الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري- قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان البحث

الأنسنة و التأويل

في فكر محمد أركون

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالب : **إشراف الأستاذ الدكتور:**

مصطفى كيحل **إسماعيل زروخي**

أعضاء لجنة المناقشة : **تاريخ المناقشة.....**

د.بوعرفة عبد القادر	**أستاذ التعليم العالي**	**رئيسا**	**جامعة وهران**
د.إسماعيل زروخي	**أستاذ التعليم العالي**	**مشرفا و مقررا**	**جامعة منتوري قسنطينة**
د.نعمان صالح	**أستاذ محاضر**	**عضوا مناقشا**	**جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة**
د.عليش لعموري	**أستاذ محاضر**	**عضوا مناقشا**	**جامعة الجزائر**
د.عصام عبد الحفيظ	**أستاذ محاضر**	**عضوا مناقشا**	**جامعة منتوري قسنطينة**

السـنة الجامعيــة 2007/2008م

د: كيحل مصطفى

عنوان البحث

الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون

المـــــقدمـــــــة

المقدمة :

منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، و بدأت بذلك تزاحم المذاهب الفلسفية بالمعنى الحرفي و الملتزم، و تدفعها إلى التراجع إلى الخلف.

فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر وكلاء على مذاهب فلسفية بعينها، و تيارات تابعة للفكر الغربي، من قبيل الوضعية، و الشخصانية، و الوجودية، و الماركسية...الخ، أي أنهم لم يعد هاجسهم هو إعادة إنتاج فلسفة هذا التيار أو ذلك بشكل تام. و إنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية و سياسية و حضارية، يحضر فيها تاريخ الفكر الغربي كمفاهيم و مقولات، و هي مشاريع من شأنها أن تخلص الفكر العربي من كبوته، و أن تنقد المجتمعات العربية من تخلفها الحضاري، و تحقق مشاريع النهضة و الحداثة.

و لعل من بين أهم هذه المشاريع الفكرية و الفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية، أو مشاريع "نقد العقل"، سواء "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي" أو "نقد العقل الغربي"...الخ.

لأنها تتفق جميعها في كونها تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر و الثقافة و الحداثة و بمعنى آخر أنها مشاريع ابستمولوجية، هدفها هو الكشف عن الشروط و الإمكانيات التاريخية و المنطقية و اللغوية التي تحكم المعرفة، من منظور مفهوم الابستمي أو نظام المعرفة عند فوكو أي معرفة المنطلقات التي حكمت تكون المعارف و النظريات، و الخلفيات التاريخية لهذه المعارف و كيف تمكنت أفكار من الظهور، و علوم من التكون..أي الاهتمام بتاريخ شروط إمكانية المعرفة و الدارس للفكر العربي يلاحظ أنه بعد العقلانية العلمية التي ربطت النهضة بالعلم التجريبي و الطبيعي و بعد العقلانية الليبرالية السياسية، جاءت العقلانية النقدية، التي تقرن النهوض الحضاري بضرورة "نقد العقل" أي تفكيك بنيته، و تحليل مسلماته و بداهاته، و استنطاق صياغاته و تعبيراته،

بهدف معرفة كيفية اشتغاله، و طريقة إنتاجه للمعـــنى و الحقيقـــــــة و تاريخيـــــة تكونـــــه، و قطائعه، و التماس حدوده و تناهيه.

في هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامـــل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجهـــا العقـــل الإســـــلامي، و هو مشروع ينخرط ابستمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشـــــروع يحتـــــاج إلى مؤسسات بحث علمية، و فريـــق كبيـــــر مـــن المؤرخيـــــن و اللسانييـــــــن و الأنتربولوجييـــــن، و علماء الاجتماع، و علماء النفس، و الاقتصاد...الخ.

و على هذا النحو فإن الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر، و الثقافة العربية، يمر حتما عبر علوم الإنسان و المجتمع كما تشكلت في الغرب، و من خلال الطفرات المعرفية والثورات الابستمولوجية التي أحدثتها في حقول علمية مختلفة، فالمفاهيم و التصورات و المناهج التي ارتبطت بعلوم الإنسان و المجتمع، هي الأدوات الإجرائيـــة في كل قراءة جديدة للفكر الإسلامي.

و في أطروحتنا لا نهتم بكل جوانب مشروع أركون النقدي، و إنمـــا نركـــــز على مسألتين نعتقد أنهما تقعان في جوهر مشروعه النقدي و هما: الأنسنة و التأويـــل، فهما مسألتان تشقان فكره من البداية إلى النهاية، فلقد كانت بداية مشروعه منذ أطروحته للدكتوراه حول موضوع، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويـــــــه و التوحيـــدي، و لكن تواصل اهتمامه بالأنسنة، في مؤلفات أخرى، حتى ارتبط مفهوم الأنسنة في الفكر العربي المعاصر به أكثر من غيره، أمـــا التأويـــــل فهو جوهر مشروعه ككل، فهدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام و للفكر الإسلامي بشكل خاص، يقطع مع كل التأويلات الأرثوذكسية المغلقـــــة و المتنافرة، و غير الخاضعة لمراقبة العقل النقدي، و لذلك نجده يحشد كل ما أنتجته علوم الإنسان و المجتمع من أجل تحقيق ذلك.

أما عن أسباب اختيارنا لأركون، فهناك سبب ذاتي، و آخـــر موضوعـــــي، أما السبب الذاتي، فيتمثل فيما أجده في نفسي من ميل ذاتي إلى البحث في الفكر

العـــربي من خلال صلته بالفكر الغربي لتحديد الحدود الابستمولوجية للعقل العربي المعاصـــــر، و معرفة مدى تأثير الفكر الغربي على الفكر العربي منذ عصر النهضـــــة إلى اليوم، و حجم هذا التأثير، و من ثمة بيان هوية هذا الفكر، و إلى أي حد نحن سائـــرون في شق طريق الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي.

أما السبب الموضوعي فيعود إلى محمد أركون نفسه، فبالرغم مما يثار حول فكره من نقاش و جدل بين من يحسبه إما مستهلكا للفكر الغربي و الفلسفة الفرنسية خصوصا، أو مدافعا عن الأطروحات الاستشراقية على طريقة أساتذته المستشرقين الذين لا ينكر فضلهم عليه، و بين من ينظر إلى فكره على أنه فكر عقـــــلاني تنويـــــــري، و يراهـــــن على مشروعه في تحقيق النهضة بما ينطـــوي عليـــــــه من ثـــورات دينيـــــة و علميـــــة و ابستمولوجية..

و يبدو محمد أركون مطلعاً على الفكر النقـــدي الغـــــربي و متحكمـــاً في مفاهيمه و مصطلحاته و متابعاً لتياراته و مذاهبـــه خاصـــــة في النصـــف الثانـــي من القرن الماضي، حيث نجد نصوصه غنية بالإحالات إلى الكتـــــب و الأجهزة المفاهيميـــــة و المصطلحية للعلوم الإنسانية و الاجتماعية و تياراتها العلمية المختلفة.

و في الوقت نفسه يعمل على إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها في الدراسات الإسلامية، و مقاربة العقل الإسلامي، أي أنه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفيـــة و النقدية الغربية، و يقدم دراسات تطبيقية يجرب فيها و يوظف أكبر قدر من الأدوات المنهجية، و يعمل بكثير من الشغف العلمي على وضع إستراتيجية كبرى لصياغة الأسئلة الجذرية و العميقة، فيطرح الأسئلة الراديكالية على الثرات العربي الإسلامي، و يدعـــــو إلى التحرير الفكري، من خلال طرح مشكلة المقدس بشكل تاريخي و انتربولوجي مقارن، بهدف تحديد العلاقة بين الحقيقة و الوحي و اللغة و التاريخ، كما لا يتوقـــف عن المقارنة بين الأنظمة الدينية لمعرفة آليات اشتغالها و ميكانزماتهـــــا في الاستبعـــــاد و الإقصاء، و غرضه من كل ذلك هو التحرر من اللاهوت القروسطي، و توليد لاهوت جديد ليبرالي إنساني، يستبعد المسلمات الدوغماتية و يؤسس للقيم الفلسفية النقدية المناهضة للوثوقية و الكلية، و رد الاعتبار للعقل في صياغة الأسئلة بعيدا عن كل سبق تيولوجي.

أما الإشكالية المركزية التي تشغل البحث عبر مداره فهي: إشكالية الأنسنة و التأويل، فإحلال الرؤية الإنسانية للعالم و الإنسان، شرطها الأول هو تحرير عقل الإنسان و فتحه على التأويل الحر و المختلف، ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، و الإنسان الفرد الحر المتميز حيث تعتمد علاقة جديدة بين الإنسان و النص، و الإنسان و العالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، و هو الذي يؤول النص بعيدا عن كل محدداته القبلية، و يعيد تشكيل العالم بما يتناسب و إرادته الحرة.

