مقاربة منهجية لتحليل الخطاب الديني، المركز المركب

د. بدر المقري،

جامعة محمد الأول،

وجدة (المغرب).

Résumé :

On ne saurait mettre assez de critères pour réaliser une approche méthodologique de l'analyse du discours religieux.

Beaucoup d'outils méthodologiques, dans le domaine de cette approche, se rapportent à la déconstruction, concernent plusieurs champs épistémologiques.

Saisissant est intérêt nous espérons pas cette approche faire œuvre utile dé dévoiler grandes problématique :

1) la géographie non définie.
2) La lecture / le relecture.
3) Les structures de la re-transformation.

نتوسل في إدراك ماهية (الخطاب) بالمنطلقات الآتية:

أ- الخطاب ظاهرة إدراكية.

ب- مكونات الخطاب غير متحولة في كلياتها.

ت- تقاطع جملة من العلوم في مساحة الخطاب.

وقد يكون انحرافا عن المقصود، الظن بأن مبتغانا إنما ينحصر في دلالة الكلمة أو أجزاء الخطاب لإدراك التأويل الدلالي، إن المقصد الرئيس هو تركيب أجزاء الخطاب والدلالة باعتبار ثنائية المركز (الغرب)، والطرف أو الهامش (الشرق).

فإذا استقصينا غرض الغرب، فإننا نأخذ من كثب اعتبار خطابه الكلي جزءا من تداخل الناس. فباب ثنائية (الذات) و(الآخر) في هذا الخطاب غير مبهم، ومصادر قانون المركز والهامش فيه واضحة. وبالإمكان أن ندرك كيف يوظف الغرب قاعدة المركز، في قراءة الشرق حضاريا وثقافيا، والإحاطة بأوصاف تلك القراءة محيطة- ولاشك- على ترابط الثنائيات الآتية:

(الغرب/الشرق) في موازاة [(المركز/الهامش)] في موازاة [(الغالب/المغلوب)].

والمدار في هذه الثنائيات الست على فضاءات الحضارة، والثقافة، والتراث، إذ يتوقد الغرب (المركز❖ لصناعة صورة الشرق [(الطرف أو الهامش)]، من خلال إعادة الخطاب الغربي تشكيل فضاءات (الحضارة- الثقافة- التراث)، وقراءتها بأدوات ومناهج ورؤى نابعة أولا وأخيرا من خصوصيات المركز.

وإذا كان شأن الأستاذ محمد أركون أن يتساءل قائلا: (لماذا نعود إلى ذلك الصراع الذي يغيظ البعض، ويزيد من الخلط وسوء الفهم فيما يخص الروابط بين الشرق والغرب... لماذا نعرض أنفسنا للتهكمات؟) (محمد أركون. 1981: 11) ، فإن الأنفع - والله أعلم- هو إظهار الكفاية في قراءة خطابات الغرب من الداخل. ونقصد بذلك تقصي الغاية في دراسة تلك الخطابات من حيث أصولها وقواعدها النظرية، والنسقية، والقيمية. وقد يسهل الاقتناع بأن قراءة تلك الخطابات من الخارج لا تتجاوز في المآل حدود التوسل بأدوات منهجية ثابتة من قبيل: الانتقاء، والتقسيم، والرد القائم على تعقب السقطات والعثرات.

وإذا كان توظيف مثل هذه الأدوات صالحا في بعض الاستثناءات، فإن الأصل- ولاشك- هو أن قراءة خطاب (المركز) من الخارج تمنع إلحاق فروعه بأصوله، وتحقيق أصوله من فروعه. ولا يختلف إثنان في أن عدم إحكام وجه الطلب، لا يعين على تحصيل المطلوب، ولذلك تلج قراءة الخطاب الغربي من الخارج، في دائرة الغلو في الغالب، وتكون آراء وأحكام معتمديها، مثناة على الأرجح. ومن أمارات التقليد اللائحة، أخذ أعمال الغربيين من غير استناد لعلامات في أصحابها، ولا وجوه في مقولاتهم، لعدم امتلاك المهتم ناصية ناصية لغة الغربي الأم.

