٧) ـ عند ذاك سنتخلّص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة المستمدة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي ـ اللاهوتي ـ المنطقي (Onto-théo-logique) وعلى التفكير التاريخي ـ المتعالي (Historico-transcendentale) واللاهوتي ـ السياسي (بمعنى السياسة الشرعية) (Théologie politique).

عند ذاك سيتضح أيضاً للكثيرين من الذين يساهمون بجدّية ثابتة والتزام فكري أن تطبيق المنهاج النقدي التفكيكي على ما أصّله العقل في الماضي، أو ما يواصل تأصيله تقليداً فقط للموروث غير المُفَكَّك، لن يؤدي إلى نفي الموروث مبدئياً أو هدمه، أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي. شتّان ما بين المشروع الاستقرائي الاكتشافي الحفري التقديري الإنصافي المستنطِق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الإيديولوجية الأصولوية والعلمانوية والشعبوية والقوموية والخصوصوية والإيمانوية والتاريخوية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح المتقدمون والمتأخرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون جميعاً من الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة.

* * *

أودّ أن أشير مرة أخرى إلى مشاكل الترجمة وصعوباتها وما تستتبعه من سوء التفاهم والتأويلات المزيّفة أو المحرّفة لما قصدتُه واجتهدتُ أن أبلّغه في الأصل الفرنسي. أرجو من القراء ألا يؤاخذوا المترجم على ذلك. لا شك أن أصعب العراقيل كامنة في الأرضية الدلالية الخاصة باللغتين العربية والفرنسية. وكلما يختلط الأمر وتتشابه العبارة أو تغمض أو تتناقض الأفكار، فأرجو من القارىء أن يراجع النص الأصلي لحسم الخلاف ورفع الشكوك واجتناب التخمينات والإسقاطات.

الدار البيضاء ـ ١٠ آب / أغسطس ١٩٩٨

محمد أركون

الفصل الأول
القرآن والممارسات النقدية المعاصرة

مقدمة: نظام العقول (أو نسق الأسباب والاستدلالات)

إن مكانة العقل مُشوَّشة تماماً الآن. وحدهم الفلاسفة لا يزالون مستمرين في النضال من أجل الحفاظ على أولوية التفكير النقدي المتمركز على نظام العقول المُفترَض وجودها، صراحةً أو ضمناً في كل تركيبة معرفية (أو خطاب معرفي). وأما العلوم الاجتماعية فنلاحظ أنها تنتج عقلانيات متبعثرة(*) وميَّالة للاستقلال الذاتي. وهذا ما يؤدي إلى إضعاف المناقشات الابستمولوجية ويترك المجال مفتوحاً على مصراعيه لما كان جاك دريدا قد دعاه بالعقل التلفزي ـ التكنولوجي ـ العلمي(**): أي تركيبة خليطة من العقول التي تفرض نفسها حتى في الخطاب الشائع بصفتها العقل الوحيد الصحيح (أو الشغَّال والموثوق). وأما بيير بورديو فقد راح من جهته ينتقد ما دعاه «بالعقل السكولاستيكي»(***). ويمكن أن

(*) بمعنى أن كل علم من العلوم الاجتماعية يستخدم عقلانية خاصة به بعد أن يبلورها لخدمة مصالحه أو لحل مشاكله. فعلم الاجتماع ينتج عقلانيته، وعلم النفس ينتج عقلانيته، وعلم التاريخ كذلك، وعلم الألسنيات الحديثة، إلخ... وكلمة عقلانية هنا تعني المنهجية في الواقع. وبما أن كل اختصاص معزول عن الاختصاصات الأخرى، فإنه لا يوجد توحيد للعقل، وإنما تبعثر وتشتت. وهذا ما يعيبه أركون على العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الحديثة.

(**) هذا المصطلح اشتقه جاك دريدا مؤخراً لمهاجمة العقل المهيمن والسائد في الغرب. وهو عقل شغَّال في الإعلام التلفزيوني والبيئات الصناعية التكنولوجية. ويحتقر كل ما له علاقة بالروح أو الفلسفة ناهيك عن الشعر. فهذه أشياء وهمية لا معنى لها في نظره لأنه ليس لها أي مردودية اقتصادية...

(***) العقل السكولاستيكي هو العقل المدرساني السائد في الأوساط التعليمية والجامعية الفرنسية، والذي يردد نفس المقولات ويحفّظها للطلاب عن ظهر قلب. وبورديو يدعو لانتهاكه والخروج عليه.

نتصور أن نقده الثاقب هذا لن يلقى أي صدى لدى العلماء الكبار الذين بنوا شهرتهم بالذات على تبنّي الفرضيات والمجريات السلبية لهذا العقل السكولاستيكي بالذات. بل إن دراساتهم وبحوثهم كلها تنطوي على تكرار هذه المسلمات والفرضيات والمجريات الراسخة(*).

ونلاحظ أن كل باحث علمي ينغلق الآن داخل جدران اختصاصه الضيق ويدافع عنه وكأنه عرينه الخاص. ثم يقوم بإجراء البحوث التجريبية ويراكم معلومات كثيرة عن مجال اختصاصه ولكن دون أن يتوقف ولو للحظة واحدة لكي يتساءل عن جدوى هذه المعلومات أو مغزاها العميق. إنه لا يطرح أي تساؤل على أسس البحث العلمي ذاته، أقصد الأسس العميقة التي تدفعنا للبحث العلمي. وإنما يكتفي بإنتاج **آثار المعنى** والتصورات، متوهماً أنها تشكل المعنى والحقيقة المبرهن عليهما من قبل المنهجية العلمية المعترف بها من قبل جماعة الباحثين على المستوى الدولي. يقول الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار: «إنهم لا يسائلون العقل العلمي طبقاً لمعيار الصح والخطأ (من الناحية المعرفية)، ولا من خلال محور الرسالة/المرجع الخارجي، وإنما من خلال مدى فعالية مقولاته، ومن خلال محور الموجِّه/والموجَّه إليه (بشكل براغماتي عملي)»(**). لقد ربّتنا الحداثة الأوروبية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجُّر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها(***). وقالت لنا بأن ذلك ممكن في كل مكان يحصل فيه الفصل الجذري

(*) كان ميشيل فوكو وبيير بورديو ورولان بارت وغيرهم قد قاموا بثورة على هذا العقل السكولاستيكي (التكراري والاجتراري) منذ الستينات. ومعلوم أن هذا العقل موروث عن القرن التاسع عشر والفلسفة الوضعية التي لا تؤمن إلاّ بالوقائع الثابتة وتجميعها وتراكمها. ولكنها لا تطرح أسئلة ابستمولوجية عميقة على هذه المعلومات المتجمعة. ولا تقوم بتفكيك التراث المتراكم منذ سنوات طويلة.

(**) هذا يعني أن الحداثة قد فقدت صوابها! أو عميت ولم تعد ترى أمامها. لم تعد تمشي على بصيرة من أمرها. كل ما يهم العقل البراغماتي أو السكولاستيكي للحداثة هو الفعالية العملية أو حجم الربح الحاصل نتيجة تطبيق مبادىء هذا العقل التكنولوجي البارد... إنه عقل الاستهلاك الذي يريد أن يحقق هدفه بأقصى سرعة ممكنة غير عابىء بالوسيلة التي يستخدمها لذلك.

(***) في الواقع أن عقل التنوير كان في البداية بريئاً ثم تحول بمرور الزمن إلى عقل حسابي، أدواتي، انتهازي، بارد. وهذا ما يحصل لكل المشاريع البشرية: تبتدىء نظيفة، واعدة بالمستقبل، ثم تنتهي إلى شيء آخر. فكما أن الدين استُغلّ من قبل الكنيسة لتحقيق =

بين الدِّين/ والدولة أو بين «الكنيسة»/ والدولة «الحيادية». ولكننا نلاحظ أن هذه الدولة التي توصلت إلى مرحلة الحرية والسيادة المطلقة لا تناضل بنفس التصميم والحزم من أجل الفصل الجذري بين العقل المعرفي/ وعقل الدولة. لا أمتلك هنا المكان الكافي لكي أطوّر هذه النقطة أو أفصّل فيها الحديث. ولكنني ألاحظ، بالنسبة للموضوع الذي يهمنا، أن العقل في السياق الإسلامي تتراكم عليه الإكراهات القسرية وتتضاعف. وقد خلق هو بالذات هذه الإكراهات لنفسه عندما كان يناضل من أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية تعلن ذاتها بصفتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الأرثوذكسية(*).

هذان هما السياقان الأساسيان اللذان قرىء فيهما القرآن واستُخدم وفُسِّر لمدة أربعة عشر قرناً في الجهة الإسلامية، وحوالي القرنين في جهة الغرب الحديث. إن مقدمتنا التي ابتدأنا بها عن نظام العقول تلغي أهمية تلك المناقشة التي دارت حول الاستشراق مؤخراً(**). إنها تتجاوزها ولا تعترف لها بأية صلاحية. أقصد بذلك أن هذه المناقشة لا معنى لها لأنها تَمّت خارج أي نقد مسبق للعقل السكولاستيكي ولتحول العقل المعرفي إلى عقل أدواتي، براغماتي، تكنولوجي ـ علمي ـ تلفزي. ولكننا سوف نذكّر أيضاً بمعطيين اثنين يفاقمان من حالة

= أهداف غير منزّهة وغير روحية، فإن عقل الحداثة انحرف عن المبادىء الأولى لعصر التنوير واستخدم لتحقيق مطامح طبقة قائدة: هي الطبقة البورجوازية، فالرأسمالية. وهكذا حلّت الدولة الحديثة محل الكنيسة كسلطة لا تفرق بين براءة المعرفة/ ومصالح عقل الدولة. . .

(*) بعد أن انتقد أركون منهجية الاستشراق الكلاسيكي (أو الحداثة الوضعية الغربية) انتقل إلى نقد وضعية التراث في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال. فهذه الدولة المتشكلة حديثاً بدلاً من أن تعمل لتنوير التراث أو لنقده من الداخل وتحريرنا من شحنته القروسطية، راحت تدعّم التتريث والعقل التراثي الماضوي. وهكذا حصدنا كنتيجة لذلك انتشار الحركات الأصولية بعد ثلاثين سنة من الاستقلال. وأركون يدعو لتحرير الدراسات القرآنية من كل ذلك.

(**) بمعنى أن نقد الاستشراق من قبل المثقفين العرب المحدثين كإدوار سعيد وغيره ليس إلا جزءاً من عملية أوسع وأعظم هي: نقد الحداثة، أو انحرافات الحداثة عن مبادئها الأولية التحريرية. وهذا ما يفعله كبار فلاسفة أوروبا حالياً بدءاً من مدرسة فرانكفورت وانتهاء بفوكو وهابرماز ودريدا وآن تورين وبيير بورديو، إلخ. . فالاستشراق جزء لا يتجزأ من هذه الحداثة الوضعية ذات العقلية المنفعية الباردة. . .

المستشرقين «الغربيين» الذين يستمرون في استخدام أدوات ومسلمات العقل التاريخوي والفيلولوجي المتضامن مع العقل العلمويّ:

١ ـ كل المستشرقين (ما عدا استثناءات قليلة جداً لم تترك أي أثر دائم) يزدرون المناقشات المنهجية والقلق الابستمولوجي(*). ولا يهتمون إلاّ بدراسة «الوقائع» المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه وضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه.

٢ ـ هناك نوعان من العلماء المستشرقين: المؤمنون وغير المؤمنين. والمؤمنون يحملون معهم عندما يدرسون التراث الإسلامي ثقافتهم اللاهوتية اليهودية والمسيحية. وأما غير المؤمنين من لاأدريّين أو ملاحدة أو حتى مجرد «علمانيين» فإنهم يطمسون تماماً مسألة المعنى في **الخطاب الديني** أو يتجاهلونها تجاهلاً تاماً. وهكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان ليس بصفتها قواعد حياة وسلوك مُستَبطَنة من قبل كل مؤمن، وإنما بصفتها تركيبات نفسية ـ لغوية، واجتماعية، وتاريخية(**). هكذا نجد أن القضية المركزية لمسألة «الحقيقة» قد أُخليت تماماً من قبل الدراسة «العلمية» للقرآن. ومعلوم أنه نص يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تقديم المعيار الوحيد، والمطلق، والمقدس **للحقيقة** الكلية العليا بصفتها الكائن الحقيقي، والواقع الحقيقي، والشريعة الحقيقية (أو **الحق** في لغة القرآن). هكذا نجد أن هذه المسألة المركزية بالنسبة للعقل الديني، كما للعقل الفلسفي الأكثر نقديةً وتقدماً، تُهمَل من قبل هؤلاء الباحثين الأشاوس(***). إن مبرر وجود

(*) ولكن هؤلاء المستشرقين يردون على أركون قائلين بأنه لا يكفّ عن التنظير دون أن يقدم أي دراسة عملية محسوسة لدعم برامجه التنظيرية! وقد أصبح بعض المثقفين العرب يرددون نفس التهمة للتقليل من أهمية فكر أركون. ويرد عليهم هو قائلاً بأن الباحث لا ينبغي أن يكتفي بتجميع المعلومات عن الموضوع المدروس، وإنما ينبغي أن يفكّك هذه المعلومات ويستخلص النتائج العامة منها. ولذلك طرح أخيراً مصطلح الباحث ـ المفكر وليس الباحث فقط.

(**) الإيمان هو تركيبة نفسية أولاً، ذو انعكاسات اجتماعية وتاريخية واضحة ويستخدم اللغة البشرية للتعبير عن نفسه. وبالتالي فحتى لو كان الباحث ملحداً فإنه ينبغي عليه أن يأخذ مسألة الإيمان بعين الاعتبار، لا أن يحتقرها ويزدريها. ولكن الباحث الوضعي يقول لك بأن الإيمان ليس واقعة محسوسة يمكن القبض عليها لكي ندرسها. ونحن لا نهتم إلا بالوقائع المحسوسة. وهكذا لا يستطيع أن يفهم التجربة الدينية بكل أبعادها. إنه يختزلها.

(***) قلنا بأن الباحث الوضعي (أي المستشرق الكلاسيكي) يهمل كل ما ليس واقعة محسوسة يمكن القبض عليها قبض اليد. وبما أن الإيمان شيء روحي أو نفسي، فإنه لا يعترف =

النص الديني أو غايته القصوى تكمن في النصّ على هذه الحقيقة كما تشهد على ذلك كل تركيباته البلاغية واللغوية. إنه يهدف إلى تقديم هذا المعيار الوحيد للحقيقة إلى متلقّيه المباشرين في زمن النبي، ثم من بعدهم إلى أجيال المؤمنين المتلاحقة عبر التاريخ. لا ريب في أن هذا **الحق** القرآني قد شهد منذ تجلّيه الأولي بين عامي ٦١٠ ـ ٦٣٢م وحتى يومنا هذا توسعات أو انتشارات(*) يمكن لعلم التاريخ وعلم الاجتماع الثقافي أن يشرحاهما لنا عن طريق الدراسة العلمية الدقيقة.

إني لا أدعو العلماء المستشرقين إلى أن يكشفوا لنا عن **المعنى الصحيح** أو الحقيقي لنصوص معاشة من قبل المؤمنين وكأنها «مقدسة» أو «موحى بها». إني لا أطلب منهم أن يبلوروا اليقينيات التي تتماشى مع عمليات التقديس، والتعالي، والأنطولوجيا، والروحانيات، إلخ... إني لا أطلب منهم أن يبلوروا هذه اليقينيات على غرار (أو على أثر) الأنظمة الكبرى للفكر اللاهوتي والفلسفي والتشريعي والتأريخي الموروث عن فترة القرون الوسطى. لا، إني لا أطلب منهم شيئاً من هذا القبيل(**).

= بوجوده. يضاف إلى ذلك أن الباحث الوضعي يكتفي بتجميع المعلومات عن الموضوع المدروس ويرفض أن يذهب إلى أبعد من ذلك. بمعنى أنه يرفض الانخراط الابستمولوجي بحجة أنه تنظير لا طائل تحته!...

(*) بمعنى أن الإسلام قد انتشر في بلدان عديدة ومختلفة جداً من حيث لغاتها وتقاليدها السابقة على الإسلام. فالرسالة القرآنية وصلت إلى أندونيسيا، والهند، والباكستان، وأفريقيا السوداء ولا تزال تكسب الأنصار الجدد عن طريق الاعتناق. وينبغي على علم التاريخ وعلم الاجتماع أن يشرحا لنا كيفية انتشار الرسالة القرآنية في كل بلد، أو كيفية تجسُّدها في الأوساط والبيئات الأكثر تنوعاً. فهناك «إسلامات» بقدر ما هناك من أوساط مختلفة.

(*) هنا يردّ أركون على بعض المستشرقين الوضعيين الذين اتهموه بأنه أصولي في نهاية المطاف، أو في أعماق نفسه!... لكأنه يريد أن يقضي على العلمانية ويعيد الدين إلى الساحة الأوروبية من جديد. هذا ما فهموه بعد قضية سلمان رشدي والموقف الذي اتخذه منها على صفحات جريدة «اللوموند». ولكن أركون يسخر من هذا الفهم لكتاباته ويستغربه كل الاستغراب. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإنه لا يطالب المستشرق بالكشف عن المعنى الصحيح للقرآن والنصوص التأسيسية الأخرى لسبب بسيط: هو أنها متعددة المعاني وليست ذات معنى واحدٍ. ولكن المستشرق المتربّي على المنهجية الفيلولوجية يعتقد أن للنص معنىً واحداً فقط...

فمهمة الباحث تكمن في **أَشْكَلَة**(*) كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيَّة والتي تنتج بدون تمييز **المعنى وآثار المعنى**. هنا يكمن التفريق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث. وهذا التفريق يحيلنا إلى مشاكل عديدة لم تُطرَح أبداً في السابق، أو طرحت بشكل سيِّئ أو لم تُلحَظ حتى الآن إلاّ بالكاد. ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأناجيل). فالمقارنة هي أساس النظر والفهم. ونلاحظ أن فعالية الروح البشرية تبلغ ذروتها في هذه النصوص الدينية العليا كلها(**). إنها تبدو أقرب ما تكون إلى طوباويتها، وآمالها المتكررة وغير المشبعة، ونضالاتها الجاهدة من أجل انحسار (أو تراجع) حدود عبوديتها والتوصل إلى الممارسة الكاملة «لإرادتها في المعرفة» بالإضافة إلى حريتها النقدية والخلاّقة. نعم إنه لتوجد في النص القرآني وتوسعاته التاريخية الهائلة مادة حقيقية من أجل امتحان مقدرة العقل على فكّ ألغاز منتجاته الخاصة.

إني إذ أصوغ هذه الصورة الطوباوية لا أنسى أن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار(***). وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية/

(*) مصطلح الأشكلة (problématisation) يعني نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد. وهذه العملية النقدية ينبغي أن تُطبَّق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية. فكل نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر. ولكنه ينتج أيضاً آثار المعنى: أي الآثار السلبية والإيديولوجية المرافقة حتماً لكل معنى. وليس من السهل التفريق بين المعنى/ وآثار المعنى...

(**) بمعنى أن النصوص الكبرى كالتوراة والأناجيل والقرآن تمثل ذروة الذرى التي يمكن أن تصل إليها الروح البشرية في مواجهة الحياة، والأمل، والموت، والمصير الأخروي. إنها تعبّر عن عمق أعماق الإنسان وحنينه إلى الخلود والكينونة. ولهذا السبب فلا تزال صامدة حتى الآن. نقول ذلك على الرغم من انحسار الأناجيل عن سطح المجتمعات الأوروبية بعد انتصار الحداثة. ولكن الأناجيل لا تزال تقرأ أيضاً في عصر الحداثة، بل وتقرأ بعيون جديدة: أي على ضوء هموم الإنسان المعاصر...

(***) المقصود بالدراسات التوراتية والإنجيلية تطبيق منهجية النقد التاريخي على العهد القديم والعهد الجديد في أوروبا منذ ثلاثمائة سنة على الأقل. هكذا حظيت كتب المسيحيين بمسح تاريخي شامل، في حين أن تطبيق ذات المنهجية على القرآن لا يزال حديث العهد (ولولا جهود كبار المستشرقين في هذا المجال لكانت معدومة تماماً).

والمجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية. ولم تحلّ محله أية مرجعية أخرى حتى الآن. إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصح وما هو الخطأ، ما هو الحق وما هو الشرعي وما هو القانوني وما هي القيمة، إلخ... نحن نعلم أن الإسلام السياسي الحالي يرفض الغرب بكل عنف وغضب حانق. فما هو الرهان الحقيقي لهذا الرفض العنيف؟ إنه لا يكمن في رغبة الحركات الأصولية في الوصول إلى سلطة هشّة وعابرة هنا أو هناك، بقدر ما يكمن في خوفها أو حتى هلعها من التقدم الذي يحققه النموذج الدنيوي (أو العلماني) في المجتمعات العربية والإسلامية(*). وهذا النموذج يقدّم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي. وسوف يؤدي تقدم هذا النموذج، على المدى البعيد، إلى إلغاء النموذج «الإلهي» لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث. إني إذ أقول ذلك أريد منذ الآن أن أربط بين مسألة القرآن وبين مسألة القطب التاريخي للحداثة من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيداً والخاص بالظاهرة الدينية من جهة أخرى. قلت أكثر تعقيداً لأنه مُستَلحق ومُحتقَر في آن معاً.

إن هذا المعطى يبدو حاسماً من أجل إضاءة استراتيجيتنا في التدخل العلمي حول القرآن ومن أجل هداية أو قيادة المنهجية التربوية للباحث المفكر. كانت سنوات النضال من أجل الحصول على الاستقلال السياسي قد دارت بين عامي (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) تقريباً. وفي تلك الفترة كنا نأمل بأن الانفتاح على النقد التاريخي الحديث الذي تجلّى أثناء عصر النهضة (١٨٣٠ ـ ١٩٤٠) في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا سوف يمتد لكي يشمل موضوعات محرَّمة كالدراسات القرآنية مثلاً. وهي دراسات تشتمل على المجالات التي خُلع عليها التقديس لاحقاً كالقانون المُستَلحق من قبل الشريعة، وكتب الحديث التي رُفعت إلى مرتبة **الأصول**(**) منذ أن كان الشافعي قد قام بتدخله المعروف (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م).

(*) الإسلام التقليدي المحافظ والحركات الأصولية كلها مرعوبة من تطبيق المنهج التاريخي على التراث الديني الإسلامي. وهي تحاول تأخيره بكل وسيلة ممكنة. وذلك لأنها تعرف أنه سوف يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى تحرر الناس من هيبة رجال الدين وسيطرتهم على العقول. كما أنه سيؤدي إلى علمنة المجتمع والمؤسسات السياسية والتعليمية وغيرها. وهذا ما تخشاه أشد الخشية.

(**) رفع الحديث النبوي إلى مرتبة أصول الدين (أي إلى مرتبة القرآن تقريباً) مع لحظة =

ولكن الذي حصل هو العكس تماماً! فاللحظة التاريخية التي دشّنتها «الثورة الإسلامية» في إيران عام ١٩٧٩ والتي عمّقتها وعمّمتها الحركات الأصولية الأخرى في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي راحت تلهب أو تنعش من جديد ذلك البعد العتيق والقديم للعنف والتقديس. راحت تنشّطه من جديد في تلك الإضبارة المعقّدة والشائكة للدراسات القرآنية. وهي إضبارة لم تُستكشَف بعد إلا قليلاً أو بشكل سيئ. وهذا البعد العتيق **للعنف والتقديس** تستخدمه (أو تجيّشه) الحركات الأصولية الحالية ضد حضارةِ نزعِ السحرِ والفتنةِ عن وجه العالم، ضد حضارة نزع التقديس عن الأشياء، ضد حضارة السيطرة العلمية على كل مستويات الواقع(*). إن ما ينبغي على الباحث المفكر أن يهتم به من أجل إغناء إشكالية العلوم الاجتماعية وتجذير نقدها في كل الاتجاهات بما فيها اتجاه نقد الحداثة هو التالي: إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما ندعوه **بالمخيال الديني**. هذا هو الشيء الذي ينبغي أن يتركز عليه التحليل والاهتمام لفهم ما يجري حالياً. لماذا أقول ذلك؟ لماذا ألحّ على هذه النقطة؟ لأن المسلّمات الضمنية للاشتراكية العلمية على الطريقة الشيوعية السوفييتية، وكذلك المسلمات الضمنية للعلمانوية الفرنسية المتطرفة توهمتا بأنه يمكن القضاء كلياً على المخيال الديني عن طريق تدريس الإلحاد الرسمي فيما يخص الأولى، أو عن طريق حذف الظاهرة الدينية من برامج التدريس الثانوية والجامعية فيما يخص الثانية. وقد حُذِفت من قبل الدولة التي أعلنت عن نفسها وبنفسها أنها «حيادية». إن العلوم الاجتماعية إذ قبلت بأن تشتغل في ظل هذه المسلمات قد ساهمت في تغذية الحرب المتكررة بين القوى التي تشكل الأغلبية سوسيولوجياً (أي قوى

= الشافعي، أي بعد مائتي سنة على ظهور الإسلام، وليس منذ البداية كما يتوهم عموم المسلمين. وأما القانون المُستلحَق من قبل الشريعة فالمقصود به أن القانون الإسلامي خلع عليه التقديس بعد أن خلعت عليه المشروعية القرآنية، في حين أن البشر هم الذين بلوروه. ولكن قُدّس عن طريق الاستلحاق.

