الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين – سطيف 2

كلية الآداب واللّغات

قسم اللّغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص:**نظريّة الأدب**

إعداد الطالبة:**أسماء حديد**

عنوان الأطروحة

تاريخانيّة فهم النّص القرآني عند محمّد أركون – قراءة في المرجع والإجراء–

المشرف:(أ).د. **عبد الغني بارة**

جامعة:**جامعة سطيف 2**

أعضاء لجنة المناقشة:

(أ).د. عبد القادر دامخي	أستاذ	جامعة باتنة	رئيسا
(أ).د. عبد الغني بارة	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
(أ).د. فتيحة كحلوش	أستاذ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. رابح بن خوية	أستاذ محاضر (أ)	جامعة برج بوعريريج	ممتحنا
د. محمد عبد البشير مسالتي	أستاذمحاضر (أ)	جامعة سطيف 2	ممتحنا

2017/2016

UNIVERSITE SETIF2

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾

صدق الله العظيم

إهداء

إليّ أنا التي خرجتُ منها إليّ

موتا/حياة...

في لحظة ميلاد آخر...

إلى أمّي ... نور شمعة لا تنطفئ

إلى أبي ... ماء نهر لا يجفّ

إلى كلّ باحث احترق عشقا للمعرفة وشوقا للحقيقة

إلى كلّ من أعطى في سبيل ميلاده بحثا متواضعا غَرفة من بحر لا ساحل له...

إلى جامعة محمّد لمين دبّاغين (سطيف2) كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربيّ

إلى أساتذتي الأفاضل شُعلة التّميّز المعرفي بجامعة سطيف وكلّ أساتذتي أعضاء لجنة التّدريس في مرحلة الدّراسات العليا...وأساتذتي الأفاضل بجامعة محمد الصديق بن يحيى (جيجل)، كليّة الآداب واللغات

إلى من كان فضله عليّ عظيما ظاهرا باطنا حاضرا غائبا

تكشّفا تحبّبا

عملا خالصا لوجهه الكريم

﴿كلّ من عليها فان، و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الإكرام﴾

إلى كل من لم يُعط...

أسماء

شكر وعرفان

إلى أستاذي المشرف

الدكتور

بارة عبد الغني

وفاء لحقّ الأُستاذيّة

مدخل

مدخل إلى قراءة خطاب الحداثة الدّينيّة
عند محمد أركون

تفتتح القراءة عبر محطّتها الأولى، مسار بحثها هذا، والرّامي إلى طرح مسألة الفهم في حقل الدراسة القُرآنيّة؛ فقد بات هذا الحقل –فيما هو مشهود– أرضا خصبة تستقبل مختلف توجّهات الحداثة الأوروبيّة، ما يجعل الباحث في مواجهة مصيرية مع مصطلح الحداثة الدّينيّة، والذي تكوّن في رحم التحوّلات المعرفيّة والثقافيّة، التي شهدتها السّاحة العربيّة، في طورها التّاريخي الرّاهن، فما المقصود بوضع لفظ الحداثة الدّينيّة، في هذا المقام الإشكاليّ، حفرا في تاريخها، رجوعا إلى بداياتها الأولى، وأصول تشكّلاتها، وتحولاتها وامتداداتها، داخل الوعي التّحديثي المنبثق عربيا، وصولا إلى تعيين خصوصياتها العامّة، الفارقة لها عن بقية الاتّجاهات.

و يستهدف المدخل، تأسيسا على مقاصده، طرح رؤية منهجيّة، يحسبُها صالحة علميّا لفهم حقيقة الحداثة الفكريةّ/الدّينيّة في العالم العربيّ/الإسلاميّ، وبالتّالي، تجلّياتها في خطاب محمد أركون بوصفه رمزا من رموز هذا الخطاب، في حوار مع الدّراسات المُنجزة في ذات الإشكاليّة و ما يدور في فلكها، مع إيضاح لمسوّغات هذا النهج العلميّة، وصولا إلى إضاءة تأويليّة النصّ القُرآني في فكر الحداثة الدّينيّة عموما، تمهيدا لأرضيّة تمكن من الانتقال إلى مساءلة التأويليّة في علاقة بالتاريخ، على مستوى خطاب محمّد أركون[1] على وجه التّعيين.

[1] محمّد أركون مفكّر جزائري مغترب (1938_2010)، ينظر التعريف بتوسع ، السيد ولد آباه: أعلام الفكر العربيّ مدخل إلى خارطة الفكر العربيّ الرّاهنة، ط2، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت–لبنان، 2013 ، صص156–163.

أوّلا- سؤال تأويليّة النصّ القُرآنيّ في خطاب الحداثة الدّينيّة عند أركون:

انطلاقا من معطى العلاقة المرجعيّة بين الدراسات القرآنية الحداثية، والفكر الحداثيّ الدّينيّ عموما، وعلى ما يقتضيه منطق الابستميّة، تستهدف القراءة في هذا المقام تحصيل جملة مقاصد أساسيّة، لا تنفكّ عن المقصد الشّامل لمشروع البحث، وذلك من خلال تحليل جملة إشكاليات يمكن عرضها بالصيّغة التّالية: ما مدى إمكانية تحديد مفهوم الحداثة الدينيّة، فضلا عن مدى مشروعيّة وصفها بالحداثة الإسلاميّة؟ هل يمكن تحديد الاتجاهات العامة التي تشكّل ما يُعرف ب: فكر الحداثة الدينية في السّاحة العربية المعاصرة؟ ما البؤرة المعرفية الجامعة لها؟ وصولا إلى المقصد الرّئيس، المتمثّل في: الإجابة عن سؤال علاقة فكر الحداثة الدينية بالتّأويليّة التّاريخيّة؟

ويسعى البحث -في هذه العتبة- إلى تحديد القصد الدّلالي من استعمال مصطلح الحداثة الدينية، كما تتبدّى في أصل وضعها التّاريخيّ-المعرفيّ، ليكون البحث في مقام إشكاليّ، يقتضي الرجوع إلى تاريخها، أي البدايات الأولى(الأصول)، في السّاحة الثّقافيّة الفكرية العربية الحديثة (والمعاصرة)، والوعي التحديثي المنبثق[2]، والتطورات والاتجاهات العامّة، وصولا إلى تعيين خصوصيّتها الفكريّة العامّة، الفارقة لها عن بقية الاتجاهات في الفكر العربيّ المعاصر. ولعلّ الغاية لا تنتهي عند حدود هذا التّعيين المجرّد، بل تمتدّ إلى أعماق حقل الدّراسات القُرآنيّة المعاصرة، والتي تجسّد راهنا في مظهرها الحداثيّ المتقدّم[3]، تعبيرا عن المسلّمات الإبستميّة للعقل الحداثيّ الدّينيّ.

وإنّ مسعى وعي التاريخ الفكريّ للحداثة الدينيّة إسلاميّا، يواجه مشكلة التأريخ للفكر العربي الحداثيّ نفسه، فضلا عن التّاريخ الفكريّ الحديث والمعاصر بالمفهوم العامّ. ولعلّه من أكثر وجوه الرّاهن إشكالا على الوعي العربيّ المعاصر، والذي ما زال

[2] مصطلح الوعي (المُنبثق) في هذا المقام إشارة إلى (العقل المنبثق) أو (الاستطلاعي) لما بعد الحداثة وهو مفهوم يتبناه رموز الحداثة الفكريّة الدّينيّة.

[3] جرى استخدام وصف (المتقدّم) قياسا على المصطلح الواصف الذي استعمله بعض الباحثين لوصف نماذج الحداثة الدينية باعتبارها علمانية متقدّمة ينظر على سبيل المثال: تحليلات عبد الأمير كاظم زاهد في الفصل الأول (نماذج متقدّمة من الخطاب العلمانيّ وقراءات متسائلة)، في كتاب: قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، العارف للمطبوعات، ط2، بيروت-لبنان، 1430هـ-2009م، ص52-80.

يجدّد إلى يومه هذا سؤال **الوعي التّاريخيّ**، ويستلزم من تلقاء نفسه دورانا حول فلك التساؤلات التّالية: هل كتب المؤرّخ العربيّ الحديث، تاريخه الفكريّ الحديث؟ هل أنجز المؤرّخون عملا تأريخيا موضوعياّ يضيء مسالك فهم، ظواهره المُحدثة؟ أم أنّ كتابة التاريخ الفكريّ العربيّ الحداثيّ، ستبقى فعل تأويل تنازعيّ[4] يستجيب لمعاييره الايديولوجيّة رؤية ذاتيّة للتاريخ أكثر من كونها حفظا للأحداث ذاتها[5]؟

---

[4] ينظر مفهوم التنازع (صراع التّأويلات) في الرؤية المعرفيّة المقترحة في مشروع الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور".

[5] ننوّه في هذا المقام، بضرورة وعي جملة من المشكلات الراهنة التي تعيق أي مشروع في الفهم (الجيّد) لمشاريع فكرنا المعاصر، إذ يجد البحث نفسه عالقا في عقبة إنجاز عمل استقصائيّ أوّلي لمؤلفات عربية، يمكن عدّها جهودا حقيقيّة حاولت كتابة تاريخ للفكر العربي (الحداثيّ)، وإنّ الكتابات التاريخية المتوافرة – التي ستشكّل معينا تنهل منه دراستنا– يمكن أن تُعدّ تاريخا موضوعيّا، أو فعل تأويل تمارسه الذّات المُؤرِّخة، وهو ما يطرح مشكلة: منهج السرد التاريخي، على النحو التالي: هل هو فعل محايد أم تتدخل فيه الذات بموقفها الأيديولوجيّ؟ وهذا يؤدي بلا ريب، إلى إثارة معضلة "التاريخ" بين الموضوعية والذاتية، حيث لا مفرّ من أن يعي التاريخ العربيّ الحديث وعيه التّاريخيّ، ويُدرك تضمُّنه على فلسفة في التّاريخ، تعمل على إسباغ معنى ما على الأحداث الموضُوعيّة، التي نتّفق عليها جميعا بوصفها (وثائق موضوعية مدونة بوسيلة أو بأخرى)، أما فهم الأحداث التاريخيّة، فهو مرحلة أخرى، تتخذ صفة تأويلية، بحيثُ يتمُّ تأويل التّاريخ في ظلّ وعينا الثّقافيّ المخصوص، وهو ما يسمى "تأويل التاريخ". ومن هذا المنطلق، تُطرح الأسئلة التّالية: هل أنجز الوعيُ النّقدي العربيّ الحديث كتابات تاريخية موضوعية أم تأويلات للتاريخ، وهل أنجز ما يمكن عده تاريخا من الأصل؟ و يمكن مبدئيا إدراج كتابين تأريخيين متقدمين زمنيا هما:(ألبرت حوراني) و(علي الحافظة)، متخصصين في مرحلة النهضة إضافة إلى كتاب(إبراهيم الخطيب). إن هذه القضايا الإشكاليّة تفضي إلى وعي الحاجة التي نعيشها اليوم إلى انجاز مشروع التأريخ لمسيرة وصيرورة هذا الفكر العربي (الحداثي)، فضلا عن إنجاز بيبليوغرافيا تخصّصية، فالباحث الناشئ يحتاج هذا النوع من (البيبليوغرافيا) على اعتبارها مداخل إلى فهم تاريخ الفكر أكثر مما يحتاج إلى قراءة مشاريع الفكر المعاصرة نفسها، خاصة في مراحل الدراسة والبحث الأولية، لأن المداخل في التاريخ العامّ أو التخصصي، يوجه الباحث أثناء عمل القراءة، كما يسهل على الباحث المريد للتخصص ولوج فضاءات الفكر اللامتناهية، ويرسم له الخطوط العريضة وتفريعاتها، إنه لغة واصفة/ شارحة تمنحه نظرة أولية جامعة (كلية واضحة)، إذ لا تغفل أي عمل فكري فاعل، بل هي بمثابة خارطة لجغرافيا أرض الأفكار العربية الحديثة، تُسهّل على المسافر معرفة المسالك والمُنعرجات، والطُّرقات الرئيسة والتفرُّعات، مما يتوجب على الباحث أن يسلُكه للوصول إلى الفهم السّليم. ويمكننا تصوّر وضع طالب يريد المطالعة والتثقُّف في مجال الفكر العربي المعاصر، سوف يتمكّن في أدنى مستوى، من قراءة تاريخ قديم كتب بدءا من تاريخ 1960م، إن هذا التاريخ لن يمنحه سوى ما يتعلق بتلك المرحلة وما جاورها، أما ما يتعلق بما بعدها حتى اليوم، أي ما يواكب حركة وصيرورة التحولات الحاصلة فكريا، فهو غير محفوظ، فلم يكتب تاريخ خلال السنة 2000 وما بعده على مدار 15 عاما، لماذا؟ وما المشكلات المختلفة التي قد تنجم عن هذا الفقد المروّع؟ و فضلا عن المداخل، لا توجد بيبليوغرافيا خاصة بالفكر العربي المعاصر نفسه، تستقصي كل ما كتب في دوائره المختلفة، وفق نظام البيبليوغرافيا المعمول به عالميا، هذا، ما نحن اليوم، باحثين و طلبة، في أمسّ الحاجة إلى استعادته، وهو ما يتوجب علينا أن نعكف عليه، انه النقص الذي يعاني منه التّأليف التاريخي في ثقافتنا الحديثة، التي تحتاج اليوم أكثر من أي يوم مضى باحثين يؤرخون، تتضافر جهودهم في البحث الموضوعي العلمي، لأنّ التّاريخ الخطّي هو مرحلة ضروريّة، وان كان واجبا على المؤرخ تجاوزها –فيما يرى محمد أركون– إلا انه لا غنى عنها. إننا بحاجة إلى صُنّاع يُبدعون على مستوى العمل البيبليوغرافيّ في مختلف مجالات المعرفة وفروعها، وليس فقط الفكر العربيّ. (الأدب والنّقد واللّغة والدّين وعلوم الإنسان) لا ريب إن غياب هذا المشروع التّاريخي في الأوساط العلمية، الجامعية الأكاديمية خصوصا، هو من أبرز علامات تخلفنا الحضاري، وعجزنا عن مواكبة صيرورة التحولات والتطورات الحاصلة في العالم علميا ومعرفيا وفنّيا، انّه من تجليّات أزمتنا الثّقافية الرّاهنة. (مقدمة من مشروعنا المقترح: نحو "بيبليوغرافيا" شاملة في الفكر العربي الحديث والمعاصر :من 1700 م إلى 2017م).

1- سؤال التّأويليّة في خطاب الحداثة الدينيّة:

(أ)- مصطلح الحداثة الدّينية في الوعي الثّقافيّ العربيّ المعاصر:

إنّ الحداثة الدّينية باعتبارها توجّها فكريّا، أو نزعة كما يفضّل البعض تسميتها، ما هي إلا نسق جزئي من النسق البنيويّ الكليّ للفكر العربي المعاصر؛ إذ لا وجود لها إلا من داخل رحم الفكر العربيّ الحديث نفسه، هذا المعطى يشكل منطلقا للتعريف بماهية الحداثة الدّينيّة، ومقاربة مكوناتها الدّلاليّة، وصولا إلى فهم مغزى تجلّيها في مشروع محمد أركون الفكريّ الدّينيّ الحداثي.

من المتّفق عليه، أنّ للحداثة أشكالها ومجالاتها؛ إذ تتعدّد مظاهر الحداثة تبعا لتعدّد الحقول المعرفيّة "**هكذا نستطيع أن نتحدّث عن حداثة صناعيّة وتقنيّة، وعن حداثة فكريّة وأدبيّة ونقديّة وغيرها**"[6]، ولا ننسى ذكر أهمّ أشكال الحداثة بالنسبة لهذا المقام الإشكاليّ، أي الحداثة الدّينيّة، والمنطلق في تعريف الحداثة الدينية في فكرنا العربي الحديث[7]، هو مفهوم (الحداثة) نفسه، بوصفه خطوة ضرورية قبل الانتقال إلى

---

[6] حميد سمير: خطاب الحداثة (قراءة نقديّة)، ط1، روافد/آفاق، 2009م-1430هـ، ص 14

[7] إن السؤال عن البداية التاريخية للفكر العربي الحديث مجال حيوي لنقاشات المؤرخين وهو ما نلحظه في اختلاف المؤرخين بهذا الخصوص. وبما إن هذه البداية مقترنة ببداية الأزمنة العربية الحديثة، انطلاقا من نظرية جدل (التاريخ الفكري) و(التاريخ السياسي)، فقد اجمعوا على أن البداية التاريخية للفكر العربيّ الحديث تقترن بلحظة دخول العالم العربي الإسلامي في طور (الأزمنة الحديثة) ولكنهم اختلفوا في لحظة بدء هذه الأزمنة "فهناك من يعتبرون مطلع القرن السادس عشر (تاريخ ضم العثمانيين لبلاد العرب إلى إمبراطوريتهم بدايات القرن السادس عشر ميلادي) بداية للعصر الحديث، باعتبار مواكبة هذا التاريخ لاكتمال التاريخ الحديث في أوروبا بقيام حركة الإصلاح الديني، وباعتبار التأثّر بفكرة (المركزية) عند هذا الفريق من المؤرخين"(يُنظر: رؤوف عباس، موسوعة الثقافة التاريخية -التاريخ الحديث والمعاصر- 16- تطور الفكر العربي الحديث، نقلا عن المرجع نفسه.)، ويؤكد "فهمي جدعان" من جهته أن دخول العرب في الأزمنة الحديثة ابتدأ مقترنا بزمن قيام كيان الدّولة العثمانيّة "إنّ العالم العربيّ حين دخل في الأزمنة الحديثة قد دخل إليها باعتباره جزءا من هذه الدّولة العثمانية (...) وكان القسم الأعظم من تاريخه الحديث هو عين تاريخها، ولم يستقلّ بقضاياه ومشاكله وأمله ورجائه إلا بعد سقوط هذه الدولة" ويطرح السؤال الجوهري:"ما هو على وجه الدّقة، الأمر الذي أدخل الدّولة العثمانيّة، ومعها العرب، في العصور الحديثة؟ وأيُّ وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكّرين العرب المسلمين بالذّات؟(...)هذا السُّؤال الذي طُرح مرات كثيرة قد فقد إلى حدّ بعيد سحره وإغراءه ولكنّ ذلك لا يعفينا من العودة إليه لأنّ أعمال المفكّرين العرب المسلمين لا تكتسبُ دلالتها وقيمتها إلاّ على ضوء التّحديدات التي تتضمّنها الإجابة على هذا السُّؤال" ويجيب المفكر: "لن نُضيف شيئا ذا بال حين نقول بكلّ بساطة إنّ ما أدخل الدّولة العثمانيّة والأقطار العربيّة في العصور الحديثة هو التّوغّل العسكريّ العثمانيّ في أوربا من ناحية، والتوغّل الأوربي العسكريّ أيضا في أقطار الدّولة العثمانيّة من النّاحية المقابلة، وما الأثر الثّقافيّ إلاّ تابع " (ينظر فهمي جدعان: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربيّ الحديث، ط3، دار الشروق، 1988، ص 107-108). تتصل بداية الأزمنة الحديثة بتلك الأحداث السّياسيّة الفاعلة وبحسب تحديد أركون، حملة (بونابرت) على مصر بفتحها عسكريا وارتيادها علميا (1798-1801)، وحدث استيلاء محمد علي باشا على السلطة في مصر وافتتاح عهد سياسة التحديث (1805-1845). إلا انه يستبعد إمكانية اعتباره بداية للفكر الحديث "أمّا الأثر الثّقافيّ المباشر للحملة وعلمائها فقد

تعريف الحداثة بما هي مُضافة إلى ما هو دينيّ؛ فممّا هو معلوم بداهة، أنّ جذور الفكر الحداثيّ الدّينيّ راسخة في أرض الفكر العربيّ الحديث منذ بداياته، إذ يعدّها المؤرّخون امتدادا للمشروع النّهضويّ التحديثي نفسه "**لا يغيب عن الأذهان أن الاتجاهات الفكريّة العربيّة التي تكوّنت في عصر النهضة تشكل القاعدة المتينة التي بُنيت عليها الاتّجاهات الفكريّة العربية المعاصرة، وما دعوات الإصلاح الديني(...)التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى، سوى استمرار وامتداد لتلك التي نمت وترعرعت في عصر النهضة**"[8].

بل إنّ **محمد جابر الأنصاري** يذهب إلى إضاءة جذورها التّاريخية الأبعد غورا في التّاريخ، فما هي إلا استمرار لأصولها في تُراثنا الفكريّ الإسلامي القديم، وينبه إلى أهمية هذا المبدأ في أي دراسة نقديّة للفكر العربي الحديث: "**على الباحثين قبل الشروع في تقسيم هذا الفكر إلى محافظ وتقدّمي، وإلى يميني ويساري وليبرالي وماركسي، أن يعيدوه إلى جذوره التاريخية وأنماطه الثلاثة المتأصّلة ليروا كيف انطلق منها وتطوّر، وكيف أمكن له من منطلقاته تلك أن يتّخذ مساره الجديد ويتشعّب في تفرّعاته العصرية**"[9] فالفكر العربي المعاصر ينشق إلى ثلاث توجهات؛ الأصولي والحداثي والتوفيقي، و"**عندما استأنف الفكر العربي الإسلامي نشاطه في مطلع العصر الحديث بفعل المؤثرات الجديدة الضاغطة عادت الأنماط الفكرية الثلاثة**

كان من غير شكّ محدودا جدّا ولم يغيّر شيئا من الأوضاع الثّقافيّة التي كانت سائدة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر".و"هذه الآثار قد جاءت في فترة تلت هذه الحملة حين بدأت حكومة محمّد علي ترسل البعثات العلميّة إلى فرنسا بالذّات". مع حدث الاستقلال السياسي للدولة المصريّة عن الحكم العثماني ثمّ عن الاحتلال الأجنبي، و تولي "محمد علي باشا" شؤون الحكم في مصر، ليبتدئ معه طور الدخول في العصور الحديثة، كما يؤكد المؤرخون المحدثون، وهو الدّخول الذي رافقه إنشاء القاعدة الأساسيّة للفكر الجديد (ينظر بتوسّع: معن زيادة، معالم على طريق تحديث العقل العربيّ، سلسلة عالم المعرفة، 115، الكويت، 1987). وهو ما يثبت أن بداية العصر الحديث تعود إلى ما قبل حدث استقلال الأقطار العربية عن الحكم العثمانيّ على خلاف ما يقال فيما يتعلق ببداية الفكر العربي والثقافة العربية الحديثة (الجديدة) التي خرجت إلى الوجود مع مشروع الطهطاويّ ومدرسته.

[8] محمد جابر الأنصاري، الفكر العربيّ وصراع الأضداد، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت/الأردن، 1999. ص 46.

[9] المرجع نفسه، ص 46.

إلى الظهور والتفاعل كل نمط في بيئته التاريخية الطبيعية مع بعض التغييرات في الشكل والمصطلح اقتضتها طبيعة العصر"[10].

وهي بمعنى آخر، تحوّل نوعيّ حادث في طبيعة التوجّهات الفكريّة الحداثيّة النّاشئة منذ عصر النّهضة الأولى، و حاصل منطقي لما يسمّى (صراع الأضداد)[11] في الساحة الفكريّة العربيّة المعاصرة. ومن هذا المنطلق تتبدى ضرورة العودة إلى بدايات الفكر الحداثيّ العربيّ إضاءة للجذر التّاريخيّ الذي انحدر منه الوعي الدّينيّ الحداثيّ نفسه؛ فإذا كانت بدايات الفعل التجديدي تعود إلى الحركات الإصلاحية الدينية ما قبل النهضة العربيّة الحديثة، لتجد امتداداتها الفعلية في مطلعها، فان انبثاق الوعي الحداثي تحديدا –باعتباره اتجاها فكريا واضح المعالم– يرتبط باللحظة التاريخية لبدء فعل المثاقفة العربية.

وهو ما يحيل إلى وجود تمايز ابستيميّ بين التوجه التّجديديّ بالمعنى العامّ والتوجّه الحداثيّ بالمعنى الخاص، إذ يؤكد **حميد سمير** من هذا المنظور وجود تمايز بين مفهومي (التّجديد) و(الحداثة)؛ فالتجديد حركة موجودة في صلب ثقافتنا الفكرية منذ بدء الحركات الإصلاحية في القرن 18م، وممتدة إلى الحقبة التّاريخيّة للنهضة العربيّة الحديثة، أما (الحداثة) فهي نزعة فكرية ظهرت في بدايات عصر النهضة وعرفت تطورات وتحولات جذرية في مرحلة لاحقة، وصولا إلى منعرجها الجذريّ الحاسم[12]، في ظل علاقتها بمرجعيّة النموذج الحداثي الغربيّ، وهو ما يؤدي إلى القول بوجود اتجاهين رئيسيين في فكرنا العربي الحديث؛ الاتجاه التّجديدي و الاتّجاه الحداثي.

[10] مرجع سابق، ص 45.

[11] ينظر بتوسع: نفسه.

[12] هو منعرج التحول إلى التوفيقية وميلاد الحداثة الدينية أي فهم الإسلام من منطلق حداثي غربي

وقد أجمع المؤرخون والباحثون، على صعوبة تعيين مدلول للمصطلح، حداثة عربيّة، فالحداثة تنشقّ إلى اتجاهات متعدّدة وليست توجّها موحّدا من حيث الماهية الفكرية الإيديولوجيّة، يمكن وصفه بأنه "**مفهوم مطّاط، وغير مستقرّ، ليس له صورة واحدة، أو شكل محدد، فهو مفهوم متحرّك وشموليّ، يشمل كلّ التّيّارات الفكريّة والمذاهب الفلسفيّة بكلّ فروعها، التي وفدت لعالمنا العربيّ**[13]**، فهي أحيانا تعني الليبراليّة، وأحيانا تعني القوميّة، وأحيانا تعني الإشتراكيّة، وأحيانا تعني الشيوعيّة بكلّ تياراتها، وأحيانا أخرى تعني العلمنة بمعناها الصّرف**"[14]، وهو ما يشير إلى وجود صراع بين توجهات الفكر الحداثي، في مستوى آخر، فضلا عن الصراع الضّدّي بين التوجه الحداثي والإصلاحيّ؛ فهي تتحوّل من الماهية المعرفيّة الخالصة، إلى الماهية الإيديولوجية المحضة، وهو ما يطلق عليه نقاد الفكر المعاصرين، تسمية "الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة"[15]، أو "أيديولوجيا الحداثة".

إنّ معضلة النّهضة والتقدّم، و ردود الفعل المتباينة تجاه مشكلة العلاقة بالآخر، شكّلت لحظة حرجة في تاريخ الوعي الحديث، أسهمت في تشكيل ما يسمّى **العقل الحداثي**، وإذا "**أردنا حصرا دقيقا للتجاوب الانفعالي فسيتم تقسيمه إلى استجابتين اثنتين: الأولى تضع التجربة في نظام من القيم يخضع للدين ويتم داخل إطار القرآن والسنة، أي داخل النموذج المعرفي الإسلامي، وبذلك تكون هذه الاستجابة قد تبنت نهجا تجديديا. أما الاستجابة الثانية فتعرض كل تجارب المجتمع وقضاياه على النموذج الأوربي الذي يرتبط بالعقل الغربي ويتحرك وفق نظام معرفي حداثي**"[16]. وبهذا، يتموضع الفكر "**الحداثي**" في مقابل الفكر **التجديدي(الإصلاحي)**، من حيث هو فكر يقوم على تبني مرجعية النموذج الغربي للحداثة الفكرية، علما أن نشأته جاءت بالتّزامن مع اللحظة التاريخيّة نفسها لنشأة الإصلاح الدّيني، غير أنّ هذا الأخير، أخذ

[13] ينظر بتوسع: محمّد عابد الجابريّ، التّراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط1، مركز الوحدة العربيّة، 1991، ص 16.

[14] مفتاح الجيلاني، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقدية)، ط1، دار النّهضة، 1427-2006، ص 22-23.

[15] ينظر لمزيد من التوسع دراسة عبد الله العروي في كتابه الموسوم: الايديولوجيا العربية المعاصرة.

[16] حميد سمير، خطاب الحداثة (دراسة نقديّة)، مرجع سابق، ص 61.

في التراجع تدريجيا عن صدارة الفكر العربي؛ لقد "**اتسمت ردود فعل العالم الإسلامي إزاء هذه التحديات في بدايتها، بتجاوب يطبعه الجمود والانعزالية وذلك للحد من زحف الآخر، ولكن هذا الرد نظرا لسلبيته لم يقو على المواجهة، إذ سرعان ما تم تجاوزه لأن تيار الغزو كان عارما ورياحه كانت عاتية ومن ثم استبدل به تجاوب ذو طبيعة انفعالية سمتها التأثر الشامل والإتباع الدقيق وصولا إلى درجة الافتتان بما عند الآخر ثقافيا ومعرفيا وحضاريا**"[17].

وعليه، فإنّ تشكّل الفكر الحداثي عبر مراحله التاريخيّة المتعاقبة، متصل بجذوره الأولى، التي تمتدّ إلى لحظة تدشين فعل التجديد الفكريّ في مطلع النهضة العربيّة – كما هو مبين سلفا– عبر مبدأ الانفتاح على الآخر الثّقافيّ، ويمكن القول إن الفكر الحداثيّ العربي، تشكّل منذ اللحظة التاريخية الأولى، لتأسيس الفكر العربيّ الحديث، وعرف تحوّلات ومنعرجات تاريخية وصولا إلى امتداداته الراهنة.

(ب)– في المسار التاريخي للخطاب الحداثيّ الدينيّ:

و من خلال قراءة توصيفية في تاريخ الفكر العربيّ، يمكن الوقوف على السيرورة التّاريخيّة للفكر الحداثي الديني، في علاقة باتجاهات الفكر الدّيني العربيّ الحديث في شموله، أو المسارات العامّة لهذا العقل الدّينيّ والتّحديثيّ، نشأة وتطوّرا وتحوّلا وامتدادا في اللحظة التاريخيّة الرّاهنة، في علاقة بالنسق الكليّ للفكر العربيّ المعاصر.

و هو ما يشرحه مفتاح الجيلاني من خلال استقصائه التاريخي لمسيرة الفكر العربي الحديث في العقود الثّلاثة الأخيرة، موجّها أضواءه نحو العقل الحداثي، منذ عام **1914م** إلى **1967م**، راصدا اتّجاهاته العامّة نشأة وتطورا، وتحولاته، وصولا إلى امتداداته الأخيرة، في علاقة بسياقه المعرفي والتاريخي (السّياسيّ) والذي يؤكّد الباحث على أهمّيته في الفهم[18]، وذلك، عبر ثلاث أطوار تاريخية كبرى، مُستأنفة في عصر

[17] أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط2، دار الفكر الحديث، لبنان،1967م–1386هـ، ص 161

[18] ينظر بتوسع: مفتاح الجيلاني، الحداثيون العرب والقرآن الكريم، مرجع سابق، صص19–67.

النّهضة الأولى، بعتبة التحوّل الأول، والتي تمثلت في المرحلة الاستعمارية والتحول إلى ما بعدها **(1800م-1914م)**، وهي المرحلة التاريخية التي احتضنت نشأة الحداثة العربيّة، **أو النّزعة الحداثيّة العربيّة**، والتي مثّلها الحداثيّون العرب، في مقابل الإصلاحيّين الإسلاميّين؛ ذلك أنّ "**الانقسام في التّعامل مع المنظومة الغربيّة كان واضحا بين الحداثيّين العرب والإصلاحيّين الإسلاميين، فالحداثيون العرب صرّحوا بخطابهم التّغريبيّ في بلاد الشّام، مثل بطرس البستاني وشبلي شميل وفرح أنطون وأديب إسحق وفي مصر أحمد لطفي السيّد، وسلامة موسى وطه حسين**"[19]

ويرى **عبد الإله بلقزيز** أن نشأة الحداثة العربيّة، مقترن بظهور العلمانية، أي النزعة التغريبية، ومع "**الشّدياق والشّميل وأديب إسحق وفرح أنطون ستخرج مقالة علمانيّة عربيّة إلى الوجود، وسيُعلن خروجها -وهو عينه ميلاد الخطاب الحداثي العربي- عن سمة ميّزت ولادة ذلك الخطاب، هي الاندفاعة التي تجترئ على نقد كل شيء بدا لها قرينة على الانحطاط والتّراجع الحضاريّ بما في ذلك الدّين**"[20]، إلا أنّ هذه الفترة لم تشهد بعدُ ظهور الحداثة مصطلحا، ذلك أنّ "**مصطلح الحداثة العربيّة لم يظهر إلاّ في النّصف الثّاني من القرن العشرين أمّا قبلها فكانت الأسماء الأكثرُ تداوُلا هي (النّهضة، التّقدّم، التّرقّي، التّمدّن...) وهذا ما يؤكّد الاهتمام بالمفهوم لا بالمصطلح**"[21]، وهي إذن، "**تلك الأفكار التي تتّخذ من النّموذج المعرفيّ الغربيّ مرجعا لها في بحثها عن النّهضة والتّقدّم**"[22]، ومن هذا المنطلق فإن هذا التعريف لا يضم "**من يرى إمكانيّة الإفادة من الحداثة الغربيّة في كلّ جوانبها من دون اتّخاذها مرجعيّة**"[23]

[19] مصطفى الحسن: الدين والنصّ والحقيقة(قراءة تحليليّة في فكر محمّد أركون)، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، 2012، ص 33

[20] ينظر: عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة (دراسات في مقالات الحداثيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2007، ص 33.

[21] مصطفى الحسن، مرجع سابق، ص29.

[22] المرجع نفسه، ص 30.

[23] نفسه، ص ن.

لقد شهد العقل الحداثي نقلة أخرى عبر الطور الآخر، الممتد بين **عام 1914 م وعام 1948م**، وهي الفترة التاريخية التي شهدت أحداثا سياسية حاسمة في العالم العربيّ[24]، حيث عرف تطورات أخرى في سياق ما اصطلح عليه **الأنصاري (صراع الأضداد)** في فكرنا العربي[25]، أما الطور الثاني –طور هزيمة العرب– والممتدّ بين **1948م_1967م**، فقد جسّد تحولا جوهريا في الساحة الفكرية العربية الحديثة، بدءا من تشكّل الاتّجاهات والتيارات الفكرية الحداثيّة والدّينيّة، بما يعني تأسيس المسمّيات ودخولها دائرة المصطلح، وهو ما يفسر كون "**مصطلح الحداثة العربيّة لم يظهر إلاّ في النّصف الثّاني من القرن العشرين، أمّا قبلها فكانت الأسماء الأكثرُ تداوُلا هي (النّهضة، التّقدّم، التّرقّي، التّمدّن...) وهذا ما يؤكد الاهتمام بالمفهوم لا بالمصطلح**"[26]

أما الطور الثالث فهو يمتد من تاريخ **1967** إلى يومنا، وهو بمثابة منعرج تاريخي حاسم وتحول مصيري على مستوى مسيرة الفكر الحداثي، حيث شهد ميلاد النزعة التّوفيقية من رحم الفكر الحداثيّ، والتي رافقها تحوّل منهجي حاسم، تمثل في ميلاد المنهج التاريخي، القائم على مبدأ **التاريخية**؛ فالرجوعُ إلى تاريخ الفكر الحداثيّ عموما، بمختلف تيّاراته التجديديّة، يخبرنا بحادثة الانقسام داخل التوجه الحداثيّ العامّ، ابتداء من تاريخ **1967** للميلاد إلى موقفين فكريّين.

وهنا نشهد انشقاق مفهوم الحداثة العربية، والمتداول في تلك اللحظة التاريخية، إلى مفهومين متعارضين، وخروج الموقف التوفيقي من صلب الموقف الحداثي التغريبيّ، الذي تبنّى القول بحداثة غربية مطلقا مُستبعدا قيمة الدّين في الحياة وفي مشروع التحديث الثقافي بوجه عام، في حين فضّل الموقف التوفيقيّ خيار القول

[24] تمثلت عموما في أحداث الحرب العالمية الثانية والنكسة الفلسطينية وقيام الدولة الصهيونية فضلا عن الانفصال السياسي في العالم العربي عن الخلافة العثمانيّة، وظهور القومية، ينظر بتوسع: مفتاح الجيلاني، مرجع سابق.

[25] يشير إلى الصراع بين التيار الحداثي والتيار الدّيني/الإسلامي بزعامة حسن البنا(ت48)، الذي يرتبط اسمه بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين سنة 1928م.

[26] مصطفى الحسن، مرجع سابق، ص29.

بإمكانية الجمع بين الحداثة بالمفهوم الغربي المستلهم، والدين (الإسلام)، مقرّا بأهمية الدّين في بناء مشروع الحداثة الثقافية الشاملة في المجتمع العربي، مستشرفا إمكانية الوفاق بين قطبي الإسلام والحداثة في صيغتها الأوروبية.

وعلى ضوء المعطيات السّالفة الذّكر، يمكن الخروج باستنتاجات أساسيّة في هذا المقام، فيما يتعلق بالجذور التّاريخيّة للعقل الحداثيّ، والحداثة الدينية بوجه خاصّ، إذ تعود تحديدا إلى الطور الانتقالي الأخير في الفكر العربي المعاصر، والذي يرتبط بميلاد النزعة التوفيقية، القائمة على الموقف **النقدي التاريخي**، في مسعى تجديد الفهم الدينيّ. علما أنّ أصول النزعة التوفيقيّة، تعود إلى فكر الطهطاوي وتلامذته، ومنهم أولئك المنتمون إلى دائرة الفكر الإصلاحيّ مثل **محمد عبده** الذي "**عُرف على نطاق واسع كسلفيّ تأسيسيّ منح خطاب السّلفيّة هويّته المعرفيّة والإيديولوجيّة "النّهائيّة" إلا أنّ تحليل خطابه يسمح بتقدير أكثر عمقا وتشخيصا لنتاجه مما يستطيعُه وصفُه التّقليديّ الرّائج كمفكّر سلفيّ، إذ هو مثّل لحظة تركيبيّة بين الرافدين الأصالي والحداثيّ صالحت بين العلم والدّين بين الهويّة والمعاصرة بين القديم والحديث. ومن صلب هذه اللّحظة التّركيبيّة الفذّة التي تجاوزت الصّراع العقيم بين أطراف تلك الأزواج المفهوميّة (القديم/الحديث، العلم/الدّين...) خرجت تيّارات الفكر العربيّ المعاصر إلى الوجود**"[27].

(ج)- توفيقية خطاب الحداثة الدينيّة:

إنّ فكرة التّجديد عربيّا، متعلقة بالموضوع الدّيني أساسا، فهي تتّجه في أصل نشوئها نحو الدّيني موضوعا للتفكير، بدلا من اعتباره أساسا للفعل المعرفي، أو معيارا علميّا ومعرفيّا؛ فموضوع التجديد هو الفكر الإسلامي نفسه، بما ينتج عنه وعي حديث يسمى تجديديا، ذلك أنّ الفكر الإسلامي هو موضوع الوعي التجديدي التراثي منه أو الحداثي، فما علاقة الفكر العربيّ الحديث بالبُعد الدّينيّ أو بالمعضلة الدّينيّة؟

[27] عبد الرحمن العضراوي: العقل الإصلاحي وإشكاليّة تغيير الواقع الإسلامي، ضمن: مجموعة باحثين، سؤال الأسس المرجعيّة والمنهجيّة لتجديد الفكر الإسلامي، تنسيق: مولاي أحمد صابر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-المغرب، 2014، ص 159.

يمكن القول بأنّ الفكر العربي بالمعنى العامّ في عصوره الحديثة، لم يوجد بمعزل عن المُعضلة الدّينية، سواء زمن التّأسيس الأوّل، أو الإرهاصات الأولى، وبالتّالي، فإنّ تاريخ الفكر العربيّ هو تاريخ الفكر الدّينيّ نفسه. ولعلّ مصطلح الفكر العربيّ الحديث والمعاصر مرادف للفكر الدّيني الإسلاميّ في الحقبة التّاريخيّة الحديثة، منذ نشأتها وعبر تحوّلاتها التّاريخيّة حتى امتداداتها في الفترة الرّاهنة؛ فالوقوف وقفة تأمّل في مسارات فكرنا العربيّ الحديث، يكشف واقع كونه سيرورة للوعي التجديدي نفسه، بما هو وعي مسكون بالهمّ المعرفيّ للدّين في التّاريخ.

وبالعودة إلى الأصول والبدايات، استرجاعا وتأمُّلا، يتكشّف لوعينا الحاضر ذلك الحضور المكثّف لسؤال الدّين: ما الدّين، وهل للدّين قيمة أنطولوجيّة في تشكيل الفعل النّهضويّ التّحديثيّ؟ فضلا عن سؤال المنهج بحثا عن فهم أمثل للنصّ القرآني، حيث شكل التساؤل عن حقيقة الوحي والطّريقة المثلى لقراءته، منطلقا لمسارات الوعي التجديديّ، بما هو وعي دينيّ[28]؛ فمنذ الوعي الإصلاحيّ مع جمال الدّين الأفغاني ومحمد عبده "**كان منطلق الإصلاح والنهضة قراءة جديدة للوحي ومراجعة للتاريخ الإسلامي**"[29]

وإن اختلفت المواقف/العقول تجاه مسألة الدّين؛ قيمته الأنطولوجيّة والمعرفيّة، بين محافظة وتغريب وتوفيق، فإنّ مسألة الدّين تظلُّ بؤرة مُهيمنة على مجال التّفكير والتّساؤل، فإمّا أنّ الدّين عامل أساسيّ في تخلّف الوعي العربيّ الحديث بما يستوجب استبعاده كليّا، وهو موقف القطع الكلي مع الدين. وإمّا أنّ الدّين عامل جوهري لتحقيق الفعل النّهضويّ (التّجديديّ)، بما يستلزم تفعيل وظيفته، وهو موقف الوصل الكلي بالدين. وإمّا أنّ الدّين مكوّن جوهريّ لمنظومتنا الثقافيّة، بما ينفي إمكانيّة استبعاده، إلا أنه ذلك المجهول الذي يدعونا إلى إعادة فهمه مجدّدا، من خلال أداة معرفية جديدة، وهو موقف الوصل والقطع معا.

[28] سيعمل البحث في مقام آخر على تخصيص مساحة لإلقاء نظرة عامّة على مسارات الدرس القرآني الحديث والمعاصر في علاقة بمرجعياته الفكرية.

[29] عبد الرحمن العضراوي، المرجع السابق، ص 159.

ومنذ بدايات الفكر العربيّ في عصوره الحديثة، عمل العقلُ الإصلاحيُّ على تجديد فهم الدّين وتفعيل وظيفته الوجوديّة والمعرفيّة، إلاّ أنّ تشتُّت مناحي الرّؤية لمنهج تجديد الفهم، قسّم رؤى العقل الدّينيّ الحديث ما بين جهات متعدّدة، ومع لحظة انحسار موجة التغريب أمام تصاعد مد الأصولية الدّينية، اتجه الحداثيون اتجاها وسطيّا وتبنّوا موقفا بينيّا، في محاولة للجمع بين الطرفين المتصارعين: العقل التّغريبي، والعقل السّلفيّ الجديد، أو بالأحرى الجمع بين طرفين: التراث الدّيني والحداثة الغربية، وهو ما أطلق عليه تسمية العقل التوفيقيّ؛ إنه ذلك العقلُ المتّجه صوب مفهوم آخر للتجديد الفكريّ، بغية نفي التّعارض بين التّراث الديني الذي أبدعه أسلافنا المسلمون، وبين مستجدات المعرفة في العصور الغربيّة الحديثة.

وبهذا، فإنّ التّجديد مع العقل التوفيقيّ، يتخذ مفهوما مغايرا للمفهوم المتعلّق بالعقل السلفي والتغريبيّ معا، انطلاقا من التّغاير على مستوى المرجعيّة المؤسسة للموقف المعرفيّ والمنهجيّ، حيث "**يطرح مفهومُ المرجعيّة نفسه بحدّة في مجال تجديد الفكر الإسلاميّ خصوصا، لأنّه أمام تعدّد المرجعيّات الموجّهة لهذا العمل التّجديديّ، والتي تنحو به مناحي شتّى، يُصبح مفهوم التّجديد نفسه مفهوما غير منضبط ولا محدّد المعاني والدّلالات، بل قد يتّسع إلى أن يستوعب ما يُناقضُه ويُبطله كما هو الشّأن في بعض "المشاريع التّجديديّة" المعاصرة**"[30]، ولذلك يطرح الباحثون هذه التّساؤلات الحاسمة فيما يتعلّق بمرجعيات التّجديد: "**هل يمكن للتجديد أن يتحرّر كليا من أي مرجعيّة محدّدة لمعالمه وضابطة لتصوّراته لينفتح على كلّ الأنساق والمعارف كيفما اتّفق بدعوى كونيّتها وإنسانيّتها وانعدام الحدود وانهدام الحواجز بين الثقافات والهويّات؟**"[31]

[30] سعيد شبار، حول سؤال الأسس المرجعيّة والمنهجيّة لتجديد الفكر الإسلامي، ، ضمن كتاب: سؤال الأسس المرجعيّة والمنهجية لتجديد الفكر الإسلاميّ، مرجع سابق (صص11-70)

[31] المرجع نفسه، ص 12

فالفكر التجديدي كان في مواجهة مع خيارات مرجعية ومنهجية ثلاثة، "**إما إن نشتغل بالمرجعية كما انتهت إلينا بالفهم التاريخي والتراثي الغالب والمهيمن(...) وهذا معناه الاغتراب في الزمان الماضي عن الواقع الحاضر(...) وإما إن نتخذ مرجعية أخرى مخالفة أصولا وفروعا مع ما يستتبع ذلك من انتحال هوية جديدة وفلسفة في الحياة والوجود جديدة، مع ما يقتضيه ذلك من مصادمة للأصول والتاريخ والتراث. وهذا معناه الاغتراب في مكان وزمان الآخر عن واقع وحاضر الأمة كذلك وإما أن ننخرط بشكل واع في استئناف العمل التجديدي الذي يستمد من مرجعيته الأصل بتفعيل ما قدر عليه من إمكاناتها التي تخاطب الكون والإنسان بالعمل على تجاوز قصور الماضي والحاضر وبمنهج بنائي جديد في الفكر والعلوم والمعارف تتكامل فيه مصادر المعرفة ولا تتقابل ويتحقق فيه جدل الوحي والطبيعة والإنسان**"[32]

وخلاصة القول، إنّ الحداثة الدينية تتجلّى في جملة اتجاهات تعود إلى مرجعية فكرية مُتجانسة، قوامُها تداخل الاختصاصات المعرفيّة، إلاّ أنها تؤسّس لمواقف منهجيّة مختلفة من حيث العدّة الاصطلاحية، موحّدة من حيث المرجع الفكري الفلسفي، وهو ما يثبته واقع العقلانية العربية ونماذجها البارزة في المشهد الفلسفي العربي المعاصر، وأبرزها عقلانية **محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، ومحمد أركون.**

وتأسيسا على هذه المقدّمات، فالأصل في توظيف مصطلح الحداثة الدّينيّة، والدال على فعل التحديث الدّيني، أو التجديد الدّينيّ، هو الإشارة إلى التوجّه التوفيقيّ على وجه التّعيين. ومن هذا المنظور فإنّ الحداثة الفكريّة الإسلامية تبدأ مع الرجوع إلى الدين(الإسلام) من منظور جديد، مغاير للمنظور الفكريّ الإحيائيّ والمحافظ والسلفيّ كما المنظور التغريبيّ السائد في تلك المرحلة؛ إنّ الفكر الحداثيّ الدّينيّ ترجع أصوله التاريخية إلى لحظة نشوء الاتجاه التوفيقيّ.

[32] المرجع السابق، ص 18

وبعيدا عمّا إذا كان المشروع التّحديثيّ قد حقّق مطلب التجديد بالمعنى الجوهري أم لا، فإن الربط بين بدايات هذا التوجه الحداثيّ الفكريّ، وبين مصطلح الحداثة الدّينية، ووسمه بصفة الفكر الدّينيّ الحداثي، يحظى بشرعيّة علمية، وله مسوغاته التّاريخية والمنهجيّة، من منظور هذا البحث. إن مفهوم الحداثة، كما يتبدّى في مساره التّاريخي، يرهن مشروع التحديث بحلّ معضلة المفهوم الدّينيّ، عبر إعادة مراجعة المفهوم القارّ، ويجعل من الحداثة دينيّة بالطّبيعة عبر التركيبة الجامعة بين الطرفين المتعارضين، بحثا عن هوية إسلامية للحداثة، وعن جوهر حداثيّ للدّين.

إنّ تجربة الحداثة الفكريّة العربيّة، وبعد مسار من التجديد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلميّ، تختار طريقا آخر، لتنقلب حداثة دينيّة باحثة عن التحديث في علاقة بهويتها الإسلامية المفترضة، لأنها تتّجه إلى الموضوع الدّيني (الإسلام وأصوله)، وتنطلق من الحقل الدينيّ، لتعمل على إعادة صياغة الفكر العربيّ، وبلورة الثقافة العربية المعاصرة.

ولعلّ البؤرة الجوهرية التي تجمعها جميعا، تتمثل في مقولة التاريخيّة، وهذا ما سيفضي إلى افتراض كون هذه العقلانيات الدّينيّة في جملتها، تتضمن بصيغة أو بأخرى توجّها تأويليّا تاريخيّا، ما يستلزم منا في هذا المقام طرح سؤال التأويليّة التّاريخيّة.

2- التأويليّة التاريخيّة في خطاب الحداثة الإسلامية:

إنّ التّساؤل عن حقيقة التّأويليّة في الخطاب الدّينيّ العربيّ المعاصر باعث على طرح جملة من الأسئلة الفرعيّة: ما مسوّغات توظيف هذا المصطلح وما مفهومه؟ ما هي مختلف استعمالاته، وأساليب توظيفه وطرائق تعريفه؟ ما علاقة التأويل بالتاريخيّة ما الفرق بين التاريخية والتاريخانية؟ ما علاقة التأويليّة بالتاريخ والوعي التاريخي؟ وإذا كان المفهوم يتضمن دلالة الإحساس بالزمن و إدراك روابط الماضي بالحاضر، فما علاقة الوعي التاريخيّ عبر أطواره بالخطاب الفكريّ للحداثة الدينية العربيّة؟ وهو ما

يستوجب استقصاء لتاريخ تشكل المصطلح ومفهومه في الوعي الثقافي العربي الإسلامي الحديث والمعاصر؟ ولعلّ هذا المبحث يُتيحُ لماهية (تاريخانية الفهم) أن تتكشف لوعينا القارئ بوصفها مصطلحا/مفهوما في محطّات لاحقة.

(أ)- معضلة الوعي التاريخيّ وعلاقتها بالتحديث الدينيّ عربيّا:

إن نظرة متفحصة في تاريخ الوعي الثّقافيّ العربيّ الحديث، تشي بحقيقة العلاقة بين معضلة الحداثة العربية والدّينيّة، ومعضلة الوعي التاريخيّ، في حاضر الوعي الثّقافيّ العربيّ المعاصر؛ إذ إنّ مفهوم الحداثة، يستلزم بالضرورة مفهوم الوعي التاريخي، و يتضمن مفهوم الوعي بالزّمن الكليّ في بعده الجدلي الثّلاثيّ: ماضي/ حاضر/ مستقبل، باعتباره مكونا جوهريا فاعلا في نظامية نسقه الدّلالي. من هنا بات الوعي التاريخيّ معضلة جوهرية ملازمة لسؤال الحداثة عربيا، منذ بداياته الأولى، بالتوازي مع مرجعيته الغربية، ليتحوّل مع حدث التأسيس المعرفيّ لمنهج الحداثة الإسلاميّة إلى معضلة أكثر تركيبا، على مستوى التّفكير الدّينيّ يضاف إلى ما هو دينيّ، لما يستفرد به الدّيني من خصوصيّة.

وتأسيسا على ما سلف، فإنّ نشأة الوعي التاريخي، في الثقافة العربية المعاصرة متّصلة لزوما بنشأة الوعي بضرورة التحديث نفسه، وبالموازاة مع تاريخ الحداثة الأوروبية، التي تأسست منذ بدئها، على مقولة الوعي التاريخي؛ فمصطلح فالوعي التّاريخي ينحدر من صُلب المعرفة التّاريخيّة الحديثة، وبحسب رُؤية **العرويّ**، فإنّ الوعي المعرفيّ العربيّ القديم، يعوزُه الوعيُ بمفهوم التّاريخ، إنّ "**ماهية الزمن التي يرتكز عليها علم التاريخ كانت غامضة عندهم**"[33]؛ ذلك أنّ "**فكرة الزمان اقترنت عند العرب منذ القديم بكلمة "تاريخ" وهي ذات أصل عبري "ياريخ" بمعنى التوقيت وتحديد الشهر بمنازل القمر، وهي تعني اصطلاحا حقبة زمانية غير محدّدة إلى عهد عمر بن الخطاب الذي كان أوّل من أدخل التقويم الهجري بداية للتاريخ الإسلاميّ، ومنذ**

[33] هملتون جيب دراسات في حضارة الإسلام ط2 بيروت 1974، الفصل السابع، التاريخ، ص 143، نقلا عن: محمد صالح المراكشي، مرجع فصول في الثقافة العربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 1995سابق، ص 38.

ذلك الحين أصبحت الكلمة تفيد "وقائع الزّمان من حيث التّوقيت الذي تدور فيه ضمن أحداث العالم""[34]، ويُعزى الفضل في إبداع هذه المفاهيم، أي الزمان والتاريخ والتاريخيّة، إلى الوعي المعرفي الأوروبيّ في العصر الحديث، والتي تنحدر من أصل لاتينيّ؛ فكلمة تاريخ (**Histoir**) في أصلها اللغوي الاشتقاقيّ كلمة فرنسيّة تعني "**التّحقيق في أسباب الأحداث ونتائجها**"[35]

إنّ الجذور التّاريخيّة لمشكلة الوعي التاريخي في الفكر العربيّ ترجع إلى الأزمنة الحديثة، وتحديدا إلى السّياق التّاريخيّ لتطور الصراع الضدّي بين السلفية الجديدة والحداثة العربية، إذ تعمق الوعي "**بضرورة تجاوز الرؤية السّلفية القديمة للتاريخ التي تتمحور حول الماضي وتحن إليه()ولا تستطيع الانفلات من قبضته وأسره حتى تكون قادرة على الاهتمام الجدّي بمشكلات الحاضر والمستقبل ممّا يتنافى مع مقتضيات المجتمع الناهض والحي**"[36]

ويرى **العرويّ** أن طبيعة الرّؤية إلى التّاريخ والزّمان التاريخيّ في الفكر الدّينيّ السّلفي، ينهض من منطلقات دينية لأهداف أخرويّة، وهو ما دفعه لطرح جملة تساؤلات حاسمة "**هل استمر هذا التصوّر المتشائم للتاريخ والزمان التاريخي لدى العرب المعاصرين؟ لنقرر من البداية أنّ المجتمع العربي المعاصر مازال يشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي ولكنّه يواجه اليوم مجتمعا آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تماما**"[37]، وبهذا يجد الوعي العربي الحديث نفسه، في مواجهة مع موقفين فكريين متعارضين، تُجاه المفهوم الجديد للتاريخ، أي ما يسمّى **التاريخ الجديد**؛ فالموقف الحداثي –على خلاف الموقف السلفي– مال إلى خيار المصادقة على ضرورة تجديد النظرة القديمة إلى التاريخ، استلهاما للمفهوم الأوروبي الجديد، مؤكّدا

[34] فصل تاريخ دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، م4، ص 473. نقلا عن: المرجع السابق، ص ن.

[35] المرجع نفسه، نقلا عن: المرجع نفسه.

[36] محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 38

[37] المرجع نفسه، ص 97

شرعيّة "**العلاقة بين الوعي التاريخي الجديد وبين التقدم والحداثة والعلاقة بين إشكالية التاريخ وإشكالية النهضة العربية**"[38]

ولعلّ الصدام مع الموقف السّلفي من التاريخ والذي يمثله **سيد قطب**[39](ت 1964)، قد أسهم في تصعيد الدّعوة إلى التّاريخ الجديد؛ "**إن الباحث في موضوع الزّمان التّاريخي وصلته بمفهوم التقدم عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لا يجد مناصا من تقرير موقف متناقض إلى حد القطيعة(...) فبينما كان مفهوم التاريخ والزمان التاريخي ناضجا واضحا عند زُريق والعروي وهو مدار التقدم والارتقاء للحضارة الغربية الحديثة المهيمنة على العالم المحيط في رأيهما وجدنا سيد قطب يتجاهل حقيقة الزمانية والزمان التاريخي مطلقا (...) وهذا يعني في رأينا أن أمثال قطب من المفكرين العرب مدعوون إلى نظرة نقدية عميقة تكون مستلهمة من جوهر وعيها بالزمان الذي نعيشه في كل مظاهر الحضارة العربية قديما وحديثا**"[40]

ومن هنا بات الوعي بالتاريخ "**محورا من محاور الجدل والنقاش منذ الجيل الأوّل من روّاد الإصلاح وأبرزهم في هذا الصدد شبلي شميل (ت1917م) وكان الرائد في هذا الباب إلى الحرب العالمية الأولى**[41]**، أما بعد الحرب العالمية الثانية فإنّ العرويّ المؤرخ المغربي كان أهمّ الكتاب العرب المعاصرين الذين تصدوا لقضية "الزمان التاريخي" في كتاب معروف بعنوان "العرب والفكر التاريخي"**[42]. إنّ سؤال التاريخية كان مقترنا بمعضلة التقدم والحداثة منذ اللحظة الأولى للمشروع النهضوي العربي، "**إلاّ انه ازداد اشتعالا منذ بداية القرن العشرين وتحول إلى بحث عن وعي تاريخي جديد والى (نزعة نقدية) تحاول التأسيس لفكر تاريخي عربي جديد ولعل السؤال الجوهري "ما موقفنا نحن العرب من الحاضر الذي نجحت أوروبا منذ قرون في فرضه علينا**

[38] المرجع السابق، ص 44

[39] ينظر لمزيد من التوسع بهذا الخصوص كتابه: الإسلام ومشكلات الحضارة.

[40] محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 44

[41] ينظر كتابه: الحقيقة، ضمن مجموعة أعماله، ط المقتطف، القاهرة، 1910، ص 226.

[42] وقد صدرت الترجمة العربية بدار الحقيقة بيروت، 1973.

وعلى بقية شعوب العالم الثالث؟ وكيف نلائم انطلاقا منه بين ماضينا ومستقبلنا؟ بين معطيات ذلك الماضي ومسيرة حياتنا الحاضرة تلك العملية التي ليست شيئا آخر وكما يلاحظ الفيلسوف الايطالي فيكو(...) سوى ما نطلق عليه فلسفة التاريخ"[43]

ويرجع ظهور هذا الوعي التّاريخي الجديد إلى الستينيات[44]، إنّه وعي مؤسس على نظرة نقدية للواقع في علاقة بالماضي والمستقبل معا. وقد تجسّدت هذه النظرة في اتجاهات جديدة في الدّرس التاريخي العربي المعاصر، (كالاتجاه الوضعي والماركسي والقومي...)، وشكّلت في محصّلتها اتجاها جديدا أطلقت عليه تسمية النزعة **(التاريخية النّقدية)**، والتي ميزت العقل الحداثيّ العربي وفكر الحداثة الدينية الإسلامية عموما. وعُدّ هذا النّزوع التّاريخي النقدي في الفكر العربي المعاصر –وكما يؤكد الباحثون– بمثابة بحث عن فلسفة عربية للتاريخ، إنّ **"تلك العمليّة التي ليست شيئا آخر –وكما يلاحظ الفيلسوف الايطالي فيكو–(...) سوى ما نطلق عليه فلسفة التاريخ"**[45].

وخلاصة القول، فإنّ الحداثة الدينيّة، في عمومها، قامت على التّاريخ النقديّ، تأسيسا على القول بالتاريخية، لتشكّل بذلك توجّها (تأويليّا)، نظرا للعلاقة التّلازمية بين الوعي بالتّاريخ وبين العمل التّأويليّ للذّات المفكّرة، وهو ما دفع بالنقّاد إلى تصنيفها ضمن المدرسة التّاريخية التأويليّة. ولعلّ الغاية من هذه الفسحة، تكمن في الكشف عن ماهية التاريخية التأويلية العربية، في حقل الدراسة القرآنيّة، من خلال نظرة تجريديّة، ثم التّفصيل فيها، على سبيل التّعيين، في إطار الكلام عن إمكان وجود تأويليّة للنصّ القرآنيّ في مشروع محمّد أركون المعرفيّ.

[43] البخاري حمانة، من أجل فلسفة عربية للتاريخ، ضمن: إبراهيم بدران وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، بيروت–لبنان، 2008 ، ص249.

[44] ينظر المرجع نفسه، ص 249

[45] المرجع نفسه، ص ن

ثانيا- سؤال تأويلية النصّ القرآني عند محمد أركون:

وتتّجه القراءة في هذا المقام، نحو الاستدلال على مدى مصداقيّة فرضيّة: انتماء خطاب الحداثة الدّينية عند محمّد أركون إلى خطاب التّأويل التّاريخيّ للدين، أو ما تعتقد هذه المقاربة من منظورها الذي ارتضته، إمكانيّة تسميته: المدرسة التأويلية في الفكر العربيّ (الإسلاميّ) المعاصر، وهو ما يجعل البحث في مواجهة مع فرضية رئيسة: هل يمكن الجزم بحقيقة وجود توجّه **تأويليّ** في الفكر الدّينيّ عند أركون، إذا علمنا أنّه خطاب يسلّم بتاريخية الظاهرة الدينية -أي القرآن- ومن ثمّ ضرورة التأويل؟ ما مدى صحة الفرضية القائلة باندراجه ضمن رؤية تاريخانية، ومن ثمّ، ما مدى مشروعيّة تصنيفه ضمن هذا الاتجاه؟

(أ)- النزعة التأويليّة في حقل الدّراسات القُرآنيّة المعاصرة:

من الضروريّ الانتقال إلى محاورة خطاب الحداثة الإسلامية، من حيث كونه تأسيسا لمنهج في قراءة النصّ القرآنيّ، بهدف استخلاص محاور عامّة بلغة تجريديّة قابلة للتّطبيق على كلّ تجربة منهجيّة مفردة؛ فلكل اتّجاه فكريّ رؤيته للنص وطرائقه في التّأويل، كما أنّ كل توجه منهجي يعبّر عن خصائص الاتّجاه الفكريّ المؤسّس لكينونته. ولاريب، إنّ فكر الحداثة الدينية، باتجاهاته المختلفة، يغذّي حقل الدراسات القرآنيّة، وإذا كان الدرس القرآني حركة منهجيّة معرفية، مواكبة لتطور الفكر الحديث، وحصيلة منطقية لما يُؤصّل له المفكّرون من رؤى ومواقف فكرية، فهل توصّل فكر الحداثة الدّينية إلى رسم معالم واضحة لنظرية **تأويليّة** في فهم النص القرآني؟

إن فهم الدرس الحداثيّ للقرآن، يقتضي إحداث حركة استرجاعيّة، استحضارا لسيرورة تاريخه الحديث والمُعاصر؛ فقد مر على مراحل تطورية -فيما يرى **أحميّدة النّيفر**- بدءا من المدرسة التراثية[46]، إلى الإصلاحيّة السلفيّة[47] مع بدايات العصر

[46] ينظر بتوسع فيما يخص المدرسة التراثية: أحميدة النّيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، نشر الفنك، الدّار البيضاء، صص27 -39.
[47] ينظر بتوسع: المرجع نفسه، ص41-55.

الحديث، والتي يعدّها الباحث "**جزءا من المدرسة الأمّ: المدرسة السّلفيّة**"[48]، وما يرتبط بها من تيار إيديولوجي[49].

فالاتّجاه الإصلاحي- كما هو معلوم- لم يؤسس فكرا حداثيا بالمعنى الجوهري للحداثة؛ فهو لم يؤسس نظرية واضحة في تحديث الفكر الإسلامي أوّلا، وتجديد طرائق فهم الوحي ثانيا، وصولا إلى تشكيل ما اصطلحنا عليه بالاتجاه الحداثيّ في قراءة القرآن، والذي تعود أصوله إلى المدرسة الحديثة في التّفسير؛ فمع ظهورها انبثق سؤال التّجديد في الدرس القرآني الحديث[50]، بالأحرى منذ "**الأربعينات من هذا القرن، ظهرت بواكير تيار جديد، ضمن مدرسة حديثة للدراسات القرآنيّة والتّفسيريّة**"[51]، جسّدت البداية الحقيقية للتحوُّل المنهجيّ في حقل الدّراسة القُرآنية، بما هو وعي بضرورة التجديد، من حيث هو تأسيس منهجية جديدة في قراءة النص القرآني، تقوم من منطلق القول، "**لا تجديد ولا ابتكار في المناهج، ما لم تطرح أسئلة مراجعة المفاهيم الأساسية**"[52].

وتعد المدرسة الحديثة في التفسير عاملا في ظهور المدرسة التأويلية المعاصرة[53]، والتي قامت على تعميق الوعي الفلسفي بمقولتي: تاريخية النص/تاريخيّة الفهم، بل إنّه كان بمثابة تحوّل أساسيّ، تجسد في تشكيل بؤرة معرفية هي (الحداثة الدينية)، حصيلة معرفيّة لكل التطور التّاريخيّ السابق؛ "**هذا التيار الحديث استفاد من جهود الخولي وتلاميذه، ومن سبقهم من رموز الجهود الاجتهادية والتأويلية في العصور السّابقة، مع اغتناء واضح من مكاسب الفكر الغربي**"[54]، وتأسيسا على ما سبق، ما هي خصائص ومبادئ المنهج الحداثي العامّة في الدرس القُرآني؟

---

[48] المرجع السابق، ص 42.

[49] ينظر بتوسّع: المرجع نفسه، صص 57-77

[50] ينظر بتوسع: نفسه، ص 79-89.

[51] نفسه، ص 79

[52] نفسه، ص 81

[53] نفسه، صص 92-89.

[54] نفسه، ص 92

إن الدرس الحداثي للقرآن اتجاه عامّ له خصوصية معرفيّة فارِقة، متأتّية من إفادته من معين الحداثة الغربية مرجعا، بتوظيف مناهجها وطرائقها في القراءة، وهي إذن تطرح إشكالية المنهج في فهم النص القرآنيّ من منظور معرفي غربي. ويمكن القول في توصيف آخر، إنّ الحداثة الدينية مصطلح يشير إلى ذلك التوجه الفكري العام، الذي يؤسس منهجا جديدا في حقل الدراسات القرآنية المعاصرة، بغية تجديد الفهم بالنّص المؤسّس. بالأحرى، يمكن وصف الحداثة الدينية، بأنها اتّجاه فكري يؤسس لمنهج تأويلي، وقد تبنت مقولة التأويل والقراءة والفهم، وصفا لطبيعة نهجها المعرفيّ.

وتتقاطع المناهج الحداثية في قراءتها للنصّ القرآني، في بؤرة جامعة معرفيا، وهي استعادة قيمة التّاريخ في فهم الوحي الإلهيّ، فضلا عن مبدأ ترهين المعنى الدّيني؛ حيث إنها "**تعتبر النص ظاهرة ثقافية تُقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على "فتوحات العلم الحديث" وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه**"[55]، ومن هذا المنطلق تدلّل القراءة على ضرورة التوجّه نحو أشكلة العلاقة المُحدثة ضمن هذا التوجّه، ألا وهي: الوحي–التّاريخ من جهة، والفهم–التاريخ من جهة أخرى. وهو ما يثبته واقع هذا الخطاب التأويليّ، إذ يبرهن على وجود نزوع نحو التفكير في الصفة التاريخية للنص والفهم معا على المستوى النظري، والعمل على تنزيله في مستوى التّطبيق.

وخلاصة القول، فقد توقّفت القراءة عند محاولة تعريف ظاهرة الحداثة الدّينية، وما تتّسم به من خصائص معرفيّة، في دائرة الدّراسات القرآنيّة؛ وقد استهدفت القراءة تعريف الرّؤية المنهجية العامة لخطاب الحداثة الدّينيّة، باعتباره تأويليا، ومسوغات هذا الرّأي، فضلا عن الإشارة عرضا، إلى واقع تحوُّلِها إلى معضلة فكرية، وهي تكشف عن أبرز تمظهراتها لدى نخبة من التأويليين العرب المحدثين، وتتجلّى من خلال خطاب **محمد أركون** المنهجي، في درسه للظاهرة الإسلامية عموما، والظاهرة القرآنيّة بوجه خاصّ.

[55] المرجع السابق، ص ن.

(ب)- سؤال التاريخ في تأويليّة محمّد أركون:

إنّ إشكاليّة الوحي والفهم والتاريخ تتبدّى بوصفها معضلة رئيسة، في خطاب التأويليّين العرب المحدثين. وهي تعني حضور معالم الفهم التّاريخيّ على مستوى نظريّ وعمليّ، في فهم النصّ القُرآني، وهي الظّاهرة المنهجيّة التي يستهدف هذا البحث تحديد مستوياتها وأبعادها ومصادرها في مشروع محمد أركون الدّينيّ؛ فكيف يُقرأ النص القرآنيُّ؟ بل إنّ المقدّمات السّالفة الذّكر، تخلُص إلى طرح الإشكاليّة البحثيّة على النّحو التّالي: ما هي مظاهر التّأويليّة الممكنة التحقّق وما معالمها الرّئيسة، وكيف تتجلىّ العلاقة بين الوحي والقراءة والتّاريخ، على مستوى نظريّة فهم النصّ القرآنيّ عند محمد أركون؟ من هذا المنطلق، تشتغل القراءة على مستويين رئيسين هما:

أولا: ماهية النصّ القرآني كما تتمظهر في الخطاب النّظريّ: إنّ أيّ مساءلة نقديّة للمنهج، تنطلق من تصوّر ماهية الظّاهرة/موضوع الفهم، وهذا التصوّر المفهوميّ يمثّل الأساس النّظريّ الذي يحدّد به الوعيُ أسلوبه في التّعامُل مع الظّاهرة القُرآنيّة؛ فهو يعدّ بمثابة تأسيس أنطولوجيا خاصّة بالنصّ القرآنيّ ذاته، مما يحفّز على التّساؤل، عن كيفية تمظهر هذه الماهية في التصوّر النّظريّ عند محمّد أركون؟

ثانيا: طريقة قراءة النصّ القرآني في تجلياتها النّظريّة والتطبيقيّة: وهنا تتّجه القراءة إلى شرح الطّريقة التي يتم التّواصل، من خلالها، مع النصّ القرآنيّ، أي علاقة القارئ بالنصّ بما هي عليه في التصوّر **النّظريّ**؟ ويلزم عن هذا المستوى التّنظيري، ما يُسمى بالدّرس التّطبيقيّ، ومن ثمّ، ضرورة مساءلة النّظرية على مستويين:

مستوى تشكيل النّسق المفهوميّ لماهية الظاهرة/النص القرآني، والذي تدلّ عليه مقولة **(تاريخيّة النصّ)**، بوصفها مقولة واصفة لطبيعته الجوهريّة. ومستوى النسق التصوّري **(تاريخيّة التّأويل)**، بما هو مقولة واصفة لطبيعة العلاقة بين القارئ والنصّ. وبهذا جسّد البحث مقاربة في مظاهر التأويلية التاريخية، على المستوى النّظري والعمليّ معا، فما هي مظاهر هذه النظرية؟

ثانيا- في إشكاليّة القراءة ومقاصدها:

وتنتقل القراءة عبر رحلة بحثها إلى محطة ضرورية، تمهّد لطرح مقترح منهجيّ في قراءة الظّاهرة. وتنطلق من الوعي بضرورة موضعة عملها النّقدي في إطار خطاب **نقد النّقد**، اشتغالا على مشاريع الحداثة الدّينية بالموازاة مع الاشتغال النقدي على خطاب الحداثة النقدية، نظرا للتشابه والتقاطع و التداخل المشهود اليوم، بين الدّراسات النقدية الأدبيّة والدراسات الدينية؛ حيث باتت هذه الأخيرة ذات طابع معرفيّ نقديّ، خروجا من إطار العقل الديني التقليديّ بزعمها، والقائم على النظرة التبجيلية، والقراءة الإيمانية والفهم الحرفيّ.

ومن الجائز القول، إنّه خطاب نقديّ يؤسّس لكينونته، انطلاقا من نقد الخطاب الدّيني السّائد، وأنظمة المعرفة القائمة، ما يجعل منه مشروع قطيعة معرفية (ابستميّة)، عملا بمبدأ التقييم وإعادة البناء. ويمكن وصفه بمشروع الفهم الدّينيّ الحداثيّ، وهو بهذا يستلزم خطابا واصفا، أي لغة ثانية، تعمل على نقد الفهم الدّينيّ الحداثيّ. وتفترض هذه الدّراسة إمكانيّة وجود خطاب نقدي للفهم الدّينيّ الحداثيّ، وفي حال تحقّق الإمكانيّة، جاز لها أن تُسائله عن مُنجزه النّقديّ.

إنّ مساءلة نقديّة للأصُول، هي إعادة بناء للمفاهيم،. والقراءة المنهجية لا يسعها إلا أن تتعامل مع خطاب محمّد أركون بوصفه مقاصد نحو تأسيسيّا/تنظيريا – على الرّغم من أنّ محمّد أركون ينفي الطابع التّأسيسيّ عنه- حيث يتحوّل بدوره إلى موضوع للمُساءلة والمراجعة وإعادة التّقييم. ولعلّ ما يقصد إليه أركون، من وراء نفيه مقصديّة التّأسيس عن خطابه، أن خطابه التّنظيري لا يهدف إلى طرح مقترح نهائيّ، بل هو عمل تنظيريّ تفكيرا ومساءلة، و تأويلا وتجريبا، وإعادة تقييم، حيث يظلّ منفتحا على ممكنات المعرفة والمعنى، وقابلا لممارسة النقد على ذاته المعرفية، وتصحيح مساراتها على الدّوام.

وفي هذا المقام الإشكاليّ تنبثق التساؤلات التالية: هل تعرّض خطاب نقد النقد إلى النظرية التأويلية عند محمّد أركون؟ وهو ما يدعو إلى التساؤل، في اللحظة نفسها، عن مدى توافر نماذج في نقد الفهم الدّينيّ الحداثيّ، نفترض كونها تعرّضت إليه بالنّقد شرحا و تفكيكا وتأويلا ، فهل نعثر على جهود في شرح الأساس النّظريّ (تاريخية النصّ القرآنيّ) على سبيل المثال، والذي يعد المنطلق الأول على طريق نقد النظرية التأويلية عند أركون، بما أنّ المنهج يسوّغه أساسه النّظريّ؟ ماذا قدم نقاد النّقد في سبيل هذا المطلب الضّروري اليوم، من مثل **علي حرب** و**طه عبد الرحمن**، فضلا عن البحوث والدراسات العلميّة الأكاديميّة، والتي نعدّها دراسات سابقة ذات أهميّة بالنسبة لهذا البحث؟

وهو ما يقتضي في آن، تقديم ملاحظات نقديّة على ما طرحته القراءات السابقة تنبيها لحدودها وممكناتها، بما يسهم في إنارة طريق هذه الدّراسة، بوصفها جهدا نذر نفسه، لفهم ماهية **التأويليّة** في خطاب محمّد أركون المعرفيّ؟ فالسّؤال الحاسم في هذا المقام: هل تمكّنت هذه الدّراسات، من إنتاج خطاب شارح لهذا الخطاب المنهجي بوجهيه النّظريّ والعمليّ، بما هو إعادة إنتاج للخطاب من خلال لغة مغايرة، تعمل على الإيضاح والتّحليل وربط العناصر بعلائق يفسّر بعضها بعضا، وتأويل المسار المعرفي بالرجوع إلى أصوله الفلسفيّة وشروطه التّاريخية. وهذا هو المسعى الذي تتمركز حوله هذه القراءة، لتعمل على أشكلته، والتّنبيه إلى قيمته الإجرائية، بوصفه مرحلة أولية لا غنى عنها، على طريق الفهم؟ وهو ما يستلزم وضع الدّراسات السّابقة، التي عُنيت بمقاربة هذه الإشكالية، موضع مساءلة؟ والسؤال المطروح هنا: ماذا نقد الفلاسفة، سواء من أصحاب المشاريع الفكرية، أو من أصحاب المواقف الفكرية؟ وأخيرا الباحثون الأكاديميون في إطار البحوث العلمية.