إن الرفض المطلق للغرب لم يحل دون نفوذه، وهو ما يعطينا اليقين بأن قراءة الخطاب الغربي، قراءة نقدية وفلسفية وعلمية، لا تكفي بمفردها للتحرر من سلطة الغرب، إذا لم تتصف بالوعي (نور الدين طاهري. 2000: 9). ولا شك في أن هذا المبتغى شرطه الرئيس هو إدراك آليات النص الغربي، النظرية، والتحليلية، والتفسيرية، والمنهجية.

ولعل هذا يتناول بالأدوات الآتية:

أ- معرفة قوام الخطاب الغربي ذاتيا وموضوعيا.

ب- اعتبار البحث في وسائل الخطاب الغربي، والنظر في أجزائه ومكوناته ضابطين رئيسيين في نقد النص الغربي.

ت- واجبات النظر العلمي، بمعنى التماس أدوات الأحكام من داخل الخطاب الغربي، ما دام استنباط المنهج يتم من الداخل، وليس من الخارج.

المبحث الأول: هل هناك جغرافيا مجردة؟

صرح Nicolas Sarkozy للقناة الفرنسية (France 2) في مائدة مستديرة عرضت ليلة الخميس 30 نونبر 2006:

« On ne doit pas parler d'un islam en France, on doit franciser l'islam… »

وما يهمنا في هذا التصريح، هو التذكير بأن للغرب خطابات معرفية مرتبطة بسياقات حضارية محددة، ومرهونة بقوانين، ومفاهيم، وتصورات ورؤى، هي من صميم فضائه، ومن الطبيعي أن تكون دلالة اللفظ من الفواتح المعرفية، لئلا تنحرف عن ثوابت الخطاب، فدلالة اللفظ إذن لا تتأخر بتة عن قوانين ذلك الخطاب، بل هي تالية لها دائما.

وإذا كان الخطاب الدارس (الغرب) يقرأ الخطاب المدروس (الشرق) من موقعي ثنائية (المركز) الهامش)، و(الغالب/ المغلوب)، فإن الملتمس لا يأخذ غالبا إلا بأن تجعل دلالة الألفاظ طوع المجال الحضاري الغربي.

فالخطاب الدارس ضليع باقتلاع دلالة اللفظ من نسيجها الأصلي في الخطاب المدروس، وضمها على نسيجه الخاص بعد تطويعها، لتكون مطابقة للمجال الحضاري الجديد. ووقت ذاك يمكن قراءة الخطاب المدروس، بأدواته الأصلية بعد تحولها على لبنة من لبنات خطاب (الذات/ المركز).

وإذا لم ندرك أمر هذا التطويع والتحويل، فإن لوامح تغير وتحول المصطلح في اتصاله بالمجال الثقافي والحضاري للهامش، تكون غير مدركة. وقد يكون إقصاء المجال الجغرافي الإفريقي من أصل دائرة المصطلح المركب (L'occident

Musulman)، دليلا لوحده على أن الأمر متعلق بإعادة تشكيل المصطلح من زواياه الدلالية والمفهومية والوظيفية والحضارية.

والمقتبل في إعادة تشكيل مصطلح (L'oc.Mus)، هو محاولة إضفاء الشرعية على الشرخ الداخلي لهذا المصطلح، مثل ادعاء الأستاذ محمد أركون أن مفهوم (الغرب الإسلامي) ليس له مقابل دقيق في الجغرافيا العربية وزعمه أن تسمية (الغرب الإسلامي) ليس لها ما يبررها جغرافيا وتاريخيا واجتماعيا وعرقيا. والحل كامن في استبدال المعيار التجزيئي الذي فرضه المؤرخون والفقهاء المسلمون، بإطار يحتضن معارضة الغرب والشرق، وقطعية الغرب مع الشرق الإسلامي (Arkoun M.1976: 124-125.).

