علوم الإنسان والمجتمع وأسئلة التراث؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند "أركون"

د. مزي عبد القادر
جامعة بشار الجزائر

الملخص:

ليس ثمة نجاح أحرزت عليه المعرفة العلمية أكثر من ذلك الذي تُوِّجت به بعد الانتصارات الكبرى التي عرفتها مناهج العلوم المختلفة في الغرب المعاصر، خاصة بعد اكتساح النزعة الوضعية والمنطقية مجالات المعرفية على اختلاف موضوعاتها ونزوع العلم باتجاه يقوم على نمذجة الموضوعات المدروسة وفرضِ صِيَّغ العقل والفهم المدرك عليها.

وفي العالم الإسلامي لم يعد السؤال يتعلق اليوم بمدى مشروعية علوم الغرب كنظريات الفيزياء والبيولوجيا الحيوية والتشريح الطبي، وإنما تعداها إلى مشروعية أخرى تتعلق هذه المرة مع 'أركون' بإحكام السؤال حول علاقة العقل بالتراث ووضعه على محك المناهج العلمية التي حصلت في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

فما الذي يجب على عالم الإسلاميات فعله اليوم؛ هل عليه أن يتخلى كلية عن مناهج العلوم الإسلامية الكلاسيكية (كتب التراث) ويقتفي آثار علوم الإنسان والمجتمع كما هي عليه اليوم في الغرب؟ ووِفق أية رؤية إبستمولوجية يمكن إحداث تزاوج بين موضوع (التراث) ومنهج (مناهج علوم الإنسان والمجتمع) يحتمي كل منهما بترسانة من المفاهيم والأدوات المعرفية التي لا يمكن أن ننكر أن لها تاريخا هي أيضا؟.

قد تساهم "علوم الإنسان والمجتمع" على تحليل بنية التفكير لدى المسلم المعاصر من خلال دراسة التراث، لأنه مطلب ضروري لإحداث أي تقدم تاريخي

حـــضاري. فالإسلاميات التطبيقية تساعدنا على القيام بقراءة جديدة للقرآن، لكن ذلـــك لـــيس «تمرينا ذهنيا مهتما فقط بالتركيبات الشكلانية أو 'بتجميع الحقائق وتراكمها'، وإنما ينبغي أن يكون توضيحا لحالة ثقافية تهيمن عليها الإيديولوجيات المُسَيَّسة الحامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي» (أركون، م: 2001، ص 146).

تـــضع الإسلاميات التطبيقية كل خطاب قيد النقد والتحليل، فهي تعلم من وجهـــة نظر إبستمولوجية «بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كـــل مـــساراتها وخططها نقد الخطاب. (...) كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة» (أركون، م: 1998، ص 57)، وبالتالي فإن فحص هذا النوع من الإسلاميات يجعل الفكر الإسلامي المعاصر لا يـــزال مرتبطا بالقضيتين الأساسيتين اللتان أرقتا كل من انخرط في سؤال النهضة، أعني بذلك تلك الإشكالية المزدوجة حول التراث والحداثة (أركون، م: 1998، ص 59).

إن مناهج الإسلاميات التطبيقية حداثية، لذلك باستطاعتها أن تقدم الأدوات الكفـــيلة لقـــراءة التراث؛ لأن ما تقدمه الحداثة من مناهج وطرائق للبحث والنقد كفـــيل باختراق "اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه". وهي بذلك تستطيع أن تتجاوز من حيث المنهج كما من حيث النتائج كل المحاولات السابقة، كتلك التي قـــام بهـــا كـــل مـــن: 'طه حسين'، و'سلامة موسى'، و'علي عبد الرازق'. إن «الاكتـــشاف المـــتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين، في الحقيقة، على التـــساؤل حول النقاط الثلاث التالية: 1) المنسي، 2) المتنكر، 3) واللامفكر فيه، ضمن ماضيهم الخاص» (أركون، م: 1998، ص 60).