1- تأويليّة أركون في الوعي النقديّ العربيّ المعاصر(قراءة إحصائيّة):

(أ) تقييم الوعي النّقدي المعاصر:

أجمع الباحثون على ندرة البحوث والدّراسات المتخصّصة في مقاربة مشروع الحداثة الدّينيّة محمد أركون، علما أن الدّراسات السّابقة تتوزّع عموما ما بين كتب مطبوعة، ورسائل علميّة مخطوطة ومنشورة، ومقالات. ويمكن الاستدلال على هذا الرّأي مما ورد في مقدّمات الباحثين المتخصّصين في بحث قضايا مشروعه الفكريّ؛ إذ يشير **عبد المجيد خليقي** من جهته أنه وفضلا عن قلة البحوث المنجزة لهذا المقاصد، نلاحظ "**غياب دراسة جادّة شاملة وعميقة تحيط بفكر هذا الباحث وتكشف مكنونه**"[56]، ويقول **الحسن العبّاقي** في سياق حديثه عن صدور بحثه متأخرا عن زمن ظهور مشروع الحداثة الإسلاميّة لدى أركون "**كان يُفترض تناول كتابات أركون بالدّراسة التّحليليّة النّقديّة مُباشرة بعد إعلانه ما سمّاه: "نقد العقل الإسلاميّ"، إلا أنّ شيئا من ذلك لم يحصل، وهو ما يوصلنا إلى الحديث عن قلّة الدّراسات السّابقة في الموضوع، وعدم كفايتها، فكلّ ما هنالك، مجموعة من المقالات، يسير معظمها في منحى المدح والتّنويه إلى درجة الانبهار أحيانا، وقد نشرت في عدد كبير من الصُّحف والمجلّات**"[57]

وهو ما أكّدته **الطاوس أغضبانة** من جهتها، إذ يعدّ هذا الوضع من وجهة نظرها، سببا دافعا إلى محاولة استكناه حقائق المشروع الأركونيّ؛ "**من أسباب اختياري لهذا الموضوع(...)قلة الدّراسات حول هذه الشّخصيّة العربيّة المتميّزة بفكرها الفلسفي، وافتقار مكتبتنا إلى بحث علميّ أكاديميّ يُعرّفنا بهذا المفكّر الجزائريّ، وإسهاماته الفكريّة الفلسفيّة**"[58]، وهو ما يؤكده **مصطفى كيحل** من جهته، حيث تعدّ ندرة البحوث،

---

[56] عبد المجيد خليقي، قراءة النص الدّيني عند محمّد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت2010، ص 13

[57] الحسن العبّاقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمد أركون، ط1، صفحات للدراسات والنّشر، دمشق، 2009، ص17.

[58] الطّاوس أغضبانة، الخطاب الدّيني عند محمّد أركون من خلال مشروعه الفكري، رسالة دكتوراه، إشراف: عبد الحفيظ عصام، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2011/2010م، ص و.

صعوبة بحد ذاتها وعائقا في طريق البحث؛ "**أما عن الصعوبات التي واجهتني في إعداد هذه الأطروحة فهي قلة الدراسات المتخصصة في الموضوع**"[59]. وقد ذهب **فارح مسرحي** الباحث المتخصص في مشروع الحداثة الفكريّة عند أركون، إلى أنّ "**غياب الدّراسات الأكاديمية حول أعمال أركون، تجعل البحث في هذا الموضوع ملحّا وضروريا لتوضيح موقف أركون وتصوّره للحداثة**"[60]، وهو الوضع الذي يخلق صعوبة في البحث المتخصّص، كما يثبته واقع الدّراسات النّقدية والذي يشي بنُدرة البحوث المتخصّصة في مشروع الحداثة الدّينيّة عند محمّد أركون بوجه عامّ.

ويمكن تقديم إحصائيّة عامّة للدراسات السابقة، وهي تثبت في هذا السياق ما سجّله الباحثون من ملاحظات، مفادها أنّ جلّ الدّراسات السابقة ذات منحى عام بعيد عن التخصّص إلا في سياقات نادرة ومحدثة في الفترة التّاريخيّة الرّاهنة، فهي تعالج قضايا الحداثة الفكريّة في مشروع أركون العامّ، من مثل نزعة الأنسنة والتأويل ومسألة النّقل والعقل، مسألة نقد العقل الإسلامي، وقراءة التّراث، متفرّعة في معالجاتها إلى شتّى القضايا والمشكلات الفكريّة التي تبقى نشِطة في إطار بحثيّ عامّ، وهو ما ستثبته الإحصائيّة التالية، انطلاقا من أقدم البحوث إلى أحدثها.

(ب)- الدّراسات المتخصّصة في المشكلات العامّة للمشروع الأركوني:

ومن المفيد -قبل عرض إحصائيّة الدّراسات السّابقة- إقامة تمايز بين رُتب الدّراسات والبحوث، إذ تتوزّع في مستوى أوّل بين دراسات متخصصة في المشروع الأركوني(إفراده ببحث كامل)، وأُخرى جُزئيّة(جزء من بحث)، وفي مستوى ثان، بين متخصّصة في قضايا فكره العامّ، وأخرى في قضايا تفصيليّة. أما عن الدراسات المتخصصة، فتوصف بالنّدرة فيما اتفق عليه الباحثون المتخصّصون، بالمقارنة مع الدّراسات الجزئية؛ إذ يسجّل **أحمد بوعود** غياب الدّراسات النّاقدة لفكر أركون باللّغة

[59] كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون، ط1، دار الأمان/منشورات الاختلاف، الرباط/الجزائر، 1432هـ- 2011م، ص19.

[60] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمّد أركون مقاربة أوّلية، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، ط1، بيروت/الجزائر، 1427-2006، ص 10.

العربيّة[61]، وقد عدّد ثلاث كتب ظهرت في الفترة الأخيرة مترجمة عن اللغات الأجنبيّة؛ الأولى **لرون هاليبر** موسومة (**العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار** "**الجهود الفكريّة والفلسفية عند محمّد أركون**") ترجمة عن اللّغة الفرنسية، والثّانية للمستشرقة الألمانيّة **أرزولا غونتر** الموسومة (**محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي**) ترجم عن الألمانيّة.

أمّا كتاب **مختار الفجاري (نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون)**، فيعدّ من أحدث الدراسات وأعمقها باللغة العربية، بل يعدّ أوّل بحث متخصص في المشروع؛ إنه "**كتاب خصص بمجمله لدراسة فكر أركون، وهو فعلا كما قال عنه صاحبه مختار الفجاري، أول كتاب يفرد لهذه الغاية، إلا أنه جاء ليسلم بما سلم به، ويرد الذي ردّه ويبشر بما بشر به ويسفّه ما سفّهه(...)ولا يعدو أن يكون تعريفيا، وإن حاول تقديم بعض الاستنتاجات التي عدّها نقديّة في نهاية كل قسم من أقسامه الأربعة، ويكفي لبيان عظيم تأثره بالمشروع وصاحبه قوله في مقدمة كتابه "دراسة نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون خير منطلق لإصلاح الفكر الإسلامي إصلاحا حقيقيا أو قل إصلاحا ثوريا**""[62]، ويصرح **مصطفى كيحل**:"**لعلّ أهمّ دراسة استفدت منها هي دراسة مختار الفجّاري "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون الصادرة عن دار الطليعة في سنة 2005**"[63]، وينتهي المقام إلى تقديم إحصائية للبحوث المتخصصة في بحث مشروع **محمد أركون** الفكريّ العامّ مرتّبة زمنيّا، كدليل للقراءة والقارئ، بدءا من دائرة الكتُب المطبوعة[64]:

---

[61] ينظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون(تحليل ونقد)، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2010. صص28-29.

[62] الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 19 وينظر بتوسع: مختار الفجاري، نقدُ العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2005، ص6.

[63] مصطفى كيحل ، مرجع سابق، ص 19

[64] وهي كالآتي:

*مختار الفُجّاري: نقدُ العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2005.

فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمّد أركون مقاربة أوّلية، ط1، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، 1427هـ-2006م.

*عمر الزّاوي: النّقل ونقد العقل (تأملات في الخطاب الفكريّ عند أركون والجابري)، رياض العلوم، الجزائر،2006.

رون هاليبر:العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، تر: جمال شحيد، ط1، الأهالي، دمشق–سورية، 2001.

أمّا عن الرسائل العلمية (المخطوطات)، فيمكن إجمالُ أهمّ الدراسات مما توافر دون أن يزعم الاستقصاء شموليّتها لكلّ المخطوطات[65]:

* محمّد المزوغيّ: العقل بين التّاريخ والوحي (حول العدميّة النّظريّة في إسلاميّات محمّد أركون)، ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2007.

*نايلة أبي نادر: التّراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، 2008.

*الحسن العبّاقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمد أركون، ط1، صفحات للدراسات والنّشر، دمشق، 2009.

*أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون(تحليل ونقد)، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2010.

*عبد المجيد خليقي: قراءة النصّ الدّينيّ عند محمّد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2010

*مصطفى كيحل: الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ط1، دار الأمان/منشورات الاختلاف، الرباط/الجزائر، 1432هـ– 2011م.

*علاء هاشم مناف: ابستيمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، التنوير، بيروت–لبنان، 2011.

*عبد المجيد خليقي وآخرون: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكريّ (ندوة فلسفية)،تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2011.

*رضوان السيّد وآخرون: محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان، (حلقة نقاش)، ط1، تحرير: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2011.

*مجموعة باحثين: قراءات في مشروع محمّد أركون "أعمال ندوة"، جامعة الجزائر2، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، 1432هـ_2011م.

*مصطفى الحسن: الدّين والنصّ والحقيقة (قراءة تحليليّة في فكر محمّد أركون)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان، 2012.

*أحمد فاضل السّعدي: القراءة الأركونيّة للقُرآن(دراسة نقديّة)، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012.

*محمّد مستقيم: مفاهيم أركونية (المشروع النّقدي للعقل الإسلامي)، ط1، محاكاة/الشركة الجزائرية السورية، دمشق/ الجزائر، 2013.

*محمّد الشبّة: مفهوم المخيال عند محمّد أركون (مقاربات فكريّة)، منشورات ضفاف/دار الأمان/منشورات الاختلاف، بيروت/الرباط/الجزائر،2014.

*فارح مسرحي: المرجعيّة الفكريّة لمشروع أركون الحداثيّ أصولُها وحدودها، إصدارات الجمعيّة الجزائريّة للدّراسات الفلسفيّة، ط1، 2015.

[65] وهي كما يأتي:

*فيصل عثمان إسماعيل وزوز: العلمانية في فكر محمد أركون، إشراف سليمان المخادمة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1996. (غير متوفرة)

*أحمد إبراهيم الفارس: الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون، إشراف سليمان البدور، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 2000(غ م)

*سليمان العبار: النصّ الدّيني وإشكالية القراءة في الفكر العربيّ المعاصر(محمد أركون نموذجا)، إشراف: طيب تيزيني، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 2004. (غ م)

*عبد الغني بن علي: النزعة النقدية في فكر محمد أركون، إشراف عبد الرحمن بوقاف، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2004–2005.

وتعد المقالات، أي البحوث المنشورة في الدّوريات العلميّة، أكثر توافرا للباحثين في مشروع أركون، إذ تتوافر بنسبة أعلى من نسبة توافر الكتب المطبوعة، ومن هذا المنطلق يعلق **الحسن العباقي** قائلا: "**كل ما هنالك مجموعة من المقالات يسير معظمها في منحى المدح والتنويه، إلى درجة الانبهار أحيانا، وقد نشرت في عدد كبير من الصّحف والمجلاّت**"[66]، وهي تنقسم إلى بحوث عامة ومتخصصة، وتتوزع المتخصصة ما بين عامة وتفصيلية، ومن النماذج التي نعدها ذات قيمة معرفية ومصدر فائدة للباحثين.[67]

*عبد الله المالكي: منهج محمّد أركون في نقد الدّين والتّراث الإسلامي، إشراف عبد الله بن محمد القرني، رسالة ماجستير، العقيدة، 1431هـ (2010م)

*الطّاوس اغضبانة: الخطاب الدّيني عند محمّد أركون من خلال مشروعه الفكري، إشراف عبد الحفيظ عصام، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، فلسفة، 2011/2010م.

[66] الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 17

[67] على سبيل التمثيل لا الحصر ما يلي:

*محمّد بريش: مجلّة الهدى، جمعيّة الدّعوة الإسلامية، فاس، ع13-ع19 (غير متوفرة)

*محمد اليوسفي: مشروع الرؤيا بين فكر العروي وأركون، المدينة، 1978 (صص9-29)

*محمد خالد الشياب: الرؤية الأركونية للخطاب القرآني، أفكار، المملكة الأردنية الهاشمية، العدد182،2003(صص 16-22).

*محمد خالد الشياب: المخيال والوعي الأسطوري التاريخي في فكر محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الجامعة الأردنية، *المجلد3، العدد1، 1431هـ-2010م. (صص57-70)

*كمال عبد اللطيف: محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر، الأزمنة الحديثة، العدد3-4،2011. (صص103-104)

*شعلان عبد الوهاب: محمد أركون تحليل الخطاب المقدس، 2006 (غ م)

*الشريف زروخي: هيرمينوطيقا التأويل في الفضاءين الغربي والإسلامي من بول ريكور إلى محمد أركون نموذجا، 2010(غ م).

*أحمد عبد المعطي حجازي أسئلة محمد أركون، إبداع، العدد16، خريف 2010. (صص194-197)

*محمد وقيدي: محمد أركون بين سؤالين وثقافتين، الأزمنة الحديثة، العدد3-4، 2011 (صص105-110)

*بن أروار السعدي: مفهوم العلمانيّة عند محمّد أركون، 2011 (غ م)

*محمد أندلسي: محمد أركون وتحليل الخطاب الدّيني النص القرآني كنموذج، المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الابستمولوجية، 2011 (غ م)

*صدراوي بوعلي: أسطورة "أركون" المشروع الفكري الذي لم يكتمل، مجلة كتابات معاصرة، ع82، المجلد 21، 2011 (صص59-61)

*فرحان صالح: وداعا محمد أركون عندما يعطي الوحي فكرة خلاقة للبشرية، الحداثة، الأعداد 135-138، السنة 18، بيروت-لبنان،2011 (صص 125-129)

*كمال عبد اللطيف: محمد أركون وتوسيع فضاء النّقد في الفكر المعاصر، الأزمنة الحديثة، العدد 3-4، 2011 (صص103-104)

*محمد أركون: نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان؟ 2011.(غ م)

*الطاوس غضبانة: مفهوم الخطاب عند محمّد أركون، 2012 (غ م)

*باقر إبراهيم حسين: القراءة الجذريّة للتراث المنطلقات النقدية لمشروع محمد أركون الفكريّ، 2012.(غ م)

*منير بهادي: الإسلاميات الكلاسيكية والمنهج البديل عند محمد أركون، 2012 (غ م)

وعلى الرغم من انتشار البحوث في شكل مقالات دورية، وكثرتها مقارنة بالكتب والرسائل العلمية، إلا أن الباحثين وجّهوا لها الكثير من النقد، فهي في عمومها "لا تتجاوز لغة الوصف إلى لغة الشرح[68].

(ج) في الدّراسات الجزئيّة العامة للمشروع الأركونيّ:

وتعد الدراسات الجزئية، غير المتخصصة، أي تلك التي تتناول المشروع الأركوني في مبحث جزئي منها من دون إفراده ببحث كامل أكثر توافرا، بالمقارنة مع الدّراسات المتخصّصة، إلا أنها تبقى من القلّة بما يجعلها توصف أيضا بكونها "**كتابات محدودة ومعدودة على الأصابع**"[69]، خاصة فيما يتعلق بالكتب المطبوعة؛ وذلك على ما تنفرد به من نهج نقديّ عميق وجدّية في الطّرح، وقد حصرها **حسن العباقي** في بحوث: **طه عبد الرحمن** في كتابه(**أصول الحوار وتجديد علم الكلام**)، وفي كتابه (**روح الحداثة**)، "**وهي بضع صفحات خصصها طه عبد الرحمن لرد إحدى دعاوي محمد أركون، وكان ردّا متينا ودقيقا بعيدا عن الحشو**"[70]، حيث "**تناول في المبحث الأول من الفصل الرابع منه ما يقدمه أصحاب القراءات الحداثية لآيات القرآن ومن بينهم أركون**"[71]

*نورة بوحناش: نحو قراءة حداثية للقرآن تاريخية النصّ وآفاق الانفتاح على سطوح النصّ عند أركون، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدّين، السّنة17، العدد53-54، بغداد،2013، (صص190-220)

*عمر السّاسي: المتقبّل والخطاب الاركوني في مقاربة النص القرآني، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية العدد141، السنة50، 2013، ص133-149

*بوعلي صدراوي: المشروع الحداثي في المصطلح الأركوني المصطلح وتوظيفه لقراءة القرآن والتراث، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، العدد89، المجلد23، أيلول-تشرين الأوّل 2013.

*رضا حمدي: قراءة نقدية في محاولات تأصيل المشروع العقلاني الجابري وأركون نموذجا، 2013

*يموتن علجية: من أجل تحديث العقل الإسلامي قراءة في مقاربة محمد أركون، 2013

*عبد الله بكوش: التراث وإشكالية التحوّل من الايديولوجي إلى الابستيمولوجي عرض لمنظوري محمد عابد الجابري ومحمد أركون، 2013

*الشريف زروخي: الاستشراق واستقلال السُّؤال الفلسفي دراسة في مشروع أركون، ص 11-20، مجلّة العلوم الاجتماعيّة، العدد 18، جوان 2014.

[68] أحمد بوعود، مرجع سابق، ص 28

[69] الحسن العبّاقي، مرجع سابق، ص 18.

[70] المرجع نفسه، ص 18

[71] نفسه، ص 19.

ويأتي **سعيد شبار** في **(النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر)**، ليتحدث " **فيه على نحو عابر عن قضايا ذوات أهمية بالغة، إلا أنّ تناوله لها كان مقتضبا جدا**"[72]، ويضاف إليهما **علي حرب** في كتابه **(نقد النص)** المتضمن مقالين "**محمد أركون بين نصّه وشارحه، ومحمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي، وفي كتابه الممنوع والممتنع مقال معنون:(أوهام الحداثة قراءة ثانية في المشروع الأركوني)**[73]، وستعمل الإحصائيّة التّالية على إضاءة جغرافية الدّراسات الجزئيّة ضمن كتب تعنى بقضايا الفكر المعاصر عموما[74]، وكذلك ضمن الأطروحات والرّسائل الجامعيّة.[75]

---

[72] المرجع السابق، ص 18.

[73] هي في الأصل محاضرة تقدّم بها مساهمة في النّدوة التي نظمنها جمعيّة "شرق–غرب" بقرطاج في تونس يوميّ السابع عشر والثامن عشر من ديسمبر سنة ثلاث وتسعين وتسعمائة وألف للاحتفال بمحمّد أركون ومناقشة أعماله" ينظر: علي حرب، نقد النصّ، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، 2000. ص62

[74] وهي على سبيل التمثيل لا الحصر:

*سهيل الحبيب: خطاب النّقد الثّقافي في الفكر العربيّ المعاصر (معالم في مشروع آخر)، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2001.

*سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها(دراسة نقدية شرعية)، مج1، دار الأندلس الخضراء، ط1، جدّة، 1424–2003.

*توفيق زهير: إشكالية التّراث في الفكر العربيّ المعاصر، دار يافا العلميّة

*عبد القادر بودومة: الحداثة وفكر الاختلاف، ط1، منشورات الاختلاف، 2003.

*الجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، ط1، دار النّهضة، 1427–2006.

*قاسم شُعيب: تحرير العقل الإسلامي، ط1، المركز الثّقافي العربي، 2007.

*عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، منشورات الاختلاف/الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، الجزائر/بيروت، 1429هـ–2008م.

*خالد كبير علال: الأخطاء التّاريخية والمنهجيّة في مؤلفات محمّد أركون ومحمّد عابد الجابري (دراسة نقديّة تحليليّة هادفة)، دار المحتسب، طبعة1، 2008

*عبد الأمير كاظم زاهد: قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، العارف للمطبوعات، بيروت–لبنان،2009م/1480هـ.

*ناظم عودة: تكوين النّظريّة (في الفكر الإسلامي والفكر العربيّ المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت–لبنان، 2009.

*المبروك المنصوريّ: الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة، ط1، 2010.

*المبروك المنصوري: مكانة الدّين في النّهضة اليابانية والعربية دراسة مقارنة، الدار المتوسطية للنّشر، تونس،2012م–1433هـ

*السيّد ولد أباه: أعلام الفكر العربيّ مدخل إلى خارطة الفكر العربيّ الرّاهن، ط1، 2010.

*خالد بن عبد العزيز السّيف: ظاهرة التّأويل الحديثة في الفكر العربيّ المعاصر (دراسة نقدية)، ط1، مركز التّأصيل، 1431هـ–2010م. (غ م)

*عبد الرزاق بلعقروز السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، الجزائر، بيروت، منشورات الاختلاف، الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

*عمر القيّام: أدبيّة النصّ القرآني (بحث في نظريّة التّفسير)، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م.

*بنسالم حمّيش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2011.

وعموما فإنّ هذه الدّراسات "**إما مقتصرة على إحدى جزئياته، أو مهتمة بالمواقف النظريّة العامّة على حساب القضايا التفصيلية**"[76]، ويرى البحث من زاوية رؤيته أن الكتابات التي تعنى بالقضايا النظرية العامّة، دون عناية بالبحث **التّخصُّصيّ التفصيلي** تشكّل النسبة الغالبة من مجموع البحوث السابقة، بما يشير إليه مصطلح تخصصيّ

*الزّواوي بغّورة: ميشيل فوكو في الفكر العربيّ المعاصر، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2011.

*علي حرب: الممنوع والمُمتنع (نقد الذّات المفكّرة)، ط5، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2011.

*مرزوق العمري: إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدّيني في الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر، (ط1: 2012)

*عبد الرزاق بلعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2013.

*عبد الرزّاق بلعقروز: المعرفة والارتياب المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نينشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2013.

*زكي الميلاد: الإسلام والعقلانيّة (ضدّ الجمود وضدّ الاستلاب)، ط1، منشورات ضفاف/ أطياف، بيروت/السعودية، 1435هـ-2014.

*إسماعيل مهنانة: العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهُويّة والأصل والنّسيان، ط1، دار الأمان/منشورات الاختلاف/منشورات ضفاف، الرباط/الجزائر/بيروت، 1435هـ-2014م

*عبد الرحمن اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، الجابري، جعيط)، 2014

*أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، دار الفنك، الدار البيضاء

*السّعيد القدّوري: في المنهج الإسلامي (مقاربة تحليلية تأصيلية)، (غ م)

*مجموعة باحثين: إشكاليّة الدّين والتّديّن: أسئلة، مقاربات، نماذج، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي، ندوة الرّباط، المغرب، 6.5 أكتوبر 2013

*عز الدين معميش الحداثة والنص الديني التفكيكية نموذجا، دار الخلدونية، الجزائر 1434هـ 2013م، (فيه كلام متفرق عن أركون)

*عزّ الدّين معميش: مدخل في نقد المنهج التّاريخانيّ في دراسة القرآن.(غ م)

*سعيد شبّار: النصّ الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، (غ م)

*عمر عبد الله كامل: العواصم من قواصم العلمانية، القاهرة،(غ م)

*طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي ط2، الدار البيضاء/بيروت، 2000.

*طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية،

*علي حرب: نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت، 1995.

*علي حرب الممنوع والممتنع نقد الذّات المفكّرة، المركز الثقافيّ العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت، 2000.

*رضوان السيّد: الإسلام المعاصر نظرات في الحاضر والمستقبل، ط3، جداول، 2011

وكتب أخرى...

[75] محمد رشيد أحمد ريّان: الحداثة والنص القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997،

*علي محسن شابير: القراءات المعاصرة للنصّ القرآني (الأسس والمناهج)، رسالة دكتوراه، إشراف: فتحي العبيدي، جامعة الزيتونة (المعهد الأعلى لعلوم الدين)، 2006-2007

*خالد بن عبد العزيز السّيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1431هـ_2010م.

*سلامة المهيري: موقف الحداثيين من النصّ القرآني، رسالة ماجستير، قسم أصول الدّين، تفسير، جامعة الشارقة

*بوقرومة حكيمة: المتلقي في الخطاب القرآني (دكتوراه نظام جديد)، إشراف عبد الله العشي، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2010.

[76] الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 19

من تخصيص البحث بقضية أو إشكالية فرعيّة دون إغفال علاقاتها بالقضايا الفرعيّة الأخرى التي تنتمي إلى بنيتها المعنوية. فهنالك على سبيل المثال، الكثير من القضايا الرّئيسة التي تستحق أن تفرد بعدّة بحوث كاملة، بما يتيح للإشكاليات الجوهريّة أن تتكشف وتحضر إلى ساحة الوعي، من مثل مسألة الفهم التأويليّ للتّراث عموما، أو فهم النص القرآنيّ، وما تتفرع إليه من إشكاليات مفهوميّة وابستمولوجيّة، مثل مسألة تاريخيّة النص القرآني، وتاريخانيّة التّأويل، النّظرية التأويلية للنص القرآني، مسألة مفهوم النص والخطاب القرآني، مسألة تأويل التاريخ الإسلامي، والرؤية التاريخانية المسكوت عنها، وفلسفة المعرفة وغيرها.

2-تأويليّة محمّد أركون في خطاب نقد النّقد العربيّ المعاصر:

وفي ضوء المعطيات السّالفة، يمكن الانتقال إلى طرح السؤال الحاسم على النّحو الآتي: كيف قُرئ محمد أركون عربيّا؟ وهل قُرئت تأويليّته الدّينيّة، في حقل درس النصّ القرآنيّ؟ ما مدى الوعي بمشكلة العلاقة بين الوحي والفهم والتّاريخ؟ ومن جهة أخرى، ما مدى فهم الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر لماهية الوعي بالتّاريخ على مستوى قراءاته للنصّ القرآنيّ؟ وإذن، ما هي الدراسات المتخصصة في بحث إشكالية التأويل وعلاقة النصّ القرآني بالتّاريخ؟ وما مدى علاقتها بالدائرة الإشكالية للبحث؟

(أ)الدّراسات المتخصّصة في الوعي الأكاديميّ:

أمّا الدّراسات المنجزة على مستوى أكاديميّ فهي تتمثل أولا في الكتب المطبوعة، والتي حاولنا إحصاءها على سبيل التمثيل لا الحصر[77]، تليها الرسائل العلميّة المخطوطة[78]، فضلا عن المقالات[79] المتخصصة في ذات الدائرة الإشكالية:

---

[77] يمكن ترتيبها كما يأتي:

*الحسن العباقي القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكاليّة النصّ عند محمّد أركون، 2009.

*أحمد بوعود الظّاهرة القرآنيّة عند محمّد أركون، (تحليل ونقد)، 2010

*عبد المجيد خليقي قراءة النصّ الدّينيّ عند محمّد أركون، 2010

*أحمد فاضل السّعديّ القراءة الأركونيّة للقرآن (دراسة نقديّة)، 2012

[78] تتمثل فيما يأتي:

(ب) ما الذي قدّمته هذه الجهود في سبيل الفهم؟

الجامع بين هذه الدراسات، الصادرة في كتب مطبوعة، أو رسائل علميّة مخطوطة أو مقالات دورية والمرتبة وفق تسلسلها الزمني، هو في تناوُلها مسألة قراءة النص القرآني، في مشروع الحداثة الدينية عند محمد أركون، من حيث كونها تُعنى بالبحث في إشكالية (منهج) فهم النصّ القُرآنيّ المُقترح ضمن الإبدال التّأويلي.

إلا إنّ الملاحظ عليها، هو عدم اهتمامها بخطاب التأويل من حيث تعلّقه بالنظرة التاريخيّة النّقديّة، أي ارتباطه بفكرة الوعي بالتّاريخ، و المتضمّنة في بنية الفهم الخاصة به؛ فهذا التوجّه في الواقع، مثّل المصدر الرئيس لإشكاليات الفهم والتأويل، لخطاب النصّ القرآني، بل يجوز القول، إن النّزعة التّاريخية، التي تُؤسّس لكينونة العمل التأويلي الأركونيّ، تعدّ بحدّ ذاتها، معضلة كبرى، لأنها تعمل لحظة تطبيقها وممارستها، وتجسيدها في فهم الوحي الإلهي، على خلق معضلة العلاقة بين الوحي والتّاريخ، بل إنّها تؤُول إلى أشكلة لمفهوم تاريخية الفهم، فضلا عن تاريخيّة النصّ القرآنيّ.

والملاحظ على هذه القراءات النقدية، هو اشتراكها النّسبي، في توجيه الاهتمام إلى إشكالية مفهوم النص، أو تاريخيّة النص القُرآنيّ، أي فهم ماهية النصّ القُرآنيّ في

---

*سليمان العبار: النصّ الدّيني وإشكالية القراءة في الفكر العربيّ المعاصر (محمد أركون نموذجا)، رسالة ماجستير، إشراف: طيب تيزيني، جامعة دمشق، 2004

[79] وهي كما يأتي:

*محمد خالد الشياب: الرؤية الأركونية للخطاب القرآني، 2003

*شعلان عبد الوهاب: محمد أركون تحليل الخطاب المقدس، 2006.

*أحمد بوعود: القرآن والتاريخية عند محمد أركون، 2009

*محمد اندلسي: محمد أركون وتحليل الخطاب الدّيني النص القرآني كنموذج، المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الابستيمولوجية، 2011.

*الطاوس غضبانة: مفهوم الخطاب عند محمّد أركون، 2012

*نورة بوحناش: نحو قراءة حداثية للقرآن تاريخية النصّ وآفاق الانفتاح على سطوح النصّ عند أركون، 2013

*عمر السّاسي: المتقبّل والخطاب الاركوني في مقاربة النص القرآني، 2013

*بوعلي صدراوي: المشروع الحداثي في المصطلح الأركوني المصطلح وتوظيفه لقراءة القرآن والتراث، 2013.

الوعي النّظريّ الأركونيّ، بدلا من التعمق في فهم طبيعة بنية الفهم، وهو ما يمكن تلمسه في دراسة واحدة موسومة **(القراءة الأركونيّة للقرآن "دراسة نقديّة" لأحمد فاضل السّعديّ)** والتي تشير في صياغتها إلى بؤرة اهتمامه النقدي، ألا وهي فعل القراءة، كما تشير إلى حضور إشكالية القراءة، أي مسألة المنهج بوصفه محور الاشتغال.

إلا إن إشكالية مفهوم (التّاريخية)، باعتباره بنية تصوّرية لماهية النصّ، على مستوى القراءات النقدية، لم تحظ بدورها –رغم هذا الاهتمام الظاهر– بدراسة مستقلة تخصّصية، إذ تأتي في سياق الاهتمام بإشكالية القراءة أو التأويل عموما، وهو ما تُدلّل عليه العناوين التي تم إحصاؤها سابقا؛ فقد اختار **الحسن العبّاقي** عنوان **القرآن الكريم والقراءة الحداثية**، ثم أردف تكملة **(دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمد أركون)**، وهي إشارة إلى أنّ اهتمامه يتّجه نحو أشكلة مفهوم النصّ، بدلا من أشكلة القراءة نفسها، رغم ما يوحي به الجزء الأول من العنونة.

وكذلك هو الحال مع **أحمد فاضل السعدي** ودراسته المعنونة **(القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية)**. وأما **عبد المجيد خليقي** فقد اختار عنوان **(قراءة النص الديني عند محمد أركون)**، وهي كما نلاحظ لا تعدّ دراسة متخصّصة لمسألة فهم النص القرآني، إلا انه يفسح لهذه القضية فضاء معتبرا، على مستوى هذه الدراسة العامة

في حين عني **أحمد بوعود** –على الرّغم من تخصّصه في بحث قضية المنهج– بقضية مفهوم النصّ ذاته، حيث يوجّه اهتمامه ويسلط أضواءه على البُعد الانطولوجي للظاهرة، في الوعي الاركوني، وهو ما تعبر عنه صيغة عنوان دراسته**(الظاهرة القرآنية عند محمّد أركون)**. وهي الملاحظات نفسها التي سبق تسجيلها على دراسة **الحسن العباقي**؛ حيث أردف في تكملة العنونة **(دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص)**، وهو ما يدلّل على وجود نزعة أو ميل إلى أشكلة مفهوم الظاهرة/النصّ، بدلا من أشكلة الرؤية المنهجية.

يمكن العثور على دراسة متخصصّة في إشكالية تاريخية النص الدينيّ، إلا أنّها جاءت على سبيل التّعميم، تناولا للإشكالية في الخطاب الحداثيّ الدينيّ عموما، وهي دراسة **مرزوق العمري** الموسومة **(إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدّينيّ في الخطاب الحداثيّ العربي المعاصر)**[80]، إضافة إلى دراسة **إدريس الطعّان** والموسومة **(العلمانيّون والقرآن الكريم تاريخيّة النصّ)**[81]، ومن المفيد الإشارة في هذا المقام إلى أن الدراسات المتخصصة في شرح قضية الفهم في خطاب محمد أركون، تعد قليلة، بالمقارنة مع تلك التي تربط القضية بالخطاب الديني الحداثي بصفة عامة، مثل دراسة علي محسن شابير الموسومة **(القراءات المعاصرة للنص القرآني "الأسس والمناهج")**[82] ودراسة سلامة المهيري المعنونة **(موقف الحداثيين من النصّ القرآني)**[83]. ودراسة محمد رشيد أحمد ريّان المعنونة: **(الحداثة والنصّ القرآني)**[84]

وتأسيسا على ما سلف، و من خلال مساءلة حواريّة للدّراسات السّابقة، يمكن الخروج بملاحظات أساسية:

إن الدّراسات السّابقة المتخصصة في إشكالية فهم النص القرآني، حاولت مقاربة المنهج التأويلي مقاربة نقدية، إلا أنّ النّسبة الغالبة منها تقف عند حدود القراءة الوصفيّة، بل إن النّقد **الشّارح** يغيب دوره، بوصفه إعادة إنتاج للنصّ الأوّل من خلال لغة ثانية، ما جعل من الانتقال إلى مرحلة التقييم، تفكيكا وإعادة بناء، مطلبا عسير التحقّق، وهو ما كشف عنه واقع الدّراسات السّابقة نفسه؛ إنّها تفتقد إلى ذلك النقد الشّارح للخطاب الذي يجتهد إجرائيا في إضاءة الأسس المفهوميّة الاصطلاحية، التي يقوم عليها خطاب الفهم الأركونيّ للنصّ القرآني، وهو ما شكّل عائقا في سبيل ظهور

[80] ينظر بتوسع: مرزوق العُمري، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدّينيّ في الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر ط1، دار الأمان/منشورات الاختلاف/منشورات ضفاف، الرباط/الجزائر/بيروت، 2012

[81] ينظر بتوسع: إدريس الطعّان، العلمانيّون والقرآن الكريم "تاريخيّة النصّ"، دار ابن حزم، ط1، الرياض المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2007م

[82] رسالة دكتوراه، إشراف فتحي العبيدي جامعة الزيتونة (أصول الدين) تونس، 2006-2007

[83] رسالة ماجستير بجامعة الشارقة (غير متوفر)

[84] رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية، 1997 (غير متوفر)

دراسات نقديّة معمّقة تعمل على إعادة تقييم النظريّة، ومن ثم اختبار مصداقية الفرضيات والمسلمات الضمنية، ومدى الكفاءة المنهجية الإجرائية، وصلاحيتها للتّفعيل في حقل الدّراسة القُرآنيّة، بل إنه يصعُب العثور على محاولات في تأويل المسار المعرفي الأركونيّ، على سبيل المثال، بالرجوع إلى أصوله الفلسفية، وشروطه التّاريخية، حفرا في تاريخيّته، ومن ثمّ تسليط الضوء على حدود نظريّته في الفهم، كما إنه من الصّعب، مصادفة دراسة تنذر نفسها لإنارة ممكناته ومستحيلاته في آن، إيمانا بأن لا نظرية مكتملة في ذاتها، فكل نظرية قابلة لإعادة النظر والمراجعة، بقدر ما تتضمّن عناصر قوّة وتنوير عقليّ. ومن ثم تمهيد السبيل للزحزحة والتخطي والتجاوز، وهو العمل النّقديّ الذي يدعو إليه خطاب محمّد أركون نفسه.

ويمكن الجزم بغياب الفهم المعمّق بإشكاليّة التاريخ والوعي بالتّاريخ على مستوى تأويليّة الوحي لدى محمّد أركون؛ إذ تغيب الإشارة إلى المسألة، أثناء التعرّض لمشروعه في إعادة فهم النصّ القرآني، على وجه الخصوص.

3- في الإجرائيّة الشّارحة لخطاب التأويليّة:

وتأسيسا على المقدّمات المنهجيّة السالفة، تشقّ القراءة سبيلها انطلاقا من إشكاليّاتها الجوهريّة ومقاصدها في الفهم؛ فهم ماهية تأويليّة النصّ القرآني، بما هي مقترح نظريّ لتجديد أسلوب تعاملنا مع نصّ الوحي السّماوي. و تتموضع هذه القراءة بوصفها قراءة واصفة/شارحة، لخطاب فهم النصّ القرآني عند أركون، لتقدّم جهدها البحثيّ في لغة ثانية واصفة لمقاصد النصّ المعرفيّ الأوّل، وإذ تحدّد هنا غاياتها في فهم المقاصد المعرفية، الاصطلاحيّة النّظريّة، وتطبيقاتها العمليّة، فإنها تعني بذلك ما تمّ التّصريح به وإظهاره، بقدر حضوره في وعيه الذّاتي، كما تعني أيضا، ما لم يصرَّح به، أي الضّمنيّ المضمر، والذي قيل بأساليب غير مباشرة أو متقطّعة، نظرا لكونه بداهة في الوعي المنظّر، أو نظرا لكونه مساحة من اللاوعي. وهذه الأخيرة، تستدعي، لا محالة، إضاءات، من خلال إعادة شرحها تحريرا لها من دوائر العتمة.

ولما كان الشّرح مقصدا وأداة هنا، فإن هذا البحث لا يزعم لنفسه شرف الوفاء بمقاصد النصّ الأصلي، إن هو إلا محاولة لفهم النصّ بما يظهر عليه في واقع ممارساته المعرفيّة؛ فالنصّ قد يكون غير ما يقوله في الظاهر، وقد يكون أقلّ مما يقول أو أكثر، ومن ثمّ يفسح المجال لدائرة اللامقول أو المسكوت عنه. كما لا تنّصب القراءة نفسها خطابا نقديا يتطلّع إلى التقييم وإعادة التقويم، ولا تطمح في هذه العجالة البحثية إلى إعادة البناء طرحا للبديل، إنّ منتهى همّها المعرفي يتعيّن في طرح مقاربة، توظّف أدواتها التوصيفيّة الشارحة، في الاقتراب من ماهية التأويليّة، كما تجلّت في خطاب أركون التنظيريّ والعمليّ، خروجا إلى مساءلة علاقتها بمبدأ الوعي بالتّاريخ ومدى فاعليّته في تشكيل خطاب تأويليّ، يؤسس لكينونته المعرفيّة في صلب الفكر الدينيّ المعاصر.

UNIVERSITE SETIF2

مقدمة

يطرح الخطاب الدّينيّ الحديث والمعاصر، مشكلة المنهج في فهم النصّ القرآنيّ، منذ بدايات النّهضة العربيّة، على مستوى وعينا الثقافيّ والإسلاميّ المعاصر؛ هذه المشكلة اتّخذت مظهرا اكثر تعقيدا في علاقتها بخطاب الحداثة الدّينية، في ظل نزعتها التأويليّة المسلّم بها، فيما رجّحه أغلب الدّارسين؛ ذلك أنّها مثّلت نمطا مخصوصا من الوعي، يميّزها عن النّزعة التّغريبيّة والأصوليّة في آن، وقد اتّخذ هذا الوعي من مبدأ الحسّ التّاريخي (النّقديّ)، وما نتج عنه من مقولات كليّة، استلهاما من خارج بنية العقل العربي الإسلامي، في إطار علاقة انفتاح الذّات المعرفيّة العربية– المسلمة، إفادة من معين المنجز المعرفيّ الأوروبي.

إنّ هذا الوضع الإشكاليّ، يجد مثالا بارزا في نموذج الخطاب المعرفي للحداثة الإسلاميّة عند محمّد أركون، في دائرة الدّرس القرآنيّ، والذي يعدّ مجالا معرفيّا حيويا. وفي هذا المقام تنبثق إشكالية القراءة، تساؤلا عن معالم لتأويليّة النص القرآني، فما هي مظاهر تجليّها النّظريّة والعمليّة، على مستوى خطابه المعرفيّ؟ وهو ما يجعل البحث في مواجهة مع مقاصد إعادة إنتاج خطاب تأويلية النص القُرآنيّ، والمتضمّنة – تصريحا وإضمارا– في نصه المعرفيّ، انطلاقا من خيارها المنهجيّ بوصفها جهدا نذر نفسه لمسعى الشرح والتوصيف.

ولعلّ التّأويل يطرح من داخل بنيته المفهوميّة، مشكلة العلاقة بالتاريخ، ومع انتقاله من حقل الدّراسات الثقافيّة لدى الغرب المسيحيّ، إلى حقل الدّراسات القرآنية، فإنه يغدو باعثا على تشكيل جملة من التّساؤلات: عن العلاقة بين الدين والتاريخ والفلسفة؟ وعليه، فإنّ هذه المقاربة(الشّارحة) ترمي إلى طرح الإشكالية البحثيّة في مستوى أكثر تخصيصا، على النّحو التّالي: هل يمكن تحديد معالم لتأويلية محمّد أركون؟ وإذن، ما هي معالمها الرئيسة؟ وكيف تجسّدت على مستوى نظرية فهم النص

القرآني؟ وهي الظّاهرة المنهجيّة التي يستهدف هذا البحث إلماما بزواياها وأبعادها المختلفة، من خلال تعيين مقولاتها، ومصادرها المرجعية، وأصولها الفلسفية، في سياق السؤال الموازي عن علاقتها بالفلسفة من جهة، والمعرفة التاريخيّة من جهة أخرى؟

وانطلاقا من هذا الهمّ المعرفي، يتموضع هذا البحث بوصفه مقاربة في تأويليّة الخطاب المعرفيّ عند محمّد أركون في حقل الدّراسة القرآنيّة، ليتحدّد العنوان على النحو التالي: **(تاريخانيّة فهم النصّ القُرآنيّ عند محمّد أركون –قراءة في المرجع والإجراء)**. وهذه المحاولة تقدم نفسها بوصفها مقاربة توصيفيّة شارحة، تهدف إلى إعادة بناء المقاصد الأصليّة للخطاب المعرفيّ، بما تتمظهر عليه في واقع الخطاب نفسه، نظرا لما تحظى به من منظورنا، من أولويّة قصوى، باعتبارها مدخلا إلى الفهم.

وتأسيسا على ما تقدم من اعتبارات، جرى تقسيم البحث إلى خمسة فصول، يتصدّرها مدخل عام معنون بـ: **(مدخل إلى قراءة خطاب "الحداثة الدّينية" الأركونيّ)**؛ حيث يفتتح البحث مسيرته عبر محطة المدخل العام، بوصفه محاولة لطرح مقترح إجرائيّ على طريق فهم حقيقة الظاهرة؛ خطاب الحداثة الإسلاميّة، في محاولة لتحديد ماهيتها، بالمفهوم العامّ، من خلال التحاور مع الدراسات المنجزة في ذات الإشكالية. ما يجعل الباحث في مواجهة مع مصطلح الحداثة الدّينيّة، والذي تكوّن في رحم التحولات المعرفية والثقافية، التي شهدتها الساحة العربيّة، في طورها التاريخي الراهن، فما المقصود بوضع لفظ الحداثة الدينية، في هذا المقام الإشكاليّ، حفرا في تاريخها، وصولا إلى تعيين معالمها الأساسيّة، والمتجسّدة في حقل الدراسات الدّينية(القرآنية) على وجه الخصوص، تمهيدا لأرضيّة تمكن من الانتقال إلى مساءلة خطاب محمّد أركون عن نظريّته في الفهم. وبديهي إنّ هذا المعطى الانطولوجي يؤدّي إلى موضعة المقاربة إجرائيا، ضمن إطار نقد النقد، أو ما نفضّل تسميته (فهم الفهم الديني المعاصر) والذي يضطلع بمهمة النقد الشّارح أو الإجرائيّة التوصيفيّة للخطاب المعرفيّ.

وتتوخّى المقاربة عبر محطة الفصل الأول والموسوم:**(في معالم مشروع الحداثة الدّينيّة عند محمّد أركون)** إلقاء ضوء كاشف على المعالم المعرفيّة الكبرى للمشروع المعرفيّ الأركوني، المؤطّرة لخطاب المنهج على مستوى الدّراسة القرآنية، وقوفا على معالم النّسق المعرفيّ العام الذي يتضمّن خطاب الدرس القرآني. وهي تستهدف فهم ماهية خطابه المعرفيّ العامّ، عبر نظامه المفاهيميّ الاصطلاحيّ، عبورا نحو دوائر تطبيقاته وحصيلتها العمليّة، في محطّات أخرى من رحلتها التّأويليّة، على سبيل وصل الوعي العملي بالوعي النظريّ. وبهذا، يتموضع هذا الفصل باعتباره مدخلا إلى فهم الخطاب الأركونيّ في حقل الدّراسة القُرآنيّة، بما يضيء ماهية هذا المشروع المعرفيّ إضاءات أوليّة، مساعدة على مساءلته في أبعاده الإشكاليّة الرّئيسة بالنسبة للبحث.

وتستأنف القراءة (الشارحة) رحلة بحثها، عبر محطة الفصل الثاني، والمعنون **(تأويليّة النصّ القرآنيّ في الخطاب الأركونيّ –الأساس النّظريّ والمسلك المعرفيّ–)** مع مهمة شرح ماهية النظرية التأويلية المضمّنة ضمن خطابه، واستخلاص معالمها الرئيسة؛ ذلك أنّ الفهم، بوصفه، المسلك المعرفيّ، يرتكز على أساس أُنطولوجي يتكشّف من خلال نصّ/وعي المفكّر، وتنطلق من مقام إشكالي مفصليّ: ما هي النظرية التي يؤسس لها محمّد أركون، وما هي مقولاتها الجوهريّة؟ هل أسس أركون نظرية واضحة، ضمن مشروعه الحداثيّ لإعادة قراءة النص القرآني؟ وما مدى صلاحيّة وصفها بالتأويليّة؟ ومهمة القراءة الشارحة في هذا المقام، هي محاولة استكشاف عوالم هذه النظرية، إن كان لها وجود، واستقصاء بنياتها المفهومية. تسعى إلى البرهنة على تضمن نصوص أركون التنظيرية، على ما يمكن تسميته: نظرية تأويل النص "القرآني". وهذه المُساءلة تجري على وجهين: مساءلة خطاب نظريّة النصّ والموجودة ضمنيّا داخل خطاب نظريّة التأويل نظرا لإلزاميّة العلاقة التداخليّة بين المستوى الأنطولوجيّ من النّظرية والمستوى الابستمولوجي، ومن هذا المنطلق تشتغل القراءة على مستويين رئيسين هما:

أولا: ماهية النصّ القرآني كما تتمظهر في الخطاب النّظريّ (وذلك تأسيسا لأنطولوجيا تاريخيّة خاصّة بالنصّ القرآنيّ ذاته).

ثانيا: طريقة قراءة النصّ القرآني كما تتمظهر في الخطاب النّظري موصولا بتجسداته العمليّة. وهي الإشكاليّة التي تتفرّع إلى جملة إشكاليات فرعيّة، تخصّص المقاربة لكل منها محطة قرائية في محاولة للوفاء بحقها توصيفا وشرحا فتأويلا.

ويأتي الفصل الثالث والمعنون: **(في تأويل آية السّيف (سؤال العنف والدّين راهنا)** في محطة أخرى انتقالا إلى شرح مستوى الاشتغال التطبيقيّ على النص القرآني نفسه، إجرائيا، بتفحّص أدوات القراءة وآليات الفهم والتأويل من خلال ممارساته الإجرائيّة للأدوات المفاهيمية المقترحة على المستوى النّظريّ، قراءة للآيات القرآنية، وستعمل المقاربة، تحقيقا لمقصدها، على اختيار نموذج تأويليّ، وهو قراءة أركون المقترحة لآية السّيف(الآية الخامسة ضمن سورة التوبة)، استقصاء لطبيعة الإجرائيّة في فهم الآية، وتعيين النتائج والمحصّلات العملية، في سياق التساؤلات التّالية: هل طبّق أركون في ممارسته على النص ما كان يدعو إليه على مستوى التأمل الفلسفي؟

وتنتقل المقاربة مع الفصل الرابع والمعنون:**(المرجع الغربيّ لنظرية فهم النصّ القُرآنيّ)** إلى محاولة استقصاء هويّة الخطاب النّظريّ المرجعيّ، فما هي تلك الأنساق المعرفيّة الفاعلة في تشكيل خطاب الفهم لدى أركون؟ وصولا إلى طرح إشكالية العلاقة القائمة بين النظريّة الأركونيّة في حقل الدّرس القُرآني، والنّظريّة النّقديّة المعاصرة، فهل يمكن قبول نظريّة النقد الأدبي باعتبارها مرجعيّة رافدة لهذا الخطاب التنظيري؟

وختاما، فإنّ الفصل الخامس، والذي جاء معنونا: **(الأصول الفلسفيّة لتأويليّة النصّ القرآني عند أركون)** ما هو إلا استكمال لما بدأته مسيرة القراءة الشارحة تفسيرا لهوية المرجع النظريّ الأركوني، في محاولة لاستكشاف الأصول الفلسفية الأعمق غورا والتي تجسّد بدورها خطابا فلسفيّا صريحا/مُضمرا في آن، فهذه الأصول تؤسس لخطابه

المنهجي المعرفي في حقل الدّرس القرآني، ما يستلزم مساءلة المرجع الفلسفي لخطاب النظرية عن هويته: فما هي المرجعية الفلسفية التي تستمد منها النظريّة التأويلية لدى أركون منطقها الوجودي والدلالي؟

ولا شكّ في أنّ الدّراسات السّابقة، على قلّتها، مثّلت مفاتيح على طريق استخلاص معالم هذه النظرية التأويليّة، في مقدّمتها: دراسة أحمد فاضل السّعدي، ومصطفى كيحل، الحسن العباقي، وأحمد بوعود، فيما يتعلق بعرض الجهاز الاصطلاحيّ المؤسس للإجرائية التأويلية المطبّقة في فهم النصّ القرآني. إضافة إلى ذلك، أسهمت دراسات فارح مسرحي في إنارة ما يتعلق بالنصوص المرجعيّة المعرفيّة والفلسفية لخطاب أركون التنظيري، دون أن نستغني عما تقدّمه المراجع الغربية المترجمة إلى العربيّة –أو العربيّة– ضمن مجالات الفلسفة والعلوم الإنسانية، من مثل فلسفة التاريخ، وفي المقابل، لا نسجل سوى إشارات عارضة لمبدأ تاريخانية التأويل، والذي يقدّم تصوّرا أكثر وضوحا عن نفسه، من خلال كتاب ديفيد كوزنز هوى: (الحلقة النّقديّة "الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية").

لقد مثّلت دراسات المنظّر الإسلامي محمد أركون، المرتكز والسند الرئيس للقراءة، عملا بمبدأ العودة إلى النصوص ذاتها، لإفساح المجال أمام تكشّف الحقيقة من داخلها، بدلا من فرض أحكام جاهزة ومسبقة، ويعدّ كتاب (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني) المصدر الرّئيس، لهذه القراءة. إضافة إلى المصادر ال التي أسهمت في إضاءة هذه المسألة الإشكاليّة بما تخصصه في مباحثها الجزئية في مقدّمتها: (تاريخيّة الفكر الإسلامي)، و(قضايا في نقد العقل الدّينيّ)، و(الفكر العربي الإسلامي قراءة علمية).

وبطبيعة الحال، فإنّ لهذا المسار البحثيّ نتائجه ومحصّلاته ومآلاته، وهي تبقى محض نتائج أولية آنية نسبية، رهينة ما اتاحته الإجرائية المتوسّل بها من ممكنات، وإن آفاق المقاربة، تزداد اتّساعا وانفتاحا مع كلّ إجراء آخر متجّدد استكمالا لمسيرة

الفهم/المعنى، والتي لا يحدّها منهج. إنّ هذه المقاربة، إذن، لا يمكن أن تمثّل أكثر من مدخل أولي إلى فهم تأويلية الوحي عند محمّد أركون، و فاتحة لقراءات أخرى، ممكنة، بحثا في حقائق النصّ الحداثيّ (المختلف). ولعلّ ممّا أمكن الجزم به ختاما، دون تردّد، أنّ النصّ الأركونيّ، "نصّ لم يُقرأ بعد".

ولا يسعني في الختام، إلاّ أن أشكر كلّ من أسهم في إنجاز هذا البحث، وأسأل المولى تعالى، أن يتقبّل منّي هذا العمل خالصا لوجهه الكريم.

الفصل الأول

في معالم مشروع الحداثة الدّينية عند محمّد أركون

تتوخّى القراءة الشّارحة في بدئها، على مستوى هذا الفصل، إلقاء ضوء كاشف على المعالم الكبرى للمشروع المعرفيّ عند أركون، المؤطّرة لخطابه المنهجي على مستوى الدّراسة القرآنية، وقوفا على معالم النّسق المعرفيّ العام الذي يتضمّن خطاب الدرس القرآني، باعتباره حقلا معرفيّا فرعيّا. ومن هذا المنطلق، تستهدف فهم ماهية الخطاب المعرفيّ العامّ، عبر نظامه المفاهيميّ الاصطلاحيّ، عبورا نحو دوائر تطبيقاته وحصيلتها العمليّة، في محطّات أخرى من رحلتها الاستكشافيّة، على سبيل وصل الوعي العمليّ بالوعي النظريّ.

من هنا، يتموضع هذا الفصل باعتباره مدخلا إلى فهم خطاب أركون في حقل الدّراسة القُرآنيّة؛ إنه إذن، مشروع "فهم الفهم"، من منظور شارح، تعريفا بالخطاب المعرفيّ في نسقه الكليّ، وتعيينا لأنساقه المعرفيّة الجُزئية، بحدودها الاصطلاحيّة، ثمّ وصلُ بعضها ببعض، لكشف طبيعة العلائق القائمة بينها، بما يضيء ماهية هذا المشروع المعرفيّ إضاءات أوليّة، مساعدة على مساءلته في أبعاده المتعددة تفسيرا تأويلا. إنّ أهمّية هذه المحطّة إذن، تتأتّى من وظيفتها المساعدة– في محطات لاحقة– على ارتياد الدائرة الفرعيّة مطلب هذا البحث ألا وهي دائرة الدّراسات القرآنيّة.

أوّلا– التّاريخ النّقديّ للفكر الإسلاميّ (نحو مشروع تأويليّ للتُّراث)

إن التّساؤل عن حقيقة العلم المقترح، بما هو سؤال الهويّة الشّاملة للمشروع المعرفي، مثّل غاية القراءة في هذا المقام، وعليه فالسؤال/البداية، على طريق رحلة الفهم، يتعيّن وفق الصّيغة الآتية: ما جوهر هذا المشروع المعرفيّ؟ وما هي معالمه الأساسيّة؟ وما الخلاصة التي يمكن الخروج بها، بما هي أرضيّة تمهيديّة تتيح للقراءة

توظيفها مدخلا إلى فهم مختلف المسائل الجزئية، المنضوية تحت سقف هذا المشروع المعرفيّ، بالمعنى الشموليّ المجرد، في بؤرة معرفية جامعة، لأبعاده ومستوياته؟

1- فلسفة الحداثة الدّينية في خطاب محمّد أركون :

وإذا كان البحث ينطلق من تعريف المشروع بوصفه نموذجا للنزعة الحداثيّة الدّينيّة، فما جوهر الحداثة الدينية؟ وما هي دلالتها التّعينيّة في سياق هذا المشروع؟ كيف يمكن للعقل الإسلامي اليوم، من منظور هذا الخطاب المعرفيّ، أن يحقّق حداثته المنشودة؟ وما علاقة الحداثة الدّينيّة بمشروع إعادة فهم القرآن؟

(أ)- سؤال الدّين ومقصديّة التّجديد:

إن مشروع **محمّد أركون** -بلا ريب- مشروع مفكر كبير، كما يصفه مترجمه وشارحه **هاشم صالح**؛ إنه مشروع العقل الفلسفي السّؤول، الذي يلازم كلّ فعل معرفيّ يروم تجديد المفاهيم والنظريات والمناهج، تحريرا للعقل من انغلاقاته الابسيميّة؛ إذ إنّ "**المفكّر الذي لا يساعدك على التّحرر من نفسك وتراكماتك الدّاخليّة وانسداداتك التّراثيّة، ليس مفكّرا**"[1]، وينهض المشروع هما معرفيا انطلاقا من سؤال الديني نحو مقاصد التجديد باعتباره -أي التجديد- منطلقا/غاية لهذا المشروع في آن، مما يجعل منه مشروع حداثة دينية **(إسلامية)**.

ويتبدّى فعل التّجديد رهينا بعودة المعنى الدّينيّ مجدّدا، عبر استعادته وبعثه من مرقده لحياة أخرى. وهو حال الحداثة الغربية نفسها، إذ تظهر فكرة التجديد، متعلّقة على الدوام، بالمسالة الدينية؛ فالحداثة هي إقامة علاقة جديدة بين الدين والسياسة، أو الدين والحياة، إنه منظور جديد للدين في علاقته بحياة الإنسان والمجتمعات، به "**فتحوا (...) آفاقا جديدة ودشّنوا طريقة مختلفة لإقامة العلاقة التّمفصليّة بين**

[1] محمّد أركون، تحرير الوعي الإسلاميّ (نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائيّة المغلقة)، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطّليعة، بيروت- لبنان، 2011، ص15.

الدين/السّياسة(...) وهكذا دشنوا أيضا مغامرة تاريخيّة جديدة للمعنى في الوجود إنّها مغامرة الحداثة والعلمنة"[2]

وعليه، يشير مصطلح الحداثة الدّينيّة في هذا السّياق، إلى فعل تفكير مقترن بالموضوع الدّيني؛ حيث الدّين بداية السؤال وذروةُ منتهاه، وهو ما يعبّر عن مكانة الدّين في الثقافة الإسلامية، والتي تستلزم اهتماما معرفيّا موازيا؛ فالمكانة "**التي يحتلُّها الدّين في المجتمعات الإسلامية والعربيّة المعاصرة، هي من الهول والضّخامة، بحيث إنّه يمكننا اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسيّة، التي ينبغي على المثقّف أن يهتمّ بها، ومن الواضح لكلّ ذي عينين أنّ تأثير الإسلام على كلّ أصعدة الوجود الفرديّ والجماعيّ، كان دائما ثابتا عميقا مستمرّا حتى يومنا هذا. ومن الواضح أكثر أنّ الظّاهرة الدّينيّة(...) تظلّ حتّى الآن شيئا لا مفكّرا فيه داخل الفكر العربيّ أو الإسلامي أو مستحيلا التّفكير فيها**"[3]. يمثّل الدّين على مستوى هذا الخطاب، موضوعا جوهريّا لفعل التجديد، فلا يخفى على القارئ لمشروع أركون، ابتداؤه همّ التساؤل من معنى/مغزى الإسلام اليوم، سيرا نحو تجديد الفهم الديني في الإسلام.

هذه الأسئلة وغيرها، تدور في فلك السّؤال الدّينيّ ضمن مشروعه لتؤسس سؤالَ الإسلام راهنا، وتتجلّى من خلال عناوينه الدّالة على بؤرة دلاليّة مركزيّة: ماهية الإسلام؛ فهذا السّؤال، وما يتبعُه، ينبثق رجوعا نحو الأصل/الدّين، مآلا للفكر الإنسانيّ، في مسعى بحثه عن معرفة دينيّة أخرى ممكنة، فكأنّ سؤال الدّين، هو مآلُ الفكر الإنسانيِّ ولو بعد حينٍ. بل إن واقع الخطاب المعرفي المجسّد خلال مشروع محمد أركون، يتبدى للوهلة الأولى بوصفه نزوعا نحو الاعتراف بالدّين (الإسلام)، منطلقا لتحقيق شرعية الحداثة معرفيّا، والاعتراف بأن فعل التجديد الفكري في الثقافة العربية، مشروط باستعادة المعنى الدينيّ.

---

[2] محمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ (جيل مسكويه والتّوحيديّ)، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1997، بيروت- لبنان، ص 9.

[3] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، 2009، صص 19-20.

وتأسيسا على ما سبق، تفتتح هذه القراءة مسارها النّقدي من مُساءلة خطاب أركون، عن مقاصد توظيفه لمصطلح التجديد، وعن علائقه بغيره من البنيات المصطلحيّة الجزئية ضمن نظامه الكلِيّ؛ فما هو التجديد؟ وكيف يمكن تحقيق هذا الحلُم المنشود، بصفته فعلا مُنجزَ الكينونة، فيما يسمّى بالحداثة الإسلاميّة؟ ويمكن بهذه الصيغة استئناف الخطوة الأولى، في مساءلة مشروع تجديد الفكر الإسلامي عند محمد أركون، حوارا مع رؤيته للتجديد؛ هذا المفهوم الذي يحضر حضورا مكثّفا على مستوى خطابه المعرفيّ. وهو ما يبعث، في آن، على طرح تساؤلات أخرى: عن علاقة مسعى التجديد بالموقف (النقدي التاريخي) على وجه الخصوص؟

يمكن استخلاص دلالة التجديد، من خلال السّياقات النصّية المتعدّدة التي ورد فيها ضمن الإطار الفكريّ العامّ للمشروع، و ما ورد من نصوص في ضرورة تجديد الفهم والعقل والفكر. ويشير دالّ "التّجديد" إلى حركيّة الفكر من خلال فعل "التساؤل" مجدّدا، في الراهن، من خلال حقّ التفكير، أي حقّ الوعي الرّاهن في إعادة بناء مفهوماته، وامتلاك حقائقه. بل يمكن القول، إنّ الحداثة بما هي تجديد، فعل انفتاح على ممكنات المعرفة في الزمن الوجودي الحاضر، من خلال مفتاح **السّؤال**. من هنا ينبثق مشروع السؤال الدّينيّ إعادة تفكير في ماهية الدّين (الإسلام)، وهو ما سيتمّ عبر نقد شامل للمعرفة الدّينية في تاريخ الإسلام، وذلك من خلال أشكلة المفاهيم الأساسيّة، ولعل المغزى الذي يؤكده مشروعه الفكري عبر سياقات نصوصه المتعددة أن النقد طريق التجديد؟

(ب)- سؤال الدّين في إطار الوعي بالتاريخ:

إنّ الحداثة من هذا المنظور، مرادف للموقف النّقدي، إذ يصفه صاحبُه بالمشروع النقدي الجذري؛ نقد العقل الإسلامي، حيث باتت النزعة النّقدية صفة جوهريّة ملازمة له، منذ بداياتها الأولى في كتابه **(نقد العقل الإسلامي)**، حتى تجذّرها في كتابه **(نحو**

نقد العقل الإسلامي) في مرحلة النهايات[4]، وهو الكتاب الذي أعلن فيه مُترجمه **هاشم صالح**، عن العنوان العربي للمشروع، وفق التّرجمة الصّحيحة للمصطلح الأجنبيّ نقد العقل الإسلامي[5]، مصرّحا أنّ "**كل ما كتبه أركون منذ أربعين سنة وحتى اليوم يندرج تحت العنوان العريض التالي:"نقد العقل الإسلامي". إنّه مشروع العمر وخلاصة الفكر**"[6]، ويؤكد أن مهمة الفكر الإسلاميّ اليوم هي "**إعادة التّفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكلّ ما يتعلّق بنقد المعرفة وأصولها**"[7]

إذ يقوم العقل الديني الحداثي، من هذا المنظور، على تبنّي **الموقف النّقديّ** من الدّين/الإسلام بوصفه تراثا، ويشقّ طريقا نحو تشكيل عقل آخر، يتّخذ لنفسه تسمية العقل **(النّقدي)**، المنبثق أو الاستطلاعي، أو المُستقبليّ، "**و أقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التّعرُّف على ما مُنع التّفكير فيه وأُبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف، لكي تبقى مشروعية أنواع السُّلطة، وقداسة أنواع الحاكميّة مؤثّرة في المخيال الدّيني والسياسي، تأثيرا ميثولوجيا تقديسيا تأليهيا، مهما كانت الظّروف التّاريخيّة، والأطر الثّقافيّة والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصاديّة**"[8].

ويستمدّ العقل الدّينيّ المنبثق قوّته الابستميّة، من طبيعة حدوده المفاهيمية الاصطلاحيّة، لقد جعل العقل النقدي على عاتقه، منذ البدء، نقد العقل الأرثوذكسي، القائم على التّسليم بفكرة التّعالي؛ أي تعالي الإسلام/ الحق الواحد المطلق، والأصل الواحد الذي لا أصل قبله ولا بعده، وهو ما أنتج معضلة الخلط بين مستوى الوحي ذاته ومستوى فهم الوحي (علوم الشّريعة)، وغياب التمايز بينهما أنطولوجيّا ومعرفيّا، وهو الوضع الذي كان، وما يزال، يسوّغ النّزعة اللاّتاريخيّة، مؤسّسا لنهج التّقديس والتّكرارية

[4] يشير هاشم صالح إلى أن الكتاب الأول صدر بالفرنسية عام 1984 وعادة ما يجري الخلط بينه وبين الكتاب الثاني الصادر بالعربية عن دار الطليعة عام 2009 ينظر: محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، هامش ص 7.

[5] يصرح مترجمه هاشم صالح قائلا:"هذه ليست أول مرة أترجم فيها أركون، ولكنها المرة الأولى التي أتجرأ على وضع فكره تحت عنوانه الصحيح: نقد العقل الإسلامي على مدار ثلاثين سنة لم أتجرّأ على ذلك كنت اشتغل تحت الأرض (...) وأكثر من العناوين وأنوع فيها من دون أن أضع ترجماتي تحت العنوان الحقيقي"، ينظر محمد أركون، المصدر نفسه، ص 5.

[6] محمّد أركون، المصدر نفسه، ص 6.

[7] محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي، تر:هاشم صالح، ط3، مركز الإنماء القومي/المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت/الدّار البيضاء، 1998، ص 10.

[8] محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّينيّ (كيف نفهم الإسلام اليوم؟) تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1998، ص 8.

والتّأصيل والأسطرة؛ "**فالمعرفة التي نمتلكها عن الفترة التّأسيسيّة للتّراث الإسلاميّ لاتزال لاهوتيّة-أسطورية تضعه فوق التّاريخ، أو فوق المشروطيّة الاجتماعيّة-التّاريخيّة**"[9].

وهذا العقل اللاّهوتي يؤبّد سلطته عبر الممارسات الإسلامية المعاصرة، و"**الفكر الإسلاميّ يستمرّ في الارتكاز إلى حدّ كبير على المسلّمات المعرفيّة (أبستمي) للقرون الوسطى**"[10]، ما يُسهم في تشكيل (السّياج الدّوغمائي المغلق)، وفق الاصطلاح الأركوني أي الانغلاق العقائديّ؛ فهذا "**العقل الدّوغمائيّ أغلق ما كان مفتوحا ومُنفتحا، وحوّل ما كان يمكن التّفكير فيه بل ويجب التّفكير فيه إلى ما لا يمكن التّفكير فيه**"[11]

وترجع الجذور التاريخية للانغلاق العقائدي/الانسداد التاريخيّ الإسلاميّ إلى زمن الخلافة، حيث "**أغلق الخُلفاء منذ القرن الحادي عشر أبواب الفكر والتّفكير، وابتدأت عندئذ مرحلة الأرثُوذكسيّة الدّينيّة الصّارمة والجامدة. ونقصد بالأرثوذكسيّة هنا، العقيدة المنغلقة على ذاتها والتي تعتبر نفسها بمثابة الحقيقة المطلقة، وكذلك بمثابة التّفسير الوحيد الصّحيح للإسلام**"[12]. وعليه فإنّ المهمّة والصّعوبة التي تواجه مشروع العقل النّقديّ، "**تكمن في كيفيّة تحرير العقل النّقديّ من القيود الابستيميّة والابستمولوجيّة التي فرضها العقل الدّوغمائيّ على جميع الممارسات الفكريّة والثّقافيّة**"[13]

ينهض العقل النقدي لمراجعة المنظومة المعرفيّة للعقل الإسلاميّ (الكلاسيكيّ)، مناديا بالحاجة إلى "إعادة التفكير في المفاهيم القارّة"، ومهمّة العقل النّقدي، خرق هذه الحدود (التّخوم النّهائيّة)، استعادة للمساحات الشّاسعة المنسيّة (اللاّمفكر فيه في الفكر الإسلاميّ). ومن هنا، يدخل مفهوم الإسلام دائرة الأشكلة، ليتم افتتاح الطريق، نحو

[9] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص6.
[10] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 55.
[11] محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص 7.
[12] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 17.
[13] محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص 7.

إعادة فهم الإسلام، عبر انبثاق السؤال الجوهري وأول الأسئلة: ما الإسلام؟ قصد إعادة تشكيل المفهوم، ونحت النّظرية الدّينيّة في الإسلام، انطلاقا من مبدأ **الوعي بالتاريخ**، ووعي **تاريخية** الدّين نفسه، بوصفه ظاهرة ثقافية/أنثروبولوجية؛ "**ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافيّة الكبرى المتمثّلة في الأديان، من دائرة التّعالي والانطولوجيا والتقديس والغيب، باتجاه الرّكائز والدعامات المادّية والعضويّة التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها**"[14].

إنه نقد يعمل على زحزحة هذه المسلمات، وإحلال البديل بوساطة تسميات واصطلاحات ينحتها العقل المنبثق في ضوء رؤية تاريخيّة نقديّة، ولا ريب، إنّ "**أول عقبة ينبغي تجاوزها هي "النزعة التيولوجية المتعالية**"[15]، عبر عمليات النّقد حفرا وتفكيكا لمفهوم الحقيقة/الحق في الفكر الإسلاميّ، و زحزحة معتقد الإسلام الواحد/ الحق/ الطريق المستقيم، وإحلال فكرة تعدد الأصل وتاريخيته؛ "**هناك نظرة عقليّة مستمرّة ومُتكرّرة في ظروف تاريخيّة واصطدامات سياسيّة واجتماعيّة متنوّعة، وهي النّظرة المُنطلقة من وجود "إسلام" صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدّين الحقّ لمكافحة البدع والردّ على أهل الأهواء والنّحل وإبطال الملل الضّالة**"[16].

وفي ظلّ المطابقة بين الإسلام وحيا، وبين التّأويلات المنجزة بوساطة العقل البشريّ، بات واجبا طرح "**مشكلة "الإسلام" الصّحيح المُرتبط بالدّين الحقّ، هل هناك من سبيل علميّ للتعرّف على هذا الإسلام حتّى يُجمع عليه العلماء، أم هل يجب أن نعدل لأوّل مرّة عن النّظرة التّقليديّة ونقرّ بضرورة التّعدّديّة العقائديّة، لأنّ مصدر "الإسلام" هو القُرآن**"[17]، ومن ثمّ فإنّ "**الإسلام كظاهرة دينية، لا يمكن لنا أن نقلّصه (أن نختزله) إلى مجرّد نظام من الأفكار المجرّدة، المتمتّعة بحياة خاصّة،**

[14] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربيّ، مصدر سابق، ص 26.
[15] محمّد أركون، المصدر نفسه، ص 101.
[16] محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر؟(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، تر: هاشم صالح، ط4، دار السّاقي، بيروت-لبنان، 2010، ص III.
[17] المصدر نفسه، ص :IV

كالجواهر الجامدة. فالإسلام، كأيّ دين آخر، هو جسد مؤلف من عدّة عوامل لا تنفصم: العامل النّفساني والبسيكولوجي (الفرديّ والجماعيّ) والعامل التّاريخيّ(تطور المجتمعات الإسلاميّة)، والعامل السوسيولوجيّ(...)والعامل الثقافي (فن-أدب-فكر)"[18].

من هنا تتشكل مقولة **(التاريخية)** التي تبرّر وجود المنحى الابستيمي البديل، وتؤسس شرعية الموقف النّقدي من الدين؛ فلم يعد الإسلام متعاليا على التاريخ، بل هو متجذّر في أرض التّاريخ؛ إنّه تُراث من صنع العقل البشريّ في روابط مع التاريخ، يشكّل زمن اجتهاد العقل الإسلاميّ الكلاسيكيّ، إلا إن التراث الاجتهادي يحجب تاريخيّته وبشريّته، ويحتكر حق امتلاك الحقيقة المطلقة في ظل واقع جدل الدّين والسياسة، أو المعرفة والسلطة، أي ثلاثية **(العنف التقديس الحقيقة)**، بل إنّ "**مفهوم الدّين متطابق مع مفهوم الإسلام لأنّ الإسلام بحسب هذا المنظور هو وحده الدّين الحق**"[19]

تأسيسا على هذا المعطى، أقام العقل الأركونيّ تمايزا بين الظاهرة **الإسلامية** والظاهرة **القرآنية**، وهو الفارق الجوهري بين المبادئ الروحيّة للرسالة السماويّة، والتطبيق العمليّ البشريّ لهذه المبادئ، وهو ما يثبت وجود تمايزات أُنطولوجية معرفية بين الظاهرتين، إلا أنّها لا تنفي تاريخيّة النص القرآني، ولزوم احتضانه بين يدي الموقف النقدي، بوصفه جزءا من النسق الكلي لمفهوم **التراث**.

وبهذا سار العقل النقدي من أشكلة مفهوم الإسلام والحقيقة، إلى أشكلة مختلف مسائله النّظرية المتفرّعة عنه: الدين، الوحي، التراث، الدولة، الدّنيا، الشخص، الإنسان... ومن خلال هذه العناوين يتبدّى خطابه الفكريّ، في طور إعادة التفكير في المسائل والقضايا الأساسيّة والثّانويّة، التي تخصُّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ليشقّ طريق الاستعادة النّقديّة التي تهدف إلى تجديد المفاهيم والاصطلاحات، عبر فعل

[18] محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي، مصدر سابق، ص 57.
[19] محمّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 72.

التفكير السّؤُول والمسؤول عن إنجاز حداثة الفكر حاضرا، ليكون هذا الفعل بمثابة افتتاح عصر **الاجتهاد الجديد**، الذي ينبثق من عمق حاضرنا التاريخيّ، بوصفه مصيرا حتميّا؛ فكما أنّ "**الشّافعيّ ألّف رسالته المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ في العصر العبّاسي الأوّل من ظروف اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة، فكذلك يضطرُّ الفكر الإسلاميّ اليوم إلى إعادة التّفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكلّ ما يتعلّق ينقد المعرفة وأصولها**"[20]

ولا ريب، إن إعادة التّفكير في اللاّمفكّر فيه، يتبدّى ضرورةً يفرضها الوضع التّاريخيُّ الرّاهن، على المُثقّف العربي المُسلم، في رأي أركون، لحاجات تاريخية متغيرة تخلقها مشكلات وتحدّيات الحاضر، ذلك أنّ الوعي الإسلاميّ يعيش قطيعة تاريخيّة، وهي حاصل مسار تاريخي للثقافة يمتد من القرن **2هـ/5م** إلى اليوم؛ إنّها الرّاهن الذي ما زال يرهن حاضر الوجود الثّقافيّ بين أسواره، ومصيره، مرهون به، والراهن هو ذلك الحاضر الذي يرهن وجودنا إلى حين تحقّق الممكن المستحيل(أي تخطي القطيعة)؛ فمشروع التّجديد هو محاولة لتخطي قطيعات الأمس واليوم، وهو القدر الحتميّ الذي ينتظرنا مستقبلا حيث النّصر الأخير–من هذا المنظور– للروح الفلسفيّة الإنسانيّة، وإنّ استلهام هذا المغزى إذن، يعد مهمّة الوعي الإسلاميّ الراهن.

