الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين _ سطيف2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية **قسم الفلسفة**

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة إسلامية

بعنــوان

النص الديني وسؤال المنهج في مشروع محمد أركون

إعداد الطالب: **تحت إشراف:**

بورنان مصطفى د. زروخي شريف

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	مؤسسة الانتساب	الصفة
شبلي هجيرة	محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	رئيسا
د. زروخي شريف	محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	مشرفا ومقررا
بوطغان نصيرة	محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	عضوا ممتحنا
عبد السلام بوزبرة	محاضر أ	جامعة المسيلة	عضوا ممتحنا
رضا شريف	أستاذ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

سورة البقرة الآية: 32

UNIVERSITE SETIF2

الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين _ سطيف2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية   قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة إسلامية

بعنــوان

النص الديني وسؤال المنهج في مشروع محمد أركون

إعداد الطالب: تحت إشراف:

بورنان مصطفى   د.زروخي شريف

لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	مؤسسة الانتساب	الصفة
د. زروخي شريف	محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	مشرفا ومقررا

السنة الجامعية 2023/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

سورة البقرة الآية: **32**

UNIVERSITE SETIF2

UNIVERSITE SETIF2

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

سورة البقرة الآية: 32

UNIVERSITE SETIF2

شكر

الحمد لله حتى يبلغ الحمد منتهاه أن وفقني وأنعم عليّ بفضله وجوده وكرمه لإنهاء هذا العمل.

وفي هذا المقام لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الخالص إلى الاستاذ المشرف الدكتور زروخي شريف.

الذي أشرف على عملي هذا وسهل لي طريق إنجازه حيث كان سندا لي ولم يبخل عليّ بنصائحه القيمة حيث وجهني منهجيا ومعرفيا، وكان دائم الحرص على تخريج هذا العمل في أبهى حلّة.

إهـداء

إلى والدي الكريمين.

إلى إخوتي وأخواتي الأعزاء.

إلى جميع الأساتذة.

إلى جميع الأصدقاء.

مــقـدمـة

مقدمة.

يعيش المجتمع الإسلامي المعاصر حالة من التخلف والركود، حيث نجد أن جل الدول الاسلامية تحتل المراتب الاخيرة دائما في كل التصنيفات والإحصائيات في كل المجالات، ويرجع هذا التقهقر إلى التقهقر الفكري فالحالة التي آل إليها الفكر الإسلامي تفسر هذا التقهقر في كافة مجالات الحياة فأمة لا تملك الفكر الذي يقود المجتمعات إلى الرقي لا يمكنها أن ترتقي، وهذا التخلف لا يعني غياب الجانب الفكري نهائيا فهناك محاولات جادة تسعى لخلق فكر إسلامي على أسس متينة تكون السبيل لتحقيق الوعي والرقي والازدهار.

والحال أن السؤال المتداول اليوم في الساحة الفكرية الإسلامية هو كيف نصل إلى دراسة حقيقية جادة تمتلك أرضيات صلبة وأسس متينة للوصول بالفكر الإسلامي للنهضة والتنمية والازدهار؟، وكيف يماثل الفكر الإسلامي التطور الفكري الغربي؟ هل نحن في حاجة لتجديد أو إحياء أو في حاجة لكليهما؟ إن هذه الأسئلة تفرض نفسها علينا اليوم وهذا عندما ندرس الوضع الحالي للساحة الفكرية العربية والإسلامية، فإننا نلاحظ اليوم بوضوح أن الفكر الإسلامي عموما والفلسفة الإسلامية خصوصا تعيش في مد وجزر بين تيارين اثنين متصارعين.

التيار الأول: أفكاره تعود إلى النص الديني أو ما يعرف بالموروث الديني حيث يستمد رواد هذا التيار أفكارهم من النص الديني أي من القرآن والسنة، ويرى هذا الاتجاه أن السبيل إلى إحداث قطيعة مع هذه الفترة المظلمة هوالعودة إلى الدين ومصادره لإحياء التعاليم التي كانت سببا في ازدهار الساحة الفكرية إبان الحضارة

الإسلامية، ويرفض هذا التيار تلك الدعوات الرامية إلى إدخال تلك المناهج الغربية، وإبرام تلك العلاقة المنشودة والتي ترمي إلى دراسة التراث الإسلامي عموما والنص الديني خصوصا دراسة حداثية وفقا للمناهج الحداثية الغربية، حيث يتمسك هذا التيار بالأصالة والتأصيل والسير وفقا لما سنه التراث الإسلامي.

التيار الثاني: تمثل أفكاره أفكار الحضارة الغربية حيث يرى هذا التيار أن إدخال المناهج والأفكار والنظريات الغربية على الفكر الإسلامي هوالسبيل إلى الرقي والازدهار من منطلق أن هذه المناهج الغربية كانت السبيل في وصول الحضارة الغربية إلى ما هي عليه اليوم وهي بالضرورة السبيل إلى جعل الفكر الإسلامي يزدهر وبالتالي تزدهر المجتمعات الإسلامية وتتقدم وتواكب المجتمعات الاخرى.

لذا يمكننا القول أن الفكر الإسلامي المعاصر هومحاولة تجديد وتطوير للفكر والخطاب الديني ودراسة كل محطاته التي مر بها وبالتالي هي مرحلة لإعادة النظر في التراث الفكري الإسلامي، وبعبارة أخرى هي مرحلة إحياء الفكر الديني وإعادة بعثه، وهذا من خلال وضع التراث الإسلامي أمام معطيات الواقع المعاصر، لبحث الريادة التي عرفتها الحضارة الإسلامية.

إن ما يهمنا هنا هو التيار الثاني الذي هو موضوع بحثنا هذا التيار الذي تجسد في الساحة الفكرية مع العديد من المفكرين الإسلاميين الذين ربطوا التقدم والوعي بإدخال المناهج الغربية المستحدثة على الفكر الإسلامي ودراسة جميع مصادره من خلال هذه المناهج ومن بين هؤلاء المفكرين نجد المفكر الجزائري محمد أركون الذي كانت له الجرأة في السير قدما في دراسة النص الدين وفقا للمناهج الغربية

الحداثية، والذي يرى من خلال مشروعه بضرورة التحديث أي جلب المناهج المستحدثة ودراسة النص الديني وفقها، حيث يعتقد المفكر محمد أركون أن التراث الإسلامي لم يعالج ضمن إطار التحليل والفهم النقدي الذي يرى فيه السبيل إلى إزاحة كل الغموض عن الوعي الإسلامي .

إن اسم محمد أركون اسم برز في الساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة بشكل مثير للجدل كونه يعد واحد من بين المفكرين الذين حاولوا تأسيس مشاريع فكرية ذات طابع نقدي و تبحث تقديم قراءة جديدة حداثية للتراث الاسلامي وبالخصوص للنص الديني، وتتشكل الملامح الكبرى لمشروع محمد أركون الفكري داخل ما يسميه بـ: "الإسلاميات التطبيقية" والتي يهدف من خلالها لإحداث قطيعة مع الدراسات الإسلامية التقليدية التي لا تتجاوب مع العقل النقدي كما يرى محمد أركون، وذلك من خلال الاعتماد على جملة من المناهج التي جاءت نتيجة لتطور العلوم الإنسانية الغربية ومن أهمها المنهج التفكيكي والحفري والبنيوي واللساني.

وعليه فإن محمد أركون يهدف لتأسيس نظرية جديدة تحمل نظرة مخالفة للنظرة التقليدية في التعامل مع التراث الإسلامي وكذلك النص الديني من خلال دراسة التراث دراسة نقدية انطلاقا من مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة.

إن الجدل الكبير الذي أحدثه المفكر محمد أركون في الساحة الفكرية والفلسفية الإسلامية المعاصرة كان اختيارنا لهذا الموضوع الموسوم بـ: "**النص الديني وسؤال المنهج في مشروع محمد أركون**" وقد جاء اختيارنا لهذا الموضوع نتاجا لعدة أسباب حفزتنا على ولوج موضوع كهكذا موضوع، ومن بين هذه الأسباب، التعرف على خبايا

وأسس المشروع الأركوني الذي تشكل حوله دراسات عديدة شكلت جدلا كبيرا حول هذا المشروع لهذا إن الفضول البحثي الفلسفي المليء بالدهشة وحب الاطلاع هوالذي دفعنا إلى ولوج هذا المشروع الفكري الفلسفي، خاصة بارتباطه بالنص الديني خصوصا والتراث الإسلامي عموما، وكونه أول بحث بهكذا جرأة في الوطن العربي الإسلامي وفي الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة.

كذلك إن غيرتنا على فكرنا وانتمائنا العقدي والقومي يدفعنا للبحث دائما وأبدا عن كل نظرية ومنهاج يدفع عجلة الفكر إلى التقدم والرقي والازدهار الذي كان بين أيدينا يوما ما وفقدناه أوبالأحرى ضيعناه، لهذا نحن نبحث وسنضل نبحث عن المشكل لكي نقوم بحله من خلال بناء نظرية أوأساس يكون كفيل للخروج مما نعيشه اليوم في ظل هذا التخلف الذي يقابله التطور الغربي.

إضافة إلى هذه الأسباب التي دفعتنا إلى ولوج هذا الموضوع هناك دوافع ذاتية تكمن في حب الاطلاع على المشروع الأركوني ومعرفة أسسه، وكذلك أسباب موضوعية تتعلق بما نعانيه اليوم في واقعنا الفكري من ركود وجمود وقلة للنظريات التي تحقق الازدهار الفكري وتحقق الوعي الفكري وحتى وإن حضرت هي، تغيب وسائل نشرها، وعليه نقول أن الموضوع يحمل أهمية كبيرة وإلا ما برزت دراسات عديدة له وهذا ما يحيلنا إلى الدراسات السابقة.

وسنتناول هذا الموضوع من خلال الإشكالية التالية:

هل أسس محمد أركون منهجا بديلا للمناهج الكلاسيكية؟ وهل طبق المنهج على النص الديني أم اكتفى بمحاولة نقل المناهج الغربية وتبيأتها؟

ويمكن أن ان تنحل هذه الإشكالية إلى تساؤلات فرعية نجيب عنها في كل فصل وهي:

-كبف نظر أركون للنص الديني؟

-ما هي المناهج التي يقصدها محمد أركون؟

-ما هي أهم الأسس الفكرية التي تشكل المشروع الأركوني؟

-هل أركون في قراءته للنص الديني هو مجدد أم أنه مجرد ناقل للمناهج الغربية؟وهل طبق أركون المناهج على النص الديني أم أنه دعى إلى ذلك؟

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنها من تساؤلات فإننا سوف نعالجها وفق المنهج التحليلي الذي نتوخى من خلاله الاقتراب كثيرا من فكر المفكر محمد أركون وتتبع أصوله ومنابع أفكاره وشرح معالم وأسس مشروعه، وتحليل كل المفاهيم التي يرافع من أجلها محمد أركون في مشروعه، كذا والبلوغ وفقا لمنهج التحليل لأدق القضايا والأحكام التي قدمها أركون اتجاها القراءة الكلاسيكية وكذا القضايا والأحكام التي أنتجتها قراءته للنص الديني كما يحضر أحيانا المنهج النقدي في تقييم هذا المشروع، وتقييم تقييمات محمد أركون للنص الديني.

وقد عالجنا هذه الإشكالية من خلال خطة مكونة من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة وقد جاءت كالتالي:

الفصل الأول؛ وجاء عنوانه كالتالي: "النص الديني والإسلايمات الكلاسيكية" ويشمل هذا الفصل أربعة عناصر، نتكلم فيها عن مفهوم النص الديني، كما تحدثنا عن مفهوم العقل في الفكر الإسلامي ومراحل تشكله وكذلك الرؤية الكلاسيكية ونقصد بها القراءة الكلاسيكية للنص الديني ووجهة نظر محمد أركون منها، لنختم هذا الفصل بعنصر يتحدث عن الوحي ومكانته ضمن التصور الإسلامي الكلاسيكي أي الوحي كما قدمه التراث الإسلامي، وطبعا كل هذه كانت مباشرة تحت إطار وجهة النظر الأركونية، رغم تخلل بعض الشرحات الأخرى.

الفصل الثاني؛ وكان تحت العنوان التالي: "في الإسلاميات التطبيقية والمناهج الحداثية" ويتضمن هذا الفصل ستة عناصر حملت في طياتها ماهية الإسلاميات التطبيقية(المفهوم، المهام المجال، والمنهج والميادين)، إضافة لهذا تحدثنا عن تلك العلاقة بين الإسلاميات التطبيقية والتراث والحداثة أي عن الإشكالية التي تتغذى من هذه العلاقة، وتحدثنا عن إشكالية أخرى يدور حوارها بين الإيديولوجية الدينية من جهة والفهم من جهة أخرى، وكل هذا طبعا تحت ما يراه أركون، كما نتحدث في هذا الفصل عن المناهج الغربية التي يبحث محمد أركون أن يدخلها في دراسة النص الديني، وقد قدمناها على شكل تحليل، والذي نصد به المنهج، وهنا نبدأ في حل شفرة سؤال المنهج عند محمد أركون، كما نتحدث عن أسس ومعالم المشروع الأركوني وكيف بدأ محمد أركون في التأسيس لمشروعه الفكري.

الفصل الثالث؛ وجاء تحت عنوان: في قراءة محمد أركون للنص الديني" وهنا ننتقل من الجانب النظري المفاهيمي إلى الجانب التطبيقي لمحمد أركون وبالتحديد نبين القراءة التي قدمها محمد أركون للنص الديني وكيف طبق المناهج الغربية الحداثية على النص الديني وهنا قدما الأمثلة التي تطرق إليه أركون بالقراءة وهي سورة الفاتحة، وسورة الكهف، وسورة التوبة، وسورة العلق، لنصل إلى العنصر الأخير في فصلنا هذا وهوقراءة في المشروع الأركوني وفي قراءته التي قدمها لنص الديني أي وجهة نظر المفكرين المسلمين في قراءة أركون.

خاتمة؛ وفيها نصل إلى حل للإشكالية المطروحة ونخلص لمجموعة من النتائج حول المشروع الأركوني كما نفتح المجال لإشكال آخر قد يكون أساس اومنطلقا لمذكرة بحثية في المستقبل تحمل توسيعا أوجديدا يخص المشروع الفكري لمحمد أركون.

إنه لا يمكننا الحديث عن أي مشروع ولا ولوجه إلا من خلال ما خلفه صاحبه من مصادر حملت في طياتها فحوى هذا المشروع من خلال الكتابة التي تعد قيد المعلومة، كما أنه لا يمكن فهم المشروع بسهولة إلا من خلال الدراسات ولا مراجع التي تحيط وتشرح هذا المشروع لذا سوف نعتمد عل مجموعة من المصادر والمراجع والتي من بينها: أولا المصادر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني وتاريخ الفكر العربي الإسلامي، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الفكر العربي.

ثانيا المراجع: مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، أحمد بوعود الظاهرة القرآنية، زروخي شريف النص الديني وإشكالية تعدد المناهج في مشروع

محمد أركون، مصطفى كيحل الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، خالد علي كبير الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري.

ترتكز معظم الدراسات السابقة حول المشروع الأركوني على فكرة العلاقة بين التراث الإسلامي عموما وبين المناهج الحداثية، أوبين النص الديني خصوصا والمناهج الحداثية، وكليهما تصب في جوهر واحد هوقراءة أركون للنص الديني وفقا للمناهج الحداثية وبالعموم مشروع أركون المعنون بالإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي إذن كما قلنا سابقا هناك العديد من الدراسات السابقة التي تناولت موضوع القراءة الأركونية للنص الديني ومن بينها: نجد كتاب الدكتور زروخي شريف والذي جاء بعنوان: النص الديني وإشكالية تعدد المناهج في مشروع محمد أركون، محاولة في أنسنة المقدس مقاربة تحليلية نقدية، والذي صدر عن دار ابن بطوطة للنشر والتوزيع الأردن سنة 2021، والذي جاءت إشكاليته حول الكيفية التي بموجبها نعاود قراءة النص الديني وفتحه على مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية الحداثية، وكيفية التحول من مركزية الوحي إلى مركزية الانسان.

وكذلك هناك دراسة أخرى للدكتور مصطفى كيحل تحت عنوان: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، والذي صدر سنة2011، والذي يناقش فيه إشكالية الأنسنة والتأويل، وتحرير العقل الإنساني، أي العودة إلى الإنسان كمحور، وهنا تمد علاقة جديدة بين الإنسان والنص، ويتحدث أيضا هذا الكتاب عن المناهج الغربية الحداثية وعن قراءة أركون للنص الديني.

ومن الدراسات أيضا نجد تلك الدراسة التي قدمها أحمد بوعود في كتاب عنوانه الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، سنة 2010، ويتحدث عن المشروع الأركوني من خلال نقد العقل الإسلامي وكذا تطبيق المناهج الإنسانية الغربية الحداثية على النص الديني، كما يدرس هذا الكتاب قراءة أركون للنص الديني تحليلا ونقدا.

بالإضافة لهذه الدراسات هناك أيضا دراسة قدمها الدكتور مختار الفجاري تحت عنوان نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، سنة 2005، وحمل هذا الكتاب إشكالية جوهرية تتمثل في البحث عن السبيل الذي يقود إلى دراسة الفكر الإسلامي دراسة حقيقية تؤدي إلى النهضة والتنمية، كما يبحث عن الإصلاحات داخل المجتمعات والتي من شأنها تقديم هذه الدفعة للفكر الإسلامي وعموما تدور إشكاليته حول هل الفكر الإسلامي في حاجة غلى إعادة صياغة على أسس ومبادئ مستحدثة؟

كون المشروع الأركوني تعرض لنقد شديد من طرف العديد من المفكرين فقد ظهرت دراسات عديدة في هذا المجال ومن بينها دراسة الدكتور خالد علال كبير والتي كانت بعنوان: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري والذي كان سنة2008، والذي قدم فيه المؤلف نقدا شاملا لقراءة أركون للنص الديني وعالج كل ما أقره أركون حول النص الديني.

من خلال دراستنا لبعض الدراسات السابقة للمشروع الأركوني وبالخصوص فيما يدور حول علاقة النص الديني بالمناهج الغربية أو إعادة قراءة النص الديني قراءة

حداثية نلاحظ تركيز جل الدراسات حول كيفية قراءة أركون للنص الديني،دون بحث سؤال التقليد والتجديد في القراءة بين اعتماد المناهج الغربية أو اعتماد منهج جديد.

وكون أن أي بحث علمي لايخلو من الصعبات فقد واجهتنا بعض الصعبات وهي صعوبة الوصول لمصادر أركون بلغات أخرى،وكذا كثرت المراجع التي تتحدث عن أركون ومشروعه مما يحول بين دراسة كل الدراسات السابقة.

الفصل الأول:

النص الديني والإسلاميات الكلاسيكية.

أولا: مفهوم النص الديني.

منذ الوهلة الأولى لمحاولتنا تقديم مفهوم شاف كاف ينير لنا رؤيتنا اتجاها ما يحمله تزاوج المصطلحين: النص من جهة والديني من جهة أخرى، يظهر لنا أنه يجب علينا أولا المرور بمحطة أولى وهي تقديم مفهوم لكلا المصطلحين على حدا فما الذي قيل حول مفهوم النص؟ وما الذي قيل حول مفهوم الدين؟ وما تضفيه تلك العلاقة التي برمت بينهما؟

1: مفهوم النص.

بالفتح والتشديد، قيل هوالكلام الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، وذلك لأن النص في اللغة هوالظهور، والعرب تقول نصت الظبية إذا رفعت رأسها وأظهرته، وقيل وهو الأوجه و الأشهر، أنه المعنى الذي يفهم من الكلام ولا يتطرق إليه احتمال كالخمسة فإنه لفظ نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر، وعلى ذلك يقال نص عليه إذا عنيه، والنص من ثم في عرض الأصوليين يطلق على الكلام المفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا، أو مفسرا، أو حقيقة، أو مجازا، عاما أو خاصا، اعتبارا منهم للخالق لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص[1].

[1] –عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص877.

وحدد ابن منظور النص على أنه: رفعك للشيء وقال عمر بن دينار: ما رأيت رجلا أنص الحديث من الزهري أي أرفع له وأسند أي ان النص هوالرفع[1].

والنصوص جمع نص وفي حديث هرقل: ينصهم أي يستخرج رأيهم ويظهره ومنه قول الفقهاء (نص القرآن ونص السنة)، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام[2].

وفي هذا أيضا يرى حامد أبوزيد في كتابه "النص والسلطة والحقيقة" أنه يمكن أن يقال عن دلالة كلمة "نص"، وعليه إذا كانت كلمة "النص" تعني في اللغات الأوروبية نسيجا من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، فلم يكن الأمر كذلك بالنسبة في اللغة العربية من استقراء الدلالات المتعددة الواردة في "لسان العرب" لابن منظور يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال "نص" هي الظهور والانكشاف حيث تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر[3].

---

[1]-ابن منظور، لسان العرب، م7، دار صاد، بيروت، د ت، ص97.

[2]-محمد محمود كالو، دور العقل في فقه النص، مركز الدراسات القرآنية، 2009، ص9.

[3]-حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص150.

تعريف الشافعي: كما يعرفه الشافعي بأنه: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"، أي الواضح البين الذي لا يحتمل التأويل[1].

لقد شكل مصطلح النص موضوعا للتحديد المفهومي في فرنسا خلال سنوات الستينيات وظهر هذا في مجلة "تال كال"مع رولان بارت وجاك دريدا وفيليب سولرز وخاصة جوليا كرستيفا، وعليه يعد مفهوم النص مفهوم معاصر رسمت حدوده جوليا كرستيفا في مجلة تال كال وبعدها في كتابها"سيميوتيكي" وهذا في إطار السيميائيات ونظرية اللغة، وقد وضحت الإطار المنهجي لهذا المفهوم واتخذت من النموذج اللساني السيميائي نموذجا للنص، وعليه يمكن أن يتطابق النص مع جملة كما يمكن أن يتطابق مع كتاب كامل ويعرف باستقلاله وانغلاقه[2]

2: مفهوم الدين.

إن مصطلح الدين من المصطلحات الهامة والمركزية في حياة البشر عموما لارتباطه المباشر بالجانب الروحي للبشر الذي كان دوما على أمر عصور الوجود الإنساني محل بحث ودراسة حول ما يسده ويزيل ذلك النقص والخوف اللذان خيما حول حياة البشر فما هوالدين؟

[1]–حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص154.

[2]–حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2007، ص43.

عرف الدين في معجم جميل صلبا على أنه:

في اللغة هوالعادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم والطاعة والجزاء، ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان[1].

ويطلق الدين عند فلاسفتنا القدماء على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير، والفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا، وقيل أن الفرق بين الدين والملة، والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى والملة منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والمذهب منسوب للمجتهد[2].

ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة وهي السنة أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام، وقد أخذ الدين عدة معان في الفلسفة الحديثة فقد قيل ان الدين هومجموعة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه وطاعتها أوامره والدين أيضا هوالإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها[3].

[1]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص572.

[2]-المرجع نفسه.

[3]-المرجع نفسه.

كما عرفه دور كايم على أنه مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس[1].

3: أقسام النص الديني.

بعد أن حددنا معنى كل مصطلح على حدى نأتي هنا لجمع المصطلحين أي معنى النص الديني، ونقصد هنا النص الديني الإسلامي بأقسامه المختلفة، وفي نظرة الساحة الفكرية الإسلامية ينقسم النص الديني إلى قسمين، يتمثل القسم الأول في نصين يجتمعان تحت اسم واحد وهو الوحي، ونقص هنا النص القرآني، والنص النبوي-السنة المطهرة-، أما القسم الثاني فيمثل ما يعرف بالاجتهاد أي اجتهاد علماء المسلمين المتمثل في مختلف الإسلامية كالتوحيد، والفقه والتفسير والحديث وغيرها من علوم خلفها اجتهاد العلماء والفقهاء الإسلاميين وعلى هذا الأساس تقسم النصوص الدينية لدى المسلمين إلى قطعية وظنية.

ويكون القطع إما على مستوى الثبوت أوعلى مستوى الدلالة أوعلى مستوى الثبوت والدلالة معا، ونفس الشيء بالنسبة للظني فقد يكون على مستوى الدلالة أوالثبوت أوعلى كليهما معا، وعلى هذا الأساس يثبت المسلمون أن القرآن الكريم قطعي كله على مستوى الثبوت أما على مستوى الدلالة فمنه

[1]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص573.

الظني ومنه القطعي، في حين أن السنة تضمنت الوصفين معا: الظن والقطع على المستويين الثبوت والدلالة[1].

أما محمد أركون فيميز بين نوعين من النص الديني "نمص تأسيسي" ونص ثانوي"، فالنصوص التأسيسية هي النصوص الكبرى (القرآن، الإنجيل، التوراة) وفي تعريفها يقول أركون أنها: "التي يقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان والتي تبقى هي على أمر الأجيال كما أنها تستعصي كل أنواع الإسقاط والتلاعب التي قد تتعرض لها من قبل هذه الفئة أوتلك، هذا العصر أوذاك فهي تبقى في جوهرها صامدة على التاريخ"[2]، أي أنه لا يعتريها ما يعتري الأفكار الفانية لأنها أفكار عليا، ويرى أركون بأنه بهذا المعنى لا يمكن أن يناقش النص الديني الأصلي _التأسيسي_ ولا يخضع للأخذ والرد فهو مطلق متعالي لا يمكن مناقشته ومسه.

لكن الأنظمة اللاهوتية الكلاسيكية والأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية كما يرى أركون ترى بأنه إذا كان المعنى الأول مودع للأبد في النصوص التأسيسية فإنه يمكن استخراجه بشكل صحيح من طرف الفقهاء وأهل العلم والدراية بالشؤون الدينية وبالنص الديني ثم اخراجه على شكل أحكام فقهية

[1]-العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص21.

[2]-محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص28.

وخلقية لتمارس على شكل طقوس دينية شعائرية تعبدية، وهذه المهمة حسب أركون يقتصرها الفقهاء على أنفسهم فقد دون سواهم" فالفقهاء يعتقدون أنهم هم وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والسنة أساسا)وهم وحدهم الذين يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح وبالتالي فيبنون الاحكام الفقهية على هذا الأساس"[1]، لكن بهذا يرى أركون أنهم يعطوننا معنى واحد للنص الديني التأسيسي ويجمدون معنى الوحي الذي يتسم بالتعدد والتشعب، وهذا ما يقودنا حسب أركون من الوحي والنص التأسيسي إلى مرحلة القانون والفقه القسري ذوالبعد الواحد وبهذا يوصلنا الفقهاء إلى معنى مجمد للنص الديني معنا يجعلنا نتبعه قسرا ونعتقده دون أي اعتراض "فهذا ما فعلته كتب الفقه بالنسبة للنص الديني فقد جمدوه في معان محدودة من أجل استخدامه لحل مشاكل الناس"[2].

وهنا تبرز لنا أولى علامات النقد الذي يوجهه محمد أركون للقراءة الكلاسيكية والفقهية للنص الديني فهويرى أنها قراءة ضيقة مقارنة بالمعاني التي يحملها النص الديني التأسيسي، ويرى أركون أن النص الديني الإسلامي تعرض للمزاودة المحاكتية على المعنى الأصلي والأول للنص الأعظم أي"المعنى المنزه والمتعالي والمقدس الذي لا يمس والمؤسس لكل ما تلاه حتى ابد الآبدين"[3].

---

[1]-محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص28-29.

[2]-المصدر نفسه، ص29.

[3]-المصدر نفسه، ص30.

وعليه من خلال ماسبق نقول ان معنى النص التأسيسي حسب أركون هوالمنزه والمتعالي والمقدس الذي لا يناقش ولا يمس والصالح لكل زمان ومكان والذي لا يتغير معناه الأصلي، كما أنه متعدد فوار متشعب غزير المعاني.

أما فيما يخص النوع الثاني من النصوص الدينية اللذان ميزهما أركون وهوما يعرف "بالنص الثانوي" أو"النص الفرعي"، يقصد أركون بالنص الديني الثانوي تلك النصوص التي تفرعت عن النص التأسيسي "تتجلى وظيفتها في صياغتها اللغوية أيضا كأن يقول المفسرون والخطاب الشائع :يقول تعالى أوقال تعالى أوجاء في الحديث وتكمن وظيفة هذه النصوص الثانوية في تأييد وفهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة ضمن المدة الطويلة للتاريخ"[1].

وعليه المقصود بالنصوص الثانوية كل النصوص الأخرى ماعدا القرآن والحديث كالتفسير والفقه، وعلم الكلام، والتصوف، وهي نصوص تعلق على النص المؤسس أي القرآن وتشرحه، وبما أنها تشرحه وتعلق عليه فإنها تتوهم أن كلاهما يتمتع باستمرارية تواصلية معه، وبالتالي فله قدسية القرآن، وهكذا يصبح

[1]-محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحوتاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص47.

حتى كلام الشيخ المعاصر معصوما تقريبا لأنه يستشهد بالقرآن والأحاديث طيلة الوقت وهكذا يتم خلع القدسية على الكون كله.[1]

وهنا يرى أركون مكمن الخلل الذي لحق بالتفسير القراءة الكلاسيكية للنص الديني التأسيسي فهومن خلال هذا التعريف والتحليل الذي قدمه للنص الثانوي رأى أن هذا الأخير اكتسب صفة القدسية فقط كونه شرح وفسر النص التأسيسي حيث أن كل نص استشهد بالنص التأسيسي صنف نفسه ضمن خانة الاستمرارية الدلالية على كافة الأزمنة هذه الصفة التي يحملها النص التأسيسي الصالح لكل زمان ومكان، وهذا ما يوجب التوغل أكثر في كشف جوهر هذا المفهوم حسب أركون والذي سيقودنا ضرورة إلى ما يصطلح عليه بالقراءة الكلاسيكية للنص الديني.

يرى أركون أن النص القرآني بنية محركة للوجود أي ان القرآن يحرك الوجود في كل جيل لأن كل جيل يفسره ويقرؤه ويستمد منه المعنى ويعيش عليه، وعليه سيظل حيا محركا للوجود مادام يؤثر على سلوك الناس وعقولهم وطقوسهم وما داموا يتلونه، أما إذا انتصرت العلمانية يوما ما في البلدان الإسلامية فسوف يتحول إذا إلى كتاب ذي قيمة تاريخية أساسا[2].

---

[1]-محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص47.

[2]-المصدر نفسه.

لكن هل تنتصر العلمانية على النص التأسيسي؟ وإذا أخذنا بهذا القول الذي يحيل إلى انتصار العلمانية على النص التأسيسي ألا يتناقض هذا مع تعريف أركون للنص التأسيسي؟ أم أن أركون يبحث بشكل صريح إلى علمنة البلدان الإسلامية والفكر الإسلامي؟

وعليه ومن خلال ما سبق نقوأن النص الديني نوعين: نص تأسيسي يتجسد من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهونص متعالي منزه مقدس صالح لكل مكان وزمان لا يناقش ولا يمس، ونص فرعي ثانوي يعلق على النص التأسيسي ويشرحه ويستنتج منه القواعد الأخلاقية والفقهية، كما أن هذا النص _النص الثانوي_زرع على نفسه غطاء القدوسية التي يتصف بها النص التأسيسي كونه يتواصل معه ويستشهد به كما اعتقد أركون.

ثانيا: مفهوم العقل في الفكر الإسلامي المعاصر.

1: مفهوم العقل.

قبل حديثنا عن مفهوم العقل في الفكر الإسلامي وعن النظرة المفاهيمية التي سلطت علية وجب علينا أولا تحديد مفهومه –العقل– في الرؤية اللغوية والإصلاحية العامة للمعاجم فما هوالعقل؟

لغة: العقل في اللغة هوالحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه عن العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود.[1]

إصطلاحا: العقل إسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمين على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس فيقال لمن صحت فطرته الأولى أنه عاقل، والثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، والثالث يرجع لوقار الإنسان وهيأته[2].أما الفلاسفة فالعقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة: العقل بالمعنى العامي البسيط الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال[3].

والعقل في التعريف جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها ولا ينسب إلى عضومخصوص والعقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي؛ وهوجوهر مجرد عن المادة، وقيل العقل هوآلة سواء السبيل، وأنه جوهر يدرك الغائيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وهوميزان صحيح[4] .

---

[1]-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص84.

[2]-عبد المنعم الحنفي:المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص536-537.

[3]-المرجع نفسه، ص537.

[4]-المرجع نفسه.

ويعرف العقل أيضا بأنه: العلم بصفات الأشياء، من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، أوالعلم بخير الخيرين وشر الشرين، أومطلق لأمور، أولقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن ولمعان مجتمعة في الذهن، يكون بمقدمات يستتب بها الأغراض والمصالح...والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية[1].

2: مفهوم العقل الإسلامي.

إذا أتينا إلى تحديد مفهوم العقل الإسلامي من وجهة نظر محمد أركون فإننا نجد مفهومه حول هذا العقل ينهل من مرجعية العلوم الإنسانية المعاصرة التي فتحت جسور التواصل بين العقل ونقائضه كالجنون والهوى والقلب والعاطفة...وهذا يعني أن العقل لم يعد بنية مغلقة على ذاتها ومتعارضة مع البنى المجاورة لها، بل اصبح مفهوما منفتحا على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها وهذا ما يجعل الفكر باعتباره نتاجا للعقل مشروطا بعناصر أخرى فاعلة في هذا الفكر فعل العقل فيه[2]، وعليه يصبح الفكر نتاجا للتواصل بين كل العناصر لا العقل وحده حتى أنه على ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة يجسد التواصل بين العقل ونقائضه التي أصبحت عودة إلى العقل بذاكرة جديدة وبالتالي تلعب نقائض

---

[1]–مجد الدين الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص1033.

[2]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص67.

العقل دورا في الفكر كما يلعب العقل دوره وبالتالي أصبح لا يجوز تجاهلها أوإهمالها في الفكر.

وكما ذكرنا سابقا فإن كلمة عقل لا تكفي هنا وحدها لأن العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر، وهذا ما يتأكد لنا من خلال استخدام أركون لمصطلح فكر بدل عقل في دراسته الفكر الإسلامي وكذلك تاريخ الفكر الإسلامي، ويشمل الفكر كما يرى أكون على ثلاث ملكات أساسية وهي:

- العقل نفسه: الذي حظي حتى الآن بكل الامتيازات وتركزت عليه أنظار الدارسين فالعقل هوالذي يفعل في كل المنتجات العلمية والثقافية.[1]
- ولكن هناك الخيال أيضا.
- وهناك الذاكرة أيضا.[2]

وعن الذاكرة والخيال يرى أركون انهما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس عمله "فالعقل بحاجة إلى الذاكرة كما أن العقل بحاجة للخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أوعن التصورات التي يمكن للخيال أن

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط6، 2012، ص232.

[2]-المصدر نفسه.

يقدمها للعقل من اجل تغذية عمله وترطيب أجوائه"[1]، ويقدم لنا اركون مثالا ليؤكد هذا الترابط بين الذاكرة والخيال والعقل داخل حيز الفكر من خلال تساؤله عن إمكانية استخدام الحسن البصري أوغيره من المفكرين الإسلاميين للعقل الخالص بعيد ومنفصلا عن الذاكرة والخيال، هل يفكرون دون معارف سابقة ودون خيال؟ وهذا مستحيل حسب أركون فكل عقل وتفكير إسلامي مرتبط بما اكتسب صاحبه من معارف سابقة ومرتبط أيضا بالتصورات التي يبديها خياله.

ومن هنا يرى أركون أن مفهوم العقل نفسه له تاريخ، "فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هوالعقل نفسه الذي استخدمه ابن خلدون...وعقل طه حسين ليس هوالعقل نفسه استخدمه أنا شخصيا اليوم"[2]، فكل هذه العقول لها خصوصيتها الدينية والمكانية والمرحلية والنفسية والاجتماعية والثقافية والمعرفية، وكأن أركون يرى أن كل عقل ابن ما يحيط به أي كل المؤثرات التي تحيط بشخص المفكر أوالفيلسوف أوالباحث وحتى الفقيه ورجل الدين.

إن العقل عند أركون يتخذ عدة الوان وبالأحرى يتصف بعدة صفات تميزه عن العقل عند مفكري الإسلام حيث يربط أركون العقل بصفات عديدة تتراوح بين مايلي:

1-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص232.

2-المصدر نفسه.

إن العقل كما يرى اركون "ليس شيئا مجردا قابعا في الهواء وإنما هوشيء محسوس ومؤطر بشكل بشكل جيد"[1]ومعنى هذا أن العقل ليس خالصا عن كل الملكات اللأخرى ولا ليس منفصلا عن العالم المحسوس الذي يحيط به فهوبقدر ما يؤثر في خارجه_العالم المحيط به_ فهوأيضا يتأثر بخارجه في عمله وفي نتائج عمله وقوانينه وأفكاره، فالعقل منفتح على كل عالمه وكل ما يحيط به وهذه الصفة التي يعطيها أركون للعقل في مفهومه الخاص وهي صفة الانفتاح.

والعقل أيضا "ليس جوهرا ثابتا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية فللعقل تاريخيته أيضا"[2]، وعليه فالعقل عند أركون لا يعرف الثبات ولا يمكن ربطه بأي ثابت فهوابن عصره ورحلته وله تاريخيته التي تجعله يختلف باختلاف الزمان والمكان والبشر وعوالمهم فالإضافة إلى صفت الانفتاح يتصف العقل أيضا بتاريخانيته. وهذه هي الصفة الثانية للعقل وهي التاريخية أوتاريخية العقل.

إن السمة التاريخية للعقل حسب أركون تحول حركته من عمودية صاعدة نحو"**الله**" عبر وسائط العقا الفعال إلى حركة أفقية جوهرها الإنسان منطلقا ومنتهى أي تبدأ من الإنسان وتنتهي إليه، وبهذا تبعد التاريخية العقل عن جوهريته وتحديداته الميتافيزيفية وتصنيفاته الهرمية ومراتبه الفيضية، وتاريخية العقل هي:"الطابع المتحول والمتغير للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل...فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أومجردا يقبع خارج الزمان

---

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص233.

[2]–المصدر نفسه.

والمكان، وإنما هوشيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما "[1].ولذلك يعرفه أركون قائلا:"لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية، وهوالقوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنير لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخ". [2]

إن العقل مع أركون فضلا عن انفتاحه وتغيره التاريخي هوأيضا متعدد، وهذه السمة من سماته مفهومه المعاصر التي انبثقت عن النظرية الذاتية، وهي نظرية تقوم على مصادرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف ولذلك فمفهوم العقل باعتباره أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، وهذا ما ساعد على تذرر مفهوم العقل تذرر البنى والذوات مما اخرج العقل من مجال الوحدة إلى مجال التعدد[3]، هذا ما اتاح اليوم ظهور ما يعرف بالعقل الإسلامي والعقل العربي والعقل الغربي والعقل الثقافي والعقل الاجتماعي.

كما نجد أن أركون يربط التعدد في العقل بالتعدد الذي تعرفه المناهج وذلك الاختلاف الذي تعرفه المناهج هوما يؤكد التعدد في العقل وأنه لا يوجد عقل واحد، فأركون يطابق بين العقل والمنهج ف"كلمة عقل هنا تعني المنهج

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص234.

[2]-نقلا عن مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص68.

[3]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص68.

بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"[1]، ويرى أركون أيضا أن تاريخية العقل هي أيضا دليل على تعدده، فكما ذكرنا سابقا حول اختلاف العقل عند المفكرين الإسلاميين السابقين أمثال الحسن البصري وابن خلدون وطه حسين وغيرهم، فتغير العقل عندهم بتغير المنهج والاختلاف من باحث لباحث، لهذا تعدد المنهج هوتعدد للعقل كون أن كلمة عقل تعني المنهج، والتعدد في المناهج ظاهر وعليه فالإقرار بتعدد العقل لا يمكن نكرانه.

إن أركون لا يقصد بالعقل ما تحدده اللغة العربية لهذا المصطلح، ولا ما يحدده الخطاب الفلسفي الإسلامي أوالخطاب الكلامي أوأي خطاب تراثي إسلامي، وإنما يقصد به كل الآليات التي ينتج بها المسلم المعرفة إذ يفكر بالظواهر المحيطة به، ولذلك يبحث أركون عن هذه الآليات في كل الخطابات الإسلامية بدون استثناء، ومهما كان هذا الخطاب بعيدا عن العقل أورافضا له منهجا أوموضوعا[2]، يقول أركون: "الشيء الذي يهمني هودراسة الآليات العقلية التي أدت إلى توليد هذه الأنظمة التيولوجية والعقائدية المختلفة كما أهتم بدراسة الآليات الاجتماعية التي تستخدم هذه الأنظمة العقائدية من أجل غايات سلطوية"[3] .

