

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2

رقم التسجيل:.....

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

الرقم التسلسلي:.....

قسم الفلسفة

عنوان البحث

إشكالية قراءة النص الديني من بول ريكور إلى محمد أركون

-دراسة تحليلية-

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

تحت إشراف الأستاذ

إعداد الطالب:

الدكتور: محمد نور الدين جباب

الشريف زروخي

لجنة المناقشة

أ.د. السعدي بن أزواو	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
أ.د. محمد نور الدين جباب	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
أ.د. عبد الوهاب مطاري	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
أ.د. ميلود شكار	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
د. محمد وادفل	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2
د. العمري حريوش	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

السنة الجامعية 2016 / 2017

مقدمة

بدأ التفكير في الدين والظاهرة الدينية منذ القدم مع فلاسفة اليونان، ويمكننا التمييز بين نوعين من براديغم التفكير، الأول لاهوتي والثاني فلسفي برهاني، والفرق بينهما كالفرق بين الميثوس Mythos واللوجوس logos، والخلاف تعلق بإشكالية فهم المعنى، والمقاصد التي تتبني عليها الرؤية التشريعية لحياة الناس، ومن ثم طرحت إشكالية تعقيل الإيمان الديني وإمكانية تأسيسه تأسيساً انطولوجياً، لكن ينبغي الإشارة إلى أن محاولات التعقيل في الكثير من الأحيان كانت تصطدم بإشكالات منهجية بحتة وتتخذ صوراً مختلفة، ففي العصور الوسطى كانت تحت راية العقل والنقل عند المسلمين مع الكندي والفراي وابن رشد، لكن محاولات التقريب فشلت. أما في أوروبا فتمكن توماس الإكويني من التوحيد بين الرؤيتين من خلال التوحيد بين الغائيتين، إلا أن المنعطف الحقيقي كان على يد ديكارت الذي رأى أن اللاهوت لا يمكننا من فهم ما يجري في العالم الطبيعي، وأن الإشكال منهجي بالدرجة الأولى، أما قضايا اللاهوت فهي خارج مجال المعرفة العلمية، وهذا تحت تأثير غاليلي، الذي رأى في اللاهوت الكنسي تقييداً لحرية العقل، لأنه يحدثنا عن كيفية الاتجاه إلى السماء، ولا يحدثنا عن كيفية العيش في الأرض.

وتم تحت تأثير الثورة العلمية في القرنين 16 و 17م، فك الرباط نهائياً بين الرؤية الدينية للعالم، والرؤية العلمية، فتمت عملية زحزحة الدين من ساحة النقاشات المنهجية، إلى أن تأتي اللحظة الكانطية لتطرح رؤية مغايرة تماماً، تتبني على نبذ الأديان السماوية والتوجه إلى الدين الأخلاقي كبديل للتشريع الإنساني، وظهرت تحت تأثير فلسفة الحداثة ومزاعم العلمنة النزعة الوضعية الرافضة لللاهوت الديني، والتي ساهمت في نبذ الدين من الثقافة الاجتماعية والنقاشات الفلسفية، لكن لم تتجح هذه النزعة لأن المجتمعات المعاصرة تعيش لحظة عودة الدين إلى ساحة النقاشات الفكرية. وبعد أن اعتقد فلاسفة الحداثة La modernité أنهم فككوا لغز الظاهرة الدينية Le phénomène religieux نهائياً تحت طائل التفكيكية والتحليل النفسي والجنولوجيا والماركسية والأركيولوجيا والأنثروبولوجيا، هاهم يفاجؤون اليوم بعودة الدين في صورته العنيفة، مما استدعى ضرورة إعادة التفكير في الظاهرة بفتح نقاشات جادة تستند إلى مناهج العلوم الإنسانية الحديثة متساندة، بغية تفكيك بنية النصوص المقدسة وتجاوز التصورات الأرثوذكسية التي لم تراعى مدى ارتباط معنى النص بتجربة الإنسان التاريخية والسوسيوقافية أو بما هو معيش، وإعادة قراءة النص الديني يعني الانفتاح على الفهم اللانهائي للنص كما أرادته تفكيكية جاك دريدا Jacques Derrida ، وتجاوز الفهم الذي يدعي تطابقه مع المقاصد الإلهية لأن الفهم يبقى دائماً مجرد مقارنة مؤطرة بالسياقات التاريخية والاجتماعية والمعرفية للإنسان حسب كل عصر.

لا تؤدي القراءات التسطيفية *Banalisation* المتسارعة إلى حلول علمية لإشكالية العنف والإرهاب باسم الدين، لذلك نحن بحاجة إلى قراءات ثورية تنتظر للظاهرة في كليتها، وقد توفر هذا في أعمال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005م)، فيلسوف التأويلية، وهو ما يبرر استدعائه في هذه الدراسة، لأنه يمثل لحظة التحول من البراديغم العقلاني إلى براديغم هيرمينوطيقي، كما أنه مارس النقد باستمرار على الفلسفات التي اهتم بها بداية من فلسفات الوعي الديكارتية، وفينومينولوجيا هوسرل، ووجودية ياسبرس، وكيركوغارد وهيدجر وغادامير وصولاً إلى فلاسفة الارتباب، محاولاً اكتشاف مناطق الالتقاء بين الفلسفة والدين، أو بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي، وذلك بتعرضه للفينومينولوجيا بالتأويل، محاولاً تجاوز إخفاقاتها، باعتماد إبستيمولوجيا تأويلية، وبلورة انطولوجيا للفهم من خلال إبستيمولوجيا للتأويل، بهدف فهم الإنسان في كليته *totalité* كعارف وفاعل ومنفعل. اقتناعاً منه بأن الذات الإنسانية لها معنى رغم وجود كل مظاهر الشر والألم والعنف، هذا ما جعل منه فيلسوف التخوم *un philosophe des frontières*، التقت في فلسفته العديد من التيارات والمذاهب دون الانصهار محافظة على كيانها في ظل النقد المنفتح. كما تكمن ميزة ريكور في قدرته على إثارة إشكالات مركزية تخص كل الثقافات البشرية، منها إشكالية ضيق العلمانية وعدم قدرتها على استيعاب التنوع في الواقع، ومشكلة موقع التراث الديني في البرامج التربوية، وإشكالية العدالة وارتباطها بالذاكرة الجماعية، وتجربة الشر المستمرة وعلاقتها بالنص الديني، وإشكالية العنف وعلاقتها بالنصوص المقدسة.

ولتفكيك بنية العنف يقترح ريكور ضرورة اختراق السياج اللغوي للنص الديني بالقراءة الهيرمينوطيقية والاتجاه مباشرة للمعنى والأشياء التي ينفث عليها، مما يعني أن النص يملك إمكانية الانفتاح على عوالم متجددة باستمرار. والهيرمينوطيقا نوع من القراءة الأركيولوجية لأنها تنقب في الماضي الدفين وراء الظاهر أو المعنى الحرفي المعطى والرموز، هكذا أرادها ميشال فوكو Michel Foucault -كشف ما لا نرغب في حضوره- إنها محاولة للاقترب من المعاني التحتية المتخفية وراء المدركات الشعورية السطحية بلغة سيجموند فرويد Sigmund Freud، وهذا لتجاوز هيرمينوطيقا الاعتقاد أو الإيمان التي تتجه نحو الظاهر.

لذلك اخترت بول ريكور أنموذجاً في دراستنا لتمييزه وقدرته على قراءة النص المقدس وفق مناهج علوم الإنسان الحديثة، وكذلك إعادته بناء الأساطير والقصص، ونزع الأسطورة باستدعائه لرودولف بولتمان Rudolf Bultmann وأساتذة الشك، بغية تحرير الإرادة الإنسانية من الخطيئة الموروثة، مما يؤدي إلى إعادة تفعيل الدين في حياتنا اليومية ليكون منتجاً للقيم الكونية، بدل العنف والخوف واللاتهام

والخطيئة. ولا شك العالم الإسلامي بأمس الحاجة لمثل هذه الدراسات في ظل العنف المتزايد باسم الدين، فهو بحاجة إلى تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وتطبيقها على التراث الإسلامي، لهذا استدعينا المفكر محمد أركون (1928-2010) صاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي La critique de la raison islamique»، لأنه تمكن من استشعار خطر عودة الدين في ظل غياب العقل النقدي في الثقافة الإسلامية، مما عمق الأزمة وأدى إلى عطالة تاريخية، ويبدأ أركون بالتقريب في طبقات التراث لاستخراج مكبوتة ولا مفكره، لهذا تعد كتاباته على درجة من الجرأة العلمية تستهوي القارئ المهتم، لأنه حاول الوقوف على هموم الحاضر من خلال نقد الماضي وتفكيكه، منطلقاً من سؤال كيف نقرأ الإسلام اليوم؟ وكيف يمكن للمسلم أن يتكيف مع الحداثة الغربية ومعطياتها والاستفادة من منتجاتها؟

العقل الإسلامي والعربي الناقد لابد أن يقتنع بالقطيعة والتواصل النقدي مع تراثه وتراث البشرية، لإعادة بنائه من جديد وتطهيره من الدوغماتيات والأيدولوجيات الأرثوذكسية التي سيجته لعدة قرون، والعمل على تجاوز قدسية اللغة العربية أو النرجسية الوهمية من بين الكثير من القضايا اللامفكر فيها. لذلك قام أركون بجملة من الإجراءات لاختراق وزحزحة المفاهيم والمصطلحات التي تسكن وجدان المجتمعات المتدنية، والاختراق والتجاوز والزحزحة والنقد، ماهي إلا خطوات إجرائية لتحديث النص وتحريره من القراءات الناجزة الأرثوذكسية. متأثراً في ذلك بالدراسات الاستشراقية من جهة، وبالعقل الذي أنجزه بول ريكور فيما يتعلق باليهودية والمسيحية أو العهدين القديم والجديد من جهة ثانية، والقراءة التي يقترحها أركون تستند إلى العلوم الإنسانية الحديثة، ومناهجها كالألسنيات، والانثربولوجيا والسيمانيات، وعلم النفس الاجتماعي، والانثربولوجية التاريخية، وعلم الأديان المقارن، ونظرية التواصل، وفلسفة التفكير، وهذا التعدد في المناهج بقدر ما هو مرهق بقدر ما هو ضروري لتقليص دائرة الخطأ وفهم الظاهرة في أبعادها مما يدفعنا إلى الفصل بين الدين والظاهرة الدينية. لأن النص الديني عبارة عن خطاب موجه للإنسان وبلغة إنسانية.

هذه الإشكاليات الكبرى المطروحة في فكرنا الراهن، هي التي دفعتني إلى استحضار كل من بول ريكور ومحمد أركون، لأنهما على درجة كبيرة من الموسوعية، عبرهما انفتحت على المناهج الحديثة والمدارس الفلسفية وكيفية تفاعلها مع بعضها البعض، إذ مكنتني ريكور من الاطلاع على أهم التيارات الفلسفية مثل التيار الهيرومينوطيقي، والفينومينولوجي، والوجودي، كما كان سبيلي للانفتاح على الإشكالات التي تناقش في السياقات الغربية وكيف يتم توظيف مناهج علوم الإنسان الحديثة لفهم الإنسان في العالم، أما أركون فمكنتني من الاطلاع على التراث الإسلامي والسيرورة التاريخية التي تشكل فيها، وكيف يتم

التعامل مع الاشكالات الراهنة، لأنه أراد الكشف عن الاشرطات التاريخية والسوسيوقافية واللغوية التي تتحكم في مختلف الأنظمة المعرفية، متأثراً بابستمية *Épistémè* ميشال فوكو، والذهاب إلى ما وراء الأنظمة المعرفية للكشف عن القوى المحركة والفاعلة.

لهذا اعتُبر مشروع أركون مجموعة من الورشات تحتاج إلى جملة من المتخصصين لإنجازه بهدف تحقيق حادثة شاملة، كما تهدف الدراسة إلى محاولة فهم الظاهرة الدينية وكيفية تأثيرها في المخيال الجمعي، وذلك بالوقوف على الإشكالات المنهجية التي تطرح أمام دارس الظاهرة الدينية، لهذا في هذه الدراسة ركزت على الإجراءات المنهجية التي يقترحها كل من بول ريكور ومحمد أركون في قراءتهما للنص الديني، وكيفية تفعيله في حياة الناس ليصبح منتجا للقيم الكونية بدل العنف والتطرف في صورته الحالية، ليصير الواقع المعيش معيارا للحكم على النصوص الدينية وقيمتها في حياة الإنسان، السياسية والاجتماعية والروحية، والهدف دائما العمل على أنسنة كل مظاهر الحياة البشرية، ولا أهداف من وراء الدراسة إلى عقد مقارنة بين بول ريكور ومحمد أركون، وإنما غايتي تتبع مسار قراءة النص الديني في الضفة الغربية بالتركيز على المناهج التي اعتمدت والنتائج المترتبة عنها، وكيف نقلها محمد أركون إلى الفضاء الإسلامي للكشف عن بنية الخطاب الديني عامة والقرآني خاصة، فهي دراسة تحليلية تهدف إلى أشكلة الخطاب الديني، لأنه يصادر مشكلات الواقع تحت تأثير الأموات كما قال علي حرب في «الممنوع والممتنع» و«الحقيقة والنص»، وأكد هذا القصور نصر حامد أبو زيد (1943-2010م) في مشروعه الهيرمينوطيقي، الذي حاول الوقوف على الإشكاليات الكبرى داخل الخطاب الديني، وأهمها سكونية الدلالة اعتمادا على مبدأ لا اجتهد مع النص. إذن لا بد من محاولة فهم النص في إطار الواقع المعيش في سياق الوجود الإنساني.

وسأحاول تقديم مقارنة فلسفية لإشكالية قراءة النص الديني في ضوء المناهج المعاصرة ننطلق فيها من الفرضيات التالية:

- إعادة قراءة النص الديني في ظل المناهج المعاصرة ضرورة اقتضتها اللحظة الراهنة لفهم ظاهرة العنف والتطرف باسم الدين وتجاوزها نهائيا، والتأسيس لفلسفة التعايش الكوني.
- فتح النص على علوم اللغة من: لسانيات وسميائية وسميولوجية وسيمانطيقا والنبوية يمكننا من تجاوز القراءات الأرثوذكسية، والصراع بين الفرق، ومن ثمة إغناء التجربة البشرية بقيم كونية.
- ضرورة تحديد وضبط الإشكالات المنهجية التي تقف كعائق أمام الباحثين المهتمين بالنصوص الدينية كمرحلة أولى للمرور إلى مرحلة تطبيق المناهج على المقدس في عملية إعادة أنسنة الخطاب الديني.

لذلك الاشكالية المركزية تتعلق: بكيفية إعادة قراءة النص الديني وفتحه على مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة؟ وكيفية التحول من مركزية الوحي إلى مركزية الانسان المتحقق في التاريخ والواقع المعيش؟ وتنمفصل هذه الاشكالية إلى إشكالات جزئية منها:

- كيف قرأ بول ريكور النص المقدس وهل تمكن من إنجاز نتائج ثورية؟ كيف تمكن من التحول من الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا والتأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية؟ وهل تمكن من تحرير الإرادة الإنسانية من أسطورة الخطيئة الموروثة والتأسيس لحرية مسؤولة؟ وكيف يمكن تفعيل الدين في حياة المجتمعات العلمانية والتأسيس لفكرة التعايش الكوني؟ ومن ناحية أخرى كيف تمكن أركون من نقل المناهج الحديثة من الفضاءات الغربية إلى الفضاءات الإسلامية وتطبيقها على النص القرآني؟ وهل تمكن من أنسنة النص الديني واستئناف أنسنة القرن الرابع للهجرة؟ هل تمكن من تفكيك طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي؟ وكيف قرأ ظاهرة العنف في النص الديني؟ وهل العنف يسكن النص أم هو نتاج تأويلات وسوء فهم؟ وماهي الإجراءات المنهجية التي يقترحها المفكرين لتجاوز ظاهرة العنف والصراع والذهاب إلى الكوني؟

واعتمدت لفك هذه الإشكالات على بعض المناهج كالمنهج التاريخي وتتبع من خلاله مسار القراءة الهيرمينوطيقة ومراحل تطورها بداية من تشكل المفهوم في العهد اليوناني واقتترانه بالنص المقدس وصولاً إلى بول ريكور، لتصبح منهجا مركبا يفتح النص على المعنى اللانهائي، كما اعتمدته في تتبع مراحل تشكل فلسفة ريكور والفلسفات التي تواصل معها من أرسطو إلى هيدجر مروراً بفلسفات الوعي والفينومينولوجيا والوجودية، ووظيفته في تتبع مسار بعض المفاهيم التي وظفها أركون لردّها إلى أصولها مثل الإسلاميات الطبيعية، كما اعتمدت المنهج التحليلي لأن طبيعة الدراسة تستدعيه لعرض مواقف بول ريكور من إشكالية المقدس ومواقف أركون وكيف تعامل مع النص القرآني، ووظفت المنهج التركيبي في إعادة بناء بعض النتائج بعد تحليل المقدمات والتعرض للمحاجة والبرهنة، وفي بعض الاحيان كنت ألجأ للمقارنة بين حضور التأويلية في الفضاءات الغربية ومجالات تطبيقاتها وحضورها في السياقات الإسلامية والفكر العربي في مجال قراءة النص الديني، لكنني لم ألتزم قواعد المنهج المقارن لأن الدراسة ليست دراسة مقارنة، وإنما دراسة تحليلية تهدف الوقوف على الإشكالات المنهجية.

كما اعتمدت على المنهج النقدي في عملية تقييم المشروعين، وفي الوقوف عند بعض الأخطاء التي تعبر عن قصور الأطروحتين حسب الضرورة المنهجية، فكنت ألجأ إلى التقييم النقدي مباشرة عند عرض المواقف محاولاً الابتعاد عن إصدار الأحكام المتسريعة غير المؤسسة من جهة، والابتعاد عن التبجيل

والتعظيم من جهة ثانية، وينبغي الإشارة إلى غياب الدراسات النقدية سواء أُتعلق الأمر بمشروع ريكور أم بمشروع أركون، وما هو متوفر لا يتجاوز فعل الشرح والتعليق، وأشار إلى أنني لم أعتمد الدراسة المعجمية للمصطلحات تجنباً للحشو والتكرار.

ولتفكيك الإشكالية والإمساك بجزئياتها وتحقيق الفرضيات، اعتمدت خطة مكونة من خمسة فصول، كان الفصل الأول تحت عنوان: «المرجعيات الفلسفية المؤسسة لفكر ريكور وتأثيرها في قراءته للنص الديني»، تناولت فيه إشكالية المرجعيات الفلسفية الكبرى التي شكلت مشروع ريكور الهيرمينوطيقي، وكيف استطاع التأسيس لهيرمينوطيقاً فلسفية، فقسمت الفصل إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تطرقت فيه إلى الهيرمينوطيقا في الفضاء الغربي وحاولت تتبع مساراتها بداية من علاقتها بالتراث اللاهوتي والكتاب المقدس، ثم التحول من المرحلة الكلاسيكية أين كانت الغاية محاولة فهم مقاصد المؤلف مع شلاير ماخر، وكيف تغيرت غايتها مع ديلتاي الذي وضع قواعد للتأويل الهيرمينوطيقي مميّزا بين علوم الروح وعلوم المادة، جاعلا التفسير منهج علوم الطبيعة والفهم منهج لفهم الظاهرة الإنسانية، لكن التحول الحقيقي كان على يد هيدجر الذي أسس لانتولوجيا الفهم، وأعاد الهيرمينوطيقا إلى عالم اللغة، أما غادمار فركز على المنهج، لتصبح غايتها فهم مقاصد المؤلف أكثر مما فهم هو نفسه. وصولاً إلى هيرمينوطيقا الارتباب مع ريكور وكيف طور حقل الهيرمينوطيقا عندما جعل غاية القراءة التأويلية فهم مقاصد النص بعيداً عن مؤلفه وفتح النص على جملة من المناهج، لذلك أطلقت عليها هيرمينوطيقا الانفتاح. كما تعرضت إلى الكوجيتو المجروح كبديل اقترحه ريكور لكوجيتو ديكارت باعتباره ولد وعيا مزيفاً، وهذا بعد تعرضي لموقف ريكور من فلسفات الوعي التي أضاعت المعنى.

- أما المبحث الثاني فتطرقت فيه «للمنعرج الهيرمينوطيقي ومناهج العلوم الإنسانية» وكيف قام ريكور بتوليفة طعم فيها الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، معتمداً طريق أنطولوجيا الفهم متأثراً بهدجر، وطريقة التفسير كأورغانون، كما تعرضت إلى الأونثروبولوجيا الفلسفية التي أسسها ريكور، وبعدها ولجنا مباشرة إلى إشكالية تعدد المناهج والمعنى في النص الديني، وكيف اقترح ريكور التفكير عبر التماسف لتحقيق الفهم، طارحاً إشكالية التحول من ابستيمولوجيا التأويل إلى انطولوجيا الفهم. في حين تطرقت في المبحث الثالث إلى التحول من فينومينولوجيا النص الديني إلى هيرمينوطيقا المعنى، وتعرضت إلى تأويلية الانعتاق وإشكالية الرمز في النص المقدس وكيف مارس ريكور التأويل مباشرة دون وضع قواعد للتأويل، في حين اصطدم ريكور في قراءته التأويلية بإشكالية الفهم والتفسير، فكان لزاماً عليا العودة في التاريخ لتتبع الإشكالية فلاحظت أنها بدأت منذ لحظة دافيد هيوم في مقاله «مقال في الطبيعة البشرية»، ثم

تطورت مع أوغست كونت صاحب الأحوال الثلاث للعقل البشري، أين دعا إلى ضرورة فهم الظواهر الانسانية على غرار العلوم الطبيعية، إلى غاية ديلتاي الذي أعاد طرح الإشكالية طرحا مغايرا مميزا بين الفهم والتفسير، لكن رفض ريكور التمييز بين المنهجين جاعلا التفسير أولى مراحل الفهم، ثم تطرقت إلى فينومينولوجيا الإيمان المسيحي، وكيف ينبغي العودة إلى لغة النص المقدس لفهم الدائرة الهيرمينوطيقية.

- أما الفصل الثاني فكان بعنوان « الإشكالات المنهجية المترتبة عن التأويل الهيرمينوطيقي للدين »، تطرقت فيه إلى الجانب التطبيقي لبعض المناهج على النص المقدس في صورتيه العهد القديم والجديد وقسمته إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تعرضت فيه للتوظيف الهيرمينوطيقي للسانيات الحديثة وتساءلت عن مبررات القراءة اللسانية، وبيت ضرورة القراءة اللسانية لفهم ظاهرة الرمز في النص الديني باعتباره ظاهرة متحولة، ثم طرحت إشكالية تحول النص الديني من مستوى الشفهي إلى مستوى الكتابة، وهي من أعقد الإشكالات المطروحة في الثقافتين الغربية والإسلامية، وفهم ظاهرة التحول لجأ ريكور إلى اللسانيات بغية زحزحة الكثير من الأساطير وتجاوز القراءة الحرفية للحد من ظاهرة العنف، كما استعان بالنبوية لفهم طبيعة الرمز في النص المقدس، لكنه بين قصور المنهج النبوي في فهم ظاهرة الرمز في العهدين، وبين لنا حدود التأويل النبوي والانتروبولوجيا النبوية، فلجأ إلى نظرية أفعال الكلام التي أسسها جون أوستن لفهم مستويات الخطاب في النص الديني وتحديد طبيعة العلاقة بين المؤلف والمتلقي، أما في المبحث الثاني فتعرضت إلى الاستعارة والرمز والأسطورة والمجاز في النص الديني وضرورة تأويلها لبلوغ المعنى الذي يسكن الأعماق، وتعرضت إلى الهيرمينوطيقا التوراتية وإشكالية تحول النص من الواقعة إلى المعنى، وقمت بتفكيك علاقة الرسالة بالمتلقي، وأشارت إلى الإشكالات التي تطرحها، وأهما ضياع مقاصد المؤلف. وفهم طبيعة العلاقة طرحت إشكالية المقدس بين فينومينولوجيا الدين والتحليل النفسي، وكيف فكر ريكور مع فرويد في إعادة تأسيس الإيمان، ثم أشرت كيف فكر ريكور ضد فرويد في المقدس، لأن ريكور يرفض تفسير الدين تفسيراً غريزيا أو جنسياً، فيرى أن الدين ضروري في حياة الإنسان. وفي المبحث الثالث تطرقت إلى الهيرمينوطيقا ومحاولة أنسنة المقدس، فكك ريكور فيها الكثير من المفاهيم وأعاد بناءها من جديد، مثل مفهوم الخطيئة والدنس، والمحركة والذاكرة، والبعث، ومعاناة اليهود، كل هذا تحت عنوان نزع الأسطورة La démythologisation.

وبعد عرضنا لفلسفة ريكور من النص المقدس، انتقلت في الفصل الثالث إلى عرض مشروع أركون «إستراتيجيات تفكيك المقدس» وقسمته إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول كان بعنوان الأنسنة وإمكانات

اختراق اللامفكر فيه في النص الديني، فعرضت محاولات أنسنة المقدس والصعوبات التي تحول دون الأنسنة في السياقات الإسلامية، والتي ردها أركون إلى الموقع الهزيل لعلوم الانسان في ثقافتنا، ولتحقيق غاياته اقترح اركون العقل المنبثق كبديل لعقل الحداثة، عقل بإمكانه أن ينجز فعل الأنسنة، من خلال إجراءات عملية منها: ضرورة مأسسة علوم الانسان للخروج من الساياجات الدوغمائية، وإعادة تشكيل فضاء تداولي أوروبي إسلامي، فهذه هي في نظره مهمة الإسلاميات التطبيقية التي يمكن أن تتجز فعل الأنسنة في السياقات الغربية والإسلامية إذا استندت على منهاج العلوم الاجتماعية الحديثة. أما المبحث الثاني فتطرق فيه «الإسلاميات التطبيقية والنقد الإبيستيمولوجي في تحديد المشكلات المنهجية»، وتعرضت لآليات اشتغال العقل الديني في إنتاج المعنى والحقيقة التاريخية، والمهمات الإبيستيمولوجية العاجلة التي ينبغي انجازها في حين كان المبحث الثالث بعنوان «إستراتيجيات التحول من الاجتهاد التقليدي إلى الإسلاميات التطبيقية»، تطرقت فيه إلى النقد الذي مارسه الإسلاميات التطبيقية على بنية الاجتهاد التقليدي، وتعرضت لإشكالية التفكيك الإبيستيمي للنصوص التأسيسية، وكذلك توقفت عند التحليل الإناسي لإشكالية تشكل المعنى في النص الديني، وحددت بنية الإسلاميات التطبيقية التي تجمع بين جملة من التخصصات، وميزت بين التاريخية والتاريخية، في عملية التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة، وفي تفكيك العلاقة بين الخطاب القرآني والفقه الإسلامي، كما وقفت عند منهجية التحقيق السلبي والتشكيل البشري لمفهوم الإسلام.

أما الفصل الرابع فتعرضت فيه «للإسلاميات التطبيقية والإجراءات العملية في قراءة النص الديني»، قسمته إلى ثلاثة مباحث عرضت في الأول «إشكالية مفهوم العقل وكيف تتدخل الإسلاميات التطبيقية في إعادة بناء المفهوم في التاريخ»، من خلال تحرير العقل من سلطة اللاهوتي، وتفكيك بنية العقائد التوحيدية، وتحديد كيفية التحول من العقل القرآني إلى العقل الإسلامي، كما توقفت عند بنية العقل الإسلامي التأسيسي وهي بنية العجيب المدهش والمخيال والسياس الدوغمائي، ثم انتقلت إلى أشكالية الوعي الديني وتعرضت إلى بعض الإشكالات المنهجية والتي حاولت حصرها في إشكالية التأصيل وإشكالية الانسداد الدوغمائي وإشكالية دَيُّ المعنى، وبعد تحديد الإشكالات المنهجية أتيت إلى الرهانات المنهجية في عملية إعادة بناء الوعي الإسلامي، وهذا أكبر تحد واجهته الإسلاميات التطبيقية. لأنها مطالبة بالكشف عن مقولات العقل الإسلامي المشتركة، للتحول بالعقل من التصور الأرثوذكسي إلى التصور التاريخي، وذلك بتفكيك المشروعية التيولوجية، كما تمت عملية الوقوف عند إشكالية التدوين والناسخ والمنسوخ في القرآن، أما المبحث الثاني فكان بعنوان «الظاهرة القرآنية والمناهج الحديثة»،

ميزت فيه بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وكيف تعرض أركون للخطاب القرآني باعتماد القراءة الأنثروبولوجية والحفر الأركيولوجي، ومنهج تاريخ الأديان المقارن في أشكلة ظاهرة الوحي، وبعدها قمت بعرض طبيعة المناهج التي اعتمدها أركون في قراءة النص القرآني، فوجده يجمع بين القراءة الفينومينولوجية والتاريخية للنص الديني، والقراءة التفكيكية، والقراءة اللسانية، والقراءة السيميائية، والأنثروبولوجية والأركيولوجية، وبعد عرضنا لطبيعة المنهج انتقلت في المبحث الثالث إلى تطبيق المناهج على بعض النصوص واخترت سورة الفاتحة وسورة التوبة والنتائج المترتبة عن القراءة.

أما الفصل الخامس فكان بعنوان «إعادة قراءة النص الديني ويوتوبيا الكوني والتعايش الممكن»، قسمته إلى مبحثين، الأول تعرضت فيه للآليات العلمية والمنهجية التي يقترحها ريكور للتأسيس لفكرة التعايش الكوني، وأهمها «ضرورة إعادة التفكير في الشر أخلاقياً»، و«التأسيس لفلسفة الاعتراف»، و«التفكير فلسفياً في الحرية الدينية باعتبارها قضية أنثروبولوجية وممارسة سياسية»، كما يقترح «التفكير مع كائنات فلسفياً في الحرية انطلاقاً من الرجاء»، و«إعادة التفكير مع نيتشه في الدين، الإلحاد، الإيمان». ثم «التأسيس النقدي للدين في المجتمعات المعاصرة، بإعادة تأسيس علاقة الديني بالسياسي في إطار علمانية ثالثة»، و«إعادة النظر في العلمانية الفرنسية والبرامج التربوية وضرورة إدماج الأديان الكبرى في البرامج»، أما المبحث الثاني فكان بعنوان «أركون وأفق التعايش الكوني»، والمقترحات التي يقدمها وأهمها: «ضرورة التفكير الأنثروبولوجي لمثلث العنف في كل الأنظمة المعرفية»، و«العمل على مصالحة الدين مع الحداثة التنويرية»، و«إعادة تأسيس حقوق الإنسان»، كما ينبغي «إعادة تحديد مصادر وأسس الاخلاق في إطار الكوني»، و«ضرورة تفعيل علم الأديان المقارن، وتفكيك الهويات المتصارعة»، و«التأسيس لعلمانية ثالثة». وبعد عرضنا للمشروعين أتيت إلى لحظة نقدية في تقييم المشروعين، وأنهيت الدراسة بخاتمة حددت فيها أهم النتائج.

وأشير إلى أنني اعتمدت في الدراسة على أغلب المصادر باللغتين العربية والفرنسية، سواء أعلق بريكور أم بأركون، وركزت على المصادر المتعلقة مباشرة بالإشكالية المطروحة رغم أنني اضطررت إلى تتبع مسار المشروعين منذ البداية إلى النهاية، لأن إشكالية قراءة النص الديني تخترق المشروعين من البداية إلى النهاية، وهذا صعب من مهمتي في محاولة إعادة بناء الاطروحتين لما يستجيب للأسئلة المطروحة. ومن المصادر الحاضرة بقوة في الدراسة أشير إلى:

- P.Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud.

-P.Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

- *Paul Ricœur, Soi-même comme un autre*.

- *Paul Ricoeur, André la cocque: Penser la Bible*.

-P.Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*.

-*Paul Ricœur, L'herméneutique biblique*.

- *Mohamed Arkoun, lectures du Coran*.

-*Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique*.

- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.

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

- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

كما اعتمدت على بعض المراجع المتخصصة من الدرجة الأولى وأقصد ترجمة كل من جورج زيناتي لما يتعلق الأمر بريكور وبترجمة هاشم صالح لما يتعلق الأمر بأركون، ومن الصعوبات التي عانيت منها في دراستي كذلك صفة الموسوعية التي توفرت لدى ريكور وتواصله مع كل الفلسفات، مما صعب في مهمة الفصل بين مواقفه وباقي المواقف، لأنه يفكر مع الفلاسفة وضدهم، كما أنه لم يقدم لنا فلسفة واضحة المعالم، وإنما سبل التفكير الفلسفي، وهو ما صرح به في تعريفه لفلسفته، كذلك أركون لم يمكننا من منهج واضح المعالم نعتمده في معالجة الإشكالية، كما لاحظت عدم تتبعه للمشكلات التي يطرحها للنهاية فكان ضحية التكرار، أضف إلى ذلك غياب دراسات نقدية للمشروعين، فجل الدراسات المتوفرة والتي اطلعت عليها لا تتعدى الشرح والتعليق والتحليل. ورغم هذه الصعوبات أنجزت هذه الدراسة المتواضعة للتعريف بالمشروعين وبالمناهج المعتمدة والمقترحة لدراسة النص الديني، فنأمل أن تكون نافذة لباقي الدراسات في هذا الحقل الفلسفي.

المرجعيات الفلسفية وتأثيرها في قراءة ريكور للنص الديني

«أن نبداً يعني أن نطرح المسلمات جانباً» جيل دولوز*

تمهيد:

التفكير هو القدرة على إبداع المفاهيم بلغة جيل دولوز Gilles Deleuze¹، ولا يتم إلا بالسفر عبر الأنظمة المعرفية لفهم الكائن الذي يسكن اللغة على حسب تعبير هيدغر Heidegger، فهو مطالب بأن يقوم بجولة من المنعطفات في نظر بول ريكور Paul Ricoeur، تبدأ من النصوص التأسيسية الكبرى، لأنها تمثل زمن المعنى الأصلي الذي يسكن الأعماق ولا يمكن الكشف عنه إلا عبر التأويل والحفر الأركيولوجي على الطريقة الفوكوية، بحثاً عن الأصل أو الجذر الذي تبثه الجينيولوجيا النيتشوية، فهو بمثابة الرغبة المتخفية على طريقة التحليل النفسي، وليس معطى مباشراً كما اعتقدت فلسفات الوعي، لهذا يعتبر التأويل فلسفة تخترق كل منتج عقلي في الفلسفة الغربية ونصوصها الكبرى، بداية من أرسطو وصولاً إلى بول ريكور، الذي عمل على إعادة بناء العلاقة بين القارئ والنص الديني بناءاً هيرومينوطيقاً.

تجمع القراءة التي اعتمدها ريكور بين سؤال الفهم والتأويل والتفسير بعدما حاور كل المناهج، لهذا السبب اعتبره شارل تايلور Charles Taylor فيلسوف التخوم un philosophe des frontières²، لأنه يجمع بين عدة خطابات فلسفية وعلمية ولاهوتية، محاولاً التمييز بين هذه المستويات، تجنباً للخلط الذي يمكن أن يقع في حالة عدم امتلاك أدوات التفكير المنهجي، إذ يعد هذا الأمر بمثابة تحدٍ واجهه ريكور في تشييد مشروعه الفلسفي، ولهذا سارّكز في هذا الفصل على علاقة القارئ بالنص الديني دون الدخول في المتاهات المعرفية التي تفتح أمامنا في مسيرتنا، رغم أنها مهمة صعبة نقر بها في بداية دراستنا، متسائلين عن الكيفية التي تعامل بها بول ريكور مع النص الديني؟ وكيف تواصل مع كل الفلسفات ووظفها دون التماهي فيها؟ كيف استطاع التمييز بين الهيرومينوطيقا الفلسفية والهيرومينوطيقا الدينية؟ وماهي خصائص الهيرومينوطيقا التي اقترحها؟ وكيف تمكن من التحول من الفينومينولوجيا إلى الهيرومينوطيقا والتأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية؟ وقبل الإجابة عن هذه الإشكاليات المركبة ينبغي الوقوف عند مصطلح الهيرومينوطيقا وكيف تتطور عبر التاريخ؟

* - Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, puf 4e édition, paris, 1981, p. 169.

¹ - جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ط 2، 1997، ص 5.

² - Charles Taylor, *Une philosophie sans frontières*, Magazine littéraire, N°390, septembre 2000, p.32

المبحث الأول: هيرمينوطيقا التأويل في الفضاء الغربي

1- مسارات الهيرمينوطيقا المفهوم والماهية

أ- **الهيرمينوطيقا في التراث اللاهوتي:** لماذا الهيرمينوطيقا؟ لأن منهج بول ريكور يدخل تحت عنوان الهيرمينوطيقا التي تجمع بين كل مناهج علوم الانسان الحديثة، لهذا رأينا ضرورة البحث في المفهوم عبر التصفح في المعاجم فوجدناها تقريبا تجمع على أن مصطلح هيرمينوطيقا اللغوية herménétique إغريقي من hermenia "هرمينيا"، لها جذور في التاريخ وفي الأسطورة اليونانية بمعنى (هيرمي) Hermès وتعني الوسيط بين الآلهة والبشر الذي يقوم بعملية تأويل العلامات اللغوية، والأساطير الدينية¹، وقد ترادف معنى الترجمة والتفسير، وتستهدف كل هذه العمليات فهما أفضل للنصوص²، ويعرفها **جون غريش** Jean Greisch بأنها: "تعني فن التأويل، وفلسفة التفكير في عمليات الفهم المطبقة على النصوص"³. قبل أن تتحول إلى نظرية في تأويل النصوص الأدبية، كما ارتبط المفهوم بحركة الترجمة في محاولة تبيئة النصوص، لأن الاعتماد على الفيلولوجيا في قراءة النصوص يطرح الكثير من الإشكاليات، مثل تشويه المعنى وضياح المقاصد، ويشير **نصر حامد أبو زيد** في كتابه «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» في عنصر «الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص» إلى أن المصطلح يعود إلى سنة 1654م. والهيرمينوطيقا بدأت في نظره داخل دوائر الأبحاث اللاهوتية العامة كمجموعة من القواعد التي ينبغي على المفسر الالتزام بها في قراءة النصوص الدينية لحصول عملية فهم الكتاب المقدس، وظلت الهيرمينوطيقا مجرد آلية تمارس داخل النص الديني خاصة عند اللاهوت البروتستانتية حتى لحظة الألماني **شلاير ماخر**، لينتقل المصطلح من دائرة اللاهوت إلى دوائر النصوص الفلسفية والأدبية، واتسعت دائرة استعماله في العصر الحديث لتشمل حقل العلوم الإنسانية. ويفرق **حامد أبو زيد** بين الهيرمينوطيقا والتفسير، فالمصطلح الأول مرتبط بنظرية التفسير والثاني بالتطبيق⁴.

وحاول **حسن حنفي** في عمله المتميز «حصار الزمن الحاضر» تجذير مصطلحات التأويل والتفسير والفهم، واعتبارها ظاهرة اسلامية عربية. موسعا في المفهوم ليشمل اليهودية والمسيحية، لأن كل

¹ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Editions Jérôme Million, Grenoble, 2001, p09

² - ديفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص21

³ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op Cit, p10.

⁴ - ينظر نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999، ص14

حضارة تستند على المقدس هي حضارة نص، لهذا "نشأت علوم التأويل والتفسير منذ عصر آباء الكنيسة عند... أوغسطين (354م-430م) في "الفقه المسيحي" وتم تقنينها في نظرية المعاني الأربعة في العصر الوسيط. ثم جاء الاسلام قارئاً للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الاسلام مستخرجاً الجديد من القديم وواضعاً أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعاً علوم التأويل قبل الغرب الحديث.¹ ويرى **حنفي** أن المؤولين اهتموا بخطاب الله (كلمة الله) معتبرين الكلمة وسيط بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الانسان والعالم، حتى أصبحت الكلمة سكن الوجود عند **هيدجر** (Martin Heidegger 1889-1976م) والله كلمة، وهذا يدل على تحول تحليل الخطاب من المستوى اللاهوتي إلى المستوى الأنطولوجي، لأن الله لا يتكلم إلا لإنسان، ولا يعبر عن مقاصده إلا بلغة إنسانية، ولا يفهم هذه المقاصد إلا بعقل إنساني في اطار تجربته وأدواته المعرفية، "فكل خطاب من الله Discours de Dieu هو خطاب عن الله Discours sur Dieu".²

وصار علم التأويل علماً إنسانياً وليس علماً مقدساً بفضل **شليمر ماخر**³، ومن لحظته اتجه النقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة، ليكشف عن الوضع الإنساني داخل النص المقدس، وارتباط مقاصد النصوص بالتجربة البشرية التاريخية، مما ساهم في اكتشاف الحضور البشري بقوة، لكن يميز **حسن حنفي** بين المعنى واللفظ، ويرى أن المعنى من الله أما اللفظ والصياغة والكتابة فمن النبي أو الكاتب، مما يعني أن الخطأ لا يقع في المعنى الإلهي وإنما يقع في التدوين. وهو يطرح هنا إشكالية تحول المعنى من مستوى المرحلة الشفوية إلى مرحلة التثبيت في نص، ويشير **جون غراندان** في كتابه «المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا» إلى أن الهيرمينوطيقا قد شقت طريقها في عصر تصادمات بين الكثير من المدارس على مستوى المنهج، وكان الصراع بين البنيوية والتفكيكية من أهمها، معتبراً الهيرمينوطيقا فلسفة لم تغادر الفينومينولوجيا ولا الأنطولوجيا وكل ما يحيل إلى فلسفات المعنى.⁴

أما تاريخياً فقد ارتبط المفهوم بأشعار "هومبروس" وتأويلها في القرن السادس قبل الميلاد،⁵ وبدانهاور الستراسبورغي (1603-1665) الذي قال بعالمية الهيرمينوطيقا في كتابه «فكرة المفسر

¹ -حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر، اشكالات الحاضر، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2003، ص08.

² - المرجع نفسه، ص09.

³ - المرجع نفسه، ص09.

⁴ - جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص7.

⁵ - ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2005، ص88.

الجيد «L'idée d'un bon interprète» أقر فيه بعالمية حقوق الإنسان، محاولاً تأسيس الحقيقة الهرمينوطيقية بتوظيف جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ، وفق المنطق الأرسطي (منطق ثنائي القيمة). ويؤكد مارتين كلادينوس (1759-1710) في كتابه «مقدمة لتأويل صحيح للخطابات والكتابات العقلية»، أن وظيفة اللغة إزالة الغموض وتقديم تفسيراً يراعي مستوى المتلقي وتزويده بمفاهيم وتصورات تمكنه من فهم النص، كما يؤكد ميير Meier (1777-1718) على "الدور الميتافيزيقي للهرمينوطيقا ودورها في معرفة المعنى انطلاقاً من العلامة".¹ أما الألماني الفيلولوجي فريدريك آست Friedrich ast (1787-1841) فيرى أن فهم أي نص لابد أن يركز على ثلاثة أبعاد وهي: (التاريخي والنحوي والروحي spirituelle, Historique, grammaire)، ويعني الفهم إعادة المعرفة بالأنا وبالروح، وتبدأ من الجزء إلى الكل أو من الكل إلى الجزء، هذا ما يعرف بدوائر الهرمينوطيقا.²

ب- من هيرمينوطيقا اللاهوت إلى الهرمينوطيقا الفلسفية: يمثلها شلاير ماخر shleirmacher (1768-1834م) والذي اهتم بآليات القراءة والقراءة في نظره فن، وعلى القارئ أن يكون فناً بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص،³ لأن الفن يتمتع بالحرية في الوجود، وهدفه أن يشعر الإنسان بجماله عبر تذوقه، فهو ينقله من هذا العالم إلى عالم أكثر حرية، عالم لا يلتقي إلا مع أفق القارئ. وتوسعت مع شلاير ماخر دائرة القراءات الهرمينوطيقية لتشمل كل أنواع النصوص، ويعد شلاير ماخر بمثابة مرحلة التحول من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي.⁴

شلاير ماخر من بين الفلاسفة الذين عملوا على تحرير الهرمينوطيقا من الدراسات الفيلولوجية للنصوص، لتعتنق الكونية وتصبح نظرية عامة في الفهم، فتحول بها من مستوى النظر في المعاني وصيرورتها إلى مستوى نظرية في التأويل، تمكن القارئ من فهم أفضل، لهذا يعد من بين الأوائل الذين تحدثوا عن الوسائط، عندما اعتبر النص وسيطاً لغوياً بين المؤلف والمتلقي أو القارئ، كما أكد على وجود بعدين للنص لغوي ونفسي، مما يعني أن القارئ الجيد يحتاج إلى جملة من الاستعدادات مثل الإحاطة بعلوم اللغة، والاحاطة بالطبيعة البشرية، ليتمكن من الدخول إلى عالم النص وفهم مقاصده، في عملية

¹ - Vinicio BUSACCHI, *Pour une Herméneutique critique, etudes autour de Paul Ricoeur*, LHormattan, Paris, 2013, p23

² - Ibid, p25

³ - دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص199

⁴ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص21

إعادة بناء التجربة النفسية للمؤلف، يقول: "يحتاج المفسر للنفوذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفوذ للطبيعة البشرية"¹، لكن اشترط ماخر ترك مسافة بين القارئ وبين ذاته وافقه التاريخي الراهن، ليفهم مقاصد النص فهما موضوعيا، فهو مطالب بأن يضع نفسه مكان الكاتب، وهذا غير ممكن في نظر نصر حامد ابو زيد، فلا يمكن أن تتم القراءة إلا عبر موروث الذات، لهذا السبب تعتبر تأويلية ماخر تأويلية رومانسية، لأنها اعتبرت النص معبرا عن نفسية المؤلف، تم تجاوزها من قبل ديلتاي وغادامير.²

وتأتي إسهامات وليم دلتاي Diltthey (1833-1911) المهتم بالعلوم الاجتماعية أو ما يعرف بعلوم العقل والروح. كمحاولة للارتقاء بالدراسات الهيرمينوطيقية إلى مستوى الدراسات العلمية، مميزا بين المادة كموضوع للتفسير التجريبي والفكر موضوعا للفهم الهيرمينوطيقي، وغاية الهيرمينوطيقا عنده محاولة فهم صاحب النص أكثر مما فهم هو نفسه من خلال إعادة إحياء التجربة النفسية التي أنتجت النص الأصلي. كما سعى إلى إقامة علوم الإنسان على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية، لأن علوم الإنسان هي نوع من ارتداد الفكر على ذاته، في حين علوم الطبيعة تفكير في عالم منفصل عن الذات، لهذا عمل ديلتاي على تأسيس الفهم على أساس سيكولوجي، لتصبح التجربة الذاتية شرطا غير قابل للتجاوز لأنها مشتركة بين البشرية.³

ولا يمكننا الحديث عن الدراسات الهيرمينوطيقية دون أن نخرج على فيلسوف اللغة مارتين هيدجر، الذي لم يكن مهتما بالنص قدر اهتمامه باللغة ذاتها في تحديده للمعنى عبر الممارسة التأويلية، معتمدا على بعض مفاهيم أستاذه ايدموند هوسرل Edmund Husserl مثل مفهوم "الوجود être" والوجود الإنساني، ليصبح الفهم هو فن فهم الوجود بما هو موجود، وليس منهجية صارمة، مما يعني أن "الفلسفة الهيرمينوطيقية ضرورية اليوم منذ براديجم هيدجر prädigme heideggerien، الذي عمل على تطوير الفينومينولوجيا والتفسير لفهم عصرنا. وتعتبر الهيرمينوطيقا من أهم ميزات هذا العصر".⁴ ثم يأتي تلميذة غادامير Gadamer (1900-2002) في كتابه «الحقيقة والمنهج vérité et méthode»، الذي طبق فيه

¹ - ينظر نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999 ص 20-21

² - المرجع نفسه، ص23

³ - Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode, Les grandes sengil d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale revue et co ,égirr par Pierre Fruchon, Jean Grandin et Gilbert Merlio, Editions du Seuil, 1996, p 285

⁴ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op.CitP07.

التأويل على النص الأدبي، معتقدا أن محاولة قراءة نصوص التراث هي في الأصل حوارا بين الماضي والحاضر، واللغة أداة تحققه.¹ وحث على ضرورة فصل النص عن كاتبه وعصره، والاهتمام بعملية الفهم في ذاتها، فالمعنى يظل أمرا نسبيا لتدخل أفق القارئ وانتمائيه السوسيوثقافي. ويصف غادامير عملية القراءة بأنها لعبة ما، يتحول فيها القارئ إلى جزء من اللعبة أو النص، ويصير فعل القراءة بمثابة المسرحية الدرامية. واللغة هي هيرمينوطيقا الوجود الذي ينتظم في إطار الفهم، لهذا فإنه "يعد الفهم والتأويل شيئا واحدا".²

وتدور الدورة الهيرمينوطيقية عند غادامير حول ثلاث عناصر أساس (المؤلف التاريخي، المفسر الذاتي، النص في معناه الكلي)، وهي دائرة لا تنتهي تتجدد عبر السؤال، والمفسر أو المؤول يتحرك من الفهم المسبق للنص، ومن معاني تاريخية متعددة إلى الظروف التاريخية للمؤول، ويدخل من المؤول في حوار عقلائي ووجداني مع المؤلف في حركة لا تنتهي. ودور المؤلف هنا هو الكشف عن مقاصد النص وفتحها على اللانهائي، يقول: "من يكتشف التاريخ، هو تماما مثل الذي يصنعه".³ ويأخذ غادامير من الدائرة الهيرمينوطيقية لهيدجر Martin Heidegger ويعمل على تطويرها، جاعلا التفسير هاجس الدائرة الهيرمينوطيقية بشرط أن يتجاوز المفسر الأحكام المسبقة. يقول في ذلك: "إذا أراد المفسر أن ينجز مهمته ينبغي له أن يتخلص من الأفكار المسبقة غير الصحيحة والمبتذلة وعليه أن يتحرى درجة عالية من التجريد في تعاطيه مع الموضوع على الطريقة الهيدغرية"،⁴ وبهذا فكل قراءة ينبغي أن تمر عبر مراجعة نقدية لكل المكتسبات، بهدف التوجه صوب المعنى وإعادة بنائه من جديد ليستجيب للحظة الراهنة. وهنا نجد أنفسنا أمام شخصية لها موقعها في الحقل الهيرمينوطيقي ونقصد بول ريكور. فكيف ساهم في تطوير الحقل الهيرمينوطيقي؟ وهل تمكن عبر الهيرمينوطيقا من إعادة قراءة النصوص التأسيسية الدينية؟

2- بول ريكور وهيرمينوطيقا الارتباب: يعد ريكور Ricoeur Paul (1913-2005) حلقة وصل بين مختلف التيارات في حقل العلوم الإنسانية، لأن هيرمينوطيقاه تحاول اكتشاف الإنسان في صورته الكلية

¹ - عبد الناصر حسن محمد، نظرية التواصل وقراءة النص الأدبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، د ط، 1999، ص 84

² - عبد العالي العبدوني، هيرمينوطيقا القرآن مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكيمة، ط 1، 2007، ص 24.

³ - Hans Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Op.Cit, P 242

⁴ I-bid .p.287

"ككائن عارف وفاعل ومنفعل"،¹ وبهذا ترتبط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا في حقل اللغة، ومن الأمور التي دفعت بريكور لأن يهتم بحقل اللغة واللسانيات، رحلته إلى أمريكا لمدة تزيد عن ثلاثين عاما من التدريس، وما يبرر غزارة التأليف هو معاشيته لفلسفة مختلفة تماما عما كان في باريس، واحتكاكه بفلسفة اللغة في أمريكا مما فتح له آفاق التأسيس لفلسفة كونية.²

عمل بول ريكور على وضع نظرية في الفهم تقوم على ممارسة النقد على كل أشكال التأويل، تكون بمثابة ثورة في الدراسات الهيرمينوطيقية، لأنها لم تعد منهجا لفهم النصوص وتفسيرها فحسب، بل أداة لفهم الذات المؤولة لذاتها، ويكون بهذا قد قوض الكوجيتو الديكارتي لأنه لا يصمد أمام النقد رغم أن هيجل حسب جون غريش Jean Greisch اعتبر ديكارت بمثابة مكتشف أرض جديدة للتفكير وواضع أسس التفكير العقلاني، واكتشاف ديكارت يعادل اكتشاف كريستوفر كولمبس Christophe Colomb.³ وفي نفس الوقت يكون قد وجّه ريكور نقدا لفينومينولوجيا هوسرل، لكنه لم يسع إلى تجاوز الفينومينولوجيا عبر الهيرمينوطيقا، وإنما سعى إلى تطويرها، كما بدأ شقّ حياته الفكرية بين اتجاهين، الفينومينولوجيا والوجودية، بين مارسيل وهوسرل، وظلت العلاقة بينهما إلى غاية (1973)، إذ لا يمكننا القطع مع فينومينولوجيا هوسرل أو الفصل inséparable، لاشتراكهم في نفس الموضوع. هذا ما يبرر لجوء ريكور إلى ما يسميه "تطعيم" greffe الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا منذ 1960م.⁴ وهي سنة تعتبر في مساره الفكري بمثابة القطيعة النهائية للفصل بين لحظتين في أعماله، لحظة كتب فيها فلسفة الإرادة، ولحظة طعم فيها الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، محاولا التأسيس لمنهجية متكاملة بإمكانها أن تفهم رمزية الشر، التي تخترق الأساطير (Mythes).⁵ يقول عن أصل الهيرمينوطيقا: "لقد تشكلت المشكلة الهيرمينوطيقية قبل ظاهراتية هوسرل بكثير، وأنه من أجل هذا أتكلّم عن التطعيم. ويجب القول أنه تطعيم متأخر."⁶ لأن آلية الفهم لا تعكس وضعية وجودنا في الوجود بقدر ما تكشف لنا عن إمكانات أخرى لوجودنا في هذا العالم،

¹ - هانس روبيرت ياوس، جماليات التلقي، ت رشيد بن جدو، دار النشر لقااهرة، مصر، ط1، 2004، ص87

² - مطاع صفدي، بول ريكور أخيرا، مجلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، ع104، 105، 1998، ص142.

³ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, *L'itinérance du sens*, Op.Cit. 10p

⁴ - Ibid, p.16

⁵ - François Dosse, Paul Ricoeur, *Un philosophe dans son siècle*, Armand Galin, Paris, 2012, p70

⁶ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ت منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005، ص33.

كانت متخفية قبل عملية الفهم والتأويل. وينطلق ريكور من تساؤل أساس: لماذا لا تستطيع الذات أن تفهم ذاتها إلا عن طريق تأويل الحكايات الثقافية الكبرى؟

تهتم الهيرومينوطيقا بسؤال معنى الوجود، وبالخبرة الانسانية في التاريخ، ولا يمكننا بلوغ الفهم، إلا عبر تأويلنا للوسائط (médiatisée)، والرموز (symboles)، في النصوص. "لأن المعنى يمتاز بالتحويل médiateurs".¹ هذه هي نقطة انطلاق الهيرومينوطيقا، لهذا نجد ريكور يؤكد مرارا على ضرورة التفكير انطلاقا من اللغة لأنها بوابة المعنى، وكل باحث مطالب بإدراك أبعاد اللغة والتفكير في طبيعة اللغة بامتلاك أدوات التأويل بكونه: "فن الفهم مطبقا على مجموعة من المظاهر، والشواهد، والآثار، حيث الكتابة هي الصفة المميزة له".² من هنا وجه ريكور نقدا لهيدجر في مقارنته «الوجود والكينونة»، معتبرا طريقته بالسبيل القصير، مقترحا السبيل الطويل، وبهذا يكون قد غير في معادلة الهيرومينوطيقا. فبدلا من السؤال عن الشروط المعرفية التي تستند اليها الذات في فهم النصوص أو في فهم الانسان في التاريخ، ينبعي التساؤل عن جوهر الكائن الذي يسكنه الفهم، ومن السؤال عن كيفية فهم الوجود إلى السؤال عن شروط الفهم، ومن معالجة مشكل فهم الوجود فينومينولوجيا إلى الاهتمام بإشكالية كينونة الفهم هيرومينوطيقا، لا كتصور نفسي وإنما كتصور فينومينولوجي يراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود.³

الهيرومينوطيقا والفينومينولوجيا، "يتقاسمان موضوع المعاني اللسانية significations de l'ordre linguistique".⁴ وإذا كانت الفينومينولوجيا قد فتحت الذات عن الوجود الأصيل للظواهر وأصبحت الذات توظّر الظاهرة من الداخل بتمثلها وتأويلها، مقدمة نفسها منهجا للعلوم الإنسانية، فإن الهيرومينوطيقا رأت في المنهج خلا لا يسمح بمعرفة الحقيقة، لأنه يتحول إلى غاية معرفية في ذاته، فتحوّلت أزمة العلوم الإنسانية إلى أزمة منهج عند غادامير في «الحقيقة والمنهج vérité et méthode»، هذا السبب دفع بريكور إلى أن يوجه نقدا لغادامير قائلا: "مسألة الحقيقة. لم تعد مسألة منهج، ولكنها مسألة تجليات الكائن. هذا بالنسبة إلى كائن يقوم وجوده على فهم الكائن".⁵ ومن ثم فالهيرومينوطيقا طرحت سؤال فهم

¹ -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Op.Cit, p.21

² -Poile Riecour ,Du Texte à l'action ,Seuil,1968 ,p.160

³ -ISABELLE BOCHET ,Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur ,Ed ,Facultés jésuites de paris , 2003 ,p15

⁴ -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Op.Cit ,p.22.

⁵ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرومينوطيقية، مصدر سابق، ص 40.

الوجود بدل سؤال المعرفة. لأن الفهم لا يتحقق عبر قواعد منهجية صارمة وإنما يتحقق عبر حوار منفتح، تتفتح فيه الذات على الموضوع، والأنا على الآخر، عبر التجربة التاريخية.

يراد بفعل التأويل امتلاك المعنى le signification، لذلك انخرط ريكور في حقل الهرمينوطيقا من باب البحث عن معنى الشر المرتبطة بظاهرة الدين، ولا شك هناك خلط بين مفهوم الدين ومفهوم الاعتقاد، حتى أصبح التمييز بين الإيمان والإلحاد صعبا، مما يعني أن الظاهرة الدينية le phénomène religieux، بحاجة لقراءة هرمينوطيقية، لكن ما هو الدين؟ وما هو الإيمان؟ وما المقصود بالهرمينوطيقا؟ هل الهرمينوطيقا تقوم على الإيمان أم الإلحاد؟ كيف تتجزأ الهرمينوطيقا الدينية فهما معمقا للنصوص والتجارب الدينية؟ وكيف بنى ريكور هرمينوطيقا دينية؟¹ هذه الأسئلة ستكون موضوع دراستنا.

لقد أصبح النص الديني عند بول ريكور نصا لغويا، يجد الإنسان ذاته فيه، ولم يعد رغبة إلهية، لأنه بفضل القراءة الهرمينوطيقية تحرر الإنسان من التمثيلات السلبية للدين. فقد كان الدين يرمز إلى العقاب والخوف والعنف المقدس violence sacré، "واعتباره مجرد وصايا أخلاقية ملزمة، ليتحول إلى سند عبره يمكن فهم طبيعة الوجود وحياتنا في العالم".² وتحولت الهرمينوطيقا في القرن 20 مع ريكور إلى نظرية فلسفية لإدراك المضامين الأسطورية المنبثة في التراث، وهي تتكلم لغة التراث بهدف إعادة المعنى المتخفي، وقد ناقش بول ريكور كل من غادامير وهابرماس قضية الهرمينوطيقا وعلاقتها بالنقد والتفسير والتأويل، محاولا ممارسة التأويل على ماركسية هابرماس ونقد الأيديولوجيا، رافضا لاعتقالية الفهم المباشر وعتقالية التفسير المبنية على مبادئ لغوية بنيوية، تُصور اللغة وكأنها نسق رمزي مغلق على ذاته.

إن محاولة ريكور إخضاع النص الديني للقراءة الهرمينوطيقية في نظر فرنسوا اكزافيه Francois Xavier أحد الباحثين المهتمين بفلسفة ريكور، كان هدفه الإمساك بالإنسان في كليته عبر إدماج عالم النص الإنجيلي بعالم القارئ، ومن ثم تمر عملية إعادة صوغ النص الديني،³ بمعنى أن القارئ يعتمد على قوة المخيلة ليقوم بإعادة توجيه معنى النص. وتأثر ريكور في نظر الباحث Jean- Glaude Eslin بأعمال الألماني (رودلف بولتمان Rudolf Bultmann) الذي دعا إلى إزالة الطابع الأسطوري لبعض

¹ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1992، ص12

² - ISABELLE BOCHET, Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur, Op.Cit, p35

³ - Francois Xavier Amherdt, L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique, Edition, Du cerf, Paris, 2004, Edition, Saint augustin, 2004, p357

النصوص الإنجيلية، وزحزحة بعض الصور التي تفتقد للمعقولية.¹ مركزا على البعد الإيماني كغاية، إلا أن ريكور تحفظ على بعض أفكار بولتمان رغم دفاعه عن أطروحاته.

وحاول ريكور المحافظة على الطابع المنهجي العلمي في تحديده لمفهوم الهيرمينوطيقا الذي حدده شلاير ماخر مع المحافظة على البعد الانطولوجي، ويمكننا إيجاز موقف ريكور من شلاير ماخر في قوله: "لقد كانت مشكلته التي تتمثل في إعطاء (علوم الروح Geistes wissens chaften) صلاحية تقارن بصلاحية علوم الطبيعة. وذلك في عصر الفلسفة الوضعية. وإذا طرحت المشكلة على هذا الأساس. فلأنها كانت مشكلة ابستمولوجية. لقد كان المقصود إنشاء نقد للمعرفة التاريخية، يعادل في قوته النقد الكانطي للمعرفة بالطبيعة."² كما كان الهدف إخضاع الهيرمينوطيقا الكلاسيكية لقواعد صارمة، لكن الأمر يصعب تجاوزه ابستمولوجيا، لذلك طرح ريكور مشكلة علاقة القوة بالمعنى؟ ومشكلة التاريخية؟ يقول: "كيف يمكن لكائن تاريخي أن يفهم التاريخ تاريخيا؟ وتحيل هذه المفارقات بدورها إلى إشكالية أكثر حيوية بكثير: كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن نفسها أن تجعل من نفسها موضوعية؟ وكيف يمكن لها إذ تجعل من نفسها موضوعية أن تضيء معاني جديدة بأن يأخذها ويفهمها كائن تاريخي آخر يتجاوز وضعه التاريخي الخاص؟"³ يشير ريكور في النص إلى مشكلة عقلنة معنى الحياة، لأن الحياة دالة لهذا الفهم الممكن. هذا ماجعلنا نقول بأنه فيلسوف التواصل بين تراث دلتاي وفيبر Max Weber، وتأويلية هيدجر وغادمار. لكنه تحفظ على موقف مايسميه الرومانسيين في التراث التأويلي أمثال ديلتاي، لأنه حاول المطابقة بين التأويل ومقولة الفهم، يقول: "لقد ميز دلتاي بينهما لحد أن أحدهما يستبعد الآخر معتبرا التفسير منهجا لفهم العالم الطبيعي، أما التأويل فطريقة يعتمدها المؤرخ".⁴ يجعل هذا التصور غاية الفهم التعرف على مقاصد الكاتب من وجهة نظر المتلقي، وبذلك ضيق من مفهوم التأويلية، لتظل "محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وإن لبت حوار بين الذاتيات المتفاعلة."⁵ كما كان للطابع النفساني أثر كبير على اللاهوت المسيحي. لذلك عمل ريكور على تحرير التأويلية مما لحقها من إنجازات ذات طابع نفساني.

¹ -Jean- Glauud Eslin ,Paul Ricoeur lecture de la Bible, Editions de lherne, paris, 2004 ,p127.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 35.

³ - المصدر نفسه، ص 35.

⁴ -P.Ricoeur ,Du Texte à l'action ,Op.Cit, p153.

⁵ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص52.

لكن تأويلية ريكور لن تكون حالة تناقض مع باقي التأويليات، إنها تأويلية حوارية والعلاقة بين الفهم والتفسير يراها في المعنى الأنطولوجي الذي يظهر في مستوى الإحالة للنص، لأن: " غاية الخطاب تتجاوز الخطاب نفسه، لأنه يريد أن يتحول إلى تجربة عبر كل استعمالاته، تجربة تعبر عن طريقة في السكنى والوجود في العالم الذي يسبقه ويطلب منه أن يكون مقالا.¹ وبهذا تكون الهيرمينوطيقا نظرية في تفكيك رمزية النصوص، لامتلاك المعنى، أما هيرمينوطيقا المقدس (Herméunitique Biblique)، فهي نقد للنص الديني مستفيدة من بعض المدارس كالوضعية الفرنسية التي تشكك في مفهوم الله وتعتبره خاليا من المعنى، وتخلص الفكر من الغائية والمفاهيم الأسطورية التي أحاطت بالله،² ونذكر بالنقد أن الوعي الديني وعي زائف، لأنه محكوم بمفاهيم عامة تقمع الحقيقة، والمقدس متجاوز لإرادة الإنسان، لأنه فوق تاريخي في نظر مؤرخ الأديان الفرنسي " ميشال ميلان Michel Mslan "صاحب كتاب «علم الأديان مساهمة في التأسيس»، وله تأثير على سلوكيات الفرد والجماعة في نظرتها لذاتها وللعالم. لكنه يميز بين مستويين من المقدس، المقدس في ذاته بصورته المتعالية، والمقدس لما يتحول إلى تجربة بشرية معيشة، ويعني المعيش تنزيل المقدس إلى النسبي، يقول: " من الضروري التمييز بين حركة الفعل الديني، الناتج عن فهم المقدس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعية متعالية عبر تجربة عقلانية أو شعورية أو رمزية من ناحية، والتعبير الذي يعطيه لتلك الواقعة بجعله ملازما لها من ناحية أخرى.³ وهو تقريبا التصور نفسه الذي أشار إليه الفرنسي روجيه كايوا Roger Kaiwa (1913-1978م) في كتابه « الإنسان والمقدس» في عدة مواضع مبينا علاقة الإنسان بالمقدس وكيف يجعل الإنسان من المقدس مرجعية لتوجيه سلوكياته معتقدا في مطلقيته وأنموذجا لحياته، فكان مصدرا لتحرره الفكري والقيمي، ودعا إلى ضرورة التمييز بين المقدس والدنيوي، لأن المقدس يقدم في شكل محظورات محفوفة بالمخاطر، لذلك لا يتجرأ الإنسان على الاقتراب منه.⁴ ليصبح مجال المقدس المحظور ومجال الدنيوي الفضاء العام والمألوف، ويوجد المقدس في ذاته كما تقدمه النصوص الدينية، وقد يكون صنيعة الإنسان.*

¹ - Poule Riecour, Du Texte à l'action, Op.Cit. p33

² - ISABELLE BOCHET, Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur, Op.Cit. p14

³ - ينظر ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ت عز الدين عناية، المركز الثقافي بيروت، 2009، ص 14.

⁴ - ينظر روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ت سميرة ريشة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2010، ص 20.

* - ورد في موسوعة لالاند الفلسفية ثلاثة معاني للمقدس، الأول يشير إلى كل شيء منفصل عن الإرادة البشرية ولا يقبل الإتهاك، وما يعين ، عليه أن يكون موضوع إحترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين، الثاني له طابع أخلاقي أين يعتقد الإنسان في

وتواصلنا مع هذا الطرح بين ريكور أن وظيفة الدين لدى العامة هي الاتهام، العقاب، وهو مصدر المنع والإدانة conviction، فيكون بذلك منتجا للأوهام بدل الرجاء والأمل والحب والفرح، وهي الوظيفة الأصلية للدين وليس النفاق والقنوط. لتصبح وظيفة النقد الهيرمينوطيقي تخليص الإنسان من الأوهام،¹ وذلك بتحطيم الأقفال وتخليص الوعي من الشعور بالندم وتأنيب الضمير، كما تكشف الإنسان الحر، إنسانا له معنى في الوجود، هكذا يحاول ريكور أن يجعل من الاعتقاد في الدين إعتقاد الحرية والاستقلالية واحترام الإنسانية، إنسانية الأنا والآخر بدل الشعور بالتبعية والخضوع والخوف.² مما يعني أن الهيرمينوطيكا تسعى لتملك المعنى من خلال فن الفهم وانتشال المعنى من الرمزي. ويوظف بول ريكور مفهوم الإيمان والفهم وبحولهما إلى جدلية كل واحدة منتجة للثانية، لكن كيف نخرج من هذا المأزق الهيرمينوطيقي نفهم لنؤمن أم نؤمن لنفهم؟ أيهما يسبق الآخر؟ سنعود إلى هذه الاشكالية في الفصل الخامس تحت عنصر (الدين الإلحاد الإيمان).

وقصة الهيرمينوطيكا هي سرد لقصة الإنسان المؤول الذي يسيطر على الكون بمفاهيمه وتأويلاته، لتصبح الهيرمينوطيكا مغامرة مفتوحة، تمكن الناس من الخروج من حالة سوء الفهم والخلاف، والخروج من هذا الوضع يقتضي الهيرمينوطيكا كفن يوسع دائرة الاختلاف لتحقيق فهم أفضل، وذلك بتفكيك العلاقة بين المنهج والحقيقة، فالمنهج لم يعد ضمانا لبلوغها على طريقة غادامير، لأن الحقيقة صارت نابعة من الذات مرتبطة بتجربة الإنسان التاريخية، وهي لقاء بين أسئلة الحاضر وتراث الماضي، وتتكون بفعل انصهار أفق الحاضر في أفق التاريخ، لهذا ألح ريكور على موت الصنم ليحيا الرمز، لأن في الرمز ما يدعو إلى التفكير.³

الهيرمينوطيكا شكل من أشكال ممارسة النقد والتفكيك ثم البناء، وقد استفادت من جهود منتشه وماركس وفرويد، ورواد مدرسة فرانكفورت وفوكو، دولوز، دريدا، وتحت تأثير مايسميهم ريكور الفلاسفة التأسيسيين، رأى أنه ينبغي على الإنسان أن يسكن العالم في صورة شعرية، والفيلسوف المؤول يبحث عن الإيمان الخالص، لأنه يملك حرية العودة إلى الأصول بكل استقلالية، يريد أن يجعل الإلحاد طريق

المطلق، الثالث أقل قوة ويشير إلى معنى التعبد والطقوس، ينظر أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ت أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد 1، ط2، 2001، ص 1229.

¹ - Poule Riecour, Du Texte à l'action, Op.Cit, p33

² - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op.Cit, p54.

³ - Pierre.Olivier Monteil, Ricoeur Politique, Presses universitaires de Rennes, France, 2013, p15

الإيمان. هذا الموقف جعل البعض يطلق على ريكور اسم "philosophe chrétien المسيحي". ولم ينزعج ريكور من هذه التسمية، لأنه يفصل بين تدينه وفلسفته.* قال: "أنا مؤمن مسيحي لكنني أحافظ على المسافة بين إيماني وفلسفتي"¹، وتعتمد منهجية ريكور على مراجعة الماضي والعودة في الماضي إلى أبعد ما يمكن، فهو يسير على رجلين كما يقول، ومنهجيته ليست مجرد منهجية احترازية بقدر ما هي منهجية اختراقية تسعى إلى الكشف عن ثنائية المعنى في النصوص الدينية، عبر ما يسميه النقد والادانة (la critique et la conviction)، لفهم البعد الديني في كليته (la dimension religieuse)، وما يميز ريكور أنه التزم احترام الاتفاق وفقا لفلسفة الأديان التي دائما تستبعد الخوض في مسألة الله. لأن تأويلية ريكور تقوم على الجدل بين الاستيمولوجيا والانطولوجيا. سواء أعلق الأمر بإشكاليات نظرية في مقارنة النص المقدس أم النصوص الأدبية، إنه فيلسوف منفتح على كل حقول المعرفة خاصة ما تعلق بالعلوم الإنسانية واللسانيات والسيميولوجيا، إذ يصف أعماله قائلا: "تعد جزءا من الأنثروبولوجيا الفلسفية"².

واستطاع ريكور أن يزحزح المقدس، ويعلن موت الصنم في الحضارة الغربية. رغم أن "مرسيا إلياد Mircea Eliade" يجعل من المقدس مصدر العلم البشري، يقول: "يستحيل على المرء أن يتخيل كيف يمكن للوعي أن يظهر بمعزل عن إضفاء (معنى) على دوافع الإنسان وتجاربه، فأن نعي العالم على أنه عالم حقيقي وذو مغزى، هو أمر يرتبط ارتباطا حميميا باكتشاف المقدس (...). ومن خلال تجربة المقدس كان على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه بوصفه حقيقيا وقويا وغنيا وذا معنى، وبين ما هو ليس كذلك"³. وللمقدس مكانة هامة في كل الثقافات حتى العلمانية التي أنجزت حداثتها، لم تستطع التحرر من المقدس، ويعد "جون هيك" من المهتمين بقضايا اللاهوت وعلى الطريقة الكوبرنيكية حاول مقارنة قضايا اللاهوت لحصر المشكلات التي تنثيرها مسألة التعددية الدينية في العالم، وبدعونا إلى ضرورة استيعاب التنوع الهائل والاستفادة منه لتأسيس حوار كوني يلغي المركزية والادعاء بالقدرة على الخلاص، وتصبح التجارب الدينية تعبيرا عن حقيقة لاهوتية واحدة، ويعلن "جون هوك" أن كل الأديان

* «je suis croyant. Chrétien de confession Protestante. Mais je tiens à garder la distance nécessaire entre une foi et ma démarche philosophique. Je préfère me définir comme quelqu'un qui professe un "christianisme de philosophe» .Paul Ricoeur ,Lhermeneutique biblique ,Presentation et traduction par François- xavier- Amherdt ,Les Editions Du GERF ,Paris, 2001, p14

¹ -Ibid ,p14

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 23.

³ - مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ت عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص 40/39.

تدور حول فكرة الحق في ذاته المتجاوز لكل الإدراكات، لأنه يفلت من قبضة المعرفة والتوصيف، وكل الأديان تتفق في فكرة الإقرار بتعالى الذات الالهية، ومعرفة الله هي بمثابة تراث ضخم من التجارب الإنسانية بتنوعها.¹

اهتم ريكور بإشكالية قراءة النص الديني وتأويله منذ كتاباته الأولى ومنذ اهتمامه بالفلسفات التأملية التي انحدرت عن ديكارت وكانط، متأثراً بمجموعة من الفلاسفة أمثال جان نابير J.Nabert. الفيلسوف العقلاني الذي كان له بالغ الأثر على فكر ريكور في الخمسينات والستينات من خلال كتابه: «التجربة الداخلية للحرية L'expérience interne de la liberté 1924»، وكانت أعمال نابير بمثابة مصدر أساسي لأفكار ريكور التأملية، لكن سرعان ما تحول عن الفلسفة التأملية عندما أطلع على الفلسفات الوجودية، مثل وجودية غبريال مارسيل وكارل ياسبرس وهيدجر وسارتر، هذه الفلسفات جعلته يتردد على الفلسفة التأملية بنقدها،² ويعد ريكور من الفلاسفة الذين أغنوا الهيرمينوطيقا، لأنه اهتم بتأويل النصوص الإنجيلية وتفسيرها، وقد تطورت هيرمينوطيقاه من مهمة استرجاع المعنى الخفي عبر تأويل الرموز والنصوص إلى هيرمينوطيقا قلقة تحاول استيعاب كل التأويلات، ليصل إلى هيرمينوطيقا تأويل وفهم النصوص لأجل فهم الذات في العالم، لكن كيف تمكن ريكور من خلق فضاء تتساند فيه كل علوم الإنسان الحديثة في عملية تفكيك المقدس؟

3- ريكور وهيرمينوطيقا الانفتاح: من الصعوبة موضوعة فلسفة ريكور ضمن فلسفة معينة أو تيار، لأنها تتميز بالانفتاح على كل التخصصات والمجالات، لكن يمكننا القول أنها فلسفة تعنى بالتفسير لمعنى الحياة في الوجود، كما تدرج ضمن التفكير السياسي في دائرة الفينومينولوجيا والفلسفة التحليلية والأنجلوساكسونية،³ مما يعني أننا أمام مشروع تتداخل في بنيته كل الفلسفات حسب تلميذه François Dosse، الذي يرى أن بداية أستاذه كانت مع ترجمة أعمال مارسيل غبريال وعمره 20 سنة معتمدا الأسلوب السقراطي الحوارى، ومتأثراً بـ"هوسرل" HUSSERL، حيث ترجم كتابه إلى الإنجليزية «الأفكار التوجيهية»، فكان سبيله إلى المنهج الفينومينولوجي في سنوات الثلاثينيات، وكتب كتاباً حول هوسرل «فينومينولوجيا هوسرل 1925»، ولعب ريكور دور أكبر مترجم لأعمال هوسرل إلى الفرنسية، ففي 1949

¹ -ينظر وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية واللاهوتية)، المركز الثقافي العربي (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون لبنان، ط1، 2007، ص77.

² -François Dosse, Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle, Op.Cit, 2012, P45

³ -Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op Cit, p07

أصدر أطول مقال حول «هوسرل والحس التاريخي Husserl et le sens de l'Histoire»، وفي مراجعة «الميتافيزيقا والأخلاق métaphysique et de morale»، كما درس كتاب «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية la Grise des sciences européennes et la phénoménologie». ¹ وقد كتب هوسرل هذا الكتاب في عمق اضطراب ألمانيا وفي ظل مرض النازية، وطرح ريكور على هوسرل إشكالية وعي التاريخ عن طريق الشعور (الضمير)؟ Mais comment réaliser une Histoire avec des consciences؟ لأن هوسرل عمل على استيعاب التاريخ ومفهوم التيلوجيا في إطار تجربة الأنوار، فوجد أن الأفكار الأوروبية فقيرة لتركيزها على العقل، لهذا نجده يدعونا عبر كل نصوصه إلى ضرورة قراءة النصوص في التاريخ، على اعتبار أن قراءة النصوص هي محاولة لفهم الإنسان في كليته. ² كما تأثر بفينومينولوجيا الإدراك لميرلوبونتي « la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty » تلميذ هوسرل أثناء كتابة ريكور- أطروحته حول الإرادة، لأن ميرلوبونتي اهتم بظاهرة الإدراك والقصدية (l'intentionnalité) في دراسة فعل الإنسان.

وتأثر -كما قلنا سابقا- بأعمال جون نابير Jean Nabert صاحب كتاب «Essai sur le mal. PUE. Paris.1955»، الذي حاول فيه فهم وتحديد معنى الشر في مقابل الوجود، فكلها مفاهيم تقلت من المعرفة ³، والسؤال المطروح دائما من صنع الشر؟ هذا السؤال يمكننا من فهم الوجود في كليته، وكان -كانط Kant قد بحث الموضوع وربط بين الشر والحرية والقيم الأخلاقية والعقلانية والحساسية- ⁴ ومع جون نابير أدرك ريكور طبيعة العلاقة بين التجربة والشعور، وميز بين مفهوم الإدانة ومفهوم الاعتراف reconnaissance، كما تحدث عن الإنسان الضعيف بالعودة إلى سان أوغسطين Saint Augustine وتجربة الاعتراف، وعمل على إعادة قراءة تراجيديا أوديب لأنها تعبر عن حقيقة ما، من خلال البحث عن المعنى، ورمزية الشر مكرسة في التراجيديا الإغريقية، والتي تتحدث عن إله الشر du Dieu Méchant وتتحدث عن بداية الخلق، كما عمل على محاوره كل النصوص لفهم مسألة الخطيئة الأصلية وعلاقتها بالنهاية وأصل الخلق والإدانة والشرعية légitimité، كل هذه المفاهيم في النهاية هي وسائط تخفي الحقيقة ولها أبعاد تراجيديية، كما تأثر بشخصانية إيمانويل مونيه الذي فسر الأزمة الإقتصادية (1929م)

¹ -François Dosse, Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle, Op.Cit, 2012, P46

² -Ibid, p 47/48

³ -Ibid, p16

⁴ -E, Kant, Le mal radical, Dans la religion dans les limites de la simple raison, Vrin, 1994, p65

على أنها أزمة حضارية بالدرجة الأولى أكثر عالمية، وتلقى ريكور أطروحة مونييه وهو طالب بروتستانتية.¹

وكان ريكور في 1980م بعيدا عن الجدل بين الإنسانية humanisme والبنوية structuralisme أين كانت تتناول أهم القضايا الكبرى في العصر، وتم فيها التطرق لقضايا المفارقات السياسية les paradoxes politiques، ومشكلة التوتاليتارية والعدالة الاجتماعية la justice sociale، كما احتك بجبل ميشال والزر Michael walzer وشارل تايلور Charles T aylor وبفلسفة الشك، وتطرق للأسئلة التي طرحها كل من جيل دولوز Deleuze وديدا وفوكو Foucault. لكن لم تتضح لريكور الطريقة التي ينبغي أن يتبعها فقرر الدخول في حوار مع كل هؤلاء وكل الفلسفات.²

كما تأثر بوجودية سارتر Jean Paul Sartre القائمة على كوجيتو أسبقية الوجود عن الماهية (l'existence précède l'essence). واستطاعت أطروحة سارتر الجمع بين الانطولوجيا والفينومينولوجيا، ونقوم أنطولوجيا سارتر على اعتبار أن الإنسان أتى العالم وهو حر ومسؤول عن ذاته وماهيته، كما تقوم على الوجود من أجل الذات (être -pour -soi) والوجود في ذاته (être -en-soi). وكوجيتو سارتر هو محاولة لتجاوز ظاهرة العدم التي خلفها إنسان الحرب العالمية. لأن الإنسان بإمكانه تجاوز ذاته فهو حر، والعدم الذي انتهى إليه إنسان التقنية (الوضعية) هو تعبير عن ضعف الإنسان وضعف إيمانه بالمستقبل. مما يعني أن وجودية سارتر أكثر واقعية لأنها تتحدث عن الشعور المباشر بالواقع وبمعاناة الأنا، ليصبح الإدراك حالة شعورية معيشة، يقول سارتر: "الوجودية كما هو معلوم تنقسم إلى وجوديتين الوجودية المسيحية التي يمثلها غابريال مارسال وكارل ياسبرس، وملحدة les existentialistes athées ويمثلها هيدجر في المانيا وأنا كذلك في فرنسا".³ صرح سارتر أن الله غير موجود (Dieu n existe pas)، لكن ثمن ريكور فكرة العدمية في بعدها الإنساني ورفض بعدها الديني، واعتمد على فلسفة سارتر في محاولة فهم فكرة الشر (mal)، إلا أنه رفض الكوجيتو العدمي، وعمل على تأسيس كوجيتو مغايرا تماما يقول: "

¹ -François Dosse ,Paul Ricoeur ,Un philosophe dans son siècle ,Op.Cit, P18-21

² -Ibid ,P28/27

³ -Jean Paul Sartre ,L'Être et le Néant ,Gallimard ,1943,p 59

يمكن البدء في إنكار الذات "peut- elle commencer négation de soi"¹ ويقوم كوجيتو ريكور على الإرادة بدل الحرية،² بهذا يكون قد طرح سؤال الوجود طرحاً أكثر انفتاحاً.

كما حاور الفيلسوف الوجودي كيركوغار Kierkegaard فيما تعلق بسؤال الشر والقلق l'angoisse ، وسؤال الخطيئة والإيمان، وقال أن "الخطيئة لا تعارض الفضيلة (la vertu) ولكنها تعارض الإيمان".³ وبالنقد الفلسفي تكشف عن أبعاد الخطيئة والإدانة، لأن كيركوغار يعتقد "بأن الإيمان ليس معرفة وإنما فعل حر، وحدث إرادي"،⁴ والإيمان لا يخضع للمنطق. وقد تمكنت الفلسفة المعاصرة من تحرير الإيمان من الخطيئة. كما وجد ريكور في الوجودية بعض المصادر التي تطرح إشكالية عند كل من غابرييل مارسيل وكارل ياسبرز، "الأنا" لا يمكنها أن تعيش في معزل عن الآخر، وإنما عبره ومن خلاله، لأن تكوين الهوية الشخصية (الذاتية) يتم عبر وجود الآخر والاعتراف به، وهناك علاقة بين الانا (le moi)، والأنت (le toi)، والحقيقة (la réalité). وهي علاقة صداقة.

وتعرض ريكور لفلسفة هيدجر وإشكالية الحرية والتعالى والوجود، لأن هيدجر يطرح هوية مزدوجة بين الحرية والتعالى (liberté et transcendance) وبين التعالى ووجود العالم.⁵ هذا التواصل مع كل الفلسفات هدفه محاولة "انتشال الذات الضائعة المغترية عن ذاتها".⁶ مما يعني أن المشروع يتموضع في دائرة الفلسفة الانطولوجية لهايدغر، لكن لا يعني أن ريكور يتبع المنهجية نفسها، لأننا وجدناه يحاول تطعيم هذه الانطولوجيا بابستيمولوجيا تأويلية، بهدف إقامة مايسميه "أنثروبولوجيا فلسفية anthropologie philosophique" تنتظر للإنسان في كليته (كوحدة كلية totalité)، ولم يميز بين الوجود والماهية، كما فعلت الفلسفات الكلاسيكية وحتى المعاصرة له، معتبرا إياه وجوداً وماهية. فلا يمكن في رأيه الجزم بأسبقية أحدهما عن الآخر، ومن ثم يكون ريكور قد قام بزحزحة انطولوجية، عندما اعتبر الفهم نمطاً في الوجود وفي المعرفة وليس ابستيمولوجيا فقط كما هو عند دلتاي.

¹ -Paul Ricoeur ,Histoire et vérité ,Ed du seuil ,1964 ,p352

² -François Dosse ,Paul Ricoeur ,Un philosophe dans son siècle ,Op.Cit ,201230 ,p.

³ -Paul Ricoeur ,Kierkegaard et le mal, Revue de philosophie et de théologie de lausanne ,1963 , Repris dans lecture 2,p 27.

⁴ -François Dosse ,Paul Ricoeur ,Un philosophe dans son siècle ,Op.Cit41 ,p.

⁵ - Ibid ,p44.

⁶ -P.Ricoeur ,Du texte à l'action, Op.Cit, p25.

قام ريكور ببناء فلسفة للتأويل من داخل فضاء الفينومينولوجيا، ومن ثمة التأسيس لانتولوجيا الفهم عبر ابستمولوجيا للتأويل، وبلور أنتروبولوجيا فلسفية من خلال الفلسفة التأملية، ويمكننا أن نورد شهادة "جاك دريدا Jacques Derrida" أين يصرح في إحدى حواراته تحت عنوان «الشر والمغفرة le mal et le pardon» من تنظيم "أنتوان غاربون Antoine Garapon" عن موسوعية فيلسوفنا قائلاً: "استطاع ريكور أن يخترق كل المشكلات: الأخلاق، التحليل النفسي، الفينومينولوجيا، الهيرمينوطيقا، اللاهوت. اخترق التاريخ، وتاريخ الفلسفة، واخترق التأويل، وتواصل مع أرسطو، وأوغسطين، وكانط، وباسبرز، وهوسرل، وهيدجر، وليفيانس، وحاور فرويد، وكل الفلسفات الأنجلوسكسونية... ولم تتوفر جرأة وشجاعة ريكور لدى الكثير من الفرنسيين.¹ لأنه في تصور جان كلود إزلين Jean Claude Eslin تجرأ بدعوته إلى إعادة قراءة الكتاب المقدس. خاصة في فرنسا وهو أمر من الصعوبة مقارنة بباقي البلدان مثل ألمانيا وأمريكا. لسيطرة التيار الكاثوليكي (catholicisme) على شؤون الكنيسة.²

عمل ريكور على تقديم قراءة مختلفة عن القراءات المعهودة، متأثراً في ذلك بإيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas، الذي انفتح على الآخر المختلف، وعرف على ليفيناس بالتزامه الديني، فقد كان في كل سبت يحضر درس التلمود في المدرسة الإسرائيلية التلمودية (talmudique à l'école israélite)، وتحت تأثير ليفيناس عمل ريكور على إزاحة بعض العراقيل التي تقف أمام دارسي الكتاب المقدس، داعياً إلى إعادة تأويل النص الديني. يقول جان كلود إزلين: "ريكور فيلسوف، وكذلك مؤمن بروتستانتي".³ لأنه اهتم بالنص المقدس كفيلسوف وكمؤمن (comme croyant est comme philosophe). مكنته هذه الميزة من البحث في الأسس عبر إعادة أسئلة التأويل الهيرمينوطيقي للنصوص، لهذا أطلق عليه جان كلود إزلين بأنه "فيلسوف تأويلي". هذه الموسوعية التي توفر عليها مشروع ريكور تعد بمثابة الصعوبات التي قد تحول دون الإمساك بمحددات فلسفته، يقول جاك دريدا: "من الصعوبة الإمساك بمشروع ريكور الفكري، فالأمر يحتاج صبرا".⁴ ويجيب ريكور عن انتمائه الفلسفي قائلاً: "فهي فلسفة تأملية وفلسفة ظاهراتية وفلسفة هيرمينوطيقية. فالأولى تركز على الفعل... ويعد جون نابيير واحداً من رموزها، أما الثانية فتعني الطموح نحو الأشياء ذاتها... ويعد هوسرل رائدها. أما الفلسفة

¹ -Jacques Derrida, *La parole Donner nommer, Appeler*, (Myrian Revault DAllonnes et François Azouvi, Paul Ricoeur, (l'Herne), Editions de l'Herne, Paris, 2004, p19

² -Jean-Glaud Eslin, *Paul Ricoeur lecture de la Bible*, Op.Cit, p125

³ -Ibid, p125

⁴ -Jacques Derrida, *La parole Donner nommer, Appeler*, Op.Cit, p19

الثالثة، فهي الهيرومينوطيقا الموروثة عن المنهج التأويلي المطبق أولاً على النصوص الدينية... وإن دلناي وهيدغر وغادمير هم سادة هذا الاتجاه الثالث.¹ لكن كيف استطاع ريكور التحول بالفلسفة من مستوى التأمل إلى مستوى النقد المنفتح؟

4- من الكوجيتو المزيف إلى الكوجيتو المجروح المضاد

أ- في نقد فلسفات الوعي: إن الفلسفة التأملية في تصور ريكور هي تلك الفلسفة التي أسسها ديكرت René Descartes (1596-1650) المستمرة في كانط وما بعده، وهي فلسفة جعلت من الذات محور التفكير ومركز الوجود،² هذا ماوضحه جان لاكروا في عمله « نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة » أين تعرض لمنهج المدرسة، يقول: "إن المنهج التفكير التأملي قد حطم تحالفه مع المثالية. وبدلاً من أن يكون بعيداً عن الحياة المعيشة، نجده قد أخذ يضيق الوجود بالأفكار وهذه الإضاءة استخلاص لمعناه: هكذا عرف ريكور كيف يعي وعياً أعمق من سابقه ومعاصره مشكلته هو، وهي مشكلة تفسير واستخلاص المعنى أي ما يطلق عليه اسم التأويل".³ وارتكزت تأويلية ريكور على ازدواجية المعنى الذي يتم الكشف عنه عبر تأويل الوسائط والرموز الثقافية، مثل تأويل الذاكرة والخيال والرمز والأسطورة والنص، وذلك بالاستناد على علوم الإنسان.

والإنسان في نظر ريكور هو نتاج خبرته في التاريخ، لذلك طرح سؤال المنهج كما طرح سؤال فكرة النهاية بداية من عمله «رمزية الشر symbolique du mal» إلى غاية تحليل الذاكرة، كما سعى الوقوف على أبعاد إنتاج المخيلة.⁴ يرفض في هذه الأعمال الذهاب للموضوع مباشرة كما فعلت الفلسفة الديكارتية. لذلك أتجه صوب اللغة langue لفهم ماهية النصوص الدينية ونزع القداسة عن اللاهوت. والذات الديكارتية في نظر ريكور حطمت لاهوت وأسست للاهوت بديل لا يقل قداسة عما كان. لأنها "ذات لاتاريخية منفصلة من تغيرات الزمن"،⁵ أما الذات التي أرادها فهي: "الذات التي تؤول لنفسها تكف عن أن تكون هي الكوجيتو (أفكر) حال تأويلها الإشارات: إنها موجود يتكشف بوساطة تغيير حياته، بأنه قائم في الكائن قبل أن يتثبت من ذاته ويهيمن عليها... إن التأويل سيكتشف طريقة في الوجود ستبقى من البداية

¹ -Jean pierre Changeux et Paul Ricoeur ,Ce qui nous fait penser la nature et la regle ,Paris ,Ed , Odile,Jacob ,1998,p11

² -P.Ricoeur ,Du texte à l'action ,Op.Cit ,p25.

³-جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ت يحي هويدي وأنور عبد العزيز، دار المعرفة، 1975، ص45.

⁴ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Op.Cit ,p08

⁵ -Paul Ricoeur, Soi- même comme un autre, Op.Cit. P8

إلى النهاية كائنا مؤولا، و يستطيع التفكير وحده، إذ يلغي نفسه بوصفه تفكيراً، أن يقود إلى الجذور الانطولوجية للفهم.¹ هذا هو الطريق الطويل الوعر الذي سار فيه ريكور، دون الإيمان بالمركزيات أو بالمعرفة المباشرة، ولتفكيك المركزيات لجأ إلى التواصل مع تاريخ الفلسفة.

إن التواصل مع تاريخ الفلسفة والعمل على استيعابه بالنقد، ضرورة اقتضتها معطيات الراهن. لفهم الإنسان وتجربته التاريخية، فقد تواصل ريكور مع التراث الديكارتي، يقول: "لا ريب أننا مدينون للفلسفة الديكارتية في الكوجيتو ولمقالة التفكير عند، جون لوك، بالدفع الحاسمة في اتجاه ما أدعوه إلى تسميته تأويلية للأنية. بهذه المثابة فإن حدوث الكوجيتو الديكارتي يمثل حدث الفكر الأكبر الذي شأنا بعده أن نفكر على نحو آخر والذي يجد تفكر الذات نفسه مرفوعاً إلى هيئة صناعية لا سابق لها."² يعتبر ريكور فلسفة ديكارت بمثابة المنعطف الهام في تاريخ التفكير الفلسفي خاصة على المستوى النظري. لأن فلسفته انتشلت الذات الواعية من الضياع وجعلتها مركز الوجود ومنطلق التفكير، ومسار الكوجيتو يبدأ من ديكارت إلى كانط Emmanuel Kant (1724 - 1804)، ومن كانط إلى فخته، وأخيراً هوسرل في كتابه «تأملات ديكارتية». يقول: "ليس للكوجيتو من مدلول فلسفي قوي، لو لم يكن وضعه قد سكنه طموح التأسيس الأخير والنهائي."³ أما ريكور فحاول ممارسة فعل التأويل على كل فلسفات الوعي ليؤكد أن "الأنا أفكر" كان متعالياً يرافق كل العمليات الذهنية.⁴ واستهدفت هيرمينوطيقا ريكور تناول المبدأ المثالي "الذات واضحة بذاتها بالنقد."⁵ فإذا كان الكوجيتو الديكارتي يرى أنه يمكن للذات وعي ذاتها دون وسائط، فإن ريكور يرفض هذا المبدأ، يقول: "إن هذا الكوجيتو الديكارتي الشهير الذي يمكن الوقوف عليه في امتحان الشك إنما يمثل حقيقة باطلة بمقدار ما هي لا تقهر، فأنا لا أنكر أنه يمثل حقيقة إنها حقيقة تطرح نفسها بنفسها."⁶ ويقترح ريكور بديلاً معرفياً لتجنب التزييف فيعتبر أن "أقصر طريق للذات إلى ذاتها هو الآخر."⁷ لذلك ينبغي أن تتخلى عن الطريقة المباشرة في بحثها عن المعنى، فالذات: "غير مكتفية بذاتها فهي مطالبة بأن تقوم بلفة حول الذاكرة والخيال التي تسكن كل الثقافات، وعليها أن تتخلى

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 42.

² - بول ريكور، سيرة الإعراف، ت إنقزو فتحي، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص133.

³ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ت وتقديم وتعليق جورج زينات، المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان، ط1، 2005، ص74.

⁴ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op.Cit, p57

⁵ - ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيا عن بول ريكور، ت سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009، ص14.

⁶ - بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 49.

⁷ - Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Texres choisis (Anthologie), Op.Cit, p50

عن فرضية الشفافية والمباشرة كإرث ديكارتي - يميز الكوجيتو¹. ينكر ريكور حصول معرفة في غياب الوسيط أو الجهاز الرمزي،² ويعتبر تفسير التوراة بمثابة مولد الهيرمينوطيقا داخل النص الديني، ليكتشف أن هناك أربعة أبعاد للمعنى (quatre sens)، لهذا ينبغي الاستمرار في البحث والتأويل، لأن الاستمرارية شرط الاقتراب من المعنى عبر تأويل اللغة مع مراعاة تعددية التخصصات interdisciplinarité، وتعدد الطرق، كما ينبغي مراعاة التناص (intertextualité)، مع الانتباه إلى ما في النص من استعاره وابتكار السيميائية (innovation sémantique)، كل هذه المناهج هدفها حدس المعنى أو تبصره. لكن ينبغي التساؤل عن البدائل المنهجية التي يقترحها ريكور بعد زحزحة الوعي؟

ب- فضح الوعي الزائف وفقدان المعنى: تمكن ريكور بفعل التأويل من الكشف عن عجز الفلسفة التأملية بمقولاتها عن الصمود أمام النقد المعاصر الذي مارسه فلسفات المابعد حداثة poste moderne، فلسفات الشك والريبة كنقد ماركس Karl Marx (1818-1883) للوعي الزائف، ونييتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) للقيم المتعالية، ونقد فرويد Sigmund Freud (1856-1939) للوعي باكتشاف اللاوعي، ومن قبل الفينومينولوجيا الهوسرلية وناطولجيا هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، تجعل كل هذه الفلسفات من فعل النقد ضرورة تاريخية، لأن ما هو يقيني في الكوجيتو أو ممتنع عن النقد، هو معرض شك بالنسبة لفئات أخرى، ترى بضرورة فضح الوعي لتزييفه للواقع، ويقول ريكور عن الشك الديكارتي: "إن الشك الديكارتي ليس اليأس الكيركيغاردني، على العكس من ذلك، فإن إرادة إيجاد المبتغى هي التي تحركه وتدفعه، وما أريد إيجاده هو حقيقة الأشياء عينها".³ لأن مشكلة الفلسفة الديكارتية تكمن في أنها تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي، الذي يحمل حججها حول الـ"أنا موجود" والـ"أنا أفكر"، واللغة في نظر ريكور هي "أفق العالم"،⁴ ويعني فهمنا للغة فهمنا للعالم الذي نعيش نعيش فيه، لأن الإنسان يوجد في العالم مختلفا عن الأشياء لتمييزه بالوعي وبالإحساس بهذا العالم عبر اللغة، والعالم ليس مستقلا عن اللغة.

¹ -Glenda Ballantyne ,*Greativity and critique (subjenctivity and agency in Touraine and Ricoeur)* , Eidition Brill ,Boston ,2007 ,p 16.

² -بول ريكور، من علم اللسانيات إلى فلسفة اللغة، ت محمد سيلا، عبد السلام بنعبد العالي، مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، م5، 2005، ص92.

³ -بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص76.

⁴ -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,*L'itinérance du sens* ,Op.Cit ,p60.

ينبغي التفكير عبر الرمز اللغوي (symbole) ومن واقعية اللغة، ومن التأويل الهيرمينوطيقي للرمز، لبلوغ المعنى المتخفي، كما ينبغي الانتباه إلى الاستعارة (métaphore).¹ و"إذا كان شك ديكارت لا يميز بين الحلم واليقظة، فإن شك نيتشه ينبثق من عدم التمييز بين الكذب والصدق، وهو أكبر وأخطر."² ووصف ريكور شك نيتشه بالشك المغالي عندما نجده، يقول: "في اعتقادي ألا نرى فيه أكثر من تمرين للشك المغالي، وقد دفعه نيتشه إلى أكثر مما فعل ديكارت، وقد قلبه ضد اليقينية نفسها التي ظن ديكارت أنه قد جعلها خارج لعبة الشك. نيتشه لا يقول شيئاً آخر... سوى ما يلي: إنني أشك أفضل من ديكارت. الكوجيتو أيضاً مشكوك فيه."³ ولم تعد من لحظة الفلسفات الرببية مسألة فوق النقد، لأن فلاسفة الشك فتحوا عهداً جديداً للحقيقة باختراع فن التفسير. فإذا كان ديكارت قد جعل الشك في الشيء بدهاءة الوعي، فإن شكه رادكالي، لأنه انطلق من الشك في كل شيء إلا الشك في ذاته، ليصبح الشك ميتافيزيقياً، والذات التي تمارسه ميتافيزيقية. يقول ريكور: "إن الأنا التي تقود الشك والتي تنعكس في الكوجيتو هي ميتافيزيقية ومغالية بقدر ما هو كذلك الشك بالنسبة إلى كل محتوياته."⁴ رغم أن ديكارت لجأ إلى بعض الحيل مثل فرضية الروح الخبيث (الشرير) الذي يظللنا، فطرح ديكارت أسئلة: من؟ من يفكر؟ من يشك؟ من يوجد؟ ما أكون؟ من يحس؟ من يشعر؟ من يتخيل؟ يصور؟ ينفي، يريد، لا يريد؟ هذه الأسئلة في نظر ريكور تطرح: "مشكلة هوية الذات الفاعلة، لكن بمعنى مغاير تماماً لمعنى الهوية السردية لشخص محسوس معين. إذ لسنا هنا إلا أمام هوية هي بمعنى ما هوية محددة دقيقة لاتاريخية للأنا الفاعلة في تنوع عملياتها وممارساتها."⁵

ومن أخطاء ديكارت أن الذات المتأملة لم تكن في صلة مع المتكلم الفاعل الحقيقي، وشخصية السرد، الذات الفاعلة التي تتحمل التبعة الأخلاقية، لأن ذاتية ديكارت ذاتية غير ملتزمة. وهذا ما أقرته الفلسفات الرببية التي انتصرت إلى الشك في الوعي بتفسير المعنى، فأصبح الفهم من لحظتهم ضرب من علم التفسير. واتجهت الأبحاث إلى فك رموز المعنى بدل الوعي بالمعنى، وتم التأسيس لعلاقة جديدة بين الظاهر والمسكوت عنه. وبين الوعي والوعي الزائف. وقد دخل فرويد الوعي الزائف عبر الحلم، أما

¹ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Texres choisis (Anthologie) ,Op.Cit ,p28.

² - بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 91.

³ - المصدر نفسه، ص 91.

⁴ -المصدر نفسه، ص 76/75.

⁵ -المصدر نفسه، ص 78.

ماركس فعبر الأيديولوجيا، في حين نيتشه عبر القيمة والأقنعة. فأراد ماركس تحرير البراكسس، من خلال الكشف عن آليات اشتغال الأيديولوجية، وكيف تسهم في السلطة دون أن تظهر، لأنها عامل دمج وإخفاء. كما تمكن ماركس من استنباط الجدل الاجتماعي، وفصح دور الأيديولوجيا في قدرتها على تشويه المخيال الجمعي، والسياسي.¹ وأراد نيتشه زيادة استطاعة الإنسان وإحياء قوته، عبر تأمل رموز الإنسان الأعلى والعودة الأبدية وديونيزيوس، أما فرويد فأراد أن يوسع حقل الوعي ليصبح أكثر حرية وأكثر سعادة.

أكد ريكور بأننا لا نزال بعيدين عن تمثّل المعنى الإيجابي للمشروعات الثلاث، "فنحن لم نفهم دروس أساتذة الشك *Nous ne comprenons pas les leçons de professeurs doute*".² هذه المشروعات الثلاثة تشترك في اعتبار الوعي وعيا مزيفا، رغم استئنافهم الشك الديكارتي الذي يشك في الأشياء لأنها ليست كما تبدو، ولكنه لم يشك في الوعي، والمعنى ووعي المعنى يتطابقان فيه. والكوجيتو الديكارتي وقع في حلقة مفرغة يشبهها ريكور بقصة "سيزيف" يقول: "إن أنا الكوجيتو حين تترك لذاتها تصبح مثل سيزيف (sisyphe) المحكوم عليه بحمل صخرة يقينه والصعود بها في كل لحظة، عكس انحدار الشك".³

وانتقلت البشرية من لحظة أساتذة الشك من الشك في الأشياء إلى الشك في الوعي، هذا هو مفهوم الكوجيتو المجروح. يقول ريكور: "لكن هؤلاء المعلمين الثلاثة للشبهة معلمي الربية الثلاثة، إنهم بالتأكيد "الهدامون" الثلاثة الكبار، ولا ينبغي لذلك نفسه أن يوقعنا في الضلال مع ذلك، فالتهديم يقول هيدجر في كتابه الوجود والزمان، مرحلة لكل بناء جديد، بما في ذلك تهديم الدين، من حيث يكون... ففي ما وراء التهديم إنما تطرح المسألة التي مفادها معرفة ما يعني أيضا الفكر والعقل بل الإيمان".⁴ أكد ريكور بالعودة إلى فلاسفة الشك على أن الرمز يستدعي التفسير، والتفكير الفلسفي مسبوق باللغة، خاصة ما تعلق برمزية الأساطير، متسائلا "لماذا ينبغي التفكير انطلاقا من اللغة الرمزية؟"⁵ لأن فهم الرموز في رأيه ما هو إلا فهمنا لأنفسنا في كليتها وزمانيتها ومدى انطولوجيتها.

¹ -Johann Michel ,Ricoeur et ses contemporains,Bourdieu ,Derrida ,Deleuze ,Foucault.Castoriadis , presses universitaires de France ,2013 ,p146/147

² -Ibid , P146

³ -بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص81/82.

⁴ -بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ت وجيه اسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003، ص38.

⁵ -Michael Foessel et Fabien Lamouche ,Paul Ricoeur ,Textes choisis (Anthologie) ,Op.Cit ,p48.

التساؤل حول الوجود هو سؤال عن معنى هذا الوجود، وإذا كان المعنى الذي نبحث عنه متخفياً، أصبح سؤالاً تأويلياً، وإدراك التأويلية للسؤال الفينومينولوجي حول المعنى يستند إلى وجود طبقات متراصة ينبغي إزاحتها، "إننا فقط، في صراع. التأويلات المتنافسة، ندرك شيئاً من أشياء الكائن، المؤول"¹. وعليه يندرج مشروع ريكور في دائرة فلسفات المعنى، يقول عنه جان لاكروا: "إن مشروع ريكور ينحصر في إيجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يبذل لإزالة الحجب التي يختفي وراءها المعنى، وكشفت فلسفته التي أنشأها حول الإرادة عن كل دلالتها حين أصبحت شيئاً فشيئاً تأملاً حقيقياً في اللغة."² واللغة هي العامل المشترك بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، لكن أكبر المعضلات تلك المتعلقة بإمكانية فهم الذات باعتبارها ذات فاعلة، ولذلك استند ريكور في فلسفته التأويلية للفعل على "ارسطو"³. معتبرا التأمل مجرد إجراء تعود فيه الذات لذاتها. في حين التأويلية تعنى بمحاولة تقليص المسافة اللغوية والزمنية من المعنى عن طريق جملة من الإجراءات لفهم النصوص. منها تفعيل التفسير وتعدد القراءات. وكانت البداية كما أشرنا سابقاً مع دلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833-1911)، لكن حدث تحول مع هايدغر الذي تحول من الابستمولوجيا إلى الانطولوجيا، لتتحول التأويلية من مجرد إجراء إلى فلسفة للتأويل. يتم فيها تجاوز التصور الميتودولوجي، لترتقي إلى إمكانية فلسفة تتناول اللغة كتجربة إنسانية.⁴

3- الكوجيتو المجروح وطريق المعنى: أكد ريكور طيلة مشروعه على ضرورة ودور التوسط التفكير (médiation réflexive)، هذان الكلمتان كما يقول جورج زيناتي تخترق كل مشروع ريكور. وكلمة تفكيرية (réflexive) اشتقت من (réflexion) وتعني أولاً الانعكاس وثانياً التفكير. والتفكير لا يعني التأمل النظري المحض، وإنما يشمل كل المجهود الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها. عبر اكتشاف تجربتها، و"التفكيرية تدعو الذات والكوجيتو إلى المرور عبر الطريق الطويل، وعبر توسط الغير. والغير هو كل عالم الرموز والإشارات. الأولوية لهذا التوسط وليس لغرور الذات"⁵. واتخذ ريكور موقفاً وسطاً بين فينومينولوجيا هوسرل المفردة في الآن، ووجودية سارتر. ثم البنيوية من فوكو إلى ألتوسير إلى دريدا. بإعلانهم موت الذات ونهاية المؤلف لصالح البنية. قائلًا الذات لم تمت رغم أنها خرجت مجروحة،

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 52.

² - جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 46.

³ - GAELLE FIASSE, L'Autre et L'Amitié chez ARISTOTE et Paul Ricoeur, Editions de l'institut supérieur de philosophie louvin, La Neuve, Editions, PEETERS lovain, paris, 2006, p108

⁴ - P. Ricoeur, Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, Le Seuil, 1969, P. 10.

⁵ - Glenda Ballantyne, Creativity and critique (Subjectivity and agency in Touraine and Ricoeur), Editions Brill, Leiden. Boston, 2007, P. 17.

لا يمكن محوها، لكنها لم تعد كما كانت. والذات التي ألهها كوجيتو ديكرت وسحقها شك نيتشه خرجت جريحة بتخليها عن حقيقتها المطلقة عندما قبلت بتوسط الغير.¹ وركز ريكور على الوسائط كما أستعار مفهوم (الإنهمام) من هيدغر ومفهوم (إنهمام الذات) من فوكو. فالأول يعني "أن يهتم المرء بذاته"، والثانية الإنهمام بالذات، لكن الطريق المباشر لم يعد ممكنا. فينبغي الانعطاف عبر الآخر. عبر ثلاثة مراحل فيها تعيد الذات اكتشاف ذاتها، فهناك لحظة الذات في مواجهة الأنا. ميز فيها ريكور بين الذات والأنا في كتابيه (بعد طول تأمل، والذات عيناها كآخر)، كما ميز بين هوية ذاتية تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها، رغم مرور الزمان. وبين هوية ثابتة لا تتغير ليست هي الذات وتسمى بالانجليزية the same وتختلف عن the self، وتسمى بالفرنسية (الهوية) le même، وتعرف في العربية بالعين أو ما هو عينه أو العينية، وهي أقرب إلى مفهوم الجوهر الذي لا يتغير ويظل محافظا على ما هو عليه، على الرغم من مرور الزمان. والهويتان تنتميان إلى حالتين مختلفتين من الوجود، فالهوية الثانية تنتمي إلى عالم الأشياء وهي متاحة لنا نتصرف فيها كما نشاء، أما الهوية الثانية الذاتية، فتنتهي إلى الوجود الذي لا يستطيع إلا أن يطرح الأسئلة حول وجوده.²

تبحث الذات (soi) دائما عن عالمها الانطولوجي، عن وضعها الأخير. بعد أن أنزل نيتشه سيد الارتباب الإذلال الأكبر بالأنا النرجسية. كما تمتاز الهوية الذاتية بقدرتها على استعمال اللغة والتغير في الزمن. والهوية الذاتية تدخل في تكوينها عناصر خيالية، فيحصل دياكتيك بين الهوية الذاتية والهوية العينية (هوية الثبات)، والطبع هنا هو الذي يرافق الهوية الذاتية كهوية عينية، فهو الوحيد الذي لا يتغير عبر الحياة كقدر. والهوية الذاتية تدرك عبر الآخر القريب والآخر البعيد، ويرى ريكور أن الأمر سيختلف: "لو نحن جمعنا بين كلمة الغيرية مع الذاتية...إن الواحدة تدخل في الأخرى."³ وتحتوي الذات العينية على الغيرية إلى درجة الحميمة ولا يمكننا أن نفكر في أحدهما إلا عبر الأخرى على الطريقة الهيغلية. "تقدير الذات مرتبط باحترام الآخر"،⁴ القريب المباشر (أنا وأنت)، والقريب آخر البعيد هو أي إنسان.

¹ -جورج زيناتي، ضمن مقدمة الذات عيناها كآخر، مصدر سابق، ص68.

² -المصدر نفسه، ص50.

³ -المصدر نفسه، ص71/72.

⁴ -Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Texres choisis (Anthologie), Op.Cit, p47.

فالأول محكوم بالمساواة والثاني بفكرة العدالة القائمة على الإنصاف. وبهذا التحديد الدقيق لمفهوم الذات والهوية والأنا، يكون ريكور قد تجاوز التعريف الديكارتي البسيط للأنا.¹

إن تأويلية ريكور تمر عبر الدورة *détour* والتي تعني: "تحول التفكير عن الخط المباشر ومروره بالتحليل ثم دياكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية، وبعدها دياكتيك الذاتية والغيرية".² تستهدف المعنى الخفي من خلال المعاني المعطاة في النصوص، هكذا رفض ريكور إدعاء الكوجيتو الديكارتي القائل بالمعرفة المباشرة. معتبرا معركة الكوجيتو الديكارتي منتهية تخطاها الزمن. وهو ما أكده ريتشارد كيرني في (دوائر الهرمينوطيقا) معتبرا ريكور من دعاة التفكير عبر الوسائط والمنعرجات. "لأن تأويل الذات أكثر من مرد موضوع فردي، ويقترح ريكور علينا مفهوم الذات بوصفها آخر *Self as anther* عوضا عن هيمنة الأنا الترنستندالية... ومن ثم يمكن القول، من الآن فصاعدا. إنه قد تم تدمير نموذج الكوجيتو الديكارتي بوصفه "سيادة وتملكا" تدميرا نهائيا.³ الذات مطالبة بتجاوز الوعي الزائف، بحثا عن معناها عبر تأويلها لوساطة العلامات اللغوية، وعبر هذه المنعطفات الكبرى لتأويل تجارب الغير، وعبر تأويل اللغات يمكن أن تعود الذات إلى ذاتها، هذا السفر الطويل يجعل الذات أكثر انفتاحا. ومن أجل إنجاز مهمة التعرف على المعنى وفهم الذات، ينبغي الانعطاف على عالم الرموز التي تسكن خارج العالم الداخلي.⁴

الوجود الإنساني دائما وجود مؤول لذلك اقترح ريكور فلسفة تأويلية للذات تضمن التحول من الذات الديكارتيّة التي تسكن خارج الخطاب إلى الذات المدانة على يد فلاسفة الشك، ذات تشغل مكانا إبيستيميا (معرفيا) وانطولوجيا. معتمدا على فلسفة اللغة، والفلسفة التداولية (*pragmatique*)، والفلسفة التحليلية الأنجلزية للغة، والتداولية ليست البراغماتية (*pragmatisme*) الأمريكية التي تجعل من النجاح معيار الحقيقة، إنما هي فرع من الألسنية يعالج علاقة المتخاطبين مع لغاتهم، حين يتواصلون عن طريق استعمالها، وهي نوع من التحليل من أجل التأويل يقول: "إن الدورة للمرور على الفلسفة التحليلية بدت لي وكأنها بكل بساطة الأغنى في التوقعات والوعود والنتائج."⁵ ويمكننا المرور عبر التحليلية من الإجابة عن

¹ -Johann Michel ,Ricoeur ,Et ses contemporains ,Op.Cit ,p121

² -بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص93

³ - ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص14/15.

⁴ -Vinicio BUSACCHI ,Pour une Herméneutique critique ,Op Cit ,p23

⁵ -بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص94.

السؤال من؟ وهو ينقسم إلى سؤالين عمن نتكلم؟ ومن يتكلم؟ هذه الأسئلة تدفعنا إلى الحديث عن ماهية الخطاب الديني؟

يرى ريكور ضرورة فهم شبكة العلاقات في النص الديني وكيف تشتغل، ولا يمكننا فهم طبيعة الخطاب الديني إلا إذا وظفنا الفلسفة التحليلية والتأويلية يقول: "إن أفعال الخطاب هي نفسها أعمال، ولزوما فإن القائلين هم فاعلون ممارسون. إن السؤال من يتكلم؟ والسؤال من يمارس ويقوم بالعمل؟ بيدوان لذلك متشابكين جدا، هنا فالقارئ مدعو أيضا لأن يساهم في مجابهة بناءة بين الفلسفة التحليلية والتأويلية، وبالفعل فإن النظرية التحليلية للفعل هي التي ستقود الدورة الكبيرة للمرور عبر السؤال ماذا؟ والسؤال لماذا؟ حتى لو لم تستطع أن تكمل حتى النهاية حركة العودة نحو السؤال من؟ من هو الفاعل الحقيقي للعمل؟"¹ هذه الحلقات التي تشكلت بفعل التحليل والتأويل هي التي تميز أسلوب هيرمينوطيقا الذات التي يقترحها ريكور، لكن ينبغي أن نأخذ الصراع بين التحليلة والتأويلية على أنه إرث فلسفي غني يمكننا من إيجاد حل لمشكلة الديالكتيك بين الهوية عينه التطابقية والهوية ذاته. والسؤال من؟ في تصور ريكور يضعنا أمام تعددية المعاني والدلالات ملازمة لهذا السؤال عينه، أما السؤال من يتكلم وعم يتكلم؟ ومن يعمل ماذا؟ عمن نقص؟ وعم نروي الحكاية؟ من المسؤول أخلاقيا وعم هو مسؤول؟ كلها في نظر ريكور صيغ متعددة ومختلفة يقال بها أل من؟ هذا يعني أن التأويلية تقوم بعملية أرخنة السؤال وهو ما يعرف بفن طرح السؤال عند ريكور، وسؤال الهوية هو سؤال يؤسس لفلسفة الفعل.

المبحث الثاني: المنعرج الهيرمينوطيقي ومحاولة تأسيس التجربة الدينية على مقولة الفهم

1- تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا: حيوية الفينومينولوجيا في نظر ريكور مستمدة من محاكاتها للعلوم الإنسانية من (سوسيولوجيا، علم النفس، علم اللسانيات، التاريخ، الاتصال...)،² لهذا عمل على تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا (la greffe herméneutique)، وتعد سنة 1960م بمثابة القطيعة النهائية للفصل بين لحظتين في أعماله، فهي لحظة كتب فيها فلسفة الإرادة والنهاية والإدانة، وفيها طعم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا محاولا تكوين منهجية متكاملة تتساند فيها كل العلوم في عملية فهم رمزية

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 94/95.

² - François Dosse, Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle, Op.Cit, P. 59.

الشر التي تخترق كل الاساطير (Mythes).¹ مقترحا طريقتين في عملية التطعيم طريقة موجزة، وطريقة مطولة، نبدأ بـ:

أ- **طريق انطولوجيا الفهم:** وهي الطريقة التي تأثر فيها بهيدغر يقول: "وإني إذ أسمى "الطريقة الموجزة" انطولوجيا الفهم. فذلك لأنها إذ تقطع الصلة مع مناقشات المنهج، فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط انطولوجيا الكائن المتناهي، بغية أن تجد فيه الفهم ليس بوصفه درجة للمعرفة، ولكن بوصفه درجة للكينونة.² يتبين في هذا النص لنا كيف قام بقلب مفاجئ للمشكلة، بهدف الدخول لانطولوجيا الفهم من خلال التساؤل عن من هو الكائن الذي يتكون الكائن من فهمه؟ بدلا من السؤال بأي شرط يستطيع كائن عارف أن يفهم نصا أو أن يفهم التاريخ؟ هكذا صارت الهيرومينوطيقا معنية بفهم الكائن "الوجود هنا" عبر التحليل، إنه إمكانية الفهم،³ ويقترح ريكور دائما التفكير عبر الالتواءات وذلك بالمرور باللسانيات وعلم الدلالة، لتفادي مشكلة تحويل المعنى في داخل المجتمع اللساني، وهنا يعود إلى أنتوان بيرمان Antoine Berman صاحب كتاب «L'Épreuve de l'étranger» (1995)، تحدث فيه عن مشكلة المعنى وتنوع اللغات.⁴ لكنه لا يقترح بديلا مضادا لمفهوم الكينونة كما هو عند هيدغر Martin Heidegger يقول: "لا أنظر إليها بوصفها حلا مضادا".⁵ أي أننا لسنا أمام مشكلة الاختيار بين انطولوجيا الفهم وابستيمولوجيا التأويل.

يشك ريكور في إمكانية التأسيس لانطولوجيا مباشرة ملتزمة منهجيا، وإن وجدت فهي خارج دائرة التأويل، ويقترح مايسميه "الطريق الطويل long chemin"، طريق جد طموح في التحول بالتفكير إلى مستوى من مستويات الانطولوجيا عبر مراحل بطريقة هادئة. لأن الانطولوجيا مطالبة بأن تحرك المشروع التأويلي وتحصنه من انزلاقات الفلسفة التحليلية على طريقة **فيتجنشتاين** Wittgenstein ولا تقع ضحية الفلسفة التفكيرية على طريقة الكانطية الجديدة، هذا ما كان يخشاه ريكور متسائلا: "ماذا يحصل لابستيمولوجيا التأويل، والتي هي خلاصة الفكر حول التفسير، وحول المنهج التاريخي، وحول التحليل النفسي، وحول ظاهراتية الدين، إلى آخره، عندما تلامسها انطولوجيا الفهم، وتنشطها إذا أمكن القول".⁶

¹ -François Dosse, Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle, Op.Cit 70, p.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرومينوطيقية، مصدر سابق، ص 36.

³ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op.Cit.p56.

⁴ -Paul Ricoeur, Le juste, Editions, Esprit, 2001, p109.

⁵ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرومينوطيقية، مصدر سابق، ص 37.

⁶ - المصدر نفسه، ص 37.

ويدعو ريكور إلى ضرورة التخلص من فكرة صراع المناهج، كما تم اختلاق فكرة صراع الهيرومينوطيقا ضد العلوم الطبيعية، والكف عن الطرح النظري للمشكلات الكبرى، وينبغي أن تتساند مناهج المعرفة في بحثنا عن المعنى الذي يسكن النصوص الدينية. ودور الهيرومينوطيقا التي يقترحها ريكور هو محاولة فض النزاع بين الإيمان والعقل (la guerre entre la foi et la raison). لأن النص الديني يبقى من بين المصادر الكبرى التي تعتمد عليها الفلسفة.¹

لكن خاض ريكور نفسه معارك ضد المعرفة التي تتدعي الموضوعية. هذا ما يعرف بالثورة الفكرية التي تعني ضرورة الخروج والتحرر من مسلمات المعرفة الموضوعية والأحكام المسبقة (المعرفة الكانطية). والباحثون مطالبون بضرورة تجاوز دائرة سحر إشكالية الذات والموضوع، إلى: "السؤال عن الكائن. ولكن لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام، يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو "الهناك" المتعلق بكل كائن، كما يجب أن يتساءل عن " الوجود هنا" أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن"،² لأن عملية الفهم لم تعد سبيلا للمعرفة، بقدر ما هو سبيل من سبل الكينونة، والفهم هو كيفية من كيفيات تعبير هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم.

عمل ريكور على قلب العلاقة بين الفهم والكائن، كما عمل على تطعيم greffe الفينومينولوجيا من خلال انفتاح الهيرومينوطيقا على الأنطولوجيا، وعمل على تأويل هوسرل Edmund Husserl بمصطلحات هيدجر في عملية يسميها محاولة إنقاذ الفينومينولوجيا، فنجد أنه يصعد من هيدجر إلى هوسرل، ويعود إلى هوسرل في كتابه (الأزمة).³ باحثا عن الأساس الظاهراتي للأنطولوجيا مؤكدا على دوره الهام في الهيرومينوطيقا، لأن هوسرل في المراحل الأخيرة للفينومينولوجيا وجه نقدا للمذهبية الموضوعية. مفككا نتائجها وطارحا المشكل التأويلي معترضا على ادعاءات ابستمولوجيا العلوم الطبيعية، مشككا في قدرتها على تزويد العلوم الإنسانية بالنموذج المنهجي الصالح الوحيد. كما شكك في قدرة مشروع ديلتاي الذي يفترض تزويد "العلوم الروحية" بمنهج يقارب في موضوعيته منهج علوم الطبيعة، والنقد الهوسرلي هو توجه صوب انطولوجيا الفهم. لأن هوسرل في نظر ريكور حاول وضع أنطولوجيا الفهم في موضع ابستمولوجيا التأويل، هذا الوضع يصفه ريكور بأنه وضع مدمر.⁴ من هنا

¹ -Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Op. Cit ,p78.

² -بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرومينوطيقية، مصدر سابق، ص 38.

³ -Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Autobiographie intellectuelle, Edition Esprit, paris, 1995, p.42

⁴ -Paul Ricoeur, *À L'école de la phénoménologie*, Librairie philosophique, J, VRIN, France, 2004, p14/15

كان مدخل ريكور النقدي لظاهراتية هوسرل يقول: "إن هوسرل... أعاد فقط بناء مثالية جديدة، قريبة من الكانطية الجديدة التي يحاربها: إن إختزال أطروحة العالم إنما هو إختزال يذهب بالفعل من قضية الكائن إلى قضية معنى الكائن. ثم إن معنى الكائن قد إختزل بدوره إلى مجرد علاقة للطرق الذاتية الاستهداف".¹ ويدعونا ريكور إلى ضرورة التمييز بين هوسرل الأول وهوسرل الثاني الآخر، لأن هوسرل الأول في نظر ريكور كان أكثر مثالية، لكن هوسرل الثاني سعى إلى بناء نظرية الفهم ضد هوسرل الأول، وضد اتجاهات نظرية في المعنى والقصدية، وهي على درجة من المثالية والتعالي، وهذا إشارة إلى تطور فكر هوسرل في التاريخ، يقول: "هوسرل الأخير يتجه نحو هذه الانطولوجيا، فقد كان ذلك على مقدار فشل مشروعه في إختزال الكائن، كما كان ذلك في النتيجة على مقدار تخلص النتيجة النهائية للظاهراتية من مشروعه البدئي".² واكتشفت مؤخرا فينومينولوجيا هوسرل كائنا حيا له عالمه وأفقه على خلاف الذات المثالية، هذا الأفق بدئي كما هو متجاوز الموضوعية، والحياة توجد كفاعلية قبل كل التصورات المجردة التي تفترضها نظرية المعرفة والتي يصفها هوسرل في الكثير من المواضع بأنها "الحياة المغفلة".³

ب- الطريقة الثانية: تساءل ريكور كيف نجعل للتفسير أورغانون (آلة)، أو كيفية عقلنة النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ هذه القضايا لم تكن محل بحث هيرمينوطيقي، وحتى هيدجر لم يسع في فهم الكينونة، وكان همه مزج المعرفة التاريخية بالهم الأونطولوجي، لذلك حاول الانطلاق من مخطط لغوي لفهم الوجود والإنسان،⁴ لكنه في تصور ريكور وجد صعوبة في عملية المرور عبر الفهم للكينونة، وهو مادفعه إلى اقتراح ضرورة التفكير في الكينونة من خلال العبور عبر التحليلات اللغوية والتواصل مع كل الأنظمة التي تمارس التأويل بطريقة منهجية هذا من جهة، ومن ناحية ثانية رفض كل محاولة تسعى إلى فصل الحقيقة عن المنهج التفسيري لتحقيق لحظة الفهم، لأن عملية التأويل تتمركز حول ما يسميه "المعنى المتعدد المعنى Sens multi-sens".⁵

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 39.

² - المصدر نفسه، ص 39.

³ - Paul Ricoeur, À L'école de la phénoménologie, Op. Cit, p273

⁴ - Johann Michel, Ricoeur Et ses contemporains, Op. Cit, p124.

⁵ - Paul Ricoeur, Vivant jusqu'à la mort, Suivi de fragment, Préface Dolivier Abel, Postface de catherine Goldenstein, Edition du Seuil, MAIS 2007, P35.

يرفض ريكور البقاء في التوضيح الدلالي المجرد، ويدعو إلى ضرورة العمل على "تبيان أن فهم التعابير المتعددة المعنى أو الرمزية يمثل لحظة من لحظات الفهم للذات".¹ ويعتمد في مقارنته للكينونة على المقاربة الدلالية التي تتولد عن المقاربة الفكرية. هذه هي الطرق التي اقترحها ريكور في عملية تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا. وأصبح بإمكاننا فهم النصوص الدينية التي تساعد في فهم ذاتنا، هذا ما أكدّه الباحث يوهان ميشال Johann Michel في كتابه «ريكور ومعاصريه Ricoeur Et ses contemporains»، يقول: "بفضل الهيرمينوطيقا الروحية الريكورية، أصبحنا نستطيع أن نقرأ النصوص الدينية ونفسرها، ونفتح على الغير باعتباره ذاتا له معنى حول العالم، وليس مجرد شيء، استطاع ريكور تخليص الإنسان من النظرة الوضعانية التي كانت توجه رؤيته للآخر".² وكما أعاد الاعتبار للرموز كونها ظاهرة اجتماعية توجه الإنسان وتعيد تشكيل حياته باستمرار.

2- ريكور والتأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية: هدف كتابات ريكور في مجملها محاولة للإمساك بالإنسان في كليته *totalité* وانتشاله من حالة الاغتراب، لهذا آمن بتعدد الحقيقة التي تخترق الوجود الإنساني، لتصبح الأنثروبولوجيا الفلسفية *anthropologie philosophique* تعبيراً عن وجود حقيقة كامنة في وجود الإنسان، ويستند اختلاف التأويلات وتعددتها إلى القول بوجود حقيقة، لكنها ليست بالحقيقة المطلقة التي اعتقد فيها العقل اللاهوتي أو الكنسي، معتمداً التيلوجيا كوسيط رمزي لتوحيد مفهوم الحقيقة، كما اعتمدت فلسفة التاريخ التصور الشمولي للحقيقة. وهو ما رفضه ريكور متسائلاً عن طبيعة اللغة الدينية؟³ ويعتمد النص الديني سلطة الخطاب الشعري في تقديمه للحقيقة، مما يجعل منه خطاباً مختلفاً لاعتماده على الاستعارة *la métaphore* وكلمة المسيح هي القوة الفاعلة. وقد عمد ريكور إلى إعادة قراءة الكتاب المقدس (العهد القديم) (*L'ancien Testament*) ونبهنّا إلى ظاهرة خطيرة، وهي أن الكل يعمل على تأويل النص الديني، دون امتلاك أدوات التأويل، يقول جان كلود إزلين Jean-Glaud Eslin في عمله: «بول ريكور قارئاً للكتاب المقدس Paul Ricoeur lecture de la Bible»: "في كل جهة، في كل بيت، كل أحد، إمام، خام، حاخام، كاهن (قس). يؤولون جيداً أو سيئاً الكتاب من أجل إنعاش المجتمع"،⁴ لهذا مهمة الفلاسفة تتعاظم كلما تطورت المجتمعات وتعقدت الحياة، فهم مطالبون بإعادة تأويل النصوص، بهدف

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 41.

² - Johann Michel, Ricoeur Et ses contemporains, Op. Cit, p123

³ - Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit, p.201

⁴ - Jean-Glaud Eslin, Paul Ricoeur lecture de la Bible, Op. Cit, p125

إعادة بعث المعنى، والفيلسوف بإمكانه العودة إلى الإنسان الذي استقبل الرسالة، وقرأ الكتاب المقدس (la Bible).

تعامل ريكور مع الكتاب المقدس في تصور جان كلود إزلين كفيلسوف لا كرجل دين، لأنه تمكن من المحافظة دائما على المسافة بين فلسفته وتدينه. ومن أهم المسائل التي تعرض لها بالبحث، (معنى صورة الله في النص الديني، مفهوم الوحي Révélation، الإيمان الإنجيلي وعلاقته باللغة، أصل الخلق، روح القدس، ابن الله، البداية، شعب الله المختار، النبي، استعارة النبوة (prophétique la métaphore)، موظفا كل الأجناس الأدبية (genres littéraires) وهي أكثر تنوعا، تساعدنا على قراءة العهدين مثلا في فهم البعد السردي والقصصي (narratif)، وفهم الخطاب النبوي (le discours prophétique)، والإشارات والرموز، و"العهد الجديد" حافل بالكثير من المفاهيم مثل "المعجزة" (miracle)، وكما تأثر ريكور بمدرسة تاريخ الأشكال الألمانية بزعامة مرتان دوبلي Dibeluis"Martin ورودولف بولتمان Rudolf Bultmann، وتوقف عند صورة "الله" في النص الديني، متسائلا كيف أتى "الله" في صور مختلفة في النص الديني؟ مؤكدا على أن صورة "الله" في العهدين لا تختلف عن صورته في المعتقدات الأخرى، الهندية، والصينية، والشرقية، واليهودية، كما تمكن من طرح سؤال ألسني كيف تحدث الله للنبي لأول مرة؟ وكيف تحدث النبي لأول شخص؟¹ هذه الأسئلة دفعت بريكور إلى التفكير في ضرورة التأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية، لأنها القادرة على الذهاب إلى ما وراء النصوص لفهم طبيعة الخطاب الديني، وفهم شبكة العلاقات (الله، النبي، الناس).

يؤكد ريكور على أن النص الديني يستعمل مصطلحات جد مفارقة، لهذا ينبغي قراءة النصوص الدينية لمعرفة مدى تقاطعها مع الخبرة البشرية والتأثير المتبادل، وانطلق من السؤال لماذا لغة الإستعارة أكثر سيطرة على النص الديني؟ وسيطرة الاستعارة يعني أن النص الديني يعتمد لغة تحمل بعدين للمعنى (ازدواجية المعنى)، النص الديني يقدم لنا تصورا كليا عن العالم وعن الحياة وعن مصيرها ومصدرها وغايتها، مما يعني ضرورة فهم "الاستعارة métaphore"، لأن النص يحاول توجيه الحياة.² هذا ما يبرر ضرورة القراءة الهرمينوطيقة للنص الديني، لمعرفة أبعاد النص والخبرة الدينية (l'expérience religieuse)، وعلاقتها بالجوانب السياسية والاجتماعية والتاريخية.

¹ - Jean-Glaud Eslin ,Paul Ricoeur lecture de la Bible ,Op. Cit ,p126

² -Vinicio BUSACCHI ,Pour une Herméneutique critique ,Op. Cit ,p.174

ربط ريكور في البداية بين قصدية الوعي ورمزية "الكتاب المقدس" * عبر الأنثروبولوجيا ليلبغ إلى أعمق معنى للأشياء على نحو ما هي عليه بالفعل على طريقة هيدغر الذي استعمل التأويل العلماني للمفاهيم الدينية، كان بمثابة أرضية انطلق منها ريكور، رافضا القول بوجود حقيقة مطلقة واحدة تخترق التاريخ البشري كله وهي غاية الفكر،¹ ولا يهدف فيلسوفنا إلى نفس الأصول وإنما الكشف عنها.² لأن الحقيقة من الناحية الأنثروبولوجية موجودة بطبيعتها المتعددة، هذا ما يطلق عليه ريكور بحالة التمزق في الوعي الغربي. مما يؤرق الفيلسوف النقدي الذي يكتشف الصراع بين الفلسفات لدرجة تصادمها. وأزمة الوعي الغربي تكمن في توجهه إلى العدمية ومن مظاهر الأزمة:

1- فقدان الذات لموقعها الكلاسيكي، فقد تحطمت أسطورة الذات الواعية والمدركة لكل شيء.

2- غياب المرجعية الأخلاقية ومن ثم فشل الأنوار.

3- تحطم مقولة الجماعة التاريخية وانحراف الحداثة عن مسارها.

هذه العناصر الثلاثة هي موضوعات لمباحث فلسفية (الانطولوجيا، الأخلاق، السياسة)، ولتجاوز هذه الوضعية، يخشى ريكور الوقوع في العدمية ولا يخشى الوقوع في المثالية التي يتم اختراقها بالنقد.³ والتحول عن الأزمة لا يعني التأسيس لدين جديد للأزمة، لأن مشكلة الحقيقة في نظره لا تتعلق بالإنسجام المنطقي الداخلي أو الخارجي، إنه ليس إشكالا ابستمولوجيا لتعلقه بالأسس ومرجعيات الوجود التي تتنوع بتنوع أبعاد الإنسان. لهذا ميز في الحقيقة بين ثلاثة فضاءات معرفية هي: فضاء العلوم التجريبية، الفضاء السوسيوثقافي، الفضاء التفاعلي أو التواصلية.⁴

* - الكتاب المقدس يضم العهد القديم والعهد الجديد، والعهد المقدس *theild testament* هو الجزء الأول من الكتاب المقدس، يحتوي على 39 سفرًا يحكي قصة الله مع الإنسان منذ خلق آدم حتى ما قبل مجيء المسيح ب 400 عام، ويحتوي على خمسة أسفار لموسى النبي، ثم أسفار تاريخية وأسفار شعرية وأسفار الأنبياء، أما العهد الجديد *the New testament* هو الجزء الثاني من الكتاب المقدس ويحكي قصة السيد المسيح وينتهي بقصة إنتشار الكنيسة إلى كل العالم، يحتوي على أربعة أناجيل، ثم سفر أعمال الرسل، ورسائل من الرسل إلى الكنائس المختلفة، وسفر الرؤيا الذي يعتمد أصحاب فكر ملك المسيح حرفيا على الأرض وهو مكتوب بأسلوب رمزي. ينظر إكرام لمعي، الإختراق الصهيوني للمسيحية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1993، ص 17.

¹ -P.Ricoeur .Histoire et vérité .Op. Cit ,p.47.

² -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Texres choisis (Anthologie) ,Op. Cit ,p.32

³ -Vinicio BUSACCHI ,Pour une Herméneutique critique ,Etudes de Paul Ricoeur ,Op. Cit ,p.155

⁴ -P.Ricoeur .Histoire et vérité, Op. Cit.p.167

تتفاعل هذه الفضاءات الثلاث مع بعضها البعض، مما يثير إشكالات أخلاقية وسياسية تتمثل في كيفية الحيلولة دون تشييء الإنسان وإحالاته إلى موضوع. لأن الأخلاق عند ريكور لا يمكن مركزتها في القانون (la Loi)، وإنما في بعدها العملي، والعمل مرتبط بالحرية والواجب والأمل.¹ وهذا سبب عودة ريكور إلى سبينوزا (Spinoza) وكيف قرأ الفعل الأخلاقي والمعنى الأخلاقي، وكيف يتم تحويلهما عبر الوعي الجماعي. "فكر ريكور مع سبينوزا في مسألة الأخلاق".² لأن سبينوزا يؤكد على أسبقية التفكير الأخلاقي عن النقد الأخلاقي، ويقول ريكور عن حضور سبينوزا في فلسفته: "قلما كتبت عن سبينوزا، على الرغم من أنه لم يتوقف عن مصاحبة تأملي وتعليمي".³ وتركزت فلسفة سبينوزا كلها حول مفهوم الحياة خاصة في كتابه "الأخلاق Ethique" الذي ترجم إلى الفرنسية سنة (1977) من طرف (C.Appulu) ويشير ريكور إلى الجوانب التي اهتم بها في فلسفة سبينوزا يقول: "إن 'لاهوت' سبينوزا ليس هو ما يهمني، إن اتهام فلسفته بالحلولية (panthéisme) أو بالإلحاد غير ملائم من أجل إعادة النظر في أفهم الكوناتوس (المجهود) الذي يهمننا وحده هنا، إن صيغة واحدة ذات مظهر لاهوتي تكفي: وكذلك فإنه بالنسبة إلينا من المستحيل أن نتصور الله غير فاعل مؤثر وذلك بالقدر ذاته الذي يستحيل معه أن نتصور الله غير موجود".⁴ والله هو الصانع عند سبينوزا فهو الذي يعمل ليحقق إنتاجا مطابقا لنموذج قد استبدل بقوة لامتناهية، بطاقة فعالة. هنا يلتقي بالقدس "بولس" في تأكيده أننا في الله لنا الوجود والحركة. وتعتبر الأشياء عند سبينوزا عن قوة الله التي بها يوجد ويفعل بطريقة أكيدة ومتقنة. بهذه الكيفية استطاع ريكور التأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية، تهتم بالبعد الديني والمقدس، وذلك بالبحث في الاصول وإعادة بعثها من جديد، لتصير موضع وعي وإدراك تساعد الإنسان في إعادة تشكيل حياته باستمرار، وليس القصد من البحث الانثروبولوجي نفس الأسس والمصادر، وإنما إعادة بث الحياة فيها، لكن كيف يمكن تأويل النص الديني لصالح الإنسان المعاصر الذي يعاني تمزقا على كل المستويات؟

¹ -Michael Foessel et Fabien Lamouche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit, p.20

² -GAELLE FIASSE, L'Autre et L'Amitié chez ARISTOTE et Paul Ricœur, Editions de l'institut supérieur de philosophie louvin, La Neuve, Editions, PEETERS lovain, paris, 2006, p102

³ -بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 584.

⁴ -المصدر نفسه، ص 585.

3- أزمة تعدد المناهج وتعدد المعنى في النص الديني

أ- تعدد المناهج وإشكالية فائض المعنى في النص الديني: يقتضي الإمساك بفلسفة بول ريكور الالتفاف وراء مشروعه الفلسفي عبر تراث الفلسفة الغربية، لأن الانفتاح على فضاءات التأويل شرط الإمساك بأية "فلسفة وانبنائها النسقي".¹ لكننا وجدنا صعوبة في الإمساك بمحددات فلسفته، لأنه حسب **ميكال فوسيل** Michael Foessel يوظف كل المناهج: الفينومينولوجيا، الهيرمينوطيقا، فلسفة التفكير، تحليل البنية، الغراماتولوجيا... من أجل تكوين أفق للمعنى (الحقيقة)، على خلاف سارتر.² رغم أن ريكور بدأ وجوديا في بحثه عن العلاقة بين الإرادي واللاإرادي وفي إمكان حدوث الشر، في الجزء الأول تحت عنوان «فلسفة الإرادة philosophie de la volonté» و«الإرادي واللاإرادي le volontaire et l'involontaire»، واهتمامه بـ"الشر" و"المعاناة" و"الخطيئة"، هي ترجمة لتجربته الشخصية الوجودية، معتبرا الإنسان مركبا وليس بسيطا (être simple)، والإنسان كما يقدمه ريكور يعيش بين الإرادي واللاإرادي، فهو لا يتطابق مع ذاته، (un être qui ne consiste pas avec lui Même).³

وفي جوابه عن أسباب وقوع الإنسان في الشر يؤكد ريكور على أنها الطبيعة، التي يلخصها في عدم توافق وتناسب بين الطموح الإنساني وإمكانات الواقع المعيش، هذا ما يعبر عن وضع يتميز بالهشاشة على المستوى العاطفي والعملي، فنجدته يقول: "مشكلة الشر هي الهشاشة العاطفية".⁴ وتم التعبير عن الشر بالرموز، والرمز له معنى مزدوج double sens يحتاج إلى فعل القراءة التأويلية، لأنه نتاج ثقافات متعددة المصادر.⁵ ويرى **فريديريك مارتل** Frédéric Martel في كتابه «الرحلة الفلسفية لبول ريكور le voyage philosophique de P.Ricoeur» (1997) أن هناك من نقاد ريكور من يعتقد أنه بدأ حياته وجوديا وانتهى فينومينولوجيا هيرمينوطيقيا، "على خلاف ذلك فإننا نرى أن فيلسوفنا بدأ وجوديا وانتهى وجوديا، فالذات الإنسانية اخترقت كل مشروعه الفلسفي. كونه كان يغير المناهج فتنقل من الفلسفات التأملية إلى الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا".⁶ هذا الانفتاح يجعلنا نضع ريكور في دائرة الفلسفات

¹ -P.Ricoeur, Histoire et vérité, Op. Cit, p.50-51

² -Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit, p80

³ -الربيع ميمون، المسار الفلسفي لبول ريكور، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع8، 2004، ص92.

⁴ -Paul Ricoeur, De la morale à l'éthique et aux éthiques, En, Un siècle de philosophie 1900-2000. Editions Gallimard, Paris, 2000. P113.

⁵ -P.Ricoeur, Du texte à l'action, Op. Cit, p29

⁶ -F.Martel, Le voyage philosophique de Paul Ricoeur, In, Magazine littéraire, Paris, N 359, 1997, p 48/49.

التأويلية إلى جانب غادمير، أو شلاير ماخر D. Schleiermacher (1768-1834) الذي تعامل مع الهيرمينوطيقا باعتبارها علما أو فنا، محاولا وضع قواعد من شأنها تعصمنا من سوء الفهم، منطلقا من إعتبار أن كل خطاب يرتكز على فكرة ما سابقة عليه، لتصبح مهمة الفهم الأولى هي رسم مسار يعود بنا من العبارة إلى إرادة المعنى التي تسكنها، ويصبح البحث في الفكرة بحث عن الشيء ذاته، الذي قصده المؤلف وعبر عنه في نصه.¹

إذا كانت النصوص هي الوسيط بين الكاتب والمتلقي، فإن المسافة تزيد عبر الزمن، وتتشتأ إشكالية سوء الفهم بفعل تغير الجهاز المفاهيمي والأنظمة المعرفية أو البراديغم Paradigme. وقد أولى ريكور للزمن أهمية كبرى معتبرا التجربة البشرية برمتها تجربة زمنية يقول: "إن الزمن يصبح زمنا إنسانيا كلما كان متفصلا بصيغة سردية، وفي المقابل فإن القصة تبلغ مدى دلالتها حين ترسم سمات التجربة الإنسانية."² ويشير ريكور إلى صعوبة فهم الزمان لأنه يحتوينا دون معرفة الكيفية، وكل محاولة لفهمه تصطدم بعراقيل، لذلك استند إلى موقف أوغسطين لتوضيح مفهوم الزمن في اعترافاته.³ مركزا على نوعين من المفاهيم للزمان، الزمن النفسي كتجربة داخلية وهو زمن فينومينولوجي، وأوغسطين بدوره وظف الزمن كما يعيشه، هذا النوع من الزمان يعيش كحاضر مستمر، وهناك حاضر الماضي وهو الذاكرة، وهناك حاضر الحاضر وهو الرؤية أو الانتباه، وهناك حاضر المستقبل وهو الانتظار أو التوقع. والزمان الطبيعي (المادي الفيزيائي) مرتبط بالحركة، وهو الزمان الكوني الكوزمولوجي، يعيشه العلماء.⁴ لكن يتساءل ريكور كيف يمكن تجاوز وردم الهوة بين الزمانين في التجربة البشرية؟

يحاول الإنسان في نظر ريكور إقامة جسر بين الزمن الكوني والزمن النفسي المعيش، عبر إعادة صياغة العالم في حكاية أو قصة يرويها، والحكاية (narrative) شكل من أشكال إعادة عيش العالم من جديد. لأن القصة (récit) تقدم لنا طرق وأشكال الخبرة الإنسانية عبر تخيلها، كما أن الحكاية تحيلنا إلى التفكير في أبعاد سيمانطيقا (sémantique) المخيلة عبر فهم الاستعارة (métaphore)، والمخيلة هي نتيجة تقاطع الزمن والخبرة الإنسانية، ويبقى الخيال واسطة ضرورية تقدم لنا مفهوم المعنى مفهوما مفتوحا

¹ -D. Schleiermacher, *Hermeneutique*, Traduction et presentation de Marianna Simon, Paris, Labor et Fides, 1987, p102.

² -Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, *Le temps raconté*, Le Seuil, 1985, p17

³ -Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*, Suivi de fragment, Préface Olivier Abel, Postface de Catherine Goldenstein, Edition du Seuil, MAIS 2007, P.38

⁴ -ISABELLE BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Op. Cit, p79

على العالم.¹ كما عمل ريكور على إعادة: "الاعتبار للتاريخ التقليدي السابق لـ"مدرسة الحوليات" الفرنسية والذي كان يقوم على سرد ما يسمى الوقائع أو الأحداث التاريخية، وعلى ترابطها الزمني، هذا التاريخ الذي أطلق عليه، تاريخ سرد الوقائع (Histoire événementielle)."² وفهم الزمان يتم عبر فهم التجربة البشرية في التاريخ وسيرورته، والتاريخ تشكله النصوص الكبرى التأسيسية لثقافة الشعوب. مثل النصوص الدينية، التي ينبغي فهمها بإعادة قراءتها وفق معطيات علوم الإنسان مع مراعاة التطور الزمني وتأثيره، لأن "الزمان هو الذي يجعل من الممكن للعديد من الضمائر أن تتلاقى وتتقاطع ومن دون مثل هذا التقاطع والتلاقى ليس هناك من مجتمع بشري".³

أثار ريكور مسألة الزمان لأننا نعتقد أننا نملك كل الدلالات وأننا أسياد المعنى، في حين أن الزمان يفلت من كل إرادتنا في السيطرة والهيمنة، لأنه هو السيد الحقيقي لكل معنى، ولجوء ريكور للهيرمينوطيقا كان بهدف تجنب سوء الفهم من خلال التزام قواعد القراءة، معتقدا أن كل قراءة للنصوص الدينية ينبغي أن تؤمن بتعدد المعنى وتكثفه عبر الزمن، وأنطلق من شلاير ماخر الذي قسم التأويل إلى قسمين:

1- التأويل النحوي Interprétation grammaticale

2- التأويل السيكولوجي Interprétation psychologique.

ويفهم التأويل النحوي النص عبر النظر في بنيته الأسلوبية البنائية والنحوية، أما التأويل السيكولوجي فهدفه فهم نفسية الكاتب عبر الخطاب أو كما يقول ماخر: «مهمة الهيرمينوطيقا هي محاولة فهم المؤلف أحسن مما فهم هو نفسه».⁴ وقد حاول ريكور إقامة نظرية تتمتع بالموضوعية في التفسير على غرار شلاير ماخر، معتقدا بأنه لا توجد قطيعة بين علم النفس (التحليل النفسي) والسيমানطيقا، كما لا توجد هوة بين المخيلة والخطاب.⁵ لهذا سعى إلى جعل من الهيرمينوطيقا علما موضوعيا، وبهذه الكيفية تخرج الهيرمينوطيقا من دائرة الفلسفة أو الطابع الفلسفي لتصبح علم تفسير النصوص.

لم تغادر هيرمينوطيقا ريكور الفينومينولوجيا ولم تنتكر للفلسفات الكلاسيكية، بل تواصلت معها تواصلًا نقديًا بهدف تطويرها من الداخل. وقد وصف جورج زيناتي تلميذ ومترجم ريكور هيرمينوطيقا

¹ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Texres choisis (Anthologie) ,Op. Cit ,p18.

² -جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب الذات عينها كآخر لبول ريكور، مصدر سابق، ص 28/27.

³ -olivier mongin ,Paul Ricoeur ,Paris, Edition Du Seul ,1994 ,p154.

⁴ -D. Schleiermacher, Hermeneutique ,Op. Cit ,p186.

⁵ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Textes choisis (Anthologie) ,Op. Cit ,p12

أستاذة بأنها تواصلية منفتحة على كل تاريخ الفلسفة في قوله: "جاء ريكور من الفينومينولوجيا أولاً ثم تحول إلى التأويلية، وقد استعان بالفينومينولوجيا لخدمة تأويليته".¹ وتعتبر كل أعمال ريكور محاولة في التأسيس لهيرمينوطيقا تكون قادرة على قراءة النصوص المؤسسة، وانتشال المعنى الخفي المتشرد الذي يسكن الأعماق. ويحلم مشروع ريكور بإيجاد فضاء معرفي فلسفي لتساند المناهج بهدف الإمساك بالإنسان في كليته. وذلك عبر تأويل الذات لأفعالها وأفكارها وتصوراتها ومواقفها، مما يستدعي الأمر الانفتاح على كل العلوم وعدم الاقتصار على القراءة الفلسفية، يقول ريتشارد كيرني: "يلتقط ريكور الخيط من هيدجر وغادمر متجاوزاً ظاهراتية الرد الماهوي عند هوسرل، والظاهراتية الوجودية عند سارتر وميرلوبونتي، وذلك من أجل مد جسور الحوار بين الظاهراتية والتأويلية وبين العلوم الإنسانية".² لهذا نعتبر فلسفة ريكور فضاء لتساند كل المناهج والتيارات، والهدف دائماً الاستفادة من الأخطاء التي ارتكبتها كبار الفلاسفة أمثال ديكارت.

إن الفلسفة كما أرادها ريكور مطالبة بالانفتاح على كل العلوم، مع المحافظة على وظيفتها النقدية، وهو ما عناه تلميذه جورج زيناتي في قوله: "الفلسفة إذا لم تتغذَّ بكل العلوم تصبح نرجسية ومغلقة على ذاتها، فتذبل وتموت، الفلسفة منذ نشأتها وهي تقوم بالحوار مع كل العلوم، ... فلا بد إذا من المرور عبر توسط العلوم الإنسانية كاللسانيات والتحليل النفسي والتاريخ، لأننا إن لم نقم بذلك نكون قد جعلنا من الفلسفة مجرد حوار بين الفلسفة والفلسفة".³ ولا يمكننا بلوغ الحقيقة عبر منهج واحد كما ادعت الديكارتية سابقاً، لأن الذات ليست بسيطة شفافة أمام نفسها، مما يعني ضرورة التوسط عبر مختلف العلوم لتجاوز إشكالية ثنائية الفهم والتفسير التي أقامها ديلتاي، كما أن الحقيقة ليست بديهية كما اعتقد ديكارت. يقول ريكور أن: "ديكارت خاض مغامرة سلبية عندما فكر عبر الوعي المباشر ولم يفكر عبر الوسائط، لكنني أقول ينبغي أن نفكر عبر الوسيط اللغوي".⁴ كما أن الحقيقة ليست مجرد حدس كما طالب به هوسرل:

¹ -جورج زيناتي، الفلسفة في مساراتها، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط2، 2013، ص348.

² -ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص27.

³ -جورج زيناتي، الفلسفة في مساراتها، مرجع سابق، ص348.

⁴ -Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire, Préface de Jean, Edition points, 2009, p65.*

إنها جهد مستمر للخروج من ذاتي والإقامة عند الآخر. هذا هو كوجيتو ريكور كوجيتو جريح، لكنه حي قادر على الصمود أمام المنادين بنهاية الفلسفة وموت الذات الفاعلة".¹

هكذا انفتح ريكور على الفلسفات التي راجت في القرن العشرين، انفتاحا نقديا فتواصل مع الفلسفات التي تحولت إلى موضوعة خاصة في الستينات من القرن العشرين وهي سنوات آلت فيها الوجودية السارترية إلى نهايتها واختفائها من المشهد الثقافي، وتهافتت الشخصانية لصالح التيارات التفكيكية، وبرزت البنيوية واللسانية كبديل للسيطرة. البنيوية الآتية من **فردينان دي سوسير**، وكذلك الفرويدية الفرنسية المتمثلة في **جاك لاكان** Jacques Lacan الذي حاول استيعاب ريكور وجره إلى فلكه، وقصة ريكور بلاكان جد معروفة، بدأت في سنة 1960م، وهي السنة التي أنهى فيها كتابه عن "فرويد". وكان "لاكان" على علم بالمشروع وأعجب بالفكرة وشجع ريكور، و**جاك لاكان** كان يبحث عن سند فلسفي لاطروحاته في علم النفس. فلجأ إلى "ميرلوبونتي" لكنه لم يفلح، ثم لجأ إلى ريكور. معتقدا أن ريكور سيعود لمحاضراته ويوظفها، لهذا كان يلح عليه حضور ملتقى نظمه في "saint Anne"، وكان لأول مرة فيلسوفا يقبل تبعية الوعي للاوعي. أي الاعتراف بأهمية المعرفة التي تختزن في دائرة اللاوعي، وتأثيره على حياته. إلا أن ريكور لم يكن موافقا على منهجية "لاكان". فألف كتابه «في التفسير محاولة في فرويد». وهو عبارة عن محاضرات القاها في جامعة "بال" (1961)، وثمان محاضرات كان ألقاها في جامعة "لوفان" بالمعهد العالمي للفلسفة. فيه كشف أن التحليل النفسي كما يوظفه "فرويد" يحمل هيرمينوطيقا مضادة للتأويلية التي يسعى إليها. تأويلية تسعى لتملك الرموز في إطار صراع التأويلات. وقد أشار **فرنسوا دوس** François Dosse إلى علاقة ريكور بلاكان، فتحت مايسميه ريكور "إلزام الحضور"² كان يحضر المحاضرات إلى جانب زوجة ابنه "جون بول"، المسماة (فرنسواز). لكن ريكور شعر بالاحباط يقول: "أ تذكر أنني دخلت في إحدى الأمسيات، وقلت لزوجتي لقد عدت من الملتقى، لم أفهم شيئا. في تلك اللحظة يرن الهاتف ولاكان كان المتحدث في السماعة، يسألني عن رأي في ما قاله. فأجبتة "لم أفهم شيئا" فقطع الاتصال بشكل عنيف".³ هذا الموقف يبين كيف تواصل ريكور مع الفلسفات المعاصرة، التي أصبحت موضوعة باريسية يمثلها فلاسفة يحظون بسمعة عالمية أمثال **ميشال**

¹ - جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص22.