(ج)–الفعلُ الثّقافي طريقا للتحرير:

في ضوء ما سلف، تتكشّف تلك العلاقة الضروريّة، القائمة بين مفهوم الفعل النقديّ، ومفهوم الفعل الثّقافيّ، ومهامّ التّحرير الجذريّ الشّامل، على مستوى النصّ الفكريّ الأركوني؛ بوصفه المقصد الجوهريّ لهذا المشروع النقدي.

إنّ التّجديد مهمّةُ ملقاة على عاتق (المُثقّف) الحقيقي، اليوم، وهو هنا المثقّف المسلم، فالثقافة وفق المفهوم الأركوني، تشمل دلالات متعدّدة متظافرة في آن، إنّها الانفتاح العقليّ، الرّوح الفلسفيّة، النّزعة النّقديّة، التّنوير، الحجاجُ والبرهان العلميّ،

[20] محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي، مصدر سابق، ص 10.

والحس التاريخي. فالمثقّف يتمتّع بحسّ نقدي عال، و "**ما يميّز المثقّف عن جميع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، هو العلاقة النّقديّة التي يتعاطاها مع مسألة المعنى**"[21]، وهو ما يخلُص بالقراءة إلى استنتاجات، مفادُها أنّ التجديد هو **حاصل الفعل الثقافيّ بالمعنى الحقيقيّ المراد له، اليوم، والذي يتماهى بمغزى الفعل النّقدي نفسه**. وبتحقيق هذا المغزى، تتحقّق إمكانيّة التّحرير العقلي؛ "**إن هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أو آجلا، طال الزمن أم قصر، فطريق التّحرير يمرّ من هنا لا محالة**"[22]. إن تحقق مشروع التجديد مرهون بتحرير العقل من سياجاته الدوغمائية، و"**التحرير الفكري المنشود لا يمكن أن يحصل إلا بعد الانخراط في هذه العملية الجراحية الخطيرة**"[23]، والذي ينبثق منه الحدث التّنويري.

إن العقل الإسلامي اليوم، يواجه مصيرا تاريخيا، لا مفر منه، ولا يمكن تحقُّقه إلا باستعادة الوعي بالتّاريخ. وهذا الوعي يؤسس للمسلك النقدي الذي يعمل في قراءاته على استعادة البعد التاريخي استعادة نقدية تنتهي إلى تأويل آخر للتاريخ. لقد أثبت أركون فرضيّة تاريخيّة العقل الإسلامي عبر مشروع معرفي نقديّ نظرا وعملا، وصولا إلى إثبات فرضية التمايز بين العقل القرآني، وبين العقل الفقهيّ الاجتهاديّ المؤسس لخطاب العلوم الشّرعية، و"**تبيان تاريخيّة العقل الخاصّة بتلك الحركة الثّقافيّة التي أدّت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره**"[24]

ويمكن القول تأسيسا على كلّ ما سبق، إنّ الحداثة الدّينيّة عند أركون تتمثّل في ذلك الموقف النقدي المؤسس على الوعي بالتاريخ؛ فأركون "**حين وظّف مصطلح "التّاريخيّة"(...) فهو لا يقصد به شيئا آخر غير النّقد، ذلك لأنّ التّاريخيّة تعني التجذّر في الزّمكان، وتاريخيّة الشّيء تفيدُ حصوله في التّاريخ، وتأثّره بالعوامل**

[21] محمّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 67.
[22] محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 15.
[23] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 8.
[24] محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 21.

المحيطة به، فيكون بذلك كلّ ما هو تاريخيّ قابلا للنّقد والمراجعة"[25]، وهو جوهر النهج المعرفي الذي نادى به في الفهم، والذي ستأخذ معه القراءة وقفة شارحة في حينه.

2- المشروع النّقديّ (التسميات والمقاصد):

وتسير القراءة في مقامها هذا، نحو فهم خطاب المفاهيم؛ وهي تلك التسميات/المصطلحات الواصفة لمشروع الحداثة الإسلامية عند أركون؛ مفهوم (نقد العقل الإسلاميّ)، و (علم الإسلام التّطبيقيّ)، و(التاريخ النقدي)، وهي بذلك، تنتهي إلى التّنويه بضرورة فهمه ضمن إطار أوسع وهو (التاريخ المقارن للأديان التّوحيديّة).

(أ) بين نقد العقل و الإسلاميات التطبيقية:

من خلال نصوصه الصّريحة، تتبدّى الحداثة الدّينيّة المنشودة، من خلال جملة مصطلحات مستحدثة متواترة في كتاباته تواترا ملحوظا، وموظّفة في بؤرة من نصوصه وهي:(الأنثروبولوجيا الدّينيّة) و(نقد العقل الإسلامي) و(الإسلاميّات التطبيقية) و(التاريخ النّقدي للإسلام). فما هي الحدود المفهوميّة لكل واحد من هذه التّسميات/المصطلحات، وما الفوارق بينها وهل هنالك من بؤرة دلاليّة جامع فيما بينها؟ ولعلّ التّساؤل الرئيس الذي يواجه القراءة على طريق فهم ماهية المشروع يدور في فلك مفهوم التاريخ النقدي و العلاقة بينه وبين المصطلحات الأخرى الواصفة لمشروعه في نقد الفكر؟

و من المفيد التّنبيه إلى أنّ أركون "**يصنّف(...) أعماله-من دون تمييز- في إطارين نظريّين هما**"**الإسلاميات المطبّقة**" و"**نقد العقل الإسلامي**""[26]، وهو ما درج الباحثون على إتباعه، فجعلوا من مصطلح "نقد العقل" واصفا لماهية المشروع، وقد ميز بعض الباحثين بين المشروع والمنهج، قائلين بوجود خلط بين المنهج والمشروع

[25] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة لمشروع محمد أركون الحداثي(أصولُها وحدودها)، ط1، إصدارات الجمعيّة الجزائريّة للدّراسات الفلسفيّة، 2015، ص 176.
[26] السيّد ولد أباه، مرجع سابق، ص 156.

في تحديدات المفكر نفسه[27]؛ إذ "**تبدأ الحركة العلميّة من منهج وتنتهي بمشروع، والمنهج يحدّد مسار المشروع**"[28].

فالمشروع هو نقد العقل الإسلامي، أما الإسلاميات التطبيقية، فهي تمثل المستوى العمليّ من مشروعه النّقديّ، فهي من هذا المنظور "**منهج تبناه أركون ركيزة لمشروعه نقد العقل الإسلامي**"[29]، علما أن منهجه "**يتبلور تباعا والخطوة الأولى هي التي توجه الثانية أو تغير مسيرها**"[30]، وهذا المنهج يتمثل في تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية على دراسة الإسلام في التاريخ. إلا إن هنالك من الباحثين، من يرى بأن الإسلاميات التطبيقية **مشروع لا منهج**[31]، فهل يمكن اعتبارها كذلك؟ وما هي تعريفات أركون لكل من المصطلحين؟

ويجدُر التنبيه، في هذا المقام، إلى أن خطاب أركون المعرفيّ "**لم يقدّم تعريفا نظريّا للإسلاميّات التّطبيقية من حيث الماهية، وإنما اكتفى بإبراز مهامّها النّقدية وتقديم بعض سماتها وخلفيّاتها الفلسفيّة**"[32]؛ إنها حقل متخصّص في دراسة الإسلام/التّراث بمفهومه الشامل فكرا/وحيا، وتأتي دراسة **التّراث الفكري**، بغاية الحفر في تاريخية نظام العقل الإسلاميّ، المنتج لأنظمة المعارف والعلوم الدّينيّة الشّرعيّة/الأصوليّة، نقدا للفكر في علاقته بالأنظمة العقليّة المنتجة له.

ويؤكد المؤرّخ مقاصده المتمثّلة في "**دراسة الآليات العقلية التي أدت إلى توليد هذه الأنظمة اللاهوتية والعقائدية المختلفة**"[33]، وبهذا فهو يمتدّ من نقد الخطاب المعرفيّ إلى نقد نظام العقل المنتج له. يُنبّه **أركون** أنّ "**العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كلّ ما يعبّر عنه الإنسان، ويُبلّغه بلغة من اللُّغات، وهو المسؤول عن**

---

[27] احمد فاضل السعدي، القراءة الأركونيّة للقُرآن(دراسة نقديّة)، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012، ص 75 .
[28] المرجع نفسه، ص 71-72
[29] نفسه، ص 76
[30] نايلة أبي نادر، التّراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، 2008، ص23.
[31] احمد فاضل السعدي، مرجع سابق، ص 75
[32] مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 21
[33] محمد أركون، الفكر الإسلاميّ (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، ط6، دار السّاقي، بيروت، 2012، ص 297.

عمليّة تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات والأنساق السّيميائيّة"[34]، وهو بذلك موصوف بالتعدّد، إذ "**يتعدّد من إنسان إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن زمان إلى آخر باختلاف الثّقافات وأساليب التّربية وأنواع البنيات الاجتماعيّة والنّظم السّياسيّة والشّرعيّة**"[35]، ومن هنا جاءت تسمية العقل الإسلامي، ليكون "**موضوع العمليّة النّقديّة على هذا الأساس مُنصبّا على ما ركّب المُسلمون من معان، وما أنتجوا من منظومات وأنساق سيميائيّة، انطلاقا من مرجعيّتهم الإسلاميّة**"[36]؛ فالعقل المراد من هذا المصطلح، في سياق التداول الاصطلاحي عند أركون، هو "**الموقف النّظري الذي يجعله المسلم مجالا مرجعيّا لضبط علاقته بالوحي، هذه العلاقة التي تتّخذ مستويين، مستوى تصوريا، وآخر عمليّا**"[37].

إنّ الدرس النقدي للنصّ الفكريّ التّراثيّ، يتحوّل إلى مجرد أداة لاستكشاف نظام العقل المسؤول عن إنتاجه، وبهذا فإنّ الإسلاميات التطبيقية تدرُس التُّراث بغاية نقد العقل الإسلامي، سيرا نحو تأسيس عقلانيّة مغايرة. ولعلنا نتوصل إلى فهم كل منهما بحسب الوضع الاصطلاحي الذي أريد له من خلال تتبّع تعريفاته وشروحاته، ومن ثم استخلاص الفوارق المفهومية، ووضع الحدود بين هذه التسميات. وفي الآن نفسه يواجهنا التساؤل التالي: ماذا عن التعريفات التي تشير إلى التّاريخ الفكريّ، وما العلاقة بين مصطلحي: نقد العقل وتاريخ الفكر؟

إنّ نقد العقل لا يمثّل –في الواقع– منتهى هذا المشروع النّقدي الكبير، إنه، أي نقد العقل، بما هو تفكيك للنظام العقلي القائم، وإعادة تقييم، يعد بمثابة جسر للعبور نحو غاية أبعد، ألا وهي تأسيس تاريخ آخر للفكر الإسلامي، حيث إن تبنّي نظام عقلي مغاير للنظام الذي تمّ تفكيكُه، هو في الواقع، إعادة تأويل لهذا التّاريخ/التّراث نفسه، "**كل التراث العربي–الإسلاميّ منذ البداية وحتّى اليوم ينبغي أن يتعرّض لغربلة**

[34] محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، صXV
[35] المصدر نفسه، صXIV
[36] الحسن العباقي، مرجع سابق، ص31.
[37] المرجع نفسه، ص 37

عامة شاملة، من أجل معرفة بنيته الداخلية، أو كيفيّة تشكّله التّاريخيّة طيلة القرون الستّة الأولى بشكل خاص. فما جفّ منه وتخشّب ومات نطرحه ونبقي فقط على الجوهر الرّوحي والأخلاقيّ لرسالة الإسلام العظيم"[38]؛ فهو نقد للفكر/ العقل، يهدف إلى إعادة بناء الأسس العقليّة كما سبق توضيحه، إلا إنّه في اللحظة نفسها يؤول إلى إعادة كتابة للتّاريخ، **سردا** آخر لأحداث الفكر الإسلاميّ، اختلافا ومغايرة.

وعليه، يمكن القول إنّ منهج أركون يشتغل على النّحو التّالي: البدء من نقد الأسس العقليّة وأنظمة الفكر(الأبستميه)[39]، من خلال درس النصوص الفكرية والمعرفية، لاستكشاف ماهية النظام العقلي، والموقف العقلي الضمنيّ، غير المصرّح به، انتقالا إلى تقييمه، ومن ثم تحقيق إمكانية إعادة كتابة تاريخ للفكر، قراءة/كتابة، من منطلق عقلي مختلف، ليكون سردا مختلفا للتّاريخ، ومن ثم تأويلا للفكر/التّاريخ ينطلق من أسس جديدة، وهو بذلك يسعى إلى إعادة إنتاج معرفة مغايرة، للمعرفة الدّينيّة التي يتمّ تداوُلها في إطار الثّقافة الإسلاميّة قديما وحديثا، وهي ما يسمّيه بالمعرفة الدّينيّة– الفلسفيّة، تجسيدا لمطلب الراهن والمتمثل في ضرورة الوصل بين الدّين والفلسفة.

ولعلّ الغاية الأبعد من ذلك، تتكشف في آخر إصداراته **(نحو تاريخ مقارن للأديان السماوية)**[40]، حيث يتجاوز مرحلة درس التّراث الإسلامي ذاته، إلى درس يقارن بين الإسلام وغيره من الأديان التّوحيديّة؛ المسيحية واليهوديّة. إلا أن هذا التوسّع الأخير على مستوى مقاصد مشروعه لا ينضوي داخل الإطار العام لمقاصد هذا البحث.

[38] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص6.
[39] الابيستميه: مصطلح يشير إلى (نظام الفكر) أي القواعد التّحتيّة والأسس الضمنية التي ترتكز عليها المعرفة.
[40] ينظر: محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديّة، تر:هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت-لندن، 2012.

(ب)- نحو مشروع تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ:

إنّ مسعى تأسيس تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ يجد تفسيره في الصّفة المعرفيّة الجوهرية التي ينتسب إليها الوعي المعرفيّ لدى أركون، حيث أنّه يعدّ مفكّرا ومؤرخا، وفق تصنيفه لنفسه، وهذا المعطى يحفّز على قراءة أركون بوصفه مؤرخا للفكر الإسلامي، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من نصوصه، حيث تتكشف بؤرة اشتغاله على التاريخ للفكر الإسلاميّ، إعادة قراءة/ كتابة/ سرد/تأويل. وقد ورد في تعريف هاشم صالح أنه "**باحث ومؤرخ وواحد من أكبر أساتذة تاريخ الفكر عموما والفكر الإسلامي خصوصا في جامعة السوربون (باريس3)**"[41]، وقد "**انتسب إلى الجامعة الفرنسيّة كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي**"[42].

ويؤيّد أركون ذلك في سياق سرده لسيرته المعرفيّة إذ يقول: "**ناضلت في السُّوربون لكي أستطيع إقناع الإدارة بعنوان الكرسيّ الجامعيّ الذي أحتلُّه؛ أي تاريخ الفكر الإسلاميّ**"[43]، كما ينوه بأهميّة التاريخ في مشروعه الفلسفي واصفا إياه بواجب "**تدخُّل المؤرّخ المُفكّر في الحالة الرّاهنة**"[44]، ولا يغفل عن التّذكير في سياقات عديدة، أن مهمّة المؤرخ تسبق مهمة الفيلسوف، من منظوره، مما يدلّل على الأولويّة التي يوليها للدرس التاريخي، بل يؤكّد في عديد السّياقات أنّه "**مؤرّخ قبل أن يكون فيلسوفا**"[45]. إلا أنه يميل إلى الجمع بين الاختصاصات؛ اختصاص المؤرخ والفيلسوف فضلا عن اللّسانيّ، ويصرّح "**لا أفصل أبدا بين هذين المنظورين**"[46]، أي المؤرخ- المفكّر. ممّا يؤكّد شرعيّة وصفه بفيلسوف التاريخ الإسلامي عليه.

وفي ضوء ما سلف، فإنّ نصوص أركون الفكرية تؤكد بإلحاح على الحاجة الراهنة لإعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي بحثا عن فكر إسلامي آخر، وهو ما يدلّل

---

[41] محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 7
[42] مصطفى كيحل ، مرجع سابق، ص 26.
[43] محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 38.
[44] محمد أركون، الأنسنة والإسلام (مدخل تاريخيّ نقديّ)، تر: محمود عزب، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2010، ص 12.
[45] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق،ص 113.
[46] محمّد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 11

على أن المشروع الأركوني يسير في اتّجاه إنجاز مشروع التاريخ النّقديّ للفكر الإسلامي؛ فقد وردت الإشارة في مقدمة الطبعة العربية لكتابه (نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ)، إلى أنّ بحوثه تدخل في إطار "**تاريخ الفكر الإسلامي**"، يقول أركون: "**كنت قد ابتدأت أمشي في ذات الاتّجاه منذ أن أصدرت كتبي التّالية: "نقد العقل الإسلامي"(1984)، "إعادة التفكير في الإسلام اليوم" الجزائر 1991، "قراءات في القرآن" الطبعة الثانية، تونس 1991، "آفاق مشرعة على الإسلام، الطبعة الثانية، 1993**"[47]

وهذه المؤلفات "**تنحو منحى جديدا في دراسة الفكر الإسلاميّ**"[48]، حيث المعرفة التاريخية تغدو حاجة راهنة، في ظل هيمنة الفكر الأسطوريّ والمُؤدلج عن التّراث/الماضي، ويصرح في كتابه (تاريخية الفكر الإسلامي): "**ليست النصوص المجموعة بين دفّتي هذا الكتاب إلاّ معالم على الطّريق الطّويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقيّ للفكر الإسلامي. أقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر، وعلى كل منتجاته(...) ومنفتح بنفس الدّرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة**"[49]

أما في كتابه المعنون (**الفكر العربيّ**) فإشاراته واضحة إلى تعلّق التجديد الفكري بالتّاريخ، إذ "**يكاد علم التّاريخ كما يمارسُه المُتخصّصون اليوم، يجمع بين العلوم الإنسانية كلها**"[50]. ويؤكد أركون التمايز الابستيمي بين التّاريخ النّقديّ (الجديد) والتّاريخ العامّ للأفكار (التاريخ التقليدي) أو (الخطي) و"**الذي ميّز البحث الاستشراقي**"[51]، منبّها قارئيه على أنّه يسير على طريق "**الانتقال إلى مجال معرفي أصولي جديد وهو مجال تاريخ أنظمة الفكر**"[52]

[47] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، صص: 6 -7.
[48] المصدر نفسه، ص 7.
[49] محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص: 11.
[50] محمد أركون، الفكر العربيّ تر: خالد العوا، ط3، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 1975، ص 6.
[51] محمّد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص 56
[52] مختار الفجاري، مرجع سابق، ص21.

(ج)- التاريخ النقدي للفكر (التسمية الجامعة):

يسير مشروع محمّد أركون نحو "**فتح طريق لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقيّ للفكر الإسلامي**"[53]، وهو تاريخ عملي كما يصفه في عتباته الرئيسة "**نحو التاريخ الواقعي المحسوس**"[54] وصفة العمليّ تفيدنا أنه يُعنى بدراسة **التّجسيد العملي للإسلام** في الواقع الدّنيوي المعيش، في روابطه بالمجتمع، بالشرط الاجتماعيّ التّاريخيّ لتشكّل الاعتقاد والمعرفة والسّلوك. ويتجنّب قدر الإمكان مهمّة التجريد العقلي الكليّ للقوانين والقيم المثلى في الإسلام، أو مهمّة التقنين التّشريعي، والتي نذر لها العقلُ الاجتهاديّ الأصوليّ نفسَه ، وهو ما يسميه أركون العقل القانوني؛ إذ إن كل عملية تقنين، بما هي سن للأحكام الشرعية، تحجب صفتها التّاريخية من حيث تضفي على نفسها صفة التعالي والإطلاق، ومن هنا يسوغ المؤرّخ لمهمات عمله النقديّ ومقاصده المتمثلة في "**نقد التّجسيد التّاريخيّ والتّطبيقيّ للمبادئ المثاليّة الرّوحيّة الكُبرى للإسلام، وتنقيتها من كلّ ما علق بها على مدار تاريخ المسلمين**"[55]، وهو بهذا "**يفرّق بين الوحي وبين التّاريخ، بين المثل الأعلى والتّطبيق**"[56]

و أمّا صفة تأمليّ، فبالنّظر إلى اشتغاله على المستوى النّظريّ والفلسفيّ؛ فالتّاريخ العمليّ ليس سوى تطبيق للنظريات الغربية في فهم الظاهرة الإسلامية، بوصفها تلك التّجسيدات الواقعية للمبادئ الروحية في الإسلام، لذلك كانت الإسلاميات التّطبيقية هي المجال التّطبيقي لمشروع نقد العقل الإسلامي، والذي يشير إلى المفهوم الشامل لنقد العقل(الفكر/النص/اللغة)، اشتغالا على النص التّراثي الذي يمثل التّجسُّد الواقعي المحسوس للنظام العقليّ الابستيميّ القائم ضمنيّا، والذي يشتغل فيما وراء هذه الظاهرة المحسوسة – التراث الفكريّ الإسلاميّ- بمختلف وجوهه ومجالاته المعرفية، من علوم شرعيّة وفلسفيّة وتاريخيّة وأدبيّة، ما يجعل من نقد العقل، دالاّ يشير إلى كلا المستويين

[53] محمّد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 11
[54] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّينيّ، مصدر سابق، ص 51
[55] محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 9
[56] المصدر نفسه، ص ن

(العقل) و(الفكر)، ضمن المشروع العامّ، نظرا لكون مستوى نقد العقل يشمل بالضرورة مستوى نقد الفكر.

وأمّا عن كونه مفهوما جزئيا، فالبعض يقسّمون مشروعه النقديّ إلى مجالين متكاملين هما نقد العقل و نقد الفكر، و يَفصِلون بين المرحلتين؛ فنقد العقل مرحلة لا يمكن الانتقال إليها إلا عبر مرحلة سابقة وهي نقد النصّ الفكريّ التّراثيّ؛ ذلك أنّ نقد ظواهره النصّية اللغويّة، هو الطّريق المؤدّي بداهة إلى فهم بنيته التّحتيّة والأسس التي قام عليها. ومن ثمّ، أمكن القول بوجود مرحلتين متمايزتين، وهو ما ترجّحه هذه القراءة، وهو ما يجد تبريره في أسلوب العنونة لدى أركون؛ إذ نجده يُعنون بعض دراساته بـ (نقد الفكر الإسلامي)، في حين يستعمل في مواضع أخرى تسمية (نقد التراث)، وفي مواضع أخرى يفضّل توظيف مصطلح (نقد العقل). وهذه الاختلافات لم تصدر اعتباطا، بل جاءت عن وعي منهجي، يدرك التّمايز بين التّسميات/الاصطلاحات، وهو يقصد إلى وضع الكلمة في السّياق المفهومي الذي يستلزمها.

إنّ نقد التّراث تسمية شاملة لكل التّسميات الأخرى بما فيها نقد النص المؤسِّس، أي الوحي؛ فهي تأتي في أعلى الهرم التّراتبيّ للمُعجم الأركونيّ، ثم تسمية نقد العقل بما هو حفر في تاريخ أنظمة العقل المنتج لخطاب الفكر الإسلامي عامة، والتي تستلزم بالضّرورة نقد الفكر.

وما يمكن إجماله في ضوء هذه المقاربة المفاهيميّة المصطلحيّة، هو القول بوجود مصطلح جامع لوصف ماهية المشروع الفكري الأركوني، ألا وهو التاريخ النّقديّ للتّراث، وهو المفهوم الذي لا يمكن فهم دلالاته إلا بوضعه في علاقة مع مفهومي: علم الإسلام التطبيقيّ، ونقد العقل الإسلامي، فضلا عن التاريخ النّقديّ للفكر، ولعلّ الاستنتاج الأهمّ بالنّسبة لهذه المقاربة، تمثّل في تعيين المجال العامّ لمشروع أركون، والذي ينبني على مستويين سيرا نحو تاريخ نقديّ للتراث بالمفهوم الشّامل حيث يشمل:

مستوى الفكر الإسلاميّ

مستوى النصّ القُرآنيّ

ومن ثمّ فهو يتفرّع إلى:

تاريخ انتقاديّ للظاهرة "الإسلامية": أي الفكر/العقل الإسلاميّ أو النّصوص الثّواني،

وتاريخ انتقاديّ للظاهرة "القرآنية"، أو النصّ التأسيسي أو الأصليّ أو الوحي.

ولا مفرّ من الاعتراف بأنّ نقد الفكر ينتهي إلى بلورة نظام فكريّ بديل؛ فالنقد يراد به في سياقه "**نقد الآليات المنتجة للفكر وإعادة بناء الأسس المعرفية التي تقوم عليها الثقافة الإسلامية**"[57]، وهو ما يشير إلى حضور عقلانية جديدة، ينطلق منها المفكر في إعادة فهم التراث الإسلامي. وإن مشروع نقد العقل في الواقع، إعادة إنتاج للمعنى/الحقيقة/المعرفة، والتي تقدّم نفسها في إطاره الاصطلاحيّ بوصفها معرفة دينيّة.

ثالثا – المشروع النّقديّ بوصفه تأويليّا:

(أ) الأشكلة واستئناف الفعل التّنظيري:

تأسيسا على ما سبق، فإن أركون مؤرّخا/منظّرا، يطرح أسئلته الأولى على طريق التّحديث الديني الشّامل، في سياق فعل التنظير، الرّامي إلى إعادة بلورة المفاهيم الأساسيّة، عودة إلى الأصول/الأشياء ذاتها، على مبدأ الأشكلة، بما هي "**جعل الشّيء إشكاليّا بعد أن كان يبدو بديهيّا أو تحصيل حاصل.**"[58]، وإجاباته تُشكّل في مجموعها، نظريّته في المعرفة و المقترحة بديلا؛ فهنالك، وفي لحظة التساؤل عودا على بدء، يبتدئ المؤرّخ عمله التنظيريّ، تأسيسا لنظرية حداثية عن الإسلام/النص القرآنيّ.

[57] مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 9

[58] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، ترجمة: هاشم صالح، ط3، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، 2012، ص 28.

إن كتابات المُفكّر، إذن، تتمظهر بوصفها نسقا بالغ التعقيد؛ فهي عمل تنظيريّ يستهدف هدم الفكر القائم وإعادة البناء، وهي في ذات الوقت، عمل تطبيقيّ، حيث يختبر المفكّر القيمة الإجرائية المنهجيّة لمفهوماته وتصوّراته ومقولاته النظريّة، فمن "**أهمّ خصائص المنهج عند أركون مراوحته بين التّنظير والتّطبيق**"[59]، إلا إن المتأمّل في خطابه، يمكنه التثبُّت من تلك الخاصيّة التي أثبتها جُلُّ الدّارسين، ومفادها، هيمنة الفعل التّنظيريّ على الفعل التّطبيقيّ.

والدّليل على هذا القول، أنّ "**التّنظير حاضر من خلال ما أسماه بالإسلاميّات التّطبيقية**"[60]، ويستدل الباحث على حضور العمل التّنظيري في صلب العلم التطبيقيّ، بما أسماه الازدواج الظاهر، فلا "**يكاد يذكر تعريفا لهذه الإسلاميات من دون ذكر مشروعه"نقد العقل الإسلامي""**[61]، إذ يفتتح كتابه في سبيل نقد للعقل الإسلامي "**بفصل ذي عنوان مماثل لعنوان الكتاب في مستوى التعبير وهو"في سبيل إسلاميات تطبيقية""**[62]. ومن ثمّ أمكن القول، إن خطاب أركون "**لا يسكنه هاجس نقد العقل في التراث الإسلامي فحسب، بل يسكنه هاجس التّنظير للمنهج وتبريره**"[63]، ممّا يحفّز على تقديمه بوصفه عملا ابستيمولوجيّا، يعمل –بقدر ما يؤمن بضرورة نقد المعارف الدّينية والآليات العقلية المؤسسة لوجودها– على التّنظير/التّأسيس لخطاب معرفيّ "منهجيّ" جديد، ومن ثم الانتقال من نقد العقل إلى إبدال معرفي.

وهذه الاعتبارات تسوّغ الحكم على أركون بأنه "**من الباحثين الذين يحتفون كثيرا بالتّنظير لمناهجهم، وهو ما أدّى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع، أي إنّ المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة. وهذا يعني أنّ خطاب نقد العقل الإسلاميّ يشقُّه خطاب آخر لا يقلُّ عنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه، هو**

[59] مختار الفجّاري، مرجع سابق، ص 19
[60] المرجع نفسه، ص ن.
[61] نفسه، ص ن.
[62] نفسه، ص ن.
[63] نفسه، ص ن.

الخطاب المنهجي(...)أي بحث في خطاب العقل لا يمكن أن يتمّ إلا باستكمال البحث في خطاب المنهج تنظيرا وتطبيقا"[64]

وعليه، فإنّ أوّل مسلّمة يمكن الجزم بها مبدئيا، في لحظة بدء القراءة لمشروعه، هي لزوم الصّفة التأسيسيّة/التّأصيليّة لخطابه المعرفيّ؛ فمن خلال تتبّع كتاباته في التاريخ، نلحظ أنّه يشرع في عمله التأسيسيّ/التّنظيريّ انطلاقا من الحوار/الصّراع مع الخطاب النّقيض، والمتمثل في الفكر الدّينيّ السكولائي الأرثوذكسي، إنه يهدم ليجدّد البناء/الفكر، وهو إذن يشتغل على مستوى الابستيميّة من خلال ما يسمى بالهدم الجذريّ للنظام الكليّ للمعرفة الدّينيّة الأصولية.

وهو ما تجسد في مهامّ الإسلاميات التطبيقيّة، بوصفها المجال العمليّ نظرا وتطبيقا، ضمن مشروع نقد العقل الإسلامي، ولعلّ من أهم مهامها، إعادة التأسيس المعرفي على مبدأ القطيعة الابستيمية، أي القطع مع المناهج المعرفية القديمة في التراث الإسلاميّ، والتي ترتبط بالعقل الكلاسيكي المؤسس لها ضمن شروط تاريخية، تستلزم العمل بالقطع إجراء منهجيا في سبيل تحرير الفكر الإسلامي من النزعة التبجيليّة والتكرارية؛ و"**إن الهم الذي لأجله يقوم مشروع أركون، هو البحث عن بديل نقدي يعمل على تحرير الفكر العربي الإسلامي من الرؤية الدّوغمائية التي أسهمت في ترسيخ العقل الأرثوذكسي**"[65]، وهي تهدف أساسا إلى العودة إلى النصّ الأصلي وإعادة قراءته قراءة محرّرة من تراكمات الفهم التّاريخيّ عبر العصور.

(د)- الفعل النّقدي مشروعا للفهم/التأويل:

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: فما علاقة مشروع نقد العقل الإسلامي أو التاريخ النقدي للفكر الإسلامي، بمشروع الفهم التأويليّ؟

---

[64] المرجع السابق، ص ن.

[65] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، منشورات الاختلاف/الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، الجزائر/ بيروت، 1429ه-2008م، ص 540

إن قراءة أركون، لا تتمّ إلا بالوقوف وقفة تأمل في ماهية خطاب المنهج، هذا الذي يؤسّس لكينونة فكريّة ذات خصوصيّة معرفيّة وأيديولوجية معا؛ ذلك أنّه درس ابستيمولوجيّ، يعمل على نقد المعرفة الدّينية، وما هذا النّقد سوى حفر وتفكيك يستلزم التقييم وإعادة التركيب، وهو ما يُشار إليه بإعادة تأسيس عقل جديد هو العقل الاستطلاعيّ[66]، وما هذا في صميمه، إلا فعل تأويلي؛ فكل درس ابستيمولوجيّ هو مشروع للفهم، وكل مشروع للفهم يتولّد عنه بديل تأويليّ.

ذلك أنّ المشروع يقوم على أشكلة المفاهيم ونزع البداهات، عبر الحفر والتفكيك والتقييم وإعادة البلورة، إنّه اكتشاف لحقائق الأشياء والموجودات، وهو بذلك، تأسيسا ابستيميّ، إن مشروع أركون النقديّ العلميّ في ظاهره، يؤول إلى فعل تأويليّ بوصفه مشروعا للفهم الدّينيّ، ليستأنف مسيرة المساءلة للتاريخ والتّراث والنصّ الأصليّ، بعثا لروح المعرفة من صلب الفعل الوجوديّ/ المعرفيّ؛ فالتأويل هو "**جوهر مشروعه ككُلّ، فهدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظّاهرة الدّينيّة بشكل عامّ، وللفكر الإسلاميّ بشكل خاصّ، يقطع مع كلّ التأويلات الأرثوذكسيّة المُغلقة والمتنافرة وغير الخاضعة لمراقبة العقل النّقديّ**"[67]، ويتمظهر فعل التأويل على مستويات عديدة يعدّدها الباحث، في مستوى تأويل النصّ، ومستوى تأويل الفكر، ومستوى تأويل المقدّس، ومستوى تأويل التّاريخ[68]

وهو ما يؤكد أهمية مفهوم التّأويل في قراءة خطابه، النّظري والعمليّ معا، وذلك بالدّخول إليه من زاوية رؤية أوسع، أي باعتباره مشروعا تأويليا. إنّه يسير نحو نظرية تأويليّة للتراث، إذ "**يتوسّل بالمعطى التّفكيكيّ الحفريّ (الأركيولوجي) في نسخته الدّريديّة الفوكويّة كمرجعيّة نقديّة للنّبش في تربة الثّقافة العربيّة الإسلامية؛ إذ يروم، تأسيسا على هذه القراءة، تفكيك الخطاب الدّينيّ من الدّاخل، أي نقد بنيته التّكوينيّة والأساسات الفكريّة والأجهزة المفاهيميّة التي قام عليها، ثمّ توجيه الضّربات لهذه**

[66] ستقف القراءة في الفصول اللاحقة على مفهومه بتفصيل.
[67] كيحل مصطفى، مرجع سابق، ص 12
[68] المرجع نفسه، ص 15 بتصرف.

الأدوات الإجرائيّة لإضعافها وإبطال فاعليّتها كسلطة معرفيّة، وإعادة تشكيل مقوّمات جديدة، أو قل بناء نظريّة جديدة في قراءة التّراث تحكمها الموضوعيّة العلميّة"[69].

ومن هنا يتكشّف مفهوم النّقد في سياق خطاب أركون بوصفه عملا منهجيّا لا يتوقّف عند مستوى الكشف عن التّاريخية، بل يمتد إلى إعادة بناء المعنى في الحاضر. وبهذا، فإنّ أركون يتجاوز المستوى الأول للنقد، أي القراءة الكاشفة عن تاريخيّة الظاهرة التّراثيّة، إلى مستوى إعادة تشكيل دلالتها، انطلاقا من الزّمن الحاضر، ليكشف الخطاب النقديّ عن نفسه بما هو ممارسة تأويليّة.

(هـ)- نحو مشروع تأويلي للتّراث الإسلامي:

ولعل القول بأن مشروع النّقد يتضمّن في الواقع عملا تأويليّا -بما هو إعادة تفكير وبلورة للمفهومات- يُفضي إلى الكشف عن تضمّنه فعل تأويل؛ إنه يؤسّس لمشروع تأويليّ جديد للتّراث الإسلاميّ؛ فإعادة كتابة تاريخ هذا التّراث، يتضمّن نظريّة تأويلية للتراث بالمفهوم العام، ما يستوجب التّعريف بالنّظريّة التّأويليّة العامّة، وانشقاقها إلى تأويلية التّراث الفكر/النصّ القرآنيّ، ذلك أن تأويل التّراث، يقوم على مبدأ الوعي بالتاريخ، والقول بالتّاريخية، تاريخية التّراث وتاريخيّة الفهم نفسه، من هنا تهدف القراءة إلى فتح نوافذ للبحث في مشروع محمد أركون، بوصفه مشروعا تأويليّا، يعمل على النّقد مشروعا أوّلا، بغاية الانتقال إلى مشروع يتجاوز حدود العلميّة الموضوعيّة، إلى فضاء التّأويل القائم على التّقييم الفلسفيّ.

(و)- في معالم المنهج العامّ:

تنتهي القراءة الأولية إلى جملة نتائج مفصلية، تجريدا لمعالم المنهج الرّئيسة، ضمن النظرية التأويلية العامّة للتراث، وتعيين ماهيته بالمفهوم العامّ، وموضوعه وهو التّراث/النصّ بالمفهوم العام، والذي يشمل النصّ القرآني بوصفه تراثا أصليّا، فضلا عن النص الفكريّ بوصفه تراثا ثانويا.

[69] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 545

إلا أن القراءة ستكشف أن. ونلحظ أن التاريخ النقدي يقوم على:

شمولية مفهوم التراث: إذ هو مفهوم يتضمن دلالة الفكر أو العقل الإسلامي وكذلك الوحي.

شمولية مفهوم المنهج: والذي يمكن تحديده مبدئيا بما هو تأويليّ قائم على مبدأ الوعي بالتّاريخ، فالمنهج التأويلي مبدأ كلي، أي يسري تطبيقه على كل التّراث بما فيه النصّ القرآني و رغم تعدّد آلياته المنهجيّة، إلاّ أنّه يصبّ في المآل الأخير في مصبّ التأويل.

وخلاصة القول وعبر محطة قرائية شارحة، رجّحت القراءة خيار الدخول إلى فهم المشروع من جهة اعتباره تجديديا، وقد توصّلت إلى تشكيل وعي منهجيّ بوجود علاقة جدليّة بين التوجّه الابستيميّ الذي يطبع هذا الخطاب المعرفي في كليّته،(أي النّقديّ التّاريخيّ)، وبين مفهوم التحديث الدينيّ، وهو ما أفضى إلى رسم الإطار العامّ، وتنزيل رؤية أركون الحداثية، في إطار ما أسماه التاريخ النقدي للإسلام، انطلاقا من العلاقة بين فعل التجديد والموضوع الدّينيّ، وهو ما يكشف اتصال جوهر الحداثة بالفعل النّقدي، بل الكشف عن ماهية فعل التجديد باعتباره وعيا بالتّاريخ.

إن الحداثة الإسلامية في الوعي المعرفي عند أركون، تتكشّف بوصفها حركة الفكر على مبدأ الوعي بالتّاريخ – تاريخ الدّين، وما يقتضيه هذا الوعي من اعتراف بتاريخيّة التّراث الدّيني في الإسلام، بالمفهوم الشامل لكل من النّتاج العقليّ الإنسانيّ والنّتاج الوحيانيّ النّبويّ على مستوى انطولوجيّ، وما يستلزمُه من مسلك نقديّ، منهجا بديلا لدرس التّراث الإسلاميّ، على مستوى ابستيمي، ليتبدّى الموقف النقدي العلمي سبيلا أمثل لتحرير العقل الدّينيّ والوعي الإسلامي المعاصر من انغلاقاته الابستيمية (المعرفيّة).

وانبثاق الحداثة الإسلاميّة بالمعنى المُراد ضمن هذا المشروع، لن يتحقّق إلا لحظة الرجوع إلى النص القرآني نفسه وإعادة فهم (تّاريخيّته) المُحتجِبة فيما وراء الركام

الإيديولوجيّ والأسطوري للعقل الإسلامي ومخياله التيولوجيّ التّقليديّ، باعتباره –أي القرآن– الأصل الأوّل، المؤسّس لكلّ نص دينيّ منبثق بعده في تاريخ الإسلام؛ ذلك أنّ النّظريّة النّقديّة للتراث، تؤول إلى نظريّة تأويلية، بما أنّ النّقد هو كلّ فعل نقدّي يؤولُ لا محالة، إلى نشاط تأويلي، ولذلك تُعد نسقا نظريّا أكبر يتضمّن تأويليّة الوحي بمفهومه العام. وهذه الأخيرة بدورها تتحوّل إلى نسق نظريّ أكبر يتضمن تأويليّة النصّ القرآني بوجه خاصّ، بوصفها نسقا جزئيا ضمن تأويليّة الوحي بالمفهوم العام. وتتوخّى القراءة توجيه اشتغالها نحو بؤرة إشكالية جوهريّة ضمن مشروعها البحثيّ النّقدي/التأويلي ألا وهي: تأويليّة النصّ القرآني لدى محمّد أركون؟

ثالثا– من النصوص الثانويّة إلى النصّ الأصل:

إذا كانت "الإسلاميات التطبيقية" بوصفها الجانب المنهجي العملي من المشروع النقدي، تعنى بدراسة التراث فكرا وحيا، فهي إذن تعمل على إعادة مساءلة الحقائق/الأصول عودا على بدء، رجوعا إلى النص القرآني، تجديدا للفهم الديني، ومن ثم، فهي تعمل على إعادة تشييد نظرية للتأويل، سواء ما تعلق بقراءة الظاهرة الإسلامية، أو ما تعلق بقراءة الظاهرة القرآنية، والسّؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام الإشكاليّ يتبدّى على النّحو الآتي: ما المسوّغ لهذا الرجوع إلى النصّ القرآني تخطيا للنصوص الثانويّة؟

إذا كانت نظريّة التأويل تتخذ من (الفهم) إشكاليّة، فقد كان الهمّ المعرفي المؤرق لفكر أركون متركّزا في "**حل هذا الإشكال التأويلي وحمله من مجال بنية المعنى إلى مجال بنية الفهم من مجال تمجيد العقل باعتباره تاج المعنى الذي يهبه الله إلى عباده إلى مجال نقد العقل واثبات تهافته فتاريخيته**"[70]. حيث إنها عالجت معضلة التراث بوصفه فهما للنص الأصلي، أي ممارسة تأويلية وفق استراتيجيات وآليات وأدوات عقليّة معيّنة، ومن ثمّ، بوصفه، نشاطا تاريخيّا يستلزم المساءلة لفهمه بنيته وكيفيّة تكوّنها في التّاريخ.

[70] مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 38.

وهذا ما يوصف بنقل الدراسة من مجال المعنى إلى مجال الفهم؛ فبدلا من التّساؤل عن معنى/حقيقة النصّ الأصليّ، والبحث عن معنى/حقيقة دينيّة مطلقة في نصّ الإسلام الأصليّ، انطلاقا من صيغة: ما الذي يقوله النصّ القرآنيّ؟ عمد أركون إلى نقل الدراسة إلى بؤرة إشكاليّة أخرى: كيف فُهم النصّ الأصليّ؟ وكيف نقرأه اليوم؟ من هذا المنطلق، اتّجه إلى قراءة التّراث بوصفه (فهما للأصل)، وهو من حيث هو فهم (تأويل)، جسّد علاقة معرفيّة تربط العقل/الوعي البشريّ بالنصّ القُرآنيّ على نحو معيّن، وهو ما يؤدّي إلى القول، إنّ التّراث ليس حقيقة واحدة، كما أنّه ليس ممثلا للنص الأصلي نفسه، ولا مطابقا لحقيقته في ذاته، وإذن فهو لا يطابق دين الحقّ، ولا يمتلك حقيقة الإسلام المطلق، ذلك انه فهم تاريخي تتوسط فيه اللغة (الفكر/التاريخ) كوسيط بين العقل وبين حقيقة الوحي. إنه بالأحرى تعبير عن الأيديولوجيا.

إن الحقيقة الدّينية إذن تاريخيّة الجوهر، والمعنى الدّيني الذي يتم إنتاجه وفق الشرط التاريخي للمعرفة نسبيّ، وهي كذلك لأنّ من ينتجها ويصنعها هو الوعي البشري المحدود بحدود الزمان والمكان، وتأسيسا على ما تقدم جاء القول في خطاب أركون بضرورة التمييز المفهومي بين مصطلحين، جرى الخلط بينهما حديثا وبأسلوب لاشعوريّ في الغالب، ألا وهما: مصطلح (التّراث) ومصطلح (الوحي). وهذا الخلط يوقعنا في مغالطة معرفيّة كبرى تتحوّل إلى مُعضلة، إذ تجعل من النّصوص الثّانوية في مرتبة التّساوي مع النّصوص الأصليّة، أي النصّ الدّينيّ الأوّل المؤسّس لما بعده.

فهذه النّصوص الثّانوية تقوم بوظيفة الإيهام بامتلاك الحقيقة المطلقة للدّين، في حين أنّ الإسلام متعدّد بتعدّد الفهوم، وأنماط العمليّات التأويلية، والاستعمالات والتّوظيفات الإيديولوجيّة، والدليل على ذلك تعدّد الخطابات والمذاهب، كما يتبدّى جليّا من خلال مثال المذهب السُّنيّ والمذهب الشّيعي، إذ يتوهم كلّ منهما مطابقته لمقاصد النصّ الأوّل، وهو ما يُكرّس صراع التّأويلات. إلا أنّ هذه الخطابات تبقى محض اجتهادات عقليّة، قد تصيبُ وقد تُخطئ، وتختلف باختلاف المرجع الفكريّ لعمليات التأويل. وهذا الحال يُفضي بنا إلى التّساؤل مع أركون، ما هو إذن الإسلام الحقيقيّ؟

إن إعادة قراءة القرآن بطبيعة الحال يشير إلى ضرورة امتلاك منهج لإعادة القراءة مجدّدا، إلا أن المنهج لا بد له من مقدمات نظرية تؤسس لشرعيّته الوجودية المعرفية، ومن ثم فهو يتجه إلى المسلمات والاعتقادات والمفهومات على مستوى نظريّ ويشتغل على نقدها حفرا وتفكيكا وتأويلا ليتحقق له مسعى الهدم، هدم المناهج التي شيّدت هذا التّراث الدّيني الضخم، وتجريد طرائقها من صلاحيتها المعرفية في التّعامل مع النصّ القرآني. ليؤسس لطريقته البديلة في التعامل، فما هو المنهج الذي يؤسس له أركون ويقرأ النصّ من خلاله وبوساطته؟

تأسيسا على ما تقدّم شرحه، تنتقل قراءتنا في محطّتها القادمة إلى استكشاف عوالم النظرية؛ نظرية فهم النصّ القرآنيّ، كما أسّس لها محمد أركون في خطابه التنظيريّ؟ علما أن هنالك تداخلا حدّ التّماهي بين البُعدين التّنظيريّ والتّطبيقيّ، ومهمة القراءة تتعيّن في استخلاص هذه النّظرية من كتاباته وتعيين الحدود الفاصلة بين مفهوماته والتمييز بين تنظيراته وتطبيقاته، فضلا عن ذلك التمييز بين الأساس الأنطولوجيّ والمسلك المعرفيّ.

الفصل الثاني

تأويلية النصّ القُرآنيّ عند محمد أركون

(الأساس النظري والمسلك المعرفيّ)

إنّالنّظريّةالنّقديّةللتُّراث،تؤول بالضّرورةإلىنظريّةتأويليّة،بماأنّالفعلالنقديّيؤولُلامحالة،إلىنشاطتأويليّ، وهي تُعدنسقانظريّاشاملا،يتضمّننظريةلتأويلالوحي.وهذهالأخيرة،تتبدّى بوصفهانسقانظريّاأكبر،يتضمنتأويليّةالنصّالقرآني،بوصفهانسقاجزئياضمنتأويليّةالوحي،بالم فهومالعامّ.وتتوخّىالقراءةفيمحطّتهاالتّالية،توجيهاشتغالهانحوبؤرةإشكاليةجوهريّة،عبر مسارمشروعهاالبحثيّالتوصيفيّالشّارح،وتتمثّل فينظريّةفهمالنصّالقرآنيفي خ؟فالإشكالالرئيسيُّإذن،يتمظهرعلىالنّحوالتّالي:كيفتجسّدتتأويليّة**محمّد أركون**فيحقل الدّراسةالقرآنية؟

منالمُفيدالتّذكير،أنّمقصدالقراءةفيهذهالمحطّة،يتعيّن فياستكشافمعالمالنظريةالتّأويليةللنصالقرآني، بماهيعليه،وإنارةجغرافيّتهاالتيلمتُفهمبعدُعلى مستوى الوعيالنّقديّوالفكريّالرّاهن عربيّا،من خلال الإجرائيّةالشارحة للُغة الخطاب التنظيريّ، بما هي عليهفيواقعتمظهُرها،بوصفهامُعطىماثلاللوعيبمعزل عنآثار الذاتية.وذلك من منطلق اعتبارهاجُزءامنالنظريةالتأويليةالعامّةللتراث،والتييجوزوصفُها،بأنهاحاصل**نظريّةضمنيّةللم عرفة**منمنظورفلسفيّشمولي.

ولاريبفيأنّنظريةالتأويل،إنّماتقُومعلىنظريةللنصّ،وهينظريةحاضرةضمنيّا،تستدعيالعمل علىاستجلاءماهية بنيته،ونظامهاالدلالي الاصطلاحيّالمخصوص.

إنمسيرةالبحثعننظريّةللتأويلالقرآني، لدى محمّد أركون – تجديدالأسلوبتعامُلنامعالنصالدّيني–

يقومعلىمبدأالقطيعةالمعرفيّة(الابستيمية)،تخطّيالحدودالمناهجالكلاسيكيّة،سواء منها المناهجالفيلولوجية، التييؤسسلهاالعقلالاستشراقيالغربي،أوالإيمانية/اللاهوتيةالتييسوغهاالعقلالتفسيريّبخاصّة،والفقهيّالاجتهادي(الأصوليّ)عموما،فيالتّراثالإسلاميّ، وهذاالحدثيشيرإلىالتحوّلمعرفيّجذريّ في الخطاب الدّيني.

وهويجدمبرراتهفيالأساسالانطولوجيّ(النظري)،والذييعملالوعيالنّظريّعلىتشكيله،منحيثاعتبارالظّاهرة القرآنيّةذاتطبيعةانطولوجيّةمخصوصة-فيمايؤكّدهالمنظّر- تضمنلهااختلافهاعنبقيةالظواهر/الخطابات،وتسوّغمثولهاللوعيالمتلقّيباعتبارهاموضوعةللتحليلوالتّأويلعبرأزمنةالفهموعلىامتدادها،منذبدءتاريخها،ولعلاذّاتالقارئةتبلُغمنهبعضماقدتجودبه منمعنى،لتبقىالقراءةالتلقيتأويلارجوعاإلىالأصل.

ومنهناينبثقتساؤلالقراءة،فيمحطتهاالاستكشافيةالآتية،وهيالتيلاتنفكمسائِلةخطابالفهم،سؤالاحوارافهماتأويلا،إيمانامنهابأنكلقراءةهيفهمللفهم،يتعذرتحقيقهليؤولإلىممارسةتأويلية،قدتحيطعلماببموضوعها،فيحدودماتتيحهلهاذاتيتهاالواسمةلأفقهاالمعرفيّ.وبماأنالإشكاليّة،محورالبحث،متعلقةبكيفيةتمظهُرالنّزعةالتّأويليّةعلىمستوىهذاالخطابالمنهجيّالمعرفيّ،فإنّالسُّؤاليطرحنفسهعلىالنّحوالآتي:

كيفتجسّدتالنّزعةالتّأويليّةعلىمستوىالنّظريّةفيفهمأُنطُولوجياالنصّالقرآنيّتحديدا؟وكيفسيتمُّتفعيلها علىمستوىالإجراءالتّأويليّفهماللنصّ القُرآني،تجديداللفهموترهينااللمعنىالدّينيّ؟كيفيعملالخطابالنظريعلىتمثُّلهاواستلهامها،تفكُّراثُمّتفعيلالهاعلىمستوىالعملالتطبيقي؟وهو مايستلزمالتّمييزبينمستوىعمليّتنظيريّ،ومستوىعمليإجرائيّ،وهذاالسُّؤاليلزمعنهأسئلةأُخرى: ماالعلاقةبينتاريخيةالنصّ،بماهيالركيزةللنّظريّةالتّأويليّة، وبين تاريخيّة الفهم؟ ومن جهة أخرى، علاقة ما سبق بمفاهيمأخرىيحتفيبهاخطابالتنظيرعند أركون مثل: اللغة،المجاز، الأدبية، المخيال، الأسطورة، العجيبالمدهش، الزمنالقرآني، البنيةالسيميائيّة...

وينبغيالتّنبيهعلىمسألة هامّة، تتمثّل في كون هذهالنّظريّةلاتُقدّمنفسهافيصُورةتواضحةمُكتملةمنالوهلةالأولى،أي في المستوى

التصوّري،ماقبلالتّناوُلالمنهجيّ التّطبيقيّ على النصّ؛ذلكأنّالنظريّة،بوصفهاوعيابماهية الموضوع،ماتزالُغارقةفياللاّوضوح،وهيبذلكحاضرةضمنيا، أيحضوراغيرمُباشر ،ويجوزوصفُهأيضابالحضورالمتقطّعغيرالمكتملأوالجنينيّ،الذييتخلّقعلىمد ارأزمنة النّظر والقراءةالمتدرّجة.

إنخطابأركونالمعرفيّ،لايقدّمنظريّتهفيصياغةمنهجيّةواضحةمُكتملة،ليُتبِعهبعدئذبالتّفعيلالعمل يّعلىمستوىإجرائي؛ فالعملالتنظيريبالمعنىالعلميّ، لايتمّبهذاالأسلوب،بالنّظرإلىسمةالتداخلوالتّشابكالكائنمابينفعلالتنظيرللمنهج،وفعلالتّناولالإجر ائيللنصّعينه؛فالمستوىالنّظريلهذاالخطاب،يتشابكويتداخلمعالمستوىالإجرائي.

بالأحرى،إنالتّنظيرحاضر ،كفعلأيضا،فيأثناءتحليلالنصفعلاإجرائيا،بماإنالممارسةالتطبيقية، هياختبارلمصداقيةالفروضالتيتقدّمنفسهابصفة(المُقترحالنّظري)؛ذلكأنالفروض،يتمّاختبارهم صداقيّتها،لإثباتصحّةماتتضمّنه، منخلالالعمل التطبيقيّ.وإنأركون"المنظّر"،يقترحإبدالانظريّامعرفيا،لينتقلفياللحظةنفسهاإلىاختبارمصداقيته ،أيالتحقّقمنصحّتهمنخلالالممارسة التطبيقيّة.

وفيماتفترضه قراءتنا،فإنّ المفكّريهدفمنخلالمباشرةالنص، تحليلاتفكيكيا تأويلا،إلىإثباتوترسيخالمُقترحالنّظريّ،وهو مايمكنلأيقارئملاحظتهفيمقامقراءتهلسورة**التّوبة**؛حيثيجدالقارئنفسه،فيطوراستكشافحقائقأخرتسهمفيإضاءةأنطولوجياالوحيالقرآني،وهوماصرّحبهالمنظّرقبلمباشرةتحليلآياتمنهذهالسّورة؛ **"إنّسورةالتّوبةتوفّرلناأفضلمناسبةلكينعيدتقييممفهومالوحيعنطريقأخذبعدهالتاريخيبعينالا عتبار،وليسفقطكشيءمتعالأوجوهرانيّأزليّأبديّيقفعاليافوقالتّاريخالبشريّ**[1]،وهو ما يؤكّدهفيمقامقراءتهسورة"**العلق**"بقوله: **"دعونانستبصرالأمورأكثرحولمفهومالوحيانطلاقامنالقرآننفسه"**[2].

ويؤمنخطابالمُنظّر –فيماتُظهرهنصوصهالمُصرّحبها– بأنّمقترحهمحضفرضيةقابلةللتصحيح،وليستأحكاماقطعيّةإطلاقيّة،وهوالذييهضمشروعُهض

[1] محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص49
[2] المصدر نفسه، ص 29

دّالمناهجالوثوقيّة،إنهكمايصفهمحضُ مقترح"**قابللأخذوالرد**"[3]، يبقىقابلاًلإعادةالنّظرفالمراجعةوالتصحيح،فالنّظرية–موضوعالمساءلةفيهذاالمقام– شأنهاشأنأينظريّةبالمفهومالعلميّوالابستيمولوجيّ، مايجعلمنهخطابتنظيرضدّالوثوقيّة،قائماعلىمبدأالانفتاحالدائم،"**سوفنُخضِعهذاالمُقترحالاستكشافيّلجميعأشكالالتحرّياتوالتّمحيصاتالممكنة.ومنذالآنسوفأفسّرلماذاأنّهذاالمقترحالاستكشافيّيُعطيالأولويّةللمقاربةالمنهجيّة**"[4]. إنّها–إذن– نظريّة في طور التشكُّل،تتكوّنتدريجيّامنخلالجدلالتّنظيروالتّطبيق،حواراتكاملا،و هوشأنالعملالتّنظيريعموما،إذيتمُّ إنجازُهغالبا،بعدتناولمنهجيّللنصّتحليلاوتفكيكا، حواراومساءلة.

أوّلا– نحو تأسيس نظريّة للنصّ القرآني:

إنّنظريةتأويلالقرآنعندمحمّد أركون،عملقائم علىالأساسالنّظريّأو مايجوزتسميته(أنطولوجياالقُرآن)؛ فالتّناولالمنهجيّلابدّلهمنأساسنظريّ،تصوُّرالماهيةالظاهرة، نقطةالانطلاق أوالمبدأفيالعمل التّأويليّ؛"**إذاكنامُجبرينعلىقراءةتصّمافإنّنانحتاجأوّلاإلىنظريّةعامّةعنالشّيءالذينَدعوهبالنّص،وهذاماأحاولأنأفعلهالآن**"[5].ومنهنا،فإنّغايةالبحث،علىالمستوىالأول، تتعيّنفيمحاولةاستكشافالكيفيّةالتيتظهرمنخلالها**الماهية**؛ ماهيةالوحيالقُرآني،البنيةالتصوّريةالماثلةفيالوعيالنظريّبوصفها،منطلقاللفعلالتأويلي.وإذن،تسعىهذهالقراءةإلىفهممماهيةالتصورالنظريوبنياته الرّئيسة.

يرىمحمّد أركون،أنّهذهالمسألةالنّظريةغائبةتماماعنساحةالفكرالإسلاميّ،فهويقيمسياجادوغمائياحولذاته المعرفيّة،يسلّمبتعاليالوحيعلىالتّاريخويدافع عن شرعيّةالمفهومالتّقليدي،وباتتمسألةالمفهوممساحةمنالاّمفكرفيه.كماإنالفكرالاستشراقي،عاجز –رغمإسهاماتهالمشهودلهافيحقلالدّراساتالقُرآنيّة–

[3] المصدر نفسه، ص 21
[4] نفسه، ص ن
[5] نفسه، ص39

عنتلبية هذه الحاجة الابستيمولوجيّة المُلحة، وعلى سبيل المثال، "**كان الباحث ستيفان وايلد قد أشرف مؤخرا على نشر كتاب بعنوان: القرآن كنص (...) لكنه لا يقدّم في الواقع، نظريّة مناسبة لمثل القرآن، ضمن الخطّ الذي أقترحه أنا شخصيّا أو أحاول شقّه وتدشينه**[6]"، ولعلّ هذا ما يُفسّر كونه –أي خطاب أركون– خطابا معرفيا مسكونا بهمّ التّنظير، حيث يحضر هاجس بناء النظريّة حضورا مكثّفا، وهو ما يفسر إشاراته وتأكيداته، وتكرار التأكيد في سياقات متعددة، على الحاجة إلى بناء نظرية خاصّة بالنص القرآنيّ، وضرورة إعادة النّظر في مفهوم الوحي.

وانطلاقا من الهمّ الابستيمولوجيّ، تتبع جهود أركون في التعريف النّظريّ بماهية الظّاهرة القرآنية، سيرا نحو تشييد نظريّة واضحة المعالم، حول ماهية هذا النصّ، وهو ما يمكن وصفه بالمسار التنظيريّ، قصد انحو تشكيل "**انطولوجيا**" خاصّة **بالنصّ القُرآني**. يصرّح أركون بطموحه إلى تعميق النّظر في المسألة، و "**يعتقد أنه يقدّم شيئا جديدا بالنّسبة لإضاءة مفهوم الوحي، ليس فقط على المستوى الإسلاميّ، وإنّما أيضا على المستوى الغربيّ لأوروبيكك. فهو يشمل أيضا الدّين اليهوديّ والمسيحيّ في بحثه، وإنكانير كّز تحليلاته على المثال الإسلاميّ أساسا**[7]".

ولعلّ ما يُقدّم خطاب أركون النّظري، يمثّل إلى اللّحظة، مساحة لم تُقرأ ولم تُفهم بعد، في الوعي النّقدي العربيّ المعاصر، وهو ما يؤكّده الدّارسون، فيظل نُدرة التعرّض إلى هذا المسألة النّظريّة، ما يحفّز مساءلة معالمها التي يمكن أن تنتدل عليها. فهذا المقاربة –باعتبارها محاولة للفهم– ستبذُل جُهدا مُضاعفا في محاولة استكشاف بنياتها الأساسيّة، بما هي عليه ضمن نظامها المفاهيمي الاصطلاحيّ، ونسقها الدّلالي التّراتبيّ، قصد إلى استخلاص معالمها الأساسيّة وتجليتها للوعي.

1- تاريخية النص القرآني:

[6] المصدر السابق، ص 39.
[7] المصدر نفسه، ص16

تنطلق القراءة من مقولة التاريخية، رجوعا إليها، بما أنها المفهوم الأساس، ضمن هذا النسق النّظري؛ ذلك أن تاريخية الفهم والتأويل، تقدم نفسها كتصوّر لطبيعة العلاقة بين القارئ والنصّ، تأسيسا على الاعتقاد المسبق والضّمنيّ بتاريخية النص القُرآنيّ نفسه، بوصفه بنية موضوعيّة مستقلّة الكينونة، قبل إدماج هاجس الوعي القارئ لحظة التلقّي. يلحّ المنظر على استعادة البعد التاريخي، والذي يجوز عدّه محور خطابه التنظيري، بوصفه المبدأ الأساس الذي يُتيح للمُنظّر إمكانيّة التوصّل إلى إبداع معرفيّ، يتجاوز حدود المناهج والمنظورات السائدة.

ويوظّف خطاب أركون تسميات أخرى مثل: الواقعي، الأرضي، الدنيوي، البشري، اليوميّ العابر، الإنساني...وهي تشكّل شبكة من المصطلحات تصبّ جميعا في بؤرة الدّلالة المركزية (أي التّاريخيّة)

إنّ الوحي ليس كينونة جوهرانية متعالية على التاريخ، أو فوق التّاريخ، وهذا المنظور يؤدي لا محالة إلى نفي العلاقة بين كلام (الله) بوصفه الذات المتعالية والمرجعيّة، وبين (الإنسان) أو الحياة البشريّة في واقعها الدُّنيويّ المعيش. وفي سياق إعادة النظر في المكانة المعرفية للقرآن، يتجه أركون نحو أشكلة مفهوم الوحي، وينطلق من مقاربة ظاهراتية للمفهوم في الإطار المعرفي للعقل الأرثوذكسي "**سوف أبتدئ بالتحليل الظاهراتيّ أو الفينومينولوجيّ للتّحديد الأرثوذكسيّ للوحي كما كان قد استُقبل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين منذ القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي**"[8]

وفي هذا السياق، يرى أركون أن موقف اليهود والمسيحيين لا يختلف عن موقف المسلمين تجاه كتابهم المقدس؛ فهو يمثل "تاريخ النجاة الأخرويّ"، وممّا يتوجّب التنويه به أنّ "**هذه النّظرة إلى ما يسمّى بـ"تاريخ النّجاة" في الدّار الآخرة لم تعد تكفي اليوم لإعادة التنظير لمفهوم الوحي، وإنّما يجب أن نضيف إليها ما اخترعه العقل الحديث فيما يتعلّق بالمعرفة القصصية والمعرفة التّاريخانية، مع التكميلات والتّصحيحات التي أوضحها العلماء الأنثروبولوجيّون وفلسفة الظاهرة الدينية كما نجدها في فكر "ما وراء الحداثة**"[9]

---

[8]المصدر السابق، ص16

[9]المصدر نفسه، ص 9

إنّالفرقبينالنظرةاللاهوتية، والنظرةماوراءالحداثيـــــــــــة، مـــــــــن منظورأركون،يتمثّلفيالنُّقلةمنمستوى"**مفهومدينالحقالذييقدمللناسحقيقةمطلقةثابتةأزليةمتعالية**[10]"، إلىالتأكيدعلىمستوى"**تاريخية**"الحقيقة الدّينيّة، ويؤسّسأركونلهذهالنظرةانطلاقا من المثلثالمعرفي:(**اللغة–التاريخ–الفكر**)، والذييشتملعلىمثلث (**الوحي–التاريخ–الحقيقة**).

ويسلّطأركونالضّوءالكاشفعلىالبُعدالتّاريخي/الأنثروبولوجي/اللغوي،لهذاالمفهوم"**سوفأجعلالأبعادالتّاريخيّةوالأنثروبولوجيّةواللّغويّـــــــــــــــــــــــــةلمفهومالوحي أكثروضوحا،وذلكلكيأفتحإمكانياتجديدةمنأجلتوضـــــــــــــــيحمكانتهاالمعرفيّة**"[11]، وذلكفيضـــــــوءالمقاربةالظّاهراتيّة(الفينومينولوجية)للماهيـــــــة، " **والمقصودبالتّحليلالظّاهراتيّأوالفينومينولوجيّوصفالأشياءكماهي،قبلأنننتقلإلىمرحلتاليةمنالنّقدوالتّقييم.ولذلكيبتدئأركوندراستهباستعراضمايقولهالتّراثالإسلاميّعنالوحي،ثمّينتقلبعدئذإلىنقدهذاالتّصوّر،أوأشكلته،أوالكشفعنإهمالهللبعدالتّاريخيوالأنتروبولوجيوعندئذيوسّـــعالمفهومويُقدّمعنهصورةجديدةكُلّيا**"[12]

ويشـــــرحمترجمه" **هاشمصـــــــالح**" هذهالعمليةبدقةمتناهيةفيهوامشـــــالمتن،والتيتُعدُّ بمثابةالنصّالشّارحالمساعدعلىفهمجوهرالممارسةالتنظيرية"**نلاحظأنّأركونسوفيقومأوّلابتفكيكالمفهومالتّقليـــديللوحي(...) وذلكقبلأنينتقلإلىالمرحلةالتّاليةالمتمثّلةبإعادةتقييمهذاالمفهومالمركزيّوبلورةفهمآخرجديدلهوعمليّةالتّفكيكهيمايدعوهبالأشكلةأيجعلالمفهومإشكاليّابعدأنكانيفرضنفسهعليناكشـــيءبديهيّغيرقابلللنّقاش**"[13]

إنّمفهومالوحيـــــالقرآنيّ قائمعلىمبادئرئيســـــة،نوجزها –نظـــــرا لطــــول النّصــــوص– لاستخلاصسماتهذاالفهم التّقليديللوحيالقرآنيّ:

***الـــــــــــــــــــــــــوحي القرآنيبوســـــــــــــــــــاطة**

اللغة:بلغاللهمشيئتهللخلقعبرالأنبياءمنذعصورخلت،باستخداماللّغةالتييفهمُهاالشّعبالمقصودبا

[10]المصدر السابق، ص 9
[11]المصدر نفسه، ص17
[12] نفسه، صص 16-17
[13]نفسه، ص 17

لرّسالة،والوحيالقرآنيّ الذي تنزل على النبي محمد (ص) بيانااللهبلغتهبالذاتبنحوهاومعجمهااللفظيوبلاغتها،بواسطةالملاكجبريل، ومهمّةالنبيّتمثّلتفيالتّلفُّظبالخطابالموحىبه.

* **الوحيالقرآنيّهوالوحيالأخير**:وهوكاملمكمّلللتّوراةوالإنجيل،ومصحّحللتّحريفالذيلحقبهما،وحد اماللمعاييرالتييحتاجُهاالبشرللاهتداء**منمنظورالحياةالأبديّة**.

الوحي القرآنيشامل:يجيبعلكلتساؤلاتالبشردونأنيستنفذكلمةالله،لأنالوحيمحفوظفيالكتابالسماوي(أمّالكتاب).

** **القرآنمحفوظ**عنظهرقلبيندفّتيالمصحف،بوصفهاالنُّسخةالكاملةوالموثوقةوالصّحيحة، للوحي المحمّدي،بعدعمليةجمعوتدوينالقرآن،فيظلّلالخلفاءالراشدين،وبخاصةالخليفةعثمان.

*** **الوحييمثّل الشّرع**:الذيأمراللهالمؤمنينبإتّباعهبحذافيره،اعترافابمديونيّةالمعنىتجاهاللهورسوله،اللذينرفعاالى مخلوقالبشريإلىمستوىالكرامةالشّخصيّةعنطريقائتمانهعلىالوحي،والأحكاممشتقةمنالشّرعالإلهي يعنطريقالجهدالفكريّوالرّوحيالذييبذلهالعلماءالمجتهدون.

وانطلاقا مما سلف، نشوءالتّوتُّربينالمكانةالإلهيةللوحيوغايتهاالبشرية،وبينالتصورالحديثللقانونالوضعيّ[14] وكمايتبينمنخلالهذهالمبادئ،فإنّالوحي،منوجهةنظرأركون،يشكلمرجعيةوجوديةإجبارية، والتدخُّل الذي يسجّله المفكّر بهذا الشّأن،يتمثّل في ضرورة الانتباه إلىوجودمستوييناللوحي،يتمّالخلطبينهماعلىمستوىالفهمالإسلاميّالكلاسيكيّ؛مستوىالمحفوظفي "**أمالكتاب**"،وهوالوحيفيبُعدهالأزليّالمتعاليّ،ومستوىالوحيالمنزّل؛ وهو التجليّ التّاريخيّ للمستوى الأوّل.المستوىالأوّل إذن،يشيرإلى"**كلامالهيّأزليّلانهائيّمحفوظفيأمّالكتاب**"**والمستوىالثانيّ**

[14]ينظر بتوسّع المصدر نفسه، صص18-19 بتصرّف.

وحيمنزّلعلىالأرضبصفتهالجزءالمتجليّوالمرئيّوالممكنالتعبيرعنهلغويّاوالممكنقراءته"[15]،ومنثمّ،فإنّالوحيالقرآنيماهوإلا"**جزءمنكلامالله**للاّنهائيّبصفتهإحدىصفاتالله"[16].

وهو يمثّلكلامالله المخلوقفيمايذهبإليهالمعتزلة،وهذاالموقفوُجدفيالثّقافةالإسلاميةقديما،إلاأنههمُّشلأسبابسياسيّة،بماأدّىإلىالخلطبينالمستوييننتيجةلهذاالإقصاء،وخلّفغياباتامّاللوعيبالطّابعالتّاريخيّ للوحي.يقرّر أركون في هذا السياق أنّ "**الأنظمةاللاّهوتيّةتستمرّفيإهمالالمقولاتالأنتروبولوجيةوالجانبالتاريخيالظّرفيّمنالسّياقاتالاجتماعيّةوالثّقافيّةوالسّياسيّةالتيكانتقدرُسّختفيهاالحقائق**"**الإلهيّة**"،**المعصومةوالمقدّسةوالعقائديّة**[17]"،ويؤكدهاشمصالحأنّ"**هذاالتمييزالذييقيمهأركون بينالمستوىالمتعاليكليّاللوحي،وبينالمستوىالمتجلّيتاريخيا،فيلغةبشريّةمعيّنة،ومنخلالحروفهاوأصواتها،ونحوهاوصرفها،أمربالغالأهمّية**[18]

إنّ التجلّي التّاريخيّ للمستوىالأزلي،يشير إلىالتّموضُعفيمستوىالحدث،ومصطلح**الحدث**يشيرإلىالحدوثفيالزّمانوالمكان،إنّهخروجمنمستوى الغيبإلىمستوىالفعلالواقعيّ،كلاما/خطاباموجّهابلغةبشريّة،قصدتحقيقالتّواصل؛فالمتعاليالأزليّ يتجسّدفعلياًمنخلالحدثالاتصالبالإنسان،والذييتمّفيالتاريخوليسخارجهأوفوقه،إنهيتمفيروابط بالزمانوالمكان،وهوماسيحيلإلىمصطلحرئيس،ألا وهوتاريخيةالنص؛ فالنصّذوصفةتاريخيّةبماأنهكلاممتجذّرفيالتّاريخ،أيفيأحداثالتّاريخ الأرضيّ الدنيويّ.

وبهذافإنفهمالمقاصد الدّلاليّة لمصطلح تاريخيةالنصّالقرآني،هوالمفتاحلفهمطبيعةالنّهجالمعرفيّالتأويلينفسه،كمايقولبهخطابأركون،والّ تساؤل الذي يطرح نفسه في هذا المقام، هو عنالعلاقةبين مفهومالتاريخيّة، وبقيةالمفاهيمالتييحتفيبهاخطابالمنظر؛حيثإنّنظريّةالوحيالقرآنيّ،كمايظهرمنخلالإشاراتهوتصريحاته،مشكّلةمنعدّةنظريّاتفرعيّة،تشتبكداخلبنيتها،

[15]المصدر السابق، ص22
[16]المصدر نفسه، ص ن.
[17]نفسه، ص26
[18]نفسه، ص22

وتتداخلفيمنظومةمعنويّةجامعة،مشكّلةانطولوجياالنصّالقرآنيّ؛فهويُشيرإلىنظريّةحولاللّغةالدينيّة،ونظريّةحولالمجازالقرآنيّ،ونظريةسيميائيّةاللغةالقرآنية،أوالخطابالقرآني،ونظريةالأسطورة، والمخيال،والعجيبالمدهش.

وبماأنالبؤرةالإشكاليّةتتمركزفيمقولةالتاريخيّة،فإنهابالنسبةلهذهالقراءةستمثّلمنطلقالفهمبقيّةالبُنى النّظريّةالاصطلاحيّة،بغية إخراجهافينسقنظريتراتبيّ، وهومايستدعيالإشكاليّةالتّالية:إذاكانالنصّمرتبطابالتّاريخ؛فالسّؤالهو:كيف يرتبطالتاريخ الأرضيّبالأزليّ المتعالي؟وإذاماتوجّهتالقراءةبهذاالسّؤالإلىالخطابأركون التنظيريّ،فهلسيكونممكنا،الحصولعلىأجوبةشافية؟

ومنمنطلقالبحثعنتمظهرات النزعة التأويليّة الفلسفيّة،علىمستوىخطابهاالنظريّ،فانقطةالانطلاق تجريبيمن مستوىمساءلتهعنفهمهلطبيعةالظاهرةالقرآنيةأولا،ثمعنارتباطها في وعيه النظريّ بمفهومالتاريخيةثانيا؟

2-النصّ القُرآنيّ"الزّمن والسّيمياء":

إنّنظريّةالنصّالقُرآني،تعدّبمثابةجزءمننظريةالوحي،منحيثهينظريّةعامّة،تشملكافّةالكتبالسّماويّة المنزّلةعلىالرّسل/الأنبياء منقرآنوتوراةوأناجيل،بوصفهاتجلّيات أو تجسيداتتاريخيّة للأزليّ، تلتقيفيبؤرةمفهوميّةجامعةهي**الوحي**.ومنثمّ،فإنّنظريّةالنصّالقُرآني،تختصّبالظّاهرةالدّينيّةفيالإسلام،ونعنيبها النصّالتأسيسيّالأوّل،والذييؤسّسللنّصوصالثّانيمنبعده، تلك النّصوصالتيتحوّلتبدورهاإلىنصوصتأسيسيّةأخرى.