ومن معالم عناية الأستاذ (Jacques Berque) (1995) بإعطاء علامة لقطيعة الغرب الإسلامي مع الشرق، في إطار إعادة تشكيل مصطلح (الغرب الإسلامي)، اعتماده أداة تفكيك المصطلح لتحقيق اتساق كل جزء مفرد فيه على حدة. ولما كان التفكيك عنده نظاما، فإن المرجع الصحيح إلى الفصل بين (الغرب) وهو الثابت زمنيا ومكانيا وحضاريا، وبين (الإسلامي) وهو المتحول والطارئ زمنيا ومكانيا وحضاريا.

فالغرب الإسلامي دال عند (Berque) على الأندلس فقط، لأنه مصطلح يفيد في المفتتح والمنتهى إلحاق الإسلام بفضاء تاريخي وجغرافي، وإدراجه في شبكات سياسية واقتصادية وثقافية، ليشارك فيها بتكافل مع مجموعات أخرى، أهمها الأمم اللاتينية، دونما تعال وتفوق (Berque J, 1981: 37).

وتتقصى بعض المرجعيات الغربية الغاية في القول أنه لا مجال لمعالجة قضية البعد الحضاري الإسلامي في الغرب، إلا في دلالة الغرب على مجال حضاري كلي يمثل فيه (الإسلامي) لحظة استثنائية طارئة، لأن الفتوحات الإسلامية فرضت ببساطة وبفظاظة فصلا حضاريا بين الغرب والمغرب الإفريقي (Dictionnaire de moyen age.1997: 646).

وذهب (Emile-Félix Gautier) (1940)، إلى أن المعتمد هو البلاد التي لا تحمل اسما، هي: (إفريقيا الشمالية)، وأما اسم (المغرب) فهو غير دقيق، لأن الغرب لا يمت بصلة لكيان مميز. ومثلما أن إسبانيا أو الأندلس حازت كيانها في إطار الكيان الغربي، فإن المغرب لا يحقق كيانه إلا بالتحول إلى إفريقيا الفرنسية (Goutier E.F. 1952:7-8-155.).

فهاهنا أهمية العزم على أخذ البنى الفكرية لتشكيل المصطلح المحيل على (الآخر)، في مساحات خطاب (الذات)، وهو خطاب يشد أركانه قانون الغلبة والقوة والاقتصاد.

وقد كاشف الدكتور (أنس كارتش) بأن المسهب في تصورات (الثابت والدائم) و(الطارئ والمؤقت)، ملزم بأن يعتبرها سمات نظرية بذاتها (أنس كارتش. 1999: 40). فقد انتشرت منذ أواخر السبعينات في (صربيا)، الدعوة إلى الفصل بين الديانة الوطنية(المسيحية)، والديانة الدخيلة 0ألإسلام) في بلاد البلقان. ووجدنا صدى لهذه الدعوة حتى في بعض كتابات الفيلسوف الفرنسي (Bernard- Henri Lévy).

ولكن أوروبا لم تكن بتاتا وطنا أما للمسيحية الآتية من الشرق، فهل تعتبر المسيحية في هذه الحالة ديانة دخيلة هي الأخرى؟ (أنس كارتش. 1999: 41).

وإذا كان ركن أوروبا هو المسيحية الآتية من الشرق، فإن الإسلام في الشرق لم ينقص الكيانات المسيحية، ولما انتقل الإسلام إلى إسبانيا التي صارت مسلمة، وهي جزء من تاريخ أوروبا، أراد الغرب الانكماش على نفسه، ليحتفظ نظريا وتطبيقيا بوضع (القارة المسيحية الفريدة) (أنس كارتش. 1999: 41).

وقد يحمل الخطاب الغربي دلالة الغرب الإسلامي على الأندلس، محمل الغيرية، أي كل ما لا يريده الغرب، أو كل ما لا يستطيع تحمله. وهذا يعني عند الأستاذ (Thierry Hentsch) أن تقطيع الزمان والفضاء الحضاري فيه تملص من الدقة العلمية، لأن الأمر نابع من الخيال التاريخي، ومن بقايا الصروح التي تشكل الوعي الجماعي الغربي عند لقاء الآخر (Hentsch T.: 36).

المبحث الثاني: بنى قراءة الآخر

إن البحث في أي خطاب معرفي، هو البحث في نسق يجمع عناصر محددة نابعة من تصورات منهجية ووصفية، وتلك العناصر هي التي تكون البنية العامة، وقد عرف الأستاذ (Oswald Ducrot) البنية بأنها نظام، أو جهاز، أو نسق، يحكمه قانون الارتباط، وبعبارة أخرى هي مجموع العناصر التي تضمن علاقاتها القائمة فيما بينها حقيقة وجودها (Ducrot O.:127).

وقراءة الآخر (المغلوب) اصل تتفرع عنه حمولة دينية، وحمولة تاريخية، في إطار تشكيل صورة (الشرق) وتصوره، فالصورة هي ما به يحصل إدراك الشرق. والتصور هو حصول صورة الشرق في عقل الذات (الغالبة).

ولو أعلمنا الذهن في آلية اللغة باعتبار الذات (الغالبة)، والآخر (المغلوب)، لما كانت اللغة العربية مجرد أداة يستعملها ابن الحضارة الغربية في التواصل مع (الآخر)، باعتبارها قاعدة من قواعد الصرح الحضاري الشرقي، كما ذهب على ذلك (André Miquel) في سيرته الذاتية: (l'orient d'une vie -99 :.Miquel A) (107.

فالراهب القشتالي (Alonso de Espina) كان يعتبر امتلاك ناصية اللغة العربية شرطا في حروب الاسترداد في القرن 15 (Click Th. 1995:145-146). وكان الآباء الفرنسيسكان يعتبرون معرفة العربية في القرن 13، وسيلة للحفاظ على الوجه التاريخي والديني الخفي للمغرب، باعتباره أرضا معمدة بالدم (مارتينيانو رونكاليا، ترجمة اسعد ذبيان. 1983: 298).

وكان الأستاذ (Michel le long) حميد الجواب، عندما أكد أن آلية اللغة العربية في الخطاب الغربي، لا يتجاوز في الغالب اعتبارها لغة (الآخر)، وكأن لغة (الأنا) الثقافية هي الوحيدة في العالم، أو على الأقل هي اللغة العالمة الوحيدة (Le long M. 1982: 23).

وهكذا تجسد اللغة العربية عند الباحثة المعروفة (Louis Massignon) (1962)، شهادة عميقة متمثلة في دموع (السيدة هاجر)، وهي الدموع الأولى في الإنجيل، إذ العربية قناة تعيد إلى السيد المسيح (جوليو باسيتي، ترجمة سعدون السويح. 1987: 445).

واهتمام (Louis Massignon) بالتصوف الباطني الإسلامي، إنما يحركه حسر اللثام عن لغته المسيحية، ولا عجب إذا كانت لغة الحلاج (310هـ) عنده، الأقرب إلى السيد المسيح (Harpigny G. 1981: 35). ومن تفاصيل ذلك أن (ماسينيون) كلف الراهب العراقي (دهان الموصلي) في ربيع 1953 بإقامة قداس خاص بالحلاج، لأنه من رعيل القديسين النصارى(Elbacha A. 2000: 53).

إن مما يتصل بإجالة النظر في النظام الفكري للخطاب الغربي، إظهار الكفاية في حل جهاز صورة الشرق (الآخر)، وتصوره في فضاء الغرب (الذات)، ولعل ذلك يسهل باعتبار نصور (الآخر) فرعا من صورته، فالخطاب الغربي له من التصورات، والمفاهيم، والأدوات ما يحقق بها ماهية (الآخر)، أي ما به (الآخر) هو هو، في إطار جامع، هو الاندماج في خصوصيات الغرب (الذات).

ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على تصور هذا (الآخر)، لأن التصور هو حصول صورة (الآخر) في العقل الغربي، كما صنعتها آلات خطابه.

ويتجلى ارتباط قضية (الصورة) و(التصور) بالسؤال الذي وضعناه سابقا: هل هناك جغرافيا مجردة؟

فليست العبرة بالمجال الجغرافي المجرد، وإنما بمقدار الاندماج في الذات (الغالبة). ومن ذلك أن الهوية الثقافية للأندلس الإسلامية لا تقوم إلا في إطار الإسلام الأوروبي (Roy O.1989: 26).

وإذا جاريا من اعتبر تلك الهوية، قوالب مصنوعة تثير الإغراء بسحرها (Grossier C. 1984. T.1: 76) ، فإن المدار في كل ذلك على مدى استجابة تلك القوالب لخصوصيات (الذات) الغالبة. ومن سيما ذلك أن كل تميز عن قواعد الاتفاق في ثقافة الآخر (المغلوب)، حقيقة أو توهما، يكون كافيا لضمه على دائرة (الفكر التنويري العلماني الحر) بتعبير الأستاذ(Urvoy D.1996: 23).

ولعله يسهل الاقتناع بأن خطابات انفتاح الذات (الغالبة) على الآخر(المغلوب)، أو حوار الثقافة، أو حوار الأديان، أو توطيد قواعد الدوائر الثقافية، في إطار منظومة التنوع الثقافي، كما تدعو لذلك اليونسكو، وغير ذلك، إنما هي أنساق

تجمع عناصر محددة، تحركها تصورات منهجية ووصفية معينة. وهو ما نقترح معالجته من جهة:

1. البنية العميقة:

شهد عصر النهضة الأوروبية بداية الانقلاب على المؤسسة الدينية، إذ وضعت أسس المعرفة الموضوعية بالاستفادة من حقلي التجريب والرياضيات، وأعطيت الأولية للعقل لإدراك قوانين الطبيعة، ونحا النظام السياسي نحو نزع القداسة عن السلطة (غريغوار منصور مرشو. 1996: 17).

والحقيقة أن هذه الأدوات الإجرائية، صدعت بتحول في موقع (الغرب) في الكون، حيث اصبح ينادى بالجمع بين سيطرة الإنسان على الطبيعة، وسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، إضفاء للشرعية على القطيعة بين (الغرب) و (الشرق) وبين (المتمدنين) و(الوثنيين): إنه واجب إنقاذ (الآخر) من (الظلامية) (غريغوار منصور مرشو. 1996: 18).

ولما اقتلعت جذور مفهوم العلاقة الإنسانية القائمة على التشابه والتجاذب، وضع الفكر الغربي في القرن 19 قواعد دراسة إنسان ما وراء البحار، مجردا من خصوصياته الموضوعية والثقافية (غريغوار منصور مرشو. 1996: 19). وأصبح هذا الإنسان حبيس دائرة اللاعقلانية، والوحشية، والغرابة، وتحول إلى موضوع للتجربة والاختبار.

ولو تأملنا تجربة (المجلة الإفريقية) الصادرة في الجزائر في النصف 2 من القرن 19، لبدت لنا علامات خطاب معرفي نظامه هذا الإنسان الأبيض المتحضر، الذي أنتجه عصر الأنوار، وحمله رسالة التقدم ليبشر بها الإنسان المتوحش (Revue africaine .1856-57: 4).

وتعتبر الانتقائية في هذا النسيج المنهجي والمفهومي قضية بارزة. فسنة 1492 لا تدل عند المفكر الفرنسي (Bernard Vincent) إلا على هزيمة الشرق في الغرب، وعلى نجاح الملوك الكاثوليكيين في تغيير العالم، من خلال تمويل حملة كريستوف كولومب (Vincent B. 1991: 31).

وكان البابا الإسكندر 6 قد اصدر سنة 1493 قرار تقسيم العالم بين إسبانيا والبرتغال، حتى ترضخ الأمم البربرية للإيمان (Joutard Ph. 1981: 354).

وليس عجيبا أن توجه العلوم الإنسانية في الخطاب الغربي نحو اعتماد أسطورة الإنسان (الآخر)، من خلال قواعد خطاب علمي يقرأ (الآخر) من خلال مركزية (الذات). ومن امتدادات ذلك اختصار فضاء (الآخر) في كل مطلق من القيم السلبية، مثل اللاتاريخية، واللاوعي، والوحشية، واللاعقلانية، وغير ذلك.

إن الباحث في أطروحات التفوق العرقي كما نظر لها (Ernest Renan) (1822) في كتابه: (l'avenir religieux des sciences modernes)، يلاحظ أن الحتمية العرقية صبغت المشروع الاستعماري بصبغة العقلانية، إذ أصبحت العقلانية الأنتروبولوجية تتحدث عن ثقافة الآخر باعتبارها ثقافة بدائية، لأنها عاجزة أصلا عن ضمان إنتاج عقلاني ذاتي (غريغوار منصور مرشو. 1996: 109).

وفي هذا الاتجاه يسير تصريح رئيس الوزراء الإيطالي السابق(بيرلسكوني) في شتنبر 2001 بسمو الغرب على (الآخر).

فقد أصبح ثابتا في المنهج العقلاني للأنتروبولوجيا الغربية، استيعاب ثقافة(الآخر)، لإعادة تشكيلها وإخضاعها بأدوات التحليل العلمي لضوابط ثقافة المركز، ولذلك لم يكن مهما في الجهاز المفاهيمي الغربي، أن يكون (الآخر) وريث حضارات كبرى، ولكن الأهم هو النظر إلى مدى مطابقة مكونات تلك الحضارات لضوابط (الذات) (غريغوار منصور مرشو. 1996: 110).

ولعل الأستاذ عبد الفتاح كيليطو اختصر هذه الصورة، عندما وضع عليه السؤال الآتي: لماذا لا يهتم الغرب بأدبنا؟

فأجاب قائلا:" الغرب ليس ملزما بمعرفة ما نكتب، إذ لا حاجة له بنا...الموضوع شبه الوحيد الذي يمكن أن تتحدث فيه في أوروبا هو (ألف ليلة وليلة) فوجودنا وثقافتنا مختصرة في هذا الكتاب"(الاتحاد الاشتراكي. 2006: 9).

ولعل الاقتناع يسهل بكون تشكيلات الخطاب الغربي في القرن 19 كانت عمدة لتحالف الدولة المركزية، والمؤسسة العسكرية والصناعية والعلمية والدينية في تحرير (الآخر) من دولة الاستبداد باسم الحضارة والحرية. وما هو (Auguste Comte) (1857) يعتبر الاستعمار في الجزء الرابع من كتابه:(système de politique positive) الصادر سنة 1854، تعزيزا حقيقيا للنظام الإنسان، وأساسا

لتقدم الشرق (غريغوار منصور مرشو. 1996: 111- 114). وذهب (Jules Ferry) (1893) إلى أن السياسة الاستعمارية عامل أساسي في الازدهار العام، لأن الأصل هو اعتبار التوسع شرطا في انتشار الأمن (غريغوار منصور مرشو. 1996: 115- 116).

ورغم أن ما يشغلنا في هذا المقام ليس هو تعقب أوهام الماركسية، فإنه لا بأس إذا ذكرنا بأنه لا يوجد ما يميز الخطاب الماركسي عن باقي أجناس الخطاب الغربي في رؤية (الآخر)، فاستعمار (الشرق)عند كارل ماركس(1883) رسالة حضارية، لأن الغرب لا يدمر في (الشرق) إلا التخلف، بل إن الاستعمار البريطاني للهند عامل تحضر اقتصادي وسياسي (خوان غويتسلو: 182- 211).

وأعلن فرديريك أنجلز (1895) سنة 1847 أن استعمار الجزائر يساعد على التحضر والتقدم، لأن فرنسا تمثل نموذج البورجوازي الحديث الذي يحمل الحضارة، والصناعة، والنظام، والأنوار، في أجواء بربرية المجتمع الجزائري الشرقي (غريغوار منصور مرشو. 1996: 117- 118) .