² - christian Delacroix ,François Dosse ,Patrick Garcia ,Paul Ricoeur ,Et les sciences humaines ,Op. Cit ,p.95

³ -Paul Ricoeur ,La critique et la conviction ,Entretien avec François Azouvi et Marc de launay , Librairie ,Arthème Fayard ,Puriel ,2013 ,P109.

فوكو Michel Foucault و جاك دريدا Jacques Derrida و لوي التوسير Louis Althusser و جيل دولوز Gilles Deleuze، ورغم قوة الفلسفات وعراقتها وسيطرتها على الفضاء العمومي والثقافي، إلا أن ريكور تصدى لهذه الفلسفات ولم يجار الذوق الباريسي الفكري الذي ساد، بل تصدى له فأعتبر هامشيا وسطحيا تنقص فلسفته الروح الإبداعية المتجردة وهي فلسفة بلا هوية.¹

رفض ريكور لفلسفات عصره كان عبر النقد يقول جورج زيناتي: "لقد رفض بشدة ريكور هذه المدارس الجديدة وقد سار معها من موقع الناقد لها."² هذا ما جعل من مشروعه الفلسفي متميزا. وهو الأمر الذي أكدّه سعيد الغانمي -أحد قرائه- معتبرا مشروع ريكور محاولة للتوفيق بين مشروعين متناقضين، الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تسعى لتحقيق فلسفة في الإرادة، وتستثمر الظاهراتية والانطولوجية والوجودية، هذا مانجده في أعماله الأولى بداية من: "رمزية الشر la symbolique du mal"، التناهي والإثم culpabilité et finitude، الإنسان الخطاء L'Homme faillible، فرويد والفلسفة. أما الفلسفة الثانية تشمل التأويلية النقدية التي: استفادت من آخر ما توصلت إليه علوم اللغة ونظريات الاتصال.³ ونجدها في كتبه اللاحقة: «صراع التأويلات»، «الاستعارة الحية la métaphore vive»، «Recit». مما يعني أن فلسفة ريكور لم تولد مكتملة وإنما كانت تتطور باستمرار وتتغذى من منجزات الحداثة ومنقديها والمناهج المعاصرة. فوجدناه يأخذ من المناهج الأساليب العلمية، ويعمل على فضح خلفياتها الأيديولوجية، ولا يتناسى التواصل مع مشكلات المجتمعات المعاصرة ومعايشتها بالتحليل والنقد.⁴ سعى ريكور إلى تطوير مشروعه الفلسفي باتجاهين كما يقول سعيد الغانمي: "اتجاه أول يؤدي إلى أنثروبولوجيا فلسفية تحرر الذات من الفردية وتفتحها على أفق المجتمع والتاريخ والآخر، واتجاه ثانٍ نحو إقامة تأويلية نقدية تحاسب الاتجاه الأول وتسدد خطاه."⁵ والأنثروبولوجيا الفلسفية ماهي إلا محاولة لتطوير مشروع الوجودية والظاهراتية والأنطولوجيا، أما التأويلية النقدية فتعمل على تطوير مشروع البنيوية وما بعدها من فلسفات لغوية لسانية مهدمة فكرة التعالي المطلق عند البنيويين، أو الإطلاق المتعالي عند

¹ -Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit, p62.

² -بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ت جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2009، ص08.

³ -سعيد الغانمي، ضمن مقدمة كتاب الوجود والزمان والسر (فلسفة بول ريكور)، لديفيد وورد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 1999، ص11.

⁴ -Paul Ricoeur, La pensée en dialogue, Sous la direction de Jérôme porée et Gilbert vincent, Presses universitaires de Rennes cedex, 2010, p14

⁵ -سعيد الغانمي، ضمن مقدمة كتاب الوجود والزمان والسر (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص27.

التفكيكيين. وأراد ريكور التأسيس لفلسفة تواصلية نقدية، فنقد مثالية هوسرل مركزا على الجانب السلبي لتوجيه البحث صوب المعنى الإيجابي، والنقد لا يعني القطيعة بقدر ما يحافظ على المشترك بين المنهجين، فإذا كانت الفينومينولوجيا تسعى لتحصيل المعنى بتأويل كل الأسئلة فإن سؤال معنى الوجود والكينونة هو سؤال هيرمينوطيقي يحتاج إلى كل المناهج.¹

ب-التفكير عبر التماسف طريق فهم النص الديني: هيرمينوطيقا ريكور رفض لأنا القارئ وأنا المؤلف، وتعترف بعالم النص وأناه، لكن أن نصل لحظة "أنا" النص، ينبغي التواصل مع النصوص تواصلًا نقديًا قبل ممارسة فعل التأويل، هذا ما يعرف عند ريكور بالتماسف *distanciation* "كلحظة نقدية معاصرة للخبرة الإنسانية، وتفتح لنا فضاء التفكير المتضارب".² ويقصد به ترك مسافة بيننا وبين النص لكي لا نقع في شرك القراءة الأيديولوجية، وهي القاعدة التي وجدناها في فينومينولوجيا هوسرل (الإيبوخية)، ليصبح النص اتصال عبر المسافة. هذا هو كوجيتو ريكور المجروح *cogito blessé* يقول عنه جان غريش Jean Grisch في كتابه «بول ريكور وتشرّد المعنى Paul Ricoeur. L'itinérance du sens» "إنه يمثل اللحظة النقدية".³ ولا يعتقد في إمكانية قدرة الذات على معرفة ذاتها عبر الحدس المباشر، والمعرفة مشروطة بالمرور عبر كل الوسائط الثقافية، والإنسان في كوجيتو ريكور، يحاول أن يكون رغم كل ما يهدد وجوده، رغم محاولة استبدال الإنسان بالآلة، والإنسان أنتربولوجيا هو "تمزق مؤثر بين لامتناه يفتح الآفاق بلا حدود وبين متناه يدخل منه الشر إلى البنية الوجودية للإنسان، فيعيش الإنسان هشاشة هذا الوضع المؤثر شبه المأساوي على الصعيد العملي والعاطفي"،⁴ أما الإنسان من الناحية الانطولوجية، فيتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح والتناهي المحدود للواقع، هذا الجدل بين الحدين يجعل اللاتناسب الوجودي أمرا عسيرا يعيشه الإنسان كهشاشة مستمرة، تجعل الانتقال من إمكانية الوقوع في الشر (le mal) إلى اقتراف الشر ممكنة في كل لحظة عند كل إنسان.⁵

واعتمد ريكور لتجاوز الإشكالية الحل الذي قدمه كانط (Kant): "فبين طموح الإنسان إلى سعادة لامتناهية وواقع طبعه المتناهي هناك لاتناسب بنيوي تخترقه لتحوّله إلى توازن بين الجزئي والكلي فكرة

¹ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Textes choisis (Anthologie) ,Op. Cit ,p81.

² -Paul Ricoeur ,La Métaphore vive, Le Seuil, 1975.p398/399.

³ -Jean Greisch ,Paul Ricoeur ,L'itinérance du sens ,Op. Cit ,2001 ,p55.

⁴ - جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص22

⁵ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Textes choisis (Anthologie) ,Op. Cit ,p53

كانط باحترام الشخص الإنساني كغاية.¹ ويقدم لنا ريكور صورة عن التناقض الحاصل في الواقع المعيش واقع المعاناة، لما تسيطر على الإنسان الأبدية المهددة بالعدم في كل لحظة، فبحث عن الحل داخل النص الديني. لأنه قادر على أن يقدم لنا إجابات مرضية وعقلانية تبرر لنا طبيعة الصراع بين الخير والشر، وبين السعادة والألم، فنجد في «رمزية الشر symbolique du mal» يقوم بقفزة كبيرة خارج الفينومينولوجيا، بل خارج الفكر الفلسفي العقلاني، وحجته في ذلك أن الفلسفة عليها ألا تتوقف في منتصف الطريق، إذ عليها أن تحاول أن تفهم كل شيء حتى الدين نفسه.² ودعوة ريكور Paul Ricoeur الفلاسفة إلى الإهتمام بالنصوص الدينية هدفه البحث عن الإنسان في التراث، لكن ينبغي التواصل عبر التماسف.

إن حديث ريكور عن التماسف لا يعني إمكانية التخلي عن الانتماء وإنما إمكانية إقامة مسافة معه، فندخل دائرة صراع الذات مع نفسها في صورتها الثقافية، فنحن في صراع دائم مع موروثنا نقتررب ونبعد منه، لتصبح مهمة التأويل أو الهيرمينوطيقا تقريب البعيد في الزمان قريبا، والتماسف يصبح أول شرط لعملية الفهم، ومن بين مهمات التأويل توضيح الملتبس وفك الغموض الذي يغلف الكثير من الاشارات والرموز، وذلك من أجل فهم أفضل من جانب المخاطب. كما أن التأويل يفتح سبل أخرى للتأويل تكون ممكنة، ليصبح القارئ أكثر انفتاحا وقبولا لقراءات متعددة لا يمكن تجنبها. والتأويل يضع أمام القارئ جملة من الحجج يعتمدها في نقاشاته مع الخصم، ويعلمنا درسا مهما هو: "الاعتراف بأن وراء كل تأويل يبقى هناك دوما عمق لا يمكن ولوجه، معتم يخفي دوافع شخصية وثقافية لا تنصب، لم يتوقف الفاعل قط عن أخذها بالحسبان."³

توجد عدة معان للهيرمينوطيقا فقد تكون بمثابة النظرية المعيارية للتأويل تقتض قواعد ينبغي اتباعها والالتزام بها في فعل القراءة، كما هو شأن بعض المؤلفين من أمثال دانهاور، شلاير ماخر وديلتاي، كما يمكن أن تأخذ صفة التأمل الفلسفي الذي يتجه صوب ظاهرة الفهم. عبر تأويل التجارب الانسانية التي كونها حول الوجود. هذا النوع من الهيرمينوطيقا هو الذي انتشر في القرن العشرين. يقول جان غراندان: "من أكبر صناعات هذا التأمل الهيرمينوطيقي نجد هيدغر، غادامير، ريكور."⁴ كل هؤلاء نظروا للهيرمينوطيقا

¹ - جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص15.

² - Olivier Able, Paul Ricoeur (La promesse et la règle), éditions Michalon, Paris, 1996, p20.

³ - بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ت جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2009، ص501/500.

⁴ - جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ت عمر مهيل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2007، ص137.

على أنها تحول متميز في الفينومينولوجيا، وريكور فكر عبر التماسف لأنه افترض في نظر جورج زيناتي " وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل رمز أو نص، وإن عمل المؤول اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي. الرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شيفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من حضارات متعددة.¹ ويبدو أن ريكور حاول دراسة كل الأساطير لتحديد بداية خطاب المقدس، معتمدا التأويلية كمحاولة لفك شيفرة الرموز التي تحملها الأساطير، وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي السطحي المؤلف المباشر، وإعمال الفكر لبلوغ المعنى الأعرق الذي هو ما كان قصده الرمز بالأساس، وليس المعنى السطحي المبتذل. وهذا لا يعني أن الهيرمينوطيقا مجرد تمظهر من تمظهرات الفينومينولوجيا، لأن ريكور أكد على أن العلاقة بينهما علاقة توتر دائم، يقول: "الهيرمينوطيقا هي محاولة لقلب الفينومينولوجيا لا إلغائها".²

حاول ريكور التأسيس لأنطولوجيا الفهم من خلال ابستيمولوجيا للتأويل، وذلك بممارسة فعل النقد على كل القراءات والتأويلات لمعرفة مدى قصورها، وهذا المنهج له انعكاسات هامة في موقفه الفلسفي من كل القضايا التي عالجها، سواء أعلق الأمر بالحقيقة وما تبعها من قضايا المعنى والذات والزمن، أم بمسألة النص الديني وما ترتب عنه من انحرافات نتيجة سوء التأويل. النابع من ادعاء امتلاك الحقيقة، لهذا يقترح علينا ريكور ضرورة تجنب الحديث عن الحقيقة المشتركة vérité partagée، والتركيز على الحقوق المشتركة داخل الدين، على طريقة سبينوزا الذي دافع على حقيقة الانوار lumières، التي لاتعارض مع روح الأديان (les esprits religieux).³ الحقيقة تظل متعالية (transcendante)، ولإنزال الحقيقة من تعاليها ينبغي فتح نقاشات عامة حول الحقوق، لوجود نماذج متعددة، لهذا يقول: "علينا أن نخرج من ذاتنا وننفتح على الذات الأخرى، لأنها تملك تصورا مغايرا يغني البشرية"⁴ لفهم ظاهرة العنف الديني ينبغي إعادة تفكيك تراث الحروب الدينية، وتأسيس التسامح على الاختلاف.

القدرة على التواصل تعبير عن أصالة فلسفة ريكور، متأتية من المسائل التي أثارها يقول سعيد الغانمي: " فإذا كان كانط يمثل مرحلة التفكير بالوجود في الفلسفة الغربية، وهایدغر يمثل مرحلة التفكير

¹ -جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب بول ريكور، الذات عيها كآخر، مصدر سابق، ص 15/16

² -Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, Tome II, Finitude et culpabilité, Aubier, 2 volumes, 1960.p571.

³ -André la cocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, Editions du Seuil, Paris, 1998 64p,

⁴ -Paul Ricoeur, La pensée en dialogue, Op. Cit.p16

بالوجود والزمان معا. فإن ريكور يمثل مرحلة التفكير بثالوث الوجود والزمان والسرد معا.¹ هدف ريكور محاولة الإحاطة بالذات الإنسانية في أبعادها المختلفة، وفي إحدى الحوارات التي أجرتها معه المجلة الأدبية magazine littéraire في 2000م، أجاب عن طبيعة مشروعه الفلسفي والإشكاليات التي انهم بها قائلا: "ليست لي فلسفة يمكن أن تكون فلسفتي أنا والتي أقدمها وأعرضها من كتاب إلى كتاب، كنت دائما أفكر بصيغة وطبيعة المشكلات، هذه الأخيرة كانت متقطعة متناثرة، أحيانا بمساعدة قرائي أحاول أن أرسم خطأ عمليا قد تم ضمانه بواسطة كل بقية يتركها كتاب، أرجع إليها في كل مرة."² هذا يعني أن فلسفة بول ريكور ينبغي أن تفهم في ظل سيرورتها التاريخية وعبر التماسف الذي اقترحه، لأنها فلسفة لا تؤمن بالأنساق وإنما بالسياقات التاريخية والوقائع المعيشة.

4- النص المقدس بين ابستمولوجيا التأويل وانطولوجيا الفهم: حاول ريكور أن ينظر للقضايا الموجودة في التوراة على أنها تقدم رؤية انطولوجية تعبر عن فعل الكينونة، يمكن تضاف إلى باقي التصورات الفلسفية منذ اللحظة الأرسطية، وتحت تأثير الفيلسوف الألماني هيدجر، فيلسوف الكينونة، أطلق على التأويل الفينومينولوجي للعالم مصطلح انطولوجيا الفهم *ontologie de la compréhension*،³ والغاية هو محاولة تجاوز كل الأطروحات التي لا تزال تتناول المشكلة تناولا نظريا، ومن ثمة تجاوز نهائيا إشكالية المنهج التي أثارها تأويلية غادمير، لهذا اتجه ريكور إلى المفاهيم المعبرة عن تناهي الوجود في النص التوراتي، وعمل على الخروج من إشكالية الذات والموضوع التي كانت محور التأويل الفينومينولوجي، طارحا قضية الفهم طارحا تاريخيا مغايرا عن الطرح اللاهوتي، بوصفه أنموذجا للكينونة على الطريقة الهيدغرية. ولم يتطرق ريكور لانطولوجيا الفهم من زاوية تاريخية كحاجة منهجية ضرورية للتأويل كما طرحها غادمير، لأن غاية ريكور تبقى دائما محاولة فهم الإنسان والبحث عنه في النصوص الكبرى. هذا ما يبرر عملية القلب المفاجئ لمشكلة الذات، وذلك بنقلها من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود التاريخي. ويصف جورج زيناتي انطولوجيا ريكور بأنها انطولوجيا: "تشدد على العمل والتصرف والممارسة وعلى هذه المقدرة على القيام بذلك، هذه المقدرة التي تؤكد أين أستطيع أن أتكلم لأتواصل، وأستطيع أن أعمل أمورا -حتى أحيانا- عن طريق التكلم نفسه، وكذلك فإنني أن أروي حياتي الخاصة

¹ - سعيد الغانمي، ضمن مقدمة كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص12.

² - P.Ricoeur, Magazine littéraire ,N390 novembre ,2000 ,p20.

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص24.

وحياة المجموعة، وأستطيع أن أتحمّل عبء عمل أنا كنت صانعه ومؤلفه.¹ وبهذا يكون ريكور قد أحدث انقلاباً لا يختلف كثيراً عن الانقلاب الذي أحدثه دلتاي في علاقة الفهم بالوجود، لأن الفهم ليس نظرية حول الطبيعة، بقدر ما هو سيرورة تاريخية تعبر عن العلاقة بين ثلاثة حدود: الإنسان ← الطبيعة ← التاريخ. والفهم معرفة تاريخية، والملاحظ على ريكور حرصه على ضرورة إحالة كل المفاهيم للممارسة الواقعية في التاريخ، لكن نحن أمام إشكالية موضوعة الهيرومينوطيقا فينومينولوجيا؟

إذا كان الفهم تجربة تاريخية، فإن ريكور يرى في التاريخانية منهجاً يمكننا من معرفة الطريقة التي وفقها يتعايش الكائن البشري مع باقي الموجودات، ومن ثم فإن الانتقال من ابستيمولوجيا الفهم إلى انطولوجيا الموجود الذي يمارس عملية الفهم يتم بامتلاك القدرة على الوصف المباشر، "باتخاذ اللغة وسيطاً، ليصير الفهم عملية تأويل لأنظمة لغوية"،² وقراءة النص هي لعبة لغوية تفرض على القارئ أن يكون لاعباً ماهراً يتقن أدواتها وإلا تحول هو إلى لعبة يتلاعب بها النص.³ والقارئ الذكي هو الذي ينظر للنص على أنه طبقات متراسة فيسعى لرحلتها، لأن المعنى يسكن الأعماق في حالة ترحال دائم، وينبغي على القارئ التفكير عبر المسافات، ليتحول من مستوى فهم الكاتب إلى مستوى البحث عن المعنى. لهذا بحث ريكور اللغة وحللها وتأملها في مستواها السيمانيقي أو الدلالي، معتقداً دائماً في تعدد الدلالات والمعاني الحافة، وعليه فالانفتاح على الوجود ما هو إلا انفتاح على اللغة وإمكانية تأويلها، يقول: "هذا هو الطريق الصعب الذي ألزمنا به أنفسنا السير فيه باستمرار مهما كانت الحواجز والعقبات."⁴ وتأويلية ريكور تتجاوز التصور الميتودولوجي، لأنها ذات حمولة فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن عبر ممارسة تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود. وعليه نلاحظ أن الهدف انطولوجي إيتيقي والمنهج ابستيمولوجي، وهو لا يعارض انطولوجيا الفهم لهيدغر، وإنما يحاول ممارسة الشك في إمكانية تحررها من الضرورات المنهجية.

تختلف الانطولوجيا لدى ريكور عنها لدى هايدغر، بدخول عنصر السرد (narration)، فالانطولوجيا التي يسعى ريكور إلى تكوينها لا تعتمد على شعرية الممكن فقط، بل إن الذات نفسها فيها

¹ - جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 11.

² - P.Ricoeur, le conflit des interprétations, Op. Cit. p. 20

³ - Michael Foessel et Favien Lamauche. Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit. p. 45

⁴ - P.Ricoeur, Dans le conflit des interprétations, Op. Cit. p. 15

هي شبكة متقاطعة مع الآخرين، وليست نقطة البدء لديه، هي الذات المطابقة، بل هي الآخر.¹ واعتماد ريكور الابستمولوجيا التأويلية هي محاولة منه التأسيس لنظرية الفهم عبر ممارسة النقد على كل التأويلات. بغية معرفة حدودها وموقع الكائن فيها، والإفلات من انطولوجيا هيدغر اقتضى طرح جملة من التساؤلات منها: كيف نكون أرغانونا للتفسير أو لعمليات فهم النص الديني؟ كيف نؤسس لعلوم تاريخية في مقابل الطبيعة؟ كيف نوفق بين كل التأويلات؟ هذه الأسئلة متعلقة بتأويل الأسس التي لم ينتبه إليها هيدغر، وبآلية الانتقال من مستوى الفهم الابستمولوجي إلى الكائن الذي يمارس عملية الفهم، لأن ريكور قدم سؤالاً ما الفهم؟ على سؤال معنى النص؟ يقول: "إن البحث عن الفهم هو الذي أدى إلى بعد قرن من الزمن إلى الالتقاء بالسؤال الظاهراتي عن تمحيص المعنى القصدي للأفعال الفكرية"،² والانتقال مرهون بضبط الكائن من مختلف إمكانات مظهره وتحققه في مختلف البنيات الرمزية.³ وبهذه الكيفية صار ريكور من بين أكثر الفلاسفة انفتاحاً على علوم الإنسان، يقول ريتشارد كيرني: "أقام حواراً مع العلوم الإنسانية. حيث تكتشف الفلسفة حدودها فيما هو خارج الفلسفة، ويعبر المعنى العلامات المختلفة من خلال هذه الحدود المتبادلة وتتنظم في وجود يؤوله الفهم الإنساني. وبدلاً من رؤية هيدجر التي تذهب إلى أن الوجود يمكن تحصيله عبر طريق الوجود الإنساني القصير Dasein (الدازين) الذي يفهم نفسه بقوة إمكاناته وحدها. يرى ريكور أن معنى الوجود متوسط عبر عمليات لا نهائية من التأويل، سواء بتأويل الثقافي أو الديني أو السياسي أو التاريخي وحتى العلمي. ومن هنا يأتي تعريف التأويل الإنساني عند ريكور بأنه "فن فك المعنى غير المباشر".⁴

انفتاح ريكور على فلسفات اللغة ساعده في عملية توسيع الدائرة الهيرمينوطيقية حسب ريتشارد كيرني: "من خلال دخولها في مواجهة مع السيميوطيقا والأبنية اللغوية، وبقدرة ريكور على تمديد نموذج التأويلي الظاهراتي، وذلك بالالتفات إلى اللغة بوصفها نسقا من الأبنية اللاواعية أكثر عمقا من الموضوع القصدي، مما يعد بإدخال تعديلات جذرية وثرية على مشروعه".⁵ وتوجه ريكور صوب اللغة يعدّ انقلاباً جذرياً في فلسفته، اضطرته إلى إقامة حوارات مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، فوضع قاعدة مفادها، "أن

¹ - سعيد الغانمي، ضمن مقدمة كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص 29.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ت محمد براءة، وحسان بورقية، دار عين للنشر، القاهرة، 2001، ص 21.

³ - P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Op. Cit. p. 165.

⁴ - ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص 14.

⁵ - المرجع نفسه، ص 16.

تشرح أكثر يعني أن تفهم أفضل"، مميزا بين "الوصف" و "التفسير" (la description et l'explication)، لأن: "الشرح دائما هو رد المعقد إلى البسيط، بتطبيق البسيكولوجيا. هذه القاعد التي تطبق بقوة العلوم الطبيعية، تنظر للإنسان كبنية طبيعية مثله مثل البيت".¹ ويكون بهذا قد إنحدر من الشرح إلى الفهم، ومن الحوار المباشر إلى النصوص أو الوسائط (الخطاب المتوسط)، ، لهذا دعا ريكور إلى ضرورة استئناف الحوار القديم بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، فقد حاور أفلاطون الهندسة، وأرسطو الطبيعيات، وديكارت الرياضيات، وكانط الفيزياء، وبرغسون البيولوجيا، وهوسرل الرياضيات، وويتهد المنطق.

المبحث الثالث: من فينومينولوجيا النص الديني إلى هيرمينوطيقا المعنى

1-هيرمينوطيقا المقدس والأفق الكوني

أ- الهيرمينوطيقا تحطم مقولة المركزية: الهيرمينوطيقا من الفلسفات المعاصرة على الرغم من قدم المصطلح كما بينا سابقا، كونها: "علم نقد النصوص الإنجيلية وتأويلها".² تختلف عن معنى التأويل (l'exégèse) يعني -التأويل- في صورته التطبيقية، أما الهيرمينوطيقا فتعني نظرية التأويل اتسعت دائرتها لتشمل جملة من الفضاءات المعرفية مثل الفلسفة، التاريخ، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، فلسفة الجمال، النقد الأدبي، الفلكلور.³ وقد أكد جان لاکروا على هذا التوسع والانتشار للهيرمينوطيقا في قوله: "إن الفلسفة كلها قد صارت منذ نيتشه تأويلا فحسب".⁴ وعلاقة الفلسفة بالهيرمينوطيقا تبدأ من لحظة نيتشه الذي تمكن من إحداث قطيعة في الفلسفة الغربية بين ما هو كلاسيكي وبين ما هو معاصر، أو بين الفلسفات الميتافيزيقية التأملية والشمولية النسقية، ليؤسس لفلسفة الهدم والنقد على الرغم من أن كيركغارد المعاصر له، قد سبقه من حيث الكتابة زنيا في فلسفته الوجودية، والتي تتقاطع وفلسفة نيتشه، لكن تأثير فلسفة كيركغارد لم يكن له الأثر العميق كما كان لفلسفة نيتشه، إلا بعد إحيائها من قبل نيتشه ذاته في كتاباته.

¹ -Paul Ricoeur ,Philosophie de la volonté ,Le volontaire et l'involontaire ,Préface de Jean GREISCH, Editions points, 2009, p.20

² -Dictionnaire ,encyclopédique pour la maitrise de la langue française la culture classique et contemporaine ,Larousse 2001 ,mot herméneutique.

³ -Palmer Richard, Hermeneutic ,Noth WESTERN, UNIVERSITY ,PRESS EVANSTON, 1969 ,P.34.

⁴ -لاکروا جان، ريكور فيلسوف المعنى، في كتاب نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ت يحي هويدي، وانور عبد العزيز، دار المعارف، القاهرة ، 1975، ص45.

إن المشكلة الأساسية التي تناولتها الهيرمينوطيقا، هي محاولة الإجابة عن الكثير من الأسئلة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث وبمؤلفه، وذلك بالتركيز على الزوايا التي أهملت وهمشت في دراسة النصوص الكبرى منذ أفلاطون حتى العصر الحديث،¹ واقترن العصر الحديث بلحظة الكوجيتو الديكارتي لحظة تشكل الأنا الغربي، ليستمر في التبلور إلى لحظة كوجيتو هوسرل في القرن 20م، بإثباته باعتباره أولا "أنا فينومينولوجيا" و"أنا موجود" ثانيا، وبهذا عُدَّ هوسرل فيلسوف إنقاء بين المثالية والواقعية التي تشكلتا على عاتق فلسفة ديكارت. ومنهج هوسرل ارتكز على حقيقة أن الشعور قصد متبادل بين الذات والموضوع، الأنا والآخر، العقل والتجربة.² والظاهرية صورة من صور تجلي الوعي الأوروبي، لأنها جعلت من الذات مصدر قيمة الأشياء ومعناها، فهي التي تقوم بفعل التأويل Auslegung بالألمانية، وكان لهذه الفلسفة تأثير على تلامذة هوسرل في حقل الهيرمينوطيقا المعاصرة، فقد حاول بعضهم تطبيق الفينومينولوجيا في فضاء العلوم الإنسانية، فبحثوا في علاقة الذات المؤولة بالموضوع المؤول من خلال فعل القراءة، نجد هذا عند هيدغر، ماكس شيلر، مدرسة فرانكفورت L'École de Francfort وخاصة عند هابرماس وبولتمان وغادامير Gadamer، وعند فيلسوفنا بول ريكور. الذي ترجم كتاب هوسرل «الأفكار Ideen» إلى اللغة الفرنسية.

ظل هوسرل حاضرا بقوة في أعمال ريكور، لكنه سعى إلى التحرر من فينومينولوجيا هوسرل عبر النقد، يقول ريتشارد كيرني: "تأويلية ريكور تعرض الظاهراتية لإدراك حدود وعثرات الوعي جذريا، وهي أيضا تفتح الفكر على عالم اللاوعي والوعي الحاد، وهذا الانعطاف التأويلي خلال معاني الرموز المقموعة أو المخبوءة يسبق ويتجاوز ثورية الوعي الحدسي بالضرورة."³ وتأويلية ريكور مبنية على اعتقاد أن الرمز يحفز الفكر والرمز يمنح المعنى.⁴ ومن بين الانتقادات التي وجهها ريكور للظواهرية نشير إلى نقد أنموذج الوعي المثالي عند هوسرل. ورفض ادعاء هوسرل القول بؤسس معرفية مطلقة يمكن بلوغها عبر ما يعرف (بالإبوخية) أو تعليق الفروض تماما. "ونقد فكرة القول ببداية بلا فرضيات" تنطلق من ذات مباشرة لعمل الوعي، تحت وهم أن هناك نسق من الحدس الممتلئ حيث إمكانية المعنى يمكن إختزالها

¹ -Palmer Richard ,hermeneutic ,Noth WESTERN, UNIVERSITY ,PRESS EVANSTON ,1969 ,P.34.

² -ينظر حسن حنفي، الظاهريات وازمة العلوم الاوروبية، في كتاب، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977، ص317.

³ - ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص29.

⁴ -Paul Ricoeur ,Philosophie de la volonté ,Le volontaire et l'involontaire ,Op. Cit, p 142

إلى جوهر خالص تتطوي عليه الذاتية المتعالية.¹ ونحن في نظر ريكور نتواجد في أفق تاريخي لغوي حيث المعاني تسبق تشكل ذاتنا الخاصة، والتفسير تفسير باللغة قبل أن يكون تفسيراً للغة، لأننا ننتمي إلى لغة صاغها وشكلها غيرنا، وعليه فيمكن استرداد الوجود والفكر من اللغة عبر عمليات طويلة من فك الشيفرات.

يكشف التأويل لنا عن الكيفية التي نصبح بها مقيدين دائماً بانطولوجيا من الدلالات القبلية، فيما يدعوه ريكور "بذاكرة التراث"، يقول ريتشارد كيرني: "يقرر ريكور أن كتابات هوسرل الأخيرة خير دليل على عدم نضج مثاليته المبكرة، خاصة في كتابه "الأزمة" الذي كتب في منتصف عام 1930 قبيل وفاته بقليل عندما أخذ يخطط لأنطولوجيا عالم حياة البين - ذاتية".² ولقد تأثر ريكور في نقده لمثالية هوسرل بكل من غابريال مارسيل، وكارل ياسبرس (1930-1940)، وكلاهما يمثل وجودية غير ظاهراتية.

اقتنع ريكور بضرورة اندماج أية فلسفة تأملية مع تحليلات مارسيل للوجود المادي، وضرورة أن تندرج مع مفهوم ياسبرس للمواقف الحدية (الموت، الحرب، المرض، الأزمات... إلخ)، وكان ذلك في كتابه: «غابريال مارسيل وكارل ياسبرس في 1974م»، وفي «كارل ياسبرس وفلسفة الوجود»، وبفضلهما إتجه إلى ظاهراتية وجودية.³ وإذا كان ريكور قد أكد على دور الدلالة القصصية، فإن سارتر قد أكد على نفي الوعي، أما ميرلوبونتي فأكد هو الآخر على دور الإدراك الحسي، وبهذا يكون ريكور قد طور تأويلية عامة، أين الظاهراتية تتجاوز حدودها وأين ينتهي حدس الجوهر ليبدأ تأويل الرمز. ولكنه لم يسع عبر النقد إلى رفض الفينومينولوجيا، لأن قوة الفينومينولوجيا تظهر في اهتمام ريكور بموضوع فلسفة الإرادة والتأويل، إلا أن اهتمامه كان مغايراً للتصورات الكلاسيكية والمعاصرة له، على اعتبار التصورات القديمة كانت تنطلق من تصورات ميتافيزيقية حول إرادة الإنسان، وهو ما وجدناه عند نيتشه وشوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788 – 1860)، أما ريكور فقد تعامل مع الإرادة كموضوع قابل للتأويل، بأدوات منهجية بهدف تعميق بنية الإرادة ومكوناتها. وذلك لكون "الإرادة مرتبطة بمشكلة الشر le mal الذي ينزلها من تعاليها (التجريد)، الإرادي يعني الإمكان، واللاإرادي لا يرادف العاطفة (الرغبة)، فينبغي التعامل مع الإرادي واللاإرادي لمعرفة المعنى، والإرادي يرادف جوهر الإرادة (القدرة)".⁴ وتحولت فلسفة ريكور في

¹ - ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص 31.

² - المرجع نفسه، ص 33.

³ - Paul Ricoeur, Lectures 1, Autour du politique, Editions Du Seuil, paris, 1991, p143.

⁴ - Raul Ricoeur, Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire, Op. Cit, p19

الإرادة إلى أن أصبحت تأملاً في الحقيقة، حقيقة اللغة سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة. ولأن القول la Parole عند ريكور يعد فعلاً إرادياً من الدرجة الأولى فهو رسالة موجهة للآخر المتلقي، والكتابة فعل إرادي باعتباره رسالة تهدف إلى تثبيت القول الدال على واقع تجريبي معيش في صورة نص، يمكن أن يقرأ ويؤول بهدف العودة إلى ذلك الواقع مرة ثانية عن طريق اللغة.¹

تعامل ريكور مع الفعل الإرادي على أنه ماهية وجودية واقعية عينية، تسعى لتوليد ذاتها باستمرار في العالم بواسطة العقل الجسدي، وهو ما نجده في كتابه « فلسفة الإرادة Philosophie de la volonté » وفي « رمزية الشر La Symbolique du Mal ». ² في هذا الكتاب يؤسس لفلسفة في اللغة تهتم بالوظائف الدلالية والمعنوية لتلك اللغة وبالكائن البشري الذي يمارسها، لكن دلالات التأويل تختلف باختلاف أفكاره وتوجهاته، ففي البداية اهتم بالرمزية واعتبر التأويل " علم قواعد فك الشفرات"، ³ وخاصة الشفرات الخاصة بلغة الرموز الدينية، يقول تشارلز كيرني: " في البداية نشأ التأويل داخل إطار من تفسير الكتاب، وكان السؤال التقليدي المطروح هو: كيف يمكننا أن نفهم مقصد الكتاب المقدس الديني (الإلهي) الذي قامت الأجيال التاريخية من اليهود والمسيحيين بإعادة تدوينه على فترات متعاقبة؟ وقد اقترحت النماذج التأويلية في مرحلة متميزة من تراث اللاهوت المسيحي للتعامل مع حقيقة أن النصوص تحتل طبقات مختلفة ومتميزة من الدلالات - تاريخية أو روحية - لن يكون من الكافي لتحصيلها تبني منطق المعاني الأحادية. وخير مثال في هذا الصدد كتاب «تعاليم المسيحية De doctrine chrétiens » من تأليف القديس أوغسطين. والدافع وراء هذه المحاولات التأويلية هو اجتياز المسافة التي تنشأ عن تغيرات التاريخي - الثقافي - المتباعدة والمتعاقبة من أجل تجديد المعنى الأصلي في نصوص سفر الروحي Révélation جاعلين روح الماضي الدينية تعاصر روح قراءة الحاضر التفسيرية. ⁴ لكن أكد ريكور أن التأويل لا يجب أن يقتصر على تفسير الكتاب المقدس، معتقداً أن ظاهرة تعدد المعنى هي المستقبل الأساس لكل لغة، وليس اللغة اللاهوتية فحسب.

أعلن ريكور في مرحلته الأخيرة مرحلة الاهتمام بتأويل النصوص عن التأويل الذي تبناه، ويبدأ من معرفة المعنى الموضوعي المستخلص بجلاء من القصد الذاتي للمؤلف، والمعنى الموضوعي ليس شيئاً

¹ -P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Op. Cit.p.103-114.

² -P. Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, Aris, Aubier, 1960, p.09

³ -Ibid, p.10.

⁴ -ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص38.

مختلفا في النص ولكنه شفرة (رمز) موجه إلى القارئ ليصبح التأويل نوعا من الخضوع للنص وما يتركه من أثر فينا، وما يوحي به إلينا.¹

ب- ريكور والتأسيس لنظرية في التأويل: لم يُنظر ريكور للتأويل في نقاط واضحة وآليات محددة كما فعل كل من (شلاير ماخر، دلتاي، غادمار)، وإنما مارسه بشكل عملي مباشر في إطار قراءة عامة وشاملة للخطابات الفلسفية المعاصرة له، معتمدا مفاهيمها بعد إعادة بنائها وتوظيفها لفهم النصوص الدينية، مقسما عملية التأويل إلى قسمين رئيس: (1- ميدان الإرادة. 2- ميدان النص). أين ضم الميدان الأول كل ما تعلق بالإرادة والفعل الإرادي (الإرادي واللاإرادي، الإنسان غير المعصوم، رمزية الشر،) وربط فيها بين قصدية الوعي ورمزية الكتاب المقدس ليصل بذلك الربط إلى أعماق معاني الأشياء، لذلك اهتم بدراسة ووصف بنيات الإرادة وصفا ماهويا على الطريقة الفينومينولوجية في بعدها الوجودي. في حين إهتم في الميدان الثاني بوصف العلاقة الوجودية بين الإنسان والمقدس le sacré، وذلك من خلال تحليل بعض التجارب ذات الطابع الديني مثل الإحساس بـ"التناهي" و"الإثم"، "الطهارة" و"الذنس"، "السقوط" و"الخلاص"، "تجربة الشر"، يقول ريتشارد كيرني: "يرى ريكور أن المقدس يتوجه إلى الإنسان وفي هذا التوجه يعلن عن نفسه بوصفه مسيطرا على وجوده لأنه هو الذي يقرر هذا الوجود حتما بوصفه سعيا ورغبة في الوجود، وبإيجاز يطالب المقدس الوعي بتجريد نفسه من وهم الثقة بالنفس ويعترف بأنه يضع ثقته المطلقة في معنى يوجد فيما وراء الذات".² ويذهب ريكور إلى أبعد فيغامر في تأويل الحضور الإلهي، لأن المقدس عنده بمثابة الأرض الموعودة لانطولوجيا اكتملت،³ تلك التي يمكن أن يلحقها المؤول مثل "موسى" مثلا قبل وفاته، وإذا كان الإنسان وجودا متناهيا، فإنه يظل داخل حدود الدائرة التأويلية التاريخية، لذلك لا يمكن المطالبة فلسفيا بمعرفة مطلقة، فهذا ضرب من الأسطورة الزائفة يجب تعريتها على الدوام في إطار صراع التأويلات.

إن المعنى نصٌ يمكن تأويله وليس بجوهر يمكن حدسه على الطريقة الفينومينولوجية، وكل نص من النصوص يتضمن بعدا تاريخيا، والمعنى لا يستمد من النص فحسب وإنما من المرجعيات التاريخية المزدوجة التي أنتجته (المؤلف) واستقبلته (القارئ)، ليصبح التأويل عملية تواصلية تحاورية عبر

¹ -P. Ricoeur ,fram Existentialism to philosophy of language ,U.S.A ,criterion ,Spring ,1971 ,p.17.

² - ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص 49.

³ -Paul Ricoeur ,Philosophie de la volonté ,Finitude et Culpabilité ,Op. Cit ,p286

السؤال والجواب، كل هذا يجري في عالم اللغة لا خارجها، فوجود الإنسان وجود لغوي،¹ ويتم الحوار الذي يتحدث عنه ريكور داخل التاريخ، لأن المعنى في حالة ترحال دائم، فنتحاور مع نصوص أفلاطون رغم غياب أفلاطون وسلطته، أين المعنى يتحرر من سلطة المرجع الأصلية ليكتسب مرجعيات ثانوية، وتحول المعنى تاريخياً يعني أننا ندور في الدائرة التأويلية، وكل تأويل سبقه أفق دلالي موروث من التراث تعرض لقراءات متعددة، وإذا كان هوسرل يرفض الدائرة التأويلية بتأكيدِه على حدس الوعي، فإن ريكور يرفض حدس الوعي ويؤكد على الدائرة التأويلية كعالم مفتوح.

يطلق ريكور على العلاقة بين التأويلية وبين الفينومينولوجيا والوجود كما سبق ذكره بانطولوجيا الفهم *ontologie de la compréhension* متأثراً بأسلوب هيدغر، هذه التسمية قد تقضي على الجدل المتعلق بالمنهج من خلال بحثه لما يسمى بانطولوجيا الوجود المتناهي *Dasein*، والهدف العثور ثانية على الفهم ليس باعتباره أنموذجاً معرفياً ولكن بوصفه أنموذجاً للكينونة.² وإذا كان هيدغر يقول أن الوجود يسكن اللغة، فإن ريكور ذهب إلى القول بضرورة البحث في اللغة والتأمل فيها، مؤكداً على أن الإنسان يولد في اللغة، بهدف المحافظة على التواصل مع الأنظمة التي ندرسها ونبحثها من خلال ممارسة فعل التأويل بشكل منهجي. أما الميدان الثاني ميدان النص فهو اللغة عند ريكور كتجربة إنسانية، ونعبر من خلال التأويل عن شيئين رئيسيين هما:

1- الطابع الشمولي للغة الاجتماعية.

2- اللغة باعتبارها رسالة تعبر عن غموض الذات أو الكينونة في إطار إشكالية ثنائية المعنى وتعدد.

وتأويل النص الديني في نظر ريكور لا يحبسنا في مدار عالم المعنى المغلق المتعالي المثالي، وإنما يمكننا من الانفتاح على عالم الوجود المعيش، لأن اللغة تعكس كل ما كان موجوداً قبل النص، ولأنها لا تعكس الكينونة فحسب، فإنها تعكس علاقة شاملة مع العالم. هكذا يصير التأويل فعل يساهم في إعادة صيرورة الخلق التي أدت إلى وجود مؤلف النص، لذلك تناول ريكور إشكالية الشر الإنساني ومحاولة تأويله باعتباره معطى غير قابل للتبرير *Indisponible*، يقول: "من الصعب أن تقوم الفلسفة بوصف الرموز الدينية (الشر). لذلك فهي تلجأ إلى تأويل الرموز والأساطير، لبلوغ المعنى".³ ويكون بذلك قد

¹ -François Xavier Amherdt, *L'hermeneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*, Op. Cit. p323/324

² -P.Ricoeur, *le conflit des interprétations*, Op. Cit. p 11.

³ -Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Op. Cit. p566

عارض كل التأويلات التي سعت رد اللغة إلى شيء آخر غير حقيقة الكوجيتو، فعارض مثلا الفلسفة البنيوية لتركيزها على التنظيم الشكلي والسياقي للأساطير، ولم تلتفت لبيان غرض النص وثرائه.¹

تحدى ريكور البنيوية وأنصارها في باريس اللذين أعلنوا موت الفلسفة وموت الإنسان وموت الذات الفاعلة، مهيمنين على كل الفضاء الثقافي، وما كتابه « صراع التأويلات le conflit des interpretations » في نظر جورج زيناتي إلا انعكاسا لصراعه ضد أنصار المنعطف الألسني tournant linguistique، لأنهم اعتبروا اللغة عبارة عن نسق متكامل من الإشارات منغلقة "وهذا النسق مستقل تماما عن الذين يستعملونه أي عن المتكلمين، وليس في اللغة سوى اختلافات بين الوحدات الأساس، والوحدة هي المفردة، اللفظة (le mot) وليس الكلمة (parole) تستدعي وجود متكلم. إن موضع الرهان هنا واضح تماما كما كان في الفرويدية، إنه الذات المتكلمة الفاعلة التي غُيِبَتْ تماما ... البنية القائمة بين الإشارات هي التي تفكر في"،² كما عارض تأويلية فرويد لأنه اهتم بكوجيتو مزيف سماه بالنرجسية. وينحصر مشروع ريكور الفلسفي في فلسفة الذات ردا على مادية فرويد وماركس ونييتشه، لأنهم لجأوا إلى أسلوب الشرح لا الفهم وصورية البنيوية، ويكون بهذا قد دخل في معارك فكرية مع كل التيارات، بهدف إعادة تأسيس الكوجيتو الذي أراد "أنا موجود". والإشكالية كيف يصير التأويل أداة لتأسيس الكوجيتو؟

في إحدى دراساته تحت عنوان « النص والتأويل » يصرح بول ريكور قائلا: "بأن تأويل النص لا يمكن أن يجد اكتماله إلا داخل الذات المؤولة لذاتها، وأن اكتمال تعقل النص داخل تعقل الذات لذاتها هو الذي يميز نوعا من الفلسفة أطلقنا عليه في مناسبات عديدة اسم "التأمل الذاتي" الشخص".³ وبهذا الفهم لعلاقة النص برؤية الذات وعبر شخصانية الهوية الماثلة يمكن أن يحقق الترابط والتكامل بين الهرمينوطيقا ككل، وبين فلسفة التأمل الذاتي. لذلك يدعو ريكور إلى تأويل الماضي لفهم الذات لحاضرها يقول: "إن العاجز عن تأويل ماضيه، عاجز، أيضا عن تحقيق رغبة في التحرر".⁴ وتأويل الماضي يتم عبر إعادة النظر في الذاكرة الجماعية، وتصفية الحسابات مع الماضي،⁵ والعودة إلى الذاكرة يعني العودة إلى النصوص التأسيسية الكبرى المقدسة.

¹ -P.Ricoeur ,Le conflit des interpretations ,Op. Cit.p. 31.

² -جورج زيناتي، ضمن مقدمة كتاب بول ريكور الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 22/21.

³ -ريكور بول، النص والتأويل، ت، منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، مركز الانماء ، ع3، 1988، ص47.

⁴ -P.Ricoeur ,Herméneutique et critique des Idéologies ,Gastilli ,Paris ,1973 ,P.17.

⁵ -بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سابق، ص35.

2-تأويلية الانعتاق وإشكالية الرمز في النص الديني: يعتمد ريكور القراءة الهيرمينوطيقية، التي تُعرّف بتأويلية "الانعتاق"، دلالة على دقة الجهاز المفهومي الذي يعتمد ويوظفه في قراءته المنفتحة على كل العلوم الحديثة، مما يجعل من التأويلية حركة شاملة لكل البنى اللغوية بهدف تحقيق فهم أفضل، والفهم نمط وجود الذات، وهو ما اكتشفناه في القراءات التالية وكيف تطورت:

1- القراءة الظاهرية التأويلية: أكد زيناتي في مقدمة الكتاب «الذات عينها كآخر سنة 1960م»، أنه في هذه المرحلة كان ريكور يبحث عن الحلول في كانط، والقائل بغائية الإنسان لاختراق التناقض بين طموح الإنسان لسعادة مطلقة وبين واقعيته المحدودة النسبية أو بين الكلي والجزئي، وهو ما نجده في الكتاب «الإنسان الخطاء».

2- تحول ريكور في رمزية الشر من الظاهرية إلى الهيرمينوطيقا، وفيها حاول فك شفرة الرموز التي تتضمنها الأساطير متجاوزا المعنى السطحي، لأن الهيرمينوطيقا تقترض وجود معنى ظاهر وآخر باطن في كل نص.

ويحصل الانعتاق من خلال الكشف عن المعنى الباطني الذي تخفيه الرموز، مما يعني أن تأويلية الانعتاق تتخذ من الرمز وسيلة للتفكير في شفرة كل الأساطير الكبرى مثل: التراجيديا اليونانية، وأسطورة آدم في التوراة، وأساطير أرض الرافدين، وأسطورة قيامة المسيح وغيرها، لهذا تساءل ريكور: "كيف نفكر انطلاقا من الرمز؟ الرمز ليس الاستعارة أو المجاز، كيف يمكننا زحزحة الرمز؟ كيف يمكن التفكير عبر الوسائط، والتفكير في أكبر الرموز المقدسة؟ كيف للهيرمينوطيقا أن تلتقي المشكلة؟"¹ وبعد طرح هذه الأسئلة يبدأ ريكور في تصور الحلول داخل عالم اللغة ويجعل منها ملتقى كل التأويلات، لأنها العالم الذي نسكنه ويسكننا على الطريقة الهيدجرية، لذلك: "ينبغي على الفلسفة أن تخوذ مغامرة داخل مملكة الرموز Royaume des symboles"².

وتبدأ الهيرمينوطيقا التي أرادها ريكور من حالة سوء الفهم إلى مرحلة الفهم الجيد عبر مسيرة طويلة ومنعطفات عدة، تعود فيها الذات إلى نفسها بعد أن تكون قد التقت مع الآخر المغاير، هذا هو مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقة التي تمكنا من: "التواصل مع المقدس وشرح حالة سوء الفهم الذي يحرك

¹ -Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité, Op. Cit. p.570

² -Ibid, p.568

التأويل"،¹ وتبدأ المسيرة بالبحث عن الإنسان في الأساطير، لأنها تقدم لنا في نظر ريكور تصورات مختلفة عن التجربة البشرية في الوجود، كما تقدم لنا تصورات عن تجربة الشر في العالم، من خلال ماتصوره من صراعات وحروب بين الآلهة، وهي في الأصل صراعات بشرية، ولا يعني الاشتغال على الأساطير الإمساك بالأصل، لأن الأصل في نظره قد فقد وإلى الأبد،² يقول ريكور: "لنأخذ على سبيل المثال أساطير الأصل، هنا أيضا سنجد أنه قبل أسطورة الأصل هذه أو تلك كان هناك دوما أسطورة أخرى. قبل الطوفان التوراتي، قبل نوح، ستعثرون على طوفان آخر يهيم بلاد ما بين النهرين. كل شيء يحدث كما لو أن الهرب خلف الأصل سيولد سيرورة إعادة الكتابة... فكل من حاول التفكير انطلاقا من نقطة الصفر وجد نفسه ملزما على تصور براديغم سابق يستند إليه".³ لهذا ينبغي أن نفترض وجود بداية ننطلق منها في بحثنا عن معنى الحياة داخل النص الديني، والبداية هي الرموز الدينية لأنها بمثابة النافذة التي نطل منها على عالم المعنى، ليصبح الرمز وسيط بيننا وبين الحقيقة المتخفية وراءه، وتختلف رؤية ريكور للرمز عن رؤية فلاسفة الارتباب، فرويد وماركس ونييتشه لأنهم تعاملوا مع الرموز بوصفها حقائق زائفة يجب الشك فيها واستبعادها لبلوغ المعنى الحقيقي المختبئ وراءها.

حاول ريكور في ظل اختلاف المدارس التأويلية تجاوز التناقضات الحاصلة من خلال إنجاز كتاب مهم تحت عنوان « نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى»، وتعرض فيه إلى أهم العوائق الابدستيمولوجية، محدد الاختلافات التقنية بين المشاريع التأويلية، فلاحظ أن السر يكمن في طريقة التعامل مع الرموز اللغوية، وعدم الانتباه لبنية المعنى المضاعف وقدرته على الانفتاح وهذا هو سر "حرب المشاريع الفلسفية المتنافسة"،⁴ واستعان بالبنوية لتجاوز هذا الإشكال المنهجي في تعريفه للغة، وعرف لنا اللغة على أنها هي الشفرة أو مجموعة الشفرات التي تحتوي رسالة، ومن ثم نصبح أمام ثنائية (كلام/ لغة، شفرة/ رسالة)، والرسالة فردية أما شفرتها فجماعية. هكذا أنتقل ريكور من البحث في الوعي على الطريقة الفينومينولوجية إلى البحث في الرموز التي تتوسط علاقتنا بالأشياء،⁵ ومن ثمة استطاع التأسيس لفلسفة في التأويل تجاوز فيها عجز النظريات السابقة في الجمع بين مفهومي التفسير والفهم Explication/compréhension ضمن الحلقة الهيرمينوطيقية. مؤكدا على ضرورة الربط بين الفهم

¹ -Paul Ricoeur ,Philosophie de la volonté ,Finitude et Culpabilité ,Op. Cit ,p571

² -François Xavier Amherdt ,Lhermeneutique philosophique de Paul Ricoeur ,Op. Cit .p382

³ -بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، ت حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001، ص13.

⁴ -بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص102.

⁵ -Paul Ricoeur ,Alécole de la phénoménologie ,Op.Cit.p10

والتفسير خاصة في أعماله « من النص إلى الفعل Du texte à l'action » ، و« صراع التأويلات des interprétations conflit » ، لأن القارئ بحاجة إلى كل المناهج لفهم النصوص الدينية التي تتميز بكثافة الرموز. وانطلق من مفهوم النص ونمطية تأويله بعد الوقوف على علاقة النص بالكتابة، ثم يأتي دور القارئ في اكتشاف دلالاته من خلال فعل التأويل المستمر، لكنه لا يريد العودة إلى اللحظة الأولى للخطاب، وإنما العودة إلى لحظة الكتابة.

إن هيرمينوطيقا ريكور متجاوزة لفينومينولوجيا هوسرل رغم الانطلاق منها، فإذا كان هوسرل يقول بأن المعنى يكمن في حدس موضوع الأشياء ذاتها، فإن ريكور يعتمد القاعدة التأويلية التي تقول بأن الحدس نفسه كان موضوعا للتأويل دائما، لأن الأشياء تعطي لنا بطريقة غير مباشرة عبر وساطة العلامات والرموز، وهي تحمل أكثر من معنى، وهو ما يسميه ريكور "فائض المعنى".¹ وقد طبق ريكور التأويل في كتابه « رمزية الشر »، أين تحدث عن التجربة الإنسانية وأبعادها الثلاث، "الذنب، التناهي، القابلية للخطأ"، باعتبارها معالم لوعينا وإدراكنا، ويتم التعبير عنها من خلال المواجهة مع قوى الشر المبهمة. والشر يقابل المعاناة (souffrance)، الخطأ (faute)، اللاعدل (injustice). لهذا ينبغي فهم الشر كتجربة تاريخية، لنكتشف أن الشر مفهوم أخلاقي.²

عمد ريكور إلى تطوير تأويلية فائض المعنى، بوقوفه على رموز الدنس، والذنب، والخطيئة الأساسية، ورموز الضلال الثانوية من الانحراف والسقوط والعمى، سعيا منه للاستقلال عن تصورات غادامير وهيدغر، واقتحام ريكور عالم الهيرمينوطيقا كان هدفه الامساك بمشكلة الشر Mal عبر تأويل الرموز Symboles بداية من سنوات الخمسينات، لأن مشكلة الشر مرتبطة بالإرادة، لا يمكن فهما إلا عبر فعل تأويلي لرمزية الشر.³ وتفكير ريكور في النصوص الدينية كان بهدف فهم الشر كتجربة بشرية تعبر عن ضعف تكوينه، فكان أن إتجه إلى الرموز الكامنة في النصوص وعمل على إعادة قراءتها. ولم يظل رهينة النصوص المقدسة بل اتجه صوب الوجود يقول: "الهيرمينوطيقا كذلك تتجه إلى الوجود ولا تظل مرتبطة بالمقدس، لأن الوجود هو الآخر يتكلم عبر وسائط."⁴ وتمثل الهيرمينوطيقا مرحلة مابعد النقد، لأنها تمر عبر الرمز الذي يمنحنا فرصة زحزحة كل ماتم أسطرته في النصوص الدينية.

¹ -Paul Ricoeur, *Alécole de la phénoménologie*, Op.Cit. p11.

² -Michael Foessel, *Le mal comme événement*, Op. Cit.p39.

³ - جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص142.

⁴ -Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Op. Cit. p571

يتضمن النص الديني معاني مخبأة ينبغي الكشف عنها لأنها تسكن الرموز والاستعارات والأسطورة لذلك: "ينبغي إعادة قراءة الأسطورة في المقدس".¹ وسيجد المؤول نفسه أمام تعدد المعاني، وشبكة جد معقدة من العلاقات والشخصيات الفاعلة، والمؤسسات الموجهة والحوادث الطبيعية والتاريخية وغير تاريخية، ويجد القارئ في النص الديني أمور رهيبة، لأن النص يتحدث عن الله الغيور، الذي يكره، ويغضب، ويحب، كلها أوصاف تشكل نسق دلالي كلي ينبغي معرفته ومعرفة كيف تمت عملية التحول من المستوى التاريخي إلى المستوى الروحي لتبلغ درجة التقديس، مما يعني أن عملية تفكيك النصوص الدينية هي عملية يتم فيها فضح التصورات اللاهوتية التي غلفت المعنى بالأسطورة، وعبر التأويل الأركيولوجي والغائي يمكن تجاوز إشكالية مركزية الذات. وإشكالية إحتكار الفهم، يقول كيرني: "يقرر ريكور أخيراً أن الرغبة الأنطولوجية الإنسانية في الوجود تتحقق باستعادة المعاني المفقودة أركيولوجياً وإستباق المعاني المقترحة غائياً، وتعثّر على تمفصلها النهائي من خلال "أخرية" المقدس".² وحدد ريكور عدة مستويات للمعنى في النص الديني وفي أي نص لغوي وهي: المعنى الحرفي وهو معنى أولي، والمعنى الاجتماعي له طابع مادي لكنه يحيل إلى معنى مجازي، والمعنى الروحي وهو معنى وجودي أنطولوجي، وهذا التصنيف ينسب للقديس "توما الإكويني" في العصر الوسيط.

نجد هذه المستويات في الكتاب المقدس أو النصوص التأسيسية الكبرى، لكن إشكالية المعنى وتكره ليست مشكلة متعلقة بهيرمينوطيقا المقدس فحسب، بل "أصبح المعنى نفسه قضية تتعلق بتداخل العلوم"،³ وهو ما يبرر تنوع المشاريع التأويلية التي تسعى إلى تفجير الدلالة التي تسكن النص، والتي يطلق عليها ريكور الوظيفة الألفغورية "Allegorie" للغة، ويقصد بالليغوري ALL-gorie = قول شيء عبر شيء مختلف تماماً"،⁴ ويؤكد ريكور على أن النص الديني يتميز بقدرته على إنتاج الدلالة باستمرار كلما اقتربنا منه بفعل التأويل، لذلك ينبغي اعتماد الرؤية الكلية للنص وتجنب القراءة التجزئية، وذلك بالانفتاح على اللسانيات الحديثة التي ترى أن وظيفة اللغة لا تقتصر على وصف عالم الأشياء، بل هي أداة لفهم الواقع وإعادة تأويله بغية فهم الكائن الذي يسكنه، كما ينبغي كذلك الاعتماد على الدراسات البنيوية في صورتها الأنثروبولوجية لليفي ستروس والتي تركز على فهم بنية النص من خلال أجزائه.

¹ -Paul Ricoeur, *Le juste*, Esprit, 2001, p131.

² -ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص 49.

³ -بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 100.

⁴ -P.Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Op. Cit. p.64

استدعى ريكور مفهوم التزامن والتعاقب لقراءة للنص الديني، ولم يكن هدفه خلق تعارض بين التأويل البنيوي والتأويل الهيرمينوطيقي، بقدر ما كان يسعى إلى الإمساك بالمعنى ومعرفة أشكال تحوله داخل النسق أو خارجه، لأنه: "لا يوجد تحليل بنيوي من غير عقل تأويلي لتحويل المعنى".¹ لكن في المقابل نجده يميز بين التحليل بمعناه البنيوي الذي يخضع لقواعد تقنية مضبوطة، والتأويل الهيرمينوطيقي المنفصل من مفهوم النظرية العلمية،² وذلك لوجود عدة مدارس تأويلية تختلف حسب مرجعياتها الفلسفية وأهدافها تصل حد الصراع والتناقض، ويمكن أن نشير إلى التأويل على الطريقة الفينومينولوجية، وهو تأويل يعتمد على خبرة الشعور في تمثله للعالم، ويوجد التأويل الوجودي الذي يعتمد على معطيات الواقع الحسي الماثلة أمام الإنسان باعتبارها منجز بشري، ويوجد التأويل على الطريقة الفرويدية الذي يؤول كل النشاط البشري تأويلا غريزيا، كما يوجد التأويل على الطريقة الماركسية والذي يرد كل النشاط الإنساني لقوى اقتصادية مادية، والتأويل على الطريقة النيتشوية الذي يرى في الرمز تشويه للمعنى. كما يوجد التأويل اللاهوتي، وهذا الاختلاف في نظر ريكور هو اختلاف ابستمولوجي يحيل إلى اختلاف تقنيات التأويل داخل المشاريع.³

أما التأويل عند ريكور فيجمع بين كل هذه المناهج، وهو يخضع لطبيعة الموضوع المدروس مما يعني أنه يتطور في التاريخ، ففي المرحلة الأولى وتحت تأثير شلاير ماخر وديلتاي كان التأويل يتجه إلى فك شفرات الرموز الدينية والأساطير وفتح عالم الإشارات، وهو نوع من الاستماع، لكن عندما توسعت دائرة الأبحاث الهيرمينوطيكية وتأثر ريكور بفرويد ونيتشه وماركس صار التأويل حوارا بين القارئ ومضمون النص، وتحول فعل التأويل من حالة الاستماع إلى حالة تفاعل وتواصل مع عالم النص الدلالي، وصارت العلاقات "بين دلالية"،⁴ بمعنى أن التأويل صار يبحث عن معنى الحياة داخل النص، لفهم العالم الموجود خارجه، هذا هو معنى الدائرة الهيرمينوطيكية الريكورية، والتي تعني "التحول من تأويل النص إلى تأويل اللغة الرمزية التي تجعل الكائن يقدم نفسه بطرق متعددة"⁵، وهذا التحول في هيرمينوطيقا ريكور من القراءة الفيلولوجية إلى القراءة التأويلية كان لغادمير دور فيه، لأن غادمير كان قد أثار إشكالية الحقيقة وكيفية الاقتراب منها منهجيا من جهة، ومن جهة ثانية ركزت تأويلية غادمير على ضرورة العودة

¹بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص96.

²المصدر نفسه، ص98.

³المصدر نفسه، ص100.

⁴المصدر نفسه، ص101.

⁵ -P.Ricoeur ,From existentialism to philosophy of language ,U.S.A ,criterion ,spring ,1971 ,P17.

إلى التراث رغم عنف الحداثة، وللتراث أهمية كبيرة في مشروع ريكور لأنه يحرص على ضرورة التواصل مع التراث الفلسفي والديني الذي يمكننا من فهم كل سياقات تشكل المعنى.

بهذا المعنى صارت هيرمينوطيقا الانعتاق بحث عن المعنى داخل النصوص لفهم العالم الخارجي، كما صار المعنى نتاج فعل تواصل ينجزه القارئ في عملية تفكيكه لشفرات الرموز التي تسكن النص الديني ومن ثمة التحرر نهائيا من سلطة المؤلف ومقاصدة.

3- النص الديني وجدلية الفهم والتفسير

1- تاريخية العلاقة: يعد القرن السابع عشر عصر بداية الإشكالية أين تم فهم الظواهر الطبيعية وفق مقولات المنهج العلمي، والبداية كانت على يد فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) وبعده دافيد هيوم David Hume (1711-1776) صاحب مقالة «رسالة في الطبيعة البشرية»، دعا فيها إلى فهم الظاهرة الانسانية وفق مقولات المنهج التجريبي وتوسيعه ليشمل موضوع الظواهر الانسانية وهو ما جعل أوغست كونت A.Comte (1798-1857) في «دروس في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive»، يدعو فيه إلى تطبيق قوانين المنهج على الظواهر الاجتماعية ومن ثم على الظاهرة الانسانية عامة،¹ وكونت أكد أن البشرية كانت في حالة تجاوز مستمر لذاتها ولطرائق تفكيرها، من هنا طرحت إمكانية فهم الظواهر الانسانية على غرار الظواهر الطبيعية؟ وما يهمننا موقف ريكور من الإشكالية؟

حاول ريكور في ظل الجدل حول علاقة الفهم بالتفسير وضع المقاربة التفسيرية موضع تساؤل الهيرمينوطيقا يقول: "ينبغي القيام بمبادرة لحل المعضلة الأساسية للهيرمينوطيقا المقدمة في هذا الموضوع الأول، لمعرفة المقابلة الهدامة في نظري بين التفسير والفهم".² ويرفض ريكور المقابلة بين المنهجين ساعيا إلى تأسيس التكامل الجدلي بينهما كما تتكامل الابستمولوجيا والهيرمينوطيقا، لذلك نقد غادمير في محاولته الفصل بين المنهجين، لأن الفصل يعني تقسيم المعرفة والوجود إلى قسمين ويصبح قسم من المعرفة والوجود ينتمي إلى فضاء الهيرمينوطيقا أو التأويل، والجزء الآخر ينتمي إلى فضاء الابستمولوجيا. لكن يرفض ريكور الفصل بينهما لأن الفرق بينهما في المعقولية، وإذا كان الكلاسيكيون قد اهتموا بالجانب الابستمولوجي مهملين البعد الانطولوجي لمسألة الفهم كما هو عند دلتاي، الذي يجعل

¹ -ينظر يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الافاق المستقبلية، عالم المعرفة، الكويت، ص17.

² -P.Ricoeur, Du Texte a l'action, Op. Cit. p.83.

الفهم مرتبطاً بالموضوع، "إن ريكور يتحدث عن مرحلة سابقة عن فهم الذات للأشياء، وهي مرحلة ما قبل الفهم أي مرحلة وضعية الذات وموقفها من وضعيتها"¹، ومن ثم يحيلنا إلى ضرورة الرجوع إلى الأسس الأنطولوجية للفهم، وهذا ضروري إذا تعلق الأمر بقراءة النص الديني، والقارئ مطالب بوعي المسافة الزمنية أو التاريخية التي تفصله عن لحظة النص. لأن "التفسير يتطلب نظرية كاملة في الإشارة والمعنى، وذلك كما نرى هذا في العقيدة المسيحية للقديس أوغسطين مثلاً. ويمكننا أن نقول بصورة أكثر تحديداً إذا استطاع نص من النصوص أن يحتوي على عدد من المعاني، كأن يكون له معنى تاريخي مثلاً، ومعنى روحي، فيجب اللجوء إلى مفهوم في المعنى أكثر تعقيداً من ذلك الذي يكون للإشارات في المشترك اللفظي والذي يتطلبه منطق البرهنة."² والتأويل هو محاولة التغلب على التماسك الثقافي والعمل على دمج معنى النص في الفهم الحاضر. كما نجد مثلاً لوثر يقول: "من لا يفهم الأشياء لا يستطيع أن يستخلص معنى الكلمات."³

اتخذ الفهم معنى التواصل مع الآخر ومشاركته تجربته الإنسانية، لأن الذات البشرية تملك إمكانية إعادة تجربة الآخر في ذاتها من خلال تمثل تجربتها ومعايشتها من جديد، عبر الإحترام المتبادل،⁴ وهو ما يعرف بجدلية الفهم والتفسير فالذات مطالبة بفهم وضعها في العالم وتفسير العلاقة التي تربطها بالعالم. لهذا عمل ريكور على فهم العلاقة في إطار ابستمولوجيا العلوم الإنسانية والهيرمينوطيقا، ومن ثم تجاوز إشكالية الثنائية كما سعى إلى التجديد في العلاقة بهدف: "تجديد مفهومي التفسير والتأويل، يؤول إلى التكامل الدقيق والتداخل بينهما."⁵ جاعلاً التأويل مكون من مكونات التفسير والمقابل الذاتي له، ودخول التأويل فضاء معرفي ما يعني استبعاد الحقيقة المطلقة وكل ادعاء شمولي كلي هو ضرب لغرور المؤرخين. ويرفض ريكور الفصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي أو بين التأويل والتفسير، لأن التأويل يجمع بين التفسير والفهم يقول: "إن مصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة فهم جزئية منفردة، أعني تعبيرات الحياة المكتوبة، بل على كامل العملية التي تحيط بالتفسير والفهم."⁶ ونقد ريكور للمواقف الكلاسيكية مبني على أن الكلاسيكيون لا يفرقون بين الكلام والكتابة، لأن الكلام حوار والحوار لا تظهر

¹ -Myrian Revanlt dAllonnes et François Azouvi ,Paul Ricoeur L'Herne ,Op. Cit .p127

² -بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 34.

³ -G.H.Gadamer ,Vérité et méthode ,Op. Cit .P.191.

⁴ -Michael Foessel et Favien Lamauche ,Paul Ricoeur ,Textes choisis (Anthologie) ,Op. Cit .p30

⁵ -P.Ricoeur ,Du Texte a l'action ,Op. Cit .p.83

⁶ -بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص121.

فيه العلاقة بين الفهم والتفسير، كما أن الحوار مشروط بالتفاهم بين المتحاورين، أما في حالة النص المكتوب فالقراءة لا تشترط الفهم بل تتجاوز به إلى عملية التفسير، لأن "التفسير يفيد في إعادة بناء النص التاريخي"،¹ لذلك يلح ريكور على المسافة الزمنية والثقافية بين القارئ والنص لإدراكه مدى صعوبة بلوغ معنى محدد، لأن المعنى ليس معطى وإنما هو طلب موجه إلى القارئ، لهذا ينبغي الاعتراف بكل القراءات في إطار صراع التأويلات، والنظر للنص الديني: "على أنه تعبير عن تجربة تواصلية جد معقدة بين الانسان والمطلق وبين الانسان والانسان، فهو يعلمنا التواصل من خلال المسافات، وبهذا المعنى، ينبغي فهمه على أنه يعكس تجربة إنسانية في التاريخ".²

إن المسافة التي يطالب بها ريكور الذات القارئة تكون ضرورية حتى في علاقة الذات بذاتها، وذلك من خلال نقد أحكامها الأيديولوجية ومعتقداتها المسبقة، وهنا يستعين ريكور بمبدأ التعليق الفينومينولوجي لهوسرل، وهذا لا يعني أن ريكور يرفض الأيديولوجيا أو يستبعد منها الحياة الواقعية كما فعل ماركس، لكنه ينبغي إلى بعض أدوارها السلبية مثل وظيفة الدمج الاجتماعي l'intégration social، ووظيفة تزييف الوعي، ووظيفة تبرير عنف السلطة،³ إلا أنه وبمجرد الشروع في عملية التفسير تبدأ الأمور تتضح فيسقط الفهم الساذج وتستمر الحقائق، وأول فعل من أفعال الفهم هو التخمين في النص أو معنى النص، لأن المعنى اللفظي للنص لا يتوافق والمعنى العقلي أو قصد النص، والنص يحقق القصد كما قد يلغيه عندما يغيب الصوت (المتكلم)، فيصير النص أخرس، وتتوتر العلاقة بين النص والقارئ.⁴ والوسائط هي التي تفرض الإقتران بين المنهجين، وهيرمينوطيقا ريكور تتطوي على علم تفسير النصوص القديمة والقواعد الضرورية، ثم عملية الفهم وآلياته الذاتية والموضوعية وكذلك تتضمن هيرمينوطيقا علمية حاملة تسعى إلى فهم العلم في بعده الابستمولوجي والانطولوجي، وتصبح عملية تأويل النصوص الدينية عند ريكور مرهونة بتحليل بنيتها للكشف عن نظامها ونسقيتها عبر امتلاك القواعد النحوية والفيلولوجية والقانونية، وبتوظيف جملة المناهج المتاحة، يصير التفسير ابستمولوجيا سعيا نحو فهم النص عبر تحليله ونقده.⁵ لكن ينبغي التساؤل عن الإضافة التي أضافها ريكور لعالم قراءة النص وتحليل الخطاب الديني؟

¹ -Domenico Javalino ,Paul Ricoeur ,Une herméneutique de la condition humaine ,Ed. Ellipses ,Paris. 2002 ,p34/35

² -P.Ricoeur ,Du Texte a l'action ,Op. Cit .p.114

³ - Paul Ricoeur ,L'idéologie et L'utopie ,Traduction ,Myriam d'Allonnes et Joel Roman ,Edition du Seuil ,Paris, p387

⁴ - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص122

⁵ -Vinico BUSACCHI ,Pour une Herméneutique critique ,Etudes autour de Paul Ricoeur,Op Cit ,p244

يشتمل النص عند ريكور على الخطابات المكتوبة أو المدونة، وعملية التدوين هي بمثابة مرحلة ولادة النص وتشكله المادي أو الحسي، وقد ميز ريكور بين الخطاب واللغة متأثراً بينفنيست Émile Benveniste الذي ميز بين لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة،¹ على اعتبار أن اللغة محكومة بالعلامات الصوتية كوحدة أساسية في حين الخطاب يتحدد بالجملة،² والخطاب له بنية زمنية تحدد الجمل التي تتحدث عن حوادث معينة، وبالتالي الخطاب يفضي إلى العالم أو إلى خارج ذاته، في حين اللغة كنسق من الرموز والعلامات المجردة مستقلة عن العالم الخارجي، كما ميز ريكور بين السيميائيات كعلم صوري يبحث في العلامات اللغوية وغير اللغوية والدلائيات كعلم يعنى بمفهوم المعنى، والتمييز ضروري يقول ريكور: "إن التمييز بين الدلائيات والسيميائيات يشكل مفتاح مشكلة اللغة بأسرها"³ لأن علم الدلالات علم يفتح الخطاب على المختلف أو المغاير متجاوزاً نص الخطاب، كما أن الخطاب له معنى نكتشفه من خلال تساؤلنا حول ماهية الخطاب والمعنى الذي يتضمنه والذي يوحي به؟ لتصبح قيمة النص وغناه مرتبطة بدلالاته، في حين يحيل علم السيميائيات إلى ذاته وإلى الأنظمة الداخلية، وهذا لا يعني أن ريكور قد فضل القراءة الدلالية على المقاربة السيميائية للنص، بل استثمر في التفسير السيميائي الذي بدأ مع دي سوسير في حقل اللغة ثم انفتح على فضاءات أخرى مثل الحكايات الشعبية وعلم القصص والاساطير الدينية مع ليفي ستروس، وبهذا يكون قد استجمع كل المناهج والمقاربات للتمكن من النص، وذلك لإدراكه لمدى التأثير الذي تمارسه النصوص على بعضها البعض في إطار ما يعرف بالتناص *intertextualité*.⁴

تصبح من هذا المنطلق وظيفة التفسير الكشف عن بنية الخطاب وعلى القواعد التي تشكل تلك البنية، وعبر التفسير يمر القارئ إلى امتلاك المعنى، من خلال عملية تفكيك كل بنى النص وعلاقاته الداخلية وهذا ما يعرف بالقراءة السيميائية التي تنصب على كل القواعد التي تنسق وحدات النص، وفي عملية التفسير يتم التركيز على الموضوع ويتم الغاء الذات، وبعد عملية التفسير تأتي عملية فهم الذات لنفسها أمام النص، والفهم الجيد مرتبط بالتفسير الجيد يقول ريكور: "أشرح أكثر من أجل فهم أفضل

¹ -Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique général*, Tom II. Editions Gallimard, Paris, 1974, p81/82.

² -P. Ricoeur, *Du Texte à l'action*, Op. Cit. p. 116

³ - بول ريكور، نظرية التاويل الخطاب وفنائ المعنى، مصدر سابق، ص 33.

⁴ -Michael Foessel et Favien Lamauche. Paul Ricoeur. *Textes choisis (Anthologie)*. Op. Cit. p 12

يعرف بالتطور الهيرمينوطيقي لدى ريكور. ¹ "Expliquer plus pour comprendre mieux"، وعملية التحول من النص الى عالم النص هو ما

ويؤكد ريكور على جينالوجيا النص التي تهتم بمختلف المراحل التي تشكل فيها النص بهدف بلوغ اصوله، رغم أنه لا يعترف بإمكانية العودة إلى الأصل الأول واللحظة الأولى لكتابة النص، ومن ثم استبعد إمكانية التعامل مع مصادر النص، لأن ذلك وهم يحيلنا إلى الغاء تاريخية النص، كما استبعد صاحب النص وابقى على النص المجرد، لأن المؤلف يختفي بمجرد تشكيل النص، كما يميز ريكور بين المتلقي الأول الأصلي والمتلقي من الدرجة الثانية، ومحاولة ريكور تجاوز الأصول لا يعني إلغائها، وإنما إلغاء التصورات الدوغمائية حولها، وإن وجدت فلا بد أن تدعم بحجج وشواهد قوية، وتبقى القراءة التاريخية هي رهان أية دراسة. خاصة اذا ما تعلق الأمر بالنصوص الدينية التي تطرح إشكالية الأصل وإشكالية التدوين أو الكتابة، وإشكالية تلقي الخطاب في اللحظة الأولى، وإشكالية فهمه وتأويله، وإشكالية التباسه بالواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي.²

ب- النص الديني والتفسير: المخطط الدلالي (الفهم): عاد ريكور إلى أعمال أرسطو وكاسيرير ليقف على طبيعة الإشكالات المنهجية التي تطرح أمام المفسر، فلاحظ أن التفسير يشير إلى تعدد المعنى في النص وهذه المعاني متشابكة مع بعضها البعض، وكذلك المعنى الروحي معنى محول كما هو عند أوغسطين، (تحول العلامات) عن المعنى التاريخي والحرفي. مما يعني أن "مشكل علم التفسير تكون في الجزء الأكبر منه، في حرم تفسير الكتابة المقدسة"،³ ليصبح دوره النظر في النصوص والوثائق باعتبارها تعبير عن تجربة بشرية تم تثبيتها بفعل الكتابة، لكن مفهوم النص يتجاوز مفهوم الكتابة، ومن ثم يقوم التفسير بعملية إعادة بناء السياقات بطريقة عكسية لقوى الحياة في الارتباطات المادية، وفي التسلسلات التاريخية، وعملية التثبيت والموضوعية هي الأخرى أشكال معبرة عن تحول المعنى، " ولقد عالج نيتشه من جانبه القيم بوصفها تعبيرات للقوة ولضعف إرادة القوة التي يجب تأويلها. وإنما لنجد عنده ما هو أكثر من ذلك، فالحياة نفسها إنما هي تأويل. وهكذا تصبح الفلسفة تأويلا للتأويلات".⁴ وتعامل ريكور مع النص

¹ -بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية الفكرية، ت فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيل، بالدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص76.

² - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص122

³ -بول ريكور، التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص30.

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 43.

الديني على أنه نص كباقي النصوص له بنية تركيبية تساعدنا في عملية تفسيره، لكن عملية التفسير كإجراء علمي يفترض من المفسر ترك مسافة بينه وبين القراءات التي تمت في التاريخ، مما يعني ضرورة الاستعانة بمناهج التاريخ النقدي (les méthodes Histoire critique)، من أجل بلوغ المعنى الموضوعي للنص، ويتأسس علم التفسير الديني عند ريكور على جملة من الإجراءات منها: "التفسير التاريخي النقدي بحسب أنماطه المتعددة، الطريقة السيميائية، صور متعددة للتحليل الأدبي، القراءة القانونية للتناص أو المقاربة النمطية".¹

حاول ريكور الاستفادة من كل المناهج وتوظيفها في فراءته، لأنه مدرك أن المناهج المذكورة أو التي ذكرها ووظفها ستصبح في حالة حوار، وتمارس النقد على بعضها البعض، لأنها مرتبطة إما بالكلام أو بالكتابة أو باللغة أو بالمعنى أو بالنص، وتعاون كل هذه المناهج تمكن القارئ من فهم النص الديني فهما جيدا. وعليه: "تتمثل قيمة التأويل عند ريكور في قيامه على منظور منهجي ومعرفي ينطلق من دينامية التفاعل بين مختلف فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية بغية تقديم مقاربات تقبض على الاسئلة الانطولوجية الكبرى، خصوصا مع استقلالية العلوم الإنسانية في النصف الثاني من القرن 19 وبداية القرن العشرين، محاولة بذلك بناء حقلها النظري والمفاهيمي، ولكن الطموحات العلمية والوضعية جعلتها امام اسئلة ابستمولوجية عميقة. متعلقة اساسا بالحقيقة والموضوعية والذاتية..."² وكان يعتقد بول ريكور أن كثرة المناهج يؤدي إلى العلمية متأثرا في ذلك بأبحاث فون راد (Gerhard Von Rad 1901-1971) الذي اخضع النص الديني (العهد القديم)³ للتأويل والقراءة التاريخية النقدية، مستعينا بقواعد البنيوية محددًا ثلاث مستويات للنص وهي (الوظائف، الأفعال، السرد)، ومن خلال هذا التصنيف قام فون راد بترتيب الوحدات الصغرى في وحدات كبرى، حتى شكل مايسمى بالمتتالية الكبيرة التي تعبر عن الانسجام بين الوحدات الجزئية والتي تحدد طبيعة الايمان، وبذلك تمكن من كشف بعض العناصر المندسة في القصة مثل حالة خروج المجموعة التشريعية للتوراة من مصر، ونفس المنهج مكن ريكور من اكتشاف فكرة

¹ -François Xavier Amherdt, *L'hermeneutique philosophique de Paul Ricoeur*, Op. Cit. p.386

² -عبد الله عبد اللاوي، ابستمولوجيا التاريخ مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، دار ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، ط1 2009، ص119،

³ -G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament, Tome I, Théologie des traditions historiques d'Israël*, 1963/ Tome II. 1967 Genève, Labor. Fides.

تراتبية الفاعلين في تيولوجيا فون راد أين: "إسرائيل Israëel * مأخوذة ككل تحتل دور الفاعل الشامل لكل حركة خلاص والشخصيات الأخرى مثل إبراهيم، موسى، يوسف، القضاة يتوزعون كفاعلين أقل ترتيباً¹ وهذا الحضور للشخصيات الفاعلة في القصة ماهو إلا تعبير عن حضور رموز ثقافية كانت فاعلة وغياب رموز أخرى لم تكن في المركز.

ويدعو ريكور القارئ لتجنب التحريف إلى ضرورة مقابلة التأويلات بعضها البعض لكي تمارس النقد على بعضها البعض، وهذا الصراع موجود حتى في الكتابات الرسمية والأصلية للنص الديني، والمؤول ينخرط مع النص عبر الاسئلة أو التفكيك أو المخيال، فينتقل القارئ من حالة الفهم إلى التفسير أو من التفسير إلى الفهم، وهذه العملية تجعل التأويل تأويلاً احتمالياً. كما اعتمد ريكور القراءة الاركيولوجية لفهم النص الديني، لأن الاركيولوجيا archéologie تمكن القارئ من معرفة مراحل تشكل النص، كما تمكننا من المصادر والوثائق المكتوبة، ظف إلى ذلك تمكن القارئ من معرفة الكيفية التي عالج بها رجال اللاهوت مشكلات عصرهم، والطرائق التي وظفوها، ومن ثمة الاتجاه صوب المعنى الخفي، والاركيولوجيا حركة تراجمية نحو الأصول أو المصادر والأسس الأولى، فهي تضع القارئ امام جملة من الخطابات في نفس العصر، وأمام جملة من التأويلات لنفس النص. واللغة هي بوابة البحث عن المعنى الضائع في النصوص الدينية، والنصوص كائنات تاريخية تتأثر بالتجربة الانسانية خلال سيرورتها، مما يعني أن اللغة لها خاصية التوسع والانتشار، وهذا يقتضي اعتماد منهج ابستمولوجيا المعرفة التاريخية التي يمكن أن تتحدى اشكالية الزمن السردى.²

وتركيز ريكور على بنية النص اللغوية هدفه التمييز بين النص الموضوعي الذي يسرد احداثاً واقعية، وبين ما تم دسه من خرافة أو احداث متخيلة، تحت تأثير الأيديولوجيا، لهذا نقد الايديولوجيا في اطار الهيرمينوطيقا في كتابه «محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا L'idéologie et L'utopie» مؤكداً على

* - إسرائيل Israëel إسم أطلق على النبي يعقوب أبي الاسباط في العهد القديم، و معناه " من رأى الله"، أو " أمير الله"، ثم تحول ليشير إلى القبيلة أو العشيرة ثم إسم الدولة القومية التي أسسها داوود، وإسرائيل ترادف كلمة شعب الله في القديم، وفي العهد القديم أصبح إسرائيل يناظر مفهوم الكنيسة في العهد الجديد ولم يعد ما يسمى إسرائيل الله، وتعد أورشليم Jérusalem مدينة السلام أول عاصمة للإسرائيليين أسسها داوود. ينظر إكرام لمعي، الاختراق الصهيوني للمسيحية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1993، ص 119

¹ -Francois Xavier Amherdt, L'hermeneutique philosophique de Paul Ricoeur, Op. Cit. p400

² -P.Ricoeur, capabilities and rights, In. transforming, Unjust, Structures (the capability approach). Editions Springer, N.etherlands, 2006, p16/23.

مبدأ التماسف في كل قراءة لأن: "الهيرمينوطيقا تمكننا من نقد الأيديولوجيا من الداخل"،¹ ولتجنب تأثير الأيديولوجيا ينبغي اختيار طريق المنعطفات.²

كما ركز على الجانب التقني في النص الديني مميزا بين الحكمة والحكاية والاستعارة والحدث، وبين الخرافة والأسطورة والقصة. من أجل بلوغ الفهم الجيد، ويجب أن يتأسس الفهم الجيد على ترك المسافة بين النص وواقع النص، بين القارئ وذاته، بين القارئ وزمن النص، كما ينبغي عدم تجاهل المسافة بين كل الأطراف والعلاقة بين هذه العناصر هي التاريخ، يقول ريكور: "إن التاريخ لا يستطيع أن يقطع مع الفعل الذي يستتبع الفاعلين والأهداف والظروف والتفاعلات والنتائج المقصودة أو غير المقصودة".³ وعلى القارئ في تعامله مع النص الديني أن ينتبه إلى ما يحيط بالنص من قصص شعبية وعادات وتقاليد اجتماعية، أو الموروث الشفهي الذي يساعد القارئ في فهم النص ومرجعياته الأصلية، والمرجعيات الثانوية على الطريقة البنيوية. لأن النص يصطدم في نظر ريكور بالعالم الحقيقي لكي يعيد إبداعه وترتيبه من جديد إما بتأكيد أو بنفيه، ومن ثمة فالنص يخلق لدى القارئ حالة من التوتر والقلق ازاء الواقع، وهنا مكن خطورة اللغة، لأن القارئ لا يتواصل مع واقع النص مباشرة باعتباره لم يعد موجودا وإنما يتخيل الواقع الماضي من خلال خطاب التاريخ، فهو يتعامل مع وسائط لبلوغ الحقيقة وهو ما يعرف عند ريكور بابستمولوجيا الفهم، واعتماد الهيرمينوطيقا للوسائط هي محاولة للتحرر من الفينومينولوجيا المثالية، لأن ريكور يؤكد على الطابع اللغوي لكل تجربة انسانية، والادراكات والرغبات والانفعالات كلها تكشف عن نفسها باللغة، وتهدف هيرمينوطيقا ريكور إلى الكشف عن المسكوت عنه في النص الديني أو ما يسميه القوى غير المعترف بها واللامفكر فيها l'impensable ، يقول: "ترمي الهيرمينوطيقا إلى إزالة الوهم عن الرمزية من خلال كشف القوى غير المعترف بها المستترة داخلها، وفي الحالة الثانية، تقصد الهيرمينوطيقا إلى إعادة جميع المعنى الأكثر ثراء وسموا وروحانية".⁴ ومن ثم لا تؤول الهيرمينوطيقا الرموز الثقافية فقط وإنما تؤول النصوص كتجربة لغوية، لهذا طرح ريكور إشكالية تأويل النصوص المكتوبة على حساب الثقافة الشفهية، إلا أن النص يفتح آفاقا للخطاب يقول: "بفضل الكتابة يكتسب الخطاب استقلالاً ذاتياً دلالياً ثلاثياً: تجاه قصد المتكلم، وتجاه تلقي حضور بسطاء، وتجاه الظروف

¹ -Paul Ricoeur, *L'idéologie et L'utopie*, Op. Cit, p11

² -بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية الفكرية، مصدر سابق، ص74/73

³ -بول ريكور، من النص إلى الفعل ابحاث التأويل، مصدر سابق، ص11.

⁴ -المصدر نفسه، ص23.

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تنتجها. وبهذا المعنى ينتزع المكتوب نفسه عند حدود الحوار المتواجه ويصبح هو شرط صيرورة الخطاب نصا. ويبقى على الهيرمينوطيقا استكشاف استتبعات صيرورة - النص هذه لاستعمالها في التأويل.¹

ويمكن ريكور بفعل الجدل الذي أحدثه بين الفهم والتفسير من تجاوز المقاربات المنغلقة التي تختزل الفهم إلى مجرد شرح وتحليل، لأن ربط الفهم بالتفسير ما هو إلا ربط بين الفلسفة والعلوم الإنسانية ليستمر الحوار بينهما، وهذا ما يعرف بالمرحلة الابستمولوجية. وهكذا أكد ريكور على القطاعات الابستمولوجية ruptures épistémologiques التي تصاحب المعنى من مرحلة إلى أخرى، لأن المعنى سرعان ما يستقل عن قصيدة الكاتب إذا انتقل إلى مرحلة التشخيص في شكل نص، فيستقل عن المرسل إليه الأول، فنجدته يقول: "الصيغة المشتركة التي تشكل النص باعتباره نصا هي أن المعنى المتضمن فيه قد أمسى مستقلا إزاء قصد الكاتب، إزاء حالة الخطاب الأولى والمرسل إليه الأول. وتمثل النية، الوضع والمرسل إليه الأصلي موقع ميلاد النص. منذئذ تفتح إمكانيات تأويل متعددة من طرف النص الذي تحرر هكذا من موقع ميلاده. وفيما وراء تعددية معاني الكلمات في التحدث، تتجلى تعددية معاني النص الذي يدعو إلى قراءة متعددة. إنها لحظة التأويل بالمعنى التقني لتفسير النصوص. هي كذلك الحلقة الهيرمينوطيقية بين الفهم المراهن عليه من طرف القارئ واقتراحات المعنى التي فتحتها النص نفسه."² ويمكن التعبير عن فعل تحول المعنى في المخطط التالي:

المؤلف الأول (المرسل الأول) ← (مقاصد/معنى) ← كتابة (ميلاد نص) ← المرسل إليه الأول (المتلقي/القارئ) ← تأويل ← (فينومينولوجي/انطولوجي/انثروبولوجي/نفسى/هيرمينوطيقي) ← استقلال المعنى
--

يبين ريكور في النص أنواع العلاقات بين القارئ والنص وبين النص وصاحبه، ومن ثمة فالتأويل الهيرمينوطيقي هو تأويل منفتح لا يمكن أن تحده ذات ما في عصر ما، وأول وظيفة تقوم بها الهيرمينوطيقا هي محاولة اختراق النصوص المكتوبة لحصر المعنى، ولأن للنص معنى فهو: "وساطة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان ونفسه، والوساطة بين الإنسان والعالم هي ما ندعوه المرجعية، والوساطة بين الناس هي ما ندعوه بالاتصالية، والوساطة بين الإنسان ونفسه هي ما

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل إباحث التأويل، مصدر سابق، ص 24.

² - المصدر نفسه، ص 38.

ندعوه بالفهم الذاتي.¹ والتأويلية قامت على قلب العلاقة بين المعرفة والذات والتي شبّهت هي الأخرى بثورة كوبرنيكوس. ويذهب ريكور إلى أننا لن نفهم الوجود الإنساني إلا عبر تحليل الرموز والنصوص التي تشهد على ذلك الوجود، ومن خلال القصص والتواريخ نحصل على دليل الممكنات الإنسانية ونجيب على السؤال ما الإنسان؟

4- فينومينولوجيا الإيمان المسيحي: ارتبطت فينومينولوجيا الدين بالمقدس والإيمان بما جاء به من حقائق متعلقة بقضايا ميتافيزيقية أو متعلقة بقضايا انطولوجية، ودور الفينومينولوجيا في هذه الحالة هو إخضاع الحقائق الإيمانية للنقد بهدف الكشف عن كيفية انقياد الإنسان للمعنى وخضوعه له بصورة مطلقة، وتتم عملية النقد بتطبيق تقنيات التأويل على النصوص الدينية لتحريرها من التصورات اللاهوتية، وكذلك يتوجه النقد للممارسات الطقوسية والأقوال الأسطورية، باعتماد مبدأ التعليق، وبهذه الطريقة نصل إلى ما يسميه ريكور "بالإيمان بعد النقدي"، وهو إيمان أكثر نضجا رغم ارتباطه بالعاطفة، ويمكن تعزيزه من خلال الأبحاث الفلسفية التي تحرك فينومينولوجيا الأديان، بكونها: "فينومينولوجيا تنصت للمعنى وتتأمله".²

وتسعى فينومينولوجيا الأديان التي يقترحها ريكور إلى قلب الدائرة الإيمانية القائمة على مبدأ أسبقية الإيمان على الفهم، لتتحول الحلقة إلى الصيغة التالية «يجب أن نفهم لكي نؤمن، ويجب أن نؤمن لكي نفهم»، هذا يعني أن الإيمان هو آخر حلقة في فينومينولوجيا الدين، لأن فينومينولوجيا الدين مطالبة بالمرور عبر اللغة الرمزية التي يتكلمها المقدس، وهذا لبلوغ المعنى الذي يقطن وراء المعنى الحرفي، فهي بحث عن المعنى في المعنى، والأمر الذي يصعب من مهمتها هو تحركها دائما تحت مقولة التعليق الفينومينولوجي، في عملية بناء الحلقة الإيمانية «بين الفهم والإيمان»، وهذه الحلقة ليست حلقة مفرغة (cercle vicieux)، فالموت مثلا لا يعد حلقة مفرغة، وإنما يعني بداية حياة أفضل،³ وكل قراءة للنص الديني هي قراءة خاضعة للسياقات السائدة، وهذا ما يبرر اختلاف التأويلات، يقول ريكور: "إن قراءة الأساطير اليونانية من لدن المدرسة الرواقية على قاعدة من المادة ومن الأخلاق الفلسفية، لنتطلب هيرمينوطيقا جد مختلفة عن التأويل الحاخامي للتوراة في الهالاشا أو في الهاغادا. وكذلك، فإن تأويل

¹ - بول ريكور، الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 1999، ص47/48.

² - P.Ricoeur, De l'interprétation-Essai Sur Freud, Op. Cit. P36

³ - Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité, Op. Cit. p570

العهد القديم بدوره على ضوء الحدث النصراني، وذلك من قبل الجيل الرسولي، ليعطي قراءة أخرى للأحداث، وللمؤسسات، ولشخصيات الكتاب المقدس غير تلك التي قام بها الحاخامات.¹ هذا يعني أن كل قراءة هي نوع من الإسقاط السيكولوجي والسوسيوثقافي في عملية التفسير، وبهذا يتم اختزال الكثير من الدلالات بفعل الوظيفة الانفعالية والأيدولوجية، لأن الأمر "يتعلق بذات تبحث عن معنى لوجودها داخل النص الديني للتموضع في الوجود والعالم"،² لهذا نبهنا إلياد مرسيا « في التاريخ العام للأديان ». إلى ضرورة الانتباه إلى ملء اللغة أو تكثر المعنى.

وظيفة فينومينولوجيا الدين الكشف عن حركية المعنى وتحولاته من داخل الخطاب، لكي لا ينقاد القارئ للمعنى وتأثيراته على النفس.³ والإشكال الذي يطرح هل يمكن أن تظل مثل هذه الفينومينولوجيا على درجة من الحياد ملتزمة الوصف وفق مبدأ التعليق الإيبوخية Epoche؟ يقول ريكور في وصفه لمهمة فينومينولوجيا الدين: "إن مبحث فينومينولوجيا الدين إنما هو الشيء المنشود في الفعل الطقسي، في الكلام الأسطوري في الإعتقاد أو العاطفة الصوفية، ومهمتها تكمن في أن تكشف مضمون هذا " الموضوع" في نوايا التصرف المتنوعة، والقول والإنفعال،... إن كل فينومينولوجيا للدين هي فينومينولوجيا لـ "المقدس".⁴ وهذا يعني أن القارئ ينبغي عليه أولاً أن يشارك المؤمن اعتقاده الديني، ولكن بترك مسافة تمكنه من التعامل مع الرموز والأساطير كوسائط وكنصوص مؤسسة للحدث البشري، وإخضاع الأسطورة لفعل "القراءة التفكيكية التي تضيف إلى تشظي المعنى"،⁵ والقراءة التفكيكية تعني ضرورة معاصرة النص لامتلاك المعنى.

تناول ريكور الأسطورة Mythe بالتحليل للمرة الأولى في كتابه « رمزية الشر » بوصفها سرداً مؤسساً لتاريخ جماعة ما، كما أنها: "تمكننا من فهم تجربة الشر داخل أكبر القصص الأصلية."⁶ ويسعى السرد الأسطوري إلى تبين كيفية تشكل ثقافة ما لشعب ما عبر الإشارة للأصول التاريخية للجماعة، ولكل حضارة أساطيرها الخاصة، حول بدء الخليفة ونشأة الكون، وتمتلك الأساطير أساطير مكملة من خلال

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 34.

² - Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Op. Cit. p.288

³ - P.Ricoeur, *De l'interprétation-Essai Sur Freud*, Op. Cit. P.38

⁴ - بول ريكور، محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 35/34.

⁵ - Michael Foessel et Favien Lamauche, *Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie)*, Op. Cit. p.53

⁶ - Paul Ricoeur, *Le MAL, un défi à la philosophie et à la théologie*, Troisième édition, Avant. Propose de pierre Gisel, Editions labor et fides, Paris, 2004, p.27

الأساطير الأنثروبولوجية، مثل أساطير آدم وبروميثوس وغيرها، ولا يمكننا فصل الأسطورة عن التراث، لأنها تعتبر بمثابة الذاكرة تُبلغ أشياء يجب تأويلها باستمرار، كما أن الأسطورة لها نزوع نحو المستقبل، يقول كيرني: "يمكن أن يساعدنا تأويل الأسطورة في وصل التراث بمشروع التاريخ، المتنامي مفهوما بوصفه تاريخ ينتظر الإنجاز وهذا هو نشاط الإبداع الاجتماعي الإيجابي"¹، وإذا كانت الأسطورة سرد للأحداث الرمزية فيمكن اعتبارها وسيطا بين التراث والتاريخ، والأساطير ليست بريئة، فقد تكون صادقة كما تكون كاذبة، بالقدر الذي تحققه من مصالح، ويمكن أن تؤول الأساطير من أجل فرض سلطة ما أو التحرر منها، ليصبح فعل تأويل الأسطورة محاولة الكشف عن المصالح المتخفية، فقد تقوم الأسطورة بدور تبرير الواقع وتثبيتته أو مسألتته ولا يستطيع الإنسان الحديث التخلص من الأسطورة لأنها ملازمة له لكنه مطالب بنقدها، وينبغي ألا نحاول إقصاء الأسطورة من ثقافتنا المعاصرة، فذلك يؤدي إلى إفقار الثقافة البشرية، لهذا تأويل الأسطورة يتضمن اعتبارات معرفية، وأخلاقية، مثل مسألة (العدل، الظلم، الحقيقة، الزيف).

والمطلوب من فينومينولوجيا الدين هو خلق جدل تأويلي بين اللوغوس logos والأسطورة (الميتوس)، لأن غياب اللوغوس يجعل الأسطورة عرضة للترفيف، يقول ريكور: "كل أسطورة تنطوي على لوغوس كامن ينبغي أن يرفع الحجاب عنه، وهذا هو السبب الذي من أجله لا يوجد رمز دون بداية تفسير، وحيث يوجد إنسان يحلم، يتنبأ، يشعر، ثمة آخر ينهض ليفسر، فالتفسير ينتمي عضويا إلى التفكير الرمزي ومعناه المزوج."² ويختلف تأويل الأسطورة عبر الأجيال لتدخل المخيال، فيتحول النقد الأخلاقي للأسطورة تعبيرا عن تلاقي العقل بالمخيال، وتدخل العقل في الأسطورة هو بحث عن أفق كوني، لأن الأسطورة Mythe تتجاوز أفق جماعة محددة إلى عوالم أخرى ممكنة متنوعة. فالناقد مطالب بنزع القداسة عن الأسطورة لإنقاذ الأسطورة. والتفسير الذي يجب أن تقدمه فينومينولوجيا الدين ينبغي أن يقوم بإحياء المعنى عبر إعادة تأويله وربطه بالسياق الراهن الثقافي والاجتماعي والمعرفي.³

ينبغي أن تؤمن فينومينولوجيا الدين أو المقدس في وجود حقيقة خاصة بالرموز، حقيقة تخفي مقاصد دلالية أو ما يطلق عليه ريكور "كتامة الرمز"⁴، وهي ظاهرة وجدها في النص المقدس على خلاف

¹ - ريتشارد كيرني، دوائر الهيروميونوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص 109.

² - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 26.

³ - Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit. p. 220

⁴ - P. Ricoeur, De l'interprétation-Essai Sur Freud, Op. Cit. P 37

خلاف ما وجدته في النصوص التقنية، لهذا ينبغي الذهاب ما وراء المعنى الحرفي، أو المعنى المعطى الظاهر الذي يخفي حقيقة الإنسان، بمعنى القارئ مطالب بالبحث عن الوجود الانساني في لغة المقدس، لأنه "خلق داخل اللغة".¹ ليصبح البحث في علاقة الدال بالمدلول داخل النص المقدس من مهمات فينومينولوجيا الدين، لأنه يمتاز بالقدرة على الكشف على ما يسميه ريكور بالترابط التماثلي بين المعنى الحرفي الأول وبين المدلول الثانوي الملحق به، مثلاً "بين الانحراف أو التيهان والخطيئة، وهذا ارتباط بين المعنى بالمعنى وهو ما أسميه امتلاء اللغة *langue Plénitude*،"² والمقصود بالترابط التماثلي أن المعنى الثاني يسكن بشكل ما داخل المعنى الأول، والمعنى *sens* في النص الديني معنى أكثر كثافة وأكثر غموضاً، هذا سر قوته وإيحائه وتأثيره. وعلاقة التماثل (المعنى بمعنى ثاني)، تؤثر على الذات فتجذبها حتى تصل لدرجة الانصهار يقول ريكور: "إنه انصهار وجودي لوجود وفق حركة المماثلة".³

وهنا نتساءل عن علاقة الذات القارئة بالترابط التماثلي الذي يجمع المعاني ويوحدها داخل النص الديني؟ لأن التساؤل حول علاقة الذات القارئة بالترابط التماثلي تعبير عن القلق الذي يصاحبنا أثناء عملية قراءة الرموز المقدسة في النص الديني، كما أنه تعبير عن رغبة الذات القارئة في أن تصبح موضع مسائلة من قبل اللغة، كما أن الرموز التي تسكن النص المقدس لها تأثير كبير على القارئ، فهي تستدعيه للكشف عن كينونته أمام العالم، لذلك ففينومينولوجيا الدين تحولت إلى فينومينولوجيا الرموز، فبدل البحث في الإيمان مباشرة اتجهت إلى البحث في الرموز التي تربط المؤمن بما جاء في الكتاب المقدس، من خلال الإنصات للنص الديني أو اللغة الممثلة بغية إنجاز خطاب جديد يتطابق ومضمون اللغة الرمزية مختلف تماماً عن الخطاب الذي أنجزه رجال اللاهوت، وهذا لا يعني أن فينومينولوجيا الدين تستطيع بلوغ "الأصل الجذري لهذه الرمزية بفعل التوسيع التدريجي للفكر التأملي"،⁴ لأن إشكالية حقيقة الإيمان مرتبطة بالفعل الإرادي أين يتلاشى الآخر المطلق في بدن المؤمن، لهذا تكمن وظيفة "ظاهراتية الدين في تفكيك الموضوع الديني طقوساً، فأسطورة، فاعتقاداً. غير أنها تقوم بذلك انطلاقاً من إشكالية المقدس، الذي يحدد بنيتها النظرية."⁵ مما يعني أن الفينومينولوجيا الدينية لا تتطرق في بحثها من عمل الوعي على الطريقة الهوسرلية، وإنما تتطرق من العلامات والرموز التي تتوسط علاقة الإيمان بما يقوله

¹ -P.Ricoeur ,De l'interprétation-Essai Sur Freud ,Op. Cit .,P.38

² -بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص36

³ -المصدر نفسه، ص36

⁴ -المصدر نفسه، ص435.

⁵ -بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص46.

المقدس ويفصح عنه، ومهما كانت العلاقة التي ستقيمها الفينومينولوجيا بعالم المقدس، فإن الهدف هو العثور على حقيقة الإنسان عن طريق قلب مفاجئ لمشكلة الذات ونقلها من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود.¹

وتساءل ريكور عن حقيقة الإنسان الذي يقوم بعملية فهم الوجود؟ هذا التساؤل يعني أن وظيفة الهيرمينوطيقا تكمن في إعادة تأويل الوجود الذي هو أصلا مؤول، وهنا يلتقي بدلتاي الذي أعاد تأويل علاقة الفهم بالوجود محدثا انقلابا معرفيا داخل التراث الهيرمينوطيقي، وبذلك تمكن من وضع المعادلة: الإنسان ← الطبيعة، ثم الإنسان ← التاريخ، ومن ثمة ربط مفهوم الوجود البشري بالوجود التاريخي، كما ربط هوسرل الذات ← بالموضوع. وقد ظل ريكور طيلة مشروعه الفلسفي وفيا لفينومينولوجيا هوسرل، لأنها استطاعت أن تضع الذات موضع المركز الذي يمنح المعنى. وإذا كان هوسرل قد رد العالم إلى الذات، فإن ريكور قام برد مشكلة الوجود إلى معنى الوجود، انطلاقا من البحث في اللغة كعالم رمزي، في حين لم يهتم هيدغر بالبعد التاريخي للمعرفة ففي رأيه "العلم لا يفكر بذاته... ولا يعنى كثيرا بذاكرته ولا يلتفت إلى ماضيه".²، على اعتبار أن المعرفة التاريخية متولدة عن الفهم الأنطولوجي، هذا هو السبب الذي جعل ريكور يتخذ اللغة نقطة انطلاقه في بحث المقدس، كما أن "اللغة هي الأرض المشتركة التي تلنقي فيها كل التأويلات".³ لذلك التحول من التفسير اللاهوتي إلى فينومينولوجيا الدين يقتضي إستبدال البحث المباشر في الوجود ببحث آخر غير مباشر يتم عبر تأمل لغة المقدس الرمزية، وبهذه الطريقة يضمن القارئ التواصل المستمر مع الأنظمة التي يبحثها من خلال التأويل، ومن ثم إمكانية تجاوز إشكالية فصل الحقيقة عن الفهم.⁴ والهدف الأقصى لفينومينولوجيا المقدس من خلال حوارها مع باقي المناهج هو فصل الإيمان الحقيقي عن التصورات اللاهوتية وردها إلى التاريخ، وفهم مستويات الخطاب الديني وكيف تشتغل.

¹ -ISABELLE BOCHET ,Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur ,Op. Cit ,p73

² -يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 09

³ P.Ricoeur ,le conflit des interprétations ,Op. Cit .P14.

⁴ -Ibid,P.17

نتائج الفصل

تغذت الهيرمينوطيقا التي يقترحها ريكور من التراث التأويلي والتراث الوجودي والأبحاث اللغوية، لذلك تمكنت من نقل المناقشات حول الدين إلى عالم اللغة، ومن ثم انفتحت على اللسانيات الحديثة، وهكذا ردت كل التصورات التي شكلها رجال اللاهوت إلى مختبر التاريخ.

تعتبر هيرمينوطيقا ريكور عن مرحلة مابعد صراع المناهج لأنها ارتكزت على مقولة الكلية في نظرتها للإنسان، وهذا التكامل المعرفي والمنهجي في عصرنا عده ريكور نجاحا مهما، وذلك لأنه يمكننا من فهم الخطاب الإنساني رغم عمليات التشويش التي يخلقها هذا التعدد المنهجي أو الأنظمة المعرفية، يقول: "إنني لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي نعاني اليوم من نقصها. فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يمتلكون منطقاً رمزياً، وعلماً تفسيرياً، وأنتروبولوجياً، وتحليلاً نفسياً، والذين هم، للمرة الأولى ربما، قادرون أن يتناولوا الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة."¹

لا ينبذ ريكور الفلسفات وإنما يعمل على تطويرها وتوظيف مفاهيمها ومناهجها بغية فهم النصوص المقدسة، لذلك لاحظناه يحيل اللغة إلى الوجود كما أحال هيدغر الوجود إلى اللغة، هذا في بحثه عن إمكانية التكامل بين السيمانطيقا والأنطولوجيا، ومحاولة ريكور ربط الأنا المؤولة باللغة الرمزية هدفه بلوغ أقصى ما في التأويل من غنى وثراء، فكل تأويل هو تأويل الذات للعالم ولذاتها بحسب نيتشه².

كما استطاع ريكور الانتقال من إشكالية الوجود إلى إشكالية التأويل والتأمل، لأن أنطولوجيا هيدغر يمكن القبض عليها في إطار التأويل ليصبح الوجود المؤول هو ما نملك، أما الوجود في ذاته أو هناك فمفلات لا يمكن القبض عليه، ويصبح كلامنا داخل الدائرة الهيرمينوطيقية التي تضم التأويل والوجود المؤول، فلا توجد أنطولوجيا منفلة لأنها لا تستطيع تجنب التأويل ومآلاته، وقيمة الانطولوجيا المصارعة تكمن في أنها تضمن للتأويلات أن لا تكون مجرد لعبة لغوية. لأن ريكور تعامل مع الحقائق التي وردت في النص الديني على أنها تعبير عن إمكانات انطولوجية، فمثلا تحال فينومينولوجيا الدين إلى الأخرويات كالمبدأ والغاية والبداية والنهاية والدنيا والآخرة، كلها تراكيب انطولوجية يمكن إيضاحها في إطار صراع التأويلات، ومن ثم التأويل يملك إمكانية توحيد هذه النماذج في إطار الرمز والعلامة.

¹ بيول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 47.

² Nietzsche, F, la volonté de puissance, Trad. Bianquis, Gallimard paris, 1937, p 134.

وقد تبلورت اللغة في مشروع ريكور عبر مساراته الفكرية بداية من الوجودية إلى فلسفة اللغة، فبعدها أن وظف مفاهيم وعبارات الوجودية في دراسته لتجارب الشر والإثم والعبودية والاعتراب والخطيئة بمعناها الديني، انبثقت أمامه مشكلة تعدد المعنى وازدواجيته، ليجد نفسه أمام إشكال لغوي يقتضي التغيير في المنهج الوصفي.¹ الذي اعتمدته الظاهرية، والتي لم تثر أية مشكلة لغوية لاعتقادها بوجود لغة مباشرة متوفرة لنا كلغة مألوفة، في حين مشكلة الشر في رأي ريكور جلبت إلى فضاء البحث مشكلات لغوية لم يسبق أن طرحت.

التأويل عملية "أركيولوجية تقوم فيها الذات بعملية الحفر في المعنى عن المعنى".² لهذا ينبغي اعتبار النص الديني منتجا للمعنى باستمرار، والفينومينولوجيا التي طورها ريكور لا تتطلق من البحث في تمظهرات الوعي كما كانت عند هوسرل، وإنما تبدأ من العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء والتي نجدها في أية ثقافة منطوقة، وفينومينولوجيا الدين تعنى بوصف عمليات إنتقال المعنى من مرحلة الكلمات إلى مرحلة العالم المتحقق، أو من اللوغوس إلى البراكسيس، والتحول من المقاصد الإلهية إلى المقاصد البشرية. هو الغاية من القراءة الهيرمينوطيقية.

¹ -بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص 27.

² -P.Ricoeur ,Existence et Herméneutique ,Dans le conflit des interprétations. Op. Cit ,p27.

الإشكالات المنهجية المترتبة عن التأويل الهيرمينوطيقي للدين

تمهيد:

وظف ريكور جملة من المناهج لقراءة النص الديني مركزا على اللسانيات والبنوية والأنثروبولوجية، بهدف الإمساك بالمعنى لأنه في حالة ترحال دائم (تحول)، والمعنى يتخفى وراء الرمز والاستعارة والمجاز، لذلك تعامل مع النصوص الدينية معاملته النصوص الأدبية، معتبرا أن كل قراءة هي نوع من التأويل، يسعى إلى نزع الأسطورة ولا يسعى إلى إلغاء الأسطورة، كما طرح إشكالية الحقيقة في العهدين، وإشكالية الذاكرة وكيف يتم التلاعب بالنصوص الدينية. لهذا سأركز في هذا الفصل على بعض القراءات خاصة القراءة الألسنية والبنوية، والأنثروبولوجية، وكيف وظف ريكور التحليل النفسي من جهة، وكيف فكر مع فلاسفة الشك وضدهم من جهة أخرى، بهدف العودة إلى اللحظة التأسيسية، لحظة المشافهة وكيف تحول الخطاب الديني إلى لحظة الكتابة، وما صاحبه من تحولات على مستوى المعنى وضياح المقاصد الحقيقية، تحت تأثير الكثير من القوى السوسيوثقافية والسياسية. وكيف استعان ريكور بنظرية أفعال الكلام لتفكيك بنية الخطاب الديني، وفي تحديد طبيعة العلاقات بين القوى الفاعلة بين منتج الخطاب (المرسل الأول)، والمتلقي الأول (النبي)، والمتلقي الثاني الناس. لهذا الإشكال المركزي في هذا الفصل هو كيف استطاع ريكور الجمع بين جملة من المناهج في قراءة النص الديني؟ وماهي النتائج المترتبة عن إعادة القراءة؟

المبحث الأول: التوظيف الهرمينوطيقي للسانيات الحديثة.

1- القراءة اللسانية للرمز الديني بوصفه ظاهرة متحولة

أ- مبررات الانفتاح على علوم اللغة: لما نتحدث عن فلسفة اللغة فإننا نتحدث عن جملة من الاتجاهات، حيث يوجد الاتجاه التحليلي والتأويلي والألسني والتفكيكي والتواصلية والبنوي، لهذا نتساءل عن قيمة هذه الدراسات ودورها في قراءة النص الديني، وعن الإشكالات المنهجية التي يمكن أن تترتب عن الدراسة اللغوية للمقدس؟

يعد من ناحية تاريخية الفيلسوف الإيطالي **بندتو كروتشه** Benedetto Croce (1866-1952م) أول من استعمل مصطلح فلسفة اللغة، لكنه ربط الدراسات اللغوية بالجانب الفني والجمالي وقدرتها على كشف وتوجيه المشاعر والعواطف، لكن مبحث اللغة مبحث قديم يعود إلى فلاسفة اليونان خاصة أرسطو في كتابه «العبارة»، وتوسعت الدراسات اللغوية مع **غرامشي** Antonio Gramsci (1891-1937م) عندما حدد الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية للغة، فصارت فلسفة اللغة بمثابة الجسر الذي يعبر من خلاله القارئ إلى معنى النص والذي يسكن خلف الرموز، لذلك رأى **ريكور** ضرورة الانفتاح على علوم اللغة، والنظر إلى علم الدلالة كمرجعية لكل الممارسات التأويلية: "لأن النص الديني يتضمن معاني متعددة، وأن هذه المعاني في حالة ترحال دائم، بفعل ضغط التفسير اللاهوتية".¹ لهذا تسعى هرمينوطيقا **ريكور** إلى إعادة بعث الرموز الدينية باعتبارها تتضمن تجربة إنسانية في مرحلة زمنية معينة.²

والعودة إلى النصوص الدينية المليئة بالرموز هدفه فهم الإنسان، لأن الرمز لغة المقدس، يقول: "سواء أنظرنا في رمزية السماء، بوصفها وجها من وجوه التعالي جدا واللامحدود، القوي والثابت، العاقل والحكيم، أو نظرنا في رمزية النبات الذي يولد ويموت ويبعث من جديد، أم رمزية الماء الذي يهدد، وينظف أو ينعش، فإن هذه الظهورات الإلهية أو ظهورات المقدس مصدر لا ينفذ من تكوين الرموز"،³ وكل الظواهر ما هي إلا رموز مزدوجة تعبر عن العالم، ينبغي تأويلها لفهم حقيقة الإنسان التاريخية. لذلك أكد **ريكور** على اتساع دائرة التأويل رغم صعوبة حضور عملية التأويل في كل مراحل كتابة التاريخ.

¹ -P.Ricoeur, le conflit des interprétations, Op. Cit. p 18

² - Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes choisis (Anthologie), Op. Cit, p201

³ -بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ت وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003.

ومحاولة فهم التجربة البشرية في إطار اللغة ماهي إلا محاولة للكشف عن أشكال التلاعب بالمعنى من قبل رجال اللاهوت، لذلك نلاحظ تأثر ريكور بالفلسفة التحليلية لفغجنشتاين التي ترى أن أية قراءة خارج اللغة لا معنى لها، كما استفاد من فتوحات التحليلية خاصة عندما ربطت المعنى بسياقات الواقع، وفي مرحلة أخرى فتحت المعنى على التعدد والكثرة عندما ربطت المعنى باستخدام الإنسان للغة، كما فصلت بين اللفظ والمعنى، وصار للفظ معاني متعددة حسب السياقات التي يستخدم فيها، رغم أن له معنى واحدا خارجيا، أضف إلى ذلك التطور الذي حدث في فلسفة فيغجنشتاين حيث انتهى به الأمر إلى جعل اللغة ظاهرة تفاعلية بين الأفراد، مقرا أن كل شيء يحدث داخل اللغة، ومن ثم يكون قد دافع عن الرؤية البراغماتية للمعتقدات الدينية، باعتبارها تحاول أن ترسم صورة من صور الحياة،¹ لهذا عمل ريكور على إعادة تأويل القيم التي يتضمنها النص الديني على الطريقة النيتشوية وذلك بالنظر إليها على أنها تعبر عن مظاهر قوة وضعف إرادة القوة، لأن الحياة في نظر نيتشه موضوع واسع قابل للتأويل، يقتضي تفكيك كل التصورات الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية المثالية، والمفاهيم اللاهوتية التي تنزع إلى الأصل،² ومن ثمة تصبح وظيفة الفلسفة تأويل الحياة وفصح معانيها الخفية، والكشف عنها وتعريفها، كما فعل فرويد Sigmund Freud الذي وظف جملة من الإجراءات لإيضاح المعنى الخفي المحرف، بتتبعه في كل التعبيرات الثقافية، والفنية، والأخلاقية، والدينية، وبهذا يكون قد أنشأ تأويلا للثقافة يقترب من تأويلية نيتشه (التأويل الإختزالي).

يؤكد ريكور على ضرورة البحث عن المعنى المضاعف الذي تتميز به الرموز الدينية، لأن "وظيفة الهرمينوطيقا هي استئناف لفكر المعنى المعلق في الرمزية (إنها تسعى) لإخراج تفسير النصوص من ذكاء ساذج إلى ذكاء ناضج"،³ ويوضح ريكور أن عملية التأويل كعلم أو فن تركز على ثنائية المعنى Double Sens وتعدد المعنى Multiple-Sens، وهذه الثنائية تظهر في السيمانطيقا حتى وإن تعددت طرق المقاربة، لأنها تهتم بتحليل طبقات المعنى والكشف عن نوعه وتأثيراته.⁴ لذلك ينبغي توسيع دائرة التأويل كلما اتسعت دائرة الرمز، لأن "التأويل عملية يقوم فيها الدارس بفك شفرات المعنى الذي يسكن خلف المعنى الظاهر، إن اجراء نعتمده للكشف عن مستويات المعنى القابعة في المعنى الحرفي"،⁵ من

¹ -لودفيج فغجنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ت عزمي سلام، المكتبة الأنجلو سكسونية، القاهرة، 1968، ص197.

² -F.Nietzsche, *généalogie de la morale*, trad. Isabelle Hildebrand et Jean Gratiot, Gallimard, 1971, p188

³ -بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص64.

⁴ - P.Ricoeur, *De l'interprétation-Essai Sur Freud*, Op. Cit. P17

⁵ - Ibid, P18

هذا المنطلق فهناك علاقة تلازم بين الرمز والتأويل، ويؤكد ريكور تحت تأثير كاسيرر أن الرمز يهيمن على كل مجالات حياتنا، لأن لفظة رمزي كما يقول تبدو مناسبة جدا للدلالة على الأدوات الثقافية لإدراكنا الواقع فكريا: اللغة، الدين، الفن، العلم، (وكلمة رمز تنتقلنا) من نقد العقل إلى نقد الثقافة.¹ من هذا المنطلق صار البحث في الرموز الدينية بحث في بنية الثقافة، وهو ما وجدناه في فلسفة الإرادة، التي تحولت إلى تأمل في اللغة ونظر في الوظائف المختلفة للدلالة عند الأفراد، وفي العلاقات المتعددة فيما بينها، وتحول ريكور من الظاهرياتية الوجودية إلى الهيرمينوطيقا اللغوية، يعني أن هناك تطورا في فلسفته، وتوجد أربعة عوامل قادت ريكور إلى هذا التحول هي:²

1- التأمل في بنية التحليل النفسي.

2- التغير المهم في الحس الفلسفي حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية بل محل الفينومينولوجيا.

3- الاهتمام المتواصل بالمشكلة التي طرحها اللغة الدينية أو ما يسمى لاهوت الكلمة.

4- الانفتاح على المدرسة الأمريكية في فلسفة اللغة التي وجد فيها طريقا لتجديد الظاهريات وردا على البنيوية.

رجوع ريكور إلى اللغة ما هو إلا تأكيد على استمرار البنيوية في فلسفته، لأن البنيوية بدأت في التفلسف من حقل اللسانيات، مؤكدة على أن اللغة نسق رمزي، ومن ثم هدمت مقولة الذات الواعية عند الوجودية، بنقلها التحليل من مستوى المقاصد الذاتية إلى مستوى البنية اللغوية، ودخل ريكور في جدال مع البنيوية وهو ما وجدناه في كتابه « صراع التأويلات le conflit des interprétations »، يقرر فيه أنه ينطلق من النص ليصل عبر الدلالة إلى علم دلالة بنيوي، بهدف تفسير المعاني المتكثرة للرمزية القائمة في الكلمات وأشكال الخطاب الدينية بطريقة منهجية، ويدخل اهتمام ريكور باللسانيات في دائرة الرد على البنيوية وتوظيفها داخل التأويلية، من خلال الربط بين مرحلة التفسير الموضوعي ومرحلة الاستحواذ الذاتي. ومن ثمة العمل على تأويل لغة الأسطورة ونزع الأسطورة على النص الديني (الإنجيل)، فوقف عند سؤال اللغة الدينية بصفته مشكلة؟ وتعرض للهيرمينوطيقا الدينية في «من النص إلى الفعل»، حاول فيه الكشف عن مدى مساهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير التوراة، مؤكدا على العلاقة التبادلية

¹ - P.Ricoeur, De l'interprétation-Essai Sur Freud, Op. Cit,p19

² - احمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص32 - 33

بينهما،¹ كما اعتمد ريكور من الناحية الإجرائية على منهج الاستقراء والقياس، فقام باستقراء كل الرموز وعمل على تصنيفها ثم حدد طبيعة العلاقة بينها، مثلاً بين الاستعارة والقصة والأسطورة، ليبين كيف تتم عملية تحول المعنى من رمز إلى رمز آخر ونسبة التماثل،² كما قام بتحديد مستويات الخطاب التوراتي وتحولاته من مستوى الكلام والمشافهة إلى مستوى الكتابة أو التدوين وتساءل عن خصوصية كل خطاب وكل مرحلة مؤكداً أن: "أصالة النص تكمن في موضوعه اللامحدود"،³ مقسماً الخطاب إلى ثلاث وحدات: (الكلمة، الجملة، النص)، والنص هو كل خطاب ثبت بفعل الكتابة، وتثبيت النص بفعل الكتابة يعني موت المؤلف، ليدخل القارئ في المرحلة الثانية ليقوم ببث الحياة في النص بعد غياب بفعل التباعد الثقافي،⁴ مما يعني أن فعل الكتابة يعبر عن لحظة غياب القارئ، وفعل القراءة يعبر عن لحظة غياب المؤلف، لهذا نتساءل عن الإشكالات المنهجية المترتبة عن تحويل الخطاب ومصير المعنى في ظل تغير السياقات؟

ب- النص الديني من مستوى الشفهي إلى مستوى الكتابة قراءة أركيولوجية: وظيفة الهيرمينوطيقا هي الإجابة عن السؤال التالي ما علاقة اللغة الشفاهية باللغة المكتوبة أو المدونة؟ إن انتقال الخطاب من مستوى المشافهة إلى مستوى الكتابة أو التدوين صاحبه فقدان الكثير من العلامات الرمزية والدلالات الثقافية، واكتساب مقومات أخرى، تراكمت حد التقديس، واستبعد ريكور البعد النفسي أو السيكلوجي في عملية التأويل، لأن التأويل لا يهدف فهم مقاصد الكاتب وإنما فهم أبعاد النص وواقعه الموضوعي. من هنا نشأت جدلية الكلام والكتابة أو الشفوي والتدوين،⁵ وإذا كانت الكتابة هي التجسيد الحسي للكلام أو الخطاب، فإن عملية الكتابة هي تعبير عن تحول، ومن ثم الاستقلال عن صاحب النص ومقاصده وعن الواقع الموضوعي وحيثياته، لأنه: "عن طريق الكتابة، يستطيع عالم النص تحطيم عالم المؤلف".⁶ ويلتقي هذا التصور ورؤية جاك دريدا Jacques Derrida ، الذي نجده في «الكتابة والاختلاف» يرفض فرضية وجود مصدر واحد يعد بمثابة المرجعية التي تتحكم بالمعنى، لأن كل قراءة هي نوع من الخلق لنص مختلف عبر تفجير المعنى، مما يعني أنه يرفض كل المرجعيات الميتافيزيقية واللاهوتية، وهكذا ينقلنا

¹ -ريكور بول، من النص الى الفعل، مصدر سابق، ص94.

² -Paul Ricoeur , La Métaphore vive, Op Cit, p13

³ -احمد عبد الحميد عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص40.

⁴ - P.Ricoeur, on translation, Translated by Eileen, Edition, Routledge, London, New York, 2006, p25.

⁵ - Paul Ricoeur, De l'interprétation à la traduction, Dans Penser la Bible, Ed, du Seuil, Paris, 1998.p395

⁶ - P.Ricoeur, Du Texte à l'action, Op. Cit. p. 12

دريدا من المفهوم التقليدي للغة الذي كان يدور في فلك مركزية اللوغوس والروحي والأسطوري، إلى المفهوم الحديث للغة الذي يتركز حول الكتابة، واستطاع دريدا أن يتحول من سلطة الكلام إلى سلطة الكتابة، ومن مرجعية روحية إلى مرجعية الجسد، ومن ثمة فكك الكثير من المفاهيم التي كانت توجه تفكيرنا مثل مفهوم المصدر، والحقيقة، والكيونة، والواقع المتعالي، والمقدس.¹

لكن ينبغي أن نشير إلى أن تفكيكية دريدا ترى أن المعنى لا يحيل إلى كيونة انطولوجية خارج النص، لأن الكيونة هي مجرد خلق داخل اللغة، في حين هيرمينوطيقا ريكور ترى أن المعنى يحيل إلى كيونة انطولوجية خارج النص، ويجنب هذا الافتراض ريكور الوقوع في العدمية التي وقع فيها جاك دريدا ويجعله ينسجم وانتماءه البروتستانتية، لكن ريكور يأخذ عن دريدا فكرة ضياع المصدر وإلى الأبد، لأن النص في صورته المكتوبة يتخلى عن المؤثرات النفسية والثقافية والاجتماعية التي ساهمت في إنتاجه، ليلبس مؤثرات أخرى مختلفة، وهي نفسية وثقافة القارئ، والذي يتواصل مع النص في المستوى الثاني بعدما تواصل معه المؤلف في المرحلة الأولى، ويكون القارئ أمام عالم النص عالما منفتحاً، لأن النص يلقي أمام القارئ موضوعاً انطولوجياً يدركه عبر إمساك دلالة النص، وهذا لا يعني أن القارئ يتعامل مع موضوع النص الأول، وإنما يتعامل مع موضوع مختلف تماماً ينتج بفعل الدلالة التي يتعامل معها القارئ.² لكن بفعل القراءات الرسمية والتوظيف السياسي البراغماتي حسب كل مرحلة، صرنا مع مرور الوقت نتعامل مع نصوص ثانوية في مستوى النصوص التأسيسية، لذلك صارت مهمة القراءة الهرمينوطيقية التمييز بين النصوص الأصلية والنصوص الثانوية التي اكتسبت القداسة، ويتم ذلك برد كل النصوص للتجربة التاريخية.

كان ريكور دائم القلق في كتاباته حول النص المقدس، يقول "أنا أدافع في كتاباتي الفلسفية ضد التفسير اللاهوتي وأحرس قدر الإمكان بلوغ الإيمان المعلن في التوراة".³ من الواضح يحاول ريكور التعامل مع النصوص المقدسة بحذر لأنه مدرك أن النص التوراتي له خصوصية، على اعتبار أنه شهد تحولاً من مستوى الشفهي (الكلمة) إلى مستوى الكتابة، ونجده في «التاريخ والحقيقة Histoire et vérité» وهو كتاب حاكي فيه غادمير، ويؤكد أن التوراة لم تكتب وإنما كانت كلمة، أي أن المسيح اعتمد

¹ - Voir Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Alan Bass trans, (London Henley: Routledge Kegan Paul, 1981, p. 06 -10).

² - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 123.

³ - Paul Ricoeur, *Lhermeneutique biblique*, Op. Cit. p37.

الكلمة ولم يعتمد الكتابة عندما قال " سامعا للكلمة". « il se dit auditeur de la parole »،¹ لذلك لا ينبغي البحث الكينونة التي يتحدث عنها خارج عالم النص وإنما داخله.

ولقد أدرك ريكور الحاجة الماسة إلى ضرورة إيجاد أطر جديدة تسمح لنا بربط التأويلية الإنجيلية بالهيرمينوطيقا العامة، لأنها تطرح سؤال الفهم وعلاقته بتفسير النصوص وتوضيحها، كما تطرح إشكالية تحول النص من وصفه حادثة إلى وصفه معنى؟ وإجابة ريكور انبنت على إمكانية تحديد مشكلات التأويل النصي بالتعرف على أصولها في عمل اللغة العادية، لأن اللغة العادية هي اللغة التي احتفظت بأقصى الطاقات الوصفية للتجربة الإنسانية، والعمل على استرداد النوايا الملازمة للكلمات سبيل التحليل الظاهراتي للتجربة الإنسانية اللسانية، كما يمكن للهيرمينوطيقا أن تستفيد من دراسة اللغة العادية، ومشكلات النص الديني تكمن في اللغة العادية. وتساءل ريكور في كتاب « الذات عينها كآخر Soi-même comme un autre »، حول نوع المثاقفة التي توفرها عملية قراءتنا للنصوص الدينية، قائلا: " كنت أتناول ... حول نوع التنقيف الذي يأتي من الشبكة الرمزية التي يحكيها العهدان القديم والجديد، أي الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، وقد شددت بشكل رئيس على " تسمية الله"، هذه التسمية التي ميزت، من خلال تنوع كبير للأشكال الأدبية، بين البعد التبليغي (kérygmatic) لهذه الكتب والبعد التحاجي للفلسفة، وذلك داخل البعد الشعري نفسه الذي أتت منه.² والملاحظ أن ريكور انفتح فلسفيا على النصوص الدينية، ليقف عند الكثير من المفاهيم ومضامينها عبر تحليلها وتفكيكها ونقدها، والكشف عن التلاعب بالذاكرة (الذاكرة المحرفة) عن طريق تضخيمها،³ والذاكرة المتلاعب بها هي التاريخ الرسمي الذي يُعلم ويُحتفل به.⁴

اتَّهمت كتابات ريكور بأنها لاهوتية بعيدة عن الفلسفة وبعيدة عن مشكلات الناس اليومية، كما اتَّهم بالخلط بين الفلسفة والإيمان فكان رده: " فإن كنت أدافع عن كتاباتي الفلسفية وأنفي التهمة الموجهة إليها بأنها كتابات لاهوتية مستترة، فإنني في الوقت عينه أظل متنبها بالمقدار ذاته كي لا أحمل الإيمان الديني وظيفة فلسفية خفية، وكان هذا سيحصل لو كنا ننتظر من مثل هذا الإيمان حلا نهائيا لكل استعصاء تواجهه الفلسفة، حين تعالج وضع الهوية الذاتية على الصعيد العملي والسردى والأخلاقي

¹ - Paul Ricoeur, *Histoire et vérité, Le Seuil, 1955. P.10*

² - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ت جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2009، ص104.

³ - المصدر نفسه، ص105-117

⁴ - المصدر نفسه، ص143.

والواجبي.¹ من هذا المنطلق يرى ريكور بضرورة افتتاح الفلسفة وانخراطها في المناقشات التي تجري حول الدين، لمعرفة كيفية تأثيره في حياة الناس اليومية، ومن ثمة تقوم بدور الموجه للناس إلى الفهم السليم، من خلال الفصل بين القراءة الأيديولوجية والقراءة العقلانية المستنيرة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، لأن الفلسفة تستطيع أن تضع المطلق بين قوسين، وتميز بين الأصل والمرجع.

الكشف عن موضوع النص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف هي غاية هيرمينوطيقا ريكور، لأن بنية النص هي مرجعية المعنى، وللمعنى مقصد وهو الحقيقة المرادة التي تختفي وراء الرموز، وهذا ما وجدناه في كتابه « من النص إلى الفعل Du texte à l'action »، أين كان الجمع بين الظاهريات واللسانيات ضروريا لتفكيك النص اللاهوتي أو الديني، ونزع الأسطورة عن الأنجيل، هي من أهم المشكلات التي اقتضت الوقوف عند اللغة الدينية. لهذا ميز ريكور بين مصطلح التوضيح والتأويل أو الفهم، يقول: "إن الاستقطاب بين الأسطورة والرسالة المبلغة فيها من جانب التأويل والتوضيح من جانب آخر ظهر وكأنه حل جزئي لعمل اللغة الدينية"² وتشكل الأسطورة* عائقا أمام الرسالة الحقيقية التي أرادها النص، وهذا ما اكتشفته الهيرمينوطيقا الفلسفية في قراءتها للنص التوراتي وتفسيره كما رأينا في الفصل الأول، وطيلة مشروعه يؤكد ريكور على التبادل الوظيفي بين الهيرمينوطيقا الدينية والفلسفية، بغية الكشف عن حقيقة النص الديني، لأنه لا يوجد شيء: "يمكن أن يبين الخاصية المركزية للاهوت أفضل من مجهود بتطبيق الهيرمينوطيقا عليها"³ ويبدو أننا مضطرون متابعة قراءتنا للنص الديني قراءة هيرمينوطيقية، لأننا نشهد اليوم عودة الدين إلى الفضاءات العامة والمناقشات الفكرية السياسية بقوة غير معهودة، وصار الدين يوظف كمرجعيات في تفسير ما يحدث من انزلاقات فكرية، وانحرافات سلوكية، من قتل وتفجير وانتحار، وأكثر من ذلك يعتمد في تبرير العداء والكراهية بين الشعوب.

جزء كبير من أزمة المجتمعات المعاصرة سببه الحقيقة الدينية والادعاء بامتلاكها، يقول إكرام لمعي في كتابه « الاختراق الصهيوني للمسيحية »، "لم يحدث في عصر من العصور أن كان الدين محورا للاهتمام للدرجة التي فيها اختلط الدين بالأسس والمبادئ، التي تبنى عليها معظم النظريات السياسية

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 106.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 91.

* - تمثل الاسطورة تاريخا مقدسا، كما يرى مرسيا إلياد، أنظر مرسيا إلياد: رمزية الطقس والاسطورة، ت نهاد خياطة، دمشق، دار العربي، 1987، ص 90.

³ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 94.

والاقتصادية والاجتماعية كعصرنا الحالي. فقد دخل الدين وما يتبعه من فكر ديني إلى أغلب اهتمامات الإنسان، وأصبح الدين هو المحور الذي تدور حوله كل أشكال الحوارات وإذا به يتدخل بشكل أو بآخر في توجيه الجماهير.¹ وكان حضور الدين في حياة الإنسان المعاصر بسبب الإخفاقات المتكررة للحدثنة modernité، وانحرافها عن القيم الإنسانية، بفعل سيطرة النزعة المادية والوضعية على تفكير الإنسان، حتى أفرزت كل نقائص الروح الإنسانية الكونية،² فتم ملأ الفراغ بعودة الطوائف الدينية التي تقدم خطابات فارغة من المعنى مدعية امتلاك الحقيقة من جهة، وامتلاك سبل انتشار الإنسان من العدمية من جهة ثانية، كما تمارس التلاعب بالنصوص الدينية في مستواها اللغوي، وسيطرة الفِرَق المتطرفة على الدين في عصرنا يعتبر أكبر اختراق للدين في التاريخ.

إن عودة الدين إلى سطح المناقشات من الأسباب التي دفعت بريكور إلى التعرض لمختلف أشكال الخطاب التوراتي، سواء أكان في صورته الشفاهية أم المكتوبة، بغية موضعة الدين علميا في حياة الإنسان المعاصر، وتوجيهه توجيهها ايجابيا منبها إلى ضرورة النظر في تحولات الخطاب الديني من مستوى الكلام إلى مستوى التدوين قبل التأسيس للاهوت، ويميز ريكور بين الخطاب الديني (التوراتي) وباقي الخطابات، مؤكدا على أهمية إنجاز الخطاب كنص لغوي، يقول موضحا: "إن إنتاج خطاب ذي معنى واحد نسبيا بكلمات متعددة المعاني، والتعرف إلى نية أحادية المعنى في استقبال الإرساليات هو عمل التأويل الأول والأكثر بساطة. وهو ما يسميه دلتاي: " تعابير الكلمات الثابتة بالكتابة"، هذه التعابير تقتضي عملا تأويليا خاصا وترتبط بالضبط بإنجاز الخطاب كنص"،³ لأن النص الديني من الوسائط التي تمكننا من فهم أنفسنا في التاريخ وفي الحاضر لنتجه إلى المستقبل. لذلك ينبغي فهم النصوص الدينية وتفكيك بنيتها الأسطورية،* التي تشكلت بفعل التفاسير الرسمية، وكل قراءة تأويلية للنص الديني تفترض أن النص له بعدين، البعد المعلن والبعد المضمّر، مما يعني أن اللغة لها عدة وظائف أهمها: الوظيفة التعبيرية والوظيفة الرمزية المعنية بالبحث، لهذا اختلف المفسرون، فالبعض أراد استرجاع المعنى وإعادة بناءه، ونجد هذا عند رجال الدين واللاهوت الذين عنوا باسترجاع المعنى الأصلي للرموز في العهد القديم،

¹ -إكرام لمعي، الإختراق الصهيوني للمسيحية، مرجع سابق، ص10.

² - A. Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1993, p241

³ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص60.

* - تحدث ستراوس في كتابه " الإناسة البنائية"، عن موت الأساطير في المكان و ليس في الزمان، أنظر ليفي ستراوس، الإناسة البنائية، ت حسن قببسي، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990، ص235.

والبعض عمد إلى الشك كمنهج في قراءته للنصوص التي نطلق عليها التأسيسية، وهذا لدى فلاسفة الارتباب الذين اهتموا بتجزئة المعنى واعتبار النص مجرد واجهة تخفي الحقيقة.

ينبغي بحث المعنى الأصلي عن طريق إسقاط الأفئعة والكشف عن الوعي الزائف بنقد الإيديولوجيات، ويعرف هذا النوع من القراءة عند ريكور بالتأويل الأركيولوجي *interprétation archéologique*، وذلك لاهتمامه بالأصل أو المعاني التحتية المتخفية وراء الأعراض المحركة شعورياً، على عكس هيرمينوطيقا الإيمان التي تتجه صوب المستقبل بدل الماضي، فهي ليست تأويلات أركيولوجية. في حين: "الحفريات لا تبحث عن إعادة الماضي، ولا أن تكرر ما كان ولكن ماذا تريد وماذا تستطيع؟ إنها ليست أكثر ولا هي غير إعادة كتابة، أي أنها المحافظة على الشكل الخارجي، وتحويل منظم لما كتب سابقاً، ليكن، لكن ماذا يعني هذا؟ إن المقدرة الوصفية للحفريات تختبر في أربع جبهات: الطابع الجديد، التناقض، المقارنة، التحويل.¹ وتتجه الدراسة الأركيولوجية في الجبهة الأولى إلى الأصل لإحداث قطيعة مع كل ما قيل سابقاً وتم تكديسه بانتظام، وقطع مع كل مألوف منحرف بفعل الممارسات الاستدلالية والتجانس والترانتيات، في حين تسعى في الجبهة الثانية إلى تفكيك كل تماسك وانسجام في تاريخ الأفكار، فهي تريد الكشف عن التناقضات داخل الخطاب، كما تحاول في الجبهة الثالثة أن تقارن بين مجموعة من الأنساق والخطابات الفكرية والثقافية والاجتماعية ابستيميا، أما في الجبهة الرابعة فيتم تتبع مراحل تحول الخطاب ودرجة انتشاره ونقله، مركزة على تعدد الخطابات واختلافاتها وتعمل على تحليلها لفهما بدل اختزالها.

اعتمد ريكور على أركيولوجيا فوكو *Archéologie de Foucault* وسرعان ما نقدها، مميزاً بين الهيرمينوطيقا والبنوية، فالبنوية تنتمي إلى العلم بينما الهيرمينوطيقا تعد مذهباً فلسفياً، وعلمية البنوية متأتية من كونها طبقت على الظواهر الإنسانية منها لسانياً، كما أن الفرق بين البنوية والهيرمينوطيقا يكمن في أن البنوية تعمل على تجميد الرمز عندما تتجه إلى اللغة مفصولة عن المتكلم، لتصبح اللغة نسقا من الإشارات، في حين الهيرمينوطيقا تتجاوز تفسير النصوص عبر الدراسة اللسانية لبنائها ولألفاظها، وتتجه إلى ما سكت عنه البنيوي عبر تأويل الرموز، لفهم الذات، كما تتجه إلى أشكال الفهم والاعتقادات الفاعلة في التراثات والثقافات لتخترقها من الداخل، مما يعني أن "الهيرمينوطيقا لا تهدف لأن تكون "

¹بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سابق، ص 302.

علما" بل تريد أن تكون " فكرا متأملا (نفسه).¹ لا تكتفي من هذا المنطلق الهيرمينوطيقا بدراسة الأنساق اللغوية المغلقة، وإنما تبحث خارجها مثل دور الأسطورة في صناعة الحدث البشري، فهي تتطرق من أن النص الديني لا يستنفذ الدلالة، فهناك النص وهناك ما هو خارج النص، وما هو خارج النص هو الذي يجعل الخطاب خطابا مفتوحا.

ج- اللسانيات وإمكانية التجديد في الدين والحد من العنف الرمزي: دور الفلسفة في نظر ريكور هو بلورة حقل الرمزية الدينية كونه يتجاوز عالم اللسانيات، فالرمز يفتح اللغة على عوالم خارج اللغة، والغاية دائما محاولة فهم الإنسان، لأن الذات البشرية الفاعلة وموقعها في العالم شكلت مركز فلسفة ريكور والذي آمن بأن للحياة والوجود الإنساني معنى رغم وجود الألم والشر والإثم،² وتقوم المقاربة الفلسفية أساسا على النظرية التأويلية الحديثة التي قطعت مع نظرية المعنى الميتافيزيقية كما رأينا مع جاك دريدا، وحول السؤال الفلسفي التقليدي " كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد " كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحول من بنية المعنى إلى بنية الفهم، من المعنى المعطى من الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق من الذات، إنها تقوم على أفق الانتظار من خلاله تقوم الذات بتحيين المعنى " أن نفهم يعني دائما أن " نطبق " المعنى على وضعيتنا الراهنة"،³ كما قال غادامير Gadamer لذلك اهتم ريكور بفك الرموز اللغوية في النصوص الدينية وتفسيرها انطلاقا من السؤال الكلاسيكي من نحن؟

نظر ريكور في العقائد المسيحية الموروثة وحاول تجديدها عن طريق إعادة بنائها بواسطة التأويل مستفيدا من الفلسفات المعاصرة له، رابطا بين قصدية الوعي ورمزية الكتاب المقدس، بغية الوصول إلى أعظم معنى الأشياء، في إطار الإعلاء من الأخلاق المسيحية بعد إصلاحها وتحريرها من كهنوت الكنيسة، وتحريير العقيدة من الأسطورة، لترقى إلى الكونية. مؤكدا أن الإشكال لا يتعلق بالنص الديني ومضامينه الدلالية، وإنما بالقراءات والتأويلات الإسقاطية التي توظف الذاكرة، مثل توظيف ذكرى الهولوكوست (Mémorial de l'Holocauste) في 1989م وهو ما يسميه ريكور ذاكرة المعاناة (la mémoire de la souffrance)، وجعلها التعبير النموذجي، لذلك يدعونا ريكور إلى ضرورة الانتباه إلى البعد الرمزي وضرورة التفكير عبر الرموز، لأن الرمز يعطي التفكير (le symbole donne à penser)،

¹ - فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، 2013، ص 159.

² - ISABELLE BOCHET, Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur, Op. Cit p17

³ -Dictionnaire des notions, (Notion herméneutique) paris, P.U.F.P1129.

ولكي نحسن التفكير عبر الرموز ينبغي الاعتماد على فلاسفة أو أساتذة الشك (les maitres du soupçon)، لأن أساتذة الشك كما يحب ريكور تسميتهم تمكنوا من وضع الأطروحات مقابل بعضها البعض، مما يعني أننا أمام صراع التأويلات¹، ويعني التفكير عبر الرموز الدخول إلى عالم النص (le monde du texte)، ونحن بحاجة اليوم إلى هذه المنهجية لتفكيك التفسير اللاهوتي السائد، فينبغي تجاوز التفسير العرضي من خلال البحث عن المغزى مع الانتباه إلى السياق (le contexte)، والتمييز بين النقد الأدبي وهرمينوطيقا التوراة، هذا هو معنى التجديد في الدين.

يدخل تجديد المسيحية كدين عبر التأويل في دائرة رفض النزعة العدمية بقيادة سارتر Jean-Paul Sartre، ونقد بعض علماء الاجتماع ومنطقتهم التي تلغي التجربة الدينية وتأثيرها في الحياة الاجتماعية. وقد تأثر ريكور بالألماني ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) الذي دعا إلى التحرر من سحر الطبيعة والتفسير الاقتصادي مؤكداً على أن العقيدة الدينية موضوع أصيل يتطور في التاريخ. كما أن الرأسمال الثقافي هو الذي يصنع الرأسمال الاقتصادي، وأن العلاقة بين الدين والقوى الاجتماعية الأخرى هي علاقة انسجام عكس ما كان يعتقد ماركس²، ولكن إذا كان ماكس فيبر يؤكد على دور القوى الاجتماعية والعقلية في التاريخ، وينظر للإيمان على أنه إيديولوجيا، فإن ريكور يؤكد على دور الإيمان في حياتنا كباقي الأبعاد، والإيمان الديني ضروري في علاقة الأنا بالآخر، فنجده يستند لبعض النصوص الدينية في تصويره لعلاقة الأنا بالآخر، فأخذ مثلاً نصاً من إنجيل « لوقا » يوضح فيه المحبة بين الناس، ونصه: " إن أحببتكم من كان يحبكم فأني فضل لكم؟. لأن الخطاة أيضاً يحبون من يحبهم، ... أحبوا أعداءكم، افعلوا الخير وأعطوا من دون أي مقابل. " لوقا 6.32.35. "فإذا كان الإنجيل يقترح معاملة الأعداء بالمحبة بدل المعاملة بالمثل فإن ريكور يقول: " هذه الوصية الأمنية لمنطق المغالاة في الإنجيل تتطلب تبرير العطاء الممنوح للعدو وحده الذي لا ينتظر منه بحسب فرضيتنا أي مقابل، لكن بالضبط الفرضية خاطئة: ما ننتظره من المحبة هي أن نحول العدو إلى صديق. " ⁴ رأى ريكور في دعوة الإنجيل غلوا، إلا أنه ينبغي استثمارها في اليوتوبيا السياسية المعاصرة يوتوبيا « السلم الدائم»، يوتوبيا تمنح كل

¹ - Paul Ricoeur, *L'hermeneutique biblique*, Op. Cit. p. 12

² - P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Op. Cit p99.

³ - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 694/695.

⁴ - المصدر نفسه، ص 695.

إنسان الحق في أن يستقبل في البلد الغريب كضيف لا كعدو، في إطار الضيافة الكونية التي تقابل المقاربة السياسية لمحبة الأعداء الموجودة في الإنجيل.¹

يرى ريكور ضرورة انفتاح رجال الدين على معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، لتحويل الدين والتدين إلى عامل تواصل واحترام بين الشعوب عبر خطاباتهم، بدل أن يترك ليستثمر في العنف المقدس violence sacrée من قبل قوى دينية وغير دينية، فيتحول الدين إلى أفيون الشعوب بلغة ماركس Marx. لكن يرفض ريكور موقف ماركس من الدين، مركزا على لغة النص الديني مدركا أنها قد تنتج عنفا اجتماعيا، لأن العنف يعني الطغيان عن طريق بعض الكلمات، كما قد ينتج عن سوء تأويل وفهم للنص الديني، ورد العنف إلى حقب زمنية تم من خلالها تكثيف العنف بفعل المقاومة، وتم اختراق الدين عبر التاريخ لتكديس العنف وتأجيله لتشارك فيه كل الأجيال يقول إكرام لمعي: "عندما يتحول الدين من وسيلة تنظم علاقة الإنسان بالله، إلى غاية في حد ذاته، يكون معرضا لمن يحوله إلى وسيلة لتحقيق أهداف نفعية سواء أكانت سياسية أم اقتصادية، وهذا يعد اختراقا للدين".² مما يعني أنه تم توظيف الدين عبر التاريخ في تغذية العداء والكراهية بين الشعوب وفي أكبر الحروب، حتى سميت بعضها بالحروب المقدسة، و"تم الاستناد إلى الكثير من النصوص الدينية لشرعة العنف وتحريم العنف المضاد".³ ولم يستطع الإنسان عبر التاريخ العيش بدون اعتقاد أو دين، حتى صار اليوم من أهم مكونات هويته الاجتماعية والثقافية، التي تؤثر في توجيه فكر الفرد والجماعة، وهذا ما اكتشفته العلوم الإنسانية الحديثة، وعلى العموم يمكن القول "أن الدين هو توفيق إلى اللانهائي".⁴

تعيش البشرية عصر صحوة الدين سواء أكان في الشرق أم في الغرب " فيخترق الدين كمنهج إنساني من داخله، أي من بعض الذين ينتسبون إليه، والذين تغلبهم السلطة، وينحرف بهم الهوى عن النقاء الديني... وأحيانا أخرى يخترق من خارجه... ولا يتم الاختراق من الخارج إلا إذا وجد من يتجاوبون معه من الداخل".⁵ ويعني الاختراق تحول دعوة السلام إلى الحرب والعنف والقتل، ومس الاختراق كل الأديان، وتمت عملية تعنيف النصوص الدينية، عبر التأويل السطحي دون الانتباه إلى أن لغة النصوص

¹ - Paul Ricoeur, *De l'interprétation à la traduction, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p, 429.*

² - إكرام لمعي، الاختراق الصهيوني للمسيحية، مرجع سابق، ص 11.

³ - Paul Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique, Editions Du Seuil, Paris, 1991. p131*

⁴ - فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين والدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002، ص 23.

⁵ - إكرام لمعي، الاختراق الصهيوني للمسيحية، مرجع سابق، ص ص 12/11.

الدينية لغة رمزية مليئة بالمعاني، فترك التأويل لغير أهل الاختصاص ولغير العلماء المنفتحين على المناهج الحديثة.

لما يترك الدين تعبت به العامة يحدث الاختراق، فاليهودية مثلا اخترقت أكثر من مرة وكان من أهمها تلك النزعة إلى أن الله باختيارهم قد جعل منهم نسلا متميزا، وأسيادا للعالم، أما المسيحية فلها تاريخ طويل من الاختراق، ومن أشهر الاختراقات الداخلية ظهور محاكم التفتيش التي تم فيها قتل وحرق مسيحيين أرادوا اصلاح الدين، وكذلك في تبني الكنيسة الأوروبية للحروب الصليبية، والتي كانت أكبر وصمة عار في تاريخها، كما أخترق الاسلام هو الآخر أكثر من مرة، ففي الفتنة الكبرى انقسم المسلمون على من هو أحق بالخلافة إلى سنة وشيعة إلى غاية اليوم، ولا يزال الاختراق في العالم الإسلامي المعاصر مستمرا عبر الاعتقاد بضرورة العودة إلى السلف باعتباره النموذج الكامل للإسلام، وشرعنة العنف . légitimer la violence .

إن دور الفلسفة رفض العنف اللغوي عن طريق النقد كما فعل "غاندي" سابقا عندما رفض العنف السياسي بتوظيفه للفضائل المسيحية لأغراض سياسية، يقول عنه ريكور: "لقد فهم الجدل القائم بين اللاعنف البنيوي والعنف التقدمي بواسطة الرغبة في صنع التاريخ".¹ وأكد ريكور على دور القوة السياسية في صنع التاريخ وكتابته أو تدوينه وحتى توجيهه، وأخطر ما في الأمر أن يوظف الدين لشرعنة كل مظاهر العنف السياسي يقول: "الدولة تتحكم في القوة لأنها الوسيط الشرعي الوحيد للقانون والعنف".² ولأن الدولة تملك آليات العنف كما تملك أدوات السلام، فقد تقنن الحرب وتشرعن العنف متجاهلة القيم الأخلاقية والإنسانية متجردة من كل مسؤولية،³ والأمثلة كثيرة على ذلك وهذا في إطار الصراع بين الشر والخير الأزلي المستمر بطرق مختلفة ويتمظهر في صور عديدة، وتأثر ريكور بالمسيحية جعله يرفض القوة ويدعو البشرية إلى الانخراط في قيم كونية من خلال إعادة النظر في مسألة القول والفعل، عبر تأويل النصوص الدينية تأويلا لغويا بعد التوقيع في عالم اللغة.⁴

طرح ريكور إشكالية العنف والشر وعلاقتها بالنصوص الدينية في إطار علاقة الأيديولوجية باليوتوبيا، من زاوية اجتماعية وفي إطار المخيال الجمعي، لأن الأيديولوجية تكريس لظاهرة العنف

¹ -P.Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Op. Cit, p231

² -Ibid, p.227

³ - ينظر بيير بورديو، العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ص 5

⁴ - Paul Ricoeur, *De l'interprétation à la traduction*, Dans *Penser la Bible*, Op. Cit, p428

وأشكالها المختلفة داخل المجتمع، عبر تزييف الوعي الديني وتبرير عنف السلطة الحاكمة، كما تقوم بوظيفة الدمج الاجتماعي l'intégration social ، من خلال تقوية الإحساس بوحدة الأصول التي صدر عنها المجتمع، وربط المجتمع بالأحداث المهمة المؤسسة لوجود الجماعة ربطاً عضوياً، عن طريق الطقوس الاحتفالية مثل المناسبات الوطنية والأعياد الدينية، وذلك بدعم من الدولة.¹

والأيديولوجيا ما هي إلا تكريس لكل مظاهر وأشكال العنف داخل المجتمع، تعمل على تبرير كل الممارسات التي تمارسها السلطة، أما اليوتوبيا فتتمثل الأمل في الانعتاق من الأيديولوجية، والواقع الذي تشكله، لتصير اليوتوبيا نزوع نحو المستقبل فهي الأمل، كما يرى ريكور أن المخرج من كل الإشكالات والأزمات يتم بتحويلها من مستوى الجماعة إلى مستوى الفرد، كمشكلة التضارب بين الوعي الوطني والوعي العالمي، وبين المصالح الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وبين الانحرافات السياسية والأوضاع التاريخية، والخروج مشروط بإعادة النظر في علاقة السياسي بالديني أو الروحي، والنظر للمشكلات والحلول في إطار عالمي.² عبر علّمة الدين بقراءة النصوص الدينية قراءة إنسانية (الأنسنة Humanisation).

لا يخلو مشروع ريكور من تأثير الأيديولوجية ولا من أحلام اليوتوبيا، فهو يريد أن يحل فكرة الإنسانية المتعددة محل الشركات المتعددة الجنسية، لكن النظر في الواقع جعلنا نقول إن طرح ريكور طرح توباوي، فلا يمكن تجاهل الطائفية والإثنية والعرقية وحتى التصنيفات الدولية للعالم. فلحد الساعة لم تفلح القراءات الهيرمينوطيقية للنصوص الدينية من تصحيح الأوضاع من سوء فهم للدين ومن سوء استغلاله، كما لم تتمكن من التأسيس لحوار حقيقي بين الأديان. لهذا ركز ريكور على اللغة الرمزية التي عجزت الفينومينولوجيا الوجودية على استيعابها، فانفتحت على علوم اللسانيات من أجل تفسير رمزية الشر في النص المقدس، لأن مناقشة الخطيئة والإثم والشر لا تتم دون الاعتبارات الرمزية، ولأن اللغة العادية تعبر عن القدرة والاستطاعة والغاية، لكن لا يمكنها أن نتحدث عن تجربة الشر إلا من خلال الرموز، أو ما يسميه ريكور التعبير بواسطة الاستعارات، مثل الاغتراب والسقوط والقهر والعبودية، هذه المفاهيم

¹ -بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 136

² -أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 76-77.