وانطلاقا من هذا المُعطى الواقعيّ،ينبثقالجهدالتنظيريّ لدى محمّد أركون، فهوفيسياقهذهالإشارةأوتلك،إنمايؤكّدمقاصدالتّأسيسسيرانحونظريّةالنصّالقُرآني،داخلالإطارا لعامّلنظريةالوحي العامّة،انطلاقامنكونالوحي(نصا)،والنصّ (وحيا)، فيإطارعلاقةجدلبينمفهومي:الوحي والنصّ.

(أ) الوحيالظاهرةالنصّ:

ينطلقأركونمنتحديدالوحيبوصفه**ظاهرة**،بالمعنىالفينومينولوجي؛فالظاهرةهيمايمكنأنيَمثُللوعيالمتلقّي،والوحييتخذصفةالظاهرةمنكونهمُتمرئِياللحسّالتّجريبيّ،منخلالالمظهرالماديللكتابة،تلك

التيتمنحُهحُضُوراماديّامحسوسا، وبالتّالي مُؤبّدا،بعدانتقالهمنطورالحضورالشّفهيّبوصفه**خطابا**،إلىطورالحضورالكتابيبوصفه**نصا**؛ فالكتابة بهذا،تأبيد لحضورالوحي.

وبعيدا عنمسألةإعادةتشكيل"قصّةالمصحف"،أيتاريختدوينه،والتحقيق في مدىصحّتهالتّاريخية،فإنّالنصّ–من خلال حضورهالكتابيّ–باتقابلاللقراءةوإعادةالقراءة، تجديداللعمليّةالتّواصلية، عبر **الوسيطاللغويّ**،حيثُاللغة تمثّلالأساسالأُنطولوجيّالذيسيُحدّدأركونمفهومالنصانطلاقامنه.وهذاتفضلالقراءةوصفه بـ:**(انطولوجيا النصّ القرآنيّ)** فيالوعيالنّظري، وهي تتمظهرفيخطابالمنظرعلى"مستويات"،انطلاقامنواقعالانطولوجياللغويةنفسها،باعتبارالنصالقُرآنيّ**بنية دلاليّة(سيميائية)**.فهليمكنالقولإنالبنيةالسيميائيةهيالمفهومالأساسيضمننظريةالنص،ومنثم ضرورةالانطلاقمنهفيعمليةفهمها؟يؤكدخطابالنظريةنفسههذهالفرضيّة،ذلكأنهاتشملمختلفالبنياتالأخربالمشكّلةلها.

ومنمنطلق مسلّمةالظّاهرةالنصّ،يعملأركونعلىتحديدالطبيعةالأُنطولوجيّةللنصّ،بوصفها**لغوية**،كما"**يحدّدأركونعلىإثرهذاالمدخلالوظيفةالأساسيةللوحيتحديدالميكنمطروحامنقبلفيالثقافةالعربيةالمعاصرة،وماكانيمكنالتوصلإليهإلاعبرالخُصوصيّةالرئيسيّةللنصّالقُرآنيّ،وهيالخصوصيةاللّغوية–الثّقافية**"[19].وانطلاقامنمسألة"**اللغة**"،يمكنالانتقالإلىمسائلأخرىيقتضيبعضُهابعضا،فيعلائقمعنويّةمُنتظمةتراتُبيّا،لتُشكّللنانسقالنّظريةالضّمني:(اللغةوالفكروالثقافةوالتاريخوالواقعوالدنيويوالمُتعالي والأسطوريّوالعجيبالخلاّبالمُدهش...)

(ب)تواصلاللهوالإنسانعبر وسيطاللّغة:

يؤكّدمحمّد أركون،أنّالوحيهوكلاماللهالمنزّلعلىالنّبيّ (الإنسان) بوساطةاللغة؛ إذ"**إنالوحيإنماتجلّىباللغةالعربيةعلىمقتضىلسانالعرب،وحسبترتيبهملوجوهالكلام،وطريقته**

[19]أحميدة النّيفر، مرجع سابق، ص95

مفيإنتاجالمعنى"[20]؛فاللغةهيالوسيطالذييُتيحللإنسانتلقّيرسالةالله،كمايحقّقللمتعاليإمكانيةالتجلّ ياللغويّالمعقولبالنسبةللبشر، من خلالبنيات قواعديّة؛ صوتيّةصرفيّةنحويّةوبلاغيّة.واللّغةالعربيّةوسيطاللتّواصلالإلهيّ/البشريّ،نظاميؤكّدصلات الوحيبالبشريّوالدّنيويّ، فهذا "**يعنيأنّالوحيفيجانبأساسيّمنهتعبيرعنإنسانيةالعربوزمنيّتهم،وهذاالتحليليحيلإلىالقولبأنّالمتعاليلايتجلّىإلافيالتّاريخ،وأنّالمقدّسلايظهرإلاعبرالدّنيويّ،وأنّالوحيلايُقرأإلابلغةمخصوصة،كلّهذاالامراءفيه،لأنّهأمرواقع،ولميرُدّه أحد فيالماضي**"[21]

ومنخلالماسلف،يتّضحأنّالمنظّريتّخذمنالمادّةاللغويّةمنطلقالتحديدماهيةالوحيالقرآني؛حيثإنّال طّبيعةاللغويّةللنصّبعدتدوينهعلىالورق،وانتقالهمنطورالتّداولالشفويّإلىطورالتداولالكتابيّ،باتتال صّفةالجوهريّةللوحي،الدّالةبهعليه،لتتيحلناليوم،إمكانيّةتجديدالفهمبه،تواصلاتأويلا.وينتهيبذ اهذاالمسارالمفهوميّ، إلىضرورةإحلالمفهوماللغةالبشريّة – باعتبارها منظومةاجتماعيّة ثقافيّة–محلاللّغة الإلهيّة، الأزليةالمتعالية، وهوما يثبتأنّمسألةاللغةنفسها،تأتيعلىرأسالقضاياالنظريّةالرّئيسة،بالنّسبةللمنظّر،بلإنهاتنفتحعلىإشكال ياتفلسفةاللغة،وفلسفة اللغةالدّينيةتحديدا،وذلكفيإطارمايسميهأركونبالمثلّثالمعرفي القائم على جدلية (الوحيالحقيقةالتّاريخ).

إنانتقالالوحي/الخطابإلىالنصّ،عبرفعلالتأبيدكتابة،جعلالوحيالمتلفّظبهشفاهةظاهرةتتجلىبوسا طةاللغة،لترسّخحضورهاالماديّالمحسوس،الحيّالسّاكنمعا،والقابللللاختباروالمعاينة،فالفهم إعادة بعث للمعنى.إلاأنّالسّؤالالذييطرحنفسه،فيسياقهذا الإلحاحعلىالبعداللغويّالتّاريخيّالبشريّللنصّ القرآنيّ:هلينفي محمّدأركونبهذاالبعد،فرادةالخطابالقُرآنيّواختلافهعنبقيّةالخطابات؟أي هل يستبعد بعده الإلهيّ الأزلي والمتعالي، والذي يحقّق كينونته بوصفه نصّا متفرّدا، نصّ الوحي، وما يضطلع به من وظيفة دينيّة أساسا؟

[20] المصدر السّابق، ص93
[21] المرجع نفسه، ص ن

يؤكدالمُنظّرأنلُغةالقُرآنتعملعلىتشكيلنظاملتفكيريختلف عن الأنظمة الفكريّة السّائدة، وعن بقيّة أنظمة الدّلالة الأخرى؛فالعلاقة-كما يُظهرها الخطاب التنظيريّ- جدليّةلاتماثليّة/تطابقيّة؛إنهالاتعملعلىمطابقةالواقع البشريّالثقافيالتاريخي عينه، بل تقوم من علاقة الجدل مع هذا الواقع القائم،والوحييذلكيطرحرؤيةللعالم،يرسّخمنخلالهاطريقةمخصوصةفيالتفكير ،ومهمةالمؤرخال مفكّر ، تتلخّصفيالعملعلى"**اكتشافخصائصالتفكيرالذيجاءالنصالقرآنيليؤسسه**"[22].

من هنا جاء وصف النصّ القرآني بما هو منظومة فكرية أو معرفية، أو نظام ابستيميّ، باصطلاح ميشال فوكو (الابستمية)، والذي أُطلق في أصل وضعه الاصطلاحيّ لوصف الظّاهرة الفكرية الفلسفيّة المعرفيّة حاصل فعاليات العقل البشريّ في التّاريخ.

ولعلّهذهالقراءة، تخلُص إلىاستحضارالأسئلةالضمنيّةالفاعلةفيتوجيهفعلهالتنظيري؛فالإشكالالرّئيسالذييتضمّنهخطابالتنظيرهو :إذاكانالسّؤالمتعلقابماهيةالوحيالقرآنيّ،ومفهومهالمتشظّيبينماهوأزليّمتعاليّ،وماهوتاريخيّدنيويّ،فكيفيمكن-من هذاالمنظور-صياغةفرضيّةتنفي صفةتعاليالوحيالقرآنيّ بالمُطلق، لإثباتالصّفةالتّاريخيّة؟ماهيطبيعةصلاتهبالتّاريخ، وكيفتُبنىهذه العلائق والرّوابط،وفيمتتمثّلتاريخيّته؟كيفيعملالخطابالتنظيريّعلىالبرهنةوالاحتجاجللإقناعبمصداقيةهذ االخيارالنظريّ،أي القولبتاريخيةالنصّ القُرآني؟بالأحرىعلى أيّ أساس،يقيمالمتعاليعلاقتهمعالبشريالدنيوي؟بلإنالسؤالالأهمهو :مادلالةالتاريخيّةضمنهذاالسيا قالمفاهيميّ؟

(ج) رمزيّة اللغة القرآنيّة:

تبيّن فيما سلف، أنّالوحيكلاماللهللبشرعبرالنبيّمحمّد(صعم)،بمايستلزمتوظيفاللغةواسطة،علماأناللهاختاراللغةالعربية- فيحالةالقرآن-لإنجازهذاالاتّصال/التّواصل.فالخطاب يتمظهربوصفهتركيبةلغوية(تمفصلالغويّا)،وفقمصطلحأركون.وهذا المصطلح يشير إلى

[22]أحميدة النيفر، مرجع سابق، ص 92

وجودتنظيملغويّنحويّقواعديّ أساسيا،حيث تُمثلالبنيةالنحويّةشبكةالضّمائروالعلاقاتالنّاظمةلها،وهيالتي "**تُؤسّسالفضاءالأساسيّالمتواصلوالمنتظمللتّواصلوالمعنىفيكلّالخطابالقُرآنيّمنأوّلهإلىآخره**"[23]؛إنّ البُنى الدّلاليّة على مستوى النصّ القُرآنيّ "**مركّبةنحويّامنخلالمراتبيّةهرميّةتدورحولشخصيناللهالنبي**"[24]، فهذه العلاقاتهي مايؤسس**الفضاءالزمنيّ**المنتظمللمعنىالتواصليعلىمدىالخطابككل، إنّه،بالأحرى،فضاءسيميائي.

وعليه،يرىأركونأنّالنصّالقرآني،بالمصطلحالشامل،بنيةسيميائية؛فهذهالتركيبةاللغويةتعملعلىإذ تاجالمعنى،وفقنظاميةمعينة،منخلالتوظيفالأبنيةالدّالة(الرموز). وهيالجانبالذييسهمفيتحديدالماهيةالأنطولوجيّةللوحي،منحيثهوتلكالكيفيّةأوالقوانينوالمستوياتالتي يتشكّلمنخلالها المعنى،إنّهاتلك"**الشّبكةالدّلاليّةأوالمعنويّةالتيتخترقالخطابالقُرآنيّمنأوّلهإلىآخر.ويصفُهابأنّ هابنيةدراماتيكيّةمثيرةلأنّهامسرحللصّراعبينعدّةأطرافأوبالأحربينطرفينأساسيين:النبيّومنآ منبدعوته،والآخرينالذينرفضواهذهالدّعوة، ثمّ يحصُلالصّراعالمُسلّحبينالطرفينحتىيحسملصالحالدينالجديد**"[25]

من خلال النصّ السابق، تتبدّىالبنيةالسّيميائيّةالنّموذجيّةباعتبارهابنيةدّراماتيكية،أيجداليةصراعية،وهيمجسّدةفيالخطاب القرآنيّككل.وإذاكانالمنظّريعدّدإلىجانبهابنياتأخرى، من مثل: التركيبةالمجازيةوالتّداخليّةالنصّانيةوالبنيةالقصصيّةوالأسطوريّة، وغيرها،إلاأنوجهةنظرهتؤكّدأنّ"**البنيةالسّيميائيّة**"تعدالبؤرةالمفهوميّةالجامعةلكلتلكالأنساقالمفاهيميةالفرعية،لأنّهاتشملكلّأنماطالبُنىالأخرى؛القصصيّ،والسرديّ،والأسطوري،والمجازي، والبينوالبينصي.فعلىسبيل التمثيل،النصالقرآنيّليسكلّهمجازا،بلهنالكمجازاتفيسياقاتبعينها،وكذلكبالنسبةللقصص،فالقرآنلي

[23] محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص31
[24] المصدر نفسه، ص31
[25] نفسه، ص35

سكلهقصصاأوسردالأحداثقصصية، وكذلك هو حالالتّداخلالنصيّ إذلايحضُرفيكلاالسُّورالقرآنية.

إنّ"البنيةالسّيميائية"،إذن،"**توجّهكلأنماطالخطابالموجودةفيالقرآن،النّمطالنّبويّ،والنّمطالحِكميّ،والنّمطالسّرديالقصصيالقصصالقُرآنيّوالنّمطالترتيليّالتّسبيحي،والنمطالتّشريعيّ،والنّمط الإقناعي،والنّمطالجداليّأوالصّراعيّ**"[26]

وهذهالنّظاميةتتحكّمفيوجودهامرجعيّةمعنويّةمخصوصة،تهيمنعلىالفضاءاللغويالتّواصلي،لتُحدّدطبيعتهاالمعنويّة،مايؤكّدأنالنصالقرآنييعملعلىإنتاجالدلالةوفقتنظيم**نحوي/بلاغي**يعيدتنظيم موتشكيلاالعالممجدّداعلىنحومختلف،يجعل منه خطابا"**لهخصوصيّةتختلفعنكلّأنواعالخطاباتالأخربماعدالخطابالشّعريإلىحدّما**"[27]، ومنثمّ،فإنالهدف الرّئيسمنوجهةنظرأركون، يتمثّلفيإدراكواقعاشتغالالخطاب/النصّوفكيفيّة ترميزية،يبرعمنخلالهافيإعادةبناءالمعنى/الحقيقة.

(د)جدلُ المرجعيّة المتعالية والوعي الإنسانيّ:

إنّالتّواصلبوساطةاللغة،يتمّعبرمراتبيّةظاهرة،ينبغيأخذهابعينالاعتبار–من وجهة نظر أركون–في مسعىفهمطبيعةاشتغالالنصّ،وهيمايسمّىفيالمُعجمالاصطلاحيّالأركونيّ(تراتبيةالعلاقةالتّواصلية)بين(الله)و(الإنسان)؛ إذ"**كلالقصص،والأحكاموالمعايير،والموضوعات،والمجادلات،والإيضاحات،والتّعاليم،والأحداثالمعبّرعنهاخلالعشرينسنةبصفتهاكلاماالله، مركّبةنحوياًمنخلالمراتبيةهرميّةصارمةتدورحولشخصين: الأولهواللهالذييمثّلالأصلالأُنطولوجيّوالمرجعالنّهائيلجميعالمخلوقات،والنّشاطات،والمعاني ،والأحداثالتيتقععلىهذهالأرض؛والثانيهوالنّبيّأوالرسولمحمّدالذييمثّلالوسيطبينااللهوالإنسانأ ماالإنسانفهوالمخلوقالذياصطفاهاللهوهومدعولأنيخضعأويسلّمحياتهإلىالله**"[28].

---

[26] المصدر السابق، ص36

[27] المصدر نفسه، ص ن

[28] نفسه، ص31

فالتواصل، فعليتجهمنالله المُرسل، باتّجاهالمُرسَلإليهالمتلقّي الإنسان، بوصفهالمستهدفالرئيس؛ إنّ (الله) "**يتبدّىوكأنهالذّاتالفاعلةالأساسيةفهوالذييُنظّمنحو ياوبلاغياومعنوياالخطابكله**[29]"، فيحين، يعدّ "**النبيّفاعلامنالمرتبةالثانية، أيفاعلاثانياأوفلنقلثانويّا، ويجوزوصفهبالمتلقّيالأوّلالمستهدفمنطرفالخطاب**"[30].

إنّالفعلالتّواصليللوحي القُرآنيّ، لايقتصر في مقصديّته علىجانبالمتلقّيالأول (النبيّ محمد)، بل يمتدّإلىأبعدمنهذاالمستوى؛ إنهاتّصالبالإنسانبالمعنى الشموليّ الكونيّ، سواءأكانالإنسانالعربيّالذيعاصرالحدثالتواصلي/الكلامي، فينطاقصحراءشبهالجزيرةالعربيّة، أمالإنسانفيكلزمانومكان، بوصفهالمتلقّي (الأخير) والهدف (النّهائيّ) منالتّواصلوفقالاصطلاحالأركونيّ؛ "**يوجدهناكفاعلانأولاعبانثانفيالسّاحة، الأوّلهوالنّبيّالذيوجّهإليهالأمر، والثّانيهوالإنسانالذييُمثّلالهدفالنّهائي، أوالمخاطبالأخيرالذيوُجّهتإليهالمبادراتأوالأوامروالوصايا المعبّرعنهافيالقرآنبواسطةالعديدمنالأفعال**"[31]

وهوكمايظهرمنشروحالمنظر، متلقيمتجدّدعلىمرّالعصوروالأزمنة، ذلكأنالإنسانهو "**المخلوقالذياصطفاهاللهوهومدعوّلأنيخضعأويسلّمحياتهإلىالله**"[32]، وبهذا يغدوالتواصلبمثابةتوجيه وعيالإنسانإلىالطّريق.

منهنا، كان (المُتلقّي) بُعدا جوهريّا من أبعادالبنيةالأنطولوجيّةللوحي؛ فمفهوم النصّ يشتمل على مفهوم التلقّي استلزاما، بما أنّ الخطاب كلام توجّه به المتكلِّم إلى مُتلقّي متعيّن سلفا، ممثّل غاية الخطاب ومقصده الرئيس. والمتلقّي هنا، هوالوسيطوالفاعلُالثّانويّ، المتمثّل في شخص النّبيّ، انتهاء إلى الإنسان المُعاصر، بوصفه المُتلقّي الأخير.

وتتبدّى فاعليّة المُتلقّي الأوّل في الفهم، إعادة تشكيل للوعي بالعالم، بما أن الخطاب – كما حدّده أركون– جدلية صراعية تتّجه إلى الإنسانكائنا عاقلا، أي بما هو وعي مُفكّر أو ذات مفكرة، تسهم في توجيه الوعي الإنساني، إلى آفاق أخرى في الرّؤية إلى الذّات والعالم، من خلال تفجير الوعي بالذنب والخطيئة. ليبقى التلقّي نشاطا متواصلا عبر

[29] المصدر السابق، ص ن
[30] المصدر نفسه، ص ن
[31] نفسه، ص 31
[32] نفسه، ص ن

الأزمنة، تجديدا للحظة انبثاق الفعل التّواصليّ في صورته الأوليّة. وتأسيسا على ما سلف، نخلُص إلىأنّ مفهوم المتلقّي على مستوى التصوّر النّظري، يتمظهر، بوصفهجزءامنمفهومالنصّالقُرآنيّنفسه.

(هـ) الوعي الإنسانيّمحورا للنص:

إنالذّاتالإلهيّةبوصفهاالمرسِل،تعدّالفاعلفيإنتاجالمعنى،منحيثهيالمحدّدلقيمةكلالبنياتاللغويّةالدّلالية، إذ تتخرطفيها،لتهيمنعليهابسلطتهاالمرجعيّة.والنصّالقرآنييعمل–وانطلاقامنهذهالمرجعية–على إعادةتشكيلالوعي الإنسانيّ،وذلكعبربنيةالتّعارضات،أيجدليّةالتوتُّروالصّراع؛فالصّراع، بالمعنى الذييقدّمهأركون"**لايعبّرعنتعارضثُنائيبينقُطبين،وإنّماعنجدليّةمستمرةمنالتوتّرالصّراعيّالذييذيبثقمنخلالهالوعيُ بالذنبوالخطيئة**"[33].**وإذن**، تعمل جدليّة المتعالي والأرضيّ، أو الأزليّ والتاريخيّ، علىبعثالوعيبمسؤوليّةالإنسان في صميم الوعي الإنسانيّ،و"**عندئذيحولالإنسانإلىوعي،وذاتمُفكّرةمسؤُولةأخلاقيّاوشرعيّا؛إنهمسؤُولعنكلفكرة،أوكلعمل،أوكلمبادرةتصدرعنهفيحياته**"[34]؛ إنهذلكالوعي الإنسانيّ الجديد، والذييتشكلمنخلالحركيةالتوتّرالجداليّ.

(و) انخراطالذاتالعلويّةفيالتاريخالأرضي:

يركّزخطابالمنظّرعلىمسألة**انخراط**الذّاتالمتعاليةفي التّاريخالأرضيّ، وهذا ما يسهم في الاقتراب من ماهية العلاقة بين الجانب الأزلي المتعالي، والجانب الدّنيويّ الأرضيّ. وفق هذا التصوّر،تعملالذّاتالمتكلّمة، عبر وسيط اللّغة البشريّة،علىالانخراط (الحضور)فيأحداث (التاريخالأرضيّ)،لتقوم بعمليّات من **التّحويل**،خلعالقداسةعلى الواقع المعيش،"**إنّالزّمنالقرآنيّزمنملىء،بمعنىأنكللحظةمنالفترةالمعاشةمملوءةبحضوراللهالذييتكلم،ويحاكم،ويتصرّفأويمارسفعلهفيالقرآن**"[35].

[33] المصدر السابق، ص 31
[34] المصدر نفسه، ص ن
[35] نفسه، ص 51

وتتمظهر أحداث الواقع البشريّ،على نحو منالتّعالي، والتّعالي هنا يعني: الارتباط بالذات المرجعيّة صاحب الحق المطلق في السيادة العليا.إنّ هذا الانخراط هو ما يخلق جدل الله(المتعاليّ)، والإنسان (التاريخ الأرضيّ).

(ع) نحو تأسيس تاريخ مقدّس للخلاص الأخرويّ:

إنأحداثالتّاريخالأرضيّ،تستمدصفةالقداسةمنهذهالمرجعيةالمتعالية (الله)،المُنخرطةفي صلبالزمن الأرضيّ، إذ **"بعدأنخلععليهاالخطابالقرآنيصبغةالتعاليورفعهامنالمستوىالأرضيّإلىالمستوىالفوقيّعنطريق بطهابإرادةاللهومشيئتهأصبحتمقدّسة"**[36]، وهومايسميهأركون بحدث:**التّمفصُل**بينالتّاريخالأرضيّوالتّاريخالمثالي؛حيث الزّمن الأرضيّ**"مرتبطأومُتمفصِلكليّامعالزّمنواللاّمحدودللحياةالأبدية"**[37]، وهومايشكل **"الوعيالأسطوري – التاريخيالقادرعلىمفصَلةالتاريخالأرضيالمحسوسأوربطهبالتّاريخالمثاليّوالمقدّسللنجاةفيالدّ ارالآخرة**[38]".

وإذا **"كانالخطابالقرآنييستطيععلىهذاالنّحوخلعصبغةالتّعاليوالتّقديسعلىالتّاريخالأرضيّالأكثردنيويّ ةوالأكثرعاديّة،فإنهلاينبغيأنيُنسينا الظّرفيّةالراديكاليّةللأحداثالتياتُّخذتكحجّةأوكتعلّةلظهوره"** [39]. ومنثمّ،فإنالأحداثالتيتتضمنها نصوص القرآنأوتشيرإليها،تلميحاأوتصريحا، ما هي إلاّ**"أحداثتاريخيّةأرضيّةحصلتبالفعل،ولكنبعدأنخلععليهاالخطابالقرآنيصبغةالتّعالي،ورفعها منالمستوىالأرضيّإلىالمستوىالفوقيّ، عنطريقربطهابإرادةاللهومشيئته،أصبحتمقدّسة،وهكذافقدتطابعهاالأرضي،أيالتاريخي،وب خاصّةبعدأنمرّعليهاالزّمنالمُتطاول،بلوتراكمتعليهاأكداسالزمن(...)ولمنعدنبصرتاريخيتها، أونقدرعلىلمحهانحنالمتأخرين"**[40]

---

[36] المصدر السابق، ص50
[37] المصدر نفسه، ص51
[38] نفسه،ص 50
[39] نفسه، ص ن
[40] نفسه، ص ن

إلاّ أنالخطابالنظريّ يؤكّد في آن، على أهمّية أخذ البعد الرمزيّ بعين الاعتبار، فالقول بـ(**رمزيـة**)الوقائع القرآنيّة، يذكّرنا أنّ هذه الوقائع والأحداثالتاريخية، تبقىرمزالا يحيلنا إلىالحدثالتاريخيّنفسه، بليُحيلإلىالمرجع الأعلى، أي الذّاتالمتكلّمة بوصفها الأصل الأنطولوجيّ لمعنى الحدث. ومن هنا، يحدّد أركون مهمّة القارئ المعاصر بما هو مؤرّخ، فقد "**طمستتاريخيّتهاكليا عنطريقهيبةالخطابالدّينيالتأسيسي، أيالخطابالقرآني،والآنماذايفعلالمؤرخالمحترف؟إنهيقومبحركةمعاكسةويرجعفيالزمنعميقاإلى الوراء،لكييتموضعفيلحظةالقرآن،ولكييكشفعنتاريخيّةكلماكانقدفقدتاريخيته،وأصبحيبدو متعالياكليا،هناتكمنالقيمةالتحريريةلعملالمؤرخين،وبخاصةإذاكانوايسيطرونتماما علىالمنهجيةالتاريخية،أيمنهجيّةالحفرالأركيولوجيفيالأعماق**"[41]

(ي)فضاءالزّمنالقرآني:

ولعلّما سبق شرحه من أبعاد،ينتهي إلى تشكيل أنطولوجيا تاريخية-متعاليّة، تتمثّل في (زمنالنصالقرآني)أو (الزمنالقرآني)،وفقالاصطلاحالأركوني.إنّهزمنالعلاقةالتّواصليةبينالله والإنسان،بوساطةاللغة،ويحيلإلىتلك العلاقةالجدليّةبينمستويينللزّمن؛زمن الواقعالأرضيّالمعيش، **أي** أحداثالتاريخالأرضيّ من جهة،والزمن السّماوي؛ إنه إذن"**الزمنالقرآنيالمُشكّلمنقبلالزّمنالمحدودللحياةالأرضيّة، ولكنّهذاالزّمنمرتبطأومتمفصِلكلياًمعالزمنالاّمحدودللحياةالأبديّة. وهكذانجدأنّالزّمنالسّماويّأوالإلهييقدّمالإطاروالمرجعيةالإجباريةللزمنالأرضيّ،بصفتهمدّةمعاشة،وليسفقطمفهوماًلاهوتياًأوفلسفيا. إنّالزّمنالقرآنيّزمنمليء،بمعنىأنكللحظةمنالفترةالمعاشةمملوءةبحضورالله الذييتكلم،ويحاكم ،ويتصرّفأويمارسفعلهفيالقرآنثمتحيّنهذهاللحظةأوتجسّدلاحقافي قلبكلمؤمن**"[42].إلاأنّ"**كِلاالزمنينيتداخلانويولّدانالخلطبينالذّربالثّلاثللدّيني،والسّياسي،والاجتماعي،أيمادعوتهبالدّالاتالثّلاثةفياللغةالعربيّةدين،دنيا،دولة**"[43]

[41] المصدر السابق، ص 50
[42] المصدر نفسه، ص 51
[43] نفسه، ص 52

وهذايعنيهذاأنالنص،بهذا،ينتجتاريخيتهبوصفهزمنا بشريّا متعاليا من خلال العلاقة المرجعية بالمطلق،إذ من خلاله، يجسّدالنصّتاريخيّته، وهو ما يكشف عنهالتصوّرالنظريّ السّابقلكيفيةارتباطالبشري الأرضيّ،بالمتعاليالأزلي. ومنهناوانطلاقامنالتراتبيةالسابقة، كما تظهر على مستوى هذاالنسقالمفاهيميّ،تستمدفرضية "التاريخية"مصداقيتهاوشرعيتهاالانطولوجيةالنظريةوهوماينتجعنه القول بمبدأتاريخيةالنصّ القرآنيّ.

إن النصّ القرآني يجسّد أحوالا وأوضاعا وأحداثا بشريّة متغيّرة ومتطورة عبر مراحل زمنيّة متفاوتة، إلا أنّ هذه المتغيّرات التاريخيّة، تجسّد في آن، ذلك الجوهريّ الثابت، والأزليّ الذي لا يحول. إنها الروح الإنسانية (الأخلاقيّة)، تلك النزعة المتجذّرة في أعماق الكائن، إلى الارتقاء إلى مرتبة الضمير الأخلاقي والكرامة الإنسانية وفاء بحق المسؤولية، وهي المكانة التي يستحقّها الكائن الإنساني بوصفه عقلا مشرّفا بوصفه خليفة الله في الأرض.

ولا يفوتنا التنبيهإن هنالك مفاهيم ومصطلحات أخرى يعمل من خلالها الخطاب التنظيريّ، على تشكيل انطولوجيا تاريخية للنص القرآني، إلا إن قراءتنا الشارحة من منظورها الظاهراتي ركزت على الانطلاق من المقولة الأساسية والجامعة لكل تلك الأبعاد الفرعية، والمتمثلة في: تاريخية النص، وهو المفهوم الذي يدخل في بنية مفهوم(الزمن القرآني)، ومن هذه المفاهيم:النصّالقرآنيّبنيةأسطوريّة، وبنيةمجازيّة، نص العجيب الخلاب المدهش...

وخلاصة القول، ختاما، ومن خلال ما سلف إيضاحه، فقد قدمت القراءة (الشارحة) توصيفا للمفهومات، بدءا بشرح الماهية النصّية القرآنية، كما تتمظهر خلال نصّ/ وعي المفكّر، تركيزا على مقاربة أركون لأُنطولوجيا الظاهرة "القرآنيّة"، لتكون نقطة انطلاقها من مساءلة خطاب التنظير، وتبتدئ القراءة من الإشارة إلى أن هذه الانطولوجيا، هي ما تجسد في نظرية للنصّ الدّينيّالأصليّ، عند أركون ذات مفاهيم ومصطلحات وبنيات دلالية أساسية، أو فرعيّة، تهدف إلى توصيفها والكشف عن هويتها، وأساسها الكل، هو مقولة تاريخية النص القرآني. و تنتهي القراءة في محطّتها

الاستكشافية، إلى إثباتالفرضيّةالتي انطلقت منها: تضمن الخطاب التّنظيري على نظريّة نسبيّة من حيث الوضوح و الاكتمال، حول ماهية الوحي، النصّ القُرآني.

ثانيا- المنحى التأويلي في الخطاب النظري عند محمّد أركون:

وانتقالا من المستوى التنظيريّ لمفهوم النصّ القرآني، إلى مستوى التّأسيس لرؤية منهجيّة في مقاربته، فإنّ السّؤال الذي يواجه بحثنا في هذه المحطّة، يتمظهر على النّحو الآتي: هليمكنالحديثعنوجودمنهجواضحالمعالم،فيالخطاب المعرفيّأركون؟ هل يقترح المنظّر رؤية منهجيّة لقراءة النصّ القُرآني، بالموازاة مع منجزه التنظيريّ على مستوى تصوّر ماهية النصّ؟ وإذا كان الأمر كذلك، ماطبيعةالمقترحالمنهجيّ،الذييطرحهإبدالامعرفيا،انطلاقامنالمسوّغاتالأنطولوجيّةالسّابقةالذّكر؟هليؤسّسالخطابالنظريّلمنهجواضحالمعالم؟وهليمكن للقراءة الشارحة،تعيينمعالم واضحة وحدود معلومة لنظريّةالمنهج؟

ذهبالدّارسون، إلىأنه"**منالصّعبليكاديكونمنالمستحيل،أننتحدّثعنالمنهجبصيغةالمفردعندالمفكّرمحمدأركون؛فهولايتّبعمنهجامحدّدا**"[44]، ويؤكد محمّدأركون،بإلحاحه المعهود،فيمواضعكثيرةمندراساته،علىضرورةتبني**(المنهجيّةالتّعدّدية)**،التيتنهلمنمعينالعلوما لإنسانيّةالمتنوّعة،على اعتبار كون هذه التعدّدية،طريقالمعرفةالعلميّة،تجنُّبالأيّاختزاللمادّةالمدروسة، أي الظاهرة القرآنية، بوصفها خطابا محوره الإنسان.

ويشدّد المنظّرعلى ضرورة تبنّيهذاالمبدأ،فيالدّرسالنّقديّالعلميّللتّراثبالمفهومالعامّ،وللوحيعلىوجهالخصوص،يقولمحمّدأركون:"**أمّاأنافقدقُمتُبدراساتألسنيّةوتاريخيّةوأنثربولوجيّة،وحاولتأنأمزجبينعدّةمناهج.وأطروحتيفيالتّاريخ،بالطّبعليستاريخالاقتصاديّ،وإنّماتاريخالفكرالمُنفتحعلىمجملالحقائقالتاريخيّة،التيينبغيعلىأيّفكرأنيمارسذاتهمنخلالها**"[45]، وهوما يراه

[44]توفيق رشد، تقنية التأويل عند المفكر محمّد أركون، ضمن: عبد المجيد خليقي وآخرون: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكريّ، تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2011، ص 72

[45]محمّد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، صص250-251.

عامّةالنّقادصفةمحمودة"**إنّالمفكّرينالكبارلايتّبعونمنهجاأومناهجمتعدّدة؛إنّهميفتحونآفاقجديدةللتّفكيرويسلكونطرُقالميسلُكهاأحدقبلهم،ومنالاستهتارأننسألهممنأينجاؤواوكيفوصلوااإلىماهمعليه،لأنهميُسائِلونالطّرقنفسها**"[46].

فهذهالتعدّدية،كمايؤكدالمفكرنفسه،تُكسِبالعملالنقديّصفةالانفتاحعلىالأبعادالمتعددةللظاهرةالدينيةبالمفهومالعامّ،بمايستجيبلطبيعتهاالتاريخيّة،ويُحقّقتواؤُمابينالمنهجوالمادّة،تجنّباللاختزاليةمأزق النظرةأحاديةوثوقية.ومنثمّ،يقترحأركون"**تأسيسمنهجيّةعلميّةتجدمرجعيّتهافيالمناهجالمعاصرةفيمجالالعلومالإنسانيةوالاجتماعيّة**"[47]،وهيمنهاهجيتمّ استحضارهامنمجالمعرفيغربي.فيإطارمسعىالوقوفعلىالمعالمالأساسيّةلمشروعأركون المعرفيّ، يؤكد**عبدالغنيبارة**علىصعوبةالإحاطةبمنظومتهالمعرفية؛إذأنّهذا"**المشروعالنقديّمنالتّشابكوالتّداخل،بحيثيتعذّرالإحاطةبمنظومتهالمفاهيميّةوآليّاتهاالإجرائية**"[48]،وانطلاقامنهذهالمعطيات، وفيظلهذاالتّعقيدوالتّشابُكالمعرفيّ "**يصعبعلىالدّارسلمشروعأركونالنّقديّ،القبضعلىخطواتهمنهجيّةأونسقعلميّ، يستطيعمنخلالهتحديدآليّاتمنهجهالنّقدي،باستثناءالمصطلحاتوالمقدّماتالمفهوميّةالتييعملعلىبثهافيكلموضعمندراساته**"[49]

ويمكن تحديد هذهالمناهج: النّقد الاركيولوجي/الحفريّ، أوأركيولوجياالمعرفة،النقدالألسنيّ،النقدالتّفكيكي،والسّيميائي،الأُنثروبولوجيّ،التحليلالنفسيّالسوسيولوجيّ، والتقييم الفلسفي،"**كانهدفه(...)عرضأكبرعددمنالمصطلحاتوالمفاهيمالنقديّة، التيأنتجهاالفكرالغربيالمعاصر؛إذتجدهيلحّغيرمرّة،فيمقدماتدراساته،علىضرورةاستخدامهذ**

[46] توفيق رشد، مرجع سابق، ص 76
[47] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 531
[48] المرجع نفسه، ص 543
[49] نفسه، ص 531

هالتّرسانةمنالأدوات،الموجودةفيالتاريخواللسانياتوالأنثروبولوجياوعلمالنفسبمختلفاتجاها تهوعلمالأديانالمقارنوالسّيميولوجياوالفلسفةلفتحبابتعدّدالمعنىولانهائيّةالقراءة"[50]

وفي ظلّ هذا الوضع،يستحسنبعضالباحثيناستعمالصيغة(تقنيةالتأويل) **أو** (إستراتيجيةالتفسير)،فيوصفالنّهجالمقترحضمنهذاالخطابالنّظريّ؛ذلكأنّ"**الأمرلايتعلّقببا حثفيموضوعمحدّديستعملمنهجامحدّدا،بليتعلّقالأمربمُفكّرصاحبإستراتيجيّةومشروعفكريّو "تقنيّةللتّأويل"تنطلقمنإطّلاعواسععلىالفكرالعربيّالإسلاميّوعلىمعرفةعميقةبالفلسفةوالعلومالإنسانيّةفيالغرب**"[51]

وتفضّل قراءتنا، من وجهة نظرها،ترجيحالكلامعناستراتيجيّةللتأويل،فيالخطابالنظريّ لدى أركون. أو بالأحرىنظريةللتّأويل؛تأويلاللتّراثعموما،والنصّ القرآنيخاصّة؛ذلكأنّجملةهذهالمناهجالمتعدّدة،والتييُحصيهاخطابالتّنظير،إنّماتشتغلُمتظافرةإلىدرجةالتّماهي،وتؤديوظيفتهافيتشابكبالغالتّعقيد،بحيثيتعذّرفهمقيمتهاالمعرفيّةحالاالفصلمابينها،أوالنّظرإليهاعلىأنّبعضهامستقلّعنبعضه الآخر. فهي آليّاتيكمّلبعضُهابعضا،لتُشكّلإستراتيجيّةشاملة،ذاتطبيعةتأويليّة.

إنهاإستراتيجيةنقديّةتؤُولإلىنشاطتأويليكليّ،إنبوجهعلنيّ،أوعلىسبيلالإضمار؛فالتّأويل"**أصلالمناهجكماقالغادامير،والمنهجفياكتناهالوجودكماقالهيدغرتأويلي،إذبهيتمّاستحضارالأشياءوتركيبها**"[52]،ولذلكيفضّلأحميدةالنّيفرتسميتهابالقراءةالتأويلية،وتصنيفهافيإطار**المدرسةالتأويلية**[53].وهومايمكنالاستدلالعليهمنداخلنصوصالمنظّرنفسها،منخلالدعوةأركونإلىالتأويل، وتأسيسنظريةتأويليةللقرآن، بالإفادةمنعلومالتأويل الغربيّة، ولهذايقترح أركون"**أربعمهاملفتحالوعيالإنسانيالتاريخيعلىالمطلق:أولاتأسيسعلمالسنياتمختصفياللغةالعربيةثانياتأسيسنظريةفيالتأويلثالثاقيامعلمسيميائياتالخطابالدينيرابعابناءنظريةفيالسيادةالعليا**"[54]

---

[50] المرجع نفسه، ص543

[51] توفيق رشد، مرجع سابق ص 72

[52] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 559

[53] ينظر: أحميدة النيفر، مرجع سابق، صص 91-104

[54] محمد الغيلاني، نقد العقل الأرثوذكسي(قراءة في مشروع أركون)، ضمن: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكريّ، مرجع سابق، ص40

إذا كانت هذه المناهج، تُمارس من خلال تظافرها المعرفيّ، عملا تأويليّا، مؤسسا على مبادئ ومقاصد، فما حقيقة هذه الإستراتيجيّة التأويليّة في حقل دراسة القُرآن؟ كيف يمكن للفعل التّأويليّ أن يُحقّق كينونته؟ كيف ترتبط الذّات القارئة بالنصّ القُرآنيّ فيظلّ هذه العلاقة المعرفيّة؟

1- جدلا الوعي والنصّ:

قبل الحديث عن ماهية استراتيجيّة التّأويل، أو المسلك المعرفيّ في خطاب النّظريّة عند أركون، تنطلق القراءة من استشراف معالم النهج التأويليّ العامّ على مستوى القراءات الحداثيّة، من خلال الرؤية أو الإضاءة التي يقدّمها الناقد والدارسون؛ إذ يقدّم الباحث **عليمحسنشابير** نظرة موجزة لمعالم التّأويل **السّياقيّ**، بهذا المصطلح الذي تبنّاه من منظور العرض أساسيّات المنهاج الحداثيّة في قراءة النصّ القرآنيّ، فهو يرجّح مصطلح السياقيّة لوصف طبيعة القراءة الحداثية، ويرى بأنّ خطاب الحداثة الدينية يعمل على تسويغها. ويشير بهذا الاصطلاح، إلى ارتباط النصّ بالسّياقات التي تشكّل فيها بوصفه نصّا ثقافيا، تجب المعرفة بقوانين تشكّله أو إنتاجه، "**وعليه فإنّ التأويل الحقيقي المنتج للدلالة يرتبط بتحليل مستويات السياق**"[55]، ويؤكد في استنتاجاته أن "**القراءات المعاصرة تنطلق في قراءتها للخطاب القرآنيّ من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، الأولى: وضع النّصوص في سياقها التّاريخيّ واللّغويّ من أجل كشف دلالتها الأصليّة والثّانية: إعادة تأويل النّص وضمن السّياق الاجتماعيّ والثّقافي الراهن**"[56]

إنّ العمل التّأويلي في خطاب أركون، يقوم على عمليات القراءة النّقدية التي تنتظم عبر مراحل ومستويات، لتحقّق غايات الفهم والتأويل، وهو ما ستبيّنه القراءة في حينه، والمعنى التأويليّ، هو حاصل تظافر هذه المفاهيم الإجرائية المشكلة للجهاز الاصطلاحيّ للمنهج، فما هو مفهوم **التأويل** من وجهة نظر أركون؟

---

[55] علي محسن شابير، القراءات المعاصرة للنصّ القرآني (الأسس والمناهج)، رسالة دكتوراه، إشراف: فتحي العبيدي، جامعة الزيتونة، تونس، 2006-2007، ص 184.

[56] المرجع نفسه، ص ن.

يشير **أحميّدة النيفر** إلى اختلاف مدلول اللفظ الاصطلاحي كما هو موظف اليوم في هذا الإطار عن مدلوله الاصطلاحي القديم، "**إذا كان معنى التأويل في القديم، هو إدراك المعاني المتشابهة باعتماد الجهد العقلي الخضع للنص باعتبار مفاهيم القارئ وأفكاره، فإن التأويل في التيار الحديث لا يعتمد هذا الفهم للتأويل، إنّه واصل بين نفس النّسق الذي تبناه للقدسية، معطيا التأويل دلالة تفاعلية بين النص وقارئه، بتعبير آخر تتحقق القراءة التأويلية بسرعتين:**

(أ)

تحاول العودة إلى زمن النصّ لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تُسقط عليها معاني زمن آخر، وبذلك تتحقق موضعة النص في ظروفها التاريخية، وإحداثياتها الزمانية والمكانية.

(ب) يتعذّر على القارئ المؤوّل للنصّ، أيا كان جهده، أن يُموضِع بصفة كاملة فيزمنها الأوّل، لأنّ للقارئ زاوية نظر وتمثُّلا خاصّا عند القراءة. منثمّ أمكن القول إنّ لغة النصّ لا تتوقّف عن توليد المعنى. على أساس هاتين السُّرعتين تتحوّل اللّغة بالتّأويل إلى معين للمعنى لا ينضب، ويتأكّد في نفس الوقت، تعذّر الوصول إلى المعنى النهائي للنص"[57]

وهذا يعني تأسيس مسار معرفي آخر، على أنقاض النزعة الماضويّة؛ فالفهم لا يكرّر المعنى التاريخيّ بحرفيّته، إذ النصُّ المقروءُ هو نصّ التّأويل، المفتوح على آفاق المعنى متجدّد على الدّوام، يتعدّد معنى/نصوصا. ذلك أنّ اعتماد مبدأ التاريخيّة، أي تاريخيّة النصّ القُرآنيّ، يجعل من المعنى نسبيا متغيرا، متجددا بتجدّد القراءة، والتي تغدو فعلا تأويل، رجوعا إلى الأصل. وإذن، يقوم العمل النقدي التأويليّ، كما يتمظهر في الخطاب التنظيريّ على عمليات قرائيّة تنتظم عبر مراحل ومستويات متراكبة، لتحقّق غايات الفهم والتّأويل، وبالأحرى إنّ العمل التأويليّ – بوصف هذا الجدل بين نوعي مؤول نصّ للتأويل – يشتغل عبر مستويين للقراءة:

- العودة إلى زمن النصّ كشفا عن تاريخيّته

-ترهين المعنى انطلاقا من زمنيّة الوعي القارئ

وتتوخّى القراءة في هذا المقام، تحديد مستويات العمل التأويلي، من خلال إيضاح جهازها المفاهيمي، وشرح مقاصده، بغية

[57] أحميدة النيفر، مرجع سابق، ص 92

مقاربةكيفيّةتفعيلهإجرائيا،فيتماسّمباشرمعالنصوص، على مستوى التطبيق.إنّ **أركون** يوظف "**في قراءته النقدية للقرآن عدّة آليات منهجية كالمنهج الألسني السّيميائي، ومنهج النّقد التّاريخي ومنهج المقاربة الانثروبولوجية، وبصفة عامّة يمكن القول إنّ تحليل الخطاب الدّيني عند أركون يمرّ بثلاث لحظات أساسيّة هي على التّوالي: اللحظة الألسنيّة السيميائية، اللحظة التاريخيّة، اللحظة الأُنتروبولوجيّة**"[58]، ويؤكّد أركون أهمية لحظة التقييم الفلسفي والتيولوجي أخيرا.

2- العودةإلىالزمن النصّالقرآنيّ:

يوضّح أركون في مقدّمة كتابه(قراءات في القرآن)، أهمية "**المعرفة العلميّة التي يجب أن يتزوّد بها القارئ، وخاصة في مجال اللّسانيات والسّيميائيات الحديثة، مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستيمولوجي**"[59]،من جهة أخرى ينبّه إلى أهميّة "**التمييز الواضح والدقيق بين "التفسير الدّيني" وبين "تحليل وتفكيك الخطاب الديني" فهما شيئان مختلفان؛ فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه، يتمّ لا لتقديم معانيه الصّحيحة وإبطال التفاسير الموروثة(...)بل لإبراز الصّفات اللسانية وآليات العرض والتبليغ والإقناع، والمقاصد المعنوية الخاصّة بما يسميه ب "الخطاب النبوي**"[60]

ويقوم نشاط القراءة عند أركون، في مستوى اشتغالها المنهجيّ الأوّل، على"**العودةإلىالزمنالنصّلكيتقرأمفرداتهبمعانيهاالسائدةآنذاكفلاتُسقطعليهامعانيزمنآخر،وبذلكتتحقّقموضعةالنصّفيظروفهالتاريخيةوإحداثياتهاالزمانيةوالمكانية**"[61]،همُّهاتحقيق شرط **الموضوعيّة**، بما يضمن للذّات المؤوّلة عدم الوقوع في مأزق التأويل الفوضويّ، والذي يرى أركون أنه نتاج تلك القراءة الحرّة، حريّة غير مشروطة. ويطلق أركونعلى هذه المرحلة تسمية: القراءة البنيويّة.

وهي تمثّل ذلك الإجراء المنهجيّ المُشار إليه،بمصطلحالنّقد العلميّ،إذ هوالقراءةالتييُلحأركونعلىإنجازهاكخطوةأولىأومرحلةضروريّةللفهم،لايمكنالقفزعليهاأوتناسيها،

58 محمد الأندلسي، محمد أركون وتحليل الخطاب الدّيني النص القرآني كنموذج، المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الابستيمولوجية، 2011ص 114

59 المرجع نفسه، ص ن

60 نفسه، صن

61 أحميّدة النّبفر، مرجع سابق، ص 92

مـــــا يفسّـــــــر ذلـــــــك الإلحـــــــاح، علـــــــى ضـــــــرورةإنجاز القراءةالعلميّةالنّقديّة،والتيتوظفأدواتمنهجيةمتعـــــــــــــــــــددة، ولعل"**هذهالمناهجمنالكثرةوالتّداخلممايولّدإحباطالدىالدّارسالذييتساءلعنكيفيةتوظيفأركونلها،**

ماالأوّلوماللاّحق؟يذكّرناأركونمنذالبدايةأنلعلماللسانياتبشقيهالدّياكرونيوالسّانكرونيشرفالسبقفيالتحليلمتبوعابعلمالسيميائياتالذييأتيفيالمرتبةالثانيةبعدالتحليلاللغوي(...)بعدذلكيأتيعلمالتاريخوالسوسيولوجياوالانثروبولوجياوالفلسفةفيالمرتبةالثالثة،أماالمرتبةالأخيرةفتنصبعلىالخطابالتيولوجيّالمفروضفيهالانفتاحعلىالخطواتالتحليليّةالسابقةحتىلايبقىخطاباتبجيليا"[62]

(أ)القراءةاللّغويةالألسُنيّة:

إنّالمنهجالتّاريخي، يشغل "**موقعاأساسيّالكنليسالوحيدفيالتصوّرالأركونيّ**"[63]، ذلك أنّه "**يدعوإلىإخضاعالدينللتاريخية،أيلدراستهفيضوءإكراهاتالحياةالسياسيّةوالاجتماعيّةوالثقافيّة**[64]"، وعلى الرّغم من أهميّته، إلاّ أنّ الفهم يستلزمأولا**قراءةلغويةألسُنيّة**، بمايتطلبهعملهكمؤرخللتراث/النص (اللّغة)؛إذيتطلّبالتّاريخ**تحليلالُغويّا**للنصّ القُرآنيّلمعرفةبنياتهالدّلالية،وكيفيّةتشكّلهالتّاريخيالثّقافي، انطلاقا من العلاقة الاستلزاميّة (لغة فكر تاريخ).

ومـــــــن هنـــــــا فـانلعلم"**الألسنياتأهميّةعظمىفيمايخُصّمجالناالمعرفيّ،مجالتاريخالفكرالإسلامي**"[65]، وهومايشيرإلىالأوّليةالخصوصيّةاللّغويةأوالمظهراللّغويللنصّ من منظور فينومينولوجيّ، بوصفه منطلقا للفهم، ولهذا تعد اللّحظة الألسُنيّة–السيميائيّة من أصعب وأعقد محطّات تدخُّله المنهجيّ، "**إنّ التّحليل الألسُنيّ يمثّل(...)مرحلة منهجيّة أوليّة ضروريّة قبل**

[62] مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 122.

[63] محمد الغيلاني، نقد العقل الأرثوذكسي، ضمن: عبد المجيد خليقي وآخرون: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكريّ، مرجع سابق، ص40

[64] المرجع نفسه، ص38

[65] محمد أركون، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 252

القيام بأي تفسير أو تأويل للنصّ المقدّس"[66]؛فهي، أي القراءة، تقوم من منطلق اعتبار المشروطية اللغوية أو **المكانة اللغوية** للنصّ القرآني؛ فالوحي كأي نص لغوي"**فهو مكتوب بلغة بشرية معيّنة، وخاضع لإكراهاتها النّحويّة والصّرفيّة واللفظية والبلاغيّة. كما أنّه خاضع للإكراهات السوسيولوجية والثقافية للبيئة التي ظهر فيها**"[67]

ومن هنا فإنّ "**تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتمّ لا لتقديم معانيه "الصّحيحة" وإبطال التّفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنويّة الخاصّة بما أسميته "الخطاب النّبويّ**"[68]، يؤكّد **هاشم صالح** تلك الأولويّة التي أعطاها أركون للتّحليل الألسُنيّ"**بالقياس إلى المنهجيّة التّاريخية أو الأنثربولوجيّة، وذلك لأنّ النّصوص الدّينية الكبرى تنسينا أنّها نصوص لغويّة. فمن كثرة قدسيّتها وهيبتها التي تفرضها علينا، فإنّنا نتوهّم أنّها ليست مؤلّفة من حروف وألفاظ، وتراكيب وجمل كبقية النصوص. وبالتّالي، فإنّ المنهجيّة الألسنيّة تُساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشّحنات اللاهوتيّة الثّقيلة التي تحيط بالنصّ الدّينيّ منذ مئات السّنين. يُضاف إلى ذلك أنّ المنهجيّة الألسُنيّة الحديثة هي وحدها التي تستطيع أن تكشف لنا عن كيفيّة تركيب المعنى (أو مفصلته كما يقول أركون)**"[69]

ومنهنا،ينبعالإجراءالمنهجيالتّراجعي **أو**ما يصطلح عليه أركون المنهجيّة التّراجعيّة، رجوعا نحوالوراء،إلىزمنالنصّ أوتاريخه،وفي هذا المقاميتشكلمصطلحالزمنالقرآنيعلىمستوىهذاالخطابالنظريّ كما سلف شرحه وإيضاحه في المحطّة السّالفة.

فيالتحليلالألسُنيّللسُّور القرآنيّة،ينطلق أركونمنالتّمييزالمفاهيميبينالنصّالمكتوبوالخطابالمنطوق،فيإنتاجالمعنىيشتغل التحليل على

[66]محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، صص 5-6
[67]محمد الأندلسي، مرجع سابق، ص 115
[68]محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 5
[69]المصدر نفسه، ص 62

مختلفمستوياتاللغة النصّية:الأسماء،الأفعال،المعرّفات،الضّمائر،البُنىالنّحويةوالنّظمية،العباراتوالصيغوالأساليب،بغيةتحديدخصائصالخطابالقرآني.

فالمستوى الأول "**هو التحليل النحوي أو القواعديّ حيث يهتمّ بدراسة صائغات الخطاب ومشكّلاته-كشبكة الضّمائر والعلاقات فيما بينها، والأسماء والأفعال، والنظم والإيقاع، والنّموذج الفاعليّ أو العامليّ، وهي ضروريّة في قراءة النصّ القرآنيّ لأنّها هي التي تفسّر آليّات الاشتغال النّحويّة والمعنويّة لذلك النص**"[70]،والقصدمنهذاالتحليل، يتمثّل فيفهمخياراتالنّاطق وتفسيرها، وهذهالدراسةلعمليةالنُّطقأوالتلفُّظتساعدالقارئ على الاقتراب من مقاصدخطابالمتكلم.

إلاأنّ خطاب أركون يعود لتذكيرنا، أنّهذه"**المنهجيةالألسنيّةوحدهالاتكفي،إنّهاليستإلامرحلةأولىمنمراحلالدّراسة،تتلوهابعدئذا لإضاءةالتاريخيّةوالأنثروبولوجيّة، ثمأخيرالحظةالتقييمالفلسفي**"[71]

(ب) القراءة التاريخية الأُنثروبولوجية:

هذا المستوى من القراءة هو ما يسمّى بمصطلح أركون (العلاقة النقدية)، أي التموضع في اللحظة التاريخيّة لانبثاق واقعة الخطاب،وهي بذلك تتجاوزالتّحليلالألسُنيّاللّغويإلىالتّحليلالتّاريخيّ.ويرى أركون أن اللحظة تنقسم إلىلحظتين:اللّحظةالتّاريخية،واللحظةالأنثروبولوجيّة،حيث النصّ القُرآنيّ"**ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيّا بصفته تركيبة اجتماعيّة لغويّة مدعمّة من قبل العصبيّات التاريخيّة المشتركة**"[72]

أمّا عن مستوى القراءة التاريخية، فإنّ أركون يعمل على "**تطبيق النّقد التّاريخي على المقدّس كما سبق أن طبقه الغربيّون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد، خاصّة مع سبينوزا(...) باعتباره المؤسّس الحقيقيّ للنقد التّاريخي للنصوص المقدّسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكّل المصحف ونقد مجموعات "الصحاح"**

[70] محمد الأندلسي، مرجع سابق، ص 115
[71] محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 252
[72] المصدرنفسه، ص 21

للمذاهب الإسلامية..."[73]، و يؤكّد على أهمية دراسة "تاريخ اللغة" أو اللغة بوصفها تاريخا؛ حيث أنّ النصّ القرآنيّ في جوهره نظام فكري **(ابستميه)**، يتشكّل من خلال اللغة، وهو "**يبتكر معجمه اللفظي الخاصّ، أو مناخه المعجميّ الخاصّ، المستثمر في مجمل النّظام الفكريّ القُرآني، أو الابستميه القُرآنيّ**"[74]، إلاّ أنه في سياق هذا الابتكار، يوظّف مفردات اللّغة العربيّة بما هي عليه في عصر التشكّل، ولهذا ينطلق أركون من مبدأ الوعي التاريخي، وهو المُحفّز للسّؤال الحاسم "**هل اللغة العربية في القرن السّابع الميلادي هي ذاتها اللغة العربيّة في القرن العشرين أو الحادي والعشرين؟**"[75].

إلاّ أنّ أركون يُقرّ بصعوبة الإلمام بالبعد التّاريخي، هذا إن لم يكن مستحيلا؛ فإعادة قراءة القرآن "**لا يمكنها أن تتوصّل إلى المعنى التّاريخي الكامل للعبارات اللّغويّة القُرآنيّة، وذلك لغياب معجم لفظيّ شامل للّغة العربيّة القديمة**"[76]

أمّا عن اللحظةالأُنثروبولوجية، فإنّه ينبّه إلى أنّ "**المقدّس ظاهرة تخصّ كلّ المجتمعات البشريّة في التّاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية(...) لكن أركون يقرأ المقدّس في التّاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيُولوجيا التّقديس أو استراتيجيات المقدّس في التّكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أنّ المقدّس لا يمكن فصله عن الصّراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضا(...)القوى الأساسيةّ المشكّلة للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة، ويميّز بين القوى المهيمنة والقوى المهيمن عليها**"[77]

[73]مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 244
[74]محمّد أركون، التّشكيل البشريّ للإسلام، مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل، تر: هاشم صالح، ط1، المركز الثّقافي العربي/مؤمنون بلا حدود، الدّار البيضاء/بيروت، 2013، ص 139
[75]المصدر نفسه، ص 161
[76]محمد أركون القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 16
[77]مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 245

(ج) القراءةالسّيميائيةالأدبيّة:

مـــــــــن المعلـــــــــوم أن هـــــــــذه القراءة،تقومعلىالإفـــــــــادة منظرية"النقدالأدبي"المعاصر ،وتحديدانظريةهنريميشونيكونورثروبفرايوجماليةالتلقيالألمانية، كما هو وارد في إشارات المفكّر.

تتجه القراءة هنا إلى الكشف عنأهميّة مفهوم البنية السّيميائية للخطاب القرآني عند أركون، بوصفها إجراء منهجيا حاسما؛ "**لا أزالُ أقول بأنّ التّحليل السّيميائيّ(أو العلاماتي الدّلالي) ينبغي أن يحظى بالأولويّة وبخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالنّصوص الدّينيّة التأسيسية ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائيّ يقدّم لنا فرصة ذهبيّة لكي نمارس تدريبا منهجيّا ممتازا، يهدف إلى فهم كلّ المستويات اللّغويّة التي يتشكّل المعنى (أو يتولّد) من خلالها**"[78]. وإلى هذه اللّحظة تكون القراءة متمركزة في مسعى الكشف عن تاريخية النص،لإنجاز التّموضع في زمن النص ذاته.

ويفرّق أركون بينمستوى تحليل التّركيبة المجازيّة والتّداخليّة النصّانية، ومستوى تحليل البنية السيميائية الدّلاليّة، حيث"**إنّ إنجاز هذا التّحليل السّيميائيّ بشكل صحيح ودقيق، لا يؤدّي إلى إنكار دور الذّات الحرّة في توليد المعنى وتحديده، وإنّما إلى اكتشاف أنّ الخطاب ككلّ مشكّل أو مركّب لغويّا طبقا لتقنيّات الإقناع، والاحتجاج، والتّعليم، والتّأسيس. وباللّغة السّيميائيّة يمكن القول إنّ كلّ وحدة نصّية من وحدات الخطاب القرآني، مبنيّة على أساس سلاسل من الأحداث المركّبة على هيئة بنية دراماتيكيّة أو مسرحيّة مثيرة**"[79]،وهذه"**البنية السيميائية المكتشفة تمثّل نموذجا معياريا أعلى، توجّه كلّ أنماط الخطاب الموجودة في القرآن**"[80].وهذه البنية الدّلاليّة النّموذجية يتمّ تمثيلها كالآتي:

"1 الله يُطلق حكما أو يبلّغ رسالة

2 البعض ممن يتوجّه إليهم يرفض الاستماع إليه، والبعض يستمع إلى رسالته ولكنه يرفض الإيمان بها، والبعض يقبل الرّسالة بصفتها معرفة، ولكنه يرفض اتّباعها في

[78]محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 35.
[79]محمد الأندلسي، مرجع سابق، ص 115-116.
[80]المرجع نفسه، ص 116

العبادة والحياة اليوميّة. فقط بعض الأشخاص الملهمين يقبلون بالرّسالة تماما، وهؤلاء هم المؤمنون الذين يُمثّلون "حزب الله"

3 يوم الحساب سيجيء لا محالة، وعندئذ سوف يُكافأ المؤمنون عن طريق النّجاة في الدّار الآخرة، ويُعاقب العُصاة، ويكون مصيرهم جهنّم وبئس المصير"[81].وهو بذلك يعمل على استكشاف البنية الدّلالية النموذجيّة المولّدة للمعنى الشّمولي للخطاب القرآني، أو (كليّة الخطاب القرآني).

إنّ تصوّر أركون المنهجيّ،يتجاوزهذه المرحلةمنالقراءة، إلىممارستهتأويلية، يشيرإليهافيبعضالسّياقات، علىوجهمنالاحتشاموالتحفُّظ، في الحين الذي يركّز فيه كثيرا وبإلحاح، على استبعاد تدخُّلاتالذّاتالمؤوّلة، إلا في ظلّ الشّرط اللغويّ الموضوعيّ؛ "**الذّات ليست حرّة إلى الدّرجة التي نتوهّمها. وبالتّالي، فينبغي أن نعود إلى منهجيّة العلوم الإنسانية والمنهجيّة الألسُنيّة التي تذكّر بالمشروطيّة اللغويّة للنصّ، حتّى ولو كان نصّ الوحي**"[82]وهو مايحرصأركونعلىالقيامبهكخُطوةأولى،قبلالانتقالإلىعمليّاتبناءالمعنىمن خلال ذّاتيّة القارئ المؤوّل، فهما/تأويلا،لأنالانطلاقمنتاريخيّةالنصّ،يعمّقوعيناباالتّاريخ،وإدراكناللمسافة التّاريخيّة،ويُجنّب منالوقوعفيالمأزقالابستيميّ والمغالطة التّاريخيّة،كما هو حال المسلكالتّبجيليّالتّقديسيّ أو التّكراريّ، كمايُجنّب الوقوع فيفخّالإسقاطوالاستعمالالأيديولوجيللنصّ.

فهذاالمأزقالمعرفيمردُّهإلىغيابالوعيالتاريخيّ،الذييحفّزنشاطالأيديولوجياتالمختلفة، ويشحن المخيال الدّينيّ الأسطوري،وهومايصطلحعليهالمعجمالأركونيّ**بالنّزعةالماضويّة**، التيتجنحإلىإعادةإنتاجالماضي، باعتبارهالحقيقةالواحدةالمتعاليةالمطلقة، وهو ما يعبّر عنه بصريح القول:**أنهليس قارئاماضويّا،ولايعتقدبإمكانيةإعادةالماضيوالعصورالخالية**[83]، وهوبذلكيؤسّسلأُنطولوجياالحاضر ،فهو

[81] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 35
[82] المصدر السابق، ص 34
[83] ينظر كتابات محمّد أركون حيث يشدّد على هذه الفكرة في عديد المواضع.

لايعودإلىالماضيليُطابقهويكررهمعيدا إنتاجهبماهوعليه،فقيمتهالأنطولجيّة والمعرفيّة نسبيّة،إذ هي مرتبطةبزمنتشكُّلها،وبماتؤدّيهمنوظائفاجتماعيّةفيسياقهاالتاريخيّ.

وخلاصة القول، فإنّه، و في سبيل تحقيق قراءة موضوعية علمية للنص كشفا عن المعنى التاريخي أو الأصلي،يشدّد أركون على ضرورة التوسّلبجملة أدواتمفهوميةإجرائيّة، يعملعلىتوظيفهاوتفعيلهافيهذهالمرحلةالأوليّة: المسافةالزمنية،الوصل،التّراجعأوالمنهجيّةالتراجعيّة، ولكن السّؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام، هو هل يتوقّف خطاب أركون في تصوّره لماهية القراءة، عند حدود المستوى الحرفي التاريخي من النصّ؟

3- ترهينالمعنى في الزّمن الحاضر:

ترتّبت عن المقدّمات التّصوّريّة-والتي سبق شرحها عبر محطّة المبحث الأوّل-جملة من النتائجالابستيمولوجيّةالحاسمة؛فالاعتراف بالطّابع الرّمزي -كماالمجازيّ والأسطوريّ- للنصّ القُرآنيّ، يترتّب عنه القول بعدم قدرة استنفاذ معاني النص القرآني، و يشير أركون إلى الطبيعة التلميحية التي تميّز الخطاب ما يجعله مفتوحا على التأويل مع توالي الأزمنة والمقامات، أمّا النتيجة الثانية، فقد ترتّب عن تلك المبادئ النّظريّة، "**إعادة أشكلة العلاقة مع الأسئلة الأصليّة أو البدئية المنبثقة من شروط كينونتنا مثل أسئلة الحياة والموت، والزّمن والمصير، والشرّ والخير، والحقيقة والعنف**"[84]

ويمثلالجدل ذات-نص، حاضر-ماضي، مستوىالقراءةالتأويليةبمصطلح **أحميّدةالنّيفر** أي إعادةبناءالمعنى، وبمصطلح التأويل الفلسفي، الذي رجّحته هذه القراءة من منظورها، يجسّد مستوى الفهم التّأويلي، حيث "**يتعذّرعلىالقارئالمُؤوّلللنصأياكانجهدهأنيُموضعهبصفةكاملةفيزمنهالأوّل،لأنّللقارئزاويةنظروتمثّلاخاصّةعندالقراءة، منثمّأمكنالقولإنلغةالنصلاتتوقفعنتوليدالمعنى. علىأساسهاتينالسرعتينتتحولاللغةبالتّأويلإلىمعينللمعنىلاينضبويتأكّدفينفسالوقتتتعذّرالتوصّ**

[84]محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 143

لإلىالمعنىالنّهائيّللنص"[85]**، ويلح على "اعتبار النصّ القرآنيّ غنيّا ومنفتحا على عدّة احتمالات، أي أنه معروض للفكر الإنسانيّ أن يتأمّله ويفكّر فيه دون انقطاع"**[86]

وانطلاقامنانزياحاتالخطابالقرآنيّ، **"ليسهناكمعنىجاهزيُقدّمللقارئبلكلّالنّصوصالأدبيّةوالفنيّةوحتىالدّينيةتقترحأبنيةوأطراتسمح بإشراكالقارئفيتوليدمعانيهاالممكنةوالمتعددة،وهوماأسمتهكريستيفابالتوليدالهدامللمعنى، وتبقىمهمةالمؤوّلكمايقولأيزرهيإقصاءالاعتقادبوجودمعنىكليكامن"**[87]. إنّ النصّ القرآنيّ، من هذا المنظور،ليسمغلقابل مفتوحعلىالتّأويل على الدوام.

إنّالعملالنقديّ، كما نلاحظ، ينتقل إلى الاعتراف بدورالذاتية المؤوّلة، أي فاعليّةالدورالذاتيّللوعيالقارئ،فيبناءالمعنى،خروجامنزمنالنصّ القرآني أو تاريخيّته، أي الموضوعية/المحايثة، دخولا في فاعليّةالذاتالقارئة، عبر زمنيّة الوعي المؤوّل،وهذاالمستوىمنالقراءة، بلا شك،خصّه أركون بإشارات واضحة وصريحة،إلاأنها تأتي محتشمة،على استحياء، وقليلةإذاماقورنتبتلك النصوص المشدّدة على الدعوةإلىالعلمية، ولعلّ لهذا النزوع ما يبرّره على المستوى النّفسيّ- الثقافي.

إنّها، إذن،مرحلةالخروجمنالصّرامةالموضوعيةللمنهجيةالفيلولوجيّة، تجذيرا للقطيعةالمعرفيّةمعالمنهجالاستشراقي،توجّهاصوبالتاريخالجديد، ليتخطى،مجدّدا،حدودالتّاريخالنقديّ الجديد، ليقيم"**مسافةنقديّةبينهوبينمدرسةالحوليّاتالفرنسيّةوينخرطفيدراسةاللسانياتوالسيميولوجيا لتيانتعشتفيالستينيات**"[88]

ويعتمدالإجراء التأويلي هنا علىتفعيل جملة منالمفاهيمالإجرائية:مفهومالقطيعةالابستمية،أيالقطعمعالماضي،لتحقيق مبدأالوصل/القطعفيآن، في إطارالمنهجية**التقدّمية**، استكمالاللمنهجيّة التّراجعيةنحوالماضي، فضلا عن مصطلح الاستعادةالنقدية،

---

[85] المصدر نفسه، ص ن

[86] محمد أركون، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 93.

[87] المصدر السابق، ص 93.

[88] توفيق رشد، مرجع سابق، ص 77.

الاستلهام،المغزى،الاستحضار...ومنثمالتمييزضمنهذاالإطارالمنهجيبينالدلالةالأصليةأو التاريخية/الحرفيّة،وبينالمغزى أودلالةالتأويل أوبين المعنىوآثاره، أي الدّلالة الحافّة/المحيطة.

والملاحظةالتييّنبغي تسجيلها، في هذا السياق التوصيفي،هيأنالفعل التأويليّنسق فعلموحّدلاتنفصلفيهلحظةاستكشافالدلالةالأصليةعنلحظةالتأويل، استلهاماللمغزىوإعادةبناء،تجديدالنسقالمعنى، ولايمكنتجزئةالفعلالتأويليّ،إلاعلسبيلالدرسالمنهجيالراميّ إلىفهمجوهرالعملية القرائيّة،واستكشافجغرافيتهاالمعرفيةونظاميتهاالمنهجية،وجهازهاالمفاهيميومنظومتهاالاصطلاحية؛ فالتأويللاينطلقمنزمنالنصّبلمن وضعيةالذاتالقارئة/المؤوّلة،أيمنراهنهاالتّاريخيّ، نحوالماضي،رجوعاإلىالزمن الذاتالحاضرة في انتماءإلىوضعهاالوجودي المعاصر،لترهينالمعنى، والذي يغدو بمثابة استعادة للعبرة، واستشفاف للمغزى، من الحدث الماضي بالنّسبة لليوم.بليمكنالقولأنالتأويل لدى أركون، يتبدّى بوصفهفعلكينونةمنالمنظورالتّأويليالفلسفي،ينطلقمنالذاتالمؤولةفيتاريخيتهانحوالذاتنفسهاعبورا علىجسرالنصّالقرآني/الماضي التراثي

"وهناتتبدىالعلاقةالوطيدةبينمفهومالتلقيومفهومالتاريخيّة،فالأولمكملللثّانيولاتعارضبينهما[89]"

الرهان التأويلي إذن والذي ينخرط فيه خطابه التأويلي هو "**كيف يمكن القبض على المعنى؟ وهذا السّؤال تترتّب عنه إشكالات أخرى مهمّة. من مثل هل يوجد معنى نهائي ومطلق في النصّ المقدّس؟ وهل بإمكان العقل البشريّ بمحدوديّته ونقصه الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ (...) ما هو دور الذّات المؤوّلة في عمليّة التأويل؟ وهل يمكن تجاهل المؤوّل في تعاطيه مع النصّ؟ وهل للنصّ معنى موضوعي مستقل بمعزل عن تدخّل الذّات الواعية؟ وهل يتطابق القصد الإلهي في النصّ مع ما يُثيره النصّ من معاني ودلالات؟ وما هي حدود تدخّل الذّات في بناء المعنى؟ خاصّة أنّ النصّ القُرآني قد ألهم ومازال يلهم الكثير من التّأويلات المختلفة**

[89] المصدر السابق، ص 77.

والمتغيّرة بتغيّر الزّمان والمكان، وأنّه نصّ غزير المعاني قصصي البنية ورمزيّ المقاصد"[90]، بما يستدعيمسلكا تأويليا.

وبحسب **مصطفى كيحل**،يمكن تحديد نمط لتأويل الذي يمارسه أركون على النصّ القرآني؛ إنه "**أقرب إلى التأويل اللّامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحاديّة ويعتبرها دلالة أرثوذكسيّة، ويقول بتعدّد الدلالات والمعاني تعدّدا غير محدود، فمن أهمّ خصائص القرآن[91]**هي "**قابليّته لأن يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار"[92]**، ويستدلّ الباحث على وجود هذا النّمط التّأويلي في خطاب أركون المعرفيّ، من نصوصه التنظيريّة نفسها، حيث يقول:

"**فيما يتعلّق بالقرآن بشكل خاصّ، فإنّي سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرّرة في آن معا من الأطر الدوغمائيّة الأرثوذكسيّة ومن الاختصاصات العلميّة الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتّجاهات()إنها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذّات الحريّة لنفسها ولديناميكياتها الخاصّة في الرّبط بين الأفكار والتصوّرات انطلاقا من نصوص مختارة بحريّة من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" لكن الفوضى التي تحبّذ الحريّة المتشرّدة في كلّ الاتّجاهات"[93]**

إن الذّات المؤوّلة في مستوى هذا النمط اللاّمتناهي، "**لا تحكمها حدود ولا تخضع لضوابط في سبرها أغوار النصّ بغية الوصول إلى معانيه، لأنّ القرآن هو عبارة عن دلالات احتماليّة وليست يقينيّة نهائيّة مقترحة على كل البشر، وهو بذلك يثير قراءات وتأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقّين مثله في ذلك مثل العمل الأدبيّ أو الفنيّ الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة والتدخّل المستمر**

---

[90] مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 248

[91] المرجع نفسه، ص 252

[92] محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، تر:هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافيّ العربي، 1996، ص 274

[93] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، ط4، دار السّاقي، 2011، ص 76

لجمهوره أو أنواع جمهوره المتتالية"[94]فصحيح،أن دلالات النص القرآني–وكما سبق شرحه في مقامه–"**تتجاوز التّاريخ وتشير إلى التّعالي، ولكنّها تقبل التّحيين والتّجسيد حسب الظروف والأحوال التاريخية**"[95]، وبهذا يتحقّق التأويل.

فالتأويل المتطابق –من هذا المنظور– يهدف إلى الكشف عن الدلالة القصد الإلهي في النص أما التأويل المفارق فيقر بأن مقاصد النص تفارق مقاصد صاحب النص، وينقسم إلى تأويل مفارق متناهي وآخر لا متناهي؛ فالأول رؤيته "**محدودة تحكمها قوانين التأويل ومعاييره سواء تلك المتعلقة بالإرغامات اللسانيّة والثقافيّة للنصّ أو المعرفة الموسوعيّة للقارئ، فالتّعدّديّة لا تعني اللاّنهائيّة لأنّ التّأويل يخضع لقوانين واستراتيجيّات نصّية، توجه هذه التعدّدية نحو مسارات تأويليّة محتملة ومسوّغة نظريا**"[96]، أما التّأويل اللاّمتناهي، فرؤيته"**تعدّدية لا محدودة، وبالتّالي فإنّ رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائيّة، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤوّل الذي ينظر إلى النصّ على أنّه نسيج من العلامات واللاتحديدات، لا توقف انفجارها الدّلالي أيّة تخوم**"[97].

