الجمهـــــــورية الجزائريـــــــة الديمقراطيـــــــة الشعبيـــــــة

وزارة التعليـــــم العـــــالي والبـــــحث العـلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان البحث:

مشروع القراءة الفلسفية المعاصرة للنص الديني عند محمد أركون

رسالـة مقدمة لنيل شهادة الماجستيـر في الفلسـفـة

من إعداد الطالب: تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

بوسكرة علي. طالـب منـاد.

أعضاء لجنة المناقشة تاريخ المناقشة: 2016/02/22.

أ.د محمد نورالدين جباب	رئيسا	جامعة الجزائر.
أ.د طالب مناد	مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر.
د.أسماء بلهادي	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر.
د.نادية حساين	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر.

السنة الجامعية 2015/2014.

وزارة التعليـــــم العـــــالي والبـــــحث العـلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر02)

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان البحث:

مشروع القراءة الفلسفية المعاصرة للنص الديني عند "محمد أركون"

رسالـة مقدمة لنيل شهادة الماجستيـر في الفلسـفـة.

إعداد الطالب:

بوسكرة علي.

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

طالـب منـاد.

السنة الجامعية 2014م/2015م.

الإهداء

إلى: من أعطياني في الزمن الصعب من كل شيء دون انتظار منهما لمقابل.

إلى:من أقرآني الصبر والأمل و الإخلاص: ♥أمي وأبي رحمه الله♥.

إلى الإخوة والأخوات ♥ عادل ، إبراهيم ، نعيمة ، فاطمة ♥.

إلى أقرب صديق وأعز رفيق أخي وأبي خالي ♥عمر♥رحمه الله.

إلى رفيقة الدرب التي أعانتني بجهدها و وقتها♥ هناء ♥.

إلى الأخ الذي لم تلده أمي♥حكيم ♥

وإلى كل الطيبين... !! من مضى منهم، أو لم يزل...

...من باتوا يؤسسون لغد أفضل.

علي

تشكر وتقدير

قال تعالى:« **ولئن شكرتم لأزيدنكم** »

نحمد الله سبحانه وتعالى على فضله ومنه ومنحه إيانا العزيمة وقوة الإرادة ويد العون حتى تمكنا من إنجاز هذا العمل الذي نتمنى أن ينفعنا وينفع غيرنا به.

وعملا بقول النبي عليه الصلاة والسلام: " **من لم يشكر الناس لم يشكر الله**"

يسرنا أن نتقدم بخالص الشكر والعرفان ووافر الامتنان للأستاذ الدكتور المشرف:

أ.د/ طالب مناد

على ما بذله من جهد وما تحمله من مشقة، وأنا العارف بفضله المستضيء بعلمه العاجز على القيام بشكره نسأل الله العلي القدير أن يجعل كل عمله في ميزان حسناته.

كما لا ننسى أن نتقدم بأسمى معاني الشكر والتقدير إلى كل أساتذة قسم الفلسفة الذي يعجز اللسان حقا عن شكرهم وما يسعنا أن نقول لهم سوى:

لو أننا أوتينا كل بلاغة وأفنينا بحر النطق في النظم والنثر

لما لنا بعد القول إلا مقصرين ومعترفين بالعجز عن واجب الشكر

فشكرا أساتذتنا الكرام على ما قدمتم لنا من مساعدة

وأخيرا لا ننسى كل من مد لنا يد العون من قريب أو بعيد، لمساعدتهم لنا لإنجاز هذا العمل، فشكرا لهم.

وإلى كل من له الفضل في إنجاز هذا العمل من فكرة موصية أو كلمة محفزة.

مقدمة

مقدمة:

من المتفق عليه والمعروف أن هذه الحضارة العربية الإسلامية في وقت من الأوقات كانت رائدة مما جعلها تقدم للإنسان عموما والعربي على وجه الخصوص علوماً وأفكارا هي الأخرى كانت رائدة ، فلقد اهتمت بجميع مجالات الفكر الإنساني فأشتمل تراثها على علوم ومعارف عدة أسهمت من خلالها في تقدم الفكر الإنساني بعامة و الإسلامي منه بخاصة.

و المعروف أيضا بأن هذه الحضارة بنت وطورت علومها ومعارفها ليس بالتقوقع على الذات بل بالانفتاح على حضارات أخرى مجاورة كانت أو غير مجاورة.

ومن هنا فالذي يعتقد ويظن أن أول اتصال حقيقي بين العرب وغيرهم كان في أواخر القرن التاسع عشر فهو مخطئ ، ذلك أن العرب كانوا سباقين للتعرف على منابع الفكر الغربي في القرون الأولى ، وهذا بفضل حركة الترجمة والنقل التي قام بها فلاسفة وعلماء العرب الأوائل ، مما جعل العرب في ذلك الوقت يحرزون تقدما عظيما في شتى ميادين الفكر المختلفة ، كل هذا منحهم أفضلية السبق والتفوق على العالم بأسره آن ذاك.

وكان لتوقف الحركة الفكرية عند العرب المسلمين وتطورها عند الغرب أثرا كبيرا على هذه الصلة – العلاقة بين العالم العربي والعالم الغربي– التي كادت أن تنقطع أواصرها لأسباب عديدة ومتنوعة بين ما هو سياسي و اقتصادي ، وبين ما هو ديني وثقافي...الخ. ولكن حال المجتمعات العربية وما لحقها من تخلف ثقافي وتأخر اقتصادي مادي كان سببا مقنعا في إحساس هذه الأخيرة بضرورة رجوع هذه الصلة والعلاقة التي عادت لكن تحت أسباب وظروف غير تلك التي كانت ، فكان للابتزاز الدولي ، والتدخل السياسي ، والاحتلال العسكري ...الخ أثر كبير في رجوع هذه العلاقة من جديد ، وهذه المرة الوضع يختلف عما كان عليه في الماضي فالغرب تجاوز العرب في مختلف مناحي الفكر ، بينما انغلق العرب على أنفسهم ، واقتصر نشاطهم الفكري على اجترار التراث والتقيد بالحرف والكلمة ، فكانوا بذلك مقلدين لا مبدعين.

و لعل من ايجابيات جيل النهضة هو عدم وقوفهم مكتوفي الأيدي بل كان لهم شرف المحاولة لاكتشاف الغرب واكتشاف منجزاته ،مما أدى إلى ظهور انقسامات عديدة بين المفكرين ،وهنا أصبح الواقع العربي واقعا يتنافس عليه ويصطدم ويتصارع فيه صنفين: صنف موروث من الماضي– يمجد الماضي– ، وصنف متأثر بالفكر الغربي يسعى إلى إلغاء موروثنا الثقافي بحكم انتمائه الكلي إلى الحضارة الغربية ، وهنا صار الشرخ والانشطار بين مؤيد لفكر سمي بالرجعى ، يعتقد أن الخلاص يكون بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى وهذا ما نادت به كل الاتجاهات التي نعتت نفسها بالدينية أو الإسلامية ، وبين معارض لهذا الفـــكر المنعوت بالرجعى ومؤيد لفـــكر

لانعرف عنه شيئا سوى أنه ليس لنا دخل في صناعته و صياغته وأعني به الفكر الأوروبي ، ومن ذلك الوقت إلى يومنا هذا وأمتنا تواجه تحديا حضارياً هو كيفية التوفيق بين مناهج الغرب ، الغرب في كليته وشموليته من خلال احتكاره الكامل للعلم ، وبين التراث العربي الإسلامي ؟ فكان هذا التحدي غير ذاك الذي كان في الماضي والذي كان هدفه الأسمى هو الحفاظ على كيان الأمة وفكرها.

والناظر المتمعن إلى المشاكل التي انجرت من خلال محاولة التوفيق هذه يجدها مشكلة فهم أيّ كيف نفهم هذا التراث ، ومشكلة منهج أي بأي المناهج يمكن أن نقرأ هذا التراث ، والدليل الواضح الجلي الذي يثبت ذلك أن أغلب إن لم نقل جل المفكرين العرب وقعوا في نفس الإشكالية ، أي في كيفية فهم هذا التراث وكذلك فهم النص الديني ، اللذين كانا في يوم من الأيام يمثلان الحضارة ، وفي كيفية اختيار المنهج الأصح الذي يليق بتفتيت ودراسة هذا التراث المليء بالتراكمات – سميكة كانت أو رقيقة – ولا يمس بجوهر النص الديني ، لأن تراثنا ، عاداتنا ، تقاليدنا خاصة بنا وليست بغيرنا ...

ضف إلى هذا أن التوفيق بين الذات والآخر ، بين "المقدس" والمقتبس لابد أن يراعى أشياء جوهرية ومركزية هي من ميزات الحضارة العربية الإسلامية ، ومن هذه الأشياء شيء مهم– إن لم نقل أنه جوهري– دارت عليه الكثير من الدراسات إنه النص الديني وبخاصة أكثر انه القرآن الكريم ، والذي رغم جوهريته ومركزيته إلا أن هناك من يرى أن النص الديني ــ قرآنا كان أو سنة ــ ليس الوحيد الذي بدأت منه الحضارة ، بل كما يقول الدكتور "نصر حامد أبو زيد"هناك الإنسان مع الواقع وحوار الإنسان مع هذا الواقع ، فمحاورة و مخاطبة الإنسان للنص الديني محاولة منه لاستقراء كنهه ومعرفة ما تدل عليه ألفاظه وعباراته ،كل هذا يمكن القول أنه صنع حضارة المسلمين العرب ، التي كانت في يوم من الأيام حضارة العلم والقوة وهذا باعتراف الكثيرين سواء من الداخل أو الخارج.

ومن خلال الصياغة السابقة يمكن لنا أن نتحدث عن إشكالية أرقت عقول الكثير من المفكرين العرب وهي : كيف يمكن الحديث عن إعادة بناء حضارة؟ وما هي السبل والطرق التي ربما تعيد لأمتنا العربية الإسلامية أمجادها ؟

هذا هو السؤال الذي ترك بعض مفكرينا في حيرة من أمرهم خاصة أنهم وجدوا في هذه الحضارة ما يسمي عندهم "بالمقدس" فكان عليهم إعادة تفتيت وبناء وفهم للتراث بما في ذلك "المقدس" ، فكان هذا هو المنطلق الجوهري للمشاريع التحديثية التي قام بها بعض مفكري العرب ومن بينهم المفكر "محمد أركون"، فتعددت بذلك القراءات والتفسيرات للتراث عامة وللنص الديني خاصة ، فكانت تلك القراءات جريئة بغض النظر عن

صوابها من عدمه أرادت أن تقدم فهما أخرا للتراث العربي الإسلامي بفضله تعطي ديناميكية وحركية جديدة غابت عنه لمدة طويلة من الزمن.

صحيح أن هذا الفهم هو ما نبحث عنه ونترجاه من تراثنا الخاص بعيدا عن تراث الثقافات الأخرى ومعطياتها ، من خلال دراسته وتفتيته وتحليله وفهمه ، وفهم النص الديني الذي بفضله نستطيع أن نكون معاصرين ، وهذا يكون باستيعاب تراثنا العربي الإسلامي استيعابا عقليا نقديا ، وفي المقابل نستوعب عصرنا الراهن استيعابا عقليا نقديا كذلك ، لأن إنتاج الفكر الذي يواكب الحضارة لا يكون إلا داخل تغيير وتجديد جذريين وهذا التغيير والتجديد يكون بالفهم الصحيح والتفسير الدقيق وبالقراءة المتمعنة الواعية لتراثنا ولكتابنا – النص الديني– ولواقعنا ، لكن كل هذا يكون باختيار منهج يراعي ما هو موجود في التداول العربي الإسلامي ،كما يراعي خصوصيتنا وقيمنا حتى وإن كان هذا المنهج منهجا غريبا عنا – من الغرب–.

هذا الموضوع الذي اخترته قصد المناقشة والتحليل والذي كان المفكر الجزائري محمد أركون الحلقة الأكبر فيه – الأنموذج– لم يكن هكذا اختيارا جزافيا ، وإنما وجدت نفسي مدفوعا إليه لجملة من الأسباب ذاتية كانت أو موضوعية ، ولعل من بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع يعود لقناعة خاصة عندي في أن اهتمامي بمسائل الفكر العربي الإسلامي قديما كان أو حديثا أو معاصرا سيعطي ربما تعزيزا للصلة بين هذه الدراسة – دراستي– والدراسات السابقة والكثيرة ، إضافة إلى هذا اهتمامي وميلي بدرجة كبيرة إلى هذا النوع من المسائل كونها تعبر عن شخصية الأمة التي انتمى إليها وأشكل جزءا منها.

كما وجدت أن سببا آخراً يحركني بفضول وشغف هو محاولة إعطاء قراءة جديدة لفكر محمد أركون بالخصوص ، بعد أن تنافست الدراسات فيه خصوصا أني قد وجدت – وهذا بعد تصفح كتبه – أن فكر الرجل أشبه بكرة الثلج تزيد غموضا كلما حاولت الدراسات تفتيت بنية هذا الفكر والاقتراب منه.

إضافة إلى هذا أن المفكر أركون – العربيّ الأمازيغيّ المسلمُ – أنه اليوم ينادي بإحداث ثورة معرفية إبستمولوجية على الساحة العربية الإسلامية ولكن لم يلقى الاهتمام من قبل هذه الساحات ...؟ فكان هذا سببا أخرا أعتقد أنه وجيه في اختياري لهذا الموضوع.

إضافة إلى ذلك أن الاهتمام بالمسائل المنهجية المهتمة بالنص ككل والديني على وجه الخصوص يأتي على رأس قائمة الاهتمامات المتداولة اليوم على أيدي المفكرين والعلماء والمثقفين ،كمسألة فهم وقـــــراءة النص ، والمنهجيات المتبعة في قراءته ، وأهم الآليات في كيفية التعاطي معه ، وذلك لما تشكله هذه المسائل من نقطة مهمة هامة داخل دائرة تتقاطعها و تتجاذبها مختلف التيارات والتوجهات سواء التي تؤمن بالنص و تسعى إلى

فهمه وتكريسه ليكون مرجعا ومصدرا فاعلا في الإبداع والنهضة الحضارية التي نحلم في تحقيقها ، أو تلك المعادية للنص والتي تراه سببا في التخلف الثقافي أولاً والتأخر الاقتصادي ثانياً ، وهو الوحيد الذي كان وراء حال الأمة العربية اليوم، فهو الذي يقف أمام النهضة المرجوة فكان هذا أيضا سببا فاعلا وقويا في اختياري لهذا الموضوع.

ومن الأسباب الموضوعية الأخرى التي جعلتني اختـار هذا الموضوع والتي اعتبرها ظل لمفهوم الأزمة هي تعدد القراءات التي تقول بأن صلتها بالدين قوية والجاعلة من الاحتياجات الحضارية – الظرفية والواقعية المعاصرة – السبب الظاهر وليس الخفي لحاجة هاته القراءات.

صحيح أن (بعض وليس كل) هذه القراءات سببت الكثير من الألم للأمة العربية الإسلامية ، ومع هذا نحن لسنا ضد فكرة التجديد لأنه أمر طبيعي والحاجة الماسة إلى هذا المنقض " التجديد " أصبحت ضرورية للقيام بها ، فالتغيير والتجديد سمة وميزة التصقت بالإنسان وبالبشرية منذ الأزل ، لكن بشرط أن يكون هذا التجديد مبني على قواعد وأسس وقيم لها صلة متينة بمقومات الأمة – تراثها – وبمقومات حاضرها وواقعها،لأن النص الديني الذي يعتبر النقطة الجوهرية في الحضارة العربية الإسلامية الأخذ به مشروع ، لكن قولنا هذا لا يعنى أن نجعل منه صنم نعبده بل يجب علينا أن نقرأه وندرسه ونفهمه للانطلاق منه وهو الثابت لاستخراج رؤى جديدة تستوعب متغيرات الزمان والمكان وهذا ما فعله "محمد أركون" والمفكرين الذين هم من طينته كالمفكر نصر حامد أبو زيد ، عبد الله العروي ، محمد عابد الجابري...الخ.فكان غرضهم بذلك محاولة إعطاء قراءة جديدة من شأنها أن تعيد لأمتنا العربية الإسلامية أمجادها.

ومنه فالإشكالية التي نود معالجتها هي: كيف قرأ محمد أركون النص الديني ؟ ووفق أية مشروعية؟.

ومن هذه الإشكالية العامة تفرعت عدة إشكاليات جزئية وهي:

ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين الدراسات السابقة ودراسة محمد أركون ؟ وكيف ننظر إلى نوعية القراءة وطبيعة المنـهج عند محمد أركون ؟ ووفق أية مرجعية كانت دراسته للنص الديني ؟ أهي مرجعية عربية إسلامية أم مرجعية تستند في جوهرها على مناهج غربية ؟ و ما الجديد الذي أتت به القراءة الأركونية في دراستها للنص الديني باعتباره منظومة من القيم ؟ أي أنه نص قيم بالدرجة الأولى؟ وهل قيمية وقدسية النص الديني معناه أن نجعل منه صنماً نعبده؟ وهل الأخذ بهذه القراءات بإطلاقية يلغي قدسيته ؟ أم أن أخذها بشروط تراعي الخصوصية العربية الإسلامية يحفظ له جوهره وكيانه ؟ وهل القطيعة مع قراءات الماضي كفيل بحل مشاكل الحاضر والمستقبل ؟.

هذه الإشكالية إذن فرضت علينا خطة جاء في اعتقادي بأنها قادرة على استيعاب حمولة هذا البحث الذي قسمته إلى مقدمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة .

أما بالنسبة للفصول والتي كانت أربعة فقد تطرقت فيها إلى المضمون فكان عنوان الفصل الأول: دلالات النص وآليات القراءة والذي أردت من خلاله معرفة مفهوم النص والـدلالات المتنوعة لهذا المفهوم، لأن طبيعته ودلالته تختلف اختلافا جوهريا عن طبيعة ودلالة مفاهيم أخرى كثيرة وهذا منطقي ومعقول والمثال على ذلك مفهوم التراث. وهذا ما تطرقت له بالتفصيل في هذا الفصل الذي أدرجت تحته ثلاث مباحث ، كان المبحث الأول فيه بعنوان : النص الديني والمفاهيم المقاربة له ، وللدقة والتوضيح أكثر قسمت كل مبحث إلى مطلبين أدرجت في الأول : مفهوم النص الذي في اعتقادي كان يمثل جانبا مهما من الجوانب التي تحدث عنها رواد النهضة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة فكان بذلك محل جدل كبير بين مفكرينا – من بينهم محمد أركون– إن لم نقل انه أدى إلى حد التفرقة في بعض الأحيان و إلى تكفير البعض للبعض الأخر في أحيان أخرى ، فكانت غايتي أن أضع بين يدي القارئ حلولا وأفاقا جديدة مغايرة لتلك التي كانت تكون متنوعة عديدة واضحة ودقيقة من أجل نفض الغبار الذي طال هذا المفهوم وهو يحجب عنا الرؤية .

ثم تطرقت بعد ذلك إلى مفهوم النص بين الأصوليين ودعاة الحداثة ، ثم تطرقت إلى مميزات كل من النص، هذا النص الجوهري والمحوري والمركزي في الحضارة العربية الإسلامية والخطاب ، فكان لزاما عليا أن أبين نقطة مهمة هي أن النص الديني يختلف هو الأخر اختلافا جوهريا عن مفهوم التراث وسببي في ذلك أن هناك الكثير من المفكرين يجمعون بين المفهومين " النص هو التراث" وهذا في اعتقادي خطأ كبير.

أما بالنسبة للمبحث الثاني والذي كان تحت عنوان : النص الشرعي وحدود النظر العقلي فتطرقت فيه إلى مفهوم التأويل والتفسير والقراءة ... وعلاقة هذه الأخيرة بفكرة المعاصرة وكان غرضي إلقاء النظر على هذه المصطلحات لمعرفة هل معناها واحد أم أن كل منها له دلالاته الخاصة ، وللتوسع أكثر في إيضاح هذه المفاهيم وخاصة مفهومي القراءة والتأويل وجب عليا أن اعرف تطبيقاتهما على النص الشرعي وكذا أهم الأدوات المستعملة في ذلك ، ودفعني الشغف والفضول لأن أتساءل عن الكيفية التي يكون فيها ثبات مضمون النص مع تغييره عندما نطبق عليه آليات الهرمنيوطيقا.

أما المبحث الثالث والذي حمل عنوان : النص وحيوية النص ، فكان غرضي فك لغز العلاقة بين طبيعة النص الواحد الجوهر وتعدد القراءات تعدد تنوع تارة وتعدد اختلاف تارات أخرى.

وفي سياق التحليل برمجت الفصل الثاني الذي كان عنوانه: المرجعية الفكرية لمحمد أركون الذي حاولت تبني هذا العنوان انطلاقا من قناعة خاصة في أن القراءات التي قدمت للنص أو حوله – ومن بينها قراءات محمد أركون– شكلت في عمومها مشروعا حداثيا ينظر إلى النص من زاويا متعددة ، وقد أدرجت تحت هذا الفصل من المباحث ثلاثة كان أولها مبحثا بعنوان: أركون و المرجعية العربية الإسلامية والذي خصصت فيه الكلام حول جذور هذه القراءات وبداياتها سواء كانت قراءات أصيلة أو قراءات وافدة دخيلة .

أما القراءات الفلسفية المعاصرة وأثرها على فكر أركون فكانت عنوانا للمبحث الثاني إذ تحدثت فيه عن سياق القراءات الحديثة متسائلا دوما عن خطها وتبعيتها للقراءات السابقة ، أم أنها شكلت استثناءا وتجاوزا إلى فضاءات جديدة ، وحول تجربة أركون وكتاباته حاولت أن اسقط مضمون هذا المبحث ، وفي ذات المبحث استعرضت منظومة المناهج التي نجدها حاضرة بقوة أثناء تحليلنا لكتابات أركون وقد وجدت أنه من غير المنطقي أن ألج التجربة الأركونية إذا لم أتحدث عن أدواتها: أي المناهج.وفي خاتمة الفصل أبيت إلا أن أتطرق إلى موقف أركون من الفكر الغربي وفلسفاته المعاصرة سواء ما تعلق بالإستشراق أو ما تعلق بالمناهج الغربية.

إن الفصلين السابقين وجدتهما بمباحثهما ينتظمان في شكل هرمي شكلا قاعدة له وأردت بالفصل الثالث أن أجعله قمة لهذا الهرم وهو الفصل الذي عنونته : آليات القراءة الحداثية المعاصرة للنص الديني عند محمد أركون ، وأردت أن أبين من خلال عنوان هذا الفصل مكانة هذا النص الديني عند محمد أركون من خلال معرفة تلك الجدلية بين هذا النص وبين الواقع الإنساني المعاش وهذا ما جعلته عنوانا للمبحث الأول ، ثم تطرقت بعد ذلك في المبحث الثاني إلى شيء مهم وهو أهم الآليات التي استخدمها "أركون" على النص الديني، ولأهمية هذا الفصل أو بالأحرى هذا الموضوع الذي أرق مفكري العرب عامة و أركون خاصة ، الذي نستطيع القول أن كتاباته جلها كانت تحاول فهم جدلية وعلاقة التراث العربي الإسلامي بالغرب– فكرة الأنسة – خاصة أن الحضارة العربية في نظر المعاصرين تحتوي على جوهر لا يمكن التفكير فيه ـ اللامفكر فيه ـ وهكذا فإن أركون حاول من خلال كتاباته صياغة مشروع له منهجه ونظريته وفلسفته ، كما له مقارباته الأخرى المطروحة في إطار حاجة الواقع العربي إلى مشروع تنويري يسلط الضوء على مشاكل الأمة العربية –التخلف والتأخر– التي صار الغرب يلقبنا بها ، أما عن خاتمة هذا الفصل فكانت بمبحث ثالث عنوانه: محددات وشروط أركون في قراءته للنص الديني قرآنا كان أو سنة.

ومن هنا فأركون أراد أن يأخذ على كاهله انجاز مهمة في غاية الصعوبة في المجال الفكري يرى أنها تتمثل في "نقد العقل الإسلامي"وهذه المهمة أو الدعوة يتبناها أركون و يدعو إليها بكل صراحة ، ويعتقد أنها مهمة بل

غاية في الأهمية لا بد من انجازها وتحريك الفكر الإسلامي باتجاهها و باتجاه تحقيقها. وما أرغب في استثارة الحديث عنه في هذا البحث هو مهمة نقد العقل الإسلامي في ما يرتبط بعلاقة العقل بالوحي- علاقة العقل بالنص الديني والكيفية التي يقرأ بها هذا العقل النص الديني- والتي يرى أركون أن العقل الإسلامي ظل يمارس فيها ومن خلالها دور التابع والخادم للوحي- للنص- من دون أن يسمح لنفسه بسؤال أو مبادرة حول هذا النص وحول حقيقته ، وهذا ما أردت أن أتطرق له في الفصل الأخير والذي عنونته بـ : الفهم النقدي للتراث الإسلامي و"النص الديني" سبيلا للوعي الإسلامي. وقد تطرقت فيه لثلاث مباحث أساسية كانت على النحو التالي:

أولاً:الإسلاميات التطبيقية وإعادة التفكير في الإسلام.

ثانياً: من نقد العقل الإسلامي إلي تحرير الوعي الإسلامي.

ثالثاً:النص الديني بين المركزية الفكرية العربية وبين التاريخية.

كل هذا جعل من محمد أركون يحاول أن يفهم و يتفهم القارئ العربي بشكل خاص مشروعه النقدي من خلال التأكيد أولاً على ضرورة التفريق بين العقل الإسلامي والعقل العربي ، وهذا الذي دعاني أتساءل عن بماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي عند أركون ؟ وما هو النقد الذي يتوجه للعقل في علاقته بالنص الديني بما أن هذا النص هو معطى ومنزل إلهي.لا دخل للإنسان في صناعته وهذا ما أردت أن أعالجه في الفصل الرابع.

ثم ختمت بحثي بخاتمة كانت عبارة عن حوصلة لما تطرقت له خلال مراحل البحث.

وباعتبار أن المنهج هو السبيل الفكري ، والخطوات العملية ، والثوابت التي يحتكم إليها الباحث ، أو يلتزم بها في دراسته ونظره في مسائل البحث واستخلاص النتائج فلقد ارتأينا لمعالجة إشكالية الموضوع والإجابة عنها إلى إتباع المنهج التحليلي النقدي والذي رأينا أنه الأنسب لدراسة مثل هذه المواضيع إذ أنه يقوم على التّفسير، والنقد ، والاستنباط ، وقد تجتمع هذه العمليات كلها في سياق بحث معين، أو قد يكتفي بواحد منها دون الأخر، وذلك بحسب طبيعة البحث ، ولقد اعتمدنا التحليل لأننا سنقوم في موضوعنا بتحليل قراءات محمد أركون حول التراث العربي عامة وكذلك حول النص الديني على وجه الخصوص- آرائه و مواقفه - ومن ثم تأويل مشتبهاتها بحمل بعضها على بعضٍ، تقييدا وإطلاقا أو تخصيصا وتعميما، لضم المؤتلف وفصل المختلف، حتى تتضح مشكلاتها، وتنكشف مبهماتها، لتبدو بصورة واضحة متكاملة دقيقة للقارئ أثناء قراءتها ، أما بالنسبة للنقد والذي يعني عملية رصد لمواطن الخطأ والصواب، في موضوعٍ معين،فقد أردنا ذلك من أجل محاولة لتقويم وتصحيح بعض المفاهيم والقضايا المتعلقة بموضوع النص الديني والتي بدا لنا أنها لا تتماشى والتوظيف السليم وفق

التداول المعرفي العربي الإسلامي عند محمد أركون . ضف إلى ذلك أننا نريد من خلال دراستنا لهذا الموضوع تحليل وتفتيت بنيات القراءات الأركونية ومعرفة عما تختلف عنه عن القراءات السابقة والمسماة بالقراءات التراثية – حسب أركون– ثم نعرف الجديد الذي قدمه أركون من اجل إسقاط المنهج النقدي عليه ، أي أننا نحلل ثم ننقد وهذا بغية استخلاص الموقف الأركوني من التراث عامة ومن النص الديني خاصة وتبيان آثاره ونتائج تمظهراته في الواقع العربي المعاصر، سواء على مستوى النص الديني أولاً أو على مستوى الفكر العربي ثانياً.

تلكم هي أهم النقاط التي سنحاول الكشف عنها في بحثنا هذا.

الفـــــــــــصل الأول: دلالات النص وآليات القراءة.

المبحث الأول:النص والمفاهيم المقاربة له.

أولاً:مفهوم النص لغة واصطلاحا.

ثانيا:مفهوم النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة.

ثالثا:مفهوم الخطاب.

رابعا:النص مقابل الخطاب.

خامسا:النص مقابل التراث.

المبحث الثاني:النص الشرعي وحدود النظر العقلي.

أولا:المعنى اللغوي والاصطلاحي للتأويل.

ثانيا:مفهوم التأويل بين تعريف الأصوليين وتعريف القرآن والسنة.

ثالثا:المعنى اللغوي والاصطلاحي للتفسير.

رابعا:الفرق بين التأويل والتفسير.

المبحث الثالث:النص وحيوية النص.

أولا:البحث في مفردة القراءة.

ثانيا:مفهوم تعدد القراءات.

ثالثا: تعدد القراءات الدينية.

المبحث الأول: النص والمفاهيم المقاربة له.

أولا:مفهوم النص لغة واصطلاحا:

اللغة العربية من أغنى اللغات ، وأوسعها اشتقاقا ، وأدقها تعبيرا، صقلتها القرائح والعقول في الماضي بضعة عشر قرنا حتى جعلتها لغة الشعر والخطابة،واصطنعها العلماء في مفردات الطب والكيمياء والرياضيات والفلسفة حتى جعلوها لغة العلوم والثقافة .[1]

ورغم اتساع ومرونة اللغة العربية وغناها في المصطلحات والألفاظ إلا أن هذا الاتساع رغم فائدته لا يخلوا في بعض الأحيان من الالتباس والإشكال تماما كما هو في اللغات الأخرى ، لأن اللغة مهما كانت في جليل قيمتها إلا أنها تحمل مصطلحات غير واضحة وغير دقيقة أعنى متباينة، وبهذا فإنه كلما كانت مصطلحات اللغة أقل وضوحا كانت أكثر غموضا وأكثر التباسا وعرضة لتعدد المفاهيم حولها .

واعتقادنا يعود إلى تعدد الاختصاصات والاتجاهات والرؤى إذ أن كل واحد يريد أن يعطى مفهوما محددا لمصطلح ما انطلاقا من طبيعة تخصصه ، أي أن تحديد المفهوم ـ مفهوم المصطلح ـ يكون انطلاقا من الوظيفة التعريفية له.

ولعل من المصطلحات التي احتلت حيزا هاما وكبيرا في الدراسات الفلسفية عامة واللغوية على وجه الخصوص هو مصطلح " النص" حيث عرف تناوله تطورا كبيرا من جهة واختلافا فكريا ومعرفيا ومنهجيا من جهات أخرى .

والذي يهمنا في هذا البحث ليس النص فقط وإنما النص الملحق بالصبغة الدينية أي النص الديني "القرآن الكريم والحديث الشريف" باعتبار أن القرآن الكريم هو الوحي المتلو المتعبد بتلاوته ، والحديث هو الوحي غير المتلو المبيّن لأحكام القرآن والمقيد لمطلق هذه الأحكام .

هذا النص الذي يعتبره المسلمين(خاصة الأصوليين) من البديهيات الذي لا يقبل المناقشة حول مرجعيته(مصـــــدره الله) بسبب أنه يعبر عن منهج ربهم الذي خلقهم في أحسن تقويم ، وهداهم إلى الطريق القـويم، لكن مع مرور الزمن والتطور الذي أحدثته العلوم حدث له ما حدث ، فهو الأخر طاله التغيير سواء من حيث القراءة أو نوعية المنهج خاصة مع بعض مفكري العصر الحديث والمـــعاصر ، هذا العصر الذي شهد ثورة هائلة في العلوم والمعارف التي بدورها غيرت الكثير من المفاهيم وزحزحت الكثير من القناعات والمرجعيات.

[1] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي** ، الجزء الأول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت(لبنان)، 1982 ص7.

والسبب الواضح الجلي الذي ساهم في ذلك هو ظهور فئات تلقفت ما كتبه الآخـــر عن ديـنه وكتـــابه، فرأت هي الأخرى أن السبيل إلى النهوض هو سلوك نفس الطريق ، ورأوا أن نقد الآخر لكتابه هو تعبير عن الحرية التي تقود إلى التقدم ، فما دام القرآن الكريم نصاً مثله مثل النص المسيحي فلا حرج في أن يفحص وينتقد دون النظر إلى "قداسته" أو إلى أنه وحي منزل أنزله الله تعالى .

وفي ثقافة احتل النص الديني فيها ــ ولا يزال ــ مركز الدائرة يعد الكشف عن مفهوم النص(حيوي) كشفا عن آليات إنتاج المعرفة ، وبما أن حضارتنا العربية الإسلامية حضارة النص[1] ــ كما في مفهوم البعض ــ صار صعب علينا تحديد تعريف توافقي للنص لتعدد معايير التعريف ومداخله و منطلقاته ، كما أن تعدد الأشكال والمواقع والغايات التي تتوفر فيما نطلق عليه نصاً[2] ،فإنه وجب علينا انطلاقا من هذا السياق الوقوف أمام الكم الهائل من المفاهيم المختلفة باختلاف المناهج والتيارات ، وهنا كان من الضروري علينا البدء بالكشف عن الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكلمة "النص" وعلاقته بمصطلحات أخرى تتقارب معه في المفهوم وربما في الهدف مثل مصطلح الكتاب و الخطاب.

أ: تعريف النص لغة:

بالعودة إلى الأصل اللاتيني لكلمة " نص" في اللغات الأوروبية فإننا نجد كلمتي Texte Text مشتقين من Textus بمعنى النسيج Tissu المشتقة بدورها من Texere بمعنى نسج.

فالأصل اللاتيني يحيل على النسيج ويوحي بالجهد والقصد ، ولعله يوحي أيضا إلى الاكتمال والاستواء. أفليس النسج مجموعة من العمليات التي يتم بمقتضاها ضم خيوط السدى إلى خيوط اللحمة لنتحصل على نسيج ما يُعتبر تتويجا لهذه العمليات؟ ثم ألا يعنى النسج بمعناه الواسع الإنشاء والتنسيق في ضم الشتات والتنضيد.

هذا هو المعنى اللغوي للنص في الثقافة الغربية فما هو معناه يا ترى في ثقافتنا العربية الإسلامية؟.

النص كلمة ضاربة الجذور في تربة العربية لغة واصطلاحاً ، ففي اللغة تشير هذه المفردة إلى الرفعة والبروز الـــذي يسمح بالوضوح والظهور ، ومنه اشتقت كلـمة المنصّة ،لأنها مكان النصّ أي الوضوح والظهور والرفعة.[3]

---

[1] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن " دراسات أدبية"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1990م ، ص11.

[2] الأزهر الزناد: **نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا**، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان) ط1،1993،ص11.

[3] مجموعة من الباحثين، **"النص الديني ووظيفته"**،أعمال طاولة مستديرة عُقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت، الجمهورية اللبنانية، عام 2005 ، ص47.

وكما قلنا أن النص في اللغة معناه الظهور ، قال الزمخشري في أساس البلاغة في مادة ن ص ص :" الماشطة تنُصُ العروس فتقعدها على المِنَصَّةِ، وهي تنص عليها أي ترفعها . وانتص السنام : ارتفع وانتصب . ومن المجاز: نصصتُ الرجل إذا أحفيته في المسألة ورفعته إلى ما عنده من العلم حتى استخرجته. وبلغ الشيءُ نصه أي منتهاه"[1]

النص :رفعك الشيء ، نص الحديث ينصه نصا : رفعه وكل ما أظهر فقد نص ، وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند ، يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه ، وكذلك نصصته إليه ونصت الظبية جيدها: رفعته. والنص والنصيص السير الشديد والحث ولهذا قيل : نصصت الشئ رفعته ونص الرجل نصا إذا سألته عن شيء حتى يستقصى ما عنده ، ونص كل شيء: منتهاه.[2]

وفي الحديث عن علي "رضي الله عنه وأرضاه" قال:إذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبة أولى ، يعنى إذا بلغت غاية الصغر إلى أن تدخل في الكبر فالعصبة أولى بها من الأم ، يريد بذلك الإدراك والغاية . أما الأزهري فقال: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها ، ومنه قيل : نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده ، وكذلك النص في السير إنا هو أقصى ما تقدر عليه الدابة .[3]

وفي حديث هرقل :ينصهم أي يستخرج رأيهم ويظهره ومنه قول الفقهاء : نص القرآن، ونص السنة على ما دل ظاهر لفظها عليه من الأحكام.[4]

وبهذا فمفهوم النص في اللغة العربية له أربعة معاني:

1. الرفع: نص الشيء أي ارتفع ، ومنه سميت المنصة بذلك لارتفاعها.
2. الإظهار: نص الشيء أي ظهر وبان ومنه سميت الجبهة ناصيته لظهورها.
3. ضم الشيء إلى الشيء : نصصت الشيء أي وضعت بعضه فوق بعض.
4. أقصى الشيء ومنتهاه: وصلت لنص الشيء أي لنهايته وآخره.

وبهذا فالنص يدور على هذه المعاني التي ذكرنا وهى" الرفع ، والإظهار ، وجعل بعض الشيء فوق بعضه ، وبلوغ الشيء أقصاه ومنتهاه ، والتحريك ،والتعيين على شيء ما ، والتوقيف.[1]

---

[1] الزمخشري : **أساس البلاغة** ، تحقيق :محمد باسل عيون السود ، ج2، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)، ط1 ، 1998م ، "مادة نصص" ص675.

[2] ابن منظور:**لسان العرب** ، دار صادر، بيروت ،ط3،1994،مج6 ، باب النون ،ص4441 .

[3] المرجع نفسه ، ص4442.

[4] المرجع نفسه ، ص 4442.

ولما كان من معاني النص الظهور والبروز وغاية الشيء ومنتهاه فإنه يشترك مع كلمات أخرى في هذه المعاني من مثل: فصاحة وبيان ، وحي وكتاب ، وكلام وقول وخطاب وبلاغة. وهي كلها تدل على الظهور والبيان ، والوضوح والبروز، و الكشف والتعرية، كما أن كلمة "بلاغة" تعنى غاية الشيء ومنتهاه ،وهو لا يعـــــني أنه لا يوجد اختلاف بينها من الوجهة اللغوية إنما يعتبر " النص " أخص من كل واحدة من الكلمات السابقة ، فهو أخص من كلمتي البيان والبلاغة ، كما أنه أخص من كلمة كتاب، فالكتاب هو ما أدى إلى وجود النص ومنحه وظائفه ، والكتاب هنا هو القرآن الذي سالت ولا تزال أقلاماً في كتابة نصوص عنه ، فالكتاب أعـــم من النص، فالنصوص نادرة وعزيزة في كتاب شامل[2].

ب ـ النص اصطلاحا:

إن المتصفح للكتابات العربية المعاصرة يلاحظ هاجسا ثقافيا بين جميع الدارسين وهو محاولة تحديد المفاهيم في ميادين العلوم الإنسانية على اختلافها ، وتعود إشكالية ضبط المفاهيم حسب الكثيرين إلى رغبة قومية تتمثل في تحديد معالم هويتنا العربية الإسلامية التي ظلت ونتمنى أن تبقى مدة طويلة من الزمن تتجاذبها رياح ثقافتنا العربية الإسلامية متمسكة بها إلى حد الإعجاب بل أكثر من ذلك إلى حد التقديس .

ولهذا إذا نظرنا إلى كل ما كتب وقيل عن مفهوم النص نجد اختلافا كبيراً بين المفكرين(عرب كانوا أو غرب) كلٌ حسب وجهته ومنهجه ومنطلقه الفكري ، ولكن رغم صعوبة هذا المفهوم إلا أننا سنحاول جاهدين إيراد بعض التعريفات التي نتمنى أن تكون كفيلة بإيضاح وتبيان اللبس الذي طال هذا المفهوم ومازال إلى اليوم.

فالنص عند النحاة يطلق للدلالة على الحدث والقيام بالعمل ولا يعنى الأمر الناتج عنه أو الحاصل به [3]، غير أن هذا الحدث غير مقترن بزمن .

فعبد المالك مرتاض" يرى أن النص شبكة من المعطيات اللسانية والبنيوية والإيديولوجية تتظافر فيما بينها لتكون خطاباً ، فإذا استوى مارس تأثيرا عجيبا من أجل إنتاج نصوص أخرى ، فالنـص قائم على التجـددية بحكم مقروئيته ، تبعا لكل حالة يتعرض لها في مجهر القراءة ، فالنص من حيث هو ذو قابلية للعطاء المتجدد

---

[1] المرجع نفسه: مادة (نصص)،ص97،99، وانظر : مج9 مادة (وقف)،ص360.

[2] أغضابنة الطاوس: ، **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري(أطروحة دكتوراه)** ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر) ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، السنة الجامعية 2011/2010 ص134.

[3] عبد القادر شرشار : **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق(سوريا) ، 2006،ص17.

بتجدد تعرضه للقراءة" .[1] وبهذا فالنص عنده مرتبط بالمتلقي أو القارئ الذي يمنحه صفة التجدد ويعيد تكوينه وتشكيله في كل مرة يقرأه فيها.

أما الدكتور أديب الصالح يرى بأن النص هو المراد به القرآن نفسه ، إذ لفظة (القرآني) صفة للنص، والنص جمعه نصوص حيث يقول:" نعني بالنصوص: نصوص الكتاب والسنة ، لأن مرد سائر الأدلة الشرعية إليها: فالكتاب والسنة هما أساس التشريع وقوام أحكام الإسلام . وما عداهما من الأدلة مستنبط منهما ومآله إليهما"[2].

والناظر في التاريخ الإسلامي منذ نزل القرآن الكريم يجد المسلمين يذكرون لفظ القرآن الكريم ولا يتعامل أحد منهم بلفظ النص القرآني أو النص الديني أو النص المقدس واستعمال مصطلح (النص القرآني) ، أو (النص) بديلاً عن القرآن الكريم، أو الآية الكريمة في الخطـــاب الديني، عادة جديدة برزت في عصر الحداثة ، ودرج عليه دعاة الحداثة في كتاباتهم ودراساتهم، خرجوا بها عن المفهوم الإسلامي لهذا المصطلح، وهو أمر عادى لأنه من باب الاجتهاد وهو اجتهاد اقتضته متطلبات عصرهم الحالي ، وهو ما سنتطرق له بالتفصيل في هذا المبحث .

ثانيا:مفهوم النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة.

أ– مصطلح" النص"عند علماء الأصول:

يعد علم أصول الفقه من العلوم الإسلامية المبتكرة لأنه يقوم على استنطاق النصوص الشرعية ، والبحث في مضامينها ، جامعاً بين النقل والعقل ، باحثاً عن القواعد الكلية التي تتفرع منها الأحكام الفقهية الفرعية، فلا غرو إذا كان هذا العلم محط أنظار الفقهاء والعلماء والمفكرين أصحاب العقول النيرة والفكر النير في كل وقت من الأوقات وعصر من العصور.

وإذا انتقلنا إلى مفهوم النص في الاصطلاح العربي اكتشفنا عدم اهتمام القدماء اهتماما يذكر بمفهوم النص باستثناء الإمام الشافعي ، بوصفه أول من تطرق إلى مفهوم النص في نظريته عن البيان ،حيث يذكر عن النص أنه " ما أتى الكتاب إلى غاية البيان فيه ، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غـــيره"وعلى ذلك فالنـــص مـا " لايحتمل إلا معنى واحداً " أو هو " ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته". [3]

---

[1] المرجع نفسه ، ص25.

[2] محمد أديب الصالح :**تفسير النصوص في الفقه الإسلامي** ، ج1 ، (د.ت) ، (د . م) ، ص51.50.

[3] ملفوف صالح الدين :"**مفهوم النص في المدونة النقدية العربية**" ، المركز الجامعي خميس مليانة (الجزائر)،ص132.

كما عرف الشافعي النص بأنه : المستغني بالتنزيل عن التأويل ، فالنص عنده هو الكلام الذي لا يحتاج إلى تأويل لأن ظاهره يغني عن ذلك .كما يقصد الأصوليون والفقهاء بعبارة النص الصيغة المكونة من المفردات والجمل ، وقد سميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات لأنها تفسر ما في الضمير المستور ، كما يقصدون بالنص كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو مفسرا ، حقيقة أو مجازا ، خاصا أو عاما ، فللنص عند القدماء نحاة كانوا أو أصوليون فقهاء ...معاني تختلف عما هي عليه اليوم في الثقافة العربية المعاصرة.[1]

وتعد الرسالة للإمام الشافعي رضي الله عنه أول كتاب في علم الأصول وهو ما يعني أن الإمام الشافعي أول عالم عُني بالنصوص ، لأن عينه وبصيرته كانت على استنباط الأحكام من مضامين الآيات الكريمة والأحاديث النبوية.قال الإمام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة:" فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه جل ثناؤه ، من وجوه:

منها: ما أبانه لخلقه نصّاً. مثلُ جمل فرائضه ، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرضُ الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصّاً..." [2]

وللإمام الشافعي باب في الرسالة بعنوان:(باب الفرائض التي أنزل الله نصّاً) ثم أورد تحت هذا الباب آيات القذف واللعان والصيام.. وكان رحمه الله تعالى يأتي ببعض الإيضاحات بعد كل آية .

ثم ذكر الإمام الشافعي رحمه الله تعالى عنواناً آخر تحت هذا البـــاب :" الفرائض المنصوصة التي سنّ رسول الله معها" ثم أورد آية الوضوء وعرض أحاديث نبوية تبين مجمل الآية ، مستدلاً لكل ما عرض له من أحكام فقهية، لأن الآية الكريمة لم تبين تفصيل الأحكام فبينت السنة ذلك. ثم عنون لـ" الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص" وأورد آيات المواريث ، ثم أطنب رضي الله عنه ببيان هذا الخاص الوارد في السنة النبوية[3].

تلك بعض الدلائل على أن النصوص من الكتاب والسنة قد نالت من إمام الأصوليين عناية فائقة ؛ لأهميتها من بيان الأحكام للعباد ، لأن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لمصالح الأنام، ولهذا نجد أن الإمام الشافعي

[1] محمد بن إدريس الشافعي: **الرسالة** ، تحقيق :أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ،(د ت) ، القاهرة (مصر) ، ص14.

[2] المرجع نفسه ، ص21.

[3] المرجع نفسه ، 147- 165 نقلا بتصرف.

دائما يؤكد فيقول" جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن ، وجميع القرآن شرح لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا ...كما أنه أفضل من كل كلام سواه ، فعلومه أفضل من كل علم عداه".[1]

وما هذه العناية بنصوص الكتاب والسنة من الإمام الشافعي رضي الله عنه إلاّ لمكانة النص في علم الأصول ،فالأصول دون معرفة دلالات الأصول لا يكون من الأصول بحال.

كما أن للنص مفهوماً آخر عند الأصوليين إذ يستعملون هذا اللفظ فيما ورد في بحوثهم من اصطلاحات مثل: عبارة النص، إشارة النص...الخ يفهم منها أنهم يطلقونه على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهرا أو نصاً أو مفسراً ، أي أن كل ما ورد من صاحب الشرع فهو نص ، ويبدوا أن الدلالة كانت المعيار الوحيد الذي احتكم إليه الأصوليون لأول وهلة ، ولكن تلك الدلالة تكون مرتبطة باللفظ المركب سواء أكان منطوقاً أو مكتوباً.[2]

من هذا نفهم أن معنى النص عند علماء الأصول ما يعبر عنه بالكتاب " القرآن" والسنة النبوية" الحديث الشريف"

ب – مصطلح "النص "عند دعاة الحداثة:

لم يستقر الدارسون على تحديد واضح لمفهوم الحداثة، ولا يهمني في هذا المقام التعريف بها لما في تعريفها من هدر لأسطر البحث، والغوص في تهويمات النقاد، التي ما برحت تتجاذب في تأطير الحداثة، اصطلاحا، وتفسيرا والأهم هو: ما الغاية التي جاءت بها الحداثة؟ وماذا تريد؟

" جاءت الحداثة بمشروعها الحضاري لتخلص الإنسان من أوهامه وتحرره من قيوده وتفسر الكون تفسيرا عقلانيا ذاتيا، ورأت الحداثة أن مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي ويهتم باللحظة الراهنة العابرة، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية. وهكذا احتفت الحداثة بالصيرورة المستمرة المتشكلة أبدا وغير المستقرة على حال، لكنها أيضا كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته كما تحكم الصيرورة الثقافية فتفسر المتغيرات العابرة وتمنح مشروعية تبريرية عقلانية لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآنية. من هنا جاء التقابل الضدي بين الثابت والمتحول كإمكانية تفسير التناقض الواضح بين اللحظة العابرة والقانون الثابت الذي يتحكم بها ويمنحها نظاما مستقرا أبديا"[3]، فتولدت المنتجات النصية والسردية

[1] الزركشي:**البرهان في علوم القرآن** ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث،القاهرة (مصر) ج1، ص6.

[2] ملفوف صالح الدين :**مفهوم النص في المدونة النقدية العربية** ، ص132.

[3] ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 2002م، ص 224.

والقراءات التي ألقت الضوء على تراثنا القديم بمحاولاتها التي تريد من خلالها تقويض نظام اللاعقل ، ونقد مفعولات اللامعقول وامتداداته المتجذرة في الاجتماع والسياسة والمعرفة...الخ ، من خلال القراءة الجديدة للنصوص الدينية الإسلامية لتجديدها وتجديد الفكر الإسلامي ليواكب حركة العلم والعقل معا.

وبهذا فالنص في اصطلاحات المحدثين العرب، قد تنوعت مفاهيمه بتنوع التخصصات العلمية ، وبتنوع الاتجاهات والمدارس المختلفة ، وقبل استعراض تلك المفاهيم تجدر الإشارة إلى انتقاداً وجّهته " نهلة الأحمد " للمهتمين بمفهوم النص في الدراسات العربية المعاصرة حيث تقول " إن مفهوم النص الذي تشتغل عليه الدراسات العربية المعاصرة مفهوم أجنبي لمصطلح عُرب خطأ ، ولم يجد ما يطابقه في اللغة العربية ...فالذين يقولون بالنص يحصرون معناه بالظهور ، وهو عندهم الكتاب والسنة تحديدا ، والنص يعنى الظهور التام للمعنى ونفى التأويل ، وهم بذلك ينفون وجود نص غير الكتاب والسنة فلماذا نقول النص الأدبي، والنص العلمـــي، والنص القانوني؟ إذا المصطلح الذي نستخدمه يحيل إلى مفهوم غربي ، والذين يؤولون لا يقولون بوجود النص ، وفي أحسن الحالات يقولون بندرته فكيف يعنونون كتبهم بعنوانات مثل(النص ، نقد النص ، النص والحقيقة ، النص والتأويل) ويقصدون الكتاب والسنة ؟ وإلا فما يشتغلون عليه نص ولكنه نص بالمعنى الغربي أي نسيج ـ كما رأينا ذلك من قبل ـ وهو ما يفهمه النـاس اليوم ويحيلون عليه ، إذا لا وجود لـ (النص) في الثقافة العربية. [1]

إن ما أشارت إليه نهلة الأحمد فيما يتعلق بأولئك الباحثين المعاصرين في علوم القرآن . وفي النص العربي وفلسفته يستدعي منا التساؤل : ماذا يقصدون بالضبط حينما يستعملون كلمة (نص) ، أو كلمة خطاب ؟ أما عن قولها: أن الناس يفهمون النص بالمفهوم الغربي فيستدعي منا التوقف ، لأن أغلب الناس يفهمون من النص أنه الكلام الحرفي المنسوب إلى منشئه بقطع النظر عن معناه ، غير أنه يكثر انصرافه إلى الكلام المرتفع عن الكلام العادي أو عن المحادثة ، خصوصا الديني أو الأدبي أو العلمي ، إضافة إلى ذلك فان كلمة (نص) قد تطورت دلاليا في نطاق العربية بإطلاقها على الكتاب والسنة إجمالا بغض النظر عن وضوح المعنى أو قطيعته ، ثم تطورت أيضا بإطلاقها على كلام الفقهاء في قولهم (نصت الفقهاء على كذا) كما رأينا ذلك من قبل في التعريف اللغوي للنص، ومن ثم شاع إطلاق كلمة نص في أوائل القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين على نص الشاعر وغيره من النصوص،ومع بروز الحداثة دخلت العربية مفاهيم مختلفة للنص مرتبطة بتلك الاتجاهات. [2]

---

[1] نهلة فيصل الأحمد : **التفاعل النصي (التناصية: النظرية والمنهج)**، كتاب الرياض ، الرياض 2002 ،ص37.36 نقلا عن مفهوم النص في المدونة النقدية العربية : لـ ملفوف صالح الدين ص 132.

[2] ملفوف صالح الدين:" **مفهوم النص في المدونة النقدية العربية**" ، ص133.132.

ومهما يكن من أمر فإن من أبرز مفاهيم النص في الدراسات العربية المعاصرة مفهوم نصر "حامد أبو زيد" الذي يرى أن قراءة النص الديني قراءة جيدة ، ناقدة واعية من شأنه أن يقربنا من صياغة وعي خاص بنا وبعاداتنا وتقاليدنا ، وعي يصنع لنا هويتنا ويعطى لنا خصوصيتنا ، إنه لعمري الوعي العلمي بتراثنا . حينئذ سنصبح قادرين على المشاركة في صنع الحضارة أو بالأحرى في معركة الحضارة التي غابت عنا ، كل هذا يكون بالبحث عن مفهوم النص" لأن البحث عن مفهوم النص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث ولكنه فوق ذلك بحث عن " البعد" المفقود في هذا التراث ، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا في الاقتراب من صياغة "الوعي العلمي" بهذا التراث"[1].

ولعل كتابه " مفهوم النص" خير نموذج يمكن الحديث عنه في هذا المقام لأن صاحبه على الرغم من اعتماده على ما جاء في المعاجم والكتب العربية القديمة ، إلا أنه يمكن القول إن مفهوم النص عنده قد تم طرحه على مستويين: المستوى الثقافي و المستوى الدلالي (السيميائي) ، ففي المستوى الثقافي يري فيه أن " النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي" [2] ونجد أن هذا المفكر يؤكد ذلك في كتبه التي كتبها . "نقد الخطاب الديني" ، "مفهوم النـــص"، "النص، السلطة ، الحقيقة" . إذ يقول في هذا الأخير:"ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثـــقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحـــوال ، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي "[3] وهذا ما يظهر لنا المستوى الدلالي الذي يريد من خلاله قراءة النص الديني بحكم أنه نص لغوي. فرغم كونه (النص) خطابا إلهيا من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل لأنه خطاب لغوي تجسيدي في لغة إنسانية وهي اللغة العربية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي،ثم إن العديد من أحكام القرآن أحكام تاريخية مرتبطة بزمانها المحدد...ولهذا يمكن الاجتهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغير الأوضاع والأحوال.[4]

بل أكثر من ذلك انه يمثل مركز الحضارة العربية الإسلامية وهنا يقول" إن القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية نصا محـوريا. وليس من قبيل التبسيط، كما يشير نصر حامد أبو زيد، أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص""[5] لأنها ببساطة حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل النص فيه.

---

[1] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص** ، ص12.

[2] أغضابنة الطاوس: ، **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص152.

[3] نصر حامد أبو زيد:**النص، السلطة ، الحقيقة،الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**،ط1،1995،المركز الثقافي العربي،بيروت،ص92.

[4] أمحمد رحماني : **قضية قراءة النص القرآني** ، عين بنى مطهر المحروسة(المغرب)،21أكتوبر2009م ، ص79.

[5] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص** ،ص11.

والملاحظة التي لاحظناها على المفكر"نصر حامد أبو زيد" أنه يلح دائما على الرجوع إلى النص الديني ، وذلك بقراءته قراءة موضوعية بفضلها ننتقل من التأخر والجمود إلى التقدم والانفتاح وهنا يقول" ...والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة " علوم القرآن " قراءة جديدة باحثة منقبة.[1]

ولقد كان غرض أبو زيد من إثارة هذا الطرح والذي هو إعادة قراءة النـــص الديني، هو الرد على الذين جعلوا من علوم القرآن والحديث علوما ناضجة كاملة "مقدسة" ولا يمكن لأي كان أن يمس "قداسة" هذه النصوص ولا حتى أن يفكر فيها، لذا نجده في الكثير من المواطن يؤكد ويقول:"أن موقف الخطاب الديني المعاصر من علوم القرآن وعلوم الحديث كذلك هو موقف الترديد والتكرار. إذا يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي " نضجت واحترقت " حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف...ويضيف القول الذي قاله السيوطي: العلوم وإن كثر عددها وانتشر في الخافقين مددها ، فغايتها بحر قعره لا يدرك، ونهايتها طول شامخ لا يستطاع إلى ذروته أن يسلك.ولهذا يفتح لعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق إليه من المتقدمين الأسباب"[2] هذا من جهة ، ومن جهة ثانية كان غرضه الكشف عن المرجعيات المعتمدة من طرف بعض المفكرين والمصلحين في قراءتهم للنص القرآني ليستطيع بذلك إبراز الفوارق والتقاطعات بين ما كان سائدا من مناهج في تفسير القرآن الكريم وما حملته بعض المناهج الحديثة من توجهات جديدة غير معهودة في تفسير النصوص في مجال قراءة النص الديني.

كل هذا لا يكون حسبه إلا بالتأويل لأنه ببساطة يمثل آلية من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة وبالتالي الدعوة إلى تأويل النص الديني هو الدعوة إلى قراءة التراث قراءة واعية ذات عقلانية متميزة قائمة على حس تاريخي وآخر نقدي بمعالم تراثنا المجيد.ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ألم يقرأ القدماء النص الديني ويؤولوه ؟ أم أن اعتمادهم على المنقول في الكثير من قراءتهم وتفسيراتهم كان سببا في عدم فهمنا لهم ؟ أم أن السبب أن لكل عصر ظروفه وبالتالي اجتهاداته وقراءاته الخاصة به ؟ أم أن السبب يكمن في أن القدماء والسلف اجتهدوا حول قراءات غيرهم فكان اجتهادهم "اجتهاد الاجتهاد"أي أن اجتهاداتهم لم تكن حول النص مباشرة كما هو الحال مع القراءات المعاصرة بل كانت حول اجتهادات غيرهم من علماء عصرهم؟ .

ولهذا كان من بين أهم النتائج التي وصل إليها نصر حامد أبو زيد أمران:

[1] المرجع نفسه ،ص13.

[2] المرجع نفسه ،ص13.

الأول هو : نزع القداسة عن القرآن الكريم خاصة والنص الديني عامة ، وتحويله من نص ديني له خصوصيته إلي نص قابل للنقد.

أما الثاني : نزع ثبوت الدلالة عن النص نهائيا وتحويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ[1].

كل هذا كان دليلا وبرهانا يستعمله أصحاب المشاريع المعاصرة في القول أن مناهج الأمس "مناهج السلف" قديمة قدم عصرهم وظروفهم لا تستطيع مواكبة عصرنا وظروفنا وبالإضافة لقدمها فإنها تغيب القارئ في الكثير من الأحيان رغم أنه أداة فاعلة وطرف أساسي في إنتاج المعنى الذي يحمله النص.

هذا بعض ما تركه لنا "نصر حامد أبو زيد " من قراءته للنص الديني.

أما القراءة الأخرى التي أثارت الكثير من الجدل هي قراءة "علي احمد سعيد المعروف بأدونيس" التي تأتي قبل قراءة "حسن حنفي" وبعد قراءة "محـــمد أركون" و " محمد أحمد خلف الله" ، أدونيس كغيره من المفكرين والقُراء المعاصرين كان له منهج خاص وقراءة فريدة من نوعها تلخصت في وجوب إعادة قراءة النص الديني عامـــة و القرآني خاصة باعتبار أن هذا النص نصا فينيقيا قديما ، وأهم النتائج التي توصل إليها:

- رفض الانتماء الإسلامي والعربي جملة واحدة.
- اعتبار النص القرآني نصا فينيقيا وبذلك لا يؤدي النص القرآني دوره إلا إذا قرئ كما تقرأ النصوص الفينيقية.
- نفي الدين من واقع الأمة وتصورها ، واعتباره نقطة عار في وجه الحضارة العربية أمام الحضارة الغربية.[2]

أما المفكر "حسن حنفي" فهو الأخر جاد بما جاد من قراءات تصب في هذا الموضوع(قراءة النصوص الدينية) ، فكانت قراءته مثل قراءة "أدونيس" وربما أكثر عنفوانا منها ، لأسباب كثيرة منها: أن منهجه شمل إعادة قراءة النص الديني من منطلق تراثي (كون هذه النصوص نصوص تراثية لا غير) ، ليس هذا فقط وإنما تعدى ذلك إلي أن العقيدة والوحي والنبوة والرسالة والإيمان والغيب وغيرها من مفاهيم ثوابت الدين ومصطلحاته مجرد أمور تافهة لا تعدو أن تكون اصطلاحات أدبية و تعابير إنشائية لا تعبر عن الواقع.[3]

---

[1] أحمد رحماني : **قضية قراءة النص القرآني** ،ص80.

[2] المرجع نفسه ،95 .

[3] المرجع نفسه ، ص97.

ويعرفه المفكر "طه عبد الرحمان" فيقول :"إن النص هو كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات...".[1] وما يركز عليه المفكر في هذا المقام هو مقام اللغة حيث أن التراكيب بين ألفاظ وعبارات وجمل النص المرتبطة بعلاقات معينة هي ما تشكل لنا ما نطلق عليه نصا ، أي أن اللغة والعلاقات التي تفرزها هي ما يشكل بنية النص.

أما عبد الملك مرتاض فيري أن النص" لا ينبغي أن يحدد بمفهوم الجملة ، ولا بمفهوم الفقرة التي هي وحدة كبري لمجموعة من الجمل، فقد يتصادف أن تكون جملة واحدة من الكلام نصا قائما بذاته مستقلا بنفسه، وذلك ممكن الحدوث في التقاليد الأدبية..."كما نجده يستند إلى نظرية القراءة في تحديد مفهوم النص فيقول" النص قائم على التجددية بحكم مقروئيته ، وقائم على التعددية بحكم خصوصية عطائيته تبعا لكل حالة يتعرض لها في مجهر القراءة..."[2]

ثالثا:مفهوم الخطاب:

تعد اللغة وسيلة للتعبير عن الأفكار، والمصطلح هو ألف باء العلم[3]. ومن هنا تبرز أهمية تحديد مفهوم الخطاب عملا بمقولة "فولتيرVoltaire" الشهيرة" قبل أن تتحدث معي حدد مصطلحاتك "[4] ، وهنا إشارة إلى أهمية معرفة المتكلم(المُخاطب) بالمصطلحات التي يستخدمها ولهذا سنورد بعض التعريفات لهذا المفهوم " الخطاب" لما له من أهمية ببحثنا سواء في ثقافتنا العربية أو الثقافة الغربية.

على الرغم من غنى اللغة العربية بالمفردات(لغة معطاءة) التي تفوق في عددها مفردات الكثـــير من اللغات ، إلا أن علماءنا ومفكرينا المحدثين في كثير من الأحيان يواجهون صعوبات جمة في ضبط كثير من المفاهيم والمصطلحات العلمية، وتحديد الوافدة من لغات أخرى غير لغتهم.

---

[1] طه عبد الرحمان: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت(لبنان) ،الدار البيضاء(المغرب) .ط2،2000م .ص35.

[2] عبد القادر شرشار: **تحليل الخطاب وقضايا النص** ، ص17.

[3] المرجع نفسه ،ص8.

[4] إبراهيم إيرش: **حول حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية** ، ملاحظات منهجية في مجلة المستقبل ، بيروت (لبنان) ، ع80 ، 1994،ص5. نقلا عن عبد القادر شرشار: **تحليل الخطاب وقضايا النص** ،ص8.

ولتأصيل مصطلح الخطاب في الثقافة العربية سوف نبحث عن وروده في القرآن الكريم باعتباره الكتاب الأكثر تجانسا مع خصائص اللسان العربي ، وفي المعاجم القديمة كـ " لسان العرب لابن منظور " فهو يساعد بالرجوع بالكلمة إلى أصلها اللغوي على امتداد زمني كبير.[1]

ففي القرآن الكريم نجد مادة (خ ط ب) في مواضع كثيرة وبصيغ متعددة ، فنجدها بصيغة الفعل في قوله تعالى:" **وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ** ".[2]

وكذلك في قوله تعالى:" **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا**".[3]

ونجدها بصيغة المصدر في قوله تعالى:" **رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا** ".[4]

وفي قوله تعالى :" **وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ** "[5] وفي قوله جلا وعلا:" **إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ** "[6].

وقد قال بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى:" ...**وَفَصْلَ الْخِطَابِ**" هو أن يحكم بالبينة أو اليمين ، وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحكم وضده ، وقيل: فصل الخطاب بمعنى الفقه في القضاء.[7]

---

[1] محمد فؤاد عبد الباقي: **المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم** ، دار الفكر، بيروت(لبنان) 1986،ص235.نقلا عن عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب وقضايا النص، ص9.

[2] سورة هود ، الآية 37.

[3] سورة الفرقان ، الآية 63

[4] سورة النبأ ، الآية 37.

[5] سورة ص ، الاية20.

[6] سورة ص ، الاية23.

[7] ابن منظور: **لسان العرب** ، مادة خطب.

ويرى " الزمخشري" أنه:" يجوز أن يراد الخطاب في الآية القصد الذي ليس فيه اختصار مخل ولا إشباع ممل ، ويقول الفصل بمعني التمييز بين الشيئين ، وقيل الكلام البين: فصل بمعنى مفصول ، لأنهم قالوا كلام ملتبس ، وفي كلامه لبس والملتبس المختلط ، فقيل في نفيضه فصل، أي مفصول بعضه من بعض ، فمعنى فصل الخطاب: البين من الكلام المخلص الذي يتبين من يخاطب به ويلتبس عليه ...وإن شئت كل الفصل بمعنى الفاصل ...وأردت بفصل الخطاب : للفاصل من الخطاب الذي يفصل بين الصحيح والفاسد ، والصواب والخاطئ ..."[1]

وعدّ" الرازي" أن فصل الخطاب من الصفات التي أعطاها الله لداوود عليه السلام واعتبرها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور، مميزا بذلك الإنسان عن سواه من الكائنات والناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير فمنهم من يتعذر عليه الترتيب على بعض الوجوه ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات ، وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أعظم ، وكل من كانت القدرة في حقه اقل كانت تلك الآثار اضعف لان فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال ، ويحضر بالخيال بحيث لا يختلط شيء بشيء ينفصل كل مقام عن مقام"[2]

وأدرك الرازي في تفسيره لهذه الآية أن الناس لا يملكون نفس القدرات في التعبير عن أفكارهم أو إيصال رسالة إلى من يتخاطبون معهم فالقدرات متفاوتة من مرسل إلى مرسل أخر.

