذلك بمساعدة سورة التوبة. وأقصد بذلك ما يلي: نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوعي وتجاوزه. أقصد: زحزحة وتجاوز التصور السائد والتقليدي.

(111) كانت المعركة على أشدّها بين الطرفين. وقد استخدمت فيها جميع الأسلحة من مادية ومعنوية. ومن هذه الأسلحة الاستهزاء بالخصم أو السخرية منه. تقول الآيات المشترى إلهاها هنا: "يمتاز المناقبون أن يذكرون عليهم سورة النبي بما في قلوبهم alleen استهزروا إن الله يجري ما يذكرون. ولن يأت من الناس من يكذب نموذجهم إنما كنا نحن نقول ونلعب على ناس ونسقه وسوسه كنتم تستهزئون. وقد اتهم النبي أكثر من مرة بأنهم خونة: "إن وهو إذ شاعر أو مجنون، وذلك لضغط عليه ونفسيه كلامه وجعل الناس يضيقون عليه. وبالتالي فالحرب كانت طاعة شاملة. بل ووصل به الأمر إلى حد أن مسجد ضارع كي يتاح المسجد الذي أقامه النبي.

تقول الآية: ولذين اتبعوا مسجد ضارع وتفتقروا بين المؤمنين وإصراداً من حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن إن أردنا إلا أنفسنا والله نشهد أنك كنابي" (الأيّة 107).
أتمعن أكثر في دراسة البعد الانتربولوجي للمثل الفيزيولوجي الذي احتته كعنوان عريض:

الأستعمار، و"الحروب العادلة" التي جرت في منطقة الخليج، وحرب يوغسلافيا، وحرب الشيشان، وحرب الجزائر، وحرب العراق - إيران. إنه. كلها حروب تقدم أملة عملية على ما نقوله. أقصد أنها تجسد في السياقات الحديثة أملة عملية على تلك الجدلية التي أتخذت في سورة النبوة شكل النموذج المثالي الأعلى (بارديغم). وتتعلق بها: الجدلية الكائنة بين الثوابات الأنثروبولوجية الثلاثة: عنف، تقديس، حقيقة.

إن القوة المتوازنة لما يمكن أن ندعو الآن بالنموذج الوجودي القرائي الأعلى تكمن من جهة في الطابع المثالى النموذجى، من الناحيتين البنوية والديموغرافية، للحالة الصراعية التي جرت بين النبي وخصومه، والتي تمكنت السيطرة عليها في نهاية المطاف في كل من مكة والمدينة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنها تكمن أيضاً في قوة الإيحاء، والتصويب والتصيد أو السامس، والتحاور، والثرورة أو التمرد والانقراض. وهي قوة تتمتع بها تفاصيل المعنى أو تركيزها الخاصة بالخطاب النيوي دون غيره. فأباع حالة عادية.

(1) أود أن أذكر هنا بأن مفهوم "الخطاب النيوي" كان قد بلور أو نُجِب انطلاقاً من التحليل الأنستسي والسيميائي الصغرى لخطاب النبي المتجلى في النوراة، والإنجيل، والقرآن. وبالتالي فهو ينطلق على هذه المجموعات النضجية الثلاثة. وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تميز بخصائص غريبة وسمية. دلالية مشتركة ومشابهة. وهي خصائص تميز الخطاب النيوي عن غيره من الخطابات على الصعيد اللغوي المحض (الكلام السلفي، أو الخطاب المنطقي الذي يستخدم اللغة بطريقة مختلفة عن طريقة الخطاب الديني. وهذا ما أكثه العلماء بعد التحليل الدقيق لخطاب النوراة، والإنجيل، والقرآن. ولذا، هذا المبدأ يحقق.)

لننا نتحدث عن شيء اسمه الخطاب النيوي أو خطاب النيوي أو خطاب النيوي الآداب،ないاً. وهذا التمييز يتيح لنا أن نتجاوز معرفياً الآراء اللاهوتية الشائعة عن مفهوم الوضعي، ولكنه لا يتيح لنا أن نتجاوزها وجودياً أو حياً لأنها مفروعة في أذهاننا. من الرؤى من الرؤى. وهذه الآراء اللاهوتية الشائعة عن الوضعي كانت قد بلورت من قبل المفسرين في الطواف الدينية الثلاث: أي الطائفة اليهودية، الطائفة المسيحية، الطائفة الإسلامية مع ذكراها الثلاثة المجاورة للمتمايزة عن بعضها البعض. فعلى الرغم من أنها جميعاً تنتمي إلى دين الواحد، إلا أنها طوّرت ذهوراً جماعياً، أي تراتبات ثقافية، بنوافذ ومتناضفة ومصرافاً تاريخياً. وهذا التمييز الذي يقوم بين إمكانية تجاوز النظرية التقليدية عن الوضعي معلماً، وبين الاستمرارية في ذلك النموذج الديني يعني أن المكتسب المعرفي لهذا الوضعي لا يمكن أن ينعكس بتأثره على تجليات الإنسان إلا إذا وضع الاستراتيجية المعرفية وأدواته الفكرية تحت تصرف العدد الأكبر من البشر وذلك بواسطة مهاراتية تروبية (أو بيداغوجية) ملائمة. نقول ذلك ونحن نعلم أن المناهج التعليمية لا تهتم بالنظريات المعرفية الجديدة إلا بشكل سطحي ومتاخر وبعد مرور وقت طويل على اكتشافها. فالنظريات أو الدراسات المعرفية التي توصل إليها العلوم الإنسانية ليس من السهل فهمها واستيعابها. ثم إدراجها في البرامج التعليمية لكي يتعلم عليها الطلاب من المرحلة الثانوية وحتى الجامعة. ومعلوم أن هذه هي الظاهرة الوحيدية لغير عقول الناس وتفكيك الآراء اللاهوتية القديمة والراسخة في الذهن أياً عن جذد مئات السنين. وفِ
معايشة أخذت تتوسّع معنويًا، وبلاغيًا، وسنسبيًا راحت تتفتح بالفعل على نطاق معاشر من قبل كل مؤمن كمكاسب داخلي مشكل لوعي ديني. إن السيرة التاريخية ل Ấnثاق هذا الوعي وترسخه ونشره لم تطرّح حتى الآن كموضوع للدراسة. فالباحثون الغربيون يصابون بالدهشة أمام الانساع الهائل للفتوحات وسرعة تحقيقها على أيدي جماعة هشة جداً من المسلمين كما ويساءون باستغراب عن سبب قدرة المسيحين الأوائل على مقاومة كل هذا الاضطهاد الذي عيزروا له. ولا يترجأ الباحث الوعي الغربي على التحدث عن دور العامل الروحي في كل ذلك. لماذا؟ لأنه لا يمكن أن تقاس الظاهرة الروحية بالمستمرة! لا تستطيع أن تقاسها كما تقاس عدد الحجاجين أو فعالية التكنولوجيات والأسلحة الحديثة. وهم حتى اليوم لا يزالون يمارسون نفس الشيء أو يتخذون نفس الموقف غير المتفهم. فهم يقومون بجرد خطابات الحركات الأصولية المعاصرة وانفجاراتها العنيفة، ولكنهم يهمون دائمًا مسألة الوضعية القصوى أو الضمانة التي تؤدي إلى هذه الانفجارات. كما يهمون دور الطاعة المعنوي الجماعي الذي يثير مثل هذه الظواهر أو يدعمها. بمعنى آخر، إنهم، أي الباحثون الغربيون، لا يعتقدون أنه من الضروري أن يكسعوا جدًا أكبر لбуورة نظرية تفسيرية للظاهرة الدينية الكلية.

كل شيء يحصل كما لو أن تاريخ البشر لا يمكن أن يتولد إلا عن خطوط ذي نسج مائي أو ثوني. أقول ذلك وأنا أفكر بالوظيفة المتقدمة للبروتوكولات الصناعية المضادة بشكل دوغماني للعمل الفاسد والصوامي للمجتمع الإنسانام والجوانبية الأجنبية (أو قل هذه ما فعلته الماركسي عندما خلعت صفة البناء كلها على البروتوكولات، والقمعة الشيطانية أو القمعة على البروتوكول). فهذه المعركة ليست إلا حافة "الحديدة"، وبالطبع إلحادية، من حلقات الصراع الذي يجري على مدار التاريخ. إنها تشكّل إحدى صيغ النموذج العامي الأعلى للخطاب البنيوي الذي لا ينتمي القرآن إلا أحد تجلياته المحققة في اللغة العربية داخل سياق ثقافي محوت سابقاً ولفرة طويلة من قبل التشير الديني المشترک لدى أهل الكتاب (اليهود والنصارى).

وعلّه هذا ما يفسّر لنا سبب التناغم الحالي بين الإسلام والاشتراكي في الخطاب المدعو بالثوري! كنا قد رأينا سابقاً كيف أن القرآن يدجل جميع عنصر وموضوعات الابدابولوجيا "الثورية"، ونتقد بذلك: العدالة التوزيعية من أجل الحفاظ على حقوق الموروث من الماضي! بمعنى آخر، إن النهجيات التثقيفية للأديان سوف تظل لفظ طويل وسائل جزءة للحرب الاجتماعية. وسوف تستمر التصورات التقليدية الموروثة عن الأنظمة اللاهوتية في تحريك ملايين البشر.
المجتمعات الكتابية (أو المنزلاً) / الكتاب العادي

في ما يخص الوحي، هناك أدبيات غزيرة ومربكة فعلاً لأنها تكرر عقائد أرثوذكسية قديمة تعود إلى القرون الوسطى، وبخاصة في ما يتعلق بالإسلام واليهودية. ولذا رحّل أجلّ مفهوم مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي محل مصطلح "أهل الكتاب". وهذا المصطلح الأخير كان القرآن هو الذي أدخله لكي يمتعذر الدين الجديد (أي الإسلام) داخل المنظور الزوجي لتاريخ النجاة.

لقد فعلت ذلك لكي أهرمن على إمكانية الخروج من أسر السياق الدوغماتي المغلق وذلك عن طريق إجراء زححات منهجية واستمالة فلسفية على الفكر الدينى التوحيدى أو داخله. ولكن الكثيرين لم يروا في هذا المصطلح الجديد الذي اخترعه إلا تقلباً للمصطلح القرآني "أهل الكتاب". وهكذا أتهموا كل الجهاد البديهي الذي بذله عن طريق القول بأنه أبريد الدفاع عن الإسلام أو تقيد محاكاة جديدة لصالحه. فهذا المصطلح الجديد ليس إلاّ حيلة اختراعها مفكّر مسلم للدفاع عن دينه!

وهكذا تمت المحافظة على الوضع القائم كما هو. ولم يعد أحد بحاجة لأن يتعب نفسه ويبحث عن معنى هذا المصطلح وكيف أنه يهم الفكر اليهودي والمسيحي المعاصر. ولكن المسيحيين الذين يحرصون رغم كل شيء على الدخول في حوار مع المسلمين يرفضون فورًا مصطلح "مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي" عن طريق استخدام المقولات العقائدية وفجاعًا أن المسيحية (وخاصة المذهب الكاثوليكي) ليست أبداً دين كتاب كالإسلام، وإنما هي دين يسوغ المسيح. والمقصود بذلك أن كلمة الله تجسدت في يسوع ابن الإنسان وابن الله في آن معاً. ولكن ليطعم المسيحيون. فأننا لا أقصد أبداً النيل من هذه العقدية، كما لا أقصد رفع القرآن إلى المستوى اللاهوتي نفسه.

أقول ذلك، ونحن نعلم أن هذه الامتدادية كانت قد أُرعت المسيحيين منذ القرون
الوسطى. وإنما هدفي يكن في ما يلي: الображенة على أن المفهوم اللاهوتي للكتاب المنزل أو للكتابات المقدسة لا يُمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة: أقصى الكتاب بصفته شيئًا مادياً ملموسًا تستولي عليه السلطة المتجدة إما في الدولة، وإما في المتدينين من رجال الدين الذين يخدموه. وفي الواقع، إنها تتجسد فيما كليهما ما إن تتخذ الدولة شكلًا متسامكة كما هي عليه الحال منذ السلالة الأموية في دمشق عام 162 م.

وتأمل، في المسيحية، كما في الإسلام، أن التوسيع الثقافي للكتاب يعني ترقيه الكتابة والقراءة أو الرفع من شأنهما بصفتهما وسيلة لا بد منهما من أجل الوصول إلى المعرفة والسلطة بشكل لا ينفصع. وكل ذلك يتم على حساب مصلحة الثقافة الشرفية، حيث الوصول إلى المعرفة مفتوح أمام الجميع بمن فيهم العبد. وعن طريق الكتاب نلاحظ أن طبقة المتعلمين الذين يعرفون القراءة الكتابة تتوسع وت盛世 قوية جداً لأن الكهنة، كما الحاخامات والآباء، يشرفون على سلطة التدريس ويتحكمون بها عن طريق الاعتدام على الكتاب المقدّس من أجل توليد الكتب العامة، وهي كتب تحتوي على جميع القوانين المنظمة للمجتمع. ولا أقصد بها فقط القانون الشرعي أو القضائي، وإنما أيضاً القوانين المعنوية، والسيامية، والتأريخية، والبلاغية، والتحليوية.

إن هذا التمفصل الوظيفي لكتّاب العادية على الكتاب المقدس واضح جداً في ما يخصص كيفك تشكّل الأناجيل. فكتّاب الأناجيل اختاروا أن يسردوا في اللغة اليونانية تلك الرسالة التي بلغها يسوع الناصري في الآرامية. لذا فاللغة اليونانية كانت أكثر أهمية من الناحية الثقافية وأوسّع انتشاراً، ولأن الآرامية كانت عبارة عن مجرد لهجة متواضعة للغة سامية لا يفارق رأسمالها الكتابي برمأسالا اليونانية آنذاك.

ألا يوجد هنا برهان باللغة الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي وتأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس؟ فقد تخلّى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة وشكل كامل عن الصيغة الأولى للمرسالة المبلّغة في الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع. أرجو أن أفهمن أحد من كلامي هذا أن أريد تمرير محاجة تجريدية مخلسة. وأقصد بها المحاجة القائلة بتفوق القرآن على الأناجيل لأن القرآن ظلّ حتى يومنا هذا منقولًا بلغته الأصلية ولم يغيرها قط. فما إلى هذا هدف؟ ينبغي أن نبقى داخل الساحة الأنثروبولوجية لذل ذلك الصراع الدائر بين طرفين؛ الطرف الأول هو "العقل الشهري" الممثّل في ثقافات غير مكتوبة للمفاهيم الفلاحية أو الجبلية أو البدوية المتبعرة سياسياً، والطرف الثاني يتمثل في "العقل الكتابي" بحسب التعرف الذي قدمه عن هذا المصطلح Jack Goody العالم الأنثروبولوجي الانكليزي رايد غودي. فالعقل الكتابي يستخدم مقولاته وتحديداً مقولاته بفضل التضامن الوظائي الشهري الكائن بين القوى الأربع التي ينتهي إلى...

81
بها الأمر إلى الهيمنة على كل الفضاء الاجتماعي. وهذه القوى هى: الدولة، والثقافة العاليمة أو القصيحة، وطبيعة المتعلمين أو رجال الدين، والارثوذكسية الدينية.

إن اللغة المتداخلة لهذه القوى الأربع هي التي تجعل الكتاب المعنى المقدّس للكلمة، أي الكتاب المعنى القصيحي، وكما ساء البقاء التي كانت في المنطقة الشرق الأوسط القديم (1)، ينتقل إلى مرحلة المدونة الرسمية المعينة المعلوم بها والتي تستضيف، في الواقع، عبارة عن كتاب كتاب آخر. اقتضى أنه يتحول إلى شيء مادي مُفتّن عن طريق تقنيات حضارة ما (الكتابة، والحرف الأبجدية، والورق، والتجليد.. إلخ). ولكنه على الرغم من ذلك يبقى على مستوى القديس المثيري والمحمي من قبل سلطة ذات جوهر سياسي (المؤسسة الرسمية أو الدولة الخليفة). إن هذا التحويل الذي يطرأ على الكتاب المقدس يذهب إلى كتاب قديم، كان قد حصل في سياق ثقافي وسياسي واجتماعي يحاول المؤرخ أن يكتشفه ويتعرّف عليه بشكل صحيح (أو كما حصل بالفعل قبل قرون طويلة).

وفي موازاة ذلك نلاحظ أن اللاهوتيين في جميع الطوائف كانوا قد تقنعوا في رفع المدونة الرسمية المعينة إلى مرتبة الكتاب المقدس. وهذا الأخير يشكل الأثر الذي لا يعود، والمرجعي الإجباري لكل خطاب حريص على أن ينسى في كلام الله. وهكذا نجد أن إرادة إعلان الكتاب العادي والتسلكي، إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها في مصادر التكييف والتقنيات، عندما تؤكد بابن نسيب أن نتقل من الأناجيل لكي نصل مباشرة إلى الراحي المتجدد في المسيح، أو أن المصحف، أو المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية، هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله.

إن عمليات تناول الوضع المحسوب هذه تنتمي إلى الرجال المذكاري المثلية العليا الأبية والترامية. وهذه العمليات تجري في المجتمعات التي ينضج فيها الفاعلون الاجتماعيون، وتستلماني فإنما نهدف من رواية استخدام مصطلح الكتاب المقدس/ الكتاب العادي إلى استكشاف الجوانب اللغوية، الاجتماعية، والسياسية، والثقافية للكتاب الشمولية للموضوع الذي يجري التسالي به أو تصعيده بكتافة شديدة. إن الأمر يتعلق بأدلة كل ما كانت قد تمزَّغته سابغة التاريخية بشكل متواصل ومتظم على مدار التاريخ، أي حتى القرن الثاني عشر. وذلك على الرغم من كل ذلك العمل العبث الذي قام به التاريخ التقديми للنصوص المقدسة، أو التاريخ الشكلاني الفيتوولوجي، أو تاريخ السيرة الذاتية للشخصيات الكبرى. وهنا ندرس الكتاب المقدس بصفته قوة لاستخدام الطاقة العقلية.

وفضاء تُشقّط على الهواجس والأحلام الدينية، وكذلك صور الشخصيات الرمزية لتاريخ النجاة، وهي صور مُتأملة ومعاشية بصفتها الغاية المثلى للمرادة من قِبَل الله للتأريخ الأرضي.

كل هذه العمليات، وهذه الآليات، وهذه القوى لا علاقة لها باللاهوت الذي يصبح هو الآخر عبارة عن فعلية إستندالية مصيرها التناسيم والتصعيد، والتكتك، ونزع الصبغة التاريخية عن الفترة الأولى والشخصيات الكبرى. ولذا السبب أُقل بأن أي تفكير يвлекатель لا هوت حدث يُبيِّن أن يمرًّا أولاً عن طريق الاستكشاف التاريخي، الشمالي والجدي لمجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي. وهذا الانقلاب المنهجي ينطبق بالدرجة ذاتها على خطابぺ المتافيزيقا الكلامية. كما وينطبق اليوم على خطاب حقوق الإنسان الذي وصل إلى مرحلة التشذب والمغالاة الإيديولوجية المحضة، الشيء الذي يؤدي إلى حذف الرهبات المحسوس لحياة الناس العاشين في المجتمع.

ولكن «المؤمنين» سوف يتعرضون على كلامنا قائلين بأن طريقة النظر هذه سوف تسحب من اللاهوت أسبقيته وأولويته في الدفاع عن الأيمان وتجسيده ونباهته. لماذا؟ لأنها تجعل الحقيقة الدينية تنسباً وتساوي بين المقدّس والدنيوي، أو بين المعتقد والعنوان، أو بين النجاة الأبدية في الدار الأخيرة والتجارب الظرفية العبارة. هذا هو الاختلاط الشائع الذي يحتسبه بعَدها. ونلاحظ في هذا ال十四五 روح الفكر الثوري، الاستطاب، الذي يُؤسس بالضبط الأنظمة اللاهوتية والمتافيزيقا التقليدية.

إذا الاستراتيجيات المعرفية التي تتطلبها مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي تحضّ بالآخرون على فرز آليات التقدير، والتعاليم، والانطولوجيا، واللاهوت، والأسطورة أو الأدلة، والتأتي، وإعلان القداسة، ونزع الصبغة التاريخية. إنها تحضّ ليس فقط على فرزها، وإنما أيضاً على وصفها (أو دراستها) وتقبّلها. والممضود بها تلك الآليات التي تخلع التقدير والتعالي والاذاهبة. إنها تعلّق في الأرضية (أو على كل التركيبات البشرية التي تقع عندصفات التاريخية، والواقعية المحسوس). وهذه الآليات هي التي تُغذى ديتمكية الدبلوماسية الاجتماعية (أو لنقل حيوية الجدالة الاجتماعية).

كان الإنسان التقليدي قد انتقل على نفسه داخل المطلالية بالجواهر الأبدية الخالدة التي لا تغيّر ولا تتبدل، وهي جواهر قادرة على ضمّ المتغيرات أو المستجدات من طريقة وصفها بالثالوثوية، أي المستقيمة الصالحة تتميزها لها عن "البلاغة الضالة المنحرفة". ولكن الإنسان الحديث يتخذه موقفاً مغايراً لذلك. فهو يعرف بكل المتغيرات الحاضرة في التاريخ ويتحمل مسؤوليتها. كما وينتبه بإقامة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل اتهامها وإعادتها إلى المشروعات المشتركة للجيلة الاجتماعية (1). وهذا ما يدعو بأرخنة


(1) انظر مقالة فرانسيس، سميث نورمان، "التأثر الأصول الأول" في الغلون (كتاب جماعي):
الأصول الأولى للأديان الوحدوية، أي الكشف عن تاريخها المحبوبة أو المغيبة. كثيف من التقديس والتعالى.

لمبرح كمثال على ذلك الوظيفة النبوية كما تجلت أو تجندت في التحذير الوحدوية الثلاث من يهودية، وسلمية، وإسلامية. لقد حصل للنبي محمد ما حصل للوحي القرآني. فقد استبعد من دائرة النبوة، كما استبعد القرآن من دائرة الوحي. فحص الوحي بالعائلا والأناجيل. كما أن الفكر اليهودي والمسيحي حصر مكانة النبوة بآبائي. عند القديم (بني إسرائيل). إن هذا الحذف أو الاستبعاد غير يمكن إلا ضمن مطلع فكر المرفع ومعاد الآلهة الذين يسعون بتشكيل الفكر الثقافي التقليدي، والجوهرية والمأساة، والقومية التغريبي. ولكن يصبح تعقيداً عندما نعيد إلى الجدلاً الاجتماعية.

وإلى تاريخية كل المتوجات البشرية جميع الجواهر الجامدة.

إذا ما استخدمنا منظور التحليل التاريخي، والثقافي، والابتكاري، فإن الوظيفة النبوية ينبغي أن تُسَر من خلال مفهوم "إنجاح الرجال العظام" كما يقول موريس غودلي في أحد كتبه، أي كيف يكون الرجال العظام، وكيف يظهرون في التاريخ. والآباء من الرجال العظام بالطبع لأنهم يقودون البشر ويزرعون التاريخ.

ينبغي أن ندرس كيفية إنتاج الأبطال الحضاريين داخل الفئات الاجتماعية (المقصود بهم: الأبطال الذين يُؤسسون الحضارات أو يحضرون البشر). ولكن النبي يتميز عن هؤلاء الأبطال من خلال الأدوات التي يستخدمها، والتوافر النفسية التي يتحركا، وأقصد بذلك أنه يعتزم على الظاهرة المقدسة المدعومة بال"الوحي"، وفي الجماعة الأهل的土地ي أو الخلاصي. ولكن إذا ما علمنا التحديات اللاهوتية المفروضة بخصوص هذه المفاهيم، فإننا نستطيع بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية في الآليات التاريخية - النفسية - الاجتماعية - المتطلقة التي تؤدي إلى ظهور "الرجال العظام"، ونحن إذ نقول هذا الكلام لا تحاول ولا نهلل النسماط والوظائف الخاصة بظاهرة الوحي والأمم الخلاصي. وهي ظاهرة سائدة في مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي. ولكننا إذ نتحدث عن "الرجال العظام" أو "الأبطال الصائعين للحضارات"، فإننا نحف الشروط التقليدية للفترة الكاريزمية (البطولية) التي تجعلنا نرى وتستلم "ألا لله" أو تأثير الروح المطلقة في كل لحظة من لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى كافة الأصعدة والمستويات.

ينبغي أن نعلم أن النبي يتميز بمكانة نفسانية ومعرفية مختلفة عن مكانة كل الأبطال الآخرين أو كل الشخصيات الاستثنائية الأخرى التي تظهر في التاريخ. فلابي شخص مثلي، رامي أو رؤوي، حكيم، صاحب خيال وثاب، قائد، روح جبارة قادرة على سير أغوار...

M. Goddelier: La production des grands hommes, Paris, Fayard, 1996 (*)

84
س محول، وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها أو تخطيها بفضل الإلهام. مسحور الذي يزعزع الله به. وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية يعذر تجسدها من حين لآخر في أتباع أو سلسلة جدد. وبالتالي، فهناك استمرارية تواصلية للنموذج النبوي الهاوف إلى نهاية البشر من دون أن يفرض نفسه عليهم عن طريق القسر واله rak. وذلك على عكس سرقة الأباطرة أو الملوك أو الخلفاء أو السلاطين المتجلد في الدولة والتي تفرض نفسها على الجميع عن طريق القوة. فالنبي مطيع عن طريق "مبادئ المعرفة" التي يشعر بها كل عضو من أعضاء الجماعة تجاهه بعد أن يسمع كلامه الحي المضمونه صحة من نبأ الله ذاته.

إن مجمل هذه المفاهيم، والأسماء، والآليات التي تشرح فضاء خصوصياً من التواصل والممارسة العملية متجهة كلها في الوحي. والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة البدنية. فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكرار البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود. وهو معنى قابل للمراجعة والغفل (النظر الآيتان الناصحة والمنسوخة في القرآن). كما أنه - أي هذا المعنى - قابل للتأويل داخل إطار المبتك أو العهد المعقود بكل حريه بين الإنسان والله.

بعد أن فهمنا الوحي على هذا النحو، نستطيع أن نفهم حجم الانحرافات الإيديولوجية التي تصب الوحي والوظيفة البدنية عندما يصبحان أدوات مميتة وفالية لإضفاء المشروعية على السلطة الامبراطورية، أو الملكية، أو الخليفة. كما ونكتشف أيضاً الراهبات الحقيقي التي لم تدرك حتى الآن بشكل جيد أو لم تفهم في كل أبعادها وعماقيها، ولم تقبل أهميتها كما ينبغي. وأفصح بها الراهبات المتعلقة بتلك الفتوحات الكبرى التي فرضتها الثورة الفرنسية. فهذه الثورة إذ احلت الاقتراع العام محل الوظيفة البدنية بصفتها الدروة العليا للمشروعية، أو لضفاء المشروعية على السلطة السياسية، فإنها في الواقع حذرت نظاماً معييناً لإنتاج المعنى وتسيره من أجل فرض نظام آخر. وقد تمت عملية الاستبدال هذه في الدم، أي من خلال سفك الدماء الغزيرة كما هو معروف. ولكنها لم تحد في الوقت ذاته شروط صلاحية ومشروعية هذه الفتوحات.

قد كتب مقالة عن فولتر قال فيها إن عقل التنوير قد خلع على معارك هيئة العيد المبتهج. وعندئذ أعتقد الناس أنهم سارون بكل قصد وتصميم نحو التقدم، والحرية، ونهائية الخرافات والखزبلات، وكذلك نهاية الاستبداد المطلق المؤدي شرعياً من قبل المعتقدات الدينية. أما اليوم، فإن العلم أصبح في حالة أكثر ارتباك وقيد. إنه يتعين على جميعنا إلى الفرصة الظاهرة والبهجة للفتوح، ولكن لا يستطيع أن يتغافل عن الإخفاقات الصارمة لعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم. وأقصد بها الهيمنة الاستعمارية، والاستبداد الشيوعي، والنازية، والليبرالية.

85
المتوحشة، وتشكيل العالم الثالث ثم التخلّي عنه، وتدمير الوعي الأخلاقي، والمشتت الهدام للمعنى. إلخ.

ولكن لا تستطيع أيضاً العودة إلى النموذج النبويّ لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيّته، واندماجه في الأناضمة العامة لانتاج المعنى داخل التاريخ. ولكننا أصبحنا نعرف بموضوعية أكبر مما كان حاصلًا في زمن التنوير بأن الخطاب النبوي لم يُستبدل بعد، أي لم يحل محله بديل جديد. وبالتالي، فإن هذا السبب لا يزال يقدم المعنى حتى في سياقنا الحديث المقلوب من قبل التكنولوجيا، وفقدان النظام الطبيعي أو الشرعي للمعاصم، والخضوع المعنوي السائد داخل العقل المهمين. وهي فوضي تؤدي إلى الهزيمة الفكرية لكل المقبولات السابقة. فالخضوع النبوي يخلق، كما في لحظة أثباتها الأولى، "مدونية المعنى" لدى الشخص الذي يعرف كيف يدير ويستخدم. إنه يخلقها إلى درجة أنه يبني الحركة الداخلية للموعي المعتدل، وهو مطيع لأنه معترف بالجمل (وهذا هو معنى فعل "يعقلون"، أو "تعقلون" في القرآن).

إذن التدابير الخارجية بين وعي الناس المختلفين تؤكد ذاتها، وتمتحن نفسها، وتشكل من خلال هذه العلاقة الكاذبة بين المعنى - الطاعة - الاعتراف بالجمل. وهي علاقة يُدشنها الخطاب النبوي ويزدهرها. وعلى هذا المستوى من العمق، يبدو لي أن ينبغي أن نبحث عن الأسباب العميقة لما يُذيعه بعودة الدين. وهذا المصطلح الذي شاع مؤخراً لا معنى له إلا بالنسبة لمجتمعات الغرب التي شهدت التنوير، والتي أثرى التنوير بإمكانية التجاوز النهائي (واللامركزية عليه) للعقائد الدينية. ولكن يحصل اليوم ما حصل بالأمس، بمعنى أن استراتيجيات اقتصاد السلطة تُصدر باستمرار الفاعلية الإيجابية والتأثير العميق للخطاب النبوي. إنها تصدر وتتجرّب لصالح أنظمة الهيمنة، والسلطة، والاستغلال، وإضفاء المشروعة على السلطات السياسية، وانحلال القيم.

ينبغي أن نعلم أن الوظيفة النبوية والخطاب الذي يوضحه أو يمسكه لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلا داخل سياق معرفي ومؤسساتي يفضل الإستوردة على التاريخ، والروحيّ على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاّب بصفته بيئة أنتروبولوجية للمخيال على العقلانيّة الوضعيّة. كما يفضل المقدّس يصفه فوراً ضبط وتنظيم للعنف على الدينى يصفه مكاناً لتبتكر المعنى والتنافس على السلطة، والتملك، والقيمة أو الوجه. لكن الوظيفة الحكومية أثبتت الدين (انظر بهذا الصدد تن كيدل إلى كلية فرنسا بعد الثورة الفرنسية، أو استعداد رجال الدين، وإخضاعهم من قبل السلطة في الإسلام). وهكذا استكشفت الدولة كل القيم التي جاء بها الأنباء في الوقت الذي حافظت فيه على المظهر الأيديولوجي للتماثل أو التوافق مع تعاليم الله، بل وساهمت في نشر هذه المظهر وتعديمها. إن هذا الوعي (أو القلب) يصل اليوم مع الحركات الأصولية المتطرفة.
للكي تكمل وصف السمات الأساسية للوظيفة النبوية، فإنه من الضروري أن نتحدث عن الأملاك الخصائية المتعارف أو المخصصة، طبقة قرون عديدة عن طريق ظهور الأديان، والهويات، والأولئك الصالحين، والمعتقدات. إن المخلص ليس إحدى شخصيات تاريخ النجاة الخاص بالتراث والأنجلس، وإنما هو أيضًا، ولهجه أكثر، قوة مشكلة أو مؤسسة لكل وعي ديني، أو قومي، أو عرقي - ثقافي. وهي قوة ميالة لاستعمال
فيه العدالة، والأمن، والعرفة، والخليفة (أو النجاة في الدار الآخرة). إن النزعة الخصائية قوة مؤهّلة لتحوّل كل تاريخ العالم عن طريق الأملاك الجائر، وذالك باسم نظام آخر عادل سوف يجيء المخلص لكي يقيم على هذه الأرض (في الإسلام يُجسد هذا المخلص اسم المهايي أو الإمام). إن النزعة الخصائية تربط بشكل لا ينضب بين الإيمان والعدل، وتعتبر بذلك الإيمان بالله من نصائحه، والهيئة، وانسجام الوضع البشري على الرغم من أنه كان موجودًا بالحياة الدنيا الزمن المشاهي الرائع الذي سيتحقيق فيه العدل. وزمان العدل
هذا يبرز منذ الحياة الدنيا بسم النجاة الأبدية في دار البقاء والخلود. إن المطالبة الملمحة بالعدل تنطوى من كل أنواع القمع، والهيبة، والانتهاء في الدار الأخرى. كما أن السماح في الزمن السابق إلى زمن النجاة في الدار الآخرة. كما أنها حافظت على يومًا هذا على ذلك الأملاك الذي لا يُبهر، والذي وصف وجهه السبلي
بأقعور الشعوب. هذا في حين أن وجه الإيجابي يضع الإنسان فوق السقوط المنشد، الذي يبني على العدالة، والجهل، والاستسلام، والظلم.

في الإسلام، كانت الحركات الخصائية عديدة، متكررة، ذات أهمية متناوبة، وذلك في مجتمعات مختلفة جداً عن بعضها البعض كيران، ومصر، والسودان، والسنغال، والمغرب الكبير الفروسي. إن، في كل مكان من هذه المجتمعات كان المهاي (مولي الساعقة)، مُنَظَّرًا بكل حماية ورقة وورع. وقد غذى المهاي سلوكاً دينياً وسياسياً في أن
معاً. وهو سلوك يجيء حتى اليوم جماهير غنيرة ملتهبة وراء أمهات الدينين أو قادة بعيدين جداً عن البناء الإسلامي أو التصريحية، لكنه هذه أيضًا لا
يمكن أن نهمل ذلك الاستخدام الذي فعلته الماركسية بالأملاك الخصائية أو التبهي. فقد
راحت تتوافق بان البروليتاريا سوف تؤدي إلى القضاء على الديانة والرأسمالية المستقبلية، وكل
البنى القوية التي تُؤبَع فيها حريات الإنسان. وهكذا راح فكر مدعو بأنه حديث أو علمي، ومجرّر يستخدم فكرة محورية مأخوذة من الدين، الذي يُسِلَّم على السلطة السياسية
وحيلتها ضمن الظروف والنتائج التي تعرّفها (انظر التجربة الشيوعية ومحمّلتها...). وهذا

87
المثال يبين بوضوح أن الفاعلين الاجتماعيين هم الذين يولدون النماذج العليا للفكر والمحاربة العملية. وهو الذين يقررون كيفية استخدامها، أو المحافظة عليها، أو تصفيتها والتخلّي عنها. ومثل آخر، ينغي على الدارس المحلّل أن يسأل عن الموقع الذي ينغي أن يبتعد أمام ظواهر تبدو، ظاهراً، مستقلة ذاتياً، كالظاهرة الدينية، أو الظاهرة السياسية، أو ظاهرة الحداثة(1).

فالحدثة مفهوم وماستخدمة في الغرب من أجل الخطّ من قيمة الفكر والثقافات "التقليدية" أو العتيقة أو "البدائية". وبالتالي، فيمكن أن نتصبح عقبة أمام المعرفة النقدية. بل ويوجد تيار لاهوت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ينوي أنه يستطيع التحدث عن "ما بعد الحداثة"، هذا في حين أن مفهوم الحداثة نفسه غير مبّلور بشكل واضح وفعال على الرغم من أطلان الكتب التي كُرست له!! .. وأنا إذا أقول ذلك، فإنني أنه يكمل إلى صعوبة مثل هذه المفاهيم، أو خطورة استخدامها بمنطقية ومن دون مساحة. كما أنّي أريد الإشارة إلى الظلم الذي لحق بالفكر الإسلامي عندما قارنو بالحداثة (أو ما ندعوه كذلك).

كان اللاهوتكون قد نُبَهوا إلى الاختلافات الكائنة بين المسيحية والإسلام. ولكن في ما وراء كل هذه الاختلافات فإن الأكثر حيرة أو إنعاساً للتفكير حول مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتب العادي لا علاقة له بالاهوت، وإنما يكمن في العلاقة التاريخية التي يتعلّطاها كل واحد من هذين الدينين مع العقل الحديث الذي أصبح مه很开心اً الآن. وأقصد بذلك أن المسيحية كانت مضطرة لأن تواجه التحديات العلمية والفكرية من أجل أغلبة عقائدها، أي تعديلها أو إعادة تأويلها، لكي تصبح متاقلّمة مع المكتسبات الراقصة للفكر النقدية (مكتسبات نهائية لا يمكن التراجع عنها).