وهو ما يؤدي إلى القول بتعدد القراءات،بما أنّ النص القرآني مجازيّ استعاري كنائي، وهو ما يكسبه سمة التعدّدية، ويجعله منفتحا على التأويل. وعليه "**يؤمن أركون بتعددية القراءات من منطلق الطبيعة الجوهرية للقرآن نفسه التي تقر من خلال بنية الخطاب القرآني بضرورة هذه التعدّدية (بنية رمزية ومجازية). إن القرآن غزير المعاني ولذلك فهو يحتمل أكثر من تفسير**"[98]

وعليه فالتّأويل فعل فلسفي، "**وعندئذ نستطيع فهم كلّ الدّلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتّحيين (...) في حياة كلّ مؤمن**"[99]. ولعل هذا ما جعل أركون يوظف مصطلح (التقييم الفلسفي) للدلالة على الممارسة التأويلية نفسها، ذلك أن

---

[94] مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 253

[95] المرجع نفسه، ص ن.

[96] ينظر: محمد بوعزة، رهان التأويل، مجلة ثقافات، فصليّة، جامعة البحرين، ربيع 2004، ص 18. نقلا عن: مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 252

[97] ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

[98] محمد الغيلاني، مرجع سابق، ص 35

[99] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 79

القراءة الفلسفية"**تحافظ على مبدأ الحرية (...)موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدّم نفسها على أنها خطابات تنصّ على الحقيقة**"[100]وهو إذن، وفي"**سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي**"[101]،ذلكأنّ الحقيقة أو المعنى "**قيم معيارية غير مكتملة وغير نهائية تستشرف المستقبل أكثر مما هي قيم مكتملة بشكل أولي ومعطاة منذ البداية والى الأبد**"[102]

والذي يهم القراءة في هذا المقام، هو كيف تجسدت النزعة التأويلية في خطاب أركون؟ أو كيف عمل الوعي التأويليّ على ترهين المعنى في زمن الذات المتلقية؟ بالأحرى كيف يربطأركون النص بزمنه التاريخي ليكشف عن بعده التاريخي؟ ثانيا كيف يربط هذا النصّ بزمن القراءة أو بالوضع التّاريخيّ الرّاهن للذات المتلقية المؤوّلة ليستلهم مغزاه في لحظة التلقي المعاصر بالنسبة لوعيه التاريخي الحاضر والمشروط بإكراهاته التاريخية؟

وخلاصةالقول،عوداعلى بدء، في ختام هذه المحطة الاستكشافية،**فإنّ**هذهالإستراتيجيةالتّداخليّة متعددةالمناهج والاختصاصات،عملتأويليّ،يقومعلى مبدأتاريخية الوعي القارئفالأساسفيالعملالتأويليالأركوني،هو ذلك الدورالتأويليالذيتمارسهالذاتالقارئة، على أساس تفعيلوعيهاالتاريخيّ،لتغدوالفاعلفيبناءمعنىمعاصر ،يعانقالماضيدون أنيتماهىفيهأويكرره.إنالفهممنهذاالمنظور ،هوالوصلوالقطعفي آن.أنيصلالوعي وجودهبتراثه التاريخي، والمتمثل هنا في النصّ القرآني، بما هو جزء من التّراث بالمفهوم الشامل،إلا أن هذا الوصل في جوهره، قطع،فالوصللايعنيالمماهاةولاالتكرارية، إنّهالموقفالنّقديّالتأويليّالذييدركالمسافةالزمنيةالقائمةبينالماضيالتراثوالحاضرأوزمنالقارئ والذييبنتجالمعنى التاريخيالماضي/الحاضر والذي يسميه أركون (المغزى/العبرة)، ليكونالمعنىهومعنىالقراءة بعد أنتُدمجهفي صلبنسقمعرفيجديد.

[100]مصطفى كيحل،مرجع سابق،ص 245
[101]المرجع نفسه، ص 245
[102]محمد الأندلسي، مرجع سابق، ص 120

الفصل الثالث

في تأويل آية السّيف

(سؤال العنف والدّين راهنا)

تنتقل القراءة إلى محطة أخرى في مسعى فهم ماهية الخطاب المعرفي عند أركون–باعتباره فهما للفهم– من القسم النظريّ إلى القسم التطبيقي، استكشافا لمجال التفعيل الإجرائي للنظريّة. وهي تواجه في هذا المقام تساؤلات حاسمة: هل طبق أركون رؤيته النظرية على النصّ القرآنيّ؟ في مقاربة السّور والآيات؟ وما هي القراءات التي أنجزها للسور القرآنية عموما؟ وإذا كان الخطاب المعرفيّ لدى أركون خطابا يحتفي بالتّطبيق تفعيلا للجهاز الاصطلاحيّ المفاهيمي (النظرية) على النصوص/ السور القرآنية، فهل يمكن الحكم على القسم التطبيقي من خطابه بالقدرة على التفعيل الإجرائيّ؟ وإبداعيّة الممارسة التّحليليّة المُنتجة للمعنى والتي راهن عليها نظريا؟

ينبغي التذكير بأن أركون طبّق مقترحاته المنهجية على الآيات القرآنية من سور متعدّدة، وذلك في إطار استراتيجيّته التأويلية، إلا أن هذا التّطبيق لم يشمل "**كلّ القرآن وإنّما بعض الآيات مثل ما فعل في قراءته لسورة التوبة، أو سورة الكهف، أو سورة الفاتحة**"[1] وهو ما تجسد في كتابه **قراءات في القرآن**، والذي أدرجه لا حقا ضمن مباحث كتاب **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ**.

وتعدّ قراءة أركون لسورة (التّوبة)، من أهمّ ما أسهم به في الانتقال من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب القرآني، وإذا كانت هذه القراءة مضمّنة في كتابه القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، إلاّ أنّ هنالك شذرات تحليليّة أخرى متفرقة في مواضع أخرى من كتُبه. وقد ارتضت هذه القراءة، في محطّة اختبارها لواقع الممارسة العملية، الوقوف وقفة شارحة أخرى على نموذج قراءته للآية الخامسة من

[1] مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص 243

سورة التّوبة، والتي يطلق عليها الناقد تسمية (**آية السيف**)، على طريقة الخطاب التفسيري التّقليديّ.

إنّ اختيار القراءة لهذا النّموذج التّفسيريّ (التأويليّ) بالذّات، مردّه إلى اهتمام أركون نفسه، بتفسير الآية الخامسة تحديدا من سورة **التّوبة**، فضلا عن اهتمامه بسورة التوبة نفسها، وهو ما ستحاول هذه القراءة شرحه في حينه. وذلك في إطار إعادة التّفكير في المسلّمات، وإعادة بعث سؤال الحقيقة الأصليّة رجوعا إلى الأشياء/البدايات، وأشكلة المسائل الوجودية الأساسية، لتحيين المعنى وإكسابه راهنيّة في سياق التلقّي المعاصر. ويرى **مصطفى كيحل** أنّه من بين النّتائج التي ترتّبت عن المقدّمات النّظرية السّالفة الذّكر –أي اعتبار النصّ القُرآني بنية سيميائية رمزيّة– التوجّه صوب "**إعادة أشكلة العلاقة مع الأسئلة الأصليّة أو البدئية المُنبثقة من شروط كينونتنا مثل أسئلة الحياة والموت، والزّمن والمصير، والشرّ والخير، والحقيقة والعنف**"[2].

إنّ قراءة سورة التّوبة، إذن، جاءت في سياق إعادة طرح سؤال (العنف) وعلاقته بالدّين، في السّياق التّاريخي المعاصر، الذي تنتمي إليه الذّات المُتلقّية؛ فقراءة سورة التّوبة، هي في الواقع، قراءة لقضية العُنف وعلاقته بالدّين/المقدّس، وهذا الاهتمام بالسّورة جاء في إطار أشكلة قضيّة العُنف في علاقته بالدين، بالأحرى، علاقة العنف بالإسلام، والوحي القرآنيّ. ومن ثمّ، فهي قراءة نابعة من صميم الوضع الإشكاليّ الراهن. ما يجعل من العودة إلى آية السّيف، على وجه التّحديد–فضلا عن النصّ القرآني– ضرورة ملحة و حاجة راهنة، أو بالأحرى استجابة ضروريّة للإكراه التّاريخيّ، الذي تعيشه الذّات المفكّرة، في ظل الوضع التّاريخي المعيش، الذي يرهن وجودها إلى حين تحريره من حدود هذا الإكراه.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني،مصدر سابق، ص 143

فمن خلال العودة إلى الماضي، تعمل الذّات المُتلقّية على طرح أسئلتها الرّاهنة على النصّ في علاقة جدليّة حواريّة مع الماضي/النصّ، ومساءلته في ضوء مشكلاتها الرّاهنة، مستخلصة منه إجابات عن أسئلتها الحيّة، بما يمنح للنص/الماضي، راهنيّته، باعثا إياّه إلى حياة أخرى مُتجدّدة، باستلهام المغزى، بما يمنح للحاضر أصالته في آن. وهو ما يسمى بالمصطلح الفلسفي: تحيين النصّ أو ترهينه؛ ومعناه أن نستلهم من الماضي معناه الجوهري الثابت (أي العبرة والمغزى)، الذي يرتبط بوضعنا التاريخيّ الرّاهن، فيجيب عن مشكلاته ويلبي حاجاته.

يقول أركون مؤكّدا ضرورة انتقاله إلى المستوى العمليّ، تفعيلا لخطابه النّظري:"**لكيلا يبقى كلامنا تجريديّا أو نظريّا، سنُحاول فيما يلي تجسيد هذه الأفكار بشكل عمليّ من خلال قراءة الآية الخامسة من سورة التّوبة، وهي التي دعاها التّفسير الإسلاميّ التّقليديّ بآية السّيف**"[3]؛ وهنا ينتقل خطاب أركون من مستوى التّنظير إلى مستوى التّطبيق، بما هو فعل إجرائيّ، يُحرّر النّظرية من أسر الفكر النّظري المجرّد، خروجا بها إلى فضاءات العمل الفعليّ من خلال القراءة، والتي تعمل –بوصفها تطبيقا للنظرية– على إنتاج معنى الفهم/التّأويل، والذي لا ينفصل من منظور بحثنا، عن التّجربة الوجوديّة للذّات القارئة، بما هي ذات متجذّرة في تاريخيّتها، بوصفها تحقيقا للكينونة، فهما/تأويلا. وتمهيدا لذلك، نعرض الآية الخامسة من سورة التّوبة:

قال الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

" فإذا انسلخ الأشهُر الحُرُم فاقتُلوا المُشركين حيثُ وجدتُموهُم وخذُوهم واحصُروهم واقعُدوا لهُم كلّ مرصَد فإن تابوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة فخلّوا سبيلهم إنّ الله غفُور رحيم"[4]

صدق الله العظيم

[3] المصدر السابق، ص 56

[4] القرآن : سورة التوبة، الآية الخامسة.

ولعل مسعى القراءة الشّارحة، في محطّتها التّطبيقيّة، يتلخّص في تقديم توصيف شارح لهذه القراءة –قبل الانتقال إلى التقييم النقديّ– باعتبارها جهدا تأويليّا؛ إنها قراءة تحاول استكشاف طريقة **محمد أركون** بوصفه قارئا/مؤوّلا، في تفعيل وتوظيف المفاهيم الإجرائية، خلال التّناول المنهجيّ الفعليّ للآية القرآنية. والسّؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: كيف يقرأ أركون هذه الآية؟ كيف يوظّف جهازه النّظري والاصطلاحيّ في تحليلها؟ وكيف يجسّد فعله التّأويلي في محاولة الفهم؟ بالأحرى، كيف يجسد تأويليّته التّاريخية، عبر هذا التّحليل(أي كيف يطبّق مبدأ الرجوع إلى الماضي في ضوء الزّمن الحاضر/الراهن) ومن ثمّ، كيف يتأول آية السّيف، انطلاقا من زمن القراءة المعاصرة تجسيدا لمبدأ تاريخيّة الفهم؟ بما هي –كما سبق وأن أشرنا في المحطّات النّظريّة السّابقة– قائمة على إعادة إنتاج المعنى، انطلاقا من الوضع التّاريخي **الرّاهن** للذّات المؤوّلة جدلا مع النصّ الماضي، بما هو ترهين للنصّ/المعنى؟

أوّلا– التّموضع في زمن الآية (المعنى التّاريخي):

إنّ أوّل سؤال ضمني ينطلق منه التّحليل الأركوني، يمكن صياغته على النّحو التّالي: ما هو الزمن القرآني المتجلّي خلال نصّ آية السّيف، والذي تُنجز الذّات القارئة من خلاله، أو بوساطته فعلها التأويلي؟ إنه بلا ريب، يعرض نفسه بوساطة اللغة، ومن ثمّ، فإنّ مهمّة الذات القارئة الانطلاق من مظهره اللّغويّ، استكشافا للبنية اللّغوية الدّلالية (السّيميائية) لخطاب آية **السّيف**، بُغية كشف تاريخيّة المعنى القرآني (الحقيقة)، داخل زمنه التّاريخيّ الخاصّ به، والذي يتميز بخصوصيّة تميّزه عن بقيّة الخطابات.

وإذ تعمل القراءة على الكشف عن ماهية البنية السيميائية للآية، فإنها تنطلق من المستوى اللغوّي أو الألسني، عبورا إلى التاريخيّ – الأُنثروبولوجيّ، وصولا إلى مستوى البنية الدّلاليّة–الرّمزية (السيميائية)، وهذا الإجراء، بلا ريب، يؤكد الأهمّية النّظريّة التي يستحوذ عليها مبدأ العلاقة التمفصلية بين الحقيقة/المعنى وبين الزّمن، أو بالأحرى

القيمة الإجرائيّة لمفهوم الزمن القرآني والمتضمّن في ثنايا نظريّة النصّ/الخطاب القرآني، بوصفه بنية دلاليّة سيميائيّة.

وهنا، يمكن تتبّع واستقصاء أُسلوب التّطبيق على الآية، لنواجه التّساؤل الآتي: ما هو ذلك الحدث الدّنيويّ الأرضيّ في التاريخ، والذي يستمدّ سمة التّعالي على التّاريخ، في ظل مرجعيّة الذّات المتعالية، ليُشكّل ما يمكن تسميتُه بالتّاريخ المثاليّ المقدّس بحسب الاصطلاح الأركوني؟ وكيف يكشف عنه هذا التحليل المنهجيّ المتعدّد الإجرائيّات؟ إذ إنّ الحدث الأساسيّ، على مستوى الوحدة النصيّة لآية السيف، وللسّورة في كليّتها، يتمثّل في واقعة العنف وتحديدا الحرب–القتل؛ حيث إنّ السّورة عموما، وإن لم توظف كلمة العنف أو أيّا من مشتقاتها، إلاّ أنّها أشارت إليه "**بشكل غير مباشر في الآية عن طريق أفعال من نوع: قتل، حاصر، أسر، كمن (للعدوّ). وهي أفعال تدلّ على عمليّات شائعة في جميع الحروب**"[5]

ومن الجدير بالذّكر، في هذا المقام، أن مقاربة أركون، تنطلق من منطلق حاسم، يؤدّي تناسيه، إلى الوقوع في مأزق الانحراف الأيديولوجي في تفسير **الآية**، أي تحريف دلالتها. وهذا المنطلق يسلم بضرورة قراءة الآية القرآنيّة، في علاقة بالنّظام الدّلاليّ (الابستيميه) الكليّ للنصّ القرآني، أي وجهة النّظر الكلية التي تتحكّم في تشكيل البنية الدّلاليّة الرّمزيّة للخطاب القرآني. وهو بذلك يقرأ هذه الآية، بوصفها وحدة نصيّة غير مستقلّة بذاتها؛ إذ إنّها لا تعدو كونها، وحدة نصّيّة جزئية، مندمجة في السّياق الدّلاليّ الكليّ للسّورة المفردة أولا، وفي السياق الدّلالي العامّ للنصّ القرآني ثانيا.

إنها تنتمي إلى السياق اللغوي التاريخيّ الكلي للسورة، وللنص القرآني، بالأحرى انه يقرؤها بوصفها جزءا لا قيمة له في ذاته، بمعزل عن فضاء الزمن القرآني في كليته، والذي يجسد في الآن نظاما مختلفا في التفكير والرؤية والمعرفة والتقييم والحكم، بما هو إعادة تشكيل للعالم والوجود بوساطة رمزية اللغة الدينية، وهو ما يكشِف عن

[5] محمد أركون، المصدر السابق، ص 57

وجود تمايز ضمنيّ، على مستوى وعيه النّظري، بين الزمن القرآني الكليّ، وبين الزّمن القرآني الجُزئيّ، ومن هنا يقترح هذه الإجرائيّة المنهجية المتمثلة في المقاربة السيميائية، والتي تشمل كلا من التحليل الألسُني البنيوي، الدّلاليّ الأدبيّ، والتّاريخي الأنثروبولوجيّ، فكيف جسّدت قراءة أركون هذا الدّمج بين الجُزئي والكُلي لبنية النصّ؟

1- التحليل الألسنيّ لآية السيف:

يؤكّد هاشم صالح تلك الأولويّة التي أعطاها أركون للتّحليل الألسُنيّ "**بالقياس إلى المنهجيّة التّاريخية أو الأنثربولوجيّة، وذلك لأنّ النّصوص الدّينية الكبرى تنسينا أنّها نصوص لغويّة. فمن كثرة قدسيّتها وهيبتها التي تفرضها علينا، فإنّنا نتوهّم أنّها ليست مؤلّفة من حروف وألفاظ، وتراكيب وجمل كبقية النصوص. وبالتّالي، فإنّ المنهجيّة الألسنيّة تُساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشّحنات اللاهوتيّة الثّقيلة التي تحيط بالنصّ الدّينيّ منذ مئات السّنين. يُضاف إلى ذلك أنّ المنهجيّة الألسُنيّة الحديثة هي وحدها التي تستطيع أن تكشف لنا عن كيفيّة تركيب المعنى (أو مفصلته كما يقول أركون)**"[6]، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من **قراءة ألسنية** لآية السّيف، في مستوى أوّلي من الفهم، بغاية فهم طبيعة تشكُّلها اللّغوي، وكيفيّة توليدها للمعنى، بوصفها بنية دلاليّة سيميائيّة.

وهو ما يتجسّد -بحسب التّحليل الألسني للبنية النحوية للآية- على النّحو الآتي:

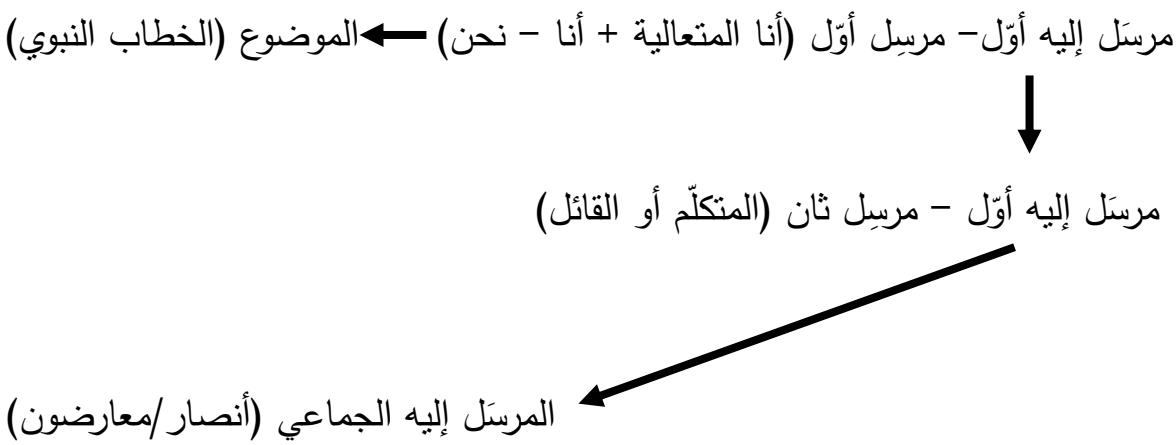
يحدّد هذا التّحليل مستويات الفعل التّواصليّ، المشكّل للبنية الدّلاليّة السيميائيّة للآية، كما يحدّد المراتبيّة الهرميّة للأسلوب التّواصليّ:

- دور العامل النحويّ للذّات المرسِلة
- دور المرسَل إليه الأوّل ومكانته المزدوجة بوصفه متلقّيا نموذجيا/وسيطا معا
- دور وتدخّل المرسَل إليه الجماعيّ

[6] محمد أركون، المصدر السّابق، ص 62

وهذا ما يطلق عليه أركون مصطلح: لعبة الضمائر أو البنية العامليّة و الجداليّة، على مستوى البنية النحوية للوحدة النصية في القُرآن. إلا إن هذا التحديد يتمّ كما نلاحظ في علاقة بالبنية الكليّة لسورة التّوبة أولا، وللخطاب القرآني ثانيا؛ إنّ "**العامل–الذّات–المرسل الأعظم (أي الله) يقوم بعدّة أدوار عامليّة، أي نحويّة في القرآن. فهو (...) ينفجر في وجوهنا على هيئة "أنا" خارجيّة على النصّ، ولكنّها تشكّل مصدرا نموذجيّا أعلى لجميع عمليّات القول أو النّطق. ثمّ يظهر ثانيا على هيئة "أنا–نحن" منخرطة أو متواجدة على كلّ مستويات آليّة اشتغال الخطاب، ثمّ بوساطته، نجدها مُنخرطة في التّاريخ الأرضيّ الذي يقوده النبيّ–الرّسول–المُبشّر. إنّ توضيح هذه الأدوار والوظائف(...) يتيح لنا أن نركّز الانتباه على آليّات مَفصَلة المعنى أو تشكيله، وعلى كيفيّة استقبال هذا المعنى من قبل السّامعين المُستهدفين من قبل الخطاب**"[7]

إنّه يعمل على تحديد مستويات الفعل التّواصلي ومراتبيّته الهرميّة، على مستوى البنية اللغوية النحوية لسورة **التوبة**، لتجسيدها من خلال الآية عينها؛ فإذا "**مزجنا بين البنية العامليّة، والتّرسيمة القانونيّة لعمليّة القول، والتّرسيمة القانونية للمسار السّردي، فإننا نحصل، بالنسبة لكلّ الخطاب القُرآنيّ على المخطّط البياني التّالي**[8]:



[7] محمد أركون، المصدر السّابق، ص 60

[8] المصدر نفسه، ص62.

إذ يُسقط المحلّل استنتاجاته، على مستوى هذه الوحدة النصيّة، و يطبّق هذا المخطّط على **آية السّيف** لتتكشّف بنية الفعل التّواصلي من خلالها كما يلي: "**المرسَل إليه الجماعيّ يشمُل بحسب الآية ذاتها الأنصار المدعوّين عموما بالمُؤمنين، والمعارضين المدعوّين عموما بالمشركين، أو المنافقين أو الفاسقين أو اليهود أو النّصارى**"[9]، ولا يخفى أنّ "**المرسَل إليه الجماعي في مكّة والمدينة يشتمل على مُعارضين يرفضُون الميثاق، وبالتّالي فان النّضال ضدّهم ضروريّ لكي يتمّ تحويل رفضِهم إلى اعتراف. وهكذا نلتقي هنا بالمسار السّردي المُشترك لكلّ الخطاب القرآني(...) يتمثل هذا المسار في المراحل التالية:**

الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين)

بطل العملية (المرسَل إليه الأول والأنصار)

حلقات الصراع وتقلباته المختلفة

الاعتراف أو الحالة المحوّلة والمغيّرة (أي انتصار الإسلام) "[10]

وكما نلاحظ، إن فهم الجزء يتمّ في ضوء الكلّ؛ فالتّعيين العامّ للنّموذج التّواصُلي المُشترك: "**يتيح لنا أن نقرأ الآية الخامسة من سورة التّوبة بصفتها وحدة سرديّة صغيرة مُدمجة داخل الوحدة المركزية الكبيرة المتمثّلة بحكاية تأسيس الميثاق الذي ربط بين الله وآدم**"[11]، وهنا فهي جزء من المسار السّردي الكلّي للخطاب القُرآنيّ.

وعلى مستوى الوحدة النّصّية "**تلاحظ أن العامل–الذات الثاني (أي القائل أو المتكلّم) لا يظهر نحويا.(...) وأمّا العامل–الذات الأول فيمكنه، كما هي الحال هنا، أن يتوجّه إليه بأوامر قاطعة من نوع (اقتلوا، خذوهم، احصروهم، اقعدوا لهم كلّ**

[9] المصدر السابق، ص 61

[10] نفسه، ص 63

[11] نفسه، ص ن

مرصد"[12]. و بهذا فقد "**تمّ التّأكيد على الوحدة العامليّة، أي: (العامل-الذّات الأوّل الأعظم)-(العامل-الذّات الثّاني)-(العامل-الذّات الثّالث)، أو: حزب الحقّ-الخير-العدل(تاريخ النّجاة) المُضادّ لحزب الخطأ-الشرّ-الظُّلم (ويتمثّل بالمعارضين المُشار إليهم عن طريق ضمير الغائب:هم). ونلاحظ أنّ وصف المُعارضين يُختزل إلى اسم واحد: المُشركين. فقد جرى رميُهم جميعا وبكلّ قسوة في ساحة الشرّ، والسّلب، والموت، من دون تقديم أي تبرير لهذه الإدانة في السّياق المُباشر**"[13]

وفي ضوء ما سلف، يكشف التّحليل النّحويّ للبنية العامليّة للضّمائر، عن دور المرسل (الله) بوصفه العامل الرّئيس في تحديد المعنى، ويؤكد هذا المنظور، أنّ البنية النحويّة العامليّة الجداليّة، ليست سوى جزء من البنية العامليّة الكليّة للنصّ العامّ لسورة التّوبة؛ فالبدء إذن، ينبغي أن ينطلق من تحليل السّورة ككل، ثم الإجابة عن هذا السؤال الجوهريّ: ما دلالة حدث القتل/الحرب (إرسالا/تلقّيا) بوصفه حدثا لغويا/ أمرا من المرسل الأعظم (الله)، متضمنا الفعل التنفيذيّ نفسه(فعل التلقّي) من طرف جماعة المناصرين، تزامُنا مع لحظة التلفّظ بالخطاب من طرف المرسِل الأعظم؟

2- التحليل التّاريخيّ الأنثروبولوجيّ لآية السيف:

من هنا تنبع أهميّة التوجُّه نحو إضاءة لحظة تمفصُل الوحي والتّاريخ، أو تمفصل التاريخيّ والمتعالي، ومن الواضح أنه يريد بالحقيقة، تلك التي يعرضها خطاب الآية لوعينا المُتلقّي؛ فالحقيقة هنا ليست أكثر من ذلك القصد الدّلاليّ الأصليّ المرتبط بسياقه التّاريخيّ. إن قراءة سورة التوبة فرصة للكشف عن تاريخية الخطاب القرآني، بقدر ما هي فرصة للوصل بين الماضي والحاضر، فهل القول بتاريخية النص/الخطاب ينفي بالضرورة تعاليه وقدسيته المستمدين من قدسية الذّات المتكلّمة وتعاليها (الله).

[12] المصدر السابق، صص 63-64

[13] المصدر نفسه، ص 64

وهنا، تتموضع قراءتنا الشّارحة، في المسار التحليليّ المجسّد من طرف الذّات القارئة؛ إذ يتنقل الجُهد التّحليليّ عند أركون في إطار المبدأ كل- جزء من تاريخيّة السّورة في كليتها، إلى تاريخية الآية نفسها، المختارة نموذجا لاختبار صلاحيّة المقترح النّظريّ، ومن منطلق الإلحاح على أخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار؛ فخطاب التوبة متجذّر في صلب التاريخ، ولا يمكن النظر إليه بمعزل عن لحظة انبثاقه التاريخية، إذ "**من خلال أسلوبها، ولهجتها الجداليّة الحادّة، وموضوعاتها الاجتماعيّة والتّشريعية والسّياسيّة، وكذلك طولها، تبيّن لنا هذه السّورة كيف أنّ الطّائفة الجديدة الوليدة، قد انخرطت بعد فتح مكة، في عمليّة بناء المؤسّسات. وهي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقيّات الموقّعة سابقا مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضدّ كلّ هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله**"[14].

إنها تتضمّن جملة من الأحداث والوقائع والأحوال والأوضاع التي عيشت في سياقات اجتماعيّة سياسيّة ثقافيّة محددة، وإنّ هذا التحليل يكشف عن تاريخية السورة الصريحة والتي تشكّل ما يلي:

1 التّاريخ الحدثيّ أو الوقائعيّ النّاتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (أقصد الجماعة التي تشكّلت بين عامي 610 و632)

2 ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها (أي في إطار زمني محدد)

3 الوعي الأسطوري- التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدّار الآخرة"[15]

[14] المصدر السابق، ص 50.

[15] المصدر نفسه ص ن.

وإذا كان النصّ القرآني، يخلع صبغة التّعالي على التّاريخ الأرضي الدّنيوي/البشريّ، فهذا لا يعني تناسي الظّرفية الواقعيّة للسّورة، لأنّ "**الأحداث التي حصلت، والتي تتحدّث عنها سورة التّوبة بشكل تلميحي أو تصريحي هي أحداث تاريخيّة أرضيّة حصلت بالفعل. ولكن بعد أن خلع عليها الخطاب القرآنيّ صبغة التّعالي ورفعها من المستوى الأرضيّ إلى المستوى الفوقيّ عن طريق ربطها بإرادة الله ومشيئته أصبحت مقدّسة. وهكذا فقدت طابعها الأرضيّ، أي التّاريخيّ**"[16]

ومن هنا يعمل أركون على التّموضع في صميم الزّمن القرآنيّ المتجلّي خلال سورة التّوبة، والمتمثّل هنا، في زمن الحرب/القتل ضدّ الفئات المعارضة. حيث يعمل على تفكيك العلاقة التمفصليّة بين المُطلق والزّمن، الأزليّ والعابر، وحيث التّداخل بين الزّمن المليء و الزمن المحدود أو المتشظّي، إشارة إلى زمن الوجود الدّنيويّ الاجتماعي والسياسي[17].

يركز أركون على تصوّر العنف ضمن إطار النصّ القرآني، في سياق تحليلاته لعديد الآيات القُرآنيّة التي تطرح إشكاليّة العنف في القُرآن، ويرى أن السؤال الجوهري في هذا المقام هو "**كيف ينبثق العنف داخل إطار النصّ اللغويّ القُرآني(...)لا يكفي أن نفرز المفردات القُرآنيّة الدّالة على العنف، وإنّما ينبغي أيضا، إذا كان ذلك ممكنا، أن نحدّد المكانة الاجتماعيّة والسياسيّة والدّينيّة للعنف، أو لمرتكبيّ العنف بدون أن نقع في المغالطة التاريخيّة بطبيعة الحال، أي بدون أن نُسقط الحاضر على الماضي أو الماضي على الحاضر لكي نشكّل العقيدة الإسلاميّة الخاصّة بالعنف(...)ينبغي أن نتموضع في اللّحظة القرآنيّة في القرن السّابع الميلاديّ وفي شبه الجزيرة العربيّة قبل أن ندرُس آياته على مستوى اللحظة المعاصرة التي نعيشها. بعدئذ يمكن أن نحاول إيجاد أوجه التّشابه والاختلاف بين كلتا اللحظتين ولكن ليس قبل ذلك، نقصد لحظة الماضي البعيد عندما ظهر الخطاب القرآنيّ لأوّل مرّة ولحظة الحاضر.**

[16] المصدر السابق، ص 50

[17] ينظر المصدر نفسه ص 52.

الأولويّة هنا ينبغي أن تكون للمنهج التّاريخيّ المحض(...) لكي نفهم القرآن على حقيقته ينبغي أن نتموضع في لحظته ونفهمه من خلال المعاني الحقيقيّة لمفردات اللغة العربيّة في ذلك الزّمان وليس من خلال معانيها الحاليّة السّائدة في عصرنا"[18]

من هنا يتّجه تحليل أركون إلى الوقوف على لُعبة الضّمائر، أوالعوامل على مستوى البنية النّحوية، بما يُؤدّي إلى الكشف عن الهُويّة الاجتماعيّة والثّقافية المضمّنة في الضّمائر، والتي تحيل إلى **هويّة الواقع المعيش**؛ فهنالك "**فئتان اجتماعيّتان وقانونيّتان (المؤمنون ضدّ المشركين) تتراءيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المَفصَلة النّحوية أو التّركيب النّحوي**"[19]، وهنا يُحدِث أركون نُقلة إلى التحليل التاريخي الأنثروبولوجي عبر بوابة التّحليل الألسني النّحوي، بغاية الكشف عن التّمفصُل بين الغائيّة الدينيّة ذات البعد المتعالي، وبين الغائية الاجتماعية السياسية ذات البُعد الإنسانيّ، عن طريق المعجم اللغوي الموظّف في الخطاب القرآنيّ.

من المنظور التّاريخي، يؤكد أركون على ضرورة أخذ هذا المبدأ بعين الاعتبار في التحليل، والذي يحيل إلى المكانة المعرفيّة- التاريخية للخطاب، أي ارتباط القرآن بإطار مكاني وزماني، بوصفه شرطا مكمّلا لشرط المكانة اللغوية؛ فآية السيف بما هي تجلّي حدث الحرب وما يستلزمه من تصاعد للصّوت الآمر بالقتل، جاءت في سياق واقعي معيش، وفي إطار تركيبة اجتماعيّة ثقافيّة معرفيّة، ميّزت المجتمع الذي شهد هذا الحدث الخطاب.

رجوعا إلى البنية الكلية للسورة، فإنّ في سورة التوبة "**إشارات محدّدة عن الزّمان، والمكان، والفئات الاجتماعيّة المحسوسة كيوم حنين، ومسجد ضرار والمسجد الحرام، وأولو الطول، والأعراب...**"[20]، فضلا عن ذلك، فإنّ "**للنص قواعد انثروبولوجية**"[21]،

[18] محمد أركون، تحرير الوعي، مصدر سابق، ص 171

[19] المصدر نفسه ص 64

[20] المصدر نفسه، صص 65 – 66.

[21] محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 166

(أي الفئات الاجتماعية، وعلاقات القرابة، والطقوس الجماعية المشتركة والصراع بين القوى المتعارضة)؛ والقول بأنّ لهذه الوحدة النصية، سياقها التاريخي الواقعي المحسوس، معناه أنّ حدث الحرب/القتل–الأمر/التنفيذ، ليس حدثا مجرّدا من حيثياته وظروفه وملابساته، والتي تحيلنا بالضرورة في التحليل إلى البعد التّاريخي، الاجتماعي النفسي الثقافي السياسيّ، أو ما يسميه بالقواعد الأنثروبولوجيّة؛ بقدر ما هي إحالة إلى البعد المتعالي للحدث بوصفه تعبيرا عن السّيادة العليا والمشروعيّة المطلقة.

تأسيسا على ما سبق، يتّجه التّحليل من المنظور التّاريخي، إلى محاولة استرجاع السّياق الذي ظهرت فيه سورة التّوبة، ومن ثمّ آية السّيف، ومع أنّ المؤرّخ يقرّ بصعوبة تحديد السّياق عينه، والذي ظهرت فيه السّورة، فضلا عن **مشكلة التّسلسل الزمني لآياتها**[22]، إلاّ أنّه يؤكّد أهميّة هذه المُحاولات في سبيل "**موضَعة الآية في سياقات محسوسة أي اجتماعيّة سياسيّة، فهذه الآية –السيف– تطرح على المسلمين تلك المشكلة الضّخمة الخاصة باندماجها داخل القرآن وحيثياتها الزمنية والسياسية بشكل عام لماذا؟ لأنها تأمر المسلمين بالقتل صراحة وتستخدم فعل الأمر لذلك. فاقتلوا...**"[23]،

فهل حدث القتل(الحرب) أو بمصطلح أركون حدث العُنف، في هذا المقام، معنى يتمّ ترسيخه من طرف الخطاب القرآني على وجه الإطلاق، ليتحوّل إلى دلالة جوهريّة ثابتة ترتبط بهويّة الإسلام وطبيعة الوحي الإلهي، وليتمّ تعميمها على مختلف الأوضاع الجداليّة أو الصراعيّة المُشابهة في الإطار الإسلاميّ، بل إنها تغدو مُرادفا للإرادة الإلهيّة وللدّين نفسه؟

وهذا السّياق الواقعيّ المحسوس، هو واقع الحياة الاجتماعية والسّياسيّة والثقافية، التي تجسّد ذلك الوضع الأُنثروبولوجيّ للإنسان والمجتمع العربيّ الجاهليّ، في بيئة شبه الجزيرة العربيّة، والذي يعيش ذلك الصّراع القائم بين المؤمنين بالدعوة المحمدية،

[22] ينظر بتوسع المصدر السابق، ص 203

[23] المصدر نفسه، ص 205

و المناصرين لرسالة التوحيد(الإسلام)، وبين المعارضين للدعوة، أو المشركين. إنه صراع دينيّ في الظاهر، كما ينبّه أركون، إلا أنّه في العمق متجذّر تاريخيّا، إنّه صراع اجتماعيّ– سياسيّ بين الفئات الاجتماعيّة المتعارضة في حدود القبيلة العربية القُرشيّة. ولهذا يعد النص بنية دراماتيكية تجسد نموذجها الصّراعي بوضوح على مستوى هذه الوحدة النصّية، "**إنّ كلّ وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآنيّ مبنيّة على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركّبة على هيئة بنية دراماتيكيّة أو مسرحيّة مثيرة**"[24]، و يمكن تجريد نموذجها الدّراماتيكيّ وفق المُخطّط التالي:

1 الله يطلق حكما أو يبلّغ رسالة...

2 بعض اللذين توجّه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض يقبل الرّسالة بصفتها معرفة، ولكنّهم برفضون إتّباعها في العبادة والحياة اليوميّة. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون بالرّسالة تماما، وهؤلاء هم المؤمنون؛ إنّهم حزب الله؛

3 يوم الحساب سوف يجيء لا محالة. وعندئذ سوف يُكافأ المؤمنون عن طريق النّجاة في الدّار الآخرة، ويُعاقب العصاة ويُنبذون من قِبل الله، ويكون مصيرهم جهنّم وبئس المصير"[25]

ويربط أركون هنا مضمون الصّراع الاجتماعي السياسي، المتضمن في الآية القرآنية، بالسّيرورة التاريخية العامّة للدعوة المحمدية، والتي تشكل ما يسميه تاريخ النّجاة الأخروي، ففي ظلّ هذه الحيثيات الواقعيّة المحسوسة، يصدر **الله** أمرا بالحرب ضدّ المشركين (أي القتل)؛ فالمشركون تحديدا، هنا هم المعنيّون بهذا الخطاب، ولأوّل مرة، يستخدم القرآن هذه اللّهجة القاسية والعنيفة، وبحسب أركون، إنّ العودة إلى الذّات المتعالية، لربط النصّ بمرجعيّته، يُعدّ بمثابة الإجراء الحاسم، الذي سيفسّر لنا دلالة

[24] المصدر السّابق، ص 35

[25] محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 35

العُنف في هذا السّياق، والذي يتبدّى بوصفه جهادا وفق المعجم القرآني، وهو ما يساعد على فهم الدلالة الأصليّة أو المقاصد اللغوية التاريخيّة، بعيدا عن مأزق المغالطة التاريخية والتحريف الأيديولوجيّ.

3- سيميائيّة العنف (الجهاد وقصّة الميثاق المقدّس):

يشير أركون إلى أن المعنى الذي تعرضه الوحدة النصّية يظل غير مكتمل التحديد، في مستوى الإرسال المباشر المقطوع عن سياقه اللّغوي الأصلي والكليّ، وإنّ ما يمنح الشّرعيّة لهذا الموقف/الحكم تُجاه الفئة المعارضة، أو بمصطلح أركون، ما يبرّره ويسوّغ من ثمّ حدث القتل، وغيره من مظاهر الحرب ضدّ المعارضين والتي تشترك جميعها في بؤرة (العُنف)، هو كونه وحدة نصية مدمجة ضمن كلية الخطاب؛ "**في الواقع، إنّ كليّة الخطاب القُرآنيّ المُعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتهما الكلام الموحى هي التي تقدّم التّبرير وأكثر**"[26] وهو هنا تأكيد على العلاقة الجزء-الكل، والانطلاق منها هو ما يتيح إمكانية الفهم ذلك أن الخطاب القرآني في تحديده الأساس نظام معرفيّ (ابستمية) يعيد تشكيل الوعي واقتراح طرق جديدة للتفكير، وكل وحداته اللغوية لا تكتسب معناها إلا بتواجدها في علاقة بالمرجع المنظِّم والمحدد للمعنى والحقيقة.

يقول الله تعالى -فيما يؤكده أركون- بلهجة آمرة حاسمة لموقفها بقسوة وصرامة: **(فاقتُلوا المُشركين حيثُ وجدتُموهُم)**[27]، إن الأمر بالقتل، أو العنف الذي ينتهجه الخطاب على مستوى هذه الوحدة النصية، وفق تصوّر أركون، يكتسب آفاقا دلاليّة رمزية، يكشف عنها في تحليله؛ فمن منظور القراءة السيميائية، إنّ المعنى يستمد قيمته من داخل زمن القرآن، والذي يتشكل انطلاقا من المرجعية المتعالية؛ إنّه زمن الذّات الإلهيّة المتكلّمة (المطلق)، من حيث إنّها تمثّل الأصل/المصدر الأعلى لتحديد نظام القيم المثلى، ومن ثمّ، للحكم ومنح القيمة وتقرير المصائر والمآلات، وهو بطبيعة

[26] المصدر السابق، ص 64

[27] القرآن العظيم: التوبة، الآية 5

الحال نظام دين الحقّ= الشريعة= الإسلام. ومن هنا، فإنّ الفهم لا يمكن أن يتحقّق في حال عزل الآية عن سياقها الدّلالي الكُليّ، كما سياقها التاريخي المحسوس، بما إن النصّ القُرآنيّ، في التحديد الاصطلاحي، بنية سيميائية، أي وحدات وانساق لغوية تستمدّ قيمتها الدلاليّة من طبيعة مرجعيتها المتعالية، والتي تتمفصل والتّاريخ الأرضيّ.

ينطلق أركون من السّياق العامّ لسورة التّوبة، وهو ما تجسّد في تأكيده على أهميّة تحديد وإدراك القيمة المعنويّة أو الدّلاليّة المُهيمنة، والتي حدّدها في بؤرة التّوبة. وتشير هذه المفردة إلى دلالة: الرجوع إلى الله والتّسليم لمشيئته واتّباع رسالته؛ إنّها تعني "**الخضوع للسُّلطة الجديدة سياسيّا والخضوع لله دينيا**"[28]، وأمّا "**السّيرورة الاجتماعيّة-التاريخيّة التي تحيل إليها في الأصل نلاحظ أنها تتمثل أساسا في الاستسلام من دون شروط (أي المعارضين)**"[29]،

أما المؤمنون "**فهم مناضلون متحمسون للانتصار المطلق للذات الكبرى والمثالية**"[30]، علما أنّ الاستسلام المطلوب من المشركين، هو في وجهه الدّيني يتجسد في ممارسة الشّعائر الدينية كالصّلاة والزّكاة، و"**لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد(...)عمله هذا يكتسب أهمية دينية في الوقت الذي يؤدي فيه الوظيفة الاجتماعيّة-السياسية نفسها**"[31]، إن الوجه الديني، إذن، للتوبة عبارة عن "**مجموعة الصور والتصورات التي تشكل أو تنظم مخيالا كونيا أو عالميا فهناك انهار تجري، ومنازل رائعة وسط حدائق أو جنات يستحيل علينا أن نحدد موقعها (...) في زماننا أو مكاننا المحسوسين ورضا الله الذي يوعدون به أيضا لا يتجسد عمليا إلا ضمن مقياس أنه يحظى بوساطة رضا النبي والجماعة بأسرها. وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والعملي للتوبة** "[32]

---

[28] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث...، مصدر سابق، ص 67

[29] المصدر نفسه، ص ن.

[30] ينظر المصدر نفسه ، ص 67

[31] نفسه، ص ن.

[32] نفسه، ص 68

و هذه الآية تتضمّن دلالة تصنيفية (مؤمن/مشرك) (ثواب/عقاب)، انطلاقا من قيمة التّوبة، وتتحوّل إلى مبدأ يشرّع القتل و الحرب أو ممارسة العُنف بوجه عامّ. إنّ هذا الموقف/الحكم، أي تشريع ممارسة العُنف ضدّ المُشركين، في هذا السّياق بعينه، يتبدّى في وجهه الدّنيويّ كأيّ ممارسة بشريّة اعتياديّة (فهي تندرج في إطار الحرب والصّراع القبليّ والتّضامنات العصبية والسياسية...)، وهذا هو ما يمثّل الوجه الدنيويّ، إلا أن أركون لا يتوقف عند هذا البعد الدنيوي، بل سينتقل إلى ربطه بالبعد المتعالي؛ فالخطاب القرآني يعمل على تحويل حدث العنف من الحالة الدنيوية البشرية (التاريخية) إلى حالة من التّعالي والقدسيّة، من خلال ربطه بالمطلق والعلوي، أو الغائية الدينية (الأخروية) مما يُضفي على التاريخ الدّنيوي طابع المثالية، وينتقل بالتاريخيّ العابر إلى مرتبة المقدّس (مشكلا التاريخ المثالي المقدس).

ومن ثمّ، فإنّ الجهاد "**قُدِّم لهم على أساس انه نضال في سبيل الله، ولكنه كان في الواقع يمارس دوره طبقا للمجريات المعتادة للصراع الذي قد يندلع بين الفئات الاجتماعية من كل الأحجام والأشكال (فمجريات الجهاد أو أساليبه كانت هي نفسها مجريات وأساليب هذه الصراعات أو الحروب السابقة على الإسلام**"[33]؛ فهذا الوعي يعمل على دمج التاريخ الدنيوي وكل أحداثه الأكثر اعتيادية –كما هو حال الحرب هنا ضد الفئة المعارضة– ضمن هذا المنظور الكلي المثالي، الذي يعيد تشكيل الوعي الإنساني، سيرا نحو تأسيس ما يسمى تاريخ النجاة الأخروي، حيث يتم دمج الغائيّة الاجتماعية السياسية بالغائيّة الدينية (ربط الواقع الدّنيويّ للإنسان المؤمن بالعالم الغيبي الأخروي، أي ما هو عجيب وخلاب ومدهش، وبالأحرى ربطه بالمرجعيّة المتعالية، والتي تضفي عليه سمة الإطلاقية، وتجرده من علائق التّاريخ وما هو عرضي وبشري.

وهذا الإجراء في الكشف عن التّمفصُل انتقالا إلى مستوى الدّلالة الرمزية (السيميائيّة) يأتي في إطار التأويل السّيميائي، وهو تأويل موضوعيّ لا تتدخّل فيه الذّات القارئة بدورها التأويلي؛ ففي هذا المستوى يكتسب حدث العُنف ومفردة القتل

[33] المصدر السابق، ص 67

معنى رمزيا يتجاوز المعنى اللغوي المباشر، أي الواقعي المحسوس، إلى مستوى الدّلالة الرمزية؛ إذ إنها تتبدّى، ضمن هذا النّسق السّيميائيّ، دعوة إلى الحرب العادلة باسم **الله** وقيادة الرّسول، وذلك، انطلاقا من المرجعية المطلقة (الله /الأمة/ الشرف) والتي تضفي الشّرعيّة الدّينيّة على العنف.

وعليه، يتبدى العنف بوصفه جهادا في سبيل الله، دفاعا عن شرع الله وشرف الأمّة والمؤمنين، وهكذا فإنّ الذّات المرسلة تُعدّ العامل الأساس الذي يحدّد انطلاقا من مبدأ التوبة وقيمتها المعنوية مصير الفئات المعارضة (المشركين)، وهو معيار للحكم والتصنيف لا ينفصل بدوره عن حكاية التأسيس للميثاق الأعظم بين **الله الخالق** و**الإنسان المخلوق**، والتي تعدّ بنية نموذجية للمسار السّردي العامّ، "**إن العامل (...) الأعظم هو الذي يحدد الأدوار والمكانات، وهو الذي يقرّر ما إذا كان ينبغي دمج أو رفض الأفراد والمجموعات المختلفة في الفئة الظافرة الجديدة، وهو يقرر ذلك انطلاقا من تحديد مثالي للتوبة، حيث نرى وجهيها الدّيني والدّنيوي**"[34]

إنّ حدث العنف يكتسب سّمة التّعالي باسم (**الله**) بوصفه المرجعية العليا للقول/الحكم، والتي تمثّلها سلطة الرّسول دينيّا/سياسيا في آن، لينتقل إلى مرتبة المثالي المقدس أو النموذج الأعلى، ولهذا فان "**المؤمنين يكتفون بذكر اسم الله ورسوله والتحجج بهما من أجل إضفاء القدُسيّة والمشروعية على جميع مفردات الحرب الواردة هنا. وهم مقتنعون بأنّهم إنّما يعملون بذلك من أجل أشرف القضايا**"[35]، وهو ما يفسر كون السّورة "**مكرّسة بأكملها للتّأكيد على الانتصار السّياسي والاجتماعيّ والثّقافيّ والاحتفال به(...)والله ذاته يقدّم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة(...)وبهذا المعنى نقول إنّ العنف قد تمّ تصعيده**"[36]، بالرغم من كونه متجذّرا في التّاريخ الأرضي أنطولوجيا.

[34] المصدر السابق، ص ن

[35] نفسه، ص 57

[36] نفسه، ص ن.

فهذه "**الجدليّة هي في البداية اجتماعيّة-سياسيّة، ولكنّها سرعان ما تتحول إلى تركيبة سيميائية ومعنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد والتسامي والتقديس والتجذير الانطولوجي، أقصد تسامي الواقع المعاش العاديّ لمختلف الفرقاء المتصارعين والمقصودين في الخطاب وإضفاء القدسية والانطولوجيا عليهم وهكذا يحصل الانتقال المستمرّ من السّيرورة الاجتماعية-التاريخية المعاشة إلى العبارات النموذجية والمثالية المتعالية ذات الأهميّة التّحريكية للوجود**"[37]

إنها إذن السّيادة العليا المؤسّسة لمشروعية سلطة الرّسول الراسخة في الجماعة وسلطة المؤمنين التّابعة لها؛ "**فالسلطة أو السيادة العليا لا ينبغي بعد الآن فصاعدا أن تنتمي إلا إلى الله (المعاد تحديده بشكل صحيح من قبل العامل-الذّات الأعظم المرسّخ للميثاق الجديد) ثمّ إلى النبي (الذي كان في طور خوض المعركة على كافّة الجبهات من عسكرية وسياسيّة وثقافيّة ورمزيّة**"[38]، وبهذا فإن النّصر على المشركين والانتصار للذات المؤمنة الخاضعة للسلطة الأعلى، يستلزم إجراء حربيا (جهادا)، لمن ينحرف ويرفض الاستسلام والعودة والخضوع لهذه السلطة المطلقة، وهذا ما يركز عليه التأويل بعد شرح الدلالات المباشرة بحسب مقاصد لغة القرآن ومعجمها الألسني إذ ينبّه أركون إلى مراد النصّ: "**اقتلوهم ما عدا أولئك الذين يقبلون بالتوبة(...)وهذه التّوبة ضرورية لكي يقبل الله مواصلة الاتّفاق المعقود مع الإنسان والمدعو "بالعهد" أو "الميثاق""**"[39]

إن القتل/العنف تُجاه المشركين ومحاربتهم والانتصار عليهم، هو في الواقع، خضوع لله واستجابة لسلطته وتحقيق للبعد الدينيّ والعمليّ للتوبة في آن، إذ لا تحقّق للوجه الدّيني إلا من خلال الدّنيويّ(أي الاجتماعيّ السّياسي)، بما هي -أي التّوبة- مبدأ إعادة التأسيس للعهد/العلاقة بين **الله** والإنسان، القائمة على الطاعة، ولذلك، فإنّ

[37] المصدر السابق، ص 66

[38] نفسه، ص 71

[39] محمد أركون، التّشكيل البشريّ للإسلام، مصدر سابق، ص 205

"النبي لم ينتصر عسكريا فقط على أهل مكّة، وإنما انتصر أيضا رمزيّا، أي فكريّا وعقائديا. فقد أحلّ الدّين الجديد (الإسلام) محلّ الدّين العربي الذي كان سائدا آنذاك"[40] وهذا هو معنى"**الجهاد المنقذ الذي دُعي إليه المؤمنون والذي يرفضه المتقاعسون والمترددون(والحانثون بوعدهم) أما المؤمنون أنفسهم، فهم موزعون على مراتب متفاوتة هرميا من حيث الأهمية وذلك طبقا لتاريخ انخراطهم في "الجهاد في سبيل الله""**[41]، أي طبقا لتجسيدهم مبدأ التّوبة/الطّاعة المطلقة.

وإنّ التّساؤل الذي يواجه القراءة تمهيدا للانتقال إلى ما بعده من محطّات استكشافيّة، يتبدّى على النّحو التّالي: هل توصّلت الذّات الأركونيّة القارئة إلى فهم تأويلي لآية السيف من خلال هذه المستويات التحليلية؟ وما المعنى (المغزى) الذي يستلهمه أركون قارئا مؤوّلا بالنّسبة للزمن الراهن؟إذا علمنا أنّ التأويل هو استخلاص للمغزى من خلال جدلية الماضي الحاضر: أي إضاءة الماضي في ضوء الحاضر وإنارة الحاضر في ضوء الماضي.

ثانيا– مسألة العنف والدّين راهنا

إنّ الكشف عن تاريخيّة حدث العُنف(القتل)، وكما برهنت عليه هذه القراءة الشارحة في المحطّة السالفة، لا يمثل المقصد النّهائي للفعل المعرفيّ أو للمنظور التأويلي السّيميائي لدى أركون قارئا مؤوّلا، إنها لا تعدو كونها مرحلة أولى، يستهدف من خلالها –بوصفه وعيا تاريخيا– تمهيد الأرضيّة الملائمة، بغاية الانتقال إلى طور الفهم التأويليّ، ترهينا للمعنى القرآني الجوهريّ في حاضر الكائن الإنسانيّ المعاصر، والذي هو أولا وأخيرا، كائن تاريخيّ، إننا "**تتموضع في اللحظة القرآنية في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية قبل أن ندرس آياته على مستوى اللحظة المعاصرة التي نعيشها. بعدئذ يمكن أن نحاول إيجاد أوجه التّشابه والاختلاف بين**

[40] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث...، مصدر سابق، ص 71

[41] المصدر نفسه، ص 71

كلتا اللحظتين ولكن ليس قبل ذلك، نقصد لحظة الماضي البعيد عندما ظهر الخطاب القرآني لأول مرة ولحظة الحاضر."[42]

وتأسيسا على هذا المعطى، ينتقل خطاب الفهم في مستوى ثان، إلى فعل التأويل استلهاما للمغزى، وهو العمل الذي يتمّ عبر فعل الاستعادة وصلا/قطعا مع الماضي (المعنى التاريخيّ الأصلي)، رجوعا إلى الذات في راهنيتها، تجديدا للمعنى. ويمكن القول، وانطلاقا من الاصطلاح الأركونيّ نفسه، بأنّ مستوى التأويل- بما هو إعادة بناء للمعنى، ترهينا لمغزاه في تجربة الذات الحاضرة- إنما يجسّد مستوى إعادة بعث دلاليّ آخر، بما هو حاصل الفعل التأويلي، والذي تنجزه الذّات المؤولة لحظة الفهم /التأويل، رجوعا بالمعنى إلى وضعها التّاريخيّ الراهن. فالمغزى، هنا، لا يطابق حرفيا، معنى النص بما هو عليه في زمنه الأوّل، والذي لا يمكن تكراره بحرفيّته، وبما هو عليه لحظة انبثاقه الأوّليّ.

والسّؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: كيف تنجز الذّات المؤولة فعلها التّأويلي، ترهينا للمعنى أو تجديدا الفهم؟ كيف يتمّ استلهام مغزى الماضي الحاضر من خلال الآية؟ وهل يمكن لخطاب الفهم الأركونيّ، أن يجيب على التّساؤل التّالي: كيف يمكن استلهام معنى متجدد إذا كان النص تاريخيا أي زمنا منتهيا محدودا؟ ألا يؤدي هذا وفق النسق التّصوّري المتكشّف في خطاب أركون، إلى القول أن النصّ ليس جوهرا تاريخيّا محضا، بل هو أيضا جوهر أزليّ مطلق متعاليّ، بحيث تكون هذه الصّفة هي الجوهريّ الثابت؟

1- المقام التأويليّ (إضاءة الماضي لفهم الحاضر):

تستهدف القراءة الشّارحة، في هذه المحطّة، تسليط الضوء على طبيعة العلاقة التمفصلية بين المعنى والتاريخ على مستوى بنية فهم أركون للوحدة النصيّة، انطلاقا من السّؤال الحاسم: كيف يعمل السّياق التّاريخيّ الرّاهن، والذي تنتمي إليه الذّات

[42] محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 171

القارئة، على إنتاج معنى الفهم، بما أنّ الدّور الرّئيس، المسؤول عن تحديد معنى النصّ/الماضي، يعود إلى وعي القارئ المُؤوّل في سياق الحاضر التّاريخيّ.

وبما أن الشرط التّاريخيّ المعرفيّ للوعي القارئ، هو المحدّد لطبيعة التوجّه و المعنى، فإنّ هذا يقتضي الرجوع إلى فهم بنية الفهم نفسها، والتي تتأسس على إكراهات الوضع التّاريخي، أي حالة الذات المعرفيّة المسلمة في سياق حاضرها المعيش، والتي تتشكّل من أبعاد واقعيّة متعددة: الحالة الاجتماعية والسياسية، العقيدة الدينية، التوجّه الفكري(وهي تتمثل في النزعة الإنسانية التي تقوم على الإعلاء من قيمة الشخص)، الصّراع الإيديولوجي مع خطاب الفهم النقيض (الحرفي) والذي يُمثّل ذلك المخاطب /القارئ الضمنيّ، الذي يتوجّه إليه خطابه، كلّها أبعاد مكوّنة لبنية الأحكام المسبقة، و الموجهة لطبيعة الإدراك والفهم. كل هذه الأبعاد مجتمعة تسهم في توليد إشكاليّات القراءة كما يرى أبو زيد، أي تلك الأسئلة الحاضرة والراهنة التي ينطلق منها الوعي القارئ، في بحثه عن المعنى، رجوعا إلى الماضي، تراجُعا إلى الماضي، فتقدّما نحو الحاضر، ودور كل هذه العناصر في تشكيل وتحديد هوية الفهم؟

(أ) الإكراه التّاريخي و أسئلة الوعي الدّينيّ الرّاهن:

اهتم أركون بمسألة العنف في القرآن، اهتماما مركزيّا، ويمكن القول إنها من أكثر القضايا الشائكة والتي عُني بها خطابه المعرفي، حيث باتت من أعقد المشكلات الراهنة. يؤكّد **هاشم صالح** في سياق البحث المعنون **(العنف، التّقديس والحقيقة في السّياقات الإسلاميّة تأمّلات حول مفهوم العنف وتجلّياته)**[43]، أن محمّد أركون "**يعالج موضوعا ذا راهنيّة كبرى في وقتنا الحاضر، بل إنّه ذو راهنيّة في كلّ الأوقات منذ أن كان الإسلام يُنافس المسيحيّة على موقع الدّين الصّحيح(أو دين الحقّ)**"[44].

وهذا الهمّ المعرفي–الوجوديّ، يتجلّى على مستوى خطاب فهم النص القرآني، وهو ما يفسّر اختياراته المقصودة، للآيات القرآنيّة المرتبطة بمسألة العنف بالمفهوم

[43] ينظر محمد أركون، تحرير الوعي الإسلاميّ(نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائيّة المُغلقة)، مصدر سابق، صص 153–188

[44] المصدر نفسه، هامش المترجم، ص 153.

المعاصر، حيث كرّس جهدا وبحوثا معتبرة في بحث مسألة العنف في القرآن. ولم يقتصر أركون –في إطار بحثه مسألة العنف في القرآن– على سورة التّوبة، والتي اختصّت بها دراستنا –وان كانت مجالا خصبا لتطبيقاته– بل قام بإحصاء جلّ الآيات القرآنية التي تناولت مسألة العنف، أي وظفت المصطلحات الدالة عليه، وفي هذا السّياق، ينبّه أركون أنّ "**هناك أربعة مواقف للقُرآن من مسألة العنف**[45]**: موقف يمنع، وموقف يقلّص من استخدامه، وموقف يدلّ على حصول مناقشة حامية بين المؤمنين الأوائل بشأنه، وموقف يجيزه أو يأمر به في ظروف معيّنة**"[46]، وإن كان الموقف الأخير مثلته آيات لا تتجاوز في عددها العشرة.

وقد ركز تطبيق أركون على مقاربة خطاب سورة **التّوبة**، والآية الخامسة منه على وجه التّحديد. وهي الآية التي عرفت باسم **(آية السيف)** في أدبيّات التفسير الإسلامي القديم، فكانت هذه الآية مركز استقطاب للاهتمام التأويليّ، نظرا لكونها تبنّت موقف الدّعوة إلى العنف وتشريعه، فكان من منظوره خير نموذج يمكن أن نجلّي من خلاله مسالة العنف في الإسلام.

وهنا يطرح التّساؤل التّالي: لماذا توجيه الاهتمام إلى آية السيف بالذّات؟ ما تفسير هذا التّوجّه عينه في انتقاء النصّ؟ أي التوجّه إلى خطاب/نصّ العنف في الإسلام تحديدا؟ وما المحرّك الرئيس لهذا التوجه وتثبيت القصد نحو مسألة الحرب في الإسلام؟ ما العامل في تحويل الموضوع إلى إشكالية بل إلى سؤال أشبه ما يكون بسؤال الوجود والكينونة: **هل أن أكون مسلما يعني أن أكون عنيفا؟** بل إنه من الضروري القول، إنّ انتقاء هذا النصّ بالذات، نابع من إكراهات الوضع التاريخي الراهن، لوجود الذات العربية (المسلمة) عموما، والأركونية خصوصا، وهو الوضع الوجوديّ الذي يرهن وجودها إلى حين، ومن ثمّ، لا يعدو هذا الانتقاء كونه تلبية لحاجة

[45] ينظر بتوسع المصدر السابق، صص166–170

[46] المصدر نفسه، ص 167

معرفيّة– وجودية راهنة للذات المتسائلة، ومن ثم حاجة معرفيّة، إذا علمنا أنّ التّماهي بين الانطولوجي والمعرفي مبدأ حاسم من المنظور التأويلي الفلسفي؟

وإذن، هل يمكن تحديد خصوصيّة الوضع التاريخي الرّاهن، بوصفه الزمن التاريخي (الوجودي) للذات المؤوّلة، والذي ينبثق منه الفعل التأويلي وهو ما يتداخل مع أفق القراءة والتلقي بأنساقه التاريخية والمعرفية؟

(ب) إشكاليّة العنف والدين كونيا (راهنيّة المثلث الأنثربولوجي):

إنّ محمد أركون، قارئا مؤوّلا، إذ يتّجه إلى هذه السورة والآية تحديدا فإنّ خياره هذا إجراء انتقائي، يمكن وصفه بالاستجابة لإكراهات الوضع التّاريخي الحاضر، هذا الذي يرهن وجوده الذّاتي–الاجتماعيّ محدّدا طبيعة وعيه الوجوديّ فالمعرفيّ. إذ ينبّه أركون إلى خطورة ما يصطلح عليه براهنية المثلّث الأنثربولوجيّ، أي راهنية إشكاليّة العنف وعلاقته بالمقدّس على مستوى عالميّ؛ حيث يرى أن هذا المثلّث الأنثربولوجيّ والذي جسّده الخطاب القرآنيّ بطريقته الخاصّة في زمن مضى، يكرّر نفسه اليوم، في السياقات التاريخية الراهنة، أي في سياق المجتمعات البشريّة المعاصرة، إذ بات العنف يشكّل ظاهرة أنثربولوجيّة اليوم، و هو يمارس وجوده في علاقة بالمقدّس بحثا عن الشرعية، في الوقت الذي تنتجه جماعة بشرية وفق استراتيجيات سياسية ولأغراض أيديولوجية محضة.

تنطلق قراءة أركون إذن من لحظة تاريخيّة مركّبة من أبعاد ومستويات متداخلة تعمل على تحريك نشاط الفكر لخلق أسئلة إشكاليّة بعينها،

***صورة الذّات في مخيال الآخر الغربيّ:**

أي رؤية الغرب المسيحيّ اليهوديّ إلى الإسلام والمسلمين، حيث يعمل الوعي الغربي على إشاعة وترسيخ صورة مشوّهة عن الإسلام والذّات المسلمة، في الرأي العام. الإسلام كمرادف للعنف، يؤكّد أركون، "**تعلم أنّ صورة الإسلام لدى الرأي العامّ الغربيّ أصبحت صورة الدّين الميّال إلى العُنف الأعمى ليس فقط ضدّ "الأعداء"**

الأجانب وإنّما أيضا ضدّ المسلمين أنفسهم من خلال الحرب الأهليّة الجارية حاليا في كل مكان تقريبا"[47]؛ فالإسلام كما تمّ تأويله وإشاعته في المخيال الغربي المهيمن حديثا، هو دين دمويّ قام على أساس استعمال العنف الدّعوة إليه، (قام على حدّ السّيف)، ومن ثمّ ربطه بالإرهاب على وجه الإطلاق، خاصّة في ظلّ الواقع الإسلاميّ المرير والذي يتمّ الاستناد إليه لتعزيز هذه الصّورة.

فمنذ "**حوالي الثلاثين سنة، فإنّ بؤر العُنف السّياسيّ كانت قد ازداد وتفاقمت في مجتمعات بشريّة عديدة تنتسب إلى الإسلام أو تنسب نفسها إليه. ولكن ينبغي العلم أيضا بأنّ وسائل الإعلام الغربيّة التي تنقل أو تنشر وقائع العنف التراجيديّة هذه على أوسع نطاق كانت قد غرست في الذّهنيّة العامّة للمجتمعات غير الإسلاميّة أو في مخيالها المُشترك أنّ العُنف هو نتاج متولّد عن دين الإسلام فقط كما تتولّد النّتيجة عن السبب. لقد أقامت علاقة مباشرة بين تعاليم هذا الدّين الذي يدعو إلى الحرب المقدّسة أو الجهاد ضدّ "الكفّار" وبين الاستخدامات المتكرّرة أكثر فأكثر لحوادث التّفجيرات والعنف**"[48]. هذا في الوقت الذي يؤكد واقع المجتمعات الغربية على مستوى عالميّ، أن العنف ظاهرة بشرية شائعة في كل المجتمعات، بل في المجتمعات الغربية أكثر منها في الإسلامية، وينبّه أركون أنّ هذا يدخل ضمن السياسة لا غير، وهي (سياسة كبش الفداء). كما أنّها أيضا تجسّد ظاهرة (الاسلاموفوبيا)، أي الخوف المرضيّ من كل ما له صلة بالإسلام.

****الوضع الصّراعيّ للكيان العربي المسلم:**

لا يُخفي أركون قلقه تجاه حالة الفوضى والشّتات واللاّمعنى، التي تتخلّق في ظلّ ما يعانيه الكيان الثقافيّ والسياسي للوطن الإسلامي، من أوجه الصّراع الدّيني الطّائفي المذهبيّ و الفكريّ الايديولوجي، والسّياسي. والحروب الأهليّة الداخلية بين المسلمين، كما يتجلى في الحالة الجزائريّة مثالا، و"**ينبغي الاعتراف هنا بأنّ الفكر الإسلاميّ**

[47] المصدر السابق، ص 155.

[48] المصدر نفسه، صص 157-158

المعاصر لا يستطيع مواجهة هذه الحالة الجديدة التي نعيشُها منذ 11 سبتمبر/أيلول 2001 أو حتّى قبل ذلك منذ اندلاع الحرب الأهليّة في الجزائر(1992). هكذا نلاحظ أنّه تلت حروب التّحرير الوطنيّة موجة الحروب الأهليّة والإرهاب العالميّ. ولكن من الخطأ القول بأنّ الدّين يلعب دورا حاسما في اندلاع العُنف الرّهيب هذا"[49]. وهذا الوضع المعيش هو ما زاد في دعم وظيفة الإشاعة والتثبيت، لصورة العنف كخاصية جوهرية لصيقة بالإسلام، حيث يعمل الغرب على توظيف هذا الواقع لإثبات شرعيّة الصورة المشوهة.

***التّوظيف النّفعي للآيات القرآنية التي تشرّع للعنف في الفكر العربي:**

يعمل هذا الاتّجاه الحرفي على تأبيد المعنى التّاريخي المقصود إليه لحظة التنزيل، ليفقد المعنى صفته العرضيّة، ويتمّ إسقاطُها على السّياقات المعاصرة، في تجاهُل للاختلاف التّاريخيّ الجذريّ، وهو ما تجسد في إطار ما يسمى ظاهرة ايديولوجيا الكفاح/النّضال/المعركة، والتّي تسوّغ بطريقة غير معلنة، استعمال النصّ القرآنيّ، أو بالأحرى، تسوّغ التحريف الأيديولوجيّ لدلالات النصّ الأصليّة. وتشكّل ما يمكن تسميته: النزعة اللاتاريخية في التّفسير الإسلامي المعاصر، حيث تقع في مأزق المغالطة التّاريخية، لحجبها واقع الصّفة التّاريخية للنص/السورة/الآية، أو الروابط الأصيلة بين الخطاب والتاريخ.

وما يسجّله أركون، بخصوص الفهم الحرفيّ لآية السّيف، إسقاط البعد التّاريخي لآية القتل التي تشرّع هذه الصّورة من العنف، و حجب واقع التجذّر الأنطولوجيّ للخطاب، أي تمفصله تاريخيا. إنه يُسقط المعنى التّاريخي الظّاهر على واقعنا المعيش اليوم، ليقوم بعمليّة تعميم، للانتقال به إلى كل الأزمنة والعصور، دون أي اعتبار للمكانة اللّغوية والتّاريخية والمعرفيّة للخطاب، وبهذا تم تجريد لفظ الجهاد من دلالاته الأصلية، ومضامينه المثالية والمقدسة معا، بقدر تجاهل علائقه وروابطه الواقعيّة

[49] المصدر نفسه، ص155

المحسوسة، وتوظيف رمزيته بطريقة أسطورية يشتغل فيها المخيال الديني الأسطوري، بدلا من الوعي التاريخي.

إن غياب الوعي بالتّاريخ، في فهم القرآن، يجعل من ممارسة الجهاد ضدّ الكافر باستعمال القتل، فعلا يخرج من رمزيّته الأصليّة إلى دلالة أخرى، تتمثّل في الإرهاب (العنف اللاّديني)، والذي يفتقد للمشروعية الدينية والإنسانية معا، ومن هنا يؤكد أركون: لا ينبغي أن نسقط الماضي على الحاضر كما لا يجوز أن نسقط الحاضر على الماضي (ظاهرة المغالطة التاريخية)؛ ففي سياق المجتمعات الإسلامية والتي تستند إلى مرجعية الخطاب القرآني فإن "**راهنيّة المثلّث الأُنثروبولوجيّ تبدو لنا حاليّا أكثر مدعاة للقلق من أيّ وقت آخر بعد أن رفعت الحركات المتطرّفة العنف السّياسيّ إلى مستوى الوظيفة النّبيلة والأداة الفعّالة "للتّحرير"**[50]

******الاستعمال الإيديولوجي لمفهوم الحرب المقدّسة في المجتمعات الغربيّة:**

وأما عن المجتمعات الغربية الأوروبية وعلاقتها بظاهرة العنف، "**لا أحد يستطيع إنكار مسؤوليّة الغرب أيضا عن انفجار هذا العنف حاليا**"[51]. يحيلنا أركون على الحدث التالي: "**في شهر شبّاط/فبراير من عام 2003 راح بعض المثقّفين الأمريكان يستعيدون مصطلح الحرب العادلة أو المقدّسة ويوظّفونه في بيان عامّ من أجل خلع المشروعيّة على شنّ الحرب ضدّ صدّام حسين. لقد فعلوا ذلك في مجتمع حديث جدا كالمجتمع الأميركي، مجتمع معلمن وديمقراطي، لا مجتمع تقليدي أصولي**"[52]، ومن هنا "**تتشكّل أيديولوجيات أسطوريّة من أجل خلع المشروعيّة على الحرب**"[53]، وهي مشروعيّة مزيّفة على خلاف ما جسّده الخطاب النّبوي.

[50] محمد أركون ، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 185

[51] محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص 159.

[52] المصدر السابق، ص 252

[53] المصدر نفسه، ص ن

ولا يغفل عن تذكيرنا بأننا "**نشهد الآن ومنذ 1989 صداما واسع النّطاق بين ما دعاه الباحث الأميريكي بنيامين باربر بالجهاد من جهة، والعولمة الأميركية من جهة أخرى. فمنذ نهاية الحرب الباردة انخرط الغرب بشكل وقح في عمليّة السّيطرة الجغرافيّة-السياسية والجغرافية-الفضائية على الكرة الأرضيّة بأسرها(...) نحن نشهد الآن صراعا عالميا بين شكلين "حديثين" من أنواع العنف والتّقديس. بقي علينا الكثير لكي نفعله في كلّ التّراثات الثّقافيّة الكبرى التي تواجه الآن تحدّي "صدام الحضارات". لماذا؟ لكي نجدّد التّفكير في الشّروط المعرفيّة التي تمكّننا من التّجاوز الدّائم والقابل للتعميم كونيّا لكلّ أشكال الإستغلالات المتكررة للمثلث الأنتربولوجي**"[54]

وهو ما يبرهن على أن خطاب أركون التّأويليّ، ينبثق من صلب سياق تاريخيّ جداليّ-صّراعيّ على جبهتين: الخطاب الإسلامي الأصوليّ، والخطاب الغربي عن الإسلام. من هنا يعمل أركون على مساءلة الماضي انطلاقا من مشكلات الحاضر، ليعمل على إضاءته وتجلية مناطقه المعتمة، بغاية فهم الحاضر، والإجابة عن أسئلة الراهن:

فموضوع العنف يتبدّى بوصفه معضلة كُبرى، تقتضي عودة إلى الماضي لاستخلاص الدّروس والعبر فيما يؤكّد أركون؛ فهو يتجسّد في اللحظة التاريخيّة الراهنة، ويعيد نفسه، في سياق المجتمعات المعاصرة الإسلامية والغربية على حدّ سواء، ويتّخذ مظهر (الجهاد المقدّس). إنّه وضع يشكل إكراها تاريخيا، تنبثق من رحمه إشكالية **العلاقة بين العنف والإسلام؛** "**الإسلام أصبح رهينة في أيدي هؤلاء المتطرّفين الذين شوّهوا سمعته وسماحته وينبغي أن نُخلّصه من أيديهم بأيّ شكل من الأشكال**"[55]

ومن هنا، يطرح خطاب الفهم هذا السّؤال استجابة لحاجة معرفيّة وجوديّة راهنة، إنّها الحاجة للفهم؛ فهم حقيقة الإسلام وعلاقته بالعنف؛ فهل هو دين العنف، وهل هو

[54] المصدر السابق، ص 186

[55] المصدر نفسه، ص 159.

