

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

هذا النص ...

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

إن إعادة قراءة القرآن بمنظور جديد، تدرج 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 فتىء 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 الاصل : 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 القارئ «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 «الحيانة» للنص الاصلى، ومن هنا فأنها توشك أن تكون إعادة كتابة. على أن الترجمة تعني أيضا الوفاء للاصل والحفاظة عليه.

عندما نكون أمام نص مغلوق Hérmétique وشامخ كهذا، فإن ثمة إكنايتين أمام المترجم : أما الأولى فهي تعامله مع النص انطلاقا من هم الحفاظة على الاصل و «الامانة» في النقل، فيسقط في نوع من التعريب يتيه في فنون المقابلة ومراعاة النظر، وهكذا ينتهي الى مقابلة الكلام بالكلام فيبتدع نصا قد يكون دقيقا من الناحية الفيسفائية، 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 فيه يرفض المترجم أن يستدرج من قبل النص، أو أن يضيع في جزئياته، إنه يحاول أن يدع النص من جديد، ولذا فإنه لا يجد مناصا من إختراقه وتفجيريه، ثم إستعادة انتظامه للنفاذ الى معناه دون تشويه ودون اتلاف وحدته الكلية مع «الحفاظة» عليه كنص إجرائي Opérateur يمكن استخدامه والانتفاع به.

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

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

المترجم

إن القرآن أحد النصوص ذات الأهمية الكونية، قيل وكب عنه الكثير، إلا أنه يظل مع ذلك غير معروف حق المعرفة. فإذا اقتصرنا على حالة الجمهور الفرنسي، يجب الاقرار بأنه لم يتجاوز أفكارا مقتضية عنه، على الرغم من الترجمات المتنوعة التي عرضت عليه، وبالتالي فقد أبقى على أحكامه المسبقة العتيقة بصدده. صحيح أن «الكتاب الالهي» يشط من أوجه عدة جهود أحسن المفسرين، وصحيح أكثر من ذلك أن القارئ غير المسلم ليس مهتماً لذلك الشعور الديني الذي يظل اضمن سبيل لتلقي الرسالة. فبالنسبة لفكر معاصر متعود على اتباع نوع معين من البرهان، والايحاء، والوصف والسرد في نصوص يم انشاؤها حسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة ابحاثه 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 لوج عالم القرآن هذا مرتبط بالتحول العقلي الذي خضعت له الانسانية منذ مجيء عصر الصناعة، فحتى المسلمون أنفسهم يزداد أسره داخل هذه الاستحالة بما أنهم صاروا فريسة لطوفان الايديولوجيات — الديانات المعاصرة — التي تتر 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 لمورخ 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 منظر 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 الموحى بما يتناسب ومتطلبات العقل المعاصر — إن جهدا ماثلا لم يغر أحدا بالقيام به في الفكر الاسلامي حتى الآن. فهذا الأخير لا يقدم ما يعادل أعمال أ. نيهير بالنسبة للفكر العبراني. و ج. دانييلوس. كونغار وج. مارتين وي. جيلسون... الخ بالنسبة للفكر الكاثوليكي. وك. بارث ور. بولمان 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 إعادة تأكيدات نزوح بين شدة الحماسة وضعفها، لصفة الحق والخلود والكمال في الرسالة التي تلقاها وقام بتليغها النبي محمد، هو «حجاج دفاعي» إذن أكثر من كونه بحثاً عن المعقولة، فلا غرو أن الأدبيات المعاصرة حول القرآن تقل درجة من أوجه عدة عن الأدبيات التقليدية⁽³⁾. وعليه فإن كلام الله المكذب والمحبط من طرف ممارسات مجتمعاتنا الحالية، المجل 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 والحكم الذي أوحى به في الانجيل، ومن هنا سيفهم أننا لن نغير أية أهمية في هذا التقديم، للمعارف المتداولة حول التاريخ الخارجي، وصلته بمضمون الكتاب، وذلك للتأكيد على الشروط التي من شأنها أن تسمح بإعادة دمج 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 الاستمولوجية STATUT EPISTEMOLOGIQUE المشتركة بين سائر الابحاث العملية.

يقول ب. كونغار «إن كلمة الله، هي حقاً يسوع المسيح وما من أحد سواه، فالله لا يترك أو يعرف الا في المسيح»⁽⁶⁾. لاشك أن كل المسلمين سيعنون انضواءهم تحت هذا المبدأ لكن شريطة أن يحمل القرآن محل المسيح، وهكذا فقد أبقى الناس خلال قرون عدة على يقينيات ذاتية، ظلوا بأسرون أنفسهم داخلها، وإنه يتوجب على الوعي المعاصر، بل يستطيع أخيراً أن يتجاوزها، أما الامر الذي يعيننا الآن فهو إظهار أن التعارضات ذات الاصل الديني إنما هي تعارضات تقع على مستوى الرموز اللسانية والطقوسية والتاريخية والفنية التي تحيل الى المتعال TRANSCENDANCE ذاته، الى الاله الواحد القائل «أنا الموجود»⁽⁷⁾، غير أنه لا يجب أن نصير أننا هنا أمام خليط تلفيقي سهل؛ فالأجدر بنا ان نسلم بالدهشة المقبولة في الوضع الراهن لمعارفنا الا وهي : إن كلمة الله التي تحيلت في الانجيل، ثم في المسيح، قد تحلّت أيضاً في القرآن. وإن التحليل النصوي وكذا فينومينولوجية الوعي الاسلامي لا يتركان مجالاً للشك في هذا الامر، وعليه سيعود الوحي الذي أنزل على محمد للظهور من جديد في وجه «أهل الكتاب» ببيئة التحدي الاول، الا أن الامر سيتعلق هذه المرة بتحد علمي بدل كونه تحدياً سحاليا يعارض بالعقيدة عقائد أخرى. فإما أن الوحي القرآني ليس سوى منطوق بشري يحاكي التنزيل الحق، وستعين 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

هو أيضا كلام الله في كليته إذ يحتل مكانة ضمن ما يسميه المسيحيون باقتصاد الخلاص، وفي هذه الحالة فإن الاجتهاد اللاهوتي لا يمكن أن يستمر مختلا 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 القارئ الى تشفير(9) (تفكيك رموز) القرآن وفق قواعد المنهج الذي اصبح يطبق على النصوص المذهبية الكبرى بكاملها ويقوم هذا المنهج على :

1 — استخراج معنى ما يمكن أن نسميه بالمذهب المقدس في الاسلام وذلك باخضاع النص القرآني وكل النصوص الأخرى التي حاولت طوال تاريخ الفكر الاسلامي توضيحه لفحص نقدي يختص باجلاء الاتباسات وابرز الاخطاء والتحريفات وأنواع القصور وكذا بالإرشاد الى تعاليم دائمة الصلاحية.