إن ما يجب الانتباه إليه في بنية الخطاب العلمي الغربي العميقة، هو أن المساهمة في العلم الحديث، طريقة ركبها الخطاب الغربي لسبر غور ثقافة (الآخر)، سبر تصرف مطلق في كيانها، لأنه لا سلطة تعلو فوق سلطة (الذات) (سالم يفوت: 14- 15) . وقد حاول هذا الخطاب، إحداث قطيعة معرفية مع جهازه المفاهيمي الموروث عن القرن 19، بعد الحرب العالمية الثانية، من خلال وضع قواعد مفاهيمية جديدة، ولكن تلك القطيعة المعرفية لم تكن إلا شكلية، لأن القطيعة الجوهرية تتطلب إعادة نظر جذرية في جملة القواعد والتصورات والمفاهيم الخاصة بالآخر، والتي تصنف في إطار المسلمات منذ القرن 19 (غريغوار منصور مرشو. 1996: 135- 137) ، وهو ما سنسعى إلى مقاربته في بنية الخطاب الغربي السطحية.

2. البنية السطحية:

نقترح على سبيل المثال في النظر في بنية الخطاب الغربي، موضوع مقاربة بنى النص القرآني، وما يتصل به. والقاعدة المشتركة في ما اخترناه من نماذج، هي ما اصطلح عليه بإعادة القراءة (Relecture). والمقصود بها كما حدد ذلك (jacques Berque) هو استبدال التنقيب بالتأمل، وتوظيف المكتسبات المنهجية الجديدة في

إعادة تشكيل النصوص الكبرى، واقتحامها بطريقة تختلف عن طريق الأجيال السابقة (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.).

ولما كان ترتيب سور القرآن الكريم بمثابة إشكال قائم بذاته، فإن إعادة ترتيب السور عند (Régis Blachère) (1973) تجعل معالجة النص القرآني أكثر سهولة. ويتجاوز هذا الإشكال عند (Blachèr) حدود ما وصلت إليه البحوث المختصة في الفلولوجيا، لأن إعادة ترتيب السور جزء من مشروع إعادة قراءة أصول الإسلام، وتجربة الرسول الدينية، والتفسير التاريخي للرسالة (Blachère R: 7).

والمبتدأ هو كسر القاعدة التي تربط السنة بأسباب النزول، لأن تسلسل السور تاريخيا يوظف هو الآخر في فصل السنة، وهو ما يعتبره(Blachèr) دائرة فاسدة، لأن الانطلاق يجب أن يكون من النص القرآني لإقامة قواعد السنة، ومن السنة لتحديد التسلسل التاريخي للنص القرآني.

وعلاوة على ذلك فإن المتلقي، حسب (Blachèr) يكون في غمة بالنظر إلى هشاشة المعلومات التي يوفرها الحديث النبوي، ليكون المجال مفتوحا في النهاية على الالتباس والتناقض (Blachère R: 7).

فالنص القرآني هو المنطلق الوحيد في إعادة ترتيب السور، وأما ما سواه فهو لتأكيد المعطيات فقط (Blachère R: 7).

وأوضح جال بيرك أن إعادة قراءة النص القرآن معلمة من معالم مشروعه الفكري الخاص بتحقيق توازن أنتروبولوجي بين الغرب والشرق (قراءة في كتاب الأستاذ محمد بوغالي. 1996: 6) ، وذلك بتوظيف مناهج غربية جديدة مثل البلاغة الجديدة، والسيميائيات، وعلم الدلالة، وغيرها (مصطفى عبد الغني. 2001: 129).

وإعادة قراءة النص القرآني عند جاك بيرك، مطابقة لقراءة جديدة لقصيدة شعرية عظيمة، بدون إغفال النداء الصوتي للقرآن الكريم، لأن القرآن هو إنجيل الإنسانية، الذي يضم كل الكتب الأخرى المؤسسة لروح العالم (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.) .

وإذا كان بعض الباحثين الغربيين يوظفون أداة تفكيك النص القرآني، فإن (جاك بيرك) يعتبر هذا التفكك مرتبطا بوحدة الكل، لأن النص القرآني متعدد في وحدته، وواحد في تعدده (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.). وهكذا يذهب جاك بيرك إلا أن القول بوجود تفكك ظاهري، لا يحجب ديداكتيك سمة التوحيد فقط، بل يخفي أيضا نظاما غير جلي، هو افتراض قابل للبرهنة (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.).

