مجلة أنساق للفنون والآداب والعلوم
الإنسانية
الإصدار السادس
المجلد (٣) العدد (١)
٢٠٢٢ (٦٥-٨٣)

مجلة أنساق

Middle East Institution of scientific Publishing

آليات التأويل عند محمد أركون: النص الديني بين الإنساني والتاريخي

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

المصطفى عبدون

*طالب باحث بمركز دراسات الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، **المغرب**.*

البريد الإلكتروني: abidoune62@yahoo.fr

نشر إلكترونياً بتاريخ: ٢٠٢٢/١/٢٥

الملخص

ظهرت مقاربات معاصرة متعددة وتجديدية لفهم النص الديني تتميز بروح النقد في خطواتها، هدفها إخضاع القرآن للتأويل وللقراءة المتنوعة. ولعل القراءة الأركونية تنتظم في صف هذه القراءة المعاصرة التي نمت على ضرورة التحديث، من خلال قراءتها للتراث وللنص الديني، غايتها تحليل الخطاب أو تفكيكه من دون أن يكون القصد منها إبطال التفاسير السابقة، بل إبراز النظام المعرفي الذي يحويها. إن الرهان الذي تستهدفه القراءة الأركونية في إطار مشروعه الفكري، ليس هو إنتاج تفسير جديد يتخطى التفسيرات التقليدية، ويتقدم على أنه قراءة معاصرة بديلة، بل إن ما ترومه هذه القراءة هو بلورة نظرية تفسيرية للنص القرآني. سنتوقف في هذا المقال عند محاولات محمد أركون التي اعتنت بدراسة النص مركزين على الأطر الكبرى لهذه المحاولات، دون الاعتناء بالجزيئات والتفاصيل الفقهية والأصولية.

الكلمات المفتاحية: النص الديني، التأويل، القراءة، الإسلاميات التطبيقية، الظاهرة القرآنية، الظاهرة الإسلامية.

Abstract

Multiple contemporary approaches have emerged to understand and innovate the readings of the religious text, characterized by a critical spirit in its stages, aimed at subjecting the Quran to various interpretations and readings. Arkounique reading is organized in the ranks of these contemporary readings, it has developed on the need for

modernization, through its reading of heritage and religious text, with the aim of analyzing or deconstructing the discourse without wanting to cancel previous interpretations, but rather highlight the cognitive system that contains it. The stake that the reading of Arkounique aims at within the framework of its intellectual project is not to produce a new interpretation which goes beyond traditional interpretations and presents it as an alternative contemporary reading, but rather the crystallization of an interpretative theory of quranic text. In this article we will dwell on Muhammad Arkoun's approaches, focusing on the main frameworks of these attempts, without paying attention to doctrinal and fundamentalist details.

Key words: religious text, interpretation, reading, applied Islamism, Koranic phenomenon, Islamic phenomenon.

*** المقدمة**

لقي النص القرآني في الماضي محاولات عدة لفهمه وتدبر معانيه في شكل قراءات تقوم أساسا على أدوات التفسير لفك رموزه والغوص في أسراره والكشف عن مكنوناته، فقد توسلت هذه القراءات في ذلك بعدة أدوات لغوية ومعرفية، كانت تمثل إبانها أفضل المفاتيح المنهجية المتاحة لتلك القراءة، فأسست علوما وابتكرت مصطلحات دقيقة واستخدمت أجهزة مفهومية فاعلة ضمن الإمكانات المعرفية التي كانت متوفرة. ذهبت بعض هذه القراءات إلى اعتبار النص الديني مرجعا أعلى ونهائيا لكل البشر، وجعلته يحتوي على الأجوبة والحلول النهائية للأسئلة التي يطرحونها في كل زمان ومكان، اعتبرته كلاما يتعالى عن التاريخ، ويحتوي على الحقيقة المطلقة، وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة، فيما يتصل بالوحي ومنعاه.

إلا أن هذه القراءات التراثية، وحسب أدونيس[1] ، شوشت على الأفق المعرفي الإسلامي وقلصت الرؤية إلى العالم والإنسان والأشياء. إنها بالأحرى قراءات لا تجعل من القرآن أفقاً، بقدر ما تجعل منه نفقاً. والسبب في ذلك عائد بالأخص إلى تغليب المنظور الشرعي، بحيث تبدو الشريعة أساساً وحيداً للفكر والعمل، للكون والأشياء. هذه القراءات التي يغلب عليها، بالضرورة، المنظور الإيديولوجي–السياسي، جعلت المسلم محصوراً بين الشرعي والسياسي أدت إلى زوال حريته، وانطفاء كينونته من الداخل، أضحى يشعر كأنه آلة تسيرها يد الشرع والسياسة.

ظهرت مقاربات معاصرة متعددة وتجديدية لفهم النص الديني تتميز بروح النقد في خطواتها، هدفها إخضاع القرآن للتأويل وللقراءة المتنوعة، سواء في حقل الدراسات

[1] أدونيس. (1993). *النص القرآني وآفاق الكتابة*. بيروت: دار الآداب، الطبعة الأولى.

الاستشراقية، أو حقل الدراسات الإسلامية مستعينة بالعلوم الإنسانية الحديثة ومناهج الدراسة المعاصرة. اعتبرت هذه المشاريع الحداثية للقراءة أن كل القراءات السابقة للنص الديني هي مشاريع تاريخية خضعت لسياق زمنها، وولدت من معين النص الأول ما يسمح به أفقها المعرفي واتجاهاتها الفكرية، فهي تقرأ النص بحسب الأدوات العلمية والمعرفية المتاحة محاولة التوصل إلى فهم ما لم يفهم، فمثل هذا القول لا يطعن في التفاسير القديمة أو النصوص الثانية، لأن هذا ما يمكن للمفسر قديما أن يتوصل إليه بالنظر إلى اختلاف الأدوات الإجرائية.

تبنت هذه القراءات مفهوم النقد بالمعنى المعاصر، كما مورس ابتداء من كانط وكما تطور واغتنى بعده وبخاصة لدى المعاصرين بدءا من نيتشه وانتهاء بآخر المدارس النقدية. والنقد بهذا المعنى لا يقوم على فحص المعارف والأفكار بقدر ما هو بحث في قبليات المعرفة وشروط إمكان الفكر، فهو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها من مجهولاتها، وهذا هو النقد بالمعنى الأنطلوجي للكلمة، على حد تعبير علي حرب. إنه لا يكتفي بقراءة المعلوم لفصحه والحكم عليه، وإنما يستقصي المجهول والمغيب والمستبعد، متعاملا مع النص بوصفه إمكانا للبحث والكشف.

إذا كان معنى التأويل في القديم هو إدراك المعاني المتشابهة باعتماد الجهد العقلي، فإن التيار التأويلي الحديث أخضعه لمناهج التفكيك عبر العلاقة التفاعلية بين النص وقارئه ليصبح النص القرآني غنيا ومنفتحا على عدة احتمالات أي أنه معروض للفكر الإنساني أن يتأمله ويفكر فيه دون انقطاع، فالقرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات الاحتمالية المقترحة على البشر، فهو نص مفتوح لا نهاية له، ولا يمكن لأي تأويل أو تفسير أن يغلقه أو يدعي حقيقته، إذ بذلك يحقق النص للثقافة قدرة على الإبداع وإنتاج المعرفة.