كما أن المبادئ التي تقوم عليها الإسلاميات التطبيقية لم يعد يفرضها «هاجس إرضـــاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب، وإنما هي في الوقت نفسه تجيب بالضبط عـــن الحاجـــات العلمية الراهنة للفكر الإسلامي» (أركون، م: 1998، ص 58). وهـــذه الإسلاميات تُركز على الدراسة الألسنية في نقد النصوص، لأن كل دراسة لأي نظـــام مـــن العلامـــات والرموز غير اللسانية يجب أن يتم وفقط من خلال العلامـــات اللغـــوية (مـــن خلال اللسان)، باعتبار العلامة اللسانية هي أصل كل أشكال العلامات الأخرى. فدراسة أي شكل من أشكال أنظمة العلامات يمر عبر

نظـــام التقطيعات اللسانية، بشرط أن تكون الدراسة الألسنية منفتحة على مناهج وتـــساؤلات علوم الإنسان والمجتمع كما هي معروفة في الغرب اليوم، انفتاح يأخذ بعـــين الاعتـــبار «الروابط التي تربط بين: اللغة – التاريخ – الفكر» (أركون، م: 1998، ص 16). ممـــا يـــسمح لـــه بـــــ «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإســـلامي» (أركـــون، م: 1998، ص 11). وهذا التداخل بين المستويات الثلاثة يدفـــع 'أركـــون' إلى اعتبار المشروع «شديد الجدة وشديد التعقيد» (أركون، م: 1998، ص 11) في آن واحد.

هـــناك مجـــال كبير للاجتهاد المعاصر، لوجود «كم هائل من المواد الخام التي تنتظـــر مـــن يـــستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة» (أركون، م: 1998، ص 21). وهـــو ما يجعل 'أركون' ينظر إلى هذا المشروع بأهمية كبرى، بالرغم من اللامـــبالاة الـــتي لا يزال يتميز بها القارئ العربـــي المسلم في زمن العولمة الفكرية والثقافية.

بالإضافة إلى ضعف المستوى النوعي للقراءة في العالم الإسلامي اليوم، فهناك جبهة أخرى يقاومها 'أركون': وهم «اللاهوتيون المحترفون» (أركون، م: 2001، ص 111)، كما يجب أن يُسمِّيهم. إنهم سيعترضون على مشروعه زاعمين أنه يريد أن «يختزل كلام الله إلى مشروع أنتربولوجي مهدد بالإغراء الوضعي» (أركون، م: 2001، ص 111). ويجيبهم بأن الأمر مرهون بثمار البحث الذي يتوخاه من وراء مـــناهج علـــم الأنتروبولوجيا الحديث الذي «يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صـــعيد معـــرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة» (أركون، م: 2001، ص 07). وهو العلم الذي يستطيع بما يتميز به من موضوعية أن «يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية» (أركون، م: 2001، ص07).

يُعـــتقد أن الدراســـات الأنتروبولجية كفيلة بالتوصل إلى نتائج نوعية في مجال الدراســـات الإســـلامية إذا توفر العدد الكافي من الباحثين ذوي الكفاءات العلمية النوعـــية. لكـــن مـــثل هذا النوع من الدراسات يتطلب شروطا يجب توفرها في "القـــارئ" المجتهد؛ كالتزود بتكوين «علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللـــسانيات والـــسيميائيات الحديـــثة مـــع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد

الإبستمولوجي؛ وثانيا أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل وتفكيك الخطاب الديني، فهذان شيئان مختلفان. إن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه 'الصحيحة' وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميه 'الخطاب النبوي *le discoure prophétique*» (أركون، م: 2001، ص 05).

يجب على الخطاب الديني، أيا كان، أن يتبنَّى كل تساؤلات «الأنتربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفهومات والتصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات البشرية» (أركون، م: 2001، ص 06). ذلك لأن للعلم الأنتروبولوجي فوائد جمة ليس باستطاعتنا الاستغناء عنها في الدراسات الإسلامية المعاصرة.

إن إعادة القراءة وفق منظور الإسلاميات التطبيقية تعني مراجعة شاملة لجميع العقائد والسنن الدينية التي يقدمها الدين من خلال خطاباته خاصة منها الخطاب القصصي. نذكر هنا أن القرآن هو الذي اعتبر الإنباء بأخبار الأولين قصصا، في مقابل ما سماه "أساطير الأولين"، بينما يصفه الأنتروبولوجيون المحدثون «بالميث أو 'ميثوس' *Mythos* الذي تميز أو تمايز عن اللوغوس *Logos* (النطق أو المنطق) منذ ما قدمه 'أفلاطون' و'أرسطو' من حوار واستدلال وتحليل وبناء على صيغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنظيرية، الاستدلالية الاحتجاجية» (أركون، م: 2001، ص 06-07).