و تنفك الإشكالية المركزية إلى عدة إسئلة جزئية من مثل: ما هو مفهوم الأنسنة؟ و ما الفرق بين الأنسنة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي و الأنسنة في الفكر الغربي؟ و ما هي العوامل التي حكمت ظهور الأنسنة في العصر الكلاسيكي الإسلامي و لماذا تراجعت و لم يكتمل مشروعها ؟ و كيف يمكن بعث الأنسنة من جديد في الفكر العربي المعاصر؟ و ما هي الأبعاد الفلسفية و الأسس المعرفية للأنسنة ؟

ثم كيف يتحدد مفهوم و نمط التأويل عند أركون؟ و ما علاقته بالأنسنة؟ و ما طبيعة القراءات التأويلية المختلفة المقترحة؟.

و لقد حاولنا في الإجابة على هذه الإشكالية الالتزام بروح الموضوعية، في التعامل مع نصوص أركون، فرجعت إلى كتبه خاصة المترجم منها، و ركزت على ما ترجمه هاشم صالح، الذي يعتبر مترجمه و شارحه و محاوره و مقدمه إلى القارئ العربي، فلقد كان طالبا عند أركون في جامعة السربون في نهاية عقد السبعينات من القرن الماضي، و ارتبط اسمه باسم أركون من خلال ترجماته، و مقالاته المتعددة و الشارحة لفكر أركون، كما عدنا في الدرجة الثانية إلى نصوص أركون الأصلية المكتوبة منها باللغة الفرنسية على الخصوص.

و ركزت على تحليل هذه النصوص و استجلاء مضامينها، و استخلاص الفرضيات الضمنية فيها من خلال الكشف عن الهيكلية الفكرية المتضمنة في نصوصه، و لتحقيق ذلك فإنني استرشدت بالمنهج التاريخي لتتبع المفاهيم الأساسية التي تؤطر خطابه، بردها إلى مصادرها و أصولها، و مقارنتها بغيرها من المفاهيم

الأخرى، كما استرشدت أيضا بالمنهج التحليلي بغرض توضيح الدلالات الفكرية و الفلسفية المشكلة لفكره، و الكشف عن عناصرها، و كيفية إنبناءها. و كنا على وعي بضرورة الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام القدحية التي ترمي أركون بتوصيفات التغريب و الاستشراق و حتى التكفير، لأنه تجرأ على دراسة قضايا إيمانيـــة و عقائدية تتعلق بالقرآن، و السيرة النبوية، و حتى الإيمان و مضامينه، و هي قضايا تندرج في مجال اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه.

كما ابتعدت أيضا عن الأحكام التبجيلية التي تتعرض لأركون بنوع من الأثراء، و تقدمه على أنه رمز للعقلانية و مبشر بالتنوير و الحداثة، بعيدا عن كل حس نقدي، من شأنه أن يموضع أركون في سياقه التاريخي، و آفاقـــه المعرفيـــــة، و يكشـــــف فيه عن ما هو علمي و ما هو إيديولوجـــــي، عن ما هـــو ذاتي و ما هو موضوعي، عما يقوله خطابه و عما يسكت عنه.

و لقد التمست خطة تغطي جوانب الإشكالية الأساسية، و تستجيب لمسعانا المنهجي الذي يقوم على التحليل الموضوعي و تتألف هذه الخطة من خطوتين أساسيتين: أما الخطوة الأولى فهي الخطوة النظرية المفاهيمية، حيث عمدت إلى ضبط المفاهيم الأساسية و خاصة مفهوم الأنسنة و التأويل، و الخطوة الثانية هي خطوة تطبيقية حيث حصرت القراءات التأويلية عند أركون سواء كانت تأويلا للنص أو للتاريخ أو للفكـــر أو المقدس... الخ. لأن مشروع أركون يجمع بين جانبين أساسيين و هما الجانب النظري حيث كثيرا ما يعمد إلى التنظير و التعريف بالمناهـــــج و المفاهيم المرتبطة بعلوم الإنسان و المجتمع لأن الساحة الفكرية العربية تفتقر إلى مثل هذا العمل، و من جهة أخرى نجده أيضا يوظف هذه المفاهيم و المناهج في قراءات تطبيقية.

و كان علي تبعا لذلك أن أقسم هذا البحث إلى: مدخل نظري شمل ثلاثة عناصر و عنوانه: محمد أركون: السيرة و المشروع، و فيه تعرضت لسيرة أركون و ركـــزت على السيرة الفكرية أكثر من السيرة الشخصية خاصة أنه يعبر عن سيرته الشخصيـــــة من خلال سيرته الفلسفية و الفكرية بداية بنشأته في قرية تاوريرت ميمون حتى استقراره في جامعة السوربون كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي كما قدمت

أيضا عرضا بانوراميا لمصادر فكره و التي لا يمل أركون من الإشارة إليها في نصوصه خاصة الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الماضي، و الفلسفة الغربية بشكل عام، و نفس الأمر بالنسبة للمنهج، حيث يعمد إلى الجمع بين المناهج المختلفة و لا يلتزم بمنهج واحد أي أن طريقته في البحث المنهجي هي الطريقة المتعددة الاختصاصات فهو يجمع بين المسعى التاريخـــي، و المسعى الأنتربولوجي، و المسعى السيميائي الدلالي، و المسعى الفلسفي... الخ.

أما عن سياق مشروعه فهو يندرج في مجال العقلانية النقدية، و التي تهتم بالقراءة النقدية الحداثية للنص القرآني و للتراث العربي الإسلامي ككل، و هو استكمال لتوسيع التنقيب النقدي التاريخي ليشمل القرآن، بعد أن كان يشمل التوراة و الإنجيل فقط لأن أركون يحرص على المقارنة بين الأنظمة الدينية الثلاث، ليكتشف آليات ما يسميه الخطاب النبوي في تشكيل المعنى.

أما الباب الأول فهو بعنوان: في مفهومي الأنسنة و التأويل، و أبرزت فيه أهمية هذان المفهومان في مشروع أركون و تضمن أربعة فصول.

الفصل الأول: حول مفهوم الأنسنة، حيث تتبعت نشأة المفهوم في اللغات الأجنبية و اللغة العربية –سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي، و عملت على إظهار الدلالات التي انطوى عليها عبر التاريخ، و كيف ارتبط بحركات فكرية و فلسفية بعينها، و من أهم خصائص الأنسنة روح الانفتاح، و العقلنة للظواهر الدينية، و تنمية الفضول العلمي و الحسي النقدي، و ظهور القيم الجمالية الجديدة، و الإشكالات الفلسفية، كما حرصت على إبراز أشكال الأنسنة كما حددها أركون.

و الفصل الثاني: حول مفهوم التأويل حيث توقفت عند الدلالات المختلفة للتأويل اللغوية و الفلسفية، و علاقة التأويل بالفهم و التفسير و الشرح و التفكيك..الخ، و ذلك من خلال تتبع التأويل أو الهرمينوطيقا في الفكر الغربي و التعرض لأقطاب الفلسفة التأويلية أمثال غادامير، و ماخر، و ديلتي، و هيدغر، أمبرتوايكو، و بول ريكور..الخ، و في التراث العربي الإسلامي عند المعتزلة و الفلاسفة و الفقهاء و أخيـــرا في الفكر العربي المعاصر، و كيف يميز أركون بين الدائرة

الهرمينوطيقية و الحالة الهرمينوطيقية، و محاولة معرفة نمط التأويل عند أركون و حدوده.

أما الفصل الثالث: فدار حول عوائق الأنسنة كما يحددها أركون في الفكر العربي المعاصر و هي عوائق تكبح كل أنسنة جديدة، و أهم هذه العوائق هي الأرثوذكسية سواء الأرثوذكسية الدينية أو غيرها من الأرثوذكسيات الأخرى، لأن الأرثوذكسية هي الإدعاء بامتلاك الحقيقة، و السياج الدوغماتي أو الوثوقي، و سيطرة المفكر فيه على حساب اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، و أخيرا تضامن الدولة و الكتابة و الثقافة العالمة.

أما الفصل الرابع: فيتعلق بآليات التأويل كما يتصورها أركون، و كما اسخلصناها من نصوصه، و لعل أهم هذه الآليات الأسطورة، حيث يدعو إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري و بيان الوظائف النفسية و الاجتماعية و الثقافية للأسطورة، و يقدم أمثلة على ذلك من مثل أسطورة العصر التدشيني، و عليه فإن كل تأويل للتراث يجب أن يكون واعيا بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي. إلى جانب الأسطورة يستدعي أركون مفهوم المتخيل، ذلك أن المتخيل يحظى في العلوم الإنسانية و الاجتماعية بأهمية قصوى، و عليه فإن الدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال و وظيفته و دوره في إنتاج المعنى، من خلال دراسة جدلية العامل العقلاني و العامل الخيالي و من بين آليات التأويل أيضا يذكر أركون المجاز، لأن التأويل هو الوجه الآخر للمجاز، و يقرر أن القرآن خطاب مجازي، و المجاز في نظره ليس مجرد زينة لغوية، و يبين البعد الابستمولوجي للمجاز، و هو البعد الذي يفتح آفاق المعنى، و يكشف عن الاستخدامات المختلفة للمجاز و علاقاتها بالمواقع الاجتماعية و إرادة الفاعلين الاجتماعيين. و من بين الآليات أيضا تمييز أركون بين المعنى و أثار المعنى، أو المعنى و ظلال المعنى، و هذا التمييز هو المدخل إلى أشكلة المعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية التي تتحكم به.