وفي تفسيره لقوله تعالى:"...**وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ**" يقول الزمخشري :"غلبني يريد: جاءني بحجاج لم اقدر أن أرد عليه فارده ، أراد الخطاب مخاطبة المحاج المجادل أو أراد خطيب المرأة وخطبها هو خاطبني خطابا، أي غلبني في الخطبة فغلبني حيث زوجها دوني، وقرئ عازني من المعازة وهى المغالبة.[3]

من خلال التفاسير السابقة للآيات الكريمة يتضح أن للخطاب معاني مختلفة ، فقد جاء بمعني الدعاء ، والكلام البين ، والجدال والمحاجة ، ولكن رغم اختلاف هذه المعاني فهي تتوافق مع المعنى اللغوي للخطاب في أنه يقوم على المشاركة ، كما تتفق على مفهوم الخطاب في اللسانيات الحديثة في كونه يقتضى طرفين(مخاطِب ومخاطَب) ، وقد ساق السيوطي أربعة وثلاثين وجها للخطاب في تقديمه لأوجه مخاطبات القرآن الكريم.[4]

---

[1] الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق محمد مرسي عامر ، دار المصحف ،القاهرة،ج5،ص125.

[2] محمد فخر الدين الرازي: **التفسير الكبير**،ط3، دار إحياء التراث العربي ، ج26 ، ص188.187.

[3] الزمخشري:**الكشاف**، ،ص125.

[4] السيوطي جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن** ، دار المعرفة ، بيروت(لبنان) ، ج2،ص44.43.

وفي " لسان العرب " نجد في مادة (خ ط ب) :" الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام ، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا ، وهما يتخاطبان ، والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن.

قال الليث:" إن الخطبة مصدر الخطيب ، لا يجوز إلا على وجه واحد وهو أن الخطبة اسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب فيوضع موضع المصدر"[1]

كما اهتم الأصوليون بالخطاب لأن غايتهم هي المعرفة بكيفية استخراج الأحكام من الأدلة والتي هي الخطاب ، ولذا بات من الضروري المعرفة بمفهومه وأقسامه وأنواعه وموضوعه ، وكذا المعرفة بالعناصر اللغوية المشكلة له ، والعناصر غير اللغوية التي تساهم في الفهم.

وعرف الأصوليون الخطاب بأنه : " أحد مصدري فعل خاطب يخاطب خطابا ومخاطبة ، وهو يدل على توجيه الكلام لمن يفهم ، وقد نقل من الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة على الاسمية ، فأصبح في عرف الأصوليين يدل على ما خوطب به ، وهو الكلام "[2] فالخطاب بهذا لابد وأن يكون موجها إلى من يملك القدرة أو من هو مهيأ لفهم الكلام الموجه إليه ، وجعل الخطاب هو ذاته الكلام .

ومن المفاهيم التي أعطيت للخطاب عند الأصوليين أنه: الكلام الذي يفهم منه المستمع شيئاً[3] فلابد أن يحمل الخطاب معنى معينا بحيث يستطيع المستمع أن يستنبطه ويفهمه، إلا أن هذا التعريف انتقد لأنه لا يتسم بالدقة."فالآمدى" يرى أنه يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع "[4]، فالخطاب إذا وجّه إلى أحد فالغاية منه الإفهام لأن "المعقول من قولنا : أنه مخاطب لنا، أنه قد وجّه الخطاب نحونا،ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا،فالأصل في إنتاج الخطاب هو إرساله إلى مستمع لغاية محدّدة وهى إفهامه القصد الذي من أجله أُنتج الخطاب "، ولأنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثاً. [5]

و في "المعجم الوسيط": خاطبه مخاطبة وخطابا : كالمه وحادثه ، وخاطبه:وجه إليه كلاماً ، والخطاب الكلام ، وفي القرآن الكريم فقال :"**أَكفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ**"[6]

---

[1] ابن منظور : **لسان العرب** ،مادة(خطب).

[2] إدريس حمادي:**الخطاب الشرعي وطرق استثماره** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت(لبنان)،ط1 ، 1994م ،ص17.

[3] الآمدى سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي ابن محمد : **الإحكام في أصول الأحكام** ، تحقيق:احمد محمد شاكر،ط1، دار الأفاق الجديدة ، بيروت(لبنان) ، 1980م،ص136.

[4] المرجع نفسه،ص136.

[5] المرجع نفسه،ص22.

[6] إبراهيم أنيس وأخرون:مجمع اللغة العربية:**المعجم الوسيط** ، القاهرة ، مطبعة مصر ، ج1،1960م ،(مادة خطب)،ونص القرآن من سورة ص، الآية23.

أما بالنسبة لمفهوم الخطاب في الثقافة الغربية فهو الأخر كان حاضرا ومتداولاً في كتابتهم ونظرياتهم كنظريات النقد ، والعلوم الاجتماعية ، واللسانيات ، وكثيرا ما يستعمل في تحليل النصوص الأدبية وغير الأدبية.

جاء في "معجم لالاند الفلسفي" المترجم إلي العربية ، ترجمة الكلمة الفرنسية Discours إلى الكلمة العربية : خطاب ، حديث. [1]

وجاء في المعجم الفرنسي أن الخطاب يدل على معان أربعة:

. أن الخطاب تعبير عن الفكر بواسطة الكلام.

. أن الخطاب تعبير عن الفكر ، سواء أكان هذا شفهي أو مكتوب ، وأن أجزاء الخطاب هي مقولات الكلمات الملاحظة بواسطة النحو التقليدي.

. أن الخطاب عرض شفهي موجه نحو جمهور بخصوص موضوع محدد.

. أن الخطاب عرض كتابي ذي خاصية تعليمية،بحثDiscours de la méthode لديكارت.[2]

كما ارتبط استعمال مصطلح الخطاب عندهم . الغربيين . بفكرة الثنائية اللغوية(لغة/كلام) التي وضعها دي سوسير"Ferdinand de Saussure"، والذي ميز بدقة بين اللغة والكلام . فاللغة عنده نتاج اجتماعي لملكَة اللسان ، فاللغة إذن ظاهرة عامة يشترك فيها أفراد مجتمع ما ، أما الكلام فهو كل ما يلفظه أفراد المجتمع ، أي ما يختارونه من مفردات ، وتراكيب ناتجة عما تقوم به أعضاء النطق من حركات مطلوبة.[3]

أما إذا عدنا إلي المعاجم اللغوية نجد أن للخطاب معاني متعددة . فهذا "جون ديبوا" Jean Dubois وأصحابه يعرفونه بالمفاهيم التالية:

أ- هو الكلام الموضوع في الاستعمال أو اللغة المضطلعة من طرف الفاعل المتكلم ، فهو بهذا المفهوم مرادف للكلام.

ب- الخطاب وحدة مساوية أو أعلى من الجملة ، وهو مكون من سلسلة مشكلة رسالة لها بداية ونهاية فهو مرادف للملفوظ.

---

[1] أندرى لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية** ، مج1، تعريب: خليل احمد خليل،تعهده واشرف عليه احمد عويدات، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، طبعة 2008م ،ص287.

[2]Dictionnaire du francais : direction :philipe Amiel ; assiste de Herve Dubourjal Brigitte Vienne ; ed ; Hachette 1987 ; nouvelle edition 1995 ;p :340.

نقلا عن :الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري لـ :أغضابنة الطاوس، ص66.

[3] ذهبية حمو الحاج:**لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب**، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، (د ت)، الجزائر ،ص78.

ج-الخطاب يعني كل الملفوظات الأعلى من الجملة.[1]

والمستخلص من هذه التعريفات أن الخطاب له جانبان: جانب شكلي ، وجـانب وظيفي ،ويتضح الأول في كون الخطاب بناء أو كتلة تفوق أو تساوى الجملة ، وبالتالي فهو مكون من وحدات متماسكة ومنسجمة ، أما الجانب الثاني فينظر إلى الخطاب بأنه استعمال اللغة من طرف الفاعل المتكلم.

ويعرفه"شارودو" بكونه الملفوظ الذي يجب أن يوضع في سياق معين ، فالخطاب عنده" ما تكون من ملفوظ أو حديث في مقام تخاطبي ، وأن هذا الملفوظ أو الحديث يستلزم استعمالا لغويا عليه إجماع ، أي قد تواضع عليه المستعملون للغة ، وأن هذا الاستعمال يؤدي دلالة معينة".[2]

في هذا التعريف نجد "شارودو" يتفق في شق منه مع "ديبوا" غير أنه أضاف شروطا أخرى حتى يتم تكوين الخطاب ، وهو أن يكون التلفظ بالخطاب مرتبطا بالسياق ، وأن يكون الاتفاق حاصلا بين مستعملي اللغة حتى يتمكنوا من إخراج خطاب ملائم للسياق ومؤد لدلالة معينة ، لأن التلفظ بالجمل بصورة اعتباطيـــة لا يمثل خطاباً لأنها خالية من المعنى. هذه النظرة إلى الخطاب نجدها كذلك عند"إميل بنفست" الذي يذهب إلي انه " يجب أن يفهم الخطاب بأوسع معانيه على انه كل ملفوظ يفترض متكلماً ومستمعاً وفي نية الأول التأثير على الآخر بأية طريقة".[3]

وتعريف الخطاب بوصفه ملفوظا يمثل نقطة تقاطع بين المنهجين الشكلي والوظيفي ،لأن الخطاب يتخذ من الجملة أساسا له ، ولكن بمفهومها التلفظي في السياق ، أو بوصفها مجموعة من الوحدات اللغوية الصغيرة التي لها سياق معين ، أو بمعنى أدق الخطاب مكون من جمل سياقية.[4]

أما " تزفتان تودوروف" حين يعرف الخطاب يصنفه إلي نوعين : خطاب نقدي وخطاب أدبي ، وأعطي لكل منهما مفهوما مغايراً، فالخطاب النقدي عنده هو الممارسة التي يكون فيها الناقد كالمنجز لا يستطيع أن يتحدث إلا خطابا مثقوبا"[5] ، فالخطاب عند تودوروف هو الخطاب الذي يحمل في ثناياه ثغرات تمثل نقطة انطلاق خطاب الناقد ، أما الخطاب الأدبي فهو خطاب يهدف إلي التعبير ، ويغلب عليه الطابع الفني ويخضع

[1] Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, Libraire la rousse paris .p156

[2] بشير إبرير: "**في تعليمية الخطاب العلمي**"، مجلة التواصل ، جامعة باجي مختار ، عنابة(الجزائر) ،ع8، جوان 2001،ص76.

[3]Emile Benveniste, problèmes de linguistique générale , Edition galimard , 1966.p241-242.

[4] عبد الهادي بن ظافر الشهري:**استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية** ، دار الكتاب الجديد،ط1 ، 2004م،ص38.

[5] رابح بوحوش:**الأسلوبيات وتحليل الخطاب** ، مديرية النشر ، جامعة باجي مختار ، عنابة (الجزائر) ، ص71.

لانتظام داخـلي ، أما من الناحية الخارجية فالخطاب الأدبي يتحرك بحرية وبطريقة مستقلة وفي داخله يكون منظما وخاضعا للانتظام.[1]

ويخلص " تودوروف " إلي أن الخطاب " جسم له ذاته وحركته وزمنه ، وهو مختلف عن كل ما عداه ، ويخضع لنظام داخلي ، ولكنه يتحرك حرية مستقلة ، ومن ثمة فهو لون يختلف عن النص"[2].

من التعاريف السابقة يتضح أن للخطاب معاني متعددة ، فهو وحدة بلاغية تواصلية ناتجة عن مخاطب معين ، وموجهة إلى مخَاطب معين ، في مقام أو سياق معين ، وانطلاقا من وضع محدد يُدرس ضمن ما يسمى الآن"لسانيات الخطاب".[3] وهذا التعدد في معاني الخطاب راجع لتباين الاتجاهات التي ينتمي إليها الباحثون ، فكل تعريف يمثل وجهة نظر اتجاه معين ، وهذا الكم من التعاريف زاد من سعة دائرة الغموض التي تحيط بالخطاب بدل تقليصها ، وهذا ما قاله "ميشال فوكو"" بدل أن أقلص من معنى كلمة خطاب وما لها من اضطراب وتقلب ، اعتقد أنني في حقيقة الأمر أضفت لها معان أخرى بمعالجتها أحيانا كمجال عام للعبارات ، وأحيانا أخرى بمعالجته كمجموعة من العبارات الخاصة ، وأحيانا أخرى كممارسة منظمة تفسر وتبرر العديد من العبارات"[4] فهذه الممارسات أو المعالجة التي أعطاها " فوكو" للخطاب أدت إلى توسيع معنى الخطاب عنده ، وما يجعل عملية تعريف الخطاب أكثر تعقيداً هو أن أغلب الباحثين عند استعمالهم لهذا المصطلح لا يحددون أي تعريف من هذه التعاريف ولا يأخذون بها في كتاباتهم وتأليفاتهم ، زد على ذلك فإن جل هؤلاء الباحثين قد يبلغ بهم الأمر إلى تغيير هذه التعاريف الأساسية[5].

رابعا:النص مقابل الخطاب:

أصبح التمييز بين الخطاب والنص يطرح إشكالا كبيرا نظرا لتضارب الآراء واختلاف التصورات، ولقد تشعبت الرؤى حول ثنائية (النص والخطاب) حتى عدهما البعض مترادفين، غير أن المفهوم الشائع للنص هو ما جاء في الموسوعة العالمية للمفاهيم الفلسفية التي عرفت النص على انه:" خطاب مكتوب ، ثابت"[6]. وهذا ما

[1] المرجع نفسه، ص89.

[2] المرجع نفسه ، ص89.

[3] بشير إبرير: "**في تعليمية الخطاب العلمي**" ، مجلة التواصل ، ص76.

[4] سارة ميلز:**الخطـاب** ، ترجمة: يوسف غول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر)، طبعة2004م ،ص5.

[5] المرجع نفسه ، ص6.

[6]Encyclopédie philosophique universelle ;les notions philosophique ; dictionnaire2 ;p ,2578.

ذهب إليه "بول ريكور" في قوله: "نطلق كلمة (نص) على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[1]، فالعلاقة بين النص والخطاب ترتبط بالكتابة التي تصبح أمراً مؤسسا للنص ومقوما له.

كما نجد "شلوميت" يربط النص بالقراءة ، إذا يعتبر أن " النص هو ما يمكن قراءته"[2]، فمن وجهة النظر هذه فالنص يرتبط بالكتابة والقراءة ، أما الخطاب فيرتبط بالبعد الاجتماعي لأن الخطاب يمثل فضاء لتبادل الآراء.

كما نجد أن مستوى التحليل هو الأخر يختلف بين المفهومين مفهوم النص والخطاب، فلا يمكن تحليل الخطاب بمعزل عن المقام ، لأنه فعل أُنجز في مقام معين ، وزمان ومكان معينين ، في حين أن النص مجرد عن كل هذه العوامل.فمجال تحليل الخطاب يُعنى باللغة المنطوقة ضمن السياق في حين أن مجال تحليل النص يتعلق بتحليل اللغة المكتوبة ، وهذا ما ذهب إليه" Deborah Schiffrin " في كتابه " Discours Marks " غير أنه استخدم مصطلحات تحليل الخطاب بنفس دلالتها في تحليل النص ، وبطريقة التحليل نفسها ، ويتفق معه"ديفيد كريستال Devid Kristal " لكنه يعود ويؤكد أن التحليل سواء كان موضوعه نصا أو خطابا فإنه يشمل كل الوحدات اللغوية المنطوقة والمكتوبة مع تحديد الوظيفة التواصلية.[3]

ولكن هذا الاختلاف والتفريق بين المفهومين أو المصطلحين ليس واضحا بالقدر الذي يكشف لنا الالتباس والغموض ، لأنه قد يستعمل كل منهما (النص و الخطاب) بمعنى أوسع بكثير ليشمل جميع الوحدات اللغوية التي لها وظيفة اتصالية محددة سواء كانت هذه الوحدات مكتوبة أو محكية ، لأننا في الكثير من الأحيان نجد بعض المفكرين يتحدثون عن الخطاب الشفهي (المحكي) أو المكتوب ،ومنهم من يتحدث عن النص المحكي أو المكتوب .

وهنا نجد " هوثرن" يعلق على هذه المفارقة بين النص و الخطاب ويقول:" يعالج " ستابس Michael Stubbs " مفهومي النص والخطاب وكأنهما مترادفين ، لكنه يلاحظ أنه في استعمالات أخرى يكون النص مكتوبا بينما يكونا الخطاب محكيا ، وقد لا يكون النص تفاعليا بينما يكون الخطاب كذلك...وقد يكون النص طويلا أو قصيرا لكن الخطاب قد يوحي بطول معين ، ويتميز النص بانسجام في الشكل والصيغة ، بينما يطبع

[1] صلاح فضل: **بلاغة الخطاب وعلم النص** ، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع ، لونجمان ، ط1، 1961م،ص304.

[2] سعيد يقطين: **انفتاح النص الروائي**، ط1، 1989م،ص1136.

[3] صبحي إبراهيم الفقي: **علم لغة النص بين النظرية والتطبيق ، دراسة تطبيقية على السور المكية** ، دار قباء ، القاهرة(مصر) ، ط2000.1 ،ص35.

الخطاب انسجام أعمق من حيث الدلالة والمعنى ، وفي الأخير يلاحظ "ستابس" أن هناك من المنظرين من يفرق بين مكون اللغة النظري المجرد والتحقق النفعي لهذا المكون ، ولو أنهم لا يتفقون أيهما يمثله مفهوم النص "[1].

ومن الآراء التي حاولت أيضا كشف الفرق بين ثنائية (النص،الخطاب) رأى "جوليا كريستيفا Julia Kristeva" التي رأت أن النص أكثر من مجرد خطاب أو قول إذا أنه موضوع لعديد من الممارسات السيميولوجية ، وبالتالي فالنص عند " كريستيفا " يتجاوز الخطاب ، ويتميز عنه بخاصية الإنتاجية ، لأنه قابل للتفكيك وإعادة البناء ، مما يجعله صالحا لأن يعالج بمقولات منطقية ورياضية كما أنه يمثل فضاء لاستبدال النصوص وذلك عن طريق التناص[*].

ومهما يكن من أمر فإن الفروق التي ينعقد عليها الإجماع نظريا هي:

أ – أن الخطاب أوسع من النص ، والنص في أصله هو المكتوب والخطاب هو المنطوق.[2]

ب– يتميز الخطاب عادة بالطول ، وذلك أنه في جوهره حوار أو مبادلة كلامية ، أما النص فيقصر ليكون كلمة مفردة مثل (أحد) ، ويطول حتى يصبح مدونة كاملة مثل (رواية).

ج– يرتبط ميل الخطاب عادة إلى الطول و الامتداد والحوارية بتمكينه من التعبير عن وجهات النظر والمواقف المختلفة.

د– الخطاب نتيجة للغة الشفوية بينما النص نتيجة الكتابة ، أو كما قال " روبير اسكاريب" اللغة الشفوية نتيجة خطابات (des discoures) ، بينما الكتابة تنتج نصوصا (des textes) "[3].

و– يفترض الخطاب وجود السامع (المتلقي) الذي يتلقى الخطاب بينما يتوجه النص إلى متلق غائب يتلقاه عن طريق القراءة.

---

[1] سارة ميلز:**الخطاب** ، ص3.

[*] التناص : أو الشبكة النصوصية inter textualité : هي مصطلح ألسني ونقدي أدبي حديث بمعنى النص ليس مفردا ولا معزولا ، وإنما ينتمي إلى عائلة معينة من النصوص الأخرى التي تجاوزه وتحيط به أو تتقاطع معه ، وكل نص هو عبارة عن امتصاص لجملة نصوص أخرى عديدة تم صهرها وتحويلها(انظر :محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، هامش رقم 57،ص207. وانظر أيضا: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري لـ .د:أغضابنة الطاوس،ص149.)، لكن هذا لا ينفي فكرة الإبداع الخاصة بالمؤلف.

[2] بشير إبرير : "**في تعليمية الخطاب العلمي**" ، ص77.

[3] المرجع نفسه ، ص77.

خامسا:النص مقابل التراث.

أ ـ التراث في اللغة: – التراث من ورث يرث إرثا ، فأصل الهمزة هنا واو.

– والإرث من الشيء : البقية من أصله. والجمع إراث.

– ويقال: هو على إرث من كذا ، أي على أمر قديم توارثه الأخِر من الأول[1].

ونقل ابن منظور أيضا عن الأعربي وابن سيده أن الورث والوَرْث والإرث والوارث والإراث والتّراث واحد. وهو ما وُرِثَ. ونقل الجوهري:إن التراث أصل التاء فيه واو. ونقل لنا ابن منظور أيضا فقال:" الوِرث والميراث في المال ، والإرث في الحسب...والتراث ما يخلفه الرجل لورثته ، والتاء فيه بدل الواو...، وأورثته الشيء أعقبه إياه. وأورثه المرض ضعفا والحزن هما كذلك...وكله استعارة بوارثة المال والمجد"[2].

مما سبق يتبين لنا أن التراث ما يخلفه الرجل لابنه"الأسلاف للأخلاف" من مجد وحسب ودين ومال ، وكل ما أعقبه الأول للأخِر فهو تراث.

ب ـ التراث في الشرع:

ورد لفظ التراث في كثير من المواضع في القرآن الكريم والسنة النبوية ، ولتلك الألفاظ مدلولات تختلف من موضع لأخر ومنها[3]:

أولا: إرث المال: في قوله تعالى:" **فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ...**"[4]والمراد هنا إراث المال.

ثانيا: إرث النبوة والعلم والدين: مثل قوله تعالى:" **وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا**"[5] والمراد هنا إراث النبوة.

---

[1] محمد بن عبد العزيز أحمد العلي: **الحداثة في العالم العربي"دراسة عقدية"** ، مج1 ، الرياض(السعودية) ، 1994م ، ص15.أنظر أيضا: ابن منظور:**لسان العرب** ، ج1،ص44.

[2] المرجع نفسه ، ص15.

[3] المرجع نفسه ، ص19.17.

[4] سورة النساء ، الآية 11.

[5] سورة مريم ، الآية6.

ثالثا: وقد يطلق التراث على العلم والدين مثل قوله تعالى:" **فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُواْ الْكِتَابَ**"[1] و قوله تعالى:" **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا** "[2] وقوله تعالى:" **وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ** "[3] وجاء أيضا في القرآن قوله تعالى:" **أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُون**"[4].

والخلاصة التي نستخلصها من كل هذه الآيات التي أوردناه أن التراث يعني الميراث سواء المادي أو المعنوي.

والتراث الإسلامي العربي بهذا المعنى هو ما أورثناه من عقيدة وشريعة وقيم وآداب ومنجزات مادية كانت أو معنوية ورثناها عن أسلافنا في تأريخنا الإسلامي.

لكن هذا لا يعني أن نتعامل معه بنفس الطريقة فهناك فروق بين طريقة التعامل مع القرآن والسنة وطريق التعامل مع المنجزات المادية أو المعنوية من فكر وثقافة وقيم....وهلم جرا. وهذا في اعتقادي ما وقع فيه بعض مفكرينا بتعاملهم بطريقة واحدة لتراث مختلف ، فمن غير المنطقي والعقلاني أن نعامل القرآن بنفس طريقة تعاملنا مع الفكر والثقافة.

ج ـ التراث عند الحداثيين:

لعل الملاحظة التي لاحظناها على بعض كتابات المحدثين هي أنهم يولون أهمية قصوى لكلمة تراث حتى أنها تكاد تظهر في جل وأغلب كتاباتهم ، ولعل هاجس النهضة وبلوغها هو السبب من وراء كل هذا. فنجد من يقول بالتوجه لهذا التراث ، ومنهم من يقول بتجاوزه ونقده ، ومنهم من يقول بإخضاعه للمناهج العلمية الحديثة. وهكذا...الخ.

فماذا يعني التراث عندهم؟ هل معناه نفس المعنى الذي تكلم عنه الشرع؟ أم أنه مختلف عنه؟

---

[1] سورة الأعراف ، الآية 169.

[2] سورة فاطر ، الآية32.

[3] سورة الشورى ، الآية14.

[4] سورة المؤمنون ، الآية11.

يقول أدونيس:" إن التراث العربي الإسلامي هو الشعر الجاهلي ، والقرآن والحديث ، أي هو هذه الأصول التي ورثت للجميع والتي لا يختلف على أصوليتها..."[1].

أما محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث" فيعرف التراث فيقول:" إن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر"[2].

ومن خلال هذين التعريفين فإن القصد من التراث عند الحداثيين(بعضهم) هم ما اشتمل على قرآن وحديث ، فكر وثقافة ، فن وأدب.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: إذا كان القرآن والحديث تراث كباقي التراث فما السر من بقائه محفوظا رغم ثورة التغيرات التي تحدث كل يوم؟.

[1] محمد بن عبد العزيز أحمد العلي: **الحداثة في العالم العربي"دراسة عقدية"** ، ص22.

[2] محمد عابد الجابري : **التراث والحداثة** ـ دراسات ومناقشات ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1991 ،ص34.33.

المبحث الثاني:النص الشرعي وحدود النظر العقلي.

أولا:المعنى اللغوي والاصطلاحي للتأويل.

تكمن أهمية البحث في هذا المفهوم أنه يعالج أهم قضية في تاريخ الفكر العـــربي الإسلامي قديـما وحديـثا ، ألا وهي العلاقة بين العقل والنقل ، ودور العقل في فهم النـص الديني ، وهي القضية التي لا تزال مطروحة للسجال والمناقشة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا.

ولعل التأويل يمثل قطب الرحى في هذه القضية باعتباره أخطر الطرق وأهم السبل في التعاطي والتعامل مع النص الشرعي ، لأن هذا الأخير يعد من مرتكزات الحضارة "فالحضارة العربية الإسلامية ترتكز في جانب منها على النص الديني وهنا يصح القول أن التأويل يمثل الوجه الآخر للنص"[1] ، وإن كان مصطلح التأويل في الفكر الديني قد تحول إلى مصطلح مكروه فهذا بسبب الإفراط فيه، الذي جعل منه أداة نعمة تارة وأداة نقمة تارات أخرى، وتاريخ الفكر الإسلامي يشهد على ذلك حيث كان السبب في ظهور العديد من الفرق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة والباطنية...الخ ،كما كان سببا في ظهور مدارس الحداثة والمعاصرة في العصر الحالي.

والناظر بعين بصيرته إلى التاريخ الإسلامي يتبين بوضوح أن التأويل كان ملاذ الكثير من الفرق الإسلامية وملجأهم، بحيث كانوا يحتجون على اعتمادهم على التأويل هو أنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة التي حسبهـــــم لا توجد في ظاهر النص بل في باطنه ، لكن الحقيقة غير ذلك لأن غاياتهم كانت البحث عن شرعية لأفكار ومقررات مسبقة لديهم نابعة من فلسفاتهم الخاصة، أو هوى شخصي، فأحبوا أن يضفوا عليها الصبغة الشرعية بإسنادها بنصوص قرآنية أو حديثيه، ظنوا أنها تؤيد دعواهم، وفي سبيل ذلك ردوا الكثير من الآيات المحكمات التي تعارض أوهامهم وخيالاتهم و ميولاتهم بالتأويل، والحقيقة التي تؤكد ذلك هو الاختلافات الجوهرية في الكثير من الأصول لا الفروع بين الفرق الإسلامية .

ولعل ما جعل من موضوعات التأويل وما يلحقه من "الاجتهاد" و"التجديد" و"فهم النصوص" و"القراءات المعاصرة للنصوص الدينية" الشغل الشاغل للكثير من المثقفين سواء القدامى أو المعاصرين، هو أن النص الديني يحتوى في صميمه على محكم ومتشابه فإذا كـــــــان الأول لا يعنيه التأويل فالثاني يشكل جوهره وأساسه ، من كل هذا أصبح لهذه الموضوعات منحى جوهري هو أنها تشكل منتهى الطريق الذي وصل إليه

[1] نصر حامد أبو زيد :**مفهوم النص** ، ص 219.

العقل عموما أو العقل المعاصر في جدله حول "العلاقة بين العقل والنقل" أو بين "العقل والنص" أي أن التأويل هو الطريق الوحيد والمنهج الفريد لفهم حقيقة النص الديني.

والذي يزيدنا أكثر تأكدا وحقيقة هو أن هذه الموضوعات ـ موضوعات التأويل ـ أصبحت تحظى بمساحة واسعة في كتابات المفكرين المعاصرين ـ كما كانت كذلك عند القدامى ـ على اختلاف انتماءاتهم وديانتهم سواء أكانوا من حملة المشروع النهضوي الإسلامي، أم من دعاة المشاريع الحداثية التغريبية أمثال" محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد". وكذلك حجم النتاج الثقافي المتمثل في الكم الهائل من الكتب والمقالات والأبحاث التي صدرت في الأعوام الأخيرة وما زالت إلى اليوم.

وفي ثنايا هذه الدراسة سنقدم تعريفا لغويا واصطلاحيا للتأويل ، كما سنعرج إلى مفهوم التأويل عند بعض الأصوليين و التأويل في القرآن والسنة و عند المتكلمين وبعد ذلك سنقدم تعريفا للتفسير وسنبين العلاقة بينه وبين التأويل.

أ ـ التـــــأويل لغة:

التأويل في اللغة الفرنسية يعنى:(sens)Anagogique أما في اللغة الانجليزية فهو Anagogic interpretation.[1]

قال ابن فارس:" الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه،أما الأول فالأول وهو مبتدأ الشيء ، والأصل الثاني قال الخليل: الأَّيلُ الذكر من الوعول والجمع أيائل وإنما سمي أيلاً لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن.

وقولهم آل اللبن، وأل يؤول: أي رجع، قال يعقوب:" يقـــــال: أول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم [2].وذلك قوله تعالى" **هَلْ يَنظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ** "[3].

ويضع ابن منظور: مصطلح التأويل تحت مادة أول أو الأول وهو الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع، وأول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشيء: ارتددت، وفي الحديث الشريف "من صام الدهر فلا صام ولا آل " أي لا رجع إلى الخير ،والأول الرجوع ،وقيل أوّلَ الكلام وتُأَوَّلَهُ: دبره وقدره، وأوله وتأوله: نشره: وقوله عز

[1] جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، باب التاء ، ص234.

[2] ابن فارس أبو الحسين أحمد : **معجم المقاييس في اللغة** ، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، ط1،1994،دار الفكر، بيروت. ص98-100.

[3] سورة الأعراف . الاية53.

وجل" **وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ** "[1] أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة عن الرؤيا قوله تعالى" **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ**"[2] "وآل مآله يؤوله إياله إذا أصلحه وساسه". والإئتيال: الإصلاح والسياسة، والآل: السراب.[3]

وقال الراغب الأصفهاني: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومن الموئل الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً ففي العلم نحو قوله تعالى: "**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**"[4]. وفي الفعل كقوله تعالى "**هَلْ يَنظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**"[5] أي الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى " **خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا**"[6] قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة.[7]

مما سبق يتبين لنا أن التأويل مصطلح يحمل في طياته معاني عدة منـــها: الرد، والصرف والرجوع، والعاقبة، والتحول، والإصلاح...الخ .

فقول ابن فارس مثلا : أول الحكم إلى أهله أي رجعه ورده يتضمن صرفه وتحويله إلى أهل شانه، ومعنى الصرف والرد واضح في كل هذه المعاني.

كما أن قول ابن منظور في معنى تأويل الكلام: تدبيره وتقديره وتفسيره لا يخرج عن أصل ابن فارس الذي وضعه لمعنى التأويل، وهو ابتداء الأمر وانتهاؤه لأن من أراد أن يؤول الكلام قلّب رأيه فيه ورد وجوهه واحتمالاته، أولها على آخرها وآخرها على أولها حتى يتبين له وجه الصواب فيه.

ومعنى الرد والصرف هنا يبين أن من أُشكل عليه أمر في قضية ما ترك و صرّف وجوه النظر فيه حتى نهايته وعاقبته.كما أن الجرجاني رد معنى التأويل إلى أصل الإرجاع والصرف . صرف اللفظ الظاهر . الذي اشترط فيه موافقة الكتاب والسنة .كما سنري في التعريف الاصطلاحي للتأويل عنده . أما الراغب الأصفهاني فقد جنبنا الاجتهاد في استخراج معنى الرد والصرف إذ عرفه بأنه رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا.

---

[1] سورة يونس- الآية 39.

[2] سورة يوسف . الآية 100.

[3] ابن منظور : **لسان العرب** ،دار لسان العرب ، بيروت (د.ط)، مج1ص130.131.

[4] سورة آل عمران . الآية 7.

[5] سورة الأعراف . الآية 53.

[6] سورة النساء . الآية 59.

[7] الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، 1961م، مطبعة الحلبي، ص30.

من هذا كله يتضح و يتبين لنا أن صلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للتأويل .كما سيأتي . قائم أساسا على المعاني التي ذكرناها سابقا كالرد والصرف والرجوع أي صرف المعنى الظاهري، ورده، وإرجاعه إلى غير ظاهره، وذلك من أجل بيان حقيقته وغايته الموجودة حتما في باطن النص.وسنعرج الآن إلى المعنى الاصطلاحي للتأويل.

ب ــ التأويل اصطلاحا:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للتأويل عن صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى آخر غير متبادر وظاهر ،من هذا يتبين مدى اتساع الأفق الدلالي الذي يكتسبه التأويل حيث منحته اللغة العربية صلاحية التعبير عن شبه ، وسبب،ومقارن ،ولاحق المسمى الحقيقي الذي استعيض عن ذكره بالتعبير بتأويلي،والتأويل يحتاج إلى دليل وعلى هذا فالمتأول مطالب بأمرين:

- الأمر الأول : أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي يحمله عليه ،وادعى انه المراد.
- الأمر الثاني: أن يبين الذي اوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح.[1]

والتأويل كما قلنا مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع ، تقول أوله إليه رجّعه ، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية .[2]

ويعرف الجرجاني التأويل فيقول : "التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قولــه تعالى" **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ** "[3] "[3] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كـان تفسيرا ، وان أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا".[4]

أما ابن رشد فالتأويل عنده " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب ، في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت تعريف أصناف الكلام المجازي .[5]

---

[1] أغضابنة الطاوس : **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري** ،ص 183.

[2] جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، باب التاء ، ص234.

[3] سورة الأنعام ، الآية 95.

[4] الشريف الجرجاني:**التعريفات** ، مكتبة لبنان. باب التاء ،1978 ، ص50.

[5] ابن رشد : **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** و وجوب النظر العقلي وحدود التأويل مع مقدمة للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان) ، ط2،1999،ص63.

وإذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق كان لابد من إخـراج النص إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل ، فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني ، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان . والتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها. [1]

أما بالنسبة لـ" ليبنتز" فالتأويل عنده مرادف للاستقراء وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى ، وهى الله، وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلاً والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء.[2]

ثانيا:مفهوم التأويل بين تعريف الأصوليين وتعريف القرآن والسنة.

أ – التأويل عند الأصوليين:

و للتأويل عند علماء الأصول تعريفات كثيرة و متعددة وأهم خاصية لاحظناها عليها أنها متقاربة ـ متقاربة في المعنى ـ وإليك بعض ما قاله الأصوليون في ذلك.

يعرفه الغزالي فيقول عنه هو:" احتمال يعضده دليل، يصير به أغلبَ على الظن من المعنى الذي يدل على الظاهر" [3]

أما إمام الحرمين الجو يني فقال: "التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول" [4]

وعرفه شيخ الإســـــلام ابن تيميه بأنه: "صرف اللفـــظ من المعنى الراجــح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به" .[5]

بقي أن نقول أن هذه التعريفات الثلاثة التي أوردناها وقدمناها تشترك جميعها في نقطة هي أنه لابد للتأويل من أن يسنده دليل تكون دلالته أقوى من دلالة الظاهر.

---

[1] جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ،ص234.

[2] المرجع نفسه ، ص234.

[3] أبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول** ، طبعة بولاق، 1322هـ، دار صادر، بيروت،ط1، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1997م، بتحقيق محمد سليمان الأشقر ، ص387.

[4] الجويني : **البرهان في أصول الفقه** ، تحقيق وتقديم د عبد العظيم الديب، ط1، 1399هـ. الجزء الأول ، ص336.

[5] ابن تيمية : **مجموع الفتاوى الكبرى** : جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، رسالة: الأكاليل في المتشابه والتأويل، ج 13، ص288.

ب – التأويل في القرآن والسنة:

إن الناظر في استخدامات القرآن الكريم لكلمة التأويل و اشتقاقاتها يجد أنها لا تعدو معنيين اثنين لا ثالث لهما وهما: الأول تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهر الكلام أو خالفه، ويكون التأويل والتفسير عندها بمعنى متقارب أو مترادف، والثاني : هو نفس المراد بالكلام أي إن كان الكلام طلبا لفعل فتأويله وقوع الفعل، كما كان صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن" و بذلك قوله تعالى" **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا**"[1] كما أخبرت عنه عائشة . رضي الله عنها – ، وإن كان الكلام خبرا كان تأويله وقوع نفس المخبر به على الكيفية التي يعلمها الله عز وجل والتي لا ندركها نحن على حقيقتها مثل المطعومات والملبوسات والمنكوحات .[2]

والإمام الطبري وإن اشتهر عنه القول بترادف معنى التفسير والتأويل إلا أن المتتبع لتفسيره لبعض الآيات يتيقن أنه يريد بذلك أحد معنيي التأويل والذي يعني التفسير والبيان، وأنه لا ينفي ولا يستبعد، ولا ينكر وجود التأويل بمعنىً مغاير لمعنى التفسير " أي وقوع المخبر به أو المأمور حسبما تقدم "، فنراه بعد ذكر أقوال أهل التفسير في قوله تعالى " **ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ** "[3] يرجح أن المقصود به معرفة الوقت الذي هو جاءٍ قبل مجيئه، المحجوب علمه عنهم وعن غيرهم بمتشابه آي القرآن، ومعرفة الوقت هو من تفاصيل وكنه التأويل الذي لا يعلمه إلا الله كما سبق و أوضحناه، وعند تفسيره لقوله تعالى " **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ** "[4] نجده يقول: أي وما يعلم وقت قيام الساعة، وانقضاء محمد وأمته، وما هو كائن إلا الله دون سواه من البشر الذين أملوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة.[5]

وواضح من هذه الأقوال وترجيحه لها أنها تدخل ضمن التأويل بالمعنى الثاني أي بمعنى وقوع المأمور والمخبر به ومعرفة تفاصيل الأمر والخبر وكنهه وقدره ونوعه وصفته، وهي بالتأكيد مغايرة للتأويل بمعناه الأول أي بمعنى التفسير والبيان.

---

[1] سورة النصر . الآية 3 .

[2] انظر: مجموع الفتاوى الكبرى، ج13 ، ص270.

[3] سورة آل عمران–الآية 7.

[4] سورة آل عمران ، الآية7.

[5] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ، ج3 ، دار الفكر، بيروت(لبنان) ، 1988م ،ص182.

وقد وقع خلاف بين العلماء والقرّاء في محل الوقف في قوله تعالى:" **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** "[1] هل الوقف على لفظ الجلالة أم على العلم، وهذا ما ذكره ابن كثير وغيره من المفسرين إنه إن أريد بالتأويل المعنى الثاني وهو حقيقة الشيء وما يؤول إليه أمره ومعرفة تفاصيل المخبر به أو المأمور به عند وقوعه فالوقوف على لفظ الجلالة، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمها إلا الله عز وجل، وإن أريد به المعنى الآخر وهو التفسير والبيان فالوقف على "الراسخون في العلم" لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه[2] .

ومن التأويل بالمعنى الثاني قوله تعالى على لسان يوسف عليه الصلاة والســـــلام " **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ**"[3]، وقوله تعالى على لسان يعقوب عليه الصلاة والسلام مخاطباً ابنه يوسف " **وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**" [4]وقوله تعالى في سورة النساء " **ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا** ".[5]

وقوله على لسان العبد الصالح " **سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا** "[6]. من هنا يتبين لنا أن غالب ألفاظ التأويل التي جاءت في القرآن يراد بها هذا المعنى الثاني وهو حقيقة المخبر به أو المأمور به، سوى آية آل عمران، والتي جاء فيها التأويل بمعنى التفسير والبيان مرة وبمعنى التفسير المحرف الذي يوافق أهواء الزائغين ومذاهبهم الفاسدة مرة أخرى وذلك في قوله تعالى: " **ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**".[7]

ويتضح من أقوال أئمة التفسير السابقة أن التأويل عندهم لا يخرج عن المعنيين اللذيْن ساقهما شيخ الإسلام ابن تيميه فهو يأتي إما بمعنى التفسير مطلقاً، بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً كما في قوله تعالى " **ابتغاء تأويله** " إذ فسره غير واحد بأنه تحريفه، وبغض النظر عما إذا كان موافقاً للظاهر أو مخالفاً له، فإن كان موافقا للظاهر فهو بيِّن، وإن كان مخالفا للظاهر انطبق على تعريف الأصوليين السابق ووجه كونه تفسيراً حينئذٍ أنه يكون هو حقيقة المراد لا ظاهر اللفظ.

---

[1] سورة آل عمران . الآية 7.

[2] ابن كثير : **تفسير القرآن العظيم** ، ج2 ، ط 1، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت(لبنان)، 1966م ،ص9.

[3] سورة يوسف . الآية 100.

[4] سورة يوسف–الآية 6

[5] سورة النساء– الآية 59.

[6] سورة الكهف–الآية 78.

[7] سورة آل عمران–الآية 7.

وبيان حقيقة المراد من اللفظ وإن خالف الظاهر هو عين التفسير، وهو الذي عناه الراغب الأصفهاني بقوله:"هو رد الشيء إلى الحقيقة المرادة منه علماً كان أو فعلاً"، وليس يشترط أن تكون الحقيقة المرادة مستفادة من ظاهر اللفظ، بل قد يدل عليها معنى محتمل للفظ يعضد بدليل خارجي.

ج ـ التـــأويل في الحديث :

وما يصدق على معاني التأويل في القرآن يصدق على معانيه التي جاءت في الحديث والأثر ومن ذلك حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه – قال لما نزلت هذه الآية :" **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** "[1] شقّ ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان " **يَابُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** " .[2]

وحقيقة ما حصل للصحابة هنا هو أنهم فهموا الآية على ظاهرها وعمومها وفسروها بما يقتضي هذا الظاهر العام، فظنوا أن المقصود هنا مطلق الظلم ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم أول لهم هذا الظاهر العام " الظلم" وبين أن هذا العموم غير مراد، بل أن المراد هو معنى خاص من الظلم وهو" الشرك"، وبعبارة الأصوليين صرف هذا اللفظ الظاهر عن عمومه إلى معنى آخر خاص ومرجوح وهو " الشرك " بدليل قوي وهو آية لقمان، فحقيقة التأويل هنا هي تخصيص العموم، ولا يعكر على هذا أن قول الرسول عليه الصلاة والسلام بحد ذاته يعد دليلاً شرعياً، فهو تأويل من جهة أنه صرف ظاهر إلى غير مدلوله بدليل، وهو تفسير من جهة أنه المعنى الصحيح المقصود من الآية[3].

ومما جاء من الأحاديث في التأويل بمعناه الثاني وهو وقوع المخبر به أو المأمور به، ما رواه البخاري في تفسير سورة النصر عن عائشة رضي الله عنها قالت: " كان رسول الله عليه الصلاة السلام يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن".[4]

---

[1] سورة الأنعام ، الآية 83

[2] سورة لقمان ، الآية.11.

[3] صحيح البخاري بشرح: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ،**فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز، ترقيم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط2،1988، دار الريان للتراث، القاهرة ج12، ص303.

[4] انظر الحديث في صحيح البخاري بشرح العسقلاني ج8 ، ص733.

د ـ التأويل عند المتكلمين:

والتأويل عند المتكلمين اختص، وانحصر في العقيدة والمتشابه من آيات صفات الله عز وجل، وأفعاله، وأخبار المعاد، فأولوها بما ظنوا أنه يتفق وتنزيه الله عز وجل ومنه قول البغدادي: " والمتكلمون أولوا صفات الله تعالى مثل العين واليد والوجه وأفعاله كالنزول، والصعود، والمجيء، والغضب، والكلام ".[1]

ثالثا:المعنى اللغوي والاصطلاحي للتفسير:

أ ـ التفسير لغةً: التفسير في الفرنسية هو:Explication. أما التفسير في اللغة الانجليزية فهو: Explication.

أما في اللغة العربية فهو مشتق من مادة " سفر " ومشتقاتها اللغوية على كثرة دلالتها وتعددها حول معنى " الكشف ، والبيان " ومن هنا فالتفســـير في الأصل هو الكشف والإظهار .[2] وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء ، فيؤتي بما يزيله أو يفسره، والفرق بينه وبين الإيضاح إذا هو يحصل بذكر المرادف إذا كان ذلــك أشـهر، وليس بإيضاح ، لأن الإيضاح عند أهل المعاني أن ترى في كلامك خفاء وإبهاماً فتأتى بكلام يبين المراد ويوضحه[3]

وقد تفرع من مادة " سفر " الدلالات التالية:

- دلالة الانتقال والترحال أو الفسر ، ويسمى المسافر مسافر، والسفر سفرا،لأنه يُسفر عن وجه المسافر ويكشف عنه وبالمثل عن المستقبل (أي ما يتقابل به المسافر ، ناس كانوا أو أماكن ...مما قد ينكشف خلال السفر)
- دلالة الإشراق والضياء ،أسفر :أضاء قبل الطلوع ،وسفر الصبح وأسفر أضاء ، وأسفر القوم أصبحوا وسفر وجهه حسنا ، وأسفر : أشرق ، وفي قوله تعالى" **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ** " [4]أي مشرقة ومضيئة.
- ومن هذه المادة " السفير" الرسول بين القوم ، والجمع سفراء ، ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة فيقال "سفر بين القوم إذا سعى في الإصلاح بينهم"[5]

---

[1] البغدادي: **أصول الدين**، ط2 ،1980م، بيروت ص110.

[2] الشريف الجرجاني : **التعريفات** ، باب التاء، ص63.

[3] جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ،ج1 ، باب التاء،ص314.

[4] سورة عبس ، الآية 39.38.

[5] أغضابنة الطاوس : **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري** ،ص184.

وبهذا يكون التفسير مشتقاً من " الفسر" أو من " السفر" فدلالة كلا منهما واحدة وهى الكشف والإظهار.

كما انه يعنى الإيضاح والتبيين ومنه قوله تعالى في سورة الفرقان" **وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**"[1].

ومن سفرت المرأة سفورا ، وأسفر الصبح بان وظهر، الفسر الإبانة وكشف المغطى والتفسير كشف المراد من اللفظ المشكل .[2]

وفي لسان العرب : "الفسر البيان ...والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل" [3]

وبهذا نرى أن هذه التفسيرات تكشف لنا على أن التفسير يستعمل في الكشف والإظهار ، والإبانة ، والإيضاح سواء كان هذا الكشف والإظهار عقليا أو حسيا .

ب ـ التفسير اصطلاحاً:

التفسير " علم يبحث في كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاته وأحكامها الافرادية والتركيبية ، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"[4]

وعرفه الزركشي بأنه: علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وآله وسلم ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه ،وحكمه.

وعرفه صاحب منهج الفرقان بأنه: علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد ، من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.[5]

وعرفه بعضهم بأنه : علم نزول الآيات وشؤونها ، وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها، ، ومطلقها ومقيدها ، ومجملها ومفسرها ، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها ،وعبرها وأمثالها.[6]

---

[1] سورة الفرقان،الآية 33.

[2] عبد القادر منصور :**موسوعة علوم القرآن**، ، دار القلم العربي ،حلب سوريا ،ط1 ،2002م ،ص172.

[3] ابن منظور: **لسان العرب** ،ج6 ، ص361.

[4] المرجع نفسه ، ج1، ص13.

[5] أمين محمد سلام المناسية :**مناهج في التفسير** ، (د،م)،(د،ت)،ص2.

[6] الزركشي : **البرهان في علوم القرآن** ، ص173.

كما يميز ابن خلدون بين صنفين من التفسير ، تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة من السلف ، وهى معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول . وكل ذلك لا يعرف إلا عن الصحابة والتابعين ، والصنف الأخر من التفسير هو ما يرَجحُ إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأديّة المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذا الصنف قَلّ أن ينفرد عن الاوّل إذا الاوّلُ هو المقصود بالذات . وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسانُ وعلومه صناعات.[1]

رابعا:الفرق بين التأويل والتفسير:

لا يمكننا طرح أي مشروع تأويلي للنص الديني ما لم نناقش الآليات المطروحة لفهم النص في الفكر الإسلامي ، لأنها الأساس الذي ترجع إليه كل المعارف الإسلامية ، فلا يجدي البحث لحل العقد المنهجية التي واكبت مسيرة المعرفة الإسلامية ، إذا أهملنا مفهوم التفسير والتأويل والفرق بينهما بوصفهما الأداتين الحصريتين لاستنطاق معارف النص.[2]

ورغم أن التفسيرات كثيرة، والاختلافات في وجهات النظر والطرق والمناهج أكثر أدت كما يقول الدكتور منيع عبد الحليم أستاذ علوم القرآن بالأزهر إلى:" اختلاف أنظار المفسرين وطرقهم ومناهجهم في التفسير تبعا لاختلاف مشاربهم..." .[3]

لكن هذا لا يعنى عدم الاعتراف بالجوانب المضيئة التي تكشف عنه هذه التفاسير (تفاسير أهل العقل أو النقل أو المتصوفة ، أو علماء الكلام) ، لأننا هنا نبحث عن المعرفة التي تمثل صلاحية الفكر الإسلامي وشموليته.

ولهذا كان واجبٌ علينا البحث عن جذر المشكلة التي ترتكز على الخلط وعدم التمييز بين مفهومي التفسير والتأويل، لأن في فهم السلف لم يكن هناك تفريق واختلاف بين المعنيين وهنا يقول الدكتور محمد هادي:"كان التأويل في استعمال السلف مترادفا مع التفسير ، وقد دأب عليه أبو جعفر الطبري في جامع البيان"[4].

---

[1] أغضابنة الطاوس :**الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري** ،ص185.

[2] معتصم السيد أحمد: **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، 2009م ، ص145.

[3] محمود منيع عبد الحليم : **مناهج المفسرين** ، ط1 ، دار الكتاب المصري، القاهرة (مصر) ، 1978م ، ص8.

[4] معرفت محمد هادي: **التفسير والمفسرون** ، ط1 ، إيران ، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية 1418هـ ،ج1 ، ص18. نقلا عن كتاب **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، ص146.147.

ومها يكن فهناك فروقات جوهرية بين المفهومين ، ومن أهمها ما ذُكر في "المعجم الفلسفي لجميل صليبا" إذ جاء فيه:" أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه ، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، وغاية التفسير الفهم والإفهام ، وهو أن يصير الشيء معقولا ، وسبيله تعيين مدلول الشيء ، بما هو أظهر منه ، حتى يصبح المجهول معلوما ، والخفي واضحا ، تقول فسرت الكلمة ، وفسرت النص ، وفسرت المسألة ، أي أوضحت دلالتها ومطالبها"[1].

كما يختلف التفسير عن التعليل كون التفسير أعم من التعليل الذي هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، أو إظهار عليه الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة ، فكل تعليل تفسير وتوضيح ، وليس كل تفسير تعليلا .

أما الفرق بين التفسير والتعيين (أو التحديد) أن المحمول الذي تضيفه على الموضوع البسيط ، إذا لم يبدل مفهومه كان تفسيرا له ، ولكنه إذا بدل مفهومـــه كان تعيينا ، أو تحديداً ، أو تخصيصا . والتفسير **Exégece** أيضا هو الشرح اللغوي أو المذهبي لنص ما ، وبخاصة لنص ديني.[2]

وجدير بالبيان هنا أن أوضح أهم الفروق المستخلصة بين التأويل والتفسير وهي كالتالي:

أ- أن التفسير أعم من التأويل .

ب- أن التفسير في الألفاظ والمفردات ، والتأويل في المعاني والجمل .

ت- أن التفسير يحتمل معنى واحدا ، والتأويل له أوجه ومعان .

ث- أن التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية .

ج- أن التفسير بيان دليل المراد ، والتأويل بيان حقيقة المراد ، مثله قوله تعالى:" **إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ**"[3]، فتفسيره : أن المرصاد مفعال ومن قولهم : رصد يرصد إذا راقب ، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عنه.

ح- أن التفسير ما وقع مبينا في كتاب الله عز وجل ومعينا في صحيح السنة النبوية والتأويل ما استنبطه العلماء والمفكرون بعقولهم من قراءاتهم للنص الديني. وهذا معناه أن التفسير يتعلق بالاتباع والسماع ، والتأويل يتعلق بالاستنباط والنظر.[4]

---

[1] جميل صليبا : **المعجم الفلسفي** ، ج1، ص314.

[2] المرجع نفسه ، ص 314 . 315 .

[3] سورة الفجر ، الآية14.

[4] معتصم السيد أحمد: **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، ص158.

المبحث الثالث:النص وحيوية النص.

أولا:البحث في مفردة القراءة:

أ ـ لغة:معنى القرآن معنى الجمع ، وسّمى قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها ، وقوله تعالي" **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ "[1] أي** جمعه وقراءته.**وقوله تعالي" فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ "[2]** أي قراءته.

وقرأت الشيء جمعته وضممت بعضه إلي بعض...ومعنى قرأت القرآن : لفظت به مجموعاً أي ألقيته. وقال ابن الأثير:تكرر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء والقارئ والقرآن،والأصل في هذه اللفظة الجمع ، وكل شيء جمعته فقد قرأته ، وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد ، والآيات والسور بعضها إلى بعض.[3]

ولكن هناك من الناس وحتى الباحثين ما يفهم من القراءة التلاوة خاصة إذا كنا نتحدث عن هذين المصطلحين (القراءة ، التلاوة) في العلوم القرآنية ، ولكن هذا خطأ لان الـتلاوة لا تكون إلا لكلمتين فصاعدا(فأكثر) والقراءة تكون للكلمة الواحدة ، يقال قرأ فلان اسمه ولا يقال تلا اسمه ، وذلك لأن أصل التلاوة إتباع الشيء الشيء ، يقال تلاه إذا اتبعه فتكون التلاوة في الكلمات يتبع بعضها بعضا ولا تكون في الكلمة الواحدة إذا لا يصح فيه التلو[4].

أما أهل اللغة فيقولون : إن القرء من قرأ ، أي جمع وبهذا فالقراءة : ضمّ الحروف والكلمات بعضها إلي بعض في الترتيل.[5]

وقال الراغب:لا يقال لكل جمع قرآن ولا لجمع كل كلام قرآن ، ولعل مراده بذلك في العرف ولاستعمال لا أصل اللغة.

وقال الهروي: كل شيء جمعته فقد قرأته.

وقال أبو عبيد: سمي القرآن قرآنا : لأنه جمع السور بعضها إلي بعض .

وقال الراغب: سمي قرآنا لكونه جمع ثمرات الكتب المنزلة السابقة .

---

[1] سورة القيامة ، الآية 17.

[2] سورة القيامة ، الآية18.

[3] ابن منظور:**لسان العرب** ، ج11 ، باب حرف "ق" ،ص79.78.

[4] علي أحمد الكربابادي: **قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش** ، ط1 ، 2010م ، دار الصفوة ،بيروت(لبنان) ، ص18.

[5] الراغب الأصفهاني:**مفردات ألفاظ القرآن** ؛تحقيق:عدنان داوودي ، انتشارات ذوي القربى، مطبعة سريعة، قسم المقدسة ،ط2 ، 2003م ، ص68.

وقيل:لأنه جمع أنواع العلوم كلها بمعان ، كما قال تعالى" **مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** "[1]وقال بعض المتأخرين : لا يكون القرآن وقرأ مادته بمعنى جمع لقوله تعالى " **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ** "[2] ، وإنما مادته " قرأ" بمعني أظهر وبين ، والقارئ يظهر القرآن ويخرجه ، والقرء : الدم ، لظهوره وخروجه ، والقُرء : الوقت ، فإن التوقيت لا يكون إلا بما ظهر.[3]

وكذلك الاستقراء : . هو طلب القراءة.

. وتتبع الأمور وجمعها لمعرفة خواصها.

. الحكم على الكلي بأمر لوجود هذا الأمر في أكثر أجزائه.[4]

إذا فالخلاصة المتحصل عليها في المعنى اللغوي للقراءة هي أنها تعني الجمع.

أما في الاصطلاح الخاص بعلوم القرآن فهي: كيفية قراءة ألفاظ القرآن الكريم ، فيكون معنى تعدد القراءات حينها ما يكون من قبيل القراءات السبع للقرآن الكريم . والذي صار علماً مستقلا وألفت فيه عدة مؤلفات ، ومن أمثلة التعدد بهذا المصطلح قراءة بعض كلمات الآيات القرآنية كلفظة " مَالك " بنحو آخر لـ " ملك " ، ولكن ليس هذا المعنى هو ما يريده الباحثون في هذا الحقل ، وإنما المقصود من القراءة هو: التفسير أو ما يعبر عنه "بالهرمنوتيك أو البلوراليسم"[*].[5]

ثانيا:مفهوم تعدد القراءات:

من المصطلحات المعاصرة التي كانت مدار جدل بين الكثير من المثقفين مصطلح " التعددية" هذا المصطلح الذي غالبا ما نجده في كل المجالات ، سواء تعلق الأمر بالثقافة أو الفكر، أو تعلق الأمر بالفلسفة والدين ، أو العلاقة بين كل هذه المجالات .

---

[1] سورة الأنعام ، الآية 38.

[2] سورة القيامة ، الآية17.

[3] الزركشي: **البرهان في علوم القرآن** ، ج1 ، ص277.

[4] علي أحمد الكربادي: **قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش** ، ص18.

[*] "هرمنوتيك ، البلوراليسم" :كلمة هرمنوتيك مأخوذة من الفعل اليوناني Hermeneuin بمعنى عملية التفسير ، والمعنى الاسمي لها Hermeneia يعنى التفسير ولهذا التفسير أشكال متعددة ،كتفسير الكلام ، والخط...أما كلمة " البلوراليسم": وهي مأخوذة من Plural التي تعني الجمع والكثير ، و " البلوراليسم تطلق على الشخص الذي يكون له أكثر من منصب في الكنيسة ، وأما اليوم فأصبح بهذا المعنى: انه في الساحة الفكرية والدينية يتم القبول بالعقائد والطرق المتعددة ، أي تعني القبول بالتعدد والكثرة .(انظر علي أحمد الكربادي : قراءات في تعدد القراءات ، ص21.19.)

[5] علي أحمد الكربادي: **قراءات في تعدد القراءات** ، ص19.18.

ونظرية التعددية " تعدد القراءات " غربية الأصل وصلت إلى العالم العربي الإسلامي متأخرة ، لكنها بعد فترة وجيزة أصبحت وأضحت أهزوجة يتغنى بها بعض المبهورين بالتمدن الغربي ، وأقصد دعاة الحداثة الذين يعتقدون في التعددية مخرجا لمظاهر التخلف الثقافي والتأخر الاقتصادي الذي آل إليها العالم العربي الإسلامي بعدما كان يُعتبر مقياسا تقاس به الحضارة، فكان سببا في ربط المفكرين المعاصرين لهذا المفهوم " التعددية" بمفهوم أخر . هو الأخر غربي النشأة . ألا هو مفهوم " الحداثة".[1]

والتعددية كما يقول الدكتور سروش:" الاعتراف بالتكثر والتنوع والحكم بالتباين غير القابل للنقض ، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة ، ورؤية البشرية حديقة مليئة بالألوان والعطور" وهنا يعني أن من شروط تقدم البشرية هو اتخاذ التعددية أساسا ينطلق الإنسان منه في صياغة مفاهيمه الحياتية. ثم قسم التعددية المعترف بأطرافها غير القابلة للنقض ، فقال:أن التعددية تطرح على صعيدين هامين هما: " المجال الديني والثقافي ، والمجال الاجتماعي ، فلدينا تدين تعددي ، ومعرفة دينية تعددية ، كما نملك مجتمعا تعدديا أيضا"[2].

أما المقصود من تعدد القراءات ، فقد قُسم أصحاب القراءات إلي القّراء الواقعيين ، والقّراء النسبيين ، والقّراء الواقعيون هم من يقولون بالواقعية والثبات في الأمور المهمة من قبيل الحسن ، والصحة ، والحقيقة فيرون العلم والمعرفة في ذلك الإطار الثابت غير السيّال ، والقارئ الواقعي يرى وجود هذا الإطار الثابت ، وأن عليه أن يصل لفهم هذا الواقع العيني.

ولهذا فان الفيلسوف الأخلاقي صاحب النظرة الواقعية يعتقد بالقضايا الأخلاقية الثابتة وغير السيالة ، ويسعى لتبيين وجه الواقعية لبعض القضايا الأخلاقية.[3]

وأما القراء النسبيون فهم الذين يقولون بنظرية تعدد القراءات ، واختلاف الأفهام وسيلانها ونسبيتها ، ومنشأ هذه النسبية هو تأكيدهم تأثير أفق المفسّر و موقعية تفسيره وقراءته في حصول المعنى ، بالإضافة إلى ذلك فان الأثر والنص لا يكون ذا معنى واحـــد ، بل أنه مبتلى بتكثر المعاني ولهذا كان تفسير هذا الأثر بلا حدود. وهنا يرى " غادامر" وهو أحد أصحاب نظرية النسبية في القراءة والمعرفة ، أن الفهم لا يتحقق إلا بحصول التوافق بين المفسر وبين الأثر ــ أي أن يتوافق تفسير المفسر و ونتيجة تفسير هذا المفسر ــ واتحاد أفق المعنى لهما معاً ،

[1] المرجع نفسه ،ص13. اقتباس بتصرف.

[2] عبد الكريم سروش: نصوص معاصرة ، العدد5،ص136.نقلا عن علي أحمد الكربادي: : **قراءة في تعدد القراءات** ، ص22.

[3] علي أحمد الكربادي: **قراءات في تعدد القراءات** ، ص20.

وحصول لغة مشتركة بين لغة النص " الذي تم تفسيره" ولغة المفسر ، ولهذا فإن لكل مفسر فهم مغاير لإفهام الآخرين وقراءة مختصة به بناءا على مسبقاته الخاصة به ـ مرجعياته ـ[1].

ثالثا: تعدد القراءات الدينية:

أما عن فكرة تعدد القراءات الدينية والتي تختلف عن فكرة التعددية في الأديان، لأن هذه تعنى تعدد الأديان " الإسلام ، المسيح..." أما تعدد القراءات الدينية فهي تعددية داخل الدين الواحد وليكن الإسلام مثلا ، أي التعددية حول الدين الواحد. وهنا يرى البعض أنه لا يمكن إنكار تعدد القراءات الدينية بمعنى تعدد المتن الديني . بمعناه الأعم نصّا كان أو غيره . وذلك الوضوح يظهر بمراجعة الدراسات الفقهية المتعددة من زمن الشيخ الطوسي إلى زمننا ،بل إننا نجد مدارس فقهية متعددة ، فمدرسة المتقدمين تختلف عن مدرسة المتأخرين ، وهذا الأمر خاضع إلى التطور والنمو العلمي عند فقهائنا ، بل إقرار فتح باب الاجتهاد لدى الإمامية يعنى عدم الجمود والتحجر والانغلاق على فهم المتقدمين والسلف للمتن الديني ، بمعنى أن اجتهادات المتقدمين وان كانت صحيحة فهذا لا يعنى أن نجعلها أصناما نعبدها ، بل علينا نحن أيضا أن تكون لنا اجتهاداتنا الخاصة بنا وبعصرنا وظروفنا ، والخروج بفهم جديد يعتقد المجتهد أنه هو الصحيح أو الأقرب إلى المراد إلى المتن الديني ، وهكذا تكون المسألة في غاية الوضوح والبساطة.[2]

لكن هذا الأمر مع تسليمنا به ليس هو المراد من تعدد القراءات الدينية بل النزاع اشد من ذلك ، بل وبعبارة بعض الباحثين النزاع أدى إلى جعل طرفي النزاع المنكرِ والمثْبت في معرض تكفير.

والحقيقة أن مسألة تعدد القراءات الدينية ترجع إلى التعدد في مناهج القراءة الدينية ، فواقع الحال يرجع إلى أن اختلاف القبليات التي يعتمد عليها من يريد أن يخرج بقراءة دينية جديدة مغايرة للقراءات السابقة هو الذي من شأنه أن يؤدي إلى التعدد والتنوع في القراءات الدينية. فعملية المتن الديني تعتمد على هذه القبليات والمرجعيات ، وبذلك فتعدد القراءة يرجع إلى تعدد القبليات ، وصحة القراءة من عدمها ترجع إلى صحة القبليات وعدمها ، وهنا فالأزمة أزمة منهجية وأزمــة مباني مسبقة التي يعتمد عليها من يريد قراءة النص الديني.[3]

ولهذا فحتميــة أن من يعطي العقل حجية ويجعل منه حاكماً على عملية الفهم (فهم النص الديني) سيختلف عن الآخر الذي ينكر دور العقل ويجرده عن أي قيمة في فهم مثل هذه النصوص . ولهذا كما قلنا

---

[1] المرجع نفسه، ص21.20.

[2] السيد علي عباس الموسوي: **قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني** ، ط1،2002، دار الهادي ، بيروت(لبنان) ، ص17.اقتباس بتصرف.

[3] المرجع نفسه ، ص18.

سابقا هناك دور كبير تلعبه القبليات والمرجعيات والمباني المسبقة ونوعية المناهج في فهم النص الديني ، لأن منهج أهل الحديث الذين اقتصروا في فهم النص القرآني على التفسير بالرواية عن السلف ، يختلف عن منهج المتكلمين الذين حكم على تفسيرهم ما يتبنونه من عقائد وآراء ، ومنهج الفلاسفة حيث أولوا الآيات بما يخالف ظاهرها لأجل ما هو مُسَلمُ لديهم في الفلسفة ، ومنهج المتصوفة الذين اعتمدوا على الباطـن ونسوا ظاهر القرآن ، ويختلف أيضا عن منهج العلوم الحديثة . وكل هذه المناهج تختلف عن بعضها البعض سواء في المرجعيات أو طريقة القراءة التي تؤدي حتما إلى الاختلاف في الفهم[1].

[1] المرجع نفسه ، ص20.18. اقتباس بتصرف.

الفصل الثاني: المرجعية الفكرية لمحمد أركون.

المبحث الأول:أركون و المرجعية العربية الإسلامية.

المبحث الثاني:القراءات الفلسفية المعاصرة وأثرها على فكر أركون.

أولا:القراءات العربية"نصر حامد أبو زيد"

ثانيا:القراءات الغربية:

أ: المدرســـــة الاستشراقية.

ب: المناهج الغربية المعاصرة التي أثرت في شخص أركون.

المبحث الثالث: موقف أركون من الفكر الغربي وفلسفاته المعاصرة.

أولا: موقفه من الاستشراق.

ثانيا: موقفه من المناهج.

الأمة الواعية هي التي ترتبط بقيمها ارتباطاً وثيقا ، و الأمة الواعية هي التي توجه بوصلة المسار الصحيح لحركة المجتمع والثقافة ، والأمة الواعية هي التي تستنزف جهودها وتستنهض طاقاتها لتحقيق التقدم والازدهار؛ والأمة الواعية إذا ما واجهت تحديا ما وجب عليها التصدي لهذا التحدي ، ونحن نعتقد أن التحدي الذي تواجهه أمتنا اليوم هو التحدي الحضاري أو بالأحرى التحدي الثقافي ، الذي أوجب على علمائها ومفكريها ورجالاتها الخوض في مواضيع ومسائل هذا التحدي.

ومن بين المواضيع – مواضيع التحدي أقصد – الهامة التي حتمت على مفكرينا الخوض فيها تلك المتعلقة بـ (النص) ، حيث نجد أن الدراسات والقراءات التي تُقام حوله تزداد يوما بعد يوم ، وهذا بإزدياد اهتمام المسلمين بشؤون النهضة والتقدم في العالم المعاصر، ويأتي الاهتمام بهذه القضايا المتعلقة بالنص على رأس قائمة الاهتمامات المتداولة اليوم على أيدي المفكرين والعلماء والمثقفين(عرب كانوا أو غرب)؛ كمسألة قراءة النص وفهمه، ومسألة المنهجيات ، وأخيرا وليس آخراً مسألة الآليات — الوسائل والطرق – التي تسمح لنا بالتعاطي مع التراث أولاً والنص ثانياً، وذلك للغز الذي تشكله هذه المسائل والمواضيع إذ تعتبر نقطة مهمة من دائرة تقاطع تتجاذبها رياح المذاهب والتيارات والتوجهات باختلافها سواء تلك التي تؤمن بالنص وتؤمن بأنه هو الوحيد القادر ـ الجوهري والأساسي – الذي يستطيع الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان فيعطيه ما يحتاجه ، لهذا كان على هذه التيارات أن تجعل منه أساسا ومرجعا فاعلا في الخروج من بؤرة التخلف والتأخر أولا ، والتوجه نحو التقدم و الإبداع والنهضة ثانيا ؛ النهضة التي صرنا نحلم بها.أو تلك التي تجعل منه سبباً في التخلف ، وسبباً في التحجر ، وسبباً في الجمود ، وسبباً آخرا هو التبعية ، فأصبحت بذلك كارهة بل معادية له – للنص– لأنها ببساطة كما قلنا من قبل تراه السبب الوجيه في الوضع المتأزم لحال الأمة العربية الإسلامية.

كما أن اهتمام الآخرين – الغرب – بالحضارة العربية الإسلامية ، علومها و معارفها ، أصلها وفصلها ، ماضيها وحاضرها(تاريخها) هو الأخر في تزايد مستمر ولا ندري السر واللغز وراء هذا الاهتمام. أهو اهتمام كون الحضارة العربية الإسلامية فقدت بريقها بعد ما كانت مُكوناً أساسياً وفاعلاً في تقدم الحضارة الإنسانية ؟ أم أن هذا الاهتمام سببه الظروف التي آلت إليها الحضارة العربية الإسلامية من تخلف ثقافي وتأخر اقتصادي ؟ أم أن ظاهرة التغيير التي هي طبيعة من طبائع الحضارات والشعوب ، وقبل ذلك طبيعة من طبائع البشر هي التي ألحت على مفكرينا أولا ومفكري الحضارة الغربية ثانيا التوجه إلى مثل هذه الدراسات؟ أم أن الهدف وراء هذا الاهتمام أصله وسبيله مراجعة ثقافة الفكر(الفكر العربي خاصة) وهذا باللجوء إلى تغيير في المفاهيم والمناهج؟

كل هذه الأسئلة طرحت إشكالية مهمة على مفكرينا ومنهم محمد أركون هي: هل الأصالة والمعاصرة ازدواجية مفروضة أم اختيار ...؟

ونلاحظ أن هذه الإشكالية كثيرا ما تُطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر على أنها مشكلة اختيار بين النموذج الغربي في الاقتصاد والسياسة والثقافة...الخ ، وبين التراث بوصفه يقدم ، أو بإمكانه أن يقدم نموذجاً بديلاً وأصيلاً يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة ، وانطلاقا من هذه الإشكاليات صنفت المواقف والتيارات إزاء هذا الاختيار إلى ثلاثة أصناف رئيسة :

مواقف "عصرانية" تدعوا إلى تبنى النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله ، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضـارية للحـــاضر والمستقبل ؛ ومواقف "سلفية" تدعو إلى استعادة النموذج الإسلامي كما كان قبل "الانحراف" و"الانحطاط" ، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله " الخاصة " لمستجدات العصر ؛ ومواقف "انتقائية" تدعوا إلى الأخذ بـ "أحسن " ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة[1].

انطلاقا من هذا السياق نقف لنتســـاءل: عن أي من هاته المواقف نصنف فكـر محمد أركون؟ أعتقد أنه لمعرفة أي فكر كان لابد من الرجوع إلى القبليات والمرجعيات،ببساطة لأنها الأساس الذي ينطلق منها هذا الفكر أو ذاك ، وأعتقد أن فكر محمد أركون هو الأخر له مرجعيات ، وأظن أن الإجابة تكون بمعرفة أهم المـــناهج التي استخدمها أركون في فكره، لنعرف مرجعيته الفكرية سواء كانت هذه المرجعية عربية إسلامية ، أو غربية مسيحية. وأعتقد أنه من الجيد أن نبدأ بالمرجعية العربية الإسلامية.

[1] د.محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان) . ط1،1989.ط2،1990 ؛ ص16.15.

المبحث الأول:أركون و المرجعية العربية الإسلامية.

بعد قراءتي لكتب"محمد أركون" ومراجعتها خاصة الكتاب الذي عنّونهُ بـ " **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** " أدركت أن الأصول التي اعتمد عليها كمرجعية لفكره متعددة ومتنوعة بتعدد وتنوع الأصول التي اعتمد عليها . بين ما هو عربي إسلامي وبين ما هو غربي مسيحي . ، فبعد ما تكلم " أركون" في هذا الكتاب عن حركة البحث العلمي المعاصر وكذا أهمية ودور علم التاريخ من خلال مدرسة الحـوليات "Les Annales" في العلوم الإنسانية والذي يقول عنه :" حقا لقد أصبح التاريخ أباً للعلوم بدل الفلسفة..."[1] ، وعن الاختلاف الذي ميز الفلسفة في الزمن المعاصر يقول:" الفلسفة لم تعد كما كانت في السابق تأملا تجريديا أو ميتافيزيقيا في معنى الحياة و الموت أو الوجود والعدم ، أو من أين جئنا والى أين المصير...كل هذه التساؤلات الكبيرة والضخمة التي تكسرت على صخرتها رؤوس الفلاسفة سابقا أصبحت الآن خارج دائرة التفلسف . فالفلسفة بالمعنى السائد اليوم أصبحت تفكيرا محسوسا وملموسا بمشاكل جزئية في الواقع، بمشاكل محصورة ومحددة تماما"[2] . وهذا يعني أن فلسفة اليوم تختلف عن فلسفة الأمس كون فلسفة اليوم ـ الفلسفة المعاصرة ـ تهتم أغلبها إن لم نقل جلها بالمواضيع والمسائل المتعلقة بالواقع الملموس والمحسوس لا المثالي ، هذا الواقع المتعلق بحياة الإنسان وهمومه.

وفي نفس الكتاب يتحدث مترجمه" هاشم صالح" عن أن "محمد أركون" ينتمي إلى جيل من المفكرين المعاصرين وخاصة الفرنسيين الذين أحدثوا ثورة إبستمولوجية داخل الفكر الفرنسي أمثال ميشيل فوكو ، بيير بورديو وفرانسوا فوريه وبول ريكور وكذا جاك دريدا... وغيرهم ، وهنا يقول مترجم "أركون":"كما أحدث هؤلاء ثورة إبستمولوجية ومنهجية داخل الفكر الفرنسي، فأنك أحدثت أنت أيضا ثورة مشابهة داخل الفكر العربي الإسلامي..."[3].وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل انتماء أركون إلي جيل المفكرين المعاصرين يلغي مرجعيته العربية الإسلامية؟ أم أن اهتمامه بالفلسفة المعاصرة ومناهجها ما هو إلا سبيل يريد من خلاله الكشف عن اللغز الذي قدم الغرب وأخر العرب؟.

وهنا نجد "أركون" يتحدث عن الفلسفة المعاصرة وخصائصها وعن الفيلسوف المعاصر الذي يقول عنه:" أصبح الفيلسوف الآن يذهب في كل مكان ويستنشق هواء الداخل والخارج ، ويتجول في رحاب علم الاجتماع والنفس و الألسنيات والانثربولوجيا وعلم الأديان المقارن والتاريخ...أصبح يشمر عن ساعديه...أصبح يلوث يديه

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ترجمة: هاشم صالح،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993؛ ص245.

[2] المصدر نفسه ، ص245.

[3] المصدر نفسه، ص245.

برطوبة الواقع ولزوجة الماديات... " ويختم قوله بنصيحة يقدمها للباحثين و المفكرين إذ يقول :" ينبغي على الباحثين اليوم التخلي عن هذا المفهوم القديم للفلسفة والفيلسوف . التي لم تعد حسبه كما كانت في السابق قطاعاً معرفيا منفصلا عن كل ما عداه ، ولم تعد سماء الميتافيزيقا التي تقف فوق هموم الإنسان .. ولكنه للأسف لا يزال هذا سائدا في جامعاتنا العربية"[1].

ولكن بعد كل هذا الاستطراد الطويل يسأله مترجمه عن المفكرون الذين أثروا على تفكيره فيجيب قائلاً:" إنه لم يؤثّر عليّ أي مفكر بعينه ، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثّر على مساري الفكري أو يوجّهني أو يسيطر عليّ ، بعضهم سيطر عليه ماركس،والبعض الأخر نيتشه ، والبعض الأخر فرويد ،...والبعض الأخر هيقل أو كانط...الخ، أما أنا لم أتأثّر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات "[2].

كل هذا الذي ذكرناه دليل ناصع وبرهان قوي على أن محمد أركون كانت له منهجية خاصة وطريقة فريدة من نوعها في بناء فكره ، فانتمائه لجيل ميشيل فوكو و بيير بورديو و فرانسوا فوريه،"واهتمامه بالدراسات الألسنية والتاريخية و الأنثروبولوجية،وتأثره"بريجيس بلاشير" المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا) و تعلم منه منهجية تحقيق و تدقيق النصوص و مقارعتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية...وتأثره "بلوسيان فيفر"، لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ...واهتمامه بمنهجية الألسنيات التي قرأ على ضوئها المصحف و النصوص الإسلامية الكبرى،السيرة النبوية، نص سيرة علي للشيخ المفيد، نهج البلاغة، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون و آخرون."[3] كلها جعلت من فكره فكر علوم ومنهجيات لا فكر أشخاص، لكن هذا لا يعني أن فكره جاء من العـدم بل بالعكس ، وما يؤكد ذلك قوله:" لم أتأثر بالأشخاص إذن ، اللهم إلا شخصا واحدا اشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مرُّ السنوات: إنه أبو حيان التوحيدي*"[4].

---

[1] المصدر نفسه ، ص246.

[2] المصدر نفسه ، ص249.

[3] إدريس ولد القابلة: **جولة في فكر د.محمد أركون** ، ناشرين :(د م)،نوفمبر 2003 ، ص4.3.

* هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي، كنيته "أبو حيان", وهي كنية غلبت على اسمه فاشتهر بها حتى أن ابن حجر العسقلاني ترجم له في باب الكنى. كانت ولادة أبي حيان في بغداد سنة 310 هجرية؛ أما وفاته فكانت في شيراز سنة 414 هجرية وفي هذين التاريخين خلاف؛ والمقطوع به أنه كان حيا سنة 400 هجرية حسب ما تفيد بذلك بعض رسائله من مؤلفاته: الإمتاع والمؤانسة و البصائر والذخائر، الصداقة والصديق وهو عبارة عن رسالة أدبية تشتمل على الكثير من أخبار الأدب ،وكذلك كتاب"أخلاق الوزيرين" ويسمى أيضا "مثالب الوزيرين"وهو كتاب نادر في موضوعه، جمع فيه أبو حيان مشاهداته ومسموعاته عن الوزيرين: ابن العميد والصاحب بن عباد ،أما المقابسات الهوامل والشوامل وهو عبارة عن كتابين في كتاب واحد، حيث تمثل الهوامل أسئلة بعث بها التوحيدي إلى مسكويه، والشوامل هي إجابات مسكويه عن أسئلة التوحيدي. انظر alkottob.comبالفرنسية ، أو الكتب.كوم بالعربية" موقع من الانترانت"

[4] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص249.

ولكن لماذا هــذا الاختيار للتوحيدي؟ هل كونه عربي؟ أم أن هذا الاختيار له أسبابه؟ وإن كانت هناك أوجه للتأثر بينهما فما هي أهم هذه الأوجه والنقاط الموجودة في فكر التوحيدي التي أثّرت وتأثّر بها المفكر أركون؟

والإجابة التي أجابها أركون كانت متمثلة في كتاب آخر له اهتم فيه بالمفكر والأديب أبي حيان التوحيدي* ، والذي كان عنوانه" **نزعة الأنسة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي**"،وهنا راح "أركون" يتحدث عن التوحيدي وعلاقته به ويقول:" كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان.وكان ذلك في العصر الكلاسيكي ، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة "[1].بل يعتبره أكثــر من ذلك "...فهو يشعر من الناحية النفسية والعاطفية والشخصية بالكثير من أواصـــر المودة والقربى مع أبي حيان التوحيدي.لقـــد تأثّرت كثيـرا بـــه وشجعني في عمـلي ..."[2] لم يتوقف أركون عن هذا الحد ـ حد التأثر ـ بل راح ليؤكد أن التوحيدي أخاه التوأم ، وأخاه الروحي فهو المفكر القدوة ، وهو الأديب النموذج الذي لا يستهان به وهنا يقول" أبو حيان التوحيدي هو أخي التوأم وأخي الروحي ، أخي في الفكر إني أحبه ،أحب هذا الإنسان، أحبه كشخص ، لأني أجد فيه صفتين من صفاتي الشخصية:

أ- نزعة التمرد الفكري: أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر.

ب ـ ثم رفض كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك، أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي . لقد عبر التوحيدي عن ذلك بطريقة رائعة ، وبأسلوب فاتن جذاب".[3]

فبالنسبة للتمرد الفكري هنا لا يقصد به أركون ذلك التمرد الذي يؤدي إلى تفرق الأمة إلى أحزاب وطوائف متناحرة، ويؤدي بالنتيجة إلى العنف والاقتتال من أجل نيل السلطة والجاه. ونتيجتها دمار وتمزيق المجتمع وتشتيت أبناءه.ولا يقصد بذلك التمرد على الدين بالخروج على ثوابته العقدية وحدوده وأحكامه الشرعية ، ولا بالتمرد على المجتمع وعاداته وتقاليده التي ورثناها عن أسلافنا وهي تراث لنا نعتز به وهوية نتميز بها، مثل باقي الأمم العريقة التي تعتز بتراثها وتعتبره ثروة لها ولن تسمح بأن يمس لأنه عندهم من القدسية ، ولا بالتمرد السياسي"التمرد على السلطة"؛ بل التمرد الذي يقصده هو التمرد الفكري كما سماه "أركون" الذي يقدم ويطور

* للملاحظة فقط فإننا كثيرا ما نجد أن الكثير من المفكرين ومنهم محمد أركون . وهذا من خلال بعض كتبه . يقولون مرة أبو حيان التوحيدي ومرة يقولون أبي حيان التوحيدي.

[1] محمد أركون: **نزعة الأنسة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة :هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت(لبنان)، ط1،1997ص19.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص250.

[3] المصدر نفسه ، ص250.

الحضارات و يعطي للعقل حرية أكثر ، الحرية التي من خلالها نحفظ كيان مجتمعنا، ونؤصل بها مبدأ الأخلاق والقيم، ونحافظ بواسطتها على وحدة الأمة والمجتمع الكبير الذي نعيش فيه ، وهذا ليس بالتقوقع على الذات وإنما بالانفتاح على معارف وعلوم الحضارات الأخرى ، لأنه كما يقول" أركون":"...ينبغي أن يدفع بالتمرد من وقت لأخر وإلا ماتت الحركة الثقافية ونامت الحضارات"[1].

وكل ما يقصده "أركون" من خلال فكرة التمرد الفكري أن تمرد التوحيدي لم يكن تمردا على الثوابت، وإنما كان تمردا فكريا معرفيا بحت أنصف العقل من خلاله ، فالتوحيدي كغيره من النقاد والمفكرين انتبه إلى أهمية العقل في استجلاء ما لم يستطع عليه النقل ، وهذا بعدما ضاقت به السبل نحو استعماله النقل ـ فقط أن معاصريه لم يفهموه ـ ، ضف إلى ذلك أننا كثيرا ما نجد التوحيدي يُؤثِرُ الأدب الذي جمع فألف بين العقل والفن "...فخير الكلام على ـ هذا التصفح والتحصيل ـ ما أيده العقل بالحقيقة، وساعده اللفظ بالرقة، وكان له سهولة في السمع، ووقع في النفس، وعذوبة في القلب، وروح في الصدر... يجمع لك بين الصحة والبهجة والتمام. فأما صحته فمن جهة شهادة العقل بالصواب، وأما بهجته فمن جهة جوهر اللفظ واعتدال القسمة..."[2].وفي كتابه "الإمتاع والمؤانسة" يظهر سؤال العقل جليًّا وواضحاً **"وما العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟!"**[3] وهنا يجيب فيقول "العقل قوة إلهية لأنه خليفة الله ، وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى". أما وظيفته فهي "الحكم بقبول الشيء ورده، وتحسينه وتقبيحه". إلى أن ينتهي تشبيهه بالشمس المضيئة في عالم المحسوسات " وإذا كان للشمس غروب وطلوع وتحلّ وكسوف... وليس كذلك العقل لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد..."[4].

أما بالنسبة "لأركون" فهو يقول عن التوحيدي واهتمامه بالعقل:"... لم يفهموا أنه يمكن أن يوجد رجل واسع الذهن منفتح العقل يملأ الحلقات الفلسفية مثل هذا الرجل ... لم يفهموا كيف يمكن لرجل ما أن يكون فيلسوفا بمثل هذا الحجم ، ثم مسلما حساسا جدا لقيمة الإسلام كمنهج روحي ."[5]

---

[1] المصدر نفسه ، ص250.

[2] أنظر د.أحمد الكبداني: **"أسس توجهات القراءة عند التوحيدي"**، مجلة الكلمة ، العدد (74) السنة التاسعة عشرة شتاء 2012م / 1433هـ ، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري؛ وانظر **أخلاق الوزيرين"الصاحب بن عباد وابن العميد"**ص74.73.

[3] أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت،1953 ج 3،ص115. أنظر أيضا د.أحمد الكبداني: "أسس توجهات القراءة عند التوحيدي".

[4] المرجع نفسه،ص115. أنظر أيضا د.أحمد الكبداني: **"أسس توجهات القراءة عند التوحيدي"**، ص119.118.116.

[5] المرجع نفسه ، ص251.

و شاءت الظروف أن عاش كل منهما و عاين سوء فهم معاصريهما لهما. فتمَيزُ أبو حيان التوحيدي بالقلق الابستمولوجي (المعرفي) جعله يمر باستمرار من علم إلى آخر. وتميزه كذلك بالشجاعة و الجرأة جعلته يتجرأ على كتابة مؤلفه "مثالب الوزيرين ضد الصاحب بن عباد و ابن العميد "الوزيرين المشهورين صاحبا السلطة و السطوة، و كانت شجاعته تكاد أن تكون انتحارية. فكذلك محمد أركون تميز بالشجاعة، ولكن من صـــنف آخر، و هي شجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه. التي سيطرت على ذهنه وأعطته الرغبة في الفـــهم والمعرفة والنقـــد ، فامتلكه هو الأخر سؤال شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم؟ و لازمه آخذا في الإلحاح عليه و طالبا منه الجواب، و ربما هذا ما يفسر عدم انخراط محمد أركون في النضال السياسي على غرار جيله، إذ أنه اختار الطريق الفكري للتحرير، و التمرد الفكري عوض التمرد السياسي لأنه رغب في التحرير الفكري و العقلي للجزائر و لعموم العرب و المسلمين.[1]

أما عن جانب الانفصام بين الفكر والسلوك ـ والذي يظهر من خلال الكلام الأخير الذي قلناه ـ فالتوحيدي رفض هذه الميزة جملة وتفصيلاً لا لشيء إلا لأن فكره ارتبط بأدبه وكذلك ارتبط بأخلاقه،فهو عربي ومسلم بل ومسلم كبير كتب وألف الكثير من الكتب "الإمتاع والمؤانسة" و" الصداقة والصديق" ، "المقابسات الهوامل والشوامل"" البصائر والذخائر" في عدة أجزاء ."يقول أركون: "هل تعلم:أن كل الثقافة العربية تمر من خلال هذا الكتاب ؟! لقد هضمها جيدا وهضم كل الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري.وهضم ثقافة الصوفية أيضا،ثم قبل كل ذلك لا تنسي أن التوحيـدي كان فنانا حقيقيا، قلة من الكتاب العرب يستطيعون أن يضاهوه أسلوبا وجاذبية في التعبير ...هكذا أنه إذا ما سألتني عن شخص أثّر علي ، أو بالأحرى عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فأني أقول لك: التوحيدي. **يمكـنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض!**..."[2].

أما موضوع القيم و الأخلاق الذي يعتبر من الموضوعات الهامة التي مازال مفكرونا في حيرة اتجاهه خاصة أنهم وجدوا أنفسهم أمام صراع قوي مع تراث حضارة قيل عنها الكثير ، قيل بأنها تحمل في ثناياها ثقافة قيم وثقافة وأخلاق ، هذا الموضوع الذي ما يزال يحتاج لكثير من القراءات والدراسات خاصة في ضوء محاولات القراءة والفهم والتجديد من طرف مفكرينا رغبة منهم في إحياء الحضارة العربية الإسلامية الذي يكون حسبهم بإحيـاء أصـــالة هذه الحضارة ـ التراث ـ والبحث عن بعض الجواهر التي تسمح لنا بالحفاظ على مقومات هويتنا

[1] إدريس ولد القابلة: **جولة في فكر د.محمد أركون** ، ص5.4.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص252.251.

العربية الإسلامية من جهة ،ومحاولة للاستفادة من هذه الأصول والجواهر في بناء فكر جديد يوافق خصائص تراثنا وناتج عن احتياجاتنا وظروفنا المعاصرة، وبهذا كله يمكن أن نجد مكانا لأنفسنا وسط تاريخ حافل كان له دور عظيم في بناء حضارة الإنسان.

ضف إلى ذلك أن الدين الإسلامي مهما قيل عنه يبقي في الأخير دين قيم ودين أخلاق، وهذا هو الذي تكلم عنه التوحيدي في عصور مضت لأننا غالبا عندما نقرأ ونراجع ما ألفه من كتب نجد أنه أعطى لموضوع الأخلاق اهتماماً بالغاً ، بل أكثر من ذلك فإننا في بعض كتبه نلاحظ أجزاءاً كبيرة تناول فيها هذا الموضوع مثل كتاب " رسالة في الأخلاق" الذي كان عبارة عن أراء له فيما كتبه عن الأخلاق والقيم والدليل على ذلك قوله: "...وفي الأخلاق كلام واسع على غير ما وجدت كثيراً من الحكماء يطيلون الخوض فيه،ويعوضون المرام منه بتأليف محرف عن المنهج المألوف ولو ساعد نشاط، والتأم عتاد،وقيض معين، وزال الهم بتعذر القوت لعلنا كنا نحرر في الأخلاق رسالة، واسطة بين الطويلة والقصيرة، يستفاد منها ما وضح لنا بالمشاهدة والعيان وبالنظر والاستنباط، ولكن دون ذلك أرق ثقيل، وعوق طويل، والله المستعان"[1]، وكأن كل ما يكتبه ويقوله التوحيدي ناتج من موقفه الأخلاقي و ناتج أيضا من العقل الذي ما ينفك عن ذكره عندما يذكر الأخلاق فالتوحيدي بهذا يعطي أهمية كبيرة للعقل لأنه يعتبره الحجر الأساس و الجوهر الهام للأخلاق والمعرفة الإنسانية.وهنا يقول:" يعرف الدين ويقوم الخلق، ويقتبس العلم، ويلتمس العمل الذي هو الزبدة، وقد يُعدم العمل والعقل موجود، وقد يُفقد الخُلق والدين ثابت، فليس الأصل كالفرع، ولا الأول كالثاني، ولا العلّة كمجلوب العلة، ولا ما هو قائم كالجوهر كما هو دائر كالعرض... فبعد العقل يأتي الدين والخلق، والثلاثة دعائم العالم، وأركان الحياة، وأمهات الفضائل، وأصول مصالح الخلق في المعاش والمعاد ... لأن الدين جُمّاع المراشـــد والمصـــالح، والخُلق نظام الخيرات والمنافع والعلم رباط الجميع"[2].

ورغم هذا الذي قلناه عن أركون وعلاقته بالفيلسوف الأديب" التوحيدي" إلا أن العجيب في الأمر يكمن في رسالة الدكتوراه الذي لم يكن موضوعها التوحيدي بل معاصره مسكويه ونزعته الإنسانية إبان القرن الرابع الهجري، وعنوانها الكامل هو:**"الإنســـية العربية في القرن الرابع الهجري:مسكويه فيلسوفا ومؤرخاً"**[3]

---

[1] أبو حيان التوحيدي: **الصداقة والصديق** ، تحقيق علي متولي صلاح، مكتبة الآداب، القاهرة، 1972، ص73. وانظر أيضا: **"الفكر الأخلاقي عند أبي حيان التوحيدي تحليل ونقد"** د. محمد فوزي الجبر.

[2] أبو حيان التوحيدي: **مثالب الوزيرين** ، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1961.ص22.21. وانظر أيضا: **"الفكر الأخلاقي عند أبي حيان التوحيدي تحليل ونقد"** د. محمد فوزي الجبر.

[3] محمد أركون:**قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم**،ترجمة: هاشم صالح ،دار الطليعة للطباعة والنشر:بيروت،2000 ،ص330.

وهذا ما يؤكده أركون في قوله:"...لقد فضلت التوحيدي على مسكويه على الرغم من أني خصصت أطروحتي لمسكويه...فالعنوان الثانوي لها هو : مسكويه فيلسوفا ومؤرخا.وقد عاشرت مسكويه مثل التوحيدي وأكثر. وعلى الرغم من ذلك فلا أحبه كما أحب التوحيدي"[1].لكن السؤال الذي حيرنا: ما هو السر وراء تفضيل أركون للتوحيدي؟ و إذا كان يحب التوحيدي حقا أكثر من مسكويه فما سر أطروحة الدكتوراه؟

وهنا يجيبنا أركون عن السر ويقول:"...مسكويه كان شخصا آخر مختلفا تماما. إنه عقلاني منطقي أو عقلاني مركزي بحسب التعبير الشائع (logocentrique).وليست له تعددية التوحيدي من حيث الموهبة ولا مرونته العقلية ، ولا ذكاؤه المتحرك باستمرار من مكان إلى مكان، ومن علم إلى علم .هذا القلق الابستمولوجي(المعرفي) الذي كان يتميز به التوحيدي لا مثيل له. يضاف إلى ذلك أنه لم يمتلك الحساسية الجمالية والفنية التي يمتلكـــها التوحيـــدي فهو كاتب جاف الأسلوب . وكل هذه الأشياء تهمني وأتحسس لها وأوليـها الأهمية ، على الرغم من أني عندما أكتب أعبر بأسلوب جاف أحيانا وشديد الصرامة..."[2].

أما الوجه الفكري الأهم الذي أثر في أركون من خلال قراءته للتوحيدي هو:النزعة الإنسانية التي كان يمتاز بها التوحيدي ، هذه النزعة التي خصص لها أركون كتاب بعنوان:" **نزعة الانسة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي**" الذي يقول فيه:"هكذا نجد أن الإنسان ليس غائبا كليا عن السياق الديني وليس مطموسا ولا منتهيا في المجتمعات التي يهيمن عليها الدين. ولكنه كروح وكعقل وكذاكرة لا يستطيع أن يرتفع إلى المسؤولية الفكرية التي ارتفع إليها التوحيدي وعبر عنها في القرن العاشر ميلادي عندما قال:"إن الإنسان أشكل عليه الإنسان" ويضيف قولا آخرا يؤكد من خلاله قوله الأول"... :"كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان..."[3].ولم يتوقف أركون عند هذا الحد ـ حد الحب والتفضيل والتمجيد للتوحيدي ـ بل راح يؤكد ذلك في الكثير من المواطن ففي كتابه **"قضايا في نقد العقل الديني"** عندما سأله مترجمه هاشم صالح عن مشروعه النقدي**"نقد العقل الإسلامي"**أجاب بأن هذا المشروع ولد لأول مرة أثناء اشتغاله بأطروحة الدكتوراه "الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري:مسكويه فيلسوفا ومؤرخاً" وهنا قال:" لقد فتح لي هذا المفكر . يقصد مسكويه . آفاقا واسعة..." ثم يستطرد في القول إلا أن يصل

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص252.

[2] المصدر نفسه ، ص252.

[3] محمد أركون: **نزعة الأنسة في الفكر العربي** ، ص19.18.

إلى"...ثم التقيت بعدئذ بمفكرين آخرين من عصر مسكويه وفي طليعتهم التوحيدي...نعم لقد حررتني قراءة مسكويه والتوحيدي من العقلية الدوغمائية الضيقة"[1].

"الإنسان" إذا هو كلمة السر التي همس بها أبو حيان لمحمد أركون. والبعد الإنساني في العلاقات ما بين الشعوب والديانات والخطابات الفكرية ظلّ مركزياً في فكر صاحب "الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي"، فالاهتمام بنزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، وخصوصاً مع التوحيدي ومسكويه، ظل في عمق انشغالاته الفكرية. لكن يبقى مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي حاول أركون أن يقطع به مع "الإسلاميات الكلاسيكية" التي كرستها كتابات المستشرقين أهم إنجازاته الفكرية.[2]

ولكن السؤال الذي نطرحه على أنفسنا في هذا المقام هو: هل تأثر "محمد أركون" بالتوحيدي فقط كما يقول ـ الذي يعتبر رمزا من رموز الثقافة العربية الإسلامية ـ ؟.دليل كافٍ لأن نقول أن له مرجعية عربية إسلامية.

[1] محمد أركون:**قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم** ، ص330.

[2] ياسين عدنان:" **رحيل محمد أركون:الفلسفة العربية تودع وريث ابن رشد"** ، مقال في صحيفة الأخبار الخاصة ، الخميس 16أيلول2010.

المبحث الثاني:القراءات الفلسفية المعاصرة وأثرها على فكر محمد أركون.

أولا:القراءات العربية"نصر حامد أبو زيد نموذجاً"

كثيرة هي القراءات العربية التي جعلت من التراث موضوعا لها،وكثير من هذه القراءات من اختصت بموضوع "النص الديني" ومن بين هذه القراءات قراءة المفكر" نصر حامد أبو زيد"[*] التي تعد من بين أهم القراءات المعاصرة التي طُرحت لقراءة النص الديني في المحيط الثقافي العربي ضمن ما يسمي بالخطـاب، هذا الخطاب الذي كثيرا ما يتلون بتلون حامـليه ، فهذا خطاب نهضة وذاك خطاب سلفي وآخر خطاب نقدي...وكلها أشكال تمخضت إثر ظروف وأسباب معينة تاريخية كانت أو اجتماعية و اقتصادية...

ولعل القراءة التي أرادها "حامد أبو زيد" هي القراءة التجديدية ـ تجديد التراث ـ وهذا بإعادة قراءة تراثنا المعرفي الإسلامي ـ في أصوله ومصادره ـ قراءة جديدة مغايرة لما كان سائـدا من قبل ، لأن قـراءات الأمس ـ القراءات السلفية ـ كما يعبر عنها المعاصرون أصحاب المشاريع الحداثية قراءات جافة لم تأتي بالجديد للعالم العربي الإسلامي ، فظلت بذلك تجتر الماضي وتعيده كما هو.

و التجديد الذي يقصده "نصر حامد أبو زيد" هو ذلك المحاولة الجادّة لإضافة عناصر جديدة لم تكن موجودة من قبل "سواء تعلق الأمر بتجديد المضمون أو تجديد الموضوع أو المنهج أو...الخ ، وإثارة موضوع التجديد له أسبابه عند المعاصرين وهو: عدم قدرة أصحاب القراءات السلفية ـ باعتمادهم على القرآن والسنة ـ تجاوز الرؤى السائدة عند المسلمين التي تقول بأن النص الديني عموما والنص القرآني على الخصوص نص ثابـت لا يمكن تغييره لا لشيء إلا لأنه صالح لكل زمان ومكان.

وهنا جاءت قراءة " حامد أبو زيد " لترد على أصحاب القراءات السلفية وتجيب المهتمين عن سبيل الوصول إلى التجديد والإصلاح ، هذا الإصلاح الذي كثيرا ما طرح على مفكرينا وعلمائنا ومثقفينا...فكان

---

[*] المفكر العربي **نصر حامد أبو زيد** (1943م.2010م) أكاديمي مصري،وباحث متخصص في الدراسات ومتخصص في فقه اللغة . حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972م بتقدير ممتاز ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976م، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979م . عمل كأستاذ مساعد بكلية الآداب ، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة فرع الخرطوم خلال الفترة من (1983م – 1987م) ثم أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة 1987، وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة من بينهم الدكتور " عبد الصبور شاهين" الذي اتهم في تقريره "د.نصر أبو زيد"بالكفر وحدثت القضية المعروفة حيث أثارت كتابات الباحث المصري ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي .فقد اتهم بسبب أبحاثه الأكاديمية بالارتداد والإلحاد . وفي نهاية المطاف غادر "د.نصر" وزوجته "د.ابتهال يونس الأستاذة في الأدب الفرنسي " القاهرة نحو المنفي إلى هولندا ، ليقيما هناك حيث عمل نصر أبو زيد أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة ليدن الهولندية. أنظر مقال **مجدي عزالدين حسن** في الحوار المتمدن،العدد15،2012/03/3668م،15:36 ، المحور: الفلسفة ، علم النفس وعلم الاجتماع.

بذلك الهاجس الأساس الذي بنت علية المشاريع النهضوية أسئلتها في البلاد العربية ، ومن أبرز تلك الأسئلة وأكثرها إلحاحا ما كان متعلقا بالتراث العربي الإسلامي أي كيف نقرأ التراث العربي ونفسره ؟ وما هي المناهج التي ينبغي الاعتماد عليها في قراءة النص الديني؟ أنستعمل مناهج عربية أم غربية؟.

ومن خلال هذه الأسئلة أراد مفكرونا ومنهم "حامد أبو زيد" الولوج إلى قضية الإصلاح بنقلها إلى داخل النص الديني نفسه وذلك بالتجديد ـ تجديد النص ـ الذي أصبح مشروعا من خلاله نعيد تفسير التراث بفهمنا للنص الديني وقراءتنا له ، لأن الإمكانية الوحيدة لإصلاح حقيقي ـ نابع من واقع هذه الأمة ـ تكمن في فهم القرآن الكريم والحديث الشريف فهما حقيقيا هو الأخر.

ولهذا تمحور الموضوع الرئيسي للمشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد حول مفهوم النقد أي نقد الفكر الديني ، الذي من طبيعته ـ طبيعة الفكر ـ التغير والتجدد لا الثبات والجمود و هنا يتفق مع محمد أركون لأنه هو أيضا تكلم عن الإسلاميات الكلاسيكية(حدودها) والإسلاميات التطبيقية التي نصل إليها بقراءة ونقد وتفكيك الأولى ـ أقصد الكلاسيكية ـ ويرى الدكتور " نصر " أن هذا المنهج الذي يجب علينا صياغته هو القيام بمشروع تجديد نقرأ من خلاله النص الديني قراءة جديدة ، ناقدة واعية من شأنها أن تقربنا هي الأخرى من صياغة وعي خاص بنا وبعاداتنا وتقاليدنا ، وعي يصنع لنا هويتنا ويعطى لنا خصوصيتنا إنه الوعي العلمي بتراثنا كل هذا يكون بالبحث عن مفهوم "النص" لان البحث عن مفهوم النص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث ولكنه فوق ذلك بحث عن "البعد" المفقود في هـذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا في الاقتراب من صياغة "الوعي العلمي" بهذا التراث"[1].

والوعي العلمي بالتراث يكون ـ كما قلنا من قبل ـ بإعادة قراءة النص الديني ولكن هذه المرة تاريخيـا،لأنه ـ كما يزعم نصر حامد أبو زيد " أن الإمكانية الوحيدة للخروج من البوتقة الحديدية التي تغلق عقولنا ، فقط يكمن في الفهم التاريخي للنص الديني هذا النص الذي يمتاز بالمرونة والتغير والدينامكية لا الجاهزية ـ ليس صالح لكل زمان ومكان ولا يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة ـ و الجماد، هذا الفهم الذي بفضله ننتقل من التأخر والجمود إلى التقدم والانفتاح. كل هذا يتم بالتاريخية ، فما هي هذه التاريخية؟

التاريخية كما يعرفها ألان توربن:"... هي المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا ..." يقول تورين مضيفا "... وما سوف أدعوه بالتاريخية هو

[1] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن** ، ص12.

إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي ـ فيما وراء إعادة إنتاجها المختلطة بالحوادث الطارئة التي يمكن أن تغيرها وفيما وراء إمكانياتها على التعلم والتأقلم ـ تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات بواسطة مجموعة من التوجيهات الثقافية والاجتماعية"[1]، هذه الرؤية الثقافية للنص هي نفسها التي دعا إلى إعمالها أبو زيد في التعامل مع النصوص الثقافية عامة فحسبه أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها ،وهذا معناه أن التاريخية هي النظر إلى النصوص الثقافية باعتبارها إنتاجا ثقافيا محكوما بالجانب الاجتماعي والثقافي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية ــ لأننا لا نستطيع ـ الحكم على الأفكار أو الحوادث إلا بإسقاطها على التاريخ (مكانها و زمانها).[2]

والذي يؤكد ذلك أن اغلب إن لم نقل جل كتابات "نصر حامد أبو زيد" انصبت تحث هذا الغرض"نقد الفكر الديني" وهو في كتـابه "**النص، السلطة،الحقيقة**"يؤكد ذلك ويقول:"ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثـــقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحـــوال ، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي "[3] فهو بهذا المعنى لا يفرق بين النص البشري والنص القرآني إذ هما متساويان عنده من حيث قوانين التكون والبناء "من الثقافة والمجتمع"، فهو كما يقول :" النص القرآني يستمد مرجعيته من "اللغة" لكنه كلام في "اللغة"،قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى "الثقافة"ـ مدلول اللغة ـ قلنا إن هذا النص"القرآن" منتج ثقافي ، لكنه منتج قادر"الإنتـــاج" كذلك ، لذلك فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه ـ من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة ـ يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا"[4].

ويري المفكر" نصر" أنه كون النص خطابا إلهيا من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل لأنه خطاب لغوي تجسيدي في لغة إنسانية وهي اللغة العربية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي،ثم إن العديد من أحكام القرآن أحكام تاريخية مرتبطة بزمانها المحدد...ولهذا يمكن الاجتهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغير الأوضاع والأحوال.[5]

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، ط2،1996 ، ص116. انظر أيضا: أمحمد رحماني : **قضية قراءة النص القرآني** ، ص77.

[2] المصدر نفسه ، ص77.

[3] نصر حامد أبو زيد:النص، **السلطة ، الحقيقة،الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**،ط1،1995،المركز الثقافي العربي،بيروت،ص92

[4] المرجع نفسه ، ص87.

[5] أمحمد رحماني: **قضية قراءة النص القرآني** ، ص79.

وكما قلنا من قبل ـ في الفصل الأول وبالضبط في تعريف النص عند الحداثيين ـ أن الهدف الذي يريده "نصر حامد أبو زيد" من قراءة النص الديني هو: الرد على الذين جعلوا من علوم القرآن والحديث علوما ناضجة كاملة "مقدسة" أي جاهزة"... إذا يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي " نضجت واحترقت " حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف..."[1].

وكما قلنا أيضا أن كل هذا يتم بواسطة نظريه اسمها "الهرمنيوطيقا " التي ترجـــع في أصلها إلى اللغة اليونـــانية ، وهذا برغم الاختلاف الموجود حول الجذر اللغوي للمصطلح فبعضهم يري أن الهرمنيوطيقا (Hermeneutic) مشتق من الفعل اليوناني(Hermenexein) مؤنثة(Hermenie) ، في حين يرى آخرون أن المصطلح مأخوذ من (Hermeneutikos) بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع[2]. يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري :"الهرمنيوطيقا هي مشتقة من الكلمة(Hermeneuin) بمعنى يفسر أو يوضّح من علم اللاهوت ، حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعنى بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر ، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدســـة"[3].

وقيل إن هناك ارتباط في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق ، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطا يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخَاطب به ، ما يجعل الأمر يدور بين النص ومفسر لهذا النص.

إذن القضية الجوهرية التي تعالجها الهرمنيوطيقا هي تفسير النصوص بصفة عامة خاصة تلك المتعلقة بالبعد الديني وأقصد النصوص المقدسة.

ولعل من الغربيين من ناد بهذه النظرية"هانس غيورغ غادامير Hans-Georg Gadamer"1900م.2002م. الذي يعد أشهر فلاسفة الهرمنيوطيقا في العصر الحديث،حيث يري أن المعنى المعرفي لـ (Hermeneias) و(Hermeneus) في الهيلينية المتأخرة تطور ليدل على التفسير العلمي أو

[1] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن** ، ص13.

[2] معتصم السيد أحمد:**الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1،1430هـ الموافق لـ 2009م،ص18.

[3] عبد الوهاب المسيري:" **مقال الموضوعية والذاتية** " موقع عبد الوهاب المسيري www.almassiri.com

المؤول المترجم" وبهذا فالهرمنيوطيقا عنده ترجع في أول دلالتها إلى معنى التفسير بغض النظر عن جذرها اللغوي[1].

أما بالنسبة للدكتور"نصر حامد أبو زيد" فيقول عن الهرمنيوطيقا " ...إن الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني(الكتاب المقدس) ، والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير اليه المصطلحExegesisعلى اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح إلى نظرية التفسير"[2].

وبما أن التفسير اللاهوتي مختص في تفسير الكتاب المقدس كما قلنا فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصب على فهم لغة النص ، الأمر الذي جعل استدلالات المفسرين ترتكز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان " والواقع أن أية مساع علمية لم تكن تبذل لفهم النصوص الدينية ، باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني والبيان..." مما جعل الهرمنيوطيقا تنحوا منحيّ لسانيا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص وتوضيح الغموض ورفع اللبس...وبالتالي يصبح الهرمنيوطيقي عالما لغويا بامتياز يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه".[3]

هـــــذا معناه أن الهرمنيوطيقا لا تُؤسس لأي معنى فلسفي إلا إذا اتسع المصطلح لدلالة جديدة تدخله في دائـــرة البحث الفلسفي وهذا ما بدأت بوادره مع "شلاير ماخر"(1768 -1834م) الذي جعل (الفهم) في مركز الممارسة الهرمنيوطيقية عندما عرفها بـ" فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[4]، وبذلك يرجع إليه الفضل في تأسيس الهرمنيوطيقا الحديثة ، بعد أن عمل على جعلها ذات دلالة منهجية تؤسس لنظرية الفهم الصحيح ، ليس للنص الديني فحسب وإنما النص في أبعاده : الاجتماعية والسياسية والقانونية،والتاريخية والفلسفية والأدبية...

وهنا نخلص إلى أن هرمنيوطيقا الدكتور "نصر حامد أبو زيد" خصوصا و الهرمنيوطيقا على وجه العموم لها عدة معان: منها التفسيـــر، نظريه تفسير الكتاب المقدس ، فن امتلاك الشروط الضرورية للفهم...وغيرها من المفاهيم.

---

[1] هانس غيورغ غادامير: **فلسفة التأويل .الأصول.المبادئ.الأهداف** ، ترجمة:محمد شوقي الزين،ط2،الدار العربية للعلوم بيروت و المركز الثقافي العربي ، منشورات الاختلاف (الجزائر)،2006م،ص62.61.

[2] نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل** ، ط2،المركز الثقافي العربي (بيروت)،1992م،ص13.

[3] معتصم السيد أحمد:**الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، ص22.

[4] شرفي عبد الكريم: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة** ،ط1،الدار العربية للعلوم بيروت(لبنان) ، منشورات الاختلاف (الجزائر) 2007، ص 24 . أنظر أيضا:معتصم السيد أحمد:**الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، ص23.

وما نلاحظه على الدكتور "نصر" أنه تأثر هو الآخر بفكر الغربيين في صياغة وتفعيل بعض المفاهيم على أرض الواقع(الواقع الإسـلامي) ومن بينهم مفهوم "الهرمنيوطيقا" إذ يقول عنه:" هناك جانبان جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة ، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة "[1]. وهذا الذي يبين تأثره بالفكر الغربي بحيث يقول عن هرمنيوطيقية غادامير"وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير ...نقطة بدأ أصيلة للنظر في علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن ..."[2].

وهنا نصل إلى أهم نتيجة أفرزتها قراءة الدكتور "نصر حامد أبو زيد" وهي رفع القدسية على النص الديني وجعله نصا ثقافيا منتجاً غير جامد ولا ثابت بل متغير يتغير بتغير الظروف ثقافية كانت أو اجتماعية... وهذا هو بيت القصيد لأن قراءة محمد أركون تناولت هذا الجانب خاصة فيما يسمي بـ" مشروع نقد العقل الإسلامي"و"مشروع الإسلاميات التطبيقية" وهذا ما سنتحدث عنه في الفصول القادمة.

ثانيا:القراءات الغربيـــــــــة:

أستهدف من خلال هذا المبحث استعراض أهم المدارس الغربية في مجال قراءة النـص خاصة تلك التي تأثر بها محمد أركون.

أ: المدرســـــة الاستشراقية.

مع أن مصطلح الاستشراق ظهر في الغرب منذ قرنين من الزمن إلا أن الملاحظة هي أن هذا اللفظ نال ما نال من الاهتمام الذي كان ومازال إلى اليوم ، والدليل على ذلك أن المفكرين والعلماء والمثقفين أصوليين أو معاصرين عربا أو غربا اهتموا به ومـــازالوا ، وذلك بالتكلم عنه في كتبهم ومؤلفاتهم وموسوعاتهم كتلك التي كتبها المفكر " عبد الرحمان بدوي" ، بل وحتى في الصحف والمجلات.

والملاحظة الثانية التي لاحظتها أن الكثير من الباحثين ما ينفكون ذكر كلمة استشراق إلا وذكروا معها كلمة غزو ـ وكأنها أختها التوأم ـ ليس هذا فقط بل البعض من هؤلاء ذهبوا في مطارحاتهم،كتبهم ومؤلفاتهم إلى ذم الاستشراق وكل ما يمت إليه بصلة ولا ندري ما السبب في ذلك؟ أهو المستشرقين؟ أم هذا الذم للاستشراق والمستشرقين أساسه ومنطلقه الفراغ؟ هذا من جهة ، بينما نجد في الجهة المقابلة من ينصفه ويؤيده لا لشيء إلا لأنه اتجاه فكري يُعنى بدراسة حضارة الأمم الشرقية ، وكعلم أتى بما لـم يأتِ به المسلمون أنفسهم ـ جهد عِلمي

[1] نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل** ، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص49. وانظر أيضا: أحمد رحماني: **قضية قراءة النص القرآني** ،ص81.

لدراسة الشرق، العرب ، الإسلام والمسلمين ـ ولكن رغم هذا إلا أن الكثيرين يحتجون على مؤيدي الاستشراق والمستشرقين بأنهم تلامذتهم الأوفياء الذين يرون فيهم ـ في المستشرقين ـ أمل الخلاص للتقدم والتطور والخروج من عمق الزجاجة التي ظلت مطلبا بل وهاجسا أمام الكثير من مفكرينا.

وعندما ذكرنا سابقا بأن الاستشراق أصله ومنشؤه الغرب فهذا لا يعني أنه سجين ذلك الحيز لأن الحقيقة تقول أنه شغل حيزاً كبيراً و واسعاً في الكتابات العربية كذلك ، والدليل الذي يثبت ذلك هو دراسة الكثير من مفكرينا الاستشراق على أيدي المستشرقين ، وقد قادتهم البعثات العلمية لذلك اعتقادا منهم أن الدراسة في الغرب ـ الغرب الذي يمتلك العلم ـ من شأنها أن تسهل لهم الطريق في الوصول لما وصل إليه الغرب ، لأنه حسبهم لا يمكن النهوض بدون عقل ناهض.

ولِما للاستشراق من تأثير في الفكر العربي الإسلامي أبيت إلا أن أقدم له تعريفا لغويا و آخر اصطلاحيا. ولكن بإيجاز.

1 ـ التعريف اللغوي:

الاستشراق تعريب للكلمة الإنجليزية Orientalism مأخوذ من الاتجاه إلى الشرق.أي: طلب علوم الشرق ولغاتهم، يقال لمن يُعنى بذلك من علماء الفرنجة[1] ، وعليه فإن العلاقة وثيقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الآتي ذكره.

ويقال أيضا: "كلمة الاستشراق مشتقة من (شرق) "يقـــال شرقت الشمس شروقاً إذا طلعت"[2] وهي تعني مشرق الشمس وترمز إلى مجال الاهتمام بهذا الحيز المكاني من الكون وهو الشرق. أما إذا أرجعنا هذه الكلمة إلى أصلها لوجدناها مأخوذة من كلمة إشراق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء ومعناها طلب النور و الهداية والضياء و في هذا يقال:"ليس القصد منه الشرق المكاني الجغرافي، وإنما هو الشرق المقترن بالشروق والنور و الهداية".[3] والإشراق من الشرق حيث نزلت الديانات الثلاث اليهودية والنصرانية والإسلام. ولما كان الإسلام هو الدين الغالب فأصبح معنى الاستشراق البحث عن معرفة الإسلام والمسلمين وبلاد المسلمين عقيدة وشريعة ، تاريخاً ومجتمعاً وتراثاً...الخ. هذا بالنسبة للغة العربية.

---

[1] د.محمد أشرف علي المليباري : **أهداف الترجمات الاستشراقية لمعاني القرآن الكريم ودوافعها** ، (د م) ، (د.ت) ،ص 4.انظر أيضا الشيخ أحمد رضا: **معجم متن اللغة** ، ج3 ص311، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958م

[2] إبراهيم أنيس آخرون : **المعجم الوسيط** ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مصر) ، 1960م ، ج1 ، ص482.

[3] د. محمد بن سعيد السرحاني: **الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم** ، (د م) ، (د ت) ، ص3 .

أما في اللغات الأوروبية فثمة تعريف آخر يدل على أن المقصود بالشرق ليس الشرق الجغرافي وإنما الشرق المقترن بمعنى الشروق والضياء والنور و الهداية. وهذا ما تناوله سيد محمد الشاهد في تعريفه للاستشراق مستعيناً بالمعاجم الغربية حيث يرى أن كلمة استشراق لا ترتبط فقط بالمشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء والنور و الهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتهاء.وقد ذهب السيد محمد الشاهد إلى المعاجم اللغوية الأوروبية (الألمانية والفرنسية والإنجليزية) ليبحث في كلمة شرقORIENT فوجد أنه يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة " تتميز بطابع معنوي وهو Morgenland وتعني بلاد الصباح ، ومعروف أن الصباح تشرق فيه الشمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور واليقظة، وفي مقابل ذلك نستخدم في اللغة كلمة Abendland وتعني بلاد المساء لتدل على الظلام والراحة."[1].

وفي اللاتينية تعني كلمة Orient : يتعلم أو يبحث عن شيء ما ، وبالفرنسية تعنى كلمة Orienter وجّه أو هدى أو أرشد ، وبالإنجليزية , Orientation وorientate تعني" توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي " ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمّى السنة الإعدادية Orientation . وفي الألمانية تعني كلمة " Sich Orientiern " يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما .[2]

2 ـ التعريف الاصطلاحي:

يختلف الباحثون كثيراً في المراد من مصطلح "الاستشراق"والمتفق عليه ـ كما قلنا في التعريف الغوي ـ أنه ظهر في الغرب وهذا منذ قرنين من الزمان على تفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوروبية المختلفة، لكن الأمر المتيقن أن البحث في لغات الشرق وأديانه وبخاصة الإسلام قد ظهر قبل ذلك بكثير. ولعل كلمة مستشرق قد ظهرت قبل مصطلح استشراق، فهذا آربري Arberry في بحث له في هذا الموضوع يقول :" والمدلول الأصلي لاصطلاح "مستشرق" كان في سنة 1638"أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية "وفي سنة 1691 وصف أنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه "استشراقي نابه" يعنى ذلك أنه

[1] محمد الشاهد. **"الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين"** في مجلة الاجتهاد. عدد 22، السنة السادسة ، 1414هـ/1994م ص 211.191 .أنظر كذلك : **الاستشراق** لـ د. مازن بن صلاح مطبقان أستا ذ مساعد – قسم الاستشراق كلية الدعوة بالمدينة المنورة – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

[2] المرجع نفسه ، ص 197.

عرف بعض اللغات الشرقية . وبيرون في تعليقاته على Childe Harold's Pilgrimage يتحدث عن المستر "ثورنتون" وإلماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق."[1]

ومن الغربيين الذين تناولوا ظهور الاستشراق وتعريفه المستشرق رودي بارت حيث يقول:" الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة. وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة استشراق مشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي."[2] ، وكذلك نجد المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى " إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق" ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية[3].

ولو انتقلنا إلى العرب والمسلمين الذين تناولوا هذا المصطلح نجد أن "إدوارد سعيد" الذي يقول عن الاستشراق: "كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، وسواء كان ذلك المرء مختصاً بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) ، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً أو فقيه لغة (فللوجيا) في جوانبه المحدودة والعامة على حد سواء هو (مستشرق) ، وما يقوم به هو أو هي بفعله هو (استشراق)"[4].

وبعد التطرق إلى بعض التعريفات المتعلقة بمفهوم الاستشراق تبين لنا أن هذا الأخير ما هو إلا اتجاه فكري يُعنى بدراسة الإسلام والمسلمين ويشمل ذلك كل ما يصدر عن الغربيين من دراسات تتناول قضايا الإسلام والمسلمين ، سواء في العـــقيدة أو السنة ،أو التاريخ، وغيرها من مجالات الدراسات الإسلامية الأخرى.

ولكن السؤال الذي ما ينفك يسأله مترجم "محمد أركون" هاشم صالح دائما هو : من هم المفكرون الذين أثروا على تفكيرك؟ ولكن قصد المترجم هذه المرة ليس من الجانب العربي وإنما الجانب الغربي؟.

يجيب الدكتور "أركون" ويقول:"تحدثت عن ذلك في مقدمة أطروحتي عن "الإنسية العربية"المنشورة لدى مكتبة فران الفلسفية في باريس،سأروي لك هذه النادرة تلفظت أثناء مناقشة أطروحتي بعبارة كادت تسقطني في

---

[1] ا. ج آربري. **المستشرقون البريطانيون** .تعريب محمد الدسوقي النويهي. لندن: وليم كولينز، 1946 ، ص8.

[2] رودي بارت.**الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)**. ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة: دار الكتاب العربي، (د ت) ، ص 11. أنظر كذلك : **الاستشراق** لـ د. مازن بن صلاح مطبقان أستا ذ مساعد – قسم الاستشراق كلية الدعوة بالمدينة المنورة – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

[3] مكسيم رودنسونMaxime Rodinson ." الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية." في **تراث الإسلام (القسم الأول)** تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري ، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة ، شعبان /رمضان1398هـ- أغسطس 1978م.) ص27-101.

4 إدوارد سعيد، **الاستشراق (المعرفة – السلطة – الإنشاء)** ترجمة: كمال أبو الديب، بيروت، الطبعة الثانية، ص38.

الامتحان وتمنعني من نيل شهادة الدكتوراه قلت بالحرف الواحد : لم أتعلم شيئا من المستـعربين (يقصد المستشرقين) لم يعّلمنى أساتذتي المستعربون كيف أفكّر ، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما انتظر"[1]. ولكن يستثنى ريجيس بلاشير لأن أركون يراه متخصصا محترفا في فقه اللغة (علم الفللوجيا) يقول:"...لقد علمني الدقة والصرامة الفللوجية...لا ريب في انه من المهم أن يتعلم المرء المنهجية الفللوجية: منهجية تحقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية ، ولكن هذا لا يكفي"[2] .

ولهذا السبب نجد أركون متعدد المناهج فهو لم يعتمد على منهج واحد بل عدة مناهج فهو يؤكد ذلك بنفسه حيث يقول:"إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلي فضولي الشخصي ومطالعتي الشخصية..."[3] وكأنه يجيب مترجمه أنه لم يتأثر بالأشخاص بقدر تأثره بالعلوم والمنهجيات.فما هي أهم المناهج التي أثرت على فكر فيلسوف الإسلاميات التطبيقية؟وفي أي مجال؟

ب ـ المناهج الغربية المعاصرة:

المناهج التي اعتمد عليها أركون في صياغة مشروعه الفكري هي الأخرى كثيرة ومتعددة والدليل على ذلك هو القول الأخير الذي ذكرناه وهو أن أركون بنفسه يعترف بتوجهاته المنهجية المتعددة فيقول:"إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلي فضولي..."[4]هذا الفضول الذي لم يتركه يستقر على منهج واحد محدد بل على الكثير من المناهج خاصة تلك المتعلقة "بالعلوم الانسانية والاجتماعية (أو علوم الإنسان والاجتماع)هذين العلمين الذَيْنِ أصبحا شائعين، وهذا منذ أن كانا قد استخدما في كل مكان من العالم لتسمية الجامعات والكليات أو المعاهد(كلية الاقتصاد ، علم الاجتماع ، والانتربولوجيا ...الخ) وقد أصبحت هذه العلوم مألوفة بصفتها تسميات رسمية لدى جمهور واسع يتجاوز حدود الطلاب،ولكن هذا لا يعنى أن ممارستها قد أصبحت شائعة لدى مُدرسي المعاهد المذكورة وطلابها..."[5].

وضعف القراءات العربية للتراث حسب أركون راجعة إلى ضعف ممارسة علوم الإنسان والاجتماع لأن "...الفرق الشاسع بين علم التاريخ بصورته التقليدية المرتكزة على دراسة الوقائع والأحداث،أو التاريخ الاقتصادي الذي لا يزال يمارسه الكثير من الأساتذة والباحثين في المجال الإسلامي ، وبين (التاريخ الجديد) بالصيغة التي

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ،ص247.

[2] المصدر نفسه ، 247.

[3] المصدر نفسه ، 247.

[4] المصدر نفسه ،ص247.

[5] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية**،ترجمة:هاشم صالح،مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي بيروت(لبنان)،ط2،1996،ص87.

تمارسه عليها في فرنسا **مدرسة الحوليات**،كما أن هناك فرقا بين علم النحو وفقه اللغة الكلاسيكية كما هي ممارسة عليه في مجال الدراسات العربية...."[1] فالمشكلة إذن حسب أركون هي أن المفكرين المعاصرين العرب لم يحاولوا تطبيق مناهج علوم الإنسان والاجتماع بالصغية الموجودة حاليا لهذا نحن نعانى التخلف والتأخر ، فالممارسة وحدها لهذه العلوم كفيلة بالانتقال بنا من مرحلة الانحطاط إلى مرحلة الانفتاح و التطور،" لهذا نجده دائما يدعو الباحثين التقليديين الذين يرفضون تجديد مناهجهم و تغيير أدواتهم التي عفى عنها الزمن إلى إحداث ثورة إبستمولوجية في مناهجهم".[2] هذه الثورة التي لا تكون بجمع الوقائع والأحداث وإنما تكون بالتحليل والتفكيك.

وما لاحظناه أن وقع مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في مشروع أركون كبير وكبير جدا للأهمية الكبرى التي أولاها أركون لهذه العلوم فيقول:"...للأسف لم يتسع لي الوقت للقيام بعملين مهميـــــن مجهديـــن: متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية..."[3] فهنا جعل من العلوم الإنسانية والاجتماعية علوما مهمة من جهة ومجهدة من جهة أخرى فهو تأثر بعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وكذا والانتربولوجيا ، ولا ننسي الفللوجيا(فقه اللغة) كل هذه جعلت مضمون مشروع أركون عنوانه: المناهج الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

وقبل الولوج إلى أهم المناهج الغربية المعاصرة التي تأثر بها أركون وجب علينا التطرق إلى الأهمية الكبرى التي أصبح يتمتع بها المنهج في الوقت الحالي باعتباره السبيل الفكري ، والخطوات العملية ، والثوابت التي يحتكم إليها الباحث ، أو يلتزم بها في دراسته ونظره في مسائل البحث واستخـلاص النتائج وكما يقول سبينوزا Spinoza(1677) :"...علمتني الخبرة ألا أتعجل الحـــكم على الأشياء ، أو توجيه الموقف إزاء مكوناتها وعلل الظواهر فيها ، بالقول إنها خير محض أو شر تام ، حتى أبحث حقا ، هل يوجب الخير الحقيقي المورث للسعادة الأبدية ...ففي أحيان كثيرة نضيع اللايقين باليقين ، ونبذل الأعظم أهمية والأدنى نفعا للإنسان بما هو غير مفيد..."[4]. وبالتالي يتوجب على الإنسان عدم التعجل في إصدار أحكام مسبقة قبل معرفة الأشياء والتعمق فيها لان المعرفة السطحية بالأشياء قد توقعنا في التناقض والظلال"...لأنه بموجب هذا العمل يمكن للإنسان أن يقع في التناقض أو في عكس ما عليه حقائق الأشياء...إذن السير الصحيح ، والنظر المتوازن ، والحكم العادل

[1] المصدر نفسه ، ص88.87.

[2] هاشم صالح:ضمن: محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية**،هامش ص 88.

[3] محمد أركون:**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ترجمة:هاشم صالح،مركز الإنماء القومي والثقافي العربي بيروت(لبنان)، ط2،1996،ص7.

[4] الحاج دواق:**المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية** ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه ، إشراف الدكتور :إسماعيل زروخي ، 2010.2009،ص81.

على الظواهر يستلزم المنهاج المعين على ذلك ، وبغيره لا يقال أن المعرفة تحمل مقدرة على مطابقة الظواهر أو تفسيرها بما يمكن في نهاية المطاف من التحكم فيها واستغلالها لصالح البشرية ...وهذا يستدعي منا إتباع مسلك يتيح لنا فهم حدوث ما حدث..."[1].

والدخـول في العالمية يوجب علينا إيجاد البديل ، والبديل حسب الكثير من المفكرين المعاصرين هو الرؤية النقدية المنهجية ، ومتى توفرت هذه الرؤية لدى المثقف المسلم استطاع اكتشاف البديل الذي يشكل الاتجاه بالنسبة لقوة التغيير الشمولي[2]...ثم يضيف الباحث ويقول: أن سبب الحالة التي يعيشها العرب والمسلمين وخاصة المتدينون منهم هو عدم امتلاكهم البديل ـ العقل النقدي المنهجي التحليلي ـ رغم أنهم يمتلكون المؤهلات وهذا ما يؤكده الحاج حمد في قوله:"...عاملان حالا في تقديري دون الاندفاع بالمد الديني من حالة السلب التي تؤكد رفض ما هو قائم إلى حالة الإيجاب (البديل) ، وأول هذه العوامل ما نحن بصدد التكلم عنه وهو عامل المنهج حيث يقول : أن الانفصام في التعليم بين منهج الرؤية و المعلومة التطبيقية سواء في المعاهد العليا أو الجامعات ...هو سبب الحالة التي نعيشها"[3].

إذن عامل المنهج أصبح من أوجب واجبات المفكر المسلم اليوم الذي بدوره يجب عليه "الاهتمام بالهموم المنهجية ، حيث أن الانشغال بها يعتبر عملا نافعا ، لا ترفـاً وعطالـة، ويجمع بين الخطاب العلمي المسلح بمعطيات علم المناهج ، وبين القدرة على فهم الوظيفة الخطيرة التي يحققها البحث المنهجي في فهم المذاهب الفكرية السياسية والاجتماعية والأدبية التي حفل بها تاريخ الفكر المعاصر في العالمين الغربي والإسلامي"[4].

التاريخ إذن حافل بتجارب البشرية في معاناتها لتحقيق غرضها من تفاعلاها الانطولوجي مع الظواهر وصولا إلى التحكم فيها ، وصياغتها بطرق نظرية جبرية تتيح التمكن منها متى احتيج لذلك ، ولو ما تجريبها لقواها الإدراكية وترتيبها بما يتوافق وغرضها النظري إزاء العالم ومكوناته ، لما استطاعت مع الوقت أن تحقق التراكم

[1] المرجع نفسه، ص82.81.

[2] محمد أبو القسم حاج حمد: **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن** ،دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت(لبنان) ، ط1 ،2003 ،ص201. نقلا بتصرف.

[3] المرجع نفسه ، ص202.

[4] د.شاكر أحمد السحمودي: **مناهج الفكر الغربي المعاصر(في دراسة قضايا العقيدة والتراث)** ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، ط1 ، 2010م ، ص6.

المعرفي ، وان تكشف من خلاله عن منطق الأشياء وكيف انتظم الكون في سلاسل نسقية ، تفصح عن دقة نوعية في بنائيته مما يستدعي قباله انتظاما ومنطقية في الفهم فكان المنهج[1] .

فالمنهج أصبح اليوم ضرورة ماسة بالنسبة لنا لأننا اليوم أصبحنا لا نجعل من أكبر غاياتنا وأهدافنا المبادئ الأساسية الإسلامية بل أكثر من ذلك ، بل لابد من الأخذ بمنهجية قادرة على مستوى عالمي ، على التحرك في الواقع والتأثير في مناهج العلوم والأنساق الحضارية ـ فهذا هو الغائب الأول ـ فعلا ...ولكن ضرورة وجود البعد المنهجي الذي لابد أن تتجه الجهود إليه لأنه ينبغي أن تقاس الحاجة والانجاز كذلك لا لشيء إلا لغايـــة واحدة هي اكتشاف الأبعاد الغائبة في حضارتنا العربية الإسلامية[2].

وهنا سأشير – وباختصار– إلى ثلاثة مسارات تطورت فيها طرق وآليات قراءة النص في الغرب وكيف كان وقعها على المفكر "محمد أركون" وأول هذه المسارات **مسار مدرسة التحليل اللغوي Linguistic analysis** التي مهَّد لها فريجه (1872-1970)، وبدأت مع جورج إدوار مور (1873-1958) وطورها برتراند رسل (1872-1970) وواصل تطويرها لودفيج فتجنشتين (1889-1951). بعد ذلك خرجت من رحم هذه المدرسة ما يعرف بالوضعية المنطقية، وكان من أبرز أعلامها رودلف كارناب (1891-1975) وألفرد آير(1910-1989).[3]

أما المسار الثاني فهو ما يعرف **بعلم الظواهر (الفينومينولوجيا) Phenomenologyأو فلسفة التأويل:** وهذه الفلسفة بدأت بعلم تفسير أو تأويل النصوص (الهرمنيوطيقا)Herméneutique مع مؤسسها إدموند هوسرل (1859-1938)، ثم تداخلت الفلسفة الفينومينولوجية مع الهرمنيوطيقا مع مارتن هايدغر (1889-1976) وكانت الهرمنيوطيقا قد برزت مع فريدريك شلاير ماخر (1768-1834)، ثم انتعشت من جديد على يد فيلهام دلتاي (1833-1911)، وروَّج لها وطورها ونقلها نقلة جديدة هانز جورج غادامير (1900-2000) وقدم بول ريكور (1913-2005) ما يعرف بهرمنيوطيقا الارتياب ، والحقيقة أن الهرمنيوطيقا إن كانت في البدء تستهدف تفسير النصوص الدينية، فقد انطلقت بعد ذلك لتستهدف النصوص عموماً، كالأدب والقصص والشعر... الخ.[4]

---

[1] الحاج دواق:**المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية** ، ص86.

[2] د.طه الجابر العلواني: **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير** ، دار الهادي،بيروت(لبنان) ، ط1 ، 2003م .ص166.

[3] د. الشيخ مرتضى الفرج:" **الفلسفة الغربية وقراءة النص**" مجلة البصائر مجلة فصلية إسلامية فكرية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلامية ، العدد (44) – 1430هـ/ 2009م،ص2.

[4] المرجع نفسه ، ص3.

المسار الثالث البنيوية وما بعدها أو ما يعرف باسم-Structuralism and Post Structuralism والبنيوية هي المدرسة التي تضرب بجذورها إلى النظرية اللغوية:Critical Theory لفرديناند دي سوسير (1857-1913)، والتي تأثرت - بشكل أو بآخر- بماركس وفرويد، ومن أبرز أعلامها جاك لاكان (1901-1981) وميشيل فوكو (1926-1984) وليفي شتراوس (1908- ؟) الذي طبق البنيوية في المجال الأنثروبولوجي، واهتم كثيراً بدراسة الأساطير، وظهر فرع من البنيوية سُمِّي بالماركسية البنيوية، من أبرز أعلامها ألتوسير (1918-1990) ثم جاء أحد أعلام البنيوية، وهو رولان بارت (1915-1980)، لينقلب عليها، ويتحدث عما بات يعرف بنظرية التلقي (Reception)لننتقل إلى مرحلة نتجاوز بها البنيوية، تسمى بالتفكيكية Deconstruction .[1]

كل هذه المناهج التي أشرنا لها كان لها وقع قوي على المفكر محمد أركون الذي ما تنفك تذكر إذا ذكر فكره ، والدليل الذي يثبت لنا ذلك أنه في الكثير من مواقع كتبه يذكرها ليس هذا فقط بل انه في الكثير من المرات يتكلم ويقول بأنه:"رجل علوم ومنهجيات"[2] ويقصد بالمنهجيات تلك التي اهتمت بتفسير النصوص عامة والنصوص الدينية على وجه الخصوص مثل: الفينومينولوجيا ، والانثربولوجيا ، الهرمنيوطيقا ، وكذا المنهجية التحليلية اللغوية. هذه المنهجيات حسب أركون كان لها دور كبير إن لم نقل حاسم في قراءة التراث العربي الإسلامي وكذا في قراءة النص الديني(القرآن والسنة) قراءة علمية تختلف في أساسها عن الكثير من القراءات التقليدية التي كرست مبدأ الأرثوذكسية التي تنادي بإغلاق النص وجعله نصا جامدا ثابتا لا لشيء إلا لأنه حسبها يتعالى عن كل زمان ومكان.وهذا ما سنفصل فيه في الفصول اللاحقة.

[1] مرجع نفسه ،**ص4.3**.

[2] محمد أركون:**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص249.

المبحث الثالث: موقف أركون من الفكر الغربي و فلسفاته المعاصرة.

أ ـ موقفه من الاستشراق:

تشرّب أركون كتابات المستشرقين، ثم أعاد إنتاجها في صيغ مختلفة، والجميل في الأمر أن أركون لا يخفي أبداً مديونيته الباهضة للمستشرقين، بل يجاهر بأنه لم يفهم القرآن إلا من دراسات نولدكة وطبقته[1]، كما يقول أركون مثلاً:"تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الإستشراقي منذ القرن التاسع عشر"[2] وهنا يعترف بالفضل الذي قدمته الدراسات الاستشراقية فيما يخص القرآن من تقدم وهو ما أدى به إلى الدعوة بالاهتمام بهذه الدراسات ـ رغم أنه ينتقدها في بعض الأحيان ـ إذ يقول "ولكن لنكن متواضعين في ذات الوقت ، ولنعترف بمكتسبات العلم الإستشراقي وانجازاته.فالعدل والإنصاف يفرض علينا ذلك. ولذا فإني أحيّي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلاوزين ، وهوبيز غريم ، وتيودور نولدكه، وفريدريك شوالي ، وقون ج، و أ. جيفري،و م.برافمان.كما ينبغي أن نحيّي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت ، وريجيس بلاشير ، وهاريس بيركلاند...الخ"[3] وغيرهم.

ويبدوا أن كل هذه الأعداد من المستشرقين هو قليل بالنسبة لأركون خاصة وأن المجال الذي تدرسه "غني جداً وحاسم كمجال الدراسات القرآنية"[4] هذا المجال الذي "لم يكتشف بعد علميا على الرغم من كل الجهود التي بذلها المستشرقون منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. خاصة إذا ما قارناه بالدراسات العلمية والتاريخية التي أقيمت على الإنجيل"[5].

وفي مواقع أخرى نجده يتحدث عن المكتسبات العلمية التي اهتم بها البحث الإستشراقي في مجال الدراسات القرآنية ويمتدحها لأنها حسبه أدت إلى تراكم معلومات هائلة عن موضوع القرآن ، هؤلاء المستشرقون كان لهم الفضل والدور الكبير في تطبيق الدراسة العلمية على القرآن فأدوا "إلى تقدمها، وإلى تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن"[6].

---

[1] انظر: إبراهيم السكران: **مصحف البحر الميت**، ص27.www.saaid.net/bahoth/133.doc.

[2] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص70.

[3] المصدر نفسه ، ص32.

[4] المصدر نفسه ، ص32.

[5] هاشم صالح:ضمن محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، هامش ، ص33.

[6] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص39.

والسؤال الذي حير أركون هو :لماذا يرفض المسلمون دراسات المستشرقين حول القرآن؟ هذا سؤال أرّق أركون، وطرحه في أكثر من موضع من كتاباته، وهو يرى أن المسلمين يرفضون هذه الدراسات الاستشراقية لأنها لا تدعم الأساطير التي يؤمنون بها[1]! هذه الاعتقادات الأسطورية ـ حسب أركون ـ هي السر واللغز وراء رفض المسلمين "بالأمس واليوم للعلم الإستشراقي المطبّق على دراسة الحديث والسيرة والقرآن"[2]. هذا العلم الإستشراقي الذي يعتبره أركون من المراجع المهمة في دراسة الفكر الإسلامي ككل والقرآني منه على وجه الخصوص فكتاب "جوزيف قان إيس مثلا ""اللاهوت والمجتمع في القرنيين الثاني والثالث للهجرة:تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام(من ستة أجزاء) هو المرجع الأساسي الأول عند محمد أركون الذي يقول"أنه لم ينفك يناضل من أجل ترجمته إلى اللغات الأساسية في أرض الإسلام...لأنه يرى فيه أداة تغذية لمشروعه"نقد العقل الإسلامي"[3] يضيف ويقول"إني استنتج منه عدة دروس منهجية ومعرفية لا تقدر بثمن. فهو يربط أولا بين تاريخ اللاهوت(أو تاريخ علم الكلام) وبين الفئات الاجتماعية والسياقات السياسية ـ الثقافية المتنوعة والمتغيرة والتي كانت سائدة آنذاك في القرون الهجرية الأولى.وهو إذ يربط بين علم اللاهوت/والمجتمع يقطع الصلة بتلك المقولات التجريدية المضجرة لتاريخ الأفكار المثالي"[4].

ورغم أن الباحث "جوزيف قان إيس""يحاول جاهدا أن يدفع عن نفسه تهمة التدخل في الشؤون الداخلية للمسلمين، وذلك بحجة أنه باحث غير مسلم إلا أن أركون يلح على أهمية قراءة كتابه وترجمته إلى لغة المسلمين لأنه يرى فيه أنه يقدم المضاد العلمي القوي للانحرافات الإيديولوجية للإسلام السياسي"[5]

كل هذا جعل أركون يتحدث بلغة حزينة على المسلمين الذين يرفضون الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالقرآن ـ كتلك الموجودة عند جاكلين شابي في كتابها"رب القبائل ــ إسلام محمد" ويقول إلى متى والمسلمون "يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبةً وتجديداً من الناحية الاستكشافية ـ المعرفية؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكة، وجوزيف شاخت، و ج.هـ . أ .جوينبول عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير، وكلهم مُتَجاهَلون تماماً من قِبَلِ المسلمين، أو يُهاجمون من قبل الفكر الإسلامي المعاصر دون تمييز أو تفحص موضوعي... أو يُمرّرون تحت ستار من الصمت، أو يحذَفون كلياً من

[1] إبراهيم السكران: **مصحف البحر الميت**، ص29.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص175.

[3] محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، ص47. نقلا بتصرف.

[4] المصدر نفسه ، ص47.

[5] المصدر نفسه ، ص47. نقلا بتصرف.

الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلى أبد الآبدين؟ ولمصلحة من؟"[1].والتأكيد على هذا الموقف نجده في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" حيث يقول:"انه ليس من النادر أن يُصنّف الباحثون المسلمون الذين يطبقون قواعد النقد الابستمولوجي في دائرة الاستشراق مما يعني احتقارهم والحطّ منهم أو من قدرهم"[2].وهو في هذا المقام يقصد وضعه"هو بالذات كباحث يطبق مبادئ العلم الابستمولوجي الحديث على الإسلام"[3].

بعد هذه المقطوعة البكائية لأركون، وهذا اللطم والتفجع على عدم قبول المسلمين لتشكيكات المستشرقين في القرآن والسنة؛ من المهم التنويه إلى أن أركون برغم أنه يتظاهر أحياناً بنقد (الاستشراق الفيلولوجي) في مقابل الانتصار لما يسميه (الإسلاميات التطبيقية) أي تطبيق كامل العلوم الإنسانية، لا الاقتصار فقط على المنهج الألسني الفيلولوجي كما اعتاد على ذلك الاستشراق التقليدي؛ إلا أنه ومع ذلك كله فهو لا يعتبر الاستشراق التقليدي تجاوز في نقد الإسلام، بل يعتبره قصر في النقد فقط!"[4].

وهنا نلاحظ على أركون التأرجح بين موقفين: موقف يساند فيه المستشرقين وموقف ينعتهم فيه وينعت دراساتهم التي حسبه لا تتسم بروح النقد والموضوعية خاصة إذا علمنا ـ يقول ـ أن:"الدوافع العاطفية أو الإيديولوجية لدى المستشرقين تتغلب بشكل واضح...على المشروع الثقافي الضخم الذي ينبغي انجازه والذي يتمثل باستكشاف المجال العربي الإسلامي بشكل منتظم وعلمي وابتكاري أصيل"[5] ما أدى بعملهم ـ دراسة الفكر الإسلامي ـ لأن" يظل أسير الدراسات الوصفية والتجريبية والأطروحات التخصصية الضيقة...ثم أسير الدراسات المبعثرة والمفككة والمحرومة من أي برنامج متماسك. والخالية من أي بعد تفسيري أو أي هدف علمي يفيد المجتمعات المدروسة أو المعنية"[6]هذا ما يؤكده في مواقع كثيرة من كتبه فمثلا في كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية"يتحدث ويقول أن:" فيما يخص علماء الإسلاميات التقليديين(أي المستشرقين) فقد لاحظنا ميلهم إلى مجرد نقل ما يقوله المسلمون عن الإسلام من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية(انكليزية ، فرنسية ، ألمانية...الخ) بشكل "موضوعي"لكنهم لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والابستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب

---

[1] المصدر نفسه ، ص55.54.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص253.

[3] هاشم صالح:ضمن: محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص253.

[4] إبراهيم السكران: **مصحف البحر الميت**، ص30.

[5] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص250.

[6] المصدر نفسه ، ص250.

ازدهار علوم الإنسان والمجتمع ونجاحاتهما.وهكذا نجد أن إسلام العلماء من رجال الدين المسرود والروائي وإسلام المناضلين"الثوريين" مضمون لهما النجاح في المكتبات والأحداث. إنهما يطغيان عليها. ونسجل هنا ظهور كتب عديدة في المكتبات الفرنسية والانكليزية وغيرها، مكـــرسة لهما(أي للإســلام التقليدي والإسلام "الثوري")، إنها مؤلفات مجامِلة وتبجيلية، وهي تؤخر من مجيء لحظة التجديد للفكر الإسلامي والفكر العربي كلما انتشرت وسيطرت على الساحة"[1].

أما في كتابه"تاريخية الفكر العربي الإسلامي" فيقول:" إن عدم اهتمام معظم المستعربين وعلماء الإسلاميات الغربيين بدرس إنتاج المعنى ومستوياته هذه يدل إلى أي حد يبقون هامشيين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبقه الغربيون في مجتمعاتهم بالذات".

وفي جانب الموافقة لبعض المستشرقين يدعوا أركون إلى الأخذ بأعمالهم وسببه أن دراسات المستشرقين تختلف باختلافهم فمنها المهمة ومنها دون ذلك، وهنا نجده يصنف بينهم فيقول:" هناك أولا البحاثة المتبحرون الذين يكدسون المعلومات العديدة...الذين لا يجدون الوقت الكافي أبدا لكي يجددوا مناهجهم ويطلعوا على آخر تيارات البحث المتغيرة . في مقابل ذلك نجد الطليعيين الذين يعرفون كل شيء عن آخر المناقشات الدائرة في مجال العلوم الاجتماعية ، ولكن لا علاقة لهم تقريبا بالنصوص الأساسية أو بأرضية الواقع المدروس ، وهناك الباحثون عن النجاح الشخصي...هناك المستشرقون المسيحيون الذين يدعمون التيارات المحافظة في الفكر الإسلامي،وهناك المتسكعون الذين استطاعوا بالكاد أن يتموا أطروحة دكتوراه تافهة...الخ"[2] لا يتوقف أركون عن التصنيف والتفصيل بين الفرق الكثيرة من المستشرقين في ممارستهم للفكر إلا انه في الأخير يفرد تفصيله إلى:" الأساتذة الباحثين الذين يجمعون بين الذكاء الألمعي المعارف الواسعة وحسّ الدقة والصرامة العلمية والانشغال بهموم المجتمعات المدروسة والجرأة والتجرد عن أي مصلـحة ، ويتمتعون بحسّ التواصل الأناسي والرغبة في الإنتاج والفعالية ، إن أمثال هؤلاء هم نادرون جدا جدا"[3].

[1] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص110.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص250.

[3] المصدر نفسه ، ص250.251.

وفي الأخير يرى أنه من غير الواجب أن نطلب من المستشرقين عملا تقع مسؤوليته بالدرجة الأولى على عاتق الباحثين العرب المسلمين بالذات إلا أن ذلك ليس مانعا عليهم (المستشرقين) "أن يهتموا أكثر بالواجبات الأدبية المترتبة عليهم والتي تفرضها مهنتهم"[1].

على أية حال ...فالمراد أن ما يصنعه أركون من موقفه هذا بين التبني تارة والنقد تارات أخرى ليس الغرض منه تمجيدا أو احتقارا للمستشرقين،وإنما الغرض منه تبيين مواطن النقص في مواقفهم ونقدها نقدا علميا يراعي خصوصيات المناهج الحديثة المعاصرة.

ب ـ موقفه من المناهج الغربية:

من أهم المميزات التي طُبع بها الفكر الفلسفي المعاصر .هو تعدد المناهج واختلافها وتميزها ففكرة المنهج أصبحت أكثر من ضرورية لكل فكر إذا ما أراد الوصول إلى الحقيقة(فهمها وتفهيمها)،وانطلاقا من هذه الزاوية أراد أركون معالجة التراث العربي الإسلامي بتطبيق المناهج الحديثة والمعاصرة التي ظهرت في حقل علوم الإنسان والمجتمع ، لأن تجاوز المنهجية التقليدية برأيه لن يكون إلا باللجوء إلى هذه العلوم"علوم الإنسان والمجتمع".

وفي اعتقاد أركون أن بلورة منهجية جديدة تختلف عن تلك التي كانت في الماضي"التقليدية" تحليلية نقدية قادرة على تفكيك التراث العربي الإسلامي في جميع مستوياته تكون بالعودة إلى كيفية تشكل وتكون هذا التراث؟ وكيفية استقراره فيما بعد؟ ولأن معرفة تاريخ أي أمة يكون بالرجوع إلى أصل تكونها فلابد أن معرفة تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية يكون لا محالة بالرجوع إلى المراحل الأولى التي تكونت فيها ، وكذا المراحل التي قطعها للوصول إلى ما هو عليه الآن ، وهنا يكون الرجوع إلى النص الديني وخاصة القرآن أكثر من واجب باعتبار أنه يمثل البداية في تكون حضارة اسمها "العربية الإسلامية" ولأن فهم الأمور لا يكون إلا بفهم أولها كان لابد من فهم القرآن.ولكن السؤال المطروح في هذا المقام هو: هل عملية الفهم"فهم القرآن" تكون من الداخل أم من الخارج؟

وهنا يجيبنا أركون ويقول:"أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج بل من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج...ومع ذلك ينبغي أن أقول بأن تأثير المناهج السوسيولوجية والتاريخية والألسنية كان حاسما"[2] وهذا اعتراف حاسم بالتوجهات المنهجية المتعددة التي

[1] المصدر نفسه ، ص251.

[2] فارح مسرحي: **المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي"أصولها وحدودها"** ، ص85.أنظر أيضا:محمد أركون:**التراث والموقف النقدي التساؤلي** ، ص55.

يستخدمها أركون في دراسته للنص الديني أولا والتراث الإسلامي ثانيا ، رغم أنه يقول أنه يدرسها من الداخل وهذا ما لم نفهمه عن الكيفية التي تكون بها دراسة تراث من الداخل بأدوات من الخارج"الغرب الأوروبي" !؟.

ولعل السبب الذي جعل أركون في قراءته للنص الديني يطبق مناهج علوم الإنسان والمجتمع هو أن:" جميع كتب التاريخ الإسلامي تندرج داخل حكاية تأطيرية كبيرة ذات جوهر أسطوري ولاهوتي"[1] هذا السبب هو الذي أجبر أركون على التوجه إلى هذه المناهج الذي سعى من خلالها إلى دراسة التراث العربي الإسلامي دراسة شاملة تكون بالنقد والتفكيك أولا والتجاوز ثانيا كل هذا يقوم" على الربط بين مختلف المنهجيات . وهكذا نطبق التحليل الألسني ، والتحليل السيميـــائي الدلالي ، والتحليل التاريخي ، والتحـليل الاجتمـــــاعي والسوسيولوجي، والتحليل الأنثربولوجي والتحليل الفلسفي وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي- التاريخي الكلي"[2]

كل هذه التحليلات في نظر أركون تقودنا للتحرر في ممارساتنا للتراث العربي الإسلامي من قيود التفاسير التقليدية والكشف عن المناطق المغيبة في هذا التراث"مناطق اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه" بالتفكير والتأمل الذي أضحى اليوم "عملا عاجلا وضروريا من الناحية العقلية والفلسفية"[3].

وللقيام بقراءة علمية للتراث العربي الإسلامي يجب أن لا نتبع التحديدات التيولوجية التقليدية التي غلّبت مسألة المحافظة على النص الديني على مسألة الفكر الجاد والتأمل المهتم في تأويل هذا النص،بل من الضروري"خلق شروط إمكانية تيولوجيا جديدة للتراث التي من خلالها نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع"[4].

والحل حسب أركون لا يكون بالانغلاق داخل إطار السياج الدوغمائي للفكر القروسطي الذي في كثير من الأحيان ينعت بأنه فكر جمد العقل الإسلامي وتركه يدور في حلقة مفرغة ، وإنما الحل يكون بالخروج "من هذا الإطار المغلق والقبول بطرح المشاكل من جديد على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخا لعلم التأويل الحديث ، وعلم الألسنيات ، وعلم التاريخ ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس التاريخي..."[5]ومعنى هذا أن السبيل الوحيد لفهم

---

[1] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ص70.

[2] المصدر نفسه ، ص70.

[3] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص30.

[4] المصدر نفسه ، ص31.

[5] محمد أركون:**الإسلام ، أوروبا ، الغرب** ، ص196.195.

النص الديني فهما نقديا عقليا يكون بمقاربته على ضوء المكتسبات الحديثة المتمثلة في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي عن طريقها نفتح آفاقا أخرى لدراسة التراث العربي الإسلامي دراسة كلية وشاملة.

كل هذا الإلحاح على الاستعانة أولا والاستفادة ثانيا من منهجيات علوم الإنسان والمجتمع دليل قوي وبرهان ناصع لكل مهتم بالفكر الأركوني أن أركون جعل من أكبر غاياته دراسة التراث وفق سياقات فكرية خارجة"غريبة" عن ما هو معروف في التداول العربي الإسلامي"المألوف" ، أي أنه يدعوا وبكل قوة إلى صياغة مشروع قراءة معاصرة للتراث عامة والنص الديني خاصة تختلف في جوهرها عن القراءات التراثية التي حسبه كانت السبب في الحالة التي نعيشها اليوم ، لذا فان الانتقال من الانغلاق إلى الانفتاح يكون بالتوجه الكامل لممارسة هذه المناهج بإسقاطها إسقاطا كليا على تراثنا العربي ، هذا وحده هو من يحررنا ويحرر كل المجتمعات الأخرى "إسلامية عربية كانت أم غير عربية...وإن لم نبدأ من هنا فإننا لن نجح في أي مكان آخر"[1] لكن إدراك هذا الأمر هو صعب بالنسبة لمحمد أركون لأننا في عملية النقد والتفكيك التي تكون"بتطبيق علوم الإنسان والمجتمع على ما يدعوه المستشرقون بالإسلاميات(العلوم الدينية لدى المسلمين) فان الصعوبات والمقاومات تبدوا هنا اكبر منهما فيما يخص الإسلام كثقافة وكحضارة.والسبب هو أننا نصطدم بمواقع دوغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينا ونظاما من العقائد واللاعقائد"[2].وهذا الشيء ما لا يفهمه ولا يستطيع فهمه العقل التقليدي لأنه مايزال يصر على إتباع المنهجية التقليدية ، هذه المنهجية التي تتجاهل المكتسبات الحديثة وتجعل من النصوص الدينية بمثابة النصوص الكاملة والموثوقة التي لا تتغير ولا تفنى. ومن النقاط المحورية التي تعتمد عليها هذه المنهجية(أي التقليدية) هي ما عبر عنه أركون بهذا الشكل:

الله

↓

(1) محمد ←الصحابة ←التابعون ←رؤساء المدارس ←الجامعون الأمناء (الخط السني)

(2) محمد ←الأئمة ←الجامعون ←مراجع التقليد ←أو الأستاذية الاعتقادية (الخط الشيعي)[3].

ولعل الثرثرات المجردة الفارغة التي صاغها المستشرقون في قراءتهم لما يسمى عندهم بالإسلاميات ، وكذا الثرثرات التي صاغها المسلمون والتي مبدأها إغلاق النص لأنه مكفي بذاته ولا يحتاج لشيء أخر فهو مقدس

[1] المصدر نفسه، ص196.نقلا بتصرف.

[2] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص89.88.

[3] المصدر نفسه، ص32.

خارج عن الزمان والمكان(التاريخ)، هذه الصياغات التي لا تستند إلى أي عمل علمي هي ما دعي أركون للتوجه للبحث النظري والمنهجي في دراسته للتراث الإسلامي ، وبذلك كانت السبب "الضروري في بلورة إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي"[1].وبهذا تصبح الاستعانة بمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية هي ما يشكل الرهان الأكبر لمحمد أركون في بلوغ مقاربة موضوعية للتراث الإسلامي ، ومن ثم تشكيل رؤية أكثر دقة حول حاضر المسلمين مما يساعد على التصدي لما يكتنف هذا الحاضر من عوائق خاصة الإيديولوجية منها.وهنا يصبح الواجب منا أن لا نغفل عن الاستعمالات العديدة لهذه المنهجيات وتطبيقها على تراثنا ، حينئذ نستطيع"زحزحة الصخرة من مكانها"[2] بتجديد نظرتنا اتجاه تراثنا والتفاسير التي أقيمت حوله.

إذن لابد من التوجه إلى التجديد ، لكن المشكلة تكمن في الخوف من أن يؤدي هذا التجديد"إلى تذويب الإيمان...وهذا ما وجدناه أيضا عند المسحيين فهم يرفضونه مثلما فعلوه مع أعمال بول ريكور عن المجاز والنتائج التي توصل إليها. أقصد بأنهم يرفضون تطبيقها على علم التفسير والتأويل(تفسير النصوص الدينية المسيحية) ، ولو طبقوا نظرية ريكور لأضاءوا هذه النصوص الدينية بشكل لم يسبق له مثيل"[3].

أما الغاية التي يترجاها أركون من تطبيق مناهج العوم الإنسانية والاجتماعية هي الكشف عن المكنونات التي يزخر بها تراثنا العربي الإسلامي ، وتزخر بها النصوص الدينية التأسيسية و الثانوية أيضا وهي كثيرة ومتعددة وغزيرة، ولن يتم ذلك إلا بإعادة قراءة هذا التراث وهذه النصوص قراءة واعية تستند في مبادئها إلى مبادئ العلوم الحديثة ومكتسباتها ،وتبتعد عن تلك القراءات التي تجعل من النهائية(الدوغمائية) منطلقا لها في التفسير والتأويل،بهذا نصل إلى تفسير علمي لتراث غُيبت فيه الكثير من الجوانب والزوايا.

وفي الأخير يبقى هذا الكلام كلام خاص وليس عام ولا يعبر إلا عن وجهة أركون.

[1] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي** ، ص261.

[2] محمد أركون:**الإسلام ، أوروبا ، الغرب** ، ص196.

[3] المصدر نفسه ، ص196.

الفصل الثالث: آليات القراءة الحداثية المعاصرة

للنص الديني عند محمد أركون.

المبحث الأول: النص الديني مفهومه و أنواعه.

أ . النص والخطاب عند محمد أركون .

ب . مفهوم النص الديني.

ج . أنواع النصوص عند محمد أركون.

المبحث الثاني: التأويل وآلياته عند أركون.

أ . مفهوم التأويل.

ب . آليات التأويل:

1- الأسطورة.

2- المجاز.

3- المتخيل.

المبحث الثالث: محددات وشروط قراءة النص الديني عند محمد أركون.

أ . محددات قراءة القرآن.

ب . محددات قراءة الحديث.

كثُرت اليوم الدعوات إلى قراءة جديدة للنص الديني، وتعالت بالاستفادة مما توصَّلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصةً، والعلوم الإنسانية عامة،فأدت بهم إلى الانقسام ، فمنهم من دعا إلى ذلك عن حُسن نية ورغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكـــان، ومنهم من يفعل ذلك هدمًا للدين وقضاءً عليه.[1]

والواجب علينا اثر هذه المستجدات – القراءات المعاصرة – هو النظر في هذه القراءات أو بالأحرى الفلسفات من أجل غاية واحدة هي معرفة حقيقتها وذلك بفـــك مختلفها عن مؤتلفها وفك صوابها عن خطأها ،ومعرفة ما إذا كانت هذه القراءات تتفق مع الشرع والعقل ؟ أم أنها مجرد قراءات سطحية لا تفيد لا من بعيد ولا من قريب؟ وهل هذه القراءات مرجعها الإسلام أم أنها غريبة عنا وعن أصولنا؟

إن الفهم المتداول والمعروف بين جميع المسلمين هو أن الإسلام منبع القوة للحضارة العربية الإسلامية لماذا ؟ لأنه ببساطة يقوم على مسلمّة وقاعدة لا يمكن تخطيها وهي النص الديني الذي من أهم ما يدعوا إليه التوحيد ، حتى أنه عند الكثيرين لا يمكن النقاش فيه- اللامفكر فيه-. بمعنى أن الاجتهاد مع النص لا يجوز- لا اجتهاد مع النص- وهي قاعدة و أساس جوهري أصولي أكدّ عليه الكثير من منظري الإسلام ، ليس هذا فقط بل- وكانت لهم الجرأة في ذلك- أنهم ذهبوا إلى تكفير القائلين بأن النص القرآني ما هو إلا نتاج مراحـــل تاريخيـــة، حيث أن سوره وآياته القرآنية جاءت نتيجة حوادث ومناسبات في ذلك الزمن وبالتالي فهي تاريخية موافقة لأسباب وحوادث ذلك الزمن وليست موافقة لزمننا المعاصر ، هذا الزمـــن الذي له حوادثه ومناسباته أيضا، أعني زمننا الخاص الحاوي حوادثنا ومناسباتنا الخاصة بنا وليست بغيرنا تلك التي تجعل من تاريخنا- واقعنا- معلوم له حوادثه الخاصة ـ وتاريخهم هو الآخر معلوم ـ كل هذا جعل لكل قراءاته وتفسيراته الخاصة أيضا ، أي لـه نصوصه(تفسيراته) الخاصة.

ومن المهم أن نبحث هنا في هذا الأساس والجوهر- النص- ونخوض في كيفية تعامل المفكرين معه عرباً مسلمين أو غرباً مسحيين – مع النص- ، سواء من منظور القراءة الأصولية – التي تكلمنا عنها في الفصل الأول- أو من منظور القراءة الحداثية المعاصرة "كقراءة **محمد أركون**"وتوصلنا إلى أن النص: "كلمة ضاربة الجذور في تربة العربيّة لغة واصطلاحا..." فهي تشير إلى الرفعة والبروز الذي يسمح بالوضوح والظهور، ومنه اشتقت كلمة المنصّة، لأنها مكان النصّ أي الوضوح والظهور والرفعة. وكذلك تكلمنا وقلنا بأن المعنى اللغوي تسرب إلى

[1] فايزة عبد الله الحربي:" **المناهج المعاصرة لقراءة النص "مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية"** مقال مقتبس من مجلة الألوكة،2012/07/07.

الاصطلاح في علمي الفقه وأصوله والحديث الإسلامي، حيث قسّم الفقهاء الحديث إلى ظاهر ومجمل ونصّ. ويريدون بالظاهر ما دلّ على معنى وكان يحتمل غيره بحسب قوانين اللغة الحروفية وإن كان لا يقبله بحسب قوانين العرف والتخاطب. ويقصدون بالمجمل المبهم في دلالته، وبالنصّ ما دلّ على معنى بوضوح وشفافية لا تسمح بورود احتمال غيره. وهذا المعنى هو الأكثر تداولا بين الأصوليين والفقهاء" [1].

وهنا يهمنا أن نتوقف لتحديد ماهية النص الديني، ومدى تأثير هذا النص في تشكيل الخطابات الإسلامية والتي يحددها أركون في أربعة :

- الخطاب الإسلامي المعاصر.
- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي.
- الخطاب الإستشراقي.
- وخطاب علوم الإنسان والمجتمع.[2]

وما يتبناه " محمد أركون" من خطاب من بين هاته الخطابات هو الرابع الذي يقول عنه:"...هو الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات السابقة من أجل الكشف عن المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه. وهذا ما يجعل ممكنا بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث و التراثات في الإسلام(أو السنة الكلية الشاملة والسنن العديدة المتنوعة)".[3] وهنا نجد أن من بين هذه الخطابات من يجعل من النص الديني ركنا أساسيا تقوم عليه آراءهم وأفكارهم ، لأنها تعتبره نصا أزليا يصلح لكل زمان ومكان ـ تلك المؤمنة به ـ ولا مناص من تطبيقه حرفيا، حيث أن هذا التطبيق يُعد ركنا من أركان الإيمان ، وبالتالي من الوجوب على المسلم المؤمن التقيد والالتزام بقول الله تعالى أوامره و نواهيه ، وسنة رسوله(ص) أفعالها وأقوالها.

كل الذي قلناه عجل ببروز قراءات سمت نفسها بالنقدية وهي التي أخضعت النص الديني "المقدس" ـ المقدس حسب بعضهم ـ لظروف الواقع المعاش و لمقاييسه العلمية المعاصرة والمتطورة في علوم البيان(اللغة) والتفسير(الهرمنوطيقيا)، ورأت بأن ما نطلق عليه بالنص الديني حقيقة لا يمكن إنكارها ، ولكن الحقيقة الأخرى التي لا يمكن إنكارها هي أن هذه النصوص هي وليدة واقعها وظروفها ، أي أنها بِنْتُ زمانها ومكانها ، ومن

[1] مجموعة من الباحثين، **"النص الديني ووظيفته"** ، ص 47.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص17.

[3] المصدر نفسه ،ص18.

المستحيل تجريدها مما كانت عليه ، لأنه لا يمكن فصل الحادث عن بيئته الزمكانية ـ واقعه ـ التي ظهر فيها حيث أنه ظهر لسبب وحمل بذلك رسالة ـ في الغالب نجد الكثير من الفقهاء في التدليل بالقرآن يوردون سبب نزول الآية"الروايات"، وفي الكثير من المرات نجد أكثر من رواية ، ما يفسر أن حقيقة الاختلاف هي واقع وليس أسطورة ـ تتعلق بهذا الحادث أو ذاك لأن"...النصوص الدينية ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي ، ما هو خارج اللغة وسابق عليها ـ أي الكلام الإلهي في إطلاقيته ـ لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة" [1].

والذي نتفق عليه أيضا أن النص الإلهي ظهر تكوينه(بنائيته) بلغة البشر، وهذه حكمة من الله سبحانه وتعالى لأنه أراد بهذا النص مخاطبة البشرية وبالتالي على هذا البشري أن يخضعه للدراسة العقلية ، وأعتقد كما يعتقد كل المسلمين العارفين أن تطبيق آليات العقل من تفسير وتأويل وقراءات عقلية (اجتهاد) لا يجعل منه غـــير مقدسًا*، فالنص القرآني هو النص الأقدس في اللغة العربية، بل ويذهب بعض الدارسين إلى اعتبار كل الحضارة العربية حضارة النص القرآني المقدس " أن النص مقولة مركزية في بناء الحضارة، حتى أن الحضارة العربية الإسلامية توصف بأنها حضارة النص، بمعنى أن النص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص يعد نصا جوهريا وأساسيا محوريا فيها، وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة ، فإن النـــص أيا كـــان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة. إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى. وللقرآن في حضارتنا العربية الإسلامية دور فعال وأساسي ، والذي يتمثل في الدور الثقافي لأن حضارتنا حضارة قيم بالدرجة الأولى وهذا الجانب هو الذي ترك الباب مفتوحا أمام ما يسمي بحوار الحضارات، إذن لا يمكن تجاهل دور النص الديني في تشكيل ملامح هذه الحضارة.الذي قال عنها نصر

[1] نصر حامد أبو زيد، **"النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"** ، ص 92.

* للتذكير فإن كلمة "مقدس" لم ترد في اصطلاحات العرب المسلمين من فقهاء وعلماء و مفكرين ، بل إنها دخيلة على تداولاتنا فنحن في غالب الأحيان نقول: النص المكنون ، الكريم ، المجيد...وهذه حقيقة فلو كان مقدس ما كان الاجتهاد حوله و ما أرسل الله الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لتبليغه للناس أجمعين بتفهيم أحكامه لهم. وبالتالي نحن عندما نستعمل كلمة مقدس في بحثنا فإننا لا نعني بها المعنى الغربي وإنما نعني بها أنه نص لا يمكن أن نتصرف فيه بالزيادة والنقصان أي تحريف اللغة التي ورد بها فهو نص محفوظ. وهذا ما نقصده.

"حامد أبو زيد" أنها حضارة نـص بالدرجـــة الأولى " ... فالحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت و الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل" أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص" [1].

وبناء على ما تقدم فإن النص في اللغة هو الوضوح والبروز، والنص الديني يحتل مكان الصدارة في اللغة والحضارة العربية، وصدارته – جوهريته ومحوريته – ظلت قرونا وقرونا تحت اسم القدسية وهي مازالت إلى اليوم، لكن الحال تبدل فقدسية الماضي غير قابلة للنقاش أم قدسية اليوم فجوهرها النقاش لا لشيء إلا لأن العلم تطور والحال تبدل ، فحال اليوم ليس كحال الأمس، والدليل هو أننا اليوم نسمع عن آليات جديدة تطبق عليه لقراءته قراءة علمية أولاً وواقعية ثانياً ، وهذا ما فعله الكثير من المفكرين العرب المعاصرين أمثال: **نصر حامد أبو زيد، محمد عابد الجابري ، عبد الله العروي ، حسن حنفي ، طيب تيزيني ومحمد أركون** – وهو موضوع بحثنا– هذه القراءات وتلك هي ما جعلت الفرد المسلم في حيرة من أمره في أي من القراءتين يأخذ ، وجعلت من هذا النص نص غامـــض وملتبس ، والسؤال المطروح هاهنا هو: كيف يُعرف المفكر **محمد أركون** النص الديني ؟ وما هي آليات قراءة هذا النص؟ وهل وضع محمد أركون شروطا وحدودا من شأنها أن تضبط لنا مفهوم هذا النص الذي أصبح غامضا بالنسبة للكثير من المفكرين ، غامضا في تفسيراته؟ و إن كانت هناك شروطاً فهل راع المفكر الجزائري الواقع المعاش أولاً وقدسية هذا النص ثانياً في قراءته العلمية له ؟ كل هاته الأسئلة كانت عنوانا للفصل الثالث فماذا كان رأى محمد أركون فيها؟

المبحث الأول :النص الديني مفهومه وأنواعه:

يشتغل الكثير من المفكرين المعاصرين المسلمين العرب على عدة مفاهيم أهمها مفهوم الخطاب خاصة ذلك المتعلق بالصبغة العربية (الخطاب العربي) ،كما اشتغلت دراسات سابقة على مفهومات تتقارب معه في الـهدف ، وتصب في نفـس مجاله وسياقه – مشروع النهضة – فقط أن الصياغة اختلفت وتغيرت لتغير الظروف والوقائع.

وعلى أية حال فإن مثقفي هذه الأمة يرون بأن السبيل نحو استقرار واستمرار الأمة العربية هو الرجوع إلى الأصل – بشروط – لكن هذا الرجوع لا يكون بالأخذ العنفواني لما تُرك و وُجد — وجدناه عند أسلافنا — بل يكون بتجاوز عوامل النقص في تـراث هذه الأمة ، والالتزام بمشاكلها التي نجعل منها موضوع عربيا الذي بدوره

[1] بشير إبريز"**مفهوم النص في التراث اللساني العربي**"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 23، العدد الأول 2007، دمشق (سوريا).

يشكل مجموع من الخطابات سواء ما تعلق بالسياسي أو الثقافي أو الديني...هو وحده الكفيل بالسير بهذه الأمة إلى بر الأمان.

إذن البديل في نظر بعض مفكري هذه الأمة هو وضع مشروع لها يهتم بكل أنواع الخطابات المؤسسة لها والمعبرة عن واقعها ، حاجاتها و متطلباتها المنتمية إليها."وهذا هو سبب اشتغال الكثير من مفكرينا على أكثر من عنوان نقدي دال على الخطاب العربي فقبل الدكتور محمد عابد الجابري(الخطاب العربي المعاصر) ، أصدر العـــــروي (الإيديولوجية العربية) وقدم إلياس مرقص كتابه (نقد الفكر القومي) وأنجز صادق جلال العظم (نقد الفكر الديني)...ولا يعنى تذكر هذه العنوانات تجاهل عنوانات أخرى كثيرة قاربت الخطاب العربي الحديث والمعاصر عبر مراجعات متنوعة ومختلفة قدمها محمود أمين العالم وهشام شرابي وطيب تيزيني ...وغيرهم كثير..." [1] والذي يهمني – ليس معناه عدم أهمية الدراسات الأخرى – هو العنوان النقدي الذي قدمه المفكر **محمد أركون** تحت مشروع بعنوان" **نقد العقل الإسلامي**" الذي حاول من خلاله انجاز **إسلاميات تطبيقية** "...بالجمع بين العقل الديني والفلسفي عبر تأويل – يعتمد على المناهج العلمية – النص الديني"[2] هذا النص الذي كثرت اليوم الدراسات حوله ولا ندري سر كثرة هذه الدراسات أهو كون النص الديني يمثل أساسا في الحضارة العربية؟ أم كون هذا النص أصبح يمثل عائقا في بلوغ النهضة؟ وقبل التطرق لهذا السر سوف نعرج إلى مفهومه. فما هو النص الديني عند محمد أركون؟ وقبل ذلك ما مفهوم النص عنده ؟ وما الفرق بينه وبين مفهوم الخطاب؟

أولا: النص والخطاب عند محمد أركون:

في سؤال طُرح على أركون عن الوحي ومعنى كلمة قرآن أجاب وقال" لنبتدئ مثلا بالبحث عن معنى كلمة قرآن التي هي ، في اللغة العربية مصدر للفعل قرأ وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة – تطرقنا له في الفصل الأول– وذلك لأنه لا يفترض مسبقا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد يقصد محمد صلى الله عليه وسلم ، هكذا نجد مثلا أن الآيتين (17.16) من سورة القيامة تقولان" **لا تُحَرِكْ بِهِ لِسَانك لِتَعْجَلَ بِه**(16) **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ** (17) **فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ** (18) **ثُمّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ** (**19**)"[3] ثم يضيف فيقول: "إن هناك آيات كثيرة في القرآن تلحُ على ضرورة أن يتقيد النبي(ص) عند

[1] مصطفى خضر: **النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة(دراسة)** ، منشورات اتحاد العرب الكتاب ، دمشق ،2001 ، ص137.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ،1986 ، ص21.

[3] سورة القيامة ، الآية19.18.17.

لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها ...فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء" ولهذا السبب بالذات قال أركون:"...أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني ، وليس النص القرآني"[1] وما نستخلصه من هذا الكلام الذي قاله أركون أن التقيد بالتلاوة الصحيحة أي التلاوة نفسها المسموعة لأول وهلة هو الذي من شأنه أن يحفظ مضمون النص الشفهي، لأنه متى توفرت للتلاوة – والتي خاصيتها الشفهية – الأمانة التامة وهذا ما حدث مع النبي (ص) أصبحت نصا مثلها مثل النص المكتوب الذي دُون في عهد الصحابي "عثمان بن عفان" ولهذا السبب فضل أركون التكلم عن خطاب قرآني بدل نص قرآني ، لأن النص الموثوق فيه أكثر هو النص المكتوب وأحسن تعبير عن الفترة الشفاهية لتلقى النبي (ص) للقرآن هو كلمة خطاب وليست نص لان التدوين لم يحصل بعد[2] ، لذا"...لا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب/ والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة..."[3]

والملاحِظ على أركون أنه دائما يقول الكلام ويعيده ويكرره في أكثر من موضع والدليل هو تحدثه عن جاكلين شابي ومنهجيتها الفللوجية الذي يقول أن من بين مكتسباتها – المنهجية الفللوجية – هو التمييز بين النص الشفهي/ والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا لأنه حسبه في الانتقال من مرحلة إلى مرحلة"...هناك أشياء تضيع وتتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ، ومن هذه المكتسبات أيضا التخلي عن الهوس الايتمولوجي الباحث عن معاني أصول الكلمات باستمرار وإحلال الحقول المعنوية وشبكات المعاني حوله"[4] وكأن أركون هنا ينقل لنا ما نقله "بول ريكور" الذي قال: "نطلق كلمة (نص) على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[5] ، فالعلاقة بين النص والخطاب ترتبط بالكتابة التي تصبح أمراً مؤسسا للنص ومقوما له، وهذا دليل آخر على مدى تأثر أركون بالمفكرين الغرب.

ضف إلى ذلك أن عَالِمَ اللغة لم يعد يصرف وقته في البحث عن المعنى الأصلي (أو الايتمولوجي) لكلمة ما ، بقدر ما يبحث عن المعاني الحافة أو المحيطة التي قد تثير ما حولها وعلم الألسنيات يفرق بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة والمعنى المجازي أو ظلال المعنى ، أما المنهجية الفللوجية فكانت دائما مهووسة

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص73.

[2] د.أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص159.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص73.

[4] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)** ، ترجمة: هاشم صالح،دار الساقي ،بيروت(لبنان) ،ط1 ، 1999 ، ص53.

[5] صلاح فضل: **بلاغة الخطاب وعلم النص** ، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع ، لونجمان ، ط1، 1961،ص304.

بالبحث عن أول معنى اتخذته الكلمة عبر العصور وكيف تغير هذا المعنى أو تحول خلال العصور وهذا شيء مشروع ومفيد ، ولكن لا ينبغي أنّ ينسينا أن الكلمة مستخدمة حاليا في سياق أخر غير السياقات القديمة وأن ما يهمنا هو معناها في سياقها الحالي أو في النص الحالي الذي ندرسه وهذا دليل آخر لتفضيل محمد أركون لكلمة خطاب بدل كلمة نص[1]

في السياق نفسه نجد أن الدكتور " نصر حامد أبو زيد" يقول"...إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة ، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة ، أو نظام لغوى"[2]. "...ولما كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي ، إنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز ...لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها السابقة ، تلك هي الوظيفة الاتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل...وإذا كانت هذه الوظيفة الإعلامية الاتصالية لا تنفصل عن الطبيعة الرمزية فإن وظيفة النص في الثقافة – التي هي وظيفة إعلامية بوصف النص رسالة – لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه ثم لا تنفصل عن مجال الثقافة والواقع"[3].

وهذا ما أكده الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه الخطاب العربي حيث يقول"...عندما نتحدث عن الفكر العربي ، أو أي فكر ، ونحن نعني منتجات هذا الفكر ، فإننا نقصد مجموعة من النصوص ، والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ هو خطاب فالاتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص تماما مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام ، أي عبر الإشارات الصوتية (اللغة) ، وكم يسهم السامع مساهمة ضرورية في تحقيق الاتصال الكلامي ، يساهم القارئ بدوره مساهمة في تحقيق الاتصال الكتابي عبر النص".[4] وهذا كله يقودنا إلى استنتاج أمرين مهمين يتعلقان بكل من(الكاتب /والقارئ) ، أي الكاتب الذي هو منتج بطبيعة الحال، والسامع أو القارئ(المتلقي) متلقي النص سواء شفهيا أو مكتوبا لأن"...الكاتب إذا ما أراد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين ، فهذا خطاب ، والقارئ إذا ما أراد تلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له . إذن هناك جانبان يُكونان الخطاب:

---

[1] هاشم صالح: ضمن **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، هامش ، ص54.53 .

[2] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص(دراسات في علوم القرآن)** ، ص27.

[3] المرجع نفسه ، ص28.

[4] محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الدار البيضاء ، دار الطليعة(بيروت)،1982، ص10.

ما يقوله الكاتب أو ما يقرأه القارئ".[1] ثم يواصل الجابري في سرد معنى الخطاب سواء ما تعلق بقول الكاتب والذي هو بناء من الأفكار تحمل وجهة نظر معينة ، أو ما تعلق بمقروء القارئ الذي يكون البناء وإعادة البناء فيه معتمدا على نص القراءة أو هي القراءة بعينها ، وهذا ما يوجب على القارئ أن يمارس ما يمارسه صاحب الخطاب على النص من مناهج متبعة في عملية القراءة.

أما عن الغاية التي كان **محمد أركون** يترجاها من خلال الفصل أو بالأحرى التمييز بين استعمالات النص والخطاب هو من أجل لفت الانتباه إلى بُعد المسافة الفاصل بين المرور من اللحظة الشفهية إلى التثبيت الكتابي والذي له دلالته التاريخية والألسنية بسبب التحوير والتمويه الذي يتولد عن عملية المرور بين المرحلتين الشفاهية /والكتابية.[2]

ثانيا: مفهوم النص الديني:

لقد كان في مقدمة ما عُني به الفكر الإسلامي في بيئاته المتعددة- عند الأصوليين، والفقهاء، ومفسري القرآن، والمحدِّثين، والباحثين في علوم القرآن- على اختلافها وتشعبها تأسيسُ البيان، البيانِ المؤدي إلى فهم الخطاب الشرعي، و وضع ضوابط الفهم للنص(قرآنًا وسنة) وللغته، وبيانُ كيفية الفهم عنه ، و استنباط معانيه ومقاصده، وضبطُ طريقة تأويله، واستثمارُ منطوقه واستدرارُ المعاني من منظومه ، ومفهومه، ومعقوله، والالتفاتُ إلى المعاني والعلل والأمارات وغيرها من القرائن والسياقات، وما تفرضه من متطلبات؛ حرصًا منهم على أن يكون "النص" قرآنا وسنة، في فهمه، تابعًا لا متبوعًا، وأن يفوتوا كل محاولة للاستئثار بتأويل النص واستغلاله وتطويعه لصالح فئة ما، وذلك من خلال الاحتكام إلى "منهجية" في التعامل مع النصوص الشرعية، قرآنًا وسنة، توجه القراءة ، وتضبط مسارها، فهمًا وتفسيرًا وتأويلًا.[3]

وحيث إن النص المُعْنِيَّ بالقراءة والتفسير والتأويل هو النص الديني الإسلامي، الذي جاء موصولًا في ألفاظه ومعانيه، بما درج عليه العرب في طرق بيانهم ، وملابسات خطابهم، وإن كان مباينًا لما ألفوا من القول، منقطعًا عنه قال تعالى: **"وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ"(4)، وقال سبحانه:"وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ**

---

[1] المرجع نفسه ، ص11.10.

[2] أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص160.

[3] عبد الفتاح الخطيب:**معهود العرب في الخطاب و إشكالية قراءة النص الشرعي** (بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي)"التعامل مع النصوص الشرعية"القرآن والحديث" عند المعاصرين)،كلية الشريعة،جامعة الأردن،ص1. ELKTIB@yahoo.com.

4- سورة: إبراهيم، آية: 4.

بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ"(1) فينبغي أن يُقرأ بـ"أجرومية" تناسب لغته، وعلى ضوء معطيات السياق الذي تشكل فيه، وفقًا لمقتضى"طريقة العرب في كلامها" و"معهود خطابها" و"مقاصدها في كلامها" و"أساليب معانيها" و"منوالها في توزيع المعاني على الألفاظ" "كما يجب أن يراعى في لسانها، وما ينطوي عليه هذا اللسان من"أصول" و"ضوابط" عامة، ينزع عنها في صلات كلماته، ونسقها، كما ينزع عنها في صلات جمله، وهو أمر ضروري لتأسيس الفهم وتشكل الدلالة؛ لأن أهل اللسان كما يُحتج بهم في "ضبط" بناء الكلام، كذلك يحُتج بهم في "ضبط" دلالات صيغه وتراكيبه؛ ومن ثم كان من ضوابط القراءة الصحيحة: أن مقاربة أي نص لغوي تستدعي الوقوف على حدود لغته التي تحمل بلاغه، ومعرفة مقاصد أصحابها في كلامهم، وأن يؤول الكلام بما يوافق "معهود الخطاب المتبادَل بين المتكلمين" و"عرف المخاطِب" و"عاداته المطردة" في كلامه؛ فـ"كل متكلم له عرفٌ في لفظ،إنما يُحمل لفظه على عُرفه"..وآفة الآفات التي يتعرض لها أي "نص" أن يُقرأ بـ"أجرومية" غريبة عن "معهود" خطابه، في لغة أخرى، عند قوم آخرين؛ لأن أسباب الفساد في"التأويلات" كما يقول علماؤنا رحمهم الله:"الإعراض عن مجاري العادات في العبارات، ومعانيها الجارية في الوجود" وكان من ضوابطهم، رحمهم الله:"كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم".وهذا يفسر لنا سبب تأكيد الإمام الشافعي رحمه الله في "رسالته" على أهمية امتلاك اللغة، والإحاطة بأساليب كلام العرب؛ ذلك أن من شأن الجاهل بتنوع لسان العرب، واتساعه، وتداخل المعاني فيه، أن يخلط في فهم الخطاب الشرعي[2].

قراءة النص الشرعي إذن محكومة في الفكر الإسلامي بأصل عام يمثل"مرجعية" لها وهو: أن تكون على"معهود العرب في خطابها" و"مسالكها في تقرير معانيها" و"منازعها في أنواع مخاطباتها" وأن يُفهم وَفق مدلوله العربي، الذي يتبادر إلى الذهن، من دون ليٍّ ولا إغراب، ولا تعطيل لمغزى، أو إقحام لمعنى؛ لأن"لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"، ومن ثم"فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة"فلا يُتكلف في فهمه فوق ما لا تحتمله ألفاظه، ولا يدل عليه استعمال تراكيبه، أو أن تُحْمَل دلالته على ما لا تقتضيه أعرافه، يقول الإمام الشاطبي:" لابد في فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن

1- سورة: الشعراء، الآيات:192، و193، و194، و195.

[2] عبد الفتاح الخطيب:**معهود العرب في الخطاب و إشكالية قراءة النص الشرعي** ، ص2. .وانظر أيضا الرسالة للإمام الشافعي، ص 179-235.

يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب... وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، و الوقوف عند ما حدَّته"،ويبين في موضع آخر أنه لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من"معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجارى أحوالها" و"إلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة"[1] انطلاقا من هذا السياق نتساءل:هل القراءة التي قدمها أركون حول النص الديني و والتقسيمات التي وضعها للنصوص الآتية الذكر راع فيها معهود العرب ومدلولاتهم؟ أم أنه جاء بطريق جديدة تختلف عن معهودهم؟ كل هذا سنتطرق له في العناصر الآتية الذكر التي من خلالها سنعرف معنى النص الديني عند محمد أركون.

ثالثا: أنواع النصوص عند محمد أركون:

إن تعامل أركون مع النص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص ، وهو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية ، يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته ، والكشف عن آليات تعاليه ، من خلال البحث في طبيعته اللغوية ، وتاريخ تكونه ،ومراحل تشكله واستقراره.[2] كل هذا يكون بالبحث عن المعنى الحقيقي له،وهذا عده الكثير من قراء أركون المبحث الأساسي في القراءة الأركونية للنص،فما هو المعنى الذي يبحث عنه ويقصده أركون؟ وهل يمكن للإنسان أن يعيش بدونه . دون معنى .؟ سواء ذاك الذي تعلق بالواقع واقتبس منه – مصدره الواقع – أو ذاك الذي أرق جل مفكرينا – ومنهم محمد أركون – وأقصد هنا المعنى المقتبس من المصدر الأعلى التشريعي.هنا يجيب أركون ويقول"...أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش بدون معنى"[3] ، لأن هذا المفهوم صار اليوم يطرح عدة إشكالات كبيرة و كثيرة ، بل أكثر من ذلك "...فالتنافس عليه عام و شامل.كل الناس يريدون المعنى ويدّعونه ، وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدّعيه ، وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه..."[4] كل هذا سبب واضح على أن الإنسان لا يستطيع العيش بعيدا عن المعنى ، ولكن أيّ معنى يتبع إذا نظرنا إلى أن هذا المعنى ذاته أدى إلى عدة ثورات بسبب التمفصل فيه – التمفصل بين آثار المعني الناتجة عن القراءة والمعتبرة بأنها تمثل المعنى الصحيح و الوحيد للنصوص،وبين

[1] المرجع نفسه ،ص3.2.

[2] كيحل مصطفى:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، منشورات دار الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان بالرباط (المغرب)، ط1،2011 ، ص151.

[3] محمد أركون: **الإسلام،أوروبا،الغرب(رهانات المعني وإرادات الهيمنة)**،ترجمة:هاشم صالح،دار الساقي،ط2001،2م،ص24.

[4] المصدر نفسه ، ص24.

الإيديولوجيات التي تجيش الجماهير من أجل خدمة إرادة القوة والهيمنة – فكل تيار كان أو مذهب يري بأنه هو من يمتلك الحقيقة ، وأن الحقيقة بيده هو وحده"...فالأصوليون مثلا يعتبرون أن قراءاتهم للإسلام هي وحدها الصحيحة وما عداها باطل أو منحرف"[1] كل هذا التحليل نستطيع بفضله فهم النصوص التأسيسية أولاً،وفهم كيفية تلقي هذه النصوص ثانياً.فماذا يقصد أركون بالنصوص التأسيسية ؟ وما موقفه منها؟

أ ـ النصوص التأسيسية:

على مر التاريخ وغاية الإنسان لم تتبدل ولم يغيرها حال ، فقط أن الوسائل والأدوات الساعية لذلك تغيرت وتبدلت و واقعها هو الذي ألزمها على ذلك ، لأنه هو الأخر تغير وتبدل اثر أسباب وظروف معروفة كانت أو غير معروفة ، ولكن رغم أن الحقيقة جوهر وأساس وجود الإنسان إلا أن إنسان الأمس ليس كإنسان اليوم ، وقراءات واجتهادات اليوم ليست كقراءات واجتهادات الأمس ، فالباب مفتوح دائما نحو قراءات أخرى جديدة والدليل الذي يثبت لنا ذلك هو أن ما وصل إليه إنسان الأمس من معارف وعلوم غير معترف بها اليوم وصحتها تبقي فقط في إطار واحد هو نسقها الخاص ، والسبب في عدم صحتها أن هذه العلوم والمعارف كان لها تاريخ غير تاريخ اليوم وظروف غير ظروف اليوم وبالتالي هي نسبية. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: هل تغير الظروف يؤدي إلي تغير في النصوص – النصوص المقدسة – وبالتالي نسبيتها؟

وهنا نعود إلى نظرية المعنى التي تكلم عنها أركون تلك النظرية التي تقول "بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة كل بحسب حاجاته ومداركه وظروف عصره ، ففهم النصوص لم يكن واحدا على مرّ القرون ، فكل جيل يكتشف فيها شيئا جديدا..."[2] لكن هذا القول ربما لا يقبله ويعترضه الكثيرون خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص التأسيسية (أيّ إسقاط آثار المعنى اللاحقة على المعنى الأولي) لأن هذا لا ينطبق على النصوص الكبرى (توراة ، إنجيل ، قرآن) الذي يُقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان ، والتي تبقي هي هي على مر الأجيال ،كما أنها تستعصي على كل أنواع الإسقاط أو التلاعب التي قد تتعرض لها من قبل هذه الفئة أو تلك، هذا العصر أو ذاك ، فهي تبقي في جوهرها صامدة على مرّ التاريخ"[3] كل هذا يبقي النص كما هو لا يغيره ظرف ولا تبدل حال على مرّ التاريخ ،كما أن هذه النصوص تكون صعبة المنال على كل أنواع الإسقاط أو التلاعب التي قد تطالها ، خاصة أولئك الذين يريدون

[1] المصدر نفسه ، ص26.
[2] المصدر نفسه ، ص27.
[3] المصدر نفسه ، ص28.

المضرة للأمم الحاملة لهذه النصوص ــ وهنا يضرب أركون لنا مثلا للتوضيح وكأنه يتعجب ــ فيقول"...لنعود من جديد إلى نظرية المثل لأفلاطون أيّ نظرية الأفكار العليا الموجودة في السماء ، والتي لا يعتريها البلى والتغير كما يعتري أشياء هذه الحياة الدنيا الفانية ، كما ونعود إلى مفهوم العقل الأبدي وابنته الشرعية والطبيعة: الحكمة الخالدة ، ولهذه الأشياء استطالات إبستمولوجية وصلت إلى عقل عصر التنوير ذاته وكل هذه الأشياء تخضع للمناقشة بين البشر وللأخذ والرد..."[1] وكأن أركون وضع وجها للمقارنة بين الذي ذكرناه والنصوص التأسيسية، فرغم أن كل منهما جوهري ، ثابت مطلق ، إلا انه عندما يتعلق الأمر بالنصوص التأسيسية – خاصة القرآن – فالأمر يختلف.فما سر هذا الاختلاف؟رغم أنه يعترف بالعكس و يقول بالحرف الواحد وهذا على لسان مترجمه"...وحده المعنى الأولي والأصلي يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد..." وكأن أركون يستثني النصوص التأسيسية من فعل التغيير، وبالتالي يضعها تحت دائرة اللامفكر فيه لأن الإنسان يقبلها بصدر رحب دون مناقشتها ومساءلتها.وهذا عكس ما تقوم به الأنظمة اللاهوتية وكذلك الميتافيزيقية الكلاسيكية التي تقول "...إذا كان المعنى الأولي مُودَع إلى الأبد في النصوص التأسيسية فإنه يمكن استخراجه بشكل صحيح من قبل الفقهاء ثم نقله وتطبيقه عل هيئة أحكام أخلاقية فقهية ثم على هيئة طقوس شعائرية ، فالفقهاء يعتقدون أنهم هم وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والحديث أساسا) ، وهم وحدهم يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح..."[2] ولكن أليسوا هم في هذا الفعل – استخراج الأحكام- يقومون بعملية التأويل النابعة من قراءاتهم الخاصة ذات المرجعية الخاصة ، وبالتالي النتائج الخاصة بهم وبظروفهم؟ ، أليسوا في استخراج هذه الأحكام يعيدون إعطاء صياغة أخرى لهذه النصوص التي يقولون عنها بأنها ثابتة ومطلقة؟ أليسوا في الاجتهادات يعيدون قولبة المعنى ، أيّ أنهم في عملية قراءة – من اجل فهمها – هذه النصوص التأسيسية ومناقشتها يقولبون معنى الوحي؟ رغم كل هذا إلا أنهم يجعلون من هذه النصوص نصوصا ثابتة ، جامدة ،صلبة، نهائية على الرغم من أنها تحمل في جوهرها معان متعددة وكثيرة؟.

"هنا بالذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري ، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة ، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر ، إلى مرحلة المعنى الأحادي

[1] المصدر نفسه ، ص28.

[2] المصدر نفسه ، ص28.

المسجون في بعد واحد . وهذا ما فعلته كتب الفقه بالنسبة للنص القرآني فقد جمدوه في معان محدودة من اجل استخدامه لحل مشاكل الناس..."[1].

وبهذا كله فالنصوص التأسيسية عند محمد أركون ليس ما أطلق عليه اسم "المدونة الرسمية المغلقة" ولا بالنصوص الثانوية وإنما تلك التي تكون وظيفتها مشتملة على المعاني الصحيحة والحقيقية ، وتكون مهمتها استخراج أحكام وتشريعات(قوانين) لا يمكن للإنسان تجاوزها. وهنا "...ينبغي علينا أن ننظر إلى القرآن – وهو نص تأسيسي – من خلال مقارنته بالكتب – النصوص – المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والإنجيل) فالمقارنة هي أساس النظر والفهم ، ولأن فعالية الروح البشرية تبلغ ذروتها في هذه النصوص الدينية العليا..." [2]. لأن مهمة النص القرآني الأولي كما ذكر أركون تكمن في "...طريقة صياغته اللغوية في أن يقول المعني الصحيح والحقيقي عن الوجود البشري ، ليس هذا فقط وإنما يطلب من المؤمن بهذا النص أن يتقيد بما جاء فيه من أجل الحفاظ على وجوده داخل المعنى الصحيح والحقيقي"[3] ، وهذا ينطبق على النصوص التأسيسية الأخرى.وبهذا فالنصوص التأسيسية عند محمد أركون هي ما يقابل "القرآن والحديث".

ب ـ النصوص الثانوية:

أما عن النصوص الثانوية فهي التي تأتي بعد النصوص التأسيسية من حيث الدرجة،فهي الثانية بعدها لا لشيء إلا لأنها تقوم بعمليات التفسير والشرح لها(التعليق) – للنصوص التأسيسية – وبالتالي "هي كل النصوص الأخرى ماعدا القرآن والحديث: كالتفسير ، والفقه، وعلم الكلام و التصوف ...الخ ، وهي نصوص تعلق على النص المؤسس (أي القرآن) وتشرحه ، وبما أنها تشرحه وتعلق عليه فإنها تتوهم أن كلامها يتمتع باستمرارية تواصلية معه – يتمتع بنفس الاستمرارية التي يتمتع بها النص المؤسس – ، وبالتالي فله قدسيته أيضا،فهم يستمدون قدسيتهم من قدسية القرآن، وهكذا يصبح حتى كلام الشيخ المعاصر معصوماً تقريبا لأنه لا ينفك يستشهد بالقرآن والأحاديث طيلة الوقت..."[4]

إذن النصوص الثانوية هي تلك النصوص التي تفرعت من النصوص التأسيسية بعد عمليات الشرح والتفسير(اجتهادات المفسرين والفقهاء) حيث تشترك كلا من النصوص تأسيسية كانت أو ثانوية في

[1] المصدر نفسه ،ص29.

[2] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص22.

[3] محمد أركون: **الإسلام ، أوروبا ، الغرب** ، نقلا بتصرف ،ص47.

[4] هاشم صالح: ضمن:محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**،مصدر سبق ذكره ، هامش، ص47.

