

فكرة الوحي من أهل الكتاب إلى مجتمعات أم الكتاب
تأليف محمد أركون
ترجمة وتقديم حسن البنا عز الدين

مقدمة المترجم

يكتب أركون عادة بالفرنسية، وقد ترجم معظم أعماله إلى العربية هاشم صالح. وتبقى أعمال قليلة، مثل هذه المقالة¹ التي نترجمها هنا، كتبها أركون بالإنجليزية ولم تترجم بعد إلى العربية. وموضوع المقالة ليس غريباً عن أعمال أركون الأخرى وفكره، بل إن "الوحي"² موضوع يشغل حيزاً ملموساً وسط تلك الأعمال، واهتماماً مركزياً على قمة هذا الفكر، إذا جاز التعبير. وكنت قد سألت الأستاذ أركون، في لقاء شخصي بلندن شتاء 1997، عما إذا كانت مقالته عن "فكرة الوحي" بالإنجليزية قد ترجمت إلى العربية، فأجاب بالنفي مرحباً برغبتني في ترجمتها. وكانت فرصة طيبة لإعادة قراءة أعماله المترجمة المذكورة في الهامش السابق، والإسهام ببعض الجهد الذي يتضاءل، دون شك، أمام ما بذله هاشم صالح بخاصة في هذا الشأن.

ولا شك أن آخرين كثيرين قد التفتوا إلى عمل أركون، ناهيك عن عشرات من تلاميذه وأصدقائه، ولكني أرى أن عمله ما يزال في حاجة ملحة إلى الحوار والمناقشة وبخاصة مقارنةً بأولئك الأساتذة الذين يثيرون الجدل حولهم بمشاريعهم الفكرية و"الحضارية"، فيثيرون، سواء في محاولاتهم إضاء جميع "الأذواق"، أم في التزامهم خطأً "فكرياً" محدداً، ضجة حول أشخاصهم، دون قصد أحياناً وبقصد في معظم الأحيان، أكثر مما يثيرون حول أفكارهم. ولكن بالطبع لم يسلم أركون من أن ينظر إليه بوصفه واحداً من أولئك الأساتذة.

¹ نشرت هذه المقالة عام 1988، انظر:

M. Arkoun, "THE NOTION OF REVELATION From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book", Die Welt des Islam XXVIII (1988), pp. 82-89.

² انظر أمثلة عن الوحي في مواضع مختلفة في كتبه التالية وكلها من ترجمة هاشم صالح وتعليقه:

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقى، لندن وبيروت، ط2 1995، انظر صفحات: XIII-VXV، 59، 62، 75، 79-93، 97، 106، 127، 132.

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي (بيروت)، المركز الثقافي العربي (الرباط)، ط2 1996، ص 220.

- الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي (بيروت)، المركز الثقافي العربي (الرباط)، ط2 1996، ص 33، 58، 267-270.

- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، دار الساقى، لندن، ط ص 77-92.

- الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، دار الساقى، بيروت ولندن، ط1 1995، ص 109.

إننا نجد أن النقد حوله انقسم دائماً بين مؤيد له متعاطف معه ومنتقد إياه متعصب عليه. وربما كان ليس غريباً أن ينشر هذا النقد بنوعيه في المكان نفسه في بعض الأحيان.³ فهل ينطوي الأمر هنا على سوء فهم لعمل أركون أم على مجرد اختلاف معه في وجهة النظر؟ بالطبع هناك دائماً من ينطلق من منظور مختلف، وقد يجره هذا إلى سوء الفهم، ولكن كل امرئ يفرح بما لديه، وهنا لا يكون للاختلاف قيمة إيجابية لتطوير الحوار مع المختلف بقدر ما يكون مصادرة عليه. ومن السهل دائماً أن تقلب منطق الآخر ضده، وتحاكمه بمقاييسه، ولكن إلى أين يأخذنا هذا النوع من الحوار، حتى مع افتراض حسن النية، غير "تجريم" الآخر وإلغاء حقه في الاختلاف عنا. لعل ما نشهده من "صراعات" وتوترات "مادية" في الواقع اليومي لمجتمعاتنا يعكس في مرآته هذا النوع من الاختلاف "الفكري" غير الناضج لدى كثير منا، ذلك الاختلاف الذي يغطي على الأصوات الخافتة، (هل أقول: شبه اليائسة؟) التي تحاول عدم الوقوع في "سوء الفهم"، بقدر ما تسعى إلى الاختلاف الذي ينبع من رغبة حقيقية في

³ انظر أمثلة على ذلك في بعض المراجعات الراهنة عن كتاب أركون نزعة الأنسنة في الفكر العربي:

- جيل مسكويه والتوحيد، بمناسبة صدور الترجمة العربية له مؤخراً عن دار الساقى لصالح هاشم، وهو في الأصل أطروحة الدكتوراه التي كتبها أركون في السوربون في الستينيات، ثم بعض المقالات الأخرى التي يعود بعضها إلى 1988، والبعض الآخر إلى وقت قريب جداً:

- شربل داغر، "كتاب محمد أركون إلى العربية: نزعة الانسنة في الفكر العربي"، الحياة، 24 من يونيو 1997، ص20.

- وليد نويهض، "قراءات معاصرة لفكرة التاريخ عند المسلمين: إلغاء الانقسام بين الحكمة والتاريخ"، الحياة، 28 من أغسطس 1997، ص14.

- كمال عبد اللطيف، "أهمية البحث المنهجي في مقاربة تراثنا: محمد أركون نموذجاً"، الحياة، 16 من مايو 1997، ص19.

- علي حرب، "محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي"، منبر الحوار (دار الكوثر-بيروت-لبنان)، العدد 9، السنة 3، ربيع 1988م، ص107-121.

- عبد الحق الزموري، "الاستشراق العربي: وهم أم حقيقة؟"، منبر الحوار (دار الكوثر-بيروت-لبنان)، العدد 9، السنة 3، ربيع 1988م، ص122-133.

- رمضان بن رمضان، "قراءة في فكر محمد أركون: إشكالية العلاقة بين السلطة السياسية ومشروعيتها في صدر الإسلام"، الحياة الثقافية (وزارة الثقافة، تونس)، السنة 22، العدد 85، ماي 1997، ص110-112.

- رمضان بن رمضان، "من مفهوم 'أهل الكتاب' إلى مفهوم 'مجتمع الكتاب' (قراءة في فكر محمد أركون)،" الحياة الثقافية (وزارة الثقافة، تونس)، السنة 21، العدد 74، أبريل 1996، ص30-33، وهو يشير إلى المقال المترجم هنا ولكنه يقول إنه "لم يتسنَّ له الاطلاع عليه". (ص33).

- محمد الكحلوي، "البنوية في الفكر العربي: الجابري وأركون أنموذجاً"، الحياة الثقافية (وزارة الثقافة، تونس)، السنة 22، العدد 84، أبريل 1997، ص11-20.

الوصول إلى "الحقيقة". وليست "الحقيقة" واحدة بالضرورة ولكن البحث عنها يمكن أن يكون دائماً دافعاً إلى اكتشاف الإنسان نفسه والعالم الذي يعيش فيه على نحو يجعله يقدر "حقائق" الآخرين، كما يقدر "حقيقته". بل يمكن أن يكون دافعاً إلى إعادة النظر في عمله وتطويره في ضوء النقد الموجه له. إن السبيل إلى ذلك محفوف بالمخاطر ولكنه يبدو السبيل الوحيد الآن للعيش في هذه "القرية الكونية".

إن قراءة هذا النقد المتنوع لعمل أركون يشي في النهاية بقدرته على استثارة العقل النقدي المعاصر في الشرق والغرب على السواء على. ومع ذلك لا ينبغي أن نغفل حقيقة أن البعض يطلب من المفكر المجتهد أن تكون له نظرية متكاملة حتى في عمله الأول الذي كان في الأصل أطروحة للدكتوراه (وإن كان بعض المراجعين أشار إلى أن أركون "توصل منذ ذلك الوقت إلى رسم معالم طريقته شديدة الانقطاع عن النسق الاستشراقي"،⁴ وأن البعض الآخر يأخذ عليه ضمناً "تطوره" الفكري، ويحكمون عليه بالتناقض في استخدام أدواته المنهجية،⁵ برغم أنها في النهاية مجرد أدوات منهجية مناسبة للعصر، لا بد من اعتمادها، وتطويرها كذلك، في سبيل الوصول إلى أي شيء له معنى مقبول. وفي كل الأحوال لا أحد معصوماً من الخطأ ولكن للخطأ درجات كما نعلم، كما للصواب كذلك.

إن إعادة قراءة أعمال أركون وبعض النقد الذي وجه إليها أتاحت لي إعادة التحقق من أن أركون، سواء اتفقت معه أو اختلفت، يعد مفكراً إنسانياً من طراز يجبرك على تقدير كتاباته التي يحاول فيها البحث عن الحقيقة، وهو يستدعي إلى الذهن في هذا السياق زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. يفتح أركون آفاقاً جديدة في درس موضوعه، مفيداً من قراءات عميقة لمعظم الفكر الغربي المعاصر، من مثل أعمال بول ريكور عن الاستعارة الحية، وأنماط الوحي في التوراة والإنجيل،⁶ كما يعول على موضوع الشفاهية والكتابية في إثبات أطروحته الرئيسية.⁷

⁴ انظر مراجعة شربل داغر السابق ذكرها أعلاه، الفقرة الثانية.

⁵ انظر مقالة وليد نويهض السابق ذكرها أعلاه، وكذا مقالة الزموري، ص 126 إلى نهاية المقالة. وانظر كذلك مقالة على حرب السابق ذكرها أعلاه، ص 118؛ إذ يأخذ على أركون ما يسميه "الانفلاش المنهجي" الذي تتسم به كتاباته العلمية. والجدير بالذكر أن هذه المقالة مثال جيد على الموضوعية في النقد، برغم أننا قد نختلف مع الكاتب في مسألة الافتقار إلى الوحدة المنهجية في أعمال أركون "العلمية"، على نحو ما يؤطرها الكاتب.

⁶ انظر إشارة أركون إلى بول ريكور في المقالة الراهنة، وفي كتابه من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... ص 81-82، والفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 259.

⁷ انظر المواضع التالية من كتب أركون: تاريخية...، ص 29، والفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 36، ومن فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، ص 58، والإسلام، أوروبا، الغرب...، ص 122، والفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 82، 86.