أما الباب الثاني فيعالج إشكالية الأبعاد أو الأسس الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون و تضمن أربعة فصول.

أما الفصل الأول فيعالج أنسنة النص، و ذلك لأهمية النص في التراث العربي الإسلامي و ذلك من خلال عدة مستويات يضعها أركون و هي كلام الله المطلـــــق، و كلام الله الموجه للبشر، و مجتمعات الكتاب المقدس و مجتمعات الكتاب العـــــادي، و التمييز بين الخطاب الشفهي و النص المكتوب، والتمييز أيضا بين الحـــدث القـــرآني و الحدث الإسلامي.

و الفصل الثاني فهو بعنوان أنسنة العقل، و نتناول في هذا الفصل عدة أفكار تتفق كلها في القول بالبعد الإنساني و النسبي و التاريخي للعقل في عملية إنتاج المعرفة مقابل البعد اللاهوتي للعقل، و ذلك من خلال عـــدة عناصر منها: الأصل الإلهي للعقل، و العقل الإسلامي الكلاسيكي، و مفهوم العقل في القرآن، ثم مراحل و تاريخ العقل الإسلامي، و العقل المنبثق.

و الفصل الثالث فهو بعنوان أنسنة السياسي، و فيه نبحث في تمييز أركـــــون بين السلطة و السيادة العليا، و طبيعة السلطة و خصائصها و طبيعة السيـــادة العليـــــا و كيف يتابع أركون العلاقة في التاريخ بين السيادة العليا و السلطة السياسية التي تستند عليها، لتخفي الآليات الحقيقية التي تتحكم بالسلطة و هي آليات القوة و العصبية.

ثم نتعرض في عنصر ثالث في هذا الفصل إلى مقاربة أركون للعلمنة و علاقة العلمنة بالسلطة السياسية، و المسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في موقفه من الموقف الديني و الموقف العلماني.

و يدور الفصل الرابع حول أنسنة التاريخ و نتعرض فيه إلى التمييز بين التاريخية و التاريخانية، و ذلك التمييز هو المدخل إلى دراسة الإسلام من منظور التاريخية و ليس من المنظور المتعالي و الجوهراني.

أما الباب الثالث نعالج فيه القراءات التأويلية عند أركون، من خلال تطبيقه مفاهيم و نظريات علوم الإنسان و المجتمع على الإسلام.

و يتضمن هذا الباب بدوره عدة فصول، الفصل الأول حول نمط أو حدود التأويل عند أركون و فيه توقفت على أن التأويل غدا هو جوهر الفلسفة المعاصرة، إذ تجتمـــع فيه اللسانيات و علومها و المناهج المختلفة السوسيولوجية و الأنتربولوجية و

التاريخيـــة، و كل ذلك لا يتوقف أركون على توظيفه، لينتهي إلى تكريس التأويـــل اللامتناهـــــي و اللامحدود، لأن النص لا يتضمن معنى واحد.

و في الفصل الثاني تناولت القراءة التاريخية و الأنتربولوجية و فيها يعمل أركون أدوات النقد التاريخي على النصوص المقدسة و على سيرة رسول الله محمـــــد (ص) – و على الحديث النبوي الشريف، و أصول الفقه... على طريقة سبينوزا في دراسته للاهوت اليهودي.

و بخصوص الفصل الثالث تعرضت للقراءة السيميائية و الألسنية و ذلك من خلال دراسات تطبيقية من مثل دراسته لســـورة الفاتحة، و سورة التوبة، حيث يعمد أركون إلى الاستفادة من المناهج السيميائية و مفاهيمها، و أدوات الألسنية ليحلل النص المقـــدس من زاوية أنه نص لغوي، و نلاحظ كيف أن أركون يوظف الكثير من المفاهيم المجتزأة من حقول مختلفة لأنه لا يلتزم بمدرسة سيميائية أو ألسنية واحدة.

و في الفصل الرابع نعرض للقراءة الظواهرية و الاستشراقية، لأن غرض أركون بالأساس هو تقديم قراءة أو تأويل مختلف عن القراءة الكلاسيكية الأصولية التي يصفها بأنها ظواهرية و عن القراءة الاستشراقية و في القراءة الظواهرية يحدد الأسس التي تحكم التفسير الكلاسيكي، و هي جملة المسلمات التي تكون العقل الكلاسيكي الديني.

أما في القراءة الاستشراقية فإنه يقف عند عيوب المنهجية الفيلولوجية التاريخانيـــة و يبين حدودها، و كيف أنها لم تستفد من ما أنجزته علوم الإنسان و المجتمع، كما أنه يفحص التراث الاستشراقي من خلال تصنيفه إلى عدة تيارات و يوظف بعض نتائج الأبحاث الاستشراقية في قراءته للقرآن.

و في الفصل الخامس يشيد بالقراءة الفلسفية، و يعتبرها شرطا ضروريا لكل القراءات السابقة، لأن القراءة الفلسفية هي قراءة نقدية في جوهرها، من حيث أنها تكشف عن حدود القراءات الأخرى، و تعارضها في إدعاءها القبض علـــى الحقيقـــــة و التوصل إلى المعنى الصحيح.

و خاتمة البحث تضمنت أهم النتائج التي أمكنني استخلاصها.

أما عن الصعوبات التي واجهتني في إعداد هذه الأطروحة فهي: قلة الدراسات المتخصصة في الموضوع، فما هو متوفر هو المقالات الصحفية التي يطغى عليها في

أغلب الأحيان الطابع الإيديولوجي في معالجة فكر أركون سواء في الإشادة به أو تبخيســــــه، و لعل أهم دراسة استفدت منها هي دراسة مختار الفجاري، "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون" الصادرة عن دار الطليعة في سنة 2005، و بعض المقالات لبعض المهتمين بالفكر الفلسفي العربي. يضاف إلى ذلك اتساع مدونة أركون فليس من السهل التوقف عند كل ما كتبه سواء باللغة الفرنسية أو باللغة الإنجليزية و غيرهما من اللغات، لذلك اعتمدت بالدرجة الأولى على ما توفر من نصوصه المترجمة إلى اللغة العربية.

و على الرغم من هذه الصعوبات، و فقنا الله إلى إتمام هذا البحث بالصـــــورة التي هو عليها، و أملنا كبير في أن يساهم في فتـــــح آفاق البحث العلمي و الفلسفي، من أجل تقديم صورة موضوعية حول فكر أركون بعيدا عن ما يثار حوله من ضجيج إعلامي و قراءات إيديولوجية إما متحيزة أو مناهضة له.

فصل تمهيدي: محمد أركون: السيرة و المشروع

أولا: السيرة

ثانيا: المنهج و المصادر

ثالثا: سياق المشروع

الفصل التمهيدي

أولا: السيرة

كثيرا ما نجـــــد أن السيرة الذاتية لمحمد أركون تتداخل مع السيرة العلميـــة، أو بالأحرى فإنه يعمد إلى الإحالـــة و الكشـــف عن السيرة الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية، إلى درجة أنه يصعب الفصل بينهما.

كما أن أركـــون في نصوصـــه نادرا ما يتحدث عن السيرة الذاتية، حيث توجد مقالة و حيدة يتحدث فيها عـــن السيرة الشخصية من منظور انثروبولوجـــي، و قد ظهرت أول مرة في كتاب جماعي بعنوان: "الأدب و الظاهرة الشفهية في المغرب الكبير. تحية إلى مولود معمري".

« Littérature et oralité au Maghreb. Hommage à MOULOUD MAMMERI »

و عنـــوان المقالـــة هـــو: "مـــع مولـــود معمـــري في توريـــرت ميمـــون من الثقافـــة الشفهيـــة إلى الثقافة العالمة". « Avec MOULOUD MAMMERI à Taourirt Mimoun, de la culture orale à la culture savante »

و هـــي المقالـــة الـــتي ظهـــرت من جديد في كتابه « Humanisme et islam combats et propositions » الصادر سنة 2005.

و قد ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، و هي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى، بالجزائر، و هو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، لأن موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ و بمكانـــة العائلة، و تشير الذاكرة الشفهية لعائلته، أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحمايـــة في دوار بني يني[1] و تشكل قرية توريرت ميمون إلى جانب ست قـــرى أخـــرى دوار بني يني، و هي نفسها قرية مولود معمري.

و في هذه القرية قضى طفولته و مراهقته، و بدأ يتعلم اللغة الفرنسية و عمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية. و منذ ذلك الحين بدأ يعيش الصدمة المريرة بسبب تشربه لثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية.

---

1) MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et ISLAM combats et propositions, librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2005, p 295.

و يذكر أركون أنه ظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية و اللغة الأمازيغية، و لم يتعلم العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل و إلتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري، ليعمل مساعدا لأبيه في التجارة، ثم يتابع تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهران، حيث انتقل بين ثانويتين و هما: "أرديون" و لاموسيير". و فيهما أمضى دراسته الثانوية[1]

و كان لهذا التحول أثره الكبير على شخصيته حيث يقول: "عندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة و المواجهة الثقافية كان علي من جهة أن أتعلم العربية و أكتشف المجتمع الناطق بالعربية و ليس بالبربرية، و من جهة ثانية كان علي أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر".[2]

و بعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل سنة 1952على شهادة ليسانس في اللغة و الأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول " الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين" وكان ذلك أول اتصال له بالفكر العربي الحديث، كما اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية الحراش بالجزائر التي كانت تعرف باسم "ميزون كاريه" maison carrée.