خاصية"القدسية" أي أنها مقدسة وهذا لسبب واحد هو أن النصوص الثانوية استطاعت بفضل تواصليتها واستمراريتها مع النصوص التأسيسية أن تحفظ لها جوهرها وتشاركها فيه.أما بالنسبة لوظيفة هذه النصوص "...فهي تتجلى في صياغتها اللغوية:كأن يقول المفسرون والخطاب الشائع:يقول الله ، أو قال تعالي ، أو جاء في الحديث...وتكمن وظيفة هذه النصوص أيضا في تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة..."[1].ولكن السؤال الذي يستوجب طرحه في هذا المقام: إذا كانت تفسيرات واجتهادات العلماء والفقهاء في مقام النصوص المقدسة فما العيب إذا جعلنا اجتهاداتنا المعاصرة مقدسة أيضاً؟

ج ـ النصوص الرسمية:

وهي ما يدعوها أركون بالنصوص المغلقة"المدونة الرسمية المغلقة" هذه النصوص التي كانت على شكل شفاهي فقط وتحولت فيما بعد إلى نصوص مكتوبة ، ولهذا نجد أركون يتكلم عن خطاب قرآني بدل نص قرآني لأن"...الخطاب القرآني مدعو خطاب لأنه لم يكن مكتوباً في البداية ، وإنما كان كلاما شفهيا أو عبارات لغوية شفهية تنبثق عن هوى المناسبات والظروف المتغيرة"[2].

والمدونة الرسمية المغلقة أيّ الناجزة النهائية التي لا يمكن أن نضيف لها أشياء أخرى (مصحف في حالة الإسلام) هي ما أخبرنا بها التراث الإسلامي حين أمر"الخليفة الثالث "عثمان بن عفان(633هـ - 656هـ) بجمع مجمل العبارات الشفهية (أو الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من اجل تدوينها كتابة وتشكيل مدونة نصية رسمية مغلقة ، ونعنى بالمغلقة هنا ، أو بالسياج المغلق، أنه بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفهية المعترف بأنها صحيحة وموثوقة ، وبعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنها شاملة وكلية،فإنهم يعلنون بأن المدونة النصية قد أصبحت رسمية"[3]، بمعنى آخر أنه لم يعد لأي شخص الحق في إضافة أشياء جديدة لها ، كما ليس له الحق في حذف أيّ شيء منها.

وبعد الانتهاء من وضع شكل هذه المدونة النصية(المصحف) فإن خاصة المؤمنين- الفقهاء والمفسرين والعلماء أصحاب العقول الراجحة- يبدؤون مرحلة أخرى وهي مرحلة استثمار الحقائق التي يحويها ويكتنفها النص

[1] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص47.

[2] محمد أركون: **العلمنة والدين (الإسلام ، المسيحية ، الغرب)** ، ترجمة :هاشم صالح ، ط3 ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، 1996م، ص83.

[3] المصدر نفسه ،ص85.

– النص الرسمي بطبيعة الحال – فيفسرون هذا النص ويشرحونه ويقرؤونه من أجل الفهم أولا ، ومن أجل استخراج الأحكام والقوانين والتشريعات التي من شأنها مساعدة الإنسان في حياته ثانيا.

إذن النص الرسمي هو ما يمثل لنا اليوم النص المكتوب(أي المصحف الشريف) الذي لم يعد باستطاعة أحد أن يغير في ألفاظه وعباراته لا لشيء إلا لأنه منجز ونهائي.

كل هذا لم يقنع أركون وذهب للتساؤل: لماذا نقرأ النـــص باستمرار ونعود إليه جيلا بعد جيـــل ؟[1]. أليس من أجل قراءاته وفهمه والاستفادة منه؟ أم أن قراءتنا له لا تخرج عن ما قاله لنا المفسرون انطلاقا من منهجياتهم الخاصة.

[1] المصدر نفسه ، ص86.

المبحث الثاني: التأويل وآلياته عند محمد أركون.

إذا كانت الحضارة العربية الإسلامية ترتكز في جانب منها على النص الديني فهل صحيح أن التأويل يمثل الوجه الآخر للنص[1]؟ هذا الكلام هو ما نقله لنا الدكتور "نصر حامد أبو زيد" الذي يُعد من دعاة الفكر الغربي مثلُهُ مثلَ الكثيرين في ذلك الذين تشبعوا به وأرادوا بالمنهجية الغربية أن تكون السلاح القوي والفعال في قراءة تراثنا العربي الإسلامي الذي يعاني التخلف الثقافي والتأخر الاقتصادي ، لأنه في اعتقادهم لا سبيل إلى النهضة إلا بعقل ناهض ، والمنهجية الغربية هي وحدها الكفيلة بذلك – لأنها العقل الناهض عندهم – بشرط تكييفها مع خصوصية هذا التراث المركب السياق.هذا المفكر الذي غالبا ما نذكره إذا ذكرنا "محمد أركون" ليس لشيء إلا لأنه يعتبر من المبادرين الأوائل في تحليل التراث وفق المنهجية الغربية ، و أركون بنفسه يعترف بذلك ويري أن المفكر"أبو زيد" أول باحث مسلم يكتب بالعربية يبادر إلى تحليل النصوص التراثية مطبقا في ذلك الألسنيات الحديثة ، كل هذا يثبت أن محاولات كلُ من المفكِرِيْنِ تصب في نفس المجال وهو قراءة النصـــوص التراثية ، فنصر حامد أبو زيد إذن ليس ببعيد عن محمد أركون لأنه "...يقف في ممارساته التأويلية موقفا أكثر إجرائية ، يبادر بمساعدته التراث ليس في شروحاته وتفاسـيره ، إنه لا يقف عند مرحلة التدوين بما حملته من بداية للإبداع والخلق ، ولا يحاول نَعْيَ مرحلة الإتباع والتقليد لواقع العقل الإسلامي ، بل يسعى إلي تشخيص كليـهما انطلاقا من التجربة المعاشة ، إنه يقرأ النص القرآني مباشرة ويطرح معضلة النص بالشكل التالي: كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ كل هذا يضيف الباحث يتم بالقراءة النقدية وبآليات تأويلية في مسألة التراث..."[2] ، وهذا ما أكد عليه "أبو زيد" في قوله : أن ما يجمعنا نحن المسلمين موجود في النص ، وينبغي التسليم بذلك ، لكن الوصول إليه وبلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية ، باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر"[3]، وهنا نعود إلى القول الذي قاله "أبو زيد" – التأويل يمثل الوجه الآخر للنص — ونتساءل :هل يوافقه محمد أركون في ذلك أم له رأى آخر؟ وإن كان فما هو؟

---

[1] نصر حامد أبو زيد :**مفهوم النص** ، ص 219.

[2] عبد القادر بودومة : **الحداثة وفكر الاختلاف** ، ط1، منشورات الاختلاف(الجزائر) ، سبتمبر 2003 ، ص108.

[3] المرجع نفسه ، ص108.

أولا:مفهـــوم التأويـل عند محمد أركون:

إن ما يميز القراءة الأركونية في دراستها للفكر الإسلامي عن الكثير من القراءات الأخرى المجاورة لها، أن قراءته لا تلتزم بمنهجية واحدة بل تعتمد وتستند على منهجيات كثيرة ، متعددة ومتنوعة، فهو ـ مفكر لم يتأثر بالأشخاص بقدر تأثره بالعلوم والمنهجيات ـ كل هذا جعل من قراءته قراءة تختلف في صميمها وأساسها عن الكـثير من القراءات الأخرى وهذا للسمات والخصائص التي تحملـها قراءته ، فانطلاقه من المنـــاهج الغربية ـ تعتبر الأساس بالنسبة لأركون ـ وتوظيف أدواتها ومفاهيمها ومصطلحاتها التي تعتمد وتستند في أساسها وجوهرها على مساهمات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، أو كما يدعوها أركون بعلوم الإنسان والمجتمع وما أفرزته من مناهج ونظريات ، وانطلاقه من وظيفة النقد ـ التفكيك ـ التي يراها ويعتبرها مسلمة يجب أن تطبق على التراث وعلى الدراسات الإسلامية التي أقيمت حوله وحولها (التقليدية) ،كل هذا كان من اجل هدف هو إبراز محدودية القراءات السلفية التقليدية التي ترى في النص وفي التراث أقنوماً(صنـما)لا يمكن المساس به.

وهنا يتبين لنا أن هدف أركـون من وراء كل هذا هو إيجاد الآليات (الأسس) التي بفضلها نستطيع الدخول في الماضي(قراءته) بانتهاكه (الانتهاك) "واختراق مفاهيمه ومصطلحاته (اللغة) التي باتت تشكل سياجا دغمائيا محّرما على كل مجدد"[1]. الآليات التي فرضتها شروطا ومحددات جديدة ، أو قل ظروفا جديدة أخرى غير التي كانت عليه في الماضي وهذه الآلية هي آلية التأويل ـ رغم وجودها في الماضي واستعمالها من طرف المفسرون ـ التي بفضلها نستطيع الوصول إلى مكنونات النص الجوهرية ، النص الذي كثيرا ما يتلون بتلون مفسريه لأنه ـ النص الديني ـ "...ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى(يقصد التوراة والأناجيل) تحتوى على نفس المستوى والتعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة..."[2] ، فالنص الديني كثير المعاني وكثير الدلالات التي تفرض علينا قراءته مرات ومرات لا لشيء إلا لتجاوز تلك القراءات التقليدية التي ترى أنها الوحيدة التي تمتلك الشرعية في تأويل النص المقدس ، وأن قراءتها هي الوحيدة التي لا تحـــتمل قراءات أخرى"وهؤلاء هم ـ المؤمنون التقليديون ـ الذين يعتقدون بأن هناك معنى وحيدا ونهائيا للقـــرآن ، وان الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي "[3] ، وهذا ما يعتبره محمد أركون خطأ كبيرا ساق الأمة العربية الإسلامية إلى الفكر الجامد الثابت ، والى الفكر السطحي لا العميق"...فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكـــل

[1] عبد المجيد خليفي: **قراءة النص الديني عند المفكر الراحل محمد أركون**،الجمعة 17 أيلول 2010 –العدد3773–ص20.

[2] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص36.35.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص274.

أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها ، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريـــــعة من أجل تشكيل نصوص أخرى. تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن ، وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها ، وهي أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجتها..."[1] ، وهذا ما يجعل الدليل قاطع في أن تفاسير الأمس لا تعبر عن حقيقة النص دائماً وإن كانت فعلت ذلك في فترة من الفترات " لأنها ليست إلا تفاسير نتجت للحاجات الإيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيـال المسلمين"[2] وفي هذه النقطة بالذات يتفق محمد أركون مع المفكر"نصر حامد أبو زيد" الذي يقول في كتابه "**النص،السلطة،الحقيقة**":"...ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثـــقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحـوال ، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي "[3]. فالنص القرآني نص ثقافي من حيث قوانين التكون والبناء (من الثقافة والمجتمع) ، فهو كما يقول :" وإذا انتقلنا إلى (الثقافة). مدلول اللغة . قلنا إن هذا النص(القرآن) منتج ثقافي ، لكنه منتج قادر(الإنتاج) كذلك ، لذلك فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه . من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة . يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا"[4].

"وكون النص عنده خطاب إلهي من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل والقراءة والتأويل لأنه خطاب لغوي تجسيدي في لغة إنسانية وهي اللغة العربية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي، ثم إن العديد من أحكام القرآن أحكام تاريخية مرتبطة بزمانها المحدد...ولهذا يمكن الاجتهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغير الأوضاع والأحوال.[5] إذن فعلوم القرآن والحديث ليست علوما ناضجة كاملة "مقدسة" أي جاهزة ، بل خاصيتها المرونة والتغير "... والتصور الذي يتصوره الكثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي " نضجت واحترقت " حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف...هو تصور خاطئ"[6] وبالتالي فالاجتهاد بشأن التفاسير التقليدية أمر تقره الظروف والحاجات الثقافية.

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص 229.228.

[2] المصدر نفسه ، ص229.

[3] نصر حامد أبو زيد:**النص، السلطة ، الحقيقة(الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)** ،ص92.

[4] المرجع نفسه ، ص87.

[5] أمحمد رحماني : **قضية قراءة النص القرآني** ، ص79.

[6] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن** ، ص13.

إذن فجعل القراءات التقليدية تفاسيرها مقدسة كقدسية النص هو ما ألزم على أركون البحث عن مواقع أخرى أساساها المنهجية الابستمولوجية التي تتجه نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى و الوجود ، وإلحاحه على ذلك سببه" عائد إلى انشغاله من زمن طويل بتأويل النص المقدس ، أو الذي قدسه الزمن ومرور القرون"[1] ، وبالتالي فإلحاحه على تأويل النص الديني (المقدس) الذي قدسه الزمن المتطاول راجع إلى أن هناك جوانب كثيرة وعديدة في هذا النص تم تغييبها ونسيانها قبل وأثناء وبعد عملية التدوين (تدوين المصحف الشريف) وهذا سبب آخر جعله يركز على الطابع التاريخي لعملية التقديس(sacré/sacralise) "...لأن الأمر هنا يخص الاشتغال على وثائق تاريخية محددة تماما وعلى نصوص تراثية محددة تماما ، التي ينبغي علينا بلورتها ونفض الغبار عنها ، غبار الزمن المتطاول ، ينبغي أن نتموضع في مستواها ، أن ننسلخ عن عصرنا كليا ـ كما يفعل أي مؤرخ محترف ـ لكي نعانق لحظتها التاريخية قبل خمسمئة سنة أو ألف سنة أو حتى أربعمئة سنة ...وعندئذ نستطيع أن نربط هذه الوثائق والنصوص بلحظات محددة من فترات التاريخ..."[2].

أما السبب الآخر الذي ألح على أركون إعادة قراءة النص المقدس هو أن هذا النص(القرآن) غزير المعاني فوار الدلالات ، لا يقبل قراءة واحدة بل عدة قراءات بحكم معطائيته و غزارة معانيه ، كل هذا لم يتنبه له أصحاب القراءات التقليدية الذين يرون في قراءتهم قراءات معصومة ، وكل هذا جعل من مفكرينا ومثقفينا وعلمائنا المعاصرين ـ ومنهم محمد أركون ـ في تساؤل مستمر عن القرآن وتأويلاته وتفاسيره ، وأهم سؤال قدموه هو :إذا كان القرآن يقبل تفسيرا وتأويلا واحدا ـ كم يزعم التقليديون ـ فما سر تعدد المدارس الفقهية وتعدد تفاسيرها؟

وهنا يجيب أركون ويقول:"...فهذه المدارس أو المذاهب (السنية، الشيعية ، الخارجية(نسبة إلى فرقة الخوارج) ، و الحنبلية ، وشافعية ، ومالكية...) تواجدت في الفترة نفسها ، ولكن نتج عنها قراءات وتفاسير مختلفة للنصوص نفسها أو للنص نفسه (النص القرآني) "[3] ثم يضيف محمد أركون فيقول:" وبالتالي فمنهجيتي تتمثل في: استبصار حقيقية الأمور من خلال كل هذا الضباب والغموض الذي يكتنف التاريخ الإسلامي...وأهم واجب مطروح اليوم ـ مطروح على المفكر المسلم أو العربي ـ هو : كيف يمكن القيام بعملية

[1] محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ،ص21.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص229.

[3] المصدر نفسه ، ص229.

التوضيح والإضاءة التاريخية هذه؟ ،كيف يمكن أن نقرأ القرآن من جديد اليوم؟ ،كيف يمكن أن نعيد التفكير بالتجربة التاريخية للإسلام طوال أربعة عشر قرنا من الزمن ؟[1]

وحسب أركون فإن الحل يكمن في عملية **النقد والإضاءة التاريخية** ، التي هي وحدها من تحرر العقول وتطهرها لأنها تبين لنا" حجم المسافة المقطوعة بين النص المؤسس(القرآن)، وبين النص التفسيري المنتَج من قبل المسلمين (مثلا الطبري)...هذا التفسير الذي يحمل فكرة مفادها ـ تعتبر من الأفكار الجوهرية عندهم أي التقليديون ـ أنه يمكن تفسير القرآن بشكل كامل وصحيح..."[2] وهذا ما يعتبره أركون من التوهم والأسطورة.وفي هذا الموضع يضرب لنا مثالا للتوضيح فيقول:"...عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة ، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر) ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط ، فإن الطبري لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه(القرن الثالث الهجري) ، وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية (المذهبية) الذي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد ، أنه لا يرى كل هذه الوسائل والقضايا ولا يأخذها بعين الاعتبار ، ولهذا السبب فإنه يستطيع أن يقول بكل براءة عقلية :يقول الله ، نقطتان على السطر ثم يعطي التفسير الصحيح ـ الذي يعتقد أنه صحيح ـ والمطابق لكلام الله..."[3] . كل هذا على عكس المؤرخ الحديث الذي يولي ويعطي الأهمية لكل شيء هو من حوله ، فيرى مجمل الكتب والمعارف ، ويرى مجمل المناهج التي سادت في التفسير آنذاك "عصر الطبري" كل هذا يستطيع من خلاله قياس"...حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة الطبري، ويستطيع أن يموضع كل تفسير وكل مبادرة تأويلية في مكانها الثقافي اللائق بها ، وفي مكانها الابستمولوجي النقدي..." لأن هذا العمل الذي يقوم به المؤرخ الحديث من شأنه أن يعيد التقييم ثم التقويم لأهم الأحداث التاريخية التراثية ، أو قل لكل التراث المعرفي الإسلامي الذي يعده البعض خاصة التقليديون منهم من المسلمات التي لا تقبل النقاش ليس لشيء إلا لأنه من القدسية فهو "مسلمة معرفية عميقة بها يتحصن العقل الإسلامي"[4].

والناظر المتمعن لكلام أركون في الموضع السابق يدرك وكأنه يهاجم أولئك الذين " يظنون أن هذه الأجيال (الأسلاف) كانت قد نجت من الإكراهات التاريخية الخاصة بشكل تفهمي ...أي يعتقدون ـ المؤمنون

[1] المصدر نفسه ، ص230.

[2] المصدر نفسه ، ص230.231.

[3] المصدر نفسه ، ص231.

[4] محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية** ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ،2001 ، ص38.

التقليديون ـ بأن هناك معنى وحيدا ونهائيا للقرآن ، وأن الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي "[1] لأنه حسبه"...لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي (تعدد قراءات النص الديني) منهجيا لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ،ألا وهي قابليته لأن يعني..." أي قابليته لتوليد المعنى وللإيحاء(son optilude a signifier)[2].

فرغم أنهم ـ المؤمنون التقليديون ـ يظنون بأن الأجيال السابقة علينا تمتلك الحقيقة وهي بيدها "لأنها أقرب إلى عصر الرسول صلي الله عليه وسلم ، ولأنها كانت فوق التناحرات والاكراهات المادية والتاريخية والسياسية ـ لأن الرسول(ص) هو الآمر وهو الناهي ـ ، و لكن التفحص الدقيق يبين أن هذا الكلام ليس إلا وهما توهموه ، وليس إلا تصورا أسطوريا تصوروه ...لأن النقد الحديث لم يعد يؤمن بفكر المعنى النهائي (التأويل النهائي أو القراءة النهائية...) والأخير للعمل الأدبي والفكري والديني ، إن هذه الفكرة أسطورة سيطرة على أجيال المفسرين الكلاسيكيين التقليديين و على النقد الأدبي التقليدي حتى وقت قريب ولكنها لم تعد صالحة أبدا اليوم"[3]. وهذا ما عبر عنه المفكر حسن حنفي في قوله:"ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية ، المجتمع شفرته ، والتأويل فك لها"[4] لحظة تجسيد جسدتها الظروف والحاجات ومعرفتها تكون بمعرفة هذه الأسباب التي تكونت على إثرها. وكل ذلك يكون بالتأويل والفهم والتفسير المبني على قواعد علمية.

وبهذا فأركون لا يؤمن بالقراءة الواحدة أو التأويل الواحد (النهائي) للنص الديني وإنما بتلك التي تعطي لمعني النص تعددية أكثـــر " وهي الفكرة التي استفادها أركون مــن النقد الجديد في فرنسا، وهي فكرة مهمة وأساسية و غالية جدا عند "رولان بارت""[5]

ثانيا:أسس وآليات التأويل:

شهد تاريخ الفلسفة في مسارات تحوله من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة نقلة نوعية أسهمت فعلياً في هذا التحول تمثلت في الانتقال من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا. بهذا التحول تصدرت "الهرمنيوطيقا"

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص274.

[2] المصدر نفسه ، ص274.

[3] هاشم صالح: **ضمن الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، هامش ، ص274.

[4] حسن حنفي : **حصار الزمـــن**، ج1 ، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ، بيروت (لبنان) والجزائر،ط1 ،2007 ، ص69.انظر أيضا:د. كيحل مصطفي: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص248.

[5] هاشم صالح: **ضمن الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، هامش ، ص274.

مكاناً رفيعاً في الفلسفة المعاصرة، بل يمكننا القول بأن الفلسفة المعاصرة على اختلاف تياراتها ومدارسها قد مارست التأويل بامتياز، وهو الشيء الذي يجعلنا ننظر إليها على اعتبارها فلسفة تأويلية في الأساس. إن الهرمنيوطيقا لا تبحث عن تأسيس صروح فلسفية، كما كان الحال مع الفلسفة الحديثة، بقدر ما هي فلسفة مختلفة تمارس التأويل بامتياز، الهرمنيوطيقا تُجسد فكرة التحول في الفلسفة المعاصرة حيث أصبح التأويل وقضاياه موضوعاً للفلسفة منذ نهاية الفلسفة الحديثة وبداية الفلسفة المعاصرة، وتحديداً منذ الفيلسوف الألماني نيتشه الذي عبّر عن هذا التحول في عبارته الشهيرة – والتي أصبحت المرتكز الأساسي الذي بُنيت على أساسه كل الفلسفة المعاصرة بكافة تياراتها المختلفة – " لا توجد حقائق وإنما فقط تأويلات"[1].

هذه الميزة التي فُرضت على الفكر المعاصر احتواء الكثير من المقاربات ، وأهم تلك المقاربات ما كان موضوعها التأويل ،و أعني بها المقاربة التي على ضوئها تكون التفاعلية النصية (النص/القارئ) والتي على ضوئها أيضا تحولت **أســس** التأويـــل ودعائمه "...وجعلت من المؤلف نقطة مهمة فيها بل قل جوهريه ، حيث أن الكثير من الدراسات والمقاربات ذات المنحى التاريخي والنفسي والاجتماعي...أصبح من أكبر غاياتها أن ترسخ في الأذهان ما يمكن تسميته بـ "سلطة المؤلف" هذا بالنسبة للمرحلة الأولى. أما المرحلة الثانية فقد عرفت تحولا في المسار النقدي في اتجاه ترسيخ سلطة أخرى على غرار سلـــطة المؤلف وهي "سلطة النص" حيث كان الإعلان عن " موت المؤلف " من قبل أقطاب البنيوية إيذانا بتحرر الفكر النقدي من سطوة المتكلم ، وبالتالي الولوج إلى مسرح الكلام وهو الإعلان عن تحول وجهة النظر من الناطق بالنص إلى النص بذاته ، أو قل من ناسج القول إلى نسيج القول[2]. لأن التأليف حسبهم ما هو إلا سلـــطة تهـــمين على النـــص وتحول دون حرية التحليل اللغوي فيه ، كما تحول دون استكشاف الدلالات واكتشاف معاني الدلالات التي يكتنفها أي نص.

وفكرة موت المؤلف ترتد في جذورها الفلسفية والفكرية إلى تلك الظروف – الظروف الموضوعية – التي عاشتها أوروبا بعد ثورتها على الكنيسة فقد أعلن الفيلسوف الوجودي "نيتشه" مقولة "موت الإله" ووجدت هذه المقولة صدى واسعاً في أوساط النقاد الأوروبيين الذين يتوقون إلى تدمير الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص ـ اللامعقول ـ وإفساح الطريق أمام ظهور الإنسان بكل مقدراته البشرية التي يدركها العقل وما عدا ذلك فهو ميت. ثم انتقلت مقولة "موت الإله" إلى النقد الأدبي فأعلن النقاد الغربيون وعلى رأسهم "رولان بارت" عن "موت

[1] مجدي عزالدين سعد حسن: **من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا** ، (د ت) ، (د م) ، ص1.

[2] المصطفى العمراني : **"القراءة والتأويل بين أمبرتو ايكو وفولفغانغ إيزر"** ، أنظر أيضا : عبد السلام المسدي : **اللسانيات وإبستيمة النقد**، المجلة العربية للثقافة السنة 16 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ع 32 ، مارس 1997 ص 19.

المؤلف". ومبرره بقوله هذا "إن نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائياً..."[1].ولذلك فالمؤلف ليس منشئ للنص وليس مصدره"...وإنما المعنى أصبح يعتمد على القارئ الذي يستمد معرفته من الموهبة والكفاءة ، وما المؤلف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة ، وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف، أدى كل ذلك في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته"[2].

وبين تلك وهذه – سلطة (المؤلف والنص) – تبرز القراءة التي من شأنها أن تحدد ماذا يريده الناطق(المؤلف)، وما يكتنف المنطوق (النص) من دلالات،مع العلم أن ــ في معظم الأحيان ــ كل قراءة تختلف عن سابقتها والسبب راجع إلى خاصية النص وهي دلالاته الكثيرة والمتنوعة– مرونته – لأنه كما قال أركون: "... إحدى خصائص القرآن الأساسية...قابليته لأن يعني..."[3] هذه الفكرة التي استقاها أركون من "بارت"الذي يرى بأن موت المؤلف يكون بإعطاء القارئ السلطة الكاملة في تأويل النصوص، حتى وإن تجاوزت هذه القراءة بنية النص،أي أن موت المؤلف هو وحده الكفيل بظهور القراءة أو على حد تعبير بارت "ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"[4] لأننا " في القراءة نصب ذاتا على الأثر، وأن الأثر يصب علينا ذواتا كثيرة ، فيرتد إلينا كل شيء فيما يشبه الحدس والفهم". ولكن هذه التفاعلية تفترض كفاءة تقبلية ، وخبرات قرائية تسمح للقارئ بأن يتجاوز تقلبات النص وإنزياحاته ، ويكون قادرا في الآن ذاته على احتواء اتساع إشاراته، وأبعاده الكنائية وليس من الضروري أن يكون هذا القارئ مزودا بكم من المصطلحات والإجراءات التحليلية ، بقدر ما يستوجب أن يتوفر فيه من الرؤية التأويلية ، والقدرة على اختراق الأثر بالحدس والتخييل فالإدراك وليس الخلق، الاستقبال وليس الإنتاج تصبح عناصر منشئة للخطاب"[5]. كل هذا جعل من القراءات المتعددة على النص الواحد أمرا مشروعا وهذا لسبب خاصيته(الغزارة في المعنى والكثرة في الدلالات) التي جعلت منه أكثر غموضا وأكثر التباسا ، هذا كله وضع القارئ في حيرة من أمره في أي معنى يأخذ وأي دلالة يترك.هذه الخاصية إذن "هي

[1] عبد الحق العف:**موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية** ، الجامعة الإسلامية(غزة) ، 2007 ، ص7.

[2] ميجان الرويلي وسعد البازغي: **دليل الناقد العربي** ، ص152.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص274.

[4] رولان بارت: **النقد والحقيقة** ، ترجمة : إبراهيم الخطيب ، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، الرباط (المغرب) ، 1985 ، ص87.

[5] خيرة حمر العين: "**الشعرية وانفتاح النصوص – تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل**"، جامعة وهران(الجزائر) ، منتديات تايمز2013/06/27.

السبب الرئيس فيما يبدو لأن يذهب بعض قرائه في تأويله إلى حد يعده بعض النقاد إفراطا ، في حين يراه آخرون شيئا طبيعيا وحقا من حقوق القارئ مادام أنه يتلقي نصا يمتلك هذه الخاصية".[1]

ومع مشاريع المفكرين المعاصرين الحداثيين وقراءتهم ـ تفكيك ـ للنص الديني(القرآن) ظهرت هذه الإشكالية – في الفكر العربي– بظهور المناهج الغربية الحديثة تلك المناهج التي تنادي بتفكيك بنى النص ، وتنادي أيضا بالنقد البنيوي، ومن خلال هذه المناهج التي جعلوها أساسا ومنطلقا حاول مفكرينا قراءة النص الديني (القرآن والحديث) ، فأدى بهم السير الوصول إلى نتيجة مفادها أن النص الديني ما هو إلا نص لغوي مثله مثل باقي النصوص الأدبية التي يؤلفها البشر–كما فعل أدونيس"الثابت والمتحول" – ،كل هذا جعل من النص الجوهري في الحضارة العربية نص غير مقدس(المستحيل التفكير فيه) ، ومن بين المفكرين الذين نادوا بهذا الاتجاه نجد "محمد عابد الجابري ، نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون" وغيرهم كثير.وفي هذا المقام نتساءل: هل كان مفكرونا الحداثيين في قراءاتهم وتأويلاتهم للقرآن يعون أن خصائص القرآن غير خصائص النصوص المفارقة له (الأدبية)؟ خاصة وأن القرآن يتميز بأنه إلهيُ المرجعية؟

وفي هذا يرى "الجرجاني" في "دلائل الإعجاز" "أن للكتابة القرآنية خصائص لم يعرفها العرب قبل نزول القرآن، ويرى أنها لا تكمن في الكلمات المفردة أو الجمل أو المقاطع والفواصل، وإنما تكمن في النظم والتأليف"[2]. وهذا معناه أن للقرآن طريقة في النظم لا تشبهها طرائق تشكيل النصوص. وهذا ما أكده الباقلاني في قوله:" أن القرآن نظام لغوي يقوم على غير مثال، وهو بتصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من كلام العـــــرب، ومباين للمألوف من خطابهم وله أسلوب يختص به[3].

أما عن شهادة المحدثين من المستشرقين، فإن "موريس بوكاي" كان منصفاً في آراء أدلى بها في دراسته للكتب المقدسة حول النص القرآني، يقول: "وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي أدركت أن القرآن لا يحتوي على أي مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر الحداثيين"[4]. وفي موضع آخر من الكتاب ينفي تهمة التحريف عن النص القرآني فيقول: "وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة، فإننا لا نكتشف في القرآن أي خطأ،

---

[1] عبد الحميد هيمة: **القراءة التأويلية(الآليات والحدود)** ، ضمن فعاليات الملتقي الوطني الأول في:" الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة والأدب " يومي 27.26 أكتوبر2011 ، جامعة قاصدي مرباح بور قلة (الجزائر) ، ص7.

[2] عبد القاهر الجرجاني: **دلائـل الإعجاز** ، تحقيق محمد رشيد رضا ، دار المعرفة بيروت(لبنان).1981، ص 300.

[3] أبو بكر الباقلاني: **إعـــجاز القـــرآن** ، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف،القاهرة(مصر) 1971 ، ص 35.

[4] موريس بوكاي: **دراسة في الكتب المقدسة** ، دار رشا ، بيروت(لبنان) .(د ت) . ص13.أنظر أيضا: د.عبد الحق العف:**موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية** ، ص17.

وقد دفعني ذلك للتساؤل: لو كان كاتب القرآن إنساناً، كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة؟! ليس هناك أي مجال للشك في أن النص القرآني اليوم هو فعلاً نفس النص الأول ولم يتعرض لأي تحريف"[1]. ومنه: فهل الآليات(آليات التأويل) التي طبقها أركون على النص الديني أخذت في الحسبان كل هذا؟ أم أن الآليات التي جاء بها مجرد صورة طبق الأصل لما وجده في المناهج الغربية؟.

يجيبنا أركون ويقول: "إن النضال التي قامت به فلسفة التنوير والعقل الوضعي والمادية الجدلية ثم العلوم الإنسانية في يومنا هذا قد أدى إلى تعبير عميق إن لم يكن محو تام لمقولتي الغريب المدهش والفوق طبيعي (الخارق للطبيعة) ، صحيح أن علوم الاتنولوجيا والانتربولوجيا وتاريخ الأديان والتحليل النفسي وعلم الدلالات السيميائية تجهد كلها في محاولة بلورة وتوضيح المفاهيم المعقدة من مثل المقدس أو التقديس le sacré والأسطورة والطبيعة/ وما فوق الطبيعة والغريب المدهش والخيال الوهمي..."[2]. كل هذا دليل يريد من خلاله أركون أن يفكك النص ويفكك لغته التي يقول عنها أنها أسطورية لأن "المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية تتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي واللغوي أن يعريها ويكشفها"[3]، ولأن القرآن حسب أركون مثله مثل التوراة والإنجيل لغة دينية وجب علينا " أن نعترف أنه لا تزال تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من أجل أن نحلل بدقة لغة(يقصد لغة النص) كهذه"[4].

إذن أركون لم يخرج عن المعتاد وسلك نفس الطريق ـ سواء طريق المناهج الغربية أو طريق القراءات العربية المعاصرة. أقصد قراءة نصر حامد أبو زيد و محمد عابد الجابري و ....ـ وربما أن ما تبناه أكثر مما تبنوه ، وما قاله كان أكثر حدة مما قالوه حين عد "**القرآن أسطوري البنية**" **le coran est un discours de structure mythique**" أي أنه نص قابل للدراسة وقابل للأخذ والرد فأسطوريته وأدبيته تفرض ذلك وبالتالي – وهذا حسب أركون – وجب علينا انجاز المهمة التي يصفها بالصعبة وهي بلورة "نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية"[5]. وكل هذا يتم عنده بأمرين:

---

[1] المرجع نفسه ، ص 145 . أنظر أيضا: د.عبد الحق العف:**موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية** ،المرجع السابق ، ص17.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص188.

[3] المصدر نفسه، ص191.

[4] المصدر نفسه ، ص190.

[5] المصدر نفسه ، ص203.

1/الأمر الأول هو القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

2/ وثانيا القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري) شكلا ومعنىً جديداً...إن هاتين المقاربتين متكاملتان لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها...فيما يخص القرآن"[1].فبإخضاع القرآن للتاريخ الواقعي المحسوس والتحليل البنيوي من شأنه أن يكشف مصداقية القصص القرآنية و يحاكمها.

العمل الأدبي إذن هو الجانب الآخر الذي حسبه لم يعطى الأهمية المرجوة ماعدا بعض الأعمال التي واجهت صعوبات جمة في قراءتها الأدبية للنص القرآني كتلك التي قام بها الأستاذ الجامعي المصري محمد أحمد خلف الله في كتابه"**الفن القصصي في القرآن**"الذي كانت له الجرأة في المقاربة بين الدراسة الأدبية والنص القرآني "لكن حرصه على الموقف الإسلامي الإيماني ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطره إلي تقديم تنازلات مهمة تجاه عقيدة الإعجاز"[2] إذن العمل الأدبي حسب أركون هو الذي من شأنه أن يكشف لنا الغطاء عن معاني الدلالات الكثيرة التي يحملها النص القرآني " لأنه لا يمكن أن نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله"[3]. " فالقرآن كالأناجيل ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري ، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا وأم الوهم الكبير هو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف"[4].

وبهذا كله عد أركون كل من الأسطورة والمجاز بالإضافة إلى نظرية المعنى التي أشرنا إليها قبل قليل من آليات التأويل وأسلحتها التي يجب توظيفها وتفعيلها في قراءة النص الديني لمعرفة تاريخ هذا النص وبالتالي بيان حقيقته.

وهنا نتساءل ونقول: ما قيمة هذه المفاهيم عند محمد أركون؟ وكيف وظفها في قراءته للنص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص؟.

---

[1] المصدر نفسه ،203.

[2] المصدر نفسه، ص203.202.

[3] المصدر نفسه ، ص202.

[4] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص299.

أ ـ الأسطـورة:

يعد مفهوم الأسطورة من المفاهيم الحساسة التي أخذت حيزا كبيرا في الكتابات الأركونية والتي يعتبرها من الأسس التي تقوم عليها قراءته التأويلية للنص الديني ، هذا النص المحرّف – حسب أركون – الغير صحيح الذي يلزمنا الوصول إلى تصحيحه "...مراجعة نقدية للنص القرآني..، التي تكون أولا بإعادة كتابة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا ، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا ، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواءً كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة ، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً"[1].أي أن مفهوم الأسطورة هو الكفيل بإنشاء مشروع جديد للماضي (وقائع التاريخ) ، لأن القرآن حسب أركون كان دائما مصحوبا بخطابات وتعبيرات أسطورية ميثية ، كل هذا جعل من "...مفهوم(الميث) الأسطورة ذا قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي... هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي . التاريخي– الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن ، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية) "[2].

بل ومن جرأته ـ الجرأة في القراءة ـ على كتاب الله قوله في تقديمه لترجمة (كازيمرسكي) الفرنسية لمعاني القرآن – كما ينقل ذلك عبد الرزاق هرماس –" إن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنتظم ، واستخدامه غير المعتاد للخطاب ، وكثرة إيحاءاته الأسطورية"[3]. وفي السياق نفسه يربط بين القرآن والتوراة بوصفه الخطاب الأسطوري .كما يدَّعي . فيقول:"...إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري"[4].

كل هذا أكده مترجم أركون حين قال:" إنه لا يمكن ترجمة كتابات محمد أركون، والدراسات السوسيولوجية والانتربولوجية بشكل عام إن لم نوضح هذا المفهوم المركزي والهام وهو مفهوم "الأسطورة – ثم

[1] المصدر نفسه ، ص291.290.

[2] المصدر نفسه ، ص 210.

[3] محمد بن سعيد السر خاني: **الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم** ، ص22.

[4] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 210.

يستطرد في القــول إلي أن يصل – إلي أن أركون في البداية كان ميالا إلى ترجمة الكـلمة الفرنسية كما هي ـ أي ميث ـ إلى اللغة العربية ، لكن خوفه حال دون ذلك والسبب هو عدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العـــربية هذا أولا ، وثانيا لانقطاع العرب عن الإسهام الفعال في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة"[1].

وإعادة الاعتبار للفكر الأسطوري هو دليل على مرحلة انتــصار على الفكر العلمي المنطقي الوضعي . خاصة في الغرب . " هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأن يتعرف ، وللمرة الأولى ، بالأسطورة كأسطورة وإدخالها مع كل قيمها الايجابية الواقعية ضمن إطار معرفة تعددية ، هذا الوضع الجديد يسمح لنا ، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني..."[2].لأن الفكر الأسطوري حسبه"... فكر لا زمني يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرّي أسسها التوليدية والمتزامنة ، وهو يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية "[3].

إذن دراسة التاريخ ودراسة وقائعه بكل أبعادها ثقافية كانت أو اجتماعية سياسية يكون بالرجوع إلى هذا التاريخ الحافل بالأحداث وفهمه ، وذلك من خلال توضيح المعقول واللامعقول فيه ، لان كل قراءة نقديــة للتراث هي تأويـل له ، وكل هذا عند أركون يكون بـ" إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكـــر الديني ودورها في تشكيل العقـــل الإسلامي ، وهي الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها حقائق تستند إلى مسلمات صحيحة"[4].

ب ـ المجـــاز:

"... إحــدى خصائص القرآن الأساسية...قابليته لأن يعني..."[5] هذا الكلام الذي كثيرا ما يكرره أركون يعني به أن لغة القرآن هي لغة ثرية جدا ، بل إن اللفظ الواحد فيها يحمل أكثر من معنى وأكثر من دلالة سواء كانت هذه الدلالة حقيقية أو مجازية. أي أن حقيقة النص الديني تكمن في الباطن أما تلك الألفاظ والعبارات الظاهرة (اللغة) فهي في حقيقتها مجازية غايتها التعبير عن الحقيقة التي يحملها النص ، وهذا ما يفسر اختلاف التفاسير حول النص الديني.

هذا ما أراد أركون تبيينه من خلال آلية أخرى يعتبرها أساسية في إدراك المعاني الخفية التي يحملها النص،هذا النص الزاخر بالمجازات التي لا يمكننا حصرها في لغة القرآن خاصة فهي كلها مجازات ، كل هذا دعا أركون يتبنى الموقف الذي يقول بأن:"الخطاب النبوي ، سواء كان قرآنا أو توراة أو أناجيل ما هو إلا مجازات عالية

---

[1] المصدر نفسه ، ص210.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ،ص 126.

[3] المصدر نفسه ، 126.

[4] مصطفى كحيل: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، 141.

[5] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص274.

وخصبة تتكلم عن الوضع البشري"[1] وكأنه يريد أن يوصل لنا حقيقة أن النص الديني نص مجازي وبالتالي لا يمكنه أن يعبر عن قانون، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المفسرون التقليديون الفقهاء من اعتبار إمكانية تحول تلك المجازات إلى أحكام وتشريعات صالحة لكل زمان ومكان.

هذا الفهم التقليدي للمجاز هو الذي حد من فهمنا للنص الديني لأنه لا يهتم"بالبحث في الدلالات المحيطة وإنما يكتفي بالحرفية"[2] فحرفية النص ولغته الظاهرية لا تعبر عن الحقيقة الموجودة في داخله(باطنه) ، لأن هذه اللغة كان لها سياق معين وظروف خاصة بها ولفهمها يجب فهم هذه الظروف المحيطة لأنها هي من أفرزت تلك الدلالات المناسبة لذلك السياق(الظرف).

ويرى أركون أن الفهم التقليدي الذي يجعل من المبدأ القائل:" أن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد ، و أن التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله" يؤدي إلى انحطاط المجتمع "[3] هو الذي جعل في محاولاتنا التأويلية للنص الديني محولات فاشلة ، وسبب ذلك هو"التأثير الحاسم للنصوص المقدسة على العلاقة التي تربط الإنسان باللغة"[4] أي أن العلاقة التي تربط المفسر بالنص أصبحت علاقة سلطة. سلطة النص المقدس على قارئه.

أما السبب الأخر الذي يعتقد أركون أنه حال دون الوصول إلى الدلالات والمعاني الحقيقية التي يكتنفها النص هو"صراع التفاسير والتأويلات السارية في الإسلام والمتمثل بقطبي المزدوجة التالية: الباطن/والظاهر ، أو المعنى الداخلي المخفي/ والمعنى الخارجي والظاهري الحرفي"[5] هذه المزدوجة التي خلفها الصـــراع. صراع التفاسير خاصة ذلك الذي كان ما بين السنة والشيعة حال بيننا وبين الحقيقة التي يحملها تراثنا ، هذا التراث الذي أصبح "يغطي ويحجب عن طريق الصراعات الأيديولوجية واللعنات المتبادلة الرهان الحقيقي لتمايز مشهور كان قد جيّش دائما الفكر الفلسفي واللغوي"[6].كل هذا دعا أركون يطالب بوجوب العودة والرجوع إلى"كل الأدبيات التفسيرية والنحوية والبلاغية لكي نبين كيف أن المجاز إما أنه كان قد قلّص إلى وظائفه التزيينية (أي الفنية والجمالية) المحيلة للتعبير(هنا كان الشارحون يبحثون دائما عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي(المجاز ضد الحقيقية) لكي يكتشفوا

[1] مصطفى كحيل: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص132**.
[2] المصدر نفسه ، ص132.
[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص200.
[4] المصدر نفسه ، ص200.
[5] المصدر نفسه ، ص200.
[6] المصدر نفسه ، ص201.

العلاقة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء الخارجي أو الدال بالمدلول، وإما أنه قد انخرط وانغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين وغنوصيين وفلاسفة اشراقيين وشعراء..."[1] هذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم من خلالها"تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الابستمولوجي للمجاز ،وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى"[2] هذا المعنى الذي حسب أركون لم نستطع الوصول إليه للتعنت الذي ظلت تمارسه علينا الأرثوذكسية والإيديولوجية بدعوتها المستمرة إلى نهائية النصوص(نهائية الدلالات والمعاني) وإغلاقها ، ودعوتها إلى التأويل النهائي لهذه النصوص التي حسبها أنها خارجة عن إطار الزمان والمكان(مقدسة) رغم أن الحقيقة التي لا ينكرها أحد أن أهم خاصية تحملها هذه النصوص هي التعددية لا الواحدية.

وما أعتبره أركون مشكلا هو ذلك الاعتقاد الذي كُرس من قبل الفقهاء ومفاده أن امتلاك " الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية...نستطيع من خلاله فهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات"[3]وهذا ما يؤدي حسب أركون إلى "نتائج وانعكاسات مهمة في مكانة الخطاب القرآني"[4] والسبب أن الفقهاء لا ينظرون حسبه إلى إلى هذا الخطاب بكل تعقيداته اللغوية والأدبية و السيميائية وإنما ينظرون حيازة اللغة يعني حيازة المعنى وبالتالي الحقيقة.وهذا ما أدى إلى تقليص دور المجاز تارة و زواله تارات أخرى من قبل الفقهاء. وهذا ما لا يريده أركون من المجاز الذي يعتبره آلية هامة من آليات التأويل ، بل ما يريده ليس المجاز في جانبه الجمالي وإنما المجاز في فعاليته وانفعاليته التي حتما ستأتي بأشياء جديدة.

وهذا الذي قلناه هو ما قصده "بول ريكور" عندما قدم منظوره الجديد للاستعارة بكونها:"ليست تزويقا لفظيا للخطاب ، بل لها أكثر من قيمة انفعالية ، لأنها تعطينا معلومات جديدة ، وبوجيز العبارة ، تخبرنا الاستعارة شيئا جديدا عن الواقع"[5] وهذا الذي يبحث عنه محمد أركون.

ج ـ المتخيل:

من بين الأقوال التي تشد الانتباه تلك التي أشار إليها وتحدث عنها أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي وهي قوله أن "... الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما

[1] المصدر نفسه ، ص201.

[2] مصطفى كيحل: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص134.

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص79. نقلا بتصرف.

[4] المصدر نفسه ، ص79.

[5] مصطفى كيحل:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص135.أنظر أيضا: بول ريكور: **نظرية التأويل،الخطاب وفائض المعنى** ، ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، المغرب ، ط1،2003، ص94.

نموذجـــــــان رائعـــــان من نماذج التعبير الأسطـــــــــوري"[1] مغزى هذا الكلام الذي قاله أركون يدل على أن القرآن في جزء منه يتميز بالطابع الأسطوري الذي يعد من بين الميزات الهامة التي تميز بها الخطاب الإسلامي والدليل على ذلك"...أنه منذ زمن الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية فإن استراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائماً قد فُهمت وفُسرت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي(أسطوري)"[2] فأسطورية النظام المعرفي وزيادة التشكيل الميثي وتوسعه سببه الابتعاد عن الفترة التأسيسية الأولى إذ أن الابتعاد عن هذه الفترة زاد من اتساع وتكثف الطابع الأسطوري داخل الخطاب الإسلامي – وهذا مع مرور الزمن – فمثلاً "...نجد الخلفاء الأربعة يتحلون بلقب متواضع نسبيا هو(خلفاء رسول الله)،في حين أنه مع الأمويين نجد المؤرخين يتحدثون عن (خلفاء الله في الأرض) ، وأما العباسيين فإن الأمر يتجاوز ذلك إذ يخترع العباسيون لقبا يصل الحاكم بالله مباشرة :(ألقاب المعتصم والمتوكل والهادي بالله...)"[3]، وهذا ما وجدناه أيضا في البيئات الشعبية التي تفلت من هيمنة التيولوجيا الرسمية إذا ما تعلق الأمر بلقب الهادي المنتظر[4].

كل ما ذكرناه يبين لنا أن العامل الأسطوري في الفكر الأركوني له دور فعال ومهم في تشكيل الخطاب العربي الإسلامي ، وروعة التعبير الميثي الناتج عن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هو ما ساهم في تشكيل شخصيات نموذجية ذات فعالية ميثولوجية خيالية كالصورة الميثية للمهدي المنتظر...

وهذا الاهتمام بالبعد الأسطوري والمجازي أدى بصاحب مشروع نقد العقل الإسلامي إلى تدعيم ترسانته المفاهيمية في مقاربة النص الإســلامي، بمفهـوم المتخيل الذي "...تم اشتقاقه من علم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث وقد نشأ كرد فعل للتيار الماركسوي وتطرفه المادي في دراسة التاريخ ، وبناء عليه فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ إنما العامل الرمزي يلعب دوره أيضا على كل المجتمعات وبخاصة في مجتمعات القرون الوسطى".[5] وكأن أركون هنا ينبهنا إلى أن سيطرة الطابع المادي على الحياة ليس معناه عدم أهمية الرمزي الخيالي فيها ، ومقولة"لا إله والحياة مادة" لا يعني رفض كل ما هو خيالي أسطوري في الإنسان ، والحقـيقة هـي التي تثبت ذلك ولا يمكن لعاقل أن ينكرها وهي أن الإنسان جسد وروح.

---

[1] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 210.

[2] المصدر نفسه ، ص177.

[3] المصدر نفسه ، ص177.

[4] المصدر نفسه ، ص177.

[5] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)** ، دار الساقي ، بيروت (لبنان)، الطبـعة الأولى1993، ص12. أنظر أيضا: أغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص220.

والـراجح أن كلمـة "imaginaire" الفرنسـية الـتي تـترجم بالمتخيـل تنحـدر مـن الأصـل اللاتيـني "imaginarius" والتي تعني خيالي ، أو خاطئ وتستعمل كلمة متخيل في اللغة العربية بثلاث دلالات على الأقل:

1- كصفة وتعني مالا يوجد إلا في المخيلة ، الذي ليس له حقيقة واقعية.

2- كاسم مفعول ، للدلالة على ما تم تخيله.

3- كاسم ، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة ، كما تعني ميدان الخيال.[1]

"ويذهب محمد عابد الجابري إلى أن كلمة "imaginaire" من الكلمات التي لا نجد لها مقابلا مألوف الاستعمال في اللغة العربية ، والكلمة مشتقة من image بمـــعنى صورة ، صورة الشيء في المرآة أو في النفس ، أي في الخيال ، ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صورة الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ الصورة تارة والمخيلة تارة أخرى".[2]

أما بالنسبة للمعنى الاصطلاحي للخيال أو المتخيل فيحدده الفلاسفة في:

1- إنه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقا.

2- إنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية ، أو لم ترى أبدا في السابق ، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا ولكن بطريقة جديدة.

3- إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل مناسبة.

4- إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.[3]

ويعرف محمد أركون كلمة متخيل فيقول:"كلمة متخيل تدل على شيء مُشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن "[4] أي أن هذا المفهوم يتحرك ويشتغل بتحرك واشتغال الأحوال والظروف ، أي أن الحاجة هي التي تحركه."و المتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستشار في أي لحظة بشكل لا واعي وكنوع من رد

[1] كيحل مصطفى:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص143.

[2] المرجع نفسه ، ص143.

[3] محمد أركون: **الإسلام ، السياسة ، الأخلاق** ، ترجمة هاشم صالح ، اليونسكو ، باريس(فرنسا) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت(لبنان) ، ط1،1990،ص09.أنظر أيضا: كيحل مصطفى:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص143.144.

[4] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي** ، ص12.

الفعل"[1] وكأن أركون يريد في هذا المقام أن يُفهِمنا أن المتخيل مجموعة من الصور التي تشكلت في التاريخ الجماعي مع مرور الزمن مما أدى بها إلى الترسخ في الأذهان ، والحاجة (الظروف والأسباب) هي الكفيلة باستخراجها وتشغيلها فتكون بذلك بمثابة ردة فعل للفعل الأول وهو الحاجة.

إذن فمفهوم المتخيل الذي يقول عنه أركون أنه جديد ولا يستطيع العامة فهمه ومعرفته بشكل جيد سببه " أنه حتى الاختصاصيين لم يتوصلوا بعد إلى بلورة حدوده أو تخومه ، كما ولم يتوصلوا بعد إلي تحديد وظائفه بشكل دقيق ، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات الملكة التي ندعوها بالخيال " L'imagination "[2] وهذا الكلام مغزاه أن هناك فرق بين كلمة متخيل وكلمة خيال وما يدل على ذلك هو أن المتخيل ببساطة يتشكل عبر التاريخ في الذاكرة الجماعية أو في الذهن ، وهذا ما دعا أركون للقول أن " متخيل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة"[3] والثقافة التي يقصدها أركون هنا هي التي تشكلت عبر التاريخ وتعممت بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني في القديم ، أما الآن في معممة بواسطة وسائل الإعلام والمدرسة.

"وبهذا المعنى يمكن القول ، بالطبع ، إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيله الخاص المرتبط باللغة المشتركة. وبالتالي فيوجد هناك متخيل فرنسي انكليزي وألماني... ، الخ عن الإسلام كما ويوجد متخيل جزائري ومصري وإيراني وهندي... ،الخ عن الغرب (المتخيل= مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر"[4] ، أي أن كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى–الغرب عن الإسلام مثلا– وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي.

أما عن الهدف الذي يسعي إليه أركون من خلال دراسة مفهوم المتخيل هو وجوب الانتباه إلى أن البعد الأسطوري أو الخيالي أو حتى المجازي – بالإضافة طبعا إلى البعد العقلاني– من الأبعاد الأساسية التي يتكون منها الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم. بالإضافة إلى أن المكانة التي يحظى بها المتخيل في العلوم الإنسانية والاجتماعية جعلت أركون يحدد هدفين أساسيين له (للمتخيل):

"أما الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل ، من خلال الوقوف على تمظهراته ، وتجلياته المختلفة ، ومن ثمة تجاوز تبخيسه والحط منه ، فالخيال من الواقع ولا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي و

[1] المصدر نفسه ، ص12.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص36.

[3] المصدر نفسه ، ص36.

[4] المصدر نفسه ، ص36.

ما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤية للوجود والإنسان ، وذلك ما انتهى إليه "جورج دوبي" عندما درس المتخيل الاجتماعي " L'social maginaire "[1].

"والهدف الثاني هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل والفكر عن الخيال والصورة ، وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته ، واستبعدت المخيلة ، المخيلة التي وصفها ديكارت أنها "مجنونة المسكن"la falle du logis"[2].لكن القول بأن العقلانية العلمية وحدها تسود وتهيمن من شأنه أن يخلق لنا صعوبات عدة خاصة تلك المتعلقة بتاريخنا الحافل بالتراكمات سميكة كانت أو رقيقة ، وكل هذا يحول دون " التوصل إلى كلام المسيح الذي تحدث باللغة الآرامية وليس بالإغريقية ، كما تبدو لنا ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني: أي كما لفظ لأول مرة بعبارات شفهية في مجتمع من دون كتابة ... أقصد في مجتمع يعتمد أساسا على النقل الشفهي"[3]. وفي هذا المقام يقر أركون أن البعد الأسطوري والخيالي لعب دورا مهما في تكوين التاريخ الجماعي للأمة العربية الإسلامية وكذا المسيحية ، وباعتبار الإنسان جسد(مادة) و روح(صورة) فهذا يقودنا إلى أن هذا الإنسان لا تحركه فقط الحوافز المادية وإنما تحركه وتسيره أيضا الصور الخيالية والأسطورية" لأن ما ندعوه **بالعقل** لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل ، على عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمتخيّل(L'maginaire)"[4] ، هذا التأكيد الذي يلح عليه أركون ليس إلحاحا جزافيا أو آت من الصدفة بل هو واقعي نابع من إدراكه – بعد اطلاعه على مناهج علوم الإنسان والمجتمع – أن ما تبنته الوضعية المنطقية(العلمية) التي اعتبرت الدين والبعد الديني شيئا متجاوزا ينتمي إلى العالم القديم شيء غير منطقي وهي التي جعلت من المنطق أساسا لها ، و**المنطق** هو" أن نبذل جهودا ضخمة من التعقل والحساسية التاريخيين لكي نتجاوز مقولات وموضوعات المعرفة التي أورثتنا إياها وضعية القرن التاسع عشر"[5].

لم يتوقف أركون عند هذا الحد بل ذهب إلى حد آخر هو تقرير نوع من التقابل بين الموقفين "بين الموقف العقلاني تجاه العالم والموقف "الاعجابي الانبهاري" الذي يقصد به الخيالي أو المخيالي ، وحسبه فان هذا المنظار

[1] كيحل مصطفي: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص144.

[2] المرجع نفسه ، ص 144. أنظر أيضا:محمد أركون:**العلمنة والدين** ، ص26.

[3] محمد أركون:**العلمنة والدين** ، ص28.27.

[4] المصدر نفسه ، ص26.

[5] المصدر نفسه ، ص28.

هو الذي نستطيع من خلاله " انجاز تاريخ طويل عام للثقافة والفكر يضع باستمرار نوعا من التضاد والتقابل بين نظريتين مختلفتين للإنسان:الأولى هي التي ندعوها بالنظرة العلمية ، والثانية هي تلك التي لا تولي للعقل مرتبة الأولوية وإنما تكتفي بالانبهار والاندهاش أمام الظواهر"[1] أي أن دراسة الفكر الإسلامي تكون بالاعتماد على جانب المعقول واللامعقول(الخيال) في اكتشاف الحقيقة.

والغاية التي أراد أركون الوصول إليها جراء كل هذا هو دحض بعض التصورات الخاطئة التي كانت تعمل على تكريس مبدأ الفصل بين جانب العقل والخيال ، وهذا ما قام به بعض المسلمين(زكي نجيب محمود في كتابه المعقول واللامعقول) والمستشرقين الذين قدموا " تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموسا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية ، وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف".[2] من هنا فلا ينبغي في نظره الفصل بين مستوى العقل ومستوى الخيال ففعالية العقل وممارسته للمواضيع والأشياء لا تكون إلا من خلال الخيال لا لشيء إلا لأنه يقوم بدور المغذي للعقل.

ويقول أركون في كتابه "تاريخية الفكر العربي"أن "**هنري كوربان**"" أول من ركز على أهمية المخيال في الفكر الإسلامي...وكان قد أهمل التاريخية العميقة والمنشأ القديم للتنافس المشهور بين الخيالي والعقلاني"[3] ولم يتوقف عند هذا الحد بل راح ليقارن بين "ابن رشد" فيلسوف العقل و"ابن عربي" فيلسوف الخيال و قاده هذا إلى التساؤل: لو كان العقل في غنى عن الخيال "...فما هي الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى فشل ابن رشد في الوسط الإسلامي ونجاحه في الوسط اللاتيني المسيحي؟ ثم ما هي أسباب ازدهار "الخيال الخلاق لابن عربي" في المشرق الشيعي خصوصا ، وفي المغرب الإسلامي أيضا"[4] ومعنى هذا أن لكل من العقل والخيال دور في صناعة الفكر ، وقطع التاريخ عن دعامته الخيالية أمر ليس من المعقولية بشيء.

والدور الكبير الذي أولاه أركون للمتخيل في قراءة وفهم التراث الإسلامي ذهب به إلى حد أكثر من حد التقريب بين العقل والخيال وهو التمييز بين متخيل ديني"Imaginaire religieuse" وآخر اجتماعي "Isocial maginaire" حيث أن الأول(المتخيل الديني)" مركب بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص242.243.

[2] محمد أركون: **الإسلام ، الأخلاق و السياسة** ، ص8. أنظر أيضا: كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص145.

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص209.

[4] المصدر نفسه ، ص209.

بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية"[1] وهذا معناه أن اللغة الدينية هي التي تتحكم بالمتخيل – متخيل فرد(ما) أو مجتمع (ما)– وتزوده بالصور وتمثلها الحسي أو الذهني لأن"كل شيء يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله ، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة وينبغي الإيمان بها" الإيمان دون تقبل ولا نقاش ، وهنا تصبح الحقيقة ليست حقيقة العقل وإنما حقيقة العقائد التي فُرضت دون تحليل ولا مناقشة ولا حتى تدخل للعقل النقدي المستقل، المستقل عن كل دين أو ثقافة ، وهذا القول لا يعني دحضا للعقلانية وإنما إدخال لـ " مقولة انثربولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع ، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع ، قد نُقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي"[2]. ولان – حسب أركون– جزء من المعرفة تكون بالخيال باعتباره ملكة من ملكاتها " وبصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة ، وقيما لا تناقش ، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها ...وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية النفسانية تغتني الذاكرة الجماعية ويُمْتَحن المخيال الاجتماعي ويظل حيا"[3]. أي أن المخيال الاجتماعي يستند في الكثير من الأشياء على المخيال الديني وعلى القيم والعقائد التي تعمل الجماعة على أخذها كما هي والتضحية من أجل تكريسها.

هذا بالنسبة للمتخيل الديني أما المتخيل الاجتماعي فيقصد به أركون ذلك الناتج عن السيطرة الكلية للتصورات الدينية(المتخيل الديني) و ما يحويه الوجود الاجتماعي من قوى وهنا يحصل الامتزاج الكلي بين المتخيل الديني والاجتماعي الذي هو عبارة عن"تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة ، وهو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي:أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية "[4]. وهكذا فتحديد هوية فئة من الفئات الاجتماعية يكون بفهم أفكارها وتصوراتها وقيمها التي تشكل محورا لها ، وأعتقد أنه لا سبيل إلى معرفة المجتمعات البشرية إلا من خلال معرفة أبنيتها التحتية والتصورات الخاصة بها وكل هذا يكون بتفكيكها والحفر في أعماقها بالاعتماد على الأدوات المعرفية والمنهجية التي تمُدنا بها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

---

[1] محمد أركون: **الإسلام ، الأخلاق والسياسة** ، ص10. أنظر أيضا: أغضابنة الطاوس : **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص223. و كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص145.

[2] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص29.

[3] المصدر نفسه ،ص29.

[4] محمد أركون: **الإسلام ، الأخلاق والسياسة** ، ص11. أنظر أيضا: كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، 146.

وفي إطار تحليله لمكونات ووظائف المخيال نجد أركون يركز بشكل خاص على الأصول التي تقدم عناصر خصبة لتغذية المخيال الإسلامي ويمكن تقسيم تلك الأصول إلى مصدرين أساسيين:

أولا: الظاهرة القرآنية أو ما يسمى بالوحي ، بالإضافة إلى الخطاب النبوي أو اللحظة النبوية.

ثانيا: الوقائع التاريخية والأشخاص والرموز التي تشغل مكانة هامة في الذاكرة الجماعية للمسلمين.[1]

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهماً صحيحا وموضوعيا، دون بيان دوره"[2] الدور الـذي من شـأنه أن يعرفنا بعـاداتنا، تقاليدنا ، تاريخنا ، وفي الأخير ثقافتنا التي تشـكل هويتنـا العربية الإسلامية.

بعد التطرق لأهـم الآليـات التأويليـة التي وضـعها أركـون لقـراءة النـص الـديني و الـتراث العـربي الإسـلامي نتساءل الآن عن أهم المحددات والشروط التي اعتمدها في قراءته لهذا النص الديني؟

المبحث الثالث: محددات وشروط أركون في قراءته للنص الديني.

لا يختلف اثنان في أن مصـادر التشـريع الإسلامي ثلاثة هي" القـرآن، السـنة، الإجماع" وهذا الترتيب هو ترتيب حسب الأهمية والذي يهمنا في مبحثنا هذا هو المصدرين الأولين وأعني بهما القرآن والسنة. فما معنى كل منها في اللغة والاصطلاح؟ وكيف كانت دراسة محمد أركون لهما؟ وما هي أهم الشروط التي وضعها في قراءته للقرآن والحديث؟

أولا: القـــرآن:

يعد القرآن الكريم المصدر الأول للتشريع الإسلامي وهوالكلام الذي أوحى به الله سبحانه وتعالى إلى رسوله عليه الصلاة والسلام فكان بحق المعجزة البيانية الخالدة التي أولاها الله سبحانه وتعالى إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون بشيرا ونذيرا لبني خلقه والناس أجمعين وهذا هو المتواتر ، والمتواتر أيضا أن" أن القرآن نزل في عصر اتفق الرواة...على أنه أرقي الأعصار عند العرب ، وأغزرها مادة في الفصاحة ، وأنه الممتاز بين جميع ما تقدمه بوفرة رجال البلاغة وفرسان الخطاب ، وأنّفَسُ ما كانت العرب تتنافس فيه من ثمار العقل ونتائج الفطنة والذكاء"[3].

---

[1] دور مفهوم المخيال في قراءة أركون للفكر الإسلامي، من ويكيبيديا الحرة،تاريخ الاطلاع:2014/04/07.

[2] كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، 147.

[3] محمد عبده: **رسالة التـــوحيد** ، دراسة محمد عمارة ، دار الشروق ، بيروت ، ط1 ، 1994 ،ص131.

وما تواتر أيضا أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم لم تقبل في أول الأمر وتعرضت لمحاولة الإبطال تارة والتكذيب تارات أخرى ، وقد عملوا على ذلك بتجميع كل الوسائل الممكنة لذلك "قريبها و بعيدها لإبطال دعواه وتكذيبه في الإخبار عن الله...وقد اشتد جميع أولئك في مقاومته ، وانهالوا بقواهم عليه ، استكبارا عن الخضوع له ، وتمسكا بما كانوا عليه من الأديان آبائهم"[1]. ولكن ما حدث عكس ما توقعوه خاصة بعد طول زمن من التحدي وقوة التعدي على أميي قريش فـ" تحققت للكتاب العزيز الكلمة العليا على كل كلام ، وقضى حكمه العلي على جميع الأحكام "[2] فكان كل هذا أعظم برهان على أن هذا الكلام ليس من صنع البشر وإنما من صنع إله مقتدر.

هذا هو حال الأمس أما حال اليوم فقد وصل ببعض المفكرين إلى القول أن القرآن كتاب كغيره من الكتب أفرزته الظروف والأسباب(الثقافة) كما أفرزت كتبا أخرى ، فما هو القرآن لغة واصطلاحا؟ وهل صحيح أنه نص مثله مثل باقي النصوص؟.

القـــــرآن لغة واصطلاحا:

القرآن في اللغة من الفعل "قرأ ، يقرأ" وسمي قرآنا لأن القرآن جاء من "قرأ" وعلى قول بعضهم من "قرن" وكلاهما يعني الجمع والمقارنة ، كأن نقول:" قرأت الماء في البئر أي جمعته"[3] وكما في قوله تعالى" **يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ** "[4] وقوله صلى الله عليه وسلم" اقعدي عن الصلاة أيام أقرائك"[5] أي أيام حيضك "وقول أهل اللغة إن القرء من قرأ أي جمع ، فإنهم اعتبروا الجمع بين زمن الطهر وزمن الحيض...لاجتماع الدم في الرحم، والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل ، وليس يقال ذلك لكل جمع لا يقال قرأت القوم إذا جمعتهم ، ويدل على ذلك أنه لا يقال: للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة"[6].

و يقول الراغب الأصفهاني أن القرآن في الأصل مصدر نحو كفران ورجـــحان ،- وهذا معناه أن المصدر كفران مشتق من الفعل كفر والقرآن مشتق من الفعل قرأ وبالتالي فهو من القراءة- قال تعالى" **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ**

---

[1] المرجع نفسه ، ص131.