(*) يقصد أركون أننا كنا نتوقع نزع التقديس عن الأشياء بعد الاستقلال وانخراط المجتمعات الإسلامية من عربية أو غير عربية في حركة تحرُرية فكرية. ولكن الذي حصل هو العكس تماماً. فقد جاءت الحركات الأصولية لكي تزيد التقديس قداسةً أو قتامةً وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول. نقول ذلك في حين أن مسيرة الحداثة في الغرب كانت تنحو دائماً في اتجاه المزيد من نزع التقديس حتى لم يعد هناك من مقدس يحترمه أحد في عصر الحداثة المتقدمة!...

القداسة والتقديس)[*]، وبين قوى «التنوير» المحرِّرة بدون شك ولكن الميَّالة إلى الهيمنة أيضاً. بل إنها لم تغذّ هذه الحرب فقط وإنما خلعت المشروعية عليها. قلت عن قوى التنوير بأنها مهيمنة أو ميّالة إلى الهيمنة لأنها تستمر في نشر حقائقها البراغماتية في الوقت الذي ترفض فيه أن تفكر فلسفياً بما أدعوه: كل ما لا يُطَاق ولا يُحتَمل في العلاقات بين البشر والثقافات والحضارات (أنظر بهذا الصدد دراستي: العلوم الاجتماعية على محك الإسلام أو أمام تحدياته، المنشورة في كتابي **نوافذ على الإسلام**، الطبعة الثالثة، باريس، ١٩٩٨)[**].

إن المسلمين يتصرفون اليوم كما تصرف المسيحيون الأوروبيون بالأمس أثناء الأزمة الحداثية[***] التي حصلت في القرن التاسع عشر. أقصد بذلك ردود فعلهم الهائجة تجاه البحوث الاستشراقية القديمة الخاضعة للمنهجية الوضعية التاريخوية والفيلولوجية المتطرفة التي لم تُلْقِ سلاحها بعد. كما ويقومون بردود فعل سلبية ضد البحوث الاستشراقية الحديثة المتحررة نسبياً من مسلمات هذا العلم المغرور بل وحتى غير المتسامح أو المتعصب. إن الباحثين «الخُلَّص» أو الصِّرْف يرفضون مناقشة هذا الصراع بحجة عدم رغبتهم في الخلط بين أشياء مختلفة. أقول ذلك على الرغم من أن هذا الصراع غني بالدروس والتطبيقات العملية من أجل التجذير الابستمولوجي للعلوم الاجتماعية أي من أجل جعلها

(*) قوى القداسة والتقديس لا تشكل الأغلبية سوسيولوجياً إلا في المجتمعات العربية والإسلامية. وأما في المجتمعات الأوروبية فإن العكس هو الصحيح. لقد تقلّصت القوى الدينية إلى حد كبير بفعل عوامل الحداثة والعلمنة.

(**) هذه الدراسة متضمّنة هنا في نسختها العربية. يعيب أركون على قوى التنوير أو الحداثة الغربية أنها لا تهتم بمسألة الروح أو المعنى وإنما فقط بالأشياء المادية الاستهلاكية ذات المردودية الاقتصادية. فعقلانيتها عقلانية ذرائعية أكثر مما هي إنسانية أو فلسفية. وبالتالي فلا تطرح مسألة معنى الوجود، أو الغاية منه، وبقية الأسئلة الميتافيزيقية والروحية. ومن المعلوم أن العقل الوضعي ـ وريث عقل التنوير ـ قد احتقر كل ما هو روحي أو ميتافيزيقي.

(***) كان بطل الأزمة الحداثية في فرنسا هو الأب ألفريد لوازي. ومن المعلوم أن هذه الأزمة اندلعت نتيجة حصول التناقض أو الصدام بين اللاهوت المسيحي القروسطي/ وبين الأفكار الحديثة التي انتشرت بسرعة في كل أنحاء أوروبا في القرن التاسع عشر. وقد حاول الأب لوازي، وهو عالم دين مسيحي كبير، أن يطبق المنهجية التاريخية على الكتاب المقدس فعزلوه وطردوه من الكنيسة بعد جدالات حامية. ثم أطلق البابا فتواه الشهيرة بإدانة الحداثة وشرورها عام ١٩٠٧.

أكثر عمقاً من الناحية الابستمولوجية. وأقصد بذلك هنا الصراع الحاصل بين العقل العلمي الذي يشهد توسعاً كبيراً، وبين العقل الديني المهزوم فكرياً والمُقلَّص إلى حالة دفاعية ولكن المتكرر العودة من الناحية التاريخية(*). إن الباحثين «الصِّرْف» يرفضون الاهتمام بالمحاجة اللاهوتية، حتى الشعبية منها، ويرفضون دمجها داخل برنامج واسع للبحث العلمي والتحري الاستكشافي. وأقصد به البرنامج الهادف إلى تشكيل **ابستمولوجيا تاريخية**(**) تستوعب كل منتوجات العقل. ويمكن أن ندرس داخل هذه الابستمولوجيا العلاقات التفاعلية المتبادلة بين العقل الديني، والعقل الفلسفي، والعقل العلمي. بل إن الباحثين «الصِّرْف» لا يرفضون ذلك فقط وإنما يتجاهلون حتى ذلك المقترح الهادف إلى دعوتهم للتعاون مع **الباحث المفكر**. لماذا يرفضون التعاون معه؟ لأنهم لا ينظرون إليه كباحث علمي صارم بقدر ما يعتبرونه منظِّراً تجريدياً ينطلق من بعض المعطيات المختارة أو المجمَّعة من هنا وهناك (وهذا ما يحصل غالباً في الواقع، وينبغي أن نعترف بذلك). ولكن هذا الأمر لا ينبغي أن يُتَّخذ كذريعة لرفض كل تنظير أو تفلسف حول المعطيات المتجمعة(***). والمقصود بالباحث العلمي الصارم ذلك

(*) هذا الكلام ينطبق على الساحة الأوروبية، لا على الساحة العربية أو الإسلامية. فالعقل الديني لا يزال هو المهيمن عندنا، والعقل العلمي أو الفلسفي هو المهزوم أو الذي يعيش حالة دفاعية. هكذا نجد أن الوضع معكوس تماماً في كلتا الجهتين. يقصد أركون بالباحثين الصِّرْف الباحثين الوضعيين بشكل بحت: أي الذين يرفضون الاهتمام بمسائل اللاهوت الديني باعتبار أنها من مخلَّفات الماضي.

(**) بما أن العقل الديني سيطر على البشرية الأوروبية طيلة قرون وقرون فإننا لا نفهم لماذا لا ندرسه ونهتم به من ناحية تاريخية كما ندرس العقل العلمي والعقل الفلسفي!.. غريبٌ أمر الباحثين الأوروبيين: كل شيء له علاقة بالدين يعتبر رجعياً ويُرمَى في سلة المهملات... لذلك يجد أركون نفسه مرتاحاً مع علماء اللاهوت البروتستانتي والكاثوليكي أكثر مما هو مرتاح مع هؤلاء الباحثين الوضعيين الذين يملأون الجامعات. أو قل إنه يتردد بين هؤلاء وأولئك، مع العالم الذي يوجد فيه الله، والعالم الذي غاب عنه الله...

(***) هذه نقطة منهجية أساسية لدى أركون. وهنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بينه وبين المستشرقين بشكل عام. فهم يقولون بأن التنظير ليس من شأننا، نحن علماء نهتم بتجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع المدروس، وكفى. ثم يتهمون أركون بإضاعة وقته في التنظير بدلاً من تقديم الدراسات المفصَّلة أو العملية عن المواضيع المطروحة. والواقع أنهم يظلمونه. فهو يقدم هذه الدراسات ولكن من خلال المنظور الابستمولوجي الواسع الذي يبلوره هنا.

الباحث الذي يهتم بجمع الوقائع الثابتة ويمحّصها ويحقّقها وبخاصة في المجال الديني. ولكن هذا لا يكفي. وإنما ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنتربولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردي والوصفي والتصنيفي كان قد تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنّفها داخل الفعالية الدوغمائية للعقل(*). إن الكتاب الضخم الذي نشره جوزيف فان ايس مؤخراً يكشف عن كل الكنوز التي كنا محرومين منها وعن تلك التي سوف تفلت من أيدينا لفترة طويلة مقبلة، إن لم يكن إلى الأبد.

إن تاريخ الأديان يحتل مكانة هامشية تقريباً داخل تصنيفة العلوم المعاصرة. وهو يقع تحت أنظار المراقبة الصارمة لجهتين متضادتين: جهة السلطات العقائدية اللاهوتية الحارسة للأرثوذكسية، وجهة الدول العلمانية، بَطَلَة «الحياد» السياسي(**) الذي لم يُفكَّر فيه بعد فلسفياً وأنتربولوجياً.

ولهذا السبب فإن تاريخ الأديان يظل غير واثق من أرضيته (أو من مجاله الخاص) لأنه يطفح على مجالات أخرى أو أرضيات أخرى. كما أنه غير واثق من رهاناته التي تنطوي على ما لا يُرَى، ما لا يُمَسّ، وما لا يسمَّى. كما وتنطوي على الخارق للطبيعة، على العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب، على سر الأسرار، على المقدس، على القديس، على الأمل، على الحب، على العنف... كما أنه غير

(*) بمعنى أن المنهجية الاستشراقية الوضعية تجهل كل التجديد المنهجي الذي أبدعته هذه العلوم الإنسانية الحديثة التي كانت رائدتها مدرسة الحوليات الفرنسية. نقول ذلك ونحن نعلم حجم الثورة التي قامت بها هذه المدرسة على منهجية القرن التاسع عشر، التاريخوية والفيلولوجية. ففي رأي أركون أن المنهجية الفيلولوجية مفيدة جداً إذا ما اعتبرت كمرحلة أولى من مراحل الدراسة ولكن ليس كل الدراسة. فبعد تجميع المعلومات الدقيقة عن موضوع ما وتمحيصها وغربلتها تجيء مرحلة استثمارها واستخلاص النتائج العامة منها. وهذه المرحلة تتطلب استخدام منهجية جديدة هي: منهجية علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنتربولوجيا التاريخية.

(**) بمعنى أن الدول العلمانية تشتبه به لأنه قد يعيد الدين أو رجال الدين إلى الساحة العامة للمجتمع بعد أن طردوا منها على أثر تأسيس النظام العلماني. وأما في الدول الإسلامية فإن كليات الشريعة والأزهر والنجف ورجال الدين بشكل عام يشتبهون بتاريخ الأديان لأنه قد يؤدي إلى نزع القدسية عن الدين، أو عن المؤسسات أو عن الأشياء بشكل عام. إنهم يخافون منه على امتيازاتهم المادية والمعنوية داخل المجتمع. وهي امتيازات ليست بالقليلة.

واثق من أدواته وأطره التحليلية وعلاقاته الضرورية مع علوم أخرى لا تزال هي أيضاً في مرحلة البداية وتلمُّس الطريق. هناك حقيقة أخرى نادراً ما يتحدث عنها أحد فيما يخص تاريخ الأديان ألا وهي: إن الاختصاصيين يكتبون لزملائهم فقط وطبقاً للمقاييس الأكاديمية التي سيحاكمون على أساسها فيدخلون في السلك الأكاديمي أو يُستبعَدون منه. وقل الأمر ذاته عن اللاهوتيين. فهم أيضاً مضطرون لممارسة الرقابة الذاتية على أنفسهم لكي يحظوا **بالرخصة** من قبل السلطات العقائدية للدين(*). وفي كل الحالات نلاحظ أن الجماهير الشعبية تظل منغلقة داخل الثقافة الشعبية وحدها. وبالتالي فإن العلماء والباحثين لا يهتمون بها أو لا يفكرون فيها عندما يكتبون على الرغم من أنها المعنيّة الأولى بهذه البحوث بصفتها تشكل جماهير المستهلكين الأكثر عدداً والأكثر اقتناعاً بنظام العقائد الإيمانية/ واللاعقائد الخاضعة للبحث العلمي. والواقع أن النخبة القروسطية في الماضي (أي **الخاصة**) كانت تمارس نفس الموقف تجاه **العامة**. وكانت تدعو بشكل صريح إلى إبقاء العوام بمنأى عن المناقشات العلمية(**). وأما علماء اليوم فيتركون لمبسِّطي نظرياتهم الذين يعاملونهم بازدراء مهمة نقل أفكارهم إلى الجمهور العريض. إنهم ينقلون له بعض أفكار هذه النظريات العلمية الكبرى الشديدة التخصص والتعقيد بعد أن يبسِّطوها له. ولكننا نعلم أن جوهر الدين هو أن يكون مصدر الاستلهام والأمل والشرعية لكل الناس، وبالدرجة الأولى لأولئك الذين لم يتلقّوا التعليم الضروري لكي يفكروا بأنفسهم. وفيما يخص حالة العالم

(*) المقصود أن علماء اللاهوت المجدّدين يخشون من رد فعل الفاتيكان فيمارسون الرقابة الذاتية على أنفسهم. وأما أساتذة الجامعات فيخشون من هيبة السلطات الأكاديمية التي قد تؤخر ترفيعهم أو تعيينهم إذا لم يلتزموا بالقواعد الأكاديمية الرسمية في البحث أو إذا ما حاولوا الخروج عليها. هكذا نجد أن الرقابة موجودة في كلتا الحالتين: الدينية والدنيوية. هذا فيما يخص الجهة الأروبية، أما عن الجهة الإسلامية فحدث ولا حرج. فالرقابة هناك تشلّ الأذهان والعقول...

(**) يشير أركون هنا ضمناً إلى كتاب الغزالي: **إلجام العوامّ عن علم الكلام** (من جملة كتب أخرى بالطبع). وأما فيما يخص الباحثين الأكاديميين المعاصرين فنلاحظ أنهم يؤيِّدون نفس الموقف تجاه الجماهير الشعبية. فهم يكتبون بلغة اختصاصية ومصطلحية صعبة لا يفهمها إلا زملاؤهم من الاختصاصيين الآخرين. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه البحوث تهدف إلى تحرير التراث الديني من انغلاقاته المزمنة والطويلة. وبالتالي فينبغي أن تصل إلى الجماهير العريضة بأي شكل من أجل تحريرها.

الإسلامي المعاصر فإن هذه الملاحظة أو هذا الوضع يضغط بكل ثقله على الدراسات القرآنية بشكل خاص(*).

كيف نقرأ القرآن اليوم

لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن(**). إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية ـ الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمِست وكُبِتت ونُسِيت من قبل التراث التقويّ الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصّانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أي منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخة اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانية. وهذه العمليات حبَّذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية. وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسُّع ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي **بالقرآن** أو الكتاب السماوي: أو **الكتاب** بكل بساطة(***). وهو القرآن المتلوّ بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام

(*) يقصد أركون أن هذا الوضع السلبي يضغط على الجمهور الإسلامي أكثر مما يضغط على الجمهور الأوروبي. لماذا؟ لأنه توجد في أوروبا كتب تبسيطية توضح للجمهور العريض أعقد النظريات وآخر مستجدات البحث العلمي عن الدين المسيحي أو الظاهرة الدينية بشكل عام. أما في الجهة الإسلامية فلا توجد دراسات أكاديمية موثوقة عن القرآن مثلما توجد ذات الدراسات عن الإنجيل. وإذا ما وجدت في اللغات الاستشراقية فلا أحد يجرؤ على ترجمتها وتبسيطها لكي يفهمها الجمهور الإسلامي المثقف.

(**) كلمة قرآن مشحونة لاهوتياً إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها. فهي تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤل عليها. فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية، أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية. ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقاً التحرُّر من الهيبة اللاهوتية الهائلة. عندئذ، وعندئذ فقط، نستطيع أن نرى القرآن في مادّيته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية...

(***) من الواضح أن أركون يفرق هنا بين حالتين: حالة القرآن في زمن النبي عندما كان لا يزال نصاً شفهياً، وحالته فيما بعد عندما تحول إلى نص مكتوب. وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائماً بحذافيرها. ويبدو أن تشكُّل =

حفل أو مستمعين معينين. لنسمّ هذا القرآن إذن **بالخطاب النبوي**: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاءً من التواصل بين **ثلاثة أشخاص قواعدية**: أي ضمير المتكلم الذي أَلّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفّظ به لأول مرة. (أي ضمير المُخاطَب الأول = النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجّه إليه الخطاب (أي **الناس**). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة(*). وهي جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف. وكان أعضاء الجماعة كلهم متساوين وأحراراً فيما يخص عملية **الاستقبال**: أي استقبال الخطاب الصادر من فم النبي. كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس **الحالة الاستقبالية للخطاب النبوي**. كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة. وكانوا أحراراً بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي ومباشر وفوري على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو طلب الإيضاح والاستيضاح(**). سوف نعود فيما بعد إلى الأهمية الحاسمة لهذه التحليل النفسي ـ الاجتماعي ـ اللغوي لما سوف أدعوه منذ الآن فصاعداً **بالخطاب النبوي**. (سوف أبرّر فيما بعد هذا النعت: «النبوي» الذي احتجّ عليه بعنف السامعون الأوائل لهذا الخطاب وذلك طبقاً للمثل القائل: لا نبيّ في قومه). ينبغي أن نسجل هنا ما يلي: إن كل العلم الاستشراقي كان محصوراً بالتأريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق استخدام المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرف ومعاجم ودراسة تركيب الجملة، إلخ... وكان محصوراً بالمنهجية التاريخية التقليدية التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كانت تحصر عملها بسرد الوقائع كما هي الواحدة بعد الأخرى أو الكشف عنها

= طبقة رجال الدين فيما بعد كان ضرورياً من أجل نساخة القرآن وتعليمه للناس. وهكذا قويت هيبتهم في المجتمع فكرياً وسياسياً، وهذا أمر طبيعي.

(*) ولكن الناس أصبحوا فيما بعد كل المسلمين وفي مختلف البلدان. نلاحظ أن أركون يلحّ على التحليل اللغوي في البداية لكي يكشف النقاب عن التركيبة الداخلية للنص القرآني. ولكنه سوف ينتقل فيما بعد إلى الدراسة الاجتماعية والتاريخية للنص: أي إلى ربطه بمشروطيته التاريخية وظروفه الأولى.

(**) لم يكن العرب القرشيون في زمن الدعوة الأول كلهم موافقين كما هو معلوم. فبعضهم كان يطلب المعجزات من محمد لكي يصدق به كنبي، وبعضهم كان يتهمه بأنه شاعر أو مجنون، وبعضهم آمن برسالته منذ البداية. وإذن فردود الفعل كانت مختلفة أو متفاوتة.

والتحقُّق منها. ولكن العلم الاستشراقي كان يجهل المفاهيم التالية: **بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة** كما شرحها عالم الألسنيات إميل بنفينيست(*)، ومفهوم **ظرف الخطاب** الذي تحدث عنه أو بلوره پ. زمبتور(**) أثناء دراسته للأدب القروسطي تحت اسم الظاهرة الشفهية المقلَّدة حرفياً للظاهرة الكتابية، ومفهوم **القوى المهيمنة والقوى المهمَّشة** الذي يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية/ والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية/ والمعرفة التاريخية النقدية، ثم العصبيات الشغَّالة والكائنة بين **تشكيلة الدولة المركزية**، ثم **الكتابة**، و**الثقافة الفصحى أو العالِمة**، ثم رجال الدين الذين ينتجونها ويسيّرون أمورها، ثم **الأرثوذكسية الدينية الرسمية**(***). وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية ـ التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدلياً بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعي العام، أي في مكة والمدينة زمن انبثاق **الظاهرة القرآنية**(****)، أو في مجتمعات الدول القومية الحديثة السائدة اليوم. ونقصد بالقوى الأربع الأخرى المضادة للقوى الأربع الأولى أو الواقعة في صراع جدلي معها ما يلي: المجتمعات المجزَّأة، سيادة الحالة الشفهية فيها، سيادة الثقافة المدعوة شعبية والتي انحطت إلى ثقافة شعبوية ديماغوجية في العواصم الإسلامية أو العربية

(*) إميل بنفينيست: عالم ألسنيات فرنسي كبير. ولد في مدينة حلب بسوريا عام ١٩٠٢ ومات في باريس عام ١٩٧٦. جمع مقالاته النظرية الأساسية في كتاب بعنوان: **مسائل في علم الألسنيات العامة**.

- Emile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.

(**) بول زمتور: باحث فرنسي معاصر مختص بتطبيق علم الألسنيات على دراسة الخطاب الأدبي بشكل عام. من أهم كتبه: **مقالة في الأسلوبيات القروسطية**، ١٩٧٢.

- Paul Zumthor: *Essai de poétique médiévale*, Seuil, 1972.

(***) يشير أركون هنا إلى ذلك التقسيم الشهير في المغرب الأقصى بين منطقة المخزن/ ومنطقة السيبة. والأولى هي تلك التي تسيطر عليها الدولة المركزية وتنتشر فيها ظاهرة الكتابة، ثم الثقافة الفصحى أو اللغة الفصحى، ثم الأرثوذكسية الدينية الرسمية. وأما الثانية فهي بلاد العصيان لأنها خارجة عن نطاق السلطة المركزية ولأنها تعيش على الحالة الشفهية والثقافة الشعبية وتشذّ عن الأرثوذكسية الدينية. وهي عموماً تشمل المناطق النائية والبوادي والجبال الوعرة، وعموماً كل ما هو بعيد عن المركز. وهذا الوضع لا ينطبق فقط على المغرب الأقصى..

(****) بمعنى أن هذه الظاهرة مستمرة في البلدان العربية أو الإسلامية منذ ظهور الإسلام وحتى يومنا هذا. وإن تكن قد طرأت عليها تعديلات مهمة في السنوات الثلاثين الأخيرة.

الكبرى، ثم هيمنة **الشذوذ عن الأرثوذكسية الدينية** عليها. هكذا يجد القارىء أني قدمت له ترسانة من المفاهيم والمصطلحات لشرح الوضع بدقة. وأملي هو أن يتيح له ذلك فهم ما يجري (أو ما جرى) في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام أياً تكن. إن هذا الجهاز المفهومي يتيح لنا أن نحلّل وأن نفهم كل المستويات اللغوية والاجتماعية والأنتربولوجية وكذلك كل الفترات التاريخية الخاصة بكيفية اشتغال الخطاب القرآني. وسوف أبرهن على ذلك من خلال قراءتي لسورة التوبة(*).