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص233.

[2]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص70.

[3]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص294.

لم يهتم أركون بالمفهوم النظري للعقل على عكس ما جاء به المفكرون الإسلاميون الذين اهتموا بالمفهوم النظري، فأركون لم يبحث في مفهوم العقل كمفهوم بل كآلية تفكير فقد بحث في كيف يفكر العقل الإسلامي إذ يفكر في الحياة وعالمها في حين بحث المفكرون الإسلاميون في كيف يفكر العقل الإسلامي إذ يفكر في العقل، فالأول يهتم بآلية العقل ليكشف عن كيفية انتاج المعرفة التراثية عموما والثاني يهتم بآلية مفهوم العقل ليكشف عن انتاجه المعرفة التراثية للعقل[1].

كما ارتبط مفهوم العقل بصفة عامة بمنطلقات وخصائص تميز مفهومه عند أركون نفس الشيء يشهده مفهوم العقل الإسلامي بصفة خاصة فهذا الأخير أيضا يرتبط بعدة منطلقات يختص بها توصلنا هذه المنطلقات إلى تحديد مفهوم خاص به.

ويمكننا جمع هذه المنطلقات في النقاط التالية:

1- النقطة الأولى تقر بأن كل ما حمله مفهوم العقل بصفة عامة من؛ انفتاح على العقول الأخرى وتبادل للأثر والتأثير وأنه ظاهرة تاريخية ومتعدد وموحد في نفس الوقت، ينطبق كليا على العقل الإسلامي.

---

[1]-أنظر. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص70.

2- إن مسألة المفاهيم كانت لدى أركون إشكالية تقض مضجعه لهذا كان يكثر من وضع المفاهيم بين مزدوجين، كونه كان يشعر بمرونة معاني هذه المفاهيم واشتراكها في الدلالة ومن بين هذه المفاهيم مفهوم عقل ومفهوم إسلامي وكذلك العلاقة بين العقل والإسلام، وهنا يدعوأركون إلى الاهتمام أكثر بصفة إسلامي التي ألحقت بالعقل-أي العقل الإسلامي- والتي تبين لنا حسب أركون ذلك الزعم الذي يقره المسلمون بأنهم" يمتلكون عقلا متفوقا على جميع تلك العقول التي تشكلت ومارست عملها أولا تزال تمارس عملها خارج كل مرجعية لكلام الله المحفوظ في القرآن"[1]، وهذا الزعم حسب أركون غير مقبول من الناحية الفلسفية.

3- اختار أركون مصطلح "العقل الإسلامي" ولم يختر مصطلح "العقل العربي" لأنه لا ينسب العقل إلى الغة بل ينسبه إلى العقيدة، وذلك راجع لكون أركون يرى أن نقد العقل يجب أن يتجاوز اللغة وهذا المعيش لا يستقيم للتحليل اللغوي فحسب وإنما يستوجب المنهج الإناسي الشامل أيضا[2]، ومن هنا يتضح لنا بوضوح الاختلاف بين محمد أركون والجابري فنقد العقل الإسلامي يختلف عن نقد العقل العربي عند الجابري ففي وقت ركز الجابري نقده على الأدوات المنتجة للمعرفة في اللغة العربية، اتجه أركون لنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية، وهذا ما يجعل خطاب أركون كما يقول الجابري: "مؤطرا

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص71.

[2]-المرجع نفسه، ص72.

تأطيرا "لاهوتيا" إن جاز التعبير، بمعنى أن هاجس "النقد اللاهوتي حاضر عنده وبوعي. ولذلك فالزميل أركون محق في اختياره عبارة "نقد العقل الإسلامي" كعنوان لأبحاثه و دراساته"[1] .وعليه فإن أركون كان قد سعى لإبراز بنية العقل الإسلامي المتعددة وبنيته الموحدة في حين اكتفى الجابري بإبراز بنية العقل العربي بصفة عامة، وفي هذه النقطة رد أركون على الجابري معتبرا إياه استعمل مفهوم العقل العربي تجنبا لما قد ينتجه من ايحاءات مفهوم العقل الإسلامي يقول أركون: "استعملت هذا العنوان بدون تردد في الطبعة الفرنسية، لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد، أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول نقد العقل العربي"[2]، لا يكتفي أركون بهذا بل يستمر في تبيان الفرق بين مفهوم العقل الإسلامي والعقل العربي فهو يرى أن مفهوم العقل الإسلامي" يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويقر أن المعطى هوالأول لأنه إلهي وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد من أحكام وتعاليم و ارشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه"[3]، وبهذا يكون هنا العقل تابعا للوحي وليس العكس ولا يتحرك العقل إلا في حدود ما يسمح به الاجتهاد لتفهيم الوحي وفهمه أي استنتاج واستنباط

---

[1]-نقلا عن. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 72.

[2]-محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هوالفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص12.

[3]-المصدر نفسه، ص13-14.

المعاني التي يحملها النص الديني -الوحي- أي أن العقل خاضع للمعطى المنزل وهذا ما يشترك فيه العقل الإسلامي مع العقل المسيحي والعقل اليهودي.

أما العقل العربي فيرى أركون أنه" الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والمتقيد به"[1]، ومن هنا لا ترتبط اللغة بشعب دون الآخر فقد كتب المسيحيون واليهود باللغة العربية في المقابل كتب علماء ومؤلفون مغاربة مؤلفاتهم بالفرنسية فحسب أركون العلاقة بين العقل واللغة أوسع من تنحصر بين قوم محدد ولغة محددة أيضا، هذا ما يبرر به أركون اختياره العقل الإسلامي بدل العقل العربي وفي الوقت ذاته يرى أركون أنه"يصعب عليه قبول ما أورده الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي، ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنوية والقومية و العنصرية"[2]، أي أنه تمسك بكل تلك الصفات التي اتسم بها الفكر والمفكر ذلك الوقت الذي استعملت فيه اللغة العربية للتعبير عن كل ما أنتجه العقل ومارسه وهذا كما ذكرنا سابقا ليس عند العرب فقط بل شمل اليهود والمسيح والأتراك والفرس وغيرهم على حد تعبير أركون.

ومهما كان القول فإننا نكتفي بالقول في هذا المستوى المقاربي أن أركون في تفضيله "العقل الإسلامي" تكمن خلفية فلسفية حداثية تنفي وحدة العقل

[1]-محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هوالفكر الإسلامي المعاصر، ص14.
[2]-المصدر نفسه.

وتقر بتعدده، أما الجابري فقد غلبت عليه أصولية النقد الكانطي فانتقى النصوص ليبني عقلا موحدا متماسكا وليقدم لنا أصوله وفصوله[1].

هكذا إذن يتجلى مفهوم العقل الإسلامي عند أركون على أنه عقل يتجاوز وحدة الخطاب الواحد ليشمل كل الخطابات التي وسعتها العقيدة الإسلامية، كما أنه عقل تاريخي، وتاريخيته تتحدد مبدئيا من خلال انفتاحه وتغيره و تعدده، لكن بقطع النظر عن ذلك فإن العقل الإسلامي بصيغة المفرد يفترض بنية موحدة لهذا العقل على غرار الجابري، كما يفترض من خلال النعت "إسلامي" بنية متعددة لهذا العقل، البنية الموحدة في البنية الخارجية والبنية المتعددة في البنية الداخلية.[2]

إن قولنا العقل الإسلامي يحيلنا مباشرة للنص الديني كون العقل تابع له وما ينتجه العقل الإسلامي ما هوإلا ضوء يعكس منه مصدره النص الديني وما أركون إلا يبحث في جوهر هذه العلاقة الوطيدة ويبحث عن بعث جديد للعلاقة لكن من خلال عقل إسلامي جديد يبحث قراءة جديدة للمصدر أي للنص الديني لهذا ممكن أن نتراوح في بحثنا هذا بين تداخل كبير لمصطلح العقل والنص.

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص72.

[2]-المرجع نفسه، ص73.

إذن يتحدد مفهوم العقل الإسلامي كما قلنا سابقا بأنه عقل يشمل كل الخطابات التي شملتها العقيدة الإسلامية وأنه عقل تاريخي، منفتح، متغير ومتعدد فما هي مظاهر تعدده؟

كما أن ذكرنا للعقل الإسلامي يصاحب الحديث عن بنيته الداخلية والخارجية فما هو الحقل المفاهيمي والدلالي الذي تحمله هاتين الأخيرتين؟

إن العقل الإسلامي وفقا لأركون هو عدة عقول: عقل تأسيسي وعقل تفسيري وعقل تأريخي وعقل أصولي.

أما في ما يخص العقل التأسيسي فيقصد به :العقل المؤسس لمختلف العقول الفرعية داخل الفضاء الإسلامي، كما يقصد به العقل المؤسس في القرآن والحديث لأول مرة باعتبارهما النصيين المؤسسين لكل تجليات الفعل الحضاري الإسلامي ثقافيا وأدبيا وعلميا وأخلاقيا ولاهوتيا...إلخ[1]وعليه فالعقل التأسيسي هوالنواة الأولى التي منها خرجت كل العقول الإسلامية الأخرى ويرتبط العقل التأسيسي بالنص الديني التأسيسي لهذا يسمى بالعقل القرآني ولهذا ينطلق منه أركون ويحاول تقديما مفهوم ودراسة دقيقة له لأنه يعتبر مفتاح فهم العقل الإسلامي كله.

يتفق العديد من المفكرين في الفكر الإسلامي المعاصر على صعوبة تحديد طبيعة هذا العقل من خلال القرآن لأنه وكما يرى مختار الفجاري" لا

[1]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص74.

نملك القرآن كما نزل شفويا وإنما نتلقاه من المصحف...فبالإضافة إلى الفوارق التي تذكرها كتب التاريخ وعلوم القرآن بين القرآن النظري والقرآن الفعلي أو المصحف فإن طريقة التعامل اليوم مع الخطاب غير طريقة التعامل مع النص"[1]، وعليه تعد هذه الفوارق من النقاط والمداخل لدراسة تاريخية هذا العقل وكذلك لدراسة انتقاله من الشفوي إلى المكتوب بالإضافة لهذا وكوننا لا نمتلك سوى المصحف والقرآن المكتوب فإن دراسة مفهوم العقل لابد أن تستند عليه وتبحث فيه عن الآثار اللفظية للعقل.

يرى أركون أن العقل ربط دائما في الإسلام بالوحي أي بالنص الديني سواء منه القرآن أو السنة، فقد كانت هنالك دائما مطالبة بعقل أبدي خالد ينسجم مع النص الديني –الوحي– هذه المطالبة شهدها مختلف المدارس على غرار المدارس الإسلامية فنجد الفكرة لدى اليهود و المسيح" وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بالوحي(أو معطيات الوحي)يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق"[2]وعليه دون الوحي يضيع العقل البشري ويضل عن طريقه لهذا فالعقل مرتبط بالنص الديني وبكل معطيات الوحي ولا يمكن فهمه بعيدا على النص الديني هكذا نرى أن العقل متعاليا وخاضعا لتحديدات كلام الله المعنوية و إكراهاته في آن واحد كما يرى أركون، الذي يستعمل هنا ملاحظة

[1]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص74.

[2]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص64.

لويس ماسينيون التي ترى "إن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي (كونه)ضمن نطاق الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر"[1]هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي انطلاقا من علاقة من قاعدة الإيمان المتمثل في الأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل وهذا ما هوموجود في القرآن والسنة أي في النص الديني عموما وهذا ما يؤكده أركون بقوله:"هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماما هوالقرآن ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة ضمن، هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي".[2]

ضمن هذا الإطار انطلق أركون من ملاحظة مفادها أن النص القرآني لم يذكر ولومرة واحدة لفظة "عقل" بصيغة المصدر وهوما يجعل هذا العقل التأسيسي مغايرا للعقل كما عرفه اليونانيون، فهوعقل له خصوصياته الإسلامية "إن كلمة عقل على هيئة المصدر أوالاسم غير موجودة في القرآن، هناك الفعل عقل/يعقل وهناك صيغة النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلوا مرة أومرتين حسب ما أظن ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذي سيستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل فيما بعد"[3]، وعليه يرى أركون أنه عند تحليلنا للنص الديني كما وردنا وكما وصل إلينا يجعلنا نقر أنه من غير الممكن التحدث عن عقل بالمعنى الأرسطي

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص65.

[2]–المصدر نفسه.

[3]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص74.

أوبالمعنى الحديث للكلمة، وبناءا على هذا يرى أركون أن البحث عن مفهوم عقل بالمعنى العقلاني في القرآن يصبح من العبث لأننا "إذا اقتصرنا على النص القرآني فإننا لا نستطيع العثور على هذا العقل كما سيحصل لاحقا أثناء دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة الإسلامية"[1].

إننا إذا بحثنا على مفهوم آخر للعقل يستجيب لطبيعة العقلانية القرآنية فإننا سنعثر على نمط معين من الفعل العقلي يسميه أركون ب:"القوة العاقلة" وفي هذا يقول: "إنني كثيرا ما ألححت على أن الدعوة لاستخدام الذكاء في القرآن كثيرا ما تمر في الواقع من خلال القلب أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان أكثر مما تمر من العقل كما نفهمه اليوم"[2]، وعلى هذا لا يعدوالعقل أن يكون فعلا من الأفعال أوسلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات فالبصر ليس جوهرا مستقلا بذاته، وإنما هوفعل معلول للعين، فكذلك العقل هوفعل معلول لذات حقيقية وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي القلب، فالعقل للقلب كالبصر للعين[3]، وهذا ما نجده في النص الديني الإسلامي فقد ذكر القلب بوصفه محلا لفعل العقل.

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ص75.

[2]-المرجع نفسه.

[3]-طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص18.

لم يغب هذا المفهوم الفعالي والحركي للعقل عن هذه الممارسات الإسلامية العربية فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، كما يقول إبن تيمية، إنما هوصفة وهوالذي يسمى عرضا قائما بالعاقل وقد اتخذ العقل بمعنى (فعل القلب) صورا مختلفة وهي:

- صورة الربط، بمعنى أن العقل هوإدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

- صورة الكف، بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضر به من النزاعات والشهوات والأهواء.

- صورة الضبط، بمعنى أن العقل هوإمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه.[1]

وقد ذكر في القرآن الكريم ما يؤكد على القلب محل للفعل العقلي فمثلا قوله تعالى في سورة الحج الآية 46:"أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أوءاذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصر لكن تعمى القلوب التي في الصدور".[2]

نستنتج إذن أن صمت القرآن عن لفظة "عقل" وترديده للفظة "قلب" دليل على أن مفهوم العقل فيه لا يتشكل من جوهرانية العقل وذاتيته، بل من

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص18-19.

[2]-سورة الحج، الآية46.

فعل عقلي منفتح على العديد من المؤثرات السلوكية لدى الإنسان كالمؤثر الشعوري والمؤثر الحسي والمؤثر الخيالي وغيرها من مؤثرات ترتبط بالذات الإنسانية وتحيط بها.[1]

إن هذا الانفتاح للعقل التأسيسي على المؤثرات السلوكية جعلت أركون يربطه بنمطين:الأول يجعل من العقل التأسيسي عقل عجيب ومدهش، في حين يجعله النمط الثاني عقل المخيال، وفيما يخص العقل العجيب والمدهش فيرى أركون أنه"يمكن تعريف الاندهاش والإعجاب بأنه الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء أوسببه، أوالطريقة التي ينبغي اتباعها للتأثير عليه...وينتهي الاندهاش أوالإعجاب بسبب الألفة والرؤية المتكررة...أما الغريب فهوالظاهرة المدهشة التي تحصل نادرا وتختلف عن العادات المعروفة والمناظر المألوفة"[2].

إن أركون يرى بأن العقل التأسيسي عقل عاجز عن تفسير الظواهر التي تحيط بها ومعرفة أسبابها هذا ما يقوده إلى الإعجاب والانبهار والدهشة من تلك الظواهر ومن معجزات الخلق يقول أركون:"نلاحظ أن الأمر يتعلق هنا بإلحاحات العقل الذي يعترف بعدم قدرته الحالية على القبض على سلسلة الأسباب والنتائج ذلك أنه كلما راح العقل يفكر بالعالم وظواهره المحسوسة كلما أدرك

---

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص75-76.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص189.

مدى عجزه وقصوره وهذا ما يؤدي إلى الانفعال أوالانبهار الديني في الوسط الديني والانفعال الميتافيزيقي في الوسط الفلسفي".[1]

من خلال هذا نفهم أن أركون يرى أن العقل التأسيسي، أوكما يسميه عقل عجيب ومدهش يستمد صفاته هذه كون يرتبط بالنص الديني الذي يحمل الحكمة اللانهائية والتي بدورها تجعل خيال المؤمن يتلذذ ويستمتع بتأملها.

وينتهي أركون إلى أن العقل الإسلامي التأسيسي باعتباره عقل العجيب المدهش يدعم فكرة الخلق ويريده أن يشمل الخلق الأول، علم نشأة الكون، علم الفلك، علم الجنين، الطبيعة البشرية، الكائنات غير المرئية، نهاية الخلق الأول، نهاية الخلق الثاني، وهذه هي النقطة الأولى التي يدعمها أما النقطة الثانية فهي: العجيب المدهش بصفته دعامة للانطولوجيا القرآنية، ويحدد فيه أن عجائب الخلق تتطلب بالضرورة تدخل الكائن المتعالي ذي القدرة المطلقة[2]، ويرى أركون هنا تغلل فكرة تجنيد فكرة الإيمان بالعجيب والمدهش الذي رسخ فكرة التقديس والنزعة الإطلاقية على عقول المسلمين، وهذا ما يبحث العقل الحداثي نزعه وإبعاده عن العقل التقليدي ومن هنا أركون يؤكد ضرورة العقلنة الحداثية للخروج من العقلنة التقليدية.

3: مراحل العقل الإسلامي.

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 189.

[2]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، منشورات الزمن، الرباط، 2010، ص153.

إن أركون بحث في ما يخص فكرة العقل الإسلامي وتحولاته في المراحل التالية:

أولا: مرحلة تشكيل العقل الإسلامي.

وهي بطبيعة الحال مرحلة القرآن والبدايات الأولى، وتمتد من السنة الأولى للهجرة إلى سنة150، ويذكر أركون باستنتاج وصل إليه بعد تحليل طويل مفاده أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل له في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده، وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية للقرآن التي تختلف عن صيغة النصوص الأخرى، وأن الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي العقلاني الاستدلالي البرهاني القائم على المحاججة، وأن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور لهذا نجد أن علم التفسير الذي نشأ في البصرة أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى الاستدلالي وهذا خطأ[1].

ثانيا: مرحلة العقل الكلاسيكي.

تمتد هذه المرحلة من سنة 150 إلى سنة 450 للهجرة، وهي في نظر أركون مرحلة ازدهار العقلانية ونشوئها، وهنا دخل العقل الإسلامي في مواجهة العقل الفلسفي والعملي الإغريقي، ودارت المواجهة بين المقلدين المحدثين المنتمين للعلوم الدينية وبين العقلانيين المرتبطين بالعلوم الأجنبية، وهنا يرى أركون بضرورة

[1]–أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون نقد وتحليل، ص46.

التركيز على دراسة كيفية انبثاق العقلانية الإسلامية من خلال الصراع ضد المعرفة الأسطورية أي ضد المخيل الديني المسيطر[1].

ثالثا: مرحلة العقل السكولاستيكي.

وفي هذه المرحلة يصف أركون العقل، بالعقل الضيق لأنه ألغى الفكر الفلسفي كله عمليا، وصار مرتبطا بتعاليم مذهب وإقليم معين أي أن كل مذهب أصبح منكفئا على نفسه في نوع من العزلة الغيورة على الذات، ثم حصلت القطيعة الهائلة وشبه المطلقة بين الإسلام السني والإسلام الشيعي، وعرفت هذه المرحلة هيمنة التقليد، التي ترافقت مع تفكك السلطة المركزية، وتشكل الإمارات المحلية المتنافسة[2].

رابعا: مرحلة النهضة.

وهي مرحلة استفاقة العقل التقليدي أمام الحداثة وهنا حسب أركون صدمة مريعة نظرا لحال العقل التقليدي وللحال الذي أوصلت إليه الحداثة، وهنا يميز أركون بين نوعين من الحداثة: حداثة مادية متوفرة في المجتمعات الإسلامية الغنية، والحداثة العقلية وهي التي نحتاج إليها حسب أركون، لكن لم يتم تحديث العقل الإسلامي نظرا لسيطرت الأصوليين[3].

---

[1]–أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون نقد وتحليل،ص46.

[2]–المرجع نفسه، ص47.

[3]–المرجع نفسه.

هنا يتحدث أركون على ما يسمى بمباهج الحداثة في كل المجالات الفكرية وخاصة منها المناهج الإنسانية التي يسعى دائما لتطبيقها على التراث الإسلامي، وفي فكرة الحداثة يرى أن العالم الفكري الإسلامي رفض الحداثة بل ولم يساهم فيها والأدهى أنه هاجم كل من ينتصر لها أويبحث في تطبيق منتجاتها في الساحة الفكرية والأمثلة هنا تكثر حسب أركون ولعل من أهمها هوما تعرض له "طه حسين"حين حاول استخدام المنهج الفيلولوجي والتاريخ، فقد تعرض لهجوم شديد من طرف العقل السكولاستيكي هذا ما جعله يتراجع عن ما يسميه أركون بالفتوحات الفكرية ويعلن توبته عن ذلك.

ثالثا: الإسلاميات الكلاسيكية وموقف أركون منها.

إن الإسلاميات الكلاسيكية هي حسب أركون"خطاب غربي حول الإسلام ... _أي ذلك الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام_ هي في الواقع من اختراع غربي."[1]، وعليه هي دراسة غربية للإسلام تتميز بالعقلانية تبحث ولوج مصادر الفكر الإسلامي ونبش مضامين الرسالات الفكرية التي جسدها مفكروه وكذلك التعرف على خبايا التراث الإسلامي.

إن الإسلاميات الكلاسيكية بهذا المفهوم تقود للإقرار بأنها تدرس الإسلام فقط ولهذا فهي تحصر كل اهتمامها بكل المنتجات الفكرية الإسلامية أي ما كتبه الفقهاء وعلماء الدين وهذا يفرض نفسه لأن "عالم الإسلاميات يعرف جيدا بأنه أجنبي عن موضوع دراسته، ولذا من أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي، فإنه سيكتفي بأن ينقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبرى النصوص الإسلامية الكلاسيكية"[2]، هذا النقل المباشر الجامد هوما يسوغ لوجهة نظر أركون التي تصرح بشكل مباشر وفي جل أعماله أن الإسلاميات الكلاسيكية قراءة تخلومن أي تأمل منهجي قراءة سيطر عليها هاجس الصحة والموضوعية مما دفعها لأن تنقل فقط النصوص الإسلامية الكبرى من لغتها الأصلية إلى لغة أجنبية أخرى وكأنها ترجمة لها ولكل ما كتبه الفقهاء علماء الدين.

---

[1]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص51.

[2]–المصدر نفسه، ص52.

انطلاقا من هذا المفهوم يقر أركون بأن "عالم الإسلاميات يتصرف كدليل بارد (كتيم) في متحف"[1]، ويقصد هنا أركون بأن الإسلاميات الكلاسيكية لم تعطي للفرد المسلم ما ينتظره منها كونها لم تفتح شفرات النصوص الإسلامية الكبرى ولم تناقشها وفق علاقة النص بالفرد وما يحيط به وهذا لغياب التأمل المنهجي كما ذكرنا سابقا ولغياب التحريات السوسيولوجية المعمقة التي لا بد أن تتوغل إلى جوهر الفكر الإسلامي بكل روافده ومضامينه.

إن ما يميز الدراسة التي قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية حسب أركون هو"الامتياز المعترف به ضمنيا للتضامن العنيد بين الدولة والكتابة والثقافة الأكاديمية ثم الدين الرسمي"[2]، وهذا راجع للحصر الذي شكل في دراسة الإسلام والاكتفاء بالنقل فقط، كما يؤدي هذا المسار والتوجه إلى إهمال نسبي لجوانب عديدة يمكن اجمالها في النقاط التالية:

- إهمال الممارسة والتعبير الشفوي للإسلام خصوصا عند الشعوب التي لا تعرف الكتابة كالشعوب البربرية والشعوب الإفريقية، وبشكل عام الجماهير الشعبية.

- إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا. يتخذ هذا الجانب من الإسلام، في المجتمعات

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص52.

[2]-المصدر نفسه.

الحديثة، أهمية خاصة بسبب السيطرة الإيديولوجية على المواطنين، وهيمنة الحزب الواحد والمنعطفات التاريخية التي تجبر على قول ما لا يفكر فيه، عادة، أو كتابته، أوالعكس: أي التفكير في أشياء لا يمكن قولها أوكتابتها.

- إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي: هنا يتعلق الأمر بمادة غنية والتي لا يمكن إلا للتحري السوسيولوجي الممارس عل أرض الواقع أن يلم بها، فالإسلام المحكي في اللقاءات اليومية، والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب، خصوصا عندما يختزل هذا الأخير في الكتابات النموذجية فقط، هذا ما جعل الكتاب والمؤلفين مشهورين في حين جعل كبار منشطي الفكر الإسلامي مجهولين.

- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، المنظور إليه أنه غير نموذجي أوتمثيلي أي الاهتمام بإسلام الأغلبية المدعو((أرثوذكسي)) (السني) الذي هوفي الحقيقة ليس إلا تنظيرا دوغمائيا جاء فيما بعد لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخيا[1].

- إهمال الأنظمة السيمائية غير اللغوية، التي تشكل الحقل الديني أوالمرتبطة به مثل: الميثولوجيا.

إن النظر للإسلاميات الكلاسيكية كمصطلح فقط يحيلنا للإقرار بأنه مصطلح حديث النشأة لكن المفهوم الدلالي لهذا المصطلح يربطه بمصطلح اقدم

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 52.

منه ألا وهوالاستشراق الذي تجسدت معه الإسلاميات الكلاسيكية أي الخطاب الغربي حول الإسلام ذلك الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام فلماذا غير مصطلح الإستشراق؟

لقد أخذ علم الإسلاميات _الإسلاميات التقليدية_يحل محل الإستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية، وسبب ذلك أن المصطلح الثاني قد أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية والجدالية نظرا لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة، وللهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة أخرى.[1]

إن حديثنا عن موقف أركون من الإسلاميات الكلاسيكية هوحديث عن مشروع كامل بحث من خلاله أركون تقديم قراءة أخرى مغايرة للقراءة الكلاسيكية فكل مشروعه هوعبارة عن نقد للإسلاميات الكلاسيكية يمس هذا النقد كل ما تحمله هذه الأخيرة من مفاهيم ومناهج ونتائج، وهذا ما سيظهر لنا من خلال تقديمنا لمشروع محمد أركون والمتمثل في الإسلاميات التطبيقية.

إن موقف أركون من الإسلامية الكلاسيكية يتراوح بين الإنكار والرفض والاعتراف، فأركون يعترف أن الإسلاميات الكلاسيكية لعبت دورا كبيرا في إحياء التراث الإسلامي، أما من مجال النقد فيصب أركون كل جهده اتجاه نقطة مفصلية وهي عدم تطبيق المنهجيات الإنسانية الحداثية على النص الديني خاصة

[1]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص143.

وعلى التراث الإسلامي عموما بل والأغرب هوالرفض المباشر لهذه الفكرة، ويعيب توجههم لسرد الوقائع فقط.

رابعا: العلاقة بين النص الديني والعقل الإسلامي.

إن الدارس لفكر محمد أركون والقارئ لجميع مؤلفاته يلاحظ بوضوح أن أركون زرع مجموعة من المصطلحات التي ركز عليها في قراءته للنص الدين خصوصا وللتراث الإسلامي عموما ومن بين هذه المصطلحات نجد: المسموح التفكير فيه، الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، وكأن هذه المصطلحات هي أفكار أساسية تلخص لنا نظرة العقل الإسلامي للنص الديني لوحصرنا الأمر بما يتوافق مع موضوع بحثنا أما لوفتحنا المجال للخصت هذه المصطلحات واقع علاقة العقل الإسلامي بتراثه بشكل عام، فماذا تحمل هذه المصطلحات من مدلولات ومفاهيم حول هذه العلاقة وحول واقعها؟

ويمكن تعريف هذه المصطلحات حسب أركون كالتالي:

- المفكر فيه: ويقصد به ما سمح التفكير فيه في الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل من قبل الدوائر الرسمية سياسية أودينية.
- اللامفكر فيه: ويقصد به ما لم يفكر فيه في الفكر الإسلامي.
- المستحيل التفكير فيه: ويقصد به ما هومستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي وما لا يمكن التفكير فيه...[1]، ويقول أركون في هذا: "ونقصد

[1]–أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص108.

بالمستحيل التفكير فيه هنا مايلي: إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما قد كان نطق به من قبل النبي وجمع فورا أولاحقا في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لايمكن أن يكون موضوعا للدراسة أومادة للتحري النقدي"[1]، إن هذه المكانة محفوظة لا يمكن المساس بها ولا التجرؤ على الحديث عليها لدى كل الطوائف الإسلامية ولدى كل عقل إسلامي موحد خاصة بعد الاتفاق والإقرار بصحة المصحف.

إن أركون يهدف من خلال هذه البلورة للمصطلحات السابقة يهدف إلى مجموعة من الأهداف يمكن إجمالها في:

- إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.
- تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات (التابوات) التي أقامها، والحدود التي خططها والآفاق التي توقف عن التطلع اليها أومنع من هذا التطلع، وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فضه تدريجيا بصفة أنه الحقيقة المتعالية[2].

[1]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص12.

[2]- MOHAMMED ARKOUN, lectures du coran ،maison neuve et LAROSE, Paris 1982, P, 13.

إن قولنا الوحي هومباشرة احالة إلى النص الذي أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وهوأيضا إحالة إلى مصطلح النص الديني أوالنص القرآني وكون دراستنا تصب حول النص الديني واستحداث علاقة له مع المناهج الحداثية الغربية، فإننا نجد أنفسنا أمام خطوة قبلية تفرض نفسها علينا وهي واقع العلاقة بين الوحي وبين العقل الإسلامي حتى لا نقول المسلمين وعليه كيف كانت هذه العلاقة؟

إن حديثنا عن هذه العلاقة يعيدنا للوراء قرونا عديدة وبالضبط مع اكتمال الوحي وظهوره في كتاب شامل كامل تجسد في القرآن الكريم الذي ارتبط بالنبي صلى الله عليه وسلم، حيث يقر الجميع بأن العلاقة بين التوحيدين أي المسلمين المؤمنين الموحدين والوحي كانت علاقة وطيدة فقد كانت مكانة الوحي في حياتهم مكانة جوهرية مصدرية يقول أركون عنها: "إن المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحياتهم"[1]، فقد استمدوا منه كل تعاليم حياتهم وساروا وفقا لأوامره ونواهيه دون أي نظرة أخرى، لكن إلى جانب هذه الرؤية ظهرت مناقشات عديدة حوله لعلى أهمها ما انتجته الفكرة التي صرحت بها المعتزلة حوله والتي مفادها بأن القرآن هوكلام الله المخلوق.

[1]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص11.

وعن اللامفكر فيه يقدم لنا أركون مثالا مباشرا له ويمثله لنا من خلال كتاب العلامة جلال الدين السيوطي الذي كان تحت عنوان "الإتقان في علوم القرآن"، ويقدم لنا أركون هذا المثال لكي يوضح ويقيس مدى توسع اللامفكر فيه في علوم القرآن، وقبل تقديمنا لفحوى النظرة الأركونية من هذا الكتاب يتوجب علينا أن نقدم لهذا الكتاب ولمؤلفه ولوفي بضعة سطور وهوالأمر نفسه الذي قام به أركون نفسه في كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية" حين راح يفك مصطلح اللامفكر فيه داخل طيات كتاب السيوطي.

وعن سبب اختيار أركون لهذا الكتاب دون بعض الكتب الأخرى التي كتبت في نفس المجال مثل كتاب صبحي الصالح" مباحث في علم القرآن" يقول أركون:"إن المراجع التي جمعها السيوطي واستخدمها هي بلانهاية أكثر غنى وأكثر ثقة وأكثر انفتاحا على كل العلوم المرسخة خلال تسعة قرون من أجيال عديدة من الاختصاصيين"[1]

السيوطي وكتاب الإتقان في علوم القرآن:

الإمام السيوطي هوعبد الرحمن من أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الملقب بجلال الدين ولد في القاهرة سنة 849هـ من والد ذوعلم ورئاسة، وتوفي رحمه الله سنة911 هـ مخلفا ثروة علمية كبرى من الكتاب الذي طرحه محمد

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص247.

أركون في دراسته للامفكر فيه ضمن النص الديني، هذا بالإضافة إلى كتب أخرى منها"الدر المنثور في التفسير المأثور"وكتاب" الجامع الكبيروالجامع الصغير "وغيرها من المؤلفات الأخرى التي تعبر عن مكانة الإمام السيوطي.[1]

أما عن كتاب"الإتقان في علوم القرآن"فيقول السيوطي حول قصة تأليفه:" ولقد كنت في زمان الطلب أتعجب من المتقدمين إذ لم يدونوا كتابا في أنواع علوم القرآن كما وضعوا ذلك بالنسبة لعلم الحديث"[2]، وهذا لا يعني غياب الأبحاث في علوم القرآن تماما فقد ظهرت بعض الكتب التي اهتمت به إلا أنها حسب السيوطي لم تحمل معها ذلك الهدف المنشود الذي ينشده، هذا ما دفعه إلى تأليف هذا الكتاب الذي جعله مقدمة كبرى في التفسير وسماه "الإتقان في علوم القرآن"وقد كان كتاب ضخما جعله في ثمانين نوعا جاءت كالتالي:

النوع الأول: معرفة المكي والمدني.

الثاني: معرفة الحضري والسفري.

الثالث: النهاري والليلي.

الرابع: الصيفي والشتائي.

الخامس: الفراشي والنومي.

السادس: الأرضي والسماوي.

السابع: أول ما نزل.

---

[1]–أنظر. أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص109.

[2]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص109.

الثامن: آخر ما نزل.

التاسع: أسباب النزول.

العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة.

الحادي عشر: ما تكرر نزوله.

الثاني عشر: ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه.

الثالث عشر: معرفة ما نزل مفرقاً وما نزل جمعاً.

الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً.

الخامس عشر: ما أنزل منه على بعض الأنبياء وما لم ينزل منه على أحد قبل النبي صلى الله عليه وسلم.

السادس عشر: في كيفية إنزاله.

السابع عشر: في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

الثامن عشر: في جمعه وترتيبه.

التاسع عشر: في عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه.

العشرون: في حفاظه ورواته.

الحادي والعشرون: في العالي والنازل.

الثاني والعشرون: معرفة المتواتر.

الثالث والعشرون: في المشهور.

الرابع والعشرون: في الآحاد[1].

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص247

الخامس والعشرون: في الشاذ.

السادس والعشرون: الموضوع.

السابع والعشرون: المدرج.

الثامن والعشرون: في معرفة الوقف والابتداء.

التاسع والعشرون: في بيان الموصول لفظاً المفصول معنى.

الثلاثون: في الإمالة والفتح وما بينهما.

الحادي والثلاثون: في الإدغام والإظهار والإخفاء والإقلاب.

الثاني والثلاثون: في المد والقصر.

الثالث والثلاثون: في تخفيف الهمزة.

الرابع والثلاثون: في كيفية تحمله.

الخامس والثلاثون: في آداب تلاوته.

السادس والثلاثون: في معرفة غريبه.

السابع والثلاثون: فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز.

الثامن والثلاثون: فيما وقع فيه بغير لغة العرب

التاسع والثلاثون: في معرفة الوجوه والنظائر.

الأربعون: في معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسر.

الحادي والأربعون: في معرفة إعرابه.

الثاني والأربعون: في قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها[1].

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص247

الثالث والأربعون: في المحكم والمتشابه.

الرابع والأربعون: في مقدمه ومؤخره.

الخامس والأربعون: في خاصه وعامه.

السادس والأربعون: في مجمله ومبينه.

السابع والأربعون: في ناسخه ومنسوخه.

الثامن والأربعون: في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض.

التاسع والأربعون: في مطلقه ومقيده.

الخمسون: في منطوقه ومفهومه.

الحادي والخمسون: في وجوه مخاطباته.

الثاني والخمسون: في حقيقته ومجازه.

الثالث والخمسون: في تشبيهه واستعاراته.

الرابع والخمسون: في كناياته وتعريضه.

الخامس والخمسون: في الحصر والاختصاص.

السادس والخمسون: في الإيجاز والإطناب.

السابع والخمسون: في الخبر والإنشاء.

الثامن والخمسون: في بدائع القرآن.

التاسع والخمسون: في فواصل الآي.

الستون: في فواتح السور[1].

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص247-248.

الحادي والستون: في خواتم السور.

الثاني والستون: في مناسبة الآيات والسور.

الثالث والستون: في الآيات المتشبهات.

الرابع والستون: في إعجاز القرآن.

الخامس والستون: في العلوم المستنبطة من القرآن.

السادس والستون: في أمثاله.

السابع والستون:في أقسامه.

الثامن والستون: في جدله.

التاسع والستون: في الأسماء والكنى والألقاب.

السبعون: في مبهماته.

الحادي والسبعون: في أسماء من نزل فيهم القرآن.

الثاني والسبعون: في فضائل القرآن.

الثالث والسبعون: في أفضل القرآن وفاضله.

الرابع والسبعون: في مفردات القرآن.

الخامس والسبعون: في خواصه.

السادس والسبعون: في رسوم الخط وآداب كتابته.

السابع والسبعون: في معرفة تأويله وتفسيره وبيان شرفه والحاجة إليه

الثامن والسبعون: في شروط المفسر وآدابه[1].

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص247-248.

التاسع والسبعون: في غرائب التفسير.

الثمانون: في طبقات المفسرين.[1]

أما فيما يخص وجهة نظر محمد أركون لهذا الكتاب، فقد اختار أركون هذا الكتاب ليقيس اتساع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي عموما وفي علوم القرآن خاصة، ويصف أركون هذا الكتاب بأنه ككل مؤلفات السيوطي التي تحمل سمات التأليف المدرسي (السكولاستيكي) ويعالج أركون هذا الكتاب من خلال ثلاث ملاحظات وموضوعات قدمها كالتالي:

- تنظيم ما لا يمكن معرفته
- معارف تكنيكية وعقل ديني
- الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه في علوم القرآن[2]

إن أركون يقدم لهذه الموضوعات الثلاثة شرحا دقيقا يبين من خلاله ما يحمله كل موضوع من أفكار تسير بنا لفهم وجهة نظره اتجاه وجهة النظر المؤمنة لعلوم القرآن ورغم ارتباط بحثنا هنا بموضوع اللامفكر فيه إلا أنه يبغي ولوج الموضوعين الأولين قبل الحديث على اللامفكر فيه فما يقصد أركون بتنظيم مالا يمكن معرفته ومعارف تكنيكية وعقل ديني؟

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص248.

[2]-المصدر نفسه، ص 248-249.

إن أركون يرى بأن كتاب الإتقان"ككل مؤلفات السيوطي يمثل كل صفات طراز التأليف المدرسي(السكولاستيكي)على الهيئة التي كان قد فرض نفسه عليها لدى الموسوعيين الذين التقطوا المعارف المتراكمة أثناء العصر الكلاسيكي"[1]، وهنا يرى أركون بأن الموسوعيين أنفسهم لم يقوموا إلا بحركة إعادة استخدام الأساليب القديمة التي استخدمها قبلهم الفقهاء والمشرعين والتيولوجيين وعلماء الكلام عموما أي أنه ساروا على نفس خطى الأسلاف ولم يغيروا منهجياتهم اتجاه دراسة علوم القرآن واتجاه النص الديني وهذا ما دعى أركون لوصف تراثهم بـ: تراث من النقل.