و يبدو أن أركون لم يكن مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر حينئذ حيث يقول: "لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن أية أبنية ثقافية، كانت الصحراء، لقد تعلمت على يد شخص هنري بيريس الذي كان مربيا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة و لا يشعر بأي قلق فكري و لا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا. مع العلم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية و أن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين لقد كنت في الكلية سنة 1951"[3].

لقد فرض هنري بيريس لعشرات السنين رؤية خاصة للدراسات العربية و الإسلامية و نمط من السلطة الأكاديمية المتميزة للممارسات الإدراكية

---

[1] رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوري،ا ط1، عام 2001، ص 167

[2] المرجع نفسه، ص 167

[3] المرجع نفسه، ص 169

للاستشـــراق و الذي كان من الصعب التخلص منه إلا بعد ذهاب أركون إلى باريـــس و اكتشافه " لـــ "مدرسة الحوليات".. فلقد عاش أركـــون أيـــام الاستعمـــار ضمـــن منـــاخ من القهـــر و الكبت و الصمت، لأنه لم يكـــن يقدر على قول رأيه و يصف الوضـــع قائلا:" كان هذا الاستعمار موجودا بقوة داخل الجامعة. و كنا خمسة أو ستـــة طلاب فقط من أصل جزائـــري يدرسون اللغة العربية و الآداب العربية، و أما الفرنسيون الذين يدرســـون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفـــون من دراسة اللغة العربية و يحاولون منعها و التضييق عليها إلى أكبر حد ممكن"[1].

و يسجل أركون أن ذلك الوضع الذي عاشـــه في جامعـــة الجزائر في منتصف القرن الماضي، كان سببا في رفضه و نقده للإستشراق بمناهجه و طرائقه.

و يقارن أركون نفسه في تلك الفترة بشخصيتين:

الأولى هي شخصيـــة ابن خلدون الذي ولد في أوساط الارستقراطية العربيـــة و عندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية غنية جدا. أما أنا- يقول أركون "فقد نشأت في الجزائر إبان الأربعينات و الخمسينات، و لم أحظ بمثل تلك المكتبة، لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهوريـــة الفرنسية الثالثة، و كنت بعيـــدا عـــن كل مكتبة عربية، لقـــد اختلف الأمر، كان علي أن أقاتل وحدي"[2].

أما الشخصية الثانية هي شخصية "مولود معمري" ابن قريته، و لكن مولود معمري ينتمي إلى عائلة لها مكانة مرموقة في تاوريرت ميمون، و يذكر أركـــون "أن شبـــاب القريـــة كانـــوا معجبـــين بشخصيـــة مولـــود معـــمـــري، الـــذي كـــان مـــا بيـــن 1945- 1952 المثقـــف اللامـــع و الأنيق و المحبوب في القرية، و كان له الحظ أنه درس في باريس و تحصل على شهادة ليسانس

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993، ص264

[2] رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ص 168

في الآداب الكلاسيكية، و كان أبوه هو أمين القرية، و يمثل الذاكرة الجماعية للقرية و يحظى بمكانة كبيرة في دوار بني يني."[3]

و يذكر أركون حادثة سوسيو ثقافية كان هو بطلها عاشها في قريته بعد تخرجه سنة 1952 من جامعة الجزائر بشهادة ليسانس في اللغة و الآداب العربية، حيث شعر أنه بالإمكان لأول مرة أن يعوض عن شعوره بالنقص أمام عائلة معمري في قريته، لأن التمكن من اللغة العربية يسمح للفرد بفهم مصادر الدين الصحيح، و تتمثل هذه الحادثة في أنه ألقى محاضرة في "نادي ريفي" حول ظروف المرأة القبائلية و لكن الذي حدث أن أمين القرية "سلام معمري"و هو والد "مولود معمري" نهره بشكل عنيف لأنه لم يطلب منه الإذن بمخاطبة عرش بني يني، و أن أركون غير مؤهل لذلك بسبب انتمائه للعائلات الدنيا، و هو بذلك خرق الهرمية القائمة و الذي شفع لأركون هو كون والده معروف بسلوكه القويم.

لقد كان لهذه الحادثة أثرا عميقا في شخصية و مسار أركون، و يفسرها تفسيرا ثقافيا و سوسيولوجيا و انتروبولوجيا، فهي من جهة تدل على تجليات لميكانيزمات ضبط خطاب السلطة و المجتمع في منطقة القبائل، كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعية بين الصغار و الكبار و أساليب تسيير الجماعة لنفسها في غياب الدولة"[1].

و هكذا رفض أركون كل شيء يدور حوله في المجتمع الجزائري، و لم تكن رغبته إلا الذهاب إلى باريس ليكمل دراسته، و ينتقل بين الجامعات الفرنسية طالبا أولا و أستاذا ثانيا.

ففي سنة 1957 سجل أركون بحثا ميدانيا مع جاك بيرك "لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل". و لكن اندلاع الثورة و عمليات "لاكوست" العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع، فنصحه "ريجيس بلاشير" REGIS

---

[3] MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam, combats et propositions, Op. Cit, P 396

[1] MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam combats et propositions, Op.Cit, p 299.

BLACHERE بتسجيل مشروع بحث حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" و هو البحـــــث الـــــذي نال به في نهاية الستينات من القرن الماضي شهادة الدكتوراه.

و بعد ذلك انتسب إلى الجامعـــة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامـــــي، و بعد ذلك أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات الأوروبية و الأمريكية المختلفة، و أنجز الكثير من الأعمال العلمية باللغات العربية و الفرنسية و الانجليزية.

و ما نلاحظه حول مؤلفات أركون هو أن كتبه تضم جملة من الأبحاث ذات طابع مختلف حيث نجده يطـــرح عدة إشكاليات في مجال التاريـــــخ، و الفلسفـــــة، و السياسة، و علم أصول الفقه...الخ كمـــــا أنها تأخذ شكل الكتب الجماعية كمـــــا في كتابه "الإسلام. الأخلاق و السياسة" الصادر عن منظمة اليونسكو سنة 1986، أو كتابه "الإسلام الأمـــــس و الغد" مع لوي غارديه أو كتاب "من ماهاتن إلى بغداد فيما وراء الخير و الشر" بالاشتراك مع جوزيف مايلا أو تأخذ شكل كتب حواريـــة، أي أسئلة تطرح على أركون و هو يجيب كما في كتابـــــه "الفكر الإسلامـــي :نقـــــد و اجتهاد" أو كتابه: "الإسلام. أوربـــا، الغرب"...الخ. و بشكل عام فإن كتـــبـــــه هي عبارة عن مجموعة من الأبحاث و الدراســـات تدور حـــول إشكاليـــة كبـــــرى و هي إشكالية دراسة الفكر الإسلامي دراسة حديثة.

ثانيا: المنهج و المصادر:

1- المنهج:

لا يلتزم أركـــــــون بمنهج واحد، يخضع له موضوع بحثه و إنما نجده ينتقـــل من منهج إلى آخر، حسب طبيعة الموضوع، و بحســـــب ملائمة المنهج للموضـــــوع أو عدم ملاءمته.

بمعـــــنى آخر أن موقفه المنهجي يتميز بالتعدد، و هو موقـــــف المنهجيـــة التداخلية المتعددة الاختصاصـــات La méthode Pluridiscipline، و هذه الاختصاصات متعددة و مختلفة اختلاف العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة.

فعندما يصف مقاربته المتبعة في قراءة التراث يقـــول: "إنها تهضـــم و تتمثـــــل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين و الالتزام الفيللوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع (و لكن ليس الوضعي) و المنظـــــور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا و الضبط النقدي للفيلسوف"[1] أي أن أركون يتوســـل بكل المقاربات المنهجيـــــة الحديثة كالمقاربة الأنتروبولوجية و الفلسفية و اللسانية...الخ.

و يستدعي أركون من التراث التفسيري نموذج فخر الدين الرازي الذي استعان بجميع علوم عصره كعلوم اللسان و علوم التاريخ و الطب و الفلسفة...ليكتب تفسيره "مفاتيح الغيب" ففي "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي حســـب أركون: "يلجـــــأ إلى قراءات عديدة و لكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها. نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية و القواعدية، و نجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص. و نجد القراءة القانونية التشريعيـــــة و القراءة الفلسفية و العلمية (بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفـــــــــرة في عصره). كما نجد القراءة الثيولوجية و القراءة الأدبية (الإعجاز و البلاغة)"[2].

و هذا تمامـــــا ما يفعله أركـــــون في قراءته للفكر الإسلامي فهو يستعين بالعديد من العلوم و المناهج القديمة و الحديثة معا و يهدف إلى "تجاوز الصرامة النظريـــة و النزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان و المجتمع. نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي (Thématique) لمؤرخ الأفكـــار و هوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات و البحث عن معانيها الأصلية فقط. كما و نهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية و انغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية- السيميانتية للدلالة عن الشروط البسيكولوجية- الاجتماعيـــة لإنتاجهـــــا و طريقة ممارستهـــا و اشتغالهـــا. و نريد أيضا أن نتجنب النسبوية الاختزالية و

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط، 02، عام 1996، ص 264.

