الاسم: عبد القادر. Abdelkader

اللقب: مزي Mzi

الوظيفة: عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

.الرتبة:أستاذ محاضر "أ" فلسفة

.المؤسسة: جامعة طاهري محمد / بشار

الهاتف: 0772288465

البريد الإلكتروني: mzikader@gmail.com

عنوان المداخلة:التراث وأسئلة الحداثة؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند 'أركون'

المحور: . 3.إسهامات الفكر الجزائري : - الفكر الحداثي

**ملخص المداخلة: التراث وأسئلة الحداثة؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند 'أركون'**

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.

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؟

**المداخلة: التراث وأسئلة الحداثة؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند 'أركون'**

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 تهيمن عليها الإيديولوجيات المُسَيَّسة الحامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي**»([[1]](#footnote-2))**.

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**([[2]](#footnote-3))** الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة**»([[3]](#footnote-4))**، وبالتالي فإن فحص هذا النوع من الإسلاميات يجعل الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال مرتبطا بالقضيتين الأساسيتين اللتان أرقتا كل من انخرط في سؤال النهضة، أعني بذلك تلك الإشكالية المزدوجة حول التراث والحداثة**([[4]](#footnote-5))**.

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، كتلك التي قام بها كل من: 'طه حسين'، و'سلامة موسى'، و'علي عبد الرازق'. 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**»([[5]](#footnote-6))**.

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**»([[6]](#footnote-7))**. وهذه الإسلاميات تُركز على الدراسة الألسنية في نقد النصوص، لأن كل دراسة لأي نظام من العلامات والرموز غير اللسانية يجب أن يتم وفقط 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**([[7]](#footnote-8))** التي تربط بين: اللغة ـ التاريخ ـ الفكر**»([[8]](#footnote-9))**، مما يسمح له بـ**«**تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي**»([[9]](#footnote-10))**. وهذا التداخل بين المستويات الثلاثة يدفع 'أركون' إلى اعتبار المشروع **«**شديد الجدة وشديد التعقيد**»([[10]](#footnote-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**»([[11]](#footnote-12))**. 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**»([[12]](#footnote-13))،** كما يحب أن يُسمِّيهم. إنهم سيعترضون على مشروعه زاعمين أنه يريد أن **«**يختزل كلام الله إلى مشروع أنتربولوجي مهدد بالإغراء الوضعي**»([[13]](#footnote-14))**. ويجيبهم بأن الأمر مرهون بثمار البحث الذي يتوخاه من وراء مناهج علم الأنتروبولوجيا الحديث الذي **«**يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة**»([[14]](#footnote-15))**. وهو العلم الذي يستطيع بما يتميز به من موضوعية أن **«**يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية**»([[15]](#footnote-16))**.

يُعتقد أن الدراسات الأنتروبولجية 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 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***([[16]](#footnote-17))»([[17]](#footnote-18))**.

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**»([[18]](#footnote-19))**. ذلك لأن للعلم الأنتروبولوجي فوائد جمة**([[19]](#footnote-20))** 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 **«**بالمِيث أو 'ميثوس' *Mythos***([[20]](#footnote-21))** 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**»([[21]](#footnote-22))**.

لكن بسبب أن **«**القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)**»([[22]](#footnote-23))**، نجد 'أركون' يُحبِّذ من أجل قراءة القرآن المنهجية التعددية**([[23]](#footnote-24))**. فهي قراءة تختلف عن القراءة التفسيرية الكلاسيكية التي تتميز بـ**«**طابع التصديق المطلق للنصوص دون أن تحمل روحا نقدية حقيقية**»([[24]](#footnote-25))**، كما تختلف أيضا عن ما يسمى عادة بالإسلاميات (*L’islamologie*) الذي ارتبط بظاهرة الإستشراق و**«**لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي**»([[25]](#footnote-26))** لخلوه 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 ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية**»([[26]](#footnote-27))،** وبالتالي يوجب علينا **«**"قراءة" القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول**»([[27]](#footnote-28)).** إنالفكر الأصولي يقوم علىتقديس اللغة التي علمها الله لآدم، ثم **«**التركيز على قدسية المعنى**([[28]](#footnote-29))** المرسَل من قبل الله ووحدانيته (معنويا)، 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**»([[29]](#footnote-30)).**

إن من بين القراءات التفسيرية الكلاسيكية التي يوجه لها 'أركون' انتقاداته الشديدة تلك 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.