وفي مضمون الكتاب يرى أركون أنه مبعثر ويتطلب إعادة ترتيب وفي هذا يقول: "لكن عندما ننظر عن كثب إلى تنوع العناوين وطريقة ترتيبها ثم إلى المضامين المتفرعة عنها فإننا نلاحظ فورا أننا أمام معرفة مبعثرة ومقسمة بدون جدى"[2]، وعليه يرى أركون بضرورة إعادة ترتيبها وتقسيمها وارجاعها إلى تقسيمات أكثر تلاؤما مع الاختصاصات الكبرى التي خلفتها المؤلفات الكلاسيكية الكبرى أي بما يتوافق مع العلوم العربية الإسلامية.

يعيد أركون تقسيم الكتاب بحثا منه تقديم مقاربة افضل لنوع من تنظيم ما يمكن معرفته وفي هذا يقول أركون: "إننا لا نريد إعادة تشكيل الكتاب حسب أهوائنا وإنما نريد تحقيق مقاربة أفضل لنوع من تنظيم ما يمكن معرفته هذا

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص249.

[2]-المصدر نفسه.

الشيء الذي تتوقف عليه حتى الآن كل التقديمات التي حظي بها القرآن بما في ذلك كتابات المستشرقين"[1].

وعليه من خلال هذا التقسيم يقر أركون بتلك البعثرة وعدم الترتيب في أقسام الكتاب كما يؤكد أيضا تلك النظرة التي شكلت اتجاه القرآن والوحي والنص الديني-علما أن هذه المصطلحات هي ذات دلالة واحدة- والتي جوهرها عدم المساس بالنص الديني وأخذه كما نقل وعدم الشك فيه أي عدم التفكير فيه وهوالمستحيل التفكير فيه، يقول أركون "إننا نجد أن تسعة قرون من نشأة وتطور علوم القرآن قد أنتجت مجموعة من المعارف العلمية الموظفة في تغذية الشعور بوجود أساس إلهي للقانون الديني وبالسمة الخارقة للطبيعة لكلام الله ولشروط نقله وإعادة انتاجه التي لا تمس ولا يعتريها شك"[2]، أي أن جميع الدراسات خلال تلك التسعة قرون لعلوم القرآن حملت معها شعارا واحدا وهوأن الوحي والقرآن يدخل ضمن خانة ما لا يسمح التفكير فيه وأيضا يستحيل التفكير فيه حيث رسخت هذه الفكرة قولا وعملا وهذا ما تؤكده جل تلك الأعمال والتي على رأسها كتاب الإتقان.

بعدا هذا التقسيم الأركوني لكتاب الإتقان يقدم أركون مجموعة من الملاحظات حوله والتي يمكننا إجمالها فيما يلي:

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص249.

[2]-المصدر نفسه، ص250.

- اختلال توازن واضح بين المكان المخصص للنحووالمفردات من جهة ثم الإلحاح الذي تحظى به البلاغة والتحليل المنطقي–السيمانتي (الذي تتطلبه عملية استنباط الأحكام الشرعية في الفقه)من جهة أخرى[1].

- النظم يجيب على الحاجات العملية للتذكير والحفظ وتلاوة النص.

- أما التسلسل الزمني وأنماط الوحي فإن لها انعكاسا مباشرا على تحديد الشريعة[2].

وما يمكننا اجماله من خلال ما سبق أن أركون يوضح لفكرة جوهرية مفادها أن العقل الإسلامي دائما ما نظر لفكرة مفادها أن النص الديني يحتل مكانة المستحيل التفكير فيه وأن كل الطرق التي ارتبطت به سواء في نقله أوكتابته وإعادة انتاجه طرق بعيدة كل البعد عن الشك وعن أي دراسة نقدية يمكن التفكير في اقامتها حوله وهذا ما أكدته كل الكتب التي تطرقت لعلوم القرآن وعلى رأسها كتاب السيوطي الاتقان في علوم القرآن.

يحيلنا كتاب الإتقان حسب أركون إلى تحديد ثلاث محطات ومنعطفات جوهرية تتزحزح فيها الحدود ما بين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه فيما يخص القرآن–النص الديني– وهذه المنعطفات هي:

- لحظة الوحي(610-632م)

---

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص250.

[2]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص115.

- لحظة جمع وتثبيت المصحف(632-936م /القرن الثاني هجري وحتى عام 324هـ)

- زمن الأرثوذكسية (324هـ..../936م....)(أي المستمر في هيمنته إلى اليوم)[1].

يقول أركون أن: "الممكن التفكير فيه بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما هوالشيء الذي يمكن ايضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة"[2] من خلال هذا التعريف يفك أركون شفرة مصطلح المستحيل التفكير فيه أي أنه الشيء الذي لا يمكن التفكير فيه وإعمال الجهاز العقلي فيه سواء في تلك الفترة أوفي فترة أخرى.

إن المستحيل التفكير فيه يعود إلى الأسباب التالية:

- محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي الثقافي الموجود.

- أن الذات المتكلمة (المؤلف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية الإكراهات المتجسدة بالإيديولوجيا المسيطرة .

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص254.

[2]-المصدر نفسه.

- أن توتر الفكر يصل إلى منطقة ما يستعصى على الوصف والتحديد ومنطقة الكثافة التي لا يمكن سبرها للكائن[1].

إن مشكل اللامفكر فيه يفرض اختراق ما ترسب في اللاوعي الإسلامي(ونموذجه هنا كتاب الإتقان) الذي تشكل منذ القرون الأولى للهجرى وصولا إلى زمن الوحي، إذن يمثل كتاب الإتقان ذلك النموذج الذي يحمل تلك المادة التي تبين الكيفية التي قرء بها النص الديني والتي بها أرخ لفترة الوحي، وعليه فإن كتاب الإتقان يمثل مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية كان قد استخدم عناصر ومواد وأساليب وإطارا تاريخيا من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن تجميع وتثبيت المصحف[2].

وعليه من خلال ما سبق يمكننا القول أن المستحيل التفكير فيه هوالوحي أي النص القرآني والنص الديني وهوأيضا اللامفكر فيه أي لا يمكن إعمال العقل فيه وقبوله كما هووعدم الأخذ والعطاء عن كل ما يحيط بعمليه ظهوره كما هوالآن وقراءته بنفس القراءة الشائعة الكلاسيكية التي ارتسمت مع عدة كتب والتي من بينها كتاب الإتقان اضافة لكتب أخرى.

---

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص117.

[2]-المرجع نفسه.

الفصل الثاني:

في الإسلاميات التطبيقية والمناهج الحداثية

تمهيد.

لقد اتسمت الآونة الأخيرة بظهور توجه جديد حمل نظرة جديدة اتجاه النص الديني وبالخصوص حول إشكالية قراءته بحثا على تقديم قراءة جديدة، حمل هذا التوجه طائفة من المفكرين العرب المسلمين حاولوا أن يتعاطوا مع النص القرآني بصيغه مغايره لما هومألوف في التعامل مع النصوص القرآنية وقد أطلقوا على هذه الصيغة أسماءً كثيرة منها "التفسير الحديث"، و"القراءة الجديدة " أوالقراءة المعاصرة أوغير ذلك من التسميات.

ونتج عن ذلك دراسات كثيرة في المشرق والمغرب تفنن أصحابها في إخراجها ومن بين هؤلاء المفكر الجزائري محمد أركون الذي هومحور دراستنا وهوالذي كان أكثر جرأة من خلال مشروعه في قراءة النص الديني من خلال بعث النص الديني تحت مجهر المناهج الحداثية الغربية، فقد بحث على قراءة جديدة للنص الديني لكي يبين الرسالة الجوهرية التي حمله هذا النص فكيف جسد أركون قراءته للنص الديني من خلال المناهج الغربية الحداثية؟ أوباختصار كيف أعاد أركون قراءة النص الديني؟

أولا: الإسلاميات التطبيقية.

إن الحديث عن المشروع الفكري لـ محمد أركون وذكر اسمه ضمن السياق الفكري المعاصر يحيلنا مباشرة أمام جملة من المفاهيم والمصطلحات والمضامين الفكرية التي تعد نواة لمشروعه، فبعد مصطلح النقد- نقد العقل الإسلامي ونقد القراءة الكلاسيكية للنص الديني والتراث الإسلامي- يأتي مصطلح الإسلاميات التطبيقية وما يعرف أيضا بالإسلاميات المعاصرة، والتي تعد أهم المصطلحات التي تفتح لنا الطريق لفهم المشروع الفكري لمحمد أركون فماذا يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية؟ وماهي الدلالات التي يحملها هذا المصطلح وماهي مصدريته التي حمله أركون منها؟

1: مفهوم الإسلاميات التطبيقية.

كون أنه لا فكر حر من اتصالية أثرت فيه وأنه لا فكر خالص يخلومن أثر خارجي هذا حال المشروع الأركوني الذي تضرب جذوره في الساحة الفكرية الغربية، هذا ما يؤكده ذلك التقاطع الكبير بين أركون وبين بعض المفكرين الغربيين الذين تحضر أفكارهم ومصطلحاتهم داخل النص الأركوني، وهذا نتيجة للتماس الكبير بين أركون وبين أفكارهم وكذلك لتواجده داخل حياتهم وداخل نمطهم الثقافي والاجتماعي والاقتصادي.

إن الأثر الغربي في مشروع أركون يظهر مباشرة عند تساءلنا عن مفهوم الإسلاميات التطبيقية فنجد أركون يصرح بأنه: استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية، وبحوثنا تسير في الخط

نفسه"[1]، من هنا يظهر ذلك الأثر والتماس الكبير الذي تحدثنا عليه سابقا ويظهر لنا ذلك البحث الملح من طرف اركون لزرع النموذج الحداثي الغربي داخل الوعاء الفكري الإسلامي، كونه حسب أركون السبيل إلى تنشيط الساحة الفكرية الإسلامية وزرع آليات التقدم والتطور في الفكر الإسلامي والأهم أن هذا الزرع هوالكفيل بتقديم قراءة جديدة للنص الإسلامي قراءة مواكبة للعصرنة ومواكبة للتطور المنهجي الذي عرفته الساحة الفكرية الغربية.

إن الإسلاميات التطبيقية هي عنوان المنهجية التي يتبعها أركون في دراسته للنص الديني الإسلامي وهي أيضا عنوان لمنهجية تختلف عن المنهجية الكلاسيكية والمنهجية الاستشراقية.

يرى أركون بضرورة العودة إلى التحليلات التي قدمها روجيه باستيد، لنلاحظ أن الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات كانت قد خضعت قليلا أوكثيرا للنموذج الديكارتي الذي يدعوللمعاهدة التالية: أن تفهم أوأن تعرف أي أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه لكن من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا لكنك لن تستطيع أن تعرف(أوتفهم الشيء) إلا بشرط أساسي هوأن تتحرر ولوللحظة واحدة من هاجس السيطرة[2].

[1]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص275.

[2]–المصدر نفسه، ص54.

إن هذا النمط سار للزوال مع سير الاستعمار للزوال، وحسب أركون إن الإسلاميات التطبيقية تسعى لتصحيح هذا الوضع، ولكي يصل أركون لتحديد مفهوم للإسلاميات التطبيقية يقدم مجموعة من الملاحظات والنقاط التي المعنى الذي يحمله هذا المصطلح، وجاءت هذه المصطلحات كالتالي:

1- إن أول ملاحظة يقدمها أركون في هذا المسار هي: أن الإسلام كدين وتراث فكري استرد حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية، إنه يلعب اليوم دورا من الطراز الأول في عملية انجاز الإيديولوجيا الرسمية والحفاظ على التوازنات النفسية الاجتماعية والهام المواهب الفردية[1]، من هنا يرى أركون ضرورة فهم جديد وأفضل لمحتوى النص الديني ومحتوى الرسالة الإسلامية، وكذلك فهم أفضل لفكر مؤسسي التراث الإسلامي وفق منهج أومناهج أفضل من المنهج الذي تبنته الإسلاميات الكلاسيكية.

2- يرى أركون أن علوم الإنسان راحت تقلب شروط ممارسة الفكر العلمي في الغرب، وابتدأ الفكر الإسلامي يحس بالكاد بالضربات المعاكسة للهزات التي أخذت تولد الفكر الحديث في أوروبا منذ القرن السادس عشر، ويرى أركون أن الفكر الإسلامي يرتكز على المسلمات المعرفية للقرون الوسطى فهويخلط بين الأسطوري والتاريخي ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص55.

المسلم وتقديس اللغة وقدسية المعنى المرسل من طرف الله ووحدانيته[1]، وهذا ما عمل الفقهاء على نقله وترسيخه في الفكر الكلاسيكي الإسلامي هذا بالإضافة إلى ترسيخ فكرة عقل أبدي وعقل غير تاريخي لرفض تاريخية العقل وهذه أيضا من بين الصعوبات التي تواجه كل محاولة تأملية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

3- إن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والإنجازات التي يقدمها الإسلام عنها أوبشكل عام أي دين كان إن الإسلاميات التطبيقية تنفصل تدريجيا عن الإسلاميات الكلاسيكية حيث في حين هدفت الإسلاميات الكلاسيكية إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي، فعلى العكس من ذلك تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام ضمن منظورين متكاملين: الأول كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الإفتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن[2]، إن هذا الأمر يتطلب جهدا كبيرا من أجل تحرير الفكر الإسلامي من المعارف السابقة والخاطئة وهذا لا يتأتى إلا من خلال قطيعة إبستيمولوجية أي اعتماد الفكرة البشلارية، والتي تحمل المفهوم الذي يرى أن سبيل التقدم العلمي هوهدم المعارف الفكرية السابقة الخاطئة والراسخة، هذا ما يراه أركون أيضا حيث يرى أن سبيل التقدم الفكري في الساحة الإسلامية

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص55.

[2]-المصدر نفسه، ص56.

هوإقامة قطيعة فكرية مع تلك المباني الفكرية التي تجسدت من خلال الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وتحطيم دوغمائيتها ونزع القدوسية منها ونقدها هذا ما سيتيح أفكارا جديدة وقراءات جديدة للدين ونصوصه.

أما المنظور الثاني الذي تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام من خلاله فهو: كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، يقول أركون: "إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية"[1]، يبحث أركون من خلال هذه النقطة اخضاع التراث الإسلامي عموما والنص الديني خصوصا لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وكذلك للتأمل الفلسفي أي أن أركون حسب موقفه هذا يبحث بث نفس جديدة داخل الفكر الإسلامي هذه الأخيرة التي يبحث من خلالها بث سؤالا فكريا معروفا داخل النص الديني المسيحي الذي أخضع لكل تلك المنهجيات الفكرية- النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي- وحسب أركون فإن هذه العملية يمكنها الإسهام في تجديد الفكر الديني بشكل عام.

4- تشكل هذه النقطة الأخيرة السمة الرابعة المميزة للإسلاميات التطبيقية فكما تحدث أركون عن ذلك الموقع الهامشي والخائف الذي تحتله الإسلاميات الكلاسيكية التي تفتقد للنقد التيولوجي مقارنة بالفكر الديني المسيحي، إن النقد التيولوجي أمر ضروري حسب أركون في كل الأديان يقول

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص56.

أركون:"إن عالم الإسلاميات الكلاسيكية، إذ يكتفي بأن ينقل حرفيا وبإخلاص الأشياء التي يفكر بها أويعلمها المسلمون ((النموذجيون =التمثيليون)) فإنه بذلك يمتنع دائما عن طرح المشكلة الحاسمة لنقد العقل التيولوجي إن مثل هذا العمل شيء لابد منه فيما يتعلق بأديان الكتاب الثلاثة خصوصا"[1]، هذا ما يقودنا حسب أركون إلى تبيان أن الفكر التيولوجي المنبثق من هذه الأديان الثلاثة عمل دائما كنظام ثقافي رافض للآخرين.

يرى أركون أن الإسلاميات التطبيقية ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها وكون الإسلام ارتبط منذ نشأته بنص فإنه على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل عام[2].

5- من وجهة نظر ابستيمولوجية (معرفية)، إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أومنهج بريء إنها ترجح في كل خططها ومساراتها نقد الخطاب (أي خطاب كان)، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة[3]، أي أن النقد جوهرها ومحركها الأساسي وهوضرورة اتجاه أي خطاب مهما كان وفق دراسة

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص56-57.

2- المصدر نفسه، ص57.

3-المصدر نفسه.

متعددة المناهج للإحاطة بالخطاب من كل الجهات المكونة له لضمان عدم تسليط الضوء على جانب دون الآخر أوزاوية دون الأخرى أي شمول جميع الجوانب والزوايا بالدراسة وفق المنهج المناسب لها وهذا ما يبحثه أركون من خلال دراسته للجانب اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي.

من خلال ما سبق تناوله حول الملاحظات والميزات التي تختص بها الإسلاميات التطبيقية عن الإسلاميات الكلاسيكية نقول أن الإسلاميات التطبيقية هي اختلاف كبير عن سابقتها الكلاسيكية وأنها ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، مشروع نقدي يطول كل الخطابات مهما كانت، في جوتتعدد فيه المناهج متماشيا مع نجاحات الفكر المعاصر حيث أنها تدرس الفكر الإسلامي وكذا الفكر المعاصر فهي معركة تحررية محررة " لأنه ينبغي أن نعرف أن الإيديولوجيا التي لا يسيطر عليها فكر نقدي، لا تحرر الإنسان أوالشعوب من إغتراباته وضياعه إلا بأن تخلق له اغترابات وضياعا جديدا"[1] .

إن أركون لم يقدم لنا تعريفا نظريا للإسلاميات التطبيقية من حيث هي ماهية إنما كان كلما وجد نفسه في حاجة لتعريفها يسعى لإبراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياتها الفلسفية، ولكن من خلال متابعة الخطاب يتبين لنا أن هذه الإسلاميات لا تخرج عن تعريف روجيه باستيد للأناسة التطبيقية عندما قال: الأناسة التطبيقية هي علم نظري للتطبيق[2].

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص58.

[2]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص42.

كما يرجع الفجاري سبب تغاضي أركون عن التعريف الماهوي للإسلاميات التطبيقية هوأنه لم يؤسس له فهولم يبتدعه بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيا ومعرفيا: المصطلح الأول استشراقي الوضع منذ القرن التاسع عشر، وقد وضع لتمييز الدراسات الاستشراقية ذات البعد العقلاني الوضعي عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني، أما المصطلح الثاني فهومصطلح إناسي وقد سعى أركون إلى إفراغ المصطلح الأول من محتواه الاستشراقي وشحنه بمضامين إناسية[1].

إن مصطلح إناسي أوبالأحرى المنهج الإناسي الذي استخدمه أركون يرتبط مباشرة بعالم الإناسة الفرنسي روجيه بايستيد وأهم ما يميز هذا المنهج هوتأكيده على دراسة الإنسان من كل جوانبه وكل وجوهه فالإنسان في نظر الإناسة هوكائن طبيعي واجتماعي ولساني وسياسي وتاريخي ونفسي وعاقل ومتخيل وعاطفي[2]، لذلك نقول أن المنهج الإناسي يسعى لجمع جميع المعلومات والمعارف الممكنة حول الكائن البشري ومعرفة كل ما يختلج حياته الإنسانية لتقديم فهم معين حول حياته وحل كل مخلفاته الحضارية والفكرية وبوجه عام مخلفاته الثقافية في الماضي والحاضر لتقديم دراسة قد تمكنه من استقراء أنماط الحياة المستقبلية وتقديم مفاهيم وتفاسير قد تيسر للإنسان وتزيح له غموض الحياة المستقبلية.

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص42.

[2]-المرجع نفسه.

إن حديثنا عن مفهوم وماهية الإسلاميات التطبيقية يجرنا للحديث عن المنهج عند أركون، نظرا لذلك الترابط الشديد بين ماهية الإسلاميات التطبيقية وبين مهامها النقدية، هذا ما يبين لنا العلاقة الوطيدة بين الإسلاميات التطبيقية وبين المنهج عند أركون، إن المنهج عند أركون يتصف بـ:"مراوحته بين التنظير التطبيق فالتنظير حاضر من خلال ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية والتطبيق متجل من خلال الوجوه العلمية التي طبق فيها ذلك المنهج على العقل الإسلامي والذي أطلق عليه مشروع نقد العقل الإسلامي"[1].

حيث يعتبر مشروع نقد العقل الإسلامي مساهمة نظرية جادة في دراسة الفكر الإسلامي من خلال تاريخه إنها مساهمة تتأسس انطلاقا من صياغة مجموعة من الأسئلة تتجه نحوهدف معين ومحدد وهوالتفكير في الحدث القرآني أوما يسميه أركون بالظاهرة القرآنية، وهوأفق جديد ابتكره أركون لدراسة النص الديني والفكر الإسلامي عموما، هذه هي الإسلاميات التطبيقية التي هي مساهمة عامة لانجاز أنثروبولوجية دينية وإبستيمولوجية تاريخية، وبالتالي هي مساهمة لإنجاز منهجيوتتطلب التعدد في التخصصات[2].

وعليه نقول أن الإسلاميات التطبيقية هي المنهج الذي توصل إليه محمد أركون لتجسيد مشروعه المتمثل كم ذكرنا سابقا في نقد العقل الإسلامي،

1-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص42.

2-عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة السلطة والتمثلات، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012، ص177-178.

وكذلك في دراسة الخطاب الديني الذي يشمل النص الديني وعليه تعد الإسلاميات التطبيقية حجرا أساس وأرضية صلبة، منطلقا ومرجعا ومنهلا للقراءة الأركونية للنص الديني.

والإسلاميات التطبيقية –علم الإسلاميات التطبيقية–هي نظام جديد يختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية حيث إنها لا تكتفي بتلك الإعادة الخطية لتاريخ الحضارة الإسلامية، بل إنها تدمج في قراءتها النقدية للتراث الإسلامي المناهج الإنسانية المعاصرة[1].

2: مهام الإسلاميات التطبيقية وعراقيلها.

إننا نجد أن أركون يربط الإسلاميات التطبيقية بمهام متعددة تسير بالقراءة الأركونية إلى ما تبحث وتصبوإليه فما هي هذه المهام التي ترتبط بالإسلاميات التطبيقية في نظر محمد أركون؟

يرى أركون أن الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هوخلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية ومحرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثا[2]، وهنا يقصد محمد أركون أن المقدمة الكبرى للإسلاميات التطبيقية هي كسر تلك الأغلال التي جمدت العقل

---

[1]–LEÏLA TAUIL, Le statut du Coran à la lumière de l'islamologie appliquée de Mohammed Arkoun : la thèse mu'tazilite du Coran, LA PENSÉE CRITIQUE EN ISLAM,p2.

[2]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص58.

الإسلامي حسبه تحت ما يعرف بالمحرمات العتيقة والوصاية الدينية ونقصد هنا القراءة التقليدية للنص الديني أي إعطاء كل الحرية للعقل في دراسة النص الديني هذا فيما يخص العائق الميثولوجي أما ما يقصده أركون بالإيديولوجيات الناشئة هوالقراءة التي ينتجها السياسيون الإسلاميون وهنا نقصد جماعة تغليف السياسة بالنص الديني بحثا منهم عن تعطيل العقل الإسلامي وحجزه كما يرى أركون.

بالإضافة لهذا هناك عراقيل عديدة تعرقل مسار الإسلاميات التطبيقية ولعل من أهمها موقف المجتمع الإسلامي منها أوبصورة أخرى هل سيقبل المجتمع الإسلامي أن تكون هناك قراءة جديدة للنص الديني؟ وقبل هذا هل يمكن أن يتقبل النقد الأركوني للقراءة الكلاسيكية؟ وهل يستطيع أركون بقراءته هذه زعزعة الثقة العمياء بين العقل الإسلامي والقراءة الكلاسيكية للنص الديني؟ بالإضافة لهذه التساؤلات المنطقية يرى أركون بوجود عوائق أخرى يقسمها لقسمين داخلي وخارجي.

ففي ما يخص الأسباب الداخلية يرى أركون أنها تتمثل في "القطيعة الحاصلة بين الدول (النظام السياسي)وبين المجتمع المدني، السلطات المضخمة للزعيم الواحد والحزب الواحد"[1]، أي إهمال الدور الفعال للمجتمع عموما وللفرد خصوصا في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية وحتى منها الثقافية والفكرية والاقتصادية وجعله بعيدا عن كل قرار وعليه ينقلب الفرد من فعال داخل المجتمع إلى تابع لقرارات النظام السياسي هذه القطيعة خلفت فجوة كبيرة بين النظام

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص23.

السياسي والمجتمع المدني وقتلت الرغبة الفكرية لديه وجعلته يفكر بعيدا عن حدود النظام السياسي وحتى جعلته راضخا له ولقراراته.

أما في ما يخص الأسباب الخارجية فيربطها أركون بـ"الحرب الاقتصادية والتجارة الدولية والتلاعبات المعرفية والمالية على المستوى العالمي التي تؤدي إلى الثراء الفاحش لفئة قليلة من المضاربين وإفقار العدد الأكبر من الناس"[1]، هذا ما يتماثل مع شعار الدول الليبيرالية والذي يقر بتحقيق الرفاهية والسعادة لفئة على حساب أخرى وإن انقلب هنا الحال من فئة كبيرة تعيش الرفاهية إلى فئة قليلة والعكس بالنسبة للفئة المحرومة.

إن هذا ما يؤدي إلى الطلاق بين الشعب والمجتمع المدني والدولة ويزرع النظام الطبقي الذي كون من طبقة مالكة تتحكم في كل مجالات الحياة وطبقة محرومة فقيرة لا يهمها سوى السعي وراء اشباع رغباتها المادية ورفع مستواها، فبعد أن كانت هذه الرغبات المادية حقا من حقوقها الطبيعية أصبحت أحلاما وأماني تسعى لتحقيقها، وهل يهتم من يسعى لتحقيق قوة عيشه بالجوانب الأخرى للحياة وخاصة منها الفكرية؟ وإن اهتم فإنه يهتم ليس إلا لتحقيق ترقية تزيد من حجم راتبه هذا دائما تحت جناح النظام السياسي وداخل مجاله الفكري المسموح به.

إذن نقول أن عراقيل الإسلاميات التطبيقية تتراوح بين العقلية التقليدية للمفكر الإسلامي وكذا الفرد الإسلامي المحتضن لتراثه والذي يرى فيه خطا أحمرا

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص23.

لا يمكن تجاوزه والمساس به تحت أي ظرف من الظروف والاكتفاء فقط بالقراءة الكلاسيكية التي أقامت جردا شاملا للتراث فقط كما قال أركون دون أي دراسة حداثية نقدية، وكذا هناك عوائق خارجية تتمثل في ما تستورده الأنظمة الحاكمة من عوائق تحت غطاء الأنظمة التجاري والاقتصادية العالمية والتي جعلت الشعوب والمجتمعات تبحث هما واحدا وهواهم المادي والكيفية التي تسرع من تطوره وارتفاع منحنياته أي قتل الجوانب الأخرى كالجانب الفكري وعدم الاهتمام بإنتاج نظريات ودراسات جديدة في ساحته واللجوء أيضا لاستيراد منتجات الساحة الفكرية العالمية، هذا ما يتبناه أركون الممجد للحداثة والمبهور بمخرجاتها وما حققته وهنا نتساءل هل الاستيراد الفكري لا يشكل عائقا من عوائق ازدهار الساحة الفكرية الإسلامية؟ أوكيف نجعل الاستيراد الفكري فعالا داخل الساحة الفكرية الإسلامية يا أركون؟

3: ميادين ومنهجية الإسلاميات التطبيقية.

يربط أركون دراسة العقل الإسلامي وكذا التراث والنص الديني بجميع المجالات التي تحتويها الساحة الفكرية الإسلامية، ومن هنا تتعدد ميادين الإسلاميات التطبيقية على عكس الدراسات السابقة التي اقتصرت على جانب دون الآخر، فمثلا نجد دراسة الجابري اقتصرت على دراسة نصوص الثقافة العامة[1] فالعقل الإسلامي ليس نتاج النصوص فقط بل هونتاج مزيج بين النصوص والممارسات في كل تمظهراتها الحياتية، أي ضمن الوسط المعيشي ولهذا فإن أركون عرف الإسلاميات التطبيقية كما ذكرنا سابقا بأنها المنهج الذي يدرس كل ما يتعلق بالحياة البشرية عموما.

إذا فالإسلاميات التطبيقية تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات من خلال الإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع لاستنباط كل ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية. [2]

يرى أركون أنه لا يمكن أن نصغي فقط للخطابات المكتوبة المنطوقة التي ينشئها المسلمون على أنفسهم وعن العالم حيث يبحثون عن الاندماج. هناك السير الطقوسية والاقتصاد العلمي والمؤسسات السياسية ونظم التكييف البيئي والإبداعات الجسمية وفن الجسد والجنسية والأحلام والعادات والمطبخ والأثاث فهي كلها ميادين تتبلور فيها الأشكال الأكثر تحديدا للحساسية الجماعية

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص43.

[2]-المرجع نفسه، ص44.

وتنتقل وتتجمع بها العناصر الأساسية للاعتقاد وينتظم فيها المخيال الاجتماعي.[1]

بالإضافة لهذه الميادين يذكر أركون ميدانا هاما بالنسبة إلى مجال دراسة العقل الإسلامي عموما وميدان التراث والنص الدني خصوصا ألا وهوميدان التلفظ وخاصة في القرآن ذلك أن النص التأسيسي الذي نمتلكه اليوم اكتسب نسيجه اللغوي ومعانيه داخل مجال التواصل مع المتلقي ولذلك لا يمكن تحقيق معرفة شاملة بالعقل الإسلامي إذا لم يدرس القرآن وكذلك النصوص المؤسسة لهذا العقل في ضوء النظرية التواصلية أوبالأحرى في ضوء دلائلية ما للتلفظ في الحضارة الإسلامية[2].

عموما نقول أن دراسة العقل الإسلامي لابد أن تشمل دراسة النص الديني التأسيسي والثانوي الذي يتكلم عن النص التأسيسي وبهذا نكون حسب أركون بحاجة إلى الأنثروبولوجيا اللسانية أي القراءة الأدبية للنص الديني.

يقر أركون بأن الإسلاميات التطبيقية متعددة الميادين والاختصاصات ويظهر هذا في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي وذلك حين قال:<<إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاص>>[3]، إن هذا التعدد يرجع حسب أركون لارتباطها بالفكر المعاصر وكونها تريد أن تتماشى مع

1-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص44.

2-المرجع نفسه.

3-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57.

نجاحات الفكر المعاصر، كما أن الجسد الديني الإسلامي المؤلف من عوامل عديدة جعل الإسلاميات التطبيقية تتراوح بين ميادين وتخصصات عديدة لكي تصل إلى المتطلبات الخاصة لموضوع دراستها.

من خلال ما سبق يمكننا استنباط مجموعة من الاختصاصات والميادين ترتبط بها الإسلاميات التطبيقية والتي اعتمدها أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي وكذا في تفعيل تلك العلاقة التي يبحث بثها بين النص الديني والمناهج الحداثية ويمكن أن نجمل تلك التخصصات والميادين في مايلي:

أ-اختصاص المؤرخ: يرى أركون أن الفكر الإسلامي القديم أوالإسلاميات الكلاسيكية تنقصها المنهجية التاريخية هذا ما جعلها تقع في أوهام وغشاوات ضربت الوعي والعقول فيما يخص تاريخهم، حيث يؤكد أركون أنه"تنقصنا المنهجية التاريخية بشكل موجع، ولهذا السبب ألح على القول أنني مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفا"[1]، وعليه فالمنهجية التاريخية تبث ما كان منعدما داخل التاريخ الكلاسيكي الإسلامي ألا وهوالنقد فعلى المؤرخ وضع كل الفرق محل نقد، وأن يزن هذا التاريخ بميزان العقل الناقد بالقدر الذي تحتاجه كل فكرة ضمن هذا التاريخ، وعليه تعتبر المنهجية التاريخية الحديثة من أبرز مقومات الإسلاميات التطبيقية خاصة في نقدها للعقل الإسلامي وهذا ما صرح به أركون في "كتابه

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص143.

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" عندما قال: "المنهجية التاريخية الحديثة تتخذ مكانة محورية في مشروعي العام نقد العقل الإسلامي"[1].

إن المقصود بالمنهجية التاريخية الحديثة هوإرجاع الفكر إلى مجال الأنساق أونظم الفكر وليس إلى الأحداث الخارجة عنه كالأحداث السياسية أوالعسكرية أوغيرها، وضمن هذا الإطار يسعى أركون إلى أن يكون من بين المؤرخين للفكر الإسلامي على الطريقة الحديثة، أي لإخراج الفكر الإسلامي من مجال البعثرة التي لا جامع لها إلى مجال النظام وذلك من خلال بحثه عن المبادئ المشتركة بين مختلف العلوم الإسلامية ليصوغ لنا النظام الفكري العام أوالأفق المعرفي الذي يؤطرها وبهذا يقوم أركون بضبط المبادئ العامة للعقل الإسلامي[2].

ب-اختصاص الفيلسوف: يرى أركون أن اختصاص الفيلسوف يأتي مباشرة بعد اختصاص المؤرخ فبعد أن تقوم بجمع الأفكار والأحداث عبر المسار التاريخي يأتي دور الفيلسوف الذي يقوم بدراسة هذه الأفكار والأحداث والوقائع التاريخية دراسة تقويمية ونقدية يقول أركون هنا: "اللحظة الفلسفية أي لحظة التقويم الشامل تجيء بالضرورة بعد اللحظة التاريخية "[3]، قد يظهر هذا أن اللحظة التاريخية خالية أوالنقد الفلسفي خال من النقد لكن هذا ما يرفضه أركون حيث يؤكد على أن اللحظة التاريخية والنقد التاريخي لا يخلوان من الفلسفة ففي

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص234.

[2]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص50.

[3]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص234-235.

طياتهما توجد عناصر النقد الفلسفي هذا ما ينطبق أيضا على المؤرخ الذي يحمل أيضا الفلسفة وهذا ما يؤكده أركون بقوله: "حتى اللحظة التاريخية من عملية النقد الكبرى تحتوي ضمنها على عناصر وبذور من النقد الفلسفي"[1]، فالحديث عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي ورواده وما كان يدور بينهم من سجال فكري يوجب طرح تساؤلات إبستيمولوجية معرفية وتتطلب تقويما فلسفيا وهذا ما يؤكد ضرورة الاختصاص الفلسفي والفلسفة عموما التي كان دوما تكرس النقد الذي يؤكد أركون غيابه في الإسلاميات الكلاسيكية.

وعليه تعد اللحظة الفلسفية لحظة هامة ومرحلة حاسمة ضمن المشروع النقدي الأركوني فهي تحمل الدراسة التقويمية والنقدية لكل المتراكمات الفكرية التي سجلها الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ويرى فيها أركون أيضا السبيل لإزالة الغشاوات الكلاسيكية التي غلفت العقل الإسلامي وكبلته كما أنها السبيل الذي يعطي الحرية للعقل لدراسة كل النصوص التي منعت دراستها وهنا يقصد أركون مباشرة النص الديني ودراسته دراسة فلسفية أي وفق مناهج حداثية وهذا هوجوهر ولب المشروع الأركوني مهما تعددت المصطلحات التي تحمل هذا الجوهر إلا أن هدفها واحد هوزعزعة تلك العلاقة والمساحة الفاصلة بين العقل الإسلامي والنص الديني تحت ما يعرف في الغرب بالتنوير، هذا ما يؤكد مرة أخرى التأثر الكبير لأركون بالمدارس الفلسفية الغربية وبتياراتها وأفكارها وهذا ما دفعه لمحاولة تأصيلها وزرعها داخل العقل الإسلامي.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص235.

ج-اختصاص اللساني: إن أهمية اللسانيات في خطاب الإسلاميات التطبيقية ليست في حاجة إلى توضيح إذ يكفي القارئ إحصاء الإحالات التي يقوم بها أركون في متنه وهوامشه حتى يعي تلك القيمة فالخطاب حافل بأفكار ديسوسير وجاكسون وتودوروف وغيرهم وكل هذا يؤكد هذا الاختصاص[1] لكن هنا نتساءل أي منهج لساني اختار أركون؟

تشكل اللسانيات أوعلم اللسانيات نقطة جوهرية وتخصص ضروري في مشروع محمد أركون حيث يرى هذا الأخير"أن لعلم اللسانيات أهمية عظمى فيما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي، ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير الإسلامي كما أفعل اليوم يجد فائدة كبيرة في المنهجية اللسانية"[2]، وعليه يرى أركون أن الطريق الفكري له أولكل من يسير على نحوه يتطلب التخصص في اللسانيات ويتطلب المنهجية اللسانية لما تحمله من فائدة تسهل العمل في مجال تاريخ الفكر الإسلامي وكذلك تقدم إسهاما فعالا لكل من يقوم بكتابة تاريخ التفسير الإسلامي.

يرفض أركون اللسانيات البنيوية في المستوى النظري ولكنه عمليا لم يتخلص من البنيوية وخاصة فيما يتعلق بالمنهج الثنائي، فهورغم ادعائه رفض اللسانيات الأرثوذكسية ورغم تأكيده على أن المتضادات الثنائية هي الآن بصدد الانمحاء وذلك من خلال حلول المنطق التعددي والمنهجية التداخلية متعددة

---

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص57.

[2]-نقلا عن مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص57.

الاختصاصات فإننا نجد عنده في المستوى التطبيقي المفاهيم الثنائية اللسانية البنيوية مثل الآنية/الزمانية أومثل الشكل/المحتوى...إلخ[1].

إن التعمق في فكر محمد أركون ومنهجيته ومساره في دراسة النص الديني والفكر الإسلامي نجد أنه لا يرفض اللسانيات البنيوية رفضا كليا بل يرفضها وفق ما يمليه سياقه النقدي فهويرفضها عندما يعبق الأمر بتحليل الخطابات المغرقة في الاستعمال ويقبلها عندما يحلل بنية النصوص وهذا التداخل والمراوحة بين المنهجين اللسانيتين يفسره مرة أخرى أن أساس المنهج عند أركون يقوم على أساس تعدد والجمع الكثيف بين المدارس النقدية حتى عد هذا المنهج عند بعض النقاد منهجا متعدد الحرف[2]، ومن الأمثلة العملية التي تؤكد على اعتماد أركون للسانيات ما سنراه لاحقا من خلال قراءته للنص الديني، حيث يرى أركون أن كل عصر يختلف فكره عندما تختلف مفرداته فتغير الآنية لتحل محلها آنية أخرى ومنه يرى أركون أنه لا يمكن دراسة أي مرحلة فكرية إذا لم نأخذ بعين الاعتبار وضع اللغة فيها وطريقة التعبيرات التي تخص تلك الفترة والمرحلة وهذا ما يؤكد لنا أيضا أهمية اللسانيات في الإسلاميات التطبيقية وكذا أهميتها في قراءة النص الديني وكذا فك شفرات القراءة الكلاسيكية للنص الديني وتقديم قراءة معاصرة للمناهج الحديثة.

---

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص57.

[2]-المرجع نفسه.

إذا تشكل هذه النماذج التي رأيناها فكره تعدد الاختصاص داخل الحقل الفكري للإسلاميات التطبيقيه حيث تتسم هذه الاختصاصات بالنجاح في المساهمه في ما يسعى أركون للوصول اليه وهونقد العقل الاسلامي العربي، وهي بتعددها وتنوعها تؤكد البعد الاناسي لمنهج أركون الذي يتميز بالتعدد والشمول وهذا ما يمثل جوهر الفكر الأركوني.

ونجد أن أركون عبر عن هذا بالسؤال الإشكالي التالي: كيف يخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسوني التفكيكي وللتأمل الفلسفي؟ إن هذا التساؤل يتقاطع مباشرة مع ما نبحثه من خلال ولوجنا لفكري محمد أركون حيث نبحث عن الكيفية التي اخضع بها محمد أركون النص الديني الاسلامي للمناهج الغربيه الحداثية التي يرى أركون أن نجاعتها في الجانب الغربي والتي سارت بعقله إلى التنوير والحداثة لابد أن تكون أيضا السبيل الى بث التنوير والحداثة في العقل الاسلامي والساحة الفكرية الاسلامية.

إن الاسلاميات التطبيقيه بقدر تعدد اختصاصاتها تتعدد مناهجها فهي تجمع بين المنهجيه التاريخيه والألسنية وكذا التحليل الانثروبولوجي هذا ما يؤكد لنا توجه أركون نحوإعادة قراءة النص الديني خصوصا والتراث الاسلامي العربي عموما انطلاقا من مناهج حداثية ترتبط مع الفكر العالمي المعاصر باحثا من خلالها توليد مواقف فكريه اكثر ارتباطا بالفكر العالمي المعاصر حيث يرى أركون أن هذه المناهج الغربيه الحداثية من شأنها بث رؤية جديدة وقراءة جديدة داخل الساحة الفكرية الاسلامية.