إن أركون يقف، في هذا السياق، حالة شديدة الخصوصية، تستحق اهتماماً خاصاً جداً. فهو يعطينا إشارات إلى تلاحم موقفه الفكري وسيرته الذاتية. ومثال على ذلك ما يذكره في سياق حوارهِ مع بولكستين السياسي الهولندي، وفي سياق تشجيعه على حركة التثاقف والتفاعل مع الغرب، مفضلاً العلمانية المفتوحة والواسعة على العلمانية الضيقة والمتعصبة. ويشير في السياق نفسه إلى أن وراء الجانب القانوني الشكلي من العلمنة (أي فصل الدولة عن الكنيسة) شيئاً أكثر عمقاً؛ يقول: "إن وضعي الشخصي كوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي (وليس فقط الفرنسي) يدفعني إلى توسيع المطلب العلماني وتعميقه. إنني أطالب بتوسيعه لكي يتحول إلى استراتيجية للتدخل النقدي في المواجهة العامة والشاملة الجارية بين الثقافات والتراثات المختلفة. لتوضيح ما أريد قوله سوف أقدم بعض عناصر السيرة الذاتية الشخصية. منذ أن كان عمري ست سنوات شهدت بألم عيني مواجهة مفاجئة وعنيفة مع الثقافة الفرنسية الأكثر علمنة. كان ذلك في قريتي الصغيرة والبعيدة المعلقة على سفح جبل الجرجورة في منطقة المناطق الكبرى في الجزائر. وكانت العلمنة الفرنسية آنذاك حامية الوطيس لأنها تعود إلى الثلاثينيات أو الأربعينيات من هذا القرن. كانت الوريثة المباشرة للعلمنة النضالية المتشددة التي أسستها الجمهورية الثالثة في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر. وبعد سنوات قليلة من ذلك التاريخ دخلت إلى المدرسة الثانوية في وهران، وتعمّدت المواجهة الثقافية آنذاك وتفاقت بعد أن أصبحت أحتك يومياً مع زملائي اليهود والإسبانيين وفرنسيي فرنسا (كما كنا نقول آنذاك)، وبالطبع مع زملائي الناطقين بالعربية (لأنني كنت الوحيد الناطق بالبربرية). هذا يعني أنني أعرف ماذا يعني صراع الثقافات واللغات! فقد شهدته منذ نعومة أظفاري بحكم وضعي كجزائري ولد وترعرع في ظل الاستعمار الفرنسي. إنه يشكل بالنسبة لي حقيقة عملية معاشة، وليس مسألة نظرية يتفكر فيها الباحث العلمي أو الأستاذ الجامعي. وفيما بعد لم أكتف بممارسة المجابهة الثقافية داخل الجامعة الفرنسية التي أنتمي إليها، وإنما رحلت أوسع حدود هذه المجابهة (أو المقارعة) أكثر فأكثر من خلال ترددي على مختلف جامعات أوروبا وأميركا وأفريقيا وآسيا. إن هذا الاتساع الثقافي الذي أُتيح لي أن أحصل عليه عائد أيضاً إلى حضور الإسلام في كل هذه الأماكن."⁸

وأركون ينطلق من الموقف الشخصي نفسه إلى نقد "النظرة الاحتقارية للإسلام التي تنبعث اليوم من جديد في الغرب على يد أولئك الذين لا ينفكّون يتحدثون عن الإسلام المتزمت، بعد أن كانوا يتحدثون بالأمس عن الإسلام المتخلف أو المشعوذ. ولا أملك إلا أن أقول: ما أشبه الليلة بالبارحة! فيبدو أن موقف الغرب من الإسلام لا يتغير ولا يتبدل. إنهم يتحدثون عنه بكل عنجهية اليقينيّات التي لا تنزعزع "للتقافة" العلمانية المتطرفة، ولا أقول العلمانية.

٨ أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، ص101.

فالعلمانية بحسب ما حددناها سابقاً ليس لها يقينيات مغلقة أو نهائية، وإنما هي دائماً منفتحة وتساؤلية.⁹

وقد تعرض أركون، بسبب رؤيته هذه التي تجمع بين القناعة الشخصية التاريخية والنظرة العلمية الخالصة، إلى إساءة فهمه (بوصفه مسلماً أصولياً!) من قبل الفرنسيين بمناسبة قصة سلمان رشدي الشهيرة إلى الحد الذي دعوا فيه إلى نبذه وعدم التسامح معه بأي شكل، رغم كونه فرنسي الجنسية ولكن من أصل أجنبي بالطبع. بل وصل الأمر إلى تصريحه بأن مجرد كونه يدعى "محمداً" كافٍ للاشتباه به في بعض الأوساط، وفي كل هذا الخلط في فهم مواقفه الفكرية.¹⁰

وفي نهاية حوار آخر لأركون مع مترجمه هاشم صالح يصرح بأن ما يريد أن يكتشفه من خلال كتابه (الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد) هو معرفة الشيء الذي يمكن أن يحلّ محلّ الغائبة الإيمانية التقليدية في خضم حياتنا المادية الحديثة. فالبديل ليس في الفن وما يحدثه في النفس من متعة. وهو لم يزل في مرحلة البحث. وليس لديه بديل جاهز يقدمه. "وهنا تكمن في رأيي أزمة الإنسان الحديث، أزمة الإنسان اليوم. هنا تكمن المعضلة الكبرى والأمر المحيّر."¹¹ ولكن أركون يصرح بأن هذا لا يسبب له أي إحساس بالعدمية كما شاع ويشيع في أوساط بعض المفكرين الأوروبيين. "أنا أرفض العدمية كحلّ. على العكس، فإن العمل الذي أقوم به في المجابهة والمقابلة بين الخطاب الديني، وبين خطابات العلم الحديث يجعلني دائماً في حالة التأهب والاستعداد والأمل. وهذه المجابهة تجعل الروح دائماً متحركة ومتربعة لشيء ما. وإذا كان هناك شيء ما يستطيع أن يحلّ محلّ الأخريات التقليدية التي ذكرتها، فإنه توتر الروح هذا أو تطلعها المستمر نحو معرفة أكثر اتساعاً وصحة ومطابقة للواقع. وهذا التوتر الروحي أو الحيوية الداخلية يشبه ما كان قداماء المسلمين يدعونه بالعشق. العشق هو حيوية الروح والكينونة، هو الرغبة الأبدية في الحب واليقين والخلود. وبالتالي، فأنا محصّن ضد العدمية جيداً. ... وسبب ذلك هو أن التجربة الدينية-وهنا تكمن إيجابيتها الأساسية-لم تتخلّ عني في أي يوم من الأيام. لقد كانت ترافقني باستمرار ولا تزال. وإذن، فهناك غائبة أجدها في هذه الحيوية، في هذا التوتر الروحي الموجه نحو الكشف، نحو المزيد من المعرفة، والمزيد من الكمال والتمام. وكل ما أفعله من محاضرات وبحوث مثير وخصب لدرجة أنني لا أشعر أبداً بالفراغ. هذه هي الحيوية، هذه هي الحياة، وبالتالي فلا مكان عندي للعدمية."¹²

⁹ أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، ص103.

¹⁰ أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، ص105، وانظر ص132، 139.

¹¹ أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص303.

¹² أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص302-303.

ويتصل بهذا الخيط الشخصي-الفكري لأركون موقفه من النظرة الإسلامية التقليدية التي ترفع راية الحقوق التي لا تمس للإيمان وللمعرفة بواسطة الإيمان. وتتشابه هذه النظرة عنده مع نظرة المستشرقين الذين "يحتمون وراء" ما يقوله المسلمون أنفسهم "لكي يظلوا موضوعيين".¹³

كذلك يتصل بالخيط نفسه نقده للحدثة في الغرب حيث يرى أن عقل التنوير في أوروبا "يجد نفسه اليوم في وضع أكثر ارتياباً وإحراجاً ... ذلك أنه لا يستطيع أن ينسى إخفاقاته الصارخة منذ القرن الثامن عشر. نقصد بذلك أنه لا يستطيع أن يتجاهل حصول الهيمنة الاستعمارية والاستبداد الشيوعي والنازية والليبرالية المتوحشة وخلق العالم الثالث ثم التخلي عنه وتدمير الوعي الأخلاقي والتوليد الهذام للمعنى، إلخ".¹⁴

وأخيراً ينتظم في الخيط نفسه موقفه من مصطلحات العلوم الإنسانية وتطبيقها على دراسة الإسلام. وأركون يحاول في هذا السياق أن يبين "كيف وإلى أي مدى يمكن للتجربة الإسلامية أن تبرهن أو تؤكد على هذه التعريفات والاكتشافات التي يقدمها علم النفس الحديث. من المسلم به الآن أن المجال الإسلامي لم يستفد حتى الآن من الاكتشافات العلمية الحديثة لعلم النفس التاريخي وعلم النفس الاجتماعي أو التحليل النفسي. وما دامت هذه القارة الواسعة من الحقيقة الإنسانية لتجربة الإسلام المعاشة لم تكتشف بعد، فسوف يستمر الكتاب في تدبيج المقالات العمومية، أو المؤلفات التخصصية النظرية لكن البعيدة عن أرضية الواقع المعاش".¹⁵

وفي النهاية نأتي إلى تناول أركون موضوع الوحي ومجتمعات أم الكتاب-الكتاب اللذين يجتمعان في عنوان المقالة المترجمة الراهنة. وقد أشرنا إلى بعض المواضع التي اهتم فيها أركون بموضوع الوحي، كما خصص فصلاً في أحد كتبه بعنوان "مفهوم مجتمعات أم الكتاب-الكتاب".¹⁶

وبعد، فقد قصدت من هذا التقديم إلى لفت الانتباه إلى بعض الجوانب المتصلة التي استرعت اهتمامي في عمل محمد أركون الذي أرى أنه يستحق مزيداً من القراءة غير المشروطة إلا بأداب الحوار العلمي بين العلماء، وقد لمست في لقائي بالمفكر الكبير حرصه البالغ على معرفة أوجه النقد التي توجه إلى عمله وسط بعض دوائر المتقنين بالقاهرة، ونحن لا نستطيع أن نجبر مفكراً ما على إرضائنا بدلاً من محاولتنا أن نفهمه ونحاوره ونصل معه إلى بعض

¹³ أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 89.

¹⁴ أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، ص 61.

¹⁵ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 118.

¹⁶ أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، ص 55-70، وانظر هوامش المترجم، ص 71-78، وانظر المقالة الثانية لرمضان بن رمضان المذكورة في هامش 33 أعلاه.

النقاط المشتركة الكامنة أو الناتجة جراء الحوار. أما الاختلاف فهو الشرط الأول للاتفاق.

لقد قرأ الأستاذ أركون ترجمتي الراهنة لمقالته وأرسل لي خطاباً شخصياً (بتاريخ 16 من يونيو 1997)، قائلاً بعد شكره إياي على جهدي في الترجمة: "أود أن تنشر الترجمة مصحوبة بتعليق وشروح بقلمكم حتى يستأنس القراء المسلمون بالأفكار والمناهج والإشكالية التي يجهلها [بعضهم] ويعرض عنها، بل يهاجمها دون أن يمعن النظر والبحث في مقاصدها وفوائدها لتجديد الفكر الإسلامي." فأرجو أن أكون قد وفقت إلى ترجمة حسنة وأن تكون مقدمتي مفتاحاً لإعادة قراءة أركون لدى بعض القراء بالعربية، وأشكر كلاً من الصديق الزميل الدكتور محمد خير البقاعي الذي قرأ النسخة الأولى من ترجمتي للمقالة وأبدى عليها بعض الملاحظات وخصوصاً تلك المتصلة بمصطلحات السيميوطيقا، والأستاذة عطاردة عزيز حيدر، وهي من تلاميذ أركون، لقراءتها الترجمة وإبدائها بعض الاقتراحات المفيدة جداً، وأخيراً الصديق الزميل الأستاذ محمد صديق غيث لمراجعته الترجمة معي في ضوء اهتمامه الخاص بأركون. فلهم جميعاً جزيل شكري مرة أخرى.

فكرة الوحي

من أهل الكتاب إلى مجتمعات أم الكتاب*

تأليف

محمد أركون

باريس

"وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء...، وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا".

القرآن، 42، 51-52

الأديان منظومات من معتقدات، واقتناعات ومعرفة لا تزال تهيمن على وجود كثير من المجتمعات وعلى تنظيم هذا الوجود. وتكتسب حالة الإسلام أهمية خاصة، بما أن الحركات الثورية المعروفة المرتبطة به تنتج أحداثاً مؤثرة تحت راية الله وتعاليمه. وفي الظروف الحالية يعدُّ تناول الوحي في القرآن والسنة مسألة مهمة ودقيقة. أما الاهتمام ببحث موضوع الوحي في المسيحية فينحصر في قلة من علماء اللاهوت؛ لكنه على الرغم من أهميته التاريخية والثقافية لا يثير مشاعر جماعية أو ردود فعل عنيفة، على نحو ما يحدث في المجتمعات

الإسلامية عند طرح أي تغيير أو نقاش لأي مسألة أقرتها المؤسسة الدينية التقليدية (الأرثوذكسية).