ولكن لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته. فالعدل أو الإنصاف يفرض علينا ذلك. ولذا فإني أحيّي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزين، وهوبير غريم، وتيودور نولدكه، وفريدريك شوالي، وڤون ج. بيرغستراسير، وأو. بريتزل، وإ. غولدزيهر، وتور أندري، وأ. غيوم، وأ. جيفري، وم. برافمان(**). كما وينبغي أن نحيّي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور. بيل، ووليام مونتغمري واط، وجون بيرتون، وجون وانزبروغ، وأ. ت. ويلش، ويو. روبان(***)، إلخ... نلاحظ من خلال تعداد هذه الأسماء أن عدد الباحثين المهمين على مدار قرن واحد يبدو قليلاً. نقول ذلك وبخاصة أن الأمر يتعلق بمجال معرفي غني جداً وحاسم كمجال الدراسات القرآنية. وتشهد على قلة الباحثين الببليوغرافيات النقدية (أو الفهارس النقدية)(****). وأما الجيل

(*) وهي القراءة التي يعد بها أركون منذ فترة من أجل شرح العلاقات الكائنة بين ثلاثة مفاهيم أساسية: العنف، التقديس، الحقيقة. إنها دراسة منتظرة بكل ما للكلمة من معنى لفهم جذور العنف الحاصل حالياً في الكثير من المجتمعات الإسلامية، عربيةً كانت أم غير عربية.

(**) الأسماء المذكورة هي بالحروف الأجنبية ما يلي:

- Julius Welhausen, Hubert Grimme, Theodor Noldeke, Friedrich Schwally, Von G. Bergstrasser et O. Pretzl, I. Goldziher, Tor Andrae, A. Guillaume, A. Jeffery, M. Bravmann.

(***) الأسماء المذكورة هي بالحروف الأجنبية ما يلي:

- Rudi Paret, R. Blachère, Harris Birkeland, R. Bell, W.M. Watt, John Burton, John Wansbrough, A.T. Welch, U. Rubin, etc..

(****) المقصود بالببليوغرافيا النقدية أسماء المراجع المتعلقة بالدراسات القرآنية بعد أن =

الجديد الصاعد حالياً فيبدو واعداً من الناحية العلمية. ولكنه لا يصحح الوضع فيما يخص العدد القليل للباحثين وعزلتهم فالعدد لا يزال قليلاً، أو أقل مما يجب. كما أنه لا يستطيع أن يكون على مستوى ضخامة التحديات والمشاريع التي تتطلب استكشافاً(*)، وكذلك على مستوى المنشورات أو المطبوعات التي تتطلب عملاً وكتابة. سوف أضيف ملاحظتين اثنتين فيما يخص هذه المسألة:

١ ـ إن مسألة العلم الاختزالي، العلموي، الوضعي، بل وحتى المناضل صراحةً باسم نزعة إلحادية لا تعترف بنفسها كخيار ممكن من جملة خيارات أخرى، أقول إن هذه المسألة لا تزال مطروحة بالنسبة لكل ما يخص التاريخ المقارن للأديان وكذلك تحليلها الأنتربولوجي(**). وينبغي أن نذكّر بهذه المسألة وأن نناقشها فيما يخص كل إنتاج علمي عن **الظاهرة الدينية**.

٢ ـ إن صديقي جوزيف ڤان ايس الذي قدم للدراسات الإسلامية عطاء استثنائياً هو، على الرغم من ذلك، أحد المستشرقين الذين يمارسون أكبر رقابة ذاتية على أنفسهم. أقصد بأنه يمارس رقابة ذاتية على نفسه في كل ما يخص المجال المحفوظ أو المخصَّص للإيمان. وقد وصل به الأمر إلى حد خشية إحدى تجليات هذا الإيمان التي أعلنت عن ذاتها وبذاتها أنها «أرثوذكسية» أي «مستقيمة»، وفرضت نفسها كذلك فقط بفضل ثقلها السوسيولوجي أو هيمنتها السياسية(***).

= نُظِّمت بها قوائم مفصَّلة من وجهة نظر نقدية لكشف إيجابياتها وسلبياتها.

(*) يقصد أركون أن القرآن لم يكتشف بعد علمياً أو لم يستثمر علمياً حتى الآن على الرغم من كل الجهود التي بذلها المستشرقون منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. فإذا ما قارنّا الدراسات العلمية والتاريخية المتركزة على الإنجيل، والدراسات المتركزة على القرآن وجدنا الفرق واضحاً جلياً. وبالتالي فينبغي أن ينخرط أكبر عدد ممكن من الباحثين في هذا المجال لسدّ النقص. ولكن المؤسف في الأمر هو أنه يلوم المستشرقين على هذا التقصير، في حين أن المهمة تقع أولاً على كاهل الباحثين المسلمين أو العرب. ولكن هل يجرأون على دراسة القرآن دراسة علمية؟

(**) هنا تكمن نقطة أخرى من نقاط الخلاف بين أركون والاستشراق الوضعي. فهو يعتبر الإلحاد خياراً من جملة خيارات أخرى ممكنة، وهم ـ أي المستشرقون الوضعيون أو الماديون ـ يعتبرونه الخيار الوحيد في عصر الحداثة. وهذا الموقف ينعكس بالضرورة على طريقة تحليل الظاهرة الدينية، وإن تكن المنهجية العلمية في قسمها الأكبر مشتركة.

(***) يقصد أركون بذلك الإسلام السني فهو المهيمن سوسيولوجياً وسياسياً. وبما أن المستشرقين لا يريدون أن يجلبوا لأنفسهم أي مشكلة فإنهم يراعونه أكثر من غيره ويهابونه. وهذا شيء مفهوم إلى حد ما، ولكنه ضار بالدراسة العلمية. فالدراسة =

نعم هذا ما فعله العلامة الكبير فان ايس! ولكننا نعلم أن تفكيك كل أشكال الأرثوذكسية التي خُلِعت عليها أسدال التقديس زوراً وبهتاناً من قبل الفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسياً يشكل إحدى أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية(*). ومع ذلك فإني مضطر هنا، وبكل أسف، لأن أستشهد بإحدى التصريحات الغريبة والمدهشة التي أدلى بها هذا العالم الكبير مؤخراً.

لنستمع إليه يقول (بالإنكليزية):

«كان بإمكاني أن أضرب أمثلة من المعتزلة. ولكن بما أنهم اعتبروا بمثابة الهراطقة من قبل أغلبية المسلمين السنّة فيما بعد، فإنه ينبغي عليّ أن أحسب الحساب لذلك الاعتراض القائل بأنهم غير ممثلين بالنسبة للإسلام(**)... لا ريب في أنه (أي بشر المريسي) كان رجلاً ذكياً ومحترماً، ولكن كما هو عليه الحال فيما يخص المعتزلة، فإني لا أستطيع أو لا أريد أن أقلب وجهة النظر الإسلامية للتاريخ رأساً على عقب. هذا شيء ينبغي على المسلمين أنفسهم أن يقوموا به وليس عليّ أنا».

= العلمية ينبغي أن تنطبق على كل تجليات الإسلام، سواء أكان سنياً، أم شيعياً، أم معتزلياً، إلخ... لا أحد فوق الدراسة العلمية. فأركون يعامل كل تجليات الإسلام على نفس المستوى، وكذلك يفعل مع المسيحية بمذاهبها الثلاثة: الكاثوليكية، فالأرثوذكسية، فالبروتستانتية.

(*) يقصد أركون بالفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسياً «أهل السنّة والجماعة» الذين خلطوا بين نجاحهم السياسي وبين الصحة الدينية أو العقائدية. وهكذا استطاعوا أن يحتكروا مفهوم الإسلام الصحيح (أو الأرثوذكسي = المستقيم) لصالحهم وحدهم، ورموا الآخرين في متاهات الهرطقة أو الزندقة. إن تفكيك هذه العملية وتعريتها أو الكشف عن تاريخيتها يعني نزع البداهة والقدسية عنها. ويعني أيضاً ضرورة معاملة الإسلام السني كغيره من المذاهب الأخرى سواء بسواء. فالشيعة أيضاً يقولون بأنهم يمثلون الإسلام الصحيح، ينبغي ألا ننسى ذلك. في الواقع أن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة في رأي أركون. فكل مذهب يشكل تأويلاً متفرعاً عن القرآن: أي عن الأصل.

(**) بمعنى أن المعتزلة ليسوا مسلمين صحيحين لمجرد أنهم اختلفوا مع إخوانهم المسلمين السنّة! وهذا الموقف من مستشرق كبير كجوزيف فان ايس يضحّي بالعقل وبالانخراط الابستمولوجي في مجال البحث العلمي. ولكن بما أن المستشرق يرفض تفكيك المواقع التقليدية للفكر الإسلامي فإنه يظل سجين هذه المقولات التقليدية الموروثة منذ مئات السنين والراسخة في العقول. من هنا ثورية منهج أركون وخطره على الإسلام التقليدي أياً يكن. في الواقع أن المعتزلة مسلمون مثلهم في ذلك مثل السنّة أو الشيعة أو الخوارج أو غيرهم... بل ويفضلهم البعض على غيرهم بسبب استخدامهم للعقل.

ثم يضيف قائلاً بعدئذ:

«بصفتي مؤرخاً وغير مسلم فإنه لا ينبغي عليّ أن أسأل من هو على صح ومن هو على خطأ... في الواقع أن من يعتقد أن تلاوة القرآن غير مخلوقة يضحّي بالعقل» (انظر دراسة جوزيف ڤان ايس التي تحمل العنوان التالي: **هل هو إلهام لفظي؟ اللغة والوحي في اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي**. قبل أن تكتب هذه الدراسة كانت قد أُلقيت كمحاضرة في الجلسة الكاملة للملتقى السنوي الذي عقدته رابطة دراسات الشرق الأوسط بتاريخ ٢١/ ١١/ ١٩٩٤. وهذا ما يضفي عليها أهمية خاصة. ثم نشرت الدراسة في كتاب جماعي بإشراف ستيفان ويلد عام ١٩٩٦ وذلك بعنوان: «**القرآن كنص**»، ص ١٨٠ ـ ١٨١ ثم ١٨٤ ـ ١٨٥.

لا يتّسع المكان هنا لكي نعلّق على هذين النصين فقط من وجهة نظر الانخراط الابستمولوجي للعقل في المجال المعرفي للدراسات الدينية بشكل عام، والدراسات الإسلامية بشكل خاص. سوف أكتفي هنا بقول ما يلي: إن بقية هذه الدراسة التي أقدمها الآن سوف تقدم للقارىء إضاءات حول انخراطي الابستمولوجي في هذا المجال وطريقتي في فهم الأمور(*).

إن المنظور الذي انطلق منه في البحث العلمي هو التالي: ينبغي أن يكون البحث دائماً مصحوباً بعودة نقدية على الذات، أي على مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع المدروس وتركيباته النظرية وشروحاته وآثار المعنى الناتجة عنه(**). وضمن هذا المنظور الواسع لفهم الأمور فإني أقول بأن القرآن ليس إلاّ

(*) يقصد أركون بالانخراط الابستمولوجي ذهاب الباحث في دراسة موضوعه إلى أقصى مدى ممكن: أي الانخراط المعرفي الكامل وليس الناقص. ولكن المستشرق يخشى ذلك عندما يتحدث عن الشؤون الإسلامية. فهو يقول: هذه شؤون داخلية تخص المسلمين وحدهم، وهم الذين يبتّون فيها وليس أنا. ولكن الانخراط الابستمولوجي يتطلب منه الذهاب في التحليل إلى نهايته، وليس الوقوف في منتصف الطريق كالمتفرج. والواقع أنه لم يتمالك أن انخرط في آخر عبارة عندما قال: «إن من يعتقد أن تلاوة القرآن غير مخلوقة يضحي بالعقل»... فهو هنا يتخذ موقفاً واضحاً لصالح المعتزلة. ولكنه موقف حذر جداً...

(**) يقصد أركون بآثار المعنى الاستخدامات الإيديولوجية للمعنى، وهي استخدامات لا مفر منها ولكن ينبغي تفريقها عن المعنى. والقرآن قدم معنى ما، وهذا المعنى تعرّض للاستخدامات الإيديولوجية أو اللاهوتية فكان أن نشأت المذاهب الإسلامية المختلفة. فكل مذهب أوّله بطريقة ما، وعن هذا التأويل تشكل المذهب. وبما أن القرآن يحتمل =

نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسِّسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسّعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل.

وهنا يطرح سؤالٌ نفسه: ما الذي يميز النصوص الدينية التي ذكرتها عن النصوص الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الواسعة مع تجلياتها في السياقين الإسلامي ثم الأوروبي؟ أو ما الذي يميزها عن نصوص الثورة الفرنسية، أو ثورة تشرين الأول/أكتوبر لعام ١٩١٧ (أنظر بهذا الصدد أعمال فرانسوا فوريه)(*). ولكن من الواضح أنه إذا كنا نلح على ضرورة الاهتمام بالبعد الديني وأخذه بعين الاعتبار لكي نذكّر بمخاطر القراءات الوضعية الاختزالية، فإننا لا نريد أن نقدم أي تنازل للتحديدات الدوغمائية التي يقدمها المؤمنون عن كتاباتهم المقدسة (في الواقع أنها مقدَّسة من قبل البشر ومقدِّسة للأشياء بدورها). إن التركيبات العقائدية الإيمانية التي تهدف إلى تنمية التقى والورع في النفس وتسيير شؤون الرأسمال الرمزي لكل طائفة دينية سوف ننظر لها بصفتها تجليات ثقافية ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولد عن طريق الموقف الإيماني. ولا نهدف إطلاقاً إلى وضعها بمنأى عن الدراسة التاريخية أو التقييم النقدي(**). فنحن سوف نخضع محاجَّات مؤلفيها

= عدة تأويلات ككل كتاب ديني عالي المستوى، فإنه كان لا بد من الاختلاف على تفسيره... وهذا ما حصل للإنجيل أيضاً. فالكتب الدينية ذات لغة مجازية عالية فوّارة بالمعنى...

(*) فرانسوا فوريه (François Furet) مؤرخ فرنسي معاصر اشتهر بدراساته عن الثورة الفرنسية وعن الثورة الشيوعية البلشفية وإدانته لهذه الأخيرة ومغامرتها الحمقاء طيلة أكثر من سبعين سنة حتى سقطت عام ١٩٨٩. ويقصد أركون بهذا المقطع أن هناك خصوصية للنصوص الدينية الكبرى كالتوراة والأناجيل والقرآن ونصوص بوذا بالقياس إلى النصوص الفلسفية الكبرى لأفلاطون وأرسطو. وهذه الخصوصية تكمن في البعد الديني المتعالي. ولكن هناك تشابهاً أيضاً بينها. فكلها تأسيسية، وكلها دشّنت مرحلة ما من مراحل التاريخ.

(**) هنا يردّ أركون على المستشرقين الوضعيين الذين يتهمونه بأنه يريد أن يقدم تنازلات كبيرة للموقف الإيماني. ولكنه يقول بأن كل ما نتج عن هذا الموقف في التاريخ ينبغي أن يخضع للدراسة النقدية مثله في ذلك مثل أية إيديولوجيا أو نظام فكري آخر. وأما مصطلح الرأسمال الرمزي فهو مستعار من عالم الاجتماع بيير بورديو. والمقصود به هنا عقيدة الطائفة التي تتمسك بها وتعيش عليها وكأنها قدس الأقداس. وهناك رأسمال مادي ورأسمال رمزي. فالكاتب المشهور مثلاً يمتلك رأسمالاً رمزياً أكبر بكثير من الكاتب العادي لأن الشهرة رأسمال رمزي.

الذين دافعوا عنها لنفس الدراسة النقدية وكذلك محاجّات الجماهير التي ترفع شعاراتها، وأقوال مسيِّري شؤون الأرثوذكسية الذين أبْدوها من خلال التراثات المدرسانية، السكولاستيكية المتأثرة قليلاً أو كثيراً بالروح الدوغمائية(*). إن الإيمان بحد ذاته يشكل مجالاً من مجالات الحقيقة البشرية التي لم تخضع بعد للدراسة التاريخية والفيلولوجية النقدية كما ينبغي، هذا إذا كانت قد خضعت. وهذه الدراسة من اختصاص علم النفس التاريخي الذي ابتدأ بالكاد يهتم بالموضوع(**). والواقع أنه لا يزال في بداية استكشافاته واستطلاعاته. ثم ينبغي أن نطرح هذا السؤال هنا: هل يمكن أن نبعثر (بحجة مراعاة التخصص المحتوم) حقلاً معرفياً متواصلاً لا ينقسم كالإيمان؟ ألم يكن **الخطاب النبوي** قد بلوره واشتغل عليه بصفته شيئاً متكاملاً، متماسكاً، لا ينفصم؟ ألا يعيشه المؤمنون ويعبرون عنه يومياً على هذا النحو؟

لنوقف هذه الملاحظات التقديمية أو التمهيدية الآن ولنتساءل فيما إذا كانت المكتسبات العلمية المتراكمة حتى الآن من قبل البحث الاستشراقي تتيح لنا أن ننتقل إلى مرحلة جديدة من الدراسات القرآنية(***). ولنطرح هذا السؤال: ما

(*) يقصد أركون بمسيِّري شؤون الأرثوذكسية رجال الدين الرسميين، ويقصد بالتراثات المدرسانية المذاهب الإسلامية التي كانت تُعلَّم في المدرسة وتنقل تعاليمها كما هي جيلاً بعد جيل. والإيمان ينبغي أن يخضع للدراسة النقدية برأيه لأن له تاريخاً مثله في ذلك مثل كل شيء. فالناس كانوا يؤمنون بطريقة معينة في القرون الوسطى فأصبحوا يؤمنون بطريقة أخرى في العصور الحديثة بعد أن اخترقت العقلانية والعقلية العلمية قطاعات واسعة من المسيحيين الأوروبيين.

(**) المقصود بعلم النفس التاريخي ذلك الفرع من فروع علم التاريخ الحديث الذي يدرس عقلية الناس في الماضي، وكيف كانوا يؤمنون ويفكرون. ومن كبار روّاد هذا العلم في فرنسا لوسيان فيڤر، مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية. فقد ألّف كتاباً عن تاريخ اللاإيمان (أو الإلحاد) في القرن السادس عشر. ودرس الموضوع من خلال شخصية رابليه وأعماله. وأثبت أن الإلحاد كان مستحيلاً في ذلك العصر بالشكل الذي نعرفه الآن. نقول ذلك على الرغم من جرأة رابليه وغيره من كبار مفكري ذلك العصر. أنظر:
- Lucien Febvre: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942 et 1968.

(***) يقصد أركون بالمكتسبات المتراكمة كل ما كان الاستشراق قد جمعه من معلومات دقيقة عن القرآن منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن. فهذا التبحُّر العلمي الاستشراقي أدى إلى تراكم معلومات هائلة عن الموضوع، وهي معلومات فيلولوجية وتاريخية تخص كيفية =

هي نوعية التوجهات الابستمولوجية التي ستطرح عندئذ؟ وما هي الخيارات المنهجية والبرامج الخاصة بهذه المرحلة الجديدة؟ إننا نريد أن نقتنص أو نفتتح فضاء جديداً للتحرّي العلمي عن الظاهرة القرآنية. وينبغي علينا بافتتاحنا له أن نتقيد بالالتزامين التاليين:

١ ـ ينبغي أن نشرك أكثر فأكثر **الباحثين والمفكرين** المسلمين في هذه العملية عن طريق الإكثار من مناسبات اللقاء معهم والتبادل الفكري والمقارعات والتقدم إلى الأمام ضمن مشروع طويل الأمد يكون رهانه الأقصى فعل التفكير والفهم ذاته(*) (أي ما يدعى بالإغريقية: noèse et la gnoséologie).

٢ ـ إفساح مكانة ما للعلم الإسلامي المؤمن، القديم والمعاصر. ولكن أي علم؟ وما هي المعارف الوضعية أو الوقائع البحتة التي يمكن استخلاصها منه والتي تكون متحرّرة من المصادرات اللاهوتية أو مستقلة عنها؟ وهل يمكن لنا هنا أيضاً أن نفصل بين معطيات مترابطة في الواقع ولكن العلم يعلن عن استقلاليتها وانفصالها؟ وأقصد بهذه المعطيات الشحنات النفسية(**) ومضامين الإيمان التي يضيفها الفاعلون الاجتماعيون المؤمنون في حياتهم اليومية المعاشة إلى تلك الحقيقة المركّبة التي لا تنفصم والتي تدعى القرآن، أو كلام الله، أو معطى الوحي. هل ينبغي أن نهتم بكل الإنتاج الفكري الإسلامي (أو المسيحي، أو اليهودي...)

= تشكل النص القرآني، وما هي علاقته بالكتب الدينية السابقة له كالتوراة والأناجيل، الخ.. بعد أن تراكمت هذه المعلومات الأولية يمكن أن ننتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة استغلالها من خلال المناهج الحديثة التي يجهلها الاستشراق الكلاسيكي كمنهجية علم النفس التاريخي مثلاً، أو المنهجية السوسيولوجية، أو الأنتربولوجية، أو التفكيكية الفلسفية، إلخ.

(*) يرى أركون أن الدراسة العلمية للقرآن لا ينبغي أن تقتصر على الاستشراق والبيئات الاستشراقية كما هو حاصل حتى الآن. فهناك فائدة كبيرة من إشراك المفكرين المسلمين في هذه العملية لأنهم هم المؤثرون في بلدانهم على الرأي العام. وإذا ما نقلوا إلى بلدانهم نتائج البحوث العلمية عن موضوع حساس ومهم كموضوع القرآن فإنهم يساهمون في التنوير الفكري لأجيال بأسرها. وهذا هو الهدف المبتغى في نهاية المطاف.

(**) يقصد أركون أنه لا يمكن أن ندرس النص الديني كأي نص آخر دون أن نختزله. صحيح أنه ينبغي أن نطبق عليه المناهج الألسنية والتاريخية والسوسيولوجية كأي نص آخر. ولكن لا يمكن أن نهمل بعداً آخر يحتقره العالم الوضعي ويهمله لأنه ليس مادياً. قصدت البعد الروحي أو الشحنات النفسية التي تُدعَى الإيمان. فهذه أيضاً تشكل جزءاً لا يتجزأ من الموضوع المدروس.

السابق على العقلانية الحديثة أو الأجنبي عليها؟ هل ينبغي أن نهتم به ونستخدمه كوثيقة من أجل تطبيق مناهج علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي عليه؟ إذا ما فعلنا ذلك فإنه سيؤدي إلى وضع المادة العلمية المشكَّلة من قبل الباحث إلى جوار التوليد الحي والانفعالي الفوَّار للتاريخ من قبل تلك الجدلية الجبارة الكائنة بين إيمان البشر/ وبين قوة الاستنهاض والهيجان لما تعجز مصطلحاتنا البشرية عن التعبير عنه من خلال مفاهيم: الكلام، الخطاب، النص، القرآن، معطى الوحي(*)، إلخ... أقول ذلك وأنا أعرف أن إيمان البشر يحيلنا إلى ذلك التفاعل الكائن بين المخيال الاجتماعي، وقوة التخييل، والعقل، والذاكرة).

سوف أحاول الآن أن أجيب عن هذه الأسئلة من خلال معالجة العناوين الأربعة التالية:

١ ـ أولوية القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية وحدودها (أو محدوديتها).

٢ ـ القراءات الألسنية، والدلالية السيميائية، والأدبية.

٣ ـ إسهامات القراءات الإيمانية(**) وتوظيفاتها أو استثماراتها.

٤ ـ مقترحات ختامية.

١ ـ أولوية القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية وحدودها أو محدوديتها

كنت قد ذكرت آنفاً لائحة بأسماء الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي وأدُّوا إلى تقدمها أو تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن. وربما كان

(*) بمعنى أن ما يشعر به المؤمن بكل أحاسيسه وجوارحه يجلّ عن الوصف. ويصعب على اللغة البشرية أن تعبّر بشكل مطابق عن حقيقة عليا تتجاوزنا: أي حقيقة الله. والواقع أن الإيمان قوة لامادية ومع ذلك فإنها تفعل في الواقع أكثر من الماديات. ألم يقل بعضهم: الإيمان يزحزح الجبال؟! فما هي هذه القوة الجبارة التي تولّد التاريخ دون أن يكون لها أي وجود مادي؟ ما سرها؟ وحده علم النفس التاريخي يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة. وإذن فلا يكفي الاهتمام بدراسة القرآن كنص لغوي يحيل إلى بيئة محددة وزمن محدد، وإنما ينبغي أن ندرس الإيمان الذي ولّده وحرّك به التاريخ.