ثانيا: بين الإسلاميات التطبيقية والتراث والحداثة.

يربط أركون الإسلاميات التطبيقية بمفهومين أوكما يقول هوبنقطتين أولهما التراث وثانيهما الحداثة ولابأس أن نتوقف هنا لتحديد مفهومي هذين الأخيرين حسب محمد أركون.

إن أركون يرى بأن التراث النبوي قد صفى الأشكال الأخرى من التراث الذي كان قبل الوحي، ويرى أركون أن التراث الإسلامي تكونه ثلاث طبقات داخلة في تفاعل متبادل هذا التفاعل خلف لنا هذا المفهوم أي التراث الإسلامي وجاءت هذه الطبقات كالتالي:

1- طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام ولكي ندرسها جيدا ينبغي أن نستخدم منهجية التحري الإتنولوجية ومنهجية التفسير الأنتروبولوجية.

2- طبقة مستوى الصريح المعروف بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي ولنه يحيلنا إلى المعاش الضمني المعقد جدا بسبب علاقته الإتنولوجية مع المستوى الإتنولوجي الأول، ويرى أركون أن دراسة هذا المستوى تمثل أحد الفصول الحاسمة في نقد العقل الإسلامي.

3- الطبقة الثالثة أوالمستوى الثالث فيتمثل بالقوانين التشريعية الحديثة التي تتعايش في نفس الوقت مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف متغيرة بحسب البلدان.[1]

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص104.

ويضف أركون لمصطلح التراث كلمة الأكبر ليعني به التراث الذي يقدم للأمة كل الحقائق والقيم ومعايير السلوك التي أوحي بها من قبل الله وعلمت من قبل النبي، وإنه لا يمكن اضافة أي شيء لها من الخارج وكل ما يضاف لها ولا يصادق عليه التراث يعتبر بدعة[1].

ولهذا نقول أن التراث هوكل ما خلفته الشعوب وراءها بصفة عامة مهما كان المصدر الذي تحتكم له تلك الشعوب، وبهذا يرى أركون أن التراث كل شامل لا يحب حصره في فئة معينة ولا يجب أن يكون له مصدر يأخذ منه التراث مصداقيته فهويرى التراث كلية شاملة يصنعه الجميع ويجوز الإضافة له دون أي خوف أوقلق ولهذا فمفهوم أركون للتراث يتجاوز مفهوم التراث الباتر والمبتور الذي اختص بفئة على حساب فئة أخرى.

فالتراث إذن مادة خام متراكمة عبر عصور، كتلة غير ساكنة بالطبع، بل خضعت لعملية تحولات هائلة متوالية طبقا لطبيعة المرحلة التاريخية التي تفاعلت معها، وهي تواجهنا اليوم بكل أسئلتها القديمة، والأسئلة القديمة التي تطرحها بإجاباتها القديمة، قد يكون بعضها صالحا بحكم حالتنا الآنية، لكنها بلا شك يجب أن تخضع لمنظومة الأسئلة الجديدة التي أفرزها العلم الحديث، وقد تقدم هذه المنظومة الجديدة إجابات جديدة[2].

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص104.

[2]-عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، 1998، ص24.

ويسقط أركون مباشرة مصطلح التراث على مصطلح السنة فهما حسبه نفس المعنى هنا، وهذا ما يؤكده هاشم صالح حين قال: "ففي حين اقترح هوعلي ترجمتها بسنة لأنه يقصد التراث الديني فقط، ألححت على كلمة التراث لأنها الأكثر استخداما وشيوعا ولكي لا يحصل الخلط"[1].

أما في ما يخص الحداثة فهي في اللغة: من الفعل الثلاثي حدث والحديث نقيض القديم، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة والحدوث يعني كون الشيء لم يكن وعليه فالحداثة نقيض القدم[2].

أما من الناحية الاصطلاحية فيرى محمد أركون أن الحداثة هي بث الحيوية في التاريخ وهي تعني الحركة والانفجار والانطلاق[3].وإذا ربطنا بين المفهومين فإن أركون يبحث في دراسة جديدة للنص الديني الذي هوجوهر التراث الإسلامي دراسة تبث الحيوة في التراث وتقوده للحركة والانفجار والانطلاق وهذا ما تضفيه الحداثة حسب أركون، وهذا ما تبحثه الإسلاميات التطبيقية من خلال المهام التي جاءت للقيام بها.

إن أركون يرى أن ما ينقص الإسلاميات الكلاسيكية هوذلك الدمج بين ما هوماضوي والذي يتشكل لنا تحت ما يتبناه الفكر المطالب بالأصالة من جهة وبين الفكر المطالب بالانفتاح على الحداثة فكريا كما هم منفتحون عليها

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص17.

[2]-إبن منظور، لسان العرب، ص131.

[3]-فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، لبنان، 2006، ص26.

ماديا حيث "يرغبون باستيراد كل أنواع التكنولوجيا الحديثة من الغرب، في الوقت الذي يرفضون فيه الاعتراف بالأفكار والقيم الثقافية والعقلية التي كانت وراء هذه المخترعات إنما يفصلون بين وجهين لظاهرة واحدة لا تتجزأ"[1]، وعلى هذا الأساس الحداثة لن تكون في الساحة الإسلامية مادام هذا الفصل بين وجهي الحداثة، فل تكون الحداثة إلا بوجود وجهيها معا الجانب الفكري والجانب المادي وفي هذا يقول أركون:"إن الحداثة الحقيقية إما أن تشمل الجانب الفكري كما الجانب المادي أوأنها لن تكون"[2]، هذه الحالة التي تهتم بها الإسلاميات التطبيقية من خلال تأملها باستخدام كل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والألسني والأنتولوجي والفلسفي ومن هنا نصل كما ذكرنا سابقا إلى مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما على الإسلاميات التطبيقية هما ما هوالتراث؟ وما هي الحداثة؟ وهنا نحن لسنا بصدد بحث عن تعاريف ومفاهيم بقدر ما نحن نبحث عن قراءات جديدة لهذين المصطلحين.

يرى أركون أنه في المهمة الأولى والتي ترتبط بالتراث أنه"لا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث ثم نقف مذهولين ومفتونين أمام عيناه، إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرأ هذا وكيف نعيد قراءته؟"[3]، أي أن أركون هنا يشير مباشرة للقراءة الكلاسيكية للتراث والتي اكتفت بجمعه في حين يرى أركون

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص58.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-المصدر نفسه، ص59

أنه لابد من قراءته قراءة أولية أي دراسة القراءة الكلاسيكية التي جمعته ثم قراءته بطريقة ترتبط بالحداثة ومناهجها وهنا يظهر أيضا الربط بين التراث والحداثة وهذا ما ذكرناه سابقا حين قدمنا لمفهومي التراث والحداثة.

أما المهمة الثانية التي ترتبط بالحداثة ففحواها أن أركون يريد الوصول أولا لمعرفة المسؤوليات الكبرى للحداثة أي ما تقدمه الحداثة للفكر بشكل عام فمن"غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في انجاز الحداثة بشكل ابتكاري إذا ما استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي الأسطوري"[1]، وعليه فالحداثة لا تتأتى لنا من خلال تلك النظرة الكلاسيكية للتراث الإسلامي ككل وإنما وجب تغيير تلك النظرة وذلك بالتعرف على الحداثة والمسؤولية التي تحملها.

إذن يرى أركون بضرورة تقديم قراءة جديدة للتراث تحت ضوء الحداثة "إذن ينبغي كشف العلاقة المتبادلة مابين المصير التاريخي للمجتمعات الإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب"[2]وهذا ما تتجاهله الدراسة الكلاسيكية التي اكتفت بالدراسة الايجابية للتراث ولم تعتمد على الحداثة لتأمل وفهم الحالة الراهنة للإسلام.

يرى أركون أن الواقع الفكري العربي والإسلامي يتراوح بين ماض تمثله الكتابات الإستشراقية وحاضر يجد نفسه فيه تحت هيمنة الإبستيمولوجية العلمية

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص59.

[2]-المصدر نفسه.

الغربية وعليه يرى أركون"أن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة ذلك أن مهمتها لا تتلخص لا تتلخص فقط في انتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الإستشراق فعل سابقا هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها"[1]وهذا طبعا وفق مسار علمي وطبقا لمنهجية علمية وهذا حسب أركون هوالهدف المزدوج الذي تبحثه الإسلاميات التطبيقية.

إذا تريد الإسلاميات التطبيقية أن تأخذ موقعا لها داخل البيئة الإسلامية وداخل المجتمع الإسلامي لتكون قريبة من مشاكله القديمة والحديثة لمعرفة أسبابها وعوامل ظهورها، وكذلك تقوم أيضا الإسلاميات التطبيقية بإثراء البحث العلمي كما هوممارس ضمن الساحة الفكرية المعاصرة، ولهذا يشترط أركون على الباحث المتخصص في مجال الإسلاميات التطبيقية أن يكون"مشدودا ومنخرطا تماما في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدث عنها ويدعي مسؤولية فهمها"[2]، وهل ينطبق هذا القول على أركون صاحبه؟أي هل كان أركون منخرطا في الواقع العربي الإسلامي وعايشه؟

إن توجيه دراسة تقويمية للتراث وإبراز ما هومعرفي عقلي وما هوأسطوري وخرافي وإيديولوجي إضافة إلى دراسة الحداثة وإبراز إنجازات العلوم الإنسانية داخلها وإبراز مناهجها الفعالة التي اوصلتها إلى التقدم الفكري الكبير الذي

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص276.

[2]-المصدر نفسه.

تعيشه من سارت في خطاها، هذا ما ينشده أركون المذهول من الحداثة، وعليه فمهام الإسلاميات التطبيقية هي بث العلاقة وتفعيلها لأن الربط بين الحداثة والتراث يوصلنا للقراءة الفعالة للتراث وبصفة أكثر دقة لقراءة النص الديني لكن هنا نقف أمام سؤال نوجهه لأركون هل يمكن تحقق هذه القراءة بهذه السلاسة إذا نظرنا إلى طبيعة النص الديني من جهة وبقية النصوص الأخرى من جهة أخرى؟

ثالثا:إشكالية الإيديولجيا الدينية والفهم:

إن القارئ لفكر محمد أركون عموما ووجهة نظره للنص الديني خصوصا يلاحظ دائما تركيز أركون على فكرة التخلص والتحرر من أي مؤثر إيديولوجي سواء كان عقائدي أوسياسي أوحتى موروث ثقافي –ولوأن كلمة موروث ثقافي تغطي كل يقصده أركون سواء كان هذا الموروث نصا دينيا أونصا شارحا له– فأركون يشير إلى ضرورة تغليب كفة الفهم الصحيح على كفة إرضاء أي طرف.

ومن الأطراف التي يرى أركون أنها تبعدنا عن الفهم الصحيح وحتى يدفع للرفض مباشرة ما حملته الإسلاميات الكلاسيكية من محدودية في الفهم وفي المنهجية، وفي هذا يقول أركون:"لقد أبان المؤتمر الذي نظمه اليونيسكوبين 7و10 ديسمبر1982 بكل وضوح وجلاء عن محدودية علم الإسلاميات الكلاسيكية (أي الإستشراق) عموما من الناحيتين المنهجية والمفهومية"[1].هذا خصوصا ما يؤكده أركون بعد انبثاق ظاهرتين هامتين أدتا إلى تغييرات داخل الساحة الفكرية وتغيير العقلية والساحة الاجتماعية وعن هاتين الظاهرتين قال أركون: هاتان الظاهرتان هما:1– انبثاق علوم الإنسان والمجتمع والتي ما انفكت من ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية وتدخل التساؤلات

[1]–محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، تر، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص5.

الجديدة بخصوص الإنسان والمجتمع والتاريخ والمعنى[1]، وهنا يتحدث أركون عن ظهور إشكالات جديدة داخل حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية وكل ما يحيط بالإنسان والعقل البشري وطريقة فهمه وتحليله لنصوصه والنصوص التي تتساير معه جنبا لجنب والنصوص التي تمثل مصدرا لأحكامه ومرجعا لحل جميع مشاكله الروحية منها والحياتية، وهنا يمكننا الحديث عن إشكالية المنهج أوالمناهج داخل مجال الساحة الفكرية عموما وداخل مجال العلوم الإنسانية خصوصا.

2-الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حدثت داخل المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص[2].لقد سببت هذه الانقلابات في تلك الفترة مايسميه البعض فوضة داخل المجتمعات في حين يسميه البعض الآخر انطلاقا نحوالتحرر والتجديد تحرر من قيود أنظمة سياسية لا تحبذ سوى من يخدم مصالحها وينتج ما يرضيها، تحرر يهدف لبناء أنظمة سياسية تبحث النمووالتطور وتراعي كل الحقوق، وكذلك تحرر فكري يقدم فكر مستقل عن كل ضغوط ايديولوجية ثقافية سواء كانت مستوردة أوأصيلة موروثة جيلا بعد جيل.

إن محمد أركون يقر بصراحة عن وجود تضاد وتخاصم بين الرؤية الإسلامية وبين الرؤية الإستشراقية ويصف أركون هذا الخصام بأنه يشتدد يوما بعد يوم وأنه وصل إلى ذروته خاصة في القرن التاسع عشر يقول:"إن المداخلات

[1]-المصدر نفسه.

[2]-محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، ص5.

التي عرضت أثناء المؤتمر تعبر بجلاء عن ذلك التضاد والتخاصم المشهور الحاصل منذ القرن التاسع عشر بين الرؤيا الإسلامية/والرؤيا الإستشراقية للأمور"[1]تعدد هنا الأمثلة التي تؤكد هذا التضاد والخصومة وأكبر دليل هورفض الرؤية الإسلامية لكل رؤية ترتبط بالرؤية الإستشراقية وتستلهم منها حتى أنه يشن ضدها حملة شرسة للرفض والنقد وحتى التكفير وهذا فقد لاستلهام المقاربة التاريخية واستشكال للظواهر.

ومن بين المفكرين الذين تعرضوا للرفض يعطينا أركون مثالا عنى عميد الأدب العربي "طه حسين"هذا الأخير الذي يتعرض للرفض"لأنه استلهم بطيبة خاطر المنهجية الاستشراقية في دراسته"[2]، حيث اعتبر المخاصمون له أن ما قام به طه حسين يمثل نموذجا للغزوالفكري والثقافي الغربي، حيث أن كل من يجلب عينات من مكتسبات التطور الفكري الغربي لتجسيدها في الساحة الفكرية يمثل إسقاطا لهذا النموذج حسب ما يشرحه أركون الذي يؤكد هذا حين قال:"هذه الإدانة العنيفة التي تعرض لها عميد الأدب العربي تمتد وتتسع اليوم لتشمل كل الإستشراق والمستشرقين"[3] وعليه أصبح الهجوم على الإستشراق والمستشرقين الهدف الأول والهدف المهم والشغل الشاغل للمنظمة الإسلامية، هذه الأخيرة

[1]-محمد اركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 6.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-المصدر نفسه.

التي لم يدخر أنصارها أي جهد في توجيه طعناتهم ونقدهم للاستشراق ورواده وحتى المشيرين إليه.

يصف أركون هذه الحملات بالإيديولوجية والمتطرفة كما يرى أنها متخلفة ومسرفة في النقد وتتخذ موقف للاحتقار من كل مقاربة ينتجها العلم الإستشراقي سواء كانت هذه المقاربة تاريخية أوأي دراسة تمس الموروث التقليدي، ونتيجة لهذه الحملات الشرسة اتجه بعض المفكرون إلى التنازل لوجهة النظر الإسلامية من خلال تخفيف استخدام المنهجية التاريخية التي سيطرت على العلم الإستشراقي، في حين تميزت دراسات بعض المفكرين بالوصف البارد والحيادي لمبادئ الإسلام الأزلي ويتأكد لنا هذا من خلال قول أركون في هؤلاء المفكرين"فهم يقدمون بعض التنازلات لوجهة النظر الإسلامية ويخففون من استخدام منهجيتهم التاريخانية التي سيطرت في بيئات الاستشراق...أما بعضهم الآخر فيلتزم بالوصف البارد والعرض الحيادي التام لمبادئ الإسلام الأزلي"[1].

من خلال هذا يرى أركون أن هؤلاء المفكرين يريدون النجاة بجلودهم من النظرة الإسلامية كما أنهم يقزمون الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي ويحصرونها في فكرة إسلام المبادئ، وهم بهذا يتهربون وينحازون عن الإشكال الجوهري والأساسي وهي "إشكالية المعاش الإسلامي اليومي بكل جذوره المحلية وتشكلاته التاريخية المحسوسة"[2]، وهم بهذه الحركة يريدون أن ينجوبجلودهم كما

[1]-محمد اركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 6.

[2]-المصدر نفسه.

قال أركون ويتخلصوا من سخط المنظمات الإسلامية المحافظة وكذا الأوساط المحافظة وكأنهم يشترون رضا هذه الأوساط على صالح التفكير السليم الحر غير المدين بمرجعيات تمنعه على الأخذ في كل إشكالات المعيش اليومي الإسلامي.

إن هذا حسب أركون ينتج فراغا ثقافيا كبير ويزرع عقبة كبيرة في وجه الفكر الإسلامي وفي وجه المفكر الإسلامي الذي بات يشعر بمرارة كبيرة وألم لعدم خوضه في مسائل فكرية ومناقشة فكرية سليمة داخل هذا الجوالمشحون الذي يحول دون انتشار معرفة صحيحة اتجاه الإسلام ونصوصه وبصفة عامة يحول دون انتشار معرفة سليمة اتجاه الثقافة الإسلامية.

هذه العقبة التي تفاقمت مع ظهور وسائل الإعلام الحديثة التي استخدمت في نشر وجهات نظر الطبقة المسيطرة التي تتبع ايديولوجية معينة تدفعها إلى تلك الحملة الشرسة التي ذكرناها سابقا وتنشر لتلك الحملة عبر وسائل الإعلام الحديثة وفي مقابل هذا تقل المنشورات العلمية التي تسير عكس ايديولوجية هذه الطبقة وتكاد تنعدم نظرا لمحاربتها وانعدام دعمها، حيت يطفوا لون واحد هولون الطبقة المسيطرة التي دائما تظهر نفسها أنها الحق ومصدر الصواب فهل نحن أمام حتمية النظرة الواحدة التي تشبه ولوقليلا نظرة رجال دين العصور الوسطى في الضفة الغربية؟ وهل نسير برغبة الفهم والإفهام أم نسير تحت رغبة المناضلين الإيديولوجيين؟

ومن هنا نفهم النقطة الجوهرية التي يبحثها أركون من خلال قراءته ومشروعه وهي:"تغليب مصلحة الفهم عن كل الرغبات" وفي هذا يقول أركون:"

إنني أدعوإلى ضرورة تغليب مصلحة الفهم والكشف على الرغبة في إرضاء المناضلين السياسين بواسطة تقديم تعديلات ديماغوجية وسهلة"، فهذه ليست طريقتنا كما أننا لن نهتم كثيرا بإرضاء المستشرفين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم المجتمعات العربية الاسلامية".[1]

يريد أركون من خلال هذا القول الابتعاد عن كل تلك القيود والأفكار الكلاسيكية الموروثة الإيديولوجية وأن يبرهن للمستشرفين أن هناك مفكرين يهتمون بالواقع ويحلون مشكلات هذا الواقع لا بالاكتفاء بالوصف فقط، وأن هناك مفكرون يهتمون بهموم العالم الإسلامي، وأن يظهر نفسه وفكره بعيدا عن كل تصور كلاسيكي ويظهر للجميع جدية مشروعه ونيته في بلوغ أهدافه، فهدف اركون من الإسلاميات التطبيقية هي قراءة التراث قراءة استنباطية تقوم باستبيان كل ما هومخفي، وباتباع طرق جديدة وممنهجة لفهم التراث الإسلامي وبالخصوص لدراسة النص الديني وبالخصوص النص القرآني والنص النبوي الشريف.

إن تعدد المعارف المتواجدة ضمن المشروع الأركوني، أي ضمن الإسلاميات التطبيقية وضمن قراءته للنص الديني ترسم مباشرة في ذهن القارئ ذلك البعد الذي يقر بالتعقيد ضمن هذا المشروع الذي كما قلنا تتواجد فيه حقول علمية كبيرة على غرار النص الديني والعلوم الإنسانية تحت لمست الحداثة

---

[1]-محمد اركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 6.

كالتاريخ وعلم النفس والأنثروبولوجيا واللسانيات وغيرها من معارف سنتقاطع معها من خلال ولوج المشروع الأركوني .

إن هذه التركيبة المعرفية الشبكية التي استعملها محمد أركون من مناهج علمية وغيرها جعله يكون سباقا لكل إنتاج معفي جديد في هذا المجال فلا يكون هنالك إنتاج جديد إلا ويكون أركون السباق إلى عرضه واستخدامه[1]، هذا ما يبرر التواجد الكثيف لأسماء المفكرين وأفكارهم داخل القراءة الأركونية وهذا ما يبيح لنا القول بأن أركون تأثر تأثرا كبيرا بالحداثة الغربية وكل منتجاتها، وهذا ما جعله يكون السباق في استخدام كل منتج جديد لها وهونفس الشيء الذي قام به اتجاه النص الديني حيث ماثل تلك التجربة التي دارت وقائعها بين المناهج الحداثية وبين نص الكنيسة.

[1]- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أكون، ص109.

رابعا: إشكالية التاريخية وتاريخية النص الديني.

إن القراءة الأركونية للنص الديني حقل واسع تتقاطع فيه المناهج الحداثية كما ذكرنا سابقا حيث يبحث أركون إنارة النص الديني تحت ألوان هذه المناهج، من بين المناهج التي ركز عليها أركون في قراءته للنص الديني منهج التاريخية وهومنهج يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبة التاريخية وكذلك النصوص الدينية فهي رهينة تاريخها.

فلماذا يربط أركون النص الديني بالتاريخية؟

تنتسب التاريخية إلى التاريخ مما يحيل إلى الماضي وإلى قطيعة مع الحاضر أوالمستقبل.فتاريخية شيء ما يعني تجاوزه الحاضر ولم يعد سوى ذكرى أوتاريخ[1]، فإذا انطلقنا من هذا التعريف وسلمنا بصحته فكيف عرف محمد أركون التاريخية وأين تظهر ملامح علاقتها بالنص الديني؟

إن التاريخية كمفهوم من التاريخ والتاريخ هو: "تعريف الوقت، وتاريخ الشيء وقته وغايته، والتاريخ ايضا علم يبحث الوقائع والحوادث الماضية"[2]، والتاريخية هي: "القول أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ويطلق أيضا على المذهب القائل أن اللغة، والحق، والأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي، لاشعوري، ولاإرادي وإن هذه الأمور بلغت الآن نهايتها، وأنك لا

---

[1]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد اركون تحليل ونقد، ص133.

[2]–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص227.

تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلا بدراسة تاريخها"[1]، وعليه فالتاريخية ترى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وتنزع إلى اعطاء الأولوية للتاريخ في تفسير كل الأفعال.

وعليه فالحقيقة متغيرة وليست ثابتة متطورة بتطور التاريخ، متغيرة بتغيره أيضا، وهذا ما يحيلنا للقول أن كل ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالحقبة الزمنية التي ظهرت فيها وهذا ما يفسر تحول قيمتها بتحول الفترة الزمنية التي ظهرت فيها، وعليه دراسة أي ظاهرة اجتماعية تتطلب العودة إلى الفترة الزمنية التي ظهرت فيها، وهذا ما يحيل إلى الإقرار بنسبية الحقائق انطلاقا من فكرة تحولها من فترة لفترة أخرى وهذا ما يوجب الدراسة التاريخية أي العودة للتاريخ عند دراسة الظواهر الاجتماعية التي ظهرت في الماضي.

ويعد "فيكوvico "هوأول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية، أي ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، وقد اعترف له بذلك فيما بعد كل من "هيغل"و"كروتشه"[2]، إن هذا المفهوم بظاهره وما بين سطوره يخالف تلك النظرة التي رسختها عقيدتنا والتي ترجع كل ما يدور في الكون إلى مشيئة الله وإرادته، أي خاضعة للقضاء والقدر فالتاريخ ليس بتلك الرؤية التي تقول أنه كله بشري.

---

[1]–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص229.

[2]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص47.

إن أركون يرى أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر، وهي تحيل في آن معا إلى ممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علما شاملا داخل العلوم الاجتماعية ثم إلى تأثير هذا العلم على البحث الفلسفي[1]، وهنا يقصد أركون مباشرة البحث في اللامفكر فيه أي الكشف عن تاريخية النص الديني وعلاقته بالخطاب التاريخي الأكثر عمومية وشمولية.

إن أركون يدعوإلى ضرورة التاريخية في الفكر الإسلامي وإلى ضرورة تاريخية النص الديني، فالتاريخية حسبه هي شرط أساس لفهم أي نص ولفهم النص الديني وفهم كل ما حمله الوحي، ويرى أركون أن:"التاريخية ليست لعبة ابتكرها الغربيون، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض"[2]، ولا يتوقف أركون هنا فقط بل يسير للإقرار بأن فهم الوحي ونصوصه مقرونة بالتاريخية أي خارج انبثاقه التاريخي وخارج نموه وسيرورة تطوره داخل حيزه التاريخي وما يحويه هذا الحيز من تأثيرات وضغوطات مهما كان مصدرها ومنبتها.

يقول أركون:"لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أوأي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه"[3] يحيلنا هذا القول

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 47.

[2]-المصدر نفسه، ص48.

[3]-المصدر نفسه.

مباشرة إلى فكرة جوهرية يرافع من أجلها أركون وهي أن أي تفسير للنص الديني خارج تاريخيته لا يعطينا سوى قراءة جل ما تحمله هو"اللامفكر فيه" وفي المقابل التفسير السليم هوتفسير النص الديني انطلاقا من تاريخيته وكل العوامل المنبثقة عليها.

إن التاريخية أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في مجموعة من الردود والتي جاءت من طرف السنة على يد المتوكل سنة848 هـ، ثم جاء الرد القادري الذي أكد هذا الرد وخلاصة هذا الرد حسب أركون هي تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة الفكرة القائلة بخلق القرآن[1]، هذه النظرة سارت عليها وتعاقبت الأنظمة السياسية في الساحة الإسلامية مما دعم اللامفكر فيه الذي يرى أركون أنه أصبح تحت وصاية الإسلام السياسي الأرثوذوكسي.

إن أركون في جوابه على سؤال ما معنى التاريخية يجيب بأن التاريخية هي:" إنها تعني أساسا أن حدثا ما قد حدث بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير أوالقصص الخيالية، أوالتركيبات الإيديولوجية"[2]، إن هذا المفهوم يحيلنا مباشرة إلى مفهوم المادية أي أن التاريخية تعني الأحداث المادية التي عايشها الإنسان واقعيا والتي تجسدت أمامه، ومن هنا

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص48.

[2]-المصدر نفسه.

نفهم ذلك التوازي بين ما يحمله مفهوم التاريخية وبين ما تحمله الأمور العقائدية الغيبية التي لا تشاهد.

انطلاقا من هذا نجد أنفسنا أمام تاريخيتين كما يؤكد أركون: تاريخية وضعية فرضت ولا تزال تفرض وجهة نظرها على النحوالتالي: وحدها الأحداث، أوالوقائع، أوالأشخاص الذين وجدوا حقيقة والذين دلت على وجودهم وثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الفعلي الحقيقي[1].

إن هذا بشكل واضح وصريح استبعاد كل تلك العقائد وتلك التصورات الخيالية الاجتماعية التي ساهمت في تحريك عجلة التاريخ والتي يعود لها الفضل في جمع البشر داخل تجمعات متماسكة أقامت حضارات كبيرة لا يزال التاريخ ومشتغلوه يتغنون بها إلى يومنا هذا رغم ذلك النكران الذي لا يمكن أن يزول، إلا أن الواقع يثبت ذلك الربط الروحي الذي تقوم به تلك الأمور الغيبة التي تنكرها الوضعية التاريخية.

يرى أركون أن الوضعية التاريخية أساءت فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال والذي يقصد به أركون:"ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية والرؤى السياسية، وأيضا الخيال بصفته وعاءا لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي"[2].

1-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص49.

2-المصدر نفسه.

إن مفهوم التاريخية مع أركون لم يبقى حبيس الوقائع والأحداث التاريخية بل أدخل عليه أركون صفة التحول عبر الأزمان يقول:"المقصود بالتاريخية هنا التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغيير العصور والأزمان، أما الإيمان فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة أيضا"[1]، وهنا يلامس أركون فكرة مفادها أن الخطاب الإسلامي ويشير مباشرة إلى الخطاب السياسي الذي يستخدم الإسلام لخدمته أغراضه السياسية وكذلك لفرض هيمنته، لا يعرف الخطاب اللاهوتي الحديث الذي يقر بذلك البعد الذي تحمله التاريخية وهوبعد التحول والتغير عبر العصور والأزمان وهوالبعد الذي يظهر جليا في تفسير النص الديني إذا تم الإقرار بتاريخية النص الديني واستعمال المنهج التاريخي النقدي الذي سينتج لنا تفسيرا وقراءة جديدة حداثية تواكب اللاهوت الحديث.

يضيف أركون لمفهوم التاريخية فكرة دراسة التغير فبعد أن كانت التغير والتحول أضاف لها فكرة دراسة ذلك التحول والتغير عبر الأزمان ويظهر هذا من خلال قوله:"يعني مفهوم التاريخية دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات"[2]، وهنا يربط أركون النص الديني وبالزمن الذي خرج فيه والذي يمر عليه وطبعا لكل زمان ميزاته وخصوصياته الفكرية والبشرية ولأننا في زمن الحداثة يرى أركون بضرورة الدراسة الحداثية أي دراسة النص وفق متغيرات الزمان الفكرية.

---

[1]-محمد أركون، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص26-27.

[2]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص23.

هذه الفكرة التي يؤكدها "علي حرب في كتابه نقد النص"حين قال" :التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحول والصرف وإعادة التوظيف"[1].

إن رهان أركون الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو"إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي"، بكل مراحله وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه ومن هنا المكانة التي يوليها أركون "للتاريخية في تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية[2]، وعليه يهدف أركون من خلال إدخال التاريخية للساحة الفكرية الإسلامية ربطها بالنص الديني وتقديم تفسير جديد للنص الديني انطلاقا من تسليط ضوء التاريخية على النص الديني الإسلامي، وإخضاعه للنقد التاريخي وهذا ما تحمله كل نصوص أركون في هذا المجال.

إن التاريخية في الفكر الإسلامي ليست ذلك المصطلح المقبول ولا الفكر المعتمد فقد ابتعد عنها الفكر والمفكرون خاصة في مجال النص الديني حتى أنها حسب أركون أخذت صبغة المستحيل التفكر فيه وفي هذا يقول أركون:"إن مفهوم التاريخية كما بلورها علم التاريخ الحديث تظل تشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدي والفكر التأريخي القديم في آن

[1]-علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص65.

[2]-المرجع نفسه.

معا"[1] وهذا يعني أن الساحة الفكرية الإسلامية نظرة للتاريخية على أنها ممنوعة داخل حقلها الفكري وأنه يستحيل التفكير فيها وبالتالي يستحيل ربطها بأي خطاب إسلامي.

يرى أركون أن التكلم عن التاريخية ضمن البيئة الإسلامية أمر ضروري لكنه في نفس الوقت أمر خطير لما يتعرض له هذا التكلم من نقد وهجوم شرس ممن يعتبرون التاريخية من المستحيل التفكير فيه وفي هذا يقول:"إن التكلم عن التاريخية بشكل واع ومعقول في مجال إسلامي ما أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية(وجهة نظر الكاتب)، لكنه خطر من وجهة نظر موضوعية، بل إنه مستحيل"[2]، كما ذكرنا سابقا يحيلنا القول هذا بين موقفين موقف يدعوا لضرورة التاريخية في تفسير النص الديني خصوصا وتفسير الخطاب الإسلامي عموما وموقف ثاني يرى فيها من المستحيلات ويرى بعدم قبولها وعدم قبول الدراسات والتفسيرات التي تنطلق منها .

إن كل المحاولات التي قامت بإدخال التاريخية في تفسيراتهم للنص الديني كلها هوجمت ورفضت ونظر إليها على أنها مساس بأفكار مقدسة ومحورية وحقائق مطلقة وخير دليل هو"أن النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقه، والذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي والخلافة كان قد أثار، ولا يزال

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص41.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص119.

يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر أنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"[1].

إن مفهوم التاريخية دائما ما حمل التمجيد للإنسان وخصه بالتاريخ من خلال كون الإنسان هوصانع التاريخ ولعل هذه الخصوصية هي عين الإشكال لأن قولنا بالإنسان وتمجيده وجعله محرك التاريخ وصانعه يحيل إلى قوة العقل البشري في نقد وتفحص ودراسة كل خطاب وصنعه وإعمال عقله النقدي فيه وهذا ما رافعت من أجله الوجودية خصوصا إذا انطلقنا من كون التاريخية"صياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في انتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"[2]، إذن يصب كل هذا إلى فكرة واحدة هي أن الإنسان هوصانع التاريخ وبالتالي العقل البشري جوهر في التاريخ وعليه له الحق في دراسة كل حلقات التاريخ ومنتجاته وعلى الخصوص له حق النقد والتعامل مع جميع النصوص لكي يحقق تلك الكينونة التي يبحثها.

إن أركون من خلال هذا يرى بضرورة وضع التاريخية في جوهر الفكر الإسلامي وهذا ما يؤكد أيضا حين يعرض تعريف "آلان تورين" للتاريخية حيث يرى هذا الاخير أن التاريخية هي القدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في انتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا، وبدلا من أن

1-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 119.

2- المصدر نفسه، ص116.

نضع مجتمعا ما في التاريخ يجب وضع التاريخية في قلب هذا المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات[1].

إن أركون يرى من خلال هذا التعريف إمكان تجاوز التعارض المفتعل بين البيئة والتاريخ وأن نمفصل بين التحليل السوسيولوجي والمنظور التاريخي وهذا عن طريق"امتحان القيمة العلمية لهذا المكتسب المنهجي وذلك بأن نوضح كيف أن الإسلام المثالي يتدخل كنوع من المعرفة النموذجية من أجل تسريع التاريخية أوإبطالها في المجتمعات الإسلامية"[2]، هنا يتحدد لنا واقع التاريخية داخل الواقع الفكري الإسلامي ولا يتوقف أركون عند هذا الحد بل يضيف أيضا أن التاريخية تبين تلك الوظيفة الإيديولوجية للإسلام المثالي يقول:"لكن أيضا ينبغي تبيان كيف أن العناصر الأخرى للتاريخية(نماذج ثقافية محلية، بنى الانتاج والتبادل التجاري، البنى الاجتماعية، السياسية...إلخ) تكشف أوتعري الوظيفة الإيديولوجية –وبالتالي الجوانب المؤقتة والظرفية- الإحتمالية، للإسلام المثالي"[3] .

تتميز التاريخية حسب أركون بمجموعة من الصفات، فهي من المصطلحات التي تثير نقاشات كبيرة تصل إلى أن تصبح عصية على الاستخدام، حتى أن أركون يرى أن معظم التعريفات التي قدمت لها تعريفات إيديولوجية حتى وإن بحث المنشغلون بها الابتعاد عليها إلا أنهم ينغمسون فيها.

---

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص116.

[2]–المصدر نفسه.

[3]–المصدر نفسه.

إن النص الديني الإسلامي يشكل جوهرا مقدسا لدى المسلمين حيث يمثل دستور حياتهم ومنهاجها وسبيل رقي حياتهم وسبيل حضارتهم، منذ نزوله على مرور قرون عديدة"فالقرآن هوعبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر فهويحتوي على كل جواب لأي سؤال، كما يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان"[1]وبهذا المعنى يتعالى القرآن أي النص الديني عن كل أنماط التاريخية ولا يتأثر بها، وموازاة للتقديس الكبير للنص الديني ولتفسيراته وقراءاته الكلاسيكية ظهر اليوم موقف يرى بأن سبب تخلف الساحة الإسلامية اليوم مرتبط بالتمسك بالقراءة والتفسير الكلاسيكي للنص الديني الذي تجاوزه الزمن وأن السبيل للتقدم هوالإقتداء بالغرب وكل هذا ما هوإلا تفسير لمفهوم التاريخية.

فاليوم يواجه مجموعة من المثقفين الإسلاميين المتغربين النص الديني الإسلامي بما واجه به فلاسفة التنوير الغربي النص الديني في اليهودية والنصرانية، داعين إلى"تاريخية"معاني وأحكام النص الديني باعتبارها معاني وأحكام تجاوزها الواقع الذي تطور وعفا عليها التاريخ[2] وبهذا المعنى فغن تاريخية النص الديني تعني أن أحكامه لا تصلح إلا في الوقت الذي ظهرت فيه، وأنه بمجرد تغير الزمان والمكان وجب تغيير معاني تلك الأحكام لأنها تتغير مع تغير الزمان والمكان

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص14.

[2]-محمد عمارة، النص الإسلامي بين التاريخية..والاجتهاد..والجمود، منشورات نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007، ص4.

هذا الأمر الذي يؤكده أركون ويجعله هدفا أساسيا ضمن مشروعه وقراءته للنص الديني حيث يبحث بعث نقطة جديدة لم تشهدها الساحة الفكرية العربية والإسلامية وهذا ما صرح به أركون حين قال:"أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة عملية معينة ومحددة"[1].

من خلال هذا تحدد أمامنا نقطتين جوهريتين مرتبطتين بالعقل ومكانته داخل الساحة الفكرية الإسلامية وعلاقته الوطيدة بالنص القرآني-النص الديني- أي أنه لا يمكن إهمال ذلك البعد التأويلي للعقل وذلك البعد النقدي "وبالتالي فلم يعد ممكنا إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العق على القرآن، لم يعد ممكنا إسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية عليه كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون وقرون وهذا هوالهدف الأساس من الدراسة التي أقدمها بين أيديكم اليوم"[2].

إضافة إلى هذا نجد أن الشرح الذي قدمه هاشم صالح مترجم كتب أركون حول التاريخية يؤكد أن التاريخية لم تكن موجودة داخل الساحة الفكرية الإسلامية بالطريقة العملية التي ينشدها أركون يقول هاشم صالح:"إن مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة لوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص212.

[2]-المصدر نفسه.

الدينية تتعالى على التاريخ في نظره"[1]، وهذا ما يعاكس وجهة نظر التاريخية الحديثة التي ترى أن النص الديني مرتبط بعصره وزمانه وبيئته، وأن الفهم الصحيح وكذا التفسير الصحيح للنص الديني مرتبط بالتسليم بتاريخيته.

وعليه وانطلاقا من مفهوم التاريخية تكون تاريخية النص الديني هي ربطه بالعصر الذي ظهر فيه، ربطه بحدود الزمان والمكان التي يتسم بها عصره، وعليه "فإننا لا نستطيع الحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة أومنكرة ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية"[2]، وعليه وجب ربط النص الديني بالأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي ميزت عصره الذي ظهر فيه، وبالتالي فهم النص مرهون بربطه بتاريخه وبالتالي ضرورة الإقرار بتاريخية النص الديني وعدم جواز فصل أي نص عن تاريخه.

وعلى هذا تكون تاريخية النص الديني هوربط هذا النص بحدود الزمان والمكان الذين ظهر فيهما وبالتالي داخل ذلك الجوالذي ساد جميع ميادين الحياة وقت ذلك العصر كما ذكرنا سابقا، وهذا ما يدعوإليه محمد أركون بشكل واضح صريح حين يقول:" ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على

1-نقلا عن محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص14.

2-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص229.

حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون أفكار عصرهم وهمومه أونظرياته وإيديولوجياته"[1].

ويقدم لنا هاشم صالح شرحا للتاريخية حيث إن المقصود بالتاريخية هنا (وفي كل مكان)الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ[2]، وهذا الشرح يقودنا مباشرة للسمة التي يتصف بها النص الديني الذي يتجاوز الزمان والمكان وكذا الفكرة المقدسة التي رسمت في ذهن المؤمن التقليدي الذي "لايستطيع أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أوبلحظة محددة من لحظات التاريخ"[3].