تتكرر في القصص وتسرد لنا كيفية بداية الشر من خلال أسطورة صراع الآلهة، وخطيئة الإنسان الأول، وانتهاك المحظور ليدخل دائرة التمرد، ومن ثم يصبح في حالة اغتراب.¹

وبدأ اهتمام ريكور باللغة في سنة 1962 على إثر خلاف حصل بين ستراوس وسارتر، وواجه ريكور التعارضات الثنائية بين الإنسية والتعاقب، وإقترح إضافة الرمز على اعتباره بعدا ثالثا من أبعاد الزمان، كما أن الرمز يتوسط التأمل المجرد والتأمل التشخيصي لاستخلاص المعنى. والبعد الذي أضافه ريكور - الرمز - يمثل الجانب اللاواعي من النسق اللغوي، متأثرا فيه بفرويد، كما جعل لهذا البعد مكانا في اختلافات الصوت وفي اعتبارية العلامات التي لا تعرف الثبات، لأنها في حالة تغير مستمر كلما تمت فيها عملية النطق، وبهذه الكيفية يجعل ريكور عملية فهم النصوص الدينية عملية تاريخية.

النصوص الدينية هي فضاء لالتقاء جميع المناهج المعاصرة وتساندها لتحقيق عملية الفهم، يقول: "يبدو لي أن ثمة مجالا نتلاقى فيه، في أيامنا هذه، كل البحوث الفلسفية، هو مجال اللغة، وفي هذا المجال إنما تتصالب تقصيات فيغجنشتاين، وفلسفة الألسنية لدى الأنجليز، والفينومينولوجيا المنحدرة من هوسرل، وبحوث هايدغر، وأعمال المدرسة البولتمانية وأعمال مدارس التفسير الأخرى للعهد الجديد، وأعمال التاريخ المقارن للأديان والأنثروبولوجيا المنصبة على الأسطورة والطقوس والإعتقاد والتحليل النفسي أخيرا."² وي طرح ريكور إشكالية قدرة اللغة على أن تفسر وتشرح الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني والعلامات المتبادلة لهذه الوظائف، ومدى قدرتها على استخدامات متنوعة تنوع الرياضيات، والأسطورة والفيزياء، والفن والأدب والدين.

ومن بين الأهداف التي رسمها ريكور من خلال قراءته للنصوص الدينية قراءة لغوية، هي تحويل الأخلاق الدينية إلى علم في إطار التقريب بين الكنائس العالمية عن طريق الحوار لكونه مؤمنا. متخذا من - الأنا أفكر - مبدأ لمشروعه الفلسفي، منتقدا كل التأويلات التي حاولت رد اللغة إلى شيء آخر غير حقيقة الكوجيتو. لأن الفيلسوف الحقيقي هو الذي يقدم المعنى، ويمكن التأكيد على الطابع التاريخي لفهوم التأويل عند ريكور، لأنه لم يضع لنا قواعد للتأويل أو نظرية للتأويل يعتمد عليها القارئ، وإنما كان يحثنا على ضرورة الانفتاح على معطيات كل المناهج الحديثة وتوظيف مفاهيمها وتوظيفها عقلا، بغية الإمساك

¹ - Paul Ricoeur, De l'interprétation à la traduction, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p430

² -بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ت وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003، ص 13.

بالمعنى في النص الديني، لكن تأويلية ريكور لم تفارق مفهوم الرمز وكيفية فك شفراته،¹ وهذا مايرر التوظيف الابستمولوجي لكل التأويلات رغم تصارعها، فهو يجمع بين تأويلية فرويد ونيتش، وبين تفكيكية دريدا ونبوية فوكو، وبين التفسير التاريخي لبولتمان والتفسير اللاهوتي لبارت، بهذه التوليفة تمكن ريكور من إعادة تأسيس علاقة النص بالقارئ، وذلك بالتوجه إلى مضمون النص وقيمه والعمل على تأويل رسائله الموجهة للقارئ أو المتلقي باعتبارها تحيلنا على كينونات أنطولوجية، ومن ثم تصبح عملية تأويل النص الديني عملية استماع للنص عبر الإنصات الجيد لما يريد الإفصاح عنه والبوح به، وعملية تأويل الرموز الدينية في إطار اللسانيات الحديثة هي الطريقة التي يمكن أن تقلص دوائر العنف، بهذا يكون ريكور قد طور السؤال من ماذا يعني تأويل لغة النص الديني الرمزية إلى ماذا يعني تأويل النص عامة؟ هذا هو التحول من البنيوية إلى الهيرمينوطيقا.

2- حدود المقاربة البنيوية للرمز في النص الديني

أ-البنيوية والرموز الدينية: ظهرت البنيوية structuralisme كرد فعل على تضخم ايدولوجيا الاشتراكية، ورد فعل ضد تضخم الأنا الغربية بصفة عامة، وتعود إلى دي سوسير de Saussure ثم انتقلت إلى ميشال فوكو Michel Foucault ، ولاكان Lacan ، وستراوس Strauss. وفي الستينات بدأ اهتمام ريكور بالبنيوية في إطار تطوير فلسفته التأويلية والإجابة عن الأسئلة التي كانت تطرحها، معتبرا البنيوية بمثابة: "المنعرج الكبير الذي وجه المسار الهيرمينوطيقي، وكان سبب التحول من الرؤية الرومانطيقية التي تركز على البنية السيكلوجية للمؤلف إلى النظرة الموضوعية التي تركز على كل أبعاد النص اللغوية وسياقاته الثقافية المؤثرة على المعنى".² لكن كيف تعامل ريكور مع البنيوية؟ وكيف وظفها في قراءته للرمز في النص الديني؟ اتجه ريكور مباشرة إلى النموذج اللغوي كما حدده فردينان دي سوسير Ferdinand de Saussure صاحب عمل «دروس في علم اللغة»، لأنه أسس للعلامة والمعنى واكتشف أن الرموز لها معنى مزدوجا (double sens) وقصدية مزدوجة (intentionnalité double)، وبهذا تمكن فيلسوف اللسانيات (linguistique) من إدخال الدراسات اللغوية واللسانية لعالم الفلسفة،³ ومن مسلمات البنيوية كما حددها ريكور نذكر:

¹ - Paul Ricoeur, De l'interprétation à la traduction, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p443

² - Ricoeur, From existentialism to philosophy of language, Op. Cit, P. 19- 20

³ - François Dosse, Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle, Op. Cit. P 70

1- التزامن يسبق التعاقب: أي أن الأنظمة أكثر معقولة وقابلة للفهم من التغيرات تطرأ عليها، والتغير حالة شاذة عرضية على نظام ثابت. لذلك ينبغي أن نعتمد على دراسة تاريخ التغيرات بعد أن تأتي النظرية التي تتولى وصف الحالات التزامنية للنظام، هذا الأساس اعتمدته النزعة التاريخية (Histoircism)، في القرن التاسع عشر.

2- الحالات التبادلية (paradigme)، (التبادل في مقابل التابع)، البنيوية تؤكد على وجود شبكة محدودة ونهائية لوحدات منفصلة. أي أن هناك (أنظمة صوتية)، وشدد علماء اللسانيات على التمييز بين الفونيمات كوحدات صغرى، تكون في حالات تبادل لامتتاهية. واعتمد البنيويون على علم الصوت.

3- كل وحدة تكسب معناها داخل النسق، وتفقد معناها خارج النظام الكلي، لأن الكلمة المقروءة ليس لها معنى في ذاتها، وإنما تستمد معناها من الكلمات المجاورة لها في السياق الذي ترد فيه (التتابع)، هذه المسلمة جعلت من علم اللغة يهتم بالخواص الشكلية للغة، في مقابل الخواص الجوهرية، والتي تضيف الإيجابية على المفردات اللغوية التي تراهن عليها السيميائية.¹

4- علم اللغة مكتف بذاته، وهو منفصل عن العالم الخارجي في نظر دي سوسير، ولا توجد علاقة بين اللغة والعالم الخارجي، لأن العلامة اللغوية، هي علاقة بين الدال والمدلول، أو التصور والصورة السمعية فقط، دون الإحالة إلى عالم الأشياء.

إن الفصل بين عالم اللغة وعالم الأشياء في نظر ريكور يجعل من الأنظمة السيميائية أنظمة مغلقة ومكتملة، وكل العلاقات كامنة في داخلها، وتصبح اللغة تفاعل بين الدال والمدلول في إطار نسق مغلق، لهذا يرى ريكور بأن دي سوسير لم يتعامل مع اللغة كخطاب ينجز في الواقع أو كظاهرة حيائية، وإنما تعامل معها كنسق مغلق مكتف بذاته، هذا التصور تعرض لجملة من الانتقادات وأهما النقد الذي وجهه جاك دريدا، حين عمل على تفكيك العلاقة بين الدال والمدلول، وألغى دور الكلام والصوت مركزا على النص المكتوب، كما فكك كل المركزيات القائمة على منطق الثنائية الضدية، وحطم مقولة النسقية والانسجام الداخلي للنص، ووسع دريدا تفكيكه من مستوى النصوص إلى مستوى الأنظمة الثقافية والسياسية، مؤكدا على وجود توترات وتناقضات داخل كل البنى، وعملية التفكيك هي التي تجعل النص

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 29

يقول مالم يقله في إطار جدلية الحضور والغياب لتصير السلطة للقارئ، أما حدود التحليل البنيوي فيمكن تحديدها في النقاط التالية:¹

- 1- نموذج المعقولية في البنيوية ينتصر في حالة العمل على مدونة مجهزة مسبقا وثابتة مغلقة.
- 2- البنيوية تقود إلى التفكير بأن علاقة اللغة بالخطاب هي علاقة تعارضية.
- 3- توجد أبحاث لا تخضع للنموذج البنيوي.

حاول ريكور انطلاقا من هذه المسلمات تعريف البنيوية بقوله: "إنها وعي كامل بالشروط القائمة في هذه السلسلة من المسلمات. بيد أنه من المؤكد أن سوسير لم يستخدم الكلمة "بنية"، ولكنه استخدم الكلمة "نسق"، ولقد ظهرت الكلمة "بنية" فقط في عام 1928 في المؤتمر العالمي للسانيات في "لاي"، وذلك في عبارة "بنية النسق"، وهكذا فقد ظهرت الكلمة "بنية" بوصفها تخصيصا للنسق، وإنها لتدل على التركيبات المعقدة، والمأخوذة من الحقل الكامل لإمكانات التمثيل والتركيب، التي تخلق الشكل الفردي للغة ما"²، ولما تستخدم كلمة بنية (Structure) كصفة تصبح مرادفة لكلمة "نسق"، لهذا وجهة النظر البنيوية إجمالا تتعارض مع وجهة النظر التكوينية التي أسسها لوسيان غولدمان Lucien Goldman (1913/1970م)، لأن البنيوية تقوم على مسلمة أولوية اللغة على التاريخ، واللغة بوصفها وحدة، واللغة بوصفها نظاما متناهيًا من الوحدات الحقيقية، أما النسق فوجوده وجود بالقوة، وغولدمان يخشى من سكونية البنية لانفصالها عن الحياة الاجتماعية، في حين يأخذ هو بالبنية الدلالية المرتبطة بالوضع الإنساني، فهي نوع من التوازن بين العالم الداخلي والخارجي، هكذا صارت البنيوية التكوينية بحث في: "بنية النص الداخلية، بنية النص الثقافية، بنية النص الاجتماعية، بنية النص التاريخية"³.

تواصل ريكور مع البنيوية واعتمد عليها كثيرا في كتاباته الفلسفية رغم اختلافها حد الصراع مع التأويلية، وهو ما وضعه Michael Foessel يقول: "اعتبر ريكور المنهج البنيوي ضروري لفهم النص المقدس. ووظيفته في إعادة تأويل العبرانية لمعرفة كيف يتم استعمال النصوص المقدسة، كما نبهنا إلى ضرورة مراعاة البعد الزمني والبعد المرحلي لكن البنيوية في نظره لا يمكن لها أن تمكننا من تجاوز

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 116.

² - المصدر نفسه، ص 120.

³ - ينظر لوسيان غولدمان وآخرون، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1986م، ص46.

الإشكال، رغم أنها تقدم لنا الكثير من الإمكانيات المعرفية لإعادة بناء نظام من الداخل.¹ لأن مشكلة البنيوية تكمن في اعتبارها أن اللغة لم تعد وسيط بين المعقول والأشياء، وإنما أصبحت تشكل عالمها الخاص، عالم الإحالات والتناقضات والاختلافات داخل النسق (النظام). وعليه فاللغة في التصور البنيوي حسب ريكور هي وساطة بين علامات وعلامات، وليس بين اللغة والعالم الخارجي. هنا تختفي وظيفة اللغة باعتبارها خطابا discours.² لكن قام ريكور بقلب العلاقة جاعلا اللغة وساطة بين الأفكار والعالم الخارجي، عبر التمييز بين علم الدلالة (sémantique)، والسمياء (sémiotique).

والسمياء sémiotique هي العلم الذي يدرس العلامات الثقافية، ويقوم بتجزئة اللغة إلى أجزائها ومكوناتها، ولقد اعتبر الأمريكي كليفورد غيرتز (1926-2006م) بأن السمياء هي العلم الذي يبحث في الثقافة وينظر إليها بكونها شبكة: "من أنظمة الاشارات القابلة للتفسير والتأويل"،³ أما علم الدلالة sémantique حسب تعريف لوي كيري "فيعرف بعلم الجملة، ويهتم بمفهوم المعنى (المغزى sense)، ويهتم بالعمليات التكاملية للغة في ترابطها وتداخلها العضوي"،⁴ والتمييز بين العلمين ضروري في نظر ريكور. لأن الاشتغال على اللغة في مستواها السيمانطيقي أو الدلالي يعود إلى تعدد الدلالات والمعاني الحافة بالنصوص الدينية، والانفتاح على اللغة ما هو إلا انفتاح على الوجود، لأن الذات المؤولة للرموز تمثل اللحظة التي تكتشف نفسها من خلال ما تقوم به من تأويلات، فتكشف عن حقيقة وجودها، وهو وجود يظل قابلا للتأويل باستمرار، يقول ريكور: "هذا هو الطريق الصعب الذي آلينا على أنفسنا السير فيه باستمرار مهما كانت الحواجر والعقبات"،⁵ لأن اللغة تملك في نظر ريكور القدرة على التعبير عن كل فهم انطولوجي على خلاف البنيوية، لهذا السبب نظر ريكور للسيمانطيقا على اعتبارها إطارا مرجعيا لكل فضاءات التأويل، ويؤكد التأويل على أن النص الديني ينطوي على معاني متكررة متداخلة فيما بينها، والمعنى الروحي في حالة ترحال من المعنى التاريخي أو الحرفي.

لذلك أعاد ريكور النظر في ثنائية دي سوسير عن اللسان (langue) والكلام (parole)، وأحال اللغة للخطاب discours كممارسة، يقول "بالنسبة للنزعة التاريخية، فإن الفهم يعني العثور على المكونات،

¹ - Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur, Textes ch (Anthologie), Op. Cit p54/55

² - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص30

³ - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ت محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت لبنان، 2013.

⁴ - Louis QUÉRÉ, La sociologie A L'ÉPREUVE DE L'HERMÉNEUTIQUE, (Essais d'épistémologie des sciences sociales), L'Harmattan, Paris, 1999, p27

⁵ - P. Ricoeur, Existence et Herméneutique, Dans le conflit des interprétations, Op. Cit .P.16

والشكل السابق، والمعاد، ومعنى التطور، وأما مع البنيوية، فإن ما ندركه أولاً، هي الترتيبات، والتنظيمات النسقية القائمة في مسألة ما. ولقد بدأ فردينان دي سوسير بإدخال هذا الانقلاب حيث ميز في اللسان بين اللغة والكلام.¹ لأن الكلام يمتاز عنده بالتناظر وعدم الانضباط، في حين يمتاز اللسان (اللغة) بالانسجام، مما يسمح أن يكون موضوعاً لعلم خاص، والكلام عند دي سوسير فردي وتعاقبي وعارض، أما اللغة أو اللسان فقط هو الاجتماعي والتزامني والنفسي، يقول: "اللغة هي الشفرة أو مجموع الشفرات التي ينتج المتحدث استناداً إليها رسالة معينة."²

وضع ريكور الخطاب بدل الكلام رغم أنه يعتبر الكلمة بمثابة المملكة (la parole est son Royaume)،³ مؤكداً على خصوصية الخطاب، ومفرقا بين علم الدلالة والسيمياء. لأن علم الدلالة يدرس الخطاب أو الجملة، في حين تدرس السيمياء العلامة، والعلامة موضوع للسيمياء كشيء افتراضي، في حين الجملة هي الشيء الوحيد الذي يمكن عده حقيقياً، لأنها الحدث الفعلي في لحظة التكلم. من هنا تتأتى صعوبة المرور من الكلمة إلى الجملة، باعتبار الجملة هي وحدة الخطاب الأساسية عند ريكور، وهي أعقد من الكلمة وأوسع منها، لأنها كل غير قابل للتجزئة إلى كلمات عدة، وهناك فرق بين الكلمة والجملة، حيث تتكون الجملة من علامات، لكنها ليست علامة. وعليه يصير الخطاب discours هو الواقعة اللغوية التي تتطوي على البعد الزمني، وهو بعد متغير تسعى الأنظمة اللغوية إلى تخطيه.

ويعتقد البنيويون أن الأحداث تختفي في حين الأنظمة تبقى، لذلك اقترح ريكور بعض الاجراءات لبناء علم دلالة الخطاب، منها ضرورة التخلص من الضعف المعرفي الذي يظهر كلما حاولنا دراسة البعد الزمني في الخطاب الديني. وكذلك ضرورة اعتبار أن لكل رسالة لغوية وجوداً زمنياً، إذ في اشتغالها هناك خط متتابع في الزمن، والبعد الزمني يضع الشيفرة خارج الزمن، ويطلق ريكور مصطلح الشفرة والرسالة على اللغة والكلام، كما هو عند دي سوسير. وزمنية الرسالة هي التي تضيف عليها الفعلية (الوجود). في حين لانجد في النظام عنصر الفعلية (الوجود)، لذلك فالرسالة هي التي تعطي للغة بعدها الفعلي الوجودي، ولكل رسالة هوية دلالية تحافظ عليها حتى في حالة ترجمتها أو تنقلها بين اللغات.⁴ والشفرة والرسالة لا ينتميان إلى الزمان بنفس الكيفية، لأن الرسالة حدث فعلي في تتابع الأحداث

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 64.

² - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 26

³ - Paul Ricoeur, *L'hermeneutique biblique*, Op. Cit. p. 11

⁴ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 12

التي تشكل البعد التعاقبي للزمن. أما الشيفرة فتوجد في الزمن بوصفها سلسلة من العناصر المتزامنة، ونسقا متزامنا، والرسالة قصدية يوجهها شخص ما، في حين الشفرة بلا موجه أو مرسل، ولا تهدف إلى قصد، وبهذا المعنى فهي لاشعورية، لكن اللاشعور ليس بمعناه الفرويدي، وإنما كبنية ثقافية. لأن الشيفرة نسقية وملزمة للجماعة الناطقة بها، لهذا كانت الشفرة موضوعا للأبحاث العلمية، والكلام هو موضوع لجملة من العلوم (السمعيات، التشريح، الاجتماع، علم تاريخ تفسير الدلالة..)، في حين تظل اللغة موضوعا لعلم واحد وهو وصف الأنساق التزامنية للغة.¹

كان تطور اللغة مشروطا في نظر دي سوسير بوضع الرسالة بين قوسين لصالح الشفرة، والحادثة لصالح النسق، والقصد لصالح البنية. ووضع الأنساق التركيبية في الأنساق التزامنية لصالح اعتبارية الفعل. وبهذا تمكن النموذج البنيوي في نظر ريكور من الخروج خارج عالم اللغة، ليتجه إلى الخطاب. مؤكدا أن النص موضوع مشترك بين البنيوية والتأويلية. يقول: "يهمنا توسيع النموذج البنيوي أهمية مباشرة، مادامت مقولات النص نفسها، التي هي موضوع نظريتنا في التأويل. تنطبق على النموذج البنيوي، وكأن هذا النموذج معين في الأصل بوحدات أصغر من الجملة، وهي علامات الأنساق المعجمية والوحدات المنفصلة للأنساق الصوتية التي تتكون منها الوحدات الدالة في الأنساق المعجمية."² ويعتقد إذن ريكور أنه تمت عملية توسيع تطبيق النموذج البنيوي اللساني على مختلف الكيانات اللغوية، حيث طبقه الروسي فلاديمير بروب (Vladimir Iakovlevitch Propp 1895-1970م)، صاحب عمل «مرفولوجية الحكاية الشعبية»³. على الحكايات الشعبية، فكان بمثابة المنعطف في الأدب، خاصة ماتعلق بالبنية السردية للأعمال الأدبية، وطبقه ليفي ستروس على الأساطير mythes. كما طبق على كيانات لا-لغوية، فطبق على (إشارات المرور، الشفرات الثقافية، آداب الأكل، الأزياء، المباني، نماذج التزيين...)، هذا الأمر مهم لأنه يعطي للسيمياء (السيمولوجيا)، بعدا تجريبيا (علم الدلالات العام). الذي طوره دي سوسير De Saussure وتشارلز بيرس Charles Pierce وتوسعت البنيوية لتشمل السيميولوجيا (السيمياء). يقول: "تنجز اللسانيات ما بعد البنيوية حاليا تقدما هائلا في النظام النحوي. فمدرسة تشومسكي في الولايات المتحدة تعمل على مفهوم "القواعد التوليدية".⁴ ويقابل

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 26

² - المصدر نفسه، ص 27.

³ - voir Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Seuil, coll, 1970

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 127.

نظرية تشومسكي Noam Chomsky في فرنسا نظرية غوستاف غيوم صاحب نظرية «الأنساق العرقية»، وهي نظرية تبحث في أشكال الخطاب، اعتمدت على منطق التوليد، لأن الخطاب في نظر ريكور: "يمثل محاولة لا تتوقف عن التجدد لكي تعبر عن المفكر فيه وما يمكن قوله في تجربتنا".¹ لهذا السبب عمل ريكور على تطبيق النموذج البنيوي على النصوص المقدسة، لفهم بنية الخطاب الديني، وكيف تشتغل الرموز والاستعارة والأساطير والشيفرة في إنتاج الرسالة. لكنه اعتمد مقارنة ذات بعدين تختلف عن البنيوية، لأن المنهج البنيوي في رأيه "منهج مغلق، يقول بتجزئة الكل الى عناصره. وعزلها لدراستها".² ولتجاوز قصور المنهج البنيوي لجأ إلى الفلسفة التحليلية في نقده للبنيوية، لأن التحليلية تقول أن اللغة العادية مختلفة عن ما تقدمه البنيوية (نموذج اللغات المثالية)، وكذلك التحليلية تشير إلى أن اللغة العادية هي مخزن التجارب الإنسانية فهي تفتح النص على المعيش.

جعل ريكور اللغة تعتمد على وحدتين لا ينفصلان هما العلامات والجمل، في حين مقارنة البنيوية أحادية، لأنها تركز على العلامات كوحدات أساسية، وهذا لا يعني أن ثنائية ريكور تتطابق وثنائية دي سوسير (اللغة والكلام)، أو مع الثنائية التي أعيدت صياغتها فيما بعد، تضاد بين الشفرة Code والرسالة message، يقول: "الجملة، وهي وحدة الخطاب الأساسية، ليست مجرد كلمة أوسع أو أعقد من الكلمة المفردة".³ وهنا ريكور متأثر ببنيونيست الذي يعتبر أن اللغة تعتمد على نوعين من العمليات، الأولى الاندماج في كليات أكبر، والثانية هي الانقسام إلى أجزاء مكونة، والعودة إلى البنيوية هدفه فهم بنية الخطاب الديني.

ويتصف الخطاب الديني عند ريكور بصفة الاسناد (prédication)، مما يعني أن لغة النص الديني لها إمكانية الاستغناء عن الفعل أو المفعول، كما هو عند "بنيونيست". لكنها لا تستغني عن المسند (المحمول) حتى في الجملة، ويعبر السند عن هوية واحدة، ويصبح للمسند معنى في حالات التبادل، أين تبرز وظيفته في مقابل باقي الوظائف. فيكون المسند في تناقض مع المسند إليه. والمسند إليه منطقي حامل لهوية مفردة. والمسند والمسند إليه ليست لهما نفس الوظيفة، في القضية الإخبارية. وقوة النص الديني تكمن في الجمل الإخبارية. ويلتقط المسند دائما شيئا فريدا، ويخبر عنه، مثل (نزول آدم، موت المسيح،...). مستخدما وسائل نحوية تؤدي الوظيفة المنطقية (الربط). وهي اسماء الأعلام، الضمائر،

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 130.

² - Paul Ricoeur, *From existentialisme to the philosophy of language*, Op. Cit, P90/94

³ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 32

أسماء الإشارة، الظروف (هذا، ذاك، لأن، بعدئذ، هنا، هناك...). تشترك هذه الأوصاف التي يتضمنها النص الديني في تحديد هوية شيء واحد فقط، هوية (المسيح)، ويصبح المسند إشارة إلى كيفية الشيء، فنته، نوع العلاقة، نوع الفعل.¹ ويرى ريكور أن البنيوية قامت بفتح علمي، وجعلت اللسانيات من موضوعها مستقلا مقدمة نفسها بوصفها علما، لكن هناك ثمن مقابل، فقد استبعدت فعل الكلام، كما استبعدت التاريخ والإنسان في إنتاجه للغة، يقول: "الكلام، هو الفعل الذي من أجله يتجاوز المتكلم انغلاق عالم الإشارات، بغية أن يقول كلاما ما عن شيء لشخص من الأشخاص."²

ويواصل ريكور تحليله مميزا بين الرمز والاستعارة *métaphore* في النصوص الدينية، معتقدا بضرورة التخلي عن التصور الكلاسيكي أو نظرية المماثلة والاستبدال، والتي ترى أن الاستعارة قائمة على استبدال كلمة بكلمة أخرى مماثلة لها، لأن في رأيه الاستعارة تمثل فائض المعنى، وظيفتها فتح النص على عوالم جديدة. كما أن الاستعارة لغة تتوجه إلى المستقبل مثلها مثل الرموز التي ينبغي تحريرها من أسر الفهم الحرفي أو الأرثوذكسي من ناحية، ومن النظرة الوضعية من ناحية أخرى. ولا تشغل الرمزية في النصوص الدينية إلا حين يتم تأويل ببيتها. لهذا تمتاز الاستعارة والرمز داخل النص الديني بتوتر دلالي بين ما تضمه وما تعلنه، ومن هذا المنطلق وجه ريكور نقدا للفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)، عندما فكك الأسطورة إلى الميتمات واعتبر عمله تأويلا، في حين لم يتجاوز عمله في نظر ريكور مرحلة التفسير، لأنه قسم الأسطورة إلى وحداتها ولم يؤولها. وهذا النقد لا يعني أن ريكور لا يعترف بدور ستروس، يقول: "فنحن نجد في أصل البنيوية فيردنان دي سوسير وكتابه "دروس في اللسانيات العامة"، كما نجد خصوصا التوجه الصوتي البحث للسانيات مع ترويتسكوي، وجاكسون، ومارتينيه. وإننا نشهد معهم انقلابا في العلاقات بين النسق والتاريخ."³ ودعا دي سوسير إلى ضرورة التعامل مع الإشارات بوصفها اختلافات في النسق، ولا تملك الإشارة معنى ثابتا في أرض سوسير ولا تمثل معنى ثابت، لكنها تمتلك قيمة تتعارض مع قيم أخرى تنتج عن علاقة بين الهوية والاختلاف، لكنه عمل على تنظيم النسق الصوتي وتنظيم الحقل الدلالي، واعتبره ريكور عملا عظيما. لأنه نقل الأنموذج اللساني إلى

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 37/36

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، مصدر سابق، ص 122

³ - المصدر نفسه، ص 64/63

الأنثروبولوجيا اللسانية، هذا الانتقال وجده ريكور في مؤلف ليفي ستروس (الأنثروبولوجيا البنيوية Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958)، جعل فيه العلوم الإنسانية تحاكي اللسانيات.¹

يعيب ريكور على ليفي ستروس أنه لم يتعرض للأسطورة، ولا يمكن للأمثلة التي أوردها أن تكون كافية لصياغة نظرية علمية تتوفر على شرط التعميم، يقول: "إن الأمثلة التي توجد في "الفكر الوحشي" وتفاهة المضامين ووفرة الترتيبات، ليبدو لي أنها تشكل مثلاً متطرفاً أكثر مما تشكل شكلاً قانونياً. إنه ثمة جزء من الحضارة، وهو بالتحديد ذلك الجزء الذي لا تصدر عنه ثقافتنا، ينسجم أفضل من أي جزء آخر مع تطبيق المنهج البنيوي المنقول من اللسانيات".² وتشتغل الأسطورة في وسط لغوي ضعيف نحويًا، لهذا كان يعتقد ليفي ستروس أن العقل البدائي ينتج نفس المعتقدات والأساطير أينما كان وهذا سر التشابه بين الأساطير والمعتقدات، ويعد العالم العبري نموذجاً لسيطرة الفكر الأسطوري، يرى فيه ريكور تفقد المعقولة البنيوية أهميتها، لهذا فهي أقرب إلى الهيرمينوطيقا التي تهدف تأويل المضامين. وهو العمل الذي أنجزه ليفي ستروس بمحاولة التقريب بين الأسطورة والعلم.

يبدو المرور من علم بنيوي إلى فلسفة بنيوية في نظر ريكور فعلاً غير متماسك، لهذا عاد إلى جيرهارد فون رايد صاحب كتاب « علم لاهوت النقايد التاريخية لإسرائيل » في جزئه الأول (علم لاهوت العهد القديم، 1957)، اكتشف فيه وجود تصور لاهوتي يختلف تماماً على ما تقوم عليه الطوطمية، وطرح فيه علاقة العقل البنيوي بالعقل التأويلي بعدما عكس العلاقة بين التعااقبية والآنية. لأن التحليل البنيوي للأسطورة أهمل وضعية تواجد كاتب الأسطورة في العالم.³ لذلك تعامل ريكور مع البنيوية بحذر، يقول: "لكي لا نقع في فخ، يجب التعامل مع البنيوية بوصفها شرحاً محدوداً أولاً، ثم الانتقال من قريب إلى قريب متبعين الخيط الموجه للقضايا نفسها"،⁴ لأن قراءة النص الديني يعني حضور كثيف للمعنى.

يلتقي في فعل القراءة أفق النص مع أفق القارئ، وتفاعل الأفقين يولد الفهم. هكذا اعتقد ريكور أنه قدم خدمة للبنيوية وحررها من تعاليها، لأن "البنيوية نزعة تعالي دون ذات transcendantalisme sans sujet".⁵ فكان ريكور بنيوياً في نقده للتأويلية وتأويلها في نقده للبنيوية، لأنه اعتمد المقاربتين لامتناك

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 70.

² - المصدر نفسه، ص 75

³ - Paul Ricoeur, « Les temps du Dieu biblique », Esprit 2013/1 (Janvier), p. 113

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 63.

⁵ - Paul Ricoeur, Réflexion faite. Editions Esprit, Paris, 1995, P. p32.

المعنى، وبهذه الكيفية فإن الهيرمينوطيقا لا تعارض الأنثروبولوجيا بقدر ما تدعمها، وتقترح كل من البنيوية والهيرمينوطيقا التفكير عبر خلق مسافة، هكذا حاول ريكور الخروج بقراءة النصوص من ذكاء ساذج إلى ذكاء ناضج، معتمدا على البنيوية لفهم الرموز الدينية.¹

ب- الأنثروبولوجيا البنيوية ولاهوت العهد القديم: دعا ريكور إلى ضرورة تغيير المنهجية لفهم الكثير من المعتقدات والكثير من المفاهيم، مثل مفهوم أرض الميعاد (terre promise)، لهذا انتقل من النقد إلى مابعد النقد (postcritique)، لأن الهيرمينوطيقا التوراتية لا يمكنها تجنب أو الهروب من التنوع المتصارع، لكن لاحظ ريكور وجود ارتباك أمام تنوع المناهج ومستويات تطبيق النقد، لأن الكنيسة لا تزال تتخوف من عملية النقد وإعادة القراءة، كما توجد مشكلة أخرى يسميها ريكور بمشكلة احتكار (monopole) الفهم والقراءة من قبل رجال الدين أو الكنيسة²، التي دخلت في صراع مع التاريخ النقدي كمنهج اخترق منذ عدة سنوات مقارنة النصوص الدينية، لذلك يتساءل ريكور عن الأمر الحاسم بالنسبة إلى فهم نواة المعنى في العهد القديم؟ ويرى أننا لا نراه في المدونات ولا في التصنيفات ولكن في الحوادث المؤسسية، يقول: "فإذا نحن وقفنا بأنفسنا عند حدود علم لاهوت "الأسفار الستة الأولى"، فإن المضمون الدال هو "التبليغ" "Kérygme"، وهو الإعلان الذي تضمنته إيماءة "يهوه" والذي كونته شبكة من الحوادث. أما التعاقب، فيظهره هذا التوالي: التحرر من مصر، عبور البحر الأحمر، الوحي في سيناء، الضياع في الصحراء، إنجاز الوعد بالأرض، إلى آخره. وتقوم البؤرة المنظمة الثانية حول موضوع حول كهنوت إسرائيل ورسالة داود. وتنشأ، أخيرا، بؤرة ثالثة للمعنى بعد الفاجعة، يبدو الخراب فيها وكأنه حدث أساس مفتوح على التناوب غير المحسوم للوعد وللنذير."³

يعتقد ريكور أن منهج الفهم الذي أعتمد لفهم شبكة الوقائع والعلاقات بينها، يتطلب إعادة بناء العمل العقلي الناتج عن هذا الإيمان التاريخي، والذي انتشر في إطار مذهبي تسبيحي في الغالب وشعائري طقوسي دائما، ويمكن للعقيدة أن تستمد من تقاليد متناثرة، ومصادر مختلفة: "إن الحكايات المطولة لإبراهيم ويعقوب ويوسف، والتي تنتمي إلى دوائر مختلفة من حيث الأصل، قد كانت مستوحاة بل منهوشة من النواة البدائية للعقيدة التي سبج بالفعل التاريخي ليهوه."⁴ وفي حالة اللاهوت اليهودي هناك

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، المصدر السابق، ص 62.

² - Paul Ricoeur, *Lhermeneutique biblique*, Op. Cit. p 13

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 80.

⁴ - المصدر نفسه، ص 80.

أولوية التاريخ من خلال عدة معاني حددها ريكور في: "المعنى الأول: فهو المعنى المؤسس، وذلك لأن كل العلاقات من يهوه إلى إسرائيل هي علاقات دالة بالأحداث، وفيها من غير أي أثر للاهوت نظري... وإذا تأملنا، فسنجد أن العمل اللاهوتي الخاص بهذه الأحداث، يمثل هو ذاته عملا تاريخيا منظما، وتقاليدي مؤولة. وإن إعادة التأويل لتضفي، من عمق التقاليد بالنسبة إلى كل جيل، على هذا الفهم للتاريخ سمة تاريخية... فنحن هنا، إنما نكون إزاء تأويل تاريخي للتاريخي. فإن تكون المصادر متجاوزة، والمتماثلات ثابتة والتناقضات مبنوثة، فإن لهذا معنى عميقا: إن التقاليد تصحح نفسها عن طريق الزيادات. وإن هذه الزيادات لتشكل بنفسها جدلية لاهوتية.¹" وأعطت إسرائيل في نظر ريكور لنفسها هوية هي ذاتها هوية لاهوتية، وذلك عن طريق إعادة تأويل تقاليدها الخاصة بما يتناسب وفكرة إعادة تجميع الأفراد المشتتين في العالم روحيا.

وتأويل إسرائيل لتاريخها هو نوع من النكوص إلى الماضي، ماضي يظل حاضرا عبر إحياء التقاليد وممارسة الطقوس والشعائر، من خلالها تعمل إسرائيل على استمرار الاعتقاد في التوحد من حيث التجربة والعلاقة بالله، فيكون الفكر الإسرائيلي فكر لاهوتي لأن: "إسرائيل إذ أولت تاريخها تأويلا تاريخيا، وهياتها لكي يتمثل في تقاليد حية، فإنها أسقطت نفسها في الماضي بوصفها الشعب الوحيد الذي حدث له، وكأنه كلية غير قابلة للانقسام... إن المبدأ اللاهوتي الوحيد الذي يميل إليه كل الفكر الإسرائيلي هو: توجد إسرائيل، وإنها شعب الله. وإنما لتتصرف بوصفها وحدة، وإن الله ليتعامل معها بوصفها وحدة. بيد أن هذه الوحدة لا تنفصل عن بحث غير محدود لمعنى التاريخ وفي التاريخ.²" يعني هذا أن الإيمان اليهودي إيمان تاريخي وتاريخ إسرائيل تاريخ الإيمان، هذه هي الدائرة اللاهوتية للتاريخ اليهودي، وهذا التصور الذي يقدمه رجال الدين حول التاريخ يحول دون الدراسات العلمية لهذا اللاهوت ويبطل مغلقا منعزلا عن منجزات مناهج علوم الإنسان الحديثة، وتحدث ريكور عن تسلسل ثلاث تاريخانيات: "فبعد تاريخانية الأحداث المؤسسة أو الزمن المخبوء- وبعد تاريخانية التأويل الحي للكتاب المقدس التي تشكل التقاليد- هاهي الآن تاريخانية الفهم، تاريخانية التفسير."³ وهدف الفكر العبراني (اللاهوت العبراني) إحداث الانسجام بين العناصر المختلفة، لتصير أكثر انسجاما وملائمة عبر تأويلها تأويلا لاهوتيا، وتكون عملية التجميع التاريخي للعناصر دائما سابقة عن التجميع العقلي واللاهوتي، وكل تفسير وتأويل ما هو إلا

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 80.

² - المصدر نفسه، ص 81.

³ - المصدر نفسه، ص 81.

إعادة نشر التقاليد المستمدة من عمق العهد القديم والعمق التوراتي. فالتأويل الذي يمارس على العهد القديم في إسرائيل في نظر ريكور لا يلتزم بالأهداف العلمية والقواعد الضابطة، فيظل المعنى متخفياً ويزداد كثافة، ومن ثم يتم توظيف الدين في كل الأحداث كمرجعية في تفسير الأحداث تفسيراً لاهوتياً، يصب في خدمة أغراض رجال الدين، وهذا أمر خطير يسهم في توسيع دائرة الصراع بين الأديان.¹

حاول ريكور الاقتراب من العهد القديم بمقاربة ألسنية يقول: "إن ما أدهشني في الرموز الكبرى للفكر العبري هو أنني استطعت أن أدرس في "رمزية الشر" ومع الأساطير -أساطير الخلق والسقوط مثلاً- المبنية على الطبقة الرمزية الأولى. فهذه الرموز وتلك الأساطير لا تستنفذ معانيها في الترتيبات الموازية للترتيبات الاجتماعية. وإني لا أقول إنها لا تمكن المنهج النبوي من نفسها، فأنا شخصياً مقتنع بعكس هذا. ولكنني أقول إن المنهج النبوي لا يستنفذ معانيها. ذلك لأن معانيها تمثل مستودعاً جاهزاً لإعادة الاستخدام في بنى أخرى."² لكن إعادة الاستخدام بالطريقة الحرفية يقتل الدلالة، وتحرف الممارسات إلى الأيديولوجية وفي الغالب تكون ممارسات عنيفة، وذلك نتيجة التلاعب بالنص الديني فيتولد الشعور لدى المنتسبين إليه بالنفي والرفض والإقصاء، لهذا يلجأ رجال اللاهوت إلى مقاومة الشعور بالنبذ بإعادة إحياء الشعور بالوحدة وبالمصير المشترك، أو إحياء المعاناة هذا في حالة اليهود، لذلك يقترح ريكور التأويل بإعادة استخدام الرموز التوراتية في سطحنا الثقافي بالاستناد دائماً على غنى دلالي. وبفعل التأويلات يفتح على دلالات أخرى: "إذا تأملنا من هذا المنظور البقية التي تكونها القصص البابلية عن الطوفان، ويكونها الطوفان التوراتي وسلسلة التأويلات الحاخامية والمسيحية، فسيبدو لنا فوراً أن هذه الاستخدامات تصور عكس الحرفية. ولذا، لن نستطيع أن نتكلم عن بقية من خلال بنى النحو فيها يعد أكثر أهمية من الدلالة."³

ويرى ريكور أن القراءة النبوية لا تصلح في الحالة اليهودية، لأن القراءة النبوية تكون في وضع مريح في المجتمعات التي تكون الآنية فيها قوية ويكون التعاقب مشوشاً. لهذا فهي في وضع غير مريح لما يتعلق الأمر بالأساطير العبرانية، لكن لم تقف النبوية عاجزة أمام هذا الإشكال، لأنها تمتلك عدة طرق لإعادة إنشاء نسق حتى وإن لم يكن مطابقاً للنسق السابق، ويمكن أن ينتمي من ناحية شكلية إلى النموذج نفسه. لذلك فالنبوية هي أقرب إلى الظواهر الساكنة منها للظواهر المتحولة (التقاليد الحية)، وهذا

¹ -Paul Ricœur, « Les temps du Dieu biblique », Esprit 2013/1 (Janvier), p. 122

² -بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 82

³ -المصدر نفسه، ص 82.

إشكال منهجي، ويبدو أن ريكور يشك في قدرة النموذج اللساني على بلوغ معنى الأساطير المؤسسة، يقول: "إن أسطورة آدم لتقع في الدرجة الثانية إزاء التعبيرات الرمزية للطاهر والنفس، وللتيه وللنفى، تلك التعبيرات التي تكونت على مستوى التجربة الثقافية والتوبة. ولا يظهر هذا العمق إلا في الرمزي إلا في التعااقبية... ولا تزال البنيوية صالحة من غير ريب.¹ والعقل البنيوي هو عقل تجزيئي في صورته الحالية، وليس عقلا بنائيا لذلك فهو مجرد ولم يبلغ الكلية، في حين غاية ريكور الإمساك بالإنسان في كليته، وظلت البنيوية تتأرجح بين عدد من المشاريع الفلسفية ولم تؤسس لاستقلال ذاتي، لهذا لما يتعلق الأمر بالرمز والأساطير المؤسسة تجد الأنثروبولوجيا البنيوية نفسها مشوشة، لأنها لا تنظر للمسألة في كليتها، فهي فكر لم يرتد على نفسه بالفكر إنها لا تفكر، مما يقتضي تدخل الهرمينوطيقا التي تستطيع أن تفتح على المعنى المخبوء، لذلك الهرمينوطيقا التي ينادي بها ريكور هي هرمينوطيقا المنعرجات أو المنعطفات، تسعى إلى بلوغ فهم الآخر المغاير وكيف ينظر لبنية النصوص الرمزية والأسطورية، وكيف أولها، فهي مطالبة بتجميع عملية الفهم المنجز في كل الثقافات ثم مقارنته بالفهم الذاتي، بهذه الطريقة يمكن التوجه صوب الكوني².

أراد ريكور إنجاز عملية تأويل العهد القديم داعيا إلى ضرورة الانتباه إلى الرمز والمجاز في النصوص الدينية، وكيف تشتغل في شبكة من العلاقات والتأثيرات المتبادلة، والتحويلات المتعددة، مستعينا بعلم التاريخ، لأن المعاني تمارس التأويل على بعضها البعض داخل النص الديني يقول: "في المسيحية لا وجود لرمزية طبيعية، ولا لمجاز مجرد أو أخلاقي... من غير نمطية تاريخية... إن علم الرمز يقيم في هذا اللعب المنظم للرمزية الطبيعية للمجاز المجرد، وللنمطية التاريخية. فإشارات الطبيعة، وصور الفضائل، وأفعال المسيح تتبادل التأويل في هذه الجدلية التي تتابع نفسها في كل خلق، للمرأة وللكتاب.³ وعلى كل تحليل بنيوي أو تأويل هرمينوطيقي أن ينتبه إلى ظاهرة تحول المعنى.

ومن القضايا التي تعرض لها ريكور مسألة التفكير في الخلق والاعتقاد في الخلق *penser la Création* فاسافر في رحلته الفلسفية كما يقول: "في خفايا الفكر التوراتي. ومن ذلك مثلا التعبير "أنا أكون الذي أكون" من سفر الخروج 14/3، ألا يجب أن يكون مقروءا بوصفه اقتراحا أنطولوجيا

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 85.

² - *Johann Michel, Ricoeur et ses contemporains, Op. Cit, P116*

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 96.

يضاف إلى التعددية اليونانية للفعل كان.¹ وظلت هذه المشكلة لعدة عقود تهيمن على تأويل لاهوت "العهد القديم". ويتساءل ريكور أي درجة من الاستقلال يجب أن تعطى لعقيدة الخلق؟ هذه المشكلة طرحت في فكر إسرائيل القديمة وفي ثقافات الشرق الأدنى القديم، وهي مطروحة أمام اللاهوت المعاصر الذي يثير علاقة الوعظ بالواقع.² وتحت تأثير كارل بارث صار - في رأي ريكور - بإمكاننا قراءة العهدين القديم والجديد وتكوين معرفة تمكنا من إزالة الكثير من الحيرة. كما تأثر بالألماني فون ريد Rad Von صاحب مقال «مشكلة لاهوت العهد القديم وعقيدة الخلق - le problème théologique de la doctrine vétéro-testamentaire de la Création» (1936)، وكان الباحث الألماني أول من أول عقيدة الخلق.³ ولم يعتقد أن موضوع الخلق هامشي بل مركزي في العهدين، ولاحظ ريكور أن مشكلة الخلق احتلت المركز في ماقبل التاريخ وكانت هي المحرك للتاريخ، لذلك التفسير ينبغي أن يقارن مشكلة الخلق ماقبل التاريخ ومابعده، والعودة إلى البداية primordiale بقراءة النصوص المقدسة وتأويل رموزها، هذه أهم الإشكالات المنهجية المترتبة عن القراءة البنيوية.

3- نظرية أفعال الكلام وتفكيك الخطاب الديني: نظرية ريكور مستمدة من «نظرية أفعال الكلام» عند أوستن J.L.Austin الذي يعتمد مصطلح الأدائي (performative)⁴. وأوستن هو الآخر تأثر بنظرية أفعال الخطاب لسيرل ونظرية "التلفظ" التي اقترحها بول غرايس Paul Crice، الذي يرى أن كل تلفظ يقوم على قصد الدلالة. وميز أوستن بين الأقوال التعبيرية، والأقوال التمريرية، والأقوال التقريرية، والتأثيرية، والتحاورية. هذا التمييز ضروري لفهم بنية الخطاب الديني، يقول: "الفعل التمريري هو ما يميز الوعد عن الأمر، أو الرغبة أو الإثبات، و"قوة" الفعل التمريري تمثل جدل الواقعة والمعنى.⁵ وفي كل خطاب هناك أفعال تمريرية، وكل فعل تمريري هو ضرب من السؤال، أما الفعل التحاوري أو التقريري فيفترض أن الخطاب موجه إلى شخص ما، أو متكلم آخر يكون في حالة تلقي الخطاب، أو متكلم ومستمع هو الذي يشكل اللغة بما هي اتصال، ليصير الحوار بنية جوهرية للخطاب.

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 24.

² - ISABELLE BOCHET, Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur, Op. Cit, p63

³ - André la Cocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, Op. Cit, p56

⁴ - J. L. Austin, Quand dire, c'est faire., Traduction et commentaire par GILLES MANE, Postface de François RECANARI, Editions du Seuil, 1970.p39

⁵ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 42

ونجد بعض اللغويين في نظر ريكور حاولوا إعادة صياغة وظائف اللغة أمثال رومان جاكبسون Roman Ossipovitch Jakobson (1896-1982)، الذي تحدث عن علاقة ثلاثية بين:

المتكلم (المرسل)، والمستمع (المتلقي، المتكلم الثاني)، والرسالة، وأضاف عناصر ثلاثة هي (الشفرة، قناة الاتصال، السياق). ورسم من خلال هذه العناصر الستة مخططه كالتالي يقول ريكور: "يتطابق المتكلم مع الوظيفة الانفعالية، والمستمع مع الوظيفة الاقناعية، والرسالة مع الوظيفة الشعرية. بينما تشير الشفرة إلى الوظيفة اللغوية الشارحة، وقناة الاتصال والسياق هما حاملتا الوظيفتين التعاطفية والمرجعية".¹ واعتبر ريكور أنموذج جاكبسون أنموذجا مباشرا، لأنه وصف بنية الخطاب لا الواقعة ألا عقلية، كما أنه ألحق وظيفة الشفرة بعملية الربط الاتصالي. لذلك فإن أنموذج جاكبسون يستدعي بحثا فلسفيا لفتح أفق تحديد علاقة الواقعة بالمعنى، لأن الاتصال من أكثر الأمور واقعية ووضوحا، فنحن في نظر ريكور نتواصل لكن طريقة اتصالنا تعتبر لغزا لماذا؟

لأن الاتصال يُخرج الذات من عزلتها ليصبح شرطا للوجود، ولا تعني العزلة الشعور بالاغتراب أو العيش فرادى، بقدر ما تعني صعوبة نقل تجاربنا الشخصية كما هي للغير يقول: "تجربتي لا يمكن أن تصير مباشرة تجربتك. والواقعة التي تدور في خلد إنسان لا يمكن أن تنتقل كما هي إلى خلد آخر لكن هناك، مع ذلك، شيئا يعبر مني إليك، شيء ينتقل من نطاق حياة إلى أخرى، وليس هذا (الشيء ما) هو التجربة، كما تجربها، بل معناها، وهنا تكمن المعجزة، حيث تظل التجربة، بما هي تجربة، وكما عيشت، أمرا شخصا خاصا، لكن مغزاها ومعناها يصبحان عامين".² فالاتصال هو نوع من تأويل التجارب، لهذا ينبغي الوقوف عند جدل الواقعة والمعنى في النصوص الدينية، لأن الواقعة ليست هي التجربة النفسية والاجتماعية والثقافية كما نقلت إلينا وكما عُبر عنها، بقدر ما هي تبادل بين الذات وحوار، والحوار هو لحظة الخطاب، لأنه علاقة بين واقعيتين (التكلم، السماع). ليصير المعنى نتاج تفاعل مجموعة من الفاعلين الاجتماعيين، وهنا تأتي مقولة الفهم بوصفه معنى، ويتساءل ريكور عن جوانب الحوار التي تم نقلها في واقعة الحوار (الخطاب الديني)؟

يتم في الخطاب نقل مغزى الجملة لأنه خارجي، ومن ثم يتم نقل الرسالة (سند الرسالة أو مضمونها). لكن هذا المستوى الأول يولد في نظر ريكور سوء الفهم، لأن كلماتنا متعددة المعاني. فيتم في

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 43

² - المصدر نفسه، ص 44

المرحلة الأولى نقل محتوى خبر الخطاب كواقعة مضافا إليها المغزى، لكن الذي يحدث أن الحقل التداولي للخطاب أو السياقات الاجتماعية واللغوية التي يقال فيها تعمل على إخفاء المعنى، يقول: "إن إشتراك خطاباتنا أو تعدديتها ليس من صنع الكلمات، ولكنه من صنع السياقات... مهمة السياق أن يحجب الثروة الدلالية للكلمات، وأن يختزلها، وذلك عن طريق إنشاء ما يسميه غريماس المشكلة (isotopie) أي مخطط للمعنى، موضوعاتي، نموذج متطابق يشتمل على كل كلمات الجملة... وأما إذا كان السياق يسمح أو يحتفظ بمشاكلات عديدة في وقت واحد، فسنكون إزاء لغة رمزية فعلا، تقول شيئا آخر إذ تقول شيئا ما." لهذا ينبغي أن ننتبه في قراءتنا للنصوص الدينية إلى هيمنة السلطة على المعنى، مما يعني ضرورة تشكيل معجم لغوي يتم فيه ضبط المفاهيم وتبيان مدلولاتها في الفترة التي قبلت فيها، بهدف إعادة بناء الحوار وتبقى "وظيفة الحوار هي... أن يقلص الدور السياقي للحوار، ميدان سوء الفهم حول المحتوى الخبري."² ويركز ريكور في قراءته البنيوية على المعنى أو محتوى الرسالة، مميزا بين المعنى الذي يريد نقله (إيصاله، تبليغه قائل الخطاب)، وفي حالة النص الديني المؤلف هو الله، أو الأنبياء (المسيح)، والمعنى الذي ينقله الخطاب فعلا. هاتان الوظيفتان هما وظيفتا الهوية والإسناد، واعتمد ريكور على بعض مصطلحات هوسرل، المأخوذة من كتابه «أبحاث منطقية»، في التمييز بين التعقل الصوري للقصد وتعقل المضمون الخالص للقصد. ليتحدث عن جدل المقاصد داخل النص الديني، وعندما يوظف في شكل خطاب، والمعنى ينطوي على ماهو تعقل صوري، وعلى ماهو تعقل مضموني، هذا ما يسميه ريكور "جدل المعنى"³ الذي ينقله المتكلم في كلامه.

كما استثمر في نظرية الألمانى "فريجه"، الذي ميز بين المغزى والإحالة، والمغزى هو الدلالة التي تحصلها من المضمون الفعلي الذي ينقله الخطاب، في حين الإحالة هي المدلول الخارجي الذي يحيل عليه، وغاية ريكور دائما من وراء تحليل الخطاب الديني كبنية منقسمة ذات وظيفتين، وظيفة الهوية، ووظيفة الإسناد. هو تحصيل المعنى الذي يسكن الرموز والأساطير والاستعارات، ولا يمكننا الحصول على المعنى خارج الخطاب، في هذه الحالة يصبح المحتوى الخبري في النصوص الدينية أقوى ومعادلا للفعل التعبيري. لكن يتساءل ريكور كيف يمكن نقل الفعل التمريري؟

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، مصدر سابق، ص 133/134.

² - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 45

³ - ISABELLE BOCHET, Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur, Op. Cit, p35

الفعل التمريري ليس خاليا من العلامات اللغوية، كاستعمال أسماء الإشارات، الشرط، الأمر، التمني، علامات التعجب والسؤال، وكلها تشير إلى تعبيرات وخلجات وإيماءات الوجه والتي تختفي حين يصير المتكلم كاتباً أو مؤلفاً، مما يعني نقل الأفعال التمريرية بطرق مختلفة، أما الأفعال التأثيرية في تصور ريكور فهي أكثر تعذراً على النقل. والفعل التأثيري هو الذي نمارسه من خلال الكلام، فيه تكون الأولوية للـلغوي على اللغوي. والفعل التأثيري أقل قصدية. والفعل الكلامي له شرط نفسي في نظر جون سيرل (الأفعال الكلامية)، لكن في مرحلة تصبح العملية الحوارية محاولة معرفة مقاصد المؤلف (الله، المسيح)، ومقاصد المخاطب (رجل الدين)، أين يريد المتلقي التعرف على قصد المتكلم، قصد نيل التعرف والتحديد والاعتراف، لكن الاعتراف هو جزء من قصد المتكلم نفسه، ومن ثم نصبح أمام حضور القصد في الأول وغيابه في الثاني، لاتجاهه لمحاولة فهم قصد المتكلم، وتبادل المقاصد، إذاً، هو واقعة الحوار.¹ ويصل ريكور بعد عرضه لنظرية أفعال الكلام، إلى التمييز بين المعنى بوصفه مغزى وبوصفه إحالة.

هناك جدل دائم بين الواقعة والمعنى داخل الخطاب الديني، لأن المعنى نتاج الفعل الكلامي كما هو نتاج الجملة، لهذا ميز ريكور في المعنى بين الجانب الموضوعي للخطاب ويتمثل في (النطق أو المحتوى الخبري) ويقصد العهدين (القديم والجديد) لما تحولاً إلى نص مكتوب، والجانب الذاتي وله معنيان. الحديث عن الخطاب (مغزاه sense)، وماحول الخطاب (مرجعيتّه وإحالاته référence). وهذا التمييز تأثر فيه بالألماني المنطقي غوتلوب فريجه صاحب مقال «في المغزى والإحالة». وهو يماثل في نظر ريكور التمييز الذي قام به هو نفسه بين (السمياء وعلم الدلالة). ويعتبر أن مستوى اللغة يتيح لنا التمييز بين (ما يقال عن)، وبين (ما يقال عن ماذا). لكن على المستوى المعجم اللغوي للعهدين (الحرفي)، لا نجد مشكلة الإحالة، لأن العلامات تشير إلى علامات أخرى في داخل النسق (النظام).² وعليه المغزى مقترن بوظيفة التحديد والوظيفة الاسنادية بالجملة. في حين تربط الإحالة اللغة بالعالم. لأن "اللغة لا تكتسب الإحالة إلا حين تستعمل"،³ هذا ما يبرر طبيعة العلاقة بين جدل المغزى والإحالة، وجدل الواقعة والمعنى داخل النص الديني. كما يبرر سبب استبعاد ريكور المؤلف من العملية التأويلية والتركيز على مضمون النص.

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 48.

² - المصدر نفسه، ص 49

³ - المصدر نفسه، ص 49

وبعد عرضنا لنظرية أفعال الكلام يمكن أن نحدد بعض الإشكالات المنهجية التي تترتب عن تحول النص من مستوى الشفوي إلى مستوى الكتابة، أهمها مشكلة تحول المعنى وضياح بعض الدلالات، لأن التحول يخضع للمعجم اللغوي الذي كان سائدا في حالة الحوار، كما نجد إشكالية ضياح المقاصد الحقيقية تحت تأثير قوى اجتماعية وثقافية تتدخل في عملية تثبيت المعنى، وهناك إشكالية تأثير السياقات المختلفة في عملية التأويل التي ينبغي على المؤول أن ينتبه إليها.

المبحث الثاني: الاستعارة، الرمز، الأسطورة، في النص الديني

1- الاستعارة والرمز في النص الديني: يبدأ ريكور من طرح جملة من الأسئلة لتحديد طبيعة العلاقة بين الرمز والاستعارة في النصوص الدينية، منها هل الدلالة اللفظية هي الدلالة بأسرها؟ أليس هناك فائض معنى يتخطى حدود العلامة اللغوية؟ ويبدأ ريكور في تحليل هذا الإشكال المنهجي بالعودة إلى المفهوم الأرسطي للاستعارة أين كانت تعني نوعا من المماثلة والمقارنة، لكن ريكور أعاد بناء مفهوم الاستعارة¹ لأنه يرى أنه إذا قمنا بعملية عزل الكلمات عن بعضها يصير لكل واحدة دلالتها في ذاتها، وهو ما يعرف عند "أرسطو" بالمعنى السائد المسيطر، أو المعنى المشترك بين مجموعة من الناس، ويتميز بالثبات نسبة للمعايير التي يتعاملون بها، وهو ما يعرف بالبلاغة *rhétorique*. والبلاغة تبدأ أين: "تنتهي الشفرة المعجمية. فهي تعالج الدلالات المجازية للكلمة، هاتيك الدلالات التي يمكن أن تصير بمرور الزمن جزءا من الإستعمال اليومي، والمسألة الضمنية هنا هي تفسير هذه التنوعات في الدلالة."² لكن علينا أن نتساءل عن أسباب حدوث الانحرافات أو المجازات الأسلوبية في الخطاب الديني؟

لعل من الأغراض محاولة تزيين الخطاب وجعله مقبولا، فيتم الانحراف بالخطاب إلى الاستعارة أو المجاز لتحقيق غرض ما، مثل الإعجاب، والافتتان، والتأثير.³ ومن ثمة تصبح وظيفة البلاغة الإقناع باستحضار الغائب بفعل المشابهة، والبلاغة لها تاريخ طويل يبدأ من السفسطائيين ويستمر مع أرسطو وكونتليان، حتى القرن 19م، ولقد لخص لنا ريكور ما تبقى من تراث البلاغة في قضايا ست وهي:⁴

1- الاستعارة هي مجاز أو صورة خطابية تعنى بالتسمية.

¹ - Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Le Seuil, 1975. P13

² - ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 87.

³ - Paul Ricoeur, *La métaphore vive*. Op. Cit, P17

⁴ - Ibid, P23/31

- 2- تمثل توسيعا لمعنى الاسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات.
- 3- السبب في هذا العدول هو المشابهة.
- 4- وظيفة المشابهة هي ترسيخ إحلال معنى مجازي للكلمة محل المعنى الحرفي، الذي كان يستخدم في هذا الموضع.
- 5- الدلالة المستبدل بها لا تمثل أي ابتكار دلالي، فنحن نستطيع أن نترجم الاستعارة، أي نسترد المعنى الحرفي الذي حلت محله الكلمة المجازية، وعليه فالاستبدال زائد التراجع يساوي صفرا.
- 6- الاستعارة لا تمثل ابتكارا جديدا، لأنها لا تنقل لنا أية معلومات جديدة عن الواقع، لذلك تتحول وظيفتها إلى وظيفة انفعالية للخطاب.

ومن الذين عالجوا إشكالية الاستعارة ودورها في الخطاب يشير ريكور إلى "آ.أ. ريتشاردز، صاحب كتاب «فلسفة البلاغة»، فيه أشار إلى تهافت الإشكالية التقليدية، لأنه رفض القول بأن الاستعارة لا تنطوي على معلومات جديدة، وأن وظيفتها لا تتعدى تجميل الخطاب، كما رفض ريكور هو الآخر المسلمة التي ترى في الاستعارة مجرد حدث يدل على التسمية ومجرد استبدال، لأن: "الاستعارة لا توجد في ذاتها. بل في التأويل ومن خلاله"،¹ وتدفعنا الاستعارة إلى الانتباه إلى التوتر بين الألفاظ وبين التأويل الحرفي والتأويل المجازي، فهي نوع من الخلق التلقائي للدلالات وتمكننا من تجاوز إشكالية التناظر الدلالي، لأن وظيفتها توسيع للمعنى، فهي نقودنا إلى مشكلة المعنى المزدوج، داخل الرموز والرمز يوظف في كل الثقافات وحتى في تاريخ الأديان كما هو عند مرسيا إلياد، الذي وظفه في عملية التعرف على "كيانات عينية مثل الأشجار والمتاهات والسلام والجبال بوصفها رموزا بقدر ما تمثل رموزا للزمان والمكان، أو الهرب والتعالي، وتتخطى ذاتها مشيرة إلى شيء آخر بالكامل، يكشف عن ذاته فيها."² وإذا كان الرمز موضوعا مشتركا بين كل العلوم، فإنه يطرح مشكلة الجمع بين عالمين للخطاب، أحدهما لغوي والآخر غير لغوي.

ويتمثل البعد اللغوي في أن الرمز يحيل إلى شيء آخر كما في علم النفس، الذي يربط رموزه بصراعات نفسية خفية،³ وكذلك يحصل مع مؤرخ الأديان الذي يرى في الرمز نوعا من تجلي المقدس،

¹ - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 90/91

² - المصدر نفسه، ص 95

³ - Paul Ricoeur, De l'interprétation à la traduction, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p473

مع "مرسيا إلياد" الذي أكد على أن وظيفة الرمز هي بلوغ الحقيقة المخفية في النصوص الدينية.¹ هذا هو السبب الذي دفع بريكور إلى تفسير الرموز الدينية في إطار نظرية الاستعارة، وهي نظرية تسعى إلى ردم الهوة بين الاستعارة والرموز، كما عمل على تحديد السمات الدلالية للرمز، هذه السمات تحدد طبيعة الرمز باللغة، ومن ثم وحدة الرموز، ويسمح لنا التفكير عبر الرموز بالمرور إلى المفهوم.² لكن هل يمكن أن يعبر الرمز إلى أرض الاستعارة؟ يقول ريكور: "الاستعارة تحصل في عالم اللوغوس الخالص تماما، بينما يتردد الرمز على الخط الفاصل بين الحياة واللوغوس. فهو يتحقق في نقطة التجذر الأولى للخطاب في الحياة، لأنه يولد حيث يتطابق القوة والشكل."³ ويعتقد ريكور أن الشعر هو مجال للاستعارة، لأن الشاعر أكثر حرية من أي إنسان، لأنه يرى أشياء لا يمكن للناس رؤيتها في حياتهم اليومية، والمشروع الشعري مشروع تدمير العالم اليومي وقلبه.

أما في المقدس، فالأمر مختلف لأن الرموز مكثفة بالمعنى، يقول ريكور: "إن رمزية المقدس، كما درسها مرسيا إلياد على سبيل المثال، مناسبة تماما لتأملنا في تجذر الخطاب في النسق اللا-دلالي، بل قبل إلياد، ركز رودولف أوتو في كتابه "فكرة المقدس" تركيزا بالغا على مظهر المقدس بوصفه قوة وسطوة وفاعلية."⁴ وكلما اقتربا من النصوص المقدسة كلما وجدنا صعوبة في اختزال الأساطير لغويا،⁵ لأن الرمز يسكن تلك الأساطير، وهي منفصلة من اللوغوس، ويعود ريكور إلى ميرسيا إلياد Mircea Eliade في «ما بين المقدس والمدنس le sacré et le profane»، أكد فيه أن الرمز يشكل بنية أساسية في اللغة الدينية موظفا تأويل المجاز (interprétation allégorisante)،⁶ يقول: "أن فكرة القدسي التي يتخذها إلياد بديلا عن فكرة الروح الخارقة على سعتها، تتضمن أن لتجليات المقدس بنية أو شكلا، ولكن حتى حينئذ لا يمنح الكلام أية أفضلية خاصة. فقد يتجلى المقدس أيضا في الأحجار أو الأشجار من حيث هي حوامل للفاعلية. وتشهد على الخاصية ما قبل اللفظية تمثل هذه التجربة التعديلية التي تجرى على الزمان والمكان. من حيث هما زمان مقدس ومكان مقدس، وهي تعديلات تتعدى حدود اللغة والمستوى

¹ ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ت عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، 1988، ص 28

² -Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Op. Cit, P200

³ - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، المصدر السابق، ص102.

⁴ - المصدر نفسه، ص104.

⁵ - Paul Ricoeur, *De l'interprétation à la traduction*, Dans *Penser la Bible*, Op. Cit, p471.

⁶ - François Dosse, *Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle*, Op. Cit. P 73

الجمالي للتجربة بالمعنى الكانطي للتعبير.¹ يطرح ريكور في هذا النص إشكالية علاقة الأسطورة بالمقدس؟

ويعتبر العلاقة بين الأسطورة والطقس تعبيرا عن البعد اللا-لغوي في المقدس، فهي تحيل إلى العنصر السماوي الكامن في التجليات القدسية للحياة. يقول: "لاوجود لمخلوقات حية في داخل العالم المقدس هنا أو هناك، لكن الحياة مبنوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخلل كل شيء، ويمكن رؤيتها في حركة النجوم، وفي عودة حياة النبات كل عام. وفي تبادل الموت والميلاد. بهذا تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس"،² والفرق بين الاستعارة والرمز يكمن في أن الاستعارة ابتكار خطابي متحرر، في حين الرمز مقيد بالكون، ومنطق المعنى في النص المقدس قائم على قانون المطابقات بين ما حصل في زمن الآلهة وبين الزمن الحالي للظواهر الطبيعية ولفعل الإنسان، ويقدم لنا العديد من الأمثلة على هذا التأويل والتفسير بالمطابقة، فمثلا توجد: "مطابقة بين التربة المحروثة والعضو الأنثوي، بين خصوبة الأرض ورحم المرأة، بين الشمس وأعيننا... هناك مطابقة ثلاثية بين الجسم والبيوت والكون... وهذه المطابقة الثلاثية هي أيضا السبب في أن العتبات والأبواب والجسور والممرات الضيقة التي يختصرها فعل السكن في فضاء ما والمكث فيه، تطابق مع أنواع متماثلة من العبور تساعدنا طقوس التكريس فيها على عبور اللحظات الحاسمة من رحلتنا في الحياة: لحظات مثل الميلاد، والبلوغ، والزواج والموت. هذا هو منطق المطابقات الذي يوثق الخطاب في عالم المقدس."³ ويكشف عن طريق الخطاب هذا المنطق عن نفسه، مما يعني الأسطورة هي عامل من عوامل تجلي المقدس، لأنها تروي لنا كيفية مجيء الأشياء للوجود، فيتم تفعيلها عبر الممارسة الطقسية، ولولا الأسطورة لبقي المقدس بلا تجل، يقول ميرسيا إلياد: "لو أن حجرا مقدسا جرى تبجيله فذلك لأنه مقدس، وليس لأنه حجر"،⁴ هذا ما يبرر دعوة ريكور إلى ضرورة تأويل النصوص الدينية للكشف عن عمليات اشتغال الرموز، التي لا تشتغل إلا حين يتم تأويل بنيتها، والتأويل لا يعني قمع الرموز في المقدس، لأن الرموز لا تموت وإنما تتحول.

أما العلاقة بين الاستعارات فهي علاقة استدعاء، فكل استعارة تستدعي أخرى لتضل حية داخل الشبكة بأكملها، فلكي تحيا الاستعارة ينبغي أن تتجاوز وتتبادل التأثير بين الإشارات، وهذا ما وجده ريكور

¹ - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 104.

² - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 105.

³ - المصدر نفسه، ص 106/107.

⁴ - ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، مرجع سابق، ص 90.

في التراث العبراني، يقول: "هكذا يطلق على الله في التراث العبري اسم الملك، والأب، والزوج، والمولى، والراعي، والقاضي، كما يطلق عليه الصخرة والحصى والمخلص والعبد المعذب. فتولد الشبكة مايمكننا أن نسميه باستعارات الجذور، الاستعارات التي لديها القوة من جهة لجمع الاستعارات الجزئية المستمدة من مختلف ميادين تجربتنا وتضفي عليها بالتالي نوعا من التوازن. ومن جهة أخرى، لديها قدرة على توليد غزارة مفهومية، ... فاستعارات الجذور تجمع وتفرق... إنها الاستعارات المهيمنة.¹ ولم يتم استتطاق الرموز الدينية بعد، لأن الرموز تذهب بنا إلى تجارب جد غامضة للقوة، في حين الاستعارات تظل على مستوى السطوح اللغوية للرموز، لهذا ينبغي الانتباه لموقع الاستعارة في النص الديني من ناحية منهجية والعمل على كشف وظائفها في الخطاب الديني، لأنها تتجاوز الوظيفة الفنية إلى الوظيفة الدلالية. وهكذا استطاع ريكور نقل اللغة من كونها بنية نسقية إلى كونها خطاب ينجز ويستعمل يوميا.

2- المجاز في النصوص الدينية بوصفه قضية هيرمينوطيقية

أ- الهيرمينوطيقا التوراتية وإشكالية تحول النص من الواقعة إلى المعنى: إن تطبيق الهيرمينوطيقا على النص التوراتي أو الديني لبناء لاهوت ما يشترط المرور أولا من الواقعة إلى المعنى، هذا أول هدف التأويلية، أما الهدف الثاني فيطرح مشكلة التناهي (distanciation). لهذا نتساءل هل الكتابة تعد نوع من الاغتراب aliénation؟ يقول ريكور: "ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في حالته الافتراضية شيء ولد ونشأ في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة."² لكن لا تلغي عملية الفصل بنية الخطاب، وهو ما وضحه في إحدى مقالاته تحت عنوان « Interpréter la Bible » أكد فيه على أن البنية الدلالية للنص محكومة بجدل الواقعة والمعنى، ويمكن لهذا الجدل أن يتضح في فعل الكتابة، لأن: "الكتابة هي التجلي الكامل للخطاب"³، وعلى طريقة جاك دريدا Jacques Derrida في أعماله «الصوت والظاهرة، الكتابة والاختلاف، عن علم الكتابة، الميتولوجيا البيضاء»، رسم في هذه الأعمال خطأ يؤكد فيه أن الكتابة أكثر جذرية من الكلام. ويرى أننا نخطئ عندما نولي الأهمية للكلام والصوت واللغوس. لكن يقترح ريكور تصورا مغايرا ويعتمد على نموذج الروسي رومان جاكوبسون Roman Jakobson (1896-1982)، صاحب مقال «علم اللغة والشعرية»، حدد فيه عناصر ستة للخطاب كفعل تواصلية وهي: «المتكلم، السامع، الوسط أو قناة الاتصال، الشفرة، السياق، الرسالة»، وتقابلها ستة

¹ - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 109.

² - المصدر نفسه، ص 55.

³ - Paul Ricœur, « Interpréter la Bible », Paradès 2002/1 (N° 32-33), p. 38

وظائف وهي: "الوظائف الانفعالية والإقناعية والتعاطفية واللغوية الشارحة والمرجعية والشعرية".¹ هذا النموذج الذي انطلق منه ريكور جعله يتساءل عن التغيرات والتحويلات والتشويهاات التي تؤثر في تفاعل الوقائع والوظائف حين تَسْطِير فعل الخطاب الديني في الخطابة؟

والتحول من مستوى الكلام إلى مستوى الكتابة فيما يتعلق بالنصوص الدينية يؤثر على الرسالة ووسطها، وعلى القناة التي تنتقل عبرها، هذا أول تغير لاحظته ريكور له تأثير على مختلف العمليات والوظائف. وهو تغير مركزي يؤثر على المحيط، لأن "التغير في طبيعة الوسط الاتصالي يطرح مشكلة تثبيت الخطاب الديني عبر الكتابة"،² في عامل خارجي مثل «الحجر، البردي، الورق، وكل ما يختلف عن الصوت البشري»، أين تحل الحروف محل الإيماءات والأصوات، وهذا الإنجاز الثقافي في نظر ريكور: "يختفي فيه الواقع البشري، وتتوب عنه علامات مادية في نقل الرسالة. وهو إنجاز ثقافي يعنى بطبيعة الخطاب الوقائعية أولاً، ثم بالمعنى تالياً، فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنية وحاضرة في الخطاب، فقد يفلت كلاماً ويثبت كتابة".³

في التحول يحدث أن الواقعة تحضر وتختفي، وعليه نحن أمام مشكلة تثبيت الكلام. وما نريد تثبيته هو الخطاب لا اللغة بصفتها لساناً كما كان يعتقد دي سوسير، لكن توجد مشكلة منهجية أثارها ريكور متعلقة بعملية التثبيت، أين يتم اللجوء إلى المعجم اللغوي والقواعد السائدة في زمن الخطاب، وكأن عملية تدوين النصوص الدينية هي نوع من محاولة أقلمة معنى النص عبر ألفاظ لغوية متداولة، فالفضاء التداولي شرط استقبال معنى النص الديني،⁴ لكن يختفي الخطاب من حيث هو واقعة فيتم تثبيت الخطاب من حيث هو معنى (معنى التجربة)، وقد تتحول الكتابة إلى فعل إنفاذ لحظة الخطاب. لأن: "ما تثبته الكتابة فعلاً ليس واقعة التكلم، بل "قول" التكلم، أي مكون التخارج القصدي لمزدوج "الواقعة- المعنى". مانكتبه وما نسطره هو تعقل مضموني خالص، لفعل التكلم. هو معنى الواقعة الكلامية، وليس الواقعة بما

¹ - Jacques Derrida, (La parole. Donner, nommer, appeler), Dans (Myriam Revalut d'Allonnes et François Azouvi,) (Paul Ricoeur L'Herne), Op. Cit.p20.

² Paul Ricoeur, On translation, Translated by Eileen Brennan, Editions Routledge, London. New York, 2006, P.30.

³ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 57.

⁴ - Paul Ricœur, « Interpréter la Bible », Pardès 2002/1 (N° 32-33), p. 36

هي واقعة.¹ مما يعني أن عملية تثبيت النصوص الدينية لها جانب إيجابي كونها فعل تواصل، لكن قد يكون لها بعد سلبي عندما يساء مقاصد المتكلم (المؤلف)، وفي حالة المقدس المؤلف هو الله أو الأنبياء.

والفعل الكلامي له عدة أبعاد كما وضحته نظرية فعل الكلام مع أوستين، لكن الكتابة هي فعل تثبيت للمقاصد المتخارجة، «قصد المؤلف الأول (الله) المرسل» ومقاصد المؤلف الثاني «النبى» أو «الرسول»، المرسل إليه» ثم تتضاف إلى الحلقة فاعل ثالث هم الناس (المتلقي). وهذا يعني أن الكلام له طبقات متعددة فنجد «قصد المتكلم، قصد الخطاب، مرجعية المتكلم، مرجعية الخطاب...»، لهذا وجدنا ريكور يتساءل: "هل تمثل الكتابة قضية تغيير للوسط فقط حيث تحل علامات مادية خارج جسم المتكلم محل صوته ووجهه وإيمائه؟ وهل الكتابة مجرد تثبيت؟"² وينبهنا ريكور إلى ضرورة الانتباه إلى التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية وربطها بفعل الكتابة، لأن الكتابة فعل إرادي أو فعل سلطة، فقد تكون الكتابة أكثر من مجرد التثبيت المادي، فهي بصورة ما لها مضمون سياسي، تتعلق بتثبيت قرارات، ومواقف، وعلاقات، وقوانين. وقد تكون عامل إقصاء وتهميش وإهمال لمواقف وأطروحات، كما أنها ليست مجرد تثبيت لخطاب شفوي سابق، بل هي مكان ينتقل إليها الفكر البشري انتقالاتاً مباشراً دون المرور بالمرحلة الوسطى للغة المنطوقة، وفي مرحلة تحل الكتابة محل الكلام، فتحدث طفرة بين معنى الخطاب والوسط المادي. يقول ريكور: "فيحدث أن يودع مصير الخطاب في أيدي الحروف المكتوبة، لا الأصوات المنطوقة."³

والقارئ مطالب بضرورة النظر في التغيرات التي تحصل على مستوى المكونات الداخلية في العملية الاتصالية، وتعد العلاقة بين الرسالة والمتكلم هي إحدى نهايات السلسلة الاتصالية، ثم علاقة الرسالة بالسامع في النهاية الأخرى، هذه العلاقة تتحول في حالة استبدال المشافهة بالكتابة أو حالة استبدال الخطاب بحروف مكتوبة. وإذا كانت الجمل في الخطاب الديني تدل على المتكلم بها عبر جملة من الأدوات الإشارية. مما يعني أن الخطاب يحيل إلى الذات المتكلمة به. ولكن في العملية الحوارية يحدث أن تتداخل المقاصد "فيصير فهم ما يعنيه المتكلم وما يعنيه الخطاب أمراً واحداً".⁴ أما في مرحلة الكتابة فيحدث أن ينفصل قصد المؤلف ومعنى النص ويكفان عن التطابق، أو انفصال بين المعنى

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 58.

² - المصدر نفسه، ص 59.

³ - المصدر نفسه، ص 60.

⁴ - المصدر نفسه، ص 61.

اللفظي للنص والقصد الذهني للمؤلف، فتصبح عملية الكتابة مرادفة للاستقلال الدلالي للنص. ومن ثم فصل ما كان يعنيه المؤلف أو يقصده، عما يعنيه ويقصده النص، فبنفالت النص من معنى مؤلفه ليصير مايعنيه النص أهم بكثير مما يعنيه مؤلفه حين كتبه. وهذه هي النتيجة التي أراد ريكور تحقيقها باعتماده على نظرية أفعال الكلام، يقول: "مفهوم الاستقلال الدلالي هذا ذو أهمية هائلة بالنسبة إلى التأويلية. فهي بداية تفسير الكتب المقدسة exégèses أي أنه ينشر إجراءات في محيط مجموعة من المعاني التي قطعت ماوصلها بنفسية المؤلف. لكن نزع الصفة النفسية عن التأويل لايعني أن فكرة المؤلف فقدت دلالتها بأسرها."¹

وينبها هذا الانفصال بين المقاصد إلى ضرورة الوقوف على مايسميه ريكور "مغالطات النص المطلق"، الأولى مصدرها المبالغة في الاستقلال الذاتي للنص، والثانية إغفالها أن النص خطابا ينقله شخص ما تحت جملة من المؤثرات النفسية والاجتماعية والسياسية وحتى المعرفية (الابستمية). يقول ريكور: "من المستحيل إلغاء هذه الخاصية الرئيسية للخطاب، دون اختزال النصوص إلى أشياء طبيعية، أي إلى أمور لم يصنعها الإنسان، بل نجدها كالحصى مبنوثة على الرمال."² والاستقلال الدلالي للنص يزيد من تعقيد علاقة الواقعة بالمعنى وهي علاقة جدلية، فيه يصير معنى المؤلف بعدا من ابعاد النص، رغم استحالة استحضار مؤلفه ومحاولة استجوابه أو الاستماع اليه، إننا بحاجة إلى أن نفسر النص من خلال المؤلف أو المؤلف من خلال النص لأنهما متناظران. ومن خلال هذا الجهد الهيرمينوطيقي يتم تفعيل العلاقة بين الخطاب الفلسفي والخطاب اللاهوتي (التولوجي)، ويمكننا فهم الكتابة كقاعدة انطولوجية لتثبيت مقاصد النصوص الدينية، فيتم دفع هذا المضمون (السند) إلى خارج الخطاب عبر فعل القراءة الهيرمينوطيقية.

ب- في تفكيك علاقة الرسالة بالمتلقي: لا تقل علاقة الرسالة النصية بالقارئ عن علاقتها بالمؤلف، فإذا كان الخطاب المنطوق يتوجه إلى شخص يحدده الموقف الحوارى سلفا، فإن النص يتجه إلى قارئ مجهول وإلى كل من يعرف كيف يقرأ، وخاصية التعميم هي إحدى نتائج الكتابة، والخطاب مرتبط بسند مادي لذلك يصير ممثلا بالروح، فيتحرر من ضيق موقف المشافهة وجها لوجه بفعل الكتابة التي تفتح أفق للخطاب. يقول ريكور: "القراءة ظاهرة اجتماعية تخضع لبعض الأنماط، ولذلك تعاني من تحديدات

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 61/62

² - المصدر نفسه، ص 62.

معينة... إن النص يتجه ضمنا لكل من يعرف كيف يقرأ، بوصفه حدا لأي علم اجتماع عن القراءة. فالعلم يخلق أيضا جمهوره. وبهذه الطريقة يوسع من دائرة الاتصال، ويدشن نماذج جديدة من الاتصال.¹ وتدخل الجمهور في القراءة يعيدنا إلى مشكلة جدل الواقعة والمعنى، وهنا تنتوع تجليات الخطاب بحسب الأيديولوجيات التي توظف في فعل القراءة. ومن طبيعة النص إمكانية انفتاحه على عدد لا حصر له من قرائه، وبالتالي تعدد التأويلات "فينتج عن ذلك أن مشكلة تملك معنى النص تصبح أمرا لا يقل مفارقة عن التأليف، فيتداخل حق القارئ بحق النص في نزاع يولد حركية التأويل برمتها. إذ تبدأ التأويلية حيث ينتهي الحوار".²

قراءة النصوص الدينية توسع أفق وجودنا في العالم، وهنا يلتقي ريكور بهيدغر Martin Heidegger في تحليله للفهم في كتابه «الوجود والزمان *Être et Temps*»، لأن غاية فهم الخطاب ليس صاحب الخطاب وإنما البحث عن معالم جديدة للحياة في العالم، لذلك ينبغي تحرير الكتابة من مؤلفها، ومن جمهورها الأصلي ومن ضيق السياقات الحوارية، لأن الخطاب صيرورة في العالم. لكن هناك من رأى في فعل الكتابة نوع من العنف والهيمنة أمثال روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778م) وبرغسون Henri Bergson (1859-1941م)، اللذان ربطا كل مظاهر الشرور بالكتابة، لأنها أتاحت فرصة لطغيان المعجم النحوي على علاقات التبادل، وحل الرهبان محل كلمة الله، ويعتقدون أن المصلحين الحقيقيين أمثال "سقراط" و"المسيح" لم يخلفوا كتابات. من هنا طرح ريكور إشكالية التناهي (المسافة) متسائلا: "كيف يمكن لنا إعادة استحضار الماضي الثقافي برغم المسافة الثقافية التي تفصلنا عنه؟... هل في وسعنا أن نكون معاصرين لعبقريات الماضي"،³ مما يعني أننا أمام جدلية التناهي والتملك لأننا نسكن تقاليد الماضي بسداجة اليقين. وبعد مرورنا على نظرية «أفعال الكلام» وكيف قدم لنا ريكور بنية الخطاب بصفة عامة، ننتقل إلى النص المقدس، متسائلين عن كيفية توظيف ريكور لها في النص المقدس؟

يقول ريكور: "مادام اللاهوت مجبولا على رفع الكلام فوق الكتابة. وهو لا يفعل ذلك دون أسباب قوية: ألا يستبق الكلام أي كتابة كانت؟ كلام راوي الحيوانات الطويلة، كلام النبي، كلام المولى وكلام

¹ - بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 63

² - المصدر نفسه، ص 64.

³ - المصدر نفسه، ص 81

الداعية؟ ألم يكن المسيح، كسقراط، داعية لا كاتباً؟ ألم تبصر فيه المسيحية الأصلية كلاماً حياً؟ وشاهدوه، ألم يصدعوا بالتوراة ككلام إلهي؟ لهذا تُسمّى المسيحية نفسها "لاهوت الكلام"، جامعة بهذه الكلمة أصل إيمانها، موضوع إيمانها والتعبير عن إيمانها، كل مظاهر الكلام هاته وقد أمست "حدث كلام" فريد.¹

يؤكد ريكور على أن أصل المسيحية والنصوص الدينية هو الكلام والمشافهة، لأن المسيح في نظره لم يكتب شيئاً، مما يعني أن المسيحية الحقيقة قد فقدت مع موت المسيح، أما النصوص المكتوبة فهي تمثلاً بما كان يفعله المسيح ومحاولة لتثبيت الكلام، ولا تخلو محاولة التدوين من الخيال وتأثير البيئة والثقافة السائدة والمعجم اللغوي المسيطر، ومن ثمة فكل قراءة هي محاولة للعودة إلى الأصل، لكن الأصل قد ضاع ولأبد. يقول ريكور: "فتحرر النص من الشفوية بسبب اضطراباً حقيقياً في العلاقات بين الكلام والعالم كما في العلاقة بين الكلام ومختلف الذاتيات التي يهملها الأمر، كذاتية المؤلف وذاتية القارئ."² لأن هناك تحولاً يجري بفعل الانتقال من مستوى الكلام إلى مستوى النص أو الكتابة والتحول يتعلق بالمرجعيات ووظيفتها، خاصة الوظيفة الرمزية ووظيفة التعبير عن الأشياء في العالم، لأن كل خطاب ديني لا شك يتكلم عن العالم بكيفية معينة. إلا أن ريكور يطرح إشكالية تحول الكلام إلى نص يقول: "عندما يأخذ النص مكان الكلام، يحدث شيء ما مهم. في تبادل الكلام، يكون كل من المتكلمين حاضراً بالنسبة للآخر، وكذلك يكون الوضع، المحيط والوسط الظرفي للخطاب كذلك. ولا يكون الخطاب دائماً تماماً إلا مقارنة بهذا الوسط الظرفي للخطاب: والإحالة على الواقع هي في النهاية على هذا الواقع..."³ يشير ريكور إلى الدور الذي يؤديه الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي في تأويل الخطاب، وهو ما يسميه بمرجعية النص التي يجب على القارئ اكتشافها، لأن النص يخلق العالم عبر الخيال. وقد يؤدي إلى إعلان وفاة صاحب النص وفنائته في صورته التعيينية، ومن ثمة تتولد إشكالية الشرح والتفسير والتأويل.

ولقد عمل ريكور على تقديم حلولاً منهجية لإشكالية علاقة الكلام بالكتابة جاعلاً العلاقة أصل كل عملية تأويلية، لكن لا تعني عملية التأويل بالضرورة العودة إلى الأصل، فقد تعني تشكيل خطاب أو بلورة

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، مصدر سابق، ص 94.

² - المصدر نفسه، ص 107

³ - المصدر نفسه، ص 107/108.

نصوص من الدرجة الثانية حول الخطاب اللاهوتي. وتصبح تلك النصوص مرجعية معتمدة في فهم النص التوراتي. لأنها الأقرب زمنيا، والأقدر على تمثل الخطاب في صورته الشفاهية أو مرحلة الكلام. فكل قراءة هي تأويل من الدرجة الثانية، يقول: "لقد أول المسيح نفسه التوراة، وأول القديس بولس ومؤلف الرسالة التقوية إلى العبرانيين الحدث المسيحي على ضوء تكهنات ومؤسسات المسيحية القديمة، بصفة عامة، تعتبر هيرمينوطيقا العهد القديم، باعتباره كتابة معطاة، مشتركة في الإعلان على أن المسيح هو يسوع، كل "الألقاب" التي يسميها المفسرون ألقابا متعلقة بدراسة المسيح تصدر عن إعادة تأويل للصور التي استقبلتها من الثقافة العبرانية المكتوبة ومن الثقافة اليونانية المعبرنة: الملك، المخلص، القس الأكبر، العبد المتألم، العقل الأول. يبدو إذن إن على الكتابة أن تتقدم على الكلام."¹ ويعني فعل نقل الأحداث تأويلها حتى في مرحلة التواصل الأولى، أين يتم الاستناد إلى دلالات مسبقة تم تأويلها، وتجري عملية القراءة في الفضاء اللغوي تحت تأثير الثقافي، هذه هي اللعبة الهيرمينوطيقية التي تكشف لنا عن كتابات متعددة للمسيحية وتأويلات مختلفة لدرجة الصراع والتناقض. يقول ريكور: "كل تبشير أعتبر الكتابات دليلا لكلامه، سيسى مسيحيا، لن يكون إزاء كتابة واحدة - التوراة العبراني-، بل إزاء كتابتين اثنتين، العهد القديم والجديد."² ودور الهيرمينوطيقا التي وظفت "نظرية فعل الكلام" لـ "أوستين J.L.Austin" تمكنت من الكشف عن التحولات التي مست النص الديني، بفعل تأويل الجماعة الأصلية، وهو ما يسميه ريكور بفعل المبادعة.

كل تأويل أو قراءة هي ابتعاد عن مقاصد النص الحقيقة، فالمؤول يخضع النص الديني لسلطة معينة قد تكون ثقافية أو سياسية أو منهجية. مما يؤدي إلى تعدد القراءات، هذا دليل على تدخل السلطة في تأويل النص الديني، وهو مانلمسه على مستوى الأنجيل يقول: "توجد كذلك حرية هيرمينوطيقية معينة يؤكداه، بوضوح، الاختلاف المتعذر تجاوزه بين الأنجيل الأربعة."³ وتأكيد ريكور على العلاقة بين الكلام والكتابة في الحالة المسيحية. يعني أن النص الديني التوراتي في صورتيه "القديم والجديد"، قد تعرض لتحريفات وإضافات عبر التاريخ. ولا يفرق ريكور بين النص التوراتي وبقية النصوص الأدبية، إلا في القدرة على التواصل والاختراق والإمتداد. يقول: "أصالة النص يجب أن تكمن في "شيئه اللامحدود".⁴

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل ابحاث التأويل، مصدر سابق، ص 95

² - المصدر نفسه، ص 95.

³ - المصدر نفسه، ص 95.

⁴ - المصدر نفسه، ص 96.

ويقصد عالم النص المنفتح على كل التأويلات، المتجاوز لعالم الواقع ولغة العادية. إنه عالم الخيال الذي يوحي بعوالم مختلفة عن تلك التي يعيشها الإنسان العادي، وهي بمثابة الأفق الذي يجعل الإنسان دائم الأمل. حيث يستطيع أن يفكر في فضاءات أوسع، مثل فضاءات الحرية والكمال والخير. ومن ثم التفكير في الذات من منطلق النص المقدس أو التوراتي، ويعني ضرورة البدء بتفسير وشرح النص عبر تفكيك بنيته، ومن ثم بسط النص التوراتي على كل الممكنات أو اللامحدود. يقول ريكور: "هكذا يوضع فوق العواطف، الافتراضات، الإمكانات، الإيمان واللاإيمان، اقتراح عالم يسمى بلغة التوراة عالما جديدا، مسيحية، مملكة الرب وميلادا جديدا، وهو يمثل حقائق مبسطة أمام النص، لنا بالتأكيد، لكن انطلاقا من النص. وهنا يكمن ما يمكن تسميته بـ"موضوعية" الكينونة الجديدة التي يعكسها النص".¹ ويجنبنا إخضاع النص التوراتي للقراءة البنيوية عملية الفهم الناجز، ومن ثمة الكشف عن الطابع النفسي الذي قد توحى به النصوص التوراتية.

إن هيرمينوطيقا النصوص الدينية التي يقترحها ريكور Paul Ricoeur مقارنة كلية لأفق إجمالي. فهي تبحث عن النسقية في بنية النصوص ولا تبحث عن تمظهرات فردية في علاقة الإنسان بالله. ويؤكد على أن عالم التوراة هو عالم الجماعة أو عالم ثقافة شعب وتاريخه، لأنها تتضمن صورة متكاملة أنثربولوجية وانطولوجية وكزمولوجية. مما يعني أن النص التوراتي متجاوزا للواقع اليومي مما يقدمه من كينونة جديدة مفارقة للتاريخ، سرعان ما يتم تنزيلها لتتخذ من الواقع العادي سبيلا للانفتاح على عوالم ممكنة غير الواقع اليومي. ويؤكد ريكور في قراءته للنص التوراتي على أنه يتمتع بقدرة فائقة على الاختراق، والتجاوز، والتأثير. لأن الخطاب التوراتي متمركز حول كلمة الرب، كمرجعية وهذا ما يجعل الخطابات متناسقة أو تتقاطع لتقلت من عنصر النقص، ومن ثم الانفتاح بدل الانغلاق، كما توجد كلمة "مسيح". هي الأخرى تعتبر مرجعا لكل الخطابات لأن لها رمزية الحب.²

ووظيفة الهيرمينوطيقا التوراتية هي البحث في أشكال الخطاب وعلاقتها بالمرجعيات «الرب، المسيح، الناس»، وهذا ما يجعل منها حالة خاصة وحالة فريدة، لأن الكينونة التي تحدث عنها النص المقدس تسكن النص لا خارجه، لذلك ينبغي التعامل مع النص التوراتي كأثر أدبي، وكباقي النصوص

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل ابحاث التأويل، مصدر سابق، ص 97.

² - Paul Ricoeur, De l'interprétation à la traduction, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p331

الأدبية وذلك بإخضاعه لنفس أدوات القراءة، بغية إدراك ذات الكينونة الإلهية التي لا تترك خارج النص التوراتي أو المقدس.¹ هكذا نكون قد أجبنا عن السؤال كيف تشكلت هيرمينوطيقا الإيمان التوراتي؟

4- النص الديني بين فينومينولوجيا الدين والتحليل النفسي

أ- ريكور يفكر مع فرويد في إعادة تأسيس الإيمان: كانت عودة ريكور إلى التحليل النفسي تهدف إلى فهم الإنسان فهما أفضل يقول: "إن هذا الكتاب - في التفسير - ليس كتابا في علم النفس ولكنه كتاب في الفلسفة. فالمهم بالنسبة لي إنما هو الفهم الجديد للإنسان، الذي أدخله فرويد"،² وكتاب ريكور «في التفسير، محاولة في فرويد De l'interprétation-Essai Sur Freud» أصدره في (1965)، وهو عبارة عن محاضرات جزء منها ألقاها في جامعة (يال Yale) الأمريكية في 1961م، والجزء الثاني ألقاه في جامعة (لوفان Louvain) البلجيكية في 1962م. ويعتبر بمثابة مناظرة مع فرويد، لم يتعامل فيه مع فرويد واضع التحليل النفسي، لكنه تعامل مع فرويد سيد الربية الذي شك بوعي الإنسان سائرا على خطى ماركس ونييتشه، والذين سبقاه إلى هذا الشك المدمر، وعمل فرويد على تأويل الثقافة بأكملها محاولا الإجابة عن السؤال الكانطي ما هو الإنسان؟

بدأ ريكور بمساءلة فلسفة فرويد طارحا إشكالية معنى التفسير في التحليل النفسي؟ وهو إشكال إبستيمولوجي اكتشفه بعد عرضه لتفسير فرويد وآلياته المعتمدة، وبعدها قدم ريكور التفسير الفلسفي أو الغائي كبديل، يقول: "التفسير مهمته تكمن في إعادة بناء النص التاريخي".³ وارتكز اهتمام ريكور بفرويد على علم ما بعد علم النفس (Métapsychologie)، أو الميتاسيكولوجي بغية تحديد العلاقة أو درجة التشابه بين رموز الأحلام والرموز الدينية، لأن: "كلاهما لا يتجاهل التعارض القائم بين التشويه والكشف".⁴ لهذا ينبغي أن ينطلق كل تأويل من وجود معنيين للكلام سواء الكلام الذي نقوله أو الذي ننتلقاه أو الذي نقرأه، لأن كل تأويل هو اعتراف أن كل فهم مختلف عما نريد قوله أو تبليغه، وعالم الأحلام هو عالم رمزي يشير إلى معنى محجوب، وهو فعل يعبر عن الأركيولوجيا الخاصة بالشخص الحالم تلك التي

¹ -بول ريكور، نظرية التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 87

² -بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 08.

³ -Domenico Jevolino, Paul Ricoeur, Une herméneutique de la condition Humaine, Ed.Ellipses, Paris, 2002, p34.35.

⁴ - P.Ricoeur, De l'interprétation -Essai Sur Freud, Op. Cit, P 17

تتطابق أحيانا مع الأركيولوجيا الخاصة بالناس.¹ وتوجد قوى تعمل على إخفاء المعنى يسميها ريكور بالنواب الذين يملكون القدرة على الإخفاء والإظهار وهي: الأعراض، الأحلام، الأساطير، المثل العليا، (الأوهام). وهنا نحن أمام المعنى المضاعف أين الرغبة تملك عدة طرق للتعبير، ونفس الشيء نجده في هيرمينوطيقا المقدس: "إذا كان ثمة معنى للحديث عن هيرمينوطيقا المقدس، فإنما يكون ذلك على مقدار المعنى المضاعف لنص يحدثني عن "الخروج" (من مصر). ويفضي إلى وضع مرتحل ومعاش وجوديا بوصفه حركة أسر أولا ثم خلاص ... لذا كان المعنى المضاعف هنا هو الكاشف عن موقف داخل الوجود."²

وقد عامل ريكور أعمال فرويد على أنها نص حول الإنسان، معتبرا التحليل النفسي بمثابة الثورة التي غيرت رؤيته للثقافة والحضارة، يقول: "يشكل التحليل النفسي هزة هائلة بالنسبة إلى شخص كونه الظاهرانية، والفلسفة الوجودية، وتجديد الدراسات الهيغلية والإستقصاءات ذات الميل اللساني، إذ ليس هذا الموضوع أو ذلك من مواضيع الفكر الفلسفي، هو الذي خضع للمساءلة، ولكن الذي خضع إليها هو المشروع الفلسفي"³، لهذا ركز ريكور على البعد اللغوي في تفسير فرويد، معتبرا اللغة مجالا تلتقي فيه كل الأبحاث الفلسفية، مما يجعل التحليل النفسي محاولة شاملة تستهدف الثقافة والعلم والدين والفن والأخلاق. لأنه يحدثنا عن أشياء ضائعة ينبغي العثور عليها في الرموز على طريقة الانجيل "يجب إضاعة النفس من أجل انقاذها".⁴ لأن فرويد استطاع أن يجمع بين الطب والثقافة، واستطاع أن يفسر الكثير من الرموز الثقافية والأخلاقية والدينية وكيف يتم إخفاء المعنى بطرق ملتوية، لهذا تفسيره يشبه تفسير نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche، والمشارك بين التحليل النفسي والتفسير هو تعدد المعنى double sense، لذلك ينبغي المرور عبر التحليل اللغوي. ويرى ريكور أن هناك في الفرويدية تأويلية واضحة كانت مسبوقة بتأويلات عديدة اصطدمت بها، لهذا تساءل هل يمكن اعتبار تأويلية فرويد للإنسان والحضارة والدين هي الوحيدة الممكنة؟

وجد ريكور تفسير فرويد يتجه في غالبيته إلى النصوص التي تم سردها بحثا عن المعنى، واللغة هي مركز التحليل وليس الرغبة كما اعتقد فرويد، لأن الرغبة تتحول إلى كلام، لكن الكلام أو اللغة تحرف

¹ - P.Ricoeur, De l'interprétation -Essai Sur Freud, Op. Cit, P.17

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 102.

³ - المصدر نفسه، ص 137.

⁴ - المصدر نفسه، ص 52.

الرغبة، لهذا الفرويدية اصطدمت بالألسنية وعلم اللغة إذ لا يمكنها أن تمارس التأويل والفهم خارج اللغة. مثل زلات اللسان، والأحلام، التي تمثل نقطة بدء نحو اكتشافات كبرى في التحليل النفسي، لا معنى لها خارج اللغة،¹ وباستثمار الفرويدية في اللغة تمكنت من تغيير نظرتنا لأنفسنا، فأصبحت الكثير من مفاهيمها ومفرداتها مهيمنة على حياتنا تؤثر في نظرتنا لأنفسنا وللعالم. مثل اللاوعي، الكبت، الجنس، الحب، عقدة أوديب...، كما وظف التحليل النفسي المنهج الأركيولوجي *méthode archéologique* في عملية الحفر للعودة إلى أصل المكبوتات، التي تسكن أعماق اللاوعي منذ الطفولة، وهي تلاحقنا دوماً، وفي مرحلة تعود لترسو على السطح وتوجه سلوكياتنا، لكن التفسير الأركيولوجي الذي يقوم على فكرة العودة لجذور الرغبة، لا يخص فرويد في نظر ريكور فيوجد عند "هيغل Hegel" في صورة الاعتراف بالآخر (جدلية السيد والعبد). هذا ماجعل ريكور يؤكد على أن تأويلية فرويد ليست الوحيدة الممكنة.² لأن فرويد في تفسيره لمسرحية (أوديب ملكا لسوفوكلس)، المؤلف التراجيدي اليوناني الشهير، رد كل شيء إلى الرغبة التي تسكن اللاوعي وهذه منهجية تراجعية. وأوديب يقتل أباه من دون قصد ويتزوج أمه، هذا ما تقوله المسرحية، أما فرويد فرأى أن الرمز هنا هو (رغبة أوديب)، في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع إشباع الرغبة، وفي العودة إلى كنف الأم التي تمثل الخير الأعظم، لكنه خير محظور. وأوديب أشبع هذه الرغبة التي تمثل النواة الأقصى في كل النفس البشرية.³

أما ريكور فيقترح تفسيراً *exégèse* مغايراً تماماً وهو التفسير بالغائية كمقابل للتفسير بالأصل (الأركيولوجي). فرأى في أوديب رمز توق الإنسان للمعرفة وليس رمز الرغبة الأصلية، والتوق للمعرفة هو شوق للحقيقة باستمرار، لكن أوديب دفع ثمن معرفة الحقيقة، فيكون هناك تزامن بين في المسرحية بين "الولادة والمعرفة"، ويصبح سر الولادة مرتبط بـدراما الحقيقة، ودراما الطفل والولد هي تراجيديا الحقيقة. واللاحقة والجهل يقودان إلى مأساة أوديب حين ينتهي إلى تشويه نفسه، وإلى جانب التفسير الأركيولوجي للأسطورة التي تقود إلى دراما قتل الأب وارتكاب المحارم والمحظورات، يوجد التفسير الغائي عند ريكور الذي يقود إلى دراما الحقيقة: "كما رسمها هيغل في فينومينولوجيا الروح".⁴ لهذا إشكالية المعنى ليست متعلقة بالتحليل النفسي فقط في رأي ريكور وإنما مطروحة في الأدب، كما هي مطروحة في

¹ -Paul Ricoeur, *from existentialism to the philosophy of language*, in, *Philosophy today*, Proquest, N°1973, 2002, P.9/10

² -Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, op.Cit, p472

³ - Ibid, p478

⁴ -Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995.p36.

فينومينولوجيا الدين، ومؤرخ الأديان، لأن الرموز لها طبيعة لغوية تمكننا من بناء علم دلالة للرموز، أو نظرية تفسر بنيتها عبر المعنى.¹ ويمكننا الحديث عن رموز مزدوجة المعنى. أما البعد اللا-لغوي، فيشير إلى أن الرمز يحيل إلى شيء آخر، كما هو في علم النفس مع فرويد. يقول: "يربط التحليل النفسي رموزه بصراعات نفسية خفية، في حين... يرى مؤرخ الدين في الرموز وسطا لتجليات "المقدس"، أو ما يسميه إيليا بـ "إشراقات القدسي".² وعليه صارت البشرية من لحظة التحليل النفسي في تصور ريكور تفكر عبر الرمز كوسيط بيننا وبين المعنى، لأن التحليل النفسي نبهنا إلى ظاهرة تشرذ المعنى نتيجة هيمنة الاستعارة والأسطورة والطقوس الثقافية.

وعلمنا فلاسفة الشك - في نظر ريكور - كيف يمكننا استرداد رغبتنا الانطولوجية في الوجود، بشرط فهمنا لأنفسنا كما لو كنا موجودين خارجها، والمعنى في الواقع عمليات غامضة تخفي بقدر ما تكشف، ويقرر ريكور باطمئنان "أننا لو نجحنا في فهم هؤلاء الثلاثة، نظرية الأيديولوجية عند ماركس، وجينالوجيا الأخلاق عند نيتشه، ونظرية الأفكار والأوهام عند فرويد، فسوف ندرك بلورة مشكلة، طرحت قبل ظهور العقل الحديث، هي مشكلة الوعي الزائف".³ كما مكنتنا تأويلية الشك في نظر ريكور من نقد الثقافة، ونزع القداسة عن اللاهوت، وعن الشفرات الثقافية، ومن ثم إعطاء فرصة للرموز الحقيقية في الثقافة والنصوص الدينية المقدسة بالنطق.

وينبغي أن يختبر إيمان الإنسان الحديث على محك شك فلاسفة الشك، لإزالة الصورة المشوهة التي جعلت الدين رمز للخوف والكراهية. يقول كيرني: "إن النقد الإلحادي المثابر الذي أقامه أساتذة الشك الثلاثة هو المقوم الجوهرى لإيمان الإنسان الحديث الناضج، فلا بد وأن نؤسس نقد الدين وذلك بافتراض أن الدين قناعا للخوف والهيمنة أو الكراهية".⁴ كما ينبغي إحالة النصوص الدينية المقدسة على النقد، لتقوية الإيمان وتأسيسه على أرضية عقلانية. يتم فيها الفصل بين ما هو أسطوري وبين ما هو عقلائي واقعي، ويتم النقد بوضع المطلق بين قوسين على الطريقة الفينومينولوجية. فإذا "كان التحليل النفسي يرى

¹ -Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Op cit. p568.

² - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 96/95.

³ - ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، مرجع سابق، ص 47/46.

⁴ - المرجع نفسه، ص 48.

في الرمز تحريف للرغبة فإن فينومينولوجيا الدين ترى فيه تجلي للمقدس"¹، ويتساءل ريكور هل الكشف عن المعنى المزدوج عبر التحليل والتفسير واقعي أم وهمي؟

ب-التفكير ضد فرويد في المقدس: دور تفسير التحليل النفسي رفع الأفعنة والتضليل وتقليص الأوهام من جهة، ومن جهة ثانية إحياء المعنى من جديد، لأن فرويد يرى أن هناك تلازم بين الدين والوهم²، ويبقى الرمز هو الوسيط بيننا وبين الواقع الحقيقي، وقد وسع "كاسيرر" Ernst Cassirer (1874-1945م) دائرة الرمز لتشمل تاريخ الأديان، بل جعله أهم شيء يمكن أن يميز الإنسان عن باقي الكائنات عندما يقول: "لنجد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحده بالعقل والنطق. فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص عما سواه"³، والملاحظ أن دائرة الرمز اتسعت لتشمل كل مظاهر الحياة البشرية، لذلك ينبغي التفكير في الرموز وعبرها يقول ريكور: "إن كلمة رمزي تبدو أنها مناسبة جدا للدلالة على الأدوات الثقافية لإدراكنا الواقع فكريا: اللغة، الدين، الفن، العلم"⁴، وينقلنا الرمز من نقد العقل إلى نقد الثقافة، ومن نقد الثقافة إلى نقد الواقع، كما أنه يمثل لغة المقدس هذا ما ينبغي الانتباه له، وهناك تشابه بين لغة المقدس والمصطلحات النفسية لأن لها معاني مزدوجة، فعمل الحلم عند فرويد يضم الكثير من العمليات الغريزية. هذه العمليات تعمل بطريقة ميكانيكية باعتبارها إزاحة أو تكثيف. أو انحلال، وهو ما يسميه ريكور "تشويه"، أو "تلويث". وكأن الأحلام هي نوع من الكتابة الهيروغليفية. يقول: "يجب أن يفترض التحليل النفسي وجود منزلة ابستمولوجية (معرفية). خليطة تفرضها عليه هذه المفاهيم جميعا. مادامت هذه الصراعات العميقة تقاوم أي اختزال إلى عمليات لغوية، وإن كانت لا يمكن أن تقرأ إلا في نص الحلم أو النص الرمزي"⁵، يمكن بهذه الطريقة فقط للتحليل النفسي التعرف الدقيق على مكان حصول الخطاب، ومعرفة نقطة تمازج القوة والمعنى، والدوافع والخطاب، وعلم الطاقة وعلم الدلالة.

والتفسير الذي اقترحه ريكور استفاده من التوراة يقول: "مما لا جدال فيه أن مشكل "علم التفسير" exégès تكون في الجزء الأكبر منه، في حرم تفسير الكتابة المقدسة، وما سمي تقليديا "المعاني الأربعة

¹ -Paul Ricoeur, Un parcours philosophique, Propos recueillis par François Ewald, in Magazine Littéraire, Paris, N° 390, 2000, P. 22.

² - Freud Sigmund; L'Avenir d'une illusion : Les Presses universitaires de France, 3 éd.1973, P 43

³ -إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ت إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961، ص 69

⁴ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 19.

⁵ - بول ريكور، خطاب التأويل وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 102

للكتابة المقدسة" يكون الجزء الأساس من هذا العلم، علم التفسير"¹، وعلم التفسير التوراتي قائم على تعريف الرمز بالمماثلة، لكن حدث أن تحرر التفسير نهائيا في عصر النهضة من إحالته إلى النصوص المقدسة، بتأسيس **سبينوزا** Baruch Spinoza (1677 - 1632) تصورا جديدا للتفسير التوراتي في كتابه « اللاهوت والسياسة » (1670م)، جاعلا تفسير الطبيعة سبيلا لتفسير الكتب المقدسة، فانقلبت الدائرة النموذجية فبعدها كان التفسير التوراتي هو النموذج صار الطبيعي.²

ويقتررب مفهوم التفسير من مفهوم الشرح والتحليل، في فلسفة **نيتشه** يقول **ريكور**: "إن نيتشه هو الذي اقتبس من فرع فقه اللغة مفهومه للتفسير والشرح ليدخله في الفلسفة، والحقيقة أن نيتشه يظل ففيها لغويا عندما يفسر التراجيديا الإغريقية أو فلاسفة ما قبل سقراط، ولكن الفلسفة كلها إنما أصبحت معه تفسيرية."³ والتفسير لدى **نيتشه** صراع ضد الاقنعة وضد الأوهام، لذلك لجأ **نيتشه** إلى جعل مشكل الحقيقة كله والخطأ تابعا لتعبير إرادة القوة. ويكون بذلك قد وسع من دائرة التفسير، مؤكدا على ازدواجية المعنى، وعبر التفسير يمكن تحطيم الأصنام والموروث لإحياء المعنى. هذا هو السبب الذي جعل **ريكور** يتأثر بتأويلية **نيتشه** داعيا إلى ضرورة تأويل القيم على الطريقة النيتشوية على أساس أنها تمثل تعبيرات مختلفة لقوة وضعف إرادة القوة. وإرادة القوة في فلسفة **نيتشه** هي أساس كل تقويم في مجال الحقيقة، وهي تعبير عن تجاوز الذات لذاتها باستمرار، لأن الحياة من زاوية نيتشوية تعد موضوعا كبيرا للتأويل.⁴

وربط **ريكور** فن التفسير بالأسطورة، وكل تفسير له ما يناعه (نقيضه)، لأن فينومينولوجيا الدين تسعى إلى إضفاء الصفة الأسطورية على القول من جديد، أما التحليل النفسي فيحاول رفع الغموض عن الأسطورة وتوضيح غناها بدل إلغائه، ويوجد صراع بين فينومينولوجيا الدين وتفسير التحليل النفسي، وهذه أزمة منهجية في التفكير وفي اللغة، لأن غايتيهما تحطيم الأصنام عبر الإصغاء للرموز لإعادة إحياء المعنى الأكثر امتلاء، مما يجعل كل التأويلات صالحة في حدود النظرية التي تؤسس قواعد القراءة المدقق فيها. وتبقى هذه التأويلات "ألعابا لغوية" يصعب تغيير قواعدها لأن: "كل تأويل قد أسس ضمن وظيفة وجودية خاصة. وهكذا يكون للتحليل النفسي أسسه في حفريات الذات، كما يكون لظاهراتية الروح

¹ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 30.

² - Voir SPINOZA , Traité théologico-politique, Flammarion, 1965

³ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 31.

⁴ - ينظر عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات الكويت، 1975، ص 167.

أسسها ضمن الغائية، ولظاهراتية الدين أسسها ضمن العقائد الأخروية¹، ويطرح ريكور إمكانية توحيد هذه الوظائف الوجودية لفهم الانسان في كليته. وهي المحاولة التي قام بها هيدجر في الجزء الثاني من " الوجود والزمان Sein und Zeit؟" لكن يعترف ريكور بأن هذا السؤال يبقى دون حل ولكنه ليس بائسا.

إن مقارنة النص الديني عبر التحليل النفسي أمر ضروري رغم أن فرويد في نظر ريكور: " لم يفعل شيئا، فيما يخص الدين، سوى أنه شرح مبحثين شرحا مطولا: ويتحدد موقع هذين المبحثين فورا في حقل المماثلة بين العصاب والحلم: الأول خاص بالممارسة ومراعاة الشعائر الدينية، والثاني خاص بالاعتقاد، أي بمنطوقات تنصب على الواقع، والثاني، الوهم، الذي يكون مجموعة المباحث الخاصة بالدين، ولكن الأول هو الذي يشهد على النحو الأفضل، على السمة التماثلية بصورة أساسية لمقاربة التحليل النفسي للدين²." ولا يتحدث فرويد عن الإله وإنما عن إله الناس وآلهتهم الموروثة، فليس موضع الاتهام حقيقة الناس، بل وظيفة التصورات الدينية، في ميزان التقلبات والاستتباكات التي يحاول الإنسان أن يجعل بها حياته القاسية أمرا يمكن أن يحتمله³. وتحدث فرويد عن العصاب الكلي للدين، فنجده يقول: "كل عصاب يخفي جرعة من الإحساس بالذنب بطريقة لاواعية وهذا مايسهم في استمرار الأعراض وتوظيفها كأداة للعقاب، لأن الدين تعبير عن الرغبة كما هو تعبير عن ذكريات تاريخية"⁴، كما حاول فرويد شرح كيفية تأثير الظاهرة الدينية على حياة الناس في كتاب « موسى والتوحيد»، فيه حدد ثلاث مراحل مماثلة للمراحل التي تحدث عنها أوغست كونت « التصور الإحيائي والأسطوري، والتصور الديني، والتصور العلمي»، وهذا التقسيم مبني على تقسيم النفس، لأن " هذه الحالات تقابل في الواقع ثلاث فترات نموذجية في تاريخ الرغبة: النرجسية، اختيار الموضوع، مبدأ الواقع"⁵، هكذا عمل فرويد على التأسيس للتطابق بين تاريخ الدين وتاريخ الرغبة.

ويؤكد فرويد أن المسيحية يمكن أن تقرأ على غرار عقدة أوديب، لأنها تعبير عن عودة المكبوت باستمرار، والرغبة هي التي تصنع الدين أكثر مما تصنع الخوف أيضا، ويصل ريكور إلى القول: " إن ضربا من التحليل النفسي للعناية الإلهية هو الذي وعدتنا الوظيفة الاقتصادية للثقافة إذن أن تشيده، فالإله

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 56.

² - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 196.

³ - Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté le volontaire et l'involontaire, Op. Cit.p501

⁴ - Voir, Freud Sigmund, Malaise dans la civilisation, 1929, Traduit de l'Allemand par CH. et J. ODIER 1934, P 65

⁵ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، المصدر السابق، ص 201.

القادر على إنجاز هذه المهمة لا يمكنه أن يكون سوى وجها رحيمًا، بعيد عن كل قسوة، وتظل وحدها طبيعة تنظمها مثل هذه الإرادة الملائمة العادلة الحكيمة متناسبة مع رغبة الإنسان.¹ مما يعني أن علاقة الإنسان بالله تماثل علاقة الطفل بالأب، فإذا كان الطفل يميل إلى الأب والأم بحكم الفطرة بحثًا عن الحماية والراحة، فكذلك المتدين يجد في الله أبا قاسيا وقويا وفي نفس الوقت لطيفا وحاميا وخيرا،² لذلك التفسير الذي اعتمده فرويد للدين يكشف عن التكرار الأبدي للحنين إلى الأب والعيش في ظل الوهم، لأن فرويد يؤكد أن مصدر الدين هو الرغبة، لكن يقول ريكور: "إذا كان الدين إنجاز رغبة، فإنه ليس في جوهره حامل الأخلاقية... وإذا كان الأمر على هذا النحو تمامًا، فإن إعادة نظر أساسية في العلاقات بين الدين والثقافة تفرض نفسها، إذا كان للدين في نهاية المطاف بوصفه مؤساسة، علاقة بالرغبة أكثر مما له علاقة بتحريم الرغبة، فإن كون الثقافة أكثر خلودًا من الدين أمر يصبح ممكن التصور، في هذه الثقافة ما بعد الدين يكون للتحريم تسويغ إجتماعي فقط، وسيكون للقوانين والمؤسسات أصل إنساني فقط."³

يرفض ريكور اعتبار الدين مجرد وهم، لأنه يتضمن ذكريات تاريخية هامة، كما أن النصوص الدينية تتوفر على حقائق تهم الإنسان. لهذا تعرض التحليل النفسي لجملة من الانتقادات ووضع موضع مسائلة من قبل "بلدان الثقافة الأنجلزية والأمريكية على وجه الخصوص... غريل علماء ابستيمولوجا ومناطق، وعلماء في علم الدلالة، وفلاسفة في اللغة، مفاهيمه، وقضاياها، وحجابه، وبنية نظريته واستنتجوا بصورة عامة، أن التحليل النفسي لم يكن يلبي المقتضيات الأكثر أولية كنظرية علمية."⁴ ولتجنب ظاهرة موت النظريات في العلوم الإنسانية سعى بعض المحللين إلى استعارة بعض الإجراءات من العلوم الطبيعية وإدخالها حقل التحليل النفسي، كالملاحظة، وتحديد السلوك كظاهرة، والنظرة الكلية للسلوك تحت تأثير مدرسة الجشطالت، كما تم ربط السلوك بالفرد ومنظوماته الثقافية ومؤسساته الاجتماعية، وكان هارتمان صاحب المبادرة في كتابه «سيكولوجيا الأنا ومشكل التكيف 1939»، كما تم إدخال مفهوم البنية والتكوين من زاوية بيولوجية، هكذا: "استطاع التحليل النفسي بفضل هذه التقريبات أن يندمج اندماجًا جديدًا في السيكلوجيا العلمية مع ميزاته الكبرى من التكيف والتبيين والتطور."⁵

¹ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، المصدر السابق، ص 211/212.

² - Voir Freud Sigmund, *L'Avenir d'une illusion* (1927), Traduction française par: Marie Bonaparte, Les Presses universitaires de France, 3ed, 1973, P 43

³ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر السابق، ص 213.

⁴ - المصدر نفسه، ص 292.

⁵ - المصدر نفسه، ص 297.

لكن إعادة علمنة التحليل النفسي يرى فيها ريكور عملية غير كافية، لأن التحليل النفسي أقرب إلى التفسير التاريخي منه إلى التفسير بالملاحظة رغم المكانة التي يتمتع بها بين المناهج المعاصرة في فضاء العلوم الإنسانية، إلا أنه يفتقد لشروط النظرية العلمية، ويفتقد لآليات التحقق مثله مثل التفسير الديني، فينبغي عدم مقارنته بالنظريات العلمية في الفيزياء والبيولوجيا، وطالب مقارنتها بنظرية الدافعية التاريخية، لأنها تبحث في تاريخ الرغبة.

يستمر ريكور في نقده لفرويد رافضا القول أن فرويد مارس فعل التفسير والتأويل للكتاب المقدس، يقول: "إن كتاب موسى والتوحيد ليس إطلاقا على مستوى تفسير للعهد القديم ولا يلبي لأي درجة تلك المقترضات الأكثر أولوية من علم تفسير محكم للنص من النصوص، وهذا هو السبب في أننا لا يمكننا أن نقول إن فرويد حل. ولا بدأ تحليلا للتصورات الدينية.¹ وهذا لا يعني أن ريكور لم يوظف التحليل النفسي في فهم النصوص الدينية، لأننا وجدناه يعترف بفضل في تحديد الكثير من المفاهيم مثل الإثم، الدنس، الخطيئة، لأن التحليل النفسي يبقى وجهة نظر مهمة في ثقافتنا المعاصرة، فقد توسع من مستوى علم النفس الفردي إلى مستوى علم إجتماع الثقافة، وهذا التوسع نجده في أعمال فرويد «مستقبل وهم 1927»، و«أزمة في الحضارة 1930»، و«موسى والتوحيد 1937-1939».

ويسعى التحليل النفسي إلى فهم الانسان في كليته لذلك ينطبق على كل الإنسانية، ولكنه محدد لأنه لا يخرج خارج منهجيته. ويرفض فرويد التمييز بين ميدان علم النفس وميدان علم الاجتماع، مؤكدا على العلاقة بين الفرد والجماعة، رغم أن فرويد لم يزعم أنه يقدم تفسيراً شاملاً، لكن ريكور وظف التحليل النفسي لفصح الصراع بين التأويلات فيما يتعلق بالمقدس، لأن ريكور يرفض: "التأويلات الدينية التي تعد أكثر تطميناً ومصالحة مما تقدمه بعض مدارس التحليل النفسي... سنجعل أولاً التأويل الوظيفي للدين، في التحليل النفسي، معارضا لتأويل الدين الموضوعي، في الظاهرية. ثم سأجعل فكرة "الوهم" تعارض فكرة "الحقيقة"، بمعنى إمتلاء الرموز. وأخيراً، سأجعل موضوع "عودة المكبوت" معارضا "لتنكر المقدس".² هكذا قاوم ريكور التأويلات المطمئنة، فدعانا إلى أن نفكر في المقدس مرة مع فرويد ومرة ضده، لأنه هو المعلم، ويؤكد أن المقاربة الوظيفية تتعارض والمقاربة الموضوعية، لأن تأويل الدين يأخذ مكانة في الإطار العام لنظرية الثقافة.

¹ - بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر السابق، ص 453.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، مصدر سابق، ص 375.

لم ينتهك فرويد عندما أول الحضارة ككل لم حدود التحليل النفسي، بقدر ما كان قصده التأسيس لهيرمينوطيقا عامة للثقافة، لذلك لا توجد هيرمينوطيقا يمكن أن تدعي تأويلها الكلي للإنسان وفهمه ككل، أما حدود التحليل النفسي تكمن في وجهة نظر الإشباع.¹ لذلك ينبغي الانطلاق من الحضارة التي تشمل الظاهرة الدينية تحت عنوان (الوهم). ويبدأ فرويد من ثلاث أسئلة أساسية تعبر عن مكونات الحضارة، وهي مدركة في إطار وجهة نظر اقتصادية. حددها ريكور في قوله: "إلى أي حد يمكن تخفيف حمولة التضحيات الغريزية المفروضة على البشر؟ وكيف يمكن مصالحة البشر مع التخلي الذي لا مفر منه؟ وكيف يمكن تعويض البشر تعويضات مرضية عن هذه التضحيات؟... ألا وإن على الدين أن يشتغل مع هذه الأسئلة الثلاثة."² لكن كيف يقوم الدين بهذه الوظائف؟ يقول ريكور: "إنه يقلل الحمولة العصابية عند الفرد وذلك بنزع حمولة جرمه الفردي عن طريق فكرة التضحية البديلة. ومن جهة أخرى، فإن الدين يعمل بوصفه مواسيا، أي بوصفه مصالحة مع التضحيات. وأخيرا، فإنه يقدم مجموعة من الأفراس يمكن النظر إليها بوصفها ملذات تم تساميتها عن منطقة الغريزة الجنسية، عن الإيروس الأساس"³، والملاحظ أن وظيفة الدين عند فرويد لا تتجاوز فعل التخدير والهروب من الواقع وحتمياته عبر إعادة بعث حقائق من الماضي لصالح الحاضر، وهذا ما يبرر بعض التأويلات المتجاوزة للتاريخ التي تسعى إلى إعادة بناء الحاضر ببعث بعض الشخصيات التاريخية، لذلك يصعب اختراق الإيمان الديني بالنقد والشك لأن المتدين يشعر بالطمأنينة والسكينة لما يدين به وسعاداته في وهمه، لهذا يقاوم قل نقد أو أطروحات مغايرة، ومن هذا المنطلق عمل ريكور على توظيف هذه النظرية لفهم الثقافة المعاصرة، وفهم مكوناتها وأمراضها وخاصة إشكالية الوهم الديني. ويمكن أن نجمل اعتراضات ريكور على تفسير فرويد في النقاط التالية:

- يرفض ريكور القول بأن الخوف والرغبة هي أصل حضور الآلهة في ثقافة البشرية الأولى. كما يرفض اعتقاد فرويد الذي يجعل الدين ملجأ لكل الرغبات المقموعة داخل الفرد من كره وغيرة واضطهاد، ويتم استغلالها في مابعد من قبل رجال اللاهوت ضد الجماعة، ورد الدين للغريزة يعني أن فرويد يعتبر الدين بمثابة عزاء الفرد بدل أن يكون مصدر التحريم.

- كما يرفض تفسير الدين تفسيراً بيولوجياً لأن فرويد ربط الدين بأمراض عصابية، ظف إلى ذلك رفض اعتبار الدين مجرد ذكريات مؤلمة تعبر عن البؤس، لذلك يرفض ظاهرة التماثل بين الظواهر الدينية

¹ - Paul Ricœur, « Psychanalyse et interprétation. Un retour critique », *Esprit*(Décembre) 2015, p. 92

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 376.

³ - المصدر نفسه، ص 376.

والظواهر المرضية، يرفض ريكور هذا التفسير الإرجاعي، لأن فرويد لم ينتبه إلى تاريخ الأديان وكانت النتيجة أنه استبعد إله الحب والأخلاق وأبقى على إله الغريزة والكره.

المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا ومحاولة أنسنة المقدس

1- الهيرمينوطيقا الفلسفية والإيمان التوراتي: تسعى هيرمينوطيقا ريكور إلى إيجاد التمفصلات بين عالم النص «monde du texte» وعالم القارئ «le monde du lecture»، هذه هي الأطروحة الأساسية بالنسبة للهيرمينوطيقا الفلسفية، لأن القارئ هو الذي استقبل النص التوراتي*، والفضل يعود إليه في اكتشاف معنى الحياة فيه وأصلها، وجعل ريكور الهيرمينوطيقا التوراتية تناظر الهيرمينوطيقا الفلسفية، والهيرمينوطيقا دورها فتح كل الانسدادات المنهجية ومواجهة كل القضايا،¹ فهي بمثابة الأنوار التي تمكننا من اختراق الأسئلة الدينية لمعرفة أبعاد المعنى في الوحي، متأثراً بأعمال كارل ياسبرز Karl jaspers في إشارته إلى أصل الشر والخطأ وإلى الحرية الإنسانية، وقد تناول ريكور قضايا «الشر، الخير، الحرية، الخطأ، الشعور بالذنب»، في إطار موضوع الإرادي والإرادي «le volontaire et linvolantaire»، مطبقاً المنهج الفينومينولوجي لهوسرل في بعده العملي على الإرادة، وفلسفة الإرادة عند ريكور تنقسم إلى قسمين:

1- الإنسان الضعيف l'homme Faillible.

2- رمزية الشر la symbolique du mal.

وقد بحث ريكور عن معنى الإيمان وعلاقته بتجربة الشر بين كل الأساطير، وانتهى إلى أن القراءات والتأويلات للنص التوراتي لا تخلوا من البعد الأيديولوجي، سواء أكان القارئ مسيحياً أو يهودياً²، لهذا دعى إلى ضرورة الاستثمار في كل الأجناس الأدبية من «الرواية، القصة، السرد، التاريخ، الاستعارة، الرمز، الأمثال...»، لإعادة قراءة النصوص الدينية، لأن كل هذه الأشكال الأدبية لا تعبر عن ذاتها بقدر ما تعبر عن معنى خفي ينكشف بعد التأويل والزحزحة، ونحن نبحت عن معنى ذاتنا في النصوص الدينية، ولتشكيل المعنى الكلي ينبغي أن نبحت عن مفاصل تقاطع المعنى، فينبغي المرور

* - هو كتاب أنزله الله على موسى يظم (سفر التكوين/ سفر الخروج/ سفر اللاويين/ سفر العدد/ سفر التثنية).

¹ - Paul Ricoeur, L'hermeneutique biblique, Op. Cit, p25

² - Ibid, p47

عبر السؤال التالي: عن أي إنسان يتحدث النص الديني؟ أي إنسان يقدم؟ أي إنسان يفترض؟ هل الإنسان ككائن تاريخي هو الذي أوحى إليه النص؟¹ والإجابة مرهونة بتحالف المناهج وتساندها.

وتضعنا كل قراءة فلسفية للنص الديني أمام إشارات مزدوجة، لأن الفلسفة مرتبطة بالنقد في حين الدين بالإدانة (conviction)، وعلاقة النقد بالإدانة أطلق عليها مصطلح القطبية polarité وهما موضوعان مختلفان عبرهما يمكن تحديد معنى الإيمان المسيحي، وذلك بالاعتماد على التاريخ النقدي والتفسير الفلسفي والسيمايائي، لتخليص الإيمان من التبعية أو الدين الأبدى، وطالما يتحدث الفيلسوف لغة مشتركة (langue commun) وهي لغة العقل النقدي، فإنه قادر على تحديد معنى الإدانة في الدين وأبعاده عبر النقد الداخلي، لكن الإيمان في نظر ريكور هو تجربة حدسانية تقتضي التأويل ولا تقتضي العقلنة، لهذا وجدناه يستحضر سان أوغستين (saint Augustin) وهوميروس (Homère) وهوزيود (Hésiode) لتوضيح طبيعة التناص intertextualité بين النص الفلسفي والنص الديني، ففي التراجيديا اليونانية (tragique grecs) كان هناك تناص عجيب، ولكن محاولة التقريب بين الفلسفة والنص الديني لا يعني تحويل العلاقة إلى سؤال وجواب كما كان يفعل اللاهوت المسيحي، وإنما محاولة اكتشاف الخطاب الإيماني وأهم خصائصه عبر الفعل التأويلي.²

وإذا كانت الهرمينوطيقا الفلسفية محكومة بجملة من المقولات منها "الأثر"، "الكتابة"، "عالم النص"، "عالم القارئ"، "المباعدة والملائمة". فإن هذه المقولات هي التي توجه فعل التأويل وتتحكم فيه، سواء أعلق الأمر بالنصوص الأدبية أم النصوص التوراتية، مما يجعل الهرمينوطيقا التوراتية تابعة للهرمينوطيقا الفلسفية على اعتبار أن التوراتية حقل للتطبيق. يقول ريكور: "ما عاد يمكن للهرمينوطيقا، منذ ذلك الحين، أن تبقى نقانة بيد المتخصصين من مؤولي الوحي والخوارق. فلقد استهوت القضية العامة للفهم. وكذلك أيضا، فإن كل تأويل مهم، ما كان يمكنه أن يكون من غير أن يستعير من طرق الفهم المتوفرة في عصر من العصور: الأسطورة، والمجاز، والاستعارة، والقياس، إلى آخره"³، وارتبط التأويل في البداية بالمعنى المحدد للنص بغية شرحه وفهمه، لكنه فيما بعد ارتبط بالمعنى الواسع من خلال السعي لإدراك الإشارات والرموز، وهذا الفهم انحدر من أرسطو.

¹ Paul Ricoeur, *Lhermeneutique biblique*, Op. Cit, p50

² - Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Op Cit , p 36

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 34.

وانطلق ريكور من الحفر في عالم الرموز ودلالة الأساطير لفهم حقيقة الإيمان، متجاوزا فينومينولوجيا هوسرل التي اعتمدت الوعي المباشر، لأن النص في نظره يعبر عن تجربة غنية يمكن أن تعاش بفعل القراءة، يقول: "ليس النص بالشيء المغلق على ذاته، بل هو مشروع كون جديد منفصل عن الكون الذي نعيش فيه."¹ ومن هذا المنطلق ينبغي إرجاع كل الرموز إلى طبيعتها الأصلية بعد نزع قناع الأسطورة عن الكثير من المفاهيم مثل، ذنب، دنس، خطيئة، رجس، نور، ظلمة... إلخ، وللقيام بهذا العمل لا بد من الإنفتاح على علوم اللسانيات والسميائيات والتحليل النفسي والنقد التاريخي وفقه اللغة والانثروبولوجيا والاركيولوجيا والبنوية والتواصلية.

ولقد وجد ريكور نفسه أمام عدة تصورات للعالم وعدة تأويلات للأسطورة اليونانية ولقصة خطيئة آدم كما وردت في الكتاب المقدس، كما لاحظ تضارب التفسير حول قصص الشر، في ظل هذه الوضعية حاول تقديم مقارنة هيرمينوطيقية لكل الإشكالات المنهجية انطلاقا من التكامل المنهجي، وخاصة ما تعلق برمزية الذنب والشر والخطيئة الأصلية، فاشتغل بنقد وتفكيك الخطاب اللاهوتي حول الإيمان، والذي قدم دلالات حول الخطيئة بهدف استعادة مقاصد ودلالات المفهوم الأصلية، ويكون بهذا قد أول الخطاب اللاهوتي ليلبغ حقيقة العقيدة الأصلية، والكشف عن ابعادها الأخلاقية والإنسانية الكونية، معتقدا أن هناك تحريف قد حصل لابد من اختراقه بفعل الزحزحة، أي بتأويل الرموز وتجاوز التفسير اللاهوتي التي اعتمدت المقاربة الفيلولوجية التي يطلق عليها ريكور "العاهة الموروثة".²

عمل ريكور على تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية مركزا على نقد اللغة التيولوجية، مبتدئا من الرموز المصورة والرموز الأسطورية التي لها عدة تجليات مثل: (التمرد، الضياع، السقوط)، كما نقد التأويل الغنوصي، وما يضيفه من أسطورة على المفاهيم التي تؤدي إلى طمس الحقيقة وإخفائها أحيانا إلى الأبد، لذلك سعى إلى تحرير العمق الرمزي المتخفي وراء الأساطير، لأن الأسطورة ماهي إلا تعبير عن الزمن الأصلي للبدايات أو للسرد التأسيسي، وعبر الأسطورة يمكن معرفة كيفية تشكل ثقافة ما أو جماعة معينة، وكيف أنتت إلى العالم، وكما تعبر الأسطورة عن البدايات تعبر كذلك عن الأحلام والأهداف أو عن عوالم أفضل لم تتحقق بعد، ومنه تتحول الأسطورة الى يوتوبيا ممكنة، إلا أن ريكور يخشى أن تتحول الأسطورة إلى أيديولوجيا تزيف الواقع من أجل شرعنة الوجود السياسي أو الديني أو الثقافي أو الاجتماعي أو

¹ -بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، مصدر سابق، ص 47.

² - P.Ricoeur, le conflit des interprétations, op.Cit.p266

العربي، ومن ثمة تفقد الرموز حيويتها وديناميكيته، ولتجنب كل الانزلاقات لا بد من ممارسة تأويل الأسطورة، يقول ريكور: "إن مهمة الهيرمينوطيقا النقدية إزالة الأسطورة وذلك عن طريق إحالة مضامين الأسطورة للفهم الذاتي، لأنها تستهدف شيئاً آخر غير الذي تقوله".¹

إن الهاجس الذي يحرك قراءة ريكور الهيرمينوطيقية هو محاولته تحديد بنية الشر من خلال إعادة طرح الإشكالية وفهمها من جديد، لارتباطها بجملة من المفاهيم، كالخطيئة من جهة، وكتجربة إنسانية من جهة ثانية، ومن ثمة فهم تجربة الإيمان التوراتي، وقد أفرد كتاباً تحت هذا العنوان « الشر تحدي للفلسفة والتيلوجيا »² 1986 philosophie et a la théologie le Mal. Un défi a la « يمكن للشعر أن يكون مكان ولادة الإشكالية الهيرمينوطيقية »³، ولقد وجد ريكور في الرمزية التوراتية لغة مغايرة إلى درجة التناقض خاصة فيما تعلق بحكاية آدم وحواء وقابيل وهابيل وغيرها، لأنها لغة إيحائية غير مباشرة وغنية بالمعاني المتعددة، مما يجعل منها قابلة لتوليد الدلالة باستمرار، فهي لا تنطلق من تعريفات أو من مفاهيم كما ينطلق أي مؤلف في كتابة نص ما، ويخلص ريكور إلى الاعتقاد بأن الشر يمثل صورة من صور اللاعقل، يقول: "إنه يمثل تحدياً مزدوجاً، سواء بالنسبة للفلسفة أو بالنسبة للاهوت".⁴ لكن ينبغي علينا أن نتساءل عن سر هذا التحدي؟

يعد الشر تحدٍ للفلسفة، لأن الفلسفة تجد نفسها دائماً أمام إشكالية العقل واللاعقل، وهو صراع مستمر بين محاولة الفلسفة عقلنة الوجود أو التجربة الإنسانية، وبين القوى التي تعمل على اختراق العقل بإنتاج نقائضه، أما اللاهوت فيجد نفسه أمام إشكالية العدل الإلهي نظراً لانتشار مظاهر الشر واتساعها باستمرار. وما يقلق ريكور هو استمرار الشر في صورتين صورة الإنسان المذنب والإنسان الضحية، يقول: "فالإنسان ضحية كون غريب مليء بالاضطراب والقلق والخوف، يشعر فيه الإنسان بحاجته للرحمة والشفقة بمقدار ما هو بحاجة إلى الغضب"،⁴ هذا التأويل للشر في حياة الإنسان هو الذي دفع بريكور إلى التفكير بطريقة مختلفة في مسألة الشر من خلال تفكيك كل الخطابات التي تجعل من الشر طبيعة أو ميلاً طبيعياً في الإنسان وتعريضها للنقد، ويبدأ بتفسير ظاهرة الشر بالبحث في أشكال تمظهراته الأولية،

¹ - P.Ricoeur, le conflit des interprétations, op.Cit.p. p383.

² - Ibid.p 3 I3

³ - P.Ricoeur, le Mal, Un défi a la philosophie et a la theologie.labor et Fides Genève, 1986, p13

⁴ - P.Ricoeur, philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité II la symbolique du mal, Aubier, 1960.p477.

فبدأ باللغة التي تتحدث عن الشر باعتبارها أداة للعنف الأول،¹ وقد ربط رمزية الشر بثلاثة مفاهيم هامة وهي: الخطيئة péché والدنس souillure والذنب culpabilité، لأن لغة الشر لغة رمزية، ويرتكب الإنسان الشر ويتألم منه معتمداً في كلا الحالتين لغة رمزية في التعبير، كما نجد ذلك في الكتب المقدسة التي تعتمد اللغة الرمزية في وصف الشر، وميز ريكور بين ثلاثة مستويات في بنية الشر الرمزية داخل النص الديني وهي:²

1- المستوى الأول يتعلق برمزية الخطيئة الأصلية والرجس والذنب وكيفية تحديد وضع الإنسان داخل المقدس، وهو وضع الكائن المدنس والخطاء والمذنب، أي البحث عن كيفية انتقال الإنسان من حالة البراءة الأولى إلى حالة الذنب والدنس.

2- المستوى الثاني يتمثل في القصص الأسطورية الكبرى باعتبارها تعبيراً عن أصل تجربة الشر، مثل أسطورة سقوط آدم وعلاقتها بالجوانب الأخلاقية، وإشكالية الاغتراب والمنفى والشعور بالضيق في هذا العالم.

3- المستوى الثالث يتعلق بتحول الخطيئة إلى عقيدة دوغمائية عند النزعة الغنوصية، هذا ما ينبغي تفكيكه في اللاهوت المسيحي.

وتنشأ المشكلة عند ريكور عندما تتحول الأسطورة إلى دوغما وعقيدة لخدمة أيديولوجيات ترفض التغيير والتجديد، لأن التاريخ يشير إلى تحول الأسطورة إلى معتقدات جامدة تستثمر فيها المؤسسات الدينية لشرعنة ممارساتها، وخضوع الأسطورة لمقاربة رجال الدين يجعل منها منغلقة على ذاتها غير قادرة على الانفتاح على العالم الخارجي وتحولاته المستمرة، فتفقد تأثيرها الروحي وقدرتها المعنوية لتصبح مجرد طقوس خاوية من المعنى، ويكون لها تأثير سلبي على الإيمان، وللخروج من هذا المأزق حاول ريكور تأويل الأساطير وخلص إلى أن أصالة الديانة المسيحية كوشي تتأني من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم وإنما غفران الخطايا، ولا ينفي ريكور دور الأسطورة في استمرار الموروث الشعبي وفي بلورة المخيال العام للمجتمع، ومن ثمة يكون للأسطورة بعدان: بعد أيديولوجي، وبعد يوتوبي.³

¹ -P.Ricoeur, le conflit des interprétations, Op. Cit.p.16

² - بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 63

³ - سعيد الغانمي، ضمن مقدمة كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مصدر سابق، ص 34.

إن الشر في الأساطير القديمة موجود قبل وجود الإنسان، كما يولد مع الإنسان، أي أنه ميل طبيعي في الإنسان، لهذا ينبغي تأويله لأنه يكمن في عقدة الذنب الفردية والأخطاء المستمرة، لكن يرى ريكور أن الشر أمر عرضي وليس طبيعي، وهو ناتج عن ضعف تكوين الإنسان، وضعف التكوين يجعل الانسان عرضة للأخطاء، وفهم حقيقة الإيمان لابد أن ننطلق من تحليل ظاهرة الشر لدى الانسان لكونها ظاهرة رمزية مرتبطة بالشر الأصل الأول،¹ ومن ثم فتحليل أخطاء الإنسان تضيء بنا إلى لغة الاعتراف التي تقودنا إلى الشر، وفهم لغة الاعتراف ينبغي فهم بنية رمزية الإرادة السيئة من خلال تأويل: الجسد، والخطيئة الأصلية، والذنب، والروح، مما يعني أن تفكير ريكور في الإيمان التوراتي عبر الرمز، كان من منطلق ما ورد في النصوص التوراتية التي لا تخلو من الحديث عن الخطيئة والشر ومظاهره، من صراع بين القوى، قوى النور والظلام،² وإذا أردنا تقسيم منهجية ريكور في تعامله مع رمزية الأساطير أو النصوص التوراتية، لوجدناه يجمع بين المقاربة الظاهرية ثم يتحول إلى المقاربة الهيرمينوطيقية ثم يحاول تقديم مقارنة فلسفية يجمع فيها بين كل المناهج.

لقد حاول ريكور تقديم قراءة شاملة حول الإنسان تستند على الدراسات الانثروبولوجية، بغية التأسيس لفلسفة كونية بتطبيق مبادئ الهيرمينوطيقا الفلسفية على النص الديني أي أسنة النص المقدس، وذلك باعتباره نصاً أدبياً محكوماً بنفس أدوات الكتابة والقراءة، والتعامل مع النص الديني كنص لغوي في صورته التوراتية، يثير جملة من التوترات والتناقضات، ويقدم لنا ريكور أمثلة كثيرة على التناقضات، يقول: "يجب في الحقيقة اكتشاف أشكال خطاب أخرى وربما تناقضات أخرى دالة كذلك، مثل تناقض الشرع والحكمة، أو الترتيل والمثل. عبر كل هذه الخطابات يبدو الإله كل مرة مختلفاً: طورا كبطل للخلاص، وأطوارا كبطل الغضب والرحمة، البطل الذي نتوجه إليه في علاقة من نوع أنا-أنت، والبطل الذي لا يلتقى به سوى في نظام كوكبي يتجاهلني".³ إن منطق الإدانة في النصوص التوراتية هو تحد لدائرة الهيرمينوطيقا التي تسعى عبر التأويل إلى تقوية الإيمان، لذلك أعاد ريكور تصميم حلقة الهيرمينوطيقا الكلاسيكية أو دوائر الهيرمينوطيقا (des cercles herméneutiques)، فبدلاً من تعمل الهيرمينوطيقا على تجريد الواقع أضحت رهانا لفهم معنى الإيمان، وهي بمثابة القانون الإجرائي يبدأ أولاً بمرحلة: سوء الفهم (précompréhension).⁴ لأن النص كائن تاريخي تمت أسننته، مما يعني أن هناك

¹ - Paul Ricoeur, Une obéissance aimante, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p173

² - Ibid, p1174

³ - بول ريكور، من النص إلى الفعل ابحاث التأويل، مصدر سابق، ص94

⁴ - Paul Ricoeur, L'herméneutique biblique, Op. Cit.2001.p56

امتزاج بين المضمون اللاهوتي والخطابات المشكلة حول النص الديني. كما يوجد اختلاف أساسي بين مصادر الإدانة في الكتاب المقدس وبين حجج الخطاب الفلسفي، لكن يبقى هناك تجاذب (gravitation) في الأسئلة، وهناك هرمية (Hiérarchisées) ينبغي كشفها لمعرفة كيف تشكل مفهوم الإدانة، وبعده الرمزي والاستعارة. ومحاولة فهم الإيمان التوراتي هي الدوافع التي تحرك بحث ريكور في كل الاتجاهات.

2- فلسفة التفكير في التقليد اليهودي المسيحي:

أ- نزع الأسطورة *la démythologisation*: اعتمد ريكور مناهج العلوم الإنسانية في قراءة النصوص الدينية لنزع الأسطورة على النص الديني، وينبغي الإشارة إلى أن ريكور لا يريد نبذ الأسطورة وإنما نبذ الخرافة، لذلك فهو ينظر للأسطورة على أنها تعبير عن ذاكرة جماعية، وهو يلتقي هنا مع رؤية ليفي ستروس عندما يقول: "إن كنه الأسطورة لا يكمن لا في أسلوب صياغتها ولا في نمط سردها ولا في تركيبها النحوي. بل في التاريخ الذي ترويّه".¹ من هذا المنطلق تعامل ريكور مع الأسطورة على أنها بنية رمزية تقتضي التأويل، "لأن الرمز يفسح لنا التفكير"،² معتبرا عملية فهم الرموز هي النقطة التي ينبغي أن نبدأ منها، وذلك بغية فهم مسألة الخطيئة والإدانة في العالم المسيحي، لهذا سعى إلى ترجمة «أسطورة الشر» في كل قصص الإنجيل وكذلك أسطورة المسيح والقيامة ونزول آدم، لكنه لاحظ درجة انقسام الأسطورة داخليا حول آدم، فوضع ثلاثة خطوات منهجية لدراسة الأسطورة وهي:³

1- فهم الرمز عن طريق الرمز وكيف بدأت الظاهرة.

2- القراءة الهيرمينوطيقية لفهم الرسائل التي يرسلها الرمز.

3- التفكير الفلسفي في الرمز لفهم كيف تمت عملية الأسطورة.

وكان مفهوم الأسطورة محل اهتمام العديد من الباحثين فنجد مثلا عبد الله العروي يعرفها، بقوله "إن الأسطورة تروي دائما البدايات بداية الكون، بداية الإنسان، بداية شعب أو مجتمع، فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيبا زمنيا... تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال المتغير العابر، فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول".⁴ وللأسطورة جملة من الوظائف السوسيوثقافية والنفسية، كما لها تأثير

¹ - كلود ليفي ستروس، الإناسة البينيانية، مرجع سابق، ص 230.

² - Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*, Op. Cit, p567

³ - Ibid.p.448

⁴ - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2، 1988، ص 10.

مزدوج فقد تؤدي وظيفة سلبية أو إيجابية، إنها تعمل على إخفاء حقيقة الإنسان كما يمكن أن تكون طريق لفهمه، لأنه هو من صنع الأسطورة. وقد جعل مرسيا إلياد فهم بنية الاساطير جزء من فهم الواقع يقول: "إن فهما لبنية ووظيفة الأساطير في المجتمعات التقليدية... لا يقتصر على توضيح مرحلة في تاريخ الفكر البشري، بل هو أيضا فهم افضل لفئة من معاصرنا".¹

وبدأ ريكور التفكير في الأسطورة بكونها تعبير عن تاريخ غني من المعاني والدلالات، بداية من سنة 1967م لفهم معنى العبرية وفهم القداسة التي أضفيت على النص، وكيف تم إضفاء القداسة (sacralisation) على جملة شعب الله المختار، ففكر مع الألماني رودولف بولتمان Rudolf Bultmann*، والمعروف عن بولتمان تأكيده على أن شخصية يسوع شخصية تاريخية وتم إعدامه من قبل الرومان، لكن لا توجد وثائق كافية لمعرفة صفاته، لذلك لا يمكننا أن نثبت أو ننفي شيء عنه، ولكن "يمكن القول أنه تم تضخيم صورته، بطريقة أسطورية خرافية، لذلك الذي وصلنا هو مسيح الإيمان أما يسوع التاريخ فمشكوك فيه، ومن المستحيل العثور على المسيح التاريخي داخل نصوص العهد الجديد"،² هذا مادفع ببولتمان إلى التمييز بين أقوال المسيح وبين ما أضافته الكنيسة من معجزات وخوارق، يقول: "لو نظرنا في هذه الخوارق لوجدناها لا تعود إلى العهد القديم بل لها أصول في الأدب الهيليني، لذلك فهي تعود إلى المجتمع المسيحي الأول ولا تعود إلى يسوع".³ من هذا المنطلق دعا بولتمان إلى ضرورة إعادة النظر في أسطورة قيامة المسيح، وكيف تمت عملية تأليه الإنسان أو أنسنة الإله، ويشير كذلك إلى أن إنجيل مرقس هو الذي أكد أن الله نزل في صورة بشر، أما إنجيل يوحنا فعلى العكس جعل الإنسان يرتقي إلى مصاف الآلهة، بهذا يدعونا بولتمان إلى تفكيك الأسطورة والذهاب إلى ما وراء الأسطورة لمعرفة السياقات الاجتماعية التي ولد فيها المسيح، وهي سياقات كانت محكومة بالخرافات والأساطير، وسيطرة النزعة الغنوصية، هذه السياقات هي التي ساهمت في تقديم المسيح في صورة أسطورية، ضف إلى ذلك جهل كتاب الاناجيل بمنهجية النقد التاريخي، كما تأثر ريكور بالسويسري كارل بارت (Karl Barth 1886-1968م)، الذي يؤكد على تاريخية المسيح، معتمدا التفسير اللاهوتي بدل التفسير التاريخي لمحدوديته، لما يتعلق الأمر بالجوانب الروحية، ولتجاوز هذا التناقض بين اللاهوتيين

¹ - مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ت نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1، 1991، ص06

* رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann 1884-1976) لاهوتي ألماني بروتستانتي، تأثر بأنطولوجية هايدغر، وكُرّس أهم

كتاباته لممارسة ما أسماه "إزالة الأسطورة عن الكتاب المقدس". من أهم أعماله: (يسوع: أسطورة وإزالة الأسطورة).

² - Paul Mattéi, *Le christianisme antique: De Jésus à Constantin*, Franc: Armand Colin, 2011, p.55

³ - Rudolf Bultmann, *existence and faith*, trans, schubert M, ogden, new york, meridian books, 1960, p44

اعتمد ريكور منهجية التاريخ النقدي والتأويل الهيرمينوطيقي في فهم الأساطير والقصص الإنجيلية لتجاوز هذا الإشكال¹.

تعني الهيرمينوطيقا الريكورية العودة في التاريخ إلى أبعد ما يمكن، للوصول إلى المصدر (الأصل)، كما تفتح لنا إمكانات قراءة النص المقدس ومقارنته بباقي النصوص، وتطبيق عليه نفس الإجراءات التي تطبق على أي نص أدبي، وذلك: "بالحفر تحت المعنى الديني وبنيته"². ويقتضي نزع الأسطورة إعادة ربط اللاهوت باللوغوس في نظر بولتمان، أي ضرورة فصل الدين عن كل الخرافات les fables التي علقت به، لكن وضع بولتمان حدود لا يمكن تجاوزها، لذلك ينبغي أن نفكر مرة مع بولتمان ومرة ضده في المقدس، لأنه لم يفصح عن اللامفكر فيه l'impensable في كلام الله، في حين عمل ريكور على اختراق الحدود لبلوغ المعنى الخفي، ورأى في طريقة بولتمان وهيدجر الطريق القصير الذي يكون آراء متسعة، رغم اعترافه بفضل بولتمان في فتح أفق أمام النص الديني بإخضاعه للنقد التاريخي والفلسفي، وبضاف جهده لجهد أساتذة الشك لأنهم مارسوا النقد الجذري للدين وكشفوا عن ماتم طمسه من خوف وهيمنة وكره (peur. Domination. Haine)، ومن ثمة نزع الأسطورة على الدين، عبر التفكير في الدين فلسفياً لرحضة التفكير اللاهوتي³. فمثلاً مكننا فرويد عبر التحليل النفسي كما رأينا من إزالة الأسطورة عبر إزالة الآلهة عن عروشها، وإزالة الأسطورة يعني إزالة الهيمنة وفصل الأسطورة عن الخرافة، ويعتبر ريكور هذا الإجراء ضروري لأنه يتعلق بـ: "موت الدين كخرافات"، والتي يمكن أو لا يمكن أن تكون المقابل لإيمان أصيل⁴، لكن إزالة الأسطورة ليست مهمة التحليل النفسي لوحده، وإنما من مهمات التأويل الهيرمينوطيقي كذلك.

¹ -Paul Ricoeur, « Les temps du Dieu biblique », Esprit 2013/1 (Janvier), p. 110

² -Paul Ricoeur, Préface à Rudolf Bultmann, J ésus. Mythologie et démythologisation. Seuil.1968.repris dans le conflit des interprétation, Op.cit.p381.

³ -François Dosse. Paul Ricoeur, Un philosophe dans son siècle, Op. Cit. P.240

*-الخرافة fable هي عبارة عن قصة قصيرة لها دلالة أو عبرة يتم فيها استبدال الإنسان بالحيوان أو بالنبات أو بالجماد، وهي قصة متجاوزة للواقع لأنها تعتمد على الخيال في التعبير عن الواقع الإنساني، وفي الغالب هي من صنع الخيال بهدف التسلية(أبطالها من الجن والبشر) ، وقد تلتقي والحكاية في الأدب، وهي تختلف عن الأسطورة التي تعبر عن تاريخ معين لجماعة معينة أو تعبر عن أحلام ومستقبل تلك الجماعة(أبطالها من الآلهة) ، ينظر Voir art « fable » Dictionnaire le nouveau Petit Robert, Paris, 2001,

⁴ -بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 236.

من بين أهداف الهيرمينوطيقا مبدأ إزالة الأسطورة، ولا يفصل ريكور بين قضية الأسطورة وقضية الدائرة الهيرمينوطيقية، فقد تبدو مسألة إزالة الأسطورة مشروعاً سلبياً، يقول: "إنها تتطلب من المرء أن يعي الثوب الأسطوري الذي يتغلف به البلاغ بأن "مملكة الله قد اقتربت بشكل حاسم في يسوع المسيح"، وهكذا فقد أصبحنا يقظين أن هذا "المجيء" يعبر عن نفسه في تمثيل أسطوري للكون مع أعلى وأسفل، وسماء وأرض، وكائنات سماوية آتية من الأعلى إلى الأدنى وصاعدة من الأدنى إلى الأعلى.¹ من هذا المنطلق تنبهنّا الهيرمينوطيقا إلى هذا التبادل بين العالم السماوي والعالم الأرضي، وكيف تمت عملية أسطورة شخصية المسيح من قبل رجال الكنيسة، ولكن ماذا يعني التخلي عن الأسطوري؟

ولا يتم التخلي عن الطابع الأسطوري إلا باكتشاف المسافة التي تفصل ثقافتنا وجهازنا المفهومي عن الثقافة التي ظهر فيها المقدس (المسيح). وبهذا المعنى، فإن إزالة الأسطورة ماهي إلا محاولة لفهم مقاصد النص. وهذا ينتمي إلى ما يسميه ريكور "عصر بعد نقدي للإيمان"²، لأن إزالة الغموض تحركها رغبة في فهم أفضل للنص عبر الإمساك بمقاصده التي تشير إلى أحداث خارجه، لذلك لا يمكن اعتبار محاولة إزالة الأسطورة ضد تأويل الإعلان وإنما تطبيقه الأول، لأنها تعني العودة إلى الأصل الأول، إنها نوع من البحث الأركيولوجي وهو: "أن الإنجيل ليس كتابة جديدة تحتاج إلى التعليق عليها. ولكنه كتابة تتمحي أمام شيء آخر، لأنها تتكلم عن شخص يمثل الكلام الحقيقي لله."³ وإزالة الأسطورة هي نوع من الفضح، يقول ريكور: "إنها إرادة تحطيم الفضيحة المغلوطة التي كونها عبث التمثيل الأسطوري للعالم بواسطة إنسان حديث، وإظهار القطيعة الحقيقية، جنون الله في يسوع المسيح، هو الذي يعد فضيحة بالنسبة إلى كل البشر في كل الأزمنة."⁴ وتحيل الأسطورة إلى الدائرة الهيرمينوطيقية التي تعلن بالشكل التالي: "لكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم"، هذه العبارة لا تزال نفسية في نظر ريكور ولكن لماذا؟ لأن القراءة الهيرمينوطيقية تضفي إلى وجود موضوع الإيمان كألوية قبل الإيمان نفسه، كما يوجد التفسير قبل الفهم، وهذا يجعل ريكور يرى أن الدائرة الهيرمينوطيقية ليست نفسية بقدر ماهي منهجية، لأن غاية المفسر فهم مايريده النص.