يُلاحِظُ 'أركون' أن الأول، أي 'الطبري'**([[30]](#footnote-31))،** كان قدجمع **«**عددا ضخما من الأخبار في كتاب عملاق موزع على ثلاثين جزءا. 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**»([[31]](#footnote-32)).** بينما 'الرازي' فـ**«**جمع في تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له**»([[32]](#footnote-33))**،محاولا بكل ما يتميز به من ذكاء متفرد **«**التحقق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التي تقدمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصره**»([[33]](#footnote-34))**. لذلك يلاحظ على 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**»([[34]](#footnote-35))**.

ثم بعد ذلكيتساءل 'أركون' عنالمبادئ النظرية**([[35]](#footnote-36))** التي تتحكم بتفسير كل من 'الطبري' و'الرازي'**([[36]](#footnote-37))**، 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**»([[37]](#footnote-38))**. والشاهد على ذلك انتشار مصطلح "الأخبار" كمصطلح تقني 'الأخبار'**([[38]](#footnote-39))**.

يمكن القول أن "إبستيمي الأخبار" قد بدأ ظهوره **«**في الثقافة العربية الإسلامية مع الطبري، ولكنه بلغ ذروته مع السيوطي (ت911هـ/1505م) أثناء المرحلة المدرسانية الاتباعية السكولاستيكية**»([[39]](#footnote-40))**. فلم يؤدي انتشاره فحسب، إلى خلق **«**وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما جعلت أيضا من الصعب التوصل إلى الوضع الاجتماعي ـ 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**»([[40]](#footnote-41))**.

بالرغم من أن 'الرازي'**([[41]](#footnote-42))** 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**»([[42]](#footnote-43))**. 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**([[43]](#footnote-44))»([[44]](#footnote-45))**.

بعد أن فرغ من نقد مناهج التفسير القديم، اتجه 'أركون' صوب تحديد المبادئ التوجيهية الخمسة**([[45]](#footnote-46))** 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:**«**1ـ ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية المعنى الأخير طبقا للتراث التفسيري الإسلامي؟ 2ـ 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؟**»([[46]](#footnote-47)).**

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**»([[47]](#footnote-48)).** 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 ـ العمل المتكامل"**»([[48]](#footnote-49)).**

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**([[49]](#footnote-50)).** إن نتائج هذه التحريات هي التي تسمح لنا بأن **«**نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص**»([[50]](#footnote-51))،** كما أندراسة بنية وآلية اشتغال النص الكلي الأصلي (القرآن) ومعانيه الحرفية هي التي تسهل علينا معرفة قدراته الإبداعية التوليدية ممثلة في النصوص الثانويةالتي ولَّدها**([[51]](#footnote-52)).**

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 و 632م**([[52]](#footnote-53))**، أي مرحلة نزول الوحي. ثانيتها معرفة شاملة للأساطير وللشعائر وللأديان التي سادت في الشرق الأوسط القديم**([[53]](#footnote-54))**. ثالثتها الوعي بمفهوم مجتمع الكتاب المقدس**([[54]](#footnote-55))**. وهذا يعني أن هذه القراءة للقرآن يجب أن تقوم على أسئلة جذرية تشكك في أصل النص وبنيته وتناصه 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 رأسية في الثقافة العربية الإسلامية. لأن القرآن عبارة عن مدونة **«**مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية**»([[55]](#footnote-56))،** والتي **«**عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا**»([[56]](#footnote-57))** بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي**([[57]](#footnote-58)).** هذا يعني أنالقرآن كان كلاما شفهيا 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**»([[58]](#footnote-59)).**

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 ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير**([[59]](#footnote-60))»([[60]](#footnote-61)**)، 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**([[61]](#footnote-62))**.