وهكذا ظهرت بعض النماذج الفكرية المختلفة في الطرح وأساليب التناول ومناهج البحث، والمتفقة على ضرورة تكريس النزعة العقلانية في التعامل مع النصوص. ولعل القراءة الأركونية تنتظم في صف هذه القراءة المعاصرة التي نمت على ضرورة التحديث، من خلال قراءتها للتراث وللنص الديني غايتها تحليل الخطاب أو تفكيكه من دون أن يكون القصد منها إبطال التفاسير السابقة، بل إبراز النظام المعرفي الذي يحويها. في هذا السياق سنتوقف عند محاولات محمد أركون التي اعتنت بدراسة النص مبيناً أولا مفهومها للنص القرآني، وكيفية قراءتها له ثانيا، والوقوف على معضلات التفسير والنزاع حول الحقيقة، مركزين على الأطر الكبرى لهذه المحاولات، دون الاعتناء بالجزيئات والتفاصيل الفقهية والأصولية.

أولا: الإسلاميات التطبيقية كبديل للخطاب الدوغمائي

يستمد المشروع الأركوني أهميته، من حيث هو فكر مفتوح على الفعل النقدي الذي لا يهادن الموروث المعرفي والثقافي في حقل الفكر الإسلامي من جهة، ولا الفكر الحداثي الغربي الكلاسيكي ممثلا في الدراسات الاستشراقية تحديدا من جهة أخرى. فهو مشروع يكشف عن جرأة واعية لاقتراح إمكانات لفتح آفاق نقدية، من شأنها زحزحة الأسر الذي ظل يتشرنق داخلها الفكر الإسلامي. من هنا، ينفتح الفكر الأركوني على منجزات الحداثة في مجال القراءة والحفر قصد تعرية الأنظمة المعرفية، وبيان أبعادها التاريخية وشروطها الإبستيمية وتجدرها في المحددات الثقافية. وهو ما تطلب قراءة

حداثية، قصد إنجاز مهمتها المزدوجة: نقد التراث والحداثة معا، متمثلة في "الإسلاميات التطبيقية" التي تهدف إلى الكشف عن المشاكل الراهنة والقديمة للمجتمعات الإسلامية من جهة، والعمل من جهة ثانية على إيجاد الأجوبة لها في ضوء مقتضيات الحداثة.

يستثمر محمد أركون هذا المنجز النقدي الغربي، بقصد زحزحة النقاش من الأرضية الانفعالية والأيديولوجية التي كان رازحا تحتها، إلى رحاب النقد والدراسة العلمية، من أجل فهم جديد للدين والتراث. فالغرض إذن، إرساء تفكير علمي يقيم فواصل نقدية بينه وبين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية من أجل تحديد مكانتهما الإبستمولوجية. إن المنهجية في الدراسات الاستشراقية تقوم على أساس النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية. وهي منهجية في نظر أركون تمارس اختزالا مزدوجا: فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي، وهي بذلك تلغي المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي وتطمس آليات إنتاجه. وهي من جهة ثانية، إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها، وتحديد تاريخ زمني صحيح لها، ومعرفة مؤلفيها الفعليين، ونفي كل ما عداها، فإنها تشكل بذلك –حقيقة تاريخية – عقلانية؛ أي مقطوعة عن الحقيقة الطرية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (الناس=المسلمين).

يضاف إلى ذلك الخلفية الفلسفية التي يقوم عليها المنهج الفيلولوجي، ممثلة في الفلسفة الوضعية، التي لا تأخذ بعين الاعتبار إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا، وتهمش الخيال والأسطورة التي تشكل ظلا للمعاني، إضافة إلى المعنى الأساسي. هذا النقد لا يعني إقصاء المنهج الفيلولوجي، بل يسعى أركون لاعتماده كآلية من جملة آليات أخرى ممثلة في عدة منهجية كمنهج الألسنيات والسيمائيات، والمنهجية التاريخية التي تدرس التاريخ البنيوي العميق بدلا عن دراسة تاريخ الأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن.

إضافة إلى منهجيات علم الاجتماع الحديث، والأنثروبولوجيا الدينية وغير الدينية، والدراسة المقارنة بين التجربة التاريخية للإسلام وبين التجربة التاريخية للغرب المسيحي. كل ذلك نتيجة إهمال الدراسات الاستشراقية في دراستها للتراث الإسلامي الأنظمة السيميائية غير اللغوية مثل الميثولوجيات والشعائر والطقوس. إضافة إلى إهمالها للنصوص المصنفة على أنها هامشية، التي أنتجتها مختلف الفرق والمذاهب، وتركيزها على تراث فرقة محددة ممثلة في المذهب السني. وهي أيضا، تهمل نسبيا كل ممارسة وتعبير شفهي للإسلام، وبالذات عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر. وبعد هذا النقد الذي ينصب على الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي، يحاول أركون اقتراح بديل يسعى إلى تجاوز تلك الصعوبات، سد الثغرات، قصد تصحيح الوضع من خلال ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية فما الذي يحيل عليه هذا المشروع؟

إذا ما حاولنا الوقوف على مدلول الإسلاميات التطبيقية، كما يريده ناحته محمد أركون، فإننا لن نجد تحديدا دقيقا، على غرار مدلول الإسلاميات الكلاسيكية، بل يكتفي صاحبه بالإشارة إلى أنه ينسج هذا التعبير على غرار تعبير آخر هو الأنثروبولوجيا التطبيقية. وهو بذلك يروم وضع علم

نظري، يستدعي توظيف معارف ثقافات أخرى لتحقيق نتائج علمية.

وإذا ما أسقطنا هذا المفهوم على التراث الإسلامي، فإن الإسلاميات التطبيقية، تعني قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة، من خلال تطبيق مناهج العلوم الإنسانية في دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل. فإذا كانت الدراسات الاستشراقية محكومة بنظرتها الاستعلائية والعرقية، والتي غالبا ما تنتج دراسات غير موضوعية عن الإسلام وثقافته، نجد أن الإسلاميات التطبيقية كما يقدمها أركون تحاول تخطي جميع الخلفيات الإعلامية من أجل فهم علمي صحيح وموضوعي. لذلك فهي تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين:-

أولا: منظور علم الأديان المقارن الذي يلفت الإسلام إلى خصائصه الذاتية وعلاقته بالأديان الأخرى، لبلورة رؤية جديدة منفتحة، تستبدل طبيعة مواقفها اتجاه الأديان الأخرى.

وثانيا: منظور العلوم الإنسانية الحديثة، والتي تهدف إلى إخضاع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وزواله، وذلك من أجل تجاوز المرتكزات المعرفية للعصور الوسطى التي ما زالت تؤثر في تفكير البعض منا حتى اليوم[2].