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 446.

² - Louis QUERE, *La sociologie A L'ÉPREUVE DE L'HERMÉNEUTIQUE, (Essais d'épistémologie des sciences sociales)*, LHarmattan, Paris, 1999.p43

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 446.

⁴ - المصدر نفسه، ص 446.

من هذا المنطلق تصبح مقاصد النص هي التي تضبط عملية الفهم، بمعنى أن الفهم يعني الخضوع لما يريده الموضوع وما يريد قوله، وفي هذه النقطة يذهب بولتمان ضد ديلتاي، لأنه يرى أن فهم النص هو البحث عن تعابير الحياة فيه، أكثر من محاولة فهم القارئ لذاته عبر النص. ويتفق بولتمان تماماً هنا مع كارل بارت، لكن بولتمان جعل الغوص في الدائرة الهيرمينوطيقية سبيل تحقيق الفهم. ويوجد مفهوم الايمان خارج النص،¹ في الممارسات والطقوس والشعائر التي تقوم بها الكنيسة، هذا ما يبرر وجود دائرة من أجل فهم النص. لذلك ينبغي فهم النص لتأسيس الاعتقاد، ويرى ريكور أن "محاولة فصل الإعلان عن الأسطورة. هو الجانب الإيجابي لعملية إزالة الأسطورة".² وهذا في حركة التأويل نفسها لا خارجها، لكن محاولة نزع الأسطورة قد تنتج عنها أخطاء سوء الفهم، لهذا ينبغي الانتباه إلى عدة مستويات تعمل من خلالها الأسطورة وهي:

1- المستوى الأول الخارجي (الأكثر سطحية): الأسطورة التي يتم إزالتها هي التنبؤ البدائي بشكل الكون، من تصور العالم (بين سماء وأرض، جحيم، عالم مسكون بقوى غير طبيعية تنزل من فوق إلى تحت)، هذا تصور أسطوري في نظر ريكور تم استهلاكه وإقصاؤه علمياً وثقافياً وسياسياً، وكل ما ينتمي إلى هذه الرؤية وأشكال الخلاص يعد باطلاً، لذلك نادى بولتمان إلى ضرورة إنجاز فعل إزالة الأسطورة دون تحفظ. أما من حيث التعريف فالذي يتناسب معها هو "تعريف التفسير ما قبل العلمي للنظام الكوني والأخروي، والذي صار غير معقول بالنسبة إلى الإنسان المعاصر".³ تعد من هذا المنطلق الأسطورة فضيحة تضاف إلى الفضيحة الحقيقية (جنون الصليب)، لذلك ينبغي إحالة الأسطورة إلى فهم الذات والعمل على أنسنتها، لأنها تستهدف شيئاً آخر غير الذي تقوله، كما أنه: "لم يعد بإستطاعتها أن تتحدد سلماً إزاء العلم. فهي تتكون في عولمة ما وراء الواقع المعلوم والمحسوس".⁴ وتعتبر الأسطورة بلغة موضوعية عن المعنى الذي يكونه الإنسان في علاقته مع العالم. وبهذا يتعارض موقف بولتمان مع موقف فيورباخ Feuerbach القائل بالوهم المتعالي، وإذا كانت الأسطورة إسقاطاً، فهي اختزالاً للعالم الآخر في الحياة الدنيا، وما الإسقاط المتخيل سوى واسطة ومرحلة يحاول فيها الإنسان جعل العالم الآخر يقوم في عالم الحياة الدنيا.⁵

¹ - Paul Ricoeur, *Le MAL. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit, p27

² - Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*, Op. Cit.p548

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص448.

⁴ - المصدر نفسه، ص449.

⁵ - Paul Ricoeur, *Le MAL. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit, p28

2-المستوى الثاني: إزالة الأسطورة هي وظيفة يقوم بها العقل الحديث عن طريق محاولة تصويب قصد الأسطورة، إزاء حركتها الموضوعية، هذه العملية تتطلب تأويلا وجوديا على طريقة **هيدجر** في كتابه «الوجود والزمان». والتأويل الوجودي يبدو أنه بعيدٌ عن الشرط العلمي، الذي يستنفذ معنى الواقع عن طريق العلم والتقنية، في حين فلسفة **هيدجر** تقدم السبق الفلسفي لنقد الأسطورة، وهذا المستوى ليس الأكثر حسما بالنسبة للهيرمينوطيقا المسيحية، لهذا ينفي تطبيق التأويل الوجودي على كل الأساطير. ويعد **هانس يوناس**، أول من طبقه على الغنوصية في عام 1930م.

ويرى **ريكور** أن المستوى الأول لا يتعلق بالمسيحية وحتى المستوى الثاني، لأن **بولتمان** يقول أن الإعلان "التبليغ الديني"، أراد أن يزيل الأسطورة عنه. مما يعني أن الانسان الحديث الذي تربي في العلم لم يعد هو المهمين، ولم يعد هو فيلسوف التأويل الوجودي الذي طبق على الأساطير.¹ بل الإعلان هو نواة الدعوة لإزالة الأسطورة، يقول **ريكور**: "لقد كانت قصص الخلق في العهد القديم تُجري إزالة دقيقة للأسطورة عن علم الكون المقدس عند البابليين- وكان التبشير، يشكل أكثريتها، "باسم يهوه" يمارس فعلا متشددا على كل التمثيلات الإلهية، وعلى الآلهة بعل وأوثانها."² لكن يرى **ريكور** أن العهد الجديد nouveau testament لجأ إلى التمثيلات الأسطورية، خاصة التي تمثل علم الآخرة اليهودي، وما تعلق بالعبارات وأسرارها. وكان يمارس اختزال الصور التي يستعملها كأداة للنقل، وبلغ درجة اعتماد تأويل أنثروبولوجي للمتصورات المستعارة من علم الاساطير الكوني والعالم، "الجسد"، "الخطيئة". ويعد **بولس** هو الذي مارس حركة إزالة الأسطورة، في حين يعد يوحنا أكثر من مارس فعل إزالة الأسطورة عن التمثيلات الأخروية. يقول **ريكور**: "المستقبل كان قد بدأ من قبل مع يسوع المسيح. وللعصر الجديد جذره في الآن المسيحي. وتصدر إزالة الأسطورة من الآن فصاعدا عن الطبيعة ذاتها للرجاء المسيحي وللعلاقة التي يتضمنها مستقبل الله مع الحاضر."³

إن هذا التمييز بين المستويات لفعل إزالة الأسطورة ضروري لفهم سليم لما أراده **بولتمان**، ولكي لا يتبادر إلى الأذهان أنه يمارس عنف على النصوص، لأننا نجده مرة يدعونا إلى الذهاب في حركة إزالة الأسطورة إلى نهايتها دون تحفظ، ومن جهة يفرض على النصوص مناهج حديثة تقنية. ومرة يفرض فلسفة وجودية مستعارة من "هيدغر"، و**بولتمان** في رأي **ريكور** كان يقدم نفسه على أنه فيلسوف وجودي

¹ - Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité, Op. Cit.p371

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص450.

³ - المصدر نفسه، ص450.

ورجل مستنير بالعلم الحديث، ومستمتع للكلمة (مؤمن)، يقول عنه أنه يبشر بالإنجيل ويجعله مسموعا، لأنه تلميذ لـ"بولس" و"لوثر". كذلك نبهنا إلى قضية هامة وهي التعارض الذي يقيمه الانسان بين إيمانه وبين خلاصه عن طريق أعماله. ولأن: "الانسان عن طريق الأعمال، يبرر نفسه ويعظمها، أي يتصرف بوصفه سلطانا على معنى وجوده. وأنه ليتخلى في الإيمان عن الإدعاء بأنه متصرف بنفسه."¹ من هنا فإن المبشر هو الذي يعطي تعريفا للأسطورة كونها عملا يتعرف الإنسان من خلاله بالله بدلا من أن يتلقى التبشير منه، والمبشر يتجه ضد رجل الاسطورة وضد رجل العلم وضد الفيلسوف، لأنه يزعم أنه وجد شيئا في وصفه للوجود الأصلي، لكنه تعريف خال من المعنى، ويعلن عنها العهد الجديد nouveau testament، ويجعل منها حقيقة، هذا يجعل الفيلسوف يتعرض للإدانة، عندما يعلن أنه يعرف كيف يصبح الوجود الأصلي واقعا، مما يعني أنه يتصرف بنفسه. من هنا نحن امام حدود التأويل الوجودي. وحدود اللجوء إلى الفلسفة.² تصبح هذه الحدود واضحة في عملية الانتقال من اللاهوت إلى الإيمان تبعا لتقاليد بولس ولوثر. يقول ريكور: "إذا فكر بولتمان إذن أنه يستطيع أن يتكلم أيضا بعبارات غير أسطورية عن الحدث المسيحي وعن أفعال الله، فذلك لأنه، كإنسان الإيمان يجعل نفسه تابعا لفعل يتصرف بنفسه. ويعد حينئذ هذا القرار الإيمانى مركزا حيث يمكن انطلاقا منه أن يعاد أخذ التعريفات السابقة للأسطورة وإزالة الأسطورة."³ ويعد بولتمان مُشرع لفكرة إزالة الأسطورة، والموسع لدائرتها، لأنه جعل المسؤولية تقع على عاتق الدراسات العلمية والأبحاث الفلسفية، في زحزحة الاسطورة.

وإزالة الأسطورة طريق لتقليص حدة الصراع بين الأديان والمذاهب الدينية التي لا تزال توظف الأساطير في تقديمها للحقائق الدينية، وهكذا حدد لنا ريكور مستويات نزع الأسطورة والتي تبدأ بعلمنة الأسطورة والتمييز بينها وبين الخرافة والوهم، ثم المرحلة الفلسفية وتقوم على التأويل الانطولوجي للأسطورة والنظر في الأسطورة على أنها خطاب حول الذات، وأخيرا المرحلة الرمزية أي النظر في الأسطورة بكونها رمزا يقتضي التأويل وهذا هو اللامفكر فيه عند بولتمان، لأنه لم ينتبه للبعد الرمزي في الأسطورة واكتفى ببعدها الحرفي، لكن لم يقدم لنا ريكور إجابات عن إشكالية تاريخية المسيح، ويدعونا إلى أن ننظر للبعد الرمزي للأسطورة وفتحها على التأويل اللامحدود.

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 451.

² - Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité, Op. Cit.p448

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 451.

ب- رمزية الشر المؤول: حاول ريكور التفكير في المشكلات الخاصة بتأويل النصوص التوراتية في إطار العلاقة بين الهيرمينوطيقا العامة واللاهوت البروتستانتي *théologie protestante*، فبحث عن معنى الخطيئة عائداً إلى واحد من «إعلانات الإيمان» لكنيسة الإصلاح التي تؤمن بأن الاختيار مشروط، فوجد مقولة «إن إرادة الإنسان» أسيرة تماماً للخطيئة (إعلان الإيمان في الروتسيل، بند9)، وفي هذه المقولة نوع من الخضوع لسلطة متعالية. لأن هذا الاعلان يعلن أن الخطيئة مست كل سلالة آدم، (الخطيئة الأصلية، ونزعة الشر الموروثة" (بند10)، لكن الذي حدث في نظر ريكور أن الخطيئة انتقلت من مستوى الصورة إلى مستوى المفهوم وهذا هو الأمر الخطير، لأنها تحولت إلى اعتقاد دوغمائي يرى في نزعة الشر خطيئة،¹ وتمت عملية توسيع هذا التصور ليشمل كل الجنس البشري بما فيهم الأطفال (بند11). والخوض في الخطيئة يعني دخول عالم اللاهوت بوصفه علماً، وكذلك الدخول إلى الصراع بين المدارس اللاهوتية، يقول ريكور: "إن تأويل الخطيئة الأصلية بوصفها عقدة ذنب أصلية لصغار الأطفال في بطن أمهم، لا يكون فقط على مستوى العظة، ولكنه يصل إلى نقطة حيث يتحول فيها عمل اللاهوتي إلى النظر المجرد، وإلى السكولائية."² لذلك انطلق ريكور من الدراسات اللاهوتية التي اهتمت بفهم الخطيئة الأصلية، طارحاً مسألة المنهج وكيف يمكن إعادة التفكير في المعنى للعثور مرة ثانية على مقاصد المفهوم، وكيف يملك إمكانية الإحالة إلى شيء غير مفهوم، ليتحول إلى إعلان يندد بالشر ويجعل منه خطيئة متوارثة يتم مقابلتها بالغفران، والتفكير حول المفهوم هو محاولة في تفكيك المفاهيم التي تشكلت دون نقد تاريخي، لكن ماذا يقصد ريكور بفك المفهوم؟

ينبغي تفكيك المفهوم الذي تشكل حول مفهوم الخطيئة، لأنه مغلوط تحول إلى اعتقاد (دوغمة) يعتقد فيها كل البشر، أي "كل الناس تتقاسم مسؤولية الخطأ الأول"،³ الذي توارثوه عبر التاريخ، وهذا ما يرفضه ريكور يقول: "مفهوم الخطيئة الأصلية يمثل معرفة كاذبة ويجب تهميشها بوصفها معرفة. إنها معرفة شبه قانونية لخطيئة المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة."⁴ ورغم أن الخطيئة الأصلية هي معرفة كاذبة لكنها تمثل رمزا حقيقيا ينبغي الكشف عنه عبر النقد التاريخي، وفضح سيرورة تبلوره في التاريخ، هذه المعرفة أصبحت خطيرة لأنها تحولت إلى رمز عقلائي، خاصة في حالة

¹ - Paul Ricoeur, *L'hermeneutique biblique*. Op. Cit.p.13

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 318.

³ - Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Op. Cit.p.272

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 318.

الاعتراف بالخطايا. وتساءل ريكور تحت أي دافع ذهبت النظرية المسيحية إلى هذا الانشاء التصوري؟
وقدم إجابتين:

1- إجابة خارجية استتبطها من فهم الغنوصية للدين التي اعتقدت أنها تمثل الدين في طقوسها، يقول: "تقع تحت دافع المعرفة باللاهوت (الغنوصية gnose) ففي "مقتطفات من التهودوت" نقرأ هذه الاسئلة التي، تبعا لكليمان الأسكندري، تعرف بلاهوت الغنوصية gnose: "من كنا نحن؟ ماذا صرنا؟ أين كنا من قبل؟ من أي عالم قذف بنا؟ نحو أي هدف نهول نحن؟ ومن ماذا تحررنا نحن؟ ماهي الولادة؟ ماهي الولادة الجديدة؟ ويقول لنا مؤلف مسيحي أيضا، إن الغنوصيين هم الذين طرحوا السؤال من أين يأتي الشر.¹ لاحظ ريكور أن اللاهوت المسيحي صنع من هذه الأسئلة حول الشر سؤالا نظريا، ليتحول إلى معرفة تحت أسباب الدفاع عن الدين والرد على الغنوصية،² لكن النزعة المضادة للغنوصية أصبحت شبه غنوصية في رأي ريكور، لأن مفهوم الخطيئة الأصلية هو متصور مضاد للغنوصية ويشبهها في بيانه.³

2- الجواب الثاني: ينبغي البحث في المعنى لمعرفة الأسباب التي دفعت اللاهوت المسيحي أن ينقاد إلى أرض غريبة عليه (الخطيئة المتوارثة)، بدافع الدفاع عن الدين، فلا بد من البحث عن أسباب إنشاؤه، لكن قد توجد في تجربة الشر والاعتراف والخطيئة أمور لا يمكن اختراقها. مما يجعل الغنوصية الملجأ الدائم للفكر.⁴ وتكون سر الظلامية، ويعود ريكور إلى القديس أوغسطين لأخذ الأمثلة، لأنه هو: "الشاهد على هذه اللحظة التاريخية الكبيرة حيث تشكل المفهوم. وهو الذي قاد أولا المعركة المضادة للمانوية، ثم المعركة المضادة للبيلاجية، وفي هذه المعركة...نشأ المفهوم السجالي والمدافع عن الخطيئة الأصلية"،⁵ والبيلاجوسية هي نظرية الراهب بيلاجوس Pélage الذي أنكر الخطيئة وقال بحرية الإرادة.

وعودة ريكور إلى أوغسطين ليس بغرض التأريخ، وإنما الاستئناس للتفكر في التأويل الدوغمائي لعقيدة الخطيئة الأصلية، وهو تأويل اختزالي على مستوى المعرفة، واسترجاعي على مستوى الرمز، هذا النوع من التأويل طبق على مفهوم الشر،⁶ لذلك عمد ريكور إلى نقد اللغة اللاهوتية التي تتحدث عن

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 319.

² - Paul Ricoeur, *Le MAL, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit p33

³ - Ibid.p33

⁴ - P.Ricoeur, *Un parcours philosophique, Propose recueillis. Par François Ewald, In Magazine littéraire, Paris, N390, 2000, p 19/20.*

⁵ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 319.

⁶ - Paul Ricoeur, *Le MAL, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit. p38

مفهوم: الأسر، والسقوط، والضياح، والتوهان، والتمرد، لإعادة بناء مفهوم الخطيئة الأصلية، ومن ثمة ربط فعل الشر بإرادة الإنسان ليصبح تعبيراً عن حرية الإنسان وضعف إرادته، لأنه يكشف لنا عن "قمة الهشاشة العاطفية للإنسان"¹، وكانت غاية ريكور هي محاولة فهم كل مظاهر الشر في حياة الإنسان اليوم، وذلك عندما يتحول إلى فعل يمارس في الحاضر السياسي والاجتماعي، فالشر هنا صنيعة الإنسان، بلغة كيركغارد، الذي يطرح نفسه في اللحظة، لكن النزعة الغنوصية أهملت البعد التاريخي عندما رأت في الوجود والكون مجرد آلة للضياح وللخلاص، هذا التصور رفضه ريكور لأنه رد تجربة الشر الإنسانية إلى قوى خارجية مطلقة، أي خارج سيرورة الإنسان التاريخية، لأنه لا ينبثق من الحرية الإنسانية، بقدر ما ينبثق من قوى العالم نحوى الإنسان، هكذا تحولت الخطيئة إلى حتمية إلهية وقدر يولد معه، والأمر تجاوز الشر إلى الخلاص، فلم يعد الإنسان مسؤولاً عن خلاصه، لأن "مصدره خارج الإنسان يأتي من عالم مطلق هذا ما يعرف بالخلاص المحض"²، وأدى هذا التصور إلى إسقاط مسؤولية الإنسان، لذلك يرفض ريكور الرؤية الغنوصية (la gnose) ويعتبرها معرفة كاذبة، لأنها حولت الرمز إلى حقائق فكانت سبب ولادة علم الأساطير الدوغمائي. وقد قاوم الآباء اليونانيون واللاتينيون ضد المعرفة الغنوصية وقالوا أن الشر لا يمكن أن يكون طبيعة في الإنسان ولا هو شيء خارجه أو مفارقاً، وإنما الشر من صنع الإنسان³، ولهذا يرى ريكور ضرورة رفض السؤال عن الشر، يقول: "فأنا لا أستطيع أن أجيب الشر هو" لأنني لا أستطيع أن أسأل "ما يكون الشر؟"، ولكن فقط "من أين يأتي أننا نصنع الشر؟" فالشر ليس "كان"، ولكنه "فعل".⁴

استند الآباء - في رأي ريكور - على التقاليد الاسرائيلية أو ما يعرف بتقاليد التوبة، الموجودة في قصة السقوط وتعبيراتها الرمزية المثالية، ويعتبر رمزية قصة آدم دليلاً على أن الإنسان هو أصل الشر ونقطة انبثاقه في العالم، يقول: "لقد دخلت الخطيئة عن طريق إنسان واحد إلى العالم، هذا وإن الخطيئة ليست هي العالم، إنها تدخل إلى العالم. وبزمن طويل قبل المعرفة الغنوصية، فإن الياهويفست (مناصر يهوه) أو مدرسته. كان قد ناضل ضد التمثيلات البابلية للشر، والتي كانت تصنع منه قوة معاصرة منذ

¹ - Paul Ricoeur, *De la morale, à l'éthique et aux éthiques, en, Un siècle de philosophie 1900-2000*, Editions Gallimard/centre Pompidou, Paris, 2000, P113.

² - Jean Greisch, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*, Op. Cit. p55

³ - Paul Ricoeur, *Le MAL, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit. p40

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، مصدر سابق، ص 322.

أصل الأشياء، التي حاربها الله وانتصر عليها قبل تأسيس العالم ومن أجل تأسيس العالم.¹ لهذا تنسب الأسطورة الشر لأول إنسان هو آدم، لكن ندد أوغسطين بالمعرفة الغنوصية، وذهب بعيدا في تحليلاته لماذا؟ "لعل النفس المرمية في الشر تستطيع أن تقول لإلهها: أنت الذي رميتني في المأساة، ألسنت قاسيا لأنك أردت أن أتألم من أجل مملكتك... وهكذا، فقد صنع أوغسطين رؤية أخلاقية محضة للشر حيث يكون الإنسان مسؤولا مسؤولية كاملة."² وتصور النظرة الغنوصية الإنسان على أنه ضحية من ضحايا الله، لهذا عمل أوغسطين على دفع التصور الأول للخطيئة إلى أقصى حد ممكن عندما عارض بين إرادة سيئة وطبيعة سيئة، عندما علق على إنجيل متى 12، 33 "إما أن تخلقوا الشجرة الطيبة وثمرها الطيب، أو إما أن تخلقوا الشجرة السيئة وثمرها السيء"، فقد صرخ: إن هذا الـ"إما أن أو إما أن" ليدل على سلطة وليس على طبيعة.³ ولخص أوغسطين جوهر اللاهوت المسيحي للشر إزاء الغنوصية في القول: "إذا كان ثمة توبة، فذلك لأنه يوجد ذنب، وإذا كان يوجد ذنب، فذلك لأنه توجد إرادة. وإذا كانت توجد إرادة في الخطيئة، فليس ذلك طبيعة ترغما" (الفقرة 8 contra Felcem).⁴

ويرى ريكور أن التصور الذي تشكل حول مفهوم الخطيئة كان ينبغي أن يتجه صوب فكرة عرضية حدوث الشر، أو إمكان انبثاق الشر كحدث غير عقلاني، وهكذا انتهى أوغسطين إلى القول أن الشر هو ميل فينا. كما أن الاخفاق ليس عدما ولكنه ميل نحو العدم، والشر عند أوغسطين ليس من الله، لكنه استعمل مفهوم الخطيئة الطبيعية أو الوراثة، لهذا يرى أنه إذا سلمنا أن الشهوة مصدر كل الشرور، فينبغي عدم البحث خارجها. لأن الإرادة السيئة مصدرها الإنسان، والإخفاق والميل إلى الفساد، ماهو إلا إخفاق في الطبيعة، ليصبح "سير الإنسان إلى العدم يدل على نقصه في عجزه على أن يكون ذاته"،⁵ بوصفه مخلوقا. لهذا أخذ أوغسطين بعقيدة الخلق من عدم، ورفض فكرة المادة غير المخلوقة (القديمة)، كما حارب فكرة مادة الشر، لكن الذي استمر في ثقافتنا هو الطبيعة الفاسدة تماما. لهذا عمل ريكور على إعادة بناء المعنى متحدثا عن الشر الموروث وكيف دخل العقيدة المسيحية واليهودية، ويعد القديس بولس في نظر ريكور أول من أدخل معنى الشر إلى العقيدة المسيحية، وهذا الاعتقاد كان له تأثير على تصور

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 323/322.

² - المصدر نفسه، ص 323.

³ - المصدر نفسه، ص 323.

⁴ - المصدر نفسه، ص 323.

⁵ - Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité, Op. Cit, P275

التاريخ، فالمسيحية تتحدث عن ما قبل السقوط (التاريخ المثالي) وما بعده، وكذلك مجيء المسيح قسم التاريخ إلى ما قبل وما بعد، ويترتب عن هذه الرؤية نتيجتين: أولاً وجود إنسانية كانت تتميز بالكمال قبل حادثة نزول آدم،¹ والثانية هو أن الإنسانية في نهاية التاريخ تعود إلى النموذج الأعلى، بهذا المعنى تكون مفهوم الخطيئة الأصلية، وقد ورثه أوغسطين للكنيسة، وآدم هو شخصية تاريخية وهو الجد الأول للبشر، وقد ظهر لبعض ألوف السنين فقط قبلنا، لكن أوغسطين في نظر ريكور فهم: "الآية 12 بمعنى" الذي بسببه "وقعنا في الخطيئة".² وهذا تأويل لاهوتي رد الخطيئة إلى آدم، ثم أدخل الكل في هذه الكلية وكانت النتيجة إسقاط المسؤولية الفردية.

وإذا كان بولس قد قدم تصورا أسطوريا للخطيئة، فإن بيلاج يكتب ضد المانويين في كتابه «تعليق على رسائل القديس بولس الثالث عشر»، فيه آمن بالقدرة الإنسانية، ودافع عن الله العادل، الذي لا يمكن أن يعاقب الإنسان على خطيئة لم يرتكبها وارتكبها آخر غريباً عنه جذرياً،³ والخطيئة عند بيلاج ماهي إلا محاكاة تعني مثل آدم، بمعنى الخطيئة شيء رمزي ولا يعبر عن حقيقة تاريخية، لذلك عندما يحاول الإنسان أن ينسب أفعاله إلى الخطيئة فهو يمارس نوع من التحايل لتغطية عجز إرادته وعدم رغبته في تحمل المسؤولية، لأنه في الأصل باستطاعته أن يمتنع عن الشر، لكن الذي حدث في نظر ريكور هو أنه تم تأويل الخطيئة الطبيعية على أنها خطيئة موروثية على طريقة المانويين، واستمر أوغسطين في تأويلاته للخطيئة حد الكلام عن ذنب موروث وعن خطأ يستحق عقوبة. والقول بالذنب هو محاولة لتبرئة الله، أما القول أن الشر فعل إرادي فالغرض منه رفض مفهوم المعرفة الغنوصية.

وعاد ريكور إلى قصة «أيوب» وآلامه وإشكالية العادل والعدل والأجر، وعقدة الذنب الجماعية لإسرائيل، و"حزقيال" و"أرميا". ويتساءل لماذا يعد أوغسطين بمثابة محامي الله؟ كما تساءل: "كيف يعد مفهوم الخطيئة الأصلية جزءاً من التقاليد الأكثر إستقامة في المسيحية؟"،⁴ هنا يميل ريكور إلى بيلاج بدل أوغسطين، لأن بيلاج عمل على تصحيح المفهوم الخاطئ حول مفهوم الخطيئة، ورد الشر إلى الإرادة الإنسانية. مما يعني أن بيلاج كان يفكر ضد أسطورة الخطيئة الأصلية، أو ضد أسطورة آدم. في حين أوغسطين أسس لأسطورة الخطيئة تأسيساً دوغمائياً. لهذا عمل ريكور على فك المفهوم من خلال المرور

¹ - Paul Ricoeur, *Le MAL. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit, p41

² - Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, Op. Cit, P548

³ - Paul Ricoeur, *Le MAL, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Op. Cit, p39

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنوطيقية، مصدر سابق، ص 331.

عبر أخطاء المعرفة التي وقع فيها أوغسطين، معتمدا منهجية النقد التاريخي في تفكيك الأساطير المتعلقة بالخطيئة والشر، موسعا دراسته من القول بالخطيئة الموروثة إلى القول بالذاكرة الموروثة، وفي إطار فينومينولوجيا الذاكرة وابستيمولوجيا التاريخ، يطرح سؤال واجب الذاكرة في المجتمع الأوروبي المعاصر، لأن الذاكرة الفرنسية في رأيه مثقلة بجرائم الماضي، وكل المجتمعات المعاصرة تعاني مشكلة الصراع بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، ومسؤولية تحمل الأجيال المتأخرة أخطاء آبائهم،¹ ويقترح ريكور العلاج عبر الاعتراف وتحمل المسؤولية. وهكذا نلاحظ أن ريكور ينطلق من النص الديني وينتهي إلى الواقع السياسي والاجتماعي وهذا هو هدف الهيرمينوطيقا التي اعتمدها وطورها عبر فتحها على كل المناهج.

نتائج الفصل

يمكن القول تمكن ريكور من التحول من براديغم عقلنة الديني إلى براديغم تأويلي منفتح على علوم اللغة من لسانيات وسيميولوجيا وانتروبولوجيا وبنويوية، استطاع عبرها أن يحدد لنا الإشكالات المنهجية التي تعترض دارس النص المقدس، منها:

- إشكالية المعنى وتحوله في النص، وإشكالية الرمز والأسطورة والإستعارة في النص الديني، وإشكالية سيطرة العقل اللاهوتي على التفسير واحتكاره للفهم، وإشكالية تحول الخطاب من المستوى الشفهي إلى مستوى الكتابة أو التدوين، وما يترتب عن عملية التحول من فقدان المعنى وضياح المقاصد الأولى، وهيمنة الأيديولوجيا على التفسير.

- كما بين لنا محدودية القراءة الفينومينولوجية التي تمر بثلاثة مراحل (مرحلة فهم الرمز وبنيته الدلالية المتعددة، مرحلة فهم الرمز في علاقته مع رموز أخرى، مرحلة فهم الرمز في علاقته مع تجليات أخرى للمقدس مثل الطقوس والشعائر والأساطير).

- تمكن من الوقوف على أخطاء التأويل اللاهوتي لعدم اعتماده منهج النقد التاريخي، وبتوظيف ريكور لهذا المنهج تمكن في المقابل من توسيع دائرة بحثه من مستوى رمزية الخطيئة إلى مستوى البحث في رمزية الذاكرة، هذا فيما يتعلق بالمقدس في السياقات الغربية، فهل نفس الإشكالات المنهجية تطرح أمام دارس النص القرآني في السياقات الإسلامية؟ وهل ينبغي التعامل مع النص القرآني كما تعامل ريكور مع النص التوراتي والإنجيلي؟ وكيف يمكن تجاوز الدوائر المنتجة للعنف في السياقات الإسلامية؟

¹ - بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سابق، ص 147

مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية وإستراتيجيات تفكيك المقدس في مشروع أركون

تمهيد:

إن المقاربة التي اعتمدها ريكور في قراءة النص التوراتي والإنجيلي كان لها تأثير على مقاربة أركون للنص القرآني، فإذا كان ريكور قد عمل على توسيع الهيرمينوطيقا لتصبح فضاء تلتقي فيه كل مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، لفهم الانسان في كليته عبر تأويل النص الديني تأويلا هيرمينوطيقا، مركزا على القراءة اللغوية على اعتبار اللغة بوابة المعنى، مستثمرا في الدراسات اللسانية ومنجزاتها، وفي الفينومينولوجيا والاركيولوجيا والجينالوجيا والتفكير مع أساتذة الشك في المقدس، فإن أركون دعا إلى ضرورة فتح النص القرآني على علوم الإنسان الحديثة والاسترشاد ببول ريكور في دراسته للمقدس أو العهدين، معتبرا ريكور بمثابة الفاتح الكبير المؤسس لفلسفة الدين، لأنه عمل على أنسنة النص الديني لما إحاله إلى التجربة البشرية، وجعل الممارسة مرجعية لاختبار القيم الدينية، لهذا نتساءل عن حدود أنسنة النص القرآني في مشروع أركون؟ وهل الأنسنة تعني نزع القداسة عن النص القرآني كما نزع ريكور الأسطورة عن النص التوراتي والإنجيلي؟ وهل السياقات الاسلامية الحالية تسمح بفعل الأنسنة؟ وماهي العوائق المنهجية التي تحول دون ذلك؟ وهل أنسنة النص الديني طريق العلمنة؟

المبحث الأول: الأنسنة وإمكانات اختراق اللامفكر فيه في النص الديني

1- الأنسنة والمقدس.

أ- الأنسنة المستحيلة: هل يمكن الخروج من الدين؟ يمتاز مشروع محمد أركون Mohammed Arkoun (1928-2010) بكثافة عالية من المفهومية جعلت منه على درجة من التعقيد، لتعدد مصادره وتنوع أهدافه، فهو المسلم والناقد للإسلام والعلماني والناقد للعلمانية المتأثر بالاستشراق والناقد لمنهجياتها، فكر على طريقة ريكور Paul Ricœur، عبر التماسف distancing يتخذ مسافة من كل القضايا بفعل منهج النقد التاريخي، نقد "يتسلح بكل علوم الإنسان والمجتمع، ويدخل في حساباته مفهوم المتخيل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية الكبرى، لحشد كل العلوم الإنسانية اليوم، ومنها علم التاريخ، وعلم تحليل نشأة الانغلاق العقائدي وكيفية اشتغاله لجعل هذا المفهوم أكثر فاعلية"،¹ ويهدف مشروع الأنسنة Humanisation إلى اختراق الأطر المنغلقة والعمل على تجاوزها منهجيا، على طريقة المفكر مارسيل غوشيه Marcel Gauchet، والمفكر جيانني فاتيمو Gianni Vattimo، في حديثهم عن الخروج من الدين أو عن مسيحية غير دينية.

أراد أركون فهم الإنسان في كليته totalité على طريقة ريكور Paul Ricœur، فنجدته يشيد بدوره في العديد من المواضع باعتباره فيلسوفا ناقدا للقيم الغربية من الداخل، ففي مقالة تحت عنوان « الإسلام: إصلاح أو تخريب L'islam. Réformer ou subvertir » يقول: "نقد ريكور السياسات الغربية التي تستند على إعلام تسطيحي، وتعتمد سياسات التوسع والاحتكار منذ 1945. وريكور دعى إلى ضرورة فهم الإنسان داخل الميتافيزيقا، لا خارجها كما فعلت الحداثة الغربية".² من هذا المنطلق عمل أركون على دمج عالم النص الديني بعالم القارئ، لأن القارئ lecteur هو الذي يعيد توجيه معنى النص Signification du texte، وكان أركون مدركا للمهمات العلمية والابستمولوجية الصعبة التي تواجه دارس هذا الميدان، لأن البداية تكون من تقويض الأسس المكونة للفكر الإسلامي من الأساس، وهي المهمة التي ينبغي على الباحثين إنجازها في نظر روي جاكسون Jackson Roy في كتابه « Nietzsche and islam »، يدعو هو الآخر المسلمين إلى ضرورة التحرر من نزعة الوهم والمثالية التي كونوها عن الإسلام، كما ينبغي

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزت، دار الطليعة بيروت، ط1، 2010، ص157.

² - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'Islam en France, (Yves Charles Zaraka, Sylvie Taussig, Cynthia Fleury Presses Universitaires de France, 2004, p714

التحرر من وهم الأصل المجيد أو ما يسمى بأسطورة الأصل الذهبي "Golden âge"¹ والتي ترمز إلى تاريخ حياة الرسول صلعمهم والصحابة، وهو الأصل الذي تحول بفعل سلطة التقادم والزمن إلى "أنا أعلى"، وصار مرجعا يستند اليه الأصوليون في محاكاة الحاضر.

كان العمل النقدي التاريخي في نظر أركون غائبا في كل مشاريع النهضة، لأنها اهتمت بنقد مظاهر المجتمع على مستوى السطح، لذلك ينبغي أن تخضع جميعها للمراجعة النقدية، والتساؤل حول الكيفية التي تم وفقها التعامل مع الحداثة الغربية modernité occidentale وأشكال نقلها إلى السياقات الإسلامية، ومساءلة مبررات القبول ومبررات الرفض، رغم تأكيد أركون على أن منطق الرفض هو الذي ساد إزاء الكثير من الأعمال الأدبية والتاريخية، كرفض طريقة فقه اللغة philologie في دراسة النصوص الدينية، ورفض أعمال طه حسين الأدبية،² وأبحاث محمد خلق الله حول قصص القرآن، ورفض أعمال علي عبد الرازق حول مصادر الحكم والسلطة.³ وفي جوابه عن سؤال تأويل علاقة الإسلام بالحداثة الغربية، يقول: "هذا السؤال لا يزال يتردد ويعاد طرحه منذ عصر النهضة، وبعد حروب التحرير، وصعود نقاشات الأمة الوطنية، بعد 1945م، تشكل الوعي بالحداثة، داخل المجتمعات المستعمرة، التي تحاول تجاوز الوعي الساذج. تأثرا بالحضارة الأوروبية. وكان يقود الوعي التحرري (التحديثي)، الأيديولوجية الماركسية داخل سياق الحرب الباردة."⁴

النهضة العربية في نظر أركون مشروطة بإعادة تأويل النص الديني يقول: "النهضة إذا لم تُعدّ تأويل الدين، إذا لم تفكك الفهم القروسطي القديم له، لا يمكن أن ندعوها نهضة حقيقية. والنهضة العربية لم تتجراً على الدين كما فعل فلاسفة التنوير في أوروبا."⁵ ومن أسباب فشل النهضة عدم اهتمام باحثوه بالآخر على خلاف الغرب الذي اهتم باحثيه بمسألة المغاير، هذا ما قام به مثلاً بول ريكور في كتابه الشهير «Soi même comme un autre» الذي يدعو فيه إلى أن نعامل الآخر كذات، لا مجرد شيء، ليحدث التذاوت، كما نجد الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس (Levinas Emmanuel) (1906-1995)

¹ - Jakson Roy, *Nietzsche and Islam*, Routledge, London, New York, 2007, p24

² - Mohammed ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Editions G.P, MAISON NEUVE ET LAROSE, paris, 1973, p285

³ - محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ت عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، لبنان،

1ط، 2008، ص39.

⁴ - Mohamed Arkoun, *(L'islam, Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p713*

⁵ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت وتقديم هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لندن، ط1، 2011، ص332.

فيلسوف الغيرية، يجعل من المغاير والمختلف شرط لمعرفة الأنا، والغير كهوية مختلفة حاملة لثقافة ولدين ولتصورات مختلفة عن العالم وعن الحياة، وإذا توفرت شروط التزاوت أمكننا الحديث عن تراث إنساني مشترك منفتح يقول: "نحن محاطون بالموجودات وبالأشياء حيث نتعهد معها بعلاقات، عن طريق النظر واللمس والتعاطف وبالعامل المشترك، فنحن مع الآخرين. وكل هذه العلاقات انتقالية: ألمس شيئاً، أرى الآخر، لكن أنا لست الآخر"،¹ يرفض ليفيناس مقولة إمكانية اكتفاء الذات بنفسها، لأن سؤال الآخر أكثر أهمية من سؤال الوجود كما هو عند هوسرل Edmund Husserl و هيدجر Heidegger، لأنه يقدم الإيتيقا على الأنطولوجيا، ليكون بذلك عدل في المعادلة (الذات - الوجود إلى: الذات - الآخر)، هذا ما يعرف بالمسؤولية تجاه الآخر، يقول "إن العلاقة بالوجه هي علاقة على الفور أخلاقية"² وبذهب ليفيناس إلى حد القول "الأخلاق ليست فرعاً من الفلسفة، وإنما هي الفلسفة الأولى".³

ينبغي أن نقارب الذات في علاقتها مع الآخر المختلف نهائياً في دائرة الإيتيقا، ويكون بهذا الطرح قد وجه نقداً للحدث التي أرادت أن تفكر في الإنسان خارج الميتافيزيقا، ليعيد الميتافيزيقا إلى الإنسان. لكن هذا الحلم يصطدم بواقع لا يسمح بتحقيق هذه الغايات لأنها في نظر أركون مفرغة من النزعة الإنسانية، التي تعني فهم الإنسان في كليته، بالتركيز على كل أبعاده الاجتماعية والنفسية والسياسية والتاريخية، هذا المفهوم غائب في مجتمعاتنا، نتيجة استمرار غياب النقد في البرامج التعليمية، وإن بدت بعض مظاهر النقد فهو نقد غير مختص. يقول أركون: "مشكلة العالم الإسلامي جد معقدة ومركبة، فهي مشكلة لها أبعاد تاريخية، سياسية، تربوية، علمية... وأخطرها ماتعلق بنظام التربية"،⁴ ومن بين الأسباب كذلك، ارتباط غاية البرامج التربوية بتحقيق أغراض سياسية، لاستمرار السلطة السياسية القائمة، وما يعرف بالهيمنة الأرثوذكسية على الساحة السياسية⁵، وفي قراءته للوضعية التربوية في عالمنا العربي الإسلامي وكيف يتم تقديم المادة الدينية يقول: "نلاحظ مثلاً أنهم لا يعلمون في المدارس بل وحتى في الجامعات إلا الإسلام ويستبعدون دراسة كل الأديان الأخرى. وهذا يعني أن مادة تاريخ الأديان المقارن

¹ - Levinas Emmanuel, *Le Temps et l'autre*. Edition PUF, Quadrige, Paris, 1983, p21.

² - جان ماري مولر، نص محاضرة أعده لجامعة "أونروا" جامعة اللاعنق وحقوق الإنسان في العالم العربي بلبنان، ترجمة جبروم

شاهين Revue Esprit ، N7.juillet 1997. Pp121-140

³ - Levinas Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Edition Nijhoff la Haye, 1961. p281.

⁴ - Mohamed Arkoun, *(L'islam. Réformer ou subvertir)*, L'islam en France, Op. Cit, p715

⁵ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ت هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1،

ممنوعة في العالم العربي أو الإسلامي كله، والأسوأ من ذلك هو أن تعليم الإسلام نفسه يتم بطريقة قروسطية عتيقة عفى عليها الزمن. وهو على أي حال خاضع كلياً للأرثوذكسية الأصولية الصارمة¹، أضف إلى ذلك الإعلام السطحي غير المتخصص ونوع الخطاب الذي ينتجه، "خطاب ينتج فرداً منقاداً للسلطة غير مسؤول، إنه كائن مستلب"²، وإذا كان التفاوت بين العالم الإسلامي والعالم الغربي كبيراً إلى هذا الحد، فكيف يمكننا استدعاء مناهجه لتفكيك بنية تراثنا الديني؟

انتبه حسن حنفي لهذه المعضلة وتساءل في كتابه (حصار الزمن)، هل ينبغي مراعاة الخصوصيات الحضارية في تحليل الخطاب الديني أم يمكن اعتماد منطقاً واحداً في كل الحضارات، خاصة حضارة الكلمة³؟ ويجيب إنه يمكننا التزام بعض القوانين العامة في تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بغض النظر عن انتمائه الحضاري، مثل التحول من الخطاب الشفهي إلى الخطاب المدون، لأن كل النصوص الكبرى مرت بنفس المرحلة مثل نصوص أرسطو وأفلاطون وهيغل، والنصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد، كانت روايات شفاهية، فالتوراة ظلت خمسة قرون حتى دونت في بابل، كما ظلت الانجيل روايات شفاهية طويلة نصف قرن، وأكثر من قرن في الإنجيل الرابع، في حين دون النص القرآني منذ لحظة الاعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين. يقول حنفي: "هناك أبعاد واحدة في كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضاري. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازاً، كلاماً أو إشارة، ألفاظاً أو علامات، وهناك مستوى المعاني سواء أكانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء أكانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية، وهناك مستوى الأشياء التي تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذي يمكن أن يكون معياراً لصدق الخطاب، سواء أكان هذا العالم الخارجي عالم الأشياء أم عالم الأفعال"⁴. ونقد العقل الإسلامي ينطلق من هذا الاعتقاد في المشترك بين الثقافات والعقول في عملية نقد النص الديني وأسننته، لتحرير العقل من النصوص الممنوعة من النقد أو الممتنعة عن النقد. يقول أركون: "ينبغي نقد العقل الديني بصفة عامة، ونزع القداسة، كما فعل ماكس فيبر، لكي لا نترك الفراغ للإعلام السطحي"⁵. ولإصلاح الخطاب الديني

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ت وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2009، ص09/08.

² - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص7/6.

³ - حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول إشكالات، الدار العربية للعلوم. ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص18.

⁴ - المرجع نفسه، ص18-19.

⁵ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716

ينبغي نقد العقل الديني وعلاقته بالمقدس sacré، لكشف مدى تهافته عبر إحداث ثورة داخل العقل الإسلامي وبنيته الفكرية، ليصبح قادراً على إنتاج مفاهيم جديدة للوجود والحياة على الطريقة الريكورية، لكن بعد إجراء جملة من التعديلات على الانظمة المعرفية في الثقافة الإسلامية لتصبح قادرة على الاندماج في الحداثة.¹

عمل أركون على تقديم مشروع تحت عنوان «نقد العقل الإسلامي» يعتقد أنه يختلف عن كل المحاولات الموجودة في الساحة الفكرية لأنها لم ترق إلى درجة التفكيك، والنقد الاستيمولوجي، لمقولات العقل ولم تلتفت للمهمش،² ولا يعني النقد في نظر مترجم أركون، صالح هاشم: "الهجوم على الإسلام كما توهم بعض السذج الذين يفهمون كلمة "نقد" بالمعنى السلبي فقط لأنهم يجهلون معناها الفلسفي العميق كما هو وارد عند كانط، وإنما تعني مايلي... كل التراث العربي - الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم ينبغي أن يتعرض لغربة عامة شاملة، من أجل معرفة بنيته الداخلية، أو كيفية تشكله التاريخية طيلة القرون الستة الأولى بشكل خاص".³ وتكشف لنا عملية النقد عن بنى العقل الإسلامي في تاريخيته وتميزه عن البنى الأسطورية واللاهوتية، ويضيف هاشم صالح أن النقد ضرورة اقتضتها اللحظة التاريخية الراهنة: "لأن المسلمين، كل المسلمين وليس فقط العرب، وصلوا الآن إلى مفترق طرق، فإما أن ينخرطوا في هذه العملية الجراحية الخطيرة الضرورية لمصالحة الإسلام مع الحداثة، وإما أن يستسلموا للمقادير وينقطعوا عن حركة التاريخ كلياً في عصر العولمة الكونية ويصبحوا مهمشين ومرميين في مؤخرة كل الأمم. وبالتالي فإن نقد الذات التراثية، وفي العمق، أصبح ضرورة ملحة لا يمكن تأجيلها بعد اليوم".⁴ لأن أوروبا قد خاضت حروب نقدية إتجاه الذات ومع تراثها المسيحي لذلك تمكنت من النهوض.

يتميز المشروع الأركوني عن كل المشاريع، بأنه يستند على النقد التاريخي الجذري باتجاهه إلى الأسس مباشرة، ويتجاوز السطح إلى العمق، للكشف عن البنى الفاعلة والمحركة للثقافة الإسلامية، ومن ثمة محاولة التأسيس لخطاب علمي عن الإسلام وعن الحداثة الغربية يقول إدغار موران Edgar Morin: "يخوذ محمد أركون معركتين في كل حياته، معركة اتجاه نقد العقل الإسلامي ومن جهة أخرى

¹ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001، ص73

² - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Paris, Maison neuve et Larousse, 1984, p 66.

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص06.

⁴ - المصدر نفسه، ص06.

إتجاه نقد العقل الغربي¹. ويكون أركون قد إلتقى بفكرة كانط Kant التي تجعل الكونية معيارا لصدق الفكرة في كتابه « الدين في حدود مجرد العقل » ، نجده يعتبر أهم علامة على حقيقة أي دين هي " ادعاء مشروع الكونية" ،² وسعى أركون عبر نقد النص الديني التأسيس لثقافة كونية يلتقي فيها المختلف ويتعايش المغاير، رغم أن عقل الحداثة أعتقد في لحظة تاريخية أنه تجاوز الدين نهائيا ليفاجئ بعودته في بداية القرن الواحد والعشرين بقوة، ولا شك العنصرية هي الدين الأسرع نموا في العالم،³ لكن هل عودة الدين تسهم في تعطيل عملية علمنة المجتمع المدني؟ وهل الأديان اليوم هي التي تعيد ترتيب الهويات؟ هل عودة الدين يعد مظهر من مظاهر إخفاق الحداثة؟

للخروج من هذا الانغلاق العقائدي ينبغي في نظر أركون أن يكتسب العقل قدرات علمية وفكرية من أجل الاختراق والزحزحة، لأن العقل الديني يستغل إخفاقات العقل الحداثي ليؤكد صحة مبادئه وعالميتها ومدى صمودها في إطار عودة الدين بأشكال مختلفة، وقد أطلق جورج قرم مصطلح «الزمن الرديئ» . على العصر الذي نعيش فيه نظرا لانتشار ما يسميه بالنظريات السخيفة حول عودة الدين واكتساحها لكل الفضاءات السياسية والثقافية والاجتماعية، يقول: " الهوية العربية أصبحت تائهة وضائعة... حيث الأنواع المختلفة من الهويات القلقة والمتأججة، التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى أعمال عنف إرهابية الطابع داخل مجتمعاتنا العربية." ⁴ وللخروج من هذا الوضع التاريخي المأزوم دعا إلى ضرورة إحياء تراث الأنوار الأوروبية من جهة والنهضة العربية من جهة ثانية، أما أركون فيرى أنه: " من الضروري أن نلجأ في هذا السياق إلى البحث الدقيق للعلوم الاجتماعية حول الإنتاج الخيالي للمجتمع من أجل وضع أسس راسخة للسؤال الذي طرحته في العديد من الأعمال،" ⁵ فينبغي فتح الفكر النقدي الحر وجميع آفاق البحث العلمي بهدف تجاوز الانغلاق الحاصل، ومن ثمة التأسيس لتاريخ تضامني لكل الشعوب والثقافات.

ب-الموقع الهزيل لعلوم الانسان في ثقافتنا: لا تزال مجتمعاتنا جد تقليدية في نظر أركون، لأنها لا تزال تخشى من نتائج علوم الإنسان، يقول: "المجتمعات الأبوية حافظت على الإسلام التقليدي، ولم تتفتح

¹ - Edgar Morin, (Préface) dans, Mohammed Arkoun, *La construction humaine de l'islam*, Préface Edgar Morin, Entretiens avec Rachid Benzine et Jean- louis Schlegel, Editions Albin Michel, 2012. p07

² - إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ت فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2012، ص185.

³ - أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ت صالح الأشمر، دار الساقي بيروت، ط1، 2012، ص19

⁴ - جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل احمد خليل، مراجعة المؤلف ونسيب عون، دار الفارابي

بيروت ، ط1، 2007، ص12

⁵ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), *L'islam en France*, Op. Cit, p713.

المجتمعات التقليدية على منجزات العلوم الاجتماعية.¹ ويقترح عقلا بديلا لعقل الحداثة، أطلق عليه اسم «العقل المنبثق» وظيفته تنويرية بالدرجة الأولى يقول: "إن إستراتيجيات التدخل النقدي للعقل المنبثق تعمل على الخروج من حالات اللبس والتداخل والتناقض والفوضى الدلالية التي تتضاعف في مجتمعاتنا، مجتمعات الاستعراض والاستهلاك والفكر العارض والمعارضة الجذرية ومجتمعات الرغبة في السلطة."² هذه الوضعية تقتضي إعادة ترسيخ سلطة الفكر النقدي وأنسنة كل مظاهر الحياة، وعدم الاكتفاء بالتأمل السلمي، فلا بد من الانخراط في مناقشات مرهقة حول الموضوعات الحيوية، ولا نكتفي بمعالجة قضية الدين في حدود العقل على الطريقة الكانطية Kant، بل ينبغي أن يتزود الباحث بعلم تاريخ الأديان وأنثروبولوجيا الأديان. فينبغي العمل على تجميع كل المعلومات المعبرة عن الذات الإسلامية ثم إعادة ترتيبها، والعقل المنبثق مطالب بإعادة تفكير كل المفاهيم والمصطلحات الرائجة والتي تحكم الخطاب.

يدعو أركون الباحثين إلى الدخول في معركة علمية من شأنها تمكن العالم الإسلامي من إغناء الحضارة الإنسانية، فينبغي فهم الواقع المعيش في ظل سياقاته التاريخية. يقول: "ينبغي إعادة التفكير في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في إطار الجدل. في منتجات المفكر فيه. حتى المفكر فيه، فيه اللامفكر فيه. لتقليص مسافة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، ينبغي المرور عبر مناهج النقد التاريخي، أو استراتيجية التحليل النقدي للفكر."³ ومن الأسباب التي حالت دون المراجعات النقدية التاريخية، موقع العلوم الاجتماعية في منظومتنا الثقافية والتعليمية، وهو موقع يصفه أركون بـ"الهزيل".⁴ وللخروج من الأزمة ينبغي تفعيل العلوم الإنسانية والاجتماعية في المؤسسات التربوية لأنها الرهان، كما ينبغي تأطيرها معرفيا ومؤسساتيا، لأنها مفاتيح التنمية المتكاملة والمستديمة لمجتمعات يعوقها الشرخ التاريخي المتزايد الاتساع إزاء تحديات الحداثة والعولمة وتراجع الأنسنة.

لقد تشكل مصطلح الأنسنة لدى أركون بفعل حواراته مع فلاسفة كبار أمثال ابن مسكويه وأبي حيان التوحيدي،⁵ لذلك يعتبر نفسه أول من أبدع المصطلح في الفكر العربي مقابل (Humanisme) هيومانيزم (النزعة الانسانية)، في الحقل التداولي الغربي، يقول "عندما اكتشفت آثار أبي حيان التوحيدي

¹ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.

² - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص168.

³ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716

⁴ - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص62.

⁵ - Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée islamique, Paris Maison neuve et Larousse, 1977, p95

إزداد تقديري لأهمية التواصل الشفاهي في إثراء توجه الأنسنة الذي يرتسم في فورية المواجهة بين وجهات نظر متعددة... لقد أبرز التوحيدي بوضوح الأهداف الجوهرية لكل حالة أنسنة، مثل البحث المستمر عن المعنى، لا في حدود تلفظه المجازي الاعتباري الذي شجبه بشدة... بل في مستوى مجسدهات النفسية والتاريخية المحسوسة¹، ويؤكد أركون على أن المعنى يمر من مستوى المشافهة إلى مستوى الكتابة ليصبح يتمتع بمستويين في الدلالة، ويحمل أركون غياب النزعة الأنسية في مجتمعاتنا إلى جملة من القوى منها الداخلية وأخرى خارجية، تمثلت في الاستعمار الأوربي منذ القرن التاسع عشر الذي كرس لنزعة ضد الأنسنة، لتكون بذلك قد انقلبت على مبادئ ثوراتها التنويرية.

وما أحداث سبتمبر 2001 إلا لحظة من لحظات عجز عقل الأنوار وانحرافه، إنها لحظة من لحظات فشل كل أشكال الفكر في الفضاءين الغربي والعربي، والفكر الغربي لم يمارس فعل تفكيك ظاهرة العنف violence لفهم أسبابها الفعلية، وأهمها في رأينا الخطابات التي تركز الوجود في الغرب ولا تعترف بالمغاير المختلف ونظرتة للوجود، أما في العالم الإسلامي فعمدت النخب إلى تبرير ظاهرة العنف وسعت بعض الطوائف الدينية إلى شرعنته، هذه الأحداث وكيفية التعاطي معها دفعت أركون بالدعوة إلى ممارسة نقد ذاتي جذري، لتأسيس مساهمة الذات في العمل التاريخي المشترك للانعتاق من الأوضاع الإنسانية الراهنة. ومن أجل ذلك "ينبغي أن نعيد التفكير في كل اللاهوتيات والفلسفات السياسية المبررة بشكل فوضوي بعد سنة 1945 حتى ندعم عملية النظام القانوني العالمي."² لأن فهم حاضرنا مرهون بفهم ماضينا فهما جيدا، فكل مشكلة لها جذور عميقة في الماضي البعيد، فمثلا: "مسألة الأصولية، والطائفية، والمذهبية، وسبب موت الفلسفة وسبب انهيار حضارة العصر الذهبي الكلاسيكية، وسبب الانحطاط الذي تلا ذلك، وسبب الصراع المتواصل مع الغرب"³ كل هذا دفع بأركون إلى التنقيب عن أسباب هذه المشاكل والقضايا وجذورها التاريخية، كما حاول البحث عن أسباب انطفاء التنوير العربي الإسلامي بعد اشراقه في القرنين الثالث والرابع للهجرة، خاصة في كتابه «نحو تاريخ مقارن للأديان»، ويتساءل عن إمكانية الخروج من الدين في السياقات الإسلامية؟ هل نحن بحاجة إلى ثورات فكرية ومعرفية

¹ -محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 22/21

² - المصدر نفسه، ص 23.

³ -محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 8. من مقدمة المترجم.

إبستمولوجية نعيد فيها التفكير في طبيعة علاقتنا بالدين ؟ وهل الوضعية الراهنة تسمح لنا كمجتمعات بإمكانية الخروج من الدين؟¹

تساءل أركون حول إمكانية الخروج من الدين؟ لكنه لا ينتظر ويقدم إجابة بالنفي لإدراكه درجة الاختلاف بين السياقات الثقافية للمسيحية والسياقات الثقافية للإسلام، كما أنه واعي للفروقات الحضارية والتاريخية بين العالمين، لكن يظل حلم التقريب بين الأديان غاية العقل المنبثق وكذلك العمل على تقليص دائرة العنف والدوائر المنتجة له، يقول: "لكسر هذا الانحباس وفهم ظاهرة العنف (الإرهاب)، ينبغي تجييش كل الطاقات الذكية لتجاوز العراقيل، والكل ينبغي أن يكون مهياً لنداء الحداثة الذكية."² ويعتمد العقل المنبثق منهجية المقارنة للتساؤل حول التحديات المختلفة في زمن العولمة Mondialisation، زمن أحوال الظاهرة الدينية على الهامش، هذا الأمر يدفعنا إلى طرح إشكالية الثنائية المميّنة بين ما هو ديني وما هو سياسي وكيف يتم تجاوزها؟ وما هي الإمكانيات المتاحة أمام العقل المنبثق للتعامل مع هذه الإشكالات؟

2- من عقل الحداثة إلى أفق العقل المنبثق

أ- العقل المنبثق والأنسنة الممكنة: العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق la raison émergente
عقل كما يقترحه أركون، بإمكانه استيعاب منجزات عقل الحداثة واختراقه بالنقد. إنه عقل متجاوز لعقل الأنوار، وعقلانية أركون لا تلغي الجانب الروحي أو الرمزي كما فعلت العقلانية الوضعية، رغم أن المسيحية تمكنت من استيعاب منجزات العقل العلمي واستثمار مناهج العلوم الاجتماعية منذ القرنين 19/18م، بعد القيام بعدة ثورات لاهوتية، ومن أهم اللاهوتيين الليبراليين، كارل بارت Karl Barth 1968-1886، ورودولف بولتمان Rudolf Bultman 1976-1884، اللذان نزعا الأسطورة عن الكتابات المقدسة وهما من البروتستانت كما رأينا مع بول ريكور. وطموح أركون كان يهدف إلى إعادة تقييم الوحي لإعادة دمج الإسلام في التجربة الإنسانية.

الخروج من الدين بمعناه الأرثوذكسي، يعني الخروج من التصورات الخرافية والأسطورية التي لصقت بالدين الإسلامي، وتراكمت بفعل غياب النقد التاريخي، إنه خروج من القداسة الكهنوتية وقراءاتها الناجزة التي قتلت في النص حيويته، بإدعائها امتلاك معنى النص، والخروج مهمة العقل المنبثق، يعرفه محمد أركون فيقول "أقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعد عن

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص 171.

² - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.

دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداصة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيرا ميثولوجيا، تقديسيا، تأليهيا، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الإقتصادية".¹ ويستطيع العقل المنبثق بأدواته المعرفية والمنهجية الكشف عن الشرعيات الفاسدة مثل الحرب العادلة والدين الروحاني والأنسنة المعلمنة، ليصبح المشروع الأنسني عند أركون مشروع هدم وبناء، لأن الدين الإسلامي لم يتعرض لدراسة نقدية تاريخية حقيقية، أما ما نادى به الثورة الإسلامية فهو "دين مهلوس وأسطوري"،² ومن مظاهره انتشار الحركات الأصولية بسبب تراجع النزعة العقلانية والإنسية وفشلها في العالم الإسلامي، لأن: "انتشار الأصولية، يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان، وتعتبره قيمة القيم".³ وفشل النزعة الإنسية في الحضارة الإسلامية هو ما يدعونا في نظر أركون، إلى القيام بدراسة سوسيولوجية وتاريخية معمقة، لمعرفة أسباب التراجع، رغم أنها كانت الرائدة في تقديم النموذج الأنسني للبشرية، ولكي نعيد للموقف الإنساني العقلاني مكانته في العالم العربي الإسلامي يقترح أركون ضرورة تطبيق ثلاث عمليات فكرية راديكالية على التراث الإسلامي: الانتهاك، الزحزحة، التخطي أو التجاوز،⁴ وعلى كل الأنظمة الفكرية والمعرفية والدينية التي تشكل السياق الإسلامي، كما ينبغي "دراسة العلاقات الكائنة بين أشكال السلطة السياسية وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة، كما كانت سائدة آنذاك وبين المكانة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الناشطين في مجال الحياة الفكرية والثقافية وبين الوظائف المشروعة الموكلة للدين".⁵ ليصبح الاعتماد على الدراسات الاستشراقية غير كاف للتفكير في أسباب تغيب الفلسفة والنزعة الإنسية في راهننا، لأنها تكتفي بالتوصيف السلبي للمرحلة دون تحديد العوامل الفاعلة تحديدا موضوعيا، وكل الدراسات ركزت على العصر الذهبي معتمدة المنهج المقارن، لذلك المشروع الذي يقترحه أركون هدفه الخروج من كل السياجات وهدمها على طريقة فلاسفة الشك نيتشه، ماركس، فرويد.

نعيش زمن عودة الدين إلى الساحة الاجتماعية والسياسية والثقافية، هذا بسبب فشل الأديان المعلمنة في القرن العشرين، مما يعني ضرورة التفكير في الأسباب ونقد الحدث الديني، لأننا نعتقد أن كل

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم، ت هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000. ص8

² - محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، مصدر سابق، ص12

³ - المصدر نفسه، ص12

⁴ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص33.

⁵ - محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، مصدر سابق، ص15.

المجتمعات المعاصرة تستهلك العامل الديني بنسب متفاوتة، مما دفع بأركون إلى التفكير في الظاهرة الدينية le phénomène religieux متسائلاً عن كيفية توظيفها واستغلالها، لكن التفكير في الدين في العالم الإسلامي يصاحبه عقبات موضوعية عبر عنها بقوله: "عندما أحاول أن أنقل قراءة القرآن من إطار الإيمان إلى إطار التاريخ واللغة، دائماً ما تعبر الجماهير المسلمة عن خوفها من تحليلات ينظر إليها على أنها تهدف إلى نزع القدسية".¹ فكل من يتجرأ على النص الديني، يجد نفسه مضطراً أولاً إلى وعي العراقيل الثقافية والابستمومية والابستمولوجية التي تعطل كل بحث جاد، والبحوث الجادة تلك التي تتجه إلى النصوص المقدسة بترسانة مفهومية ومنهجية ومعرفية حديثة، بغية مفهمتها عبر ممارسة التفكير déconstruction لكشف بنياتها الفاعلة، ومعرفة القوى المحركة والتي توظف النص الديني لصالحها.

لا تساعد الثقافة السائدة في مجتمعاتنا على انتشار النتائج العلمية التي حصلت عليها العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة، فهي ترفض كل محاولة تجديد، لأنها لاتزال سجيبة الماضي، فتعيق البحث في الإشكاليات الكبرى من الشرعيات الموروثة، يقول أركون: "يوجد الكثير من القلق الأيدولوجي عندما أطرح فكرة التفكير في الإسلام. خوف من مس العديد من المعتقدات الموروثة".² ويخترق مشروع نقد العقل الإسلامي كل الخصوصيات الثقافية، ويعمل على زحزحتها من مواقعها، كما فعل ريكور مع الإيمان المسيحي، والتفكير يعني إعادة البناء ولايعني الهدم، فهو فعل يعزز العقائد، ولايلغيها، لأن المشروع الأركوني يقوم على شرط النقد في نظر حامد أبو زيد، لأن أركون بدأ بنقد الخطاب الاسلامي والتراث الذي تشكل حوله، ثم نقد الخطاب الاستشراقي وفصح منهجيته التقليدية، كما توجه إلى نقد خطاب الأنوار والانحرافات التي حدثت، كل هذا يشكل مايسميه أركون «الاسلاميات التطبيقية»،³ لكن النقد لا يلغي القداسة، لأنه: "يهدف إلى القراءة التحليلية، المقارنة، الإسترجاعية-المستقبلية، أو التراجعية-النقدية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط".⁴ يقصد أركون بالمنهجية -التراجعية والنقدية- تلك المنهجية التي تعود إلى الوراء وتتقدم إلى الأمام في التاريخ بهدف فهم المسائل المطروحة عن طريق الربط بين الحاضر والماضي، فكل مشكلة راهنة يجب أن تفهم في إطار الصيرورة التاريخية، "لأن تاريخ الزمن الحاضر ظل

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص 181.

² - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.

³ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2008، ص 112

⁴ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق ، ص 46/47.

يكتب دون أدوات التفكير، ودون التفكير في استراتيجيات واضحة في كل المجتمعات، وغياب منهجيات قادرة على إدماج كل المجتمعات داخل الكوني.¹ وعليه ينبغي التفكير في مشكلات المجتمعات الإسلامية من منطلق التاريخ الكوني، وتجنب أخطاء الدراسات الاستشراقية التي ركزت على الطريقة الوصفية أو السردية، واهتمت بالتاريخ الكرونولوجي السياسي في نقل العقائد منفصلة عن سياقها التاريخي، وعمدت أحيانا في نظر أركون إلى فصل العقائد عن أنظمتها المعرفية المتحركة في الخطابات، وهذا العمل يدخل في إطار مهمة الدراسات الاستشراقية غير المعلنة.²

يعتمد مشروع أركون النقد التاريخي متجاوزا الطريقة السيكلوائية الكلاسيكية ساعيا إلى "أرخنة" معرفتنا بالماضي، لأن الأرخنة من مكتسبات الحداثة Modernité، إلا أن المكتسب الجديد لا يزال في دائرة اللامفكر فيه l'impensable نتيجة رفض منجزات العلم والحداثة بدعوى أنها اختزال للروحانيات، والأرخنة تعني إعادة تأويل النص الديني كما يقول جوزيف مايل: "أرخنة النص تستدعي مباشرة تأويله، تحديدا، من أجل معرفة ما يفسر كلام الله، في لحظة إرساله، والمعنى الذي يمكن أن يأخذه بالنسبة إلينا في الزمن التاريخي الذي نقرأه فيه، والقيام بمقاربة تأويلية للنص يفترض أننا نتلقاه بتمامه، أي إننا لا نجتزئ منه ولا نفصل عنه بعض أجزائه إلى حد تجاهلنا وعزلها عنه، تأويل النص المقدس يفترض أننا نتتبع المعنى، وهذا ما يشكل الوسيلة الوحيدة، في آن، لفهم المراكز التاريخي للنصوص المقدسة ودلالاتها بالنسبة للزمن الحاضر."³ لهذا السبب يرفض المؤمنون الأرثوذكسيون الحقيقة العلمية ويقومون بإلغاء التاريخية. مما يعني ضرورة الدخول في صراع مع الحداثة قد يؤول إلى إنتاج العنف الأصولي أو العنف الرمزي La violence symbolique .

إننا أمام حتمية تاريخية تدعونا إلى ضرورة إعادة قراءة الإسلام والدين الإسلامي قراءة علمية للتحرر من قيود السياسة كما حدث للمسيحية الغربية، ومن ثم الخروج من الدائرة الضيقة، دائرة مقاومة الحداثة الفكرية والعلمية بدعوى الحفاظ على الهوية، ويحمل أركون الباحثين هذا الانغلاق الدوغمائي، يقول: "الباحثون الإسلاميون ساهموا في تأخر الدراسات الإسلامية. بسبب نظرتهم للغرب، وهي نظرة فيها نوع من الأدلجة للإسلام."⁴ وللخروج من مأزق الصراع بين الإسلام والغرب ينبغي في نظر أركون:

¹ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p713

² - Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée Islamique, Op. Cit, p09

³ - محمد أركون، جوزيف مايل، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 246/245.

⁴ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.

العمل على استرجاع مفهوم إجرائي (opérateur) للإسلام لا يمكنه أن يتوقف عند هذه الحدود، لا بد من الذهاب أبعد من ذلك عبر تحديد موقع ووظائف ما أسميه السياج الدوغمائي "l'islam de la clôture dogmatique" أسوة بوجود كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية وهندوسية وماركسية ولائكية بسياج دوغماتي¹، لكن ساهم انتشار ظاهرة العنف والإرهاب داخل المجتمعات الاسلامية في اتساع السياج الدوغمائي، لذلك تقع على المجتمعات المتدنية مسؤولية التحرر من سلطة الفقيه التقليدي ومن احتكاره للنص الديني والتحرر من سياسات الدولة "étatisation"، التي تدفع بالظاهرة الدينية بكل قواها في اتجاه الظلامية بهدف شرعنة ممارساتها اللاعقلانية، مما يتسبب في تأميم الدين بإعتباره المصدر الوحيد للشرعية السياسية. والأخلاق الاجتماعية وحتى المعرفية.²

والتحرر مشروط بأنسنة المقدس. لهذا ينبغي التمييز بين النزعة الانسانية الدينية والنزعة الانسانية العلمانية، فالأولى تستمد مبادئها من النص الديني وأهم مبادئها (الإيمان بوجود الله وتجليه للبشر عن طريق الأنبياء والرسول، المجتمع الأرضي موجه من قبل ممثلي الله، كل شيء يصدر عن الله ويعود اليه)، هذه المبادئ لا تزال تمثل المرجعية لكل مسلم، في حين تم قطع الصلة معها من قبل العقل الأوروبي أو عقل الحداثة الذي أعلن استقلالية الذات المفكرة لتنتقل أوروبا من النزعة الانسانية الدينية إلى النزعة الانسانية العلمانية وهو ما يعرف بالقطيعة الإبيستيمولوجية مع كل أشكال التفكير اللاهوتي، لتختفي حقوق الله وتظهر حقوق الانسان تحت تأثير الثورات التنويرية الكبرى (الانجليزية، الأمريكية، الفرنسية).³

ب- **مأسسة علوم الانسان للخروج من السياجات الدوغمائية:** لجأ أركون لموضعة مفهوم السياج الدوغمائي إلى تقسيم الإسلام تاريخيا إلى مرحلتين، الأولى تمتد من القرن السابع والثامن أطلق عليها الإسلام الكلاسيكي، وتميزت هذه الفترة بالنسيج القصصي التاريخي للمعتقد الإسلامي، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر، وأطلق عليها إسلام سيكولائي أو المدرسي (scolastique)، فيها تشكل السياج الدوغماتي الذي يعتمد الثقافة الشفوية، وتم الابتعاد عن ثقافة النص السيكلوائية، أما في القرن الثامن عشر فعرف بالإسلام الإصلاحية هذا الإسلام وجد نفسه أمام تحديات التاريخاني (historiciste) والوضعية (positiviste) والأنظمة الاستعمارية، كما نجد الإسلام السياسي الذي اقترن بالحركات التحررية، والذي تحول بعد الاستقلال إلى حركة معارضة ضد الأنظمة الاستقلالية،

¹ - محمد أركون، جوزيف مايبلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 31/30.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p464

³ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 44

واتهمتها بالعلمانية والتبعية للغرب، وتعرضت هذه الحركة المسييسة للنقد لتجاوز السياج الدوغماتي، لكنها كانت ضعيفة لافتقارها المنهجية المعرفية، وقاد هذه الحركة النقدية محمد عبده وخير الدين التونسي، وضعف الحركة النقدية كان من أسباب قوة السياج الدوغمائي المؤدلج، ومن الأسباب كذلك توقف حركة الاجتهاد، يقول أركون: "إن الطريقة التي تكلمون بها عن الجهاد لا تزال مرتبطة بتوقف الاجتهاد على مستوى النصوص الثانوية التي وضعت إطارا نظريا لمفهوم الجهاد وضبطت ممارسته انطلاقا من النصوص التأسيسية (les textes fondateurs).¹ وتشترك كل الحركات الإسلامية في السياج الدوغمائي. لذلك ينبغي مراجعة المسار التاريخي للحركات الدينية ومساءلة مرجعياتها وأسسها ومناهج تحقيق أهدافها، وكيفية تفاعلها مع الظواهر الاجتماعية.²

لا يكف أركون الدعوة إلى ضرورة مؤسسة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي وتأطيرها معرفيا ومؤسساتيا، وهو ما تضمنته المحاضرة التي ألقاها في مفوضية بروكسل Bruxelles أين حث المجتمع الدولي والإتحاد الأوروبي على مؤسسة علوم الإنسان والمجتمع يقول: "اقترح أن يصار في مرحلة أولى، إلى إنشاء أربع جامعات كبرى للعلوم الاجتماعية على غرار "بيت علوم الإنسان في باريس" (la Maison des sciences de L'homme à Paris) تلك الجامعات ينبغي انشاؤها في أماكن إستراتيجية مثل الدار البيضاء أو الجزائر أو تونس بالنسبة إلى المغرب، والقاهرة وطهران بالنسبة إلى الشرق الأوسط، وكاراتشي وجاكرتا لتبلغ الإسلام اللأسيوي، ومثل هذه السياسة في التعاون الفكري والثقافي يجب أن تتوافق وسياسة مماثلة في مجال الهجرة..."³، سعى أركون من هذا المنطلق إلى تأسيس خطاب فكري منفتح يسمح للشعوب بتبادل الخبرات والأفكار والمناهج عبر نقد كل مقدس sacré وإعادة عقلنة النصوص الدينية، بحثا عن أساس ثقافي مشترك وذاكرة جمعية mémoire collective للأديان،⁴ بهدف إعادة بناء التواصلية بين العالمين الإسلامي والغربي.

ج-إعادة تشكيل فضاء تداولي أوروبي إسلامي: تدخل هذه القاعدة في إطار التواصل الثقافي بين التراثات الإنسانية، عبر دراسات علمية جادة تؤسس للكوني في ظل احترام الخصوصيات الثقافية، كان هذا الفضاء التداولي سائدا في الماضي تحدث عنه "جوزيف مايبلا" خاصة في القرن الثامن أين تم الفتح

¹ - محمد أركون، جوزيف مايبلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 32.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Tunis Alif Editions de La Méditerranée, 1990, p191

³ - محمد أركون، جوزيف مايبلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير و الشر، ص40.

⁴ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p380

العربي من قرطبة إلى بغداد، وفي ظل هذا الفتح كان هناك انفتاح فكري جد متميز غلبت عليه خاصية التثاقف يقول: "فالتربة الفكرية كانت حينئذ تربة بناء متصل يتصل فيه الفكر بالفكر، والفترة التي ابتدأت مع الخلافة العباسية (751-1358) كانت فترة تدامج فكري كبير، فقد أوجد المسلمون لاهوتا خاصا بهم هو علم الكلام (théologie) بالنظر إلى المواجهة بينهم وبين التيولوجيا التي تكونت في كل من اليهودية والنصرانية ذلك زمن علم الكلام، أي زمن تلك التيولوجيا التي نمت مع المعتزلة بمعنى العمل على تأسيس معقلن للإيمان رافقته المُسلمة القائلة بخلق القرآن، لكنه أيضا زمن الفلسفة التي تم التفكير فيها وبنائها على خطى الفكر اليوناني..."¹ يؤكد جوزاف مايلا على دور الحركات الفكرية وقدرتها على إنتاج خطاب فكري منفتح يتوفر على إمكانات العقلنة والتواصل وتجاوز الإثنيات العرقية والمحددات الجغرافية، فقد تواصلت الحركات الفكرية مع التراث اليوناني قراءة وشرحا ونقدا، فكانت أن ساهمت في نقله إلى العالم الغربي في إطار التبادل الثقافي وأضافت له عناصر حيوية كما هو الشأن بالنسبة لإبن رشد (1126-1198)، الذي يعد أول فيلسوف يقوم بأشكلة العلاقة بين الدين والعقل، عندما بين حدود العقل وحدود الشرع ونقاط التبادل، فكان منظرا للفكر العلماني، ومتقدما بكثير عن الرؤية الكانطية،² كذلك الترجمات التي قام بها مفكرين من العالم الغربي للنصوص العربية كان لها دور في التواصل، يقول جوزيف مايلا: "كما نعلم أن معظم نصوص ابن رشد المكتوبة بالعربية لم يكتب لها البقاء إلا من خلال الترجمات العبرانية، وعلى ذلك يكون هناك نوع من التفاهم بين أنظمة فكرية متجذرة في تربة فكرية متماثلة تغذت على النقل وإعادة النظر في المنقول."³

انفتح الفكر الإسلامي تاريخيا على كل أنماط التفكير المختلفة فانفتح على الفكر اليوناني ولم يعزل نفسه في إطار النص القرآني، وهو مطالب اليوم أكثر من الانفتاح على كل أنماط الفكر ومعطيات الحداثة La modernité ومقولاتها الأساسية والتأسيسية، لأن الحداثة الغربية تأسست على مقولة الأنسنة، والنقد، والعقلنة «l'humanisme, la critique, Rationalisme»، في إعادة إنتاج المجتمع الأوروبي، وهي القيم الغائبة في الفضاء التداولي العربي، وإذا أردنا إعادة إنتاج المجتمع العربي الإسلامي وبعثه من جديد، فينبغي في نظر أركون العمل على تشكيل حقل تداولي أوروبي إسلامي، يقوم على إعادة قراءة الصراعات التاريخية لتصحيح المفاهيم والتصورات المغلوطة التي شكلها الإعلام التسطيحي، وساهمت

¹ - محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ص42.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p174

³ - محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص43.

فيها الخطابات الدينية والأيدولوجيات، لأن: "الأيدولوجية منبثة في كل مكان تحول دون التفكير النقدي في الإسلام (الدين)، خاصة في هذا العصر".¹ وفي ظل غياب الفكر النقدي في كلا الضفتين يتضاعف العنف، يقول: "إن الكلمتين المتقابلتين "إسلام" و "غرب" توصلان حمل الموروثات الخبيثة لذلك التاريخ الذي لا يكتب حتى الآن وفق مناهج وتساؤلات أنثروبولوجية (anthropologie) الماضي وعلم آثار (archéologie) الحياة اليومية التي يمكنها أن تعيد أساسا المشترك إلى المجتمعات التي فصلت بعضها عن بعض تمثلات ومعتقدات متخيلة".² واضطراب العلاقة بين العالمين راجع إلى توظيف الفكر الأيدولوجي في كتابة التاريخ أولا وإلى تراجع فعل الأنسنة ثانيا، وكذلك عدم التواصل المستمر مع العقل الحداثي وتوظيف منجزاته العلمية في قراءة التراثات العالمية والأديان التوحيدية.

ويُعيب أركون على الغرب عدم اعتماده الدراسات العلمية حول العالم الإسلامي مما يعمق القطيعة، معتقدا أن الكثير من الديانات الفاعلة في تاريخ البشرية لم يتم التفكير فيها بعقلانية للكشف عن تأثيرها التاريخي في حياة الناس، ويستثني المسيحية الغربية التي تعرضت للدراسة العلمية كما ورد في أعمال بول ريكور Paul Ricoeur. أما الإسلام فأفرغ من مضمونه الروحي وقواه المحركة للتاريخ، ليوظف في شرعنة أنظمة فاقدة للصلاحيات وحركات متطرفة، لذلك يعد الإسلام من: "الأديان غير مفكر فيها بعد".³ لهذا ينبغي التفكير في الإسلام وفي أسسه ومسلماته العقيدية دون تحفظ، وإعادة النظر في طقوسه وكيفية نظرتة للعالم، ولا نخشى عليه التفكك الروحي والأخلاقي، فكل نقد هو تعزيز للعقيدة، والمراجعة النقدية تعني كل الأديان من أجل إعادة تفعيلها في حياة الناس، إلا أن وضع الدين الإسلامي اليوم مختلف عن وضع باقي الأديان، لأننا نشهد اتساع دائرة الظاهرة الإسلامية من جهة، وتراجع الثقافة العقلانية والعلمية للفكر الإسلامي من جهة ثانية، مما يجعل الإسلام معنأ أكثر من غيره بالتأمل في تاريخه ومسلماته المقدسة ونزع الأسطورة.

اعتبر أركون نزع التاريخية على النصوص التأسيسية والشخصيات الكبرى تلاعباً أيدولوجياً بالنص القرآني، لأنه يؤدي إلى محو آليات إنتاج المعنى، متأثراً في ذلك بالمستشرق الألماني جوزيف فان ايس Josef van Ess، المعروف بموسوعته عن «علم الكلام اللاهوتي والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. الفكر الديني في بدايات الإسلام الأولى»، أكد فيها على ضرورة الكشف عن تاريخية

¹ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716

² - محمد أركون، جوزيف مايل، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص44.

³ - المصدر نفسه، ص57.

النص. واعتماد المنهج الأركيولوجي، وذلك من أجل تعرية وتفكيك المسلمات الخاصة بكل خطاب، ويؤكد أركون على أرخنة الخطاب القرآني نفسه. " وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية، والدلالية، والأنثروبولوجية، وإحتمال اللاهوتية للوحي. وهذه عملية دقيقة وحرية جدا لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي، وإنما تخص أيضا التجسيد التوراتي والإنجيلي".¹ ويشكل النص القرآني في نظر أركون مجمل تراثنا، وهو بحاجة إلى إعادة قراءة بهدف تقريبه للأذهان والعقول، لكن علماء ومفكري العالم الإسلامي في رأيه لم يأخذوا زمام المبادرة وأخذها عنهم علماء من الغرب، أمثال الهولندي "بريل" في مشروع «أنسيكلوبيديا القرآن أو الموسوعة القرآنية»، فيها تم التعرض لكل كلمة من القرآن للدراسة التاريخية، بهدف معرفة جذور كل كلمة وعلاقتها بالزمان والمكان. أما علماء الإسلام فظلوا رهينة أعمال السيوطي «الإتقان في علم القرآن».

يهدف أركون إلى فتح ورشة فكرية تهتم بالظاهرة الدينية لفهم وظائفها السوسيوثقافية والسياسية والأخلاقية، والدور الذي تلعبه في نشأة الحضارات وتوسعها وانحيارها وتفككها، كما يهدف إلى تقليص دائرة العنف الذي يفكك المجتمعات المعاصرة. متأثرا في ذلك بـ"لويس ماسينيون" Louis Massignon " الذي يقول: "الإسلام هو إرادة العيش المشترك".² بمعنى أن الإسلام يعترف بالتنوع والاختلاف في إطار المشترك وهو خدمة القرآن، ويؤكد "ماسينيون" على اندماج الروحي بالزمني في القرآن، لأن الإسلام من ناحية تاريخية دين وثقافة وحضارة، لكن النظام السياسي لم يكن دائما مرتبطا بالإسلام، لأن العالم الإسلامي عرف كل أشكال الحكم من ديمقراطية أو ما يعرف بدولة المدينة، وعرف الاستبدادي عهد الإمبراطوريات الكبرى، والأوليغارشية في العصر التركي المغولي، كما عرفت الشيوعية، واليوم يحاول الجمع بين الديمقراطية.

قلية هي مبادئ السياسة في النص القرآني، وقد أجملها أركون في طاعة الرسول صلعم وأولي الأمر والحث على مبدأ الشورى. وإرادة العيش في نظره تتجلى في العلاقات والمعاملات أكثر مما تتجلى في اختيار نظام الحكم، فنجد القرآن يحدد طبيعة العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، وطبيعة العائلة والأسرة ووظائفها وحقوق المرأة في الميراث، وعلاقة الأغنياء بالفقراء وحق الزكاة، وشهادة الحق وكشف الباطل، وتحديد طبيعة الملكية الفردية والجماعية من خلال تحريم الربا وتحديد طبيعة الأكل الحلال

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 53.

² - محمد أركون ولوي غاردي، الإسلام بين الأمل والغد، ت علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 8.

والحرام وغيرها من المعاملات، إلا أن القرآن ترك باب الاجتهاد مفتوحا لتكييف هذه المعاملات ومعطيات العصر، ويقسم "لوي غارودي" مجالات القرآن إلى أربعة هي:¹

1- العقائد: ثوابت لا تتبدل تشمل خمس عقائد.

2- العبادات: من صلاة، حج، صوم، جهاد، زكاة.

3- الأخلاق: (القواعد الأدبية) يتم تكيفها ومعطيات العصر.

4- المعاملات: تخضع لمعطيات الزمان والمكان مثل تطوير الحق الفردي والحق العام، وتطبيق الشريعة من قبل الفقهاء باستنباط الأحكام التي تقتضيها معطيات العصر، وهو ما يعرف بالاجتهاد أو العقلنة.

يبقى النص القرآني هو المرجعية لكل قانون، وكل من يشتغل على قراءة النص وتأويله، يدخل دائرة علم الكلام المقابل لعلم اللاهوت في الغرب،* والذي يرد على المشككين، وتوجد الفلسفة كمدرسة وتشمل "الكندي"، "ابن سينا"، "الفارابي"، "ابن رشد"، وغيرهم كثير، كما توجد مذاهب فقهية مختلفة متنوعة، لكن هناك المشترك وهو شعار (المؤمنين إخوة) (القرآن 10/49)، فرغم الاختلاف في الثقافات والأعراق والأجناس واللغات والتاريخ، فهناك علوم ينبغي الاستناد عليها للتقريب بين المجتمعات يقترحها أركون مثل، علم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، وأنثروبولوجيا الأديان وعلم اجتماع الأديان المقارن، وتاريخ الأديان وعلم النفس، وعلم اللغة، ويدعو أركون إلى تسليط هذه السيمفونية المتداخلة من العلوم على حالات الإسلام الراهن لدراسته، وتحليله بهذه المنهجية الجديدة التي يسميها "الإسلاميات التطبيقية l'islamologie appliquée".²

3- الإسلاميات التطبيقية والعلوم الاجتماعية الحديثة

1-الإسلاميات التطبيقية وأفق الأنسنة: لم يقدم لنا أركون تعريفا واضحا يحدد فيه ماهية الإسلاميات التطبيقية، ويؤكد هاشم صالح أنه لم يخترع المصطلح "وإنما أخذه من عالم فرنسي يُدعى

¹ - محمد أركون ولوي غارودي، الإسلام بين الأمس والغد، مصدر سابق، ص 10

*-علم اللاهوت علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين، ويسمى علم الربوبية والإلهيات.

² - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص 10/09.

روجيه باستيد كان قد ألف كتابا بعنوان « الأنثروبولوجيا التطبيقية Anthropologie Appliquée »¹. ويفرق فيه بين العلم النظري والممارسة العلمية أو التطبيقية²، لذلك عمدنا إلى قراءة المشروع في أبعاده بحثا عن المكونات التي تشكل المفهوم، فلاحظنا أن أركون لم يبدع هذا المنهج بل قام بمحاكاة باستيد وأعاد تركيبه وبناءه من جديد، فهو يجمع بين البعد القصصي والإيماني والإناسي، منهج يتناول الكائن البشري من كل الجوانب على الطريقة الريكورية Paul Ricoeur، ويجعل غايته فهم الإنسان فهما أفضل، فهم ينبني على كل الأبعاد المشكلة لمفهوم الإنسان وخاصة البعد الديني، بتوظيف جملة من المناهج لبلوغ فعل الإناسة أو الأنسنة Humanisation كما يظن البعض، وضرورة الإسلاميات التطبيقية مرتبطة بعدم قدرة الكلاسيكية على مسايرة التغيرات الفكرية والمنهجية التي تجري في حقل العلوم الإنسانية، والإسلاميات التطبيقية l'islamologie appliquée لا تتناقض الإسلاميات الكلاسيكية l'islamologie classique، لأن نظرة الاستشراق orientalisme دائما تظل رؤية من الخارج لا من الداخل، لكنها ضرورية لاستئناف البحث الذي توقف منذ زمن في العالم العربي والإسلامي، هذا ما يبرر هيمنة المنهجية الإبيستيمولوجية الغربية على الفضاء العربي الإسلامي، لذلك سعى أركون إلى إعادة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها مجتمعاتنا والتعامل معها بعلمية لاحتوائها، عبر الإسلاميات التطبيقية التي يجب أن تتموضع داخل الفضاء الإسلامي للتعرف على مشاكله القديمة والحديثة. ومن بين أهداف أركون تفكير الأيديولوجيات وكشف بنيتها التحتية، لأن معارك الأنسنة لا تكتمل، قياسا على معارك الحداثة، باعتبارها مشروعا لا يكتمل في تصور يورغن هابرماس.

تتدرج كل المعارك الفكرية في ما أطلق عليه أركون بالعقل المنبثق، كعقل بديل لعقل الحداثة، يقول: "أن معاركي كثيفة تسجل جميعا إلى جانب ما أسميته العقل المنبثق la raison émergente ويتحمل هذا العقل العبء التاريخي لماضي المجتمعات التي يمارس فيها يقظته النقدية. إنه يقيم في مرصد كل الأحداث " التأويلية"³، موظفا كل الأدوات المنهجية في عملية تأويل الأحداث، كما وظفت في قراءة التراث المسيحي يقول: " في أوروبا تم توظيف المعرفة التاريخية النقدية (النقد التاريخي)، دون قلق بداية من مدرسة الحوليات في فرنسا. وتضامنت جملة من الشروط التاريخية المسيطرة، وعن طريق فقه اللغة والوضعية

¹ -Roger Bastide, *Anthropologie Appliquée*, Stok, Paris, 1998.

² -هاشم صالح، ضمن مقدمة كتاب أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 32.

³ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي المصدر نفسه، مصدر سابق، ص 24.

التاريخانية، تم إعادة بناء الظاهرة الدينية.¹ لهذا مهمة أركون اقتضت منه التواصل مع كل مناهج علوم الإنسان الحديثة لتجاوز النقص الذي سكن الدراسات الاستشرافية، لأنها ظلت متمسكة بالرؤية الفيلولوجية، يقول: "وبعد أن أتقنت مناهج التراث الأكاديمي العالي المستوى، رحلت أدشن ورشتين كبيرتين للبحوث العلمية عن الإسلام وتراثه العريق. الورشة الأولى اتخذت اسم " علم الإسلاميات التطبيقية". أما الورشة الثانية فقد اتخذت اسم "نقد العقل الإسلامي" وذلك عبر مساره التاريخي الطويل العريض. وهذا يعني أنني طبقت مناهج الثورة المعرفية المذكورة آنفا على تراث الإسلام وتجاوزت بذلك المنهجية الأكاديمية الفيلولوجية للاستشراق الكلاسيكي".²

تمكننا هذه المناهج في رأي أركون من فضح خلفيات الشرعة والقوة الخفية التي تقف وراءها، وتعرية طبيعة الخطابات المؤسسة على ازدواجية المعايير، سواء أكان في الثقافة الغربية التي تنتج منظومات قيمية وسرعان ما تنتكر لها، أم في الثقافة الإسلامية التي تعرف تناقضا بين مرجعياتها القيمية وواقعها المعيش، لذلك فإن " الفكرة القوية التي يريد العقل المنبثق أن يرتقي إليها هي أن الخطاب الغربي الذي يشرع اللجوء إلى القوة يعيد تشغيل الأسس اللاهوتية الميتافيزيقية نفسها التي يوظفها الخطاب المضاد لكل حركات التحرر في الغرب الأوروبي وفي المجتمعات المحتلة على حد سواء."³ يؤدي هذا التناقض في الممارسات السياسية إلى عدم الثقة بين المتحاورين، كما يؤدي فشل عملية الأنسنة بالضرورة إلى تزايد عمليات العنف violence، والعنف المضاد تحت راية الإدعاء بامتلاك الحقيقة.

طرح أركون مشروع الأنسنة في فترة الستينيات، إلا أنه أعاد طرح السؤال حول إمكانية الأنسنة في هذه الفترة شعورا منه بضرورة العودة إلى مرحلة الأنوار في مستوى المبادئ، فقد طرحت في سياقات سياسية، أما اليوم فينبغي في نظره أن تطرح في سياقات أكثر شمولاً في السياقات الفكرية والسياسية والأدبية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية والعلمية، لأن الأنسنة تعني تجاوز الرؤية التجزئية والأحادية والتوجه إلى رؤية كلية تجمع بين كل الأبعاد، ويلتقي أركون بالمفكر الفرنسي ريكور Paul Ricoeur في الغاية، فكلاهما يريد تكوين معرفة شاملة بالإنسان، أو الإنسان في كليته، كما لم تكن الوضعية التاريخية للمجمعات العربية والإسلامية مهياً للأنسنة، وهذا سبب رفض المفكر فان جرانباوم Gustave Edmund von Grunebaum (1909-1972) تطبيق الأنسنة على المجال الإسلامي، في

¹ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716.

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 99.

³ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص 25.

عمله « *Médiéval Islam. A Study in Cultural Orientation* » الذي صدر سنة 1947م، ويقتضى الفضاء اليوم إعادة تشغيل الأنسنة في السياقات الإسلامية عبر أشكلة المفهوم، ومن ثم التساؤل متى انبثقت حالة الأنسنة في العالم الإسلامي؟ ولماذا وكيف تراجعت لدرجة التلاشي في عالمنا المعاصر؟ وهل ننتقل من الأنسنة إلى عالم أكثر أنسنة أم ننتقل إلى الأنسنة والعنف؟¹

يمر التفكير الذي يمارسه أركون عبر المفهمة أولا، فيبدأ بضبط بعض المفاهيم مثل «الأنسنة العربية *Humanisation arabe*» و«الأنسنة الإسلامية *humanisation islamique*» و«الأنسنة المسيحية *humanisme chrétien*» وغيرها. بهدف تجاوز وتجنب التصادم بين المواقف اللاهوتية والمواقف الفلسفية، مقترحا تقنيات نقدية لحل الصراع بين ما يسمى الأنسنة المتمركزة حول الله، والأنسنة المتمركزة حول الإنسان، وبين الأنسنة المحصنة داخل سياجات عقائدية، وأنسنة مؤطرة أيديولوجيا، ولا يمكننا في رأي أركون أن "نفلح كمجتمعات إلا إذا تم انتهاك هذه السياجات من ناحية تاريخية وتهديم أسسها منهجيا".² لنكشف عن المغالطات التي تتم عن محاولة أسلمة المعرفة والحداثة، وإخضاعها لمعايير العقيدة أو الإسلام الشعائري. لأن الأنسنة لا تتم إلا وفق مشروطية إنسانية تاريخية منها، ممارسة النقد على الأسس التاريخية والمكونات الثقافية، لهذا استثمر أركون في بعض المحاولات الفكرية في العالم الغربي، فيذكرنا بمحاولة: " جاك ماريتان J.Maritain الذي تحدث عن " أنسنة تكاملية" بدلا من أنسنة مسيحية"، وتحدث إيمانويل مونييه E. Mounier عن "الشخصانية"، أما بول ريكور P.Ricoeur فقد أبقى دائما على المرجع الفلسفي بالرغم من أنه يندرج ضمن التيار الأنسني المسيحي. وقبله غدى غابريال مارسيل G.Marcel وكارل ياسبرس K.Gaspers وجودية ذات مرجعية مسيحية. في حين رفض إميل برييه E. Bréhier الحديث عن فلسفة مسيحية معارضا بذلك إتيان جليسون E.Glison الذي دافع عن المفهوم. أما هنري كوربان H.Corbin فقد دافع باقتناع بالغ عن مفهوم الفلسفة الإسلامية".³

عندما يتعلق الأمر بالسياقات الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية، نجد أركون حذرا فيترك السؤال مفتوحا لكي لا يقع في عملية الاختزال أو المركزية، محترما في ذلك التنوع الثقافي، مميزا بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي كشرط من شروط المرور من حقل التفكير الديني التقليدي إلى فضاء أنسني منفتح على كل السياقات، فنجد أنه يحاول التقريب بين الأديان التوحيدية معتقدا بوحدة المصدر والغاية عبر

¹ - محمود عزت، من مقدمة كتاب: محمد أركون الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص31.

² - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p720

³ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص35.

تطبيق نفس المنهجيات، وذلك بهدف التأسيس لحوار أنساني يندرج في إطار الكوني، يقول: "الخطاب القرآني يترك اختياراته مفتوحة بحكم بنيته القصصية شأنه شأن سائر الخطابات المؤسسة. في حين تحد الهياكل اللاهوتية والفقهية التي تتسم بها "الإسلامويات التقليدية" من التوسع الأنساني للفكر، وفي المقابل فإن حالة الأنسنة هي أحد الأسس التي يقوم عليها الفكر الديمقراطي والممارسة الديمقراطية، وهي لا تقوم بإقصاء شيء مما ينتجه الإنسان".¹

وتعني الأنسنة أن كل شيء يجب أن يخضع للنقد بما في ذلك المقدس، هذه الشروط توفرت في الفكر الإسلامي في القرن (الرابع للهجرة 4هـ أو العاشر الميلادي 10م)، هذا ما يعطي الحديث عن الأنسنة في السياقات الإسلامية مبررا تاريخيا في تلك الفترة أين تم نشر الكثير من العلوم باللغة العربية، ولم يقتصر الأمر على العلوم الدينية، كما تم أنسنة الفعل السياسي في بغداد، واختفى الخليفة بوصفه نموذجا للسياسة المركزية، وتم التأسيس للا مركزية السلطة من قبل معز الدولة في بغداد وركن الدولة في الريو ومؤيد الدولة في شيراز، مؤسسين للتنافس الفكري والتعددية المذهبية والثقافية. كما تم أنسنة الحياة الاقتصادية من خلال الانفتاح على أوروبا بفعل الحركة التجارية، وانتصار الرأسمالية كان قمة الأنسنة. أما في الحياة الاجتماعية فقد أدى المثقفون والأدباء والفلاسفة دورا حاسما في الأنسنة المعلمنة، ساهمت فيها المعتزلة بنقاشاتها الجريئة،² لتبلغ الأنسنة ذروتها مع جيل مسكويه والتوحيدي، يقول عنه أركون: "لقد أعلن التوحيدي بوضوح مقولته الشهيرة" أن الإنسان أشكل عليه الإنسان، وهي المقولة التي جعلت كل ما لديه متمركزا حول الإنسان كتاباته، وتمرده الفكري، ونقده القاطع، وذلك دون أن يتخلى عن بعده الروحي".³ وعمل التوحيدي على إثراء التاريخ البشري والإنسان والعالم، ووسع من آفاق العقل، أما مسكويه فقد تمتع بقدرة الانفتاح على الثقافات المتعددة، وعمل على تأويلها، هذه الرؤى كان لها تأثير كبير على أفكار ابن سينا ليصبح أكثر انفتاحا وإنسانيه، وعلى ابن رشد في الارتقاء بالحوار والمناظرة إلى حد الإبداع.

وعلى الرغم من وجود محاولات الأنسنة في العالم الإسلامي تأسيا بالحدثة الغربية، إلا أن كل المحاولات تم صدها وإضعافها وهذا لعدة عوامل تفاعلت تاريخيا، حصرها أركون في تراجع حركة العقلنة، وانتشار الإسلام الشعائري وبروز الحركات الأصولية من جهة، والاستعمار الأوروبي ومخلفاته والحدثة

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص35.

² - Mohammed ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Op. Cit, p89

³ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق ، ص39.

الغربية ومآلاتها اللا إنسانية من جهة ثانية، فقد أنتجت خطابات للإنسانية، وأنظمة استبدادية وممارستها ونوع التعليم ومناهجه.

ب- أشكلة الأنسنة في السياقات الإسلامية والغربية: يقصد بها أركون أن التفكير الحقيقي يبدأ انطلاقاً من الأزمات الفكرية، وأشكلة الأنسنة في السياقات الإسلامية كشرط معرفي لبداية البحث عن الحلول من زاوية علمية، ولتتخطى النخب المثقفة في الأزمة قراءة وتفكيراً، ثم تسهم في إيجاد الحلول وإعادة البناء عبر تقليص الأيديولوجيات، كما حدث في أوروبا مع فرنسيس بيكون سابقاً، يقول "إن الهدف الأول من كل معاركي من أجل الأنسنة، إذن، هو وضع الفكر الإسلامي في أزمة فكرية روحية، هذا الفكر الذي تصادفه وتحتجزه أيديولوجيا المعركة، وتكبلة الميثولوجية/ القصصية التاريخية منذ 661هـ¹، وما أحداث 11 سبتمبر 2001 إلا نتاج طبيعي لتلك الصراعات الدفينة بين الغرب والإسلام، كما أن طريقة تأويل الأحداث تكشف عن حضور قوي للأيديولوجية في كلا الجانبين مما يسهم في انحسار حركة الأنسنة والأنوار.

يطرح أركون سؤال الأنسنة في ظل الديمقراطية المعولمة mondialisation أو العولمة الديمقراطية، وما صاحبها من عنف متزايد بلغ حد الشرعنة، وأصبح العالم يتحدث عن عنف شرعي ضد العنف غير الشرعي، ليجد أركون نفسه أمام سؤال مدى شرعية القانون الدولي والمؤسسات المسؤولة عن تطبيقه، يقول "السلوك الأنساني الآن في طريق مسدود، حيث أن القانون بصفة عامة داخل الأنظمة والعلاقات الدولية لم يعد سوى حصيلة علاقات بين القوى".² وأشكلة القانون الدولي هو فعل أنسي يمكننا من معرفة طبيعة الصراع بين القوى وكيف توظف الجهل المؤسس fondateur de l'ignorance واللامساواة، وتزييف الحقيقة عن طريق الخطابات عبر الإعلام التسطحي، فبدل التأسيس لثقافة التواصل والتناقص والأنسنة، خلاف ذلك نلاحظ كيف يتم التأسيس لثقافة التباعد والعزلة والإقصاء واللائسنة المتطرفة، ويتساءل أركون في ظل هذه الوضعية عن إمكانية التأسيس لميثاق أنساني يوحد بين أفراد عانوا طويلاً؟ وهو نفس الإشكال الذي أثاره بول ريكور لما تعرض للذاكرة المحرفة؟

ينطلق أركون في الإجابة من اعتبار الأنسنة ميراث البشرية ككل، وهي ضرورية في كل الثقافات، لكن يتساءل عن شروط تحقيقها وتتميتها في العالم الإسلامي، لأنه عالم منجذب إلى ما هو

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 45.

² - المصدر نفسه، ص 50.

ديني، إننا مطالبون بالتساؤل حول التحولات الدائمة عن هذا البناء عبر التاريخ، فلا بد من "التساؤل حول آليات القراءة التي أعتمدت قديما، وحول آليات التفسير ومقارنتها بآليات القراءة الحديثة"،¹ كما إننا كمجتمعات نعاني غياب ثقافة المساءلة والنقد، لذلك وقعنا رهينة الأنسنة الانتقائية Humanisation sélective التي لا يمكن أن تحافظ على حضورها واستمراريتها، إننا بحاجة إلى تأسيس سوسيولوجيا الأمل la sociologie de l'espoir لتجاوز الراهن بفعل العقلنة، لأن الأنسنة لا تعني إلغاء الديني من حياة الإنسان، يقول أركون: "الأنسنة تتحمل كل أشكال الغربة، وكل المظاهر الأجنبية، وكل تحديات الوضع البشري الواقع دائما تحت اختبار العنف والاضطهاد اللذين يتجددان باستمرار".² بهذا أصبح الأنسنة محاولة للخروج من كل الانسدادات التاريخية وتفكيك كل القوى الفاعلة الخفية والمستترة تحت أفئدة الشعارات، فلكي يتم تفعيل الأنسنة لا بد من معاناة نقدية، نتجه فيها بالنقد لذاتنا التراثية ومكوناتها، ولذاتنا الراهنة ومعاناتها، لكنه نقد إناسي جريئ ثوري يختلف عن مشاريع النقد الموجودة في الساحة الفكرية التي لم تبلغ من الجرأة حد نقد المقدس،³ والمراجعة النقدية تقتضي حضور النخب المثقفة باستمرار، حضورا واعيا فعالا منتجا للمفاهيم من أجل إحداث عملية الهدم والبناء، وعدم ترك الساحة فارغة فيتم ملؤها من قبل الإعلاميين والسياسيين يمارسون عملية التسطيح banalisation.⁴

المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية والنقد الاستيمولوجي محاولة في تحديد المشكلات المنهجية.

1- آليات اشتغال العقل الديني في إنتاج المعنى والحقيقة التاريخية.

أ- إشكالية التوظيف الأيديولوجي للمفاهيم: إن المجتمعات الإسلامية في حاجة ماسة اليوم لكي تعيد النظر في منظومتها المفهومية التي تحكم نظرتها للإنسان وللعالم والله وللآخر، لأنها تستهلك المفاهيم بطريقة مفرطة دون فحص أو نقد، مكتفية بترجمة وتأسيس المفاهيم، لكن هذه العملية غير كافية، لذلك يؤكد أركون أنه: "ينبغي علينا أن نقوم بعمل طويل وصبور من أجل توضيح المفاهيم قبل أن يحق لنا أن نمتلكها ونستخدمها من جديد"،⁵ ومن بين المفاهيم التي ينبغي توضيحها مفهوم الحقيقة، وهو مفهوم لم

¹ - Mohammed ARKOUN, *Essais sur la pensée Islamique*, Op Cit, p299

² - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، المصدر السابق، ص62.

³ - المصدر نفسه، ص132.

⁴ - المصدر نفسه، ص139.

⁵ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص08

يوضع موضع المسألة النقدية، وإن وجدت فهي لا تخرج عن التبجيل والتضخيم والتقديس.¹ مما يعني أن الفكر الذي سيطر على ثقافتنا اليوم فكر عقدي ولاهوتي، قد أصبح خارج مجال المعرفة المعاصرة فاقدًا للفعالية اللازمة، لأنه "لا يفكر في المفاهيم المعطاة التي تهيمن على كل الفضاء آت المعرفة والاجتماعية والسياسية"،² إنه غير قادر على استيعاب المفاهيم الحداثيّة استيعاباً معرفياً، كما أنه عاجزاً عن إبداع مفاهيم، مما يعني أن دوره لا يتجاوز عملية نقل المفاهيم من الفضاء التداولي الغربي إلى فضاء مغاير (عربي)، والعمل على تبيئة المفاهيم وتوظيفها توظيفاً مغلوّطاً، كان له أثره السلبي، إذ أسهم في اغتراب الواقع وتأزمه.

وللخروج من هذا الوضع يرى أركون ضرورة إخضاع العقل الإسلامي للنقد، لتخليصه من كل أنواع الاستبداد سواء أكان لاهوتياً أم سياسياً، وهي المهمة التي تولّاها في مشروعه الفكري ذوي الأبعاد الابستيمية والابستيمولوجية، فبدأ باستيعاب المفاهيم المعاصرة من جهة وتاريخ الفكر الإسلامي وبنيتة المعقدة من جهة ثانية، لأن عملية استيعاب دلالة المفاهيم قبل حق امتلاكها وتوظيفها يجنبنا سوء التأويل والقراءة والنقد الهدام،³ ويجعل أركون من الإبداع شرط التغيير ومعيّار الوعي على طريقة جيل دولوز Gilles Deleuze، يقول: "قيمة أي فكر وقوته تتمن بالقياس إلى المفاهيم والمصطلحات التي يخلقها، أو التي يعدل من محتواها ونتائجها وطريقة استخدامها تبعاً لذلك".⁴ واستقرار دلالة المفاهيم في الذهن يعني القدرة على توظيفها توظيفاً فعالاً في الحياة اليومية، مما يعني أن أركون واقع تحت تأثير الوضعية المنطقية التي تأثرت بالأبحاث العلمية والتي رفعت شعار «العالم من خلال نظرة علمية»، كما نلاحظ حضور الفلسفة التحليلية في مشروع أركون، التي تنسب للألماني جوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848-1925م)، والنمساوي فيغنشتاين Wittgenstein (1889-1951م)، وهي فلسفة اتجهت إلى تفكير وتحليل اللغة، وذلك للتمييز بين العبارات التي لها معنى ومضمون حسي، والعبارات الفارغة الخالية من المعنى التي ينبغي إلغاؤها ومن ثم تجاوز النظرة الأرثوذكسية المغلقة، التي لا تزال توظف مفاهيم لها شحنة لاهوتية، لهذا ينبغي إخضاع الجهاز المفاهيمي لقواعد التحليل اللغوي، بغية إلغاء المفاهيم التي لا تعبر عن الواقع البشري، ويحمل أركون النخب العربية مسؤولية ممارسة النقد

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, op cit ,p380

² - Mohamed Arkoun, Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age, à nos jours sous la direction de Mohamed Arkoun, préface de Jacques Le Goff, Editions Albin Michel, 2006, P23

³ - محمد أركون، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، ت، هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1999، ص13.

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 114.

ويعتبرها: "ضرورة تفرض نفسها على أي مفكر إسلامي يعتبر نفسه مسؤولاً من الناحية الفكرية والإبستمولوجية".¹ بهدف إحداث حركة نقدية في تاريخ الفكر الإسلامي وإعادة تشكيل جهاز مفاهيمي حديث، يمكننا من التواصل مع العقل الكوني الذي ينتج المفاهيم، ومن ثمة خلق نوع من التثاقف .Acculturation

ويقتضي الفعل النقدي في نظر أركون تقويضاً للأسس المكونة للفكر الإسلامي من الأساس، مما يعني أن كل خطاب نقدي في نظره سيعتبر تهديداً للسلطة في عالمنا العربي والإسلامي، لهذا تلجأ السلطة إلى تأميم الدين ووسائل الإعلام عبر توجيه الخطاب، فتتم عملية تدجين الافراد، عبر مؤسسات رسمية، وهو ما يطلق عليه أركون بالجهل المؤسس، يتجلى في وعي مستلب ومزيف ومضخم بفعل الأساطير والحكايات السردية، كل هذه العوامل ساهمت في تعطيل الثقافة النقدية لتستمر ثقافة المقدس. فما هو البديل المنهجي الذي يقترحه أركون لزعة الوعي الإسلامي؟ وكيف يمكن زحزحة المقدس من دائرة التعالي إلى دائرة التاريخ؟

ب- في أشكلة العلاقة بين العقل والمقدس: عمل أركون على أشكلة العلاقة بين العقل والمقدس، ليكشف لنا أن المقصود بنقد العقل الإسلامي ما هو إلا نقد للنص الديني (القرآن)، في محاولة تحرير النصوص من اللاهوت الدوغمائي، والنقد يتم عبر بحث علاقة العقل الديني بالمقدس أو المقدس بالعقل، في إطار المنهج الأنثروبولوجي، وهي دائرة هيرمينوطيقية أركونية، تهدف إلى إحداث ثورة داخل العقل الإسلامي للكشف عن بنيته الفكرية الفاعلة الخفية، مما يعني أن أركون "لا يكتفي بعمليات ترميمية للتراث الذي لا يزال مستمراً فينا"²، بقدر ما يهدف إلى تفكيك البنى وإعادة بنائها علمياً، ليصبح العقل قادراً على إنتاج مفاهيم جديدة تستجيب لمعطيات الحياة المعاصرة، أو يصبح قادراً على تمثيل مفاهيم حديثة كونية لعلمنة الثقافة الإسلامية، ويرتكز النقد الحقيقي على مفهوم تاريخ أنظمة الفكر Epistémè، الذي يمكننا من تحديد المقولات المشتركة المتحركة في إنتاج المعرفة في عصر معين، أو زمن محدد بلغة ميشال فوكو، رغم اختلاف مصادرها الفكرية ظاهرياً، أي أن الباحث مطالب بالعودة إلى المناخ الفكري الذي تشكلت فيه الفرق والمذاهب الإسلامية أو الدينية بصفة عامة، لوضع خارطة مضبوطة توحد كل التيارات عبر تحديد المصادر الحقيقية التي توجه رؤيتها للعالم، بهذه المنهجية يمكننا أن نحدث قطيعة إبستمية

¹ - محمد أركون، نزعة الأنسية في الفكر العربي، ت، هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص08

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p196

معرفية مع الأرثوذكسية، كمرحلة أولى، ثم تأتي مرحلة التأسيس، التي تمر عبر إنهاء كل معاركنا المنهجية مع التراث.

والتراث المعني بالنقد هو كل النصوص التأسيسية المشكلة للعقل الإسلامي، والتي تشمل: القرآن والحديث والتفاسير، وأصول الفقه،¹ ويحتاج هذا التراث الضخم إلى مراجعة علمية تستند إلى المناهج الحديثة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكن تبدو المهمة صعبة، لأن الأمر يتعلق بمحاولة زحزحة نصوص تسكن الوعي الإسلامي في صورة مقدس، وتحرك مخياله وتوجه رؤيته لذاته وللآخر وللعالَم، أضف إلى ذلك السياقات الإسلامية الراهنة لا تزال تخشى النقد، وترفض محاولات الأنسنة، رغم حاجة المجتمعات العربية للفعل النقدي الثوري، أما المشاريع الإصلاحية فوظيفتها لا تتعدى محاولة تجميل واقع قبيح ومأزوم، سياسيا واقتصاديا وثقافيا، بسبب انتشار مظاهر الجهل، والاستخدام غير المشروع للمفاهيم نتيجة تراجع النزعة الأنسية، يقول أركون: "إن الحاجة ملحة اليوم، لضرورة إعادة التفكير جذريا، في طرح المشاكل بشكل مختلف كلياً بعد ما حصل من التحولات المؤلمة في العالم العربي والإسلامي".²

وإعادة التفكير تبدأ بتفكيك Déconstruction الأسس والمسلمات، والأسس المقصودة "النص القرآني"، منذ لحظة التدشين الأولى أو لحظة استقباله في البيئة العربية، وكيفية توظيفه كبديل معرفي لما كان سائداً، والوسائل التي وظفت لموضعته، بين النصوص والمرجعيات، و"النقد يشمل القراءات التي تشكلت حوله، وطريقة جمعه، والظروف السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة".³ لفهم بنية العقل الإسلامي في تاريخيته، ويعني النقد التاريخي تفكيك الثقافة المركزية المهيمنة، أو الثقافة العالمة التي شكلتها السلطة السياسية على حساب ثقافة النقد أو الهامش المختلف، كما يعني إعادة اللامفكر فيه إلى سطح النقاشات العلمية الذي لا يزال يقبع في الهامش، بغية تأسيس خطاب علمي عن الإسلام، يقول أركون: "أنا أشتغل على ثلاثة مفاهيم غير معروفة في الفكر الإسلامي ولا في علوم الاستشراق، وأريد تحقيق هدفين: إغناء تاريخ الفكر من خلال تسليط الضوء على القضايا المعرفية، المثقفين، التوترات الأيديولوجية، بين مدارس متعددة من الفكر وتنشيط الفكر النقدي عن طريق تركيز الانتباه على المشاكل

¹ - محمد أركون، نحو تقييم وإستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع29، ص39.

² - محمد أركون، نزعة الأنسية في الفكر العربي، مصدر سابق، ص08.

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p194

التي قد تعود إلى الوراء، مثل الطابوهات التي قيدت إنتاج المعنى¹، والمفاهيم التي يقصدها أركون هي المفكر فيه le pensable واللامفكر فيه l'impensé، والمستحيل التفكير فيه l'impensable.

والتعرض لهذه المفاهيم يعني تفكير جميع الآليات العقلية المسؤولة عن إنتاج كل أنماط الفكر، كمرحلة أولى ضرورية، ثم تأتي مرحلة إعادة البناء والتأسيس العلمي لتلك الأنماط المعرفية، مما يسمح بعلمنة الثقافة الإسلامية. وللقيام بهذه المهمات المنهجية وظف أركون كل معطيات المعرفة الحديثة (مناهج علوم الانسان)، بهدف تفكير كل مقدس وكل الأساطير Mythes التي ظلت فوق الفعل النقدي، لذلك دعى أركون إلى دراسة كل: "الآليات العقلية التي أدت إلى توليد الأنظمة اللاهوتية".² بهذا يحاول أركون أن يقدم منهجا مؤسسا على النظرة الإبتيمية على الطريقة الفوكوية Michel Foucault ، التي تدرج الفكر الإسلامي في إطار تاريخ أنظمة الفكر (histoire des systèmes de la pensée)، بدل الاعتماد على التاريخ الخطي للأفكار الذي اعتمدته الدراسات الاستشراقية، والدراسة الإبتيمية مكنت أركون من الوقوف على الأبعاد الزمنية التي ظهرت فيها الانماط المعرفية، وكيفية تفاعلها مع باقي العلوم في عملية تشكيل وبناء العقل الاسلامي في مرحلة ما.

تهدف أطروحات أركون إلى فهم كل منتجات الثقافة العربية عبر العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية، وهي تختلف في رأيه عن أطروحات المستشرقين الألماني بروكلمان Carl Brockelmann (1868-1956) والتركي فؤاد سيزكين F.sezgin (ولد 1924)، لأنهما لم يتجاوزا حدود جرد المؤلفات وإحصاءها في حين أن أطروحات أركون تسعى إلى ممارسة النقد على كل السياقات السياسية والثقافية والاجتماعية التي أسهمت في انتشار الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.³ كما نلاحظ أن أركون يحاول تأسيس مشروع فلسفي عبر تواصله مع الفكر النقدي الحديث، واستخدام مصطلحاته التقنية وجهازه المفاهيمي بشكل كثيف، مثل التأويلية الحديثة l'herméneutique moderne التي طورها بول ريكور، كما يعود للنقد الإنساني عند جاك غودي J.Goody في كتابه « العقل الكتابي »، ويعود إلى روجيه باستيد R.Bastide في كتابه « الإناسة التطبيقية »،⁴ وغيرها من المرجعيات، وينتهي أركون إلى التأكيد على أن العقل الإسلامي تشكل خارج النص، ولكن القوى السياسية هي التي جعلت منه مدانا

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p 44.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، ت، هاشم صالح، دار الساقى بيروت، 1992، ص 297.

³ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p 09-10

⁴ - Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée Islamique, Op. Cit, 09

لنصوص التأسيسية، مهمة الثقافة الشفهية، أو الفاعلين الحقيقيين، اللذين كانوا يمثلون العقل النقدي. الذي مورست عليه سياسات النبذ والتهميش، هذا ما يدفعنا إلى الحديث عن المشروع النقدي كسبيل لتجاوز الانسدادات الفكرية والمنهجية.

ج- المشروع النقدي سبيل تجاوز الانسدادات المنهجية: لما نتحدث عن المشروع النقدي ينبغي الإشارة إلى أن أركون قد انشغل بتدريس علم أصول الدين وعلم أصول الفقه في الإسلام في جامعة السوربون l'université de la Sorbonne ، وكان هذا من الأسباب التي دفعته إلى التفكير في مشروع «نقد العقل الإسلامي La critique de la raison islamique» ليكون أكثر اتساعا، على اعتبار أن هذين العلمين إسلاميين محضين فيهما يتجلى خضوع العقل للوحي خضوعا مطلقا، يقول: "الواقع أنه في هذين العلمين الإسلاميين المحضين ينحصر الحقل المعرفي والمجريات التقنية الخاصة بالعقل الخاضع لما يدعوه المسلمون وجميع أهل الكتاب بالتنزيل أو الوحي، ونقصد بالعقل هنا العقل الديني بالطبع وبالتالي العقل الإسلامي كما العقل اليهودي أو العقل المسيحي"،¹ هنا يتحدث أركون عن العقل اللاهوتي في مقابل العقل الفلسفي والعلمي الحديث.

ويحدد أركون سنة 1979م محطة للاهتمام بالعقل الإسلامي، حيث كتب مقالا حوله في مجلة «حوليات إفريقيا الشمالية» تم نشره 1982م، ثم أعاد نشر الدراسة في كتابه نقد العقل الإسلامي في 1984، ويعود مرة أخرى في 1993 لإعادة بلورة «العقل الإسلامي»، ضمن سياق مؤتمر علمي فلسفي، وتم نشر أعمال الملتقى وأبحاثه في مجلد جماعي تحت عنوان «العقل ومسألة الحدود أو التخوم النهائية»،² وتعرض استخدام أركون لمصطلح عقل إسلامي للنقد، على اعتبار أن النقد غير قابل للتقسيم لأنه واحد، وظيفته النقد ولا يمكن سجنه باسم دين أو عقيدة أو مذهب، فهناك عقل بشري واحد يتطور في التاريخ.³ ويحاول أركون بلورة مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى الدراسات الاستشراقية، كالمستشرق الألماني جوزيف فان إيس في كتابه «اللاهوت الإسلامي والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى»، ولكن أركون يوجه نقدا لهذا العمل الضخم قائلا: "ما استطعت فهمه من هذا الكتاب الضخم والعملاق هو أن التبحر الأكاديمي يتغلب لديه على الهم الاستيمولوجي النقدي، أقصد بذلك أنه لا يولي الاهتمام الكافي لتعرية الأنظمة الفكرية، التي تتحكم بالخطابات الإسلامية التي درسها لدى كافة الفرق

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص74

² - المصدر نفسه، ص74/75.

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p34-33

والمذاهب، إنه لا يقوم بتفكير عقائد المفكرين المسلمين الأوائل الذين يدرس أفكارهم ويصنفها بكل دقة وعناية على طريقة العلماء المستشرقين الأفاضل الألمان.¹ ويرى أركون أن المفكر جوزيف فان إيس لا يمارس النقد التاريخي، بل يكتفي بالوصف، وهذا النقص هو سمة أغلب المستشرقين، رغم تأكيدهم على دور وأهمية الدراسة الوصفية، لأن الجمع بين الدراسة الوصفية والنقدية في آن واحد عمل متعذر وصعب وشاق، يقول: "يصعب على باحث واحد أن يقوم بالعملتين في آن معا: أي أن يجمع بين المنهجية الفيلولوجية التاريخية الصارمة كما يفعل فان إيس من جهة، والفعالية الإبستمولوجية للعقل الذي يقوم بعودة نقدية على مجرياته التحليلية ذاتها من جهة أخرى".² من هنا يؤكد أركون على ضرورة كشف مستويات العقلانية في كل مرحلة تاريخية، وركز المستشرق جوزيف فان إيس على فترة القرون الهجرية الثلاثة الأولى للإسلام. لذلك ارتكز عمله في -نظر أركون- على الممارك الفكرية التي جرت بين مختلف الفرق الإسلامية حول تحديد مفهوم الإسلام الصحيح أو الأرثوذكسي، وقد تبلور العقل الإسلامي على يد الفرق الكلامية الإسلامية التي كانت ترمز لمواقف فكرية ديناميكية متغيرة حسب معطيات عصرها، وحسب رهانات الحقيقة الدينية.

كل الفرق كانت أقرب إلى التجربة الأولى التي يطلق عليها أركون "بالتجربة الأولية التدشينية للألوهة المارة عن طريق محمد"، أي التي كان الرسول صلعم واسطتها بالنسبة لكل المسلمين، لأنه أول من عرضها وعاشها ودشنها، لهذا عد الفرق الإسلامية تعبيراً عن حراك ثقافي واجتماعي ومعرفي إبستمولوجي وسياسي، يتموضع كل مرة في مكان معين كما أنها تعبير عن الأغلبية السوسيولوجية، وكل الفرق تشترك في نقطة البداية أو اللحظة النبوية، فجميعها: "تنظر إلى الوراء: أي إلى اللحظة التدشينية أو التأسيسية للإسلام، لحظة النبوة: لحظة تعلق على كل اللحظات بالنسبة لها جميعاً".³ تحولت هذه اللحظة النبوية إلى نص مكتوب مقدس، وتزداد قدسيته عبر التاريخ، والنص هو "القرآن" أو المصحف.⁴ وصار بمرور الزمن النص القرآني فوق التاريخ، كما تحولت شخصية الرسول محمد شخصية رمزية، يقول: "وهذه اللحظة النبوية تجسدت بشكل ملموس ومحسوس في نص لغوي شفهي تحول إلى نص مكتوب لاحقاً وأصبح مقدساً أكثر فأكثر بمرور الزمن، إنه المصحف أو نص القرآن. كما وتجسدت في

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص76.

² - المصدر نفسه، ص76.

³ - المصدر نفسه، ص78.

⁴ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p114

شخص بشري يدعى محمد تحول هو الآخر أيضا وبشكل تدريجي إلى شخصية رمزية مثالية فوق تاريخية عن طريق عمليات التحوير والتضخيم الأسطوري الذي قامت به السيرة النبوية لابن إسحاق وابن هشام.¹

بهذه الكيفية يرى أركون أنه تمت عملية بلورة نهج إسلامي متميز عن النهج المسيحي واليهودي، أو النهج الذي كان سائدا قبل الإسلام، وهذه البلورة كانت عمل فردي وجماعي تماشيا مع القصص القرآني، الذي بلور مفهوما عن "الله" والألوهية. وفي هذه المسيرة نلمس عدة مستويات للعقلانية النقدية تتصارع تحت ضغوطات سوسيوثقافية، واکراهات سياسية ومعرفية إبستيمية، لكن: "العقلانية النقدية المحسومة كانت قد بزغت لدى بعض المفكرين في مجال القانون أو الفقه: أي أهل الرأي الذين يقف على رأسهم أبو حنيفة وتلامذته. ونجد من بينهم بعض مؤيدي أطروحة خلق القرآن التي حاربها أحمد بن حنبل بكل قوة. ويمكن القول أيضا بأن أتباع فرقة الجهمية كانوا أكثر انخراطا من المعتزلة في المعركة من أجل تأييد أطروحة خلق القرآن، وهذا شيء يجهله الكثيرون."²

يرى أركون أن الاعتقاد في عقل مثالي موجود في كل الثقافات، فكل عقل ديني يؤمن بذلك ويؤمن بضرورة الإيمان للعقل، هذا التصور اللاهوتي للعقل ساهم في تعميم المطلقة وتعالى العقل عن التاريخ، ويستند أركون إلى قراءة المستشرق لويس ماسنيون Louis Massignon صاحب كتاب «عذاب الحلاج la passion de Hallaj» يقول: "في الواقع إنه وكما لاحظ لويس ماسنيون، فإن كل كلمة قرآنية أو إسم يخلع على الشيء حقيقته الأزلية طبقا للعلم الموحى به من قبل الله. كما ويخلع عليه وجوده الموضوعي في الخلق أو "كونه" بحسب المصطلح القرآني، ويخلع عليه أيضا حكمه أو مكانته الشرعية داخل الوجود التاريخي للبشر. وعلة هذا النحو، فإن كل الفكر العربي الإسلامي راح يتبلور على أساس الاعتقاد بوجود أصل إلهي للعقل".³ ولقد تبلور فعل التأصيل في النص القرآني وفي السنة النبوية مع رسالة الشافعي، وفقه الأئمة (حنابلة وشيعة)، والعقل الإسلامي محدد من خلال النص القرآني والسنة النبوية، من هنا كان إنتاجه الفكري وأدواته المعرفية وتطورات التاريخة لكن أركون يرى أن جل الدراسات ظلت في مستوى

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص78.

² - المصدر نفسه، ص78.

³ - المصدر نفسه، ص79.

السطح والشكل والوصف، لم ترق إلى درجة تفكير نقدي لبنية العقل الإسلامي،¹ ويذكر أركون عدة أسباب كانت من وراء نقص الدراسات الجادة والعلمية منها:

ج1- التخوف من تطبيق المناهج الجديدة على الإسلام كدين: يعتقد الكثير من المسلمين أن علوم الإنسان إذا طبقت على الدين الإسلامي، كما طبقت في المسيحية واليهودية يؤدي إلى انحرافات عقدية، لكن أركون يعتقد عكس ذلك، لأنها علوم تسهم في تحرير العقل الاسلامي من أوهامه، التي تحول دون إبداعه لمفاهيم كونية،² وتطبيق مناهج علوم الانسان ضروري لتجاوز أخطاء منهج التاريخ الخطي التقليدي المثالي، ومن ثمة اختراق وزحزحة مسلماته، التي تحولت إلى عقائد تقيد العقل.

ج2- سيطرة الإسلام السياسي وادعائه العقلانية: يحول بيننا وبين المرحلة الكلاسيكية المبدعة، وساهمت الدراسات الاستشراقية في تأزيم الوضع يقول: " نقول ذلك ونحن نعلم كيف أن الأدبيات السياسية الغربية تدرس المنتوجات الغزيرة للخطاب الأصولي الصاعد منذ سبعينيات القرن الماضي. أنظر أبحاث جيل كيبل وسواه التي لا ننكر أهميتها بالطبع. ولكن هذه الأدبيات الغربية التي تركز كل همها على دراسة الأصوليين وخطاباتهم النارية تترجم هذه الخطابات إلى اللغات الأوروبية كالإنجليزية والفرنسية وسواها أو قل تلخص محتواها لتعريف القارئ الغربي بها."³ وتركز مجمل الدراسات الغربية على الحركات الأصولية ممثلاً حقيقياً للإسلام، وتعمل على ترجمة ممارساتها السياسية ولأيديولوجيتها دون أن تمارس التفكير النقدي.

ج3- التلاعب الابستمولوجي: تعتمد الدراسات الاستشراقية الأدلجة والأسطرة لغايات أيديولوجية، فتسهم في التقديس والتضخيم والتعالي، كما أنها تعتمد القراءة التجزيئية، وهو ما جعل أركون يصفه بـ: "التلاعب الابستمولوجي والمعنوي أو بالأدلجة والأسطرة وخلع القداسة والتعالي، كل عملية تهدف إلى النقل التعسفي لنص مقتطع من سياق تاريخي قديم إلى سياق جديد معيش ولكن غير موضح معرفياً أدعواها بممارسة عملية التلاعب."⁴ ويستند التلاعب الابستمولوجي في رأي أركون إلى مبدأ العقل في تشكيل تاريخ المجتمع وتراثه، الأمر الذي يسهم في وحدة الذاكرة الجماعية، مما يولد الشعور بالتعايش

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 80.

² - المصدر نفسه، ص 80.

³ - المصدر نفسه ، ص 81.

⁴ - المصدر نفسه، ص 81.

الاجتماعي والتاريخي مع الحاضر والماضي منذ لحظة النبي، فهناك تواصل معنوي روحي يصعب فيه التمييز بين استمرارية الاعتقاد والقطيعة الاستيمولوجية، التي تحصل نتيجة تغير الأزمنة.

2- العقل الاسلامي والمهمات الاستيمولوجية العاجلة:

أ- علاقة العقل بالوحي وظاهرة تحول المعنى: حاول أركون الكشف عن مدى تأثير الوحي في العقل الإسلامي وتوجيهه أو تقييده، ولكن تحقيق ذلك يحتاج إلى جملة من المناهج، يقول: "لكي ينجح تحرينا البحثي الواسع هذا فإنه ينبغي أن يكون بقدر الإمكان متعدد المناهج والعلوم ومخترقا لكل المناهج والعلوم أو عابرا لها، فيما أن الأمر يتعلق بالقراءة المعمقة لنصوص قديمة وحديثة فإنه ينبغي أن نعطي الأولوية للتحليل النقدي للخطاب ولعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والإستيمولوجيا التاريخية. ينبغي تغليبها على تاريخ الأفكار التقليدي الذي كان سائدا في الجامعات الغربية قبل عام 1950 وازدهار البنيوية والعلوم الإنسانية".¹ يدعو أركون الباحثين إلى اعتماد الدراسة النقدية لتفكيك التراث واعتماد المنهج الأركيولوجي la méthode archéologique، لأنه الأقدر على التحليل المعمق والبحث في المعنى وتحولاته في الزمن، بدل المنهج الوصفي التجميعي الذي اعتمده فان أيس.

إن اعتماد المنهج التاريخي والأركيولوجي يهدف من وراءه أركون إلى إظهار المشكلات الكبرى المسكوت عنها وتعريتها، ولا يهدف إلى تقديم مدونات وصفية على طريقة الاستشراق، بل لا يتوانى في الرد على الانتقادات التي تجعل منه مكررا لمناهجها ومفكرا تقليديا لم يتحرر من اللاهوت، ولم يتمكن من الانفتاح على العلمنة.² فإعتما المنهج التفكيكي من أجل تبيان محدودية العقلانيات سواء أعلق بالمجال الديني أم بالفضاء المعرفي، لأن كل عقل محكوم بضوابط معرفية موضوعية. وهو ضروري لاكتشاف محدودية العقل الكلاسيكي ابستيمولوجيا في الفضاء الإسلامي، وهذا الكشف عن الحدود أولى خطوات النقد الأركوني، لأنه يمكننا في رأيه من إزالة الاعتقادات الوهمية بتواصل العقول مع العقلانية القرآنية، لأن هناك قطيعة إبستيمولوجية rupture épistémologique تحصل دون أن ننتبه إليها، ويحددها أركون في لحظتين تاريخيتين يقول: "الأولى هي اللحظة النبوية بالمعنى الضيق للكلمة (632/610)، والمعنى الواسع للكلمة (661/632)، والثانية هي اللحظة التكوينية الإبداعية الكلاسيكية الممتدة من عام 661

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 82/83.

² - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ت، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001، ص 45.

وحتى 884 ميلادية حيث توقفت مع بداية رد الفعل السني للمتوكل".¹ والمتوكل هو من أعلن حربا على المعتزلة والفلاسفة وانتصر للحنابلة، لكن تستمر القطائع والتحويلات والزحزحة في تاريخنا، إلى غاية ظهور ابن تيمية.

يهدف هذا العمل إلى الكشف عن بنية الخطاب الإسلامي تحديدا ابستمولوجيا، من أجل معرفة مدى سيطرة العقل الكلاسيكي، من خلال فعل التأويل الذي مارسه على الخطاب النبوي، وليقدمه على أنه مقدس متعال على التاريخ، ومن بين الذين ساهموا في تكوين العقل الأرثوذكسي الدوغمائي يذكر أركون "الطبري 839-923م" وتلامذته، يقول: "من المعلوم أن كل التراث التفسيري للقرآن يحيلنا إلى الطبري وتلامذته بصفتهم هيبة معرفية عليا لا مفر منها ولا يمكن تجاوزها بالنسبة للتراث السني".² لذلك ينبغي اختراق العقل الكلاسيكي الذي صار واسطة بين المسلم والخطاب النبوي، بغية الوصول إلى اللحظة التدشينية التأسيسية مباشرة، بتوظيف المنهج المقارن، يقول: "ينبغي العلم بأنني كنت دائما حريصا على إقامة المقارنة بين فاعليات العقل في السياقات الإسلامية القديمة والمعاصرة من جهة، وفاعليات العقل الحديث داخل المسار الأوروبي من جهة أخرى، كل مؤلفاتي ودروسي وتعاليمي تشهد على ذلك. فأنا من أتباع المنهجية المقارنة الواسعة لا الإنغلاق داخل تراث فكري واحد أيا تكن أهميته"،³ يميز أركون بين العقل الإسلامي الكلاسيكي كعقل ديني محض، والعقل الكلاسيكي في السياقات الإسلامية، الذي يشمل الديني وغير الديني، والعقل الكلاسيكي أشمل يضم العلوم العقلية الفلسفية والعلوم الطبيعية الدينية والدينيوية، فهو عقل أكثر حرية من العقل الإسلامي الكلاسيكي المقيد بالوحي.

ب- التحديد الابستيمي للسياقات الإسلامية: يقصد بمصطلح السياقات الإسلامية الدراسة السوسيولوجية لاستخدامات العقل، يقول أركون: "فإننا ندرس العقل هنا من زاوية سوسيولوجية أي اجتماعية لكي نعرف كيفية تجليه أو تجسده في المجتمع أو في السياق الاجتماعي. وعلى هذا النحو يمكننا أن ندرس السمات المشتركة للعقل الديني السائد في ظل الخلافة أو السلطة العثمانية بكل تجلياته التوحيدية من يهودية ومسيحية وإسلامية".⁴ وبدأ أركون في تحديده للعقل الإسلامي الكلاسيكي بطرح جملة من التساؤلات حول كيفية التحديد الانطولوجي والزمني والمذهبي، من أجل تحديد ماهية هذا العقل، قائلا: "في الواقع، توجد

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 84.

² - المصدر نفسه، ص 84.

³ - المصدر نفسه، ص 85.

⁴ - المصدر نفسه، ص 86.

أمامنا ثلاثة مسارات ممكنة للقبض عليه من أجل بلورته بدقة. كنت قد أرّخت ذلك المسار الذي يعتبر القرآن نقطة انطلاق لمنشأ هذا العقل الذي بلغ ذروة اكتماله في العصر الكلاسيكي وسوف أقبل بشكل أقل بذلك المسار الذي يستعرض التصورات المختلفة للعقل والتي تلتزم بها مختلف المذاهب من أجل أن أختار واحدة منها فقط بزعم أنها تستحق أكثر من غيرها نعت "إسلامي"¹. وتحدث أركون عن العقول المنافسة للعقل الإسلامي الأرثوذكسي مستندا لأعمال المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي وضع مخططا لتصنيفات العقل وعددها إثنا عشر، وهي: "عقل/شرع (سمع، بصر)، وجوب الفكر (فحص، استدلال، اعتبار) قبل السمع، علم نظري/ علم ضروري، فكر/ ذكر، رعاية الصلاح للعقل، علم/ معرفة كسبية أو ضرورية، معرفة واجبة (...). إن كل موقف عقائدي من هذه المواقف يرتبط بإسم مذهب من المذاهب أو تيار فكري إسلامي محدد."² هذا التنوع دليل على ثراء فكري كان ماقبل القرن الرابع الهجري/العاشر ميلادي، لكن هذا التصنيف تحول مع الأشعري إلى إطار مقدس، واستمر لدى بعض المستشرقين أمثال الفرنسي هنري لاوست Henri Laoust (1905-1983م) في كتابه «الانشقاقات المذهبية في الإسلام». ظل في مستوى الوصف السطحي للمذاهب ولم يغوص إلى بنيتها الخفية بالمعنى السيميائي الدلالي،³ فهو لا يبحث عن المشترك الذي يجمع كل المذاهب الإسلامية، ويقصد بها أركون النصوص التأسيسية. ويواصل أركون نقده للطريقة الاستشراقية التي تعتمد مناهج تقليدية خاصة المنهج الفيلولوجي، والفيلولوجيا ضرورية كمرحلة أولى لكنها غير كافية ينبغي تجاوزها.

لم تفتح الدراسات الاستشراقية على المناهج المعاصرة، ومعظم مؤرخي الفكر الإسلامي في نظر أركون لا يعرفون قيمة مفهوم الابستمية épistémè أو نظام الفكر الذي بلوره ميشيل فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» Les mots et les choses. يقول: "إنهم لا يدركون قيمته المعرفية وفائدته من أجل القيام بكتابة تاريخ موسع للمجتمعات البشرية وثقافتها وكذلك من أجل التقييم الابستمولوجي أي المعرفي العميق لتأويلات هذه الثقافات بالذات"،⁴ يدعو أركون إلى استبدال تاريخ الأفكار التقليدي الذي اعتمد في القرن التاسع عشر حتى ستينات القرن العشرين بتاريخ أنظمة الفكر التي دشنتها البنيوية structuralisme بعد الستينيات، وظلت الدراسات الاستشراقية في عزلة عن هذا الجديد المعرفي، متمسكة بالمنهج التقليدي

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 86.

² - المصدر نفسه، ص 121.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 08.

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 123.

دون الانفتاح على معطيات العصر العلمية، ومن ثم ساهمت في عزل الفكر الإسلامي عن الدراسات الابستيمية المعاصرة.¹ لذلك نجد أركون يوجه نقدا للمستشرقين وبتهمهم بالقصور المنهجي، قائلا: "هكذا ظلوا معزولين عن حركة التجديد الفكري الذي ساد فرنسا إبان المرحلة البنيوية الخصبة وكذلك مرحلة مدرسة الحوليات الفرنسية، ولم يطبقوا هذه المناهج الحديثة على الدراسات العربية والإسلامية، وهنا يكمن تقصيرهم الذي يلامون عليه. إنه تقصير منهجي وابستيمولوجي بالدرجة الأولى. وبالتالي فأنا أنتقد الاستشراق لأسباب منهجية ومعرفية لا لأسباب سياسية سطحية وأيديولوجية كما يفعل معظم المنقذين العرب"،² في حين انفتحت الدراسات التي اهتمت بالتراث الغربي على المناهج المعاصرة على أركيولوجية فوكو، وتفكيكية جاك دريدا Jacques Derrida. وفي إطار هذه المناهج يحاول أركون الحديث عن العقول المنافسة للعقل الإسلامي الارثوذكسي في أعمال وكتب الأشعري، لأن الأشعري دافع عن عقل أهل السنة والجماعة في إطار المذهب الشافعي والحنبلي، وهي لا تملك مقومات العقل القويم في مقابل العقول الأخرى، كعقل المعتزلة وباقي المتكلمة، ولتدعيم هذا الموقف يستحضر تصنيف المستشرق لويس ماسنيون، ويستنتج مايلي:

1- كل المذاهب الإسلامية تدعي السند العقلي وأنها على صواب، يقول: "كل واحد يعتبر نفسه بمثابة الفرقة الناجية والآخرين في الضلال. وهنا تكمن روح الأرثوذكسية: أي الانغلاق على الذات والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة من بين كل البشر".³

2- صار العقل اللاهوتي من المسائل المستحيل التفكير فيها بفعل العقل الذي أسسه الأشعري، والذي تحول إلى عقل نظامي يتمظهر في الاعتقادات وبلغى التاريخ، وذلك نتيجة التفسير الحرفي للنصوص من قبل العقل الفقهي، ومن ثمة تقديس الحقائق. ونجاح المذهب الأشعري يعود إلى ضخامة المسائل التي ناقشها خصومهم، مثل مسألة خلق القرآن، وحرية الإرادة البشرية، والصفات الإلهية، لكن يؤكد أركون على أن أهل الاشاعرة لم يدركوا دور العقول المنافسة والفرق المضادة، فلم ينتبهوا إلى الطابع الديالكتيكي للعقل الاسلامي.⁴

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.27

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص124/125.

³ - المصدر نفسه، ص128.

⁴ - المصدر نفسه، ص129.

3-التفكير من خلال مذهب واحد يعني الانغلاق، والفكر الإسلامي عاش الانغلاق نتيجة سيطرة مذهب واحد ما بين القرن الثالث عشر والتاسع عشر، وهي مرحلة الانحطاط والجمود الفكري والتراجع الحضاري، والانغلاق ناتج عن تأثير تفسير الطبري، يقول: "أن مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار" المصحف الرسمي المغلق" كان أكثر اتساقا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا.¹ ومن مظاهر الانغلاق: إنتشار الحركات الأصولية الإسلامية المتطرفة، مما أنعش اليوم العصبية والطائفية والمذهبية. ولفهم هذه الوضعية لابد من اعتماد منهجية التحليل التاريخي للتقريب في المسكوت عنه في كل مذهب، على طريقة المستشرق الألماني جوزيف فان إيس (دراسة الشخصيات والحوادث المهمة)، الذي طبق المنهجية في دراسته لابن الراوندي الذي أتهم بالزندقة.²

ومن منتجات العقل الإسلامي يشير أركون إلى مايسميه المدونة المغلقة، والتي تملك سلطة الهيمنة، ففي القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي تم الإتفاق على صحة النص القرآني لغة ودلالة، ثم أضيفت السنة النبوية(الحديث)، لذلك نجد العقل الإسلامي في تمظهراته المذهبية له نفس الأفق الديني وحتى الرمزي،³ مستخدما نفس الآليات في القراءة لتوليد معاني تتسجم مع مصالح كل مذهب أو فئة دينية، لكن المصادر المتوفرة لا تمكننا في نظر أركون من معرفة المناخ الذي ساد فيه مذهب معين بدقة، لذلك لجأ إلى بعض الدراسات الاستشراقية، في قوله: "فمثلا تلاحظ المستشرقة الدانماركية باتريسيا كرون أن أبناء الدولة الخراسانيين الذين ساهموا في تشكيل الدولة العباسية قد سنوا أصولهم الفارسية واصبحوا من دعاة المذهب الحنيلي. وأما المستشرق الانجليزي المعروف مونتغمري واط فيعتقد أنه يمكن القول بأن التجليات الأولى للأيديولوجيا الإمامية الشيعية كانت من صنع القبائل اليمنية(...). هكذا نلاحظ أن كل مذهب تبنته قبيلة من القبائل أو منطقة من المناطق لأسباب نجهلها."⁴ ورغم أن أركون يصف هذه الدراسات بالهشاشة، إلا أنه اضطر إلى اعتمادها، وذلك لعدم وجود بديل فهي تمكننا في رأيه من فهم بنية العقل الإسلامي الأرثوذكسي وكيف فرض نفسه بإعتباره المعبر عن تعاليم المدونة الرسمية، وكيف احتكر المشروعية لصالحه، وأحال باقي العقول والفرق إلى دائرة الهرطقات. لأنه المهيمن على الفعل

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 09.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.27

³ - Ibid, p192

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 134.

السياسي. وهذا " ما حصل عندما انتصر المذهب الإمامي الشيعي في إيران وفرض نفسه كأرثوذكسية أي كـمذهب وحيد صحيح في الإسلام".¹ بهذا يكون العقل الأرثوذكسي عقل لاتاريخي لأنه يعلن تمثيله للحقيقة المطلقة.

حاول أركون إثبات لاتاريخانية العقل الأرثوذكسي بالعودة إلى قصة ابن عساكر عن الأشعري ورؤيته للرسول صلى الله عليه وسلم في منامه، وسبب تخليه عن مذهب الاعتزال، هذه القصة في رأيه ما هي إلا محاولة لتبرير سبب تخلي الأشعري عن المعتزلة، وهو يستخدم نفس آلياتها الفلسفية والعقلية التي انتشرت في القرن الرابع الهجري بفعل الانفتاح على الفلسفة اليونانية، واعتماد الأشعري أقوال النبي هدفه غلق باب النقد والمناقشة. ويؤكد أركون على أن أسلوب القصة والحكاية هو الذي وظف لتمرير الخطابات اللاهوتية، يقول: " وعلى عكس العقلانية التقنية الصعبة للمعتزلة والفلاسفة فإن عقلانية الفقهاء اللاهوتيين من أمثال الأشعري وسواه كانت قد غدت وتغذت من التراثات الشعبية بفضل استخدام الأداة المزدوجة للشريعة والحكايات القصصية الممتعة للشعب. وهذا ما يفسر لنا سبب التفوق السوسيولوجي والتفوق المعرفي أو الاستيمولوجي، وهما شيئان مختلفان"،² ويصف أركون عملية مزج الشعائر الدينية بالثقافة الشعبية بالجهل، نتيجة تراجع الفلسفة الدينية والحركة الاعتزالية، وغياب النقد الاستيمولوجي في لحظة تكوين العقل الارثوذكسي، وهي لحظة تم فيها تقديم الاهتمامات الشخصية على الهموم الفكرية والمعرفية، والصراعات المذهبية على النقاشات العقلية، فكانت النتيجة عطالة تاريخية.³

في حين تمكن الفكر الأوروبي من النهوض بداية من القرن الخامس عشر حتى اليوم، هذا التفاوت الحضاري يحاول العالم العربي الإسلامي تقليصه بغطاء ديني، وذلك باعتماد لغة تضيقية (كافر ومسلم) بالاستناد إلى الخطاب القرآني، لأنه الاقدر على تحويل الدنيوي إلى المقدس، والخطاب القرآني استطاع أن يحول كل القضايا الإنسانية في أذهان المسلمين إلى رهانات انطولوجية وإلهية مقدسة، وهذا الذي ساد أغلب المناقشات والمناظرات، لتضيق الحقائق السياسية والاجتماعية والتاريخية في زخم المقدس، ومن بين الأسباب التركيز على اللغة المجازية كإعجاز بدل النظر للمجاز على أنه آلية تأويلية للحقيقة أو للمعنى. وقرأ العقل الارثوذكسي النص على حرفيته وبالتالي لم يع تاريخية النص القرآني، ولا وظيفة المجاز التحويرية أو المادية، وهو ما أدركه النحويون العرب قديما، كما أن العقل الأرثوذكسي لم

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص135.

² - المصدر نفسه، ص137.

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p197

يدرك الوظيفة السيميائية الدلالية للنص، لعدم تمييزه بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي للنص، هذا هو السبب الذي حال دون فهم النص القرآني على حقيقته، كما فهم النص التوراتي والإنجيلي لما طبقت عليه مناهج علوم الانسان الحديثة.¹ ويعتقد أركون أن المناهج الحديثة قد كشفت عن مساحات كبيرة وضخمة من اللامفكر فيه أو الممنوع التفكير فيه، وهي تزداد باستمرار ليتحول الدين إلى مخدر أو أفيون بلغة كارل ماركس Karl Marx، ومازاد الأمر سوءاً انتشار الإسلام السياسي الفقير فكرياً.

3-الإسلاميات التطبيقية ورهانات التأسيس النظري.

أ- الرهان التنظيري: الإسلاميات التطبيقية l'islamologie appliquée كما رأينا هي منهج اقترحه أركون كبديل عن الدراسات الاستشراقية التي ظلت سجيئة المنهجية الفيلولوجية في قراءتها للتراث، ويمكن القول أنها منهج مركب يجمع بين كل مناهج علوم الإنسان الحديثة، بغية الإمساك بالظاهرة في كليتها على الطريقة الريكورية، ويجمع أركون بين البعد التنظيري والجانب الإجرائي في كل العمليات التي حاول إنجازها في نقده للتراث الإسلامي، والكشف عن بنيته التاريخية، وهي منهجية يسعى عبرها إلى زحزحة المقولات اللاهوتية التي كانت توجه القراءات الكلاسيكية، يقول: "ينبغي علينا أن نزحزح أولاً ثم نتجاوز ثانياً كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي، سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي، أم جهة التراث الأوروبي-الغربي".² مما يعني أن الإسلاميات التطبيقية هي أولاً زحزحة إبستمولوجية للتراث، الذي أنتج العقل اللاهوتي في الضفتين الإسلامية والغربية، وثانياً منهجية تجاوزية لكل المركزية بغية التأسيس لفضاء حوارى تواصلى يوحد كل التراثات توحيداً معرفياً، في إطار أنسنة المقدس وتنزيله في التجربة التاريخية.

والإسلاميات التطبيقية متأثرة بالدراسات الانتروبولوجية التي تنسب إلى ليفي ستروس Lévi-Strauss في كتابه «الإناسة البنيوية»، وفي عنصر تحت عنوان «المعايير العلمية في فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية»، يؤكد ستراوس على صعوبة الفصل بين ماهو نظري وماهو عملي، أي أن الدراسات الحديثة التي ولدت الإناسة والتي أعادت التأسيس لمفهوم جديد لمفهوم البنية structure يقوم على الربط بين المستويين، وهو السائد خاصة في أعمال ستروس،³ على خلاف الوضعية التي تفصل

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit , p 198

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 09.

³ -كلود ليفي ستروس، مقالات في الإناسة، نقلها وترجمها حسن قبسي، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008، ص 105-138.

بين الموضوع والمنهج، أما أركون فيعتمد المقاربة التي تقرب بين الموضوع والمنهج في سبيل نقد العقل الإسلامي، لتأثره بكتاب «عالم الإناسة، والإناسة التطبيقية» لصاحبه الفرنسي "روجييه باستيد Roger Bastide"، وهو ما عبر عنه في كتابه «pour une critique de la raison Islamique»، أين بين طبيعة العلاقة بين المنهج والموضوع وكيف تغيرت منذ اللحظة الديكارتية، والنموذج الماركسي وحتى النموذج الريكوري الذي يرفض الفصل بينهما.¹

يبدو أن أهداف الإسلاميات التطبيقية لا تختلف عن هدف الإناسة الأنثروبولوجية، لأن من أهداف الأنثروبولوجيا محاولة الكشف عن البعد البشري في المقدس عبر الانفتاح على اللسانيات، فبدلاً من البحث عن المقاصد الإلهية تحولت إلى البحث عن الوجود البشري داخل النص، فانتقلت من مستوى النظرة العرقية للإنسان، إلى مستوى النظرة الكلية *totalité* وهي نفس الأهداف التي رسمها ريكور Paul Ricoeur في مشروعه الفلسفي الهيرمينوطيقي، عندما دعا إلى ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة فلسفية بالتركيز على الأسطورة، لأنها تتضمن جزء من تاريخ الإنسان، وهو ما أكدّه ليفي ستروس في «الأسطورة والمعنى»، يقول: «إنني أعتقد أن هناك بعض الأشياء التي فقدناها وربما كان علينا أن نستعيدها ثانية...وعلياً أن نحاول أن نكون واعين بوجودها وبأهميتها...وهو الذي أسميه التفكير الاسطوري»²، ويستند أركون إلى هذا المنهج محاولاً تحقيق الاختلاف عن الإسلاميات التقليدية، أو الدراسات الاستشراقية.

يمكننا من هذا المنطلق القول أن الإسلاميات التطبيقية *l'islamologie appliquée* ماهي إلا رؤية منهجية تريد تحرير العقل الإسلامي من السياجات الدوغمائية التي كانت نتيجة طبيعية عن تمسك الدراسات التقليدية بالفيلولوجيا، وعملية التحرير تعني ضرورة الانفتاح على اللسانيات الحديثة المهمة بإشكالية إنتاج المعنى وآثاره، يقول أركون: «ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالأسانيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها»³ وسؤال المعنى طرحه ليفي ستروس في إطار وظيفة الترجمة التي تقوم بعملية تحويل المعنى من فضاء لغوي إلى آخر، والتحول داخل المنظومة اللغوية الواحدة، يقول: «ماهو معنى "المعنى"؟ ويبدو لي أن الإجابة الوحيدة التي يمكن أن نطرحها هي أن كلمة

¹ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p.48

² - كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، ت وتحقيق شاكراً عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 1986، ص25.

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

"معنى" معناها قدرة أي نوع من أنواع المعلومات أو البيانات وقابليتها للترجمة إلى لغة مختلفة. ولا أعني بذلك لغات مختلفة كالفرنسية أو الألمانية ولكن أعني كلمات مختلفة عند مستوى مختلف.¹

وحاول أركون تحت تأثير الانتروبولوجية اللسانية إنجاز معرفة حول التراث الإسلامي باحثاً عن معنى الإنسان بين النصوص المقدسة، متجاوزاً التصورات الاستشراقية وأخطاءها المعرفية، لأنها خضعت للمركزية الأوروبية والعقلانية الديكارتية، ولاحظنا في الفصل الأول كيف فكك بول ريكور عقلانية ديكارت وفلسفات الوعي التي أسست للمركزية الغربية متجاهلة الثقافات المغايرة، فكانت النتيجة فقراً ثقافياً في رؤية الإنسان للعالم، لهذا يحاول أركون وضع نقد العقل الإسلامي خارج الممارسة الاستشراقية التي تعود إلى مجال معرفي كلاسيكي رغم تأثره ببعض أفكار "باستيد" في الرد على المستشرقين.² وإبراز حدود الاستشراق المعرفية والمنهجية، لأن النقد الأركوني لا يلغي المخيال باسم العقلانية ولا الشفوي باسم المكتوب ولا الدين باسم الوضعية العلمية، إنه ممارسة إنسانية تشمل جميع أبعاد الكائن الإنساني، بعيداً عن التوظيفات الأيديولوجية Idéologique، على طريقة باستيد،³ ليصير هدف نقد العقل الإسلامي هو محاولة إدماج العقل الإسلامي في النقاشات المعاصرة، ليتمكن من إحداث قطيعة إبستمولوجية مع التراثات القديمة في مستوى المنهج أولاً ثم على مستوى المقولات والمفاهيم ثانياً، هذا هو معنى التحرير الثوري للعقل من هيمنة اللاهوت.