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 **«**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**»([[62]](#footnote-63))**. كما أن عملية جمع سور القرآن وترتيبها**([[63]](#footnote-64))** لا يبدو متناسبا ـ حسب 'أركون' ـ مع تاريخ نزولها، مما يعني أن أي عملية هدفها تجديد الفكر الإسلامي يجب أن يكون موضوعها دراسة **«**صيغة التعبير ونمط الفكر المستخدمين في القرآن لكي يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية**»([[64]](#footnote-65))**.

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 ـ كما حدث للأناجيل والتوراة ـ من **«**تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغرسة منذ الطفولة. عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية**»([[65]](#footnote-66))**. إن على عالم الإسلاميات أن يكون متخصصا في الألسنيات والأنتروبولوجيا الدينية لأنها تساعده التخلص من انجذابه السيكولوجي.

يبدو أنه من الصعوبة بمكان إجراء مثل هذه القراءة السيميائية الألسنية التي تتميز بصرامتها النسقية على مدونة القرآن بكاملها، لأن محاولة فرض نمذجتها 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 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**([[66]](#footnote-67))**.

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**»([[67]](#footnote-68))**، كما تسمح تسمح له ببيان: كيف أن القرآن عن طريق العمليات البلاغية والسيميائية الدلالية يُحِل **«**رأسمالا رمزيا جديدا محل الرأسمال الرمزي القديم الخاص بالجاهلية؟**»([[68]](#footnote-69))**.

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 كلِّياني للمجتمعات المتولدة تحت الضغط المباشر قليلا أو كثيرا للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني**»([[69]](#footnote-70))**؛ حيث أننا **«**نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة ـ أو نماذج التاريخ التي ستسرد ـ تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمدا ـ وإذن البشر ـ كان جاهلا قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمنا تاليا مختلفا أونطولوجيا (ما قبل الوحي وما بعده) **»([[70]](#footnote-71))**.

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**»([[71]](#footnote-72))**.

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 الـ309 المذكورة في القرآن، وبين عام 309هـ، تاريخ ظهور المهدي الفاطمي عبيد الله في إفريقيا (أي تونس الحالية)**»([[72]](#footnote-73))**.

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 ـ الثقافية التي أدخلها محمد فعلا في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها**»([[73]](#footnote-74))**. 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)**([[74]](#footnote-75))**.

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.

1. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 146.** [↑](#footnote-ref-2)
2. **- إن مشروع 'أركون' يرتكز على مواقع معرفية متعددة المناهج تجنبا للقصور في قراءة جدية للتراث، فهو يقترحها على شكل مثلثات: 1ـ''هناك المثلث المعرفي المتمثل في اللغة، والتاريخ والفكر. هذا المثلث يشتمل على مثلث آخر (...): 'الوحي، التاريخ، الحقيقة'، وذلك بصفته حقلا خاصا لمسألة أكثر شمولية. 2ـ وهناك المثلث اللاهوتي ـ الفلسفي المتمثل في: 'الإيمان، العقل، الحقيقة'. ينبغي القول بهذا الصدد ما يلي: إن المناقشات القروسطية التي دارت حول هذا المثلث المفهومي لم تشتمل على الوظيفة الكاشفة للغة والتاريخ، أي لم تحددها بدقة. وأقصد بها الوظيفة التي ترينا كيف أن اللاهوت ينبغي أن يكون دراسة لتجليات الإيمان تحت ضغط التاريخ الحي وتأثيراته.3ـ وهناك المثلث التأويلي: 'الزمن، القصص، المعنى النهائي والأخير' (أو الحقيقة المطلقة طبقا للتحديد الميتافيزيقي). والسؤال المطروح هنا: كيف يمكن الذهاب إلى ما وراء الدائرة التأويلية المتمثلة في العبارة التالية: أن تفهم لكي تؤمن، وأن تؤمن لكي تفهم. 4ـ المثلث التجريبي(أي المبني على الملاحظة والاختبار): 'العقل، المجتمع، السلطة/ السيادة العليا). كان هذا المثلث قد عرف في الفكر الإسلامي ونوقش تحت اسم: دين، دنيا، دولة؛ أو: دين، مجتمع، حكومة (أو سياسة). 5ـ المثلث الأنتربولوجي: 'العنف، التقديس، الحقيقة'. إن سورة التوبة تقدم مثالا ممتازا على دراسة هذا المثلث كما تجسد في القرآن.(...). 6ـ المثلث الفلسفي الأنتربولوجي، أو التأسيس الاجتماعي للعقل والتأسيس الخيالي للمجتمع:'عقلاني، لاعقلاني، خيالي/مخيال'.'' أنظر: أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 45-46.** [↑](#footnote-ref-3)
3. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 57.** [↑](#footnote-ref-4)
4. **- المرجع نفسه، ص: 59.** [↑](#footnote-ref-5)
5. **- المرجع نفسه، ص: 60.**  [↑](#footnote-ref-6)
6. **- المرجع نفسه، ص: 58.** [↑](#footnote-ref-7)
7. **- إن إدراك طبيعة هذه الروابط تعني ''محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية. إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فورا للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والسور المدنية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه، وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي.'' أنظر: أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 16.** [↑](#footnote-ref-8)
8. **- المرجع نفسه، ص: 16.** [↑](#footnote-ref-9)
9. **- المرجع نفسه، ص: 11.** [↑](#footnote-ref-10)
10. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-11)
11. **- المرجع نفسه، ص: 21.**  [↑](#footnote-ref-12)
12. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 111.** [↑](#footnote-ref-13)
13. **- المرجع نفسه، ص: 111.** [↑](#footnote-ref-14)
14. **- المرجع نفسه، ص: 07.** [↑](#footnote-ref-15)
15. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-16)
16. **- يطلق أركون هذا المصطلح على كل ''النصوص المجموعة في كتب العهد القديم (أي: La Bible) والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية.'' أنظر: أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 05.** [↑](#footnote-ref-17)
17. **- المرجع نفسه، ص: 05.**  [↑](#footnote-ref-18)
18. **- المرجع نفسه، ص: 06.** [↑](#footnote-ref-19)
19. **- إن العلم الأنتروبولوجي في نظر 'أركون' هو وحده الذي بإمكانه أن ''يخرج العقل من التفكير داخل 'السياج الدوغمائي المغلق' إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان، وفي كل مكان. كما أن العلم الأنتروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي.'' أنظر: أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 06.** [↑](#footnote-ref-20)
20. **- لا يتوانى 'أركون' عن استعمال كلمة ( Mythe) الفرنسية عندما يكون بصدد وصف بنية السرد القصصي في القرآن. وكلمة ( Mythe) ليس لها من مقابل في اللغة العربية غير "الأسطورة" أو "الخرافة" أو "الوهم". وهو ما يجعل كل فكر'أركون' محل شك من طرف الباحثين المسلمين الملتزمين.** [↑](#footnote-ref-21)
21. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 06-07.** [↑](#footnote-ref-22)
22. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 41.** [↑](#footnote-ref-23)
23. **- للمنهج المتعدد فوائد لا تنكر تتمثل في عدم إغفال جانب من جوانب البحث. لكن من الباحثين المعاصرين من يرى أن ''استخدام مناهج متعددة له عيبه أيضا في انفلات المواضيع وتشعبها ومن ثم تهالك وتهافت تماسك واتساق البحث.''**