إن أركون يرى أن كل شيء يتغير مع التاريخ ولا شيء ثابت وهذا ما علق عليه هاشم صالح وأكده حين راح يتحدث عن المقال الذي قدمه أركون في مؤتمر عقد بتونس سنة 1977 والذي كان تحت عنوان:الوعي الإسلامي والوعي المسيحي في مواجهة قضايا التنمية، هذا المقال الذي يتتبع فيه أركون قضية التاريخية ومصيرها في المجتمعات الإسلامية حيث يقول هاشم صالح"ويتبين

---

[1]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000، ص285.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص20.

[3]-المصدر نفسه.

لنا بعد قراءة المقال بشكل متأني أن كل شيء يتغير مع التاريخ، وأنه حتى العقائد والأفكار الأكثر تأصلا ورسوخا(العقائد الدينية، فكرة الله والتعالي، الإيمان واللاإيمان...) ليست بمنأى عن التحول والتغير حتى ولواعتقد الإنسان واعيا أوغير واع أنها أشد ثباتا من الجبال"[1]، إن أركون من خلال هذا القول ينزل العقائد الدينية منزلة الماديات فهل تغيير العقائد لا يؤدي بالضرورة إلى تحريفها؟

يرى أركون أن المؤمنين سيعترضون مباشرة على فكرته هته بحجة أن هذا القول يجعل"الحقيقة الدينية نسبية ويساوي بين المقدس والدنيوي، أوبين المتعالي والمثولي، أوبين النجاة الأبدية في الدار الآخرة والنجاة الظرفية العابرة"[2]، وهذا حسب أركون احتجاج شائع دائما عندهم وهوأول ما يحتجون به دائما وهذه الفكرة هي التي تحملها القراءة الكلاسيكية التقليدية.

إن أركون يرى أن التاريخية أمر حتمي اليوم في دراسة اللاهوت وفي ولوج النص الديني وكذا في التعامل مع الكتاب المقدس، حيث أن دراسة للنص الديني تتطلب اليوم الصبغة التاريخية والنقد التاريخي وعليه"إن أي تفكير بتشكيل لاهوت حديث ينبغي أن يمر أولا عن طريق الاستكشاف التاريخي، الشمولي والنقدي لمجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي"[3]، أي بخلاف تلك الرؤية

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص138.

[2]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص83.

[3]-المصدر نفسه.

التقليدية الكلاسيكية التي ابتعدت عن الاستكشاف التاريخي وعن النقد التاريخي، والتي انغلقت على نفسها في حيز جوهره وهدفه المطالبة بالجواهر الثابتة الجواهر الأبدية الخالدة التي لا تقبل التغير ولا التبدل، الصالحة لكل زمان ومكان والثابتة في كل عصر مع اختلاف ظروفه في حين أن الإيمان الحديث حسب أركون يرى العكس"فهويعترف بكل المتغيرات الحاصلة في التاريخ ويتحمل مسؤوليتها كما ويقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية"[1].

يرى أركون أن هذه العملية هي عملية أرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية التي حجبت تاريخيتها تحت حجاب التقديس وتحت حجاب تلك القراءة التي تبحث فقط عن الجواهر الخالدة الثابتة يقول هنا أركون"هذا ما ندعوه بأرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أوالمغطاة بغطاء كثيف من التقديس والتعالي"[2]، ويقدم هنا أركون مثالا على هذا من خلال ما يسميه بالوظيفة النبوية التي حصلت في الأديان التوحيدية الثلاثة الإسلامية واليهودية والمسيحية فقد"حصل للنبي ما حصل للوحي القرآني، فقد استبعد من دائرة النبوة كما استبعد القرآن من دائرة الوحي"[3]، ومن خلال هذا يفسر أركون وظيفة النبوة بأنها وظيفة انتاج الناس

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 83.

[2]-المصدر نفسه ، ص83-84.

[3]-المصدر نفسه، ص84.

الرجال العظام انطلاقا من استخدامه للتحليل التاريخي ويستعير أركون هذه الفكرة من "موريس غولديه" ضمن كتابه" La production des grands hommes.

إن أركون دائما ما نظر إلى النص الديني عموما والنص القرآني خصوصا على أنه نص ينطبق عليه ما ينطبق على النصوص الأخرى من نقد وتحليل ودراسة تاريخية كما أنه خاضع للتغير والتحول وأنه ليس ذلك، ولكي يبين أركون تاريخية النص الديني قام بالتمييزات التالية:

1- التمييز في الوحي بين المستوى المتعالي والمستوى المتجلي تاريخيا.

2- التمييز في القرآن الكريم بين الخطاب الشفهي والمدونة النصية (المصحف).

3- التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية[1].

إن التمييز الأركوني للوحي يقدم لنا مستويين من الوحي:المستوى المتعالي كليا للوحي والمستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية معينة من خلال حروفها وأصواتها ونحوها وصرفها، فالمستوى الأول لا يستطيع أي بشري الوصول إليه ولا حتى الأنبياء لأنه يمثل <<أم الكتاب>>، أو<<اللوح المحفوظ>> عند الله فقط، أما المستوى الثاني فهوالذي تجلى للبشر في الحياة الأرضية فهوذوبعد

---

[1]-يموتن علجية، رريب الله محمد، إشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون نموذجا، مجلة الميدان للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهران، المجلد03، العدد04، 2020، ص162.

تاريخي رغم استلهامه المستوى الأول [1]، وهوحسب أركون ما يتجسد في المصحف أوالإنجيل أوالتواراة، وهوكلام الله المخلوق كما قالت به المعتزلة لكن سقوط مقولتهم هذه راح النص الديني يفقد تاريخيته بعد أن حدث ذلك الخلط الكبير بين مستويات الوحي لدى المسلمين.

أما فيما يخص التمييز الثاني والذي يتحدث فيه أركون عن التمييز بين الخطاب القرآني الشفهي والمصحف، وهذا التمييز واضح تاريخيا فقد ظهر القرآن أولا شفهيا على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دون في المصف الذي بين أيدينا اليوم.

نتيجة لاختفاء صحابة النبي صلى الله عليه واحدا تلوى الآخر والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة نفسها المدعوة بالمصحف، ثم تم الإعلان عن اغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا، كما قاموا بتدمير تلك النسخ الجزئية الأخرى لكي لا يحدث انشقاق واختلاف حول صحة السور والآيات المدونة في المصحف[2]، وهذا ما يسوغ حسب أركون بلورة مصطلحه "المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة"[3]، ويصف أركون المصحف بالنسخة الناجزة لأنها جمعت وأنجزت من طرف الصحابة والكتاب أي قام بإنجازها عقول بشرية وهنا

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص22.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص81.

[3]-المصدر نفسه.

بيت القصيد المرتبط بالتغيير والتجديد وما يلزم التاريخية، ومغلقة لأنه تم تثبيت المدونة النصية وتدمير تلك المدونات الجزئية وعدم السماح بأي إضافة أخرى أوانقاص أي كلمة، ومعنا هذا الاعتراف بصحتها المقدسة التي يستحيل التفكير فيها على أمر السنين.

إن هذه القراءة التي اعتمدت صحتها وجمعت في مصحف على أنه كلام الله وأخذت الكمال والتعالي والقدوسية وهذا ما هوصالح إلى يومنا هذا لكن"علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي كبير نقول ذلك وخصوصا أن جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان"[1]، إن علم التاريخ لايأبى إلا أن يمارس تلك الوظيفة النقدية على النص الديني الإسلامي ولا يقبل بالتسليم المباشر .

لقد طبق فيما سبق النقد الفيللوجي التاريخي على النصوص الدينية المقدسة والتوراة والأناجيل دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي، هذا النقد الذي لا يزال مرفوضا لدى المسلمين، فلا تزال أعمال المدرسة الفللوجية الألمانية متجاهلة ومهملة ضمن سياق الدراسات الإسلامية للنص الديني، بالرغم أن هذه الأعمال لن تقوم إلا بتقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي[2].

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،ص81-82.

[2]-المصدر نفسه، ص82.

إن رفض ومعارضة تطبيق المنهج التاريخي على النص الديني الإسلامي يرجع إلى سببين حسب أركون، سبب سياسي، وسبب ذاتي، فمن الناحية السياسية "نجد أن القرآن يؤدي بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جدا بالنسبة لها"[1] خصوصا أن هذه الدول تفتقر إلى الأنظمة السياسية التي روحها الديمقراطية وهناك من تخلومنها تماما وطبعا هنا المثال الديمقراطي عند أركون هي الدول الغربية العلمانية وعلى رئسها فرنسا بحكم أنه مقيم بها.

أما من الناحية النفسية "فنجد أن الوعي الإسلامي قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات"[2]، وهذا الاعتقاد يحيل مباشرة إلى الإقرار بتطابق بين الخطاب الشفهي للقرآن والخطاب المكتوب وعليه فالمصحف هونفسه الخطاب القرآني الشفهي المقروء وقدوسية الأول وتعاليه من قدوسية وتعالي الثاني.

إذن ومن خلال ماسبق نصل إلى مجموعة من النتائج والتي يسميها أركون مشاكل، مشاكل ناجمة عن ذلك الخط التاريخي لتدوين القرآن الكريم انطلاقا من أول خطوة ووصولا إلى المصحف، فأركون يرى مشاكل عديدة خلفها هذا التدوين هذه الأخيرة التي يجب دراستها ويجب على الفكر النقدي

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ص82.

[2]–المصدر نفسه.

تناولها بجدية اليوم ويقصد هنا أركون النقد التاريخي الفللوجي الغائب والمغيب عن الساحة الفكرية الإسلامية، ويمكن إجمال هذه المشاكل في النقاط التالية:

- رفض وتهديم بعض المخطوطات التي حملت في طياتها النص الديني ونذكر هنا على سبيل المثال مخطوطة إبن مسعود وهوصحابي جليل، وهذا ويذكر أركون أن مصحف إبن مسعود محذوف فيه الفاتحة والمعوذتين[1] .

- يرى أركون أنه نتيجة لتدوين القرآن أصبح المصحف يأخذ قداسة وتعالي لا يشوبها أي شك في حين يرى أركون أن المصحف، مجلد مادي ألمسه وأمسكه بيدي وأنقله من مكان لآخر وأقرأه وأفسره بعد أن أقوم بفرائض الوضوء والطهارة.[2]

- من بين الإشكالات أيضا امتداد التقديس الذي يختص به المصحف(النص الديني القرآني)لكل النصوص الأخرى التي تتحدث عن النص الديني والتي تفسره، وهذا ما تقبله العقل الإسلامي دون أي دراسة وهنا يقدم لنل أركون مثال"طريقة تلقي المدونة النصية

[1]–يموتن علجية، رريب الله محمد، إشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون نموذجا، ص163.

[2]–محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص86.

التفسيرية كتفسير الطبري مثلا من قبل جماعة المؤمنين الذين ينتهي بهم الأمر إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسه"[1].

كما يميز أركون بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فأركون يتحدث على الظاهرة القرآنية"كما يتحدث علماء البيولوجيا على الظاهرة البيولوجية أوالظاهرة التاريخية وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية...على مسافة نقدية"[2]، يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية بحثا منه على غرس القرآن ضمن التاريخية لكي يزيل عليه تلك النظرة اللاهوتية أوما يسميه بالشحنات اللاهوتية التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته، وهذا حسب أركون لكي ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين[3].

---

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ص86.

[2] –محمد أكون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحوتاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص199-200.

[3] –المصدر نفسه، ص199.

إن القول بالظاهرة القرآنية يحيل مباشرة إلى عقائد لا تمس ولا تناقش وقد "فرضت نفسها كذلك منذ أن كانت تمت عملية الانتقال من مرحلة النص القرآني المفتوح، إلى مرحلة النص المغلق (أي المصحف)"[1]وعليه نقول أن الظاهرة القرآنية متعالية مغلقة كما قلنا مع غلق المصحف وغلق تلك التفسيرات التي قدمت حول النص والتي شكلت تاريخ جمع النص القرآني وتاريخ تفسيره وقراءته من طرف الفقهاء والتي وصلت بنصوص يستحيل التفكير فيها.

وفي المقابل يرى أركون أن كل النصوص الدينية أوالكتب المقدسة مرت من كونها خطاب شفهي إلى خطاب مكتوب وهذا ما حدث مع التوارة والإنجيل والقرآن، فقد كانت في بداياتها عبارات شفهية جاءت بالوحي من الله إلى أنبيائه، وفي تحولها من الشفهي المكتوب في تلك المرحلة عاصر هذا التحول ظروفا تاريخية، هذه الأخيرة ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي وللمنهج التاريخي النقدي، هذا بالنسبة لتدوين النص الديني التأسيسي-القرآن- وبالمقابل نجد النص التفسيري الذي درس وقدم قراءة تفسيرية للنص القرآني وأخذ القدوسية منه أيضا كان ضمن ظروف تاريخية معينة وجب أيضا دراستها تاريخيا ودراستها ضمن الجوالمكاني والزماني الذي عاصرته، وهذا مع الإقرار بالتغير والتحول الذي تمليه التاريخية والذي يحمله مفهومها.

ويوضح لنا أركون كل هذا من خلال المخطط التالي:

[1]- محمد أكون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحوتاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص200.

كلام الله ⟵خطاب قرآني⟵النص الرسمي الناجز(المصحف) ⟵ النص المفسر ⟵ التاريخ الأرضي البشري ⟵ الحياة الأبدية.

⟵ الشخص الذي يحق له وحده أن يقوم بعملية التفسير والتأويل =المكلف= المؤمن فقط[1].

إذن ومن خلال ما سبق نقول أن مقولة التاريخية هي من بين المرتكزات والمسائل الجوهرية التي ارتكزت وتأسست عليه القراءة الأركونية للنص الديني عموما سواء منه التأسيسي أوالثانوي التفسيري، حيث ترى التاريخية أن النص الديني ظاهرة تاريخية تفهم فهما صحيحا ضمن سياقها التاريخي الذي بانت فيه أي تفهم ضمن شروطها المكانية والزمنية وكل الظروف الحياتية التي تمس جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، هذا ما يفتح المجال لتطبيق المناهج الحداثية التي انتجتها الحداثة الغربية في مجال العلوم الانسانية على النص الديني، وعليه اضفاء الصبغة التاريخية على النص الديني الإسلامي كانت من النقاط الجوهرية التي اعتمد عليها محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي ومشروعه الطامح لتقديم قراءة حداثية تماثل تلك القراءة التي جاءت في الغرب للنص الديني المسيحي واليهودي.

إضافة لهذا يمكن استخلاص بعض الدوافع التي جعلت أركون يقول بتاريخية النص الديني، أن التاريخية تعني التغير والتحول والديناميكية وبالتالي فهي

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص269.

ضد الثابت المطلق، المفهوم الذي صبغ به الوعي الإسلامي حول النص الديني والذي أصبع قناعة يستحيل التفكير فيها، والتاريخية هنا هي باب زعزعة تلك القناعة وبث الشك حولها من خلال القراءة التاريخية.

كما أن التاريخية حسب أركون مطلب أساسي لحل ذلك التقابل والتوازي بين الواقعي والمتعالي المقدس، أي بين الموقف الوضعي والموقف المثالي، كما أن التعالي يمنع التحليل التاريخي الذي يقود للفهم السليم.

كما تسير بنا التاريخية لنقد القراءات السائدة القراءات الكلاسيكية للنص الديني وكشف البعد الإيديولوجي المندس داخل تلك القراءات ومثلا ما ذكره أركون سابقا حول عملية جمع القرآن وتدخل السلطة السياسية الذي مس هذه القضية وقضايا أخرى عديدة وأهمها أيضا قضية المعتزلة القائلين بمسألة خلق القرآن، كل هذه النقاط التي تبثها فكرة القول بتاريخية النص الديني تحيل بالضرورة إلى القبول بفكرة التغير والتحول واللاثابت وتزرع الشك الذي يدعوا العقل النقدي التحليلي وبالتالي يفسح المجال لتلك المناهج الحداثية التي قرأت بها النصوص الدينية اليهودية والمسيحية أن تدرس النص الديني الإسلامي وهوهدف أركون وحلمه بحثا عن قراءة جديدة مخالفة للقراءة الكلاسيكية قراءة نقدية فما هي تلك المناهج وكيف طبقت؟

خامسا: التحليل السيميائي والألسني عند محمد أركون.

نتيجة للثورة الكبيره التي شهدتها العلوم الانسانية والاجتماعية في ما يخص المنهج برزت العديد من المناهج المستخدمه التي رأى فيها الفلاسفة والمفكرون المهتمون بمجال العلوم الانسانية والاجتماعية انها تتماشى مع طبيعة هذه العلوم التي تمتاز بتشعب موضوعاتها وعدم ثباتها على نسق واحد فهي في اختلاف تام باختلاف العديد من المؤثرات سواء منها الماديه الخارجية وكذا المعنوية التي تخص النفس الانسانية ومن أبرز وأشهر هذه المناهج نجد المنهج السيميائي والألسني والذي له علاقة وطيدة بموضوع بحثنا نظرا لاستخدامه من طرف محمد أركون في دراسة النص الديني، فلماذا التحليل السيميائي الألسني؟

إن أركون بعد قوله بتاريخية النص الديني يقدم لنا دعوة صريحة لاستعمال المقاربة السيمائية لقراءة النص الديني، ويقر أركون هنا بغياب ونقص كبير للأبحاث السيمائية والألسنية حول النص الديني خصوصا والتراث الإسلامي عموما ولهذا نجده يلح ويدعوا المشتغلين بالنص الديني والفكر العربي الإسلامي إلى ضرورة إقامة هذه الأبحاث وكذا تفعيل الدراسات الألسنية والسيمائية ضمن مجال النص الديني والقرآني، قصد بعث ذلك التقدم الحداثي المفقود داخل الساحة الإسلامية، فأركون يرى بضرورة القراءة السيمائية والألسنية في النص الديني الإسلامي كما طبقها الغربيون على نصيهم الدينيين.

إن أركون قبل أن يبين الإضافة التي تقدمها المقاربة السيمائية واللسانية من فهم سليم وقراءة فعالة يبدأ أولا بالدعوة إلى فهم محتويهما وما تقدمانه قبل

الحكم عليهما، شأنهما شأن كل منتجات الحداثة المعرفية وهنا نقصد المناهج الإنسانية الحديثة التي هي حسب أركون"طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة، وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارساتها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية"[1]، وهنا يقصد أركون ما ذكرناه سابقا حول الحداثة الفكرية ومنتجاتها واكتشافاتها وبحوثاتها التي تبحث كما يرى روادها علة إحقاق الحق ونقد الباطل وتصويب الوعي الإنساني وفك جل ألغازه التي تثير الدهشة في العقل.

يقدم أركون هنا هذه الشروح والتفسيرات لكي لا يسارع القراء المؤمنون إلى رفض قراءته للنص الديني كونها تخالف التفسير الموروث والكلاسيكي ولا يتوقف الأمر هنا بل هناك من يكفر هذه القراءة "على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيميائيات..."[2].

وعليه يرى أركون بتخلف هذه الأمم مقارنة بالأمم الحداثية في مجال المناهج التي أخضع لها النص الديني عندهم دون أي رفض نظرا لمعرفتهم ما تحمله تلك المناهج من قراءات تنويرية وعليه يجب أولا التعرف على المناهج الحداثية جيدا ثم الحكم عليها وبالتالي فهم القراءة الأركونية جيدا ثم الإقرار بقيمتها، وعدم الحكم مباشرة على قراءة نجهل أسسها ودعائمها ونجهل حقيقة مضامينها ونحكم عليها عموديا دون نظرة أفقية.

---

[1]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص7.

[2]–المصدر نفسه.

ورغم هذه النظرة وهذا الإدعاء وتلك النظرة والحكم المباشر إلا أن أركون يركز على هذا المنهج ويعتمده كمنهج أساس في قراءته للنص الديني وبالخصوص لقراءة القرءان الكريم وهذا ما يظهر جليا من خلال قراءته لسورة الفاتحة وبعض السور الأخرى، ويرى فيه منهجا فعالا صارما وذلك حين قال"إن للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف والدقة والصرامة، فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية"[1]، ويقصد هنا أركون استبعاد تلك النظرات الإيديولوجية سواء المصرح بها أوتلك المخبئة تحت أغطية عديدة ولعل أهمها الغطاء السياسي الذي تحدث عنه أركون مرات عديدة، هذه المفترضات هي طبعا ناتجة عن القراءة الكلاسيكية والتي يبحث أركون من خلال قراءته استبعادها وهذا ما يدفعه لاستعمال المنهج اللساني السيميائي وهوأيضا ما يبيح القراءة الألسنية للنص الديني.

لقد ترسخت لدى المسلمين والمؤمنين أفكار عديدة حول النص الديني جعلت العقل سجين لها كما يرى أركون، كما أن النصوص الدينية هيمنت عليهم فقد أصبحوا سجناء لأفكارها وقد سيطرت على إدراكهم وأحاسيسهم منذ الصغر، والحل للخروج من هذا هوالقراءة الألسنية والتحليلي السيميائي لأنه"يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لابد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا وخصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص112.

محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين"[1]، ويقصد أركون هنا أن التحليل الألسني الحديث (أوالسيميائي الدلالي بشكل عام)يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها فلا يستطيع أن يقيم مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعيا لان هذه المواضيع قد شكلت حساسيتنا منذ الصغر، لقد أصبحنا سجناء لها ولأساليبها في التحسس والإدراك دون أن ندري، إن التحليل الألسني والسيميائي يساعدنا على إقامة هذه المسافة، ويجعلنا نراها كما هي عليه: أي في حقيقتها المادية والنصية واللغوية[2].

إن علم الدلالات هوالكفيل حسب أركون لزرع تلك المسافة بين النص الديني والباحث أوالقارئ للنص الديني هذه المسافة التي تجعله يبتعد عن تلك الموروثات التي تجعله سجينا لفكرة المستحيل التفكير فيه أوفكرة قداسة الدراسة والقراءة الكلاسيكية للنص الديني، وتتجه الدلالات السيميائية والألسنية للنصوص الدينية الاولية وكذلك الثانوية بالنقد والتحليل فـ"علم الدلالات(أوالسيمياء La sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أوالثانوية التي أنتجها التراث في آن معا"[3]، وهنا يتحدث أركون عن المسافة النقدية التي غابت

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص32.

[2]-المصدر نفسه، ص32-33.

[3]-المصدر نفسه، ص33.

وغيبت في المواجهة بين النص الديني والقراءة الكلاسيكية له وغيبت أيضا عن العقل الإسلامي القارئ لتلك القراءة التي ولدت ما يعرف بالمستحيل التفكير فيه.

إن أركون دائما ما أصر على ضرورة قراءة القرآن والنص الديني وفقا للتحليل السيميائي وهنا قال أركون:"إني لا أزال مصرا على موقفي ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي (أوالعلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى"[1]، ويقودنا التحليل السيميائي إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل ويتولد منها المعنى.

إن البعد الذي يقدمه التحليل السيميائي هوذلك البعد الذي غاب عن القراءات الكلاسيكية للنص الديني وهنا يحوي هذا البعد نقطتين جوهريتين الأولى تتمثل في فهم المستويات اللغوية التي تولد وتشكل المعنى والثانية تتمثل في الجانب النقدي"فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أويتولد) من خلالها، وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات إبستيمولوجية"[2] إذن تطرح الخطوة السيميائية والألسنية ذلك الرهان الإبستيمولوجي الذي يمثل جوهر الفكر الأركوني وجوهر قراءته للنص الديني، وعليه تحمل الخطوة السيميائية أهمية

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص34-35.

[2]-المصدر نفسه، ص35.

كبيرة كونها"تتيح لنا –وهنا تكمن أهميتها الحاسمة– أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني"[1] وهنا تتغير العلاقة بين العقل الإسلامي والنص الديني وهي العلاقة التي ينشدها أركون لا العلاقة التي ترسخت في العقل الإسلامي من خلال القراءات الكلاسيكية وحسب أركون تطبق الخطوة السيميائية على النص الديني عموما ليس فقط النصوص التأسيسية حتى على النصوص التي حملت مرتبة التقديس كونها ترتبط بالقرآن.

إن أركون يرى أن تطبيق التحليل السيميائي بشكل دقيق وصحيح لا يؤدي إلى انكار الذات الحرة ودورها في توليد المعنى وتحديده، وإنما سيقودنا هذا إلى كشف أن الخطاب ككل مشكل ومكون لغويا لتقنية الإقناع والاحتجاج والتأسيس والتعليم، وكل وحدة نصية من القرآن مكونة من مجموعة من الأحداث المركبة على هيئة دراماتيكية أوكما يقول هومسرحية مثيرة[2].

وهذه الأحداث حسب أركون يمكن حصرها في ثلاث نقاط وهي:

- الله يطلق حكما أويبلغ رسالة.

- بعض الذين توجه لهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته والبعض يستمعون لها ويرفضون الإيمان بها، والبعض يقبل الرسالة بصفتها

---

[1]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص35.

[2]–المصدر نفسه.

معرفة ولكنهم يرفضون إتباعها في العبادة والحياة اليومية، فقط بعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون بالرسالة تماما، وهؤلاء هم المؤمنون، هم حزب الله.

- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة، وعندئذ سيكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويعاقب العصاة وينبذون من طرف الله ويكون مصيرهم جهنم بئس المصير[1].

إن علم الألسنيات الحديثة يحدد التواصل على النحوالتالي: مرسل ← رسالة ما ←مرسل إليه. وهذه هي العملية التواصلية ببساطة، وعليه كل رسالة تهدف إلى إيصال رسالة كتابية أوشفهية من مرسل إلى مرسل إليه، أومن مخاطب إلى مخاطب، والله في الخطاب القرآني مرسل ومرسل إليه بمعنى عنه يصدر كل شيء وإليه يعود كل شيء[2]، وعلى هذا النحو"يظهر المقال القرآني ثلاث فاعلين أولين: قائل مؤلف–ومخاطب–مبلغ(محمد)ومخاطب جمعي(الناس)"[3].

يوظف أركون المفاهيم الليسانية بشكل كبير وواضح في دراسته للنص الديني عموما والنص القرآني خصوصا وفي هذا يقول:"إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات(علم العلامات والرموز

[1]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص35.

[2]–المصدر نفسه، ص61.

[3]–محمد أركون، الفكر العربي، تر:عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985، ص35.

اللغوية) ليس حبا في التعقيد أوجريا وراء (الموضة الباريسية)...وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية"[1]، وهذه المهمة الفكرية هي فهم الوظائف التي يرتبط بها كل طرف ذكره الخطاب القرآني ويقصد أركون "كل طرف يسبب نتيجة عبر التعارضات الدراماتيكية الحاصلة بين الاطراف المتصارعة، فإننا مضطرون كليا لأن نتحاشى تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون"[2]، وهنا دعوة صريحة لاستخدام المصطلحات التابعة لعلم السيميائيات التي تجعلنا نتحاشى المطلحات المشحونة بظلال وتعاليم المعاني اللاهوتية.

إن أركون يرى بأن قراءة أي نص تتطلب أن تكون لدينا نظرية عامة حول هذا النص أوكما يقول هو"حول هذا الشيء الذي ندعوه نص"وهذا مابحثه أركون لهذا يقول:"هناك ثلاث اتجاهات معرفية متداخلة وينبغي أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثا"[3]، وهنا يقصد أركون عقلا حديثا مختلفا عن العقول السابقة حتى المسيطرة منها، عقلا يحمل خاصية إبستيمولوجية لم يحملها أي عقل سابقا في جميع الثقافات والديانات حتى العقل التكنولوجي المسيطر في الغرب لم يحمل هذه الإبستيمولوجية.

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص36.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-المصدر نفسه، ص39.

يرى أركون أن هناك ثلاث بروتوكولات متداخلة في قراءة النص الديني أوقراءة القرآن كنص وهي :القراءة التاريخية الأنتروبولوجية، والقراءة الألسنية السيميائية، والقراءة اللاهوتية التفسيرية، "ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية–التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد أن نجري القراءتين الأوليين، وبناءا على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما"[1]، أي أن نقوم بتفكيك القراءة التقليدية التي هيمنة ولا تزال تهيمن لأسباب سياسية كما رأى أركون وهذه القراءة التي تدخل ضمن بروتوكول الإيمان الذي لا يقر إلا بتلك القراءة وعليها وجب تفكيك هذه القراءة ثقافيا وفكريا أي تاريخيا ولسانيا، وهذا ما يقودنا للمعنى الصحيح وبالتالي الفهم الصحيح والسليم للنص الديني.

إن أركون دائما ما أكد أهمية اللسانيات والسيميائيات للوصول إلى المعنى الصحيح وفك شفرات النص القرآني والنص الديني عموما لهذا قال:"إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة، من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، هوذلك الذي دشنته الألسنيات والسيمولوجيا"[2]، رغم أن هذا البحث دائما ما قوبل بالرفض والنقد من طرف باحثي القراءات التقليدية ومنخرطيها.

إلا أن أركون يلمح إلى ما يسمى بالافتنان الزائد بعلم اللسانيات الذي يمكن بكثير أن يحمل الجواب للسؤال المركزي للبحث الأركوني كله وهو"طبقا

[1]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص39.

[2]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص121.

لأي آلية ينبني المعنى، أوينصنع وينحل، أوينحجب ويتعرى؟"[1]، وكون تاريخيتنا كما يرى أركون نسيج من العلامات والرموز التي تحمل داخلها معاني رغباتنا وطوباويتنا وميولاتنا وكل ما أنتجناه من انتصارات وانتكاسات وإخفاقات وصراعنا الأبدي ضد الخوف من الموت، كل هذه التعبيرات البشرية نجدها ضمن اللغة الدينية وهذا ما يؤكده التاريخ كونه المكان الذي تصطرع فيه طوباويتنا"فإذا كان التاريخ إذن هوالمكان الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هي أداة للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل وضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمر لابد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"[2].

إن أركون يرى أن توظيف علم الليسانيات والسيميائيات في قراءة النص الديني أمر ضروري لفهم تلك الروابط بين الدين وكل ما تحمله التاريخية وبالتالي تعتبر القراءة اللسانية من المفاتيح الضرورية لقراءة النص الديني والوصول إلى الفهم السليم وتقديم قراءة جديدة تحمل ما غاب عن القراءات التقليدية.

إن أركون في قراءته النص الديني وفق المنهج اللساني السيميائي يقدم لنا مقاربتين أويمكننا القول يقدم لنا مفاتحين ومدخلين للترخيص للمنهج

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص121.

[2]-المصدر نفسه.

وهما:الحادث القرآني، والتمييز بين النص الشفهي والمكتوب وهوالأمر الذي تطرقنا له سابقا في تاريخية النص الديني.

إن أركون يصف القرآن بالحادث القرآني الذي هو"ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تقسم المجال العربي إلى مسارين:مسار الفكر المتوحش...ومسار الفكر العليم"[1]، ويقصد أركون بمسار الفكر المتوحش فترة الجاهلية فترة الشرك والكفر والمسار الثاني يقصد به فترة الدولة الإسلامية وانتشار تعاليم الدين الإسلامي، وهنا يجعل أركون النص القرآني نص لغوي لكن نص لغوي لا يمكن تقليديه وحادث ديني ثقافي يبتعد عن النصوص الأخرى لأن قائله ليس كأي كاتب أوقائل وكلامه لا يشبه أي كلام قيل.

كما أن لفظة الحدث أوالحادث توحي بتاريخية القرآن من خلال ارتباط مدلوله بعصره، ويتأكد هذا من خلال الشرح الذي يقدمه "عبد الله العروي"في كتابه مفهوم التاريخ"للحدث حيث يرى بأن "يسجل الحدث عند حدوثه، يؤرخ للحاضر...الحدث لحظة حدوثه مفصول عن كل شيء سواه معناه ينحصر في حدوثه"[2].وعليه لكل حادث تاريخه وتاريخيته وهذا ما يلزم بالأخذ بتاريخية القرآن إذا أخذنا بأنه حدث، وهذا ما يرافع عليه محمد أركون.

[1]–محمد أركون، الفكر العربي، ص27.

[2]–عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص70.

ويرى أركون هنا أن ننظر للقرآن كحدث واقعي "دون أن ندخل في متاهات التيولوجيا ودون أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماما كواقع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء"[1]، وعليه فللقرآن ماديته الخاصة وبنيته التي تجعله خطابا خاصا له أسلوبه الخاص وآليته في تشكيل المعنى.

وهنا يرى أركون أن عالم اللسانيات يمكنه أن يكشف هذا الأسلوب الخاص الذي يشكل المعنى فـ"القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وانتاجه"[2]، إذن يرى أركون أن ما يجب البحث فيه هو"كيفية تشكل هذه الآلية المنتجة للمعنى في القرآن وفي اللغة العربية، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج في ما بعد الفكرة الإسلامية(الإسلام) "[3].

إن أركون من خلال هذا يريد أن يطلعنا على الإطار اللغوي الذي نزلت فيه النصوص القرآنية، وأنه مرجع أساسي في فهمها، أي إلغاء خصوصية تلك النصوص وقدرتها على مواكبة التغيرات الزمنية والمكانية، "غير أنه لا تعارض بين أن يكون النص مفهوما على طريقة العرب، ويكون في الوقت ذاته شاملا وعاما

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص284.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-المصدر نفسه.

وقادرا على اختراق تقلبات العصور ولا يكون أسيرا لحقبة تاريخية هي زمن نزوله، وهذا معنى كونه إلهيا، أي مطلقا عن قيود الزمان والمكان" [1].

إننا لا نجد أركون ينفك على عن قياس النص القرآني بسائر النصوص البشرية المحكومة بقواعد التحليل اللغوي المعاصر، والمقيد أيضا بوقائع الأحداث والزمان، وهذا امتداد لدعوى تاريخية النص القرآني[2]، والنص الديني عموما، ومن هنا يعرف أركون النص القرآني على أنه"مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن 10/4 وإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي"[3]، وهنا نصل إلى الإنتقال من الشفهي إلى المكتوب، أومن المنطوق إلى المكتوب وهي كما ذكرنا سابقا المفتاح الثاني للترخيص للمقاربة اللسانية السيميائية لقراءة النص الديني ككل وفقها، ويبرز هذا التعريف الانتقال من الكلام إلى النص الذي أخذ شكلا توارث بين الأجيال ونما وفقه الفكر العربي الإسلامي.

ويرى أركون أن هذا النص ويقصد النص القرآني لا يطرح بوصفه نصا يعالج على صعيد فقه اللغة فحسب، بل على أنه نص يرجعنا إلى كلام ديني

---

[1]-بلعباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني-المقاربة الليسانية-محمد أركون أنموذجا، مجلة الخطاب والتواصل، العدد الثالث، 2017، ص112، 113.

[2]-المرجع نفسه، ص113.

[3]-محمد أركون، الفكر العربي، ص32.

هذا الكلام الديني نمى وفقا لثلاث مستويات متكافلة وهي العبادة وتشمل حركات وشعائر وتلاوات باعتبارها تعبيرا عن الروح الدينية، والقانون تمثله مؤسسات، حقوق الله وحقوق الناس، أما الفكر فيضم علم الكلام، أخلاق، تصوف، تفسير، علوم مساعدة [1].

إن أهمية التفريق بين النص القرآني الشفهي والنص المكتوب تكمن في فتح مجال لإعطاء رؤية جديدة حول النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى وهذا ما تحدثنا عليه سابقا حيث يرى أركون أن بعد هذا التفريق نبتعد عن ما كان يقوم به الفيلولوجي الإستشراقي الذي يبحث صحة النصوص فقط في حين يتيح لنا التفريق بين النصين"تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون المكتوب، وهذا الشيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة"[2]، لكن هل يمكننا العودة لهذا الظرف؟.

يرى أركون أن ذلك الظرف العام لا يمكن العودة إليه نظرا لغياب كل الوسائل التي تمكننا من تسجيل تلك اللحظات صوت وصورة وعليه يرى أركون أننا لا نملك دليلا للقرآن وهويقرأ أول مرة "كما أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف ولا نعرف عنها إلا

---

[1]-محمد أركون، الفكر العربي، ص32.

[2]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص188.

ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وهزم من هزم"[1]، وعليه تغيب تلك الفترة الأولى التي كان النص الديني فيها شفيا ولا تحضر لدينا سوى النسخة المكتوبة الرسمية والتي حسب أركون لا نملك عليها إلا ما حمله التراث عليها.

إن أركون يركز على لحظة الانتقال من الخطاب الشفهي إلى الخطاب المكتوب ويركز أيضا على التمييز بينهما انطلاقا من مجموعة من المكتسبات التي ترتبط باللسانيات والتي من أهمها"ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي/والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا.فهناك أشياء تضيع أوتتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة المكتوبة"[2]، هنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال يفرض نفسه وهو:هل إذا نجحت هذه القاعدة الألسنية على النصوص الإنسانية العادية وجاء تطبيقها مقبولا هل يمكن أن تنجح في النص الديني المقدس، وتقبل في نص خاص كالنص القرآني وإن تشابه الانتقال من الشفهي إلى المكتوب في العملية الظاهرية بين النصوص فهل تتشابه المضامين والمصادر؟

وقد نتساءل أيضا لماذا يقيم أركون هذا التفريق والتمييز بين النص القرآني الشفهي والمكتوب؟

إن أركون يشق طريقا جديدا في تأويل القرآن والسنة أي في قراءة النص الديني، فإنه يختلف فيه عن اللاهوت العلمي في المسيحية المعاصرة، فأركون يميز

---

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص188-189.

[2]-محمد أركون، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، ص53.

بين الحدث القرآني الحيوي والشفهي وبين النص القرآني الذي وصل إلينا بعد تثبيته وتدوينه، حيث يتيح له هذا الحيز أن يترك مسافة بين الكلام المباشر المنزل وبين المتن القرآني كمرجع، وتخوله هذه المسافة حرية التأويل العلمي[1].

في خوضه هذه التجربة الفكرية تجاه النص الديني يقدم أركون مجموعة من المحطات التي يفتح من خلالها المجال للسانيات لدراسة النصوص الدينية وفقها ومن بين هذه المحطات أيضا ما يسميه أركون ب"التاريخ الإنتقادي للنص القرآني"وهنا يقول:"إننا لا ندل بالتاريخ الانتقادي على البحوث الرامية طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب، بل إننا نتطلع أيضا إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة –بالمعنى اللغوي الحالي- المتصلة بهذا النص منذ ظهوره"[2]، وهنا دعوة مباشرة إلى استخدام التحليل الألسني والسيميائي الذي يرى فيه مفتاح بلوغ إقامة تلك المراجعات لكل القراءات التي ترتبط بالنص القرآني خصوصا والنص الديني عموما منذ ظهوره.

حيث يرى أركون أن التحليل الألسني يقوم بإزالة تلك النظرة الكلاسيكية الموروثة اتجاه النص الديني، فالتحليل الألسني يبث تلك المسافة المفقودة بين العقل الإسلامي والنص الديني التي من خلالها يصبح العقل الإسلامي يرى النص الديني في "حقيقته المادية والنصية واللغوية"كما ذكرنا

[1]–رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، منشورات الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص191-192.
[2]–محمد أركون، الفكر العربي، ص29.

سابقا في الشرح الذي قدمه هاشم صالح مترجم أعمال أركون وهذا في تاب هذا الأخير"الفكر الإسلامي قراءة علمية"[1].

ويضيف أركون حول جوهرية التحليل الألسني وضرورته في قراءته للنص الدين، بأن الفترة المعاصرة تأكد التفوق الكبير والبارز للتحليل الألسني في ما يسميه أركون بزحزحة الأفكار الراسخة والموروثة أي المسلمات الدينية ويرى أركون أن "النصوص التي نريد قراءتها لا تهتم بمسألة التمييز بين المعرفة والإيمان أوبين العرفان والإيمان...وإنما هي تقول بأنه ينبغي أن نؤمن وأن نفتح قلوبنا(بالمعنى التوراتي والقرآني للكلمة)لكي نتوصل للمعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق ونهائي"[2]، وحسب أركون أن هذه النظرة وهذا التركيب التيولوجي واليقيني ولد علاقة بين الفكر واللغة لكن هذه العلاقة فات أوانها، لكن علم اللسانيات يجبرنا اليوم على العودة لها وإعادة النظر فيها.