ب- الرهانات الإجرائية في نقد المناهج الاستشراقية: عملياً يبدأ أركون في مناقشة المسائل بتحديد المفاهيم، ويرى أن هذه الخطوة ضرورية في كل دراسة علمية، لذلك بدأ بتوضيح الفرق بين المنهج الاستشراقي والمنهج الإسلامي التقليدي، ولاحظنا أن أركون يطلق على المنهج الأول أربعة مصطلحات وهي على التوالي: فقه اللغة (الفيلولوجيا philologie)، اللسانيات الأرثوذكسية Linguistique orthodoxe، المنهج التاريخي، الإسلاميات التقليدية Islamologie classique، أما المنهج الإسلامي التقليدي فقد أطلق عليه (الإجتهد التقليدي ijtihad traditionnel)⁴، وينبغي أن نشير إلى أن أركون يؤكد على عجز المنهجين في تقديم قراءة علمية حول النص القرآني، لأن الدراسات التقليدية ظلت تتحرك داخل النص ولم تتفتح على المعيش، مما يعني أنها لم تتمكن من تقديم قراءة تاريخية للموروث الديني،

¹ - كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 31

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.26

³ - Roger Bastide, Anthropologie, appliquée, Paris, Payot, 1971, P5.

⁴ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.171

وفي هذا الموضوع نحن معنيون بدراسة المنهجية الاستشراقية في محاولة تحديد طبيعتها وحدود منهجيتها، في تحقيق دراسة علمية عن العقل الديني، وإذا جئنا إلى تعريف أركون للدراسات الاستشراقية فإننا نجد أنه يقول إنها: "خطاب غربي حول الإسلام".¹

ويمكن العودة إلى عمل المفكر حسن حنفي في مشروعه « علم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق »² لمعرفة ماهية الدراسات الاستشراقية وغاياتها المعلنة وغير المعلنة، والدراسات الاستشراقية هي مجرد خطابات انتقائية وصفية لا تتعدى المدونات الرسمية سواء تعلق الأمر بالقرآن أو الحديث أو النصوص التفسيرية، مهمة كل ما هو شفوي أو غير رسمي، مما جعل أركون يصفها بالتبعية للمركزية الغربية، وهي في خدمة الأيدولوجية الاستعمارية، وهذا الموقف يلتقي ونظرة مالك بن نبي للاستشراق عندما يقول: "إننا نعي بالمستشرقين، الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية... فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها والمشوهين لسمعتها"³، ويدعو مالك بن نبي إلى ضرورة رد الدراسات الإستشراقية إلى مصادرها التاريخية، للتمييز منهجيا بين أهدافه السياسية وأهدافه المعرفية، وكيف ساهمت في تعطيل الدراسات النقدية، لأنها محدودة القدرة على دراسة العقل الإسلامي على مستويين، المستوى المعرفي والمستوى المنهجي، ويمكن تحديد العوائق المعرفية والمنهجية التي تشكل خطابها، حسب الرؤية الأركونية في:

1- التمسك بالبنية الداخلية للنصوص: إن اعتماد الدراسات الاستشراقية على المنهجية الفيلولوجية في قراءة النصوص التراثية يعني أن الحقيقة كامنة في النص لا خارجه، وهذا ما يعتبره أركون فشلا معرفيا، لأن العقل ليس نتاج نص لغوي فحسب، بقدر ما هو نتاج تفاعل جملة من العوامل منها: الثقافة الشفوية، والعادات الاجتماعية والممارسات الطقسية والموسيقى والفن والعمران وكلها أنظمة سيميائية غير لغوية⁴، وهذا يعني أن أركون يؤكد على الطابع التاريخي لمفهوم الحقيقة، على خلاف الرؤية الاستشراقية التي ركزت على البنية الداخلية للنصوص، مما يجعلها خارج المقاربات الاستيمولوجية، لأنها لم تتفتح على المناهج الحديثة، وماتزال تطبق على التراث الإسلامي منهجيات غير صارمة، الأمر الذي أوقعها في التكرار فهي: "تحدث عن الإسلام بشكل ممل ومكرر عن نفس الشيء: أي عن الإسلام الأقمومي

¹ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit.p.43

² - ينظر حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2000.

³ - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في إنتاج الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1969، ص5

⁴ - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص54.

المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها الدين"،¹ وساهم هذا النوع من القراءة في تشكيل عقل أرثوذكسي دوغمائي خارج التاريخ، "غير قادر على تغيير جهازه الفكري"،² لكنه لا يزال مهيمنا بتصوراته على الوعي الإسلامي.

ولا يكفي أركون بتحديد مشكلات الدراسات التقليدية منهجيا، وإنما يذهب إلى القول أن المستشرقين كانوا من بين أسباب تخلف الدراسات التاريخية والنقدية في العالم الإسلامي، وأركون نفسه كان ضحية منهجيتهم رغم أنه تكوّن على أيدي أكبر المستشرقين، أمثال جاك بريك وريجيس بلاشير، يقول: "لم يعلمني أساتذتي المستعربون كيف أفكر، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة"،³ ورغم أن بعض الدراسات حاولت الانفتاح على البنيوية structuralisme تحت تأثير النزعة العلمية، التي قادها ميشال فوكو في كتابه المشهور "الكلمات والأشياء"، كرد فعل: "ضد النزعة الارثوذكسية اللغوية في كتابة التاريخ بطريقة خطية عمودية، وضد الممارسات الدوغمائية"،⁴ إلا أنها ظلت وفيه لمرجعيتها اللغوية، ولكن هل يعني هذا أن أركون يستبعد المنهج البنيوي؟

إن البنيوية في نظر أركون مرحلة لا بد منها من أجل تحليل بنية المجتمعات والنصوص والثقافات، لكن لا ينبغي إغفال باقي المناهج، لأن البنيوية سرعان ما نادت باستبعاد كل ماهو معيش وماهو خارج النص، لهذا يرى أركون أن الحل يكمن في الالتزام (بلذة النص le plaisir du texte) على طريقة بارت Roland Barthes (1915-1980)، وقد بينا ذلك الضعف في البنيوية مع بول ريكور Paul Ricoeur، مما دفع بأركون الاعتماد على المنهج التفكيكي لتجاوز هفوات الدراسات التقليدية، في قوله: "إنني أسلط أضواء المنهجية النقدية -التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية -الإسلامية كما في الجهة الأوروبية، المسيحية أولا ثم العلمانية ثانيا. فالنقد يشمل كل المسار التاريخي".⁵ هذا هو البديل المنهجي الذي يقترحه أركون بغية تحقيق الرهانات المعرفية المتعلقة بتفكير مفهوم الحقيقة، وتخليصها من الطابع الارثوذكسي، لأن النقد التاريخي يؤكد أن الحقيقة ماهي إلا تصورات كونها الإنسان عن ذاته وعن العالم، مما جعل أركون يعتبر المتلقي أو الفاعلين الاجتماعيين جزءا أو طرفا في صياغة معانيه، وتحويلها، من هذا المنطلق يرفض أركون القول بإمكانية استنفاد دلالة النص القرآني في زمن

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي، وإستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 298.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 05.

³ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 251.

⁴ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique. Op. Cit. p37-38.

⁵ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق، ص 30.

معين، كما ينقد كل خطاب يدعي أنه يمثل الحقيقة، أو أنه فهم مقاصد النص النهائية، وهنا يلتقي برؤية نصر حامد أبو زيد الذي يسوي بين كل الخطابات ويردها إلى البنية الثقافية، عندما يقول: "إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق أي منها أن يزعم إمتلاكه للحقيقة. لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف".¹ وهذا يعني أن عملية الفهم مرتبطة بجملة من الاشرطات الابستمية والابستمولوجية والسوسيوقافية التي ينتمي إليها القارئ، لهذا ينبغي إنجاز قراءة حدائيه نقر بتاريخية العقل وبتاريخية النص.

والقراءة الحدائية تتبني على معاملة القرآن كنص أدبي يتم البحث في بنيته اللغوية، بالنظر في مفرداته وألفاظه، وذلك باعتماد معجم لغوي يتم فيه تحديد معاني الألفاظ في زمن النزول، كما تتبني على اعتبار القرآن فعلا تواصليا تفاعليا يخضع لشروط القراءة التواصلية بتوظيف كل الأجناس الأدبية، وهنا يمكننا الإشارة إلى تأثر أركون بالفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur، الذي تعامل مع النصوص الدينية تعامله مع النصوص الفلسفية والأدبية. موظفا (الاستعارة، المجاز، الرمز، الاسطورة، القصص، البلاغة...)، في قراءته للنصوص التوراتية والانجيلية، لأن "النص الديني يتكلم لغة الإنسان كمجتمع"،² ولا تكتفي الدراسة التي أرد أركون انجازها بدراسة التفاسير والتأويلات التي تشكلت حوله، وإنما تتجه إلى النص في حد ذاته، بغية تفجير معانيه وفتحها على الواقع المعيش، من خلال: "الكشف عن طرائق توليد المعنى، وعن آليات تشكيل الوعي الإسلامي"،³ لأنه مدرك أن المعنى هو نتاج الفعل التواصلية الذي يتولد عن علاقتنا مع تلك النصوص في اطار شبكة من العلاقات (مرسل أول - متلقي أول النبي - متلقي ثاني الناس)، لهذا لا يمكننا الاعتماد على المنهجية التقليدية في صورتها الاستشراقية من أجل معرفة آليات اشتغال العقل الإسلامي في إنتاج أنماط الفكر والمعرفة، إلا إذا تكاملت مع الإسلاميات التطبيقية، المستندة إلى جملة من النظريات مثل التواصلية، والتداولية بغية العثور على بنية العقل الإسلامي في ذلك التفاعل الذي حدث بين المسلمين والنص القرآني، لهذا فالدارس مطالب "بوعي الاشرطات النفساجتماعية، والروحية التي تحكم ذلك التفاعل وتوجهه"،⁴ هذا هو الجديد في منهجية أركون، منهجية تسعى إلى الإمساك بكل المؤثرات والقوى الفاعلة، بالمركز والهامش.

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص08.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p469

³ - Ibid, p 199.

⁴ - Ibid, p471

2- اعتماد منهجية السرد التاريخي: يقصد به عرض الوقائع التاريخية بطريقة تسلسلية دون الانتباه إلى القطاعات المعرفية، ويعد هذا العامل من الأسباب الخطيرة التي حالت دون ممارسة الدراسات التقليدية لوظيفتها النقدية، لأنها بسبب هذا التمسك لم تفتتح على منجزات علوم الانسان الحديثة، ومن ثمة لم تتمكن من تطوير آلياتها المنهجية، لتصبح قادرة على نقل النقاشات من المستوى اللاهوتي الدوغمائي إلى المستوى التاريخي المفتوح على المعيش، مما يعني في نظر أركون أنها "ظلت رهينة بنية إستيمية Epistémè كلاسيكية ولم تتحول إلى بنية مغايرة"¹ أو مجال تاريخ أنظمة الفكر حسب ترجمة هاشم صالح، الذي يمكننا من المقولات التي كانت توجه الأنظمة المنتجة للفكر في مرحلة معينة، من منظور ميشال فوكو Michel Foucault، الذي يوضح في كتابه «حفريات المعرفة L'Archéologie du Savoir» تحت عنوان «الاصيل والمكرور» كيف يساعدنا هذا المنهج على معرفة الصراع بين الأنظمة ظاهريا وإتحادها في الباطن، وكيف تتحول الأنظمة بتحول المقولات والأسس داخل ثقافة ما تحولا جذريا، يقول: "تاريخ الأفكار... يصف الصراع بين القديم والجديد، ومقاومة القديم للجديد، والقمع الذي يسلطه عليه، والافتنة التي يلبسها له ليضفي عليه صورة القديم... يصف كذلك... الهزات العنيفة المباغته التي تقلب أوضاع اللغة المعتادة، يصف اندماج الجديد في حقل القديم التام البناء والتركيب...".²

يساعدنا مثل هذا الإجراء في تصور أركون على نقد العقل في مستوى آلياته ومبادئه البنوية العميقة التي لا تظهر على السطح، والتي تقتضي منهجية للاختراق والزحزحة، وهذا هو مفهوم النقد التاريخي الذي يؤدي إلى تفكير القراءات الالهوتية وإخضاعها للشرط التاريخي، في حين تظل الإسلاميات التقليدية Islamique classique على الهامش في مستوى السطح لتمسكها بالتاريخ الخطي للفكر، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية كلاسيكية لم تعد قادرة على بث الحياة في النصوص التراثية، ففيها انتصرت الروح الأرثوذكسية بقيادة الفقيه على الموقف الفلسفي، فتراجع الإبداع العقلي، ومن ثمة دخلت مجتمعاتنا العربية والإسلامية في "السياج الدوغمائي المغلق، بالشكل الذي كان قد حدد عليه من قبل نص ابن تيمية"³، ويتهم أركون الدراسات التقليدية بالعمل على تهميش ونبد التراث الإسلامي، وإبقائه في دائرة الدراسات اللاهوتية وحرمانه من منجزات العلوم الانسانية والاجتماعية، وهذا تقريبا موجود في كل كتاباتهم، كما أن هذا النبد والإقصاء مارسه كبار الفلاسفة في هذا العصر، يقول أركون: "حتى فلاسفة كبار كبول ريكور

¹ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique. Op. Cit.p17

² - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ت سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987، ص130.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص08

وإيمانويل ليفيناس اللذين طالما تحدثا عن التراث اليهودي -المسيحي وحللاه بعمق من كافة النواحي لا يقولون كلمة واحدة عن الإسلام.¹

يؤكد أركون على ظاهرة جهل الإسلاميات التقليدية بمنهجية تاريخ أنظمة الفكر، مما حال دون تحقيق معرفة علمية عن الإسلام، وهذا الجهل يسكن حتى الأكاديميين المهتمين بحقل الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، لأن كتاباتهم لا تتجاوز الإشارة السطحية والتعليقات الصحفية، مما يسهم في تعميق المسافة بين الثقافتين الغربية والإسلامية، فهم لا ينتبهون في نظر أركون إلى قيمة ما انتجه ميشال فوكو خاصة «مفهوم تاريخ أنظمة الفكر».² ولم يوضفوه في كتابة تاريخ المجتمعات الإسلامية ولا حتى في تقييم ثقافتها، والملاحظ أن أركون يلقي اللوم على النخب العربية وعلى المستشرقين، ويحملهم مسؤولية تخلف الدراسات الإسلامية، لتمسكهم بالمنهجية التوثيقية الخطية، في قراءة النصوص الدينية،

أما الإسلاميات التطبيقية فتختلف عن الدراسات التقليدية لأنها تأثرت بمدرسة الحوليات L'École des Annales التي تراعي دور التاريخ النقدي في تطور الأنظمة الفكرية، ولذلك تمكنت بفضل النقد التاريخي من تجاوز المعارف السطحية المهيمنة على الساحة الثقافية، والموجهة للوعي الإسلامي، إلى تفكيك بنية الأنظمة للكشف عن الأخبار وكيفية تبلورها، لأن دور المؤرخ كما يقول أركون يكمن في إعادة: "تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه ومحاوره وحدوده".³ من هذا المنطلق يرى أركون أن تغيير العقل يمر عبر نقد منظومته العميقة، وذلك بتفكيك مقولاته وتغييرها ليتغير الواقع الثقافي والفكري والمعرفي، فتحدث القطيعة على المستوى الإبيستيمولوجي، يتم فيها رد المفاهيم إلى الواقع التاريخي، وقد طبق أركون هذه المنهجية على التراث الفقهي والتراث التفسيري، (الطبري، الشافعي)، وإذا لم ننتبه إلى هذا الجانب وأقصد تاريخ الأنظمة لا يمكننا ممارسة النقد على العقل الإسلامي.

3- الاهتمام بسلطة النصوص وإهمالها للأنظمة السميائية غير اللغوية: من أكبر أخطاء الإسلاميات التقليدية تركيزها على النصوص، وإهمالها لباقي القوى المنتجة للمعرفة مثل الأسطورة والمخيال، رغم أن النص القرآني نفسه يشير إلى هذه الجوانب وتأثيرها على العقل في رؤيته للعالم، كما أن العلوم الحديثة

¹ -محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 63.

² - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p86.

³ -محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 238.

خاصة الأنثروبولوجية اللسانية والإنسانية التي تنسب للفي ستروس، تؤكد على دور هذا الجانب وتدعو إلى إعادته إلى ساحة التفكير،¹ ولقد أكد ريكور دور الأسطورة والخيال في تغذية العقل البشري بمعاني الحياة، لكن الدراسات التقليدية أهملت هذا الجانب تحت تأثير قوى سياسية، يقول نصر حامد أبو زيد: "هكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة"،² وهو ما يعرف بالفيلولوجيا، هذه الظاهرة ساهمت في تضخيم ظاهرة التقديس لتشمل السيرة والنصوص الشارحة، لهذا حاول أركون إعادة قراءة النصوص التأسيسية les textes fondateurs، لنزع ظاهرة التقديس والتأكيد على أن الإسلام ما هو إلا ظاهرة بشرية، أو تكوين بشري construction humaine، لهذا كانت غاية أركون: "استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجية عنها".³ بهذه الطريقة تمكن أركون من تجاوز الأخطاء التي وقعت فيها الدراسات الإسلامية التقليدية عندما تعاملت مع النص القرآني انطلاقاً من بنائه اللغوي وهو نفس خطأ المستشرقين.

4- افتقار الدراسات الإسلامية التقليدية للرؤية الشمولية: إن هذه الميزة هي نتيجة طبيعية لباقي الخصائص السابقة، والمقصود بها تركيز الإسلاميات التقليدية على النظرة التجزيئية في عملية النقد، لأن جل الدراسات ركزت على بعض النماذج المعترف بها سياسياً، وأهملت باقي النماذج المنبوذة بفعل السياسة، وبهذه المنهجية اغفلت الدراسات التقليدية الجانب التنويري الذي قادته حركة الاعتزال وباقي الفلاسفة أمثال التوحيدي، وفي نفس الوقت ركزت على الحركات الأصولية باعتبارها تمثل الإسلام الصحيح، ومن ثم جعلت الإسلام خارج حركة التاريخ، وجعلت منه "حالة ثبوتية جمودية من الأزل إلى الأبد"،⁴ مما يعني أن الدراسات التقليدية ظلت منغلقة داخل النموذج الغربي باعتباره "مصدراً للكونية المطلقة"،⁵ كما أن معظمها لم يتحول من مستوى الرؤية التاريخانية Historicité إلى مستوى ممارسة النقد التاريخي، لذلك لم يقدموا دراسات علمية عن التراث، وظلوا قيد الدراسات الفقهية.

¹ - Mohamed Arkoun, *Histoire de l'islam et des musulmans en France*, Op. Cit, p24

² - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص19

³ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق، ص09.

⁴ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص62.

⁵ - المصدر نفسه، ص60.

ويعتقد أركون أن من بين أسباب فشل الدراسات التقليدية هو عدم إستنادها على الأنتروبولوجيا الإنسانية في تحديد البنية الأساسية المشكلة للعقل اللاهوتي في مختلف تجلياته، كما لم تطرح مشكلات نقد العقل اللاهوتي بالمعنى الكانطي Kante، لأن النقد الكانطي ضروري في نظر أركون "إذا تعلق الأمر بأديان الكتب التوحيدية الثلاثة، فهو يمكننا من الكشف عن بنية الفكر اللاهوتي المنبثق عن تلك الأديان الكبرى وكيف إشتغل كنظام إقصائي متبادل".¹ والمعروف عن كانط نقده للأديان السماوية التي وظفت في كل الصراعات، ولتجاوز ظاهرة صراع الأديان ينبغي الاعتماد على المشروع النقدي، وإلا استمرت الصراعات إلى أن تصل البشرية إلى مرحلة هدم الذات يقول: "ما دمنا نرفض ونمنع كل ما يمت إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة، فإننا سنبقى تائهين، مقلدين، مكررين، متبعين ومحافظين لا نميز بين العقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري، وبين العقلنة المزيفة للحق، الملبسة أو المقنعة للواقع، المؤيدة للوعي الخاطئ، المؤسسة للمعارف الباطلة المؤيدة في نهاية الأمر إلى نفي الذات".² مما يعني أن المشروع النقدي الذي يقترحه أركون هو مشروع يهدف إلى توحيد الوعي الديني، وذلك بنقد العقل الديني وتحديد ثوابته الجوهرية المشتركة بين كل الأديان، بغية التحول من الصراع والإقصاء إلى التعايش.

أما الدراسات التقليدية فقد فشلت في إعادة توحيد الوعي الديني، لأن المستشرقين كانوا يهدفون عن قصد إلى ترك العقل الإسلامي خارج مجال النقد، بهدف تحقيق أغراض استعمارية وأيديولوجية،* بدليل أنها سعت إلى ترسيخ فهم معين للإسلام من خلال عدم الفصل بين الروحي والزمني، وقد اتهم أركون المستشرقين "بأنهم سعوا إلى تنزيل المقدس في التاريخ، لكنهم لم يكونوا علميين، عندما اختاروا الطريقة الانتقائية في تحقيق بشريته"،³ كما أن الدراسات الاستشراقية تنفي على القرآن إمكانية الفصل بين الدين والدولة أو إمكانية العلمنة، في حين باقي الأديان لها إمكانية العلمنة، هذا التصور ساهم في تأخر الفكر السياسي في العالم الإسلامي، كما كان من بين أسباب تأخر المسلمين وعدم دخولهم عصر الحداثة "

¹ - M. Arkoun, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age*, Op. Cit p24

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق، ص10.
* يميز إدوارد سعيد بين الإستشراق الكامن والإستشراق السافر يقول: "إن التمييز الذي أقيمه حقا تمييز بين مذهب وضعي إيجابي يكاد يمارس دون وعي، وهو الذي أطلق عليه هنا تعبير الإستشراق الكامن وبين شتى الآراء التي عبر عنها المجتمع الشرقي بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جرا وهو ما سوف اسميه الإستشراق السافر. ينظر إدوارد سعيد، الإستشراق، ت كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005، ص316-340.

³ - Mohamed Arkoun, *lectures du Coran*, Op. Cit, p194

التي من منجزاتها علمنة السياسة".¹ أضف إلى ذلك تم توظيف هذا التصور للبرهنة على تفوق المسيحية لأنها "تمكنت من الفصل بين الزمنيين"،² وتأكيد الدراسات الاستشرافية على أن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزماني يرسخ الاعتقاد بتفوق دين عن آخر، ويولد العنف والصراع بين الأديان وممثليهم، لهذا الحل يكمن في إعادة توحيد الوعي الديني بالكشف عن البنية المشتركة بين كل الأديان التوحيدية، لكن ينبغي القول أنه ورغم الكثير من المحاولات مثل محاولة نصر حامد أبو زيد وأركون لا يزال الفكر السياسي في العالم الإسلامي يوحد بين البعدين. ولتوحيد الوعي الديني ينبغي في رأي أركون إعادة تفكيك آليات الاجتهاد التقليدي في السياقات الإسلامية وتعميم الدراسة.

المبحث الثالث: إستراتيجيات التحول من الاجتهاد التقليدي إلى الإسلاميات التطبيقية

1- الإسلاميات التطبيقية في تفكيك بنية الاجتهاد التقليدي: ماذا يعني نقد الاجتهاد؟ لقد تناول أركون هذا الموضوع في كتابه « lectures du Coran » تحت عنوان « de lijtihad à la critique de la »³، ويعتبره من أصعب المواضيع لأن له عدة أبعاد، مما يستدعي الأمر العودة إلى البنية الابستيمية لمختلف الأديان، وذلك باستدعاء المنهجية المتعددة التخصصات والعلوم، "فهي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله...وهي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية".⁴ وعبر هذه المناهج يمكن التوقع داخل بنية الاجتهاد ونقدها من ناحية إجرائية، ومن ثمة التحول إلى مرحلة الإسلاميات التطبيقية.

وينبغي أن يفهم التحول في نظر أركون على أنه صيرورة طبيعية تهدف إلى إنضاج الاجتهاد التقليدي، عبر إخضاعه لشروط النقد العقلي، ليستجيب لقضايا الراهن في العالم الإسلامي،⁵ لأن العالم الإسلامي يعيش انسدادات فكرية حضارية رهيبة على كل المستويات، ويعود السبب إلى: "الانغلاق الكامل داخل يقينيات القرون الوسطى التي تتخذ صفة الحقيقة الإلهية المقدسة التي لا تناقش ولا تخضع للعقل بأي شكل، ومعلوم أن أوروبا لم تتطلق حضاريا إلا بعد أن تحررت من أسر هذه اليقينيات التي تلتف

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op Cit, p 118.

² - Ibid, p 158

³ - Ibid, p 171

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي وإستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 298.

⁵ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p 172

حول الروح كالأخطبوط بهذا المعنى، فإن المسلم التقليدي سجين يقينياته المطلقة مثلما كان المسيحي التقليدي سجين يقينيات قبل انتصار الحداثة والتنوير في أوروبا¹، ويعد الاجتهاد التقليدي من العوامل المساهمة في تلك الانغلاقات المعرفية، لأنه أهمل مشروطية النص التاريخية، وتمسك ببنية أصولية، لكن أركون لا ينفي دور الإجتهد التقليدي، بل يعتبره مظهرًا من مظاهر الإبداع الحضاري وتعبير عن: "قدرة الإنتاج المعرفي، وذلك باستنباط الاحكام الشرعية من مضامين المقدس، وأنسنتها"². إلا أن هذا لم يمنع أركون من محاولة تجديد الاجتهاد، بل يعتبره من المهمات العاجلة، لأننا لا نستطيع اعتماد الاجتهاد التقليدي في عملية إعادة نقد العقل الإسلامي، وتفكيك بنيته المعرفية، التي لا تزال مهيمنة لحد الساعة على الفكر الإسلامي المعاصر. فما يزال محكومًا بمنطق الأموات في نظريته للواقع بحسب تعبير على حرب وفي كيفية قراءته للوجود لأنه محكوم بتصورات أرثوذكسية كان "مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي والفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والأيدولوجيات قديما وحديثا"³.

ورغم اعتبار أركون الاجتهاد عملا حضاريا يعبر عن حيوية الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، لأنه استطاع أن يؤسس لمعالم ثقافية ومعرفية وسياسية واجتماعية وقانونية واضحة، إلا أنه يدعونا إلى ضرورة "أنسنة كل هذه الحقول المعرفية والعمل على إعادة بحثها ودراستها، بهدف التأسيس لعلم لاهوت إسلامي يكون قادرا على تحرير الوضع البشري الراهن، ويعيد المسلمين إلى حركية التاريخ الكوني"⁴، ولم يسلّم الاجتهاد التقليدي من آلة النقد الأركوني مبينا عجزه، لعدم ارتكازه على تصورات عقلانية ومفاهيم علمية في نظريته للوجود، وفي طريقة تفعيله للنصوص الدينية في الحياة اليومية، فلم يتمكن من استبدال الثقافة الشعبية بثقافة عالميّة، وأخطر ما في الأمر أنتج أنظمة معرفية وعقائد وعممها عبر جملة من الطقوس ورسخها عبر التعليم الديني في المساجد، وتمت عملية تثبيت الكثير من المفاهيم والقيم والقوانين الأخلاقية، وشكل لدى المخيال الشعبي العام تصورا ميثولوجيا عن العالم والإنسان والله، وبمرور الزمن شكل سلوكيات الناس وصار الموجه لها، هكذا قام: "بتحويل الظاهرة القدسية إلى رأسمال رمزي، بل إلى سلع رمزية يتم تداولها واستهلاكها، وفقا لأهواء البشر ومصالحهم

¹ - هاشم صالح، الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، رابطة العقلايين العرب، دار الساقى، بيروت، ط1، 2007، ص30.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p 172

³ - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995، ص 27

⁴ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p 149

ونرجسيتهم"¹، لهذا دعا أركون إلى ضرورة تجديد الإجتهد لزعة معتقدات الناس والحقائق الراسخة في مخيالهم، لإعادة تصحيحها وتأسيسها تأسيسا علميا، "يمر عبر النقد التاريخي لكل العوامل التي شكلت الذاكرة الجماعية *mémoire collective*"²، كما ينبغي إعادة فتح باب الاجتهاد من جديد، لأنه يعبر عن الإبداع الحضاري، لكن يجب تأطيره علميا ومنهجيا ومؤسستيا، لكي لا نعيد أخطاء الماضي، أين ترك الاجتهاد خارج المؤسسة العلمية، في يد الوعاظ والأئمة على الطريقة الكهنوتية، يجيشون به العواطف بدل استنهاض العقول.

يدخل نقد أركون للاجتهاد التقليدي في دائرة محاولة فهم طبيعة الاجتهاد المعاصر والمرجعيات التي يعتمدها، مؤكدا أنه لا يزال مسكونا بقضايا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى الراهن، مما حال دون النقد وخلق حالة من الانقسام لدى المسلمين، وعمق الفارق بيننا وبين المجتمعات العلمانية، ومن المشكلات الخطيرة التي تترتب عن الاجتهاد التقليدي في نظر أركون اعتقاد الفقهاء بأن المعنى جوهر إلهي، والله خصهم وحدهم بقدرة إدراكه، وهم قادرون على إدراك المقاصد الإلهية، وساد هذا الاعتقاد قديما قبل الحداثة لدى رجال الإكليروس، وبهذا تحول رجال الدين إلى مرجعيات كبرى مقدسة لدى كل مسلم، ويمكننا أن نشير إلى شخصية الطبري، الذي قدم تفسيرا للنص القرآني على أساس أنه التفسير النهائي الذي يتطابق والمقاصد الإلهية، لكن يرى أركون أن: "الطبري لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه."³ من هذا المنطلق عمل أركون على تفكيك بنية الإجتهد التقليدي وفضح خلفياته الأيديولوجية، وذلك بفك الرباط بين المعنى الذي يسكن النصوص القرآنية والمفاهيم التي شكلها رجال الدين عنه، بدعوى أنهم الوسيط الروحي المخصوص بعملية الفهم والتأويل،⁴ ويكون عبر النقد التاريخي قد أثبت تهافت التصورات الأرثوذكسية التي كانت تشتغل خارج التاريخ تحت مظلة المقدس، لأن النصوص الدينية ليست "مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ماتعنيه اللغة من ارتباط

¹ - على حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 56.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p380

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 235.

⁴ - المصدر نفسه، ص 236

بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"¹ وهذا يعني ضرورة العودة إلى السياقات التي تشكلت في ظلها المعاني القرآنية وإعادة تأويلها.

وهذا العمل التأويلي الذي مارسه أركون ينبعنا إلى حضور التأويلية المعاصرة في أطروحاته بقوة، ونقصد تأويلية غادامير Gadamer وهيدجر Heidegger وبول ريكور Ricoeur Paul، تأويلية تركز على المعنى وأثر المعنى، سعيا لتحقيق فهم أفضل حول الإنسان، ككائن تاريخي، لفصح الإجهاد التقليدي، الذي يدعي أنصاره (الفقهاء) "قدرتهم على فهم كلام الله ومقاصده العليا"² ويرى أركون أن الفقهاء أسسوا لمواقف وتصورات أرثوذكسية يصعب زحزحتها، ويقدم لنا أركون مثال عن علم أصول الفقه مع الشاطبي (790هـ) في مقاصد الشريعة، أين يسمي المقاصد التي استتبطها مقاصد القرآن، وبهذا فهو يطابق بين فهمه للنص ومعناه الحقيقي مثله مثل الطبري³، هذا النوع من الاجتهاد ولد الأرثوذكسية. وساهم في تأخر عملية النقد، وهنا يحاكم أركون كل القراءات التي تشكلت حول النص القرآني محاكمة هيرمينوطيقة، والهيرمينوطيقا لا تعترف بالمطلق في ظل صراع التأويلات. كما وضحنا ذلك مع بول ريكور.

إن النقد الأركوني بمثابة ثورة تهدف إلى فتح النص القرآني على الفهم اللامحدود، وهذا التحول من الفهم الأرثوذكسي والذي يعني احتكار رجال الدين والفقهاء لظاهرة الفهم، وادعائهم امتلاك المعنى، إلى تكثر المعنى (امتلاء اللغة)، كانت بدايته في القرن التاسع عشر مع علماء اللاهوت الألمان، مع (شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher، وديلتاي Wilhelm Dilthey، وصولا إلى بول ريكور، كما رأينا في الفصل الأول من هذه الدراسة، لكن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال متمسكا بالاجتهاد التقليدي الذي يعتبره ظاهرة إسلامية، في مقابل اللاهوت المسيحي واليهودي، ومن خلاله يحاول الأئمة تبرير الصلاحية الزمانية والمكانية للإسلام في كل المناقشات، "متجاهلين التحولات التاريخية والمعرفية التي حصلت، في تاريخ الإنسانية بفعل الثورات العلمية المتكررة"⁴، والتي أفضت إلى قطائع هامة مع الطرائق القديمة في التعاطي مع النصوص الدينية وغير الدينية، لأن العقل الإسلامي لم يكن جزءا من الثورات العلمية، لذلك كان خارج التاريخ يسكن المطلق.

¹ - نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 92

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p. 130.

³ - Ibid , p 131

⁴ - Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée Islamique, Op. Cit, p287

ولا يزال يدافع الفقهاء حتى اليوم عن الصلاحية الزمانية والمكانية للإسلام، عبر محاولة تأصيل الكثير من المفاهيم والمصطلحات، مثل مفهوم الديمقراطية، والعولمة، والاشتراكية، والمجتمع المدني، ومفهوم المواطنة، في كل الندوة العالمية، لكنهم يغفلون ما يجري من فتوحات منهجية ومعرفية في فضاء علوم الإنسان الحديثة، وما تضيف إليه من مراجعات لتلك المفاهيم، فهم لا يهتمون لما: "صارت إليه تلك المبادئ والتعاليم في واقع المجتمع والتاريخ ولا يلتفتون إلى الدراسة الموضوعية لسائر الأديان والثقافات ليكتشفوا المستوى الأنثروبولوجي للحلول والتجارب المختلفة التي قدمتها الشعوب".¹ وينتهي أركون إلى رد ظاهرة تخلف الفقهاء المسلمين إلى رفضهم الانفتاح على منجزات علوم الإنسان الحديثة، وهي علوم قامت في الأساس على جملة من القطائع الابستمولوجية ruptures épistémologiques كسيرورة طبيعية، فقطعت مع بعض المناهج وبعض المفاهيم والتصورات، لأنها أحالت الفلسفات التأملية إلى الهامش، كما أحالت مفهوم الحقيقة المطلقة والمتعالية إلى النسيان، واستدعت مفهوم الحقيقة التاريخية، وتم تنزيل كل الحقائق في التاريخ، ومن ثمة أنسنة كل مظاهر الحياة البشرية، بما فيها المقدس، لذلك ينبغي على الفقهاء إحداث قطيعة مع الأنظمة المعرفية القديمة التي لا تزال تستند إلى فقه اللغة اللاهوتي، الذي ارتبط بالبنية اللغوية الداخلية للنص، وعليها أن تراهن على اللسانيات الحديثة وهي ضرورية للبحث في تراثنا الإسلامي، يقول أركون: "إن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما أفعل اليوم، يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية. بالطبع، المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية، ثم أخيرا لحظة التقويم الفلسفي"²، إذن ينبغي الخروج من منطق ثبات المعنى ومحدودية الدلالة، إلى منطق تكثر المعنى وتعدد الدلالة اللامتناهي.

تحاول الاسلاميات التطبيقية أن تذهب إلى أبعد ما يمكن في تفكيك مشكلة الاجتهاد التقليدي، الذي يرفض اعتماد منهج فقه اللغة الحديث، لذلك تعمل على تقليص دائرة اللامفكر فيه، بإعادة النظر في بنية التراث الإسلامي ككل، ومن بين القضايا اللامفكر فيها يذكر أركون مفهوم "الخطاب"، "الأسطورة"، "البنية"، هذه القضايا لا نصل فيها إلى جديد إلا إذا وظفنا مفهوم "مجال تاريخ أنظمة الفكر"، والكف عن تقوية سلطة الفقيه على حساب سلطة النقد والتفكيك. وينبغي أن نشير في ختام هذا التحليل إلى أنه لا يوجد فرق بين الاسلاميات التقليدية (الاستشراق)، والاجتهاد التقليدي سواء أكان على مستوى البنية الداخلية

¹ - محمد أركون، نحو تقييم وإستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 41-42

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 253

أم المنهجية المعتمدة في توليد المعنى. لكن ماهي الرهانات المنهجية التي تراهن عليها الإسلاميات التطبيقية لتجاوز هذا الإشكال؟

2- الإسلاميات التطبيقية في تفكير ابستمية النصوص التأسيسية.

أ- التحليل الإناسي وإشكالية بناء المعنى في النص الديني: إن تأثر أركون بالتأويلية التواصلية الحديثة واضح عندما نجده يميز بين المعنى وأثر المعنى أو بين المكتوب والشفوي، بغية الفصل بين المعنى ومؤثراته، لأن النظرية التواصلية ترى أن أية نص هو نتاج تفاعل جملة من العوامل الثقافية والفاعلين الاجتماعيين *les acteurs sociaux* ، ويجري هذا على النص القرآني كنص مؤسس لثقافتنا الإسلامية، واكتسب النص القرآني في نظر أركون بنيته اللغوية ومعانيه ودلالاته داخل مجال التداول مع المتلقي في شبه الجزيرة العربية، وأسهم المتلقي تحت تأثير جملة من العوامل السوسيوثقافية واللغوية في تكوين معناه، وتفعيله في الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي، ولفهم العقل الإسلامي لابد من دراسة القرآن والنصوص المؤسسة لهذا العقل، "في إطار النظرية التواصلية والتركيز على البعد الشفهي"¹، والتعامل مع النص القرآني في مستوى المشافهة يعني نزع القدسية والتعالى ليصبح نصا تاريخيا، والقارئ أو المتلقي هو الذي يصبغ عليه صبغة الأنسنة أو الطابع البشري، فينبغي تشكيل معجم لغوي يتم فيه إعادة تبيينة الفاظ القرآن ومعانيه في اطار المقاربة التاريخية.² ولقد بينا في الفصل الثاني من الدراسة طبيعة الإشكالات المنهجية المترتبة عن تحول الخطاب من المستوى الشفهي إلى مستوى الكتابة والتدوين، وذلك بتوظيف المقاربة الإناسية.

يمكننا التحليل التاريخي من التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية، وفصح هيمنة العقل الكتابي، لأن الكتابة تكون بفعل هيمنة السلطة السياسية والثقافة السائدة، كما حدث في عملية جمع المصحف في عهد عثمان بن عفان (ض)، ليصبح نقد الظاهرة السياسية والثقافية جزءا من مهمات الإسلاميات المطبقة *l'islamologie appliquée*، التي "تكشف كيفية تلقي النص القرآني في اللحظة التدشينية، وكيف تمت عملية أقلمته مع طبيعة الحياة اليومية للناس"³، ويرفض أركون الخضوع للعقل الكتابي في نقده للعقل الإسلامي، معتبرا العقل الكتابي عقلا رسميا وعقل سلطة، عقل إقصائي يمارس مركزية الفهم والتأويل والتفصيل والاجتهاد، لذلك يقترح أركون منهج بإمكانه نقل النص من مستوى اللغة

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.81

² - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p.17.

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p. 15

كمقدس إلى مستوى اللغة كظاهرة إنسانية تخضع لبعض اشراطات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، ومن ثمة "التعامل مع النص القرآني (المقدس) كباقي النصوص الأدبية، بالتركيز على الجانب الإستعمالي للكلام وتأثيراته على نظرة الإنسان لذاته وللوجود، بغية التحول من التصور العمودي للعلاقة إلى التصور الأفقي لها"¹، هذا ماسنكتشفه في قراءته لبعض النصوص القرآنية، قراءة ألسنية في (الفصل الثاني).

وقد انصب نقد العقل الإسلامي على المهمش أو المنبوذ بلغة نيتشه Nietzsche، لأن من بين الأهداف التي رسمها أركون في مشروعه النقدي تفكيك كل الخطابات الرسمية السلطوية، وإعادة ماتم تهميشه إلى المركز، وفضح القوى التي كانت وراء فعل الإقصاء والإستبعاد، موظفا حفريات ميشال فوكو، والمعروف عن حفريات فوكو أنها اهتمت بكل ما يقع على الهامش، أو ما تم إهماله قصدا من قبل السلطة المهيمنة في كتابة التاريخ الرسمي، مثل (الجنون، والجنس)، ولا يكتفي أركون بمنهج واحد بل يستدعي كل مناهج علوم الانسان الحديثة، مثل تفكيكية جاك دريدا J.Derrida الذي يرى بضرورة الابتعاد عن كل فكر متمركز حول العقل"²، والانتباه إلى الهوامش على الطريقة النيتشوية، وقد وجد أركون في منهجية المستشرق فان إيس J. Van. Ess ما يدعم أغراضه المنهجية، لأن فان إيس درس الإسلام من خلال بعض النماذج المهمشة، يقول أركون: "ينبغي دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة والشخصيات المنبوذة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الناجحة"³، ولهذا انفتح أركون على فلاسفة الشك، وفلاسفة التأويل الهيرمينوطيقي، وتحت تأثير هذه الفلسفات حاول البحث في ما يسميه العقول المنافسة التي تشكلت على الهامش، هامش العقل الإسلامي الأرثوذكسي، وعليه فحقيقة العقل الإسلامي لا ينبغي البحث عنها في الخطابات الرسمية، والمهيمنة على الساحة الثقافية، والتي تسيطر على كل المنظومات الاجتماعية، وإنما ينبغي البحث عنه في الثقافة الشعبية التي تم تهميشها، والتي لا تزال في دائرة اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة للخطابات المسيطرة، سواء أكانت سياسية أم دينية أو ثقافية أو أخلاقية أو اجتماعية.

¹ - M, Arkoun, le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo islamique, Dans (Golloque de Nantes 14et 15 décembre 2000), Culture arabe et culture européenne, Préface de Mohammed Arkoun, LHarmattan, Paris, France, 2006,P28

² - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء للنشر، ط2، 1998، ص234

³ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص92

ويشير أركون إلى بعض القضايا التي لا تزال دائرة المستحيل التفكير فيها، مثل: "مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة عن القرآن ثم مسألة القرآن مخلوق هو أم معاد خلقه (أي غير مخلوق) ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري ثم حقوق المرأة"¹، بالإضافة إلى قضية "التوحيد" وما أحدثه الإسلام من تحول كدين جديد، على مستوى البنية المفهومية لسكان شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة، وتحت تأثير بيار بورديو Pierre Bourdieu يرى أركون أن الإسلام كدين جديد فكك الكثير من المفاهيم وأعاد بناءها لما يستجيب لمنطق التوحيد، كما قام بتمثل الكثير من القيم التي كانت سائدة، ليصير مقبولا لدى الناس، ومسألة التوحيد قبل الوحي لم تعرض للنقاش، مما يعني السياقات الفكرية لم تكن مهياة لقبول الجديد، وهذا كان من الاسباب القوية التي أدت إلى عرقلة نشر الرسالة المحمدية ومحاصرتها²، والوضعية الثقافية التي كانت سائدة قديما تكاد تكون مشابهة للوضعية اليوم في مجتمعاتنا الإسلامية العربية، فلا تزال مجتمعاتنا تقاوم التجديد وترفض التغيير، وتمارس كل أشكال الرقابة على الإبداع والنقد، لا تزال قضايا السياسة والمقدس والجنس ضمن دائرة اللامفكر فيه، لقد دخلنا "عالم الوصاية على الدين أو حراس الأرثوذكسية"³.

تسعى الإسلاميات التطبيقية في ظل هذا الوضع الذي يشهد فيه العقل انحصارا إلى ممارسة كل أشكال النقد على مختلف الميادين، لتحقيق غاية التحرر من الارثوذكسيات التي لا تزال تحتكر الحقيقة، فهي تهتم بالرسمي وبالمهمش، بالمركز وبالأطراف، باللامفكر فيه وبالمستحيل التفكير فيه⁴، كما تسعى إلى تفكيك الاساطير في عملية تحرير المخيال الجمعي، وهذا لا يعني أن أركون يدعو إلى إلغاء الاسطورة على طريقة بولتمان، وإنما المطلوب إعادة الاعتبار للأسطورة ووظائفها النفسية والاجتماعية والثقافية، في عملية توليد معنى وجود الإنسان، إلى جانب قوى العقل على الطريقة الريكورية، بهذا الطرح يكون أركون قد تجاوز الرؤية التي تركز على البنية اللغوية للنص وتهمل كل ما هو معيش⁵، مما يعني أن

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 17.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit. p 11-10-10

³ - Ibid. p 131

⁴ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit. p 34

⁵ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 87-88

أركون كان خاضعا لتأثيرات القراءات المعاصرة للنصوص، والتي تدعو إلى إعادة قراءة الأسطورة باعتبارها خزانًا لتجارب الإنسان في الماضي كما رأينا مع بول ريكور Paul Ricoeur.

إن إعادة نقد العقل الإسلامي تقتضي فتح جملة من الورشات المتخصصة تتكامل فيما بينها لإنجاز مهمة دمج العقل الإسلامي في الحركة التاريخية، تبدأ بعملية التفكيك ثم إعادة التأسيس والبناء من جديد، مما يعني أن الإناسة التي يقترحها أركون ينبغي أن تتفتح على كل المنتجات الثقافية من مخيال، وأسطورة، وطقوس، العقلاني واللاعقلاني، الشفوي والكتابي، المعنى وتحولاته.¹

لكننا نسجل بعض الملاحظات على دعوة أركون، فيبدو أنه مبشر أكثر منه ممارس للمناهج فهو لا يقدم حلولاً ولا إجابات، بقدر ما يطرح إشكالات ويفتح ورشات، ويدعو كل المهتمين والمتخصصين إلى الانخراط في إنجاز مشروع نقد العقل الإسلامي ومن ثم إنجاز مهمة الإسلاميات التطبيقية، التي تستند على جملة من التخصصات في: "دراسة الظاهرة الإسلامية بوصفها كلاماً تحوّل نصاً، لذلك عالم الإسلاميات مطالب بأن يكون ملماً باللسانيات، كما ارتبطت بالإسلام بكونه ظاهرة دينية مرتبطة بعدة عوامل متفاعلة: العامل النفسي، الفردي والجماعي والتاريخي"،² يستدعي أركون في هذا النص كل المناهج لفهم بنية العقل الإسلامي وفهم بنية النص القرآني، ونجده حريصاً على التفرقة بين الدين والظاهرة الدينية، بين الإسلام والمسلمين، وللأسف اليوم لا نفرق بين الظواهر، نتيجة الخلط الذي حدث في الماضي، حتى بلغنا درجة أن يحكم علينا الغرب بالتخلف بسبب الدين، وأصبح كل عنف يرمز إلى الدين الإسلامي، وبعض الفرق الإسلامية تشرعن العنف وتنسبه إلى الدين وتؤسس له ببعض النصوص المعزولة عن سياقها الكلي.

ب- بنية الإسلاميات التطبيقية وقدرة الانفتاح: إن الإسلاميات التطبيقية ماهي إلا محاولة لتجميع كل مناهج علوم الإنسان الحديثة لتتساند في عملية إنجاز نقد العقل الإسلامي ودمجه في حركية التاريخ العالمي، واستدعاء كل المناهج كان الغرض منه تجنب أي اختزال للمادة المدروسة، وزحزة الذهنية الأرثوذكسية، لأن أركون يعتقد أن "هذه الطريقة النقدية الجذرية بتطبيقها هي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية"،³ والإسلاميات التطبيقية تعود إلى مرجعيات غربية، في أغلبها فرنسية، وهو ما عبر عنه في قوله: "إن المنهجيات التي أطبقها على

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit. p13/12

² - M, Arkoun, le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo islamique, P31

³ - محمد أركون، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص298

التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي. وللأسف، فإن الجامعات العربية الإسلامية لا تزال بعيدة عن هذه الطفرة المنهجية التي حصلت في جامعات فرنسا أكثر من ربع قرن.¹ من هذا المنطلق نقول إنها منهجية متعددة التخصصات La méthode Pluridisciplinaire، وحاولنا تصنيف هذه التخصصات داخل الإسلاميات التطبيقية إلى ثلاثة تخصصات، وداخل كل تخصص هناك مجموعة من التخصصات قد يكون بعضها مناقضا للبعض، لكن أركون وظفها وأعاد تشغيلها لتستجيب لأغراضه البحثية، ونبدأ أولاً بـ:

1- التمييز بين التاريخانية والتاريخية: لاحظنا في عملية تتبعنا لمشروع أركون انه يركز على النقد التاريخي في عملية إعادة بناء التراث الإسلامي (نقد العقل)، مما يعني أن المنهجية التاريخية الحديثة التي اعتمدتها مدرسة الحوليات حاضرة بقوة، وهي تشكل إحدى الروافد المنهجية في بنية الإسلاميات التطبيقية،² وهو ماجعلنا نتساءل عن قيمة هذا المنهج في اقترابنا من الفكر الإسلامي؟ إن استثمار أركون في المنهجية التاريخية، يعود سببه إلى تأثيره بلوسيان فيفر LUCIEN FEBVRE ، الذي ساعده في الانفتاح على مدرسة الحوليات، والتي تركز على مفهوم المدة الطويلة في تفسير الأحداث التاريخية، لهذا وظف أركون المنهجية التاريخية لتجاوز قصور الدراسات الاستشرافية، والتي اكتفت بالتاريخ الخطي دون الانتباه للبعد الاستيمولوجي، الذي يمكننا من تحديد القطائع التي حدثت في تاريخنا الإسلامي ، يقول أركون: "إنني من اتباع الاستيمولوجيا التعددية: أقصد فلسفة المعرفة التعددية التاريخية، وبالتالي، لا يمكن حصري في مدرسة واحدة أو مذهب فكري واحد أو موقف واحد للعقل أو تيار واحد"،³ كما يعيب أركون على الدراسات الاستشرافية إهمالها الجانب الاستيمولوجي أو تاريخ أنظمة الفكر، هذه المنهجية هي التي تمكننا من رد الفكر الإسلامي إلى دائرة الأنساق، ومن ثمة البحث عن المبادئ والأسس المشتركة بين مختلف العلوم الإسلامية، ومعرفة طبيعة النظام المعرفي الذي يوجهها من الداخل، يحاول أركون على الطريقة الفوكوية تأسيس مايسميه بـ "التفسير الاستيمولوجي" للفكر الإسلامي، وذلك ببحثه في العناصر التي توحد مختلف العلوم الدينية والفرق الإسلامية في زمن محدد، وهذا العمل يدخل في دائرة تخصص المؤرخ، وهو يرى في نفسه أستاذ تاريخ، يقول: "أنا في الأصل أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون، أنا لست أستاذ تاريخ الفلسفة الإسلامية فقط ولا لتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي ولا لتاريخ علم الكلام أو

¹- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص250

²- المصدر نفسه، ص247-248.

³- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 393.

علم الحديث أو تاريخ التفسير... إلخ، أنا أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته بمعنى أدق أنا أدرس العلاقات التي تربط بين كل هذه العلوم. " ¹

لا يتوانى أركون في توظيف بعض مصطلحات ميشال فوكو في محاولته تحقيق معرفة علمية عن العقل الإسلامي، فنجده يعتمد التقسيم الابستيمي في بحثه عن المبادئ الثابتة التي تميز الفكر الإسلامي في زمن محدد، وهو كمؤرخ يحاول الربط بين كل المقولات والمبادئ والأسس ليستنبط المبادئ المعرفية لعصر من العصور بغية ضبط ما يسميه مختار الفجاري بـ "المجال المعرفي الأصولي"، ² أو "ابستيمة العصر"، وأركون يميز بين التاريخية والتاريخانية، في قوله: "إن تمييزنا بين التاريخية والتاريخانية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموذجية، ذلك أنه في الحالة الأولى فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية، فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ماسبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة ادخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار"، ³ ولجوء أركون إلى المنهج التاريخي هدفه محاولة تنزيل بعض المفاهيم عن الإسلام في التاريخ البشري، لأن الإسلام يقدم نفسه على أنه الدين الحقيقي وغيره باطل، لكن محاولة ادخال التاريخية في المنظومة الثقافية الإسلامية يبدو أمراً صعباً، لأن هناك في الإسلام تداخل بين الزمن الديني والدنيوي، والتاريخ من صنع الله ومحدد سلفاً، أما التاريخية فتجعل من التاريخ صنعة بشرية. وهنا يلتقي أركون مع رؤية حامد أبو زيد عندما يجعل النص القرآني منتج ثقافي، أي: "أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص" ⁴

اعتمد أركون لتجاوزه هذا المأزق المنهجي والمتمثل في الجمع بين تصورين للحقيقة في الثقافة الإسلامية على مقولة "الزمن الطويل long temps" في نظريته للفكر الإسلامي ليكتشف أن بنية الوعي

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 240.

² - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 52

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 123

⁴ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، ص 24.

الديني واحدة لدى كل الفرق والتيارات الإسلامية، واستطاع التمييز بين النسق العام الذي تتحرك فيه العقول، وبين النسق الداخلي المشترك الذي يوحدنا ويوجهها، يقول: "إذا نظرنا إلى الفكر الإسلامي مثلاً من زاوية الزمان الطويل ومفهومي النسق التفكيرى وابستمىة العصر نجد أن الخطاب القرآني وسيرة النبي وسيرة علي والأئمة عند الشيعة قد استنبط منها نسق تفكيرى متمم بفكرة الأصول ومازال هذا النسق موجهاً للفكر الإسلامي منذ حدث السقيفة إلى يومنا هذا"¹، وعبر المنهج التاريخى يمكننا الكشف عن مفهوم النسق أو السياقات التى ساهمت فى بلورة العقل الإسلامى، وتفكيكها ومن ثم إعادة بناءها، بهدف الخروج نهائياً من دوائر السياجات الدوغمائية التقليدية، هذا هو التجديد الثورى الذى أراده أركون.

إن الثورة التى أرادها أركون تبدأ أولاً باكتشاف طبيعة الأنظمة أو الأنساق المنتجة للفكر والمعرفة، ثم تأتى مرحلة إعادة بناءها وتغييرها، بعد اكتشاف الخلل داخل النظام، فالوضع يحتاج فى رأيه إلى ثورة ولا يحتاج إلى مجرد إصلاح على طريقة النهضويين العرب فى العصر الحديث، الذين اكتفوا بتقليد الحداثة الغربية فى مستوى عالم الأشياء، فى حين الحداثة الفعلية هى حادثة عقلية فكرية تبدأ بنقد ملكة العقل أولاً ثم تنتقل إلى نقد المفاهيم وإعادة انتاجها، والمنهج التاريخى بمعناه الحفرى يكشف لنا عن الحقيقة التى تم السكوت عنها أو طمسها قصداً بفعل القوى الفاعلة، يقول: "إن تراكم التأويلات يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض، فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسى الأول إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراسة وكل الأدبيات التفسيرية التى تحجبه عن أنظارنا"²، وعملية الاختراق والزحزحة مرهونة بأئسنة النص الدينى، ونزع القداسة والتعالى الذى شكلته الفرق والمذاهب الدينية، وعن طريق التفكير والحفر الأركيولوجى، يمكننا التمييز بين النصوص التأسيسية والنصوص الثانوية. هكذا تكون الإسلاميات التطبيقية قد حققت بعض أهدافها، لكن هناك عراقيل قد تؤخر عملية انجاز مهماتها إلا إذا أدرك الجميع أنه أمام تحدٍ تاريخى وحضارى يقتضى العمل على تشكيل الوعي بذاتها ومكوناتها التراثية وتحدياتها الراهنة، بداية من المدرسة وصولاً إلى المؤسسات الإعلامية، ومختلف مؤسسات الدولة، لأن الإسلاميات التطبيقية برنامج ضخم يضاهى فلسفات التنوير والحداثة الغربية.

¹ -محمد أركون، نحو تقييم وإستلهام، مصدر سابق، ص 43.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 232.

2- التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة: ينطلق أركون من خلفيات فلسفية متعددة في عملية نقده للعقل الإسلامي، ويوضح لنا « في سبيل نقد العقل الإسلامي pour une critique de la raison Islamique » كيف أن الإسلاميات التطبيقية انفتحت على منجزات العلوم الحديثة، وكل الفلسفات الرائجة في السياقات الغربية، بهدف زحزحة التراث الإسلامي، وإعادة بناء الكثير من المفاهيم لتستجيب لقضايا الراهن، متجاوزا بذلك المنهجية الأحادية، يقول: "إني أفرض لأول مرة في تاريخ الإسلام منظورا جديدا يتجاوز المنظور البدعي للقرن الوسطى ويؤمن بالتعددية وعدم أحقية أي مذهب كائنا ما كان في احتقار حقيقة الإسلام لوحده فقط. وهكذا دشنت بالنسبة لمجال الظاهرة الدينية الإسلامية ورشة بحوث معرفية جديدة تتطلب الاستكشاف العلمي وتطبيق المناهج الحديثة عليها. وهي ورشة أركيولوجيا المعرفة أو أركيولوجيا المعارف بالجمع. كما ويمكن أن ندعوها بورشة القيام ببحث سوسيولوجي لمعرفة سبب فشل أو نجاح هذا العمل الفكري أو ذاك".¹

ويمكننا الإشارة إلى بعض الفلسفات التي كانت حاضرة بقوة في الإسلاميات التطبيقية، فمثلا تواصل أركون مع الفلسفة الألمانية ليهيدغر، لأنها فلسفة تسعى إلى فهم معنى الوجود كما هو، مستبعدة القوى الخارجية أو الميتافيزيقية لفهم حقيقة الوجود الإنساني وحتى العالم ككل، والإنسان سيد المعنى، وتحت تأثير هيدجر عمل أركون على فتح النص الديني على تعددية المعنى، وينبغي الإشارة إلى أن أركون يستدعي كل التيارات حتى في حالة تناقضها، كما وجدنا هذه الظاهرة في مشروع بول ريكور، فمثلا نجد أركون يجمع بين تواصلية communicatif هابرماس وحفريات فوكو Michel foucault (1926-1984)، وجينيالوجيا نيتشه، والحوار الذي دار بين فوكو وهابرماس حول الأنوار والحدثة معروف، ففي كتابه « Le discours philosophique de la modernité »، اتخذ موقفا سلبيا من اطروحة فوكو عندما اعتبره خطرا يهدد الفكر العقلاني وتراث الأنوار، وذلك عندما أعلن موت الإنسان، ومن ثمة موت الحقيقة المطلقة، فيكون بذلك قد سقط في العدمية في نظر هابرماس،² والحقيقة عند فوكو مرتبطة دائما بإرادة السلطة أو الهيمنة مما يجعلها قابلة للانهايار بانهايار السلطة ومن ثم عدميتها،³ لكن هابرماس عمل على تقديم تصور مغاير لطبيعة الحقيقة، جاعلا منها ظاهرة متولدة عن التفاعل التواصلية

¹ -محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 27

² -Voir J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Trad. Bouchind homme et R. Rochlitz, Paris, Ed. Gallimard, N.R.F, 1988,

وينظر بورغن هابرماس (القول الفلسفي للحدثة) ت فاطمة الجيوشي عن منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق، 1990

³ -Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard .Paris, 1969, p88

بين البشر، واضعا شروط لنجاح النظرية التواصلية والمؤسسة على مبدأ البينذاتية INTERSUBJECTIVITE، مثل الاحترام المتبادل بين الأطراف في رؤيتهم للوجود، واعتماد لغة واضحة، ويقول عن الافعال التواصلية بأنها: " تلك الافعال التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات السياسة، بل مرتبطة بأفعال التقاهم"¹، من هذا التصور نلاحظ نزوع هابرماس إلى الرؤية الكونية، باقتراحه لمفهوم التواصلية communicatif لإنقاذ الحداثة من عبثية فوكو، والذي يرى في الكوني خداعاً يغلف مصالح السلطة المهيمنة.

أما التواصلية كما يدعي هابرماس فنقوم على تهديم المركزية الغربية بالانفتاح على المغاير المختلف كطرف مهم في الحوار وشرط للتعايش، كما تقوم النظرية على نقد العقل الأداتي أو البراغماتي، عقل الثقافة الاستهلاكية لعالم الأشياء على حساب الإنسان،² ويرفض العقل التواصلية الحقيقة المطلقة أو البحث عنها في أي كوجيتو، كما يرفض تأسيس الحوار على فكرة ذات وموضوع، إنه عقل ينزع نحو الآخر كشرط للمعرفة، هذا التصور تأثر به أركون ووضفه في محاولته استتطاق النص القرآني، رافضا الاعتقاد بأن الحقيقة تسكن النص، معتبرا الحقيقة نتاج فعل تواصلية بين النص الموحى به والناس الذين تلقوه في شبه الجزيرة العربية، "لأنهم أسهموا في بلوره معانيه تحت تأثير جملة من العوامل السوسيوثقافية، واللغوية".³ لكن ينبغي الإشارة إلى أن أركون لم يكن راضيا على هابرماس الألماني، صاحب المؤلفات الضخمة، لأنه لم يلتزم بقواعد النظرية التي وضعها، فلم يستطع الخروج من دائرة الفضاء الغربي في حديثه عن الكوني، فهو كغيره مارس الإقصاء على الإسلام، عندما "صدر مؤخرا كتابا ضخما وهاما هو: "الخطاب الفلسفي للحداثة"، ولكنه لا يتعرض فيه للدين إطلاقا، وليس فيه أي ذكر لمساهمة العرب – المسلمين في التراث العالمي والفكر البشري".⁴ هذا يعني أن أركون لم يتأثر بالفلاسفة بقدر ما تأثر بالمنهجيات، فهو يوظف كل المصطلحات والمفاهيم الرائجة في حقل علوم الإنسان، دون إهتمامه بالصراعات المذهبية.

¹ - J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, T.1. Trad .JM. Ferry, Paris, 1987, p.10

² - ينظر بورغن هابرماس، العلم والتقنية كاديولوجيا، العمل والتفاعل ملاحظات حول "فلسفة الروح" لهيجل في بينا، ت حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص7.

³ - Mohamed Arkoun, *pour une critique de la raison Islamique*, Op. Cit, p32-33

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص254.

ونجد أركون يستدعي الكثير من مصطلحات ميشال فوكو مثل مفهوم الابستيمية Epistémè ، ليميز لنا بين ابستيمية الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وابستيمية الفكر الإسلامي المعاصر، كما يوظف الأركيولوجيا في عملية زحزحة طبقات التراث المتراسة لبلوغ اللحظة التدشينية. والكثير من المفاهيم الفوكوية حاضرة، مثل مفهوم الخطاب، والسلطة، والهيمنة، والسياقات (الفضاء).¹ كما وجدناه يستدعي المنهج الهيرمينوطيقي الذي وظفه بول ريكور في قراءته للتراث المسيحي واليهودي، يقول: "ينبغي أن نقوم بنقد جذري لكل التراث ضمن الخط الذي افتتحه مثلاً الفيلسوف بول ريكور في كتابه: فن السرد، والزمن والحكاية."² ومن ناحية أخرى اعتمد على رؤية ريكور للمنهج البنيوي، وكيف بين عجز المنهج البنيوي على فهم بنية النصوص الدينية خاصة في حالة العبرانية، لأنها فلسفة دوغمائية، وهذا ينطبق على النص القرآني، لأن القرآن "كنص أدبي مثله مثل التوراة والأنجيل يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنوية الجامدة."³

كما يستدعي أركون الكثير من مصطلحات عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (Pierre Bourdieu 1930-2002)، مثل مصطلح "رأس المال الرمزي Le capital symbolique"، والذي يعني به بورديو أن كل ثقافة في بداية تشكلها تصنع منظومة من الرموز لكن عندما تسود المجتمع تصبح بمثابة المرجعية التي تعتمدها الجماعة في نظرتها لنفسها وللعالم وللآخر، كما وظف أركون مصطلح التجسد، ليبين أن الإسلام كدين تم تجسيده عبر الممارسات الطقسية، بعدما تمثل بعض قيم وعادات الثقافة التي كانت سائدة، ومصطلح الفضاء أو الساحة، ليبين كيف تمت عملية تقسيم الفضاء العام والسيطرة عليه من قبل السلطة المهيمنة،⁴ كما وجدنا أركون يعود إلى رولان بارت (Roland Barthes 1915-1980) لتحليل الحقيقة الدينية، محاولاً تبين الحقيقة الدينية التي ترفض التغير الجذري، وتكتفي بالإصلاح لتحافظ على العلاقة بين المطلق والنسبي، وكل صراع بين المطلق والنسبي ينتهي لصالح النسبي لكونه تاريخي. ولا حظنا استدعاء أركون لفلاسفة الشك مثل فرويد وماركس ونييتشه، وتفكيكية جاك دريدا في عملية تنزيل الحقيقة في التاريخ، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فنجده يستدعي من التراث الإسلامي بعض الفلاسفة الممثلين للتيار الاعتزالي، والمؤسسين للنزعة الإنسية أمثال التوحيدي وابن مسكويه،

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 104

² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 174

³ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p37

⁴ محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 23-24

يقول: "ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها لنا اليوم علوم الإنسان والمجتمع"،¹ ونخلص إلى القول أن الإسلاميات التطبيقية هي فضاء لتساند كل المناهج وحوار كل الفلسفات والتيارات الفكرية التي تلتقي في مقولة الأنسنة.

3- الانفتاح على التحليل اللساني: يوجد حضور كثيف لأفكار العديد من علماء وفلاسفة اللسانيات داخل خطاب الإسلاميات التطبيقية، أمثال دي سوسير و جاكبسون وبنيفنيست وتودروف، ويستعير أركون الكثير من المفاهيم اللسانية ويوظفها في قراءة النص القرآني، بهدف الإمساك بالمعنى، لأنه ينظر للنص القرآني كنص أدبي، قابل للمقاربة الألسنية، يقول: "إن اللغة هي أداة للإتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحقيقها بشكل أفضل، ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمرا لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"²، وتمكننا القراءة اللسانية من التمييز بين المعنى وآثار المعنى، ومن ثمة التعامل مع لغة النص القرآني على أنها لغة بشرية، موجهة للبشر، لهذا ينبغي البحث في بنية الخطاب اللغوية لمعرفة كيف يشتغل في الثقافة عامة.³

لكن ينبغي الإشارة إلى وجود اختلاف بين اللسانيين في نظرتهم للغة وعلاقتها بالظواهر الاجتماعية، فمثلا دي سوسير يرى أن اللغة موضوع مستقل تماما عن العالم الخارجي واشراطاته الثقافية والفكرية، أما جاكبسون فعمل على توسيع دائرة الأبحاث اللغوية عندما وضع نظرية وظائف اللغة، مثل وصف الخطاب وتأثيراته، وتحدث ريكور عن الوظيفة التواصلية، ليأتي نعوم تشومسكي ويضيف الوظيفة الإبداعية للغة، ويعيد الاعتبار للذات المتكلمة، ثم تأتي إسهامات مابعد البنيويين أمثال جاك دريدا وميشال فوكو الذي وسع من دائرة الأبحاث اللسانية عندما اهتم بالخطاب وكيفيات اشتغاله وتأثيراته في مرحلة معينة، وعلاقته بباقي الخطابات، وكيف يسهم في قمع خطاب وابرار خطاب آخر، واهتم فوكو بالشروط التي احاطت بتشكيل خطاب ما، وسمحت بظهوره وانتشاره وهيمنته على حساب خطاب آخر تم تهميشه، لكن كيف تعامل أركون مع كل هذه التيارات؟

¹- محمد أركون، الإسلام والأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص174

²- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص121

³ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p11

لم يدخل أركون في عمق الصراع الحاصل بين التيارات داخل الألسنية، وإنما عمل على تهذيب الكثير من المفاهيم والمصطلحات وطوعها لموضوع دراسته بغية دمج التراث الإسلامي في الحركة التاريخية العالمية، يقول: "إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني والتفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته... إننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"¹، وهذا دليل على كثافة الاختصاصات في الإسلاميات التطبيقية، وقد حاول أركون قراءة بعض النصوص القرآنية مثل سورة الفاتحة والتوبة والكهف والعلق قراءة ألسنية، متأثراً ببول ريكور Paul Ricoeur الذي طبق القراءة اللسانية على النص الإنجيلي والتوراتي.

ج- العقل المنبثق في استئناف مهمات عقل الحداثة: مصطلح العقل الجديد المنبثق هو بديل لمصطلح مابعد الحداثة Post modernism الذي لم يعد قادر على استيعاب منجزات العقل اليوم، كما أن هذا المصطلح في رأي أركون مر سريعاً ولم يعد مهيمناً، ظف إلى أن: "مصطلح " مابعد الحداثة " يسجننا داخل مسار واحد للفكر أو للعقل: هو المسار الأوروبي أو الغربي فيما أن الحداثة نشأت في أوروبا فإن ما بعد الحداثة سيكون مركزها أوروبا أيضاً بالضرورة، وهكذا لا نخرج من المركزية الأوروبية أو الغربية للفكر بل نظل مسجونين داخلها."² وهذا البديل المفاهيمي ما هو إلا محاولة في تفكير المركزية الغربية، لأن مصطلح العقل المنبثق الصاعد أكثر انفتاحاً على الماضي والحاضر والمستقبل، متجاوزاً التحديد التاريخي والجغرافي، فهو يشكك في المقولات التي تدعيها الحداثة الغربية، لأنها ساهمت في تخلف المجتمعات الضعيفة، وذلك من خلال التصنيفات الأيديولوجية التي خلقت أزمة الهوية، يقول أركون: "إنني أدرك تماماً أنني أذهب بعيداً في القسوة، ولكن كيف يمكن الرد بشكل مختلف على غياب المعايير والقيم، وعلى أزمات الهوية التي تضرب مجتمعات لا تملك أية وسيلة، ما أقصده هو عدم امتلاكها للأدوات النقدية لثقافة الأنوار الجديدة، لأن نيتشه أيضاً يجري تجاوزه بقدر ما كان إسهامه الخصب قد أدمج بشكل ناجح في البحث الفلسفي القائم."³ وتفتقد الثقافة الإسلامية للروح النقدية، كما تعرف سوء توظيف النص القرآني، إذا تعلق الأمر بالمرأة والحرية والدولة والهوية، لأن الفكر الإسلامي لا يستند في رأي أركون في دراساته على معطيات علم التاريخ أو الاجتماع أو علم النفس الألسني، ولا يدرك قيمة الإناسة

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 33.

³ - محمد أركون، جوزيف مايبلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 94.

(الأنثروبولوجيا)، لذلك لم يتمكن من اختراق التاريخ الذي تشكل حول الخطاب القرآني والنبوي، ولم يعرف قيمة الموقف الفلسفي الذي قدمته المعتزلة في سبيل نقد الخطاب الديني.¹

والعقل الصاعد الذي يقترحه أركون بتوظيفه للتحليل السيميائي والألسني، يستطيع زحزحة الكثير من المسلمات التي ارتكزت عليها القراءات الكلاسيكية للمقدس، من دائرة المطلق إلى النسبي، ومن ثم يصبح التفكير الفلسفي ضرورة منهجية لفهم بنية العقائد الدينية التي ما تزال تمارس سلطة على العقل الإيماني ويقدم لنا أركون مثالا يقول: "أنظروا إلى مقاومة المسيحية الأرثوذكسية للإلحاد الرسمي الذي فرضه النظام السوفيتي بالقوة على الشعب طيلة سبعين سنة. وأنظروا إلى غضب الشعوب المدعوة إسلامية ضد النظام الكونياتي وسياسة القوة الجبروتية للدول العظمى الأربع الكبرى وبخاصة في الشرق الأوسط بعد عام 1945".² ولا يزال الدين له تأثير في الحياة العامة للشعوب، لأن السلطة السياسية تلجأ إلى توظيفه من أجل تبرير ممارساتها وإضفاء الشرعية عليها. كتبرير الحروب مثلا، وكل الثقافات وظفت الحقيقة الدينية توظيفا أيديولوجيا في الماضي والحاضر، فأمريكا الديمقراطية انخرطت في حروب لاهوتية بعد أحداث 11 سبتمبر، ولا يقتصر الأمر على الحقيقة الدينية فقط بل يشمل العلمية، (ثورة الاستنساخ الجيني)،³ هذا التوظيف الأيديولوجي للحقيقة هو سر إستمرار الصراع بين المجتمعات المعاصرة، كما لم تسلم العلوم الإدراكية أو الأخلاقية من ذلك، ويحيلنا أركون إلى أعمال الفرنسي جان بيار صاحب كتاب (الإنسان العصبي الدماغي عام 1983) وفي كتابه (عن الصح والجميل والخير، مقارنة عصبية ودماغية جديدة 2008). وكذلك الفرنسي مورييس ميرلوبونتي الذي تعرض في (مغامرات الديالكتيك) للانحرافات الأيديولوجية في تاريخ البشرية بعدما عاد إلى هيجل وماركس، مؤكدا على حدوث الانحرافات، حتى في كتابة التاريخ، كما نجده في صدام الحضارات ونهاية التاريخ.

والعقل المنبثق له القدرة على ممارسة النقد التاريخي للكشف عن مستويات الحقيقة، يقول أركون: "ينبغي العلم بأن هذا النقد يوسع حقل التفحص التاريخي داخل المجال العربي الإسلامي عن طريق إدخال مصطلح جديد هو: سوسيولوجيا الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه، وكذلك المفكر فيه/

¹ - محمد أركون، جوزيف مايبلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 95.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 34/35.

³ - المصدر نفسه، ص 35.

واللامفكر فيه في النطاقات اللغوية الفكرية المتعايشة داخل نفس الفضاء الاجتماعي والسياسي.¹ إذن هناك علاقة جدلية بين المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، فكلما مورست الرقابة على المفكر فيه كلما زادت دائرة اللامفكر فيه، وكلما تعرض المفكر فيه للتفكير النقدي كلما تقلصت دائرة اللامفكر فيه، وكل عصر له مساحة من اللامفكر فيه يتم اختراقها في عصر غير عصرها.

وظف العقل الاستطلاعي **تفكيرية جاك دريدا** Jacques Derrida لفهم الظاهرة الدينية الإسلامية، وبحث الحقيقة في السياقات الإسلامية، بهدف تجاوز الدراسات التجزئية للتاريخ، والتي اعتمدتها الدراسات الاستشراقية التي كانت سبب الفارق الزمني في علمنة الدراسات المتخصصة، يقول أركون: "فمناهج علوم الإنسان والمجامع التي تمثل ذروة المعرفة الحالية لا تطبق علينا إلا بعد أن تطبق عليهم بزمان طويل فهل هناك تفرقة عنصرية حتى في مجال العلم؟ وإلا لماذا يعزلون قسم الدراسات العربية الإسلامية في غيتو* بعيدا عن بقية أقسام الجامعة الفرنسية."² واهتمام أركون بجديد العلوم الإنسانية وتوظيف مناهجها في قراءة التراث العربي الإسلامي، كان هدفه الفصل بين الدراسات الإستشراقية والإسلاميات التطبيقية كبديل معرفي ومنهجي، والإسلاميات التطبيقية تختلف عن العلوم السياسية التي تهتم بدراسة الحركات الأصولية دراسة سطحية في إطار مدة زمنية قصيرة، ولا تهتم بالسيرورة التاريخية لهذه الحركات وتتسبب هذه العلوم للباحث الفرنسي **جيل كيبيل** kepel Gillees وأوليفيه روي Olivier Roy، في حين الإسلاميات التطبيقية كعلم ومنهج هدفها الانفتاح عن طريق التواصل النقدي على كل الديانات والثقافات، موظفه مفهوم "المدة الزمنية الطويلة"، لأن مشروع أركون بدأ يتبلور منذ عام 1973م، كان هدفه منذ البداية: "تطبيق الإستراتيجية المعرفية من أجل التدخل في المناقشات العلمية والأيدولوجية الحاصلة حاليا بين الإسلام والمسيحية واليهودية منذ ظهور الحدث القرآني... كما أن علم الإسلاميات التطبيقية يتدخل في المناقشات الحاصلة بين الإيمان والعقل، أو بين التراث والحداثة، أو بين الدين والعلمانية الدنيوية، وكذلك يتدخل في كل المناقشات الخاصة بالموضوعات الأخرى كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والدين، والتقنية وسوء التقنية، والإرهاب/الأصولية وقيم الغرب... إلخ. إن كل هذه المناقشات الكبرى التي تشغل العالم اليوم هي في مركز إهتمامات علم الإسلاميات التطبيقية"³ تجعل هذه القضايا

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 37.

* - "غيتو ghetto" هي مؤسسة مختصة بدراسة التراث الأوروبي والمجتمعات الغربية دراسة علمية.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 39.

³ - المصدر نفسه، ص 39/40.

التي حددها أركون من الإسلاميات التطبيقية مطالبة بالانفتاح على كل القضايا الإنسانية بممارسة النقد على كل أشكال العقلانية التراثية.

وينظر العقل المنبثق في ما بعد العقل النقدي، والمقصود بـ"ما بعد" هو نقد عصر الحداثة وما ترتب عن عقل الأنوار من أفكار كليانية وتصورات شمولية وسياسة مهيمنة، واضطرابات إقليمييه ويعود أركون دائما إلى الألماني **يورغن هابرماس** Jürgen Habermas صاحب فلسفة التواصل النقدي، يقول: "أما اليوم فنلاحظ أن أخلاقية التواصل العقلاني التي يدعو الفيلسوف الألماني **يورغن هابرماس** إلى تطبيقها في المجتمعات الديمقراطية الأكثر تقدما قد غرقت في الضجيج الإعلامي السطحي الذي لا يهدأ والذي يصم آذاننا يوميا، لقد غرقت نظرية هابرماس وغرقت معها كل المكتسبات الجديدة لمفكرين وباحثين وكتاب وأدباء عديدين".¹ ونقد أركون لما بعد النقد، هو نقد للعقل التقني، عقل يتلاعب بجسد ورغبات وعواطف وغرائز الإنسان، لذلك لم يستطع إستيعاب عقلانية هابرماس التواصلية الديمقراطية، أما في العالم الفقير فتزداد دائرة الجهل والتخلف المؤسساتي، ومن ثم الوقوع تحت سلطة الأصولية. لذلك العقل المنبثق مطالب بإحداث قطيعة إبستمولوجية مع المفهوم الدوغمائي للحقيقة، عبر التفسير والتأويل الهيرمينوطيقي، الذي يمكننا من التأسيس لحوار حقيقي بين الأديان، لأن: "العقل الإسلامي مثل العقل اليهودي والمسيحي من زاوية هيرمينوطيقية. لإشراكهم في التفكير في موضوع النهاية، المطلق، الله".² والقراءة الهيرمينوطيقية للنص القرآني تجعل من النص يقدم لنا قيما وطرقا حيوية منتجة، كما حدث في القرون العشرة الأولى، لكن ينبغي تقديم التاريخ بطرق علمية تزيد من درجة التقارب والتسامح، والابتعاد عن منطق المركزية. كما حصل في كل الملتقيات التي تم عقدها بين الإسلام والمسيحية، كلها ظلت في مستوى المجاملات والسطح، ولم ترق إلى تفكير المشكلة تفكيكا علميا، ولم يتم اختبار العقل الإيماني على محك الواقع الاجتماعي والسياسي، كما فعل **ميشال فوكو** Michel Foucault وفلاسفة الشك. بامتحانهم لعقل الانوار على آلة الشك والتفكير.

ويؤكد أركون على أن العودة إلى لحظة الأنوار لمحاولة لتجاوز اللحظات الكبرى لعصر الحداثة، لأن الحداثة في نظر أركون مشروع لا يكتمل وهي نفس فكرة **هابرماس**، ويقسم أركون الحداثة إلى ثلاث محطات فكرية كبرى في قوله: "الأولى تتمثل في الأنوار كما بلورها الفيلسوف إمانويل كانط وبقيّة مفكري

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 40.

² - Mohamed Arkoun, (Horizons et taches de la raison islamique), Op. Cit, p13.8

القرن الثامن عشر، وأما اللحظة الثانية التي جاءت بعده فتتمثل في نفس الأنوار ولكن بعد إستعادتها ونقدها نقدا قاسيا وجذريا من قبل فلاسفة التفكير الكبار الثلاثة: ماركس، نيتشه، وفرويد، أما اللحظة الثالثة فتتمثل في المناقشات الكبرى الجارية حاليا ومنذ نهاية الإمبراطوريات الكولونيالية وهي جارية في ساحة علوم الإنسان والمجتمع.¹ والغاية من عرض السيرورة التاريخية للأنوار والحدثة هي تجاوز منطق المركزية العقلية والتتوير إلى منطق التفكير العلمي للبنى الثقافية، خاصة الإسلامية التي لم تتل حظها من التفكير الفلسفي، لكن محاولة "تفكير هذه المجتمعات سوسيولوجيا وأنتروبولوجيا وتاريخيا ودينيا أمر صعب لأن ثقافتها ترفض النقد."² وذلك بسبب الصدمات المتكررة من استعمار جغرافي وثقافي وفكري، ورغم ذلك حاول الفكر العربي الإنخراط في عملية التحديث بعد سنة 1945م، لكنه وجد نفسه أمام مهمات تحقيق الاستقلال السياسي أولا، فتم تأجيل الاستقلال الثقافي والفكري، مما ساعد الحركات الاصولية الأرثوذكسية على الانتشار والهيمنة،³ هذا الوضع المتأزم يحتاج إلى العقل المنبثق عقل مستتير بمناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ليتمكن من اختراق مقولات التصادم والصراع بين الغرب والإسلام، إنها مصالحة مع التاريخ عبر النقد، ينبغي أن يسهم فيها باحثون من الغرب ومن العالم العربي والإسلامي لمواجهة الإشكالات العالقة، كما حدث في فرنسا وألمانيا، أين قام باحثون من كلا البلدين بدراسة التاريخ المشترك وأنجزوا كتابا في التاريخ، وتم إدماجه في المنظومة التربوية لكلا البلدين بهدف تجاوز الكره والعنف والإقصاء التاريخي أو المأساة التاريخية. لكن هل السياقات السائدة في العالم الإسلامي تسمح بتلقي مثل هذا النوع من النقدي الجذري؟

3-أركون مفككا للانغلاق التاريخي: يهدف مشروع أركون النقدي إلى تحرير العقل من اللاهوت، وهو انقا في قدرات العقل الإسلامي على التحرر مثله مثل باقي العقول، لأن: "العقل البشري واحد عند جميع الشعوب، فقط هناك شعوب تحررت من العقل اللاهوتي الغيبي الطائفي القديم كشعوب أوروبا الغربية مثلا، وشعوب لم تتحرر منه بعد. وهذه هي حالتنا نحن"،⁴ لذلك ينبغي مواجهة المشكلة اللاهوتية وجها لوجه، وعدم التحايل على الموضوع، وذلك بإعادة النظر في كل المسائل التي دشنها الاستشراق في بداية القرن العشرين، وتطبيق عليها مناهج علوم الإنسان، من ألسنيات وعلم السيميائيات وعلم النفس التاريخي

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص43.

² - Mohamed Arkoun, (Horizons et taches de la raison islamique, Op. Cit, p137.

³ - Ibid, p136.

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص07.

وعلم الاجتماع الحديث والانتروبولوجيا (علم الإناسة)، ويشير هاشم صالح إلى أن أركون صرح لمجلة الإكسبرس الفرنسية بتاريخ 2003/03/27 بضرورة توظيف كل المناهج في إعادة دراسة التراث الإسلامي، لأن الانطلاق الحضاري مرهون بعملية تفكيك كل أنظمة الفكر اللاهوتي قديمها وحديثها، وتفكيك "كل الأيديولوجيات التي سيطرت بعد الاستقلال وأدت إلى كل هذا الفشل الذريع الذي نشهده حاليا كالقومجية الشوفينية والماركسوية الكاريكاتورية وسواهما"¹ كما ينبغي قراءة التراث الديني قراءة علمية صارمة لتجاوز الإخفاق الحضاري، على اعتبار أن الدين من العوامل المهمة الفاعلة التي تسهم في بعث الأمة من جديد.

وإعادة قراءة النصوص وتأويلها بالاعتماد على العقل العلمي والفلسفي هو سر تفوقها، يقول هاشم صالح: "أوروبا ليست متفوقة علينا بالتكنولوجيا والعلوم الفيزيائية والرياضية فقط وإنما هي متفوقة في العلوم الدينية أو فلسفة الدين أيضا، وهذا شيء نهله تماما. أوروبا دخلت الآن لاهوت مابعد الحداثة في حين أننا لا نزال نتخبط في لاهوت ما قبل الحداثة: أي لاهوت القرون الوسطى وفقهها القديم"²، إن مقاومة النزعة الأصولية للعقل العلمي وللقرءات العلمية للنص المقدس أمر طبيعي، لأن أوروبا عانت من هذا الرفض الكنسي، ولكن تم تجاوز ذلك بعد انعقاد المجمع الكنسي التحريري المشهور باسم مجمع الفاتيكان الثاني بين عامي 1962 و1965م، وبعد هذا المؤتمر شهدت أوروبا تحولا في الخطاب والمفاهيم والأطروحات، فأصبح جلها تنويريا، ويحمل هاشم هذا التأخر التاريخي رجال الدين والفقهاء الذين قيدوا حرية التفكير، في حين النص القرآني نص الحرية، يقول: "القرآن نص عظيم مفتوح على تعددية المعنى والفقهاء قيدوه وسجنوه داخل معنى واحد ضيق لا يستمتع له ولدلالاته المعنوية الغزيرة. لقد حولوه إلى نص سلطوي، قسري، إكراهي، في حين إنه يقول بنص العبارة: "لا إكراه في الدين"³ وإذا كان الفقهاء يتحملون مسؤولية الإخفاق، فإن أركون يدعو إلى اعتماد المنهج النقدي التاريخي في قراءة النص القرآني ليصبح قادرا على إنتاج الدلالة، يقول هاشم صالح: "في الواقع، إن هدف أركون الأخير هو التوفيق بين الإسلام والحداثة مثلما فعل ابن رشد في وقته عندما وفق بين الإسلام والفلسفة الأرسطو طاليسية، ومثلما فعل فلاسفة التنوير في أوروبا عندما أجبروا المسيحية ورجال الدين على تقديم تنازلات كبيرة للعقل والحداثة

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 08.

² - المصدر نفسه، ص 10.

³ - المصدر نفسه، ص 11/10.

العلمية الصاعدة، ولكنهم لم يستطيعوا التوصل إلى هذا المكتسب الكبير إلا بعد أن فككوا اللاهوت المسيحي القديم و كشفوا عن تاريخيته ومشروطيته البشرية".¹

لكن لا تزال مجتمعاتنا تتكئ على تراث ينتمي إلى عصر ما قبل الحداثة، ولم تنفتح على تراث الحداثة، لأنها لم تسهم فكريا في الأنوار ولم تتطلع عليها حتى القرن التاسع عشر زمن البعثات العلمية، كل هذا الزمن كان العالم العربي الإسلامي خارج دائرة التاريخ مما زاد في: "تراكم اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه في ساحة الفكر الإسلامي عربيا كان، أم فارسيا، أم تركيا... إلخ. وهكذا تقوقعنا على أنفسنا وتقلصنا عقليا وفلسفيا وعلميا حتى أصبحنا عالة على العالم المعاصر بعد أن كنا قادة الحضارة والإبداع والإستكشاف".² وكل ما أنتجه العقل الحداثي عده العقل الاصولي بدعة، هذا الموقف يعبر عن مركزية العقل الإسلامي في نظريته للحقيقة، وهو ما يطلق عليه أركون الأرثوذكسية الدينية المغلقة على ذاتها، والتي تعتقد أنها تقدم التفسير الصحيح للإسلام. ولتجاوز الانغلاق التاريخي ينبغي الانفتاح على علوم الانسان ومنجزات الحداثة بالنقد من جهة، والعودة إلى مرحلة ما قبل القرن الحادي عشر، عصر التنوير والحرية الفكرية، أين شهدت فيه الأمة نقاشات ومناظرات راقية حول كل القضايا،³ وتمت عملية توسيع دائرة المفكر فيه، نتيجة الترجمات والتواصل مع الفلسفة الأرسطية، لكن حدث وأن انقطع العالم الاسلامي وعلماءه عما مايجري في الحضارة بعد القرن السادس عشر، فكانت هذه المرحلة بمثابة ردة فكرية، تراجعت فيها حركة الترجمة. إذن ينبغي الرهان على المنهجية التاريخية في إعادة أشكلة العقل الإسلامي، ليتمكن الخروج من سياجاته الدوغمائية؟

أ- في تفكيرك العلاقة بين الخطاب القرآني والفقهاء الإسلاميين: اعتمد أركون على المنهجية التاريخية والأنثروبولوجية واللسانية في أشكلة العلاقة بين الخطاب القرآني والفقهاء في تخريج الفقه، مؤكدا أنه حدث تلاعب بالنص، وأشار إلى الطابع الجدالي في الخطاب القرآني والتوظيف الأيديولوجي لعصر الجاهلية ليظهر كمتجاوز ومحرف، مقارنا الخطاب القرآني بعلماء الأنثروبولوجيا الذين وظفوا مصطلح العقلية البدائية في مقابل العقلية المعاصرة كما هو عند ليفي ستروس Claude LéviStrauss (1908-2009) وببير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002)، الذي حاول تجاوز هذا التقابل في القراءة والتحليل، بهدف التحرر من القراءات الأيديولوجية ومن ثم تأطير مفهوم جديد للعقل النظري، وتأسيسا ببيار بورديو

¹ - هاشم صالح، من مقدمة كتاب محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص11

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص17.

³ - Mohamed Arkoun, La pensée arabe, Op. Cit, p88

عمل أركون تخطي جملة من العقبات المطروحة أمام دارس التراث الإسلامي، يقول: "أول عقبة معرفية تعترضنا وينبغي أن نتخطاها هي: ذلك النمط من تصور الإسلام بصفته النموذج الأعلى التدشيني لميثاق جديد بين الخالق والمخلوقات والذي يعتقد بأنه يلغي النماذج العليا الحضارية وكل المواثيق السابقة المذكورة. في الكتابات المقدسة اليهودية والمسيحية"،¹ هذه الظاهرة موجودة في النص القرآني في الآية (03 من سورة التوبة)،* فيه يتحدث القرآن عن التحريف والتزييف الذي لحق بالديانات والعقائد الأخرى، وتحول هذا الخطاب في رأي أركون إلى علامات فارقة بين المسلم وغير المسلم، حتى في الفضاء التداولي نفسه، وتم تعميق الفروقات عبر الشرائع التي تمارس من (ذبح، صيام، صلاة...)، هذه الممارسات مكنت العقل السيكلوتي أن يحل محل العقل الإسلامي الكلاسيكي بعد انحطاطه وتراجع الحضاري، بداية من القرن الثالث عشر، والإسلام السيكلوتي إسلام فقير فكرياً.²

حاول أركون قراءة الآية (03 من سورة التوبة) قراءة تأويلية، ثم عمل على تعميم نتائج القراءة على باقي النصوص القرآنية، وكان هدفه إيجاد إجابات لأسئلة متعلقة بأشكال التحول من اللحظة النبوية إلى الاستخدامات المختلفة للخطاب في الفضاء الإسلامي، ومن المهام التي أراد تحقيقها من نقده للعقل الإسلامي، الكشف عن الانحرافات التي حدثت في عملية تفسير الخطاب ومزجه بالخيال بعيداً عن رقابة العقل، ولتجاوز هذا الخلط ينبغي ممارسة التأويل الأركيولوجي على كل أشكال الخطاب الإسلامي للكشف عن بنيته الخفية الفاعلة، بداية من الخطاب النبوي التأسيسي، والخطاب الذي تشكل حوله، والمخيال الإسلامي وكيف وظف في عملية التأويل والقراءة، وكيف تغذى هذا المخيال، والغاية نقد آليات إنتاج المعنى والسيطرة على تحولاته.³ ويشير أركون إلى تأخر الدراسات التأويلية في ثقافتنا المعاصرة يقول: "إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الاسئلة والقيمة التنقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخل بعد إلى الساحة العربية -الإسلامية"،⁴ وحصر أركون مهام المقاربة التأويلية في ثمانية مهام نذكرها:

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 144.

* - «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۖ وَرَسُولُهُ ۚ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ۖ وَإِنْ تُؤَلِّتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۚ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»

² - المصدر نفسه، ص 150

³ - محمد أركون، الإسلام، والسياسة، والأخلاق، ت هشام صالح، اليونوسكو، باريس، مركز الانماء، القومي بيروت، ط 1، 1990،

ص 10/09

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 261.

- 1- من الناحية اللغوية: ينبغي قراءة الخطاب القرآني قراءة لغوية لتداخله مع اللغة التي كانت سائدة في القرن الأول للهجرة (7م)، والتي كان لها تأثير كبير في تحديد العلاقة بين اللغة والفكر.
- 2- من الناحية الطوبولوجية: يتناول الخطاب القرآني قضايا إنسانية عالمية (الكينونة، الوجود، المخلوقات، العوالم، الزمان، المكان، الحياة، الموت، الصواب، الخطأ، المشروعية، القانون، العدالة.....). وبممارسة فعل التأويل يمكن الكشف عن البعد الكوني للخطاب القرآني.
- 3- من الناحية التيبولوجية (النمذجية، التصنيفية النوعية): يميز الخطاب القرآني بين ماهو ثقافي وماهو طبيعي، وبين الممكن معرفته والمستحيل معرفته، وبين العقل واللاعقل، بين العالم المتعالي والعالم الحسي، بين الصيرورة والثبات، بين الجميل والقبيح، بين الظلم والعدل، هذه الخاصية تمكن العقل والمخيل من تشكيل مختلف الأنظمة.
- 4- من الناحية الإستدلالية المنطقية الداخلية: ينبغي ممارسة فعل التأويل بهدف كشف النظام الذي اعتمده الخطاب القرآني في ترتيب الأشياء والكلمات داخل العبارة، كما يهدف الكشف عن الثابت والمتحول خاصة ماتعلق بالجانب القصصي في القرآن ورمزيته، ومعرفة كيف يتم الإنتقال من النص إلى السلوك.
- 5- من وجهة النظر التاريخية: اعتمد الخطاب القرآني التاريخ العمودي من الأرض إلى السماء، وبهذا يكون قد أدمج الحياة البشرية بالحياة والزمن الأبدي.
- 6- من الناحية الاشارية الرمزية: اعتمد الخطاب القرآني لغة الإشارات والرموز الدالة والتي تحتاج إلى تفسير وتأويل لفهم بعدها الروحي الإلهي.
- 7- من الناحية السيميائية الدلالية المحضة: الخطاب القرآني اعتمد الأسلوب القصصي القادر على استيعاب الحقبة التاريخية السابقة عن القرآن، كما يمكنه من إعادة تشكيل الوقائع الاجتماعية الجديدة حسب آلياته، لذلك يؤكد أركون على ضرورة اكتشاف البنية السيميائية للخطاب القرآني، لأن القراءة السيميائية: "تساعدنا على فهم الصيرورة التاريخية والاجتماعية التي أدت إلى هيمنة القيم المدعوة اسلامية. قلت اسلامية لأنها في الواقع تنتمي إلى ثقافات وذاكرات جماعية سابقة على الإسلام بكثير".¹

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص149.

8- إشكالية التناص inter textualité: أخذ القرآن الكثير من العادات التي أخذها الإسلام عن الثقافات التي كانت سائدة مثل عادة الحج، قيم الشرف، الصوم، وبعض تعاليم التوراة والانجيل، بالإضافة إلى بعض الأنماط الإقتصادية، هذا ما يعرف بالتناص، وهو في نظر أركون حقل " ممتع جدا للبحث، ولكن لم ينتبه إليه أحد تقريبا حتى الآن يخص النص القرآني مأخوذا داخل الشبكة المعقدة والمتداخلة جدا لما يدعى بالتناص (inter textualité) (أي النص الذي يحيل إلى نصوص أخرى مجاورة ومحيطية ويتداخل معها). فكل آية يمكن أن تكون نقطة انطلاق لمدونة ثقافية بأسرها...وينبغي علينا اليوم أن نستعيد كل تاريخ التفسير الإسلامي ضمن هذا المنظور الحيوي والخصب للتناص والنصانية المتداخلة"،¹ ويشبه أركون علاقة الخطاب القرآني بالقيم التي كانت سائدة قبل القرآن بعلاقة مجتمعاتنا العربية الإسلامية بمجتمعات الحداثة اليوم، وكيف تحاول مجتمعات الحداثة أن تدمج مجتمعاتنا وزعزعتها بإحتواء بعض قيمها واختراق بعضها الآخر، يقول: " هذا مايفعله أيضا بشكل عام ادخال الحداثة المادية والفكرية المبلورة في الخارج أي الغرب. فهو يصدّم مجتمعاتنا ويزعزعها في الصميم. ينبغي أن لا ننسى أن البنية الدينية للتمثل والصهر والإدماج هي بنية مفتوحة ومغلقة على نفسها في ذات الوقت".²

تحاول كل ثقافة أن تقوم بعملية اسقاط دلالاتها على الثقافات المغايرة بهدف استيعابها وصهرها، وهذا ينطبق على الخطاب القرآني، الذي أخذ من الرأسمال الرمزي القديم الذي كان سائدا في شبه الجزيرة العربية، وحديث أركون عن الرأسمال الرمزي Le capital symbolique وهو مصطلح أخذه عن بيير بورديو PIERRE BOURDIEU،³ يعني الحديث عن قراءات مختلفة للإسلام، مما يعني أننا أمام اسلام متعدد لا واحدا، لهذا يدعو أركون إلى إعادة قراءة الإسلام قراءة مغايرة تأسيا بالباحث الأمريكي (ر.و.بوليت R.O.Bulliet)، الذي أعاد قراءة الإسلام بالتركيز على هوامشه، لأن الرؤية التي تشكلت عن الاسلام والتي وصلتنا مشكلة من جهة المركز أو الفئات المنتصرة التي تملك السلطة، لذلك ينبغي إعادة النظر اليه من جهة المهزومين والمنبوذين، والقوى التي أحالت القضايا إلى الهامش تعود إلى أربعة قوى وهي: " الدولة الرسمية، والكتابة، والثقافة الفصحى العالمية، والأرثوذكسية الدينية، هذه هي القوى الأربع التي انتصرت تاريخيا ورسخت الصورة المعروفة عن الإسلام"،⁴ وتوجد الكثير من الأمثلة في

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهداد، مصدر سابق، ص88

² - المصدر نفسه، ص150.

³ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ت هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000، ص99

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص151.

التاريخ دالة على الصراع بين قوى المركز وقوى الهامش، مثل لحظة (ابن تومرت 473-525هـ/1080-1130م)، ولحظة (المهدي) ومعلمي الصوفية.

وبعد ابن تومرت في نظر أركون هو مثال على قدرة تمثّل الخطاب القرآني واستيعاب الموروث الثقافي والسيطرة عليه، إنه نموذج للعقل الأرثوذكسي اللاهوتي، لأنه بفعل التماهي الذي مارسه، استطاع أن يؤسس لدولة الموحدين، ويستمر تلميذه عبد المؤمن في نفس النهج ضد المرابطين (المذهب المالكي). وبهذه الطريقة تحول من الأطراف إلى المركز، ليهتمش المركز (الحركة البربرية) باعتماد جهاز مفاهيمي بديل (لغة وسياسة وفقه)، ومنه يكون ابن تومرت نموذجاً لتغطية البشري بالمقدس.¹ هنا يكون أركون قد كشف لنا عن إشكال أنثروبولوجي في كل المجتمعات والثقافات، وهي انطواء المقدس على البشري، لهذا أثار سؤال البعد التاريخي لتشكل العقل الإسلامي، يقول: "فإن السؤال المطروح هو التالي: ماهي إذن ضمن هذا المنظور الواسع مصداقية الإطار الكرونولوجي والتأويلي الضيق الذي يسجنون داخله تاريخ الفكر العربي الإسلامي والمجتمعات المرتبطة بالظاهرة الإسلامية؟ ما الذي يميز فترة التكوين الأولى، عن فترة العصر الكلاسيكي الذهبي، عن الفترة السكولائية الانحطاطية الاجترارية التي تحدثنا عنها من خلال مصطلحات المحافظة على القيم، عن فترة القطيعة معها والانبعاث النهضوي بعد القرن التاسع عشر؟"²

لا يمكن الاقتراب من هذه الإشكاليات النابعة من النص الديني إلا إذا تزودنا بمنهجيات علوم الإنسان، وذلك للتمكن من استنتاج معاني النصوص الميتة بلغة فرويد، يقول أركون: "يجب على القارئ (أولاً) الإحاطة بالأرضية المفاهيمية الخاصة باللسانيات والسيمانيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبيستيمولوجي. وثانياً أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك، والتأويل، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني."³ يدعونا أركون إلى ضرورة اخضاع كل الخطابات ومفرداتها، للتحليل النقدي والتحليل اللغوي التزامني، والتحليل اللغوي التدرجي المتسلسل أو التاريخي، بهدف التمكن من الفصل بين الخطاب القرآني والخطابات التشريعية الفقهية، والكشف عن التلاعب بالخطاب القرآني أثناء عملية بلورة الفقهاء للفقه الإسلامي، لهذه الأسباب ينبغي اعتماد خطط متنوعة بعيدة الأهداف (الطريق الطويل) على الطريقة

¹ -محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص77

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص156.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص05.

الريكوررية Paul Ricoeur. لزحزة كل الطابوهات عبر زحزة اللامفكر فيه، ويدخل هذا في مهمات الاسلاميات التطبيقية التي تسعى إلى " خلق فكر إسلامي محرر من المحرمات (les tabous)، والميثولوجيا البالية، ومحرر من الأيديولوجيات الناشئة حديثاً"،¹ ومن الأهداف المستعجلة التي ينبغي البدء في بحثها يحدد أركون أربعة أهداف وهي:²

- 1- البدء بتحليل التاريخ والعودة في التاريخ إلى الأصول أو البدايات قدر الإمكان وتحليل الأسطورة.
- 2- اعتماد القراءة اللسانية لمعرفة كيف تطور المعنى من الناحية الزمنية Synchronique.
- 3- توظيف السيمانطيقا (Sémiotique) السيميائية لمعرفة المسافة بين المعنى القديم والمعنى المتحول.
- 4- اعتماد القراءة الأنثروبولوجية، لأن العقل الإسلامي لا يختلف عن باقي العقول.

تمكننا هذه المناهج من طبيعة القطائع (les ruptures). التي حدثت في تاريخنا الإسلامي، كما ينبغي الوقوف عند كل المفاهيم مثل: الدين، المقدس، القانوني، اللاقانوني، مقدس، قدسي. الوحي، الكتاب، الاخلاق، السلطة. الاشارة المعنى، الأسطورة، التاريخ، الدولة....)، ينبغي أن تخضع كل هذه المفاهيم للقراءة الأنثروبولوجية، والأركيولوجية، لمعرفة أبعادها الاجتماعية والتاريخية. ومعرفة الدوائر المتحركة في إنتاج المعنى.

ب- منهجية التحقيق السلبي والتشكيل البشري لفهوم الإسلام: كان هم أركون تخلص كلمة اسلام من الاستعمال الأيديولوجي المقدس لدى المسلمين من جهة، ومن الاستخدام السلبي للكلمة لدى الغرب من جهة أخرى، وما ينسب للإسلام من تطرف وإرهاب وعنف، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، والهدف ازالة التناقض الحاصل في الاستخدام، فنجدد يضع كلمة اسلام بين مزدوجتين كإشارة لإشكال قائم له أبعاده السياسية والثقافية والعلمية، ويبدأ من محاولة تطهير المخيال الغربي وما يحمله من تصورات سلبية عن الإسلام، نتيجة ما تنتشره الادبيات السياسية والإعلامية التسطحية غير المتخصصة، وفي المقابل تطهير المخيال الإسلامي وما يحمله من تصورات سلبية عن الغرب، نتيجة الخطابات الدوغمائية، معتمدا المقاربة التاريخية في بحثه عن صيغة الكلمة العربية " اسلام"،³ وعن حدودها

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 58

² - Mohamed Arkoun, (Horizons et taches de la raison islamique, Op. Cit, p145/146

³ - Ibid, p 137

ومضامينها كما تتجلى في الخطاب القرآني. ويعود بنا إلى القرن (7م) منطلقا من النص القرآني. معتقدا أن كلمة الإسلام الصحيح ضرب من الخيال والأسطورة، سكن مخيال التيار السلفي الإصلاحية، الذي يدعو دائما إلى تنقية الإسلام مما استجد من بدع، والذي أصبح أكثر راديكالية منذ تأسيس حركة الإخوان من قبل حسن البنا عام 1928 في مصر، وهي حركة تعتقد بضرورة العودة للإسلام الصحيح كحل لمشاكلنا تحت شعار (الإسلام هو الحل)، هذا التصور في نظر أركون ماهو إلا: "تصور أسطوري استلابي للأمر وليس تاريخيا"،¹ كان سببه جهل القائمين على شؤون الدين بالمناهج العلمية الحديثة، ليتحول الدين إلى وسيلة احتجاجية بدل أن يصبح موضوعا للأبحاث العلمية والقراءات النقدية.

واعتمد أركون لتجاوز هذا القصور على التحليل التاريخي الذي يعني ضرورة التمييز بين ما يسمى الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، لأن الخلط بين الحدثين ساهم في الحط من قيمة الظاهرة القرآنية ومكانة الإسلام اللاهوتية والروحانية، ليختزل في بعض الشعائر والطقوس، خاصة مع ظهور علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، على يد مؤسسي المذاهب الكبرى، اللذين تحولوا إلى مرجعيات مقدسة يصعب تجاوزها، "ليدخل العالم الإسلامي عالم التفسيرات والشروحات دون العودة إلى إعادة قراءة المصادر الشرعية (القرآن) ومن ثم فقد المسلمون تاريخية القرآن وعلاقته بالبيئة".² ويلجأ أركون دائما لدراسات المستشرقين لأنهم السباقون في فتح الورشات النقدية، وهذه المرة يعود إلى الكندي " ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith (1916-2000م)" صاحب كتاب « فهم الإسلام، دراسات مختارة»، أرخ فيه للآديان وحاول الكشف عن النواة الأصلية المشكلة لكل دين، على هذا المنوال حاول أركون تتبع كيفية تشكل مصطلح اسلام وكيفية تبلوره عبر التاريخ، متعرضا بالنقد لكل خطاب متعلق بالإسلام أو جانب من جوانبه،³ متوخيا الحذر المنهجي، تأسيسا بالدراسات الإبتيمولوجية في اليهودية والمسيحية، والتي تمكنت من تجاوز عوائق التراث منذ القرن السادس عشر، عن طريق استيعاب الثورة العلمية والفكرية والفلسفية ومنجزاتها.

الإسلام في نظر أركون ذات طابع تاريخي، لأنه قدم نفسه كبديل لما كان سائدا في شبه الجزيرة العربية من دين وقيم، لهذا ينبغي التعامل مع النص القرآني كنموذج ثقافي واجتماعي له سيرورته التاريخية، وكنص لغوي خضع للمعجم اللغوي الذي كان سائدا في شبه الجزيرة العربية في تلك الفترة،

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص247.

² - Mohammed ARKOUN, *Essais sur la pensée Islamique*, Op. Cit, p197

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص255.

والعمل على أرخنة كل ما تم تقديسه عبر التاريخ حتى القرن التاسع عشر، لأن جهود النقاد لم تفلح في مهمتها خاصة الدراسة الفيلولوجية، ونحن بحاجة ماسة لإستراتيجيات معرفية حديثة في التعامل مع مجتمعات الكتاب المقدس بغية "فرز آليات التقديس، والتعالى، والأنطولوجيا، واللاهوت، والأسطورة أو الأدلجة، والتأله، وعلان القداسة، ونزع الصبغة التاريخية... إلخ.¹ واعتد أركون لتحقيق هذه الأهداف وإنجاز فعل الزحزحة على علم النفس التاريخي Psychologie historique ، لدراسة المخيال الفردي والجماعي الذي يحرك التاريخ، كما يوظف مصطلح المخيال، للتمييز بين ما يسميه الحدث القرآني والحدث الإسلامي. والحدث القرآني يشمل كل البنى الأنثروبولوجية للمخيال الإجتماعي وكل ما هو مشترك بين الأديان، في حين الحدث الإسلامي يشير إلى كل ما هو معيش كسلوك اجتماعي، كما تأثر أركون بمؤرخ الأديان مرسيا إلياد واضح في هذه الدراسة.

يستخدم أركون مصطلح جديد هو البراديجم أو النموذج الأعلى الوجودي Paradigme Existentiel، معتبرا الإسلام براديجم جديد وبديل يقدم الكثير من الممكنات للتوجه صوب المستقبل، بالإعتماد على الذات وقدراتها. ومن مظاهر الحيوية يشير إلى الفتوحات والخلافة العباسية، وانتشار النزعة العقلانية، وروح الابداع ما بين (1050/940م)، أما إسلام اليوم فهو إسلام أسطوري أيديولوجي تم تأميمه من قبل الدولة، يقول: "هذا التأميم للدين تفاقم في عصرنا الحالي حيث أصبحت الانظمة القائمة الفاقدة للمشروعية الديمقراطية تتلاعب به كما تشاء"،² كما اعتمد أركون التحليل الفيلولوجي l'analyse philologique للقرآن، باعتباره نصا مكتوبا، ليميز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، ويحيلنا للمفكر ماكس براغمان صاحب كتاب «الخلفية الروحانية للإسلام الأولي- دراسات في المفاهيم العربية القديمة». وبراغمان عالم فيلولوجيا مختص باللغات السامية، اعتبره أركون أفضل قارئ فيلولوجي لكتب التراث. هذا المفكر حاول البحث عن أصل الكثير من الكلمات مثل كلمة اسلام، ايمان، دين، دنيا، سنة، في لحظتها الأولى لحظة تشكلها وانبثاقها، لحظة ظهور القرآن، وكيف تم تشكله لغويا (المصحف) يقول أركون: "أقصد هذا المجلد المادي الذي أمسكه بيدي لقراءته أو تلاوته والمنتشر في شتى انحاء العالم"،³ لهذا ينبغي في نظر أركون اعتماد المنهج التاريخي للعودة إلى المرحلة الاولى لتشكل الظاهرة القرآنية، يقول: "إن مهمة المؤرخ الحديث المحترف تكمن في أن يصف لنا بكل الصرامة والدقة الممكنة

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

² - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 47

³ - المصدر نفسه، ص 271.

كيفية حصول العملية التالية: أي الإدماج التدريجي للكلام الذي تلفظ به النبي لأول مرة أمام القرشيين وسواهم لاحقاً... كيف استقبلت هذه الشعوب المختلفة لغة القرآن وكلام القرآن ومعانيه وتعاليمه وكيف إنصهر فيها وإندمج.¹ واضح في هذا النص تأثير أركون بحفريات ميشال فوكو، والتي تركز على مجال تاريخ أنظمة الفكر، لتحديد آليات الدمج أو الاقصاء الذي يمكن أن يمارسه خطاب جديد على خطاب قديم.

يحاول أركون تبيان كيف تأثرت لغة القرآن بالبيئة الثقافية والاجتماعية عبر التاريخ، لهذا دعا إلى ضرورة وضع قاموس تصنيفي للغة القرآن على طريقة المستشرق "براغمان"، لتجاوز أخطاء القراءات الاسقاطية المليئة بالمغالطات التاريخية، لعدم تمييزها بين معاني كلمات اللغة العربية في زمن القرآن ومعانيها في الأزمنة اللاحقة، كما يشير أركون إلى «قاموس لسان العرب» لابن منظور مؤكداً على عدم كفايته والمعاني اللغوية الحديثة، وإذا كان القرآن قد أعاد بلورة المعاني السائدة وقام بتحديثها، فينبغي البحث عن أصل المعاني، يقول: "القرآن لم يأت بدين جديد فقط وإنما خلق لغة جديدة أيضاً أو قل عدل معاني المفردات العربية لكي تتناسب مع المنظور التوحيدي للدين الجديد، من هنا عظمة القرآن وخالق القرآن وعبقريه محمد أيضاً".²

والبحث في لغة القرآن كان له أثر ايجابي في نظر أركون خاصة مع المستشرق "م.ج. كيستر" الذي تتبع التحول التاريخي من الجاهلية إلى الإسلام، لكن لم تميز الدراسات الاستشراقية التي اعتمدت التحليل الفيلولوجي التاريخي للقرآن بين المرحلة الشفهية ومرحلة النص المكتوب، وتبقى مجرد تفسيرات تقليدية لا تخرج عن تفسير القرآن بالقرآن أو نص بنص حرفي، في حين أركون يُقيم هذا التمييز، لأنه ميز بين الإسلام والإيمان، فالأول مذكور بمعنى سلبي والثاني بمعنى ايجابي، لأن الإيمان يرمز إلى التواصل مع الله بالمحبة والإخلاص، وهنا نجده متأثراً برؤية بول ريكور Paul Ricoeur في تمييزه بين الإيمان والإعتقاد، ومن الآيات التي تبين الفروقات يورد الآيات من (14-17) من سورة الحجرات من قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا... هُمُ الصَّادِقُونَ﴾، وقوله تعالى ﴿قُلْ أَتَعْلَمُونَ... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى ﴿يَمْنُونَ... كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، ويحاول أركون التمييز باحصاء عدد مرات ورود الكلمتين في النص، يقول: "اليكم بعض الاحصائيات المضيفة عن الموضوع: نلاحظ أن الفعل أسلم يرد

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 271.

² - المصدر نفسه، ص 272.

في القرآن 22 مرة وبخاصة من خلال التخيير، وأسلم وجهه الله، أي قدم نفسه في سبيل الله، وأما كلمتا مسلم ومسلمون فتد 39 مرة من بينها فقط اثنتان بصيغة المؤنث: مسلمات. وأما كلمة اسلام فلا ترد الا سبع مرات في القرآن. وهنا نلاحظ أن المفارقة كبيرة مع كلمة إيمان التي ترد 17 مرة، وآمنوا 258 مرة، ومؤمنون 166 مرة من بينها 19 مرة بصيغة مؤنثات.¹ يوضح لنا أركون أن الفروقات بين الإسلام والإيمان وشروط الجهاد لم تظهر إلا في سورتين متأخرتين من سورة (القرآن) السورة رقم 49 والتي صنفها رقم 106 والسورة رقم 09 والتي صنفها رقم 113، ويضيف أن بلورة المفهومين تم عبر سياقات تاريخية مختلفة، كما عاد أركون في تمييزه بين مصطلح اسلام كما ورد في النص القرآني في الآية (19 من سورة آل عمران، والآية 85 من آل عمران)، أو الإسلام الذي بلوره الفقهاء والمؤسسات الرسمية ليصبح مفهوما أرثوذكسيا أيديولوجيا، هذا التمييز بين الإسلام والإيمان يقابله عند بول ريكور Paul Ricoeur التمييز بين الإيمان والإعتقاد.

إن غاية مشروع أركون هي تفكيك كل آليات التقديس، وهي آليات أسقطت عن العمل البشري الصفة التاريخية والواقعية، لذلك التفكيك يؤدي إلى تأسيس إيمان يقبل إعادة النظر في الأصول وإمكانية انتهاكها وإخضاعها للشروط الاجتماعية، هذا ما يطلق عليه أركون بالأرخنة (أرخنة أصول الديانات التوحيدية)، ومن هذا المنطلق حاول دراسة شخصية النبي في إطار تاريخي، متسائلا عن الأسباب التاريخية والثقافية والاجتماعية التي تولد الرجال العظام كالانبياء، القادرين على تحريك التاريخ. لكن النبي يتميز عن أبطال التاريخ بإعتماده على ظاهرة الوحي، وهذا لا يعني أن أركون يعترف بتجلي المطلق في التاريخ على طريقة هيغل Friedrich Hegel ، لأن الوحي قابل للمراجعة التأويلية، هذا هو الرهان الإبيستيمولوجي الذي يمكننا من الوقوف على القطاعات التي حدثت في التاريخ البشري.² كما حدث في تاريخ أوروبا من تنوير عقلي، ثم سرعان ما خفت عقل الأنوار لتحل محله النزعة الإرتيابية، لكن الخطاب النبوي لم يتم تغييره بعد، فلا يزال ينتج المعنى حتى في عصرنا، عصر فوضى المعنى، والهزيمة الفكرية، اننا نعيش عصر عودة الدين، حتى في المجتمعات التي شهدت الانوار والحداثة والعلمنة،³ لكن الذي حدث عكس ذلك فقد تم تأميم الدين من قبل السلطات على حد سواء في العالمين، مما أسهم في بروز مظاهر التطرف والعنف violence. ويعتقد أركون أن عملية أشكلة العقل الديني وتتبع مساره في التاريخ، ومعرفة كيف

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 274.

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 332.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 86.

تشكلت المفاهيم والحمولة الأيديولوجية التي تضمنتها، ضروري لكل دارس يريد أن يدخل عالم القراءة والتأويل، يقول: "إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها ترتد حتما في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتبصر"،¹ من هذا المنطلق فإن الرؤية التاريخية والتأويلية ماهي إلا تحول من مركزية الوحي واللاهوت إلى مركزية الإنسان المتحقق في التاريخ والواقع الاجتماعي والسياسي.

نتائج الفصل:

- يبنني مشروع أركون على مقولة أنسنة وعلمنة كل التراثات البشرية، خاصة الدينية في كل الفضاءات.
- الأنسنة مشروطة بمأسسة العلوم الاجتماعية والإنسانية وتأطيرها علميا وتمويلها اقتصاديا.
- التحرر من الوضع الراهن والخروج من الدين في صورته العنيفة، يقتضي ممارسة النقد على كل الأنظمة المنتجة للمعرفة والقطع مع المنهجيات التقليدية في دراسة التراث الديني، مثل المنهجية الاستشراقية، والقطع مع التفسير التقليدي في صورته الأرثوذكسية.
- ضرورة فتح ورشات بحثية نراعي فيها تكامل المناهج من أركيولوجيا، جينيولوجيا، علم تاريخ مقارنة الأديان، علم النقد التاريخي، اللسانيات، السيميائية، الفينومينولوجيا، الهيرمينوطيقا، الأنثروبولوجيا.
- قراءة النص الديني تبدأ أولا باعاد بناء المفاهيم وتصحيحها أهما: اعادة بناء مفهوم العقل الاسلامي (أنسنة العقل)، وتتبع تجلياته في التاريخ، اعادة بناء مفهوم الأسطورة (أنسنة الأسطورة)، واعداد بناء مفهوم المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي، والتميز بين المعنى وآثار المعنى.
- أنسنة كل مظاهر الحياة البشرية وردها إلى طبيعتها التاريخية الأنطولوجية، وفك الرباط بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو بين الديني والدنيوي، (أنسنة الفعل السياسي)، وانزال الظاهرة السياسية في عالمنا الاسلامي من تعاليها الميتافيزيقي إلى الواقع البشري ومشكلاته الراهنة، لكن ماهي الإشكالات المنهجية التي تحول دون تحقيق أهداف مشروع أركون خاصة ما تعلق بأنسنة المقدس؟ هذا ماسنعمل على بحثه في الفصل الرابع.

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص134.

الإسلاميات التطبيقية والإجراءات العملية في قراءة النص الديني

تمهيد

اهتم أركون بإشكالية التنظير للمنهج لذلك وجدناه يهتم كثيرا لضبط المفاهيم والتعريف بالمدارس وبالمناهج فهو يستدعي كل المناهج في قراءة النص الديني، لكنه لا يلتفت إلى نقد تلك المدارس والمناهج مما صعب من مهمتنا في ضبط طبيعة المنهج الأركوني في عملية إعادة بناء الكثير من المفاهيم أو مايسميه أركون أنسنة الحياة البشرية، التي تقتضي أنسنة المقدس عبر فتح النص الديني على علوم اللغة للتمييز بين المعنى وآثار المعنى والكشف عن التلاعبات التي حصلت تحت ضغط السياسي والأصولية الأرثوذكسية، لكن لا يشتغل أركون على النص مباشرة بفعل القراءة والتأويل وإنما قام بعملية اصطفاء بعض النصوص مثل سورة الفاتحة وسورة العلق وسورة النساء والتوبة وحاول تقديم قراءة تستند على كل المناهج ثم تعميم النتائج على باقي النصوص الدينية، فكان همه الوقوف على الإشكالات المنهجية التي تعترض الدارس، وأهمها إشكالية مفهوم العقل الاسلامي وتعالیه عن التاريخ؟ وإشكالية التفسير التقليدي والقراءات الناجزة والإدعاء بامتلاك المعنى وفهم المقاصد؟ وإشكالية الناسخ والمنسوخ في القرآن؟ وإشكالية التدوين وعلاقتها بالسلطة؟ وإشكالية التوظيف السلبي للنصوص؟ كل هذه الاشكالات المنهجية ستكون موضع دراستنا في هذا الفصل.

المبحث الأول: الإسلاميات التطبيقية وإشكالية إعادة بناء مفهوم العقل في التاريخ

1- تحرير العقل من سلطة اللاهوتي: تمر إعادة قراءة النص الديني عبر إعادة بناء مفهوم العقل في التاريخ، لأن العقل عند أركون ليس تصورا ماهويا مفارقا للواقع البشري، وإنما هو كائن تاريخي يتطور في حركة أفقية هدفها الإنسان لا عموديا هدفها الله، يقول: "العقل ليس جوهرًا ثابتًا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية، فالعقل تاريخيته أيضا"،¹ ويبدو أن أركون يحاول أن يتجاوز كل الفلسفات التي قدمت تصورات مثالية عن العقل، وكلها مفاهيم مغلقة في رأيه، وانفتاح أركون على علوم الإنسان مكنه في نظر **حامد أبو زيد** (1943-2010م) من إعادة تأسيس مفهوم العقل تأسيسا تاريخيا، وقراءة النص الديني قراءة نقدية، لأن أركون ينتمي إلى الحضارة الإسلامية من جهة، وتلقيه المعرفة في الحضارة المسيحية من جهة أخرى، هنا تكمن قوة مشروعه النقدي على الحفر الأركيولوجي في مناطق عدة من الخطاب الديني لم تتعرض للقراءة، فاستطاع أن يوسع دائرة النقد لتشمل كل مجتمعات الكتاب المقدس، يقول **حامد أبو زيد** "نحن أمام باحث يعي شروط انتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر،... الشرط الثاني... هو الشرط الاستيممي ممثلا في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره. ووعي أركون لهذا الشرط، واستثماره لكل امكانات المعرفة الممكنة، هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي السائد فصلا يصل إلى حد التميز الكامل".² كذلك تكمن قوة مشروع أركون في سيطرته على المناهج وفصلها عن ايديولوجياتها عبر الممارسة الاستيمولوجية، وهذا واضح في تحديده لمفهوم العقل.

عمل أركون على تقديم مفهوم للعقل أكثر انفتاح، يختلف عن المفاهيم التي قدمها الفلاسفة الكلاسيكيون منذ أفلاطون وأرسطو، والفلاسفة الذين تأثروا بهم، سواء أكانوا في العالم المسيحي أو العالم الإسلامي الممثل في الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد، حيث تبنا مفهوم القوة الخالدة، التي تتلقى نورها من العقل الفعال ثم تعكسه على باقي العقول البشرية والقوى النفسية، فجعلوا من العقل ملكة منفصلة بقوى خارج الطبيعة، يقول مثلا ابن سينا: "إن العقل مخلوق روحاني هبط إلى الإنسان من المحل الأرفع وإن ألف مجاورة الجسم البشري"³، لكن وتحت تأثير المنهجية التاريخية جعل أركون العقل حصيلة تفاعل جملة من المؤثرات الثقافية والاجتماعية في التاريخ، يقول: "الإسلام في التاريخ فعلا وليس خارج

¹-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 241.

²-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء ببيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2008، ص 110/109

³- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (مابعد الطبيعة)، تعليق وتقديم سليمان دنيا، دار إحياء التراث العربي، ص 109.

التاريخ"،¹ ليصبح العقل بالمعنى الأركوني ظاهرة تاريخية تتنوع بتنوع الثقافات والبنى المعرفية ودرجة تطورها أو تخلفها، فنحن نتحدث عن عقل غربي وعقل إسلامي وعقل مسيحي وعقل يهودي وعقل سياسي وثقافي واجتماعي وتقني وديني، وتحت تأثير فلاسفة مابعد الحداثة وما بعد البنيوية ويعد جاك دريدا وميشال فوكو من أهم ممثليها، عمل أركون على إعادة بناء مفهوم العقل بناء ذاتيا، وذلك بربطه بمنهج علوم الإنسان الحديثة المنتجة للمعرفة، والمعروفة بتعددتها،² ليصبح المنهج معيارا يتحدد به العقل، ومن هنا يبرر أركون الاختلاف في الفهم، ولكن كيف استطاع أركون التوفيق بين مقولة تعدد العقل منهجيا ومقولة تاريخ أنظمة الفكر الموحد للعقول؟

يمكننا مفهوم مجال تاريخ أنظمة الفكر من الكشف عن المبادئ المشتركة، التي تحرك العقول في فترة زمنية معينة، فإذا كانت آليات البحث المعرفي في فضاء ما تخضع لمبادئ ومسلمات معينة، فإن تلك المبادئ هي التي توظف العقل الباحث، فمثلا إذا قارنا بين أرنيست رينان Joseph Ernest Renan (1823-1892م) ومحمد عبده (1849-1905م) في المناظرة، فنجد اختلاف بين، فالأول ينتمي إلى مجال معرفي حدائثي قائم على العقلانية والوضعية، والثاني إلى مجال تراثي قائم على الخيال والأسطورة والإيمان.³ ويرى أركون في المناظرة أنها لم تكن متكافئة، لأن محمد عبده كان يجهل العقل الفيلولوجي الذي وظفه أرنيست رينان أثناء المناظرة كما كان يجهل آليات اشتغاله، ومن جهة أخرى جهل رينان بالخلفية الأيديولوجية أو ما يسميه أركون: "المخيال أو المتخيل الديني الذي كان شغالا لدى محمد عبده عندما كان يتحدث عن الإسلام."⁴ مما يعني أن العقل الفيلولوجي الكلاسيكي كان لا يلتفت للمهمش (الشفوي)، لهذا استبعد المخيال والأسطورة من مجال أبحاثه واهتماماته، واكتفى بالوقائع والأحداث المادية، أو الرسمية. يقول أركون عن منهجية محمد عبده بأنها: "منهجية ذرائعية مفتوحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار والممارسات المعتبرة بمثابة البدع الخطرة (ج بدعة) ضمن التراث الإسلامي السيكلوإستيكي".⁵

¹ -محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 61

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 241

³ -مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 69.

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق ص 237-238.

⁵ - محمد أركون، من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي ت هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، 1991، ص 12.

والاختلاف بين أرنت رينان ومحمد عبده يعبر عن الصراع بين المركزية الإسلامية والمركزية الغربية، هذا ما يبرر أن العقل محكوم بمجال تاريخ أنظمة الفكر، ليصبح العقل جملة من الوسائل والآليات لإنتاج المعرفة، وهو يختلف عن معناه الاصطلاحي في اللغة العربية، كما يختلف عن معناه في الخطابات الإسلامية أو الكلامية وحتى ما ورد في التراث، من هذا المنطلق وجدنا أركان يبحث عن الآليات المعرفية التي يوظفها العقل الإسلامي في إنتاج أفكاره، دون الاهتمام بالعقل كبنية نظرية كما تحدده المعتزلة أو الأشاعرة، فهو لا يبحث في العقل كمفهوم، وإنما كآلية من آليات التفكير في الفكر، ليكتشف آلية إنتاج المعرفة التراثية، يقول: "الذي يهمني هو دراسة الآليات العقلية التي أدت إلى توليد هذه الأنظمة الثيولوجية والعقائد المختلفة".¹ من هنا أراد أركان أقحام العقل في التاريخ بكونه ظاهرة انسانية مرتبطة بالأبعاد السوسيوثقافية، وإخضاعه للاشراطات تاريخية متغيرة باستمرار، هكذا حاول أركان التحول بمفهوم العقل من مستواه اللاهوتي إلى مستواه التاريخي، بغية حل الإشكال المنهجي الذي يعاني منه المسلم في محاولته: "الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي ينتج خطابات ارتكازا على العقل الإلهي"،² ولتجاوز العوائق المنهجية في عملية إعادة بناء مفهوم العقل الإسلامي في التاريخ، يقترح علينا أركان النقاط التالية:³

- 1- ينبغي فتح العقل الإسلامي على كل العقول الحديثة للاستفادة منها، ليصبح ظاهرة تاريخية.
- 2- إعادة بناء مفهوم العقل الإسلامي في المخيال الجمعي بناء علميا، ليتخطى المسلمون عن الاعتقاد بتفوق العقل الإسلامي على كل العقول التي تمارس فعلها خارج المرجعية الإلهية (القرآن).
- 3- التأصيل الفلسفي لمفهوم العقل وربطه برهانات الواقع الاجتماعي والتاريخي للمسلم، بدل التأصيل العقدي.

والملاحظ أن أركان لا يقدم لنا حولا نهائية لإشكالية مفهوم العقل في المخيال الجمعي للمسلمين وإنما يعمل على تحديد الإشكالات المنهجية التي تعترض الدارسين، جاعلا من استيعاب هذه الإشكالات أمرا ضروريا للمرور إلى مرحلة البحث بالاستناد على المنهجية التاريخية.

¹ - محمد أركان، من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 297.

² - المصدر نفسه، ص 96.

³ - Mohamed Arkoun, *La pensée arabe*, Presses Universitaires de France, 2em édition(Quadrige), 2014, p64-75

2 الإسلاميات التطبيقية في تفكيك بنية العقائد التوحيدية

أ- التحول من العقل القرآني إلى العقل الإسلامي: يعد القرآن والحديث من بين النصوص التأسيسية لكل تجليات العقل الحضاري الإسلامي، لذلك بحث أركون في طبيعة العقل القرآني لتحديد ماهية العقل الإسلامي مؤكداً على الطابع اللاهوتي للعقل، لأنه كان يمارس سلطته داخل حدود لاهوتية مغلقة رسمها رجال الدين والفقهاء.¹ لكن هل يمكن تحديد طبيعة العقل من خلال النص القرآني الذي بين أيدينا رغم عدم امتلاكنا له كما نزل شفويًا؟ على طريقة بول ريكور Paul Ricoeur دعا أركون إلى ضرورة دراسة العقل الإسلامي التأسيسي في انتقاله من صورته الشفوية إلى صورة المدونة، ودراسة النص اللغوي الذي بين أيدينا لمعرفة طبيعة آثار المعنى، مؤكداً أن هناك فرق شاسع بين مفهوم العقل كما شكلته الدراسات اللسانية الحديثة، والمفهوم الذي أعطاه إياه القرآن قديماً، أي أن الرؤية القرآنية توجه العقل وتتحكم في حركيته اتجاه العالم، يقول أركون: "إن العقل يمارس دوره وآليته من خلال تصور محدد عن العالم والكون."² مما يعني أن العقل اللاهوتي لم يكن في حالة تفاعل مع مشكلات المسلم، لذلك كل المشكلات تجد حلولها في الوحي، ولا يختلف العقل القرآني عن مفهوم العقل الذي ساد في القرون الوسطى.

وليثبت أركون هذه الرؤية وتميرها، قام من ناحية إجرائية بعملية إحصاء المفاهيم الدالة على العقل داخل النص القرآني، وتوصل إلى أن النص القرآني لم يذكر ولو مرة واحدة لفظة عقل بصيغة المصدر، مما يجعل العقل الإسلامي التأسيسي يختلف عن العقل الفلسفي، كما عرفه أرسطو، لأن العقل الفلسفي عقل حر لا يؤمن بالحدود، في حين العقل اللاهوتي يشغل بتوجيه لاهوتي، يقول أركون: "إن الفلسفة قد تحدث اللاهوت (أو التيولوجيا) لفترة طويلة ونافسته من أجل السيطرة العقلانية على الحقيقة... (في حين)، التراث الديني كان يفرض مقولاته بشكل قاطع ويشل العقل عن العمل تقريبا حتى نهضت الفلسفة واستطاعت أن تحرر العقل."³ ووجدنا أركون في كتابه الهام المعنون بـ «lectures du coran» «وتحت عنصر «le vocabulaire de la perception» يؤكد على غياب المعنى الفلسفي للعقل في النص القرآني، والموجود ألفاظ معبرة عن قوى نفسية، لا تخرج عن الاستخدام العاطفي، لأن: "لفظة عقل على صيغة المصدر غير واردة في النص القرآني، والموجود لفظة عقل يعقل الدالة على الفعل، كما توجد لفظة لا يعقلون، وعقلوا مرة أو مرتين ولا يوجد مفهوم عقل بالمعنى المستخدم في اللسانيات

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 184.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 237.

³ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 22.

الحديث¹. لهذا تعد كل محاولة للبحث عن مفهوم العقل بمعنى العقلاني في النص القرآني ضرب من العبث²، لذلك حاول أركون البحث عن معنى آخر للعقل يتفق والعقلانية القرآنية، فوجد أن الخطاب القرآني يوظف القلب ومفهوم الذكاء والإيمان والاعتقاد، أكثر من العقل وهذا السائد في كل الخطابات الدينية³.

وقد قام بوضع جدول تصنيفي لكل الألفاظ الدالة على العقل بمعناه اللاهوتي لا الفلسفي، مؤكداً على أن لفظة اعتقاد وردت في القرآن حوالي (823 مرة)، ولفظة (ذَكَرَ 293 مرة)، ولفظ القلب (132 مرة)، وغيرها من الألفاظ المشيرة للإيمان⁴، وأراد من وراء هذه العملية التصنيفية إثبات أن العقل اللاهوتي في الإسلام يخضع لنفس سيرورة العقل في الفضاء الغربي في العصور الوسطى، لكن هذا التصور رفضه المفكر المغربي طه عبد الرحمان في كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» تحت عنصر «الاعتراض على تشييء العقل» يقول: "والحق أن هذا التصور يقع في نزعة «تشبيئية» و«تجزئية» تشيئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات... لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطلع بها الإنسان عن الأشياء في نفسه وفي افقه... ولم يغب هذا المفهوم الفعالي والحركي للعقل عن هذه الممارسة الإسلامية العربية"⁵، وفي القرآن ذكر القلب بوصفه العقل.

ولكن يرى أركون أنه تمت عملية تأويل الكثير من الآيات التي وردت فيها لفظة القلب ونسبت له الكثير من الوظائف العقلية، من وعي وإدراك وتفكير، ونجد هذا مثلاً في سورة الحج الآية 46* وقد يدل على أنه موضع الإيمان والكفر في سورة النحل الآية (106) لقوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، والقلب هو موضع العواطف كما في سورة الفتح الآية (4) ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾، وكذلك في سورة الحديد الآية (16) ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾، وغيرها من الآيات يصعب إيرادها في هذا الموضع، لكن في اعتقادنا أن هذه المترادفات

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.210

² - Mohamed Arkoun. La pensée arabe, Op. Cit.p64.

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit .p210.

⁴ -Ibid.p213

⁵ - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2، 1997، ص18.

*- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الآية 46 من سورة الحج.

للعقل في النص القرآني بهذه الكثافة تعبر عن انفتاح العقل القرآني على كل الأنماط السلوكية والقوى النفسية، ولا يعبر عن انغلاق وتعال كما أوهمنا أركون، ولم يكتف أركون بعملية إسقاط الخاصية الفلسفية عن العقل القرآني، في محاولة منه إثبات عجزه عن ممارسة التفكير لإنتاج المعرفة، وذلك عندما حصر طبيعته في ميزتين وهما:

أ-1- **العقل القرآني عقل العجيب المدهش:** هي صفة سلبية يطلقها أركون على مفهوم العقل كما ورد في القرآن، مؤكدا قصوره عن إنتاج المعرفة، وعن ممارسة التفكير في العالم، بغية تفسيره، لأنه يستمد تصوراتهِ حول العالم من توجيهات الوحي، كما أن أغلب الآيات المرتبطة بالوجود والخلق تثير في العقل الدهشة والتعجب، وتدعو العقل للإيمان والتسليم بقدرة الخالق، كقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (الآية 117 من سورة البقرة)، وكذلك في سورة النحل الآية (40) يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، وفي سورة غافر الآية (68) يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، هذا الأسلوب الذي استعمله الله في القرآن في رأي أركون يسجن العقل في دائرة الانبهار والدهشة والتعجب حتى يشعر بالعجز، أمام عبارة "كن فيكون".

لذلك فبدل من العمل على أنسنة العالم عبر محاولة إدراكه وتأويله تحت تأثير اشراطات تاريخية، يسعى إلى نزع الطابع البشري وتحويل الدنيوي إلى مقدس متعال عن التاريخ، يقول أركون: "نعم إن القرآن يحول بشكل مستمر وبطريقة عجيبة مجازية رمزية مدهشة كل ماهو دنيوي إلى مقدس، وكذلك الزمني إلى روحي، والاقتصادي إلى أخلاقي، والوسط الطبيعي الفيزيائي المحيط إلى غاية أو كون من الآيات والرموز المقترحة على أذهان البشر لكي يتأملوا فيها ويتعظوا ويدركوا بديع صنع الله ومدى القدرة الخلاقة الجبارة لله".¹ وليثبت ذلك قام أركون بإحصاء مصطلحات القرآن التي تثير الدهشة والإعجاب مثل، "الأرض والسماء ذكرت مابين 450 و310مرة، والعالمين في مرادف العوالم 73 مرة، كذلك البحر (42)، الشمس (33)، ونجد مفردات مثل القمر (27)، النجم (10) الجبل 13، البلد (18) مغرب (10) المشرق (11)، كوكب (5)، الفلق (2) نهر (45) واد (10)...وهناك الرعد، البرق، الصاعقة، السحاب، المطر، الغابات، الفواكه، الحيوانات، إلخ، هذه مفردات مجسدة للواقع تجسيدا إيجابيا،...وهناك مصطلحات قرآنية جد غنية معبرة عن الزمن وتحديد الوضعيات، قبل وبعد (199/ 242) وهي عبارات تعبر عن الفصل بين

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص139.

الحياة والموت بين الإيمان والخيانة، ماقبل النبوة ومابعدھا...تعبّر عن قطيعة بين زمنين، والقرآن يعتمد الفاظ في التحقيب الزمني مثل سنة (19)، عام(9)، شهر(21)،ليل نهار(57/92)،صباح(12)، فجر(6)، ضحى(6)،غروب(2)،.. وهي تتلقى في القرآن معاملة دقيقة بسبب ضرورة تنظيم أمور الناس"،¹ كما تناول أركون مفردات الإدراك والمعرفة مثل، يشعرون، يفهمون، يتذكرون، يتفكرون، يعلمون، كل هذه المفردات تتشابه مع مفهوم العقل بمعناه العملي، وطريقة تفعيله في الحياة اليومية.²

ويصل أركون بعد عملية الإحصاء والتصنيف إلى القول بعدم حضور العقل في النص القرآني بمعناه الفلسفي الأرسطي، الذي لم يدخل الساحة الإسلامية في الفترة التأسيسية، لذلك العقل التأسيسي يقدم قصورا انطولوجيا إسلاميا للوجود، لأن: "القرآن يعيد بناء الحياة النفسية للمسلم لكي يصير بحاجة إلى سند العجيب المدهش في عملية بناء كينونته".³ لكن السؤال الذي نثيره لماذا ينبغي تأصيل العقل على الطريقة الأرسطية؟ والمفهوم الأرسطي أصبح مفهوما ضيقا تم تجاوزه والتأسيس لعقل منفتح، بداية من كانط وغاستون باشلار، وكارل بوبر، وغيرهم كثير، مما يعني أن أركون مسكون بالمرجعية الغربية في قراءته للتراث الإسلامي والنص القرآني. وكعاداته يقترح علينا أركون لتقليص دائرة العجيب اعتماد المقاربة الانتروبولوجية، يقول "نجد أن تعرية الآليات السيميائية للخطاب السرد القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تغمس الوعي في عالم العجيب الساحر والخارق للطبيعة".⁴

أ-2- عقل المخيال والأسطورة: يعتمد العقل القرآني يعتمد على الأسلوب القصصي أو الأسطوري في عملية بناء المخيال الجمعي، لذلك يعتقد أركون أن المخيال استبد بالعقل الإسلامي وتحكم فيه بصورة غير عقلانية، وهذا ما يبرر ضرورة ممارسة الفعل النقدي بغية: "استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات وخارجها".⁵ وأدت بنية العقل الإسلامي الأسطورية والخيالية به إلى تأسيس تصورات لا تاريخية عن الكثير من الشخصيات والأمم، مثل التصوير الاسطوري لشخصيات الأنبياء، وهذا البعد الذي يميز العقل القرآني كان له تأثير

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel, 2016. p..208

² - Ibid ,p210

³ - Ibid, p. 213-215

⁴ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص102

⁵ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 90.

في كتابة سيرة الرسول صلعم وباقي الخلفاء والأئمة، فأنج عفا أرثوذكسيا خارج التاريخ، لأنه في نظر أركون: "يسبح في بحر من الحقائق المتخيلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخرافة للطبيعة، ويعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون".¹ لكن ينبغي الإشارة إلى أن القرآن قد تحدث عن الطبيعة البشرية والتاريخية لشخصية الرسول صلعم وكل الأنبياء، يقول في سورة الكهف الآية (110) ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾، والعجيب في موقف أركون أنه يدعو إلى ضرورة الانتباه إلى دور المخيال والأسطورة في العقل على الطريقة الريكورية، وفي نفس الوقت يجعل الخيال سبب تخلف العقل الإسلامي.

ب- التحديد النبوي للعقل الديني: حاول أركون تحديد طبيعة العقل تحديدا بنويا في إطار مقولة " الآنية" والتي تعني أن الإنسان موجود في العالم وجودا انطولوجيا عند هيدجر، لكن أركون يأخذ المفهوم الفوكوي، (الابستيمية) أو تاريخ أنظمة الفكر، الذي يمكننا من الكشف عن طبيعة العلاقات القائمة بين الأنظمة المنتجة للفكر، والموحدة للعقول الإسلامية في فترة زمنية محددة، مما يعني أن العقل " مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا تغيرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة"،² لهذا قام أركون من ناحية إجرائية بعمليتين، الأولى موضع فيها بنية العقل الإسلامي ضمن بنية شاملة، هي بنية العقل الديني، والثانية عمل فيها على إعادة توحيد العقول الإسلامية المتعددة في إطار نسق واحد،³ وانتهى في العملية الأولى إلى توحيد الوعي الديني، وفي الثانية إلى توحيد الوعي الإسلامي، ولنبدأ أولا ب:

1- أشكلة الوعي الديني: اشتغل أركون بالبنية الخارجية للوعي الديني، اشتغالا نقديا محاولا إلحاق الإسلام بباقي الأديان التي خضعت للعلمنة كما هو شأن المسيحية، التي انفتحت على مختلف النقاشات التي تجري في ساحة العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، لهذا يدعو أركون المهتمين ببحث الظاهرة الدينية في السياقات الإسلامية، إلى ضرورة إخضاع الظاهرة إلى منجزات علوم الإنسان، يقول "إن ممارستي للتعليم في فرنسا علمتني أشياء كثيرة إيجابية وسلبية، وأوصلتني أخيرا إلى الاقتناع بأن العلمانية هي أولاً وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"،⁴ وإخضاع الإسلام من هذا المنطلق لنفس الآليات التي خضعت لها المسيحية المعلمنة يؤدي إلى منجزات ثورية في السياقات الإسلامية، تبدأ

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 219.

² - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 190.

³ - ينظر مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 80.

⁴ - محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، مصدر سابق، ص 35.

أولاً بعملية التفكير ثم إعادة التأسيس العلمي للوعي الديني،¹ وتحت تأثير العلمانية يرى أركون أن العقائد التوحيدية لها بنية مشتركة، ينبغي البحث عنها في بنية العقل الديني، لأنه واحد كما تتجلى في الأديان الثلاث، المسيحية، اليهودية، الإسلام، يقول إن: "أنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى، وأخيراً إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه الكلي"،² واستطاع أركون بتوظيف القراءة الأنثروبولوجية والسيمايائية والتاريخية والتيلولوجية (الإيمانية)، من الكشف عن طبيعة هذه البنية الموحدة، ويمكن حصرها في النقاط التالية:

أ- إشكالية التأصيل: استطاع أركون الكشف عن هذا البعد في الديانات التوحيدية بفضل القراءة الأنثروبولوجية، والأركيولوجية التي تكشف له كما أشرنا في عدة مواضع عن طبيعة العقل اللاهوتي، الموجه من داخل الوحي، بمعنى كل الأديان ترى أن العقل قاصراً في غياب الوحي، وهذا كان الاعتقاد منتشرًا تقريباً في كل الفرق الدينية، سواء أكان في الإسلام أم في المسيحية أم في اليهودية، ورغم اختلافها وتعددتها، إلا أنها كانت تتفق حول مركزة الكثير من شؤون الإنسان حول الله، مثل الاعتقاد في تدخل الله في التاريخ، مما يعني: "أنّ العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحريّاته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة: توراة، إنجيل، قرآن. وهي الكتب التي شكلتها الأمم المفسرة في الأديان الثلاثة على هيئة نصوص رسمية"،³ وتمت عملية ترسيخ هذا الاعتقاد الأرثوذكسي من قبل رجال الدين والفقهاء الذين احتكروا فعل التفسير والفهم، أين عمل الفكر الإسلامي على تدعيم هذا الأصل من خلال الأحاديث وأصول الفقه، ليدير العقل ضمن المقدس،⁴ من خلال إخضاع شؤون الناس وعلاقاتهم ومعاملاتهم اليومية للقدرة الإلهية، وبذلك يكونون، في نظر أركون "قد جعلوا الناس يتصورونها ويفهمونها ويستبطنونها ويطبقونها وكأنها تمثل فعلاً مشيئة الله. وهكذا راح الفكر اللاهوتي يبذل كل ما في وسعه لكي يحدّد "عقلانياً" الأسس الإلهية الموجهة لكل ما يفعله الإنسان".⁵

ساهم هذا التأصيل الإلهي للعقل في تعطيل العقل الإسلامي خاصة وحال دون انتاجه للمعرفة. لأن دوره صار تبرير الموجودات بدل عقلنتها واكتشاف كنهها، على اعتبار أن الحقيقة موجودة في النص

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 265.

² - محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، مصدر سابق، ص 83.

³ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 56

⁴ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p65

⁵ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 56

القرآني، وينبغي تبريرها، مما يعني غياب مفهوم العقل في القرآن بالمعنى الفلسفي، العقل القادر على التنظير.

ب- إشكالية هيمنة المدونة المغلقة: لا يستطيع العقل الديني التحرك خارج مجال المدونة المغلقة، لأنه يعتقد بتدخل الله في التاريخ، ومن ثمة ينبغي التفكير داخل النص لا خارجه، لأن الوحي هو منتهى الحقيقة، فقد حدد طبيعة كل العلاقات سواء بين الإنسان والله، أو بين الإنسان والإنسان، أو بين الإنسان والعالم، أو بين الله والعالم، "وهذه الأحكام لا تهدف فقط إلى ترسيخ نظام العدل والتضامن في المجتمع، وإنما تهدف إلى شيء آخر أيضاً. فهي لا تتخذ كل معانيها وأبعادها إلا إذا استنبطت وطبقت من قبل كل مؤمن، وذلك ضمن المنظور الأخروي للنجاة الأبدية في الدار الآخرة: أي العودة إلى الله. فكل شيء يأتي من الله، وكل شيء يعود إليه. وعندما أقول كل شيء فأني أقصد: العالم، التاريخ، الكائنات الحية".¹ هذا التصور ساهم في تضيق دائرة العقل والحد من حريته الفكرية في إمكانية العقلنة والأنسنة، لأن العقل مسيخ بحدود الشرع، التي فرضتها نظرية الوحي،² وفكرة التأصيل للعقل موجود في كل الأديان، وما زاد في ترسيخها العقل الفقهي، الذي يطلق عليه أركون بالعقل الدوغمائي، الذي ساهم في إغلاق: "ما كان مفتوحاً ومنفتحاً، وحول ما كان يمكن التفكير فيه، بل ويجب التفكير فيه، إلى ما لا يمكن التفكير فيه، ونتج عن ذلك تغلب ما لم يُفكر فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه".³ وهذا تأكيد على أن العقل اللاهوتي سعى عبر مسيرة طويلة إلى تأليه الكثير من الحقائق التي اكتشفها العقل البشري.

ج- إشكالية دينُ المعنى: توصل أركون إلى هذه الخاصية بعد تعرضه لطبيعة العلاقة بين مايسميه السيادة العليا والسلطة السياسية، والمقصود بالسيادة العليا، هو محاولة إخضاع العقل لقوى غير طبيعية تشتغل خارج التاريخ، سواء أتمثلت في الله، أم الأنبياء، أم الزعماء، أم الفقهاء ورجال الدين، "وفي كل حالة من هذه الحالات المذكورة يوجد حد أقصى من التواصل بين وعيين اثنين، أو بين ذاتيتين اثنتين: ذاتية المُقنع والمقنَّع، يوجد هنا ما يدعوه الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه بـ«دينُ المعنى». فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعه على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني. تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة".⁴ ويقصد بمصطلح دين المعنى Dette de sens أن الإنسان يستمد معنى وجوده من النصوص

¹ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 58

² - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 182.

³ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 6

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 54.

المقدسة، فيصبح مدانا لها، ولتسديد الدين ينبغي له الخضوع المطلق لما ورد في الشرع، كما بينه الفقهاء، فهو مدان لله ولرجال الدين، وهذا سائد حتى في العقيدة المسيحية (الخطيئة الموروثة).

إن مصطلح دين المعنى من المفاهيم المركزية المشكلة لبنية العقل الديني، وهو مصطلح أخذه أركون عن المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه (Gauchet)، المتخصص في دراسة الأديان، لكن رأى أركون في أعمال غوشيه خضوعا للمركزية الأوروبية لأنها تعبر عن عقل منفتح، خاصة: "عندما ألف... كتابا فكريا هاما عن "خيبة العالم" (le désenchantement du monde)، فإنه بقي أوروبا وغربا تماما. هذا، مع العلم أنه يناقش فيه عمق وظيفة الدين وطبيعة الدين وكيف انفصلت أوروبا عنه وكل المسائل العالقة، إلخ... كل الكتاب مكرس لهذه المسائل ولكن من خلال التجربة المسيحية أو اليهودية الأوروبية فقط. وعندما يذكر الإسلام مرورا بجملة أو جملتين فإنه لا يقول إلا الحماقات أيضا ويعبر عن جهله المطبق بالأمر".¹ وظاهرة تهमيش الإسلام من دائرة المناقشات والأبحاث في السياقات الغربية تتكرر لدى كبار فلاسفة الغرب، لكن رغم ذلك يستثمر أركون في الكثير من المفاهيم والمصطلحات، مقدما نفسه كمؤرخ لا كفيلسوف، فهو لا يتخذ أي موقف سلبي من الأطروحات الموجودة في الساحة الفكرية، لأنه مهتم بالمناهج وكيفية تطويع مفاهيمها في عملية تفكيك التراث الديني.

ولا يكتفي أركون بتحديد مقولات العقل الديني (دين المعنى)، وإنما يذهب إلى كيفية استغلالها من قبل السلطة السياسية في عملية السيطرة على المجتمع، وذلك بتركيز المخيال الجمعي حول صورة الحاكم بكونه ممثل الله في الأرض وتصويره على أنه المسؤول عن تطبيق حدوده، إلا أن بعض الدارسين يعتقدون أن المسيحية قد تمكنت وتحت تأثير العلمانية من الفصل بين السيادة العليا والسلطة الزمنية أو الدنيوية، في حين لا يتوفر الإسلام على إمكانية الفصل بين السلطتين، وهذا ما يرفضه أركون، يقول: "إنني لا أرى أي فرق بين اليهودية والمسيحية والإسلام... وبالتالي فالأطروحة التي تضاد الإسلام بالمسيحية ونقول، إن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية، هي أطروحة متسعة وسطحية وغير مقبولة. والسبب هو أنها لا تأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية لكلا الدينين، ولا ذلك المفهوم الهام دين المعنى"،² وخضوع العقل للإرادة الإلهية يعني استبعاد العقل عن حركية التاريخ في السياقات الإسلامية، في حين استطاع العقل الغربي الحداثي الذي توج

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص254.

² - المصدر نفسه، ص54-55.

بالأنوار والعلمانية، وعبر مسيرة طويلة التحرر من السيادة العليا نهائيا، وتحول إلى سلطة وضعية تخضع لمجريات التاريخ، فاستبدل الأديان بأنظمة سياسية ديمقراطية، تهتم بشؤون قانونية، مثل العدالة الاجتماعية وحقوق المواطنة، والمساواة، والتداول على السلطة السياسية، والمجتمع المدني، وهي في نظر أركون: "تمارس دورها كالأديان لكن دون مديونية المعنى".¹ لأنها لا تهتم بشؤون المشروعية، هذا ما يبرر أن مفهوم دين المعنى يعد من ثوابت العقل الإسلامي، وهو إحدى الوسائل التي تستغلها السلطة في فرض هيمنتها على الشعوب وتخديرها دينيا، بإحالة مصيرها لسيادة عليا مقدسة.

لكن يرى أركون أن المجتمعات المعلمنة اليوم تسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين الزمنين أو المقدس والبشري، يقول: "نحن نلاحظ أن الكنيسة والدولة في البلدان الغربية المعلمنة قد أخذتا تتقاربان، الآن من جديد، من أجل أن تبحثا معا صيغة جديدة أو تعاقدات جديدة من أجل علمنة جديدة تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة"،² لهذا عمل أركون على تفكيك بنية العقول الدينية معتمدا المنهجية التاريخية والأنثروبولوجية، لكشف المشترك بين العقول الدينية، وكيف يتم اضمحاء القدسية على الفعل البشري.

د- إشكالية الأرثوذكسية: تكشف المقاربة الأنثروبولوجية لنا عن الطابع الدوغمائي للعقول الدينية، فكل عقل يدعي امتلاكه الحقيقة المعبرة عن المقاصد الإلهية، ومن ثم تتم عملية ممارسة الإقصاء المتبادل، فالعقل الإسلامي يعتقد أن الدين عند الله الإسلام، وهو مركز الحقيقة،³ في حين يتم إقصاء الأديان الأخرى بدعوى أنها تعرضت للتحريف، وتم نسخها من قبل الإسلام، ونفس الشيء ترفض الأديان الأخرى الاعتراف بنبوّة محمد، وهذا دليل على وحدة الآليات، هذا الإقصاء أدى إلى صراع عنيف بلغ حد استعمال السلاح، ولقد ربط أركون بين الحقيقة والعنف والمقدس، أو مايسميه "المثلث الأنثروبولوجي المولد لظاهرة العنف، والتي لا تزال في دائرة اللامفكر فيه في التراثات الدينية".⁴ لهذا يدعو أركون إلى ضرورة الاعتماد على علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الدينية لإعادة بحث الظاهرة الدينية في السياقات الغربية والإسلامية، بغية فهم ظاهرة العنف، وفصح القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تستغل الدين، لأن "الدين يقع حتما في خدمة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزعون على الفئات المتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص56.

² - المصدر نفسه، ص56.

³ - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص72.

⁴ - Mohamed Arkoun, pour sortir des clôtures dogmatiques, op.cit.p243.

ممارستها بدونها.¹ هذه هي أهم الخصائص التي توحد العقول الدينية سواء أكانت في الإسلام أم في المسيحية أم في اليهودية، وهي لا تخرج عن الإيمان بضرورة تأييد العقل بالوحي، وأن العقل لا يستطيع أن يتحرك بحرية خارج الحدود التي رسمها الشرع، والوحي منتهى الحقيقة. لكن ماهي الإجراءات المنهجية التي يقترحها أركون لتحرير العقل الديني من التصورات اللاهوتية؟

3- الرهانات المنهجية لإعادة بناء الوعي الإسلامي

أ- تفكيك المشروع الدينية: اعتمد أركون المقاربة الأنثروبولوجية والأركيولوجية في عملية تفكيك بنية العقل الإسلامي بغية الكشف عن العناصر المشتركة والمشكلة لبنيته الداخلية، وتوصل من ناحية إجرائية إلى تصنيف أنواع العقل الإسلامي معتمدا بعض المعايير مثل اللغة والتاريخ، ولكنه وجد اختلافات جزئية، من الناحية السطحية، إلا أن الدراسة المعمقة التي قام بها مكنته من اكتشاف عناصر مشتركة تسمح للباحث بتعميم نتائج بحثه، فمن ناحية لغوية نتحدث عن (عقل عربي، إسلامي)، وقد طرحت إشكالية الحديث عن فلسفة عربية أم إسلامية في القديم وتناولها بعض المستشرقين بالدراسة والتحليل، ولكل طرف مبرراته،

كما يمكننا من الناحية المذهبية الحديث عن عقل كلامي، تفسيري، أصولي، فلسفي، سياسي، فقهي، معتزلي، أشعري، صوفي، وغيرها من التصنيفات والاشتقاقات، وهذا حسب المرجعيات والموضوعات المدروسة، وراجع هذا الاختلاف والتعدد إلى تعدد المرجعيات الثقافية،² مما يجعلنا نقول أن العقل ظاهرة فردية يتنوع ويتعدد بتعداد الذوات (اللغوية، العلمية، المذهبية، التاريخية...)، لكن وراء الاختلاف هناك عناصر مشتركة، لأن العقل الإسلامي في نظر أركون يحيل إلى نفس الأصول، يقول: "عندما نقارن بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة... فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق... ولكن عندما نعمق التحليل... فإننا نجد أيضا أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد)، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها."³ ومن القضايا التي

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 101.