لكن بسبب أن «القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)» (أركون، م: 1998، ص 41)، نجد 'أركون' يُحبِّذ من أجل قراءة القرآن المنهجية التعددية. فهي قراءة تختلف عن القراءة التفسيرية الكلاسيكية التي تتميز بـ «طابع التصديق المطلق للنصوص دون أن تحمل روحا نقدية حقيقية» (عبد الهادي، ع: 1993، ص 15)، كما تختلف أيضا عن ما يسمى عادة بالإسلاميات (*L'islamologie*) الذي ارتبط بظاهرة الإستشراق و«لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي» (أركون، م:

1998، ص 51) لخلـــوه من التحريات السوسيولوجية والتاريخية والأنتربو-لسانية المعمقة والمرجوة.

إن عملية النقد المبتغاة من وراء هذا المشروع العلمي تبدأ من كشف عوائق ما يسمى بالفكر الأصولي السلفي والإسلاميات الكلاسيكية عموما. نقد الفكر الذي «يعتقد بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا مـــا سيطرنا على النحو العربـــي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلـــوم الخاصة باللغة العربية» (أركون، م: 1998، ص 24)، وبالتالي يوجب علينا «"قـــراءة" القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول» (أركون، م: 1998، ص 24). إن الفكر الأصولي يقوم على تقديس اللغة الـــتي علمها الله لآدم، ثم «التركيز على قدسية المعنى المرسَل من قبل الله ووحدانيته (معـــنويا)، هـــذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي، فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية» (أركون، م: 1998، ص 55).

مـــن بـــين القـــراءات التفسيرية الكلاسيكية التي يوجه لها 'أركون' انتقاداته الـــشديدة تلـــك التفاسير التي ألفت منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، خاصة تفسير 'الطبري' وتفسير 'فخر الدين الرازي'، نظرا لمكانتهما وللهيبة الكبيرة التي تمتعان بها سواء لدى المسلمين أو لدى غيرهم من المستشرقين.

يُلاحِـــظُ 'أركـــون' أن 'الطبري'، كان قد جمع «عددا ضخما من الأخبار في كـــتاب عمـــلاق مـــوزع على ثلاثين جزءا. ونقصد بالأخبار هنا الحكايات أو القـــصص، ثم الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. وهي الأخبار التي كانت قد نشرت في النطاق الذي تمت أسلمته من منطقة الشرق الأوسط طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى» (أركون، م: 2001، ص 151).

بيـــنما 'الـــرازي' فـــ «جمع في تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القـــرون الهجرية الستة الأولى السابقة له» (أركون، م: 2001، ص 137)، محاولا بكـــل ما يتميز به من ذكاء متفرد «التحقق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طـــريق التعالـــيم التي تقدمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصره» (أركون، م: 2001، ص 163). لـــذلك يلاحـــظ علـــى تفسيره إسهابا في المناقشات الفلسفية

واللاهوتية يصل إلى درجة المبالغة. وهي مبالغة دفعه إليها حرصه الشديد على «إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وبهذا المعنى، فإن الرازي أصبح مؤسسا لتيار آخر في التفسير (...). وهو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشا تحت اسم التوفيقية» (أركون، م: 2001، ص 152).

ثم بعد ذلك يتساءل 'أركون' عن المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير كل من 'الطبري' و'الرازي' (أركون، م: 2001، ص 152)، باعتبار أن تفسير كل منهما يعبِّر عن البنية المعرفية (الإبستيمي) التي تميز بها الفكر الإسلامي في مرحلتين هامتين من مراحل تطوره.