وهنا يأتي ما يعرف بالزحزحة التي هي من بين المكتسبات التي أحدثتها الألسنية والسيميائيات المعاصرة والتي لا يمكن أبدا مناقشتها كونها أخذت سمة التأكيد، والزحزحة هي"كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية أوكب مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أوتزحزحها عن مكانها"[3]، وهنا النقطة الجوهرية في وجهة نظر أركون نحواقراءة التقليدية للنص

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص32-33.

[2]-المصدر نفسه، ص34.

[3]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص34.

الديني عموما وإلى زماكانية الخطاب القرآني خصوصا والتي يهدف أركون إلى زحزحة ما ورثه التراث الإسلامي أي زحزحة القراءة الكلاسيكية للنص الديني وبالتالي إدخال التحليل السيميائي والألسني لزحزحة الموروث الكلاسيكي وبالتالي تقديم قراءة جديدة تحل المشاكل المطروحة وتقدم قراءة جديدة.

وفي العلاقة بين النص الديني والزحزحة تتمثل هذه الأخيرة في "إن دعامة التوصيل أووسيلة التوصيل ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة(أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة)وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين-المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أوبالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"[1]، ويبين هذا القول الزحزحة التي حدثت حول التصور في علم اللغة، فبعد أن كان الرؤية التقليدية في علم اللغة ترى أن هناك علاقة مباشرة وفورية بين الكلمة ومدلولها أوبين الاسم والمسمى، جاءت الرؤية الحديثة لتعلمنا أن هناك شيء آخر يدخل في العملية هوالعائد أوالوسيط أي التصور المشكل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمى، وهذا الشيء المحسوس لا يمكننا التوصل إليه مباشرة لأنه هناك ثلاث أشياء في عملية التوصيل وهي:الكلمة أوالإسم والشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة والتصور العقل المشكل في الذهن وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء[2].

---

[1]-المصدر نفسه.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص34.

ويرى أركون في كتابه"الفكر العربي"أن تاريخ الفكر يعتمد على قراءة النصوص الأدبية منها والنظرية، وأن مناهج القراءة قد تغيرت وتعددت بعد ازدهار البحوث اللسانية والسميائية حيث أصبحت القراءة عملية معرفية شاملة بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي والتدبير الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاث:اللغة التاريخ والفكر[1].

ومن خلال هذه التقديمات والشروحات والفتوحات للترخيص لاستخدام المنهج الألسني السيميائي نصل إلى نتيجة مفادها أن أركون جعل همه الأول هونزع تلك النظرة التقديسية الكلاسيكية للنص الديني المكتوب وربطه بعدة صفات تجعله يماثل في بنيته وتشكله أي نص آخر وبالتالي يباح استعمال المنهج الألسني السيميائي وكذا يباح النقد التاريخي وعموما تباح قراءته للنص الديني وفقا لهذا المنهج وهذا ما سنتطرق إليه من خلال عرض نماذج عن قراءة أركون إلى صور من القرآن الكريم التي اختارها أركون قصدا.

سادسا: التحليل الأنثروبولوجي والتيولوجي والأركيولجي

1 :التحليل الأنثروبولوجي.

[1]-محمد أركون، الفكر العربي، ص21.

لا يكتفي أركون بتطبيق المنهج التاريخي على النص الديني بل يضيف المنهج الأنثروبولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل، أي يبحث تطبيق منهجية أنثروبولوجية مخالفة للمنهجية التقليدية في علم التاريخ[1]

إن أركون دائما ما بحث عن ما يسميه المهمش في التراث أي تلك الحوادث التاريخية التي لم يذكرها التراث الذي حسب أركون قدم لنا النص الديني جاهزا دون تقديم كل المحطات التاريخية التي مر بها تكوينه ولم يبين لنا كما ذكرنا سابقا ذلك الصراع الذي حدث قبل تكوينه كنص جاهز كامل ومختوم.

انطلاقا من هذا يقحم أركون التحليل الانثروبولوجي الذي يرى فيه السبيل لبحث ونبش تلك الأحداث التاريخية المغيبة أوالتي غابت والتي حذفت إما بضغوطات ما أوحذفت سهوا، والأنثروبولوجيا"تبين لنا كيف تقوم التراثات الخطية ببتر نفسها عن طريق ضغوطات الانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذوكسيات الدينية أوالفلسفية أوالأدبية"[2]وعليه يجب تحديد أنواع البتر وكذا الوقوف على مسببات البتر ومصادره، كما أن الأنثروبولوجيا تنبش في التاريخ الرسمي الذي بين أيدينا والذي حسب أركون "الذي يكتبه الظافرون المنتصرون، أما أصوات المهزومين فتضيع أصداؤها في ليل التاريخ العميق ونحن نعلم مدى

---

[1]-مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، الرباط، 2011، ص276.

[2]-محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة:هاشم صالح، دار السامي، بيروت، 2001، ص314.

الأهمية التي يوليها التاريخ الرسمي والقومي للأبطال التاريخيين والفاتحين الكبار"[1]، وهؤلاء الأبطال والفاتحين هم من يملئون جل حلقات التاريخ يزرعون فيه الأحداث التي تروي انتصاراتهم وكل منتجاتهم الثقافية ومنتجات المساندين لهم وهم بهذا حسب أركون يشحنون التاريخ بالحماسة والبطولة ويقدمون صورة مستقيمة خطية عن التاريخ الذي يغذون به المتخيل الجماعي للمجتمع انطلاقا من الأطفال.

لكن مع القفزة الحداثية ظهرت وجهة نظر مخالفة للنظرة الخطية للتاريخ تبنتها مدرسة الحوليات الفرنسية"فقد تعرضت ممارسة كتابة التاريخ لهزة منهجية ضخمة على يد مدرسة الحوليات الفرنسية وممثليها الكبار، ولم يعد التاريخ مستقيما خطيا، وإنما أصبح تعدديا معقدا يشمل كل الخطوط وكل الاتجاهات ولا يهمل أي شيء"[2]، ويرى أركون أن هذه الثورة المنهجية ينبغي أن تصل إلى الفكر العربي والإسلامي وتدرس تاريخهما"وعندئذ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها ونتخلص من الصورة الخطية المستقيمة التي كرسها المؤرخون الرسميون والتعليم الرسمي في المدارس والجامعات.عندئذ تبدوالحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها.تبدوواضحة ساطعة كالشمس في عز النهار ويبتدئ زمن التحرير الكبير"[3]، وهنا يقصد أركون إعادة كتابة التاريخ وفقا

---

[1]-محمد أركون، الإسلام...الاخلاق والسياسة، ص175.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-محمد أركون، الإسلام...الاخلاق والسياسة، ص175.

لمنهجية جديدة ورؤية جديدة رؤية تعيد الانتصار لتلك المسائل التي تحاشاها التاريخ الرسمي أوحذفها أوحرفها أوسقطت سهوا عن أعينهم وعقولهم، وهنا نصل إلى فكرة المستحيل التفكير فيه التي كرسها التراث الإسلامي في عقول الشعوب ومخيلاتهم الجماعية وهذا ما تماشى مع التاريخ بشكل مستقيم وخطي، وهذا ما يؤكده التاريخ وتعاقب الأجيال والفترات التاريخية منذ ظهور النص الديني.

إن أركون يؤكد على أن السلطة السياسية في فترات عديدة ساهمت في حذف وإزالة صراعات فكرية مست النص الديني في حين أن محطات التاريخ تؤكد مركزيتها في تاريخ الفكر الإسلامي ومن بين الأمثلة على هذا فكرة"خلق القرآن" والتي اضطهد المعتزلة بسببها حيث أمر الخليفة القادر بأن تذاع في كل مساجد بغداد العقيدة القادرية التي ورد فيها مانصه"كل من قال بقضية خلق القرآن فدمه حلال"[1]، وعليه فإن أركون يؤكد أن هذه القضية طمست ولم يعاد فتحها وهذا لسبب وحيد هوتفوق أنصار القراءة الكلاسيكية التي ترى بأن القرآن غير مخلوق، وهم الحنابلة، ثم بعد ذلك طمست أطروحة المعتزلة تحت طبقات التاريخ ونظرا لتلك المدة الطويلة التي سيطرت عليها النظرة الكلاسيكية نسيت أطروحة المعتزلة يقول أركون:"لقد طمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السفلية، وبالتالي فينبغي أن نحفر عليها أركيولوجيا، أن ننبش عليها من تحت التراب، أن نذكر الناس بها"[2] ومن كل هذا يبحث أركون فتح ما

[1]-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص10.

[2]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص278.

يسميه بالثغرة داخل الجدار المسدود للتاريخ، أي فتح مدخل نقدي قد يقود لتحطيم الجدار ككل وتقديم قراءة نقدية شاملة لا حدود لها كما يأمل أركون.

وعليه وحسب أركون لا يجب الاكتفاء بما قيل وبما روية ونكتفي بذكر الأبطال وانتصاراتهم ونظرياتهم وتاريخ المنتصرين فقط بل يجب أن نقوم بـ" أن نستنطق ما كان مسكوتا عنه أولا يمكن التفكير فيه سواء عند أهل الكلام والفلاسفة، أوعند أهل السنة والجماعة، أوعند أهل العصمة والعدالة(أي الشيعة)، أوعند فرق ومذاهب أخرى"[1]، ويرجع أركون غياب هذا التحليل هوأن الجميع كانت عقولهم سجينة داخل الإطار المعرفي المرتبط بالعصور الوسطى، حيث ارتبطت هذه العقول بالتفكير فيما تسمح به النصوص الدينية والعقائد وكذا الأنظمة السياسية.

2: التحليل الثيولوجي.

كما أكد أركون على التحليلات السابقة نجده أيضا يؤكد على التحليل الثيولوجي، ويرجع هذا إلى أن قراءة التراث والنص الديني تستلزم هذا التحليل والهدف منه هوإخراج النص الديني من تلك النظرة الدوغمائية التي رسمت حوله فهويريد"كسر طوق الاحتكار الذي يلف التفسير التقليدي للنصوص المقدسة"[2]، وهذا التحليل حسب أركون يقودنا لكشف "حقل جديد للممكن

[1]-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص11.

[2]-فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ص117.

التفكير فيه والذي لا يزال مستحيل التفكير فيه داخل الحقل التيولوجي الغربي الأكثر انفتاحا في الوقت الحالي"[1].

وهنا نلمس الانتقال الذي قام به أركون في حديثة عن التراث حيث كان يتحدث عن التراث الإسلامي فقط، لكنه انتقل للحديث عن التراث الغربي أيضا وبالتالي أصبح حديثه يشمل كل النصوص الدينية المقدسة أي الأديان التوحيدية الثلاثة.

وهذا ما يتحدث عنه كتاب "تلقين ممارسة التيولوجيا"وبالخصوص في جزئه الذي كان عنوانه"أساليب لسكنى العالم وتغييره"، ويعبر هذا الكتاب حسب أركون عن التطور الذي حدث في الغرب كالحداثة مثلا وغاب في الإسلام.

إن أركون يرغب في توحيد الوعي الديني التوحيدي كله: أي كسر الحواجز والحدود التيولوجية التقليدية التي تفصل بين الأديان الثلاثة، وهويفعل ذلك عن طريق ربطها بمواقع المعنى العليا التي تتجاوز كل شيء ولا يعلوعليها أي شيء، والتي هي واحة في الأصل، ولكن مسيرة التاريخ البشري وتجسيد الأديان في التاريخ قد غيبها عن الأنظار، ومن الواضح أن المنظور الذي ينطلق منه أركون هومنظور الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية بأوسع آفاقها[2].

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص35.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص45.

إن أركون يحاول دائما ضرب تلك الثقة العمياء التي يدين بها المجتمع الإسلامي تجاه النص الديني خاصة والتراث الإسلامي عموما، أي يبحث عن نقد لاهوتيا للحقيقة اللاهوتية الموصوفة في العقول بالتعالي والقدوسية، وبهذا يبحث أركون تقديم نقد لاهوتي يتجاوز تلك النظرة التقليدية، رغم إقراره أنه سيلاقي رفضا تاما من طرف رجال الدين وهنا يقول:"أستطيع التنبؤ بسهولة أن هذه الملاحظات النقدية والنداءات لإنجاز موقف تيولوجي يتجاوز التراثات التقليدية سوف يلقى اللامبالاة من قبل السلطة العقائدية المسيحية ومن قبل علماء المسلمين في آن معا"[1]، ومن هنا يرى أركون بأن السير نحورؤية مخالفة للرؤية التقليدية يتطلب وجود مفكرين مستقلين عن أصحاب وجهة النظر التقليدية، مفكرين معترفين بمنجزات الحداثة وأهمية مناهجها في تجديد الخطاب الديني وفقا لهذه المناهج التي أثبتت تفوقها في النصوص الإنسانية وفي الغرب.

يصرح أركون بحثه الدائم عن الاستقلالية الفكرية وذلك حين قال:"إن كل تدريسي الجامعي...وكل كتاباتي تحمل آثار النضال المستمر والدؤوب من أجل المحافظة على الاستقلالية الفكرية، لقد حاولت دائما أن أحافظ على العلاقة النقدية في ما يخص كل موضوع أتطرق إليه أوأدرسه"[2]، إن العديد من المفكرين الدارسين لأركون وصفوه بالجريء كونه صرح بأنه لابد من دراسة نقدية للنص الديني وحمل هذا على نفسه كمشروع نقدي وذلك حين قال"لقد طبقت

[1]-المصدر نفسه، ص47.

[2]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص28-29.

المنهج النقدي-لا الامتثالي ولا التقليدي المكرر-حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة.وطبقته على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعي وشعبي وأمتي...وهذا ما أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته...بل وأولها الظاهرة القرآنية"[1].

إن أركون هنا في ضرورة التحليل الثيولوجي لا يبحث على تأويل يعاكس النظرة التوحيدية لله وإنما يبحث عن تأويل جديد"مخالف لما ساد في العصور الوسطى.لماذا؟لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أويمنع تفتح طاقته وتحقيق ذاته على وجه الأرض هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام"[2]، ويعلق أركون على كلمة لاهوت بأنها تثير مخاوف كثيرة وعليه يرى أنه من الأفضل القول بـ:"تأسيس علاقة جديدة بين الله/والإنسان، بين المجال المقدس/والمجال الدنيوي، بين العبادات/والمعاملات"[3]، وعليه سبيل بناء فكر لاهوتي جديد هوالتحرر من الفكر القروسوطي أي فكر القرون الوسطى، كما أن عدم التحر منه يؤدي بالضرورة إلى عدم التحرر في كل المجالات التي ترتبط بالحياة(السياسي والاقتصادي والاجتماعي...).

[1]-المصدر نفسه، ص29.

[2]-المصدر نفسه، ص281.

[3]-المصدر نفسه.

وعليه إن أركون يريد تحديث التراث الإسلامي وبالخصوص الفكر اللاهوتي من خلال نقد اللاهوت التقليدي وتخليص الفكر من تعاليم الفكر الوسيطي، فكر القرون الوسطى، وهذا وفقا لفكر حر يقوده مفكر حر وفقا لمناهج حرة وهي المناهج الحداثية التي تعطينا تأويلا جديدا وحرا وقراءة نقدية حرة، لا تدين إلا للبحث الحداثي الجديد الذي يقدم حسب أركون سبل الفهم السليم للنص والفكر الديني، والذي يقدم فكر لاهوتي ينير جميع العلاقات بين كل الأطراف الفاعلة داخل الساحة الفكرية والحياتية.

3: التحليل الأركيولوجي.

دائما ما نجد محمد أركون يصرح بأنه يستعمل أقوى التحاليل والمناهج الفكرية التي لا يختلف اثنان في مدى نجاعتها وخير دليل الثورة الحداثية والتطور الكبير في الساحة الفكرية الغربية منبت المناهج التي يستخدمها أركون، فإضافة للتحليلات التي ذكرنها سابقا نجد أيضا أن أركون يصرح بأنه يستخدم التحليل الأركيولوجي، أوالحفر الأركيولوجي، فلماذا هذا التحليل والمنهج أيضا؟

في هذا الحقل أي حقل الحفر الأركيولوجي سنركز مباشروعلى مهامه لكي نعرف سبب توجه أركون إليه وما هي إضافاته للقراءة الأركونية للنص الديني؟إذا انطلقنا من فكرة أن المنهج الحفري الأركيولوجي يعني البحث في وقائع الأحداث، أوالوثائق التاريخية وقراءتها بشكل مختلف بهدف الكشف عن شيء غير معروف فيها سابقا، أوعرف على أنه حقيقي وواقعي، وهويخضع في ذلك لظروف موضوعية وذاتية معينة، نصل إلى نتيجة أن المنهج الحفري الأركيولوجي ينصرف إلى ما وراء الظاهر من النص، في قراءة ما يخفيه أويسكت عنه النص، وبهذا يولد نصا ثانيا، أي يولد قراءة ثانية للنص وهذا ما يبحثه أركون أي يبحث تقديم قراءة ثانية للنص الديني انطلاقا من التحليل الحفري الأركيولوجي الذي يشكل بتواجده مع المناهج الأخرى التكتل المنهجي لقراءة النص الديني.

وهنا في هذا العنصر سنركز كما قلنا سابقا على مهام الحفر الأركيولوجي والتي يمكن اجمالها في النقاط التالية:

- تحديد نظام اللغة العربية بين عامي(550و632م) وتتم العملية بدراسة الوثائق دراسة نقدية والوقوف على السلبيات والإيجابيات، وهذا انطلاقا

من الاعتقاد الأركوني الذي يرى أن بعض الوثائق والمواد الضرورية والأساسية للوصول إلى معرفة صحيحة قد ضاعت، وهنا اعترف أركون أن أي اعادة قراءة للنص القرآني لن تتوصل للمعنى التاريخي الكامل لهذا النص، لتجاوز هذه العقبة لابد من التحليل الحفري الأركيولوجي أي التوجه إلى دراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية التي تعود لتلك الفترة في شبه الجزيرة العربية[1].

– تحديد ودراسة الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم، لأن دراسة هذا التراث الضخم تتيح لنا معرفة إمكانية معرفة العناصر الفاعلة التي استعارها الخطاب القرآني من التراث السابق عليه، فينبغي حسب أركون أن نقوم بتحليل بنيوي لكل القصص الواردة في الخطاب القرآني، وهذا كما فعل بعض الباحثين الذين يستعير منهم أركون تجربتهم مع "الإنجيل"ومن بينهم"كلود شابرول"و"لويس ماران"اللذان قاما بإعادة كتابة التراث الديني بطريقة المقارنة بدل الطريقة الخطية المستقيمة، وهذا ما بحثه أركون[2].

– تحديد مفهوم مجتمع الكتاب المقدس:وهوفي نظر محمد أركون أكثر اتساعا وتعقيدا من مفهوم أهل الكتاب المستخدم سابقا في النص القرآني، لأنه يجمع المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية لاشتراكهم في الاعتقاد بأن الكتب السماوية مرجعية عليا لكل القيم، وأن سلطة القراءة هي في يد الفقهاء

[1]–زروخي شريف، النص الديني وإشكالية تعدد المناهج في مشروع محمد أركون، دار ابن بطوطة للنشر والتوزيع، الأردن، 2021، ص157-158.

[2]–المرجع نفسه، ص158.

فقط، ويصل أركون من خلال دراسته لمجتمع الكتاب المقدس دراسة أنثروبولوجية لمجموعة من النتائج وأهمها:أن المعرفة في أم الكتاب متصورة وكأنها كلية صحيحة مطلقة، وكذلك سيطرت القراءات اللغوية على باقي القراءات، ولهذا يرى أركون ضرورة نزع الأسطرة والتزييف وكذلك الأدلجة عن كل تركيبات الفكر الإسلامي الفكرية والعقائدية[1]

[1]-زروخي شريف، النص الديني وإشكالية تعدد المناهج في مشروع محمد أركون، ص158-159.

الفصل الثالث:

في قراءة محمد أركون للنص الديني

الفصل الثالث: في قراءة محمد أركون للنص الديني.

أولا: قراءة سورة الفاتحة.

لقد اتخذ أركون في قراءته لسورة الفاتحة ثلاثة مراحل، خصص الأولى لتحديد الشيء المقروء، والثانية لتطبيق المنهج الألسني على السورة، والثالثة لدراسة العلاقة النقدية التي يفترض أن تحكم القارئ تجاه النص المقروء[1]

في قراءة أركون لسورة الفاتحة يستهل هذه القراءة في كتابه"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"بقول للعلامة "الحسن البصري والذي قال فيه:"إن الله أودع علوم الكتاب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة.فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة.أخرجه البيهقي"[2]، وهنا يكمن الربط بين الموروث الإسلامي والتحليل الأركوني للنص الديني فأركون ينطلق من ما توارثه المسلمون من تفاسير على ألسنة علمائهم وينطلق في تحليله للنص الديني من سورة الفاتحة التي تحمل كما قال الحسن البصري علوم القرآن وتحمل تفسير الكتب المنزلة وبالتالي تقديم تحليل جديد لها يفتح المجال لتحليل جديد لكل الكتب المقدسة ولكل النصوص الدينية.

---

[1]-الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2009، ص250.

[2]-نقلا عن. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص111.

إن أركون يعلق على أن هذا القول لازال يتكرر إلى يومنا ولا زالت تعاليمه تضرب في عقول كل الباحثين في اللاهوت الإسلامي كونه"لا يزال حتى الوم يحذرنا من خطر ممارسة قراءة اختزالية...لكن هذا لا يعني أننا سوف ننخرط في الخط التبجيلي...وإنما يكمن مقصدنا الأكثر بعدا وعمقا في المساهمة في تشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام"[1]، وهنا يبحث أركون الخروج من تلك النظرة الضيقة للفكر الديني ويبحث انشاء فكر ديني منفتح على جميع التجارب الدينية لا يملك أي أسبقيات لاهوتية.

1: التحليل الألسني.

قبل الشروع في قراءة سورة الفاتحة نشير بداية إلى أن"سورة الفاتحة مكية عدد آياتها سبع سمية بأسماء كثيرة لعظيم فضلها وسمومكانتها، وهذا يظهر من كونها لا تصح الصلاة إلا بها.

يوضح أركون أن علم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق باعتبارها إنتاجا للنص، وبين العبارات باعتبارها نصا منجزا وهذا التمييز يتيح:

- ان نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل.

---

[1]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص111.

- أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أوالمكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها[1].

وينبه أركون إلى أنه لا يهدف من دراسة المستويات اللغوية (المعرفات، الضمائر، الأفعال الأسماء، البنيات النحوية، النظم)إلى كشف المعايير النحوية للغة العربية، بقدر ما يهدف إلى فهم خيارات الناطق...وهكذا يرى أن دراسة عملية النطق خطوة نحوفهم المعنى المقصود من خطاب المتكلم[2].

بعد هذا قدم مجموعة من الملاحظات وهي:

- لم يتفق الفقهاء والمفسرون القدامى على دمج الآية الأولى من سورة الفاتحة أواستبعادها...وهذه الآية عبارة عن صيغة تشفعية واسترضائية وتشكل بحد ذاته نصا قصيرا تمكن قراءته لوحده وسنرى أن التحليل الألسني سيدعم الذي رفضوا دمجها مع سورة الفاتحة.

- إن قراءتنا سوف تعتمد على النص العربي وليس على الترجمة الفرنسية، وذلك لأننا نريد أن نبين كيفية حصول البلورة البطيئة لهذه الترجمة[3].

- إن هذا التمييز بين النص الأصلي والنص والمترجم ضروري جدا، بل ولا مندوحة عنه من أجل وصف عملية القول أوالنطق، ولكنه أقل

---

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص177.

[2]-المرجع نفسه، ص178.

[3]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص124.

ضرورة في ما يخص تحليل المقال ومضمون المقال (أوعملية النطق، وتحليل المنطوقة)[1].

أولا: المعرفات.

ويقصد بها أركون كل ما يعرف الأسماء من "ال"التعريف وغيرها ويلاحظ أن جميع الأسماء في سورة الفاتحة معرفة ب "ال" التعريف وإما بواسطة تكملة تعريفية (الإضافة).ويفسر هذا بأن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف أوقابل لأن يعرف[2]، "وهذا يعني أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماما أوقابل لأن يعرف.باستثناء الحمد، الصراط، المغضوب والضالين"[3]، ويتوقف أركون عن لفظ الجلالة "الله" والتي يرى فيها أنها تحتل مكانة أساسية من حيث المعنى، ويرى أن لفظ الجلالة "الله"محدد في آن معا من قبل أداة التعريف "ال"وأيضا من قبل سلسلة من أسماء البدل ويقصد أركون هنا بالبدل كلمتي الرحمن الرحيم، وكل هذه تشكل المعرفات أوالتحديدات الوصفية[4].

هذا ونجد أن أركون يركز كثيرا على أهمية وقيمة أداة التعريف لما تقدمه هذه الأخيرة من وظائف فهويرى أن"قيمة أداة التعريف مهمة جدا أيضا في التركيبة اللغوية التالية:الحمد، أوال ـ حمد، بالأحرى ينبغي أن نسجل هنا قائلين

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص124-125.

[2]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص178.

[3]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص126.

[4]-المصدر نفسه.

بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أوأدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام"[1].

كما أن المفسرين الكلاسيكيين رأوا أيضا أن لأداة التعريف قيمة التعميم في الزمان والمكان ويظهر هذا من خلال قول الرازي الذي يستدل به أركون، يقول الرازي:"الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال الحمد لله، وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه.أحدهما: أنه لوقال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قال (الحمد لله)فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين، وقبل شكر الشاكرين"[2]، وعليه فسواء حمد الناس أولم يحمدوا أوشكروا أولم يشكروا فإنه محمود وشكور منذ الأزل ومنذ القدم وهذا ما تضفيه "ال" التعريف وأداة التعريف للأسماء وبالتالي يتغير المعنى بين المعرفات وغير المعرفات وهنا قيمة وفائدة أداة التعريف بالنسبة للكلام وبالنسبة للمعنى، وهذا ما يندرج تحت التحليلي الألسني اللغوي.

كما أن لأداة التعريف وظيفة أخرى هنا في هذا النص وهي وظيفة التصنيف أي تصنيف التراكيب اللغوية ويقدم لنا أركون أمثلة هنا من خلال التراكيب اللغوية لسورة الفاتحة وهي:الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليه، وهي بمعنى(المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب هي عبارة عن

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص126-127.
[2]-المصدر نفسه، ص127.

مفاهيم، أوأصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أومتكلما[1].

ومن خلال هذا القول نفهم تلك السمة العمومية التجريدية التي يتسم بها النص الديني وبالخصوص هنا النص القرآني والتي تعني أن القرآن يعطي صفات تغطي أشخاص وهم الذي يتصفون بها في كل زمان ومكان وان القرآن لم يسمي هؤلاء الأشخاص بأسمائهم وإنما تحدث عن الصفات التي تغطي أصناف محددين من الناس وتحديدهم يكون بمعنى الصفات لا بأسمائهم.

وفي نوع آخر من أدواة التعريف ما يعرف بـ"التعريف بالإضافة" يرى أركون أن "نلفت الانتباه لوجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية.نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدد والمحدد (مضاف/مضاف إليه)"[2]، وتظهر هذه العلاقة والتفاعل بين المضاف والمضاف إليه في تعابير عديدة أحصاها أركون هنا في سورة الفاتحة ومن بينها: ربي العالمين، بسم الله، فإن هذا التفاعل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى الشائع لكلمة، رب هو(سيد، رب بيت=سيد بيت)، في حين أنه تحول وأصبح خصوصيا أومخصصا عن طريق الطرف المحدد وهو"العالمين" وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية[3].

1-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص127.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

ثانيا: الضمائر في سورة الفاتحة.

وفي يقول أركون:"إنها تمثل صنفا آخرا من أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم وتحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا وذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحساسة جدا والخاصة بمألف النص"[1]، وعليه تحدد لنا الضمائر هوية الشخص القائل وهوية كل شخص ذكر داخل النص القرآني.

يلاحظ أركون هنا أولا وجود ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد(أي ضمير المخاطب في صيغة المفرد)وهومستخدم مرتين مع أداة الفصل"إيا"للدلالة على من تتوجه إليه العبادة(نعبد)، ومن نطلب منه المعونة (نستعين):إياك نعبد وإياك نستعين، والمرسل إليه المقصود هنا هوالله وهوفاعل نحويا في "أنعمت"و"اهدنا"، أما المتضادة الثنائية: أنعمت عليهم، وغير المغضوب عليهم، فإنها تبين لنا الفاعل النحوي المصرح به في الحالة الأولى عن طريق ضمير المتكلم(ت) المستخدمة في"أنعمت"، أي أن الله هوالمانح للنعم للبشر وعليه هوهنا فاعل مصرح به، أما في الحالة الثانية نلاحظ أن الفاعل هو"الله" لكن هنا غير مصرح به ومن الناحية القواعدية مجهول، وتركيب العبارة على صيغة المجهول يعادل "الذين غضب عليهم"[2].

---

[1]–محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص128.

[2]–المصدر نفسه.

وهناك أيضا ضمير آخر مصرح به وهوالضمير "نحن" والموجود في "نعبد، نستعين، اهدنا" وتعبر هنا "نحن"عن"(لا-أنا)ضرورية وضمنية مصحوبة بقيمتين:أنا وأنت، أنا وهم، ولكن بما أن النحن مرتبطة أولا بـ أنت في نصنا فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا أنت وهم"[1]، وتقصد هنا نحن جميع جميع القائلين والحاضرين أثناء القراءة الطقسية أوالشعائرية كما تعني جميع المتكلمين الممكنين والمحتملين الذين يتقيدون بالقيم المعنوية التي تحملها السورة.

وعليه ومن خلال ماسبق نقول إن أركون هنا في نقطة الضمائر يميز بين نوعين:ضمير المفرد المخاطب وضمير الجمع المتكلم.

ضمير المفرد المخاطب:ويميز هنا بين الحالة الأولى حيث الفاعل النحوي مصرح به عن طريق ضمير المخاطب (ت) في أنعمت، وبين الحالة الثانية، حيث الفاعل النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن أن يكون إلا الله(الله)أيضا ولكنه مضمر في هذه الحالة وغير مصرح به بل إنه من الناحية القواعدية مجهول.وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم[2].

ضمير الجمع المتكلم:والمتمثل في الضمير"نحن"والذي يظهر كما قلنا سابقا في العبارات:نعبد، نستعين، اهدنا.

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 129.

[2]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص179.

ثالثا: الأفعال في سورة الفاتحة.

يرى أركون هنا أن الأفعال قليلة مقارنة بالضمائر، فنجد في البداية فعلين مصرفين في المضارع، وهما:نعبد، نستعين، ويرى أركون أن صيغة المضارع تدل على التوتر والجهد الذي يبذله العامل رقم(2)لكي يصل إلى العامل رقم(1) ويقصد بالعامل رقم(1)الله، والثاني هوالإنسان، والفعل المضارع يدل على ديمومة الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف، وبين مخاطب محدد بكل الحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة، وهذه هي العلاقة التي رسخها النص الديني[1].

ويدل على الإلحاح استخدام إياك مرتين قبل كل فعل:إياك نعبد، إياك نستعين، وهنا تتحالف الوظائف النحوية أوالتركيبية مع القيم المعنوية لكي تعبر بشكل مطابق أوصحيح عن الجدلية المشكلة لكلا العملين، ولكي تقويها أيضا، كما أن أركون يؤكد أن الفعل"اهدنا" لايمكن أن يشتمل على قيمة الأمر بل إنه يوضح أيضا قيمة الاسترحام الموجودة ضمنيا في الفعلين :نعبد ونستعين[2].

أما الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي (أنعمت)فإن فاعله الأصلي هوالعامل رقم(1)"الله"ويدل الفعل هنا على حالة حصلت أوتمت ولا مجال للرجوع إليه، حالة ناتجة عن سيد حر ومستقل وبالتالي لا يوجد فيها توتر مع

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص130.

[2]-المصدر نفسه، ص130-131.

الفاعل، والفجوة الكائنة بينه وبين فعله، ما إن يتم هذا الفعل تهم المرسل إليهم (عليهم)[1].

رابعا: الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة.

يرى أركون أن أهمية الأسماء تكمن في عدد المفاهيم الأصلية وفي اللجوء إلى التحويل إلى اسم، والمفاهيم الأصلية هي "تلك التي إذا ما اختزلت إلى جذرها المعنوي تفلت من التمفصلات الصرفية والمنطقية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات والعبارات المشتقة، وبالتالي فإن المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة في تمفصلها المعنوي(الطبيعي)"[2]، وتحتوي سورة الفاتحة على الكلمات الأصلية التالية:اسم، ألـ ـ لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط، ويرى أركون أن دراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات يتطلب المرور بمرحلتين:

- ينبغي أولا أن نربطها بالبنى الإيتيمولوجية (أوالأصلية) للمعجم العربي، أي لمفردات اللغة العربية.
- وينبغي ثانيا أن نقيم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أوالمعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية[3].

1-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص131.
2-المصدر نفسه.
3-المصدر نفسه.

ويقصد هنا أركون أنه كون القرآن كتب باللغة العربية فهويختلف ويتشابه مع النصوص العربية الأخرى لذا يجب القيام بتتبع معاني الكلمات التي كانت عند العرب في منطقة شبه الجزيرة العربية ونقارن بينها وبين معاني الكلمات الموجودة في النص القرآني، ويرى أركون أن القرآن استخدم نفس الكلمات لكن غير من معانيها مع ما يتماشى مع معاني النص الديني.

وعن هاتين المرحلتين يقر أركون بعدم قدرتنا القيام "أقول ذلك ونحن نعلم أنه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول، وانطلاقا من ذلك، في ترسيخ مناخ جديد من المعاني"[1] والسبب حسب أركون في عدم القيام بالمرحلتين هوعدم وجود نصوص موثوقة تعود لنفس الفترة أي فترة القرآن، وهذا الشيء الذي دائما ما يتساءل حوله في قراءته الألسنية للنص الديني فهل هوذريعة على العجز أم سبيل للهرب من النقد؟أم يبحث أركون تغطية نقص قراءته بهكذا حجة، وعليه فأي قراءة يقدمها أركون للقارئ وهي ناقصة؟

وفي حديثه عن هذا التدخل–تدخل المتكلم في عملية القول– يرى أنه من السهل أن نقبض على هذا التدخل في عمليات التحويل إلى اسم، أي اللجوء إلى كلمات مزدوجة(كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل أومفعول به)وهذه المصادر تمارس دورها نحويا كأسماء في الوقت الذي نعبر فيه عن عملية

[1]–محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص132.

فعل، وعمليات التحويل إلى اسم تحذف علامات الشخص والزمن، والصيغة التي ترافق الفعل، ويقدم أركون أمثلة عن هذا ففي ما يخص اسم الفاعل الذ في كلمة:الضالين، وفي اسم المفعول نجد كلمة:المغضوب عليهم[1] .

خامسا: البنيات النحوية في سورة الفاتحة.

يرى أركون هنا أنه يمكننا أن نميز بسهولة بين أربعة لفظات، أوأربع وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع لفظات إخبارية، وذلك طبقا للتوزيع التالي:

1-بسم الله 1-الرحمن الرحيم

2-الحمد لله 1-رب العالمين

2-الرحمن الرحيم

3-مالك يوم الدين

3-إياك نعبد وإياك نستعين

4-اهدنا الصراط المستقيم 1-صراط الذين أنعمت عليهم

2-غير المغضوب عليهم

3-ولا الضالين[1]

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص132.

يرى أركون أن هذا التقطيع يتيح نقطتين وهما:

- توضيح ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله (أوبعملية القول: الله)

- فهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه.[2]

وهنا يصف أركون النص القرآني لسورة الفاتحة بأنه نص تبشيري، كونه يحمل نوات تبشيرية تتسع لتشمل كل النص الذي يهدف لإقناع الناس بالرسالة التي يحملها، ويدور هذا الإقناع بين العاملين وعليه يكون المخطط كما ذكرناه سابقا:مرسل، مرسل إليه، رسالة.

سادسا: النظم والإيقاع.

وهنا يفتح أركون تلك الأهمية والدور الذي تلعبه النغمة وارتفاع الصوت، والتشديد، والكثافة في عملية القول"بل إن نظرية النظم الألسنية تلح على العلاقة الاساسية الكائنة بين علم النحووالنبرة (أداء الصوت النغم) وفي ما يخص اللغة العربية، وبالأخص النص القرآني، نحن نمتلك أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والإيقاع"[3]، وعن هذه النظم والإيقاعات الغزيرة يرى أركون أنها تحتاج لدراسة طبقا للمناهج الحداثية وتحتاج لإخضاعها للتحليل العلمي.

---

[1]–محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص133.

[2]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص182.

[3]–محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص134.

وهنا في تحليله لسورة الفاتحة في قضية النظم والإيقاع يقول أركون أنه "من غير الممكن أن نخاطر بتفسير مرض لنص قصير كنص الفاتحة...فإننا سنكتف بالملاحظة البسيطة التالية، وهي وجود قافية(إيم)متناوبة مع قافية (إين)"[1]، هذا بالإضافة إلى وحدات صوتية صغرى(الفونيمات)، تهيمن فيها الوحدات التالية:ميم(15مرات)، لام(12مرة) نون(12مرة)، عين (5مرات)، ها(5مرات) لكن لا يعطي أركون تفسيرا لهذا الإحصاء ولا دلالة له[2].

2: العلاقة النقدية.

يحيل هذا العنوان مباشرة إلى عنوان كتاب للناقد السويسري الكبير "جان ستارروبنسكي" 1970، والذي يستعير منه أركون هذا العنوان الذي هونفسه عنوان كتابه الذي يتحدث عن العلاقة النقدية التي تربط بين المؤلف والعمل الأدبي، وهذا ما ينقله لنا هاشم صالح في شرحه لهذا العنوان من خلال ترجمة قول للناقد السويسري والذي يقول:"عندما أقرأ نصا ما ويثير في مشاعر قوية، فإني أشعر بالفرح والاستمتاع الشديد، وبعد أن تمر مرحلة الاهتزاز الأولي، فإني أعود إلى النص لكي أعرف ما هوالسبب الذي ولد فيا كل هذا

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص134.
[2]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص182.

الطرب والاهتزاز، وعندئذ، وبدون أن ألغي مشاعري، ينبغي أن أعامل النص كشيء من الأشياء لكي أستطيع أن أدرسه بشكل موضوعي"[1].

وهنا تحضر أيضا الفكرة القائلة بإزالة التقديس على النص الديني ومعاملته كبقية النصوص، وكذلك اسقاط فكرة مستحيل التفكير فيه وفتح المجال للتفكير في كل الخطاب الديني وبجميعي أنواع نصوصه.

وملخص هذه النقطة العلاقة النقدية هوأنها"تأمر بعودة نقدية مستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أوالملازمة للعمل الأدبي أوالفكري، هذه العلاقة تتجاوز التحليل الألسني اللغوي إلى التحليل التاريخي والتحليل الأنثروبولوجي"[2].

أولا: التحليل التاريخي.

إن التاريخ يقدم لنا تفاسير عديدة لسورة الفاتحة فحسب أركون ذكر تلك التفاسير يجعلنا نكتب مجلد ضخما للتفاسير التي أثارتها سورة الفاتحة وإحصاء كل هذه التفاسير يتطلب فريق عمل كبير، ولهذا اختار أركون نموذجا لتفسير سورة الفاتحة هوتفسير "فخر الدين الرازي" وعن سبب اختياره "للرازي" يقول أركون: "هويقدم لنا امتيازات استراتيجية واضحة إذا ما اعتمدناه كنقطة انطلاق. كان هذا المفكر يتمتع بقدرة هائلة على بلورة التوليفات أوالتركيبات

1-jean starobinski,la relation critique,paris,gallimard,1970,p16-18.(ترجمة، هاشم صالح، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص135).

2-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص183.

أوالمحصلات الجامعة وكان أيضا يتمتع ببصيرة نادرة ونافذة.وقد جمع في تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري "[1] .