في جوهره دعوة إلى الإرهاب والتطرُّف؟ وهل الإرهاب وجه من وجوه الإسلام؟ هل يجوز القول أنّ أيديولوجيا المعركة –كما نشهدها اليوم– تُمثّل حقيقة الجهاد الذي شرّعه القرآن؟

2– إضاءة الماضي لفهم الحاضر(هل العنف ديني؟):

يتساءل أركون **هل العنف دينيّ؟** ويعقب سؤاله الشّائك قائلا: "**سأطرح الإشكالية من خلال المنهجية الحديثة لا القديمة، أي من خلال المنهجيّة الأنتربولوجية والتأويليّة الحديثة المتعلّقة بتاريخ الأديان والثقافات(...) سوف أعتمد بعض الآيات القُرآنيّة التي تشهد على حصول تطوّر في عمليّة معالجة العلاقة المعقّدة بين العنف، والمقدّس، والحقيقة، وهو ما وصفناه بالمثلث الأنتربولوجي**"[56]. فإذا قلنا مع أركون بضرورة الرّجوع إلى القرآن لإضاءة مشكلات الحاضر وبناء المستقبل: كيف يتمّ ذلك؟

إن العودة إلى النص/الماضي، ينبغي أن يتمّ في ظل وعينا بالتاريخ، أي بالمسافة التي تبعدنا عن زمن تشكل النص/الخطاب، وسياقه التواصلي بكل حيثياته الواقعية المحسوسة؛ فالوعي المعاصر مشروط بتاريخيته، ولا يمكن تحقيق التّموضع الكلي في زمن النص الأوّل، بل يمكن الرجوع إليه حوارا واستلهاما للمغزى، انطلاقا من الوضع التاريخي للذات المتلقية، حتى "**تستخلص منها الدّروس والعبر**"[57]. أي المعنى الذي يُمثّل إجابة عن أسئلة الحاضر في علاقة جدل مع النصّ المؤسّس، وصلا مع الماضي التّاريخي، وقطعا معه في آن، فكيف يستخلص القارئ المؤوّل المغزى من الماضي ليجيب عن أسئلة الحاضر: هل العنف ديني؟

إنّ القارئ يستقبل المعنى انطلاقا من وضعه (الوجودي) فيصلُ النصّ في بعده المتعالي، ويقطع مع البعد التاريخيّ، فهو يطرح ما له علاقة بحيثيّات تاريخيّة عارضة، ليصل ما هو جوهري وثابت ومطلق، ولكن لربطه مجدّدا بحيثيات واقعية محسوسة

[56] المصدر السابق، ص 159

[57] المصدر نفسه ص 170

أخرى، يعيشها الإنسان المعاصر، والذي يكون بصدد استقبال متجدّد، وتلقّي مستواصل للنصّ/الماضي، فهو إذن وعي مسؤول عن عملية تلقيه للنص الواحد المتجدد نصوصا/معنى، عبر أزمنة التلقّي والقراءة، وهو مسؤول عن إعادة إنتاج المغزى، نص التأويل، بان يطرح البعد التاريخي الذي لا يمت بأي صلة لوضعنا التاريخي الراهن ليعزّز الجوهر الثابت:

(فالقتل مشروع، في علاقته بوضع الشرك ورفض التّوبة، والذي يطرح شرعيّة الجهاد باستعمال الحرب، وأدواتها يغدو القتل عقابا شرعيا للمشرك تفرضه المرجعية العليا بوصفه جهادا في سبيل الله)

إنّ تتبّع حدث دلالة القتل والحرب مثلا، في بنية الخطاب القرآني في كليته، عبر سياقات متغايرة، تكشِف أن الدّلالة متحوّلة وغير ثابتة، لأنها تتأثّر بالحيثيّات المُصاحبة لها. وقد قام أركون بإحصاء الآيات القرآنيّة التي تناولت مسألة العنف أي وظفت المصطلحات الدالة عليه، وقد توصّل من تحليل المفردات الدالة على العنف إلى نتيجة مفادها أن "**القرآن ينهى عن العنف والظلم في العدد الأكبر من آياته، وأما الآيات التي تجيز اللجوء إلى العنف أو تأمر به فهي عشر**[58]

إن المغزى يتبدّى لنا في دلالة التوبة نفسها، فالمغزى من تشريع القتل والجهاد ضد المشركين، تمثّل في قيمة التوبة والغفران الذي تتضمنه بالضرورة: التوبة هي القيمة المحدّد للفئة الناجية في مقابل الفئة الهالكة، وهي المسوّغ للعقاب في مقابل الثواب، وهي إذن المسوغ للحرب في مقابل السلام، لذلك ينبّهنا أركون "**فيما يخصّ ورود كلمة قتل ومشتقاتها بكثرة. فالهدف كان هو تحذير الناس من القتل والظلم وتحديد الشّروط الصارمة الدقيقة للجوء إلى السّلاح في نهاية المطاف كحل أخير. فلا ينبغي استخدامه بشكل اعتباطيّ. القرآن الكريم الدّاعي في آيات لا تُحصى إلى العفو والمغفرة والرحمة ينهى عن ذلك. ولكن إذا لم يكن هناك بدّ من مواجهة العدوّ**

[58] المصدر السابق، ص 169.

وإذا ما استنفدنا كلّ الوسائل السّلميّة لصدّه من دون جدوى فعندئذ يصبح استخدام القوّة ضدّه أمرا مشروعا"[59]

ويشدد أركون، في تأويله لمغزى الحرب في الإطار القرآني، أن المنظور العامّ للقرآن هو الغفران لا العدوان "**لكنّه ليس منظور الجبن والخذلان تجاه الباطل**"[60]"، فالقرآن "**يريد فرض هذا العنف الشّرعيّ من أجل وضع الشخص البشريّ بمنأى عن الهيمنة التّعسّفيّة الاعتباطيّة، ولكي يُنجيه من القتل الإجراميّ المحض الذي لا هدف له إلاّ السّلطة والغنيمة والسّيطرة على أرض أو منطقة معيّنة**"[61]. وتأسيسا على هذه المسلّمة الجوهريّة "**ينبغي العلم بهذا الصّدد أنّ مُجريات الخطاب القرآني ومحاجاته وأساليبه البيانيّة والبلاغيّة تهدف إلى إحلال فكرة العنف الشّرعيّ والإنسانيّ بمعنى تقديس الشّخص البشريّ، أي تحريم النّفس الواقع عليها العنف اللاشرعيّ. تقول الآية الكريمة:"من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنّه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل النّاس جميعا ومن أحياها فكأنّما أحيا النّاس جميعا"(المائدة،32)**"[62]

ولذلك فالقارئ المتجدد يستلهم على الدوام، روح التوبة إلى الله من الله، لينقلها إلى وضعه الراهن ويكسبها راهنية؛ إنّ "**التّوبة تحوّلت إلى نموذج أعلى (...) يتجاوز الأزمنة ويخترق العصور**"[63]، من هنا يتوجّب إقامة تمايُز حاسم بين المعنى وظلال المعنى، و "**المعاني الحافّة التي تحيط بكلمة "التّوبة"، أي جميع القيم المرتبطة بها، والتي كانت سورة التّوبة قد فصّلتها ووضّحتها**[64] [65]

---

[59] المصدر السابق، ص 173

[60] المصدر نفسه ص ن

[61] نفسه، ص ن

[62] نفسه، ص 173

[63] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث...، مصدر سابق ص 68

[64] يقصد أركون الآية 112 من سورة التوبة: "**التائبون العابدون الحامدون السابحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشّر المؤمنين**"

[65] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث...، مصدر سابق، ص 68

إنّ المقصد الأسمى للنص القرآني إذن لم يكن هو العنف ذاته بل تقديس الشّخص البشريّ والحفاظ على إنسانيّة الإنسان،"**كلمة العنف العربيّة الحاليّة غير موجودة في القرآن.(...)القرآن لا يهتمّ إطلاقا بالعنف بحدّ ذاته، هذا في حين أنه أصبح بالنّسبة لنا الآن موضوعا انتربولوجيا ضخما. المقصود أنّه موضوع يخصّ الإنسان أينما كان، أي في كل المجتمعات البشريّة وليس فقط في المجتمعات الإسلاميّة. فالعنف ليس مقصورا على عالم الإسلام كما يحاول أن يوهم بعضهم أو يُشيع**"[66]. وهو غير ما تمّ التكريس له اليوم مما يمتهن مكانة الشّخص البشريّ. فهل يعمل الخطاب الديني اليوم على الوفاء بهذا القصد المقدّس؟ يؤكد أركون أنّ ما يشيع اليوم يسير ضدّ رعاية كرامة الإنسان ومكانته. وإذن، فكلّ ما يُمارس اليوم باسم الدّين، لا علاقة له بالدين، وإذن ليس العنف دينيا. **العنف ظاهرة انثربولوجية إنسانية كونية وليست مقتصرة على الاديان** "**العنف هو أحد المعطيات الأنتربولوجيّة التي لا تنفصل عن العوامل الأخرى المولّدة لتاريخ المجتمعات البشريّة والمؤثّرة فيها. وعندما أقول بأنّ العنف ظاهرة انتربولوجيّة فهذا يعني أنّها ظاهرة إنسانيّة لا يخلو منها أيّ مجتمع بشريّ، وعندما نقول عن أيّ ظاهرة بأنّها أنتربولوجيّة فهذا يعني أنّها كونيّة عامّة**"[67]، فليس صحيحا "**أنّ الإسلام هو وحده الذي قد يُستخدم في سبيل العنف كما يزعمون**"[68].

وبالتركيز على السياق الإسلاميّ يكشف أركون حقيقة هذا العنف المقنّع فيما وراء تسمية الجهاد والذي يزعم لنفسه الشرعية الدّينيّة والسّياسيّة، إنّ "**مصطلحي الجهاد والعولمة الأميركية يدلان على عالمين تختلط فيهما قوى الوظيفة الرمزية بقوى إرادات الجبروت والهيمنة التي تمتلك إمكانيات عسكرية واقتصادية وتكنولوجية ضخمة قادرة على إعادة رسم الخريطة الجيوبوايتيكية باستمرار وهذه الإرادات الجبروتيّة تجبل وتصوغ وتحمي العولمة التاجرة الاستهلاكية التي لا تشبع من الربح**

[66] محمد أركون، تحرير الوعي، مصدر سابق، ص 172

[67] المصدر نفسه، ص 155

[68] نفسه، صص 157-158

والفائدة وتكديس الأموال إنها تهدف إلى الإعلاء من شانها بعد أن فرضت نفسها على هذا الشكل وتحت هذا الاسم"[69]

تكشف قراءة أركون، عن الاختلافات بين الماضي والحاضر، ومن ثم عن زيف الشرعية الدينية للعنف (الجهاد/ الحرب المقدّسة) في السياق الراهن. ومن ثم فإن الذات تستخلص المغزى من ماضيها بالنسبة لحاضرها: إن الجهاد شُرّع لضمان استمرارية السيادة العليا للإسلام وحماية المؤمنين وردع المعارضين بالأحرى للحفاظ على قداسة الشّخص البشريّ ومكانته بوصفه خليفة الله. أما العنف الإسلامي اليوم فهو لأغراض بشرية دنيوية واستعمال أيديولوجي محض لأغراض دنيوية، وفي هذا السياق يقرّر أركون:

"ينبغي العلم بأنّ المثلّث الأنتربولوجيّ مسيطر عليه نسبيّا على مستوى القرآن واللحظة النّبويّة بفضل آفاق المعنى المنفتحة والمحررة موضوعيّا للوضع البشري في القرن السّابع الميلاديّ. فالإسلام كان يُمثّل مرحلة متقدّمة بالقياس إلى ما سبقه. ولكن هذا الوضع الايجابيّ سرعان ما حلّ محلّه لاحقا وضع سلبيّ حيثُ أفسح المجال للعنف السّياسيّ المتوحّش المنفصل كليا عن المقدّس والحرص على احترام الحقيقة، وهما الشيئان اللذان يحصران العنف ضمن حدود معيّنة لا يتخطّاها. كما ويربطانه بشروط قاسية لممارسته، وبغائية محترمة يمكن الدّفاع عنها، وبآفاق الأمل. أو لنقل الأمور بشكل أدقّ أكثر: إنّ الخطاب اللاهوتيّ–السّياسي لرجال الدّين وللحكّام المسيّرين لأمور الدّولة كان قد حافظ دائما على الوهم القائل بوجود علاقة مؤكدة لهم مع الذّروة الإلهيّة."[70]

وتخرج القراءة الشارحة إلى الكشف عن معالم تأويليّة أركونيّة، فخطاب أركون المعرفي في حقيقته، محاولة لتجسيد معالم النزعة النقدية ومسلكها التأويليّ المُنتسِب للرّحِم الثّقافيّ للوعي الأوروبيّ، إن تأويلية أركون التاريخيّة، تقدّم نفسها بوصفها محاولة

[69] المصدر السابق، ص 251

[70] المصدر نفسه، ص 181

لاستحضار أو استلهام المرجعيّة المعرفيّة الغربية ودمجِها في ساحة الوعي الثّقافيّ المعرفيّ الإسلاميّ، دون أن يوقعنا ذلك في تعارض مع انتمائنا لماضينا التّاريخيّ.، ومن ثمّ فإنه يمكن القول مبدئيا، وفق ما يصرّح به النص المقول، إن هذا الخطاب المعرفيّ يمثل المستوى العمليّ، أو مستوى التفعيل للنزعة التأويليّة في سياق تاريخيّ مختلف عن السياق الأصليّ الذي أوجد هذه الممارسة المعرفيّة أوّل مرة. وهو عمل يحظى بشرعيّة علميّة، لأن الجمع بين الماضي/التراث والحاضر/الحداثة –من هذا المنظور– هو السبيل إلى تحقيق حداثة الإسلام راهنا.

الفصل الرابع

المرجع الغربي لنظريّة فهم النصّ القرآني

تتوخّى القراءة في محطّة هذا الفصل، مساءلة نظريّة محمّد أركون في تأويل النصّ القُرآنيّ، عن المرجعيّة المعرفيّة الرّافدة لها، تلك التي يسلّم الدارسون بهويتها الغربية أساسا، وقطعها مع الثقافة الإسلاميّة الأصيلة، ومن الواضح –فيما يرى "طه عبد الرحمن"– أنّ هذا الخطاب جسّد ما يُسمّيه بالاستبدال الاصطلاحيّ، والمقصود منه استبدال المصطلح الغربي المنقول من أنساق الآخر الثقافية، بالمصطلحات العربية الأصيلة في النسق الثقافي الإسلامي، "**استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة: يعمد القارئ إلى استعمال مصطلحات متداولة كأن يستعمل مصطلح "الخطاب النّبويّ" مكان مصطلح "الخطاب الإلهي" ومصطلح الظّاهرة القرآنيّة –أو الواقعة القُرآنيّة– مكان مصطلح "نزول القُرآن" ومصطلح "العبارة" مكان مصطلح "الآية" ويمكن أن نضيف هنا "العقل العُلويّ المُتعالي" مكان "الغيب" (...) نجد أنّ العجيب المدهش ليس إلا تجلّيا للعقل العُلويّ المتعالي الذي لا يمكن سبره (وهذا ما يسميه المسلمون بالغيب)**"[1]

من هنا تطرح تساؤلاتها انطلاقا من مستوى المنظومة المفاهيمية الاصطلاحية، التي تميّز هذا الخطاب النظريّ؛ ذلك أنّ الاقتباس (النقل) يتجسد على مستوى اللغة المعرفية الموظّفة وعليه، كما يُفترض أن تتكشّف آثار المرجعيّة الغربية على مستوى اللّغة الاصطلاحية، والتي تُشكل جوهر الخطاب النظريّ، وروحه التي تميّزه وتصنع خصوصيّته المعرفيّة.

[1] طه عبد الرّحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2006، ص 179.

إنّ هذا الجهاز الاصطلاحي والذي يتمّ استمداده(اقتباسه) بطريقة مباشرة أو غير مباشرة –في نظر أركون– يُتيح فهم "**كلّ المستويات اللّغويّة والاجتماعيّة والأُنثربولوجيّة وكذلك كلّ الفترات التّاريخيّة الخاصّة بكيفيّة اشتغال الخطاب القُرآني**"[2]، ما يؤكد ضرورة استكشاف ماهية المرجعيات المعرفيّة، انطلاقا من المفاتيح الأساسيّة، أي المصطلحات. وتتمثل هذه المصطلحات في تلك التّسميات الواصفة للأنساق المعرفيّة أوّلا، ثمّ ما يقترحه كلّ نسق من تسميات فرعيّة/مقولات أساسية، تصوّرا لطبيعة الموضوع، وطريقة فهمه ثانيا.

أوّلا– فرضيّة النّسب الغربيّ للنّظريّة:

لعل تساؤلا بالغ الخطورة، يعترض طريق أي مقاربة لمسألة المرجع المعرفي (النظري)، الذي يقف فيما وراء خطاب تأويليّة النصّ القرآني عند محمّد أركون؛ فعندما "**تتحدث عن "المرجعية"، فنحن نتحدّث عن "كيانات" معرفيّة مؤطّرة، تمنح الخطاب انتسابه إلى المعرفة، وتخصّص موقعه فيها وقدرته على توظيفها(...)؛ هذه "المرجعيات" تُصبح على الصّعيد الإجرائيّ(...) المدخل الذي يمكّننا من تناول طبيعة المعرفة التي تشتغل في نقد النقد والتنظير، بوصفها "أنساقا" أو قريبة من النّسق، تحدّد طبيعة المناهج والنظريات، وتفصل بين الممارسات المعرفية، وتعين الحدود التي تقوم بينها، بل وداخل المرجعية الواحدة**"[3]، ومن هنا تنبثق التساؤلات التالية: ما المرجع الذي جسّد رافدا فاعلا في تشكيلة الخطاب المعرفيّ عند أركون؟ هل يعدّ التُّراث الإسلاميّ مصدرا من مصادره؟ هل يمكن القول إنّ التّراث مكوّن فاعل في تشكيل بنية النصّ الأركونيّ المعرفيّ، إلى جانب المكوّن الغربي؟ أم إنّ التّراث، في الواقع، لا يمثّل سوى **موضوع** لهذا الخطاب، خاضع لقوانين الرّؤية المنهجيّة الحداثية، فهو بذلك لا يعدو كونه موضوعا تراثيّا قديما يُقرأ في ضوء المناهج الحداثيّة الأوروبية، بما يحقق شرطي الحداثة والأصالة معا؟

---

[2] محمد أركون، الفكر الأُصوليّ واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 32.

[3] محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة بالرّباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 44، 1999، ص 89.

ينوه **فارح مسرحي** في هذا المقام، بأهمية إدراك أكبر العقبات في طريق قراءة وفهم مشروع أركون ألا وهي "**إشكاليّة موضعته أو تصنيفه، بمعنى تحديد هويّته وبيان انتمائه**"[4]، ويتجلى ذلك في ظاهرة تضارب وتعارض الآراء حول نسبه المعرفي المرجعي[5]، والذي "**يقع على مستوى التّصنيف في حدّ ذاته**"[6]؛ فهنالك من يصنّفه ضمن إطار مرجعي غربي، وهنالك من يرى غير ذلك، وينسبه إلى المرجعية الإسلامية نفسها، التي يتعرض لها بالنقد؛ فقد "**قُذِف في الشرق بالهرطقة، واتّهم في الغرب بالأصولية**"[7]، فضلا عمن يراه "**مستشرقا خطيرا، وإنتاجه وإن اختلف في بعض جوانبه عن أعمال المستشرقين إلا أنه يبقى سائرا في فلكها، أو قل إنه تطوير لها**"[8].

إن أركون من جانبه، يقرّ بضرورة إخضاع جُلّ التراث العربي الإسلاميّ، للمناهج الغربية، وذلك من منطلق مقاصد التجديد المعرفيّ؛ فالتراث ينبغي تحويله إلى موضوع للفهم، توسّلا بمناهج الحداثة الغربيّة، ذلك أنّ إمكانيّة تحقيق الفهم بهذا التّراث مرهونة –من منظوره– باستلهام هذه المناهج التي توصّل إليها الغرب في ظلّ الطّفرة المعرفيّة.

ويمكن أن نعثر، بالمقابل، على نصوص تراثيّة أصيلة، تمّ استحضارها من أعماق التّراث المعرفيّ في الإسلام، (الفلسفيّ) منه على وجه الخصوص، وهي تظهر ارتباطا مرجعيا بالفكر الإسلامي؛ إذ يعمل على استدعائها لينوّه بأهميتها ويدعو إلى تبنّيها، كما يتجلى في موقفه من فكر المعتزلة، كما إن هنالك من يذهب إلى القول، بأنّ أركون يرتكز على علوم القرآن، بما هي منظومة للمعرفة الدينيّة، في مقدمتها علم

[4] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة لمشروع محمّد أركون الحداثيّ، مرجع سابق، ص 17.

[5] ينظر التعقيبات حول بحث أركون المعنون: التراث محتواه وهويته وإيجابياته وسلبياته، ضمن أعمال ندوة: التراث وتحدّيات العصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، صص168 –212.

[6] فارح مسرحيّ، المرجعيّة الفكريّة لمشروع محمّد أركون الحداثيّ، مرجع سابق، ص 17.

[7] رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر: جمال شحيد، ط1، دار الأهالي، دمشق، 2001، ص11.

[8] خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ط1، دار المحتسب، الجزائر، ص336 .

أسباب النزول، والتي تقدم دعائم مفهومية –بحسب زعمهم– لتشكيل نظرية "تاريخية" النصّ القُرآني، وهو ما يدعو إلى التّساؤل عن هوية النصوص المرجعيّة القابعة في الماوراء؛ فإذا كان "**مشروعه الفكريّ مرتبطا بالفكر الإسلاميّ، وذا مرجعيّة إسلاميّة، فأين تتجلّى هذه المرجعيّة؟ كيف تظهر وكيف تشتغل في نصوصه؟ ما هي المفاهيم والمناهج والنظريات التي إستفادها أركون من الفكر الإسلاميّ؟**"[9]

يمكن ملاحظة حضور المرجعيّة التراثية المتمثلة بالفكر الاعتزالي (نظريّة خلق القُرآن)، والتي ترتبط بعلاقة تشابهية مع نظرية تاريخيّة النصّ القُرآنيّ على مستوى خطابه المعرفي؛ "**قارئ النصّ الأركونيّ يُلاحظ بسهولة ذلك الاهتمام الكبير الذي يولّيه لإحدى أهمّ الفرق الكلاميّة الإسلاميّة، وهي فرقة المُعتزلة، فكثيرا ما ذكّر وأشاد بمواقفها خاصّة تبنّيها لنظريّة القرآن المخلوق(...) فهل نفهم من إشاراته وإشاداته المتكرّرة بهذه الفرقة أنّها تُشكّل مرجعيّة فكريّة لموقفه ونظرته للقُرآن الكريم، أم أنّ هذه الإشادة تعبّر عن مجرّد تضامن صوريّ؟**"[10]

وإذن هل يصحّ نفي فرضية المرجع التراثي للخطاب الأركونيّ؟ مما يرجّحه النقّاد، أنّه "**وإن اشترك مع بعض المفكرين المسلمين في تفكير نفس المواضيع، وطرح نفس الإشكاليات، إلا أنهم لا يشكلون مرجعيّة فكريّة بالنّسبة له، فطريقته في معالجة هذه المواضيع غير طرُقهم، ومفاهيمه ومناهجه غير مفاهيمهم ومناهجهم، فهو يرجع إليهم لا ليستعيد آرائهم ولا نظرياتهم التي يعتبرها متجاوزة، وتتوقّف أهمّيتها عند اعتبارها مادّة للتّاريخ، بحكم انتمائها إلى الثّقافة القروسطيّة المحكومة بإبستيميّة تمّ تعديلها وتجاوزها منذ أمد بعيد، وإنما يعود إلى نصوص معيّنة لأعلام الفكر الإسلاميّ الكلاسيكي، ليشير إلى بعض القيم التي دافعوا عنها وإلى الانفتاح الفكريّ الذي اتّسموا به**". إنّه ورغم "**إشادته بموقف المعتزلة وقولهم بخلق القرآن، ورغم تعاطفه الشديد مع أبو حيان التوحيديّ الذي طرح قضية الأنسنة، مستبقا النّزعة**

[9] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة ...، مرجع سابق، ص 19

[10] المرجع نفسه، ص 18

الإنسانيّة الغربية بقرون، ورغم احترامه الكبير لعقلانيّة ابن رشد، إلا أنّ أركون يرمي كلّ منتجات الفكر الإسلاميّ ضمن الفكر القروسطيّ، الذي لا يمكن أن يكون في نظره دليلا هاديا لتفكير قضايا الحاضر والمساهمة في بناء المستقبل"[11]

وإذا كان التّراث الإسلاميّ موضوع دراسة بالنسبة لخطابه "**إلا أنّه لا يعتمد في مقاربته لهذه الإشكاليات على ما بلوره المفكّرون المسلمون من نظريّات ومواقف ومناهج، فكل ذلك يرميه في دائرة التاريخ**"[12]، فهو يعتقد أنّ التّراث يقدم مناهج تقليديّة غير صالحة للتّوظيف في تاريخنا الحاضر، والأولى إحلال المناهج العلمية المعاصرة بديلا لها، ذلك أنّ التّغيير يبدأ من مستوى المنهج/النظرية؛ "**جوهر التّغيير والتّحديث في نظر أركون يمرّ عبر تغيير المنهج الذي يتمّ من خلال التّسلّح بأحدث المفاهيم والإشكاليّات والآليات المنهجيّة المعتمدة من قبل الفكر الغربي**"[13]

وبالرغم من كونها إشكاليات متعلقة بالتّراث الإسلاميّ نفسه، إلا أنّه يعيد التفكير في هذه المسائل التي شغلت الأسلاف "**بطريقة غير طريقتهم، وبمفاهيم ومناهج غير مناهجهم، ومن ثم نقول بأن الفكر الإسلامي لا يشكل مرجعية معرفية مهمة في مشروع أركون الفكري، فهو يرجع إلى الفكر الإسلاميّ لكنّه لا يرجع إليه ليستعير منه نظريات ومفاهيم**"[14]، وعليه، فإن أول مسلمة ينبغي أخذها بعين الاعتبار، هي ثبوت النسب الغربيّ لخطاب أركون المنهجيّ والمعرفيّ، باتفاق الدارسين من أهل الاختصاص، وهو ما يثبته خطاب أركون نفسه من داخل نصوصه.

وإذا كانت "**مرجعيّة أركون المعرفيّة غير إسلاميّة(...) فلا شك أنّه يستمدّها من التّراث والفكر الغربيين، اللذين صنعا الحداثة وما بعد الحداثة، فما هو موقفه الحقيقيّ من الفكر الغربي؟ وهل يشكّل الفكر الغربيّ عموما المرجعيّة الحقيقيّة**

[11] المرجع السّابق، ص 301.
[12] المرجع نفسه، ص 79
[13] نفسه، ص 113
[14] نفسه، ص 79

لمشروعه؟ "[15]، فمن البدهيّ أنّ "**كل موقف من التّراث أو التّقليد يحيل إلى موقف من فكر الآخر وثقافته بالضرورة، فالدعوة إلى القطيعة مع التّراث أو التقليد تتضمن دعوة إلى الالتحام بتراث الآخر**"[16]، ولهذا يشير **عبد الله إبراهيم:**"**لم تعرف الثّقافة العربيّة الحديثة منهجا نقديا اكتسب شرعيّته المنهجيّة، إلا وكان قد تأثّر بصورة مباشرة، أو غير مباشرة بالموجّهات والإجراءات التي اتّصفت بها المركزية الغربية**"[17]، ومن الواضح أن أركون "**يحاول الاستفادة من العدّة الفكريّة للآخر في إعادة بناء تصوّر جديد لتراثه الخاصّ يسمح بإضاءته ونقده قصد تحيين (...) بعض مضامينه التي يعتقد أنه بالإمكان الاستعانة بها في فهم الحاضر وبناء المستقبل**"[18]، أي تحيين بعض المفاهيم والنّظريّات.

وقد حاول **فارح مسرحي** انجاز ما يسمى بالمقترب الخارجي، متبنيا إجرائية **عبد الله إبرهيم** بغية "**كشف الأثر الذي تتركه المرجعيات على النصوص**"[19]، مركّزا على دور مرجعيّة الفكر الاستشراقيّ، والفلسفة، والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهو بذلك يعمل على "**موضعة مشروع أركون الفكري من خلال مساءلة موقفه من الفكر الغربي الحديث والمعاصر وطريقة تعامله مع هذا الفكر**"[20].

إنّ هذه العلاقة المرجعيّة، هي ما يسمّى في أبجديّات نقد النّقد العربيّ، باشتغال مبدأ المُقايسة بين السّياقين الغربيّ والعربيّ، والذي يتبدّى من خلال الفعل النّقليّ، في تطبيق نظريّات العلوم الإنسانية والاجتماعية كما هي في سياقها الأصلي، فهي "**نموذج ومعيار في القياس وينبغي تبعا لذلك على النموذج الشرقي أن يمتثِل له لكي يُثبت شرعيّته وتُقرّ نتائجه**"[21]، وهو ما يجسد ظاهرة تأصيل الحداثة في الخطاب

---

[15] المرجع السابق، ص ن

[16] المرجع نفسه، ص 83

[17] عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2004، ص 67

[18] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة...، مرجع سابق، ص 83

[19] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 85

[20] فارح مسرحي،المرجعيّة الفكريّة...، مرجع سابق، ص 85

[21] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 34

الأركوني، يتحدث **عمر الساسي** عن ثنائية التراث/الحداثة، الشرق/الغرب، وكيفية اشتغالها في بنية الخطاب المعرفي الأركوني؛ "**تتمثل هذه الثنائية في الانقطاع المطلق إلى الغرب وكل ما هو غربي، والانقطاع التّام عن الشّرق وكل ما هو شرقيّ؛ ذلك أنّ خطاب أركون يعبّر في أحيان كثيرة، عن رغبة في تحقيق القطيعة مع التّاريخ والثّقافة الأصليّين، وطلب التأصيل بالتّماهي مع الآخر الغربي وتجربته الحضاريّة، ممّا يعتبر تكريسا للتّبعيّة والإلحاق**"[22]، بل إن خطاب أركون يتبدى مجرد تابع للغرب، ومن دلائل هذه التّبعيّة، رفضه التّمييز بين **الشرق/الغرب**؛ "**إنّ هذا التّمثّل للهُويّة الدّاعي إلى دمج الأنا في الآخر، هو تمثّل يكشف عن فكر مركزيّ أورُبيّ، وإن كان أركون يأخذ على نفسه تفكيكه ونقده، ويمكن أن يصنّف صاحبه في دائرة الدّاعين إلى التّغريب سلبا، وليس كما يريد، إلى التحديث إيجابا**"[23]، وهو ما ينبغي تصنيفه في إطار (المطابقة التّامة) بمفهوم **عبد الله إبراهيم**.

والمنطلق في هذا المسلك المعرفي، رجوعا إلى نظريات الغرب، مردّه إلى التسليم بانعدام وجود اختلاف بين التّراث العربي الإسلامي عموما، وغيره من التّراثات، وثانيا عدم وجود اختلاف بين النص الديني وغيره من النصوص اللغويّة البلاغيّة، وثالثا عدم وجود اختلاف بين النص القرآني وغيره من النصوص المقدسة في الأديان الكتابية الأخرى.

وعليه، أمكن مقاربة هويّة خطاب فهم النصّ القُرآني في خطوة أوّلية، وهو ما يؤكّده خطاب أركون من داخل بنيته، في تأكيده على ضرورة استلهام النظريات والمناهج الغربية، وفي تأكيده على أن تجديد الفهم للنص القرآني يتحقق في ظلّ الشّرط الحداثيّ الغربي، أي تطبيق نظريّات الحداثة[24]، على النصّ القرآني، وهو ما يحيل إلى

---

[22] عمر السّاسي، المتقبّل والخطاب الأركوني في مقاربة النص القرآني، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعيّة، مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، السنة الخمسون، ع 141، تونس، 2013، ص 145

[23] المرجع نفسه، ص 147

[24] جاء توظيف مصطلح (الحداثة) على اعتباره متضمنا لما بعدها وما قبلها أيضا تمشّيا مع مفهوم أركون للحداثة بوصفه رؤية شمولية.

مبدئه الجوهري، وهو فهم الماضي في ضوء الحاضر، فالماضي هو التّراث والحاضر هو الحداثة، والتراث هو الدّيني الإسلامي، والحداثة هي الفكر العلمي (العلماني) الغربي. ومن هذا المنطلق، ينبع إجراء فهم التّراث في ضوء الحداثة، و فهم النص القرآني في ضوء الرؤية المعرفيّة الحداثية. وهذا المبدأ يجسّد شرطا منهجيا أساسيا لتجديد الفهم الدّيني والقرآني من منظوره المعرفيّ. وهو ما يؤدّي إلى الجزم بما لا يدع مجالا للشكّ، بأنّ تأويلية أركون ذات أصول نظرية غربية؛ فهذا الأصل يؤول إلى مرجع يفسّر كيفية اشتغال خطاب المنهج، النّظريّ والإجرائيّ معا.

وما يهمّ في هذا المقام، موقف أركون من العلوم الإنسانيّة تحديدا، والتي هي بمثابة المرجعيّة الكبرى لمشروعه في الفهم؛ ففي سياق إعادة فهم النص القرآنيّ، يعمل أركون على استدعاء مناهج المعرفة الإنسانيّة، فهل يمكن القول إنها علاقة تعبّر عن تبعيّة فكريّة لم تحفظ خصوصية النصّ؟

ثانيا- في المرجعية المعرفيّة لتأويلية محمّد أركون:

تنتقل القراءة في خطوة أخرى، إلى محاولة الكشف عن هوية المرجع الغربيّ للنّظرية تعيينا، علما أننا افترضنا سلفا أنّ خطاب أركون يستلهم خطاب التّأويليّة الغربيّة نفسها، بما هي عليه في الوعي النقدي الغربي المعاصر، والسّؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ما هي هذه المرجعية المعرفيّة الرّافدة لخطاب فهم النصّ القرآني؟ وهل يكفي الحديث عن المرجعية الغربية، على سبيل التّعميم، وبالمعنى الشّامل؟ ألا يمكن الكلام عن مرجعيّة نظريّة غربية على سبيل التّعيين، بما يمكّن الباحث القارئ من القبض على توجّه معرفي بعينه، بحيث يمكن تحديد تسميته ومقولاته علما أنّ أركون يتموضع بحسب تصنيف الباحثين ضمن إطار المدرسة التاريخيّة التأويليّة ؟

1 – عن هوية المرجع:

يؤكّد **محمّد المزوغيّ** أنّ الخطاب الأركونيّ يرتبط تحديدا بعلاقة نقليّة/اقتباسيّة مع الفكر النّظريّ الفرنسيّ مرجِعا أساسيا، حيث "**استمدّ كلّ أطروحاته ومناهجه وحتّى مصطلحاته من المفكّرين الفرنسيّين واستثمرها في تأويله للتّراث الإسلاميّ، وهذه الاقتباسات المنهجيّة ليست نقصا في حدّ ذاتها، ولا ضير فيها إن كانت ناجعة ومؤدّية إلى استخلاص نتائج علميّة جديدة**"[25]، ذلك أن "**أركون لم يخرُج من حقل مناهج الفكر الفرنسيّ، ومن أُطر مُنظّريه المُتأثّرين بالنّيتشويّة والهايدغاريّة**"[26]، وهذا يعني أن أركون يقتبس عن الفكر التأويلي الألماني بطريقة غير مباشرة.

ويرى الباحث أنّ أركون يُنكر في نصوصه الصّريحة علاقته بالمرجع الغربيّ، فهو لا يعترف بأصوله الغربيّة، لكن، و"**على الرّغم من تأكيداته ومحاولاته التّملّص من منابعه، فإنّ أركون يبقى وليد الثّقافة الفرنسيّة –ونحن لا نعيب عليه ذلك إطلاقا– متشبّعا من مناهجها وتعاليمها، وقد امتزجت فيه شتّى التّيّارات الفكريّة واستحوذت عليه حتّى في الجانب اللّغويّ الاصطلاحيّ**"[27]. من هنا أمكن إثبات هويّة المرجعيّة؛ فالمنبع الغربيّ الفرنسيّ تحديدا يُعدّ مرجعا لتأويلية أركون التّاريخيّة، إلاّ أنّ نسبه الفرنسيّ لا ينفي سمة التّعدّد المرجعيّ، وتداخلاته مع مختلف جغرافيّات الثّقافة الغربيّة، ما يجعل من خطابه المعرفيّ مسكونا بروح كونيّة لا ينفكّ يدعو إليها، معانقا كلّ سبيل يُفضي إليها؛ مادام الفكر النقدي الفرنسي يستلهم من الفكر النقديّ الألماني، فهذا يعني أن أركون يستلهم علوم الألمان من خلال نصوص الفرنسيين وبهذا فمرجعيته فرنسية مشبعة بروح ألمانية ومن ثمّ كونية ممّا يجعله مستعصيا على التصنيف.

---

[25] محمّد المزوغي، العقل بين التّاريخ والوحي (حول العدميّة النّظريّة في إسلاميّات محمّد أركون)، مرجع سابق، ص 65.

[26] المرجع نفسه، ص 66.

[27] نفسه، ص 69.

وعليه، نعتقد من هذا المنظور، أنه خطاب يستعصي على التصنيف، بما أنّ مرجعه قائم على التعددية والمنهجيّة التّداخليّة، كما سبق وأن فصّلنا، بالنظر إلى انه "**لا يعتمد على منهجية واحدة بل يتبنى استراتيجية منهجية تداخلية متعددة الاختصاصات مستفيدا من كل الانجازات المعرفية التي تحققت في العقود الأخيرة وهي فترة شهدت فيها الفلسفة وعلوم الإنسان "طفرة" أدت إلى تغيير خارطة الفكر**"[28]، ما يُثبت فرضيّة تعدّد المرجعيّات المعرفية والنّظريّة؛ فالمرجعيّة المعرفيّة الفرنسيّة، متعدّدة أوّلا بتعدّد الحقول العلميّة والمعرفيّة، وثانيا متعدّدة بتعدّد الاتّجاهات النّظريّة والمنهجيّة على مستوى الحقل المرجعيّ نفسه، ذلك أنّ الفكر النّقديّ الفرنسيّ المعاصر يتّسم بخاصية التّداخل المعرفيّ؛ "**عندما نتحدّث أيضا عن المرجعيّة التي يستند إليها النّقد ونقد النّقد والتّنظير، فنحن نتحدّث عن مرجعيّة يصعب حصرُها بدقّة، لأنّها من جهة قابلة للتّداخل، وقابلة لأن تكسر حدودها، حين تُصبح مجرّد ثقافة لدى النّاقد والدّارس اللذين لا يلتزمان بنسقيّة المعرفة وصرامتها المطلوبة، كأن يلجأ النّاقد إلى تناول العمل من عدّة جهات، وتفسيره من جوانب نفسيّة أو تاريخيّة واجتماعيّة، أو تحليله لغويا وبلاغيا وصوتيّا(...) فالعمل النّقدي يفتح الباب واسعا أمام هذا التعدد المرجعي**"[29]

2 – في المرجعيّات المعرفية:

لقد أقرّ أركون في مواضع عديدة من نصوصه التنظيرية بتأثره البالغ بالعلوم الإنسانية والاجتماعيّة المعاصرة في أصولها الغربية[30]، وهو مبرّره لعدم الكتابة باللغة العربيّة، وقد ألحّ على أهميّة هذه العلوم/المناهج، وضرورة تطبيقها على التّراث المعرفيّ العربي الإسلاميّ؛ ذلك أنها الطريق الأوحد للتحديث ولبناء وعي بالتاريخ ولأجل تشكيل

[28] علي حرب، الممنوع والمُمتنع (نقد الذّات المفكّرة)، ط5، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2011، ص 124

[29] محمد الدغمومي، مرجع سابق، ص 89

[30] محمّد أركون، الفكر العربي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 249

رؤية واقعية في الثقافة الإسلامية، ولذلك فقد أسماه "**تدخّل الفكر العلميّ في المجال الإسلاميّ**"[31]

وبالتالي، فإنّ السؤال الذي بات ملحّا في هذا المقام: ما المرجعيّات المعرفيّة الحاضرة تعدّدا في خطاب الفهم الأركونيّ، وهل يمكن تعيينها، إذا علمنا ندرة الاهتمام الملحوظ بهذه المسألة، على مستوى الدّراسات والبُحوث السّابقة؟ **إذا كانت دعوته المتكرّرة لتبنّي مفاهيم وإشكاليّات ومناهج هذه العلوم تعدّ في صميمها إقرارا بكون هذه العلوم مرجعيّة أساسية ومصدرا مهمّا من مصادر فكره، فكيف تظهر هذه المرجعيّة؟ وفيم تتجلّى فعاليّتها؟**"[32]. وعليه تستهدف القراءة عرض إحصائية موجزة لمكوّنات المرجع المعرفي المتمثّل تحديدا بالعلوم الإنسانيّة، والذي نُطلق عليه الصفة الجامعة (تأويليّة)، لتضطلع الإجرائية الشّارحة، بمهمّة استحضار الأُصول النّظرية الغربيّة، لتوصيفها وتحليلها، نظرا لأهمية الكلام على سبيل التّعيين، عن الأصول أو المصادر الحقيقية والأولى، للرّؤية النّظريّة التي يتبنّاها أركون في حقل الدّراسة القُرآنية؟

وينبغي العمل على استحضار هذه المصادر كما هي في أصولها الأولى، فمحمّد أركون، "**يوظّف قاموسا اصطلاحيا معقّدا ومتنوّعا ينتمي إلى حقول نظريّة متعدّدة ومتعارضة أحيانا: التّاريخ الحفريّ للأفكار، الجينالوجيا النّتشويّة(أي البحث عن أصل القيم وقيمة الأصول)، الدّراسة اللّسانيّة و السّيميائيّة(الدّلاليّة)، التأويليـة الظّاهراتيّة، مقولات التفكيك (لدى دريدا) (...) مدمجا هذه المباحث المتنوّعة في علمه الذي أطلق عليه "الإسلاميّات المطبّقة**""[33]، وذلك عبر إجراء وصفيّ تحليليّ، ما ينتهي إلى مواجهة مشكلة إضافية: ما هي مبرّرات ومسوّغات تطبيق هذه المعارف في فهم النص القرآني؟ هل هي نابعة من داخل موضوع المعرفة أم من خارجه؟

[31] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 261

[32] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة...، مرجع سابق، ص 113

[33] السيّد ولد أباه، مرجع سابق، ص 162

وقد قسّمها **فارح مسرحي** إلى مرجعيّة الفكر الاستشراقي، ومرجعيّة الفلسفة، ومرجعيّة العلوم الإنسانيّة، وهذه الأخيرة هي التي يركز عليها فارح مسرحي في سياق تحديده ركائز/دعائم هذا المشروع، والذي يقوم في نظره "**على ثلاثة ركائز أساسيّة وهي علم الاجتماع والألسُنيّات المعاصرة والأنثروبولوجيا، بالإضافة إلى معطيات علم النفس وكذا التّاريخ وفق منهج مدرسة الحوليات، والأمثلة الموضّحة لهذه الأركان المنهجيّة واضحة في جلّ أعمال أركون**"[34]. أما عن الفلسفة بوصفها مرجعيّة، فهي من منظور قراءتنا مؤجّلة إلى مقام إشكاليّ آخر، ونقترح تصنيفا آخر للمرجعيّات المعرفيّة المتمثّلة بالعلوم الإنسانية.

إنّ المرجعيّة المعرفيّة الرّئيسة لخطاب أركون النّظريّ، في حقل الدّرس القُرآني تتمثّل في (علوم الإنسان) وهي تتفرّع إلى ما يأتي من أنساق معرفيّة: الألسُنيّات، علم التّاريخ، علم الاجتماع، علم النّفس، علم الاناسة (الأُنثروبولوجيا)، علم الأديان المقارن...بالصّورة المُحدثة والتي استقرت عليها هذه العلوم، "**المرجعيّة الحقيقيّة التي يقوم عليها مشروع أركون الفكريّ تتمثّل في جملة المفاهيم والمناهج والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع في صورتها الأكثر حداثة**"[35]. والسؤال الذي يواجه القراءة في هذا السياق هو: ما علم التّاريخ؟ ما موقعه من هذه العلوم؟ ما علاقته بعلم الاجتماع؟ وعلم الأديان؟ ألا يمكن اعتبار التاريخ في إطار الفكر الاستطلاعيّ، بمثابة الأساس الجامع لهذه العلوم والمعارف؟ بحيث بات الركيزة الأساسية لكل العلوم الإنسانية ؟

إن علم التاريخ هو عبارة عن ذلك النسق المعرفي الكلي الجامع لمختلف انساق المعرفة الفاعلة في خطابه، وبالتالي فهو ليس مجرد مرجعية معرفية كغيره من المرجعيات، مثل علم اللغة والإناسة والاجتماع والنفس؛ فاللغة موضوع اللسانيات لها تاريخ، والمجتمع موضوع علم الاجتماع له تاريخ، والإنسان موضوع علم الإناسة له

[34] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة...، مرجع سابق، ص 128

[35] المرجع نفسه، ص 123

تاريخ، وكذلك النفس والفلسفة والدين... فحتى علم اللاهوت بات متّصلا بالتاريخ. وعليه لا ينبغي أن ننظر إلى المعرفة التاريخية بوصفها نسقا مرجعيا منفصلا أو موازيا للأنساق المعرفية الأخرى فهو حاضر في صلب كل نسق معرفيّ؛ إذ يوظفه في فهم الظاهرة الإنسانيّة، بما هي تاريخية. وإذن، فهي فروع يجمعها مصطلح (العلوم الإنسانية والاجتماعية)

ينبغي التّنبيه بداية أنّ مصطلح **الإسلاميات التطبيقية** يأتي على رأس هذه المصطلحات المقتبسة عن منظومة المصطلح الغربية، بوصفها الحقل التّطبيقيّ الجامع الذي يشمل خطاب فهم النصّ القُرآنيّ، "**إنّ عبارة "الإسلاميّات المطبّقة" مستمدّة من مفهوم "العقلانيّة المطبّقة" الذي بلوره مؤرّخ العلم الفرنسيّ غاستون باشلار في حقل الإبستمولوجيا (أي الفكر العلمي)، واستخدمه عالم الأنثروبولوجيا جورج باستيد في كتابه الأنثروبولوجيا المطبّقة**"[36]، وهنالك أيضا مصطلح **نقد العقل الإسلاميّ**، والذي يحيل "**إلى كتاب الفيلسوف الألمانيّ الشّهير إيمانويل كانط نقد العقل الخالص**"[37]. هذا بالإضافة إلى جملة من التّسميات والمصطلحات ضمن حقول المعرفة الإنسانيّة والفلسفيّة.

وتتّخذ المقاربة هنا إجراء تقسيم المرجعيات إلى أصناف وفي كل مرجعية يتمّ عرض تسمية الحقل المعرفيّ المقتبس عنه، وتعريفه، إضافة إلى عرض تسمية النظرية المقتبسة، وأهم مقولاتها/مصطلحاتها الأساسيّة.

(أ) – علم التاريخ:

يأتي على رأس هذه العلوم يأتي **التاريخ الجديد**، و الذي تعود أصوله إلى المفكر والمؤرخ الفرنسي "ميشال فوكو"، إذ تعدّ حفريّات المعرفة (الأركيولوجيا) للمفكّر الفرنسيّ **ميشال فوكو**، مرجعا أساسيّا لخطاب أركون النّظري؛ فهذا المفكّر "**سيّد الموقف في كلّ**

[36] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص156.

[37] المرجع نفسه، ص ن.

إنتاجات أركون، وحضوره يربو عن كلّ المفكّرين الفرنسيين الذين تأثّر بهم"[38] . لقد تأثّر **أركون** بنظريّة **فوكو** في حقل المعرفة التاريخيّة، و المرتبطة بمدرسة التاريخ الجديد (**الحوليّات الفرنسيّة**)، والتي ظهرت وتطوّرت في السّاحة الثّقافيّة الفرنسيّة، ضد التاريخ الوقائعي (العلمي)، القائم على ما اصطُلح على تسميه في أدبيّات ما بعد الحداثة:(الموضوعاتية التاريخية–المتعالية). إنّ "**مدرسة الحوليّات، إذن، هي المعين الذي استقى منه فوكو انتقاداته للتّاريخ الوقائعيّ: تلك هي المدرسة التي أرادت أن تُثوّر التّاريخ و أوحت إلى أركون بمقولات التّاريخ الحدثيّ، وأتاحت له تفادي ما أسماه وهم الموضوعيّة التّاريخية المتعالية**"[39].

وقد تبنّى أركون نظرا وتطبيقا "**منهجيّة علم التّاريخ الحديث كما مارسته مدرسة الحوليّات الفرنسيّة وكما يُمارس الآن في أكثر بيئات الباحثين طليعة**"[40]، إلى الحدّ الذي يسوّغ وصف مشروعه النّقديّ بكونه استنساخا للفلسفة الفرنسية، وللنظرية التاريخية الجديدة تحديدا[41]؛ فالحفريّات "**تُعنى بالخطاب في حدّ ذاته بوصفه نصبا أثريّا. فحفريّات المعرفة ليست مبحثا تأويليّا مادامت لا تسعى إلى اكتشاف "خطاب آخر" يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظّاهر، فهي ليست مبحثا مجازيّا**"[42]

ومعلوم، أنّ **أركون** قد طبّق نظرية **فوكو** على النصّ القرآني، فهي تعدّ مكوّنا نظريّا أساسيا من مكونات النظرية الأركونيّة، حيث تتمظهر في "**التّعامل مع العبارة كشيء قائم الذّات لا يحيل إلى مستوى آخر، والنّظر إلى ما في خصوصيّاتها وتميّزها كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجودها، وتعيين حدود تلك الشّروط بكيفيّة دقيقة وواضحة أكثر، مع إبراز التّرابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة**

[38] محمد المزوغي، مرجع سابق، ص 71.

[39] المرجع السابق، ص 76.

[40] محمد أركون، الفكر الإسلاميّ (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 238

[41] يُنظر: محمّد المزوغيّ، مرجع سابق، ص 76.

[42] ميشال فوكو، حفريّات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثّقافيّ العربي، الدار البيضاء، 1986، ص 127

بها"[43]. وبتأثير من هذه الرؤية التي "**تدّعي أنّ الخطاب لا يُحيل إلى شيء آخر، ثمّ تمنع من الكشف عن الأصول وعن العلل والأسباب، هي التي شجّعت أركون على عدم اتّخاذ أي موقف ثابت وصريح بشأن النّصوص التي تناولها بالدّرس، وبالأخصّ منها القُرآن**"[44]

والأهم من ذلك أنها ترى عدم التفاضل بين الخطابات، منظورا إليها بوصفها أصنافا مختلفة من التعبيرات الثقافية؛ فلم يعد جائزا أن نقبل "**تمييزا كذلك الذي يُظنّ أنّه قائم بين أنماط الخطاب الكُبرى، أو كذلك الذي يُعتقد أنه يوجد بين أشكال وأنواع متعارضة فيما بينها، كالعلم والأدب والفلسفة والتاريخ والخيال الخرافي**"[45]؛ فالتاريخ الذي يتبناه أركون إذن هو "**ذلك التاريخ الذي نجده في مدرسة "الحوليات" الفرنسية، وميشيل فوكو على وجه الخصوص، والذي يُفرّق بين تاريخ الأفكار الذي يقوم على السّرد وتاريخ الأنساق الفكريّة**"[46]، ويحفل الخطاب النّظريّ عند أركون بجملة من المصطلحات/المفهومات المقتبسة عن نظرية فوكو أهمها:

***مفهوم المفكّر فيه/اللاّمفكر فيه:** وظّف أركون مفاهيم المفكّر فيه/اللامفكر فيه، إلى جانب الممكن التفكير فيه/المستحيل التفكير فيه، و"**لا شك في أن لهذه المصطلحات علاقة مباشرة بميشيل فوكو الذي صاغها في الكلمات والأشياء، ووجدت مشروعيّتها في محاولة التّجديد التي يقوم بها أركون للفكر الإسلاميّ وذلك على مستوى المنهج والرّؤية معا، بحيث تسمح له، في مجال كمجال التّفسير أو قراءة القُرآن، أن يستكشف جوانب لم يتطرّق إليها البحث العلميّ بعد، أو كما يقول**

[43] المرجع السابق، ص 22

[44] محمد المزوغي، مرجع سابق، ص 85

[45] المرجع نفسه، ص 73

[46] الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص 69

جعل "قراءات القُرآن التي لم تُجرّب حتّى الآن(...) ممكنة الوجود، لكي ندمج الظّاهرة القُرآنيّة في الحركة الكُبرى للبحث العلمي والتّأمّل الفلسفي""[47]

وفي إطار التّاريخ الجديد أدخل خطاب أركون جملة من المصطلحات التي تنتمي إلى حقل المعرفة التّاريخيّة: الأنثروبولوجيا الثّقافية و الدّينية، مصطلح الخيال، المخيال، الأسطورة، المجاز، الرمز فضلا عن مصطلح التاريخيّة... لقد "**عقد فصلا كاملا في كتابه "الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة"- بعنوان: "العجيب الخلاّب في القرآن" وحاول أن يحصر فيه النصّ القرآني ضمن المجال الأسطوري ومقولات العجيب المدهش**"[48]، وتتكشف العلاقة الاقتباسية بجلاء على مستوى مصطلح **التاريخية** و**الايبستيمية**، كما تم إيضاحهما فيما سلف.

ويتفرع عنه **علم تاريخ الأديان** والذي يرجع أركون إليه وتحديدا إلى أعمال مدرسة الحوليّات الفرنسيّة، "**تكمن أهمية هذه المدرسة وخصوصيّتها في كونها أدخلت العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة إلى ساحة التّاريخ مركزة على أهمية التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعي**"[49]، بالإضافة إلى علم النفس التاريخي. ينبّهنا المؤرّخ إلى أهميتها القصوى قائلا: "**المنهجية التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي (...) لهذا السبب أركز على أهميّة الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسيّ ومحرّك في التّاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد والماديات**"[50]

(ب)- اللّسانيّات:

يستند الخطاب الأركوني إلى حقل المعرفة الألسنية، وهي حقل يتفرع إلى اللغويات والسيميائيات، ونضيف إليها علوم التأويل، بوصفها قائمة على الأساس

[47] المرجع السابق، ص 75

[48] محمد المزوغي، مرجع سابق، صص 202-203.

[49] المرجع السابق نفسه.

[50] محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 249.

اللغويّ(الظاهراتي)؛ فكل حقل من هذه الحقول المعرفيّة يتفرّع عن مجال الألسُنيّة، والسؤال الذي يحضُر في هذا المقام، ما هو الاتجاه النّظري الذي يتبناه خطاب أركون النظريّ ضمن كل حقل؟ وهل يمكن تصنيف أركون ضمن اتّجاه ألسُنيّ محّدد؟ "

لا يتبنّى أركون "**مدرسة ألسُنيّة بعينها، وإنّما يستغلّ نتائج البحث الألسُنيّ المناسب لدراساته وأبحاثه، ويرى أن الموضوع الذي يدرسه هو الذي يملي عليه نوع المنهج الذي يتبعه وليس العكس(...) لذلك يمكننا الوقوف على طريقته في تطبيق الألسُنيّة في قوله: "إنّي أحاول أن أرى كيف يشتغل النصّ القرآنيّ وكيف يمارس آليّته، وكيف يولّد المعنى وكيف يولّد تشكيلا معينا للوعي(...) فيما يخصّ القُرآن، ينبغي أن ندرس الكلام أوّلا وليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ والنص(...)لا أستطيع أن اعتبر النصّ كمجرّد جوهر فنولوجي وسيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة. إنّ نصّا ما، وخصوصا إذا كان نصا دينيا، قد صُنع لكي يُقرأ ويُعاش. وهنا نلتقي بمفهوم اللغة الدينية. فلا يمكن اختزال هذه اللغة الدينية إلى مجرّد لغة عاديّة كبقيّة اللغات، أي كلغة توصيل. ولا يمكن اختزالها إلى اللغة الأدبيّة(...)لأنّ اللغة الدينية تتجاوز التّوصيل"**[51]

وينبّه **مصطفى الحسن** أنّ "**أركون يعد نفسه من الاتّجاه الألسُنيّ الذي ظهر بعد الستّينيّات، وهو يقصد بالتّحديد الاتّجاه الأركيولوجيّ، وبتحديد أكثر اتّجاه ميشيل فوكو، وانغماس أركون في هذا المنهج، ومحاولة إسقاطه على القرآن الكريم وعلى التراث الإسلاميّ كلّه واضحة وجليّة**"[52]، وعموما فإنّ هذا الحقل المعرفي يتضمّن كل "**الأدوات اللسانيّة الحديثة ومباحث الدّلالة والمعنى المتفرّعة عنها. فالسّؤال هنا هو سؤال إنتاج المعنى وظروف تشكّل الدّلالات وشروط التّخاطب وسياقات تلقّي**

[51] محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، مصدر سابق، ص 231

[52] مصطفى الحسن، مرجع سابق، ص 192

الخطاب"[53] وتتكشف آثار هذه العلاقة المرجعية من خلال حضور جملة من المفاهيم والتي نشير إلى بعضها على سبيل التّمثيل لا الحصر:

***مفهوم الحقيقة:** فالحقيقة من منظور لساني لا تعدو كونها "**مجموعة من المفهومات الحافّة المشتركة لدى جماعة بشريّة معيّنة**"[54]

**** مثلث اللغة والثقافة والفكر:** وهذه العلاقة حاضرة في بؤرة اشتغال المختصين في الحقل الألسُني على مستوى كافّة الاتجاهات الألسنيّة النّظرية.

*****مفهوم العلامة** والذي تشكل ما بعد الطفرة السّيميائية ومثّل مفهوما مركزيا لدى العلماء الغرب

******مفهوم الخطاب والملفوظ(التلفظ):** إن **أركون** يوظف مفهوم الخطاب والتلفظ في إطار القراءة السّيميائية التأويلية للخطاب القرآنيّ، إلا أنها مستلهمة من نظرية **ميشال فوكو** نفسها، بما يكشف عن العلاقة التشابهية، والتي تؤكد كونه مرجعية رئيسة، و"**من الضروري أن نبيّن وجه العلاقة التي تربط بين مفهوم الخطاب عند كلّ من ميشيل فوكو ومحمّد أركون**"[55]، فمصطلح (الملفوظ) مستعار من حقل اللسانيات، و "**هذه الكلمة المستعارة (أي الملفوظ) من علم الألسنيات والتي كان ميشيل فوكو قد استخدمها أيضا في كتابه المنهجي الشهير أركيولوجية المعرفة، وعلى الرغم من الاختلاف في استخدام فوكو لها وفي استخدام الألسنيات، فإنّ هنالك تشابها بينهما**"[56].

*******الاشتغال بالتحليل الخطابي:** وذلك بدلا من البحث عن معنى مطلق، وهو ما جسده أركون في تحليلاته للنص القرآني؛ فإذا "**كان التّاريخ، إذا، هو المكان**

[53] السيد ولد أباه، مرجع سابق، ص 159

[54] محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، مصدر سابق، ص 131

[55] الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربيّ المعاصر، ط2، دار الطّليعة، بيروت، 2007، ص 76.

[56] محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، مصدر سابق، ص 26

الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإنّ اللّغة هي أداة للاتّصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل، ضمن هذا المعنى، فإنّنا نجد أنّ اللجوء إلى الألسنيات والسيميولوجيا أمر لابدّ منه من أجل جعل الرّوابط مفهومة بين الدّين والتّاريخيّة"[57].

يميز الباحث بين توظيفات أركون وتوظيفات المؤولة الجدد، محيلا إلى طريقة ميشال فوكو في **تحليل كيفية اشتغال الخطاب**[58]. ففي "**الوقت الذي نجد فيه فوكو يهتم بالخطاب في التّاريخ وعلاقة ذلك بالمعرفة والسّلطة والذّات، نجد أركون يوظّف المنجزات الألسُنيّة، وخاصة ما تعلّق بعلم (السّيمياء)، لدراسة النصّ الدّينيّ تحديدا، وهو الجانب الذي يميزه عن فوكو وعن جميع المفكرين العرب المعاصرين ممن اهتموا ويهتمون بمسائل الدين والتراث**"[59]، وهو ما ساعده على اصطناع مصطلح **اللغة الدينية.**

ويرى الباحث أنه، وبالإضافة إلى التّشابه من حيث التوظيف الاصطلاحي لكلمتي (الخطاب) و(الملفوظ)، فيمكن أن نلحظ أيضا ذلك "**التّشابه في استخدام التّحليل الخطابي في الدراسة التاريخية بين أركون وفوكو، وإن كان مجال التطبيق مختلفا بينهما، بالإضافة إلى تركيز أركون على التحليل السيميائي والدلالي للنص المقدس، وهو موضوع لم يهتم به فوكو**"[60]. ولعل هذا لا ينفي الاختلاف؛ ذلك أنّ "**أركون، وفي إطار تحليل الخطاب الدّيني والقرآني على وجه الخصوص، يستعمل الخطاب والملفوظ بنوع من التّشابه مع تحليلات ميشيل فوكو لكن مع اختلاف كبير في المرجعية والممارسة أو التطبيق. ففي الوقت الذي نجد فيه فوكو يهتم بالخطاب في التاريخ وعلاقة ذلك بالمعرفة والسلطة والذات، نجد أركون يوظّف المنجزات الألسُنيّة، وخاصة ما تعلّق بعلم (السيمياء)، لدراسة النصّ الدّينيّ تحديدا، وهو**

[57] المصدر السابق، ص 121

[58] ينظر الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص 77

[59] المرجع نفسه، ص 77

[60] المرجع نفسه، ص 76

الجانب الذي يميزه عن فوكو وعن جميع المفكرين العرب المعاصرين ممن اهتموا ويهتمون بمسائل الدين والتراث"[61]. لقد ركز أركون على "**أهمية دراسة القرآن من منظور تحليل الخطاب وربط منطوقاته بالأحداث الدالة أو بما يسميه فوكو "المنطوق" الذي يشكل حدثا في التاريخ"**[62].

وإنّ اهتمامه بالمقولات الألسنية عموما هو ما يتكشّف من خلال اهتمامه بالمكانة اللغوية للخطاب والتي تتكون من الأبعاد التالية:

كلام، منطوق، نطق، خطاب، نصّ.

خطاب قرآني، النصّ الرّسميّ النّاجز(المصحف)، النصّ المفسّر.

البُنى الإيقاعيّة أو صيغ التّعبير

البُنى التّركيبيّة النّحوية

المفردات،الشّبكات المعجميّة، أنظمة الدّلالة، التّحديدات والمعاني، علم المعاني البنيويّة.

البلاغة: التّنظيم المجازي للخطاب القُرآني[63]

(ج) – علم الإناسة (الأنثربولوجيا):

من المعلوم تم افتتاح هذا التوجّه مع العالم الأنثروبولوجي **(كلود ليفي ستروس) في كتابه: (الفكر الوحشيّ)**. يوظّف أركون عناصر علم الإناسة، أي مفهوماته ومقولاته من مثل: **أنظمة القرابة، الطّابع الأسطوريّ، ومفهوم الأسطورة، مصدر تغذية المخيال والرأسمال الرمزي**...و ينبغي التنبيه على أن أعمال **جورج بالانديه**

[61] المرجع نفسه، ص 77

[62] نفسه، ص 78

[63] ينظر بتوسع كتابات محمد أركون.

(1920_....) حاضرة في خطابه بقوة وواضح للقارئ ولعلّ "**مبرّر الاستعانة بعلم الإناسة (...) هو محاولة رفض واستبعاد الأحكام التصنيفية التّفضيليّة بين الثّقافات المكتوبة–العالمة (...) والثّقافات الشفويّة**"[64].

و نكتفي –في هذه العجالة– بهذه العلوم أمثلة لشرح الكيفية التي يقيم بها المفكر **محمد أركون** صلاته بالأنساق المعرفية الحداثية، ومن خلال ما سلف تتضح "**الأهميّة الكبيرة للعلوم الإنسانيّة في نظر أركون، وكذا ثقته المفرطة في نتائجها التي لا تردّ بتعبيره، وبالتّالي فإنّ تطبيقها في فهم واقع المسلمين وماضيهم من شأنه أن يحرّر المجتمعات الإسلاميّة مثلما حرّر من قبل المجتمعات الأوروبيّة، وهذا ما يجعلنا نقول أن المرجعيّة الحقيقية التي يقوم عليها مشروع أركون الفكري تتمثّل في جملة المفاهيم والمناهج والإشكاليات الخاصّة بعلوم الإنسان والمجتمع في صورتها الأكثر حداثة(...)ومثلما طُبّقت (...) على التراث الأوروبي، وعلى النصوص التوراتية والانجيليّة وأعطت نتائج مهمّة، فإنّ تطبيقها على التّراث الإسلامي وعلى النصّ القُرآنيّ سيُعطي نتائج مهمّة أيضا**"[65].

ثالثا– في التّناص بين نظريّة أركون والنظرية النّقديّة المعاصرة:

إنّ خطاب أركون التنظيريّ، وكما سبق شرحُ معالمه الجوهريّة، يسعى إلى تأسيس تأويليّة للدينيّ/المقدّس، تجسّدت كما بيّنا سلفا، في نظريّة تأويليّة مختصّة بدرس النصّ القُرآنيّ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: إذا قبلنا التأويليّة هنا كنظريّة للمنهج، فبأيّ مفهوم يا ترى؟

1 – المشروع بوصفه تأويليا:

إنها بلا ريب تأويلية (هرمينوطيقية)، شاملة لكل العلوم والمعارف والنّظريّات؛ فهذه النّظريّة، لا ينبغي النّظر إليها على أنّها تحيل إلى اتّجاه نظريّ واحد، بحيث يمكن

[64] محمّد أركون (قراءة علمية)، مصدر سابق، ص 18

[65] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكريّة...، مرجع سابق، ص 123

تعيينه وتحديد هويّته الثّابتة؛ فهي في الواقع، لا تحيلنا إلى اتّجاه بعينه، لأنها قائمة على التّعدّد المعرفيّ، ولا تمثّل اتّجاها منهجيّا واحدا، كما تبيّن في المحطّات الاستكشافيّة السّالفة، وهي بذلك تجسّد جمعا بين عديد النّظريّات المعاصرة؛ النظرية ما بعد الحداثية، في الألسنيات والشّعريات والإنسانيات بوجه عامّ (السّيمانطيقا والسّيميائيّة) والتّفكيك الدّيريديّ، والحفريّات التّاريخية(أركيولوجيا المعرفة)، في علم التّاريخ والنّفس والاجتماع والإناسة والأديان...، بل وحتّى نظريّات الحداثة (البنيويّة)، وما قبلها (الفكر الفيلولوجي والاستشراقيّ)، وهي بذلك تتبنى على تداخلات بارزة بين شتّى التوجّهات، لأنها تستدعي و تستحضر وتستلهم، عديد النّظريّات والمصطلحات العلميّة.

وعليه فإنّ التّأويليّة هي عنوان مشروعه المعرفيّ، والذي يتشعّب متفرّعا في كلّ الاتّجاهات المعرفيّة. وهكذا "**تُفسح المجال لولادة فكر تأويليّ جديد للظّاهرة الدّينيّة، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظّواهر الأُخرى المُشكّلة للواقع الاجتماعيّ – التّاريخيّ الكليّ**"[66]، لقد أركون أشار إلى علاقة خطابه بعلم التأويل"[67]، في مواضع مختلفة، لينوّه بأهمّية الرجوع إلى علوم التأويل الحديثة والمعاصرة[68]، ولذلك نرى أركون يوظّف نظريات القراءة والتلقّي بما هي عليه في حقل الدّراسات الأدبيّة والنّقديّة.

ويشير الباحثون إلى أن أركون استبعد التّأويل الفلسفيّ في المراحل الأولى من دراساته "**وإن كان يحيل في أعماله الأخيرة إلى أهمية أفكار بول ريكور المتأخرة**"[69]؛ فتأويلية بول ريكور حاضرة حضورا ضمنيّا، وإن كانت الإشارات إليه قليلا ما ترد في سياقات معينة؛ فهو لم يغفل" **عن الاستفادة من خط نقد التراث الذي افتتحه بول ريكور في كتابيه فن السرد والزمن والحكاية**"[70]، كما استفاد أيضا من إسهاماته في

[66] محمد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، مصدر سابق، ص 70

[67] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 216

[68] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، صص 195-196

[69] الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص 78

[70] محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، مصدر سابق ص 33.

حقل التأويل الدّيني وقراءة النصّ المقدّس. وبما أن المشروع الأركوني قائم على مسعى تأسيس تأويلية للنص القرآني، فهو يستخدم، بالضرورة، جُلّ هذه النّظريات، والتي تُعدّ بزعم المفكّر نفسه علوما (تأويلية) في الإطار العام نفسه للدراسات النقدية الغربية الأدبيّة والدّينية، بعد بلورة الفلسفة التأويلية لمقولاتها الكليّة، حيث "**أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهمّ ما يُميّز الفلسفات المعاصرة، بل إنّ اللسانيات(...) تدخل ضمن علوم التّأويل**"[71].

وعليه، فإنّ مصطلح التأويلية بحسب مقاصد استعمالها في خطاب محمّد أركون، تشير إلى نظرية شموليّة، تستوعب كل هذه النّظريات التي يصدق عليها تسمية تأويلية بالمفهوم الكلي، أي التأويل بالمعنى الاصطلاحي الشموليّ، الذي تشترك فيه كل العلوم والمعارف؛ فالتأويل بات "**هو القاسم المُشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أيّ حضارة، هو عصب الحضارة وعمودها الفقريّ، تتجمّع فيه نظريّة المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعيّ. لا تقطع مع الماضي كما هو في الاتّجاهات العقليّة الجذريّة والحداثيّة وما بعد الحداثيّة، بل تتواصل معه وتعيد قراءته تطويرا للماضي وتأصيلا للحاضر، وتحقيقا للتّغيّر من خلال التّواصل، تتوحّد فيه المناهج اللغويّة، التّحليليّة والظّاهراتيّة(الفينومينولوجيّة) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهمّ ما يميّز الفلسفات المعاصرة، بل إنّ اللّسانيّات وعلومها مثل السّيميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلّها تدخل ضمن علوم التّأويل**"[72]

إنها تأويلية قائمة على مبدأ **تاريخية الفهم**، وهو المبدأ الذي تقوم عليه وتتقاطع على مستواه جلّ النظريات النّقدية ما بعد الحداثيّة (نظريات القراءة والتلقي والتأويل والتفكيك...) لتشكّل منها نسقا نظريّا متجانسا، قوامه التعدديّة والتداخليّة، بل إنّ هذا المعطى يحيل إلى النّظرية النّقديّة المعاصرة، في حقل الدّراسات الأدبيّة، والدّينية معا،

[71] حسن حنفي، حصار الزّمن، الجزء الأوّل، إشكالات، الدّار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2007، ص 69.

[72] المرجع نفسه، ص ن.

والتي تتّسم بالخصائص نفسها. وهو ما يفضي إلى القول بوجود **تناصّات** بين النّظرية التأويليّة لدى أركون، والنّظريّة النّقدية المعاصرة، و التي يمكن الاستدلال عليها من تلك المشابهات الضّمنيّة والمضمرة غالبا. بل يمكن إثبات وجود مشابهة ضمنية بينها وبين الدّراسات الدّينيّة لدى الغرب المسيحي، انطلاقا من مستوى المشابهة بين مفهوم النص **القرآني** و مفهوم النص **المقدس**، والتي تنطبع على مستوى التناول المنهجي.

2- في مظاهر التّناصّ بين الحقلين:

إنّ مهمّة القراءة في هذا المقام، والتي لا مناص من تحقيقها، تتمثّل في الكشف عن هوية الأصول المرجعيّة لنظريّة فهم النصّ القرآني عند محمّد أركون، وبما أنها توصّلت إلى أنّ هويّة هذه المرجعية غربية، ولا تمتّ للتّراث العربي الإسلاميّ بأية روابط اقتباسية، من حيث المفاهيم الإجرائيّة، والرّؤى المنهجيّة، وبما أنّها توصّلت إلى نفي إمكانية القول بوجود علائق مرجعية بالتّراث، فإنّ التّساؤل الجوهريّ على طريق الفهم هو: عن هويّة هذا النصّ المرجعيّ الغربيّ. ومن ثمّ، محاولة الكشف عن حقيقة هذه العلاقة القائمة بين الخطاب ومرجعيّته الغربيّة؟ وهي بطبيعة الحال علاقة (نقلية) حيث يتبدى فيها الخطاب الأركونيّ في عملية نقل للنّصوص النظرية.

فهل يعدّ النّقد الأدبي مرجعا رافدا للنظرية الأركونيّة، من حيث توظيفها لنظريات القراءة وتأويل النصوص؟ ولعلّ هذه المقاربة تميل إلى اعتبار العلاقة بين النظرية الأركونية ونظرية النّقد الأدبيّ، علاقة مشابهة/مطابقة، إنّ نظريّة أركون تحيل إلى النّظرية النقديّة المعاصرة، مرجعا رافدا ومعيارا ملهِما، والدّليل على ذلك، تلك المقارنات الضّمنيّة التي يمارسها الوعي النظريّ الأركونيّ، في سياقات عديدة، بين النصّ الدّينيّ والنصّ الأدبي/الثقافيّ، وبين الدّراسات القرآنية و الدّراسات الأدبية والنّقدية، ودعوته الصريحة والعلنية، دون أي تردّد، إلى درس النصّ القرآني كما يُدرس أي نصّ لغوي رمزيّ (ابستيمي).

ويمكن استحضار عديد الشّواهد، ومنها إشاراته المتواترة إلى نظريات نقدية معاصرة، جرى تطبيقها على الخطابات الرمزية والأدبية والمعرفية عموما، و الحاجة إلى تطبيقها في حقل الدّرس القرآني، نظرا لوجود تشابهات– رغم خصوصيته الدّينيّة– بينه وبين النصوص الأدبيّة (القصصية والشعرية)، فهو أولا وقبل كل شيء نصّ لغوي، يستعمل النظام اللغوي نفسه المتداول في المجتمع القرشي العربي في شبه الجزيرة العربية، وهو نص بلاغي أدبي يستعمل الآليات والأدوات البلاغية والبيانية نفسها التي توظفها النصوص الشعرية، وهو نصّ يوظف أدوات الإقناع والاحتجاج. ومن ثمّ، فإنّ الوظيفة الجوهريّة لدارس القرآن، هي الكشف عن الكيفية التي ينتظم بها الخطاب، ويحقق بواسطتها مقاصد الإبلاغ والتّواصل، منجزا غاياته، بما هي فعل تلفّظ وقول، وهذه الغاية تتمثّل في إعادة تشكيل وعي الإنسان في التاريخ.