حسب 'أركون'، يعود سبب انتشار أسلوب القصة أو الحكاية في التفسير الإسلامي القديم إلى كون هذا النمط من الأسلوب يتناسب أكثر من غيره مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي عرفتها المجتمعات القديمة؛ أي تلك «الأطر التي كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفهيا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التدشيني المثالي والفضاء المقدس للبعثة النبوية» (أركون، م: 2001، ص 159). والشاهد على ذلك انتشار مصطلح "الأخبار" كمصطلح تقني 'الأخبار' (أركون، م: 2001، ص 159).

يمكن القول أن "إبستيمي الأخبار" قد بدأ ظهوره «في الثقافة العربية الإسلامية مع الطبري، ولكنه بلغ ذروته مع السيوطي (ت 911هـ/1505م) أثناء المرحلة المدرسانية الاتباعية السكولاستيكية» (أركون، م: 2001، ص 163). فلم يؤدي انتشاره فحسب، إلى خلق «وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما جعلت أيضا من الصعب التوصل إلى الوضع الاجتماعي – التاريخي في وظيفته الوسائطية الأولية. لماذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتذالا غالبا ما يحور ويحول إلى عمل معجز، أو درس نموذجي أعلى، أو مقولة لاهوتية فقهية» (أركون، م: 2001، ص 37).

بالرغم من أن 'الرازي' لم يستطع التخلص مطلقا من إبستيمي "الأخبار"، إلا أن تفسيره شهد تطور النزعة التوفيقية التي أحدثتها المجادلات الكلامية والفلسفية

داخل فضاء الثقافة الإسلامية. وهكذا فهو «لم يفعل إلا أن قوَّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصورات، والصياغات، والشروحات التي كانت سائدة من قَبل أو مبثوثة هنا وهناك» (أركون، م: 2001، ص 168). كما أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد لديه، بل «من الممكن، ضمن بعض الشروط المعينة والدقيقة، أن نعين أو نسَمِّي هذا المعنى الأخير» (أركون، م: 2001، ص 139).

بعد أن فرغ من نقد مناهج التفسير القديم، اتجه 'أركون' صوب تحديد المبادئ التوجيهية الخمسة التي تتحكم في عملية إعادة قراءة التراث، وذلك من خلال النموذجين المذكورين سالفا، كما حاول الكشف عن آليات اشتغال الفكر والإبستيمي الذي يحكم هذا التفسير. وهو يرى أن قراءتنا للتراث التفسيري يجب أن تبذل كل الجهد من أجل الإجابة على سؤالين هما: «1 – ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية المعنى الأخير طبقا للتراث التفسيري الإسلامي؟ 2 – هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكما حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيس الأول، وبين المعنى الأخير المتلقى أو المُتَجَمَّع في التفسير التقليدي؟» (أركون، م: 2001، ص 136).

يجب التذكير بأن مفهوم التراث عند 'أركون' يشمل كذلك النص الأصلي (القرآن)، فالقرآن يستمر دائما «في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كليا وبشكل صحيح. وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام. وبالتالي، فإن الأمر يتعلق بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة» (أركون، م: 2001، ص 116). لكن استحالة إمكانية تجلي مدلولات القرآن بشكل نهائي «يطرح مشاكل جمة وعقبات إبستمولوجية ومنهجية أمام كل محاولة طموحة لإنتاج ما يسمى بـ "القراءة الكليانية للنص – العمل المتكامل"» (أركون، م: 2001، ص 116–117).

مهما تكن العقبات والعوائق يجب القيام بتحريات دقيقة لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة (الآيات) والوسطى (السور) من جهة، ثم النص الشمولي الكلِّي (المصحف) من جهة أخرى (أركون، م: 2001، ص 116). إن

نـــتائج هـــذه التحريات هي التي تسمح لنا بأن «نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجـــة انغـــلاق وانفـــتاح كل واحد من هذه النصوص» (أركون، م: 2001، ص 116)، كما أن دراسة بنية وآلية اشتغال النص الكلي الأصلي (القرآن) ومعانيه الحـــرفية هـــي التي تسهل علينا معرفة قدراته الإبداعية التوليدية ممثلة في النصوص الثانوية التي ولّدها (أركون، م: 2001، ص 117).