أما الإسلام، فعلى العكس، كانت ظروفه مختلفة من الناحية التاريخية. فهو إذا أنه تجاهل هذه التحديات (كما فعل بالنسبة للنقد الفيلاوطلوجي والتاريخي)، وإما أنه رفض صراحة المكتسبات الإيجابية للتحرر العلمي الاستشراقي، وذلك عندما ربطه بالعلم الاستعماري، طول الخط. وهوذا نجد أننا لم نخرج بعد من إطار إيديولوجيا الكفاح الهادفة إلى التحرر السياسي. وهي إيديولوجيا ضرورية في وقتها، ولكن استمراريتها حتى بعد حصول الاستقلال والتحرر السياسي من الاستعمار لها مخاطرها. فهي تجعلنا نهمل الأولوية الفكرية لتحرير العقائد، هذا التحرر الذي لا يمكن أن يصل إلا عن طريق النقد العلمي للتراث السعودي على وجه الخصوص.

إن الإسلام لا يستطيع أن يلقي نظرة نقدية على مساره التاريخي وتركيباته العقائدية من دون المرور بالفكر اليهودي، والمسيحي، والفكر الغربي الحديث. ينبغي أن نعلم أنه في

لقد توسعه ما إذ أدهاره كان الإسلام قد استوعب مكتسبات اليونان، وحضارة وادي الرافدين، وشمال، والهند. وأما الغرب، فعلى العكس، كانت نظرته إلى الإسلام في الغالب عدائية أكثر من اللوم. وهذه الحالة تعبّر عن تعصبٍ واعتبارية العقل الغربي المعهّم. ويدو أن هجمات النقدية التي يتعرض لها هذا العقل من الداخل، وكذلك التحليقات الفكرية التي تركز عليه، لم تؤثر في هذه الاعتبارية أو لم تنتل منها.

في الصراعات الموضوعية الجارية حالياً، يبقى علينا أن نموضج الدور الذي يلعبه الفكر يهودي فيها. وكنّ قد سكت عنه حتى الآن. ولم يكن هذا السكوت من قبل الإهمال، وإنما من قبيل الحيطة والحذر. في الواقع، إنه من الصعب أن نقيس حجم التفاوت الكائن بين تضارب إسرائيل السياسي مع العقل الغربي المعهّم، وبين الجهود التي بذلها الفكر يهودي من أجل المحافظة على استقلاليته بالقياس إلى الغرب. وهذا ما يموضجه بالأحرى في جهة الفكر الإسلامي.

غير أن رهانات تاريخنا لا تنحصر، طبعاً، بالعالم الوامدي والغرب العلماني. ذلك لأن هذين العالمين كليهما ينبغي أن ينصّبا إلى التعاليم الآتية من جهة آسيا وإفريقيا. وهنا نتقت في الإرادات التبنيّرة للقوى العظمى المتولدة عن الدباؤة الوامدية. فالإسلام التانب والمهيمن عليه من قبل الغرب، يصبح في إفريقيا وآسيا تماماً كالمسيحية. فهو ينافسه هناك على اكتساب المواقع الجديدة أو المعتقنين الجدد. وهنا نجد أنفسنا أمام تعقيدات جديدة لا تزال تتناسب من يدّرها بشكل جيد. ويجعلها بشكل دقيق وصحيح، ولا يزال بشكل أخصّ نظّر نشاط نظام عالمي جديد مؤسّس على تعاليم أخلاقية مقولبة من جانب جميع الشعوب وليس فقط من جانب الأنظمة السياسية أو الدول. وهذا ما جيلنا مرة أخرى إلى الوظيفة البنوية التي نعرف أن شروط ممارستها لم تعد متوازنة الآن.

ربما كان ينبغي أن نعمق التحليل النقدي أكثر ليس فقط في ما يخص الظاهرة الدينية، وإنما في ما يتعلق أيضا بكل التكاليف الثقافية والتشكيك capitalize المؤسسات التي تقوم بها الروح البشرية. وما كنا قد اتفقنا على تسمية بالروح "الحديثة" راح يحل محل الأديان التقليدية من أجل ترشيح الفكر القاتل بأن الإنسان مؤهل لتحقيق التقدم، والخير، وفهم الأشياء والسيطرة عليها، وإقامة العدالة على هذه الأرض، ونشر المعرفة بالإنسان عن طريق الإنسان. ولناضج أن ادبيولوجيا حقوق الإنسان تشتر في كل مكان (على غرار الأديان سابقا) ذلك البيئات الجامعات الكونية التقليدية، والسياسية، والاقتصادية. هذه الفتوحات التي كان لأوروبا الغربية امتياز تحقيقها لأول مرة في التاريخ.

ولكننا نعلم أن قابلة كون أخاء هابيل وأعلن منذ ذلك الزمان أنه "لا يوجد عدالة، ولا قضاعة". في الواقع، إن علماء الاجتماع والدانيولوجيا يفضلون دراسة المجتمعات البشرية بصفته أنظمة قائمة على التفاوت وعدم المساواة. ولكن التشريعات القانونية تحاول، هنا...
وهناك، أن تخفيض من حدة هذه التفاوتات واللامساواة. عندما ذُعِي المفكّر الفرنسي بير لا ّيُغّفِر لجندر، فإنه فضل أن يتحدث عن محاصرة عفون الحفاظ على رؤية أفق الهشاشة واللاличين واليأس كمسؤولة عن التفكير الفيلسوفية للعقل المعاصر. (1) وأُبدِع أن أقول، في ما يخصّي، بأن هذه الفلسفة التشاؤمية التي بُدِعها تفكّك كل التركيبات المفهومية، والمسؤولة، والخيالية المروعة عن جميع الثقافات البشرية، بل ينبغي أن نحتفظ بها كما نمارسها كاستراتيجية مرنجة. وأقصى ذلك استراتيجتة تهدف إلى تخليص الروح البشري من الأساطير والأوهام التي تغلب فيها وداخلها. (2) أو على الأقل فإنها استراتيجتة تهدف إلى تخليص الأراضي الكارثية الناتجة عن عقل يشغّل من أجل تحقيق هيئة ما، أو مركز معيّّن من مراكز السلطة، أكثر مما تهدف إلى حماية أولوية وأسسية النضال الذي شكلهّ البشر لكي يحققوا من الإشكالات التي تضعف عليهم. وهي إمكانيات ناتجة عن العنف، وما لا يُعفو، ولا يُستعذ، والمتعذر سبه. كما أنها ناتجة عن الاستبdığınız، والوراثة، واللامساواة المرشحة بشكل م종ساتي، والكارثة الطبيعية. (3)


لا يمكن أن نقيس حجم الدور الذي لعبه الفكر الفني في مختلف الطوائف ولا يزال بلغة في تثبت أنظمة الفكر المروعة وتوجيهها والمحافظة عليها. (4) ونرغب أن ندرك عدم صحة الاستراتيجيات التي أُبدِعها حتى الآن من أجل تحقيق تحرر الوضع البشري من الإشكالات التي ابتتنها لمنزّل من التفكير بها. فهي غير ملائمة على الاطلاق. ونرغب أن نعزو المسميات، والأشكال، والتحريف إلى مراحل المقدسة واللامساواة من قبل الدول العالمانية أو «الكنسية» المختلفة. وعندما أقول الكتّانس فإننا نقص كل الأديان المرشحة بشكل مغزؤي على هيئة جامع، أو كنيسة، أو معبَّد بروتستانتي. ونرغب أن ننظر إلى ذلك، فإننا مضطرون إلى العودة إلى أغناشية النفس واللاличين والشيء الذي تحدث عنه بير لا ّيُغّفِر. ولكن ليس بالضرورة اليأس. ينبغي أن نعود إليه لكي نكتشف مسالك أخرى أكثر مبالية. ولكننا إذا أبدى هذا النجف الأدبي، فإننا نجرأ أمامي كتبة كاملة من المدافعين عن «الإيام الصحيح». أدرك أراها تنسب لكي تسبب بفل كوة وتحديث هذا الأفق الجديد الذي يحاول العقل بكل تواضع وصبر وعزيزة أن يفعله مثلياً.

المنظر الموصوف سابقاً يمكن أن يلخص في المراحل وأنماط النقل التالية:

- حدث تدشيني: نزول النبي محمد ﷺ، القرآن الكريم.
- تاريخ أرضي:
- تأريخ النجاة في الدار الآخرة.
- التأريخ العرفي:
- الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للورع.
- التأريخ العرفي:
- التواريخ الخيالية للتراث الحضري.
- الذاكرة الجماعية الحضري.
- الأمية المفسرة.
- الادعاءات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث الحضري.
- قراءات مفسرة وصراع التفسير في ما بينها.

ينبغي أن نعلم أن هذه المراحل الأربعة من إنتاج المعنى والممارسة التاريخية مترابطة بشكل لا يقسم، ولعل ظهور العقل النقدي الحديث، فإنا كانت تميل إلى ممارسات اتسوائية وانظمة تصور مشتركة لدى الآداب الثلاثة المدعومة بأديان الورع، ولكن بعد ظهور الحداثة وتوسعها، ثم بشكل أخطر بعد ظهور السياق الأوسط للعولمة.
فإن تنبات الكونيات الديني المشكل على هذا النحو وكذلك مضامين ووظائف التراث الديني، تشهد الآن نوعين من التفكك:

1- في ما يخص الآداب التي تهيمن عليها الأيديولوجيا الكفاحية أو الجهادية، فإن التفكك عنيف وفجّ. ولكنه لم يدُرك بعد على هذا النحو أو قلّ إنه مُدرك بشكل قليل أو رديء. وهذا التفكك قد يؤدي إلى تسفيه لا مراع أو تنوع عن للذروة الدينية بصفتها التجربة البشرية مع الإلهي (أو الحض بين من قيمتها نهائيةً بسبب أعمال العنف التي تُنخب باسمها).
2- أما في ما يخص الآداب المُحدّرة من قِبَل الحداثة، حتى ولو على الرغم منها، كالمذهب الكاثوليكي مثلاً، فإن إعادة تأسيس الرسلة الروحية للذروة الإنسانية لن يكون لها أي حزب من النجاح إلا ضمن فرضية الإسهام الفعال للعقل الديني في عملية النقد الضروري والمتكدر لجميع الأنظمة التي تتحكم بالمنشأ الهدام للمعنى، داخل جميع أطر العمل التاريخي.
موقف المشركين من ظاهرة الوحي

(ألا يبدؤون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كبيراً) (سورة النساء، الآية 82).

إذاً إذ نطرح اليوم هذه المسألة، فإن ذلك يعني أننا نمارس عملًاً من أعمال الفكر الحي ليس فقط داخل إطار الفكر الإسلامي، وإنما أيضاً داخل المنظور الأكثر اتساعاً لتجديد الفكر الديني بشكل عام. فمن الواضح أن مختلف تراثات الفكر الديني لا تزال تمارس نفسها داخل إطار النظام المغلق للفقه الخاص بكل طائفة دينية، أكثر مما تمارسه من خلال الحرص على إبداع أدوات جديدة للتحليل والمعقولية.

إن هدفنا من هذا العرض القصير ينحصر فقط في الإجابة على السؤال التالي: لماذا تشكل مسألة موقف المشركين من ظاهرة الوحي أحد المواقع الاستراتيجية التي تبني دراستها من أجل تأسيس فكر مدع وحيد عن دلالة الدين ومعناه؟ سوف نبين فيما بعد كيف أن أخذ كل الأبعاد التاريخية للمسألة بعين الاعتبار سوف يؤدي بالضرورة إلى طرح تساؤل ذي نمط أثريولوجي عن منشأ اللغة الدينية ووظيفتها.

1 - المقاربة التاريخية للمسألة

هناك آيات عديدة في القرآن تبرهن بكل وضوح على أن الجمهور المستمع لمحمد، وبخاصة اليهود والمسيحيين، كانوا يطالبونه بتقديم البراهين على صحة قوله بأنه يتحدث باسم الله حقاً. طبعاً، إذاً لا نخلط هنا بين المشركين وبين اليهود والمسيحيين. ولكنهم في ما يخص هذه الفكرة، اتخذوا موقفًاً متشابهاً، ورفضوا التصديق بنبوة محمد والوحي القرآني.

(5) يقصد أكرم بذلك أن كل طائفة دينية سواء آثت إسلامًا أم مسيحية أم يهودية لا تزال مغلقة داخل سياجها الخاص: أي داخل عقائدها الدوغمائية التي تعتبرها مطلقة وتفت حسبًا ما عداها. وهو يبد أن يحصل التفاعل والتحاور بين مختلف الأديان والتراثات الثقافية، فتشكل بذلك تاريخ الأديان المقارن.
۱ - وقالوا لنؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض نبيّاً. أو تكون لك جنّة من نخيل وعنبر فتفجّر الأحراش خلالها وتفجر أرداً. أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاف أو تأتي ببلاهة والملائكة قبلها أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى ننزل علينا كتاباً تقرؤه فلن سباحت رعيّاً هل كنت إلا يبشار رسولاً [سورة الإسراء: الآيات 90 - 93].

۲ - وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك قتره وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاؤوا ظلمًا وزوّروا. وقالوا أساسات الأوّلين أكثروا فيها تَمَّلَّى على بكرة وأصيلاً. فألزمه الذي يقول السر في السماء والأرض إنه كان غفراً رحيمًا. وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نديراً. أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة. يأكل منها وقال الطالموان إن تتبعون إلا رجلاً محسورًا [سورة الفرقان، الآيات 47 - 8].

۳ - وقال الذين لا يرحبون لقاءنا لولا أنزل علينا الملاكئات أو نرى رينا لقد استكبروا في أنفسهم وعثوا عزراً كبيراً. وقال الرسول يا ربي إن قومي أتخذوا هذا القرآن مهجوراً. وكذلك جعلنا لكل منهم نبي فرعون وحنفية فرعون وحبان وحبان. وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلها ترتيلًا. ولا يأتونك به مثل إلا جناتك بالحق وأحسن تفسيراً [سورة الفرقان، الآيات 21، 30 - 32].

۴ - وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آثامهم الكتاب يؤمنون به ومن هؤلاء من يؤمن به وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون [سورة البقرة، الآية 47].

۵ - والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقًا لما بين يديه إن الله يبعد له خبر بصير [سورة فاطر، الآية 31]. [والفكرة نفسها موجودة في سورة النساء، الآية 50، وسورة البقرة، الآية 83].

۶ - والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا غيتي يعوي. علّمه شديد الغوى. ذو مزة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى [سورة النجم، الآيات 1 - 7].

۷ - ولقد آثينا بني إسرائيل الكتاب والحكمة والثورة ورقثناهم من الطيّبات وفضّلناهم على العالمين. وأثيناهم بينات من الأمر (1) فما اختفف إلا من بعد ما جاءهم العلم بعضاً بينهم.

٢ - لا ينبغي على التحري التاريخي بعد الآن أن يحصر مهامه فقط بوصف الوقائع، وغيرها، أو التحقق من هويتها، وكذلك تحديد المصادر، وأصل الأفكار وقرابينها، وسلاسلها. وإنما الشيء الأهم من ذلك هو التحقق من أنباض المعرفة، أو طريقة ما من طرق إدراك الزمن والواقع، ثم تحديد شبكة معيّنة من شبكات التواصل أو التواصل. هذا هو الشيء الأكثر أهمية إذا ما أخذنا نحن الاعتبار مكتسبات التاريخ الخارجي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نطرح من وجهة نظر تاريخية، ونفسانية، ولغوية مسألة الاستمرارية والانقطاع داخل فاعلية الوعي الديني.

(*) مصطلح الكتاب السماوي هو بالفرنسية Le Livre Celeste.
3 - ينغي أن نعلم أن الفكر الحديث قد قضى عملياً على إشكالية "الكتاب السماوي أو العلوي أو الإلهي" مع النظرية إلى العالم والمبادئ الشعوذية، والأخلاقية، والسياسية التي تطوري عليها. ولكن هذا الفكر لم يقيم حتى الآن بتقييم الوظيفة النفسانية....

3 - يتمتع المسائر عموماً بالعلاقة الوصية ما نظرة مستقبلي تتعلق فقط إلى القيم بفحص تاريخي صرف، وإنما ينبغي أن نطرحها بكل أبعادها خارج نطاق كل غابة تجريبية. فهذا هو الشرط الذي لا بد منه لكي تتبع المسائر عموماً للوعي الإسلامي داخل العالم المعاصر.

يمكن أن نحصر المقارنة التاريخية مؤقتاً(1) بفحص النقاط الثلاث التالية:

1 - معطيات المسألة;
2 - طريقة معينة في التعبير;
3 - نمط معين من أنماط الفكر.

معطيات المسألة:

يتفق المؤرخون عادةً على أن معارف مختلفة الدعوة التبشيرية لمحمد كانوا هم من المكر. ولكنهم لا يمتنعون بوضوح داخ هؤلاء المكر حين أولئك الذين كانوا يعارضون باسم نظام العقائد والاعتقادات الخاصة بالدين العربي السابق على الإسلام، وبين أولئك الذين كانوا يعتنقون "الإيديولوجيا الملكية" التي نشرت في الشرق الأوسط القديم من قبل الأديان الإيرانية، وأديان وادي الراشدين، والأديان السامية(2). إلخ. وهذا التمييز يفترض امتلاك معرفة دقيقة بالعلاقات التي كانت قائمة بين الدين العربي بصيغته الملكية بشكل خاص وبين هذه "الإيديولوجيا الملكية" التي كانت متقدرة بشكل متزايد في أوساط الجماعات العديدة التي كانت تغطي منطقة الشرق الأوسط.

وهكذا نجد، مثلاً، أن علاقات النسيب التي يقيمها الباحث ج.س. فاديه Bichos كانون الحفاظ أو الحنينين يمكن أن يتعارض كثيراً. منفعة هذا المساءلة إذ ما استطاعنا تجميع شهادات أكثر عددًا وأناقًا. ويمكن أن نقول شيء ذاته عن البحوث المماثلة التي تقدم بها المستشرق جبريل فليدينغرينGeo Windengren.

(1) هل هناك من داع للقول بأن هذه الدراسة كمثل ليست إلا محاولة مؤقتة. فهناك مسائل عديدة سوف يبقى متعلقة كما سيلاحظ القارئ من خلال تبع الدراسة حتى النهاية.

(2) حول مفهوم "الإيديولوجيا الملكية"، انظر كتاب المستشرق ج. فليدينغرين السالف الذكر، ص 199 وما بعدها.
المبحث الواسع. ولكن على الرغم من كل هذه الإنجازات، فإنه يبقى علينا الكثير لكي نفعله في هذا المجال قبل أن نستطيع إطلاق حكم موثوق على هوية المعارضين الملمكي. القبراني. أقصد هويتهم (أو مكاناتهم) الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع الملمكي من الممكن أن نساهم في تقديم هذا البحث عن طريق استخلاص المعطيات الضمنية للإيات التي استشهدنا بها سابقاً. فلقد الدراسة ولم أقل الصربة. وذلك لأن الدراسة التي تحصر باستكشاف المعاني الصربية للإيات تستقب بسرعة في نوع من النزعة التاريخية واللغوية المتطرفة. وتخفي عليها بالذات العناصر الأساسية للتصوّر والإدراك، هذه العناصر التي تولد المعاني الصربية. وهذا قد تكون أنه إذا ما أمعن النظر في الآيات المذكورة، فإننا نجد أنها توحي وجود ذات جماعية(1) في مكة. وفكر هذه الذات الجماعية تهيمن على المسلّمات التالية:

١ - الإمام مرتبط بالبراهين. فإذا لم توجد تبريق، لا إيمان.

٢ - البرهان يتم بالدراسة بالحالة البصرية ظواهر زيانية أو مادية محددة بدقة. فإذا لم يبره الناس لن يؤمنوا ولن يستقروا. ولكن نلاحظ أن هناك استمرارية بين واقعة مذكولة عن طريق الوعويس كناتما سيئون ماء من الأرض مثلًا، وبين حاد «خارق للطبيعة» كالسعودية إلى السماء، أو هبوط ملاك إلى الأرض، أو تنزيل الكتاب المقدس.

٣ - هناك فئة خلت للكذب، والخطأ، والغلام، والنهي. وهنا خلت للحقيقة المثلية، وصحة النقل، والمر обраща، ووضوح الوحي المتجلى.

٤ - يمكن لأحد أعضاء الجماعة أن يخلق الأكاذيب ويستطرد الساعمين السبّاح الذين يصادقون كل شيء. فيخرجهم بالتالي عن إطار الممارسة والخطاب المعرف بحرا من قبّ.

٥ - إن السمات المميزة للرسالة الصحيحة هي التالية: قدرتها على توليد الخبرات المرجعية جداً كتفجير نبع ماء في الصحراء، أو استناداً حدائق النخل والغبر حيث يسيل الماء، أو تحقيق قصر ملأ بالزينة والزخارف. ثم إن هذه الرسالة الصحيحة تتميز بقدرتها على توليد أحداث غير مألوفة: إسقاط السماء على الأرض فقطاً، قطعة، أو أن يكون الشخص (النبي). مصوصاً بملاك متنمر، أو تلقى الكتاب السماوي دفعه واحداً، أو رؤية الله مباشرةً ... كل هذه تشكّل شرحاً قاطعاً في نظر المكّيين على صحة الرسالة وأن من يأتي بها يكون نبأ حقًا. ينبغي على الرسول أن يرتقي فوق الوضع البشري العادي وأن يلتحق بوضع الملائكة لكي يصدى ربه:

6 - إن الكتاب المُتَّلْقِي ضمن هذه الشروط هو كتاب الوحي، ويبنغي أن يستطيع الناس قراءته. وعندئذ يصبح المصدر الأول لكل معرفة صحيحة، والمعيار الأعلى لكل سلوك مستقيم. وللهذا السبب ينبغي الإشادة بالنسخ المزيفة الشائعة عن كتاب الوحي، وينبغي إدانتها أو فضحها. فالكتاب المزور مكررة جداً. وإذا الكتب الصحيحة كـ الحقيقة، فبُنِدُخ
قبطية داخل الوضع البشري عن طريق شعور الناس وجودة ما قبل الكتاب. وما بعده.

هذه الخلفية الفكرية التي تقع خلف خطاب «الكتاب» أو «غير المؤمنين» تثير على أن رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل، أو عن معارضة متزامنة لظاهرة الكتاب المقدس باسم عقيدة متدينة أو مضادة. على العكس، إنهم يتموضعون داخل إشكالية الكتاب السماوي أو المقدس ولا يطنوني شيئاً آخر غير أن يؤمونا. اللهم إنا ما مال محمد كل الشروط المطلوبة عادة من أجل أن يؤمن الناس. وهكذا تنحذ المسألة إلى تاريخ سابق إلى فينولوجيا مختلف أنواع الوحي السابقه له، أي الساقطة على الوحي الذي حصل لمحمد (٣). الشيء المهم هنا والذي ينبغي أن نركز عليه الأضواء هو أن هذه الشروط كانت معروفة في مكة في بداية القرن السابع الميلادي. وقد ضغطت بكل تفتلاها على التشريع القرآني أو فقت على الدم.

الاجتماعي - الثقافي لهذا التشريع (أي على رفضه أو قبوله).

إذن نلاحظ أنه كان يوجد في مكة موقف جدل وتحتجز قائم على المحجة وطلب البراهين باسم نصوص رايس آتاك عن الكتاب السماوي أو كتاب الوحي. وفي محاذية هذا الموضوع راح الخطاب القرآني يحاول فرض الإسلام، أي موقف تسلية النفس بكل نقية للوحي الذي نبّل فعلياً إلى محمد. إن الآثار اللغوية لعملية الإنتقال هذه موجودة على مدار النص القرآني كله (أقصد الإنتقال من موقف معيّن للروح إلى موقف آخر، أو الإنتقال من موقف ما قبل الإسلام إلى موقف ما بعد الإسلام). بل وصلى بناء الأمر إلى حد السواء، إنما إذا لم تكن الضرورة الأولية لتحويل استعداد عقلي ما هي التي أدت، في النهاية، إلى توليد لغة جديدة، وفرض نمط تعبيري قائم على الاحتجاج والمخالفة. فالانقسام الأكبر متمثل في الكتاب / المؤمنين وليس له فقط دلاله عقائدي، وإنما له انعكاسات أو تأثيرات على البنية اللغوية والمعجمية والتحوية والكتابية للخطاب القرآني. إن هذه البنية اللغوية ما هي إلا تعبير عن حالة اجتماعية - ثقافية كان ينبغي تجاوزها آنذاك ولكن هذه البنية سوف تلعب لاحقاً على بعض الأصعدة ودورة مطورة حسب الفترات الزمنية - دور العقلية الاستدلالية داخل الفاعلية المعترف بها.</s>
فبالنسبة للمؤمن الذي يفترضه القرآن، فإن الإيمان ليس مرتبطًا ببراهين ملموسية أو محسوسية، بل يكمن في عقل webpage أولاً على رؤوس الأشهاد، وإنما بالقرآن الأعظم الذي لا يعلمه إلا الله. إنه مرتبط بالأمل وبالغيرة الحارة لملامته (أي ملاك معهد القرآن). وبالتالي فيكتفي إذن استقبال الكلام الأعظم الذي ينفع هذا الأم أو يضعمه، ثم يشمل تلك الرغبة الحارة ويثير بالقرآن الأمثل الرأسمان لتكون أولى للإنسان. ولكن البراهين المطلوبة من قلب ال{kafar} لم تُجمل من قبل هذا الخطاب اللغوي الجديد، أي القرآن. فقد قام محمد بسخرية أولية، أي بالإسراء. يقول الآية القرآنية: "سجح الذي أسرى بعدله في المسجد الحرام إلى الصراص العقية الذي وترى من أيتانا إنه هو السميع البصير" [السورة الإسراء، الآية 1]. وقد تلقي الكتاب السماوي عن طريق "كأنما ذرق قة عظيمة"، كما لم يكن ضالاً أبداً. يقول القرآن بالحرف الواحد: "والنجم إذا هو زياً ما يملأ سيدهكم وما غواً. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي نوح. علمني شديد القوة" [السورة النجم، الآيات: 5).

بناءً من تلك المحصلة راح مفهوم {kafar} يتحول وينتمي: فلم يعد الأمر يتعلق بأولئك الذين يطالبون ببراهين ملموسية لكي يصدقوا، وإنما بأولئك الذين يطلبون معيارًا حتى بعد أن يقدم لهم البراهين الكافية. إن الترتيب الزمني للآيات القرآنية كان سيتيح لنا لو عرفنا بدقة أن تتبع نموذج هذا المفهوم {kafar}, والمفهوم المراضق له: "المؤمنون". ولو حصل ذلك لن적이 عليه استخدام لاهتي أقل تنسيطية وأكثر تأكدًا. إن إمكانية تشجع الفكر اللاهوتي في الإسلام سوف تبدو لنا أكثر عندما ندرس صيغة التعبير ونربط الفكر المستخدم في القرآن لكي يفرض على سامعه المعاصرين حزته الإلهية.

طريقة معينة في التعبير:

لا تزال حاجة إلى واضحة تنبولجيا للخطاب القرآني. والمقصود بالنبولجيا هنا الكشف عن أنماط الأساليب المختلفة التي يستخدمها هذا الخطاب(6). وهذا هو البحث سعب يحقق أن يشرح بذاته ولذاته، وليس بشكل عرضي، أو على هامش البحث كمثلاً لالكثير أساساً إلى شيء آخر. ينبغي الكشف عن أنماط الأساليب التعبيرية أو اللغوية) المستخدمة في القرآن من أجل بلوراً إشكالياً مشتركة تنطبق على دراسة جميع مجتمعات الكتاب المقدس، وبالتالي، فأنا من القارئ أن يعتبر الملاحظات التالية مجرد ملاحظات مؤقتة(1) ليس إلا.

(6) كلمة تنبولجيا مشتقة من كلمة Typologie، أي نوع أو نموذج. وبالتالي فهي تعني علم الأنواع والنماذج. والقرآن يستخدم عدة أساليب لغوية. وبالتالي، ينبغي أن يقوم أحد الباحثين بدراسة مختلف أنواع الأساليب المستخدمة في القرآن.

(1) أنظر بحثنا: "هل تستطيع أن نتحدث عن العجب المدهش أو الساحر الخلاق في القرآن؟"، وهو منشور في كتابنا: قراءات في القرآن: "In: Lectures du Coran, op. cit., p. 87."
عندما ننظر عن كتب إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن، فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساساً لا يربى في أن المؤمن يتصور هذه الصحة وكأنها نقل حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل "السماوي أو الإلهي". أما عالم الأندريولوجيا الحديث ف يقول بأن هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية. ولكن التجلي الملحوظ والمحسوس للرسالة المتقلة حصل في لغة بشرية - هي هنا اللغة العربية - حيث إن لافظ الكلام يؤكذ ذاته عن طريق صيغة معيّنة ونمطية من صيغ التعبير. كل الأديان الكلاسيكية التي تركزت حول مسألة الإعجاز (على الأقل في مكتباتها اللغويا المحضة) تؤكد على هذا الدور الحاسم الذي لعبته هذه الصيغة.

التعبيرية اللغوية في اتباع الوعي بالكتاب السماوي الموعي به داخل الدائرة اللغويا العربية.

ولهذا السبب أقول بأن البحث التاريخي الأكاديبي أنهك نفسه من دون جدوى من أجل تقليص الصفة الإلهية للخطاب القرآني وذلك عن طريق الإكثار من ربط بالمرجعيات القديمة، أو عن طريق الاتفاق على وصف الجوانب البلاغية والأسلوبية لنظرة الإعجاز (1). قالت تقليص الصفة الإلهية وكان يمكن أن أقول جعلها نسبة. لا ريب في أن نظرية الإعجاز كانت قد أغضبت، وبشكل عام، رفضت من قبل المسلمة اللاهوتية السبقة، ولكنها تحتوي على معلومات أو تعاليم يمكن لعالم الأديان الحديث أن يستخلصها ويعملها ضمن منظور حديث ودائم تماما.

ينطق علماء الأديان الحديثة على التمييز بين نوعين من استخدام اللغة: السرد القصصي، والخطاب. وكل واحد من هذين النوعين في التعبير يتميز باستخدام شكلين للفظين أو معجميين، وجهازين متاميزين من الوظائف النحوية والتركيبية (1). وللنظر أن

(1) القرآن مكتوب بلغة طبيعية هي هنا اللغة العربية. فكلماته وحروفه هي ذات الكلمات والحرف التي كان يستخدمها الشعر العربي مثلاً، أو التراث العربي في القرن السابع الهجري. ولكن تركيبة اللغة شديدة الإبداع الجمالية وعميقة التأثير، لذلك محتوى العام الفظين أو العنيف: إن من البيان لسحا... والدليل على أنه وحي هو أن تأثيرها يعبر عن الفكرة في الملائم. وأما البحث التاريخي الأكاديبي فيقصد به الأكران بحوث المسترشدين الذين حاوروا البرهنة على الطابع البشري للقرآن عن طريق ربطه بكتب الوحي السابقة: أي النثر والأندلسية أساساً. فصة موسى وعيسى، ونوح، والطوفان، ويموسا، والزكريا، وفيما يسمى بـ "الملكية" ضاحية. ودعاية كتب الآلهة، وفرعون، وفرعون، إلخ. كلها واردة سابقاً في كتب الآلهة، ودعاية. ولكن القرآن أظهر هذه الصيغة جديدة في اللغة العربية. وأما نظرية الإعجاز فهي بحث عن المسعفة اللاهوتية التي تقول بأن القرآن يرجع على كل الكلام العربي بشكل لا ينضوي حتى ولو كان مكتوباً بنفس حروف اللغة العربية، ونحوها وصرفها.

Cl. Brémond: (1) حول مفهوم السرد أو الحكاية، نظر كتاب كلود بروم د: منطق السرد القصصي: Logique du récit, Paris, Seuil, 1973

وأما ما يخص الخطاب، فإن التوجهات والتحليلات التي قدمها إميل بنفينيس تظل هي الأكثر وضوحاً. أنظر كتابه: مسائل في علم الأديانات العامة.
القرآن يستخدم بشكل واسع كلا الشكلين أو كلا الصيغتين في التعبير. ولكن التحليل العميق يكشف لنا أن البنية الأساسية للنص ككل تتمثل بالحوار حيث نجد أن "صيغتين لغويتين في حالة الشراكة تجدان نفسهما مسؤولين عن الكلام أو القول بالنثاب. وهذا الإطار يشكل بالضرورة مع الكلام ذاته".(1)

من السهل تبيان أن الحكايات أو القصص القرآنية تحصل داخل الإطار العام للحوار. فهناك مكتمل أعظم (2) مهمين على النص القرآني كله. وهو يدخل صراحة في النص ليكي يحول جاذبيًاsci: عن الإشكالي. وعن طريق هذه التدخلات المستمرة للملفboo: الأم بعدة، يحصل الانتقال من المعنى الصحيحة الأمثل (أي التوجه الأمثل أو الهيدى كما يقول القرآن) إلى الصيغة النحوية وال نحوية التي تمارس دورها بعدم بصفتهم انعكاسات للمعنى الأصلي الأمثل وللمعاني المحتفزة من أجل توليد مكتملين جدد للمعاني الثانية (انظر بهذا الصدد كل الأدبيات التفسيرية، أي تعبير القرآن).

وحتى لو قصرنا حديثنا على الآيات المستشهد بها سابقاً، فإنا نستطيع أن نجد العناصر الأساسية ل"الجهاز اللغوي للقول أو للكلام" في القرآن. سوف نكتفي بتعدادها هنا، أو بذكرها مجرد ذكر، لأننا كنا قد دسراها تفصيلا في مكان آخر.(3)

نجد أولاً بنية العلاقات بين الضمائر ( أنا، هو، أنثى، نحن، هم، أنتم ...). وهذه البنية تشير كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره.(4) ولكن داخل هذه البنية يمكن


(1) انظر: إميل بثينيست: المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 85.
(2) إذا استخدم الحرف الكبير بالفرنسية لكتابة مفهوم المكتمل - الناطق وليس الحرف الصغير . إنونسياتور . وأريد بذلك التدخل على الدور اللغوي المهم لـ "أنا" أو ذات معنى مضحكة في بنيان الكلام المتعلق به أو الخطاب القرآني من أوله إلى آخر .(5)

(3) في القرآن، أركون هنا طابعاً اسلبياً أو لغويًا بحماً. وهذا شيء مهم جدلا على الرغم من وعورة .

M. Arkoun: Lectures de Coran, op. cit., (Lecture de la Fatiha), p. 41 في القرآن (بالفرنسية) 41. انظر قراءة سورة الفاتحة (المحجث الثالث في هذا الكتاب) وهو بالأصل منشور في كتب قراءات.
أن تركز على علاقة متجمعة ذات قيمة تأسيسية أو تشيكيلية بنبوة (بالوبة للشوق، كما بالنسبة للمصورين وجوهر التعبير). وبعدها نلاحظ وجود علاقة ثانية أو أدوائية (أي تابعة للأولى). الأولى تتخذ صيغة النحو/ النحو، وأنا، أي محمد/ أنت، هو/ أنت النحلاح الكبير للكلمة (أي الله). وأما الثانية المتعلقة بنحو/ النحو، هو (أي الكفار/ محمد)، النحلاح (ضمنية)/ النحلاح/ هو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلاح، أو النحلا...
إن الوظائف النحوية - التركيبية التي يستخدمها الناطق - المتلائم للتأثير على المنطقي موجودة كلها في القرآن. تقصده بهذه الوظائف هنأ الأساليب اللغوية من نوع: التسلسل، التعجب، التبليغ، أو الإعلام، الإذن أو الحجة، وكلها أساليب مستخدمة في القرآن. في الآيات التي نحنها هنا نلاحظ أولاً ويشكل خاص مدى الأهمية التي يتخذه أسلوب الإذن أو الحجة. فالآيات تستخدم الإذن والإذن المدعومين أم لا، من قبل، تبين القسم. كما تلاحظ أن هذه الآيات تستخدم بشكل متكرر الجملة الإبصامية. وعن طريق هذه الأساليب اللغوية نلاحظ أن الاقتراض بيني ذلك في ذهن السامع أو في وعوده. إنه يوجه بطريقة واضحة وموضوعة كل الاستخدام المعرفي للغة في الوجهة التي يريدونها. انظر لفظية استخدامه للكلمات التالية: الكفاء، الباحثون، الرسائل، العدو، المجرومون. فهؤلاء جميعًا ينضمون تأثيرهم وتحت عن قيمتهم عن طريق الأقوال المفرطة، أو الحماسة المجنونة، أو المحتشمة والمتكررة التي عزت إليها. على العكس من ذلك، فإن الآيات المذكورة تقدّم المؤمنين على أساس أنهم أولئك الذين يبعون النبي.