    **أنظر: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)، ص: 39.** [↑](#footnote-ref-24)
24. **- عبد الهادي عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص: 15.** [↑](#footnote-ref-25)
25. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 51.** [↑](#footnote-ref-26)
26. **- المرجع نفسه، ص: 24.** [↑](#footnote-ref-27)
27. **- المرجع نفسه، ص: 24.** [↑](#footnote-ref-28)
28. **- يرى 'أركون' أن ثمة مبادئ ''تتحكم بالقراءة التفسيرية الكلاسيكية تمارس دورها أو فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة. ويبلغ عددها ثمانية مبادئ:1ـ الله موجود. إنه هو الذي هو. ولا أستطيع أن أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.2ـ لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد (أو بواسطته).3ـ لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي: القرآن. 4ـ إن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي وعن وجودي، وقدري، ومصيري..الخ. ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيء ولا في أي لحظة. 5ـ كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.6ـ يمكنني أن أحدد (أو أعرف) هذه الحقيقة، بل وينبغي علَيَّ أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل ـ الشاهد عليها: أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فَم النبي مباشرة، والذين طبَّقوه عمليا فيما بعد. ولذا، فإن هذا الجيل يشكل العصر التدشيني الأمثل (أو ما يدعى في اللغة الإسلامية بالصدر الأول).7ـ إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية. بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعدا في مواجهة نص يمثل (أو بالأحرى يجسد) الكلام المطلق. وكل واحد منهم ينبغي 'أن يؤمن لكي يفهم، و أن يفهم لكي يؤمن'.8ـ إن علم النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى. وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص- الذي يمثل كلام الله- الحقيقة التي تضيء عقلي وإرادتي وأعمالي. ''**

    **أنظر: أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 121-122.** [↑](#footnote-ref-29)
29. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 55.** [↑](#footnote-ref-30)
30. **- حسب 'أركون' لم يكن 'الطبري' موضوعيا في عملية جمع الأخبار والأحاديث، بل ''انتقى وانتخب وحذف ونظَّم معلوماته طبقا لمواقفه السياسية والدينية. وقد هدف إلى المصالحة بين المسلمين على أساس زيديته المعتدلة التي تتجسد من خلال بذل الجهد من أجل إضفاء المشروعية على السلطة العباسية و سفيه موقف الأمويين والتشيُّع السياسي أو المُسَيَّس في آن معا. وهذا ما يفسر لنا سبب إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني (أي القراءات)، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغة سهلة وواضحة، ثم حسم المسائل المختلف عليها بحذر مدروس أو محسوب. وبفضل هذه المجريات التوضيحية والتوفيقية في آن معا، فرضت شروحات الطبري نفسها على التراث التفسيري بكل قوة وديمومة إلى حد أنها كسفت التيارات والمواقف الأخرى التي لم تُكَرَّس في الأصل ـ النموذج إلا قليلا، أو حتى لم تُكَرَّس على الإطلاق.''**

    **أنظر: أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 151-152.** [↑](#footnote-ref-31)
31. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 151.** [↑](#footnote-ref-32)
32. **- المرجع نفسه، ص: 137.** [↑](#footnote-ref-33)
33. **- المرجع نفسه، ص: 163.** [↑](#footnote-ref-34)
34. **- المرجع نفسه، ص: 152.** [↑](#footnote-ref-35)
35. **- يذكر 'أركون' عن 'الطبري' مثلا، أنه كان ''لا يزال قريبا من عهد الاختلاف في ما يخص نقل النصوص القرآنية (أو الصياغة النصية). ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى 'قراءات' مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين: الأول هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية 'الأرثوذكسية'. أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيرا فإنه يهضمها ويدمجها داخل البنية العامة للخطاب القرآني. بتعبير آخر إن عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام والتوفيق والعقلنة والتثبيت اللغوي والأدبي لنص نُقل شفهيا وكتابيا في آن معا طيلة ثلاثة قرون.**