وانطلاقا من ثبوت العلاقة النّقلية عن الآخر، وثبوت العلاقة (التناصيّة) بين درسه النّظري العمليّ، وبين الدّراسات الأدبية والنّقديّة المعاصرة، فإنّ الإجراء الضروري هنا، هو التوجه إلى تحديد مظاهر هذا التناصّ المعرفيّ، بين الرؤية المنهجيّة التي تبناها أركون في مجال الدّرس القرآنيّ، وبين الرؤية التي يتبناها الناقد الأدبي النقد الأدبي المعاصر. لتكون بذلك قراءة للدّرس القرآني عند أركون في ضوء الدّراسات النّقدية والأدبيّة المعاصرة، التي تغذّي رؤاه وتصوراته انطلاقا من التساؤل: هل يمكن القول إن محمد أركون يطبق قوانين التنظير الأدبي والنّقديّ من خلال فعله التنظيري؟

تأتي هذه الخطوة بعد القراءة التوصيفية الأولى لنظرية تاريخية النص القُرآني، وما يلزم عنها من موقف منهجيّ، أي موقف الفهم التأويلي. فبعد قراءة شارحة لخطاب نظريّة فهم النص القرآنيّ، وإضاءة مسائلها وقضاياها الجوهريّة، كما تتجلّى في خطاب التنظير الدّينيّ عند أركون، تنتقل إلى استكشاف ماهية التّشابه بين حقلين معرفيّين متباينين، من حيث طبيعة الموضوع، كشفا عن ماهية العلاقة انطلاقا من المستوى التّجريدي للمفهوم (الدراسات النقدية/الدّراسات الدّينية)، (الدراسة الأدبية/الدّراسة

القرآنية)، وصولا إلى تمظهرات العلاقة على المستوى التعيينيّ المتعين. وهذه المشابهة تتمظهر على المستويات الآتية:

(أ)- بين نظريّة تأويل النصّ القرآني والنّظريّة النّقديّة المعاصرة:

إنّ استكشاف العلاقة (التشابهيّة) الضمنية بين ما يتضمنه مشروع أركون النظري بالمعنى الكليّ وبين النظريّة النّقديّة المعاصرة، يتمّ إنجازه عبر مستويات مفهوميّة، انطلاقا من المفهوم الأساسيّ الجامع:(النظريّة التأويلية للنص القرآنيّ). ويتبدّى مستوى التّشابه الأوّلي، ضمنيّا، بين مفهوم **تأويلية النص القرآني** عند محمد أركون، ومفهوم **النظرية النقدية المعاصرة.**

من المتّفق عليه أنّ النّظريّة النقديّة في مجمل توجّهاتها ما بعد الحداثيّة، ذات توجّه تأويليّ، وهو ما يتجسّد من خلال أشكال نظريّة ذات أنظمة اصطلاحيّة متعدّدة:(نظريّة الفهم) و (نظريات القراءة/ جماليات التلقي) و (نظريات التأويل الثقافيّ). فالنظرية النقدية المعاصرة توظّف مصطلحات متعدّدة: القراءة، والفهم، والتأويل، والتلقّي...، إلا أنها تتداخل في بؤرة المشترك النّظريّ بالمعنى الكليّ، فيما ترجّحه المقاربة، ألا وهو مبدأ الفهم التأويليّ. وإن التّناصّ بوصفه حدثا يتجلى في بناء وتشكيل نظرية في قراءة النصّ القرآني، (أي الفهم والتأويل)، مع إمكانيّة الجمع بين هذه المصطلحات جميعا، انطلاقا من ظاهرة الجمع والتعدد الاصطلاحيّ والمفاهيمي في النصّ الأركونيّ نفسه، وهذا التعدّد الاصطلاحيّ مع ما يفترضه من فوارق مفهوميّة طفيفة، وثانويّة، هو خاصيّة ميّزت الفكر الوعي النّظريّ النّقديّ ما بعد الحداثيّ، وهو ما يثبت أن أركون بوصفه منظّرا في حقل الدّراسة القرآنيّة، يمارس ما يمارسه منظّرو النقد الأدبي فيما يعرف بالنظرية النقدية، والتي تتضمن استلزاما نظرية في الأدب.

فنظرية أركون تؤسس لتصوّرها أو رؤيتها لطبيعة النّهج المعرفي بما هو تأويليّ، انطلاقا من تصوّرها فهمها لماهية الظّاهرة القُرآنيّة نفسها، ومن ثمّ تنطلق من تشكيل نظريّة للنصّ نحو بناء نظريّة الفهم، بوصفها الأساس الأنطولوجيّ، المؤسّس للمسلك

المعرفـيّ (التـأويلي). فالنظريـة الأدبيّـة تضـطلع بمهمـة التوصـيف أو الشـرح لماهيـة الظاهرة الأدبية الشعرية الفنية موضوع الفهم، بما هي كينونة لغوية/ تاريخية، ما يضع نظرية الوحي القرآني في موقع موازي لموقع نظرية الأدب. وهذا المعطى ينتهي إلى إثبات وجود علاقة تشابهية/ تناصية بين مفهوم **تاريخية القرآن**، وبين مفهوم **تاريخية الأدب**، ما يلزم عنه منح شرعيّة للموقف النّقديّ التّأويلي في قراءة النصّ القرآني بالموازاة مع الموقف النقديّ من الظواهر الأدبيّة.

وخلاصة القول، أمكن إثبات وجود علاقة تشابُه بين مفهوم **تأويل النصّ القرآني**، ومفهوم **تأويل النص الأدبي**، وبين مفهوم النصّ القرآني ومفهوم النصّ الأدبيّ بما هو لغة/فكر/تاريخ كما سنبيّنه فيما سيأتي من مستويات المشابهة.

(ب) – من أشكلة المعنى إلى أشكلة الفهم:

إنّ نظرية تأويل النص القرآني، بوصفها نظرية منهج، تتضمن نظرية النصّ استلزاما، إلا أنها تنهض من منطلق الوعي بإشكالية الفهم، وتتجاوز مجرد البحث عن نظرية المعنى/النص، كما هو شأن النظرية الأدبية الحداثية، والتي أسّست لكينونتها انطلاقا من مشكلة المعنى/النص/البنية/الأسلوب؛ ذلك أن "**أركون بقراءاته للقُرآن، يسعى إلى تحقيق نقلة نوعيّة في الفكر الإسلاميّ تتمثّل في الانتقال من تأويليّة للمعنى إلى تأويليّة للفهم، من تأويليّة تكرّس مركزيّة المعنى إلى تأويليّة تؤسّس لامركزيّة الفهم(...)إن خطاب نقد العقل الإسلاميّ قد نقل سؤال التأويل من "كيف يكون المعنى حتى أفهمه؟" إلى "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟""**[73]. وهي خاصيّة ميّزت النّظرية منذ لحظة التحوّل الذي شهدته من طور الحداثة إلى ما بعدها، بنقلها للنّظر من إشكاليّة المعنى إلى إشكاليّة الفهم، وبهذا، فانّ نظرية تأويل النص القرآنيّ، ترتبط بعلاقة تشابهيّة/تناصّية بالنظرية النقدية بالمفهوم الغربيّ والعامّ، بما هي نظرية

[73] مختار الفجّاري، مرجع سابق، ص 164

القراءة أو الفهم أو التأويل، بالأحرى، بما هي تأسيس لأنطولوجيا الفهم بوصفه فعل وجود ومعرفة في آن.

(ج) – التعدد والتداخل المعرفي:

ترتبط نظرية تأويل النصّ القرآني بعلاقة تشابهيّة، بمفهوم النّظرية النّقدية ما بعد الحداثية علما أنّ طبيعة هذا المفهوم ما بعد الحداثية تتسم بسمة تميّزها عمّا قبلها ألا وهي التعدّد والتّداخل الاختصاصيّ والتّقاطع من حيث الأسس العامّة، وهي الخصائص نفسها التي تتمظهر على مستوى نظرية تأويل النص القرآني (فهي نظرية قائمة على التعدد والتداخل بحيث تغيب الفوارق بين نظريات الدين واللغة والأدب والتاريخ والثقافة والاجتماع والنفس والأسطورة فكل هذه الأبعاد تتداخل وتشتبك على مستوى بنية خطاب النظرية الأركونية.

وقد تجسدت هذه التعددية على مستوى المنهج/التأويل، بوصفه منهجا يشمل عديد الأدوات كما يجمع نظريا بين عديد النظريات ويدمجها في نسق نظري موحد ليصهرها في بؤرة التأويلية، لينتهي إلى صياغة نظريّة تأويليّة خاصّة بالنص القرآني، وبشكل غير مسبوق في الدراسات القرآنيّة الحداثية. بما أنه المنحى الأساسي والجوهريّ للنظرية المعاصرة بوصفها نظرية تأويلية أساسا، وهو ما يتجسد في فلسفة التأويل نفسها والتي تستخدم هذا المصطلح أو في نظريات التفكيك والنقد الثقافي والتلقي وغيرها من النظريات التي وإن كانت لا تضع مصطلح التأويل في واجهة العنونة وتركز على مصطلحات أخرى إلا أنها تغدو في الصميم ممارسة تأويلية و تؤول إلى دلالة التأويل والفهم بوصفه أصل المناهج كلها.

(د)– التاريخية بين حقلين متغايرين (تاريخية النصّ/تاريخية الفهم)

لا ريب أنّ النزعة التأويليّة التّاريخية، والتي تعدّ السّمة المنهجيّة المهيمنة، التي تشترك فيها جلّ نظريات ما بعد الحداثة، غذّت المنحى المعرفيّ الذي سلكه أركون في تجديد قراءة النصّ القرآني؛ ذلك أن جُلّ النّظريات النّقدية ما بعد الحداثية (تأويلية) في

جوهرها، وهي نظريات نشأت عن عودة الرّوابط مجدّدا بين النقد الأدبيّ، والعلوم الإنسانيّة، أو بالأحرى التّاريخ، بعد أن فضّل النّقد استبعادها في طور التوجّهات الشّكليّة البنيويّة. لقد باتت المعرفة (التّاريخية) أساس المعارف كلها، بوصفها –أي المعارف– ذات طبيعة إنسانية، ينتجها الوعي البشريّ المشروط تاريخيا. هكذا تبوّأت مسألة العلاقة بين (اللغة و الفكر و التاريخ) مركز الصّدارة في السّاحة النّقدية، وتحوّلت الدّراسات الأدبيّة إلى دراسات ثقافيّة. وهو ما أثّر على الحقل الدّيني، والذي ويتكشف هذا التّناصّ على مستواه في بعدي: أنطولوجيا النصّ وأنطولوجيا الفهم.

ويتجسّد التناصّ على مستوى أنطولوجيا النصّ موضوع المعرفة، في المفهوم اللّغويّ للخطاب القرآني، أي النّظر إليه بوصفه بنية لغويّة رمزيّة مجازيّة، لا تختلف عن لغة الشّعر، إنّه نسق من العلاقات النحوية والرمزية. ويتبدّى مفهوم الشّعر فاعلا في تعريف النصّ القُرآنيّ، لأن القرآن كما الأدب. ومن المؤكّد، إذن، أنّ مفهوم **النصّ** (اللغوي) و (رمزية) الخطاب، هي مفاهيم مستلهمة من دوائر النظرية النقدية المعاصرة في حقل الدراسات الأدبية.

ويتجسّد التناص أيضا، في اعتبار القرآن ظاهرة مادّية محسوسة، وهو حال الظّواهر الأدبيّة، المتجسدة في النصّوص كتابة، أي بعد انتقالها من الوجود الشفاهيّ إلى الوجود الكتابيّ الممكن قراءته، حيث تطرح نظريّة أركون هذه المسألة الإشكالية (القرآن من الشفاهيّة إلى الكتابيّة)، وهي الإشكاليّة نفسها المطروحة ضمن النظرية الأدبيّة؛ فعلى سبيل المثال، تُطرح إشكالية التراث الأدبي الشعبيّ الشفويّ (الخرافات والأساطير)، في حقل الدراسات الأدبية، فهذا الأخير يتّخذ مظهرا كتابيّا في ملابسات مجهولة.

كما يتجسّد في مركزية البعد الثّقافيّ بوصفه شاملا للخطاب القرآني والأدبيّ، وهو يحيل إلى جدل الفكر والتاريخ؛ فاللغة ناتج العلاقة الجدلية بين الفكر والتاريخ، وهو ما يعبر عنه المثلث الأنثربولوجيّ (لغة فكر تاريخ)، وقد ركّز أركون على الطبيعة

الثقافية الفكرية للنص القرآني، وهو التصور نفسه الذي طبّقه المنظّرون في الساحة الأدبيّة بغاية فهم ماهية النص الأدبيّ.

فضلا عن كل ما سبق يتجسد التناصّ في أرخنة الخطاب القرآنيّ، وهي فكرة جوهرية وبنية ناتجة من داخل نسقه الاستدلاليّ السّابق، أي القول بالجوهر اللّغويّ للوحي، وهو ما يؤيّد شرعية النظرية القائلة بتاريخية النصّ القرآني، والقول أنّ للقرآن (تاريخا) يستوجب الرجوع إليه. والملاحظ أن أركون تكلم عن تاريخ القرآن، كما يتكلم الناقد الأدبي عن تاريخ الأدب، أي إن للظاهرة لحظة انبثاق تاريخية تفصل بين زمن اللاوجود و زمن الوجود العيني المتحقق (المشهود).

هذا فضلا عن تطوّر الواقعة القرآنية، وصعودها المتدرّج عبر الزمن نحو الاكتمال. شأنها شأن تجارب الكتابة لدى أي أديب عبر مراحل حياته، بمتغيراتها، التي تطبع أسلوبه في الكتابة، وترسّخ آثارها، فيختلف النصّ الأول منها، عن النصّ الأخير. وكما يتكلم مؤرخ الأدب عن تطور تاريخي لأدب مجتمع أو حضارة ما، عبر عصوره التاريخية. وهذا وجه من وجوه المشابهة التي يقولها نص أركون التنظيري بأسلوب ضمنيّ أو مصرّح به.

ويمكن القول، أن أركون يشيد النظريّة، بالرّجوع إلى لحظة الانبثاق الأوّلي للظاهرة، ثمّ استمرارها في ممارسة فعاليتها اللغوية المتعالية، عبر مراحل زمنية متلاحقة، ليستشف مغزى تاريخيتها، ويذكّر بأن الآيات مشروطة بزمن ظهورها، وتستمد حيويّتها من المناخ الاجتماعيّ والثقافيّ والنّفسي، الذي تنزلت فيه أي تولدت في رحمه التّاريخيّ. وعليه يتّخذ الفهم منحى موازيا لمنحى فهم النصوص الأدبيّة الإنسانيّة بوجه عام، لينفتح خطاب أركون التنظيري على مسائل الفهم والتأويل وعلاقة الوحي بالتاريخ، أي تاريخ الذّات القارئة، وسلطة القارئ وحريّته المشروطة، في إنتاج المعنى. لا ريب أنّه انفتاح على أبعاد الوعي التاريخي الذي هُمّش منذ عصور تأويليّة

خلت، ينبغي العمل على تحرير وعينا الديني من قيودها ليستعيد وعيه بالتاريخ وينطلق حرا إلى عصور المستقبل الواعدة بميلاد الإنسان الحقّ.

وعبر رحلة القراءة على طريق هذا الفصل، أمكن التوصّل إلى تقييد جملة ملاحظات، أوّلها صلاحيّة القول بوجود تناصّ بين نظريّة النص القرآني عند محمّد أركون، ونظرية النص الأدبي. وهو ما لزم عنه، في الآن نفسه، حدث التوازي الابستيمولوجيّ، على مستوى التنظير لمنهج فهم النصوص، في كلا الحقلين؛ الأدبيّ والدّينيّ. بل إنّ الدرس القرآني المعاصر، يتبدّى للمتأمّل، و كأنه حقل مطبّق لمضامين النظريّة الأدبيّة.

وانطلاقا من التوصيف الشّارح للبنية التصوّرية لماهية النص القرآني في محطات سابقة أمكن التوصّل الى وجود تداخل نظريّ بين النّظريّة المُقترحة في فهم النصّ القرآني لدى أركون، وبين النظرية النقدية ما بعد الحداثية، انطلاقا من التصوّر الأنطولوجي، وهو ما يتضمن في بعد آخر: مطابقة بين هويّة النصّ القرآني والنصّ البشري، ولعلّها مشابهات ضمنية مسكوت عنها، تنزع إلى نفي الفارق الأنطولوجيّ، ومن ثمّ الابستيمولوجيّ، بين الظاهرتين، فيما يتأوّله أكثر الباحثين.

ولا ريب، أنّ مناهج الفهم والتّأويل للنّصوص الأدبيّة، تؤسّس لكينونتها المعرفيّة انطلاقا من أصول فلسفيّة، تؤول إلى مرجعيّات . وبما أن فهم الوحي يسلك المسلك المعرفيّ نفسه، فمن البدهيّ أنه يستحضر الأصول الفلسفية ذاتها، و المؤسسة لمناهج ما بعد الحداثة، سواء في الحقل الأدبي، أو الحقل الدّيني. وهو الوضع الذي يحفّز القراءة على طرح تساؤلات تكملة لما استأنفته من مقاربة:

ما هي تلك الخلفيات الفلسفيّة التي يُضمرها خطاب المنهج أو يصرّح بها، و التي يستلهمها محمّد أركون عبر خطابه المعرفيّ، ومن خلال قراءاته المنهجيّة للنصّ القرآني؟

الفصل الخامس

الأصول الفلسفية لتأويليّة النّص القرآني

عند محمد أركون

UNIVERSITE SETIF2

إنّ كلّ مشروع معرفيّ، مهما كان مجال اشتغاله العلميّ، يستند حتما إلى مرجعيّة فكريّة موجودة سلفا يدين بالانتماء إليها، أو هو في سعي إلى إنشاء منظومة فكريّة بديلة، تخطّيا لحدود الأنظمة القائمة. ومن هذا المنطلق تتشكّل فرضيّة مفادها أنّ مشروع أركون مشروع فلسفة قبل كونه مشروع منهج؛ إنّه ليس محض منهج في قراءة النصّ القرآني، وليس محض أدوات محايدة. إنّها طريقة مؤسّسة فكريّا، إلاّ أنّ خطاب المنهج/التأويل، والمتعلق ظاهرا بمسعى قراءة النصّ القُرآنيّ، يحجب رؤية فلسفيّة تشتغل–وإن من وراء حجاب– على توجيه خطابه المعرفي في حقل الدّرس القُرآنيّ.

أوّلا– الفلسفة والدّين والتّاريخ في فكر محمّد أركون:

والسّؤال الذي يطرح نفسه، في فاتحة المحطّة الأخيرة لهذه القراءة، يتبدّى على النّحو الآتي: ما الفلسفة التي يدعو إليها أركون؟ وهل هي فلسفة معلنة، أم أنها تدخل في مجال المضمر و اللاّوعي؟ ما هي الخلفيّة الفلسفيّة المؤسّسة لمسلكه البحثيّ؟ وإذا ما اعتبرنا محمّد أركون فيلسوفا فما هي إذن فلسفته في المعرفة

1 – محمّد أركون نحو تأسيس فلسفيّ:

(أ)– هل أركون فيلسوف أم مؤرّخ؟

لا تكاد تخلو دراسة من دراساته، من التأكيد على هويّته المعرفيّةبقوله: "**أنا مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفا**"[1]، وفي سياق الحوار الذي أجراه مترجمه هاشم صالح، **يسائله هذا الأخير عن هذه الإشكالية، إشكاليّة تصنيف هويّته معرفيا: "قلت في المحاضرة التي**

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 221

ألقيتها مؤخّرا في اليونسكو إنّك لا تُمارس النّقد (نقد العقل الإسلاميّ) على طريقة الفلاسفة بل على طريقة المؤرخين: هل يمكن أن نمارس النّقد الفكريّ دون أن يخطر على البال اسم ايمانويل كانط؟ ألم تبتدئ كلمة نقد مع كانط؟ هل يمكن للباحث أن يمارس علم التّاريخ دون أن تكون في الذّهن بعض المسلّمات الفلسفيّة. هل يمكن ممارسته دون رؤيا شاملة للعالم، دون منظور عامّ؟"[2]. وهو تساؤل وجيه يحاول بأسلوب ضمنيّ إعادة النّظر في الحكم الذي يصدره المفكّر عن نفسه، والذي يصوّر مهمّة المؤرّخ والفيلسوف في علاقة انفصال وتعارض.

يؤكد أركون أهمية السوابق الفلسفية لنقد العقل في تاريخ الفكر الغربي، ويشرح طريقته المغايرة في توظيف النّقد، لغاية تأريخية، وبهذا فهو ينفي كونه فيلسوفا، مشدّدا على عمل المؤرّخ،ولعلّ هذا التصريح يشي ضمنيّا بتأثر أركون بالطبيعة الفكريّة للمؤرخين الفرنسيين، من رواد التاريخ الجديد، في الطور الأول لأبحاثهم، والتي تمثلت في ازدراء النزعة الفلسفيّة.

ومن خلال توضيحات أركون، نستنتج أن التحوّل من الفلسفة بالمفهوم العقلاني المثالي إلى علم التاريخ، كان بمثابة بداية لفلسفة أخرى. فهو، إذ ينفي عنه صفة الفيلسوف فهو يقصد مفهوم الفيلسوف والتفلسف بالمفهوم الكلاسيكي الذي ارتبط بالفلسفة الجوهرانية المتعالية، ومن ثم لا يمكن نفي فعل التّفلسف عن عمل أركون المعرفيّ؛ إنه تفلسف يتحرّك في حدود المعرفة التاريخية الجديدة، التي راهن عليها العقل الفلسفيّ المعاصر، ليشكّل قطيعة مع العقلانية**الجوهرانية المتعالية،** ويتّجه نحو الواقع الإنسانيّ الدّنيويّ والحدث التاريخي المحسوس؛ ذلك أنّ "**الفلسفة لم تعد كما كانت في السّابق قطاعا معرفيّا منفصلا عن كلّ ما عداه. لم تعد تسكن البُرج العاجيّ أو سماء الميتافيزيقا التي تقف فوق هموم الإنسان وقضايا المجتمع والعصر.(...) أصبح الفيلسوف الآن يذهب في كلّ مكان ويستنشق هواء الدّاخل والخارج، ويتجوّل في رحاب علم الاجتماع والنّفس والألسنيّات والأنتربولوجيا وعلم الأديان المقارنة**

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 222.

والتاريخ(...)إذن ينبغي على الباحثين اليوم التخلّي عن هذا المفهوم المثاليّ القديم للفلسفة والفيلسوف"[3]

إنّ علم التاريخ لا يوجد، في الواقع، بمعزل عن الفلسفة، بل إنّ ما يثبته تاريخ الفكر، هو أنّ كل تاريخ يعبّر عنفعل تفلسف بالضرورة؛فالمؤرّخ يؤرّخ انطلاقا من منظومة فكريّة مسبقة، ماثلة في العقل،مشكّلة منمفهومات المعرفة والحقيقة والإنسان والمنهج والأصل والغاية...؛ إنّها منظومة المسلمات المعرفية الجديدة التي يتبناها المفكر ويدعو إليها. ولا ريب لدى أركون في أنّ "**اللحظة الفلسفيّة –أي لحظة التّقويم الشّامل– تجيء بالضرورة بعد اللّحظة التّاريخيّة التي وصفتُها آنفا(...) (ولكن) حتى اللحظة التّاريخية من عمليّة النّقد الكبرى تحتوي على عناصر وبذور من النّقدالفلسفيّ** "[4]. وإن كان هذا التصريح يُظهر فصلا مبطنا بين التاريخ والفلسفة، رغم أن ممارساته العملية، تؤكد أنهما في علاقة وشيجة،وكل منهما قد تماهى في الآخر.

من هنا وجب الانتباه إلى حدث التّداخل بين الفلسفة والتاريخ كما يتمظهر على مستوى بنية خطابه المعرفيّ؛ إذ يعمل على تأسيس تاريخ جديد انطلاقا من مرجعيّة فلسفية يدين بها، ويذكّرنا بضرورتها وشرعيتها في اللّحظة الرّاهنة. وهو ما يدعو إلى افتراض أن أركونفيلسوف مؤرخ، بل إنّه في طور تشكيل فلسفته في التاريخ، والتاريخ الدّيني بوجه خاصّ. وفي ظل المعطيات السابقة، فإن المهمّة الجوهرية في هذا المقام تتمثل في استكشاف ماهية هذه التصورات الابستيميّة البديلة، بالأحرى ماهية الفلسفة الأركونية، فما هي المسلمات/الأسس التي ارتكزت عليها في مسعى تحقيق كينونتها ؟

(ب)– في مدح الفلسفة وقدر العودة:

يذكرنا محمد أركون بظاهرة ازدراء الفلسفة في ثقافتنا العربية الإسلامية الحديثة، ويربطها بجذورها في الماضي[5]. ولا يتوانى عن مدح الفلسفة الغربيّة المعاصرة، و التي

[3] محمّد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص242

[4] المصدر نفسه، ص 235

[5] ينظر: محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 13

كان لها فضل استعادة أهمية وقيمة **التاريخ** (الإنسان)، وكل ما هُمّش وقُذِف به في دائرة النّسيان. ولا يتوانىأركون عن التّنويه بمكانة الفكر الابستيمولوجي في الفلسفة المعاصرة، ليذكّرنا أيضا بأنّها لم تحظ قطّ، بهذه المكانة من قبل، في تاريخ الفلسفة. ومن البدهي أن نحى أركون منحى الفكر الابستيمولوجي المعاصر، كما أشار فارح مسرحي، فما يلفت انتباه القارئ بلا ريب، هو ذلك "**التّميّز** "**المتمثّل تحديدا في البُعد الابستمولوجي الذي يحاول صاحب الإسلاميات التطبيقيّة إضفاءه على مشروعه، وهذا وأدا للبُعد الأيديولوجيّ الذي طغى على أغلب المشاريع الفكرية المتراكمة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر**"[6].

وانطلاقا من هذه المقدمات، يعمل خطاب أركون على بلورة ابستيميه جديد، موظّفا العقل النقديّللابستيمولوجيا، أداة للانتقال من المجال الأبستيميّ القديم، إلى مجال أبستيمي جديد، ويلحّ في عديد السياقات، على ضرورة هذا الانتقال،أو ما يسمى الزحزحة الفكرية،أي زحزحة الفكر من مواقعه، المتمثّلة في النظرية اللاهوتية، وما تقوم عليه من مسلمات دوغمائيّة؛ "**إن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز والى حد كبير على المسلمات المعرفية (ابستمي) للقرون الوسطى**"[7]. من هنا يذكرنا أركون –على الدّوام– بضرورة المرور من المسلّمات المعرفيّة للقرون الوُسطى، إلى المسلّمات المعرفيّة للفكر الحديث. ولعلّ هذا ما يفسر اهتمامه بنقد العقول الفلسفية أو الأنظمة الفكرية السائدة على طريقة المؤرخ الفرنسي ميشال فوكو؛ نقد العقل الاستشراقي، نقد العقل الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، ونقد العقل الإسلامي الكلاسيكيّ والمعاصر.

والنّتيجة التي يُمكن الخلوص إليها تتمثّل في أنّ أركون يشتغل في إطار منظومة فكريّة وفلسفية تصدر من مفهوم مغاير لماهية الفلسفة ومن ثم فعل التّفلسف؛ أي الأصل والغاية معا.

[6] فارح مسرحي، المرجعيّة الفكرية...، مرجع سابق، ص 111

[7] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 55

(ج)- رهانُ الفلسفة:

لا ريب، إذن، أنّ هنالك فيما وراء خطاب الدّرس القُرآني، ما يسمّيه محمّد أركون بالرّهان الفلسفي،و"**الرّهان الذي يقبع خلف كل ذلك، هو، كما نلاحظ، الفلسفة الخاصّة بالشّخص البشريّ. لكي نجعل هذه الفلسفة ممكنة الوجود ضمن الفكر الإسلاميّ والعربيّ الحاليّ فإنّه لا يكفي فقط أن نستعيد الجهد (أو الاجتهاد) العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضيّة جديدة للعقل**"[8]. وهو تلميح صريح منه إلى ضرورة ولزوم الرّجوع إلى مقولات العقل الفلسفي الغربيّ المعاصر.

والقارئ لنصوصه، يكشف عن وجود ذلك الاعتقاد الراسخ لدى أركون، وبيقين جازم لا يقبل مجالا للريبة، أنه المنقذ الأخير للفلسفة الإسلاميّة الحقّة،والباعث لركامها المنسيّ من مقبرة التاريخ، من خلال إقدامه الجريء على استلهاممقولات العقل الفلسفي الغربي؛ ذلك أنّ "**استخدام هذه الأدوات الجديدة في التّحليل والتّنظير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الإسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده**"[9]، **بهذا** يدعو أركون إلى فلسفة أخرى **ممكنة**،فما هو يا ترى ذلك العقل الفلسفيّالذي يحمل أركون همّ الدعوة إليه؟

2- فلسفة المعرفة عند أركون:

بما أن كل فلسفة تقبع فيما وراءها نظرية في المعرفة، وكل نظرية في المعرفة تحمل في رحمها فلسفة في الوجود، فمن البدهيّ أن يكونالمنطلق الرئيس من استكشاف ماهية نظرية المعرفة لدى أركون/المؤرّخ، سيرا نحو استكشاف مسلّماته الابستيميّة. لقد باتت الفلسفة في حدّ ذاتها، ذات طبيعة نقدية، بحثا في الشّروط التّاريخيّة لإنتاج الحقيقة، متجاوزة بذلك مرحلة البحث عن الحقيقة. ومن المعلوم أنأركون قد نادى-في نصوص صريحة- بالفلسفة**النقدية** للمعارف، فما الذي يقصده أركون بهذا المصطلح؟

[8] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 42.

[9] المصدر نفسه، ص 23.

إن الاقتراب من فهم فلسفة المعرفة عند أركون، يستلزم مساءلته في ظل الإشكاليات الجوهريّةللابستيمولوجيا،والتي يتخذها الوعي النقدي عند أركون نفسه، منطلقا لإعادة التّأسيس، هذه الأسئلة الرئيسة حاضرة ضمنيا في ثنايا نصه الفكري:

هل المعرفة ممكنة؟ أي هل يمكن القول بوجود حقيقة؟ ما موضوعها؟ ما غايتها؟ وما الأداة الموصلة إلى المعرفة؟ وما طبيعتها إذن؟

فما هو، إذن، موضوع المعرفة، من وجهة النظر الفلسفيّة، التي يتبناها أركون؟ وما مصدرها؟ وإذن ما هو جوهرها؟

(أ)- الوعيُ الإنسانيّ موضوعا للفهم:

إنّ موضوع المعرفة هوالإنسان، ولا شيء غيره. يقول أركون مشيرا إلى الأساس في الفلسفة: "**الفلسفة الحديثة تبحث عن تحديد أساس لها في كائن محدود هو الإنسان**"[10].وقد جاء هذا التصوّر ردة فعل على العقل التّيولوجي، ذلك أنّ التّيولوجيا "**تبحث عن تحديد أسسها عن طريق تركيز الاهتمام على الكائن المطلق اللامحدود؛ أي الله، ولكنها لا تعترف دائما بأنّ هذا البحث والتحديد كان قد أُنجز من قبل الإنسان الذي يتوسط من وجهة نظر ابستمولوجية حتى لو احتفظت بأهميتها وضرورتها على مستوى الإيمان**"[11].

إنّ الموضوع الإنسانيّ ليس جوهرا عقليا خالصا، أي متعاليا على التاريخ، ولا هو فوق التّاريخ، كما كان يقضي المنظور العقلانيّ المثاليّ، بل هو ماهية معقّدة ومركّبة من علائق(**الفكر اللغة التاريخ**)، وهو ما يستلزم تحديده في علاقة بالتّاريخ، بل هو محض وعي تاريخيّ،أي مشروط بتاريخيته.

[10] المصدر السابق، ص 39

[11] المصدر نفسه، ص ن.

فالكائن الإنساني موجود في المجتمع، في مكان وزمان محددين، وهو مشروط بالتاريخ من خلال اللغة، والتي تمثّل –من هذا المنظور– ذاكرة التاريخ. يؤكّدأركون علىالدّيالكتيك التاريخي وبعده الأنثربولوجي، من خلال قاعدة الشّرط اللغوي(الاجتماعيّ)، بما هو مشروطية تاريخية في آن. فالإنسان يحقق وجوده بالكلام، أي يتعرف على العالم بوساطة اللغة، ويفكر بها من خلالها، وهي التاريخ الثقافي الجمعي للأفراد، لأنها تختزن ذاكرة فرد/مجتمع؛ إنّه "**الشّرط اللّغوي للإنسان(...) كل خطاب شفهيّأو كتابي يدمج المتكلم أو الكاتب بالضرورة داخل نظام من التّضامنات التّاريخية(...) متضامنا بشكل واع أو لاواع مع تاريخ بأسره (...) نحن مشروطون باللغة ومفاهيمها ومصطلحاتها، وحتى ظلال معانيها وليس فقط معانيها(...) فالذات البشرية تندرج داخل زمكان محصور ومحدد جيدا، وهذا الزمكان، أي الزمان والمكان، يشترطتصورها للواقع وكل تأويلاتها وخطاباتها الشفهية وكتاباتها. نحن جميعا واقعون تحت تأثير المكان الذي ولدنا فيه والعصر الذي عشنا فيه**"[12].

وضمن هذا الإطار المفهوميّ، ينبه المفكر "**لا يمكن مقاربة مفهوم الإنسان إلا إذا استعنّا بعلوم متعدّدة في ذات الوقت، أي بعلم التاريخ الاجتماعي والقانوني بالدّرجة الأولى، وذلك لأنّ النّظام الاجتماعيّ والقانون هما اللّذان يصنعان من الإنسان ما هو عليه لا أيّ شيء آخر. ثمّ يجيء بعدئذ علم النّفس وعلم الاجتماع، وعلم الانثروبولوجيا، والفلسفة، ثمّ فيما يخصّ حالة الأديان الكُبرى علم التيولوجيا**"[13]فالإنسان يصنعه النظام الاجتماعي الثقافي والقانوني ويحدد ما هو عليه، والمكان والزمان(الوضع الاجتماعي السياسي الثقافي) هما اللذين يشترطانفهما وتأويلا للواقع.

ومن هنا يعد **العقل** و**الخيال** و**الذّاكرة** عناصر جوهرية للبنية الأنطولوجيّة للذّات البشرية، أي الوعي؛ فالعمليّات الذّهنية والتي تتم عن طريق العقل، معقدة ومركبة من

[12]محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث...، مصدر سابق، ص 56.

[13]محمّد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)،مصدر سابق، ص 167.

أبعاد الخيال والذاكرة. والمخيال والذاكرة مرتبطة بالثقافة في المجتمع، ومتجذّرة في **التاريخية؛** فذاكرة الفرد تستدعي ذاكرة ثقافة ومجتمع حضاري بأسره، كما إن المخيال يحيل على المعتقدات الدينية والأساطير وأحلام النّفس.

وبذلك كان مفهوم الفكر أوسع من مفهوم العقل، من وجهة نظر أركون، إذ يشتمل الفكر على العقل، وهذا الأخير ليس سوى "**ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر. ولهذا أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إنّي أدرس تاريخ الفكر الإسلامي وأشتغل في مجال تاريخ الفكر الإسلامي**"[14]. إنّ "**كلمة فكر أوسع وتشتمل على ثلاثة عناصر أو ملكات أساسيّة هي: 1- العقل نفسه، الذي حظي حتّى الآن بكلّ الامتيازات(...) فالعقل هو الذي يفعل في كلّ المنتوجات العلميّة والثّقافيّة**"[15]، كما يشتمل الفكر على مفهومي الخيال والذاكرة؛فهناك"**الخيال أيضا. وهناك الذاكرة أيضا (اجنبي) وهما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما إن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصوّرات التي يمكن للخيال أن يقدّمها للعقل من أجل تغذية عمله**"[16].

خلاصة القولأن موضوع المعرفة ومحور اشتغالها، من وجهة النّظر الفلسفيّة لدى أركون، هو (الفكر) أي ما هو من فعل الإنسان، بما هو فعاليّة ذهنية تتجسّد من خلال اللغة/ فكرا/ظاهرة، فنصّا/خطابا، ولذلك كانت ظواهر الفكر البشريّ و كل ما هو من صنع الإنسان، موضوعا للاشتغالالمعرفيّ في مجال يصطلح عليه بـ:(**الإنسانيّات**).

[14]المصدر السابق، ص 232

[15] المصدر نفسه، ص 232

[16]نفسه، ص ن.

(ب)- الفهم وجدلُ الذات/الحاضر والموضوع/الماضي:

وأما على مستوى المنهج،فإذا كان محور المعرفة -من منظور أركون- هو الإنسان، فما السبيل إلى المعرفة؟ كيف يمكن التوصّل إلى معرفة الحقيقة؟ وهل من وجود لحقيقة موضوعية في مجال المعرفة الإنسانية؟

تؤكّد نظريّة أركون استحالة المعرفة بالحقيقة كما هي، ذلك أنّ الإنسان -موضوع للمعرفة- هو مصدر و أداة لها في الآن؛ فالفلسفة الحديثة "**تبحث عن تحديد أساس لها في كائن محدود هو الإنسان. لكنّها تحطّ في ذات الوقت من قدر أعماله ومن مقدرته على المعرفة وادّعائه بأنّه قادر على قول الحقيقة المستقلّة السيّدة**"[17]، إن الإنسان متواجد في روابط بالزّمان والمكان، فلا وجود للحقيقة (المعنى)، إلا في علائق بالذات الإنسانية المنتجة لها، أي بالعقل، وهي كذلك من حيث حضورها في الوعي الإنساني المحدود. وعليه، فالعقل البشري يتحمّل مسؤوليّة إنتاج الحقيقة والتي لا تتمّ إلا بوساطته، من خلال اللغة/التاريخ؛ "**إنّ الحقيقة تتجسّد دائما وفي كلّ مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذن شيء محسوس وملموس**"[18]،وهي بالتالي، "**تتجسّد دائما عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التّعبير والذّكاء والإرادة والتّجاوز**"[19]، وفي ذلك إشارة ضمنيّة إلى سمة جوهرية للعقل وبالتالي الحقيقة، ألا وهي التحوّل والنسبية.

يشدّد أركون على مسؤولية العقل الإنساني في إنتاج المعنى/الحقيقة، ذلك أنّ "**البحث عن الحقيقة يتطلّب شيئا أساسيا، ألا وهو أن يتحمّل العقلُ مسؤوليّة كلّ التّساؤلات والمنهجيّات وعمليّات التّصديق أو التّثبيت الشّرعيّ المرتبطة بإنتاج المعنى**"[20]، إنّ العقل "**ليس شيئا مجرّدا قابعا في الهواء وإنّما هو شيء محسوس ومؤطّر بشكل**

[17] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 39

[18] المصدر نفسه، ص 37.

[19] نفسه، ص ن.

[20] محمّد أركون، نحو نقد العقل الاسلامي، مصدر سابق، ص 34

جيد، العقل ليس جوهرا ثابتا"[21]، وقد تمّ بذلك تعيين ماهيته وجوهره التاريخيّ المتحوّل، فالعقل البشري مؤطر، أي حامل لخلفياته الثقافية التاريخية، فهو ليس بريئا، ولا خالصا. وهو المسؤول الوحيد عن إنتاج المعنى، وإخراجه في ثوب الحق، وإكسابه سلطة مطلقة. هذه المسلمة تؤدي إلى نتيجة حاسمة ستعمل على إحداثثورة في الفكر، ألا وهي: التسليم بأنّ المعرفة الإنسانيّة بالإنسان فهم/ تأويل في جوهرها.

وهو بذلكيقدم لنا تصورا يختلف عن تصوّرات الفلسفة الوضعيّة و المثالية والدّينيّة معاإنّ العقل المؤوّل هو ذلك"**العقل الذي يعرف فلسفيا، أنّ الوعي يتوصّل إلى تغيير العالم عن طريق الممارسة، ويجسّد الأبديّ من خلال التحوّل والصّيرورة، إنه أخيرا العقل الذي يقيس حجم الثّمن الذي يبذله كلّ مرّة تغويه فيها محاولة المرور من مرحلة التّساؤل عن كينونة ما يتفوّه به أو يلفظه، إلى مرحلة النّظام الدّوغمائيّ الجامد**"[22]. إنّ الإنسان لحظة التعرف على الحقيقة الإنسانيّة، بما هي (تاريخية)، لا يعيد إنتاجها كما هي، بل كما تظهر لإدراكه الذاتي في روابطه بالسياق التاريخي الحاضر، إنّه إذن لا يملك الحقيقة ذاتها، أو الحقيقة الخالصة، أو الحقيقة **الحقيقيّة**، بل الحقيقة من خلال **الوعي البشري**.

وعليه،لم يعد التّساؤل الفلسفيّ متّجها نحو سؤال الحقيقة، بل هو بالأحرى سؤال التاريخ؛ "**ضمن أيّة شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتّخذ شكلا قادرا على توجيه القدر الفرديّ أو إنتاج التّاريخي الجماعيّ**"[23]. وبهذا،فإنّ الحقيقة المطلقة لم يعد لها قيمة تذكر، إذ ليس "**هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخصّ الكائن الانسانيّ المتفرّد والمتشخّص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدّرس**"[24]. وهي إذنستخضع لمبدأ التغير و التحوّل صيرورة.

[21]ينظر: محمّد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 50.

[22] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 37

[23] المصدر نفسه، ص 37

[24]نفسه، ص 37

تأسيسا على المقدّمات السالفة الذّكر، يقترح أركون على المستوى المعرفيّ، منحى تأويليا، يستلزمُه الشّرط اللغوي التاريخي للبنية الأُنطولوجية للإنسانيّ، بما هو الماضي التاريخي، أو التّراث، والذي يستلزم فهما منجزا في حاضر الوعي، إنه إذن الفهمالمشروط بالحاضر، وهذا المنظور يخرج بخطاب أركون الفلسفيّ إلى النزعة التأويليّة،على الرغم من إلحاحه علىالموضوعيّة العلميّة،إذيفاجئنابتسليمه باستحالة الموضوعيّة في الفهم، ليبقى الفهم تأويليا.

وخلاصة القول، إن الفلسفة عند أركون باتت تفكيرا في العمليات التأويلية التي تنتج الحقيقة بوساطة بشرية، فكانت بمثابةالتّأسيس لتصورفلسفيّ يحدّد وظيفة الفلسفة بما هي نقد للحقيقة، ويجعل من الإنسان محورا للتفكير وغاية أسمى للمعرفة، بقدر كونه مصدرا لها، باعتباره الواسطة.وقد جسّدت بذلك ردة فعل على النظرية اللاهوتية القائلة بأنّ محور المعرفة والتفكير هو الله/الغيب، وأنّ الحقيقة ذات أصول إلهيّة غيبية، وهو ما حدّد وظيفة التفكير في معرفة الحق وتشريع اليقين المطلق.

(ج)- نحو عقل مستقبليّ صاعد:

من الواضح، أنّ خطاب أركون يجسّد مقولات العقل الفلسفي النّقدي، وقد اختار مصطلحات أخرى للإشارة إلى هذا العقل؛ فوظّف العقل الاستكشافي والاستطلاعي، والمستقبليّ، فضلا عن مصطلح العقل الجديد المنبثق الصّاعد. إنّ"**التحدّث عمّا بعد الحداثة لم يعُد كافيا. ولذا فإنّي أفضّل عليه مصطلح "العقل الجديد المنبثق الصاعد". ولحُسن الحظّ فإنّ هذا المصطلح، أي مصطلح ما بعد الحداثة، مرّ بسرعة ولم يعد مهيمنا الآن (...) لم أعتمد مصطلح ما بعد الحداثة، و إنّما اخترعت مكانه مصطلحا جديدا هو: العقل الجديد المُنبثق الصّاعد**"[25]، وهو يعمل على خلاف العقل الدّوغمائيالذي "**أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا**"[26]، وذلك -تحديدا- منذ"**أغلق الخلفاء منذ القرن الحادي عشر أبواب الفكر والتّفكير، وابتدأت عندئذ مرحلة الأرثوذكسيّة**

[25] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 33

[26] محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 7

الدّينيّة الصّارمة والجامدة. ونقصد بالأرثوذكسيّة هنا العقيدة المنغلقة على ذاتها والتي تعتبر نفسها بمثابة الحقيقة المطلقة وكذلك بمثابة التّفسير الوحيد الصحيح للإسلام"[27].

إنّ ما يميّز هذا العقل عن غيره، يتمثّل في أنه "**يكافح على جميع الجبهات؛ وأنّه لا ينحاز للغرب أو للشّرق، إلى الدّين أو الدّنيا، إلى سياسة شرعيّة لاهوتيّة أو فلسفة إيجابويّةعلمانويّة. بل إنّه ينتمي إلى مذهب الاتّهام الفلسفيّ المنهاجيّ البنّاء، هذا المذهب الذي يشكّ في كلّ ما ينطق به العقل، ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده، ثمّ يفرضه الإنسان بالقوّة على الإنسان**"[28]، وبهذا يتحقق تحرير العقل النّقديّ من القيود الابستميّةالتي فرضها العقل الدوغمائي.

3- الدّين والتّاريخ في فلسفة محمّد أركون:

من المسلّم به أنّ نصّ أركون الفلسفيّ، من التشعّب والتّداخل والتعدّد، بما يقضي بضرورة تسخير أدوات القراءة الشّارحة استكشافا لماهيته، أي ماهية الفلسفة كما تم تصوّرها من منظوره. وذلك من خلال تشريح بنياتها التصوّريّة ومحاولة استخلاص مسلماتها المعرفيّة الضّمنية، فضلا عن المصرّح بها. و قد أمكن التوصّل، في مستوى أوّل، إلى أنّ المفكّر يتبنّى رؤية فلسفيّة ترى أنّ الحقيقة نابعة من أصول عقليّة ذاتية مصدرها الوعي الإنسانيّ بما هو تاريخيّ. وبما أنّ طبيعتها**إنسانيّة**، أي من فعل الإنسان، فلا يمكن نفي تاريخيّتها، أي طابع التحوّل والتغيّر. لتبقى عمل الفهم والتأويل على الدوام.من هنا يمكن ملاحظة نشوء علاقة وثيقة بين (الحقيقة الإنسان التاريخ) على مستوى فلسفيّ، فكيف تتداخل هذه الأبعاد وكيف تتمظهر العلاقة بين التاريخ والفلسفة؟ وهل هذا يعني أنه في الواقع لا يوجد انفصال بين المؤرخ والفيلسوف على خلاف ما يقرره المفكر نفسه من رفض لدور الفيلسوف؟

[27] محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلاميّ، مصدر سابق، ص 17

[28] محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص 9

(أ)- الفلسفة والتاريخ:

في ضوء ما سبق، وانطلاقا من النص الأركونيّ نفسه، ما يقرّره ويصرّح به، ومن خلال ما يتبدّى جليّا من تعارُضات وتناقُضات، أيضا، تبرز العلاقة بين الفلسفة والتّاريخ، إذ يتبدّى لقارئه، وكأنه في طور تشكيل نظريّة نقديّة للمعارف، من حيث هي فلسفة تتماهى مع الفكر التاريخي نفسه، تنطلق من الاعتقاد بان الإنسان هو التاريخ نفسه. وأنّ التاريخ من صنع الإنسان، وغايته الإنسان نفسه، لتنفي بذلك مسلّمة العقل الميتافيزيقي واللاهوتيّ تحديدا، والتي تقرّر أنّ التاريخ من صنع قوى غيبية، ويسير نحو غايات أخرويّة.

وهي رؤية تحدّد هدفها في دائرة فهم الماضي، أي**التُّراث**، القريب منه، أو البعيد، فكلّ ما هو من صنع البشر، ، ستنقضي لحظتهبمجرد خروجه إلى مجال الوجود، ليدخل في دائرة التاريخ بوصفه تراثا. إلا أنّ التاريخ من هذا المنظور التأويليّ،لا يحدّد بما هو الماضي، بل هو **الماضي الحاضر**، لأن العقل الحاضر مسؤول عن إنتاج المعنى، أي **المغزى** الذي يستحضره الوعي في اللحظة الراهنة، ليجيب عن أسئلة نابعة من عمق مشكلاتها المحسوسة.

وإذن، إنّ المعرفة تغدو بالضرورة عملا تاريخيا، وقد سبق أن أشرنا في محطات سابقة، إلى ماهية مشروعه بوصفه تاريخا للفكر، فما علاقة الفلسفة بالتاريخ؟ أليس كل منهما في حوار جدليّ يؤثّر في الآخر ويتأثّر به؟ ألا يمكن القول، أنّ نظريّة المعرفة، تقوم على مقولات المعرفة التاريخية نفسها، برؤية فلسفية إنسانية جديدة، تخرج بالتّاريخ من المنطق الأسطوريّ إلى المنطق الواقعيّ، ومن المنطق الوضعي إلى المنطق الإنسانيّ، كما تخرج بالفلسفة من عالم الغيبيات و المجرد إلى عالم الحضور والفعل المنجز؟ وهو بذلك يؤسّس لفلسفته على أسس المعرفة التاريخية الجديدة، لتتمظهر بوصفها جوهر مشروعه المعرفي والفكريّ.

إنها تتبدّى بمثابة نسق تصوريّ شموليّ، جامع لكل أبعاد المعرفة، فقد بات التاريخ مُتماهيا مع الفلسفة، بما هي نقديّة،حيثأدخلت الفلسفة من هذا المنظور بنية جديدة، وهي (الوعي بالتاريخ) أو (الحسّ التّاريخيّ). كما أدرجت مفهوم التاريخ بما هو (الماضي الحاضر)، فضلا عن مفهوم الفهم والتأويل. فالتّأويل قائم على الوعي بالتاريخ، أيمُدرك إدراكا واعيا خاصية التحول صيرورة. وقائم على الاعتراف ببُعدي الزّمان والمكان، ومشروطيّة الحقيقة بهما. وهكذا، باتت الفلسفة نقدية تاريخية، إنّها ليست سؤالا عن الحقيقة، وبحثا عن اليقين، بل هي تفكير في عمليات الفهم والتأويلات، وهو ما تقضي به فلسفة العلوم الإنسانية (التاريخية).

وبهذا، يتحقّق الدّمج فالتّماهي، بين البعد الفلسفيّ، من حيث كونه تفكيرافيالماهية والأصول والغايات، والبعد التاريخيّ (الإنسانيّ)، من حيث كونه اعترافا بالخاصّية الأُنطولوجيّة التّاريخيّة للكائن الإنسانيّ، إنه مستوى الوعي بالتاريخ، القائم على الإحساس بالتحوّل والتطوّر في روابط بالزمان، والخضوع لمبدأ التغيّر والصيرورة بدلا من الثبات والسكون.

ومن هنا شقّ التّاريخ لنفسه طريقا إلى العمليّة، كما شقّت الفلسفة لنفسها طريقانحو الواقعيّة، فما عادت تتعالى على الواقع، بل تنغمس في تفاصيله العاديّة؛ "**إنّ الفلسفة لم تعُد كما كانت في السّابق تأمّلا تجريديّا أو ميتافيزيقيّا في معنى الحياة والموت أو الوجود والعدم، أو من أين جئنا، وإلى أين المصير(...)كلّ هذه التّساؤلات الكبيرة والضّخمة التي تكسّرت على صخرتها رؤوس الفلاسفة سابقا أصبحت الآن خارج دائرة التّفلسُف. فالفلسفة-بالمعنى السّائد اليوم- أصبحت تفكيرا محسوسا وملموسا بمشاكل جزئيّة في الواقع، بمشاكل محصورة ومحدّدة تماماوهذا ما يدعوهأركون بالعلمالعمليّ، أوالعقل العمليّ**"[29]، وفي ضوء ما سبق، يتشكّل التّساؤل الآتي: ألا يعني هذا أن محمّد أركون يطرح فلسفة في التاريخ بما هي (نقديّة)؟

[29] محمّد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مصدر سابق، ص 241.

(ب)- إرهاصات فلسفة الدين:

إنّ التساؤل عن ماهية النّظريّة النّقديّة عند أركون، خلُص إلى اكتشاف ذلك التماهي بين الفلسفة والتاريخ، حيث باتت الفلسفة تاريخا، والتاريخ فلسفة، هذه العلاقة الجدلية بين الفلسفة والتاريخ، تؤكد أن كل فلسفة ليست سوى فلسفة تاريخ، كما أنّ كل بحث تاريخي عمل فلسفيّ في صميمه.

ولعلّ تساؤلا مفصليّا في بحثنا هذا، يستوجب وقفة تأمّلية شارحة، عن موقع الدّين من نسقيّة هذه الرؤية الفلسفيّة، كيف تتجلّى العلاقة بين الدين والفلسفة والتاريخ؟ ولعلّ الإجابة عن هذه التساؤلات، يتيح لنا الاقتراب أكثر من فهم منهج القراءة التأويلية للنصّ القُرآنيّ، في ضوء أصلها الفلسفيّ.

لا ريب أنّ أركون يحمل هم تأسيس فكر دينيّ جديد، داخل إطار فكره التّاريخي الفلسفي بوجه عام، ولهذا فهو يعمل بالمُوازاة على تشكيل نظام معرفي ديني بمفهوم **حداثيّ** يتجاوز المفهوم الكلاسيكي، حيث يصرّح: "**إذ نشتغل موضوعا مركزيا كهذا، خاصّا بالفكر الإسلامي، فإنّنا نأمل أن نُسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الدّينيّبشكل عامّ**"[30]. وقد صرّح بتطلّعاته الفلسفيّة في حقل المعرفة الدّينيّة: **لا توجد فلسفة عميقة للدّين في الإسلام حاليّا على عكس المسيحيّة واليهوديّة**[31]. فهل يمكن تطبيق التصوّر الفلسفيّ الإنسانيّ، لتشكيل فلسفة في المعرفة الدّينيّة، بالموازاة مع فلسفة المعرفة الإنسانيّة؟

يقترح المفكّر رؤية للدين ترى إليه بوصفه فعالية عقلية من صنع العقل الإنساني، فهوظاهرة أُنثروبولوجية، أي طقوس خاصة بالمجتمع البشري، ولهذا تجد مجالا حيويا في حقل علم الإناسة، وهذهالنّظرية تلزم العقل بالتحرر من حدود "**النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحقّ من جهة، وبالنّحل والأهواء الضّالة من جهة أخرى، ولم تزل**

[30] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 56.

[31] المصدر نفسه، ص ن.

تلك النّظرة الدّوغمائية تتحكّم في الذّهنيّة المعروفة بالطّائفيّة. فكلّ طائفة تدّعي أنّ دينها هو دين الحقّ، وبالتّالي أنّها الفرقة النّاجية والأخرى كلّها هالكة ضالّة. شاعت هذه الذهنيّة في المسيحيّة واليهوديّة والإسلام"[32].

فالدين، من منظور رؤية أركون الفلسفية، ناتج نشاط العقل البشري، إذ ينتج حقائقه في روابط بالتاريخ، فالعقل ينجز عملياته التأويلية للوحي بوصفه الأصل، والمعرفة الحاصلة عن هذه العمليات العقليّة، تبقى مشروطة بتاريخيتها. ويؤمن أركون أنّ العقل البشريّ لا يمكنه إعادة إنتاج الحقيقة الدينية الأصلية، في ذاتها، بما هي عليه لحظة انبثاقها الأوّل،فلا وجود لحقيقة دينيّة خالصة، بل ينتج حقيقة تخصه في روابط بالواقع المعيش.

ويتأسس منحى التأويل التاريخيّ من منطلق النظر إلى الوحي بوصفه حدثا في التاريخ، إن الوحي نفسه **حدث له تاريخ** يتشكل لحظة انبثاقه في علاقة بالبشري الدنيوي اليومي والأكثر اعتيادية، **انه كلام الله، إلا انه أيضا تجربة النبي الإنسان فهو وقائع وأحداث، له بدايات وتطورات وتحولات، سيرورة وصيرورة، وهو يراعي منطق التطور**. وهو إذن، يشترك مع مختلف الفعاليات البشريّة، العلم والفلسفة والأدب والتاريخ والفن...، وهو ما يجعل منه ظاهرة معرفيّة تتموضع بوصفها تراثا.

ومن هذا المنظور لا وجود لحقيقة دينيّة مطلقة وثابتة، بل هي متغيرة ومتعددة من عصر إلى آخر، ومن مكان إلى آخر؛ فالعقل يؤكّد حضوره في التّاريخ، في اللحظة التي يتناسى فيها تاريخيّته. و"**دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهيّة للخطاب القرآني، فإنّه يبقى صحيحا أنّ التوصّل إلى "الحقائق" المتجسّدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتمّ بمساعدة الوساطة البشريّة. هكذا نجد أنّ السّمة "الإلهية" للشّريعة لا يمكنها أن تحيلنا في الواقع إلاّ إلى التصوّر الذّهنيّ الذي شكّله علم التّفسير والتيولوجيا وتقنية إنجاز القانون**"[33]. وتبقى الحقيقة الدينية بوساطة

[32] محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث...، مصدر سابق، ص 6

[33] محمّد أركون، تاريخية الفكر...، مصدر سابق، ص 37

البشر في إطار الزمان المكان وخاضعة لمنطق الصيرورة من هنا الحقيقة الدينية كغيرها من الحقائق البشرية الأخرى إنها (تاريخية) فالتاريخ أصل كل هذه الظواهر. وهي مشروطة بحدوده وممكناته...

من هنا جاء الكلام على تاريخ الدين، أو الدين بوصفه تاريخا، بما انّه لا يعدو كونه تاريخ الإنسان نفسه. من هنا جاء القول بالأنسنة؛أنسنة التاريخ بوجه شمولي، أنسنة الدين، وصولا إلى أنسنةالنص القرآني، ومن هنا تأويل النص تاريخيا، بحثا عن المغزى والعبرة منه لحاضرنا. وهذه عودة إلى نقطة انطلاق قراءتنا، عودا على بدء. تفسيرا لمنهجه في فهم النص على ضوء أصوله الفكرية.

يسعى المؤرّخ من خلال ما سلف، إلى إيجاد إجابة شافية للإشكاليات الضّمنية في خطابه:هل الحقيقة التي تتولد عن قراءة النص القرآني ذات طبيعة إلهية؟ بالأحرى هل يعمل العقل البشري على إنتاج الحقيقة المطلقة للدين؟ هل الفهم الديني مطابق للحقيقة القرآنية ذاتها، بل هل هنالك من الأصل حقيقة مطلقة للدينيّ؟

وتتكشّف ماهية المعرفة الدينية في التصوّر الفلسفي لدى أركون، إنها فلسفة في الدّين/الإسلام، تؤسس لمسلك في المعرفة، لا يمكن أن يشذّ عن المسلك المعرفيّ العامّ للمعرفة الإنسانيّة (التّاريخيّة). حيث الحقيقة نسبيّة،ينشؤها الفهم البشريّ الحاضر في مجاله الواقعي المحسوس، و المشروط بحدود الزمان والمكان. وهنا يتحول الفهم أو بنية الفهم الدينيّ، إلى موضوع للبحث الفلسفي، حيث بات الإنسان هو محور المعرفة الدينية ومصدرها وأداتها في آن.

خلاصة القول، وانطلاقا من فحص مسلمات العقل القائم (تفكيكا) يتكشّف الهمّ الفكريّ لدى أركون والمتمثل في فتح سبيل أخرى للاجتهاد بدءا من مهمّة اقتراح مبادئ بديلة مؤسسا لعقل فلسفي بديل يمكننا العمل على استكشافه بنظرة موضوعية محايدة لشرح نصه المقول والصريح ثم الانتقال إلى تساؤل عن المضمر واللامصرح به.

ولعلّ أركون لم يبلور فلسفة مكتملة في المعرفة الدينية بل كان في إطار التفكير والبلورة، فلا يمكن العثور على فلسفة جاهزة تخصّ الدّين الإسلامي، بل كان يسعى إلى تحقيق إمكانيتها،من خلال تطبيق فلسفات الدين الغربية واستلهام مناهجها.ولعلّ مساره الفكري يحتاج إلى من يواصله

ثانيا- الأصول الفلسفية الغربيّة:

بما أنّ المرجعيّة الفكريّة للخطاب الأركونيّ غربيّة الأصول، فإن الإشكاليّة التي تُواجه البحث في هذا المقام هي كالآتي: ما مظاهر هذه العلاقة المرجعيّة؟ أي: كيف يمكن البرهنة والاحتجاج تدليلا على حقيقة هذه المرجعيّة، ودورها في توجيه حركة التفكير الفلسفي للعقل الأركوني، بما يُسهم في تشكيل وعي فلسفيّ خاصّ به؟وهو ما يدعو إلى العودة إلى هذه المرجعية الفلسفيّة، كما هي في سياقها التاريخي والثّقافي لدى الغرب، بالأحرى مقاربة الفكر الفلسفيّ الغربيّ ومساءلته عن أبرز سماته الابستيميّة؟

1-الفلسفة بوصفها الأصل الجامع:

لا ريب، إنّالفلسفة في تاريخ الثقافة الغربيّة، كانت وما انفكّت، ذلكالأصل الجامع للمعرفة الإنسانية، بما يكشف عن مكانة الفلسفة في الثقافة الغربية، بوصفها عقلا مشرّعا)؛ فالفلسفة كانت منذ البدء الأصل الرّافد للأفكار والعلوم والمعارف، على مستوى منظومة العقل المعرفيّ الغربيّ، والرحم الوجوديّ الذي تتخلّق فيه النظريات والمناهج، على اختلاف طبيعة حقولها المعرفيّة، وهي إذن الأصل الذي تؤول إليه والمرجع الذي يرجع إليه العقل المؤوّل، في مسعى فهم كيفيّة تشكّل النّسق النّظريّ للعلم/المنهج.

وبما أن المفكر يستلهم مناهج العلوم الإنسانيّة الغربيّة فمن البديهي أن يستحضر في آن خلفياتها الفكرية وأنساقها الفلسفية؛ ذلك أنّ (علوم الإنسان بشتّى فروعها) والتي مثّلت رافدا لخطاب النظرية/المنهج عند **محمّد أركون**، لم تحقّق وجودها على مستوى النّسق المعرفيّ الغربي، إلا بالانطلاق من مرجعيّة فلسفيّة أو فكريّة تمنحها شرعيّتها

المعرفيّة.إنالعلوم الإنسانيّة (الاجتماعيّة)، تأسست تأسيسا فلسفيّا، إذ قام بنيانها على خلفيّة فكريّة سواء صرّحت هذه العلوم بها أم عملت على ممارستها ضمنيّا، فما هوجوهر هذا العقل الفلسفي الغربي المعاصر؟ بما أنه المرجع الرافد لخطاب أركون ابستيميا؟ ما هي طبيعته؟ ما مقولاته الأساسية؟

من المسلم به أنّ أركون يدعو إلى تبنّي الفلسفة الغربيّة المعاصرة، أو ما يدعوه بالنزعة الفلسفية، أو الأنسنة. وهما مصطلحان بارزان على مستوى خطابه، تعبيرا عن مقاصده الفلسفيّة. كما أنه يلحّ على الفلسفة النقدية للمعارف بوصفها غاية خطابه المعرفيّ، كما تبين في المحطّة السالفة، حيث حلّ مفهوم الفلسفةالنقدية محلّ نظرية المعرفة. وهو يُحيل، إذن، إلى واقع الفكر الفلسفيّ منذ انبثاق الطفرة المعرفية الكبرى في تاريخ الفكر الغربي. من هنا تتجه حركة القراءة نحو مقصد مقاربة ماهية الفلسفة الغربية المعاصرة بما هي تأويليّة.

(أ)-التأويليّة في سياقها الغربيّ:

تؤسس فلسفة التأويل لوجودها من منطلق بحث مفهوم **الفهم** بالمعنى الشامل،أي الفهم التأويلي بوصفه نشاط الكائن الإنساني والسمة الجوهرية المميزة له. إنها تطرح رؤية للفهم، طبيعته أصله وغايته.ومن المسلّم به أنّ فلسفة التأويل تبحث في ماهية الفهم التأويلي بما هو نشاط تاريخاني، حيث "**غدت الهرمنيوطيقا الفلسفية، عند مارتن هيدغر وهانز جورج غادامير، المبدأ في فهم الإنسان لطبيعته وموقفه**"[34]، وهي تؤسس لمقولة التأويل بما هو فعل نقدي وهي مقولة "**اكتشفتها الفلسفة النقدية لتكون الأساس الذي لا يستغني عنه التفكير الإنساني ككل**"[35]

الفهم التأويلي مشروط بدور المؤول، أي سياق التأويل، والذي يحظى بأولوية في عملية الفهم (المعرفة)، و"**يمكن تنقيح مثل هذا السياق في ضوء النصّ، إلا أنه سيكون**

[34] ديفيد كوزنز هوى، الحلقة النّقديّة (الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة)، ترجمة: خالدة حامد، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005. ص 11.

[35] المرجع نفسه، ص ن.

جزئيا (متحيزا) دائما بسبب اللاتساوق الأساس بين محايثة لغة النص والتاريخانية الضرورية لظهور معنى اللغة في الفهم التأويلي"[36]، ذلك أن "**إدراك الفرد الحسي لموقف آخر يكون محملا دائما، بفهم مسبق لموقفه الخاص**"[37]. ولذلك تبقىإمكانية الفهم منعدمة لأنها فهم للتاريخ (الماضي) الذي لا يمكن استعادته كما هو لذاته، كما تقرر النزعة الموضوعية بموقفها العلمي الصارم والذي "**لا يقوم إلا بخداع نفسه عندما يعتقد أنّ أفقه أو سياقه الخاص لا يؤثّر في تفسيره. فمن المستحيل فصل ذات المرء فصلا تامّا عن أفقه. ومن ناحية أخرى أنّ اللحظة الماضية التي يهتمّ بها المرء لابدّ أن تكون محصورة في الأفق أيضا. فهل ينتج عن ذلك استحالة فهم الأفق تماما؟**"[38]. وتقرر **التاريخانية** عدم إمكانية فهم الماضي ذاته، "**إلا أن فهم أفق الماضي يصبح ممكنا مع فكرة أنّ الأفق مرن ومفتوح**"[39]، أي منفتح على التأويل.

من هذا المنظور يتجه التفكير الفلسفي الهرمينوطيقي إلىإبراز دور **المؤوّل** في إنتاج الحقيقة (المعنى)، حيثالمعرفة بالماضي التاريخ مشروطة بالسياق الحاضر، لتبقى الحقيقة تاريخية منحازة إلى سياق التأويل، وتبقى نسبية متغيرة ومتحولة من سياق تاريخي إلىآخر. إلاإنها تنبهنا –أي نظرية الفهم– أن هذا لا يعني أن الفهم ذاتي اعتباطي، لأن "**سياق المؤول نفسه يتحكم به التراث الذي نبع منه، كما أنّ النصّ جزء من هذا التّراث**"[40].ويبقى الفهم نشاط الذات إذ تعي ذاتها، في حوار مع التاريخ الذي يحيط بها تعميقا للوعي؛ فالإنسان وعي تاريخي وذات متجذرة في المكان والزمان، وهو ما ينفي وهم الموضوعية الذي آمن به العقل الوضعيّ.

ويمكن ملاحظة كيف أن الفكر التاريخيّ يوسّع من مجاله ليتماهى مع الفكر الفلسفي في شموله؛حيث جرى الانتقال توسعا من نظرية الفهم **التاريخيّ**، والذي يشمل مجال

[36] المرجع السابق، ص 137
[37] نفسه، ص ن.
[38] نفسه، ص 138
[39] نفسه، ص ن
[40] نفسه ، ص 137

العلوم الإنسانية،إلى فلسفة الفهم **النصيّ**، والتي تشمل النص الأدبي والدينيّ معا؛ "**إن هذه المناقشة للفهم التاريخي توسّع نفسها على نحو طبيعي تماما لتشمُل الفهم النصّي، لأنّ معظم نصوصنا(...) تعود إلى الماضي، حتى إن كان الماضي القريب، ويمكن تقديم حالة ممكنة يقال فيها أنه لا يوجد نصّ معاصر على الإطلاق. يعد الماضي في متناولنا دائما على شكل نصّ فقط، كما أنّ الماضي القريب أيضا يكون مباحا لنا فقط في تقرير يتضمّن اختيار دليل يعتمد قرارا حول تحديد ما هو المهمّ، ولهذا يعدّ الماضي "قصّة" سطوري إلى حد ما**"[41]. وإذن، من المناقشة الفلسفيّة لمسألة الفهم التاريخي عموما في مجال المعرفة التاريخية،إلى مسألة الفهم النصي الأدبي والديني؛إذ كلّ منهما يعد بمثابة نصّ الماضي والذي يستدعي بالضرورة نشاطالتأويل. وهذا التوسُّع والشّمول ناجم عن القاعدة الأساس (الفكر اللغة التاريخ)، وهي القاعدة التي تحكم ظواهر الوعي البشري.

إنّ الفهم يتم بوساطة (اللغة) التي تتجسد من خلالها الظواهر الفكرية أو ما يصطلح عليه التأويليون (ظاهرة التّلسين)، وتتخذ النظرية التأويلية من (التّلسين) أو السمة اللغوية مسوغا لعملية الدمج بين مختلف ظواهر الإنسان في التاريخ (الأدب والدين...)، والتي غدت (فكرا) أو (نصوصا)، لذلك تعد اللغة ماهية النصّ، ويتمّ"**ردم الهوة التاريخية بين الماضي والحاضر بعلاقة المؤول والنص التي تمثل ظاهرة اللغة، أي ظاهرة التّلسين(اللسانيّة). ويرى غادامير أن الظاهرة التي يستقصيها التساؤل الفلسفي –سواء أكان الموضوع أدبيا أم تاريخيا أم تشريعيا أم...– هي اللغة ذاتها**"[42]، ولذلك تعد الكتابة الأدبية "**الكتابة الأغرب إلاّ أنها في الوقت نفسه أكثر أشكال الكتابة احتياجا للتأويل(...) وبذا يصبح تأويل النصوص الأدبيّة باراديما لتأويل النّصوص الأخرى التي من بينها النصوص التاريخية**"[43].

[41] المرجع السابق، صص 139-140

[42] المرجع نفسه ، ص 140

[43] نفسه، ص ن

ويتجلّى من خلال ما سلف، أنّ موضوع البحث الفلسفي مع التأويلية هو المعرفة نفسها، أو بالأحرى: بنية الفهم الإنساني. وهو ما يعبّر عن تحوّل في أسلوب الرؤية إلى ماهية الفلسفة نفسها، أصلها ووظيفتها؛ فالفلسفة ليست بحثا في الوجود أو سعيا لبلوغ الحقائق، وإنما هي بحث في شروط إنتاج الحقيقة/المعرفة، أي بحث في رؤية العالم كما تم تصوّره في الوعي المؤوّل والآليات العقلية المسؤولة عن تشكيله. ولم يعد دورها محددا في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، بل فهم شروط إنتاج الحقيقة،وقد باتت فلسفة نقدية للمعرفة، فالنقدية هنا، صفة جوهرية للعمل الفكري وهي مقولة"**اكتشفتها الفلسفة النقدية لتكون الأساس الذي لا يستغني عنه التفكير الإنسانيّ كله**"[44].

وخلاصة القول،انبثق التساؤل الفلسفيّ في علاقة بالبحث في ماهية الكائن الإنسانيّ،وبات الإنسانمحورا للتفكير وغاية وواسطة، وتحوّل إلى تساؤل عن طبيعة فعل الفهم نفسه، وتشكّلت فلسفة التأويل أو الفهم والتي تختصّ بالظاهرة الإنسانيّة في مقابل الظاهرة الطبيعيّة، و باتت الحقيقة الإنسانيةتاريخية نسبية على قاعدة (الفكر اللغة التاريخ). ومن ثم تشكّلت فلسفة العلم الإنساني.وهو ما يشير، في الآن نفسه، إلى أن تأثّر الفلسفة بعلم التاريخ، لتتحوّل من النظرة المثاليّة التأملية المجرّدة إلى النظرة التاريخية.

(ب)- في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ:

وبعد إضاءة أبعاد العقل الفلسفي الغربي المعاصر، فان الإشكال الثاني، الذييطرح نفسه في هذا المقام هوكالآتي: ألا يعد التداخل بين الفلسفة والتاريخ (علوم الإنسان) سمة جوهرية مميزة لهذا العقل؟ هل يمكن إثبات الفرضية القائلة بوجود تماهي بينالفلسفة والتاريخ، أو المعرفة الفلسفيّة والمعرفة التّاريخية، على مستوى العقل المعرفي الغربي المعاصر، فضلا عن التّماهي بين فلسفة الوجود أو الحياة، وفلسفة المعرفة؟

[44] المرجع السابق، ص 11

لا يمكن أن نغفل واقع التداخل بين التاريخ والفلسفة، فقداستلهم العقل الفلسفي مقولات المعرفة التاريخية، بما هي أساس علوم الإنسان الذي لا تستغني عنه، فتشكلت نزعة تاريخية تطورت إلى القول بالتاريخانية. وفي الآن نفسه انفتح التاريخ على أبعاد العقل الفلسفي. وهذاالتزاوج بين الفلسفة والتاريخ، نتج عنه منحى تأويلي فلسفي تبنته المعرفة الإنسانية، قوامه القول بتاريخيّة الفهم، أو تاريخانيّته. وهو مصطلح نعدّه من منظور هذه القراءة، من بين أهمّ المصطلحات التي ارتكزت عليها فلسفة التأويل، حيث تفترض هذه القراءة، أنّ مقولة **تاريخانية التأويل** تمثّل مبدأ كليا على مستوى النظرية الفلسفية، بالموازاة مع مصطلح تاريخيّة التأويل. إلا أن تاريخانية الفهم تتجاوز تاريخيّته، أي أنه مفهوم أشمل من المفهوم الأوّل، وهو ما ستتوقف القراءة معه وقفة شارحة من خلال المحطة اللاحقة.

ثالثا–ماهيةالتاريخانية في الوعي الثقافي الغربيّ:

من المسلم به أن هذه الفلسفة التأويليّة، على مستوى الوعي المعرفيّ الغربيّ، رافد فكري فاعل للمؤرّخ (التّاريخانيّ) في حقل الدرس التاريخي، وهو ما يعبر، عن التّداخل بين الفكر الفلسفي بالمعنى الشمولي، وبين الفكر التاريخي بوصفه أساس العلوم الإنسانية، حيث التاريخ بات قائما على مقولات الفلسفة، وهذا ما تجسّد على مستوى النصّ الأركونيّ، فهل يمكن اعتبار أركون المؤرّخ إذن، تاريخانيّ التوجّه؟ وقبل ذلك، مامدلول تسمية (تاريخانيّ) اشتقاقا من لفظ(تاريخانيّة)؟ولعلّ نقطة الانطلاق من مفهوم التاريخ، بما أنهاالأصل اللغوي الاشتقاقيّ لهذه الكلمة. ما يستوجب رجوعا إلى الأصول الاشتقاقية الأولى للمصطلح.

1– في المفهوم:

ومعلوم أنّالتاريخ علم موضوعه الحدث الماضي، إلا أن لكل من المؤرخ والفيلسوف وجهته في التعريف؛ فهو عند المؤرخ "**تحقيق وسرد ما جرى فعلا في الماضي**"[45]،وعند

[45] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التّاريخ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط7، الدار البيضاء/بيروت، 2014، ص:9.

الفيلسوف "**مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقّق تدريجيّا أو جدليّا**"[46]. وهذا الاختلاف بين المؤرخ والفيلسوف كان قائما منذ بدء المعرفة التاريخية، وهو ما يجعلنا أمام مجالين مصطرعين منذ البدايات، هما علم التاريخوفلسفة التاريخ، فعندما "**وعى الإنسان تاريخيّته اتّجه إلى نفيها وذلك بالسّرد التّاريخيّ نفسه. وفي الفترات اللاحقة كلّما احتدّ وعيه بالتّاريخ قوي عزمه على نفي التغيّر بإغراقه في مخطّط عامّ معروف مسبقا**"[47]. إلاّ أنّ "**سرد أحداث الماضي يتمّ في نفس الوقت على وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحّة في محوه والتغلّب عليه. هذه تجربة أساسيّة وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدّائمة، والمؤرخ راوي الحدث الغابر، يتعارضان ويتكاملان**"[48]. وما يهمّنا في هذا المقام، هو أنّ المقصد الأساسي من التاريخ يتمثّل في استخراجالعبرة والمغزىمن خلال رواية التاريخ، و"**المعنى الأصلي للعبرة هو تربية الإرادة، التاريخ هو مجموعة أدوار ومواقف، معروفة ومحدودة، يطّلع عليها القارئ ويتقنها ليختار صورته في السجل اللاحق**"[49].

ألا يعدّ التّاريخانيّ مؤرّخا فيلسوفا في آن؟ أليست التاريخانية نزعة فلسفيّة بالمفهوم الجديد، الذي تقترحه الفلسفةالنقدية للتّاريخ، هل يجوز القول بأنّها تتغذّى من روافد فلسفيّة ذات منحى تأويلي؟ومن هنا ألا يتبدّى أركون المؤرّخ فيلسوفا، وهي فرضية تؤيدها ظاهرة التداخل الاختصاصيّ؟

إنّ التّاريخاني– بحسب **عبد اللهالعروي**–لا يطابق المؤرّخ الوضعيّ، ولا المؤرخ المحترف، إنه المؤرّخ الذي يملك رؤية للتّاريخ، ويستعيد دور العقل البشري في صنع التاريخ، معترفا بتاريخيته،أي انتماؤه لحاضره التاريخي.و يعدّ **العرويّ** مرجعا رئيسا في مصطلحيّة المعرفة التاريخيّة المعاصرة، على مستوى التأليف العربي، والذي لاحظنا افتقاره إلى الضبط الاصطلاحيّ، وغياب التّمييز بين المصطلحات، وفوضى توظيف

[46] المرجع السابق، ص ن.

[47] نفسه.