[2] المرجع السابق، ص 274.

النظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية و التقسيمات الاعتباطية للفلسفة و الثيولوجيا الكلاسيكية"[1].

فلا يوجد منهج واحد من المناهج المذكورة يستطيع بمفرده أن يستنفد الموضوع و ذلك لكونه محدود، الحل هو التعددية المنهجية.

و من أهم المنهجيات التي يعتمدها أركون في قراءته للتراث الإسلامي، و في نقده للعقل الإسلامي المنهجية التاريخية التي حررته من المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية، و يعود اكتشافه للمنهجية التاريخية إلى لوسيان فيقر LUCIEN FEBVRE عندما قدم هذا الأخير محاضرة عن "دين رابليه" RABLAIS بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي، و بعد ذلك بدأ أركون يقرأ مجلة "الحوليات" ليعرف كيف أن مدرسة الحوليات هاجمت "التاريخ الوقائعي أو الحدثي الذي يسرد الوقائع و ركزت على مفهوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة، لأن الوقائع هي سطح التاريخ، و خلف هذه الوقائع هنالك عوامل أخرى و لذلك يهتم أركون بمنهجية علم النفس التاريخي التي تدرس تاريخ الوعي و عناصره كالخيال و الأسطورة...

و بعد ذلك جاء اهتمام أركون "بمنهجية الألسنيات" و هي المنهجية التي عرفت صعودا في الستينات من القرن الماضي مع أعمال – دي سوسير D. SAUSSME، و جاكبسون R. JAKOBSON، و بنفينيست EMILE BENVENISTE فأركون باعتباره مؤرخا للفكر العربي الإسلامي مطالب بالاشتغال على النصوص القديمة، و بالتالي عليه أن يعرف كيف يقرأ النصوص و يفكك لغتها ألسانيا.

يضاف إلى المنهجية الألسنية، المنهجية الأنتربولوجية لتحليل الكثير من الظواهر من مثل ظاهرة التقديس...الخ و غيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب.

و أخيرا تأتي لحظة التقييم الفلسفي..كما نجد أركون أيضا يميز بين ما يسميه المنهجية التراجعية و المنهجية التقدمية La méthode régressive, La méthode

---

[1] المرجع نفسه، ص 273

Progressive، أما المنهجيـــــة التراجعيـــة فيقصـــــد بها: "أنـــــه ينبغي أن نعـــــود إلى الماضي ليـــس مـــــن أجـــل إسقـــاط المجتمعات الإسلاميـــة المعاصـــــرة و مشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الاصلاحيون و إنما من أجـــل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقـــــة و العوامـــل التاريخية التي أنتجت هـــــذه النصـــــوص و حددت لها وظائف معينة"[1].

.بمعنى أن المنهجية التراجعية لا تطلب الماضي من أجل إعادة بعثه من جديد كما هو الأمر في الرؤية السلفية و إنما لمعرفة السياقات المجتمعية و التاريخية التي ظهرت فيها هذه النصـــــوص و الحاجات التي جاءت لتلبيتها.

أما المنهجية التقدمية : La méthode Progressive فإنها تنـــص على أنه ينبغـــي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حيـــــة ناشطـــــة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد و المعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة علـــى مضامين هذه النصوص ووظائفهـــا السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة"[2].

أي أن المنهجية التقدمية تمكن من تحديد أنماط التحيين الجديـــدة لمضامين النصـــوص و التأويلات المعاصرة التي أوكلت لها لكي تـــؤدي وظائف جديـــــــدة لم تكـــن تؤديهـــا في الماضي و من بين المنهجيات الأخرى التي يعتمـــدها أركـــــون في تأويله للفكر الإسلامي "ما يسميه المنهجية السلبية فإذا كانت المنهجية الإيجابية تهتم بما هو أساسي و رسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كـــــل ما يحذفـــه العقـــــل المؤســـس، أي دراســـــة الماضـــــي من خـــــلال الاهتمـــــام بالاتجاهـــات المحذوفـــــة و الشخصيات المنبوذة و ليس فقط من وجهة نظـــر التيارات الناجحـــــة"[3] و هذا ما تهتم الإسلاميات التطبيقية به لأنه من وجهة نظر البحـــــث الابستمولوجـــــي لا يوجـــد خطاب أو

---

[1] المرجع السابق، ص 164

[2] المرجع السابق، ص 164

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 96، ص 92

منهـــــج بريء، و لذلك فإنها تهتـــم بنقـــد الخطـــــاب لإبراز ما هو مطموس فيه، و معرفة كيف تمارس الأجزاء المطموسة دورها ضمن البنية العامة للفكر. دورها في التغطية عـــــلى بعـــــض جوانـــــب التاريـــخ، و الكشـــــف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي. فيظهر شيئا و يغيب شيئا آخر.

2- المصادر: إن المناهج التي يعتمدها أركـــون تجد أصولها الواضحـــة في الفكـــر الغربي الحديـــث، و الفرنسي منه على الخصوص، و لا يتردد أركون في ذكـــر أسمـــاء الفلاسفـــة و المؤرخـــين و الأنتربولوجيين و علماء الألسنيات و علماء الاجتمـــــاع و النفس و السياسة...الخ إلى درجـــة أن النص الأركوني غني جدا بالمصطلحات المعجمية و قائمة طويلة بأسماء المفكرين الغربيين.

و إذا أردنا أن نصنف مصادر فكر أركـــــون فيمكننا أن نبدأ بالمدونـــــة الاستشراقية لأن اتصال أركون بالفكر الغربي كان في بدايته الأولى عبر الاستشراق عندما كان طالبا جامعيا بالجزائر و بالرغم من نقد أركون لحدود البحث الاستشراقي لأنه كان تابعا للإدارة الاستعمارية من جهة و لأن منهج فقه اللغة، أي المنهـــــج الفيللوجـــــي لم يستوعب آفاق الرؤية الابستمولوجية الحديثة من جهة أخرى، إلا أن أركون يوظف أعمال و نتائج أبحاث الكثير من المستشرقين الغربيين و يشيد بقيمة أعمالهم،

فنجده يذّكـــــر بفضل ريجيس بلاشيـــر عليهREGIS BLACHERE ، و يقول عنه أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيللوجيا)، و علمه الدقة و الصرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيللوجيا[1]، و يستفيد أركون مـــن ريجيس بلاشير في دراسة هذا الأخير للقرآن الكريم و محاولته ترتيب ســـوره حســـــب النزول خاصة في كتابيه "مدخل إلى القرآن و الترجمة طبقا لمحاولة إعادة ترتيب السور، كما يوظف مـــا انتهى إليه مستشرقون آخرون من مـــثل مونتغمـــــــري واط M. Watt و هو مستشرق انجليزي اهتم بالفترة التأسيسية للإسلام خاصة في كتابيـــه "محمـــــد في مكة" و "محمد في المدينة" و يتأسف كثيرا

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 247

عن عدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني جوزيف فـــان ايس JOSEF VAN ESS خاصة كتابه المهم "اللاهـــوت و المجتمـــــع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة"،

كما يحيل إلى أعمال نولدكه تيوفيل T. NOLDEKE في أبحاثـــــه حول القرآن و خاصة كتابه "تاريـــــــخ القرآن" و نفـــــس الأمر بالنسبة ل ج. بيرتون JOHN BURTON في كتابه "جمـــع القـــرآن" و ج. أن ربروف J. N. ROBROF في كتابه: "دراســـــات قرآنية" مصـــــــادر و مناهـــــج تفسير الكتابـــــات المقدسة". كمـــــا يشير أيضـــــا إلى ما انتهـــــــت إليه الباحثـــــــة جاكلين شابي J. CHABBIE في كتابهـــــا: "رب القبائل – إسلام محمد"، و كتاب ويليام غراهام W. GRAHAM: " الكلام الإلهـــــي و الكلام النبوي في الإســـــلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي،...الخ من أعمال المستشرقين.

إن أركون يعثر في هذه الدراسات من الأفكار و الرؤى و التفسيرات للتاريخ الإسلامي ما لا يعثر عليه في الكتب الأصولية.

إلى جانـــب المصادر الاستشراقية يحيل أركون إلى المصادر التاريخية خاصـــــة ما دشنته "مدرسة الحوليات Les annales" في فرنســـــا تحديدا من توجه جديـــــد في فهم التاريـــخ و كتابتـــه، و هي المدرســـة التي أسسها فرنان بروديل F. BRAUDEL، و لوسيان فيقـــــــر LUISAN FEBVRE، و جورج دوبي GEORGES DUBY و هي المدرســـة لم تعد تهتم بالأحداث السياسية و الاقتصاديـــــة و ســـير الزعمـــــاء و الحكام و إنما تركز على البنى العميقة. لان البنى العميقة بطيئة التغير عكس الأحداث.

فنجد مثلا كيف أن فيرنان برود يل ميز في الزمن بين المدة القصيرة، و المدة المتوسطـــة، و المدة الطويلة[1]، و كان ذلك مدخلا للتمييز بين التحقيـــــب الزمـــــــني و التحقيب الابستمولوجي.