نعتبر من أنماط الفكر:

إن هذا الاستخدام النحوي اللغة لا يولد أثر المعنى المرغوب من قبل الناطق إلا إذا قُدر شمث نظام فكري مناسب. ولا يقصد بالنظام الفكري هنا فقط الكفءة اللغوية بالمعنى الذي يعطيه علم القواعد التوليدية لهذا المصطلح، أي المقدرة المسبقة من قبل الذات والتي تولد مثل هذه الكفءات داخل اللغة. وإنما يقصد به أي النظام الفني - مسؤولية الكلمة في النص أو في المدينة المدنية، والمسائل التي تتطلب هيئتها استخدامًا متفرداً للفكر. وهذا ما ندعوه إذا ما استعمرنا تعريب ميشيل فوكو، بالإبصامية، أي النظام الفني الذي يهيمن على فترة بأسيرة.

في الواقع إن مصطلح الإبصامية يطرح مشكلة هائلة، ذلك لأنه يضع على محاك الشكل المطلوب العظيم الذي تحكم بكل فكر لاهمي ناشئ ومتطور داخل ختم الاعتقاد بالكتاب السماوي (أو كتاب الوفي). لماذا أقول ذلك؟ لأنه كلام الله في

(2) إميل بفنشيز

(*) إميل بفنشيز، مفكر من فرنسا، وُلد في مدينة حلب بسوريا عام 1902، وتوفي في باريس عام 1976، وكتاب عدة كتب مهمة.

(1) إميل بفنشيز مصدر مذكرات سابقا، ص 83.
شكلاً ومضمونه والمنقول في الكتاب السماوي يتعالى على كل الكفاءات اللغوية المحققة سابقاً أو القابلة للتحقق لاحقاً في اللغات البشرية. وبالتالي، فإنه يتعالى على كل الاستخدامات البشرية للفكر (أو تجاوزها، أو تبتخاه). ينتج عن ذلك أن العقل المجمل بهذة الكلام هو أيضاً أديب أو غير مخالق، وبالتالي فوقف التاريخ أو يتجاوز التاريخ. أي أنه يقبل من التاريخية وتبتخاه. وهذا العقل ظل مهيمناً طيلة قرون عديدة على الأنظمة اللاهوتية والهتافة الكلاسيكية. صحيح أنه قد يعترف بـ "التقسيم الفلاشي من حيث الحلم"، إنما مع المحافظة على مبدأ "وحدة الحقيقة" وعن طريق الخضوع لـ "معيار الموضوعي" التي تتجاوز كل عقل وكل عقلانية.  

(1) لا تستطيع استفادة هذه المناقشة المهمة هنا أو إبقاءها حقاً. فهي تتطلب معالجات طويلة ومعقدة. ولكن الشيء الأساسي الذي ينبغي التركيز عليه هنا: سوف يكون من العبث، بل ومن الخطر اجتماعياً وسياسياً، أن نحسم مسألة الموقف من ظاهرة الوعي في المناخ الإسلامي عن طريق التصديق على إحدى الفرضيات المتضاربة والمتقلتان إما بانتباه العقل المضطرب من قبل الوعي وإما بلاتاريخيته. ولذا فسوف نتم بالآخرين طريقاً آخر، أنا، وهو استخدام مثال القرآن من أجل إغناء مناقشة صعبة.

لا يوجد حتى الآن أي دراسة تُطلق علم القواعد التوضيحة على اللغة العربية، وبالتالي، لا نستطيع أن نعمل بشكل مفيد مسألة الكفاءة اللغوية التي تفترضها الإنترات اللغة القرآنية (أو العبارات القرآنية). في المقابل، كما قد استكشفنا في مقالات عدة سابقة بعض السمات المميزة للنظام الفكري الذي يتحكم بالخطاب القرآني. ونحنا ننجز مواصلة البحث والتحري داخل الإطار الأوسع لكتاب كامل. لتفتح هذا إضافة بعض الملاحظات التي تتيح لنا قراءة الآيات السابقة التي استشهدنا بها.


(2) إنظر: دراسة قراءة سورة الفاتحة، في هذا الكتاب، وكيف نقرأ القرآن؟ المنشورة في كتابي M. Arkoun: «Comment lire le Coran?» in: Lectures du Coran, op. cit..
النفخ الجغرافي المباشر. ولذا أيضاً بداية البلورة للتمييز بين الوضع البشري العادي (كتناول الطعام مثلاً، أو الذهاب إلى السوق) وبين الوضع الأعلى غير المصموس بدقة.

والحقيقة هي أن العالم الخيالي/ العالم المحسوس الواقعي، وكذلك التاريخ الأسطوري أو المقدس/ التاريخ الحدثي، أو تاريخ الأحداث والوقائع، كلها أشياء كانت لا تزال مختلفاً أو غير مماثلة. فالمزدوجات التانية من نوع: فوق الطبعة/ طبيعة، عجيب خارق للعادة/ واقعي، عادي/ مادي، هي أشياء مسلمة بها من قبل بيئة الاحتكاج ونوعية اليد أو رؤيتها بالعين. ويمكنها أن تظهر في الحياة اليومية كما ينبع من نص أو صحفي من الأرض، أو كما ينبع أو يرقي بعضاً بالزحف. إن هذا التأويل مستمر للواقع.

ينبغي أن ننبع هذه القراءة لكي تشمل جميع النص القرآني لكي ينبع كيف أن كياناً واحداً أعظم ينبع عن هذه الانتصالية المستمرة، ويعاونها ويعيد حقنا من دون توقف. ولكن على هذا المستوى من النص هناك إضافة إلى أن تطور النص المبين من قبل هذه الأدوات أو سهمية من خلال الأدوات أو السمعية أو النادرية، وفقاً للنظرية الواقعي في السياق الاجتماعي- الثقافي المختلفة للشرق الأوسط القديم.

ثم، على العكس: إذا تعبير عن هذا الفكر وكونه استجابة في خطوط الأدبية مجرد استجابة في اللغة العربية؟ هذه هي نووية الأسئلة التي ينبغي أن نتطرق. وفي ذات الوقت ينبغي أن نستكشف التغييرات الأولية أو الجينية، ثم البدور الواعدة لما سوف يفرز نفسه لاحقاً تحت اسم الفكر الواقعي (العقلانية، والتاريخ المحسوس، والمعرفة الصحيحة للواقع). إن هذا التأمل حول نمط الفكر الذي ولد الخطاب القرآني، والذي سيغدو لاحقاً مثبتاً منه هو الآن ضروري جداً. نقول ذلك خصوصاً وأن القراءات الإسفاقية والإيديولوجية التوارثية لا تزال تلقى نجاحاً كبيراً في الأوساط العربية - الإسلامية.

بمعنى آخر، إن ظاهرة الوعي لا تزال مُتجاهلة في بُعُديها التاريخي والأكاديمي من قبل.

جمهور المسلمين.

بعض الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن

إن المشاكل التي لمسها بالكاد مسا حديثاً في الصفحات السابقة تجري لنا بحجم المهام المُعلقة على عاتق الفكر الإسلامي التقدي.

(1) إن المثال الأول هو من حيث الزمن والأكثر دلالة على ذلك تقدمنا لنا مؤلفات الكثير المصري.

بحسب الأولوية والأهمية، وبحسب علاقاتها بالمهام التي يهمد بها البحث المعاصر في
العلوم الإنسانية. فلقد أن الأوان بالنسبة للفكر الإسلامي لأن يقطع، إن لم يكن مع خطاب
التبجيل الذاتي للذات، فإلا الأقتل، لأن يوازنه بخطاب آخر، هو خطاب الفكر الجاد
والمسؤول. واقصد بذلك أن عليه أن يتخذ القرار التالي: أن يتحلى مسؤولية المخاطر
الحديثة للمعرفة العلمية، وذلك بالتضامن مع جميع التランドات الثقافية الكبرى للبشرية.

لكي تجعل إعادة قراءة القرآن تتقدم في هذا الاتجاه، فإنه يبدو لنا من الضروري أن
تكتسب جهودنا في الاتجاهات التالية بيانها:

1 - تحديد نظام اللغة العربية بين عامي ٥٥٠ و١٣٢٣م

هذا التاريخ ليس إلا نقطتين استدلالتين يمكن للبحث أن يؤكدهما أو يعديهما
للاحقاً. لا ريب في أنه توجد أدبيات غزيرة حول العرب قبل الإسلام وخلال فترة الوحي.
ولكن بقي علينا أن نقوم بحيرة نقدية موثقة للوثائق التي سوف تستخدم كقاعدة من أجل
تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن.

ومثل هذه الجردة لا ينبغي أن تحتفظ بالعناصر الإيجابية فقط، وإنما ينبغي علينا
أيضاً، وبالدرجة ذاتها، أن نتعمق بما سنعوذه بالمعطيات السلبية المرافقة لكل إعادة قراءة
حديثة للقرآن. ونقتضي بذلك ما يلي: بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورة
للوصول إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد تمثلت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نستعرض
بأن أي إعادة قراءة لا يمكنها أن توصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية
القرآنية (٦). وهذه العقبة التي لا خطة لنا فيها عادةً وحدها على عرقلة الاستغلال
الإيديولوجي للخطاب القرآني. ولعب هذه السبب نلاحظ أن الجردة الاجتماعية التي تعيش على
هذه الإيديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة أي كث نحذ في الوظيفة التوعية أو التحذيرية
للنضج. وهكذا نلاحظ أنه يوجد اختلاف أساسي بين مصالح المعرفة الموضوعية، وبين
الضرورات الملممة أو الإجبارية لحياة الجردة الاجتماعية. ولنلاحظ أيضاً أن هذا الاختلاف
أو التنافس يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التي استعملت كمحارك إيديولوجي.

هكذا نجد أن اللغات الدينية تصبح باستمرار في إتجاه الاستخدامات الإيديولوجية (لا يوجد
دين إلا وتعرض للإيديولوجيا أو السياسي من قبل هذه اللغة أو تلك).

وبالمكس، فإن النموذج الإيديولوجي الطائر (كالنموذج السني المالكي في الغرب

(٦) في ما يختص هذا المفهوم الأساسي: ظرف الخطاب، أو حيويات الخطاب، انظر المبحث الثالث في
لكتاب: "قراءة سورة الفاتحة". وظرف الخطاب يعني كل المحتوى والظروف المحيطة بالخطاب أثناء لفظه
أو النظر به لأول مرة. فمثلا كيف كان النبي ينطق بالأيات القرآنية أمام أهل مكة؟ وضمن أي ظروف؟
وكيف كانوا ينظرون إليه أو يبنون كلامه وهو ينطق هذه أشياء ينجل أن نصل إليها.
الإسلامي، أو النموذج السني في عهد السومطرة، إلخ)، يؤدي إلى توليد مصادر تاريخية متنوعة أو متغيرة لللغة الدينية.

إن البحوث والتجارب التي ينبغي أن تجرى حول اللغة العربية في الفترة الواقعة بين القرنين السادس والسابع الميلاديين لا ينبغي أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة. وإنما توجد طريقتان أخرى. كنا نولد الكبار قد شعرناه ومنهذا لهما الطريق سابقاً، ونعتبره علينا استثناءهما بشكل متظم وكامل. وهم: البنى الأرسطولوجيا، والطريقة العربية اللغوية. إن اهتمام الباحثين بنتائج المؤرخين الكلاسيكيين وال العربي القصصي أكبر بكثير من اهتمام بعض الاختصاصيين القليلين لقولجولجول العربية، أو بالحروف العربية الميدانية الإثنيونغية، أو بعض الوجوه. فهذه الويالن الرمزية لم تكن سياقة عام في البلدان العربية المكانة التي تستحقها، أو التي تنتسب مع أهميتها المعرفية. وهذا الموقف قد يعكس جدًا وليس حديث العهد. في الواقع، ينبغي لنا أن نعود إلى القرآن نفسه لكي نفهم من هذا الموضوع الذي يرمى في ظلال الجاهلية تلك الشعور أو الأقوال التي نبت من من نهر الإسلام. وبالتالي، نحن نحتاج هنا إلى تكلفة ضخمة لكي نعيد إلى هذه الأشياء اعترابها. بكيف أن نضرب رسالة واحده على هذه الجهود التي ينبغي أن نبذل: إلها وهو إنجاز مهلم للفظي شام للغة العربية القديمة. ونحن نأمل أن تقدم لنا الدراسة المكثفة لجميع اللغات العربية المعروفة إسهامات ثمينة بهذا الصدد.

2- الأساطير، الشعراء، والأديان في الشرق الأوسط القديم:

هذا موضوع ضخم كان قد أثار نوعاً علمية غريبة بقدر ما هي رائعة. والسبب هو أن اليهودية والمسيحية معينين مثل الإسلام بخصوص هذا المجال واستكشافه. ولكن لا تزال تنقصنا دراستنا تعمقية كبيرة لكي نحدد بدقة ما يعنيه العناصر الفعلية، أو الملاحظات، التي استغلالها الخطاب القروي من هذا التمثال القديم جداً والسابق عليه. إن مصطلح "البطالة" حاسم وساسي هنا من أجل القيام بإعداد القراءة هذه. لماذا؟ لأنه هو الذي يميز كل القرق بين مجرد التراكيم الأكاديمية للمعلومات عن إبراهيم مثلها، والتي يقوم بها الاستكرار، وبين دراسة المجازات الساسية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نفس مبتعدة من

(5) يقصد أركن أن علم التاريخ الحديث لم يعد يكفي باستغلال الوثائق المكتوبة من أجل كتابة تاريخ مجتمع ما، أو ترات، ما كتربنا نحن العرب مثله. وإنما أصبح يلزنا إلى رسول آخر يعمق بالدراسة التفوق الموجودة على الآثار الثقافية، والتي تعود إلى تلك الفترة في شبه الجزيرة العربية. وهكذا هي البنى الأرسطولوجيا. كما يمكن أن نلاجئ إلى الطريقة العربية (الإثنيونغية) قد تؤدي إلى الق.birth تدابابة لم يلها، ولهذا نعلمها نسخاً، قبلاً، في التحليل الذين كان سائداً قبل أربعة عشر قرناً. كل الوسائل ينبغي أن نستخدم لأن الوثائق المكتوبة والمؤثرة التي وصلتنا على تلك الفترة قليلة ما عدا القرآن ذاته.
خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصر إيديولوجي جديد

فهذِه المقارعة أو المقارنة لا يمكن أن تأخذ كل أهميتها التفسيرية والإيضاحية إلا إذا كانت الوظائف المعنوية في كلتا الحالتين قد حُدِّثت بقادة ومثلها. وهذا يفترض أن تقوم مسبقًا بتحليل بنيوي لكل الحكايات أو القصص الواردة في القرآن، وذلك على غرار تعليق بعض الباحثين الفرنسيين مؤخراً بالنسبة للإنجيل. إن منهجية المقارنة المطلقة على جميع التعبيرات اللغوية وبنية المعنى سوف تغني عنها معرفتنا بالظاهرة الدينية المحسورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطي وحده.

3 - مفهوم مجتمع الكتاب المقدس:

- الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موثق بناءً على مصادر موثق من قبل إله متعلق يتحدث إلى البشر.
- إن الكتاب الموثق بناءً عليه هذا التكوين مشترك للجميع للمؤسسات المدنية، والسياسة، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، والمدنية، والدينية، والسياسية، والأخلاقية، ومراجع

(1) يقول كلود ليفي - ستروس: "إن الفكر الأساسي يبني قصصه الإيديولوجية بواسطة أفق خيال اجتماعي قديم"، 32

Cl. Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Paris, p. 32.


إن هذه المكونات الفكرية التي ذكرناها بعبارات عمومية جداً لكي تشمل التمثال
اليهودي والسياسي قد اتخذت مع القرآن دقيقات يجدر التنبية إليها. ينبغي أن نعلم أن
تعبير "أهل الكتاب" الوارد في القرآن يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد لأن جميع
الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسائل صادرة عن التمثيل المثل الأعلى للكتاب
أو: أم الكتاب كما يقول القرآن (انظر بهذا الصدد الآية السابعة من سورة آل عمران). وهذه
الكتاب الأعلى أو أم الكتاب موصى في اللوح المحفوظ (انظر بهذا الصدد الآية الثانية
والعشرين من سورة الروم). يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحي المتتالية ليست إلا
الطبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى، أي أم الكتاب. وهذا الاعتقاد
تترتب عليه نتائج وانعكاسات مطلوبة من إعادة القراءة أن تتفحصها بكل إبتسامة.

وأول هذه الانعكاسات أو النتائج ما يلي: المعرفة في "أهل الكتاب" متصورة وكأنها
كلية، صحيحة، أزلية وأبدية. كما أنها صحيحة، ولكنها جزئية وعرضة للتفتيش وتعديل
المراجعة (أو الناصح) في الطبعات الأرضية. يضاف إلى ذلك أن التوصل
إلى المعنى الصحيح للكلام المتجلى أو الموحى به يتوقف على صلاحية تقنيات
التأويل أو التفسير. وينتج عن ذلك توجه ما وشيوع أشكال نمطية من المعرفة في
مجتمعات الكتاب.

أما النتيجة الثانية المترتبة على هذا الاعتقاد فتتمثل فيما يلي: إن علم اللغة تميل إلى
أن تحتل المرتبة الأولي أو الخطرة الأولى في تظليل المعرفة ككل داخل هذا النوع من
المجتمعات. ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلم تعمد في آن معاً على نظام
الملحقات والاعتقادات المفرود من قبل الكتاب السماوي (انظر بهذا الصدد النظريات
المتعلقة بأصل اللغة أو منهجها: هل هي معطى من الله أم إصلاح ؟..)، كما تتوقف على
الأطر الاجتماعية - الثقافية للمعرفة. وهي أطر خاصة بكل عصر وكل وسط اجتماعي,
وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذلك. وبالتالي فمن الضروري أن
نبين إلى أي مدى يمكن وضع جدلية الكتابات المقدسة وفق القراءات (1) بصفته انعكاساً
للجعلية الاجتماعية في مجتمعات الكتاب السماوي ومحتزاً لهذه الجدلية.

وهكذا تتعقد المعاني اللغوية والسيميائية الدلالية لإعادة القراءة عن طريق إضافة
منهجيات علم الاجتماع وعلم النفس التاريخي إليها. والواقع أن في كل هذه الذي تعال
وتتقد الجدلية الكلينية الكائنة بين المعنى والوجود (وليس الجدلية المتناقضة أو المتبعرة
على عدة مستويات أو وجهات نظر اختصاصية).

(1) لشرح هذه الصياغة التفسيرية أو المفهومية، انظر كتاب محمد أركون: مقالات في الفكر الإسلامي
(بالفرنسية)، مرجع مذكر سابقاً، ص186 وما بعدها.
ولهذا السبب تقول بأن دراسة مجتمعات الكتب السماوي لا تستطيع أن تتجاوز تشخيص المصري الحقيقي للعبة المعقدة الكائنية بين المفاهيم التالية وذلك في كل مرحلة مراحل تطورها التاريخي. لعدفع الآن هذه المفاهيم:

1. هل الكتاب السماوي يستمر عبر السياقات الاجتماعية الثقافية الأكثر تنوعًا في الاضطلاع بهذه الوظيفة الفوق تاريجية أو التي تتجاوز التاريخ؟ أقصد الوظيفة المتغيرة بعد إسهامه الفريد الذي لا يحتضن أي شيء آخر والذي يمثل في المحافظة على طرح السؤال الخاص بالمعنى النهائي والأخير. أم على العكس إنه يترك نفسه تنحل في قراءات ظرفية عارضة أو عابرة؟

2. هل القراءات أو التفسير التي أثارها الكتاب السماوي يمكن اختزالها إلى مجرد الإيديولوجيات المكتشفة بالإضايقية المشروعة على عمل وصالح الفئات التي تنسب إليها؟ أو يُمكننا أن نجد في بعضها حراسًا أساسيًا على التوصل إلى المعنى النهائي والأخير والنص عليه؟

3. أخيرًا، كيف يُمكننا أن نقرأ العلاقة بين الوضع التأريخي للإنسان، والوسط المتوجه للغة من أجل الاضطلاع بهذا الوضع، ثم الحديث الجارف والسيء إلى المعنى النهائي والأخير؟ هذا الحنين الذي كان دائمًا قد عبر عن نفسه من خلال الشوق للانصهار بالكينونة والرغبة الحارقة في البقاء والخلود.

إن ضخامة المسائل التي أثرتها آنفًا تبين لنا إلى أي مدى يمكن للدراسة المعتقلة لظاهرة الوحى أن تشكو وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها. ينبغي عليه أن يقوم بعمليات نوع الأسيرة، ونزع التنزيف، ونزع الأدلة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة. ويعتبر عليه التأكد من جديد على راهنيته وأنه حوض أو استمتعانه الكبرى، وكذلك راهنيته بعض محاولاته المجيدة وأسلوبها في الشهادة على الكينونة.

هذه هي، في نظرنا، المهام الكبرى الملائمة على عاتق إعادة قراءة القرآن. وهذه القراءة الجديدة ينبغي أن تتضمن عملاً من أعمال التضامن التاريخي سواء مع الأجيال الماضية أو مع الأجيال الجديدة لأبناء عصراً.

(*) المقصود بهذا الكلام: المعنى النهائي والأخير للوجود والكون، أو للحياة والإنسان. فالكتاب المقدسة تتحدث عن هذا المعنى وتعتبر أنه يتمثل في الحياة الأخرى، حياة الأبدية والخلود، لا الحياة الدنيا، العبارة والزائدة بطبعتها.

(**) نفهم من كلام أورك هنا أن المعنى النهائي والأخير يهدف إلى تحفيز خطر الموت، حتى تخفى، نهائياً. وهنا تكمن الوظيفة الأساسية للدين: فهو يعد بحياة أخرى بعد الموت، حياة أكثر خلودًا وشفاءً. وبالتالي فلم بعد الموت فئة عالمًا.
قراءة سورة الفاتحة

قال الحسن البصري: إن الله أوعى علوم الكتب السابقة في القرآن،
ثم أوعى علوم القرآن في الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم
تفسير جميع الكتب المنزلة. أخرجه البهذي.

(السبطي، الإثنا عشر في علوم القرآن، الجزء الرابع، ص 120) (^)

لا يهم كثيراً في ما إذا كان المعلم الشهير لمدينة البصرة قد قال هذا الكلام أم لا.
ومعروف أنه كان أحد المفكرين الأكثر قوة ونفوذاً وأحد أولئك الذين شاركوا في إيقاظ الوعي
العربي الإسلامي في بداياته. فالشيء الأساسي هو أن هذا القول ظل يكرر جيلاً بعد
جبل. وهو لا يزال حتى اليوم يُحذرنا من خطور ممارسة كل قراءة احتزالية.

هذا لا يعني بالطبع أننا سوف نخترق في الخط التيجالي، وأن نكرر بصياغات لغوية
مختلفة ما كان عدد كبير من المفسرين المسلمين قد قالوه سابقاً. وإنما يكمن مقصداً الأكثر
بُعداً وعمقاً في المساهمة بتشكيل فكر ديني متناغم عن طريق مثال الإسلام. لقد ابتدا العلماء
يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت حتى الآن مرتبطة كلها بإيديولوجيا رسمية أو
معارضة (كاثوليكية / بروتستانتية، سنة / شيعة) . . . ونحن نريد أن نخرج من هذا الاطار
الضيق، وأن نجعل ممكننا وجود تفكير ديني متناغم (من دون أي أسسياتية لاهوتية) على
جميع التجارب الدينية للبشرية.

سوف يعرض علينا اللاهوتيون المحترمون فوراً زعيمين أتي أريد أن أختزل كلام الله
إلى مجرد مشروع أثيرولوجي مهدد بالإغراق الوضعي، وسأجيزهم، لكيلا أضيع وقتني في
مناقشات مبكرة لا نهاية لها، بأن الشجرة تُحكم عادة بناء على نوعية ثمارها. (^)

(5) تقليد محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، نشر، 1985
(6) يقصد أركون بالمشروع الأثيرولوجي المهدد بالإغراق الوضعي ما يلي: إذا ما طبقنا المنهجية التاريخية
نفسًا على جميع الأديان التي شهدتها البشرية، وليس فقط على اليهودية والسيكية والإسلام، فإن ذلك =

111
ظهرت مؤخرًا دراسات عن النصوص التوراتية والإنجيلية (1)، وقد برهنت على
الحقيقة التالية: إنَّ القراءة الأنسية قيمة لا تضاهي من حيث التعقيف والدقه والصرامة. فهي
تجبرنا على أن نظل محسورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع
استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلّمات التي تضيفها أو
تخلعها كل قراءة على النص. ولكنها سوف نرى كيف أن نصًا متّبعًا كسورة الفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الأنسية بطريقة لمحدودة.

وسوف يتضمن مسارنا ثلاثة مراحل. سوف نحدد أولًا الشيء الذي سنقرؤه. ثم
ننتقل إلى تفكيك القراءة المعيّنة بالذات أو ما أسميه: اللحظة الأنسية (أو الوعي). وأخيرًا
سوف نتأمل قليلاً في ما يمكن أن ندعو بالعلاقة النقدية.

I - ما هو الشيء الذي سنقرؤه؟

تعدادات:

إن التحدّادات التي سندخلها هنا ليس لها إلا قيمة المواقف - المفترضات الكشفية أو
الأستكمالية. وهي لا تزعم الارتباط بآية إبستمولوجيا جاهزة، وإنما على العكس، لقد
اختبرناها بسبب المنظورات التي تفتحها من أجل الانخراط في بحث عن الأسس
الإبستمولوجيا لتشكيل فكر ديني جدير باللَّحظة الراهنة: أي باليوم. ولهذا السبب نقول إنها
لا تنطوي إلا على قيمة استكمالية.

نحن واعون، في الواقع، بالنواصق أو نقاط الضعف التي تعتبر القراءة الأنسية،
وبخاصة عندما تُطبق على ما يدعى بالكتب المقدسة. والأمر لا يتعلق أبدًا بإختصاص القرآن

= يعني أننا نختار في مشروع أنثروبولوجيا. بمعنى آخر، إننا نريد أن نفهم ظاهرة التنظيم في كل تجلياتها
لدى الإنسان أينما كان. فالتأمل في التعلق بالقدس ظاهرة أنثروبولوجية، أي إنسانية لا تخلو منها أي
مجتمع بشري على وجه الأرض. ولكن تأتي تأثيرات مختلف من الأديان اليهودية واليهودية، إلى الأديان اليهودية
والهندوسية، إلى الأديان الإفريقية، إلى أديان وادي الرافدين أو الأديان المصرية القديمة. إلخ. وعلى
الرغم من كل هذه الاختلافات، فهنالك جوهر واحد يجمع بينها، هو ظاهرة التنظيم. ألا يعني ذلك
اختزال الدين والفضاء على خصوصيته وتعاليمه أو تنزيله؟ هذه هي المضلة.

(1) انظر بشكل خاص الكتب التالية:

أولاً، كتاب الباحث ب. بوشام: الإبداع والقابل: دراسة تفسيرية للفصل الأول من سفر التكوين:

ثانياً، كتاب الباحث L. مارين: سينمائيات آلام المسيح:

وثالثاً، كتاب جماعي من تأليف رولان بارت وآخرين بعنوان: تفسير وتأويل:

R. Barthes et al.:
المصطلحات «علم التحليل الدلالي».

وذلك، فإننا سوف نستمر في التحدث عن قراءة ألسنية أكثر مما هو سيماوية أو علاماتية. فمثال القرآن سوف يتيح لنا أن نبرهن على أن مهندسة علم التحليل الدلالي وإشكاليته ومصطلحاته المعقدة والمرعبة تجد تبريرًا، على ما يبدو، في ضوء تجاوز المسالك التي لا تخلو ولا تطلق على الألسنات البينوية. وسوف نحاول أن نبرهن على أن هذا التجاوز ربما كان ممكنًا إذا ما أعدنا لغة كمادة كل أبعادها.

النص الذي نريد قراءته قصير نسبيًا. وهو يُشكل جزءًا من نص أكبر وأكثر اتساعًا كان قد نقل إلينا تحت اسم القرآن.

من الناحية الأنسانية أو اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة مثمرة ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية. وهو مدونة لا يمكن أن تصل إليها إلا...

(1) من دون أن نستقبل أي حكم مسبق على نتائج البحث الجاري حالياً تحت اسم: علم السيمياتيات (أو علم الرمز والعلامات اللغوية وغير اللغوية)، وعلم السيميوسيا (أو دراسة حياة العلامات وسط الحياة الاجتماعية)، والتحليل السيمياوي، فإننا نلزم فقط بهذه الملاحظة التي قدمها العالم إميل باتيشير يت. يقول: «كل سيميوسيا نظام غير لغوي ينبغي أن تتُبرع ببرهانة عن طريق اللغة. وبالتالي، فلا يمكنها أن تكون إلا بواسطة سيميوسيا اللغة ومن خلالها. إن اللغة هي مدارج (أو مسرر) جميع الأنظمة الأخرى من لغوية وغير لغوية».

Emile Benvéniste; *Semiotica*, 1969/1, p. 130.

يمكننا أن نفهم الأنظمة السيمياوية أو العلاماتية الأخرى إذا لم نمر من خلال اللغة.

(5) الواقع أن البنية الشكلية سقطت الآن، ولكنها كانت مهمة على الدراسات الأدبية، بل وطاغية، Sémiotique و nous نقول: علم السيمياتيات. وهو يستند نفسه مباشرة إلى تطوير في دراسة الحياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. فنظام اللغة مشكل من علامات، أي من كلمات وحروف، ونظام السمير في المدينة مشكل من علامات أو إشارات ولكن غير لغوية، ونسى على ذلك كل أنظمة الحياة الاجتماعية المليئة بالإشارات والرموز. أما المصطلح الثاني الذي ترجمه علم التحليل الدلالي أو السيمياتيات، فهو ضروري جداً لفهم الأول لأنه يربط بالتاريخ والذات الفاعلة والظروف الاجتماعية المحيطة.
عن طريق النص الذي نُزِّلتُ حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/العشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عُرِفتُ بصفتها كتابياً واحدةاً أو عملًا متكاملًا.

إذا ما أنجزت أن تقدَّم منهجية وإشكالية من أجل إتمام الدراسة.

1- إن القرآن مدونة متجانسة وليس عبارة عن مدونة متعة (أو مذكورة كعينة) ومقطعة اعتباطياً بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التي يحويها كانت قد أُنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام (أو نفس الظروف العقلية للخطاب) (***).

لم وذلك هنا بالتحديد الذي يقدمه المختصون عن هذا المصطلح الآلسي. يقولون:

"الكلامات العامة للخطاب مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل الكلام (سواء آمANKIA أو شفاهيا). وبدلاًً ذلك، في أن معاً المحيط الفيزيائي - المادي والاجتماعي الذي يُعَين في هذا الكلام، كما يُعَين الظروف التي شكلها المستمعون في النطق للحظة تفوّهه بالخطاب، وبدلاًً هوية هؤلاء، والفكرة التي يُشَكّلها كل واحد منهم عن الآخر (بما في ذلك التصرُّف الذي يمتلك كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما يُعَين الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (و خاصة العلاقات التي كان المتخصّصون يتعلّكون فيها بينهم)، ثم يشكل أخضّ النتائج الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني" (1)

قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانساً ومتسناً، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرات آماناً. (***). كان المسلمون قد أشاروا على ما

(1)

القرآن لم يُبْنِي كلياً أو نهائياً في عهد ثمانية على عكس ما نظن. وإنما ظل الصراع حوله محتداً حتى القرن الرابع الهجري حين أُجَلَّ نهائياً باتفاق علنيٍ بين السنة والشيعة. وذلك لأن استمرارية الصراع كانت متضمنةً بكل الظروف. بدلاً، أصبح معترفاً كتباً نهائياً لا يمكن أن نُصِّف إليه أي شيء أو نُذِف منه أي شيء. وأضافناها على سبيل المثال على الرغم من أن تنزوع سورة وامتناقها فيما بينها من حيث الموضوعات والأصلاب.

 Corpus (المصطلح العربي القابل للمصطلح الفرنسي). وكان يمكن أن تترجمه بالمجموعة النصية أو التصويرية. فالقرآن مشكل من مجموعة نصوص (أو سور) مختلفة الطول. وأما المصطلح الظروف العامة للنظام القرآني: فيفاصل بين النظمية والنظريات الأخرى. وهو يعني أن كل خطاب أو كلام يتألف داخل طرف معين أو أحوال معينة. والذي يحضرهم الجملة التي قيل فيها هذا الكلام يفهمونه بشكل أفضل من الذين يتعلّمون عليه قراءة.


(1) التناجس الذي يحدث في رؤوس النص الساقي. فمن الواضح أن هناك اختلافات كثيرة، بل وكبيرة، بين سور القرآن المختلفة. ففي النهاية ينتمي القرآن فئة من موضوع إلى آخر.

114
يفتح عن تحديد أسباب النزول الخاصّة بكل آية. ولكن هذه "الأسباب" لا تشمل جميع
الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب، بل هي بعيدة جداً عن ذلك. في الواقع، إن
أسباب النزول ليست الإذارة أو الرعية. إنها عبارة عن الأسباب الخارجية، أو نوع من
القصة الصغيرة المراهقة لكل آية. سوف نرى، على العكس من ذلك، أن تجانسية المدونة
القصصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي
واحد لا يتجزأ.

- هذه المدونة متهيزة بمعنى أنها محصورة أو مغلفة أو ناجزة. إنها حاليًا محدودة أو
محصورة بعد معيّن من العبارات أو الآيات التي تكملها. كما أنها تاجزة ومكتملة من حيث
صيغة التعبير وصيغة المضمون (تؤخذ بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال والمثلون، أو
الدالات والمثلات). إن مفهوم الإنجاز أو الإکمال والتمام هذا يجيّبنا من السقوط في
وهة القراءة النبجية التي تلح بشكل أساسي على الطابع المعجز للقرآن. كما ويجبنا من
الاكتفاء بالقراءة الفيتنولوجيا التي تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص، وعن
غموضه، وتناقضاته، ونواة أصحابه.

- ولكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو مفتوحة على الرغم من محدوديتها أو
اكتمالها. أقصد أنها مفتوحة على السياقات الأكثر تنوعًا والتي تنطوي عليها كل قراءة أو
تفضيلها. بمعنى آخر، إن النص القرآني يقول شيئًا ما، ويؤمن التواصل أو التواصل، ويحقق
على الفكر، أي يعكس اهتمامنا للخطاب، هذا الوضع الذي يتوضّع القارئ داخليًا.
وسوف نتلقى بهذه السمة الحاسمة مرة أخرى عندما نتحدث عن الأثر أو العمل المتكاملي.

على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائياً ويشكل لا مرجع عنه من

"النحو التجريبي أو التمثيلي يقابله في الفريدية المتصالح التأليخ المتمـد من علم الألسـنات الحديثة:

ة المقدمة بالنموذج القصصي أو التمثيلي لحكاية ما الذي ينهض بموارد
تستخدم لتوضيح البنية الداخلية للقصة أو للحكاية. فهو الذي يساعدنا على دراسة الممثلين
الأصليين الذين يلعبون مختلف الأدوار في القصة أو الحكاية أو الأسطورة. فالنصية الأساسية لكل
قصة مشكلة من أربعة أشكال أو عاملين أساسيين هم: المبدع، العناية، التي يبحث عنها،
المستخدمون أو الأشخاص الذين يساعدونه من أجل بلوغها، والأعداء الذين يعترضون طريقه.
وبحاولون منه من تحقيقه بغيره.

115
لا يمكنني قراءة النص العربي المكتوب بالخط العربي. 

يمكنني قراءة النص العربي بالخط العربي.

الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخيًا بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التي قد يقدمها النقد الفييولوجي أو اللغوي - التاريخي (9). ولكن هذه التحسينات تظل افتراضيًا جدًا ومشكوكًا فيها. وهي على أي حال لم حصلت فلن تعدل من مبادئ القراءة التي نبلورها هنا.

عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو متون وفيرة اللغة، فإننا لفننا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلمةً شفهيًا قبل أن يكون نصًا مكتوبًا. ولكن الكلام المحلي به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردهه المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبّة بكل صراحة. وهذه التعبيّرات تعودنا إلى التمييز بين ثلاثة أنواع أو بروتوكلات القراءة.

5 - مجمل المتون أو العبارات اللغوية المدروسة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المتون المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التجربات والاستكشافات للنصوص القصيرة (أي الآيات)، والنصوص المتوسطة (أي السور). وهكذا ينبغي علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص.

6 - آيًا تكون نتائج التحري المطلق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة، ثم النص الشمولي الكلي من جهة أخرى، فإنه ليمكن الفصول من الآن إن هذا النص كان قد عوبل بصفته عملاً متكاملاً أو كابياً واحداً. وهذا يعني أنه ما انتف قرأ في النص في الامرأة، وأنه يستمر في مطالبيتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مسألة المحضرة أو الاحتمالية قد تسلّب كليًا وينبغي صريحًا. وربما يستحيل ذلك على تحقيق في أي يوم من الأيام (1). وبالتالي، فإن الأمر يتعلق إذ بإعداد أدبي مروّد بطاقه إبداعية يمكّن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لموكبتنا في القراءة.