(**) كل هذه القراءات تعرض لها القرآن وأُجريت عليه. واستعراضها كلها هنا يعطينا فكرة عن كيفية قراءة النص القرآني من زوايا مختلفة. فلكي نضيء هذا النص إلى أقصى حد ممكن فإنه ينبغي أن نطبق عليه المنهجية التاريخية، والمنهجية الألسنية، والمنهجية الأنتربولوجية، ومنهجية النقد الأدبي. وبعدئذ نقارن بين جميع هذه القراءات العلمية وبين القراءة الإيمانية أو التراثية الشائعة.

القارىء قد لاحظ أني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين(*). وعدم ذكري لأي مفكر مسلم يكفي لإلغاء دراستي هذه أو الحطّ من قيمتها في نظر المؤمنين الأرثوذكسيين (قلت المؤمنين الأرثوذكسيين ولم أقل المسلمين. وذلك لأن اسم المسلمين عام ويشمل أناساً عديدين آخرين غير المؤمنين الملتزمين بالشعائر والطقوس والواجبات الدينية. والناس العديدون الآخرون الذين أشير إليهم هم كل أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافة، أو حساسية، أو روحانية، أو **أخلاقية** إسلامية دون أن يغلقوا فكرهم داخل **السياج الدوغمائي** لأرثوذكسية مذهبية واحدة)(**). سوف أعود في الجزء الثالث من هذه الدراسة إلى ذكر إسهام المسلمين في مجال الدراسات القرآنية والعطاء الذي قدموه. الشيء الذي أريد قوله هنا هو أني لا أميّز بشكل تعسفي أو اعتباطي بين الباحثين المسلمين من جهة/ والباحثين الأوروبيين من جهة أخرى. وإنما أطبّق عليهم جميعاً ذات المعيار الابستمولوجي. ويمكن أن نخضع هذا المعيار للمناقشة بشرط أن نحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسي بين موقف الإيمان من جهة/ وموقف العقل النقدي من جهة أخرى(***). لا أريد هنا تأكيد تفوّق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التي تميز بينهما: أي بين موقفين للعقل فيما يخص وظائفيته وطريقة اشتغاله، وخياراته، وأهدافه،

(*) لأن المستشرقين هم وحدهم الذين طبقوا المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية على القرآن مثلما طبق أسلافهم أو زملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل. أما الباحثون المسلمون فلم يتجرأوا حتى أمد قريب على فعل ذلك. نقول ذلك ونحن نعلم ماذا حصل لنصر حامد أبي زيد عندما حاول محاولته المعروفة. وأما المؤمنون الأرثوذكسيون فهم أولئك المسجونون داخل جدران العقيدة الرسمية التي تعتبر صحيحة بشكل مطلق ولا يمكن مناقشتها أو المسّ بها. إنها فوق كل نقاش أو دراسة علمية.

(**) يفرق أركون هنا بين المسلم الحر والحديث من جهة/ وبين المسلم الأرثوذكسي من جهة أخرى. فالأول لا يسجن فكره داخل جدران مذهب واحد، وإنما ينفتح على كل المذاهب، بل وعلى فكر الحداثة النقدي. إنه يأخذ العلم حيث وجده. وأما الثاني فمنغلق داخل يقينياته المطلقة التي يرفض أي نقاش تاريخي حولها وينكر تاريخيتها.

(***) يحترم أركون موقف الإيمان التسليمي ويقدره. ولكنه يحترم أيضاً وبالدرجة نفسها موقف العقل النقدي. فهما موقفان متمايزان للعقل أمام مشكلة المعرفة. الأول يرفض أن يطرح أي سؤال على كيفية تشكل النص القرآني من وجهة نظر تاريخية ويسلّم بالرواية الأرثوذكسية كما هي دون نقاش. وأما الثاني فيرفض أن يستقيل أمام هذه المهمة بحجة أن الأمر يتعلق بالمقدسات. فالعقل النقدي يريد أن يطبق على النص القرآني ذات المنهجية التي طبقت على النصوص الأخرى وأثبتت فعاليتها. هنا يكمن الفرق الأساسي.

ومصالحه، ونتائجه. سوف أقول أيضاً بأني أعتبر المجابهة بين موقفي العقل هذين ونتاجاتهما المختلفة بمثابة لحظة ضرورية وأساسية من لحظات المعرفة.

إليكم الآن المعيار الأساسي والحاسم: إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من **العبارات الشفهية في البداية**. ولكنها دُوّنت كتابةً ضمن ظروف تاريخية لم تُوضَّح حتى الآن أو لم يُكشَف عنها النقاب. ثم رُفِعت هذه المدوَّنة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين(*). واعتُبِر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل **المرجعية المطلقة والإجبارية** التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين تحت اسم **الأمة المفسِّرة**(**).

يوجد في هذا التحديد المختصر لموضوع دراستنا (أي للقرآن) تكثيف لمجموعة من المفاهيم الفعَّالة والمشاكل التي لا تزال تنتظر توضيحات موضوعية بما فيه الكفاية. وأقصد بها توضيحات قائمة على المحاجات العقلية، وشاملة بما فيها الكفاية لكي تفرض نفسها لاحقاً ليس فقط على **جماعة الباحثين المفكرين**، وإنما أيضاً على تلك الفئة من المؤمنين التي تضع نفسها (أو تصفّ نفسها) في خانة المؤمنين الملتزمين بالطقوس والشعائر و**الأرثوذكسيين**. إن هذه النقطة حاسمة لكي نخرج أخيراً من ذلك العقل العلمي المتعجرف الذي لا يفسح أي مجال لكلام المؤمنين. هذا العقل الذي يفسّر ويجزّىء موضوعه ويصنف ويحاكم دون أن يكشف فعلاً عن الآليّات الخفية للإيمان أو عن رزوحه المهيمن وآثاره ودلالاته(***). أقصد الإيمان الكائن لدى كل ذات بشرية. أما أنا فأعتقد أنه

(*) المقصود بالفاعلين التاريخيين هنا المسلمين أو المؤمنين. ولكن أركون لم يستخدم هذين المصطلحين المشحونين لاهوتياً لكي يبقى حيادياً ويصف العملية كما هي أو كما جرت بالطبع. ونفهم من كلامه أن المدونة النصية وصلت إلى مرتبة القداسة عن طريق العمل الجماعي والمتواصل لأجيال متتالية. وبالتالي فالفاعل جماعي أكثر مما هو فردي فيما يخص هذه العملية. فإنجاز المصحف تم بشكل جماعي.

(**) الأمة المفسِّرة هي الأمة التي تفسر القرآن جيلاً بعد جيل وتعيش على هذا التفسير في كل جيل. وهناك تفاسير للقرآن على مرّ العصور. ولو قارنا بينها لأخذنا فكرة عن عقلية المسلمين في العصر العباسي، أو في العصر العثماني، أو في العصر الحديث، إلخ. فكل جيل يفسر القرآن بحسب إمكانياته المعرفية وحاجياته الذاتية.

(***)مرة أخرى يدعو أركون إلى اعتبار الإيمان بمثابة معطى موضوعي مثله في ذلك مثل أي ظاهرة بشرية أو طبيعية. وبالتالي فلا ينبغي أن تهمله الدراسة العلمية بحجة أنه وهم أو =

ينبغي على **الباحث المفكر** أن يدمج في حقل دراسته التحليلية كل ما يُقَال ويُعَاش ويُركَّب وينبثق داخل **السياج الدوغمائي**(*). إن الباحث العلمي إذ يرفض اليوم الدخول في هذه المختبرات الفوّارة بالحياة والأحداث العظمى يعني أنه يحرم نفسه أو يحرم العلوم الاجتماعية من معطيات أساسية وضرورية من أجل تجديد مواقعها النظرية واستراتيجيات تدخلها العلمي. وأقصد هنا بالمختبرات الفوّارة بالحياة تلك المجتمعات التي جبلتها الثورات الدينية أو حرثتها في العمق.

سوف نرى فيما بعد كيف يمكن أن ندمج الإيمان(**) داخل موضوع دراستنا في الوقت الذي نخضعه للتحليلات النقدية الأكثر تحريرية. لكن لنعدّدْ هنا، من أجل العدل والإنصاف، مكتسبات العلم الاستشراقي (أو التبحُّر الاستشراقي) في مجال الدراسات القرآنية. كنت قد عرضت في كتابي **قراءات في القرآن** ثلاثة جداول مقارنة من أجل توضيح الروابط والاختلافات الكائنة بين المقاربة الإسلامية للقرآن، والمقاربة الاستشراقية. وكنت قد ضربت كمثل على المقاربة الإسلامية تلك الخلاصة التركيبية التي قدمها السيوطي في كتابه: **الإتقان في علم القرآن**. وضربت مثلاً على المقاربة الاستشراقية تلك المادة الطويلة التي كتبها الباحث أ. ت. ويلش (A.T. Welch) في **الموسوعة الإسلامية** بطبعتها الثانية

= سراب أو شيء هلامي لا يمكن القبض عليه. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فينبغي على المؤمنين أن يفتحوا صدرهم للمنهجية العلمية ويتقبلوا نتائجها حتى لو كانت صادمة بالنسبة لهم. ولكن هل يستطيعون؟ المؤمنون المتبحرون في العلم يستطيعون، ولكن الآخرين...

(*) المقصود بالسياج الدوغمائي العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمسّ. كان الباحث الفرنسي جان بيير ديكونشي قد درس هذا السياج الدوغمائي المغلق لدى المؤمنين المسيحيين وخرج بنتائج مهمة تكشف لنا عن آليّة اشتغال العقلية الأرثوذكسية للمؤمن التقليدي. أنظر: **الأرثوذكسية الدينية، محاولة لفهم المنطق النفسي ـ الاجتماعي.**

-Jean-Pierre Deconchy: *L'Orthodoxie religieuse, essai de logique pyscho-sociale.*

(**) المقصود بدمج الإيمان أخذ الإيمان بعين الاعتبار أو على محمل الجد، على عكس ما يفعل الباحث الوضعي الذي يهمله إهمالاً تاماً. ولكن بعد أن نقد أركون المنهجية الوضعية الاستشراقية راح يعدّد مزاياها ومكتسباتها الإيجابية التي قدمتها للدراسات القرآنية. فالمنهجية الوضعية ليست كلها سلبيات على عكس ما يُتَوَهَّم من نقد أركون الشديد لها. فلولاها لما تقدمت معرفتنا بالقرآن خطوة واحدة ولظللنا رازحين عند المعرفة التقليدية.

(مادة قرآن)(*). وأما المقاربة الثالثة فهي تلك التي أعتمدها أنا وهي لا تزال في طور التبلور والتشكُّل. إني أحاول إنجازها من خلال العلوم الاجتماعية الخاضعة هي أيضاً للتحديات العلمية التي كانت قد طُمِست حتى الآن. وأقصد بها التحديات التي يطرحها التاريخ المقارن للأديان، وهو تاريخ مُصمَّم ومكتوب بصفته «أنتربولوجيا للماضي» أو «أركيولوجيا للحياة اليومية» بحسب تعبير جورج دوبي، وجاك لوغوف، وألفونس دوبرون(**). وأعترف الآن بأن شروحاتي آنذاك من أجل دعم هذه المقاربة الثالثة كانت سريعة ومختصرة أكثر من اللزوم، وذلك قياساً إلى المشروع النظري الضخم الذي أعلنته. ولكني لا أزال مصرّاً على القول بصحة المسار العام الذي اتبعته في تلك الدراسة. كنت قد تحدثت في ذلك البرنامج العام عن ضرورة الاستكشاف الألسني المتزامن للخطاب القرآني(***)

(*) دراسة أركون هذه صدرت كمقدمة عامة لكتابه **قراءات في القرآن**. والغريب أنه لم يتخذ أي باحث معاصر للدلالة على الناحية الإسلامية وإنما اختار السيوطي الذي يعود إلى القرن الخامس عشر! والسبب كما يقول هو أن المسلمين لم يضيفوا أي شيء جديد إلى ما قاله السيوطي عن القرآن قبل خمسة قرون! وهذا أكبر دليل على مدى جمود الدراسات القرآنية في الناحية الإسلامية. فلا يمكن مقارنتها بديناميكية الدراسات الاستشراقية. أنظر:
- M. ARKOUN: *Bilan et perspective des études Coraniques,* in Lectures du Coran, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

(**) يشير أركون هنا إلى ثلاثة من كبار مؤرخي فرنسا المعاصرين: (Georges Duby) و (Jacques Le Goff) و (Alphonse Dupront). والمقصود بأنتربولوجيا الماضي دراسة تاريخ المجتمعات السابقة كما يدرس عالم الأنتربولوجيا المجتمعات المعاصرة من خلال البحوث الميدانية على أرض الواقع. بمعنى أن المنهجية السردية الوصفية التي كانت متبعة سابقاً في علم التاريخ لم تعد تكفي، وإنما ينبغي أن نطبّق العلوم الاجتماعية كلها على دراسة الماضي لكي نحييه من جديد وكأننا نراه بأم أعيننا. هذا هو التجديد المنهجي الكبير الذي قدمته لنا مدرسة الحوليات الفرنسية. وأما أركيولوجيا الحياة اليومية فتعني الشيء نفسه.

(***) يقصد أركون بهذه العبارة استكشاف معاني كلمات القرآن في وقتها لا إسقاط معانينا الحالية عليها. وهذه هي القراءة التزامنية: أي ربط كل كلمة بالمعنى الذي كانت تتخذه في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد. وهذه عملية ليست سهلة على الإطلاق، لأنها تتطلّب منا أن نغوص عميقاً في الزمن إلى الوراء. كما وتتطلّب منا أن ننسى أنفسنا حالياً والمعاني التي نعطيها لنفس الكلمات: ككلمة إيمان، كفر، شرك، جنة، نار، إلخ... ولحسن الحظ فإن جاكلين شابي قد نفّذت مشروعه بكل تمكن واقتدار. (أنظر: **رب القبائل. إسلام محمد**. باريس، منشورات نويزيس، =

وكذلك مزاوجته مع التحليل الأنتربولوجي لذات الخطاب. ولحسن الحظ فإن هذا المشروع النظري قد وجد له أخيراً من يطبقه في شخص الباحثة الفرنسية جاكلين شابي. فقد أصدرت مؤخراً دراسة تخصصية وافية ذات مستوى ممتاز وعميق بعنوان: «**رب القبائل. إسلام محمد**»، منشورات نويزيس، باريس، ١٩٩٧. لقد أصبحت المقاربة الثالثة ممكنة بفضل التقدم الذي حققته العلوم الاجتماعية والمكتسبات التالية للتبحُّر العلمي الاستشراقي.

كانت الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائماً بالمحرَّمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب(*). وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم. لماذا؟ لأن العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوماً من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته. هكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محقَّقة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أو بلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجرأون عليها أو على أمثالها خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة. وهذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص إنجاز تصنيف كرونولوجي (أي زمني) للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي(**).

= ١٩٩٧).

- J. Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomed*, Paris, Noèsis, 1997.

(*) هذا أمر طبيعي لأن القرآن يمثل قدس الأقداس. وبالتالي فتطبيق الدراسة العلمية عليه يعتبر جرأة ما بعدها جرأة، بل ويعتبر تدنيساً وكفراً. وذلك لأن الدراسة العلمية سوف تكشف عن تاريخيته في نهاية المطاف وسوف تربطه بظروف عصره الذي ظهر فيه. وهذا ما تحاول الأرثوذكسية الدينية أن تتحاشاه بأي شكل، بل وهذا ما تخشاه كل الخشية. ودليلنا على ذلك ما حصل في جهة المسيحية الأوروبية عندما حاولوا دراسة الإنجيل دراسة نقدية تاريخية، وكذلك الكشف عن تاريخية شخصية يسوع المسيح. فقد هاج الوعي الإيماني المسيحي عندئذ وحاول أن يمنع ذلك بوسائل شتى. وسوف يحصل في الإسلام نفس الشيء عندما تُنقَل الدراسات الاستشراقية عن القرآن إلى اللغة العربية مثلاً، أو اللغة الفارسية، أو التركية أو غيرها من اللغات الإسلامية. فالدراسة التاريخية تعتبر عدواناً صريحاً على التراث المقدس.

(**) كشف نولدكه وجماعته أن القرآن مرتَّب عموماً بعكس تاريخ النزول. وحاول جاهداً أن يتوصل إلى التسلسل التاريخي الحقيقي للآيات والسور وهذا عمل ليس بالسهل. ولاحظ أن آيات بعض السور محشورة في سور أخرى فحاول إعادتها إلى سياقها الأصلي. =

ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية على الإطلاق. وذلك لأنها هي التي تتحكم بمدى قدرتنا على التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص(*). أقصد قراءة أقل اعتماداً على الظنون والفرضيات والبحث عن الاحتمالات (على الرغم من ثقتها بالمناهج التي تستخدمها فإن جاكلين شابي لا تنجو من الكتابة بالطريقة الشرطية أو الاشتراطية). يبدو لي أنه من الأفضل أن نستخلص الدروس والعبر من الحالة **اللامرجوع عنها** والتي نتجت عن التدمير المنتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن، اللهمَّ إلا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة توضح لنا تاريخ النص وكيفية تشكله بشكل أفضل. ولكن هذه احتمالية مستبعدة جداً الآن وإن لم تكن غير مستحيلة. وقد تكون هذه الحالة نتجت أيضاً عن قلة اهتمام المعاصرين(**) بكل ما أصبح أساسياً بالنسبة للمعرفة التاريخية الحديثة. ولكن هذه المعرفة لم تعد توسع من أرضيتها ولا أسئلتها إذا ما حكمنا على الأمور من خلال الكتب الثلاثة التالية التي نشرت مؤخراً. وأولها: **مقاربات لدراسة تاريخ تفسير القرآن**، من نشر أندريو ريبين، مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٨٨. وثانيها: **مقاربات لدراسة القرآن**، من نشر ج. ر. هاوتنغ وعبد القادر أ. شريف، روتليدج، لندن، ١٩٩٣(***). وثالثها: **القرآن بصفته نصاً**، وكنا قد

= وكل هذا العمل الفيلولوجي (أو اللغوي) ما كان ممكناً لولا التقدم الذي حققته المنهجية الفيلولوجية الألمانية في القرن التاسع عشر. ومن المعلوم أن هذه المنهجية قد أثبتت نجاحها وفعاليتها أولاً عندما طبقت على تراث المسيحيين. وبالتالي فينبغي أن يكفّ الإيديولوجيون العرب عن اتهام الاستشراق والقول بأنه يحاول تهديم الإسلام إذ يطبق المنهج التاريخي عليه...

(*) بمعنى أنه ما دمنا لم نتوصل بعد إلى نسخة محقَّقة تماماً عن القرآن فإن قراءتنا التاريخية له سوف تظل ناقصة. وعلى الرغم من كل الجهود التي بذلها الاستشراق منذ نولدكه وحتى اليوم إلا أن تحقيق القرآن لا يزال يعاني من ثغرات مهمة. ويبدو أن هذه حالة لا مرجوع عنها لأن كل النسخ التي كانت معاصرة للقرآن دُمرت إلا نسخة واحدة هي النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسمية. فلو بقيت نسخ أخرى معاصرة لهذه النسخة كمصحف ابن مسعود وغيره لاستطعنا التوصل إلى صورة أكثر تاريخية أو أكثر حقيقية للنص وكيفية تركيبه...

(**) بمعنى أن المعاصرين لزمن القرآن لم تكن المعرفة التاريخية هي شغلهم الشاغل كما هو حاصل الآن. كانت المعرفة الأسطورية أو الخيالية القائمة على حب التضخيم والمبالغة هي المسيطرة على وعي الناس. ولا تزال هذه العقلية مسيطرة على وعي الشعوب التي لم تدخل مرحلة العلم والحداثة التكنولوجية حتى الآن.

(***)المرجعان المذكوران هما: =

ذكرناه سابقاً، ولكن عنوانه أكبر من الدراسات المحتواة داخله باعتراف ناشره س. ويلد ومنظّم الندوة العلمية التي عقدت في بون. في الواقع أن جميع المساهمات الواردة في هذه الكتب الجماعية الثلاثة تخضع لمنهجية واحدة: هي المنهجية التاريخوية الفيلولوجية التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكي طيلة القرن التاسع عشر وحتى وقت قريب. فاستمرارية الإشكاليات التاريخوية والمجريات الفيلولوجية والفضول المعرفي الهامشي، كلها أشياء تسيطر على هذه الدراسات. إن أعراض الموقف السلبي الذي وجدناه لدى جوزيف فان ايس موجودة لدى كل هؤلاء الباحثين الذين يعتبرون أنفسهم خبراء في مجال تخصُّصي محدود ومحصور تماماً، وليسوا **مفكرين** أبداً(*).

ولكننا نعلم أن مادة البحث (أي القرآن) تتطلب تطبيق كل المناهج عليها وليس فقط المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخوية. إنها تتطلب التدخل على كل مستويات **إنتاج المعنى وآثار المعنى** من أجل توضيح ملابسات هذا النص المؤسِّس. وعندما أقول آثار المعنى فإني أقصد بها تلك الناتجة عن النص المدروس كما تلك الناتجة عن كتابة الباحث نفسه، كما تلك المنتشرة داخل **الأمة المفسِّرة**. سوف أطرح المشكلة من جديد. نحن هنا أمام نص هو النص القرآني الذي تكمن مهمته الأولى المسجَّلة في طريقة صياغته اللغوية في أن **يقول المعنى الصحيح** والحقيقي عن الوجود البشري. وتكمن مهمته أيضاً في النصّ على القوانين الموضوعية، والمثالية

= - Andrew Rippin: *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an.* Oxford University Press, 1988.

- G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef: *Approaches to the Qur'an.* Routledge, London, 1993.

(*) مرة أخرى يعود أركون إلى نفس المسألة في نقده للاستشراق. فهم جامعو معلومات لا مفكرون. هناك فرق بين الباحث الأكاديمي المتبحّر في العلم والذي يعرف كل شاردة أو واردة عن موضوعه/ وبين المفكر أو الفيلسوف الذي يعرف كيف يعتصر هذه المعلومات لكي يخرج منها بنتائج جديدة لم يرها أحد قبله. ومعركة أركون مع المستشرقين الأكاديميين تشبه معركة نيتشه مع الأكاديميين ـ الفيلولوجيين أنفسهم في القرن التاسع عشر. ولهذا السبب تخلّى نيتشه عن الفيلولوجيا وانتقل إلى الفلسفة. فجمع المعلومات عن التراث ليس إلا المرحلة الأولى من مراحل البحث العلمي. بعدئذ تليها مرحلة تفكيك المواقع التقليدية أو الانغلاقات المزمنة لهذا التراث بالذات. ولكن المستشرق يرفض الانخراط في هذه المرحلة الثانية بحجة أنها من اختصاص المسلمين أو تخص شؤونهم الداخلية...

والمقدسة والتي لا يمكن تجاوزها. ويُطلَب من المؤمن التقيُّد الصارم بها من أجل الحفاظ على وجوده داخل **المعنى الصحيح والحقيقي**. هذا فيما يخص النص التأسيسي الأول. ولكن تفرعت عنه نصوص ثانوية تتجلّى وظيفتها في صياغتها اللغوية أيضاً: كأن يقول المفسرون والخطاب الشائع: **يقول الله**، أو قال تعالى، أو **جاء في الحديث**... وتكمن وظيفة هذه النصوص الثانوية(*) في تأبيد **وهم** التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين **الموحى بها** وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثَّفة في **التراث الحي** الخاص بالأمة المؤمنة. إن تأبيد هذا الوهم ـ أي وهم التواصلية والاستمرارية ـ يتم ضمن المدة الطويلة للتاريخ. هكذا نجد أن النص القرآني هو عبارة عن **بنية محرِّكة للوجود**(**) ومُترجَمة إلى تجسيدات **وجودية** عديدة ومتغيرة. فهل يحق للباحث في مواجهة بنية كهذه أن يفصل بين معرفة الوقائع الهامشية، وبين نقد **الخطاب النبوي** بصفته خطاباً محركاً للوجود أو حتى موجداً للوجود؟ (نلاحظ بهذا الصدد أن كلمة **إيجاد** العربية أكثر تعبيراً عن السببية من الكلمة الأجنبية existentiation). ونقصد بذلك أن الخطاب النبوي يعطي الشكل والمضمون والتوجه للوجود المُحيَّن (أو المجسَّد في كل مرة) للمؤمنين. فهل يحق لنا أن نفصل باستمرار وبشكل منتظم بين هذين الشيئين المترابطين كما تفعل المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية المعروفة(***)؟ في الواقع أن كلمة

(*) المقصود بالنصوص الثانوية كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن والحديث: كالتفسير، والفقه، وعلم الكلام، والتصوف، إلخ... وهي نصوص تعلق على النص المؤسِّس (أي القرآن) وتشرحه. وبما أنها تشرحه وتعلق عليه فإنها تتوهم أن كلامها يتمتع باستمرارية تواصلية معه. وبالتالي فله قدسيته أيضاً. فهم يستمدون قدسيتهم من قدسية القرآن. وهكذا يصبح حتى كلام الشيخ المعاصر معصوماً تقريباً لأنه لا ينفك يستشهد بالقرآن والأحاديث طيلة الوقت. وهكذا يتم خلع القدسية على الوجود كله...

(**) بمعنى أن القرآن يحرّك الوجود في كل جيل لأن كل جيل يقرؤه ويفسره ويستمد منه المعنى ويعيش عليه. وبالتالي فلا يمكن اعتبار القرآن كتاباً ذا قيمة تاريخية فقط. فما دام يؤثر على عقول الناس وسلوكهم عن طريق أداء الطقوس والشعائر، وعن طريق تلاوته فسوف يظل حياً، محركاً للوجود. أما إذا انتصرت العلمانية يوماً ما في البلدان الإسلامية فسوف يتحول عندئذ إلى كتاب ذي قيمة تاريخية أساساً.

(***) مرة أخرى يعود أركون إلى نقد الاستشراق من هذه الزاوية: زاوية فصل القرآن كوثيقة تاريخية/عن كونه كتاباً دينياً يخلع المعنى على وجود المؤمنين. فلا يمكن أن ندرسه كوثيقة تاريخية كما يفعل المستشرق الوضعي. وإنما ينبغي أن نأخذ البعد الإيماني بعين الاعتبار وندرسه أيضاً أو ندمجه في الدراسة العلمية. فهو كل واحد لا يتجزأ. هذا لا =

مقاربات (بالجمع) الواردة في عناوين كتب المستشرقين الثلاثة تدل على مدى حذر هؤلاء المستشرقين وحيطتهم عندما يدرسون النص المؤسِّس للإسلام. لهذا السبب فإني أنتقدهم وألحّ كثيراً على استخدام مصطلح **الباحث المفكر**، وليس الباحث فقط. لماذا؟ لأني أريد أن أقوم برد فعل ضد العقل السكولاستيكي (المدرساني)(*) المهيمن على الدراسات الاستشراقية. فهذا العقل المتعجرف يفرض تحديداته ومناهجه ليس عن طريق الهيبة الفكرية التي تخلق لدى القارىء **مديونية المعنى** تجاهه، وإنما عن طريق آليات السلطة الجامعية الأكاديمية المتضامنة هي أيضاً مع **الفلسفة السياسية** للدول «الحديثة». وهذا يشبه ما كان يحصل سابقاً عندما كان رجال الدين وحرّاس الأرثوذكسيات الدينية يتضامنون مع **اللاهوت السياسي** للدول والأنظمة الحاكمة قبل الثورة العلمانية(**).

إن المفاهيم التي أدخلتُها في هذه الفقرة وكل تلك التي أستخدمها على مدار هذه الدراسة سوف تنفّر الكثير من القراء أو تثقل عليهم. بل وربما أزعجت حتى الباحثين غير المتعوّدين على خطاب العلوم الاجتماعية، أو على خطاب اللاهوت المسيحي المهتم بالتحديات التي يقذفها النقد الحديث في وجه الفكر

= يعني بالطبع أنه لا ينبغي أن يُدرّس كوثيقة تاريخية! على العكس، هذا أول عمل ينبغي أن نقوم به. ومن هذه الناحية فإن عمل المستشرقين مهم جداً ولا غبار عليه.

(*) وهو ذات العقل الذي ينتقده بيير بورديو في كتابه الأخير: **تأملات باسكالية** (نسبة إلى الفيلسوف الكبير باسكال). وهو عقل يهيمن على الجامعات ومراكز البحوث منذ زمن طويل. وقد ثار عليه أيضاً ميشيل فوكو ورولان بارت وغيرهما في الستينات والسبعينات. ويقصد أركون بمديونية المعنى أن الناس لا يتبعون هذا العقل السكولاستيكي لأنهم مقتنعون به أو معجبون جداً به إلى درجة الشعور بالمديونية تجاهه. وإنما يتبعونه خوفاً منه لأنه يمثل السلطة الأكاديمية التي تعيّن الأساتذة أو ترفّعهم، إلخ...

(**) غريب أمر البشر! ما إن ينتهوا من قيود معينة حتى يدخلوا في قيود أخرى. فقبل نظام الحداثة العلماني كانت السلطة الدينية تخنق الأنفاس في أوروبا. ثم تحرروا منها عن طريق تأسيس هذا النظام الجديد العلماني. والآن وبعد أن تراكم هذا النظام العلماني على نفسه طيلة مائتي سنة راح يخلق قيوده الجديدة بنفسه. وأصبحنا مضطرين للنضال من أجل التخلص من هذه القيود الجديدة كما ناضلت الأجيال السابقة من أجل التخلص من قيود العقل الديني الأرثوذكسي. ولكن ينبغي أن نعترف ويعترف معنا أركون أيضاً بأن النظام العلماني الحديث يسمح بحرية الاختلاف أكثر بكثير من النظام اللاهوتي القروسطي...

الديني(*). لا ريب في أن جوزيف ڤان ايس كان يفكر باللاهوتيين الطليعيين عندما ترك للمسلمين مسؤولية إنجاز ذات المهام التي أنجزها اللاهوتيون المجدِّدون في الجهة المسيحية. ولكن اعتراضي على ڤان ايس يبقى قائماً فيما يخص الانخراط الابستمولوجي والمعرفي العميق للباحث في مجال بحثه. فالواقع أن التقدم الذي سيحققه الفكر النقدي بالمعنى الذي أحدده انطلاقاً من المثال القرآني سوف يعود بالفائدة على الفكر بشكل عام وليس فقط على الفكر العربي أو الإسلامي(**). إنه سيعود بالفائدة على الفكر البشري بصفته جهداً عاماً تقوم به الروح البشرية لكي تجعل حدود الجهل والظلام تتراجع باستمرار. سوف نسجل على أي حال الملاحظة التالية في ختام هذه الفقرة: هناك مؤشر كاشف وذو دلالة وهو انعدام الجهاز المفهومي الاستكشافي أو المستقبلي في الكتابات الأكثر حداثة من حيث الزمن والأكثر توثيقاً وتبحُّراً فيما يخص دراسة القرآن والتراث الإسلامي.

حانت اللحظة الآن لكي نقول كلمة عن إسهام جاكلين شابي في مجال الدراسات القرآنية، وذلك بانتظار أن أعمّق التحليل الذي أزمع تكريسه لكتابها. أشعر بالسعادة فعلاً لأن أشير إلى كتاب قيّم مثل هذا الكتاب، كتاب يمشي في الاتجاه الذي يرغبه **الباحث المفكر** ويسعى إليه. إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، ابستميائية وابستمولوجية، في الكتابة

(*) اللاهوت المسيحي الحديث مهم جداً وينبغي على كل مسلم الاطلاع عليه لمعرفة كيف قام الفكر المسيحي بجهد كبير على نفسه لكي يتصالح مع الحداثة والمتغيرات المستجدة. فاللاهوتيون الطليعيون في الغرب هم الذين يتحدثون الآن عن لاهوت **ما بعد الحداثة** في حين أن المسلمين لا يزالون يتخبطون في لاهوت **ما قبل الحداثة**: أي لاهوت العصور الوسطى. وڤان ايس يقوم بالبحث التاريخي على أفضل وجه ويترك مهمة استخلاص النتائج اللاهوتية من بحوثه لعلماء اللاهوت الطليعيين في الإسلام. ولكن المشكلة هي أن هؤلاء غير موجودين حتى الآن، وإن كان بعضهم قد ابتدأ ينحو باتجاه الحداثة كالرئيس الإيراني محمد خاتمي.

(**) بمعنى أن دراسة القرآن دراسة علمية سوف يعود بالفائدة ليس فقط على المسلمين أنفسهم وإنما على البشرية كلها. وذلك لأنه سيضع العلوم الاجتماعية الحديثة على محك نص آخر أو مثال آخر غير المثال المسيحي. وعندئذ سوف نعرف فيما إذا كانت العلوم الاجتماعية تنطبق على القرآن مثلما تنطبق على الإنجيل أم أنه ينبغي أن نجري بعض التعديلات عليها، وكيف، إلخ... إننا سوف نعطي المناهج الحديثة فرصة تجريب نفسها على مثال آخر ينتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الأوروبية.

التاريخية عن القرآن(*). إن المؤلفة ترسم حدوداً لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى. ولكن على الرغم من ذلك فلها ميزة القيام بدمج هذا المجال الموضوع منهجياً على حدة داخل أرضية التحري والبحث التاريخي. وينتج عن ذلك تقدم حقيقي ليس فقط في الكتابة التاريخية ذاتها، وإنما أيضاً وبشكل خاص في الكشف عن المجريات اللغوية والتاريخية لمنشأ هذا الإيمان الذي سوف يصبح المصدر الذي لا ينفد، والمحرّك القوي دائماً لكل العمل الجماعي للإسقاط العقلي على هذه **اللحظة التدشينية**(**). كما وسيصبح المصدر الذي لا ينفد للتضخيم الأسطوري والإيديولوجي والمعنوي الدلالي والإبداع الفكري والمؤسساتي والفني(***). وكلها أشياء لا تزال تتواصل وتتعقد أو تتشعب تحت أعيننا حتى اليوم. إن المؤرخ أصبح يستولي اليوم على مفاهيم أنتربولوجية من مثل الأسطورة والمخيال الاجتماعي. وهو إذ يستولي عليها يستطيع أن يجمّع تحت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغييرية مختلفة منعكسة في الآيات المكّية المعادة

(*) هذا هو الكتاب الاستشراقي الثاني الذي يحظى بإعجاب محمد أركون بالإضافة إلى كتاب جوزيف فان ايس. ويبدو أن الباحثة قد ذهبت بعيداً في أَرْخَنة كل ما نُزِعت عنه تاريخيته على مرّ القرون. لأول مرة يتجرأ باحث على أَرْخَنة النص القرآني إلى مثل هذا الحد. لقد كشفت عن تاريخيته، أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية. ولذلك فهو يصدم كثيراً حساسية المؤمن التقليدي.

(**) لفهم كل هذا الكلام سوف نقول ما يلي: إن لجاكلين شابي ميزة دمج القرآن داخل الدراسة التاريخية وتطبيق هذا المنهج العلمي بكل صرامة ودقة عليه. فقد كشفت عن كيفية انبثاق الإيمان الإسلامي من خلال مجريات لغوية وتاريخية معينة. وهكذا درست مفردات القرآن بدقة وربطتها بظروف عصرها للتوصل إلى ذلك. ومن المعلوم أن هذا الإيمان هو الذي أصبح فيما بعد المحرك القوي للتوسع الإسلامي والفتوحات. وهو مرتبط باللحظة التدشينية: أي بلحظة ظهور القرآن لأول مرة في الجزيرة العربية.

(***)تحول الإيمان القرآني فيما بعد إلى إيمان إسلامي مرتبط بالأمبراطورية الأموية فالعباسية. وتعرّض بطبيعة الحال لبعض المتغيرات والتعديلات. فقد أصبح أكثر إيديولوجية و «أسطرة» من لحظة البداية. وهذا ما يحصل عادة لكل الحركات (أو العقائد) التاريخية الكبرى. تبتدىء بريئة، متفجرة من الأعماق، ثم تتحول إلى إيديولوجيا للنظام السياسي. بل إن الإيمان القرآني تحوّل اليوم على يد الأصوليين إلى بعبع أو فزّاعة مخيفة، وهذا ما لم يكن عليه في البداية. إن القراءة التاريخية للقرآن هي وحدها التي تحررنا من كابوس الأصوليين والمتطرفين المتشددين، وتكشف الأمور على حقيقتها.

بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعي(*). وهذا يعني في ذات الوقت أنها محرَّرة من المعاني الزائدة (أو الإضافية) التي تسقطها عليها القراءات التقويّة اللاحقة. وهكذا نتتبّع لحظة فلحظة التشكل الاستهلالي (أو التدشيني) العفوي لعقلانية فوق قبلية، أي تتجاوز القبائل. كما ونتابع ولادة جهاز مفهومي وليد وترسخه في الاستخدام اللغوي لفئة اجتماعية محدودة، وكذلك في عقائدها وحكاياتها التأسيسية والبطولية. وهذه الفئة الاجتماعية المحصورة أو المحدودة العدد في البداية يُدَلّ عليها بأسماء من مثل: **أناس، عشيرة، قوم**. وهي مستهدفة من قبل القرآن بصفتها الفئة التي يُوجَّه إليها الخطاب، والتي ستصبح شيئاً فشيئاً الخصم الجدلي والعامل غير الإرادي الذي أدى إلى التحول التاريخي. ومن المعروف أن هذا التحول قد حُورِب ورُفِض وجُحِد في مكة قبل أن يفرض نفسه في المدينة مع النبي «المسلَّح» بشكل مزدوج(**). بمعنى أنه أضاف السلاح العسكري إلى السلاح الأوّلي الذي كان يمتلكه منذ البداية: أي سلاح **الكلام الكاشف** (أو كلام الكشف، أي الوحي). فيما بعد راحت القراءة الإيمانية للأحداث التي حقَّقها أو كشف عنها المؤرخ الأنتربولوجي عن طريق البحث الأركيولوجي تحول هذه الأحداث بالذات إلى **أبطال حكاية تأسيسية** واسعة ودائمة(***) (المقصود بالأبطال هنا الشخصيات المتصارعة داخل الحكاية أو ملحمة

(*) يبدو أن جاكلين شابي قد نجحت نجاحاً ممتازاً في ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعي: أي بظروف وبيئة شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي. وهكذا نزعت عنها غطاء التعالي لكي تغرسها في التاريخية. ويبدو أن نجاح العقلانية القرآنية عائد إلى تشكيلها لعقلانية واسعة تتجاوز كل العقلانيات القبلية الضيقة التي كانت سائدة آنذاك. وجاكلين شابي تتابع لحظة فلحظة كيفية تشكل هذه العقلانية الفوق ـ قبلية من خلال تحليلها الدقيق لمفردات المعجم القرآني.

(**) لنترجم كلام أركون الذي يحتاج غالباً إلى أكثر من ترجمة. يقصد أركون أن الفئة المؤمنة بدعوة محمد كانت قليلة العدد في البداية ولم تكن تدعى المؤمنين آنذاك وإنما فقط: أناس، عشيرة، قوم. أما تسمية «المؤمنين» فجاءت فيما بعد واتخذت كل ذلك المعنى الإيجابي والدلالة اللاهوتية القوية. فقد رفض الخطاب القرآني في البداية من قبل العدد الأكبر من الناس في مكة، واتهم محمد نفسه بأنه شاعر أو مجنون (ورد ذكر ذلك أكثر من مرة في القرآن).

(***) المقصود بالمؤرخ الأنتربولوجي هنا جاكلين شابي. فهي التي حفرت عن الأعماق لكي تكشف عن المعاني الأصلية لألفاظ القرآن: أي المعاني الكامنة تحت المعاني الإسقاطية أو اللاهوتية التي أضافها المسلمون فيما بعد أو خلعوها على القرآن. وهكذا حوَّلوا تلك =

التأسيس. وهم أولاً المعارضون في مكة، ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة. وهذا ما تعبّر عنه اللغة الأرثوذكسية الإيمانية بمصطلحاتها التالية: **كافرون** أو **منافقون/ ضد المؤمنين والمهاجرين والأنصار**(*). إن حكاية التأسيس أو ملحمة التأسيس البطولية تحتاج هي الأخرى أيضاً إلى نفس الحفر الأركيولوجي من أجل التمييز بين الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة/ وبين التهويلات أو التضخيمات الأسطورية اللاحقة من جهة أخرى. وهي تضخيمات يقوم بها المخيال الديني بالطبع.

هكذا نجد أن جاكلين شابي تتجاوز الصرامة العلموية للمنهجية التاريخية ـ النقدية التي كانت قد فرضت أحكامها منذ القرن التاسع عشر. وفرضت تقسيماتها الزمنية والموضوعاتية وتحديداتها للواقع أو للموضوع المدروس. كما وفرضت نزعتها المعروفة في البحث المهووس عن أصول الكلمات (فيما يخص هذه النقطة الأخيرة نلاحظ أن جاكلين شابي لا تنجو من هذا العيب حتى الآن بنفس النجاح). كما وفرضت هذه المنهجية الفيلولوجية المعروفة هوسها في البحث عن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور منذ أقدمها وحتى اليوم(**). وهي إذ تنهوس بذلك تنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت

= الأحداث التاريخية إلى ملحمة أسطورية لعب الخيال دوراً كبيراً في تضخيمها وتوسيعها كما يحصل عادة في مثل هذه الظروف. هنا يكمن الفرق بين القراءة الإيمانية/ والقراءة التاريخية للتراث. ويرى أركون أنه ينبغي تطبيق نفس المنهجية الأركيولوجية على فترات الإسلام اللاحقة وليس فقط على فترة القرآن. فعمل التبجيل والتقديس خلع عليها هي أيضاً وليس فقط على لحظة القرآن.

(*) الكافرون والمنافقون كانوا فئة بشرية محددة بعينها ومعروفة في مكة. وهي فئة المعارضين للتبشير الجديد أو غير المصدقين له. وقد تم تسفيههم والحطّ من قيمتهم عن طريق دعوتهم بالكافرين والمنافقين. وأما الذين وافقوا وصدقوا فوصفوا بأعلى تسمية إيجابية: أي المؤمنين. ولكن كلمة مؤمن أو كافر كان لها معنى أصلي غير المعنى اللاهوتي الذي خلع عليها فيما بعد. وهذا ما تحفر عنه جاكلين شابي.

(**) هنا يوجه أركون نقداً آخر للمنهجية الاستشراقية، منهجية تاريخ الأفكار المثالي أو التقليدي. فهذه المنهجية يكمن كل همّها في البحث عن النسب والتسلسل الخطّي للأفكار. بمعنى أنها لا تدرس الفكرة من خلال تفاعلها مع سياقها الحي في المجتمع، وإنما من خلال البحث عن أصلها في عصر سابق، ثم في عصر أسبق، إلى ما لا نهاية... هكذا لا يدرسون الفلسفة العربية ـ الإسلامية لذاتها وبذاتها وإنما من خلال =

فيها هذه الأفكار. وهو سياق الحاضر الذي يضجّ بتفاعلات الحياة والإبداع والابتكار (أقول ذلك وأنا أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية(*) وذلك على حساب إبداعيته الأدبية والروحية. ومن المعلوم أن هذه الإبداعية ناتجة عن الاستخدام الديناميكي التغييري الذي يجريه على اللغة والفكر وذلك تحت الضغط المزدوج لطوباوية أساسية عظمى وللممارسة العملية المحسوسة التي جسدتها في التاريخ). لا ريب في أن الباحثة قد حافظت على الهمّ الفيلولوجي (أو على المنهجية الفيلولوجية) ولكنها أغنتها وأخصبتها عن طريق المكتسبات المنهجية والمصطلحية التي قدمتها الألسنيات الحديثة(**). ومن أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي/ والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً. فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية. ومن هذه المكتسبات أيضاً التخلّي عن الهوس الإيتمولوجي الباحث عن معاني أصول الكلمات باستمرار وإحلال الحقول المعنوية وشبكات ظلال المعاني محله(***). وكل ذلك يتم بفضل التحليلات المجهرية الدقيقة جداً

= إعادتها إلى الأفكار الفلسفية الإغريقية. وهكذا يضيعون كل وقتهم في البحث عن الأصول وكأنه لا جديد تحت الشمس.

(*) وهذا ما تفعله المنهجية الفيلولوجية مع القرآن. فهي لا تدرس أفكاره أو موضوعاتها لذاتها وبذاتها: أي من خلال تفاعلها مع بيئة شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة ومع الأحداث الجارية في المجتمع، وإنما من خلال مدى علاقتها مع الأفكار التوراتية والإنجيلية السابقة عليها. وهكذا ترد كل فكرة أو كل قصة قرآنية إلى أصلها في التوراة والإنجيل. لا ريب في أن هذه المنهجية مشروعة وضرورية كمرحلة أولى من مراحل الدراسة. لا ريب في أنها تضيء لنا القرآن بطريقة لم يسبق لها مثيل عن طريق ربطه بالوحي التوحيدي السابق له. فمعظم قصص القرآن موجودة في كتب اليهود والمسيحيين. ولكنها لا تكفي. ينبغي أن نضيف إليها المنهجية البنيوية والسوسيولوجية والتزامنية.

(**) مثّلت الألسنيات الحديثة (La linguistique moderne) ثورة في الستينات بالقياس إلى المنهجية الفيلولوجية (La philologie) الموروثة عن القرن التاسع عشر. فعلم اللغة(أو فقه اللغة) تطور كثيراً خلال الخمسين سنة الماضية، بل وأدى إلى إحداث الثورة البنيوية. وأصبح علم الألسنيات أثناءها رائد العلوم الإنسانية الأخرى: كعلم التاريخ، والاجتماع، الخ...

(***) بمعنى أن عالم اللغة لم يعد يصرف وقته في البحث عن المعنى الأصلي (أو الإيتمولوجي) لكلمة ما، بقدر ما يبحث عن المعاني الحافّة أو المحيطة التي قد تثيرها حولها. وعلم الألسنيات يفرق بين المعنى الحرفي (أو القاموسي) للكلمة، والمعنى المجازي أو ظلال المعنى. أما المنهجية الفيلولوجية فكانت دائماً مهووسة في البحث =

والصبورة. وهي تحليلات تمزج بين الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات، والتحرّي العرقي ـ اللغوي، وربط الكلمات القرآنية (أو إعادة ربطها) بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة (أي للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي). وكل ذلك يتم عن طريق استخدام المصادر التاريخية المتاحة. وهي مصادر نعرف مدى هشاشتها ونقصها، ثم بشكل أخص نعرف مدى العمليات التحويرية التي تعرضت لها. ونقصد بها عمليات **التنكير أو التقنيع**، ثم **الحذف والانتخاب**، ثم **التحوير**، ثم **التصعيد والتسامي**، ثم جعل الأشياء **متعالية**، وجوهرية، ومقدّسة، ومُؤَسطَرة، ثم **أدلجتها اليوم**(*) **بشكل فظ أو خشن**. لا أملك الوقت الكافي هنا لكي أبيّن مدى أهمية هذه المصطلحات المجمّعة هكذا في عبارة واحدة. أقصد أهميتها بالنسبة للمنهجية التاريخية. وكنت قد استخدمتها غالباً في الماضي لكي أُحلّ القراءة الجديدة محل القراءة القديمة (أو المنهجية الجديدة محل المنهجية القديمة). فالمنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على **العلاقة بين اللغة والفكر**. وأما المنهجية القديمة فتجمّد هذه الجدليات وتتجاهلها عن طريق تحويل الأفكار المتحركة، والتصورات العابرة أو العرضية، وآثار الحقيقة، وعلاقات القوى المؤقتة، والتحديدات الوظائفية أو الاعتباطية، إلى **جواهر** خالدة(**)، و**ماهيات** مقدسة لا تُمَسّ، وحقائق

= عن أول معنى اتخذته الكلمة في العصور السابقة، وكيف تغير هذا المعنى أو تحول من خلال العصور. وهذا شيء مشروع ومفيد، ولكن لا ينبغي أن ينسينا أن الكلمة مستخدمة حالياً في سياق آخر غير السياقات القديمة. وإن ما يهمنا هو معناها في سياقها الحالي أو في النص الحالي الذي ندرسه.

(*) يقصد أركون بأن المصادر (أو المؤلفات) الإسلامية الأولى الموثوقة قليلة جداً. نقصد المصادر التي تعود إلى فترة الإسلام الأولي. وهي على قلتها راحت تتعرض للتحوير والتحريف، ثم للأدلجة والأسطرة. ولكن هذه الأدلجة لم تصل في أي يوم من الأيام إلى مثل هذا المستوى الفظ والمزعج الذي وصلته اليوم على يد الحركات الأصولية. فحتى مجيء العصر العباسي كانوا لا يزالون يحترمون حقائق التاريخ إلى حد ما، وأما اليوم فقد اضمحلت التاريخية نهائياً حتى انعدمت...

(**) يقصد أركون بالجدليات الاجتماعية حركة المجتمع والأحداث المتناقضة والمتداخلة التي تحصل فيه. وهي أشياء تؤثر على اللغة والفكر. لأن الفكر ليس واقفاً في الفراغ أو في السماء وإنما هو داخل المجتمع ويتأثر بما يحصل فيه. وحتى الدِّين نفسه فإنه داخل المجتمع وليس فوقه. والدليل على ذلك أن المجتمع المتقدم المستنير يكون تديّنه متسامحاً، منفتحاً. والمجتمع الفقير المتخلف يكون تدينه متشدداً، ضيقاً. هذا ما =

أنطولوجية ومتعالية، ونواميس أخلاقية وتشريعية تتعالى على كل تدخل بشري.

لم تكتف الباحثة بتطبيق هذه المنهجية الجديدة في الدراسة على النص القرآني، وإنما مدَّتها لكي تشمل كل المصادر الإسلامية المستخدمة في الدراسة: أي كتب التاريخ العربي ـ الإسلامي، وكتب الحديث النبوي، والحكايات المؤطِّرة للتفسير، وكتب السيرة النبوية أو سير الصحابة، وتوسّعات المخيال التوراتي ـ القرآني أو تسرّباته في التجارب الصوفية، والإسرائيليات، وسير حياة الأنبياء، وأساطير إدخال الشخصيات الرمزية التأسيسية كالنبي إبراهيم في البانتيون العربي والطقوس العربية الدائرة حول الكعبة. كل هذه الأدبيات الثرية استعيدت من قبل الباحثة وطُبِّقت عليها منهجية الحفر الأركيولوجي العميق. وبالتالي فلم تعد الباحثة تضيع وقتها في الخصومات الدائرة حول المصادر القديمة، أو حول صحتها أو عدم صحتها، أو حول صحة الوقائع الوضعية المخلَّصة من شوائب «الأساطير» و «الحكايات الشعبية» والهذيان الحالم للخيال التقوي الورع. وهذا ما كانت المنهجية التاريخوية ـ الفيلولوجية قد فعلته لزمن طويل(*). ثم جاءت المادية الديالكتيكية لكي تقوّي من هذا الاتجاه عندما كانت الماركسية الأرثوذكسية أو الدوغمائية تنشر **عقلانيتها المسطَّحة** في كل مجالات المعرفة. وضمن هذا المنظور، أي منظور المنهجية الجديدة، لم تعد الباحثة تستخدم التفاسير الكلاسيكية الكبرى كمرجعيات عليا ذات مصداقية من أجل إضاءة المضامين المعنوية للمفردات القرآنية، كما فعل الاستشراق الكلاسيكي ولا يزال يفعل حتى الآن، وإنما أصبحت تعامل كل التفاسير بصفتها نصوصاً تُدرَس لذاتها وبذاتها: أي نصوصاً مرتبطة بالسياقات التاريخية المتغيرة لإنتاجها واستقبالها، ثم إعادة إنتاجها أو تكرارها(**).

= تعتقده المنهجية الجديدة. أما المنهجية القديمة فتحوّل كل ذلك إلى جواهر خالدة أو ماهيّات مقدسة...

(*) بالطبع فإنه من المفيد فرز الصحيح عن الخاطىء في المصادر القديمة والتثبُّت من صحة الوقائع والتواريخ، إلخ... ولكن لا ينبغي أن نضيع كل وقتنا في ذلك. فحتى المصادر المزوَّرة أو المضخَّمة أو المبالغ فيها تعطينا فكرة عن أناس تلك العصور. حتى الأساطير والحكايات الشعبية يمكن أن تدلنا على عقلية الناس. وبالتالي فلا ينبغي إهمالها أو احتقارها بحجة أنها غير صحيحة. وإنما ينبغي أن تُدرَس (أو تدمج في الدراسة).

(**) يقصد أركون أن هذه التفاسير تدلنا على عقلية الناس الذين ألّفوها وتعطينا معلومات عن عصرهم، أكثر مما تدلنا على لحظة القرآن. وبالتالي فينبغي أن تدرس بذاتها ولذاتها، لا أن تتخذ فقط كوسيلة لفهم معاني ألفاظ القرآن. فالواقع أنها أسقطت على القرآن معاني =

إذا كنت قد توسعت قليلاً في الحديث عن هذه الدراسة التخصصية المتعمّقة فذلك لأنها تقدم مثالاً مقنعاً وواضحاً على الأولوية المنهجية للقراءة **التاريخية ـ الأنتربولوجية** ثم على محدوديتها أو حدودها أيضاً. فهي قد أثبتت فعاليتها ونجاحها أثناء تطبيقها على النص الديني المؤسِّس. أما الحدود التي أتحدث عنها فهي تلك التي يفرضها المؤرخ على نفسه بعدما ينتهي من استغلاله للوثائق التاريخية أو اعتصارها حتى آخر قطرة(*). ولكننا نرى فيما يخص الموضوع الذي يهمنا أن المؤرخ يقودنا إلى نقطة التماسّ والتوتر القصوى بين موقفين متمايزين للروح البشرية: موقف يحصر المعرفة بالمعلومات النظرية والعملية التي تنتجها الاختصاصات العلمية المختلفة، وموقف يستقبل التعاليم الموثوقة والقابلة للتعميم كونياً لهذه الاختصاصات بالذات. ولكن هذا الموقف الثاني فيما يفعل ذلك يفسح مكاناً ما لما يمكن أن ندعوه: **بسياسة الأمل**(**). (يتيح لنا هذا المفهوم أن ندمج في علم النفس التاريخي وفي علم الاجتماع الديني كل التطورات اللاهوتية الخاصة بتاريخ النجاة، والبحث عن النجاة، والأمل الأخروي).

لأوضح الآن ما أقصده بكل ذلك. إذا كانت الإمكانيات الحالية للبحث التاريخي تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمي لا يدحض إلى قاعدته البيئوية والعرقية ـ اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وأن عليه بالتالي أن يغيّر من **مكانته المعرفية**(***)،

= عصرها وحاجياتها، وهي مختلفة عن عصر القرآن وحاجياته. وبالتالي فلكي نفهم معاني كلمات القرآن بشكل تزامني ينبغي أن نتموضع في لحظة القرآن ذاته، لا في لحظات تالية عليه. هذا لا يعني بالطبع أنها ليست مفيدة. ولكن ينبغي أن نكون حذرين في استخدامها...

(*) بمعنى أن المؤرخ المحترف يرفض أن يذهب إلى أبعد مما تسمح به منهجيته المادية في التحرّي والاستكشاف. فهنا تقف حدوده أو حدودها. ولكن فيما وراء هذه الحدود تقع قارة كاملة تتطلب استكشافاً وبحثاً. وهذا ما سيتحدث عنه أركون لاحقاً.

(**) بمعنى أن هذا الموقف الثاني يفتح الآفاق على ما يتجاوز الواقع المحسوس وقوانينه الوضعية. إنه يفتح على تلك القارة الغنية من الأحلام والآمال بحياة أخرى بعد الموت. إنه يرفض قطيعة الموت العدمية، ويرفض أن ينتهي كل شيء مع القوانين الوضعية أو الفيزيائية للعالم. فالأجيال المتلاحقة من المؤمنين والتي اعتقدت بوجود حياة بعد الموت، أو وجود الجنة والنار والثواب والعقاب، ينبغي أن تُدرَس كل أحلامها وآمالها من خلال علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني.

(***) السؤال الذي يطرحه أركون عميق جداً ويستحق وقفة خاصة. فالمؤرخة المحترمة =

فإن ورشة جديدة من العمل تنفتح أمامنا. والسؤال الذي يطرح نفسه علينا عندئذ هو التالي: كيف نقيم العدل والانصاف، بصفتنا مؤرخين أيضاً، بين مكانتين معرفيتين متمايزتين تماماً للقرآن؟ أقصد مكانة القرآن المكّي المعاد إلى حقيقته التاريخية واللغوية المحسوسة بصفته نصاً متمايزاً عن النص المدني كما عن النص الذي سيفرض نفسه لاحقاً تحت اسم **المصحف**(*). ثم مكانة المصحف الذي أفضّل أن أدعوه **بالنص الرسمي المغلق** والذي استهلكته الأمة المفسِّرة وعاشت عليه طيلة قرون وقرون وسوف تستهلكه أيضاً طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته **تنزيلاً**، أي وحياً معطى يلغي أو يبطل المكانة الأولى التي عرَّاها المؤرخ أو كشف عنها النقاب. وهو يلغيها من خلال التأويل والحياة المعاشة، وبالتالي داخل المسار التاريخي(**).

لا يمكن للمؤرخ الحديث أن يشطب على هذه المسألة بجرة قلم أو أن يهملها بحجة أنها مسألة تخص المؤمنين فقط. وذلك لأن المؤرخ نفسه هو الذي يعرّي المكانة الجديدة للاعتقاد والإيمان ضمن مقياس أن عمله التاريخي يفرض نفسه بشكل إجباري وملزم من الناحية الفكرية. فلا أحد يستطيع أن يعترض عليه لأنه

= استطاعت أن تثبت تاريخية القرآن عن طريق التمحيص التاريخي الدقيق. وقلبت بالتالي من مكانته المعرفية: فبعد أن كانت قدسية متعالية، أصبحت أرضية واقعية. وهذا شيء خطير جداً وصادم بالنسبة لحساسية كل مسلم (حتى ولو لم يكن مؤمناً). هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإننا نعرف أن القرآن اتخذ على مرّ العصور مكانة متعالية وتنزيهية بالنسبة لجميع المسلمين. وكان يمثل المعنى النهائي والأخير. فكيف نوفق بين هاتين المكانتين المعرفيتين للقرآن؟

(*) هذا يعني أن هناك ثلاثة أنواع من القرآن، أو لنقل ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي مرحلة القرآن المكّي، والمرحلة الثانية هي مرحلة القرآن المدني (بعد أن هاجر النبي إلى المدينة)، والمرحلة الثالثة تمت بعد موت النبي في عهد عثمان (جمع المصحف). وأركون يفضل أن يدعو المصحف بالنص الرسمي المغلق والناجز لأنه فرض بشكل رسمي من قبل الدولة الوليدة ولأنه اعتبر نهائياً بعدئذ.

(**) لا يعترف الوعي الإيماني التقليدي بكل هذه العمليات التي قام بها المؤرخ. بل ويعتبر اكتشافاته والنتائج التي توصل إليها بمثابة الكفر. وهنا يكمن الصدام المروّع بين الوعي الإيماني/ والوعي العلمي أو التاريخي. ويحاول أركون كعادته التوفيق بين هذين الموقفين أو قل يحاول أن يخفّف من وطأة الكشف العلمي على الوعي الإيماني عن طريق أخذ الإيمان بعين الاعتبار: أي بصفته حقيقة موضوعية أو ظاهرة موضوعية مثله في ذلك مثل أي ظاهرة أخرى.

مدعوم علمياً وبالوقائع. ويمكن أن نقدم كجواب أولي على هذه المسألة العويصة ما يلي: ينبغي أن نطبق نفس المنهجية ونفس المجريات التفكيكية على كل تاريخ المجتمعات التي انتشر فيها هذا **الوحي المُعْطَى** وقُبِل وفُسِّر وتُرجِم عملياً إلى قوانين أخلاقية وتشريعية وسياسية ومعنوية وجمالية وروحية. كنت قد اقترحت، لتوضيح هذه المسألة، مفهوم مجتمعات الكتاب بالمعنى القرآني/ والكتاب بالمعنى العادي وشملت به ليس فقط المثال الإسلامي، وإنما أيضاً المثالين اليهودي والمسيحي. لماذا فعلت ذلك؟ لكي أدمج معطى الوحي داخل القوى المولِّدة لتاريخ هذه المجتمعات قبل أن يُحَطّ من قدره ويُهَمَّش، بل وحتى يحذف كلياً من قبل الثورات العلمية والسياسية الحديثة(*). إن المؤرخ الحديث إذ يهمل دراسة الوحي كمعطى موضوعي يعني أنه يرفض توسيع نطاق عمله ويترك لعالم اللاهوت والفيلسوف أمر الانشغال بمهمة تقع على كاهله في الواقع. إن رفضه هذا يعني في حقيقة الأمر أنه يتبنّى فلسفياً **الأمر الواقع**(**) الذي حصل في أوروبا وأميركا بعد الثورات السياسية للقرن الثامن عشر. وهذا ما يفسِّر لنا صعوبات إجراء الحوار حول هذه المواضيع الحسّاسة بين المؤرخين وعلماء الأنتربولوجيا واللاهوتيين والفلاسفة. كنت قد اتخذت أعمال كلود كاهين كمثل للدراسة التطبيقية وبيَّنت أن المؤرخ يرفض حتى الآن أن يتحمل المسؤوليات الناجمة عن القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية للقرآن المكّي والمدني (انظر دراستي في مجلة **آرابيكا** ١٩٩٦ (*Arabica* 1996/1).

ينبغي ألا ننسى أن كل هذه المعارك الفكرية والمناقشات قد دارت داخل المسار

(*) بمعنى أن الوحي حرّك التاريخ طيلة قرون عديدة وكان أحد العوامل الفاعلة والحاسمة في التأثير عليه قبل أن تحل محله قوى الحداثة والعلمنة في أوروبا. ولكنه لا يزال حتى الآن عاملاً حاسماً في التأثير على المجتمعات الإسلامية. وبالتالي فلا يحق للمؤرخ الوضعي أن يهمله بحجة أنه رجل علمي لا يعترف إلا بالتجربة المحسوسة والظواهر المحسوسة. فبما أن الوحي أثّر على التاريخ فإنه لا يقل أهمية عن الظواهر المحسوسة. هذا كل ما يريد أن يقوله أركون، لا أكثر ولا أقل.

(**) يقصد أركون بالأمر الواقع هنا النظام الذي نتج عن الثورة الفرنسية أساساً. فهو يعتبر أن الحل الذي قدمته هذه الثورة كان مفروضاً من قبل الأحداث المستعجلة والملحّة، وبالتالي فتنبغي مناقشته فلسفياً. بمعنى آخر يمكن أن نعيد النظر في الحل الذي قدمته هذه الثورة لمسألة العلاقة بين الروحي/ والزمني، ولكن ليس بين الدين كسلطة/ والدولة. فهو يعتبر سحب السلطة من أيدي رجال الدين أمراً إيجابياً ولا اعتراض عليه.

التاريخي للفكر الأوروبي بدءاً من القرن السادس عشر. فقد تعرض التراث القروسطي عندئذ لأول زعزعة أو زلزلة، مع اندلاع حركتي الإصلاح الديني والنهضة(*). ولكن هذه المعارك الخصبة والمناقشات لا تزال مجهولة في السياق الإسلامي أو مطموسة أو مرمية في ساحة المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه وذلك لأسباب كنت قد أشرت إليها في مكان آخر. هكذا نجد أن الناس يشعرون بالضياع والحيرة، بل والهلع، في كل مكان ينقص فيه العمل الضروري المتمثل بالرعاية الأنتربولوجية والفلسفية لحقول الأنقاض التي خلَّفتها العلوم الاجتماعية وراءها. وهذا ما تفعله هذه العلوم عندما تكتفي بتقسيم الواقع الذي لا يتجزأ إلى عدة قطع ودراسته دراسة تشريحية باردة كما تدرس الجثة أو المادة غير الحية(**).

٢ ـ القراءات الألسنية والسيميائية والأدبية

لم تعط هذه القراءات أبحاثاً ريادية تأسيسية أو أعمالاً أكاديمية تجديدية كما فعلت القراءة التاريخية. أو قل إنها أعطت أقل منها بكثير. من المعلوم أن علم السيميائيات (أو الدلالات) قد شهد فورة عارمة في فرنسا بين عامي (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠)، وذلك تحت التأثير القوي للعالم أ. ج. غريماس(***) ومجموعة من

(*) لا يفهم كلام أركون جيداً إلا إذا كنا مطلعين على تاريخ الفكر الأوروبي منذ أربعمائة سنة وحتى اليوم. فاللاهوت الديني القروسطي تم تجاوزه في أوروبا، وفي أوروبا وحدها، بعد معارك طاحنة. وهي معارك فكرية وسياسية في آن معاً. أو قل كانت فكرية أولاً ثم تُرجمت إلى سياسة على أرض الواقع لاحقاً. ومن المؤسف له أن هذه المناقشات الكبرى التي شهدها الفكر الأوروبي والتي أدت إلى توليد الحداثة غير معروفة حتى الآن بشكل تاريخي دقيق في اللغة العربية.

(**) يقصد أركون بذلك أن العمل النقدي للعلوم الاجتماعية وتطبيقها على التراث الإسلامي يشكل خطراً من الناحية النفسية. فهو يزعزع التوازن النفسي للمسلمين إذا لم ترافقه رعاية فلسفية أو تطوير لاهوتي. ينبغي أن نشرح للناس أهداف هذا العمل النقدي التفكيكي بشكل إنساني متدرج وإلا فإنهم سوف يشعرون بأنه موجَّه لضرب مقدساتهم والعدوان عليهم. ولذلك فهم يقومون برد فعل عنيف على المحاولات النقدية التي تهدف إلى أَرْخَنة التراث: أي الكشف عن تاريخيته...

(***) يعتبر ألجيرداس جوليان غريماس زعيم المدرسة السيميائية (أو الدلالية ـ الألسنية) في باريس. وقد ولد في ليتوانيا عام ١٩١٧ ثم هاجر إلى فرنسا حيث نال شهادة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٤٩. من أهم كتبه: **علم الدلالات البنيوي** (١٩٦٦)، **في المعنى** =

التلامذة المتحمسين والمتحلّقين حوله. لقد نوقشت بعض أطروحات الدكتوراه عن القرآن مؤخراً في فرنسا. ولكن أياً منها لم ينشر حتى الآن. أقول ذلك في حين أن الأبحاث العلمية التي كتبت عن التوراة والأناجيل كانت عديدة وطبعت بسرعة(*). وأما القراءات الألسنية المختصة بنقد الخطاب فلم تكن ممثّلة بأفضل مما هو عليه الحال فيما يخص القراءات السيميائية، أقصد لم تنشر ولم تطبع. نقول ذلك على الرغم من أن الدراسات المختصة بتاريخ الألسنيات العربية قد شهدت ازدهاراً استثنائياً خلال العشرين سنة الأخيرة. وهذا أكبر دليل على مدى الحذر الفكري السائد في مجال الدراسات العربية ـ الإسلامية. ويتغذّى هذا الحذر من خوف الباحثين من الاشتغال على النص المقدس للمسلمين. وأعترف هنا بأن العديد من طلابي في السوربون قد فضّلوا التراجع عن دراسة هذا الموضوع بعد أن سجّلوه على الرغم من أنه يثير شهيتهم الثقافية أو فضولهم المعرفي. ولكنهم خشوا من رد فعل بلدانهم الأصلية إذا ما تابعوا العمل فيه(**). وأما الباحث كلود جيليو فقد قبل بالاشتغال على **المخيال الإسلامي المشترك طبقاً لتفسير الطبري**. ولكنه فضل الاكتفاء باستخدام خط التبحُّر الأكاديمي الكلاسيكي حيث لا يزال يقدم مساهمات مهمة.

وأما فيما يخص القراءة الأدبية، فنحن لا نمتلك أي معادل لكتاب الناقد

= (١٩٧٠)، **علم الدلالات والعلوم الاجتماعية** (١٩٧٦)، إلخ.
(Algirdas Julien Greimas)

(*) ليس هناك أكثر من الكتب التي تتحدث عن التوراة والأناجيل بشكل علمي وتاريخي. بالطبع فإن الأدبيات التبجيلية أو التقديسية متوافرة في الكنائس والمكتبات الدينية. ولكن الكتب العلمية هي الأكثر توافراً في المكتبات الكبرى. فبإمكانك أن تجد كتباً عديدة عن «حياة يسوع» أو عن «المسيحية الأولى» أو عن «التشكل التاريخي للأناجيل». وكلها مكتوبة من وجهة نظر تاريخية محضة. في الواقع أن الجمهور الأوروبي ـ بما فيه الجمهور المؤمن ـ لم تعد تصدمه هذه الكتب، ولذلك فهي متوافرة بكثرة.

(**) لا يريد الباحث المسلم أو العربي أن يعود إلى بلاده من جامعات أوروبا وفي جعبته أطروحة دكتوراه تدرس القرآن بطريقة علمية أو تاريخية!... لأنه يخشى عندئذ من عدم تعيينه في أي جامعة. في الواقع أن تطبيق المنهج التاريخي على القرآن لا يزال سابقاً لأوانه في البلدان العربية والإسلامية. وهو غير ممكن إلا في الجامعات الأوروبية والبيئات الاستشراقية الأكاديمية. ولذلك فإن هذه العملية الجراحية الخطرة جداً لم تتم حتى الآن إلا في اللغات الاستشراقية الأساسية كالألمانية والإنكليزية والفرنسية.

الكندي نورثروب فري: **القانون الكبير**(*). أقول ذلك دون أن نتحدث عن تلك البحوث العلمية الغزيرة التي أغنت الدراسات التوراتية والإنجيلية وجدَّدتها إلى حد كبير. كنت قد خطَّطت مشروعاً في السابق لتكريس كتاب لمسألة «المجاز في القرآن» لكي أسدّ نقصاً فظيعاً وغير محتمل على الإطلاق فيما يخص هذه النقطة. ومن المعلوم أن هذا النقص لا يزال مستمراً منذ أن كانت الصراعات القروسطية قد دارت حول قبول المجاز أو رفضه كلياً فيما يخص تفسير كلام الله. كان ابن قيّم الجوزية الذي مات عام (١٣٥٠) قد كرس كتاباً لهذه المناقشات بعنوان شديد الإيحاء والدلالة: **الصواعق المرسلة في الرد على الجهميّة والمعطِّلة**. إن العنوان بحد ذاته يعبِّر بكل وضوح عن رهانات هذه المناقشة وعلاقتها بلاهوت الوحي(**). (طبع الكتاب في القاهرة عام ١٣٨٠هـ). في الواقع أني لم أتراجع عن هذا المشروع الغني جداً. ولكن الأرضية التي ينبغي أن تُحرَث شاسعة واسعة، والأعمال أو البحوث التمهيدية معدومة أو لا قيمة لها إذا ما نظرنا إليها من زاوية المناقشات الدائرة حالياً حول المجاز. بالطبع فإن المسلمين سوف يدهشون كثيراً إذا ما سمعوا هذا الكلام. وربما غضبوا غضباً شديداً. فهم لن يعترفوا بهذا النقص وإنما سوف يشيرون بكل فخر واعتزاز إلى الجرجاني، والباقلاني، وفخر الدين الرازي، والسكّاكي، وكل تلك الأدبيات الهائلة التي كتبت عن **الإعجاز**(***).

(*) نورثروب فري (Northrop Frye): ولد عام ١٩١٢ في كيبيك بكندا. وهو أستاذ جامعي وناقد أدبي معروف دولياً. من أهم كتبه **تشريح النقد** (١٩٥٧)، ثم **القانون الكبير**، سوي، ١٩٨٤.

- Northrop Frye: *Le grand code*, Seuil, 1984.

(**) مسألة المجاز خطيرة ولها انعكاسات لاهوتية مهمة جداً. فإذا قلنا بأن القرآن يحتوي على المجاز فإن ذلك يعني تعطيل بعض الأحكام أو تأويلها لأنها واردة على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. وإذا قلنا بأن كل ما فيه حقيقي وينبغي أن يؤخذ على حرفيته فإن ذلك يعني تطبيقه تطبيقاً حرفياً. في الواقع أن اللغة المجازية تخترق القرآن ـ وكل النصوص الدينية الكبرى ـ من أوله إلى آخره. ولكن أناس العصور الوسطى كانوا يرفضون الاعتراف بذلك ويقولون بأن كل ما هو وارد فيه ينبغي أن يُنفَّذ على حرفيته.

(***) يقصد أركون أن هناك فرقاً كبيراً بين الدراسات الحديثة الموجودة حالياً في أوروبا عن المجاز/ وبين كتابات النقاد العرب القدامى والمعاصرين عنه. فنقّادنا القدامى كانوا يعترفون بالمجاز كدليل على الإعجاز اللغوي أو البلاغي للقرآن. وكانوا يعجبون به أشد الإعجاب، كما لا يزال يفعل نفس الشيء النقاد المسلمون المعاصرون كسيد قطب (في =

من المعلوم أن نظرية الإعجاز وكل تلك الأدبيات التبجيلية الغزيرة التي كتبت حولها لا تزال تضغط على المفكرين المسلمين حتى اليوم (أنظر أعمال مصطفى صادق الرافعي، أو سيد قطب، أو محمد شحرور). ولكنهم ينسون أو يتناسون أن التيار المعادي للمجاز، كما لنظرية خلق القرآن، قد استطاع أن ينتصر في النهاية وذلك بدءاً من القرن الرابع عشر(*). وهذا هو الشيء الذي يفسِّر لنا سبب انتصار القراءات الحرفية للقرآن وانتشارها في كل مكان الآن. إن الدراسات المختصة بالبلاغة العربية والنقد الأدبي العربي لا تهتم كثيراً بدراسة الانعكاسات الإيجابية والسلبية لذلك الضغط المستمر الذي تمارسه المسلَّمات اللاهوتية على كل مقاربة ألسنية أو سيميائية دلالية أو أدبية للنص المقدس(**). من بين النتائج الإيجابية يمكن أن نذكر إمكانية التمتع بشكل متزامن وعلى المستوى العميق للوعي الذي لا ينفصم بثلاثة أشياء دفعة واحدة: الانفعال الروحي، والجمال الأخلاقي، ومتعة النص المقروء أو المتلوّ. إن إحدى الخصائص الأساسية التي تميِّز **الخطاب النبوي** هي أنه يمزج دائماً وبشكل حميمي بين هذه القيم الثلاث: قيمة الحق، والخير، والجمال، وذلك لكي يجعل الذات البشرية تعتنق الطوباوية المنقذة بسهولة أكثر. وهذا ما كان يفعله الأدب الإغريقي القديم قبل ظهور العقلانية المركزية

= **ظلال القرآن**). ولكننا نعلم أنهم لا يعترفون بوجود المجاز في القرآن بمعنى التخييل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزية. فكل ما هو وارد في القرآن ينبغي أن يُصدَّق حرفياً. وهكذا يعترفون بالمجاز ولا يعترفون...

(*) بالنسبة للنقد الأدبي الحديث فإن نظرية الإعجاز هي عقيدة لاهوتية وليست نظرية علمية. لا ريب في أن مجازات القرآن رائعة وتبهر العقول، ولكنها مشكَّلة من حروف لغة بشرية هي اللغة العربية. يضاف إلى ذلك أن الشعر العربي يحتوي على مجازات رائعة أيضاً إلى درجة أن المعري كان يدعو ديوان المتنبي «معجز أحمد». هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن هزيمة المعتزلة وانتصار أهل التقليد الذين يأخذون القرآن على حرفيته جعل المسلمين ينكرون أن يكون في القرآن أي شيء مجازي (أي غير حقيقي). فكتاب الله لا يمكن أن يحتوي إلا على المعاني الحقيقية. (باعتبار أن المجاز كذب، أو تخييل...).

(**) بما أن نظرية القرآن غير المخلوق قد انتصرت وترسخت بعد هزيمة المعتزلة والفكر العقلاني في الساحة الإسلامية والعربية، فإنه لم يعد ممكناً أن نرى القرآن في ماديته اللغوية البحتة كأي نص مُشكَّل من حروف وكلمات وتراكيب لغوية وتقديم وتأخير وألفاظ حرفية وألفاظ مجازية، إلخ... لا. أصبح القرآن نصاً لا كالنصوص على الرغم من أنه مكتوب بلغة بشرية. بهذا المعنى فإن نظرية الإعجاز هي عقيدة لاهوتية أو مسلَّمة لاهوتية مفروضة فرضاً على الوعي، وليست نظرية في النقد الأدبي.

الأرسطوطاليسية وانتصارها(*). يضاف إلى ذلك أن النصوص الدينية التأسيسية لا تفقد أبداً مكانتها الأولية عندما كانت عبارات شفهية لم تُجمَّد عن طريق الكتابة فيما بعد. فهي مُستبطَنة من قبل كل مؤمن من خلال التراتيل الشعائرية، والسلوك الطقسي، والاستشهاد بها في الأحاديث الجارية. (أنظر بهذا الصدد كتاب و. ر. غراهام: **فيما وراء الكلمة المكتوبة**، كامبردج، ١٩٨٧)(**).

وإذن فحتى مفهوم النقد الأدبي ذاته ينبغي علينا أن نعيد بلورته أو اشتغاله من جديد. لماذا؟ لكي لا ننقل المنهجيات والإشكاليات المطبَّقة على الأدبيات الحديثة كما هي ونطبقها بشكل تعسفي على الخطاب الديني. ولكن فيما وراء **الخطاب النبوي** أو فيما عداه ما هي المكانة التي يمكن أن نحدّدها مثلاً لذلك الإنتاج الضخم الذي خلّفه محيي الدين بن عربي وراءه؟ إن النعتين **الديني والأدبي** لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية. وبالتالي فإن كتابته لا تزال تنتظر لها تحديداً(***).

كيف يمكن أن نرتفع إلى مستوى هذه التحديات؟ كيف يمكن أن نرد عليها؟ كما نرى فإنه لا يكفي أن ندين نواقص القراءة التبجيلية من جهة، أو قمع المنهجيات الحديثة التجديدية من قبل حرّاس الأرثوذكسية الأشداء من جهة أخرى. يمكن القول بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدرّس في جامعة القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرّمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابيةً على القرآن(****). وكان محمد

(*) لهذا السبب هاجم نيتشه في كتابه «ولادة التراجيديا» سقراط والعقلانية الإغريقية التي قضت على رطوبة الخيال وعبق الأوهام. وهي أشياء كانت شائعة في الأدب اليوناني في مرحلة ما قبل السقراطيين: أي قبل انتصار العقلانية المركزية والفلسفة الأرسطوطاليسية وحذف الأسطورة والخيال الوثاب والتعبير المجازي أو الشعري عن العالم...

(**) الكتاب المشار إليه هنا هو التالي:

- W.R. Graham: *Beyond the written word*, Cambridge, 1987.

(***)يمكن القول بأن كتابة ابن عربي تستعصي على كل تحديد لأنها حرة، منفلشة، لانهائية. والكتابة الحرة هي تحديداً تلك التي لا تستطيع أن تنسجن في قفص. إنها، كالحياة، متفجرة، متبعثرة، تمشي في كل الاتجاهات والدروب. الكتابة الحقيقية تحاول المستحيل: أي معانقة المطلق أو الأثير والانفلات من كل القيود...

(****) هذا يعني أن نصر حامد أبو زيد انتهك عدة محرمات دفعة واحدة. فهو أولاً مسلم، وهو ثانياً يكتب باللغة العربية عن موضوع حساس جداً هو القرآن. وهو ثالثاً مقيم في =

خلف الله قد حاول قبله أن يطبّق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني. وعلى الرغم من أهميته العلمية المتواضعة إلا أن كتابه أحدث ضجة كبيرة في وقته. في الواقع أن أبحاث الأستاذ أبو زيد ليست ثورية أو انقلابية إلى هذا الحد إذا ما موضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة. إنها أكثر من عادية أو طبيعية. فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته **نصاً لغوياً**(*). إنه يطبق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تُطبَّق على أي نص لغوي. (أنظر كتابه **مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن**. المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠). ولكن مرة أخرى جاء رد الفعل عنيفاً مدوياً من قبل المحافظين والتقليديين. إن انقضاضهم على هذه الكتب التي تقدم عرضاً تبسيطياً للمعارف الشائعة لأكبر دليل على مدى الحجم الذي يتخذه المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر(**).

٣ ـ القراءة الإيمانية (أو المؤمنة)

إن مفهوم الأمة المفسِّرة يتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار كثيراً من الاستخدامات المتنوعة لكلام أصبح نصاً، ولنصٍّ ثُبِّت في المدونة الرسمية المغلقة، ولكنه معاش دائماً ومُستشهَد به ككلام شفهي من قبل المسلمين. وهكذا ننتقل من التفسير الأكثر أكاديمية وتعقيداً إلى التلاوة الطقسية أو الشعائرية الأكثر يومية وعادية وإلى

= القاهرة (أو كان مقيماً). في الواقع أن الباحث العربي الذي يريد أن ينخرط في هذه الدراسات الحساسة ينبغي أن يُنفَى مرتين: منفى اللغة، ومنفى الجغرافيا (أي أن يكتب بالإنكليزية أو الفرنسية، وأن يعيش في بلد أوروبي أو غربي...).

(*) الوعي الإيماني التقليدي لا يستطيع أن يرى القرآن في ماديته اللغوية كأي نص آخر. وسوف يمرّ وقت طويل قبل أن نتحرّر من المسلّمات اللاهوتية الراسخة منذ مئات السنين. وعندئذ نستطيع أن نرى القرآن بعيون جديدة أو نقرؤه بعيون جديدة. عندئذ سوف نفهمه على حقيقته ونستطيع تشكيل لاهوت جديد يحل محل اللاهوت القديم الذي أصبح يشلّ كل شيء ويحول بين المسلمين وبين التصالح مع الحداثة والعصر. إنه لاهوت التحرير، أو لاهوت التنوير، أو لاهوت الحداثة وما بعد الحداثة...

(**) كل الحداثة الفكرية تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر. والشيء الوحيد الممكن التفكير فيه هو تلك الأفكار الضيقة المجترة منذ مئات السنين. نقول ذلك على الرغم من محاولات التجديد الواعدة هنا، أو هناك. وإذا ما انفتحت الأمور يوماً ما، أو إذا ما كسر هذا الانغلاق الفكري المزمن، فسوف يقبل المسلمون على الحرية كالعطشان في الصحراء...

الاستشهاد العفوي بالآيات في الأحاديث اليومية والمجادلات أو الأحوال السعيدة أو الحزينة. ينبغي أن نلاحظ بهذا الصدد أن الدراسات القرآنية التي كتبت من قبل المستشرقين قد اهتمت أولاً وقبل كل شيء بالتفاسير الإسلامية العالية (أو الكبرى)(*) من أجل البحث فيها عن معلومات تاريخية أو تأشيرات ثقافية أو تفسيرات نحوية أو لفظية مساعدة على فهم النص كما وصل إلينا في المصحف (أو في المدونة الرسمية المغلقة والناجزة كما أقول أنا). ولم يحرص المستشرقون دائماً على الانتباه للمكانة المعرفية لكل قراءة إيمانية مُنتَجة من قبل الأمة المفسِّرة ومن أجلها. لم يعطوا هذه المسألة المكانة التي تستحقها على الرغم من أهميتها. أما أنا فإني أشير إلى الخاصيتين الأساسيتين التاليتين للقراءة الإيمانية. وهما خاصيتان لازماها على طول الوقت. الأولى هي أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق(**). والثانية هي أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها **كنصوص تفسيرية أرثوذكسية** (أي مستقيمة، صحيحة، مُجمَع عليها من قبل رجال الدين).

ولكن ليس المؤمنون وحدهم هم الذين بقوا منغلقين على أنفسهم داخل **السياج الدوغمائي**. وإنما التبحُّر الاستشراقي الأكاديمي نفسه ظل منغلقاً داخل نفس السياج لزمن طويل عندما اكتفى بنقل أفكار الإسلام السني الأغلبيّ إلى اللغات الأوروبية، وذلك قبل أن يفعل الشيء ذاته مع الإسلام الشيعي(***). أقول ذلك

(*) يقصد أركون بالتفسيرات الإسلامية العالية التفسيرات التي كتبت في القرون الأولى كتفسير الطبري، وفخر الدين الرازي، وغيرهما. فبما أنها أقرب إلى لحظة القرآن فإنها تنضح بجوه أكثر وتستخدم مفردات أقرب إليه من تفاسير المسلمين المعاصرين الذين ابتعدوا كثيراً عن زمن القرآن.

(**) هذا المصطلح من اختراع أركون أيضاً. ويقصد به أن عقلية المؤمنين مسجونة داخل قفص لا تستطيع الخروج منه. وهذا القفص (أو السياج) هو العقيدة الدينية الأرثوذكسية، أي المعتبرة صحيحة ومستقيمة وما عداها ضلال في ضلال. واسم المصطلح باللغة الفرنسية: (La Clôture dogmatique). وبما أن الحداثة الفكرية تقع خارج هذا السياج فإنها تعتبر بدعة أو زندقة أو رجساً من عمل الشيطان...

(***) بمعنى أن الكثيرين من المستشرقين كانوا ينقلون عقائد الإسلام السني إلى اللغة الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية ويقولون: هكذا يفكر المسلمون، هذا هو الإسلام... ولم يحاولوا تفكيك هذا الانغلاق التراثي المزمن (أو هذا السياج المغلق) لأنهم لا يريدون =

وبخاصة عندما سمحت الأحداث السياسية الجارية للمختصين في العلوم السياسية أن ينافسوا المستشرقين أنفسهم على احتكار تفسير الإسلام(*). صحيح أن هناك بعض العلماء المستشرقين الذين تجرأوا على فتح مسألة صحة الأحاديث النبوية أو عدم صحتها. ولكنهم في ذات الوقت راحوا يستخدمون هذه الأحاديث (أو الحكايات) من أجل تدعيم هذه المحاجة التاريخية أو تلك. هكذا راحوا مثلاً يستخدمون بعض العبارات الامتثالية الإسلامية لكي يحموا مكانتهم كعلماء. فكثيراً ما يقولون مثلاً: «طبقاً للتراث الإسلامي» أو «بحسب الاعتقاد الإسلامي...». وهكذا يعتقدون أنهم يتخذون مسافة عن هذا الاعتقاد أو لا يتحملون مسؤوليته. ولكنهم يتركون **السياج الدوغمائي المغلق** على حاله يسيطر كما يشاء ويشتهي(**).

ما الذي أقصده **بالسياج الدوغمائي المغلق**؟ أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلّمات والموضوعات التي تتيح **لنظام من العقائد/ واللاعقائد** أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل **نقدي** سواء من الداخل أو من الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها باستراتيجية الرفض(***). وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية

= أن يتدخلوا في شؤون المسلمين الداخلية!... وهكذا يحظون برضى الأوساط الإسلامية المحافظة التي تعطيهم شهادة حسن سلوك...

(*) وعندما أصبح الإسلام الشيعي مهماً ويشغل الأوساط الإعلامية والسياسية، بعد انفجار الثورة الإيرانية، راحوا يفعلون الشيء نفسه معه. وراحوا يتسابقون على ترجمة كتاب **ولاية الفقيه** للخميني أو غيره من الأدبيات الشيعية القديمة والمعاصرة. وكانوا يترجمونها كما هي بدون أي تعليق تقريباً... وأركون يستغرب هذا الموقف كل الاستغراب. فقد كان ينبغي على هؤلاء العلماء أن يفكّكوا هذه النصوص من الداخل وأن يكشفوا عن تاريخيتها لا أن ينقلوها كما هي إلى اللغات الأوروبية.

(**) بمعنى أنهم يتخذون موقف الحياد من هذا التراث فهم يكتفون بنقل ما يقوله إلى لغاتهم الأوروبية ولا يطلقون حكماً عليه. وهذا هو موقف الاستقالة الابستمولوجية، بحسب كلام أركون. فالباحث الحقيقي لا يكتفي بنقل كلام التراث كما هو، أو قل إنه ينقله بكل أمانة. ولكن بعد نقله يبتدىء بتفكيكه وتشريحه عن طريق تطبيق الدراسة النقدية عليه. فهذا التراث هو بشري وليس معصوماً كما يزعم أتباعه من المؤمنين التقليديين. إنه ليس فوق التاريخ ولا فوق الزمان والمكان. وإنما له مشروطيته الكاملة في الزمان والمكان.

(***) أي رفض كل ما لا ينسجم مع العقائد التي يحتوي عليها السياج الدوغمائي المغلق. فالإنسان المنغلق داخل هذا السجن العقائدي يشعر بمتعة عظيمة لأنه يعيش حالة أمان =

والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر. قلت الإيمان وأنا أقصد ما يدعونه بكل مجاملة ومراعاة بالإيمان. أقول ذلك ونحن نعلم كيف أن كبار المستشرقين يترجمون العقائد الإيمانية الإسلامية من العربية إلى الفرنسية أو الإنكليزية أو الألمانية. إنهم يترجمونها ويصفونها بكل اهتمام وخشوع. ولكنهم لا يسمحون لأنفسهم أبداً بأن يفكّكوا هذه العقائد من الداخل: أقصد أن يفككوا البدهيات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسس **التماسك المغامر**(*) لكل إيمان. ولا نقصد بالتفكيك هنا تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لاعلميتها ولاعقلانيتها. وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية. وكل هذا العمل من اختصاص علم النفس التاريخي(**). ولكننا نلاحظ أن القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية لا تهتم حتى الآن بالفضول المعرفي لهذا العلم

= واطمئنان داخله. ويكتفي أن تتحدث مع أي مؤمن تقليدي لكي تفهم آليّة اشتغال الأرثوذكسية: أي السياج الدوغمائي المغلق. فهو يردّد نفس العقائد ونفس الحكايات والأساطير والقصص التبجيلية أو المعجزات الخارقة للعادة. ويشعر بمتعة عظيمة أو عصبية كبيرة وهو يؤمن بكل ذلك. وأحياناً يكون مستعداً للتضحية بنفسه من أجل عقيدته المغلقة على ذاتها.

(*) يقصد أركون أن كل إيمان هو مركّب تركيباً في الأصل. وهو يعتبر مغامرة متماسكة في البداية لكل اعتقاد بشري. ولكن بمرور الزمن المتطاول عليه فإنه يتحول إلى أسطورة: أي إلى شيء يقبع فوق الزمان والمكان، إلى شيء يقف فوق التاريخ ويعلو عليه. هذا ما يقصده أركون بالتماسك المغامر أي التركيبة الفكرية التي تشكل مغامرة في البداية، أو خطاً من جملة خطوط أخرى كانت ممكنة أيضاً ولكنها لم تُحيَّن أو لم تُجسَّد. ولكن كل تماسك مغامر أو كل مغامرة متماسكة تصل إلى مداها الأخير بعد فترة من الزمن وتُستنفد أو تتعب وتُستَهلك كما يُستهلَك كل شيء على هذه الأرض.

(**) دائماً يركز أركون على أهمية علم النفس التاريخي وضرورة تطبيقه على التراث الإسلامي كما طبق على التراث المسيحي في الغرب (La pshychologie historique). فبعد تطبيق المنهجية التاريخية الوضعية ومسح التراث مسحاً شاملاً وتحقيقه والتأكد من تواريخه ووقائعه ينبغي أن ننتقل إلى دراسة كل ما ليس وقائع مادية محسوسة: أي الخيالات والأوهام والأحلام والطوباويات التي عمرت رؤوس الناس أو حرّكت الجماهير، إلخ... فهذه أشياء أيضاً تستحق أن يهتم بها المؤرخ، وليس فقط في الماديات. على هذا النحو نشأ تاريخ العقليات في فرنسا وبلغ أوجه في السنوات الثلاثين الأخيرة.

أو بتساؤلاته المبتكرة. لهذا السبب كنت قد تمنيت في السابق كثيراً لو أن أحد الباحثين قدم لنا مثالاً تطبيقياً كبيراً على هذا التوجه في البحث: كأن يقوم مثلاً باستكشاف المخيال الإسلامي المشترك المتشكل من خلال المدوَّنات التفسيرية الكبرى، كتفسير الطبري أو فخر الدين الرازي أو محمد حسن طباطبائي، أو محمد طاهر بن عاشور، إلخ...

لقد اتخذ الاستشراق الاعتقاد أو الروحانية الإسلامية كمجرد مادة تُوصَف وتُدرَس وتُنقَل إلى اللغات الأوروبية بكل مسافة باردة من قبل العالم الغنوصي(*) (على طريقة هنري لاوست مثلاً) أو على طريقة العالم المؤمن الذي يتصدى لمعرفة الغير بكل محبة وحرارة ونزعة وعظية إرشادية (كما يفعل ج. جوميبه أو كنيث كراغ مثلاً). وما دام الأمر على هذا النحو فإن الدراسات القرآنية، وبشكل أعم التاريخ المقارن للأديان، سوف يظلان تحت مستوى النزعة الشمولية والدقة المعرفية التي ننتظرها منها.

إن القراءات الإيمانية للنصوص التأسيسية هي في ذات الوقت أماكن (أو محطات) لانبثاق المعنى أو اندلاعه أو إبداعيته. وهي كذلك أماكن لانبثاق آثار المعنى(**) والتصورات والتركيبات الأسطورية أو الإيديولوجية، وذلك طبقاً لنوعية الفئات الاجتماعية وأنماط الثقافة المستخدمة ومستوياتها. وهذا الأمر ينطبق على القراءات القروسطية التي قدَّسها الزمن المتطاول قليلاً أو كثيراً، كما ينطبق على القراءات المعاصرة. هناك نوعان من النصوص إذن: النصوص التأسيسية الأولى المتمثلة بالقرآن ولكن التي أُضيف إليها الحديث لاحقاً بعد أن رُفِع إلى مرتبتها(***). وهناك النصوص التفسيرية التي تعلّق على الأولى وتشرحها. وهناك علاقات وظائفية

(*) العالم الغنوصي هو ذلك الذي يهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانية. وأسماء المستشرقين الواردة هنا هي التالية: (H. Laoust, J. Jomier, Kenneth Cragg).

(**) كل معنى يولّد آثار معنى أسطورية أو إيديولوجية تنحرف بالمعنى عن براءته الأصلية أو مساره الصحيح. كل الأديان كانت في بدايتها متفجرة بالمعنى وطامحة نحو الخير والمبادىء السامية والعالية. ولكن الناس انحرفوا بها عن مبادئها بسبب التصارع على السلطات والأرزاق. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الثورات الحديثة والأنظمة الفكرية الحديثة. فمبادىء عصر التنوير حُرِفت أيضاً عن مسارها الصحيح من قبل الطبقة البورجوازية أو الرأسمالية وأدى هذا الانحراف إلى الحروب العالمية والاستعمارية.

(***) هذا يعني أن الحديث النبوي لم يكن يحظى في البداية بمكانة النص التأسيسي مثل القرآن. ولكنه رفع إلى مرتبته في زمن الشافعي. وهذا شيء يجهله المسلمون عموماً =

شغّالة كائنة بين النص الرسمي الناجز والمغلق (القرآن + الحديث) وبين النصوص التي انبنت عليها وفسرتها. وهذه العلاقات لا تختلف في شيء، سواء أكان الأمر يتعلق بالنصوص الدينية السائدة في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي، أم بالنصوص الدنيوية ـ ولكن التأسيسية ـ السائدة في المجتمعات الأوروبية التي شهدت الثورات السياسية الحديثة. فالعلاقات هنا وهناك تشتغل بنفس الطريقة. ولكن النصوص المؤسِّسة للمجتمعات الحديثة تتمتع بوضوح تاريخي وأدوات تحليلية تستبعد أي لجوء صريح إلى السر، أو المجهول، أو ما هو خارق للطبيعة، أو للمتعالي، أو للعجيب المدهش والساحر الخلاَّب(*). وكلها أشياء سائدة في المجتمعات القروسطية التقليدية.

ومن المعلوم أن عمليات التقديس وخلع الطابع المجازي أو الخيالي الجميل على الأشياء، وكذلك عمليات التسامي والتحوير والأنطلجة (أي الأنطولوجيا) بل وحتى الأسطرة والمخاتلة تعتمد عليها(**). وفي كلتا الحالتين ينبغي على المؤرخ أن يحدد نمط العقل الشغّال هنا أو هناك (فهناك العقل القواعدي ـ النحوي، وهناك العقل اللاهوتي، والعقل التشريعي، والعقل التأريخي، والعقل الفلسفي، إلخ... هناك أنماط عديدة من العقل). وينبغي عليه أيضاً أن يحدد نمط العقلانيات والمخيالات المُنتَجة أو المتولدة، وكذلك طرائق تدخل الخيال الخلاّق كما هو عليه

= فيعتقدون أنه كان يحظى بهذه المكانة منذ البداية. هكذا نجد أن الحفر الأركيولوجي في الأعماق هو الذي يكشف لنا عن تاريخية العقائد، وكيف تشكلت لأول مرة. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن تشكل المذاهب الإسلامية من سنية وشيعية وإباضية. فهي أيضاً أخذت وقتاً طويلاً قبل أن تتبلور. ففي زمن النبي والقرآن لم يكن هناك شيء اسمه إسلام سنّي أو شيعي، هذه أشياء حصلت فيما بعد...

(*) بمعنى أن دساتير الدول الأوروبية الحديثة تتخذ نفس مرتبة القداسة التي كان الإنجيل أو القانون الكنسي يتخذه بالنسبة للمجتمعات المسيحية قبل الثورة الفرنسية. ولكن الفرق هو أن الأولى دنيوية لا دينية، وعلمية لا لاهوتية. وبالتالي فلا تلجأ إلى السر والمجهول كما تفعل الثانية.

(**) ينبغي أن نعلم أن قطيعة الحداثة قد أدت إلى تفريغ العالم من الفتنة والسحر أو قل نزعت عنه أغلال الدهشة والبهجة والأسرار كما يقول ماكس فيبر في مصطلحه الشهير (le désenchantement du monde) وأصبح العالم واضحاً، عقلانياً، محسوباً بدقة. وهكذا خسرنا التقديس لكي نربح العلم والفعالية الاقتصادية والإنتاجية. ولكن الإنسان الأوروبي أصبح يحنّ الآن إلى التقديس وترميز العالم بعد أن شبع من الماديات والحياة الاستهلاكية. بهذا المعنى يمكن أن نفهم عودة الله أو الدين إلى المجتمعات الأوروبية.

الحال لدى الحلاج، والتوحيدي، وابن عربي، وملاّ صدرا شيرازي، وسيد قطب، إلخ...

هكذا نجد أن أخذ القراءات الإيمانية(*) بعين الاعتبار أو دمجها ضمن المنظور الموسَّع للمؤرخ سوف يغني المعرفة التاريخية، ويؤدِّي في ذات الوقت إلى نقد أقل تجريداً وتأملاً صرفاً **للعقل الديني**. فهذا العقل ليس إلا أحد أنماط العقل الإيماني، وليس كل أنماطه. وآمل أن أكون قد برهنت على ذلك من قبل. ونكتشف في ذات الوقت أن جميع أنماط القراءة التي استعرضناها حتى الآن تقود إلى نفس النتائج والملاحظات: وهي أن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحُّر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر(**). وقد استخدمت مصطلح التبحُّر الأكاديمي عن قصد لكي ألفت الانتباه إلى رفض هؤلاء المستشرقين لأي انخراط ابستمولوجي في موضوع دراستهم واكتفائهم فقط بتجميع المعلومات الوصفية وتراكمها إلى أقصى حد ممكن. ولكنهم لا يذهبون إلى أبعد من ذلك. أقصد أنهم لا يستخدمون هذه المعلومات المتجمعة من أجل القيام بنقد **للعقل الديني**. وينبغي على هذا النقد بالطبع أن يشمل كل تجليات العقل الديني في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي(***). إن رفض المؤرخ الحديث

(*) هنا يتبدى الأفق الواسع الذي يعتمده أركون. فهو يرفض أن يحتقر القراءات الإيمانية أو التفاسير الإيمانية للقرآن بحجة أنها قديمة، بالية، عفى عليها الزمن. ويرى أن من واجب الباحث دمجها داخل الدراسة لأنها حصلت أولاً في التاريخ ولأنها تدلّ على تجربة روحية حقيقية لدى الكبار الذين يتميزون بالخيال الخلاّق. إن دراستها تعطينا فكرة مهمة عن كيفية اشتغال الخيال أو المخيال في التاريخ.

(**) يعترف أركون بأن الفضل في تحقيق تقدم في الدراسات العلمية أو التاريخية عن القرآن يعود إلى الاستشراق والمستشرقين. ولكنه ينتقد توقّفهم عند حدود المنهجية الفيلولوجية الوصفية. ويأسف كالعادة لأنهم لا ينخرطون ابستمولوجياً بما فيه الكفاية. فلا ينبغي أن يكتفوا بالمنهجية الوضعية أو منهجية التبحُّر (L'érudition). وإنما ينبغي أن يتجاوزها إلى المرحلة التالية: مرحلة استغلال هذه المعلومات المتجمعة من أجل القيام بتفكيك الانغلاقات التراثية المزمنة ونقد العقل الديني.

(***) أي في مجتمعات الأديان الثلاثة: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلام. فهي جميعها شهدت ظاهرة متشابهة: أي ظاهرة انتشار الكتاب المقدس فيها وتأليف عدد لانهائي من الكتب العادية عنه (تفاسير، شروحات، إلخ). فالتوراة لعبت بالنسبة لليهود نفس الدور الذي لعبته الأناجيل والقرآن بالنسبة للمسيحيين والمسلمين. كل واحد من هذه الكتب التأسيسية تفرعت عنه عشرات الكتب أو مئات الكتب لاحقاً بشكل مباشر أو غير مباشر.

وعالم الأنتربولوجيا وعالم الاجتماع وعالم النفس والناقد الأدبي وعالم السيميائيات أو الدلالات أن يحددوا التحديات التي يطرحها علينا **الخطاب النبوي**، وأن يرتفعوا إلى مستواها أو يردُّوا عليها، وكذلك التحديات التي تطرحها البيئات الثقافية التي انتشر فيها أو ولّدها، أقول إن هذا الرفض يؤدي في النهاية إلى إفقار هذه العلوم بالذات. هذا فيما يخص الناحية الغربية أو الاستشراقية(*). وأما فيما يخص الناحية الإسلامية فنلاحظ أنها تعاني من فقر معرفي كبير. فلا يزال المسلمون يفرضون على أنفسهم الكثير من أنواع البتر والردع والمحرَّمات، إلى حد أنهم يصابون بالشلل المعرفي أو الفكري. وهذا ما يزيد من تبعيتهم ومن تأخر الدراسات القرآنية عندهم في آن معاً. فالدراسات التي قدموها عن القرآن منذ القرن التاسع عشر ليس لها أهمية كشفية أو معرفية بقدر ما لها أهمية وثائقية. بمعنى أنه لا يمكن أن نستفيد منها لفهم القرآن وإضاءته إضاءة علمية من الداخل، وإنما من أجل فهم عقليتهم أو كتابة تاريخ لعلم النفس الديني لديهم. كما ويمكن استخدامها للتعرّف على التوسعات الخيالية أو الشطحات الهائلة للخطاب الديني في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وبخاصة في المجال السياسي(**). ولا يمكن استخدامها من أجل إغناء معرفتنا **بالظاهرة القرآنية** والظاهرة الإسلامية، ثم عبرهما كليهما، بالظاهرة الدينية بشكل عام. وأكبر دليل على ذلك الكتاب الذي نشره مؤخراً محمد شحرور بعنوان **الكتاب والقرآن**. فالنجاح الكبير الذي شهده في المكتبات يدل على الضغط المرعب أو المراقبة الصارمة التي تمارسها السلطات الدينية في البلدان العربية والإسلامية على الدراسات القرآنية. كما ويدل على الحدود الضيقة التي ينبغي على كل فكر

(*) يقصد أركون بأن ظاهرة الوحي اخترقت التاريخ وآمن بها مئات الملايين لقرون عديدة ولا يزالون يؤمنون بها حتى الآن في مناطق عديدة من العالم. وبالتالي فهي تستحق أن نأخذها بعين الاعتبار كإحدى الظواهر الكبرى في التاريخ، وتستحق أن ندرسها أو ندمجها في الدراسة لا أن نرفضها بشكل احتقاري كما يفعل الباحث الوضعي.

(**) يقصد أركون بالتوسعات الخيالية للخطاب الديني شعارات الأصوليين المعاصرين الذين يستخدمون الدين لأغراض سياسية ويعبئون الجماهير عن طريق الضرب على الوتر الحساس: وتر العواطف الدينية والعصبيات الموروثة منذ مئات السنين. وبالطبع فإن استخدامهم للقرآن ومعجمه اللفظي لا علاقة له بالعلم أو بالدراسة العلمية لهذا النص المؤسِّس. إنه محض إيديولوجيا أو لاهوت قروسطي في أحسن الأحوال.

تجديدي(*) أن يمارس نفسه داخلها.

٤ ـ مقترحات ختامية

إن مشروع نشر **الموسوعة القرآنية** المصمَّمة والمنجزة ضمن احترام النظام النقدي للعقول كما أبرزته في الصفحات السابقة قد تأخر كثيراً في رؤية النور(**). وهذا التأخر يؤكد على صحة ما قلته عن التفاوت التاريخي والابستمولوجي الكائن بين مستوى الدراسات في الغرب/ ومستواها في العالم العربي أو الإسلامي. فالعقل الفلسفي والعلمي السائد حالياً في الغرب يختلف جذرياً عن العقل الإسلامي في كل تجلياته: أي سواء في منتجاته النظرية عن الإسلام أم في الممارسة السياسية والقوانين التشريعية والبرامج التعليمية وأساليب التتريث التي اتبعت بعد الاستقلال وحتى الآن(***). وما دامت الدائرة اللغوية والثقافية الإسلامية مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق بصيغته التاريخية التي ترسخت بدءاً من القرنين الثالث عشر والرابع عشر، فإنه ينبغي علينا أن نؤلف موسوعة إسلامية عن الإسلام، ثم موسوعة إسلامية عن القرآن(****).

(*) بمعنى أن كتاب شحرور يمارس تجديداً محدوداً جداً، ولا يخرج فيما يخص المسائل الأساسية عن رأي الأرثوذكسية المهيمنة. ولذلك سمح له بالانتشار والذيوع ولقي كل هذا النجاح في المكتبات. فهو يخلع مسحة تحديثية سطحية على موضوعات قديمة أو آراء لا تخرج كثيراً عمَّا هو مسموح التفكير فيه. وهذا أكبر دليل على مدى الإرهاب الذي يمارسه التقليدون والمحافظون على كل بحث فكري يتعلق ليس فقط بالقرآن، وإنما بالتراث الإسلامي بشكل عام.

(**) كتب أركون هذا البحث كمقدمة عامة للموسوعة القرآنية التي سوف تصدرها مكتبة بريل في ليدين بهولندا (Encyclopédie du Coran). وهي على غرار الموسوعة الإسلامية الشهيرة التي أصدرتها المكتبة ذاتها والتي تعتبر مرجعاً إجبارياً لكل الباحثين المختصين في الدراسات العربية والإسلامية. وسوف تملأ هذه الموسوعة الجديدة فراغاً كبيراً لأن جميع كلمات القرآن سوف تتعرض لدراسة فيلولوجية مطولة تبيّن أصلها وفصلها ومعناها داخل السياق، إلخ.. إنه حدث علمي بكل ما للكلمة من معنى، فترقبوه...

(***) يشير أركون هنا إلى التفاوت التاريخي الهائل الذي يفصل بين العقل الأوروبي/ والعقل العربي الإسلامي. فالأول شهد عدة حداثات فكرية متتالية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. في حين أن الثاني بقي جامداً ومسجوناً داخل المسلَّمات العقائدية للقرون الوسطى. يكفي أن تقرأ بحوث المفكرين المسلمين عن القرآن وتقارنها بأبحاث كبار المستشرقين عن الموضوع ذاته لكي تدرك الفرق الشاسع واضحاً جلياً.

(****) يقصد أركون أنه كان الأجدر بالمسلمين أنفسهم أن يؤلّفوا هذه الموسوعة عن =

ولكن يبقى صحيحاً القول بأن **الموسوعة القرآنية** التي يجري تنفيذها حالياً في أوروبا سوف تشكل المرجعية الكبرى الإجبارية التي لا غنى عنها لكل من يتابع مشروعاً معرفياً كونياً عن الظاهرة الدينية. بالطبع فإن هذه الموسوعة لن تكون معصومة، وإنما هي عبارة عن قاعدة للمعطيات أو «بنك» للمعلومات الخاصة بالقرآن وكل ما يخصه من قريب أو بعيد. وهي بالتالي كأي عمل علمي عرضة للمراجعات والمناقشات والتدقيقات والإضافات.

لكي نحافظ على هذا المشروع ضمن هذا المنظور الواسع فإني سوف أصوغ في الختام المقترحات التالية التي تنطبق على جميع المساهمات(*) (أو تصلح لها جميعها).

ينبغي أن نخرج **الظاهرة القرآنية** من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما داخل الأنتربولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت في حوض البحر الأبيض المتوسط. وأقصد بذلك النطاق الجغرافي ـ التاريخي والجغرافي ـ الثقافي لما يمكن أن ندعوه مؤقتاً بالمجال المتوسطي. ينبغي ألا ننسى إطلاقاً تلك المرحلة التاريخية التي يستكشفها المؤرخون الاختصاصيون تحت اسم الشرق الأوسط القديم(**). ولا أقول ذلك من أجل أن نبحث فيها

= القرآن، وكذلك تلك الموسوعة عن التراث الإسلامي بشكل عام. ولكن بما أن حالة البحث العلمي عندهم في وضع متأخر، وبما أن لاهوت العصور الوسطى يضغط على العقول ويرهبها، فإنه لم يبق من مجال إلا أن يقوم المستشرقون بهذا العمَل الجليل. كل ما نرجوه هو ألا يتأخروا كثيراً في ترجمتها إلى اللغة العربية (أو اللغات الإسلامية الأخرى)، هذا إذا ما تجرأوا على ترجمتها يوماً ما...

(*) يقصد أركون بالمساهمات هنا المواد التي سيكتبها عشرات الباحثين الغربيين أو المسلمين المساهمين في تأليف هذه الموسوعة. فقد يكتب الباحث مادة واحدة أو عدة مواد واقعة داخل دائرة اختصاصه. وكل مادة تكون مكرّسة لكلمة قرآنية واحدة. وهكذا يقومون بمسح شامل لكل كلمات القرآن أو لكل المعجم القرآني. وعندئذ سوف نفهم القرآن على حقيقته: أي بشكل تزامني، تماماً كما كان يفهمه الناس الذين عاصروه، وليس كما فهمته الأجيال اللاحقة أو الجيل الحالي بعد إسقاط حاجياتها وهمومها عليه... وهذا هو معنى القراءة التزامنية (Lecture synchronique).

(**) المقصود بذلك حضارة وادي الرافدين بشكل أساسي. ومن المعلوم أنها سبقت اليهود إلى اكتشاف فكرة الإله الواحد (أو دين التوحيد)، وإن كانت اليهودية هي التي طورتها بشكل أنضج فيما بعد، ثم تابعت المسيحية والإسلام على نفس الخط. فقصة الطوفان مثلاً مذكورة بشكل حرفي تقريباً في ملحمة غلغاميش التي سبقت التوراة بمئات السنين. أنظر كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو:

عن «أصول» ما حصل لاحقاً كما تفعل المنهجية الفيلولوجية، ولا من أجل تتبُّع السلالات الخطّية المستقيمة للأفكار كما تفعل ذات المنهجية التي تبحث عن أصول التصورات الحالية والصياغات اللغوية أو الطقسية الشعائرية في الماضي البعيد. وإنما أقوله من أجل أن نعمّق معرفتنا بالعناصر المؤسِّسة والمشتركة للوعي الديني التوحيدي مأخوذاً في تولّده التاريخي الكلي وفي مجريات تمايزه عن طريق **لحظات تدشينية أو انطلاقات جديدة للشيفرات الثقافية**(*). فهذه اللحظات أو الانطلاقات هي التي تؤدي إلى توليد الدوائر الثقافية، والسياجات الدوغمائية المغلقة، ومجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي، والطوائف المختارة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة/المضادة للجماعات المُغْفَلة التي مصيرها الضلال واللعنة الأبدية (أو هكذا يعتقد أتباع الأرثوذكسية...). باختصار فإنها تولّد كل تلك التشكيلات التاريخية المنغلقة في «هويات خصوصية»، والمعزولة عن الآخرين في مناطق معينة، وفي «تراثات»، و «ثقافات» منبوذة من قبل النظرة الإتنولوجية (أو الإتنوغرافية).

إن مفهوم **النص الرسمي المغلق** يقدم لنا مثلاً جيداً على الدراسة المقارنة التي تتيح للقراء المسلمين لهذه الموسوعة أن يفهموا بشكل أفضل رهانات الأَشْكَلة العلمية للمعجم «الأرثوذكسي» الموروث عن اللاهوت التقليدي الموضوع أو المُبْقَى بمنأى عن أي تفحُّص علمي(**). إن التراثين اليهودي والمسيحي يعيشان هما

- Jean Bohero: *Naissance de Dieu, La Bible et l'historien.*, Gallimard, 1986.

ولادة فكرة الإله الواحد، الكتاب المقدس والتاريخ. غاليمار، ١٩٨٦.

(*) يقصد أركون أن الوعي الديني التوحيدي ولد في وادي الرافدين ولكنه شهد في كل مرة (أو في كل مرحلة نبوّة) انطلاقة جديدة. فمع موسى واليهود شهد تجسّده في التوراة وفي اللغة العبرية وولّد التراث العبري. ومع يسوع شهد تجسّده في الإنجيل وولّد الثقافة المسيحية باللغة اليونانية أولاً ثم اللاتينية ثانياً، ثم اللغات الأوروبية الحديثة ثالثاً. ومع محمد والإسلام شهد تجسّده في القرآن واللغة العربية وولّد التراث العربي ـ الإسلامي. وهكذا في كل مرة كان يولّد شيفرة ثقافية جديدة.

(**) يقصد أركون بهذه العبارة أن اللاهوت القروسطي الإسلامي ينبغي أن يصبح إشكالياً: أي أن يوضع على محك التساؤل والشك والنقد. لقد آن الأوان لتعريته من جذوره وكشف النقاب عن تاريخيته، أي ارتباطه بلحظة ولادة معينة ضمن ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية معينة. وإذا لم نكشف عن تاريخيته فإنه سوف يظل يقدم نفسه وكأنه نازل من السماء مباشرة، وسوف يظل يسحقنا تحت وطأته وهيبته. وقد أصبح هذا الوضع لا يطاق حالياً. لماذا؟ لأن هذا اللاهوت القروسطي يتناقض بشكل صارخ مع مبادىء العصر =

أيضاً فيما قبل/ وما بعد ما أحب أن أدعوه بالأمر الواقع المفروض من قبل **النص الرسمي المغلق**. لقد أصبح المسيحيون يقبلون بأن يقرأوا منذ الآن فصاعداً **الكتابات المسيحية المحرَّفة** التي كانت الكنيسة قد نبذتها لفترة طويلة من الزمن: أي ما بين القرنين الرابع والسادس عشر للميلاد. فقد نُشِر مؤخراً الجزء الأول منها في طبعة «البلياد» الشهيرة وذلك من قبل ف. بوڤون وپ. جيولتران(*). في الواقع أن النصوص التأسيسية أو المؤسِّسة لا تلعب دورها بنفس الطريقة **قبل** انتصار النص الرسمي المغلق **وبعده** في كل تراث من التراثات الدينية. إن البحث العلمي المحرَّر من العقائد المغلقة هو الذي يضعنا في حالات (أو ظروف) معنوية وثقافية أكثر تحبيذاً لإعادة القراءة التاريخية للنصوص التي خُلِعت عليها القداسة بعد أن تمت عملية الانتقاء والاصطفاء والحذف والاختيار. هكذا نفهم لماذا أن مفهوم النص الرسمي المغلق هو أكثر فعالية بالنسبة لكتابة التاريخ المقارن للظاهرة الدينية في لحظته النبوية (أو مساره النبوي). وينطبق هذا الكلام على معظم المفاهيم التي أدخلتُها شخصياً لأول مرة في هذه الدراسة ـ البرنامج.

بقيت نقطتان اثنتان. ينبغي على المواقف اللاهوتية والفلسفية للعقل السائد في مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي أن تتعرض لنفس الدراسة التاريخية المقارنة ضمن منظور الابستمولوجيا التاريخية النقدية. إن إنجاز مثل هذه المهمة يتطلّب منا حذراً مستمراً ليس فقط من أجل ضبط استخدام الأجهزة المفهومية أو المصطلحية التي أُبقيت بمنأى عن كل نقد تفكيكي(**)، وإنما من أجل اختراع

= الحديث وحقوق الإنسان والديمقراطية. ومع ذلك فهو يقدم نفسه وكأنه إلهي لا بشري. فأين المفر؟ هنا يكمن التناقض الأعظم بين التراث/ والحداثة.

(*) يشير أركون هنا إلى الكتاب التالي:

- F. Bovon et P. Geoltrain: *Écrits apocryphes chrétiens*, tome 1, la Pléiade, Paris, 1997.

يقصد أركون بأن النصوص الدينية التأسيسية تكون منفتحة وحرة قبل تحويلها إلى نص رسمي مغلق، ثم تصبح قسرية أو إكراهية بعد تشكيله. فبعد تشكيله لا يمكن تغيير أي شيء أو تعديله أو مراجعته. ولكن المسيحية الأوروبية الأكثر تطوراً من الناحية اللاهوتية تقبل الآن بقراءة النصوص المسيحية التي نبذتها الأرثوذكسية بحجة أنها محرّفة أو مهرطقة. وهذا أكبر دليل على مدى انفتاح المسيحية الأوروبية قياساً إلى الإسلام المعاصر.

(**) يقصد أركون بذلك كل المصطلحات التقليدية الموروثة عن الأنظمة اللاهوتية القروسطية. وهي أنظمة ترسخت في الأذهان من كثرة التكرار إلى درجة أنها أصبحت بدهية، إلى =

مفاهيم أكثر شمولية وأكثر إنتاجية وبلورتها لأول مرة. وينبغي اختراعها ضمن منظور نقدي للعقل الديني، منظور يشمل كل تجلياته اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية...

فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرَّرة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكّع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب(*) طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»، ولكنها الفوضى التي تحبّذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات.

إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية، ومن كل التركيبات «المنطقية» الاصطناعية، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالإيديولوجية، فالهلوسية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاّقة لشخص كابن عربي(**). ولكن الحرية التي أتجرأ على الحلم بها أكثر انفجاراً أو

= درجة أنها أصبحت فوق كل تساؤل أو نقد. فالإنسان الذي ولد في بيئة لاهوتية معينة يتشرَّب مصطلحاتها وعقائدها مع حليب الطفولة. ويصعب عليه جداً عندما يكبر أن يأخذ مسافة عنها أو أن ينظر إليها نظرة موضوعية، ناهيك عن أن يتخلّص منها...

(*) المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه لأنه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تماماً دون أي تمهيد أو تسلسل منطقي. ولذلك عاب عليه بعض الباحثين «فوضاه» ناسين أنه كتاب ديني، وليس كتاباً في المنطق أو في الفلسفة. لأول مرة أسمع أركون يمدح الفوضى والتسكع والتشرد في كل مكان.. لأول مرة أسمعه يتحدث كشاعر لا كفيلسوف، هو المعروف بعقلانيته الصارمة وترتيبه المنطقي والمعقد لأفكاره. ولكن الإنسان يبحث عما ينقصه، وأركون قيّد نفسه كثيراً بالكتابة الأكاديمية، وربما كان يحلم بممارسة نوع آخر من أنواع الكتابة...

(**) ولكن ابن عربي اتهم من قبل الأرثوذكسية بأنه خارج عن الإسلام تقريباً!... فالأرثوذكسية الفقهية الضيقة لا يمكن أن تفهم شخصاً في حجم ابن عربي وشطحاته الصوفية الرائعة. ولا يمكن أن تفهم شخصاً مثل المعري استطاع أن يصل بالخيال العربي إلى أعلى القمم من خلال رسالة الغفران خصوصاً. ولا يمكن أن تفهم أديباً معذباً وحساساً مثل =