إن الإسلاميات التطبيقية عند أركون هي دعوة لممارسة علمية تتداخل فيها الاختصاصات وبالتالي تتطلب تعدد المناهج بهدف استبعاد كل نزعة اختزالية تشوه البحث العلمي وتدوس على مقتضياته المنطقية والأخلاقية. فالإسلام شأنه شأن أي دين تتداخل وتتقاطع عوامل متعددة في تشكيل بنيته، سواء ما تعلق منها بالتاريخي، أو السوسيولوجي الثقافي، أو العامل النفساني (الفردي والجماعي)؛ فكلها يجب أخذها بعين الاعتبار في دراسة التراث الإسلامي. بالإضافة إلى هذا فإن أركون يرى ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي والذي يتضمن دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي.

إن مشكلة اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي كما كان ممارسا منذ بداية القرن التاسع عشر تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعيشة يوميا. إلا أن أركون يبين أن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين على التساؤل أكثر من أي وقت مضى حول النقاط الثلاثة التالية: المنسي، المتنكر، واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص وذلك لأن المسافة الأبستمولوجيا (المعرفية) ما بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلها في هذا القرن.

ثانيا: خصائص المنهج عند أركون

يقوم مشروع أركون على أساس نقدي يستند على تصور معين للتراث الإسلامي؛ وذلك من أجل إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي، ولما كانت ممارسة القراءة النقدية تقتضي اعتماد آليات منهجية يتوصل من خلالها الباحث إلى نتائج محددة، كان أركون في اهتمامه بمثل هذه القراءة حريصا على الطابع المنهجي أكثر من حرصه

[2] أركون، محمد. (1997). *نافذة على الإسلام*. بيروت: ترجمة صياح الجهيم، ط 2، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ص 11.

على النتائج النهائية، أي أن هاجسه كان منصبا على البحث عن خطاطات. يقول في هذا السياق: "سوف أكتفي بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات، ومن ثم التفكير والمناقشة النقدية، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة."[3]

إن محاولة الوقوف على خصوصيات المنهج عند أركون؛ أي المنهج النقدي الذي يطبقه في دراسته للفكر الإسلامي وتراثه، فإنه يتعذر تحديده في صورته التامة. فهو وإن كان في معالمه الكبرى منهجا حفريا تفكيكيا، فهو فوق ذلك يشتغل بأدوات ومناهج متداخلة مما ابتكره العقل الغربي في حقل الدراسات الإنسانية. إضافة إلى استخدامه ترسانة من المفاهيم التي نحتت أيضا بمخابر الغرب. إنه منهج يراوح بين التنظير والتطبيق. فالتنظير يرتبط بما أسماه بالإسلاميات التطبيقية. والتطبيق يتمظهر في الصور العلمية التي طبق فيها منهجه على العقل الإسلامي، فيما أسماه بنقد العقل الإسلامي. فالإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي منظوران متضايفان في الخطاب الإسلامي عنده.

هذا ما يجعل خطابه مهووسا بهاجس التغيير على مستوى آليات الفكر الإسلامي وكيفية إيصاله بمنجزات الحداثة، والاستفادة من المناهج الجديدة؛ حيث يقول: "ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم ثيولوجيا الوحي، وعلم ثيولوجيا التاريخ، وثيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون، إلخ. ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مُرْض نحتاج أولاً إلى تشكيل علم لسانيات حديث للغة العربية، وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل وتشكيل علم السيمائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز، وأنثروبولوجيا سياسية؛ مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا، والسلطات التنفيذية، والديالكتيك الذي يربط بينهما. كل هذا نحتاجه، وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الناحية العربية. وهذا يشكل بحد ذاته برنامجا ضخما لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة".[4]

إن المنهج عند أركون هو ما سوف يسميه بمشروع نقد العقل الإسلامي، أما المنهجية عنده فهي ما يسميها الإسلاميات التطبيقية، والعلاقة بين المنهج (الإسلاميات التطبيقية) والمشروع أو الموضوع (نقد العقل الإسلامي) هي علاقة متكاملة تكامل العلاقة بين النظرية والممارسة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر.

ثالثا: بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية

إن المقاربة العلمية لظاهرة الوحي من منظور أركون تقتضي التمييز الدقيق بين ما يسميه بالظاهرة القرآنية وما يسميه بالظاهرة الإسلامية، ولهذا نجده ينبه إلى خطورة مداخلة الوحي كمادة تغذي التراث الحي للأمة والتي تفتح آفاق لا نهائية المعنى للوجود البشري، وبين الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت فيما بعد. والتي كرست عملية تحنيط لظاهرة الوحي،

[3] أركون، محمد. (2009). *نحو نقد العقل الإسلامي*. دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ص 22.

[4] أركون، محمد. (1990). ***الإسلام الأخلاق والسياسة***. ترجمة هاشم صالح، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات مركز الإنماء القومي، ص 185.

حالت دون تواصله مع الراهن، مما جعلها في تعاملها معه موصوفة بسمة الانغلاقية. إن مفهوم الوحي الذي يقترحه أركون لم يكن مرحبا به بين جمهور المتابعين لأعماله وأفكاره سواء في الغرب أو الشرق – إن جاز هذا التوصيف – ومرد ذلك إلى سوء الفهم الناتج عن الأحكام المسبقة التي تداخلها العناصر الذاتية، فقد فهمها البعض على أنها تعبير عن موقف إيماني يسعى للحفاظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشري، وأنه يتعالى على التاريخ، وأن أركون يحاول بذلك اتخاذ موقف دفاعي ضد النقد التاريخي الحديث، وأن نقده سيكون منصبا بالدرجة الأولى على الظاهرة الإسلامية من حيث هي تاريخية، وبالمقابل هناك من فهم من خلالها أن أركون يسعى إلى نزع صفة التاريخية عن القرآن لكي يضفيها تحديدا على الظاهرة الإسلامية.

بعد بيان سوء الفهم لما كان يريده أركون بالظاهرة القرآنية لاعتبارات مختلفة، يفند المفكر ذلك حين يسعى إلى تعليل سوء الفهم برده إلى طريقتهم التقليدية في التفكير من حيث هم تحت أسر الفلسفة الوضعية التاريخانية التي لم يستطع الاستشراق أن يتجاوزها حتى الآن، ولعجزهم عن استيعاب المنظور النقدي الذي ينطلق منه.

إن المنظور الجديد الذي يقوم عليه نقد العقل الديني عند أركون يتخطى حالة القرآن ليشمل كل الأديان فهو يتبنى معنى ينأى به عن المعنى التبجيلي، فالظاهرة القرآنية عنده يقصد بها القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ؛ يقول أركون موضحا ذلك: "هي التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما، الزمان هو بداية التبشير، والبيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها وهي الجزيرة العربية "[5]. إن أشد ما يؤكد عليه أركون هو الطابع الشفهي للقرآن في بدايته كونه لم يدون إلا فيما بعد، هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية للرسول كفاعل اجتماعي طيلة عشرين سنة، وبالتالي لم يكن يفكر في الدفاع عن البعد الديني لهذا الخطاب بقدر ما كان يهمه وصف الأمور وصفا علميا موضوعيا. كان أركون يهدف إلى الكشف عن الشروط الثقافية والاجتماعية واللغوية لإنتاج هذا الخطاب، ومن ثمة التركيز أثناء تطبيق منهجيته الجديدة على البعد اللغوي، والسيميائي، والسوسيولوجي، والنفسي، والأنثروبولوجي للخطاب القرآني، تجاوزا للمنهجيات الاختزالية التي تعمد إلى الفصل بين هذه الأبعاد تحت ذريعة التخصص.