هكذا أطرح علينا عدة مشاكل مرعبة أو ضخمة في ما يخص عملية إعادة القراءة.

(9) أن نستطيع التوصل إلى ترتيب زمني دقيق وموثوق أو نهائي للآيات والسور القرآنية مهما حاولنا وفعلنا.


الكلمات له النص في العمل المتكامل. وسوف نكتفي في اللحظة الراهنة بصياغتها على هيئة
فرضيات عمل نحددها في ما يلي:

1 - ضمن أي مقياس يمكن القول بأن النص- العمل المتكامل هو نتاج قدر (فردي وجماعي) معزول، ومستقل (فردي وجماعي) ملغوب ومحيّن أو مجند أبدياً؟

2 - ضمن أي مقياس نستخدم الصوت الذي يتكلم هنا معطيات ماضي فردي وجماعي
من أجل تشكيل صياغة محركة للموجود؟ أقصد تشكيل كل متماسكات من السلوكات أو
التصورات النموذجه المشهولة التي تتخذ كقدوة، والتي تعالى على المشروطيات الفضائية- الزمانية للوجود البشري.

3 - إذا استطاع التحليل العلمي القدرة على صحة هذه السمات الخاصة بالنص-
العمل المتكامل، فإنه يبقى علينا أن نحدد آنية اشتغال العلاقة الكائنة بين الطرفين التاليين:
عمل متكامل - إبداع. نقصد بذلك دراسة النص الكلي في آنية اشتغاله، وبيئته، وعنايته
المتميزة أو الملازمته لنسائها اللغة، أي: معانيه الحرفية. ثم ينبغي أن ندرس العلاقة
الكائنة ما بين العمل المتكامل - والقدرة الإبداعية التوليدية. ونقيد بذلك مجال النصوص
الثانية(9) أو الثانوية التي ولدها النص الأول، كما ونقيد مجال الأعمال (لممعنى
الإسلامي الواعي للكلمة(9)) والتي توّلّت عن قراءات العمل المتكامل - الإبداع. وهذه
النقاطة الأخيرة تتعلق على كل إبداع أبي كما يرى على ذلك بشكل خاص كلود ليفي -
ستروس. وهكذا نحن نستبدل ما هي التصريحات، أو الاتجاهات التي ينبغي إجراؤها
لكي نستطيع أن نطبخ على القرآن المواقف الفكرية المطلقة في المقطع التالي:

«نستند إلى كل عمل أديب إبداعي، شفهيأ كان أم كتابي، لا يمكن أن يكون في
البداية إلا فردياً. ولكن إذا ما سُلم سرعة إلى التراث الشفهي كما يحصل ذلك لدى
الشعوب التي لا كتابة لها، وحداً المستويات المركبة أو الراسخة التي تتركز على أесс
مشتركة تحول ثابتة. أما المستويات الاجتماعية فتتبدى قابليتها كبيرة جداً للتبخير أو التحول
المربط بشخصية الرواة المتالين. ولكن في أثناء حصول عملية التقل الشفهي، تصدم هذه

(9) يقصد أركون بذلك أن القرآن هو النص النقدي الأول في الإسلام. وهذا النص النقدي كان يتمتع
بطاقة إبداعية ضخمة كافية النصوص التأسيسية الكبرى، وبالتالي فقد ولد العديد من النصوص الثانية التي
كانت بصلة التعليق عليها أو التفسير له أو الإطلاق منه بناء نص جديد. ومن الناحية المهندسة يقول
أركون بروح أن نستند النص الأول لوحدة أولًا. وبعد ذلك ننقل إلى دراسة النصوص الثانية التي ولدها
بشكل مباشر أو غير مباشر. فلا ينبغي أن نخاطب فهمه لأنها كان نحن نتلقي بطلاقة إبداعية وانفتاح نكري أو
رمزي أوسع منها بكثير. فتضاير الطربي مثالاً للقرآن ليس هو القرآن وإنما نص آخر. وقل الأمر ذاته عن
تفسير فخر الدين الرازي وبيئة النصوص التفسيرية الأخرى على الرغم من أهميتها.

(1) نقدر بذلك الكتابات كما النصوص أو السلوكات التي تستلزم النص القرآني.
المستويات الإحتمالية بعضها البعض. ثم تتأكل بفعل هذا الاصطدام، محرزة بالتدريب من كتلة الخطاب الأساسية ما يمكن أن ندعوه: أجزاء البيئية الثقافية. إن الأعمال (أو المؤلفات) الفردية هي جميعها أساطير محتملة، أو أساطير كامنة بالقوة. ولكن تبيّنها على الهيئة الجماعية هو وحده ما يجسد، إذا ما لزم الأمر، أسطوريتها.

الفاتحة: منشأ المفهوم وبروتوكول القراءة:

لا نملك هنا إلا أن نطرح بعض الأسئلة التي لا تستطيع أبداً الإجابة عنها. فالشيء المثالي الذي نحلم به والمطلع على التحقق هو أن نستطيع وصف الوضعية العامة للخطاب بشكل شمولي كامل، أقصى: وصف الظروف التي فُطِّرت فيها سورة الفاتحة بشكل شفهي لأول مرة.

كل ما نستطيع قوله هو أن هذا النص القصير الموضوع في رأس المدونة القرآنية - ومن هنا اسم الفاتحة الذي خُلِّط عليها فيما بعد - يحتل في الترتيب الكروناوطي الرقم 42. ولذا يمكن القول بأنه من المفيد، على الأقل تاريخياً، أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (42). ولكن يثير بناء أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسورة القرآن صحيحاً بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غالبًا عن مدونة ابن مسعود ومدونة ابن عباس (أو مصحح ابن مسعود، وصححف ابن عباس).

ولكن هذه الحالة التي تذين العالم الفيلولوجي وتوفر، لا تزعم إطلاقًا عالم الألفيات. فالمعنى المحسن بالنسبة لهذا الأخير هو وضع الفاتحة في رأس المدونة المعتمدة على هيئة الطريقة الجماعية كم تقول ليتي - ستروس. والمقصود بذلك، بالمعنى أو المصطلح اللاهوتي، تلك النسخة الرسمية التي شكّلت في ظل الخليفة عثمان;


(1) من المفيد أن نلاحظ أن هذا الغياب يطرح مشكلة أساسية، بل وحساسة. وكان الرأي قد قدم عنها هذه الصياغة الحادة: "جاء في كتب القديم أن ابن مسعود أنقر أن الفاتحة تشكل جزءًا من القرآن. وأنكر أيضاً أن المعزونين تشكلان جزءًا منه. أعلم أنه توجد هنا صعوبة كبيرة. فإذا ما قلت أن التواريخ كان قد حدث في زمن الصحابة وفهي أن القرآن يشمل على الفاتحة، فإن ذلك يعني أن ابن مسعود كان على علم بذلك. وبالتالي، فإن إكراره يعني الذكر أو التنقيح العقيدي. وإذا ما قلت أن التواريخ بالمفتاحين منا إلى ذلك الزمن، فإن ذلك يبرعنا على القول أن نقل القرآن لم يحصل على طريق التواريخ في البداية، وبالتالي فإنه يثبت أن يكون بصرًا موثوقًا. ونُهِدَ إلى الإعتقاد بأن نقل هذا الموضوع عن طريق ابن مسعود كان ذكرًا وخطأ. وعلى هذا النحو مكتوب: هذا الإشكال أو تجاوزه.

(فهر. الدين الرافي. تفسير مفاتيح الغيب، الجزء الأول، ص 15). إن هذا المنطق يدل دلالةً بالغة على استراتيجيات الرفض المتصلة من قِبل الفكر الدوغماني من أجل إفشال الفكر الطوري.)
والتي تُبنى نهائياً بعد القرن الرابع الهجري/العشير الميلادي. وحتى لو كان هذا العمل من صنع مؤمن واحد فقط، فإنه يعبّر عن مسار المعنى داخل الوعي الجماعي، ويُشفّع الطاقة الإبداعية للفاتحة التي أصبحت منذ الآن فصاعداً مرتبطة بالنص الكافي الشمولي إلى درجة أنه نتج عن ذلك حالة ربطية أو انتباهية جديدة.

إن آلية اشتغال هذه الحالة الإبداعية الجديدة ما هو نذاعها بالفاتحة متميزة من خلال ارتباطها الوثيق بالنص الكافي أو الشمولي. وآلية الاصطلاح هذه تولد معاني أو تأثيرات تعبر عن أدنى مراحل تطور بآمنة عن المقاصد الأولى المتضمنة في الحالة الإبداعية الأصلية أو تعبّر عنها. تصدّر بالحالة الإبداعية الأصلية وضع الفاتحة في سياق السور المذكورة من (٢٥٠) إلى (٤٦٢)، ثم في حالة خطاب المتكلّم الأول (أو الناطق الأول). وهذه المسألة التي تتعلق بأوانجها أحيانا تتصور في طياتها مسألة أخرى تخصّ منشأ الوعي الروحي أو انتباهه انطلاقاً من مدونة نصية في طور الشكل (أي القرآن من عام ١٠٠ إلى عام ١٣٢ م)، ثم في طور الأثاث.

وبالتالي، ينبغي علينا أن نميز بين منطوقا أو عبارة أولى تخصّ الحالة التي تلفظ بها النبي حقيقةً ضمن ظروف لا يمكن أن تعرّفها أبداً، وبين منطوقا ثانية تخصّ النص المعطي لنا أو الذي وصل إليه كتابة، والذي ينبغي أن نقرأه أو أن نحفر تلاوّاً. وتقصد به نصّ الفاتحة الموضوع في رأس المدونة الكبيرة (أو المصدر). إن مفهوم الفاتحة يظهر أساساً إلى جميع القيم الشعاعية، واللاهوتيّة، واللغويّة، والسياسية، وهي قيم مُدرّكة أو مُقطعة على المنطوقا الثانية عن طريق ترتيب تفسيري طويل وغير مفصل عن ممارسة دينية مركزية (٤). الواقع أن ينبغي أن تُتولّى الفاتحة في بداية كل ركعة من ركعات الصلاة الإسلامية: أي سبع عشرة مرة في اليوم على الأقل. وهذه الحالة تعمق مهامنا. فبما أننا نحن من اللحظة التي تُتولّى فيها المنطوقا الأولى ووظائف المنطوقا الثانية ومضامينها المتعددة، فإن هناك ثلاثة بروتوكولات تفرض نفسها علينا:

(٤) نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألمانية عريضة للتحدث عن القرآن. فهو يقول المنطوقا أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية القرآنية، ويقول المدولت النصية بدلاً من القرآن... إلخ. وسبب ذلك هو أن يريد تجميع النص والكلمات أو الكلمات المتوسطة التي جمعها بالقرآن من فروع ثقافتنا في أن ثواب كما هو: أي كنص لغوي مهون من كلمات، وحروف، وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية... بمجرد أن لا تكن اللغوية للقرآن كاملاً أو غبطة عن أنظارنا بسبب الهيئة المذهبة التي ظلّت بها. ومن جهة أخرى، فإن الماديات الدينية هي أنها تُقيد بالضرورة وهو من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن. وتوجد هذه الهيئة في ما يخص سورة الفاتحة بما هي مستخدمة يومياً في الشعائر والثقافة، أي في الصلاة أساساً. وبالتالي، فإن نزع الهيئة عنها ورؤيتها في ماذيتها اللغوية أمر بالغ الصعوبة.
هناك أولًا بروتوكول القراءة الطبقية أو الشعاعية. بالطبع فإن هذه القراءة هي وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي. فالعديد يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة، يُupid تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلقف أثناءها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة. وهذا يعني أن يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوق الأولى. إنه يلتقي بالمواصفات الشعاعية، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين، وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يرتبط بهالله. كما ويستثني كل التعليم الموثى بها والمكتسبة في الآيات السبع لسورة الفاتحة. وهي آيات تُشفف له عند الله يوم القيامة، ونتقذ روحه؛ آيات منفتحة على الدين كله (1). ولا يوجد هناك أي معنى للمسافة التاريخية الحقيقية التي تفصل شخص بربري يعيش في جبال الأطلس، أو شخص باكستاني، أو بوغسلافي... إلخ، عن النبي، ولهذا السبب، ينبغي أن نحدد بدقمة المادة اللغوية (أو الدعامة اللغوية) لهذا التواصل الحسي الذي يُحدد المسافات الجغرافية، أو فل يتحدى المكان، والزمان، والعنقليات الخاصة بالخطاب العلمي.

أما البروتوكول الثاني للقراءة فيمكن وصفه بالبروتوكول التفسيري. وهو الذي يتعاقب المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرفوا على المنطوق الأولى (أو المنطوق رقم (1)). وهناً نجد أن ابتدأ هو تفسيره غزيرة على مدار القرون. وأحد النصوص أو التفسير الأكثر غنى على هذا الصعيد هو تفسير فخر الدين الرازي (ت 560 هـ/1169 م). فغناه عائل إلى أنه تلقى واستفاد من جهد البلورة العقائدية للقرآن السبع السابقة له. إن القراءة التفسيرية تتميز باعتماد المنطوق الثانية بصفتها نسأ ça وصياغة، محددة بالمنطوق الأولى ومفرزة، ومساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عام في البروتوكول الشعاعي. وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة ولا يمكن منحها إلى بعثة هذا. فهي تُحرر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها.

إن دراسة النصوص العديدة الثانية التي أنتجها القراءة التفسيرية ينبغي أن تخضع لتحري طويل، صعب، لا بد منه. وتأسف لأننا لا نمتلك في اللحظة الراهنة لأمور أي دراسة أكاديمية دقيقة عن واحد على الأقل من التفسير الكلاسيكي. إن الأمر يتعلق هنا بالشروع في حفر أركولوجيا كامل عن المعنى، ويفهمنا القارئ، إذا ما قلتنا له بأننا نقدرين على فعل ذلك هنا. ولكننا نأمل على الأقل بأن نقدم في الصفحات التالية نموذجاً موحياً من أجل القيام بقراءة مثمرة لجميع هذه النصوص الثانية.

(1) انظر فيما سبق، ص 104 وما تلاها من مبحث «موقف المشركين من ظاهرة الوحي» في هذا الكتاب.
تمتلك نسبيًا أفضل فإننا سندعو بالبروتوكول الألفسي التقديمي. وسوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولاً لأنها تهدف، بقدر الإمكاني، إلى تبادل التعبير اللغوي المحض للمصص. ولكنها ستكون نسبيًا أيضًا، بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا. في الواقع إننا لن نفضل أيّة مدرسة ألسنية على غيرها. ومن المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكيك والبلورة. وسوف نترك المسائل الأساسية مفتوحة، وهي المسائل التي تقرر مصدر مضمون كل قراءة وتوجيهها. ونقتضيها بمسألة العلامة، ومسألة الزمن، ومسألة العلاقة بين اللغة، Le sujet، ومسألة الرمز، Symbole، الفكر - التاريخ. إلخ. فنحن نعتقد أن القرآن، مثله في ذلك مثل التوارث والانجاز، عبارة عن نصوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتنسج، لأنها يمكن أن تحبّت حصول التقدم الحاسم في ما يخص معرفة الإنسان.

قبل أن نشرب بقراءتنا الخاصة لسورة الفاتحة، فإنه يبدو لنا مفيدًا أن نذكّر بالمبادئ التي تتحكّم بالقراءة التقديمية، وذلك التي تتحكّم بالقراءة الألفسية التقديمية. وبعد ذلك يستطيع القارئ أن يقني بشكل أفضل صورة إعادة القراءة ووعودها، أو الخبر العامي الناتج عنها.

1 - الله موجود، إنه الذي هو. ولا استطيع أن أتحدث عنه بشكل مطلق أو صريح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.

2 - لقد تكفل إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة و من خاله محمد (أو بوسته).

3 - لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة حديثة موثوقة هي: القرآن.

4 - إن كلامه يقول كل شيء عن كونه أو وجوده، وعن كيفية العالم أو وجوده، وعن وضعية في العالم، وعن وجودي، وقدري، ومصيري. إلخ. ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيء، ولا في أية لحظة.

(5) هذه المبادئ العليا هي التي تتحكّم بالفكر الإسلامي منذ أن كان قد وُلد وحتى اليوم. وهي تشتمل على مجموعة صحيحة موثوقة هي: القرآن.
كلما يقول هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة

6 - ممكن أن أحد (أو أعرف) هذه الحقيقة، ملك وينغي على أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الباب - الشاهد عليها: أصدق جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوعي من فهم النبي مباشرةً، والذين طقوه عملياً فيما بعد. ولذا، فإن هذا الباب يشكل العصر التدشيني الوراثي (أو ما يدعى في اللغة الإسلامية بالصدر الأول).

7 - إن موقف النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار التأويلة. يمكن أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فضلاً في مواجهة نص يمثل (أو بالأحرى يُعبّد) الكلام المطلق (1). وكل واحد منهم ينغي أن يؤمّن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن (2).

8 - إن علم النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيزيولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلّمني تكنات الوصول إلى المعنى وترنيبطات إنتاج المعنى. وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص الذي يمثل كلام الله الحقيقة التي تضيء عقلي، وإرادتي وأعمالي.

ينغي أن نعلم أن هذه المبادئ المهمة قد مارست دوراً موجهاً بتحكيم بكل مجالات الفكر العربي - الإسلامي حتى مجيء عهد الإيديولوجيا الاشتراكية - الماركسية أو المتعمكة. واليوم تحصل قطعية فعّالة مع هذه المبادئ، ولكن لا يزال تأخذ في طريقة تمثيلية أو نظرية (3). بمعنى أن هذه القطعية تحصل خارج إطار أي دراسة نقدية ونظرية لهذه المبادئ. ولذا، فإن المبادئ التي ينحيكم بإعداد قراءتنا تهدف إلى أن تتحمل مسؤولية القطيعة على مستوى الفهم. أقصى مسؤوليات القطيعة، والإنكارات، والمتافرات

(*) النص القرآني يمثل الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسلمين مثلما يمثل النص الإنجيلي أو التوراتي الحقيقة المطلقة بالنسبة للسيئي أو اليهود. والدائرـة التأويلية هي المصالح العربي الذي احترازات لترجمة المصالح الفرنسي. والمقصود به التوضيح داخل المعادلة التالية: ينغي على أن تؤمن أولاً لكي تستطيع أن تفهم النص، وأن تفهم لكي تؤمن بالنص. وبالتالي، فالميامي والفهم متارابطان مع بعضهما البعض داخل دائرة مطلقة هي: الدائرة التأويلية.

(1) بواسطة هذه العبارة يحدد بول ريكور P. Ricoeur الدائرة التأويلية.

(2) ينغي أن نعلم أن أتراك كتب بحث في أوج سيطرة الإيديولوجيا الماركسية أو المتعمكة على الجزائر ومصر والشرق العربي عموماً. ولم يكن الإيديولوجيا الأصولية (أو السلفية) قد حلّت محلها بعيد وأخذت تشعلم جميع الناس، في الواقع، إن الماركسية كما فهمها الشروق العربي لم تكن قطيعية مع الإيدو- التقليدي بقدر ما كانت تُبيّن الماركسية على طريق الإيدو التقليدي. وبالتالي، فلم يظهر حتى الآن في اللغة العربية أي نظر قادرة على إحداث القطيعة مع المسلمين الإيمانيّة التقليديّة، اللهم إلا فكر محمد أتراك ذاته الذي أتجره الآن إلى اللغة العربية. لا يوجد أي نظر لحدث من التراث الإسلامي في اللغة العربية. وبالتالي، فهناك قطعية فعلية أو بومية مع هذه المسميات ولكن لا توجد قطعية نظرية.
المرشدة كل يوم في البلدان الإسلامية من قبل الممارسة العملية المعاصرة.

1 - إن الإنسان يمثل مشكلة محسوساً بالنسبة للإنسان [لقد عبر التوحيد عن هذا المبدأ بكلمات مشابهة عندما قال: وقد وجدت أن الإنسان أشكال عليه الإنسان. انظر بهذا الصدد كتابي: النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكونه مزرعة وفيسوفا.]

2 - إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى. إلخ).

3 - إن هذه المعرفة تشكل [في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري] جهدًا متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية - الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات (أو القيود) التي تحد من شرطي الوجودي لصفتي كائنًا حيًا (وإذن قابلًا للموت)، ومتكملًا، وسياسياً، واقتصادياً، (وذين عاملًا أو مشتغلًا).

4 - هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر - وبالتالي مجازفة مستمرة - خارج حدود السياق المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكتملة.

5 - هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معاً: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحيّة لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلك نحو الله؛ ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض إستملاجياً التوقف عند حلّ معين مهمًا حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حلّ تقريب مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة.

(1) توجد في الأديان الدنيا والأخلاقية الإسلامية مادة غزيرة تتيح لنا أن نستخلص نظرة معينة للفهم والممارسة، انظر مثلًا: كتاب مسكونه، تهذيب الأخلاق، الترجمة الفرنسية لـ محمد أركون، دمشق، 1969.

(4) يشير أركون هنا إلى المرجعيين التاليين:


نأمل أن تكون هذه المبادئ واضحة بما فيه الكفاية، وبالتالي قادرة على تحاشي كل سوء تهاشم. ثم قادرة بشكل أخصّ على تحاشي كل تآويل يحوّل جهودنا إما إلى مشروع تجزئي، وإما إلى محاولة للتفسير الاختزالي. فالقرآن ليس بحاجة إلى تجسيم لكي يفرض غنه وعظمته. كما أنه يحمل في الغنى إلى درجة أنه يحاول دون انتشار المزعم العلمي وقائة أطول مما يجيب. سوف يدرك القاري، كل ذلك بعد أن يطلع على الصفحات القادمة.*

- اللحظة الألسنية (أو اللغوية)

إليك النص العربي الذي سوف نقرأه في كليته:
(1) بسم الله الرحمن الرحيم (الحمد لله رب العالمين). الرحمان الرحيم (4) مالك يوم الدين (5) إياك نعبد وإياك نستعين (6) اهتدانا الصراط المستقيم (7) صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

ملاحظات:
1 - لم يتفق الفقهاء والمفسرون القدامى على دمج الآية الأولى في سورة الفاتحة أو استبعادها. ولا نريد هنا أن نتخبق موقفًا من هذه المناقشة التي تتجاوز الحالة الخاصة لسورة الفاتحة. ولكن فقط نريد أن نلاحظ أن هذه الآية تكرر في بداية كل سورة من سور القرآن ما عدا سورة الثواب. وهذه الآية عبارة عن صيغة تشغيلة أو استضامة وتشكل بحد ذاتها نسخًا قصيرةً تمكّن قراءة لوحده. وسوف نرى أن التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الآية في الفاتحة.

2 - إن قراءتنا سوف تعتمد على النص الأصلي وليس على الترجمة الفرنسية. وذلك لأننا نريد أن نISOString كيفية حصول البوليلة للنص هذه الترجمة. كما نريد أن نثبت المسافة الكاتبة بالضرورة بين كل نص وتجمّعه، أي عندما نتنقل من لغة إلى لغة أخرى.

3 - إن هذا التمييز بين النص الأصلي والنص المترجم ضروري جدًا، بل ولا مندوحة عنه، من أجل وصف عملية التول أو النطق، ولكنه أقل ضرورة في ما يخص تحليل المقال.

(*) الجنس بالمعنى العلمي ادعاء التاجيلين المسلمين يوجود علم الذرة والطب والفلسفة في القرآن! فهو يحتوي في نظرهم على كافة الاكتشافات العلمية. ولا يمكن أن يجتمع أي اكتشاف في المستقبل إلا وهو متضمن فيه بالضرورة. انظر مصطلح حموى وسواه من التاجيلين الذين فقدوا كل خبر تاريخي. ولكن القرآن ليس بحاجة إلى ذلك في رأي أركن. ولا ينبغي تجاهل فوقي طاقة. فهو ليس كابناً في علم الفيزية أو الكيمياء، وإنما هو خطاب ديني عالي المستوى، وخطاب روحي وأخلاقي بالدرجة الأولى.

وبهذا المعنى فهو خطاب كوني.
عمليّة القول (أو عملية النطق):

إن علم الألسنات المعاصر يعيّن بين عملية النطق، أو فعل إنتاج النص من قبّل متكلم، وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المُنجز أو المحقّقة، أي النتيجة اللغوية الكلية لعملية النطق. وفائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن نقتيم درجة تدخل الذات المتّكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل. كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها، أو مدى إنتاجيتها.

تستخدم عمليّة القول (أو النطق) بعض العناصر اللغوية التي تدعوها بصياغات الخطاب أو بمشكلتهما التي تصولَه على هيئة معينة. وهاذا تدرس بشكل متتابع المحددات أو المعطيات من أدرار تعرّف وتتكير، وصفات، وضمانات، ثم النظام الفعلي، ثم النظام الاسمي، ثم النحوية، وأخيراً النظم والإيقاع، إن لم تقل الأوزان والعود.

وإن ما يخص كل هذه الأشياء أو المستويات، فإننا لا نهدف إلى كشف المعايير النحوية للغة العربية، بقدر ما نهدف إلى نفهم خيارات المتكلم أو الناطق. أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، وذلك ضمن الإمكانات التي تتيحها نظام اللغة. وبالتالي، فإن دراسة عملية القول أو النطق ما هي إلا تهيّئة وإعداد لفهم المعنى المقصود من قبّل المتكلم. أقول ذلك ونحن نعرف أن المقصود الواحد لدى المتكلم يكون لدى السامعين والقراء اصدادًا ودقة صياغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية وصدوقية المفردات المجردة، كلما اقترنتا بالطابع من مقصود الناطق أو المتكلم. ولكن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة، يظل مهمة مطرحة.

1) سوف نذكر للقارئ، المهمة التالية: أن يتحقق بذاته من درجة عدم تطابق مختلف ترجمات الفائقة في كل اللغات مع النص الأصلي العربي.

2) صياغات الخطاب هي حروف اللغة، وألفاظها، وأفعالها، وأسماؤها، وبِنِيتها الصرفية وال نحوية. كل هذه الأشياء تدخل في تشكيل الخطاب أو صياغة عن هذا النحو دون ذلك. فحروف الجزء، وأل التعرف، والتتكير، والصفات، والضمانات... كلها استُخدمت بطريقة معينة في القرآن من أجل التوصل إلى أفضل صياغة ممكنة لتوصيل المعنى إلى السامع أو القارئ، والتاثير فيه بقوى ما يكون. وهذه الصياغة هي ما يدعو أركون باللزم والإيقاع، أو الأوزان والعود. فالعبارات القرآنية تكون أحيانًا متتالية، مطلقة، مكلفة بالشعر.
علينا باستمرار ولا سيما في ما يتعلق ببعض الأفكار حيث يحاول تبادل بين الكينونة والكلام.
بين العالم واللغة، بين الحياة والقول، بين الضرورة والحرية.

المحددات أو المعرفات:

نلاحظ أولًا أن جميع الأسماء (من مصادر، أو أسماء الفاعل والمفعول به أو الصفات الأسمية) محددة إذاً بواسطة آل التعرف، وإما بواسطة تكملة تعرفية. هذا يعني أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يُعرف. وباستثناء الحمد، الصراط، المغضوب والضالين، فإن جميع التحديدات أو الأسماء الأخرى مصورة بكلمة الله أو مفيدة من قبلها. وهذه الكلمة تحتل مكانة مركزية وأساسية من حيث المعنى، على الرغم من أنها لا ترد كفاعل نحوًا إلا مرة واحدة: أنعمت. إن الله محدث في أن معاً من قبل أداء التعرف على آل، ومن قبل سلسلة من أسماء البلد (أي محمد)، فإن تعريف الله عن طريق أداء التعرف قد يحيننا إلى مفهوم غير متبلور كثيرًا في النصوص السابقة للفائحة (أي السور القرآنية من رقم (1) إلى رقم (45)). بالمقابل، فإن هذا التعرف يشير إلى أن يحلّ تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترک ذي مضمون متغیر. ولأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد، فقد شرع الله في التعريف بعملة ما مباشرة من قبل استخدام أسماء البلد من أمثال: الرحمن الرحيم، رب العالمين. إلخ. كذلك الأمر في ما يخص الصياغة التشبيهة أو الاستضائية، فإن الاسم المستخدم (بسم الله) محدّد مباشرة عن طريق الله الذي يشكل محدّداً أو معرفاً من الناحية القواعدية أو النحوية. ولكن بعد أن يستعِد من قبل مصدر مستخدم كنعتين، فإنه يلغي على المحدد اسم قيمة، باللغة الفرنسية، وليس Nom. وهكذا تجد الصياغة التعبيرية (بسم الله) نفسها وقد زُرعت نهائياً لكي تتخذ دلالية متفردة ومتجسدية في الصياغة الأُخرى الشائعة: باسمه تعالى، حيث إن الله لم يعد مسماً إلا من قبل ضمير شخصي.

إن قيمة أداء التعرف مهمة جداً أيضًا في التركيبة اللغوية التالية: الحمد، أو ألمحمد، بالأحرى. ينجم أن نسجل هنا قائلين بأن فئة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد


(**) وأول من نطق بالقرآن أو تلقى هو النبي محمد بالطبع. وبعد ذلك نطق به أو نُنادى عليه عدد لا يحصى من المؤمنين من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. ولذا يُدعى محمد بالنطق الأول.
التعريف بها: "السمحة والمكان، وقيمة الحمد. يقول الرازي: "القائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل حَمِدَ الله ولكن قال (الحمد الله). وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أما لما قال (الحمد الله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودًا قبل حمد الحامدين، وقبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، وأي شكرًا أم لم يشكرًا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القدس وكماله القديم".1

إن أداة التعبير لله ونظيفة النصي في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين طعمت عليهم (النعيم عليهم)2، المضروب عليهم، الضايئين. فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، أو أصناف أشخاص متحدين بدقة من قبل المتكلم3، وقابلية للتحديد من قبل المخاطب، عندما يصبح بناءً قانلاً أو متكلماً (انظر بروتون القراءة الطقسية أو الشعرية).

إن الصياغة المسماة في النحو العربي بالإضافة تنفيذ أيضًا أن نالت الانتباه إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية. ونحن نعلم أنه يوجد تعابير نحوية متبادلة بين الحمد والمحدد (مُضَف، / مضاف إليه). وفي تعابير رب العالمين، كما في تعابير بسم الله (أو بسما الله)، فإن هذا التجابير المتبادلة موجود على مستوى المعنوي. فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد، كما نقول: سيد البيت) قد أصبح خصوصيًا أو مخصوصًا عن طريق الطرف المحدد: أي عالمين (وهي كلمة تعني الكون بصفة حقية فضائية وزمانية).4

وبالمكس، فإن عالمين على الرغم من لائحتها موضوعًا تحت تبعية رب.

(1) انظر تفسير الرازي، مصدر مذكور سابقاً، ص16.
(2) النسبة ليست إلا عبارة عن صفة نحوية. انظر دراسة إيل بفيست: "الجملة النسبية", وهي منشوره E. Benveniste: "La phrase relative", in: Eléments de linguistique générale, p. 208 ff.
(3) المصطلح بعض أن كلمة "المضروب عليهم" أو "الضالين" تدل على أشخاص محددين بمعنى في مكة، وكانوا معادين للرسالة الجديدة ولذلك ذعوا بالمغروب عليهم والضالين. ولكن القرآن لا يحدد أسماءهم وإنما يترك الصياغة عامة شمولية تنطق على أعداء هذا الدين في كل زمان ومكان. وهنا تكمن إحدى النصيحة الأساسية للخطاب القرآني. فهو يستخدم لغة عامة أو تجريدية، ولا ينزل إلى مستوى تماسية هؤلاء الناس بأساليبهم الحقيقية.
(4) في ما يخص هذا الجموع "العالمين", أعتقد أنه من المفيد أن أورد هذا ملاحظة في فلسفة كان صديقي جبران طرابي قد تفضل وأرسلها إلي. يقول طرابي: "إن أصل كلمة عالم كمما يقترح الرازي مشتق من كلمة عَلَم (أي علامة أو سهم أو سباع). وهذا الرأي بارع من وجهة نظر علم التأويل، ولكن غير مقبول من وجهة نظر علم الفيزيولوجيا (أو فقه اللغة).

فإننا نعلم أن صيغة فعل، وجمعها فاعل، مثل في اللغة العربية بعدد محدود جداً من الكلمات. وهذا
الضمائر في سورة النافع:

إنهما تتمثل صنفاً آخر من أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم. وتحليلها
يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا، وذلك لأنه سيجرنا على معالجة تلك المسألة
الحساسة جداً والخاصة بموقف النص.

نلاحظ أولاً وجود ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد (أو ضمير المخاطب في
صيغة المفرد). وهو مستخدم مرتين مع أداة الفعل إِبَاء للدلالة على من توجه إليه العبادة
(عِبَاد)، ومن نطق منه المعونة (باستثناء): إِبَاءُ نعَد، وإِبَاءُ متعَن. والمُرْنَيْل إليه
المقصود هنا هو أَلِل - لاَه (الله). ويعد هذا الأخير بصفته فاعلاً نحوياً في النص، وآخذًا
أما المضادة الثانية: أنتمت عليهم، وغير المغضوب عليهم، فإنها تبين لنا أن الفاعل
النحوري مصَّرَّح به كفاعل للأفعال أو العمم الممنوحة لبعض المخالوفين. أما في الحالة
الثانية، فعلى العكس نلاحظ أن الفاعل النحوي المفرط من قِبَل السياق لا يمكن أن يكون
إِلَي أَلِل - لاَه (الله) أيضاً. ولكنه مضمر في هذه الحالة وليس مصَّرَّحاً به. بل وإنما من الناحية
القواعدية مجهول. وتركيبة العبارات على صيغة المجهول يُعادل الذين غُضِّب عليهم. سوف

العدد لا يتجاوز العشرين كلمة في اللغة العربية كلها، وكلها من أصل أجنبي. ومعظمها مستعار من
اللغة الأرامية عن طريق السريانية. ومن الغريب والمدهش أن نلاحظ أن كلمة عَالَم مَتَكَرَّر في القرآن
٣٠ مرة. وهي دائماً تكثر في حالة الجمع. ولكن الأكبر ادهاشاً هو أن الجمع ليس عَالَم كما هو متوافق
وإِلَي عَالَم، أي دائمًا بحالة مئذنة أو منحوتة. وهذا دليل مؤكد على استعارتها عن طريق اللغة السريانية.
ولكي نفهم جيداً معنى هذه الكلمة في اللغة العربية، فإنه ينبغي علينا إذاً أن نذكر بمختلفها المثلثة في
اللغة السريانية. في هذه اللغة نجد أن كلمة عَالَم وجمعها عَالَم تُنطق أَبَدَي، أَبَدَي، عَلَم، ثم
عِن طريق الامتداد والبسط تُنطق: أَبَدَي، عَلَم، أي عَالَم، أي عُلَم، أي عَلَم، كلها مثَّلَت كما أَبَدَي، عَلَم،
وكلها تعبِّن: زَمَن، أَبَدَي، عَلَم، Saeculum الإنجليزية آبَدَي، والكلمة الثلاثينية آبَدَي، والكلمة الثلاثينية آبَدَي، والكلمة الذاتية آبَدَي، والكلمة الثانوية آبَدَي،
وكلها تعبِّن: زَمَن، أَبَدَي، عَلَم، آبَدَي، عَلَم، Saeculum الإنجليزية آبَدَي، والكلمة الثلاثينية آبَدَي، والكلمة ثلاثينية آبَدَي،
وكلها تعبِّن: زَمَن، أَبَدَي، عَلَم، آبَدَي، عَلَم، Saeculum الإنجليزية آبَدَي، والكلمة ثلاثينية آبَدَي،
وكلها تعبِّن: زَمَن، أَبَدَي، عَلَم، آبَدَي، عَلَم.

وَيَبَّأَرُ أَن كُلَمَةِ عَالَم، مَتَكَرَّر في القرآن نَقْلًا عَنْ بِنْيَانِ البُقْرِ. فَفِي هَذِه الآيَات
يقول القرآن بأن الله قد اخترى فردًا أو شعبًا يُختار قادرًا جمع البشر الآخرين، أو أنه يُعامل شخصًا ما كما
لم يُعَلَّم أي إِسْخَان آخَر، أو أن شخَّصًا تُصرف بطريقة مختلفة عن جمع البشر.
أنظر أيضاً اللغة الأندية، فكلمة عَالَم، مع: عَالَم، وهي تَنْطق: عَالَم، عَالَم، إِنسان يَنْتِمي
لعَالَم ما، عَالَم» (إِنَّهُ كَلَمْ جِيَار تَرَوْبُو).