إن إعادة قراءة القرآن يجب تقوم على ركائز هامة لفهم بنيته ومحاولة تشكيل نظرية عامة، وهي ركائز ثلاث بحسب 'أركون': أولها تحديد نظام اللغة العربية بين عامـــي 550م و632م (أركون، م: 2001، ص 106)، أي مرحلة نـــزول الوحي. ثانيـــتها معرفة شاملة للأساطير وللشعائر وللأديان التي سادت في الشرق الأوسط القديم (أركون، م: 2001، ص 107). ثالثتها الوعي بمفهوم مجتمع الكتاب المقدس (أركـــون، م: 2001، ص 108). وهذا يعني أن هذه القراءة للقرآن يجب أن تقوم علـــى أسئلة جذرية تشكك في أصل النص وبنيته وتناصه مع نصوص أخرى تعتبر تأسيـــسية في الفكر الإنساني، وهي أسئلة غير مألوفة في الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا.

يُلاحـــظ أيضا أن كل هذه الركائز وغيرها من المبادئ تشترط المعرفة باللسان العربـــي وعلوم اللغة التي تحتل مكانة رأسية في الثقافة العربية الإسلامية. لأن القرآن عـــبارة عـــن مدونـــة «مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية» (أركـــون، م: 2001، ص 113)، والـــتي «عـــوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا» (أركون، م: 2001، ص 113) بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. هـــذا يعني أن القرآن كان كلاما شفهيا قبل أن يصبح نصا مدونا ومكتوبا، فصرامة الكـــتابة التي تمت ممارستها على الوحي جعلت 'أركون' يرفض اعتباره ذلك الكلام نفسه «المتلفظ به من قبل النبي» (أركون، م، 2001، ص 116).

بالـــرغم مـــن تـــشكيك 'أركون' في مدى سلامة الكلام الإلهي من الحذف والتغيير جراء القراءات التي تمت ممارستها عليه، إلا أنه لا ينفي الطابع تجانس العام الـــذي يميـــزه، فهـــو يرى أن «تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير» (أركون، م: 2001، ص 115)، كمـــا يعـــتقد أن للقـــرآن قدرة فائقة على بناء وضع عام

للخطـــاب يـــسمح لكل قارئ مهما كانت كفايته الفكرية واللغوية أن يتموضع داخله، وهو بذلك يصبح نصا ضامنا للتوصيل والتواصل محفزا للفكر منفتحا على كل قراءة (أركون، م: 2001، ص 115).

إن قراءة 'أركون' الإبستمولوجية للتراث التفسيري تتعدى زمن وتاريخ نشأة هذه التفاسير إلى تاريخ قصة تشَكُّل المصحف، وهو ما يتطلب نقدا للقصة الرسمية التي رسخها النقل أو ما يسميه بإبستيمي "الأخبار". وهو نقد يستدعي بالضرورة «الـــرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شـــيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر» (أركـــون، م: 1998، ص 290). كما أن عملية جمع سور القرآن وترتيبها لا يبدو متناســـبا – حـــسب 'أركون' – مع تاريخ نـــزولها، مما يعني أن أي عملية هدفها تجديد الفكر الإسلامي يجب أن يكون موضوعها دراسة «صيغة التعبير ونمط الفكر المـــستخدمين في القـــرآن لكـــي يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية» (أركون، م: 2001، ص 99).

مـــن المعلوم أن دراسة صيغ التعبير وأنماط الفكر لأي نص تقوم اليوم على مناهج القراءة السيميائية الألسنية، فهي بما تتميز بها من أدوات وأطر نظرية يمكنها أن تحـــررنا – كما حدث للأناجيل والتوراة – من «تلك الحساسية التقليدية التي تـــسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغرسة منذ الطفولة. عـــندها نـــستطيع إقامـــة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية» (أركـــون، م: 1998، ص 291). إن على عالم الإسلاميات أن يكون متخصصا في الألـــسنيات والأنتـــروبولوجيا الدينية لأنها تساعده على التخلص من انجذابه السيكولوجي.