بدايةً ينبغي أنؤكد أن هذا الاختلاف في النظر إلى الوحي لا يتعلق بخصائص محددة، أصلية أو حتى وظيفية للوحي في المسيحية والإسلام. بل يمكن أن نلتبس الاختلاف في الإيقاع التاريخي للتطور داخل المجتمعات التي لا تزال تعتبر مجتمعات "مسلمة" وفي تلك المجتمعات التي لم تعد توصف بأنها مسيحية بعد أن فرضت ظاهرة العلمانية مفهوماً ثقافياً والتاريخي على الغرب. وسوف نأتي على هذه المسائل الحاسمة ونحن نحقق مفهوم "مجتمعات أم الكتاب". وبدايةً، علينا أن نجد طريقنا إلى المفردات، والمناهج، والمداخل الفكرية المتصلة بعرض فكرة الوحي في القرآن وفي الفكر الإسلامي الكلاسيكي. وينبغي، في غضون ذلك، أن نحذر الوقوع في أسر المواقف العقائدية، المسماة "الأرثوذكسية". وفي عبارة أخرى، نحتاج إلى إخضاع تعاليم الإسلام الجوهرية لـ (1) متطلبات التحليل التاريخي الحديث، (2) التطور الفلسفي للمسلمات الضمنية والصريحة لهذه التعاليم، و (3) الإفادة من العقلانية الحديثة والفكر العلمي بتطبيقهما على الإسلام الذي لم يتم استيعابه بعد ضمن المنهجيات والاهتمامات العلمية الجديدة.

وإذا نجحنا في إعادة بحث مسألة الوحي هذه بوصفها مسألة مركزية في التراث الإسلامي فسوف نكتشف كذلك، بلا شك، آفاقاً جديدة في تناولنا مفهوم الوحي في اليهودية والمسيحية. وسوف نستطيع عندئذ أن ننقل عقلياً، وثقافياً، وتاريخياً من رؤية "أهل الكتاب" إلى مفهوم "مجتمعات أم الكتاب".

١ الوحي في القرآن

نحن بحاجة إلى استراتيجية فكرية جديدة نستطيع بها تناول فكرة الوحي في الإسلام، وفي تقاليد دينية أخرى غنية، قد تطورت وتراكت خبراتها خلال قرون كثيرة من الممارسة الثقافية والإيديولوجية. وعند تطوير هذه الاستراتيجية الجديدة، ينبغي أن نمحص بدقة المصادر التقليدية كي نتجاوز، قبل كل شيء، المفهوم المركزي للعقيدة التقليدية (الأرثوذكسية). وتحدد هذه الأرثوذكسية بأنها منظومة من المعتقدات والتمثيلات الأسطورية التي تدرك جماعة ما، من خلالها، وبها، تاريخها وتنتجها. وعلاوة على هذا، تدخل كل جماعة في منافسة مع جماعات أخرى، إما لتوسّع من مجال هيمنتها، وإما لتحمي نفسها من هجوم الحركات "الإمبريالية". ويمكن كذلك، في هذا السياق، أن نعرّف الأرثوذكسية بأنها منظومة القيم التي تنهض أساساً بمهمة ضمان حماية الجماعة وأمنها. وذلك هو ما يجعل بالضرورة من أية أرثوذكسية رؤية إيديولوجية متجهة كلياً نحو المصلحة الذاتية للجماعة التي تنتمي إليها. لكن الجماعة في سياق كونها "وعياً جماعياً" لا تكون أبداً واعية باستخدامها الذاتي، المتحيز للتاريخ؛ فهي

ترى في "أرثوذكسيته" تعبيراً أصيلاً عن هويتها. وفي الوقت نفسه، تطوّر الجماعات المتنافسة "أرثوذكسيته" التي تنتظر إليها الجماعة المهيمنة، أو [أصحاب] التعريف الرسمي لـ "الدين الصحيح"، على أنها هرطقة. ونحن لا نستطيع، من وجهة نظر سوسولوجية، أن نأخذ بالمعايير اللاهوتية أو السياسية التي تتبناها الجماعة المهيمنة من أجل أن نرفض المظاهر الأخرى لهويات عرقية-ثقافية أخرى.

يتمثل مفهوم الأرثوذكسية هذا تمثلاً واضحاً في كل كتابات المسلمين عن الهرطقة إبان الحقبة الكلاسيكية. وقد أطلق أغلبية المسلمين الذين قبلوا حكم الأمويين والعباسيين على أنفسهم اسم "أهل السنة والجماعة"، أي أولئك الذين يتبعون القرآن والحديث ويلتزمون الجماعة الإسلامية الصحيحة عبر الإجماع. ويشير أهل السنة إلى الطوائف الأخرى بأنها "تلك التي يرفض أصحابها الدين الصحيح" (روافض = شيعة)، في حين يدعو الشيعة أنفسهم "أهل العصمة والعدالة" ويرفضون تماماً المدونات الدينية التي يدعيها أهل السنة.

ويعرف المؤرخون المحدثون حق المعرفة هذه الاعتراضات والمنافسات، لكنهم لا يأخذون في حسابهم ما يترتب عليها من نتائج عند تناول ظاهرة الوحي بعيداً عن الاستخدامات والتفسيرات الجزافية الناجمة عن ادعاء كل حزب احتكاره الدين "الأرثوذكسي" [الصحيح].

وعلياً هنا أن نتناول باختصار بعض المسائل الرئيسة التي اعتبرتها الأرثوذكسية الرسمية من المحرمات على الأقل منذ القرن العاشر. أما مفهوم الوحي التقليدي والأرثوذكسي-كما هو مستخدم حالياً في العلوم الدينية الإسلامية كلها، وكما هو وارد في الكتب كلها، خصوصاً كتب التفسير-فيمكن أن يلخص في النقاط التالية:

(1) إن الله قد أبلغ الإنسان (مخلوقاته البشرية) وصيته بوساطة الأنبياء. وليتم ذلك، استخدم لغات إنسانية يمكن أن يفهمها البشر، ولكنه، سبحانه، أوحى الآيات بلسانه تراكيب، وبلاغة، ومفردات. ولم تكن مهمة الأنبياء، مثل موسى، وعيسى، ومحمد، إلا النطق بما أوحى الله إليهم من خطاب هو جزء من 'كلامه' الأزلي مثله، غير المخلوق، واللا نهائي-وهذه هي النظرية الأرثوذكسية في الإسلام مقابل النظرية المعارضة التي كان المعتزلة قد طوروها، من قبل، عن قضية خلق القرآن.

(2) تصرّ السنة على دور الملاك جبريل وسيطاً بين الله والنبي محمد.

(3) إن الوحي المنزل على محمد في القرآن هو الوحي الأخير؛ الذي يكمل ما سبقه من وحي نزل على موسى وعيسى، ويصح النصوص المحرّفة في التوراة والأنجيل. وهو يشمل كل ما يحتاج إليه البشر لتنظيم أمورهم الدنيوية من منظور الحياة الأخروية (الأحكام الشرعية والأخلاقية، والمعرفة الصحيحة، والطقوس والاحتفالات، والمظاهر الكونية، إلخ).

(4) إن الوحي المنزل في القرآن يلبي احتياجات المؤمنين كافةً (ومن ثمَّ احتياجات كل الجنس البشري إمكاناً)، ولكنه لا يستنفد كليةً كلمة الله المحفوظة في أم الكتاب، اللوح المحفوظ.

(5) يعدُّ مفهوم أم الكتاب الذي يعرضه النص القرآني عرضاً قوياً واحداً من رموز المتخيل *imaginaire* الديني الشائع في الشرق الأوسط القديم، على نحو ما هو معروض بوضوح في دراسات لا تزال مؤثرة، قام بها جيو ويندجرن Geo Widengren (محمد، رسول الله والإسراء به، أبسالاً 1955؛ والإسراء بالرسول وأم الكتاب، أبسالاً 1955). وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد، ذلك لأنها لم تتجسد على نحو كافٍ أو صحيح في النظرية الكلاسيكية للوحي.

(6) إن جمع القرآن في كتاب مادي (مصحف)، عبر وسائل بشرية غير معصومة من الخطأ (مثل الرواية الشفوية؛ واستخدام شكل كتابي غير كامل؛ والمنازعات بين العشائر والأحزاب؛ ومواقف الصحابة؛ والقراءات غير المتفق عليها) لم يخلُ دون صياغة نظرية كلام الله غير المخلوق، نظرية شاملة للوحي المتضمن في القرآن، وشاملة للمقدرة البشرية الأصلية على استقبال هذا الكلام المقدس، والمتسامي استقبالاً مباشراً.

وتتضمن هذه النقاط تزامناً مستويين من الوحي، متحدتين معاً في عقول المؤمنين، ولكنهما مختلفان فكرياً وعملياً.

أما الأول فهو مستوى كلمة الله المتصلة بأم الكتاب، وهو يضمن أصالة الكتاب الظاهر وتساميه (جمع المصحف بعناية الخليفة عثمان ت 656 م). أما الآخر فهو مستوى العلم والأدب الإسلاميين اللذين أنتجتتهما الأجيال المتتابعة من العلماء-القضاة، والفقهاء، والمفسرين، والأخلاقين، والصوفيين، وأصحاب المذاهب الذين أقاموا فروعاً متعددة للدين الإسلامي في اتجاهاته الثلاثة الأساسية: أهل السنة، والشيعة والخوارج.

وقد أصبحت فكرة كون الوحي منزلاً كليةً من عند الله على الناس بوساطة الأنبياء (والملائكة)، وأن الآيات التي نقرأها بالعربية هي نفسها كلمات الله الدالة على الأشياء، والكائنات، والعوالم، والمتجذرة أنطولوجياً في المشيئة الخلاقة لله وفي اختياره الأسماء (وهكذا فقد علَّم الله آدم الأسماء كلها، كما فعل في سفر التكوين)، هذه الفكرة عن الوحي الذي يؤثر في المشاعر والحواس تأثيراً قوياً، ويهدي، ويمنح المعنى لكل الحقائق الملموسة بالنسبة إلى اليهود، والمسيحيين والمسلمين قد أصبحت التصورَ المركزي المنظم، والمهيمن على تاريخ المجتمعات الواقعة تحت تأثير هذه الفكرة. وبهذا المعنى، تكون هذه المجتمعات هي مجتمعات أم الكتاب: أي التي نتجت عن 'الكتاب' وقامت عليه بمستوييه-الكتاب السماوي الذي يقابل في اللغة المسيحية 'الأب' و'الروح القدس'، والكتاب الظاهر للعيان (التوراة، القرآن، الأنجيل) حاوياً كلمة الله الصادقة.

وعليّنا هنا أن نوضح نقطة لاهوتية. فالمسيحيون يرفضون تشبيه التوراة أو القرآن بعيسى المسيح، على نحو ما يرفض المسلمون الربط بين المكانة المقدسة للقرآن والصفة البشرية (والتأليف البشري) للتوراة والأنجيل. ولهذه الفروق أهمية عظمى بالنسبة لشكل البنية السيكلوجية للمتخيل الديني في كل مجتمع. وعندما أقول المتخيل *imaginaire* فلا أقصد أن أرفض، من أي وجهة نظر عقلانية، مصدر المعرفة المستخدم في أي تراث ديني. بل، على العكس من ذلك، أدعو إلى اقتراح تصنيف إناسي "أنثروبولوجي" لشرح كيفية أن إدراك الحقائق، وكل ما يصحبه من لغة مستخدمة في الإشارة إلى هذه الحقائق، يتكون، على نحو دائم وجذري، ويتشكل، ويحكم بالمزاعم المستنبطة من قراءات تفسيرية متعددة لكلمة الله. فعيسى المسيح، على سبيل المثال، وبوصفه كلمة الله المتجسدة، نظير للمصحف في المقابل الإسلامي وللتوراة المكتوبة في الدين اليهودي.