² - المصدر نفسه، ص 241.

³ - المصدر نفسه، ص 232.

يجب التفكير فيها وهي لا تزال ضمن اللافكر فيه والمسكوت عنه (التاريخي، اللغوي، القيمي، السلطوي، الأسطوري)، والفكر الإسلامي لم يهتم بهذه المجالات لتوحيد الوعي الإسلامي معرفيا.¹

ولقد دعا أركون إلى ضرورة اعتماد عقلانية منفتحة لتوحيد الوعي الإسلامي، وفهم البنى المعقدة العميقة لمختلف العقول الإسلامية، لكن ما لاحظته أن الفكر السني والشيعي كلاهما انغلق على ذاته، فكون بذلك تصورات أرثوذكسية قدست البشري وقضت على خصوبة النص القرآني، بعدما كان منفتحا على كل المعاني لأن لغته رمزية، لكن مع المفسرين حدث وأن قدموا قراءات مكتملة وحددوا المعاني النهائية، لذلك أطلق عليهم أركون حراس الأرثوذكسية، لأن كل التيارات تدعي امتلاكها للمعنى الحقيقي، يقول أركون: "كل الناس يريدون المعنى ويدعون، وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه، وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه".² وكان الهدف الصراع من أجل المشروع الدينية والسلطة السياسية، والخروج من هذه الوضعية لا يتم إلا عبر إعادة توحيد الوعي الإسلامي، بتوظيف "علم الدلالة البنيوية" كما حدده غريماس³ Grimas (1917-1992) لأن هذا العلم يبين أن كل بنية تتكون من عناصر مختلفة ومؤلفة، ومن العناصر المشكلة للعقل الإسلامي نذكر:

1- العقول الإسلامية عقول نصية، لأنها تخضع كلية "للوحي المعطى أو لمعطى الوحي le donné (révé) "،⁴ وهي تمارس نشاطها المعرفي داخل حدود الوحي.

2- كل العقول ملتزمة بالطاعة، فمن طاعة الله إلى طاعة المذاهب والأنظمة، ورغم اختلاف المذاهب فإنها تلتقي في ظاهرة الخضوع للأئمة خضوعا لاوعيا.

3- كل العقول تقدم تصورا محددا عن العالم، فهي لا تزال في نظر أركون: "تشتغل في الفضاء العقلي القوروسطي l'espace mental médiéval".⁵

تجعل هذه الخصائص من العقل الإسلامي أكثر ارتباطا معرفيا بالقرون الوسطى، لأنها بمثابة الأطر العامة التي لا يمكن للعقل الإسلامي تجاوزها في حين تجاوزها العقل في الغرب بعد صراعات

¹ - M, Arkoun, le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo islamique, P33

² - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 2001، ص41

³ - A.J.Greimas et Josèphe courtès, Sémiotique. Dictionnaire de la théorie du langage, Hachette, paris, 1979, p169

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 232.

⁵ - المصدر نفسه، ص234

مريرة ضد الإكليروس، وهذا ينطبق على العقل الكلامي بإدعائه امتلاك الحقيقة الأزلية، وحتى العقل الفلسفي في نظر أركون لم يتحرر من هذا الفضاء العقائدي العام، كحالة ابن رشد الذي يمثل قمة العقلانية، فكر من داخل المنظومة الفقهية ولم يستطع التحرر منها، مما يعني أن العقل الإسلامي عبر مسيرته التاريخية ظل يفكر عبر مقولات دوغمائية لازالت توجه رؤيته للعالم حتى اليوم. ماعدا حالة ابو حيان التوحيدي الذي يعده أركون استثناء، لأنه كان فيلسوفا متمردا ورفض الخضوع لإكراهات السلطة السياسية وسلطة الفقهاء، كما رفض الفصل بين الفكر والعمل على طريقة نيتشه،¹ وهذه النتائج التي توصل إليها أركون كانت نتيجة توظيف لمصطلح المدة الطويلة وهو مصطلح ينسب للفرنسي فيرنان بروديل، أضف كذلك اعتماده على المنهجية التاريخية. التي مكنته من التوقع خارج الصراعات المذهبية والعقدية يقول: "إنني أتموضع في نقطة المؤرخ الذي يريد ان يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيرة ومتحولة بطبيعة الحال. وبالتالي فليس علي أن ألتزم بالمواقع العقائدية لأي مذهب أو اي مدرسة كائنة من كانت."² والمنهجية التاريخية هي الكفيلة بتحرير العقل من التصورات التيولوجية وتمكننا من تجاوز الذهنية المركزية واللاهوتية التي تمارس الإقصاء المتبادل، كما يدعو أركون إلى ضرورة تطوير الابحاث العلمية لفك طبيعة العلاقة بين الوحي والحقيقة والتاريخ، ومن ثمة إعادة إنتاج تاريخ جديد يسهم في تجميع الوعي البشري وتخليصه من الانغلاقات الحاصلة،³ وذلك بإعادة بناء العلاقة بين الدين والثقافة والسياسة.

ب- مقولات العقل الإسلامي الكلاسيكي

1- الشرعية التيولوجية: يرى أركون أن كل الفرق الإسلامية تحاول إضفاء الشرعية التيولوجية على نفسها ، دون برهان منطقي، وهي تمارس على بعضها البعض الإقصاء المتبادل والتكفير، مستندة إلى حديث الفرقة الناجية، يقول: "إن كل أرثوذكسية تنكر على الحركات أو المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها في التراث الحقيقي... إن هذا الإطار قد ثبت ورسخ من قبل هذا الحديث الذي طالما استشهدت به الأدبيات البدعوية:" اصل ما نحن بصدهه ماروي ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن بني إسرائيل افترقوا على احدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وافترقت على عيسى بن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص250.

² - المصدر نفسه، ص241

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op Cit ,p85

فرقة كلها في النار إلا واحدة. قالوا: وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم من كان مثل ما أنا وأنتم عليه¹، لكرس هذا النوع من التفكير الاعتقاد الارثوذكسي بأن هناك فرقة تملك الحقيقة وغيرها على خطأ، وقد وصل الحد إلى صراع مسلح، استمر إلى يومنا هذا، أين تشهد السياقات الإسلامية العربية نكوصا إلى الأصوليات القديمة، يقول أركون: "كل الفرق والمذاهب متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية، مع معرفتنا أن هذه الحقيقة لم تتجسد كليا في التاريخ إلا لفترة قصيرة (في زمن النبي والخلفاء الراشدين). هذا يعني أن القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة وبالواقع."² ويدعو أركون لفهم طبيعة هذا الصراع إلى ضرورة العودة إلى لحظة الفتنة الكبرى لمعرفة أسباب انقسام المسلمون إلى فرق وشيع حول الحقيقة، لأن هذه الفرق لم تكن معروفة في عهد الرسول صلعم، ولا في عهد الصحابة الأوائل، ومن أسباب تشكل الأرثوذكسيات الكبرى كتب الحديث، وهذه الظاهرة موجودة في المسيحية كذلك، وفهم هذه الظاهرة اعتمد أركون المنهجية التاريخية، يقول: "إنني مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفا. وينبغي على المؤرخ أن يُوضِّح كل هذه الفرق على مسافة نقدية متساوية منه... فأنا أنظر إلى مجموع الأحداث كما حصلت في التاريخ بالضبط، وأراقبها كما يراقب العالم الجيولوجي الهزة الأرضية."³ ويمكننا المنهج التاريخي من معرفة حقيقة الأحداث وكيف حدثت دون التنكر لها، أو السكوت عنها.

تمكن أركون باعتماد جملة من المناهج من تحديد بنية العقل الإسلامي، ليكتشف أن كل الفرق الإسلامية الكلاسيكية قد ركزت خطاباتها حول الحقيقة، وعملت على إثبات ذلك والبرهنة باستخدام الآيات، وبهذه الصورة تم فرض بعض التصورات والمفاهيم لتحل مكانة عليا مقدسة في الذاكرة الجماعية التي أصبحت مؤطرة بمفاهيم "النبي، الله، الوحي، القرآن، السنة"، وما يعرف بالتراث الحي Tradition vivante ، ونفس الشيء نجده في التراث اليهودي والتراث المسيحي، لهذا كل مقدس، يحتاج إلى إعادة القراءة. وقد حدد لنا أركون مسلمات النزعة الارثوذكسية في النقاط التالية:⁴

أ- توجد فرقة واحدة قادرة على تلقي الرسالة وفهمها على حقيقتها والإخلاص لها.

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 25.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق ، ص 242

³ - المصدر نفسه، ص 243

⁴ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 25-26

ب- الحقيقة الإلهية واحدة غير قابلة للتجزئة، ويتربط عن ذلك دين واحد حقيقي وفرقة واحدة وسنة واحدة.

ج- جيل الصحابة يمثل الجيل الروحي الذي تلقى الرسالة وتقيد بها، وتمثل هذا الجيل هو بمثابة الخلاص لباقي الأجيال اللاحقة، ولكن معاصرة هذا الجيل يعني:

أولاً: وجود حقل سيمانطقي ثابت ينتقل عبر الأجيال ويتم تحيينه actualisation باستمرار.

ثانياً: التأكيد على أحادية المعنى الذي بلوره الفقهاء والمفسرون لأن فهمهم يتطابق والمقاصد الإلهية الكامنة في النصوص.

ثالثاً: إن إعادة تحيين التراث إلى ما لانهاية في سياقات تاريخية متغيرة لا يؤثر على النصوص، ولا تؤثر فيه.

رابعاً: هناك تطابق بين الوحدات النصية* والممارسات السلوكية للرسول صلعمهم، وبين كل سلوك يقوم به المسلم في إعادة انتاج تجربة الرسول في كل مكان وزمان.

خامساً: كل الحكايات والقصص والأخبار صحيحة يتم توظيفها في عملية إعادة انتاج التجربة الروحية للصحابة.

إن هذه المسلمات التي حددها أركون موجودة في كل الأصوليات الارثوذكسية التي لها خلفيات دينية يقول: "نستطيع القول بأنها سائدة ليس فقط لدى كل المسلمين وإنما أيضاً لدى أهل الكتاب (من يهود ومسيحيين)"¹، هذا ما يستدعي ضرورة تفسير العناصر التكنولوجية المشكلة لكل تراث ديني.

2- **العقل الإسلامي عقل تأصيلي:** حاول أركون كمؤرخ أن يتتبع كيفية تشكل العقل الإسلامي الكلاسيكي، والمرجعيات التي يعتمد عليها في رؤيته للكون والعالم في فترة زمنية معينة، وكعاداته اعتمد على تاريخ أنظمة الفكر لميشال فوكو Foucault، وعلى مقولة المدة الطويلة للفرنسي فيرناند بروديل Fernand Braudel (1902-1985)، ليكشف لنا أن الأصولية الفقهية حاضرة بقوة كبنية مشتركة تجمع العقول

*-الوحدة النصية Enoncé مصطلح شائع في حقل اللسانيات ووظفه ميشال فوكو في "أركيولوجيا المعرفة"، وهي تدل على اصغر وحدة لسانية أو لغوية ذات معنى كامل، وفوكو يركز على الوحدة النصية ذات المعنى الفلسفي ولا يهتم للوحدات النصية العادية. ينظر محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، الهامش ص26

¹-المصدر نفسه، ص27.

الإسلامية الفرعية، وهذا ما يعرف بـ "التقسيم الابدستيمي"،¹ الذي يعني تحديد طبيعة الانظمة المتحركة في إنتاج الفكر والمعرفة في زمن محدد، ويعد الخطاب القرآني، والسيرة النبوية، وسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين، من المرجعيات التي لا تزال توجه العقول الإسلامية حتى في عصرنا هذا، وتكشف لنا المنهجية التاريخية أن العقل الإسلامي عقل لا يزال يتغذى على الأصول الفقهية، وسيظل كذلك في نظر أركون "مادام التحليل النقدي غائبا أو منعما، (وسيظل) المتخيل يستقبل دون أي مقاومة التصورات التي سوف تشكل نظاما من الحقائق المعقولة والمقبولة. وهكذا يتحقق إجماع الأمة أو الطائفة بمرور الزمن ويجب لكي يغني ويدعم التراث. "الأرثوذكسي" الحي".² ويشبه أركون تراكم الأصولية بالطبقات الجيولوجية المتراصة، لذلك ينبغي اختراق كل الطبقات للوصول إلى ما يسميه اللحظة التدشينية، لأننا وللأسف لا نعرف عنه شيء وما نعرفه مجرد صورة تيولوجية مسقطه تم تشكيلها حوله، تحت تأثير جملة من العوامل السوسيوثقافية لتستجيب لحاجيات فئة معينة.

ويزداد الأمر صعوبة من ناحية منهجية لأننا أصبحنا نتواصل مع النص القرآني عبر وسائط لاهوتية، مثل مجمل التفاسير والتأويلات الأيديولوجية، لهذا ينبغي في رأي أركون أن يكون الدارس ملما بجملة من المناهج للممارسة فعل النقد التاريخي، يقول: "إن تاريخ التفسير معقد وينبغي أن نحاول إعادة تركيبه (أي التأريخ له) بطريقة واضحة، نقدية، وهنا بالذات نعي مدى أهمية المؤرخ بالمعنى المحترف والحديث للكلمة، ونعلم أن مثل هذا العمل النقدي من اختصاص المؤرخ وليس من اختصاص الفيلسوف. الفيلسوف يجيء فيما بعد، يجيء لكي يستنتج النتائج العامة من العمل التاريخي والنتائج التجريبية المحسوسة التي توصل إليها المؤرخ".³ والمؤرخ مطالب بأن يتموضع في اللحظة التاريخية التي يدرسها، ويتمثل القيم الاجتماعية التي كانت سائدة، وطبيعة الأنظمة الفكرية المسيطرة، والعلوم التي كانت معروفة، فمثلا المدارس الإسلامية الفقهية من سنة وشيعة وخوارج وشافعية ومالكية، كلها كانت متزامنة ووظفت نفس الأدوات الثقافية والفكرية والمنهجية، لكن قراءتها للنص القرآني كانت مختلفة، وتحتاج هذه الوقائع إلى عمل المؤرخ أولا ثم يأتي دور النقد الابدستومولوجي الذي يمارسه الفيلسوف.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 103

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، مصدر سابق ص 86.

³ - المصدر نفسه، ص 229.

ومنهجية أركون منهجية صارمة تجاوز فيها فعل السرد ورواية الأخبار ووصفها ونقلها من لغة قديمة إلى لغة حديثة، لأن: "المؤرخ الحديث، في ما يقرأ ويتفحص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها".¹ وهذا ما قام به أركون حيث عمل على إعادة بناء النظام الفكري الذي كان سائدا في زمن ظهور المدارس الفقهية، بعدما حدد طبيعة العلاقات القائمة بين الفكر اللاهوتي للفرق وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة كمرحلة أولى، ثم حدد تصورهم للبلاغة وللمجاز وعلاقته باللغة اللاهوتية، وبعدها انتقل إلى تحديد تصورهم لعلم التاريخ، وكيف كانوا يكتبون التاريخ، وكيف تعاملوا مع معارف الماضي، يعيد أركون بهذه الكيفية تركيب الأنظمة الفكرية، والكشف عن حدود المعرفة وإمكاناتها في عصر معين، وهي طريقة تختلف عن طريقة المستشرقين الخطية.² هكذا اكتشف أركون أن بنية العقل الإسلامي بنية مغلقة على ذاتها تسبح في الأصول الفقهية، ولدت الذهنية الأرثوذكسية، ولم تتمكن من الدخول في علاقة جدلية مع بنى مغايرة أو جديدة، كما حدث مع المسيحية في الغرب منذ القرن السادس عشر أين حدث التصادم بين العقل الديني والعقل الحداثي، فكانت النتيجة علمنة الدين، فصار كباقي الظواهر الإنسانية من إنتاج المجتمع يتم النظر في القوى المنتجة له، لفهمه أكثر تحت تأثير العديد من المدارس مثل المدرسة الوضعية بزعامة دوركايم، والمدرسة الفرويدية التي تجعل الدين وهم يمارس الاكراه على المجتمع، والدين ماهو إلا من صنع المخيلة الجماعية.

لكن ظل النظام الأصولي في السياقات الإسلامية مهيمنا على كل الفضاءات الفكرية وعلى المخيال الشعبي، رافضا لكل بنية جديدة، تقتضي هذه الوضعية إعادة النظر من زاوية ابستمولوجية في كل الانساق المهيمنة، بغية إعادة دمجها في أنساق فكرية حديثة، ومهما تعددت تمظهرات العقل الإسلامي يبقى موحدا في مستوى اللآليات المعرفية والمبادئ أهمها:

1- تواصل الله مع البشر عبر وسائط مثل الأنبياء والرسل، وقد تواصل لآخر مرة مع الإنسان عبر وساطة الرسول محمد صلعم، يقول أركون: "إن الله قد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصيائه على هذه الأرض".³

¹- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 234.

²- المصدر نفسه، ص 234-235.

³- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 64.

2- لا يجري على كلام الله التحريف، فقد حفظ في اللوح المحفوظ ثم في الصدور ثم في المدونة أو المصحف.

3- القرآن الذي جمع في عهد عثمان بن عفان هو الذي نزل على الرسول ونطق به، ولا ينبغي التشكيك في صحته، لأن الصحابة كانوا أمناء في نقله وتدوينه.

4- يضم المصحف كتاب مجموع الوحي، وهو يعبر عن المقاصد الإلهية التي يمكن للفقهاء معرفتها واستنباطها، فهو (مدونة رسمية مغلقة) لا يتغير، وهو يحدد كل العلاقات بين الله والإنسان، وبين الله والعالم، وبين الإنسان والإنسان.¹

5- تعتبر تجربة دولة المدينة تجليا للقرآن في التاريخ، وهي أنموذج لعلاقة الدين بالسياسة، ينبغي إعادة إنتاجا (reproduire) لتجاوز أزمات السياسة المعاصرة.

6- تحدث الله للبشر عبر وساطة الرسول صلعمهم باللغة العربية مما يجعلها لغة مقدسة، وكل من يريد فهم المقاصد الإلهية مطالب بإتقان قواعد اللغة العربية، والإلمام بجملة من العلوم مثل: علم النحو، علم الصرف، علم البلاغة، علم المجاز، الاستعارة.

7- استنباط الأحكام الشرعية وتفسير النص من اختصاص الفقهاء والمفسرين اللذين يسطرون على علوم أصول الفقه.

8- لا يوجد إلا اسلام واحد، وهو الذي أراده الله وكشف عنه في الوحي المرسل عن طريق الرسول صلعمهم، يقول أركون: "هذا هو المزمع الثابت والدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعة كما الخارجية".²

هذه هي أهم المسلمات التي ينطلق منها العقل الإسلامي بمختلف تجلياته، والتي ساهمت في انبثاق ما يسميه أركون: "الأرثوذكسيات الثلاثة الكبرى بالتدرج: أي الأرثوذكسية السنية والشيوعية والخارجية. وقد شهدت هذه الأرثوذكسيات بدورها انقسامات وتفرعات متباعدة عن الاصل قليلا أو كثيرا".³ وهذا لوجود بعض الاختلافات بين الفرق الإسلامية مثلا حول موضوع الناسخ والمنسوخ في القرآن، وموضوع الإمامة والخلافة، وموضوع تحكيم المرأة والميراث، وموضوع الممارسة الطقوسية، كل هذه القضايا تحتاج إلى

¹- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص30.

²- المصدر نفسه، ص24.

³-المصدر نفسه، ص24.

منهجية النقد التاريخي لمعرفة الأصول التي تتحكم في تفكير كل فرقة ومذهب، ومن ثمة الكشف عن النسق الفكري الذي كان مسيطرا ويحرك العقل لحد الساعة. وتجاوز المنهج الذي يقوم على القراءة الدينية للأحداث الدنيوية، متجاهلا العوامل الاجتماعية والقوى السياسية الفاعلة.¹

ج- العقل الإسلامي من التاريخية إلى الأرتوذكسية

1- المنهج التاريخي وإشكالية التدوين: تعرضنا لإشكالية تحول النص الديني من المرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين وتثبيت الكلام في نص مكتوب مع بول ريكور، وتوقفنا عند الإشكالات المنهجية المترتبة عن تحول المعنى، وهي تقريبا نفس الإشكالات تطرح عندما نقرب من النص القرآني، لأن أركون يرى أنه في الماضي حدثت فوضى في طريقة التدوين، عمقت الفرق بين المرحلة الشفوية والكتابية، لذلك يرى ضرورة اعتماد المقاربة الأنثروبولوجية للوقوف على إشكالية "رهانات المعنى والدلالة المتضمنة في التضاد بين المجتمعات الشفهية/ ومجتمعات الكتاب المقدس، أو الكتب المتفرعة عنه"،² كما اعتمد على "المنهج التاريخي النقدي" للوقوف على طبيعة التدوين وإعادة النظر في قضية التدوين وترتيب السور، فعاد إلى بعض الروايات الإسلامية التي ترى أن عملية التدوين قد تمت مباشرة بعد وفاة الرسول صلعم، في (632م). وبعض المدونات الجزئية تمت في حياته، لكن عملية جمع القرآن في مدونة مغلقة نهائيا تمت تحت إشراف عثمان بن عفان، وتم خلالها حرق كل المدونات الجزئية تجنباً للصراعات والاختلاف، حول الآيات التي تضمنتها المدونة النهائية.

لكن لم يطمئن أركون لهذه الروايات الرسمية فعمل على إخضاعها لعلم التاريخ، لأن: "علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر. نقول ذلك، وخصوصا وأن جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان".³ لهذا وجدنا أركون يعود لبعض الدراسات الاستشراقية التي اهتمت بهذه المشكلة معتمدة النقد الفيلولوجي التاريخي، ويحيلنا إلى الألماني تيوفيل نولدكه th. Noldeke الذي قام بأول دراسة لتاريخ النص القرآني في كتابه (تاريخ القرآن) الصادر عام 1860، وكذلك إلى ريجيس بلاشير R.Blachere، وواسنبرو J.Wansbraugh. وماسون D.Masson، وباريت R.Paret وآخرين عديدين، لكن في نظر أركون اهتم هؤلاء بمسألة النسخ

¹ - Mohamed Arkoun, *Horizons et taches de la raison islamique*, Op. Cit, P 141

² محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتها، مصدر سابق، ص 80

³ -المصدر نفسه، ص 81-82

والمنسوخ في إطار لاهوتي، لأن "كل ترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية تعكس الخيارات اللاهوتية لنماذجهم المتخذة كقدوة (أي المفسرين المسلمين الكلاسيكيين)".¹

وطبق المنهج التاريخي النقدي على التوراة والأنجيل دون إثارة إشكالات، وقوبلت الدراسة دون أية تعصبات مذهبية، لأنها لم تؤثر سلبيًا على الوحي، كما رأينا مع بول ريكور Paul Ricoeur، في حين يعده أركون من المستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، يقول: "لا تزال أعمال المدرسة اللغوية الألمانية متجاهلة ومُهْملة ولا يجرؤ الباحثون المسلمون حتى الآن على استعادة هذه الأبحاث، هذا على الرغم من أنها لم تؤدي إلا إلى تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي".² ومن الأسباب التي حالت دون تعريض النص الديني للنقد التاريخي يذكر سببين: غياب مصدر الشرعية السياسية، والاعتقاد أن المصحف يتضمن كلام الله وهو سبب نفسي. أضف إلى ذلك سيطرة الثقافة العالمية المحتكرة من قبل التيار الأرثوذكسي الذي تبلور على أيدي الفقهاء والمفسرين، هكذا تمت عملية تهميش كل ما هو مخالف للسلطة المهيمنة، يقول أركون: "هكذا نجد أن خط الفصل والتقسيم الذي أدخله القرآن بين عالمين اثنين قد تم تجسيده سياسيًا من قبل الدولة الرسمية، وقانونيًا من قبل الشريعة، ولاهوتيًا من قبل الشهادات الإيمانية أو العقيدة كما يقول المسلمون. وهذا الخط الفاصل ذو بعد أنثروبولوجي كما نرى".³

ويعمق أركون تحليلاته لإشكالية التدوين فلاحظنا انتقاله من إشكال لغوي إلى إشكال سياسي، في محاولة زحزحة المقدس والكشف عن القوى الخفية التي حولت فعل الكتابة إلى أداة في يد السلطة السياسية، وهي توظيفه في إعادة إنتاج المقدس باستمرار، وتركه خارج التاريخ، لهذا النقد التاريخي والانثروبولوجي للمجتمعات التقليدية يمكننا من الكشف عن التلاعبات التي حدثت في الماضي، ومن ثم فضح الرؤى الأسطورية التي تشكلت حول المقدس، ولا يقصد أركون من هذا العمل إلغاء الأسطورة على طريقة الألماني بولتمان، "لأن العقل الحديث يعيد للأسطورة وظائفها النفسية والثقافية ويشكل استراتيجيات شاملة للمعرفة يكون فيها العقلاني والخيالي (أي الأسطوري بالمعنى الانثروبولوجي للكلمة) في حالة تداخل وتفاعل مستمرة".⁴ وإعادة تأسيس الأسطورة والمخيل يعني التشكيك في امكانية تحول القرآن من

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 32

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص 82.

³ - المصدر نفسه، ص 83.

⁴ - المصدر نفسه، ص 84.

الشفوي إلى الكتابي دون ضياع بعض ألفاظه، لأن عملية التلطف تمت في ظروف وحيثيات اجتماعية معينة، والكتابة في ظروف مختلفة تماما، كما تعني زعزعة التفسير من موضعها اللاهوتي المقدس.

وبصل أركون بعد الدراسة المعمقة لإشكالية التدوين والحيثيات التي دارت بها إلى التمييز بين الوحي في مرحلة المشافهة والوحي لما تحول إلى مدونة مؤكدة أن هناك فرق بينهما، وأن القرآن الذي نرتله ليس هو الذي نزل على الرسول كما هو، ولكن السلطة اللاهوتية رسخت الاعتقاد لدى المسلمين بجملة من الوسائل بأن مضمون المصحف هو ما تلفظ به الرسول، ثم ينتقل إلى أشكال منهجي آخر متعلق بانعدام المرجعية العقلانية في ترتيب السور والآيات وتجاهل التسلسل الزمني لمراحل الوحي، يقول: "نحن نعلم أن نظام ترتيب السور في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلائي أو منطقي." ¹، إلا أن أركون لا يقدم لنا حولا للمشكلة بقدر ما يقترح مجالا لفتح نقاشات للبحث، كما يقول على حرب: "إنه لا يمل من القول بأن هدفه هو شق الطرق وفتح برامج للعمل". ² فهو يدعو إلى ضرورة تحديد أنماط الخطابات المستخدمة في المصحف على غرار ما قام به بول ريكور P. Ricoeur يقول: "ينبغي أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن. وهذا مافعلته، وميزت بين خمسة أنواع هي: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردى والقصصي، وخطابات الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح (أنظر بهذا الصدد أيضا أنماط الخطاب التي استكشفها بول ريكور في التوراة والأنجيل). ³ وبعد تحديد مستويات الخطاب القرآني، ينتقل أركون إلى مجال آخر هو مجال البحث اللساني في النص القرآني، ويعتقد أنه يمكن أن يحقق نقلة في الدراسات القرآنية، يقول: "هناك مجال آخر ممتع جدا للبحث ولكن لم ينتبه إليه أحد تقريبا إلى الآن، يخص النص القرآني مأخوذا داخل الشبكة المعقدة والمتداخلة جدا لما يدعى بالتناص (أي النص الذي يحيل إلى نصوص أخرى مجاورة ومحيطية ويتداخل معها)". ⁴

ولا تختلف فكرة التناص *intertextualité* في القرآن عنها في باقي النصوص المقدسة في المسيحية واليهودية وهي الفكرة التي أشار إليها بول ريكور. لكن اعتماد المكتوب على المنطق الاسطوري بدل المنطق التاريخي ساهم في إعادة إنتاج المقدس، ومنح المصحف سلطة تقديسية باعتباره الشكل

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 90.

² - على حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 02، 2000، ص 126.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص 87.

⁴ - المصدر نفسه، ص 92.

المادي للوحي.¹ كان من بين أسباب الخلط بين النصوص التفسيرية والنصوص الفقهية والنص الأصولي (القرآن)، يقول أركون: "أقول ذلك وأنا أفكر مثلا بطريقة تلقي المدونة النصية التفسيرية كتفسير الطبري مثلا من قبل جماعة المؤمنين الذين ينتهي بهم الأمر إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسه، أي بمضمون "القرآن" بصفته فضاء تتكثف فيه وتنصهر كل المستويات الدلالية المتميزة."² ومعاملة المدونات التفسيرية بنفس التقديس الذي يعامل به النص القرآني، يصعب من مهمة المؤرخ والناقد، وبعد حصر المشكلات المنهجية، يأتي أركون إلى عملية تقسيم العقل الإسلامي وتحديد بنية الخطاب القرآني تحديدا نحويا أو لسانيا، وتوجد أربعة مراحل وهي: مرحلة الوحي الإلهي لا نعرفه، المرحلة الشفوية نقل إلينا عن طريق الرسول صلعم، ثم مرحلة المصحف أو المدونة النصية الرسمية المغلقة، والمرحلة الرابعة التفسيرية. ويمكن التعبير عن الفضاء التواصل للخطاب القرآني في هذا المخطط:

1) مرحلة الوحي ← 2) مرحلة المشافهة ← 3) مرحلة التدوين (المدونة) ← 4) مرحلة التفسير الأيديولوجي.

الله ← مخاطبا ← ضمير (انا/نحن) (مرسل أول) ← الرسول (متلقي أول) ← الرسول مخاطب ثانيا (مرسل ثاني) ← ضمير (قل) ← الرسول مفسر أول ← الناس (متلقي) ← ضمير (هم/انتم) ← التدوين (المدونة النصية) ← التفسير (الفقهاء مفسر ثاني)

وللوقوف على إشكالات التدوين وظف أركون منهج جاك غودي Jack Goody (1919-2015) في كتابه (العقل الكتابي la raison graphique)،³ ليصل إلى أن ابن إسحاق (704-768م) كان واقعا تحت تأثير الحكايات والقصص التقديسية، فنجده يحاول تشكيل شخصية محمد صلعم تشكيلا أسطوريا من خلال ذكر المعجزات والأعمال الخارقة، يساهم كل هذا في تدجين المخيال الجمعي للمسلمين في إعادة إنتاج التجربة الأولى، يقول أركون: "إنه يفعل ذلك أكثر مما يشكل سيرة ذاتية واقعية لرجل يدعوه غالبا برسول الله، هذا في حين أن القرآن يلح على جانبه البشري المحض. بمعنى آخر، إن ابن إسحاق ينزع عنه بشريته إلى حد كبير ويؤسّطه ويرتفع به عن مشروطيته الأرضية، وهذا ما فعلوه في المسيحية

¹ - M. Arkoun, le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo islamique, Op.Cit P25

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 86.

³ - Voir. Jack. Goody. La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, Éditions de Minuit, 1979.

أيضا بالنسبة لشخصية يسوع أو حتى بطرس وبولس وكذلك في اليهودية وبقية الأديان.¹ ومن ثم تحقيق المشروعية العليا الارثوذكسية من خلال وضع معايير لتقسيم الفضاء الاجتماعي ما بين دار الإسلام ودار الكفر، كما قسم الزمان إلى ما قبل الوحي وما بعده، ما قبل لم يكن للزمان معنى (فارغ) بلغة فغجنشتاين Wittgenstein وصار له معنى، لأن القرآن اصبح نوعا من الانتظام على كل الاشياء وصار مصدر الحقيقة المطلقة.² يمكن تجاوز هذه الإشكالات المنهجية الناتجة عن التدوين عبر تفكيك ظاهرة المخيال والسرود والأسطورة في التراث الإسلامي باعتماد منهج النقد التاريخي والمنهج الانتروبولوجي والمنهج التفكيكي.

2- العقل التفسيري وإشكالية الناسخ والمنسوخ: إن التفسير *interprétation* مرحلة منهجية ضرورية لحصول الفهم كما رأينا مع Paul Ricoeur، لتحيين النص، لكن يرى أركون أن المسلمين متخلفين في هذا المجال المعرفي لعدم وجود دراسات تصنيفية للتفسير التي تشكلت حول النص القرآني، والموجود بعض الدراسات الاستشراقية التي فتحها ج. غولزير، أما في السياقات الإسلامية فلا تزال الدراسات بعيدة عن تلبية الأغراض المعرفية، وليثبت لنا حجم التأخر يقول: "إن التفسير الكبير للطبري (مات 923م) لم يتعرض حتى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير القرآني كله. وهذا النقص أكبر دليل على أن المسلمين لا يزالون يفضلون (استهلاك) القرآن في حياتهم اليومية على أن يخضعوه للدراسة والتفحص العلمي الحديث."³ ويشير كذلك إلى تفسير فخر الدين الرازي. هذا الحقل المعرفي يحتاج إلى باحثين مسيطرين على المناهج الحديثة لاستغلاله علميا. بتوظيف تاريخ أنظمة الفكر على الطريقة الفوكوية، بغية الكشف عن كيفية ممارسة العقل الإسلامي لآلية التفسير، وتحديد المسلمات اللاهوتية التي كانت توجهه، حتى وقع في الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى. وهذا الجهد يدخل في دائرة نقد العقل الإسلامي لتحديد الشروط المعرفية والمنهجية المتحكمة في كل القراءات المنجزة حول النص القرآني، وكيف تحولت إلى قراءات ارتوذكسية محصورة في سبعة قراءات؟.

لهذا رأى أركون في التفسير التقليدي الكلاسيكي عامل من عوامل إثبات تعالي النص القرآني على التاريخ، لأنه كان "يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل نظرية القراءة المعاصر أيضا، فقد كان الطبري، مثلا، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 113.

² - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p.82

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتها، مصدر سابق، ص 89.

الله. لكنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفياً. وهذا الاعتقاد الساذج يفترض ضمناً وجود تطابق تام بين التفسير ومقصد المعنى والدلالة¹، ولم يتخلص التفسير المعاصر من هذه الساذجة. لهذا ينبغي في نظر أركون إعادة تثوير التراث الديني بإخضاعه لمنهجيات حديثة، تمكننا من إعادة بنائه عبر فضح التلاعبات الأيديولوجية، وإعادة التفكير في كل ما تم غلقه نهائياً: "يعني أن نخترق أو ننتهك (transgressor) المحرمات والممنوعات السائدة امس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (l'impensable) كل الأسئلة التي كانت أن طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام."² من هذا المنطلق تعرض أركون لمسألة التفسير وقضية الناسخ والمنسوخ في القرآن، واختار بعض الآيات التي يرى أنها تطرح كل الإشكالات المنهجية المتعلقة بالتفسير التقليدي، ومن الآيات نذكر الآيتين (176/12) من سورة النساء، والآيات (240/182/180) من سورة البقرة، وحدد ثلاثة مسارات في الدراسة:³

1- قراءة الآيات والرهانات.

2- الإجماع والأرثوذكسية.

3- العقل الإلهي والخطابات البشرية (نحو لاهوت بشري).

وحدد في المرحلة الأولى مشاكل التفسير المتعلقة بالآية (12)* من سورة النساء، وعاد إلى تفسير الطبري، فلاحظ وجود إشكالات منهجية ومعرفية مرتبطة بكلمة (كلالة)، لذلك عمل على بلورة تيولوجية اناسية منطقية للوحي، تأثر فيها بالباحث الأمريكي دافيد بورز (David SPowers) صاحب كتاب «دراسات في القرآن والحديث، تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث Studies in Quran and Hadith the formation of the Islamic law of inheritance»، وهو في الأصل عبارة عن أطروحة

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهد، مصدر سابق، ص 90.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 31

³ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 23

* ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ النُّصْرُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (الآية 12) من سورة النساء

دكتورته،¹ عمل فيها المؤلف على إعادة إثارة مشكلة التفسير التقليدي للقرآن، وبعد إطلاع أركون على هذا المؤلف أدرك أنه إذا قام بإعادة قراءة الآية وتحديد المشاكل المنهجية، فيمكن للمجتمعات العربية التحول من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي.

ومكنت طريقة باورز أركون من اكتشاف الخلل والتناقض داخل المنهج التفسيري، وقد عبر عن ذلك بقوله قمت وعلى طريقة باورز " بعرض هذه الآية غير المشكلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكشفت الشيء المدهش والممتع التالي: إن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، وبنفس الإعراب والحركات، ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل، ولكن أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العربية يختارون دائما القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير "الأرثوذكسي"². واستند الطبري في نظر أركون في تفسيره على الأخبار المدعومة بالإسناد، لذلك نجد أركون في كتابه « lectures du coran » يقول أن الطبري، لم ينتبه إلى الرهانات اللاهوتية والقانونية والاجتماعية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية"³، وقد حدد لنا أركون مجمل الخلافات التي حصلت بين المفسرين التقليديين في فعلين هما: " يورث ويوصي. فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلاله(اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم). وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماما للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: وإن كان رجل يُورثُ كَلَالَةً أو إمْرَأَةً، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للقطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية...اما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جدا وملتوية."⁴

يرى أركون أن القراءة التي فرضها العقل الأرثوذكسي الممثل في شخصية الطبري هي التي ولدت الكثير من التفاسير والشروحات والتأويلات والتخريجات المعقدة، وهي بعيدة جدا عن مقاصد النص القرآني، التي تتماشى وطبيعة اللسان العربي السليم، ويورد القراءة التي فرضت في المصحف وهي "وإن

¹- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 29.

²-المصدر نفسه، ص 34-35

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel.2016. Op. Cit, p174.

⁴- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 35-36

كان رجلٌ يورثُ كَلَالَةً أو إمراً.. (أي قراءة الفعل وهو مبني للمجهول)،¹ لكن لا يكتفي أركون بعرض المسألة وإنما يذهب وراء الأحداث محاولاً الكشف عن القوى التي كانت توجه التفسير التقليدي من جهة وتعمل على تهميش بعض القراءات والتأويلات من جهة ثانية؟ داعياً إلى ضرورة "إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله"،² وذلك بممارسة النقد التاريخي على كل القراءات وتعرضها للمقاربة الانتروبولوجية والسيميائية الحديثة، لفصح الخلفيات الأيديولوجية التي كانت تقبع وراء التفسير الاسطوري للنص القرآني.

اعتمد أركون في دراسته على التحري الفيلولوجي في المرحلة الأولى، بعدما لاحظ أن المفسرين قد تعاملوا مع قضية الناسخ والمنسوخ بمنهجية غير علمية، فهم "ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم"،³ لكن البحث الفيلولوجي في نظر أركون غير كاف لينقلنا إلى مرحلة النقد التاريخ، لأنه لا يستطيع أن يتجاوز التصورات التي فرضها العقل الأرثوذكسي على الوعي الإسلامي، لذلك تعتمد المرحلة الثانية من البحث على النقد التاريخي بغية إعادة بناء المخيال الجمعي وتصحيح المفاهيم وتأسيسها على أرضية علمية صحيحة، واختيار أركون لفظة الكلاله كعينة ليس كغاية في ذاتها وإنما يقصد من ورائها تعميم النتائج التي يتوصل إليها على كل ألفاظ ونصوص القرآن، لأن "التفحص الدقيق الذي نقوم به عن الكلاله لا يخص الكلاله فقط، وإنما يمكن تعميم نتائجه على مجمل التفسير التقليدي المثبت والمكرر من قبل الطبري"،⁴ وليقدم أركون دراسة علمية دقيقة أورد جملة من الروايات المتعلقة بلفظة (كلاله)، ثم بدأ بتحليلها، لكنه لم يبت في صحتها من خطأها متجنباً طريقة الاستشراق، وحدد خطوتين لتحقيق أغراضه المنهجية:⁵

1- العمل على اكتشاف المعنى المباشر الذي ارادته كل الروايات بتحديد المسلمات والبداهيات التي فرضت على الوعي الاسلامي.

¹ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص36

² - المصدر نفسه، ص38.

³ - المصدر نفسه، ص39.

⁴ - المصدر نفسه، ص48.

⁵ - المصدر نفسه، ص50-51

2- اعتماد التحري الأركيولوجي بدراسة آليات تخريج القصص والروايات التي اعتمدت السرد في عملية تعميمها وترسيخها في المخيال الجمعي، وهذه الخطوة يعتبرها أركون أكثر نضجا.

وبعد الدراسة الصارمة التي قام بها أركون توصل إلى تحديد البدهيات التي تحرك ذهن الطبري ويمكن حصرها في ثلاث نقاط وهي:

1- أراد الطبري إثبات أن لفظة (كلالة) تدخل في ماسكت عنه القرآن، وبالتالي فهي من الغيب لا نعلم معناها. وذلك لأن معنى كلمة كلالة في الآية (176)*، في نظر أركون تحمل معنى قد يؤدي إلى زعزعة نظام التوريث الذي كان سائدا، وهذا هو سر سكوت عمر عن كشف معناها الحقيقي، وهي الآية التي كان الرسول يحيل عمر عليها، كلما سأله عن معنى الكلالة.¹ والآية صريحة شرحت معنى التوريث وآلياته، لكنها لم تشرح معنى الكلالة، إلا أن أركون يقول "كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلا يمثل حالة من حالات الكلالة".² وهذا ما يبرر في نظر أركون قراءة لفظة كلالة الواردة في الآية (12) بطريقة المبني للمجهول لا المعلوم.

2- يتسرع التفسير التقليدي في حسم القضايا التي لا يستطيع فهمها لصالح الاعراف السائدة فيخضع لضغط السلطة المهيمنة، وهنا تكمن كل الرهانات المرتبطة بمشكلة الإرث.³

3- إن العمل الذي قام به المفسرون خلف هوة كبيرة بين النظام التشريعي الذي أراده القرآن وبين النظام الذي بلوروه واعتمد في الدولة الإسلامية.⁴ فمثلا النظام القرآني المرتبط بالتوريث اعطى حرية الوصية في حين النظام الذي فرضه الفقهاء المفسرين ضيق في الأمر وأخضعها لشروط.

إن هذه البنية التي كشف عنها أركون تعني وجود مسافة كبيرة بين النظامين، أي بين النظام القرآني والنظام التشريعي الفقهي، ولتقليل المسافة ينبغي الاعتماد على علم النفس التاريخي والانتروبولوجيا الثقافية، لكن الوعي الإيماني لا يزال يرفض كل مراجعة نقدية للتفسير الكلاسيكي، المرتكز في غالبيته

* - ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلُّانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ ۚ ۖ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (176)

¹ - محمد أركون، من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 52.

² - المصدر نفسه، ص 53.

³ - المصدر نفسه، ص 53.

⁴ - المصدر نفسه، ص 54.

على بنية أسطورية، لهذا يرى أركون أن مهمة النقد التاريخي المدعم بعلم النفس التاريخي وعلم نفس المعرفة تكمن في "التفريق بين المعنى الثابت والجوهرى المضمونة صحته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الإستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار".¹ أي العمل على زعزعة آثار المعنى الناتجة عن الأخبار التي يستند عليها التفسير التقليدي، لأنها مليئة بالعجيب والمعاني المتعالية، وهي في الأصل نتيجة اسقاطات المتخيل البشري.

ويواصل أركون تعميق دراسته بتعرضه لبعض آيات سورة البقرة، خاصة الآيات (240/182/180)، هذه الآيات في نظره تعترف صراحة بحق التوريت وواجب التوريت، لكن الذي حدث في رأيه أن "هذه الآيات قد أبطلت من قبل الآيتين اللتين درسناهما سابقا (الآيات رقم 11، و12 من سورة النساء). قلت أبطلت وكان ينبغي أن أقول أعلنوا عن أنها باطلة أو منسوخة. وهذا مايفسر لنا السبب في الضغوط التي مورست لبناء الفعل يوصي للمجهول وليس للمعلوم كما هو متوقع لغويا بحسب الذوق العربي السليم"،² مما يعني في نظر أركون أنه كانت هناك سلطة من وراء حصر حرية التوريت، رغم صراحة النص القرآني بحرية التوريت في سورة البقرة حسب الآيات الواردة، وهذا ما يسميه أركون بالتلاعب بالنص القرآني من قبل الفقهاء في عملية بناء علم للتوريت، حيث يكون في خدمة مصالح الفئات الاجتماعية المسيطرة في تلك الفترة، ومن مظاهر التلاعب لجوئهم إلى حلية الناسخ والمنسوخ في عملية إبطال الآيات المذكورة، كما تلاعبوا نحويا ولغويا بالآية (12) من سورة النساء (الكلاية)، هذه هي الأسباب التي دفعت بأركون إلى إعادة فتح مسألة الناسخ والمنسوخ، يقول: "إن المصدر الاساسي للفقهاء - وبالتالي القضاء - ليس هو القرآن بقدر ماهو التفسير".³ وقد وظف الفقهاء الكثير من المعارف المتعلقة بالنحو واللغة والسرد، في عملية التفسير والتأويل، وهي معارف ينبغي إعادة قراءتها في ضوء التاريخ النقدي الحديث. والدراسة التاريخية تكشف لنا أن مصطلح النسخ ورد في القرآن بثلاثة معاني:

الأول: يفيد إبطال أو تعطيل الحكم، وهذا في الآية (106) من سورة البقرة ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ..﴾ والآية (52) من سورة الحج ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلَفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْفِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

¹ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص62.

² - المصدر نفسه، ص66.

³ - المصدر نفسه، ص68.

الثاني: موجود بمعناه الحرفي كما ورد في الآية (29) من سورة الجاثية ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

الثالث: ويفيد الاستبدال: "نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الاصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة".¹ وهذا موجود في سورة (النحل: 101) ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

كان هدف التحري الذي قام به أركون أولاً فضح الفقهاء وكيف أنهم اختاروا النص الذي يتوافق والأحكام الشرعية التي تم تثبيتها سابقاً لصالح الفئات المهيمنة اجتماعياً، والتمييز ثانياً بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة كما حددها الشاطبي وتحديد المسافة بينهما. وبهذه الطريقة في نستطيع حسب أركون تقليص دائرة التكفير التي يسيطر عليها رجال الدين اليوم، بغية الحفاظ على مكتسباتهم، وذلك لعجزهم العقلي عن فهم ما قام به الفقهاء الأصوليون الأوائل في خداع المخيال الجمعي، وإيهام الوعي الإسلامي بأنهم يعبرون عن مقاصد الله. والهدف الثالث من فتح النقاش حول الناسخ والمنسوخ هو محاولة معرفة الترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنية، وبكمن الهدف الرابع في محاولة تحديد المشاكل التكنولوجية التي أثارها **فخر الدين الرازي**، وهي "أن القبول بمبدأ نسخ آية من قبل أخرى يؤدي إلى إثارة مشكلة تكنولوجية مهمة من قبل الفقهاء. نقصد بذلك أن إبطال آية قرآنية معينة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكله كل آية بصفاتها كلام الله. وبالتالي ينبغي تجنب هذا العمل بقدر الإمكان".²

ويشير أركون إلى أن الدراسات الاستشراقية في هذا المجال لم تصل إلى نتائج علمية، لذلك واصل بحثه وتعرض لبعض الروايات التي تتحدث عن النسخ الجزئي والنسخ الكلي والتخصيص، وبين لنا كيف ظهرت مقولة "نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية أو... (نسخ الحكم دون التلاوة)،³ والمقصود أن الآية تظل آية قرآنية كحرف، لكن يلغى مضمونها ولا يعمل به، وهذا الإجراء يعتبره أركون تحايلاً من قبل الفقهاء على الآيات التي لا تناسب أغراضهم، والنقاشات التي دارت حول المسألة كانت ضرورية بعد تشكل المصحف واحتوائه على كل الآيات المنسوخة. لهذا توسعت الدراسات المتعلقة بأسباب النزول في القرن

¹- محمد أركون، من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 69

²- المصدر نفسه، ص 71.

³- المصدر نفسه، ص 73.

الأول للهجرة بغية تبرير النسخ، لكن هذه الدراسات تحتاج هي الأخرى لدراسة، لأن الأمر تحول إلى إجماع.

وبعد عرض القضايا عرضا تاريخيا وكيف تعامل الفقهاء معها والمستشرقين، يأتي دور النقد التاريخي بطرح جملة من التساؤلات متعلقة بطبيعة النظام المعرفي المتحكم في الممارسة التفسيرية التقليدية، وفي علم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وعلم النحو والخطابة وعلم البلاغة، وعلم المعاني، وقد توصل أركون إلى " أن تفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ إطلاقا بعين الاعتبار مسألة نوعية الخطاب القرآني الذي في مجمله يعطي الأولوية للتعبير المجازي والآليات الخاصة بالخطاب الرمزي"¹ لكن في المقابل تمت عملية تحويل آيات التشريع إلى سرد قصصي، وتأطير الآيات القرآنية بالخيال، وصار العقل الإسلامي خاضعا للمتخيل المفروض منذ اللحظة التدشينية، فهو عقل العجيب المدهش، لأنه لا يزال رهينة النظام السيميائي الذي تشكل في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وللخروج من هذا الوضع يقترح أركون تكوين تيولوجيا إنسانية منطقية للوحي théo-anthropologie de la révélation، للفصل بين المكانة اللاهوتية للوحي وبين الشرط التاريخي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية حول النص القرآني،²

ونخلص إلى القول أن العقل التفسيري عقل لاتاريخي لأنه يفرض قراءة أرثوذكسية متعارضة مع منطق اللسانيات الحديثة، كما أنه قدم حلولاً لاهوتية لمشكلة النزول والناسخ والمنسوخ، لتجاوز قصور التفسير التقليدي ينبغي امتلاك أدوات تفكيك (déconstruction) الخطاب والفكر ونظمه، بغية تجاوز ما يسميه أركون ظاهرة الفوضى الدلالية (Sémantique) وصراع الفرق التي تمارس على بعضها البعض التعسف.

3- العقل الأصولي في ميزان منهج النقد التاريخي: بعدما تعرضنا للعقل التفسيري وحددنا مسلماته ومقولاته وخلفياته الأيديولوجية التي كانت تتحكم في عملية قراءة النص القرآني، وحددنا من خلال أركون أهم الإشكالات المنهجية، نأتي لنتساءل عن مقولات العقل الأصولي؟ وكيف تشتغل في عملية استنباط الأحكام الشرعية؟ لا شك اعتمد أركون على منهج النقد التاريخي لضبط أهم المقولات التي توجه العقل

¹- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص80.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel.2016. Op. Cit, p174, p180

الاصولي (الفقهي)، واختار رسالة الشافعي (767-820م) كنموذج، والشافعي في نظر أركون لا يخرج عن دائرة التقديس وتبرير التعالي عن التاريخ، وذلك لعدة اسباب لاحظها أركون منها:

أولاً: لم تكن عملية تأليف الرسائل في عهد الشافعي تخضع لضوابط منطقية على الطريقة الأرسطية، لذلك كانت رسالته في نظر أركون عبارة عن جملة من الخواطر الحرة رد فيها على محاور حقيقي أو متخيل.

ثانياً: فقدان الوحدة الموضوعية وغياب النسقية داخل الرسالة.

يؤكد أركون على أن الرسالة فُرت بطرق جد سطحية وشكلية دون محاولة استنتاج بنيتها الحقيقية، يقول: "إنهم لا يحاولون استكشاف المبادئ التحتية العميقة أو الضمنية التي تشكل كل خطاب الرسالة وتنتجها، إنهم ينظرون إلى السطح ولا ينظرون إلى الأعماق ولذلك لا يرون شيئاً يذكر ولا يستطيعون أن يوضعوا الشافعي معرفياً أو ابستمولوجياً بالقياس إلى عصره والعصور اللاحقة"¹ ولموضعة عمل الشافعي ابستمولوجياً قام أركون بتحديد بنية الرسالة الداخلية، مؤكداً أنه عقل موجه بقوى أيديولوجية لا يختلف عن العقل التفسيري، أي يخضع خضوعاً تاماً لمحتوى المدونة المغلقة (المصحف)، وهو يتحرك داخلها لا خارجها، فنجد مثلاً الشافعي يقول: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"²، ويثبت هذا الاعتقاد ببعض الآيات كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ سورة النحل الآية (89)، ومن بين مسلمات هذا العقل التي حددها أركون نذكر:

أ- اعتبار لغة الوحي هي اللغة العربية اختارها الله من دون اللغات لذلك فلا بد من قراءة القرآن قراءة صحيحة. يقول: "لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها"³ وكان لاهتمام الشافعي باللغة تأثير في كل كتب أصول الفقه، لأنه كان ينصح المسلمين بضرورة الإحاطة باللغة العربية وأدواتها باعتبارها مفتاح فهم القرآن والأقدر على التعبير عن الحقيقة الإلهية وذلك لأن القرآن نزل بها. فهي لغة الكتاب المقدس، وقد درست علاقة اللغة العربية بالقرآن في بداية القرن (2هـ) (7م) من قبل الفرق الكلامية،

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 89.66

² - ينظر محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، دراسة وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1938. ص 20

³ - المرجع نفسه، ص 50

لكن الشافعي في نظر أركون لم يطلع على المناقشات الكلامية والعقلانية لذلك فلا يحاسب على أشياء لم يطلع عليها، لكنه في المقابل ساهم في ترسيخ مسلمة لاهوتية وفعلها في حياة المسلم حتى اليوم، خاصة بعد تراجع الفكر الفلسفي وانحطاطه ما بين (13/7هـ) (14م/19م) ففي هذه الفترة سيطر المذهب الفقهي، وليصبح المذهب السني هو المسيطر في عهد الأمبراطورية العثمانية، والمذهب الشيعي في إيران ثم يدخل في صراع.¹

وصار إتقان اللغة العربية وامتلاك أدواتها مع الشافعي ضرورة شرعية، يقول أركون: "لهذا السبب كانوا يعتبرون إتقان اللغة العربية بمثابة الواجب المقدس. فلا يمكنك فهم القرآن والحديث واستخلاص الأحكام منها بشكل صحيح من دون إتقانها."² ويدخل التركيز على اللغة وتقديسها في دائرة تقديس الوحي وترسيخ تعالیه انطلاقاً من موقع اللغة العربية في القرآن، مما كون الاعتقاد بتمايزها عن باقي اللغات لدى المسلمين في الماضي والحاضر لأنها لغة الإعجاز، وقدم الشافعي خطاباً أرثوذكسياً ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار مغلقة مارست دورها في إلغاء التاريخية. لأن موضوع الرسالة الأساس هو السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام.

ب- دعم السنة بالقرآن على اعتبار أنها المصدر الثاني من مصادر التشريع، وكان الشافعي في نظر أركون يتصور السيادة العليا للأحاديث النبوية وسيرته، "ويعمل على دعم تصوره بالآيات القرآنية التي تحث المسلمين بضرورة طاعة النبي"،³ ويكون الشافعي بهذه المنهجية قد قيد حركة التاريخ وفق الكتاب والسنة وألغى التاريخية، لأنه يعتمد الآيات الدالة على الطاعة، لكن تكشف لنا القراءة التاريخية لماذا تحفظ أهل مكة على دعوة الرسول وبعضهم رفضها، وفي نظر أركون لم ينتبه الشافعي لهذه الأحداث، وأكثر من ذلك تناسى أسباب نزول الآيات لسيطرة النزعة الأرثوذكسية على تفكيره، وهذا العمل الذي قام به الشافعي جعل منه شخصية مقدسة متعالية على التاريخ، لأن الشافعي في رسالته "لا يشير إلى الوقائع والشخصيات التاريخية".⁴ وهي تنتمي إلى القرون الوسطى لكنها لا تزال فاعلة في المخيال الجماعي للمسلمين اليوم، هذه الحالة موجودة في كل الثقافات في المسيحية واليهودية، أي أن عقل

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 98.

² - المصدر نفسه، ص 92.

³ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p 76

⁴ - Ibid, p 77

الشافعي عقل ديني موجود في كل الأديان، وهو عقل معياري تصنيفي بخلاف العقل اللاهوتي لدى المعتزلة التي تستعمل أدوات فلسفية يصعب على عامة الناس استيعابها.

ج- تقييد العقل وإخضاعه لسلطة النص الروحية، وذلك عندما قال **الشافعي** بأولوية القرآن والسنة على القياس، وهذا في قوله: "ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حلال ولا حرام إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس".¹ وعليه نلاحظ اليوم كيف يحاول الفقهاء "تأصيل كل المفاهيم المنتجة من قبل العقل العلماني والحداثي داخل الفضاء الاصولي الخاضع لسلطة النص"،² هكذا صار النص المقدس سلطة شرعية تمارس على البشرية من قبل رجال الدين والفقهاء ورجال السياسة، ويقسم أركون رسالة **الشافعي** من حيث الموضوع إلى قسمين يخص الأول السيادة العليا المتجسدة في القرآن والسنة، ويضم الثاني السيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء، والذين يملكون صلاحية تفسير النصوص المقدسة واستنباط الأحكام الشرعية منها. وتم بهذه الطريقة تشكيل المدونات المغلقة الكبرى، إلى جانب الأعمال الكبرى للفقهاء والمفسرين، وهو ما يطلق عليه أركون بالأرثوذكسيات السنية والشيعية والخارجية.

وبهذا تم تقييد حقل الاجتهاد نهائيا ولاحظ أركون في رسالة **الشافعي** الترتيب الهرمي للسلطات الشرعية، فالقرآن حاضر بحوالي 220 آية والحديث 100 حديث، ثم يأتي الاجتهاد (67 صفحة)، في حين الحديث (105 صفحات)، أما القرآن فحاضر في كل الرسالة. لذلك عقل **الشافعي** عقل مؤطر بالمدونة الرسمية المغلقة، مدونة نصية لغوية ناجزة ومغلقة على ذاتها، ويقصد بها أركون: "القرآن ثم الحديث النبوي. إن هذا العقل موجه منذ البداية نحو القبض على المشروعية الإلهية العليا المطلقة التي تتجاوز كل مجرياته وعملياته فيما تضيقها وتقودها".³ و**الشافعي** يحكم في نظر أركون النص القرآني كسلطة عليا مقدسة إذا ما تعلق الأمر بالمعيش، وهي نصوص تفرض على المسلم طاعة الرسول، ويستشهد **الشافعي** بجملة من الآيات الدالة على وجوب الطاعة، ردا على تحفض المكيون من بعثة الرسول. وبعد استعراض أركون لمجمل الآيات التي استند إليها **الشافعي** في البرهنة على وجوب طاعة الرسول يطرح سؤالا حول انعكاس طريقة البرهنة والاستدلال على العقل الإسلامي وعلى علاقة الحقيقة بالتاريخ؟

¹ - الشافعي، الرسالة، مرجع سابق سابق، ص 39

² - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p 77

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 91.

يبدأ أركون بتحديد طبيعة العقل في القرآن مؤكداً على أنه مفهوم بسيط يشير إلى العلاقة بين شيئين، في حين العقل لدى فلاسفة العرب والمسلمين مفهوم معقد، خاصة بعد القرن الثالث الهجري (التاسع للميلاد)، وصار قوة استكشافية وبرهانية وقوة مجردة وقوة تقنية، هذا التحديد الأنثروبولوجي ضروري يكشف عن تاريخية العقل الإسلامي ومستوياته وكيفية توظيفه وكيفية تشكله، لأن الشافعي اكتفى بإيراد آيات قرآنية دون تأويلها، هذه الآلية لها تأثير على علاقة الإنسان بالحقيقة والتاريخ، يقول أركون: "في الواقع أن القرآن كنص لغوي ليس شفافاً إلى الحد الذي يتوقعونه. ويمكن القول بأن الفقيه لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيده اللغوي والأدبي والسميائي الدلالي، إنه لا يعرف أنه لا يعرف أن يقرأه قراءة صحيحة جيدة في كل تعقيده وغناه الأدبي والأسلوبي. ومن هنا تنتج المشاكل وسوء التفاهات".¹ ويذهب أركون إلى القول أن رسالة الشافعي تختزل معطيات تاريخ الوقائع الاجتماعية بهدف تطبيق قوانين الوحي، وهي محاولة لإلغاء التاريخ في إطار المعايير الإلهية المقدسة.

إن توظيف أركون لمنهجية علم النقد التاريخي في دراسة رسالة الشافعي انتهى به إلى القول أن: "عمل الشافعي هو عبارة عن خلع للتعالي والصبغة الانطولوجية والتقديس على النصوص المدعوة "إلهية" من قبل المسلمات المسبقة والمجريات التقنية والمواقف الفكرية الخاصة بالعقل اللاهوتي السياسي والفقه الذي رسخته أديان التوحيد الثلاثة في القرون الوسطى".² لكن الفكر المسيحي حقق تقدماً مقارنة بالفكر الإسلامي واليهودي، بفعل ضغط الحداثة العلمية والفلسفية والسياسية، ويشير أركون إلى بعض الأمثلة كأعمال عالم اللاهوت السويسري بيير جيزيل «الحقيقة والتاريخ، علم اللاهوت داخل الحداثة Pierre Gisel Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité. Beauchesne. 1977»، كذلك نجد أعمال الفيلسوف بول ريكور Paul Ricoeur في هذا الفضاء المعرفي، ويكاد هذا ينعدم في الفكر العربي الإسلامي. وأخطر ما في رسالة الشافعي في نظر أركون أنها سجنّت العقل الإسلامي داخل منهجية ضيقة مغلقة، يتم فيها إلغاء التاريخ وكل القيم، يقول: "فقد راح يطبق بشكل منتظم ومكثف المحاكمة الفقهية على نصوص القرآن والحديث المقطوعة عن المعاش الأولي بقدر ماهي مقطوعة عن الحاجيات المباشرة والملحة للمجتمع، ولم يكتف بذلك وإنما راح أيضاً يقوم بعملية تسفيه للمحاجة الشخصية، أي للرأي والاستحسان، اللذين كانا يدمجان التراثات الحية السابقة على الإسلام في التشريع

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 108.

² - المصدر نفسه، ص 100.

الإسلامي عن طريق الإبتعاد قليلا أو كثيرا عن المعيار الأصلي المتعالي".¹ كما عاد أركون إلى دراسات المستشرق جوزيف شاخت Joseph Schacht (1902-1969م)، التي كشفت عن أبعاد رسالة الشافعي والمنهجية التي اعتمدها، وخاصة الاستدلال الذي يعني استنباط الأحكام من القرآن والحديث أو ما يسميه أركون " المدونة المغلقة".

وعمل أركون على مساءلة رسالة الشافعي لكشف العلاقة بين الحقيقة المطلقة والتاريخ النموذجي المثالي، هذا النوع من البحث أو الأسئلة لم يكن معروفا في عهد الشافعي، وهي تتدرج في اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لعصره، لأن التاريخ كعلم غير حاضر في الرسالة وهي تتناول الحقيقة، ويعتبر أركون الشافعي من الذين فرضوا الحديث وللمرة الأولى كمصدر ثاني للتشريع بعد القرآن وهو يستند إلى المستشرق جوزيف شاخت Joseph Schacht (1902-1969م) في كتابه « أصول التشريع المحمدي»، وفي حديثه عن كيفية التعامل مع الأحاديث، يقول: "وعندما كانوا يجدون أنفسهم أمام حديثين متناقضين فإنهم كانوا يرفضون كليهما معا ويعملون رأيهم الشخصي تمسكا بحرية الرأي"،² في هذا الموقف يقع أركون في تناقض لأننا نجد في بعض النصوص يقول بأن الشافعي حارب الرأي، وفي هذا النص نراه يقول بأن الشافعي كان يحتكم للرأي في الأعمال التالية: « كتاب اختلاف الحديث» وفي «الرسالة». ومن المشاكل كذلك الناتجة عن القراءات السطحية للشافعي، تقليص الجانب المجازي والرمزي والأسطوري باسم الإعجاز اللغوي، وبهذا المنهجية يكون الشافعي قد أسس لسلطة عليا لاهوتية يصعب اختراقها، لأنها سلطة أرثوذكسية تستند إلى مقولات ومسلمات عقائدية كانت بمثابة الحصن المنيع أمام العقائد الساذجة والأساطير الاستلابية، ويكون الشافعي قد ساهم في تعالي العقل على التاريخ إلى جانب الطبري والرازي، وهذا يعني أن العقل الإسلامي يستمد بكل تجلياته مفاهيمه وتصورات من سلطة عليا ويتحرك داخل سياق دوغمائي مغلق (La clôture dogmatique)، لم يسمح له بالانفتاح على معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي بكل تنوعاته، لأنه كان دائما في خدمة نوعين من السيادة، سيادة متعالية (الوحي) وسيادة مهيمنة على الوعي بالأسطورة والخيال.

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 100/101.

² - المصدر نفسه، ص 103.

المبحث الثاني: الظاهرة القرآنية والمناهج الحديثة

أ- بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية: تشكل الحدث الإسلامي بعد تكون المدونات الرسمية (المصحف، كتب الحديث)، مما يعني أن الظاهرة القرآنية متقدمة تاريخيا عن الظاهرة الإسلامية، لأن الحدث الإسلامي ارتبط بظاهرة التدوين، واستعمل التدوين فيما بعد في سياقات تاريخية وسوسيوثقافية مختلفة، ويحدد أركون أبعاد الظاهرة الإسلامية في بعدين:¹

1- البعد الروحي في اللغة العربية (البعد الديني).

2- البعد الإستهلاكي للأمة الإسلامية (البعد الدنيوي).

وحاول أركون توظيف مصطلح الطوبولوجيا *topologie* لمتابعة تمظهرات ظاهرة الإسلام يقول: "ينبغي العلم بأن الطوبولوجيا تعني دراسة أشكال تجليات الإسلام أو أنواعه لأن الكلمة تعني حرفيا: علم الأنواع أو علم الأنماط. أما الطوبولوجيا فتدرس المضامين الفعلية لهذه التجليات أو قل تدرس أماكنها ومواقعها لأن كلمة طوبولوجيا تعني حرفيا: علم المواقع."² ولا تكتفي الطوبولوجيا بدراسة تجليات الإسلام من خطاب، عمارة، موسيقى، مسرح، سينما، وإنما تتناول تجليات أخرى من مثل الطقوس والشعائر والسلوكات، فهي تضيء لنا جوانب ظاهرة مثل طرائق ممارسة التدين، كما تكشف لنا عن التراث الإسلامي الأسطوري التاريخي قبل الاستقلال، أما التراث الإسلامي بعد الاستقلال (1945/2009) فيسميه أركون بالتراث الأسطوري الأيديولوجي وهو أسوأ من الأول، كما يعتمد أركون على علم الطبائع الشكلائية (المورفولوجيا *morphologie*) كمحاولة للتمييز بين التراثين أو الخلط الواقع في تاريخ الفكر الإسلامي، ويصل أركون بعد الدراسة التحليلية النقدية إلى وضع تصنيف لأنواع الإسلام وهي:³

1- إسلام اللحظة الأولى (المرحلة الشفهية).

2- إسلام العلماء في العصر الكلاسيكي.

3- الإسلام الشعبي.

¹ -Mohammed Arkoun, Louis Gardet, *L'islam hier- demain*. Dirigée par Georges RICHARDE-MOLARD. Editions Buchet/CHASTEL, paris1978, p138

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص279.

³ - Mohammed Arkoun, Louis Gardet, *L'islam hier- demain*, Op. Cit, p151

4- الإسلام الشعبي الأصولي المتطرف الصاعد (الإسلام الأيديولوجي).

التزم أركون الصرامة والدقة المنهجية في تصنيف المصطلحات، فنجده يفرق بين مسلم وإسلامي وبين إسلام والمجتمع الإسلامي والمجتمع المدعو إسلامي يقول: "إن كلمة "مسلم" هنا تدل أولاً على الفاعل الاجتماعي ثم بدرجات متفاوتة على المؤمن، هذا في حين إن إسلامي تدل على تركيبات عقائدية عالمية أو ذات مستوى عال ذي اهتمامات عقلانية نقدية.¹ ويدعو أركون الدارسين إلى ضرورة التمييز بين المضامين الذاتية والمضامين الموضوعية، في التعامل مع الظاهرة القرآنية، لأنها ظاهرة لا تختلف عن الظاهرة التوراتية والإنجيلية، وكلها ظواهر تمتلك قدرة اختراق الحدود الثقافية والسياسية والانثروبولوجية، لهذا ينبغي تجاوز ظاهرة تخلف الدراسات الإسلامية عن مسايرة مناهج علوم الإنسان، والعمل على مساءلة النص القرآني، لأنه نص صامت منذ عام 632م تاريخ وفاة الرسول صلعم وتحويله إلى قوة استنهاض عبر إعادة قراءته وتأويله، واستخراج الرهانات الرمزية التي يتوفر عليها والتي يمكن أن تعبر عن كل التوترات الاجتماعية والسياسية. هذه المهمة التي حاول أركون إنجازها تحولت إلى هم معرفي.²

ولأننا نشهد عودة الأديان إلى ساحة التاريخ المعاصر بقوة، لكن في صورتها الشعبية لا الثقافية، ووضع الأديان متفاوت، فوضع المسيحية أفضل لانخراطها في المناقشات المتعلقة بالإنسان والمجتمع المعاصر، ولهذا إذا أردنا تقليص التفاوت التاريخي فينبغي التحرر من كل الانغلاقات العقائدية والدوغماتيات التي ورثناها، مثل الأساطير والمسلمات المثالية، مما يعني أننا بحاجة لثورة منهجية على كل المعتقدات على طريقة فلاسفة الارتياب.

ب- في تفكيك بنية الخطاب القرآني: اعتمد أركون مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في قراءة النص القرآني، وهذا ما صرح به في مقدمة كتابه « القرآن من التفسير الموروث إلى التفسير تحليل الخطاب الديني » يقول: "لقد شرعت في تطبيق اشكاليات ومناهج اللسانيات والسميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي. ونشرت عام 1970 البحث الأول بعنوان " كيف نقرأ القرآن " كمقدمة لترجمة كازيمير سكي للقرآن (نشر Garnier Flammanio) وجمعت البحوث التي صدرت بين عامي 1970 و1982 في كتاب عنوانه قراءات في القرآن.³ ولا يهدف تفكيك الخطاب الديني إلى تقديم

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص283.

² - المصدر نفسه، ص24.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص5.

المعاني الصحيحة بسبب نقص التفاسير الموروثة، وإنما يهدف إلى تبيان الصفات اللسانية اللغوية وآليات عرضها من استغلال وإقناع وتبليغ للمقاصد المعنوية للخطاب النبوي *le discours prophetique* ، ويقصد بالخطاب النبوي النصوص التي جمعت في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، مركزا على البنية اللسانية اللغوية والسيمائية للنصوص، كما ميز أركون بين التحليل اللاهوتي والتحليل اللغوي والسيمائي للنصوص، والتحليل السيميائي سابق منهجيا وابستمولوجيا عن التحليل والتأويل اللاهوتين، وتحليل الخطاب الديني قائم على المساءلة الانتروبولوجية والدينية والثقافية والاجتماعية، لبلوغ حقيقة المفاهيم التي إنبنت عليها الأديان في تاريخ المجتمعات البشرية.

والاعتماد على المناهج الحديثة في قراءة النص الديني يعني امكانية التمييز بين الدين الحق والنحل الباطلة، وتجاوز إشكالية ادعاء امتلاك الحقيقة، ومن ثمة التأسيس للتعايش بين الأديان عبر المشترك بدل ثقافة الإقصاء المتبادل، لأن هذه الذهنية كانت سبب الكثير من الحروب الطائفية والعقدية، ولم يتمكن حتى عقل الأنوار والحدثة الأوروبي من وضع حد لها، يقول أركون: " من الملاحظ أن تلك الحدثة الفكرية فشلت في تعميم " الأنوار " الحديثة والتخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المنفتحة محلها. وهي ذهنية تدافع عن حقوق الإنسان وتحرير الوضع البشري من الاضطهادات والقمع والظلم، والسر في ذلك أن العقل الحديث لم يتقيد بتعاليم الأنثروبولوجيا الحديثة.¹ كما أن من بين مشكلات العقل الحداثي اعتماده منهجية الوصف الإثنوغرافي في تعامله مع الثقافات غير الغربية، وعلى منهج علم التاريخ (التاريخية) في دراسته للمجتمعات المتقدمة، ومصطلح التاريخية كمصطلح حديث تبلور منذ القرن 18م في حقل العلوم الإنسانية بهدف توسيع دائرة النقد، وينسب هذا المفهوم لفيكو Giovanni Battista Vico (1744-1866م) ومضمونه أن التاريخ من صنع البشر وليس القوى الغيبية، وقد أخذ بهذا التصور فيما بعد كل من هيغل وكروتشه، وإذا كان التاريخ من صنع البشر فهذا يعني أنه محكوم بمقولة النسبية التي أكدها هيردير Herder (1744-1803)، فقد رفض القول بوجود تراث مطلق وهو ما نجده في كتابه « أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية عام 1791 »، وهيردير هو تلميذ كانط وأستاذ غوته.

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص06.

والنزعة التاريخية تعني نزع صفة الأسطورة على كل النصوص، وإعادة النظر في مفهوم الأسطورة التي تم رميها في حقل الخرافات والحكايات الشعبية، لكن الأنثروبولوجيا اعادت الاعتبار للأسطورة،¹ هذا ما يرفضه المنتديون، يقول أركون: "إن التاريخية أصبحت "اللامفكر فيه" الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام 848م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة. ثم تلاه ورسخه رد الفعل القادري، وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن... إن إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضد التاريخية الوضعية الطيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادرا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة"،² ويفرق أركون بين التاريخية المطلوبة وبين التاريخية الوضعية التي تستبعد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الجمعي، وتفعله في ساحة علم التاريخ، وتكشف لنا القراءة التاريخية عن دور المعتزلة والخطاب النبوي ودور الفلاسفة في تشكيل المخيال الجمعي، كما ظل الفكر الإسلامي بعيدا عن ممارسة الفكر الأنثروبولوجي، وهو المنهج القادر على اخراج العقل الإسلامي من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق، إلى التفكير على مستوى إنساني كوني. لكن ماذا يعني أن نقرأ النص الديني قراءة أنثروبولوجية؟

1- القراءة الأنثروبولوجية: اعتماد المنهج الأنثروبولوجي يعني إعادة قراءة الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي خاصة وما تعلق بالقصص والأساطير، يقول أركون: "القرآن هو الذي أقر بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين، والقصص هو ما يصفه الأنثربولوجيون المحدثون بالميت أو "ميتوس" Mythos الذي تميز أو تمايز عن اللوغوس Logos (النطق أو المنطق)، منذ ما قدمه أفلاطون وأرسطو من حوار واستدلال وتحليل وبناء على صيغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنظيرية، الاستدلالية، الاحتجاجية".³ لكننا قد نعترض على هذا الفهم للأسطورة داخل النص القرآني لأنها تفيد أخبار الأولين، والقول الخبري أقوى صحة من باقي الأقوال كما رأينا مع نظرية فعل الكلام لأوستن، في حين يتداخل في الأسطورة الواقع مع الخيال، وتبقى القراءة الأنثروبولوجية ضرورة كممارسة نقدية تفكيكية لجميع الثقافات تجنبنا التأويلات

¹ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 291

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 49/48.

³ - المصدر نفسه، ص 07.

الأيديولوجية، وتثري الفكر الإنساني كما أثرت الفكر الحديث بما يسميه أركون بـ "المثلثات الأنثروبولوجية Anthropological triangles مثلثات من نوع" العنف، التحريم، الحقيقة" أو "الوحي، التاريخ، الحقيقة" أو "اللغة، التاريخ، الفكر".

وتأثر أركون بـ **ليفي ستروس** C.L.Strauss الذي اقترن اسمه بالأنثروبولوجيا مؤكداً على تحول الرمز في الأساطير وعلى أن كل معنى مرتبط بالبيئة الثقافية التي ينتمي إليها، يقول **جون ستروك**: "الكثيرين منا يميلون إلى الاعتقاد بأن الرموز كميات ثابتة تخضع حيثما وردت إلى تفسير واحد. أما **ليفي ستروس** فيثبت العكس عندما يقول: "إن المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان الذي تحتله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأسطورة بالذات، معنى ذلك أن تفسر الأسطورة من داخلها".¹ وطيلة المشروع نشعر بأن أركون يخشى من سوء فهم مشروعه من قبل القراء نتيجة عدم التمكن من المناهج الحديثة، لهذا يحث القارئ على ضرورة الإطلاع على الكتب المتعلقة بإشكالية القراءة والتأويل في مختلف اللغات، وعدم الاكتفاء بالدراسات الاستشرافية، لأنها تنتمي إلى الماضي من ناحية منهجية باعتمادها على تاريخية الوقائع دون الاهتمام بالمعيش وبالمناهج الحديثة ولا بالمشكلات الراهنة في قراءتها للقرآن،² لكن رغم ذلك يحيلنا أركون إلى بعض الأعمال التي يراها مهمة لشرح مفهوم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، مثل كتاب الأستاذ **جوزاف فان أيس** Joseph Van Ess وهو: "كتاب مكرس لدراسة فترة التكوين الأولى للفكر الإسلامي ويلي عليها أضواء ساطعة، وقد اتخذ العنوان التالي: اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة"،³ وتكمن أهمية الكتاب في أنه يزود الدارس بمعلومات منهجية عن مرحلة التشكل الأولى، والمرحلة الكلاسيكية التي تلتها في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا شك يجهل جمهور المسلمين والعرب ما تضمنه الكتاب من مادة معرفية.

ويعتقد أركون أن ما تضمنه الكتاب من مادة معرفية يسهم في تشكيل وعي المجتمعات العربية والإسلامية ويجنبها ويلات العنف الفكري والثقافي وقمع الحريات، كما يجنبها الجهل المعمم بماضي الإسلام، وهذا يدخل في دائرة ضرورة التكوين العلمي للأجيال، يقول: "لأنني اكتشفت أن مستوى التعليم الثانوي والجامعي بعيد جداً عما يجب أن يكون عليه خاصة فيما يتعلق بعلوم الإنسان والمجتمع. ولذا، فإن معظم الطلبة الذين قرؤوا كتبتي يشكون من صعوبة فهم الجهاز المفهومي أو المصطلحي الذي

¹ - جون ستروك، البنيوية وما بعدها، من ليفي ستراوس إلى دريدا، ت محمد عصفور، عالم المعرف، الكويت، 1996، ص16.

² - Mohamed Arkoun, lectures du coran, Op. Cit, p.27.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص08.

أستخدمه وأواصل تجديده واثرائه انطلاقاً من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية.¹ ويعود الضعف إلى انعدام الأرضية المنهجية والمفاهيمية والمعرفية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية، لذلك القارئ مطالب بالإطلاع على المناقشات الفلسفية واللاهوتية التي تجري حول مايسميه أركون بظاهرة الوحي في الأديان، ليكتشف أن مفهوم الوحي قبل المدونة كان أكثر انفتاحاً، لكنه آل إلى الانغلاق تحت تأثير تفسير الطبري.²

ومن الأسباب انفصال المفسرين عن القراءة التاريخية للوحي واهتمامهم بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية للوحي، لذلك نحن أمام مهمة عاجلة وهي ضرورة تحديث القراءات بتوظيف المناهج الحديثة التاريخية والأنثروبولوجيا وفلسفة الظاهرة الدينية أو ما يسمى بالعلمانية Laïcité. وغياب المناهج الحديثة عن الساحة الإسلامية سمح بطغيان الدين الأيديولوجي والخطاب الأصولي الذي يصوغ حتى من قبل الجامعيين، ويستدعي الأمر توظيف مقولات الحداثة وما بعد الحداثة من: نسبية، تاريخية الحقيقة كبديل للحقيقة الميتافيزيقية المطلقة، التفكيك، المعنى الخفي، انهيار اليقينيات، عصر تعدد أنظمة الحقيقة، لأن أنظمة الحقيقة متعددة، يقول: "هناك نظام معتزلي، حنبلي، إمامي، إسماعيلي، سني، صوفي، فلسفي، تاريخاني، قصصي، علماني، أصولي، ماركسي، فرويدي، بنيوي، كاثوليكي، تلمودي، بوذي،... الخ للحقيقة. والعولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ. وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي أنبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة"³ وهذا يعني أن كل الانظمة المعرفية والعقدية معنية بالبحث الأركيولوجي.

2-مهمات الحفر الأركيولوجي:

1- تحديد نظام اللغة العربية بين عامي (550 و632م)، وتتم العملية بدراسة الوثائق دراسة نقدية والوقوف على الإيجابيات والسلبيات، لأن أركون يعتقد: "أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص9/8.

² - المصدر نفسه، ص9.

³ - المصدر نفسه، ص10.

قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارة اللغوية القرآنية.¹ ويقصد أننا فقدنا وثائق هامة تعرفنا على حثثيات الخطاب والظروف المحيطة به أثناء لفظه أو نطقه لأول مرة، وهذا لا يعني التوقف عن الدراسة بقدر ما نحن مطالبون بالعمل على كشف التلاعبات الأيديولوجية بالخطاب القرآني وضرورة الكشف عن العقبات بتوظيف الطريقة الأركيولوجية *archéologie* والطريقة العرقية اللغوية، ولا ينبغي أن تقتصر الأبحاث على ما هو مكتوب في كتابة تاريخ المجتمعات وتراثاتها، والدارس مطالب بدراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية والتي تعود إلى تلك الفترة في شبه الجزيرة العربية، وهذا ما يعرف بالحفر الأركيولوجي، كما يمكن اللجوء إلى الطريقة العرقية (الإثنولوجية *ethnologie*)، ندرس فيها القبائل البدوية ولغاتها ولهجاتها بهدف تخيل الجو والبيئة قبل أربعة عشر قرناً، ومن ثمة انجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة يمكننا من العودة للقرآن والخطاب القرآني لفهم الشعوب التي لم تؤمن.

2- تحديد ودراسة الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم، لأن دراسة هذا التراث الضخم يمكننا من معرفة العناصر الفاعلة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم السابق عليه، والتي قام بأقلمتها وطبيعته وغاياته فينبغي: "أن نقوم مسبقاً بتحليل بنيوي لكل الحكايات أو القصص الواردة في القرآن، وذلك على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخراً بالنسبة للإنجيل"،² ومن الباحثين الذين يستحضرون أركون الباحث كلود شابرول ولويس ماران، لأنهما قاما بإعادة كتابة التراث الديني بطريقة المقارنة بدل الطريقة الخطية المستقيمة وهو ما أراده أركون.

3- تحديد مفهوم مجتمع الكتاب المقدس: مفهوم مجتمع الكتاب المقدس في نظر أركون أكثر اتساعاً وتعقيداً من مفهوم أهل الكتاب المستخدم سابقاً من قبل القرآن، لأنه يشمل المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية لاشتراكها في الاعتقاد بأن الكتب السماوية مرجعية عليا لكل القيم، وأن سلطة القراءة في يد الفقهاء (سلطة تحديد الاعتقاد السليم *l'orthodoxie*).

ومن النتائج التي استخلصها أركون من خلال تحديده لمجتمع الكتاب المقدس تحديداً أنثروبولوجياً هو أن المعرفة في أم الكتاب متصورة وكأنها كلية صحيحة مطلقة، لكن قابلة للمراجعة في النسخ الأرضية من خلال الناسخ والمنسوخ، هذا هو دور التفسير والتأويل. أما النتيجة الثانية فتتمثل في سيطرة

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 106.

² - المصدر نفسه، ص 108.

القراءات اللغوية على باقي القراءات، وهنا يكمن سر الطابع الجدلي للكتابات المقدسة، لأن القراءة اللغوية تتأثر بالبيئة الثقافية والسياسية والاجتماعية والعلمية، وبعد هذه النتائج يؤكد على ضرورة أن يقوم الفكر الإسلامي بعمليات عاجلة منها "نزع الأسطورة، ونزع التزييف، ونزع الأدلجة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة".¹ وهذه الأهداف التي رسمها أركون ينبغي تحقيقها عبر جملة من الورشات البحثية في إطار مؤسسات علمية تراعي التكامل بين المناهج وتلتزم بالنقد التاريخي لتجاوز كل التصورات الايديولوجية الضيقة والمنهجية الاستشراقية المتخلفة وكذلك تجاوز الوضعية العلمية التي تسعى إلى استبعاد ماهو روحي من حياة الناس، يقول نصر حامد أبو زيد: "يقدم أركون مشروعه على أساس أنه مشروع يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الايديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي. وتتحدد معالم المشروع اساسا من خلال وعي الباحث بأنه ولد في مجتمع مسلم. ورغم انه يحيا ويمارس فكره في مجتمع غير مسلم (فرنسا)".²

2- تاريخ الأديان المقارن وأشكلة ظاهرة الوحي: يبدأ أركون بتأكيد على مكانة الوحي في حياة المؤمنين وعلى أنه المصدر الأعلى لحياتهم، كما كان الوحي موضوعا للمناقشات والتفسيرات بداية بالمعتزلة (القرآن كلام مخلوق)، لكن تم تحريم النظرية من قبل الخليفة القادر (420هـ/1029م)، واعتبرت خارجة عن القانون، وكان هذا الإجراء سبب غلق المناقشات حول مسألة هامة في الحياة الدينية. ولم يجرأ أحد منذ تلك اللحظة على فتح المناقشة حول المسألة بعدما أغلقت بقرار سياسي، فكانت النتيجة سد باب الاجتهاد والإبداع. وكل من يحاول التعرض للخطاب القرآني بالمناقشة والتحليل يكفر مثل ماحدث مع نصر حامد أبو زيد مؤخرا، عندما حاول تطبيق الألسنية على الخطاب القرآني.

دخلت ظاهرة الوحي في دائرة المستحيل التفكير فيه منذ القرن الحادي عشر الميلادي. وكلما اتسعت دائرة اللامفكر فيه وضاقَت دائرة الاختلاف والتعددية كلما انحصرت دائرة الأنسنة،³ ويعرف أركون المستحيل التفكير فيه بقوله: "إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبي وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص110.

² - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص109

³ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص14

يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحري النقدي.¹ والغرض من الانفتاح على اللامفكر فيه هو اغناء الفكر ووضعه أمام رهانات معرفية ومنهجية للكشف عن المهمش والمقصى والمحرم وتفكيك منطق الحقيقة الواحدة،²

وقد حدث نقاش حاد بين المذاهب حول صحة المصحف، ويحيلنا أركون إلى ثلاثة كتب للتدليل على فكر المستحيل التفكير فيه وهي: « مقدمة للقرآن من تأليف السيد أبو القاسم الحوئي » وترجم للإنجليزية سنة 1998)، أما الثاني « الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، ط1، دمشق 1990، تأليف مهندس سوري محمد شحرور »، والثالث « القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، تأليف صادق بلعيد بجامعة تونس 1999 »، لم تتعرض هذه الأعمال للمناهج الحديثة في تعاملها مع النص القرآني، ولم توظف المنهج المقارن والجانب التاريخي للنص القرآني، على الرغم من أن هذه المسائل قد نوقشت في الساحة المسيحية واليهودية منذ انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني (Vatican)، الذي انعقد ما بين 1962م و1975م في مقر الفاتيكان بروما، قرر فيه ضرورة الانفتاح على منجزات الحداثة ومبادئ عصر الأنوار كمبدأ الحرية الدينية، والانفتاح على علوم الإنسان في قراءة النص الديني من تورا وأنجيل، في حين الكتابات العربية اعتمدت لغة التبجيل وجعلت النص القرآني: "المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال، كما ويحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان. وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية، ولا يتأثر بها على الإطلاق".³

ومفهوم التاريخية غير وارد في الوعي الإسلامي التقليدي، مما يعني أن الوحي لم يتعرض للمساءلة ولم تتم أشكلته وإنما تم تثبيته وإبعاده عن منجزات الحداثة منهجيا. وتهم مسألة الوحي كل المجتمعات الدينية، وأركون مدرك أن ما يطرحه أو يناقشه مستفز للجميع لأن الأمر يتعلق باعتقادات تشكلت منذ عقود وترسخت بالممارسة يصعب زحزحتها ونفدها وتفكيكها، وهذا لأن مسألة الوحي لم تكن موضوع بحث للعقل العلمي ليترك الأمر "المسيرى النقديس"، وهو مصطلح أبدعه الألمانى ماكس فيبر Max Weber في حديثه عن الدين كظاهرة سوسيولوجية مهيمنة على عقول الشعوب. ورغم ذلك لا يخشى أركون مآلات ما يدعو إليه، يقول: "ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: انني أرحم المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، التقوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخية،

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص12.

² - MOHAMMED ARKOUN, lectures du Coran, Op. Cit, P 13

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص14.

الوضعية، العلمية، إلى إطار آخر مختلف تماما وأوسع بكثير، إنني أزرعها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدا والذي لم يفكك بعد.¹ ويعني مصطلح الأشكلة Problématisation "جعل الشيء إشكاليا بعد أن كان يبدو بديهيا أو تحصيل حاصل، فالوحي مثلا، من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ماهو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ كنا أطفالا".²

وتعني الأشكلة جعل المفهوم إشكاليا لتقديم تصور جديد عنه، أما مصطلح الزحزحة déplacement فيعني زحزحة المفهوم من موقعه التقليدي الراسخ والعمل على تفكيكه ليتجاوز معناه التقليدي الراسخ، وعملية تفكيك الخطابات المتعلقة بالوحي مهمة المؤرخ المحترف الذي يملك قدرة على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسية والثقافية والسياسية والاجتماعية الناتجة عن تأثير الوحي، هذا التأثير لا يزال متوصلا بفعل الفاعلين الاجتماعيين les acteurs sociaux وهو مصطلح سوسيولوجي اعتمده بيار بورديو Pierre Bourdieu ويعني البشر الموجودين في المجتمع في شكل صراع دائم حول المال والسلطة أو الخير والشر، ويستخدم أركون مصطلح المخيال الذي تشكل عبر التاريخ ليكشف لنا من ناحية أنثروبولوجية عن عوامل تشكل المخيال الجماعي لجماعة معينة بعيدا عن النظرة العقلانية، لذلك يدعو إلى ممارسة النقد الابستيمولوجي لهذا المخيال في التراث الإسلامي، وهذه الطريقة طبقت على التراث اليهودي والمسيحي، لكن عندما يحاول أركون تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوحي يصطدم بعراقيل أقلها الرفض، ورغم ذلك يواصل أركون طريقه ليكشف لنا عن بنية التراث الإسلامي الأرثوذكسي.

وحاول أركون تناول مسألة الوحي في إطار ما يسميه الفكر الحي المنفتح على مختلف تراثات الفكر الديني بدل الممارسات المسيحية الدوغمائية، وهذا بهدف خلق حوار بين الأديان والتراث الثقافي ومن ثم يتشكل تاريخ الأديان المقارن، في إطار العقلنة والمعقولة،³ ونجده يبدأ المسألة بمقارنة تاريخية مؤكدا أن المشركين تلقوا الخطاب النبوي بالرفض والتشكيك وهذا وارد في الآيات التالية (90-93 سورة الإسراء / 4-8 سورة الفرقان / 21-30-33 سورة الفرقان / 47 سورة العنكبوت / 31 سورة فاطر / 50 سورة النساء 83 / سورة البقرة / 1-7 سورة النجم / 16-17 سورة الجاثية)، كل هذه النصوص تدل على رفض المشركين

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 28/27.

² - المصدر نفسه، ص 28.

³ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 333.

للوحي، وهذا الأمر يضعنا أمام اشكال هام يتعلق بضرورة مراجعة الأسس الأولى مراجعة علمية والمطلوب:

- 1- دراسة المواقف دراسة تاريخية بدل الدراسات في أطر لاهوتية.
- 2- اعتماد الدراسات التاريخية في تحديد طبيعة العلاقات التي كانت سائدة وطرق الإتصال والتواصل.
- 3- ضرورة تتبع مسارات تشكل الوعي الإسلامي من ناحية نفسية واجتماعية وثقافية.

وللإحاطة بكل هذه الجوانب في الوحي ينبغي الاعتماد على كل المناهج المتاحة لفهم المواقف والخلفيات التي تستند إليها في الرفض والقبول، كما ينبغي بلورة "تبيولوجيا" للخطاب القرآني تمكننا من الكشف عن كل الأساليب التي يستخدمها الخطاب القرآني.¹ والتبيولوجيا Typologie مشتقة من كلمة Type وتعني نوع أو نموذج كما تعني علم الأنواع أو النماذج، ومادام القرآن يوظف عدة أساليب لغوية فنحن بحاجة لعلم التبيولوجيا يقول أركون: "ينبغي الكشف عن أنماط الأساليب التعبيرية (أو اللغوية) المستخدمة في القرآن من أجل بلورة اشكالية مشتركة تنطبق على دراسة جميع مجتمعات الكتاب المقدس".² طالما يعتقد المسلم بأن صحة النص القرآني مرتبطة باللغة المعتمدة (اعجاز لغوي)، لكن من ناحية أنثروبولوجية هذه مجرد وسائل وأساليب مجازية خيالية أسطورية، ويؤكد أركون على طابع التناص بين النص القرآني وباقي النصوص الدينية خاصة التوحيدية، لأن القصص الواردة في القرآن ذكرت في كتب اليهود والمسيحيين، إلا أن القرآن اعاد صياغتها بأسلوب لغوي مختلف أكثر جمالا باللغة العربية. أما علماء اللسانيات فيميزون بين مستويين في استخدام اللغة، بين السرد القصصي والخطاب.

وتكشف لنا الدراسة اللسانية أن القرآن استخدم المستويين (السرد، والخطاب)، كما يكشف لنا البحث المعمق على أن البنية الأساسية للنص تتمثل بالحوار بين (الأنا المتكلم) و(الأنا المتلقي)، لهذا اعتمد أركون على دراسات العالم الألسني الفرنسي إميل بينفنيست (1902-1976)، مؤكدا على أن الخطاب القرآني اشتمل على كل الوظائف النحوية- التركيبية التي يستخدمها الناطق- المتكلم للتأثير على المتلقي مثل " التساؤل، التعجب، التبليغ، الإعلام، الإثبات، الجزم..."، وفي الغالب يعتمد أساليب لتقديم يقينيات وفرضها على المتلقي، معتمدا نمطا فكريا له نسقية ابستمية بلغة " فوكو" (Épistémè)، لكن استخدام

¹ - محمد أركون، الأئسنة والاسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص158

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص99.

مصطلح ابستمية يعني وضع المسلمة الكبرى للوحي موضع شك،¹ لأن الخطاب يتعالى على الواقع البشري، والتاريخ متجاوزا كل عقلانية، لهذا الابستمية تعني إما العقل تاريخي وإما لا تاريخي، كما استعان أركون بعلم القواعد التوليدية (la grammaire génériques) وهو علم من اختراع الأمريكي نعوم شومسكي Noam Chomsky لم يستخدم في قراءة الخطاب القرآني رغم أهميته في توليد المعنى والعبارات، والمسلمون لم يقوموا لحد الساعة بإخضاع ظاهرة الوحي للقراءة التاريخية والأنثروبولوجية.

وعمل أركون على دراسة التركيبية المجازية للخطاب القرآني (الوحي)، مميزا بين التصور التقليدي الذي يرى في المجاز مجرد زينة لغوية، وهذا ناتج عن القراءة الحرفية، أما التصور الحديث فلا يكاد يفصل بين المجاز والواقع، لأن المجاز يساهم في تشكيل بنية الخطاب المعنوية. ورجال الدين قلصوا المجاز إلى مجرد بلاغة اعجازية، بسبب جهلهم باللسانيات ومن ثمة تم استغلال المجاز من أجل اغناء المعنى الحرفي وتحقيق الانبهار خاصة عند المتصوفة، فضاع التمهيد بين اللغوي والاجتماعي، وتم القفز على البعد الابستمولوجي للمجاز،² لذلك ينبغي إعادة تأويل المجاز في النص القرآني، للكشف عن مناطق توظيفه.

3- قراءة في المناهج المعتمدة في قراءة النص الديني

أ- طبيعة المنهج: من الصعوبة تحديد طبيعة المنهج الأركوني لأنه يعتمد كل المناهج في إعادة قراءة النص الديني وظاهرة الوحي، لكننا لم نستطع عبر دراستنا الإمساك بمنهج واضح يمكن أن نطلق عليه المنهج الأركوني، لأنه لم يعمل على دمج كل المناهج للخروج بمنهج مركب يمكننا توظيفه في قراءة النصوص الدينية، وهو ما عبر عنه قائلا: "كان هوسي الأكبر عندما حررت أطروحة لدكتوراه الدولة في الستينيات من القرن الماضي أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتو في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز... إلخ"،³ هذه المناهج التي يقترحها أركون هي بديل عن المناهج التقليدية التي طبقت على النصوص الدينية ولم تكن

¹ - MOHAMED ARKOUN, *L'islam, Approche Critique*, préface JACQUES GRANCHER, 3e édition, Paris, 1992, P.51

² - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 89.

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 23.

مبدعة بل مشوهة للنص، ويذكر بعضها فيقول: "من بين هذه المناهج سوف أذكر: منهجية القراءة الإيمانية للمسلمين التقليديين، ومنهجية القراءة الفيلولوجية والتاريخية للعلماء المستشرقين، ومنهجية القراءة الحرفية أو الباطنية، ومنهجية القراءة النحوية والقاموسية المعجمية، ومنهجية القراءة اللاهوتية والفقهية التشريعية، وكل هذه المناهج أو التفاسير طبقت على النص القرآني.¹ وقراءة النص الديني بهذه المناهج في نظر أركون أدت إلى حقائق اختزالية ومعارف مغلوطة، لأن المنهج التقليدي يقوم بقطع النص عن سياقه التاريخي متجاهلا شروط كتابة التاريخ النقدي للنص القرآني، ولا تعتمد المنهج الأسني التزامني² الذي يقتضي العودة إلى لحظة الخطاب في مستواه الشفهي، بالإضافة إلى جهلها لمراحل تدوين النص وانتقاله من مرحلة المشافهة إلى مرحلة التدوين والكتابة في مصحف (المدونة الرسمية)، التي تمت تحت اشراف السلطة وفرضتها بقرارات غير قابلة للمراجعة.³

والمناهج التي تبناها أركون في قراءة النص الديني (القرآني) هي نفسها التي ينبغي أن تطبق على كل النصوص الدينية، يقول: "سواء أكان الأمر يتعلق بالتوراة أو الإنجيل أو القرآن فإن أية قراءة جديدة لأية آية أو وحدة نصية أكثر طولا ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة مستويات من الأنساق النصية: أولا: الحثيات التي تمت فيها عملية التلطف الشفهي بالنص لأول مرة. بمعنى آخر: كيف تلفظ محمد بالقرآن شفها لأول مرة أمام القرشيين وضمن أية ظروف؟ وهذا المستوى لا يمكن التوصل إليه. ثانيا: سياق النص المباشر المكتوب حيث أدمجت الآية أو المقطع، أعني بذلك هنا السورة. ثالثا: السياق الكلي الشامل للمصحف كله، وهو ما ندعوه بالمدونة الرسمية المغلقة، والمقصود بها مجمل القصص القرآنية، والمقاطع، والوحدات النصية الكبيرة المجموعة والموزعة طبقا لترتيب معين.⁴ تكشف هذه الآلية التي يعتمد عليها أركون عن مشاكل القراءة التقليدية التجزئية من جهة وعن فوضى القراءات الحديثة والتوظيف الأيديولوجي للنص من قبل الأصوليين.

لهذا وظف القراءة التاريخية لتجاوز التصور الأرثوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن: "بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء على الأرض والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 65.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 265.

³ - MOHAMED ARKOUN, *L'islam, Approche Critique, Op Cit, P.55/54*

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 68.

القرآن.¹ ويقدم لنا أركون مثال عن القراءة التاريخية لكلمة (عزير) في الآية (30 من سورة التوبة)، فالتاريخ يؤكد أن عزير ما هو إلا الحاخام الأكبر عزرا الذي ساهم في إعادة بناء المعبد اليهودي بعد عودة اليهود من منطقة وادي الرافدين إلى أورشليم (القدس) في فلسطين. تزعم هذه الحقيقة التاريخية المسلمين رغم أن الطبري قد إنتبه إلى البعد التاريخي للكلمة. ومن ثم يثير أركون إشكالية أسماء الأعلام في القرآن والأحداث والمواقف التي تحولت إلى عقائد مقدسة لا يتم مناقشتها أو نقدها، وهذا نتيجة سيطرة الفقهاء التقليديين، وسنحاول الحديث عن أهمية كل منهج على حدى رغم صعوبة الفصل عند أركون نفسه الذي ادرجها تحت الإسلاميات التطبيقية.

ب- القراءة الفينومينولوجية والتاريخية للنص الديني: يبدأ أركون بالقراءة الفينومينولوجية، ويعتبرها مهمة عاجلة يقول في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب»، «لكي نشمل كل جوانب الموضوع فسوف أبتدئ بالتحليل الظاهراتي أو الفينومينولوجي للتحديد الأرتوذكسي للوحي كما كان قد استقبل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين منذ القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي، على هذا الأساس المعرفي سوف أجمل الأبعاد التاريخية والأنثروبولوجية واللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحاً. وذلك لكي أفتح امكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية»² وينطلق أركون من الوحي في المثال الإسلامي ثم يعمل على توسعة الدراسة لتشمل المثال اليهودي والمسيحي. ويقصد بالتحليل الفينومينولوجي وصف الظاهرة كما هي قبل الانتقال إلى مرحلة النقد والتقييم، ويبدأ من دراسته باستعراض مواقف من التراث الإسلامي حول الوحي وبعدها ينتقل إلى ممارسة النقد على تلك المواقف والتصورات، في محاولة لأشكلة التراث والكشف عن كيفية استبعاده وإهماله للبعد التاريخي والأنثروبولوجي، يعمل أركون بهذه المنهجية على توسيع المفهوم (الوحي) وتقديم تصور جديد له.³ محددا ثلاثة موضوعات لدراسة ظاهرة الوحي وهي: (الوحي، التاريخ، الحقيقة)، (العنف، المقدس، الحقيقة)، (من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي). هذا ما يجعل الفكر الإسلامي أمام مهمات نقدية ضخمة عمل أركون على تحديدها وترتيبها حسب الأهمية وحسب علاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بهدف قطع الصلة مع النظرة الذاتية للذات أو التراثية للتراث.

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 69.

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 16/17.

³ - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص 92

ومفهوم الوحي في نظر أركون أستعمل في عبارتين " قال الله تعالى " و " صدق الله العظيم " هذه العبارات لا تسمح لنا بمناقشة مضمون النص الذي تم استحضاره للاستشهاد، لأنه عبر التاريخ تراكمت الممارسات الخاطئة والتوظيف غير العلمي للنص والتفسير العنيف للنص خاصة عندما تم ادخال تعليم الدين إلى المدارس الابتدائية، وتدخل وسائل الإعلام واستخدام السياسي للدين في حملاته، كل هذه العوامل مجتمعة أسهمت في استخدام النص القرآني استخداما سيئا. وأخطر ما في الأمر امتلاك فئة جاهلة من المؤمنين سلطة قراءة الوحي، بطريقة مبسطة دون امتلاكها آليات القراءة والتفسير والتأويل الفينومينولوجي، وانتشرت هذه العقيدة منذ القرن العاشر الميلاد، هذا ما يطلق عليه أركون بالنسخة الشفهية التي تم تغييبها رغم دورها في تشكل الإيمان الإسلامي، هذا النوع من التراث هو الذي ساد لعدة قرون وسكن أذهان المسلمين حتى أصبح يحول دون بلوغ القرآن في نسخته العربية من قبل بعض الفئات الموجودة في اندونيسيا والهند والصين، وإفريقيا، هذه الفئات تقيم علاقتها مع الوحي عن طريق التراث الشعبي الأسطوري، والتراث القصصي، وهي الكيفية التي تلقى بها أركون الإسلام في قبيلته¹، يقول: " كنت شخصا قد تعلمت الإسلام ضمن هذه الظروف في تاويريت -ميمون، وهي قرية بربرية موجودة في منطقة القبائل في الجزائر، حيث اللغة العربية، وعلماء الدين الذين يعرفون القراءة والكتابة، والمكتبات، لم تكن موجودة، ولا تزال نادرة جدا حتى يومنا هذا.² هذه السيورة تخضع لها كل الأديان المسيحية واليهودية، وتوجد طريقتين في تشكل التراث الإيماني، يقول أركون: " قناة التراث المنقّف، المكتوب، المرتكز على معرفة اللغة المختارة من قبل الله: أي العربية بالنسبة للإسلام، والإغريقية واللاتينية بالنسبة للمسيحية... ثم قناة التداخل بين العناصر اللاهوتية المبسطة للدين الجديد، وبين الثقافات الشفهية الشعبية المعبر عنها في اللهجات المحلية، ثم جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكلوا في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعا حقيقيا أو حدا فاصلا بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل " علميا " أو تجريبيا".³

لكن العلمنة حلت محل العقل اللاهوتي في أوروبا، أما في العالم الإسلامي فلا يزال العقل اللاهوتي الديني مسيطرا لعدم تطور العلم بنفس الكيفية في أوروبا، فهناك تفاوت حضاري وتاريخي

¹ MOHAMMED ARKOUN, *Humanisme et ISLAM combats et propositions*, librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2005, p 293/295

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص18.

³ - المصدر نفسه، ص18.

يصعب ضغطه. واعتماد أركون القراءة الفينومينولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية مكنه من الكشف عن العوامل المشتركة والمبادئ اللاهوتية لدى جميع المسلمين فيما يخص الوحي، وهي بمثابة المسلمات التي لا تناقش منها:¹

1- تواصل الله مع الإنسان عن طريق الأنبياء مستخدماً اللغة البشرية، والله تحدث لآخر مرة مع الإنسان عن طريق النبي (محمد)* لكن في حالة النبي محمد صلعم اعتمد لغته الخاصة ومعجمه اللفظي، أما مهمة النبي محمد صلعم تكمن في التلطف بما أوحى إليه من كلام الله الأزلي عن طريق جبريل كواسطة، لكن معجم القرآن كلمات كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية لقوله تعالى: « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » (إبراهيم الآية 4)

2- الاعتقاد أن الوحي الذي قدم في القرآن هو آخر وحي، وهو تكملة للوحي السابق وهو تصحيح للتحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل، كما أنه يتضمن كل الأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان في حياته. وأن الله ظل يتواصل شفاهياً خلال فترة عشرين سنة تمت عملية حفظها (تدوينها).

3- شمولية الوحي القرآني وكماله، لكن هذا الوحي في نظر أركون لا يستغرق كلمة الله كلها، وهذا ما ورد في القرآن، على أن الوحي محفوظ في اللوح المحفوظ، يقول: " ينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروف بقوة شديدة في القرآن هو، في الواقع، أحد الرموز القديمة للمخيل الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم."²

ويحيلنا أركون إلى أعمال المستشرق السويدي **جيو قيد ينغرين** ceo widengren " « محمد رسول الله وصعوده، أوسلا 1955، وكتابه «صعود الرسول والكتاب السماوي، أوسلا 1950»، حاول هذا المستشرق البرهنة على أن القرآن يمثل رمز من المخيال الديني المشترك، ولا شك النظرة التقليدية للوحي كانت لا تهتم بعلاقة الوحي بالشؤون الدنيوية، لكن علم التاريخ الحديث يكشف عن علاقة الكتب المقدسة بازدهار الحضارات القديمة وهو ما أكدته العالم الفرنسي **جان بوتيرو** Jean Bottero (1914-2007) في «ولادة فكرة الله الواحد لأول مرة، الكتاب المقدس والمؤرخ Naissance de Dieu la Bible et

¹ - Mohamed Arkoun, Horizons et taches de la raison islamique, Op. Cit, p141/140

* «Dieu à parlé une dernière fois aux hommes par la médiation du prophète Mohammed... la parole ainsi communiquée oralement pendant une vingtaine d'années » Ibid.p140

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص19.

l'historien. Paris. Gallimard. 1986 « واكتشاف مثل هذا النوع من العلاقة لا شك يضاهي ما اكتشفه داروين وكوبرنيكوس وفرويد.¹

4- القرآن المجموع في المصحف منذ عهد عثمان بن عفان هو النسخة الصحيحة المعبرة عن الوحي.

5- الوحي هو المرجعية الدينية والسياسية والثقافية في تأسيس العلاقات الاجتماعية.

6- هناك صراعات بين القراءات التقليدية للوحي ومطالب العلمانية حول الأحوال الشخصية، هذا الصراع أسهم في تقليص دائرة الوحي بالتركيز على البعد التاريخي والنفسي كما حدث مع المسيحية.

7- المجتهد مطالب بأن يتقن قواعد اللغة العربية لأن اللغة العربية مختارة من قبل الله.

8- يمتاز النص القرآني بالشفافية.

9- نقل النبي الفهم إلى الصحابة.

10- القصة لها معنى في النص القرآني.

تبلورت هذه المبادئ خلال صيرورة تاريخية طويلة، لكن لم تقبل في البداية ممن عاصروا الرسول صلعمهم في مكة، لذلك انتهت القراءة التاريخية بأركون إلى التأكيد على تاريخية النص القرآني، يقول: "نحن نقول اليوم بأنه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى"² ويعتمد أركون على أعمال المستشرقة جاكولين شاببي صاحبة الأعمال التالية: «رب القبائل/ إسلام محمد» تناولت فيها القرآن تناولا تاريخيا دون الاهتمام بالدراسات الاستشرقية، هذا العمل يعد في نظر أركون أكبر عملية في أرخنة النص القرآني، لأنها تمكنت من ربط النص بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية والاجتماعية والسياسية لقبائل شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، في حين كان الخطاب القرآني دائما متعاليا عن الواقع. من هذا المنطلق يدعو أركون إلى إعادة قراءة النص القرآني باعتباره نصا لغويا والتعامل معه بمنطق التحليل الألسني والسميائي، ليصبح النص مفتوحا على كل الاحتمالات، يقول: "ماكان قد قيل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس وبقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل

¹ -محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ت هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000، ص210

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص21.

العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشتركة لدى الجميع¹، يؤكد أركون على أهمية هذا المقترح الاستكشافي من ناحية منهجية لأن الغاية هي تعطيل كل مقارنة تجعل من النص القرآني نص فوق التاريخ، ومن ثمة الكشف عن الاشكالات اللغوية والسيميائية والتاريخية والأنثروبولوجية في النص القرآني، لهذا وجدنا أركون يستدعي مبدأ التعليق من الظاهراتية، ولا يعني مبدأ التعليق الإلغاء والإسقاط والحذف كما يفعل علماء اللسانيات والتاريخ المعاصرون، كما لا يهدف إلى الغاء الظاهرة الدينية أو نفي الوحي، لأن النص الديني مرجعية وجودية بالنسبة للمؤمن وهذا لم ينتبه إليه المؤرخون وعلماء الألسنيات المحدثين.

واستناد أركون على هذه المناهج «الظاهراتية والألسنية والتاريخ» هدفه تحديد مستويات الوحي، فنجد أنه يميز بين القرآن (كلام الله) الكلام الإلهي والأزلي اللانهائي المحفوظ في أم الكتاب، وبين الوحي المنزل الذي يمكن التعبير عنه لغويا ويمكن قراءته كجزء من كلام الله اللانهائي، كما ميز بين المستوى المتعالي كلياً للوحي وبين المستوى المتجلي تاريخياً في اللغة، فالأول يبقى على مستوى الله فقط في اللوح المحفوظ في حين الثاني المتجلي للبشر فله بعد تاريخي تجسد في المصحف أو التوراة أو الإنجيل، لأنه كلام الله المخلوق كما كانت تعتقد المعتزلة، ولكن حدث أن تعرضت المعتزلة للإقصاء فكفر ومنهج فكان هذا سبب الخلط بين المستويين ففقد القرآن تاريخيته، والاعتقاد السائد اليوم هو أن الوحي معطى إلهي للبشر عن طريق الرسل والأنبياء وهذا هو الدين الحق، أما عند المسلمين فيضاف لهذا التصور الاعتقاد بأن اللغة العربية هي الكلام الأصلي لله، هذه المجتمعات يطلق عليها أركون بمجتمعات الكتاب المقدس، وحاول أركون الاعتماد على تاريخ الأديان المقارن ليوضح لنا ظاهرة التقديس المشتركة بين الأديان مع اختلاف تجلياتها².

يؤكد أركون على الطابع البشري للرسول صلعم وهو ما أكدته القرآن، محاولاً الانطلاق من المتلقي ليحدد كيفية استقبال الخطاب حسب نظرية جماليات التلقي *théorie de la réception*، والتي تنسب للناقد الألماني هانز روبير يوس Hans Robert Jauss (ولد عام 1921م)، وسادت هذه النظرية حقل الأدب، وهي نظرية تنطلق من القارئ بدل صاحب النص أو النص ذاته، لأن القارئ الذي تلقى الخطاب تلقاه في صورة جمالية، وهانز روبير يوس له كتاب «من أجل جماليات التلقي» *pour une*

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 21.

² - Mohamed Arkoun, *Horizons et taches de la raison islamique*, Op. Cit, p 142

esthétique de la réception. Paris. Gallimard.1978. هذه أهم نتائج القراءة الفينومينولوجية والتاريخية.

ج-القراءة التفكيكية: يحاول أركون التزام قواعد المنهج التفكيكي déconstruction الذي تتيحه الدراسات السيميائية والألسنية المعاصرة، فنجده يستعمل مصطلحات ألسنية مبتعدا عن المصطلحات اللاهوتية، بهدف تتبع كيفية تولد المعنى في النص القرآني، وهو مدرك صعوبة التحرر من التحديدات اللاهوتية لتراكمها عبر التاريخ، لهذا عمل على تطبيق كل المناهج الحديثة مراعيًا درجة الترابط بينها، يقول: "هكذا اطبق التحليل الالسنى، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعلزها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي- التاريخي الكلي".¹ ويسعى أركون من خلال هذه المناهج إلى إسقاط المفاهيم الحافة بالحقيقة، وكشف البعد الأيديولوجي في تفسير الخطاب القرآني، وإلغاء المطلقية التي وسمت الخطابات والشخصيات الدينية، وكذلك إسقاط الوسائط التي تحول دون نقاش موضوعي، مثل اللجوء إلى عبارة (قال الله تعالى، صدق الله العظيم)، لأن هذه العبارات الإطلاقية سوف يتم توظيفها من قبل الوسطاء البشريين من فقهاء ومفسرون ومؤرخون توظيفاً أيديولوجياً، لأنهم نصبوا أنفسهم أوصياء على تفسير وشرح وتأويل كلام الله، حتى بلغت العملية درجة طمس تاريخي للمرسل الأول والأعظم، فحلت كلمة "الإسلام" محل كلمة "الله" في الخطاب الإسلامي المعاصر نتيجة التحويرات الكبرى لكلام الله.

لا يسعى أركون إلى إلغاء الوساطة بقدر ما يدعونا إلى ضرورة إعادة التفكير فيها بشكل صحيح على طريقة بول ريكور Paul Ricoeur للكشف عن التحول الذي حصل بفعل تدخل الأيديولوجيات، واعتماد الدراسة الوصفية للغة وللعوامل الاجتماعية التاريخية لا يعني أن التراث التفسيري اللاهوتي أهمل هذه الجوانب، لكن المشكلة في الآليات المنهجية التي اعتمدها وهي آليات لا تخرج عن المعقولة المجردة والذاتية المثالية والحرفية، ومن الأمثلة التي استحضرها أركون تفسير الطبري، يقول: "في تاريخه الكوني، كما في تفسيره للقرآن، نلاحظ أن الطبري ينقل كل الخطايا التأطيرية المستلهمة من الرؤيا الأسطورية، أو من وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما جعلت أيضاً من الصعب التوصل إلى الوضع

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص70.

الاجتماعي-التاريخي في وظيفته الوسائطية الأولية، لماذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتداءً غالباً ما يحور إلى عمل معجز، أو درس نموذجي أعلى، أو مقولة لاهوتية -فقهاء¹.

إن القراءة الحديثة للخطاب القرآني ينبغي أن لا تلغي الحكايات الأسطورية كما يفعل العقل الوضعي الذي يضعها في دائرة الخرافات، وإنما يجب أن تدمج كموضوعات يدرسها علم النفس التاريخي، وتؤكد أركان على دور الأسطورة تأثر فيه بريكور الذي يرى في الأسطورة عامل من عوامل غنى الثقافة البشرية لذلك لا ينبغي إلغاؤها وإنما تأويلها، ومن ثم تركز الدراسة أو القراءة على تاريخية العقل والخيال والذاكرة الجماعية على الطريقة الريكورية، يقول أركون: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزة. أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسة، وموضوعية، ولكن ليس اختزالاً²". ويلخص أركون في هذا النص الغاية من الدراسة التي أنجزها كمحاولة لتجاوز القراءات التقليدية التي عجزت عن تفعيل النص القرآني وجعله قادراً على معايشة مشكلات الإنسان المعاصر، وحتى يحصل ذلك تظل الأنظمة المعرفية الموروثة عن الماضي أو التجليات التقليدية للأديان مهيمنة سوسيولوجياً وسياسياً على الأذهان والمحرك الفعال للمخيل الجماعي، ولحد الساعة لم تفلح أية دراسة في إعادة بناء المخيل الجمعي بعيداً عن الحقائق الأرثوذكسية بما فيها دراسة أركون.

3- القراءة اللسانية: يعتمد أركون اللسانيات linguistique في قراءة النص الديني، متأثراً ببارت وليفى ستروس وفوكو وغيرهم كثير نظراً لاهتمامهم بسحر اللغة، يقول جون ستروك: "تلعب اللغة دوراً مركزياً في فكر بارت وفوكو ودريدا ولاكان، دوراً لا يقل في أهميته عن الدور الذي تلعبه في أنثروبولوجيا ليفى ستراوس. حتى ليتمكن القول إنهم جميعاً مهووسون بها. مهووسون بالطبيعة المؤسسية للغة وبقدرتها اللامتناهية على الخلق. واللغة ليست شيئاً نجلبه معنا عند الولادة بل هي مؤسسة ندخل في عالمها بشكل تدريجي في فترة الطفولة باعتبارها أهم عنصر في تنشئتنا الاجتماعية على الإطلاق"³. وأكد أركون تحت تأثير فلاسفة اللغة على أهمية المقاربة اللسانية للنص القرآني لتوضيح مكانة المقدس لدى كل فئة متدينة، فهي منهجية قادرة على تحريرنا من القراءة الإسقاطية المغلوطة، لأنها غير تزامنية بلغة علماء

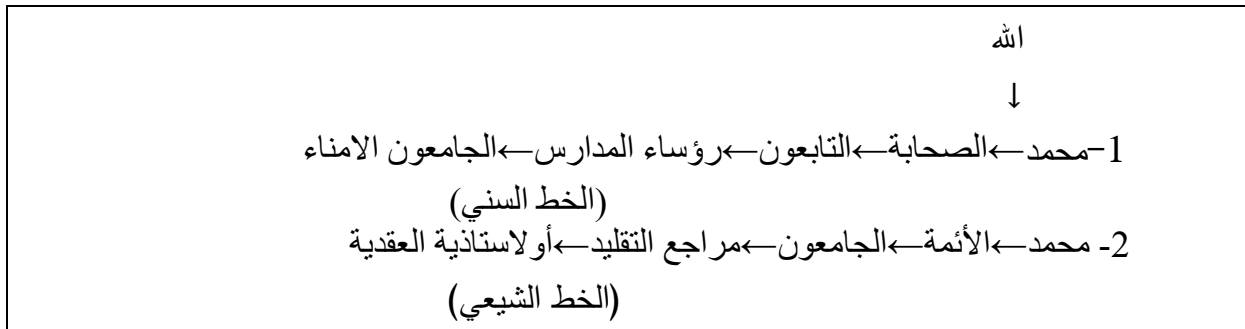
¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 73.

² - المصدر نفسه، ص 77.

³ - جون ستروك، البنيوية وما بعدها، مرجع سابق، ص 17.

اللسانيات، يقول هاشم صالح: "إننا عاجزون عن التوضع في لحظته التاريخية لكي نفهمه كما هو، على حقيقته، ولذا فإننا نسقط على القرآن كل هلوساتنا وأفكارنا المعاصرة ونعتقد أننا فهمناه. لذلك فإن أول شيء فعله أركون هو تطبيق منهجية الألسنيات الحديثة على القرآن الكريم بغية تحريرنا من القراءة الاسقاطية واللاهوتية التقليدية."¹ مدركا ضرورتها لدى المؤرخ المحترف وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، رغم رفضها من قبل المؤمنين التقليديين، وهذا التعارض والاختلاف هو سبب الصراع بين اللاهوتيين حول الرمز والمجاز، لتطرح إشكالية قراءة خطاب الوحي فهل يقرأ بشكل حرفي أم بشكل مجازي؟

والقراءة الحرفية اعتمدها المذهب الحنبلي يقول أركون: "كان المذهب الحنبلي قد رفض في الإسلام الرفض القاطع لكل تفسير مجازي لكلام الله، غير عابئ بانعكاسات مثل هذا الموقف على قضية أخرى أكثر كونية وعمومية، وأقصد بها مسألة التداخل بين اللغة والفكر."² هذا الموقف الأصولي أحال مسألة الوحي من المفكر فيه إلى دائرة اللامفكر فيه، ونفس الشيء حدث مع المعتزلة عندما فتحت نقاشا حول مسألة خلق القرآن لتنتهي المناقشات إلى اقضاء الفكر المعتزلي. والقراءة اللغوية تبين لنا أن الخطاب القرآني حدد المعنيين بالخطاب الإلهي أو الوحي وهم (نحن، لك، أو خاصتك (محمد)، أنتم (المؤمنين)، هم (أي الناس)، أو هو (الإنسان)، هذه الضمائر هي التي تحدد أطراف التواصل والفضاء الأساس للتواصل والمنظم لعملية التواصل في كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره، ويمكن بلورة مخطط للفعل التواصل في الخطاب القرآني بهذا الشكل:³



وكل القصص القرآني تدور حول شخصين الله وهو الأصل الانطولوجي والمرجع النهائي والثاني محمد (النبي الرسول) كوسيط بين الله والإنسان. ولكن العلاقة بين الله والإنسان في الخطاب القرآني، يصورها أركون على أنها متوترة باستمرار، وجدلية التوتر تولد الوعي بالذنب والخطيئة، ومن ثم يتحول

¹- هاشم صالح، ضمن مقدمة كتاب أركون تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص24.

²- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص24.

³- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص32.

الإنسان إلى ذات واعية مفكرة مسؤولة من ناحية أخلاقية وشرعية عن كل فكرة وعمل أمام الله، والقراءة التحليلية النحوية للخطاب القرآني تكشف لنا عن ثلاثة جوانب هي:

1- التركيبية المجازية للنص القرآني	2- البنية السيميائية أو الدلالية
3- تداخلية النصانية أو البين نصوص	

ويشير أركون كذلك إلى أنه لم يتم تطبيق أدوات الألسنيات الحديثة *Linguistique moderne* ومفاهيمها على الخطاب القرآني، لهذا الدراسات التقليدية والتفسير الأرثوذكسي لا يزال يهتم بالمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية لها غايات أسلوبية جمالية. وهو يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها ولا ينتبه للدلالات الحافة أو المحيطة في تفسيره للقرآن، في حين نجد الناقد الكندي نورثروب فراي N.Frye قد أخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة في دراسته للتوراة والأنجيل، باعتبارها تمثل الرمز الكبير، هذا الناقد يرى أن كل أدب هو عبارة عن تشغيل وتوظيف لأسطورة ما ولنظام لفظي للثقافة السائدة، والأسطورة الغربية مهيمن عليها الأساطير التوراتية والإنجيلية المقدسة. وهو يحاول أن يدرس تأثير هذه الأساطير المقدسة على الأدب الغربي حتى القرن 19م، وبعد ذلك حصلت القطيعة مع الدين في أوروبا، ورغم ذلك لا تزال الأساطير حاضرة في أعمال أكبر الأدباء مثل: دانتي، ويليام بليك، ميلتون¹.

إن تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية يبدأ من تحليل الاستراتيجيات المعرفية السائدة داخل كل تراث ديني على حدة تحليلاً ألسنياً، للكشف عن الاعتقاد في امتلاك الحقيقة الموحى بها، والتحليل الألسني ليس مجرد إجراء سلبي، بقدر ما هو ضرورة منهجية لإعادة التفكير في كل القضايا المتعلقة بالحقيقة الدينية، وتفكيك المنظومات المعرفية لمعرفة حقيقة مرحلة المشاهدة التي تمت بوسائط (الرسول، يسوع المسيح)، ثم ينتقل الوحي إلى مرحلة التدوين (الكتابة). وخلال السيرورة التاريخية تم تقديسه من خلال بعض الشعائر والقراءات والتفسيرات التي فرضتها ظروف سياسية واجتماعية وثقافية.

وتحت ضغط جملة من العوامل يقول أركون: "تم تحويل كلام الله... إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليد ونتحسسه ونفتحه ونقرؤه... ولكنه يتمتع في الوقت عينه بمكانة "لاهوتية" بصفته "كتابات مقدسة" وشرعاً مقدساً (أي قانون مقدس وشرعية)، وأخلاقاً مقدسة، ومعرفة متعالية أو تخلع التعالي على الأشياء."² وكانت عملية التحويل في إطار لغوي وعلمي فيما يخص التوراة والإنجيل، في حين لم تحصل

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص31

² - المصدر نفسه، ص26/25.

العملية في القرآن حتى الآن لأسباب سياسية واجتماعية وثقافية في كل المجتمعات العربية والإسلامية، هذه السياقات الثقافية والأنظمة اللغوية هي التي بلورت المصطلحات اللاهوتية من قبيل: كلام الله السماوي، التجسيد، نطق الله، لنصل إلى نمذجة دينية متميزة، ومن بين النتائج التي تترتب عن الدراسة اللسانية يذكر أركون:

1- تعتمد الأنظمة اللاهوتية النظرة الأيديولوجية مهمة المقولات الأنثروبولوجية والتاريخية والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ومن ثم تعمل على تغذية الطوائف الدينية بثقافة رمزية قوية مشوهة.

2- غياب الفضاء الأنثروبولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي، يعني غياب إمكانية التواصل بين المجتمعات الدينية، رغم ما يبذل من جهود من خلال المؤتمرات للتقريب بين هذه الثقافات.

3- الملاحظ أننا نتجه إلى تقوية عوامل القطيعة وثقافة التباعد بدل التواصل والحوار في هذا العصر. ويذكرنا أركون بثلاثة حوادث وقعت في القرن العشرين حالت دون التواصل وهي: "كارثة المحرقة (الهولوكست) التي لا يمكن غفرانها، الإلحاد الرسمي المفروض من قبل النظام الشيوعي طيلة سبعين سنة، وتأسيس دولة إسرائيل على يد الدول الأوروبية الاستعمارية والعلمانية مع اهمالها لمسألة التمرکز الكثيف للتجليات الدينية أو الرمزية المتصارعة في الأرض المقدسة، أو أرض الميعاد، أو أرض المقدسات الثلاثة، أو الذاكرات الجماعية التقديسية (أي التي تخلع التقديس على الأشياء)".¹

4- الاستعمال السياسي للدين نتيجة الضغط التاريخي مما يحول الدين إلى قوة أيديولوجية محركة للجماهير في ظل هذه الوضعية الراهنة.

د- القراءة السيميائية: تعتمد النصوص الدينية على اللغة المجازية، لذلك القراءة السيميائية ضرورية، كما رأينا مع بول ريكور Paul Ricoeur، أما فيما يتعلق بالنص القرآني فيرى أركون أن هناك بعض الفلاسفة حاولوا تفسير ظاهرة المجاز في الخطاب القرآني مثل ابن رشد، لكنها صودرت، مما يعني أنها مسألة كانت ضمن "المستحيل التفكير فيه"، وبالتالي تراكم "اللامفكر فيه"، ومن الأسباب يذكر اعطاء الأولوية لعلم اللاهوت والتشريع على حساب باقي العلوم الحديثة، لذلك يدعو أركون الدارسين إلى الاهتمام بالتركيبية المجازية للخطاب القرآني. لأن الخطاب القرآني لم يحض بالتحليل السيميائي الذي يعطي الأولوية للذات الإنسانية ودورها في توليد المعنى، على خلاف مع البنيوية التي أعلنت موت

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 27.

الإنسان بعد موت الله،¹ لذلك المقاربة السيميائية ضرورية لأن: "علم الدلالات (أو علم السيمياء la sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المادة المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا. كيف تقوم العلامات (les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات اللسانية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟"²

لكن عودة الذات يعني عودة التأملات الروحانية التجريدية التي أبعدتنا عن التحليل الألسني كمرحلة منهجية هامة، وكمرحلة أولى قبل الانخراط في أي تغيير، ويقترح أركون للخروج من هذه الوضعية ضرورة العودة إلى: "المنهجية الألسنية التي تذكر بالمشروطية اللغوية للنص. حتى ولو كان نص الوحي، فهو مكتوب بلغة بشرية معينة وخاضع لإكراهاتها النحوية والصرفية واللفظية والبلاغية. كما أنه خاضع للإكراهات الاجتماعية أو السوسولوجية للبيئة التي ظهر فيها، وهذا يعني أن البنيوية لم تنته بعد أن انحسرت موجتها الطاغية، بل إنه تبقى منها خير ما فيها. وخير ما فيها قوانين العلوم الانسانية التي توصلت إليها أو نضجت في فترتها: أي قوانين علم التاريخ (مدرسة الحوليات)، وعلم الاجتماع، وعلم الألسنيات، والأنثروبولوجيا، وتاريخ الأديان المقارن.³ ولا تهدف هذه الاسئلة إلى نزع القدسية عن الوحي، كما لا تهدف إلى التشويش على المعنى الروحي للوحي لدى المؤمنين، بل على العكس تريد توليد المعنى وتحديد مكانته المعرفية.

لهذه الأسباب فالتحليل السيميائي ضروري في نظر أركون لأنه يمكننا من فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى وكيفية تولده من خلالها، وتمكن من زاوية إبستمولوجية الدارس من ممارسة النقد لتحديد المكانة المعرفية للخطاب القرآني، يقول: "إذا ما أنجزنا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى انكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده. وانما سوف نكتشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع، والاحتجاج، والتأسيس أو التعليم، وباللغة السيميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة."⁴ ويرى أركون أن البنية

¹ - Mohamed Arkoun, *Horizons et taches de la raison islamique*, Op. Cit, p144

² محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص33.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص34.

⁴ - المصدر نفسه ، ص35.

السيمائية للنص القرآني التي تخترقه من أوله إلى آخره بنية دراماتيكية مثيرة، على اعتبار أنها مسرح لصراع عدة أطراف أهمها النبي ومن آمنوا به ضد من رفضوا دعوته، وأحيانا يصل الصراع إلى حروب دموية، في الغالب كان يحسم لصالح الدين الجديد، ويحدد أركان الأحداث المثيرة المشكلة للخطاب القرآني في:

1- الله وما يطلقه من أحكام	2- رفض الدعوة أو الرسالة من قبل البعض
3- تقبل البعض الرسالة في مستواها المعرفي (حزب الله)	4 - حقيقة يوم الحساب

وتكشف لنا القراءة السيميائية sémiotique للنص القرآني عن الأساليب التي يستعملها للتواصل في تحقيق أهدافه، كما يمكننا علم الألسنيات من فهم الأساليب المعتمدة وتحليلها من ناحية لغوية، ويمكننا علم العلاقات والرموز من الكشف عن البنية الرمزية للنص، وعلم اللسانيات العامة الذي يمكننا من بنية الخطاب القرآني وخصوصيته مقارنة بباقي الخطابات، انها تمكننا من الوقوف على أنماط الخطاب الموجودة في القرآن (نمط نبوي، حكمي، سردي، قصصي، ترتيلي، تسبيحي، تشريعي، إقناعي، جدالي، صراعي، استهزائي...) ¹.

ويستعمل أركان مصطلحات وتقنيات علم السيميائيات (علم العلامات والرموز اللغوية) على رغم صعوبتها، ولا يهدف من ذلك زيادة التعقيد، أو مجارة الموضة المنهجية، بقدر ما يهدف إلى تفكيك النص للكشف عن بنيته الداخلية وطريقة تشكله لأول مرة. ومعرفة الأساليب اللغوية التي وظفت ليؤدي دوره، وكذلك الكشف عن التلاعبات السيميائية التي تتم عن طريق عمليات الإسقاط لنماذج رمزية تتحول إلى أسطورة مثل الشخصيات، كما يتم نزع الآيات القرآنية من سياقها التاريخي والزمني ويتم إقحامها في سياقات مختلفة وأزمنة أخرى وهي القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة، والهدف خلع المشروعية على التفسيرات والتراث الإسلامي الحي. الذي يمتاز بالتواصل والاستمرارية. وعدم التمييز بين لحظة القرآن ولحظة القرون الأولى (4/3/2 للهجرة) هي ما يطلق عليها أركون بالتلاعب السيميائي أو الدلالي، لأنها توهمنا بأن التراث كله مقدس لمجرد الاستشهاد بالآيات القرآنية وإقحامها في سياقات سياسية واجتماعية مغايرة، عن السياق الذي ظهرت فيه، يقول أركون: "إن ما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مضللة أو خادعة كلياً، لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي) لكل

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 37

فرقة إسلامية.¹ اعتمد أركون هذه المناهج مجملة في تحليل بعض النصوص القرآنية، وسنتعرض لسورة الفاتحة، وسورة التوبة والنتائج المترتبة عن القراءة الحداثية.

المبحث الثالث: تطبيقات مختلفة للمناهج على بعض النصوص

1- قراءة سورة الفاتحة: سعى أركون إلى تجاوز القراءات الكاثوليكية والبروتستانتية والسنية والشيعية لأنها قراءات أيديولوجية، محاولاً تقديم قراءة أكثر انفتاحاً دون خلفيات لاهوتية، معتمداً المنهج الأنثروبولوجي الوضعي العلمي التاريخي في قراءة كل التراث البشري، لفهم ظاهرة التقديس وتجلياتها المختلفة تاريخياً واجتماعياً، لأن ظاهرة التقديس ظاهرة إنسانية رغم اختلاف تظاهراتها، مصرّاً على الدراسة الألسنية وقيمتها المضافة معتبراً أن: "للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث الكشف والدقة والصرامة"،² وهذا ما حاول تطبيقه على سورة الفاتحة مركزاً على ثلاثة مراحل ومسارات (الشيء المقروء، القراءة الألسنية، القراءة النقدية)، ولنبدأ بالمرحلة الأولى:

1- ما هو الشيء الذي سنقرؤه؟ يبدأ أركون قراءته من هذا الإشكال محاولاً تحديد الأسس الاستيمولوجية لتشكيل فكر ديني يتميز بالراهنية، لكنه يشير إلى ضعف القراءة الألسنية إذا ما تعلق الأمر بالمقدس، فبعض النصوص قد تزرع أسس ووسائل الألسنيات المعاصرة، ولا يعتمد أركون مدونة ألسنية معينة ومحددة كالبنوية أو مدرسة علم التحليل الدلالي، فجنده يعتمد اللغة كمدخل أو منفذ لكل العلوم والقراءات السيميائية والسيميولوجية والبنوية، متأثراً بالعالم الألسني إميل بنيفنيست (Emile Benveniste)، معبراً ألسنياً عن القرآن، بقوله: "من الناحية الألسنية أو اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي".³

لم يثبت النص القرآني نهائياً في عهد عثمان بن عفان (ض)، وإنما ظل الصراع حوله حتى غاية القرن 4هـ، أين أغلق نهائياً بقرار سياسي، وأصبح يعامل كنص مكتمل نهائي رغم ما فيه من تنوع واختلاف سوره والأساليب المعتمدة، ويقصد أركون بمصطلح المدونة أن القرآن خطاب قد قيل في فترة محددة وظروف معينة، لذلك يجب أن يدرس الخطاب القرآني في إطار وضعية عامة وهي الوضعية

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 37.

² - المصدر نفسه، ص 112.

³ - المصدر نفسه، ص 113/114.

الكلامية والتاريخية والسياسية والاجتماعية التي قيل فيها، وكذلك مراعاة الصورة التي تشكلت حوله في أذهان الناس في تلك الفترة، والأحداث التي وقعت بعده مباشرة، مما يعني أن الخطاب القرآني غير متجانس ظاهريا لكنه متجانس في العمق، وعندما يقول أركون أن القرآن مدونة ناجزة فهذا يعني أنه مؤطر بجملة من العبارات مكتملة الصياغة، لكن الهدف تجنب القراءة الفيلولوجية وعدم الاكتفاء بها في دراسة العوامل المؤثرة في تشكل النص القرآني.

ولا يمنع القول بالمدونة من اعتبار النص القرآني نص مفتوح ومحفزاً على التفكير في أسباب النزول، وفي إعادة الترتيب وإعادة التفسير والتأويل، لذلك يعتقد أركون أن عملية فهم النص الكلي ينبغي أن تمر عبر فهم النصوص القصيرة وفهم نوعية العلاقات الكائنة بينها، إذن نحن مطالبون بقراءة علمية للخطاب القرآني بهدف الوقوف على: "دراسة النص الكلي في آلية اشتغاله، وبنيته، ومعانيه المثولية أو الملازمة لنصانيته اللغوية، أي: معانيه الحرفية".¹ والهدف هو الكشف على القدرة الإبداعية والتوليدية التي يتمتع بها النص القرآني، وهنا يظهر تأثير أركون بكلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss الذي يؤكد أن النصوص التأسيسية الأصلية مبدعة.

كما يعتمد أركون مصطلح بروتوكول القراءة بهدف العودة إلى اللحظة الشفهية للنص القرآني في سورة الفاتحة، التي تحتل من الناحية الكرونولوجية الرقم (46)، ويرى أركون ضرورة قراءة النص من السورة الأولى (1) إلى غاية السورة (46) قراءة تاريخية، مما يعني أنه يشكك في صحة ترتيب السور، معتمداً على ما جاء في « تفسير مفاتيح الغيب، ج1، ص15 لفخر الدين الرازي » الذي يشير إلى أن ابن مسعود أنكر أن الفاتحة تشكل جزءاً من القرآن، كما أنكر المعوذتين واعتبارهما نصوص قرآنية، هذه الإشكالية لا يمكن التعامل معها بالمنهج الفيلولوجي، وإنما ينبغي التعامل معها باعتماد منهج الألسنيات الحديثة، وعليه ينبغي التعامل مع الفاتحة كجزء من نص كلي أو شمولي، كما ينبغي التمييز في القراءة بين مرحلة تلفظ النبي بالنص لا نعرف عنها شيء، ومرحلة النص الذي وصل إلينا شفهاياً أو مكتوباً، يقول: "إن مفهوم الفاتحة يحيلنا أساساً إلى جميع القيم الشعائرية، واللاهوتية، واللغوية، والسياسية، وهي قيم مدركة أو مسقطه على المنطوقة الثانية عن طريق تراث تفسيري طويل غير منفصل عن ممارسة دينية مركزية".²

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص117.

² - المصدر نفسه، ص119.

يستخدم أركون مصطلحات ألسنية محضة في قراءته للنصوص القرآنية، فيوظف مصطلح منطوقة، أو عبارة لغوية، بدل عن آية قرآنية، والمدونة بدل القرآن، والهدف التحرر من الالفاظ اللاهوتية التي تسيطر على وعينا، لأن فعل التقديس قد يحول دون التعامل مع النص القرآني كنص لغوي، كما اختفت المادية اللغوية للقرآن بسبب ظاهرة التقديس والتعالي، خاصة في سورة الفاتحة بسبب استخدامها اليومي في الصلاة، لهذا نجد صعوبة في نزع الهيبة عنها والتعامل مع بنيتها المادية اللغوية، ويميز أركون بين ثلاث أنواع من القراءة يطلق عليها مصطلح بروتوكول، يقول: "هناك ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية- الانثروبولوجية، القراءة الالسنية-السيمائية، القراءة اللاهوتية-التفسيرية." ¹ ونبدأ بـ:

1- بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية: وهي المسيطرة على الوعي الإسلامي، وتعني أن كل قراءة تقوم بتحيين ألفاظ السورة في صورتها الأولى، مما يخلق حضور وتواصل روحي بين المؤمنين، وتمثل القراءة التزام بالميثاق الإلهي، وتتم فيها اختزال المسافات التاريخية والجغرافية بين المؤمنين، مما يستدعي ضرورة منهجية للقيام بقراءة ألسنية للكشف عن عقلانية النص.

2- البروتوكول التفسيري: هو التفسير الذي التزمه المؤمنون منذ تلقي النص، ومن التفسير نجد تفسير **فخر الدين الرازي** (606هـ/1209م)، وهو تفسير يعتمد الخطاب كنص لغوي لكن يملك سلطة الوصاية ويصعب اختراقها بالنقد، لأننا أمام جملة من النصوص من الدرجة الثانية التي تم انتاجها بفعل القراءة والتفسير، يقول أركون: "إن دراسة النصوص العديدة الثانية التي أنتجتها القراءة التفسيرية ينبغي أن تخضع لتحري طويل، صعب، لا بد منه... إن الأمر يتعلق هنا بالشروع في حفر أركيولوجي كامل عن المعنى." ² ولا يقوم أركون بالقراءة الأركيولوجية وإنما يدعو المهتمين بضرورة القراءة.

3- البروتوكول الألسني النقدي: الهدف منه الكشف عن القيم اللغوية المحضة للنص عن طريق النقد دون الاعتماد على مدرسة ألسنية معينة، لأن المدارس في طور التشكل ولم تكتمل أو تتضح بعد، لكن كيف يمكن تحقيق الغايات المرجوة بمدارس ومناهج لم تتضح بعد في فضائها المعرفي؟ هذا يعني أن المسائل الأساسية مثل (العلامة /Signe/ الرمز /Symbole/ الذات /le Sujet/ العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ، تظل مفتوحة على البحث، لأن أركون يعتقد أن النص القرآني لا يختلف عن باقي النصوص

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص39.

² - المصدر نفسه، ص160.

اللغوية التي تقتضي المساءلة التاريخية لسيورتها ومسيرتها باستمرار. ويميز بين مبادئ القراءة التفسيرية ومبادئ القراءة الألسنية النقدية ونبدأ بالتفسيرية:¹

1- الله موجود وعبر عن نفسه بألفاظ صريحة.

2- اعتمد الله اللغة العربية في خطابه وتواصل مع جميع البشر عن طريق محمد.

3- جمع الخطاب في مدونة رسمية صحيحة (القرآن).

4- كلام الله كلام شامل.

5- كلام الله هو الحقيقة المطلقة.

6- ضرورة معرفة الحقيقة الموحى بها عن طريق الجيل الاول.

7- النص ملزم لكل مؤمن بعد وفاة الرسول.

8- بلوغ حقيقة النص تتم باعتماد علم النحو / اللغة / التاريخ / الفيلولوجيا / البلاغة / المنطق.

إن هذه المسلمات هي التي تحكمت في الفكر الإسلامي منذ أن تبلور حتى اليوم، وهي ممتعة عن النقد لأنها بمثابة الابستيمية Épistémè بلغة فوكو، أي نظام من الفكر يهيمن على ثقافة معينة في فترة محددة، إنها النموذج المهيمن على الفكر العربي منذ ظهور القرآن، وهو ما يعرف بالبراديغم Paradigme في نظر الأمريكي الابستيمولوجي توماس كون Thomas Samuel Kuhn (1922-1996م)، والبراديغم هو النظرية التي تمثل الحقيقة المطلقة والتي تسيطر على البشرية أو مجتمع لفترة معينة، مثل براديغم أرسطو الذي سيطر على الفكر لمدة ألفي سنة لينهار على يد ديكارت وغاليليو.

ويمثل براديغم النص القرآني الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسلمين، كما يمثل النص الإنجيلي والتوراتي الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسيحيين واليهود، فكل براديغم محكوم بالدائرة التأويلية le cercle herméneutique أي التموضع داخل المعادلة القائلة " ينبغي عليك أن تؤمن أولاً لكي تستطيع أن تفهم النص، وأن تفهم لكي تؤمن بالنص"، وهذا هو تصور بول ريكور P. Ricoeur، وظلت هذه المبادئ تتحكم في الفكر الإسلامي حتى عهد الأيديولوجيات الاشتراكية - الماركسية، أين حدثت قطيعة فعلية لكن

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel, 2016, p122

افتقدت للقطيعة النظرية لأن كل قطيعة كانت تحدث خارج دائرة النقد، وهي مبادئ لم تتعرض للنقد، في حين المبادئ التي يقترحها أركون ويستند إليها في عملية إعادة قراءة النص الديني قابلة للمراجعة النقدية والزحزحة، ويحددها في خمسة مبادئ نذكرها:¹

- 1- يمثل الإنسان مشكلة واقعية بالنسبة للإنسان.
- 2- الإنسان مطالب بمعرفة الواقع وهي مسؤوليته.
- 3- المعرفة الانسانية معرفة تاريخية.
- 4- المعرفة تتميز بالانفتاح وقابلية الاختراق.
- 5- المعرفة لها بعد روعي صوفي وبعد حي واقعي، وهي مجرد مقارنة وليست حقائق مطلقة.

تضمن لنا هذه المبادئ في رأي أركون حسن الفهم وتجنبنا سوء التأويل، وفيها يدعو إلى التخلي عن منطق الحقائق المطلقة والمعارف الكاملة، فينبغي جعل الإنسان هو المشكل (السياسي/ الثقافي/ العلمي/ التاريخي/ اللغوي/ التواصل...)، وعدم الاهتمام بمشكلات السماء، لأن مشكلتنا مع الأرض والتاريخ، كما يرفض أركون تحميل القرآن أكثر من طاقته، لأنه ليس كتاب في الفيزياء والطب والكيمياء بقدر ما هو خطاب ديني راق وخطاب روعي أخلاقي بالدرجة الأولى، لهذا فهو خطاب كوني من هذا المنطلق الأخلاقي.

أ- القراءة الألسنية لنص الفاتحة والنتائج المترتبة عنها: يبدأ أركون في قراءة سورة الفاتحة قراءة ألسنية باعتبارها نص لغوي بغية تحديد وضعية الخطاب، يقول: "الهدف في الواقع هو وصف وضعية الخطاب بشكل شامل يسمح بإعادة بناء فعل التلفظ الشفوي للفاتحة."² وسمحت له القراءة الألسنية له بالملاحظات التالية:³

- 1- اختلاف الفقهاء حول دمج الآية الأولى (البسمة) في السورة أو امكانية استبعادها، وهذه العبارة تتكرر في بداية كل سورة (نص) ماعدا في سورة التوبة، لكن من ناحية ألسنية يتم استبعاد الآية.

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel, 2016, p122-123

² - Ibid, p119

³ - Ibid, p124

2- اعتمد أركون النص في لغته العربية ليبين كيفية تبلوره ويبين الاختلاف في حالة الترجمة.

3- ضرورة التمييز بين النص الأصلي والنص المترجم بغية وصف عملية النقل أو النطق وتحليله من ناحية ألسنية، يمكن التمييز فيها بين عملية النطق أو عملية إنتاج النص وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، هذا التمييز ضروري لكي نحدد درجة تدخل الذات المتكلمة وأشكال تدخلها، كما تمكننا من العودة إلى النص في صورته الناجزة.

وتكشف لنا القراءة الألسنية أن الخطاب القرآني يستخدم أدوات اللغة (صائغات الخطاب) أو مسوغات اللغة بطريقة معينة من أجل التوصل إلى أفضل صياغة ممكنة لتوصيل المعنى إلى القارئ أو المتلقي والتأثير فيه وفي كيانه، هذه الصياغة هي ما يدعوها أركون بالنظم والإيقاع، ليصبح هدف الدراسة فهم المعنى المقصود من قبل المتكلم (المرسل إليه)، لأن المعنى الواحد أو القول يولد عدة معاني لدى المتلقي وهنا مكن الصعوبة.

1- دراسة المحددات أو المعارف في السورة: كل الأسماء (مصادر، أسماء الفاعل والمفعول به والصفات) محددة بآل التعريف أو بتكملة تعريفية، مما يفيد أن كل ما يتحدث عنه المتكلم أو المرسل معروف أو قابل لأن يعرف، ويستنتج أركون ألفاظ (الحمد، الصراط، المغضوب، الظالين)، ويلاحظ أن كلمة "الله" كلمة مركزية وأساسية من حيث المعنى، لأنها تسبق كل الأسماء أو تقودها، رغم أنها لا ترد كفاعل نحوي إلا مرة واحدة "أنعمت"، وكلمة "الله" محددة بأسماء البدل وهي تحديدات وصفية مثل "الرحمان الرحيم /مالك الدين/ رب العالمين" كلها محل كلمة الله.¹

الاسماء	مصادر	أسماء أفعال	أسماء مفعول به	صفات	بدل
أداة التعريف	آل التعريف	التعريف بالإضافة			

ويحاول أركون تتبع كيفية تبلور اسم "الله" قبل الفاتحة وبعدها من الآية (1-45) فلاحظ أن اسم "الله" كان يستخدم بعدة دلالات مختلفة، لكن تم تثبيت المضمون الجديد في سورة الفاتحة، ويؤكد على ضرورة آل التعريف ودورها المعنوي، وهو الأمر الذي انتبه إليه المفسرون الكلاسيكيون لأنهم: "قالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان"² وهناك وظيفة ثانية لأداة التعريف يقول عنها أركون: "إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم)

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op Cit, p 125-126

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص127.

=المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، أو أصناف اشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلمًا.¹ تدل هذه الالفاظ (المغضوب عليهم) على أشخاص محددين بدقة في مكة كانوا معادين لرسالة النبي الجديدة، لكن لا يحدد القرآن أسماءهم لأنه ترك الصياغة عامة شمولية تنطبق على أعداء هذا الدين في كل زمان ومكان، وهذه إحدى سمات الخطاب القرآني فهو يستخدم لغة على درجة عالية من التجريد.

وينتهي أركون إلى أن هناك تفاعل بين الوظائف النحوية والوظائف المعنوية في النص القرآني، مثل (مضاف /مضاف إليه) في (رب العالمين) وهذا التفاعل موجود على مستوى المعنى، وأصبح المعنى السائد (رب أو سيد) محددًا ومخصصًا لنفس الكون أو العالم، كما أن كلمة عالم تتكرر في القرآن (73مرة)، وتتكرر في حالة الجمع وليس على وزن فواعل أصلها فاعل، وإنما تأتي (عالمين) بحالة منحرفة أو مائلة، مما يدل على استعارتها عن طريق اللغة السريالية من اللغة الأرامية والتي تفيد (قرن، أبدية، عصر، القرن الحاضر، العالم، البشر)، وتقابل في الإغريقية (أيون aion)، والكلمة اللاتينية (Saeculun) وكلتاها تعني (زمن /أبدية/قرن)، (عصر، جيل، عالم)، أما كلمة (عالمين) فتعني " أجيال البشر".

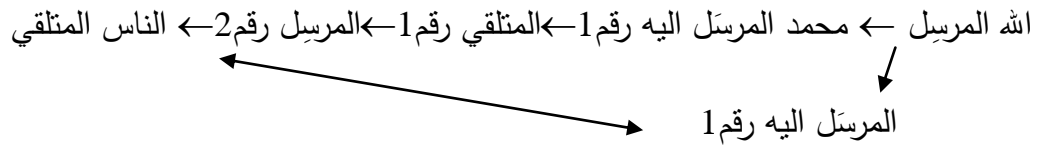
2-الضمائر في سورة الفاتحة: تعد الضمائر إحدى أدوات التصنيف أو التحديد وتمكننا من تحليل طرق تدخل المتكلم أو مؤلف النص، وتوجد ثلاثة ضمائر موظفة في سورة الفاتحة: ضمير المخاطب(أنا) (المرسل)، وضمير الجمعي (نحن)، وضمير المخاطب الفرد أو الجمع (أنت/نحن)، هذه الضمائر تطرح إشكالات جوهرية يقول عنها أركون: "ينبغي أن نعلم أنه لا توجد في النص أية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف."² وضمير (انا) يشير إلى أنا متكلمة متغيرة وتدل على مرسل إليه وحيد محدد، أما (نحن) في سورة الفاتحة فتظهر بصفقتها العامل المرسل-المرسل إليه، ومصطلح العامل مصطلح السنّي يفيد الفاعل المحرك للأحداث، وفي كل سرد لغوي يوجد: فاعل، موضوع، مرسل، لكن المرسل يتحول في السورة إلى مرسل إليه (الحمد)، ونجد أنفسنا هنا أمام تفاعل بين الضمائر تفاعلا معنويا في مستوى وتفاعلا نحويا في مستوى آخر، لأن لكل نص بنية محايثة،³ مما ينبغي عدم طرح مسألة المؤلف طرحا

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص127.

² - المصدر نفسه، ص129.

³ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel, 2016, p128

كلاسيكيا وضرورة الابتعاد عن المسلمات اللاهوتية الدوغمائية يقول: "إن الله (أو أل- لاه) هو العامل المرسل-المرسل إليه رقم(1). أما القائل- أي الإنسان- فإنه العامل المرسل إليه- المرسل رقم(2)."¹



3- الأفعال في سورة الفاتحة: قليلة هي الأفعال قياسا بالضمائر فنجد مثلا فعل (نعبد، نستعين) وهي أفعال مضارعة تدل على توتر العامل رقم (2) أو الإنسان نتيجة الجهد المبذول لبلوغ العامل الأول (1) أو الله، وفعل المضارع يدل على ديمومة الجهد، كما نجد فعل الأمر (اهدنا)، والفعل الماضي (أنعمت) يعود على الفاعل الأول (1) تدل على حالة فاعل كسيد مستقل.²

4- الأسماء في سورة الفاتحة: يحتوي النص على الكلمات الأصلية التالية (اسم، اله، لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط)، تتطلب هذه الأسماء دراسة الحقل والفضاء التداولي والمعنوي لها من خلال مرحلتين: الأولى ضرورة ربطها بالبنى الإيتوميلوجية أو الأصلية للمعجم اللغوي العربي، وثانيا تقسيم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية.

والدارس مطالب بالإطلاع على معاني الكلمات كما كانت شائعة في منطقة الحجاز ويقارن بينها وبين معاني الكلمات القرآنية لمعرفة حجم التغيرات التي طرأت على معاني الكلمات ذاتها، لأن القرآن استخدم نفس الكلمات السائدة والشائعة في بيئته بعد أن أجرى عليها تعديلات لكن الدارس لا يملك نصوص موثوقة تؤكد هذا الإدعاء يقول أركون: "لا نستطيع للأسف أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمي"³ ورغم غياب الوثائق الداعمة لهذه الفرضية إلا أننا نجد أركون يؤكد على أن عملية التحويل قد تمت من الأفعال إلى الأسماء، ومن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية وفيها يتم حذف علامات الشخص والزمن والصيغة التي ترافق الفعل، فتتحول العبارة إلى عبارة تأكيدية لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة بدلا من خضوعها لشروط زمنية معينة.

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص130.

² - المصدر نفسه، ص131.

³ - المصدر نفسه، ص131/132.

4- **البنيات النحوية:** ميز أركون بين أربع وحدات للقراءة القاعدية وسبعة ألفاظ إخبارية، والهدف تركيز التحليل على ما يسميه النواة التبشيرية القرآنية (le noyau Kérygmatic)، فكل التبشير القرآني يتمحور حول العاملين أو الشخصيات الأساسية (المرسل، المرسل إليه، الرسالة، المتلقي (المؤيد)، المعارض)، والنواة التبشيرية مأخوذة من اللاهوت المسيحي ويعني التبشير بالخبر الجديد أو الإنجيل.¹

المرسل (الله) ← رسالة ← المرسل اليه (الرسول) ← المتلقي رقم 1 ← المتلقي رقم 2 (مؤيد/رافض)

5- **النظم والإيقاع:** النص القرآني غني بالنظم والإيقاع يحتاج إلى دراسات على غرار دراسة (عبد القاهر الجرجاني). وينبغي أن تعتمد الدراسة على المناهج الحديثة في التحليل العلمي لظاهرة التجويد الصوتي، ولكن لم يتم أركون بهذه الدراسة واكتفى بالإشارة إلى وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في النص.