إن التفسير الذي قام به الرازي هوتفسير ضخم وهذا ما لا يختلف فيه اثنان وهذه النقطة التي أكدها أركون أيضا حين قدم ملاحظة إحصائية عن عدد الصفحات التي خصصها فخر الدين الرازي لسورة الفاتحة والتي وصلت لـ"99صفحة"في حين أخذت الآية الأولى وحدها "37صفحة" وهنا يتضح ضخامة التفسير الذي قدمه الرازي لسورة الفاتحة، ويهدف أركون من ولوجه لتفسير الرازي"أن يقيس حجم المطابقة بين النص الأول(النص الوصي، النص المؤسس)وبين النص الثاني (نص التفسير، هنا نص الرازي)، ومن ثمة البحث عن مختلف الشيفرات (أوالقوانين)التي تتحكم بقراءة الرازي أوبتفسيره"[2]، ومن خلال قراءة نصه استكشف أركون القوانين التالية:

1- النسق اللغوي:

ينطلق أركون في تعداد هذه الشيفرات أوالقوانين من القانون اللغوي، ويفسر هذا كون أن الرازي وجميع المفسرين يبتدئون تفاسيرهم وكتبهم بمقدمات تتصف بالغزارة والإسهاب اللغوي، وتمثل هذه المقدمات الجزء الأكثر صلابة في كتبهم، وعن مفهوم القانون يقول أركون:"يتيح لنا أن نفرز المعطيات اللغوية

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص137.

[2]-المصدر نفسه.

المختلطة غالبا بالآراء المختلفة أوالمتعددة اللتفسير نقول ذلك ونحن نعلم أن الخلط بين المستويات يصبح خطرا جدا إذا ما إن تتدخل نظرية الإعجاز"[1].

2- النسق الديني:

ويقصد به أركون هنا مجمل تلك الطقوس والعقائد والشرائع والمبادئ اللاهوتية التي تتحكم في الفكر وتأثر فيه، أي أنه ذلك الأثر الذي تماشى داخل عقول المفسرين ويظهر من خلال تفسيراتهم التي حملت تلك النظرة التقديسية التقليدية.

3- النسق الرمزي:

يتحدث هنا أركون عن الخيال والمخيال الذي لم يهتم به من طرف العلماء والمفسرين المسلمين بل قاموا بتسفيهه بالرغم من أن أركون يؤكد على أن"القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال"[2]، وبالرغم من أن الرازي في تفسيره يفسح المجال للعقل فأركون يرى بضرورة اتباع الخط الرمزي.

4- النسق الثقافي:

يؤكد أركون هنا على أن النسق هذا غني جدا عند الرازي"فهويجمع بين دفتي كتابه خلاصة العلم العربي لكي يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة...

1-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص138.

2-المصدر نفسه.

ولكنه يوجه هذه الوسائل باتجاه يخدم المذهب الديني الذي ينتمي إليه"[1]وعليه فهويخدم المذهب السياسي الذي ينتمي إليه، وهنا يبحث أركون كشف المستويات التي يتحول فيها النسق الثقافي إلى نسق إيديولوجي.

5- النسق التأويلي أوالباطني:

وهذا الأهم في نظر أركون إذ يوضح أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد ولا يرقى لأي شك، كما أنه يمكن تعيين وتسمية المعنى الأخير [2]، لكن ضمن بعض الشروط المعينة والدقيقة، وهنا تصطدم قراءة أركون بمشكلتين أساسيتين وهما:

1)هل نستطيع، نحن بدورنا، أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟

2)على أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أوالمحدد من قبل الرازي، أوأي مفسر إسلامي كلاسيكي؟هل نموضعه على المستوى الديني، أم الرمزي، أم الثقافي، أن الأنطولوجي؟بمعنى آخر :ما الذي يفرق، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث[3].

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص138.

[2]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص184.

[3]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص139.

ويخلص أركون إلى أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب للنص الثاني عن طريق تصنيف الأنساق التي تتحكم فيه، وإنما الهدف أن نشكل تيبولوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي والرمز بالعلامة، والتربية الفكرية بالإيديولوجية واللغة المثالية أوالمجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها[1].

ثانيا: اللحظة الأنثروبولوجية.

في هذه اللحظة يقر أركون بأنها لم تفرض نفسها على الأديان التوحيدية وهذا راجع لسبب واحد وهوالسبب الإيديولوجي، وهنا يدعوأركون إلى ضرورة إلى أنثروبولوجية تدرس جميع الأديان التوحيدية دون أي نظرة إيديولوجية وهذه الأخيرة ظهرت كون أن البحث العلمي هوامتياز غربي، لهذا يدعوأركون إلى دراسة الدين الإسلامي وفق المناهج الحداثية الغربية.

وهنا يعود أركون للقول بأن اللغة القرآنية رمزية أكثر مما هي حرفية أومنطقية، وبمقابل هذا يعلن أن ذلك لا يعني إنكار التفسير التقليدي الموروث، ويبين أن وظيفة التفسير الرمزي تكمن في اكتشاف إحدى السمات الخاصة بالتفكير الأسطوري[2]، وهنا دعوة من أركون إلى الاعتراف بالوظيفة الرمزية للغة التي تعد من بين الوظائف الأساسية للغة، هذه الوظيفة التي غيبت بفعل الحضور القوي والمقوى من وإلى العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها والتي تناشد فردانيتها

---

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص185.

[2]-المرجع نفسه.

في مجال التفسير والفكر اللاهوتي والأنثروبولوجي وهذا ما قطع الطريق على انتشار الخيال والمخيال الشعبي الذي سفه واحتقر.

إن التفسير الرمزي للغة الدينية يتيح لنا كما ذكرنا سابقا كشف إحدى السمات الخاصة بالفكر الأسطوري (أوالمجازي=الخيالي)"فاللغة الدينية بالنسبة لهذا الفكر هي عبارة عن قوة تحقيقية أوتنفيذية ...لا أستطيع أن أتخلص رمزانية الخير والشر المعبر عنها في الكلمات التالية: إياك نعبد...صراط المستقيم أنعمت /مغضوب عليهم، ضالين"[1] .

يرى أركون أن كلمات سورة الفاتحة تنفتح على ذرى واسعة وعلوم عديدة وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال التحليل التالي لكلمات سورة الفاتحة:

-**الحمد لله...الرحيم**: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجيا والمنهجية للمعرفة(يدعى علم الأصول في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).

-**مالك يوم الدين**:يحيلنا لعلم الأخراويات(أي مجموع العقائد المتعلقة بالعالم بالآخر كالبعث والحساب).

-**إياكم نعبد**:يحيلنا إلى الطقوس والشعائر.

-**اهدنا الصراط المستقيم**:يحيلنا لعلم الأخلاق.

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص142.

-**الذين أنعمت عليهم**:يحيلنا إلى علم النبوة[1].

-**غير المغضوب عليهم**:يحيلنا إلى التاريخ الروحي البشري:موضوعات رمزانية الشر المعالج في القصص المتعلقة بالشعوب أوالأقوام القديمة(وهي الشعوب التي عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك)[2].

ومن خلال ما سبق يقر أركون أن هذا التحليل يفتح أمام دراسته خطين طويلين من البحث وهما:

1-إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أوالمجازي الذي ظهرت فيه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية.

2-لماذا، وكيف حور المفسرون التقليديون، بمجملهم، هذه اللغة الرمزية؟فإما إنهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى الخطاب المقنن ووظائفه، وإما أنهم حولوها إلى خطاب غنوصي أوباطني[3].

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص142-143.

[2]-المصدر نفسه، ص143.

[3]-المصدر نفسه، ص 144.

ثانيا: قراءة سورة الكهف.

ينطلق أركون نفي قراءته لسورة الكهف من خلال نظرة كلية وذلك من خلال تبيين العناصر التكوينية لها، حيث قال إن أول تفحص لسورة الكهف يتيح لنا اكتشاف العناصر لتكوينية التالية:

1-تستهل السورة بوحدة نصية مؤلفة من 8 آيات، لكن حسب أركون لا يمكن اعتبارها مقدمة لأنها تتحدث عن بواعث تكررت في القرآن، أما من ناحية التسلسل الزمني فتنتمي هذه الآيات إلى الفترة المدنية، في حين أن أغلب الآيات الأخرى ملحقة بالفترة مكية.

2-نلاحظ أن الآيات من 9إلى25 تشكل الوحدة السردية الأولى، وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين أي قصة أهل الكهف، وهنا يتحدث أركون عن أداة الانفصال"أم"والتي توحي بوجود علاقة مع الجزء السابق في حين أن الترجمات الغربية أهملت هذه الأداة، أما المفسر الرازي فقد أكد وجود التمفصل مع الجزء السابق لكنه حسب أركون لا يبدوواثقا لأنه قال:والله أعلم[1]، فهل هذه العبارة تدل على عدم الوثوق؟

3-إن الآيات من 29إلى59 لم تلحق بالحكاية السابقة ولا بالحكاية اللاحقة (من60إلى98) إلا عن طريق علامات القول أوالتعيير المشتركة على مدار الخطاب القرآني.

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص147-148.

4-وهنا يرى أركون أننا نعود إلى الخطاب السردي أوالقصصي في الآيات من 60إلى 98، وهنا توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من مصدر مشترك وهو: قصة الإسكندر المقدوني وتعبر عنهما الآية 83 وما بعدها[1]، وهذا في قوله تعالى:"ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوعليكم منه ذكرا"[2]، حيث يرى أركون استقلالية هذه الوحدة السردية نسبيا عن الأخرى وأن ما يربطها بها نوعا ما هوذلك السجع"ا"وبعض علامات التعبير.

5-تنتهي السورة بالآيات 99-110 التي تعيدنا إلى الخطاب التبشيري[3].

إن أركون بعد هذا التبيين للعناصر التكوينية لسورة الكهف، يرى أنه لووصف أن هذه العناصر عبارة عن تجاور بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة فهذا يعني أننا نؤكد ضمنيا على أولوية المعايير البلاغية والمنطقية، وهي معايير خاصة بتراث الكتابة المتفرع عن أرسطو، هذه الأخيرة التي هيمنت على كل النصوص المكتوبة عند المسلمين، وهنا يعمل أركون على عدم تأكيد هذا الحكم، وإنما يعمل على سد نواقص التحليل الفيلولوجي(أي اللغوي التاريخي) على

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص148-149.

[2]-سورة الكهف، الآية83.

[3]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص149.

الطريقة الوضعية للقرن التاسع عشر، في المقابل من هذا يرى أركون أن التحليل الفيلولوجي فتح الباب لحقل بحثي كان مرفوضا من طرف الروح الأرثوذكسية[1].

يرى أركون أنه من الضروري تبين التفسير الكلاسيكي لسورة الكهف للقارئ قبل تقديم قراءته وذلك من أجل تبيين ما يجب تجاوزه وما ينبغي تصويبه وما ينبغي تركه وهذا ما يجعل القارئ حاضرا لما هوكلاسيكي وما هوحداثي جديد.

وهنا لا يمكننا الحديث عن كل تلك التفسيرات التي تراوحت بين ثلاث اتجاهات: هناك أولا التفسير النحوي والتاريخي-الأسطوري الذي اتبعه المفسرون القدامى، وهناك ثانيا التفسير التحليلي والسكوني للاستشراق على حد تعبير لويس ماسينيون، وهناك ثالثا التوسع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي وبخاصة في الأوساط الشيعية والصوفية[2]، ولهذا سنكتفي بعرض النتائج التي نقلها لنا أركون من خلال دراسته لهذه التفاسير، لكن قبل هذا سنقوم بعرض المبادئ التي تقوم عليها التفاسير السابقة وبصورة أخرى ما هي المبادئ التي تتحكم في تفسير كل من الطبري والرازي لسورة الكهف، وما هي أهم النتائج التي وصلا إليها؟وهونفس السؤال الذي طرحه أركون.

---

[1]- محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص149.
[2]-المصدر نفسه، ص150.

أولا: المبادئ التي تتحكم في تفسير سورة الكهف.

المبدأ الاول: ينص هذا المبدأ على"إن كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه للنبي شخصيا أوإلى المخلوقات المتعددة عن طريق النبي الناقل[1].

المبدأ الثاني: ناتج عن المبدأ الأول، يقول أن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ، وإنما هوكلام للحياة، أي يعاش يوميا، فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية، والأخلاق، والقانون للمؤمنين، كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية والتخيلية والخيالية، وهذا ما يتضح في علم الأصول، وعلم أصول الفقه.وهذا ما يتلخص في الوظيفة الوجودية للنص الديني[2].

المبدأ الثالث: الذي يتحكم في التفسير التقليدي، فينص على مايلي:كل العبارات أوالآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني(أي المصحف) صحيحة كلي، ولا يختلط بها أي كلام غير إلاهي[3].

المبدأ الرابع: ينص على مايلي: إن العبارات أوالآيات المجموعة في المدونة الرسمية تشكل فضاء لغويا لا يختزل لأي فضاء آخر على الرغم من أن هذه

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص153.

[2]-المصدر نفسه، ص153-154.

[3]-المصدر نفسه، ص154-155.

المدونة تجسدت في لغة بشرية هي هنا:اللغة العربية. وكل هذه العبارات أوالآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى المضمون أي التعبير[1].

النتائج التي استنتجها أركون من التفسير الكلاسيكي-الطبري، والرازي-: من خلال الشروحات الكبيرة التي قدمها الطبري والرازي لسورة الكهف يصل أركون إلى بعض النتائج والتي غذت الفكر والعقل الإسلامي، وغذت المخيال الإسلامي والتي يمكن إجمالها فيمايلي:

1- إن مجمل السورة كان قد أحي ضمن الظروف الملخصة في الحكاية التأطيرية وللأسباب الواردة هناك أيضا[2].

2- إن قصة أهل قصة جرت بالفعل في وقت اضطهاد المسيحيين من قبل الإمبراطور ديسوس(249-251)، وقد التجأ هؤلاء الفتية للكهف هربا من بطشه والذي فرض عليهم عبادة صنم، وقد قفل عليهم الكهف بأمر ديسوس، لكن الله أنقضهم وجعلهم من معجزاته.

3- في الحكاية الثانية نجد أنهم ماثلوا بين موسى والنبي، وبين فتى موس ويوشع، أما كلا البحرين الواردين في عبارة (مجمع البحرين)فهما بحر فارس

1-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص، 155.

2-المصدر نفسه، 165.

في الشرق، وبحر الروم في الغرب، وأما السمك أوالحوت الذي بعث بعد الموت والذي وجد طريقه للبحر فقد حاكوعنه قصص خارقة للطبيعة ومبالغ فيها[1].

4- لكي يحددا من هوذي القرنين، بطل الحكاية الثالثة الواردة في سورة الكهف، نلاحظ أن الطبري يشير إلى حكاية تأطيرية مستقلة عن السابقة، وطبقا لها فإن بعض(أهل الكتاب) جاءوا ليسألوا النبي عما يقوله الكتاب المقدس عن ذي القرنين، وقد استقبلهم النبي مع بعض الصحابة وقال لهم:(إنه فتى من أصل رومي جاء لكي يبني مدينة الإسكندرية ...)ونلاحظ أن الرازي يقتصر على القصة التأطيرية الأولى ويقول أن الأمر يقتصر على الإسكندر بن فيليب الإغريقي، ويؤكد هذا بالآيات التالية:85-86ثم 94 [2].

وعليه ومن خلال ما سبق من تقديم للنتائج التي جمعها أركون حول التفسير التقليدي لسورة الكهف، نستنتج أن هذه النتائج تلخص لنا التفسير الإسلامي الكلاسيكي لسورة الكهف وتبين لنا مجمل القصص التي حملتها السورة وهذه هي مجمل المعرفة التي يحملها المسلمون عن القصص الواردة في هذه السورة والتي رسخها التفسير الكلاسيكي داخل عقولهم ومخيالهم، وهذا ما تناقل بينهم وما توارثته عقولهم جيلا بعد جيل.

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص166.

[2]-المصدر نفسه.

أما أركون فيرى أن التفسير الإسلامي شكل فضاء متناغما أومنسجما من التصور والاسقاط، والتعبير اللغوي، والوجود، وذلك بمعونة خطاب وصي عليه هوالقرآن وبمعونة خطاب اجتماعي قديم، وهذا الأخير يظل يشكل التراث الحي المعمم على الشعوب التي مستها ظاهرة الكتاب الموحى به، ويرى أركون أن الخطاب التفسيري كله يمارس دوره كحكاية متواصلة ومستمرة[1].

ويربط الخطاب التفسيري الكلاسيكي بمنطق داخلي يدعمه ويقويه يقوم هذا المنطق على مجموعة مبادئ وهي:

1-البنية السردية –أوالتمفصل السردي- للخطاب القرآني.

2-منطق فوق نصي داخل الخطاب القرآني.

3-منطق متداخل نصيا، وهوالذي ينظم العلاقات بين الخطاب القرآني والخطاب الاجتماعي القديم الذي كان سائدا في الشرق الأوسط.

4-منطق الشخصيات الرمزية (كالنبي والمصطفين من الله).

5-منطق العلاقات الكائنة بين المعاني القرآنية، والمعاني المتغيرة للعمل التاريخي، أوالممارسة التاريخية، أولنقول ذلك التوتر الكائن بين الوحي والحقيقة، والتاريخ[2].

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص168.

[2]-المصدر نفسه، ص168-169.

بعد هذه المرحلة من القراءة تأتي المرحلة الأخيرة والتي يطلق عليها أركون صفة "المرحلة الأكثر خطورة"في قراءته وتأتي هذه المرحلة تحت عنوان في شكل سؤال طرحه أركون وهوما الذي ينبغي فعله؟ وماهي القرارات التي يجب اتخاذها اتجاه هذا الفضاء المتجانس والمتناغم؟

في معالجته لهذه النقطة يقدم أركون مجموعة من التساؤلات التي تصب في نفس الحقل الذي طرحناها في الفقرة السابقة ولكي يقدم الحل والإجابة يذهب مباشرة إلى التدخل الذي قام به"لويس ماسينيون" في سورة الكهف، وهذا ما يعطيه أركون أهمية كبيرة كونه"يشكل أول محاولة حديثة تهدف إلى جمع ثلاث ذرى من الواقع عادة ما تفصل عن بعضها البعض.وقد تم الجمع ضمن منظور(البنى الأنثروبولوجية للمخيال)"[1] .

يرى أركون أنه يمكن جمع هذه الذرى والتي هي: أولا؛ معطيات التاريخ المادي التي يتحقق منها ويثبتها المؤرخ الوضعي، ثانيا:القرآن الذي اختزله التفسير الفيلولوجي والتاريخوي إلى مجرد تأثيرات النصوص السابقة عليه ثالثا: التوسع الأسطوري المتولد عن التأمل والتصرفات الشعبية السائدة في المجتمعات الإسلامية[2]، إن من الملاحظ أن لويس ماسينيون يركز كثيرا على سورة الكهف كونها حسب أركون ترتبط بالمسيحية.

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص169.

[2]-المصدر نفسه، 169-170.

من خلال هذا التحليل يصل بنا أركون لتقديم أول قرارا من قراراته التي سنها كوجهة نظره نحوالقراءة الكلاسيكية والتي يبحث من خلالها توجيه العقل الإسلامي إلى طريق القراءة الحداثية، أي قرارات كمبادئ وقواعد للخروج نحوقراءة حداثية، وكان أول قرار له هو: ضرورة العثور على الغاية المحورية الأساسية أوالمقصد الدال، وهما شيئان يؤكدان ذاتهما عبر تنوع الأشخاص والأماكن والتقمصات الدورية للأبطال الحضارية، والتكرارات الرمزية، كما يؤكد هذا القرار على ضرورة إعادة الاستخدامات السيميائية الدلالية أوالمنطقية الاستدلالية[1]، وهذا القرار يجنبنا الاختزال، أي الابتعاد عن العقلانية التجريدية الاختزالية التي لا تعترف إلا بما هومادي وهي العقلانية الوضعية التكنولوجية، والتي ترى بأن أي شيء لا مادي لا يمثل إلا ألغازا ميتافيزيقية لا معنى لها.

وعن القرار الثاني يرى أركون بضرورة عدم إعادة تلك القراءة الكلاسيكية وفتح المجال أمام نقد العقل الإسلامي، وأن نبادر لفتح المناقشات التالية:

-أول مبحث يشكل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن هوذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية (أوالسيميائية) للخطاب القرآني[2].

---

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص171.
[2]-المصدر نفسه، 172.

-أما المبحث الأساسي الثاني فينبغي أن يتركز على مسألة التعالي أوإضفاء التعالي على الأشياء، ونقصد التعالي بصفته ممارسة ثقافية مشتركة داخل جميع مجتمعات العالم التي عرفت ظاهرت الكتاب المقدس، وهنا يقول أركون:"ينبغي على التحليل النفسي-الاجتماعي-التاريخي أن يكشف في كل عمل فكري وفي كل فترة عن مختلف مستويات التعالي الذي يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالي رائع، أوأسطرة، أوتزييف، أوتحريف، أوأدلجة"[1]، وهذا ما يرى أركون بضرورة فعله في سورة الكهف وفي كل نص ديني.

3-في ما وراء المثال القرآني والإسلامي، فغن هدف القراءة كلها هوالمساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية[2]، وهنا يبحث أركون الوصول إلى معرفة كونية تتجاوز التراث الإسلامي إلى كل التراثات المرتبطة بالنص الديني ويقصد الديانات التوحيدية، وهذا لا يحدث حسبه إلا من خلال تحرير المعرفة التاريخية من الإطار السردي القصصي القديم أي الذي كان سائدا في العصور القديمة.

إن أركون بعد كل هذه التقديمات والتحليلات والقرارات التي صاغها اتجاها القراءة الكلاسيكية لسورة الكهف حول ما كانت عليها وحول ما ينبغي أن يتبع لكي نصل إلى ما ينبغي أن تكون عليه يرى بأن الوصول إلى تقديم بحث

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص173.

[2]-المصدر نفسه، ص 174.

كامل في هذا يستغرق وقتا طويلا كما يؤكد أن الطريق لهذه القراءة لا يزال مسدودا ومستعصيا ولهذا يرى بـ"أن نبقي قراءتنا لسورة الكهف معلقة، وأن نعود إلى إجراء استكشافات أولية أوتمهيدية"[1].

[1]-محمد أركون، القرآن من التحليل الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص175.

ثالثا: قراءة سورة التوبة.

في بداية قراءته لسورة التوبة يحدد أركون أسباب قراءته لها، فيبدأ بالحديث عن الميزة التي تختص بها عن غيرها من السور حيث أنها لا تبدأ بالبسملة، وعن هذه السمة يقر أركون أن هذه الميزة لم تفسر أبدا، لكن حسب أركون ليس هذا سبب اختيارها للقراءة وإنما سبب اختيارها هو"أن لهجتها والموضوعات التي تطرقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة ودعواتها للجهاد تجعل منها مادة ملائمة لكي ندخل من جديد في الخطاب القرآني كل ما تحذفه القراءات التقليدية أوتشوهه"[1].

وهنا يقصد أركون مباشرة بعبارته "ندخل كل ما تحذفه القراءات التقليدية أوتشوهه" التاريخية وفيها أيضا يمايز أركون بين التاريخية التي يقصدها وبين ما يدرس الفكر التقليدي على أنه تاريخية والمقصود هنا أسباب النزول الذي نقل أسباب نزول الآيات هذا ما يقره أركون.

ولكن بالمقابل يرى أن علم أسباب النزول"يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات"[2]، وعن هذه التاريخية يرى أركون أنها-علم أسباب النزول-التي تتحدث فقط على السبب الذريعة من أجل إطلاق حكم التحريم أوالتثبيت، في حين

1-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص90-91.

2-المصدر نفسه، ص91.

ينتصر أركون كما ذكرناه في العديد من المرات للتاريخية بالمعنى الحديث الذي يتيح التفكير والتأمل في المرور والانتقال من السبب والذريعة إلى تثبيت الحكم الشرعي.

ينطلق أركون في قراءته لسورة التوبة من الآية الخامسة والت نصها، قالى تعالى:"فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم"[1]، يرى أركون أن هذه الآية تحرج المسلمين المؤمنين بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي في التفحص الحر أوالتفكير الحر لهذا فهم يقومون بالالتفاف حولها ويحاولون التقليص منها من خلال الاستدلال بآيات أخرى أكثر سلمية وأكثر ملائمة لتدبيج المقالات التبجيلية عن حقوق الانسان طبقا للقرآن[2].

في المقابل من هذا، هناك مناضلون إسلاميون يعملون من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام إسلامي متطابق مع الإسلام الأولي يستندون على سورة التوبة كلها من أجل فرض الجهاد داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، في حين يبقى القاسم المشترك بين الفريقين هوإنكار تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن[3].

---

[1]–سورة التوبة، الآية5.

[2]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص93.

[3]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص191.

إن أركون هنا في قراءته لهذه الآية يقر أن " هذه الآية تشكل بالنسبة لسورة التوبة...الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق(الله المطلق)"[1] ولهذا السبب انطلق أركون منها في قراءته لسورة التوبة بحثا على تأكيد استخدام العنف والدعوة إليه لحماية المطلق، وهذا ما يجمعه أركون في فكرة العنف والمقدس أي خدمة العنف للمقدس من خلال تركيزه على فكرة السيف والغزوات وأن الآية الخامسة من سورة التوبة تأكد كل هذا[2]، وهنا يجعل أركون مهمته الأولى من خلال قراءة سورة التوبة هوالكشف عن الكيفية التي تنتج بها سورة التوبة المعنى المحرك والتعبوي لسامعيها أي داخل للمجتمعات الإسلامية وخارجها.

وفي هذا السياق يطرح أركون مجموعة من التساؤلات جاءت كالتالي: ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟ ما هي مكانة الحقيقة التي تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصري محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا؟[3].

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص93.

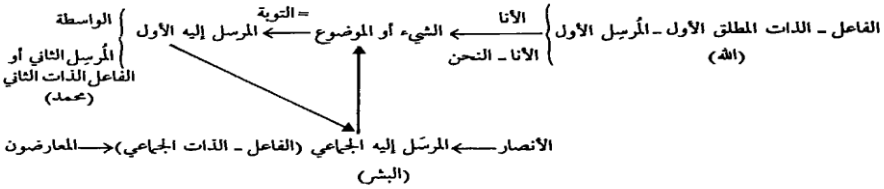
[2]-Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel. Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2012,p221.

[3]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص93.

تتطلب الإجابة على هذه الأسئلة المرور على التحليل السيميائي ثم التحليل التاريخي ثم التحليل الأنثروبولوجي، فكل تحليل يقدم لنا إجابة عن هذه اللأسئلة هذه الإجابة تقود علماء اللاهوت إلى تغير نظرته للتفسير القديم وتجعله يقر بضرورة وجود تفسير جديد وحداثي للنص الديني وبالتالي للكتاب المقدس.

من الناحية السيميائية الدلالية، يلاحظ أركون من خلال الضمائر أن (الفاعل-الذات) المطلق (أي الله)سبحانه وتعالى يبرز خلال عدة أدوار داخل النص القرآني، وخارجة عن النص، ومنخرطة فيه على كل مستويات وظائفية الخطاب، ويمزج بين البنية العاملية والترسيمية القانونية لعملية القول والترسيمية السردية للمسار السردي[1].

يرى أركون أنه إذا مزجنا بين البنيان التمثيلي القصصي ومخطط التنصيص القانوني، ثم مخطط السرد المتبع فإننا نحصل على التركيبات السيميائية التالية والتي تشمل كل النص القرآني:



يتيح لنا هذا المخطط السيميائي أن نقرأ الآية الخامسة بصفتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأولي

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص192.

الذي ربط بين آدم والله، ويتحدث هنا أركون أيضا عن(الفاعل-الذات) الثاني أي محمد والذي هوغير بادي من الناحية القواعدية لكنه يظهر في الآية التالية (وإن أحد من المشركين استجارك...)، أما الفاعل الأول أي الله فهوقادر على أن يخاطب المرسل إليه الجماعي(البشر) الاذي يتضمن محمد دون المرور بالواسطة محمد، فهويتوجه إليهم عن طريق الأوامر التالية: حاصروا اضربوا...[1].

وهنا حسب أركون تتأكد أهمية الوحدة السردية التمثيلية المشكلة من الذات الفاعل الأول أي الله والفاعل الذات الثانية أي الرسول صلى الله عليه وسلم والفاعل الذات الثالثة والتي تعني البشر، وهذا ما يسميه أركون بحزب الخير والحق والعدل هذا الحزب الذي يواجه حزب الشر والظلم أي المعارضين الذين يشار إليهم هنا بضمير: هم، لهم، والذين يمكن اختزال اسمهم في كلمة المشركين[2].

يقر أركون بأن مصطلحات سورة التوبة تتمركز كلها حول المصطلح المركزي التوبة، وهي كافية لتوضيح كيفية اشتغال الخطاب القرآني وتوظيفه للغة العربية من أجل الوصول إلى نتائج محددة، ويحلل أركون هذه المفردات مبينا أن علامات الاستسلام والطاعة هي أولا الصلاة والزكاة الشرعية[3]، وهنا تكمن القيمة المزدوجة لسورة التوبة حسب أركون والتي تظهر من خلال ذلك الانتقال

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص95.

[2]-المصدر نفسه، ص96.

[3]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص193.

للمعارضين الذي يتحولون إلى مستسلمين دون أي قيد أوشرط فيتحولون من معارضين إلى مقاتلين من أجل الانتصار لحزب الحق والخير والعدل.

ثم يعود أركون للحديث عن (الفاعل الذات) المرسل والمرسل إليه أي الله فيرى أنه هوالذي يحدد للجميع أدوارهم ومواقعهم وهوالذي يحدد الجماعات المقبولة والمرفوضة من خلال التوبة.

من خلال قوله عز وجل"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله أولائك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومسكن من طيبة في جنت عدن ورضوان من الله أكبر ذلك الفوز العظيم"[1] يلاحظ أركون أن المؤمنين والمؤمنات يشكلون يشكلون فئة اجتماعية محددة بواسطة عاطفة التضامن والعصبية وكذلك بواسطة الاشتراك في العمل نفسه وهوتقديم الطاعة لسلطة واحدة هي النبي صلى الله عليه وسلم، كما أنهم على معرفة واضحة وصريحة بالخير والشر لأنهم يستطيعوا أن يأمروا بالخير وينهوا عن الشر، ويرتبطون بالله عن طريق ميثاق الطاعة من اجل النجاة في الدنيا والآخرة[2].

[1]-سورة التوبة، الآية71-72.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص99.

ويرى أركون أن الوجه الديني لسورة التوبة إلا عبارة عن مجموعة من الصور والتصورات التي تشكل مخيالا كونيا وهنا يقصد ما وعد الله به عباده المؤمنين من جنات وبيوت وأنهار حيث يرى بأنها تستحيل موضعتها في الزمكان الذي نعيش فيه، أما الوجه الدنيوي للتوبة وهويتمثل في الخضوع لسلطة محسوس يأتي هذا الخضوع من خلال رضى النبي والجماعة أي الخضوع لمعايير أخلاقية محسوسة[1].

إن أركون ينبه قارئه إلى أن "الله" و"النبي" و"المؤمنون "و"الكفار"ليسوإلا أسماء مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أوالتي يمثل تحليها اللغوي المتسامي بها، وتعتبر وجهة النظر هذه حاسمة عند أركون، فهي التي تجبر على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية في آن واحد، ويراها أيضا أركون مقدمة لتأسيس فكر ديني جديد يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدي[2].

تحدث أركون عن ارتباط المؤمنين بالله من خلال التصور التقليدي الذي يطلب تصور أن الله حاضرا في الحياة اليومية للنبي وللمؤمنين ويرى أركون أن هذا لاتصور سيتطور لكن التفسير التقليدي عجز عن قراءة هذا وجعله داخل خانة

---

[1]–محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص99.

[2]–أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص194.

اللامفكر فيه، ثم ينتقل أركون إلى وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم في السورة فيرى أنه طلب منه عدم الخوف من ثورات المعارضين وكثرت ذروتهم وأن قوة البطل المغير قد تسامى بها الخطاب القرآني[1]وستشهد هنا أركون بقوله تعالى:"ومالكم من دون الله من ولي ولا نصير"[2]، أما عندما يصب النبي اليأس فعليه أن يتوكل على الله وهذا من خلال قوله تعالى:"فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هوعليه توكلت وهورب العرش العظيم"[3] وهنا ما يعرف بوظيفة التسامي الخاصة بالخطاب القرآني والذي يفهم من خلال الآية التي تحفظ الأمل الدائم للمؤمنين مهما كانت الظروف مأساوية.

ويرى أركون أن سورة التوبة تحمل آيات تحط من قدر العصبيات والتضامنات إذا كانت موجودة لدى الخصم أي المشركين وفي المقابل يعلى من أمرها بحذق ومهارة إذا كانت موجودة لدى المؤمنين، ويتحدث أيضا أركون عن صلاة النبي على المشركين التي قمر بعدم تأديتها عليهم وهذا ما يعني حسب أركون خروج المشركين من جماعة المؤمنين، ومن هذا ترسم الحدود الفاصلة بين العصبية المقدسة أوالتي هي طور التقديس وبين العصبية المستهدفة بنزع التقديس

1-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص 195.

2-سورة التوبة، الآية116.

3-سورة التوبة، الآية129.

عنها[1]، وهكذا حسب أركون يقدس كل ما يرتبط بفئة المؤمنين والعكس من ذلك في فئة المشركين، سواء كان الشيء معنويا أوماديا.

إن هذا يوصلنا حسب أركون إلى ثنائية متضادة:أولها هوالمؤمنون والمؤمنات وهم أهل الأخلاق وعلى العموم هم أهل مكانة رفيعة ذات ذروة عالية من الكرامة المادية والأخلاقية والروحية وفي المقابل نجد المشركين نذروا للموت والمهانة والعقوبة الأبدية وعدم استحقاق مكانة الشخص البشري والسبب هوأنهم يستهزؤون ويلعبون عند نزول النص القرآني وهذا ما تؤكده هنا الآية 64-65، ويرى أركون أن هذا التضاد"الذي يقسم البشر قسمين هوإيديولوجي بحت، إنه مفهوم أثناء المنعطفات التاريخية الصعبة التي تضطر فيها كل فئة اجتماعية إلى الدفاع عن نفسها من اجل البقاء على قيد الحياة"[2]، وهنا يطرح أركون الفكرة القائلة أن المسلمون يرون أن دينهم أكثر عمقا من الناحية الأنطولوجية من الديانات الأخرى وأكثر صحة كذلك وبالمقابل يزعم اليهود والمسيح عمق وأصحية دينيهما.

ويتحدث أركون عن التاريخية في سورة التوبة من خلال ملامحها والتي كانت كالتالي:

---

[1]-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص103.

[2]-المصدر نفسه، ص104.

6- التاريخ الحدثي أوالوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين منها.

7- ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها.

8- الوعي الأسطوري، التاريخي، القادر على مفصلة التاريخ المثالي المقدس للنجاة في الدارالآخرة[1].

وهذا التاريخ المثالي المقدس هوالذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعوإسلاميا حتى يومنا هذا، وهكذا يرى أركون أنه"إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحوخلع صبغة التعالي والتقديس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينسينا الظرفية الراديكالية للأحداث التي أتخذت كحجة أوكعلة لظهوره"[2]، ويعني هذا ان الأحداث التي حصلت والتي تتحدث عنها سورة التوبة بشكل تلميحي أوتصريحي هي أحداث تاريخية أرضية حصلت بالفعل، ولكن بعد أن خلع عليها الخطاب القرآني صبغة التعالي ورفعها من المستوى الأرضي إلى المستوى الفوقي عن طريق ربطها بإرادة الله ومشيئته أصبحت مقدسة وهكذا فقدت طابعها الأرضي والتاريخي[3].

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص196-197.

[2]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص50.

[3]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص50.

إذن من خلال ماسبق نقول أن أركون يرى أن النص الديني التأسيسي أي الخطاب القرآني طمس معالم التاريخية في سوره ومثال ذلك سورة التوبة وذلك عن طريق ربط الأحداث الأرضية بمشيئة الله وهذا ما أعطاها صبغة التقديس ورفعها من المستوى الأرضي إلى المستوى الفوقي، حيث خلع عليها صبغتها الأرضية المتعالية أي الأصل الذي كانت تحمله، ومع مرور الزمان نسيت تلك التاريخية، ومن هنا يرى أركون بضرورة تدخل المؤرخ المحترف الذي يجب عليه العودة إلى اللحظة الأولى للنص الديني التأسيسي ويعيد التاريخية التي طمست عن طريق منهجية الحفر الأركيولوجي.

رابعا: قراءة سورة العلق.

يرى أركون أن سورة العلق توحي لنا بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفية التركيبة الغوية (أوالتمفصل الغوي) لخطابه فالله يتبدى وكأنه الذات الفاعلة الأساسية فهوالذي ينظم نحويا وبلاغيا ومعنويا الخطاب كله، ولكن هنا أيضا فاعلان اثنان وهما النبي صلى الله عليه وسلم الذي وجه إليه الأمر والإنسان المخاطب الأخير الذي وجهت له الوصايا والأوامر والمعبر عنها في القرآن بالأفعال[1].

لقد اختار أركون سورة العلق لأنها في نظره تتيح الكشف عن مقدار أكبير من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي، الذي يحتوي على

[1]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص31.

العديد من القصص(قصص الأنبياء مع أقوامهم)هذه القصص يرى أركون فيه أنها"تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن...إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي"[1]، ويقصد أركون بالآية هنا القطة الشفهية أوما يدعوه علماء الألسنيات بالوحدة النصية.

إن قراءة أركون لسورة العلق كانت على أربعة محطات وهي: البنية النحوية للسورة، والتركيبة المجازية، والبنية السيميائية، والبنية التداخلية.

1- البنية النحوية للسورة:

تدل البنية النحوية للسورة على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية وهي:

- نحن.
- لك، أوخاصتك(محمد صلى الله عليه وسلم)
- أنتم(المؤمنون)
- هم (الناس)الذين يعصون الله ويتمردون على حكمه، وعليهم أن يعرفوا مصيره المحدد.

1- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب،ص30.

- هو(الإنسان)المطلوب أن يسلم حياته إلى الله[1].

2- التركيبة المجازية: يفيد أركون قارئه بملاحظة أن مثال القرآن كان قد أهمل سواء من قبل المسلمين، أومن قبل المستشرقين، فلا توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من غير تفريط في المعجم اللاهوتي القديم[2] أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أوتجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أوالمحيطة(أي ضلال المعاني) عندما يفسر القرآن[3]، ويستفيد هنا أركون بما قام به الناقد الكندي الكبير "نور ثروب فراي"الذي طبق المنهج على التوراة والإنجيل، وعليه يرى أركون أن التفسير القديم اكتفى بالتفسير الجسمي الحرفي لمصطلحات القرآن كما وردت في المعنى القاموسي.

ومن الأمثلة على هذا يذكر أركون مايلي:(استوى على العرش)، (علم بالقلم)، (سميع عليم)فأركون يرى أنها أخذت على حرفيتها من التفسير الإسلامي القديم، وهذا يبعدنا عن التحليل الألسني الدقيق والصارم للخطاب

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص198-199.

[2]-المرجع نفسه، 199.

[3]-محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص32.

القرآني[1]، وبالمقابل أيضا يرى أركون أن الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون قد أهملت هي الأخرى أيضا بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية وتطبيقها على النص الديني[2] وهذا القصور الإبستيمولوجي هوالذي أعابه أركون على المستشرقين الذي درسوا النص الديني بدون تطبيق التحليل الألسني الصارم وكذلك ابتعدوا عن تقديم نظرية في المجاز والكناية هذا ما خلف دراسة يغيب فيها الجانب الإبستيمولوجي.

يؤكد أركون أن المفسرين القدامى رفضوا القيمة المجازية الواضحة في سورة العلق والتي تتضح أيضا في العديد من الأماكن في النص القرآني، يقدم أركون أمثلة عن هذا في سورة العلق مثل:(علم بالقلم) و(ألم يعلم بأن الله يرى)، (الزبانية)، ويتساءل أركون هنا: كيف يمكن أن نقرر ما هي الجمل أوالكلمات المجازية في هذه الآيات، وماهي تلك التي ينبغي أن نأخذها بحرفيتها؟[3]

3- البنية السيميائية: يعتبر أركون أن التحليل الألسني مرحلة منهجية أوى ضرورية قبل الانخراط في أي تفسير من أجل بلورة القانون ويخص بالذكر النصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى: ذلك لأن التحليل السيميائي هدفه فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى، وهذا التحليل يكشف كيف أن الخطاب ككل مشكل أومركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع والاحتجاج

[1]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص33.

[2]-المصدر نفسه.

[3]-المصدر نفسه.