    **أنظر: أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 155.** [↑](#footnote-ref-36)
36. **- أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 152.** [↑](#footnote-ref-37)
37. **- المرجع نفسه، ص: 159.** [↑](#footnote-ref-38)
38. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-39)
39. **- المرجع نفسه، ص: 163** [↑](#footnote-ref-40)
40. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 73.** [↑](#footnote-ref-41)
41. **- يرى 'أركون' أن القراءة الأولى لنص (الرازي) أتاحت له أن يستكشف القوانين التي نلخصها في ما يلي:**

    **''ـ النسق اللغوي (أو الشيفرة اللغوية): (...) يتيح لنا أن أن نفرز المعطيات اللغوية المختلطة غالبا بالآراء المختلفة أو المتعددة التفسير.(...)**

    **ـ النسق الديني (الشيفرة الدينية): وهو مشكل من مجمل المبادئ اللاهوتية، والعقائد الإيمانية، والطقوس والشعائر التي تتحكم بالفكر، وبالتالي بالخطاب، وتوجهه في وجهة معينة.(....)**

    **ـ النسق الثقافي (أو الشيفرة الثقافية): إن هذا النسق غني جدا لدى الرازي. فهو يجمع بين دفتي كتابه خلاصة العلم العربي لكي يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة (أو المتاحة في زمنه). ولكنه يوجه هذه الوسائل باتجاه يخدم مصلحة المذهب الديني الذي ينتمي إليه، وبالتالي يخدم سياسة هذا المذهب.(...).**

    **ـ النسق التأويلي أو الباطني: (...) جميع الأنساق السابقة تسير باتجاهه وتتلاقى حوله لكي تتوصل إلى المعنى الأخير للنص القرآني.''**

    **أنظر: أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 137-138-139.** [↑](#footnote-ref-42)
42. **- المرجع نفسه، ص: 168.**  [↑](#footnote-ref-43)
43. **- لكن يجب التمييز بين وجود معنى نهائي للنص وإمكانية معرفة هذا المعنى من طرف غير الله، أو الله والراسخون في العلم كما في بعض التأويلات لآخر مقطع من الآية 07 من سورة آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾.** [↑](#footnote-ref-44)
44. **- المرجع نفسه، ص: 139.** [↑](#footnote-ref-45)
45. **- يبن 'أركون' المبادئ التوجيهية الخمسة التي يراها تتحكم في قراءته للتراث، وهي: ''1ـ إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان(لقد عبر التوحيدي عن هذا المبدأ بكلمات مشابهة عندما قال: وقد وجدت أن الإنسان أشكل عليه الإنسان.(...)). 2ـ إن معرفة الواقع بشكل صحي أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى ..الخ.). 3ـ إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية ـ الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات (أو القيود) التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا (وإذن قابلا للموت)، ومتكلما، وسياسيا، وتاريخيا، واقتصاديا (وإذن عاملا أو مشتغلا). 4ـ هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر ـ وبالتالي مجازفة مستمرة ـ خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثَّفة. 5ـ هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله؛ ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة أخرى.'' أنظر: أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 123.** [↑](#footnote-ref-46)
46. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 136.** [↑](#footnote-ref-47)
47. **- المرجع نفسه، ص: 116.** [↑](#footnote-ref-48)
48. **- المرجع نفسه، ص: 116-117.** [↑](#footnote-ref-49)
49. **- المرجع نفسه، ص: 116.** [↑](#footnote-ref-50)
50. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-51)
51. **- المرجع نفسه، ص: 117.** [↑](#footnote-ref-52)
52. **- المرجع نفسه، ص: 106.** [↑](#footnote-ref-53)
53. **- المرجع نفسه، ص: 107.**  [↑](#footnote-ref-54)
54. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 108.** [↑](#footnote-ref-55)
55. **- المرجع نفسه، ص: 113.** [↑](#footnote-ref-56)
56. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-57)
57. **- هذه إشارة من 'أركون' إلى أن القرآن لم يثبت كليا في عهد 'عثمان' كما هو شائع، لكن الصراع ظل قائما (خاصة بين السنة والشيعة) حول مشروعية المصحف الجامع/ (مصحف عثمان) إلى غاية القرن الرابع الهجري. حيث أغلق باتفاق ضمني بين الطرفين تحسبا لما يمكن أن يؤول إليه الوضع إن استمر الخلاف.** [↑](#footnote-ref-58)
58. **- المرجع نفسه، ص: 116.** [↑](#footnote-ref-59)
59. **- إشارة إلى البنية الحكائية للنص القرآني التي ترتكز على عناصر ثابتة نجد لها حضورا مكثفا عبر كل السياقات النصية القرآنية؛ وهذا التمثيل مستمد من 'علم اللسانيات الحديثة' في دراسته لبنية الحكاية أو السرد أو القصص التي ترتكز على عناصر فاعلة لتحريك الأحداث وهي: البطل، الغاية، الأنصار، الأعداء.** [↑](#footnote-ref-60)
60. **- المرجع نفسه، ص: 115.** [↑](#footnote-ref-61)
61. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-62)
62. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 290.** [↑](#footnote-ref-63)
63. **- يشكك 'أركون' في تضمُّن المصحف الإمام لكل القراءات وطرق الأداء كما تلفظ به النبي: ''كان طبيعيا، بعد وفاة النبي، أن تطرح مسألة جمع هذه السور في كل متكامل. ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون في الأمصار. فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته الابتدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بهذا هذا التراث.**

