محمد أركون

الوحي ، الحقيقة ، التاريخ *
(نحو قراءة جديدة للقرآن)

هذا النص ...

نقدم للقارىء هنا نصاً مهماً للاستاذ محمد أركون. وهو بالرغم من أهميته ظل غفلاً بالنسبة للقاريء العربي مع كونه يطرح قضايا تستحق كل العناية. إنه يضع الخطوط الكبرى «لمشروع قراءة جديدة» للقرآن، قراءة تسترشد بالانجازات التي حققتها علوم اللسنيات والانثربولوجيا والفلسفة والتاريخ وتتخذ محورا لها التوتر بين الوحي والحقيقة والتاريخ.

إن إعادة قراءة القرآن بمنظور جديد، تندرج ضمن مراجعة التراث والتاريخ الاسلاميين وفق منهج معاصر مستمد من تقدم العلوم الانسانية. وهذه القراءة لها ما يبررها سواء من الوجهة الاسلامية أو من الوجهة التاريخية.

هذه مهمة المؤرخ الذي يُعني بفهم العالم الاسلامي في ضوء شروط الحياة الجديدة، كما أنها مهمة الفيلسوف الذي يشتغل بالبحث عن المعنى، ذلك أن القرآن الذي تجسد في التاريخ ما فتيء يطبع بطابعه كل ما هو سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، وعليه فإن المشكل بالنسبة للفكر العربي هو فهم تاريخية الحقيقة المنزلة أو جدلية الوحي، الحقيقة، التاريخ.

وإن تبني هذه الاشكالية معناه الانفتاح على فلسفة تعالج اللغة والدين والتاريخ، كمواقع ممتازة للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

* العنوان الاصلي : Comment lire le coran Mohamed Arkoun. in Le «Coran». Traduit par Kasimirski, Garnier Flammarion 1970

وقد أعيد طبع هذا المقال في كتاب جديد صدر مؤخرا راجع :
Mohamed Arkoun, Lecture du Coran Maisonneuve et Larose Paris 1982

لقد اعترضتنا صعوبة في تعريب هذا النص، وربما سيلاحظ القارىء «قلق العبارة» الذي عانت منه هذه الترجمة في نقل بعض المصطلحات التي ليست واردة في اللغة العربية، غير أن عذرنا في ذلك هو أن أية ترجمة تقتضي حدا أدنى من «الخيانة» للنص الاصلي، ومن هنا فأنها توشك أن تكون إعادة كتابة. على أن الترجمة تعني أيضا الوفاء للاصل والمحافظة عليه.

عندما نكون أمام نص مغلق Hérmetique وشائك كهذا، فإن ثمة إمكانيتين أمام المترجم : أما الاولى فهي تعامله مع النص انطلاقا من هم المحافظة على الاصل و «الامانة» في النقل، فيسقط في نوع من التعريب يتيه في فنون المقابلة ومراعاة النظير، وهكذا ينتهي الى مقابلة الكلام بالكلام فيبتدع نصا قد يكون دقيقا من الناحية الفسيفسائية، ولكنه يجعل الوحدة تضيع وينفرط عقدها في فحص الجزئيات. هذا العمل لا ينفذ الى معنى النص ولا يفيد في تعقله بل إنه ينحرف بالخطاب عن مواقعه ليسقطه في غياهب اللا معنى، إنه باختصار «ذهول عن المقاصد».

أما الموقف الثاني ففيه يرفض المترجم أن يستدرج من قبل النص، أو أن يضيع في جزئياته، إنه يحاول أن يبدع النص من جديد، ولذا فإنه لا يجد مناصا من إختراقه وتفجيره، ثم إستعادة انتظامه للنفاذ الى معناه دون تشويهه ودون اتلاف وحدته الكلية مع «المحافظة» عليه كنص إجرائي Opératoire يمكن استخدامه والانتفاع به.

إن الترجمة إختيار، بل انها «قراءة» ضمنية أو صريحة، لذلك سيلاحظ القارىء الكلمات والصياغات المستعارة من القرآن أو من القاموس التقليدي العربي. لقد عمدنا الى هذا قصداً لاعتقادنا أن القارىء العربي في تعامله مع النصوص لا يقرأها بالعقل فحسب بل يقرأها أيضا بذاكرته تلك «الذاكرة الموشومة» بالقرآن والخطاب التقليدي واللغة التراثية التي لازال لمفرداتها ومعانيها رجعا Connotation يتردد صداه في الفكر والذاكرة معا.

وعسى أن نكون قد وفقنا الى مد القارىء بما من شأنه أن يقربه من فضاء النص الاصلي، اذا نحن لم نوفق في نقل ذلك الفضاء إليه هو.

المترجم

إن القرآن أحد النصوص ذات الاهمية الكونية، قيل وكتب عنه الكثير، إلا أنه يظل مع ذلك غير معروف حق المعرفة. فاذا اقتصرنا على حالة الجمهور الفرنسي، يجب الاقرار بأنه لم يتجاوز أفكارا مقتضبة عنه، على الرغم من الترجمات المتنوعة التي عرضت عليه، وبالتالي فقد أبقى على أحكامه المسبقة العتيقة بصدده. صحيح أن «الكتاب الالهي» يثبط من أوجه عدة جهود أحسن المفسرين، وصحيح أكثر من ذلك أن القارىء غير المسلم ليس مهيئاً لذلك الشعور الديني الذي يظل اضمن سبيل لتلقي الرسالة. فبالنسبة لفكر معاصر متعود على اتباع نوع معين من البرهان، والايحاء، والوصف والسرد في نصوص يهم انشاؤها حسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة ايحاءاته الاسطورية، التاريخية، الجغرافية، الدينية، وكذلك بتكراره، وانعدام ترابطه، باختصار بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البتة دعائم ملموسة سواء في طرق تفكيرنا أو في محيطنا الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي والاخلاقي. وان استحالة ولوج عالم القران هذا مرتبط بالتحول العقلي الذي خضعت له الانسانية منذ مجيىء عصر الصناعة، فحتى المسلمون أنفسهم يزداد أسرهم داخل هذه الاستحالة بما أنهم صاروا فريسة لطوفان الايديولوجيات — الديانات المعاصرة — التي تبرر كل التضحيات بهدف التنمية الاقتصادية، إذ يصدق عليهم ما يصدق على البشر كافة، من أن الدافع الدنيوي ينتهي دوما بإقصاء الدافع الديني.

من هنا فان المشكل الاساسي الذي ينبغي على تقديم حالي للقرآن طرحه وحله، هو معرفة كيف يمكننا اليوم قراءة هذا الكتاب ؟ فهل يجب أن يتوفر لنا ركام من العلم المتبحر لبعث — لحظة القراءة — معاني غائبة عن وجودنا اليومي ؟ أو هل يمكننا أن نكتفي بمخطط لتحليل المفاهيم، واختزال كلام الله في وثيقة لا غير، مجرد وثيقة تفكك من طرف فقيه اللغة، وذات أهمية بالنسبة لمؤرخ الأفكار ؟ أم من الأنسب لنا أن نستمر في اعتبار القرآن مهما كان الأمر كتاب المسلمين، وأن غير المسلم قد يكتشفه في أحسن الاحوال بتعاطف وتسامح دون ان يشعر بأنه منذر على نحو مباشر.

إن أسئلة من هذا القبيل سبق طرحها في المحافل اليهودية والمسيحية بخصوص الانجيل والعهد الجديد، وهناك علماء لاهوت وفلاسفة ذوو سمعة بارزة يجهدون أنفسهم منذ سنين في تجاوز الاشكاليات التقليدية بهدف الحديث عن الاله الموحي بما يتناسب ومتطلبات العقل المعاصر — إن جهدا مماثلا لم يغر أحدا بالقيام به في الفكر الاسلامي حتى الآن. فهذا الأخير لا يقدم ما يعادل أعمال أ. نيهر بالنسبة للفكر العبراني. و جـ. دانيلوس. كونغار وجـ. مارتيان وي. جيلسون ...الخ بالنسبة للفكر الكاثوليكي. وكـ. بارث ور. بولتمان وأ. دوماس... بالنسبة للفكر البروتستاني، وهذا الركود تفسره أسباب عدة لا يسعنا عرضها هنا[1]. ومن المؤسف أنه يؤدي الى غياب الشهادة الاسلامية في النقاش الدائر الآن حول الوحي، والحقيقة، والتاريخ[2].

كل ما نستطيع قراءته عن هذا الموضوع بأقلام المسلمين، هو اعادة تأكيدات تراوح بين شدة الحماسة وضعفها، لصفة الحق والخلود والكمال في الرسالة التي تلقاها وقام بتبليغها النبي محمد، هو «حجاج دفاعي» إذن أكثر من كونه بحثاً عن المعقولية، فلا غرو أن الادبيات المعاصرة حول القرآن تقل درجة من أوجه عدة عن الادبيات التقليدية[3]. وعليه فإن كلام الله المكذب والمحبط من طرف ممارسات مجتمعاتنا الحالية، المبجل من طرف المسلمين، ولكن في الواقع المجافي من قبلهم، هذا الكلام الذي اختزلته المعرفة الاستشراقية في مجرد حدث ثقافي، ليؤدي الى الجمود أكثر مما يبعث على التقدم، إنه ينتظر أن يبعث من جديد في كامل قصديته على اعتباره دعوة موجهة لكل البشر من الاله الحي، المبدع والحَكَم الذي أُوحي به في الانجيل، ومن هنا سيفهم أننا لن نعير أية أهمية في هذا التقديم، للمعارف المتداولة حول التاريخ الخارجي، وصلته بمضمون الكتاب، وذلك للتأكيد على الشروط التي من شأنها أن تسمح بإعادة دمجه ليس فقط في الحياة الروحية للمسلمين، بل وفي الافق العلمي للفيلسوف الذي يطمح الى فهم الواقع الديني كمقولة للوعي البشري. إن موقفنا، كما هو واضح، موقف فلسفي، غير أنه يظل متفتحا تجاه اسهامات وتساؤلات علوم اللاهوت القديم منها والحديث. إن سعينا يرمي الى الانخراط في النقاش الدائر الآن حول اللحظة «الاقتصادية» واللحظة «الانطولوجية» في المذهب المقدس SACRA DOCTRINA[4] وذلك لحمل علوم اللاهوت وفلسفات الدين التي هي في طور النشوء، على ان تخطو الخطوة الفاصلة [5] التي ستدخلها في المنزلة الابستمولوجية STATUT EPISTEMOLOGIQUE المشتركة بين سائر الابحاث العملية.