إن الانتقال من حالة الخطاب الشفهي إلى حالة الخطاب المدون هي لحظة ذات دلالة عميقة من منظور أركون لم تلاقي اعتبارا يعادل أهميتها من قبل المفسرين والفقهاء ومن قبل المستشرقين أيضا، إن هذا الانتقال لم يتم إلا بعد حصول الكثير من العمليات: الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية، "فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفتقد أثناء الطريق إذا ما استحضرنا الظروف الغامضة التي تمت فيها عملية التدوين، والتي كانت تلفها الصراعات السياسية على

[5] المرجع نفسه ص 178.

السلطة ومشروعيتها."[6] وهذا الأمر تثبته الألسنيات الحديثة، حيث يقول أركون: "أن من أهم المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"[7]

ويقول بول ريكور بشأن الكتابة: "هي تثبيت الخطاب في حامل خارجي يختلف عن الصوت، وهذا إنجاز ثقافي هائل، إذ يختفي فيه الواقع البشري وتنوب عنه علامات مادية في نقل الرسالة وهو إنجاز يُعنى بطبيعة الخطاب أولا، ثم بالمعنى ثانيا، فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنية حاضرة من الخطاب فقد يُفلت الكثير."[8]

يسترعي اهتمام أركون، في هذا المجال، "الصراع القائم بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، فالعقل الكتابي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظائفي الشغال والفعال بين أربع قوى، وينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على كل الساحة الاجتماعية؛ أي كل المجتمع، وهذه القوى هي: الدولة والكتابة والثقافة العالمة والأرثوذوكسية الدينية"[9].

إن أهمية التمييز بين الخطاب الشفهي ومرحلة ترسيم المدونة، يتيح – كما يؤكد ذلك أركون– إلقاء إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني، بل سيمتد ذلك إلى جميع النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل. وسيتحول الهم ليس إلى مجرد الاكتفاء بالبحث عن صحة المقاطع المنقولة بل سيتحول إلى تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون، للكشف عن السياق العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة.

أما فيما يتعلق بالظاهرة الإسلامية فهي تختلف عن الظاهرة القرآنية بواسطة الشروط اللغوية والتاريخية والسيميائية لنشأتها. والحق أن الحدث الإسلامي يهتم فقط بما هو مقدس في الحدث القرآني لكي يوظفه "من أجل خلع التقديس والتعالي والأنطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية والقوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية.

---

[6] أركون، محمد. (2000). *قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام*. بيروت: ترجمة هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني دار الطليعة، ص 179.

[7] أركون، محمد. (1999). *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي*. بيروت: ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الساقي، الطبعة الأولى، ص 53.

[8] ريكور، بول. (2003). *نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى*. بيروت -الدار البيضاء: ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ص 57.

[9] أركون، محمد. (1993). *أين هو الفكر العربي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال*. بيروت: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ص 59 .

وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)، إن الظاهرة الإسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصد بذلك أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها"[10].

كان من دواعي استخدام أركون لمفهوم الظاهرة القرآنية عوض كلمة القرآن كما هو متداول في الكتابات الإسلامية هو اعتباره أن كلمة القرآن مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، والممارسة الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ آلاف السنين، ولا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية. وأن التسمية في حد ذاتها تحتاج إلى تفكيك من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست ونسيت.

يرفض أركون التعريفات التبسيطية للوحي المعروفة في السياقات الإسلامية بعبارتين غالبتين هما: "قال الله تعالى" عند بداية الاستشهاد، "صدق الله العظيم" عند نهايته ومرد هذا الرفض إلى كون مثل هاتين العبارتين توصد المناقشة حول التأليف، أو حول النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به.

إنه يريد بذلك موضعة الظاهرة كأي ظاهرة أخرى تاريخية كانت أو بيولوجية، يقول أركون في هذا السياق: "فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والتفسيرية على مساقة نقدية كافية كباحث علمي"[11]. يؤكد فوق ذلك أركون أن مفهوم الوحي كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية قبل ترسيم ما يسميه بالمصحف الرسمي المغلق، حيث أصبح الوحي محصورا فيما ورد في القرآن الكريم وحده. ذلك أن المفسرين والمتكلمين والفقهاء اكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرتوذوكسية بالمعنى الشيعي والسني والخارجي. إن ما يطمح إليه أركون هو توسيع أشكال مفهوم الوحي كما كان قد نشأ في الأديان التوحيدية الثلاث.

وللقيام بذلك يبتدئ بالتحليل الظاهراتي للتحديد الأرتوذوكسي للوحي كما تلقاه جميع المسلمين منذ القرن العاشر ميلادي، وهو يعتقد أن هذا الاقتراح سيقدم إضاءات جديدة ليس على الصعيد الإسلامي وحده بل أيضا على الصعيد الغربي ما دام يشمل الأديان الأخرى في بحثه كاليهودية والمسيحية.

رابعا: المقاربة الفينومنولوجية للوحي

يقوم التحليل الفينومنولوجي على وصف الأشياء كما هي قبل الانتقال إلى أي حكم نقدي. ولذلك يستهل أركون تحليله ببسط التصور التقليدي للوحي المتضمن في الخطاب الديني الأرثودوكسي، ثم يلتفت بعدها إلى تقويض هذا التصور وأشكاله، ومن ثمة توسيع المفهوم. وعلى هذا

[10] أركون، محمد. محمد. *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي*. المرجع نفسه ص 211.

[11] أركون، محمد. *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، ص 17.

الأساس يدعونا أركون في البداية إلى الوقوف عند المبادئ اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين فيما يخص الوحي، وهي مسلمات لا تناقش، ولا تخضع لبعض النقد، ويوجزها في النقاط التالية:

١- تبليغ الله لرسالته السرمدية عبر أنبيائه بلغة بشرية مفهومة.

٢- اعتبار الوحي المحمدي آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق ويصححه، ويحتوي على جميع الأجوبة المحكومة بتاريخ النجاة الأخروي.

٣- الوحي القرآني لا يستنفذ كلمة الله كلها، وهو محفوظ في الكتاب السماوي (أو في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ بلغة القرآن).

٤- اتسام المدونة النصية الرسمية المغلقة (نسخة عثمان) بالموثوقية والصحة للوحي المحمدي.

٥- خضوع التاريخ الواقعي الأرضي وتبعيته لتاريخ النجاة الأخروي الذي حدد القوالب التي يفرغ فيها الشخص البشري والتي لا يجوز لأحد أن يناقشها فبالأحرى أن يغيرها.

٦- التوتر الحاصل بين مكانة الوحي الإلهية وغايتها البشرية، أي بين المثال والتطبيق إذ كيف يمكن التوفيق بين الإسلام كدين للدولة مثلا ومتطلبات العلمانية أو الدنيا التي تبدو غير متوافقة في العموم مع الأحكام القرآنية.