كما اشتغل جورج دوبي على تاريـــخ العقليات و قد اشتهـــر في فرنـــسا بعد 1970، و هـــو تاريـــــخ يهتـــم بدراســـــة الذهـــــن و التصورات

---

[1] المرجع السابق، ص 284

الخياليـــــة و الفكريـــــة، و جاءت أعمال مؤرخين آخريـــــن في نفـــــس السيـــــاق مـــــن مثل: لوروا لادوري LEROY LADURIE في كتابـــه "أرضيـــــة المؤرخ"Le territoire de L'historien"، و جـــــاك لوغـــــوف J. LEGOFF "كتابـــــة التاريـــــخ "Faire de l'histoire"، و بشكل عام نجد أن أركون باعتباره مؤرخا للفكر اهتم كثيرا بأعمال المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة منها "مدرسة الحوليات" و يعود لها الفضـــل و لأعلامها في كونها حررت أركون من المنهجية الفيلولوجية التي أراد المستشرقون سجنه فيها.

و من مدرسة الحوليـــــات و التوجه الجديد لدراسة التاريخ في فرنسا بدأ أركون اهتمامه بالمنهجيـــــــة الأنتربولوجية، ففي مجال الانثروبولوجيا الثقافية اهتم بأعمال أ. كاردينير A. KARDINER و ر. لنتون R. LINTON خاصة مفهوم " الشخصـــية القاعدية"[1] و طبق ذلك على الشخصية الإسلاميـــة، كما أهتـــــم بالمتخيل – عكس ما تفعله المنهجية الوضعية – و مفهوم المتخيل من بين المفاهيـــــم التي عرفت رواجا كبيرا في العلوم الإنسانية و الاجتماعية من خلال أعمال : جلبيير دوران GILBERT DURAND خاصة في كتابـــه "البنى التحتية للخيال " و كتاب كاستريادیـــــــس CASTARADIS[2]: "التأسيـــــس الخيـــــالي للمجتمـــــع" CASTARADIS، و كتابه جورج دوبيG. DUBY "النظم الثلاثة أو مخيال الإقطاعية".

كما نجد أركـــــون أيضا يهتم بأعمـــال جـــاك غودي J. GOADY وخاصة كتابـــه "العقـــل الكتابي" و هـــــو عالم انتربولوجـــــي انجليزي اهتـــــم بالعقـــل الكتابي مقارنـــــة بالعقل الشفهي " La raison graphique" خاصة في تميز أركـــون الشفهـــي عن الكتابي. و كيـــف أن الشفهـــــي يرتبط بالأسطورة في حين أن الكتابي يرتبط بالعقل.

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عـــام 2001، ص 43

[2] محمد أركون، الفكر الأصـــــولي و استحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بـــيروت، لنـــدن، ط 1، عـــام 1999، ص 348

و يشيد بأعمال هنري كوربان H. GORBIN لأنه أول من ركز على أهمية المخيال في الفلسفة العربية. و في مجال الانثروبولوجيا دائما، و خاصة الانثروبولوجيا السياسية فإنه يعود إلى أعمال جورج بالانديه GEORGE BALANDIER خاصة في كتابيه "الانثروبولوجيا السياسية" و "السلطة على المسرح" "Le pouvoir sur scène" و كتابه "Sens et Puissance" " المعنى و القوة" كما أن مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" و هو مشروع محمد أركون مستوحى من كتاب " الانثروبولوجيا التطبيقية. ل روجيه باستيد ROGER BASTIDE : Anthropologie Appliquée.[1]

و نفس الأمر بالنسبة لكتاب روني جيرارد R. GIRARD "العنف و المقدس" La violence et Le sacré و في تحليله لتاريخ شمال إفريقيا فإنه يستفيد من التحليلات الأنتربولوجية لكلود ليفي ستروس C. LEVI STRAUSS خاصة كتابه" الفكر المتوحش" "La pensée Sauvage " و يأخذ عن المفكر الفرنسي "هنري لوفيفر" مصطلح القوى المركزية و قوى الهوامش أو الأطراف و هو ما يعرف في شمال إفريقيا باسم المخزن و السيبة.

و في مجال التاريخ المقارن للأديان فإن أركون أيضا يعود للكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة، و يستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم و الجديد (أي التوراة و الإنجيل) من أجل تطبيقها على القرآن من أمثال فرانسواز سميث فلورنتان F. SMITH FLORENTIN في كتابه "انتهاك الأصول الأولى La transgression des origines أو "مارسيل غوتيه" M. GAUCHET في كتابه "خيبة العالم" : "Le désenchantement du monde"[2]، حيث درس فيه علاقة المسيحية بالعلمنة، و تكلم من خلاله عن مديونية المعنى "La dette de sens" و استوحى فيه من "ماكس فيبر" MAX WEBER مفهوم "تسيير أملاك الخلاص". كما يوظف مفهوم "الأرثوذكسية

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، عام 2000، ص 209

الدينية" كما حدده ديكونشي في كتابه "الارثودكسية الدينيـــــة: محاولـــــة لفهـــــم المنطق النفسي الاجتماعي " JEAN PIERRE DE CONCHY : L'orthodoscie religieuse, Essai de logique psychosociale[1] كما يعود إلى أعمال جان بوتيرو JEAN BATTERO و خاصـــــة كتـــــاب "ولادة فكـــــرة الله الواحد لأول مرة. الكتـــــاب المقدس و التاريخ Naissance de dieu la Bible et L'historien، وفي دراستـــــه لنزعة الأنسنـــة في الفكـــــر العربي الكلاسيكـــــي فإنه يشير إلى جورج مقدسي: في كتابه "سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسيحـــي "و كتاب جويل كريمر JOEL KRAMER: "دور الفلسفـــــة الإنسانيـــــة في نهضـــــة الإســـلام. و الانبعاث الثقافي خلال العصـــر البويهي" و جاك مارتان JACQUES MARTAIN الذي كان من أتباع النزعة الإنسانية المسيحية و من أهم كتبه: " النزعة الإنسانية الكاملة".

و في مجال الألسنيات فإن أركون يوظف في قراءته للنصوص الإسلامية ترسانة مفاهيمية كبيرة هي نتاج الجهد الذي بذله علماء الألسنية في الغرب. فنجده يعـــــود إلى أعمال: أميل بنفينيست E. BENVENISTE فيتكلم عن مفهـــوم بنيـــــة شبكـــــــة العلاقـــــات بين الضمائـــــر أو الأشخاص المتكلمة، و مفهوم "الوضعية العامـــــة للخطـــاب" و ذلك بالاعتمـــــاد على كتابـــــه "مسائـــــــل في علم الألسانيـــــات العامة، " Problèmes de linguistique générale" كما يعـــــود إلى قريمـــــاس GREIMAS ليوظـــــف مفهـــــــوم البنيـــــــة العامليـــــــة La structure actantielle يحدد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص. كما يحدد التواصل اللغـــــوي في النص القرآني على النحو التالي: مُرسِل ß رسالة ما ß مُرسَل إليه. كمـــــا يوظف مفهوم التداخلية النصانية" intertextualité" ليبين العناصر القصصية في القرآن و التي وجدت في نصوص دينية سابقة.

كما يستعين أركون بنظريات القراءة المختلفة و منها نظرية التلقي فيحيـــــل إلى مدرسة كونستانـــــس و خاصـــــــة، هانـــــــس ر. جـــوس H.R.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 13

JAUSS في كتابـــه "من أجل جماليات التلقي" pour Une esthétique de la réception"

و في السيميائيـــــــات يركـــــــز على مفهوم "منظومة الدلالات الحافـــة أو المحيطة، ليحدد علاقة الفكـــــر باللغـــة مـــــن خلال التاريخ وفق تصور دائري[1] و يحيل إلى كتاب: CATHRINE KERBAT- ORECCHIONI : La connotation أي الدلالة الحرفية القاموسية dénotation مقابل ظلال المعنى connotation، و في تمييزه بين المعنى و آثار المعنى يذكر أركون بأعمال الألسني الكندي نور ثروب فراي N. FRYE في كتابيه: "الرمز الكبير- الكتاب المقدس و الأدب"، و كتـــاب: "الكلام الأعلى- الكتاب المقدس و الأدب" و هما على التوالي:

- Le grand code. La bible et la littérature
- La parole souveraine. La bible et la littérature

كما نجد أركون أيضا يميز بين التزامنية اللغوية: و مفادها، دراسة معنى النـــص أو الكلمة طبقا لمعناها السائد في عصرهـــــــا و ليس في عصـــــر آخر، و التطورية اللغوية أو التاريخية و التي تبحث في المتغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصـــــر إلى عصر آخر.

و في حديثه عن الدائرة التأويلية يحيل إلى بول ريكور PAUL RICOEUR ...إلخ من تيارات و أعلام البحث الألسني الغربي.

كما أن المشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو MICHEL FAUCAULT و مفاهيمه و مصطلحاته، و من بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو مفهوم الإبستمي Epistéme.[2] و التي ترد في الترجمات العربية تحت اسم "المنظومة الفكرية": أو "نظام الفكر". كما هو الحال مع هاشم صالح، أو تترجـــــم تحت اسم "المجال المعرفي الأصولي" كما هو الشأن عند مختار الفجاري. و مفهوم الإبستمـــي هو جملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تظهر إلى السطح، و مثلما ميز فوكو بين

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 09

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 103

إبستمي العقـــــل الكلاسيكي و إبستمي العصر الحديث، يميز أركون بين إبستمي الفكر الإسلامـــي الكلاسيكـــــي و إبستمي الفكر المعاصر.