ويقوّي من هذا التناظر بين الأسس المادية التي تجسدت فيها كلمة الله حقيقة ثقافية أكثر حسماً: فأيّ كان الأساس الأول للوحي الأول، فإن الخطاب الشفوي الملفوظ ابتداءً على لسان الوسيط بين الله والبشرية قد دَوّن على الرقّ أو الورق ليصبح كتاباً يفتحه المرء، ويقراه، ويفسره. وقد أصبح هذا الكتاب نفسه "الكتاب المقدس"، الأمر الذي يعني أنه كُرس عبر عدد من الشعائر، والاستراتيجيات المطردة، وطرق التفسير المتصلة بظروف متعددة مادية معروفة -أو غير معروفة- سياسية، واجتماعية، وثقافية. وتكمن مشكلات كثيرة في هذا التحول لكلمة الله (المتماثلة في كلام الله نفسه بوصفه موجوداً خالداً، متسامياً، لا نهائياً، ولا يمكن لبشر أن يمسه) إلى كتاب مادي، ونصوص مقدسة، وقانون ديني (قانون كنسي وشريعة)، وأخلاقيات دينية، ومعرفة متعالية.

وقبل أن ننتقل إلى التحولات المتتالية في الدين الإسلامي، دعنا نستشهد بعدد أكبر من الأدلة القرآنية عن فكرة الوحي، التي سوف يتناولها فيما بعد العلماء من كل صنف ولأغراض مختلفة.

أولاً: يعد الوحي في القرآن نتيجة دليل لغوي: فالبنية التركيبية، الدلالية، والسيميوطيقية [التأويلية] للخطاب القرآني توفر مساحة من التوصيل المنطوق كليةً من أجل تأكيد فكرة الوحي ومحتواه. وقد أوضحت هذا في مقالات عدة؛ فلا حاجة لتكراره هنا.¹⁷ بل أكتفي فقط بمثال واحد لتلخيص أكثر الحقائق أهمية.

سورة 96، العلق

"اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى، إن

¹⁷ انظر لي قراءات في القرآن، Maisonneuve-Larose، باريس، ط2، 1988.

إلى ربك الرجعى، رأيت الذي ينهى، عبداً إذا صلى، رأيت إن كان على الهدى، أو أمر بالتقوى، رأيت إن كذب وتولى، ألم يعلم بأن الله يرى، كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة، فليدع ناديه، سندعو الزبانية، كلا لا تطعه واسجد واقترب".

إننا نجد حقاً في هذه السورة القصيرة موضوعات الوحي الرئيسية. فالله يظهر فيها بوصفه الفاعل المحوري، المتحكم نحويًا، ودلالياً في الخطاب كله. ولكن ثمة شخصيتين غيره: النبي الذي تُلقَى الأوامر عليه، والإنسان، المفعول به والمخاطب النهائي بكل الأفعال المعبر عنها من خلال الأفعال الكثيرة. وهكذا فإن البنية النحوية لهذه السورة تشير إلى العلاقات الشخصية بين 'نحن' [الذات الإلهية]، و'أنت'، و'هم'، أو 'هو' التي تمثل الفضاء الأساسي للاتصال والمعنى في الخطاب القرآني كله. وقد تَمَّت صياغة كل الموضوعات، والمعاني، والمواقف التي تطورت إبان ما يزيد على 20 سنة على أنها كلام الله داخل تراتبية محكمة حول هذه الشخصيات الثلاث: الله وهو الأصل الأنطولوجي والمخاطب النهائي لكل المخلوقات الموجودة، والفعاليات، والمعاني، والحوادث؛ والنبي وهو الوسيط بين الله والإنسان؛ والإنسان وهو المخلوق المنتخب المدعو إلى إسلام حياته إلى الخالق. إن ثمة توتراً دائماً بين الله (نحن) والإنسان (هو)، والمقصود بالوحي دعوة الإنسان وإرشاده إلى الصراط المستقيم، الطريق الذي يقود إلى النجاة الأخروية. إن تمرّد الإنسان وثورته على الخالق أمر يتعارض مع إطاعته الأوامر والنواهي الثابتة في كلام الوحي. وهذه ليست ثنائية ضدية جامدة، ولكنها توتر جدلي مستمر يبرز عبره وعي بالشعور بالذنب. ومن ثمّ يتحول الإنسان إلى خاضع لأخلاقيات وقوانين حاكمة لكل فكرة، وكل فعل، وكل مبادرة يقوم بها في حياته.

وتتضمن عملية نقل كلام الله إلى الإنسان الملك جبريل أيضاً. وطبقاً للتفسيرات الكلاسيكية، كانت السورة 96 هي أول ما أوحى إلى النبي. وقد نُقِلَ أن جبريل، الملاك، المتوحد مع الروح، نزل بأول وحي على محمد على جبل حراء. وقد سأله ثلاث مرات، "اقرأ (أو ادعُ) باسم ربك!" وقد أجاب محمد "ما أنا بقارئ."

ولدينا في هذه القصة مثال واضح على نقل الوحي من الله إلى البشر. فجبريل ينتقل باستمرار من عند الله (السماء) إلى محمد (الأرض) ليحمل الوحي، تماماً على نحو ما جاء إلى عيسى والأنبياء الآخرين في الكتاب المقدس. وهكذا، يضمن جبريل حقيقة الوحي في خط متصل من آدم إلى محمد. وتزودنا الروايات المتعددة لقصص الأنبياء، وبخاصة تلك التي جمعها اليهوديان اللذان دخلا في الإسلام، كعبد الأحبار ووهب بن منبه، بالخلفية الأسطورية التي تشرح الظروف التي نزل فيها الوحي بكل آية أو قطعة من القرآن. وتوضح هذه الروايات العلاقة القوية بين المتخيل الديني الذي فشا خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة وتفسير القرآن. وتعرض هذه الروايات معنى

الإعجاز، بوصفه مقولة ثقافية نفسية، كما أنه معنى بارز في الخطاب القرآني نفسه. ولا يزال هذا المعنى للإعجاز يهيمن حتى اليوم على إدراك الوحي بوصفه عنصراً أساسياً من عناصر المعرفة الأسطورية.¹⁸

إن التحليل النحوي غير كافٍ لبيان الطرق التي تمّ بها فرض الوحي على الوعي الديني من خلال العمليات اللغوية والسيميوطيقية. ومن أجل هذا، ينبغي أن نأخذ في حسابنا ثلاث نقاط جوهرية في الخطاب القرآني:

■ التنظيم الاستعاري؛

■ البنية السيميوطيقية؛

■ التناصية.

أولاً، لم يؤخذ في الاعتبار حتى الآن على نحو كامل دور الاستعارة والكناية في اللغة الدينية. ومع ذلك، يمكن أن أذكر هنا عمليتين يؤكدان الخطوط العريضة لهذا البحث الجديد:

بول ريكور: الاستعارة الحية، (ط. سول، 1975)، و

نورثروب فراي: الشفرة [الراموز] العظيمة: التوراة والأدب،

(هاركورت براس جوفانوفيش، 1981).

وقد أهمل مثل القرآن على نحو خاص لأن التفسيرات التقليدية قد تمّ حصرها، حتى يوم الناس هذا، في تعريف تقليدي للاستعارة بوصفها وسيلة بلاغية تُستخدَم لترزين الأسلوب؛ فالكلمات تشير دائماً إلى حقائق وكلمة الله تفرض حقيقة أكثر جوهرية بالنسبة إلى المفسرين الثقات. وحتى الكلمات التي تفضي إلى تفسير آيات تنطوي على التجسيم مثل "استوى على العرش"، "علم بالقلم"، و"الله هو السميع" تُفهم بمعناها الحرفي.¹⁹

وتفتقد الدراسات الفيلولوجية التي قام بها المستشرقون إلى نظرية مُحكمة كلّ الإحكام في الاستعارة والكناية. ويمكن أن نتبين هذا في أمثلة كثيرة من دراسات ت. نولدكه، ر. بلاشير، د. ماسون، ر. باريه، وآخرين. وليس ثمة مجال للخوض في هذا الأمر بالتفصيل. ولنعطِ دليلاً على صعوبة تفسير تعبيرات من السورة 96 مثل: "الذي علم بالقلم"، "ألم يعلم بأن الله يرى"، "لنسفعاً بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة"، و"الزبانية". فكيف نستطيع أن نحكم على هذه العبارات أو الكلمات؟ أيها استعاري وأيها معناه حرفي؟ لقد أنتجت الطريقة الباطنية في التفسير كمّاً هائلاً من المادة التفسيرية للقلم، والله الذي يرى، والزبانية؛ ولكن هذا يكشف فحسب كيف أن الخطاب القرآني كان ولا يزال بالإمكان استخدامه ذريعة pretext، وليس نصاً text. إن عدم وجود نظرية

¹⁸ انظر م. أركون، "Peut-on parler de merveilleux dans le Coran؟"، في قراءات، 87-

144.

¹⁹ بالطبع فيما عدا الفلاسفة الذين نظروا إلى الخطاب القرآني نظرة رمزية، دون الوصول إلى نظرية أفضل للاستعارة. وتحتاج هذه النقطة إلى بحث خاص.

واضحة للاستعارة يضطربنا إلى التخلي مؤقتاً عن القضية الملحة حول التنظيم الاستعاري للخطاب القرآني.

فلنتحول، إذن، إلى نقطتنا الثانية التي تتصل بالبنية السيميوطيقية للخطاب القرآني الذي يهيمن عليه أسلوب الإقناع. ومن جهة المصطلح السيميوطيقي، يمكن أن نقول إن كل وحدة نصية تقدم لنا ثلاث خطوات:

(1) يصدر الله حكماً أو يبعث برسالة.

(2) يرفض بعض أولئك الذين يخاطبهم الله أن يستمعوا إلى الرسالة؛ وبعضهم يستمع إليها ويرفض أن يؤمن بها؛ والبعض يؤمن بها بوصفها معرفة، ولكنه يرفض أن يتبعها عبادةً وسلوكاً يومياً؛ ويقبلها القليلون-وهم المؤمنون، حزب الله.

(3) يأتي يوم الحساب ويكافأ المؤمنون بالنجاة، في حين يعاقب المتمردون ويرفضهم الله.

ولهذه البنية الدرامية قاعدتها الاجتماعية، السياسية، والثقافية في مكة والمدينة، حيث اتبعت بعض العشائر النبي وقتله بعضها الآخر. وتأتي أهمية الخطاب القرآني من أنه يعطي بنية نموذجية سيميوطيقية لمسائل خاصة بالمجتمع الحجازي في بداية القرن السابع. وتتمثل هذه البنية النموذجية في المخطط التالي:

ق.م. 1. { مؤ. 1 المقصود (Object) مؤ. 2 { مؤا. -وسيط
(أنا، نحن) { مؤا. 1 (رسالة) (محمد، أنت) { مؤ. 2

المساعدون ق.م. 3 الخصوم
(المؤمنون) (الإنسان، أنت-أنتما-أنتم، هم-هن) (الكفار، المتمردون)

مفتاح الرموز:

ق.م. = القاصد المضطلع Subject Actant.

مؤ. = المؤتي Addresser

مؤا. = المؤاتى Addressee

وعلى المرء أن يستخدم المصطلح المجرد التقني للسيميوطيقيا، وليس ذلك من أجل التعقيد أو "الموضة الباريسية"، بل لتحقيق مهمة فكرية بعينها. ومن أجل النظر في الوظائف والشخصيات التي تؤدي إلى نتيجة ما عبر المقابلة الدرامية، نحتاج أن نتجنب كلية المعاني الضمنية الثرية التي اكتسبتها مفرداتنا عبر العصور. وهذا الشرط المنهجي لبيان كيف أن الله والوحي يوجدان في

منطقة خاصة من الخطاب القرآني-وبالمثل في تلك المنطقة من الخطاب التوراتي التي لها البنية السيميوطيقية نفسها.