تبلورت هذه المبادئ نتيجة سيرورة تاريخية، وهي تعكس – حسب أركون – وجود مستويين من الوحي يتعايشان ولكن غالبا ما يخلط بينهما هما: كلام الله الأزلي المحفوظ في أم الكتاب، ووجود وحي منزل هو جزء من الأول وممكن التعبير عنه لغويا، كما أنه ممكن قراءته. وهذا الخطاب النبوي يمكن التمييز داخله بين الخطاب الشفهي الذي يتمثل بروتوكوله الخاص في التواصل أو التوصيل، والذي تأبد من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن، والاستشهادات المتكررة في الأحاديث اليومية، وبين الخطاب الكتابي – الذي له هو كذلك بروتوكوله الخاص – ذي المظهر الثلاثي: القراءة التاريخية – الأنثروبولوجية والقراءة الألسنية – السيميائية، ثم القراءة اللاهوتية التفسيرية. يصيغ أركون مقترح استكشافي مفاده: أنه ما كان قد علم وقبل وفسر بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يقارب منهجيا، بصفته تركيبة اجتماعية، لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية والإحساس بالانتماء إلى ما يسميه بتاريخ النجاة لدى الجميع.

خامسا: مسالك القراءة الأركونية للنص الديني

إن الملاحظة العامة التي تم تحديدها فيما سبق، عينت لنا الغاية التي يسعى أركون إلى تحقيقها من خلال قراءته النقدية للنص القرآني، ممثلة في إعادة استشكال مفهوم الوحي، وليس بناء نظرية لاهوتية حديثة حوله. فالنص القرآني عنده ليس نصا مفارقا متعاليا عن التراث، بل هو في منظوره جزء لا ينفصل عنه. إن الأهمية النقدية لهذه القراءة، فضلا عن جرأتها وتميزها، تكمن أساسا في قدرتها على تحرير معاني بعض السور القرآنية من أسر السجن الدوغمائي لمعاني النص القرآني، هذا على الرغم من بعض المشاكل التي تعترض مثل هذه القراءة، والتي تطرحها المكانة اللاهوتية والمعرفية والنفسانية والإيديولوجية التي يتمتع بها النص الديني، إضافة إلى صعوبة التوصل إلى المعنى التاريخي التام للعبارات اللغوية القرآنية.

إن ما يطبع هذه القراءة أيضا، أنها لا تتبع منهجا محددا بصورة نهائية، كما أنها في نفس الوقت لا تصدر عنها. وهو ما يجعل أركون لا يكاد يستخدم منهجا حتى يغادره إلى منهج آخر، بعد أن يتبين حدوده وضيق أفقه. ما دفع بأركون إلى القيام بنقد مزدوج للأطروحات والخطابات الاستشرافية، والإسلامية، باعتبار هذه العملية تمثل المدخل المنهجي لتأسيس قراءة تسعى إلى المجاوزة الدائمة للحدود، من أجل فتح آفاق جديدة وسلك طرق غير مألوفة في عملية الفهم. ولهذا يعمد أركون إلى مجموعة من المناهج الاجتماعية بهدف وضع الخطاب في إطاره المحدد.

*** أولوية القراءة التاريخية – الأنثروبولوجية**

يؤكد أركون على ضرورة استعادة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن المنظور المزدوج بين الشفهي والكتابي والأسطوري والعقلاني. ولهذا فهو يستخدم التاريخية من حيث هي تتعامل مع الحقيقة أيا كانت طبيعتها فهي في النهاية محكومة بالشروط التاريخية، ومن ثمة فهي تستبعد كل استخدام لاهوتي وإيديولوجي للتاريخ، ثم إن نسبة الظاهرة قيد الدراسة لشروطها التاريخية سيحددها في سياق التناول والرؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها ومظهرها.

ولهذا اشتغل أركون منذ ثمانينات القرن الماضي على وضع آليات قراءة النص الديني وفق منظور المنهج التاريخي موضع التنفيذ، وكان قد هيأ له الفضاء الفكري الذي يشتغل ضمنه، وضعا ملائما يهيئ له مساحات للتفكير الحر والجريء، والانعتاق من القيود الثقافية التي يتطلبها التفاعل مع محيطه الأصلي. لقد نبه أركون إلى أهمية، وضرورة ممارسة النقد التاريخي على النص القرآني حين قال: "إن عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن. والاستناد على الأسس المنهجية الغربية، التاريخية والتفكيكية".[12]

يطمح خطاب أركون إلى إزاحة طبقة الإيديولوجيا التي تحجب حقيقة النص القرآني، ومن ثمة قراءته باعتباره نصّا تاريخيا أدبيا، تطبق عليه المناهج الحديثة المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهج التاريخ المقارن للأديان. ذلك أن الاشتغال على الديني بمنهج نقدي تاريخي أنتربولوجي من شأنه أن يفتت البنيات التقديسية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي، وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه الإيديولوجي وتحديد مساحته في إطار علماني ممنهج وفي سبيل تحقيق هذه المطالب، يدعو أركون إلى تفكيك النصوص المقدسة، وقراءتها على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها؛ أي قراءتها كنص بشري، أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة.

إن التاريخية تستهدف تفريغ النص الديني من طابع الإطلاقية، والشمولية، قصد القبض على كونيته من خلال إحالته إلى التاريخ والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية، تسهم إلى حد بعيد في إنتاج المعنى فالغاية من أرخنة الخطاب القرآني بحسب تعبير أركون هي "العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية – اللغوية

[12] أركون، محمد. (1986). *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. بيروت: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ص 37.

والاجتماعية والسياسية – الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي".[13]

يفهم من قوله أنها قراءة لغوية تولي اعتبارا للتاريخ، من حيث اهتمامها بالسياقات والظروف التي تم الانتقال فيها من الخطاب الشفهي إلى المدونة المكتوبة، علما أنه كان لهذا الخطاب أعداء معاصرون للرسالة النبوية وهم المشركون لم يرحبوا بهذا الخطاب بل ناهضوه، تماما كما هو ناهضهم بالوعيد وسوء العاقبة. هذه المسألة تندرج ضمن ما يسميه أركون بالممنوع أو المستحيل التفكير فيه، والباحث يتوجب عليه بيانها، باستحضار كل ما يقال ويعايش ويركب وينبثق داخل السياج الدوغمائي.

المحاولة الجادة التي تستوقف أركون في الفكر الإسلامي الكلاسيكي هي محاولة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي التي يعتبرها مجهودا حرا وسط عماء فكري. فكتاب الإتقان في علوم القرآن كتاب ممنهج يطرح فيه صاحبه تصوره للعلوم القرآنية وفق خطة بيداغوجية محكمة تراعي إمكانية الانفتاح على علوم عصرها منذ القرن التاسع. فهو على الرغم من مسايرته لخط الطبري، إلا أنه له خصوصيته في التأليف تمنحه تميزا عن غيره. فأمام التشعب الكبير للعناوين والموضوعات المتناثرة التي يضمها كتاب الإتقان، لا يمنع من الوقوف على الخطوط الناظمة له، والتي تتجلى في ثلاث نقاط – حسب أركون – وهي: تنظيم ما يمكن معرفته، معارف تقنية وعقل ديني، ثم أخيرا الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه في علوم القرآن.