كما يوظف أركون أيضا مفهوم "أركيولوجيا المعرفة" أو الحفـــــر الاركيولوجي أو الأثري، و هو منهج يطبقه في قراءته للتراث الذي هـــو عبـــــــارة عن طبقات متراكمـــــة و الوصول إلى الطبقات العميقة أمر يتطلب الحفر الاركيولوجي. إضافة إلى مفهوم الفضاء العقلي L'espace mentale حيث يميز بين الفضاء العقلي القروسطي و الفضاء العقلي الحديث، و يدعو إلى ضرورة إحداث القطيعة بينهما على طريقة فوكو و ينبغي ربط ذلك بمصطلحات المفكر فيه، و اللامفكـــر فيه، و المستحيل التفكير فيه إضافة أيضا إلى مفاهيم من مثل "النظـــــــام "و "الخطـــاب" و الموضوعاتية التاريخية المتعالية...و كلها مفاهيم مفصلية في الخطاب الفلسفي الفوكوي.

و بالتالي فإن فوكو يحظى بحضور قوي في مشروع محمد أركون لنقد العقل الإسلامي، و هو الأمر الذي بينه الباحث الزواوي بغورة في كتابه "ميشال فوكـــــــو في الفكر العربي المعاصر" حيث تعرض إلى حضور فوكو في نصوص أربعة مفكرين عرب معاصرين و هم : محمد عابد الجابري و محمد أركون، و فتحي التريكـــــي، و مطاع صفدي، و بين كيف تعامل المفكر العربي مع نص الأخر.

و من بين الفلاسفـــــــة و علماء الاجتماع الذين تحضر مصطلحاتهم بقـــوة في نصوص أركون عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" PIERRE BOURDIEU مـــــن مثـــــل مصطلح "رأس المال الرمزي" Le capital Symbolique،[1] و معناه أن كل ثقافة في طور النشوء تصنع لنفسها رأس مال معين من الرموز لتشكل بها بنيتها، و هذا ما فعله الإسلام مثلا تجاه الجاهلية حيث استبـــدل رمزانية قديمة برمزانية حديثة. و مصطلـــــح "الحقل" أو "الساحة Le champ" حيث يعمد بورديو إلى تقسيم المجتمعات إلى عدة قطاعـــات أو وحدات من مثل الساحة الدينية، و الساحة السياسية، و الساحة الاقتصادية...و كل ساحة لها لاعبوها و قوانين لعبتها

---

[1] المرجع السابق، ص 93

الداخلية،[2] و ينبغي دراسة كل ساحة منفردة قبل ربطها بغيرها من الساحـــــات التي تشكل فيمـــــا بينها الجسد الاجتماعي. و مصطلح التمثل"incorporation" حيث أن كل ثقافة جديدة تتمثل و تستوعب بعض العناصر و القيم من الثقافة الموجودة قبلها، و التي مـــــن دون تمثلها يستحيل على المجتمع الجديد أن تقوم له قائمة فالإسلام بحسب أركون تمثـــــل عناصر من الثقافة الجاهلية من مثل الكرم و قانون الشرف... و مصطلح "التقمـــــــص الجسدي Habitus"[1] أي جملة العادات المستنبطة جسديا و التي تتحكم بسلـــوك الفرد، و تصبـــــح جزءا من الجسد، و هي كـــــل القيم و العادات و العقائد و السلوكات التي نتلقاها من البيئة التي نولد فيها و ننشأ عليها و تتحكم بسلوكنا بشكل لا إرادي، و إلى جانب بيير برديـــــو P. BOURDIEU يحضـــــر أيضا دريدا J. DERRIDA بقـــــوة في نصوص و تحاليـــل أركون خاصة من خلال كتابه "de la grammatologie"، حيث يعمل دريدا علـــى نقـــــد الميتافيزيقـــــا الكلاسيكيـــــة و تفكيكهـــــا، لأن أركون يعمل من جهته على تفكيك العقل الإسلامي، و عمـــــــــل دريدا هو امتداد لعمل نيتشه F. NIETZSCHE و ماركس K. MARX و فرويد S. FREUD الذين بلوروا حسب أركون منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد، فمن واجب العقل أن يشتبه دائما بصلاحياته المزعومة أو موثوقيته المطلقة لانتاجاته الثقافية أو العلمية أي ينبغي أن يعود دائما إلى نفسه بشكل نقدي تفكيكي، و هذا ما يريد أركون تحقيقه بالنسبة للفكر الإسلامي بانتهاك أطره التقليدية الموروثة، و المقدســـــة من قبل الزمن و الموجودة بمعزل عن كل فكر نقدي.

أما بالنسبة للتراث الإسلامي فإننا نجد أركون يستدعي ذكرى كبار فلاسفة التيار العقلاني الأنسي كالتوحيدي و ابن مسكويه و الجاحظ. و يركز على فكرة "خلق القرآن" عند المعتزلة، كشرط و مقدمة للقول بتاريخية النص القرآني.

و هكذا يمكننا أن نفسر تعدد المناهج عند أركون و اعتماده المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، بتعدد المصادر التي يعود إليهـــا و اختلاف الحقول

---

[2] محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، عام 1996، ص 24

[1] المرجع نفسه، ص 03

المعرفيـــــة التي ينهل منها بداية من الاستشراق، و مدرسة الحوليات في التاريخ، و التاريخ الجديـــــد في فرنسا مرورا بالبحوث الأنتروبولوجية الثقافية و السياسيـــــة، و تاريخ مقارنة الأديان، وصولا إلى البحوث السيميائية و اللغوية الحديثة، و انتهاء بالأدوات المنهجية عند ميشيل فوكو، و أدوات البحث الاجتماعي عند بورديو، و المنهج التفكيكي عند دريدا... إلخ.

و عمل أركون هذا ينم على رغبته في التوقف عند كل ما أنتجته العبقرية الغربية في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية في القرنين الماضيين. و ما حققته من طفرة منهجية و ثورة معرفية.

ولعل ما يفسر إستراتيجية التعدد المنهجي عند أركون، و جمعه بين عدة مناهج خاصة منهجية الابستمولوجيا الباشلارية التي تـــدرس المعرفة من منظـــور الفصـــــل بين العلمي و اللاعلمي و المنهجية الأركيوليوجية التي تهتم بتحليل الخطاب و آليات تشكيل المعنى و إنتاج الحقيقة.

كونه يريد أن "يقف موقف الداعية إلى فتح الورشات الجديـــــدة للبحـــــث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطـــــــور و التغير، أو إلى تجديد الفكـــر الإسلامي من الأساس. إنه لا يمل من القول بأن هدفه هو شق الطريق و اقتراح برامج للعمل"[1].

أي أن مشروع أركون ليس مشروعـــــا فرديا، بقدر ما هو مشروع جماعـــي أو قومي، و مبادرة أركون هي فقط اقتراح برامج للعمل من أجل تحقيقها و انجازهـــا، و هذه البرامج متعددة في موضوعاتها و مناهجها، و تحتاج إلى فرق بحث و مخابر علمية.

و هذا الأمر أوقع أركون في نوع من الدعاية للمناهج الغربية، فكثيرا ما نجده يجهد نفسه بالتعريف بالمفاهيم و الأدوات النقدية و المدارس الفلسفية، و لذلك يعتبر أركون "من الباحثين الذين يحتفون كثيرا بالتنظير لمناهجهم. و هو ما أدى إلى نـــــوع من الازدواج في مستوى الموضوع أي أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى

---

[1] على حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 02، عام 2000، ص 126.

جانب كونه أداة. و هذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عنه قيمـــة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي"[1] .بمعنى أن أركون يزاوج بين عملية نقد العقل الإسلامي و الكشف عن تاريخيته و تجلياته و عملية التعريـــــف بالمناهـــــــج و مفاهيمهـــا و أدواتها، بل يغطى في الكثير من الأحيان الاهتمام بالبعد النظري للمنهـــج عنـــــده على البعد الإجرائي التطبيقي،

و أركون على وعي باختباراته المنهجية، فنجده يرد على منتقديه في هذه النقطة بالذات قائلا:" إن أولئك الذين يلومونني على الاهتمام بالتنظير المنهجي و الابستمولوجي و إهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقـــة و تجميع المعلومـــــــات و التبحـــــر فيها يستطيعون أن يقيسوا إلى أي مدى تعانى فيه الدراســـــات الإسلامية من ضعف المناقشات النظرية و الابستمولوجية بل وحتى انعدامها"[2].

و لكن ما يسكت عنه خطاب أركون في المنهج هو مدى ملائمة هذه المناهج بمفاهيمها و أدواتها الموضوع الذي تطبق عليه، بمعنى آخر أن أركون لا يهتم بتأصيـــل هذه المناهج في التراث، لأننا نعلم أنها – أي هذه المناهـــج – هي نتاج التاريخيـــــة، أي جملة الشروط الثقافية و الاجتماعية و الأيديولوجة التي حكمت تطور المعرفة الغربية.