(لشرح هذه المصطلحات التقنية، أشير إلى جريماس (أ. ج.) وكورتس (ج.): السيميوطيقا. معجم عقلي لنظرية اللغة، هاشيت، باريس، مج. 1، 1979، مج. 2. 1986.)

أما فيما يتعلق بنقطتنا الثالثة، فإن تحليلنا للبنية السيميوطيقية المشتركة بين التوراة، والأنجيل والقرآن، يلقي ضوءاً جديداً على مشكلة التأثيرات التي درسها حتى الآن فيلولوجيون يستخدمون المنظور التاريخي المعروف جيداً. فثمة موضوعات عديدة واضحة، ورؤى، وأسماء، وحتى مفاهيم ونصوص استخدمت في التوراة والقرآن بمنظور وصياغة للمعنى جديدين. إلا أنه ليس بواضح إن كان فهمنا هذا النمط من التأثيرات سيقودنا إلى تقدير كاف للمدى الذي صيغت فيه ظاهرة الوحي وتناولت في الشرق الأدنى القديم كي تنتج نظم الاعتقاد التوحيدية الثلاثة المعروفة الآن باسم اليهودية، المسيحية، والإسلام.

ونستطيع أن نرى في السورة 18 (الكهف) مثلاً موضحاً للتناصية الواسعة الفعالة في الخطاب القرآني. فتجتمع في هذه السورة الواحدة ثلاث قصص (أهل الكهف، أسطورة جلامش، وقصة الإسكندر الأكبر)**، تمثل أقدم متخيل ثقافي شاع في الشرق الأدنى القديم. وهي مجتمعة معاً في السورة نفسها لتعزز نقل الرسالة وتوضحها. ونرى في كل قصة من القصص الثلاث، المبينة على نحو صارم في البنية السيميوطيقية الرئيسة الموصوفة أعلاه، بروز الشخصية التي تلقت 'الرسالة'، واستخدمت معرفتها، وبها غيّرت المغزى الوحيد للوجود الإنساني في اتصاله بالله وتعاليمه.²⁰

وتوضح القصص المستخدمة في القرآن أن مجرد سرد التأثيرات المتعددة منهج غير كافٍ للكشف عن الوظائف المؤثرة للخطاب بوصفه انطلاقةً جديداً لشفرة [راموز] ثقافية جديدة في اللغة العربية، ومؤسساً لتاريخ خاص بجماعة بعينها (أي، العرب في الحجاز).

ويبدو أن مفهوم الانطلاق الجديد للشفرة [الراموز] الثقافية في لغة ما عبر الخبرة الشخصية التاريخية لجماعة ما، هو الجزء الجوهرى لأي مدخل إيجابي لمفهوم الوحي، متجنبين بذلك كل التأملات اللاهوتية أو الباطنية. وقد لخصت هذا النمط من البحث في دراستي عن الدين والمجتمع طبقاً للإسلام (انظر: من أجل نقد للعقل الإسلامي، باريس، 1984، ص 193-248)، من خلال بيان التفاعل بين اللغة، والتاريخ والفكر.

²⁰ انظر "قراءة في السورة 18"، في قراءات، 69-86.

الوحي في الفكر الإسلامي

يتأسس الفكر الإسلامي على أسلوب من البحث، وعدد من فروع المعرفة التي طورها المسلمون خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة. وقد كان لتأسيس الأمويين دولة ملكية مركزية دور حاسم في "الحقبة التكوينية للفكر الإسلامي"، كما دعاها البروفيسير و. م. واط. وعلينا أن نأخذ هذا الموقف السياسي والاجتماعي والثقافي الجديد بعين الاعتبار كي نشرح على نحو صحيح تحولات فكرة الوحي وكيفية تناولها في الخطاب القرآني.

تأسست الدولة الأموية في دمشق عام 661 ميلادية إثر مواجهة عنيفة بين القبائل المتنازعة. ويمكن أن نقول، بمصطلحنا الحديث، إنها دولة "علمانية". وقد استخدم المسلمون كلمة 'مَلِك' و'مُلْك' للتمييز بين هذا النظام والدولة الشرعية التي قام عليها الخليفة (السنّي) أو الإمام (الشيوعي). ولكي تكتسب الدولة الأموية شرعية، كانت حريصة على فرض 'القانون' القرآني. ولكن هذا القانون لم يكن محدداً تحديداً واضحاً وكاملاً في القرآن؛ ولذا لزم تفصيله. وهذا هو السبب في أن القضاة استخدموا القرآن في البداية بوصفه مصدراً للأحكام الشرعية؛ وكانت هذه هي الخطوة الأولى في صياغة الشريعة وفي تأسيس علم محوري من علوم الفكر الإسلامي (أي الفقه، الذي دعمه فيما بعد العلم النظري المسمّى أصول الفقه).

وقد مثل الانتقال من الخطاب القرآني إلى الخطاب الفقهي تحولاً جذرياً في فكرة الوحي. وبشكل أكثر عمومية، يمكن القول إن القضاة والفقهاء وعلماء الدين عكسوا العملية اللغوية والسيميوطيقية الموصوفة في الخطاب القرآني عكساً تاماً. فبدلاً من استخدام التاريخ الدنيوي المادي للخروج برؤية أسطورية، رمزية للوجود الإنساني، فإن القراءة العملية (البراجماتية) التي كان الفقهاء يفضلونها تجاهلت أو أهملت الخطاب الأسطوري، والرمزي وعملت ضمناً على صياغة شفرة [راموز] واضحة وعملية ومعيارية لتحقيق غايات إدارية وحكومية.

كيف أمكن استخدام الخطاب القرآني هذا الاستخدام السيئ؟ وما نتائجه بالنسبة إلى مفهوم الوحي ووظيفته؟

أما المسألة المركزية هنا فهي جمع القرآن في كتاب يسمى مصحفاً. وقد نظرت الأرثوذكسية الإسلامية إلى هذه الحقيقة من حيث علاقتها بموضوع الصحة والتوثيق: فكان من الضروري فرض الاعتقاد بأن كلية الوحي المنزل على محمد، قد نقله الصحابة برمته على وجه صحيح ودون بإشراف دقيق لشهود موثوق بهم. ولم يغير الاستشراق، بمنهجه الفيلولوجي ومنظوره التاريخي، الموقف الأساسي للمسلمين، بل إن بعض المستشرقين أثار ضجة لاهوتية عندما أثار شكوكاً حول مصداقية بعض القراء والدور الأسطوري المنسوب إلى شخصيات مثل ابن عباس. والحقيقة أن هذا المدخل النقدي موجه

إلى الرؤية الأرثوذكسية المفروضة داخل المجتمع الإسلامي بعد القرن العاشر؛ وهي لا تقترب من أكثر المسائل جوهرية في موضوع الوحي بوصفه فضاءً لغوياً، سيميوطيقياً وذلك على حساب الفئات المختلفة للأفراد الفاعلين اجتماعياً social actors؛ أو، بعبارة أخرى، على حساب الوحي بوصفه أداة قوية لإنتاج تاريخ المجتمعات.

ولا أنكر ضرورة دراسة مشكلات الصحة أو التوثيق بالمناهج الفيلولوجية؛ ولكن ذلك خطوة واحدة من الخطوات التي تحتاج بحثاً أكثر تفصيلاً، وخصوصاً في منطقة أكثر تعقيداً، منطقة الوحي وعلاقته بالتاريخ والحقيقة.

إن استخدام القرآن بوصفه دستوراً للدولة تأسس وأنجز بعناية السلطات الرسمية وتحت نظرها خلال زمن الأمويين وأوائل العباسيين، المعروفين بـ"الخلفاء الراشدين" [؟]. وقد كان القرآن من قبل-في زمن عثمان- قد جمع على نحو نهائي طبقاً لوجهة النظر الأرثوذكسية- بحيث تم إعلان المدونة (المصحف) مدونة نهائية-فلا كلمة يمكن أن تضاف، أو تحذف، أو حتى تفسر بطريقة مختلفة اختلافاً طفيفاً عن الطريقة التي وردت بها في البداية. ونشأ علم للقراءات المقبولة في القرآن وحوكم أولئك الذين اقترحوا قراءات لم تشمل عليها المدونة الأرثوذكسية. ولتلخيص كل هذه المشكلات التاريخية والنصية، سوف أستخدم تعبير المدونة الرسمية النهائية (م. ر. ن.).

وبصفتها حقيقة ثقافية، تنطوي الم. ر. ن. على ثلاث نقاط جوهرية:

- (1) الخطاب القرآني، المنطوق بدايةً والمستخدم بوصفه خطاباً شفوياً، قد أصبح نصاً. وسوف يُحدث هذا التحول عدداً من التغيرات الجذرية، التي ينبغي أن يُنظر إليها من خلال علم اللغة والسيميوطيقا؛
- (2) الوضعية المقدسة لهذا النص سوف تمتد إلى الكتاب بوصفه الوعاء المادي وأداة نقل "الوحي"؛

- (3) الكتاب بوصفه أداة ثقافية سيكون أساساً لتغير جوهرى آخر في مجتمعات أم الكتاب، أي الدور المتزايد، والمهيمن، في النهاية، للثقافة المتعلمة المكتوبة في مقابل الثقافة الشعبية الشفاهية. وتتصل هذه الهيمنة بالدولة، التي سوف تُطوّر الحاجة إلى الأرشفات الرسمية والكتابة التاريخية. وهذا، بالتالي، سوف يساعد على بروز جماعة تسمى: العلماء، المتخصصين المسؤولين عن تفسير النصوص المقدسة، وعن إحكام استخدام القانون والعقائد استخداماً أرثوذكسياً.

وستظهر، طبقاً لهذه القوى والحاجات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، مدونات ثانوية كثيرة في هذه العملية التاريخية مستورة بدرع ظاهرة أم الكتاب-the Book-book، التي يجب أن تتميز من ظاهرة الوحي. وأنا أدعو هذه المدونات الثانوية أو الناشئة المدونات المفسرة (م. ف.). ولا أشير هنا فقط إلى الشروح العديدة للقرآن التي أنتجت حتى يومنا هذا على يد المفسرين، ذلك لأن

مدونات الحديث مثل موطأ مالك ابن أنس، وكتاب الأم للشافعي ، ومسند ابن حنبل، والصحيحين للبخاري ومسلم، والكافي للكليني هي كذلك امتدادات ثقافية لظاهرة أم الكتاب-الكتاب، ربطت نفسها بظاهرة الوحي.

وأنا عندما أكتب أم الكتاب-الكتاب Book-book على التخصيص والتعميم أحاول أن أبدي للعيان عملية نفسية وثقافية مراوغة كل المراوغة. فليست الكتب العديدة المنتجة بوصفها نشاطاً ثقافياً وعقلياً والتي تستجيب لمطالب المؤسسة الرسمية و/أو المجتمعات المدنية منفصلة عن التمثيل الجمعي المشترك لأم الكتاب Book بوصفه 'كتاباً' سماوياً تحفظ فيه 'كلمة الله' [ك. ل.]. وبعبارة أخرى، إن النشاط العقلاني، المركزي الكلمة logocentrist للعقل هو بشكل أو بآخر في كل الكتب على اختلاف أنواعها واقع تحت تأثير وإرشاد وإلهام نشاط المتخيّل (Vorstellung) ممثلاً الصورة العقلية لأم الكتاب-الوحي.