2 — تحديد معيارية تحلل ضمنها الدوافع التي يمكن للعقل المعاصر اعتمادها في تنويع الأبقاء على المفاهيم المدروسة أو في طرحها(10)

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

1 — معنى القرآن

من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد — أخيرا — المعنى الحقيقي للقرآن. فأجيال المفسرين الذين أغراههم هذا الوهم، هي من الكثرة بحيث أن البحث عن المعنى يتوجب عليه اليوم أن يبدأ بإبطال مظهر العجائية Demystifier عن التأويلات المتلاحقة وذلك بفصل نواة الدلالة الأصلية عن رواسب من كل الاصناف ما فتىء الفكر التأمل يجرها وراءه. بل إن ثمة ما يغرنا باستبدال المنهج «الموضوعي» الذي ليس الا «دوغمائية محتجة، بمنهج الهزء، وبديهي ان الاستهزاء في هذا المقام لا يستهدف رسالة القرآن الذي يدعو دوما الى التأمل وإنما يجعل هدفه كل زعم يدعي اثبات معناه بصفة نهائية. إننا نوجد إزاء مجموعة من الامكانيات يتعلق تحقيقها بالتساؤل وبما يثير هذا المسائل، وهكذا فحين ننتقل 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 انثروبولوجية قوامها التعرف في القرآن على كلام ذي بنية اسطورية.

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

11) التناول اللساني :

لقد أقرح يلمسلف Hselmlev، استخلاصاً لنتائج نظرية دوسوسير القائلة بأن اللغة ليست جوهرًا بل شكلاً، استبدال المنهج التقليدي — الذي هو استقرائي — في دراسة اللغات، بمنهج تحليلي وتخصيصي أدى تطبيقه على القرآن إلى 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 دوراً بارزاً في التاريخ المشهود (المعيش) للوعي الاسلامي.

وهذا يعني أيضاً أن هذا التحليل لا يمكن انجازها الا داخل اللغة العربية لظهور كيف تؤسس الفيزيولوجيا، التصويت (السماع)، السيكلوجية علم الاجتماع والتاريخ بعضها بعضاً وكيف تؤدي لتكوين شبكة من الدلالات لا تنفصم عن بعضها.

ولتوضيح هذه الرؤى النظرية سنأخذ ثلاثة من بين أكثر الامثلة إغناء : مال، كتاب، جاهل، فإذا اكتفينا بادراك معنى هذه الكلمات في مستوى الآيات التي ترد فيها وحسب، فاننا سنقتصر على معرفة مشتتة في تفاصيل اصطلاحية، تشرية، أخلاقية وسيكلوجية. 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 ضمنى، أي بالنسبة لنا نحن المعاصرين (13) فيما هو غير مدرك وبالتالي غير مجدي.

وهذه الكيفية فإن كل ما يتعلق بالمال في القرآن (الثروات المادية، النساء، البنون، العبيد، والآث... الخ) سيولد جدالات مغلوطة ولا نهاية لها من 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 التدايعيات التي تعيد إكساب معناها قوة على مستويات عدة، أما مثال جاهل فإنه أكثر استعصاء ذلك أن أي جهد نبذله في ترجمتها أو حتى في تحديدها من شأنه أن يكسر أحد الارتباطات المحورية في النص.

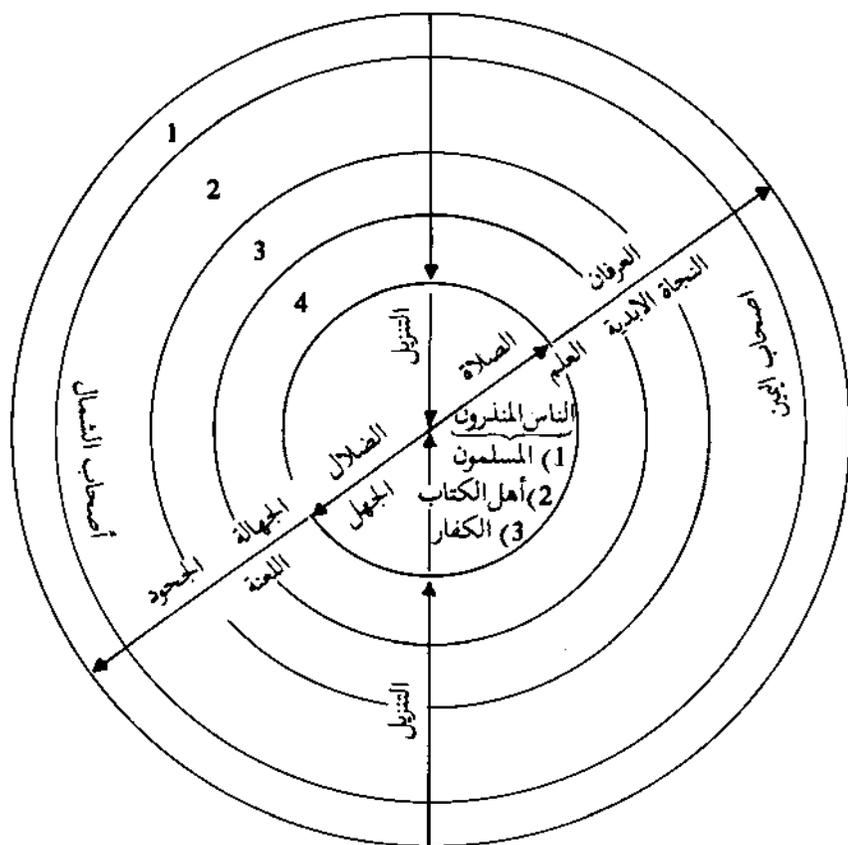
لبلوغ المعنى، يتعين علينا التخلي هنا عن كل قراءة خطية (أحادية) و التي تعطي تفضيلاً للفهم المعتاد والدراج وللمنتطق النحوي. فحتى لو صنفنا الآيات وفق مواضيع الاهمية (14)، فإنه سيظل مطروحاً علينا بالضرورة تجاوز النظام الخطابي بغية اكتشاف نظام أكثر جوهرية هو النظام النبوي.

إن الخطاب القرآني هو في الواقع تنظيم موسيقي ورمزي في الآن الواحد لمفاهيم — مفاتيح جريئ استيعابها من قاموس عربي مشترك طرأت عليه تغيرات جذرية عبر عدة قرون. ولن نغير هنا أي اهتمام للمظهر الأسلوبي 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 ترتب أن القرآن يستخدم توظيفا عموديا للحديث ويفرض بذلك على القارئ القيام بحركة دائمة صعودا ونزولا عبر أربع دوائر للدلالات، تلك الدوائر التي يبيمن عليها بدورها الله.

في الشكل المقابل نرى كيف أننا ننتقل من الأقل إدراكا إلى الأكبر إدراكا، من اللا محدود إلى المحدود، من الخالد إلى الفاسد (16)، وذلك تبعا «لنزول» الوحي (التنزيل). هذا التنزيل يطبع وقائع هذا العالم وذلك بأن يوحى للإنسان وجود الغيب، وبالكشف له عن شروط الحياة الأخرى (الآخرة) وباطلاعه على بدائع السماوات والأرض. إن «العلم» الذي تم إيجازه يضطلع بوظيفة إغناء النظرة الباطنية (القلب، اللب، العقل (17)) والأسراء بدعوات الإنسان وخواطره (ذات الصدور) وأعماله نحو السماء.

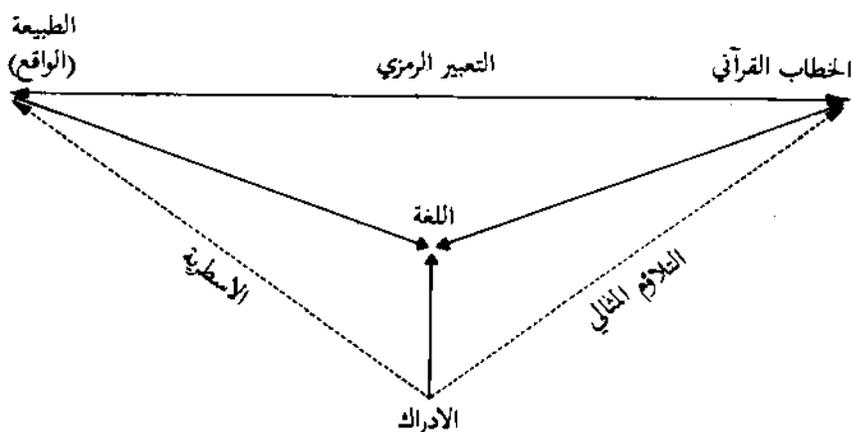
- (1) دائرة الغيب.
- (2) دائرة الآخرة.
- (3) دائرة السماوات.
- (4) الأرض : الأشياء الدنيوية (بدائع الخلق) ما أعطاه الله لمعرفته = الملك والاستطاعة، والقيمة ← موضوع فعل الانسان الموجه الى ← الله

ولله ما في السموات والأرض، وكان الله بكل شيء محيطا



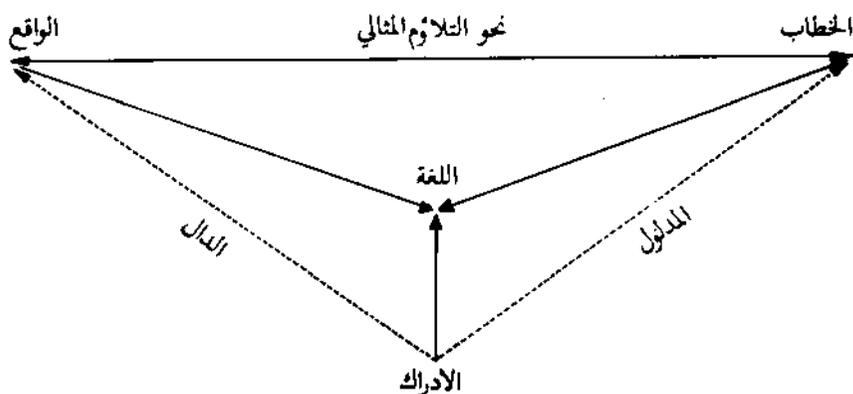
ملاحظة :

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



الشكل 1 الكائن - في العالم - المخلوق.

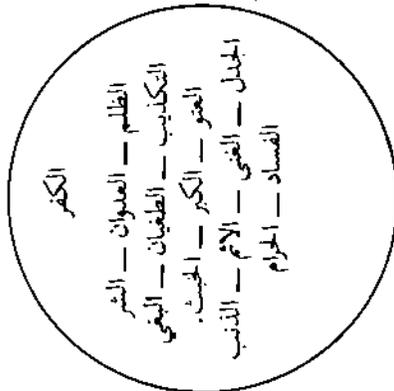
ان الخطاب القرآني يعرف من اللغة العربية التي سيعمل بالمقابل على تغييرها بشكل عميق ودائم. إن الانسان سيستمد الدلالات الحقة من هذا الخطاب، كوسيط ضروري بينه وبين الطبيعة. غير ان اللغة تظل الوسيط المشترك لامعاط أخرى من الادراك : «إنها كلية غير تأملية، فهي عقل بشري له أسباب لا يعرفها الانسان» (كلود ليفي شتروس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



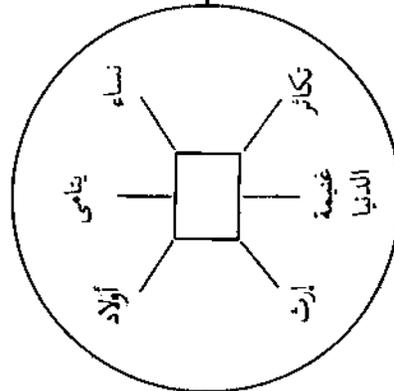
الشكل 2 : الكائن - في - العالم.

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

دينامية الكفر

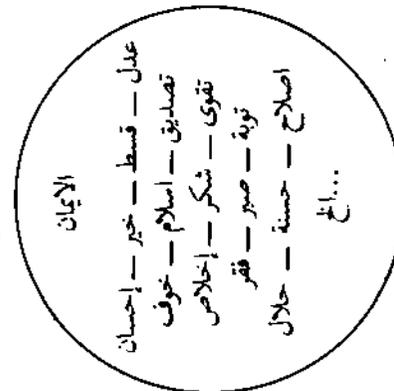


الجهل
 الباطل — الفلـ



العلم
 الحق — الجنة

دينامية الايمان



الشكل 3 : البيات 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 — في العالم — الخلق (الرسم الأول) والتميز كلية عن نمط معرفة الكائن — في العالم — الموضوعي (الرسم الثاني). إن اللغة والفكر يتظافران في التامهما في عالم من الدلالات التي تحيل الى الله الخالق — المدبر بواسطة تداعيات متسلسلة تثيرها كل كلمة — رمز. هذا ما يجعل مال، كتاب، جاهل، التي وقفنا عندها أعلاه، لا تقوم بوظيفتها الا اذا ادركت ككلمات — 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 — الانسان، والانسان — الله أكثر منها وقائع وضعية نزوم حيازها، والحفاظة عليها، وتديريها. من هنا تأتي النظرة الثنائية لكل معطى دنيوي بحسب احترام الميثاق (العهد في الانجيل) من طرف المؤمن، الطامع، الشاكر، أو نقض هذا الميثاق من قبل الكفور، العاصي، الجاهل، ويجدر بنا أن نلاحظ أن كلا الموقفين يجيلان الى الكائن المطلق ذاته الذي يتكشف كذلك من خلال نقائض رمزية بدورها كما تؤكد ذلك تعبيرات مثل اصحاب الشمال / اصحاب اليمين، العليون / أسفل سافلين.

1ب) كلام ذو بنية أسطورية :

ان الاسطورة⁽¹⁸⁾ مفهوم من المفاهيم الاكثر خصوصية، والتي استعادت اعتبارها وعادت الى البروز مع الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. لقد اقترنت الشبهة التي لحقت بالأسطورة مع صعود العقل منذ أرسطو أساسا وهي بذلك قد أخلطت بالخرافة، أي الحكاية الحالية 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 — الروماني القديم، وكذلك الاساطير العابرة والفاقة 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 اليها نحن، وعليه فلو تساءلنا أي صنف من الميثولوجيا يؤسس القرآن، سنضعف بذلك حظوظنا في ادراك الإذاليات الرهيفة في تعبيره الرمزي، كما سنكتشف في الآن الواحد لماذا تثير دعوته رجعا يتردد صداه في الفكر المعاصر.

لقد حملنا التناول اللسني على معارضة المفهوم، الفكرة العامة — المستخدمة كأساس للمعرفة التي تجعل من المنطق ضالتها — بالكلمة — الرمز، التبع الفياض بالخواطر المتعددة التي تجذب حركيتها في علاقات التعارض، والاقتران، والارتباط و التناظر. إن ارتقاء الكلمة — الدليل حيث تستحيل كلمة — رمزاً يُؤمّن صعود الكلام البرهاني أو الملوس ليغدو كلاماً أسطورياً. فكل الخصائص التي يجوزها هذا الكلام والتي سبق التعرف عليها في الأنجيل ثم في العهد الجديد يعاد اكتشافها في القرآن⁽²⁰⁾، وعليه فمن اليسير أن نظهر بأن الكلام القرآني :

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

(2) فعال، لأنه يربطنا بالزمن الأول للمخلوق ولأنه يبدن بذاته زمناً متميزاً، 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 الرضعي ان الاسلام يجهل فكرة التقدم، ولكن الا يقتضي التقدم بالنسبة للوعي الاسطوري عودة الى زمن البدء⁽²¹⁾ ؟

(3) عفوي، لأنه انجاس دائم لليقينيات التي لا تستند الى برهان بل الى تلاؤم عميق لوثبات الشعور الانساني الدائمة. وان الخصائص الاسلوبية للجملة الاسمية التي يكثر ورودها في القرآن تزيد قوة الانجاس هذه حدة، هذا الانجاس الذي يغمر في وقت واحد كل المستويات النفسية للمستمع (ذلك بأن القرآن يجب أن يتلى جهراً لا أن يقرأ بصمت). بل وحتى في المقاطع الجدالية ضد «أهل الكتاب» والمكذبين والمتأففين يظل الاسلوب، أسلوب تقرير أكثر منه أسلوب تفنيد. أسلوب إشراف الحقيقة تجاه الافتراءات، والترهات، وتهاقت من ضرب على سمعهم، و المجاحدين، ومن خم على قلوبهم.

(4) رمزي؛ وإنه يتوجب علينا أن نخلص من السخرية التي تتحدث عن «جنة الله المملوءة بالخور العين حيث تجري أنهار من الحمرة والعسل»... الخ. ذلك أن أخطار التذاعيات التي تستند الى صور محسوسة تزداد حدتها هنا بفعل الترجمة. فتلك الصور لا تستمد قوة اثرها وقيمها الايجابية القصوى إلا اذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى الاعراب البدو. ان الأوصاف «الواقعية» للجنة و النار تستهدف الغاية نفسها من القصص المستمدة من التاريخ المقدس، حيث التذكير الملحاح بالبلوى التوждية للشعوب التي عرفت النجاة، أو التي حلت بها اللعنة، وحيث التذكير بالسلوك المثالي للانبيا : فالأمر يعني تغذية الرجاء المؤسس لوضعنا البشري وجعله مشروعاً. وإنه لفي هذا الرجاء يلتقي انتظار العدل الكامل الذي لا راد له، وكذا الرغبة في اختراق الأليغار التي لا حصر لها، في الانسان، في العالم، وفي الله (راجع الآيات «العلمية» وكذلك الصفات) وأيضاً 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؛ يغمز الوعي بأن يعرض له بناء رمزيا رحبا، ما فتىء يلهم عمل المؤمنين وفكرهم حتى أيامنا هذه وتبين هذا البناء في التمييز 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 القرآن. (22)

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

ج) رمزية الامة التي تترجم الرمزية السابقة والتي تكتسب تحلياً تاريخياً ملموساً في المدينة العام الأول للهجرة (622 م)، ويجب أن نلح هنا على الخيار الفلسفي الجلل الذي يقدم عليه ضمناً المؤرخ المعاصر — الشيء الاكفر ضرراً — عندما يكفني 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 المعنويون بالأمر كتتحقيق للإرادة 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 للحرق، 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 — المدينة كجدلية لا تتوقف بين الوحي — الحقيقة — التاريخ (23).

د) «رمزية الحياة والموت» وهذه لا تبلغ نفس الرمزية في العهد الجديد، بما أنها تقوم أساساً 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 الأفلاطونية والرواقية وتقضي بذلك الى الادبيات الغزيرة ذات المنحى الاخلاقي — 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» لأنها تحدد في شكل نظريات الامكانات الوجودية والانطلوجية للانسان؛ إنها تغمز الخيال بتمثيلات اسطورية تصدع بالاصطدام بها

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

1- (ج) قيمة التفسير 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 الأولى 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 الأخير هو وحده الذي من شأنه ان يجرر أفقنا الفكري من المفترضات اللاهوتية والفلسفية العتيقة وأن يفتح بذلك طريقا جديدا لاعادة قراءة النصوص المقدسة. إن ماركس ونييتشه وفرويد، يمثلون قمة ينحدر منها تياران في تاريخ العقل؛ ماضٍ يسوده «الوعي المغلوط»، ومستقبل متفتح على الفكر الموضوعي. فالأول قد أؤمن 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 فأنا 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 يلتقى فيه المعنى والوعي بالمعنى. لقد أصبحنا نشك منذ ماركس ونييتشه 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 الأخير على أسس الوحي والفهمية المنطقية لارسطو، والثائية الافلاطونية الجديدة فإنه يتهاوى تحت ضربات كل الانتقادات الموجهة للفلسفة الاسكولائية المسيحية، و بصورة أعم للمثالية الموضوعية. فمن اليسر إظهار كيف ان الاتجاهات الرئيسية

الثلاثة في التفسير المطبق على القرآن — الاتجاه المنطقي واللغوي والنبوي — 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 القوي للميتافزقا التوحيدية(27) Syncretiste تلك اللغة ذات البنية الاسطورية التي تعرفنا عليها في القرآن، في استدلالات أحادية وشكلية، في نقائص مجردة لا رجعة فيها، في خلافيات سطحية و عقيمة، وفي بناءات غنوصية. بل يجب ان نضيف الى هذا ان البشرية الوسطية كانت تستعيد بالطقوس ما كانت تفقده بالتأمل، كما أن بوسعنا اليوم أن نستعيد بفضل معرفة مطابقة للواقع، المعنى الذي لا نستطيع الامساك به لتخلينا عن الطقوس. فهذه الاخيرة كانت تضبط الوجود اليومي للمؤمن وذلك بجعله في اتصال دائم مع القُدس. فهي كانت تسمح بتجسيد التماذج والمقاصد الموحى بها في الاساطير — الرموز(28)، عبر اللسان والجوارح. وعليه فالمشكل الآن هو معرفة لماذا وكيف انحدر في اغلب الاحيان هذا العالم الاسطوري الذي خلده الطقوس، الى درك أصبح فيه عبارة عن نظم مكلسة على صعيد التأمل. لنحاول الجواب عن هذا السؤال كاشفين عن مكانم الانفصال الاساسية في كل من التيارات الثلاثة المشار اليها سابقا. من الوجهة التي تشغلنا — أي تحليل طرق القراءة المطبقة على القرآن — يصعب فصل التيار المنطقي عن التيار اللغوي. أكيد أننا لا نعرف بدقة ماذا تدين به الدراسات النحوية والقاموسية منذ نشأها في العراق أثناء القرن الثاني للهجرة للمناهج المنطقية الفارسية — 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 دوغما شك التأثير المنتشر للعوائد الفكرية الفارسية البيزنطية على التيار العلمي. إن التدخل القوي للفلسفة الاغريقية منذ بداية القرن الثالث والتي عرفت حظوة وامتيازاً من قبل نظام كان يبحث عن «ايدولوجية» سيمكن من الاداة «العلمية» لحيانة مزدوجة: فمن جهة لأن الناس سيفهم سحر الاشتقاق والبنية النحوية وصنعة الاساليب الخطائية، ومن جهة أخرى فإن الفقهاء — وكذا المتكلمين والاصوليين — سيحولون الوحي الى مدونة اخلاقية — دينية تعرض العمل التشريعي للمغالط وتمنح به الى البؤس، دون أن يسعفهم ذلك نظريا في انقاذ الطابع المتعالي لكلام الله الذي جعلوه بحكم الظرف نظيرا للحديث(30).

اما من جهة الفلاسفة، فانهم سيعرضون عن القرآن علنا، وسيوترون عليه تعاليم الحكيمين — 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 بالمبادئ الموجهة التي تحكمت في تشفير

الكتب المقدسة وبالتالي في مصير المجتمعات (31)، في الغرب المسيحي أو الإسلام على حد سواء وسنؤكد هنا على خمسة مبادئ :

أ) أن مقولات ارسطو كما تلقيناها عن الشراح، قد رفعت الى منزلة الجواهر الميتافيزيقية تقطيعا للواقع تختص به اللغة اليونانية. فلقد جرى تعميم العربية واللاتينية وكذا اللغات الغربية في بنياها النحوية تعميما منطقيا بشكل جعل التفكير في الله والكتب المقدسة يتم داخل أطر مفاهيمية متعسفة (32).

ب) لقد كرست مبادئ 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 المحمي لكلام الله الذي يحرك التاريخ. إن ذلك سيفضي بنا الى المفارقة البالغة للدلالة لعمل واحد من أكثر المفكرين إجلالا في الإسلام: 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 اغتنوا من هذه المبادئ 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، الأحادي والمجرد الذي يقتضيه بالضرورة. وبدل القول بالمحرك الأول، أو العلة الأولى، سيعم القول بأن كل موجود (شيء) يعاد نشؤه وخلقه في كل لحظة من طرف الخالق (35) وهكذا فقد تمت تذريرة Atomisation للعلية وليس رفضها من حيث هي مبدأ مفسر يجهل التكوين الملموس للواقع، وصيرورته وديناميته الجدلية.

د) بجانب الحقيقة المنزلة — أو في مواجهتها — تتأكد حقيقة عقلية — منظور إليها كنتيجة ملزمة للتطبيق الصحيح لهذه المبادئ والمقولات اللازمية، وهكذا ستتولد تلك الصراعات الطريفة بين العقل والايان 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 الرواقين على طريقتهم، تُجَلُّ أسطورية للزيادة محل الرجاء الذي انفتح بالوحي — ان الإرادة المتنورة بالعقل تستطيع أن تختار خلاص النفس — وهي مبدأ روحي، خالص. خالد موطنه الحق هو السماء — على حساب الجسد — كواقع مادي، غير خالص، وغاير. وينجم عن هذا نظام للقيم الاخلاقية — السياسية سيجري اسقاطها على التعاليم القرآنية. لقد

عرفت هذه المبادئ تطبيقاً تعظم صرامته وتتضاعف بحسب المؤلفين. وهم في كل الأحوال قد عملوا، ضمن النص القرآني على إبراز تناقضات «منطقية» مثل تلك التي تتعلق بالجبر والقدر والنبوة وكذا الولاية والخلافة. — الامارة — 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 — دينية في ظروف تاريخية محددة. وهكذا فإن الآخذين بحرفية النص (الحنابلة، الظاهرية) يعبر قعودهم عند الظاهر في النص وتلقفهم به، عن الانشغال ازاء تضمين دعوة الله داخل كل عقلنة ممكنة، كما يعبر في الوقت ذاته عن الرفض الاجتماعي — السياسي لارستقراطية قد بلغت في الاشتغال بالدنيا، أما الآخذون بالعقل (من معتزلة وأشاعرة وفلاسفة) فان ثقتهم بالعقل الارسطي — المتقدم كأنه هو العقل البشري — تترجم انحزاطاً في الايديولوجية الرسمية، (36) أي التدبير الفعال لشؤون الامة باستخدام الدين كأسطورية وكمدونة للقانون؛ وأخيراً هناك من سنسيميهم بالمتخيلة Imaginatifs (من صوفية وشيعة) والذين تتراوح مذاهبهم بين المرموزات المعتبرة كشفاً بالتجربة للاساطير — الرموز، وبين العرفان Gnose المعيش كحلم محرر (37).

إن هذه العصبة الاخيرة من الافكار قد جسدت التيار النبوي في التفسير. فالشيعة الذين ابقاهم منافسوهم السنون الذين سيطروا على السلطة وحدهم حتى سنة 344 (38)، في موقف المعارضة السياسية — الدينية قد أسسوا فلسفة نبوية تركز على شخص الامام — الزعيم الروحي Le guide charismatique — تستخلص النتائج البعيدة لقصد موجه ولكن بشكل ضمني في القرآن، فالصراعات العنيفة التي نشبت بين الشيعة والسنة منذ وفاة النبي — الزعيم الروحي الاول — 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 تحترق ظواهر الكلم لبلوغ الباطن. وبحكم هذا فان الذين قدمتهم الايديولوجية الرسمية كإرقة من الدين هم الذين كانت لهم جدارة في معارضة الموقف الذرائعي (البراغماتي) واللائكي للسنين بموقف ديني أوحدهم قادر على ابقاء اللحاح الاول للوحي في قلوب الناس على أن يجسدوا بمجهود جهيد التعالي في التاريخ.

لقد نافع هؤلاء عن موقف يرى أن الدلالة القصوى للنبوة هي الاشراف المستمر للوحي الالهي الذي لايعتريه الكلال، على الوجود الانساني. فالثبي قد بلغ إرادة الله على الارض وطبقها

بشكل كامل ووفي. وهذا التدخل قد خلق وضعاً لإرادته ولا رجعة فيه : إن الأمة 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. لأن الولي، هو حقا الخذن المقرب لله، الرجل الذي يحقق ببركة مخصوصة مبادلة كل أوجه المحبة على نحو كامل.

إن الأمر 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 التمازجية Archetypales للبشر، كل هذه التطلعات التي زادها القرآن 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 ستمتولي الاسماعيلية على السلطة في إفريقية(41) ثم في مصر، كان من الضروري تحويل الالحاح الروحي المحقق على مستوى الخطاب الى الحاح تيري وطقوسي بُغيت امتلاك عنان التاريخ وضبطه(42)

2 — القرآن تجاه الفكر المعاصر

لقد تحدثنا بما فيه الكفاية عن الافاق التي فتحتها 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 بالقرآن ليس كوثيقة تاريخية وأدبية فحسب، بل باعتباره نمطاً للتعبير وموقفاً لتبع 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 تجاوزاً نهائياً.

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

ج) إعادة لم شتات الوعي المعاصر. وكذا اللغات التي يعبر بها عن ذاته وستقتصر أيضاً هنا، نظراً لضيق المجال، على بعض الاشارات المؤقتة حول المنظورات التي يفتحها القرآن صوب بناء نزعة انسانية على مقياس 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

اعرق للكونية. ان التقدم الذي حققته الانثروبولوجيا و الاثنولوجيا حديث العهد ولازال مشارا 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 جنريا للآخر. وبالتالي رفضا للقيم التي يعيش عليها. وبما لاشك فيه أن الثقافة الجامعة قد تجاوزت التعصب (التشدد)؛ فالمسيحيون الذين يبذلون حماسة للحركة الكونية œcuménique، 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 يتخلل مطلقا عن تشبته 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 مطلبها كهذا يزداد التعبير عنه أكثر فأكثر. بينا لا يم 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 الأدبي وعلاوة على ذلك، غزو الحضارة المادية، وإما، كما ظهر مؤخرا برفض انفعالي لانسانية بلا روح. وهكذا سيد البعض بلعناته على الانانيات الثقافية للبعض الآخر. وإن ارتقاء القرآن في هذه الشروط الى منزلة الوثيقة الشاهدة على الوعي الكوني لما يم 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، فإنه لا يكف عن تقبله باعتباره وحيا، ومن ثمة فإنه 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) فالأمورية الجسيمة في ابطال المعجائية وإبطال الاسطورية في التاريخ الديني للبشرية لازالت تنتظر القيام بها بقصد علمي متحرر من كل المسيمات اللاهوتية. بل ان الاعمال اللاهوتية الكبرى ذاعها يجب ان تصح موضوعا لهذا الفحص النقدي. فما ينقص المجهود المبذول في هذا الاتجاه بخصوص المسيحية هو المضي بثبات صوب مقصد انثروبولوجي : إن المقاومات التي تبذل حيال نزع الاسطورية تدل على انه ليست هناك نية في تجاوز التأمل حول إيمان معين الى فهم للإيمان كواقع بشري وظيفي ضمن مواقف تاريخية متنوعة. إن الامر يتطلب تحديد منهجية ولغة مشتركة — وتلك شروط كل علم — من شأنها ان تسمح بقراءة كل الكتب المقدسة باعتبارها احدانا تشكل

جزءا من اقتصاد الخلاص الانساني. وبذلك سنتقل 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 سيكشف 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 تناولنا من هذا القبيل 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 كإهم في وجه الالتزام بالعمل التاريخي دونما تحفظ، هذا العمل الذي يخضع لجدلية القوى الاقتصادية والسياسية. وان رفضنا الربط بين التعالي وبين مغامرات الجدل هو 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 ارسهما الاساطير والطقوس، أما اليوم فأن الانفصال اصبح جنريا 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 الفينومينولوجية 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 لأول مرة في جميع ميادين المعرفة يرتادها بالباح 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 المنفع للانجيل والانجيل (الكتاب المقدس)، وأن نستمر في التمييز بين التاريخ المذهبي، والتاريخ الحدئي والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي... الخ؟ ألا زال في وسعنا الاكتفاء باختزال التاريخ في وصف مسهب للوقائع المعانية والمرقمة؟ — أو البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية كما يقول الماركسيون — وأن نترك الميدان الهائل للسيكولوجية التاريخية قابعا في الظل؟ إن الواقع الذي لا ريب فيه أن هناك اليوم نزعة سوسيولوجية Sociologisme تنوق ان تخلف وضعية Positivisme الامس، فالشعور الديني ينظر اليه في اغلب الاحيان في انعزاله، كظاهرة متضايقة Epiphénomène بينما تستمر التعارضات : دنيوي / مقدس، زمني / روحي في اثاره تخطيطية Schématisation للواقع البشري الكلي، وهكذا سيدد 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 تنوق ان تطبع بمصادقتها معرفة تاريخية تكون مهمتها في كل عصر وبالنسبة لكل مجموعة بشرية تقييم الاهمية المتتالية للوحي والحقيقة والتاريخ الملموس — أو اذا اردنا بصيغة اخرى الاسطورة، العقل والحدث (التاريخي) في تطور البشرية، وذلك بدون اية فكرة مسبقة.

إن ما نسميه بالتاريخ الكلي هو نتيجة هذه العوامل الثلاثة التي توجد في توتر دائم كما أشرنا الى ذلك سابقا، وأن الحضارات الاسلامية تسمح لنا تجسيد هذه الرؤى بأمثلة عديدة وخصية. 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 تناولنا 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 تناول 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 الآن اقتصاؤها من قبل الذاكرة التاريخية. إن هذه الذاكرة 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 — بمعنى حرفي — السلوك الاقتصادي والسياسي للمؤمنين به، من هنا يأتي الاجام 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 الاحاد في اجلى تفتحته، لان الدين باعتباره كينونة الانسان وملكه وعمله، هو اللحم الذي يكسوه. فهو يسهم في فوضى الانسان وفي طابعه الديني، إنه ذروته الاعلى، إنه ممانته، فهو ليس تجاوزا له أو إعادة نشأه. لا دين المسحين الأول(51) ولا دين عيسى ولا دين المصلحين. فليس من قبيل الصدفة أن رائحة الموت تنبعث من قمم الدين بالذات : وان ينشر زويتكل حوله ليبرالية بورجوازية سطحية، وكبر كغادر افراطا مسموما في التقوى ودستويفسكى تمزقا هستريا... انها للمأساة، 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 للاسطورية. وهذا العمل هو ما يسعى العقل المعاصر بجرأة «أئمة» لتحليله للكشف عن وإلياته، وتحليل مكوناته ليتمكن اخر المطاف من تأسيس معقولة بدون مواربة وبدون وساطة وتأسيس قراءة مباشرة وكليانية Totalisante للواقع. وقد يحدث اثناء مباشرة الاستقصاء أن يتحول إبطال الاسطورية المعلن عنه بطريقة خفية الى اسطورية جديدة. وهذا الخطر أكبر مهديدا لكوننا نعيش عهد الايديولوجيات التي هي اسطوريات مغلقة، حيث حل المفهوم محل الرمز، ولهذا يحرص الفلاسفة، وعلماء اللاهوت على التمييز بين إبطال الاسطورية وإبطال الاسطورة. إن هدم الأوثان الذي يتميز به النقد المعاصر يلتقي في النهاية بالموقف الاكبر تباثا في الاسلام التقليدي، فهذا قد دعى مثلا الى العودة للوحي بعيدا عن التأويلات، والخينات، والأوثان 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 نتمتع به تجاه القدماء، هو ان باستطاعتنا تحقيق ابطال الاسطورية هذا دون ان نرفض التاريخ بل إننا على العكس من ذلك سنقوم فيه بنشاط أكبر

وضوحا واقل استيلابا. لقد دخلت أشكال من الوعي ما فتىء عددها يزداد في حوار طابعه «مبادلة المنظورات» وذلك بفضل المطلب النقدي الملح المفتوح على الدعوة والممارس بدون هواده على الربوبيات التي ابتدعها الانسان وان القراءة التي نقتربها تستهدف تحسين ظروف هذا الحوار.

كل الرؤى السابقة تتطلب بالتأكيد أن تسند الى تحليلات تمارس على النصوص ويكون وزعها الدقة والاحتراز، كما تتطلب اجائنا 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 صيرنا على وضع حد للبداهات المشينة والتي لازالت تجد رواجاً تجاه واحد من الاكثر النصوص المعروضة على نظر الانسان روعة، يكون قد حملنا على صياغات غير حذرة، ولنتذكر 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 والفيلولوجي، 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 اللاجزء 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 والشرح المحدثين؛ فالآيات 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 انتهاز، حول نبي يدعو الاله لتجدته في اللحظات المناسبة؛ معناه أن نحمد فيما هو عارض، أهمية نص مقصده الاساسي ونتبعته 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 وتبعاً لذلك نحو إعادة ائتلاف الوعي. والحال أن هذه المرحلة الجديدة من البحث ما لبثت تبدأ فهي الآن في طور النشوء.

ترجمة : العربي الوافي

- 1 — يجب التنبيه مع ذلك الى المحاولة بالشجاعة لاستاذ مصري، محمد خلف الله الذي نشر سنة 1953 أطروحة مجددة عن «الفن القصصي في القرآن» الطبعة الثالثة. القاهرة 1965.
- 2 — 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 — لقد تحدد الكلام في القرون الوسطى «كحجاج دفاعي» ايضا الا أنه حافظ حتى في بعض جزئياته الجدالية على مفهوم للتعالي يفترق اليه المعاصرون اكثر فاكثر فهو لا لم يتفوقوا حتى الآن في ان يحملوا على عاتقهم ضرورة النقد لعصرنا الزاهر ولا أن يجيبوا بشكل حقيقي الوحي الشامل للقدماء
- 4 — لتحديد التعابير أو المفاهيم الواردة بين مزوجتين يراجع «économique» Y.M.J. Congar: le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra doctrina (Revelation, Théologie, somme théologique), in Mélanges, M.D Chenu 1967 pp135.
- 5 — نفضل استعمال كلمة فاصلة بدل حاسمة لأن التعت مستعملا في هذا السياق يجيل الى الفصلة أو الانفصال Rupture. (المترجم)
- 6 — المرجع نفسه 146 p.
- 7 — Exode, III, 14
- 8 — يفتح تحطيط الفاتيكان الثاني حول الاديان، افاقا في هذا الاتجاه بنون ان يتخلى على الاقل منهجيا عن الوطن الوحيد للحقيقة الدينية اي الكاثوليكية الذي سنتجه نحوه ونلقي فيه الاشكال الأخرى للتعبير عن الإرادة الالهية، غير انه يظهر لنا في عصرنا هذا الذي تسوده الأيديولوجية السوالية، أنه يتوجب على المشروع اللاهوتي ان يراوح الخطو على الاقل مع المشروع الفلسفي «فلايمان الباحث عن العقل» يجب ان يكتمل على جميع مستويات البحث بالعقل الذي يشند الايمان. ثم ان هناك توطؤا موضوعيا بين الأيديولوجية السوالية غير ذات الاسس البيولوجية النفسية الانطولوجية وبين علوم اللاهوت النوغمائية المؤسسة على الكتابات (الكتب المقدسة) الجزئية المحرفة عن موضعها كما يقول القرآن.
- 9 — فمتاباشتقاق هذا المصطلح من شفرة ذات الاصل العربي كما تقول القواميس الفرنسية، وتعني بالتشفير Déchiffrier فك رموز نص مغلق مكتوب برموز أو طلاسم تتطلب تفسيرا وتأويلا حسب قواعد معينة. (المترجم)
- 10 — هذا السعي يقترحه هـ. كوهية بالنسبة لتاريخ الفلسفة بكامله، راجع : Les grandes Avenues de la pensee philosophique en France, Paris 1968
- 11 — راجع : T. Izutsu, Godand Man in the koran semantical analysis of the koranic weltanschauung tokyo 1964
- 12 — عندما نشدد على كلمة نص فاننا نزيد بذلك التأكيد على ان الخطاب القرآني نظام شاخج التأسيس من العلاقات الدلالية (من حيث التدايعيات والاقترضاءات و التعارضات) وهكذا فإن كل نص خاص أو أية لا نجد معناه الكامل الا اذا ارتبط بشككات قاموسية منطقية تفرد اعادة بنائها دوما الى النص.
- 13 — بمن فيهم المسلمون الذين لم يعودوا يحفظون القرآن حسب القواعد والاضطراء كما في الماضي.
- 14 — كما حاول القيام بذلك جـ. لايم راجع : J. Labeaume, Le coran analysé. و من بعده مصطفى عبد الباقي، تفسير آيات القرآن الكريم القاهرة 1955.
- 15 — نجد القارئء تطبيقا أجمل لهذا المنهج عند T.Izutsu المرجع السابق
- 16 — من الفساد بالمعنى الأرسطي (المترجم)
- 17 — لكل من هذه المفردات مضمون نفسي دقيق في القرآن.
- 18 — بدل المحافظة على كلمة ميث، سنستعمل اسطورة مقابل Mythe وذلك لما تصبح الكلمة من اشتقاقات؛ وهكذا سنقابل اسطورة Mythisation وإبطال الاسطرة Démythisation. كما سنستعمل أسطرية مقابل Mythologisation وإبطال الأسطرية مقابل Démythologisation. أما كلمة Mythologie، فقد درجنا على مقابلتها بأسطورية، غير اننا سنستخدم ايضا كلمة ميتولوجيا وهو شيء معتاد. (المترجم)

19 — راجع : G. Durand, L'imagination symbolique :

P.U.F. 1964; M. Eliade, Aspects du mythe, Gallimard 1963

20 — هذا لا يعني ان الاساطير مطابقة لبعضها، بالعكس، ان منهنجا يمكن من تلافي المقارنات النصية والتاريخية اللاهيدية والتي تنتمي 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 للشخص والفصوص، والرموز التي سبق توظيفها لرساء اسطوريته الخاصة فهناك تشابه في طرق التأسيس وفي هدفية الاساطير، في حين أن ثمة اختلاف في الوقائع التي يتم الوقوف عليها.

21 — هذا الموقف يمثل بشكل جيد في الاسلام تاريخ المذهب الحنبلي راجع هنري لاوست،

H. Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Payot 1965

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

23 — لقد قمنا بهذه المحاولة في القراءة باعتبارنا 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 بعمليات التاريخ حيث يخلد تأكيد المقدس.

24 — لدراسة هذه اللقاءات راجع عملنا : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au

IV^e siècle de l'hégire, Miskawyh philosophe et historien

اما الرمزيات الاربعة فقد عمل على تجليتها وتفسيرها. د. بازيل راجع : P. Barthel, interprétation du langage mythique et théologique biblique Leydé, 1963.

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

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

27 — حيث ينتظم التعليم الاقلاطوني الحديد (أنثولوجيا ارسطو) وعناصر من الفصوص مختلفة الاصول انتظاما اقل أو اكثر بواسطة مقولات ارسطو

28 — حول الطقوس 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 للامعالي والاشكال.

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

30 — والظاهر ان هذا الناظر يجب ان يؤول كعرض من أعراض الوعي الاسطوري الذي يوجد كل شيء في المقدس

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

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

33 — 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 يردا الى الاصول والاشباه والنظائر وقياسه الحاضر و«المستقبل» على الماضي «لقد ترينت على هذه الآلية الذهنية التي اصبحت تشكل — وما تزال — 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 يتنوع عبارة عن «زمان راكد» ومن هنا

لنا تاريخية الفكر العربي «راجع كتاب الأستاذ محمد عابد الجابري. نحن والنراث دار الطليعة، بيروت 1980. ص 13

— راجع أيضا ما يقول الأستاذ عبد الله العروي عن الاستعمال الثيريري للمنطق الارسطي لدى العرب القدماء العرب والفكر التاريخي دار الحقيقة بيروت 1973. ص 135. 136. (الترجم)

- 34 — راجع : أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم منشورات شلهوت بيروت 1959.
- 35 — يتجلى ذلك مثلا في فكرة «الكسب» الأشعرية. وفي القول «بالبداء» عند الشيعة (المترجم)
- 36 — لاحظ على الخصوص الدور الذي لعبه المعتزلة في «الجهاز الأيديولوجي للدولة» العباسية على عهد المأمون مما دعاهم الى إعادة تأسيس الاسلام وتجديده على اساس العقل «ففي عهد المأمون، كانت نزعة المعتزلة جهدا لتفديم عقيدة جديدة الى الامبراطورية الموسعة، عقيدة نستطيع ان نوحدها في ايمان واحد جماعات من السكان غير متجانسة، ولم يكن يمكن الحديث عن فرض هذه الوحلة التي لاغنى عنها، بالعنف والإهابة، لذلك فقد نوجس ادماج التقاليد الثقافية الثلاثة الاكثر غنى : الاغريقي، والعربي والفارسي، مع اللجوء الى المعيار الوحيد المقبول من الجميع : العقل الخرد... وذلك هو القصد العميق لأعمال المحاضر غير المتلاحمة «ظاهريا» راجع كتاب الاستاد عبد الله العروي الأيديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة بيروت 1970 الصفحة 123 وما يليها (المترجم)
- 37 — راجع H. Gorbis.
- كلمة حلم Réverie يجب اعتبارها في المعنى الذي جرى تجديده في أعمال غاستون باشلار.
- 38 — وهو تاريخ الاستيلاء على سدة الحكم في بغداد من طرف البويهيين الذين كانوا على مذهب الشيعة، راجع هنري لوست. المرجع السابق.
- 39 — لقد كان التطابق المطلق لمقتضيات الشريعة مع العقل الشغل المشاغل للفقهاء الذين حملهم الفلاسفة على هذه الحادة، ولقد ساهم هذا بشكل فعال في اعطاء الأولوية للدين كمدونة قانونية طبقها القائلون على الأمور تجاه الروح الدينية
- 40 — حول علاقة الاسطورة باللغة من المفيد الرجوع الى عمل رولان بارت حول الاسطويات الذي يعتبر فيه ان الاسطورة كلام Le mythe est une parole ولكن ليس أي كلام ذلك أن اللغة تقتضي شرطا كي تصبح أسطورة فهذه الأخيرة هي نظام للتواصل، انها خطاب أو رسالة لا نستخدم الكتابة فحسب بل الالفاظ والطقوس ايضا راجع : Roland, Barthes, Mythologies, seuil 1957 p 193. 194... (المترجم)
- 41 — وهي المجموعة السياسية التي كانت تضم في العصر الوسيط جزءا من ليبيا الحالية وتونس و شرق الجزائر.
- 42 — يبرز ذلك بشكل قوي في فكرة «البداء» التي يقول بها الشيعة، وهي من الأفكار الأساسية التي ترتبط بالمصصة والامامة، اذا استعدنا 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 النجوم والائيات، فيثبت ما لم يكن مثبتا ويحوي ما ثبت فيه... والقول بالبداء رد على القول بأن الله فرغ من الأمور... وهكذا يكون معنى البداء انه يتجدد لله تقديرات وإرادات حادثة كل يوم بحسب المصالح المتطورة له. فتكاليف الخلق تتبدل وتختلفه بتبدل الأوضاع والأحوال واختلافها» انظر ادونيس الثابت والمتحول الجزء الأول الاصول دار العودة بيروت 1974 ص 202.
- 203 (المترجم)
- 43 — راجع الهامش رقم 8
- 44 — هذا الموقف من قبل عالم اللاهوت قابل للتنهم، فهو يخشى ان تقود فلسفة الواقع الديني الى نهاية الاديان بسرعة، بيد ان هذه الأخيرة هي الآن في طور تحول تحت التفاعلية المفتتة لعوامل اخذت تقصي حتى انشغال الفيلسوف ذاته
- 45 — حسب تعبير ريكور.
- 46 — كل سنة يختار مرشح أو اثنان فقط الاسلام. لاجتياز شهادة تاريخ الاديان بجامعة السوربون.
- 47 — وهو عنوان مروح لعمل مشهور لمصطفى صادق الرافعي.
- 48 — نستعمل تاريخية بالهمزة مقابل Historisation وذلك تمييزا لها عن تاريخية (بدون همزة) التي تقابل Historicité
- 49 — ان عمل المحاضر بالكاتب الذي نال الاعجاب في القرن الثالث للهجرة يشهد على هذا بوضوح بيد ان الأدلة في هذا الشأن وافية.
- 50 — في الوضع الحالي لمعارفنا حول الانسان، ليس بإمكاننا ان نقول «مثلا» لذلك أو «أقل» أو «أكثر» اذ ينبغي على بحث مفتوح ان يقول ذلك ولكن هل سيتوصل يوما بحث ما لهذا؟
- 51 — تصيف، ولا حتى «دين» «السلف الصالح» الذي ينير المسلمون كلما ناقوا الى بحث الدين «الصحیح».
- 52 — K. Barth, cité dans H. Brouillard, K. Barth I, p. 54.