[2] المرجع نفسه ، ص132.

[3] أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص309.

[4] سورة البقرة ، الآية 228.

[5] إسناده ضعيف/ رواه أحمد(204/6) وفي سنده حبيب بن أبي ثابت وهو ثقة كثير الإرسال والتدليس وقد عنعه قلت: في لفـظ: دعي الصلاة أيام أقرائك. رواه أبو ذر(297) وابن باجة (625) والدرامي(782). أنظر: الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق نزار مصطفى الباز ، ج1 (د ت) ، ص520.

[6] الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ، ج1 (د ت) ، ص520.

وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ"[1] قال ابن عباس: إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به ، وقد خص بالكتاب المنزل على محمد صلي الله عليه وسلم فصار له كالعَلَمِ كما أن التوراة لما انزل على موسى والإنجيل على عيسى صلى الله عليهما وسلم"[2].

وهذا ما أكده الزرقاني في مناهل العرفان حين عد " لفظ القرآن مصدر مرادف للقراءة...ثم نقل هذا المعنى المصدري وجعل اسما للكلام المعجز المنزل على النبي من باب إطلاق المصدر على مفعوله ، ذلك ما نختاره استنادا إلى موارد اللغة وقوانين الاشتقاق...أما القول بأنه وصف من القرء بمعنى الجمع أو أنه مشتق من القرائن أو أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء أو أنه مرتجل أي موضوع من أول الأمر علما على الكلام المعجز المنزل غير مهموز ولا مجرد من أول فكل أولئك لا يظهر له وجه وجيه ولا يخلو توجيه بعضه من كلفة ولا من بعد عن قواعد الاشتقاق وموارد اللغة ...وعلى الرأي المختار فلفظ قرآن مهموز إذا حذف همزة فإنما ذلك للتخفيف وإذا دخلته أل بعد التسمية فإنما هي لِلَمْحِ الأصل لا التعريف"[3].

والقرآن بين المهموز"قرآن" وغير المهموز"قران" أدى إلى ظهور إشكال لدى المهتمين بعلوم القرآن حول هذا النص الذي بين دفتي المصحف هل اسمه "قران" بحذف الهمزة أم "قرآن" بإثباتها؟.وهذه الإشكالية "ضم القرآن" اختلف فيه فقيل هو "اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز...وقيل هو مشتق من قرنت الشيء بالشيء ، سُمّي به لقران السور والآيات والحروف فيه ، وقال الفراء هو مشتق من القرائن وعلى كل تقدير فهو بلا همزة ونونه أصلية. وقال الزجاج هذا سهو والصحيح أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف"[4] وهذا الرأي الذي اختاره الزرقاني– ذكرناه قبل قليل – والذي يقول فيه " فلفظ قرآن مهموز إذا حذف همزة فإنما ذلك للتخفيف وإذا دخلته أل بعد التسمية فإنما هي لِلَمْحِ الأصل لا التعريف"[5].

ومن خلال كل الكلام الذي ذكرناه نصل إلى أن القرآن " مصدر قرأ بمعنى تلا، أو بمعنى جمع، نقول قرأ فلان قراءة وفي هذا يقول عز وجل " **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا** "[6] فعلى المعنى الأول تلا

---

[1] سورة القيامة ، الآية 18.17.

[2] الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** ، ص520.

[3] محمد عبد العظيم الزرقاني: **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص10 ، مقتبس تحت موقع :www.al-mostafa.com . أنظر أيضا: موقع أفكار معاصرة afkarmoassira.com/kotoblist2-10.html

[4] التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون** ، ج2 ، حرف القاف ، ص1306.

[5] محمد عبد العظيم الزرقاني: **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص10 ، مقتبس تحت موقع: www.al-mostafa.com .

[6] سورة الإسراء ، الآية78.

يكون مصـــدر بمعنى اسم المفعول أي بمعنى متلو ، وعلى المعنى الثاني جمع يكون مصدرا بمعنى اسم الفاعل أي بمعنى جامع لجمعه الأخبار والأحكام ويمكن أن يكون بمعنى اسم المـــفعول أيضا أي بمعنى مجموع لأنه جمع في المصاحف والصدور[1].

هذا بالنسبة للقرآن لغة أما **القرآن اصطلاحا** فقبل تحديد التعريف يجب الإشارة إلى ما أشار إليه الزرقاني في مناهل العرفان حيث قال:"معلوم أن القرآن كلام الله وكلام الله غير كلام البشر ، ما في ذلك ريب ومعلوم أن الإنسان له كلام ، قد يراد به المعنى المصدري،أي التكلُّم ، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، أي المتكَلِم به وكل من هذين المعنيين لفظي ونفسي"[2].وهذا القول –القرآن كلام الله وكلام الله غير كلام البشر– معناه أن القرآن ومعانيه كلاهما منزل من عند الله تعالى على رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، و وظيفة الرسول إنما هي تلقيه عن الله تعالى للوحي وتبليغه إلى الناس فيكون بذلك بشيرا ونذيرا.

وفي شرح هذا القول يقول الزرقاني:" فالكلام البشري اللفظي بالمعنى المصدري هو تحريك الإنسان للسانه وما يساعده في إخراج الحروف من المخارج ، والكلام اللفظي بالمعنى الحاصل بالمصدر هو تلك الكلمات المنطوقة التي هي كيفية في الصوت الحسي وكلا هذين ظاهر لا يحتاج إلى توضيح"[3]

ويضيف "أما الكلام النفسي بالمعنى المصدري فهو تحضير الإنسان في نفسه بقوته المتكلمة الباطنة التي لم تبرز إلى الجوارح فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبها في الذهن بحيث إذا تلفظ بصوت حسي كانت طبق كلماته اللفظية ، والكلام النفسي بالمعنى الحاصل بالمصدر هو تلك الكلمات النفسية والألفاظ الذهنية المترتبة ترتبا ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجي"[4].

ومن الكلام البشري بنوعيه قوله تعالي:" **قَالُواْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللّهُ أَعْلَمْ بِمَا تَصِفُونَ** "[5] وفي شرح هذه الآية أن إخوة يوسف قالوا: قالوا: إن سرق هذا فقد سرق أخ شقيق له من قبل(يقصدون يوسف عليه السلام) فأخفى يوسف في نفسه ما

[1] محمد بن صالح العثيمين: **تفسير القرآن الكريم ، الفاتحة، البقرة**، مج1.WWW.attasmeem.com

[2] محمد عبد العظيم الزرقاني : **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص 11. أنظر أيضا :أغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد أركون**،ص313.

[3] المرجع نفسه ، ص11.

[4] المرجع نفسه ، ص11.

[5] سورة يوسف ،الآية77 .

سمعه ، وحدث نفسه قائلا- أي تلفظ – أنتم أسوأ منزلة ممن ذكرتم ، حيث دبرتم ماكان منكم والله أعلم بما تصفون من الكذب والافتراء[1]

فالكلام البشري لفظي ونفسي وكذلك القرآن كلام الله "ولله المثل الأعلى قد يطلق ويراد به الكلام النفسي وقد يطلق ويراد به الكلام اللفظي والذين يطلقونه إطلاق الكلام النفسي هم المتكلمون فحسب لأنهم المتحدثون عن صفات الله تعالى النفسية من ناحية والمقِرون أن كلام الله غير مخلوق من ناحية أخرى...أما الذين يطلقونه إطلاق الكلام اللفظي فالأصوليون والفقهاء وعلماء العربية وان شاركهم فيه المتكلمون أيضا بإطلاق ثالث عندهم...وغرضهم الاستدلال على الأحكام وهو لا يكون إلا بالألفاظ ، وكذلك علماء العربية يعنيهم أمر الإعجاز فلا جرم كانت وجهتهم الألفاظ ، والمتكلمون يعنون أيضا بتقرير وجوب الإيمان بكتب الله المنزلة ومنها القرآن وبإثبات نبوة الرسول بمعجزة القرآن ، وبديهي أن ذلك كله مناطه الألفاظ"[2] وقول "الزرقاني" ولله المثل الأعلى يدل على أن كلام الله لا يشبه كلام البشر وهذا هو سبب قول "الزرقاني""...على نظير المعنى المصدري للبشر وثانيهما على نظير المعنى الحاصل بالمصدر للبشر ، وإنما قلنا على نظير لما هو مقرر من وجوب تنزه الكلام الإلهي النفسي عن الخلق وأشباه الخلق"[3] وقول منزه حقيقة ولا يمكن لأحد من المسلمين أن ينكرها.

ومنه فالقرآن هو كلام الله تعالى المنزل على رسوله وخاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى: " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا**"[4] وباللغة العربية والمنقول عنه إلى يومنا هذا متواترا بلا شبهة ، الموجود بين دفتي المصحف ، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس.وقال تعالى:"**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** "[5] وهذه الآية معناها أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب والسر من وراء نزوله بلغة العرب لكي يتسنى لهم تعقل معانيه وفهمها وبالتالي العمل بها. ورغم أن القرآن الكريم غني عن التعريف فإنه عرف مجموعة من التعاريف نذكر البعض منها رغم أنها لا تخرج عن التعريف أعلاه.

أما المتكلمين فقد ذكروا للقرآن تعريفات أربعة كانت على النحو الآتي:

---

[1] المصحف الميسر ، الإصدار الرابع: مجمع الشريفين الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، مصحف + برنامج تفاعلي يعرض التفسير بمجرد النقر على الآيات.www.moysar.com، ص244.

[2] محمد عبد العظيم الزرقاني : **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص 12.

[3] المرجع نفسه ، ص12.

[4] سورة الإنسان ، الآية 23.

[5] سورة يوسف، الآية 2.

أ/ عرف المتكلمون القرآن كلام الله بالمعنى الأول الشبيه بالمعنى المصدري للبشر وقالوا:"إنه الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكمية ،من أول الفاتـــحة إلى آخر سورة الـنـاس) وهذه الكلمات أزلية مجردة وهي مرتبة غير متعاقبة ، كالصورة تنطبع في المرآة مرتبة غير متعاقبة. فقال المتكلمون: أنها حكيمة لأنها ليست ألفاظ حقيقية مصورة بصورة الحروف والأصوات ، وأنها أزلية لإثبات القدم لها ، وأنها مجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية لنفي قول أنها مخلوقة ، وأنها غير متعاقبة لأن التعاقب يستلزم الزمان والزمان حادث ، ولأنها مرتبة أن القرآن حقيقة مرتبة بل ممتازة بكمال ترتيبها وانسجامها.

ب/ وعرف المتكلمون القرآن كلام الله بالمعنى الثاني الشبيه بالمعنى الحاصل بالمصدر لكلام البشر النفسي فقالوا إنه تلك الكلـمات الحـكمية الأزلية المترتبة في غير تعاقب، المجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية.

ج/ وهناك إطلاق ثالث للمتكلمين يشاركهم فيه الأصوليون وعلماء اللغة العربية ذلك أن القرآن هو "اللفظ المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس"والممتاز بخصائصه في التعريف الأول.

د/ ويطلق القرآن إطلاقا رابعا على النقوش المرقومة بين دفتي المصحف ، باعتبار أن النقوش دالة على الصفة القديمة ، والكلمات الغيبية ، واللفظ المنزل، وهذا الإطلاق شرعي عام"[1].

أما الأصوليون والفقهاء وعلماء العربية فقد ذكروا هم أيضا للقرآن تعريفات عديدة فاختلفوا في ذلك بين الموجز والمختصر وبين المتوسط والمقتصد " ومنهم من أطال في التعريف وأطنب بذكر جميع خصائص القرآن الممتازة "[2].

- فالذين أطنبوا عرفوه"بأنه الكلام المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته" وأنت ترى أن هذا التعريف جمع بين الإعجاز والتنزيل على النبي صلى عليه وسلم والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة وهي الخصائص العظمى التي امتاز بها القرآن وإن كان قد امتاز بكثير سواها.
- والذين اختصروا وأوجزوا في التعريف منهم من اقتصر على ذكر وصف واحد هو الإعجاز ووجهة نظرهم في هذا الاقتصار أن الإعجاز هو الوصف الذاتي للقرآن وأنه الآية الكبرى على صدق النبي صلى الله عليه وسلم والشاهد العدل على أن القرآن كلام الله.

[1] محمد عبد العظيم الزرقاني : **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص 12- 14.
[2] المرجع نفسه ، ص16.15.

- ومنهم من اقتصر على وصفين هما الإنزال والإعجاز وحجتهم أن ماعدا هذين الوصفين ليس من الصفات اللازمة للقرآن بدليل أن القرآن قد تحقق فعلا بهما دون سواهما على عهد النبوة.
- ومنهم من اقتصر على وصفي النقل في المصاحف والتواتر لأنهما يكفيان في تحصيل الغرض وهو بيان القرآن وتمييزه عن جميع ما عداه[1].
- والذين توسطوا عرفوه" بأنه اللفظ المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته فاللفظ جنس في التعريف يشمل المفرد والمركب ولاشك أن الاستدلال على الأحكام كما يكون بالمركبات يكون بالمفردات كالعام والخاص والمطلق والمقيد ، وخرج بالمنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ما لم ينزل أصلا مثل كلامنا ومثل الحديث النبوي وما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم كالتوراة والإنجيل ، وخرج بالمنقول تواترا جميع سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات غير سواء أكانت مشهورة نحو قراءة ابن مسعود متتابعات عقيب قوله تعالى:" **فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ** "[2] أم أحادية كقراءة ابن مسعود أيضا لفظ متتابعات قوله تعالى:" **وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** "[3] فإن شيئا من ذلك لا يسمى قرآنا ولا يأخذ حكمه وخرجت الأحاديث القدسية إذا تواترت بقولهم المتعبد بتلاوته"[4]

هذه التعاريف رغم اختلافها في الصياغة فهي لها نفس المعنى ومنها يمكن استخراج مجموعة من الخصائص التي يتميز بها القرآن الكريم.

- أنه كلام الله عز وجل الموحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم.

– أن القرآن الكريم وحي من عند الله بألفاظه وبمعانيه العربية وهذا ثابت بالقرآن نفسه الذي جاء فيه:" **وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ** "[5] وقال عز وجل:" **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ** "[6].

---

[1] المرجع نفسه ، ص14.

[2] سورة المائدة ، الآية 89.

[3] سورة البقرة ، الآية 185.

[4] محمد عبد العظيم الزرقاني : **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص 17.

[5] سورة الشعراء، الآيات من 192 إلى 195.

[6] سورة الشورى، الآية 7.

– تفسير القرآن الكريم لا يعد بقرآن مهما تم إحكام هذا التفسير.

– ما نزل على الرسول من وحي بالمعنى والمضمون دون اللفظ لا يعتبر قرآنا بل يعتبر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثانيا:الحـديث لغة واصطلاحا:

الحـديث لغة:

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام أو كثيره . وقيل :الحدوث بالضم مقابل القدم والحادث مقابل القديم وهو إضافي وحقيقي ، ذاتي وزماني ويجئ مستوفى في لفظ القدم[1].

وقيل حدث: من الحدوث والحدوث كون الشيء بعد أن لم يكن – عرضا كان ذلك أو جوهرا – وإحداثه إيجاده ،وإحداث الجوهر ليس إلا لله تعالي[2].

والحديث كما جاء في "لسان العرب": نقيض القديم ، والحدوث : نقيض القُدمة. حدث الشيء يَحْدُثُ حُدُوثاَ وحداثة وأحْدَثه هو ، فهو مُحْدَثُ وحديث...

...ومحدثات الأمور : ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها ، وفي الحديث :" إياكم ومحدثات الأمور" جمع مُحْدَثة بالفتح ، وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع .

وفي حديث"ابن قريضة": لم يقتل من نسائهم إلا امرأة واحدة كانت قد أحدثت حدثا. قيل : حدَثُها أنها سَبّتِ النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم "كل مُحدِثَة بدعة وكل بدعة ضلالة "

والحديث: الجديد من الأشياء ، والحديث : الخبر ، يأتي على القليل والكثير ، والجمع أحاديث.[3]

والحديث لغة مشتق من الفعل"حدث" والحدث هو واقعة ذات شقين : إما واقعة إنسانية مثل قوله تعالي:" **وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى**"[4] أو واقعة كونية مثل قوله تعالي في سورة الأعراف:" **أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ**

[1] التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون** ، باب"الحاء"(حدث،حديث) ، ص627.

[2] الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** ، ج1 ، الحاء وما يتصل بها ، ص144.

[3] ابن منظور: **لسان العرب** ، مج1:من الألف إلي الراء ، باب "الحاء"(حدث) ، ص582.581. انظر أيضا: أغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد أركون**،ص330.

[4] سورة طه ، الآية 9.

يُؤْمِنُونَ "[1] ، أي حـدث إنساني أو حدث كوني،والقرآن قرآن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية ، والقصص القرآني"أحسن القصص"لذا سمي حديثا وقرآنا.[2]

الحديث اصطلاحا:

الحديث في اصطلاح المحدثين هو: قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره. وفي الخلاصة أو قول الصحابي والتابعي . وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو: قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمروي عن قوله وفعله وتقريره. وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم. وقيل: الحديث ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفة. وقيل رؤيا حتى الحركات والسكنات في اليقظة فهو أعم من السنة.[3]

ولكن كثيرا ما يقع في كلام أهل الحديث ما يدل على ترادفها(السنة والحديث) مثلما حدث مع العراقي حيث قال:" السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث ، أو فعل أو تقرير"[4].

والحديث ليس فقط ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما ما ورد أيضا عن الله سبحانه وتعالى وهو ما يتمثل في القرآن مثل قوله تعالى:" **فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ** "[5] أي فليأتوا بكلام مثل القرآن إن كانوا صادقين في زعمهم أن محمد صلى الله عليه وسلم قد اختلقه[6]. والحديث القدسي الذي أوحى به الله وكان على لسان محمد صلى الله عليه وسلم. ومن هنا فالحديث" إما نبوي وإما إلهي. ويسمى حديثا قدسيا أيضا. فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل،والنبوي مالا يكون كذلك".قال ابن حجر: لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلو وهو القرآن والوحي المروي عنه صلى الله عليه وسلم عن ربه عزوجل وهو ما ورد من الأحاديث الإلهية وتسمى القدسية ، وهي أكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير[7].

---

[1] سورة الأعراف ، الآية 185.

[2] أغضـابنة الطـاوس:**الخطـاب الـديني عنـد محمـد أركـون**،ص331. نقـلا بتصـرف. أنظـر أيضـا: محمـد شـحرور: **الكتـــاب والقـــرآن قـراءة معاصـرة**،الأهالي للطباعة والنشر ، دمشق(سوريا) ، ط1 ، 1992 ، ص93.

[3] التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون** ، باب"الحاء"(حدث،حديث) ، ص627.

[4] المرجع نفسه ، ص627.

[5] سورة الطور ، الآية34.

[6] المصحف الميسر ، الإصدار الرابع: مجمع الشريفين الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، مصحف + برنامج تفاعلي يعرض التفسير بمجرد النقر على الآيات.www.moysar.com ، ص525.

[7] التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون** ، باب"الحاء"(حدث،حديث) ، ص629.

والفرق بين القرآن والحديث القدسي كما أوردها "الأمير حميد الدين" على ستة أوجه:

- الوجه الأول: أن القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم أن يكون معجزا.
- والوجه الثاني: أن الصلاة لا تكون إلا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي.
- والثالث: أن جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده(الحديث القدسي).
- والرابع:أن القرآن لابد فيه من كون جبريل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي.
- والخامس:أن القرآن يجب أن يكون لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ النبي صلى الله عليه وسلم.
- والسادس: أن القرآن لا يمس إلا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحَدث[1].

هنا نقف لنتساءل: **هل راع محمد أركون في دراسته القرآن والحديث كل هذه الأوجه التي ذكرها الفقهاء؟ وهل المحددات التي وضعها في دراسته هاته تعتمد في جانب منها على هذه الأوجه؟**

يقول هشام جـعيط أن " مفهوم القــرآن ذاته أكثر أهمية ، ويصــعب تفسيره،إلا أنني ألفت النظر إلى تباينه مع عبارة "الكتابات المقدسة" أو"الكتاب المقدس"Biblos،المحتوية على التراث اليهودي-المسيحي،والمشيرة إلى فكرة المكتوب في مصحف ، بينما القرآن يشير إلى ما هو شفهي "يُتلى"بالرغم من أنه أيضا كتاب ليس على شكل المكتوب ولا حتى شكل الوحي المكتمل ، إذ يصف نفسه بأنه الكتاب ecriture من الأول تقريبا...وهو الكتاب كله"[2] وكأن جعيط من خلال كلامه هذا يريد أن يقول لنا بأن هناك عبارات يجب أن نميزها عن عبارات أخرى أدلى بها القرآن وهنا يقصد كلمة الوحي التي يقول عنها أنها جاءت "لوصف ماهية الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبي محمد" أما المفاهيم الأخرى " مثل"كتاب" و "حكمة" و"ذكر" فتهدف فقط إلى وصف القرآن في علاقته بالماضي التوحيدي أو البشر المعاصرين والآتين"[3]. وبعد ذكر أهم الأوصاف التي وصف القرآن بها نفسه يقول هشام جعيط أن " القرآن ، إذن ، كتاب مقدس بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن بألوهيته الإنسان – المسلمون وحتى غيرهم – أم لم يؤمن"[4].

---

[1] المرجع نفسه ، ص630.

[2] هشام جعيط: **في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)**، دار الطليعة ، بيروت(لبنان) ، ط1،1999، ط2،2000 ، ص17.

[3] المرجع نفسه ، ص17.

[4] المرجع نفسه ، ص18.

وعلى غرار التسميات التي ذكرها هشام جعيط مثل "كتاب ، ذكر ، حكمة" وتلك الكثيرة والعديدة التي سمى بها القرآن نفسه إلا أن محمد أركون يقتصر على البعض منها ويقول:"ينبغي أن نلاحظ ، أيضا ، أن القــرآن يتخذ أسمـاء أخرى من مثـل الكـتاب، والتنزيل ، أو"الكتابة النازلة"من السماء أثناء "الليلة المباركة" ، والذّكر ، أي التنبيه أو الإشعار ، وهكذا يُدعى "أهل الكتاب" بأهل الذكر أيضا ، المقصود أولئك الذين تلقوا الإشعار أو الذين يتأملون بخشوع بأسماء الله وتعاليمه.ثم هناك اسم الفرقان:أي التمييز والبرهان المفرق ، وبكلمة واحدة الوحي"[1].ورغم أن أركون ذكر أسماء عديدة للقرآن إلا أنه في الأخير أبى إلا أن يقول أن كلمة الوحي هي الكلمة التي تعبر بحقيقة عن القرآن.

وتعد مسألة الوحي مسألة صعبة بالنسبة لأركون لأنها كما قال:"دقيقة جدا وحرجة،خصوصا لمن يريد دراستها"[2] والسبيل الوحيد لفهمها حسبه يكون بتجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة كل هذا"يجعل ممكنا فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية"[3].

وهذا ما أكده مترجمه هاشم صالح عندما قال أن الفكرة المركزية تتلخص في أن"القرآن كتاب الوحي ، والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق ، على كل الاحتمالات والدلالات. وبالتالي فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة ، والقول إنه لا معنى له غيرها. هذا تقييد للمعنى المجازي وحصر للرمز، وفي نهاية المطاف خنق للفكر وحرية الفكر ، ولكن هذا ما حصل واقعا وتاريخا على يد الفقهاء والأرثوذكسيات المتشكلة المعروفة ، وهذا ما حصل أيضا في مجال اليهودية والمسيحية"[4] وهذا هو السبب في قول أركون أن القرآن كتاب الوحي لان الوحي حسبه ذو لغة مجازية مفتوحة على كل الدلالات وبالتالي فتقييد الوحي مثلما فعله بعض الفقهاء من خلال تفسـيراتهم التي اعتبروها قانونا مقدسا وجعلوا من القـرآن نصا كاملا – لا اجتهاد مع النص – من شأنه أن يقيد ويحد من تعدد المعاني الفوارة للقرآن الكريم فيخنق بذلك الفكر وحرية الفكر ويقتل الاجتهاد. وهذا الأمر الذي أدى بهاشم صالح للقول:"أن إغلاق لغة الوحي وتجميدها من قبل الأنظمة الفقهية واللاهوتية الكلاسيكية كان يمثل ضرورة ويلبي حاجة تاريخية في لحظة معينة وزمن محدد ، وهذا شيء لا مفر منه.ولكن المشكلة هي أن هذه العمـلية قد ترسخت فيما بعد وأوهمت النـاس أنها تشــكل المعنى الوحـيد للوحي، وبالتـالي فكل ما عداها بدع وهرطقات ، كما أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص73.74.

[2] المصدر نفسه ، ص74.

[3] المصدر نفسه ، ص74.

[4] هاشم صالح:ضمن: محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص218.

ومكان.وهكذا تتم عملية إيقاف الوحي الذي ينبغي ألا يتوقف لأنه مفتوح على مطلق المعنى وآفاق الوجود وممكنات المستقبل والحياة. ولأنه متجدد المعنى بتجدد المجتمعات والأقوام والعصور. ينبغي أن نضيف إلى ذلك قائلين إن مفهوم الوحي لدى أركون واسع إلى أبعد الحدود"[1].

ومقولة أن القرآن صالح لكل زمان ومكان كانت السبب الواضح والجلي في تساؤل أركون عن كيفية قراءة هذا القرآن ، وكيفية قراءة النص الديني ككل. فكيف نقرأ النص الديني عامة والقرآني خاصةً حسب أركون؟ هل نقرأه كما قرأه القدماء وهو صالح لكل الأوقات ؟ أم أن الظروف والمجتمع والثقافة تستوجب منا قراءة جديدة له وبالتالي وضع شروط وآليات جديدة له؟.

يجيبنا أركون من خلال كتابه **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ويقول أن كلمة قرآن:" مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية – الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين ، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي ، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبتت ونسيت من طرف التراث التقويّ الورع ، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص."[2] ومعنى هذا الكلام أن الممارسة الشعائرية(التلاوة) أفقدت القرآن صفته اللغوية(نص لغوي يحمل عدة دلالات ومعاني) ، ولذا فإن قراءة القرآن تستوجب منا التحرر المسبق من الهيبة اللاهوتية وهيبة التقديس التاريخية عندئذ" نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئته شبه الجزيرة العربية..."[3].

في السياق نفسه نجد أن الدكتور" نصر حامد أبو زيد" يقول"...إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة ، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة ، أو نظام لغوى"[4] ويضيف "...ولما كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي ، إنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز ...لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها السابقة ، تلك هي الوظيفة الاتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل...وإذا كانت هذه الوظيفة الإعلامية الاتصالية لا تنفصل عن الطبيعة الرمزية فإن وظيفة النص في الثقافة لا تنفصل كذلك عن النظام اللـــغوي الذي ينتمي إليه ثم

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص218.

[2] محمد أركون:**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص29.

[3] هاشم صالح:ضمن:محمد أركون:**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص29.

[4] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص،دراسات في علوم القرآن** ، ص27.

لا تنفصل عن مجال الثقافة والواقع"[1].ومعنى هذا القول أن دراسة القرآن دراسة علمية لا ينفصل عن الثقافة، والثقافة هي التي تتجسد في اللغة (النص القرآني نصا لغوي"نزل بلغة العرب") ، ولا ينفصل أيضا عن الواقع لأن للأسباب والظروف دور كبير في كتابة التاريخ الإسلامي بما فيه عملية تدوين النص القرآني.

ولعل المنطلق الذي اعتمد عليه أركون في قراءته للقرآن هو أن هذا"القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوى على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة:كالتوراة والإنجيل وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل"[2].

والمنطلق الثاني أن "لغوية القرآن وتاريخيته كنص تأسيسي من بين النصوص التأسيسية الكبرى"[3] يحتمان علينا حسب أركون إعادة قراءة القرآن لأن الظروف تبدلت والألفاظ والعبارات اللغوية تطورت والثقافة هي الأخرى تغيرت ولم تبقى كما كانت.

لم يتوقف أركون عند هذا الحد بل ذهب إلى أكثر من ذلك حين عد النص الموجود بين أيدينا نص ناقص تعرض للكثير من الحذف والزيادة ، ولتجاوز ذلك يرى أنه من الواجب علينا إنجاز طبعة أخرى من القرآن تكون منقحة بفضلها نستطيع مجاوزة تلك الأخطاء التي وقع فيها التقليديون في عملية تدوين النص القرآني.

ومن جرأته على النص الديني وصف عملية تنقيح القرآن بالمعركة إذ يقول"هكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني؛ لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكة الألماني وبلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجرأون عليها أو على أمثالها خوفاً من رد الأصولية الإسلامية المتشددة. وهذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص انجاز تصنيف كرنولوجي(أي زمني) للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي"[4] ولعل أركون في هذا الموضع يريد أن يطبق ما طبقه المستشرقون حول القرآن الذي حسبهم مثله مثل المسيحية (دين سماوي) لأن هذه الأخيرة عندما طبقت عليها المنهجية العلمية وخاصة الفيلولوجية أثبتت نجاحها وفعاليتها. رغم هذا نقول لأركون أن النص القرآني ليس كالنص المسيحي وما للحفظ الذي ظل وسيظل يسير معه إلى يوم القيامة دليل على أنه كلام من رب العالمين قال تعالى" **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَينَا بَيَانَهُ**"[5].

---

[1] المرجع نفسه ، ص28.

[2] أغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص317.

[3] المرجع نفسه ، ص317.

[4] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص44.

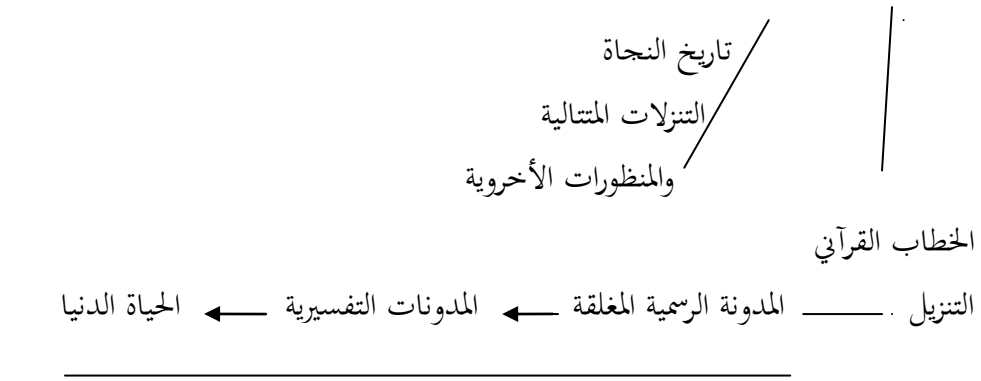
[5] سورة القيامة ، الآية 18.17.

كما أن السبب الذي أدى بضياع القرآن في زعم أركون يعود للقراءات التي قدمها فقهاء الإسلام إذ" أنهم راحوا يشذبون "قراءات القرآن" تدريجياً، لكي "تصبح متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضاً": أي منتخلة ومصفّاة لكي يتم التوصل إلى إجماع "أرثوذكسي""[1]. ولعل المنهجية التي اتبعها أركون في قراءته للنص الديني وأقصد بها النقدية هي من كانت السبب في تبني أركون لهذه الآراء الخارجة عن ما هو موجود في التداول العربي الإسلامي.

هذه المنهجية التي أدت بأركون الذي يزعم بأنه مسلم إلى التشكيك في القرآن والتشكيك في صحته،هذه الصحة التي لم يستطع الصحابة رضوان الله عليهم الحفاظ عليها بل إنهم كانوا وراء ضياع الكثير من السور والآيات بسبب عملية النقل التي لم تكن آمنة حسبه ، ولإيضاح ذلك يعطينا أركون مخططا كان على النحو التالي[2]:

كلام الله (أم الكتاب)

(الكتاب السماوي)



وفي شرح هذا المخطط يقول أركون:" أننا وضعنا على المستوى العمودي ـ رمـــزية التنزيل والصعود نحو التعالي ـ الحركة التي يعلن الله بها للناس جزءا من الكتاب السماوي. وعلى المستوى الأفقي حركة الحياة الدنيا والعمليات البشرية التي تقود من الخطاب القرآني (البلاغ الشفهي من الرسول في مواقف استدعت الخطاب ـ أسباب النزول ـ ولن تنقل جميعها بأمانة إلى المدونة الرسمية المغلقة). ثم من هذا كله إلى المدونات التفسيرية، أي التفسيرات العديدة التي دونها شتّى المفسرين..."[3].

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص111.

[2] محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، ص65.

[3] المصدر نفسه ، ص65.

ويبدو هذا الكلام الذي قاله أركون أقل عنفوانا إذا ما قرناه بكلامه" إن أساطير غلغاميش، والاسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحة في القرآن ، يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة والإنجيل والصابئين والحكايات العربية القديمة"[1] وهذه دعوة صريحة من أركون على أن القرآن الذي نقله لنا النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم غير صحيح. وهذا هو السبب الذي جعل الكثير من المسلمين يكفرون أركون ويعتبرونه غير مسلم لسبب أن ما جاء به لا يمت بأي صلة للتداول العربي الإسلامي.

وللوصول إلى نسخة حقيقية يرى أركون أنه علينا القيام بأمرين" أولا ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. وثانيا ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة ومبعثرة) شكلا ومعنى جديداً"[2] أي أن الوسيلة التي بفضلها نصل إلى قرآن حقيقي هي النقد التاريخي والتحليل البنيوي له وكل هذا مستوحى من المناهج الغربية الحديثة التي جاءت لحاجات متعلقة بالواقع الغربي وليس للواقع العربي الإسلامي والسؤال المطروح هنا: كيف يمكن لنا تطبيق مناهج جاءت من أجل واقع غير واقعنا و معطيات غير معطياتنا ؟.

ورغم أن القرآن في الكثير من مواضعه يدعونا إلى الاعتبار قال تعالى"" **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** "[3] ويدعونا البحث والنظر قال تعالى" **أو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَمَوَاتِ وَالأَرْضِ**""[4] ويدعو إلى التعقل قال تعالى"**وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْض قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمِا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُم ...أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**"[5] إلا أن أركون لم يراعي كل هذا وذهب للقول أن القرآن لعب دورا كبيرا وحاسما " في توسع وانتشار ما لا نزال نمارسه الآن تحت اسم العلوم الدينية بصفتها مضادة للعلوم العقلية. ومن الغريب والعجيب أنه لم تفتح حتى الآن أي ورشة فكرية أو علمية حول القرآن في أي بلد من بلدان المؤتمر الإسلامي"[6]

وبالإضافة إلى النقد التاريخي والتحليل البنيوي الذي ذكرناه من قبل فإن للنقد الفيلولوجي مكانة هامة بالنسبة لأركون حيث يرى أننا من خلاله نستطيع كشف البنية اللغوية للنص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص وهنا يقول"لقد ذهب النقد الفيلولوجي إلى حد التقاط وكشف النواقص الأسلوبية في القرآن"[7]

---

[1] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص84.

[2] المصدر نفسه ، ص203.

[3] سورة الحشر ، الآية 2.

[4] سورة الأعراف ، الآية185.

[5] سورة البقرة ، الآية 76.

[6] محمد أركون:**قضايا في نقد العقل الديني**، ص58.

[7] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص201.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: ما السبب الذي جعل أركون يتبني هذا الموقف؟هل هو المناهج الغربية العلمية التي ألحت عليه قراءة القرآن على ضوئها أم أن أركون لا يقتنع حقيقة بصحة بالقرآن الكريم؟.

الفـــــــــــصل الرابع: الفهم النقدي للتراث الإسلامي و"النص الديني" سبيلا للوعي الإسلامي.

المبحث الأول:الإسلاميات التطبيقية وإعادة التفكير في الإسلام.

أولاً:حدود الإسلاميات التقليدية.

ثانيا:الإسلاميات التطبيقية في نقد العقل الإسلامي.

المبحث الثاني:من نقد العقل الإسلامي إلى تحرير الوعي الإسلامي.

أولا:مشروع نقد العقل الإسلامي.

ثانيا:قراءات النص سبيلا للوعي به.

المبحث الثالث:النص الديني بين المركزية الفكرية العربية والتاريخية.

أولا:أركون ومركزية النص الديني.

ثانيا:أركون وتاريخية النص الديني.

من خلال تحليلنا لأهم القراءات الفلسفية عربية كانت أو غربية تلك المهتمة بالنص عموما والديني منه على وجه الخصوص، وتحليلنا أيضا لقراءة أركون للقرآن والحديث (آليات القراءة) لاحظنا أن أركون وإن كان يجعل من بعض القراءات مرجعا لقراءته إلاّ أن أهم ما لاحظناه هو حضور المنهج بقوة في كتاباته مما أدي بهذا المنهج أن يكون الحلقة المركزية والمحورية في مشروعه النقدي ، فالمشروع الأركوني هو مشروع منهج(النقد) وفصل هذا المنهج عن المشروع الأركوني هو إلغاء له.

والدليل الذي تركنا نقول هذا الكـــــلام هو الاستخدام الكثيف للمنهج(منهج علوم الإنسان والمجتمع) ، فرغم الصعوبة التي واجهها أركون في قراءته للفكر الإسلامي سواء من القيود "التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية" [1]، أو من بعض المفكرين الذين تبنوا مبدأ إغلاق باب الاجتهاد (لا اجتهاد مع النص) لصلاحية هذا النص لكل زمان ومكان، إلا أن أركون أبى إلا أن يجعل من كل هذا منطلقا لينخرط به في قراءة النص الديني والتراث الإسلامي معتمدا منهجا في القراءة يقوم على النقد والتجاوز، أي أنه ينتقد العقل القاصر الذي يعتمد على الجاهزية في كل شيء (مستهلك فقط) عكس "العقل الاستطلاعي الذي يكافح على جميع الجبهات، لا ينحاز للغرب أو للشرق، إلى الدين أو إلى الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة إيجابوية علمانوية، بل ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البنَّاء"[2]، ثم الاتجاه إلى تطبيق الهاجس الثاني أي "هاجس التجاوز الذي سعى من خلاله إلى تجاوز مختلف المواقف التقليدية الكلاسيكية أو الغربية، وفسح المجال لانبثاق موقف جديد، موقف نقدي يطغى فيه التوجـــــه الابستمولوجي على الإيديولوجي ، وإرادة المعرفة على إرادة الهيمنة.[3]

وكل هذا يكون حسب أركون بتأسيس مشروع يجعل من النقد البناء أساسا ومنطلقا له يكون فيه التحليل والتفكيك لبنيات الفكر الإسلامي مصدرا ومرجعا من أجل معرفة كيف تشكلت بنية هذا الفكر أولا، ونعرف طريقته في إنتاج المعرفة ثانيا ، ربما هذا الذي من شأنه أن يسمح لنا بإمكانية تأسيس إسلاميات تطبيقية ، تتم قبل كل شيء بنقد الإسلاميات التقليدية ثم تجاوزها، فما هي الإسلاميات التقليدية؟ وكيف تجاوزها أركون؟

---

[1] محمد أركون : **قضايا في نقد العقل الديني** ،ص6.

[2] المصدر نفسه ،ص09.

[3] فارح مسرحي: **المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي"أصولها وحدودها**،رسالة دكتوراه، تحت إشراف الأستاذ الدكتور:عبد المجيد عمراني،2010،2011 ، ص126، منشورة تحت دار نشر الاختلاف بين الجزائر وبيروت.

المبحث الأول:الإسلاميات التطبيقية وإعادة التفكير الإسلامي:

لقد جاءت الإسلاميات التطبيقية بديلا عن الدراسات الاستشراقية التقليدية التي أطلق عليها أركون اسم الإسلاميات الكلاسيكية، ومن ثم وجب- قبل الوقوف عند مشروع الإسلاميات التطبيقية- أن نعرج بادئ ذي بدء على مفهوم الإسلاميات التقليدية عند أركون الذي انتقده بغية تجاوزه إلى بديل منهجي جديد.

أولا:حدود الإسلاميات التقليدية (الكلاسيكية):

"إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب discours غربي حول الإسلام ذلك أن كلمة(ومصطلح) الإسلاميات (l'islamologie)- أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام- هي في الواقع من اختراع غربي"[1]، وقد حاول أركون تجنب توظيف مصطلح الاستشراق، نظرا لما أصبح ينطوي هذا المفهوم من شحنات إيديولوجية وملخصة للرؤيا التاريخانية والعرقية المتعالية التي تقوم عليها المركزية الغربية في نظرتها إلى الآخر الرمزي/ الإنسان الشرقي في بعده الثقافي والحضاري، أو بالأحرى في صياغتها لهذا الآخر خطابيا[2] .

ويرى أركون أن مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) قد ولدت في القرن 19 وبالـذات في فرنسا ، وأن من اهتم بهذه الكتابات والدراسات في بادئ الأمر هم "عسكريون وإداريون كولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون، مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها. إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه"[3].وهذا يعني أن الإسلاميات الكلاسيكية في نظر أركون ترجع إلى الدراسات والكتابات الغربية، والدليل على ذلك هو قول أركون الأول:"الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الإسلام"[4]، وأعتقد أن هذا هو السبب الذي وجده أركون مقنعا لينتقد من خلاله الإسلاميات التقليدية التي يرى بأنها "تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء من قبل المؤمنين"[5].

إذن الكتابات التي أنتجها الفقهاء المسلمون إنتاجا "منمذجا ومشروطا ومؤطرا بإطارات إيديولوجية رسمية متباينة وقائمة على مبدأ الانتقاء في التعامل مع الفكر الديني، دون أن تقوم بتحليل هذه النصوص المنتجة

---

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

[2] عبد اللطيف البدادي: **الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني" حفريات تأويلية في آليات تحليل الخطاب الديني عند محمد أركون"**، مؤمنون لا حدود "مؤسسات دراسات وأبحاث"،الرباط (المغرب)،(د.ت)،ص05.

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ص51.

[4] المصدر نفسه ، ص52.

[5] المصدر نفسه، ص52.

وتفكيك بنياتها من أجل الكشف عن الغائب فيها وعن اللامفكر فيه، والذي تم إهماله وتهميشه من قبل العقل الأرثوذكسي ذي السياج الدوغمائي المغلق وأنظمته من هؤلاء الفقهاء، سواء في بعده السيمائي أو الشفاهي أو المكتوب، وذلك كله بذريعة التزام الموضوعية في التعامل مع الإسلام"[1]، هي التي فرضت علينا هذا الاختيار "الاختيار المفروض""من قبل هاجس الصحة والموضوعية، ذلك أن عالم الإسلاميات (l'islamologie)يعرف جيدا بأنه أجنبي عن موضوع دراسته، ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي، فإنه سيكفي بأن ينقل إلى إحدى اللغات الأجنبية كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية"[2].

والنتيجة التي أُفرزت جراء كل هذا هو أنها جعلت من "عالم الإسلاميات يتصرف كدليل بارد(كتيم) في متحف، ذلك أن العلاقة الحقيقية المعاشة، التي يتبادلها المسلمون المعاصرون مع النصوص المـــــدروسة أو العكـــــس، الانقطاع الفعلي لهم مع هذه النصوص"[3]وبالتالي فالانقطاع الفعلي والتام لإطلاقية النصوص واعتبارها نصوصا كاملة تامة وثابة وكأنها في متحف هو الذي أدى بعلماء الإسلاميات الكلاسيكية إلى ما يسمى بالبارد(كتيم)–الدراسة العقيمة للنصوص الإسلامية–، وهذا أيضا ما كان سببا آخر في وقوع هؤلاء العلماء في الإهمال النسبي لبعض الجوانب والتي يحصرها أركون في خمسة عناصر:

1- المـــــــــمارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خصوصا عن الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة، وبشكل عام، الجماهير الشعبية.

2- إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا.

3- إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي: إن الأمر يتعلق عندئذ بمادة غنية، التي يمكن، فقط للتحري السوسيولوجي، الممارس على أرض الواقع أن يلمَّ بها. لقد انتهينا، منذ فترة، من القيام بتجربة حاسمة في هذا المجال في المغرب وفي سوريا. ذلك أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والجماعات هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب. خصوصا عندما يقلص هذا الأخير ويختزل لكي يشمل"المؤلفات النموذجية"فحسب، هكذا يستمر إلى الآن الكثير من علماء الإسلاميات في التعليق والتنقيب على كتابات الإصلاحيين (السلفيين)، في حين تبقى أسماء كبار المنشطين للفكر الإسلامي مجهولة.

---

[1] عبد اللطيف البدادي: **الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني**،ص05.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص52.

[3] المصدر نفسه ،52.

4- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، المنظور إليه بأنه"غير نموذجي" أو تمثيلي"(non représentatif). هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط، وحتى هذه السنين الأخيرة، بإسلام الأغلبية المدعو"أرثوذكسي" (السني)، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيراً دوغمائيا، جاء فيما بعد، لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخيا.

5- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل: الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبني القرابة والبني الاجتماعية...الخ، كان عالم الإسلاميات الكلاسيكية قد قلص عمليا حقل دراسته إلى حدود الفكر المنطقي- المركزي(تيولوجيا، فلسفة، قانون) الذي تم دراسته من منظور مثالي كجزء من تاريخ الأفكار.إن المشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني(اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعية...الخ) لم تدرس حتى إلا بطريقة استثنائية وسريعة"[1].

كل هذا الإهمال هو ما أدى بعدم قدرة الإسلاميات التقليدية على نقد الفكر الإسلامي وجعله فكر جامد نهائي ومغلق، وعدم قدرتها أيضا على نقد العقل (الحامل لهذا الفكر)المحتاج إلى تحليل وتفكيك في مختلف مستوياته الذي صار بالحدود التي وضعتها الإسلاميات التقليدية عقلا غير قادر على النقد والزحزحة في الكثير من المستويات خاصة المستوى المعرفي الذي"يعود إلى الفكر الوضعي، والاستشراق رافد من روافده، ذلك أن المبادئ النظرية التي قامت عليها الإسلاميات التقليدية لا تمكن أصحابها من تحقيق نقد للعقل الإسلامي بسبب العوائق المعرفية التي تشكل خطابها. وقد اعتمد أركون هذه العوائق لإبراز حدود هذه الإسلاميات فلخصها في ثلاثة مستويات وهي: التمسك بالبنية الداخلية للنصوص والتشبث بتاريخ الأفكار الخطي وتجاهل المقـــــــاربة الإناسية "[2].

"بالنسبة إلى التمسك بالبنية الداخلية للنصوص ترى الإسلاميات التقليدية أن الحقيقة كامنة في النصوص وأن القراءة اللغوية قادرة على استجلاء تلك الحقيقة متى قامت بتحرياتها الشكلية المعروفة"[3] وهذا ما يعرضه أركون معارضة تامة لأنه يرى أن نقد العقل الإسلامي ليس ممكنا إذا اعتمدنا فقط على القراءة الشكلية للنص الديني"لأن العقل أولا ليس نتاج النصوص فحسب، ولأن الحقيقة ثانيا ليست معطى موضوعيا وإنما هي حقيقة

[1] المصدر نفسه ، ص53.52.

[2] مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة (بيروت) ، ط1 ، 2005 ، ص25.

[3] المرجع نفسه ، ص25.

تواصلية"[1] ، وبهذا كله يقول أركون:" نبقي خارج النص نفسه وعلى السطح عندما نقوم بتحرٍ يخصّ فقط المفردات والشكل والبنية النحوية والأسلوب"[2] والمعنى الذي نستقيه من هذا الكلام هو ما أكده المنهج الإستشراقي التقليدي في العديد من المرات(إن لم نقل كل المرات) الذي يرى أن كل حقيقة ليست إلاّ داخل النـــــص وبالتالي لا علاقة له بالظروف والمؤثرات الخارجة عنه، وهذا هو الذي رفضه أركون الذي نراه في كل مرة يدعو إلى النقد (نقد نهائية النصوص)، والزحزحة والانفتاح على الأبعاد الكثيرة التي يتمتع بها النص فإحدى"خصائص القرآن الأساسية...قابليتة لأن يعني..."[3]

"أما التشبث بتاريخ الأفكار فهو المعضلة الكبرى بالنسبة إلى الإسلاميات التقليدية وسبب حدودها في نقد العقل الإسلامي لأن هذا التشبث هو الذي يمنعنا من تحديد بنيتها العميقة للمعرفة وانتقالها إلى مجال معرفي أصولي Epistémè جديد هو مجال تاريخ أنظمة الفكر"[4] . وهذا ما يؤدي بالإسلاميات التقليدية إذا ما مسكت بهذا التاريخ الخطي للأفكار دون محاولة معرفة من أين جاءت وإلى أين تتجه إلى مستوى السطحية والابتعاد أكثر عن أصولية المعرفة*.

الوجه الثالث والأخير من وجوه حدود الإسلاميات التقليدية في نقد العقل الإسلامي في المستوى المعرفي "يتمثل في تجاهل هذه الإسلاميات للمقاربة الإناسية، والسبب يكمن في أن النقاد المستشرقين بحسب أركون، لا ينطلقون إلا من مرجعيات نقدية إما خاضعة لسلطة المكتوب، وإما خاضعة لسلطة العقل أو التمركز العقلاني من دون اعتبار عنصر المخيال والأسطورة"[5].وهذا يعني أن هيمنة وسيطرة المكتوب وجعله منطلقا لكل المفاهيم هو ما أدى إلى عدم الانتباه إلى الجانب الآخر الذي يمثل التراث الإسلامي وهو "الخطاب الشفاهي" .

من خلال كل هذا يتضح جليا "أن الظاهرة الدينية هي عبارة عن نسق كلي ومركب من ثلة النظم والأنساق الأخرى اللغوية والسيميائية والأنثروبولوجية والنفسية، وكذا التاريخية، لأن الدين في جوهره- على عكس التصور الأرثوذكسي الدوغمائي الذي جمده ونزع عنه تاريخيته بعد أن أخرجه عن سكة التاريخ- هو عبارة عن

---

[1] المرجع نفسه ،ص25.

[2] المرجع نفسه ،ص25.أنظر أيضا: Mohamed arkoun: **lectures du coran** ,Tunis ,ed, alif.1990.p.20.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**،ص274.

[4] مختار الفجاري:**نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**،ص27.

* المجال المعرفي الأصولي أو Epistémè يعني عند ميشيل فوكو منظومة المبادئ النظرية التي تبنى عليها ثقافة ما في زمن معين وتكون موحدة لكل الممارسات الخطابية مهما اختلفت في ظاهرها تباعدت في اختصاصاتها والتي بتغيرها تعتبر المعرفة أصوليا (أنظر هامش مفتاح الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص27).

[5] مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** ،ص30.

معطى لغوي وسيرورة تاريخية محسوسة وليس وحيا نهائيا ومغلقا، جاء لكي يحقق سعادة الإنسان ويحل مشاكله في مختلف منعطفاته التاريخية التي يواكبها وتعكس آفاقه وتمثلاته وهواجسه وأسئلته الانطولوجية المشكلة لكينونته الوجودية"[1].الأمر الذي يعني أن القراءة التي قدمتها الإسلاميات التقليدية لم تعد باستطاعتها كشف مكنونات النص الديني ومعانيه التي هي حسب أركون معاني كثيرة متعددة وفوارة، وبالتالي فإن الأمر يحتاج إلى تأسيس قراءة أخرى جديدة تستند على مناهج أخرى وعلوم وحقول معرفية بفضلها نتمكن-حسب أركون- من تحليل وتفكيك مختلف الأنساق المشكلة لبنية النص الديني، وهذا الأمر يكون بتأسيس مشروع فكري شامل أطلق عليه أركون اسم"الإسلاميات التطبيقية فما هي؟ وكيف بلورها أركون في مشروعه هذا؟.

[1] عبد اللطيف البدادي: **الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني**،ص07.

ثانيا:الإسلاميات التطبيقية في نقد العقل الإسلامي:

الهدف من التطرق لهذا المفهوم هو أن هذا المفهوم"الإسلاميات التطبيقية"يعتبر الأساس الذي انطلق منه أركون في صياغة مشروعه"نقد العقل الإسلامي"، فالارتباط بين المشروع الأركوني ومفهوم الإسلاميات التطبيقية كبير وكبير جدا حتى لا يكاد يظهر فرق بينهما هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن الهدف هو تبيين الفرق بين مظاهر التجديد عند أركون من خلال نقده وتجاوزه للإسلاميات التقليدية وتكملتها "عن طريق الإسلاميات التطبيقية(أي تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخيه الطويل)"[1] .

ولهذا كان الهدف من انخراط أركون في "مشروع نقدي وعقلاني متنور ومؤسس ومتماسك ومتواصل، هدف من خلاله إلى تحليل الخطاب الديني(النص الديني) تحليلا أركيولوجيا، وإلى تفكيك آليات اشتغال منطقة المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه القابعة خلف نظامه وأبنيته"[2] هو الكشف عن مفهوم هذه المنطقة (منطقة المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه) من قبل التصورات الإسلامية الكلاسيكية الأصولية الإيديولوجية –حسب نعت أركون لها– والأرثوذوكسية التي تعني "النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها... والتي ترفض كل ما يقع خارجها باعتبار أنه ضلال وهرطقة"[3] المكرسة لهذه الإيديولوجية التي تفتقد إلى روح الفهم العلمي للخطاب الديني وأبعاده المعرفية فتحولت بعد ذلك إلى مجموعة من المسلمات اللاهوتية التي "سوف تؤدي إلى عمل هائل من تضخيم العبارات القرآنية، وأسطرتها، والتعالي بها[4]" أي رفعها إلى مرتبة ومقام القداسة وهذا ما افقدها طابعها التاريخي التي ظهرت فيه. وهذا ما يرفضه أركون ويعتبره السبب الرئيسي الذي أدى إلى تخلف الفكر الإسلامي، لهذا اقترح مشروع جديد هو"الإسلاميات التطبيقية" لتجاوز الإسلاميات الكلاسيكية، وينبه أركون إلى أن التجاوز ليس معناه إلغاء هذا الإسلاميات بل الغرض هو تنقيحها وتصحيحها، فالتمييز الفاصل بين الإسلاميات الكلاسيكية والتطبيقية ليس إلا"تمييز منهجي وتصنيف ابستمولوجي، وليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه(علم الإسلاميات l'islamologie)"[5].

---

[1] محمد أركون: **الإسلام، أوروبا،الغرب**،ص178.

[2] عبد اللطيف البدادي:**الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني**،ص02.

[3] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**،ص10.

[4] محمد أركون: **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص153.152.

[5] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**،ص162.

أ ـ في ماهية الإسلاميات التطبيقية:

لعل البحث عن مفهوم الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون هو صعب وشاق لسبب أن هذا المفهوم لم يظفر بتعريف محدد له، بالإضافة إلى أن أركون " لم يفرد عملا معينا للتنظير لما أسماه الإسلاميات التطبيقية،عدا الفصل الأول من كتابه الأساسي: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، والمعنون بـ:حول الأنثروبولوجيا الدينية نحو إسلاميات تطبيقية، وهو فصل صغير الحجم إذا ما قورن بدراساته الأخرى، إذ لا يتعدى ثلاثة عشر صفحـــــــة"[1]، وعلى العكس من ذلك نجد أن الكثير من الباحثين الذين كتبوا عن أركون ما يفتؤون يذكرون هذا المشروع"الإسلاميات التطبيقية"،إذا ما ذكروا محمد أركون، فهذا المشروع ملتصق بشخصية أركون رغم أن هذا الأخير لم يخصص له جانب معين من مجموع دراساته باستثناء الدراسة التي ذكرناها وهي"الانثربولوجيا التطبيقية" التي يكون تحديد موضعها حسب أركون في مكان بين نموذجين متضادين هما: "النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه"مقال في المنهج"...ونموذج الذي أعطاه كارل ماكس"[2] اللذين تكلم عنهما روجيه باستيد Roger bastide في كتابه(Anthropologie Appliquée) الصادر عام 1971م.[3] والذي يدعونا أركون إليه بقوة وإلحاح كبيرين لأنه يرى أن"الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات كانت قد خضعت، قليلا أو كثيرا للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية:"إن تفهم أو أن تعرف= أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه".لكن،"من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً،لكنك لن تستطيع أن تعرف(أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة"[4]. وهذا ما أدى إلى زوال الهدف العملي للمعرفة الاستشراقية خاصة بعد نهاية الاستعمار، وأصبح الهدف من هذه المعرفة-(الإستشراقية)فقط يكمن في- دون اهتمامها بالتنظير- محاولة تجميع المعارف والمعلومات الدقيقة دون التأمل فيها منهجيا الذي يمكنها من استغلال هذه المعلومات المتجمعة والاستفادة منها، هذا الشيء الذي لم يحدث مع الإسلاميات الكلاسيكية حاولت الإسلاميات التطبيقية أن تصححه وتنقحه بتبيين حدود الإسلاميات الكلاسيكية، ومن ثمة تقديم حلول تكون عن طريق نقد هذه الإسلاميات أعني التقليدية ثم تجاوزها. وهذا يكون حسب أركون بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية عليها والدليل على ذلك تأكيده:((أن روح الإسلاميات

---

[1] فارح مسرحي: **المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي"أصولها وحدودها**،رسالة دكتوراه، تحت إشراف الأستاذ الدكتور:عبد المجيد عمراني،2010.2011 ، ص128، منشورة تحت دار نشر الاختلاف بين الجزائر وبيروت.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ص54.

[3] المصدر نفسه ،ص62.

[4] المصدر نفسه، ص62.

التطبيقية" مقتبسة من كتاب عالم الإناسة الفرنسي روجيه باستيد "الإناسة التطبيقية"))[1]، وهذا مثال على حضور المناهج الغربية في فكر محمد أركون الذي يضيف ويقول:"أن الإسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية تتنزل في إطار خلفية فلسفية لا استعمارية، وهي خاصية علم الإناسة الحديث والمعاصر الذي عدل معرفيا علم الإنسان وذلك بنقله من مجال النزعة العرقية المركزية التي رافقت تاريخ ظهوره الأول إلى مجال المعرفة الموضوعية والشاملة، وبعبارة أخرى نقلت الإناسة مقاصدها من مجال معرفة الإنسان من أجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من أجل تحقيق تصور صحيح عنه، وهذا المقصد الثاني هو الأصل الذي بنى عليه أركون مفهوم الإسلاميات التطبيقية محققا في نفس الوقت تميزها عما سماه"بالإسلاميات التقليدية"[2] .

وما نستخلصه من كل هذا أن" الإسلاميات التطبيقية رؤية منهجية تحقق معرفة بالإنسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الإستشراقية من تعسف"[3] وخضوع وسيطرة للعقلانية الأوروبية (الحداثة).

وقياسا على ما ذكرناه تصبح الإسلاميات التطبيقية"ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة(فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[4]، وتعتمد في ذلك على"ثلة من المعارف المرتبطة بحقول معرفية متباينة بغية تحليل الخطاب الديني وتفكيكه ثم إعادة تركيبه وفق رؤية تاريخية وأنثروبولوجية وسوسيولوجية، تروم إخراج الظاهرة الدينية من حالة الجمود التي أضافها عليها العقل الأرثوذوكسي الدوغمائي، ثم إعادة موضعتها داخل دائرة التاريخ، مما يؤكد أن الإسلاميات التطبيقية بهذا المعنى هي مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه علينا أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى"[5].

[1] مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**،ص21.

[2] المرجع نفسه،ص21.

[3] المرجع نفسه،ص22.21.

[4] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص57.

[5] عبد اللطيف البدادي: **الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني** ، ص8.7.

المبحث الثاني : من نقد العقل الإسلامي إلي تحرير الوعي الإسلامي :

" من أهم خصائص المنهج عند أركون مراوحته بين التنظير و التطبيق . فالتنظير حاضر من خلال ما اسماه بالإسلاميات التطبيقية ، و التطبيق متجل من خلال الوجوه العملية التي طبق فيها ذلك المنهج على العقل الإسلامي . وقد أطلق عليه "مشروع نقد العقل الإسلامي" . فالإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي وجهان متداخلان متلازمان في الخطاب الإسلامي عند محمد أركون.وإن كان هذا التداخل والتلازم من قبيل حتمية العلاقة بين المنهج وموضوعه[1].وهذا يعني أن اهتمام أركون بالتنظير للمنهج هو"ما أدى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع أي أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة"[2] أي أن المنهج هو الموضوع والأداة.وهذا ما يظهر لنا من خلال العلاقة بين الإسلاميات التطبيقية ومشروع نقد العقل الإسلامي فهي لا تكاد تظهر لنا بينهما بسبب التلازم والتداخل الذي فرضته حتمية العلاقة بين المنهج و موضوعه.يقول مختار الفجاري" لا يجد قارئ أركون صعوبة في ملاحظة هذا الازدواج الظاهر منذ الوهلة الأولى إذ افتتح كتابه في سبيل نقد للعقل الإسلامي"[3] و الذي ترجم إلى العربية (بتاريخية الفكر العربي الإسلامي) بفصل مماثل لعنوان الكتاب في مستوى التعبير وهو " في سبيل إسلاميات تطبيقية " ، وهو العنوان الذي وضعه أركون على غرار كتاب باستيد الأناسة التطبيقية . فالفكر الأناسي (الأنثربولوجي) قد أقر بتكامل العلاقة بين النظرية والممارسة والتي يتعذر الفصل بينهما في مجال العلوم الاجتماعية . لذلك فان العلاقة بين المنهج (الإسلاميات التطبيقية) و المشروع أو الموضوع (نقد العقل الإسلامي) هي علاقة متكاملة تكامل العلاقة بين النظرية والممارسة في الفكر الأناسي الحديث لأن أركون يرجع إلى هذه المقاربة بالأساس[4].

ولعل الهدف من مشروع نقد العقل الإسلامي هو"تأسيس تأريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي يتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (=البدعوية) والتيولوجية ، ومنفتح بالدرجة نفسها على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب . وهو تاريخ تطبيقي عملي لأنه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة

---

[1] مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** ،ص 21.

[2] المرجع نفسه ، ص19.

[3] المرجع نفسه ، ص19.

[4] عماد مطير خليف: **مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية المؤتمر العلمي العالمي الثاني تحت عنوان:"التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون"،من 6إلى8 يناير 2009،ص12.

الحداثة المادية والعقلية"[1].وهذا هو السر من انطلاق أركون في تأسيس مشروعه من نقد الإسلاميات التقليدية التي يري أن تجاوزها وحده هو السبيل نحو الانخراط في نقد ابستمولوجي عميق نبتعد بفضله عن الدوغمائية المغلقة التي كرسها الفكر الأصولي السلفي لمدة طويلة. هذا كله ترك أركون يتساءل عن **مفهوم هذا العقل الإسلامي الذي شكل مشروعه ونقطة الاختلاف بينه وبين العقل العربي؟**

وهنا يجيبنا أركون ويقول:" إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه الهي،وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه، فالعقل تابع وليس متبوع اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهيم الوحي"[2] وتقيده بمعطى الوحي وجعله مصدرا ومرجعا له(للعقل الإسلامي) أدى به إلى أن"لا ينفرد...بهذا الوضع المعرفي الانطولوجي والأيسي (ontologique) إذ يشاركه فيه العقل المسيحي والعقل اليهودي ، كلاهما يخضع للمعطي المنزل مع أن التعريف اللاهوتي للوحي يختلف عند المسلمين والمسيحيين واليهود"[3] إذن فالوحي هو مصدر قوة العقل،وهداية هذا العقل تكون عن طريق الوحي ، هذا" ما كان موجودا ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضا في اليهودية والمسيحية..."[4]إذن الإيمان بألوهية العقل هو الذي يضمن التجذر الانطولوجي للعقل البشري وعملياته ، وهذا ما " عم وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي المنبثق عن تيار الفكر الاشراقي:(إن الله تعالي لما خلق العقل قال له قم ، فقام ، ثم قال اقعد فقعد ، ثم قال له اقبل فاقبل ، ثم قال أدبر فأدبر إلى أن قال له : وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم علياّ منك ولا أحسن عندي منك ، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك وبك أعاقب"[5].

انطلاقا من هذا الكلام الذي قاله محمد أركون في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" يتبين لنا أن مفهوم العقل هو مفهوم خاضع لأوامر ونواهي الله سبحانه وتعالى ، فيبدو لنا بذلك متعاليا وأزليا ، خـــــــاصا وليس

---

[1] المرجع نفسه ، ص12.

[2] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي** ، ضمن مقدمة المؤلف"أركون"،ص14.13.

[3] المصدر نفسه ، ص14.

[4] محمد أركون:**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ص65.

[5] المصدر نفسه ، ص65.

عاما "وحقيقته الأزلية تظهر طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي (كونه) ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر"[1]، وعلى هذا المنظور يقول أركون:"يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي"[2].

وبما أن"العقل قوة إدراكية واحدة ، يتمتع بها كل إنسان ، أيا كان جنسه أو مجتمعه ، وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية...لذا نقول العقل الإسلامي كما نقول العقل الماركسي أو الرشدي..."[3].

والأمر نفسه ينطبق على العقل العربي" الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به ، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية كما نعرف اليوم شعراء وكتاب مغاربيين يؤلفون بالفرنسية"[4] ومعنى هذا أن اللغة العربية هي التي يعبر بها العقل العربي عن أفكاره وبالتالي هي مصدره ، وهذا ما تكلم عنه الجابري في مفهوم العقل العربي وكان سببا في رفض أركون له وتفضيله لاستعمال مفهوم آخر هو مفهوم العقل الإسلامي،فأدى به للقول أن الجابري في مفهوم العقل العربي :" لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنوية والقوموية والعنصرية"[5].

هذا السبب" أن العقل لم يتحرر من الدوغمائية" هو المنطلق الذي جعله أركون أساسا في نقده للعقل الإسلامي ضمن مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة التي بفضلها يمكن كشف المستور الذي يحتويه الفكر العربي الإسلامي الذي لم يتطرق للتفكير فيه ووضعوه تحت سلطة المقدس. "وبدلاً من أن نتلهى بالافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط ، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتماً عن الواقع التاريخي الراهن ،.. ينبغي علينا تحليله نقدياً بكليته ليس من اجل تسفيهه أو الحط من قدره وأهميته وإنما من اجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها و تشكل ،ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية"[6].

ويري أركون أن البدء الحقيقي لنقد العقل الإسلامي يكون بنقد الإسلاميات التقليدية(الكلاسيكية) – التي بفكرها الجامد والثابت والنهائي المغلق (التأويل النهائي) كرست مفهوما هو الأرثوذكسية – وتفكيك هذا المفهوم

---

[1] المصدر نفسه ، ص65.

[2] المصدر نفسه ، ص65.