ولا أعتقد أن مؤرخي الفكر الإسلامي (مثلهم مثل مؤرخي الفكر المسيحي واليهودي) ومحللي النصوص الدينية قد وضعوا أيديهم على هذا التداخل الخلاق بين العقل والمتخيّل في كل مجتمعات أم الكتاب. وهنا، يصبح هذا المفهوم واضحاً ومحرضاً على القيام بفحوص ممكنة للظاهرة الدينية. وتهم ظاهرة أم الكتاب-الكتاب كلّ الأمة. فكل عضو في الأمة يحقّ له استخدام-أي تفسير-نصوص مختارة من المدونة الرسمية النهائية (م.ر.ن.). ويتحقق هذا الأمر في الحياة اليومية طبقاً لمجريات كل مؤمن وحساسيته، ذلك المؤمن الذي يصل بين جزئية ما من القرآن (أو الحديث) وبعض الظروف الماثلة الملموسة. والأمة المفسّرة (أف) هي القاصد المضطلع subject-actant بكل التاريخ الدنيوي (تد) الممثل، المفسّر والمستخدم بوصفه مرحلة غير مستقرة لإعداد النجاة طبقاً لـ'تاريخ النجاة' (ت.ن.) مروياً على لسان الله بوصفه جزءاً تربوياً من الوحي.

وكل المفاهيم المقدمة حتى الآن يمكن أن تُرسم على النحو التالي:

ك.ل. ——— < ت.ن.

/

خ.ق.

/

م.ر.ن.

//

/م.م.

/ /

أف ة — < تد

ك.ل. = كلمة الله
خ.ق. = الخطاب القرآني
م.ر.ن. = المدونة الرسمية النهائية
م.م. = المدونات المفسرة
ت.ن. = تاريخ النجاة
أ.ف. = الأمة المفسرة
تد = التاريخ الدنيوي

في هذا المخطط نرى حركة تنزيل 'كلمة الله' وحركة تصعيد الأمة المفسرة نحو النجاة طبقاً للمنظور الرأسي على مستوى كل الخلق، كما هو مفروض عبر الخطاب القرآني. ويشترك كل مؤمن في هذه الرؤية ويعبر عنها في عبادته، وفي سلوكه الأخلاقي، وفي قبوله للقانون. وهذه العلاقة الفردية بالله هي، في الوقت نفسه، علاقة اجتماعية-سياسية بالأمة؛ فالوظيفة النفسية للوحي بما هو رسالة موجهة إلى القلب غير منفصلة عن فعاليته الاجتماعية في تجاوز الانقسامات والمنافسات، وعن قيمته المشرّعة للنظام السياسي. وثمة مدخل آخر يشرح هذه الوظائف للوحي في الفكر الإسلامي. فالنص المنزل المحفوظ في المدونة الرسمية النهائية (م.ر.ن.) مستخدم بشكل عام ومنتظم بوصفه فضاءً لا نهائياً للإسقاط العقلي لكل الأنماط المثالية للوجود التام الذي يتوق إليه المؤمنون. ذلك أن التطلعات والأمل في العدالة، والحب، والسلام، والنظام الشرعي، والنجاة الأخروية هي الضروريات الإنسانية التي نادى بها كل الأديان في أشكال تعبيرية مختلفة. وفي الفضاء الثقافي الخاص بعالم البحر المتوسط، تمّ التعبير عن هذه الضروريات والامتداد بها من خلال لغتين متشابهتين: لغة الوحي ولغة الفلسفة اليونانية (بتفرعاتها الأرسطية-الأفلاطونية-الأفلوطينية). وتستخدم نظرية الفكر في الفلسفة الوسيطة الاتجاه الرأسي نفسه والحركة الصاعدة-الهابطة نفسها اللذين أشرنا إليهما في 'الوحي' 21.

يساعد مفهوم الإسقاط العقلي على بيان الكيفية التي يُستخدم بها النص القرآني بوصفه ذريعة pretext، وليس بوصفه نصاً text، طبقاً لمصطلحاتنا اللغوية والتاريخية الحديثة. وهذا يعني أن النص القرآني الأصل معاد كتابته، ومعاد إنتاجه داخل التطور التاريخي لجماعة بعينها (ينبغي أن نقول، بدقة أكثر، لكل مجتمع حيث تنشط ظاهرة أم الكتاب-الكتاب). وإذا كان الوحي مقدّم بوصفه حقيقة مقدسة مادية، غير قابلة للتغير، فإنه، في الوقت نفسه، متناول طبقاً للضروريات الملحة، المحددة للأفراد الفاعلين اجتماعياً social actors.

21 انظر م. أركون، الأنسية العربية في القرن 4 هـ 10 م، ج. فران J. Vrin، باريس، ط2، 1982.

تتضح هذه الآلية السيميوطيقية، النفسية، والإيديولوجية من خلال الأمثلة التالية:

(1) طرحت تفاسير الم.ر.ن.، ممثلة في التفسير العظيم للطبري، كثيراً من أشكال السرد الأسطوري التي فُرى النص القرآني وفُسر من خلالها. وأشكال السرد هذه صور أدبية متقنة ذات عناصر ثقافية مستعارة من التراث المشترك القديم لذاكرة منطقة البحر المتوسط الأسطورية (وبخاصة منطقة الشرق الأوسط). ويمكن أن نجد أمثلة عديدة لهذه الإعادة في استخدام مادة قديمة في التفاسير المتأثرة بالإسرائيليات،²² أي الأدب السردى المتصل ببني إسرائيل. وقد ذكرت كذلك مثلاً من السورة 18.

(2) إن علوم أصول الفقه (أي المبادئ المنهجية والنقدية للفقه) استراتيجية عقلية و"علمية" يتم استخدامها لتوسيع المدونة النصية للوحي عن طريق إلحاق الحديث الشريف وحتى التقاليد الإمامية (في حالة الشيعة)-بالقرآن الكريم. وقد حقق الشافعي هذه المهمة في رسالته المشهورة. وتعطينا أصول الفقه، في الوقت نفسه، دليلاً "علمياً" على أن كل الأحكام مستخلصة استخلاصاً صحيحاً من الوحي بحيث يكون الشارع إلهاً بحق وليس سلطة بشرية بحال. وقد استعرض أساتذة الشريعة معرفتهم النحوية، والدلالية، والبلاغية للغة العربية، ومعلوماتهم الواسعة عن العلوم المساعدة مثل علم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمنطق الخاص بالفقه، وذلك لكي يبينوا كيف أن العقل البشري خادم لـ"كلمة الله" وليعمقوا الإيمان الراسخ بأن الوحي مفروض بالقوة في النظام الاجتماعي، والسياسي، والأخلاقي. وفي الحقيقة، لدينا، في هذه البنية، مثال توضيحي على الموقف العام للعقل في مجتمعات أم الكتاب: فهو عقل منتج لـ متخيل عقلائي مع تأكيد أنه عقل متماسك جداً، ومنطقي، وعلمي.

وحتى اليوم، يقبل الفكر الإسلامي علم أصول الفقه في وظائفه الأسطورية الإسقاطية بوصفه تأييداً فكرياً، "علمياً" للسمة الدينية للقانون الإسلامي. ولعل تفكيراً نقدياً للأفكار ولنوع العقلانية التي يقوم عليها هذا "العلم"، يكون خطوة من الخطوات الجوهرية في إعادة تقييم للوحي بوصفه ظاهرة ثقافية وتاريخية معقدة. ويسرني أن أنوه هنا بإضافة أخيرة في هذا

²² عن هذه الفكرة انظر دائرة المعارف الإسلامية، ط2، ج2.

من أجل تحليل أكثر تفصيلاً، أحيل إلى مقالاتي في:

(1) قراءات في القرآن، Maisonneuve-Larose، باريس، ط2، 1988.

(2) نحو نقد للعقل الإسلامي، Maisonneuve-Larose، باريس، 1984.

(3) الإسلام: الأخلاق والسياسة، اليونسكو، Desclee De Brouwer، 1986.

(4) الإسلام اليوم: منطلق جديد، مركز الدراسات العربية المعاصرة، جامعة جورج تاون، واشنطن العاصمة، 1987.

المجال بقلم ديفيد س. باورز: دراسات في القرآن والحديث: تشكيل القانون الإسلامي للمواريث، U.C.P.، 1986 (وهو عمل يستحق تقويماً خاصاً).

(3) أما علم الكلام فهو كذلك نوع من الإسقاط الفكري. فقد استخدم كل اللاهوتيين-المعتزلة، والأشعرية، والإمامية- آلة وعمليات عقل متأمل (متأثر بدرجة أو بأخرى بالعقلانية الأرسطية) كي يحولوا الخطاب القرآني الأسطوري، المفتوح، والرمزي إلى نظام مركزي الكلمة، ومفاهيمي، وإشاري من العقائد وغيرها (أصول الدين). ولم تكن المناقشات المشهورة حول حرية الإرادة والقضاء والقدر الممثلة في الكلام الأول، إلا إسقاطات لمنطق ثنائي خاص بالتعبيرات التلقائية الوجودية الإبداعية للقرآن. ومن وجهة النظر هذه، يعد مدخل المذهب الحنبلي، الذي يرفض أي جدل عقلائي حول كلمة الله، ويستقبل طواعيةً الوحي في تعبيره الأصلي "بدون السؤال عن الكيفية" (بلا كيف)، مدخلاً أكثر احتراماً للسر الإلهي كما يطرحه القرآن نفسه. (ولم يمنع هذا، مع ذلك، الحنابلة من تأسيس مذهبهم الخاص في الفقه).

ويقدم المذهب الظاهري، كما يمثل في الأندلس ابن حزم، استراتيجية شيقة يغزو بها منطقة يمكن للعقل أن يمارس فيها سلطته بحرية دون أي تحكم دوغماتي للعقل الفقهي اللاهوتي. أما ثمن هذه الحرية والسلطة فهو خضوع هذا العقل نفسه خضوعاً كلياً للأوامر والنواهي الحرفية في مصدري التشريع الأساسيين (القرآن والحديث).

إن الاتجاه المركزي الكلمة للفكر الإسلامي خلق، بعد الاحتكاك بالفلسفة والعلم اليونانيين، توتراً متصلاً مع المتمسكين بالتقليد والاتجاه الباطني. وتعتبر القسمة المعروفة جيداً بين العلوم الدينية العقلية والعلوم العقلية الدخيلة تعبيراً آخر عن الصدع الذي سببه التحدي نفسه: الموقف التأويلي (الهرمينوطيقي) الذي خلقه الوحي بوصفه نصاً، وهو موقف تأويلي شاع في مجتمعات أم الكتاب حتى أسس العقل الفلسفي والعلمي استقلاله وقدم النموذج العلماني للتاريخ والفكر.

(4) مثال رابع للنشاط الإسقاطي في الفكر الإسلامي الذي يستخدم النص القرآني بوصفه ذريعة من يأتي من الأدب الصوفي المعروف جيداً كما يأتي، بشكل أكثر عمومية، من التفسير الباطني في مقابل التفسير الظاهري.

وقد بينت دراسات عديدة مدى الاتساع الدلالي والرمزي للمعجم القرآني في الأدب الصوفي. ويطرح الخيال الخلاق المتمثل في أعمال ابن عربي مشكلتين رئيسيتين تتعلقان بفكرة الوحي. فأولاً، كيف نشرح القوة المثيرة، والملهمة المتأصلة في الخطاب القرآني-القوة التي يمكن أن تحفز خيالاً خلاقاً مثل ذلك الذي نجده في أعمال ابن عربي؟ وهذه مشكلة تدخل في نطاق النقد الأدبي والنظرية اللاهوتية للوحي على السواء. وثانياً، كيف نشرح اختفاء هذا الخطاب القرآني نفسه، وعدم مناسبته، وعدم استيعابه، وتجاهله-وانطباق ذلك، بالتالي، على الوحي-في سياق ثقافتنا العلمانية؟

وبعبارة أخرى، إن الاتساع الصوفي للخطاب الديني، وعدم مناسبته في سياق الحداثة، يطرحان أمام تاريخ الفكر الديني المشكلة الصعبة للتاريخية-أو القيمة والوظيفة النسبيتين-للوحي ذاته. ذلك أن إعادة تقييم الوحي بوصفه حقيقة لغوية وعملية إسقاطية تصبح أمراً لا يمكن تجنبه عندما نواجه-كما نفعل هنا- الدينامية الجدلية بين الوحي، والحقيقة، والتاريخ.