والتعليم[1]. إن كل آية حسب أركون أوكل وحدة نصية كما يجب ان يسمي الآية هومبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية مثيرة وهي كالتالي:

الحدث الأول: الله عز وجل يبلغ الرسالة.

الحدث الثاني: يتكون من ثلاث مجموعات من الناس، مجموعة ترفض حتى الاستماع للرسالة، ومجموعة تسمع وترفض الإيمان بها وأخيرا مجموعة واحدة فقط تقبل الرسالة تماما وهم حزب الله.

الحدث الثالث: يتحدث عن يوم الحساب القادم بدون شك والذي يجازى فيه حزب الله الجنة وبالمقابل يجازى الرافضون بالنار، وهذه الأحداث تماشت دائما مع التحليل السيميائي للنص الديني وهذا ما ذكرناه سابقا في حديثنا عن التحليل الألسني السيميائي وضرورته في قراءة النص الدين.

كما يذكرنا أركون دائما بأن قراءة النص الديني التأسيسي (النص القرآني)تكون من خلال تفاعل وتداخل القراءة التاريخية والقراءة الألسنية السيميائية بالإضافة للقراءة اللاهوتية التفسيرية ويبحث أركون من خلال هذا التذكير الدفع دائما إلى ضرورة تقديم قراءة مخالفة للقراءة التقليدية للنص الديني.

4- **البنية التداخلية أوتفاعل النصوص:** ويقصد بها أركون التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، ويضرب مثالا هنا

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص200.

بسورة الكهف، حيث تداخلت في نظره ثلاث قصص:قصة أهل الكهف، وغلغامش، ورواية الإسكندر الأكبر، وكلها تحيل إلى المخيال الثقافي المشترك للشرق الأوسط القديم[1].

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص202.

خامسا: قراءة في قراءة محمد أركون للنص الديني.

إن حديثنا عن قراءة أي مشروع فكري دائما ما يضع في أذهاننا موقفين موقف يثمن المشروع، وموقف ثاني ينقد المشروع أويفنده، في نفس الوقت فقد يتجادل الموقفين سواء بطريقة مباشرة أوغير مباشرة حول قراءة المشروع الفكري، وهذا ما حمل للمشروع الفكري لمحمد أركون فقد تعرض لدراسة من طرف العديد من المفكرين.

ينطلق بعض المفكرين في قراءة المشروع الأركوني من فكرة مرتبطة بظروف حياته وبالتحديد الجوالذي نشئ فيه أركون حيث يرى البعض أن المطلع على ظروف حياته الأولى يرى بوضوح ذلك الأثر الكبير لها في مساره الفكري ولها الأثر في اختياره شبكة المناهج التي استخدمها في مشروعه النقدي" فقد اصطدم منذ صغر سنه بمرارة واقع فرض عليه أن ينتمي إلى أقلية بربرية وسط اكثرية من الناطقين بالعربية أوالفرنسية، ترعرع محاطا بثقافة شفوية...إن ذكريات الطفولة بما فيها من فقر وتهميش تركت أثرا كبيرا في أركون"[1].

هذا ويؤكد بعض المتعاطفين مع النهج الأركوني على أن التهميش الاجتماعي التي تعرض له أركون له أثر كبير في المسار الفكري الذي سنه وهنا نظر الدكتورة نايلة ابي نادر، التي أكدت كما قلنا على أن التهميش الثقافي

[1]-نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص451.

والاجتماعي من شأنها أن تقولب النظرة وتحدد زاوية التحليل في حقل العلوم الاجتماعية، وهذه الفكرة التي تؤكدها بقول لمحمد أركون في حوار له حين قال:"هذه الهامشية المستبطنة كبعد أساسي في كل جدل اجتماعي تاريخي والمتبناة ثقافيا كقيمة، هي نظرة ثاقبة تسمح، عبر الكتابة العلمية، بتعويض الذل والتسلط والإبعاد التعسفي الذي تعيشه كل أنواع الأقليات، ويفرضه عليها أولائك الذي يحتكرون العنف المشرعن دونما شرعية"[1]، في حين يرى أركون أن الأقليات لا تملك حق المشاركة في تعريف الشرعية والمشاركة في تنويرها وبثها من خلال احتكار عنفي بلا شرعية، فهل يقصد هنا أركون شرعية التفكير خارج الحيز التراثي الذي يفرض فكرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه؟هنا الجواب يكون نعم إلى حد بعيد.

ومن هنا يعتبر هاشم صالح أن التجربة الأولى التي عاشها محمد أركون حسمت مصيره كمفكر، ويلحظ أن فكره على مدار تاريخه الطويل يتمثل في تفكيك أنظمة الهيمنة والاستعلاء والنبذ سواء كانت ذات طبيعة قومية – لغوية، أم دينية–طائفية، إن فكره مهووس بمسألة الحق والعدل، أي الانتصاف لقضية المظلوم المحتقر بسبب شيء لا حيلة له فيه، أي بسبب أصله أول لغته أودينه أومذهبه[2]، ومن خلال نصل إلى نقطة صرح بها من طرف العديد من المفكرين كون أن سكوت أركون وعدم تصريحه في أعماله عن معاناته التي عاشها

[1]–نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص451.
[2]–المرجع نفسه، ص452.

في طفولته وفي مراهقته، لا يعني أنه نساها أوتناساها بل إنها معبر عنها بشكل قوي ويظهر هذا التعبير من خلال التوجه المنهجي والنقدي الجريء للتراث والنص الديني.

إذن يمكن أن نعتبر أن مؤلفات أركون هي بمثابة سيرة ذاتية أوهي مرآة تعكس محطات مر بها أركون فطبعت خياراته المنهجية، ومواقفه النقدية[1] وصبغة توجهه الفكري وعلاقته مع التراث بشكل عام ومع النص الديني بشكل خاص، هذا ما يؤكده أيضا الدكتور اللبناني "شربل داغر" صاحب كتاب "سيرة الأستاذ"حين علق على مؤلفات أركون بقوله:"حمل النص، وترابط حمله، ما يخفيه وما يؤكده، ما يعلن عنه وما يتحاشاه.النص بوصفه مسودة شخصية، بالإضافة لكونه مدونة وعي"[2].

إضافة إلى هذا نقول أن نص أركون فضح تلك الذاتية التي أخفاها أركون عن المفردات –أي عن التصريح المباشر– لكنه لم يستطع اخفاءها عن العقول والتأويل لهذا فقد فكر في حدود إيديولوجية مكبوتاته.

إن المشروع الأركوني بغض المنطلقات الذاتية التي ينطلق منها وبغض النظر عن كل ما يحمله من أفكار حمل لأركون اعترافات كبيرة بنقطة جوهرية وهي أن أركون حمل تلك الجرأة التي غابت لدى البقية وهذا ما تحدث عنه "جور

[1]–نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص452.

[2]–نقلا عن المرجع نفسه.

طرابيشي"الذي قال:"إنه ليس لدينا ما نقوله هنا سوى أن نكرر تحيته على الجرأة النادرة التي مازال يدلل عليها والتي مازلنا نفتقدها..."[1].

ويعلق جورج طرابيشي على أعمال أركون بأنه يدعوإلى انشاء لاهوت جديد، إدخال عامل التاريخ في المناقشة أي الرد على السلفية الذين يبحثون تتريث التاريخ، يبحث أركون على تتريخ التراث، فتح اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه للتفكير فيه، وعموما دراسة النص الديني وفقا للمناهج الغربية الحداثية[2].

من خلال ماسبق قوله حول مشروع أركون النقدي نقول أنه وصف محمد أركون بصاحب الجرأة المفقودة كما أن مشروعه يضم هما هائلا من المصطلحات الحداثية الغربية هذا ما يعترف به العديد من المفكرين لكن هذه النقاط لم تجعله يسلم من نقد شديد وشرس من قبل المفكرين الإسلاميين لمشروعه الذين خصصوا له كما هائلا من النقد والدراسة النقدية فما هي أهم النقاد النقدية التي مست المشروع الأركوني؟

صرح أركون مسبقا بأنه سيتعرض لنقد شديد وشرس من قبل المفكرين العرب المسلمون وهذا ما شهدته الساحة الفكرية الإسلامية فقد تجسد حول المشروع الأركوني قراءة نقدية كبيرة ولعل من بين أقواها تلك الدراسة التي قدمها

[1]-جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2000، ص142.

[2]-المرجع نفسه، ص144.

الدكتورخالد كبير علال من خلال كتابه الذي عنونه بـ:"الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري-دراسة نقدية تحليلية هادفة-" وفي هذا المؤلف يدرس الدكتور المشروعين دراسة نقدية حيث يقول في مقدمة كتابه هذا:" خصصتُ كتابي هذا لموضوع الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات الباحثيّن محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ولم أخصصه لإيجابياتها، علما بأنها قليلة جدا في مصنفات أركون وكثيرة في مصنفات الجابري بالمقارنة إلى الأول"[1].

يحمل كتاب الدكتور خالد علال كبير نقدا واسعا وشاملا لمشروع أركون وقد قام به من خلال تقسيمه لعنصرين، أولها يتحدث عن الأخطاء التي ارتكبها أركون في منهجية الكتابة العلمية، وثانيها حول أخطائه في النقد التاريخي، وفي ما يخص الأخطاء التي ارتكبها أركون في منهجية الكتابة العلمية يمكننا حصرها في النقاط التالية:

الخطأ الأول: عدم التوثيق من المصادر الإسلامية رغم توفرها والتوثيق من المراجع الاستشراقية المعادية -في معظمها-للإسلام والمسلمين، ويقدم في هذه النقطة الدكتور مجموعة من الشواهد ولعل أهمها وأكثرها تأكيدا لموقفه هوالشاهد التالي: والذي مفاده أن أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي، نقل أخبارا تاريخية متنوعة عن التاريخ الإسلامي، من دون الرجوع

[1]-خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري-دراسة نقدية تحليلية هادفة-، دار المحتسب، عمان، 2008، ص1.

إلى المصادر الإسلامية، وأحال إلى كتب إستشراقية. وفعل نفس الشيء في كتابه الفكر الإسلامي، فقد أورد نصوصا وأخبارا، من دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية[1].وهنا يورد المؤلف هذا الشاهد مع صفحات الكتب التي جعلها كأمثلة، فهودائما يجمع بين نقده وبين ما قاله أركون في كتبه.

الخطأ الثاني – من أخطاء الكتابة العلمية- هوعدم توثيقه لأخبار ونصوص ذكرها في بعض مؤلفاته، وهنا أيضا يقدم الدكتور مجموعة من الأمثلة والتي من أهمها:يتمثل في أنه –أي أركون- زعم أنه في القرن الرابع الهجري حدث إجماع بين المسلمين على شكل ومضمون النص القرآني، بعد فترة طويلة من الاحتجاج والاختلاف، وهولم يوثق زعمه هذا من كتب شيوخه المستشرقين، ولا من مؤلفات المسلمين . والمثال الثاني مفاده أن أركون أورد في كتابه معارك من أجل الأنسنة أخبارا تاريخية متنوعة عن عصر دولة بني بويه بالمشرق الإسلامي (320-447هـ)، من دون أن يوثقها، من مؤلفات المستشرقين، ولا من المصادر الإسلامية[2] .

والمثال الثالث يتضمن حديثا مشهورا، ذكره أركون بالمعنى، وهوحديث ((اختلاف أمتي رحمة))، عبّر عنه بقوله: ((إن الحديث الشهير الذي يتناول الاختلاف ويرى فيه رحمة للأمة، يُعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف)). هذا الحديث لم يُوثقه أركون من حيث التخريج، ولا ذكر درجته من حيث

[1]-خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص5.

[2]-المرجع نفسه، ص6.

الصحة من عدمها، وبنى عليه فكرته التي نقلناها عنه والحديث في حقيقته هوحديث موضوع لا أصل له[1].

الخطأ الثالث –من أخطاء منهجية الكتابة العلمية – هواستخدام أركون للمغالطات، فقد استخدمها كثيرا وبطرق مختلفة، وملتوية، ومن هذه المغالطات مايلي: أنه–أي أركون–كثيرا ما يُوجه انتقادات للمستشرقين في تعاملهم مع الإسلام منهجا وتطبيقا، مما يُوهم بأنه يُخالفهم مخالفة جذرية منهجا وتطبيقا، وهذا مجرد وهم، وتضليل، وتغليط، لأن أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم، والاعتماد على تراثهم. وأما انتقاداته للمستشرقين، فبعضها انتقادات شكلية سطحية، وبعضها الآخر انتقادات مشبوهة ماكرة، تتعلق بحثهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله[2].

ومن المغالطات أيضا زعم فيها أن المستشرقين في دراساتهم للإسلام وتطبيقهم عليه للمنهجية الاستشراقية الكلاسيكية، نقلوا عقائد المسلمين كما هي إلى اللغات الأوروبية. إنها تكتفي بالمنهجية الوصفية، أي الخاريجية والحيادية الباردة التي تلامس موضوعها مسا خفيفا من الخارج، فعلوذلك بحجة احترام عقائد المسلمين ومراعاتهم، وأحيانا يقدمونها وهم يتبجحون بالموضوعية العلمية[3]، وهنا يبين الدكتور هذه المغالطة بمجموعة من التساؤلات ولعل

[1]–خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص6.

[2]–المرجع نفسه، ص7–8.

[3]–المرجع نفسه، ص8.

أهمها:متى درس المستشرقون الإسلام دراسة موضوعية؟ ومتى رفع الإسلام لأوروبا على حقيقة تنزيله؟ومن هنا نستنتج بطلان هذه المغالطة الأركونية.

كذلك نجد أن أركون لا يرى بوجود إسلام واحد وإنما يوجد عدة إسلامات ترتبط بعدة ثقافات وهذا ما ينفيه الدكتور وينفيه الجميع كون الإسلام دين واحد يقوم على النص القرآني والسنة الشريفة، ولا صحة لمغالطة أركون هذه وأما ما أشار إليه أركون من التنوع الثقافي والعرقي، فهوتنوّع سببه اختلاف الفهوم والتفسيرات، في مسائل شرعية معروفة مُختلف فيها بين العلماء وبعضها من التقاليد والأعراف، التي ربما لا تخالف الشرع، وقد تناقضه ولا تمت إليه بصلة وعليه فإن ما زعمه أركون غير صحيح[1].

في حديثنا سابقا فيما يخص انتقال الخطاب القرآني من الشفهي إلى النص المكتوب رأينا أن أركون في كتابه الفكر الإسلامي حين وصف هذا الانتقال بالمعضلة والتي يرى فيه الدكتور خالد علال كبير أن القصد منها هوأن القرآن لحقه تحريف وتزييف وهذا ما يراه مغالطة خاطئة لا تحمل أي أساس من الصحة

الخطأ الرابع – من أخطاء الكتابة العلمية–هوكثرة المبالغات في مؤلفات أركون وهي متعددة الأشكال، فمن ذلك: المبالغة في مدح وتعظيم ما يدعو إليه، والحط من قيمة ما يدعوإليه مخالفوه، فيندد باتجاهاتهم المذهبية والدينية

---

[1]–خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص10.

والوضعية، ويُبالغ في تمجيد فكره، ومن بين المبالغات أيضا اكثاره قوله أنه يستعمل المناهج الحداثية وكذا التأكيد على ضرورة استعمالها في قراءة النص الديني، كونها السبيل الأوحد للوصول للقراءة المنشودة دون تلك القراءة الكلاسيكية[1].

الخطأ الخامس هواعتداء أركون على النص القرآني خلال قراءته له وتفسيره ومن الأمثلة الدالة على اعتدائه على القرآن، هوأنه قال أن سورة التوبة التي تحمل رقم تسعة في المصحف، هي ليست حسب الترتيب التاريخي للنزول فهي تنتمي إلى المرحلة الأخيرة من القرآن، وليس إلى بداياته، كما يُوهمنا الترتيب الرسمي. وقوله هذا فيه اعتداء على القرآن عندما اتهمه بأنه يُوهمنا في مكان وجود سورة التوبة في غير مكانها حسب النزول، لأن الحقيقة أن القرآن لا يُوجد فيه أي إيهام، لأنه هوأصلا لم يُرتب حسب النزول في سوره، ولا في آياته، فهذا معروف وثابت في علوم القرآن. وعليه فإن ما ذكره أركون عن الترتيب ليس جديدا، واتهامه للقرآن هوبهتان، وتغليط، فالقرآن الكريم مُحكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كما نص على ذلك القرآن الكريم[2].

إضافة لما قاله الدكتور خالد علال كبير في الأخطاء المنهجية في الكتابة العلمية لأركون نقول حسب قراءتنا البسيطة لكتب أركون أننا نتفق إلى حد كبير

[1]-خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص9-11.

[2]-المرجع نفسه، ص11.

مع ما ذهب إليه الدكتور خالد كبير علال حيث نلاحظ ذلك الحشووالتكرار والاستطراد وغياب الحجج التاريخية التي تؤكد موقفه والتي غطاها أحيانا بالانتقال من فكرة لفكرة أخرى وترك البعض مفتوحا دون خاتمة ولا تبرير، عدم الوصول إلى نتائج واضحة تنهي الإشكالات التي يطرحها دائما كذلك بحثه دائما الجري وراء المتشابهات وكثرت المصطلحات الجوفاء التي تتعب القراء.

ثانيا: أخطاء منهج النقد التاريخي عند أركون.

أول نقطة هنا يوجه فيها الدكتور خالد علال كبير النقد لأركون في هذا المجال هي نقطة الإسناد في الحديث وينطلق الدكتور من قول أركون الذي قال:"...كما هوالحال في عملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي، هذا الإسناد الذي يضمن ليس فقط صحة النقل عن النبي وإنما أيضا استمرارية العمل والسلوك الذي توصي به هذه الأحاديث"[1]، وهنا يرى الدكتور خالد علال كبير هنا أن قول أركون هذا فيه مغالطة، وجهل-أوتجاهل- بمنهج النقد الحديثي عند نُقاد الحديث، بدليل ما يأتي : أولا إن صحة الحديث عند المحدثين لا تثبت لمجرد وجود الإسناد، وإنما وجود الإسناد المتصل هوشرط من شروط صحة الحديث، ثم يُخضع هذا الإسناد لعملية النقد جرحا وتعديلا، وهي عملية متشعبة ومعقدة، تقوم على أسس منطقية صحيحة. وعليه فإن وجود الإسناد لا

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص125.

يعني صحة الحديث، كما أوهم بذلك أركون، وإنما يسمح لنا بممارسة النقد والتمحيص، وفق منهجية الجرح والتعديل.

وثانيا إن قوله يُوحي بأن الإسناد هوأساس صحة الحديث عند المحدثين، وهذا غير صحيح، وافتراء عليهم، لأن النقد عندهم يشمل الأسانيد والمتون معا. كما أن صحة الإسناد لا تعني بالضرورة صحة المتن، وصحة المتن لا تعني بالضرورة صحة الإسناد، فالحديث لكي يُقبل في علم مصطلح الحديث لا بد أن يصح إسنادا ومتنا وفق منهج نقد الخبر عند المحدثين[1].

وينقد أيضا الدكتور أركون في فكرة أخرى وهي فكرة الرؤية الخيالية للتاريخ وتحديدا عندما حينما أقر اركون بأن الرؤية الخيالية ذات هيمنة واضحة لدى الكُتاب الأوائل، من مثل الواقدي، وأبي مخنف، وابن إسحاق، وابن عبد الحكم وصولا حتى الطبري، إن رد الفعل العقلاني الأكثر وضوحا على هذه الرؤية الخيالية، تبتدئ لدى مسكويه، لكن أخلافه لم يُمارسوا منهجيته، بنفس الدقة، حتى مجيء ابن خلدون، وقوله هذا غير صحيح في معظم جوانبه، ويحمل نظرة ناقصة عن منهج نقد الخبر عند المسلمين، لأنه أولا إذا كانت الرؤية الخيالية للتاريخ موجودة لدى كثير من المؤرخين الأوائل، وهذا معروف عند النقاد، فإنها لم تكن وحدها هي السائدة، فقد وُجدت إلى جانبها النظرة الحقيقية والصحيحة للتاريخ، فكانت النظرتان تضيقان وتتسعان من مؤرخ إلى آخر، حسب خلفياتهم

[1] –خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص26.

العلمية والمذهبية والسياسية والمصلحية. وهذه النظرة المزدوجة للتاريخ، ما تزال موجودة إلى يومنا هذا لدي كثير من المؤرخين والباحثين، منهم محمد أركون، فإن في دراساته الإسلامية، كثيرا من الخيالات والظنون، والأهواء والخرافات، وسنبين ذلك بالأدلة الدامغة، في مواضع لاحقة من الفصول الآتية، إن شاء الله تعالى[1].

وثانيا فإن المؤرخ الطبري (ت309هـ) يختلف كثيرا عن محمد بن عمر الواقدي وأبي مخنف لوط بن يحيى، ومحمد بن إسحاق، فإنه كان عالما ناقدا متبحرا في علوم الشريعة والتاريخ، ولم يكن خياليا في تاريخه. والأخبار الخيالية والمكذوبة التي أوردها في تاريخه، ذكرها لأنه تبنى منهجا تدوينيا أقامه على أساس الحياد العلمي السلبي، فدوّن في تاريخه أخبار كل الطوائف، على اختلافاتها وتناقضاتها، بلا تحقيق ولا نقد، ولا تمحيص، إلا في القليل النادر، وهذا أمر صرّح به الطبري في مقدمة تاريخه. فهولم يكن جاهلا بمنهج النقد التاريخي، ولا عاجزا عن تطبيقه، ولا كان واقعا تحت تأثير النظرة الخيالية للتاريخ[2] .

وأما موقفه الأخير فيتعلق بمنهج النقد عند المستشرقين، فقد رأى أركون إنهم يُقارعون المسلمات والفرضيات الإسلامية، باليقين العلموي . ورأيه هذا ما هوإلا مدح ووصف لمنهج المستشرقين النقدي في تعاملهم مع الإسلام: أصولا، وفروعا وتاريخا . ويتضمن أيضا طعنا في الإسلام الذي يقوم على المسلمات

---

[1]-خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص27.

[2]-المرجع نفسه، ص27.

والفرضيات على حد زعمه، مقابل منهج المستشرقين الذي يقوم على اليقين العلمي، أو العلموي حسب زعمه أيضا. وقوله هذا باطل من أساسه، وفيه تغليط، لأن منهج المستشرقين في تعاملهم مع الإسلام –قرآنا وسنة– يقوم أساسا على الأكاذيب والظنون والأهواء، والشكوك والشبهات، وهي أصول لا تمت إلى العلم، ولا إلى اليقين بصلة، فهم بإتباعهم لهذا المنهج الباطل المعوج، وجدوا فيه طريقا لجحود نبوة محمد –عليه الصلاة والسلام–، والطعن في القرآن الكريم[1].

بالإضافة لهذا يمكننا جمع مجموعة من الملاحظات والانتقادات حول القراءة الأركونية للنص الديني والتي جاءت كالتالي:

- إن أركون في قراءته لسورة الفاتحة يبدوا عارضا لما وصلت إليه العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة، فهو يقوم بتذكيرنا ببعض المبادئ اللسانية من حين لآخر، وببعض نتائج العلوم الإنسانية عموما في بعض الأحيان الأخرى، لكن هنا نتساءل هل استطاع تطبيق ذلك؟ هل أخذت سورة الفاتحة نصيبها من التحليل؟ لا شيء من هذا ولا ذاك.

- إن أركون في قراءته يصدر أحكاما ابتداء، وهذا يخالف المنهج العلمي الذي يتبع المسار التحليلي المنضبط بقواعد المعرفة والتحليل حتى يصل إلى النتائج، بل إن أركون يصدر النتائج دون أن يبرهن عليها أو يعللها.

---

[1]–خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص31.

- تعتبر قراءة أركون لسورة التوبة خصوصا ولبقية السور مثالا عن ابتعاد أركون الإيمان ونبذه ويظهر هذا في ابتعاده عن عبارات التنزيه والتعظيم لله عز وجل ولنبيه صلى الله عليه وسلم، كما أن التوبة وهي جوهر ما يبحثه الإنسان صورها أركون تصويرا ماديا فهل يفسر القرآن من يبتعد عن الإيمان ومعانيه؟[1]

- هذا ونجد أركون يصف بعض الصفات بين المؤمنين صفات تبتعد عن حقيقة ما يحملون فمثلا مصطلح عصبية في ما يخص ولاء المؤمنين لبعضهم البعض، لكن هذا الولاء ليس عصبية بل خلق حميد يحث عليه القرآن وكل النص الديني، وكما قلنا سابقا إن المتتبع لقراءة أركون للنص القرآني ما هي إلا تذكيرات ببعض المبادئ السيميائية والألسنية النقدية فقط وهذا ما يلاحظه مباشرة كل من يقرأ قراءته لسورة العلق، ويرى هنا أحمد بوعود أن في قراءة أركون لسورة العلق تدليسا على القارئ في نقطتين وهما: الأولى تتعلق بذلك الحشو الكبير للمصطلحات اللسانية والاجتماعية والفلسفية، والثاني أحكام جاهزة مسبقة لا يسبقها تحليل ولا يتبعها توضيح ولا شرح[2].

ومعنى تقديمه أحكام مسبقة يحيلنا للقول بأنه جاء مشبعا بأحكام حملها عن غيره أوعن ذاته وجاء لكي يزرعها داخل الساحة الفكرية الإسلامية، أو أنه جاء لكي يسير على خطى التجربة الغربية مع النص الديني المسيحي والنص الديني اليهودي، ويعني أنه يساوي بين النصوص كونها نصوص

---

[1]-أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، ص203.

[2]-المرجع نفسه، ص204-205.

توحيدية فهل النص القرآني يشابه تلك النصوص وكأنه يجعل من النص الديني الإسلامي مساويا للنصوص البشرية إذا إنطلقنا من فكرة أن النصان الآخران تعرضا لتحريفات كبيرة والتاريخ يشهد على هذا، أما النص الإسلامي فهو نص منزه محفوظ بإرادة الله فلا يمكن تشبيهه بأي نص من النصوص الأخرى، لأن تشبيهه هو عين الابتعاد عن الإيمان وهو عين التحريف والتزوير.

أما في فكرة تطبيق المناهج الغربية الحداثية على النص القرآني وبالخصوص القراءة التي قدمها أركون فنقول أنها تختلف عن القراءة الناتجة عن تزاوج النص البشري العادي بتلك المناهج وهنا نتساءل: هل أركون يقوم بتطبيق المناهج على النص الديني أم أنه فقط يذكر بمبادئ تلك المناهج حين قراءته للسور؟

كما نقول أن هذه المناهج الحداثية قد نجحت في بيئتها التي جاءت فيها وهذا راجع للانسجام التام بين ما تبحثه هذه المناهج وبين اللغة والعقيدة والمعرفة في الغرب فهل تنسجم هذه المناهج هنا في بيئة غير بيئتها وفي جو عقائدي غير الجو الذي ظهرت فيه وفي ساحة معرفية غيرها؟ هنا الجواب طبعا يكون لا وهذا استنادا لنتيجة قدمها المفكر المغربي "طه عبد الرحمن"في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" وذلك حين قال:"أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها عن تخريجها عن مقتضيات أصوله

الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها"[1].

إن كل هذه التعليمات التي أقرها "طه عبد الرحمن"تغيب في مشروع محمد أركون وهذا ما شرحناه سابقا حول ابتعاده عن التلخيص وكثرت حشوه لتعاليم المناهج الغربية الحداثية، وكذلك غياب التنزيه والتبجيل للعقيدة الإسلامية، فبدل تشغيلها قام بتعطيلها ولم يقم بتهوين الافكار بل هولها وهذا العكس يقودنا للإقرار بأن أركون ينتصر إلى الفكر الغربي الحداثي بكل مخرجاته على حساب أي معرفة وفكر.

ولا يعني طه عبد الرحمن بقوله الإعراض على العلم الحديث كما هو في الغرب بل يعني ضرورة تأصيل هذه المفاهيم في الخطاب العربي النقدي ولكن لا يرى أي حاجة إلى هذا والدليل على هذا هو أنه في ما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة بمعنى أنه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفاهيم ويختار لها الرسوم العربية المطابقة لها صوتيا مثل :"إبستيمي "و"أنثروبولوجي " و"إيديولوجي"[2].

[1]–طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، ط2، (د، ت)، ص422-423.

[2]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص60.

خاتمة

خاتمة.

ختاما ومن خلال ما سبق دراسته حول علاقة النظرة الأركونية والقراءة الكلاسيكية للنص الديني من جهة، وكلك دراسة المشروع الأركوني ووجهة نظره نحو تلك العلاقة المنتظرة والضرورية بين النص الديني والمناهج الحداثية الغربية يمكننا الوصول إلى حصر مجموعة من النتائج حول ماسبق هذه الأخيرة التي جاءت كالتالي:

1- إن القراءة الأركونية مهما قيل فيها أوعليها تبقى إحدى أهم القراءات الجريئة التي توجهت للنص الديني بتلك التركيبة المنهجية الغربية والتي شكلت اختلافا غير مسبوق في الساحة الفكرية الإسلامية، كون أن اخضاع النص الديني لمنهج بحث انساني يعد موضوعا غاية في التشعب والتعقيد موضوع مثير للجدل خاصة داخل حيز الساحة الفكرية الإسلامية، هذا ما يفسر أنها- القراءة الأركونية- جلبت لها كما كبيرا من الدراسات وأسالت حبرا كثيرا من خلال تحريضها العقل الإسلامي على البحث والاشتغال سواء للسير في نفس الطريق أولتحليل هذا الطريق الذي حدد أركون معالمه ودراسته، دراسة قد تجعل من النقد البناء لها مفتاحا لحل آخر يبعث الفكر الديني الإسلامي من جديد.

2- إن أركون في تحليله للقراءة الكلاسيكية للنص الديني أقر بمجموعة من النقاط أهمها أن القراءة الكلاسيكية لا تحمل في طياتها الدراسة النقدية لكل الأحداث التي صاحبت تشكل النص الديني في ما يسميه هوبالمدونة، أي

المصحف، كما أنه يرى غياب تلك دراسة لمرحلتي تشكل النص القرآني أي الانتقال من الشفهي للكتابي.

3- كما أننا نقر بأن أركون يريد زرع تلك التجربة الغربية مع النص الديني المسيحي واليهودي، مع النص الديني الإسلامي أي يقوم بدراسة النص وفقا للمناهج الغربية التي درس بها النصين السابقين.

4- يريد أركون أن يطبق مناهجا انتجت في بيئة غير بيئة النص الديني الإسلامي، ولنصوص تملك طبيعة غير تلك الطبيعة التي يحملها النص الديني الإسلامي، وبهذا يساوي أركون بين النص الديني وبقية النصوص البشرية الأخرى؛ فهل مصدرهما واحد؟

5- إن قراءة أركون بشكل كبير هي محاولة لنقل مباشر لمناهج وأفكار غربية رغم تعارضها مع مقومات البيئة التي يبحث زرعها فيها، فهل تنمو الأفكار في غير موطنها؟ إن هذا النقل المباشر يحمل التنافر دون التجاذب كما يؤكد لنا هذا أن أركون انبهر بنتائج المناهج في الساحة الفكرية الغربية لهذا حملها هنا متناسيا الاختلافات بين الموطنين.

6- إن مشروع أركون هو في غالبيته دعوة لتطبيق المناهج الغربية على النص الديني وإسرار على دعوة أكثر من كونه تطبيق، فهو تذكير دائم لنجاحات المناهج ومكتسباتها في التطبيقات الغربية لها، وعموما نقول أن أركون دائما ما يحتج بحجج تمثيلية عن نجاح المناهج في النصوص الدينية المسيحية واليهودية.

7- إن أركون عندما يصل إلى نقطة مسدودة لا يقوم بحلها وإنما يتجاوزها لنقطة أخرى، كما أنه كان يعرف بتهلهل مشروعه كونه كان دائم يسبق فكرة أنه سيوجه له نقد كبير من المفكرين المسلمين فهل بحثه لغير المسلمين.

إضافة لهذه النقاط نقول أن البحث عن تقديم قراءة جديدة للنص الديني والبحث عن بعث الفكر الديني الإسلامي، وإعادة إحياء التراث أمر ليس منكرا أو جنونا أو خروجا عن العقل بل إن كل مرحلة تتطلب استنتاجات معايشة لتلك المرحلة استنتاجات تكون من صلب النص الديني ولا عيب أن يكون هناك قراءة بمناهج حديثة، لكن هل نستورد مناهج جاهزة وفقا لمعطيات غريبة عن معطياتنا حتى وإن تشابهت الغايات؟

إن هذا الاستيراد قد يقودنا للتقاطع مع عقيدتنا كون أن المناهج الغربية مبدأها يختلف عن مبادئنا، فلو نرى في الواقع العالمي اليوم نستنتج أن هنالك طعنا في شرعية التحاليل التي تنتجها هذه المناهج الغربية الحداثية، ففي حين يتغنى منتجوها بقدوسية بعض الأفكار كفكرة التعايش السلمي بين الشعوب، ينتجون في الوقت نفسه فكرة صراع الحضارات وصراع الأديان، فلو نعود للنص الديني الإسلامي نجده يدعو للتعايش السلمي في ظل التعدد الثقافي، في جو تحترم فيه العقيدة التي مصدرها متعالي عن عقول البشر.

إن ما تبحثها الرؤية القائلة بتطبيق المناهج الحداثية على النص الديني مباشرة دون اخضاعها لغربلة تتناسب مع طبيعة النص وطبيعة مصدره تعاليه،

هو أنسنة النص وإنزاله من مراتبه المتعالية لمراتب النصوص العادية وبالتالي تطويعه كيفما شاءت مصالحهم ورغباتهم وميولاتهم.

إننا اليوم نبحث عن ازدهار الفكر الديني والفكر الإسلامي بصفة عامة لكن هل يتحقق الازدهار والإحياء والنهضة من رحم معانات الركوض والتخلف أم باستيراد وصفات جاهزة قد تحمل الضرر أكثر من النفع؟ أم أننا في حاجة لثورة منهجية إسلامية تنتج لنا مناهج تناسب طبيعتنا ناتجة عن عقول عايشت مشاكلنا؟

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع.

– القرآن الكريم

أ– المصادر:

–بالعربية:

- محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، تر، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة:هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط6، 2012.
- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحوتاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.
- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005.

- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة، دت.
- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة:هاشم صالح، دار السامي، بيروت، 2001.
- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هوالفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.
- محمد أكون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحوتاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.
- محمدأركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة :هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

-بالفرنسية:

- MOHAMMED ARKOUN, lectures du Coran, maison neuve et LAROSE, Paris 1982.
- Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel. Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2012.

ب-المراجع:

- بالعربية:

- أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، منشورات الزمن، الرباط، 2010.
- جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2000.
- حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995.
- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2009.
- حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2007.
- خالد علال كبير، الاخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري–دراسة نقدية تحليلية هادفة–، دار المحتسب، عمان، 2008.
- رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، منشورات الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، دمشق، 2001.
- زروخي شريف، النص الديني وإشكالية تعدد المناهج في مشروع محمد أركون، دار ابن بطوطة للنشر والتوزيع، الأردن، 2021.
- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.

- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، ط2، (د، ت).
- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005.
- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة السلطة والتمثلات، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012.
- عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، 1998.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005.
- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.
- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، لبنان، 2006، ص26.
- محمد عمارة، النص الإسلامي بين التاريخية..والاجتهاد..والجمود، منشورات نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007.
- محمد محمود كالو، دور العقل في فقه النص، مركز الدراسات القرآنية، 2009.
- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005.
- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، الرباط، 2011.

- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.

- بالفرنسية:

– jean starobinski,la relation critique,paris,gallimard,1970.

د-المعاجم والدوريات:

- ابن منظور، لسان العرب، م7، دار صاد، بيروت، د ت.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- عبد المنعم الحفني :المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، منشورات مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.
- مجد الدين الفيروزأبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008.

ج-المقالات:

– بالعربية:

- بلعباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني-المقاربة الليسانية-محمد أركون أنموذجا، مجلة الخطاب والتواصل، العدد الثالث، 2017.

- يموتن علجية، رريب الله محمد، إشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون نموذجا، مجلة الميدان للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهران، المجلد03، العدد04، 2020.

-بالفرنسية:

- LEÏLA TAUIL, Le statut du Coran à la lumière de l'islamologie appliquée de Mohammed Arkoun : la thèse mu'tazilite du Coran, LA PENSÉE CRITIQUE EN ISLAM.

الفهرس

الفهرس

مقدمة. 2

الفصل الأول: النص الديني والإسلاميات الكلاسيكية......................11

النص الديني والإسلاميات الكلاسيكية...11

أولا: مفهوم النص الديني. 12

1: مفهوم النص...12

2: مفهوم الدين...14

3: أقسام النص الديني...16

ثانيا: مفهوم العقل في الفكر الإسلامي المعاصر. 21

1: مفهوم العقل...21

2: مفهوم العقل الإسلامي..23

3: مراحل العقل الإسلامي..40

ثالثا: الإسلاميات الكلاسيكية وموقف أركون منها. 44

رابعا: العلاقة بين النص الديني والعقل الإسلامي. 48

في الإسلاميات التطبيقية والمناهج الحداثية 63

تمهيد... 64

أولا: الإسلاميات التطبيقية. 65

1: مفهوم الإسلاميات التطبيقية.. 65

2: مهام الإسلاميات التطبيقية وعراقيلها.................................... 74

3: ميادين ومنهجية الإسلاميات التطبيقية.................................. 78

ثانيا: بين الإسلاميات التطبيقية والتراث والحداثة. 86

ثالثا:إشكالية الإيديولجيا الدينية والفهم:.. 93

رابعا: إشكالية التاريخية وتاريخية النص الديني. 100

خامسا: التحليل السيميائي والألسني عند محمد أركون.......................... 125

سادسا: التحليل الأنثروبولوجي والتيولوجي والأركيولجي 143

1 :التحليل الأنثروبولوجي.. 143

2: التحليل الثيولوجي.. 147

3: التحليل الأركيولوجي... 151

الفصل الثالث: في قراءة محمد أركون للنص الديني. 156

أولا: قراءة سورة الفاتحة...156

1: التحليل الألسني..157

2: العلاقة النقدية..169

ثانيا: قراءة سورة الكهف. 177

ثالثا: قراءة سورة التوبة...188

رابعا: قراءة سورة العلق. 198

خامسا: قراءة في قراءة محمد أركون للنص الديني...........................204

خاتمة. 221

قائمة المصادر والمراجع...226

الفهرس 233

الملخص...236

الملخص.

يعد هذا العمل محاولة للوصول إلى دراسة تحليلية نقدية لموضوع العلاقة بين النص الديني والمناهج الغربية الحداثية، في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، هذه العلاقة التي رافع من أجلها المفكر والدكتور الجزائري محمد أركون صاحب مشروع الإسلاميات التطبيقية، ونقد العقل الإسلامي، وهومن خلال مشروعه هذا يعيد قراءة النص الديني الإسلامي قراءة جديدة مخالفة للقراءة الكلاسيكية التي رأى فيها غيابا كبيرا لأبعاد عديدة ولعل أهمها البعد النقدي، ولهذا ينطلق في قراءته للنص الديني من خلال إخضاعه للمناهج الغربية الحداثية التي حسبه هي السبيل لتقديم قراءة جديدة تحمل تلك الطفرة الحداثية كما حملتها في الغرب، وتخرج العقل الإسلامي من هيمنة المقدس.

لكن هل وصل أركون لتقديم هذه القراءة؟إن رحلتنا في هذا العمل أوصلتنا للقول أن أركون هنا قدم لنا حديثا ودعوة إلى قراءة النص الديني وفق المناهج الغربية الحداثية أكثر مما قام بقراءة النص الديني.

Summary:

This work is an attempt to reach a critical analysis of the relationship between religious texts and Western curricula, in the contemporary Arab intellectual arena, this relationship is defended by the Algerian thinker Muhammad Arkoun.

The owner of the project "Applied Islamics" and "Critique of the Islamic Mind", Through this project, he is rereading the Islamic religious text in a new way, contrary to the classical reading, which lacks many dimensions, the most important of which is the critical dimension. Therefore, he starts his reading of the religious text by submitting it to the modernist Western curricula, which he believes is the way to present a new reading that carries that modernist leap, as it carried it in the West, and It takes the Muslim mind out of the domination of the sacred

Has Arkoun managed to present this reading? Our journey in this work led us to say that Arkoun invited us to read religious texts in accordance with modern Western teachings.

تم بفضل الله وحمده