لكن ما يلاحظه أركون أن هناك اختلالا واضحا في التوازن بين الحيز الضيق المخصص للنحو والمفردات من جهة، وبين ما تحظى به البلاغة والتحليل المنطقي الدلالي من جهة أخرى، إضافة إلى أن السيوطي بقي حبيس الأرثوذوكسية، والتزم الاختلاف من داخل السياج وليس من خارجه. الملاحظة الثانية التي ينتبه إليها أركون ترتبط بالمعارف التقنية والعقل الديني وهي تشير إلى إغفال السيوطي زحزحة ظاهرة الوحي من مكانها، ثم عدم إثارته للإشكالات ذات الأهمية البالغة المتعلقة به من مثل ظروف جمع القرآن وملابساتها أو ما تعلق أيضا بتوسع المفردات المعجمية، ما يحيل على القول، أن المحتوى المعرفي الموظف في كتاب الإتقان، ما هو في نهاية الأمر إلا أدوات أو وسائل تخدم عقلا دينيا معينا يحاول السيطرة على دلالات الخطاب القرآني.

أما الملاحظة الثالثة التي يسجلها أركون فهي ترتبط بما يدعوه بالممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه التي يحيل عليها كتاب السيوطي. يتعين المستحيل التفكير فيه تقابليا بالممكن التفكير فيه، فما كان مسموحا التفكير فيه في الحقبة الإسلامية بات غير مرخص له عندما يتعلق الأمر بالفترة السابقة على القرآن كمسألة الرأسمال الرمزي الذي كان سائدا في شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام والذي سيطمس نتيجة هيمنة الخطاب القرآني

---

[13] أركون، محمد. (1986). *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. المرجع نفسه، ص40.

الذي ينبغي عدم النظر إلى نتائجه على أنه مجرد استبدال قوة اجتماعية – سياسية بأخرى، وإنما المسألة أبعد من ذلك كما يقول أركون، إذ يتعلق الأمر بتخريب معالم ممكن التفكير فيه الذي كان سائدا قبلا، بممكن التفكير فيه الذي أصبح قائما وهو هنا التوحيد الإسلامي.

يتبين من هذا أن كتاب الإتقان تداخله ثلاث لحظات تتزحزح فيها الحدود ما بين المسموح التفكير فيه والممنوع التفكير فيه في الخطاب القرآني: لحظة الوحي، ولحظة جمع وتثبيت المصحف، ثم لحظة تشكل العقل الديني. وإذا كان أركون يقر ويعترف بالمجهود العلمي الذي قام به السيوطي إلا أن هذا المجهود – حسب أركون – شابته جملة عيوب أهمها إهماله للتاريخية في الخطاب القرآني. وهو ما سينتبه إليه الخطاب الاستشراقي، الذي سيهتم بالمعطيات الواقعية لتاريخ القرآن وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات.

لقد مهد الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر لبعث نخبة من المثقفين ذوي النزوع الاستشراقي الذي سيسهل عليهم منهجهم الفيلولوجي والتاريخاني اختراق ما ظل مسيحيا من قبل العقل الدوغمائي ومحتكرا في دوائر ضيقة تتحكم في المعنى وتسعى للاستئثار به. هكذا فإن الدراسة الجادة لم تبدأ إلا مع بداية القرن 19م، بداية مع أبراهام جيجر وهو حاخام يهودي ألماني. وعن الباحثة الفرنسية "جاكلين شابي" صاحبة كتاب "رب القبائل: إسلام محمد"، يقول أركون في هذا السياق: "كانت السيدة جاكلين شابي قد قامت بقراءة تاريخية منتظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته، و لم تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات اللاحقة، أو التبحر الأكاديمي الاستشراقي"[14]. لقد حللت "جاكلين شابي" مفردات المعجم القرآني وأرجعت الآيات المكية إلى إطارها التاريخي موظفة مفاهيم أنثروبولوجية كالمخيال الاجتماعي والأسطورة، وأفلحت في التمييز بين النص الشفهي الأول والنص المكتوب محافظة على مكاسب المنهجية الفيلولوجية بعد أن أغنتها، إذ لم يعد همها هو البحث عن الأصل الإيتمولوجي للكلمات وإنما البحث في ظل المعاني.

*** القراءة الألسنية السيميائية الأدبية**

لقد شرع أركون في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرائي منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وكان أول بحث نشره في هذا المضمار هو: كيف نقرأ القرآن، كان ذلك في سنة 1970م، وقد جاء كما يقول كمقدمة لترجمة كازيمرسكي للقرآن. وكان قد أكد في مقدمة الكتاب ضرورة تزود القارئ بالتكوين العلمي، وإحاطته بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة، وما يستتبعها من أطر التفكير والنقد الأبستمولوجي.

إن تحليل الخطاب الديني عنده لا يهتم بصياغة المعنى الصحيح له، وإلغاء التفسير الموروث، بل هو يهتم في المقام الأول بإظهار الخصائص اللغوية، وآليات العرض والاستقلال والتبليغ، والمقاصد المعنوية لما يسميه بالخطاب النبوي،

[14] أركون، محمد. *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. المرجع نفسه، ص 21.

كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، وليس يشير إلى تعريفات وتأويلات عقائدية. على الرغم من أن التعريف اللغوي حسبه لا يلغي التعريف اللاهوتي، إلا أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا أو إبستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتي.

وعليه ينبغي أن يحظى أي التحليل السيميائي – من وجهة نظر أركون – بأهمية بالغة، خاصة إذا تعلق الأمر بالنصوص التأسيسية الكبرى، فهي تمدنا بأرضية صلبة للتمرس المنهجي من أجل فهم كل الطبقات التي يتشكل المعنى من خلالها، والتي ستتيح ترك مساحة نقدية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني. إن قراءات المسلمين المعاصرة للنص الديني، تقوم في بنيتها على خلفية خيارات عقائدية للمفسرين القدامى، وبالتالي لم تجرؤ هذه القراءات على تفكيك وزحزحة نظام سمات العقل الأرورتوذوكسي المغلقة.

ولهذا تقوم القراءة اللسانية على تحدي خصوصيات الخطاب القرآني وتميزها عن غيرها من الخطابات الأخرى في اللغة العربية على مستوى المحددات الشكلية من نحو وبلاغة وأسلوب وإيقاع (نظم) وهي لا تتوخى من وراء ذلك إظهار تفوق الخطاب القرآني على غيره كما كانت تهتم بذلك نظرية الإعجاز التي تلح على الدور الأساسي للصيغ التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالقرآن. فهذه الصيغ التعبيرية هي التي تحدد تصرفات المؤمنين الشعائرية والأخلاقية والقانونية وحتى الفكرية والتخييلية.

لقد عملت الأنثروبولوجيا على تعرية أسس نظرية الإعجاز الكلاسيكية وكشفت عن محدودية آفاقها، حين أكدت على الطابع المجازي للأساليب اللغوية، متبنية الدعوي لصياغة نظرية جديدة في المجاز تتعامل معه على أنه ليس مجرد حلية بلاغية، لغوية كما كان سائدا في التصور التقليدي، وإنما هي عملية ترمي إلى استبعاد الفهم الحرفي للنص، وتدعو في المقابل إلى فهم علمي يفتح آفاقا تأويلية من شأنها إثراءه.