يـــبدو أنه من الصعوبة بمكان إجراء مثل هذه القراءة السيميائية الألسنية التي تتميز بصرامتها النسقية على مدونة القرآن بكاملها، لأن محاولة فرض نمذجتها على نـــص متحرر من مركز أحادي نووي تبدو مستحيلة كما أشار إلى ذلك 'أركون' نفسه في الصفحة الإحدى والأربعين من كتابه "تاريخية الفكر العربـــي الإسلامي" بقوله: «القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة». لذلك نلاحظ أن 'أركون' يكتفي باختيار عيِّنات ونماذج من النصوص (السور) التي

تسمح بتلك الطرق الإجرائية والتي تستجيب لطابع النمذجة الذي يفرضه التحليل السيميائي والألسني على كل موضوعاته.

يختار 'أركون' من بين سور القرآن النماذج النصية (السور) التي تستجيب لطموحاته في تحقيق القراءة السيميائية الألسنية، والتي تسمح له بتحقيق هدفه من ذلك كله، والمتمثل في «تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية» (أركون، م: 2001، ص 174)، كما تسمح له ببيان: كيف أن القرآن عن طريق العمليات البلاغية والسيميائية الدلالية يُحِل «رأسمالا رمزيا جديدا محل الرأسمال الرمزي القديم الخاص بالجاهلية؟» (أركون، م: 1998، ص 101).

تمثل سورة 'يوسف' مثالا صالحا لتوظيف مدى القيمة العلمية التي تقدمنا إياها التحليلات السيميائية والأنتربو-لسانية حسب 'أركون'، فهي تساعد المؤرخين المعاصرين على «بلورة تاريخ شمولي أو كلّياني للمجتمعات المتولدة تحت الضغط المباشر قليلا أو كثيرا للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني» (أركون، م: 2001، ص 151)؛ حيث أننا «نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة – أو نماذج التاريخ التي ستسرد – تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمدا – وإذن البشر – كان جاهلا قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمنا تاليا مختلفا أونطولوجيا (ما قبل الوحي وما بعده)» (أركون، م: 198، ص222).

يقوم النص القرآني بتنشيط وتفعيل الأحداث التاريخية لتحقيق أهداف مرسومة سلفا، فالذين يحفظونه عن ظهر القلب والذين يؤمنون به لدرجة محاولة تمثل كل مضامينه، إنما يخضعون لتأثير «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني» (أركون، م: 198، ص222).

لذلك نلاحظ عند المسلمين عبر مراحل تاريخهم ميلا أسطوريا جارفا يعمل من خلاله المخيال الاجتماعي الديني وظيفته؛ حيث تميل عقولهم دائما إلى إسقاط القصص القرآني على واقعهم وتاريخهم المعيش، وهو ميل دفعهم إلى المماثلة «بين السنين الـ 309 المذكورة في القرآن، وبين عام 309هـ، تاريخ ظهور المهدي الفاطمي عبيد الله في إفريقيا (أي تونس الحالية)» (أركون، م: 2001، ص 170).

إن غاية القرآن من وراء القصص ليست السرد لأجل التذوق الجمالي كما هو الشأن في بنية الحكاية الأدبية، وإنما هدفه تمكين ذلك الشحن من حمولة القيم التي جاء بها على شكل رأس مال رمزي يقوم على أنقاض منظومة قيمية أخرى. إن القيم الرمزية للقرآن هي «تعبير نفاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية – الثقافية التي أدخلها محمد فعلا في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها» (أركون، م: 1998، ص 223). وهي ثقافة تقوم على مفهوم قاعدة "عبيد أحرار لإله حر يفعل ما يشاء ويختار" وتحالف الله الأبدي مع الطائفة المؤمنة في معركتها مع الآخر (الكافر).

وفق هذا المنظور الطموح لـ 'أركون' لم تعد علوم الإنسان والمجتمع ومجموع المناهج النقدية الحديثة ضرورية للكشف عن أسئلة التراث المطموسة فحسب، بل هي ضرورية للتأسيس لمنظور جديد خاص بعقل جديد، وهو منظور العقل الاستطلاعي الكفيل بتوليد أدوات جديدة قادرة على خدمة الفكر الإسلامي المعاصر بما يتماشى مع العولمة الثقافية.

قائمة مراجع البحث:

1. أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، تر: هاشم صالح، ط1، أبريل 2001، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت.
2. أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط3، 1998، مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان.
3. عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)، ط1، 1993، المركز الثقافي العربي – بيروت.