

تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام (*)

لقد أصبح مفهوماً العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية (أو علوم الإنسان والمجتمع) شائعاً جداً منذ أن كانا قد استخدما في كل مكان من العالم لتسمية الجامعات والكلجيات أو المعاهد (كلية الاقتصاد، علم الاجتماع، الأنثropolوجيا، الخ.). وقد أصبحت هذه العلوم مألوفة بصفتها تسميات رسمية لدى جمهور واسع يتجاوز حدود الطلاب. ولكن هذا لا يعني أن ممارستها قد أصبحت شائعة لدى مدرسي المعاهد المذكورة وطلابها. على العكس، نلاحظ أن الكثير من أنواع الخلط والفوضى السهلة قد فرضت نفسها في كل مكان بين هذه العلوم والباحثين المجددين الذين يمارسونها منذ السبعينيات وبين العلوم الأخرى التي لا تزال تحمل الأسم نفسه (من تاريخ وعلم اجتماع وأنتروبولوجيا وعلم نفس...) ولكن التي تغيرت حدودها ومناهجها ومكانتها المعرفية (الابستمولوجية) بشكل جذري. أقصد لا يزال هناك خلط بين الصورة الجديدة والابتكارية لهذه العلوم وبين صورتها التقليدية السابقة التي لا تزال تحمل الأسم ذاته (العلوم الإنسانية والاجتماعية).

صحيح أنه لا يبطل كل شيء. في علم من العلوم دفعة واحدة وبشكل لا مرجوح عنه. ولكن هذا لا يعنينا من القول بأن هناك فرقاً شاسعاً بين علم التاريخ، بتصوره التقليدية المرتكزة على دراسة الواقع والأحداث، أو التاريخ الاقتصادي الذي لا يزال يمارسه الكثير من الأساتذة والباحثين في المجال الإسلامي، وبين «التاريخ الجديد» بالصيغة التي تمارسه عليها في فرنسا مدرسة المَحْوِيليات. كما أن هناك فرقاً كبيراً بين علم النحو وفقه اللغة الكلاسيكية كما هي ممارسة

(*) غسل هذه الدراسة الصياغة المكتوبة والناجزة لمحاضرة المؤلف التي ألقاها في مؤتمر العلوم الاجتماعية الذي انعقد في جامعة وهران عام ١٩٨٤. وهي لم تنشر بعد حتى بالفرنسية. وفيها يقدم مثالاً متكاملاً على كيفية تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة التراث الإسلامي وبالتالي العربي. يجد القارئ، إذن تطبيقاً للمنهجية الأنثropologique والسيميائية على سورة التوبية، ثم تطبيقاً للمنهجية التاريخية والأنثروبولوجية أيضاً وربطاً لكلتا المنهجيتين بعضهما بعضاً. وهذه هي عموماً منهجية أرکون في الدراسة (الأنثropologie وsemiotics + علم تاريخ واجتماع وانثروبولوجيا).

عليه في مجال الدراسات العربية والتي خلقت عليها كلمة «الألسنيات» تجاوزاً، وبين الألسنيات الحديثة والقفرة المائلة التي حققتها مؤخراً. يضاف إلى ذلك الفرق الواضح بين علم الاجتماع البدائي والوصفي الذي لا يستحق تسمية علم الاجتماع وبين الطموحات التحليلية والتقدمية والتفسيرية الكبرى للعلوم الاجتماعية الحديثة. فالفرق بين هذه العلوم التقليدية والعلوم الحديثة لا يختص فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما هو يمثل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le signe) نفسها في الصميم وأصابت نظرية الإنسان (أو الروح) إليها. لهذا السبب نقول بأن القطعية تبدو جذرية بين الباحث المتوضّع في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتوضّع في منطقة ما بعد الطفرة. ولم يعد ممكناً اليوم اقامـة أي حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين^(*). والسبب هو أن الباحثين التقليديين (الاستشراق الكلاسيكي مثلاً) يستندون كل جهودهم في جمع الواقع والأخبار دون أي تحليل تفكيكي ، في حين أن الآخرين يستميتون في التأكيد على أهمية الأهداف النظرية والتفسيرية - التقدمية . سوف أضرب مثلاً على ذلك عشته شخصياً: كنت قد حاولت في السابق تقديم دراسة ألسنية وسيميائية دلالية لسورة الفاتحة^(**)لكي أبين بالضبط مدى القطعية الاستيمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند عليه كل التفسير الإسلامي الكلاسيكي وبين القرارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتبع لنا استكشافها علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة . وقد اكتفى العديد من الزملاء المسلمين الذين قرروا نصي قاتلين بأنهم لم يروا فيه أي شيء جديد بالقياس إلى التفاسير الكلاسيكية . هذا الموقف قد أصبح مألوفاً وشائعاً لدى كل أولئك الذين يرفضون مسبقاً أن يعيدوا من جديد صقل أنفسهم علمياً ومنهجياً ويلوذون بالتأكيد المجاني على صلاحية المعرف والمنهجيات القديمة في مواجهة الأزياء أو «الموضوعات» الدارجة والعابرة لعلوم الإنسان والمجتمع (على حد قولهم بالطبع) . إن هذه المجادلة ناتجة عن عملية وضع المعرف الموروثة على محك النقد والمراجعة الجذرية .

إذا ما أردنا تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على ما يدعوه المستشرقون بالإسلاميات (أي العلوم الدينية لدى المسلمين) فإن الصعوبات والمقاومة تبدو هنا أكبر منها فيها يخص الإسلام كثقافة وحضارة . والسبب هو أننا نصطدم هنا بموقع دوغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون

(*) هذه هي أول مرة يعبر فيها محمد أركون بمثل هذه الصراوة الحديثة عن عزمه على إحداث القطعية بين المنهجية التقليدية والمنهجية الاستمولوجية الحديثة . كما ويعبر عن نفاد صبره تجاه أولئك الدارسين التقليديين في المجال العربي والإسلامي الذين يرفضون تجديد مناهجهم وتغيير أدواتهم التي عفى عليها الزمن .

(**) للإطلاع على هذه الدراسة المطولة انظر الفصل الثالث من كتاب «قراءات في القرآن» الصادر عام ١٩٨٢ . تشغّل الدراسة الألسنية (أو اللحظة الألسنية كما يقول المؤلف) الجزء الأول والأكبر من الدراسة، وتتلّوها، كما هي العادة لدى أركون اللحظة التاريخية واللحظة الأنثropolوجية . هناك إذن دائمة نوع من التمفصل والارتباط بين المنهجية البنوية والمنهجية الانثropolوجية .

خطاباً عن الاسلام بصفته ديناً ونظاماً من العقائد واللادعائد (الإيمان/ واللامإيمان). وهنا نجد أن الصعوبة لم تعد فقط عقلية أو فكرية وإنما هي عاطفية. ذلك أن المسلمين يرتفعون عندها راية الحقوق التي لا تُمس للإيمان وللمعرفة بواسطة الإيمان. أما المستشرقون أو علماء الإسلاميات فإنهم يحتمون وراء «ما يقوله المسلمون أنفسهم» لكي يظلوا موضوعين^(*).

ثم يجيء خطاب (الثورة) الإسلامية الحالي لكي يضيف حاجز المراقبة السياسية المشددة والضغط السوسيولوجي (العديدي) الهائل إلى تلك المقاومات والاعتراضات المعهودة لرجال الدين المحافظين الذين يدافعون عن قيم الإيمان المهددة. إن «الإسلام» الذي يشمل بشكل كلي حسب رأيهم، أبعد الدين والدنيا والدولة يقوم بوظيفة خلع الشرعية على الأنظمة والسلطات السياسية. ولذا فإن تطبيق الدراسة النقدية عليه يعني زعزعة أركان هذه السلطة ونزع الشرعية عن المؤسسات وتبسيط همة المناضلين السياسيين «الإسلاميين». وهذا السبب تصبح الامتنالية هي الموقف الشائع، وينبغي على كل واحد أن يردد مع الكورس الجماعي شعارات الخطاب الرسمي المختلطة بالعبارات الدوغمائية للشهادات الإمامية الأرثوذكسية التي كانت قد ورثنا ماذجها الشهيرة عن مناضلي القرن الرابع أو الخامس الهجري / العاشر أو الحادي عشر الميلادي (أنظر كمثال على ذلك الشهادة الإمامية لأبن بطة التي ترجمها هنري لاوست ونشرها في دمشق عام ١٩٦٧).

ونلاحظ أن التزعنة الامتنالية تفرض نفسها حتى على بعض المستشرقين الذين يحرصون على نيل رضى «أصدقائهم المسلمين»: أقصد أولئك الذين يمتلكون إما السلطة السياسية وإما السلطة الثقافية في المجتمعات العربية والإسلامية. لكنّ ينبغي أن نضيف قائلين بأن التواطؤ بين الخطاب الإسلامي الاستشرافي وبين الخطاب الإسلامي المعاصر يمكن ألا يكون عائداً إلى استراتيجية مصلحية وقحة أو إلى حذرٍ واحتياط مفهوم من قبل الباحثين الغربيين، وإنما إلى المسليات الضمنية المشتركة لدى كل من «العقل الإسلامي» والعقل الغربي في عصره الكلاسيكي.

كيف يمكن لنا تجاوز عقبات هائلة كهذه؟ كيف يمكن لنا مواجهة الرفض العنف الخاص بـ«المناضلين من أجل الإيمان» الذين يشكلون اليوم في كل مكان جمومات عديدة تهدد بالخطر كل الأنظمة الراهنة؟ كيف يمكن لنا مواجهة المقاومة التي يديها رجال الدين المحافظون والعائشون على معارفهم القرروسطية^(**)? كيف يمكن لنا مواجهة مزاعم الباحثين «الحديثين» أي

(*) لم يعد خافياً على أحد أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين: ١ - جبهة المسلمين التقليدين الذين يرفضون كل دراسة نقدية أو فلسفية مطبقة على الإسلام ويتهمن صاحبها بالكفر والخروج عن الخط الإسلامي الصحيح (الأرثوذكسية). ٢ - وجبهة المستشرقين أنفسهم الذين يتواطؤون مع المسلمين ضمئياً على الرغم من الخلاف الظاهري الحاصل بين كلا الجبهتين. إنهم يرفضون القيام بأي تحليل نقدي - تفكيري بحججة أنهم ليسوا مسلمين ولا يريدون التدخل في الشؤون الإسلامية وإنما يريدون اتخاذ موقف «موضوعي» و «محايد».

(**) من الواضح أن أركون يفرق هنا بين رقابتين دينيتين في المجتمعات العربية والإسلامية: الأولى رقابة على الدين الرسميين المرتبطين بالسلطة الرسمية عموماً والثانية رقابة التيار الإسلامي «الثوري» الصاعد الذي يريد مكافحة السلطة أو الوصول إلى السلطة عن طريق استخدام الدين.

المستشرقين الفللوจيين الذين يستمرون في التأكيد على صلاحية نظام الفكر (الابستمي) الخاص بحداثة العصر الكلاسيكي في الغرب^(١) وكيف يمكن أن تُعمَّد الجمهور العربي والاسلامي على التطبيق الجاد والمخلص والمنفتح لعلوم الانسان والمجتمع على موضوعات محمرة (تابو) بقيت دراستها حتى اليوم حكراً على علماء الدين التقليديين؟

لا يكفي التدريس النظري والمنهجي البحث في جعل الناس يعتنقون المنهجية العلمية الجديدة خصوصاً في المجال الاسلامي المغلق من كل النواحي بشهادات الاعيان. فتدريب الناس على علوم الانسان والمجتمع بواسطة الأمثلة العملية ودون الإلحاد كثيراً على المقدّمات النظرية والمنهجية يؤدي إلى نتائج أكثر تشجيعاً، ولكن بشرط واحد هو أن يمارسوا هم بأنفسهم التمارينات نفسها ويضاعفوا من الأمثلة. فيها وراء طرق التعليم المحدودة بطبيعتها ينبغي الإلحاد بقوة على أن علوم الانسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة قاماً في لحظة معينة من تطورها التاريخي : إنها المجتمعات الغربية. هذه العلوم ليست إلا جواباً ملائماً ل حاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتكنولوجيا السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية، كما أنها بصفتها ممارسة ذهنية وفكّرية تنضاف إلى كل المكتسبات والفتورات المتتالية في الغرب منذ القرن السادس عشر لنفس هذه العلوم بالذات. أما الفكر العربي والاسلامي فلم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتدأ في القرن السادس عشر. لقد انكفا على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية، اتباعية واجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة وتشكلت على هيئة تراثات مذهبية متورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر. ثم جاء الخطاب الاسلامي المعاصر لكي يعقد من وضع هذه الحالة التي ليست بحاجة إلى تعقيد... .

كنت قد قدمت فيها سبق أمثلة عديدة على كيفية تطبيق علوم الانسان والمجتمع على دراسة الإسلام. إنّ أسماع لنفسى بأن أحيل القارئ إلى مؤلفاتي المختلفة، أما هنا فسوف أستعيد المحاولة ذاتها بخصوص المثالين التاليين :

- ١ - السورة التاسعة: سورة التوبه أو البراءة.
 - ٢ - قصة المعراج بحسب رواية ابن هشام.
- سوف نكتفي في هذه الدراسة بالتعرف لسورة التوبه.

I- اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبه

نحن نعلم أن هذه السورة تميّز عن غيرها بخاصية فريدة لم تُفسر حتى الان هي : إنها السورة الوحيدة التي لا تبتدىء بالتسمية «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، ولكن ليس هذا هو السبب الذي جعلني اختارها للدراسة وإنما هناك أسباب أخرى. ذلك أن هجتها والمواضيعات التي تطرقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة ودعواتها للجهاد تجعل منها مادة ملائمة لكي ندخل من جديد في الخطاب القرآني كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو

تشوهه: أقصد التاريخية ولا ينبغي خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدي يدرسه ولا يزال تحت اسم «أسباب النزول». صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي أو رافقته، أقصد وهي كل آية، ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثة ومتقطعة وأنية ظرفية لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات. إن السبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو ثبيت معيار معين أو تحرير شيء محدد. وهذه الحجة سوف يستعيدها فيما بعد الفقهاء المؤسسون للمدارس ويستفيدون منها من أجل إنجاز القانون الديني (أو الشريعة).

أما المفهوم الحديث للتاريخية فإنه يتبع لنا بالضبط أن نفك ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب - الذريعة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء، أقصد هنا الحكم القانوني الذي يستند على الحكم الإلهي أو النبوى. يعتبر هذا المرور أو الانتقال شيئاً ضرورياً وممكناً من قبل كل تراث الفكر الإسلامي. إنه ضروري تيولوجيًا لأن الله أمر بإطاعة كلامه، ويمكن «عقلانياً» (بالمعنى الذي يحدد العقل الإسلامي لكلمة عقل)^(*) إذا ما استوفيت الشروط النظرية المحددة في أصول الفقه. كان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تخلوا بالتاريخية ضمناً بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام أقصد تمثيلها بمثابة انصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الوجود والكائن المحسوس. ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم التيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري. أريد أن أقول بذلك أنه حتى هذه الانفاضة الداخلية (أو الوثبة الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فوراً إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدراك مطلق الله كما هو وارد في القرآن، أقول إن هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكلٍ ما على التجربة المحسوسة وإن على التاريخ. إن المطلق الأعلى L'Absolu الذي عاشه النبي يتجلّ دون انقطاع بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخية. أشير هنا بالطبع إلى تلك السلسلة من الأحداث التدشينية المتمثلة بشكل لا ينفصل بأعمال النبي بصفته رئيساً لجماعة وليدة وبالآيات القرآنية المصاحبة لهذه الأفعال والمؤدية إلى تساميها وتضعيدها (أي ارتفاعها فوق التاريخ). هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية و يومية، ولكن هذه التاريخية تُحُور و تُحُول إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى.

لكن، لنوضح هنا بشكل أفضل سمات هذه التاريخية. إنها تمثل في آن معاً بالتاريخ الواقعي الحدثي الذي أنتجه بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة وأجلها بدءاً من عام ٦١٢ و حتى عام ٦٣٢^(*)، و تتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها، و تتمثل بالوعي الأسطوري - التاريخي الذي يقى عمرك التاريخ المدعو إسلامياً منذ ذلك الوقت و حتى اليوم. نحن نعلم كم هو التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية مدينًّا لдинاميكية ذلك الوعي المتكررة والمتعددة في التاريخ. ولكن ظاهرة أن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة (ولا يزال) خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية و دنيوية والأكثر عاديةً و شيوعاً

(*) عام (٦١٢) هو عام النبوة، عندما تلقى محمد أول وحي في مكة، و عام ٦٣٢ يشير إلى اختتام النبوة بوفاة النبي.

ينبغي ألا تنسينا تلك الآنية والاعتباطية الجنذرية للأحداث - الذرائع التي أدت إلى ظهوره وتجليه. بمعنى آخر، فإنه ينبغي علينا اليوم أن نفكر (بالمعنى العميق للكلمة) بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب وبين ديناميكية الوعي الأسطوري - التاريخي الالاهياني (التي لا تنفذ) التي تتغذى منه. تبدو وجهة النظر هذه حاسمة من أجل قراءة سورة التوبة وخصوصاً الآية رقم (٥) التي مستخلذها نقطة انطلاق لأنها موضع جدال وخلاف بين المسلمين والمستشارين الغربيين.

قبل أن أبشر القراءة سوف أضيف قائلاً بأن التارئية المتجلية في القرآن تمثل تماماً العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن. ولكنه الزمن القرآنى المشكّل بواسطة الزمن المحدود للحياة الدينية، الميّتك كلياً على الزمن اللاحدود للحياة الأبدية (الآخرة). وهكذا يشكّل الزمن السياقى الآخرى إطارات لازماً ومرجعية إيجارية للزمن الدينى بصفته مدة زمئية معاشرة وليس فقط مفهوماً تيولوجيأً أو فلسفياً. الزمن القرآنى هو زمن مليء بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشرة مليئة بحضور الله الذى يتجسد بالشاعر والتأمل الدينى واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله) والسلوك الأخلاقي والشرعى المتواافق مع الأحكام.

هكذا نفهم مصدر سوء التفاهم والتعليقات الملوسية التي تُكثُر منها القراءةُ التاريخانية والوضعية التي لا تهتم إلَّا برصد الواقع الثابتة. وعدم الاهتمام إلَّا بالزمن التسلسلي للوقائع والأحداث والسير الذاتية بالطريقة التي يحاول المؤرخ «الحديث» أن يكتشفها (أقصد مقطوعةً عن الإطار الزمني للعقل الذي رسمه القرآن ويشكل أعم الكتابات المقدسة للتراث التوحيدِي) أقول إن عدم الاهتمام إلَّا بذلك يعني رفض النهاذ إلى هذه التاريخية ذات المخصوصية المفهومة والمعاشرة وكانتها العلاقة المستمرة للحقيقة بما كانت قد دعوته بـ«الزمن المليء». قلت الزمن مليء معارضةً له بالزمن المشظي أو المتغير الخاص بالفصل الجغرافي بين ذروة ما هو علمياني دنيوي (أي العامل السياسي والاجتماعي) وبين ذروة العامل الديني (أي العامل الروحي والحياة الأرضية المرتكزة على الحياة الأخروية والتقديس). تدعى هذه الأشياء في الإسلام: الدين والدنيا والدولة (الدلالات الثلاث). أضيف إلى ذلك فوراً القول بأن القراءة الإسلامية (والقراءة المسيحية حتى القرن الخامس عشر أو السادس عشر على الأقل) قد امتصت الزمن الوضعي للتاريخ (الذي يشكل في الزمن القرآني عنصراً حاسماً كما رأينا) وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير التي ينبغي تحديدها واستكشافها أو فرزها عن طريق التفسير المستند إلى علم النفس التاريخي. والملاحظ في الخطاب الإسلامي المعاصر وكل العمل التاريخي الذي يمارسه (أو يفرض ممارسته)^(٣) أن الزمن القرآني قد نفت إلى شتي أنواع الأزمة الاجتماعية والإيديولوجية التي تشترك في خاصية واحدة هي: إخلاء التاريخية بصفتها تمثل علاقة الحقيقة إما بالزمن الوضعي للمؤرخين المحترفين وإما بالزمن الإلهي أو السماوي لتاريخ الخلاص في الآخرة. وكلنا يعلم مدى التلاعيب والتشوهات التي تصيب تاريخ الإسلام من جراء الخطاب «الإسلامي المعاصر».

وهكذا سواء أخذنا بعين الاعتبار الموقف الاسلامي الكلامسيكي أو الموقف «الاسلامي» المعاصر أو الموقف التاريخي الوضعي المدعو حديثاً (وخصوصاً ذلك الذي ازدهر في القرن التاسع

عشر^(٤) ثم وسعته وعممته المادية الديالكتيكية) فإن التاریخیة تبدو بعثابة بعد الخاص بحياة المجتمعات التي لم تُحلّ ولم تدرس بشكل صحيح حتى الآن والتي لم تُدمج في كتابة التاریخ. فالنکر الماهوي والجوهراني الذي يُسقط على زمن التاریخ (= الزمن التاریخی المحسوس) الجمود الخيالي للزمن الآخری يستمر في رفضه لنسیة العقل ونسیة الحقيقة المثالية وخصوصاً نسیة كلام الله... .

لتنطلق إذن من هذه الآية الخامسة التي تقول:

«فِإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَمَ فَاقْتَلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُوكُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوهُمْ لَهُمْ كُلُّ مَرْصُدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخُلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

نستطيع أن نفهم بسهولة لماذا أن هذه الآية تخرج المسلمين المؤمنين بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي في التفاصيل الحرّ أو التفكير الحرّ. ولهذا السبب فهم يحاولون الالتفاف عليها والتقليل من أهميتها وجعلها نسبيّة عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية وأكثر ملاءمة لتدبيج المقالات التبجيلية عن حقوق الإنسان طبقاً للقرآن^(٥). على العكس من ذلك نجد أن الناضلين الإسلاميين الذين يعملون من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام اسلامي متطابق مع الاسلام الأولي يستندون على سورة التوبه كلها من أجل فرض الجهاد داخل المجتمعات الاسلامية وخارجها^(٦) ولا يشعرون بتجahemها بأي حرج. هكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيجئات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية. إنهم جيئاً ينكرون تاریخية النص القراءی وتاریخية عصرنا الراهن ويشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة (أي التفسير) والممارسة التاریخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متعددة ومتغيرة (أي معرفة حقيقة كل عصر واختلافها باختلاف البيئات والأزمان).

لقد اخترت الانطلاق من هذه الآية لأنها تشكل بالنسبة لسوره التوبه (المكرسة كلها للتاكيد على النصر السياسي والاجتماعي والثقافي) الذرّة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلّق (الله المطلّق). لا داعي هنا لطرح المشكلة الفلسفية أو التبريلوجية الخاصة بالعنف الذي يحمي أو ينقذ أو يفرض مطلقاً معيناً. ذلك أن السورة كلها تدل على أنه كان هناك عنفٌ ويمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر أو حتى فقط عندما تكون مرفوضة. تكمّن مهمتنا الأولى في البرهنة على الكيفية التي تنتج بها سوره التوبه معنى محركاً وتعبيرياً بالنسبة لسامعيها الأول (زمن النبي)، ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنين. ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟ ما هي مكانة الحقيقة التي تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصرى محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا؟ على هذه الأسئلة ينبغي الأجابة أولاً من الناحية السيميائية الدلالية ثم التاریخية ثم الأنتريلوجية. إن الإجابات الحاصلة على هذه المستويات الثلاثة من المعرفة سوف تساعد التبريلوجي اللاهوتي على تعديل نظرته للأمور والاعتراف بضرورة وجود علم تفسير جديد للكتابات المقدسة. (وبالتالي بلورة تبريلوجيا جديدة كلياً في الإسلام).

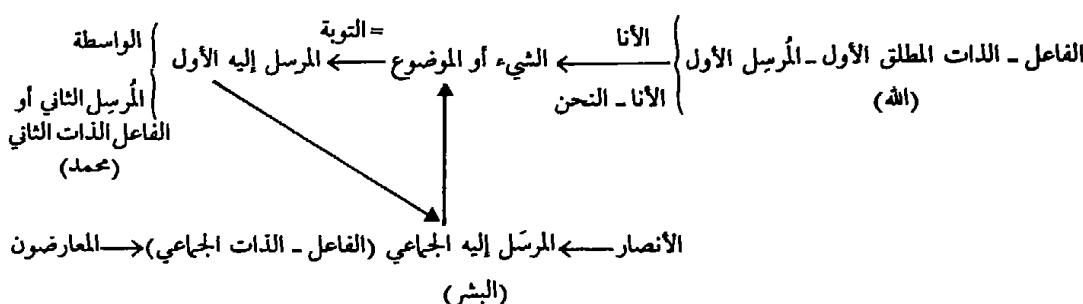
من الناحية السيميائية الدلالية، إن الآية الخامسة لا يمكن أن تقرأ خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، أو خارج إطار التوصيل والتفاهم المشترك الشائع في كل الخطاب القرآني^(*). ففعل التوصيل يشمل ويوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتدخل بعضها في بعض طبقاً لممارسة هرمية تراتبية ينبغي على التحليل تحديدها عن طريق استكشاف وفرز عبارات التوصيل والفصل^(۱). نحن نعلم أن (الفاعل - الذات) المطلق (أي الله) يبرز خلال عدة أدوار داخل النص القرآني. إنه يرجع أولاً إلى نوع من الأنماط الخارجية على النص ولكن التي تشكل مصدراً لكل أنواع التعبير والتوصيص (أي الآيات). كما أنه يرجع إلى نوع من الأنماط - النحو المنخرطة على كل مستويات وظائفية الخطاب. فالفصل بين هذين النوعين من الأشخاص والضمائر هو في آن معًا نهائي (أي لا مرجع) عنه ومستحيل. أقصد أنه نهائي بمعنى أن سر الله لا يسر ولا يمكن التوصل إليه في تعاليه. وأقصد بأنه مستحيل بمعنى أنه عن طريق الألعاب العديدة والناشطة والحالية لـ«الأنماط» النحو سوف يتشكل الخيال الديني ويتحذّل له تماسكاً، وتتغذى بالطاقة التي سوف تقذف به نحو الأنماط التي لا تُسر (لا يسر سرها). لهذا السبب نجد أن (الفاعل - الذات) المطلق (أو المثالي الكبير) هو في آن معًا مرسلٌ ومرسلٌ إليه، أي يرسل الأفعال التوصيلية (كالأوامر والسردية والمرجعية والمعرفية والتشريعية، الخ.. إلى البشر وكل هذه الأفعال تعود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق (أي الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول - أي محمد - الذي يمتلك أيضاً موقعاً مزدوجاً: فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الفاعل المطلق، وهو من جهة ثانية (فاعل - ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله. إنه معيناً بالقوة الكلامية والنطقية للعبارات المنقوله (الآيات)، كما أنه مسؤول بحكم وظيفته هذه عن تحفيز الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو: المرسل إليه الجماعي.

هذا المرسل إليه هو عبارة عن (فاعل - ذات) معقد: فمن الناحية المثالية والنموذجية فإنه يمثل

(*) يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية والألسنية في الصفحات التالية إلى تحرير القاريء المسلم من هيبة النصوص المقدسة ولو للحظة من الزمن لكي يستطيع أن يفهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية ولكن يحيط فيها بما بعد لاكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ (تاريخية النص). من المعروف أن الرهبة التقديسية لهذه النصوص (من توراة وأنجيل وقرآن) تمنع المؤمن أو حتى الإنسان العادي المتربي عليها منذ الصغر من رؤيتها كما هي عليه في الواقع العملي: أي كنصوص لغوية تستخدم مفردات لغة بشرية محددة، وتستخدم ضمائرها وأذمنتها وأساليبها في التعبير. إن العلاقة الإيمانية التي نشأنا عليها منذ الصغر تمنعنا من إقامة علاقة طبيعية مع هذه النصوص التأسيسية: أي علاقة فهم وتحليل ومعقولية. وهكذا يحيط التحليل الألسني والسيميائي - الدلالي على الرغم من وعورته وغلاظته لكي يخلصنا من أسر تلك العلاقة السابقة ويفتح الباب على مصراعيه من أجل القيام بأكبر عملية تحريرية واستكشافية. ولكن هل يمكن للقاريء المسلم أن يصبر على قراءة هذه الصفحات الشائكة من التحليل السيميائي لكي يتوصل فيما بعد إلى زيادة الموضوع: أي إلى التحليل التاريخي والانتربولوجي؟ هذا ما

آدم وذراته المرتبطة بالحالة الأعظم عن طريق الميثاق. ولكن من الناحية التاريخية المحسوسة فإن هذا المرسل إليه الجماعي هو مبدئياً سكان مكة ثم سكان المدينة (يُثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الإسلام بأكملها التي ينبغي أن تنتهي تدريجياً لكي تشمل الأرض المسكونة كلها طبقاً للعملية الموصوفة في الآية الخامسة. ونلاحظ أن هذا المرسل إليه الجماعي يشمل بشكل أدق وطبقاً لنفس الآية الأنصار المدعون بشكل عام بـ المؤمنين كما يشمل المعارضين المدعون بـ المشركين أو المنافقين ثم الفاسقين وأخيراً اليهود والنصارى.

إذا ما مزجنا بين البنيان التمثيلي القصصي وخطط التفصيص القانوني (أي تركيبة الآيات التحورية القانونية) ثم خطط السرد المتبع فإننا نحصل على التركيبة السيميائية التالية التي تشمل كل النص القرآني (أو التي هي شائعة في كل النص القرآني):



يتبيـعـ لناـ هـذـاـ مـخـطـطـ السـيمـيـائـيـ أـنـ نـقـرـأـ الآـيـةـ الـخـامـسـةـ بـصـفـتـهـ وـحدـةـ سـرـديـةـ صـغـيرـةـ مـنـدـجـةـ فـيـ الـوـحـدةـ الـمـركـزـيـةـ الـكـبـرـىـ الـمـتـمـلـةـ بـحـكـاـيـةـ الـمـيـثـاقـ الـأـوـلـىـ الـذـيـ رـبـطـ بـيـنـ آـدـمـ وـالـلـهـ (أـنـظـرـ سـوـرـةـ الـزـلـزـلـ).ـ ثـمـ أـنـ هـذـهـ الـحـكـاـيـةـ قـدـ أـسـتـعـيـدـ وـوـضـعـتـ مـنـ خـلـالـ الـحـلـقـاتـ الـعـدـيدـ الـمـشـكـلـةـ لـتـارـيخـ الـخـلاـصـ (أـنـظـرـ تـارـيخـ الشـعـوبـ الـبـائـدـةـ،ـ وـدـورـ الـأـنـبـيـاءـ بـحـسـبـ الـمـخـطـطـ السـيمـيـائـيـ وـالـتـوـصـيـلـيـ ذـاهـنـ المـذـكـورـ آـنـفـاـ).ـ

كان المرسل إليه الجماعي (أي البشر) في مكة والمدينة يشمل معارضين رفضوا الميثاق الأعظم. وهذا السبب فقد لزم خوض الصراع معهم من أجل تحويل رفضهم إلى قبول وعرفان. هنا نجد أنفسنا أمام المسار السري الشائع نفسه في كل الخطاب القرآني. وقصد بذلك ما يلي:
 ١) حالة أولية ينبغي تغييرها (أي حالة مكة قبل الدعوة أو في أوائلها)، ٢) البطل (أي المرسل إليه الأول مع أنصاره)، ٣) الصراع، ٤) الاعتراف والقبول أو الحالة الأولية وقد تغيرت وتحولت.

نجد في الآية الخامسة أن (الفاعل - الذات) الثاني أي محمد غير بادٍ من الناحية القواعدية، ولكنه يظهر في الآية التالية (وإن أحد من المشركين استجارك...) أما (الفاعل - الذات) الأول أي الله فإنه يستطيع كما هو الحال هنا أن يخاطب مباشرة المرسل إليه الجماعي (أي البشر) الذي يتضمن ويشمل بالضرورة المرسل إليه الأول (أي محمد) دون أن يبر بالواسطة: محمد. إنه يتوجه إليهم عن طريق الأوامر التالية: (اقتلو، وأسروا، حاصروا، اضرموا، الخ...)!

هكذا تتأكد أهمية الوحدة السردية التمثيلية المشكّلة من (الفاعل - الذات) الأول (الله) و(الفاعل - الذات) الثاني (محمد) و(الفاعل الذات) الثالث (أي البشر)، أو إذا شئنا حزب الحق - الخير - العدل (= تاريخ النجاة) / في مواجهة حزب الخطأ - الشر - الظلم (أي حزب المعارضين الذين يشار إليهم احتقاراً عن طريق ضمير الشخص الثالث: هم، لهم). نلاحظ أن وصف المعارضين يُحِّذَّل إلى كلمة واحدة هي: المشركون . لقد رُمِّوا كلياً ونهائياً وبشكل عنيف في ساحة الشر، والسلب، والموت دون أن يقدّم النص القرآني أي تفسير أو تعليل لهذا الرفض والطرد. هناك فشان اجتماعيات وقانونيات تلوّحان بظلالهما خلف الأدوار التي تقوم بها البنية التحويّة والقواعدية. إن إحدى القيم المميزة بالنسبة لكل السورة (ومن هنا يجيء عنوانها) وبالنسبة لكل القرآن هي التوبّة. سوف نوضح مسامين هذا المفهوم الحقيقة ورهاناته الفعلية فيما بعد. سنكتفي هنا بالقول بأن التوبّة هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثانية والضدية التالية: إمتياز/اجحاف أو ضرر، استعباد/حرية (أنظر بهذا الصدد الآية ٢٩ الخاصة بدفع الجزية). ثم له علاقة أيضاً بقوله الموت/الحياة . قبول التوبّة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليها الشرعية من قبل الرهان الديني . وهذا الرهان يمارس آليته ودوره في كل الخطاب القرآني على هيئة ديكاتورية الغاية والنهاية المطلقة . إنه لشيء أساسي أن نفهم أنه منذ المرحلة القرآنية (أو منذ اللحظة القرآنية)، راحت تتجمع وتتشكل عناصر الأرثوذكسيّة الصارمة التي نُقلّت وكأنها يقينيات «إلهية». وسوف تضغط هذه العناصر فيها بعد بكل ثقلها على القراءات المؤمنة (= التفاسير) وتلعب دور الدعائم والسد للأرثوذكسيّات العديدة التي راحت تضيق وتجفّ أكثر فأكثر وتستقر حتى يومنا هذا. إن «الأرثوذكسيّات» الحالية (أقصد الحركات الإسلاميّة الناشطة حالياً) إذ تغلب ديكاتورية الغاية السياسيّة والمهدّف السياسيّ عي كل شيء آخر وتبرّزه في تعبير وصيغة ومفردات دينية هي في الواقع ملخصة لسورة التوبّة شكلاً ومضموناً، روحًا ولفظاً.

لكي نوضح هذا الجانب الحاسم من الخطاب القرآني بشكل أفضل دعونا نرى كيف أن المخطط التمثيلي القصصي المستخدم في القرآن يجعل المسامين الحقيقة للوحدات المعنوية التي تشكل رهانات الصراع (المادي والسياسي والعسكري) متعالية ومتسمة ثم يحورها وأخيراً يطمسها ويحجبها فلا يعود لها من وجود، لا يعود لها من أثر. لنبدّل، بفرز هذه الوحدات المعنوية (= هذه المفردات) الموجودة في الآيات التالية التي تتجاوز الآية الخامسة. نلاحظ أنه تتمحور حول المصطلح المركزي للتوبّة كوببة من المفردات والمصطلحات التي تستأهل لفت الانتباه. لا وهي :

مؤمنون/كافرون، منافقون، فاسقون، مشركون، قوم لا يعلمون...
 صلاة، زكاة، صدقة، قربات، جزية، مغرم،
 مسجد حرام، بيت الله، مسجد ضرار، مسجد الله،
 أمر الله، الله غفور، رحيم، تواب، كلام الله، سبيل الله، رضوان...
 الأشهر الحرم، النبي، كل عام مرة أو مرتين...

تجارة، مساكن، كنز، آباء، أولاد، إخوان، أزواج، عشيرة، أموال، ذهب، فضة،
 جاحد، خرج، نفر، نصر، قعد، جند الله، سكينته، الفتنة، ...
 اليوم الآخر، جزاء عند الله، جنات، نجس، نار، خزي، فوز، طهارة، عزير، المسيح ابن
 الله، احبارهم ورعبائهم،
 سخر، استهزاء، أولو الطول، المعدرون من الأعراب، أغنياء، أنصار، مهاجرون، الذين
 تتبعوهم، بياحسان،
 عمل صالح، سيء، خسر، حبطت أعمالهم، طاعة، حدود الله،
 قتل، حارب، نصب، حصر، أخذ، غلظة،
 براءة، عهد، استجبار، إل، ذمة، أولياء، عدو،
 نور الله، الهدى/الضلال، دين الحق، الدين القائم، عالم الغيب والشهادة، - رب العرش
 العظيم^(*) ...

يمكنا إطالة هذه اللائحة أكثر وتصنيف كل مفردات السورة على هيئة مجموعات سيميائية معنوية. ولكن الوحدات المعنية المذكورة (أي المفردات السابقة) تكفي من أجل توضيح الكثير من المسائل والآليات الوظائفية الخاصة بالقرآن (أي كيفية اشتغال الخطاب القرآني واستخدامه للغة العربية من أجل التأثير بالشكل الأقوى والوصول إلى نتائج محددة).

ونلاحظ بشكل عام أن أسلوب **السورة** ومفرداتها تبقى على مستوى الدلالة الحرافية والفهم المباشر. ونحن لا نجد فيها إلا القليل جداً من المجازات الحية، أي من الابتكارات السيميائية المعنوية، وذلك بالقياس إلى بقية الخطاب القرآني. فعل العكس من التيار العام الذي يسود هذا الخطاب، نجد هنا في سورة التوبه الكثير من العلام والدلالات على الأمكنة والأزمنة والفترات الاجتماعية المحسوسة (انظر مثلاً يوم حنين، مسجد ضرار، المسجد الحرام، أولو الطول، الأعراب...). يضاف إلى ذلك أن التنافس المحاكائي (من عاكاه أي تقليد) الدائرة بين الفئات الاجتماعية المتصارعة على الرهانات الرمزية قد عبر عنه بشكل صريح من خلال المتضادات الشائنة التالية: مسجد ضرار أووثني/مسجد حرام أو مقدس، التقويم الوثنى أو النسيء/التقويم الذي شرعه الله «يوم خلق السماوات والأرض...»، ثم الصدقة أو القربات

(*) كان أركون قد بينَ في دراسات سابقة أن الخطاب القرآني يلجأ بشكل عام إلى أسلوب المجاز والاستعارات أكثر مما يستخدم الأسلوب الدلالي المباشر والحرفي. وعندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة تاريخية فإنه يطمس معالها وإحداثياتها الزمكانية لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي فتصبح وكأن لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، تصبح شيئاً رمزاً عاماً يتجاوز التاريخ ويعلو عليه. أما هنا في سورة التوبه فيبدو أنه قد استخدم، بشكل استثنائي الأسلوب المعاكس. وفي الصفحات التالية يبين أركون السبب...

التي يقدمها الإنسان لكي يقترب من الله / وصربية الذل والمهانة المتمثلة بـ المفترم أو الجزية، وأخيراً: العهد المحترم والمقيّد به على شاكلة الميثاق الأعظم / والعهد الذي نكث به لأسباب دنيوية ومادية

تدخل هذه المتضادات الشائنة ضمن ديداكتيك (جدل) أكثر اتساعاً ينحص مسألة ترسيخ الذات (المتمثلة بالتضامن التمثيلي للضيائير الشخصية أنا - أنت - أنتم) وترسيخ الآخر (هم، لهم). هذا الدييداكتيك هو أولاً اجتماعي وسياسي يعبر عن ذاته كلما انتشر وتطور من خلال هذا البناء السيميائي والمعنى الخاص بالخطاب القرآني. وهذا المرور (أو الانقال) من مستوى العملية الاجتماعية - التاريخية المعاشرة إلى مستوى التشكيلة الاستدلالية الفكرية هو الذي يؤمّن للخطاب القرآني قوة هائلة لا تنفذ تجده قادرًا على أن يتكرر بالقوة نفسها داخل كل الأوضاع الاجتماعية التاريخية التالية والمشابهة لتلك الأوضاع التي كانت السبب في تشكيله وصياغته لأول مرة. لهذا السبب نجد من الضروري أن نعدّ قليلاً في ذلك المخطط التمثيلي والتوصيلي الذي أقمناه آنفًا. في الواقع، إن الذات المثالبة والجماعية التي كانت في طور الانبات والظهور (أقصد جماعة «المؤمنين») كانت لا تزال تضم أعضاء غير موثوق بهم، أقصد المنافقين والفاسقين الذين يزرعون الفتنة ويشترون سراً بالذات الكبيرة أو بالبطل الذي يغير التاريخ. وكانوا يتظرون الفرصة المناسبة للعودة إلى الوضع السابق، أي إلى هوية الجماعة قبل اعتناق الخصوص أو التوبة. كان الآخر (بالمعنى الكبير للكلمة وبمعنى المشركين) يحتوي على عناصر تفاوض من أجل الدعم وتباحث عن الدعم وتهدد باجتياز عتبة التوبة.

هكذا نلحظ الآن القيمة المزدوجة للتوبة: فهي تعني أساساً (من خلال العملية التاريخية - الاجتماعية التي تحيل إليها في البداية) استسلام المعارضين دون قيد أو شرط، أو تعني على الأقل «سلام الشجعان» الذي يتيح لمعارض الأمس أن يصبح حارباً متّحضاً من أجل الانتصار المطلق للذات المثالبة. إن علامات الاستسلام والطاعة هي أولاً الصلة والزكاة الشرعية. لقد عرض الخطاب القرآني هذين العملين وكأنهما دينيان بشكل كامل، هذا على الرغم من أنها يقومان بوظيفة حاسمة من الدمج الاجتماعي والسياسي (وظيفة اجتماعية وسياسية حاسمة). أن يصلّي المرء وراء النبي أو مع مجموعة من المسلمين، وأن يدفع ضريبة تغيير اسمها لا وظيفتها من مفترم إلى صدقة أو زكاة، فذلك يعني إحداث القطعية مع العصبيات التقليدية كما يعني ترك الآباء والزوجات والأطفال والأرزاق من أجل الالتحاق بجماعة جديدة. وهذا ما يفسر لنا سبب رفض البدو (الأعراب) للانخراط في الجهاد الذي صُور على هيئة القتال من أجل الله، والذي كان يمارس آلته في الواقع طبقاً للممارسات التقليدية للصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة، ومن أجل الأهداف نفسها. أقصد بالممارسات التقليدية هنا الحصار ونصب الكمائن والقتل والأسر والسلب والغниمة. وأقصد بالأهداف انتزاع السلطة وترسيخ الدولة الوليدة وتوسيعة نطاقها. وأقصد بالفئات الاجتماعية السائدة آنذاك الأفخاذ والقبائل العربية وذلك قبل أن توسع الفتوح من الظاهرة ذاتها لكي تشمل شعوباً أخرى عديدة مع الرهانات والأهداف ذاتها.

إن (الفاعل - الذات) المطلق، المرسل والمرسل إليه (أي الله) هو الذي يحدد للجميع أدوارهم

ومواعدهم، وهو الذي يقرر فرض الأفراد والجماعات أو رفضهم وذلك استناداً على تحديد مثالي لفهم التوبية تتلمس من خلاله كلا وجهيها. جاء في السورة:

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطهرون الله ورسوله أولئك سيرجحهم الله إن الله عزيز حكيم» (الآية ٧١).

«وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (الآية ٧٢) .

نلاحظ هناك المؤمنين والمؤمنات^(*) يشكلون فئة اجتماعية محددة أولاً بواسطة عاطفة التضامن والعصبية التي ينبغي أن يشعروا بها تجاه بعضهم بعضاً ثم بواسطة الاشتراك في العمل نفسه من تقديم الطاعة لسلطة واحدة: هي سلطة النبي، هذه السلطة التي خلعت عليها الشرعية من قبل سيادة عليا هي : الله. إن المؤمنين والمؤمنات على معرفة واضحة وصرحية بالخير والشر لأنهم يستطيعون أن يأمروا بالأول وينعوا الثاني. وهم مرتبون بالله عن طريق الميثاق التالي: يطعنونه مقابل النجاة الأخروية والأبدية التي يتلقونها منه.

ليس الوجه الديني للتوبية إلا عبارة عن جموع الصور أو التصورات التي تشكل غالباً كونياً: أقصد الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجودة في جنات تستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم^(**). ولكن رضى الله الموعود به أيضاً لن يتجسد إلا بواسطة رضى النبي ورضى الجماعة. وهكذا نلتقي بالوجه الديني والمحسوس لـ التوبة: أي بالخصوص وتقديم الطاعة لسلطة محسوسة ولمعايير أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة تماماً من قبل أعضاء الجماعة لسبب بسيط هو أنهن هم الذين انتجوها ونشروها.

إن هذه السيادة العليا نفسها التي حددت الذات المثل لجماعة «المؤمنين» وشكلتها هي نفسها أيضاً التي تحدد الآخر: أي «الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله»

(*) كان أركون قد وضع في دراسة أخرى المعنى الابتمولوجي الأصلي لكلمة «مؤمنون». كانت تعني الأمان الذي يضمنه أعضاء الجماعة الجديدة لبعضهم بعضاً: أي الأمان بالمعنى البدوي والعربي القديم الكلمة. ثم فيما بعد شحت الكلمة بالدلالة التيولوجية، وأصبحت تعني المعنى المصطلحي الذي نعرفه اليوم. انظر في هذا الكتاب دراسة: مدخل للدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة.

(**) يقصد أركون بذلك أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمساً بالخيال ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك واعتباره حقيقة واقعة. لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المتأللة التصورية والعوامل الواقعية المادية. غني عن القول إن هذا الوعي القروسطي لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا لدى قطاعات تقليدية واسعة.

(آية ٢٩)، والأمر يتعلق فعلاً بنوع من الدمج أو التمثيل الاجتماعي والثقافي وحتى السيميائي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العلامات الخارجية الدالة على الطاعة. يحصل هذا الانصهار والدمج عن طريق المعايير الأخلاقية - القانونية وأنواع السلوك الشعائرية التي تحدد مجال الحلال والحرام.

هذا التنظيم المعياري قد أصاب كل ذرى الوجود البشري : كالرجس أو النجس / والطاهر، والمقدس / والدنيسي (في القرآن المسجد الحرام، أشهر حرم / ضرار، عام) والمعنى / والقوة، والغنى / الفقر، والاستقامة / والضلال، والعادل / والظلم، والصحيح / والخاطئ، والأرض / والسماءات، الخ... . والملحوظ أن أيّاً من هذه الذرّى ليس محدوداً لذاته أو بشكل مستقل، فكل واحدة منها تفترض الآخريات وترتبط بها والعكس صحيح. ولكنْ ينبغي ملاحظة النظام المركمي المراتبي الذي لا يتغير ولا يتبدل، أي : الله وكل صفاته أولاً، ثم النبي ، ثم المؤمنون. إن هذه المستويات الثلاثة من التجسد والتجلّي تتطابق مع ثلاثة أدوار متباينة للفاعل - الذات الذي يغيّر ويحول ليس حالة خيالية، وإنما التاريخ المحسوس للبشر. وكل هذا يتضافر لكي ينصب في «دين الحق» أو «الدين المستقيم» أي الإسلام المرتبط بنفس نظام الدلالات الإيمانية الحادة والمحيطة التي تولدها التوبية. إن التوبية هي عبارة عن النسخة النهاية والأخيرة من الدين الذي ارتضاه الله لكل البشر.

يبقى تحليلنا السابق (أو الفقرة السابقة) غير مرضٍ ولا كافٍ. ذلك أننا إذا استخدمنا مباشرة المفردات القرآنية تخلينا عن اللغة النقدية لعلم السيمياء (علم الدلالات) وأدخلنا من جديد كل المعاني والتحديات التبولوجية المتراكمة بسبب الاستخدام المستمر طيلة قرون وقرون ويسbib التعليقات والتفسير حول المفردات. ينبغي لأنّي ننسى أن الله والنبي والمؤمنين والكافر، الخ... . ليسوا الا تسميات مرتجحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية ، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أو التي يمثل تجيئها اللغوي المتسامي (أو الذي يتسامي بها). إنّي أعتبر وجهة النظر هذه حاسمة كما كنت قد أشرت إلى ذلك في مكان آخر^(*). إنها هي وحدها التي تجبرنا على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية في آن معاً ويشكل متضاد. وعن طريق استخدامها جميعاً نستطيع تحرير المكان وتعهيد الأرضية من أجل تأسيس فكر ديني جديد يتتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدي.

هكذا نجد في سورة التوبية كما في مقاطع أخرى كثيرة من القرآن أن المفاهيم التالية^(*) : «دين

(*) هنا تبدو «ماركسيّة» أركون مع فارق واحد وأساسي هو أنه لا يحمل أهمية العامل الرمزي أو الخيالي - التعبوي في تشكيل التجارب التاريخية الكبرى. إذا كانت الماركسيّة تعني أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الحاسم في التاريخ وفي كل الظروف وال الحالات، وأن العامل الثقافي والرمزي ليس إلا انعكاساً للعامل المادي فإنّ أركون ليس ماركسيّاً على الاطلاق. ينبغي التنبيه أيضاً إلى تأثير منهجية ماكس فيبر على فكر أركون وكل الفكر الاجتماعي والفلسفي المعاصر.

الحق»، «الدين القويم أو المستقيم»، «الاسلام»، هي أولاً جدالية، لأنها تهدف إلى الزيادة على المعانى والمصامين ذاتها التي تدعى بها الفئات الاجتماعية الأخرى المتنافسة: أقصد اليهود والمسحيين. نلاحظ أن الجماعة الجديدة الطالعة قد بثت مفهوم «الله» من جديد ليس من أجل مضمونه الخاص الصرفة، وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب. جاء في سورة التوبة: «وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قوله بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قتلهم الله ألم يوفكوهن»... (آية ٣٠).

إن المناقشة تختص في الواقع ذروة السيادة العليا التي تعلو على كل شيء والتي تؤسس سلطة النبي والمؤمنين وتخلع عليها الشرعية. وينبغي على اليهود والمسحيين أن يتراجعوا عن ضلالهم وأن يتوبوا تماماً كالمرشكين. ومنذ الآن فصاعداً، ينبغي أن تكون السلطة محصورة بالله الذي أعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل الفاعل - الذات الأكبر المتوج للتاريخ الجديد (أو للحركات الجديدة)، ثم محصورة بالنبي الذي كان في طور قيادة الصراع على كل الجبهات: العسكرية والسياسية والثقافية والرمادية. وهذا هو معنى الم jihad الذي دُعي إليه المؤمنون واستبعد منه المتقاعسون والمترون والخائدون. ثم هي (أي السلطة) محصورة أخيراً بالمؤمنين الذين يُربّون بشكل هرمي أيضاً (على درجات) بحسب تاريخ انحرافهم في «القتال في سبيل الله» أي بحسب الأسبقية. هكذا نرى بواسطة هذا المثال إلى خطورة التلاعبات بالحقيقة التاريخية والعقائدية، هذه التلاعبات الناتجة عن مجرد النص على العبارة البسيطة التالية «قال الله». لقد حُول هذا الموقف الجدالي الهدف إلى احتكار ذرى السيادة العليا والسلطة إلى نوع من الحقيقة المطلقة من قبل الترات التفسيري. الإسلامي. هذه الحقيقة المطلقة الموحى بها تؤسس تاريخ الوحي، وانطلاقاً منه، الانطولوجيا الوحيدة التي ينبغي أن ينغرس فيها كل عمل معرفي صحيح وكل سلوك بشري موجه من قبل هذه المعرفة. هكذا نرى أيضاً كيف أن العودة إلى الإكراهات أو الختمات الاجتماعية والسياسية للخطاب القرآني تجبرنا على تعريف عمليتين أساسيتين يقوم بها كل خطاب ايديولوجي ونلاحظ أن هذا الخطاب يلجاً (من أجل جعل الغاية أو المهد المترجح على الفاعلين الاجتماعيين مثاليةً ومطلقاً) إلى جعل وسيط هذا المهد الذي يتم عن طريقه وينجز مثاليةً ومطلقاً. الوسيط هنا هو الدين الحق. وهذا هو الدور المرسوم للنبي والمؤمنين المستجوبين باستمرار من قبل الفاعل - الذات المثالي والمرسل. وعندما ينتهي هذا الأخير قواعدياً وسيميائياً وتاريخياً فإن كل وظائفه سوف تنتقل إلى العديد من الوسطاء الذين يتحملون «كلام الله» على مر الأزمان ويعملون الفقهاء وكل المفسرين وكل المؤرخين الذين سوف يقولون «كلام الله» على مر الأزمان ويتعلّقون عليه ويوسعون منه بلا نهاية متتجاوزين بذلك الدلالات الحافة الاجبارية والإكراهات التحورية والسيميائية للنصر^(١). أقصد بالدلالات الاجبارية هنا تلك التي فرضتها العمليات الاجتماعية والظروف الاجتماعية الأولية للتجربة التأسيسية كما رأينا آنفاً، هذه العمليات التي ولدت الخطاب القرآني أو التي ولدها الخطاب القرآني. وأما بالفعل - الذات المثالي أو الأكبر واحتفائه التاريخي فلاني أقصد تغيير الصورة المشكّلة عنه في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة إلى أخرى. ففي مرحلة القرآن، كان مطلوباً إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة

اليومية للنبي والمؤمنين. ولكن هذه الصورة (أو هذا التصور) الله سوف تتطور وتتغير في مراحل لاحقة وذلك في عدة اتجاهات: الاتجاه التيولوجي والصوفي والفلسفي والشعبي ثم العقلاني اليوم. وعلى عكس ما تظن المسألة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعبّلٍ وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها. أقصد أنه خاضع للتتحول والتغيّر بتغير العصور والأزمان.

إن مسألة الوساطة *médiation* معترف بها، ولكن أيّاً من الأرثوذكسيات المتولدة عن الأيديولوجيات الكبرى التي غيرت التاريخ لم تفكّر بها بشكل مطابق وصحيح. كل التراث الفكري التوحيدى يعترف بوساطة الأنبياء ثم علماء الدين «المأذونين» في تحصين المطلق الأعلى وتجسيده. ولكن هذا الاعتراف يظل في مستوى التصورات المشكّلة من أجل الإيمان، أو في أفضل الحالات، يظل في مستوى الخيال الديني (المخيال الديني) المتصق بالخيال الاجتماعي. لهذا السبب نجد أن المفكرين السابقين قد انخرطوا في التخمينات والمضاربات حول مسائل النبوة أكثر مما انخرطوا في الدراسة الوضعية والإيجائية للذروة الواسطة الخاصلتين بكل الوجود البشري: أعني اللغة في كل أنماط تجليها (وهذا هو المناخ السيميائي) ثم الواقع الاجتماعي - التاريخي. إني لا أدعّي بأن التراث التفسيري والتيلولوجي التقليدي قد أهل تماماً هاتين الذروتين الوسيطتين، ولكنه عالجهما بواسطة أنماط المقولية والمنهجية الخاصة بالفضاء العقلي القرؤسطي وأدواتها (أقصد بالفضاء العقلي القرؤسطي هيمنة الحساسية الأسطورية ومقوله الساحر العجائبي والتصورات المفهومية والتاريخية التقليدية [من كتابة التاريخ] الخاصة بالخيال الديني). نحن نعرف كيف أن الطيري ينقل كل الحكايات المؤطّرة والمستلهمة من قبل الرؤيا التقوية لسيرة النبي لكي يوضع «تاريخياً» كل آية من آيات القرآن.

نلاحظ أن هذه الحكايات لم تخلق فقط وهم الاستعادة التاريخية لتلك الفترة من قبل الطيري، وإنما جعلت مسألة الواقع الاجتماعي - التاريخي أمراً مستحِيلاً التفكير فيه ضمن وظيفته الواسطية الأولى. أقصد بذلك أنه لولا وجود شبكة من العوامل والظروف المتجمعة في الحجاز بين عامي ٦٣٢ - ٦١٠ لما كانت الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية قد اتخذت كل تلك الأبعاد التاريخية التي لا تزال تتّوسع وتفعل فعلها حتى يومنا هذا. إن التفكير والتأمل في عدم التناسب بين المعطى الأولى، الظرفي والعارض (أو الآني)، وبين كل تطوراته اللاحقة التي لا تنقل عنه ظرفيةً وآليةً، يعني فهم كيف تولد الوظيفة الأسطورية أو الأيديولوجية (أو الائتنان معاً) التاريخ وكيف تمحّج وتتمسّ الشروط الفعلية لهذا التوليد أو الإنتاج. إنها تمحّجها عن طريق عمليات التسامي والتتصعيد والتعالي والتقديس والممارسة الأنطولوجية والمؤسسية وعمليات السرد القصصي والانتقاء والهدف الخ . . .

كل القوة الإيجائية والتتشييطية للخطاب القرآني تكمن بالضبط في هذا الاستخدام النموذجي الذي عرف كيف يجرّيه على الواقع الاجتماعي - التاريخي وعلى اللغة بصفتها الأداة الواسطية للمطلق الأعظم (أي عرف كيف يستخدم الواقع الاجتماعي - التاريخي وكيف يستغل اللغة

العربية)؛ فجميع أساليب الوظيفة الأسطورية والايديولوجية مستخدمة فيه تارةً بشكل متفوق لا يُبارى، وتارةً على هيئة تكرار زائد أو تبسيطات وتشنجات قاسية تطلبها طبيعة الطرف التارخي كما هو عليه الحال في سورتنا هذه. نجد في السورة أنه قد طلب من النبي عدّة مرات لأنّه يخاف من ثروات المعارضين وكثرة ذريتهم وأبنائهم. وعندئذ نرى أن قوة البطل المغير (المُسؤول عن تغيير الأوضاع) قد جعلت متسامحة لأنّه هو «ليس له من صديق ولا سند إلّا الله» (أنظر السورة ٨٥، ٥٥). وفي الجهد في سبيل الله «لا يصيّبه ظمآن ولا نصب ولا خمسة» (آلية ١٢٠). وإذا ينسوا من القضية «فقل حسي الله لا إلّا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم» (آلية ١٢٩).

هذه الآية الأخيرة المتزعة من سياقها (هذه هي القاعدة المتبعة في القراءة الوجودية للقرآن وعموماً في كل نصّ إيديولوجي مؤسس)، أقول هذه الآية بإمكانها أن تولد إلى ما لا نهاية للأمل لدى المؤمن ضمن الظروف والأوضاع الأكثر مأساوية. وهذا هو الشيء الذي أدعوه وظيفة التسامي والتصعيد الخاصة بالنص القرآني. ولكن في إطار سورتنا هذه (سورة المائدة) نلاحظ وجود أوامر وإيعازات تعبر بالأحرى عن موقع قوة لدى البطل: فمثلاً نجد أنه ينبغي عليه أن يرفض الصلاة على أي واحد منهم (أي من المشركين) عندما يموت، وينبغي عليه ألا يقف أمام قبره: «ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره أئمّهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون» (آلية ٨٤). وينبغي عليه أن يرفض انضمامهم إلى الجهد حتى لو طلبوا ذلك. على العكس ينبغي عليه أن يقتلهم وأن يخوض المعركة ضدّهم دون شفقة أو رحمة ويجرّهم على دفع غرامة مالية كدليل على موتهن الضعيف... هكذا نرى كيف أن العصبيات والتضامنات يُخطّط من قدرها إذا كانت موجودة لدى الخصم ويُعلى من شأنها بحقّ ومهارة إذا كانت موجودة لدى المؤمنين (أنظر الدعوة للقطيعة مع الآباء والأبناء والعشيرة والأرزاق والحياة الدنيا). نلاحظ أن الصلاة على الميت هي عبارة عن عمل علني وعام يكسر اندماج الميت في الجماعة وخلع الشرعية عليه. ولهذا، فمنع الصلاة عليه يعني رسم الحدود الفاصلة بين العصبية المقدسة أو التي هي في طور التقديس^(*) (كما هو عليه الحال هنا) وبين العصبية المستهدفة بتنزع القدسية عنها. ينطبق الأمر ذاته على الأرزاق والأموال: فهي مقدّسة في الحالة الأولى عن طريق اسم الزكاة أو الصدقة، وتجسّد وغير ظاهرة ومؤدية للهلاك في الحالة الثانية^(١). وتحصيص الصدقة لمساعدة الفقراء واليتامى والمسافرين يضيف بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد المقدس/غير المقدس. ولكن المستفيدين منها والمذكورين في الآية ٦٠) يأتون من حيث منابتهم الاجتماعية من شروط تحبيدهم وتعبيتهم وشروط الحرب المفروضة على حزب المؤمنين. موضوعياً، إذن يمكن القول بأنّ الأمر يتعلق فعلاً بالصراع بين نظامين اثنين من العصبية والتضامن. وعلى الرغم من أصوله الآية

(*) يستخدم أركون تعبير «في طور التقديس»، كنوع من الاحتياطي والدقّة في التحليل. فهو يعرف كمؤرخ محترف أن أمر هذا التقديس الجديد لم يكن محسوماً في تلك اللحظة، وأن النبي كان لا يزال يناضل من أجل إنجاح الدعوة، وأن النصر لم يكن قد تحقق بعد. وبالتالي فإن قدسيّة هذه العصبية الجديدة لم تكن مضمونة ومؤكدة بعد.

والاحتقانية فالنظام الذي سيصبح «إسلامياً» فيها بعد سوف يحافظ بفضل القرآن على قيمة مقدّسة ومقدّسة (أي قادرة على خلع القدسية على كل ما تريده).

الأمر الآخر الأكثر دلالة على هذا الصعيد هو معاملة مكانة الشخص البشري ضمن إطار الصراع لاقتراض السلطة بكليتها وبدون شريك. وبقدر ما نجد المؤمنين والمؤمنات قد رفعوا إلى ذروة الكرامة المادية والقانونية والأخلاقية والروحية المثل (أنظر كل الآيات التي ذكروا فيها مباشرة) بقدر ما نجد الكفار والفاشيين والمنافقين والأعراب (أو البدو) قد نذروا للموت والإهانة والتجارة والعقوبة الأبدية وعدم استحقاق مكانة الشخص البشري. والسبب هو أنهم مجرؤون على أن «يلعبوا» و«يستهزئوا» عندما تنزل إحدى السُّور (أنظر الآيتين ٦٤ - ٦٥). إنهم يبنون مسجداً منافساً لكي يتسلّموا احتكار الرمز الديني والقدسية الدينية من قبل الجماعة الجديدة. إنهم أناس ينكثون بآياتهم وينقضون المعاهدات التي وقعوا عليها بشكل أحادي الجانب. وهم يرفضون الاعتراف بالتقديس الجديد والرمز الديني الجديد ويستمرون في التأكيد على صلاحية التقديس الذي ورثوه عن آبائهم.. (أي يرفضون الدين الجديد ويبقون على دين الآباء والأولين) بالنسبة لهؤلاء نجد أنه حتى غفران الله لهم مرفوض. والتوبة غير ممكنة في هذه الحالة لأننا نجد أن البعض في معسكر المؤمنين لا يزالون يستمعون لزارعي الفتنة والشكوك والتمرد: «لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خيراً وألواضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سامعون لهم والله عالم بالظالمين» (آلية ٤٧).

هذا التضاد الثنائي الذي يقسم البشر قسمين هو إيديولوجي بحت. إنه مفهوم أثناء المنعطفات التاريخية الصعبة التي تضطر فيها كل فئة اجتماعية إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء على قيد الحياة. ولكن هذا التضاد الثنائي قد جرى تقديسه وتعاليه وأنطلّجته^(*) (أي جعله انطولوجيا) إلى درجة أنه أصبح يقود كل عملية إنجاز القانون المدعوا إسلامياً، وتسيير آلية الدولة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا! هكذا نلمس، انتلاقاً من سورة التوبية بشكل خاص، تلك المشكلة الخامسة التي يطرحها مفهوم نموذج العمل التاريخي^(**) (بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة).

فالسنوات العشرون التي قضاها النبي في «الجهاد في سبيل الله» والتضحية سواء بالأرزاق

(*) هكذا شئنا ترجمة كلمة Ontologisation المأخوذة من الكلمة انطولوجيا على هيئه المصدر الفاعل والناشط والتي تعني غرس الشيء في الكيبيونة العميقه للوجود. من المعروف أن المسلمين يعتبرون دينهم أكثر عمقاً من الناحية الانطولوجية وأكثر صحة من الديانة اليهودية والديانة المسيحية، كما أن اليهود والمسيحيين يزعمون الشيء نفسه.

(**) تعود بلورة مفهوم «نموذج العمل التاريخي» (Système d'Action Historique) إلى عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين وذلك في كتابه «انتاج المجتمع» أو «توليد المجتمع». وهو يعني الموديل المثالي الذي يتحكم تاريخياً بتصور البشر لكيفية تنظيم مجتمعهم وتشكيله. فمثلاً نلاحظ أن النموذج (أو الموديل) الذي أجزره النبي محمد في «المدينة» لا يزال يتحكم حتى الآن بتصور المسلمين لكيفية تشكيل المجتمع وترتيب أمور المجتمع. وهو يعتبر بمثابة النموذج المقدس الذي يولد المجتمع.

والأموال أو عن طريق الجهد الذي تبذله الروح في الفهم والخيال الخلاق، أقول إن كل ذلك قد وجد ترجمته المثالية والتعبيرية النموذجية في القرآن. فيما وراء كل التعاليم والأوامر والمحاكبات الجحدالية والترانيم المسبيحة باسم الله والقصص النموذجية التي حركت دائمًا عواطف المؤمنين وجيشتهم، أقول فيها وراء كل ذلك نجد الخطاب القرآني قد اخترع نموذجًا للعمل التاريجي ثم استطاع هذا النموذج تماماً وقتل ليس فقط من قبل القلوب المفتوحة على المطلق، وإنما من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر المنخرطين في أوضاع اجتماعية - سياسية مشابهة لتلك الأوضاع التي شهدتها وعارضها ذلك الفاعل المعمد الذي دعوه سابقاً بالبطل المغير أو بطل التغيير^(٢) (أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ التقدي) .

إن سُرُّ القوة المتواترة أو المتكررة في التاريخ لهذا الموديل (النموذج) يكمن في نموذجية الوضع السائد في مكة والمدينة من الناحية البنوية والإيديولوجية (والتي تمت السيطرة عليها أخيراً) وفي القدرة الكبيرة للصياغات القرآنية على الإيحاء والتسامي والتصعيد والتحوير والتحريك والتجيش. فَعُدَّ الأشياء العادمة المعاشرة يومياً قد تلقى توسيعاً وانتشاراً من الناحية المعنوية والبلاغية والسيمائية تفتح به فعلاً على المطلق، حتى ولو بدا هذا المطلق في الغالب غامضاً، عصياً على المنال، ومخترقاً من قبل الدوافع المتناقضة. وهكذا نشهد عملاً متتابعاً دون انقطاع لبلورة مفهوم التزعة التوحيدية أو مذهب الإله الواحد، ولكن ليس على الطريقة التأملية المجردة، وإنما بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي والتضاللات اليومية لجماعة بشريّة لا تزال هشة، ومهدهدة بوجودها، وغير واقفة من هويتها^(٣). نلاحظ أن هذه القصة التي كانت مهددة - على ما يبدو - بالإجهاض لا محالة قد حُولت إلى ملحمة شديدة الروعة والسحر: أي إلى ملحمة مخترقة من قبل عوامل التقديس والخارق للطبيعة والتعالي والمطلق. وهذا هو سُرُّ مقدرتها الضخمة على إثارة الشعور والعواطف، وبالتالي على التجيش والتحريك حتى يؤمننا هذا.

كل شيء يحصل كما لو أن تاريخ البشر لا يمكن أن يتولّد إلا عن طريق موديل أو نموذج من نوع مانوي، أي ثنائي بشكل حدي (خير/شر، ظلام/نور، الخ)... والوظيفة الانقاذية للبروليتاريا الصناعية التي أقيمت التضاد الدوغمائي بينها وبين العمل المفسد والقمعي للبورجوازية

(*) لن يجد القارئ في أي كتاب عربي أو إسلامي مثل هذا الوصف العلمي الدقيق الذي يقدمه محمد أركون عن تلك الفترة التأسيسية الخامسة من تاريخينا. على العكس يجد صورة أخرى لا تاريخية رسختها الأرثوذكسيّة الرسمية ثم الأرثوذكسيّات المعارضة بعد أن انتهت الأمور بالفعل واتصر من انتصار وانهزام من انهزام. انه يجد صورة «تيولوجية» وтирيرية مرتبطة بالسلطة السياسية لدولة الخلافة التي كانت حريصّة على حذف الكثير من الواقع والأحداث التاريخية التي لا تلائمها ولا تدعم مشروعاتها في السلطة. يقدم إذن محمد أركون للمرة الأولى في تاريخ العرب والاسلام صورة واضحة كالشمس الساطعة عن تلك المرحلة، ويكتشف اركيولوجياً، عن طرائقها ومسارها المتعثر والبطيء الذي انتهى أخيراً بالنجاح. إن القيمة التحريرية لعمل كهذا لا تقدر بثمن. ولكن أين هم الذين يتبعون إليه ويعرّفون حجم رهاناته وجدواه؟...

الرأسمالية، أقول هذه الوظيفة ليست إلا صيغة «حديثة» عن النموذج القرآني، ولكنها مُلحة بالطبع. وهذا ما يفسر لنا التناقض الماصل حالياً بين الإسلام والاشتراكية في الخطاب المدعو ثورياً! كتنا قد رأينا كيف أن القرآن قد أدخل كل مقومات وموضوعات الايديولوجيا «الثوروية»: من عدالة تؤمن توزيع الثروة في سبيل الحفاظ على حقوق الفقراء واليتمى والأرامل والضعفاء والمحروميين، وفي سبيل الحفاظ على الإخاء غير المشروط بين المؤمنين - المناضلين وعلى خاصية المساواة والعدالة المطلقة لرئيس الأمة من أجل حماية حقوق الجميع عن طريق فرض احترام حقوق الله. ثم فرض موضوع الجهاد المستمر ضد كل أشكال القمع والكذب والضلال (فرعون، طاغوت، المجتمعات الضالة). هذه الموضوعات هي التي تشكل الوعي الأسطوري وتولد الأمل الجماعي بفضل تدخل «مولى الساعة» من حين لhin في التاريخ: أقصد بذلك النبي أو الإمام أو المهدى أو المصلحين أو الرؤساء التاريخيين أو القادة أو الفوهر أو الزعيم... .

إن الحركات الإسلامية المعاصرة، بدءاً من الإخوان المسلمين وانتهاء بالمحاربين الإيرانيين مروراً بالتنظيمات الأكثر هيجاناً وعنفاً كالتكفير والهجرة^(١٢)، تشهد كلها بشكل ساطع على ديمومة النموذج^(١٣) القرآني وفعاليته على الأقل من الناحية التعبوية والتجميشية. ويعزو مناضلو اليوم من المؤمنين هذه الديمومة للصفة الإلهية للنموذج، هذه الصفة الكونية التي لا يمكن تجاوزها. يمكننا اليوم أن نفتح مناقشة بهذا الخصوص عن طريق استعادة نظرية المعتزلة بخصوص خلق القرآن ولكن ليس هذا مكانها، لأنه يلزمنا عندئذ تشكيل لاهوت أو (تيولوجيا) جديدة أخرى بأكمالها تفرض استخداماً جديداً لمفهوم الوحي. والأساسي الذي ينبغي تبيانه هو أن الاستمرارية أو الديمومة المفترضة للنموذج القرآني هي في الواقع وهيمة. إنها تخفي انقطاعات عميقه واستمراريات تتوضع بالأحرى في جهة شروط الانتاج التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

كانت انتاجية النموذج قد تغيرت كثيراً بحسب اختلاف الأوساط الاجتماعية - الثقافية التي اشتغلت فيها أو مارست فعلها فيها. نلاحظ أنه كان قد استغلَّ من الناحية العقلية والثقافية خلال القرنين المجريين الأول والثاني بشكل خاص وأنتج بذلك مؤلفات كلاسيكية أصبحت بدورها نموذجاً. أذكر هنا بطبيعة الحال بالمؤلفات الفقهية والتفاسير التي تم إنتاجها بلا نهاية حتى يومنا هذا. هذه المؤلفات التي أصبحت غاذج بدورها قد شكلت حجاباً يستر ما وراءه أو ما تخته عن طريق استخدام النموذج القرآني الأكبر كرسيد. يضاف إلى ذلك أن العادات والتقاليد المحلية السائدة في كل بلد، وحتى داخل كل فئة، كانت قد عدلت النموذج وأحياناً منعت من استخدامه بشكل مباشر أو عن طريق الشريعة. لا تزال تنقصنا التحريرات السوسيولوجية والميدانية الدقيقة التي هي وحدها القدرة على تبيان أنماط وجود الموديل القرآني في مجتمعات متعددة كمجتمع العراق - إيران في ظل حكم الأمويين أو في ظل البوهيميين، والمجتمع المصري في ظل الفاطميين، وتركيا في القرن الثامن عشر وأندونيسيا في الوقت الحالي والجزيرة العربية في زمن البترودولار! الخ... ولكن يمكننا في كل هذه الحالات ملاحظة وجود معطى دائم ومستمر يتمثل فيما يلي: إن ترسيخ الموديل القرآني النموذجي كان قد تم على هيئة عملية مزدوجة من نوع

(*) المقصود بالنموذج Model هنا نسق العمل التاريخي الذي افتحه القرآن كما ذكرنا آنفاً.

الترميز عن المناخ العربي السابق وفي إعادة ترميز المناخ الجديد المتشكل بواسطة العمل التاريخي للبطل المغير. ففرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية لكل المؤمنين، وتحويل القبلة من القدس إلى مكة، وإعادة استئملاك كل شعائر الحجّ وال عمرة لعلامة النزعة التوحيدية ومطاليبها، ونزع القدسية عن الزمان والمكان الخاصين بكل التصورات ثم إعادة خلع القدسية عليها ثم ربطها بالشعائر الفرضية من أجل غرس قيم وعادات الدين الجديد بشكل أفضل حتى لكان المؤمن يتمثلها جسدياً^(*) (!!) أقول إن كل ذلك يمثل أعمالاً رمزية أو ترميزية تؤسس (بالمعنى الأقوى للكلمة) إطاراً كاملاً للتحقق البشري (أو للوجود البشري).

وهنا، على هذا الصعيد، يمكننا الكلام عن إنتاج هذا الموديل النموذجي وليس عن إنتاجيته: أقصد يمكننا التحدث عن توليه واللحظة التي ولد فيها. باختصار يمكننا التحدث عن تاريخيته. لهذا السبب نجد أن كل محاولة لإعادة انتاج الموديل الأكبر^(**) (=الموديل النموذجي) تؤدي بالضرورة إلى انقطاعات تاريخية: صحيح أن هذه المحاولات تخضع لإيعازات الموديل الأكبر وأوامره، وتجهد في إعادة تحчин أو تجسيد مكوناته وعناصره، ولكن ليس في إعادة صنع المسارات التاريخية الخالفة لـ «أنظمة رمزية جديدة على غرار كل الثورات الكبرى». يعني آخر، هناك الموديل النموذجي الأصلي وهناك تقليده، والتقليل ليس الأصل وليس ثورياً ولا ابتكارياً. إن تقليد الموديل الأكبر يؤدي إلى تدهور وضعف في ديناميكته الأصلية الأولى وإلى جمود عاداته وشعائره حتى رموزه التي كانت في البداية تعظم الواقع المعاش وتحمّل العمل الجماعي أو تحوله إلى نوع من الصور المثالية الكبرى للوجود والكونية والقيمة والسلطة والمعرفة. ليس مدهشاً والحالة هذه أن يكون الصوفيون قد عبروا بشكل مبكر جداً عن فكرة تدهور الدين الأصلي والزمن التدشيني الأولى الخاص بالتجربة التأسيسية. ذلك أن التمرّن الروحي للصوفيين يتمثل بالضبط في استبطان الصور المثالية وإعادة تحчинها أو تجسيدها بواسطة التأمل. ولكنهم يتبعون عندئذٍ كثيراً عن العمل التاريخي والمارسة المحسوسة.

لقد حصلت في التاريخ العربي - الإسلامي محاولات لتقليد الموديل الأكبر وإعادة إنتاجه في كل قدرته المائلة على توليد ديناميكية اجتماعية - ثقافية، وليس فقط عن طريق تطبيق معاييره الخاصة. أشير هنا إلى ملحمة المهدي عبيد الله في المغرب وإلى مسار المهدي بن تومرت مؤسس

(*) في هذه العبارة يستخدم أركون فكرة هامة كان بيير بورديو قد بلورها في كتابه «الحسن العملي». والمقصود من كلام أركون أن المسلم إذ يقوم بالتراث الدينية من صلاة وصيام وحج، الخ.. مع كل الحركات الجسدية والاشارات المراقبة لها يستوعب عملياً طريقة محددة في التصرف والسلوك وكل ردود الفعل حتى لكانها جزء لا يتجزأ من جسده.

(**) الأكبر من وجهة نظر أصحابه وليس من وجهة نظر الدارس المؤرخ، لأنه منها بلغ من كبر وأهمية يبقى نسبياً. وعندما نقول «اديان كونية» Les religions universelles فإننا نستخدم ذلك على سبيل التجاوز لأن أيّ منها لم يستطع أن يشمل العالم كله، وإنما بقي محصوراً بمناطق جغرافية وشعوب محددة. وهذا يدل على تاريخية الحركات الدينية والايديولوجية الكبرى منها بلغت من ضخامة واتساع وهيبة، وإنما كانت قد «ملت شعوب الأرض كلها».

حركة الموحدين. فالموديل القرآني، إذا ما نظرنا إليه انطلاقاً من هذه الحركات التبشيرية المهدوية، يُصبح حالة خاصة من موديل غوذجي ومعياري^(*) Paradigme أكثر اتساعاً منه، تتم دراسته بواسطة الأنתרופولوجيا الاجتماعية والثقافية وليس بواسطة التيولوجيا.

يعتقد المناضلون المسلمين الحاليون أنهم يقعون ضمن المنظور ذاته ويعيدون تطبيق الموديل القرآني الأكبر في التاريخ عن طريق إجبارهم كل المسلمين إذا لزم الأمر على تطبيق كل مبادئ الشريعة حرفيًا. والشريعة بحسب رأيهما هي التعبير الصحيح والمطابق وغير القابل للنقاش عن إرادة الله. وتحتدم المجادلات والمحاكمات وتبلغ حد الاتهام بالكفر بخصوص آية معينة أو جملة معينة، أو مفردة غامضة في آية من الآيات. في كتاب صغير الحجم ولكن مضيء جداً بخصوص موضوعنا، نجد أحد الأصوات المسموعة^(١٤) تنقل لنا مثلاً على مجازة علنية جرت بخصوص الآية المشهورة التي تقول: «يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيمًا» (سورة الأحزاب، آية ٥٩). وقد حاول المؤلف (يوسف القرضاوي) الذي تعرض لهجوم المناضلين المنظرفين أن يعطي درساً في الاعتدال قائلاً بأن ما ينبغي فهمه من الآية هو الفكرة التالية: يجب على المؤمنات أن يخفين أجسادهن عن كل الأنظار الأجنبية، وأن الوسيلة المستخدمة لهذه الغاية يمكن أن تختلف بحسب الأزياء النسائية وبحسب اختلاف الأزمنة. والسبب هو المعنى الغامض أو غير الدقيق لكلمة جلباب. لا ريب في أن هذا الموقف أو هذا التفسير يحقق خطوة إلى الأمام باتجاه القبض على المقصود الحقيقي للمشرع وإذن للموديل الأكبر. ولكننا نبني مع ذلك تحت مستوى العلاقة الديناميكية التي تربط بين الموديل والتاريخ الذي يولده، بل إننا نعكس العملية المدروسة في سورة التوبة لأن الأمر لا يعود عندئذٍ يخصّ الانطلاق من التاريخ نحو الموديل الأكبر، وإنما يكمن فقط في منع التاريخ من اتهام القواعد الخاصة التي يعتقد بأن الموديل يقدمها والتي هي إضافة إلى ذلك محل للجدال والخلاف. إن المشاكل المتموضعـة في منطقة ما قبل كل التشريعـات المتعلقة بالوضع النسائي (= بوضع المرأة) قد بقيت (أو أبقيت) في دائرة المستحيل التفكير فيه من قبل الفقهاء الأكثر انحرافاً في مقاصد الشريعة، أي الغايات القصوى والنهاية للمشرع^(١٥). والقبول بضرورة خروج النساء محجبات يعني رفض التفكير داخل إطار حديث من الفكر في مشاكل الجنس وضيقه ومراقبته في كل الحضارات وفي بني القرابة واستراتيجيات السلطة الموجدة في كل مجتمع. بل أكثر من ذلك أنهم لا يزالون يستمرون في التشريع للنساء ووضع المرأة كما لو أن فلسفة الشخص البشري لم تشهد أي تقدم في التجارب التاريخية الأخرى منذ القرن السابع

(*) لم أجد ترجمة أخرى لمصطلح Paradigme الذي يمكن شرحه كما يلي: إذا كان غوذج العمل التاريخي الذي دشنَ القرآن والتتجربة التاريخية لمحمد يمثل موديلاً أكبر جرى تقليده فيها بعد في كل أرض الإسلام من قبل زعماء الحركات الثورية والتغييرية فإن هذا يعني أن هناك الموديل الأصلي وهناك النسخ المقلدة له. ولكن هذا الموديل الأصلي نفسه منها بلغت أهميته يلقى له مشابهات في ثقافات ومجتمعات أخرى غير إسلامية مما يدل على أنه يمثل ظاهرة أنثروبولوجية. ويشكل بالتالي جزءاً من موديل أكبر هو الـ Paradigme

الميلادي في الجزيرة العربية!

١٠٩

ما إن أقول هذا الكلام حتى أكاد أسمع أصواتاً غاضبة ترتفع بحدة ضد هذه الملاحظة الأخيرة. وحتى هذا الكاتب المعتدل الذي ذكرته آنفًا سوف ينهض ضدها. والسبب هو أن العقيدة الدوغائية تقول، كما هو معروف، بأنه لم يحصل أي تقدم للشخص البشري خارج دائرة الاستلهام القرآني، وأن النساء المسلمات مهددات بفساد الأخلاق والانحطاط لأنهن يقلدن الغربيات... وهكذا تتعلق الدائرة على نفسها، ونعود من جديد إلى مسألة الموديل الأكبر. وعندئذ نضطر للبدء بتفسيرات وشروحات جديدة، والمرور بامتحان تربوي آخر واجتياز مسار آخر يقودنا بالضرورة ومهما تكون مقدرتنا على الوضوح والمهارة العلمية كبيرة إلى اليقينيات الكبرى التي لا تتغير ولا تتبدل: أقصد يقودنا إلى ما لا تزال كبار الشخصيات تدعوه بالآيمان!

إننا لم نعد نستطيع التحدث عن تشابه البنى الاجتماعية - الاقتصادية والآليات السياسية بين المجتمعات الحالية وبين مجتمع الجزيرة العربية السائد في زمن النبي ، وذلك لكي نفسر سبب تكرار محاولات إعادة إنتاج الموديل الأكبر، أو المزاعم التي تدعى ذلك^(*).

نجد، على العكس، أن كل شيء قد اختلف وتغير، وخصوصاً ذلك الخطاب (المقصود الخطاب الإسلامي المعاصر) الذي يزعم أنه يحرك التاريخ المعاصر ويحدد له من جديد ديكاتورية الغاية المثلث على طريقة الإسلام البدائي. هذا الخطاب هو خطاب ايديولوجي، مغلق على البعد الأسطوري والرمزي ذي الأهمية الحاسمة جداً في القرآن. لا ريب في أن القصص موجودة أيضاً في الخطاب الإسلامي المعاصر، ولكنها تستعيد بيقين تاريجاني صرف الإخراجات الأدبية والفنية للنوادر المتعلقة بالأحاديث النبوية وبأراء الصحابة وموافقتهم وبالأجوبة الجادة للفقهاء الكبار. تشكل هذه القصص والنوادر التي يستشهد بها الفقهاء الحاليون دون كلل أو ملل وسيلة لتقديم البرهان القاطع في كل مناقشة أو مناظرة! ولما كان هؤلاء الفقهاء والشيخوخ الموقرون محرومين من كل نتائج ومنهجيات علوم الإنسان والمجتمع فإنهم لا يستطيعون فهم الرهانات الحقيقة لاستشهاداتهم. وبدلًا من أن يؤرخُنوا هذه القصص (أي يوضعوها في التاريخ ويكتشفوا تاريخيتها) بواسطة البرهنة على أنها في الأعم الأغلب عبارة عن إخراجات أدبية وفنية للمثل العليا التي يحمل بها وتنتمل، أو عبارة عن أحداث وتصرات واقعية ولكن صُعدت وجعلت متسامية ضمن مناخ الصراع الديولوجي الذي ساد أيام الأمويين والعباسيين، بدلًا من ذلك فإنهم يحولون التاريخ الحالي إلى رواية سردية على طريقة هذه القصص نفسها. وعندئذ ينغلقون داخل دائرة السرد القصصي الذي يجد فيه الخيال الاجتماعي مادة للاشتغال والحماس حتى درجة

(*) يقصد أركون بهذه الملاحظة أنه لو كانت البنى الاقتصادية والاجتماعية مشابهة لكان من السهل إعادة إنتاج الموديل الأكبر الذي ساد في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ولكن المجتمعات الإسلامية والعربية الحاضرة قد اختلفت كثيراً في بنيتها عما كانت عليه أيام النبي وبالتالي فمن الصعب جداً - إن لم يكن من المستحيل - تطبيق الموديل نفسه وغزوـج العمل التاريجي نفسه الذي افتحته التجربة التأسيسية. وهذا هو بدون شك سر عدم نجاح معظم الحركات الإسلامية الحالية في الوصول إلى السلطة أو في ممارسة السلطة.

الانفجار في تظاهرات «ثورية»^(*). هذا في حين أنهم يفرغون من الساحة في آن معًا الشروط التحكيمية المحسوسة للتاريخ الرايسي ضمنياً تحت هذه القصص ثم الإكراهات والآليات المعقدة للتاريخ الحالي الذي يعتقدون أنهم يضططون عليه بواسطة هذه الاستشهادات والروايات^(**).

إن مأساة العلم الحديث تكمن في عجزه أكثر فأكثر عن نشر أنواره ونتائجها وفتواه الأكثـر وثـقـاً على هـيـةـ الحـكـمـةـ المـتـعـلـقـةـ. هـذـاـ السـبـبـ نـجـدـ أـنـ الـأـدـيـانـ التـقـلـيدـيـةـ تـسـتـمـرـ فيـ اـحـتـلـالـ السـاحـةـ الـتـيـ كـانـتـ قـدـ عـرـفـتـ كـيـفـ تـجـتـاحـهـ بـشـكـلـ دـائـمـ عـنـدـمـاـ كـانـتـ الـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ لـاـ تـزـالـ فـيـ بـدـايـاتـهـ. فـالـعـلـمـةـ الـعـلـمـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ،ـ الـتـيـ تـشـطـتـ إـلـىـ عـلـدـ اـخـتـصـاصـاتـ وـعـلـومـ مـتـابـيـزةـ وـالـتـيـ تـنـقـلـ بـوـاسـطـةـ مـؤـسـسـاتـ ذـاتـ قـوـانـينـ صـارـمـةـ،ـ تـبـدوـ مـلـيـثـةـ بـالـأـمـلـ وـضـعـيـفـةـ التـأـثـيرـ فـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ.ـ إـنـ أـحـسـ بـضـعـفـ التـأـثـيرـ هـذـاـ وـلـاـ جـدـواـهـ عـنـدـمـاـ أـفـكـرـ بـأـنـ هـذـاـ النـصـ الـذـيـ أـكـتـبـهـ الـآنـ وـالـمـوـجـهـ بـالـدـرـجـةـ الـأـوـلـىـ إـلـىـ الـمـسـلـمـيـنـ سـوـفـ يـصـلـ إـلـىـ الـقـلـيلـ الـقـلـيلـ مـنـهـمـ إـنـ لـمـ يـتـرـجـمـ إـلـىـ الـعـرـبـيـةـ.ـ وـحتـىـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ،ـ فـالـكـثـيرـ مـنـ الـقـرـاءـ غـيرـ الـمـتـعـودـينـ عـلـىـ مـنـهـجـيـاتـ عـلـومـ الـإـنـسـانـ وـالـمـجـتمـعـ وـأـنـماـطـ تـسـاؤـلـاتـهـ،ـ سـوـفـ تـبـطـ عـزـيمـتـهـ لـدـىـ قـرـاءـتـهـ وـرـبـاـ لـنـ يـكـمـلـوـهـاـ بـسـبـبـ «ـتـقـنـيـتـهـ»ـ الـرـائـدـةـ عـنـ الـحـدـ وـعـورـتـهـ.ـ أـمـاـ الـمـنـاضـلـوـنـ الـشـرـوـطـوـنـ وـالـمـهـمـيـنـ عـلـيـهـمـ مـنـ قـبـلـ الـإـسـلـامـ الـمـسـرـوـدـ أـوـ الـمـرـوـيـ عـلـىـ هـيـةـ الـقـصـصـ وـالـنـوـادـرـ فـسـوـفـ يـرـفـضـوـنـ بـغـضـبـ.ـ وـأـمـاـ أـوـلـاثـكـ الـذـينـ يـرـجـبـوـنـ بـهـ فـيـظـلـوـنـ أـقـلـيـةـ.ـ وـفـيـاـ يـخـصـ عـلـيـهـ الـإـسـلـامـ الـتـقـلـيدـيـنـ (ـأـيـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ)ـ فـقـدـ لـاحـظـنـاـ مـيـلـهـمـ إـلـىـ مـجـرـدـ نـقـلـ مـاـ يـقـولـهـ الـمـسـلـمـوـنـ عـنـ الـإـسـلـامـ مـنـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ إـلـىـ الـلـغـاتـ الـأـوـرـوـبـيـةـ (ـإـنـكـلـيزـيـةـ،ـ فـرـنـسـيـةـ،ـ أـلمـانـيـةـ،ـ الخـ .ـ.)ـ بـشـكـلـ (ـمـوـضـوعـيـ).ـ وـلـكـنـهـمـ لـاـ يـنـخـرـطـوـنـ فـيـ الـمـرـاجـعـاتـ وـالـتـجـدـيـدـاتـ الـمـهـجـيـةـ وـالـاـبـسـمـوـلـوـجـيـةـ الـتـيـ أـصـبـحـتـ ضـرـوريـةـ بـسـبـبـ اـزـدـهـارـ عـلـومـ الـإـنـسـانـ وـالـمـجـتمـعـ وـنـجـاحـاتـهـ.ـ وـهـكـذـاـ نـجـدـ أـنـ إـسـلـامـ الـعـلـيـاءـ مـنـ رـجـالـ الـدـينـ الـمـسـرـوـدـ وـالـرـوـاـيـيـ وـإـسـلـامـ الـمـنـاضـلـيـنـ (ـأـيـ الـثـوـرـيـيـنـ)ـ مـضـمـونـهـمـاـ النـجـاحـ فـيـ الـمـكـتـبـاتـ وـالـأـحـدـاثـ الـرـاهـنـةـ.ـ إـنـهـاـ يـطـغـيـانـ عـلـيـهـاـ.ـ وـنـسـجـلـ هـنـاـ ظـهـورـ كـتـبـ عـدـيـدةـ فـيـ الـمـكـتـبـاتـ الـفـرـنـسـيـةـ وـالـإـنـكـلـيزـيـةـ وـغـيـرـهـاـ،ـ مـكـرـسـهـمـاـ (ـأـيـ لـلـإـسـلـامـ الـتـقـلـيدـيـ وـالـإـسـلـامـ (ـثـوـرـيـ)).ـ إـنـهـاـ مـؤـلـفـاتـ مـعـاـمـلـةـ وـتـبـعـيـلـةـ،ـ وـهـيـ تـؤـخـرـ مـنـ مـجـيـءـ لـحظـةـ التـجـدـيدـ لـلـفـكـرـ الـإـسـلـامـيـ وـالـفـكـرـ الـعـرـبـيـ كـلـمـاـ اـنـشـرـتـ وـسـيـطـرـتـ عـلـىـ السـاحـةـ.ـ وـسـوـفـ تـسـتـحقـ بـشـكـلـ أـفـضـلـ مـنـ مـدـىـ قـوـةـ الـأـسـلـوبـ الـسـرـديـ وـوـظـائـفـهـ ضـمـنـ الـمـنـاخـ الـاـيـدـيـوـلـوـجـيـ الـذـيـ أـثـرـنـاهـ وـذـلـكـ عـنـ طـرـيـقـ درـاسـةـ السـيـرـةـ الـنـبـوـيـةـ.

(*) يشير أركون هنا إلى التظاهرات «الدينية» الضخمة التي حصلت في الكثير من البلدان الإسلامية في السنوات الأخيرة، ويرى أن القصص والروايات الدينية المرووثة قد لعبت دوراً كبيراً في تحريك المخيال الجماعي وتغيير المعايير. وهو يحاول هنا تحليل آلية هذه العملية ووظائفها وكيفية اشتغالها.

(**) يحمل أركون هنا بدقه بالغة كيفية استخدام رجال الدين التقليديين للروايات والتواتر والأحاديث المتعلقة بالنبي أو الصحابة أو بالأئمة، الخ ، من أجل أن يؤثروا على مجريات الأمور الراهنة وعلى التاريخ الحاضر ويوجهوه بشكل ما . وهو يرى أنهم يحتقرن التاريخ مرتبين بفعلهم هذا: فهم من جهة يفرغون هذه الروايات من بعدها التاريخي الذي كان سائداً في أوانها ويستخدمونها كما لو أنها لم تخلق في زمان ومكان محدد . وهم من جهة ثانية يحاولون «لصقها» إذا جاز التعبير على التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار اختلاف الأزمنة والشروط الموضوعية للواقع الراهن . إنهم يفرغون التاريخ مرتبين .

الفصل الثالث

الهوامش والمراجع

(١) فيما يخص مصطلح المحدثة التي سادت العصر الكلاسيكي في أوروبا انظر بحث أركون عن «مفهوم المحدثة» في كتابه: الإسلام، أمس واليوم (بالاشراك مع لويس غارديه. منشورات بوشيه/شاستيل. باريس - ١٩٧٨).

(٢) انظر: محمد أركون في كتاب «نقد العقل الإسلامي» المترجم إلى العربية بعنوان «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». الطبعة الفرنسية عن «ميزون نيف أي لاروز»، باريس - ١٩٨٤.

(٣) فيما يخص تحديد مفهوم «الخطاب الإسلامي المعاصر»، انظر دراسة محمد أركون عن «الإسلام في التاريخ» المبتهة في هذا الكتاب. النص الفرنسي موجود في مجلة مغرب/شرق رقم ١٩٨٣ ص ٥ - ٢٤.

(٤) كان العلم الوضعي قد طمس البعد الديني أو شوهد كرد فعل على مثالية الميتافيزيك الكلاسيكي ثم بشكل أكثر على التيولوجيات. لقد حلف بعد الدين ويشكل عام بعد الأسطوري لكي يؤسس المعرفة على هيئة اختصاصات وفروع متفرقة عن بعضها بعضاً ومشتبكة. إن إعادة توحيد العقلانية تشكل إحدى المهام الملقاة على عاتق علوم الإنسان والمجتمع.

(٥) انظر المحاجة التي قدمتها العربية السعودية بهذا المخصوص في كتاب: تيودور خوري: «اتهامات وقيارات الإسلام العربي المعاصر». جزءان. ج ١ نموذج أو موديل للدولة الإسلامية: العربية السعودية، منشور في المانيا، عام ١٩٨٣.

(٦) انظر مثلاً: تقديم أولفييه كارييه لسيد قطب في مقالة بعنوان: «الجهاد في سبيل الله والدولة الإسلامية لدى سيد قطب: ملهم الراديكالية الإسلامية الحالية. المقالة موجودة في المجلة الفرنسية للعلوم السياسية، ١٩٨٣، رقم ٤، ص ٦٨٠ - ٧٠٥.

(٧) انظر: ج. لاروسي: التنصيص (أي التعبير) والاستراتيجيات الفكرية - التأملية في القرآن (سورة طه). في مجلة بعنوان «تحليلات، نظرية» ١٩٨٢، رقم ٢ - ٣، ص ١٢٢ - ١٧١.

G. Laroussi: Enonciation et Stratégies discursives dans le Coran (Sourate Taha) in Analyses Théorie 1982/No 2 - 3 P. 122 - 171.
H. Boubakeur: (Traduction nouvelle et Commentaires).

(٩) انظر كتابي: قراءات في القرآن.

(١٠) كان التفسير الإسلامي الكلاسيكي قد اهتم بتحليل المستوى القواعدي والنحووي أكثر من غيره. ولكننا نلاحظ أنه حتى هنا كان تأثير المسلمات والفرضيات التيولوجية وضغطها واضحاً. نحن نعلم كيف أنهما راحوا يشذبون «قراءات القرآن» تدريجياً لكي تصبح «متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضاً»: أي متخللة ومصفحة لكي يتم التوصل إلى اجماع «ارثوذكسي». انظر بهذا الصدد التفسير الدائر حول أبو لهب المستلهم من سيرة تقوية وذلك في كتاب حسين أحد أمين بعنوان: «دليل المسلم الحزين»، دار الشروق - ١٩٨٣، ص ٣٤.

(١١) الوظيفة التقديسية للممتلكات المادية واضحة جداً في ما يسمى (الوقف أو الحبس). ولكن فيما يخص مرحلة النبوة أو لحظة التجربة النبوية فقد كان الأمر يتعلق بإدخال طراز جديد من التقديس محل طراز آخر قديم: أي الإسلام محل الجاهلية.

(١٢) إنني لا أستخدم كلمة «بطل» هنا لكي أقصي «المرطانة» الشائعة في الأوساط السيميائية والدلالية، ولكن من أجل تبيان كيف أن الخطاب القرآني يحول العمليات الاجتماعية - التاريخية المحسوسة إلى نوع من السرد القصصي لكي يؤسس خيالاً دينياً ديناميكياً قادرًا على توليد أو إعادة توليد التاريخ المتافق مع المادي، والغايات التي حددتها (الفاعل - الذات - المرسل) بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة.

(١٣) فيما يخص كل الحركات الاسلامية في مصر المعاصرة انظر: «النبي والفرعون» جليل كيلان.

- *Gilles Kepel : Le Prophète et le Pharaon. La Découverte, 1984.*

(١٤) انظر: يوسف القرضاوي: «الصحوة الاسلامية بين الحمود والتطرف»، دار الشروق، ١٩٨٤ في ١٥٤ صفحة.

(١٥) فيما يخص هذا المصطلح المهم انظر: محمد خالد مسعود: الفلسفة الشرعية الاسلامية: دراسة عن ابو اسحاق الشاطبي: حياته وفكره. اسلام آباد ١٩٧٧ .

- *Islamic legal philosophy: a Study of Abù Ishàq al - Shátibi's life and thought.*