يستند أركون إلى ما تقدمه نظرية النقد الأدبي من أجل تفكيك الأسس اللاهوتية التي تقوم عليها نظرية الإعجاز منتقدا المواقف التقليدية التي لم تتخطى حدود نظرية الإعجاز، واستبعادهم لكل موقف يدعو إلى الانفتاح على المجاز. إن هذه المواقف التبجيلية يحملها عقل لاهوتي دوغمائي لا تزال – كما يقول أركون – تمارس تأثيرها على الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا، مع استثناء لبعض القراءات التي يقدمها بعض المفكرين في الوطن العربي من أمثال محمد أحمد خلف الله، ونصر حامد أبو زيد، على الرغم من أهميتها العلمية المتواضعة من منظور أركون.

يتبين هكذا أن الخطاب القرآني يخلق حالة من عدم الانسجام تعرف "بالمسافة الجمالية" بتعبير نظرية جمالية التلقي ومفادها "أنه بقدر ما يتزاح العمل عن أفق انتظار القارئ تتحقق جودته الفنية"[15]. فليس هناك معنى جاهز يقدم للقارئ

[15] بن حدو، رشيد. (1986). *جمالية التلقي*. مكناس: مجلة وليلي، العدد 4، ص 17-18.

بل كل النصوص الأدبية والفنية وحتى الدينية تقترح أبنية وأطرا تسمح بإشراك القارئ في توليد معانيها الممكنة والمتعددة، وتبقى مهمة المؤول هي إقصاء الاعتقاد بوجود معنى كلي كامن يمكن أن ينجز من خلال عملية القراءة، بل تنحصر مهمته فقط في توضيح المعاني الكامنة في النص.

ينطبق هذا بصورة واضحة على القرآن الذي لم تستنفذ القراءات المتتابعة عبر مختلف المراحل التاريخية مضامينه. فهو نص مفتوح وما يضمن ديمومته ووجوده — حسب أركون–هو المساهمة الفعالة والتدخل المستمر لمتلقيه على مر السنين وعلى شتى الأصعدة. وهنا تبتدئ العلاقة الوطيدة بين مفهوم التلقي ومفهوم التاريخية. فالأول مكمل للثاني، ولا تعارض بينهما. وإذا كان تحليلنا السابق قد انصب على القراءة العمودية للنص القرآني من حيث بنيته وتفاعل المتلقي معه، فإنه يتعين الآن بقراءة أفقية تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرآني ونصوص أخرى سابقة عليه. وهذه المهمة لن تكون ميسرة حسب أركون إلا ضمن منظور ما يسميه "المدة الطويلة" والتي ينبغي أن تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وإنما كذلك الذاكرات الجماعية الدينية للشرق الأوسط القديم.

إن سورة الكهف فيما يرى أركون تعطينا نموذجا رائعا لامتحان إجرائية "الزمان الطويل" ضمن القراءة الأفقية التي ضلت شيئا لا مفكرا فيه في الفكر الإسلامي. فقصة أهل الكهف وأسطورة غلغاميش ورواية الإسكندر الأكبر نجدها جميعها متداخلة فيها، وتحيلنا على المخيال الثقافي المشترك والأقدم في الشرق الأوسط القديم. وهذه القراءة هي ليست إلا الوجه الآخر للمثلث الأنثروبولوجي: وحي — تاريخ — حقيقة، تقدم نفسها بديلا للتفسير الإسلامي التقليدي الحافل بالتاريخ الأسطوري، وكذا بديلا للتفسير الاستشراقي. فالقراءة الأركونية تتوخى بلورة تاريخ شمولي تندرج فيه ظاهرة الوحي، وتتعامل مع العبارات القرآنية كمجازات وحكم وأمثال، لا كوقائع حقيقية. ويرى في الموقف التقليدي الرافض للمجاز والرمز تيارا يندرج برمته في دائرة الممكن التفكير فيه الذي تبلور فيه تحت ضغط خطاب نبوي ينفلت من التاريخية ويراكم لا مفكرا فيه جاء نتيجة ما تم رفضه ورمي في دائرة المستحيل التفكير فيه.

*** القراءة الإيمانية**

المقصود بالقراءة الإيمانية عند أركون كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون، وكلما دون عن القرآن الكريم قديما وحديثا، بتعبير آخر هو كل تعامل مع القرآن يرسخ الإيمان ويثبته في قلوب المؤمنين فهي القراءة المنتجة من لدن الأمة المفسرة. وهذه القراءة الإيمانية تبتدئ من خلال مرتكزين اثنين هما: تقوم هذه القراءة كما يكشف عن ذلك أركون على جملة من المبادئ التي تمارس فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة تتحكم بمسار القراءة التفسيرية التقليدية، وتعصمها من الانزياح عن عالمها المغلق وهو يحصرها فيما يلي:-

١- الله موجود وهو عين ذاته، ولا أستطيع معرفته بشكل صحيح إلا من خلال الخطاب النبوي.

٢- القرآن كآخر تجل لكلام الله.

٣- تشكل المدونة الرسمية الحقيقية المطلقة لكلام الله.

٤- خضوع المؤمن للكلام الإلهي الذي يقول كل شيء عن وجوده ووجود العالم وعن وضعيته ومصيره، وبالتالي لا يمكن رفضه. كل ما يقوله الله هو الحقيقة وحدها والحقيقة كلها.

٤- ضرورة ربط معرفة هذه الحقيقة بجيل الصدر الأول من الإسلام الذي تلقى الوحي مباشرة من النبي وطبقه.

٥- إغلاق باب الاجتهاد بعد وفاة الرسول وحصر المؤمنين داخل إطار الدائرة التأويلية للعلوم اللغوية (نحو، فيولوجيا، بلاغة، منطق).

٦- القدرة على تعليم المؤمن تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاجه تسمح له باقتناص الحقيقة التي تضيء عقله وإرادته وأعماله. وهذه المبادئ للفكر التقليدي ليست سوى الإبستيمي الذي يسجن داخله هذا العقل.

ويؤكد أركون أن هذه المبادئ تحصر الفكر الإسلامي ضمن سياج مغلق وتسلب الإنسان حريته وإرادته في التعبير عن كينوته وكينونة العالم وكذا عن مصيره وآفاق مستقبله. وأمام هذا الفهم التبسيطي للعقل العربي الإسلامي التقليدي، يقترح أركون مجموعة من المبادئ أو المسلمات حتى نتمكن من إعادة قراءة الفاتحة ومعها النص القرآني ككل ضمن سياق يؤمن وبالمعرفة التاريخية.

هكذا تبدو المهام الشاقة التي يريد المشروع الفكري لأركون تجسيدها من خلال الإسلاميات التطبيقية كأبرز المشاريع الفكرية ذات الهاجس النقدي التي تروم تقديم قراءات جديدة للتراث الإسلامي. بتشكيل قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية المطبوعة بالرؤية السكونية، وذلك بالاعتماد على جملة من المناهج والأدوات التي أنتجتها العلوم الإنسانية في الغرب، كأساس للقراءة النقدية للتراث، ولهذا فإن الغاية التي يريدها أركون من خلال أعماله هي تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم على نقد بنياته التكوينية وآليات اشتغاله.