نلاحظ أن مُحَوار ترَوْبُو لا يُذكر صِرَاطًا: رَبَّ الْعَالَمِين. ودلالات هذا التعبير يمكن أن تكون زمنية
(أَبَدَي، عَلَم، عَالَم)، وفَضْذِاء أو مكانية (العُوَّام، العُوَّام، الكَانَات، البَشَر). إِنَّ رَب
كل شيء؛ إِنَّهُ رَبُّ الْعَالَمِين. لَنَحْلِمُ أَيْضًا أَنَّ الحَفْل المَنْيَيْلِ كَلِمَةَ عَالَم، عَالَم، عَالَم، عَالَم،
نَقْلًا عَنْ بِنْيَانِ البُقْرِ. فَفِي هَذِه الآيَات

128
نزري فيما بعد ما هي الدروس التي يمكن أن نستخلصها من هذا التضاد.

ولكن الفصيح الآخر المصرف به فهو: نحن الموجودة في نعّم، نستعين، أهدينا. إن نحن تعبير عن انا وأنا، نحن نحن نفسنا. فإنا هي الفعل والمرجوية箱ة لغوية صحيحة. أما أنت، أنا، وهم. ولكن بما أن النحو مرتبطاً أولاً بانت في نفسنا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا أنث وهم. والمقصود بهم هنا جميع القائليين أو المتكلمين المحتملين أو الممكنين الذين ي يقومون الفعل (أو عندما يلفظون) لا يمكن أن ينطوي من الفعل اللغوي الملازم أو المعاجم، هذه الفعلنا تحاول استخلاصها الآن. ولكن قبل أن نتقدم أكثر في دراسة السمات الخصوصية لهذه اللغة الأدائية أو التحقيقية، لنحاول أولاً أن نكتمل تحليل المشاكل التي تطرحها الضمائر علينا. لنحاول أن نستفدها.

ينبغي أن نعلم أنه لا يوجد في النحو أية علاقة قواعدية دالة على هوية المفعول. فالربطات الثنائية بين أنت، نحن، والذي هما قد أشاراً إليه للتو، يتيح لنا أن نتحدث عن أنا متكيلة متعارضة وعن مرسال إلى وجه، ومحدد تماماً. ولكننا نعلم في ما يخص بقية النص القرآني أن العلاقة اللغوية الدالة على الفعل تكون غالبًا. إنها تتمثل في فعل الأمر: قل أو قد تظهر في أنا قواعدية وفاعلة للقرارات والأفعال الخاصة بالأوامر. إلا أنه في أن معاً. وهي تظهر في صيغة إذا: أي نحن الدالة على الجملة والمعطية المطلقة. وهذه النحو هي التي تظهر في الفائحة صفته العامل المسرد - المرسال إليه.

إذا لا ندخل هنا هذا المفهوم الصعب (مفهوم العامل) إلا لأنه يبدو لنا الأكثر قدرة على شرح آية الاستغاثة النحوية والمعنوية لنصنا. فلو أننا حذرنا أنفسنا بالمفهوم الكلاسيكي (الذات، أو الفاعل) لما استطعنا تحليل هذا التعبير المركزي لله بكل الدقة والصراحة المطلوبة.

من الناحية النحوية أو التركيبية تمثل هذا جملة اسمية، أي تركيبية لغوية مشكلة من عنصرين: مبتدأ وخبر. يوجد هنا عمل معرفي وكأنه موجه إلى الله خارج كل إشارة إلى متكلم معين أو إلى زمن محدد. فالله إذ هو المرسل إليه المستمر، أقصده يرسلون إليه عملاً (هو الحمد). وهذا العمل له بالضرورة فاعل - مرسال. ولكن لا ينطي الخلط بين هذا الفاعل - المرسل وبين القائل أو المتكلم. لماذا؟ لأن أستطعل أن أقول «الحمد لله» على سبيل المثال النحوية، ليس إلا. ولكن إذا ما اتقنا من الصعيد النحوي التأسيسي إلى الصعيد (فمثول العامل هو المصطلح الأساسي الذي يقابل مصطلح في الواقع ولكن بمعنى يتجاوز المعنى النحوي. ففي كل سرد لغوي أو حكايته يوجد: فاعل، الموضوع، ومرسال، ومرسل إليه، ومعارض للبطل (أو الفاعل)، ومساعد (أو نصير) له.)
المعنوي، فإن القائل ينفصل بصورة أكثر عن الفاعل - المُرسل. إن العلاقة تختني في الواقع بوظيفة جيدة. بمعنى أن فعل الحمد يفترض معنىً فاعلاً مُرسلًا للنعم وعامةً مستقبلاً (أو مرسلاً إليه) لهذه النعم. وهكذا نصل إلى نموذج عامي حيث يكون الله في هو العام المُرسل للنعم، والذي يُرسل فعل الحمد والشكر. أما القائل فهو العامل الذي يُرسل إليه النعم، والذي يِرسل فعل الحمد والشكر إلى الله. وهكذا نرى أن مفهوم العامل يُبشِّر بالفعل تلك الحاجة التي تدفعنا إلى تعبير جملة من الوظائف النحوية والمعنوية المنجزة من قبل "فاعل" واحد، أو "ذات" واحدة.

بما أن النص يمثل مثل هذه البنية الملازمية أو المحايدة، فإن مسألة المؤلف لا تعود تُطرح من خلال المفاهيم المعتادة. أفادت بذلك أنها لم تعد تشرط فهم النص كما كانت تفعل حتى الآن. فالنحو اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف يُبنِق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم يبني ويتشكل كلما راحت عملية القول تطور وتقدُّم.

ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أننا لم تعد بحاجة للانطلاق من المسميات اللاهوتية الدوغمائية لكي نتحدث عن القرآن. ولكن على الرغم من ذلك فإننا سوف نلتقى بهذه المسائل كُلها على طريقنا، أي في أثناء البحث المفتوح عن معنى النص.


وتبادل المظاهرات (0).

الأفعال في سورة الفاتحة:

نلاحظ أن الأفعال قليلة في هذه السورة بالقياس إلى الضمائر. تجد أولاً فعلين موصوفين على طريقه الفعل المضارع وهما: نبعد، ننعتين. وصيغة الفعل المضارع تدل على التوثر، وعلى الجهد الذي يبذل به العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1). (0)

إذا الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين مكلف، يتعين بوضعه كمقدمة وضيفة (0)، وضاحية محدّد بكل إلحاح يقدمه الشريك الأعلى الجدير بالبديعة، والقادر في خط الورقة على الشفقة والرحمة (بدل على هذا الإلحاح.

(0) المقصود أنهما يشكلان من خلال التموضع بالقياس إلى بعضهما البعض، وعلى مدار النص القرآني.

(0) العامل رقم (1) هو الله، والفاعل رقم (2) هو الإنسان كما أوضحت سابقاً. وهم يتبادلان الأدوار داخل النص القرآني.

(0) المسلم هما الإنسان، والمحاط به هو الله، ومن الطبيعة أن يشعر الإنسان بأنه خادم وضيفة أمام الله.

وهذه هي العلاقة التي أنساها القرآن ورسخاها على مدار العصور في جميع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام.
استخدام كلمة إياك مرتين قبل كل فعل: إياك نعبد، إياك نصعبين. هنا أيضاً نلاحظ أن الوظائف النحوية أو التركيبية تتحالف مع القيم المعنوية لكي تتعبر بشكل مطلق أو صحيح عن الجدالية الممكنة لكلما العامين، ولكي تقويها. إن فعل الأمر هذنا الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين، لا يمكن أن يشمل فعلاً على قيمة الأمر. بل على العكس فإنه يوضح الاسترجاع الموجود ضمنياً في نعدي ونصعين.

أما الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي (المتمثِّل)، فإن فاعل النحو هو العامل رقم (1). وهو يدل على حالة حصلت أو متّت ولا مرجع عنها. إنها ناتجة عن فعل سيد ومستقل. وبالتالي، فلا يوجد توتر مع الفاعل. والفجوة الكائنة بين وين فعله، ما إن يتم هذا الفعل، تتمّ المرسل إليهم (عليهم). وهكذا يضيف التضاد الكائن بين الفعل الماضي/الفعل المضارع سمة إضافية متميزة لمكانتي كلا العامين.

الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

إن أهمية الأسماء تتجلى في عدد المفاهيم البديلة أو الأصلية وفي اللجوء إلى التحويل إلى اسم.

إن المفاهيم الأصلية هي تلك التي إذا ما احتذرت إلى جذرها المعنوي نقشت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة. وبالتالي، فإن هذه المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة في نمذجتها المعنوية «الطبيعية». إنها تقدم معياراً صلباً من أجل تحديد تكنولوجيا للخطاب القرآني، وللخطابات بشكل عام.

إن نصمم نحتوي على الكلمات البديلة أو الأصلية التالية: اسم، الله، الحمد، رب، يوم، دين، صراط. على الرغم من أن كلمة وتحدث مشتقة، وكذلك الصوائج المتماثلة رحمان رحيم. إلا أن لها صيغة قرية من الجذر (جذر الكلمة في التصريف). ودراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي أن تتمّ على مرحلتين: ينبغي أولاً أن نربطها بالمعنى الإبتداعية (أو الأصلية) للمعجم العربي، أي لمفردات اللغة العربية، وينبغي ثانياً أن نقيح التحولات المعنوية التي تطرأ عليها داخل النظام اللغوي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية.

(*) يقصد أركون بذلك أن استخدام القرآن للغة العربية مختلطة ويشبه بالنصوص العربية الأخرى التي كانت سائدة في وقت سابق له. ينبغي أن نلقي على معياني الكلمات العربية كما كانت شائعة في منطقة الحجاز، ونختار بينها وبين معاني الكلمات القرآنية لكي نعرف ماذا طرأ من تغطى على معاني الكلمات ذاتها. فالقرآن قد يستخدم نفس الكلمة ولكن بعد أن يضيف عليها معنى جديداً يتلاس مع المظهر الطبيعى أو الروحي الذي كان في طور تدريبه. وحينما، فإن القرآن استخدم نفس الكلمات التي كانت شائعة في بيئة يجد أن أجرى عليها تعديلًا طفيفًا أو كثيراً. ولكن هل نمتلك نصوصاً موثقة وتعود إلى نفس فترة القرآن لكي نقوم بعملية المقارنة؟ هذا هو السؤال.
لا يستطيع الأيس أن نقوم هنا ببيان المهمتين من البحث العلمي. أقول ذلك ونحن نعلم أنه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتقدم في عملية القول، وانطلاقاً من ذلك، في ترسيخ مناخ جديد من المعاني.

يبدو من السهل أكثر أن نقبل على هذا التدخل في عمليات التحويل إلى اسم، أي اللجوء إلى كلمات مزدوجة (المصادر التي قد تكون أسماء فاعلة أو مفعول به). وهذه المصادر تمارس فعلها تحويلاً كأسماء في الوقت الذي يعتبر فيه عن عملية فعل. إن عملية التحويل إلى اسم، إذ تخفف علامات الشخص، والزمن، والصيغة التي ترافقت الفعل، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية، لازمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة. وبدلاً من تأكيد خاص للشروط تدخل فعل ما، في زمن ما وطبقاً لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاضرة قائمة على الهيئة التي تفرض نفسها من فوق.

وهذه هي حالة الاسم المهيمن بالحُمّاد: الحمد. وهو الفعل الورد في التركيب اللغوي الذي حلّله لنا أنفسنا. كما تنطبق على اسم الفاعل ملك الذي يفضله المفسرون المسلمون على النحوية الأخرى ملك التي تُمثل اسمًا مستقلاً أو سائناً، هذا في حين أن كلمة ملك تُعتبر عن الإرادة المؤثرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب والقرارات التي ستتخذ في ذلك اليوم.

وهناك اسم فاعل آخر يُطلق عليه مشابهاً هو: الضالين. فالتركيب الاسمي هنا يساوي التركيب الفعلي مع فاعل اسمي نسبى هو: الذين يضللون الصراف. نلاحظ أن اختيار الاسم الفاعل يتحيّت بتصنيف أكثر وضوحاً، وتوفرًا في الوسائل المستخدمة، ونبدأ أكثر راديكالية للحُمّاد التي تصف خارج الطريق القويم أو الصراف المستقيم.

ويلتزم الأسر ذاتي على الحُمّاد وصليل عليها عن طريق اسم مستقل به: المغضوب عليهم. ولكن أعضاء هذه الفئة يحافظون على علاقة مع فعل خارجي لم يَسِم. وبالتالي، يمكنهم أن يعودوا إلى التجاويف المباشرة في الحمد الله عن طريق إيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الغفل، أي إلى الدمار الكامل للفاعل الذي ظل مضمراً في عبارة: المغضوب عليهم.

الбитات التحويلية في سورة الفاتحة:

كنا قد اكتشفنا فيما سبق بعض التفاعلات والوظائف التحويلية أو التركيبة اللغوية عن طريق التركيز فقط على صياغات الخطاب أو مُسَلَّطَات. ويمكننا أن نيبّ نَيَبُ عند هذه الملحظة تراكم وتجمّع كي تنبّي لنا تطبيقاً متفقاً للنص.

يمكن أن نierre بسهولة بين أربع لفظات، أو أربع وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع لفظات إضافية، وذلك طبقاً للتوسيع التالي:
1 - بسم الله
2 - الحمد لله
3 - إياك نعبد وإياك نستعين
4 - أهدنا الصراط المستقيم
5 - غير المغضوب عليهم
6 - ولا الضالين

إن هذا التنقيط للسورة يركز على التمييز النحوي المعمم عادةً بين العبارة - الاسم - والمصدر بناءً على الاسم و بسببهما (II).
وهذا التنقيط يتيح لنا أن نوضح بشكل أفضل ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله (أو بعملية القول: الله). وكذلك يتيح لنا أن نفهم كيفية التنسيق المعني لهذا الفاعل نفسه. إن الحمارة الدينية الإسلامية تؤكد على الصحة الأنسية أو اللغوية لهذا التنقيط لأن العبارات - النواحي الأوليين - النواحي الأوليات - النواحي الثانيتين في نهاية (بسم الله، الحمد لله). ومن السهل أن نرى أن العبارات - النوايات الأربع تحتوي في أن معناً على النموذج العالمي (II)، وعلى البنية المركب الرافعة للتحالف المقدس، وعلى الاعتكافات المعنية المتضمنة في التوسعات. وتأمل أن نبرهن في مكان آخر على أن هذا التنقيط ينطوي على مجمل النص القرآني ويتيح لنا أن نركز التحليل على ما سندعوه بالناية التبسيجية القرآنية (II).

Dictionnaires encyclopédiques des sciences du langage, op. cit., p. 275 (I)
(*) النموذج العالمي (le modèle actantiel)، أي النموذج الذي يحتوي على العاملين (أو الفاعلين) الأساسيين الموجودين في كل سرد للغري أو حكاية. وهم: الفاعل، الموضوع، المُرسل، المخلوق، المعاوض، الأصل أو الماسود.
(**) بالفرنسية: le noyaux kérigmatique. بمعنى أن كل النص القرآني ينحو حول العاملين (أو الشخصيات الأساسية) المذكورين أعلاه. فإذا كان النص المعرفي - والمعرفي -، وهناك الرسالة، وهناك أهل مكة الذين تمسكوا حولها بمعيد ومعارض. هذا النمط الحركي لكل شخصياته المتعارضة أو المتعارضة يسيطر على كل أنحاء النص القرآني. وإذا كان نواة نصت في نص سياسية مصرفية، ولكنها ترسو معناً لكي تُشكل النص ككل وتحوله إلى نص تبسيج يهدف إلى توصيل رسالة معينة وإقلاع الناس بها. وتستخرج "الناية التبسيجية" مأخوذة من اللهارت المسيحية حيث يعني التبسيج بالنام. الجديدة أو بالخبر الطبي، أي بالأنجيل.
النظام والإيقاع:

هل هناك من داعٍ للتذكير بأهمية الدور الذي يلعبه التشديد، والإيقاع، والنغم، والمدّة، وارتفاع الصوت، والكثافة في عملية الفول؟ بل إن نظرية النظم الأدبية تلحن على العلاقة الأساسية الكائنة بين علم النحو والخبرة (أداء الصوت، النغم). وفيما يخص اللغة العربية، والنصوص القرآنية، نحن نمتلك أدبًا غنيًا وعريضًا خاصة بالنظام والإيقاع (٤). ولا تزال تنتظر من يدرسها طبًا للمناهج الحديثة في التحليل العلمي. ولكن، في الحالة الراهنة لمعرفتنا، فإنه من غير الممكن أن نخاطر بفسر مرض لنقص قصير كنص الفاتحة. إن بروتوكول القراءة الشعاعية وتقنيات التجويد يقدم لنا بعض المعلومات التي لم يُدرَّس تأويلها الصوفي والتقليدي والنظمي - الإيقاعي بشكل جاد حتى الآن.

ولهذا السبب فإننا سنكتفي فقط بالتبني إلى الملاحظة البسيطة التالية، وهي وجود نظفيّة متناوبة مع نظفيّة (إين) في سورة الفاتحة (٥). أما في ما يخص الوحدات الصوتية الصغيرة (العوامل)، فإننا نلاحظ هيئة الوحدات التالية: مه (١٥ مرة)، لام (١٢ مرة)، نون (١٢ مرة)، عين (٥ مرات)، هاء (٥ مرات). نحن نعلم أن التفسير التقليدي يضفي قيمة رمزية على كل وحدة صوتية وعلى عدد التكرارات. وبالتالي، فإن الدراسة النظفيّة أو الإيقاعيّة للمSMARTA/blur/12938121_1.png

٣ - العلاقة النقدية:

الفاتحة كمنطوق أو كعبارة

إن التحليل المجهري الذي انتهى منه اللتو والذي طبقه على سورة الفاتحة، فتح لنا

(٤) انظر نظرية النظم على القهار الآجري مثلاً. ولكن هناك نصوص أخرى غير دقيقة في النقد العربي القديم.

٥) القافية (أين) ترد في الآيات التالية: باسم الله الرحمن الرحيم. ينسى الدور في الآيات التالية: الحمد لله رب العالمين، مالك يوم الدين. إياك نعبد إياك نستعين. غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

(٦) ينطوي أن تقوم برذذ فعل لممارسة كانت شائعة لدى الفقهاء ولكنها أكثر شيوعًا لدى المسلمين المعاصرين. وهي تمثل في انتزاع الآيات التشريعية، والأخلاقية، والشريعة، إلخ من نواعها.

١٣٤
بعض المنافق على معان ودلالات متعددة. ولكن الصراحة التقشفية للقراءة الأدبية أبجترنا على ترك هذه المنافق مباشرة بمجرد أن كنا قد فتحناها. ولهذا السبب، فإنه يتعين علينا الآن أن نعود إلى العبارة أو المنطوق، أي إلى النص المُعتبر هذه المرة كلاً ناجزاً مكتملاً.

يقول الناقد جان ستاروبينسكي واصفاً النص بأنه عبارة عن "مادة علائقية" تترك نفسها في منطق "شبه القراءة". إنه - أي النص - يحرض على احتفال الرغبة؛ إنه انطلاقا صور، وعمل إجباري للفكر والأخلاق.

ولكن هذا لا يعني أنه سوف نترك "أنا القراء" تنتمي نفسها بعد أن كنا قد لجمناها أو حجزناها بواسطة علم الأسفار ومضطهاده المتخفشة الصارمة. فالعلاقة النقدية تظل عبارة عن تقشف صارم أيضاً. إنها تتأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القراء أن قادر على تعاطيها مع "الذاتية المحاكاة" أو "الملازمة" للعمل الأدبي أو الفكر". وهذا يعني أننا، هنا أيضاً، لن نستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة (أو في النص).

ولكن هناك شرط أوليًا منهجياً ينبغي أن يُرفع أو يزال في حالة الفاتحة. نقص بذلك ما يلي: هناك طريق طويل يتمثل في استعادة جميع التفسير أو القراءات السابقة التي أثارتها سورة الفاتحة. وهي كثيرة جداً في التراث التفسيري الإسلامي. والهدف من ذلك هو تحديد نقاط الخلاف والاختلافات بينها وبين القراءة الحديثة (أو بالأحرى إعادة القراءة).

وهناك طريق قصير يحاول "علماء السيمباياسات والدلاليات" المعاصرون، وهو يتمثل في إعادة قراءة الكتب المقدسة من أجل البرهنة على الصلاحيات المنهجة والخصوبة.

---

(1) انظر جان ستاروبينسكي: "اعتبارات (أو ملاحظات) حول الحالة الرهاة للنقد الأدبي"، في "Considérations sur l'état présent de la critique littéraire", in: Diogène, No. 74, p. 81.

مصطلح "العلاقة النقدية" الذي نستخدمه هنا، فائد أولاً إلى المؤلف نفسه.


(2) العلاقة النقدية هو عنوان كتاب للناقد السويسري الكبير جان ستاروبينسكي.
الإبستمولوجية لعلم الدلالات السيمبائية (أو علم العلامات والرموز). ونحن نختار من دون أي تردد الطريق الطويل. لماذا؟ لأن الطريقة الوحيدة لتحاشي النزعة الاصطناعية والاعتباوية للموضوعات العلمية العابرة التي تتمثل إحدى السميات الصارمة لعصرنا، هي أن ننصف القدماء. من الممكن أن لا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض، والتي تشكل التراتب التفسيري إلاً إلى العثور على بعض القطع النادرة، تماماً كما يحصل لعمليات الحفر والتنقيب الأركيولوجية. وقد توصل إلى تشكيلات جديدة إما متعرجة؛ تشكيلات يمكن للهواة أن يذهبوا لتأملها في المناحيف السيمبائية. ولكن من الممكن أيضاً أن نكتسب معرفة مضروبة الأجزاء (أو موجبة الأجزاء) عن الإنسانية، وبالتالي يمكن أن توصل إلى تفكير أكثر توازنًا، وأفضل ارتقاءً على المشكلة الحيوية للمعنى الأخير. وذلك لأن النصوص الدينية تتميز عن جميع النصوص الأخرى من حيث مزعمها. إن لم يكن في تسليم المعنى الأخير، فعلى الأقل تسليم المفتاح - الوحيد - الذي يصل إلى هذا المعنى الآخر، وإنها لحقيقية واقعة أن جميع التراثات الدينية قد أخذت هذا المزعم على محمل الجد حتى يوماً هذا.

ولهذا السبب نقول بأن الاهتمام بالابتداء التاريخي العريق والطويل للمسألة ينبغي أن يتمثل ليس في مجرد التجمع المتراكم والمتبخر للنصوص والأوصاف والمعلومات، وإنما في بذل الجهد من أجل الإجابة على السؤالين التاليين:

1- ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية المعنى الأخير طبقاً للتراث التفسيري الإسلامي؟
2- هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكايا حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيسي الأول، وبين المعنى الأخير المتعلق أو المتجمع في التفسير التقليدي؟

هل تستطيع أن تستطيع الإجابة عن السؤالين السابقين في الحالة الراهنة للدراسات العربية والإسلامية؟

من دون أن ندفع بروح التوافر العلمي إلى حد تجديد البحث أو شبه، أو من دون أن نكتفي بالتكاهر الكسوف لما قاله المعلومون القدماء، لنقل بأن الإجابة عن هذين السؤالين سوف تتشكل تدريجياً من خلال المحاولات أو الدراسات الصارمة، المختصرة والجريئة.

وبعد اللحظة الأنسية (أو اللغوية)، ينبغي علينا الآن أن نعبر اللحظة التاريخية، واللحظة الأنثروبولوجية.

اللغة التاريخية:

يلزمتنا إعداد مؤلف ضخم لكي نذكر جميع القراءات التي أثارتها سورة الفاتحة منذ بدايات التفسير الإسلامي وحتى اليوم. ويلزمنا أيضاً عمل طويل من الجرد والفرز، ولا
يمكن أن يقوم به شخص واحد، وإنما فريق كامل من فريق البحث.

ولكي ندشن هذا البحث أو التجري الواسع، فإننا اخترنا ذلك التفسير الكبي
لفرك الدين الرازي (ت 560 ه/1169 م). فهو بقدم، لنا امتيازات استراتيجية واضحة إذا
ما اعتمادنا كنقطة انطلاق. كان هذا المفكر يتمتع بقدرة هائلة على بلوغة التوليفات
أوالتركيبات أو المحصلة جامعة. وكان أيضاً يتمتع ببراعة نادرة وناقدة. وقد جمع في
تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرن الهجري الستة الأولى السابقة. فلل
نوح للفتوى، مدى ضخامة الجهد الذي بذله هذا المفسر، يكفي أن نقول بأنه خصص للاية
الأولى من سورة الفاتحة. 73 صفحات مكتفية وكبيرة من صفحات طبعة القاهرة. أما مجمل
سورة الفاتحة فقد استغرق منه 99 صفحة.!

إن هذا النص الثاني الذي يلتقط ويجمع بين حناءه تراثاً تفسيرياً غنياً وطويلاً ينبغي أن
يُقرأ لذاتي وبدلاً بشتاء كتبانية شالة. وتزعم أن تقديم عن طبة محفزة مصحوبة بقراءة
نهدف للإجابة عن السؤالين المطروحين سابقاً. ولكننا سوف نكتفي هنا بحدود المباديء
التي ستجوب قراءتنا.

والهدف من كل ذلك هو أن نقيم حجم المطابقة بين النص الأول (أو النص
الوصي، النص المؤسس). وبين النص الثاني (نص التفسير، هو هنا نص الرازي). ومن ثم
ستبحث عن مختلف الشفارات (أو الفقه) التي تتحكيم بقراءة الرازي أو تفسيره. وقد
أتاحت لنا القراءة الأولى لنصه أن نستكشف الفقه التالية:

النص اللغوي (أو الشفارة اللغوية) (**):

نحن نذكر هذا القانون قبل غيره لأن الرازي، وجميع الأصوليين بشكل عام، يبدعون
مؤلفاتهم بمقادير لغوية مسهبة وغذية. ولا يزال في أن هذه المقدمات تشكل الجزء
الأكثر صلابة، أو على أي حال، الأكثر حضوراً من مؤلفات التفسير والأصول (أصول
الدين، وأصول الفقه). والمقصود بالآخرين حضوراً أنها لم تبطل حتى الآن على العكس من

(*) المعلول أيضاً بمفاهيتم اللغوي. يقول المستشرق روجيه أرماندي في الموسوعة الكوبية الفرنسية ما يلي: "إن
تفسير فهر الدين الرازي بينه لنا حجم المعارف الترجمة والفقهية، والبلاغية (الكلامية) والفلسفية،
والصوبية، والعلمية التي خلبتها. هذا بالإضافة إلى معرفتها الواسعة بالحديث النبوي. وهذا ما يعني من

(**) نرددها كثيراً في توجيه كلمة Code الفرنسية: "أحسناً أقول: "القانون"، وأحسناً أقول "المسنن"،
وأحسناً أقول "الشريعة". والمعنى واحد في نهاية المطاف. في الواقع، إن الكلمة تعني "المدارة":
أي مجموعة قواعد، كما وتعني "الدستورد" أي مجموعة بحث أو قواعد، وتعني الشفارة أو
النظام الشريعي.
مضامين هذه الكتب. وهنا بالضبط يمكننا أن نرى بأعمى البلورة العربية المحضة للفكر الإسلامي. فمفهوم القانون (أو الشفاعة) يتيح لنا أن نعرف المعطيات اللغوية المختلفة غالباً بالأراء المختلفة أو المعتقدية للتفسير. نقول ذلك ونحن نعلم أن الخلط بين المستويات يصبح خطاً جدآً ما إن تدخل نظرية الإعجاز.

النسق الدينى (أو الشفعة الدينية):

هو مشكل من مجسم المبادئ اللاهوتية، والعقائد الإيمانية، والطقوس والشعائر التي تحتكّ بالفكر، وبالتالي بالخطاب، وتوجّه في وجه معيِّنة. ومن المعنى أن نميّز هنا بين مجال التقدير المشمول بهذا النسق، وبين المجالات التي ستتحدث عنها تحت اسم النسق الرمزي، والنسق الثقافي، والنسق التأويلي الباطني. فالشيء المعنى هنا هو أن بين كيف أن الدين كان يخلق بذاته (في خطاب المفسرين) كل محلات المعنى والدلالات.

النسق الرمزي (أو الشفعة الرمزية):

إنّ توسع مجال الخيال أو الخيال انتقالاً من النص القرآني لم بحث حتى الآن باهتمام علماء الإسلام الصناعين. في الواقع، إن القرآن يحرص على الفكر كما يحرص على الخيال. ولكن أُسْف، فإن عملية الخيال كان قد سُفِّه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، كما في الغرب، عن طريق العقل المعتقل. ومع ذلك نحن نعلم أن النخبة تشاطر الجماهير حب الذكريات الأدبية، والمقاربات والتفاوتات الرمزية، والحداثات والتنسفات التي تنقل الروح إلى عالم من الرموز الشديدة القوة والكثافة. إن تفسير الرازي الذي يفسح المجال أولاً للعقل المهمين لدى الفلاسفة، يتيح على الرغم من ذلك أن نثبت إلى حد بعيد الخط الرمزي بما فيه الكفاية.

النسق الثقافي (أو الشفعة الثقافية):

إن هذا النسق غني جداً لدى الرازي. فهو يجمع بين دنيّي كتابه خلاصة العلم العربي لكي يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة (أو المتاحة) في زمنه. ولكن يوجد هذه الوسائل باتجاه يخدم مصلحة المذهب الدينى الذي يتبّع إله، وبالتالي يخدم سياسة هذا المذهب. وبالتالي، ينبغي الكشف عن جميع مستويات وحظائر خطابه، أي المستويات (5).

(5) فخر الدين الرازي (1149-1209م). ولد في الري وترقي في علومه الأولى. ثم سافر في الأندلس حتى وصل إلى الهند. وفي كل مدينة مزّاها كان يخوض بضائع عينة عن معترف باعتباً للمذاهب الفقهية والكلاسيكية الأخرى. كان أشعرًا مقتنعاً بأشعاره، وإن كان متأثراً ببعض يد روحين، وف mümkق متوسطة بين الفلاسفة الذين يلعبون ابن سينا، وبين المذاهب، التي تنبأها بنفس شديد. وكانت مواقف بين كلا الطبيعية، بارعة جداً وتشكل توليفة حقيقة. يقول روحنا أرطديز إن فخر الدين الرازي = 138
النص التأويلي أو الباطني:

والنقطة الأولى من وجهة نظر المفسر، فإن جميع الأسس السابقة تسير باتجاهه وتعتاقح حوله كي تتوصل إلى المعنى الأخير للنص القرآني. وأهمية هذا النص تكمن في ما يلي: بالنسبة للرازي كي بالنسبة للموهوب الإسلامي كله، فإن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد ولا يرسى إليه الشك. يضفي إلى ذلك أنه من الممكن، ضمن بعض السلوط المعينة والدقيقة، أن تعيين أو تسمية هذا المعنى الأخير. وهكذا بصبم قراءاتنا الخاصة بمشكلتين أساسين: (1) هل تستطيع، نحن بدورنا، أن نطلق حكما على المعنى الأخير في القرآن؟ (2) على أي مستوى يمكن أن نوضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي، أو أي مفسر إسلامي كلاسيكي؟ هل نوضع على المستوى الديني، أم السير، أم الثقافي، أم الأنثروبولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرز، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين البحث عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث؟

وهكذا يرى القارئ، أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب النص الثاني عن طريق تصنيف الأسس التي تحدّم به، وإنما الهدف هو أن يشكّل تطوير المعنى عن طريق معارضة الأصلي للثقافي، والرمز بالعلامة، والعبيرة الفكرية بالإيديولوجيا، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها.

إليك على سبيل المثال أحد المقاطع الذي تتفق فيه هذه المراجعات عن طريق الإيحاء أو النسخة الصريحة:

الفائدة الثانية عشرة: الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضوعها، وإلا لم يصلح المقصود منها. قال لسري السقطي: كيف يجب الإيمان بالطاعة؟ قال: أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله. فقيل: كيف ذلك؟ قال: وقع الحريق في بغداد واحتراق الدكاكين والدور فأخبروني أن دكاني لم يحرق، فقلت الحمد لله. وكان معاذ أن فرح بقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس. وكان حق الدين والمروءة ألا أفرح بذلك. فأنى في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله. فبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر إلا أنه يجب رعاية موضعها. ثم إن نعم الله على العباد هو الذي شكل فلسفة قادرة على طرح مسائل الإيمان واللاهوت الإسلامي. هذا في حين أن الغزالي على الرغم من أنه كان يفسح بعض المجال للفكر الفلاسفي، إلا أنه كان يشبه به ويرافقه بشدة. كان يقف على مفترق الطريق الذي يجمع بين البدائل الفكرية الكبرى في عصره، أي: الأشعرية الغزالية، والمعتزلة، والفلسفية التابعة السينوية.
الله الذين أفضل من نعم الدنيا لوجه كبرى. وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا. بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعم الدنيا. ثم نعم الدين قسمان: أعمال الجوارح، وأعمال القلب. والقسم الثاني أشرف. ثم نعم الدنيا قسمان: تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم، وتارة تعتبر من حيث إنا عتبة المنعم. والقسم الثاني أشرف. فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قوله الحمد مباوضاً لموضعه لتفنن لسبيه (ص 119).

من السهل أن نكتشف في هذا المقطع بعض نقاط انطلاق أسئلة المعنى وأماكن Topoi. وسوف تترك للفلسفاء حرية القيام بذلك لما نقل دراستنا أكثر مما يجب. فيجب أن نلاحظ المكانة اللغوية لهذه النادرة والدور الذي تلعبه في إسهام الروح على الخطاب، وذلك على عكس الخطاب البرهاني الاستدلالي الذي يعتمد على المفاهيم المنطقية والمحاجات العقلانية.

اللغة الأثريولوجية:

لم تنتج المقاربة الأثريولوجية في فرض نفسها حتى الآن على الأديان التوحيدية. وسبب ذلك إيديولوجي واضح جدًا. فالبحث العلمي منذ قرون من الزمن كان وسيلةً محدودة بالغرب. ومعلوم أن الغرب اهتم بالآداب غير المسيحية ضمن المنظور الإثنيغرافي. وقد استطاع هذا المنظور مع نظرية العقلانية الدائمة أولاً، ثم مع النظرية الفينولوجية الحياتية ظاهراً ثانياً، ثم أخيراً مع نظرية التشريح البنوية أن يبرز تفوق الدين من اليهودية المسيحية وخصوصيتها. ولا يزالون حتى اليوم يستخدمون علم الأسئلة، والتحليل النصي، وتاريخ الأديان. إلخ، من أجل إعادة التفكير (أو تجديد التفكير) في الحقيقة المطلقة أو العليا للاعتقادية اليهودية المسيحية. ويتطلب تحقيق هذه الغاية تجربة علمية واسعة وخصوصية منهجية ضخمة. ولا يزال الإسلام مفيداً أو مستبعداً من هذا المشروع العلمي والفكري الكبير. وهذا الاستعداد هو الذي يسمح لنا أن نستكزر أو حتى ندين التوجه الإيديولوجي لما يمارس في الغرب تحت اسم العلم الدينية.

بالطبع، إذا نريد أن نستخلص الدرس من هذه الحالة لكني نستطيع للإجابة التالي: أن نستعيد بأي شكل حققية إسلامي عليا أو مطلقة، وذلك بمساعدة المنهاج والمسلمات.

المستخدمه في ما يخص المسيحية أو المبورة من أجلها. إن الحالة التي تعرّض لها الإسلام من قبل الفكر اليهودي - المسيحى وذلك منذ نهاية الهيمنة السياسية للخليفة الإسلامية بشكل خاص، تتجلى على أن نعم التفكير بشرط تشكيل الأنثروبولوجيا الدينية (٥) وكيفية تحديد مهامها وأهدافها. وإعادة التفكير هذه ينبغي أن تنتمى على أحسن علمية، أو إذا شننا، على نسم أقلّ ما تكون إيديولوجية.

وعليه، سوف نطرح مثلاً السؤال التالي: في ما وراء الخصوصيات الدوغمائية، والشعائرية، والثقافية، واللغوية... إلخ، هل يحتوي نصناً، وبشكل عام النص الكامل الذي يُشكل جزءاً منه، على مرجعية بنودية أو أصيلة بشكل كامل؟ وإذا كان الجواب نعم، فكيف يُعتبر هذا الأصل البديهي عن نفسه؟ ما هي روابطه وعلاقاته، وما هي فراداته بالقياس إلى الأصل البديهي المعبر عنه في النصوص الدينية الكبرى الأخرى (وأيضًا: في النصوص الشعرية)؟

إن الفائحة تقدم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال، ولكن لا تقدم لنا المادة الكافية للإجابة عليه. بالأصل البديهي نحن نقصد الذرى القصوى للوجود البشري مثل: الحياة، والموت، والزمن، والحب، والقيمة، والامتلاك، والسلطة، والمقدس، والعنف. وهذه الذرى تداخل في ما بينها، وتحتلنا كلها إلى مسألة الكونية أو الوجود. وفيها يتولّد المعنى، ويشكل، وينبني، ويهدم، ويستحيل أو يبتدل، ويتقلب، ويتسع، وتنجم أوسعه المتبعرة أو يتدفق إلخ. إن تحولات المعنى هذه تشكّل العديد من المعاني أو كماً مماثلاً من المعاني. ولا يمكن التوصل إلى الأصلي البديهي إلا عن طريق الإبحار، إيجاد اللغة الرمزية. ولا يمكن التعبير عنه مرة واحدة إلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية والمنطقية.