[3] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي** ، ضمن مقدمة المؤلف"أركون"،ص14.

[4] المصدر نفسه ، ص14.

[5] المصدر نفسه ، ص14.

[6] عماد مطير خليف: **مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،ص12**.

وكيفية نشوءه وتشكله في التاريخ هو الذي من شأنه أن يسمح لنا بنقد العقل الإسلامي ويؤدي بنا إلي ." تجاوز المستوى الابستمولوجي للمعالجة إلى مستوى أكثر إيغالا وكشفاً هو المستوى الاركيولوجي ، من هنا فإن نقد العقل كما يمارسه أركون لا يكتفي بفحص المعارف و الأفكار وهو ليس مجرد نقض لأطـــــروحات أو نظـــــــريات أو مذاهب ، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة و فحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب"[1] أي أن أركون يريد أن يجعل من أصول الخطاب الإسلامي (الدوغمائي والأرثوذكسي المغلق) نقطة الانطلاق لتأسيس مشروع النقد ، أي نقد وتحليل وتفكيك إغلاقية هذا الخطاب ومعرفة الأطر التي أثرت فيه وتأثر بها من أجل كشف المستور المتخفي وراء هذه الأطر(وراء هذا الواقع) وتبيين ما يكتنفها من معاني ودلالات لم يستطع الخطاب التقليدي الوصول إليها.

نفس هذه المنهجية هي التي يتبعها أركون وأعني بها منهجية النقد والتفكيك والتي تقوم عنده "على أساس كون تأريخ التراث أي تراث يتكون من مجموعة متراكمة من الحقب الزمنية والعصور المتتابعة بعضها فوق البعض الآخر كما هو الحال في طبقات الأرض الجيولوجية أو الاركيولوجية ، فيقوم مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (فوكو يقول:اركيولوجية الفكر) بعمل الاركيولوجي من أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية.ويعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات والتشكيلات الإيديولوجية والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية وذلك لتبيان منشأها وتاريخيتها"[2] ومعنى هذا أن الوسائل التي أعتمدها أركون من أجل تعرية الفكر العربي الإسلامي هي وسائل أساسها حديث ومرجعها غربي ، والصفة والميزة التي يمتاز بها هذا الفكر الحديث أنه في دراسته لأي فكرة يرجع إلى تاريخها (أصلها ومنشئها) ، وهذا ما أراد أركون تطبيقه على الفكر العربي الإسلامي(من مناهج) بغية الوصول إلى اكتشاف المعنى الحقيقي الذي لم يكتشف لحد الآن حسب تعبير أركون.

إذن النقد (نقد العقل الإسلامي المنعوت بالدوغمائي) وحده الكفيل بتغيير وضع الأمة العربية الإسلامية إلى الأحسن ، ولكن لن يكون هذا إلا بشروط من أهمها:محاولة فهم العقل الإسلامي أولا(الفكر الإسلامي) ثم اكتشاف مرجعيات هذا العقل ثانيا(عقل يستمد قوته من الوحي) الذي بدوره يؤدي إلى مرحلة ثالثة هي التخلص من الدوغمائية التي أحكمت إغلاقها على العقل العربي وجعلت منه عقلا جامد ، ثابت ، نهائي(مستهلكا وليس

[1] المرجع نفسه ، ص13.

[2] المرجع نفسه ، ص13.

منتجا).انطلاقا من هذا نستطيع اكتشاف"هالات الأسطرة والأدجلة عن حدث تاريخي عظيم"[1] ، ونقد العقل الإسلامي هو ما"يتيح لنا أن نفرض إشكالية ألسنية انثربولوجية للوحي ، وهي إشكالية تشمل كما قلنا الأديان الثلاث الموصوفة بأديان الوحي،بمعنى أننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بلغة بشرية، وبالتالي تنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية الخطاب الديني. ثم دراسته كظاهرة انثربولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعا واختلافا وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة على الإسلام"[2].

إذن القصد الذي يريده أركون من مشروع "نقد العقل الإسلامي"هو:"إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم"[3] أي أن إعادة التقييم تكون عبر مراحل تشكل الفكر الإسلامي كلها وليس بعضها "وهذه المراحل هي:

مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي.

مرحلة العصر الكلاسيكي ، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.

مرحلة العصر السكولاستيكي ، التكراري والاجتراري(أو ما يدعى بعصر الانحطاط).

مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن.

مرحلة الثورة القومية(عبد الناصر 1970/1952)، فالثورة الإسلامية(1970 ، حتى اليوم)."[4]

من خلال كل هذا ربما نصل إلى القصد؟ القصد الذي لن يتحقق إلا بإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي على ضوء المناهج الغربية الحديثة (الأنثربولوجية ، واللغوية، والفينومينولوجية ، والتاريخية...)."ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتا فيه ومعرقلا لحركة التطور ، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد"[5].

ومادام السؤال مشروع في الفلسفة نتساءل ونقول: ما هي أهم القراءات التي وظفها أركون في قراءته للتراث الإسلامي عامة والنص الديني على وجه الخصوص؟

---

[1] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** ، ص10.

[2] محمد أركون: **الإسلام ، أوروبا ، الغرب** ، ص20.

[3] محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، ص283.

[4] المصدر نفسه ، 283.

[5] المصدر نفسه ، 292.

لعل المشكلة الجوهرية التي تواجه الفلسفة المعاصرة وتزداد يوما بعد يوم تلك المتعلقة بتقييم مذاهب الفلاسفة والحكم على مدى أصالة أفكارهم وجهودهم التجديدية" إذ كثيرا ما يختلط مفهوم التجديد في المجال الفلسفي بمفهوم التجديد في المجال العلمي، وتتداخل معايير الإبداع رغم الاختلاف الواضح بين المجالين".[1]

وفي إطار هذه المشكلة الأساسية سوف نجد أن التجديد في التفكير العلمي يمثل أساسا في اكتساب المعارف الجديدة، واكتشاف الموضوعات الغامضة أو المجهولة، وابتكار الوسائل التي من شانها المساعدة على كشف قوانين العالم المحيط بنا والتحكم في ظواهره ، أي اكتشاف معارف جديدة وصياغة هذه المعارف في شكل نظريات ومن ثمة سنها في شكل قوانين تخدم العالم وتتحكم في ظواهره هذا بالنسبة للتجديد في التفكير العلمي أما التفكير الفلسفي فينصب التجديد فيه" على طريق معالجة الموضوعـــات الفلسفية التقليدية، وأسلوب تناولها، ومنهج البحث فيها، وكيفية تجميعها في شكل نسقي جديد لم يكن موجودا عند السابقين عليهم أو المعاصرين لهم...أي أن التجديد الفلسفي يرتبط بالشكل والطريقة والأسلوب، دون السعي وراء اكتشاف المزيد من موضوعات التفلسف نفسها، التي استهلكت بحثا طوال العصور الفلسفية السابقة، بينما الطريق مازال مفتوحا أمام الإبداع الفلسفي من حيث أسلوب المعالجة وطريقة تناول الموضوعات التقليدية السابقة من منظور ذاتي جديد، دون الحاجة لاكتشاف موضوعات جديدة لم يتعرض لها السابقون، وهذا الموقف هو الذي يجب أن ينطلق منه الباحثون في دراسة ونقد وتقييم المذاهب الفلسفية، والحكم على مدى إبداعيتها.[2]

وبما أن الفلسفة تمثل الجهد العقلي المفتوح والمتواصل نحو النمو والتطور فإن الملاحظة التي لاحظناها على مفكري اليوم أنهم مضطرين لجعل الفلاسفة السابقين عليهم نقطة لتأسيس أفكار جديدة تكون بذلك نقطة اختلاف بينهم وبين السابقين عليهم سواء من ناحية الأسلوب أو الصياغة.

هذه النقطة التي أثرتها كان الغرض منها هو معرفة الجديد الذي جاء به محمد أركون في قراءته للنص الديني. هل قراءاته التي أخضع النص من خلالها امتداد لسابقيه أم أنها خاصة به؟.ومنه ما هي أهم القراءات التي تنتجا لنا وعيا بتراثنا ونصا؟ وما هي القراءات التي بفضلها نتحرر من سلطة هذا النص؟وهل هي تناسبه وتتناسب معه (أسسه ومبادئه) ؟

---

[1] سماح رافع محمد: **الفينومينولوجيا عند هوسرل(دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)** ، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (القاهرة)، 1991،ص5.

[2] المرجع نفسه ، ص6.

أولا: القراءة الأنثربولوجية:

"إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلي فضولي.." [1]هذا القول الذي قاله أركون دليل واضح على أن الفضول أولا وخاصية العلوم الإنسانية والاجتماعية – ليست كالعلوم التي تخضع للتجربة في إثباتها– ثانيا كانت السبب في عدم استقرار أركون على منهج واحد محدد بل على مناهج كثيرة متنوعة ومتعددة ، وهذا كله من أجل فتح أفق أخرى لتأويل النص الديني تكون مختلفة عن المنهجية التقليدية.

ولعل هذا ما جعل منهجه في دراسة التراث العربي الإسلامي، يختلف عن مناهج الكثير من المفكرين كمحمد عابد الجابري" الذي لا يقف موقف الباحث الأنثربولوجي في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، بتركيزه على الثقافة العالمة فقط حيث يقول:"إننا قد اخترنا بوعي التفاعل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي ولأن موضوعنا هو العقل... نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثربولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار،بل نقف من موضوعنا الذات الواعية".[2]وهذا بالضبط ما يرفضه أركون فهو يرى أن البعد الأنثربولوجي أكثر من أساسي في قراءة التراث العربي الإسلامي وبناء مشروع"إسلاميات تطبيقية"نصل من خلاله إلى توحيد الوعي الإسلامي، الذي لا يكون إلا بالتخـــلص من "الفــكرة الدوغمائية التي تقول بأن الأمة الإســـلامية هي الأمة المختارة من قبل الله"[3]. مؤدى هذا الموقف هو الرفض القاطع لكل تفكير جديد يخرج عن ما تقوله الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص لأنها وحدها التي تملك الحقيقة والمعنى الصحيح" كما وأنها تفسيرات تمثلها هيئات تتحكم بها وتسيرها المنفعة الإيديولوجية والمصلحة السلطوية سواء من جهة رجال الدين أو رجل السياسة" [4]. وفي هذا يقول أركون: "ولم تزل تلك النظرة الدوغمائية تتحكم في الذهنية المعروفة بالطائفية، فكل طائفة تدّعي أن دينها هو دين الحـــق، وبالتالي أنها الفرقة الناجية والأخرى كلها ضالة، شاعت هذه الذهنية في المسيحية واليهودية والإسلام".[5]

لهذا من المهم لدراسة التراث العربي الإسلامي لابد من ممارسة الفكر الأنثربولوجي بالمعنى الواسع الذي يدعو إليه أركون لأن"علم الأنثربولوجيا الحديث يمارس عمـله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخية الإيديولوجية وقد أثرت الأنثروبولوجيا أو

---

[1] محمد أركون : **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص247.

[2] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص7 ، أنظر أيضا: **كيحل مصطفى: الأنسنة والتـــأويل في فكر محمد أركون**، ص277.

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي**، ص133، 134.

[4] أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص364.

[5] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص6.

أخصبت التفكير الحديث عن طريق بلورة ما أسميته بـ"المثلثات الأنثربولوجية". Anthropological triangles وهي مثلثات من نوع"العنف والتحريم والحقيقة"، أو"الوحي والتاريخ والحقيقة" أو اللغة والتاريخ والفكر"[1].

والغرض الذي أراده أركون من خلال قراءته الأنثربولوجية للتراث عامة والنص الديني على وجه الخصوص هو "أن البحث الأنثربولوجي بحث مقارن بالدرجة الأولى يرفض التمركز حول هوية واحدة، ولا يأخذ بالدراسات الأحادية ، فهو متعدد الميادين والاختصاصات أي يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية ، ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط... وإنما يهتم بالثقافة الشفهية بالخيالات والأوهام والإبداعات الثقافية والأغراض السياسية والمصالح الاقتصادية والتطورات الإيديولوجية ..."[2]

وما يفسر لنا اعتماد أركون على هذه القراءة – القراءة الأنثربولوجية– هو أننا من خلالها نستطيع قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة شاملة بما فيها التراث الغير مكتوب أي الشفهي وهذا ما جعل تركيز أركون على مثل هذه القراءات التي يرى أنها نوعية لتراث يحمل الطابع التقديسي كبير، والخروج من دوغمائية هذا المقدس يستوجب منا "طرح الأمور على مستوى الأنثربولوجية الدينية وملاحظة أن أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية. ذلك أن ظاهرة التقديس (le sacré) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية:أنها ظاهرة انثربولوجية ، فقط تختلف درجة حدتها وأشكال تحليلاتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي الثقافي"[3]وهذا معناه أن ظاهرة التقديس موجودة في كل المجتمعات (إسلامية ، مسيحية ، يهودية) وحضورها يختلف من مجتـمع إلى آخر، ضف إلى ذلك أن للتطور الاجتماعي والثقافي دور في تجلى أو عدم تجلي هذه الظاهرة(التقديس). وهذا العنصر بالذات واقصد به التطور الثقافي والاجتماعي هو ما دعا هاشم صالح لطرح السؤال التالي على محمد أركون حين سأله وقال له:

"ألا تعتقد بأن عصر التنوير وتطبيقه العملي على أرض الواقع (أي الثورة الفرنسية) قد حلا مشكلة الدين بشكل كاملا؟ ".

أركون: لا. لا . أبدا. عصر التنوير لم يحل مشكلة التقديس (le sacré) فالفلاسفة وضعوها جانبا معتقدين بأن العقل يمكنه أن يهيمن عليها ويفسرها ويستنفذها فهما ، ولكننا نرى أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في

[1] المصدر نفسه ، ص7.

[2] كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص278.

[3] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص11.

كل مكان بما فيها المجتمعات الأوروبية المُعَلْمنة والمحدَّثة منذ زمـــن طويل، وهذا يدل على أن مشكلة المقدس- أي حاجة الإنسان والجماعات إلى التقديس- لم تحل حتى هذه اللحظة ولا يزال علماء الأنثربولوجية والاجتماع يتساءلون عن ظاهرة التقديس وعن جوهرها ومحتواها"[1] والمعنى الذي يريده أركون من خلال هذا القول هو أن للتطور العلمي وللحلول الكثيرة التي قدمها للإنسان لا يعني أنه حل مشكل التقديس أيضا، والثورة ضد الكنيسة كانت عن طريق القوة ولم تكن عن طريق المحاجة العقلية.

ولم يتوقف أركون عند هذا الحد بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث عد تفكيك التراث الإسلامي "بما فيه النص الديني "من واجبات المفكر المسلم اليوم لأن تجاوز الدوغمائية والأرثوذكسية الإسلامية التي "تضغط دائما بالمحرمات على الدراسة القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب"[2] يستوجب منه انتهاك هذه المحرمات وهذا ما فعله الخطاب الإستشراقي الذي كان مدعوما بالهيمنة الاستعمارية التي رافقته. "وهو ما تدل عليه الأعمال النقدية للنص القرآني التي قام بها كل من "نول دكه" و"بلا يشر"، وأما اليوم فقد تراجع ذلك خوفا من رد فعل الأصولية المتشددة"[3].

ويرى أركون أنه من غير المنطقي أن نميز بين الأديان" فالدين ، أو الأديان ، في المجتمع ما هي عبارة عن جذور، ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي،فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علنيا بشكل ثنوي دائما"[4]

إذن الغرض الذي أراده أركون من خلال عدم التمييز بين الأديان هو أن طريقة تجسيد المقدس في كل منها واحدة والدليل قوله:" إن كل ما ندعوه بالأديان (أي كل الأديان دون استثناء) ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية وصهرها في أجسادنا، هذه الحقائق التي سوف تتحكم بوجودنا كله. هكذا نلاحظ مثلا أن المسلم يقوم ببعض الحركات الجسدية لتأدية صلاته، وأما المسيحي فيقوم بحركات جسدية أخرى، وكذلك اليهودي يقوم بحركات مختلفة، وهلم جرا...."[5]

[1] محمد أركون: **الإسلام ، أوربا ، الغرب** ، ص202.

[2] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ص44.

[3] أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص381.

[4] محمد أركون: **العلمنة والدين** ،ص23.

[5] المصدر نفسه ، ص24.

وبالتالي فقراءة التراث قراءة شاملة يكون بفهم "الساحة الدينية والطريقة التي تمارس عليها دورها هذه الساحة في المجتمعات البشرية المختلفة "[1]،وكل هذا يكون بامتلاك أفكار دقيقة إلى أبعد حد ممكن عن التشكيلة الثانية وأقصد بها (العقلية) لثقافة حضارة ما.

ثانيا:القراءة الفينومينولوجية:

تشتق كلمة فينومينولوجيا من الكلمة اليونانية Phainomenon وتعنى مظهر، وكلمة Logos وتعني علم.وبالتالي الفينومينولوجيا هي علم الظواهر، وبالتحديد علم الموضوعات القصدية للوعي.وتتخذ الفينومينولوجيا شعاراً لها "إلى الأشياء ذاتها" بمعنى أننا ينبغي أن نواجه الأشياء بالضبط كما نخبرها في الوعي، وبمعزل عن أي فروض مسبقة نظرية أو ميتافيزيقية.هذا ما جعلها ترتكز على فكرة أننا حين نأتي لرؤية الموضوعات بما هي ظواهر في الوعي ، يمكننا أن نرى حقائق يقينية وضرورية تتعلق بالملامح الماهوية لهذه الموضوعات .بذلك نفهم الموضوعات كما هي في ذاتها دون آية فروض مسبقة أو أية تفسيرات مقحمة عليها[2].

ويجمع الباحثون على أن أول من استعمل لفظة"فينومينولوجيا" كان. ي.هـ.لامبرت(في كتابه : Neues organon . Leipzig.1764) في ألمانيا. ثم استعملها كانط (في كتابه:Metaphysische Amfangsgruende der Naturwissenschalt.1786). ومن بعده هيغل (في كتابه:phaenomenalogie des Geistes.1807). و رينوفيه(في كتابه: Frag ments de la philosophie de sir w Hamilton.1840). و وليام هاملتون(في كتابه:Lectures on logic.1860).و اميل(في كتابه:Journal intime.1869). و إدوار فون هارتمان في(phaenomenalogie des sittlichen Bewus stseins.1879) وغيرهم[3].

ولكن أول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم كان إدموند هوسرل(1859-1938) الذي حاول من خلال الفينومينولوجيا وصف العمليات الأولى التي يتم فيها تعرف الذات الإنسانية إلى الظاهرات.هذا التوجه الجديد يحاول مخاطبة الأفعال الإدراكية الذاتية على أنها ظاهرات يتعين وصفها[4].

---

[1] المصدر نفسه ، ص25.

[2] الشيخ مرتضى الفرج: **الفلسفة الغربية وقراءة النص**، البصائر "قضايا إسلامية وفكرية" العدد(44)،سنة1430هـ الموافق لـ2009م،ص13.

[3] أنطوان خوري: **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية** ،ط1،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)،1984، ص35.

[4] المرجع نفسه ، ص35.39.

ومن المسائل المهمة التي تدور حولها الفينومينولوجيا فكرة"القصدية"(قصد الشيء هو التوجه إليه)وهي الفكرة التي أخذها هوسرل من برنتانو الذي كان متمرسا في فلسفات المدرسيين[1]. وجعل بعض أفكاره نقطة انطلاق لفلسفته. "كان برنتانو يعتقد أنه اكتشف ماهية الذهني، أو ماهية الوعي أو الشعور .فالقاسم المشترك بين كل ما هو ذهني أو وعي أو شعور هو القصدية"Intentionality" فخاصية كل شعور هي أن يكون شعوراً بشيء .وكل ما هو وعي وفعل ذهني هو موجه نحو موضوع ، أي موضوع قصدي .وجميع حالات الوعي(من تفكير واعتقاد ورغبة وحب وكراهية وتذكر ...الخ) لها دائماً موضوع أو محتوى.الوعي دائماً له موضوع ، والوعي دائماً موجه نحو موضوع ، بصرف النظر عما إذا كان هذا الموضوع موجوداً بالفعل أم غير موجود. فقد يعتقد طفل أو يتمنى أن يتحفه بابا نويل بالهدايا، وإن كان بابا نويل كائناً غير موجود"[2]. ومن هذه الفكرة التي أخذها هوسرل من برنتانو، انطلق لتأسيس علم الظواهر(الفينومينولوجيا).

ولتحقيق حد أدني من الوعي بنقاوة الأسس ، وخلوها من الفروض المسبقة ، يقدم هوسرل منهجاً يطلق عليه "الرد الفينومينولوجي"، أو "الوضع بين أقواس"، أو "الإبوخية"Epoche ، وهذه الأخيرة، كلمة يونانية تعني تعليق أو توقف .وتعني هذه الكلمة في هذا المقام تعليق الاعتقاد أو التوقف عن الحكم .فالرد الفينومينولوجي يمر بمرحلتين:

1/ تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، ومن خلال هذا التعليق يتسنى لنا التركيز على موضوعات الوعي كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتراءى وتتبدى في الوعي.

2/ أن ننظر إلى هذه الموضوعات (التي تم ردها إلى ظواهر محضة) لا في جزئيتها وعرضيتها، بل في كليتها وماهيتها[3].

ولكي يتسنى لنا أن نركز على الأشياء كما هي معطاة للوعي فحسب، فإن علينا أن نضع جانباً تلك المسلمات التي نُسلم بها دون سؤال –سواء الخاصة بنظرة الحس المشترك أو بنظرة العلم الطبيعي إلى العالم– لكي نخلص الوجهة إلى محتويات الوعي المحض وندرسها بنزاهة .و الإبوخية لا يعني إنكار وجود العالم الخارجي (ولا

[1] المرجع نفسه ، ص40.39. نقلا بتصرف.

[2] الشيخ مرتضى الفرج: **الفلسفة الغربية وقراءة النص**،ص14.

[3] المرجع نفسه ، ص14.

إثباته)، فنحن لا نحذف الواقع الخارجي أو نقصيه أو نلغيه ، وإنما نحن ببساطة نحيده ونضعه جانباً...حتى ندع الأشياء تتكشف لدى الوعي[1].

وإذا أردنا تطبيق فينومينولوجية هوسرل على مجال تفسير النص، نجد أن هذا المنهج يفترض أننا لكي نصل إلى تفسير سديد للموضوع يلزمنا سياق صحيح أو إطار ذهني لكن دون الانطلاق من أطر خارجية تاريخية أو ثقافية ، لأن النص يعكس إطاره الذهني الخاص.وحينما يرفع هوسرل شعار "إلى الأشياء ذاتها"فهو يريدنا أن نعزل النص منهجياً عن كل ما هو دخيل عليه ، بما في ذلك تحيزات الذات ، وأن نتيح للنص أن يوصل معناه للذات[2].

إذن هدف الفينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي ، دون أي تلوين من الذات أو إسقاط من القــارئ. فالتفسير من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً يفعله القارئ، بل هو شيء يحدث له.

والسؤال المطروح هنا هو: **هل المقاربة الظاهراتية للنص الديني عند محمد أركون أخذت في الحسبان كل هذا؟**

لعل الملاحظة البارزة التي لاحظناها على المشروع الأركوني أن وقع مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية فيه كبير وكبير جدا وهذا للأهمية الكبرى التي أولاها لمناهج هذه العلوم وقوله:"أنا لم أتأثّر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات "[3] دليل قوي على مكانة هذه المناهج بالنسبة له والتي جعل منها المنطلق الأول لتأسيس مشروعه القاضي بقراءة التراث العربي الإسلامي عموما والنص الديني على وجه الخصوص قراءة جديدة تختلف في جوهرها عن القراءة الكلاسيكية(التقليدية) التي أرادت أن تجعل من النص المرجع الأول والأخير لكل البشر، وهذه"السمة الأكثر إدهاشا في هذا الخطاب المتجذر عميقا في وعي الملايين هي الاقتناع التالي الذي كان مفهوما في القرون الوسطى ، ولكنه أقل موثوقية في السياقات المعاصرة المتعددة الثقافات.مؤدى هذا الاقتناع ما يلي: أن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر..."[4] أي أنه لا مجال للمناقشة حول القرآن ومصداقيته لأنه صالح لكل زمان ومكان وكل قراءة له يجب أن لا تخرج عن كونه المرجع الأعلى والنهائي ، وكل هذا جعل من أركون يشير إلى هذه النقطة في أكثر من مرة يقول:"إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يُقدّم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قِبَلِ أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من

[1] المرجع نفسه ، ص15.

[2] المرجع نفسه ، ص15.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص249.

[4] محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص14.

القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلاً:"قال الله تعالى"...وينهيه قائلاً:"صدق الله العظيم". لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف ، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به ، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله"[1] هذه الصورة التقليدية للوحي المفروضة علينا حسب أركون- كأنها شيء بديهي غير قابل للنقاش- هي من تقف أمام النقد العقلي للتراث العربي الإسلامي وبالتالي أمام بلوغ الوعي بهذا التراث. لأن هذه" المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم المواعظ المشكّلة من مبادئ بسيطة سهلة وموجزة،وهي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه. وانتشرت هذه العقيدة التبسيطية بدءاً من القرن العاشر الميلادي"[2] يقول أركون:" كطفل ، كنت شخصيا قد تعلمت الإسلام ضمن هذه الظروف في تاوريت – ميمون وهي قرية بربرية موجودة في منطقة القبائل في الجزائر"[3]. وقد حدد أركون هذه المبادئ – مبادئ القراءة الكلاسيكية التي تقول له افعل و لاتفعل " في ستة نقاط:

1/ كان الله قد بلغ مشيئته لجنس البشري (أو لمخلوقاته البشرية) عبر الأنبياء ، ولكي يفعل ذلك فانه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها ، ولكنه في آخر تجلّ للوحي عبر النبي محمد ، فانه بين كلماته بلغته الخاصة بالذات ، وبنحوه ، وبلاغتـه، ومعجمه اللفظي بالذات ، وكانت مهمة النبي/الرسول تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي ، اللانهائي ، غير المخلوق قد ألح التراث على دور الملاك جبريل بصفته الأداة الوسيطة (أو صلة الوصل) بين الله والنبي محمد.[4] ومعنى هذا المبدأ أن الله خاطب مخلوقاته عن طريق النبي محمد صلى عليه وسلم بلغة يفهمونها،ومهمة النبي هي التلفظ بالخطاب الموحى إليه من الله بواسطة جبريل عليه السلام.

2/ إن الوحي الذي قُدّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى،كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل ، إنه يحتوي على جميع الأجوبة والتعليمات ، والمعايير التي يحتاجها البشر من اجل تدبير حياتهم الأرضية وهدايتها وتنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية(تاريخ النجاة ، الفرائض الدينية ، الشعائر والطقوس ، الأعياد الدينية ، المعايير الأخلاقية والشرعية، المعرفة الصحيحة ، التصورات عن المخلوقات والعلاقات معها ، السماوات، الظواهر الفيزيائية ،

[1] المصدر نفسه ، ص17.

[2] المصدر نفسه ، ص18.

[3] هاشم صالح: ضمن: محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**،ص18.

[4] محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**،ص19.

الكون...).[1] ومعنى هذا المبدأ أن القرآن صالح لكل زمان ومكان وبالتالي فهو محتوى على كل الأجوبة التي يحتاجها الإنسان.

3/ الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم.ولكن هذا الوحي القرآني لايستنفذ كلمة الله كلها،فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي(في أم الكتاب كما يقول القرآن،أو في اللوح المحفوظ).ينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو في الواقع أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعا في الشرق الأوسط القديم،وقد برهن على ذلك المستشرق السويدي جيوقيدينغرينGeo widengren في كتابه: محمد،رسول الله وصعوده(أوبسالا1955).[2] ومعنى هذا المبدأ أن الوحي القرآني لا يحتوى إلا على جزء من كلام الله و الوحي ككل موجود في الكتاب السماوي.

4/ إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة ماديا بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرجة ، ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وبخاصة في ظل عثمان ، وبالتالي فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب،و المتلو،و المقروء،والمشروح من قبل المسلمين منذ انتشر مصحف عثمان،هو النسخة الكاملة ، والموثوقة ، والصحيحة للوحي الذي بُلّغ إلي محمد[3].ومعنى هذا المبدأ أن عملية تدوين الوحي في مصحف هي عملية حرجة ولكنها صحيحة وكاملة.

5/ إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين بإتباعه بحوا فيره ، فإتباعه يمثل علامة الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي(أي وضع وديعة الوحي لديه).

إن الأحكام (أو المعايير) السياسية ، والأخلاقية ، والقانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهي عن طريق الجهد الفكري والروحي الذي بذله "العلماء"المجتهدون(أي كبار رجال الدين)، ولايمكن لأي كائن بشري أن يغير النظام السياسي والاجتماعي المبني على هذه الأحكام والمحافّظ عليه من قِبَلها[4].ويحيلنا هذا المبدأ عند أركون إلي فكرتين أساسيتين:

---

[1] المصدر نفسه ، ص19.

[2] المصدر نفسه ، ص19.

[3] المصدر نفسه ، ص20.

[4] المصدر نفسه ، ص20.

- أن الوحي علامة على مديونية المعنى أي أن الله بتوجيهه الوحي للإنسان أراد أن يرفع من شأنه ، فكرمه بوديعة الوحي.
- أن الوحي يتضمن المبادئ والأحكام التي تنظم حياة الإنسان في جميع جوانبها.[1]

6/ إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية ، وبين التصور الحديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي قد وصل على ذروته منذ أن كانت أنظـمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي ، وهذا التناقض غالبا ما ظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعا للأحكام القرآنية ، وهذا ما سيحصل عاجلا أم آجلا،وعندئذ فان مشكلة الوحي سوف تقلص أو تختزل إلى أبعادها التاريخية والنفسانية كما هي الحال فيما يخص المسيحية راهنا[2].وكل هذه المبادئ التي ذكرناها تمثل المرجعية النهائية التي لا تقبل أي نقاش بالنسبة للنظرة الكلاسيكية.

وهذا التحديد لمبادئ القراءة التفسيرية التقليدية أتبعه أركون بذكر أهم المبادئ والآليات المتحكمة في قراءة التفسير الكلاسيكي وقد عددها في ثمانية أسس:

1) الله موجود، وهو عين ذاته، وأنا لا استطيع التحدث عنه على نحو ملائم إلا بالألفاظ التي استعملها لنفسه في كلامه.
2) كلم الله الناس أجمعين بلسان عربي مبين لآخر مرة بواسطة محمد.
3) جمع كلام الله في مدونة صحيحة هي القرآن.
4) كلام الله يقول كل شيء عن كينونتي وكينونة العالم، ووضعيتي فيه وعن وجودي ومصيري، وأنا لا استطيع الاستغناء عنه في أي أمر ولا في أية لحظة.
5) كل ما يقوله الله هو الحق وحده، والحق كله.
6) باستطاعتي بل ممن واجبي أن أحدد هذا الحق بالرجوع إلى جيل الشاهد أي المؤمنين الأوائل الذين سمعوا الوحي من فم الرسول وطبقوا تعاليمه.
7) وفاة الرسول قد حبست كل مؤمن في دائرة تأويلية تربطهم بالنص الذي يعيد تحبين الكلام الإلهي، وعلى كل واحد منهم أن يرمن ليفهم ويفهم ليؤمن.

[1] كيحل مصطفى:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص353.

[2] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص20.

8) يعلمني النحو الفيلولوجيا، أو البلاغة والمنطق وتقنيات الولوج إلى المعنى وإنتاجه كما تسمح لمختلف هذه العلوم باستخراج الحقيقة التي تنير عقلي وإرادتي وأعمالي من النص كلام الله[1].

وهذه المبادئ بحسب أركون تظهر مدى"الموقف السلبي الذي يفقه المؤمن أمام تراثه المقدس حيث يتعامل معه كما مجموعة من المفاهيم الجاهزة المستعدة للإجابة عن كل الأسئلة الآنية أو المستقبلية"[2] وفي ظل هذا فإن السلطة بيد النص المقدس فهو الآمر والناهي(افعل أو لا تفعل) ، وعن هذه المقاربة المثالية الثيولوجية يقول أركون أنها:"تتوافق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بالحركات المدعوة إسلامية، وتوافق بشكل أعم مع الخطاب الإصلاحي السلفي. يرى هؤلاء أن الإسلام متضمن كليا في القرآن بالهيئة التي وضحه عليها الحديث النبوي وفسره، أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشاكلها ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثية الأولى، وأن يكون بالتالي متولدا عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد، فإن كـــل ذلك لا يؤثر إطلاقا على صلاحية المعادلة التالية:الإسلام يساوي= التراث الصحيح والموثوق"[3].وكل هذا يعني حسب أركون هو" التراث المتعالي الأكبر وهو يمثل الإسلام الذي أراده الله الذي ليس إلا تجسيدا لدين الحق في التاريخ"[4].

وبعد كل هذا وفي نفس الكتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية يتكلم محمد أركون عن محاور الخطاب الإسلامي المعاصر ويقول:"نقصد بكلمة(محاور) التوجهات الدائمة والمستعادة التي يحددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية في إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الإسلام. إن مجموعة المحاور والفرضيات التي سنستخرجها تشكل بنى الفهم الشائعة لدى الناس الأكثر ثقافة ولدى المؤمنين الأكثر بساطة وسذاجة في آن معا. إنها مشتركة لدى الجميع ويعددها أركون في "[5]المحاور التالية:

1. الله واحد ومتعال وحي عادل ...وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختيار منهم أوصياءه(أو رسله) على هذه الأرض.
2. تمارس كل مبادرة(= كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة، فالله يختار نبيا أو مرسلا من أجل التصريح بإرادته أو رغباته وأوامره إلى البشر، وعندئذ ينقسم البشر إلى فئتين: فئة المؤمنين/وفئة الكافرين.

---

[1] المرجع نفسه ،ص 354.

[2] المرجع نفسه ، ص354.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص20.19.

[4] المصدر نفسه ، ص20.

[5] المصدر نفسه ، ص64.

3. ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى"قبل" الوحي/"وبعده". من هنا ينتج أيضا التقويم اليهودي أو المسيحي والإسلامي، وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته ومنطقة أخرى غير خاضعة له(أرض العصيان) أو دار الإسلام /دار الحرب.
4. إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير، ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة(النشور) والحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا من أجل التفكير والعمل(ممارسة).
5. إن حياة محمد والمدينة- الدولة التي أوجدها في المدينة يثرب بين عامي 622- 632هـ تعتبر نموذجا أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا. يشكل صحابة محمد جيلا متميزا ومتفوقا لأنهم تلقوا بإخلاص وأمانة الوحي القرآني وتعاليم النبي.
6. يشكل كل من الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري ولكن الدين هو الذي يشكل(= يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة وهذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.
7. بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فإن النظام التاريخي والاجتماعي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على كل الأزمان، وهذا هو تعريف الموقف الإصلاحي المنصوح بإتباعه منذ القرن الهجري الأول والذي استعيد بقوة في القرن 19 من قبل التيار السلفي. ويمثل هذا بالنسبة إلى أركون أسطورية للتاريخ- اليوم أكثر من أي وقت مضى- في الخطاب الإسلامي المعاصر".[1]

وهذا المحاور التي ذكرناها تعد بالنسبة لأركون من البديهيات التي تشكل الاعتقاد واليقين الإسلامي، بحيث أن هذا الاعتقاد يفترض فرضيات التي نقصد بها المبادئ التي تستمر في إنتاج المعرفة الإسلامية الخالية من كل نقد ابستومولوجي معرفي والتي تقول بأن: الوحي = الحقيقة الكلية، ولكن هذا الاعتبار (الوحي = الحقيقة الكلية) الوحي موجود كليا في القرآن ، لا يعني عدم الاجتهاد في قراءة هذا الوحي الذي كان شفاهيا ثم أصبح على شكل مصحف، إذن (فمن الضروري قراءة = تفسير) هذا النص من أجل إنتاج المعرفة الصحيحة والموثوقة، وخصوصا من أجل إنتاج القانون الديني الذي يتحكم في العبادات كما بالمعاملات"[2].

[1] المصدر نفسه ، ص64.65. وأنظر أيضا :**كيحل مصطفى الأسنة والتأويل في محمد أركون**، ص355.356.
[2] المصدر نفسه ، ص65.

وهذا ما كان في الفكر الإسلامي الكلاسيكي يسمى بعلم أصول الفكر والشريعة وهذا العلم رغم توقفه بعد القرن 6هـ و12م إلا أنه يدعم الفرضيات التالية:

1. إن الصحة التاريخية للمصحف قد تأكدت نهائيا منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان، وكل تشكيك بظروف هذا التشكل يعتبر زندقة كبرى.
2. شهدت تعاليم محمد نقلا موثقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة وأمانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم والنصوص كتابة.
3. القانون الديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش للنصوص المجمعة في التراثين المذكورين آنفا(التراث الشيعي + والتراث السني) إنه موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، وإنما بشكل مباشر عن طريق إجماع المسلمين أو القياس.
4. يتقن الأئمة المجتهدون المسؤولون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قواعد لغة عربية ومفردات(معجم) وفقه لغة وبلاغة وأسلوب وعلم معنى ومنطق وتاريخ، هذه العلوم التي لابد منها ومن السيطرة عليها لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس، وهكذا أنجزوا خلاصات تيولوجية وفقهية- قانونية تفسر التشريع الإلهي- من أجل مجتمع البشر ، وقد ضمنوا بذلك لكل الأزمان تطبيق (أو إمكانية تطبيق) المبدأ الذي ينص على: ألا حكم إلا الله. ومهمة رئيس الدولة سواء كان خليفة أو سلطانا أو أميرا أو رئيسا أن يسهر على تطبيق القانون الحرفي لكل مواد الشريعة.
5. لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الإبستومولوجية التي ترمى في سلة المهملات وسائل هذا التفسير وتحديداته ونتائجه. وبهذا الشكل يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية (أي الزمن يتغير ويتحول ويبقى هو ثابتا على حاله)[1].

وبعد كل هذا يذهب أركون إلى رصد وتحديد موضوعات الخطاب الإسلامي المعاصر التي يقول عنها"نقصد بكلمة موضوعات كل أنواع المطاليب والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر"[2] وأهمها:

1. وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاما للقيم قادرا على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.

[1] المصدر نفسه ، ص66.

[2] المصدر نفسه ، ص67.

2. لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى ارنست رنيان، على العكس، فإن الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة، ومعالجة الانحطاط يكون ببعث الإسلام في عظمته الأولى.
3. إن العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير المرأة والتسامح والاستخدام العادل للملكية ونشر الثقافة ... وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام منذ عصره الأول (العصر الافتتاحي)، فالإسلام يطالب بكل ذلك وينص عليه، إن الإسلام هم معلم الغرب والعالم.
4. إن الإيديولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام ، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في آن معا.
5. كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القرآن أو معلنة ومشروحة فيه، لقد سبق العلماء المسلمون كل الأوروبيين وعلومهم وخصوصا أثناء العصر الوسطي.
6. لا يمكن لعملية بناء الوطن الجارية حاليا بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده[1].

هذا بعض ما ذكره أركون في توظيفه للمنهجية الفينومينولوجيا(الظاهراتية) على التراث العربي الإسلامي عامة والنص الديني على وجه الخصوص من خلال قراءته قراءة حديثة تقودنا إلى فهم هذا التراث أولا وفتح أفق لقراءات لا نهائية التي من شأنها أن توصلنا إلى المعنى الحقيقي الذي يكتنف النص الديني .

القراءة الألسنية والسيميائية :

لقد تبلور لفظ(Linguistique) في سنة 1812م لترجمة عنوان مجلة ألمانية:

Allgemeines Archiv furür Ethnographie und linguistik(1808).

فاتر"Vater"مدير المجلة كان أول من استخدم هذا المعنى الذي ظهر في اللغة الألمانية عام(1777م) الذي يحدد حينئذ العلم: الذي يبحث في خصائص مختلف اللغات، ويصنفها، ومن منطلق ذلك يستخلص نتائج عن اختلافاتها وقرابتها، فاللفظ (linguistique) مرتبط إذن بالنحو المقارن الذي كان في منتصف القرن التاسع عشر يُعَّين النحو(الفللوجية) المقارن والمتجه نحو دراسة تاريخ اللغات الخاصة، والذي كان يطرح عادة مع الألسنية مستوعبة كعلم عام للغات. وكعلم وكمشروع علمي تأسس في بداية العصر المعاصر ، فإن الألسنيات قد ارتبطت

[1] المصدر نفسه ، ص67.

بتكوين المفهوم المعاصر للغة والتي تأخذها كموضوع لها. وهو ما يؤدي إلى تصنيف الألسنيات ضمن قائمة العلوم الاجتماعية، ومنذ ذلك وفكرة ألسنيات عامة هي إشكالية[1].

وإن كان للبحث السيميائي في الفكر الغربي ارتباط كبير بأعمال دوسوسير في كتابة"دروس في اللسانيات العامة" وفيه وضع الأسس النظرية للعلامات غرضها دراسة حياة العلامات في الحياة الاجتماعية- وأعمال الأمريكي شارل ساندس بيرس C.S.PEIRCE (1839-1914). وكانت أفكارهما في مجال السيميائيات بمثابة ثورة إبستمولوجية، وشملت بعدما توسعت مجالات علمية مختلفة كالأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، والنقد الأدبي وتحليل الخطاب...الخ[2].

وأما عن استخدامات محمد أركون للقراءة الألسنية فيتضح لنا من خلال كتابه"القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب" حيث تطرق فيه إلى قراءة سورة الفاتحة قراءة ألسنية الذي يقول إن قيمتها"لا تضاهي من حيث التقشف والدقة والصرامة. فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النص"[3] .وتبنى أركون للقراءة الألسنية لا يعني نسيان نقاط الضعف التي تعتريها، وبخاصة المتعلقة بما يُدعى الكتابات المقدسة لأن"الأمر لا يتعلق أبدا بإخضاع القرآن- أو التوراة، أو الإنجيل- إلى امتحان علم واثق من أسسه وإمكانياته أو وسائله بل على العكس، فنحن لا نستبعد أبدا فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة إلى امتحان نص يمكنه أن يزعزع الكثير من اليقينيات الدوغمائية" سواء اليقينيات المتعلقة بالنص الديني أو اليقينيات المتعلقة بالألسنيات المعاصرة، وهذا ما أدى بأركون لأن يعلن قائلا ومنذ البداية أنه لا يخضع"لأي مدرسة ألسنية محددة دون غيرها".[4]وعلى الرغم من هذا الإنكار الصريح إلا أن من القراء من يؤكد اتجاه محمد أركون"في قراءته الألسنية اتجاه الفرنسي"(إميل بنفست) الذي يعتبر اللغة هي المسؤول لكل المنظمة اللسانية وغير اللسانية".[5]

---

[1] أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون**، ص382 .أنظر أيضا:
Encyclopédie philosophique. Universelle; Tome 1,P:1489.

[2] كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص291.

[3] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ص112.

[4] المصدر نفسه ، ص113.

[5] أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص383.

ولعل الغرض الذي يريده أركون من خلال هذه القراءة هو الأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى والمحددات التي تتحكم به"فلم يعد المعنى تاما وجاهزا، وثابتا وإنما يجري إنتاجه باستمرار".[1]وكل هذا يكون بالعودة إلى"المادة الأولية (=النصوص الأولية) في جذرها الأولى ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها"[2] ولعل علم الدلالات (أو علم السيمياء La semiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا"[3].وكل هذا يكون حسب أركون بالإجابة عن الأسئلة التالية" كيف تقوم العلامات(les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟. ما الآليات الألسنية واللغوية المستخدمة من اجل إنتاج المعنى وضمن أية شروط؟[4]، ويرى أركون أن هذه الأسئلة ليس الغاية منها نزع صفة الوحي عن النصوص وإلغاء قداستها بل الغاية هي إيجاد أساليب توليد المعاني والدلالات التي لا تزال تنتظر تحديد مكانتها الابستمولوجية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل.

وبما أن الدخول في الدين الحقيقي بشكل مطلق يكون بحفظ النصوص الدينية عن ظهر قلب"هذا التحديد، الذي يشكل أساس التركيبات واليقينيات التيولوجية المتأخرة، يفترض علاقة معينة للفكر باللغة.[5]

هذه العلاقة التي يقول عنها أركون أن الأوان فات للتحدث عنها لأن "علم الألسنيات الحالي يجبرنا على إعادة النظر بهذه العلاقة، فالزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، تتمثل هذه الزحزحة في القول التالي: إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة"الصحيحة" التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي الذي تدل عليه كلمات اللغة) وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين–المتنافسين المرتبطين بنفس اطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"[6] وهذا يعني أن زحزحة التصور التقليدي وتغييره كان الدور الذي لعبته البحوث السيميائية الألسنية المعاصرة، لان التصور التقليدي في علم اللغة الذي يعتقد أن هناك علاقة مباشرة وفورية بين الاسم (أو العلامة) وبين المسمى، أي الشيء يدل عليه الاسم. فعندما نقول "حجرة" أو"شجرة" فكأننا لمسنا الحجرة أو الشجرة مباشرة دون وسيط، أي كأن الاسم هو المسمى،

[1] كيحل مصطفى: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص293.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص33.

[3] المصدر نفسه ، ص33.

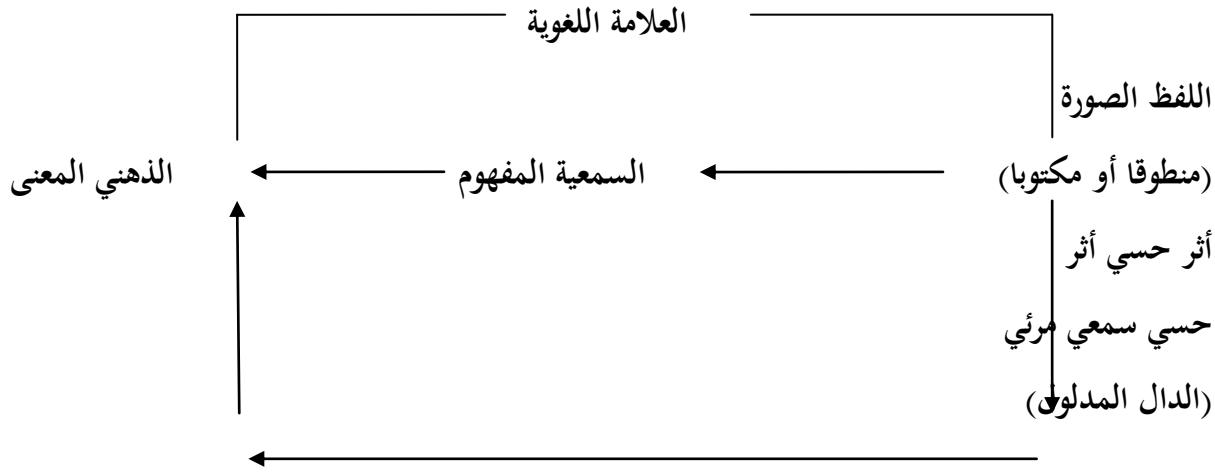
[4] المصدر نفسه ، ص33.

[5] المصدر نفسه ، ص34.

[6] المصدر نفسه ، ص34.

ولكن علم اللغة الحديث يعلمنا أن هناك شيئا آخر يدخل في العملية هو العائد أو الوسيط، أي التصور المشكل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمى، ولا يمكننا التوصل إلى الشيء المحسوس مباشرة، إذن هناك ثلاثة أشياء في عملية التوصل: هناك الكلمة أو الاسم وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن. وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء[1].

وهذا ما أكده الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابة "النص والسلطة والحقيقة" حين قال بأن"العلامات اللغوية لا تسمى أشياء في الواقع الخارجي بشكل مباشر، وإنما هي تحيل إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها، وهذا ما أدى به إلى تحديد العلاقة بين الدال والمدلول وفق المخطط التالي:[2]".



ولعل هذا المرجع الذي جعله أركون "سندا في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي"[3] .

يضيف أركون ويقول :"نشرت عام 1870 البحث الأول بعنوان"كيف نقرأ القرآن"كمقدمة لترجمة كازيمير سكي للقرآن (نشر:Garnier. Flammarion) وجمعت البحوث التي صدرت بين عامي 1970 و1982 في كتاب عنوانه قراءات في القرآن، وصدرت الطبعة الأولى منه في باريس عام 1982. والطبعة الثانية في تونس عام 1991 [4].

[1] هاشم صالح : ضمن: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص34.

[2] نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة ، الحقيقية**، ص80، أنظر أيضا: كيحل مصطفى: **الأسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص293.

[3] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ص5.

[4] المصدر نفسه ، ص5.

وأهم نقطتين استنتجهما بعد الشرح الذي أدرجه ضمن هذا الكتاب في مقدمتيه المتعلقتين بالطبعة الأولى والثانية هما:

- يجب على القارئ أن يتزود من التكوين العلمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستمولوجي.
- يجب أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج ، والإدراك ، والتأويل ، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي ، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني[1].وهذا معناه أن هناك اختلاف بين التفسير الذي يكون داخل الإطار العقائدي وبين تفكيك الخطاب الديني لأن"تحليل الخطاب أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته "الخطاب النبوي"(le discours prophétique)[2].

ولعل الهدف الذي يريد أن يصبيه أركون من كل هذا هو تبين "أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا وابستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين"[3].وبالتالي فالحاجة إليه أكثر من ضرورية في إدراك المعنى المختبئ وراء أبنية اللغة التي يحملها النص الديني، ضف إلى ذلك أن تحليل الخطاب الديني يتبنى الكثير من الأسئلة سواء الأنثروبولوجية والدينية أو الثقافية والاجتماعية للتعرف على التصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي ينبني عليها دين معين.

والأهمية الكبرى التي تتمتع بها هذه المسألة لما تشكله من وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد وجعله معاصرا لمشكلاتنا تكمن في حتمية نزع الأسطرة ونزع التزييف ، ونزع الأدلجة عن كل التركيبات الفكرية والعقائدية السابقة، وكل هذا يتم حسب أركون بالتأكيد من جديد على راهنية وآنية النص الديني.أي لابد من جعله معاصرا لواقعنا ولثقافتنا ولغتنا الخاصة بنا لا بغيرنا. وكل هذا جاء نتيجة التطور الحاصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية(تطور في المفاهيم والمناهج).

وهذا هو سبب إصرار أركون على موقفه الذي يقول بأن"التحليل السيميائي(أو العلاماتي الدلالي)ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى"[4]فعن طريق التحليل السيمائي نستطيع فهم مستويات اللغة التي يتشكل المعنى داخلها، وهذا ما يتيح لنا إذا ما أنجزنا التحليل

[1] المصدر نفسه ، ص05.
[2] المصدر نفسه ، ص05.
[3] المصدر نفسه ، ص05.
[4] المصدر نفسه ، ص35.34.

السيمائي بشكل صحيح ودقيق...اكتشاف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا الذي يقودنا شئنا أم أبينا إلى معرفة المكانة الابستمولوجية للخطاب الديني مما يؤدي إلي اكتشاف قنوات جديدة للمعنى كانت مغيبة في التفاسير الكلاسيكية .

فالخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له في الإسلام. يمكن أن نقرأه في المنظور السيميائي على أنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المفكر، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف والممارسات التي تم فيها.[1]

وفي نفس السياق نجد الدكتور" نصر حامد أبو زيد" يقول:"إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي"[2] وهذا الرأي نجده حاضرا عند عالم الألسنيات الحديثة(أ. بنفيست) الذي يقول:"نعني بكلمة مقال" كل نطق يفترض قائلا ومخاطبا وأن تتوافر لدى الأول نية التأثير بوجه ما في الآخر"[3].

"فالأنا" دائما تؤثر في "الأنت" رغم أن علاقة الحوار بينهما تتجاوب في الكثير من الأحيان- بالضرورة- وفي هذا المقام يعطينا أركون مثال يقول فيه:"لنقرأ في ضوء هذه الآراء الآيات القصيرة التالية:" قل أعوذ برب الناس"[4] ."اقرأ باسم ربك الذي خلق"[5]."وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث...قل آمنوا أو لا تؤمنوا"[6]

وعلى هذا النحو يُظهر المقال القرآني ثلاثة فاعلين أوليين: قائل- مؤلف-ومخاطب-مبلّغ(محمد)، ومخاطب جمعي (الناس).أي أن القائل (المرسل) هو الله، والمخاطب(المبلغ، المرسل إليه) وهو هنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأما جمهور الناس فهم يمثلون مرسلا ثانيا للمرسل الأول وهو الله القائل(الفاعل)، ومرسلا أولا للمبلغ(المرسل الأول عن الله) الذي يعبر في هذه الحالة قائلا لجمهور الناس. وكل هذا يمثل أسلوبا تواصليا بين"المرسل الأعظم(أي الله) الذي يقوم بعدة ادوار عاملية، أي نحوية، في القرآن، فهو أولاً يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة(أنا) خارجية على النص، ولكنها تشكل مصدرا نموذجيا أعلى لجميع عمليات القول أو النطق.ثم يظهر ثانيا على هيئة "أنا – نحن" منخرطة أو متواجدة على كل مستويات آلية اشتغال الخطاب، ثم

[1] كيحل مصطفى: **الأسنة والتأويل في فكر محمد** أركون ، ص296.

[2] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص** ، ص27.

[3] محمد أركون: **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، ط3 ، منشورات عويدات ، بيروت(لبنان)- باريس(فرنسا)، 1980، ص34.

[4] سورة الناس ، الآية 01.

[5] سورة العلق ، الآية 01.

[6] الإسراء ، الآية 106.

بوساطته، نجدها منخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي-الرسول-المبشر"[1]."وتوضيح هذه الأدوار والوظائف كما تتجلى في الخطاب القرآني يتيح لنا أن نركز الانتباه على آليات مفصلة أو تشكيله، وعلى كيفية استقبال هذا المعنى من قبل السامعين المستهدفين من قبل الخطاب"[2].

وانطلاقا من توضيح الأدوار والوظائف (فالله هو المنتج (منتج الخطاب/النص)، الرسول هو(الوسيط بين الله والناس)، الناس المستهدفين من قبل الخطاب) نستطيع أيضا أن نحدد المعنى ومستوياته ونوجهها.

[1] محمد أركون :**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**،ص60.

[2] المصدر نفسه ، ص60.

المبحث الثالث:النص الديني بين المركزية الفكرية العربية والتاريخية.

أولا: أركون ومركزية النص الديني:

لم يكن العالم العربي الإسلامي كما يظن الكثيرين بعيداً عن التقدم و التطور الحضاري الذي حدث في العالم الغربي، وما كان للرحلات والبعثات العلمية التي قادت علمائنا و مفكرينا وكذا مثقفينا للدراسة هناك إلا دليل على اطلاعهم بما يحدث هناك"الحداثة" ، فزادهم الشغف والفضول لاكتشاف هذا الغرب واكتشاف منجزاته ، إلى حد الآن كل شيء يبقى طبيعيا ، لكن ما لم يكن متوقعا(غير طبيعي) هو أن ينسلخ بعض مفكرينا في سبيل تحقيق النهضة من الأصول والمقومات الجوهرية التي تحملها الأمة الإسلامية ، فظهر الشرخ والانشطار بين مؤيد للفكر الغربي باعتباره يمتلك القوة (القوة العلمية) ومعارض لهذا الفكر الذي لا نعرف عنه شيء سوى أنه غريب عنا.

لكن هذه المشكلة (مؤيد ومعارض) وما أفرزته من صراعات و احتدامات ليس ما يهمنا في هذا المقام، ولكن ما نريد التحدث عنه هو أن جل الأفكار التي ترسخت جراء هذا الصراع هي: أن بلوغ النهضة لا يكون إلا بالعودة إلى النص الديني سواء بالتبني والأخذ به أو بتحليله وتفكيكه ونقده وإعادة النظر في قداسته وتعاليه الممارسة لسلطتها القاهرة عليه(كما فعل الغرب مع نصه).

ومما سبق يظهر لنا أن المكانة التي احتلها النص الديني هي مكانة مرموقة كمكانة الملك في قصره. وهذا ما بينه لنا وأكده المفكر هشام جعيط حين عد أن المنزلة الجوهرية للنص القرآني في الإسلام كانت في منزلة التقديس لأنه "بتقديس النص القرآني سادت روح تقديسية للكلمات الدينية عموما ،وهو ما أضفى على أحاديث الرسول والصحابة نفس الروح ،فأخذت هي الأخرى منزلة عظيمة في تكوين العقلية الإسلامية "[1] وبهذا أصبح النص القرآني خاصة والديني عامة "أكثر النصوص في التاريخ إلهاما وتأويلا ،وموقعا لصراع الفرق والمذاهب بعد وفاة النبي(ص)،ثم اتسعت مساحة التأويلات والخلافات باتساع الفتوحات"[2] مما يعني أن النص الديني صار يمثل الأصل (المركز) الذي ينطلق منه المفكر المسلم في بناء فكره وصياغة آرائه ، لكن رغم ذلك فهو في تحاوره وتجاوبه معه لا يتجاوزه ولا يفكر حتى في هذا الأمر بل انه خاضع له ولسلطته.

---

[1] عبد الهادي عبد الرحمان:**سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)**، سينا للنشر،مؤسسة الانتشار العربي،الإسكندرية (مصر)،ط2،2003،ص71.

[2] المرجع نفسه ، ص71.

ومركزية هذا النص في الفكر العربي الإسلامي لم تتوقف عند هذا الحد بل وصلت إلى أبعد من ذلك وتجاوزته كثيرا حتى جعلت من بعض المفكرين المخلفين في الآراء والممارسين لمبدأ الاختلاف يجعلون من النص الديني الأرضية في الانطلاق لبناء أفكارهم المختلفة ، أي أن الاختلاف يكون في" صراعهم الايديولجي ومعطيات خطابهم السياسي والدنيوي ، ولكن على أرضية اتفاق دينية الأصل تعتمد في بنائها على النص الديني وخصوصا القرآني فيه"[1] والدليل الأخر الجلي الظاهر للعيان الذي يوضح لنا المكانة التي يحتلها النص هو أن الكثير من المعارك اللغوية والفقيهة والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حوله " إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى ، وإما تدعيما لهذا النص نفسه ...فالنص كان دائما أداة جذب ، ومقياسا للحكم وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق"[2].

ومع ذلك فان أركون لا يرجع إلى هذه المركزية ويرجع إلى مركزية أخرى وهي التي استقاها من الفكر الغربي وذلك يظهر من خلال " عنوان المحاولة التي يعرض فيها بامتياز نظريته في المعرفة" مركزية اللوغوس والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي"[3] وكأن أركون من خلال هذا الكلام يريد أن ينقل هذه المركـــــزية إلى الفكر العربي الإسلامـــي، ولكن قبل ذلك ينبهنا ويقول:" أن النص بعد كتابته يحيا حياته المستقلة"[4] ما يؤدي إلى تقلص معانيه ودلالاته بسبب تكرار القارئ ذا الفهم المحدود للنص(أنه مكتوب) وهنا يجب علينا حسب أركون أن" نتبين العلاقة القائمة بين الكتابة والنص والقراءة بكل تعقيداتها. فكل نص ، بعد أن يكتب يفلت من يد مؤلفه ويبدأ حياة خاصة"[5]إذن السبب في تصدي أركون لمركزية النص الديني هو أنه مكتوب والمكتوب لا سلطة عليه ، بل يصبح هو الفارض لسلطته علينا بأن نتقيد بحرفيته المكتوبة ، وهذا ما يخلق نوعا من السياج و الدوغمائية التي لا يحبذها أركون بسبب أنها كبلت عقولنا وجمدت تفكيرنا وجعلته مقيدا.

والحل الوحيد حسب أركون يكون بالتأويل الذي يقودنا إلى فتح هذه النصوص(نصوص التراث الإسلامي) المغلقة بسياجات محكمة التي تجعل من المس بحرفية النص أمر غير معقول ويكفر صاحبه ، هذه النقطة(حرفية النص) بالذات هي من صعبت مهمة الباحثين في البحث عن المعاني التي يكتنفها النص وصار الأخذ بالرؤى المختلفة حوله أمرا أكثر من ضروري(حدود فهم النص).

---

[1] المرجع نفسه ، ص72.

[2] المرجع نفسه ، ص76.

[3] رون هاليير:**العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب** ، ترجمة:جمال شحيد ،ط1، الأهالي للطباعة والنشر:2001 ،ص55.

[4] المرجع نفسه ، ص55.

[5] المرجع نفسه ، ص55.

بأخذ هذه الأمور بجدية يمكن أن نتصدى حسب أركون إلى المركزية التي كرستها وأورثتها إيانا القراءة الأصولية التي دائما هي في محاولة جادة لسجن النص وجعله نصا مغلقا صلبا(لا اجتهاد مع النص) في حين أنه نص مغذي ، فوار ، وغزير بالمعاني.

ولعل أركون في تصديه لفكرة مركزية النص قد اتبع المنهجية الغربية (دريدا ، فوكو)حيث تزود بأسلحة رهيبة خولته إلى نقد التراث الإسلامي نقدا جذريا غير آبه إلى ما يحمله هذا التراث من مقومات أساسية جوهرية شكلت قيمه وثقافته في وقت من الأوقات وبل ومازالت إلى اليوم.

ثانيا:أركون وتاريخية النص الديني:

"لاشك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار ، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر،وما هو نقدي في زمن يبدوا محافظا في زمن آخر ، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور"[1]ضمن هذا المنظور برزت فكرة التاريخية لتشكل بعدا جديداً وتصبح بذلك من الأدوات التفسيرية والتأويلية للفكر ، هذا الفكر الذي من أكبر غاياته الوصول إلى الحقيقة التي تقول عنها التاريخية"أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ"[2].

وبما أن فعل الإنسان والأحداث التي يقوم بها هي التي تشكل ما نطلق عليه اسم التاريخ فإن هذا معناه أن الإنسان يعيش داخله ويتحرك بتحركه مما يلزم على أن "التاريخية ـ يقصد التاريخ ـ هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه"[3] هذا الكلام نفسه تبناه "فيكو(vico 1744-1668)الذي يعتبر أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية ، أي ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون.وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه"[4].واستثنى من ذلك الدين المسيحي فهو في نظره الدين الوحيد الموحى أم البقية فكلها من صنع البشر.

أما هيردير Herder ـ الذي يعتبر من أسهموا في صياغة هذا المصطلح إلى جانب كل من جان بول سارتر ، وريمون آرون ، وبول ريكور باعتبار أن أعمالهم في هذا المجال (العلوم الإنسانية بما فيها علم التاريخ)ساهمت بشكل كبير في تأثير هذا العلم(التاريخ) على عمليات البحث الفلسفي ـ (كان تلميذا لكانط

[1] عبد الهادي عبد الرحمان:**سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)** ، ص137.

[2] عبد المنعم حفني: **المعجم الفلسفي**، الدار الشرقية ، القاهرة(مصر)، ط1،1990 ، ص15.

[3] نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل** ، ط4،1996 ، ص42.

[4] هاشم صالح:ضمن هامش:**محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**،ص47.

وأستاذا لغوته) فقد اشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية ، وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان ، فكل شعب يتخيل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق...ولكن في الوقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره ، وإنما عدة تراثات نسبية للبشرية.كل هذا عبر عنه في كتابه"أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية(1791)"[1].

ويعتبر ديلتاي Dilthey أيضا من المفكرين الأوائل الذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانية التي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية ، وقد أولى علم التاريخ أهمية كبرى داخل العلوم الإنسانية ، وكان على رأس الحركة التاريخية الألمانية ، وقد انتقد الموقف الميتافيزيقي وأراد أن يحل الموقف العلمي محله،وهذا دليل على تعلقه بالتاريخية المحسوسة[2].

أما "آلان تورين" الذي كثيرا ما يحضر عندما يتكلم أركون عن مصطلح التاريخية فيعد الحركة عنصرا أساسيا في فكرة التاريخية ، باعتبار أن الحركة هي التي تقود المجتمعات وتسير بها نحو الحداثة ، كما يرى أن كل مشكلة اجتماعية هي في الأخير صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل ، والتاريخ هو الذي يتجه إلى انتصار الحداثة. التي هي في النهاية عقلنة وإرادة بدلاً من النظم والمورثات المستقرة[3] ، فالتاريخ هو الذي يمكننا من إرجاع الحياة للموروثات الثابتة والمستقرة التي جمدتها وأغلقتها التفاسير التقليدية بسجنها وقتل روحها. هذه الروح التي ينتعش الإنسان كلما عاد إليها.هذا القول نفسه أشار إليه أركون في كتابه"الفكر الإسلامي قراءة علمية"[4].

كل هذه الإشارات يرى أركون أنها تشكل تنويرا للدخول إلى تحليل مفهوم التاريخية ، هذا المفهوم الذي لم يلقى الاهتمام الكبير في الساحة العربية ماعدا بعض القلة "من المفكرون النقديون الذين تعرضوا للفكر الإسلامي من منظور التاريخية ...الذين بدورهم خرجوا عن حلقة الاستشراق الفيلولوجية ، كما رسمته المدارس الاوروبية في القرن التاسع عشر ، أمثال كلود كاهين وفرانسيسكو غابريالي وغيرهم ، وهم بذلك أسسوا لمرحلة جديدة من القراءة التاريخية للتراث"[5]. القراءة التي تجعل من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية منطلقا لها في نقد الفكر الإسلامي ،هذا الفكر الذي يعتبر عندهم(النقديون) فكر جامد يحتاج إلى تفكيك ، نقد ، وبناء.

---

[1] محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص48.

[2] المصدر نفسه ، ص48.

[3] عبد الهادي عبد الرحمان:**سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)**، ص294. انظر أيضا: آلان تورين: **نقد الحـــــداثة** ، ترجمة: صياح الهجيم ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق(سوريا) ، ط1،1998،ص82.

[4] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص117.

[5] مخلوف بشير: **قراءة في فكر محمد أركون** ، مجلة الحوار الثقافي، وهران(الجزائر) ،2012 ، ص09.

ضمن هذا المنظور نجد أركون يلح على قراءة التراث عامة والنص الديني على وجه الخصوص ، أي قراءته قراءة تاريخية.هذه الكلمة التي يقول :"أنها ظهرت ـ في الغرب ـ للمرة الأولى ـ حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية ـ في مجلة نقد critiqueوذلك في 6 نيسان 1872"[1]. أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذه الكلمة في الساحة الثقافية ، ولكن يمكن أن نذكر بشكل تقريبي هنا أنه قد يكون أقدم من استخدام مصطلح التاريخانية من المثقفين العرب هو عبد الله العروي في كتابه"العرب والفكر التاريخي" سنة 1973م الذي تحدد عنده بثبوت قوانين التطور التاريخي أي حتمية المراحل التاريخية للتطور البشري"[2] وهنا يقصد مراحل تطور الفكر البشري التي تكلم عنها أوجست كونت.