    **راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام 656/ إلى تشكيل نص متكامل فُرِض نهائيا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحي إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصداقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكَّل في ظل عثمان.'' أنظر: أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 288.** [↑](#footnote-ref-64)
64. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 99.** [↑](#footnote-ref-65)
65. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 291.** [↑](#footnote-ref-66)
66. **- تعتمد الدراسات السيميائية والألسنية على المنهج البنيوي عموما الذي يعتبر استمرارا للنزعة العلمية الصارمة التي تبحث في البنى الشكلية الافتراضية /(الرياضيات)، والتي بدأت المرة تبحث عن نفسها في علوم الفكر(علوم الإنسان). وقد كانت "اللغة" هي النموذج الذي ستقام عليه دعائم هذا الاتجاه، لتكتسح بعد ذلك بقية المجالات، كـ"علم السلالات" أو"الأعراق" مع "ليفي ستروس" ( ولد 1908) (Lévi Strauss Claude).** [↑](#footnote-ref-67)
67. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 174.** [↑](#footnote-ref-68)
68. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 101.** [↑](#footnote-ref-69)
69. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 151.** [↑](#footnote-ref-70)
70. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 222.** [↑](#footnote-ref-71)
71. **- المرجع نفسه، المكان نفسه.** [↑](#footnote-ref-72)
72. **- أركون (محمد)، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 170.** [↑](#footnote-ref-73)
73. **- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 223.** [↑](#footnote-ref-74)
74. **- يحاول 'أركون' أن يبين مدى فاعلية تطبيق التحليل السيمائي في بناء نظرية عامة للمعنى تساعد المؤرخين على فهم طبيعة التحولات الاجتماعية السياسية الاقتصادية زمن البعثة، كما يمكن تطبيقها لفهم الديالكتيك الذي يحكم حركة التاريخ الشمولي لمجتمعات الكتاب الموحى، يقول:**

    **''راح الصراع بين البشرية التي كانت من قبل وتلك التي كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الوحدة (فمثلا إخوة يوسف يتحالفون ضده وضد أخيه بنيامين الأثير لدى والده). وحدث هذا الصراع أيضا بين الرجل والمرأة (كانت امرأة المصري تريد أن تغوي يوسف الذي هرب منها وفاءً لسيده الذي كان طيبا معه)، وبين ثقافتين اثنتين وقانونين ودينين: دين المصريين ودين العبرانيين، أو دين هؤلاء الذين يعبدون آلهة متعددة "ما أنزل الله بها من سلطان" ودين أولئك "الذين اتبعوا ملة إبراهيم وإسحاق ويعقوب"، الخاضعين لإله واحد حي وفاعل فعلا في التاريخ كما تثبت ذلك محنة يوسف أو مصائبه.**