أنّ نقل اليوم بأن اللغة القرآنية رمزية أكثر مما هي حرفيه أو منطقية، فهذا لا يعني إكبار أو جبروك التفسير التقليدي الموروث (وخصوصاً السني). ومن المعلوم أن هذا التفسير استمتع في البحث عن التحديدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن. وكذلك استنفد جهده في إيجاد البراهيم الدقيقة التي تبرهن على صحة كل ما ورد في القرآن. وأنّ نقل هذا الكلام لا يعني أننا نتحلى المسؤولية جميع التركيبات المجازية أو الرمزية، وتلك الأحلام (٥) يقصد أركون بالأنثروبولوجيا الدينية دراسة جميع النزاعات الدينية بنفس الطرقية وتطبيق نفس النهجية عليها. بما نأخرى، ينبغي أن تطلق المهنية الحديثة ليس فقط على الترات البشري – المسيحى وإنما أيضاً على الترات الإسلامي لكي نعرف مدى صلاحية هذه المهنية أو عدم صلابتها. فتطبيق المهنية الحديثة على ترات آخر غير الترات الأوروبي يعطيه فرصة إضافية لاستحاق نفسها بشكل أكثر ومعرفة مدى فعاليتها أو عدم فعاليتها، بل ويستوي تطبيق المهنية ذاتها على جميع النزاعات الدينية الأخرى غير التوحيدية. وعندئذ نفهم الإنسان بشكل أفضل من خلال دراسة كيفية تعلمه بظاهرة التقدير.
الجامعة والهواجس الفضفاضة للمفسرين الصوفيين والباطنين. وإنما يعني ذلك بكل بساطة
الاعتراف بإحدى الوظائف الأساسية للغة، وهذه الوظيفة كانت قد طلبت أو عُلِّمت طبقة
قرون عديدة من قِبل الممارسة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها. وهذه الممارسة حذرت
انتشار الخبرات الشعبية في الوقت الذي اقتربها وسرقتها.

إن الفهم الرمزي للغة الدينية يتيح لنا أن نكتشف إحدى السمات الخصوصية أو
الخاصة بالفكر الأسطوري (أو المجازي = الخيالي). فاللغة الدينية بالنسبة لهذا الفكر هي
عبارة عن قوة تلفيقية أو تفسيرية. كان التحليل الأقتسيلائي السابق قد قاذاً للتحدث عن
لغة أدائية أو تلفيقية، فمعنى أن أحق ما أقول، وأقول أتي إلى التلفيق الفعلي لوجودي. لا
أستطيع أن أخلص من رمزية الخبر والشرح المعرّف في الكلمات التالية: إنّ إثاك نعّـ... مصطلح
المسمى، لمعصوب عليهم، ضالون. ولا استطيع أن أخلص من مسألة
الكينونة المدفوعة من قِبل كلمات من قبل: الله، رب العالمين. ولا استطيع أن أخلص (أو
أناجح) من ذروتي الزمن والموت المتأثرين ضمياً. وكأنهما عبرت أو مجرى. لا استطيع أن
أتجلب كل ذلك إلا إذا حصرت نسبي بقراءة فيلولوجية للشاشة. فيلولوجيا تتفق في
معاملة كل كلمة ولسانها علاقة خطية أو مكانيّة. وتستند إليها مثابرة ثبّت معاها عن طريق
الإнологيا (علم أصول الكلمات)، وعن طريق المعطيات التاريخية والاجتماعية
والثقافية.

وهذا تقول لنا الفيلولوجيا مثالاً بأن كلمة الله ليست إلا تبَّانياً أو تعبيراً عن طريق
كلمة إله.وهذا تعلّم بالطريقة نفسها كل الصفات المذكورة في القرآن لكي نعّـ... المفهوم القرآني (الله) بالألفية التي كانت سائدة قبل الإسلام.

إذا ما اقتصرنا على نص الفائقة، فإنه لم السهل أن ننظر بأن أيّاً من هذه الكلمات
ليس مرتبطاً ببعائد محدد أو معروف بدقة. على العكس، فإن كل واحدة منها تجليها إلى
ذروة أو عضة ذري مذكورة آنفاً. كان القديم قد لاحظنا تماماً هذا الافتتاح الذي تمتزج به
هذه الكلمات والتعزيز على الذهور الواصعة جداً، وذلك عندما أشاروا قائلين:

٢ - الحمّة... الرجيم: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الفلسفيّة.
والمنهجية المعرفة (بُدع علم الأصول في اللغة الإستعماريّة الكلاسيكية).
٣ - مالك يوم الدين: يحيلنا إلى علم الأصول (أو) مجموع العقائد المتعلقة بالعالم
الأخر كالبعث والحساب.

كلمة تعني علم اللاهوتية. ولكنها تعني أيضاً المبادئ الأولى
والتأسسية التي لا باديها، أو دبها. القرآن بالنسبة لفلسفة الإسلام هو وحدة الذي
يحتوي على هذه المبادئ الأولية. ولذا فإن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه تشكّت من خلال
استخراج الأحكام من وبدع عند عهد عليه. وبالتالي فنظرية المعروف في الإسلام هي قرآنية أساساً.
- إناء تعبد: يحيينا إلى الطقوس والشعائر.
- هدينا الاصطفاء المستقيم: يحيلنا إلى علم الأخلاق.
- الذين أنعمت عليهم: يحيلنا إلى علم النبوة.
- غير المغضوب عليهم: يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية: موضوعات رمزية

الشر المعالجة في القصص المتعلقة بالشعوب أو الأقوام القديمة (وهي الشعوب التي عست
أنبياءها فعالبها الله على ذلك).

وهكذا نرى كيف أن كلية المعرفة الإسلامية متمركزة أو متكاملة في بعض التعاريب
البسيطة. ولكن ربما قال بعضهم: لقد أسقط المفسرون القادمون على نص الفاتحة، وبعد
فوات الأولان، معرفة معيّنة وممارسة معرفية كنائها قد سقطت من قبّل أجيال عديدة متتالية.
ولكن هذا "الاعتراض" لا يفعل إلا أن يقوي الابتدائياتي، الذي نريد الإشارة
إليه أو التركيز عليه (5). فالواقع أن مفردات الفاتحة وبناها التحويلية عامة جداً، ومتتالية جداً
على كافة ممكنات المعناي، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل مدرج تبثق منه وينتهي
عليه مختلف أنواع التحديات والمعياني. ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي
يمكنه أن يستند معناها أو أن يثبتها نهائياً. وهكذا نجد أننا حتى اليوم يمكننا أن نسج في
مواجهة كل علم من العلوم المشكّلة من ظل المسلمون برامجه بحوث متعددة الاختصاصات
والعلوم. وهذا يعني أننا إذا ما أعدنا قراءة نص الفاتحة أو جداؤهما كما فعلنا آننا، فإن ذلك
يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية أو البديعة. وسوف نعيدنا في ما وراء (أو في
ما فوق) التعليم الذي كان الاتصال الإسلامي عبر القرون قد اعتقد بضرورة فرضها بصفتها
تحديدات أوروثكية ومقدّسة للحقيقة الموحي بها.

١٤٣

(5) المقصود بالابتدائياتي الابتدائياتي، الذي ينطوي على الإنسان في كل الأزمنة وفي
 مختلف المجتمعات الإنسانية. مسألة الحياة، والمорт، وما بعد الموت، كلها أشياء تمضى البشر أو تؤرمهم
 في أي مجتمع وصدق أو، وفي أي عمر عاشوا. بالطبع، إنهم يقدرون أن تكون مختلفة على هذه النسجات
 بحسب الثقافة المتوفرة في المجتمع، وحسب الاتصال الدينى السائد. ولكن الأسئلة تظل هي ها لأنها
 أسئلة كونية، أي أنشطةا عامة خاصة بالإنسان في كل زمان ومكان.
والمستوطوليسية، كلما حَوَّل إلى تناقض صلب أو متصَّل، وإلى معاني مركبة على
براهين، ما كان قد ظهر في القرآن على هيئة مجموعة من اللمحات، والإشارات، والقصص،
mالمقاربات، والتوصيات، والمتضادات، والنداءات، والذكريات.. إلخ، والقرآن يهدف
عن طريق هذه الأشياء إلى تأجيج الإحساس بالخطيئة والذنب، ولكن ليس إلى تحديد هذ
الإحساس أو تبنيه.

ووهذا نجد أنه من المغرى أن نجد في التضحیف المذكور سابقاً بين الذين أنعمت
عليهم/ والمغضوب عليهم تميّزاً حاصلاً منذ الأزل ولا حيلة لنا فيه. وأقصد بذلك فضاء
الله وقدره الذي يقدّر جزءًا من البشر للخير، وزءًا آخر للشر. ولكن الصلاة المرفوعة إلى
الله أو الابتهال لن يكون له أي معنى إذا لم يكون هناك أمر للمتبهل في أن يكون من عداد
الأخبار، أو خوف من أن يُرمى مع الملونين والأشرار. وعن هذا التوتر الكائِن بين الأمل
والخوف يتولد الإحساس بالذنب، وعن طريقه يتبلور أكثر فأكثر. وبالتالي، فإن القائل (أو
المتكلم) محال إلى شرطه الخاص كائن مخترِز في وجود مصنوع من الخير والشر، وهو
يعني بأن النهاية غير ممكّنة أو غير مضمونة، وأنها تعتمد على هيئة عالياً تحكم، فإنما أن
ترضى على الشخص أو تدخيه بشكل لا مرجع عنه.

إذا كان هذا هو معنى النص الذي يهمّنا هنا، أو إذا كانت هذه هي أبعاده، فإنه يفتح
أمامنا خطّان طويلان من البحث:

١ - إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عالٍ من التعبير الرمزي، تتيح لنا
أن نسهم في بلوّة نظرية اللغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي
ظهرت فيه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية.

٢ - لماذا، وكيف حُور العضّورون التقلّديون، بمجرّبهم، هذه اللغة الرمزية؟ فإما
أنهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النص المقتَن ووظائفه، وإما أنهم
حولوها إلى خطاب غنوصي أو باتفي.

تأمل أن نجيب لاحقًا عن هذين السؤالين عن طريق تعميق الإشكالية والمنهجية
التقديمية اللتين وظفناهما في هذه الدراسة الأولى، وعن طريق توسيعهما من دون توقف
أيضاً.

١٤٤
قراءة سورة الكهف

- إذا قرأ القرآن جعلنا بنك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابًا مستورًا (سورة الإسراء، الآية 45).
- إذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأصبروا على الظلم ترجمون (سورة الأعراف، الآية 204).
- اللغة هي أولًا تصنيف أو تقسيم إلى أنواع وأصناف، إنها خلق للأشياء، وعلاقة بين الأشياء، (E. Benvéniste: Problèmes de linguistique générale, tome I, p. 83).
- إن الفعلية العلمية ليست عبارة عن تجميع آراء أو تراكم أعمى - للحقائق، فالعلم، في جوهه، إبدي، ويبحث عن الحقائق الأكثر أهمية إما بسبب قيمتها العقلية الأدبية، وإنما بسبب أنها تُشكّل W. Van O. Quine: Méthodes de logique, p. 11.

إن هذه الاستشهادات الأربعة تحدد بكل دقة معنى دراستنا، وكذلك المبادئ الإيمانية، الضرورية لإنجازها. فالأية الأولى تتحدث عن حجاب مستور، وبالتالي عن فصل - بين النبي الذي يلقو النبض (أو الكلام المباني) وأولئك الذين لا يؤمنون بالآخرة. أما الآية الثانية فتعلن أن القرآن ملوي ثلاثة (وليس قراءة صامته)، وأنه ينبغي أن نستمع له ونصبه بكل اهتمام وصمته.

ولكن سواء أكان الأمر يتعلق بقراءة كلمات نصيحة أم نص مكتوب، فإنه يتوجب علينا، في كل الحالات، أن نلتقي لغة ما، أي أن نفك رموز التصنيف ما، وخلق للاشياء.
والعلاقات بين الأشياء» كما يقول عالم الأنسانيات الحديثة إميل بنيفينست. وهذا هو السيناريو الذي انتج التفسير الإسلامي يفعله منذ أن كانت الدعوة البشيرية قد أودعت أو تُنَبَّت كتابة في نص قانوني أو رسمي يُدعى «المصحف». ولكن الفعالية التفسيرية الإسلامية ظلت منغلقة داخل الفضاء الإبستمولوجي القروطي حتى في فترته الأكثر إثارة سابقاً، وبدائية (أي بين القرنين الثاني والسادس للهجرة/الثمانين - الثاني عشر للميلادي). بل وحتى في الفترة المعاصرة، فإن التفسير الإسلامي يظل محكوماً تماماً بالأسقية اللاهوتية (أو المسئومة اللاهوتية) التي تقول بأن القرآن غير مخلوق.

يُضاف إلى ذلك، أنه سواء أكان الأمر يتعلق بالدراية أم بالحاضر، فإن هذه المسئومة اللاهوتية المسبقة تنووي أيضاً على بُعْد سياسي ملزمه. فبالواقع أن الطرق السياسية القائمة كانت دائماً تبحث في الهيبة المتآمرة للقرآن عن مشروعية لا يؤمنها مبدأ السلالة الملكية، ولا الانتخابات الشعبية المُتَلاقِبَ بها ونتائجها أكثر من النزوم.

هذا يعني أن القيام بقراءة جديدة للقرآن البارم لا يمكن أن يكون تمرينًا ذهنياً متعمداً فقط بالتركيزات الشكلانية أو «تبعجع الحقائق وتركمها»، وإنما ينبغي أن يكون توضيحًا لحالة ثقافية تهيمن عليها الأيديولوجيات المسبقة والحادية في شتى أنحاء العالم الإسلامي. سوف نحاول في هذه الدراسة تحقيق هدف مزدوج بشكل متزامن: فمن جهة نريد تحقيق هدف نظرية عن طريق الإسهام في تشكيل تبرولوجيا للخطاب الدينى. ونريد من جهة ثانية تحقيق هدف عملى عن طريق توليد أدوات جديدة وفعالة لخدمة الفكر الإسلامي المعاصر. وهي على كل حال أكثر فعالية من تلك الأدوات القديمة التي لا يزال يُعتقد أنه يتعين عليه أن يبحث عنها في تراث الكلاسيكي.

سوف نتآكل عادةً واستكشاف وتعليم الخصائص الأساسية الملاءمة أو الملاصقة للنص. ومن خلال ذلك يمكننا أن نظر ونتموضع بشكل أفضل منهجية التفسير التقليدي ومعطياته. وبعد أن نكتشف نواحي هذا التفسير، نأمل بإمكانية فتح الطريق أمام القراءة الحايدة التي ستترورها على القراء.

النص

نحن نعلم أنه نادراً ما تشكّل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة. وإنما تشكّل في الغالب، من نوع من التجاو بين الأطيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في توازيها، أو من حيث خيال الخطاب الذي لفظته فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيرية. لكن هذا لا يعني إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في «وحدة نصية» طويلة جداً كسورة البقرة (وهي السورة الثانية) بحسب الترتيب الوارد في القرآن ولكن ليس بحسب
الترتيب التاريخي). ثم تتعقد الحالة عندما تتحصل زحزحات لبعض الآيات عن مواقعها، أو
عندما يجري دمجها في وحدة سردية أو قصصية أخرى كما هي الحال في ما يُحسب السورة
التي سندرسها.

إن أول تفحص لسورة الكهف يتيح لنا أن نكشف فيها عن العناصر التكوينية التالية:

1- تُستاهل السورة بوحدةقضية مؤلفة من 8 آيات، ولكن لا يمكن اعتبارها بمثابة
"مقدمة". لماذا؟ لأنها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت في القرآن في موضعي
أخرى متعددة. وعلى هذا الصعيد، فإنها تتويق وحدة النص الكفّي للقرآن أكثر مما تُتفصل
مع النص الجزئي الذي هو سورة. وأما من ناحية التسلسل الزمني، فلا نلاحظ أن هذه الآيات
تنتمي إلى الفترة المدنية، هذا في حين أن مجمل السورة ملحن بعامة الفترة المكية.

كلاً مركّز هذا بمحورها ضمنياً بعض النتائج التي توصلت إليها المدرسة الاستغاثوية الأندلسية، أي مدرسة
العالم نوعله رحمه. وقد حاولت هذه المدرسة ترتيب سورة الكهف بشكل تاريخي مسلسل، لأن القرآن
ليس مرتبطاً بشكل تاريخي كما هو معروف. واكتشفت هذه المدرسة عدة مراحل نمطية مسلسلة، وعدد
مراحل مدنية مسلسة أيضاً. وكتبت بناءً على ذلك بعض الآيات قد ذُكِرت في سورة لا تنتمي إليها في
الواقع، كما هي الحال في ما يُحسب سورة الكهف التي يُضيف أركون لدراساتها هذا. إن كل هذه
الإيضاحات للنص القرآني قد ضمنا لما المهجّرة الفيلولوجية والتاريخية الأندلسية المشهورة بذكائها وصراحتها.

(2) ريجي، بلاشیر يتحدث غالبًا عن المقدمة والخاتمة. وهذا يعني إن سابق المصادر البلاغية
الأرسطوطيّة على خطاب لا يزال ينطلق أن تُحدد بلغيته (المقصود الخطاب القرآني).
فلاكتاح للقرآن ليس خطاباً مطلقاً أو فلسفياً لكي تُظهر عليه المعايير البلاغية الأرسطوتيّة. وإنما
يتنغي أن ندرسه من خلال معايير بلاغية أخرى تُتنطِب منه.

إن بعض السورة طويل جداً، ولا يمكن أن نُقْصِه علماً. ولكن ينغي على القرآن أن يطول عليه
قبل كل شيء، لكي يستطيع مثابرة دراستنا هذه. ويفضل أن يطول عليه في نصه الأصل، أي العربي. أما
بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العربية، فصيغتهم إلى ترجمة بلاشیر، الجزء الأول، ص 37 و 38. وحدود
القارئ، هناك ملاحظات مفيدة عن التسلسل الزمني للسورة القرآنية، أي عن الترتيب التاريخي لهذه السورة.
فبلاشیر هو الذي تنقل إلى فيها النتائج التي توصلت إليها مدرسة العالم الأندلسية نوعله، بهذا الخصوص.
في ما يختص رسالة التسلسل الزمني أو التاريخي للسورة القرآنية، نظر كتب ريجي، بلاشیر مقدمة

1- 147

تم صدر مكتبة جيدان يستعينان من إشعالة هذه المسائل القرآنية وبيانات إمداداتها، وهم: كتاب الباحث المستشرق ج. والبرير، مع بنوان: الدراسات القرآنية - مصادر ومباحث تُذوّر الكتابات
المقدسة: Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation
J. Wansbrough; Oxford University Press, 1977
عند الآيات من 26 إلى 33، ومن 82 إلى 101.

2 - نلاحظ أن الآيات من 9 إلى 25 تشكل الوحدة السردية الأولى، وهي الحكاية الشهيرة للمسبحة الثمانين والمدعوها باسم «أهل الكهف».

نلاحظ أن أداء الانفصال («أسلم») توجي حول علاقة مع الجزء السابق من البديل التناوي المعدوم في الواقع. وكان متروجو القرآن إلى اللغات الأجنبية قد أهملوا عمومًا أداء الانفصال هذه ولم يأخذوها بعين الاعتبار. أما المفسر فذكر الدين الرازي فيقترح وجود تمفصل مع الآية السابقة، ولكنه يبدو غير واثق تماماً في فضيف قائلًا: والله أعلم...

وكما نقل إلينا، يبدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتوحيرات أو تغييرات، وكان رجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التحديد الطبيع عن نسخ تتوازيتين للآيات من 9 إلى 16. يضيف إلى ذلك أن أداء 25 تجذب مكافحة في الآية 11 لولا أنها تنتهي بالمقفاة («أسلم»)، هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مفقودة بـ «أسلم». وقد كشف في الآية ذاتها عن شذوذ لغوي هو كلمة «ستين» الواقعة بعد عبارات «ثلاث مائة» بدلاً من ستة (ولبوا في الكهف ثلاث مائة ستين وازدادوا سعاء)، وهذا ما يجعلنا نفترض العديد من الفروض حول شروط أو ظروف تثبت النص كما يقول بلاشير: («أسلم»).

3 - إن الآيات من 37 إلى 59 لم تلقي بالحكاية السابقة ولا بالحكاية الملاحقة (من 50 إلى 68) إلا أن قرار علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني (انظر فيما بعد). أما الآيات من 1 إلى 8، فإنها تستعيد تكرار الموضوعات المشتركة للقصة الموجبة تارة إلى النبي شخصياً، وتارة أخرى إلى البشر من مؤمنين/ وكفار، وذلك

(«أسلم» لكني نفهم كلام أركوز هذا ينبغي أن تكون أمام أعيننا سورة الكهف أو على الأقل الآيات الأولى منها.

فالواقع أن الآيات الأولى من السورة تنطلق إلى موضوعات لا علاقة لها بقصة أهل الكهف. وإنما هي موضوعات عامة تتعلق مبولة على مدار القرآن كله. فهي تبدي، بحمد الله وشكره لأنزل عليه (محمد) الكتاب. وهذا الكتاب يذكر الأحداث بالأسئلة السرية. ويذكر الموتى الذين يعملون الصلاوات أن لهم أجازا حسنة. ثم يذكر الذين يدعون فأنت ولدا. ويتهمهم بالجهل هم وإباؤهم، كما يتهمهم بالذبابة. ثم يوجه الكلام إلى محمد قائلاً: فلكل من حزين وتلوم بنفس لأنهم لم يذموا بما نقلنا إليهم. ولا ينبغي أن نحزن أبداً. ثم يضيف هايدين الآيتين، فأن ينتقل نفأة إلى صلب الموضوع: «إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنتغلبهم أحياء عزلاً. وإن يجلعون ما عليها صعباً جزأ»، ثم يقول: «أسلم».

حسب أن أصل الملفت والرقم كانوا من آيتنا عجبًا. ... فهل أين شيء، تشير «أسلم» هذه هي عادة تشير إلى الناوء - أو التفضيل - بين شيئين. ولكن لا يوجد هنا إلا شيء واحد. لا يوجد بديل تناوي. فما معنى هذه الآيات الذي؟ إذن؟ لا يعني ذلك أن الآيات الأولى محبوبة على السورة ولا علاقة لها بها كما تقول نظري نودلوكه؟ فلا حق من آيتنا لا علاقة له بها مسبق.

(«أسلم» القصد جميع النص في المفسر عند عمان. فالتفاسير الفنية كشف عن أشياء مذهلة، وطرح تساؤلات عديدة، ولكن من دون أن يستطيع القطع بأي شيء.

148
عن طريق النبي (ص). وفي مجموعة الآيات المعنية تكشف نواة مؤلفة من 13 آية (الأيات 32-44). وهي آيات تتحدث عن قصة الرجل الذي له جثة من أعناب. وعززت القصة بصورة الحياة الدنيا السريعة الزوال كزوال المطر النازل من السماء (الأيتان 45-46).

4 - ثم نعود لكي نلتقى من جديد بالخطاب السردي أو القصصي في الآيات من 1 إلى 98. وهنا توجد حكايتان تستدعيان عناصرهما من مصدر مشترك هو: قصة الإسكندر المقدوني. وتعتبر عنهما الآية 33 وما بعدها حيث تقول: «وَسَلَّمَ لَهُمْ عَنْ ذِي الْقَرْنِينَ قَلْ سَأَتَنَا عَلَيْكُمْ مِنَ الْقُرْآنِ». وهذه الوحدة السردية الطويلة نسبياً مستقلة عن بقية النص (أو بقية السورة). وحده السجع المشتهي بحرف (ا) وبعض علامات التعبير تصلبها. 5 - ثم تنتهي السورة بالأيات 99-110 التي تعيدها إلى ما سندعوه بالخطاب التبشيري.

إذا ما وصفنا كل ما سبق بأنه عبارة عن مجرد تجاوز بين عبارات لغوية ومعنوية متبعة، فإن ذلك يعني أننا نؤكد ضمنياً على أولويات المعايير البلاغية والمنطقية. وهي معايير خاصة بتراث الكتابة المنزوع من أرضية، وكانت معروفة جيداً من قبل العرب المسلمين.

وقد هممت هذه المعايير على كل تأليف أو تركيبة تفصوصية. ولنها سينحو على عدم تأييد هذا الحكم المسبق. وسناحول بالأحرى لأن نستدّ نواحي التحليل الفيلولوجي (أي اللغوي - التاريخي) على الطرقية الوضعية للقرن التاسع عشر. نقول ذلك على الرغم من أنه كانت لهذا التحليل الفيلولوجي ميزة فحص كامل من حقوق البحث والتحري. وهو حق كان مرفوضاً أو مجهولاً من قبل روح الإرثوذكسية.

سوف تركز على المعطيات الخصوصية للخطاب القرآني من أجل طرح مسائل مطمومة من قِبْلِ المنهجيات الأدائية والسيميائية التي ظهرت حديثاً. فقبل أن نطبق هذه المنهجيات الحديثة على مقاطع مختارة من الآيات أو النصوص نقت شغل الآلية التحليلية والجهاز المعنوي لهذه المدرسة الأدائية أو تلك، فإننا ينبغي علينا أن نفكر بالهانات

(*) نلاحظ أن أركون يبرز سورة اللكفي إلى عدة أجزاء متاماسة، وكل جزء يحدث عن موضوع معيَّن وترتبه بالنال والجزء المعني. فالآيات الثلاث الأولى تعتبر مقدمة عامة، ولكن لا علاقة لها بقصة أهل اللكفي. والآيات التي تلتها (من 9 إلى 26) هي التي تحدث فعلًا عن الموضوع المركزي للسورة، أي قصة أهل اللكفي. ثم تدعي مجموعة آيات (من 27 إلى 59) لا علاقة لها بالقصة. وهي تعود للتحدث عن موضوعات عامة لا يمل القرآن من تكرارها. وهي موضوعات عادية، ووعدية، حليقة بالوعد للمؤمنين، وال وعد بالكافرين (وائل ما أو مهذب إلى مكان يف بس يس عدل للفضيمات ونجد من دونه مَلَمَّحِي... إلخ) [سورة اللكفي، الآية 27].

(**) أي الخطاب الذي يُبَشِّر بالدعوة ويحدث عن نفس الموضوعات باستمرار: المؤمنون، الكافرون، الجنة، النار... إلخ.
المعرفة المرتبطة بالقرارات العديدة التي تنطوي عليها قراءة خطاب غير واضح المكانة. 
ولكي نتحضر القارئ لاستقبال مثل هذا التفكير، فإنه من الضرورة أن نضيف أولًا مجريات 
التفسير التقليدي ومعطياته. ما الذي ينبغي أن نلاحظ منه وما الذي ينبغي إهماله وتركه 
باعتبار أنه يتم في ممارسة ثقافية عفويًا على الزمن؟

التفسير الإسلامي التقليدي

هناك ثلاثة اتجاهات في ما يخص تفسير سورة الكفر. هناك أولاً التفسير النحوي 
والنحوي – الأسطوري الذي اتبعه المفسرون القدماء؛ وهناك ثانياً التفسير التحليلي 
والسكوني للاستشراق على حسب تعبير لويس ماسينبيون؛ وهناك ثالثًا التوسع الرمزى 
للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخالب الجماهيرية وخصوصاً في 
الأوساط الشيعية والصوفية.

سوف تكون هذه كتابة على الاتجاه الأول في التفسير، وهو الاتجاه الذي تلتقي وجميع 
حكايات التراث الأكثر قدماً. كما هو الذي تبت الإطار، والمجرؤات، والإيضاحات 
الأساسية لكل الفعلية التفسيرية حتى يومنا هذا. هكذا نجد أن التبخر الأكاديمي الاستشراقي 
وعمل المخالب الجماهيرية قد بقيا متميزة على المعطيات المجموعة من قبل المفسرين 
الكبر. لنوضج هذه قائلين بأن الأمر لا يتعلق فقط بالتبذير قياساً إلى الوثائق المقدمة لنا من 
قبل المصادر القديمة التي نُصبت غالبًا عن خطأ - كما سأرى فيما بعد - بصفتها مصادر 
الدرجة الأولى. في الواقع إن الاتجاهات التفسيرية الثلاثة يمكن تعبيرها بالكلاسيكية ضمن 
مقياس أنها نجحت في فرض نماذجها المعرفية حتى الآن، وضمن مقياس أن هذه النماذج 
القسرية أو الإلزامية تحتمي إما إلى الموضوعات التاريخية - المتعالية لل勾واري داخل الحدود 
المعترف بها من قبل جميع أهل الكتاب كما يقول القرآن (1), وإما إلى المنهجية التاريخية 
والفيلولوجية التي تهيمن عليها الممارسات الوضيعية قليلاً أو كثيراً.

(1) إننا نستعيد هذا المصطلح الناجح (أهل الكتاب) ليس بمعنى اللاهوتي الذي لم يعترف به قط يومًا ما لا 
اليهود ولا المسيحيون، وإنما بمعنى مفهومًا اجتماعيًا - ثقافيًا.
إننا ندخلنا الشخصي في العملية التفسيرية يختلف عن التيارات الثلاثة المذكورة من حيث إنه يريد تحقيق هدف مزدوج. فنحن أولاً نريد أن نشترط كمؤرخين محترفين من أجل بلورة تاريخ شمولي أو كلياني للمجتمعات المتصلة تحت الضغط المباشر قليلاً أو كثيراً للمعاير التوجهية للخطاب القرآني (1). ونعتقد بالتأريخ الشمولي هنا التاريخ العمي للنظام الفكري (الاستبابة) والتأريخ السطحي للأعمال والمؤلفات. ثم نهدف من جهة ثانية إلى إخضاع نتائج "أنثروبولوجيا الماضي" (2) هذه إلى الفكر الفلسي التقليدي الذي يتأمل في المشاكل المطروحة في الحياة اليومية للمجتمعات التي لا تزال مهجولة أو متأثرة حتى الآن بظاهرة الكتاب المتوحش.

وقد حصل أن سورة الكفاف التي تشمل على ثلاث فصوص مغروسة عميقًا في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط تتيح لنا أن نلخص السمات الأساسية للتفسير التقليدي. ومن بين التفسيرات العديدة التي ألقت منذ القرن الثالث الهجري/ الناسخ الميلادي، نلاحظ أن تفسير الطبري (ت 123/ 940م) وتفسير فخر الدين الرازي (ت 610/ 1213م) يتمتعان بهيئة كبيرة لا تضاهي سواء لدى المسلمين أم لدى علماء الإسلاميات العرب (أي المستشرقين). فالأول - أي الطبري - جمع عددًا ضخماً من الآثار في كتاب عملاق موزّع على ثلاثين جزءًا. ونعتقد بالأخبار هنا الحكايات أو الفصوص، ثم الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. وهي الأخبار التي كانت قد نشرت في النطاق الذي تم أسلامته من منطقة الشرق الأوسط طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

إن كتاب الطبري يُشكّل وثيقة من الدورة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ. ولم يتعرض حتى الآن لدراسة أكاديمية مؤثرة لكي نشرنا بها مضامينه ومبادئه، ولكي نضع حداً لتلك الصورة الشائعة عن الطبري والقائلة بأنه مجرد جماع "شريعة" و"وضوعيو" بسبب الالمالاة التي يبدعها تجاه الأخبار المنقولة (3). في الواقع إننا نخوض ونحذف ونطلق معلوماته طبقًا لمواقفه السياسية والدينية. وقد هدف إلى المصالحة بين المسلمين على أساس زيدية (4).

(1) نقول هذا الكلام ونحن نتفكر ليس فقط بالمعايير الأخلاقية - الثقافية والعمرانية، وإنما أيضاً بكل الإنجازات الثقافية التي تعيّن بها مناحي الحياة الإسلامية.
(2) هذا المصطلح "أنثروبولوجيا الماضي"، استنادًا إلى المؤرخ الفرنسي جورج دوبي. وهو يعني دراسة التاريخ الماضي كما يدرس علماء الأنثروبولوجيا المجتمعات المعاصرة، أي كل جوانبها المادية والفكرية.
(3) هناك طبقة ثانية من تفسير الطبري في طور التحقّق والنشاط حاليًا في القاهرة، وهي من إعداد محمود محمد شاكر. وقد صدر منها منذ عام 1954 وحتى الآن 25 جزءًا. وقد أعلن المحقق في الحجة السادس عشر عن إصدار مؤلف جامع عن تاريخ المصطفى. وسوف يتم تأليفه اعتبارًا على الدراسة الدقيقة لسلوك الإنسان التي استخدمها الطبري. انظر بهذا الصدد الجزء السادس عشر، ص 454.
(4) 454. وعندما نراقب الظروف البريزة التي رافقت النص في الأجزاء السبع عشر العشيرة حتى الآن.
المعتدلة التي تتجسد من خلال بذل الجهود من أجل إضفاء المعرفة على السلطة العباسية وتضحية موقف الأمويين والتشريع السياسي أو المسيئ في آن معاً. وهذا ما يفسر لنا سبب إلحاحه على التوفيق بين مختلف نصوص القرن (أي القراءات)، ثم تفسير الآيات بعبارات تشهدها وبلغة سهلة وواضحة، ثم حسم المسائل المختلف عليها بحذر مدروس أو محسوب. وبفضل هذه المجريات التوضيحية والتوافقة في آن معاً، فرضت شروحات الطبري نفسها على الراث التفسيري بكل قوة ودوماً إلى حد أنكما كتبت التفاصيل والمواعظ الأخرى التي لم تكن في الأصل النموذج إلا قليلاً، أو حتى لم تكن على الإطلاق.

وهذا التأثير المؤكد والمسلم به نجده حتى لدى عالم كبير كفاي الدهن الرازي. فهو أيضاً ألف تفسيراً ضخماً للقرآن. وتفسير الرازي يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفسيفساء قلّ تنظرها. ولهذا يضيف إلى التفسيرات الأرثوذكسية لسلفه الطبري حرضاً على إقامة التناصاق والتوافق بين الخطاب القرآني وتعليمات العلماء الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وبهذا المعنى، فإن الرازي أصبح مؤسساً لتيار آخر في التفسير غير الذي ذكرناه سابقاً. وهو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتشاراً تحت اسم التوفيقية.

والآن دعونا نطرح هذا السؤال: كيف (قرأ) هذا المؤلف؟ أي الطبري وخير الدين الرازي - سورة الكافرون؟ كيف فهما وشرحاه؟ وما هي المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير كل منهما، والمجربات التي اتبعهما لعرض موثقيهما، والنتائج التي توصلوا إليها؟

المبادئ

إذن المبادئ التي ستحدث عنها ليست مسلمات تعسفية من الخارج على الخطاب القرآني، وإنما تشكّل الهيكلية المنطقية - المعنى المعلامة داخل الصيغة اللغوية لهذا الخطاب. لا ريب في أن هذه الهيكلية تمارس فعلها كمجموعة من المسلمات

فإننا نستطيع أن نقول فكرة ما عن منهجية الطبري. أما شرح سورة الكافرون فيجده القاريء في الجزئين

الخامس عشر والثامن عشر من طبعة بولاق العتيقة التي تعود إلى عام 1900.

(1) من عبد الرحمن الكواكب (1849 - 1922) إلى مصطفى محمود نجد أن لائحة الكتب العربية والمسلمين طويلة جداً. أقصى لائحة الكتب الذين بُهم، و هو محتاج إلى توضيح فرنسوي بنجاج كبير في المكتبات عندما يلعب على هذا الورث الجامع جداً لدى الجمهور المسلم. انتهى كتابه: الوراثة والإنجليزية والقرآن والعلم.

اللاهوتية. وهذه المسلمات سوف تؤدي إلى عمل هائل من تضخيم العبارات القرآنية، وأسطرتها، والتعاليم بها. ولكن يبقى صحيحًا القول إن كل واحد من هذه المبادئ الأربعة التي سوف تعرّض لها قاعدة لغوية واضحة وصريحة في القرآن ذاته.

ينص المبدأ الأول على ما يلي: إن كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى النبي شخصيًا أو إلى المخلوقات المتعبدة عن طريق النبي - الناقل.

تبنيدي سورة الكهف بالآية التالية: "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً. ويقول الطبري معلقًا:".

قوله في تأويل قوله عزَّ ذكره (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً). قيل أبو جعفر: يقول تعالى ذكره الحمد لله الذي خصّ برسله محمدًا وانتخبه إللاًها عنه فابتعت إلى خلقه نباً مرسلاً وأنزل عليه كتابه قيماً ولم يجعل له عوجاً وعنى بقوله عزَّ ذكره قيماً، معتدلاً، مستقماً. وقال عن أنه قمن على سائر الكتب يصدفها وبحظفها (تفسير الطبري، الجزء الخامس عشر، ص 117).