والقراءة التي أرادها أركون إذن هي تلك التي تقوم على"تحليل القرآن على مستويات عديدة...تحليله على مستوى المفردات التي يستخدمها ، وعلى مستوى صياغته الأدبية:أي تحليل الأساليب الأدبية التي يستخدمها لكي يشكل وعيا دينيا"[3] هذا الوعي الذي يرى أركون انه مختلف عن الوعي التيولوجي .ثم يضيف ويقول:"إذا كانت قراءتي صحيحة ـ يقصد قراءته للقرآن ـ وإذا ما حضيت بالقبول فان ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر(وبالتالي للفكر العربي)...أقصد بذلك ما يلي:أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي:تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة"[4] هذه التاريخية التي يرى فيها أركون مفتاح أي مشروع نقدي لأنها تسمح لنا بتتبع المجتمعات وتاريخها وتاريخ تطورها وفهمه ، وبدراستها أيضا" نستطيع أن نذهب بعيدا أكثر في محاولتنا للتفكير في"اللامفكر فيه" الضخم المتراكم في الفكر الإسلامي الموروث والمعاصر.ونقصد باللامفكر فيه الضخم هنا الكشف عن تاريخية الخطاب الديني مع علاقته بالخطاب التاريخي الأكثر عمومية وشمولية"[5].هذا ما يثبت أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر ، الفكر الذي مثل بحق المرجعية الكبرى لمحمد أركون وكان من المبادئ التي استند إليها في قراءته للنص الديني قراءة تاريخية حيث يرى أنها"لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي

---

[1] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص117.

[2] عبد الهادي عبد الرحمان:**سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)**،295.296.أنظر أيضا: عبد الله العروي : **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، (د.ت) ، ص197.196.176.68.

[3] محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص212.

[4] المصدر نفسه ، ص212.

[5] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص47.

مستوى من المستويات خارج تاريخية انبثاقه وتطوره. أو نموه عبر تاريخه، ثم التغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"[1] فهي بهذا المعنى تعد الأصل لكل الوقائع والأحداث التي أنتجتها البشرية وقام بها الإنسان التي في الكثير من الأحيان تفسر عند البعض(التقليديين) بأنها تتجاوز التاريخ(القرآن خارج التاريخ) هذا التاريخ الذي ساهم في صنعها وتأسيسها لتصبح وتكون أحداثا تاريخية. هذه الأخيرة إذن ما لا يفهمه ولا يستطيع فهمه عقل المؤمن التقليدي (للأحداث) لأنها أصبحت عند هؤلاء في مستوى التقديس.

وعن الهدف الذي يريده أركون من خلال إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي هو "أن التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية وشروطها المادية والدنيوية.كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"[2] وهو الذي يريد إعادة قراءة النص الديني من جديد وتوظيفه بمراعاة مناهج جديدة تصل به إلى فهم هذا النص في الأخير وفهم الظروف التي تكون وتنشأ فيها .

أما تركي علي الربيعو فيقول "إن التاريخية عند أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ"[3].ومن خلال كل هذا فالتاريخية عملية إعادة للأحداث من التعالي والتقديس الذي طالها جراء التفسيرات التقليدية،فهذه التفاسير حسب أركون هي من قبعت هذه الأحداث وجعلتها في مرتبة التعالي.

وعن الفرق بين التاريخانية والتاريخية الذي يأخذ أهمية خاصة عند محمد أركون بسبب أنه " في الحالة الأولى (حالة التاريخانية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع ، وأما في الحالة الثانية (حالة التاريخية) فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة ،نتساءل،بالإضافة إلى ما سبق،عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى .أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة وتتجنبه باحتقار ، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام المكنة

[1] المصدر نفسه ، ص48.

[2] علي حرب:**نقد النص** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت (لبنان) ، الدار البيضاء ، ط1،1993،ص65.انظر أيضا:أحمد إدريس الطعان:**العلمانيون والقرآن"تاريخية النص"** ، تقديم نور الدين عتر ومحمد عمارة، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع (السعودية)،ط1، 2007، ص298.

[3] تركي علي الربيعو: **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت (لبنان) ، الدار البيضاء ، ط1،1992، ص216.

والتطلعات غير المشبعة ، والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة والفوارات الألفية وقوى المخيلة ، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ والتي كانت الوضعية العقلانية قد تجاهلتها"[1].

ومن هنا فالمنهجية التي أرادها أركون هي التي تأخذ بعين الاعتبار الأسطورة والخيال في دراستها وتسييرها للتاريخ لأنه يرى "أن المؤرخ الوضعي أو التاريخاني يهمل ذلك إهمالا تاما ويبقى وفيا لمنهجية علم التاريخ الكلاسيكية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن (حتى عام1950)"[2]ولعل الوفاء الذي يوليه المؤرخ الوضعي للمنهجية الفيلولوجية هو ما أزعج أركون كثيرا خاصة وأن هذه "المنهجية التاريخانية الفيلولوجية ...لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع الثابتة تاريخيا وتستبعد كل أنواع الهلوسات والخيالات واليوطوبيات، وتعتبرها خالية من الأهمية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بأستاذنا ريجيس بلاشير وكتابه مشكلة محمد ، حيث حاول فيه استبعاد كل ما هو تقديسي تعظيمي ولم يستبق إلا الوقائع التي تخدم المؤرخ في كتابة حياة النبي من جديد"[3] ويظهر أن المقصد الذي يريده أركون من خلال كل هذا هو "أن يبدو معتدلا في وصفه لمعتقدات المؤمنين والمعجزات والغيبيات بالأساطير، ومظهر الاعتدال عنده هو أن يعترف لهذه المعتقدات بالأهمية والفاعلية التي تتمثل في التجييش والشحن والإثارة، في حين أن المتطرفين الماديين لا يعترفون لها بأي قيمة أو أهمية"[4].

ويبدو أن المعنى الذي أراده أركون من تنظيره لهذا المفهوم(التاريخية) هو التنصل من سلطة النص وقداسته وشموليته و إطلاقيته، وهو تبع في ذلك رأي العلمانيين الذين اعتبروا "تاريخية النص الديني ارتباطه بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة أُعتبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها"[5] هذه الحقيقة لا يمكننا الوصول إليها حسب فهم أركون إلا إذا قمنا بتفكيك مسلمات القراءة التقليدية التي ترى في القرآن" المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال. كما يحتوي الحلول التي يحتاجها البشر"[6].فقراءة أركون من هذا المنطلق عكس القراءة التقليدية فهي تسعى إلى تجاوز طابع التقديس للنص الديني وخاصة القرآني من خلال ربطه بواقعه وظروفه عن طريق قراءته قراءة نقدية بإخضاعه إلى محك النقد التاريخي

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص123.124.

[2] هاشم صالح: ضمن: محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، هامش ص210.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص210.

[4] أحمد إدريس الطعان:**العلمانيون والقرآن"تاريخية النص"** ، ص302.

[5] المرجع نفسه ، ص332.نقلا بتصرف.

[6] محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص14.

الحديث الذي " يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته: أي بشبه الجزيرة العربية ـ وبخاصة منطقة الحجاز ـ في القرن السابع الميلادي. فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك"[1].

إذن هدف أركون هو إعادة النظر في قداسة النص الديني والكشف عن آليات تعاليه ـ التي مهما كانت متعالية فهي مرتبطة حتما بظروف عملية لانجازات تاريخية واقعية ـ بتفكيك المراحل المُكونة والمُشكلة للنص الديني حتى أصبح على الهيئة التي هو عليها الآن ، ولكي نفعل ذلك ـ يقول ـ لابد علينا من افتتاح "آفاق جديدة...مع الانطولوجية المترسخة في القرآن"[2] يتم من خلالها شق الطريق نحو استراتيجيات جديدة متغيرة تختلف عن تلك التي كانت في الماضي بالدعوة إلى بلورة فكر جديد يعتمد في كليته وغالبيته على الفكر العلمي(يقصد مناهج علوم الإنسان والمجتمع) ، بهذا التفكيك والنقد التاريخي يمكن لنا أن نحدد" أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"[3] هذا الكلام التشكيكي الذي نقله إلينا أركون معناه أن القرآن في الحالة التي هو عليها اليوم هو غير صحيح لأن فيه الكثير من المغالطات ، والصحيح هو ذلك الذي كان قبل التدوين ومعرفته تكون بالرجوع إلى تاريخه ليس التاريخي الواقعي المحسوس(المادي المكتوب) فقط وإنما التاريخ الشفاهي ، وهذا ما دفع أركون ومترجمه هاشم صالح لتبنى الرأي القائل أن:"التنكر لمفهوم التاريخ يدخلنا في ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي"[4] يقودنا إلى ما قاد التقليديين في تفسيراتهم للنص الديني التعالي المقدس حسبهم(خارج إطار الزمان والمكان)، وبالتالي يجب علينا حسب أركون إخضاعه للبحث التاريخي رغم أن هذا المفهوم ـ التاريخية (البحث التاريخي) ـ غير وارد إطلاقا بالنسبة للوعي العربي الإسلامي.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام : هل القصد الذي يريده أركون بهذا المفهوم "التاريخية" هو تاريخية النص الديني(القرآن على وجه الخصوص) من حيث الفهم ـ فهم النص ـ الذي أقيم حول النص؟ أم من حيث النص نفسه؟.

إذا كان أركون يريد بهذا المفهوم تاريخية الفكر ، وتاريخية الفهم ، وتاريخية التفسير ، وتاريخية القراءة وهو ما يظهر ـ الظاهر وليس الباطن ـ لنا جليا من خلال كتابه"تاريخية الفكر العربي الإسلامي" فهذا أمر مشروع إلى أبعد

---

[1] هاشم صالح:ضمن:محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب** ، ص14.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص269.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص203.

[4] عبد الله العروي:**ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت(لبنان) ، ط1، 1983، ص50.أنظر أيضا:أحمد إدريس الطعان:**العلمانيون والقرآن"تاريخية النص"** ، ص334.

الحدود ، والسبب في ذلك هو أن من طبيعة الفكر هي التغير والتجدد والانتقال من حال إلى حال ، فأفكار الأمس ليست كأفكار اليوم ، و فهم الأمس ليس كفهم اليوم لا لشيء إلا لأن الظروف والمعطيات التي استند إليها رجل القرن العاشر ليست بطبيعة الحال الظروف والمعطيات التي يستند إليها رجل اليوم وهذا أمر واقعي ومنطقي ومعقول. أما إذا كان القصد منه هو تاريخية النص (ليس في الفهم بل في الجوهر) فهذا الأمر غير مقبول في التداول العربي الإسلامي والسبب في ذلك أن النقد الذي وجِه للنص الديني (القرآن خاصة) تجاوز حدود المعقولية و الموضوعية إلى الافتراء وإساءة الأدب ، خاصة إذا ما نظرنا إلى أن القرآن دائما وأبدا يدعونا إلى العلم والمعرفة ،والتساؤل ، والنظر فيه ، والاعتبار بالتمعن في معانيه قال تعالى:" **أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرءَانَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً** "[1] هذه الآية وكثير من الآيات الأخرى تدعونا دائما وأبدا إلى النظر في القرآن وما جاء به من تأمل ، نظر ، تدبر ، تعقل...وهذا كفيل بإثبات أن التناقض فيما بين أحكام النص الديني غير موجود ، ولو كان موجود فهو من عند غير الله ـ هذا الذي أثبته ابن رشد في زمن كثر فيه احتدام و صراع التفاسير حول القرآن بقوله أن:"الحق لا يعارض الحق وإن عارضه وجب تأويله".

ضف إلى ذلك أن القرآن" ذكر كل أنواع الانتقادات التي وجُهّت إليه دون أن يخشى شيئا منها ، وهي لا تزال تتلى إلى اليوم فقالوا عنه بأنه سحر ، أو شعر ، أو كهانة ، أو افتراء أو أساطير ، أو أضغاث أحلام ، إلى آخر ذلك. وتعلم المسلمون من ذلك فكانوا من أشد الأمم نقدا لكتابهم فما من مفسر إلا ويقارن بين الآيات،ويفترض الاعتراضات والإشكالات ، ويضع نفسه على أنه خصم للقرآن ، والرازي أبرز دليل على ذلك في تفسيره مفاتيح الغيب وفي كل كتبه ، والزمخشري كذلك ، و الباقلاني وغيرهم"[2].

أما الدليل الأخر أن النقد الذي وُجِه للقرآن من طرف المسلمين على مر التاريخ لم يخرج بنتائج تعارض تعاليمه الأساسية الواضحة المجمع عليها(الأصول) ، أما النتائج الجديدة التي خرج بها فهي فيما هو خاضع للاجتهاد(القرآن يحثنا على الاجتهاد فيه) ـ الذي يكون أينما كان النص وحيويته هي التي تفرض علينا ذلك ما عدا في بعض الأحكام المتفق عليها بين جميع الفقهاء(وجوب الصلاة) ـ ومن باب أن يُحسن المسلم تنزيل الآيات على الوقائع والمستجدات الطارئة[3].

[1] سورة النساء ، الآية 82.

[2] أحمد إدريس الطعان: **العلمانيون والقرآن الكريم** ، ص766.

[3] المرجع نفسه ، ص766.

هذا بالنسبة للنقد الإسلامي للقرآن أما النقد العلماني والذي رأينا من خلال فصول هذه الرسالة أنه يختلف عنه كونه قائم على النقد والتفكيك والسبب في ذلك هو الخلفية والمرجعية الفلسفية التي يعتمد ويستند إليها وهي في كليتها تقوم على هذه الأسس و ترى أن" كل نقد ينطلق فيه الباحث من إيمان واعتقاد ايجابي ، ويخرج بنتائج متلائمة مع هذا الإيمان متساوقة معه فإنه بنظرهم نقدا تقليديا". لكن ما السبب يا ترى؟ رغم أن كل من الإسلاميين والعلمانيين قدموا نقدا للنص الديني ؟.

لماذا تقليدي؟ ألكونه يبدأ من الإيمان بالوحي وبحقيقة القرآن؟ ألكونه يؤمن بصلاحية هذا النص في كل زمان ومكان؟ ألكونه لا ينكر ولا يشكك فيه؟.

أعتقد أن هدف بلوغ النهضة هو من أفرز كل هذه الصراعـــات و التناحرات بين مفكري الأمـــة الواحـــدة ، والبحث عن أصل للانطلاق نحو الحقيقة (المهم هو أن نتقدم ونتطور) هو من جعل من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة هو المستعمل عند غالب مفكرينا.

خاتمة

وفي ختام هذا العمل الذي سعينا من خلاله إلى القيام بدراســة تحليليــة لمشروع القراءة الحداثية للنص الديني عند "محمد أركون" مبادئها ،آفاقها وآثارها والتي أردنا من خلالها تبيين أهم المحاور التي يجعلها أركون مرجعا ومنطلقا في الوصول إلى قراءة حداثية تجديدية للنص الديني ـ تعتمد على آليات جديدة ـ والتي من شأنها أن تنتقل بنا من القراءة التي توصف بأنها دوغمائية مغلقة إلى قراءة تراعي خصوصية هذا النص وهو النص الحيوي ، كما تراعي خصوصية المجتمعات ظروفها وحاجاتها(واقعها) ، كل هذا كان عبر مراحل رسالتنا هذه والتي انتهينا فيها إلى جملة من النتائج كانت على النحو الآتي:

أما المدخل الذي قمنا بإدراجه ضمن هذه الرسالة فكان الغرض من وراءه هو تبيين مكانة العقل في الحضارة العربية الإسلامية والذي يعد ابن رشد رمزا من رموزها في هذا المجال خاصة أن العقل في تلك المرحلة كان في أوج عطائه هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان الغرض منه هو تبيين مدى حضور هذا العقل في كتابات المفكرين المعاصرين خاصة "محمد أركون" الذي رغم أنه يثني على ابن رشد في الكثير من المواضع ويحترم العمل الذي قدمه لنا في هذا المجال إلا أنه يضع فكره في دائرة الفكر القروسطي. وهذا الأمر محير وغريب خاصة عندما نجد أن المرجعية الغربية التي اعتمد عليها أركون وتبناها في دراسته للتراث الإسلامي تعتمد على فكر ابن رشد وتجعله مصدرا ومنطلقا للكثير من أفكارها(بعضها وليس كلها).

وبالنسبة لمفهوم النص فنلاحظ أنه لما كان من معانيه الظهور والبروز وغاية الشيء ومنتهاه فإنه يشترك مع كلمات أخرى في هذه المعاني من مثل: فصاحة وبيان ، وحي وكتاب ، وكلام وقول وخطاب وبلاغة. وهي كلها تدل على الظهور والبيان ، والوضوح والبروز مع وجود بعض التمايز بينها.

كما لاحظنا أن مفهومه مختلف بين الثقافتين العربية والغربية ففي الأولى يعني الحدث والقيام بالعمل عند النحويين ، والظهور والبيان عند اللغويين ، والأرجح أنه يعني عند أغلبهم القرآن والسنة وهذا ما لمسناه عند الأصوليون الذين عدوا النص ما لا يحتاج إلى تأويل ويكون بذلك إما يحتمل معنى واحداً وإما لا يحتمل إلا معنى واحداً.

أما في الثقافة الغربية فمفهومه يحيل إلى النسيج (من الفعل نسج أي ضم الخيوط إلى بعضها في عملية السدة) وبهذا فهو مجموعة مركبة العناصر منسوجة مع بعضها لتشكل ما ندعوه نص. كما يحيل عندهم أيضا إلى الاكتمال والاستواء.

وعن مفهومه عند دعاة الحداثة ـ خاصة العرب ـ فلم يستقروا على تحديد واضح له فكانوا مختلفين باختلاف آرائهم وتوجهاتهم فمنهم من يعده نصا لغويا ، ومنهم من يعده نصا تاريخيا ، والآخر يقول إنه نص فينيقي وبهذا فالنص في اصطلاحات الحداثيين قد تنوعت مفاهيمه بتنوع التخصصات العلمية ، وبتنوع الاتجاهات والمدارس المختلفة.

وبالنسبة لمفهوم الخطاب فاتضح لنا من خلال التطرق لمفهومه في القرآن أن معانيه مختلفة فقد جاء بمعنى الدعاء ، والكلام البين ، والجدال والمحاجة ، ولكن رغم اختلاف هذه المعاني فهي تتوافق مع المعنى اللغوي للخطاب في أنه يقوم على المشاركة في فعل ذي شأن ، كما تتفق على مفهوم الخطاب في اللسانيات الحديثة في كونه يقتضي طرفين(مُخَاطِب ومُخَاطبْ) وهو بذلك يمثل وحدة بلاغية تواصلية نابْجة عن مُخَاطِب معين وموجهة إلى مُخَاطبْ معين في مقام أو سياق معين.

واستخلصنا أن الخطاب له جانبان: جانب شكلي ، وجـانب وظيفي ، حيث يعني الأول أن الخطاب بناء أو كتلة تفوق أو تساوى الجملة ، وبالتالي فهو مكون من وحدات متماسكة ومنسجمة ، أما الجانب الثاني فينظر إلى الخطاب بأنه استعمال اللغة من طرف الفاعل المتكلم.

وبالنسبة للفرق بين النص والخطاب فلا يكاد يظهر خاصة وأن مفهوم النص عند الكثيرين يعد" خطاب مكتوب" ورغم ذلك فأبرز الفروق التي لمسناها في بحثنا هي:

أن الخطاب أوسع من النص ، والنص في أصله هو المكتوب والخطاب هو المنطوق.

وهذا المنحى هو نفسه الذي سلكه " محمد أركون" حيث ميز بين النص والخطاب وسبب تفضيل أركون التكلم عن خطاب بدل نص هو أن النص ما تعلق فقط بالكتابة مثلا "المصحف" أما الخطاب فلا. فهو يهتم بالجانب الشفاهي أيضا وهذا الذي يركز عليه أركون لأنه يرى أن أحسن تعبير عن الفترة الشفاهية لتلقى النبي (ص) للقرآن هو كلمة خطاب وليست نص لأن التدوين لم يحصل بعد، حيث أنه في هذه العملية ـ التدوين ـ التي جعلت من النص مغلقا وليس مفتوحا هناك أشياء تضيع وتتحور(تتغير) لذلك من الأحسن استعمال كلمة خطاب على كلمة نص.والغاية التي كان يترجاها أركون من كل هذا هو تبني الموقف الذي يقول:أن المصحف الذي نحوزه اليوم ليس صحيح بل تعرض للحذف والزيادة وضاع منه الكثير، وما تبقى منه أسطوري خرافي و يضاد العقل، وأن نقله لم يتم بأمانة...الخ ، كل هذا التجرؤ على القرآن و بهذا الشكل؟ نابع في تقديري من أن أركون الذي يزعم بأنه مسلم غير مقتنع تماما بالمصدرية الإلهية للقرآن وهو ما جلب له العار من كل إنسان يمت ولو بنزر للإسلام بصلة.

أما الفصل والتمييز بين استعمالات النص والخطاب فكان هدف أركون منه هو لفت الانتباه إلى بُعد المسافة الفاصل بين المرور من اللحظة الشفهية إلى التثبيت الكتابي والذي له دلالته التاريخية والألسنية بسبب التحوير والتمويه الذي يتولد عن عملية المرور بين المرحلتين الشفاهية والكتابية. وكأن أركون في هذا الموضع إما أنه يتجاهل التاريخ الإسلامي الذي يقول: أن الوحي كان يكتب حين نزوله في رقع وفي حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وما تأخر هو تجميعه فقط ، وإما أنه حقا لا يعرف عن هذا التاريخ شيء. ولعل ما أراده هو تفعيل الفكر الغربي في كليته على الواقع

العربي الإسلامي. وهذا غير ممكن لأن لكل حضارة خصوصيات تميزها عن غيرها من الحضارات. ضف إلى ذلك أن الدعوة إلى تبني الفكر الغربي دون مراعاة لعاداتنا ، تقاليدنا ، ديننا...الخ هو في الأخير دعوة إلى نسف مقوماتنا وقيمنا وفكرنا الذي يعبر عن هويتنا العربية الإسلامية؟.

كما لاحظنا أن أركون يُكثر من ذكر كلمة انغلاق. هذا الانغلاق حسبه ـ الذي وضعته عملية التدوين ـ هو ما جعل الآليات والأسس التأويلية التي يستخدمها في قراءته للتراث العربي الإسلامي عامة والنص الديني على وجه الخصوص متعددة فهو لا يستعمل آلية واحدة بل عدة آليات ، وهي التي يعدها أكثر من ضرورية في اكتشاف الأبعاد المفقودة والمغيبة في التراث.

ومن الآليات التي يعتبرها حاسمة في إعادة بعث التراث من جديد هي (الأسطورة والمجاز وكذا المتخيل) هذه الآليات التي يري أنها غُيبت في دراسات الكثيرين رغم أنها تشكل الجانب الأخر للتراث العربي الإسلامي لأن حقيقة هذا التراث أنه مشكل من جانبين معقول ولا معقول.

ويرى أركون أنه لتوضيح المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي وجب علينا دراسة التاريخ ودراسة وقائعه بكل أبعادها ثقافية كانت أو اجتماعية سياسية وفهمها ، وكل هذا عند أركون يكون بإيضاح الأبعاد الأسطورية للفكـــر الديني ودورها في تشكيل العقـــل الإسلامي. والهدف الذي أراد بلوغه أركون من جعل كل من الأسطورة والخيال وحتى المجاز من آليات قراءة وتأويل الفكر الإسلامي هو تجاوز الثنائية التي تفصل العقل والفكر عن الخيال والصورة ، وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته ، واستبعدت المخيلة. ودليله هو أن الإنسان جانبان معقول ولامعقول وبالتالي لا ينبغي في نظره الفصل بين مستوى العقل ومستوى الخيال. ففعالية العقل وممارسته للمواضيع والأشياء لا تكون إلا من خلال الخيال لا لشيء إلا لأنه يقوم بدور المغذي للعقل.

ويري أركون أن المنفذ نحو اكتشاف تراثنا واكتشاف معانيه الغزيرة والفوارة هو استخدام هذه الآليات لأن المعاني الغزيرة التي يحملها التراث العربي ونصه الديني جعلت أركون ينادي بالتأويل اللانهائي لهما (للتراث وللنص الديني) هذا التأويل الذي من شأنه إعطاء حيوية أكثر للنص ليجعل منه نصا منفتحا(حيويا) وليس مغلقا صلبا.

كل هذه الأفكار التي دعا إليها أركون لم تأت هكذا وإنما كانت لها مرجعية هذه الأخيرة التي تبين لنا أنها هي الأخرى متعددة ـ في الظاهر ـ ، متعددة بين عربية إسلامية وغربية مسيحية خاصة عندما يتكلم عن شخصية التوحيدي الأدبية والفلسفية ويقول أن هذه الشخصية بالإضافة إلى شخصية مسكويه ـ عقلانية ابن رشد كذلك ـ قد جعلته يتحرر من العقلية الدوغمائية المغلقة.

أما عن أهم الأوجه التي اختص بها التوحيدي وكانت نقطة تأثر أركون بها هي نزعة الأنسنة ، هذه النزعة التي خصص لها أركون كتاب بعنوان" نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي" و سبق بها التوحيدي الحداثيين. والعجيب أن كل هذه الآراء التي يذكرها ويقول أنها شكلت مرحلة مزدهرة من مراحل الفكر العربي الإسلامي لم نلمسها في كتاباته المتشعبة ، فقط أننا في بعض الأحيان إن لم نقل جلها نراه يقول الفكر القروسطي وهو بهذا يضع الفكر الإسلامي بما فيه فكر التوحيدي الذي يقول أنه أخاه التوأم في سلة واحدة وهي الفكر القروسطي.

ومتعددة أيضا ـ المرجعية الفكرية الأركونية ـ في استعمالها لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة (غربية الأصل) هذه المناهج التي جعل أركون من ممارستها السبيل الوحيد نحو إحداث ثورة (زحزحة)إبستمولوجية تكون بالتحليل والتفكيك والنقد التي بفضلها ننتقل من التخلف والتأخر إلى التقدم والتطور.

وكل الذي ذكرناه ـ فيما يخص المرجعية الفكرية لأركون ـ دليل على تنوع المناهج التي اعتمدها في دراسته للتراث العربي الإسلامي فهو يصرح في الكثير من المواطن على أنه يخضع النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن ، وللتحليل الألسني ، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى.

المنهجيات هذه إذن هي ما جعلته مشدودا لها بقوة بل إن شدته إليها جعلته ينتظر من استعمالها الإفراج عن المعاني التي يري أنها مسجونة تحت وطأت التفاسير الكلاسيكية التقليدية من جهة و الاستشراقية من جهة أخرى ، هذه التفاسير التي مثلت الحاجز والعائق نحو الوصول إلى المعاني الفوارة التي يختزنها النص فأدت إلى تكبيله وتقييده ـ جعلت منه نصا صلبا وثابتا وهو النص الحيوي(المرن) ـ مما أدى بها إلى حذف أهم خصائصه وهي قابليته لأن يعنى.والسؤال المطروح على أركون هو: إذا كانت التفاسير التقليدية هي من كبلت حيوية النص؟ فما هي الإضافات التي قدمتها المناهج الذي تبناها في دراسته للقرآن وهو الصالح في كل مكان وزمان ؟

كما لاحظنا أيضا أن أركون يعيب على المستشرقين قصور منهجيتهم ـ رغم تبنيه للعلم الغربي ـ فهو لا يمل من بيان عيوبها فيما تعلق بدراسة التراث الإسلامي حيث يرى أنهم عجزوا عن فهم المجتمعات الإسلامية المفترض أن جهودهم جاءت من أجل دراستها بتجاهلهم جوانب أساسية من الظاهرة الإسلامية(خصوصاً عند المجتمعات التي ليس لها كتابة)،كما يرى أنهم بعيدون عن الممارسة العلمية لهذا التراث رغم أن هذه الممارسة تعد من بين الأسس والآليات التي يعتمد عليها العلم الحديث في الوصول إلى المعاني التي يكتنفها هذا التراث أو ذاك ما يعني لديه فشل الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراقية).

والغريب في الأمر أن أركون رغم أنه يعيب عليهم إتباع المنهجية التقليدية ويدعو إلى تجاوزها باعتبارها غير فعالة إلا أنه في مواضع أخرى يجعل من بعض آراء أصحابها(المستشرقين) مرجعا وأصلا في بناء فكره خاصة في قضية التشكيك في النص الديني عموما والقرآني منه على وجه الخصوص وهو يأخذ بها ويستعملها.

والغرض الذي أراده من كل هذا هو كما يرى أحد الباحثين أنه" لا يريد ...أن يدرس التراث العربي الإسلامي بنفس الكيفية التي درس بها الغربيون تراثهم ، بمعنى أنه لا يريد فقط أن يحذو الفكر العربي المعاصر في علاقته بتراثه وتاريخه حذو الغرب في علاقته بتراثه وفكره ، وإنما يضيف إلى ذلك أن تكون علاقتنا بتراثنا تمر عبر الاستشراق ، أي أن يكون الاستشراق وسيطا بيننا وبين تراثنا"[1].

ويرى أركون أن التعامل مع النص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته ، والكشف عن آليات تعاليـه ، من خلال البحـث في طبيعته اللغوية ، وتاريخ تكونه ،ومراحل تشكله واستقراره.ولعل أن هذه الأمور هي ما جعلت من قراءته للفكر الإسلامي تختلف في صميمها عن الكثير من القراءات الأخرى المجاورة لها ، فقراءته لا تلتزم بمنهجية واحدة بل تعتمد وتستند على منهجيات كثيرة متعددة ومتنوعة ــ فهو مفكر لم يتأثر بالأشخاص بقدر تأثره بالعلوم والمنهجيات ــ وهذا للسمات والخصائص التي تحملـها قراءته. فانطلاقه من المنـاهج الغربية ـ تعتبر الأساس بالنسبة لأركون ــ وتوظيف أدواتها ومفاهيمها ومصطلحاتها التي تعتمد وتستند في أساسها وجوهرها على مساهمات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، أو كما يدعوها أركون بعلوم الإنسان والمجتمع وما أفرزته من مناهج ونظريات ، وانطلاقه من وظيفة النقد ـ التفكيك ـ التي يراها ويعتبرها مسلمة يجب أن تطبق على التراث وعلى الدراسات الإسلامية التي أقيمت حوله وحولها (التقليدية) ، كل هذا كان من اجل هدف هو إبراز محدودية القراءات السلفية التقليدية التي ترى في النص وفي التراث أقنوماً (صنـما) لا يمكن المساس به. لكن كل هذه الأقوال التي نقلها لنا أركون نرى أن الكثير من المسلمين لا يعيرونها قيمة و شأناً، بل إنهم يعيشون مع قرآنهم الذي لا يقبلون المناقشة حوله ـ التشكيك في صحته ـ لأنه يعبر عن منهج ربهم الذي خلقهم في أحسن تقويم وهداهم إلى الطريق القويم ، فالأزمة ليست فيه ومنه وإنما بسبب الخروج عن أحكامه وتعاليمه.

أما الرأي الأخر الذي يتبناه أركون هو أن النص الديني بحكم معطائيته و غزارة معانيه ـ كثير المعاني وكثير الدلالات ــ لا يقبل قراءة واحدة بل عدة قراءات ما فرض علينا قراءته مرات ومرات لا لشيء إلا لتجاوز تلك القراءات التقليدية التي ترى أنها الوحيدة التي تمتلك الشرعية في تأويل النص "المقدس" ، وأن قراءتها هي الوحيدة التي لا تحـتمل قراءات أخرى لأنهم يعتبرونها "مقدسة"، وهذه الأخيرة هي التي ألزمت على أركون البحث عن مواقع أخرى أساساها

[1] كيحل مصطفى : **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، ص383.

المنهجية الابستمولوجية التي تتجه نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى و الوجود. وبهذا فأركون لا يؤمن بالقراءة الواحدة أو التأويل الواحد (النهائي) للنص الديني وإنما بتلك التي تعطي لمعنى النص تعددية أكثـــر.

هذا التأويل النهائي للنصوص هو ما دفع أركون إلى ابتكار طريقة جديدة في القراءة تنطلق من فكرة اعتبرها مسلمة أساسية في عملية القراءة وهي : أن القرآن خطاب أسطوري البنية. هذا القول ـ الخطير ـ هو ما أثار الكثير من الاتهامات وصلت بالبعض إلى تكفيره. رغم كل هذا إلا أنه ظل يصرّ عليها ، فأراد تغييرها بمصطلحات تكون أقل حدة منها. لكن السؤال المطروح هو: إذا كانت هذه الآليات آليات علمية عقلية فما الداعي من إعادة تفسيرها بما يوافق الفهم العربي الإسلامي؟.

على أية حال...كل الأدلة التي ساقها أركون لتبرير موقفه حول النص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص تبقى صحيحة داخل نسقها وبيئتها التي نشأت فيها وأقصد الغرب ، أما في التداولات العربية الإسلامية فهي مرفوضة بسب أن السؤال حول مصدرية القرآن وصحته قد تجاوزه المسلمون وانتهوا. ولعل السبب الذي قاد أركون لكل هذا أن المشروع الذي رسمه(دراسة الفكر الإسلامي) يرتكز في أساسه حول هدف معين ، وحول أداة هي الأخرى معينة، فأما الهدف فهو المحاولة لبلوغ النهضة التي تكون بتحرير المسلمين من التقيد بحرفية النصوص(الدوغمائية حسب أركون) والتوجه إلى تأصيل آخر هو تأصيل الحداثة، وأما الأداة فهي المناهج الإنسانية والاجتماعية العلمية الحديثة واستخداماتها.وكأن أركون هنا يريد أن يطبق مناهج غربية غريبة على النص الديني. لكن ألم يدري أركون وهو الذي يتحدث عن التاريخية أن هذه المناهج خاصة بواقعها وظروفها وحاجاتها؟ ألم يدري أنها من وحي الغرب وليست من وحيينا؟ فكيف لنا أن نطبقها على واقع غير واقعها ، فمهما وفقنا ولفقنا فانسجامها صعب مع معطيات غير معطياتها بل يكاد مستحيلا.

أما فكرة التاريخية التي يقول عنها أركون أنها غائبة في الوعي العربي الإسلامي فهذا لا يمت للتاريخية بشيء،والصحيح أن المفسرين القدماء، قدموا أبحاثا كثيرة في هذا المجال، فبحثوا عن أسباب نزول آيات القرآن زمانياً ومكانياً، وكوّنوا لذلك عِلماً كاملاً اسمه "علم أسباب النزول" استخدموا فيه مصطلحات كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة آنذاك، ما يعني أنهم قد نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً، وقرؤوه قراءة تاريخية. فالسيوطي مثلاً، في الجزء الثاني من كتابه "الإتقان في علوم القرآن" يقدم تقسيماً للقرآن طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي، أي طبقاً لإمكانية التأويل المتفتح على التاريخ إلى أربع درجات بالترتيب التالي[2]:

[2] صلاح سالم: **في ذكرى رحيل محمد أركون (كثير من التفكيك قليل من البناء)**، مجلة الحياة المصرية ، 27 سبتمبر 2014.http//alhayat.com/Articles.

أولاً: الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو النص.

ثانياً: الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعني الراجح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (محتمل)، وهذا هو الظاهر.

ثالثاً: الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال، وهو المجمل.

رابعاً :الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا النوع هو المؤوّل

بلا شك أن أي قراءة لها مميزاتها وخصائصها التي تختص بها وتميزها عن غيرها من قراءات أخرى وإن كانت تتقارب معها في بعض التوجهات. هكذا أيضا كانت قراءات من ينعتهم أركون بالتقليديين المفسرين فهي لها ميزاتها وخصائصها، وأدواتها ووسائلها التي تستعملها في عمليات القراءة، ومن المؤكد أن تفسير الأسلاف للقرآن ـ الذي كان انطلاقا بما يملكونه من وسائل وأدوات ـ حتما سيختلف عن التفسيرات والقراءات المعاصرة ، فحال اليوم ليس كحال الأمس ، ومناهج اليوم ليست كمناهج الأمس ، وحاجات إنسان الأمس ليست بطبيعة الحال كحاجات ومتطلبات إنسان اليوم. لكن كل هذا لا يعني أن القراءة التي قدمها الأسلاف لا فائدة منها بل بالعكس فهي تحضر أينما ذهبنا وأينما توجهنا ، ومهما يكن فلا يمكن للإنسان أن ينسلخ من تاريخه.الكلام هذا لا يعني أن لا نتوجه إلى القراءة العلمية ونجعل من القراءات التقليدية أقنوما وصنما نعبده.

ورغم كل هذا إلا أن أركون يظل يلح بالتحرر المسبق من الهيبة اللاهوتية وهيبة التقديس التاريخية التي طالت هذه الكلمة(قرآن) التي حسبه تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة التي طمست من طرف التراث التقويّ ، كما من قبل المنهجية الاستشراقية المغرقة في التزامها بحرفية النص. عندئذ نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئته.

ولاحظنا أن أركون قبل تطرقه للقراءات التأويلية التي وظفها في قراءة النص الديني أبى إلا أن يمر بالقراءة التي قدمتها الإسلاميات التقليدية يعرفها ويعرف حدودها التي حسبه لم تعد باستطاعتها كشف مكنونات النص الديني ومعانيه. هذه المعاني الكثيرة المتعددة والفوارة، مما أدى بهذه القراءة في تحليلها للواقع وتفسيره إلى الفشل ، وسبب فشلها عند أركون يعود إلى قيامها على تكديس المعارف . دون تطبيق الدراسة العلمية عليها ـ ترتيبها وتصنيفها دون الولوج إلى معانيها ودلالاتها. لهذا السبب رأى أركون أن الأمر يحتاج إلى تأسيس قراءة أخرى جديدة تستند على مناهج أخرى وعلوم وحقول معرفية بفضلها نتمكن من تحليل وتفكيك مختلف الأنساق المشكلة لبنية النص الديني، وهذا الأمر يكون بتأسيس مشروع فكري شامل أطلق عليه أركون اسم"الإسلاميات التطبيقية" التي هي بمثابة رؤية منهجية تحقق معرفة بالإنسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الاستشراقية من تعسف وخضوع وسيطرة للعقلانية الأوروبية (الحداثة) ،

مما يؤكد أن الإسلاميات التطبيقية بهذا المعنى هي مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه علينا أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة النبوية، وبهذا تكون "الإسلاميات التطبيقية" هدفا في انطلاق أركون لتأسيس مشروعه"نقد العقل الإسلامي" الذي هدف من خلاله هو الأخر إلى تحليل الخطاب الديني(النص الديني) تحليلا أركيولوجيا، وإلى تفكيك آليات اشتغال منطقة المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه القابعة خلف نظامه وأبنيته.

ويرى أركون أن البدء الحقيقي لنقد العقل الإسلامي يكون بنقد الإسلاميات التقليدية التي بفكرها الجامد والثابت والنهائي المغلق (التأويل النهائي) كرست مفهوما هو الأرثوذكسية.

إذن النقد وحده هو الكفيل بتغيير وضع الأمة العربية الإسلامية إلى الأحسن ، ولكن لن يكون هذا إلا بشروط من أهمها:محاولة فهم العقل الإسلامي أولا(الفكر الإسلامي) ثم اكتشاف مرجعيات هذا العقل ثانيا(عقل يستمد قوته من الوحي) الذي بدوره يؤدي إلى مرحلة ثالثة هي التخلص من الدوغمائية التي أحكمت إغلاقها على العقل العربي وجعلت منه عقلا جامد.

ولعل الغرض من كل ما ذكرناه هو القصد الذي يريده أركون من مشروع "نقد العقل الإسلامي"، وهو إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم هذا القصد الذي لن يتحقق إلا بإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي على ضوء المناهج الغربية الحديثة (الأنثربولوجية ، واللغوية، والفينومينولوجية ، والتاريخية...).

وعلى هذا الأساس يقترح محمد أركون علينا عدة قراءات بفضلها نصل إلى مكنونات النص الديني وما يحمله من معاني ، وهذه القراءات تنوعت بتنوع المناهج التي اعتمد عليها بين انثربولوجية ولغوية وكذا تاريخية... حيث جعل الهدف من القراءة الأنثربولوجية هو أننا من خلالها نستطيع قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة شاملة بما فيها التراث الغير مكتوب أي الشفهي وهذا ما جعل تركيز أركون على مثل هذه القراءات ـ التي يرى أنها نوعية ـ كبير وكبير جداً.

أما عن الغرض الذي يريده أركون من القراءة اللغوية هو اكتشاف الأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى والمحددات التي تتحكم به لان المعنى حسبه لم يعد تاما وجاهزا (وثابتا) وإنما أصبح يجري إنتاجه باستمرار.

وحتى يتحقق الفهم الصحيح للقرآن يرى أركون أنه يلزم قراءته قراءة تاريخية، أي دراسة الظروف المحيطة به في كل عصر من العصور وفي كل وقت من الأوقات ، لان ظروف اليوم غير ظروف الأمس وبالتالي فهم اليوم يختلف عن فهم الأمس ؛ وإذا أردنا أن نفهم النص الديني داخل ظروفه المعاصرة وجب علينا أن نقوم بعملية إسقاط للمناهج الحديثة كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخاصة منهج التاريخ المقارن للأديان.

ويبدو الغرض الذي أراده أركون من خلال مشروعه هذا هو تقديم قراءة جديدة تختلف عن القراءات الكلاسيكية عربية كانت أو غربية نستطيع من خلالها القيام بتأويل صحيح مبني على مناهج حديثة للنص الديني تُوصِلُنا إلى فهمه وفهم معانيه هذه المعاني التي كبلتها وجمدتها التفاسير التقليدية وجعلت منها وكأنها أقنوما ثابتا لا يتحرك بتحرك الظروف والحاجات.

رغم كل هذه الانتقادات التي توجه لأركون من كل حدب وصوب فلا يعني أن مشروعه يخلو من الإضاءات التي هي كثيرة وعديدة وما علينا سوى أن نتبينها ونعمل على تطوريها ليستفيد منها الجميع. لكن بشرط أن تتوافق بما يوافق التداول العربي الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا:الحديث الشريف.

ثالثا: مصادر "محمد أركون":

أ – باللغة العربية:

* الإسلام ، أوروبا ، الغرب"رهانات المعنى وإرادة الهيمنة" ، ترجمة :هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط3 ، 2001م.

*العلمنة والدين ، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط3 ، 1996م.

* الفكر الإسلامي "قراءة علمية" ، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ، الدار البيضاء(المغرب) ، بيروت(لبنان) ، ط2 ، 1996م.

* الفكر الإسلامي"نقد واجتهاد"، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط3 ، 1998م.

* الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي" ، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1999م.

* الفكر العربي ، ترجمة: عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط2 ، 1982م.

* القرآن"من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" ، ترجمة:هاشم صالح ، دار الطليعة ،بيروت(لبنان) ، ط2 ، آذار(مارس) 2005م.

* أين هو الفكر الإسلامي المعاصر"من فيصل إلى التفرقة فصل المقال" ،ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط2 ، 1995م.

* تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة:هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء(المغرب) ، بيروت(لبنان)، ط3 ، 1998م.

* قضايا في نقد العقل الإسلامي"كيف نفهم الإسلام اليوم" ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت(لبنان) ، ط2: كانون الثاني(يناير)2000م.

* معارك من أجل الأنسنة "في السياقات الإسلامية" ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ،2001م.

* من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة:هاشم صالح ، بيروت(لبنان) ، ط2 ، 1992م.

* نزعة الأنسنة في الفكر العربي"جيل مسكويه والتوحيدي" ، ترجمة:هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1997م.

ب: باللغة الفرنسية:

*Mohamed arkoun: **lectures du coran** ,paris, Maisonneuve et Larose,1982/Tunis, Ed. Alif ,1991.

ج:مقالات محمد أركون:

*محمد أركون:**التراث والموقف النقدي التساؤلي**(حوار) ، (مواقف، العدد40، بيروت(لبنان) ، 1981.).

رابعا:قائمة المراجع:

* الجرجاني: **دلائـل الإعجاز** ، تحقيق محمد رشيد رضا ، دار المعرفة بيروت(لبنان).1981م.

* الجويني : **البرهان في أصول الفقه** ، ج1، تحقيق وتقديم د عبد العظيم الديب، ط1، 1399هـ.

* الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ، ج1 (د ت).

* الراغب الأصفهاني:**مفردات ألفاظ القرآن** ؛تحقيق:عدنان داوودي ، انتشارات ذوي القربى، مطبعة سريعة، قسم المقدسة ،ط2،1423هـ الموافق لـ 2006م.

* رحماني أحمد : **قضية قراءة النص القرآني** ، عين بنى مطهر المحروسة ، 21أكتوبر2009م.

*ا. ج آربري. **المستشرقون البريطانيون** .تعريب محمد الدسوقي النويهي. لندن: وليم كولينز، 1946 م.

*ابن تيمية : **مجموع الفتاوى الكبرى** : جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، رسالة: الأكاليل في المتشابه والتأويل، ج 13.

*ابن رشد : **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** و وجوب النظر العقلي وحدود التأويل مع مقدمة للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان) ، ط2 ،1999م.

*ابن رشد : **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1982م.

*ابن كثير عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي: **تفسير القرآن العظيم** ، ط 1، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت 1966م.

*أبو بكر الباقلاني:إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، القاهرة(مصر) ، 1971م.

*أبو زيد نصر حامد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل** ، ط2،المركز الثقافي العربي (بيروت)،1992م.

*أبو زيد نصر حامد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن " دراسات أدبية"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1990م.

*أبو زيد نصر حامد:**النص، السلطة ، الحقيقة(الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)**،ط1،المركز الثقافي العربي،بيروت(لبنان) ، 1995م.

*أحمد العلي محمد بن عبد العزيز: **الحداثة في العالم العربي"دراسة عقدية"** ، مج1 ، الرياض(السعودية) ، 1994م.

*احمد أمين وزكى نجيب محمود : **قصة الفلسفة اليونانية** ، ط2 ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة (مصر) ، 1935م.

*أحمد معتصم السيد: **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة** ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1430،1هأ الموافق ل2009م.

*إدوارد سعيد، **الاستشراق (المعرفة – السلطة – الإنشاء)** ترجمة: كمال أبو الديب، بيروت، الطبعة الثانية ، (د ت).

*الأحمد نهلة فيصل: **التفاعل النصي (التناصية: النظرية والمنهج)**، كتاب الرياض ، الرياض 2002 م.

*الآمدى سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي ابن محمد : **الإحكام في أصول الأحكام** ، تحقيق:احمد محمد شاكر،ط1، دار الأفاق الجديدة ، بيروت،1980م.

*البخاري: "صحيح البخاري "بشرح: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ،**فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز، ترقيم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط2،1988، دار الريان للتراث، القاهرة ج12.

*البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، **أصول الدين**، ط1980،2م، بيروت ص110..

* التوحيدي أبو حيان: **مثالب الوزيرين** ، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1961م.

*التوحيدي أبو حيان: **الصداقة والصديق** ، تحقيق علي متولي صلاح، مكتبة الآداب، القاهرة، 1972م.

*التوحيدي أبو حيان: **الإمتاع والمؤانسة**، ج 3.صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ،1953م.

*الجابري محمد عابد : **التراث والحداثة** ـ دراسات ومناقشات ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1991

*الجابري محمد عابد: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان) ط1،1989.ط2،1990م.

*الجابري محمد عابد: **الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الدار البيضاء ، دار الطليعة(بيروت)،1982م.

*الحاج ذهبية حمو:**لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب**، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، (د ت)، الجزائر .

*الرازي محمد فخر الدين: **التفسير الكبير**،ط3، ج26 ، دار إحياء التراث العربي ، (د ت).

*الربيعو تركي علي: **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت (لبنان) ، الدار البيضاء ، ط1،1992.

*الزرقاني محمد عبد العظيم: **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، مقتبس تحت موقع :www.al-mostafa.com . أنظر أيضا: موقع أفكار معاصرة afkarmoassira.com/kotoblist2-10.html

*الزركشي : **البرهان في علوم القرآن** ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، ج1،ج2، المكتبة العصرية ، بيروت(لبنان)، (د ت).

*الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج5، تحقيق محمد مرسي عامر ، دار المصحف ،القاهرة(مصر) ، (د ت).

*الزناد الأزهر: **نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا**، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان) ط1،1993م.

*السيوطي جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن** ، ج2 ، دار المعرفة ، بيروت(لبنان)،(د ت).

*الشافعي محمد بن إدريس: **الرسالة** ، تحقيق :أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ،(د ت) ، القاهرة (مصر).

*الصالح محمد أديب :**تفسير النصوص في الفقه الإسلامي** ، ج1 ، (د.ت) ، (د . م).

*الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج3، دار الفكر، بيروت(لبنان)،1988م.

*الطعان أحمد إدريس:**العلمانيون والقرآن"تاريخية النص"** ، تقديم نور الدين عتر ومحمد عمارة، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع (السعودية)،ط1، 2007م.

*العثيمين محمد بن صالح: **تفسير القرآن الكريم ، الفاتحة، البقرة**، مج1.WWW.attasmeem.com

*العروي عبد الله : **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، (د.ت).

*العلواني طه الجابر: **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير** ، دار الهادي،بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1424هـ ، 2003م.

*الغزالي أبو حامد: **المستصفى من علم الأصول** ، تحقيق محمد سليمان الأشقر ، طبعة بولاق، 1322هـ، دار صادر، بيروت،ط1، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1997م.

*الفجاري مختار: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة (بيروت) ، ط1 ، 2005م.

*الفقي صبحي إبراهيم: **علم لغة النص بين النظرية والتطبيق ، دراسة تطبيقية على السور المكية** ، دار قباء ، القاهرة(مصر) ، ط1.2000 م.

*الكربابادي علي أحمد: **قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش** ، ط1431،1هـ الموافق لـ2010م ، دار الصفوة ،بيروت(لبنان) .

*المصحف الميسر ، الإصدار الرابع: مجمع الشريفين الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، مصحف + برنامج تفاعلي يعرض التفسير بمجرد النقر على الآيات.www.moysar.com.

*المناسية أمين محمد سلام :**مناهج في التفسير** ، (د،م)،(د،ت).

*الموسوي السيد علي عباس: **قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني** ، ط1، دار الهادي ، بيروت(لبنان)، 2002م.

*بارت رودي.**الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)**. ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة: دار الكتاب العربي، (د ت).

*بارت رولان: **النقد والحـــقيقة** ، ترجمة : إبراهيم الخطيب ، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، الرباط (المغرب) ، 1985م.

*بن ظافر الشهري عبد الهادي:**استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية** ، دار الكتاب الجديد،ط1، 2004م.

*بوحوش رابح:**الأسلوبيات وتحليل الخطاب** ، مديرية النشر ، جامعة باجي مختار ، عنابة (الجزائر).

*بودومة عبد القادر : **الحداثة وفكر الاختلاف** ، ط1، منشورات الاختلاف(الجزائر) ، سبتمبر 2003 م.

*بوكاي موريس: **دراسة في الكتب المقدسة** ، دار رشا ، بيروت(لبنان) .(د ت).

*تورين آلان: **نقد الحـــــداثة** ، ترجمة: صياح الهجيم ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق(سوريا) ، ط1،1998م.

*جعيط هشام: **في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)**، دار الطليعة ، بيروت(لبنان) ، ط1،1999، ط2،2000 م.

*حرب علي:**نقد النص** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت (لبنان) ، الدار البيضاء ، ط1،1993م.

*حمادي إدريس:**الخطاب الشرعي وطرق استثماره** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت(لبنان)،ط1،1994م.

*حنا الفاخورى وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية** ، الجزء الثاني ، دار الجيل ، بيروت(لبنان) ، (د ت).

*حنفي حسن : **حصار الزمـــن**، ج1 ، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ، بيروت (لبنان) والجزائر،ط1 ،2007.

*خضر مصطفى: **النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة(دراسة)** ، منشورات اتحاد العرب الكتاب ، دمشق ،2001.

*خوري أنطوان: **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية** ،ط1،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت(لبنان)،1984م.

*دي بور ت .ج: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ، 1938 م.

*رافع محمد سماح: **الفينومينولوجيا عند هوسرل(دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)** ، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (القاهرة)، 1991.

*رودنسون مكسيم Maxime Rodinson ." الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية." في **تراث الإسلام (القسم الأول)** تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة محمد زهير السمهوري ، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة ، شعبان /رمضان1398هـ- أغسطس 1978م.

*ريكور بول: **نظرية التأويل،الخطاب وفائض المعنى** ، ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، المغرب ، ط1،2003.

*شرشار عبد القادر : **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2006م.

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

*عبد الرحمان عبد الهادي:**سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)**، سينا للنشر،مؤسسة الانتشار العربي،الإسكندرية (مصر)،ط2،2003م.

*عبد الكريم شرفي: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة** ،ط1،الدار العربية للعلوم بيروت(لبنان) ، منشورات الاختلاف (الجزائر) 2007.

*علي المليباري محمد أشرف: **أهداف الترجمات الاستشراقية لمعاني القرآن الكريم ودوافعها** ، (د م) ، (د.ت).

*عمارة محمد : **التراث في ضوء العقل** ، دار الوحدة ، بيروت ، ط1 ، 1980.

*غادامير هانس غيورغ: **فلسفة التأويل .الأصول.المبادئ.الأهداف** ، ترجمة:محمد شوقي الزين،ط2،الدار العربية للعلوم بيروت و المركز الثقافي العربي ، منشورات الاختلاف (الجزائر)،2006م.

*غارودي روجيه:**العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار** ، ترجمة:جمال شحيد ،ط1، الأهالي للطباعة والنشر:2001م.

*فضل صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النص** ، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع ، لونجمان ، ط1، 1961م.

*قمير يوحنا : **أصول الفلسفة العربية** ، دار المشرق ، بيروت(لبنان) ، ط6 ،1991 م.

*كيحل مصطفى:**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، منشورات دار الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان بالرباط (المغرب)، ط1،2011 م.

*محمود منيع: **مناهج المفسرين** ، ط1 ، دار الكتاب المصري، القاهرة (مصر) ، 1978م.*ميلز سارة:**الخطاب** ، ترجمة: يوسف غول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر)، طبعة2004م.

*هادي معرفت محمد: **التفسير والمفسرون** ، ط1 ، إيران ، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية 1418هـ.

*هاليبر رون:**العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب** ، ترجمة:جمال شحيد ،ط1، الأهالي للطباعة والنشر:2001م.

*ولد القابلة إدريس: **جولة في فكر د.محمد أركون** ، ناشرين :(د م)،نوفمبر 2003م.

*يقطين سعيد: **انفتاح النص الروائي**، ط1،(د م) ، (د ت) ، 1989م.

ب ـ باللغة الفرنسية:

*Emile Benveniste, problèmes de linguistique générale , Edition galimard,1966.

خامسا:الموسوعات والمعاجم:

أ – باللغة العربية:

* الجرجاني الشريف:**التعريفات** ، مكتبة لبنان، 1978م.

* الزمخشري : **أساس البلاغة** ، تحقيق :محمد باسل عيون السود ، ج2، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)، ط1 ، 1998م.

* الشيخ أحمد رضا: **معجم متن اللغة** ، ج3 ، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958م.

* جميل صليبا: **المعجم الفلسفي** ، ج1 ،ج2، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ،بيروت (لبنان) ، 1982م.

* حفني عبد المنعم: **المعجم الفلسفي**، الدار الشرقية ، القاهرة(مصر)، ط1،1990م.

* عبد الباقي محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم** ، دار الفكر، بيروت(لبنان) 1986م.

* لالاند أندرى: **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج1، تعريب: خليل احمد خليل،تعهده واشرف عليه احمد عويدات، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، طبعة2008م.

* منصور عبد القادر :**موسوعة علوم القرآن**، ، دار القلم العربي ،حلب سوريا ، ط1 ، 2002م.

*إبراهيم أنيس وآخرون : **المعجم الوسيط** ، ج1، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مصر) ، 1960م.

*ابن فارس أبو الحسين أحمد : **معجم المقاييس في اللغة** ، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، ط1،1994،دار الفكر، بيروت.

*ابن منظور : **لسان العرب** ، ج1،ج7،دار صادر ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1955و ط3 ، 1994م

*بدوي عبد الرحمان: **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ؛ الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية** ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1987م .

*محمد علي الفاروقي التهانوي:**كشاف اصطلاحات الفنون**،ج1،ج2، تحقيق:لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية : عبد النعيم محمد حسنين ، راجعه:أمين الخولي، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة(مصر) ، طبعة:1963م.

ب ـ باللغة الفرنسية:

* Dictionnaire du français : direction :Philipe Amiel ; assiste de Herve Dubourjal Brigitte Vienne ; ed ; Hachette 1987 ; nouvelle édition 1995.

* Encyclopédie philosophique. Universelle ; publie sons la direction d'André jacob ;II ;les notion philosophiques; dictionnaire ;volume dirigé pas sylvain Auroux ;tome1; presse universitaires des Frans 1990;3 édition:2002 mars; philosophie occidentale.

* La rousse :Grand Dictionnaire de la philosophie ; sons la direction de Michel Blay ; CNRS éditions; 2005; Montréal; Québec.

سادسا: الدوريات والمجلات:

* إبراهيم السكران: **مصحف البحر الميت**.www.saaid.net/bahoth/133.doc.

* البدادي عبد اللطيف: **الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني" حفريات تأويلية في آليات تحليل الخطاب الديني عند محمد أركون"**، مؤمنون بلا حدود "مؤسسات دراسات وأبحاث"،الرباط (المغرب)،(د.ت).

* الشاهد محمد: "**الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين**" في مجلة الاجتهاد. عدد 22، السنة السادسة ، 1414هـ/1994م.

* العمراني المصطفى : "**القراءة والتأويل بين أمبرتو ايكو وفولفغانغ إيزر**" المجلة العربية للثقافة السنة 16 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ،ع 32 ، مارس 1997.

* الفرج مرتضى الشيخ: **الفلسفة الغربية وقراءة النص**، البصائر "قضايا إسلامية وفكرية" العدد(44) .2009م.

* المسيري عبد الوهاب:" **مقال الموضوعية والذاتية** " موقع عبد الوهاب المسيري www.almassiri.com.

* بشير مخلوف: **قراءة في فكر محمد أركون** ، مجلة الحوار الثقافي، وهران(الجزائر) ،2012م.

* سالم صلاح : **في ذكرى رحيل محمد أركون (كثير من التفكيك قليل من البناء)**،مجلة الحياة المصرية ،27سبتمبر2014 ، http://alhayat.com/Articles.

* سروش عبد الكريم: نصوص معاصرة ، العدد5 ، (د ت).

* سلامة يوسف: "**مفهوم السلطة في فلسفة ابن رشد**" ، ناشر الموضوع : الجويري.

* صالح الدين ملفوف:"**مفهوم النص في المدونة النقدية العربية**" ، المركز الجامعي خميس مليانة (الجـــزائر) ، (د ت).

* عبد السلام المسدي : **اللسانيات وإبستيمة النقد**، المجلة العربية للثقافة السنة 16 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ،ع 32 ، مارس 1997م.

* عدنان ياسين:" **رحيل محمد أركون:الفلسفة العربية تودع وريث ابن رشد**" ، مقال في صحيفة الأخبار الخاصة ، الخميس 16أيلول2010م.

* فايزة عبد الله:" **المناهج المعاصرة لقراءة النص "مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية**" مقال مقتبس من مجلة الألوكة،2012/07/07م.

* مجدي عزالدين سعد حسن: **من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا** ،في الحوار المتمدن،العدد3668 2012/03/15م.تاريخ الاطلاع 2014/04/07م على الساعة 15:36.

* ميجان الرويلي وسعد البازغي: **دليل الناقد العربي** ، المركز الثقافي العربي،بيروت(لبنان) و الدار البيضاء(المغرب)، ط2 ، 2002م.

*إبراهيم إبرش: **حول حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية** ، ملاحظات منهجية في مجلة المستقبل ، بيروت (لبنان) ، ع80 ، 1994م.

*إبرير بشير: "**في تعليمية الخطاب العلمي**"، مجلة التواصل ، جامعة باجي مختار ، عنابة(الجزائر) ،ع8، جوان 2001م.

*إبريز بشير "**مفهوم النص في التراث اللساني العربي**"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 23، العدد الأول 2007، دمشق (سوريا).

*السحمودي شاكر أحمد: **مناهج الفكر الغربي المعاصر(في دراسة قضايا العقيدة والتراث)** ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، ط1 ، 1431هـ . الموافق لـ 2010م.

*السرحاني محمد بن سعيد: **الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم** ، (د م) ، (د ت).

*الكبداني أحمد: "**أسس توجهات القراءة عند التوحيدي**"، مجلة الكلمة ، العدد (74) السنة التاسعة عشرة شتاء 2012م / 1433هـ ، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري.

سابعا:الرسائل الجامعية:

- أغضابنة الطاوس: ، **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري**(رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه) ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر) ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، السنة الجامعية 2011/2010 م.
- دواق الحاج:**المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية** ، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه) ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر) ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة ، إشراف الدكتور :إسماعيل زروخي ، 2010.2009.
- مسرحي فارح: **المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي"أصولها وحدودها**،(رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر باتنة(الجزائر) ،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الاسلامية قسم الفلسفة ، تحت إشراف الأستاذ الدكتور:عبد المجيد عمراني،2011،2010م ، منشورة تحت دار نشر الاختلاف بين الجزائر وبيروت.

ثامنا:الملتقيات والندوات:

* الخطيب عبد الفتاح:**معهود العرب في الخطاب و إشكالية قراءة النص الشرعي** (بحث مقدم إلي المؤتمر العلمي الدولي)"التعامل مع النصوص الشرعية"القرآن والحديث" عند المعاصرين)،كلية الشريعة،جامعة الأردن،. ELKTIB@yahoo.com.

* حمر العين خيرة: "**الشعريـة وانفتاح النصـوص – تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل**"، جامعة وهران(الجزائر) ، منتديات تايمز2013/06/27.

*خليف عماد مطير: **مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية المؤتمر العلمي العالمي الثاني تحت عنوان:"التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون"،من 6إلى8 يناير 2009.

*مجموعة من الباحثين، "**النص الديني ووظيفته**"،أعمال طاولة مستديرة عُقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت، الجمهورية اللبنانية، عام 2005م.

*هيمة عبد الحميد: **القراءة التأويلية(الآليات والحدود)** ، ضمن فعاليات الملتقي الوطني الأول في:" الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة والأدب " يومي 27.26 أكتوبر2011 ، جامعة قاصدي مرباح بور قلة (الجزائر).

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

المواضيع.	الصفحات
إهداء.	
تشكر وتقدير.	
مقدمــة.	أ – د
الفصل الأول:دلالات النص وآليات القراءة.	41-2
المبحث الأول: النص والمفاهيم المقاربة له:	24-2
أولا:مفهوم النص لغة واصطلاحا.	6-2
ثانيا: مفهوم النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة.	13-6
ثالثا: مفهوم الخطاب.	19-13
رابعا: النص مقابل الخطاب.	21-19
خامسا: النص مقابل التراث.	24-22
المبحث الثاني: النص الشرعي وحدود النظر العقلي:	36-25
أولا:المعني اللغوي والاصطلاحي للتأويل.	29-25
ثانيا:التأويل بين تعريف الأصوليين وتعريف القرآن والسنة.	33-29
ثالثا:المعنى اللغوي والاصطلاحي للتفسير.	35-33
رابعا:الفرق بين التفسير والتأويل.	36-35
المبحث الثالث: النص وحيوية النص:	41-37
أولا:البحث في مفردة القراءة.	38-37
ثانيا:مفهوم تعدد القراءات.	40-38
ثالثا:تعدد القراءات الدينية.	41-40
الفصل الثاني:المرجعية الفكرية لمحمد أركون.	74-43

المبحث الأول:أركون والمرجعية العربية الإسلامية.	52-45
المبحث الثاني:القراءات الفلسفية المعاصرة وأثرها على فكر أركون:	66-53
أولا:القراءات العربية"نصر حامد أبو زيد نموذجاً".	58-53
ثانيا: القراءات الغربية:	66-58
أ . المدرسة الاستشراقية.	62-58
ب . المناهج الغربية المعاصرة.	66-62
المبحث الثالث:موقف أركون من الفكر الغربي وفلسفاته المعاصرة.	74-67
أولا:موقفه من الاستشراق.	71-67
ثانيا:موقفه من المناهج الغربية.	74-71
الفصل الثالث:آليات القراءة الحداثية المعاصرة للنص الديني عند محمد أركون.	127-76
المبحث الأول:النص الديني مفهومه وأنواعه.	90-79
أولا:النص والخطاب عند محمد أركون.	83-80
ثانيا:مفهوم النص الديني.	85-83
ثالثا:أنواع النصوص عند محمد أركون.	90-85
المبحث الثاني: التأويل وآلياته عند محمد أركون.	112-91
أولا: مفهوم التأويل عند محمد أركون	96-91
ثانيا:أسس وآليات التأويل :	112-96
أ ـ الأسطورة.	103-102
ب ـ المجاز.	105-103
ج ـ المتخيل.	112-105
المبحث الثالث:محددات وشروط أركون في قراءته للنص الديني.	127-112

أولا: القرآن والحديث في اللغة والاصطلاح.	121-112
ثانيا:محددات قراءة القرآن والحديث.	127-121
الفصل الرابع: مظاهر الفهم النقدي الأركوني للتراث الإسلامي والنص الديني	180-129
المبحث الأول:الإسلاميات التطبيقية وإعادة التفكير في الإسلام.	145-130
أولا:حدود الإسلاميات التقليدية.	134-130
ثانيا:الإسلاميات التطبيقية في نقد العقل الإسلامي.	137-135
المبحث الثاني:من نقد العقل الإسلامي إلى تحرير الوعي الإسلامي.	170-138
أولا:مشروع تقد العقل الإسلامي.	142-138
ثانيا: قراءات النص سبيلا للوعي به.	162-142
المبحث الثالث:النص الديني بين المركزية الفكرية العربية والتاريخية.	172-162
أولا:أركون ومركزية النص الديني.	165-162
ثانيا:أركون وتاريخية النص الديني	172-165
الخـــاتمة.	182-174
فهارس البحث:	199-183
فهرس المصادر والمراجع.	195-184
فهرس الموضوعات.	199-195