    **عندما كان يوسف لا يزال طفلا هجره إخوته وتركوه في قاع بئر. بعد ذلك وجده رحالة وأنقذوه ثم باعوه إلى أحد المصريين. عندها أصبح مثالا للرجل الحر الذي ليس له نسب ولا عصبية قبلية. يضاف إلى ذلك أنه قد قذف في مجتمع غريب عن مجتمع آبائه. وهذا التعبير الأخير ما هو إلا كناية عن الثقافة وهوية الذات في مقابل الآخر. إن الامتحانات التأهيلية =( أي لمعرفة مدى صلابة يوسف وهل هو كفؤ أم لا) التي فرضت على البطل (يوسف) توضح لنا أربع حقائق تأسيسية خاصة بالشخص الحر.**

    1. **التحالف المعاش ضمن منظور الاتفاق الكلي المتبادل مع إله حي وموجِّه أكبر للتاريخ ومالك للسيادة المعصومة: سيادة تميِّز وتُحاكم الأمور طبقا لعلم كلي يأمر ويصيِّر (كن فيكون). نلاحظ مثلا أن العبارة المشهورة: لا حكم إلا لله التي رفعها الخوارج شعارا تُكرر في سورة يوسف مرتين ضمن الصيغة التالية: "إن الحكم إلا لله" (آية 40، 67). إن انتخاب يوسف واختياره يتبدى في عدة مواقف: إنقاذه من البئر، ولقاءه بسيد طيب القلب، وقميصه الممزق في الظهر الذي يبرهن على براءته، وتفسيره الصحيح للأحكام، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمور مملكة أجنبية.**
    2. **لأنه قد حظي بكل النعم الإلهية، فإن يوسف راح يضع كل ثقته في الله (التوكل) عرفانا بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون. لكن هذا التوكل على الله لا يعني الكسل وترك النفس على حالها، وإنما يعني النشاط الواثق والمستنير والموجه نحو تعاليم الله في الحياة اليومية لكل البشر. كان كل امتحان اختباري للبطل يتخذ صفة النموذج (modèle) في السلوك الذي ينبغي على كل فرد تأمله وتقليده.**
    3. **إن تحالف الله ـ الإنسان، والإنسان ـ الله يتبدى بمثابة التضامن المعاش لحريتين خلاقتين. كانت كل مبادرة يتخذها يوسف تُعرض وكأنها اختبار شخصي. ولكن مجمل هذه الاختبارات تتموضع هي نفسها في لحمة مصير مُوجَّه، لا يُسْبَرُ غورها، ومحرِّرة.**
    4. **لكن العمل الذي يقوم به يوسف بثقة وتوكل على الله يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين. نضرب على ذلك مثلا الإخوة الذين وحَّدتهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبنيه الاثنين المفضلين لديه، ثم المرأة ذات الإغراء، والمشركين، والنظام الاجتماعي القديم الذي يمثل قوى الشر التي هي في صراع مع قوى الخير (= هذا ما نسميه نحن اليوم بالديالكتيك الاجتماعي). هكذا وفي وسط هذا الديالكتيك راحت تنبثق، من خلال الشخصية النموذجية ليوسف، حرية جديدة. إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية، والتفضيل أو الاختيار لشخص ما على حق الأقدمية في السن، وتأكيد الذات في وسط أجنبي (من يُعطِ يلق) على التمجيد الرتيب والمألوف لأخلاق الجماعة.''**

    **أنظر: أركون (محمد)، المرجع نفسه، ص: 222-223.** [↑](#footnote-ref-75)