إن الإكراه البنوي لعلاقات الضمانات أو الأشخاص يُمارس فعله بقوة هائلة إلى درجة أن مكانة الراوي بالقياس إلى مكانة المتكلم - المؤلف قد تعرّضت للنقاشات غالبة. تقول الآية 25 من سورة الكهف: "ولبوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وزادوا تسعًا". ويعتبر الطبري على هذه الآية قائلًا: "اختفى أهل التأويل في معنى قوله: ولبوا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعة.

فقال بعضهم ذلك خبر من الله تعالى ذكره عن أهل الكتاب أنهم يقولون ذلك كذلك واستشهدوا على صحة قولهم ذلك بقوله ﷺ الله أعلم بما لبثوا. وقالوا لو كان ذلك خبراً من الله عن قدر لبهم في الكهف لم يكن لقوله ﷺ الله أعلم بما لبوا وجه مفهوم (تفسير الطبري، الجزء الخامس عشر، ص 141).

وأما المبدأ الثاني الناتج عن السابق فيقول بأن القرآن ليس وثيقة ثماني الكتب التي (٥) المقصود بالآنيرة: تضحّم العبارات القرآنية على يد المعصوم الأول من ورفعها إلى مرتبة التعاليم المقدس لكي تفقد كل صفة تاريخية أو كل علاقة بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها.
يندرس السؤال، وإنما هو كلام للحياة، أي يُحاكي عليه يومياً. فالعبارات القرآنية هي التي تحدد المنبر الرسول، والأخلاق، والقانونية للمؤمنين. كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتها الفكرية والخيالية أو التحليلية. وهي التي تولد وتعزى أشكال حساسيتها. ولهذا السبب، فإن تفسير الخطاب القانوني الذي أتاح بصورته الشريعة (أي القانون الديني) كانت له الأولوية. وقد فرض مناهجه في تحليل أنماط الخطاب الأخرى (انظر علم الأصول المؤسسة للقانون، آيني: علم أصول الفقه).

إن المكانة التي اتخذتها سورة الكوف في التأملات الشعبية، والنشر الاستثنائي لموضوعاتها الروحية الموضحة من قبل التفسير، كل ذلك يثبت القوة الابتنائية والتحفاضية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة (أو كلاماً حياً). وهذا ما يُعنى بالوظيفة المحركة (المحركة) للخطاب القرآني. ولا يُعنى علينا أن نُجدف هذه الوظيفة أو أن نُقلصها عندما يتركز اهتمامنا على الخطاب السردي بشكل خاص.

سوف نتناول في ما إذا كانت الوظيفة المحركة للوجود موضوعة من قبل التنظيم السردي للخطاب القرآني أو من قبل الإطار السردي المبكر على مدار القرنين الأول والثاني للهجرة (1) من أجل إضفاء تماسك شكلاني على التصويب المتعدد التي هي آيات في معظمه. ثم كي يُقدّم قاعدة وجودية محكمة ( كبيرة النبي مثال) إلى الآيات التلميحية أكثر من اللازم، أو العَمَومية أكثر من اللازم (2). سوف نقدم مثالاً دقيقاً ومحفوزاً عن هذه الطريقة التعبيرية في القشرة التالية.

أما المبدأ الثالث الذي يتحكم بالتفصيل التقليدي فينص على ما يلي: كل العبارات أو

(1) هذه هي الترجمة التي احتفظت للمصطلح الفرنسي: la fonction existentiale. فلما أفلت وظيفة وجودية وإنما فقدت وظيفة محركة للوجود، أي تؤثر في الوجود إلى درجة أنها تحرك وتندرج وتدفق وتولد. والواقع أن الخطاب القرآني - ككل خطاب ديني رفع المستوى - يتمتع بهذه الصفات: صفة التأثير الشديد على السمع.

(2) نذكر هنا سمات من اللهجات التي تحافظ على الوظيفة الكاشتة للوجود والتي يتمتع بها الخطاب السردي. فالناطق المؤلف بنهج ثانوية بشكل صريح يصفه رأياً أو سراداً من أجل إثبات صحة الأشياء العروية ونحوه. وإذاً فإن الأحداث المحركة ليست عبارة عن مجرد أحداث وقيادات مرتبة بواسطة المنطق الداخلي للقصة أو للحكاية، وإنما هي تكشف عن التعاليم، أو عن أثر الله في تاريخ النجاة الأخروي. وهذا مؤكد عليه من قبل التعلم الذي يستمدها المفسرون من الأحداث المحركة من أجل معرفة أخلاقيات السلك، أو تنظيم الشعارات، أو سرد القول.

Qur'anic Studies..., op. cit., p. 119 ff.

(3) نادرًا ما تكون لغة القرآن تصريحية، وإنما هي تلبية في معظم الأحيان، ولذلك فإنها قابلة للتبني.
الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كليًّا، ولا يختلف بها، أي كلام غيرهليه. كان الطبري لا يزال قريباً من عهد الاختلاف في ما يخص نقل النصوص القرآنية (أو الصياغات النصية). ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى "قراءات" مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيوخ الطريقة: الأول هو أن يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم والتي تصب مصالحها مع المعايير اللاهوتية "الأثروذكسية". أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيراً فإنه يهضيها ويدمجها داخل البنية العامة للمخطاب القرآني.

بتعبر آخر، إن عم الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام والتوافق والعقلانية والثبوت اللغوي والأدبي لنفس القول شهابًا وكتابياً في أن معا طيلة ثلاثة قرون (1). أما بعد الطبري فقد أصبحت الروايات المختلفة "مندمجة" جداً إلى درجة أنها تُلفت بشكل مُغفل عن طريق استخدام صيغة الفعل المبني للمجهول، فيقولون: قرئ.

وهذا المبدأ الثالث بُدّل رابعاً، وقد أبقى المبدأ الرابع التفسير التقليدي وهو يتبخز في صعوبات لا يستطع أن يتجاوزها، يقول هذا المبدأ: إن الاعتبارات أو الآيات المجموعة في المدونة الرسمية تشكّل فضاءاً لغويًّا لا يُحتول إلى أي فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدونة تجسد في لغة بشريّة هي هنا: اللغة العربية. وكل هذه الاعتبارات أو الآيات معبارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير (2).

ويتبخز عن ذلك أن عالم اللغويات قد أصبح مُستفيداً كلياً من الناحية النظرية لشهادة إيمانها، ولكن هو من فن العاملي على تعاليم أو دروس الإيجازات الدينية لنظام اللغة العربية. ففي ما يخص كل المسائل المعنية نلاحظ أن الطبري يسعف صراحة بهيئة "الخاصة" باللغة العربية أو ما يدعوه بأهل العلم بالكلام العربي، أو أهل العربية. ثم يفرق بينهم وبين الادعاءين بالتدفيع أو أهل التأويل على حد تبعه.

وطبقاً للآراء اللغوية والمعجمية التي كانت سائدة طيلة القرآني الهجري الثلاثة

(1) إن الاستخدام الطيفي أو الشعاعي للنص القرآني ساهم بالتأكيد وشيك وبكر في تبنيه. ولكن لهذا الاستخدام بالذات تاريخ لا ينفرد. يعني أننا لا نعرف مدى ابتنا المسلمون يستخدمون النص القرآني كنض عباد في الصلاوات والطقوس، ولا كيف تطور ذلك على مدار التاريخ.

(2) يعني أن النص القرآني متمًّس فقط في مضمونه ومعانيه، وإنما أيضاً في لغة وصيغته اللغوية. وهو لا يشبه كلام آخر في العبارة، ولا يشبه أي نص آخر. شعرنا أنهم لم يقرأوا ذلك على الرغم من أن مكتوب بنحو مختلف اللغة العربية، ومن خلال تحوّله وسره، مما كأن نص عربي آخر. وهذا ما يُدعى بنظرية الإعجاز، أي إعجاز القرآن، ويعدد قدرة البصير على الإثبات بعثه أو بعثه، ولهذا النظرية تشكل مسألة لاهوتية أساسية في اعتقاد الإيمان. وقد بناه الباقليا على ثلاث ركائز: القرآن يُعد إبلاً بأسرار الغيب. جهل النبي الأمي بالقراءة والكتابة. النظام الراقي للقرآن. والركزة الثالثة، كما نرى، هي وحدها ذات علاقة باللغة أو البلاغة اللغوية.
الأولى، فإن عددًا كبيرًا من ألفاظ الخطاب الإلهي كانت قد أُضيفت أو ثُبيّت معانيها وفُصِّلت بمعونة الأبيات المستمدة من الشعر العربي القديم. وكانوا يعرفون ذلك بالإشارة البسيطة، التالية: "وكما قال الشاعر". هذا يعني أنهم لكي يثبتوا شكل الوجي وضمونه المعيارين، فإن المفسرين القدماء ما استخدموهم من دون تمويه من ذلك الخضم المعقد من المعطيات اللغوية، والأدبية، واللسانية، والعبرية، والأساطير المزركمة طيلة ثلاثة قرون من التقاليد المتبعة وعلوم شارك فيها علم النحو، وفقه اللغة، وعلم المعاجم واللغات، وعلم السير، وعلم تاريخ المناطق، والشريعة، والمنشآت، إلخ.

ولحسن الحظ، فإن البحث العلمي الحالي يتجه نحو التوضيح التاريخي لتلك الفترة القديمة من التاريخ. وهي فترة معقدة ومتشابكة جداً. إنها الفترة التي كان فيها القرآن يمثل الرهان الأصلي، والهيبة العليا المطلقة، وساحل الكفاح، ومصدر الأمر، والملجأ الذي لا يعوض في الأوقات الحرجة.

لمجسيات

هناك علاقة تبعية ووظيفية وثيقة بين المبادئ المعرفية التي انتهجها من تدابيره للفصيلة، وبين مجسم المجسات العرض المشتركة لكل الأدوات التفسيرية. فالمبادئ تولد منهجية معينة، ثم تلتقي من هذه المنهجية في خط الرجوع نوعًا من التماسك والرسوخ. والمجسات (١) الأخرى تمزج وخصوصية هي تلك التي ستدوم بوضوح في مطلعين لدى الطبري والرازي.

المقطع الأول هو بعبارة عن حكاية تأطيرية رويت داخلها قصة الظروف المباشرة التي أدت إلى نزول سورة الكهف كلها. والطبري يُقيم هذه الحكاية الكلاسيكية منذ بداية تفسيره للآية الأولى. وقبله كان قائلًا بن سليمان (١) (١٥٠/١٥٧ م) المعاصر لابن إسحاق (١٥٨/١٥٨ م) قد نقل الحكاية نفسها ولكن بخصوص تفسير الآية التاسعة من السورة ذاتها. ونلاحظ أن فكر الدين الرازي يتبين مثال مقاتل وشقي، كالطبري، رواية ابن إسحاق.

يقول الطبري في تفسيره:

(١) المصادر بها المجسات المهجة التي يستخدمها المجسون القدماء لتفسير سور القرآن. وهي مجسات تتحكّم بها المبادئ المعرفية الحماسية (أو المبادئ المعرفية) المذكورة آنفاً. نهج علاقة بين المبادئ البدية وبين المنهج، لأن النهج ليس إلاً تطبيقًا عمليًا للمبادئ. ولكنه إذ يتبناها يؤكدها ويشبهه ويثبت مصداقيتها في خط الرجوع. أما الحكاية التأطيرية فهي في الواقع أسباب النزول. ومعلوم أن المفسرين القدماء كانوا ينصحون تفسير كل سورة بإبراز أسباب نزولها على هيئة قصة أو حكاية تؤثر لها وتشجعها ضمن سياقتها.

(١٢) انظر نص مقالات الذي اشتهر به ونسيرو في كتابه: "Qur'anic Studies...", op. cit., p. 122.
«حدثنا أبو كريب قال ثني يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق قال ثني شيخ من أهل مصر قيل منذ بضع وأربعين سنة عن عكرمة عن ابن عباس فيما يروي أبو جعفر الطبري (1)، قال: بعثت قريش النصارى بن الحارث وعقبة بن أبي ميظع إلى أهالي يهود بالمدينة فقالوا لهم: سلوا عن محمد وصفوا لهم صفته وأخروهم بقولهم فإنهم أهل الكتاب الأول وعدهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبية. فخرجوا حتى قدموا المدينة فسألوا أربعة بهد عن رسول الله ﷺ، ووصفوا لهم أمره وبعض قوله. وقالوا: إنكم أهل التوراة، وقد جئتكم لتخبئوكاً عن صاحبنا هذا. فقالت لهم أباز يهود سلوا عن ثلاث تأموركم. فهذا إذا أُخبرتم به، فإن أُخبرتم به فهو نبي مرسلاً، وإن لم يفعل فألرجل متخلول، فلأصحابه رأكم. سلوا عن فتية ذهبت في النصر الأول ما أن أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب. وسلوا عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض وغربها ما كان يباوضه. وسلوا عن الرحم ما هو، فإن أُخبرتم بذلك فإنكم يا فاتبعون. وإن لم يخبركم فهو رجل متخلول فأصبعوا في أمره ما بدأ لكم. فأقبل النصارى وعطقوا حتى قدماً مكة على قريش فقالاً: يا معشر قريش قد جئتكم بفصل ما بينكم وبين محمد. قد أخبرنا أبو قيرش أن نسأله عن أمر فأخبروه بها. فجاءوا رسول الله ﷺ فقلوا: يا محمد أخبرنا فأعلقوه بما أعلقوه به. فقال لهم رسول الله ﷺ: أخبرتم غداً بما سألتم عنه ولم يوسم. فانصرفوا عنه. فلم رأس رسول الله ﷺ: خمس عشرة ليلة لا يحدث الله في ذلك وحياً ولا يأتيه جبريل عليه السلام حتى أرجف نعمة مكة. وقالوا وعدنا محمد غداً، ويا نعمة خمس عشرة قد أصبونا فيها لا يخبرنا بشيء مما سألنا عنه، وحتى أحرز رسول الله ﷺ مكتب الوحي عنه وشق عليه ما يتكلم به أهل مكة. ثم جاء جبريل عليه السلام من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف فيها معابيتته إياه على حزنه عليهم وخبر ما سألوا عنه من أمر التوبة والرجل الطواف وقول الله ﷺ: (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتته من العلم إلا قليلاً) [سورة الإسراء، الآية 50]. ثم يضيف ابن إسحاق قائلًا: فيلقي في أن رسول الله ﷺ افتتح السورة فقال: ((المحمد الله الذي أنزل على عبد الكتب»، يعني محمدًا إنك رسولي في تحقيق ما سألوا عنه من نبوته. ولم يجعل له عوجاً فيما، أي معتدلاً لا اختلاف فيه» (تفسير الطبري، الجزء الخامس عشر، ص 118 - 119).

أما المثل الثاني فيتعلق بالمعرفة المتكررة للكلمة «رقم» و«كهف» الواردتين في الآية التاسعة من السورة. يقول الطبري: (وأما الرقم فإن أهل التأويل اختطافوا في المعنى به فقال بعضهم هو اسم قرينة أو واد على اختلاف بينهم في ذلك. قال الرقم واد بين عسان وأيده دون فلسطين وهو قريب من أبلى، وقال آخرون الرقم هو الكتاب. إنه لوح من

(1) هذه الإشارة إن لم تكن من عمل الناشر فهي ندل على تدخل المؤلف.
حجر كَبِّي في أسماة أصحاب الكهف وجعل على باب الكهف... إن كتاب ولذلك الكتاب خير فين خبر الله عن ذلك الكتاب وعموما فيه. وقرأنا: وما أدرنا ما عليها، كتاب مرقوم، يشبه المقربون. وما أدرنا ما سيشين، كتاب مرقوم. وقال آخرون بل هو اسم جبل أصحاب الكهف، وقيل إن اسم ذلك الجبل بنجلوس، واسم الكهف حيزم، والكلب حرمان. وأولئك هذه الأقوال بالصابرين في الرقيم أي يكون معيما به لوح أو حجر أو شيء كَبِّي في كتاب. وقد قال أهل الأخبار إن ذلك لوح كَبِّي في أسماة أصحاب الكهف وخبرهم حين أواها إلى الكهف. ثم قال بعضهم رفع ذلك اللوح في خزانة الملك. وقال بعضهم: بل جعل على باب كهفهم. وقال بعضهم: بل كان ذلك محفوظا عند بعض أهل بلدهم... ويتول ذلك شرح نحوي - صوفي - معنوي لكلمة الرقيم (انظر: تفسير الطبري، الجزء الخامس عشر، ص 126).

والآن إليكم كيف يعالج فخر الدين الرزاز مشكلة موسى في القصة الثانية (أي في الآية 60 وما تلاها): «أكثر العلماء على أن موسى المذكور في هذه الآية هو موسى بن عمران صاحب المعجزات الظاهرة وصاحب التوراة. وعن سعيد بن جبير أنه قال لا ابن عباس إن نوقا ابن امرأة كعب يزعم أن الخضر ليس صاحب موسى بن عمران، وإنما هو صاحب موسى بن ميشا بن يوسف بن يعقوب. وقال هو كان نياً قبل موسى بن عمران. فقال ابن عباس كذب الله. واعترف أنه كان ليس عليه السلام ودان أفراد وبيضاء فولد أفراده نون وولد نون يوضع بن نون وهو صاحب موسى وولي عهده بعد وفاته. وأما ولد ميشا فقيل إنه جاءته النبوة قبل موسى بن عمران. ويزعم أهل التوراة أنه هو الذي طلب هذا العلم ليعلمه والخضر الذي خرق السفينة، وقتل الغلام، وأقام الجدار، وموسى بن ميشا معه. هذا هو قول جمهور اليهود. واحتج القائل على صحة قوله إنه موسى هذا هو صاحب التوراة. قال إن الله تعالى ما ذكر موسى في كتابه إلا وآراؤه به صاحب التوراة، وإطلاق هذا الاسم بوجب الانصراف إليه. ولو كان المراد شخصا آخر مسما بموسى غيره لوجب تاريفه بصفة توجيه الامتياز وإزالة الشبهة... وحجة الذين قالوا موسى هذا غير صاحب التوراة أنه تعالى بعد أن أنزل التوراة عليه وكلمه بلا واسطة وحجز خصمه بالمعجزات القاهرة العظيمة التي لم يتفق مثلها لأيام الأخبار. وبعد أن بعثه بعد ذلك لتعلّم الاستفادة... واحتفظوا في فتى موسى. فالأثرون على أنه يوضع بن نون. وقال آخرون بأنه نون يوضع. وقيل إن موسى عليه السلام لما أعطى الألواح وكَلَّمه الله تعالى قال: من الذي أفضل منه وأعلم؟ فقيل عبد يس عيسى جزائر البحر وهو الخضر.» (تفسير الرازي، الجزء الخامس عشر، ص 493).
التي تعود إلى نتائج ملموسة فعلًا. لما كانوا يستخدمونها بِمثل هذه الكثرة؟ لأنها كانت تتناسب بشكل ممتاز مع الأطر الاجتماعية للمعرفة. أقصى الأطر التي كانت سائدة طيلة القرنين الثلاثة الأوليّة للهجرة، حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شيئًا أو لا، ثم تدريجيًا مُتالياً عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التدشيني المبكر والغضاة المقدّس للمباعة النبوية. يكفي أن نذكر هنا بانتشار المصطلح التقني الآخبار، ومُدمولياته. والأخير جمع خبر، أي الأحاديث المنقوله، أو القصص والحكايات، أو المعلومات، أو المعرفات.

أقول يكفي أن نذكر بذلك لكي نفهم أهمية القصة والدور الذي ألعبه في تشكيل الرؤية التاريخية - الأسطورية. وهي الرؤية التي سُكّلتها أجيال المسلمين الأوائل عن نفسها.

ثم ورثت للوعي الإسلامي اللاحق تلك البداية.

(1) إن مخطوطات الحاخام (ت. 629 هـ/1232 م) تمثل أحد أوائل التدخلات النقدية لأدبيات الآخبار. انظر

L. Souami: La critique des traditions: الأدب العربي لLETTEOR د. (1877)

(2) أنظر مقالاتنا: المظهر العام للوعي الإسلامي، المنتمية في كتاب نقد الفكّار الأدبي (بالفرنسية)

مرجع مذكور سابقًا، ص. 315 وما تلاه. (وكان هذا تدخُّلنا ونشرنا في كتاب تأريخ الفكر العربي

الإسلامي بت.mac: المجلدات الإسلامي).

(3) إننا نحاول أن نفرض مفهوم الحكاية التأسيسية كمحل لِانتقاء هذا الوعي لأول مرة وتوسعه.

(4) إن الأمر يتعلق بكلّ التخيل الذي أخذ المؤرخون يستشفونه تحت اسم: علم النفس التاريخي،

والوشاعر الموثوق النسبه لهذا العلم أضحى أكثر غزارة بما لا ي partager من ذلك الموتاي على التاريخ

الاجتماعي والاقتصادي.

(5) بمعنى أن الوعي الإسلامي انتهى أو تشكّل لأول مرة من خلال القصبة، وبواسطتها، وليس من خلال

الفكر المتنازلي.
ما الذي نقصده بالحكاية التأطيرية؟ إنها تعني السرد المزمن والمنتج أديباً قليلاً أو كبيراً، أقصى سرد إحدى المراحل المعاصرة أو المتخيلة من حياة النبي. وهذا السرد يشكل الإطار المكاني الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية. وكل حكاية أو قصة مسرودة تشكل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي لأ حد أقوال أو أعمال محمد. يصفهم نبأً ملمحاً، أو لإحدى الأيات أو مجموعة آيات من سورة معيثة كانت قد أُفرِطت من قِبَلهم بصفته نبأً مرسلاً. ويمثل محمد والظاهرة القرآنية (أو الحدث القرآني كظاهرة) الفاعلين الأساسيين أو الأعظمين لكل حكاية تأطيرية. فهما اللذان يؤمنان لهذه الحكاية قاعدة تأرخية محسوسة لا تتصل بها الحكايات الشعرية والإنتاج الروائي الخاضعين للتحليل البيني منذ فلاديمير بروب.

وإلا الحكاية التأطيرية تلعب إلى حد كبير الوظيفة نفسها التي يلعبها كل خطاب سردي، وهي الوظيفة المتمثلة في تنظيم معطيات الفعلية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها.

إن الحكاية التأطيرية التي نقلها لنا الطربي، والتي أثبتنا أنها تشكل بمفردها وحدها سردياً مستقلة ذاتياً، وهي في الوقت ذاته تؤثر أو تحيط بجميع العبارات المتجاوزة مع بعضها البعض في سورة الكوفة، عن طريق عرضها أو تقديمه كجبوب شامل على التحدي الذي يمثله الطرفان المضاربان لمحمد، أي اليهود والمكّيون المؤمنون بتعددية الألوة (أو المشركون بحسب التعبير القرآني). وهم يظهران على مدار الخطاب القرآني بصفتهما فاعلين معارضين في مواقعها الفاعل المساعد لمحمد، أي جماعة المؤمنين. وبالإضافة إلى الحكايات الثلاث التي ترد على السؤالين الأولين اللذين طرحهما حاخامات اليهود، هناك الآيات التي يدعمها الله نيه الذي كان يشعر بتأنبض الضمير كما تقول الآية 24: 

فجعلك بأخف تفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفأ. وهذا الآية 23- 24 حيث كرر عليه الله التعاليم المنسية، والنسبان يؤدي إلى توقف الوحي. تقول الآيات: «ولا تقولن لشيء إلى فاعل ذلك غداً، إلا أن يشاء الله وذادرك ربك إذا نسيت وقل على أن يهديني ربي لأقرب من هذا رشدًا. وهناك أيضًا الإسهابات المضادة أو الشرحات الطويلة المضادة حيث عُرِضت مواقف المعارضين والأنصار والجزء الذي سوف يُطلب عليهم يوم الحساب.

(1) هذه النضاد الذي تم إيضاحه عن طريق تحليل القصة كان قد سبق التعبير عنه بواسطة المصطلحات العربية المستخدمة من قبل تراث عريق، أو طويل عريض. فأتباع محمد في المدينة دُعوا بالأنصار، والمضادات لله من المكّيين دُعوا بالأعداء.
على هذا النحو تجد العبارات القرآنية يواعبها (أو دوافعها) الوجودية المباشرة وتتكشف عن أهدافها داخل إطار الحكايّة التأثيرية. وبالمقابل، فإن هذه الحكايّة التأثيرية تنقلّي من هذه العبارات أو الآيات قيمة فريدة من نوعها. وهي قيمة تضعها فوق كل الحكايّات الدنيا. لماذا؟ لأنها أُعدبت من قبل تعالى (١٠٨). وعن طريق العمل المتضمار لنكلا الخطابيين، يُفصل التاريخ الشريعي والتعايلي الآليّ مع بعضهما البعض داخل روح السامع (أو القارئ). وهذا ما فشيّد لنا سبب الهيئة الكبيرة التي بولتها المؤمنون للتفسير الإسلامي الموروث (١٠٩)؛ ثم على العكس اشتّهام بالتحليلات أو التأويلات الفكرية التي يقدّمها المحدثون.

تقول ذلك على الرغم من أنه يمكن الاعتقاد بأن التفسير القديم يحول النص التلميحي، الإيحائي، المجازي، الرمز، إلى شيء عادي جدًا. كيف؟ عن طريق تفسيره بشكل واعي صرف أو تحويله إلى خطاب عادي حيث تتركون أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن، وتحت روايات الأحداث المهجروسة بالتفاصيل الصغيرة، وحيث يحورون على تحديد هوية الكائنات والحالات المختلفة بما فيها الحالات فوق الطبيعية. فمثلاً يرى الطبري أن تسمية «اهل الكهف» تُطلّق على جماعة محدّدة بعينها. يقول: «ونكنو فنيائمًا أحداثًا أهراً من أبناء أشراف الروم. وكانوا ثمانية نفر كسميلنا وكان أكبرهم وهو الذي كَلّ الملك عنهم. تل ذلك أسماء إغريقية متقولة بشكل سيء إلى العربية (النظر: تفسير الطبري، الجزء الخامس عشر، ص ١٢٥).

وحتى الكهف، والكنس، والقرية، والملك. إلخ، فقد حُدّت هوياتهم جميعاً بدقة، ووضعنا نظرًنا. أما الأمثال والحكم، والمجازات الواردة في القرآن، فقد تم تطبيقها وتحويلها إلى لغة وعظية تقوية أو تهدئة. وأما التصويرات الأخرى الواردة في القرآن، فقد احتلّت إلى مجرد وقائع معروفة لفؤاد أو للعذابات.

نلاحظ أن روح ثقة بأسرها والآليات اشتغالها تنبئان في هذه القراءة للغة الدينية. إن الروح هي تلك التي تنطلقها الآية التالية التي طالما تكررت في القرآن بخصوص كل (١٠٨) بمعنى أن الحكايّات التي يوردها المفسرون لتفسير آيات القرآن أو سورة تصبح متعالية عن طريق العدوى لأنها استخدمت في تفسير الكلام المقدس أو التعالي. وعلى هذا النحو ينقاط الديني مع الدينوي، أو السماوي مع الأرضي. وهكذا يُثلّ التّقديم على كل شيء تقريباً. ولكن هذه الحكايّات التأثيرية تكشف لنا أيضًا عن الهيوم الأرضية أو الوجودية للكلام المعاني، أي للقرآن. وهناك يتفصل الإلهي مع التاريخي.

(١٠٩) بالنسبة للملصمين المعاصرين، فإن التفسير القديم يتمتع بحصة كبيرة لتكافُع تعاملية القرآن ذاكداً...
الحكايات وكل القصص. تقول الآية: «نحن نقض عليه نبأهم بالحق إنهم فتاة أمنوا ببرهم وصدناهم هدى» (سورة الكهف، الآية 13).

نتوقف أولًا عند الملاحظة الإحصائية التالية: وهي أن مفهوم «الحق» يتركز 287 مرة في القرآن مع أغلبية واضحة للصيغة اللغوية «حق». أما المفهوم المضاد، أي مفهوم الباطل فرغم 20 مرة بالمعنى الذي تحويه الآية التالية: «blind to the truth on the path of falsehood»

يندفع فإنه هو زاغ ولم يكون الويل مما تصفون» (سورة الأيناء، الآية 18).

إن الحق هو الله ذاته وكل ما يندرج داخل إرادته الخلاقة وقوتره التنظيمية. وكل ما يحاول أو من يحاول أن يفتقد من هذه الإرادات أو يعارضها فهو باطل، وخارج، وعابر.

والنتالي، فإن سرد قصة بشكل حقيقي يعني بالضرورة إدراجها أو دمجها داخل الفضاء الأنشطولوجي للحق: بمعنى أن شخصيات القصة، وصراخاتهم، والأماكن الوارد ذكرهم، والأقوال المتبادلة، كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية (1) لكي يكشف عن أسراره وينزف أوامر وإراداته للبشر. وبالتالي، فإن المفسر الخاضع لمتلل الحق لا يستطيع إلا أن يفتح على المعطيات «التاريخية»، والجغرافية الشائعة في ترات الشرق الأوسط.

ولكن كلما راحت واقعية العلم الأرسطوطيسي والممارسة الاقتصادية والإدارية تدعوان بالثقافة العربية الإسلامية باتجاه العقلنة، وتمحص الوقائع، والمعرفة المباشرة أو العيان، راحوا يشعرون بالحاجة الماسة إلى الفرز الدقيق والصارم لهذه المواد المنقولة إلينا.

(1) إن التمييز بين الأساطير أو الخرافات والحكايات المجانية بين القصص الصحيحة أو النماذج العليا للقذوة في السلك موجود في القرآن. فنحن نجد المكيين يدعون بأساطير الأولين حكايات كتلك الواردة في سورة الكهف. وأيًا يكون أصل ورغم كلمة أساطير الواردة بصرف الجمع، فإننا نجد أن مصطلح «أساطير الأولين» يشير إلى مرات من أحل الحط من قيامة النبي والوحي. وهذا الموقف يُفسر سبب إلحاق القرآن على صحة ونموذجية القصص الواردة فيه، وكذلك صحة ونموذجية الأمثال. انظر دراستنا التي تحمل العنوان التالي: «Pent-on parler de merveilleux dans le Coran».

(2) يُشكِّل الفصل الخامس من كتابنا: قراءات في القرآن، "Lectures du Coran, op. cit.

(3) ينبغي أن نعلم أن قصة أهل الكهف لا تنتهي فقط إلى الترات البشري، وإنما تنتهي من قبله إلى الترات الإسلامي. فهي السبعة النائمون في أقصى مناطق آسيا الصغرى (تقع الآن في تركيا، في منطقة الأناضول ودُعى سيلوك. وفي المانيس كان كتب أبا سولوك. ويرى الترات الإسلامي أنه أثناء اضطهاد الإمبراطور الروماني ديموس للسيميتس في القرن الثالث الميلادي، انحرفت السبعة شباب إلى كهف مجاردة أهله. وهذا نموذج للزنك، أي رجل سني، كان يعيش في عهد الإمبراطور تيودورसوس حيث كانت المسيحية قد أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية ولم تعد مضطهدة. ولكنهم ما رأوا بعد استقاظهم بفترة قصيرة. وقد شاعت قصتهم وأنتشرت حتى جاء القرآن وكرس لها سورة كاملة.
عن طريق ذاكرة جماعية غزيرة وفوؤدة بالمعطيات مما هب ودب. ففي غضون القرنين الأول والثاني للمهجرة، كان الشيء المهيمن هو تعبير هذه الذكارة الجماعية وتبيجاساتها أو تنفاقاتها المعزولة. وأخذ يضاف ذلك فيما بعد عمل العقلة، والتفوق التناغمي، والانتخاب بعد الحذف والعبرة. وقد ابتدأ هذا العمل في الثقافة العربية الإسلامية مع الطبري، ولكنه بلغ ذروته مع السبئي (ت 911/1505م) أثناء المرحلة المدرسية الإبتدائية (السكوناتية).

لنقترف مغالطة تاريخية إذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخي، علمي، بل وحتى مادي، بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تمتلك بالضرورة عائداً موضوعياً (أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجي). إنه لصحيح القول بأن يليجان إلى الحكآيات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثبات حقها)، وهم يعتبرون الحكآيات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغرافية، أو كونولوجية (أي متعلقة بالعلم الكوني). فالآيات الملحميون من أمثال غلاغاميش يُنظر إليهم وكأنهم شخصيات واقعية، حقيقية (انظر بهذا الصدد المناشطات التي دارت حول موسى). أما الكائنات غير المرضية (كالجن والملائكة)، فقد خُلِّفت عليها الصفة المادية الواقعيّة من خلال التحدث عن تصرفاتها ورأيها عادلة التي تشبه تصرفات وأقوال البشر. ومع فخ الذي راذي يجيء المسار العلمي لكي يُكمّل مسار "المؤرخ" (1). ونصدم بمسار العلمي هنا محاولته التحقّق من صلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التي تقدّمها العلوم الفلسفيّة والتجربية في عصره. (2)

(1) ينبغي أن نشير إلى أن عقلنة الناس في القرن الوسطى كانت ميالة إلى تصديق الحكآيات الأسطورية بسهولة، ولم نكن نستطيع أن نميز بين ما هو حقيقي وما هو أسطوري كما فعل نحن اليوم. فينيغي ألا سُقط على عقلنا المقررة، وقد أنْه لفهمهم. ولذلك نرى الطبري يستشهد بالحكآيات الأسطورية الرومانية للبرهة على صحة ما ورد في القرآن من قصص! ولا يشع بأي تنافض إذ يفعل ذلك... وحى الحكآيات التي رواها عن النبي موسى معظمها أسطوري ولا علاقة له بالحقيقة التاريخية. وأما غلاغاميش، الذي هو بطل اللهمة الأشهرة - البالبة الشهيرة نفس الاسم، فإنهم ينظرون إليه وكأنه شخصية واقعية أو تاريخية. ينبغي أن نرى أن الأديان التوحيدية ظهرت في منطقة غنية بالأساطير والآداب القديمة من مصرية، وآثباتية، والآثاراتية، إلخ.

(2) وهذا مسار غير علمي بالطبع ولكنه علمي. وهو يشبه أقوال المسلمين المعاصرين الذين يعتقدون بأنه حتى علم الذرة موجود في القرآن!
ما نكتشفه في نهاية المطاف بعد دراسة مجريات التفسير التقليدي ووظائفه هو عملية تشكيك الممكن التفكير فيه تحت ضغط خطاب نموذجي أعلى متمايزًا ومعالجًا وكانه يتعالى على كل الخطابات البشرية. وكلما لا يترجح داخل هذا الخطاب المماثل الأعلى أو كل ما ليس متمايزًا من قبله، إما أنه يقبل ويعترف به ممارسة مفيدة، وإما أنه يرفض والثري في دائرة المستحلب التفكيري فيه. يؤدي ذلك (داخل ترات فكري مقدم) إلى تراكم اللافكر في داخل هذا الترك في ما يخص الممارسات المفيدة هنا انظر المناقشات التي جرت بين الفقهاء حول المهن أو الحرفيات، وحوال العالم، أو المبتكرات والبدع المستجدة. إلخ.

أريد أن أضيف هنا ما يلي: إن المصطلحات التالية: الممكن التفكير فيه/ المستحيل التفكير فيه/ المفكر فيه/ اللافكر فيه، ينبغي أن تُبتسم بشكل تاريخي وسويولوجي، وليس فقط من قبل بعض الفلسفة كما هو حاصل حتى الآن. فنحن إذا ما بلورنا هذه المصطلحات بطريقة عملية محسوساً، فإننا نستطيع أن نبرهن على نواقص التاريخ السردي للأفكار. وإذا ما طبقناها على الترات الإسلامي، فإنها تساهم في نعمة أو فضح الاستخدامات الأسطورية والإيديولوجية العديدة لهذا الترات بالذات. ويدعو هذه الاستخدامات الفكر المعاصر السائد في العالم العربي والإسلامي.

وما ستقوله لاحقًا عن سورة الكوفه سوف يتيح لنا أن ننقي حجم اللافكر فيه هذا الحجم الضخم الناتج عن الحصر الصارم لما يمكن التفكير فيه، كما برهم على ذلك مثال فخرون الدين الرازي الذي كان ينافس من الاعتراف بأن موسى الوراث في الحكاية الثانية هو النبي المشهور الذي نعرفه.

النتائج

من الشروحات المشهورة والمطولة التي كرسها الطبري وفخرون الدين الرازي ومفسرون آخرون عديدون لسورة الكوفه يمكن أن نستنتج بعض النتائج التي غذت تأملات المسلمين ومخلصهم عبر القرون. ولن نعد هذا سوى السمات الأساسية المشتركة التي نستنتج لنا لاحقاً إيضاح مخطط قراءاتنا وأهدافها بشكل أفضل. ويمكن إجمال هذه السمات في النقاط التالية:

(1) من أجل الاطلاع على البلورة الأولى لهذه المفاهيم انظر دراستنا المنشورة بالفرنسية: الفكر العربي M. Arkoun: «Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman», In: Pour une critique de la raison islamique, op. cit.
1 - إنَّ مجمل السورة كان قد أُوجِّح ضمن الظروف الملحَّنة في الحكاية التأطيرية، وللأسباب الواردة هنا أيضًا.