ويستند جاك بيرك على ما اهتم به(Blachèr)في إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، ويعتبر التفاوت الكمي بين السور من حيث عدد آياتها، مذهبا بعيدا(جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.).

ولعل معالم إعادة قراءة النص القرآني عند جاك بيرك يكتمل وضوحها، بترجمة معاني القرآن الكريم، على الفرنسية، وهي الترجمة التي اهتمت الدكتورة زينب عبد العزيز بتعقب أوهامها (زينب عبد العزيز. 1995) .

وقد دعا الأستاذ (André Miquel) إلى إعادة قراءة النص القرآني، بتجاوز المناهج النقدية التاريخية مثل أسباب النزول وغيرها، والمناهج الأدبية، في إطار إعادة تشكيل بنى تفسيره (Miquel A. 1978: 5).

إن مقصدنا الرئيس في مسألتي البنية العميقة، والبنية السطحية، ليس هو فقط التنبيه على علائق التحول من البنية العميقة إلى البنية السطحية، بل هو أيضا لفت النظر إلى انتماء بنية الانفتاح على (الآخر) كلية، على بنية أكبر، قانونها المحرك هو الارتباط بمنظومة فكرية تختلف أنساقها.

المراجع:

- خوان غويتسلو. في الاستشراق الإسباني.
- الاتحاد الاشتراكي. (2006). 18- 12- "حوار مع كيليطو".
- أنس كارتش. (1999). من ينشر النظرية التي تقول بأن بأوروبا ديانات وطنية وأخرى دخيلة؟ لماذا؟. لندن.
- جاك بيرك، قراءة جديدة للقرآن: مقاربات في البنية. ترجمة مصطفى النحال
- جوليو باسيتي. (1987). لويس ماسنيون، ترجمة سعدون السويح.
- زينب عبد العزيز. (1995). ترجمة جاك بيرك. القاهرة

- سالم يفوت. حفريات الاستشراق.
- غريغوار منصور مرشو (1996) مقدمات الاستتباع.
- قراءة في كتاب الأستاذ محمد بوغالي(1996). جاك بيرك أو نكهة العالم العربي.
- مارتينيانو رونكاليا. (1983). الفرنسيسكان واللغات اليونانية والشرقية في القرن 13، ترجمة اسعد ذبيان.
- محمد أركون. (1981). تاريخية الفكر الإسلامي. مركز الإنماء العربي- بيروت، ترجمة هاشم صالح.
- مصطفى عبد الغني (2001). ترجمة بيرك: من القراءة إلى التفسير.
- نور الدين طاهري. (2000) هكذا تكلم خاتمي. منشورات الفرقان، الدار البيضاء
- Arkoun (M), (1976). "Mode de présence de la pensée arabe en occident musulman", in : *Diogène*, paris, n° 93,janvier mars.
- Berque (J), (1981). *Andalousies*, ed. sindibad, paris.
- Blachère (R), *introduction au coran*.
- Click (Th), (1995). *Rêves de croisade*.
- *Dictionnaire de moyen age*(1997) " histoire et société", paris.
- Ducrot (O) , Todorov(T) , *dictionnaire*
- Elbacha (A), (2000). *la Musulman catholique*.
- Goutier (E.F),(1952). *Le passé de l'Afrique du nord : les siècles obscurs*, ed. Payot, paris.
- Grossier (C) (1984). *l'islam des romantiques*. T.1.
- harpigny (G), (1981). *l'islam et le christianisme selon L. Massignon*.
- Hentsch (T), *les armes de la science*.
- Joutard (1981) (PH), *l'Andalousie*.
- le long (M), (1982). *l'islam et l'occident*
- Miquel (A), (1978). *Pour une relation du coran*. paris.
- Miquel (A), *l'orient d'une vie*,
- *Revue africaine* , (1856-57).
- Roy (O), (1989). *vers un islam européen*.
- Urvoy (D), (1996). *les penseurs libres dans l'islam classique*.
- Vincent (B), (1991). *1492 : l'année admirable*.