(5) ونجد مثلاً خامساً وأكثر إثارة في الأدب الإسلامي المعاصر، بنزواته التبريرية، الجهادية منذ القرن التاسع عشر. فقد خلق التأثير الاستعماري والإمبريالي على المجتمعات الإسلامية حاجة ملحة إلى الدفاع الذاتي النفسي، ورد الفعل الإيديولوجي. ولمواجهة تحدي العلم الحديث، لجأ بعض المؤلفين-مثل طنطاوي جوهري في القرن 19 ومصطفى محمود اليوم- إلى استخدام القرآن "لبيان" أن كل الاكتشافات العلمية قد وردت في ثنايا النص المنزل. وعلى نحو مشابه، زعم بعضهم أن الأفكار الاشتراكية، والمؤسسات الديمقراطية كانت معروفة ومطبقة في زمن النبي والصحابه. ويحوز هذا الإسقاط العقلي للأفكار والقيم التي يهتم ويعجب بها المتخيل الجمعي اليوم شعبية واسعة في الخطاب الجهادي للحركات الإسلامية التي تقدم القرآن بوصفه "دستور" الدولة النموذجية الحديثة. وفي هذا الاتجاه، يهيمن التناول الإيديولوجي للنصوص الدينية على البعد الروحي الذي كان جوهرياً في الأدب الصوفي ولا يزال حاضراً حتى في بعض التفسيرات الفقهية. ويقود هذا التقصي المبدئي للوحي بوصفه امتداداً ثقافياً، وتاريخياً، ووجودياً في التقاليد الإسلامية إلى الاستنتاجات التالية:

(1) إن الوحي، على نحو ما يرد في الخطاب القرآني، يقترح طرائق، ويفتح آفاقاً، ويؤكد الحاجة إلى البحث عن المطلق. وفي هذه المرحلة، ليس ثمة عملية تنظيم، ولا تماسك داخلي، ولا صدع بين المعرفة العقلية والأسطورية، بل دعوة ملحة لتلقي كلمة الله بوصفها علامات-رموزاً مفتوحة بلا نهاية أمام المعاني المنبثقة على نحو خلاق.

(2) إن الاستخدام الإسلامي لهذا الوحي يؤكد دور التأثير الاجتماعي-التاريخي في تشكيل رسالة تتم إدراكها مع ذلك بوصفها 'نموذجاً' مقدساً، متسامياً، غير قابل للتغير، ومطلقاً للمعرفة والفعل. ويعمل الوحي على مستوى مزدوج ومتفاعل: فالمتخيل الديني يحصر نفسه في تمثيل 'نموذج' مقدس، منزل ينبغي أن يكون متجسداً على نحو كلي ومستمر في التاريخ؛ أما العقل المطبق على هذا المتخيل، غير القادر على مساءلته وتفكيكه، فيجد حلاً عملياً لتعزيز الاعتقاد بأن 'النموذج' مطبق، وأن إرادة الله نافذة.

(3) ليس ثمة سبيل لوجود المطلق خارج الشرط الاجتماعي والسياسي للبشر ووساطة اللغة. ولا شك أن هذه القضية البسيطة قد تناولها كثير من المفكرين داخل نظام المعرفة والمظاهر الخاصة بمجتمعات أم الكتاب؛ أما اليوم، وفي ضوء عقلانيتنا الحديثة، والمتغيرة، والتعددية، فإننا نأخذ في حسابنا

مشكلات جديدة، وصعوبات جديدة لم تكن قابلة للتفكير بها من منظور العقل الخاضع لوجهة النظر "الأرثوذكسية" في الوحي. (4) لا يزال ما هو غير قابل للتفكير به في الفكر الإسلامي المعاصر أكثر أهمية مما هو قابل للتفكير به. ولا أعني الإشارة إلى المحرمات التي يفرضها التقليد "الأرثوذكسي" فحسب؛ بل أشير إلى كل تحديات الحداثة الفكرية التي تبرز في بعض المناطق المتميزة حيث يتاح التفكير الحر وشروط ضرورية أخرى.

III

من أهل الكتاب إلى مجتمعات أم الكتاب

1. أهل الكتاب

إن كل ما قيل حتى الآن ليس كافياً لإعادة تقييم حديثة لفكرة الوحي. فثمة أحكام، ومعتقدات، ورؤى، ومواقف موروثية من التفسيرات التقليدية التي لا تزال مهيمنة على الإدراك المتشابه للوحي بين اليهود، والمسيحيين، والمسلمين. وقد اخترت المفهوم الغني لأهل الكتاب لأعطي مثلاً على قراءة تعددية للوحي جلية في القرآن، وهي قراءة تسعى إلى استيعاب جوانب من التقليد، ومستويات من الحقيقة، وطرق من التحليل، وآفاق من المعرفة غالباً ما تكون منفصلة في فعاليات العقل الحديث الوضعية، والمتخصصة. فأهل الكتاب هم اليهود والمسيحيون الذين كان على محمد أن يتعامل معهم في مكة والمدينة. وهم مذكورون في القرآن بوصفهم أصحاب الوحي السابق، المؤمنين الذين فضّلهم الله بالطريقة نفسها التي فضّل بها المسلمين، الذين قبلوا الوحي الجديد. وإبراهيم لم يكن يهودياً ولا مسيحياً، بل "مسلياً" وحنيفاً، ومؤمناً متوجهاً كليةً إلى الله. إن هذا المنظور للتاريخ الروحي، أو 'تاريخ النجاة'، واضح جداً في القرآن، وهو من الأبعاد المهمة للتفكير الديني الحديث في موضوع الوحي.

لكن ثمة تقديم آخر لأهل الكتاب في القرآن. ذلك أن اليهود والمسيحيين كانوا معارضين لمحمد وزعمه أنه نبي، ورفضوا قبول القرآن بوصفه الوحي الأخير لكلمة الله. وقد حدثت توترات اجتماعية وسياسية في المدينة بين أهل الكتاب والمجتمع الجديد للمؤمنين. وإنها لخسارة كبيرة أنه ليس لدينا توثيق كافٍ للمسائل والمناقشات المصاحبة لهذه التوترات والتي لا نجد لها في القرآن إلا إشارات مختصرة. فهنا تمّ احتواء أهل الكتاب ضمن أقوام آخرين ضالين وتمّ استخدامهم لتقوية فرادة الوحي الجديد وأصالته. وهكذا فُرِضَتْ صورة جديدة للوحي: فقد غيّر اليهود والمسيحيون النصوص، وحرفوا المعنى؛ فهم لا يتبعون شرع الله وقلوبهم غير مطهرة.

وعبر هذه الخصومة الدينية، يمكن صياغة تعريف عَقْدِي لما يسمى 'الكتب المقدسة' على أساس المجادلات الدائرة في المناخ السياسي والثقافي بالمدينة من 622 إلى 632. أما عناصر هذا التعريف في القرآن فيمكن تلخيصها في النقاط التالية:

(1) إن اليهود والمسيحيين معترف بهم بوصفهم المخاطبين بالكتاب؛ ولكنهم رفضوا الاعتراف في المقابل بالقرآن بوصفه الوحي النهائي المنبثق من أم الكتاب.

(2) إن أم الكتاب متطابق مع القرآن قبل أن يصبح م.ن.ر. (مصحفاً)، وسوف يقرن المصحف فيما بعد بأم الكتاب.

(3) إن المسلمين مستوعبون في المجتمع الروحي المسمّى أهل الكتاب في التعريف الجديد المعطى في القرآن، إذ يصبح المسلمون الممثلين الحقيقيين لأهل الكتاب، ويصبح الإسلام هو الدين الصحيح، أي الدين الوحيد والأوحد للحقيقة.

(4) وفي نهاية الوحي القرآني (السورة 9، التوبة) يقع فصل نهائي بين المسلمين وأهل الكتاب، أي اليهود والمسيحيين، الذين حرقوا الكلم عن مواضعه والذين ينبغي عليهم أن يدفعوا الجزية: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (9، 29).

وسوف تستخدم هذه المفردات على نحو أكثر اتساعاً فيما بعد في الأدب الموجه ضد أهل الكتاب وكذلك على يد الفقهاء من أجل تحديد مكانة "القوم تحت الحماية" (أهل الذمة).

(5) تمّ تعيين حدٍ أكثر صرامةً بين أهل الكتاب، الذين استناروا بالمعرفة (العلم) المنزل في أم الكتاب، و"القوم الجاهلين" (أميون، جاهليون)، الوثنيون الذين لم يصيبوا شيئاً من العلم على الإطلاق.

وهنا نقابل المشكلة التي لم ينظر إليها بعد، مشكلة تحويل التاريخ الدنيوي إلى تاريخ مقدس، والتسامي به. لقد تحولت المسائل السياسية والاجتماعية الخاصة بجماعات في مكان وزمان محددين للغاية (المدينة ومكة بين 612-632) إلى مستوى مقدس في آيات القرآن. فهل ننظر إلى هذا التحول بوصفه عملية مصاحبة لممارسة بشرية اجتماعية تتسامى بأحداث عادية كي تبصّر بالطريق إلى المطلق؟ أم أنه من المشروع أن نرجع إلى التاريخ الوضعي ونخلع البعد الأسطوري عن التاريخ الديني كما حاول بالتمان Bultmann وآخرون في المناخ التأريخي للثقافة الغربية منذ القرن التاسع عشر؟

إن العقلانية المتضمنة في مدخل نزع الأسطورية موجودة سلفاً في مقالة ابن حزم (القرن 11) عن الكتب المقدسة اليهودية-المسيحية؛ ولا تزال الحاجة التي استخدمها هذا الجدلي الموهوب متبعة لدى الجدليين المسلمين المعاصرين الذين لم يتمثلوا بعد حتى المنهج الفيلولوجي للمؤرخين الغربيين.

فعلى سبيل المثال، لم يُنظر بعدُ إلى مسألة التحريف في فرعها المهمين- بوصفها تاريخاً نقدياً للنصوص التي استخدمها بالفعل اليهود والمسيحيون بالعربية في القرن السابع، وبوصفها تبلوراً في المتخيل الديني الإسلامي للصحة النموذجية للكتب كما هي ممثلة في القرآن على وجه الحصر. وتكوّن الصورة الكلية لأهل الكتاب في القرآن، مع كل المحاجة الدينية المستخدمة ضدهم في سياق القضية المركزية حول أم الكتاب وصحتها، إسهاماً جديلاً من أجل أن تعزز تميز ”خير أمة أخرجت للناس“، المؤمنين بالوحي النهائي المنزل على محمد. ويتناول هذا الجدل رموزاً دينية قديمة مثل التحريم الخاص بالطعام، والطقوس الخاصة بالختان، والصيام، وصلاة الجماعة يوم الجمعة (مقابل السبت والأحد). ويمكن وصف هذا الجانب من الوحي بأنه تنافس محاكاتي (surenchere mimetique) ينطبق على الرموز والأساطير المشتركة والمستخدمه في الخطاب الديني منذ تجليه التوراتي.