العالمين	الدين	نستعين	إين	الرحيم	المستقيم	إيم
----------	-------	--------	-----	--------	----------	-----

6- **العلاقة النقدية (الفاحة كمنطوقة أو كعبارة ونص ناجز):** العلاقة النقدية هو عنوان كتاب للناقد السويسري جان ستاروبسكي Jean Starobinski في «la relation critique 1970» حدد فيه العلاقة التي تربط بين القارئ والنص الأدبي، يقول: "عندما أقرأ نصاً ما ويثير في مشاعر قوية، فإنني أشعر بالفرح والاستمتاع الشديد، وبعد أن تمر مرحلة الاهتزاز الأولي، فإنني أعود إلى النص لكي أعرف ماهو السبب الذي ولد في كل هذا الطرب والاهتزاز، وعندئذ، وبدون أن ألغي مشاعري، ينبغي أن أعامل النص كشيء من الأشياء لكي أستطيع أن أدرسه بشكل موضوعي، عندئذ ينبغي على أن أنظر إليه في ماديته اللغوية البحتة، فهو مؤلف من حروف، وكلمات، وعبارات. وينبغي أن أدرس نسيجه اللغوي من الداخل وبشكل محايد أو لاصق به قدر الإمكان. وحتى الفاصلة والنقطة فيه لم توضع عبثاً، وإنما هي تساهم في تشكيل المعنى. فالكاتب الكبير لا يوظف أي كلمة أو أي حرف جر إلا من أجل خدمة المعنى وضياعته بطريقة جذابة، ساحرة."²

يمكننا اعتماد القراءة الألسنية من مراجعة نقدية مستمرة لمجمل العلاقات التي يكتشفها القارئ في تعاطيه لأي نص، لهذا سعى أركون إلى تقديم قراءة علمية لنص الفاتحة معتمداً على السيميائيات وعلم الدلالة في إعادة قراءة المقدس، كما عمل على استعادة جميع التفاسير والقراءات السابقة رغم أن العملية مجتهدة ولكن لهذا ما يبرره، يقول: "نحن نختار من دون أي تردد الطريق الطويل. لماذا؟ لأن الطريقة

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 133.

² - نقلاً عن محمد أركون، المصدر نفسه، ص 135 الهامش.

الوحيدة لتحاشي النزعة الاصطناعية والاعتباطية للموضات العلمية العابرة التي تمثل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هي أن نصف القدماء"¹ والطريق الطويل مصطلح يستعمله بول ريكور Paul Ricoeur في محاولته فهم الإنسان في كليته كبديل لمنهجية هيدجر، كما يعتمد أركون المنهج الأركيولوجي الحفري في تعامله مع التراث التفسيري المتراكم، رغم اعتقاده في ضعف نتائجه، ولكن اعتماده ضروري للكشف عن المشترك بين النصوص المقدسة، ويسعى أركون إلى الإجابة عن سؤالين هامين عبر القراءة الأركيولوجية وهما:

1- ما هو مضمون ووظيفة وأهمية المعنى الأخير طبقاً للتراث التفسيري الإسلامي؟

2- هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكماً حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيسي الأول، وبين المعنى الأخير المتلقى أو المتجمع في التفسير التقليدي؟

يطرح أركون السؤالين على الفكر العربي الراهن متسائلاً عن قدراته المعرفية والمنهجية في الإجابة عن مثل هذه الإشكاليات، مدركاً لإمكانية الإجابة من خلال بحوث ودراسات جادة.

ب- اللحظة التاريخية: توجد صعوبة في احصاء القراءات التي تمت حول سورة الفاتحة والنصوص التفسيرية التي تمت حول النصوص التأسيسية لهذا اختار أركون نموذج **فخر الدين الرازي** 606/1209م في «مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير» الذي قال عنه المستشرق **روجييه أرناالديز Roger Arnaldez** في الموسوعة الكونية الفرنسية، مايلي: "إن تفسير فخر الدين الرازي يبين لنا حجم المعارف النحوية والفقهية واللاهوتية (الكلامية) والفلسفية، والصوفية، والعلمية التي حصلها. هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة بالحديث النبوي. وهذا ما يجعل من تفسيره موسوعة حقيقية تضم جميع المعارف التي كانت متوفرة في عصره."² واعتمد أركون هذا التفسير كنقطة انطلاق في قراءته معترفاً بعبقريته فخر الدين الرازي في تفسيره وقدرته المنهجية على جمع جهد ستة قرون سابقة له (الستة الهجرية الأولى) وقد خصص فيه للفاتحة وحدها (37 صفحة مكثفة) أما سورة الفاتحة إجمالاً (99 صفحة)، وبعد قراءة أركون

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص136.

² - نقلاً عن محمد أركون، المصدر نفسه، ص137. الهامش ينظر *Dictionnaire de l'Islam Religion et Civilisation*. Paris 1997. P.709.

لتفسير الكثير من العلماء حاول تقديم قراءة يوضح فيها مدى المطابقة بين النص التأسيسي والنص التفسيري (قراءة الرازي)، وتمكن من الكشف عن القوانين التي تحكم قراءة الرازي للنص وهي:¹

1- النسق اللغوي أو الشيفرة اللغوية: تبدأ كل القراءات بمقدمات لغوية طويلة غزيرة صلبة يصعب التمييز فيها بين المعطيات اللغوية والآراء.

2- النسق الديني أو الشيفرة الدينية: يقصد بها مجمل المبادئ والمسلمات اللاهوتية التي تتحكم بالفكر وبالخطاب وتوجهه.

3- النسق الرمزي أو الشيفرة الرمزية: القرآن يحفز على الخيال.

4- النسق الثقافي أو الشيفرة الثقافية: هذا النسق حاضر بقوة في تفسير الرازي فهو يجمع بين معطيات علم عصره ومذهبه الديني الأشعري وفيه تحول النسق الثقافي إلى نسق أيديولوجي.

5- النسق التأويلي أو الباطني: يعتبره أركون الأهم لأن كل التفسيرات تسعى لبلوغ المعنى الأخير للنص القرآني، وتساءل أركون عن شروط موضوعة التفسير في المعنى الأخير سواء تفسير الرازي أو قراءة أركون ذاته للنص، والإشكال عند أركون لا يكمن في ترتيب النصوص: "وإنما الهدف هو أن نشكل تيبولوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي، والرمز بالعلامة، والتربية الفكرية بالأيديولوجيا، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها."²

ج- اللحظة الأنثروبولوجية: يعتقد أركون أن الظاهرة الدينية ظاهرة أنثروبولوجية، مما يعني أنها ظاهرة إنسانية شاملة، لأنه "لا يوجد مجتمع بشري على وجه الأرض بدون دين مقدس يتمسك به. وبالتالي فظاهرة التقديس، أي الدين، هي ظاهرة أنثروبولوجية...وعندما نقول عن ظاهرة بأنها أنثروبولوجية فهذا يعني أنها إنسانية كونية."³ لكن لم تتجح المقاربة الأنثروبولوجية بعد في مجال الأديان التوحيدية، ويعود الأمر لأسباب أيديولوجية من جهة ولتمركز الأبحاث العلمية في الغرب واهتمام الغرب بالأديان غير مسيحية ضمن المنظور الإثنوغرافي، ومن منظور النظرية العقلية البدائية والنظرية الفينومينولوجية والنظرية النبوية، وتمكن من أن يبرز مدى تفوق الديانة اليهودية والمسيحية، ويعتمد الغرب اليوم على

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel, 2016, p136-137

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 139.

³ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص 112.

مناهج علم الألسنيات والتحليل النفسي وتاريخ الأديان من أجل إعادة التفكير في العقيدة اليهودية والمسيحية، لكن لا يزال الإسلام منبوذاً ومستبعداً من دائرة مناهج العلوم المعاصرة، ومن هذا المشروع العلمي الكبير، وهذا توجه أيديولوجي يمارسه الغرب اتجاه الإسلام يرفضه أركون، لكن يمكن إصلاح الوضع بدراسة التراث الديني وفق معطيات المناهج الحديثة دون تمييز وهذا بدوره امتحان للمناهج وقدراتها،¹ ويصل أركون إلى القول أن النص القرآني اعتمد لغة أكثر رمزية مما هي حرفية أو منطقية، هذا الاعتراف يحيلنا إلى وظيفة أساسية كانت قد طمست أو عطلت وهي الوظيفة الخيالية. ويدعونا أركون إلى ضرورة تجاوز علم الفيلولوجيا (فقه اللغة) الذي اعتمد على الإيتومولوجيا (علم أصول الكلمات)، في تثبيت معاني الكلمات، ليكون المستشرقون قد ضيقوا أفق النص، في حين القدامى انتبهوا إلى أفق النص المنفتحة، لأن نص الفاتحة منفتح على أفق المعنى وإعادة قراءته وفق المناهج يمكننا من الاسئلة الجذرية، فكل عبارة هي موضوع لعلم من العلوم فمثلاً:²

الحمد لله رب العالمين	علم أصول الأنطولوجيا	إياك نعبد	العبادات والطقوس والشعائر
الرحمان الرحيم	علم الأصول	غير المغضوب عليهم ولا الضالين	علم التاريخ
مالك يوم الدين	علم الأخرويات	الذين أنعمت عليهم	علم النبوة
إهدنا الصراط المستقيم	علم الأخلاق		

إن هذا التصنيف جعل أركون يقول: "الواقع أن مفردات الفاتحة وبنائها النحوية عامة جداً، ومنفتحة جداً على كافة إمكانات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تتبثق منه وتسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني، ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبت نهائياً."³ ومن النتائج التي توصل إليها أركون من خلال إعادة قراءته لصورة الفاتحة عموماً أن لغة القرآن لغة رمزية يمكن اكتشافها باعتماد علم اللسانيات الحديث، وتمكننا القراءة الألسنية من الوقوف على تحولات المعنى التي حدثت بفعل النصوص التفسيرية.

¹ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit, p174

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel, 2016, p141

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص143.

2-قراءة في سورة التوبة

أ-القراءة السيميائية لسورة التوبة: اعتمد أركون على علم اللسانيات لقراءة الخطاب القرآني في سورة التوبة ملحا على ضرورة القراءة السيميائية لعلم التأويل الذي يمكننا من تجاوز القراءات اللاهوتية، كما يؤكد على ضرورة قراءة سورة التوبة في إطار البنية المحددة للعلاقات بين الأشخاص الفاعلين أو الضمائر، كما سبق وأن أشرنا بأن هذا الإطار التواصللي يخترق كل الخطاب القرآني، ثم سعى أركون إلى تعميم الدراسة لتشمل كل الخطابات النبوية في التوراة والإنجيل، ومصطلح (خطاب النبوة le discours prophétique) لا يتعلق بالخطاب القرآني فحسب وإنما يشمل التوراة والأنجيل، على اعتبار وجود تشابه في استخدام اللغة، لهذا استثمر أركون في بعض الدراسات التي قام بها علماء أوروبا على مستوى العهد القديم والجديد، وعمل على تطبيقها على الخطاب القرآني في إطار الدراسة المقارنة، ومن الفلاسفة الذين استفاد منهم الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur، لكن علماء أوروبا لا يولون القرآن نفس الاهتمام الذي يولونه للتوراة والأنجيل، وهذا استفهام كبير في نظر أركون؟¹

وتمكننا القراءة الألسنية لكلمة الله أو للضمير الدال على الله من معرفة طبيعة العلاقات الضمائية الواردة في النص القرآني كما يمكننا من معرفة أدوار الضمائر التي تحرك النص أو بين ضمير (الأنا ← نحن) الدالة على "الله" والتي تفعل وتحرك الخطاب من الداخل والخارج، وكلمة الله حاضرة بكثافة في الخطاب القرآني وقد وردت بصيغة "الله" 2697 مرة وبصيغة "الرب" 969 مرة، وعلى هيئة الصفات الدالة على الله مثل: الرحمان، الرحيم، المستقيم، الجبار، الغفور، وهي كثيرة ويوجد الضمير الدال على النبي الموجه إليه الخطاب على هيئة "أنت" يامحمد المتلقي، ثم الضمير الدال على الناس الذين يتواصل معهم الرسول في المستوى الثالث ويبلغهم مضمون الرسالة "هم"، والله في الخطاب القرآني يملأ كل الوظائف النحوية والسيميائية والدلالية² ونتمكن عن طريق التحليل الألسني من إدراك آليات اشتغال الخطاب القرآني والأساليب المعتمدة في التواصل، كما يمكننا من كيفية تشكل المعنى وتأثيراته، وكيفية إرساله واستقباله من قبل المتلقي، وكيفية تحول الخطاب إلى نموذج أوبراديجم paradigm للوجود البشري.³

¹ - Mohammed Arkoun. La construction humaine de l'islam. Op. Cit, p182

² محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص283.

³ - Ibid.p191

ويحدد علم اللسانيات الحديثة عملية التواصل اللغوي بالكيفية التالية: (مرسل ← رسالة ما ← مرسل إليه)، وهدف كل خطاب لغوي توصيل رسالة ما شفوية أو كتابية، ويصبح بهذه الكيفية الله في الخطاب القرآني هو المرسل والمرسل إليه، لأن الخطاب يصدر عنه وإليه، وإليه يعود كل شيء فهو الغاية لقوله تعالى: (إنا لله وإنا إليه راجعون)*، والرسول يعتبر مرسل ثان لأنه واسطة بين الله والناس، والبشر وحدهم يتمتعون بمستوى لغوي واحد (مرسل إليهم)، ويواصل أركان هذه الطريقة في توسيع دائرة التواصل اللغوي حتى يصل إلى أعقد طرف في العملية والمرسل إليه الجماعي (القوم أو الناس أو المؤمنين)، وهذا هو العامل المعقد في نظره، لأن المرسل إليه في صورته الجماعية يشمل (أهل مكة، المدينة، الحجاز، دار الإسلام ككل، المعمورة)، هذا طبقاً لتحديدات سورة التوبة في الآية الخامسة، ويشمل المرسل إليه في صورته الجماعية كل الفئات والفرق (أنصار، مشركين، منافقين، فاسقين، يهود، نصارى...)، ويلخص أركان هذه القراءة الألسنية لسورة التوبة ومن ثم كل الخطاب القرآني في الخطاطة التالية:

مرسل إليه أول ← مرسل أول (أنا المتعالية + أنا -النحن) ← الموضوع (الخطاب النبوي) مرسل إليه أول ← مرسل ثان (المتكلم أو القائل) ← المرسل إليه الجماعي (أنصار / معارضون)

وبين أركان في هذا المخطط كيف أن الخطاب القرآني ما هو إلا مجموعة من الضمائر المتصارعة، ليصبح النص مسرح للصراع، لكن نلاحظ أنه لم يذكر الله ولا الرسول ولا المؤمنين ولا المشركين التزاماً بالمنهج الألسني المحض في تحديد الصراع بين الفئات، ورغم أن أركان مدرك صعوبة تطبيق التحليل الألسني والتقنيات المعتمدة لكنه يعتمد عليها بغية توضيح للقارئ ما هو الثابت الأزلي الذي لا يمكن اختزاله في أية خطاب لغوي، وتطبيق المنهجية الألسنية على النص القرآني هو رد على من يعتقد أن النصوص الدينية نصوص غير لغوية، بفعل تقديسها أو قدسيتها التي تفرض علينا، وبالتالي القراءة الألسنية ضرورية لأنها تعمل على زحزحة الشحنة اللاهوتية التي تحيط بالنص الديني، كما أن الألسنيات الحديثة قادرة على أن تكشف لنا عن كيفية تشكل المعنى في اللغة بطريقة تقنية دقيقة. يقول أركان: "إن هذا المخطط البياني يتيح لنا أن نقرأ الآية الخامسة من سورة التوبة بصفاتها وحدة سردية صغيرة مدمجة

* - ﴿بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (الآية 155 من سورة البقرة)

داخل الوحدة المركزية الكبيرة المتمثلة بحكاية تأسيس الميثاق الذي ربط بين الله وآدم¹، ويحدد أركان المسار السردى للخطاب القرآني وفي كل الخطابات في المراحل التالية:

1- حالة تحويل وتفسير وضعية ما (الفئات الموجودة) ← 2- المرسل إليه الأول هو الفاعل الأساسي ← 3- دوائر الصراع المختلفة ← 4- الحالة الثانية الناتجة عن التحويل (انتصار المسلم).

وبعد ما حدد أركان العناصر الفاعلة في سورة التوبة عبر المنهجية الألسنية، يأتي إلى مصطلح التوبة وما يرادفها في التراث (البرادة)، وهي معيار تصنيف الفئات الاجتماعية فهي الفاصل بين المؤمن والكافر، الحر والعبد، الحي والميت، الناجي والهالك، المجرم والصالح، وبعد كل هذا الجهد يخلص إلى القول: "هنا، كما في أي مكان آخر من الخطاب القرآني، فإن الرهان الديني هو الذي يشغل أو يمارس دوره بصفته ديكتاتورية النهاية أو الغاية النهائية التي لا غاية بعدها"² وتتشكل بهذه الكيفية العقائد الأرثوذكسية التي تكون في خدمة السلطة السياسية، ومنه فنحن ننقل من ديكتاتورية النص الديني إلى ديكتاتورية سياسية في عهد الخلفاء والأئمة والسلاطين والرؤساء، رغم أن غاية الخطاب القرآني كانت دينية أولاً ثم دنيوية ثانياً لكن الغاية الاجتماعية والسياسية في نظر أركان كانت تنقل باستمرار وبطريقة سلبية. ويمكن توضيحه بالمخطط التالي:

الخطاب الديني ← ديكتاتورية الخطاب الديني (عهد الفقهاء) ← غاية دينية ← ديكتاتورية سياسية (عهد الخلفاء) ← غاية دنيوية

إن هذا التحول في مستوى الخطاب الديني تجسده سورة التوبة من خلال المعجم اللغوي المستخدم فيها، ويذكر أركان منها:

1- مؤمنون، كافرون، فاسقون، قوم لا يعلمون. 2- صلاة، زكاة، صدقة، قربان / جزية، مغرم. 3- مسجد حرام، بيت الله، مسجد الله/مسجد ضرار. 4- أمر الله، الله غفور، رحيم، تواب، كلام الله، سبيل الله، رضوان. 5- الأشهر الحرم، نسيء، كل عام مرة أو مرتين. 6- اليوم الآخر، جنة، درجة عند الله، نجس، نار، خزي، فوز، طهارة. 7- تجارة، كنز، ذهب، فضة، أموال، أولاد، اخوان، أزواج، عشيرته، فتنة، قعد/خرج، جاهد، نفر، نبر، جنود الله، سكينه. 8- أغنياء، أولو الطول، المعذرون من الأعراب، سخر،

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 63.

² - المصدر نفسه، ص 64.

استهزاء، المهاجرون، انصار، الذين تابعوهم باحسان.9- ساء، حشر، حبطت أعمالهم، عدو، قتل، حارب، أخذ، غلظة،/عمل صالح، طاعة، حدود الله، براءة، عهد، استجار/أولياء، نور الله، الهدى، دين الحق، الدين القيم، عالم الغيب و الشهادة، رب العرش العظيم.

إن الهدف من عودة أركون إلى المعجم اللغوي هو محاولة تحديد مشاكل التفسير وآليات إنتاج المعنى، لهذا يؤكد على حرفية النص لغياب الجانب المجازي أو قلته في سورة التوبة،¹ كما عمد إلى تصوير الصراع الحاصل بين مختلف الفئات الاجتماعية، ودورها في تشكل المعنى بالذات وتشكيل الآخر المغاير، يقول: "هذه الجدلية هي في البداية اجتماعية- سياسية، ولكنها سرعان ما تتحول إلى تركيبة سيميائية ومعنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد والتسامي والتقديس والتجذير الأنطولوجي."² مما يعني أن الواقع الاجتماعي والسياسي المعاش ارتقى وتسامى إلى درجة المثالية بفعل التقديس، وذلك في سيرورة تاريخية طويلة، وهو الذي حدث مع لغة النص القرآني في ما يسمى بالإعجاز اللغوي، ويحدد أركون قيمة سورة التوبة في أنها ترمز للاستسلام من خلال آليات الدمج الاجتماعي والسياسي أين تم الانتقال من مجتمع قديم إلى مجتمع جديد تحكمه قيم جديدة مختلفة وسلطة مختلفة تماماً عن السابق، ومن بين آليات الدمج يذكر:³

آليات الدمج ← صدقة، صلاة، زكاة ← إستسلام وخضوع

وسورة التوبة لها بعدان البعد الدنيوي والمتمثل في الخضوع للسلطة السياسية والاجتماعية في صورتها الجديدة، والخضوع للسلطة الإلهية دينياً كبعد أول، وهو خضوع مطلق، وفي سيرورة تاريخية تحولت التوبة القرآنية إلى نموذج أعلى Paradigme يخترق الأزمنة عبر العصور لتصبح رمز للنجاة والرجوع إلى السلطة الإلهية أو إعادة الاندماج والدمج والتخلي عن المواقف المنحرفة. وسرعان ما تحولت التوبة إلى سلطة معنوية تحدد الأنا الذات كما تحدد الآخر المغاير،⁴ وهو ما نجده في الآية (29)*.

¹ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit, p1.92

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص66.

³ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص178-179.

⁴ - المصدر نفسه، ص179.

* - ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. ﴾ الآية 29 من سورة التوبة

ب-القراءة التاريخية لسورة التوبة: عمل أركون على تطبيق القراءة التاريخية على سورة التوبة لإعادة تقييم الوحي بالوقوف على بعده التاريخي وبعده المتعالي الأزلي، لأن سورة التوبة وما انطوت عليه من موضوعات وتشريعات وأحكام تبين لنا طبيعة العلاقة بين الفرق الداخلة في الإسلام والمعارضة له، وكيف يتم التعامل معها وفق شروط، هذا ما نجده في الآيات الخمس الأولى والآية الخامسة تدعى بآية السيف، والمعارضة مهددة بالحرب والعنف، أما بدو الأعراب الذين رفضوا الجهاد فقد تم ادانتهم بقوة وأهل الكتاب أجبروا بدفع الجزية، بهذه الكيفية تم تصنيف الفئات الاجتماعية سياسياً ولاهوتياً، هذا التمييز في أصله سياسي وليس لاهوتي، وقد يتم قبول بعض الفئات التي عادت إلى الله واستسلمت بمعنى سياسي. والبعد التاريخي حاضر في الآية (09)* لأن الأحداث التي ذكرتها سورة التوبة قد حدثت بالفعل، لكن بعد أن خلع عليها الخطاب القرآني صبغة التعالي، حيث تم ربطها بالإرادة الإلهية، ومن ثم فقدت طابعها التاريخي بعد مرور الزمن الطويل حتى أصبحنا لا نبصر تاريخياً.¹ وللكشف عن هذا البعد التاريخي لا بد أن يعود المؤرخ المحترف في نظر أركون بحركة معاكسة ويرجع في الزمن عميقاً إلى الوراء حتى يبلغ لحظة القرآن (المرحلة التدشينية)، ويقتضي هذا التمكن من منهجية الحفر الأركيولوجي لكن لماذا سورة التوبة على الخصوص؟

لأن في سورة التوبة البعد التاريخي الدنيوي والبعد الإلهي المتعالي. ويتداخل فيها الزمن البشري بالزمن القرآني، كذلك فيها الذات الإلهية حاضرة وفاعلة بقوة، كما تم ذكر تاريخ النجاة وحضور كل هذه الأبعاد هو سبب الاختلاف الحاصل في الفهم والتفسير، يقول أركون: "هكذا نفهم سبب سوء التفاهم والتأويلات الخيالية أو الوهمية التي تكثر منها القراءة التاريخية الوضعية، فهي لا تهتم إلا بالزمن الكرونولوجي للوقائع والأحداث."² لذلك لا يمكن الاعتماد على التاريخية الوضعية لأنها مغرقة في علميتها ومن ثم رفضها للجانب الخيالي والمخيال الشعبي، كما أنها تركز على الزمن الكرونولوجي أو الزمن المادي دون غيره من الأزمنة. ويشير أركون إلى ظاهرة خطيرة وهي التأويلات المشوهة للنص والتوظيف التعسفي لسورة التوبة خاصة الآية (29). لتبرير الأعمال الإجرامية من قبل الفرق الأصولية المتطرفة، لهذا ينبغي العمل على استغراق كل التأويلات والتفسيرات القديمة والمعاصرة وإدماجها في داخل الاستخدامات الاجتماعية والدينية والسياسية، من أجل القيام بعملية تحليل وتفكيك العلاقات القائمة بين:

* - ﴿اَسْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الآية 09 من سورة التوبة

¹ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit, p190

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص51.

(العنف ↔ المقدس ↔ الحقيقة)، والهدف هو الوصول إلى كيفية تشكل المعنى بالنسبة لكل الفئات الاجتماعية وكيفية توظيفه واستثماره، يقول: "لقد اخترت أن أحلل سورة التوبة كلها من أجل البرهنة على الصحة النظرية لفرضيتين الاستكشافية وغناها في المعلومات والدلالات، وهي فرضية تهدف إلى إيضاح طريقة اشتغال المثلث الأنثروبولوجي المذكور ليس فقط بالنسبة للإسلام وحده وإنما بالنسبة لكل الأديان ولكل الفضاءات الحديثة للعلمانية أو النزعة الدنيوية كما يقول الأنجلوساكسون".¹

ويعتمد أركون منهجا خاصا به وهي منهجية تتلخص في " ثلاث كلمات: (الانتهاك، الزحزحة، التجاوز والتخطي)، تحيلنا هذه المصطلحات الثلاثة إلى فضاءات الواقع أولا، والاستراتيجيات المعرفية للتدخل ثانيا، كما يسعى أركون إلى أشكلة problématisation عملية إنتاج المعنى، وذلك بالتساؤل حول الآليات اللغوية والمواقف العقلية لمعرفة طبيعة مظهرات المعنى بعيدا عن منطق البنيوية التي قامت على إعلان موت المؤلف، وبعيدا عن التفسيرات الفوضوية يحاول أركون التعامل مع سورة التوبة كنص تأسيسي بحثا عن المعنى الحقيقي، لذلك بدأ بدراسة الآية التي تسمى (آية السيف). *يقول: "عندما نقرأ هذه الآية نفهم فوراً سبب الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يعتنقونها أو يرفعون لواءها من دون أي تفكير. كما ونفهم سر الانزعاج الذي تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والتسامح وحرية التفكير والتفحص النقدي".²

ويستعمل المسلمون في نظر أركون هذه الآية لتبرير العنف ضد الآخرين، وخاصة من قبل المتعصبين من أجل تبرير فكرة الجهاد وكذلك لفرض فكرة الدين الحقيقي والأبدى، والبعض يشعر بالإحراج من مضمون الآية فيحاول تخفيف دلالتها من خلال الاستشهاد بآيات أخرى تحت على الحوار والتسامح وحقوق الإنسان.³ وكلاهما في نظر أركون يقوم بإسقاط مشكلات الواقع المعاصرة على القرآن، بدل المشكلات التاريخية، وبهذه الكيفية ينكرون تاريخية الحالة المعاصرة نتيجة القراءات المشوهة ويتساءل: "لماذا اخترت هذه الآية كنقطة انطلاق؟ لأنه حتى في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.

* - قوله تعالى ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾. (الآية رقم 05 من سورة التوبة)

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 56

³ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 171

الانتصار السياسي والاجتماعي والثقافي والاحتفال به، فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة " حقوق الله"، والله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة.¹ ويعتقد أركون أن الآية تقدس العنف لنيل رضا الله كمتاق بين الإنسان والله، ومن المفاهيم الدالة على العنف يذكر « قتل، حاصر، أسر، حرب، عدوان، بغى، ظلم، عقاب، ومشتقاتها»² وهي أفعال وعمليات تحدث في كل الحروب رغم أن كلمة العنف غير واردة لكن توجد لغة رمزية عنيفة، مما يقتضي مناقشة مشروعية العنف، لأن المسلمون يبررون العنف الوارد بذكر اسم الله ورسوله تحت راية الحق والعدل، وباسم الحق كل جماعة تتخبط في حرب ضد جماعة أخرى معارضة، وهذا الذي كان يحدث عبر مسار تاريخ البشرية إلى يومنا هذا، فكل الحروب قامت تحت راية الحرية، الحق، العدالة، الإنسانية، القانون، والبعض يلجأ إلى العنف كوسيلة مشروعة ضد من يرفض حقيقة الوحي، وسرعان ما يتم تحويل الفعل إلى سلوك أخلاقي.³

اعتمد أركون على المنهج التاريخي والأنثروبولوجي في دراسة نص سورة التوبة بغية الوقوف على المضامين المعنوية للآيات، وكيف يتم تطبيقها في السياقات الحديث بطريقة مغلوطة، والأخطر هو إذا اعتبرنا أن دلالات النص: "تنطبق على كل العصور والأزمان فهذا يعني أنه لاحل ولا خلاص، وسوف نذب بعضنا البعض إلى قيام الساعة."⁴ لذلك يرى أركون أن الاعتماد على علم التأويل والنقد التأملي والاستنباطي، الذي يعتمد على بعض الشراح والمفسرون المحدثون من أجل تغيير وتطوير بعض قوانين الأسرة مع المحافظة على إلهية الوحي، وهذا الاجراء غير كاف لأن النقد الحقيقي للعقل الديني: "ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة اشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً."⁵

ويسعى أركون إلى تأسيس نظرية تفسيرية للظاهرة الدينية اعتماداً على المنهج التأويلي من أجل تجاوز القراءات غير علمية للخطاب القرآني أو القراءات الأيديولوجية الضيقة، التي تعتمد أدوات معرفية

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص56.

² - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص171

³ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit, p189

⁴ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية، مصدر سابق، ص90.

⁵ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص58.

قديمة، ومن ثم يعمل على تحرير الدين من السياسي، ولا يعني فصل السياسة عن الكنيسة ورجال الدين على الطريقة الأوروبية، التي نقلت إلينا على الخطأ وفهم التحرر على أنه إلغاء الدين، وهذا الفهم ما هو إلا تزيف لحقيقة الحدث لما تم اختزال الدين وزحزحته إلى مجرد قضية تاريخية،¹ لأن العلمانية لا تلغي الدين في نظر أركون وإنما تعمل على الانفتاح على مكونات المجتمع والعوامل الفاعلة والبنى المحركة بما فيها الدين، فهي عامل ضبط لعلاقة الديني بالدنيوي، ويشير أركون إلى خطأ العلمانية الفرنسية التي ألغت الدين من برامج التعليم مما نتج عن الفعل جهلاً بالظاهرة الدينية، ويمكن أن نلخص نتائج الدراسة التي قام بها أركون لسورة التوبة في النقاط التالية:

- الوقوف على البنية المجازية للنص القرآني، وتحديد القوى الأنثروبولوجية المتحركة في إنتاج المعنى وهي: الحقيقة، المقدس، العنف. وكيف وظفت في فرض الدين الصحيح.

- رد الوحي إلى البعد التاريخي ومن ثم تجاوز التفسير اللاهوتي التي اكتفت بالتأويل الحرفي لنص السورة دون الانتباه إلى السياقات التاريخية، والكشف عن التلاعب الدلالي بالتميز بين مفهوم الدلالات في زمن النزول وكيف حورت في زمن التأويلات.

- ضبط العوامل التي ساهمت في بلورة السياج الدوغمائي وكيف صار فوق النقد التاريخي، وتحديد موقف القرآن من العنف بوصفه ظاهرة إنسانية، وقد أشار أركون إلى أربعة مواقف وهي: (المنع الكلي، التقليل من العنف، الأمر بممارسة العنف، مسألة تخضع للنقاش بين المسلمين حسب الحاجة).

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 48

نتائج الفصل:

- يعتمد أركون على جملة من المناهج في قراءة النص الديني بغية إعادة تقعيد الكثير من المفاهيم وتصحيحها في اذهان الناس، لذلك عمل على أنسنة العقل الإسلامي، بعد أن مارس النقد على المنهجيات التقليدية سواء تعلق بالدراسات الاستشراقية ومنهجياتها أو بالعقل الإسلامي التقليدي والمنهج التفسيري الذي اعتمده، ثم انتقل إلى أنسنة مفهوم الأسطورة وموقعها في النص القرآني وكيف تؤثر على تشكيل المخيال الجمعي.

- يوظف أركون القراءة التاريخية الأفقية للخطاب القرآني في إطار المدة الطويلة *la longue durée* وهو مصطلح ينسب للفرنسي **فيرنان بروديل** Fernand Braudel ويقصد به أنه توجد نصوص لا يمكن فهمها إذا موضعناها في إطار المدة المتوسطة، وكذلك ظاهرة العنف كظاهرة إنسانية عامة، وهذا ينطبق على النص القرآني ككل لأنه لا يفهم إلا إذا موضعناه في إطار المدة الطويلة للتاريخ وتشمل تاريخ كل الأديان. وذلك للوقوف على ظاهرة التناص بين النصوص التأسيسية، وتعتبر صورة الكهف مثالا على ظاهرة التداخلية النصانية، والنصانية التداخلية هي ترجمة للمصطلح الفرنسي *intertextualité* وهي تعني تأثر النصوص بنصوص سابقة عنها، وتتداخل فيما بين بعضها البعض ويتم استيعابها من قبل النص الأخير وهو ما يعرف بالتفاعل الخلاق، وتوفر هذا التناص في سورة الكهف لأنها تضمنت ثلاثة نصوص أو قصص سابقة وهي نص أهل الكهف المسيحية، وملحمة غلغاميش Gilgamesh الآشورية، ورواية الإسكندر الكبير الإغريقية، مما يعني تداخل ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة مع النص القرآني.¹

- حدد أركون مجموعة من الرهانات المعرفية المستعجلة منها: ضرورة تقييم القراءات الكلاسيكية التقليدية (التفسير)، ثم إعادة القراءة من جديد، كما ميز لنا بين ثلاثة اتجاهات في التفسير قائلا: "هناك أولا التفسير النحوي والتاريخي - الأسطوري الذي اتبعه المفسرون القدماء، وهناك ثانيا " التفسير التحليلي والسكوني للاستشراق" على حد تعبير **لويس ماسنيون**، وهناك ثالثا التوسع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي وبخاصة في الأوساط الشيعية الصوفية.² تنتمي هذه التيارات إلى الاتجاه الكلاسيكي من ناحية معرفية، أما القراءة التي أراد أركون إنجازها فتختلف عن تفسيرات التيارات الثلاثة، لأنه يقوم بدور المؤرخ من جهة وبدور الناقد من جهة ثانية، ومن الأمور التي

¹ - Mohammed Arkoun, *La construction humaine de l'islam*, Op. Cit, p187

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص150.

تقتضي النقد عمل الطبري الذي يعد وثيقة من الدرجة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ، لم يتعرض للنقد الأكاديمي الذي يمكن أن يميز لنا بين ماهو سياسي وديني وبين ماهو علمي، ورغم اعتراف أركون بقيمة أعمال كل من الطبري وفخر الدين الرازي إلا أنه يدعو إلى ضرورة ممارسة النقد لمعرفة المبادئ التي اعتمدتها في عملية تفسير النص القرآني والنتائج التي ترتبت عنها.

- تعامل أركون مع النص القرآني باعتباره نص لغوي له نفس اشراطات إنتاج النصوص الأدبية وأخضعه للقراءة الألسنية والسيمائية، ليكشف لنا عن مشكلة المعنى وآثار المعنى وكيف تم التلاعب بمقاصد النص، كما وظف المنهج النقدي التاريخي في تتبع كيفية تشكل المدونة النصية (المصحف في صورته المادية)، لينتهي إلى أن القرآن الذي نزل على النبي ليس هو نفسه الذي تم تدوينه، لأن عملية التدوين عمل من أعمال السلطة وأن الرسول صلعم لم يمارس فعل الكتابة مثله مثل المسيح عيسى عليه السلام وباقي الأنبياء، وعملية تحويل وتشويه المعنى بدأت مع فعل الكتابة وهذا يشترك فيه مع بول ريكور.

- يرى أركون أن لجوء التفسير التقليدي إلى أسباب النزول ماهو إلا حيلة لجأ إليها الفقهاء المفسرون للتعطية عن إشكال منهجي متعلق بغياب النسقية في ترتيب الآيات (غياب الوحدة النسقية داخل المدونة النصية، أو السورة).

- انتهى أركون إلى القول أن العنف يسكن النصوص الدينية حرفا ومعنى، ولكن الفقهاء ورجال الدين كانوا يعملون على تجميل الصورة باللجوء إلى المنهج الانتقائي أو الاصطفائي في اختيار النصوص التي تتحدث عن التعايش والتسامح والسلام وفي المقابل يسكتون عن النصوص التي تحدث عن العنف، كما لجؤوا إلى حيلة الناسخ والمنسوخ.

هذه بعض النتائج التي توصل إليها أركون بعد توظيفه لمناهج علوم الإنسان الحديثة أو مايسميه الإسلاميات التطبيقية أو العقل المنبثق، لكنه لا يقدم لنا مخرجا منهجيا وحلا عمليا لكل هذه الإشكالات، لذلك نقول إن أركون يخلص إلى جملة من التوصيات بدل جملة من الإجراءات حاثا الباحثين على ضرورة القيام بالقراءة الألسنية والسيمائية والتاريخية للنص القرآني، ثم توسيع الدائرة لتشمل كل التراثات الدينية والمقدسة، مما يعني أن معركة أركون مع النص الديني أو المقدس لم تنته على مستوى المنهج. لهذا نتساءل عن الرهانات الإجرائية التي يمكن أن نتقلنا إلى فلسفة الفعل؟

إعادة قراءة النص الديني في أفق الكوني سبيل التعايش معا

تمهيد

إن الدعوة إلى إعادة قراءة النص الديني هدفها رسم الطريق للإنسان المعاصر الذي يعيش حالة تمزق رهيبه بفعل الاستغلال المفرط للدين والاستهلاك غير العقلاني للنصوص الدينية، فكانت النتائج جد قاصية انحدر فيها الإنسان إلى العنف والعنف المضاد تحت راية الدين، فضاعت القيم الإنسانية التي كانت هدف الحداثة وفقد الأمل في العيش المشترك بسلام، ورغم كل مظاهر العدمية إلا أن بول ريكور ومحمد أركون آمنا كما رأينا في الفصول السابقة بمستقبل الإنسان وإمكانية التعايش عبر التفلسف في النص الديني، والتفلسف يعني إعادة تأويل النصوص الدينية تأويلاً هيرمينوطيقاً، لأن النصوص الدينية لها إمكانية قول الكوني، وتعني الكونية الاعتراف بالاختلاف والتنوع واحترام كل الأديان عبر خلق حوار حقيقي، فكلما تنوعت الرؤى كان التعايش ممكننا، لذلك وضع ريكور الاعتراف شرط الكوني، وويعني الاعتراف ضرورة التخلي عن مناقشة فكرة الحقيقة والتوجه صوب مناقشة فكرة حقوق الإنسان، وأهم قيمة ينبغي إعادة التفكير فيها قيمة الحرية، كما دعانا إلى ضرورة التفكير مع فلاسفة الارتباب في الدين، والتأسيس لعلمانية ثالثة تكون قادرة على استيعاب المختلف، أما أركون فاشتراط هو الآخر ضرورة تفكيك مثلث العنف والدوائر المنتجة له في كل الأنظمة الفكرية للمرور إلى الكوني، كما دعا إلى إعادة النظر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكذلك العمل على أنسنة النصوص الدينية وكل مظاهر الحياة البشرية، وفتح حوار حقيقي بين الأديان بتفعيل علم مقارنة الأديان، والعيش معا *vivre ensemble* مشروط بإعادة النظر في العلمانية *Laïcité* والتوجه إلى علمانية ثالثة يمكنها التصالح مع الدين، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن إمكانات التحول بالمشروعين من مستوى الرهانات النظرية إلى مستوى الرهانات العملية؟ أو من مستوى التنظير الفلسفي إلى مستوى فلسفة الفعل؟ وهل إعادة التفكير في الدين يعني أننا نفكر في أفق كوني؟

المبحث الأول: ريكور والتأسيس لفكرة التعايش الكوني

1- إعادة التفكير في الشر أخلاقيا والتأسيس لفلسفة الاعتراف: إن التحول من مستوى التنظير الفلسفي إلى مستوى فلسفة الفعل، والمرور إلى لحظة الكوني UNIVERSEL في نظر ريكور، مرهون بإعادة التفكير في مسألة الشر أخلاقيا، لذلك بدأ مناقشة المشكلة من الحرية باعتبارها النقطة الجوهرية. لأنه إذا أكدنا في رأيه حرية الإنسان فهذا يعني أنه المسؤول عن أصل الشر. من هذا المنطلق أثبت ريكور وجود علاقة تلازمية تبادلية بين الشر والحرية، وهو الأمر الذي أكدته **جون غريش** Jean Greisch في دراسته المتميزة لأعمال ريكور تحت عنوان « Paul Ricoeur, L'itinérance du sens » عندما يقول: "الشر يكسب معناه من عمل الحرية"¹، لهذا فالإنسان مؤلف الشر، والقول أنه تخلى عنه للطبيعة أمر ميتافيزيقي يرفضه ريكور، وإذا كانت الحرية تصف الشر بكونه مصنوعا، فإن الشر يكشف عن الحرية. يقول: "إن الشر هو الفرصة المفضلة لكي يحصل الوعي بالحرية."² مما يعني أن الأفعال تستند للإرادة الإنسانية، والإنسان مسؤول عن مستقبله، من خلال تحمل نتائج أفعاله التي ارتكبها في الماضي - (تحمل عبئ الذكرة المثقلة بالذنوب والجرائم) - فهو الذي يصنع الشر وهو الذي يتحمل تبعه الخطأ، وهو المسؤول عن إصلاح الخطأ، فيحمل نفسه نتائج أفعاله كما يدفعها إلى أن تذهب إلى خلف الفعل. لأن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على التساؤل عن إمكانية امتناعه عن الفعل أو إمكانية إنجازها بطرق مختلفة، لهذا عمل ريكور على محاولة إثبات إمكانية أداء الفعل بحرية، ولما يدرك الإنسان أنه كان قادرا على أداء الفعل بطريقة مختلفة يدخل دائرة الندم والمسؤولية. ويدرك في حينها الحرية داخل الفعل الإجرامي فيقول "إنني ارتكبته". هذا ما يسميه ريكور: "تكون هوية الذات الأخلاقية وتطابقها من خلال الماضي، والحاضر، والمستقبل."³ إذن الذي يتحمل نتائج الفعل هو الذي ارتكب الفعل في الماضي.

وهنا يطرح ريكور إشكالية تطابق هوية المرتكب للفعل مع هوية المتحمل للنتائج، في إطار الأبعاد الزمانية للذاكرة، أو ما يسميه بواجب الذاكرة اتجاه الضحايا أخلاقيا، ويصبح واجب الذاكرة Le devoir de mémoire مرتبط بواجب العدالة Le devoir de justice، لكن يحضر ريكور من ميل البعض لإعلان نفسه أنه ضحية ويطالب بالتعويض، ليصبح مستقبل العقاب وماضي الفعل يرتبطان في حاضر

¹ -Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op. Cit, p54.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق 493

³ - المصدر نفسه، ص 494.

الاعتراف Reconnaissance.¹ وهو ما يعرف عند ريكور أولى لحظات التفكير في تجربة الشر عن طريق التبادل بين معنى الحرية ومعنى الشر في لحظة الاعتراف.² في حين مرتبطة اللحظة الثانية بالعلاقة بين الشر والإلزام. وانطلق ريكور من العبارة "كان بإمكانني أن أفعل شيئاً آخر". هذا الإقرار يعني الانتساب للفعل وتحمل مسؤولية النتائج. والأمر مرتبط بالوعي وبإمكانية القيام بالفعل بطرق مختلفة. ويعي الإنسان واجباته كما يعي قدراته، لأن الكائن الملزم في نظر ريكور لاشك هو كائن يفترض بأنه يستطيع تنفيذ ما يجب عليه. وهنا نلاحظ حضور "كانت Kant" صاحب القاعدة الذهبية «يجب عليك إذن أنت تستطيع»، أي إمكانية إخراج القدرة من الإلزام (الواجب). ويصبح الواجب أداة للكشف عن القدرة، يقول ريكور: «إذا أحسست بأني، أو أعتقدت، أو علمت بأني ملزم، فذلك لأنني كائن يستطيع». ³ مما يعني أن الإنسان يستطيع أن يتصرف وفقاً للقانون الذي تصوره ووضعه بإرادته لتنظيم حياته الاجتماعية، هذا هو قانون الإرادة والقدرة على إتباع القانون الذاتي، وتكشف لنا الحرية عن قدرة التصرف ضد، لأن الإنسان يعي من جهة ضرورة الالتزام بالواجب، ويعترف من جهة ثانية أنه تصرف ضد القانون، من هذا المنطلق خلص ريكور إلى القول أن "الحرية هي القدرة على التصرف تبعاً لتمثيل قانون ما ولتجاوز الإلزام". ⁴ مما يعني أن إسناد الفعل للإنسان يعد موضوعاً أخلاقياً، وذلك لارتباطه بالواجب والقدرة، ولا علاقة له بالاحتمالات الميتافيزيقية (القضاء والقدر Fatalisme)، ويعني ربط الحرية بالأخلاق وجود تبادل بين الحرية والشر كتجربة بشرية تجري في التاريخ، لأنه لا يمكن اعتبار الشر شيئاً في ذاته ولا حتى في الطبيعة (خطيئة موروثية) ولا في الوعي، بقدر ما هو "علاقة مقلوبة تراعي نظام الأفضلية والتبعية، الذي يشير إليه الإلزام فنحن من ينجز الشر"، ⁵ وذلك عندما ننسبه لذواتنا ولإرادتنا الحرة، أما الإضافة الجديدة التي قام بها ريكور فتكمن في ما يسميه القدرة الرهيبة "للتصرف ضد". لكن هل الحرية تعرف بنقائضها؟

والحرية في نظر ريكور هي القدرة على الضديات، بمعنى القدرة على القيام بالفعل أو الامتناع عنه، أو إنجازها بطرق مختلفة، أما علاقة الشر بالأخلاق فيعود فيها دائماً ريكور إلى دراسة «كانت» دراسة حول الشر الجذري mal radical، والذي يفتح «الدين في حدود العقل البحت la Religion dans les limites de la simple raison». ويعتقد أن هذا العمل تضمن "تأويلية غير معلنة فيها انفصل كانت

¹ - P.Ricoeur, le conflit des interprétations, Op, Cit, p.422

² - Pierre-Oliver Monteil, Ricoeur Politique, Presses Universitaires de Rennes, France, 2013, p73.

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 495.

⁴ - المصدر نفسه، ص 495.

⁵ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op. Cit, p41

عن مشروعه النقدي، وتعامل مع الدين كواقعة لها تاريخ¹، ويدخل هنا عنصر جديد وهو البعد التاريخي للدين، لأن وظيفة النقد الذي وضعه **كانط** تكمن في رسم الحدود دون الالتفات إلى الوقائع في تاريخيتها رغم اشتغاله على محاولة تعرية التراث المسكون بالأوهام، والنقد هو فعل يحرر الدين من التصورات الدوغمائية التي كانت سبب التعصب والحروب، يقول **كانط**: "إن الوهم والتعصب الديني هو الموت الأخلاقي للعقل، وبدون العقل لا يكون هناك دين ممكن"²، في حين لا تعترف الهيرومينوطيقا بالحدود في اشتغالها على التراث والتقاليد باعتبارها وقائع لها تاريخ، كما طرح **كانط** مسألة الأصل المشترك لكل القواعد الذاتية السيئة. وينتقل من النظر في المقاصد السيئة إلى المشترك الكوني. ويرى **ريكور** أن الحركة التي قام بها **كانط** في ذهابه من المقاصد الذاتية إلى الأسس، ماهي إلا حركة فلسفية خالصة يتم الانتقال فيها من حركة الخطايا إلى الخطيئة، وقياسا على الرؤية الكانطية تصبح "أسطورة آدم نوع من الإحالة إلى أن كل الخطايا مرتبطة بجذر واحد سابق عن تمظهرات الشر على مستوى الأفراد"³، من هذا المنطلق أعادت فلسفة **كانط** Kant النظر في تجربة الشر وفي الأسطورة، ومن ثمة صار الدين ظاهرة تاريخية لامتغالية، وتكمن قيمته في أنه مصدر القيم الكونية التي استطاع العقل العملي بلوغها.

ولقد عمل **ريكور** على تطوير أنتروبولوجيا فلسفية تكون قادرة على إعادة التفكير في الشر، لأن الفلسفة تذهب إلى الأسس أو الشرط القبلي بلغة **كانط**، لزعة التصورات الأسطورية حول مفهوم الشر، لذلك "أراد **ريكور** التعامل مع الشر كواقعة وليس كماهية"⁴، وهذا هو معنى التحول من التأويل التيولوجي إلى التأويل الفلسفي، في عملية إدراج الشر في التجربة التاريخية للإنسان، بكونه -الشر- استعدادا أوليا للحرية، أي أن الشر يفقد هويته إذا لم يكن تعبيرا عن كينونة الحرية، ويبدأ الإنسان الحرية كما يبدأ الشر، لأنه مرتبط باسقاطات سوسيوثقافية وأخلاقية تساعده على تحويل المعاني الدينية من مستوى التجربة الروحية إلى مستوى التجربة الاجتماعية، لتصبح الممارسة الفعلية لمعاني الدين بمثابة الوسيلة لاختبار الحرية، وتعني الممارسة مواجهة مختلف الحتميات الاجتماعية والسياسية، والوقوع في الشر ماهو إلا تعبير عن "هشاشة تكوين الإنسان"⁵، لذلك يعتبر **ريكور** عدم معرفة الإنسان لطبيعته الهشة جزءا من آداء الاعتراف reconnaissance، لأن الإنسان يكتشف عدم قدرة حريته ويعترف بمسؤوليته لكونه غير

¹ P.Ricoeur, Lectures 3.Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994, p22

² ينظر إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص155.

³ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op. Cit, p41

⁴ - Ibid, p54

⁵ - P.Ricoeur, Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, Op. Cit, p. 27

قادر، ويعترف أن حريته أصبحت غير حرة، و"هذا الاعتراف يعبر عن مفارقة"¹، ويأتي التناقض من داخل الحرية، أي من عدم القدرة وعدم حرية الحرية، وهنا يأتي دور الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تعود بنا إلى الأصل، أي العودة إلى النقطة التي اكتشفت فيها الحرية. لأن القول بالخطيئة المتوارثة والشر الجذري المفارق يتناقض والقول بحرية الإرادة، فإما أن نلغي ذاتنا وإما أن نلغي اعتقاداتنا على طريقة نيتشه، فالحرية هي رغبة منا في تحمل مسؤولية أفعالنا.

وتساءل ريكور عن طبيعة الخطاب الديني Le discours religieux الذي تشكل حول الشر، ويرى أنه خطاب الرجاء، لذلك بدأ بتحديد مكانة الرجاء في علم اللاهوت théologie. "لأن علم اللاهوت يتمركز حول مفهوم الرجاء، رغم أن تبشير المسيح قد تمركز حول ملكوت الله"²، لهذا يقترح ريكور ضرورة التفكير في كل علوم اللاهوت انطلاقاً من العلم الأخروي. لكن ينبغي علينا التساؤل عن الأسباب التي دفعت بريكور إلى أن يقترح الانطلاق من علم اللاهوت المسيحي؟ لأن اللاهوت المسيحي يتمركز في نظر ريكور حول قضية الله الذي يتدخل في التاريخ ويوجهه، ويتم تغذية المخيال الديني ببعض الممارسات الطقوسية يتم من خلالها تحويل الدين إلى واقعة وجودية،³ مما يعني أن كل تجربة دينية مرتبطة بوسائط رمزية وأسطورية تحتاج إلى تأويل فلسفي، وهنا يطرح ريكور علاقة الحرية بالشر والأخلاق؟ ويبدأ التفكير بالحرية، لأنه يعتقد أن الدين يتميز عن الأخلاق إذ يطلب أن نفكر بالحرية ذاتها تحت علامة الرجاء.⁴

ويعود ريكور إلى بعض عبارات الإنجيل ليقول: "سأقول، بعبارات إنجيلية تماماً: أن أفكر بالحرية تبعا للرجاء، فهذا يعني تعويض وجودي في الحركة التي نستطيع أن نسميها مع يورجن مولتمان مستقبل قيامة المسيح. وتستطيع هذه العبارة "الإعلانية" أن تترجم بعدة وجوه في اللغة الحديثة."⁵ كما يعود إلى كيركغارد Søren Kierkegaard في قوله الحرية تبعا للرجاء "ليقول "الهوى بالنسبة للممكن". وهي عبارة تشير إلى سمة "الوعد" على الحرية، والحرية التي تعزى لله الذي يأتي العالم هي حرية مستعدة للجديد الجذري، وهي تمثل قمة الخيال المبدع للممكن، لذلك الحرية تبعا للرجاء، ماهي إلا حرية تطرح نفسها

¹ - P.Ricoeur, Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, Op. Cit, p28

² - Ricœur, L'acque, Penser la Bible, Op. Cit, P14.

³ - Jean Greisch, Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op. Cit, p198

⁴ - P.Ricoeur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Op. Cit, p20.

⁵ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق 599.

باستمرار رغم الموت، وهي تريد أن تكون رغم ما يهددها من عدم. وانتهت النظرة الأخلاقية حول الشر إلى مايلي:¹

1- الشر عمل من أعمال الحرية.

2- تدمير لعلاقة القاعدة الذاتية مع القانون.

3- استعداد يكشف عن هشاشة تكوين الإنسان.

أما خطاب الدين حول الشر فمختلف تماما عن النظرة الأخلاقية التي رأت في الشر تعبير عن الحرية والكشف عن ضعف الإرادة، لأن الخطاب الديني يخضع لمقولة الوعد والرجاء، وهي مقولات تحيل السلوك البشري إلى قوى خارج الطبيعة، لذلك نجد رجال اللاهوت يضعون الشر أمام الله ضد الإنسان، لأنه أذنب وقام بالشر (الخطيئة الأصلية)،² ويصبح الاعتراف الأخلاقي بارتكاب الشر نوعا من الاعتراف بالمديونية، هنا يتجلى الوهم الأخلاقي للمسيحية.³ لأن وضع الشر أمام الله ماهو إلا محاولة لإعادة إنتاج الخطيئة باستمرار، ومن ثمة إعادة إنتاج الشعور بالذنب، هكذا تتم عملية تبرير البحث عن التوبة تبريرا لاهوتيا، وتكشف لنا الفلسفة الأنثروبولوجية التي اعتمدها ريكور عن بنية الخطاب الديني الذي تشكل حول مفهوم الخطيئة، فهو خطاب يغير مضمون الشر تغييرا جذريا، ليصبح الشر من زاوية أخلاقية فعل انتهاك جذري للقانون، ويرفض ريكور هذا التصور لمفهوم الخطيئة، لكن إذا وُضع الشر أمام الله فهذا يعني أنه يتغير تغيرا نوعيا، لأنه يتشكل من إدعاء الإنسان لامتلاكه لحياته. "مما يعني أن إرادة العيش المشترك تبعا للقانون ماهي إلا تعبير عن إمكانية الشر".⁴ ويكشف الشر الحقيقي عن نفسه في نظر ريكور في "المؤسسات السياسية والدينية، وفي التجربة الثقافية الشمولية"⁵، أو في الأنظمة الشمولية التي تدعي الكونية، لأنها في رأيه تؤدي إلى كونية العنف.

ويمكننا التأويل الفلسفي من وعي الحرية، وذلك من خلال مروره عبر الفهم التكنولوجي لحرية المؤمن في علاقته بالله، هكذا تمكن ريكور من التقريب بين الفلسفة واللاهوت، لأن الحرية التي بحثها لا تضيء إلى الانفصال الكلي للإنسان عن الله، بقدر ما تعني تأويل العلاقة تأويلا واعيا، عبر النصوص

¹ - Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p254.

² - P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Op. Cit, p.287

³ - Paul Ricoeur, *Une obéissance aimante*, Dans *Penser la Bible*, Op. Cit, p175

⁴ - Pierre-Oliver Monteil, *Ricoeur Politique*, Op. Cit. p289

⁵ - Ibid, p31.

التي تمثل حوار بين متخاطبين غير متواجهين، ويبقى النص هو مكان التقاء الله بالإنسان، يحتاج إلى تفعيل عبر القراءات المتعددة.

2- ضرورة التفكير فلسفيا في الحرية الدينية: ينبغي إذا أردنا الذهاب إلى التعايش الكوني ضرورة تحرير مفهوم الحرية من التصورات التيولوجية في نظر ريكور، لأنها المشترك بين البشرية لذلك اقترح مقارنة مفهوم الحرية الدينية بطرق مختلفة وعلى مستويات عدة مميّزا بين ثلاثة مستويات:

أ- **التساؤل حول حرية فعل الإيمان بوضع القضية موضع نقاش نفسي وأنتروبولوجي.** لأنه ليس للإيمان خصوصية لاهوتية، لذلك ينبغي التعامل معه بوصفه ضربا من الاعتقاد، وحرية الفعل الإيماني تبدو وكأنها حالة خاصة للقدرة على الاختيار، مما يعني أن ما يميز الإنسان عن باقي الأشياء كما يقول **كانط:** "هو إيمانه العميق بالحرية، بأنه كائن حر، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا"،¹ وهذه دعوة إلى فتح قضايا الدين على النقد العقلي، لأنه يمكن بالنقد التمييز بين الدين الصحيح (الدين الأخلاقي) والدين الأسطوري القائم على منطق العبادة والصلوات والطقوس.

ب- **ربط الحرية الدينية بالممارسة السياسية** من خلال التساؤل في حقل العلوم السياسية عن الحق في الانتماء إلى دين ما، لأن الأمر لم يعد في نظر ريكور يتعلق بقناعات ذاتية، بقدر ما أصبح يتعلق بالتعبير العام عن إرادتنا، مما يعني أن ارتباط الإنسان بالجماعة السياسية يجعل من حريته الدينية حالة خاصة من حالات القانون العام. ويدخل هذا في إطار ضمان الحقوق الفردية داخل الجماعة في مقابل حقوق الآخرين، والذي يضمنه الميثاق السياسي (العقد الاجتماعي)، ويعتبر ريكور سياسة الحرية الدينية أعظم إنجاز سياسي في العالم المعاصر.²

ج- **ضرورة التمييز بين الدين والظاهرة الدينية،** يقول: "إن الحرية الدينية تعني نوعية الحرية التي تنتمي إلى الظاهرة الدينية كما هي، وتوجد هيرمينوطيقا في هذه الحرية، وذلك لأن الظاهرة الدينية نفسها لا توجد إلا في الصيرورة التاريخية لتأويل الكلام وفي إعادة تأويل الكلام الذي يولدها".³ ودور الهيرمينوطيقا الدينية هو بيان معاني الحرية التي تصاحب تفسير الكلام المؤسس أو تفسير إعلان التبليغ. لأن "الإيمان

¹- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ت فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص03.

² - Paul Ricoeur, Lectures 1, Autour du politique, Editions Du Seuil. PARIS, 1991, P153

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص461.

هو ذلك الفعل الذي لا يمكن إحالته إلى مجرد ظاهرة كلامية أو كتابية، إنه الفعل الذي يمثل امتحان لكل هرمينوطيقا؛ تأويلية".¹

من هذا المنطلق عمل ريكور على التمييز بين مهمة الفيلسوف ومهمة اللاهوتي. يقول: "تكمّن وظيفة علم اللاهوت التوراتي في تطوير الإعلان تبعا لتصورها الخاص، وإنها لتهتم بنقد الوعظ وذلك لمواجهة في أصله ولجمعه في تسلسل دال في الوقت نفسه. وإن للفيلسوف، حتى ولو كان مسيحيا، مهمة متميزة، ولست من الرأي الذي يقول إنه يضع بين قوسين ما سمع وما اعتقد، والسبب لأنه كيف يمكن للمرء أن يتفلسف في مثل هذه الحالة من التجريد الخاص إلى الجوهر؟ وكذلك، فإني لست من الرأي الذي يقول يجب عليه أن يخضع فلسفته إلى علم اللاهوت، مقيما علاقة تبعية. فبين الامتناع والاستسلام، يوجد طريق مستقل كنت قد وضعته تحت عنوان "مقاربة فلسفية".² ويقصد بها ريكور عمل الخطاب الفلسفي المستمر في محاولته إقامة علاقة مقارنة مع الخطاب الإعلاني واللاهوتي، والفيلسوف مطالب بأن ينصت للنص الديني ويمارس فعل التفكير المسؤول لإصلاح الفكر باستمرار في حدود العقل الكوني، وذلك في عملية بحثه عن الإنسان الضائع بين النصوص،³ ولا يجرّد لوغوس المسيح في نظر ريكور الفيلسوف من استخدام العقل، بقدر ما يعني الاستخدام الكامل والتام للعقل، لأن العقل الفلسفي يفتح النص على أفق الكوني عبر تعدد التأويلات. هكذا بدأ ريكور في تعامله مع الحرية الدينية بكونه أولا مستمعا للكلمة، محاولا تحديد طبيعة الخطاب الفلسفي حول الحرية الدينية، بعدما يكون قد استمع للخطاب النفسي والخطاب السياسي. فبدأ بـ:

1- إعلان الحرية: يرى ريكور أن الإنجيل لا يكلمنا أولا عن الحرية، وإنما عن شيء آخر وهو يكلمنا عن الحرية، ويستشهد بمقولة يوحنا "الحق يحرركم"، وتساءل من أين يجب الانطلاق للتفكير في الحرية إذا لم يكن من الحرية؟ واستند ريكور إلى أعمال بعض اللاهوتيين الألمان مثل يورغن مولتمان Jürgen Moltmann (ولد في 1926م)، صاحب التأويل ذي الطابع الأخروي للإعلان المسيحي في كتابه «لاهوت الأمل Théologie de l'espérance». وألبرت شفايتزر (1875 - 1965)، يقول عنهما "كانا هما الأصل وراء إعادة التأويل لكل العهد الجديد انطلاقا من تنبؤ مملكة الله، ومن الأشياء الأخروية،

¹-Paul Ricœur, "Aux Frontières de la philosophie, lectures 3", Op Cit, P281.

²- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 461.

³- Paul Ricœur, "Aux Frontières de la philosophie, lectures 3", Op Cit, P284-285

وقطعا من المسيح الواعظ الأخلاقي لدى المفسرين الليبراليين.¹ ويعتقد ريكور أنه إذا كانت رؤية المسيح والكنيسة البدائية قد انبثقت من رؤية أخروية، فهذا يعني ضرورة إعادة ترتيب كل علم اللاهوت *théologie* تبعا لهذا المعيار، ومن ثم التوقف على اعتبار الخطاب حول عالم الآخرة ضربا من ضروب الخطاب العقلاني الحر، والتوجه إلى مراجعة المفاهيم اللاهوتية انطلاقا من تفسير العهد الجديد، الذي يركز على إعادة بعث المسيح استنادا على مراجعة موازية لعلم لاهوت العهد القديم، وهي مراجعة استوحيت من **ماتين بوبر**: "الذي يلح على التعارض الضخم بين إله الوعد-إله الصحراء، والهجرة- وآلهة الأديان "الظهور"... وبهذا يتعارض دين "الإسم" مع دين "الوثن". كما إن دين الله الذي يأتي مع دين الله للتجلي الحاضر. فالأول يولد التاريخ، في حين الثاني يخصص طبيعة مليئة بالآلهة".² ويشير **ماتين بوبر** إلى ظاهرة توتر التاريخ، لأن البعض يؤول كل ما تحقق على أنه إنجاز للوعد واستعادة للوعد، هذه الرؤية اللاتاريخية دفعت **بريكور** إلى إعادة تأويل العهد الجديد تأويلا تاريخيا، بغية إدراج مفهوم الأمل ومفهوم القيامة داخل التاريخ، وهنا يعود إلى التأويل الهيجلي للقبر الفارغ الذي يشبه النصب التذكاري، للحنين للماضي لكننا نريد أن نأتي به إلى الحاضر، من خلال تطبيقه على أنفسنا وعلى الإنسان الجديد، وهذا موجود في التأويل الوجودي لـ **بولتمان** Rudolf Bultmann.

ويطرح ريكور السؤال كيف تؤول القيامة بعبارات الرجاء والوعد والمستقبل؟ وكيف ينبغي علينا أن نقرأ المقدس؟ هل الأنجيل تثبت أن المسيح قد قام من بين الموتى فعلا؟ وفكر ريكور مع وضد **بولتمان** Rudolf Bultmann الذي وضع مفهوم القيامة في إطار اللاهوت اليهودي للوعد وفكرة البعث، ومن ثم وسع دائرة الوعد لتشمل جميع المؤمنين،³ ويكمن معنى البعث في مستقبله "إنه موت الموت". يقول ريكور: "إن الله الذي يثبت نفسه ليس هو الله الذي يكون إذن، ولكنه الله الذي يأتي".⁴ لكن وضعت علوم المسيحية اليونانية بطابعها اللاهوتي في نظر ريكور أقنعة على معنى القيامة والبعث، لأنها عملت على تجسيد الكائن الخالد ليستمر في الزمن الحاضر، وكتمت المعنى الأساس المتعلق بإله الأنبياء إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، الذي تواصل مع البشر وكشف عن ذاته عبر وساطة الأنبياء، هذا يعني أن مفهوم البعث كعقيدة دينية هو بمثابة القناع الذي يصبح الضمانة لكل حضور إلهي في العالم الحاضر، عبر

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 462.

² - المصدر نفسه، ص 463.

2-P.Ricoeur, *Aux frontières de la philosophie, Lectures 3, Op. Cit, pp34*

⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 464.

الممارسات الطقوسية التي تحولت إلى جزء من الثقافة الاجتماعية، " فالاعتراف بقيامة يسوع المسيح، يعني التحول في حركة الرجاء للقيامة من بين الموتى، كما يعني إنتظار الخلق الجديد من العدم أي خارج الموت"،¹ هذا هو معنى الأمل في مستوى هيرمينوطيقا القيامة، لكن ماذا تكون الحرية تبعا للأمل؟

اعتمد ريكور المقاربة الهيرمينوطيقية في عملية تفكيك العلامات البدئية للكشف عن البنية النفسية والأخلاقية والسياسية. التي كانت توجه علماء اللاهوت في بنائهم لمفهوم الحرية والأمل، فلاحظ أنهم وظفوا مصطلحات نفسية تفيد الاختيار مع الحياة أو ضدها، وهذا مايدفعنا إلى إعادة التفكير جذريا في هذه المفاهيم، كما أن هناك نصوص دينية تدفعنا في نظر ريكور إلى التفكير فلسفيا في حرية الاختيار، كما هو في «تثنية الإشتراع» (Deut 19،30-20)، يقول النص: "سأخذ السماء والأرض شاهدا ضدكم: إني لاقتح عليك الحياة أو الموت، البركة أو اللعنة. اختر إذن الحياة، لكي تحيا أنت وذريتك، محبا يهو إلهك، وسامعا صوته، ومتعلقا به..."²، ويدفعنا هذا النص في نظر ريكور إلى التفكير فلسفيا في حرية الاختيار، لأن التأويل الوجودي للتوراة لم ينتبه إلى خصوصية هذا الاختيار، ونزع إلى عملية إسقاط العالم المقدس إلى الحاضر التاريخي، وهنا توجد مخاطرة كبرى إذا لجأنا إلى اختزال المضمون النفسي للأخرويات في عملية التنزيل على الحاضر، لأنه سيكون على حساب الأبعاد الزمانية والتاريخية المشتركة بين الجماعة الكونية التي تلتقي في رجاء القيامة.

وللخروج من هذا الإشكال فكر ريكور مع كيركغارد، لأنه وظف مصطلحات نفسية تتلاءم والحرية تبعا للأمل، عندما تحدث عن الشغف بالممكن الذي ينزع إلى المستقبل عبر الوعد والحرية. وذهب إلى القول بضرورة التأمل في الحرية الدينية وفتح نقاشات حتى مع أديان الشرق، التي تشدد على الظهور (التجلي)، لأنها تستخدم مصطلحات (إنه يأتي)، (إنه يكون). وهي عبارات بارمينيدية، تعني أن الله حاضرا حضورا أبديا. وهو يتدخل في التاريخ ويوجه حركته باستمرار،³ وقد تم وضع مصطلح الخوف إلى جانب الرجاء، وصور على أنه نوع من الاضطراب نتيجة توقع حدوث الشرور. لهذا يرى ريكور أنه ينبغي أن نعود إلى سبينوزا Baruch Spinoza لكي نزيل الوهم، وإلى نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche الذي تحدث عن عشق القدر، وإلى فرويد Sigmund Freud الذي أدخل القدر الضروري التراجيدي في مبدأ الواقع، لذلك ينبغي في رأيه أن نقوم " بنقد الدين على طريقة ماركس، نيتشه، وفرويد،

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 464/465.

² - المصدر نفسه، ص 465

³ - Paul Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, Op Cit, P40.

وفهم الإيمان الذاتي، وقد تكوّن هذا النقد للدين، بالطبع، خارج الهرمينوطيقا تماما، كنقد للأيديولوجيات، وكنقد للعوالم الخلفية وكنقد للأوهام؛ لكن ... يمكن لهذا النقد ... أن يصبح أداة نقد داخلي، ينتمي حقيقة لعمل المُباعدة التي يلتبسها كل فهم للذات أمام النص".¹ لكن ينبغي التساؤل عن الأسباب التي دفعت بريكور إلى استدعاء فلاسفة الشك؟

إن استدعاء فلاسفة الشك هدفه التأكيد على ضرورة إعادة تأويل المفاهيم الدينية ومعانيها باستمرار، وفصلها عن طابعها المتخيل لأن: "الخيال هو قدرة الممكن، وهو استعداد الكائن للجديد جذريا. فالحرية تبعا للأمل... ليست شيئا آخر غير هذا الخيال الخلاق للممكن"،² هذا ما انتهت إليه مقارنة ريكور الفلسفية لموضوع الحرية الدينية، أما الحرية في اللاهوت المسيحي كما ورد في أعمال مارتن لوتر Martin Luther (1483 - 1546) فتعني الانتماء وجوديا إلى نظام البعث، وهذه خاصية مسيحية، والحرية تعبر عن نفسها في مقولتين وهما:³ «على الرغم من»، و«كم أكثر»، وهي تمثل وجه «حر من» و «حر من أجل»، وعبارة «على الرغم من» هي «حر في» تبعا للأمل، أما عبارة «كم أكثر» فهي «حر من أجل...»، لكن عبارة «على الرغم من» تثير سؤال ماذا؟ يجيب ريكور: "فإذا كان البعث هو بعث بين الموتى، فإن الأمل كله والحرية كلها كائنان على الرغم من الموت"،⁴ وهنا تطرح إشكالية الخلق الجديد من لاشيء في المسيحية، وهذا هو الأمر الخطير الذي تواجه التيولوجيا، يقول: "تعد هذه الفجوة جد عميقة إلى درجة أن هوية المسيح المنبعث يسوع المصلوب تمثل السؤال الكبير للعهد الجديد، وليست هذه الهوية هوية متطابقة أكيدة. فالتجليات لا تعلمها، ولكن الذي يعلمها هو كلام المنبعث فقط "إنه أنا، بالذات"، والإعلان يبشر به على أنه خبر سعيد "إن رب الكنيسة الحي هو عينه يسوع المصلوب"،⁵ وقضية الهوية نفسها تطرح في الأناجيل الأربعة وهو الأمر الذي أكدته ريكور، لأن الموجود الاختلاف ولا وجود للاتفاق بالمعنى الدقيق، كما يؤكد على وجود انقطاع في الحكايات وفجوات في القصص بين الصلب وظهور المبعوث. لكن ماعلاقة هذا بالحرية؟

¹بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص101

²بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص467.

³بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص438.

⁴بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص468.

⁵ - Paul Ricoeur, *Penser la Création. Dans Penser la Bible, Op. Cit, p80*

يمثل هذا التفسير علامة على ظهور نزعتين: من يذهب إلى موت المسيح ومن ينكر موته، وهذا هو التناقض،¹ ويتحول الأمل في البعث بمثابة التناقض الحي للموضوع الذي تصدر عنه تحت علامة الصليب والموت. وهذا ينسجم مع عبارة المصلحين. "إن مملكة الله مستترة تحت نقيضها، الصليب." ويستنتج ريكور بعض النتائج المهمة والخطيرة لأنه عندما نعتبر الرابط بين الصليب والبعث يتبع نظام المفارقة ولا يتبع نظاما للتوسط المنطقي، فهذا يعني في رأيه أن "الحرية تبعا للأمل لم تعد حرية فقط بالنسبة إلى الممكن، ولكنها، على نحو أكثر عمقا أيضا، حرية من أجل تكذيب الموت، وحرية من أجل تفكيك علامات البعث تحت المظهر المعاكس للموت."² وتحدي الموت في نظر ريكور هو المقابل "المقلوب" لحيوية الحياة، وهو يقابل عبارة بولس (كم أكثر)، ويعود ريكور إلى «الرسالة إلى أهل رمية» (Rom. 12.5-20)، ويبين فيها الفرق بين العطاء والخطأ، فبسبب خطيئة واحدة ماتت الكثرة لكن في المقابل بوفاة واحد (المسيح) الكل يتمتع بالنعمة. وهذا ما يطلق عليه ريكور جنون الصليب وجنون القيامة، فأن ينسحب خطأ فرد واحد على الكل أو أن تسحب تضحية واحد على الكل، هذا ما ينبغي تفكيكه في الحياة اليومية،³ وذلك على مستوى الممارسة السياسية والأخلاقية وفي التاريخ الكوني، لأن محاولة فهم النص الديني هو دائما محاولة تحويل معانيه إلى ممارسات سلوكية، كما تكون لعملية تأويل النص الديني معنى فقط في حالة صارت القيم الدينية صالحة للممارسة الفعلية والأخلاقية.

2-التفكير مع كانط فلسفيا في الحرية انطلاقا من الرجاء: يذهب ريكور إلى اعتبار خطاب الفيلسوف حول الحرية هو خطاب الدين في حدود العقل البحت على الطريقة الكانطية.⁴ ونلاحظ حضور كانط بقوة كلما اقترب ريكور من الدين، لأن النقد الكانطي يضع الكائن البشري (العقل) في عمق التجربة التاريخية، لكن ريكور لا يكرر نفسه في كانط، لأنه يأخذ عن هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1777-1831م) وعن إريك فايل (Éric Weil 1904-1977م) ويلتزم الترتيب الزمني، كما أن هيغل في الكثير من الأحيان يحيلنا إلى كانط، فهناك شيء من كانط يسكن فلسفة هيغل، لهذا يضع ريكور نفسه كما يقول مابعد الهيغليين ومابعد الكانطيين، يقول: "في رأيي فإن هذا التبادل هو الذي مازال يبني اليوم الفلسفة...ينبغي التفكير فيهما على الدوام بشكل أفضل. والتفكير فيهما معا، والواحد ضد الآخر، والواحد

¹ - Paul Ricoeur, *Penser la Création. Dans Penser la Bible, Op. Cit., p79*

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق 469.

³ - Paul Ricoeur, *Penser la Création, Dans Penser la Bible, Op. Cit. p83*

⁴ - Paul Ricoeur, *Une obéissance aimante. Dans Penser la Bible, Op. Cit, p183*

من خلال الآخر"، فكل تفكير في **كانط** أو في **هيغل** هو تفكير مختلف عنهما تماما، وهذا يعد تحقيقا للفلسفة وهو ما يسميه ريكور بالمقاربة أو الوضع بقرب، أو فعل المجاورة لتأثيرات المعنى على مستوى الخطاب الفلسفي نفسه، وهذه المجاورة قد تكون عبر التفكيك *Déconstruction* أو إعادة بناء الأنساق. وريكور معجب بالحوار الذي ينشأ عن جدل الفيلسوفين، لأنه يتناول قضايا متنوعة في سعيهما إلى الكوني.

عد ريكور فلسفة كل من **كانط** و**هيغل** بمثابة المخزون لكل تفلسف وتفكير، وعلى لاهوت الأمل *La théologie de l'espérance* أن يتحاور مع هذه الفلسفات، رغم أن **كانط** Kant يتجاوز **هيغل** من وجهة نظر معينة، خاصة في الحوار بين لاهوت الأمل وفلسفة العقل. لهذا يرفض ريكور **هيغل** الإستيعادي الذي يلغي كل العقلانية في المعنى. ونقطة الاختلاف بين العقل المنتظر وبين **هيغل** تتضح في كون الفلسفة تأتي دائما متأخرة بما هي تفكير في العالم، وتأتي بعدما يكون الواقع قد أنجز مساره التكويني وأنهاه. فإذا كان المفهوم يجمع فإن التاريخ يفضح،² والمثالي يظهر في مواجهة الواقع عبر نصج الكائنات، وعندما يكتمل المفهوم الفلسفي فإن تجليا من تجليات الحياة يكون يريد أن ينهي شيخوخته، هذه هي المينيرفا، لكن إذا كانت الفلسفة تأتي متأخرة فماذا عن العقل؟

هذا السؤال هو الذي ينقل ريكور من **هيغل** إلى **كانط**، ومعروف عن **كانط** أنه فيلسوف الحدود وليس فيلسوف الأنساق، منذ لحظة تمييزه بين الفكر المشروط وغير المشروط، ومنذ سؤاله الذي حرك فلسفة الدين، ماهو المسموح لي أن آمله؟³ هذا هو الجدال المتتالي (العقل المحض والعقل العملي)، وهذان المتتاليتان ضروريان لبعضهما البعض، فالثانية ضرورية للأولى لماذا؟ لأنها تدخل نقد الوهم المتعالي في نظر ريكور إلى عمق فكر غير المشروط، وهو نقد ضروري بالنسبة إلى العقل المنتظر، ويأخذ ريكور عن **كانط** مهمة نقد بعض المغالطات، ونقد نقائص الحرية، ونقد براهين وجود الله. هذا النقد قد يقترب من النقد النيتشوي والفرويدي للذات. مما يعني أن نقد الذات نجد جذره في فلسفة **كانط**، لأنه نقد كل إدعاء يحاول وضع الدوغما فوق الوجود الشخصي، والشخص لا يتجلى إلا في الفعل العملي أين يتم معاملته كغاية وليس فقط كوسيلة. أضف إلى ذلك المفهوم الكانطي للوهم المتعالي، "الذي طبق على الموضوع الديني له خصوصية لا تتفد، لأنه أسس لنقد يختلف اختلافا جذريا عن نقد فيورباخ Ludwig Andreas

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق 471

² - Paul Ricoeur, Une obéissance aimante. Dans *Penser la Bible*. P175

³ - P.Ricoeur, *Aux frontières de la philosophie*, Lectures 3, Op. Cit, p31

Feuerbach (1804-1872م) أو نقد نيتشه، عندما كشف عن امكانية الوهم المتعالي، ولا يصدر المتعالي عن إسقاط الإنساني في الإلهي. بل على العكس من ذلك،¹ لهذا كان يقول **كانط** بأن التجربة لا تحد العقل، ولكن العقل هو الذي يحد الحساسية في توسيع معارفنا التجريبية. لتشمل نظام الشيء في ذاته (النومين)، وهذه الحركة الكانطية (فكر غير مشروط)،² تعد بمثابة نقد الأشياء المطلقة، مما يعني أن **كانط** قد حاكم الدين محاكمة عقلية ولم يحاكم العقل محاكمة دينية، فهو يجعل التجربة التاريخية شرط لكل ممارسة دينية، هذه هي المقاربة الثالثة للأمل، يقول **ريكور**: "إنها تُقيم في هذا الوصل الضروري وغير المعطى مع ذلك، ولكن المطلوب فقط، والمنظر بين الأخلاق والسعادة. ولا يوجد أحد مثل **كانط** يعرف معنى السمة المتعالية لهذا الوصل... في حين المقاربة الثالثة مقارنة الدين نفسه، ولكنها مقارنة الدين في حدود العقل البحت."³

يرى **ريكور** أنه لا يوجد فيلسوف تمكن من تحديد الدين بشكل مطلق عبر السؤال، سؤال يولد في النقد وخارجه. يولد في النقد عبر "بدهيات" معروفة، أما خارج النقد فيولد بواسطة دورة الفكر حول الشر الجذري. وهذا التابع يحتاج إلى فهم لأنه قلما يكون اختيارا، وهو محل اشراك الحرية في الأمل. والمقصود "بالبدهيات" هو جملة المعتقدات النظرية التي يكون لها مقابل وجودي، وهي كذلك تتعلق بالعقل العملي كضرورة. والعقل النظري يعد بدهية، والبدهيات تدل دائما على نظام الأشياء القائمة في الواقع المعيش، وقد تدل على لحظة من لحظات التكوين، وهي تعيينات نظرية تتناسب مع البدهية العملية التي تساهم في تكوين العقل المحض لأنه مطلب الكلية، ويعبر العقل المحض على المستوى الابدستيمولوجي. ونقد الوهم المتعالي يحفظ البدهيات من الانحراف نحو التعصب، ونحو مايسميه **ريكور** "الجنون الديني"، "عن طريق نقد الوهم المتعالي، ذلك لأن هذا النقد يضطلع إزاءها بدور "موت الإله" موتا نظريا."⁴

وتعد الحرية المحور الحقيقي لنظرية البدهيات، وليس الخلود أو وجود الله عند **كانط**، لأنها تمثيلات التتمة، وسؤال بماذا لي الحق في الأمل؟ سؤال يقوم في عمق فلسفة الأخلاق، وهي نفسها ولدت من سؤال ماذا علي أن أفعل؟ مما يعني أن فلسفة الأخلاق تلد فلسفة الدين، وذلك عندما يضاف أمل

¹ - P.Ricoeur, Aux frontières de la philosophie, Lectures 3, Op. Cit, p33

² - Paul Ricoeur, Une obéissance aimante, Dans Penser la Bible, Op. Cit. p1183/184

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق 478/477

⁴ - المصدر نفسه، ص 478.

الانجاز إلى وعي الواجب،¹ والأخلاق عند كانط كما هو معروف ليست هي المذهب الذي يعلمنا كيف يجب أن نجعل أنفسنا سعداء؟ بقدر ماهي المذهب الذي يعلمنا كيف ينبغي أن نكون أهلا للسعادة،² خاصة عندما يضاف الدين إليها، الأمر الذي يبرر قيام الأمل في إمكانية المساهمة يوما في السعادة أو على الأقل نحاول أن نكون أهلا لها. ويتساءل ريكور لماذا يجب على المعنى الفلسفي للدين أن يتكون مرة ثانية خارج الأخلاق؟

يعود ريكور إلى المقاربة الفلسفية التي اعتمدها كانط Kant في مقالة «حول الشر الجذري»، أين "السلطة التي يمنحها لنا الواجب في الواقع هي عدم سلطة".³ وهذا ما يبرر القول بأن الميل إلى الشر هو طبيعة سيئة. على الرغم من أن الشر ما هو إلا طريقة للحرية في أن تكون أو توجد كما اشار إلى ذلك ريكور، أين الحرية اختارت سيئا، والشر الجذري يعني تعبير الطبيعة السيئة عن الحرية. وهذه الضرورة الذاتية للشر اعتبرها ريكور سببا للأمل، في حين إصلاح وتصويب قواعدا الذاتية يعد بمستطاعنا لأنه واجب علينا. أما إحياء طبيعتنا أو طبيعة حريتنا فهذا مالا نستطيعه، هذا هو النزول إلى الهاوية كما رآه كارل ياسبرس Karl Jaspers (1883-1969م) في تعبيره عن فكرة الحدود، وهي تمتد من معرفتنا إلى قدرتنا، هنا تتكشف عدم القدرة التي يعينها الشر الجذري، في المكان نفسه الذي تصدرت عنه قدرتنا. ويكون كانط حسب ريكور قد "طرح سؤال السببية الحقيقية لحريتنا بعبارات جذرية، ومن لحظة السؤال الكانطي أصبحت الحرية مطالبة بتجاوز المعرفة مع أزمة الوهم المتعالي، وكذلك نتجاوز ليل القدرة مع أزمة الشر الجذري، والحرية الحقيقية ينبغي أن تتبثق بوصفها أملا بعيدا عن الأيام المقدسة"،⁴ وقد تعرض كانط للنقد من قبل الفلاسفة منذ "غوته" و"هيجل" فيما يتعلق بالشر الجذري، لكن يطرح ريكور سؤال هل فهما الحرية في علاقتها الفعلية بالأخلاق؟ وبنظرية الخير الأعظم؟ ويرى أن النقد الذي وجهه لكانط لا يجعل فلسفته تنهافت، لأن نظرية الشر اكتملت في دراسته «حول الشر الجذري» والتي تفتتح فلسفة الدين. يقول: "الشر الحقيقي، شر الشر، ليس اغتصابا للممنوع، ولا تمردا على القانون، ولا خروجا على الطاعة، ولكنه الغش في عمل الكليانية".⁵

¹ - P.Ricoeur, *Aux frontières de la philosophie, Lectures 3, Op. Cit, p34*

² - Paul Ricoeur. *Une obéissance aimante. Dans Penser la Bible. Op. Cit, p183*

³ - P.Ricoeur, *Aux frontières de la philosophie, Lectures 3, Op. Cit, p36*

⁴ - *Ibid. p39*

⁵ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص484..

ويظهر الشر الحقيقي عند ريكور في نفس الحقل الذي يوجد فيه الدين ويسيطر، لأن الدين حقل التناقضات والصراعات المذهبية، وبعد التحليل يصل إلى القول: "إن خبث الإنسان الحقيقي لا يظهر إلا في الدولة وفي الكنيسة، بوصفه مؤسسات للاجتماع، وللتلخيص، وللكليانية"¹، لكن ريكور يرى أن كانط عندما يتكلم عن "الايمان العبدى"، وعن "العبادة المغلوطة"، وعن "الكنيسة الخطأ". فإنه "ينهي في الوقت نفسه نظريته عن الشر الجذري"². إذن يخوض الدين الحقيقي نقاشات دائما مع الدين المغلوط، وهو الدين القائم بالنسبة لكانط، وفتح لنا كانط مجال لتكون الحرية الدينية قابلة للإدراك. في حين أراد ريكور وصل المعنى الديني المبني على إيمان خالص بالتجربة الدينية كظاهرة سوسيوثقافية، وكذلك ممارسة المعنى الديني كفعل عبر عقلنة المعاني الدينية. التي تسكن النصوص التأسيسية، والفهم الفلسفي الذي أراده ريكور دوره إعادة بعث معاني النص الديني في الحياة العملية، لبناء عالم ممكن لتعايش البشرية، لذلك محاولة إعادة قراءة النص الديني هي محاولة لتجاوز الواقع المأساوي المفكك أخلاقيا، وتجاوز مآسي الحداثة، بجعل معاني الدين قابلة للممارسة على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي والقانوني، لذلك فإن التطبيق هو اللحظة النهائية للفهم.

3-إعادة التفكير مع نيته في الدين، الإلحاد، الإيمان: دعا ريكور لتجاوز ظاهرة التلاعب بالنصوص إلى ضرورة التفكير مع فلاسفة الشك لاضدهم (Freud. Marx. Nietzsche) في إعادة بناء قصة الإنسان في التاريخ وفصح التعالي، لأن فلسفة الشك تمكنا من فهم بنية الخطاب الديني،³ عن طريق وضع الإلحاد كمفهوم بمثابة نقطة تقاطع بين الإيمان والدين، ويعني الإلحاد هدم الإله الأخلاقي، لهذا "ينبغي تجاوز كل الحدود الأخلاقية"⁴. واستعمل ريكور الإلحاد كوسيلة لإنقاذ الإيمان من صنمية التدين وتحول الدين إلى سلطة تقيد حرية الإنسان ومجال للاغتراب وسط المقدس، وعليه ضرورة إيجاد جدلية بين الدين والإيمان عن طريق الإلحاد. متسائلا هل نستطيع نقد الدين الناتج عن الإلحاد كنقد نيته وفرويد؟ إلى أي نقطة أعتبر نفسي مسيحيا من وراء هذا الامتحان؟

وهكذا بدأ ريكور معالجة قضية الإلحاد والإيمان، ويرى أن الإلحاد ليس الجانب السلبي أو الهدام للدين، بقدر ما هو فتح لأفق آخر، فهو امتحان للدين ليكون قادرا أن يسمى إيمان مابعد الدين، وإيمان

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص485.

² - P.Ricoeur, *Aux frontières de la philosophie, Lectures 3, Op. Cit, p40*

³ - Paul Ricoeur, *L'hermeneutique biblique, Op. Cit.p20*

⁴ - Jean Greisch, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens, Op. Cit, p55*

بالنسبة إلى عصر مابعد الدين. هذه هي الأطروحة التي حاول ريكور الدفاع عنها، لأن إخضاع الإيمان للنقد يسمح لنا باستبعاد كل اختزال نابع من إسقاطات نفسية على تجربة الإيمان، والحديث عن البعد النفسي ودوره في تشكيل الإيمان التوراتي، فيه إشارة إلى أن كل عملية تأويلية هي عملية اختزالية للكثير من المؤثرات، خاصة عندما نتعامل مع الإيمان كنص لغوي.¹ لذلك دعا ريكور إلى ضرورة تجديد التأويل باستمرار للعلامات التي تتطوي عليها الكتب المقدسة لتجديد الإيمان، مثل: "الخروج في العهد القديم، والبعث في العهد الجديد. أحداث التحرر هاته، التي تفتح وتعيد كشف ممكن أخص حريتي الخاصة، وهكذا تصبح بالنسبة إليّ كلاما إلهيا. هذا هو التشكل الهيرمينوطيقي المحض للإيمان نفسه."²

وضع ريكور العنوان «الدين، الإلحاد والإيمان»، ووضع الإلحاد في موضع الوسط، لأنه يمثل انقطاعا واتصالا بين الديني والإيمان، فالإلحاد قد ينكر الدين، لكنه يتيح الإيمان ويعززه. ويشير إلى صعوبة الفصل في هذا المشروع. ويرى أنه يمكننا أن نتخذ الإلحاد كإجراء مآكر لإنقاذ الإيمان، هذه هي مهمته الفلسفية. ففيها يواجه الجدل بين الدين والإلحاد والإيمان، لأن الفيلسوف ليس مبشرا لكنه يستطيع الإصغاء للتبشير، وهو مافعله ريكور كمفكر محترف ومسؤول بطرحه لهذه الإشكالية في هذا الزمن، الذي يقول عنه: "هذا الزمن المشوش، حيث يخبئ موت الدين الرهان الحقيقي ربما، هو أيضا زمن الاعدادات الطويلة، والبطيئة، وغير المباشرة."³ ويعترف ريكور بصعوبة تغطية كل الأسئلة المطروحة والمقترحة. لذلك اختار موضوعين هما (الالتهام، المواساة). باعتبارهما قضيتين أساسيتين للدين، يقول: "يحدد هذان المعنيان الأساسيان قطبي الشعور الديني، على الأقل في شكله الأكثر سذاجة والأكثر عتقا، الخوف من العقاب والرغبة في الحماية"⁴، ويذهب إلى درجة اعتبار الالتهام والحماية النقاط العنفة من الدين، وذلك قياسا على قول كارل ماركس Karl Marx عندما يجعل الدين النقطة العنفة للفلسفة، وهنا يجد الإلحاد سبب وجوده كاشفا معناه المزدوج، باعتباره هدمًا من جهة ومحرمًا من جهة أخرى، وهنا يتجه كذلك الإلحاد إلى الإيمان، أين يكون موقعه بعيدا عن الالتهام والحماية ويبدأ بـ:

1- نقد الدين بكونه اتهام: الإلحاد الذي يتحدث عنه ريكور هو إلحاد فلاسفة الشك، إلحاد نيتشه وفرويد لكن لماذا اختار ريكور فلاسفة الشك؟ ذلك لعدة اعتبارات في نظره، لكونهما أبرز من نقدا الدين بما هو

¹ - Paul Ricoeur, la plainte comme prière, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p289

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل إبحاث التأويل، مصدر سابق، ص 101/100.

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق 504.

⁴ - المصدر نفسه، ص 504.

منع، وإتهام، وعقاب، وإدانة. وكذلك السبب يعود إلى كشفهم عن كفاءات ممارسة الإنسان للدين في حياته الاجتماعية ومحاولتهم تحرير الدين من الاضطهاد الديني، ولأنهما أبدعا من جهة أخرى نوعا من التأويلية تختلف عن نقد الدين الذي تجذر في التجريبية البريطانية والوضعانية الفرنسية، يقول: "ليست القضية قضية براهين وجود الله. فهما لم يشككا أيضا بمفهوم الله بوصفه خال من المعنى".¹ وما قاما به هو أنهما أبدعا نوعا جديدا من النقد انصب على التمثيلات الثقافية وهي مجرد أعراضا متكررة للربغة، وكذلك كشفا أن للأبعاد الثقافية للوجود الإنساني الذي تنتمي إليه الأخلاق والدين معنى مخبوءا. هذا ما استدعى طريقة خاصة للتفكيك، لأن "معنى الدين لا يظهر للمؤمن الذي أخفاه هو بفعل الوعي"،² لذلك استدعى الأمر اعتماد مجموعة من التقنيات للتأويل تتلاءم مع قدرته على الإخفاء لفضح الوهم، والوهم في نظر فلاسفة الشك هو وظيفة ثقافية *fonction culturelle*، لا يمكن الكشف عنها إلا عبر الشك والنقد. يقول نيتشه: "إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وإن قيمة هذه القيم أن تطرح قبل كل شيء على بساطة البحث، ومن أجل ذلك، من الضروري ضرورة ماسة أن تعرف الشروط والأوساط التي ولدتها"،³ إذن الممارسة النقدية تعني العودة في التاريخ إلى البيئة التي تشكلت فيها القيم في البداية وكيف عملت على تشويهها، وفلاسفة الشك مارسوا التأويل الاختزالي كنوع من فقه اللغة *philologie*، ونوع من علم الجينياولوجيا *la généalogie* الذي يكشف أن وعينا يمارس فعل إخفاء النصوص، وتفكيك هذه النصوص هو مهمة علم الجينياولوجيا، لأن الانحراف في النص هو نتيجة صراع للقوى لا نتيجة الغرائز والغرائز المضادة، والتي يفترض أنه تم الكشف عن أصلها، ومهمة الجينياولوجيا هي اكتشاف هذا المكان بوصفه تاريخا.⁴ ويسمي نيتشه هذا الأصل إرادة القوة *La Volonté de puissance*، أما فرويد فيطلق عليه الليبيدو *libido*، لكن هذا لا يعتبره ريكور أمرا جوهريا بالنسبة للحجة الراهنة، لأن هناك اختلافا بين نيتشه وفرويد في المنطلقات (الخلفيات) لمشروعهما وحتى في قصديتهما، لكن تحليلهما المتبادل للدين، باعتباره مصدرا (للمنع) يتنافران ويتبادلان، ويمكن أن نفهمهما أفضل عندما نأخذهما معا.

والكشف عن الأصل المثالي هي مهمة الجينياولوجيا والفيلولوجيا بكونه لاشيء، لأن الميتافيزيقا *métaphysique* في رأي ريكور تقدم مثالا فوق طبيعي يعبر عن احتقار الحياة لا غير، وكذلك الحقد

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 505.

² - P. Ricoeur, *De l'interprétation-Essai Sur Freud*, Op. Cit, P 17

³ - فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ت حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت لبنان، ط1، 1981، ص 14.

⁴ - Voire Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Traduction Patrick Wotling, Collection Classiques Philosophie, poche, Paris, 2000.

على الغرائز وحقد الضعفاء على الأقوياء، لذلك استهدفت التأويلية الاختزالية الديانة المسيحية. لأنها اكتفت أن تكون مجرد سقراطية وأفلاطونية من أجل الشعب ومثال أخلاقي فوق طبيعي، لهذا فإن: "انتقال القيمة، أو انقلاب القيم، ليعدان فقط انقلابا للانقلاب، وإنشاء لأصل القيم الذي هو إرادة القوة".¹ ونقد نيتشه للدين حاول أن يقرؤه ريكور في الأعمال التالية: «الخير والشر Par-delà bien et mal 1886. و جينالوجيا الأخلاق 1887 Généalogie de la morale». معتبرا النقد مدخلا لما سماه فرويد الأنا العليا كبناء مثالي يصدر عنه المنع والإدانة،² هذا يجعل تفسير التحليل النفسي مختلفا لأنه يمكننا من قراءة الدراما الأدبية خلف النص الرسمي للضمير الأخلاقي، وقد تمكن نيتشه من رد القيم إلى أصلها وهي إرادة القوة، كما تمكن فرويد من ردها إلى غريزة الحب في صراعها الأبدي مع التاناتوس (الموت). ويتساءل ريكور حول المعنى اللاهوتي للإلحاد؟ أي نوع من الإلحاد هو مطروح هكذا؟

يعود ريكور إلى مقولة نيتشه في (العلم المرح Gai Savoir مات الله)، ليقول: "السؤال هو أن يعرف المرء أي إله قد مات، وأن يعرف بعد ذلك من قتله، هذا إذا كان هذا الموت هو بالفعل قتلا، وأخيرا أي نوع من السلطة ينتمي إليه الكلام الذي يعلن هذا الموت".³ ويبدأ من السؤال أي إله مات؟ ويرى أنه إله الميتافيزيقا وإله اللاهوت المسيحي، لأن علم اللاهوت استند إلى ميتافيزيقا السبب الأول والكائن الضروري، والمحرك الأول الذي صور على أنه أصل القيم والخير المطلق. إن الذي مات هو إله الكائن اللاهوتي، والكائن اللاهوتي نجده في فلسفة كانط Emmanuel Kant يتمتع بالعلو، وخاصة في فلسفة الأخلاق، لأن كانط ربط بين الدين والأخلاق. يقول إميل بوترو: "الأخلاق منذ نقطة بدايتها (عند كانط) تحتوي على عنصر ديني"،⁴ لأن كانط نظر لوصايا الضمير على أنها وصايا الله.

وينبغي الإشارة إلى أن ربط الدين بالأخلاق يعني أن الأخلاق هي الضمانة لصحة الدين، لأن الإنسان حر وعاقل يستطيع أن يعرف واجباته بذاته، ولا يحتاج إلى كائن مغاير ومتعال ليعرفه بذلك، وهذا يعني أن كانط يتخذ موقفا سلبيا من الأديان السماوية أو التاريخية التي تخضع للمعجزات والأساطير والوحي، وهي سبب الصراعات الدموية التي حدثت في التاريخ، لأنها مؤسسة على مقولات دوغمائية، لذلك يتحدث كانط عن الدين الأخلاقي النابع من داخل الإنسان، وربطه بجملة من الوظائف تتصل

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 506

² - المصدر نفسه، ص 507

³ - المصدر نفسه، ص 508.

⁴ - إميل بوترو، فلسفة كانط، ت عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص 383.

بقضية الشر وباشكالية تحقيق الحرية، وبكلية الإرادة وبالطبيعة في العالم الأخلاقي. لكن: "بفضل العلاقة البدئية بين الله، المصمم بوصفه المشترك الأعلى، وقانون العقل، فإن كانط مازال ينتمي إلى عصر الميتافيزيقا".¹ في نظر ريكور. لأنه ظل وفيًا لتفرقته بين العالم المحسوس والعالم المعقول، أما وظيفة النقد عند كل من نيتشه وفرويد فتكمن في "إخضاع مبدأ الإلزام، الذي غرس فيه إله أخلاق الفلسفة الكانطية، إلى تحليل إنكفائي يسلك هذا المبدأ من سمته القبلية".² وتواصل التأويلية الاختزالية طريقها نحو "جينياالوجيا القبلية" للكشف على الاتهام في جذر الإلزام. كيف؟ يقول ريكور: "التأويل الاختزالي إذ يستبدل منهاجها في فقه اللغة والجينياالوجيا بمجرد منهج تجريدي، مثل التحليل المقولي عند كانط، فإنه يكتشف خلف العقل العملي وظيفة الغرائز، وتعبير الخوف والرغبة. ويختبئ خلف ما يسمى استقلال الإرادة ضعيفة إرادة خاصة، إرادة للضعفاء، وأنه بفضل هذا التفسير وبفضل هذه الجينياالوجيا، فإن الإله الأخلاقي - لكي نتكلم كما يتكلم نيتشه - يكشف عن نفسه بكونه إله الاتهام والإدانة، ومثله في هذا مثل الإله الذي أخفق".³ هكذا انتهى ريكور إلى القول أن الإله الأخلاقي الذي صنعه المسيحية هو الذي مات.

وبعدها انتقل إلى السؤال الثاني من هو القاتل؟ ويقول ليس الملحد وإنما العدم الذي يسكن قلب المثال والنقص المطلق لأننا الأعلى، بمعنى أن عملية قتل الإله الأخلاقي ماهي إلا إجراء ثقافي كما وصفه نيتشه، وإجراء العدمية يقابلها عند فرويد قتل لصورة الأب.

أما السؤال الثالث المتعلق بالسلطة التي ينتمي إليها الكلام الذي يعلن موت إله الأخلاق؟ هنا يبدأ الإشكال رغم أننا نعرف أي إله قد مات، (الإله الأخلاقي)، ونعرف سبب هذا الموت، وهو الهدم الذاتي للميتافيزيقا عبر العدمية، لكن ريكور يقول: "كل شيء يصبح مشكوكا فيه ما إن نسأل: من يقول هذا؟ المجنون؟ زاراتوسترا (زارادشت)؟ المجنون بوصفه زاراتوسترا؟ ربما"،⁴ وهذه الطريقة ليست طريقة برهانية للتفكير، لأن إنسان المطرقة له سلطة الرسالة التي يعلن عنها، هي هيمنة إرادة القوة. والذي يضمن ذلك هو نوع الحياة الجديد، والذي يفتح الكلام وإله ديونيسيوس وحب القدر والرضا والعود الأبدي. هذه الفلسفة الايجابية لنيتشه في نظر ريكور قادرة على إعطاء نفسها سلطة التفسير السلبي ضد المسيحية، لذلك يرى ريكور أن نيتشه لم يقر شيئا وكل شيء يبقى مفتوحا بعده، لكن يوجد طريقا سيظل مغلقا بعد

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 508.

² - المصدر نفسه، ص 509.

³ - المصدر نفسه، ص 509.

⁴ - المصدر نفسه، ص 509.

نيتشه إنه: "طريق الكائن اللاهوتي البالغ الأوج في إله أخلاقي، مصمم بوصفه مبدأ أخلاقيا وأساسا لمنع والإدانة".¹ وصرنا بعد نيتشه في نظر ريكور غير قادرين على ترسيم شكل للحياة الأخلاقية في شكل وصايا ونسبها لإرادة غريبة عليا، حتى وإن كانت الإرادة المقدمة بوصفها إرادة إلهية. لذلك يدعونا ريكور إلى اعتبار النقد الذي مارسه مدرسة الشك على الأخلاق والدين بأنه أمرا إيجابيا وخيرا، فقد علمتنا كيف كنا نسقط ضعفنا في الوصايا الأخلاقية التي تجعل حياتنا مأساة ورثاها، وذلك تحت تأثير لاهوت أسطوري سيطر على وعي الناس بالخرافة، "والخرافة لم تفعل أكثر من التعبير عن الشعور بالانتماء إلى تاريخ الشر المترص لكل أحد، النتيجة الأكثر بروزا بأنه ضحية مع كونه مذنباً".²

2- نقد الدين بكونه عزاء: من أكثر السمات المدهشة في الدين في نظر ريكور ذلك الاتصال بين العزاء والالتهام، لأن اللاهوت المسيحي المتعلق بالعهد القديم l'Ancien Testament عمل على ترتيب هذين الوجهين للألوهية ترتيبا لاعتقائنا، عندما قدم الله في صورة متناقضة، فمن جهة هو إله الحماية والأخلاق وملاذ الإنسان الضعيف، ومن جهة أخرى هو إله العقاب، يقول ريكور: "فالله يهدد ويحمي. وهو الخطر الأقصى وأقصى الحماية"،³ هذه العقلانية القديمة الدوغمائية (الأرثوذكسية)، جعلت من الدين المصدر الوحيد للأخلاق، كما جعلت منه مصدر الرؤية الأخلاقية للعالم، وسعت في فرضها عبر بث فكرة قصور العقل البشري في غياب المقدس، وتعد هذه الرؤية أقدم البنى الدينية والأكثر شمولا، لكن هذه الرؤية في نظر ريكور لم "تستنفذ حقل علاقات الإنسان بالله".⁴ من هنا فإن فرضية ريكور في العمل تقوم على أن الإلحاد يعني هدم الإله الأخلاقي الذي صنعه اللاهوت الكنسي، وأنه إذا كان للإلحاد بعض المعاني الدينية، فإن موت الإله الحامي يمكن أن يتجه إلى إيمان جديد، وإيمان تراجيدي. "يمثل بالنسبة إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية ما كان يمثل إيمان أيوب بالنسبة إلى الإيمان القديم بالمكافأة التي بشر بها أصدقاءه الأتقياء".⁵ والميتافيزيقا المقصودة هي الملازمة للفلسفة ولعلم اللاهوت، الذي ارتكز على مقولة العدل الإلهي. في محاولة تبرير أن القدرة الإلهية خيرة ومنزهة عن الشر، وأن الشر طبيعة بشرية، هذا ما وجدناه عند ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)، الذي يجعل من مقولة العدالة الإلهية مقولة موجهة لكل تفكير يريد فهم هذا العالم في إطار العناية إلهية، كما يجعل القوانين المادية تابعة

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 510.

² - ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، مصدر سابق، ص 223.

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 518.

⁴ - P.Ricoeur, on translation, Translated by Eileen, Op. Cit. p25

⁵ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 519.

للقوانين الأخلاقية دائما تحت شعار عدالة الله المطلقة. فنجده يقول: "أن الله كامل كاملا مطلقا، إذ ليس الكمال إلا عظم الواقع الايجابي من حيث هو كذلك، (وهو الذي نحصل عليه) عندما نضرب صفحا عن حدود أو قيود الأشياء التي لديها مثل هذه الحدود والقيود. وحيث لا تكون ثمة حدود، أعني في الله، يكون الكمال لا متاهيا بإطلاق".¹

لكن ينتقد ريكور هذا الطرح كما نقد كانط مفهوم العدالة الإلهية عند ليبنتز Leibniz، مستندا - ريكور - إلى نقد نيتشه وفرويد، على اعتبار أن نقد الإله الأخلاقي يجد نهايته في نقد الدين بوصفه ملجأ وحماية، كما أن النقد الذي طوره فرويد ونيتشه ليس نقدا ابستمولوجيا فحسب، بل يذهب بعيدا في عملية الحفر الأركيولوجي تحت الحجج، لتعرية الطبقات التحتية لحواجز الدفاع عن العدالة الإلهية.² لأنهما استبدلا ابستمولوجيا بالتأويلية، مما يجعل نقد مفهوم العدالة الإلهية عند سبينوزا ينسحب على كل الفلاسفة اللذين دافعوا عن مقولة العدالة الإلهية، من خلال محاولة المصالحة بين قوانين الطبيعة والحرية تحت قاعدة الله الأخلاقي. وكذلك نقد هيغل الرؤية الكانطية الأخلاقية للعام، وبنى نسقا عقلانيا تتصلح فيه كل التناقضات، عندما قال أن المثال لا يتعارض مع الواقع.³ إلا أن نيتشه رأى في فلسفة هيغل فضاء تحققت فيه كل الفلسفات الأخلاقية. في حين يرى ريكور أنه لا يمكننا أن نخترل الأخلاق في فلسفة هؤلاء من ناحية مؤرخ الفلسفة، الذي يمنع خلط هذه الفلسفات في قضية الأخلاق. رغم أن نيتشه فتح باب للذهاب بعيدا إلى مازراء الأخلاق، عبر فعل التأويل الاختزالي الجينيولوجي. مؤكدا على ضعف الإرادة التي تختبئ وراء العقلانيات، وسر ضعف الإرادة هو الهيمنة الأخلاقية على الرؤية للعالم. لذلك تكمن قيمة نقد نيتشه في قدرته على كشف الإرتكاس.⁴

ويواصل ريكور نقده للميتافيزيقا على الطريقة النيتشوية بغية التأسيس لانطولوجيا ايجابية بعيدا عن مشاعر الاتهام. هذه الانطولوجيا ينبغي أن تتحرر من الدوغما، وتمارس فعل التأويل إلى جانب باقي التأويلات وهي تقلت من الهدم الذاتي. هذا النوع من الانطولوجيا يظل أسير الأسطورة، أسطورة في اللغة الكونية الحديثة، مثل أسطورة العود الأبدي للشيء عينه، والذي يلخصه نيتشه "بعشق القدر". أو مثل أسطورة الرجل المتفوق في لغة فلسفة التاريخ (السوبرمان). وأسطورة العالم بوصفه لعبا، وأسطورة

¹- ينظر ليبنتز، المونادولوجيا، ت عبد الغفار المكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978، ص147

²- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص520.

³- المصدر نفسه، ص521.

⁴- المصدر نفسه، ص521.

ديونيسيوس، وكلها تعلن غياب السمة الأخلاقية لكل الكائن. في حين يرى ريكور أن نيتشه كان في نقده منفذا للدين، طارحا السؤال أي إيمان يمكن أن يصمد أمام انتقادات نيتشه وفرويد؟

ليست وظيفة الفيلسوف في نظر ريكور المصالحة بين تفسير يحاول تهديم الأوثان القديمة وتفسير يريد إعادة بناء الإعلان الديني، وإنما وظيفته التفكير والحفر في الأعماق ليبلغ الطبقة التي تسكنها الأسئلة التي تجعل الوساطة ممكنة بين الدين والإيمان عن طريق الإلحاد. والوساطة بدت أنها طريقا ضائعا على طريقة هيدجر (الطريق الغابي). لذلك ينبغي زحزحة المفاهيم التي سيطرت على الإنسان المتدين (المؤمن). مثل الخوف من العقوبة، التطهر من الخطيئة، الذنب، من هذا المنطلق صارت مهمة التأويل الحديث إعادة تأسيس علاقة الإنسان بالنصوص الإلهية بعيدا عن كل خوف وعقاب، وبعيدا عن المنع والإدانة. متجاوزا مفهوم العدالة الإلهية في فلسفة ليبنتز. لذلك أول ريكور كلام الله الموجه لأيوب على أن الله لا يتكلم عن "أيوب"، وإنما يتكلم "لأيوب"، لتصبح غاية الكلام الكائن البشري ككل.¹

اختار ريكور التفسير على حساب علم اللاهوت، مؤكدا أنه تم تعيين الله في العهد القديم كونه أبا من منظور كمي لا معنى له، ويشير إلى اندهاش بعض المختصين في العهدين على هذا التحفظ الكبير. أي على صفة "الأب" في العهدين، مثل مارشيل W.Marchel صاحب كتاب « Dieu. Père » dans le nouveau testament» نشر في سنة (1966) وغيريمياس J.Jeremais أحصيا أقل من عشرين عبارة في العهد القديم. واهتم ريكور بهذا التحفظ وربطه بصورة الأب، التي ضاعت على نحو ما قبل القيامة، وعادت عبر صور أخرى غير أبوية مثل الرمز، الغرائز الجنسية، والصور الثقافية، والتمثيل الديني. هذه هي مستويات عودة الأب. ويضرب لنا مثالا قائلا: "إن كل شعوب الشرق الأوسط تشير إلى آلهتها بوصفها أبا وحتى إنها لتدعوها باسم الأب"،² وهذه الصورة ليست الوحيدة المشتركة بين الساميين في نظر ريكور، لأن "تاريخ الأديان المقارن يعلمنا بأن هذه التسمية توجد في الهند، وفي الصين، وفي أستراليا، وفي إفريقيا، وعند اليونان، والرومانيين. فكل البشر كانوا يعطون مسمى الأب لآلهتهم، وهذا هو العطاء البدئي."³ وهذا ما أطلق عليه ريكور "تفاهة عظمى". لأنها فاقدة للمعنى تشبه عملية وضع الأوديب في الغريزة الجنسية، ويشير تفسير العهد القديم إلى أن العبرانيين قد تحفظوا إزاء الإشارة إلى الله بوصفه

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 547.

² - المصدر نفسه، ص 549.

³ - المصدر نفسه، ص 549/550.

أبا. وهذا جانب إيجابي في محاولة فهم "يهوه"، باعتباره بطل التاريخ المتميز وهو رمز للإنقاذ والخلاص، لأنه يمثل الشعب الإسرائيلي كله. هنا تتدخل مقولات الخطاب الديني في مسألة تسمية الله لتحسم الأمر وتقدم صفات الله (المنقذ، المخلص، الحامي)، في قصة تاريخية تبين مدى تفضيل "يهوه" لشعب إسرائيل، هذا ما حاول التوراتيون التكلم فيه.

وتعتبر قصة خروج شعب إسرائيل من مصر هي المركز والموجه والدال على علاقة إسرائيل بالله، ليصبح لقصة الخروج إشارة إلى الخلاص الكلي، وهنا يتدخل الله في التاريخ ويوجهه لصالح إسرائيل. ويعود الفضل في نظر ريكور إلى مدارس الكتاب وأسفار التوراة الستة في تنظيم القصة وربطها بعضها ببعض. وقد أحوالوا القصة إلى الخلف وصولاً إلى أساطير الخلق.¹ هذا الوصل للاعتراف التبليغي مع القصة يؤدي الجانب اللاهوتي المهيمن على الأسفار الستة lhexateuque والذي يطلق عليه (غيرهارد فون راد) "لاهوت التقاليد التاريخية". إلى جعل (لاهوت تقاليد الأنبياء) معارضا له، وخاصة في صورة عودة الأب، ويعتبر هذا اللاهوت للتقاليد التاريخية بمثابة النقطة المحورية للتمثيلات التوراتية الأولى لله. ويذهب ريكور إلى بنية القصة ليكشف "أن يهوه ليس في وضعية الأب".²

واعتمد بول ريكور على منهج التحليل البنيوي للكشف عن كيفية التلاعب بشخصيات القصة، أوالفاعلين. و"يهوه" هو الفاعل الرئيس أما الفاعلين في أسطورة الجماعية فهم (الشعب الإسرائيلي). وكما تحدث عن فاعلون فرديون متنوعون مثل شخصية (موسى)، مشيراً إلى أن هناك جدلية بين الفاعلين لم يتم التفكير فيها وإنما تروى.³ وهذا ما يمثل الدعامة الدرامية للاهوت الأسفار الستة الأولى. لأن لاهوت الأسفار الستة Huaxtèque يستند إلى إعادة تأويل القصص الكبرى ليهوه وإسرائيل انطلاقاً من علاقة العهد. لهذا لا ينبغي أن نؤول العهد بالقرابة وإنما نؤول الأدوار التي يطورها ويمفصلها. وصار بفضل نيتشه وفرويد بإمكاننا أن نمارس التأويل والكلام عن عودة صورة الأب في النص التوراتي. وكيف تتحول الإشارة الصامتة إلى صورة دالة عن الله بوصفه أباً من خلال نص (أرميا 32،6)، فالله يُقدّم على أنه الحكيم الخالق الرازق وواهب الحياة. وفي (أرميا 3،4،19)، ويستعمل الله صفات وعبارات بسيطة يتلفظ

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 550.

² - المصدر نفسه، ص 551

³ - Paul Ricoeur, *Penser la Création, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p99*

بها عن نفسه عبر صوت الأنبياء.¹ ويميز هنا ريكور بين خطاب لاهوت التقاليد التاريخية وخطاب تقاليد الأنبياء. لكن لماذا؟

لأن ريكور أجرى حسابا للنصوص التي يسمى فيها الله أبا فوجدها نصوص أنبياء وهم هوشع، أرميا وأشعيا. وكذلك تنثية الاشتراع المتأتي من أوساط الأنبياء. ويتساءل ريكور عن معنى الرباط بين اسم الأب والنبوة؟ ويذهب في تحليلاته إلى القول: "تسم النبوة في الوقت نفسه قطيعة في شكل الخطاب وفي مقصد اللاهوت: تروي القصة أفعال الخلاص التي كان إسرائيل قد كوفئ بها الماضي. أما النبوة، فهي لا، تروي، ولكنها تعلن على الطريقة الأدائية لوسيط الوحي."² والنبى في نظر ريكور "يعلن بصيغة المتكلم، باسم الله بصيغة المتكلم". والنبى يعلن شيء غير الذي كان قد اعترف به في إطار القصة الكبرى، أي يعلن عن بداية نهاية التاريخ، وقرب الخراب. ومن ثم بداية عهد جديد، وصهيون جديد ودادود جديد، لذلك يتم تأويل "يهوه" في النصوص النبوية على أنه الأب،³ ويوجد هذا في نداء النبي "أرميا" (أنا أب بالنسبة إلى إسرائيل، فنادني يا ابي ولن تفترق عني). كما يوجد عند النبي (هوشع). الذي أعاد تأويل العهد. فرأى أن الله زوجا أكثر من كونه أبا. لذلك فاستعارات (الوفاء وعدم الوفاء، والشر بوصفه زنى)، ماهي إلا استعارات ذات طبيعة بشرية مثلها مثل مشاعر الغيرة والحنان. ويورد ريكور نص للنبي (أرميا): "لقد فكرت: إنك ستناديني يا أبي وإنك لن تفترق عني. ولكن مثل امرأة تخون عاشقها، هكذا فقد خانني بيت إسرائيل). (أرميا. 19/3، 20-).⁴ ويشير هنا ريكور إلى ذلك التبادل الرمزي، فيصبح الأب هو الزوج، ولم يعد والدا كما لم يعد عودا لأبنائه نتيجة تغلب عاطفة الحب والشفقة والرعاية على عاطفة الهيمنة والشدّة، هذا ما يوجد في نص (أشعيا) "لأنك أنت أبونا" (أشعيا. 64.16)، وتظهر العلاقة عبر الدعاء في عبارة (أنت أبونا) ويظهر الدعاء في لغة غير مباشرة. كما هو الحال في (المزمور 89، 27) "سينادينني: أنت، يا أبي، يا إلهي، ويا صرخة خلاصي".⁵

وتوجد في العهد الجديد حركة عودة صورة الأب عبر دعاء المسيح (أبتي Abba).⁶ لهذا يرى ريكور ضرورة فهم وضع لفظة الدعاء في الإنجيل كله، لأن العهد الجديد يحتفظ ببعض مخزون العهد

¹ - Paul Ricoeur, *Penser la Création, Dans Penser la Bible, Op. Cit.* p93

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 556.

³ - المصدر نفسه، ص 556.

⁴ - المصدر نفسه، ص 566.

⁵ - Paul Ricoeur, *La plainte comme prière, Dans Penser la Bible, Op. Cit.* p299

⁶ - Ibid, P301

القديس. يقول ريكور: "إذا كان إنجيل يوحنا يشتمل على أكثر من مئة إشارة لله بوصفه أباً، فإن إنجيل مرقس لا يشتمل إلا على أربع إشارات، وإن إنجيل لوقا يشتمل على خمس، وإنجيل متى يشتمل على اثنين وأربعين إشارة. ولقد يدل هذا أن الإشارة إلى الله بوصفه أباً هو نادر، وأنه ينتج عن توسع لاحق، يجب أن لا يكون عن غير علاقة، مع الإذن الذي أعطاه يسوع في إعطاء الله مسمى الأب".¹

ويعتمد ريكور التحليل النفسي الفرويدي، الذي قال بموت الأب على مستوى الإستيهام، ويقدم لنا حلاً ثانياً، وهو أن الموت لم يعد بالضرورة قتلاً، وإنما زحزحة رمزية (موت معنى الله). ويتحول موت الابن من أجل الآخر ليكون موت المسيح بمثابة القربان من أجل الكل كما هو في (فيلبي 11، 6، 62). (إنه يعدم نفسه بنفسه... طائعا حتى الموت...". ويكون هذا التأويل قد قلب الموت من القتل إلى الموت كونه قربانا. هذا التأويل خارج توقع الإنسان الطبيعي، إلا أن ريكور يميل إلى إنجيل "يوحنا" (لا أحد يرفع عني الحياة، فأنا أعطيتها).² ويتفق ريكور مع تفسير فرويد لحياة المسيح وموته. معتبرا فرويد محقا عندما قال: "إن المسيح إذ يأخذ الخطيئة على عاتقه، فقد أصبح هو نفسه إله إلى جانب الأب، وهكذا فقد وضع نفسه في موضعه".³ ويواصل ريكور سؤاله إذا اعتبرنا المسيح هو الخادم المتألم، فهو يأخذ مكان الأب، البعد نفسه الذي يأخذه الأب والذي سيعود إليه الموت أصلا بواسطة الرحمة؟

هذا ما يجعلنا نتكلم عن موت الله بوصفه موتاً للأب وهو ما انتبه إليه هيجل Hegel، لأن ريكور يعتبر هيجل أول فيلسوف اضطلع بعبارته «لقد مات الله هو نفسه». وهي عبارة أساسية لفلسفة الدين. وموت الله بالنسبة لهيجل ما هو إلا موت للتعالي المنفصل عن التاريخ. لهذا اقترح أن تضع فكرة الإلهي باعتباره الآخر تماما حتى يتم النفاذ إلى فكرة الإلهي باعتباره روحا ملازما للجماعة. والكلام القاص حسب هيجل «لقد مات الله هو بنفسه» ليس كلام من الإلحاد، لكنه من الدين الحقيقي الذي بينا وليس دين الله المتعالي. هذه الجملة في نظر ريكور قد تستعمل وتلفظ في مستويات مختلفة، ومن ثم تأخذ معاني مختلفة. فهي عند هيجل ترادف الوعي الشقي الذي يريد بلوغ اليقين المطلق الثابت، في مقابل وعي الذات بالسعادة، والوعي الشقي هو الوعي التراجيدي، وحتى الموت يغير من معناه في كل مستوى، لأنه تحول مستمر. وبعد هذا المسار الطويل نصل إلى القول أن التفكير في الدين مع نيتشه لا يعني أننا حسنا

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 557.

² - Paul Ricoeur, La plainte comme prière, Dans Penser la Bible, Op. Cit, p292

³ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 561.

الأمر، وإنما يبقى كل شيء مفتوحا وإشكاليا، والتفكير مع فلاسفة الشك في الدين هو السبيل الوحيد للكوني.

أ-التأسيس النقدي للدين في المجتمعات المعاصرة: لقد حاول ريكور تقديم قراءة علمية حول النص الديني من منطلق أنه فيلسوف وليس من كونه بروتستانتى مؤمن، مؤكدا على ضرورة البعد الديني في حياة الإنسان، وكان الدين موضع اشتغاله منذ كتاباته الأولى، فقد تواصل مع أغلب الفلاسفة الذين اهتموا بالنصوص الدينية، بداية من أوغسطين، وكيركغارد وياسبرس وبولتمان وكانط وهيجل وفرويد ونييتشه، وغيرهم كثير، طارحا العديد من الأسئلة حول دور الأديان في الاضطرابات والحروب التي عرفتها البشرية. كما تساءل عن إمكانية قيادة الأديان للبشرية صوب الخير أو مستقبل أفضل يسوده الأمن والسلام. فنجده يقول في إحدى محاوراته مع اللاهوتي السويسري هانز كونغ Hans Küng (ولد في 1928م): "أن الأديان أشعلت الحروب بين البشر على مدار التاريخ. فكيف يمكن أن ننق بها إذن لقيادة البشر على طريق الخلاص والوفاق والوئام؟ بل ولا تزال الأديان تشعل الحروب حتى الآن، لا يزال الناس يقتلون بعضهم بعضا بإسم الله في اماكن عديدة من العالم. بل وحتى نحن المسيحيين معنيون بالأمر. فأنت ككاثوليكي وأنا كبروتستانتى نعلم جيدا أننا قتلنا بعضنا البعض بإسم الدين في أوروبا سابقا".¹

يشير ريكور إلى استمرار الصراع باسم الدين حتى في المجتمعات المعلمنة، ومن مظاهر الصراع العنف المذهبي والطائفي والأيديولوجي، مما يعني أن الحوار لن يكون له معنى إلا إذا استند إلى مقاربة علمية للأديان وعلى نفس الدرجة من التعامل، أما الحوار في صورته الآنية فحوار شكلي سطحي، لأنه قائم على المجاملة والنظرة السطحية.² ولتجاوز التاريخ المأساوي للأديان وللواقع الذي أفرزته دعا ريكور إلى ضرورة ممارسة النقد على كل دين يقول: "إنه ينبغي أن نقوم بنقد ذاتي راديكالي لكل دين بما فيها ديننا نحن ومذاهبنا المسيحية نحن. ينبغي أولا أن نعرف لماذا يوجد هذا الميل داخل كل دين إلى العنف. هذه هي أول نقطة وهي مهمة جدا وحاسمة. ينبغي تطهير الدين من داخله اذا جاز التعبير".³ وأول عمل يجب القيام به للتأسيس لفلسفة الحوار بين الأديان هو تفكيك النص المقدس لمعرفة مرجعيات العنف وآليات إشتغالها وكيف تم توظيفها. فلا يمكن أن نتهم دين بالعنف دون غيره، يقول هانز كونغ في حوار

¹ -بول ريكور نقلا عن هاشم صالح، الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط2010، ص84.

² - المرجع نفسه، ص84/85..

³ - المرجع نفسه، ص85.

مع ريكور: "ينبغي أن نعترف بأن العنف ليس حكرا على الاسلام. ففي العهد القديم العبراني هناك حروب خيشت باسم الله. وهي حروب عنيفة ووحشية. وحتى في العهد الجديد الانجيلي هناك حكايات تروى بخصوص غير المؤمنين، وهي حكايات سلبية جدا. فغير المؤمنين مدانون في الإنجيل. وبالطبع فنجد في القرآن اشياء عديدة من هذا القبيل وبالتالي فنقد الدين امر ضروري ويمثل الخطوة الاولى في اتجاه الحل".¹

والمطلوب أن نفتتح بضرورة النقد الفلسفي للدين من أجل استبعاد العنف الكامن في النص، واستبعاد كذلك مبرراته، لأن النقد سي طرح إشكالية الإيمان والاعتقاد على المحك، وكل إيمان لاشك مصدره الاقتناع، وهي العبارة التي أشار إليها نيتشه Nietzsche عندما اعتبر اليقين هو الذي يقتل وليس الشك. وهذا "الكلام ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة الإسلام والمسيحية واليهودية، لأنها تعتقد في وحدة الحقيقة وامتلاكها".² وقد أشار ريكور إلى ضرورة ربط الاعتقاد بالنقد في كتابه « الانتقاد والاعتقاد »، أكد فيه أكد أن النزعة الإرتيابية التي عمدت إلى اقضاء الدين من حياة الناس لم تكلف نفسها عناء التعمق في نقد الدين، يقول عنها أوليفي أبيل: " هذه الإرتيابية التي تقدم نفسها كبداية لا تفكك في الحقيقة شيئا، بل تفسد كل شيء على وجه التقريب وتجعله غير قابل للاستعمال، فلا شيء يفلت من قبضتها بما في ذلك الدين والسياسة والعدالة والتاريخ والذاكرة والصحافة بطبيعة الحال. وفي هذا السياق يجري تحويل الاعتقادات وتسفيهاها او جعلها تبدو مخجلة. وهكذا ما ان يتم الحديث عن مفكر مسلم او مسيحي حتى يتم الانتقاص من شأنه والتشكيك في قدراته بصورة قبلية. فهو بحسب هؤلاء لا يمكن أن يكون موضوعيا، ولا متسامحا، ولا علمانيا، ولا نقديا، ولا حتى متمتعا بالكفاءة الضرورية".³ ولا ينكر أوليفي أبيل دور النقد، لكنه يرفض النقد الذي يؤدي إلى العدمية ويتحول إلى دوغمائية، إنه نقد متطرف. لأن غياب الايمان يعني ضياع الإنسان في عالم الريبية، ولا يخشى ريكور على الأديان الصحيحة النقد وهي فكرة كانطية، لأن كل اعتقاد ديني يتوفر على حس نقدي، والنقد هو نوع من أنواع الحوار الذي يمكننا من تجاوز ظاهرة العنف. هذا ما عناه ميشيل دوس (Michel Dousse) في تفكيكه لظاهرة العنف في الأديان التوحيدية، يقول: " ينبغي العلم بأن الديانة التوحيدية لا يمكن أن تتفصل عن العنف. إنه يشكل

¹ - هانز كونغ نقلا عن هاشم صالح، المرجع نفسه، ص86.

² - Michel Dousse, Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, Editions, Albin Michel, paris, 2002, p8

³ - أوليفي أبيل، روح الاعتقاد وروح الانتقاد ضمن مقدمة، كتاب بول ريكور: الانتقاد والاعتقاد، ترجمة، حسن العمراني، دار توبقال

للنشر، المغرب، ط1، 2011، ص5.

خصيصة ملازمة لها بشكل أصلي أو أزلي. وأول ما تمارسه من عنف هي أنها تجبرك على التخلي عن العقل من أجل شيء آخر مطلق يتجاوزه أو يتجاوز أفقه الطبيعي المعتاد... فيما يخص التوراة، أي كتاب الدين التوحيدي الأول، فإن مفهوم العنف مهيم فيه وأوله عنف الاعتقاد بوجود الخطيئة الأصلية الذي هو أصل كل عنف. ثم هناك عنف عملية القتل الأولى التي ارتكبتها قابيل ضد أخيه هابيل، ثم العنف المتمثل بمقولة شعب الله المختار وحصرها بشعب واحد هو بنو إسرائيل، ثم العنف الناتج عن طرد اسماعيل وأمه هاجر، ثم بالأخص عنف الرب (يهوه) الذي يقوم به لكي يستعرض عضلاته أمام شعبه ويرهب الآخرين بقوته وجبروته. والعنف موجود أيضا في القرآن ولكنه موجود أكثر بكثير في التاريخ الإسلامي أو التراث الإسلامي الذي تلا القرآن وتشكل بعده. وحده الإنجيل يبدو شبه خال من العنف. ولكن هذا لم يمنع أتباعه المسيحيين من ممارسة العنف على امتداد التاريخ.¹ حاول فرنسوا دوس في هذا النص الحديث عن العنف الجذري، وهو لا يختلف عن التصور اللاهوتي للخطيئة الموروثة، في تأكيده على العنف كظاهرة دينية تعاضمت بفعل القراءات الأرثوذكسية واحتكار رجال الدين للفهم، في كل الثقافات التي استندت على التراث الديني، وهذا التحليل يلتقي والرؤية الكانطية التي ترى أن العنف والحروب سببها الأديان التاريخية المسندة بالوحي، لذلك الخروج من الوضع الراهن مرهون بممارسة النقد على كل الأديان، وعمل كل التراثات التي تشكلت حولها، وذلك بالاستناد على مناهج علوم الإنسان الحديثة.

والرؤية الريكورية تتقاطع ورؤية كانط وفرنسوا دوس وهانز كونغ، لأنه يحمل رجال الدين مسؤولية العنف باسم الدين، بسبب عدم انخراطهم مبكرا في عملية النقد الإنساني، وخاصة رجال الدين الإسلامي، بل ساهموا أكثر من ذلك في تأخر الحركة النقدية لتخوفهم من المناهج المعاصرة، مما ساهم في انتشار الحركات الأصولية الأرثوذكسية التي تشن اليوم حروبا باسم الحقيقة، وهذا يعني أن الفكر الديني لم يرتد على نفسه بالنقد في السياقات الإسلامية، في حين المسيحية ارتدت على نفسها بالنقد وانفتحت على المناهج المعاصرة فخفت من حدة الأصولية، ويرجع ريگور التأخر النقدي في العالم الإسلامي إلى عدة عوامل، يقول: "ربما بسبب المرحلة الإستعمارية التي فرضت عليه ولأنه كان ضحية العنف الخارجي في أحيان كثيرة ثم بسبب موقعه الجغرافي المطموع به. ينبغي العلم بأن الإسلام كله واقع في منطقة العالم الثالث الذي يعاني من سوء التنمية والفقر ومشاكل أخرى كثيرة. لهذه الأسباب مجمعة لم يتح للإسلام

¹ - فرنسوا دوس نقلا عن هاشم صالح، الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، مرجع سابق، ص 158/159.

حتى الآن أن يقوم بهذا المسار النقدي على ذاته وضد ذاته. لم يتح له حتى الآن أن يراجع نفسه وعقيدته.¹ لكن في المقابل يؤكد ريكور على قدرة الإسلام على مراجعة نفسه ومكونات تراثه على غرار المسيحية التي عمدت إلى فعل النقد منذ عصر الأنوار، وهذا من حظ المسيحية التي استطاعت أن تستفيد من منجزات الحداثة فعملت على تحديث القراءات الدينية. رغم أن المسيحية هي الأخرى قد عانت من تدخل القوى السياسية، واحتاجت إلى وقت كبير لتعيد قراءة تراثها الديني قراءة علمية وهذا لا يعني القطيعة بين ما هو ديني وما هو سياسي.

ب-إعادة تأسيس علاقة الديني بالسياسي في إطار علمانية ثالثة: يدعو ريكور إلى إعادة قراءة التراثين السياسي والديني وكشف طبيعة العلاقة التي تشكلت عبر التاريخ، في إطار المصالحة مع الماضي. يقول: "يبدو لي أنه في وسعنا اليوم إعادة النظر، بعد موت الثيولوجيا السياسية ذات النزعة الثيوقراطية، في هذه الترسيمية التوراتية- التي قد تكون علاوة على ذلك الترسيمية المسيحية الأساسية المتمحورة حول الموت والبعث. ها هنا نجد إمكانية قيام ثيولوجيا سياسية أصلية ومبتكرة قادرة على البقاء بعد إختفاء الثيولوجيا السياسية المتسلطة، التي كان فيها النظام الكنسي يمنح مباركته للسياسي فيما كان السياسي يعطي للنظام الكنسي قوة سلطته الدهرية، إن تبادل السلطة الدهرية والمباركة الدينية هو الذي يجسد نظامنا الثيولوجي- السياسي، الذي نسجل ها هنا موته."² إن هذا النص من الأهمية لأن ريكور يجمع فيه بين رؤية المؤرخ ورؤية الفيلسوف الناقد، فنجد يشير إلى النموذج الإسرائيلي الذي يلتقي فيه السياسي بالديني. كما قدم لنا النموذج الإيراني في القرن السابع عشر على أنه يمثل قمة الجمع بين السياسي والديني، في حين المجتمعات الأوروبية قد استبدلت النظام الثيولوجي السياسي *théologie politique* بالديمقراطية *la démocratie*، التي قطعت مع الاستبداد ومع الأنظمة الكليانية، وكان ذلك في سنة 1640م بـلغسنبورغ أين وقعت معاهدة السلام وتم فيها الإعلان عن إنهاء الحروب الدينية في أوروبا الوسطى. وفيها تحددت لأول مرة معالم الدولة الفيدرالية التي قامت على أساس تعدد الأديان وتعايشها. كما تمكنت أوروبا من خلق فضاء يتعايش فيه السياسي مع الديني دون صراع، وخاصة في أمريكا التي أسسها بعض المنشقين عن الكنائس مثل الثورة الإصلاحية التي قادها مارتن لوثر من داخل الكنيسة.

¹ - بول ريكور نقلا عن هاشم صالح، الإسلام والإنغلاق اللاهوتي، نفس المرجع، ص 88.

² - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، ت حسن العمراني، دار توفال للنشر، المغرب، ط1، 2001، ص 19.

يؤكد ريكور في حديثه عن علاقة الديني بالسياسي في المجتمعات العلمانية على المفارقات والتناقضات على مستوى الممارسة في المؤسسات الفاعلة في المجتمع، يقول: "فأنا لا أفهم كيف أنه في التعليم العمومي، بدعوى علمانية الامتناع، لا تعرض أبداً، في كامل عمق دلالتها، الرموز الكبرى لليهودية والمسيحية. فنصل إلى هذه المفارقة التي تجعلنا أمام أطفال يعرفون جيداً "البانتيون Pantheon" اليوناني، الروماني أو المصري أكثر مما يعرفون أنبياء إسرائيل أو أمثال وحكم المسيح، إنهم يعلمون كل شيء عن القصص الغرامية لـ"زوس"(zeus)، كما يعرفون مغامرات "عوليس"(Ulysse)، لكنهم لم يسمعو شيئاً عن رسالة إلى الرومان أو عن المزامير. والحال أن هذه النصوص هي التي أسست ثقافتنا أكثر مما فعلت ذلك الأسطورة الإغريقية."¹ كما يشير ريكور إلى إشكالية أكبر من ذلك، وهي أن المسألة لم تطرح للنقاش. وإذا طرحت فإن الإشكال يتعلق بمن يتولى تدريس النصوص الكبرى هل هم المؤرخون أم رجال الدين؟ هذا الإشكال على درجة من الأهمية بلاشك، ينبغي النظر فيه من قبل رجال السياسة لأن الأمر يتعلق بتراث ضخم كان له دور كبير في تحول البشرية، كما أنه يمثل تاريخ ماضي الشعوب، وهو مليء بالمعاني والدلالات التي إذا أعدنا تأويلها وتفعيلها في الواقع صار لحياتنا معنى، كما أنها تحببنا عن الكثير من الأسئلة المتعلقة بالانطولوجيا والميتافيزيقا، لهذا يرى ريكور أنه من غير المعقول "أن لا يتمكن التلاميذ من معرفة ماضيهم الخاص، وتراثهم الثقافي الخاص، الذي يتضمن، فضلاً عن الموروث اليوناني، المصادر اليهودية والمسيحية."²

يمارس ريكور النقد على البرامج والمناهج التعليمية لأنها لا تستند إلى ثقافة نقدية في تقديم التاريخ، يقول: "يحدثونهم في التاريخ عن الحروب الدينية، لكن هل أبرزوا لهم بوضوح، ولو مرة واحدة، الرهانات التي دارت حولها تلك الحروب، هل شرحوا لهم، مثلاً، معنى القدر عند "لوثر" (Luther)، سر القربان المقدس (Eucharistie) عند الكاثوليكين، وما الذي يستتبع الجدل حول رسامة الكهنة؟."³ وهنا يشير ريكور إلى غياب الثقافة الدينية في المدرسة الغربية، مما ساهم في الانغلاق على الذات وعدم الانفتاح على المغاير المختلف. لأن الدين يحمل في طياته ثقافات ويشير إلى عقائد أخرى، مما يجعل القارئ للنص الديني في حالة حوار مع أديان مختلفة، وشعوب لها معتقدات مغايرة فينزغ إلى الكوني.

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، مصدر سابق، ص 45.

² - المصدر نفسه، ص 46.

³ - المصدر نفسه، ص 46.

ويمكن دور المدرسة المعاصرة في نظر ريكور في تهيئة الأجيال عقليا، وتمكينهم من أدوات الحوار والمناقشة العلمية لمواجهة المشكلة الدينية، لأنه من المستحيل تأجيل المشكلة إلى الأبد. واليوم نشهد بروز المشكلة الدينية إلى السطح، في غياب الثقافة النقدية أين يتم استغلال الدين لأغراض غير إنسانية. بل لأغراض أيديولوجية وطائفية ومذهبية، ويوظف لتبرير العنف والعنف المضاد *La violence et la contre-violence*. وهذا وضع غير صحي يعبر عن فقر ثقافي، يقول عنه ريكور: "عندنا الآن اطفال يذهبون إلى المتحف، بيد أنهم عاجزون تماما عن فهم التمثيل الإقوني لعملية دفن المسيح (mis ou tombeau)، أو ما تعنيه العذراء بالنسبة للطفل أو حتى صورة المسيح مصلوبا. والحال أن هذه الموضوعية الدينية تخترق فن الرسم الغربي برمته بدءا من الفسيفساء البيزنطية والرسوم الجدارية الرومانية وصولا الى المسيح الاصفر لـ" غوغان" (Gauguin) والمسيح مصلوبا لـ" دالي". نحن هنا امام بتر غريب للثقافة."¹

إن عدم توازن المجتمعات الغربية الذي من مظاهره سيطرة النزعة المادية وتشبيهي الإنسان وسلعة الحياة، لعائد إلى تهميش الثقافة الدينية وإقصائها من الفضاء العمومي *l'espace public* ، ولتجاوز الوضع لا بد من فتح ورشات لمناقشة مشكلة التعليم الديني في المدرسة الأوروبية أو الغربية عامة، ومن يعتقد أن العلمانية *laïque* -العلمانية الفرنسية- قد ألغت الدين نهائيا من الحياة العامة فهو واهم. لأن العلمانية هي ذاتها بحاجة إلى حظور الدين لتقوم مساراتها وتصلح من أهدافها المستقبلية. فهناك تقاطعات تؤدي إلى امكانية العيش المشترك، من منطلق أن الحقيقة لا توجد في فضاء التداول الليبرالي فقط وإنما توجد كذلك خارجه. فالأنوار *lumières* التي أسس لها العقل الحداثي لا يمكن أن تقوم على بعد واحد بلغة غابريال مارسيل *Gabriel Marcel*، لذلك ينبغي أن تسلم بأن الديني له دلالة وقيمة لذلك: "لا يجوز اختزاله في المقولة الفولتيرية المتمحورة حول" الكره"، وأخيرا، مكون رومنسي، بقيمه الاصلية المرتبطة بالحب والطبيعة، والحياة والخلق، وهي قيم لا تستنفد إطلاقا في الحركات البيئية، لكنها تشكل مكونا حيويا، وعنصر حماسة إلى جانب عنصري القناعة الدينية وعقلانية الأنوار."² ولكن الصراع بين العلمانيين ورجال الدين، جعل رجال الكنيسة الكاثوليكية يتخلون عن الإدعاء بأنهم يمثلون حقيقة المسيحية، كما جعل العلمانيون يقتنعون بضرورة الانفتاح على الثقافة الدينية وتعليمها، ويقر ريكور بأن

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، مصدر سابق، ص 46.

² - المصدر نفسه، ص 47.

المجتمعات الأوروبية لا تزال متخلفة في هذه المسألة مع درجة التفاوت بينها، ويقدم مثال السويد الذي لا يزال مرتبطا بدين لوثر لأسباب تاريخية.

ويؤكد ريكور عودة المسائل الدينية إلى مستوى السطح في المجتمعات الغربية خاصة فرنسا التي تشهد انتشارا واسعا للإسلام حتى قال عنه: "إن الدين الإسلامي أصبح هو الدين الثاني في فرنسا، بعد الكاثوليكية، وإن واجب الضيافة يفرض علينا واجب الفهم. إننا ننزع بشكل مفرط إلى رؤية المسلمين من زاوية التهديد الأصولي، وننسى بالمقابل التهديد الذي يتعرضون له، اقصد التفكك - هذا على الأقل ما يقوله لي أفضل أصدقائي المسلمين، فهم لا ينظرون إلينا بصفتنا الاستعمارية القديمة، أي في علاقة خضوع وقهر وإنما كتهديد بالتفكك".¹ ونظرة الغرب للإسلام تختلف عن نظرة المسلمين للغرب، لأن الغرب يحاكم الإسلام كما حاكم الكنيسة، دون بذل جهد لفهم مضمون الإسلام كدين، أما المسلمون فيحاكمون الغرب محاكمة أخلاقية، لأنهم يعتبرون المجتمعات الغربية في حالة تفسخ أخلاقي وانحطاط قيمي، يهدد قيم المسلمين ويخترق مبادئهم ويفكك بنيتهم الاجتماعية عبر التقنية وأدوات الاتصال. ويميز ريكور Paul Ricoeur بين الإسلام المعتدل والإسلام المتطرف أو الأصولي. فالمعتدل يمكن أن يساهم في تغذية الحضارة الغربية وإغنائها ببعض القيم الكونية، أما الإسلام المذهبي فلا يختلف عن دين الكنائس الكاثوليكية. لكنه لا يرى في الإسلام أنه كان جزء من بنية التراث الغربي، ويؤكد أنه لم يسهم في تشكيل تاريخ المجتمعات الأوروبية قديما، مما يجعل من الإسلام وافدا جديدا نحو الغرب، وخطورة الإسلام تظل قائمة طالما لم ينخرط في مناقشات علمية فلسفية لمسلماته ومعتقداته على خلاف مع المسيحية أو اليهودية. يقول: "من الخصائص المميزة لليهودية والمسيحية نجاحهما في النهاية في تحقيق زواج صعب بين الاعتقاد والانتقاد، لكن بنفس المناسبة لا يستطيع الإسلام أن يدخل في طريقتنا لتمييز الثيولوجي عن الديني، طالما يستند إلى فكرة تنطلق من وحدتهما العضوية، هل يكون في مقدوره يوما ما أن يقيم تمييزا نقديا بين السياسي والديني؟ وهل يتعين عليه بالضرورة أن يمر بنفس صيرورة الدهرنة التي عشناها، وهي صيرورة تحاول مع ذلك الطوائف الكنسية المسيحية الصمود في وجهها؟ أنا متردد في الاخذ كنموذج اوحده شبكة دهرنتا وتطبيقها الفوري على الاسلام".²

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، مصدر سابق، ص 49.

² - المصدر نفسه، ص 50.

يعتقد ريكور أن العالم الإسلامي لا يزال ينظر للعالم الغربي من منظور ديني لاهوتي، فيعترف بأنه عالم مسيحي أو يهودي لكنه حرف رسالته بعد أن أعاد كتابتها عدة مرات، وما العلمانية إلا ترتيب للدين. لكن الإسلام ليس في منأى عن العلمانية فهي تخترقه كما اخترقت المسيحية من قبل عبر اقتصاد السوق، وعبر القيم الكونية التي أفرزتها الحداثة modernité، وهنا نكون أمام إشكالية صعبة، يقول ريكور: "ومهما يكن فإننا نتوفر هنا على مشكل عصي على الطرح، لأنه غير مسبوق تماما بالنسبة لنا. صحيح أنه كانت للغرب في الماضي علاقات مع الإسلام، لكن حين لا تكون محكومة بالعداوة، فإنها تتموقع في مستوى فكري مرتفع جدا، بين الأطباء، والمحامين والنيولوجيين أو الفلاسفة، إذ كان هناك عصر ذهبي يهودي- إسلامي- مسيحي، بيد أن هذا حدث في القرون الوسطى".¹ ويعيد ريكور طرح الإشكالية في إطار المجتمعات المعاصرة، وفي ظل توسع الإسلام في المجتمعات الغربية، متسائلا عن حضور الدين الإسلامي في المدارس الغربية وبأي شكل يجب أن يكون حاضرا؟ وكيف يجب أن يقدم؟ ويجيب قائلا: "إننا برأيي نتواجد في وضعية العاجز ولا نملك إلا حلولا قمعية لأننا لم نبلور هذا المفهوم الخاص بـ" العلمانية الثالثة".²

والعلمانية الثالثة Troisième laïque هي التي تكون فضاء للتنوع الديني والثقافي، إنها مساحة للمشاركة بين كل القوى، لكن علمانية بهذا الشكل غير موجودة والموجود هو علمانية المواجهة والإقصاء، علمانية تسمح بممارسة بعض الطقوس المسيحية واليهودية وتجرم بعض العادات الإسلامية. فالعلمانية الفرنسية قد كلفت وطبيعة الأعياد المسيحية، أما في أمريكا فالمدارس تغلق في يوم الغفران (youm Kippour) وهو عيد يحتفل به اليهود قبل عشرة أيام من رأس السنة عندهم، كما تغلق يوم يسمى بيوم روش هاشانا (Roch ha-shana) يوم السنة اليهودية الجديدة يحتفل بها في الخريف. في حين يمارس التضييق على المسلمين وتحضر بعض عاداتهم الدينية، مثل ارتداء الحجاب، داخل المدارس وأماكن العمل.

كل هذه التناقضات جعلت ريكور يعيد مساءلة العلمانية الغربية لكي تتفتح أكثر على الأديان من موقع المساواة، فهو يدعو إلى إنشاء مجمع ديني للمسلمين على غرار المجمع الديني لليهود، ويجب أن لا يفهم أن المجتمعات الغربية لم تتطور في التاريخ أو في علاقتها مع التراث الديني، وإنما هي في حالة

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، مصدر سابق ، ص51.

² - المصدر نفسه ، ص51.

بحث عن علاقات أفضل مع الدين ورجال الدين، إنها في بحث مستمر عن إيجاد أشكال التبادل والمشاركة. ولا ينفي ريكور دور الدين في حياة المجتمعات الأوروبية، مستندا إلى موقف " غوشيه" (M.Gouchrt) عندما يقول: "إن الديني أنتج نظاما مؤسساتيا حتى خارج الكنيسة. يبين تاريخ القرون الوسطى على الوجه الأكمل كيف أن معظم مؤسساتنا الكبرى قد أُحدثت وفق نموذج الكنيسة، سواء تعلق الأمر بالجامعة، وبالسلطة البلدية، بالأسواق، أو الجمعيات التي تضم أهل الفكر. من هنا يتعذر تصور وضعية قصوى يكون الديني فيها قد أقصي تماما من فهم الذات الخاصة بالثقافات والدول القطرية الحديثة، فهذا يشكل بصورة كاملة جزءا من تكوينها وتشكلها".¹ وقد تشكلت العلمانية الغربية laïcité occidentale في التاريخ عبر اتصالها بالدين حتى وإن كان في الخلف يحرك السياسي نحو غايته، لذلك إذا أردنا فهم العلاقة بين السياسي والديني فلا بد من قراءتها في تاريخيتها، مما يعني أننا بحاجة إلى قراءة أركيولوجية archéologie للتاريخ نتبع فيه كرونولوجيا chronologie التأسيس للعلمانية. ويرى ريكور أن السياسي يستثمر في الديني في روسيا اليوم، أما في الشرق الأوسط فنجد الديني يستثمر في السياسي بشكل واضح. ففي إسرائيل يتم الربط بين المواطنة والموروث الديني التوراتي ومن ثم فالحروب تتم باسم الدين.

حاول ريكور الخروج بالمشكلة الدينية إلى مستوى المقاربات العلمية بهدف التأسيس لحوار الأديان، مستثمرا كما رأينا في كل علوم الإنسان، لأنه يكاد الوحيد الذي حاول انجاز عمل فلسفي، وعمل على مستوى التفكير الديني، وهذا لا يعني أنه اخلط بين الاجناس الأدبية، لأنه كان يحترز من الناحية الميتودولوجية، مؤكدا على ازدواجية المرجعية، الديني والفلسفي، الاعتقاد والانتقاد، يقول: "الفلسفة ليست نقدية فحسب، وإنما هي تقوم كذلك على الاعتقاد. كما أن الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعد نقدي داخلي".² تلاحظ تأكيد ريكور رغم اشتغاله بالفلسفة وقضاياها على تأثره بالتراث المسيحي. سعيًا منه إلى خلق التوازن بين المرجعيتين، وفي نفس الوقت يميز بين النصوص التأسيسية للتراث الفلسفي، وطبيعة النصوص المؤسسة للتراث الديني، فإذا كانت النصوص الفلسفية التأسيسية محل اتفاق، فإن النصوص الدينية التأسيسية محل اختلاف، يقول: "لنا جميعا نفس اللائحة التي تضم الحد الأدنى من الفلاسفة: أفلاطون، أرسطو، كانط، ربما هيغل، ومن الحديثين سنتردد بين نيتشه، برغسون، هوسرل، هيدغر،

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، مصدر سابق ، ص53.

² - المصدر نفسه، ص56.

نابير، ويسبرز، الخ. فلائحة النصوص الأساسية في الفلسفة ليست لائحة النصوص المكونة للمتن الديني. أؤكد كثيرا على وساطة الكتابات التي تختلف من سجل لآخر، رغم أن فعالية القراءة تعمل على التقريب بينها. وبالرجوع إلى الكتب التوراتية، واعني بها التوراة الإبراهيمية، والعهد الجديد للكنيسة الأصلية وماهو ثيولوجي وتأويلي عند الآباء بصورة أكثر مباشرة. وقد حظي عندي اغسطين على الدوام بنوع من التفضيل. وهذا لاينفي تبادلات بين هذين المتتين من النصوص.¹ ولا يتوانى ريكور في التأكيد على طبيعة التبادل بين النصوص التأسيسية، فأغسطين مثلا رجل دين ولكن له مواقف فلسفية، مما يعني أنه لا يمكن الفصل بين التراثين، فأمثال هوميروس وهزيود، يمكن موضعتها "ضمن نظام وسيط بين أنبياء إسرائيل من جهة، والفلاسفة القبل سقراطيين وسقراط من جهة ثانية".²

ميز ريكور بين التراثين عبر عمليات منهجية كالتأويل الهيرمينوطيقي. والحفر الأركيولوجي والتفكيك البنوي، والتحليل اللساني والسميائي، ففي حالة التراث الفلسفي لا تطرح أمانا صعوبات منهجية، لأن الأمر يتعلق بنصوص تشكلت بفعل عوامل سوسيوثقافية في ظروف تاريخية معينة، أما في حالة النصوص الدينية فتطرح عدة صعوبات منهجية كما رأينا، مثل إشكالية تحول الخطاب من مستوى الشفوي إلى الكتابي، وإشكالية مقاصد النص ومقاصد الكاتب (الله)، ومشكلة الإيمان، لذلك اقترح ريكور ضرورة الاندماج في عالم النص والمحافضة على المسافة الإيمانية، يقول: "لا مناص، عند اقتحامنا لفضاء التأويل التوراتي هذا، من التمييز الدقيق بين مختلف أنماط القراءة والمقاربة،... فالقراءة التاريخية لا تتشغل بالأحكام الوثوقية، كما أن القراءة الرسمية للكنيسة لا يمكنها أن تقتصر على التجاهل الكلي لما يكشفه العمل الأركيولوجي، كما هو الحال بالنسبة لفك شفرات مخطوطات البحر الاسود. تماما كما أن القراءة الفلسفية للنصوص التوراتية لا تستطيع، بدورها، أن تتجاهل المنحى العقدي والأبحاث التاريخية- الفيلولوجية".³ وتبني مقارنة ريكور للنص الديني على توظيف جملة من المناهج للتمييز بين النصوص الإغريقية والنصوص التوراتية ومصادر كل منهما، متأثرا بالثورة التي حدثت مؤخرا في فضاء تفسير نصوص العهد القديم، التي افضت إلى ضرورة إعادة النظر في ترتيب الأحداث. يقول: "قد اكتشفت هذا حديثا بفضل الثورة التفسيرية التي حصلت في السنين الأخيرة في ميدان الدراسات المرتبطة بالعهد القديم. على فرضية المصادر الأربعة- اليهودية (iahviste)، الألوهيمية (élohiste) (التثنية deutéronomique)

¹ - بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص58.

² - المصدر نفسه، ص58.

³ - المصدر نفسه، ص58.

(، والكهنوته (sacerdotale) - التي يفترض أنها دونت على امتداد سبع أو ثمانية قرون. والحال أن هذه النظرية التي أعتبرت لزمن طويل أفضل مالدی المنهج التاريخي-النقدي، وأثنى ما أمتلكه أهل التفسير الثيولوجي، قد سمحت ببناء تصور متماسك حول ثيولوجيا العهد القديم، المبني على تراكم سلسلة من الإعلانات والبشارات (kérygmes)، التي جمعت في البشارة أو الكرازة الأخيرة لليهودية. وبفضل هذا التماسك المفترض، بدا التعارض المكثف بين اليهودية والهليانية أمرا مبررا. واليوم، نعاين هذا البناء في أوج تفككه.¹

بفضل المواقف التي اتخذها ريكور من الحضارة الغربية عبر النقد الهيرمينوطيقي صار بإمكاننا أن نصنف فلسفته في دائرة فلسفة التواصل، ويمكننا الاستفادة منه في إعادة قراءة تراثنا الديني ليكون قادرا على قول الكوني، يقول عنه عبد السلام محمد طویل: "إن المشروع الفلسفي لبول ريكور يعد من أكثر المشاريع الفكرية الغربية صلة بواقع الثقافة العربية الإسلامية من حيث إشتغاله أساسا على التأويل وتحليل الخطاب، والقضايا الانطولوجية. وهو ما قد يسعف المجتمع العربي بصدد سعيه لتجديد مختلف مظاهر وأنماط خطابه الثقافي دينية كانت او غير دينية."² لأن أهم ما يميز فلسفة ريكور انفتاحها على كل فروع المعرفة الإنسانية كما رأينا عبر مسيرة الدراسة، بهدف التأسيس لنزعة إنسانية كونية universel تكون قادرة على التعامل مع الأسئلة الكونية الكبرى، فنجده يعتمد المنهج التحليلي والمقارن موظفا كل المناهج المتوفرة في الفضاءات المعرفية دون إقصاء. والتوظيف بعد النقد، ومن ثم يكون فيلسوف التواصل النقدي بامتياز.

كما تكمن أهمية فلسفة ريكور في حديثه عن الإنسان المتحقق كما هو في واقعه كحقيقة تتطور في التاريخ، يقول عنه جورج زيناتي: "الفكر والحياة لديه يمتزجان ويتداخلان. لقد سافر كثيرا، وجاب البلدان من أجل الانصات للآخر ومن أجل إرساء الحوار معه، رافضا كل تعصب وكل فكر أحادي."³ والإنسان مطالب في فلسفة ريكور بالخروج من ضعفه وقصوره، عن طريق تحطيم كل القيود التي تحاصر وجوده، والتي تشكلت بفعل بعده عن حقيقته التاريخية والطبيعية، فلا بد أن يخلق الانسجام

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، مصدر سابق، ص 58/59.

² - عبد السلام محمد طویل، حضور بول ريكور، ضمن كتاب ريكور والهيرمينوطيقا، تحرير احمد عبد الحليم عطية، ط1، دار الفارابي بيروت لبنان، 2011، ص 185-186

³ - جورج زيناتي، بول ريكور ينصت الى العالم، ضمن كتاب ريكور والهيرمينوطيقا، تحرير احمد عبد الحليم عطية، ط1، دار الفارابي بيروت لبنان، 2011، ص 218.

مع ذاته ومع العالم ومع الآخر المختلف، وكأن بريكور يتحول إلى فيلسوف تنويري ويواصل رسالة الانوار Philosophie des lumières، رسالة تقوم على مبدأ الانفتاح على كل منتجات البشرية في كل مكان وفي كل لحظة تاريخية، لأن الذات لا يمكن لها أن تعي ذاتها إلا عبر الآخر، لهذا وجه نقدا للعقل الغربي محاولا تفكيك المركزية في قوله: "ما زلنا في الغرب مستمرين بتقسيم تعليم التاريخ بل وحتى البحث بين العصر القديم وبين العصر الوسيط وبين الأزمنة الحديثة، وبين العالم المعاصر، مازلنا نذكر الدور الذي يعطيه بنفنيست إلى نقطة الصفر حسب الزمن التاريخي، ولادة المسيح للغرب المسيحي، والهجرة للإسلام".¹ والجديد عند ريكور أنه يؤكد على الجانب العملي، أو التطبيقي للفهم، كما يؤكد على التكامل المعرفي في قراءة النصوص في ظل ما يعرف بالدائرة الهيرمينوطيقة القائمة على جدلية العلاقة بين الجزء والكل، بهدف بلوغ فهم افضل.

استطاع ريكور من خلال توظيف الهيرمينوطيقا في قراءة النصوص الدينية من ترك أثر في كل العلوم، يقول عنه فرنسوا اكزيفي: "بهذا المعنى بول ريكور حاول ترك أثر في كل الأعمال الإنسانية اليوم ولا يمكن الاستغناء عن اعماله indispensables"،² لأن كل النصوص الدينية أصبحت صعبة على إنسان اليوم الذي يحتاج إلى تأويل ليستجيب لهما وآمال الإنسان المعاصر، نظرا لحساسية اللغة ورمزيتها وتأثيرها على الوعي والعالم الموضوعي الذي يتلاعب بالنصوص. ولا يمكننا فهم مقاصد النص الديني إلا بعد معرفة مستويات الخطاب والعلاقة بينها وهي وظيفة الفيلسوف التي قام بها ريكور، لأن رجال الدين يركزون على الخطاب الشعري بدل الانتباه إلى باقي المستويات، من هنا تنشأ ظاهرة الصراع حول مفاصل التأويل وصياغة أسلوبه، لهذا يقترح ريكور نظرية عامة في الهيرمينوطيقا من أجل قراءة النصوص الدينية. هذه هي المسارات الكبرى التي مرت بها فلسفة الفعل عند بول ريكور، فلسفة تنبني على إعادة بناء علاقة الديني بالسياسي والتوسيع من دائرة العلمانية، وعلى أنسنة كل مظاهر الحياة البشرية عبر تفعيل النقد التاريخي والمقارن لكل التراثات الدينية، وفتحها على التأويلات المتصارعة للكشف عن المعنى الحقيقي، كما لاحظنا كيف عمل ريكور على إعادة بناء مفهوم الحرية في علاقته بالشر وبالأخلاق بعد نقده لكل التصورات الميثولوجية لهذه المفاهيم، لكن ماهي مقترحات محمد أركون للتوجه صوب الكوني.

¹ - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 240.

² - Paul Ricoeur, L'herméneutique biblique, Op. Cit. p18

المبحث الثاني: أركون وأفق التعايش الكوني

1-التفكيك الأنثروبولوجي لمثلث العنف: الأديان التوحيدية في اعتقاد أركون قادرة على قول الكوني وتجسيده في التاريخ، وهذا هو جوهر رسالتها، لكن المرور إلى الكوني مشروط بتفكيك مثلث العنف،¹ لذلك استند إلى أعمال الفرنسي رينيه جيرار Rene Girard (ولد عام 1923) صاحب أعمال « العنف والتقديس la violence et le sacré 1972، والكذبة الرومانطيقية والحقيقة الرومانسية، Mensonge romantique et vérité romanesque 1961، وأشياء مخبوءة منذ بداية تأسيس العالم، Des choses cachées depuis 1978 la fondation du monde»، عمل فيها على تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية مهمة باللاهوت تكشف عن العنف الذي يسكن المقدس، لكن الفرنسي ميشيل سير رد على جيرار رينيه، بأن العنف يسكن كل التاريخ والثقافات ويصعب فهمه، مثل جرائم النازية والفاشية والستالينية والمحركة، إلا أن جيرار يعتقد بإمكانية التطهير من العنف في الديانة المسيحية، وهو اعتقاد يختلط فيه التصور الفلسفي باللاهوتي وبالأنثروبولوجي، ونفس الاعتقاد نجده عند المفكر مارسيل غوشيه الذي يؤكد في أطروحته² بأن المسيحية هي الدين الوحيد الذي قاد تاريخيا إلى الخروج من الدين في أوروبا الغربية فقط: أي إلى تحقيق العلمانية الكاملة²

هذه النصوص التي أوردها أركون وغيرها تؤكد على أن كل من يتحدث عن الدين في الحضارة الغربية لا يلتفت إلى الدين الإسلامي رغم أنه دين توحيدي، يقول: "أقول ذلك بأسف وأنا أفكر ببول ريكور وإيمانويل ليفيناس فهما كبار المفكرين الذين تحدثا عن هذا الموضوع ولكنهم لا يذكران الإسلام أبدا وإنما يحصران كلامهم باليهودية والمسيحية فقط".³ ويرى أركون في الموقف موقفا اقصائيا يضعف أطروحاتهم في محاولتهم البرهنة على تفوق المسيحية واليهودية على باقي الأديان، ويطلق أركون على هذه المواقف بعنف الفلاسفة في قراءتهم للأديان التوحيدية، رغم أن أركون كانت له علاقة مع ريكور تقريبا منذ سنة 1950م يقول: "ريكور إنسان متميز ويمكن الثقة في فكره، لكنني عرفتة مؤخرا مع بورديو"⁴ وظاهرة العنف ظاهرة نجدها سائدة في كل الأديان التوحيدية وكل أنظمة المعرفة والفكر، لذلك كلها معنية بالنقد التاريخي والحفر الأركيولوجي ولا يوجد نظام إلهي منز.

¹ -محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص 243

² -محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 50.

³ -المصدر نفسه، ص 51/50.

⁴ -Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit.p52

لهذا عمل أركون على ادخال الفكر الإسلامي في دائرة المناقشات النظرية للنزعة النقدية المعاصرة، متأثراً في ذلك بنظرية الباحث الفرنسي مايكل دوفرين M.Dufrenne الذي نقل أعمال الأمريكيين أ.كاردنير A.Kardiner ور.لينتون R.linton في حقل الانثروبولوجيا الثقافية، مؤكداً على الطابع الجدلي عبر التاريخ، بين الوحي والحقيقة بالمعنى المطلق، هذا الطابع لا يمكن للفاعلين الاجتماعيين ملاحظته أو وعيه، لسيطرة المقدس على حياة الناس، لكن يمكن للعقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حالياً كعقل بديل لعقل الحداثة أن يفضح هذا الصراع،¹ ويحدد لنا أركون المواقع المعرفية لنقد العقل الديني ومنها:

- 1- المثلث المعرفي (اللغة، التاريخ، الفكر)، أو (الوحي، التاريخ، الحقيقة).
- 2- المثلث اللاهوتي - الفلسفي (الإيمان، العقل، الحقيقة).
- 3- المثلث التأويلي (الزمن، القصص، المعنى النهائي والأخير).
- 4- المثلث التجريبي: يشمل (العقل، المجتمع، السلطة، السيادة العليا)، (دين، دين، دولة)، أو (دين، مجتمع، حكومة، أو سياسة).
- 5- المثلث الانثروبولوجي: (العنف، التقديس، الحقيقة)، و هذا ما نجده في سورة التوبة.
- 6- المثلث الفلسفي الانثروبولوجي: (عقلاني، لاعقلاني، خيالي، مخيال)، هذا يتناسب مع (الوحي، التاريخ، الحقيقة) ويتساءل أركون أين هو الفكر الإسلامي من هذه الحقول المعرفية؟

يرى أركون أنه كانت هناك بعض المحاولات مثل محاولة طه حسين، سلامة موسى، علي عبد الرازق، لكنها لم ترق إلى مستوى مدارس فكرية، بسبب سيطرة العقل الديني الذي كان ينقل المناقشات من إطارها العلمي إلى إطارها اللاهوتي والأخلاقي الشرعي، هذا ما بين (1700-1950م)، وهي الفترة التي ازدهرت فيها الدراسات اللغوية والنقد الفيلولوجي والتاريخي.² أما بعد 1945م دخل العالم الإسلامي في سيرورة تاريخية مختلفة تماماً، كانت محكومة بأيديولوجية رافضة لمنجزات الليبرالية فاسحة الفضاء لسيطرة الثقافة الماركسية، وبعدها تأتي الحركات الأصولية، مما يعني أن المهمة أصبحت صعبة

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p199

² - محمد أركون، نحو تقييم وإستلهام، مصدر سابق، ص 42

اليوم، إذا حاولنا نقل وتحويل المخيال الجمعي إلى مستوى النقد. لذلك ينبغي الكشف عن كيفية تداخل هذه القوى، وكيف تتفاعل في تشكيل المعنى وتوليد، وتجديد المشروع المعتمدة في الخطاب الديني، يقول أركون: "بدراستنا للمثلث المفهومي" عنف، تقديس، حقيقة"، نستطيع أن نذهب بعيدا أكثر في محاولتنا للتفكير في "اللامفكر فيه" الضخم والمتراكم في الفكر الإسلامي الموروث والمعاصر.¹ ولهذا ينبغي الكشف عن تاريخية الخطاب الديني وعلاقته بالخطاب التاريخي المسيطر والمؤسّس، وكيف تمت عملية توظيف المقدسات في الحروب لإعطائها الشرعية.² مثل الحروب الصليبية، والفتوحات الإسلامية.

لجأ أركون إلى المنهج المقارن للكشف عن التوظيف اللاعقلاني للدين لتبرير الممارسات من داخل المنظومات العقديّة، وحتى في عصر الحداثة وعصر الأنوار، مما يعني ضرورة تفكيك كل المنظومات المنتجة للفكر الأصولي أو المنتجة للفكر العقلاني لتحريرها من الدوغمائية، لأن الحقيقة كائن تاريخي، وبهذه الكيفية يمكن التأسيس لفكرة الكوني.³ والمراجعة النقدية التي يقترحها أركون تشمل كل التراثات الدينية والفكرية باعتباره فكريا يتقاطع مع الفكر الإسلامي، كما يشمل الفكر البعيد عن الإسلام، مثل الفكر الصيني والهندي والبوذي، هذه الدعوة لدراسة التراث الإنساني دراسة أنثروبولوجية مهمة لأنها تفتح الأنا على المغاير المختلف عبر المنهج المقارن، يقول: "لذلك تجدني أخرج بإستمرار من التراث الإسلامي لكي أقارنه بالتراثين الأقرب له أي اليهودي والمسيحي من أجل إضاءته بشكل أفضل، ولو أنني بقيت منغلقا داخله لما فهمت قضاياها بشكل جيد - فالمقارنة توسع المنظور وتضيء الإشكاليات.⁴ ولينجز أركون مهمته فكر مع الفيلسوف نيتشه Nietzsche موصفا النقد الجينيولوجي في عملية زحزحة الكثير من المفاهيم والقيم التي أنتجها العقل الحداثي أو الأنوار، وصارت مهيمنة على الفضاء الثقافي في العالمين، الغربي والإسلامي.

كل الأديان في نظر أركون تتضمن العنف والإقصاء كما تتضمن التسامح والنزوع للكونية، يقول: "إن التعصب في كل الأديان والمسارات التاريخية هو الأقوى من المحبة والتسامح والإخاء للأسف الشديد".⁵ ولا يمكن تجاوز ظاهرة العنف المقدس بين المجتمعات إلا بتوظيف المنهج

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

² - محمد أركون، جوزيف مايل، من مناهن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 84.

³ - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p.34

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 31.

⁵ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 178.

التفكيكي *Déconstruction* ، رغم أن المجتمعات الإسلامية لا تزال بعيدة عن منهج التفكير فهي في مرحلة التأسيس والبناء. أين يستغل الدين في تجييش العواطف، كلما حدثت هزة عنيفة في المجتمع إلا ويتم استدعاء الماضي، هذا ما أشار إليه جوزيف مايلامثلا : " أن سيد قطب قد قارن، بغية شرعنة الدعوة إلى الجهاد ضد عبد الناصر، بين أعماله وأعمال المغول الذين دمروا بغداد في القرن الثامن وسببوا سقوط الخلافة والإمبراطورية العباسية.¹ كما يعود جوزيف مايلام في التاريخ إلى ابن تيمية(ت 1328)، ليؤكد مدى تأثير فتواه الشهيرة جدا التي أصدرها ضد التهديد المغولي، ودعى إلى محاربة أعداء الله وأعداء إقامة النظام الإسلامي، وفتوى ابن تيمية لا تزال سارية المفعول. وكانت هذه الدعوة تتجدد باستمرار بطرق مختلفة، فتم استخدامها ضد اتاتورك. الذي حُمل مسؤولية انهيار الخلافة العثمانية.

ومن مظاهر العنف التوظيف السلبي لقصص القرآن في تفسير وقائع راهنة، أو في تجييش عواطف المسلمين لمواجهة الغرب وحضارته المعادية للدين المقبلة على إفلاس روحي، وكذلك الاستمرار في تضخيم التراث وتغليفه بالقداسة. مما ساهم في تضخيم المخيال الجمعي وسقوطه في التقديس هذا ما يطلق عليه أركون بالانحراف،² ويقدم لنا أمثلة على هذه الممارسات من قيم وعادات وسير الأولياء الصالحين التي تتحول إلى صور رمزية مثالية متعالية عن التاريخ. فهناك نكوس نحو الماضي، أو نحو الزمن التأسيسي.³ والارتكاز على توظيف الجانب القصصي تميز به الإسلام أكثر، نتيجة تراجع حركة الفكر التنويري التي بدأها رواد الإصلاح، الذين حاولوا تقديم قراءة حديثة للنص، لكن القراءة الجديدة ظلت في مستوى السيرة وتاريخ جمع المصحف والفتنة الكبرى وكيف انبثقت عنها الطائفية، لهذا حركة التنوير كانت جد بطيئة، ولم تواكب منجزات الحداثة في مستوى المناهج، ليستمر التوظيف السلبي للقصة في توجيه المخيال الشعبي، حتى في المجتمعات الحديثة، لا تزال الدراسات فيها حتى اليوم لم تنتقل من مستوى تاريخ القصص إلى مستوى نقد تاريخ القصص، لأن الدارسين يجهلون الرهانات المعرفية والمنهجية في عملية التحول إلى " التاريخ المكتوب بما هو علم إناسة للماض وعلم آثار (archéologie) للحياة اليومية، إذا ما استعدنا التعبيرين البرمجيين (programmatiques) لجورج دوبي (Georges

¹ - محمد أركون، جوزيف مايلام، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 89.

² - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p145.

³ - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 45.

(Duby)¹، وجورج دوبي هو مؤسس "تاريخ العقلية" يدعو إلى ضرورة العودة إلى العصور الغابرة واخضاعها للدراسة الأنثروبولوجية وأركيولوجيا الحياة اليومية وإعادة معاشتها من جديد.²

دعا أركون إلى ضرورة توظيف المنهج الجينيولوجي والاركيولوجي في قراءة تاريخ القصص، متأثرا بنيتشه وفوكو، كما تأثر بالمستشرق ريجيس بلاشير (Régis Blachers)، الذي نشر كتاب في 1951م بعنوان " مشكلة محمد " « le problème de Mahomet ». تتميز في رأيه بدقة فقيه اللغة المستند إلى تفسير النصوص المكتوبة، فيه درس نصوص السير وقام باستبعاد كل القصص الخرافية وقصص التمجيد، واحتفظ بالعناصر القابلة للإثبات بواسطة فرضيات وأفكار شرطية،³ هذا هو الرهان المستقبلي في نظر أركون، وهو العودة إلى القصص وإعادة قراءتها قراءة عقلانية.

ينبغي أن تتفتح الأديان على مناهج علوم الإنسان، لأنها هي التي تضبط التوتر الطبيعي بين الحقيقة والعنف الثقافي والديني، ولا توجد ثقافة محصنة من العنف، رغم أن الإسلام يرفض عنف الحقيقة، يقول جوزيف مايل: " عظمة الإسلام إنما كانت في الصيغة القرآنية القائلة بعدم إمكانية وجود إكراه في الدين، إذا كانت الحقيقة تفرض ذاتها، فلا يمكن لأحد أن يفرضها."⁴ ولتجاوز ظاهرة العنف في النص الديني أكد أركون على ضرورة الممارسات الحرة للإيمان مع الانفتاح على التأويل. فنجد أنه يؤكد في مواضع كثيرة على انطواء النص الديني على العنف مشيرا إلى سورة " التوبة " الآية (05)، والآية (29)* آية السيف، وكيف تم استخدام السياسي للديني، ومن ثمة إنتاج ما يسميه المثلث الأنثروبولوجي " العنف، الحقيقة، المقدس"، والمثلث الأنثروبولوجي ظل يعمل بطريقة هدامة رغم محاولات كانط Kant تأسيس مشروع السلام الدائم.⁵

¹ - محمد أركون، جوزيف مايل، من مناهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 119.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 24.

³ - هاشم صالح، من مقدمة تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 12.

⁴ - محمد أركون، جوزيف مايل، من مناهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 237.

* قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾، الآية رقم 05 من سورة التوبة، وقوله تعالى ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ الآية 29 من سورة التوبة.

⁵ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit, p187

هذا ما يبرر ضرورة مسالة النص الديني في كليته مراعاة لنسقيته ولوحدته الموضوعية، والانتباه إلى التحولات التي حدثت في المجتمع عبر الزمن. باعتماد القراءة التأويلية دون الإساءة إلى إيمان المؤمن، لأن الإيمان يغذي الجانب الروحي للإنسان باستمرار، فكلما اقتربنا من النص المقدس كلما حدثت رجة فكرية وإعلامية لا تخرج عن توظيف مقولات الزندقة والكفر، ويشير جوزيف مايلا إلى حالة نصر حامد أبو زيد، قائلا: "ذلك المفسر المصري الحديث الذي أعلن مرتدا وأجبر على نفي نفسه، بسبب تأويله الجريء للقرآن"،¹ كما يشير إلى أن الإسلام كتاريخ توفر على دراسات علمية مفيدة يقول: "أعتقد من جهة أخرى أن الإسلام يمتلك "حظا" تفسيريا كبيرا. هذا الحظ التفسيري الذي لم يقصر الإصلاحيون، ولن يقصروا مستقبلا، في الاستفادة منه. هو أن الوحي القرآني مؤرخ، ومعروف في سيرورته الزمنية، ومرتبطة بأساق من خلال مقارنته من قبل العلماء المتخصصين بذلك العلم الديني المعروف باسم أسباب النزول".² ولا يمكن عزل النص القرآني عن السياقات التاريخية والاجتماعية للمسلم. لأن العلماء قاموا بدراسته لتحديد أسباب النزول وتعرضوا للأحاديث بالدراسة، وإن لم ترق إلى مستوى المقاربات النقدية الحديثة، خاصة إذا قارنا مستوى الدراسات في العالم العربي بمستواها في العالم الغربي والعالم المسيحي، فالإسلام لم ينخرط في التحولات التي أفرزتها الثورات العلمية،³ ونظريات التحديث الاجتماعي، في حين يقول جوزيف مايلا: "المسيحية اهتزت أمام الأسئلة التي كان يطرحها العلم، من غاليليو إلى داروين، ووجدت نفسها، منذ القرن التاسع عشر، في مواجهة مع الأفكار الليبرالية والحديثة، وتعرضت نصوص الكتاب المقدس لـ"الاضطهاد" ما أدى بالمسيحية، في مرحلة أولى، إلى الانغلاق على نفسها،... إلا أن الكنيسة عادت، في نهاية القرن نفسه، لتنتقل على طريق إنشاء سلطة تهتم بالمسائل الإقتصادية والاجتماعية وبالرأسمالية والديمقراطية والأنظمة الشمولية والتنمية وحقوق الإنسان والسلام"،⁴ هذه القيم موجودة في الإسلام لأنه تأسس على حرية المعتقد.

كما كانت المقاربة التأويلية حاضرة في تاريخ الإسلام، والمناظرة دليل على قدرة الإسلام في انفتاحه على كل حقول المعرفة، لكن حدث أن تدخلت السلطة السياسية فأوقفت العملية منذ لحظة إدانة التيار العقلاني (المعتزلة) في القرن التاسع واستبداله بالأشعرية أو بالإيمانية (Fidéisme)، وتم وضع

¹ - محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 246.

² - المصدر نفسه، ص 247.

³ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir) L'islam en France Op. Cit. p720

⁴ - محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص 248.

السلطة الدينية تحت وصاية السلطة السياسية، والحقيقة قد تتحول إلى سلطة إكراهية إذا وظفتها السلطة السياسية،¹ لكن أركون مؤمن بقدرة العقل العربي الإسلامي على التنوير من خلال تفاعل العقل الفلسفي مع النص القرآني، كما حدث في القرن الثالث والرابع الهجري، وهو تعبير عن مرحلة متقدمة من التعقيل، إلا أن أزمة الأمة بدأت مع تدخل السياسة في حقل المعرفة والفكر، فكلما تضامنت السياسة والدين والفقهاء كلما كانت الأنسنة مهددة، وكان العقل النقدي محاصرا، والموقف الفلسفي مهمشا.² وبعد تحليلنا لظاهرة العنف الشرعي ينتهي أركون إلى التأكيد على أن السلطة السياسية عبر التاريخ هي التي كانت تمارس العنف وتنتجه، وهي عبارة قالها عالم الإجتماع الألماني ماكس فيبر،³ ومن مظاهر ممارسة العنف، تقييد حرية الفكر والتأويل والتفسير والنقد والتعليم والتأليف.⁴ لذلك المرور إلى الكوني مشروط بتفكيك المثلث الأنثروبولوجي للعنف في كل الأديان وكل المنظومات الفكرية والثقافية.

2- مصالحة الدين مع الحداثة التنويرية وإعادة تأسيس حقوق الإنسان: ينطلق أركون في مناقشة مسألة حقوق الإنسان من نص للفيلسوف الفرنسي آلان Alain، محاولا موضوعة الفكر الإسلامي داخل فضاء أوسع، وهو الفضاء العام لتاريخ الفكر المتوسطي كله، لأن كل الدول المدعوة إسلامية في رأيه معنية بحقوق الإنسان، فهي تتجاوز الاطار والفضاء العقائدي. مشيرا إلى أن الدول الكبرى قد مارست التهميش والإقصاء على الإسلام بنبذه كدين في كل مشاريعها، مركزين على جوانب هامشية يقول: "فإنهم تحدثوا كما في برشلونة عن شؤون البيئة والتلوث والطاقة والماء والتبادلات الاقتصادية والهجرة. ولكنهم لم يتحدثوا اطلاقا عن ذلك المشروع الكبير الذي طالما حلمنا به وأقصد به: تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية على مجتمعات الجنوب المتوسطي وتراثاتها غير المدروسة وغير المحللة جيدا حتى الآن".⁵ يدعو أركون إلى ضرورة اعادة النظر في برامج التعليم في كل الدول حتى الغربية لأنها تركز على النظرة العلمانية وترفض تعليم الظاهرة الدينية، ولا تعتمد الانتروبولوجيا المقارنة بين الأديان يقول: "البرامج الغربية لا تقدم صورة موضوعية عن تراث العرب والإسلام والمسلمين ككل. والبرامج الدينية السائدة في الجهة العربية والإسلامية مليئة بالتزمت والجهل بالحضارة الأوروبية ومنجزاتها

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص15.

² - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص14

³ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France Op. Cit.p714

⁴ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op. Cit, p169

⁵ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص163.

التحريرية أو التنويرية¹ ويصف أركون هذا الوضع بالجهل المؤسسي المدعم من قبل الدول، ومن المظاهر رفض بعض الدول والمنظمات تبني مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثل «السعودية، الفاتيكان»، مما جعل الغرب في صورته العلمانية يقف ضد الأديان التوحيدية. وهذه المواقف المتبادلة تعبر عن مأزق بشري وتمزق العلاقات وتنافر المجتمعات، لكن حدث أن تمكن مجتمع الفاتيكان من الخروج من عزلته وانغلاقه ليوقع على الإعلان ويفتح على مكتسبات الحداثة وينخرط في المناقشات الدائرة في حقل البيولوجيا وغيرها، واعتبر أركون هذا الانفتاح انجازا عظيما يدخل دائرة التحرر، داعيا كل الأديان إلى اتباع نفس المسار، مسار مصالح الدين مع الحداثة التنويرية، كما دعا إلى عقد مجمع كبير لكل أديان التوحيد تحت اسم الفاتيكان الثالث وكان ذلك في 1989/12/12 وهذا بهدف تجاوز المسلمات الفقهية اللاهوتية التي تكون بمثابة المرجعية للإقصاء وذلك عبر التفكيك التاريخي، وهذه المهمة بدأها أركون منذ تأليف كتابه «نقد العقل الإسلامي بالفرنسية 1984».

ويلتقي مشروع أركون بأطروحات جوليا كريستيفا Julia Kristeva التي تعتقد أننا نعيش زمن عودة الدين لمجتمعات الحداثة. يقول أركون على لسان كريستيفا: "وقد شهدت هذه العودة في القرن العشرين حركة مزدوجة ما انفكت تخصب التجربة المعاصرة. أولها الحداثة المعيارية الضابطة التي تبلورت على يد هيرمان كوهين وشوليم وليفيناس. وثانيها الحداثة النقدية التي تبلورت على يد كافكا وبنيامين وحنة آرندت. وهي حداثة تصغي جيدا للكتاب المقدس ولكن تصغي أيضا إلى نيتشه وهيدجر والفينومينولوجيا. واليوم نلاحظ أن حداثة ثالثة أخذت ترسم في الأفق وهي التي أنتمي إليها شخصيا وأدعوها بـ"الحداثة التحليلية"². كان هذا في مقابلة مع جوليا كريستيفا في مجلة أوبسرفاتور بتاريخ 2008/05/22.

لكن تعامل أركون مع هذا الموقف تعاملًا نقديا لأن الباحثة ركزت على مسار الفكر الأوروبي دون الحديث عن مسار الفكر الإسلامي، الذي لم يتعرض لتأثير الحداثات الثلاث بطريقة إيجابية، فهناك قطيعة بين المسارين دون أن تلتفت الدراسات الاستشراقية لذلك.³ ويحاول أركون فهم التفاوت الحضاري بين مجتمعات الغرب ومجتمعات الإسلام موظفا عقلانية جديدة في طور الانبثاق داخل الثقافة الأوروبية، وتعد جوليا كريستيفا من المساهمين في هذا النوع من العقل أو العقلانية، لهذا طرح أركون مسألة حقوق

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 163.

² - المصدر نفسه، ص 168.

³ - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir) L'islam en France Op. Cit.p714

الإنسان في إطار عالمي كوني متجاوزا الإطار اللاهوتي والعقائدي الإسلامي القديم المغلق، وكذلك تجاوز التصور الاستشراقي السلبي الذي التزم الحياد الموضوعي في نقل التراث الإسلامي وترجمته دون توظيف معطيات العلوم الإنسانية، أما أركون فاعتمد على التصور التاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي لموضعة مسألة القانون وحقوق الإنسان، رغم أن مسألة الحقوق في نظره أصبحت مجرد شعارات أيديولوجية توجه للإستهلاك بدل التطبيق، كما أصبحت وسيلة ضغط وابتزاز ضد الدول الفقيرة.¹

لا ينكر أركون مصادرة الحقوق الطبيعية في الكثير من الدول من حرية ومواطنة ومسؤولية، مما دفع ببعض الباحثين والمفكرين مثل المفكرة الفرنسية ميراي ديلماس مارتى الدعوة إلى بلورة قانون واسع على المستوى العالمي، وهي المهمة التي يحاول إنجازها أركون في العالم الإسلامي والعربي رغم ادراكه للصعوبات التي يفرضها الإسلام المحافظ والسياسي أو اسلام السلطة.² فإذا كانت الدولة المسيحية أكثر حرية وانفتاحا فإن الدولة اليهودية أكثر تقيدا بالحركة الصهيونية التي توظف الدين لأغراض سياسية كما يوظف الإسلام لأغراض سياسية، فالأولى تنتكر لأنوار سبينوزا Spinoza والثانية لعقلانية ابن رشد، وإذا كان الاستشراق الكلاسيكي قد التزم الحياد السلبي ولم يوظف منجزات الحداثة في تحليل التراث الإسلامي، فإن الاستشراق المعاصر يركز على الحركات الأصولية والإرهاب والعنف الإسلامي، والأخطر أن الكتب التي تؤلف حول الإسلام تغذي الحقد والكره والخوف من وضد الإسلام، كما تم استبدال النصوص الدينية بنصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي لصالح العالم المتقدم على حساب المتخلف، لأن الغرب كان سباقا في تأسيس المجتمع المدني لكن رغم هذه الإنجازات التاريخية التي أسهمت في تحرير الوضع الإنساني إلا أن هناك مشكلة تطبيق هذه القيم والمكتسبات بصفة عادلة.

ويبدأ أركون مسألة حقوق الإنسان من سؤال هل يمكننا التحدث عن وجود أصل إسلامي لحقوق الإنسان؟ ويقر بأن حقوق الإنسان محكومة بمبادئ ميكيفيلية لا يمكن تجاهلها داعيا المفكرين إلى محاولة قراءة حقوق الإنسان في ظل مبدأ براغماتي منطلقا من الاعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في 19/09/1981 معتمدا جملة من المناهج في تفكيك مواد الإعلان (البنوية، السيميائية، الانثروبولوجية)، ويصل بعد القراءة التفكيكية يصل إلى النتيجة التالية: "أن تاريخ كلمة إنسان أو مفهوم كلمة إنسان مطموس تماما في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان".³ ومن الملاحظات التي سجلها

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص 173.

² - Mohammed Arkoun, La pensée arabe. Op. Cit, p99.

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 214.

أيضا، أن الإعلان لا يشير إلى المكانة القانونية للإنسان في النصوص الدينية التي تجهل مفهوم المواطن الحديث في القوانين المعاصرة التي تقر بالمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن انتمائهم العقائدي والسياسي والعنقي والثقافي، والإسلام في الإعلان العالمي هو: "الإسلام التقليدي ... أي الفقه، الذي أخلطوا بينه وبين الشريعة أو قانون الله بشكل تعسفي"¹ ومن أهم النتائج التي توصل إليها أركون أنه لا تتوفر في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان صفة الكونية أو العالمية، وذلك لسيطرة العقلية السنية على صياغة مواده، كما أنه ينتمي للتراث التقليدي الاستبدادي الذي يتعارض وحقوق الإنسان الشخصية، مما يعني أن هناك فرق بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في التصور الغربي الذي يخضع لشروط اجتماعية ولغوية المكونة لشخصية الإنسان الغربي عبر التاريخ فهو يخضع للزمن التاريخي، في حين الإعلان الإسلامي يخضع لتصورات الزمن الأسطوري وهذان التصوران في صراع دائم.

3- إعادة تحديد مصادر وأسس الاخلاق في إطار الكوني: كان الفكر الأخلاقي منذ القدم في نظر أركون يتغذى على مصدرين وهما: التراثات الدينية والفلسفية إلى غاية عصر الثورات العلمية (révolutions scientifiques)، أي من القرن السابع عشر إلى غاية القرن التاسع عشر، لكن عرفت البشرية في القرن العشرين ثورات هائلة في حقل المفاهيم المعرفية (البيولوجيا (الحياة) وما صاحبها من ظهور لجان أخلاقية وتشكلها نتيجة افرازات الثورة العلمية في بيولوجيا الحياة، فهدفت اللجان إلى إعادة بلورة الأخلاق وتأسيسها من جديد مراعية الاعتبارات الإنسانية والذات البشرية، وكان أركون أحد أعضاء تلك اللجان يقول: "كان لي الحظ في أنني شاركت في لجنة الاخلاق من أجل علوم الحياة كأحد أعضائها، وهي اللجنة التي تشكلت في بداية الثمانينيات في فرنسا. وكانت تركيبتها تعكس المتغيرات الهامة التي طرأت على المبادئ والتصرفات الاخلاقية في مواجهة التحديات التي تطرحها علينا المعارف الجديدة الخاصة بمكانة الذات البشرية ومصيرها."²

وتم بهذه الكيفية (اللجان) تجاوز المرجعيات الدينية الرسمية للأديان الكبرى وكذلك تجاوز المرجعية الفلسفية، هذا عن العالم الغربي المتطور أما في العالم العربي الإسلامي فقد تم تأسيس بعض اللجان الأخلاقية، لكن كانت تضم في أغلبها رجال دين وفقهاء يتحدثون باسم الشرع لا باسم العلم والعقل

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق ، ص215.

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت وتقديم هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 2011، ص95.

النقدي، وقد تساءل أركون في ظل هذا الوضع قائلاً: "أين هو الفكر الاخلاقي أو الثقافة الأخلاقية في السياقات الاسلامية المعاصرة؟".¹ ويجب بالسلب لقد اختفى منذ عهد ابن مسكويه قبل الف سنة فلم يعد يهتم بالأخلاق كعلم، ومجتمعاتنا اليوم خاضعة لسلطة الخطاب الإسلاموي الشعبوي المتزمت ولأنظمة معادية للديمقراطية، واستند أركون على منهج الحوليات الفرنسية في عملية تفكيك عالم القيم يقول: "بعد مدرسة الحوليات أصبحنا نفهم الماضي التاريخي وندرسه بطريقة أخرى أكثر عمقا وشمولية ونضجا. يكفي أن نذكر هنا أسماء الأعلام الكبار لتلك المدرسة لكي ندرك حجمها وأهميتها: لوسيان فيفر، مارك بلوك، فيرنان بروديل، جورج دوبي، جاك لوغوف، إلخ"² كما تأثر بمنهج كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss الانثروبولوجي، وبابستيمولوجيا ميشيل فوكو Michel Foucault وخاصة مجال تاريخ الطب العيادي وأنظمة الفكر، كما تأثر برولان بارت Roland Barthes في النقد الأدبي، وبغريماس Grimas في مجال علم الدلالات السيميائية، ولاكان Lacan في مجال التحليل النفسي، ومختلف المدارس المتنافسة في مجال علم اللسانيات، وكانت كل هذه المرجعيات حاضرة بقوة في مشروع ريكور Paul Ricoeur، وبعد أن أيقن أركون كل هذه المناهج الحديثة توجه للتراث الإسلامي لدراسته وإعادة تأسيسه تأسيساً علمياً.

تعلق هم أركون بمحاولة الكشف عن التراث العربي الاسلامي كشفاً علمياً على غرار ما حدث في التراث الغربي أو المسيحي الذي طبق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، أما المسألة الأخلاقية فقد تجلت في أعماله منذ أطروحته حول (مسكويه) والذي أثار الإشكالية نتيجة اهتمامه بنقد العقل الإسلامي، وقد أفرد مسكويه كتاب سماه (تهذيب الأخلاق)، لكن تم تحريف هذا العمل والابتعاد عنه، لذلك يعاني العالم الإسلامي من قطائع كبيرة عبر عنها أركون قائلاً: "نقول بأن الإسلام المعاصر يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة: القطيعة الأولى مع فتوحاته الفكرية السابقة، والقطيعة الثانية مع فتوحات الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم".³ هذه القطائع كانت سبب فقر الفكر الإسلامي المعاصر بلغ درجة الجمود والعطالة التاريخية لمدة طويلة، وتعمقت الأزمة بعد عام 1945 أو بعد الاستقلال السياسي والتحرر من الاستعمار بسبب أنها لم تختار السياسات والمنهجيات التي تمكن الأمة من الخروج من دائرة الاخفاق الفكري والفشل الحضاري، واختارت بدل ذلك طريق الجمود

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص 96.

² - المصدر نفسه، ص 98.

³ - المصدر نفسه، ص 102.

الأيديولوجي والفوضى في العطالة الفكرية الموروثة، فبدل تبني المناهج العلمية تم تبني طرائق الاصولية الدينية العتيقة لكن ماهو مصير التفكير الاخلاقي في ظل هذه الوضعية التاريخية؟

إن نسيان المسألة الأخلاقية كان سبب الأزمات والارتجاجات التي عاشتها أوروبا في الحياة الثقافية والاقتصادية والعلمية، ونسيان الأخلاق يعني الانتصار للنزعة المادية، وقد تناول أركون المسألة الأخلاقية في ثلاث موضوعات وهي (الصراع بين العقل والإيمان، التحول إلى النزعة البراغماتية، الرأسمالية المتطرفة، من أخلاق مسكويه إلى الأصولية الإسلامية، القيم والمسلمات)، والصراع بين العقل والإيمان قديم يتجدد باستمرار ويتمظهر بأشكال مختلفة، واليوم نشهد عودة الدين إلى الساحة العالمية والعلاقات الديبلوماسية، فلقد تم تأسيس لجنة للشؤون الدينية بفرنسا، وهذا يتناقض وقيم العلمانية التي أقصت الدين من السياسة، لكن هل هذا اجراء علمي أم ايديولوجي؟

الإجراء شكلي في نظر أركون يهدف حفظ درجة التوتر مع المسلمين في الغرب وتجنب الصدامات، وقد تم مناقشة المسألة الدينية وكيفية تعليم الظاهرة الدينية في مؤتمر (برشلونة المنعقد في عام 1995) أين اقترح أركون تعليم الظاهرة الدينية بطرق علمية عقلانية، ولقيت الفكرة ترحيب دول أوروبا في حين رفضتها إيران والدول المتخلفة لأسباب موضوعية ولعل: "السبب يعود إلى التفاوت التاريخي في التطور بين الضفة الشمالية للمتوسط والضفة الجنوبية، فهم شهدوا التتوير ونحن لم نشهده بعد والواقع أن الهوة بين الطرفين لا تزال سحيقة".¹ ومن الأسباب كذلك الاستعمار ومابعده فلم تتمكن دول العالم الثالث من تحقيق التحرر الفكري فكان التخلف والتراجع وال فشل غير المتوقع في كل المجالات وغاب الحس الأخلاقي وتفككت المنظومات التربوية والتعليمية، وإذا كانت أوروبا قد استقلت من لحظة موت الله والدين في القرن التاسع عشر إلى لحظة الإعلان عن موت الذات على يد ميشال فوكو في القرن العشرين، فإن العالم يعيش لحظة عودة الدين والخضوع لسلطته خاصة في العالم الإسلامي الذي لم يتعرض الخطاب فيه للنقد الجينيالوجي الذي دشنه نيتشه في كتابه (جينيالوجيا الأخلاق Friedrich Nietzsche. Généalogie de la morale)، ولا تزال أعمال نيتشه في الأخلاق ضمن اللامفكر فيه بالنسبة للخطاب الإسلامي المعاصر، ويقوم نيتشه في هذا العمل بحفر أركيولوجي في الأعماق للكشف عن أصل القيم المؤسسة والعليا، ويمكننا الاستفادة من نيتشه في بحثه عن أصول الأشياء والقيم التي بلغت درجة التقديس، واستثمار أعماله الجريئة في التأسيس لحوار الحضارات والأديان.

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص107.

ويقارب أركون الأخلاق مقارنة معاصرة جاعلا من علم الأخلاق علما نظريا وتطبيقيا يهدف إلى التفكير في الأسس المعيارية القيمية لكل تصرف أخلاقي. ويعود إلى الفلسفة اليونانية ويقف عند كبار الفلاسفة أمثال (سقراط، أفلاطون، أرسطو) لأن هؤلاء خلفوا تراثا كان له الأثر البالغ في كل الدراسات التي اهتمت بالمسألة الأخلاقية، مشيرا إلى كتاب أرسطو «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس» وهو كتاب أثر في البيئة الأوروبية والعربية الإسلامية على حد سواء، كما يندرج كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه في هذا التراث الأخلاقي الضخم لتأثره بفلسفة اليونان، وموضوعات الأخلاق متنوعة، لكن ينبغي أن نبني الأسئلة الأساسية على الوحدة الكونية لتشمل الكل. يتجاوز هذا الشرط في نظر أركون أخلاق كانط Kant المثالية، لأن دائرة الأخلاق توسعت اليوم لتشمل (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، مما ينبغي فتح نقاشات فلسفية حول المسائل الأخلاقية المستجدة في عصر عودة الدين في شكل عنف سياسي، يقول أركون: "إن هذا العنف يجبر التفكير الأخلاقي اليوم على أن يعدل من الطرق المؤدية إلى التطبيق الفعلي والكوني للمبادئ الأخلاقية المعاد صياغتها وتحديثها".¹ فلابد من نقد العقل التشريعي أو القانوني انطلاقا من السؤال الخالد كيف يمكن أن نتصرف بشكل أخلاقي وأفضل ما يكون؟

يدعو أركون إلى ضرورة إعادة بلورة علم أخلاق جديد يتناسب ومعطيات عصرنا، وهذه مهمة كل التيارات الفكرية العالمية، لكن يعاني المشروع الأخلاقي من خطاب متزمت مسكون بجهل مقدس من قبل الأصوليين السلفيين، كما يعاني من العلمانيين وليس العلمانيين المنفتحين، كما يعاني من النزعات الرافضة للإسلام وهي ما يعرف بالإسلاموفوبيا islamophobie ويعاني من قوى العولمة المتطرفة، ونلاحظ في ظل تنامي الحركات الأصولية في عصرنا تراجع لعلم الأخلاق، وهنا يستحضر أركون مقولة بول ريكور يقول: "انه مقتطع من نص للفيلسوف الفرنسي الكبير بول ريكور يقول فيه هذه العبارة المقتضبة: "قبل القانون الأخلاقي. هناك علم الأخلاق" ².

يرى أركون أن فكر بول ريكور يتموضع داخل فكر مابعد الحداثة باعتباره فكر نقدي عام، في حين نحن نملك فكرا دينيا لا يزال يقاوم الحداثة ومنجزاتها، وذلك بتجيش مخيال الجماهير، ويحاول أركون المقارنة بين عالم الحداثة والعالم الإسلامي العربي الذي لا يزال يقاوم الحداثة ليخلص إلى أن الأول عالم ديناميكي يفعل العقل باستمرار ويقوم بمراجعات مستمرة للأخطاء وهذا ما قام به جون

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 137.

² - المصدر نفسه، ص 142.

رولز John Rawls (1921-2002م) صاحب نظرية العدالة La Théorie de la justice الذي جدد التفكير في موضوع الأخلاق والسياسة داخل سياق الليبرالية الأمريكية، في حين لا نجد مفكرين في ثقافتنا العربية والإسلامية يقومون بنفس الدور من مراجعة نقدية لتراثنا الديني والفكري. وفي ظل هذه الوضعية يدعو أركون إلى إعادة تأسيس علم الأخلاق استناداً إلى الدراسات التاريخية والاجتماعية والعقائدية والبراغماتية والانثروبولوجية للمبادئ والقيم المتغيرة، وبهذه المنهجية يمكن تأسيس أخلاق كونية éthique universelle لأن حل مشكلات العصر لا تتأتى بالعودة إلى الماضي يقول أركون: "أنا لا أدعو للعودة إلى الماضي أو إلى الإكتفاء بمسكويه والتوحيدي، وإن كان الإطلاع عليهما وعلى سواهما من كبار المبدعين مفيداً وضرورياً، ولكن مشاكل الحاضر لا تحل عن طريق الماضي"¹ وتهدف العودة إلى الماضي الوقوف على أسباب نسيان الفكر الأخلاقي النقدي داخل السياقات الإسلامية.

إننا أمام ضرورة إعادة الاعتبار للفكر الأخلاقي من أجل مواجهة ظاهرة العنف في جميع المجتمعات المعاصرة، وهو ما دشنه الفلاسفة الكبار أين نظروا لأخلاق كونية أمثال الفرنسي (بيار بايل 1647-1707) والانجليزي (جون لوك 1632-1704) دشنا لحظة الشك بعد (مونتني 1533-1592) و(جان بودان 1530-1596) و(ديكارت 1596-1650) و(سبينوزا 1632-1677)، ويعد سبينوزا فيلسوف الأخلاق المجدد الذي ابتعد بالأخلاق عن سياقها الأرسطي في كتابه (الأخلاق)، ويعد هؤلاء فلاسفة اللحظة التنويرية الأولى، ثم يأتي فلاسفة اللحظة الثانية من عمر التنوير مع فلاسفة الشك، ثم اللحظة الثالثة في عصرنا مع (جان فرنسوا ليوتار François Lyotard Jean) الذي فتح ورشة النقد لما بعد الحداثة، وهابرماس يورغن Jurgen Habermas في نقده للعقل الأداتي واقتراحه لعقل بديل (العقل التواصل) الذي يقوم على مبدأ التداوتية intersubjectivité التي يهدف إلى الفهم،² ويثبت أن الحداثة لا تستنفذ وإنما تبدأ من جديد، وهذا هو مسار الحداثة في أوروبا، وهناك تفاوت تاريخي زمني كبير بين العالمين، ويحمل أركون الأنظمة الاستبدادية مسؤولية التخلف الحضاري.³

يشير أركون إلى غياب الخطاب العلمي في الإسلام المعاصر رغم حضور كل أنواع الخطاب يقول: "كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية عن الإسلام ماعدا خطاب واحد هو: الخطاب العلمي والتاريخي والفلسفي والأنثروبولوجي عن التراث الإسلامي: هذا هو الخطاب الغائب،

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص 150.

² - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص 454

³ - Mohammed Arkoun, Louis Gardet. L'Islam hier- demain, Op. Cit, p125

وغيابه موجع.¹ وتقع مسؤولية الإشكالات الفكرية المعاشة على عاتق الأستاذ الجامعي يقول: "ينبغي العلم أن الباحث-المفكر - الأستاذ الجامعي يتحمل المسؤولية العلمية لكل هذه المشاكل، وأخرى غيرها كثيرة (...). فمشاكل التراث الإسلامي عديدة جدا وصعبة ومعقدة."² ومن المسؤوليات التي تقع على عاتق الباحثين الدراسة النقدية للتراث وإشكالية التواصل مع الآخر المختلف عنا، وإشكالية استيعاب المناهج الحديثة وتطبيقها على التراث الديني، ويتساءل أركون عن مصير الأخلاق بعد كل هذا؟ في ظل ثقافة الاستهلاك ومجتمع المعرفة وجشع السياسة وفي ظل سيطرة الرأسمالية، وفي ظل الأزمات المتكررة الاقتصادية والسياسية والفكرية، في ظل ازدياد الأخلاق يقول: "حتى الفكر، قدس الأقداس، أصبح شيئا متشينا من جملة أشياء أخرى في عالم الصناعة والتكنولوجيا والتكنولوجيا والحداثة وما بعد الحداثة. كل شيء أصبح يباع ويشترى بالفلوس، لم تعد هناك أي قيمة معنوية أو أخلاقية أو رمزية لأي شيء."³ في ظل هذا الوضع تلاشت القيم المعنوية والروحية ليفسح المجال للأخلاق البراغمية في العالم الغربي، أما العالم العربي الإسلامي فيعيش أزمة مختلفة تماما أزمة عنوانها التعصب الديني والجهل المؤسس.

واستند أركون لبعض الدراسات الحديثة في مواجهة عنف الرأسمالية ومنتجاتها مثل دراسة الفرنسي (لوك بولتانسكي في كتابه «دراسة في النقد. موجز علم اجتماع التحرير» عن غاليمار 2009. Luc Boltanski. De la critique. Précis de Sociologie de l'émancipation. 2009. (Gd. 2009)، كان هذا المفكر يمارس النقد على أعمال بيار بورديو Pierre Bourdieu منطلقا من رهانات علم الاجتماع الأنثروبولوجي لبورديو، ويمارس بولتانسكي في نظر أركون الفكر الاستهلاكي الذي سرعان ما يرمى وينسى على حساب الفكر الخصب، فكفر بيار بورديو وبول ريكور في فرنسا، ويهدف فكر بولتانسكي إلى تفكيك آليات الهيمنة والسلطة التي تمارسها الرأسمالية على العمال، داعيا إلى إعادة بعث الشيوعية بعد تخليصها من أخطائها وانحرافات السابقة، لكن أعمال بولتانسكي يرفضها أركون لأنها تلغي أعمال بيار بورديو الذي أنجز عملا ضخما عن منطقة القبائل بالجزائر وهي دراسة أنثروبولوجية سوسيولوجية ينبغي الاستفادة منها وتطويرها، وتكمن من جهة ثانية خيبة أركون في دعوة بولتانسكي إلى الشيوعية وهي دعوة لا تحل الأزمة الأخلاقية ولا تمنح فرصة لإعادة التفكير في المسألة الأخلاقية على مستوى كوني، وإعجاب أركون بيار بورديو لاهتمامه باستكشاف الحقل الديني من ناحية علمية

¹ -محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 198.

² - المصدر نفسه، ص 222.

³ - المصدر نفسه، ص 224.

وسوسيولوجية والكشف عن العنف الرمزي وكيف يمارس على ضحاياه،¹ كما يشير أركون إلى أعمال الفرنسي (إيفان دروز yvan Droz) و(جان كلود لافيني Jean Claude lavigne)، في كتابهما «الأخلاق والتنمية Ethique et développement»، الذي نشر عام (2006)، ويعتبرهما أركون من مناضلي أحزاب البيئة وأخلاق (الإيكولوجيا). كما عملا على تحسيس الضمير الانثروبولوجي بالأخطار التي تهدد البيئة وكذلك تحسيس الضمير الإيكولوجي بالانتماء للفضاء العام العالمي، وتحسيس الضمير المدني العالمي بالمسؤولية تجاه البشر الآخرين والحث على ضرورة التضامن معهم، والإحساس بالمسؤولية اتجاه كوكب الأرض بالمحافظة على الثروات وتحسيس الضمير الأخلاقي.

ينبغي إعادة تحديد مصادر وأسس الأخلاق الحديثة حيث تشمل المبادئ الأرض المعمورة ولا تنحصر بدين أو شعب أو دولة معينة، مما يعني ضرورة بلورة أخلاق كونية تبدأ بتربية الأجيال على احترام البيئة وتقوية علاقتها مع الأرض ومع الكائنات الحية ومع الآخرين، ببحث ثقافة الاختلاف والتنوع وثقافة حقوق الإنسان والتربية الديمقراطية، وهذه أهداف نبيلة ينبغي تفعيلها.

4- تفعيل النقد في النصوص الدينية للتحويل من الصراع إلى التعايش: طرح أركون إشكالية الحوار على ضوء أحداث 11 سبتمبر وما خلفته من ردود فعل ضد الدين الإسلامي جاعلا من أعمال الإسباني ريمون لول Raymond Lulle (1232-1316) منطلقا لمشروعه الحوار في كتابه «التأمل في الله 1273» الذي كتبه بالعربية قام فيه بمقارنة بين الأديان التوحيدية دون تعصب لدين محاولا التوفيق بين الأديان الثلاثة منهيًا الخصومة التاريخية، لكنه حسم الأمر في آخر حياته لصالح الإيمان المسيحي، رغم إيمانه بالحوار في زمن لم يكن أحد يعرف الحوار، وتأسيا بريمون لول يحاول أركون التوفيق بين الغرب متجاوزا الخصومات التاريخية والدوغماتيات القائلة، فلا يزال اليهودي التقليدي في نظر أركون يعتقد بصحة دينه وبطلان باقي الأديان وكذلك المسلم والمسيحي، مما يعني أننا نعاني من سيطرة الأصولية الظلامية في كل المجتمعات وكل الثقافات: "على الرغم من الانفتاح الكبير الذي قام به مجمع الفاتيكان الثاني على الأديان الأخرى كالإسلام واليهودية والبوذية والهندوسية إلا أن المرجعية العقائدية الكاثوليكية لا تزال تدافع في ذات الوقت عن فكرة وجود تراتبية متدرجة بين الأديان من حيث الأفضلية. بمعنى آخر لا تزال تعتقد أن المسيحية هي أفضل الأديان وأن حقيقتها هي أفضل من حقيقة بقية الأديان".²

¹ -Pierre Bourdieu, La Domination masculine, Le Seuil coll. Liber, Paris, 1998, p 134

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

ينبغي تفكيك البنى العقائدية لتجاوز مثل هذا الاعتقاد، كما يجب اختراق كل الحدود والمقارنة بين مختلف أنظمة الفكر وإمتحان الحقائق بالمقارنة مع الحقائق الكونية، وذلك بالتفكير مع فلاسفة الشك يقول أركون: "نحن نعلم أن ماركس قام بنقد الاقتصاد السياسي. وقد واصل نقده هذا وأكمّله وعمقه نيتشه في جينولوجيا القيم: أي في بحثه عن جذور القيم الأخلاقية وأصلها ومنشئها العميق المخفي. ولكن النقد الأول، أي نقد ماركس، كان قد صودر وعطل من قبل الثورة البروليتارية المزعومة. وأما النقد الثاني، أي النقد النيتشوي، فلم يفهم على حقيقته بل ترك وهجر ثم بشكل أخص حرف عن نهجه الحقيقي ومقاصده الفلسفية." ¹ لقد تم تحريف النقد الفلسفي عن مساره ليصبح النقد أداة لتبرير النزعات المتطرفة الفاعلة في المجتمع دون أن يكون له تأثير على عامة الناس الذين بقوا بعيدين عن المعارك الفكرية التحريرية، ومن ثم تم عزلهم عن الحقيقة، ليظلوا في مستوى الأوهام والأساطير الاجتماعية السوسيولوجية.

لهذا دعا أركون إلى ضرورة التأسيس لعلم جديد بعنوان (سوسيولوجيا الاخفاق والفشل والتراجع والتقهقر) بغية الوقوف على اسباب فشل وانكماش الفلسفة في العالم العربي الإسلامي، وانطلاقها بقوة في العالم المسيحي في نفس اللحظة التاريخية، والوقوف على أسباب نجاح الفكر العقلاني في بيئته وفشله في بيئة أخرى، وتحديد العوامل السوسيولوجية المؤدية لهذه الوضعية، كما يدعو إلى تأسيس علم اجتماع النجاح والتقدم لفهم سر انطلاق الحضارة الأوروبية، وتراجع الشرق ومن المسؤول عن ذلك؟ لأن الحوار بين العالمين مشروط باستيعاب الفوارق الحضارية والتاريخية والعمل على تقليصها، ثم مد جسور التواصل والحوار، يقول أركون: "إن الإسلام المعاصر (1950-2010) ليس فقط جاهل بالمكتسبات الأكثر تحريرا للحدث التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، بل هو أيضا جاهل بحدثاته الخاصة بالذات والتي حصلت في العصور الوسطى." ² والعالم العربي الإسلامي يعاني من قطيعتين، الأولى مع التاريخ المبدع والثانية مع الحدث الأوروبية، لهذا سعى أركون إلى أشكلة الحدث الأوروبية عبر النقد من أجل اكتشاف مناطق العنف والإقصاء والأساليب المعتمدة في تنفيذه، يقول: "العنف هو أكبر إلغاء لكرامة الانسان لأنه يعني الاعتداء عليه جسديا أو معنويا أو الإثنين معا" ³ ويستحضر أركون أعمال الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur في عملية زحزحة المركزية الغربية يقول: "كان بول ريكور قد زحزح فكرة الذات كآخر" من مجالها التقليدي إلى الأرضية اللغوية والألسنية للهوية السردية القصصية، وإذا ما اتبعنا

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 61.

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 247.

³ - المصدر نفسه، ص 323.

فكرته فإننا نجد أن الانتشار التاريخي للمسيحية داخل الدائرة اللغوية العقلانية الإغريقية- الرومانية واللغات الأوروبية الحديثة المتفرعة عنها كانت له انعكاسات كبرى لم تدرس حتى الآن من قبل علم اللاهوت ولا من قبل التراث الفلسفي.¹

يساعدنا فعل الزحزحة على تتبع كيفية تحول النص الديني عبر اللغة خاصة الإنجيل الذي ترجم ثلاث مرات من الارامية إلى اليونانية إلى اللاتينية إلى اللغات الأجنبية من أنجليزية وفرنسية وألمانية، أما النص القرآني فبقي مكتوبا باللغة نفسها. والنقد عملية ضرورية من أجل تفكيك التراثات البشرية والكشف عن سياسات الإقصاء المتبادل،² لأن ما يعيق الحوار بين المسلمين والمسيحيين واليهود، هو بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى قضية تحريف الكتب السماوية. لذلك يلجأ أركون إلى استخدام المنهج التاريخي لتجاوز الإشكال يقول: "ينبغي أولا وقبل كل شيء زحزحة الإشكالية من أرضيتها اللاهوتية التقليدية التي لا تقبل النقاش إلى أرضيتها التاريخية العلمانية".³ ويقر أركون أن اللاهوتيين الحديثين النقيدين في العالم الغربي استفادوا كثيرا من المناهج المعاصرة والمناهج الاستيمولوجية، في تعاملهم مع المعرفة اللاهوتية في حين رجال الدين في العالم الإسلامي لا يزالون رهينة العصور الوسطى وفقهها. مما يعني أن الخطابات الإسلامية لا تنتمي لعصر الحداثة وآلياته المعرفية، كما حاول أركون اخضاع بعض مواد الإعلان (المادة 12/ 13) للقراءة الاستيمولوجية والآيات التي وضفت في السياق ليكشف لنا عن أخطاء استيمولوجية، حيث تم قطع بعض الآيات القرآنية عن سياقها النصي وما ارتبط بها من أحداث يؤدي بذهن القارئ غير المطلع إلى نقيض الحقوق التي تنص عليها المادتان (13/12)، والآية المقصودة (61/60) من سورة الاحزاب. * والآية الثانية من سورة الكافرون «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» وهنا يثير أركون اشكالية قراءة النص القرآني بالمعنى اللغوي والتاريخي والسيمائي الدلالي للكلمة كما يطرح مشكلة الاعتقاد الديني وكيفية فهمه.⁴

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص326.

² - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir). L'islam en France. Op Cit, 719

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص228.

*- «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (60) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا أَخْدُوا وَقَتُلُوا نَفْسَيْهَا» (61)

⁴ - Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Op Cit, p190

ينبغي تجاوز اشكالية الإسقاط أو المغالطة التاريخية، فالبعض يعتقد أن مجاء في الإعلان سابق بكثير كل الإعلانات العالمية التي أنتجها العقل الأوروبي منذ القرن الثامن عشر. والمغالطة التاريخية قاعدة مشتركة بين كل الخطابات اللاهوتية، لكن تم ادانة هذه القاعدة في المسيحية واليهودية وذلك بممارسة الفعل النقدي من قبل فلاسفة كبار من أمثال بول ريكور وإيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas حتى أوروبا صاحبة الإعلان العالمي لحقوق الانسان تمارس الإقصاء، فلاحظ أركون وجود مساواة من الناحية النظرية في فلسفة الحداثة، ومن ناحية عملية لا توجد مساواة بين العربي والأوروبي وحتى بين الأوروبيين أنفسهم، وبين الرجل والمرأة داخل الفضاء الأوروبي، يقول: "نلاحظ أنه لا النقد الماركسي للقانون البورجوازي التجريدي، ولا النقد النيتشوي للقيم، ولا الاستكشاف الفرويدي لأعماق النفس البشرية عن طريق التحليل النفسي، استطاع أن يغير البلاغيات اللفظية الشكلائية والتجريدية للمثالية الفلسفية".¹ وأكثر من ذلك هناك فلاسفة كبار مارسو العنف والإقصاء أمثال: "بول ريكور وإيمانويل ليفيناس اللذين طالما تحدثا عن التراث اليهودي. المسيحي وحلاه بعمق من كافة النواحي لا يقولون كلمة واحدة عن الاسلام...وأنا أتساءل: لماذا كل هذا النبذ والاستبعاد للإسلام؟"² وإذا أردنا الذهاب إلى الكونية ينبغي تفكيك ظاهرة العنف والإقصاء في الحضارة الغربية وتهديم المركزيات.

ويعد بول ريكور من بين الفلاسفة الذين هدموا الذات المتعالية يقول أركون: "ينبغي العلم أن الذات المتعالية قد ماتت منذ زمن طويل، على الأقل في الغرب حيث أتيح لها أن تتبثق وتتشكل وتأخذ كل أبعادها. وجدنا بول ريكور. فتح لنا نافذة الأمل عندما ألف كتابه الشهير "الذات كآخر". أو "ينبغي معاملة الآخر كذات" لكن المشكلة هي أن هذا الانفتاح الفكري للغرب على الآخر لا يزال هشاً وحديث العهد أكثر من اللزوم".³ لكن الحوار بين الشعوب لم يرتق إلى المستوى المطلوب، مستوى احترام حقوق الآخر مهما كان، هذا ما يفتح المجال لممارسة العنف المبرر والشرعي فتتهار منظومة القيم وتتعد آليات التواصل، ولتجاوز هذا الوضع ينبغي العودة إلى مقولة بول ريكور Paul Ricoeur "معاملة الذات كأنها آخر أو الآخر كأنه الذات soi même comme un autre"، والغرب لا يعامل اليوم الآخر كذات، كما الأصوليين لا يحترمون الآخر المختلف دينياً، فينبغي التأسيس لثقافة الاعتراف المتبادل بالانفتاح على كل التجارب البشرية، ومعتقداتها ورؤاها حول العالم لدعم فكرة الكونية.

¹ - أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 329.

² - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 63.

³ - أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 329.

5- تفعيل علم الأديان المقارن وتفكيك الهويات والتأسيس لعلمانية ثالثة: يعتمد أركون على المنهج الاسترجاعي ليؤكد على تفاقم النزعة المركزية للغرب منذ اللحظة التاريخية 1492، وهي لحظة اكتشاف أمريكا وطرد المسلمين واليهود من إسبانيا من قبل محاكم التفتيش الكاثوليكية المسيحية، واختار أركون ما يسميه بالإطار الابستيمي، مفرقا بين الابستيمية والابستيمولوجية رغم تكاملهما لفهم الخطابات الاجتماعية التي صارت مقدس لأن: "مصطلح "الابستيمية" الذي بلوره ميشيل فوكو في كتابه الشهير «الكلمات والأشياء» يعني مجمل العلاقات التي وجدت في فترة ما من فترات التاريخ بين مختلف مجالات العلم والمعارف ومختلف الخطابات التي قبلت في القطاعات العلمية المتنوعة التي تشكل النظام المعرفي لتلك الفترة. وبالتالي فلابستيمية تعني نظام الفكر أو النظام التحتي العميق الذي يتحكم بفكر فترة كاملة من فترات التاريخ. على هذا النحو يمكننا أن نبلور أركيولوجيا للابستيميات المختلفة الخاصة بالخطابات المقالة من قبل الأنبياء المتتابعين".¹

إن الدراسة الابستيمائية تتيح لنا تتبع كيفية تشكل المجتمعات وتطورها كصيرورة تاريخية، كما تمكننا من الوقوف على طبيعة الحقيقة وأنظمتها، لأنه يوجد نظام قرآني للحقيقة ونظام توراتي ونظام إنجيلي، لهذا ينبغي التمييز بينها وبين باقي الأنظمة اللاهوتية والوجودية الظرفية² لهذه الأسباب دعا أركون إلى ضرورة ادخال تعليم التاريخ المقارن للأديان والأنثروبولوجية الدينية إلى المدارس العامة وتعليم تاريخ الظاهرة الدينية أو انثروبولوجيا الظاهرة الدينية، لفهم الإنسان وتكوين صورة عامة عنه وعن التاريخ المقارن وللثقافات ولأنظمة الفكر عامة، وفهم الوضع البشري في كل ابعاده مرهون بالدراسة المقارنة لأنها "هي التي توسع آفاقنا وتخرجنا من انغلاقنا داخل جدران ثقافة واحدة"³ لكن قبل تفكيك المسلمات ونسفها ينبغي العمل على تهيئة الفضاء الذهني أولا ثم الذهاب إلى مرحلة الهدم والزحزحة، يقول: "أريد أن أشهد هنا من خلال تجربتي الطويلة في التدريس على أنه لا ينبغي اطلاقا مهاجمة العقائد الدينية مباشرة وبشكل مجاني أمام الطلاب. كما ولا ينبغي أن نهجم اليقينيات الايديولوجية الحديثة. أو قل لا ينبغي أن نفكك هذه العقائد وتلك اليقينيات إلا بعد أن نكون قد قمنا بعمل تمهيدي طويل يحضر الأذهان والعقول

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 311.

² - المصدر نفسه ، ص 313.

³ - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، مصدر سابق، ص 60.

لاستقبال الفكر الحديث عن الدين "1 وإذا كان العمل يدخل في دائرة الممكن في العالم الغربي فإنه في العالم الاسلامي يدخل دائرة المستحيل التفكير فيه.

اعتمد أركون على ثلاث نظريات في التحليل الاجتماعي السوسيولوجي لتعديل النظرة حول تاريخ الأديان وهي نظرية جان دومونك (Jean De Munk) (L'institution sociale de L'esprit)، نظرية تبحث في التأسيس الاجتماعي للروح أو الفكر. الثانية لبيتر بيرجيه (Peter Berger) (la construction sociale de la réalité) وتهتم بالتشكيل الاجتماعي للواقع، أما النظرية الثالثة فهي لكورنيليوس كاستور ياديس (cornelius Castoriadis) (la production imaginaire des sociétés)،² نظرية تبحث في التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية، يقول أركون عن هذه النظريات: "إن هذه النظريات الثلاث المبرهن عليها... انما تعدل راديكاليا من النظرة التي شكلها عن تاريخ الأديان والأنظمة العقائدية للأديان. ما الذي نستنتجه من كل هذا النظريات الفلسفية والسوسيولوجية؟ نستنتج أنه يوجد في كل المجتمعات البشرية توتر عنيف قليلا أو كثيرا بين البحث عن المعنى والبراءة والحقيقة من جهة، وإرادة القوة والهيمنة والتوسع العدواني من جهة أخرى."³ وإذا كانت الظاهرة الدينية حاضرة في كل مستويات الحياة البشرية فإن أركون يدعو الباحثين توظيف كل المناهج العلمية لفهم الظاهرة الدينية بما في ذلك علوم الحياة والبيولوجيا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنه يشير إلى صعوبة الامساك بكل هذه المناهج من قبل دارس واحد لهذا ينبغي تضافر الجهود، والباحث مطالب بالإطلاع على هذه المناهج والمناقشات الدائرة في هذا المجال لكي نؤسس لأفق كوني يشارك فيه الجميع.

ويحدد لنا أركون أهم المواضيع الضرورية التي ينبغي التعجيل في مناقشتها علميا وتاريخيا، وهي: "كلام الله، الوحي، الخطاب النبوي الموجود في المدونات الرسمية المغلقة الثلاثة: أي التوراة والإنجيل والقرآن. ثم ينبغي على الدراسة التفكيكية العلمية أن تتركز بعنذ على التفاسير... ينبغي أن نتفحص أيضا مفهوم ووظائف التراثات الكبرى.. ينبغي أن ندرس التحولات التي طرأت عليها بمرور التاريخ وكذلك ترسباتها السوسيولوجية مع كل التقدم أو التراجع الناتج عنها. ينبغي أن نولي عناية خاصة هنا لدراسة الآثار الناتجة عن هيمنة العامل الديني المؤدلج والمفروض رسميا ومؤسساتيا... ينبغي أن

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص 315/316.

² - محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، المصدر السابق، ص 228

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص 318.

ندرس كيفية تأميم الأديان... ينبغي أن ندرس أيضا مسألة الفكر التأصيلي المضاد للفكر الأصولي... ينبغي أن ندرس المعضلة الحالية المتمثلة باستحالة تأصيل أي شيء في عصر الفكر الاستهلاكي.¹ هذه أهم القضايا المستعجلة التي ينبغي علينا الشروع في دراستها دراسة تفكيكية للخروج من ما يسميه بالجهل المؤسس أو المقدس، جهل بنيوي تم ترسيخه عبر مؤسسات، والتفكيك يتجه للدين كما يتجه للحدث فهو يدعو إلى تطبيق عمليات التفكيك الثلاث التالية من (انتهاك، زحزحة، تجاوز وتخطي)، ليصبح النقد ضرورة سواء تعلق بالنص الديني أو بالحدث الأوروبية التي تحتاج للنقد.²

عمل أركون على إعادة أشكلة المفاهيم الخاصة بالظاهرة الدينية عموما والقرآنية على الخصوص، منطلقا من معطيات العصر، داعيا إلى ضرورة تجاوز فلسفة الاختزال والإبعاد والاستعلاء، ليصبح التحدي ضرورة الاعتراف بالتعددية الفكرية والدينية، وهذا الذي حدث بين اليهودية والمسيحية يقول: "هنا ينبغي ذكر الاستثناء الخاص بالعلاقات اليهودية-المسيحية، فقد شهدت تطورا كبيرا منذ انعقاد المجمع الكنسي التجديدي الشهير باسم مجمع الفاتكان الثاني الذي ألغى الفتاوى اللاهوتية المضادة لليهود تاريخيا"³ والمطلوب التأسيس لحق المساواة في القراءة التاريخية للأديان. كما ينبغي على الأديان أن تتفتح على منجزات التراث العلمية والنقد لتجاوز الصراع الكلاسيكي بين الدين والفلسفة، وهي ظاهرة عرفت على كل التراثات الدينية، بهدف الوقوف على القطائع الابستمية والابستمولوجية ومن ثم اختراق الاعتقاد الصريح إلى الاعتقاد الضمني، واعتمد أركون في تفريقه بين الاعتقاد الصريح والاعتقاد الضمني على نظرية كارل بوبر Karl Raimund Popper (1902-1994) في التصنيف يقول: "ان البحث عن التصديق أو الإثبات الشرعي لنظرية ما أو لفكرة معينة ما هو إلا طريقة أخرى للتحدث عن مبدأ التحريف أو التزوير أو التلفيق الذي بلوره كارل بوبر. والهدف منه هو ضمان مصداقية أكثر لموقف فكري ما أو لموقف نظري أو تجربة في مختبر أو لأي تفسير داخل العملية التأويلية."⁴ وهدف أركون هو بحث الظاهرة الدينية وتجلياتها عبر التاريخ، من خلال محاولة فهم المشاكل العلمية التي تعترضنا في تدريس الظواهر الدينية داخل التنوع الهائل للأطر الابستمائية.

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص320.

² - Mohammed Arkoun, Louis Gardet, L'Islam hier- demain, Op Cit, p123.

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص323.

⁴ - المصدر نفسه، ص326.

عبر أركون عن أهداف مشروعه في كتابه «نقد العقل الإسلامي» الذي تأثر فيه بأعمال المفكر **جان دانييل** Jean Daniel واليهودي الذي كتب كتاب عنوانه «السجن اليهودي la prison juive» فكك فيه الأساطير اليهودية والصهيونية ودعى الشعب اليهودي للخروج من الانغلاق والتعصب والمركزية الذاتية، وعلى طريقة **جان دانييل** حاول أركون رسم أهداف كتاباته ودعى المسلمين إلى الخروج من السياج الدوغمائي عبر تفكيك التراث الإسلامي وتحريره من العصبية والمركزية التي اعتقدت في صحة المدونة الرسمية (القرآن)، كما اعتقد اليهود في صحة التوراة، والتوراة تحتل نفس المكانة التي يحتلها القرآن في وعي المسلمين، هذا ما يبرر ضرورة الاعتماد على علم الأديان المقارن. "لأجل الخروج من الانغلاق التعصبي"¹ ويقترح أركون ما يسميه «علمانية منفتحة» ما يعني نقد النموذج العلماني القائم اليوم أو ما يسميه العلمانية المناضلة التي تسعى إلى استبعاد الدين والميتافيزيقا من حياة الناس، وهذا لا يعني الدعوة إلى التراجع عن مكاسب الحداثة والعلمانية، بقدر ما يعني إعادة التفكير في العلمانية والدين معا، لأن الدين له مكانة في حياة الناس ويساعدهم على الاستمرار والبحث عن السعادة يقول: "إنّ النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلاً ودقة. ففيما وراء التحديدات التولوجية، نجد أنّ كلّ الأديان قد قدّمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما أيضا الأجوبة العلمية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة في ما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلفّنا، بل وحتى الكون كله، وفي ما وراءه الدعوة "فوق طبيعة" أو خارقة للطبيعة، أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان."² ودعوة أركون إلى توسيع العلمانية وتأسيسها أمر ضروري لتأسيس الدولة الحديثة في العالم الإسلامي للمرور إلى الحداثة، أما في الغرب فينبغي أن يظل مفهوم العلمانية منفتحا على مكونات الواقع لتصبح قادرة على استيعاب التنوع العقدي بهدف بناء نظام فكري كوني يتعايش فيه الكل

- ملاحظات نقدية في تقييم المشروعين

بعد عرضنا للمشروعين والمنهجية المعتمدة في قراءة النصوص الدينية والإجراءات المنهجية والعملية التي اقترحها كل من **بول ريكور** و**محمد أركون** للتأسيس لفكرة التعايش الكوني، نأتي إلى لحظة تقييم المشروعين محاولين تحديد بعض النقاط التي حاكى فيها أركون منهجية **بول ريكور** وأفكاره، اقتناعا

¹ -محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 64

² -محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط3، 1996، ص 23.

منا أن هذه الدراسة لم تكن دراسة مقارنة لعدم توفر شروطها، فبول ريكور فيلسوف على درجة من الموسوعية حاكي كل التيارات الفلسفية بالنقد، ليؤسس لتيار فلسفي أكثر انفتاحا عرف بهيرمينوطيقا الانعطاف تقوم على فكرة القراءة عبر التماسف La distanciation، بغية الإمساك بمفهوم الإنسان في كليته، بعد أن طرح الكثير من الأسئلة المسكوت عنها، مثل سؤال الذاكرة الجماعية وعلاقتها بالدين، والعدالة، وسؤال العلمانية الفرنسية وعدم قدرتها على استيعاب مكونات الواقع، وسؤال البرامج التربوية، وسؤال حوار الأديان وفلسفة الاعتراف، رغم ذلك اتهم بأنه قام بتوليفة فلسفية جمع فيها كل الفلسفات والمناهج ولم يقدم جديدا.

أما أركون فقد انفتح على التيارات الفلسفية والمناهج من موقع المتلقي لا الناقد، طرق الكثير من الإشكالات لكنه في رأينا كان مقلدا أكثر منه مؤسسا لتيار فلسفي أو مدرسة فكرية، أثار العديد من الإشكالات دون أن يقدم لنا حلا لأية مشكلة متعلقة بالدين أو السياسة أو المدرسة، لذلك نقول أن هم أركون كان منهجيا نظريا أكثر منه عمليا إجرائيا، عندما وجدناه يستدعي كل مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة في تحديد مفهوم العقل، وبواسطتها انفتح على مختلف البنى مما يعني أن الفكر كنشاط عقلي هو نتاج تفاعل جملة من العوامل السوسيوثقافية، ومعرفة بنية الفكر والمصادر المعرفية التي تغذي العقل مهمة التحليل النفسي، ويمكن الإشارة إلى تأثر أركون بمنهج التحليل النفسي لفرويد وهو المنهج الذي وظفه ريكور Paul Ricoeur في قراءة النصوص الدينية، ولقد لاحظنا اهتمام ريكور بالجانب النفسي حيث أفرد عمل « في التفسير محاولة في فرويد De l'interprétation Essai sur Sigmund Freud »، وكتاب «الذاكرة التاريخ النسيان La mémoire, l'histoire, l'oubli». مؤكدا في هذه الأعمال وغيرها على أهمية التحليل النفسي في الكشف عن المصادر التي تغذي المخيال الجمعي، والتحليل النفسي في نظر أركون ضرورة منهجية يمكننا من معرفة طبيعة المصادر التي تغذي العقل الإسلامي، وكيف توجهه في قراءة النص الديني.

وظف ريكور التحليل النفسي لفهم طبيعة الثقافة المعاصرة وكيف تتغذى من الدين عبر الممارسات الطقوسية والشعائرية، وتمكن عبر التحليل النفسي من فضح أشكال التلاعب بالنصوص الدينية في تجييش العواطف وفي تظخيم المخيال الشعبي من جهة، وكشف من جهة أخرى عن التلاعب بالذاكرة الجماعية كما هو في حالة إسرائيل، واستطاع عن طريق توظيف التأويل الهيرمينوطيقي من الوقوف على إشكالية عنف المقدس، النابعة من الادعاء بامتلاك الحقيقة ومركزه العالم في تصور ثقافي محدد، دون

الانتباه إلى أن هناك تصورات مختلفة قد تسهم في إغناء التجربة البشرية، وتمكن بفعل القراءة الأنثروبولوجية من فك الرباط بين تجربة الشر والخطيئة الموروثة، وقام بتصويب المفاهيم المغلوطة، مؤكداً بعد مروره على فلسفة هيجل وكانط وبولتمان ونييتشه على الحرية الإنسانية واستقلالية الإرادة البشرية، ولاحظنا أن أركون كان يعود في الكثير من المحطات إلى ريكور معتبراً إياه من الفلاسفة الأقدر على إعادة قراءة النص الديني في صورته المسيحية واليهودية، يقول: "ينبغي أن نقوم بنقد جذري لكل التراث ضمن الخط الذي افتتحه مثلاً الفيلسوف بول ريكور في كتابه: فن السرد، والزمن والحكاية".¹ وقد حاكى أركون الفيلسوف بول ريكور في الكثير من القضايا فمثلاً في إشكالية تحول المعنى من المستوى الشفوي إلى مستوى الكتابة والتدوين، واعتمد أركون نفس المنهجية في تفكيك الإشكالية وفي إعادة بناءها، موظفاً نفس المناهج.

ويشير أركون إلى أن بول ريكور قد حظي في حياته باهتمام كبير من خلال قراءة أعماله في بيئته الثقافية والسياسية لكن بمجرد أن مات برزت كتابات سطحية وأفكار استهلاكية سيطرت على الفضاء الفكري والثقافي، يقول: "لنتأمل ولو للحظة في الأعمال الفكرية الكبرى للفيلسوف في حجم بول ريكور صاحب المؤلفات الشهيرة مثل: الذات عينها كآخر، وسواه، فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أنه ما إن اختفى عن الأنظار ومات حتى أصبح فكره الغني جداً والمعطاء والمخصب للروح مطموساً ومغموراً تحت سيل من الأخبار التراجيدية والكتب السريعة والخطابات السطحية العابرة لأنها مرتبطة بالأهواء الانفعالية والمماحكة الجدالية اليومية".² وأركون مدرك أنه ينتمي إلى فضاء ثقافي، الباحث فيه لا يتمتع بنفس الاهتمام الذي يتمتع به المفكر في الفضاءات الغربية، لذلك هو متخوف من أن لا يقرأ مشروعه قراءة علمية أو يقرأ قراءة سطحية تؤدي إلى تشويه غاياته، هذا في حد ذاته عنف ضد الحقيقة، وعلى طريقة ريكور حاول أركون تطبيق مناهج علوم الإنسان على النص الديني، لكن هناك فرق بين ريكور وأركون، لأن ريكور كان يتعامل مع النص الديني في صورتيه (العهد القديم والجديد Ancien et Nouveau Testaments) أو التوراة والإنجيل، ولم يمارس القراءة على النص القرآني رغم إشارته للإسلام إشارات عابرة، يدعو فيها الدارسين للتراث الإسلامي بضرورة الانفتاح على مناهج علوم الإنسان الحديثة، وتوظيفها في قراءة التراث الإسلامي على غرار ما قام به هو في الضفة الغربية، كما أنه كان في الكثير

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 174

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

من المواضيع يؤكد على أنه يمارس النقد والتأويل الهيرمينوطيقي على التأويلات ويقترح على الباحثين طريقة في التأويل.

في حين كنا نشعر بمعاناة أركون طيلة الدراسة لأنه ينطلق من النص القرآني ويحاول أن يلامس بالدراسة كل النصوص الدينية وخاصة الديانات التوحيدية، محاولا النزوع إلى الكونية، فكان هدفه: "إعداد نظرية شاملة للروابط بين الدين والسياسة من خلال النموذج الإسلامي"،¹ ومصدر معانات أركون انتماؤه لثقافة لا تزال تخشى تطبيق مناهج علوم الإنسان على النص الديني من جهة، وتواجهه في ثقافة معلمة منفتحة على كل المناهج الحديثة هذا جعله يعيش نوع من الاغتراب على مستوى الكتابة، لأن العلمانية تعني ضرورة تفكيك المقدس وتحرير العقل من التصورات الأرثوذكسية، فكل المجتمعات معنية بالعلمنة، يقول: "العلمنة لا يجب لها أن تكون غائبة عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلت في صورة ضعيفة"،² ولم يكن ريكور نفسه متحررا رغم وجوده في مجتمع معلم، لأنه عان هو الآخر من مضايقة الكنيسة الكاثوليكية، فقد عاش حالة اغتراب تزيد عن ثلاثين سنة في أمريكا، كما لاحظنا أن ريكور فكر في النص الديني مع كل الفلاسفة، لذلك وجدنا صعوبة في فصل مواقفه عن باقي الفلاسفة الذين فكر معهم أو ضدهم، في تفكيك الأساطير les Mythes التأسيسية ومحاولته نزع الأسطورة على النصوص الدينية.

ويمكننا أن نسجل بعض الملاحظات حول طريقة أركون في دراسته للعقل الإسلامي، لنقول أنه يدمج كل المناهج تحت مظلة الإسلاميات التطبيقية، مما وضعنا أمام صعوبات في محاولة التعريف بالمنهج الأركوني وتحديد في عناصر واضحة، يمكن للباحثين اعتمادها في قراءة النصوص الدينية، كما لا حظنا سعي أركون إلى نقد العقل الإسلامي بعد تحليل مكوناته والكشف عن تجلياته عبر التاريخ من مكتوب وشفوي، ومعيش وغير معيش، ويكون بذلك قد تحول إلى مؤرخ هذا من ناحية عملية، وهو يعترف في الكثير من المواضيع أنه مؤرخ أكبر منه فيلسوف، أما من ناحية نظرية فوجدناه يحرص على التعريف بالمفاهيم وضبطها، وبالأدوات النقدية وكيف توظف، وبالمدارس الفلسفية وكيف يتم التواصل معها، وطيلة المشروع يحاول أركون المزج بين التنظير للمنهج ومحاولة تطبيقه، لهذا وجدنا نوعا من الاضطراب والتكرار وغياب النسقية وعدم بلوغ النتائج المرجوة، فكان مبشرا أكثر منه قارئا ومطبعا للمناهج. بدعوى

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 143.

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 293.

صعوبة انجاز المشروع من طرف شخص واحد، يقول: "لن أستطيع انجاز هذا المشروع الكبير والعويص كله في هذه الدراسة وحدها، وانما سوف اقدم بعض المعالم والصور الضرورية التي لا بد منها لانجاز مسار طويل"¹ وحتى في قراءته لبعض النصوص القرآنية لم يحقق فضولنا وفضول القارئ، الذي كان ينتظر نتائج ثورية. لأنه يكثف بإثارة الاشكالات المنهجية.

حاول أركون المزج بين عدة مناهج وفلسفات كما فعل ريگور، فنجده يستدعي الكثير من المفاهيم والتيارات الفلسفية دون أن يلتفت إلى الجدل بين المذاهب الفلسفية، لأنه يؤكد أنه تأثر بالمناهج ولم يتأثر بفلاسفة ومفكرين، ماعدا شخصية **ابو حيان التوحيدي**، ويمكن الإشارة إلى بعض المفاهيم التي كانت حاضرة بقوة طيلة مشروعه مثل: تاريخ أنظمة الفكر *Histoire des systèmes de la pensée* والابستمية *Epistémè* والأركيولوجيا *Archéologie*، واللامفكر فيه *L'impensé*، والمهمش، والتحقيق السلبي *Une enquête négative*، وكلها مفاهيم فوكوية، كما نجده يستدعي مفاهيم سائدة في الحقل السوسيولوجي، مثل الرأس المال الرمزي *le capital symbolique*، والفضاء، والساحة، وإعادة الانتاج *reproduire*، وهي مفاهيم تنسب للفرنسي **بيار بورديو**، كما يستدعي مفاهيم من الحقل اللساني خاصة بعض مفاهيم بنفنيست **ودي سوسير**، ومن الأنثروبولوجيا **الليفي ستروس**، كما يوظف نظرية فعل الكلام **لأوستين** *Austin J.L.*²، وغيرها من النظريات بغية فهم مستويات الخطاب في النص الديني، هذا يعني أن أركون ينقل مناهج ومفاهيم من سياقات دلالية غريبة إلى سياقات مغاير تماما، رغم إقراره بعدم نضجها ويعمل على تبينتها، دون مراعاة الاشرطات السوسيوثقافية والمعرفية، رغم تركيزه على ضرورة استعمال مفهوم تاريخ أنظمة الفكر بمعناه الفوكوي، لذلك أتهمه البعض بمديونته للفكر الفرنسي، يقول عنه محمد المزروعي: "إن مصادره الأساسية لا تتعدى مجال الفكر الفرنسي، وما يدعم ذلك هو التطابق الواضح بين أطروحاته الفكرية وخلاصة أعمال أولئك المفكرين."³

وما يؤاخذ على أركون أنه يقوم بعملية تطويع التراث الاسلامي لكي يصبح قادرا على تقبل المناهج الحديثة، والمفاهيم التي تنتجها بدل أقلمة وتأصيل المناهج المعاصرة في التراث، وهي المهمة التي يقوم بها المفكر المغربي **طه عبد الرحمان**، في كتابه « تجديد المنهج في تقويم التراث »، لأن الاستقلال

¹ - محمد أركون، الفكر الاصولي، مصدر سابق، ص 86

² - Voir Austin J.L, *How to do things words*, University Press. Oxford, 1962

³ - محمد المزروعي، العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2007،

مرهون بالقدرة على إعادة تخريج المناهج وتأسيس المفاهيم،¹ والمطلوب تأسيس المفاهيم في الخطاب النقدي العربي لتصبح أكثر خصوبة، وهذا يعني عجز أركون عن ممارسة فعل النقد الحقيقي على تلك المدارس ومناهجها ومفاهيمها، لكن أركون يعترض أننا نعيش في زمن تمت فيه عولمة كل شيء بما في ذلك المناهج والمفاهيم، إلا أن الباحث مختار الفجاري يرى أن السبب يعود إلى غياب جهاز مفهومي يساعد الدارس على عملية التخرّيج الدلالي، يقول: "السبب في اعتقادنا تجنب الباحثين الاصطدام بما يعرف بفكرانية اللغة عندما يختار لفظ عربي أصيل من اللغة العربية للدلالة على مفهوم ذي محتوى علمي من اللغة العربية، ذلك أن ترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصيلاً في اللغة العربية وليس غريباً عنها، يجعل القارئ يدرك مباشرة وبغفوية مدلولها كما يتحدد داخل المنظومة اللغوية العربية، التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة"،² لكن برر أركون ذلك بكونية المناهج وقدرتها على اختراق كل الفضاءات الاجتماعية، لذلك ينطلق من مشكلات عربية إسلامية وينقلها إلى الحقل التداولي الغربي. في إطار ما يعرف بالتثاقف وحوار الثقافات وتبادل الخبرات، ونقلها من المستوى المحلي إلى المستوى الكوني مثل ظاهرة العنف في النص الديني.

اعتقد أننا نعيش في عالم معولم، وحضارة واحدة مما يسمح لأركون القول بأنه مفكر الإنسانية وليس مفكر قاري، كما أن البعد الكوني للمفاهيم لا يقتصر على حقل الفكر الفلسفي فحسب، وإنما كل الحقول المعرفية السوسولوجية والسياسية والأنثروبولوجية لها طابع الكونية، لذلك المفاهيم ذات البعد الإنساني يجب أن تتحرر من منطق الجغرافيا والانتماء، لكن مطاع صفدي يرى أن المفاهيم لها انتماء ثقافي، وكل مفهوم يحمل شحنة أيديولوجية، يقول: "ليس من السهل أن نقوم بنقل المفاهيم كما هي، تحت غطاء كلية وكليانية مفترض أو قسرية أو بدافع نزعة يقينية"،³ مما يعي أنه لا يوجد في اعتقادنا فلسفة أو خطاب أو منهج بريء، لأن كل فلسفة مرتبطة بوضع بشري اجتماعي وسياسي وثقافي، وهي في النهاية استجابة لعصرها، أو التفكير في مشكلات عصرها، ولا يعقل أن يفكر غيرنا في مشكلاتنا، وهذا يطرح إشكالية هوية أركون الفكرية، وحتى المناهج الحديثة ليست بريئة من الايديولوجية والسياسة يقول إدوارد

¹ -ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي، العربي، ط1، 1994.

² -مطاع صفدي، استراتيجيات التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ط1، ص304.

³ -المرجع نفسه، ص61.

سعيد:" إن العلوم السياسية وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع في الدراسات الأكاديمية الحديثة هي علوم أيديولوجية، ومن هنا كان التسليم بأن دراساتهم دراسات سياسية".¹

ونحن نريد الانطلاق من مشكلاتنا لامشكلاتهم وهو ما أراده أركون، في حديثه عن قدرة العقل الإسلامي على الأنسة Humanisation والعقلنة Rationalisme في القرن 4هـ مع المعتزلة والتوحيدي وابن مسكويه وابن رشد، لذلك وجدناه يدعو إلى ضرورة بعث التراث الاعتزالي من جديد باعتبارهم يمثلون لحظة التأسيس البدئي للأنسة، لأنهم استطاعوا التفاعل مع الفلسفة اليونانية والانفتاح على العلوم العقلية، إلا أن نصر حامد أبو زيد رأى في قراءة أركون للتراث الاعتزالي لا تتعدى الإسقاط بدل التفعيل والتثوير الحقيقي عندما يقول:"يبدو حضور التراث المعتزلي في كتابات أركون- المترجم منها إلى العربية بصفة خاصة- شاحبا، فضلا عن أن قراءة أركون لبعض أطروحاته تعد قراءة إسقاطية إلى حد كبير"،² مما يعني أن النزعة الإنسية في التراث الإسلامي ظلت مرتبطة بمركزية الوحي حتى مع ابن سينا والفارابي وابن رشد، في حين مسار الأنسة في الغرب يعني الخروج من الدين أو الوحي والتحول إلى الإنسان في القرن 18م عبر تفكيك الميتافيزيقا، وإخضاع النص الديني للقراءة التاريخية، على يد الكثير من الفلاسفة أمثال سبينوزا وهيدجر وغادامير وفلاسفة الارتياح، أو كما يحلو لبول ريكور Paul Ricoeur تسميتهم معلمي وأساتذة الريبة.

وإذا كان الخروج من الدين يقتضي القراءة التاريخية للنص الديني فإن مجتمعاتنا لاتزال في نظر أركون بعيدة كل البعد عن تمثل عصر الأنوار، يقول:"لا يزال بعيدا جدا عن تاريخانية القرن التاسع عشر الأوروبية التي توصلت الى تهميش العامل الديني الروحي والمتعالي وحتى طرده نهائيا من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل احدى سمات المجتمعات البدائية"،³ وهو نفس الاعتقاد وجدناه عند حسن حنفي، وعليه فنحن كمجتمعات بحاجة إلى لحظة نقدية أكثر ثورية من اللحظة الغربية الحديثة، بحاجة إلى فلاسفة ولسنا بحاجة إلى فقهاء، فلاسفة يملكون القدرة على القيام بمراجعة نقدية لكل المفاهيم والمصطلحات، وإعادة بنائها وتخريجها من جديد، هكذا نكون قد تخلصنا من إشكالية تقديس التراث.

¹ - سعيد ادوارد، الإستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005، ص 54

² - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص112

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص68

رغم النقد الذي وجهه أركون لأصحاب المشاريع النهضوية العربية واصفا إياهم بالمصلحين على طريقة رجال الدين لا الفلاسفة التحريريين وافتقادهم النقد الجريء، إلا أن أركون هو الآخر لم يتحرر من منطق التبعية المفهومية والمنهجية، مثله مثل مفكري النهضة السابقين، لأنه يرى في المناهج التي أفرزتها الحداثة الغربية سبيل الخروج من أزمتنا، وأن جوهر الأزمة النص الديني وكيفية قراءته وتفعيله، وهي نفس الرؤية التي تحدث عنها الطهطاوي ومحمد عبده والأفغاني وغيرهم من النهضويين، لكن بأسلوب مختلف، ويبقى الغرب هو الانموذج الحضاري في نظر أركون حتى في قراءة النص الديني. فنجدته يقول: "يبدو لي أنّ التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح والأجدر والأكثر تحريضا على التفكير والتأمل فيما يخص العلمنة والتعلمن".¹

لاحظنا كذلك غياب الابداع المفهومي عند أركون، فمثلا إذا تأملنا في الإسلاميات التطبيقية *l'islamologie appliquée* ومرجعياتها وأدواتها المعرفية والمنهجية وأهدافها المعلنة وغير المعلنة، لوجدنا أنها مجرد محاولة تنزيل المقدس في التاريخ، وأنسنة الدين، لأن أصولها استشراقية أخذها عن الفرنسي روجيه باستيد صاحب كتاب «الأنثروبولوجيا التطبيقية» رغم ما تدعيه من ممارسة النقد على الدراسات الاستشراقية واختراقها كبديل منهجي، يقول عن أهمية الدراسات الاستشراقية: "لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته، ولذا فإنني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق".² وحاول أركون في مواضع عدة تبرير انطلاقه من الاستشراق ومسلماته، لكنه لم يسلم من الوقوع في بعض المفارقات، فمرة نجده ناقدا للمركزية الأوروبية وفي الباطن يؤكد قدرة الثقافة الأوروبية وتفوقها في النقد، ومرة ينقد القراءات الفيلولوجية ومرة يشيد بها في فتح نافذة على المسكوت عنه يقول: "لقد ذهب النقد الفيلولوجي إلى حد النقاط وكشف النواقص الأسلوبية في القرآن".³ مما يعني أنه ظل في مستوى المشاريع الإصلاحية ولم ينجز ثورته. لأن النهضة لا تحصل إلا عن طريق التأسيس المعرفي الأصيل، وهذا سر حيوية التراث الإسلامي قديما، فقد تميز بالقدرة على الإبداع متجاوزا منطق المحاكاة في الكثير من المواضيع والقضايا، لكننا لا نملك إلا التباكي على الأمجاد ومنجزاتهم، وهذا ما يبرر أننا مشدودون إلى الماضي أكثر من المستقبل. والمحاكاة نجدها عند بول ريكور فقد حاكى كتاب غادامير Hans-Georg Gadamer «الحقيقة والمنهج *Vérité et Méthode*»

¹- محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سبق، ص 79.

²- محمد أركون، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 32

³-المصدر نفسه، ص 201

وأنجز كتابه «الحقيقة والتاريخ» Histoire et vérité، «، وطور تأويلية شلاير ماخر وديلتاي، فالمحاكاة ليست عيبا كما يعتقد الكثير، لكن العيب هو التقليد والتبعية دون اضافة.

ومن الصعوبات التي لمسناها في مشروع أركون والتي كان يعاني منها هو نفسه، توظيفه لجملة من المناهج بعضها لم ينضج بعد، مما يؤدي إلى إنزلاقات فكرية حد الوقوع في التناقض، خاصة أننا وجدناه يتواصل مع كل الفلسفات رغم اختلافها بنيويا ومعرفيا، وهذا توفر كذلك في مشروع بول ريكور، إلا أن ريكور لم يكن ضحية تجاذب ثقافتين، أو عقليين واحد متخلف والآخر متقدم، وإنما كان يعود إلى الذاكرة تحت ضغط الحاضر وتصور المستقبل، كان يفكر بمنجزات الحداثة، في حين أركون كان يفكر بالحداثة في ثقافة ترفض منجزاتها ولم تدخل عصرها بعد، فقد جمع بين بنوية فوكو وتفكيكية دريدا وتواصلية هابرماس، مما أوقعه في أخطاء، كما أنه في بعض الأحيان يغفل النقد على بعض المناهج معتبرا إياها ناضجة، بغية إرضاء الضمير الإسلامي والغربي على حد سواء، لذلك وجدنا بعض الثغرات لنقد مشروع أركون، وأهمها عدم قدرته على تخريج منهج واضح القواعد والخطوات يعتمد عليها الدارس في قراءة النصوص الدينية، كما أنه لم يطبق المناهج على النص مباشرة، بقدر ما كان يدعو الى ضرورة تطبيق كل المناهج واستخدام المفاهيم الحديثة، ولم يلتفت إلى النقد الذي مورس على تلك المناهج من الداخل أي داخل السياقات التي ظهرت فيها، مما يعني أنه كان مسكونا بالحداثة الغربية، رغم إدراكه لماهية الحداثة كونها عقلا وفكرا قبل أن تكون أشياء. فهي كما يقول: "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث، فهو مجرد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية، وإجراء تحديث شكلي وخارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف للمسلم للكون وللعالم".¹ مما يعني أن فعل التحديث الحقيقي هو الذي ينبع من داخل البنية لا خارجها، فهو حالة من الوعي العقلي بالوضعية ومآلاتها التاريخية فيقرر التمرد عليها.

حاول أركون تجديد مفهوم العقل من خلال مناهج العلوم الإنسانية الحديثة محاورا كل الفلسفات، لكن مفهوم العقل يختلف من فلسفة لأخرى، يقول برهان غليون: "تتعدد المعاني والاستخدامات الممكنة لمصطلح عقل واختلافها وتميزها (...) وهو تعدد يمكن إرجاعه إلى سببين: السبب الأول هو اختلاف مقام العقل ومكانه في الثقافات أو التشكيلات الثقافية التاريخية والقومية المتباينة، والسبب الثاني هو تبدل

¹ -محمد أركون، الإسلام والحداثة، ضمن ندوة مواقف، دار الساقي، ط1، 1999، ص362.

هذه المعاني والاستخدامات داخل الثقافة الواحدة نفسها من عصر إلى عصر.¹ ويقع أركون في بعض التناقضات فمرة نجده يتحدث عن العقل الإنساني المنتج للمعرفة، ومرة يتحدث عن العقل المقيد بأطر ثقافية واجتماعية، يقول عنه الفجاري: "إن أركون لم ينقد العقل الإسلامي بقدر ما نقد آليات الثقافة الإسلامية والنظام الذي يخضع له ذلك الفكر داخل تلك الثقافة، وهذا أمر بديهي بحكم تخصصه لأنه مؤرخ للفكر الإسلامي وليس فيلسوفا ناقدا للعقل".² كما لم يمكننا أركون بالإمساك بالمفاهيم لأنه لا يواصل عملية التفكير والبناء إلى نهايتها، فمثلا لم يقدم لنا نظرية واضحة المعالم لمفهوم العقل، وظل يمارس فعل الإسقاط ويستعير ألفاظ أرسطية، مما يعني أنه وقع في نفس الإشكال إذ لم يستطع التحرر من العقل الغربي ويتجاوزه، فلم يخرج عن إطار التقسيم الكانطي للعقل في نظر الفجاري. وحت بول ريكور لم يستطع تجاوز الرؤية الكانطية لمفهوم العقل، أو الدين الأخلاقي الكوني.

اعتمد أركون المنهجية الانتقائية عندما اختار بعض النصوص كسورة التوبة ليدعم الاعتقاد بأن العنف يسكن النص الديني، يقول: "لقد اخترت الانطلاق من هذه الآية لأنها تشكل بالنسبة لسورة التوبة؛ الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق، الله المطلق"،³ ولم يبذل جهدا في إعادة قراءة النص ليبين سوء الفهم والأخطاء التي وقع فيها البعض، نتيجة القراءة التسطيحية المعزولة عن منجزات علوم الإنسان الحديثة للنص، كما يمكننا أن نسجل هذه الملاحظة، وهي أن هم أركون لم يكن محاولة درء العنف عن النص بقدر ما كان هدفه البرهنة على عنف النص لفظا ومعنى، وقد لاحظنا كذلك تركيز أركون على البعد الأسطوري والقصصي في النص الديني، ويدعو إلى زعزعة المخيال الديني وتنزيل الأسطورة في التاريخ أو العمل على أنسنتها، وهو ينظر لهذا البعد نظرة سلبية، لكننا نعتقد أن انفتاح العقل على الأسطورة والخيال أمر ايجابي وليس أمرا سلبيا كما اعتقد أركون، لأننا وجدنا ريكور Paul Ricoeur يرى في الأسطورة تعبير عن غنى المعنى، وإذا استبعدناها صرنا إلى فقر في المعنى، ودعى إلى أن نقرأ الأسطورة على أنها حامل لمعنى تجارب لم تعد حاضرة.

ويمكن كذلك الإشارة إلى تأثير أركون ببول ريكور في دعوته إلى ضرورة قطع الصلة مع القراءات الفيلولوجية والارثوذكسية للنص الديني، فبدل التركيز على معاني النص اللغوية ينبغي الذهاب

¹ - برهان غليون، نقد العقل، في العقل ومسألة الحدود، دار الفلك، الدار البيضاء، 1997، ص 72.

² - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق ص 103.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 93

إلى ماوراء اللغة (ماوراء المعنى المعطى)، وهنا يتدخل أفق القارئ، وهكذا على طريقة ريكور فتح أركون النص القرآني على القراءات والتأويلات المتعددة، في تحديد طبيعة العلاقة بين النص والمتلقي أو القارئ، وكيف يمكن للقارئ أن يسعى في فهم مقاصد النص وتحولاتها، وكذلك وتحت تأثير ريكور وتفكيكية دريدا يذهب إلى القول بأن النص لا يتحمل معنى واحد كما يعتقد التيار الارثوذكسي (تطابق المعنى مع المقاصد الالهية) المعنى متكرر ومتعدد (امتلاء اللغة)، وبالتالي كل القراءات صحيحة ومتساوية، وعليه لا يحاول أركون تقديم قراءة يتجاوز فيها القراءات الخاطئة، فيكون مثله مثل ريكور قد فتح النص على اللانهائي واللامحدود، وعلى طريقة دريدا الذي فكك مركزية الثقافة الغربية، وقال بأن الحقيقة لاتوجد خارج النص وأن المعاني في حالة ترحال دائم وتحول وإحالة، يفكك أركون القراءات الكلاسيكية للنص الديني، داعيا إلى تشكيل لاهوت إسلامي على غرار اللاهوت المسيحي واليهودي يركز على مناهج علوم الإنسان الحديثة.

وبعيدا عن القراءات التسطيحية نقول أن هناك نوع من المحاكاة مارسها أركون لمشروع بول ريكور في منهجية التعامل مع النص الديني، عندما يدعونا إلى ضرورة إعادة قراءة الأساطير في النص القرآني للكشف عن التلاعب بذاكرة ومخيال الشعوب الإسلامية، كاشفا عن التناص بين الديانات الثلاث في هذا الجانب القصصي، لكننا نشير إلى بعض المفارقات التي نرى أن أركون قد وقع فيها، وهي إعتقاده بأن المسيحية واليهودية كلاهما انفتحت على علوم الإنسان الحديثة والمناقشات التي تجري في كل حقول المعرفة السياسية والاجتماعية والعلمية، ومن ثمة تمت عملية تحييد الدين عن الفضاءات العامة في اطار العلمانية، ليفسح المجال للعقل الفلسفي ليقوم بإصلاحات ثورية فكانت القطيعة مع الدين، وفي المقابل يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في العلمانية الفرنسية والتأسيس لعلمانية ثالثة قادرة على استيعاب التنوع العقدي والديني، وإدراج مادة الدين في البرامج التربوية من جديد، متأثرا في ذلك ببول ريكور في نقده للسياسات التربوية في فرنسا التي استبعدت الدين من المدرسة. ونخلص إلى القول أن كل من بول ريكور ومحمد أركون فكرا في النص الديني لكنهما لم يقوما بقراءة النص الديني والاشتغال عليه مباشرة، هذا ما يجعلنا نقول أنهما كانا مبشرين داعين إلى ضرورة إعادة قراءة النص الديني بتوظيف المناهج الحديثة. وقيمة المشروعين تكمن في الوقوف على الإشكالات المنهجية التي تترتب عن قراءة النص الديني، لأن القراءات الثورية التأويلية للنصوص تعني أنسنة كل مظاهر حياة الإنسان.

بعد تحليلنا للعناصر المكونة للإشكالية وعرض مواقف كل من بول ريكور وأركون وكيف تعاملوا مع النص الديني سواء أعلق الأمر بالتورات والأنجيل أم بالقرآن، والمناهج المعتمدة والأفاق التي يمكن أن تفتح أمامنا في حالة أعدنا قراءة المقدس قراءة ملتزمة بعلوم الإنسان الحديثة، نصل إلى بعض النتائج التي نرى أننا حققناها في دراستنا منها:

إن الغاية من إعادة قراءة النص الديني عند بول ريكور هي محاولة الإمساك بالإنسان في كليته أي من جهة ما هو عارف وفاعل ومنفعل، وما هو كائن انطولوجي وميتافيزيقي معا، عبر إقامة انثروبولوجيا فلسفيه وتشبيد التأويل داخل الفينومولوجيا، أو بلورة انطولوجيا للفهم من خلال ابستيمولوجيا للتأويل. تكون قادرة على اختراق العالم اللغوي للنص، هكذا استطاع ريكور أن يؤسس لقطيعة نهائية مع التأويلية الرومانسية، لأنه وجه الهيرمينوطيقا من البحث عن مقاصد المؤلف إلى ما يقوله النص، ومن اعتبار النص غاية إلهية إلى اعتباره وسيلة للكشف عن الإنساني، والنص يفتح على عوالم متعددة للحياة ولا يحيل إلى مقاصد خفية. مما يعني تعليق ذاتية المؤلف وذاتية القارئ معا من خلال اندماج القارئ في العالم الذي يفتحه النص، والاندماج في عالم النص يزحزح الذات من موقعها الوهمي، الذي يقوم على ادعاء تملك معنى النص بالانفصال التام عنه، هذا ما يعرف عند ريكور بالقراءة عبر التماسف (distanciation)، والتي تعني التفاعل مع عالم النص لبلوغ المعنى المتخفي وراء الرموز والأساطير.

استطاع ريكور تجاوز مشكلات القراءة الفينومولوجية التي فتحت الذات على الوجود الأصيل للظواهر وأصبحت الذات توظّر الظاهرة من الداخل بتمثلها وتأويلها مقدمة نفسها منهجا للعلوم الإنسانية، لكن الهيرمينوطيقا رأت في المنهج خلا لا يسمح بمعرفة الحقيقة لأنه يتحول إلى غاية معرفية في ذاته، فتحوّلت أزمة العلوم الإنسانية إلى أزمة منهج عند غادامير في (الحقيقة والمنهج (vérité et méthode). والهيرمينوطيقا طرحت سؤال فهم الوجود بدل سؤال المعرفة، لأن الفهم لا يتحقق عبر قواعد منهجية صارمة وإنما يتحقق عبر حوار منفتح.

بفضل القراءة الهيرمينوطيقية للنص الديني تحرر الإنسان من التمثيلات السلبية للدين. فقد كان الدين يرمز إلى العقاب والخوف والعنف المقدس (violence sacré) واعتباره مجرد وصايا أخلاقية ملزمة،

ليتحول إلى سند عبره يمكن فهم طبيعة الوجود وحياتنا في العالم، وصار النص الديني نص لغوي يجد الإنسان فيه ذاته ولم يعد رغبة إلهية.

اعاد قراءة النص الديني تعني اعادة تصحيح مفهوم الدين لدى متخيل العامة التي ترى في وظيفة الدين لا تتعدى الاتهام العقاب والمنع والإدانة conviction بدل الرجاء والأمل والحب والفرح، وهي الوظيفة الأصلية للدين. لتصبح وظيفة النقد الهيرمينوطيقي تخلص الإنسان من الأوهام مثل الشعور بالندم وتأنيب الضمير كما تكشف الإنسان الحر، إنسان له معنى في الوجود ليتحول الاعتقاد في الدين اعتقاد الحرية والاستقلالية واحترام الإنسانية.

تعتمد منهجية ريگور على مراجعة الماضي والعودة في الماضي إلى أبعد ما يمكن، فهو يسير على رجلين كما يقول، ومنهجيته ليست مجرد منهجية احترازية بقدر ما هي منهجية اختراقية تسعى إلى كشف ثنائية المعنى في النصوص الدينية، عبر ما يسميه النقد والإدانة la critique et la conviction.

العنف يسكن كل النصوص الدينية حرفا ومعنى، ولا يمكن تقليص دائرة العنف إلا إذا انفتحا على النص المقدس بالقراءة الأركيولوجية والانثروبولوجية والفينومينولوجية واللسانية، وتفعيل علم الأديان المقارن في كل البرامج التربوية. وهذا وجدناه في أطروحات ريگور كما في أطروحات أركون.

ينبغي اعادة تأسيس علاقة الديني بالسياسي لأن التاريخ يثبت أنه كلما اقتربت السياسة من الدين إلا وحدثت انحرافات عنيفة يتم فيها توظيف النصوص الدينية لشرعنة العنف، وهكذا فإن معرفة الذات بعد ريگور لم تعد معرفة مباشرة على طريقة فلسفات الوعي والفينومينولوجيا، وإنما صارت نوع من العود على الذات عبر الوسائط مثل الرموز والأساطير.

ينبغي الابتعاد عن مناقشة موضوع الحقيقة المطلقة والالتفات إلى الواقع الإنساني ومعاناته اليومية السياسية والاجتماعية والفكرية لتجاوز ظاهرة الصراع بين الأديان. لأن مشكلتنا ليست مشكلة نص فقط وإنما هي مشكلة متعددة الجوانب، والنص الديني إحدى مكوناتها، والنقد العلمي للعقل الديني ولتجلياته التاريخية يجنبنا الصراع بين الفرق والتيارات والمذاهب حول الحقيقة.

ضرورة تجاوز الثنائيات التقليدية بين علماني وديني مؤمن وملحد، وتوسيع دائرة العلمانية لتشمل التنوع الثقافي والديني، وهذا يقتضي مشاريع ثورية تؤنس كل مظاهر الحياة البشرية بعيدا عن المشاريع الإصلاحية التي ساهمت في تمديد عمر الازمة.

تقتضي الأنسنة في السياقات الإسلامية مؤسسة العلوم الإنسانية والاجتماعية في كل دول العالم العربي والإسلامي، لأن من اسباب العنف وسوء فهم مقاصد النص الديني الجهل المؤسس المنتشر في المدارس والمؤسسات الجامعية، وذلك بسبب تراجع الطبقة المثقفة عن دورها في تشكيل الوعي الاجتماعي، مما ترك المساحة خالية لتستغل من طرف التيارات الأصولية المتطرفة موظفة الايدولوجيا في تظخيم مخيال الناس ودمجهم في رهانات لاهوتية فاشلة.

تحتاج اعادة قراءة النص الديني إلى جملة من الورشات البحثية كما قال أركون، تتكامل فيما بينها في اطار مؤسسات علمية يتم تحييدها عن الصراعات السياسية والايدولوجية والمذهبية والإثنيات العرقية. وكل التيارات والمناهج تلتقي في حقل اللغة واللغة بوابة المعنى.

ضرورة ادماج علم مقارنة الاديان في كل البرامج التربوية، وتدریس مادة تاريخ الاديان بمنهجية علمية، لاستنباط قيم كونية من المقدس من شأنها أن تساعد الكل على التعايش في ظل التسامح الديني والتعدد الثقافي. كما حثنا أركون على ضرورة تعليم علم اللسانيات، لأنها تمكنا من فهم معنى الاستعارة في الخطاب القرآني والخطاب الإنجيلي والخطاب الديني المؤسس للأديان، ويمكننا من طبيعة الرموز التي تسكن النصوص الدينية، وهي نفس دعوة ريكور الذي نبهنا إلى ضرورة الاهتمام بالاستعارة في النصوص الدينية، لأن لها عدة وظائف إلى جانب الوظيفة الجمالية، توجد الوظيفة الدلالية فهي تلبس الواقع وتفصلنا عنه.

يكن سر الشر والألم في عدم التناسب بين طموح الإنسان إلى سعادة لامتناهية وواقع متناهي أي بين الكلي والجزئي، والحل يكمن عند كانط هو تحويل الإنسان إلى غاية.

تقترح الهيرمينوطيقا وجود معنى معطى ومعنى متخفي في كل رمز أو نص، ودور المؤول اكتشاف المعنى المتخفي بالنظر إلى الرموز على أنها وسائط بيننا وبين المعنى الحقيقي، والرمز يساعد الفلسفة على التفكير في المصادر الأولى التي تسكن النصوص الدينية، وهذا لا يعني أن الفلسفة تسأل والدين يجيب، مما يعني أن ريكور لا يوافق فلاسفة الشك في اعتبارهم الرمز حقيقة زائفة، لكن رغم ذلك ينبغي التفكير مع فلاسفة الشك والنظر إلى نصوصهم على أنها نصوص حول الإنسان، والسعي في فهمها والاستناد عليها (التحليل النفسي، الجينيولوجيا، التفسير المادي)، لفهم ثقافة عصرنا والكشف عن التلاعبات التي تتم باسم المقدس في انتاج العنف والعنف المضاد.

تساعدنا إعادة قراءة النص الديني على إيجاد علاج لتمرقات الوعي المعاصر الناتجة عن منجزات الحداثة المادية التي حاولت فهم الإنسان خارج الميتافيزيقا، والميتافيزيقا ميل طبيعي فينا. كما تساعدنا على استرجاع معاني الدين الحقيقية وهي تعليم البشر معاني الحب والأخوة ومعرفة كرامة الإنسان وحقوقه اتجاه نفسه واتجاه الآخرين.

ضرورة ممارسة النقد التاريخي على كل التأويلات لتحرير النص الديني من القراءة الحرفية التي ترى في وحدة الحقيقة، لأنه لا توجد حقيقة واحدة في ظل الهيرومينوطيقا والموجود تعدد الحقائق. وهذا ما اثبتته الأنثروبولوجيا الفلسفية بإعادة صياغة مفهوم حقيقة الوجود الإنساني. كما ينبغي توظيف الأركيولوجيا في تحليل بنية الخطابات الدينية للكشف عن العنف الدفين.

ضرورة تجاوز الصراع بين المناهج والتخلي عن افتعال صراع والتوجه إلى تساند المناهج لفهم الإنسان المرتبط بأبعاد زمانية ثلاثة (ماضي، حاضر، مستقبل)، هذه الازمنة تتفاعل لأن الحاضر يشكله مخيال له جذور في الماضي ونزوع نحو المستقبل، مما يعني أن المخيلة الجماعية تعمل بطرق مضاعفة، فمرة تتحرك تحت ضغط الايدولوجيا ومرة تشتغل في صورة يوتوبيا، هذا معنى تدخل الرمز في بنية وجودنا الاجتماعي.

ينبغي أن نتحول في قراءتنا للنص الديني من محاولة فهم المقاصد الإلهية إلى فهم الوضع البشري في المقدس، وربطه بالتجربة التاريخية، والتحول من فهم الوجود فينومينولوجيا إلى كينونة الفهم هيرومينوطيقا. وهذا بانفتاح الدراسات الفلسفية على النصوص الدينية كما افتتحها سابقا سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة»، واستئناف النقد التاريخي للمقدس الذي بدأه كانط، وإعادة قراءة النص الديني في أفق العصر ورهاناته. لأن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على الإيمان والتدين، كما لا تمثل خطراً على سلطة الدولة وأمنها، بل الدراسة الفلسفية للنص الديني تدعم الإيمان وتسهم في تقوية الدولة من خطر رجال اللاهوت والتيارات الاصولية أو الأرثوذكسية بلغة أركون الذي يرى في الارثوذكسية موت لحرية العقل.

إن عملية تحديث التفكير الفلسفي في النصوص الدينية في السياقات الإسلامية مرهون بضرورة تجاوز الأنساق اللاهوتية الارثوذكسية الكلاسيكية، التي تعاني من مشكلة على مستوى المفاهيم التي تشتغل عليها وتوظفها في خطاباتها، فهي لا تميز بين الله وتصور الإنسان الله، وبين المقدس في ذاته

وتصور الإنسان الثقافي للمقدس، والتفكير الفلسفي في الدين يعني فضح الأصوليات التي مارست العنف باسم الله طيلة التاريخ، والكشف عن الأنظمة المعرفية التي أنتجت الارثوذكسيات المغلقة، وهي قادرة على تمكيننا من كفاءات انتاج المعنى وتفتح لنا افق نتجاوز فيه الافق التقليدي للفهم، كما تمكننا من الغوص في العقائد وتفكيك بنيتها لفهم كيفية تشكلها وكيف تمارس في شكل طقوس وشعائر لتبلغ جوهر الدين الحقيقي، وتمكننا من التجارب المختلفة للظاهرة الدينية، لتجاوز ظاهرة سفك الدماء باسم الله.

تستهلك كل المجتمعات الدين بنسبة معينة غير أن المجتمعات العلمانية حيدت الدين عن السياسة وعن الفضاء آت العامة بفضل التأسيس للدولة الحديثة، التي تقوم على مقومات انسانية اجتماعية تاريخية، مثل المواطنة والمجتمع المدني والحريات الفردية، بعيدا عن المقدس الذي صار شأن بشري فردي، في حين المجتمعات الإسلامية التي لم تستطع استيعاب مقومات الحداثة والعلمانية لا تزال تستهلك العامل الديني بإفراط في كل مجالات الحياة الإنسانية، فلازال الدين يمارس فعل تخدير الوعي الجماعي ولم يتحول إلى عامل مساعد على العيش في فضاءات مدنية تضمن للفرد حق المواطنة. لذلك ينبغي استيعاب الدرس المنهجي (علوم الإنسان الحديثة)، وفصلها عن خلفياتها الايديولوجية كمرحلة أولى في عملية إعادة قراءة النص الديني.

إننا بحاجة إلى مشاريع ثورية تبدأ بأنسنة العقل، وأنسنة السياسة، وأنسنة التاريخ، وأنسنة المقدس.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- التوراة والأنجيل

أ- أعمال بول ريكور

1- بالعربية

(1) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2009.

(2) بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية الفكرية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيب، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.

(3) بول ريكور، سيرة الإعراف، ترجمة إنقزو فتحي، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.

(4) بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005.

(5) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003.

(6) بول ريكور، من النص إلى الفعل ابحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، وحسان بوريقة، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، القاهرة، 2001.

(7) بول ريكور، نظرية فائض التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

(8) بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001.

(9) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان، ط1، 2005.

2-بالغة الأجنبية

أ-بالانجليزية

- 1) - P.Ricoeur, on translation, Translated by Eileen. Edition, Routledge, London, New york. 2006.
- 2) -P. Ricoeur, from Existentialism to philosophy of language. U. S.A .criterion. Spring. 1971.
- 3) -P.Ricoeur ,capabilities and rights ,In. transforming ,Unjust ,Structures (the capability approach). Editions Springer. N.etherlands.2006.

ب- بالفرنسية

- 1) -P. Ricœur, La Symbolique du Mal. Aris. Aubier. 1960.
- 2) -P.Ricoeur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Le Seuil, 1986
- 3) - P.Ricoeur, Lectures 3.Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994
- 4) - P.Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, Le Seuil, 1965.
- 5) - Paul Ricœur, De la morale à l'éthique et aux éthiques, in, Un siècle de philosophie 1900
- 6) - Paul Ricœur, Réflexion faite .Editions Esprit, Paris, 1995,
- 7) - Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil.1990.
- 8) -Paul Ricœur, À L'école de la phénoménologie. Librairie philosophique. J. VRIN. France, 2004.
- 9) - Paul Ricœur, La Métaphore vive, Le Seuil, 1975.
- 10) -Paul Ricœur, Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire. Préface de jean, Edition points. 2009.
- 11)- Paul Ricœur, Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité, Aubier, 2 volumes, 1960
- 12)- Paul Ricœur, L'idéologie et L'utopie. Traduction. Myriam d'Allonnes et Joel Roman. Edition du Seuil.Paris. 1997
- 13)- Paul Ricœur, Andre la cocque: Penser la Bible. Editions du Seuil. Paris.1998
- 14)-P.Ricoeur, Herméneutique et critique des Idéologies. Paris. Gastilli. 1973.
- 15)-P.Ricoeur, histoire et vérité, Ed, du seuil. 1964.
- 16)-P.Ricoeur, Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique , Le Seuil, 1969.
- 17)-Paul Ricœur, De la morale à lithique et aux éthiques. In. Un siècle de philosophie 1900-2000. Editions Gallimard. Paris. 2000.
- 18)-Paul Ricœur, la critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de launay, Librairie. Arthème Fayard. Puriel. 2013.
- 19)-Paul Ricœur, la pensée en dialogue. Sous la direction de Jérôme porée et Gilbert vincent, Presses universitaires de Rennes cedex. 2010.
- 20)-Paul Ricœur, Le juste2. Editions. Esprit. 2001.
- 21)-Paul Ricœur, Le MAL. Un défi à la philosophie et à la théologie. Troisième édition. Avant. Propose de pierre Gisél. Editions Labor et fides. Paris. 2004.

- 22)-Paul Ricœur, Lectures 1. Autour du politique. Editions Du Seuil. Paris. 1991.
 23)-Paul Ricœur, Lectures. Tome II : La contrée des philosophes, Seuil. 1963.
 24)-Paul Ricœur, L'hermeneutique biblique. Présentation et traduction par François-xavier-Amherdt. Les Editions Du GERF. Paris. 2001.
 25)-Paul Ricœur, Vivant jusqu'à la mort. Suivi de fragment. Préface Olivier Abel. Postface de Catherine Goldenstein. Edition du Seuil. MAIS 2007.
 26)-Paul Ricœur, le juste 3. Esprit, 2001.
 27) Paul Ricœur, Temps et récit, Tome III : Le temps raconté, Le Seuil, 1985.

ب- أعمال أركون

1- بالعربية

- 1) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، العربي، مركز الأنماء الدار البيضاء، ط2، 1996
- 2) محمد أركون، الاسلام، والسياسة، والأخلاق، ترجمة هشام صالح، اليونوسكو، باريس، مركز الانماء القومي بيروت، ط1، 1990.
- 3) محمد أركون، الانسنة والاسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة و تقديم د محمود عزت، دار الطليعة بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير 2010.
- 4) محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1996
- 5) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، ت، هاشم صالح، دار الساقى بيروت، 1992
- 6) محمد أركون، الفكر الاصولي وإستحالة التأصيل، ت، هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1999
- 7) محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011.
- 8) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة بيروت، ط2، كانون الثاني يناير 2000.
- 9) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لندن، ط1، 2011.
- 10) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، ط1، 2009.

- 11) محمد أركون، الإسلام ، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2 ، عام 2001
- 12) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 2001.
- 13) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1993
- 14) محمد أركون، جوزيف مايل: من مناهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008
- 15) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة، هاشم صالح دار الساقى، بيروت، ط1 ، 2001.
- 16) محمد أركون-لوي غاردي: الإسلام بين الامس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 2006
- 17) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط3 ، 1996.
- 18) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1991

2- باللغة الفرنسية

- 1) - Mohamed Arkoun, *La pensée arabe*. Presses Universitaires de France. 2ème édition (Quadrige) 2014.
- 2) - Mohamed Arkoun, (L'islam. Réformer ou subvertir) . *L'islam en France*. (Yves Charles Zaraka. Sylvie Taussig. Cynthia Fleury Presses Universitaires de France. 2004.
- 3) - Mohamed Arkoun, (Horizons et taches de la raison islamique). *Débats philosophiques. La raison et la question des limites. Sous la direction de Monique David Ménard. Ali Benmakhlouf. Editions. Le France 1997.*
- 4) - Mohamed Arkoun, *lectures du coran*, Tunis Alif Editions de La éénarretidéM. 1990
- 5) - MOHAMED ARKOUN, *Humanisme et ISLAM combats et propositions*, librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2005,
- 6) - Mohamed ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*. Paris Maison neuve et larose. 1977

- 7) MOHAMED ARKOUN, *L'islam, Approche Critique*, préface JACQUES GRANCHER, Paris.2002
- 8) -Mohamed Arkoun, *La construction humaine de l'islam. Préface Edgar Morin. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean- louis Schlegel.*Editions Albin Michel.2012.
- 9) -Mohamed Arkoun., Louis Gardet. *L'Islam hier- demain.*dirigée par Georges RICHARDE-MOLARD. Editions Buchet/CHASTEL.paris1978.
- 10) Mohamed Arkoun, *pour une critique de la raison Islamique.* Paris Maison neuve et Larousse. 1984.
- 11)- Mohamed Arkoun, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours* sous la direction de Mohamed Arkoun préface de Jacques le Goff. Editions Albin Michel. 2006

ج- المراجع

1-باللغة العربية

- (1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (مابعد الطبيعة)، تعليق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1989.
- (2) أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي بيروت لبنان، ط1، 2011.
- (3) إكرام لمعي، الإختراق الصهيوني للمسيحية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1993
- (4) إميل بوترو، فلسفة كانط، ت عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1972
- (5) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي بيروت، ط1، 2012.
- (6) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، الطبعة الأولى، فبراير 2012
- (7) برهان غليون، نقد العقل، في العقل ومسألة الحدود، دار الفنك، الدار البيضاء، 1997.
- (8) جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2007.
- (9) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدي، وأنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، 1975.
- (10) جورج زيناتي، الفلسفة في مساراتها، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط2، 2013.

- 11 جورج قزم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل احمد خليل، مراجعة المؤلف ونسيب عون، دار الفارابي بيروت ، ط1، 2007.
- 12 جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي لبنان بيروت، ط2، 1997.
- 13 حسن بن حسن، النظرية التاويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1992.
- 14 حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الاول اشكالات، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
- 15 حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة، 1977.
- 16 حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2000.
- 17 ديفيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007.
- 18 ديفيد وورد، الوجود و الزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 1999.
- 19 روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2010.
- 20 ريتشارد كيرني، دوائر الهيرمينوطيا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.
- 21 سعيد ادوارد، الإستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005.
- 22 محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، دراسة وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1938.
- 23 طه عبد الرحمان، العقل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ط1997، 2.
- 24 طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.
- 25 عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2، 1988.

- (26) عبد العالي العبدوني، هيرمينوطيقا القرآن مقدمة تأسيسية، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2007.
- (27) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007 .
- (28) عبد الله عبد اللاوي، ابستمولوجيا التاريخ مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، دار ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2009.
- (29) عبد الناصر حسن محمد، نظرية التواصل وقراءة النص الأدبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، د ط1، 1999
- (30) على حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 2000
- (31) فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الإختلاف، ط1، 2013.
- (32) -فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين والدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002.
- (33) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ت حسن قببسي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت لبنان، ط1، 1981
- (34) كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، ت وتحقيقي شاكراً عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 1986
- (35) كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1997.
- (36) كلود ليفي ستروس، مقالات في الاناسة ، نقلها وترجمها حسن قببسي، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008
- (37) ليبنتز: المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار المكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978
- (38) ليفي ستراوس، الإناسة البنائية، ترجمة حسن قببسي، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990
- (39) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002، 1

- (40) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء للنشر، ط2، 1998.
- (41) -مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- (42) مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988.
- (43) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والاسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار العربي، 1987.
- (44) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ت نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1، 1991.
- (45) مطاع صفدي، استراتيجيات التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- (46) ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
- (47) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي بيروت، 2009.
- (48) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى 1986.
- (49) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1999.
- (50) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2008.
- (51) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- (52) هاشم صالح، الاسلام والانغلاق اللاهوتي: دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2010.
- (53) هانس روبرت ياوس: جماليات التلقي، ترجمة رشيد بن جدو، دار النشر لقاهرة، مصر، ط2004، 1.
- (54) وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية واللاهوتية)، المركز الثقافي العربي (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون لبنان، ط1، 2007.

- (55) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كاديولوجيا، العمل والتفاعل ملاحظات حول "فلسفة الروح" لهيجل في بينا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط2003، 1
- (56) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995.
- 2- بالفرنسية

- 1) – A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1993,
- 2) - A.J.Greimas et Joseph Courtée, *Sémiotique. Dictionnaire de la théorie du langage*. Hachette. Paris. 1979
- 3) -Bastide Roger, *Anthropologie, appliquée*, Paris, Payot, 1971.
- 4) -D. Schleiermacher, *Herméneutique*, Traduction et présentation de Marianna Simon, Paris, Labor et Fides, 1987, p186.
- 5) -Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tom II, Editions Gallimard, Paris, 1974.
- 6) – Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni. Paris. Flammarion. 1987
- 7) - François Azouvi, *Paul Ricœur*. (l'Herne). Editions de l'Herne. Paris 2004.
- 8) -François Dosse, *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*. Armand Galin. Paris. 2012.
- 9) -François Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*. Edition. Du cerf. Paris. 2004. Edition. Saint augustin. 2004.
- 10) - Friedrich Nietzsche, *la volonté de puissance*, Trad. Bianquis, Gallimard Paris, 1937
- 11) -G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome I, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, 1963/ Tome II. 1967 Genève, Labor. Fides.
- 12) -GAELLE FIASSE, *L'Autre et L'Amitié chez ARISTOTE et Paul Ricœur*. Editions de l'institut supérieur de philosophie louvain. La Neuve. Editions. PEETERS lovain. Paris. 2006.
- 13) -Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, éd. intégrale, Paris, Seuil, 1996.
- 14) - Jack. Godoy, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, 1979.
- 15) - Jackson Roy, *Nietzsche and islam*. Routledge. London. New York. 2007.
- 16) -Jean Greisch. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Editions Jérôme Million. Grenoble. 2001.
- 17) -Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains*. Bourdieu. Derrida. Deleuze. Foucault. Castoriadis. presses universitaires de France. 2013.

- 18)- Levinas Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Edition Nijhoff la Haye.1961.
- 19)- Louis QUERE, *La sociologie A L'ÉPREUVE DE L'HERMÉNEUTIQUE*. (Essais d'épistémologie des sciences sociales). LHarmattan. Paris.1999.
- 20) -Michael Foessel et Favien Lamauche, *Paul Ricœur. Textes choisis* (Anthologie) .2dition du Seuil. Mars.2007.
- 21)- Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998,
- 22)- SPINOZA , *Traité théologico-politique*. Flammarion. 1965
- 23) -Vinicio BUSACCHI. *Pour une Herméneutique critique*. Etudes de Paul Ricœur. LHormattan. Paris. 2013
- 24)-Christian Delacroix, François Dosse. Patrick Garcia. *Paul Ricœur. et les sciences humaines*.
- 25)-Domenico Jevalino. *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*. Ed. Ellipses. Paris. 2002.
- 26)Emmanuel Kant, *Le mal radical, Dans la religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1994
- 27)Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Traduction Patrick Wotling, Collection Classiques Philosophie, poche, Paris, 2000
- 28)-Glenda Ballantyne, *Greativity and critique (subjenctivity and agency in Touraine and Ricoeur)* ,Edition Brill. Boston. 2007.
- 29)-Hanafi H ,*Hermeneutics as Axiomatics. Religious dialogue and Revolution* . Cairo ,Anglo Egyption Bookshop. 1977.
- 30)-ISABELLE BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*. Editions Facultés jésyites de paris. 2003.
- 31)-J.Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. Bouchind homme et R. Rochlitz, Paris. Ed. Gallimard. N.R.F.1988.
- 32)-J.L.Austin, *Quand dire. Cest faire*. Introduction. Traduction et commentaire par GILLES MANE. Postface de FRANÇOIS R2CANARI. Editions du Seuil.1970.
- 33)-Jacques Derrida, *la parole Donner momme. Appeler*.(Myrian Revault DAllonnes,
- 34)-Jean Paul Sartre, *L'être et le Néant*. Gallimard. 1943.
- 35)-Jean pierre Changeux et Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser la nature et la règle* Paris. Ed. Odile.Jacob. 1998.
- 36)-Jean-Glaud Eslin, *Paul Ricœur lecture de la Bible*. Éditions de lherne.paris.2004.
- 37)-Levinas Emmanuel, *Le Temps et l autre*. Edition PUF. Quadrige. Paris.1983.
- 38)-Louis QUERE, *La sociologie A L'ÉPREUVE DE L'HERMÉNEUTIQUE*. (Essais d'épistémologie des sciences sociales). L 'Harmattan. Paris.1999.

- 39)-Michael Foessel et Favien Lamauche, Paul Ricoeur. Textes choisis (Anthologie). 2^edition du Seuil. Mars.2007.
- 40)-Michel Dousse, Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, Editions, Albin Michel, paris, 2002
- 41)-Michel Foucault, L'Archéologie du savoir. Bibliothèque des Sciences humaines. Gallimard .Paris 1969,
- 42)-Olivier Able, Paul Ricœur (La promesse et la règle).éditions Michalon. Paris. 1996.
- 43)-olivier mongin,Paul Ricoeur ,Paris ,Edition Du Seul ,1994
- 44)Palmer Richard ,Hermeneutice. Noth WESTERN, UNIVERSITY. PRESS EVANSTON. 1969.
- 45)Paul Mattéi, Le christianisme antique: De Jésus à Constantin, Franc: Armand Colin, 2011,
- 46)Pierre Bourdieu, La Domination masculine, Le Seuil coll. Liber, Paris, 1998
- 47)Pierre. Oliver Monteil, Ricœur Politique. Presses universitaires de Rennes. France. 2013.
- 48)Rudolf Bultmann, existence and faith, trans, schubert M, ogden, new york, meridian books, 1960
- 49)Vinicio BUSACCHI. Pour une Herméneutique critique études autour de Paul Ricœur. LHormattan. Paris .2013

د - المجلات والدوريات والملتقيات

1-بالعربية

- 1) الربيع ميمون، المسار الفلسفي لبول ريكور، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع8، 2004.
- 2) بول ريكور، من علم اللسانيات إلى فلسفة اللغة، ترجمة محمد سيبل، عبد السلام بنعبد العالي، مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، م5، 2005.
- 3) بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، مركز الانماء القومي، ع3، 1988.
- 4) جان ماري مولر، نص محاضرة أعده لجامعة "أونوروا" جامعة اللاعنف وحقوق الانسان في العالم العربي بلبنان، ترجمة جيروم شاهين، «-Revue Esprit. N7.juillet 1997. P121»
- 5) جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة، محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996.
- 6) حسين فهميم، قصة الانتروبولوجيا (فصول في تاريخ علم الإنسان)، الكويت، عالم المعرفة، 1986

- (7) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 29، عام 1979.
- (8) مطاع صفدي، بول ريكور أخيراً، مجلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، ع104، 105، 1998.
- (9) محمد أركون، الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقى، ط2، 1999.

2-بالفرنسية

- 1-Charles Taylor (Une philosophie sans frontières Magazine littéraire .N° 390 .septembre 2000
- 2-F.Martel. Le voyage philosophique de Paul Ricœur. In. Magazine littéraire. Paris.N 359. 1997.
- 3- Paul Ricœur, Un parcours philosophique, Propos recueillis par François Ewald, in Magazine littéraire, Paris, N° 390, 2000
- 4-M, Arkoun, le problème des influences en histoire culturelle daprès lexemple arabo islamique. Dans (Golloque de Nantes 14et 15 sécembre 2000). Culture arabe et culture européenne. Préface de Mohammed Arkoun. LHarmttan. Paris. France. 2006

د - الموسوعات والمعاجم

- 1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد1، ط2، 2001.
- 2- Dictionnaire .encyclopédique pour la maitrise de la langue française la culture classique et contemporaine ,Larousse 2001
- 3- Dictionnaire de l'islam Religion et Civilisation. Paris 1997
- 4- Dictionnaire des notions. (Notion herméneutique) paris. P.U.F.P1129.

الصفحة	فهرس الأعلام
293-185-164	Ibn Khaldoun ابن خلدون
378-360-160	Ibn Miskawayh ابن مسكويه
-57-135-113-82-70-54-32-26-10-5 362-347-296-272-236-233-221	Aristote أرسطور طاليس
-331-272-233-157-59-55-54 280-267-362-347	Platon أفلاطون
272-109-7	J.L.Austin أوستن
130-66- 6	A.Comte اوغست كونت
-135-70-67-57-44-26-24-12 339-151-150-149-148	سان أوغسطين
28-27-26-23-16-14- 2 -59-56-55-54-48-47-45-38-37-33-29 -347-156-135-134-111-95-80-78-68-63	ايدموند هوسرل Edmund Husserl -
-37-36-28-27-26-24-22-9 168-160-158-124-121-61-54-51-49 325-320-317-316-271-239-219-199-168 339-334-332-331-328-327-326 .386-385-381-374-362-355-347	ايمانويل كانط Immanuel Kant -

351-197-155-26 368	Levinas Emmanuel إيمانويل ليفناس
386-378-363-358-334-323-129-51-42-41	Baruch Spinoza باروخ سبينوزا
279-68	Émile Benveniste بينفنيست
109	Paul Crice بول غرايس
224-222	Pierre Bourdieu بيير بورديو
214-200-199-186-174-168-160-8 -303-278-246-241-240-235-230-229 378-376-375-365-363-357-351-350-341-304	أبو حيان التوحيدى -
234-217-215-214-206-187-86-85-47-26	Jacques Derrida جاك دريدا
46	Jacques Lacan جاك لاكان
188-182-181-161	Josef van Ess جوزيف فان ايس
95-92-46-45-42-33-25-24-22	Sartre Jean-Paul جون بول سارتر
315-16-11	Jean Greisch جون غريش
347-27-24-22	jean Nabert جون نابير
177-47-24-21-10	Gilles Deleuze جيل دولوز
193378-157-12-11	Hasan Ḥanafī حسن حنفي
143-142-141-96-95-55-40-18-9-2 374-339-322-254-207-162-146-145	Rudolf Bultmann رودلف بولتمان -
215-214-117-110-109-103	Roman Jakobson رومان جاكبسون

René Descartes رونيه ديكارت	-33-31-30-29-28-27-22-16-6-2-1 363-296-192-191-55-54-46-
Saint Augustine سان أوغسطين	-148-135-70-67-57-44-26-24-12 339-151-150-149
Sigmund Freud سجغوموند فرويد	-96-95-83-65-62-60-47-46-31-29-26-21-9-7 -252-226-219-215-163-142-133-132-131-130-128-127-126-125-124-101 -374-368-339-338-337-335-333-332-331-330-329-326-324-285-274
الشافعي	269-268-267-266-265-264-198-188-184
Schlerier Macher شلير ماخر	380-204-65-58-50-45-43-18-14-13-12
الطبري	313-312-287-282-274-269-261-260-259-258-256-203-189-186
taha Abdurrahman طه عبد الرحمان	237
Ferdinand de Saussur فردينان دي سوسير	215-103-102-101-100-98-97-96-69
فيتجنشتاين Wittgenstein	36
saint Paul القديس بولس	325-257-150-146-145-122-42
Karl Barth كارل بارت	361-319-288-283-214-195-162-143-141-109-96
Karl Marx كارل ماركس	-191-165-163-155-127-124-92-68-65-62-60-31-29-21-18-1 368-366-352-330-324-297-274-212-219-217-215-192
Karl Jaspers كارل ياسبرس	339-328-174-56-25-22-2
Claude Lévi-Strauss كلود ليفي ستراوس	-140-104-103-101-69- 64 376-360-295-88-273-222-198-192-191
Louis Althusser لوي التوسير	47-3

312-188-187-183-170	Louis Massignon لويس ماسنيون
343-324	Martin Luther مارتن لوثر
351-243-154	Marcel Gaucher مارسيل غوشيه
357-277-157-92-19	Max Weber ماكس فيبر
228-140-127-116-115-114-75-22	Mircea Eliade مرسيا إلياد
-215-214-212-210-206-198-195-187-90-33 380-369-362-234-219	Paul-Michel Foucault ميشال فوكو
355-276-275-200-198-195-14-11-4	نصر حامد ابو زيد
-70-65-62-60-56-55-54-33-31-30-29- -329-328-326-323-318-246-219-216-214-212-206-163-129-127-125-124-96-83-79 374-366-362-357-354-353-347-340-339-337-335-334-333-332-331-330	Friedrich Nietzsche نيتشه
-45-43-27-21-17-15-14-2 383-379-378-203-91-86-66-65-55-52-51	Hans-Georg Gadamer هانس جورج غادامير
-53-52-50-40-36-33-29-27-15-14-10 347-212-145-120-80-79-63-59-55	Heidegger هيدغر
-325-271-230-217-157-126-125-33-16 374-347-339-338-334-328	Hegel هيغل
52-27-19-14	Dilthey وليم دلتاي
213-212-18	Jürgen Habermas يورغن هابرماس

فهرس الموضوعات

1.....	مقدمة
12.....	الفصل الأول: المرجعيات الفلسفية المؤسسة لفكر ريكور وتأثيرها في قراءته للنص الديني
12.....	تمهيد
13.....	المبحث الأول: هيرمينوطيقا التأويل في الفضاء الغربي
13.....	1- مسارات الهيرمينوطيقا المفهوم والماهية
13.....	أ- الهيرمينوطيقا في التراث اللاهوتي
15	ب- من هيرمينوطيقا اللاهوت إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية
15.....	2- بول ريكور وهيرمينوطيقا الارتباب
25.....	3- ريكور وهيرمينوطيقا الانفتاح
30.....	4- من الكوجيتو المزيف إلى الكوجيتو المجروح المناضل
30.....	أ- في نقد فلسفات الوعي
32.....	ب- فضح الوعي الزائف وفقدان المعنى
35.....	ج- الكوجيتو المجروح وطريق المعنى
38.....	المبحث الثاني: المنعرج الهيرمينوطيقي ومناهج العلوم الإنسانية
38.....	1- تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا
39.....	أ- طريق انطولوجيا الفهم
41.....	ب- طريقة التفسير كأورغانون
42.....	2- ريكور والتأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية

3- أزمة تعدد المناهج وتعدد المعنى في النص الديني.....	46
أ- تعدد المناهج وإشكالية فائض المعنى.....	46
ب- التفكير عبر التماسف طريق فهم النص الديني.....	52
4- النص المقدس بين ابستمولوجيا التأويل وانطولوجيا الفهم.....	55
المبحث الثالث: من فينومينولوجيا النص الديني إلى هيرمينوطيقا المعنى.....	58
1- هيرمينوطيقا المقدس.....	58
أ- الهيرمينوطيقا تحطم مقولة المركزية.....	58
ب- ريكور والتأسيس لنظرية في التأويل.....	62
2- تأويلية الانعتاق وإشكالية الرمز في النص الديني.....	65
3- النص الديني وجدلية الفهم والتفسير.....	70
أ- تاريخية العلاقة.....	70
ب- النص الديني والتفسير.....	74
4- فينومينولوجيا الإيمان المسيحي.....	79
نتائج الفصل.....	84
الفصل الثاني: الإشكالات المنهجية المترتبة عن التأويل الهيرمينوطيقي للدين.....	87
تمهيد.....	87
المبحث الأول: التوظيف الهيرمينوطيقي للسانيات الحديثة.....	88
1- القراءة اللسانية للرمز الديني بوصفه ظاهرة متحولة.....	88
أ- مبررات الانفتاح على علوم اللغة.....	88

ب- النص الديني من مستوى الشفهي إلى مستوى الكتابة قراءة أركيولوجية.....	91
ج-اللسانيات وإمكانية التجديد في الدين والحد من العنف الرمزي.....	97
2- حدود المقاربة البنيوية للرمز في النص الديني.....	103
أ-البنيوية والرموز الدينية.....	103
ب- الأنثروبولوجيا البنيوية ولاهوت العهد القديم.....	112
3- نظرية أفعال الكلام وتفكيك الخطاب الديني.....	116
المبحث الثاني: الاستعارة، الرمز، الأسطورة، في النص الديني.....	120
1- الاستعارة والرمز في النص الديني.....	120
2-المجاز في النص الديني بوصفه قضية هيرمينوطيقية.....	124
أ- الهيرمينوطيقا التوراتية وإشكالية تحول النص من الواقعة إلى المعنى.....	124
ب- في تفكيك علاقة الرسالة بالمتلقي.....	127
3-النص الديني بين فينومينولوجيا الدين والتحليل النفسي.....	132
أ-التفكير مع فرويد في اعادة تأسيس الإيمان.....	132
ب-التفكير ضد فرويد في المقدس.....	135
المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا ومحاولة أنسنة المقدس.....	142
1- الهيرمينوطيقا الفلسفية وتفسير التوراة.....	142
2- فلسفة التفكير في التقليد اليهودي المسيحي.....	148
أ- نزع الأسطورة.....	148
ب-رمزية الشر المؤول.....	155
نتائج الفصل.....	160

163.....	الفصل الثالث: مناهج علوم الإنسان واستراتيجيات تفكيك المقدس في مشروع أركون.....
163.....	تمهيد.....
164.....	المبحث الأول: الأنسنة وإمكانات اختراق اللافكر فيه في النص الديني.....
164.....	1- الأنسنة والمقدس.....
164.....	أ- الأنسنة المستحيلة.....
169	ب-الموقع الهزيل لعلوم الانسان في ثقافتنا.....
172.....	2- من عقل الحداثة إلى أفق العقل المنبثق.....
172.....	أ- العقل المنبثق والأنسنة الممكنة.....
176.....	ب-مأسسة علوم الانسان للخروج من السياجات الدوغمائية.....
177	ج-اعادة تشكيل فضاء تداولي أوروبي إسلامي.....
181.....	3- الإسلاميات التطبيقية والعلوم الاجتماعية الحديثة.....
181.....	أ-الإسلاميات التطبيقية وأفق الأنسنة.....
186	ب-أشكلة الأنسنة في السياقات الإسلامية والغربية.....
187.....	المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية والنقد الاستيمولوجي في تحديد المشكلات المنهجية.....
187.....	1- آليات اشتغال العقل الديني في إنتاج المعنى والحقيقة التاريخية.....
187	أ- إشكالية التوظيف الأيديولوجي للمفاهيم.....
189.....	ب- في أشكلة العلاقة بين العقل والمقدس.....
192.....	ج- المشروع النقدي سبيل تجاوز الانسدات المنهجية.....
196.....	2- العقل الإسلامي والمهمات الاستيمولوجية العاجلة.....

- أ- علاقة العقل بالوحي وظاهرة تحول المعنى.....196
- ب- التحديد الابستيمي للسياقات الإسلامية.....197
- 3- الإسلامية التطبيقية ورهانات التأسيس النظري.....202
- أ- الرهان التطيري.....202
- ب- الرهانات الإجرائية في نقد المناهج الاستشراقية.....204
- 1- التمسك بالبنية الداخلية للنصوص.....205
- 2- اعتماد منهجية السرد التاريخي.....208
- 3- الاهتمام بسلطة النص وإهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية.....210
- 4- افتقار الدراسات الإسلامية التقليدية للرؤية الشمولية.....210
- المبحث الثالث: إستراتيجيات التحول من الاجتهاد التقليدي إلى الإسلامية التطبيقية.....212**
- 1- الإسلامية التطبيقية في تفكيك بنية الاجتهاد التقليدي.....212
- 2- الإسلامية التطبيقية في تفكيك ابستيمية النصوص التأسيسية.....217
- أ- التحليل الإناسي وإشكالية تشكل المعنى في النص الديني.....217
- ب- بنية الإسلامية التطبيقية وقدرة الانفتاح.....220
- 1- التمييز بين التاريخانية والتاريخية.....221
- 2- التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة.....223
- 3- الانفتاح على التحليل اللساني.....227
- ج- العقل المنبثق في استئناف مهمات عقل الحداثة.....228
- 3- أركون مفككا للانغلاق التاريخي.....232
- أ- في تفكيك العلاقة بين الخطاب القرآني والفقه الإسلامي.....234

239	ت-منهجية التحقيق السلبي والتشكيل البشري لمفهوم الإسلام.....
244	نتائج الفصل.....
246	الفصل الرابع: الإسلاميات التطبيقية والإجراءات العملية في قراءة النص الديني.....
246	تمهيد.....
247	المبحث الأول: الإسلاميات التطبيقية وإشكالية إعادة بناء مفهوم العقل في التاريخ.....
247	1- تحرير العقل من سلطة اللاهوتي.....
250	2-الإسلاميات التطبيقية في تفكيك بنية العقائد التوحيدية.....
250	أ- التحول من العقل القرآني إلى العقل الإسلامي.....
252	1- عقل العجيب المدهش.....
253	2 - عقل المخيال.....
254	ب- التحديد النبوي للعقل الديني.....
254	ج - أشكلة الوعي الديني.....
255	1- إشكالية التأصيل.....
256	2- إشكالية الانسداد الدوغمائي.....
256	3- إشكالية دَيِّنُ المعنى.....
258	4- إشكالية الأرثوذكسية.....
259	3- الرهانات المنهجية في إعادة بناء الوعي الإسلامي.....
259	أ- تفكيك المشروع الدينية.....
261	ب-مقولات العقل الإسلامي الكلاسيكي.....

1- الشرعية التولوجية.....	261
2- العقل الإسلامي عقل تأصيلي.....	263
ج- العقل الإسلامي من التاريخية إلى الأرثوذكسية.....	267
1- المنهج التاريخي وإشكالية التدوين.....	267
2 - العقل التفسيري وإشكالية الناسخ والمنسوخ.....	271
4- العقل الأصولي في ميزان منهج النقد التاريخي.....	278
المبحث الثاني: الظاهرة القرآنية والمناهج الحديثة.....	284
1- بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.....	284
2- في تفكيك بنية الخطاب القرآني.....	285
أ- القراءة الأنثروبولوجية.....	287
ب- مهمات الحفر الأركيولوجي.....	289
3- تاريخ الأديان المقارن وأشكلة ظاهرة الوحي.....	291
4- قراءة في المناهج المعتمدة في قراءة النص الديني.....	295
أ- طبيعة المنهج.....	295
ب- القراءة الفينومينولوجية والتاريخية.....	297
ج- القراءة التفكيكية.....	302
د- القراءة اللسانية.....	303
ي- القراءة السيميائية.....	306
المبحث الثالث: تطبيقات مختلفة للمناهج على بعض النصوص.....	309

1-قراءة في سورة الفاتحة.....	309
أ- بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية.....	311
ب- البروتوكول التفسيري.....	311
ج- البروتوكول الألسني النقدي.....	311
2-القراءة الألسنية لنص الفاتحة والنتائج المترتبة عنها.....	313
أ- دراسة المحددات أو المعارف في السورة.....	314
ب-الضمائر في سورة الفاتحة.....	315
ج- الأفعال في سورة الفاتحة.....	316
د- الأسماء في سورة الفاتحة.....	316
و- البنيات النحوية.....	317
ي- النظم والإيقاع.....	317
3- العلاقة النقدية (الفاتحة كمنطوقة أو كعبارة ونص ناجز).....	317
أ- اللحظة التاريخية.....	318
ب- اللحظة الأنثروبولوجية.....	319
4-قراءة في سورة التوبة.....	321
أ-القراءة السيميائية	321
ب -القراءة التاريخية.....	325
نتائج الفصل.....	328
الفصل الخامس: إعادة قراءة النص الديني في أفق الكوني سبيل التعايش معا.....	332

تمهيد.....	332
المبحث الأول: ريكور والتأسيس لفكرة التعايش الكوني.....	333
1-إعادة التفكير في الشر أخلاقيا والتأسيس لفلسفة الاعتراف.....	333
2-ضرورة التفكير فلسفيا في الحرية الدينية.....	338
أ- الايمان كقضية أنثروبولوجية.....	338
ب- الحرية الدينية والممارسة السياسية.....	338
ج- التمييز بين الدين والظاهرة الدينية.....	338
3-التفكير مع كانط فلسفيا في الحرية انطلاقا من الرجاء.....	343
4-إعادة التفكير مع نيتشه في الدين، الإلحاد، الإيمان.....	347
أ-نقد الدين بكونه اتهام.....	348
ب-نقد الدين بكونه عزاء.....	352
5-التأسيس النقدي للدين في المجتمعات المعاصرة.....	358
6-إعادة تأسيس علاقة الديني بالسياسي في اطار علمانية ثالثة.....	361
المبحث الثاني: أركون وأفق التعايش الكوني.....	369
1-التفكيك الأنثروبولوجي لمثلث العنف.....	369
2-مصالحة الدين مع الحداثة التنويرية وإعادة تأسيس حقوق الانسان.....	376
3- إعادة تحديد مصادر وأسس الاخلاق في اطار الكوني.....	379
4- تفعيل النقد في النصوص الدينية للتحويل من الصراع إلى التعايش.....	385
5- تفعيل علم الأديان المقارن وتفكيك الهويات والتأسيس لعلمانية ثالثة.....	388

392.....	ملاحظات نقدية في تقييم المشروعين
404.....	خاتمة
410.....	فهرس المصادر والمراجع
423.....	فهرس الأعلام
428.....	فهرس الموضوعات

ملخص

تندرج هذه الدراسة في إطار فلسفة التأويل كمبحث يسعى إلى تسليط أضواء العقل الفلسفي على الظاهرة الدينية وعلاقتها بحياة الناس اليومية في المجتمعات المعاصرة التي تعيش لحظة عودة الدين إلى ساحة النقاشات الفكرية. وهذا بعد أن اعتقد فلاسفة الحداثة La modernité أنهم فككوا لغز الظاهرة الدينية Le phénomène religieux نهائياً تحت طائل التفكيكية والتحليل النفسي والجينالوجيا والماركسية والأركيولوجيا والأنثروبولوجيا، فهاهم يفاجؤون اليوم بعودة الدين في صورته العنيفة، مما استدعى ضرورة إعادة التفكير في الظاهرة بفتح نقاشات جادة تستند إلى مناهج العلوم الانسانية الحديثة متساندة، تستهدف تفكيك بنية النصوص المقدسة وتجاوز التصورات الأرثوذكسية التي لم تراع مدى ارتباط معنى النص بتجربة الإنسان التاريخية والسوسيوثقافية أو بما هو معيش، وإعادة قراءة النص الديني يعني الانفتاح على الفهم اللانهائي للنص كما أرادته تفكيكية جاك دريدا Jacques Derrida ، ومن ثمة تجاوز الفهم الذي يدعي تطابقه مع المقاصد الإلهية، لأن الفهم مقارنة مؤطرة بالسياقات التاريخية وبإشراطات اجتماعية ومعرفية للإنسان حسب كل عصر .

كما تسعى الدراسة إلى تجاوز القراءات التسطيفية Banalisation المتسريعة التي لا تؤدي إلى حلول علمية لإشكالية العنف والإرهاب باسم الدين، لذلك نحن بحاجة إلى قراءات ثورية تنظر للظاهرة في كليتها، وقد توفر هذا في أعمال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005م)، فيلسوف التأويلية، وهو ما يبرر استدعائه في هذه الدراسة، لأنه يمثل لحظة التحول من البراديغم العقلاني إلى براديغم هيرمينوطيقي، في محاولة اكتشافه لمناطق الالتقاء بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي، وذلك بتعرضه للفينومينولوجيا بالتأويل، محاولاً تجاوز إخفاقاتها، باعتماد ابستمولوجيا تأويلية، وبلورة انطولوجيا للفهم من خلال ابستمولوجيا للتأويل، بهدف فهم الإنسان في كليته totalité كعارف وفاعل ومنفعل. اقتناعاً منه بأن الذات الإنسانية لها معنى رغم وجود كل مظاهر الشر والألم والعنف، كما تكمن ميزة ريكور في قدرته على إثارة إشكالات مركزية تخص كل الثقافات البشرية، مثل إشكالية ضيق العلمانية وعدم قدرتها على استيعاب التنوع في الواقع، ومشكلة موقع التراث الديني في البرامج التربوية، وإشكالية العدالة وارتباطها بالذاكرة الجماعية، وتجربة الشر المستمرة وعلاقتها بالنص الديني، وإشكالية العنف وعلاقتها بالنصوص المقدسة.

ولا شك العالم الإسلامي بأمس الحاجة لمثل هذه الدراسات في ظل العنف المتزايد باسم الدين، فهو بحاجة إلى تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وتطبيقها على التراث الإسلامي، لهذا استدعينا المفكر محمد أركون (1928-2010) صاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي La critique de la raison islamique»، لأنه تمكن من استشعار خطر عودة الدين في ظل غياب العقل النقدي في الثقافة الإسلامية، مما عمق الأزمة وأدى إلى عطالة تاريخية، وبيداً أركون بالتقريب في طبقات التراث لاستخراج مكبوتاته ولا مفكره، كما أنه حاول الوقوف على هموم الحاضر من خلال نقد الماضي وتفكيكه، منطلقاً من سؤال كيف نقرأ الإسلام اليوم؟ وكيف يمكن للمسلم أن يتكيف مع الحداثة الغربية ومعطياتها والاستفادة من منتجاتها؟ لذلك الإشكالية المركزية في هذه الدراسة تتعلق بكيفية إعادة قراءة النص الديني وفتحه على مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة؟ وكيفية التحول من مركزية الوحي إلى مركزية الإنسان المتحقق في التاريخ والواقع المعيش؟