يقول ب. كونغار «إن كلمة الله، هي حقاً يسوع المسيح وما من أحد سواه، فالله لا يدرك أو يعرف الا في المسيح»[6]. لاشك أن كل المسلمين سيعلنون انضواءهم تحت هذا المبدأ لكن شريطة أن يحل القرآن محل المسيح، وهكذا فقد أبقى الناس خلال قرون عدة على يقينيات ذاتية، ظلوا يأسرون أنفسهم داخلها، وإنه يتوجب على الوعي المعاصر، بل يستطيع أخيرا أن يتجاوزها، أما الامر الذي يعنينا الآن فهو إظهار أن التعارضات ذات الاصل الديني انما هي تعارضات تقع على مستوى الرموز اللسنية والطقوسية والتاريخية والفنية التي تحيل الى المتعالي TRANSCENDANCE ذاته، الى الاله الواحد القائل «أنا الموجود»[7]، غير أنه لايجب أن نعتبر أننا هنا أمام خليط تلفيقي سهل؛ فالأجدر بنا ان نسلم بالبداهة المقبولة في الوضع الراهن لمعارفنا الا وهي : إن كلمة الله التي تجلت في الانجيل، ثم في المسيح، قد تجلت أيضا في القرآن. وإن التحليل النصوصي وكذا فينومينولوجية الوعي الاسلامي لا يتركان مجالا للشك في هذا الامر، وعليه سيعود الوحي الذي أنزل على محمد للظهور من جديد في وجه «أهل الكتاب» بهيبة التحدي الاول، الا أن الامر سيتعلق هذه المرة بتحد علمي بدل كونه تحديا سجاليا يعارض بالعقيدة عقائد أخرى. فإما أن الوحي القرآني ليس سوى منطوق بشري يحاكي التنزيل الحق، وسيتعين علينا إذن في هذه الحالة أن نفسر لماذا تؤدي محاكاة التنزيل الى نتائج نفسية، ثقافية وتاريخية مشابهة إن لم تكن مطابقة لنتائج التنزيل الحقيقي، وإما أن القرآن

لهو أيضا كلام الله في كليته إذ يحتل مكانة ضمن ما يسميه المسيحيون باقتصاد الخلاص، وفي هذه الحالة فإن الاجتهاد اللاهوتي لا يمكن أن يستمر مخاتلا في تلافيه من حيث هو كذلك كما قد فعل حتى الآن[8].

إن طموحنا يتوق الى جعل «أهل الكتاب» يتعهدون الكتب المقدسة بشكل تضامني. ولهذا الغرض فإننا ندعو القارىء الى تشفير[9] (تفكيك رموز) القرآن وفق قواعد المنهج الذي اصبح يطبق على النصوص المذهبية الكبرى بكاملها ويقوم هذا المنهج على :

1 ــ استخراج معنى ما يمكن أن نسميه بالمذهب المقدس في الاسلام وذلك باخضاع النص القرآني وكل النصوص الاخرى التي حاولت طوال تاريخ الفكر الاسلامي توضيحه لفحص نقدي يختص باجلاء الالتباسات وابراز الاخطاء والتحريفات وأنواع القصور وكذا بالارشاد الى تعاليم دائمة الصلاحية.

2 ــ تحديد معيارية تحلل ضمنها الدوافع التي يمكن للعقل المعاصر اعتمادها في تسويغ الابقاء على المفاهيم المدروسة أو في طرحها[10]

ان الامر يتعلق هنا ببرنامج بالغ الاتساع بحيث لا يمكن انجازه ضمن هذا المدخل ولهذا سنكتفي بوضع بعض المعالم التي من شأنها أن تسمح بالإلماع الى مصاعب هذا الطريق.

1 ــ معنى القرآن

من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد ــ أخيرا ــ المعنى الحقيقي للقرآن. فأجيال المفسرين الذين أغراهم هذا الوهم، هي من الكثرة بحيث أن البحث عن المعنى يتوجب عليه اليوم أن يبدأ بإبطال مظهر العجائبية Demystifier عن التأويلات المتلاحقة وذلك بفصل نواة الدلالة الاصلية عن رواسب من كل الاصناف ما فتىء الفكر التأملي يجرها وراءه. بل إن ثمة ما يغرينا باستبدال المنهج «الموضوعي» الذي ليس الا دوغمائية محتجبة، بمنهج الهزء، وبديهي ان الاستهزاء في هذا المقام لا يستهدف رسالة القرآن الذي يدعو دوما الى التأمل وانما يجعل هدفه كل زعم يدعي اثبات معناه بصفة نهائية. إننا نوجد إزاء مجموعة من الامكانيات يتعلق تحقيقها بالتساؤل وبما يثير هذا المتسائل، وهكذا فحين ننطلق من وضعنا الروحي والفكري في النصف الثاني من القرن العشرين، يتوجب على قراءتنا أن تتضمن لحظات ثلاث :

أ) لحظة لسنية تتيح لنا اكتشاف نظام عميق تحت ظاهر من الفوضى والتشوش.

ب) لحظة انثربولوجية قوامها التعرف في القرآن على كلام ذي بنية اسطورية.

ج) لحظة تاريخية حيث يجري تحديد مدى وحدود التفاسير المنطقية بالقاموسية وكذا التفاسير الخيالية التي تصدى لها المسلمون حتى يومنا هذا.

1أ) التناول اللساني :

لقد أقترح يلمسلف Hselmlev، استخلاصاً لنتائج نظرية دوسوسير القائلة بأن اللغة ليست جوهرا بل شكلا، استبدال المنهج التقليدي ــ الذي هو استقرائي ــ في دراسة اللغات، بمنهج تحليلي وتخصيصي أدى تطبيقه على القرآن الى نتائج مشجعة[11] فبدل الانطلاق من وقائع معزولة (تصويت، كلمات، قضية، جملة) يجب أن نهم بالنص في كليته كنسق من العلاقات الداخلية. فالدلالة توجد على مستوى هذه العلاقات وليس على مستوى الوحدات المعزولة بشكل مصطنع عن كليتها. وبإعادة اكتشافنا كل العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني، فإننا لن نبرز البنية والدينامية التي تخص اللغة العربية وحسب، بل اننا سندرك نمط التفكير والاحساس الذي سيلعب بالضبط دورا بارزا في التاريخ المشهود (المعيش) للوعي الاسلامي.

وهذا يعني أيضا أن هذا التحليل لا يمكن انجازه الا داخل اللغة العربية لاظهار كيف تؤسس الفيزيولوجيا، التصويت (السماع)، السيكولوجية علم الاجتماع والتاريخ بعضها بعضا وكيف تؤدي لتكوين شبكة من الدلالات لا تنفصم عن بعضها.

ولتوضيح هذه الرؤى النظرية سنأخذ ثلاثة من بين أكثر الامثلة إيحاء : مال، كتاب، جاهل، فإذا اكتفينا بادراك معنى هذه الكلمات في مستوى الآيات التي ترد فيها وحسب، فاننا سنقتصر على معرفة مشتتة في تفاصيل اصطلاحية، تشريعية، أخلاقية وسيكولوجية. ان كل ما تكتسبه هذه الكلمات من قصدية **النص**[12] في دلالتها وكليتها وكل ما تمنحه بالمقابل، لتلوين النص وتوجيهه بكيفية معينة، كل هذا سيقصى في ما هو ضمني، أي بالنسبة لنا نحن المعاصرين[13] فيما هو غير مدرك وبالتالي غير مجدي.

وبهذه الكيفية فإن كل ما يتعلق بالمال في القرآن (الثروات المادية، النساء، البنون، العبيد، والارث ...الخ) سيولد جدالات مغلوطة ولا نهاية لها مَن نوع الاسلام والرأسمالية، الاسلام والاشتراكية، الاسلام والديموقراطية

... وبالمثل فان كلمة كتاب من السهل أن ترتبط بمعنى محايد، عندما تنطبق على القرآن فمن شأنها أن تنفصل عن التداعيات التي تعيد إكساب معناها قوة على مستويات عدة، أما مثال جاهل فأنه أكثر استعصاء ذلك أن أي جهد نبذله في ترجمتها أو حتى في تحديدها من شأنه أن يكسر أحد الارتباطات المحورية في النص.

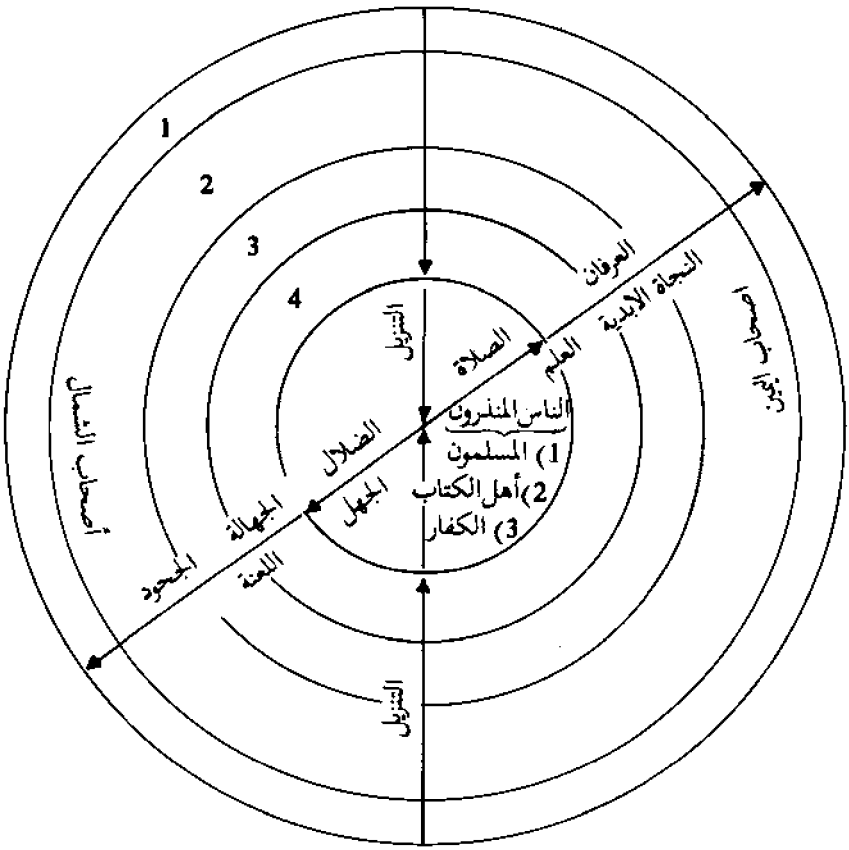
لبلوغ المعنى، يتعين علينا التخلي هنا عن كل قراءة خطية (أحادية) و التي تعطي تفضيلا للفهم المعتاد والدراج وللمنطق النحوي. فحتى لو صنفنا الآيات وفق مواضيع الاهنية[14]، فإنه سيظل مطروحا علينا بالضرورة تجاوز النظام الخطابي بغية اكتشاف نظام أكثر جوهرية هو النظام البنيوي.

إن الخطاب القرآني هو في الواقع تنظيم موسيقي ورمزي في الآن الواحد لمفاهيم — مفاتيح جرى استيعابها من قاموس عربي مشترك طرأت عليه تغيرات جذرية عبر عدة قرون. ولن نعير هنا أي اهتمام للمظهر الاسلوبي الذي درسه المؤلفون العرب بإمعان للبرهنة على إعجاز الكتاب. بيد أننا سنعود للامثلة الثلاثة التي سقناها لتحديد الخطوط الكبرى لتحليل بنيوي.(15) سننطلق من فكرة ترتئى أن القرآن يستخدم توظيفا عموديا للحديث ويفرض بذلك على القارىء القيام بحركة دائمة صعودا ونزولا عبر أربع دوائر للدلالات، تلك الدوائر التي يهيمن عليها بدورها الله.

في الشكل المقابل نرى كيف أننا ننتقل من الاقل إدراكا الى الاكثر ادراكا، من اللا محدود الى المحدود، من الخالد الى الفاسد(16)، وذلك تبعا «لنزول» الوحي (التنزيل). هذا التنزيل يطبع وقائع هذا العالم وذلك بأن يوحي للانسان وجود الغيب، وبالكشف له عن شروط الحياة الاخرى (الآخرة) وباطلاعه على بدائع السماوات والارض. إن «العلم» الذي تم ايحاؤه يضطلع بوظيفة إغناء النظرة الباطنية (القلب، اللب، العقل(17)) والاسراء بدعوات الانسان وخواطره (ذات الصدور) وأعماله نحو السماء.

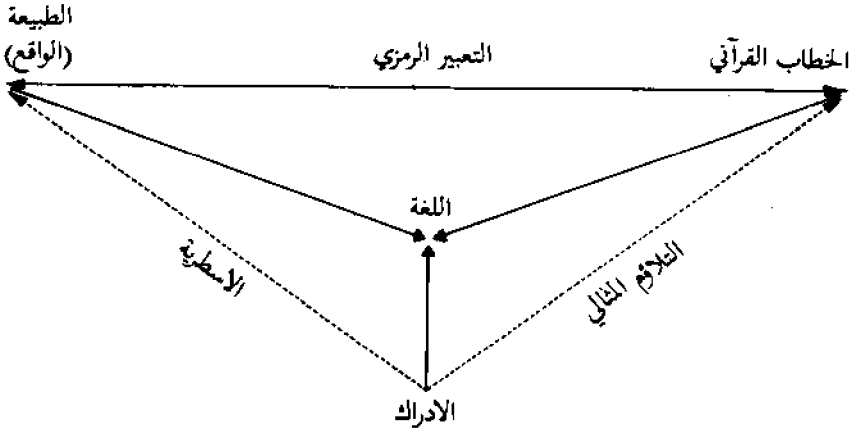
1) دائرة الغيب.
2) دائرة الآخرة.
3) دائرة السماوات.
4) الارض : الاشياء الدنيوية (بدائع الخلق؛ ما أعطاه الله لمعرفته = الملك والاستطاعة، والقيمة ← موضوع فعل الانسان الموجه الى ← الله)

ولله ما في السموات والارض، وكان الله بكل شيء محيطا



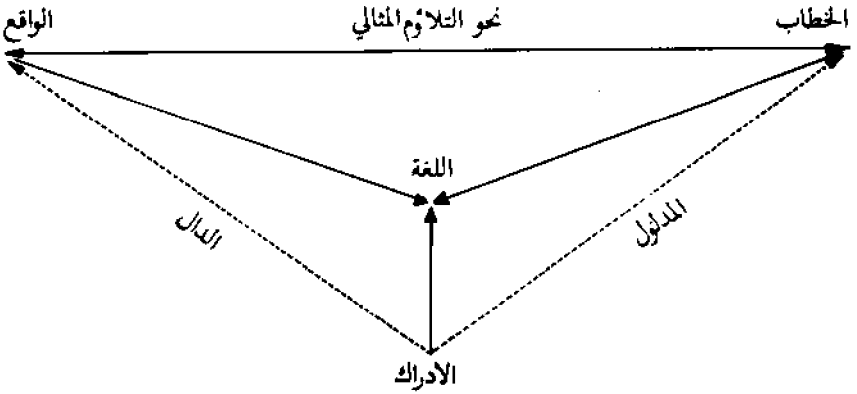
ملاحظة :

لقد سيطرت رمزية الاستدارة على الرؤية القديمة والوسطوية. فهي تحيل الى الوحدة، والكلية والى إله الكليانية الذي يذكي القرآن الاحساس به عن طريق تقديمه للخلق.



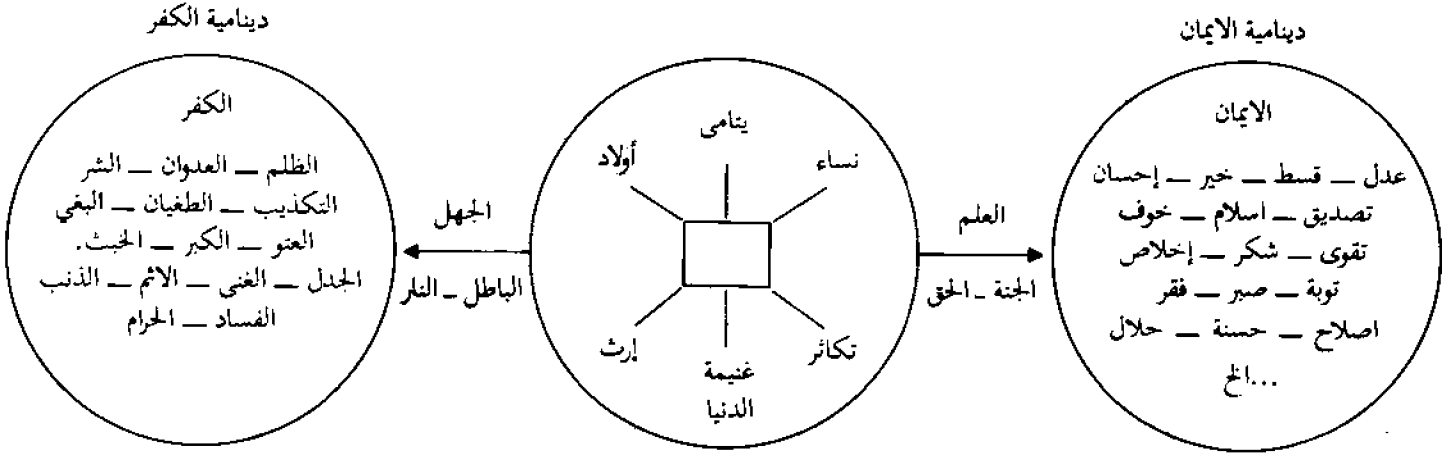
الشكل 1 الكائن ــ في العالم ــ المخلوق.

ان الخطاب القرآني يغرف من اللغة العربية التي سيعمل بالمقابل على تغييرها بشكل عميق ودائم. إن الانسان سيستمد الدلالات الحقة من هذا الخطاب، كوسيط ضروري بينه وبين الطبيعة. غير ان اللغة تظل الوسيط المشترك لانماط أخرى من الادراك : «إنها كلية غير تأملية، فهي عقل بشري له أسباب لا يعرفها الانسان» (كلوديفي شتروس ــ الفكر الوحشي) وهكذا فأن العلاقات بين ادراك ــ طبيعة لغة كلام ستتطور متجهة نحو الموقف المقترح في الشكل الثاني. وعليه فإن المشكل يتلخص اليوم في معرفة قراءة القرآن حسب الشكل الاول مثلا دون التخلي عن الشكل الثاني.



الشكل 2 : الكائن ــ في ــ العالم.

ان الادراك يستهدف تجاوز الخيال الذهني لجعل الوقائع الدالة تقترن في الخطاب بالوقائع المدلولة، إذ يتوجب على الفكر الموضوعي أن يستقر في لغة تصبح «كلية تأملية».



الشكل 3 : البنيات الدلالية

وينجم عن ذلك أن اللغة تنعم بامتياز لن يطرح موضع النقاش الجدي الا بعد مجيء العلم المعاصر. ان كلام الله يؤسس نمطا متميزا في معرفة الكائن ــ في العالم ــ المخلوق (الرسم الأول) والمتميز كلية عن نمط معرفة الكائن ــ في العالم ــ الموضوعي (الرسم الثاني). إن اللغة والفكر يتظافران في التئامهما في عالم من الدلالات التي تحيل الى الله الخالق ــ المدبر بواسطة تداعيات متسلسلة تثيرها كل كلمة ــ رمز. هذا ما يجعل مال، كتاب، جاهل، التي وقفنا عندها أعلاه، لا تقوم بوظيفتها الا اذا ادركت ككلمات ــ رموز وليس كمجرد دلائل لسنية بسيطة. إن المال وكل الموجودات أو الموضوعات التي تجسده (والتي احصيت داخل الدائرة. الرسم الثالث) هي مواطن تجلي الرابط المقدس الله ــ الانسان، والانسان ــ الله اكثر منها وقائع وضعية نروم حيازتها، والمحافظة عليها، وتدبيرها. من هنا تأتي النظرة الثنائية لكل معطى دنيوي بحسب احترام الميثاق (العهد في الانجيل) من طرف المؤمن،، الطائع، الشاكر، أو نقض هذا الميثاق من قبل الكفور، العاصي، الجاهل، ويجدر بنا أن نلاحظ أن كلا الموقفين يحيلان الى الكائن المطلق ذاته الذي يتكشف كذلك من خلال نقائض رمزية بدورها كما تؤكد ذلك تعبيرات مثل اصحاب الشمال / أصحاب اليمين، العليون / أسفل سافلين.

1ب) كلام ذو بنية أسطورية :

ان الاسطورة[18] مفهوم من المفاهيم الاكثر خصوبة، والتي استعادت اعتبارها وعادت الى البروز مع الانثربولوجيا الاجتماعية والثقافية. لقد اقترنت الشبهة التي لحقت بالأسطورة مع صعود العقل منذ أرسطو أساسا وهي بذلك قد أخلطت بالخرافة، أي الحكاية الخالية من كل أساس واقعي[19].

أما اليوم فالكل يتفق على اعتبار الاسطورة تعبيرا رمزيا عن وقائع أصيلة وكونية. فالحكاية الاسطورية هي على نحو شديد أو يسير من الارتباط بالوضع الثقافي للمجتمع الذي يؤسسها ولدينا كأمثلة على ذلك : الحكايات الشديدة الصفاء التي تغمر الانجيل حيث تثار رمزيا توابث الوضع الحياتي للانسان، وكذا الميثولوجيا الشاعرية للعصر الاغريقي ــ الروماني القديم، وكذلك الاساطير العابرة والفاقدة لاهميتها في حضارتنا الصناعية.

إن وظيفة الاسطورة تقوم في جميع الاحوال على عودة الانسان الى زمن البراءة، الى مكان ذهني حيث الاعمال البشرية ليست ممكنة فحسب بل مرغوبا فيها. وإن تعريفا على هذا النحو يعطينا صلاحية عظمى تمكننا من تأويل عميق لكل الثقافات اذا نظرنا اليها كما هي في ذاتها أو اعتبرناها بالقياس الينا نحن، وعليه فلو تساءلنا أي صنف من الميتولوجيا يؤسس القرآن، سنضاعف بذلك حظوظنا في ادراك الإواليات الرهيفة في تعبيره الرمزي، كما سنكتشف في الآن الواحد لماذا تثير دعوته رجعاً يتردد صداه في الفكر المعاصر.

لقد حملنا التناول اللساني على معارضة المفهوم، الفكرة العامة ــ المستخدمة كأساس للمعرفة التي تجعل من المنطق ضالتها ــ بالكلمة ــ الرمز، النبع الفياض بالخواطر المتعددة التي تجد حركيتها في علاقات التعارض، والاقتضاء، والارتباط و التناظر. إن ارتقاء الكلمة ــ الدليل حيث تستحيل كلمة ــ رمزاً يُؤَمِنُ صعود الكلام البرهاني أو الملوس ليغدو كلاما أسطوريا. فكل الخصائص التي يجوزها هذا الكلام والتي سبق التعرف عليها في الانجيل ثم في العهد الجديد يعاد اكتشافها في القرآن[20]، وعليه فمن اليسير أن نظهر بأن الكلام القرآني :

1) «صحيح»، لانه يمارس فعله في الوعي البشري الذي لم يرتق بعد من طرف كلام اسطوري آخر من شأنه أن يفتح آفاقا مماثلة.

2) فعال، لانه يربطنا بالزمن الاول للخلق ولانه يدشن بذاته زمنا متميزا، زمن الوحي، وزمن دعوة محمد والسلف الصالح، هذا الزمن الذي يريد الوعي الاسلامي العودة اليه باصرار لينطلق من جديد على طريق الهدى الذي شرع الله والذي ضاع عبر مسالك التاريخ. وقد يقول التأويل الوضعي ان الاسلام يجهل فكرة التقدم، ولكن الا يقتضي التقدم بالنسبة للوعي الاسطوري عودة الى زمن البدء[21] ؟

3) عفوي، لانه انبجاس دائم لليقينيات التي لا تستند الى برهان بل الى تلاؤم عميق لوثبات الشعور الانساني الدائمة. وان الخصائص الاسلوبية للجملة الاسمية التي يكثر ورودها في القران تزيد قوة الانبجاس هذه حدة، هذا الانبجاس الذي يغمر في وقت واحد كل المستويات النفسية للمستمع (ذلك بأن القرآن يجب أن يتلى جهرا لا أن يقرأ بصمت). بل وحتى في المقاطع الجدالية ضد «أهل الكتاب» والمكذبين والمنافقين يظل الاسلوب، أسلوب تقرير أكثر منه اسلوب تفنيد. أسلوب إشراق الحقيقة تجاه الافتراءات، والترهات، وتهافت من ضرب على سمعهم، و الجاحدين، ومن ختم على قلوبهم.

4) رمزي؛ وإنه يتوجب علينا أن نخلص من السخرية التي تتحدث عن «جنة الله المملوءة بالحور العين حيث تجري أنهار من الخمرة والعسل»... الخ. ذلك أن أحطار التداعيات التي تستند الى صور محسوسة تزداد حدتها هنا بفعل الترجمة. فتلك الصور لا تستمد قوة اثارتها وقيمتها الايحائية القصوى إلا اذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى الاعراب البدو. ان الاوصاف «الواقعية» للجنة و النار تستهدف الغاية نفسها من القصص المستمدة من التاريخ المقدس، حيث التذكير الملحاح بالبلوى النموذجية للشعوب التي عرفت النجاة، أو التي حلت بها اللعنة، وحيث التذكير بالسلوك المثالي للانبياء : فالأمر يعني تغذية الرجاء المؤسس لوضعنا البشري وجعله مشروعا. وإنه لفي هذا الرجاء يلتقي انتظار العدل الكامل الذي لا راد له، وكذا الرغبة في اختراق الالغاز التي لا حصر لها، في الانسان، في العالم، وفي الله (راجع الايات «العلمية» وكذلك الصفات) وأيضا ارادة تجاوز نواحي النقص، وعدم الاطمئنان، وهزال حياتنا الدنيا. إن القرآن بتوظيفه الامكانات الشاعرية في اللغة العربية

على نحو من الكمال الذي لا مثيل له؟ يغمر الوعي بأن يعرض له بناء رمزيا رحبا، ما فتىء يلهم عمل المؤمنين وفكرهم حتى أيامنا هذه ونتبين هذا البناء في التميز التالي :

أ) «رمزية الوعي بالخطيئة» الذي عمل التأمل الكلامي، والتشريعي والاخلاقي، على تسطيحه في مدونة شكلية، تتسم بالصلابة والقهر. وهذا التحول من النبوة الى المشروعية، من القيادة «كشكل للحضور أي كتعبير عن إرادة قدسية» الى فتاوي الفقهاء قد جرى تحليله من قبل بول ريكور بالنسبة للعهد القديم في مفاهيم يمكن تطبيقها على القران.(22)

ب) «رمزية الآخرة» التي تعطي للتاريخ معنى؛ أي اتجاها، ودلالة. وبذلك فالعرب وكل الشعوب التي اسلمت ستستوعب في التاريخ المقدس لشعب الله، باعتبارها حاملة لآخر تعبير عن الارادة المقدسة ــ ذلك بأن محمداً هو خاتم الرسل والنبيئين ــ وعليه فهم يصبحون الشعب المختار الذي أخرج للناس ليبين لهم أفق الخلاص.

جـ) رمزية الامة التي تترجم الرمزية السابقة والتي تكتسب تجليا تاريخيا ملموسا في المدينة العام الاول للهجرة (622 م)، ويجب أن نلح هنا على الخيار الفلسفي الجلل الذي يقدم عليه ضمنيا المؤرخ المعاصر ــ الشيء الاكثر ضررا ــ عندما يكتفي بالحديث عن ميلاد دولة اسلامية سنة 662 وحسب، و بالفعل، فان كل الحقب التاريخية التي عاشتها الامة حتى أيامنا هذه تتركز في هذا الحدث المدشن الذي عاشه المعنيون بالأمر كتحقيق للارادة الالهية على الارض، والدخول في المرحلة الختامية من سير الناس كافة نحو النجاة الأبدية. فالطابع الرمزي للحدث قد تأكد بقيام عهد جديد. غير أن التعالي الذي أصبح على هذا النحو في ملك الانسان سيتعرض للخرق، وللدنس، ولتناقضات التاريخ المشخص. وستؤدي التوترات بين الوحي والتاريخ، بعد أن ازدادت تعقيدا من قبل تدخل العقلانية الارسطية، الى ميلاد الصراع الأكبر في الوعي الوسطوي : الا وهو صراع العقل والايمان. ولهذا يتعين قراءة مصير الامة ــ المدينة كجدلية لا تتوقف بين الوحي ← الحقيقة ← التاريخ(23).

د) «رمزية الحياة والموت» وهذه لا تبلغ نفس الرمزية في العهد الجديد، بما أنها تقوم أساسا على النقيض المضني بين احتقار هذه الدنيا والبعث، بين الحياة الدنيا المنظور اليها كبلوى عابرة وبين الحياة الخالدة المقدمة كحياة ثانية وكخلق نهائي. وستلتقي هذه الموضوعات مع مثيلاتها في الفلسفة الافلاطونية والرواقية وتفضي بذلك الى الادبيات الغزيرة ذات المنحى الاخلاقي ــ الديني(24)

إن هذه الرمزيات المختلفة، كما أظهرت ذلك دراسة المعاني، تتداخل و تتكاثف لتؤسس نظرة «صحيحة» للعالم ونفهم من ذلك نظرة «وظيفية» تلائم بشكل دائم البحث عن نجاتنا. وسنقول بوضوح أكثر انها نظرة «صحيحة» لانها تحدد في شكل نظريات الامكانات الوجودية والانطلوجية للانسان؛ إنها تغمر الخيال بتمثيلات اسطورية تتصدع بالاصطدام بها

كل إدعاءات العقل البرهاني الذي يطمح الى ابطال العجائبية عنها. بل وتتكسر على هذه التمثلات الوقائع الكثيفة للتاريخ الواقعي أيضا. ففي الاسلام على الخصوص ستكون الغلبة للنظرة الخيالية اللا تاريخية على النظرة الميتافزقية المعقلنة(25).

1ج) قيمة التفاسير التقليدية وحدودها :

إن كل تأمل جدي حول دلالة الحدث الديني المنظور اليه كاحدى معطيات الواقع الموضوعي، عليه أن يأخذ في اعتباره ليس الكتب المقدسة فحسب بل وأيضا القراءات المتعددة التي حاولتها الاجيال الماضية. غير أن هناك صورتين للعناية بالتفسير التقليدي : فأما أننا سنبحث فيه عن حلول تؤسس سلطة يعتد بها وذلك بايثارنا التوجه الى الفقهاء الذين كرسهم الاجماع الواسع. وإما أننا سنعني بوصف كل الشروح التقليدية بقدر ما هي استشهادات عن الوعي الاسلامي تستهدف دمج النص الموحي في مستويات مختلفة من الواقع. في الحالة الاولى نستفيد علما معترفا بصلاحيته، واذن فهو في مأمن من كل نقد، وأما في الحالة الثانية فإننا نضع الفكر الاسلامي كله ضمن المنظور الفينومينولوجي والابستمولوجي. فالأمر يتعلق هنا باكتشاف وتعيين وسائل ومعايير هذا الفكر بالقياس الى وسائلنا ومعاييرنا نحن. وإننا نعتقد أن المنهج الاخير هو وحده الذي من شأنه ان يحرر أفقنا الفكري من المفترضات اللاهوتية والفلسفية العتيقة وأن يفتح بذلك طريقا جديدا لاعادة قراءة النصوص المقدسة. إن ماركس ونيتشه وفرويد، يمثلون قمة ينحدر منها تياران في تاريخ العقل؛ ماضٍ يُسوده «الوعي المغلوط»، ومستقبل متفتح على الفكر الموضوعي. فالأول قد أمن مجيئ العقل الجدلي المطبق على دور الاقتصاد في التاريخ؛ أما الثاني فقد حدد شروط قيام ما بعد الفلسفة، أي تفكير في «ما وراء الخير والشر» والصواب والخطأ، «والانساني، جد انساني»؛ وأما الثالث فقد عمل على ابراز القارة النفسية الشاسعة والمحتجبة التي تقع تحت ضغط الوعي الواضح المتميز. يقول ريكور «إذا رجعنا الى النية المشتركة لدى هؤلاء فأننا سنقف على نية إعتبار الوعي أولا في كليته كوعي مغلوط. ومن هنا فأنهم يرجعون كل في إطار متميز الى مشكل الشك الديكارتي لوضعه في قلب حصن ديكارت. فالفيلسوف الذي تكون في مدرسة ديكارت يعلم على القطع أن الاشياء تبعث على الشك وأنها ليست بالكيفية التي تظهر عليها، غير أنه لا يشك في كون الوعي ليس على النحو الذي يظهر به، إذ يلتقي فيه المعنى والوعي بالمعنى. لقد أصبحنا نشك منذ ماركس ونيتشه وفرويد. فبعد الشك في الشيء دخلنا مرحلة الشك في الوعي ذاته»(26)

هذا التلخيص القيم لتاريخ الفلسفة يلقي ضوءا جديدا على دلالة الفكر الاسلامي وحدوده. فبقدر ما نما هذا الاخير على أسس الوحي والمفهومية المنطقية لارسطو، والثنائية الافلاطونية الجديدة فإنه يتهاوى تحت ضربات كل الانتقادات الموجهة للفلسفة الاسكولائية المسيحية، و بصورة أعم للمثالية الموضوعية. فمن اليسير إظهار كيف ان الاتجاهات الرئيسية

الثلاثة في التفسير المطبق على القرآن ــ الاتجاه المنطقي واللغوي والنبوئي ــ لم تعمل الا على تنصيب الوعي المغلوط حكما أعلى للمطلق والنسبي للصواب والخطأ، للخير والشر،... الخ. فحيثما نظرنا سنجد نفس التفكير الماهوي الذي جمد تحت التأثير القوى للميتافزقا التوحيدية[27] Syncrétiste تلك اللغة ذات البنية الاسطورية التي تعرفنا عليها في القرآن، في استدلالات أحادية وشكلية، في نقائض مجردة لا رجعة فيها، في خلافيات سطحية و عقيمة، وفي بناءات غنوصية. بل يجب ان نضيف الى هذا ان البشريةالوسطية كانت تستعيد بالطقوس ما كانت تفقده بالتأمل، كما أن بوسعنا اليوم أن نستعيد بفضل معرفة مطابقة للواقع، المعني الذي لا نستطيع الامساك به لتخلينا عن الطقوس. فهذه الاخيرة كانت تضبط الوجود اليومي للمؤمن وذلك بجعله في اتصال دائم مع القُدُس. فهي كانت تسمح بتجسيد النماذج والمقاصد الموحى بها في الاساطير ــ الرموز[28]، عبر اللسان والجوارح. وعليه فالمشكل الآن هو معرفة لماذا وكيف انحدر في اغلب الاحيان هذا العالم الاسطوري الذي خلدته الطقوس، الى درك أصبح فيه عبارة عن نظم مكلسة على صعيد التأمل. لنحاول الجواب عن هذا السؤال كاشفين عن مكامن الانفصال الاساسية في كل من التيارات الثلاثة المشار اليها سابقا. من الوجهة التي تشغلنا ــ أي تحليل طرق القراءة المطبقة على القرآن ــ يصعب فصل التيار المنطقي عن التيار اللغوي. أكيد أننا لا نعرف بدقة ماذا تدين به الدراسات النحوية والقاموسية منذ نشأتها في العراق أثناء القرن الثاني للهجرة للمناهج المنطقية الفارسية ــ اليونانية.[29] غير أنه من اليسير أن نبين أن كلام الله الذي تغلغل في التاريخ بعمق بفعل إسماعه صوته للناس في منطوق بشري، سرعان ما جرى توظيفه في كل مجالات المعرفة، وجميع ميادين الوجود اليومي بحسب مناهج الفهم والتأويل المعتاد استعمالها ضمن أوساط العلماء في الشرق الادنى، وقد ساد في مرحلة أولى دونما شك التأثير المنتشر للعوائد الفكرية الفارسية البيزنطية على التيار العلمي. إن التدخل القوى للفلسفة الاغريقية منذ بداية القرن الثالث والتي عرفت حظوة وامتيازا من قبل نظام كان يبحث عن «ايديولوجية» سيمكن من الاداة «العلمية» لخيانة مزدوجة : من جهة لان الناس سيغريهم سحر الاشتقاق والبنية النحوية وصنعة الاساليب الخطابية، ومن جهة أخرى فإن الفقهاء ــ وكذا المتكلمين والاصوليين ــ سيحولون الوحي الى مدونة اخلاقية ــ دينية تعرض العمل التشريعي للمغالط وتجنح به الى البؤس، دون أن يسعفهم ذلك نظريا فى انقاذ الطابع المتعالي لكلام الله الذي جعلوه بحكم الظرف نظيرا للحديث[30].

اما من جهة الفلاسفة، فانهم سيعرضون عن القران علنا، وسيؤثرون عليه تعاليم الحكيمين ــ أفلاطون وأرسطو. ولقد نتج عن ذلك انتشار واسع للميتافزقا التقليدية في الثقافة الاسلامية بكاملها. وللوقوف على ماخلفه هذا الانتصار من نتائج سيئة على التاريخ العام للاسلام، ظهر لنا من المجدي أن نذكر بالمبادىء الموجهة التي تحكمت في تشفير

الكتب المقدسة وبالتالي في مصير المجتمعات [31]، في الغرب المسيحي أو الاسلام على حد سواء وسنؤكد هنا على خمسة مبادىء :

أ) أن مقولات ارسطو كما تلقيناها عن الشراح، قد رفعت الى منزلة الجواهر الميتافزقية تقطيعا للواقع تختص به اللغة اليونانية. فلقد جرى تقعيد العربية واللاتنية وكذا اللغات الغربية في بنيانها النحوية تقعيدا منطقيا بشكل جعل التفكير في الله والكتب المقدسة يتم داخل أطر مفاهيمية متعسفة [32].

ب) لقد كرست مبادىء العقل مثل الهوية وعدم القياس مفهوما للزمن الاجتماعي يتصف بالتجانس حيث أصبحت ممارسة الاستدلال عن طريق القياس (قياس الغائب على الشاهد)[33] ممكنة بل ضرورية. وهكذا فقد تم فرض هذا الاستدلال من قبل الفقهاء المسلمين كمنهج لمراقبة التاريخ عن طريق الوحي. لكم هو خادع هذا المنهج ومضر مخالف بالأخص للقصد المحي لكلام الله الذي يحرك التاريخ. إن ذلك سيفضي بنا الى المفارقة البالغة الدلالة لعمل واحد من أكثر المفكرين إجلالا في الاسلام: الغزالي (مات سنة 505 هـ) الذي قدم تعليما موجها كله نحو «إحياء علوم الدين»، والذي كرس أحد تصنيفاته للبرهنة على أن القرآن يحتوي على كل أشكال وضروب القياس. [34] وبصورة أعم، فإن شراحا عديدين، والذين اغتذوا من هذه المبادىء العقلية، يطبقون على القرآن مفاهيم الجوهر، والوضع والجنس والنوع... الخ التي تقتضي بالضرورة القيام بتقطيعات سكونية في زمن الصيرورة الواقعي.

ج) إن مبدأ العلية قد جرى رفضه من قبل الكلام السني، في صيغته الفلسفية وليس في منظوره الجبري، الاحادي والمجرد الذي يقتضيه بالضرورة. وبدل القول بالمحرك الاول، أو العلة الاولى، سيعم القول بأن كل موجود (شيء) يعاد نشؤه وخلقه في كل لحظة من طرف الخالق[35] وهكذا فقد تمت تذرية Atomisation للعلية وليس رفضها من حيث هي مبدأ مفسر يجهل التكوين الملموس للواقع، وصيرورته وديناميته الجدلية.

د) بجانب الحقيقة المنزلة ـــ أو في مواجهتها ـــ تتأكد حقيقة عقلية ـــ منظور إليها كنتيجة ملزمة للتطبيق الصحيح لهذه المبادىء والمقولات اللازمنية، وهكذا ستتولد تلك الصراعات الطريفة بين العقل والايمان وكذا اشباه الحلول التي ندين بها للفلاسفة على الخصوص.

هـ) إن ازدواجية النفس والجسد التي علم أفلاطون، والتي أكد عليها افلوطين، وجرى توظيفها من قبل الرواقيين على طريقتهم، تُحِلُّ أسطورية للارادة محل الرجاء الذي انفتح بالوحي ـــ ان الارادة المتنورة بالعقل تستطيع أن تختار خلاص النفس ـــ وهي مبدأ روحي، خالص. خالد موطنه الحق هو السماء ـــ على حساب الجسد ـــ كواقع مادي، غير خالص، وعابر. وينجم عن هذا نظام للقيم الاخلاقية ـــ السياسية سيجري اسقاطها على التعاليم القرآنية. لقد

عرفت هذه المبادىء تطبيقا تعظم صرامته وتتضاءل بحسب المؤلفين. وهم في كل الاحوال قد عملوا، ضمن النص القراني على ابراز تناقضات «منطقية» مثل تلك التي تتعلق بالجبر والقدر وبالنبوة وكذا الولاية والخلافة. ــ الامارة ــ والسلطان، وكذلك بمسألة خلق القرآن أو قدمه، والآيات المتشابهات، وقضية الصفات... الخ. وللبقاء على الرغم من ذلك على طريق الهدى الذي يوصل الى الله، برزت الى الوجود حلول تأملية متنوعة، ترتبط بمواقف سياسية ــ دينية في ظروف تاريخية محددة. وهكذا فان الآخذين بحرفية النص (الحنابلة، الظاهرية) يعبر قعودهم عند الظاهر في النص وتعلقهم به، عن الانشغال ازاء تضمين دعوة الله داخل كل عقلنة ممكنة، كما يعبر في الوقت ذاته عن الرفض الاجتماعي ــ السياسي لارستقراطية قد بالغت في الاشتغال بالدنيا، أما الآخذون بالعقل (من معتزلة وأشاعرة وفلاسفة) فان ثقتهم بالعقل الارسطي ــ المقدم كأنه هو العقل البشري ــ تترجم انخراطا في الايديولوجية الرسمية،[36] أي التدبير الفعال لشؤون الامة باستخدام الدين كأسطورية وكمدونة للقانون؛ وأخيرا هناك من سنسميهم بالمتخيلة Imaginatifs (من صوفية وشيعة) والذين تتراوح مذاهبهم بين المرموزات المعتبرة كشفا بالتجربة للاساطير ــ الرموز، وبين العرفان Gnose المعيش كحلم محرر[37].

إن هذه العصبة الاخيرة من الافكار قد جسدت التيار النبوي في التفسير. فالشيعة الذين ابقاهم منافسوهم السنيون الذين سيطروا على السلطة وحدهم حتى سنة 344[38]، في موقف المعارضة السياسية ــ الدينية قد أسسوا فلسفة نبوئية ترتكز على شخص الامام ــ الزعيم الروحي Le guide charismatique ــ تستخلص النتائج البعيدة لقصد موجه ولكن بشكل ضمني في القرآن، فالصراعات العنيفة التي نشبت بين الشعية والسنة منذ وفاة النبي ــ الزعيم الروحي الاول ــ تعبر بشكل كامل عن المعنى الكلي للوحي الذي يحرك الجدلية في التاريخ بتضمينه بعد التعالي. وبالفعل فان الذين حازوا اسم أهل السنة والجماعة قد عملوا على تبني منهج في قراءة القرآن يناسب تأسيس نظرية الامر الواقع : فالطاعة تجب للخليفة ولي الامر وذلك بإضفاء المشروعية على حكمه حسب النصوص الصريحة وحسب سلوك التابعين الأول. إنه يكفي، بعبارة أخرى، الالتزام بالأوامر والنواهي المطابقة للعقل[39]، ومراعاتها في حرفيتها. وهكذا فقد جرى رفض إمكانية وجود معنى باطن للقران ذاتها من قبل هؤلاء. غير أن هذا المعنى الضمني هو بالضبط ما سيحظى بالامتياز من طرف الشيعة الذين سيجهدون في إبرازه وتوضيحه بفضل تقنية في التأويل تخترق ظواهر الكلم لبلوغ الباطن. وبحكم هذا فان الذين قدمتهم الايديولوجية الرسمية كفارقة من الدين هم الذين كانت لهم جدارة في معارضة الموقف الذرائعي (البراغماتي) واللائكي للسنين بموقف ديني أوحد قادر على ابقاء الالحاح الاول للوحي في قلوب الناس على أن يجسدوا بجهد جهيد التعالي في التاريخ.

لقد نافح هؤلاء عن موقف يرى أن الدلالة القصوى للنبوة هي الاشراق المستمر للوحي الالهي الذي لايعتريه الكلل، على الوجود الانساني. فالنبي قد بلغ إرادة الله على الارض وطبقها

بشكل كامل ووفي. وهذا التدخل قد خلق وضعا لاراد له ولا رجعة فيه : ان الامة لا محيد لها عن زعيم روحي يقودها، دون أن تسقط في الكفر. ولهذا وجب أن تمتد النبوة في الولاية، الخلافة الروحية التي تقتضي إظهار الحضور الحي للاله، أمام الناس حتى قيام الساعة. لان الولي، هو حقا الخدن المقرب لله، الرجل الذي يحقق ببركة مخصوصة مبادلة كل أوجه المحبة على نحو كامل.

إن الامر يتعلق، كما نرى، بشرح لكلام الله، الذي يؤخذ في مستوى لغة ذات البنية الاسطورية[40] إن الامام الشيعي المدعو أيضا بالسيد العادل، يركز في شخصه الرمزي التطلعات النماذجية Archetypales للبشر، كل هذه التطلعات التي زادها القران شغفا وجعلها تقبل التحقيق، غير أن التشيع لم يسلم بطبيعة الحال من العوارض الثقافية للعصر، فقد ربط على ذلك النحو الميراث الروحي بسلالة محمد، وعندما ستستولي الاسماعيلية على السلطة في إفريقية[41] ثم في مصر، كان من الضروري تحويل الالحاح الروحي المحقق على مستوى الخطاب الى الحاح تبريري وطقوسي بُغيته امتلاك عنان التاريخ وضبطه[42]

2 ــ القرآن تجاه الفكر المعاصر

لقد تحدثنا بما فيه الكفاية عن الافاق التي فتحها النص القرآني وكذا عن مختلف التناولات التي قام بها الفكر الاسلامي التقليدي لهذا النص، لنخلص الآن الى معالجة السؤال الثاني الذي سبق أن طرحناه في بداية هذا العرض : فما هي الاسباب الداعية بالفكر المعاصر للاهتمام بالقران ليس كوثيقة تاريخية وأدبية فحسب، بل باعتباره نمطا للتعبير وموقعا لنبع الوعي الكوني ؟

إن دراسة القرآن وكذا الفكر الاسلامي وفق الخط الذي رسمناه بإمكانها أن تستجيب لثلاث ضرورات ملحة يمكن صياغتها كالتالي :

أ) تجاوز عقلية التمركز العرقي والتفردات اللاهوتية تجاوزا نهائيا.

ب) تنمية بحث علمي حيث يجري اعتبار الوحي والحقيقة والتاريخ في علاقاتها الجدلية كمفاهيم مبنية للوجود البشري.

ج) إعادة لم شتات الوعي المعاصر وكذا اللغات التي يعبر بها عن ذاته وسنقتصر أيضا هنا، نظرا لضيق المجال، على بعض الاشارات المؤقتة حول المنظورات التي يفتحها القرآن صوب بناء نزعة انسانية على مقاس عصرنا.

2أ) تجاوز التفردات

لقد اعتدنا الحديث عن التمركز الذاتي الغربي على الخصوص، وإن هذا الموضوع لازال يلقى الحظوة في طرد الشياطين النشطة للعهد الامبريالي، وكذا في إبطال العجائبية عن ادعاء

اخرق للكونيه. ان التقدم الذي حققته الانثربولوجيا و الاثنولوجيا حديث العهد ولازال مثارا للنقاش، ثم انه غير كاف لمعادلة وزن الآثار التي يمارسها احساس جديد قديم فيما يخص الحقائق الدينية. فهذه الاخيرة ترتبط بالعرق، والذهنية، وبكل ما يؤسس، على مستوى اللاعقل، رفضا جذريا للآخر، وبالتالي رفضا للقيم التي يعيش عليها. ومما لاشك فيه أن الثقافة الجامعية قد تجاوزت التعصب (التشدد)؛ فالمسيحيون الذين يبدون حماسة للحركة الكونية œucuménique، يبحثون عما من شأنه أن يخدم التآخي الروحي مع الاديان غير المسيحية (43) لكن الامر الذي يظل واردا هو اقتصار الجامعي على الوصف «الموضوعي» للظواهر التي لا تعنيه مطلقا من الوجهة الوجودية؛ في حين أن عالم اللاهوت لن يتخلى مطلقا عن تشبثه باشكالية تفردية(44).

ومهما يكن فإذا لم يتوصل في الغرب الى قطع الخطوة الاخيرة في اتجاه تعهد فكري للثقافات الاجنبية، فمن الاجدى الاعتراف على الاقل أن مطلبا كهذا يزداد التعبير عنه أكثر فأكثر. بينما لا يهم الامر على هذا النحو بالنسبة للبلدان المسماة متخلفة، أي بالنسبة للمسلمين على الخصوص، فالتغرب لدى هؤلاء، يتلخص منذ القرن التاسع عشر في الاستشراق الذي يتميز اما بالقبول الساذج للافكار الثورية، و تقنيات التعبير الادبي وعلاوة على ذلك، غزو الحضارة المادية، وإما، كما ظهر مؤخرا برفض انفعالي لانسانية بلا روح. وهكذا سيد البعض بلعناته على الانانيات الثقافية للبعض الاخر. وإن ارتقاء القرآن في هذه الشروط الى منزلة الوثيقة الشاهدة على الوعي الكوني لما يهم بعد. والحال ان هذا الارتقاء هو ما يتوجب على هؤلاء وأولئك تأمينه لفتح طرق جديدة للعلوم التاريخية والفلسفية واللاهوتية، فالأمر لا يعني أن نحقق «في الخيال وفي الوجدان»(45) موقفا شبيها بموقف المسلم، باعلاننا جزافا ان الله قد وجه دعوته للناس بواسطة محمد، بل الامر عكس ذلك فالاسهام الاصيل الذي يورده القرآن بالنسبة لفلسفة الدين، هو أنه على الرغم من روابطه الظاهرة بظروف سيرة النبي، فانه لا يكف عن تقبله باعتباره وحيا، ومن ثمة فانه يفرض علينا ان نعتبر ظاهرة بشرية في جميع مقتضياتها الوضعية تلك الظاهرة التي تُركت حتى الآن مجالا للبناءات الدوغمائية لعلماء اللاهوت ولتأويلات العلمويين المتعسفة. انه لامر بالغ الدلالة ان مبحثا بالغ الاهمية مثل تاريخ الاديان المقارن لم يغز موقعه بعد في التعليم الجامعي(46) فالمأمورية الجسيمة في ابطال العجائبية وإبطال الاسطرية في التاريخ الديني للبشرية لازالت تنتظر القيام بها بقصد علمي متحرر من كل المسبقات اللاهوتية. بل ان الاعمال اللاهوتية الكبرى ذاتها يجب ان تصبح موضوعا لهذا الفحص-النقدي. فما ينقص المجهود المبذول في هذا الاتجاه بخصوص المسيحية هو المضي بثبات صوب مقصد انثربولوجي : إن المقاومات التي تبذل حيال نزع الاسطرية تدل على انه ليست هناك نية في تجاوز التأمل حول إيمان معين الى فهم للايمان كواقع بشري وظيفي ضمن مواقف تاريخية متنوعة. إن الامر يتطلب تحديد منهجية ولغة مشتركة ــ وتلك شروط كل علم ــ من شأنها ان تسمح بقراءة كل الكتب المقدسة باعتبارها احداثا تشكل

جزءا من اقتصاد الخلاص الانساني. وبذلك سننتقل من اللاهوت كخطاب يستعمل استعمالا محدودا الى فلسفة للاهوت، وسيكون هدفنا حينذاك ليس الدفاع عن حقيقة ايمان ما، بل فهم الايمان كحقيقة (حق)، وبهذا الشرط سيكف القرآن عن حال كونه خاتمة للتنزيل بالنسبة للبعض، أو مجرد بناء على جانب من العبقرية بالنسبة للبعض الاخر.

2ب) التعالي ومغامرات الجدل.

سيقول المؤمنون التقليديون معترضين ان تناولا من هذاالقبيل سيفصل الانسان عن التعالي وسيحرمه من هذا الرجاء الذي لا يغذيه سوى الدين. والواقع اننا باختزالنا الدين في مجموعة من الطقوس والمؤسسات والمناشط الدنيوية القابلة للتحليل العلمي، فإننا نسرع من وقع مسار ابطال القداسة عن العالم وعن الوجود الانساني لنستقر آخر الامر في الدنيوي، المباشر، والعارض. وحينذاك سنزيد من صواب تلك النظرة التي تقصر الدلالات على مستوى التاريخ الواقعي المحلل كتتابع من المغامرات غير الهادفة، بل والتي كثيرا ما تتميز بالعبث. وسيفضي بنا هذا الى النتيجة التي تميز بخصوصيتها عصرنا حيث يتأكد الحنين الى الانسان القديم كانهيام في وجه الالتزام بالعمل التاريخي دونما تحفظ، هذا العمل الذي يخضع لجدلية القوى الاقتصادية والسياسية. وان رفضنا الربط بين المتعالي وبين مغامرات الجدل لهو بالذات شكل من أشكال التعبير عن هذا الحنين، لانه يتيح لنا ان نفهم لماذا اصبح الناس اليوم اقل معاصرة بشكل لم يكونوا عليه ابدا. ففي العصر الوسيط كان الغني والفقير، السيد والعبد، العالم والجاهل، كلهم يلتقون سواء بسواء في الزمن والمكان المقدسين اللذين ارستهما الاساطير والطقوس، أما اليوم فأن الانفصال اصبح جذريا بين العبد لله والمواطن : وأما الجهود التي تبذل لاختزال المسافة فأنها لا تتجاوز مستوى اللغة، أو بالاحرى اللغة التي تحمل هي بالذات آيات التصدع. ان قسطا عظيما من التأمل الفلسفي و اللاهوتي لازال يعمل على تخليد الاشكالية العتيقة حول الروحانية والمادية، والتي تخفي عجز العقل البشري عن الارتفاع الى مستوى يعيد فيه طرح السؤال بصدد التأويلات الجزئية طرحا اساسيا. ان القراءة التي نقترحها لا تفصل الانسان عن التعالي، وإنما هي تفرض متابعة هذا الاخير عبر الواقع التاريخي حيث تجسد بأشكال مختلفة. وعليه فاذا اعيد الاعتبار لنص كالقرآن، في كل مدلولاته الفينومنيولوجية والتاريخية، مثله في ذلك مثل الانجيل والعهد الجديد، فان ذلك سيؤكد الاهمية القصوى والامكانية المتاحة لاعادة قراءة الماضي البشري بأعين اخرى. فليس من الاكيد ان الانعزال والتشتت اللذين يطبعان الوعي حاليا، ناتجان فقط عن التقدم الذي حققته الحضارة الصناعية. إن العقل الذي توغل لاول مرة في جميع ميادين المعرفة يرتادها بالحاح علمي لم يتوصل بعد الى مستوى النظرة الموحدة. إن التاريخ، بوجه خاص تجري الآن إعادة بنائه في واقعه الاقتصادي والسياسي بعد ان تم بناؤه خلال قرون عدة باهتمامات لاهوتية، أخلاقية وأيديولوجية. غير إنه يتوجب علينا من الآن فصاعدا طرح السؤال التالي : هل من المشروع،

حقا وواقعا، أن نسرد التجربة التاريخية المعيشة «تحت راية القرآن»[47]، أو في ظل التأثير المباشر أو المقنع للاناجيل والانجيل (الكتاب المقدس)، وأن نستمر في التمييز بين التاريخ المذهبي، والتاريخ الحدثي والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي ...الخ؟ ألا زال في وسعنا الاكتفاء باختزال التاريخ في وصف مسهب للوقائع المعاينة والمرقمة؟ ــ أو البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية كما يقول الماركسيون ــ وأن نترك الميدان الهائل للسيكولوجية التاريخية قابعا في الظل ؟ إن الواقع الذي لا ريب فيه أن هناك اليوم نزعة سوسيولوجية Sociologisme تتوق ان تخلف وضعية Positivisme الامس، فالشعور الديني ينظر اليه في اغلب الاحيان في انعزاله، كظاهرة متضايفة Epiphénoméne بينما تستمر التعارضات : دنيوي / مقدس، زمني / روحي في اثارة تخطيطية Schématisation للواقع البشري الكلي، وهكذا سيود البعض كما لو أن الامر يتعلق بصلاة، إن الزمني في الاسلام لا ينفصل عن الروحي بالمقارنة مع المسيحية حيث يبدو الانفصال حاسما، كما سيمتنع عن فهم تحولات المقدس في الدنيوي وكذا الدنيوي في المقدس. ان هذه الافكار المقتضبة تتوق ان تطبع بمصداقيتها معرفة تاريخية تكون مهمتها في كل عصر وبالنسبة لكل مجموعة بشرية تقييم الاهمية المتتالية للوحي والحقيقة والتاريخ الملموس ــ أو اذا اردنا بصيغة اخرى الاسطورة، العقل والحدث (التاريخي) في تطور البشرية، وذلك بدون اية فكرة مسبقة.

إن ما نسميه بالتاريخ الكلي هو نتيجة لهذه العوامل الثلاثة التي توجد في توتر دائم كما أشرنا الى ذلك سابقا، وأن الحضارات الاسلامية تسمح لنا تجسيد هذه الرؤى بأمثلة عديدة وخصبة. ففي القرآن يمكننا متابعة تدخل التعالي في التاريخ، وأسطرة الوعي، كما يمكننا بالمقابل متابعة تأريخية[48] التعالي وكذا عقلنة الاسطورة. وهذه الجدلية ستكتسب وثيرة حادة مع تدخل اللوغوس اليوناني[49]. إن تناولا على هذا النحو، كما يتضح، له جدارة العودة بمفهوم التعالي الى أفق الفكر المعاصر، ذلك التعالي الذي يحرك وجودنا كما يحرك الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في الآن الواحد[50].

إن هذا التناول هو وحده الممكن تصوره حاليا، لانعاش إئتلاف الوعي عن طريق إئتلاف اللغة.

2ج) نحو تبادل أشكال الوعي.

إننا باستعادتنا لمعنى التعالي في التاريخ، نستعيد في الوقت ذاته ذاكرة اسطورية يجري الان اقصاؤها من قبل الذاكرة التاريخية. إن هذه الاخيرة تتميز بكونها منقسمة، متبددة، جزئية ومنحازة بالضرورة، في حين أن الاخرى منظارية Synoptique، كلية، منفتحة على التجليات الرمزية للكائن، وإذن فهي منفتحة على التواصل العميق. كثيرا ما يتردد أن اليهود، والنصارى، والمسلمين هم سليلو ابراهيم الروحيين، فهم يؤمنون بالاله الاحد، الحي، الخالق، الذي ظهر للناس بواسطة الانبياء : مما يدفع الى اللجوء للغة هي ذات بنية اسطورية تستخدم رموزا

موحدة. غير ان حظوظ التواصل التي تفتحت على هذا النحو، قد اقصيت من قبل الذاكرات التاريخية المتباينة؛ حيث يتبلور التاريخ بالفعل، وبالنسبة لكل أمة في «قيم خصوصية» مودعة في التاريخ المكتوب، والادهى من ذلك ان كل دين قد استخدم خلال قرون عدة لتكريس ــ بمعنى حرفي ــ السلوك الاقتصادي والسياسي للمؤمنين به، من هنا يأتي الابهام القاتل للكلمة الدالة على الافعال التعبدية والعقائد التي يترجم الانسان بواسطتها علاقته بالله، بل ايضا الكلمة الدالة على مجموع المذاهب والمدونات، والمناسك والاعراف التي نمت في كل كيان اجتماعي. لقد سمح الشطط في تمطيط الديني على هذا النحو بتقديس الدولة والمؤسسات الاسلامية مثلما حدث في اليهودية والمسيحية، وهذا ما يفسر اليوم توضيحا حازما على غرار مانجد في هذه الفقرة لكارل بارث :

«ان الدين ليس بمستطاعه أن يغير كون فعل الانسان في هذا العالم يعم بغير الله. فلا حول له سوى في الكشف عن الالحاد في اجلى تفتحه، لان الدين باعتباره كينونة الانسان وملكه وعمله، لهو اللحم الذي يكسوه. فهو يسهم في فوضى الانسان وفي طابعه الدنيوي، إنه ذروته الاعلى، إنه مماته، فهو ليس تجاوزا له أو إعادة نشأه. لا دين المسحيين الأول[51] ولا دين عيسى ولا دين المصلحين. فليس من قبيل الصدفة أن رائحة الموت تنبعث من قمم الدين بالذات : وان ينشر زوينكل حوله ليبرالية بورجوازية سطحية، وكير كغادر افراطا مسموما في التقوى ودستويفسكي تمزقا هستريا... انها لمأساة، الا يخرج غير الدين من اعالي قمم الدين !انه لا يحرر بل يأسر، في شروط أشد وطأة من كل قيد آسر»[52].

وهكذا فقد تكونت خلال عهود أنماط من الوعي المستقر، والمأسور داخل جدران من اليقينيات المقدسة من قبل عمل بطيء للاسطرية. وهذا العمل هو ما يسعى العقل المعاصر بجرأة «آثمة» لتحليله للكشف عن إواياته، وتحليل مكوناته ليتمكن اخر المطاف من تأسيس معقولية بدون موارية وبدون وساطة وتأسيس قراءة مباشرة وكليانية Totalisante للواقع. وقد يحدث اثناء مباشرة الاستقصاء أن يتحول إبطال الاسطرية المعلن عنه بطريقة خفية الى اسطرية جديدة. وهذا الخطر أكبر تهديدا لكوننا نعيش عهد الايديولوجيات التي هي اسطوريات معقلنة، حيث حل المفهوم محل الرمز، ولهذا يحرص الفلاسفة، وعلماء اللاهوت على التمييز بين إبطال الاسطرية وإبطال الاسطرة. إن هدم الاوثان الذي يتميز به النقد المعاصر يلتقي في النهاية بالموقف الاكثر تباثا في الاسلام التقليدي، فهذا قد دعى مثلا الى العودة للوحي بعيدا عن التأويلات، والخيانات، والاوثان من جميع الاشكال التي ولدها التاريخ. ولقد ردد الصوفية أننا يجب ان نستعيد الطراوة الاولى لكلام الله. أما اليوم فإننا نقول إنه من اللازم تحرير النواة الاسطورية الاصلية، والقصد المحرر للكتب من كل الاعراف والطقوس والمعتقدات التي أخلطت باسم الدين. إن الامتياز الذي ننعم به تجاه القدماء، هو ان باستطاعتنا تحقيق ابطال الاسطرية هذا دون ان نرفض التاريخ بل إننا على العكس من ذلك سنقوم فيه بنشاط اكثر

وضوحا واقل استيلابا. لقد دخلت اشكال من الوعي مافتيء عددها يزداد في حوار طابعه «مبادلة المنظورات» وذلك بفضل المطلب النقدي الملح المنفتح على الدعوة والممارس بدون هوادة على الربوبيات التي ابتدعها الانسان وان القراءة التي نقترحها تستهدف تحسين ظروف هذا الحوار.

كل الرؤى السابقة تتطلب بالتأكيد أن تسند الى تحليلات تمارس على النصوص ويكون وازعها الدقة والاحتراز، كما تتطلب ابحاثا واسعة ومتنوعة، ومواجهات صارمة مع المعطيات المتغيرة للفكر العلمي الذي شهد تطورا شاملا. بيد أننا نأمل أن نورد مستقبلا مساهمة أكثر جوهرية في هذا المشروع الواسع. أما الآن فعلينا أن نعترف طوعا بأن عدم صبرنا على وضع حد للبداهات المشينة والتي لازالت تجد رواجا تجاه واحد من الاكثر النصوص المعروضة على نظر الانسان روعة، يكون قد حملنا على صياغات غير حذرة، وليتذكر القارىء كلما احس بذلك، أننا ندعوه الى التأمل أكثر مما ندعوه الى تقبل حلول نهائية. ومهما يكن، فإننا نستطيع أن نسجل النقط التالية كمكتسبات :

1) أن النقد التاريخي والفيليلوجي، مع كونه عملا اوليا لاغنى عنه في اتجاه التوضيح، يفقد ماله من حقوق تجاه الوصف الفينومينولوجي للدلالات كما تلقاها وعاشها الوعي الاسلامي.

2) أن العقل الجدلي المنضاف الى الخيال الرمزي، أو بتعبير آخر، الوعي اللامجزء هو وحده القادر على دمج كلم الوحي، بما فيه من «تناقضات» عملت ضمنه على ابراز العقل المعقلن، هذا «العقل الذي تأخذه الرجفة أمام كل صفحة من القرآن» كما يقول فولتير.

3) إن القرآن لا يمكن اعتباره مجرد وثيقة أدبية وتاريخية؛ هذا يعني انه يتوجب علينا بالضرورة قلب المنهج الذي عرف حظوة على يد الاصوليين القدامى والشراح المُحْدَثِيْنْ؛ فالايات لا تستمد معناها من «أسباب النزول» بل يمكنها أن تمد المؤرخ بدلائل حول وضع الثقافة والمجتمع في الجزيرة العربية ابان القرن السابع (الميلادي). إن ربط الآيات بالظرف التاريخي، معناه اعطاء مصداقية للفكرة الوضعية حول تنزيل انتهازي، حول نبي يدعو الاله لنجدته في اللحظات المناسبة؛ معناه أن نجمد فيما هو عارض، أهمية نص مقصده الاساسي ونتيجته الفعلية، هما تحريك التاريخ، لقد آن أوان مراجعة هذا الموقف القاتل للكلام الماهوي الذي تطور في العصر الوسيط.

4) إن المطلب النقدي الملح فيما يخص التأويل قد وصل الى درجة صار فيها أمام خيارين، إما ان يحكم عليه بتكرار نفسه وتبدده في فحص الجزئيات، وإما أن يتجاوز نفسه نحو إعادة ائتلاف الكلم وتبعا لذلك نحو إعادة إئتلاف الوعي. والحال أن هذه المرحلة الجديدة من البحث ما لبثت تبدأ فهي الآن في طور النشوء.

ترجمة : العربي الوافي

الهوامش :

1 ــ يجب التنبيه مع ذلك الى المحاولة والشجاعة لاستاذ مصري، محمد خلف الله الذي نشر سنة 1953 أطروحة مجددة عن «الفن القصصي في القرآن» الطبعة الثالثة. القاهرة 1965.

2 ــ من هنا نفهم لماذا لا يستطيع الاستشراق ان يقدم شهادة مماثلة : فهو يبدي احتراما يقود من الوجهة العلمية البحتة الى جعل العقل في حل من كل التزام. وعلينا ان نعترف إذن ان مسألة العلاقات بين الوحي والحقيقة والتاريخ لا تشغل الا بعض الباحثين : راجع : H.I. Marrou, Théologie de l'Histoire. Seuil 1968

3 ــ لقد تحدد الكلام في القرون الوسطى «كحجاج دفاعي» ايضا الا أنه حافظ حتى في بعض جزئياته الجدالية على مفهوم للتعالي يفتقر اليه المعاصرون اكثر فاكثر فهؤلاء لم يتوقفوا حتى الآن في ان يحملوا على عاتقهم ضرورة النقد لعصرنا الراهن ولا أن يحيوا بشكل حقيقي الوعي الشامل للقدماء

4 ــ لتحديد التعابير أو المفاهيم الواردة بين مزدوجتين يراجع «Y.M.J. Congar: le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra doctrina (Revelation, Theologie, somme théologique), in Mélanges, M.D Chenu 1967 pp135.

5 ــ نفضل استعمال كلمة فاصلة بدل حاسمة لان النعت مستعملا في هذا السياق يحيل الى الفصلة أو الانفصال Rupture. (المترجم)

6 ــ المرجع نفسه p. 146

7 ــ Exode, III, 14

8 ــ يفتح تخطيط الفاتيكان الثاني حول الاديان، افاقا في هذا الاتجاه بدون ان يتخلى على الاقل منهجيا عن الموطن الوحيد للحقيقة الدينية اي الكاثوليكية الذي ستتجه نحوه وتلقي فيه الاشكال الاخرى للتعبير عن الارادة الالهية، غير انه يظهر لنا في عصرنا هذا الذي تسوده الايديولوجية السوائية، أنه يتوجب على المشروع اللاهوتي ان يراوح الخطو على الاقل مع المشروع الفلسفي «فالايمان الباحث عن العقل» يجب ان يكتمل على جميع مستويات البحث بالعقل الذي ينشد الايمان. ثم ان هناك تواطؤا موضوعيا بين الايديولوجية السوائية غير ذات الاسس البيولوجية النفسية الانطولوجية وبين علوم اللاهوت الدوغمائية المؤسسة على الكتابات (الكتب المقدسة) الجزئية المحرفة عن موضعها كما يقول القرآن.

9 ــ تمناباشتقاق هذا المصطلح من شفرة ذات الاصل العربي كما تقول القواميس الفرنسية، ونعني بالتشفير Déchiffrer فك رموز نص مغلق مكتوب برموز أو طلاسم تتطلب تفسيرا وتأويلا حسب قواعد معينة. (المترجم)

10 ــ هذا السعي يقترحه هـ.كوهبي بالنسبة لتاريخ الفلسفة بكامله، راجع :
Les grandes Avenues de la pensee philosophique en France, Paris 1968

11 ــ راجع : T. Izutsu, Godand Man in the koran semantical analysis of the koranic weltanschaung tokyo 1964

12 ــ عندما نشدد على كلمة نص فاننا نريد بذلك التأكيد على ان الخطاب القرآني نظام شامل التأسيس من العلاقات الدلالية (من حيث التداعيات والاقتضاءات و التعارضات) وهكذا فأن كل نص خاص أو آية لا يجد معناه الكامل الا اذا ارتبط بشبكات قاموسية منطقية تقود اعادة بنائها دوما الى النص.

13 ــ بمن فيهم المسلمون الذين لم يعودوا يحفظون القرآن حسب القواعد والاضطراء كما في الماضي.

14 ــ كما حاول القيام بذلك جـ. لابوم راجع : J. Labeaume, Le coran analysé ومن بعده مصطفى عبد الباقي، تفسير آيات القرآن الكريم القاهرة 1955.

15 ــ يجد القارىء تطبيقا أشمل لهذا المنهج عند T.Izutsu المرجع السابق

16 ــ من الفساد بالمعنى الارسطي (المترجم)

17 ــ لكل من هذه المفردات مضمون نفسي دقيق في القرآن.

18 ــ بدل المحافظة على كلمة ميث، سنستعمل اسطورة مقابل Mythe وذلك لما تتيحه الكلمة من اشتقاقات؛ وهكذا سنقابل اسطرة Mythisation وإبطال الاسطرة Démythisation. كما سنستعمل أسطرية مقابل Mythologisation وإبطال الاسطرية مقابل Démythologisation. أما كلمة Mythologie، فقد درجنا على مقابلتها بأسطورية، غير اننا سنتخدم ايضا كلمة ميثولوجيا وهو شيء معتاد. (المترجم)

19 ــ راجع : G. Durand, L'imagination symbolique
P.U.F. 1964; M. Eliade, Aspects du mythe, Gallimard 1963

20 ــ هذا لا يعني ان الاساطير مطابقة لبعضها، بالعكس، ان منهجنا يمكن من تلافي المقارنات النصية والتاريخية اللامجدية والتي تنتهي الى القول بعدم امانة القرآن تجاه العهد القديم والقول بالتحريفات والتبسيطات...الخ راجع تطبيقا حديثا لهذا النقد النصي عند : H.Speyer: die Biblischen erzählungen im Qoran Hildesheim 1961 فالامر يتعلق باظهار الكيفية التي يستعمل بها القرآن بطريقته الخاصة الشخوص والقصص، والرموز التي سبق توظيفها لارساء اسطوريته الخاصة فهناك تشابه في طرق التأسيس وفي هدفية الاساطير، في حين أن ثمة اختلاف في الوقائع التي يتم الوقوف عليها.

21 ــ هذا الموقف يمثله بشكل جيد في الاسلام تاريخ المذهب الحنبلي راجع هنري لاوست،
H. Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Payot 1965

22 ــ راجع : P. Ricœur, La Symbolique du mal, Paris 1960, pp 55-57 et passim

23 ــ لقد قمنا بهذه المحاولة في القراءة باعتمادنا على اعمال الغزالي راجع :
Mohamed Arkoun, Révélation, et histoire d'après l'œuvre de Ghazali, Mélanges, J. schecht, studia Islamica XXXI

وفي هذه المحاولة نلتقي بالتفسير الماركسي ولكن مع اختلاف أساسي : فالدين ليس بالضرورة «افيون الشعوب» بل هو شكل من أشكال التحقيق التاريخي للانسان ومن ثمة فهو مرتبط بعاديات التاريخ حيث يخلد تأكيد المقدس.

24 ــ لدراسة هذه اللقاءات راجع عملنا : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe siècle de l'hégire, Miskawyh philosophe et historien

اما الرمزيات الاربع فقد عمل على تحليلها وتبيزها د. بارثيل راجع : P. Barthel, interprétation du langage mythique et théologique bibtique Leydé, 1963.

25 ــ راجع H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard 1964

26 ــ راجع P. Ricœur, De l'interprétation, Seuil 1965, p41

27 ــ حيث ينتظم التعليم الافلاطوني الحديد (أثيولوجيا ارسطو) وعناصر من النصوص مختلفة الاصول انتظاما اقل أو اكثر بواسطة مقولات ارسطو

28 ــ حول الطقس راجع : J. Cazeneuve, les Rites et la condition humaine, P.U.F. 1957
ولدراسة الطقوس الاسلامية فان احسن عمل يظل هو كتاب احياء علوم الدين للغزالي الذي لا يقف عند الوصف الخارجي للافعال والاشكال.

29 ــ راجع H. FLEISCH, Traité de philologie arabe t1 Beyrouth 1961

30 ــ والظاهر ان هذا التناظر يجب ان يؤول كعرض من أعراض الوعي الاسطوري الذي يوحد كل شيء في المقدس

31 ــ هذه الصياغة تعني فقط حركة التفاعل بين الثقافة والمجتمع. فلا يجب اذن ان نعتبر ان في الامر علية ذات اتجاه واحد

32 ــ راجع E. Benveniste, catégories de pensée et catégories de langue in, Problèmes de linguistique générale, Gallimard 66, PP. 63-74

33 ــ لقد كان تطبيق القياس الارسطي في صورته الشرعية اي قياس الغائب على الشاهد طامة كبرى على الفكر العربي الاسلامي اذ تحول الى «فعل عقلي لا شعوري» ساهم في تحديد الحقل المعرفي العام والمباطن (الابستمي) الذي يتحرك ضمنه هذا الفكر مما ادى الى غفلته عن واقع متغير ووقوفه عند الفروع يردها الى الاصول والاشباه والنظائر وقياسه الحاضر و«المستقبل» على الماضي «لقد ترتبت على هذه الالية الذهنية التي اصبحت تشكل ــ ومانزال ــ الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها : الغاء الزمان والتطور : فالحاضر كل «حاضر» يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج عبارة عن «زمان راكد» ومن هنا لاتاريخية الفكر العربي «راجع كتاب الاستاذ محمد عابد الجابري. نحن والتراث دار الطليعة، بيروت 1980. ص 13

ــ 16 راجع أيضا ما يقول الاستاذ عبد الله العروي عن الاستعمال التبريري للمنطق الارسطي لدى العرب القدماء العرب والفكر التاريخي دار الحقيقة بيروت 1973. ص 135، 136. (المترجم)

34 ــ راجع : أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم منشورات شلهوت بيروت 1959.

35 ــ يتجلى ذلك مثلا في فكرة «الكسب» الاشعرية. وفي القول «بالبداء» عند الشيعة (المترجم)

36 ــ لاحظ على الخصوص الدور الذي لعبه المعتزلة في «الجهاز الايديولوجي للدولة» العباسية على عهد المأمون مما دعاهم الى اعادة تأسيس الاسلام وتجديده على اساس العقل «ففي عهد المأمون، كانت نزعة المعتزلة جهدا لتقديم عقيدة جديدة الى الامبراطورية الموسعة، عقيدة تستطيع ان توحد في ايمان واحد جماعات من السكان غير متجانسة، ولم يكن يمكن الحديث عن فرض هذه الوحدة التي لاغنى عنها، بالعنف والارهاب، لذلك فقد توجب ادماج التقاليد الثقافية الثلاثة الاكثر غنى : الاغريقي، والعربي والفارسي، مع اللجوء الى المعيار الوحيد المقبول من الجميع : العقل المجرد... وذلك هو القصد العميق لاعمال الحاحظ غير المتلاحمة ظاهريا» راجع كتاب الاستاذ عبد الله العروي الايديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة بيروت 1970 الصفحة 123 وما يليها (المترجم)

37 ــ راجع H. Gorbin,

كلمة حلم Réverie يجب اعتبارها في المعنى الذي جرى تحديده في اعمال غاستون باشلار.

38 ــ وهو تاريخ الاستيلاء على سدة الحكم في بغداد من طرف البويهيين الذين كانوا على مذهب الشيعة، راجع هنري لاوست. المرجع السابق.

39 ــ لقد كان التطابق المطلق لمقتضيات الشريعة مع العقل الشغل الشاغل للفقهاء الذين حملهم الفلاسفة على هذه الحادة، ولقد ساهم هذا بشكل فعال في اعطاء الاولوية للدين كمدونة قانونية طبقها القائمون على الامور تجاه الروح الدينية

40 ــ حول علاقة الاسطورة باللغة من المفيد الرجوع الى عمل رولان بارث حول الاسطوريات الذي يعتبر فيه ان الاسطورة كلام Le mythe est une parole ولكن ليس أي كلام ذلك أن اللغة تقتضي شرطا كي تصبح أسطورة فهذه الاخيرة هي نظام للتواصل، انها خطاب أو رسالة لا تستخدم الكتابة فحسب بل الافعال والطقوس ايضا راجع : Roland, Barthes, Mythologies, seuil 1957 p 193. 194... (المرجع)

41 ــ وهي المجموعة السياسية التي كانت تضم في العصر الوسيط جزءا من ليبيا الحالية وتونس و شرق الجزائر.

42 ــ يبرز ذلك بشكل قوي في فكرة «البداء» التي يقول بها الشيعة، وهي من الافكار الاساسية التي ترتبط بالعصمة والامامة، اذا استبعدنا المعنى اللغوي، أمكن القول ان هذه الفكرة تعني عندهم ان الله يظهر ما خفي، ويظهر له امر بعد امر ورأي بعد رأي» فالبداء هو التغير الذي يحدثه الله في كتاب المحو والاثبات، فيثبت ما لم يكن مثبتا ويمحو ما اثبت فيه... والقول بالبداء رد على القول بأن الله فرغ من الامور... وهكذا يكون معنى البداء انه يتجدد لله تقديرات وإرادات حادثة كل يوم بحسب المصالح المنظورة له. فتكاليف الخلق تتبدل وتختلف بتبدل الاوضاع والاحوال واختلافها» انظر ادونيس الثابت والمتحول الجزء الأول الاصول دار العودة بيروت 1974 ص 202. 203 (المترجم)

43 ــ راجع الهامش رقم 8

44 ــ هذا الموقف من قبل عالم اللاهوت قابل للتفهم، فهو يخشى ان تقود فلسفة الواقع الديني الى نهاية الاديان بسرعة، بيد ان هذه الاخيرة هي الآن في طور تحول تحت الفاعلية المفتتة لعوامل اخذت تقصي حتى انشغال الفيلسوف ذاته

45 ــ حسب تعبير ريكور.

46 ــ كل سنة يختار مرشح أو اثنان فقط الاسلام. لاجتياز شهادة تاريخ الاديان بجامعة السوربون.

47 ــ وهو عنوان موح لعمل مشهور لمصطفى صادق الرافعي.

48 ــ نستعمل تأرخية بالهمزة مقابل Historisation وذلك تمييزا لها عن تاريخية (بدون همزة) التي تقابل Historicité

49 ــ ان عمل الحاحظ كالكاتب الذي نال الاعجاب في القرن الثالث للهجرة يشهد على هذا بوضوح بيد ان الامثلة في هذا الشأن وفيرة.

50 ــ في الوضع الحالي لمعارفنا حول الانسان، ليس بامكاننا ان نقول «مثيلا» لذلك أو «أقل» أو «أكثر» اذ ينبغي على بحث مفتوح ان يقول ذلك ولكن هل سيتوصل يوما بحث ما لهذا؟

51 ــ نضيف، ولا حتى دين «السلف الصالح» الذي يثيره المسلمون كلما ناقوا الى بعث الدين «الصحيح».

52 ــ K. Barth, cité dans H. Brouillard, K. Barth I, p. 54.