[48] نفسه، ص 10.

[49] نفسه، ص 14

مصطلح **التاريخانية** بوجه خاصّ، وانعدام الوعي بالفروق الدلاليّة والعلميّة بين **تاريخيّة** و **تاريخانيّة**، بما تواضع عليه علماء الغرب في أرض النشأة الأولى.

ومن المسلّم به أن التّاريخانية جسّدت مدرسة، أو نزعة فلسفيّة، لقد "**كتب المؤرخ الألماني الكبير فريدريش مينكه (ت1954) مؤلفا جامعا وصف فيه مراحل ما أسماه بالنزعة التاريخانية (هيسطوريسموس) التي تمثل في نظره** "**الشّعور بأنّ الحوادث البشرية فريدة ومتطورة**"[50]، وهذه الكلمة "**من إبداع كارل فرنر سنة 1879 لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أنّ العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التّاريخي**"[51].وهو ما يؤكده العروي من خلال العودة إلى السياق الغربي المعرفي لتشكل الاتجاه التاريخاني في حقل التفكير التاريخيّ، حيث يميز بين النزعة **التاريخية (ايسطوريزيتي)** والنزعة**التّاريخانية (ايسطوريزيسم)**.وينوّه العرويّ بضرورة فهم ماهية التاريخانية من خلال تاريخها أو مسارها التاريخي حيث تتكشف السيرورة/الصيرورة: "**وهل كان ممكنا أن نعرّف التاريخانيّة دون استحضار تاريخها**"[52].وفي سياق إيضاح الفروق بين التاريخيّة والتاريخانيّة، يكشفالعرويّ أن التاريخانية ذات منحى تأويلي متقدّم، أي اكتملت مع تأويلية غادامير الشمولية.

لقد ظهر التوجّه التّاريخانيّ في سياق تاريخي وثقافي شهد انهيار النزعة المثالية المطلقة، ومن ثمّ "**ظهور تيار فكري في ألمانيا يسمّى ب"نقد الفكر التّاريخيّ**"[53]. "**وفي أواخر القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين، اجتاح الجامعة الألمانية صراع حادّ أطلق عليه "صراع المناهج" دار حول السّؤال التالي: هل يجب على العلوم الاجتماعيّة(مثل علم التاريخ)أن تقلّد في منهجها علوم الرياضيات والطّبيعة؟ أم عليها أن تستنبط منهجا خاصا بالإنسان يتماشى وطبيعته الإنسانية الخاصّة**

[50]ينظر:مينكه أصول التاريخانية، 1936. نقلا عن: المرجع السابق نفسه.

[51]عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص 347

[52]ينظر: هانز غادامر، مشكل الوعي التاريخي، باريس، 1963، نقلا عن: المرجع نفسه، ص 349

[53]ينظر: الهادي التيمومي، مرجع سابق، ص 101

جدا؟"[54]. وهكذا، مثّل الاتّجاه التّاريخانيّ*، **"ردّة فعل ضدّ التّاريخ الوضعيّ، وضدّ تبنّي الإنسانيّات لمنهج العلوم الطّبيعية، وقد ظهر هذا التيّار في ألمانيا في أواخر القرن التّاسع عشر، ثمّ امتدّ ليشمل إيطاليا وبريطانيا واسبانيا. أمّا في فرنسا، فكان تأثيره محدودا ولم يصلها إلا متأخّرا، دون أن ننسى الحذر الفرنسيّ تُجاه كلّ ما له علاقة بالعدوّ التّاريخي ألمانيا ونفور المؤرّخين الفرنسيين من كلّ ما له علاقة بالفلسفة"[55]**.

وقد ركزت هذه المدرسة النقدية على التساؤلات التالية: هل التاريخ هو تاريخ الإنسان أم نوع خاصّ من النّظرة إلى الأحداث؟ وهل المؤرخ يفسّر أم يتفهّم؟ ومع توسّع صراع المناهج على مستوى كافة فروع المعرفة الإنسانية، توسع مجال الرؤية التاريخانية، حيث **"اعتبر المؤرخ "التاريخاني" أنّ دور علوم الإنسان مثل التّاريخ لا يتمثّل في اكتشاف طبيعة الظّواهر الاجتماعيّة ومنطقها الموضوعي، وإنما في اكتشاف معنى الفعل الإنسانيّ كما وقع تصوّره ذاتيا: تبيان الحالة الذّهنيّة والمفاهيم التي جعلت الإنسان يتصرّف بطريقة دون أخرى"[56]**.

وفي المحصّلة التي تهمنا في هذا المقام، أجمع **"التاريخانيون على أنّ التاريخ هو تاريخ الإنسان الحرّ الواعي (...) وترتّب عن هذا الموقف تغيير جذريّ لمعنى التّاريخ إذ أصبح التّاريخ يعني دائما وأبدا كلاما عن الحاضر. إنّ المؤرّخ لا يصف الماضي كماض وإنّما يصف الماضي المستحضر في ذهنه"[57]**

---

[54] المرجع السابق، ص 102

*ومن أعلام التاريخانية في أرض النشأة ألمانيا: (ولهالم دلتاي، هنري ريكارت، جورج سيمال، ماكس فيبر)، ومن ايطاليا: (بينيديتوكروتشي)، ومن اسبانيا: (جوزي إي قاسي أورتيقا)، ومن بريطانيا: (روبين جورج كولينقوود)، ومن فرنسا: (ريمون آرون، وهنري إيريني مارو وبول فاين).

[55] الهادي التيمومي، مرجع سابق، ص 101

[56] المرجع نفسه، ص 108

[57] عبد الله العروي، مفهوم التّاريخ مفهوم التّاريخ(الألفاظ والمذاهب–المفاهيم والأصول)، ج1–2، ط5، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2012، ص 20.

يؤكد **العروي** أن **التاريخانية** حصيلة للتطورات الحاصلة قبلها فقد تشكل الوعي بتاريخية الوعي التاريخي نفسه في مراحل لاحقة "**أدّت الدّراسة الدقيقة لسياق الرواية التاريخيّة إلى أنّ المؤرخ ينظر إلى فعاليّة الإنسان (أي الموضوع) في الكون بكيفيّة خاصّة به، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانيّة**"[58]، ذلك أن **المؤرّخ إذ يؤرّخ يعبّر ضمنيّا عن فلسفة في الحياة لا يتعدّاها**[59]،و"**هذا هو أساس المذهب التاريخاني**"[60]، أيوعيالوعي لتاريخيّته، لأنه يقوم على فلسفة رؤية للحياة وللعالم وللوجود يتبناها المؤرخ بوعي، ذلك أنّ فهمه للماضي مشروط بالحاضر (بسياق المؤرخ التاريخي).

وخلاصة القول أنّ "**التاريخانية هي فلسفة كلّ مؤرّخ يعتقد أنّ التّاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث**"[61].

ويرى بعض الباحثين أنه"**خف بريقها ولم تصمد طويلا رغم المددالذي جاءها من الفينومينولوجيا ومن البرقسونية**"[62]. ويبدو أن المقصود هنا هو النزعة التاريخية وليس التاريخانية، لأن هذه الأخيرة شهدت تطورات أخرى لاحقا وامتدادات؛فمن المثبت أنّمدرسة **التاريخ الجديد**، قد تأثّرت تأثّرا عميقا وحاسما، بالاتّجاه التّاريخانيّ، في مراحل متأخّرة من مسيرتها، وخاصة، في سياق مواجهة الأزمة المنهجية والمعرفية التي سقطت فيها؛ حيث "**تكاثرت الاقتراحات للخروج من الأزمة وهذه الاقتراحات كثيرة مثل إعادة الاعتبار للتاريخ الثقافي ولدور الأفراد في التاريخ والعودة من جديد إلى المسائل الابيستيمولوجية بعد نفور طويل من الفلسفة والابيستيمولوجيا معروف عن المؤرخين الفرنسيين ومن هذه المسائل الهرمنطيقاأي تعدد التأويلات واخذ الذاتية (...) بعين الاعتبار على غرار المؤرخين التاريخانيين وطرح إشكاليات مثل طرائق**

[58]العروي، ثقافتنا في ضوء التّاريخ، مرجع سابق، ص 16

[59]المرجع نفسه، ص 16

[60]نفسه، ص 16

[61]عبد الله العرويّ، مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص 349.

[62]الهادي التيمومي، مرجع سابق، ص 115.

الكتابة والسرد(...)"[63]،وهو، كما نلاحظ بوضوح، ما تجسّد في تاريخانية الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور.

ويتحدّث **بيير بورديو** عن تاريخانيّة علم الاجتماع أو التاريخانيّة السوسيولوجيّة،"**ضدّا عن كلّ فلسفات التّاريخ، معترف بها أو لا، مدنّسة أو متديّنة، والتي تطرح عنصرا مطلقا: الله، والعقل، والذّات، الخ، في مبدأ التّاريخ، ومنكرة التّاريخ على هذا النّحو، فإنّ علم الاجتماع الذي يدافع عنه بورديو، يعيد توجيه الأنظار نحو الفضاء الاجتماعيّ والعناصر التي تكوّن تركيبه**"[64]، **وهو بذلك** "**يعيد إلى التاريخ وإلى المجتمع ما تمّ إعطاؤه لتعال ما أو لذات متعالية**"[65]، ونلاحظ توظيفا واضحا لمصطلح التاريخانيّة،بدلا من التاريخيّة، و"**بمجرّد أن نتوقّف عن إنكار البداهة التاريخيّة، فإنّنا نقبل أنّ العقل ليس متجذّرا في طبيعة لا تاريخية، ثمّ إنّ الابتكار الإنسانيّ لا يمكنه أن يتأكّد إلا في علاقة باللعب الاجتماعيّ الخاصّالذي يساعد على بروزه وممارسته، ونستطيع أن نتسلّح بعلم تاريخيّ للشروط التاريخيةلانبثاقه، حتى نحاول تقوية كل ما هو موجود في مختلف الحقول، من طبيعة تساعد على السيادة من غير أن يتقاسم منطقه الخاصّ، يعني الاستقلال إزاء كل أنواع السلطة أو السيادة الظاهرة–عادة–دين–دولة–قوى السوق**"[66].

ونلحظ كيف أن **علم الاجتماع**، بوصفه علما إنسانيا، تأثّر بعلم التاريخ أو بالرؤية التّاريخانيّة، فاتجه إلى تبنيّ الاعتراف بالبداهة التاريخيّة، وأخذ منها مقولاتها الأساسية (التاريخية/التاريخانية) والتي تعني أن العقل البشري تاريخي وليس كيانا لا تاريخيا وليس مطلقا ولا ذاتا متعالية على التاريخ، فهو إذن موجود داخل المجتمع (أي في علاقة باللعب الاجتماعي) وكل ابتكار من صنع الإنسان عملية تاريخانية، أي انخراط

---

[63] المرجع السابق، ص 187.

[64] ستيفان شوفالييه و كريستيان شوفيري، معجم بورديو، ترجمة: الزهرة ابراهيم ط1، دار الناية/دار الجزائر/الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، سورية/الجزائر، 2013، ص 67

[65] المرجع نفسه.

[66] Méditations Pascaliennes,coll. Liber,Ed.du seuil, paris ,1997,p.137.

نقلا عن: نفسه، ص 70.

الفرد داخل المجتمع، وهذا يستلزم التسلّح بعلم التاريخ لفهم الشروط التاريخية لانبثاق الظاهرة الإنسانية بما هي تاريخيّة، ومن ثم فقد تبنى الدرس السوسيولوجيّ مبدأ الوعي بالتّاريخ. وضرورة فهم الإنسان في المجتمع والمجتمع في التاريخ (سيرورة/صيرورة).

وعموما، يشير مصطلح تاريخانيّة إلى "**القياس التّاريخيّ أو العمليّة التاريخية، فبدل السّرد العاديّ لأحداث التّاريخ، وهو التّاريخ التّقليديّ الذي سعى إلى أن يجعل من نصب الماضي وآثاره ذاكرة يحوّلها إلى وثائق، ويحثّها على التكلُّم، تلك الوثائق التي غالبا ما تكون صامتة خرساء في ذاتها، تُنتزع منها الشّهادات المخالفة لما تقوله حقيقة، أما اليوم، فإنّ التّاريخ يحوّل الوثائق إلى نصب أوّليّة، ويعرض: مجموعة العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها وإبرازها والرّبط فيما بينها وحصرها في مجموعات، ثمّ استنطاقها، أي الاهتمام بالأنساق والذّاتيات والعلاقة القائمة بينها صعودا وهبوطا، إضافة إلى الظروف والبيئة والنّمط العامّ، بما تؤدّي جميع هذه العناصر إلى خلق تأويل علميّ متكامل للحديث بعيدا عن الرّسوب والأدلجة**"[67]

وهو مصطلح معاصر يعني:

1 وجهة نظر تلتزم عرض المفاهيم العلمية من حيث تطورها عبر التاريخ وهي جزء جوهري من المنهج الديالكتيكي

2 مذهب يقرر أنّ القانون من نتاج العقل الجمعي ولهذا فان العرض التاريخي لازم لدراسة القانون

3 يطلق الاصطلاح أحيانا على مذهب هيغل

4 إحدى المقولات الشائعة في الفلسفة الوجودية"[68]

2-التاريخانيةفلسفة نقدية للتاريخ:

[67] عز الدين معميش، مرجع سابق، صص 97-98.

[68] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط3، دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، 1979، ص 86

يمكن القول أن التّاريخانية فلسفة في التاريخ، إلا أنها فلسفة بالمفهوم النقديّ، وهنا ينبغي لفت الانتباه إلى الفرق المفهومي والتاريخي بين مصطلح فلسفة التاريخ والفلسفة النقدية للتاريخ؛ فقد "**ضعُف بريق فلسفات التاريخ في القرن العشرين، وأصبحت هذه الفلسفات فلسفات نقدية، أي تحليلا للمعرفة التاريخية وشروطها ووسائلها وحدودها ومعوقاتها**"[69]، ومن هذا المنطلق، يؤكد العروي ضرورة التمييز بين عمل المؤرخ المحترف، وبين عمل المؤرخ التاريخاني "**من يفكر في مفهوم التاريخ لا يكتفي بفحص صناعة المؤرخ، مع أن هذا الفحص يكون مدخلا ضروريا للموضوع، إنه يتساءل عن المصير، عن البداية والنهاية، عن الزمان، عن الوجدان الإنساني**"[70]، إنه عمل يؤول إلى فلسفة.

والمعرفة التاريخية الجديدة، هي بلا ريب، ذات أصول فلسفية (فكريّة)، فهي حصيلة التطوّر الفكريّ الشّامل للعقل الغربيّ،"**هذه الخلفية النظرية للتاريخ المختلف هي غربية النشأة، ألمانية فرنسية الجذور تجاوبت مع التطورات الكمية والنوعية الهائلة في شتى مجالات الحياة علميا واجتماعيا وإنسانيا واقتصاديا**"[71]،إلا إنها ليست "**مذهبا فلسفيا تأمليا، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبرا للأخلاق**"[72].

ثالثا- خطاب التاريخانية في فكر أركون(هل هو حضور يعي ذاته؟)

تخلص القراءة من خلال المحطات السابقة إلى الكشف عن الهوية الفلسفية للفكر المعاصر بما هي تأويلية، يتجسد على مستواها حدث (التداخل بين الفلسفي والتاريخي (الأنسنة)، لننتهي إلى استخلاص مظاهرالتّناص المرجعيّ، بين نصّ أركون والنصّ الفلسفي الغربيّ.

---

[69] الهادي التيمومي، مرجع سابق، ص 204

[70] عبد الله العرويّ، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص 23

[71] عز الدين معميش، مرجع سابق، ص 98

[72] عبد الله العرويّ، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص 16

وهنا يمكن تسليط الضّوء على مظاهر العلاقة المرجعيّة بين الفكر الفلسفي الهرمينوطيقي، والفكر الأركوني، وهو ما يخلُص إلى إثبات أن الخطاب الأركوني يستدعي تاريخ الفلسفة المعاصرة بأكمله، وأنه يستلهم روح التأويلية، وهي الفلسفة التي تجسدت في خطاب أركون الفلسفي. وبعرضه على أصوله الفكرية المرجعية، يمكن إثبات أن الخصائص والسمات نفسها، و التي ميزت الفلسفة النقدية والهرمينوطيقا الفلسفية، تنطبع على نصوصه المعرفية، بطريقة معلنة وصريحة حينا، وضمنية حينا آخر.

ولعل النزعة الفلسفية لدى أركون، تتبدى وهي تكشف عن نفسها على استحياء، وهو ما يفسر انعدام الخوض في عمق نصه الفلسفي المحتجب في ما وراء الدرس المنهجي العلمي. ورغم إلحاحه على الأنسنة، إلا انه يقصد إلى ما آلت إليه التاريخانية والتأويلية، من عودة إلى مركزية الإنسان ومحوريته في الوجود والمعرفة.

والموقف الذي يتبناه هذا الجهد البحثي، وهو أن أركون، في الواقع، تجاوز الموضوعية والعلمية،إلى القول بالتأويل الذاتي، ومن ثم فهو كمؤرخ تبنى وجهة فلسفية (تأويلية)،فهو فيلسوف النزعة الإنسانية، لأنه تبنى في الواقع والممارسة الفعلية الخيار التأويلي (مرجعيته بول ريكور) الفرنسي بوصفه رمز من رموز الهرمينوطيقا في فرنسا. بلإنّ خطابه يستدعي، في الواقع، كل التاريخ الفلسفي الغربي المعاصر، بمختلف انتماءاته الجغرافية الثقافية، فهو لا يتوقف عند حدود العقل الفلسفي الفرنسي، وإن كان مصدرا مباشرا، بل يستدعي أصوله في الفكر الحديث وجذوره في التراث الفلسفي القديم بدءا من الفلسفة الكانطية مرورا بالنّيتشوية وصولا إلىالفوكويّة امتدادا في الهايدغريّة.

ومعلوم أن ريكور نفسه تأثر بالتاريخانية الالمانية نظرا لكون التاريخانية ذات أصل ألماني وهي تنتمي إلى فلسفات التأويل، ومن ثم تتكشف الصلات والروابط العميقة بين فلسفة أركون والفلسفة التأويلية وتحديدا فلسفة الألمان. وهو ما يتجلى ويتكشف من خلال المدونة الأركونية، التي تحتفي بأسماء فلاسفة من مختلف الانتماءات، ما يجعل

من العملية التصنيفية إجراء مجحفا، يدعو إلى إعادة المراجعة لمساءلة النص الأركونيّ عما يختزنه من طاقات فكرية وممكنات فلسفيّة.

لقد ظهر مصطلح التاريخانية في الساحة الفكرية العربية حديثا إلى جانب مصطلحات أخرى في ظل شروط تاريخية معينة. إلاّ أنّ القراءةتجد نفسها في مواجهة دائمة مع محاولات التّعريف بماهية التّاريخانية في الساحة الفكريّة العربيّة، إذ نلاحظ أن هذه الدّلالات متباينة، بل ومتعارضة، بحسب وجهة النّظر التي تعمل على إنتاج المفهوم. وإذا ما طالعنا ما قيل عنها في كتابات المفكّرين والنقّاد والدّارسين العرب، لم نكن لنقابل ما سوى تلك الصّورة الملتبسة للمفهوم، ولا نكاد نعثر على صورة واضحةالنسق جليّة الأبعاد ومتماسكة البنية. فمصطلح التاريخانية، لم يكن موضوعا للدراسة المعمقة وفق رؤية علمية وفي إطار من الدرس المصطلحي المنظم، والذي ينبغي أن ينتهي إلى إيضاح وشرح هذه الحقيقة، بما هي عليه في أصل وضعها الاصطلاحيّ التّاريخيّ. ولا نكاد نعثر على عمل بحثي في إطار نقد النقد أو الدرس المصطلحي، ولا حتّى في إطار البحوث الأكاديمية.

وأما على مستوى الخطاب الفكري، يعدّ **العروي**، رائدا في مجال بحث ماهية **التاريخانية**، ولا يوجد إلى جانبه من المؤرخين، أو المفكّرين العرب من يصنّف في خانته وفق التقسيمات المتداولة. فقد ارتبط مصطلح التاريخانية في الفكر العربي المعاصر بمشروع العرويّ، في حين أنّ تسمية فكر أركون بالتاريخاني تكاد تكون غائبة.

وفي هذا المقام يحضرنا التّساؤل التّالي: هل من المشروع اعتبار أركون مؤرخا تاريخانيا؟ ذلك أنّ التّصنيف المتداول والشائع والذي درج عليه الباحثون، يقضي باعتبارهفي مرتبة ثانوية من حيث النظر المنهجيّ في مسألة التاريخانية؛ فقدوظف مصطلح التاريخانية بمفهوم آخر غير الذي نعرفه لدى العروي. فضلا عن عدم تخصيصه مساحة للتعريف بالموقف التاريخاني. والأهم من ذلك، موقفه المعارض كلية

لمصطلح تاريخانية، وتفضيله مصطلح التاريخية، وهو ما يصنع فارقا جذريا في الموقف الابستيمي، ويؤدي إلى خلق مشكلة منهجية واصطلاحية في الخطاب الفكري العربي المعاصر، والذي يتبدّى في حالة من والانقسام والتعارض الدّاخلي. وهو أيضا ما يخلق مشكلة الضبط الاصطلاحي والمفهومي، ويشكّل باعثا على طرح التّساؤل.

إنّالتساؤل عن تاريخانية الفهم لدى أركون، يتطلّب أوّلا التساؤل عن ممارستها فلسفيا في خطابه، وهي الممارسة التي يؤكّدها خطابه، دون استعمال للمصطلح في إطار الفكر التأويلي الذي يمارسه. حيث يمكن أن نربط فلسفة أركون أو تاريخانيته، بالتوجه التاريخانيالأنسني الدنيوي الذي يقول بمشروطية الوعي البشري بحدود الزمان والمكان. ومع ثبوت حقيقة التوجه التاريخانيّ عند أركون نقول أن هنالك باحثين ذهبوا إلى إثبات هذا الرأي على قلتهم؛فقد تحدث **مصطفى الحسن**عن **النزعة التاريخية** عند **محمّد أركون**، وذكر **عز الدين معميش**[73]مصطلح المنهج **التّاريخاني** في فهم النصّ القرآني،حيث يقول "**ولعل أول المتحمّسين لتطبيق هذا المنهج على التّراث أو الفكر الإسلاميّ، الباحث الجزائري الدكتور محمّد أركون في عدد من دراساته الصادرة بأوربا وصلت إلى حدّ أن طرح إعادة تأريخ الظاهرة القرآنية**"[74]. وأمّا**ناظم عودة**، فقد أشار إلى وجود رؤية تاريخانيّة قام عليها مشروعه الفكريّ[75].كما وظّف **عبد اللهبريمي**[76]مصطلح تاريخانيّة التأويل، في بحوثه، بالمفهوم الذي اعتمدته قراءتنا.

وهنالك من يرى أن **التاريخانية الوضعيّة** هي أحد مكوّنات النسق الفكريّ والمنهجي الأركوني أو مرحلة من مراحله المتجاوَزة: فهو في منهجه عموما "**بعد تطبيق المنهجيّة التّاريخيّة ومسح التّراث مسحا شاملا والتّأكّد من تواريخه ينتقل(...) إلى علم النّفس**

[73]ينظر دراسة عز الدين معميش،مدخل في نقد المنهج التّاريخانيّ في دراسة القرآن، دار الخلدونية (قيد البحث)، علما أنها غير متوافرة.

[74]عز الدين معميش، مرجع سابق، ص 99

[75]ناظم عودة، تكوين النّظريّة (في الفكر الإسلامي والفكر العربيّ المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت–لبنان، 2009.

[76]عبد الله بريمي،تاريخانيّة التّأويل هانز جورج غادامير، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد خاص (الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النّصوص الدّينيّة(2))، السنة 18، العدد 57–58، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد–بيروت، 2014– 1435هـ، صص 136–158

التّاريخيّ لدراسة ما ليس وقائع ماديّة، كالخيالات والأحلام والأوهام"[77]، ولذلك فهو "**يستوعب في تحليله التّاريخيّ الكثير من العناصر التي أنتجها الفِكر الغربيّ ممثّلا في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بداية من المنهجيّة الفيللوجيّة إلى التّاريخانيّة الوضعيّة مرورا بالحوليّات(...)وصولا إلى علم النّفس التّاريخيّ والانثروبولوجيا الدّينيّة**"[78]، وهو ما شكّل وعيا بتاريخيّة الفهم.

وقد يعود هذا الاحتشام الملحوظ من حيث ربطه بالتاريخانية إلى أن أركون لم يوظّف هذا المصطلح إلا لدلالة محدّدة تتمثل في الإشارة إلى التاريخ الوضعيّ. ومن خلال استقصاء التّعريفات الواردة في كتاباته يمكن التوصّل إلى ضبط مقصده من توظيف المصطلح أو تحديد الدّلالة التي يقصد إليها تحديدا من وضع المصطلح. "**ينتقد محمّد أركون اتّجاه التّاريخانيّة، التّاريخ جسد واحد، تسري فيه روح واحدة، ويمضي باتّجاه محدّد هو التّقدّم في الأغلب، وهو تقدّم بالإنسان نحو العقل والحريّة**"[79].

خامسا– أثر المرجعية الفلسفية على منهج قراءة النصّ القُرآنيّ:

من المثبت أنّ المنهجية التي طبّقها أركون في قراءته للنص القرآني، ممثلا بالآية الخامسة من سورة التّوبة، تجد شرعيّتها المعرفيّة ارتكازا على الأبعاد الفلسفيّة التي جرى إيضاحها عبر محطّات القراءة الخمس، والتساؤل الحاسم في هذا المقام يظهر على النحو الآتي: كيف تؤدي الخلفية الفلسفية وظيفة المبرّر للمنحى المعرفيّ المطبّق في قراءة النصّ القرآني عند محمّد أركون؟ وكيف تتجلى انعكاسات الأصل الفكريّ؟

نلحظ نزعته التأويليّة ناحية التأكيد على أنّ الوحي موضوعه هو الإنسان نفسه، وغايته هي الإنسان أيضا. وهو ما أسماه بتقديس الشّخص البشريّ، إذ الوحي من وجهة نظره ذات البعد الفلسفي الإنساني، إنما يعمل على إعادة تشكيل الوعي البشري بما يحقّق للإنسان مكانته، إنّ الوحي يضطلع هنا، بمهمّة محرّكة للوجود، أي أنه

[77] عزّ الدّين معميش، مرجع سابق، ص ن.

[78] المرجع نفسه.

[79] مصطفى الحسن: الدّين والنصّ والحقيقة، مرجع سابق، ص 40.

يحفّز الوجود الإنساني من خلال إعادة الاعتبار والقيمة للإنسان العاقل، والواعي المفكّر، وهو ما يتضمّن تأكيدا على مسؤوليّة هذا الكائن العاقل، وهو ما لا ينفكّ، عن كونه ضميرا أخلاقيا.

وإذن، لا يهدف النصّ القرآني إلى التمركز في موضوع الغيب/الله، لأنّ الله ينخرط في الواقع الدنيوي المعيش من طرف الكائن البشري، وبهذا فإنه يستعيد للإنساني قيمته.

ويركز أركون على فكرة الإنسان خليفة الله في الأرض، فهذه الفكرة تتضمّن كون الإنسان مسؤولا عن رعاية العهد/الميثاق المبرم بين الله وعباده وهو ما يؤكّد أنّ الوحي رفع من شأن الإنسان وقيمته إلى مرتبة الكرامة والتكليف. إنه ذلك العقل المنتج للمعنى من خلال فعل الاجتهاد سعيا لبلوغ الحقيقة الخالصة.

وعليه يمكن أن نفهم الدين بطريقة مغايرة لما يشيعه الفكر الأسطوري المغلق، فالدين يتمحور في الواقع حول الإنسان نفسه، والواقع يشهد أن الإنسان هو محور الوجود والمعرفة وصانع التاريخ والمعرفة.

ومن خلال قراءة النص القرآني يعمل أركون القارئ المؤوّل على الرجوع بنا إلى زمن القرآن ليكشف عن هذا المغزى الإنساني، والذي يعدّه جوهر الدّين نفسه، والذي جاء من أجل الإنسان، فإذا كان الوحي بتميّز بخاصية خلع صفة التعالي على الواقع البشريّ، فهو في الواقع انما يهدف إلى تقديس الكائن البشري نفسه، وهو ما تبيّن من خلال حدث الأمر بالحرب/القتل، ضدّ هؤلاء الذين ينقضون الميثاق، إن هذا الأمر بالقتل يحرّك جماعة المؤمنين نحو ممارسة العنف، ليس لأجل العنف في ذاته، بل لأنه وسيلة طارئة،تهدف إلى الرعاية، وذلك في إطار قصة الميثاق. بل إنه يهدف إلى الإعلاء من شأن الإنسان.

ويتضح جليا للقارئ، أن أركون يكرّس لمسؤولية ودور الشخص البشري وفاعليته في المجتمع، وبالتالي فاعليّته في إعادة إنتاج معنى الوحي الإلهي، ولكن ليس لتكراره ومطابقته، بل لبعثه إلى حياة أخرى في قلب الحاضر. ولعل هذا النزوع هو ما يسمى

بالأنسنة في خطاب محمد أركون الفكري، من أنسنة التاريخ، إلى أنسنة الدين، إلى أنسنة الوحي.

ولعلّ ما يهمّنا في هذا المقام، هو أنّ التّأويل بات فعلا تاريخانيا، أي متجذّرا في التّاريخ، بوصفه عملية سرديّة شاملة لبعدي الماضي و الحاضر معا، جدل الوعي المؤرّخ/النصّ، و المعنى ما هو إلا حاصل ينتجه جدل الماضي الحاضر، من خلال ذات إنسانية، تمتلك وعيها التاريخيّ، لتؤول، أي تعيد تشكيل كل ما هو ماض جامد لتبعثه راهنا حيا متجذرا في الزمانيّة الحاضرة؛فتاريخانيّة التأويل، بما وظّفت لأجله في هذا البحث، تشير إلى طبيعة الإجرائيّة التأويليّة، بما هي نشاط جدلي، يدمج بعدي الماضي والحاضر معا، ارتكازا على مبدأ الوعي بالتاريخ، ترهينا للمعنى.

UNIVERSITE SETIF2

خاتمة

تخلص هذه المقاربة، في ختام رحلتها–عودا على بدء– إلى تقييد جملة محصّلات أساسية، انطلاقا من الهمّ المعرفيّ، الرّامي إلى فهم ماهية الخطاب التنظيري عند محمد أركون، ومن المفيد، التذكير، أنّ هذه القراءة، قد أسّست كينونتها، على إجرائيّة التّوصيف الشّارح، منهجا في مقاربة موضوعها، فاستوت بذلك، قراءة في الخطاب النّظريّ العمليّ، المقترح خلال مشروع أركون النّقديّ الشّامل للفكر الإسلاميّ، بما هو مقترح منهجيّ يسعى إلى إعادة قراءة النصّ القُرآني، على مبدأ تاريخانيّة الفهم/التأويل، والتي تتضمن استلزاما مقولة تاريخيّة النصّ. ويمكن إجمال أهمّ النّتائج المتوصّل إليها فيما يأتي:

ينـدرج خطـاب أركـون النّظـريّ ، ضـمن مشـروعه العـامّ والموسـوم (نقـد العقـل الإسـلاميّ)، وقد تمثّلت الغاية من نقد التّراث ضمن هذا المشروع في مسعى إثبات تاريخيّته، بوصفه فكرا من نتاج العقل البشري. ولعلّ المقصد الأسمى تمثّل في إعادة فهم النصّ القُرآنيّ، بوصفه النصّ التّأسيسيّ الأوّل في الإسلام رجوعا إلى الأصل.

وعليـه، فمـن البـدهي أن يتضـمّن خطابـه المعرفـيّ، علـى نظريّـة لتأويـل الـنصّ القرآنـي، وإن كانـت تتبدّى متقطعة ومبعثرة، وغير واضحة المعالم، وهو ما ينتج عن عمليات الدّمج بين فعل التّنظير وفعل التطبيق. ومن هنا، أمكن الوقوف على حقيقة مفادها أن نظريّته التأويليّة، تقدّم نفسها بأسلوب غير مباشر، في مواضع متعدّدة من كتاباته، وإن كانت تظهر في صورة أكثر وضوحا على مستوى كتابه الرّئيس: (القُرآن مـن التّفسـير المـوروث إلـى تحليـل الخطـاب الـدّينيّ)، إذ هـو بمثابـة درس تطبيقـيّ

يستحضـر جـلّ المقـدّمات النّظريّـة، والمـداخل المفهوميّـة، قبـل الانتقـال إلـى تفعيلهـا إجرائيا.

كما أمكن لها الكشف عن مبدأ تاريخيّة الفهم، والذي قامت عليه نظريّة أركون بما هي تأويليّة. حيث إنّ هذا المسلك في القراءة، يتأسّس على مقولة تاريخية النصّ القُرآني، بوصفها الأساس النّظريّ الذي يعمل على تشكيل أنطولوجيا تاريخية خاصّة بالوحي، بما هي دالّة على ارتباط الخطاب القرآني بالتاريخ أي (الزمان/المكان)، مما يجعل منه واقعة/ظاهرة، وهذا التعريف يعمل على زحزحة المفهوم اللاهوتي القديم للوحي، بوصفه مفهوما يكرس للغيبيّ الأسطوري، وينفي الإنساني التاريخي.

لم يتوقّف أركون عند حدود التّنظير، بل تجاوزه مطبّقا رؤيته التّأويليّة في قراءة الآيات القرآنيّة، وهو ما أمكن فحصه على مستوى الإجراء العمليّ، من خلال نموذجه التأويليّ، للآية الخامسة من سورة التّوبة، حيث تعمل الذّات المؤوّلة على الرجوع إلى النصّ بوصفه تجسيدا لزمنيّة الحرب، أي فضاء زمنيّا موسوما بالعنف، من خلال الدعوة إليها، من خلال تصعيد اللهجة الآمرة بالقتل.

إلا أنّ المؤول ينبّهنا إلى أن الرجوع إلى زمن الآية، لا يعمل على مطابقة الماضي أو تكراره، إنما هو رجوع محمّل بأسئلة الحاضر، النابعة من مشكلات الوعي الراهن. لتعمل الذات على استخلاص المغزى. وقد توصل المؤوّل إلى الكشف عن مغزى العنف راهنا، من خلال الإجابة على سؤال الراهن والذي يمكن صياغته على النحو الآتي: هل العنف ديني؟ وهل العنف أصوله إسلاميّة بالضرورة؟ ما حقيقة العلاقة بين العنف والدّين؟ وهي العلاقة التي باتت إشكاليّة في وعينا الديني الإسلامي والعالمي.

ولقد طرح المؤول فهما مغايرا للنص، حيث كشف عن حقيقة العنف في إطار تصوّر النصّ القرآني، بوصفه جهادا في سبيل الله، نابعا من الإطار الابستيمي الكلي للوحي، والمتمثل بقصّة الميثاق بين الله والعبد، ليربطه بالبؤرة الدلالية الكليّة للتّوبة،

والتـي تتكشّـف بوصـفها قيمـة محـدّدة لدلالـة الحـدث/ الأمـر بالقتـل، فهـو فـي السـياق النصـي عينه يشير إلى هؤلاء الذين ينقضون العهد وبالتالي يخرجون من الدائرة العامّة للتّوبـة. مـا يجعل من هذا الأمر العنيف، إجراء ضروريا يهدف إلـى الرعايـة، وتقديس الشـخص البشـريّ. وهـو المغـزى الـذي يستخلصـه المـؤّول ليسـتعيد البعـد الإنسـانيّ الأخلاقي والروحي، والذي يتناساه كل من الوعي الإسلاميّ الأصوليّ، والوعي الغربـيّ، وخاصـة في ظل الاستعمال الأيديولوجيّ للنص، والذي انتج صورة مشوّهة عن حقيقة الـدّين الاسـلامي. ومـن هنـا، حقـق أركـون فـي الآن نفسـه، محاولـة لاختـراق حجـب التأويلات التي تموّه حقيقة الاصل.

وتجدر الإشارة، إلى أهمية العلاقة التي قامت بين تأويل النص القرآني، والمعرفة التاريخية، كما يتجلى من خلال نصوصه، التي تؤكد على ضرورة تبني الوعي بالتاريخ دينيا، وتأسيس فكر إسلامي آخر، على أساس المعرفة التاريخية.

كما توصلت المقاربة، في محطة أخرى، إلى الكشف عن هويّة النصّ المرجعيّ القـابع فيمـا وراء خطـاب تأويليـة الـنص القرآنـي، بمـا هـو غربـيّ، انطلاقـا مـن إضـاءة العلاقـة النّقلية/الاقتباسية، بشـتى فـروع المعرفـة الغربيّـة، ممـا أسـهم فـي الكشـف عـن المرجعيـة الأصـليّة الفاعلـة، فـي توجيـه فكـره المنهجـيّ؛ ذلـك ان التـراث الإسـلاميّ لا يشكّل علـى مستوى خطابـه مرجعا رافدا، بـل موضـوعا للفهم، يجري تأويلـه فـي ضـوء المرجـع الغربـيّ (الحـداثيّ). لتنتهـي القـراءة إلـى إثبـات النّسـب المعرفـيّ الغربـي لهـذا الخطـاب، كما أنـه من اليسير الكشف عن حقيقة العلاقة التّشابهيّة بين نظرية أركون والنّظريّة النّقديّة المعاصرة، حيث تنهج منهجها في الرّفد من العلوم الإنسانيّة واللغوية واللسانيّة وعلوم التأويل، وكلّ ما تعارف النّقاد في الحقل الأدبيّ على توظيفه، في قراءة الخطـاب الأدبـي أو الثقـافيّ بـالمفهوم الشـامل. بمـا ينتهـي الـى الكشـف عـن العلاقـة التناصية والتي تربط نظرية الفهم عند أركون، بالنظرية النقدية المعاصرة. وهي العلاقة التي تتجلى من خلال جملة مشابهات على مستوى المصطلح والمنهج والرؤية سواء على مستوى البعد الانطولوجي للوحي او على مستوى البعد الابستمولوجي.

وتتوصّل القراءة الشارحة، فضلا عن ذلك، إلى الكشف عن الأصول الفلسفيّة لخطاب التنظير عند محمّد أركون، فكل خطاب تأويلي يؤول إلى فلسفة، وهو يصدر في أصوله عن عقلانية نقدية، يؤسس لها العقل الجديد الصّاعد؛ فهو يستحضر فلسفة العقل الأوروبي التي تسري في أنساق النظريات والمناهج والمصطلحات النقدية المعاصرة، ما يكشف حقيقة مفادها أن خطاب أركون في حقل الدرس القرآني، يتعدّى علاقته بالنظرية النقدية المعاصرة في حقل الدراسة الأدبيّة، إلى مستوى بناء علاقة اقتباسية بالمستوى الأعلى للتفكير الغربي، ألا وهو المستوى الفلسفي الكلي، المؤسس لأنظمة المعرفة الانسانية.

إن خطاب أركون في المحصّلة، يعمل على تأسيس فلسفة أخرى في المعرفة، تقطع مع ابستيميه العقل الإسلاميّ القديم، ويصطنع مصطلحا أو تسمية جديدة المعرفة (الدّينية–الفلسفية)، حيث يتجسّد مسلك الجمع والدّمج بين مصطلحين/بُعدين هما الدّيني والفلسفي، ما يكشف محاولته نفي التعارض بين الدّين والفلسفة، ويكشف أنّ خطابه المعرفي ينطلق أساسا من الصراع مع الخطاب النقيض: خطاب الفلسفة الغربية من جهة، والعقل الديني الإسلامي من جهة أخرى.

وتستشرف القراءة في ختام رحلتها، آفاقا مستقبلية للبحث في قضايا نظرية فهم النص القرآني ومسائلها المُشكِلة، وتنوه بأهمية مقاربته من منظورات إشكالية ومنهجية مختلفة. وتنتهي إلى طرح أسئلة أخرى انفتاحا على معضلاته الجوهرية: إنها معضلة الفهم التاريخاني للخطاب القرآني، والتي تتكشّف بوصفها معضلة انطلاقا من المستوى الظاهر لنصّ المطابقة بين حقلين/ثقافتين/عقلين، إنها معضلة فكريّة تقتضي من الباحثين تنويها ضروريّا بأهمية تجاوز القراءة الشّارحة إلى قراءة تفكيكيّة/تأويليّة.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، دار الغوثانيّ للدّراسات القُرآنيّة، دمشق، 1434هـ-2013م.

أولا: المصادر

- أركون محمّد: الفكر الإسلاميّ (قراءة علميّة)، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافيّ العربي، 1996.
- أركون محمّد: الأنسنة والإسلام (مدخل تاريخيّ نقديّ)، تر: محمود عزب، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2010.
- أركون محمّد: الفكر الإسلاميّ (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، ط6، دار السّاقي، بيروت، 2012.
- أركون محمد: الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، ط4، دار السّاقي، 2011.
- أركون محمّد: الفكر العربيّ، تر: خالد العوا، ط3، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 1975.
- أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، ترجمة: هاشم صالح، ط3، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، 2012.
- أركون محمّد: أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، ط4، دار السّاقي، بيروت-لبنان، 2010.
- أركون محمّد: تاريخية الفكر العربيّ، تر: هاشم صالح، ط3، مركز الإنماء القومي/المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت/الدّار البيضاء، 1998.
- أركون محمد: تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائيّة المغلقة)، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2011.
- أركون محمّد: قضايا في نقد العقل الدّينيّ (كيف نفهم الإسلام اليوم؟) تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1998.

- أركون محمد: نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطّليعة، بيروت–لبنان، 2009.
- أركون محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ (جيل مسكويه والتّوحيديّ)، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت- لبنان،1997.
- أركون محمّد: التّشكيل البشريّ للإسلام، مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل، تر: هاشم صالح، ط1، المركز الثّقافي العربي/مؤمنون بلا حدود، الدّار البيضاء/بيروت، 2013.

ثانيا: المراجع

1-الكتب:

- أبي نادر نايلة: التّراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، 2008.
- الأنصاريّ محمّد جابر: الفكر العربيّ وصراع الأضداد، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت/الأردن، 1999.
- بارة عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، منشورات الاختلاف/الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، الجزائر/بيروت، 1429هـ-2008م.
- بغّورة الزّواوي: ميشيل فوكو في الفكر العربيّ المعاصر، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2011
- الجابريّ محمّد عابد: إشكاليّات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط2، بيروت، لبنان، 1990.
- الجابريّ محمّد عابد: قضايا في الفكر المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- حنفي حسن، حصار الزّمن، الجزء الأوّل، إشكالات، الدّار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2007.

- إبـراهيم عبـد الله، الثقافـة العربيـة والمرجعيـات المسـتعارة ط1 المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر الأردن 2004.
- مجموعة باحثين: سؤال الأسس المرجعيّة والمنهجيّة لتجديد الفكر الإسلامي، تنسيق: مـولاي أحمـد صـابر، مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث، الربـاط-المغرب، 2014.
- خليقي عبد المجيد وآخرون: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكريّ، تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط1، منتدى المعارف، ، بيروت، 2011.
- رضوان السيّد وآخرون: محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان، تحرير: عبد الإله بلقزيز، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2011.
- بدران إبراهيم وآخرون: الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات) بحوث المؤتمر الفلسـفي العربـي الثـاني، الجامعـة الأردنيـة، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، ط 3، بيروت- لبنان، 2008.
- الطعّـان إدريـس، العلمـانيّون والقـرآن الكـريم "تاريخيّـة الـنصّ"، دار ابـن حـزم، ط1، الرياض المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2007م.
- العـروي عبـد الله، ثقافتنـا فـي ضـوء التّـاريخ، المركـز الثّقـافيّ العربـيّ، ط7، الـدار البيضاء/بيروت، 2014.
- ولد آباه السيد: أعلام الفكر العربيّ مدخل إلى خارطة الفكر العربيّ الرّاهنة، ط2، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت-لبنان، 2013).
- العـروي عبـد الله: مفهـوم التّاريخ(الألفـاظ والمـذاهب-المفـاهيم والأصـول)، ج1-2، ط5، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2012.
- التيمومي الهادي: المدارس التّاريخيّة الحديثة، ط1، دار التنوير للطباعة والنّشر/دار محمّد علي للنّشر، لبنان/تونس، 2013.
- الخرّاط محمّد، تأويل التّاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين، ط1، المركز الثقافي العربي/مؤمنون بلا حدود، لبنان/المغرب، 2013.

- هوى ديفيد كوزنز: الحلقة النّقديّة (الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة)، ترجمة: خالدة حامد، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- بودومة عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ط1، منشورات الاختلاف، 2003.
- بوعود أحمد: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون(تحليل ونقد)، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2010.
- الجابريّ محمّد عابد، التّراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، ط1، مركز الوحدة العربيّة، 1991، ص 16.
- جدعان فهمي: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربيّ الحديث، ط3، دار الشروق، 1988.
- الجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقدية)، ط1، دار النّهضة، 1427-2006.
- الحافظة علي: الاتّجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النّهضة(1798م_1914م)"الاتجاهات الدّينيّة والسّياسية والاجتماعيّة والعلميّة"، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، ط5 ، بيروت، 1987.
- الحبيب سهيل: خطاب النّقد الثّقافي في الفكر العربيّ المعاصر (معالم في مشروع آخر)، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2001.
- حرب علي: الممنوع والمُمتنع (نقد الذّات المفكّرة)، ط5، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2011.
- حرب علي: نقد النصّ، (وفيه محمّد أركون بين نصّه وشارحه، محمد أركون وقراءة الفكر الإسلاميّ.)
- الحسن مصطفى: الدّين والنصّ والحقيقة(قراءة تحليليّة في فكر محمّد أركون)،ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، 2012.
- حمّيش بنسالم: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2011.

- حوراني ألبرت: الفكر العربيّ في عصر النّهضة 1798-1939، ترجمة: كريم عزقول، دار النّهار، بيروت-لبنان، 1968.
- خليقي عبد المجيد: قراءة النصّ الدّينيّ عند محمّد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2010.
- زاهد عبد الأمير كاظم: قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، العارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، 2009م/1480هـ.
- زيادة معن: معالم على طريق تحديث العقل العربيّ، سلسلة عالم المعرفة، 115، الكويت،1987.
- السّعدي أحمد فاضل: القراءة الأركونيّة للقُرآن(دراسة نقديّة)، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012.
- سعيد شبار: سؤال الأسس المرجعيّة والمنهجية لتجديد الفكر الإسلاميّ، سلسلة الندوات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 20-21 أبريل، 2013.
- سمير حميد: خطاب الحداثة (قراءة نقديّة)، ط1، روافد/آفاق، 2009م-1430هـ.
- الشبّة محمّد: مفهوم المخيال عند محمّد أركون (مقاربات فكريّة)، منشورات ضفاف/ دار الأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت الرباط الجزائر،2014.
- شُعيب قاسم: تحرير العقل الإسلامي، ط1، المركز الثّقافي العربي، 2007.
- العبّاقي الحسن: القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النصّ عند محمد أركون، ط1، صفحات للدراسات والنّشر، دمشق، 2009.
- عبد الرحمن طه: روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية
- عبد الرحمن طه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،
- علال خالد كبير: الأخطاء التّاريخية والمنهجيّة في مؤلفات محمّد أركون ومحمّد عابد الجابري (دراسة نقديّة تحليليّة هادفة)، دار المحتسب، طبعة1، 2008.
- العمري مرزوق: إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدّيني في الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر، (ط1: 2012)

- عودة ناظم: تكوين النّظريّة (في الفكر الإسلامي والفكر العربيّ المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت–لبنان، 2009.
- الغامدي سعيد بن ناصر: الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها(دراسة نقدية شرعية)، مج1، دار الأندلس الخضراء، ط1، جدّة، 1424–2003.
- الفُجّاري مختار: نقدُ العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون، ط1، دار الطّليعة، بيروت، 2005.
- كيحل مصطفى: الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ط1، دار الأمان/منشورات الاختلاف، الرباط/الجزائر، 1432هـ– 2011م.
- مجموعة باحثين: إشكاليّة الدّين والتّديّن: أسئلة، مقاربات، نماذج، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي، 2014، ندوة الرّباط، المغرب، 6.5 أكتوبر 2013
- مجموعة باحثين: الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات) بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، بيروت– لبنان، 2008.
- مجموعة باحثين: قراءات في مشروع محمّد أركون "أعمال ندوة"، وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ، جامعة الجزائر2، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، 1432هـ_2011م.
- مجموعة باحثين: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكريّ (ندوة فلسفية)، ط1، 2011.
- مجموعة باحثين: محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان، (حلقة نقاش)، ط1، 2011.
- المراكشي محمد صالح: فصول في الثقافة العربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس 1995.
- المزوغي محمّد: العقل بين التّاريخ والوحي (حول العدميّة النّظريّة في إسلاميّات محمّد أركون)، ط1: 2007.

- مستقيم محمّد: مفاهيم أركونية (المشروع النّقدي للعقل الإسلامي)، ط1،محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع/الشركة الجزائرية السورية، دمشق/ الجزائر، 2013.
- مسرحي فارح: الحداثة في فكر محمّد أركون مقاربة أوّلية، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، ط1، بيروت/الجزائر، 1427-2006.
- مسرحي فارح: المرجعيّة الفكريّة لمشروع أركون الحداثيّ (أصولُها وحدودها)، ط1 إصدارات الجمعيّة الجزائريّة للدّراسات الفلسفيّة، 2015،
- معميش عز الدين: الحداثة والنص الديني (التفكيكية نموذجا)، دار الخلدونية دار الخلدونيّة للنّشر والتّوزيع ، ط 1434هـ- 2013م، الجزائر.
- المنصوريّ المبروك: الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة، ط1، 2010.
- المنصوري المبروك: مكانة الدّين في النّهضة اليابانية والعربية دراسة مقارنة، الدار المتوسطية للنّشر، تونس،2012م-1433هـ.
- مهنانة إسماعيل: العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهُويّة والأصل والنّسيان، ط1، دار الأمان/منشورات الاختلاف/منشورات ضفاف، الرباط/الجزائر/بيروت، 1435هـ-2014م)
- المودودي أبو الأعلى: موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط2، دار الفكر الحديث، لبنان،1967م-1386هـ.
- الميلاد زكي: الإسلام والعقلانيّة (ضدّ الجمود وضدّ الاستلاب)، ط1، منشورات ضفاف/ أطياف، بيروت/السعودية، 1435هـ-2014.
- النّيفر أحميدة: الإنسان والقرآن وجها لوجه، نشر الفنك، الدّار البيضاء.
- هالبير رون: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، ترجمة: جمال شحيد، ط1، الأهالي، دمشق-سورية، 2001.
- ولد أباه السيّد: أعلام الفكر العربيّ مدخل إلى خارطة الفكر العربيّ الرّاهن، ط1، 2010.

2- الأطروحات والرّسائل الجامعيّة

- أغضبانة الطّاوس: الخطاب الدّيني عند محمّد أركون من خلال مشروعه الفكري، رسالة دكتوراه، إشراف: عبد الحفيظ عصام، جامعة منتوري، قسنطينة، فلسفة، 2011/2010م.
- شابير علي محسن: القراءات المعاصرة للنصّ القرآني (الأسس والمناهج)، رسالة دكتوراه، إشراف: فتحي العبيدي، جامعة الزيتونة (المعهد الأعلى لعلوم الدين)، 2007-2006

3- المقالات

- أندلسي محمد: محمد أركون وتحليل الخطاب الدّيني النص القرآني كنموذج، المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الابستيمولوجية، 2011.
- بريمي عبد الله: تاريخانيّة التّأويل هانز جورج غادامير، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، عدد خاصّ(الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النّصوص الدّينيّة(2))، السّنة 18، العدد 57_58، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد-بيروت، 1435-2014م.
- عمر السّاسي: المتقبّل والخطاب الأركونيّ في مقاربة النصّ القرآني، المجلّة التونسية للعلوم الاجتماعية، مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، السّنة الخمسون، ع141، تونس، 2013.

4- المعاجم والموسوعات

- مراد وهبة: المعجم الفلسفيّ، ط3، دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، 1979.
- شوفالييه ستيفان و شوفيري كريستيان: معجم بورديو، ترجمة: الزهرة ابراهيم ط1، دار الناية/دار الجزائر/الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، سورية/الجزائر، 2013 .

UNIVERSITE SETIF2

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع.....الصفحة*

إهداء

تشكّر

مقدّمة:.....ص6

مدخل إلى قراءة خطاب الحداثة الدّينيّة الأركونيّ.....ص13

أوّلا- سؤال تأويليّة النصّ القُرآنيّ في خطاب الحداثة الدّينيّة عند أركون.....ص14

1- سؤال التّأويليّة في خطاب الحداثة الدينيّة.....16

(أ)- مصطلح الحداثة الدّينية في الوعي الثّقافيّ العربيّ المعاصر 16

(ب)- في المسار التّاريخيّ للخطاب الدينيّ الحداثيّ.....20

(ج)- توفيقية خطاب الحداثة الدينيّة.....23

2- التأويليّة التاريخيّة في خطاب الحداثة الإسلامية:.....ص23

ثانيا- سؤال تأويلية النصّ القرآني عند محمد أركون.....ص32

1- النزعة التأويليّة في حقل الدّراسات القُرآنيّة المعاصرة.....ص32

2-سؤال التاريخ في تأويليّة محمّد أركون.....ص35

ثالثا- في إشكاليّة القراءة ومقاصدها:.....ص36

1-تأويليّة أركون في الوعي النقديّ العربيّ المعاصر(قراءة إحصائيّة):.....ص38

(أ)-تقييم الوعي النّقدي المعاصر..... ص38

(ب)- الدّراسات المتخصّصة في المشكلات العامّة..... ص39

(ج)- الدّراسات الجزئيّة العامة ص43

2-تأويليّة محمّد أركون في خطاب نقد النّقد العربيّ المعاصر.....ص46

(أ)-الدّراسات المتخصّصة في الوعي الأكاديميّ.....ص47

(ب)-ما الذي قدمته هذه الجهود في سبيل الفهم؟.....ص47

3- في الإجرائيّة الشّارحة لخطاب التأويليّة.....ص50

الفصل الأوّل: معالم مشروع الحداثة الدّينيّة عند محمّد أركون ص53

أوّلا- التّاريخ النّقديّ للفكر الإسلاميّ (نحو مشروع تأويليّ للتُّراث).....ص53
1- فلسفة الحداثة الدّينية في خطاب محمّد أركون.....ص54
(أ)- سؤال الدّين ومقصديّة التّجديد.....ص54
(ب)- سؤال الدّين في إطار الوعي بالتاريخ.....ص56
(ج)- الفعلُ الثّقافي طريقا لتحرير الوعي الإسلامي.....ص61
2- المشروع النّقديّ (التسميات والمقاصد).....ص63
(أ)- بين "نقد العقل" و"الإسلاميات التطبيقية".....63
(ب)- نحو مشروع تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ.....ص67
(ج)- التاريخ النقدي للفكر (التسمية الجامعة).....ص69
ثانيا- المشروع النّقديّ بوصفه تأويليّا.....ص71
1- الأشكلة واستئناف الفعل التّنظيري.....ص72
2- الفعل النّقدي مشروعا للفهم/التأويل.....ص73
3- نحو مشروع تأويلي للتّراث الإسلامي.....ص75
4- في معالم المنهج العامّ.....ص75
ثالثا- من النصوص الثانويّة إلى النصّ الأصل:.....ص77
الفصل الثّاني: تأويليّة النصّ القرآنيّ عند محمّد أركون (الأساس النظري والمسلك المعرفي).....ص81
أوّلا- نحو تأسيس نظريّة للنصّ القرآني.....ص84
1- تاريخية النص القرآني.....ص86
2-النصّ القُرآنيّ (الزّمن والسّيمياء).....ص90
(أ) الوحي: الظاهرة/النصّ.....ص91
(ب) تواصل الله والإنسان عبر وسيط اللّغة.....ص92
(ج) رمزيّة اللغة القرآنيّة.....ص94
(د) جدلُ المرجعيّة المتعالية والوعي الإنسانيّ.....ص96
(هـ) الوعي الإنسانيّ محورا للنص.....ص97
(و) انخراط الذات العلويّة في التاريخ الأرضي.....ص98
(ع) نحو تأسيس تاريخ مقدّس للخلاص الأخروي.....98

(ي) فضاء الزّمن القرآني.....ص100
ثانيا- المنحى التأويلي في الخطاب النظري عند محمّد أركون.....ص102
1- جدل الوعي والنصّ.....ص105
2- العودة إلى الزمن القرآنيّ.....ص107
(أ) القراءة اللغوية الألسنية.....ص108
(ب) القراءة التاريخية الانثروبولوجية.....ص110
(ج) القراءة السيميائية الأدبية.....ص112
3- ترهين المعنى في الزّمن الحاضر.....ص114
الفصل الثالث: في تأويل آية السّيف (العنف والدّين راهنا).....ص122
أوّلا- التموضع في زمن الآية (المعنى التاريخي).....ص125
1 -التحليل الألسنيّ لآية السيف.....127
2-التحليل التّاريخيّ الأنثروبولوجيّ لآية السيف.....ص130
3-قراءة سّيميائيّة العنف(الجهاد وقصّة الميثاق المقدّس).....ص136
ثانيا- مسألة العنف والدّين راهنا.....ص 141
1- المقام التأويلي (إضاءة الماضي لفهم الحاضر).....ص142
(أ) الإكراه التّاريخي و أسئلة الوعي الدّينيّ الرّاهن.....143
(ب) إشكاليّة العنف والدين كونيا(راهنيّة المثلث الأنثربولوجي).....ص145
2- إضاءة الماضي لفهم الحاضر(هل العنف ديني؟).....ص150
الفصل الرّابع: المرجع الغربيّ لنظرية فهم النصّ القُرآنيّ.....ص156
أوّلا- فرضيّة النّسب الغربيّ للنّظريّة.....ص157
ثانيا- في المرجعيّة المعرفيّة لتأويليّة أركون.....ص163
1- عن هويّة المرجع.....ص164
2-في المرجعيّات المعرفية ص165
(أ)- علم التّاريخ.....ص168
(ب)- اللسانيّات.....ص171
(ج)- علم الإناسة (الأنثربولوجيا).....ص175
ثالثا: في التناص بين نظريّة أركون والنظرية النّقديّة المعاصرة.....ص176

1- المشروع بوصفه تأويليا.....ص176
2- في مظاهر التّناصّ بين الحقلين.....ص179
(أ)- بين نظريّة تأويل النصّ القرآني والنّظريّة النّقديّة المعاصرة..... ص181
(ب)- من أشكلة المعنى إلى أشكلة الفهم.....ص182
(ج)- التعدد والتداخل المعرفي.....ص183
(د)- التاريخية بين حقلين متغايرين (تاريخية النصّ/تاريخية الفهم).....ص183

الفصل الخامس: الأصول الفلسفيّة لتأويل النصّ القُرآنيّ عند محمّد أركون.....ص188
أوّلا- الفلسفة والدّين والتّاريخ في فكر محمّد أركون.....ص188
1 - محمّد أركون نحو تأسيس فلسفيّ.....ص188
(أ)- هل أركون فيلسوف أم مؤرّخ؟ ص188
(ب)- في مدح الفلسفة وقدر العودة ص190
(ج)- رهانُ الفلسفة.....ص192
2- فلسفة المعرفة عند أركون.....ص192
(أ)- الوعيُ الإنسانيّ موضوعا للفهم.....ص193
(ب)- الفهم وجدلُ الذات/الحاضر والموضوع/الماضي.....ص196
(ج)- نحو عقل مستقبليّ صاعد.....ص198
3- الدّين والتّاريخ في فلسفة محمّد أركون.....ص199
(أ)- الفلسفة والتاريخ.....ص200
(ب)- إرهاصات فلسفة الدين.....ص202
ثانيا- الأصول الفلسفية الغربيّة.....ص205
1- الفلسفة بوصفها الأصل الجامع.....ص205
(أ)-التأويليّة في سياقها الغربيّ.....ص206
(ب)- في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ.....ص210
ثالثا- ماهية التاريخانية في الوعي الثقافي الغربيّ.....ص210
1-في المفهوم.....ص211
2- التاريخانية فلسفة نقدية للتاريخ.....ص217

رابعا- خطاب التاريخانية في فكر أركون (هل هو حضور يعي ذاته؟).....ص218
خامسا- أثر المرجعية الفلسفية على منهج قراءة النصّ القُرآنيّ.....ص222
الخاتمة.....ص225
الملاحق:
قائمة المصادر والمراجع
ثبتّ المصطلحات
فهرس الموضوعات

UNIVERSITE SETIF2

ثبت المصطلحات

المصطلح بالفرنسية	المصطلح بالعربية
Islamologie	الإسلاميات الكلاسيكية
L'orthodoxie	الأرثوذكسية
La raison émergente	العقل الاستطلاعيّ
Métamodernité	الحدَاثة الشّارحة
L'historicisme	التّاريخانيّة
L'historicité	التّاريخيّة
Le fait coranique	الواقعة القرآنية
Le discours prophétique	الخطاب النّبوي
Théorie de la réception	نظرية جماليّات التّلقّي
Problématisation	الأشكلة
Déplacement	الزّحزحة
Les acteurs sociaux	الفاعلون الاجتماعيون
Dénotation	الدّلالة الحرفيّة
Connotation	الدّلالة الحافّة (ظلال المعنى)
Intertextualité	التّداخليّة التّضامنيّة
La psychologie historique	علم النفس التّاريخي
La structure actantielle	البنية العامليّة
Le schéma canonique de l'énonciation	التّرسيمة القانونيّة لعمليّة القول
Le schéma actantiel	الترسيمة العَامليّة
Paradigme	أنموذج/ إبدال
Le livre céleste	الكتاب السّماوي
Enonciateur	ال‌اتكلّم – النّاطق

Sémiotique	علم العلاماتh (السميائية)
Sémanalyse	علم التحليل السيميائي
Corpus	المدوّنة
La situation de discours	مقام الخطاب
Épistémè	نظام الفكر (الإبستمية)
Le modèle actantiel	النموذج العامليّ
Ontologie	الأنطولوجيا
L'anthropologie	الأنثربولوجيا
La fonction existentiale	الوظيفة المحرِّكة للوُجود
Lecture	القِراءة
Herméneutique	التأويلية / الهرمنيوطيقا
Actualisation	التحيين / التّرهين
L'historicité de la compréhension	تاريخيّة الفهم
Modernité	الحداثة
Phénoménologie	الظاهراتيّة
Compréhension	الفهم
L'interprète	المؤوِّل
Médiateur	الوسيط
Conscience historique	الوعي التّاريخيّ
Être historique	كائن تاريخي
Histoire des idées	تاريخ الأفكار
L'école des annales	مدرسة الحوليات / التاريخ الجديد
La méthode plusdiscipline	المنهجيّة التداخليّة المتعدّدة الاختصاصات
La méthode négressive	المنهجيّة التّراجعيّة

La méthode progressive	المنهجيّة التّقدّميّة
La clôture dogmatique	السّياج المغلق
Humanisme	الأنسنة
Le sacre	المقدّس
Mythe	الأسطورة
Le coran est un discours de structure mythique	القرآن خطاب ذو بنية أسطوريّة
Le merveilleux	العجيب المدهش
L'épistémologie	الابستمولوجيا
Idéologie de comtat	إيدولوجيا المعركة / الكفاح

UNIVERSITE SETIF2

الملخّص:

يطرح هذا البحث إشكاليّته في حوار مع القراءات السّابقة، التي اتّخذت من مشروع فهم النصّ القُرآني عند المفكّر الإسلاميّ **محمّد أركون**، محورا لاشتغالها المعرفيّ. وتأسيسا على طرحها المنهجيّ المُقترح في(**مدخل إلى قراءة خطاب الحداثة الدّينيّة عند محمد أركون**)، يتمركز همّها المعرفيّ في مسعى فهم ماهية الخطاب التنظيريّ لتأويلية النصّ القرآني عند أركون، في علاقة بسؤال (**تاريخانيّة الفهم**) بوصفه مبدأ مفهوميّا إجرائيّا واسما لطبيعة الفعل التأويليّ بما هو نشاط جدليّ، رجوعا إلى الماضي في ضوء الحاضر. من هنا أفسحت القراءة لنفسها مجالا، باعتبارها إجراء **توصيفيّا شارحا** يقوم مقام لغة ثانية واصفة للخطاب النّتظيريّ/العمليّ، استكشافا لمقاصده بما هو تأسيس لنظريّة في الفهم التأويليّ. وانطلاقا من سؤال الفهم التأويلي رؤية وإجراء، على مستوى الدراسة القرآنية عند أركون، يتحدّد عنوان البحث على النحو الآتي:

(تاريخانية فهم النصّ القُرآني عند محمّد أركون "مقاربة في المرجِع والإجراء")

وتنطلق القراءة الشارحة في رحلة بحثها عبر الفصل الأول المعنون **(في معالم مشروع الحداثة الدّينيّة عند محمّد أركون)** من تشكيل الإطار العامّ لمشروع أركون المعرفيّ، بوصفه تاريخا نقديا للفكر، ليتبدّى بوصفه مشروعا تأويليّا للتراث/الفكر، سيرا نحو تأسيس تاريخ آخر. ويكشف التاريخ النقدي –بما هو نظرية في تأويل التراث بالمفهوم الشامل– عن **تاريخية** الفكر الإسلاميّ، والتي تستلزم مسلكا تأويليا لإنجاز الفهم، و تسوّغ في آن لمشروع الرجوع إلى الوحي بوصفه النص التأسيسيّ الأوّل في الإسلام/الأصل. وتأسيسا على هذه المعطيات، تتجه القراءة على مستوى الفصل الثاني:(**تأويليّة النصّ القرآني عند محمّد أركون"الأساس النّظري والمسلك المعرفيّ"**) إلى مساءلة خطاب أركون عن همّه التّنظيريّ، من خلال الوقوف وقفة شارحة على تأويليّة النصّ القرآني والتي قامت على القول بتاريخية النص القرآني (الزمن القرآني وفق المعجم الأركونيّ)، وهو ما يؤسس للتأويل مسلكا معرفيا في القراءة، ما أسهم في الكشف عن تضمّن خطاب أركون على نظرية في الفهم التأويلي بوصفها نظريّة في طور التكوّن. وصلا للتنظير بالهمّ العمليّ، وانطلاقا من جدليّة التنظير/التطبيق التي تتكشّف من داخل نصوص المنظّر ذاتها، تنتقل القراءة عبر محطّة الفصل الثالث(**في تأويل آية السّيف "سؤال العنف والدّين راهنا"**)، إلى المستوى العمليّ من الخطاب، بوصفه تنزيلا للمقترح النظريّ على أرض الإجراء تفعيلا للمفاهيم، وهو ما يتجلّى في قراءة أركون آية السّيف (سورة التوبة:الآية5) لتتبدى مسألة العُنف والدّين سؤالا راهنا، يحرّك الذّات القارئة، إلى خوض غمار نشاط تأويلي جدليّ يصل الماضي بالحاضر كي يُجيب عن أسئلته؛

فالرّجوع إلى زمن الحرب/**القتل** في تاريخيّته يفضي إلى الإجابة عن السّؤال الراهن: هل العنف دينيّ؟ وهل هو إسلاميّ بالضرورة؟ حيث تتكشّف حقيقة الحرب في الإسلام بما هي جهاد في سبيل الله وفاء بالميثاق/العهد المُبرم بين الله وعباده، بالأحرى إنه يهدف إلى تقديس مكانة الشّخص البشريّ، إعلاء من قيمة الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض، وهو المغزى الذي يتناساه الوعي الراهن الغربيّ والإسلامي، حينما يخرج إلى توظيف دلالة الآية أيديولوجيا لتشويه صورة الإسلام.

تخرج القراءة على مستوى الفصل الرّابع **(المرجع الغربيّ لنظريّة فهم النصّ القُرآنيّ)**إلى مساءلة الخطاب عن مرجعه، حيث لا مناص لقراءة شارحة من استكشاف هويّة الأصول المعرفية(الغربيّة) لخطاب التنظير عند أركون، لتتبدّى علوم الإنسان بمختلف فروعها مرجعية معرفيّة رافدة لتأويليّة النصّ القرآني. ولعل الوقوف عليها قد أسهم من جهة أخرى في الكشف عن وجود علاقة تناصّ بينها وبين النظرية التأويليّة الغربية في حقل الدراسات الأدبية والنقديّة، ذلك أنّ كلا منهما تتغذّى معرفيّا من ذات المرجعية ما يطرح إشكاليّة أخرى تستوجب مزيدا من النظر.

ينتهي الفصل الخامس المعنون: **(الأصول الفلسفيّة لتأويليّة النصّ القرآني عند أركون)** إلى مواجهة مسألة الأصل الفلسفيّ المسكوت عنه/الضمنيّ والمؤسّس لخطاب فهم النص القرآني، ألا وهو فلسفة التأويل (الهرمينوطيقا). ما يكشف عن إرهاصات لنظرية في الدّين(الإسلام) تستلهم وجودها من نظريّة المعرفة الغربيّة المعاصرة؛فقراءة أركون بوصفه تأويليّا، يستلزم قراءته بوصفه مؤرخا (تاريخانيا) نظرا للتّلازم بين التّاريخانية في حقل المعرفة التّاريخيّة، وبين الهرمينوطيقا كفلسفة شمولية للفهم الإنسانيّ، وعليه أمكن القول، أنّ هذا النهج التأويلي المتجلي تنظيرا وتطبيقا، يجد مبرراته الفلسفية في صلب التاريخية التأويلية، بل إنه يغدو تعبيرا عن نزعة **الأنسنة** في بعدها الفلسفيّ الكونيّ، ليتعانق الدين والإنسان والتّاريخ. وختاما، تذكّرنا هذه القراءة أنها لا تهدف إلى تثبيت نتائج قطعيّة بقدر ما تعدّ نفسها مدخلا لقراءات أخرى بحثا في حقائق النصّ الحداثيّ المختلفّ، حيث يمكن الجزم بأن نصّ محمّد أركون هو نصّ أكثر مما قيل عنه، إنه "نصّ لم يُقرأ بعد".

Résumé :

La présente recherche pose sa problématique sous la forme d'un dialogue avec les lectures antérieures qui ont pris pour axe de travail cognitif la compréhension du texte coranique chez le penseur musulman **Mohamed Arkoun**. En se basant sur l'approche méthodologique proposée dans le chapitre « **Introduction à la lecture du discours de modernité religieuse chez Mohamed Arkoun** », son intérêt cognitif est focalisé dans la quête de la compréhension de l'essence du discours théorique relatif à l'herméneutique du texte coranique chez Arkoun. Cela est en relation étroite avec la question de « l'historicité de la compréhension » en tant que principe conceptuel procédural qui caractérise la nature de l'acte d'herméneutique de ce qu'il est une activité dialectique ; le tout incarné dans un retour au passé à la lumière du présent. C'est à partir de là que la lecture s'accorde le statut d'une procédure **caractérisante et commentatrice** qui tient lieu d'une métalangue qui décrit le discours théorique/pratique, en vue d'explorer ses vouloir-dire en tant que fondement d'une théorie de compréhension herméneutique.

En partant de l'interpellation, tant en vision qu'en procédure, de la compréhension herméneutique au niveau de l'étude coranique chez Arkoun, la présente recherche s'intitule « **L'historicité de la compréhension du texte coranique chez Mohammed Arkoun : Une approche de référence et de procédure** ».

La lecture commentatrice part, dans son parcours de recherche, du premier chapitre intitulé « **Des jalons du projet de modernité religieuse chez Mohamed Arkoun** », en commençant par la formulation du cadre général du projet cognitif d'Arkoun en tant qu'histoire critique de la pensée qui se manifeste sous la forme d'un projet herméneutique du patrimoine/pensée tendant vers la fondation d'une autre histoire. L'histoire critique, en tant que théorie herméneutique du patrimoine dans son acception globale, dévoile l'**historicité** de la pensée musulmane qui requiert un parcours herméneutique pour accomplir la compréhension, et justifie en même temps le retour à la Révélation en tant que premier texte fondateur de l'Islam/origine.

En se basant sur ces données, la lecture se dirige, dans le deuxième chapitre intitulé « **L'interprétation du texte coranique chez Mohamed Arkoun : fondement ontologique et parcours épistémique** », vers l'interpellation du discours d'Arkoun sur son objectif de théorisation à travers une étude commentatrice de l'herméneutique coranique qui se fonde sur l'adoption de l'historicité du texte coranique (le temps coranique selon le lexique arkounien) qui jette les fondations d'un parcours épistémique de la lecture. Ceci a contribué à révéler l'existence dans le discours d'Arkoun d'une théorie de compréhension herméneutique en germination.

En guise de faire le lien entre la théorie et la pratique, et en partant de la dialectique théorie/pratique qui se révèle à partir des textes du théoricien lui-même ; la lecture passe dans le troisième chapitre intitulé « **De l'interprétation du verset de l'épée: interpellation de la violence et de la religion comme**

actualité », au niveau du discours en tant que mise en pratique du cadre théorique en vue de vérifier les concept traités. Cela se manifeste dans la lecture que fait Arkoun du verset de l'épée (Sourate du Repentir –Ettawba-, verset 5) ce qui fait apparaître la question de la violence et de la religion comme question d'actualité qui meut l'être lecteur vers l'accomplissement d'une activité herméneutique dialectique qui lie le passé au présent pour répondre à ses questions. En effet, le retour à la compréhension du temps de tuer dans sa diachronie mène à la réponse à la question actuelle : La violence est-elle religieuse ? » Est-elle nécessairement islamique ? La réalité de la violence se manifeste en Islam comme guerre sainte (Djihad) dans le sentier d'Allah et une fidélité au pacte passé entre Allah et ses serviteurs. Autrement dit, cette violence vise à sacraliser le rang de l'être humain lui-même. C'est ce sens que les consciences occidentale et islamique actuelles font semblant d'ignorer.

Dans le quatrième chapitre intitulé « **La référence occidentale de la théorie de compréhension du texte coranique** », la lecture interpelle le discours sur sa référence. En effet, une lecture commentatrice ne peut qu'explorer l'identité des origines cognitives (occidentales) du discours spéculatif chez Arkoun afin que se manifestent les sciences de l'Homme sous leurs diverses branches en une référence cognitive source d'une herméneutique coranique. Son étude aurait contribué, d'une part, à la découverte d'un lien d'intertextualité avec la théorie herméneutique occidentale dans le champ d'études littéraires et critiques ; car toutes les deux puisent cognitivement dans la même référence, ce qui pose une autre problématique qui mérite plus d'exploration.

Le cinquième chapitre, intitulé « Les origines philosophiques de l'herméneutique coranique chez Arkoun », traite de la question de l'origine philosophique non dite / implicite du discours utilisé pour comprendre le texte coranique, l'herméneutique en l'occurrence. Cela révèle des signes avant-coureurs d'une théorie dans la religion (l'islam) qui s'inspire de la théorie occidentale contemporaine de la connaissance. Ainsi, lire Arkoun en tant qu'herméneute nécessite de le lire en tant qu'historien (historiciste), en raison du lien étroit entre l'historicité dans le champ de la connaissance historique et l'herméneutique en tant que philosophie universelle de la compréhension humaine. Par conséquent, on peut dire que cette démarche herméneutique qui se manifeste en théorie comme en pratique trouve sa raison d'être dans l'historicité herméneutique. Elle devient, voire même, une expression de la tendance humaniste dans sa dimension philosophique universelle, de façon que s'entre-conjuguent religion, homme et histoire.

En guise de conclusion, la présente lecture nous rappelle qu'elle ne vise pas à corroborer des résultats définitifs, mais se veut une introduction à d'autres lectures à la recherche des vérités du texte moderniste différent. On peut affirmer que le texte de Mohamed Arkoun est plus grand qu'il n'est dit être, c'est un « texte qui n'a pas encore été lu ».

تمت بعون الله تعالى

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات