

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 تُوجت به بعد الانتصارات الكبرى التي عرفتتها مناهج العلوم المختلفة في الغرب المعاصر، خاصة بعد اكتساح النزعة الوضعية والمنطقية مجالات المعرفة على اختلاف موضوعاتها ونزوع العلم باتجاه يقوم على نمذجة الموضوعات المدروسة وفرض صيغ 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؟ ووفق أية رؤية إبستمولوجية يمكن إحداث تزواج بين موضوع (التراث) ومنهج (مناهج علوم الإنسان والمجتمع) يحتمي كل منهما بترسنة من المفاهيم والأدوات المعرفية التي لا يمكن أن ننكر أن لها تاريخاً هي أيضاً؟.

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

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

تضع الإسلاميات التطبيقية كل خطاب قيد النقد والتحليل، فهي تعلم من وجهة نظر إبستمولوجية «بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها 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 يزال مرتبطا بالقضيتين الأساسيتين اللتان أرقنا 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 الكفيلة لقراءة التراث؛ لأن ما تقدمه الحداثة من مناهج وطرائق للبحث والنقد كفيل باختراق "اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه". وهي بذلك تستطيع أن تتجاوز من حيث المنهج كما من حيث النتائج كل المحاولات السابقة، كذلك التي قام بها كل من: 'طه حسين'، و'سلامة موسى'، و'علي عبد الرزاق'. إن «الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين، في الحقيقة، على التساؤل 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 إرضاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب، وإنما هي في الوقت نفسه تجيب بالضبط عن الحاجات العلمية الراهنة للفكر الإسلامي» (أركون، م: 1998، ص 58). وهذه الإسلاميات تُركز على الدراسة الألسنية في نقد النصوص، لأن كل دراسة لأي نظام من العلامات والرموز غير اللسانية يجب أن يتم فقط من خلال العلامات اللغوية (من خلال اللسان)، باعتبار العلامة اللسانية هي أصل كل أشكال العلامات الأخرى. فدراسة أي شكل من أشكال أنظمة العلامات يمر عبر

نظام التقطيعات اللسانية، بشرط أن تكون الدراسة الألسنية منفتحة على مناهج وتساؤلات علوم الإنسان والمجتمع كما هي معروفة في الغرب اليوم، انفتاح يأخذ بعين الاعتبار «الروابط التي تربط بين: اللغة - التاريخ - الفكر» (أركون، م: 1998، ص 16). مما يسمح له بـ «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي» (أركون، م: 1998، ص 11). وهذا التداخل بين المستويات الثلاثة يدفع 'أركون' إلى اعتبار المشروع «شديد الجدة وشديد التعقيد» (أركون، م: 1998، ص 11) في آن واحد.

هناك مجال كبير للاجتهاد المعاصر، لوجود «كم هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة» (أركون، م: 1998، ص 21). وهو ما يجعل 'أركون' ينظر إلى هذا المشروع بأهمية كبرى، بالرغم من اللامبالاة التي لا يزال يتميز بها القارئ العربي 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 يُسميهم. إنهم سيعترضون على مشروعه زاعمين أنه يريد أن «يختزل كلام الله إلى مشروع أنثروبولوجي مهدد بالإغراء الوضعي» (أركون، م: 2001، ص 111). ويحييهم بأن الأمر مرهون بثمار البحث الذي يتوخاه من وراء مناهج علم الأنثروبولوجيا الحديث الذي «ممارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة» (أركون، م: 2001، ص 07). وهو العلم الذي يستطيع بما يتميز به من موضوعية أن «ممارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية» (أركون، م: 2001، ص 07).

يُعتقد أن الدراسات الأنثروبولوجية كفيلة بالتوصل إلى نتائج نوعية في مجال الدراسات الإسلامية إذا توفر العدد الكافي من الباحثين ذوي الكفاءات العلمية النوعية. لكن مثل هذا النوع من الدراسات يتطلب شروطا يجب توفرها في "القارئ" المجتهد؛ كالتزود بتكوين «علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع 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 شيان مختلفان. إن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقدم معانيه 'الصحيحة' وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسماه 'الخطاب النبوي' *le discours prophétique* (أركون، م: 2001، ص 05).

يجب على الخطاب الديني، أيا كان، أن يتبنّى كل تساؤلات «الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفاهيم والتصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات البشرية» (أركون، م: 2001، ص 06). ذلك لأن للعلم الأنثروبولوجي فوائد حمة 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 خطابه خاصة منها الخطاب القصصي. نذكر هنا أن القرآن هو الذي اعتبر الإنباء بأخبار الأولين قصصا، في مقابل ما سماه "أساطير الأولين"، بينما يصفه الأنثروبولوجيون المحدثون «بالميث أو 'ميثوس' *Mythos* الذي تميز أو تميز 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 للبنائية الجامدة، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)» (أركون، م: 1998، ص 41)، نجد 'أركون' يُحبذ 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) لخلوه من التحريات السوسيولوجية والتاريخية والأنثروبولوجية-لسانية المعمقة والمرجوة.

إن عملية النقد المبتغاة من وراء هذا المشروع العلمي تبدأ من كشف عوائق ما يسمى بالفكر الأصولي السلفي والإسلاميات الكلاسيكية عموماً. نقد الفكر الذي «يعتقد بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية» (أركون، م: 1998، ص 24)، وبالتالي يوجب علينا «قراءة» القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول» (أركون، م: 1998، ص 24). إن الفكر الأصولي يقوم على تقديس اللغة التي علمها الله لآدم، ثم «التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوية)، هذا 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).

من بين القراءات التفسيرية الكلاسيكية التي يوجه لها 'أركون' انتقاداته الشديدة تلك التفاسير التي ألقت منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، خاصة تفسير 'الطبري' وتفسير 'فخر الدين الرازي'، نظراً لمكانتهما وللهمية الكبيرة التي تمتعان بها سواء لدى المسلمين أو لدى غيرهم من المستشرقين. يُلاحظُ 'أركون' أن 'الطبري'، كان قد جمع «عدداً ضخماً من الأخبار في كتاب عملاق موزع على ثلاثين جزءاً. ونقصد بالأخبار هنا الحكايات أو القصص، 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).

بينما 'الرازي' فـ «جمع في تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له» (أركون، م: 2001، ص 137)، محاولاً بكل ما يتميز به من ذكاء متفرد «التحقق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التي تقدمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصره» (أركون، م: 2001، ص 163). لذلك يلاحظ على تفسيره إسهاباً 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 مؤسساً لتيار آخر في التفسير (...). وهو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشاً 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 يعبر عن البنية المعرفية (الإبستمية) 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 عرفتتها المجتمعات القديمة؛ أي تلك «الأطر التي كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفها أولاً، ثم تدريجياً ثانياً عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التندشيني 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 'إبستميا 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 أيضاً من الصعب التوصل إلى الوضع الاجتماعي - التاريخي في وظيفته الوصائية الأولية. لماذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتداءً غالباً 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 مطلقاً من 'إبستميا الأخبار'، إلا أن تفسيره شهد تطور النزعة التوفيقية التي أحدثتها المجادلات الكلامية والفلسفية

داخل فضاء الثقافة الإسلامية. وهكذا فهو «لم يفعل إلا أن قوّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصورات، والصياغات، والشروحات التي كانت سائدة من قبل 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 نسَمّي 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 سالفًا، 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 طبقًا للتراث التفسيري الإسلامي؟ 2 - هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكمًا حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيس الأول، وبين المعنى الأخير المتلقى أو المتَّحَمِّع في التفسير التقليدي؟» (أركون، م: 2001، ص 136).

يجب التذكير بأن مفهوم التراث عند 'أركون' يشمل كذلك النص الأصلي (القرآن)، فالقرآن يستمر دائمًا «في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرّة أو الاحتمالية قد تجلّت كليًا وبشكل صحيح. وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام. وبالتالي، فإن الأمر يتعلق بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لانتهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة» (أركون، م: 2001، ص 116). لكن استحالة إمكانية تحلي مدلولات القرآن بشكل نهائي «يطرح مشاكل جمّة 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 الكلّي (المصحف) من جهة أخرى (أركون، م: 2001، ص 116). إن

نتائج هذه التحريات هي التي تسمح لنا بأن «نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص» (أركون، م: 2001، ص 116)، كما أن دراسة بنية وآلية اشتغال النص الكلي الأصلي (القرآن) ومعانيه الحرفية هي 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 عامي 550م و632م (أركون، م: 2001، ص 106)، أي مرحلة نزول الوحي. ثانيها معرفة شاملة للأساطير وللشعائر وللأديان التي سادت في الشرق الأوسط القديم (أركون، م: 2001، ص 107). ثالثها الوعي بمفهوم مجتمع الكتاب المقدس (أركون، م: 2001، ص 108). وهذا يعني أن هذه القراءة للقرآن يجب أن تقوم على أسئلة جذرية تشكك في أصل النص وبنيته وتناسه مع نصوص أخرى تعتبر تأسيسية في الفكر الإنساني، وهي أسئلة غير مألوفة في الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا.

يُلاحظ أيضا أن كل هذه الركائز وغيرها من المبادئ تشترط المعرفة باللسان العربي وعلوم اللغة التي تحتل مكانة راسية في الثقافة العربية الإسلامية. لأن القرآن عبارة عن مدونة «مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية» (أركون، م: 2001، ص 113)، والتي «عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا» (أركون، م: 2001، ص 113) بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. هذا يعني أن القرآن كان كلاما شفها قبل أن يصبح نصا مدونا ومكتوبا، فصرامة الكتابة التي تمت ممارستها على الوحي جعلت 'أركون' يرفض اعتباره ذلك الكلام نفسه «المتلفظ به من قبل النبي» (أركون، م: 2001، ص 116).

بالرغم من تشكيك 'أركون' في مدى سلامة الكلام الإلهي من الحذف والتغيير جراء القراءات التي تمت ممارستها عليه، إلا أنه لا ينفي الطابع تجانس العام الذي يميزه، فهو يرى أن «تجانسية المدونة النصية القرآنية تركز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير» (أركون، م: 2001، ص 115)، كما يعتقد أن للقرآن قدرة فائقة على بناء وضع عام

للخطاب يسمح 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' الإستيمولوجية للتراث التفسيري تتعدى زمن وتاريخ نشأة هذه التفسيرات إلى تاريخ قصة تشكّل المصحف، وهو ما يتطلب نقدا للقصة الرسمية التي رسخها النقل أو ما يسميه بإبستيمي "الأخبار". وهو نقد يستدعي بالضرورة «الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر» (أركون، م: 1998، ص 290). كما أن عملية جمع سور القرآن وترتيبها لا يبدو متناسبا - حسب 'أركون' - مع تاريخ نزولها، مما يعني أن أي عملية هدفها تحديد الفكر الإسلامي يجب أن يكون موضوعها دراسة «صيغة التعبير ونمط الفكر المستخدمين في القرآن لكي يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية» (أركون، م: 2001، ص 99).

من 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 تحررنا - كما حدث للأناجيل والتوراة - من «تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغوسة منذ الطفولة. عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية» (أركون، م: 1998، ص 291). إن على عالم الإسلاميات أن يكون متخصصا في الألسنيات والأنثروبولوجيا الدينية لأنها تساعد على التخلص من انجذابه السيكلوجي.

يبدو أنه من الصعوبة بمكان إجراء مثل هذه القراءة السيميائية الألسنية التي تتميز بصرامتها النسقية على مدونة القرآن بكاملها، لأن محاولة فرض نموذجها على نص متحرر من مركز أحادي نووي تبدو مستحيلة كما أشار إلى ذلك 'أركون' نفسه في الصفحة الإحدى والأربعين من كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" بقوله: «القرآن يفرض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنوية الجامدة». لذلك نلاحظ أن 'أركون' يكتفي باختيار عينات 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 ومجرياتهما 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 يُحل «رأسمالاً رمزياً جديداً 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 والأنثروب-لسانية حسب 'أركون'، فهي تساعد المؤرخين المعاصرين على «بلورة تاريخ شتولي أو كلياني 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 محمداً - وإذن البشر - كان جاهلاً قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمناً تالياً مختلفاً أو نطولوجياً (ما قبل الوحي وما بعده)» (أركون، م: 198، ص 222).

يقوم النص القرآني بتنشيط وتفعيل الأحداث التاريخية لتحقيق أهداف مرسومة سلفاً، فالذين يحفظونه عن ظهر القلب والذين يؤمنون به لدرجة محاولة تمثيل كل مضامينه، إنما يخضعون لتأثير «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني» (أركون، م: 198، ص 222).

لذلك نلاحظ عند المسلمين عبر مراحل تاريخهم ميلاً أسطورياً جارفاً يعمل من خلاله المخيال الاجتماعي الديني وظيفته؛ حيث تميل عقولهم دائماً 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 الأبدى 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.