*** الخاتمة**

استخدمت القراءات التجديدية النص الديني التأويل بمعنى الكشف عن الدلالة الخفية، والعودة إلى أصل الشيء، والوصول إلى هدف وغاية، فهو حركة ذهنية تتوخى الفهم. فإذا كان التفسير يحتاج إلى وسيط وهو النقل، فإن عملية التأويل لا تحتاج إلى ذلك، بل تعتمد على حركة الذهن تقوم على علاقة مباشرة بين الذات والنص يجعل القارئ في مواجهة النص واستنباط دلالاته من أجل إزاحة اللثام عن المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته. فالتأويل، بوصفه إعادة بناء واكتشاف للأشياء يعبر عن عهد المعاودة والمراجعة والتقويض والتفاعل والاندماج والحوار وإعادة القراءة والكشف عن المضمرات وسبر أغوارها.

إلا أن هناك عدة صعوبات تواجه قراءة النص القرآني قراءة علمية نقدية، من أهمها المكانة اللاهوتية والوظيفة المعرفية والنفسانية والوجدانية والإيديولوجية التي يمثلها القرآن. ولئن كانت هذه القراءات التجديدية تدرج النص الديني ضمن التراث الإسلامي، فإنه في موازاة ذلك تضع صفة القداسة جانبا لتبرز حقيقته التاريخية بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني، بتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات عمله مما يتيح قراءة ما لم يقرأ في النص عبر الوعي بالنظام المعرفي. فلا شك أن التأويل يمثل آلية من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة، قوامه الحس التاريخي والنقدي في تناول

موضوعات التراث، وعقلانية متميزة في فحص أصوله وقراءته بآليات أكثر حداثية تخترق السياج الدوغمائي للخطاب الديني الكلاسيكي.

إن الطموح الذي ينشده أركون في سياق قرائته للنص الديني، هو الخروج من أسر الإيديولوجيا التي ظل يلتف عنها الفكر الإسلامي، وتفكيك الأرثوذكسية الدينية والانفتاح على رحاب جديدة تشمل التجربة الدينية الإنسانية في كليتها. ولهذا فهو يعلن منذ البداية في قراءته، أنه لا ينخرط في الخط التبجيلي، ولا هو يريد اختزال النص الديني في مشروع أنثروبولوجي ولساني ولكن ضمن المشروع الفكري الكبير الذي أطلق عليه مشروع (نقد العقل الإسلامي). إن أركون إذ يدعو إلى عقلانية جديدة فإنه يرفض تسميتها بعقل ما بعد الحداثة مثلما يفعل العديد من فلاسفة أوربا وأمريكا وإنما يخترع لها اسماً جديداً هو العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق. وهذا العقل يشتمل على عقل الحداثة ويتجاوزه في آن معاً. بمعنى أنه ينتقد الحداثة ويغربلها لكي يطرح سلبيتها ولا يبقي إلا على إيجابياتها، ثم يشكل عقلانية أكثر اتساعاً ورحابة.

هذه العقلانية تتجاوز عقل التنوير بعد أن تستوعب مكتسباته الأكثر رسوخاً، ولا تحتقر الجانب الروحاني أو الرمزي من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية الظافرة منذ القرن التاسع عشر. العقل الانبثاقي هو مجال يتسع لكل الوقائع والأحداث والأفكار. إن العقل الذي نحلم بظهوره، في التصور الأركوني هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً، أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة.

إن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفـــاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة. يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. ومن ثم فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة. وهذه هي أبرز ملامح عقل ما بعد الحداثة (العقل المنبثق الجديد) الذي يمثل غاية المشروع الأركوني.

*** المراجع**

أولاً– المراجع العربية

أبو زيد، نصر حامد. (2007). نقد الخطاب الديني. المركز الثقافي العربي.

(1999). إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي.

(1998). فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة.

(1998). مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي.

(1997). النص، السلطة، الحقيقة. الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي.

الجابري، محمد عابد. (2008). فهم القرآن الحكيم. الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

(2007). مدخل إلى القرآن الكريم. الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

أركون، محمد. (2012). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. بيروت: ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثالثة.

(2012). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. بيروت: ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة السادسة.

(2007). الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر. بيروت: ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى.

(2007). أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ بيروت: ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الرابعة.

(2000). قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ بيروت: ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية.

(1987). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. بيروت: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى.

(1986). تاريخية الفكر العربي الإسلامي. بيروت: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى.

(1990). **الإسلام الأخلاق والسياسة**. ترجمة هاشم صالح، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات مركز الإنماء القومي.

أدونيس. (1993). النص القرآني وآفاق الكتابة. بيروت: دار الآداب، الطبعة الأولى.

الحسن، مصطفى. (2012). الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الشبستري، محمد مجتهد. (2009). قراءة بشرية للدين. ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل.

العروي، عبد الله. (2008). الإصلاح والسنة. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العظم، صادق جلال. (2009). نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة.

الفجاري، مختار. (2005). نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. بيروت: دار الطليعة.

أمبيرتو، إيكو. (2004). التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي.

بارة، عبد الغني. (2008). الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي. الجزائر: منشورات الاختلاف.

بدوي، عبد الرحمان. (2011). من تاريخ الإلحاد في الإسلام. القاهرة: مركز عد الرحمان بدوي للإبداع.

بلقزيز، عبد الإله. (2013). نقد التراث. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى.

جماعة من الباحثين. (2014). التلقي والتأويل. فاس: مطبعة أميمة، الطبعة الأولى.

جماعة من المختصين. (2011). بيروت: قراءة في مشروع محمد أركون، منتدى المعارف

(2011). محمد أركون المفكر الباحث والإنسان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية

حرب، علي. (2007). التأويل والحقيقة. بيروت: دار التنوير.

(2006). النص والحقيقة، نقد النص. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة.

(2011). النص والحقيقة، نقد الحقيقة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة.

(1998). الاستلاب والارتداد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.

خليفي، عبد المجيد. (2010). قراءة النص الديني عند محمد أركون. بيروت: منتدى المعارف.

دراز، محمد عبد الله. (2007). الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم.

محمد، صابر عبيد. (2015). مقدمة في نظرية القراءة والتلقي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.

مفتاح، محمد. (1999). النص القراءة: من القراءة إلى التنظير. الدار البيضاء: المدارس، الطبعة الأولى.

مسلان، ميشال. (2009). علم الأديان مساهمة في التأسيس. ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي.

هشام جعيط. (2013). في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة. بيروت: دار الطليعة.

(2008). في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة. بيروت: دار الطليعة.

ثانياً– المراجع الأجنبية

ARKOUN, Mohammed. (2005). Humanisme et Islam. Paris: librairie philosophique.

ARON, Raymond. (1983). Les étapes de la pensée sociologique. Gallimard.

ELIADE, Mircea. (2012). Le sacré et le profane. Folio essais.

GADAMER, Hans-Georg. (1991). L’art de comprendre, traduit par Pièrre Fuchon. Paris: Editions Aubier.

GADAMER, Hans-Georg. (1995). Langage et vérité. Traduit par Jean Claude Gens. Paris: Editions Gallimard.

RICOEUR, Paul. (1969). Le conflit des interprétations. Paris: Editions Seuil.