ويستخدم هذا التراث المثقل بالتمثيلات الموجهة إلى المتخيل الديني والتي لم يُنظر إليها بعدُ بمنظور علمي، على نحو شديد الغموض وبطريقة جدّ مضلّة في السياق المعاصر للحرب الدائرة في الشرق الأوسط، وعلى نحو أكثر عمومية، بين الإسلام والغرب. أما الإعاقة ”اللاهوتية“ العظمى في الحوار الإسلامي-المسيحي فتتصل بالصورة الخاصة بالمسيح، والأنجيل الموروثة عن الأدب اللاهوتي القديم.

2. مجتمعات أم الكتاب

هناك كمّ معرفي ضخم، وموهم عن الوحي. ولكن كيف يمكن أن ننحي جانباً كل التمثيلات التي نتجت في الماضي والحاضر، في سياق الصراع الاجتماعي للوصول إلى السلطة، وذلك لكي نفسح مساحة حرة لمعرفة نقدية موضوعية؟ إن مهمة الباحثين المعاصرين هي الكشف عن طريقة لتخليص أنفسنا من أوهام قديمة العهد دون فرض أوهام جديدة باسم العلم. وبالنسبة إلى موضوعنا، يمهّد مفهوم مجتمعات ’الكتاب‘ لإعادة التفكير في المفهوم القديم عن أهل الكتاب دون الاعتماد على التعريفات الكلامية الجدلية والمسماة لاهوتية التي لا تزال شائعة إلى اليوم.

يشير مفهوم المجتمع إلى كل المنهجيات والإشكاليات المستخدمة اليوم في العلوم الاجتماعية، والسياسية، والإنسانية. وبدلاً من تناول الظاهرة الدينية معزولة عن العوامل الأخرى الفاعلة في كل مجتمع، نطرح سؤالين رئيسيين: ينالان أهمية متزايدة في فرع جديد اسمه علم اجتماع الدين:

(1) كيف يُستوعب الدين داخل القوى الرئيسة التي تشكل كل مجتمع؟ وفي أي ظروف تاريخية يصبح عاملاً حاسماً للتطور-كما في الإسلام اليوم- ومتى تتضاءل مكانته وتهمّش؟

(2) كيف يمكننا أن نميز بين ظاهرة أم الكتاب والتعبيرات الدينية الأخرى المشكّلة لمجتمعات أخرى، والتي تطرح إيقاعات مختلفة للتطور؟ ويستلزم هذان السؤالان أو ينتجان مشكلات كثيرة أخرى. وربما كانت أصعب هذه المشكلات هي التمييز بين الدين بوصفه كتلة من الطروحات الرمزية، الحيوية حول الشرط الإنساني، والإيديولوجية بوصفها رؤية نظرية تدعيها جماعة ما لكي تحفظ هويتها، وتمتد بها في النهاية إلى جماعات أخرى. وبطبيعة الحال، لا مفر من أن كل دين تتحكم فيه طبقات اجتماعية كثيرة محوّلة إياه إلى إيديولوجيات. ذلك أن الدين يظل منظوراً مفتوحاً لمعان وتحقيقات ممكنة للوجود والتعايش الإنسانيين، في حين أن الإيديولوجيات تنحصر في شروط وأغراض ثقافية، واقتصادية، وسياسية مخوفة بالمخاطر.

وللدين والإيديولوجية بعض الوظائف المشتركة؛ ولكنهما يستخدمان أدوات مختلفة ويسلمان إلى طرق مختلفة. فكلاهما ينتج النظام المتخيل والنظام الواقعي للمجتمع؛ وكلاهما يشحذ الأمل الفردي والجمعي من أجل نظام كامل في المستقبل ويعطي تأييداً متصوراً للنظام الأخلاقي والسياسي. ولكن الدين يشير إلى مملكة العلو ويذكي القوة الدافعة نحو المطلق؛ في حين أن الإيديولوجية تقود إلى النظام العملي، المحدود الذي تراه مجموعة واحدة مثالياً.

وطبقاً لهذه الأحكام، لا يستطيع الدين أن يكون مقابلاً للعلمانية فقط، كما هو الأمر غالباً في النظرية الغربية. فالدين لا يتفاعل باستمرار مع القوى الأخرى في المجتمع فحسب، بل إنه من غير المقبول علمياً أن نعيّن التطور التاريخي الخاص بالمجتمعات الغربية بحيث يكون نموذجاً للفكر والتقدم أمام كل المجتمعات الأخرى. وعلينا أن نأخذ في حسابنا نُظُم الفعل التاريخي ونحلّها في المجتمعات التقليدية وتلك المسماة العلمانية على السواء. فالقوى العلمانية فعالة في المجتمعات التقليدية، كما أن العناصر التقليدية أو حتى المغرقة في القدم لا تزال حية ومؤثرة في المجتمعات العلمانية.

ينبغي أن نعيد فحص الظاهرة المعقدة لأم الكتاب-الكتاب في ضوء وجهة النظر هذه، معيّمين المدخل النقدي الأناسي (الأنثروبولوجي) نفسه على كل أنماط التنظيم المجتمعاتي. وقد قام مؤخراً ج. بالندير G. Balandier في كتابه بعنوان التحول، فايارد، 1986، بمحاولة تحديد وجهة النظر الإنسانية الجديدة هذه عن ظاهرة أم الكتاب-الكتاب، وإن لم يركز عليها، مع ذلك. وقد بينت دراسات كثيرة عن الكتاب المقدس في التاريخ كذلك تأثيره المزدوج المستمر: فبوصفه 'كتاباً' أوحى به الروح القدس ينشّط في كل المجتمعات الحاجة إلى المطلق والبحث عنه؛ وبوصفه نصاً مكتوباً، لم يتوقف أبداً عن تشكيل الأبعاد الثقافية، والسياسية، والاجتماعية للحياة الجمعية. وعلى المستوى الثقافي، يعمل بوصفه كتاباً، باعتباره نصاً، ومن حيث هو لغة؛ ويكون له على المستوى السياسي، وظيفة حاسمة بوصفه مدونة، بوصفه كتابة متصلة بالطبقات الاجتماعية والسياسية الجديدة وإيديولوجياتها، ومن حيث هو معايير (أخلاقية،

وشرعية، وثقافية)؛ وعلى المستوى الاجتماعي، يهيمن على القراءات، والجماعات، والطبقات الجمعية.

ومن كل وجهات النظر هذه، رأينا أن القرآن ليس مختلفاً عن الكتاب المقدس؛ فقد كان له ولا يزال الوظائف نفسها في كل المجتمعات التي تبنته بوصفه آخر 'الكتب' المنزلة. وعلى المرء إذن أن يتكلم عن مجتمعات أم الكتاب-الكتاب فيما وراء الفروق اللاهوتية والإيديولوجية التي يطرحها كل مجتمع من المؤمنين بوصفها الخصائص المقدسة لـ'كتابه' الخاص.

وقد يعترض المرء على أن هذا المنظور التاريخي الأناسي في دراسة أم الكتاب-الكتاب في التاريخ يتضمن اختزالاً علمياً للبعد المتسامي للوحي. ويمكن الرد على هذا الاعتراض من جهتين: الأولى، إن التسامي المزعوم في التفسير اللاهوتي التقليدي لأم الكتاب هو إسقاط المتخيل الديني إسقاطاً رجعياً على عصر نزول الوحي. فهو، أي الإسقاط، يصبح عملية نفسية، وثقافية للتسامي، وللتحويل الأسطوري، والتقليدي، والإيديولوجي في ظروف تاريخية، متغيرة، ومتعددة. وهذه العملية متضمنة في علم الإناسة المثير للجدل، وليست مرفوضة، كما كانت في علمية القرن 19، خارج العقلانية الصحيحة. والأخرى، إن العقلانية المستخدمة في مرحلة العقل اللاهوتية أكثر اتصالاً بالتخيل الجمعي منه بالعقل النقدي، فالعقل اللاهوتي غير قادر على الاعتراف بأنه ينتج المتخيل أكثر من العقلانية.

وعلى العكس من ذلك، يعرف العقل النقدي المتخصص في دراسة مجتمعات أم الكتاب الفرق بين المتخيل والعقلانية؛ فهو يستوعب كلاهما في مشروع الوضوح العقلي نفسه، دون اختزال أحدهما في الآخر على أساس موهم. ومن هذا التمرين تبرز عقلانية جديدة تتجنب تحيزات النموذج الوضعي العلماني أو الجدلي، كما تتجنب بالمثل النموذج المسمى الروحي، المقدس أو المتسامي.

ويوضح المخطط التالي نظام إنتاج مجتمعات أم الكتاب ومستوى التحليل المطلوب في المنظور الموصوف أعلاه:

- { الكتاب المقدس }
- (1) الحدث التدشيني { المسيح (الأنجيل) } — ت.ن.
- { القرآن }
- (2) الحواريون-الشهود ————— مجتمع المؤمنين
لرسالة أصيلة
- (3) مدونات مكتوبة —————
- (4) قراءات تفسيرية —————
- التقليد-الجمعي
- الحفظ، الاختيار،

الحذف، التبلور، التحويل الأسطوري، والتفديسي

مجتمعات المتخيل الاجتماعي بروز العقلانية النقدية

ولم يصل بعد أي من المجتمعات التوحيدية وصولاً تاماً إلى هذا النمط من العقلانية النقدية حتى تلك المطبقة على الحادثة في صورتها الأخيرة. وهناك، بالطبع، اختلافات في التطور والمنطلقات بين الاتجاهات اللاهوتية في مواقفها اليهودية والإسلامية وهي اختلافات عمقت من درجتها القضية المأساوية التي صحت قيام دولة إسرائيل؛ أما المسيحيون فتواجههم منجزات الحادثة العلمية، والتقنية، والسياسية بتحديات أكثر فاعلية، بالرغم من أن الفكر اللاهوتي لم ينجح بعد في استيعاب الجوانب الإيجابية للعلمانية وتجاوزها. وبالنظر إلى القرآن بوصفه موضوع دراسة لغوية، وتاريخية، وأناسية لظاهرة الوحي، فنحن ملزمون بتأكيد حقيقة أن كلا من البحث العلماني والعقل اللاهوتي كما هما ممارسان في الغرب يقصر عن بلوغ العقلانية الجديدة. فالقرآن لم يزل موصوفاً من الخارج بوصفه 'الكتاب' الخاص بالمسلمين؛ ويمكن سرد بعض التأثيرات بالكتاب المقدس طبقاً لنظرة المؤرخ التاريخية؛ كذلك تطرح بعض المشكلات المتعلقة بالصحة والتوثيق طبقاً للتاريخ الفيلولوجي للنصوص (را. ت. نولدكه: تاريخ القرآن). وفي حالات قليلة- أي، كما عند وات، و. و. سي. سميث، وكراج - ينظر إلى الوحي في القرآن من منظور روحي عالمي يتضمن كل الطروحات المعرفية (الابستمولوجية) للعقل اللاهوتي الكلاسيكي.

والإسلام، من جانبه، متورط في النضال الثوري ضد الغرب بدرجة لا تسمح له بأي تنازل لمدخل نقدي في تناول تراثه الأرثوذكسي. وهذا التراث مستخدم بوصفه ملاذاً، وبما هو نقطة انطلاق للنزاع السياسي، ومن حيث هو قاعدة للمعارضة ضد النظم المحلية. وهكذا يسيطر على المجتمعات الإسلامية المتخيل الديني التقليدي الذي هو فعال جداً في الصراعات السياسية، بل هو كذلك عائق عظيم أمام الاتجاه نحو العقلانية الجديدة. والمطلوب هو الصبر، والإصرار، والوقت من أجل عبور الحواجز التي لا مفر منها والموروثة من الماضي والحواجز الجديدة التي خلقها ما يسمى بـ"النظام" العالمي الجديد في الاقتصاد والسياسة. إننا جميعاً نواجه التحدي نفسه: علينا أن نجد سبيلاً للبدء في الممارسة الدلالية والرمزية الجديدة التي يتطلبها القرن الواحد والعشرون.