3 - في الحكاية الثانية تلاحظ أنهم ماتوا بين موسى والنبي، وبين في موسى ويوشع. أما كلا البحرين الواردين في عبارة «الجمع البحرين»، فهما بحر فارس في الشرق، وبحر الروم في الغرب. وأما السمك (أو الحوت)، الذي يُبت بعد الموت، والذي وجد طريقه إلى البحر، فقد حاولوا حرمه قصصًا خارقة للطبيعة وساملاً فيها. وساعد على هذا التهويل استخدام القرآن للفصلة "عجبا" حيث يقول: "واتخذ سبيله في البحر عجبًا لسورة الكهف، الآية 123". "عجبا" هنا تعني: بطريقة مدهشة، أو خارقة، أو رائعة، أو حتى مجزرة. ولما عادا على آثارهما نحو الصخرة الموجودة "قبل وادي الذئب"، والمقصود بذلك موسى وفطانه، اتبهاه عيد من عبادة الله. وقد أكتشف المفسرون هويته وطالوا بأنه الخضر. وقد أراد الله أن يبره لمسى بأن هناك من هو أعلم منه عن طريق وضع أحد أصفياته (أي الخضر) على طريقه. يبغي أن نبتين هنا إلى الاعتقاد الذي كان سائداً آنذاك والقائل بوجود علم للإلهي، ولم يُكتُب إلا جزئيًا لأن النبياء ومنه فيمسى. وهذا الموضوع عرض على هيئة الإخراج السري في داخل قصة تأطيرية حيث يُزعج موسى آمهم شعب إسرائيل بأنه الأكثر علماً بين البشر بعد الله! إن تغلبها ومراعي رحلة موسى والخضر ولدت لدى الطبري مناقشات من نوع فيلوجي أو لغوي بشكل خاص.

(1) انظر كتاب أندَره ميكل: "الجغرافيا البشرية للمسلمين خلال دولة القرون التأطيرية.

(2) في ما يخص المفراد العلاقة بالسحابة المدهشة أو الساحر الخلاب، انظر دراسات المذكورة آنذاك: "هل نستطيع أن نتحدث عن وجود السحابة المدهشة (أو الساحر الخلاب) في القرآن؟ نح نشأ في كتابة: "قراءات في القرآن", 87.
أما فخر الدين الرازي فيُفهم في المناشط الفلسفية واللاهوتية حول نماذج المعفرة ودرجاتها وأنماطها وذلك انطلاقاً من الموضوعات المركزي للقصة أو للحكاية الوداد في الآية التالية: "فوجدنا بدأ من عبادات آبائنا رحمة من عندنا وعلمانا من لنذور علماً" (سورة الكهف، الآية 65). نلاحظ هنا أن النزعة الواقعية تحافظ على ألوانها لدى المسلمين القديمي.

فمثلاً، ماذا يقولون عن القرية التي أبت أن تستضيف موسى والخضر؟ إنهم يجذبونها فوراً بالاسم ويقولون إنها إما أن تكون إما إيلات. ويمكن أن نقول شيء ذاته عن مراحل الحكايته المتمثلة بخرب السفينة وإغراق أهلها، ثم قتل الغلمان، ثم الضيافة الممنوعة، ثم الجدار الذي أقامه بدون أجر (سورة الكهف، الآيات 71-77). فهنا أيضاً نلاحظ أن المسلمين القديمي لا يقرأونها بصفتها مجرد "مقاطع سردية"، وإنما ينظرون إليها أو يفسرونها كحالات معاشة يتمددها عالم اللهوت والفقيه الأخبار التي ينبغي أن يقيده بها المسلمون في الحياة الأردنية. فمثلاً يطرح فخر الدين الرازي هذا التساؤل في ما يخص خرب السفينة ويقول بما معناه: هل يحت للاجئ أن يتدخل في أملاك الآخرين لتحقيق غرض مشابه؟ ثم يجب الرازي: ربما كان مثل هذا السلف مؤتلياً في الصغر الذي تضمنه الحكايته. وملح هذا الرأي ليس عاصياً على التصوير أو القبول في شرعنا الدنيا.

4 - لكي يجد من هو ذو القرني (لأ)، بطل الحكايته الثالثة الوداد. في سورة الكهف، نلاحظ أن الرازي يشير إلى حكايته تأثيرية مستقلة عن السابقة. وطبقاً لها فإن بعض "أهل الكتاب" جاؤوا لكي يسألوا النبي عمراً يقوله الكتاب المقدس عن ذي القرنين. وقد استقبلهم النبي بحضور بعض الصحابة وقال لهم: "إنه فتى من أصل رومي جاء لكي يبني مدينة الإسكندرية". (تفسير الطربي، الجزء السادس عشر، ص 6-7). وقد استشهدوا بحادث نبوية وضع لفسر هذه التسمية: ذو القرني. نلاحظ أن الرازي يقتصر على القصة التأثيرية الأولى ويقول بأن الأمر يتعلق بالإسكندر، ابن قليب الإغريقي. وينبغي على ذلك كبار الأتية 85-86 ثم 94، حيث يقول القرآن بأن البطل وصل إلى مغرب الشمس وعمرها، أو بالأحرى مطلها بحسب التعبير القرآني، ثم وصل إلى بين السددين، أي إلى الشمال الأقصى حيث يعيش الشعب الكردي المدعو بأهجوج وأجاوج. ويفال


(**) في الأسفار الإثرائية يُقال لنا بأن سمعي بأهجوج ومأجوج سوف ينزلان من جهة الشمال في نهاية الأزمان لكي يهاجموا شعب إسرائيل. ولكن "هؤلاء" أي رب إسرائيل، سوف يُدفع عن شعب. وقد استعار القرآن هذه القصة في مقطعين من مقاطعه، الأول من سورة الكهف: "قالوا يا ذا القرني إن..."
أيضاً إن كل السدين هما جبلان يقعان بين أرمينيا وأذربيجان. وبعض اللغويين العرب المولعين بالفلتانازيا أو بالخبان المجّيئ الذي لا ضابط له راحوا يعتقدون بأن ياجوج ومأجوج أسمان مشتقتان من أَجْج: أي توهُلٌ أو توقد، ومأجج: أي موجهة، أو من أَج: أي سار بسرعة.. إلخ. أما المصطلحات الأخرى التي تشكل صيغًا نادرة في القرآن من قبل: ضَفْقَين، فَطْر، زِبِّر الحديّد.. إلخ، فقد قُسّرت طبقة للمجرىات المعتادة لعلم المعجم العربي.

إن كل هذه النتائج الحاصلة عن التفسير الإسلامي القديم تمثل مجمлу المعرفة التي شكلت المسلمين عن القصص الواردة وعن المعنى الشمولي لسورة الكهف. وهذه النتائج ليست إلا تقريباً عن طريق الكتابة وعن طريق رأي العلماء، لذا الثقافة الشعبية العميقة التي ظلت حيّة في منطقة الشرق الأوسط بفضل النقل الشفهي الذي كان الطربي لا يزال يعكس صيغته ومجرياته. وعندما نقول الكتابة، فإننا نقصد بها هذا الرسم الخطّي بالمعنى.

ياجوج ومأجوج مفصول في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بينا وبينهم سداً؟ والثاني من سورة الأبياء: فلتأخذ ياجوج ومأجوج وهم من كل حدب سلطة. فحدث تجد أن القرآن يتحدث عن مجتمع واجد في الحق الأصل بسبيهم، ثم يربط بينهم وبين الفكرة الأسطورية للإسكندر المقدوني الذي يعتقد بأنه سيداً لاحتيامهم.

(1) قراءة الفيلولوجية والتاريخية قد صُنعت الممثلات أو الشروحات «الخاطئة» للقرآن الإسلامي القديم. وقد غلو ذلك بشكل خاص عن طريق الإحالة إلى ملحمة غلاغاميش ورواية الإسكندر التي كانت تحقيقاتها مختلفة قد ذهبت بالpseudo-callisthène. انظر بهذا الصدد كتاب أ. Abel: Le Roman d’Alexandre, Bruxelles, أ. 8: رواية الإسكندر، 1952.; وانظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة «خِزّر».

. Encyclopédie de l’Islam, 2e éd., s.v. «Khadir».}

في الواقع، إن القرآن لا يستخدم قصصه أو حكاياته بشكل مباشر من ذلك المركب المعقد والميّز لأساطير وادي الرافدين، وأساطير الحليّة، والأناضورية، والأوغورية، والكتابانية، والعبرية، والصينية، كما هي الحال بالنسبة للهند القديم (النوبة). فلذا، كتب في الباحثة فرانز ستيت فلورنات، إنَّه ينفي بالصدأ أن تكون بعثت صيغة أخرى من صيغ تراك الشرق الأوسط القديم. ويشمل هذه الصيغة نزاعين بين ثائر: الأول يدعي نزوى أو أهالي يعترف عن نفسه من خلال الخط المدريسي، في النهاية، لإعادة القراءات الشعبية للشريعة الهيروغليفية المختصرة كتراث، والثاني يمُثّل بذلك المعجم المسرحي الغريب السائد في أديرة الرهبان ونزعها التقية إلى الربع والعبدة. وهذا الخط أيضاً سوف يُنصب بدوره مد姿势ًا عملاً قريبًا (المقصود بالنموذج هذا التفسير اليهودي التقليدي للنوبة). ينفي أن نضيف إلى كل ذلك ما ملي: حتى لو وقعت بشكل دقيق إلى الكشف عن جميع التراحيات اللفظية القديمة في اللاتك في القرآن، فإننا لست نستطيع أن ننكر أيّة الاستعجال الدلالية أو السيمباتية للفظيات القرآني الذي يستخدم أسامة الأعلام، والقصص، والكلمات النادرة من أجل تدشين انتزاع تقنية للمشغولة المتزامنة - المعنية في اللغة العربية.

سوف نعود إلى هذه المسألة في وقت لاحق.
الحرفي للكلمة ثم مفصلة المعنى أو تركيبه عن طريق هذا الرسم بالذات. وهكذا نجد أن عمل المعسر لم يفعل إلا أن قوى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصورات، والصياغات، والشروطات التي كانت سائدة من قبّل أو مبتورة هنا وهناك. ولكن هذه الأشياء لن تمنع الفُضائيين الشعبيين (أو الحكواتين) من قدرة زناد قرائتهم الحماسية والاشتغال على نفس الشبكة التشعبية.

لماذا نقول ذلك؟ لأن الثقافة الشعبية استمرت في كل نطاق الإسلامي في صياغة الحساسية والهوية الجماعية في الوقت الذي ترتبت نفسها لكي تفاد من قبل الثقافة الدينية العالمية (أو الفصحي أو الرسمية). وهذه الثقافة الرسمية هي بدورها مصاحة لكي تلبى الحاجات الشعبية (1).

وفي ختم هذه الفقرة بقدرنا أن نأمل ما يلي: لقد شكل التفسير الإسلامي فضاء متناغماً أو منسجمًا مع التصور، والأشكال، والتعبير اللغوي والوجود، وذلك بمعونة خطاب وصٍّ عليه هو القرآن، ومعونة خطاب اجتماعي قدم (1). وهذا الأخير يظل بشكل الثرات الحي المعمّم على الشعب، الذينها ظاهرة الكتاب الموحي به. وقد أن الحكايّة (أو القصة) شهدت دورًا مهمًّا في عملية تنظيم هذا الفضاء وإعادة إنتاجه أو تكره. وباستثناء التفسيرات النحويَّة، والمعجمية، والأخلاقية - الفقهية (3)، فإن الخطاب التفسيري كله يمارس دوره كحكاية متوالفة ومستمرة. إنه خطاب مدعوم من قبل منطق داخلي، مستوعب ومكرّر من قبل السامع - الفارى.

سوف نتفقون هنا بالقول بأن هذا المنطق ذاته يتركز على ما يلي: (1) البنية السردية، أو التمفصل السردي - للخطاب القرآني؛ (2) منطق فضيّ داخل الخطاب القرآني؛ (3) منطق متداخل نسبيًا، وهو الذي ينظم العلاقات بين الخطاب القرآني والخطاب الاجتماعي القديم الذي كان سائداً في منطقة الشرق الأوسط؛ (4) منطق الشخصيات الرمزية المتميزة (كالنبيء والمعنى الذين من قبّيل الله)؛ (5) منطق العلاقات الكائنة بين المعاني القرآنية، والمعاني المتميزة للعمل التاريخي أو الممارسة التاريخية، أو نقل ذلك التوتر.

(1) منذ بدايات التوسع الإسلامي لعب القصص الشعبيين دورًا أساسيًا في نشر العقائد والمعارف الدينية.
(3) تلاحظ أنه حتى هذه التفسيرات كانت قد عُرضت داخل إطار السردي للإنساب.
الكائن بين الوعي، والحقيقة، والتاريخ (1).

لقد تحدثنا كثيراً عن المراحل السابقة. وقد أن الأوان لكي نواجه المرحلة الأكثر خطورة من قراءتنا هذه.

القرارات

ما الذي ينبغي فعله؟ ما هي القرارات التي ينبغي على المرء أن يتخذها بصفته مؤرخاً؟

أقصد القرارات الخاصة بهذا الفضاء المناعي والمنسجم حيث لا يزال يعيش أو يسبح ملايين المسلمين حتى اليوم. هل يكفي أن نقتلع هذا الفضاء التفسيري إلى قطاع أدبي، وقاطع فلسفى، وقاطع لاهوتي، وقطرة اقتصادي، بل وحتى قطاع دلايلي سيميائي... ثم ندرسه طبقاً للمانهاس والإشكاليات المعرفية بها من قبل العلماء والاختصاصيين المعاصرين؟

إلى أعراض بائدة وضرورة الأطرافات الجامعية والدراسات الأكاديمية المتخصصة التي تركز البحث على موضوع محدد بدقة. كما وأعرف محدودية النظرة البشرية عندما تريد أن تكون إجمالية شمولية. ولكني على الرغم من ذلك أن البحث الجامعي يقوض من النزعة التوفيقية أو التأجيلية، ولا ينتج عن الجرأة الاجتماعية أمام المشاريع المعرفية التي تعتبرها دائماً سابقة لأنها، أو طموحة أكثر مما يجب، كمساءة تجميع المعرفة في ترات ثقافي معين (2). وربما كانت هذه النزعة التوفيقية أو التأجيلية عادة إلى الانتشار الغزير لما ندعو به «الأطرافات الدكتوراء». فالباحثون الذين يعتمدون على دراسات أكاديمية صلة من أجل الكشف عن بعض العلاقات التي تربط بين مختلف ذري الوجود البشري والمفصولة عن بعضها البعض بسبب ضرورات التحليل العلمي، لا يزالون نادرين.

وهنا بالضبط تكمن أهمية التدخل الذي قام به لويس ماسينيون بخصوص سورة الكهف. فقد شكل هذا التدخل أول محاولة حديثة تهدف إلى جمع ثلاث ذري من الواقع عادة ما تُفصل عن بعضها البعض. وقد تم هذا الجمع ضمن منظور «إلى الدين الأثريولوجية للمخملي» (3). وهذه الذري التي تشكل مختلف جوانب الواقع هي التالية: (1) معطيات التاريخ المادي التي تحقق منها وبسامتها المؤرخ الرفقي؛ (2) القوان الذي احتلته التفسير


(1) انظر بجتنا: «الوعي، الحقيقة، والتاريخ: طبقة لأعمال الغزالي».


(2) انظر بجتنا: «من أجل توحيد الرفيق الإسلامي»، دراسة متشابهة في كتاب تقد العقل الإسلامي.

الفيلولوجي والتاريخي إلى مجرد تأثيرات النصوص السابقة عليه؛ 3) التوسع الأسطوري
المتعلّد عن التأمل والتصورات الشعبية السائدة في المجتمعات الإسلامية. وهذا التوسع
الأسطوري تمّ على أساس الشخصيات المثالية العليا، والموضوعات و"الكلمات الاستقرائية
والتحريضية" المذكورة في القرآن.

لاحظ أن ماسينيون ركز على قصة "نوم أفنّ السبع" لأنها تشكل نقطة وصل قوية
بين المسيحية والعالم الإسلامي. وهو موضوع عزّز جدًا على قلب المستشرق الكبير.
يقول مستشهداً برأي أحد الباحثين: "قد تلقى العالم الروحي للمسيحية البديلية (أو الأولية)
في مدينة أفس بداخلية لا تكن، حيث إن مريم العذراء تجد نفسها مع يوحنا، ومريم
المجدلية، والمئوم السبع، مرتبطين مع بعضهم البعض داخل نفس منظور النوم
والبعث" (1). ويحسب التاريخ المحلي لمدينة أفس، فإنهم وجدوا بالفعل سبعة أجام.
وأفس هي مدينة هرقلانس وأرتيمدور الذي ألف كتاب الأحلام. وهذا الكتاب يوفي
بأهمية الحال من أجل معرفة المستقبل أو المصير (2).

لقد انتشرت هذه الأسطورة في الغرب اللاتيني المسيحي من خلال ثلاث وثائق:
وثيقة مكتوبة باللاتينية، ووثيقة مكتوبة باللغة السلتية، ووثيقة مكتوبة باللغة الإنكليزية
القديمة. تمّ أخذها لسورة الكهف الواردة في القرآن انتشارًا أكثر انتشارًا في الإسلام،
والذي لأن الشعائر الشعبية حددت موضع الكهف في نجران، وقوضو، وطلطلة، ووقطبية
لوحة، وتيبس، وكاب ماتيغو (في الجزائر)، وجبل المقطم (في مصر)... وفي العصور
الوسطى لم يعد بعضهم إمامة الرقابة أو المماثلة بين أمة الإسماعيلية السبع والمنّام
السبع في الكهف. وماماوا أيضًا بين السنين 309 المذكورة في القرآن، وبين عام
930 م، تاريخ ظهور المهدى الفاطمي عبد الله في إفريقيا (أي في تونس الحالية). وقد
أرسل الخلفاء العباسيون: السفاح، والمعتصم، والوائم، سفرات إلى تلك الأماكن لمعرفة
على أي جهة من أجدادهم راح النوم السبع في الكهف ينقبون، أو يقلبون (3)

إنّ لويس ماسينيون يؤكد على وحدة هذه القصة الرمزية المتكررة عن طريق ربطها

1) انظر كتاب ك. غوشين، الذي استشهد به لويس ماسينيون في بحثه التالي: "العبادة الشعائريّة والشعبيّة
للنوم السبع، شهداء أفن: صلة وصل شرق - غرب بين الإسلام والصحيحة". par L. Massignon, «Le culte liturgique et populaire des VII Dormants, martyrs d’Éphèse: trait
d’union Orient-Occident entre l’islam et la chrétienté», In: Opera Minora, Beyrouth, 1963, t. III,
p. 177.

2) انظر بحث لويس ماسينيون: "نوم السبع، سفر الرواية الخاص بالإسلام"، في:

3) انظر بحث لويس ماسينيون: "نوم السبع، سفر الرواية الخاص بالإسلام"، في:
cit., pp. 111-112.

170
بـ «خطوط القوة الروحية» التي تحافظ على «الموضوع الديناميكى المحرك للكمال الخلاق» (1). فهو الخيل تحرّكه الأحداث المحسوسا للحياة اليومية التي يحوّلها بدوره إلى علامات داخلية أو إشارات متبادلة، وذلك تحت ضغط «النماذج المثالية الفئانية»، كما حدثها ويلرها كارل غوستاف يونغ. كان التجربة المسيحية والمنهجية التاريخية المتطرفة في وضعها قد أخذت، لأسباب مختلفة بالطبع، سورة الكفاح إلى مجرد تجمع أو تكرار للحكايات القديمة الواردة في التراث المسيحي. وضد هذا التوجه الاختياري راح لويس ماسينيون بدّم الأطرة المركزية لفكره ألا وهي: أن المجلد الديناميكى للخيل الخلاق يفسّر لنا سبب ذلك الاستهام المشترك للكتابات المقدسة بما فيها القرآن (2) (الشذيد على كلمة «مشتركت»).

إن تدخل ماسينيون لا يمكن إلا أن تتركنا في حيرة. فهل ينبغي أن نرى فيه ميلًا مسيكىًّا لأحد كبار الشاهدين على الروح؟ أم أنه يمثل فرضيات مغيرة لعالم مشغوف بدين إبراهيم؟ أم أنه يمثل نوعًا من «التماسكات المغايرة» (3) لأحد المستكشفين الجريئين لأعماق النفس البشرية؟ أم أنه ينبغي أن نرى في موقف ماسينيون كل ذلك في آن واحد؟

مهما يكن من أمر، فإنه ينبغي أن نضيف موضّحيين ما يلي: إن ماسينيون لم يكتبوا بتأليف الدراسات الأكاديمية والبلاوريات النظرية عن هذا الموضوع، وإنما أضاف إلى مشاكله أربعة عشرين عامًا للبحث عن المبادئ النسبية في قراءة صغيرة تدعى فيو — مارشيه (4). وهي قرية واقعة على الشاطئ الشمالي من فرنسا في

*(Ibid., p. 115)*


2. المصطلح بالميل المسيكى هنا نزعة حب المصالحة في الأديان، كما فعل إن ماسينيون كان من كبار مؤيدي الحوار المسيحي - الإسلامي. وكلمة مسيكىة هي النزعية العربية للمصطلح الفرنسي.

3. المحرقة التي ظهرت عام 1929 من أجل التقرب بين المذاهب المسيحية المعتدلة على مدار التاريخ (وبعض القرارات بين الكاثوليك والبروتستانت الذين شملت الحروب المذهبية ضد بعضهم البعض، وعند تعامل الدين الجماعي في إزالة الوضعية المادى). وقد نجحت هذه الحركة خلال الخمسين سنة الماضية في إزالة الخصومات التاريخية بين هذه المذاهب إلى درجة أنهم أصبحوا يتصورون بعضهم البعض أحيانًا وعندما كانت بعض المواقف ذكرها هانز كونغ. أما مصطلح «التماسكات المغايرة» hans Küng فإنه يشير إلى أوفر المعاشرات الفكرية في كلا المذاهب ويتزاحما مبكرًا من أجل المستقبل أو يقررن عليه.

4. (**) فيو — مارشيه: قرية تقع في مقاطعة بريتانيا بفرنسا. وكان ماسينيون يجمع فيها سنوياً بعض المسيحيين والمسلمين لكي يزوروها بسبب الاعتقاد بوجود فور السبع العظيمين (أو = 171
منطقة البرتغالي. وهكذا مثل شهادة علمية ومعاشية في آن معاً. وعندما نستفزنا في هذه الشهادة ما يلي: ضرورة العثور على الغاية المحورية الأساسية، أو المقصد الدال. وهم شيتان يؤكدان ذاتهما عبر توزيع الأشخاص والأماكن، والتفصيلات الدورية للأبطال الحاضرين، والتنشيط الرمزية، وإعادة الاستخدامات السيمباثية الدلالية أو المنطقية الاستدلالية. وهذا هو قرارنا الأول الذي نتخذه بخصوص هذه المسألة التي سماحتنا حتى الآن. وهذا القرار يجيبنا الوقوف في خطأ تقليص أو حذف الطرق البراغماتية للمعرفة. وهي طرق كانت مفتوحة قبل انتصار العقلانية التجريبية والاختيارية.

وأما القرار الثاني فيدخلنا في توتر تقييدي أو تجريبي مع الأول. نتقص بذلك ما يلي: سوف نراجع عن الاهتمام بالرسائل المفرطة من قبل النزعة السكولستيكية (أو المدرسة الشيقة) لكل نفس في المجمل أمام نقد العقل الإسلامي. وبالنسبة من أن نبحث عن مصالحات وهمية بين مقولات ميتافيزيقية من قبل: الإيمان/ العقل، أو الإيمان/ والدين، أو الوحي/ العلم... إلخ. فإننا نادر فورًا إلى فتح المناقشات التالية:

١ - أول مبحث يُشكل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية (أو السيمباثية) للخطاب القرآني. يقول قاموس روبير الفرنسي محدّداً معنى كلمة علم الدلالات أو علم السيمباثيات: "إنّه يمثل نظرية العلامات والمفاهيم وسراناتها في المجمل." إذا كان معنى العلم الجديد هو هذا، فإننا نتتبع مباشرة مدى ضحايا المهمة الملائقة على عناية، ومدى صعوبتها. وأول صعوبة تتعرض طريقتنا هي تلك الخاصة بالعقلانية اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن، ومؤداها أن الخطاب القرآني يستخدم العلامات اللغوية طبقًا لمعايير نحوية، ومعنوية، وبلاغية تولد أنماطًا معيّنة من الدلالات والمفاهيم. وهذه الأنماط المعنية أو الدلالية لا تُبطن إلى أي تجلياً دلاليا في أي لغة طبيعية كائنة ما كانت. فهل خصوصيات أنماط الدلالات هذه راجعة فعليًا إلى بنية المعاني الملازمة للخطاب القرآني، أم إلى آثار المعنى التي بُلوّد بها هذا الخطاب أثناء سيناريوهات (أو إنتاجها) في المجمل؟ إن هذا السؤال يرتدى أهمية حاسمة بالنسبة لنا. وهو يفرض علينا القيام بدراسات علمية

(العقلانية التجريبية والاختيارية التي يقصدها أركون هنا هي العقلانية الوضعية والتقنية التي لا تعترف إلا بالمادية. فكل شيء يتجاوز المادية تعتبره ميتافيزيقاً لا معنى لها.

172
173

متواطينين أو متضارمينين. ينبغي علينا أولاً أن نقوم بتحديد ترازامي للبني الموثولة أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظم اللغة العربية ما قبل القرآنية. تقرر بذلك اللغة العربية التي لم يؤثر فيها بعد الحادث اللغوي القرآني (1). ينبغي علينا ثانياً أن نلبر تحديدًا بنيوياً نشوبًا قادراً على متابعة التوسع الدلالي للخطاب القرآني وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية التانية أو الثانية بالحري. ثم بالدرجة الأولى في الخطابات التي تحتل المرتبة الثانية. وهي أنظمة تطبع بظواهرها وسماحها كل الثقافات الإسلامية. ويمكن أن نقول عن طريق بما يحمله السيرورة التي تعود إلى الجدلية الخاصة بالمجتمعات المؤلمة، فإن الخطاب القرآني يمارس دوره كنظام صبغ مستقرًا لؤغويًا بدأ من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ولكنه ظل ديناميكياً من الناحية السيمبانية والدلالي. هذا في حين أن الخطابات الثانية (أو الثانية) (2) تمارس فعلاً بصفتها أنظمة متغيرة لؤغويًا، لاستقرًا، ولكنها مسهاة أو مكورة دلالياً وسيمبانياً.

2- أما السياق الأساسي الثاني في ينبغي أن يتوقف على مسألة التعاليم أو إضفاء التعاليم على الأشياء. وتقصي التعالي بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس. كان عالم اللاهوت والفلسفة الكلاسيكيين قد شكلاً فضاء ميتافيزيقاً بمعنا المقولات الترجمية المعمولة كمذودرات ثقافات متضادة. ونقيد بالمضادات الثقافية هنا ما يلي: متعال/ متحول، فوق طبيعي، مقدس/ دنيوي، سماوي/ أرضي، روحي/ زمني أو مادي. إلخ. ويعتبر على المؤرخ أن ينشأ عن العملية التي أدت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، وكيف تمت بلوغها. وذلك لأنه ما إن ترسخ في نطاق اجتماعي- تاريخي معين حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعة على التصرفات الفردية والجماعية.

بنغي على التحليل التفنيسي- الاجتماعي- التاريخي أن يكشف في كل عمل فكري وفي كل فئة عن مختلف مستويات التعاليم الذي يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالوي رائع، أو أسطورة، أو تزيف، أو تحريف، أو أدلة (3). وفي سورة الكهف، تم بشكل أعمّ

(2) أقدم هذه الخطابات المتجلة في النصات الإسلامية الجديدة وبالدرجة الأولى العربية الكلاسيكية: الخطاب القانوني الفقيهي، الخطاب اللاهوتي (علم الكلام)، الخطاب الأخلاقية، الخطاب الفلسفي، الخطاب الصوفي، الخطاب التأريخي (كنز المؤرخين القديم، كالطيبري، وابن الأثير وصواهدو.....)
(3) سيكون من الممكن أن ندرس هذه المزاوية كتب الجاحظ، وابن تيمية، والترمذي، والغزالي، وابن الجوزي، والسيوطي. إلخ. بقي علينا أن نعمل الكثير كي نخرج من حالة الخطط والإبهام هذه،
في مختلف القصص التوراتية والإنجيلية والقرآنية، يسهل علينا أن نبين كيف أن التنظيم السردي يتراوح كمجزر ضخم يحمل في طياته شهداً من التعالى أو من الروحانية بمساعدة نقاط ارتكاز مادية أو فيزيائية: كالكهف، والكلب، والنوام السبعة، والسنوات الثلاثمائة، وتشع، والحوت، والصخرة، ومجمع البحرین، ومغرب الشمس ومطلعها، والسفسفة، والجدار، والقرية غير المضيفة... إلخ. ولكن العملية مختلفة كما سرى في الخلفيات الثانوية (أو الثانية). فكلما اهتمت هذه الأخيرة بتقنين المراحليات الاجتماعية الهرمية، أو بتأتي الحالات الذاتية (الصوفي)، حوَّلت القولوى الروحية للمحيط الفيزيائي المادي، وللزمنية الطبيعية إلى نظام معياري إيديولوجي، أو مؤسس أو مزيَّن (١).

٣ - في ما راء المثال القرآني والإسلامي، فإن هدف القراءة كلهما هو المساهمة في تحرير المعرفة التالية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها توصّل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخ (٢). حتى هذه اللحظة كان الانتقال من لحظة التاريخية الخان المعاشة من قِبَل كمجمَّعة أو طائفة، إلى لحظة التاريخ، قد حصل داخل.

١) وعندما بالذات يكمن كل الانتقال من مرحلة المجاز الحي إلى التسمية الصارمة، أو من الرمز إلى العلامة فالشعارية. وينتهي من نهاية هذه الانتقال عبر تطور الثقافة الإسلامية ومسارها الطويل حتى بُرونا هذا.

٢) ماذا تقصد هذه العبارة الطاعية؟ كيف نفهمها؟ إن أيّرون يريد أن يتجاوز المثال الإسلامي كثيوراً إلى معرفة عامة معمولة. فالتراث الإسلامي ليس إلا ثة إيماءٌ واحدٌ من جملة أمثلة أخرى على التراث الديني، وهو نشيد هنا كثيوراً من خلاياه إلى معرفة تجاوزه، وزعمه لمعرفة البشرية ككل. ولا ينبغي أن نتخذه الثرات الإسلامي كمعلم، كما يفعل المؤرخون التقليديون، المجمعون داخله، وإنما ينبغي أن نتقؤ عليه - كما نتقؤ، على غيره كالتراث المسيحي أو اليهودي أو الهندوسي. ومن أجل التوصل إلى معرفة كونية بالإنسان والتاريخ، فإن التوصل إلى هذه المعرفة، فإن نتائجه على التراث النقديي، فإن نتائجه على التراث النقديي، فإن نتائجه على التراث النقديي، فإن نتائجه على التراث النقديي، فإن نتائجه على التراث النقديي.
الإطار الإغريقي - السامي بمعونة أربعة مفاهيم منظمة على هيئة «كتلة من العلاقات الدائرية». وهذه المفاهيم الأربعة هي التالية: 1) مفهوم الزمن الكوني والعام أو العمومي الذي يُنْتَزَب به الأحداث، والمتغيرات، والثوابت الدائمة؛ 2) مفهوم سير الأشياء أو مجري الأشياء، وهو عبارة عن نسق كبيس إن لم يكن متواصلًا ومستمرًا أو مُتَخَلِّلًا كذلك، لا تنبؤ فيه، ولا نواصص؛ 3) مفهوم القاص أو السارد الذي يسجّل وينصّ مائلاً بكلامه (على مطريقة السجل المدنى) فجوهرات الذاكرة، ومحتجزاً مسرب الأصول؛ 4) مفهوم ما ندعوه بـ «الآن أو اليوم»، أي ما يُدعى بالحالة الراهنة لمسيرة الأشياء، أو «الحاضر التاريخي» الذي ينفره مباشرة والذي يُشَكَّل بالنسبة لنا العالم الذي نجد أنفسنا فيه نحياً ونشتغل بشكل مشترك، على ما نعتقد (1).

على هذا النحو يمكن أن نفهم بسهولة لماذا تستغرق بحثه مثل هذا البرنامج البحثي أو إنجازه وقتًا طويلاً. فنحن لم نتبدى إلا بالكاد نلمح إمكانية تحقيق هذه المسارات التي عددها أنا أمأ أو رسمنا خطوطها العريضة. وبعض المنافذ أو المسارات كبورة تدومًا للخطاب القرآني، أو ما دعوه باللغة العربية غير القرآنية، لا تزال مسدودة أو حتى مستعصية. لهذا السبب نقول بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة بأنه من الضروري منهجيًا أن نتبقي قراءنا لسورة الكهف معلقة، وأن نعود إلى إجراء استكشافات أولية أو تمهيدية.

وهكذا نعلم منذ الآن بأن المرحلة التالية من بحثنا سوف تتمكّل في دراسة البنية الرمزية للخطاب القرآني.

(1) انظر بحث الفيلسوف الفرنسي جان توسان ديزانتي: «مفهوم الزمن والزمن في التاريخ». وهو بحث ألقى في مؤتمر علمي عقد في داكار حول الموضوع التالي: طبيعة التاريخ ووظيفته بالعلاقة مع تعذيب الثقافات البشرية وتنوعها.

مقدمة المؤلف [مكتوبة بالعربية مباشرة]。

1 - المكانة المعرفية والوظيفة المعمارية للوحي: مثال القرآن [وهو غير منشور بنصه الحالي بأي لغة لحد الآن. وسيُنشر لاحقًا بالإنكليزية والفرنسية].

2 - موقف المشاركين من ظاهرة الوحي: Le Problème de l'authenticité divine du Coran.

3 - قراءة سورة الفاتحة: Lecture de la Fâtiha.

4 - قراءة سورة الكهف: Lecture de la sourate 18. [Lectures du Coran وهذه النصوص الثلاثة الأخيرة منشورة في كتاب أركون: BHV. مطبعة دار الكتب - منطقة بكر حسن - مقابل ال]}
القرآن

من التفسير الموروث إلى تقييم الخطاب النصي

لا أول مرة يطبق أحد الباحثين بعض المنهجيات الحديثة كعلوم الأنساب والسيمانيات والمنهجية البنائية على النص القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص، وشبكة التوصيل المعنية والدلالية التي يبني عليها. هذا فضلاً عن تطبيقه المنهجية التاريخية لبيان خصائص العلاقة القائمة ما بين الوحي والتاريخ. وهو إما يهدف بذلك إلى زراعة مفهوم الوحي التقليدي والسائد الذي قدمه(an) الأنظمة اللاهوتية، وتجاوزه إلى تصور أكثر محسوسية وموضوعية وعلمية. فهذا تهديد حقيقي للخطاب الدينى، عند محمد أركون، يجب أن ينصب باستخدام جميع مصادر المعقولية والتفسير التي توفرها لنا علوم الإنسان والمجتمع للانتقال بإشكالية الوحي، تحديداً، من الموقع الاستعماري الدوسري الذي تحله حالياً، إلى فضاءات التحليل والتأمث التي يعمر على افتتاحها تأثراً ما يشبهه أركون: العقل الاستطلاعي المبكر.

الدينية نظرية جديدة ومتكررة في ما يخص ظاهرة الوحي، ظاهرة الم بصورة بالغة moda لكل العادات السماوية. ويعتمد التقريبي للفكر أركون إنما يكمدنا هنا بالمراجع. فهو يلعب النظري التقليدية الراسخة منذ مئات السنين لكي تحل محلها نظرية جديدة قائلة على آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية وفهم عميق. ومن هذا الطابع التجريبي المثال لفكر محمد أركون، وكذلك الطابع الرباني لموضوعه في تقد الخطاب الدينى عموماً، والعقل الإسلامي خصوصاً.

إن ضخامة المسائل التي يثيرها أركون في كتابه الجديد هذا، تبين لنا إلى أي مدى يمكن لدراسة معقولة لظاهرة الوحي أن تقدم كوسيلة فعالة لتشييد الفكر الإسلامي واتخاذه من ركوده المزمن، وجعله فكرًا تجاوباً يقطع مع كل خطاب نهجي للذات. وبخطر فوائد ذلك في المناقشات الكبرى لعصرنا، وتحقيق مساهمة المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية، شأنه شأن باقي النصات الرئيسي للبشرية.

دار الطليعة للكتابة والنشر - بيروت

ISBN 9953-410-94-1