ثالثا: سياق المشروع:

بدأ مشروع محمد أركون يتبلـــــــور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي، حيث بحث في أطروحته للدكتوراه نزعة الأنسنة في الفكر العربي في القرن الخامس الهجري، وفي سنة 1973 صدر له كتاب "محاولات في الفكـــــر الإسلامي" و اشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ثم كتاب "قـــــراءات في القرآن سنة 1982، و اتضحت ملامح المشروع سنة 1984 عندما أصدر كتابه الرابع و هو "نقد العقل الإسلامي".

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2005، ص 19.

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص118

و بعد ذلك توالت الأعمال في الصدور لتكتمـــــــل ملامح مشروع أركون الفكري و الفلسفي، و يمكن أن نوضع مشروعه بالنسبة للسياق الغربي في كون هدف أركون هو جعل الفكر الإسلامي يسلك نفس المسالك و ينتهي إلى نفس المصائـــــر التي انتهت إليها الظاهرة الدينية عموما في أوربا بتجلياتها المسيحيـــة أو اليهوديـــــة، بعد الصـــراع الذي عرفته الظاهرة الدينية بداية من عصـــر الإصـــــــلاح الدينـــي، و هو الصراع الذي تجلى من خلال التعارض بين الرؤيا الدينية الميتافيزيقية للعالم و الرؤية العقلية للعالم.

فمنذ القرن السادس عشر و الفكر الديني في الغـــــرب يمر بثورات دينية لكي يستطيع أن يساير حركة المجتمعات الصناعية و تقدم الفكر العلمي و الفلسفي.

لان "المسيحية الكاثوليكيـــة و البروتستانتيـــــــة كانت قد أجبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات و التفنيدات. و المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبـــل العلوم الإنسانية و الاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر-التاسع عشر[1] و ذلك من أجل فهم جديد للظاهرة الدينية و تقييم حديث للخطاب النبوي.

و قد نجحت حسب أركون الثورات الدينيـــــة في أوروبا، في تشكيل اللاهوت الليبرالي، أو لاهـــــوت التنوير كاستجابة لتحديات الحداثة، لعقلنـــــة الإيمان المسيحـــــي و تحديثـــــه، و من أهـــــــم اللاهوتيين الليبراليين نذكر على سبيل المثـــــال: "كارل بارت CARL BARTH (1886-1968) و رودولـــــــف بولتمـــــان RUDOLF BULTMANN (1884-1976) صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطـــورة عن الكتابات المقدسة...الخ.

و لكن هذا التناول الحداثي للظاهرة الدينية، لم يشمل مثال الإسلام. و لقد شعر أركون أن مهمة توسيع التناول الحداثي للظاهرة الدينية، لكي يشمل الإسلام يقـــــع على كاهله، و يشكل هدفا بالنسبة له، و لذلك صرح قائلا:" من المعلوم أن طموحي كان يهدف دائما إلى القيام بذلك. منطلقا لتحقيقـــه من مثال الإســـلام. أقـــــول ذلك و نحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائما يهمل أو يعرض على حدا من

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 16

قبل المسار اللاهوتي السـائد داخل الفكر اليهـودي- المسيحي"[1] و لذلك لا يتردد أركـون في الدعـوة إلى تشكـيل ما يسميه "لاهـوت جديد" في الإسلام. و بذلك تحل مشكلة التراث الإسلامي في علاقته مع العصر و الحداثة، لأن اللاهوت القروسطـي الذي يقوم على نظام فكري كلاسيكي يعارض التقدم. و يصطدم بالحداثة. و بالتالي المطلوب هو بلورة فكر ديني جديد يستجيب لقيم الحداثة و يتناسب مع معطيات العلم الحديث. لأن نظام الفكر الذي تشكل في السياق الإسلامي منذ ظهور الإسلام و حتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، أي في مرحلة ما قبل الحداثة.

و لذلك فإن أسئلة من نوع كيف نقرأ القرآن اليوم؟ لم تطرح بعد على ساحة الفكر الإسلامي بالرغم" من أن أسئلة من هذا النوع، قد تم طرحها في الأوساط اليهودية و المسيحية فيما يتعلق بالثوراة أو بالعهد الجديد، و قد اجتهد علماء دين و فلاسفة كبار، منذ سنوات، قصد تجاوز الإشكالات الكلاسيكية، و الكلام عن الله المتكشف كما يتطلبه الفهم المعاصر. مثل هذا الجهد لم يدشن قط في الفكر الإسلامي، إذ لا نجـد أعمـال شبيهـة بمـا قدمـه A. NEHER في الفكـر اليهـودي، J. MARITAN و E. GILSON وY CONGAR و J. , DANIELORE ...الخ في الفكر البروتستانتي و يمكـن تفسير هذا النقص بأسباب ليـس مجـال الخـوض فيهـا هـنا، و لكن للأسف يسحب معه غياب شهادات إسلامية داخل النقـاش الجاري حول الوحي و الحقيقية و التاريخ"[2].

و يذهب أركون إلى أبعد من ذلك عندما يرى أن ما كتب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أعمق بكثير مما كتب في الفكر الإسلامي المعاصـر حيـث يقـول "إن ما يمكـن أن تستشفه مما كتبه المسلمون هو فقط تأكيدات جازمـة. تتعلـق بما هو حقيقي، خالد و مطلق حول الرسالة الملقاة و المقدمة من قبل النبي

---

[1] المرجع نفسه، ص16

[2] -MOHAMMED ARKOUN, comment lire le cran ? in : Le coran, traduit de L'arabe, par KASIMIRSKI, GF FLAMMARIO, paris , 1970, p 12

محمد (دفاع تبجيلي) أكثر منه بحث قابل للفهم. فإن الكتابات المعاصرة حول القرآن هي أقل قيمـــة مما كتب في الكتابات الكلاسيكية"[1].

و من هذه الزاوية يبدو مشروع أركون و كأنه استكمال للمشـــروع الغربي الحداثي، من خلال توسيعه ليشمل الإسلام. فما يفعله أركون حسب هاشم صالح:"بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا و مفكروها بالنســـبة للمسيحية. و هو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجـــلا أم آجلا، طال الزمن أو قصـــر. فطريق التـــــحرير يمر من هنا لا محالة و سوف يثيـــر هذا النقد حفيظة التقليديين عندنا مثلما أثاره عند المسيحيين الأوروبيين فأزمة الوعي الإسلامي المتفجرة حاليا تشبه في ملامحها العريضة أزمة الوعي الأوربي مـــع الحداثـــــة و هي في بدايتها الصاعدة"[2].

فقدر الحداثة و العلوم الإنسانية و الاجتماعية أن تنتصر على العقل الإسلامي بصيغته القروسطية، كما سبق و أن انتصرت على العقل المسيحي، و تخضـــعه لمفاهيمـــها و مناهجهـــا و أدواتها في البحث و التحري.

و هكذا فإن أركون من خلال مشروع نقده للعقل الإسلامي يصلنا بالحركة النقدية الحديثة المباشرة، و هي الحركة التي تتجه إلى نقد الأسس المكونـــــة لهـــذا العقـــــل، و إعادة تأويل مسلماته و فرضياته تأويلا جديدا، يكشـــــــف عن ترابطه و تفاعلـــه مع الحقيقة و التاريخ، فالثورة الدينية أو الإصلاح الديني (La Réforme) سبـــق الثـــورة في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية، أي أن تحديث الفكر الإسلامي يمر أولا بالإصلاح الديني كمرحلة ضرورية للوصول إلى إحداث الثورة في مجال العلـــــــوم الإنسانيـــــة و الاجتماعية، على غرار ما حدث في الفكر الغربي،

هذا بالنسبة للسياق الغربي، أما بالنسبة للسياق العربي الإسلامي فإن مشروع أركون يندرج ضمن الاتجاه النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، و هو الاتجاه الذي يفحص أثر الحداثة على الوعي العربي في علاقته بتراثه و ماضيه، و علاقته تحديدا

---

1) -Ibid, P 12.

2) هاشـــم صالح، من مقدمة ترجمته كتـــــاب،" قضايا في نقد العقـــل الديني" لمحمد أركون، ص 15

بالمقدس و النصوص التأسيسية لأنه لا سبيل إلى التحديث و التقدم إلا بالاندراج داخل التراث، تراثنا نحن، اندراجا يحقق النقد و التجاوز.

فالقرآن الكريم ما زال يمثـــــل مرجعية عليا في ثقافتنا، أي أنه "أحتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة"[1] و الأمر لا يتعلق بالقرآن فقط، و إنما بكل العلوم الدينية و كل الجوانب الفكرية التراثية.

فقد لاحظ أحميدة النيفر أنه يوجـــد "ما لا يقل عن عشرين تفسيرا قد صدرت بالعربية في فترة قرن و نصف إضافة إلى أكثر من 30 دراســـة قرآنية متميزة فضـــلا عن بحوث و مقالات لا تدخل تحت الحصر"[2] و عادة ما ترتبط وتيـــــــرة الزيـــــادة أو النقص في الإنتاج التفسيري بما تمر به الأمة من أزمات اجتماعية أو هـــزات سياسية أو أخطار خارجية. و مـــــــا يميز هذه القراءات للقرآن و التراث الثقافي و الديني عمومـــــا هو أن "المفسر فيها يكون متحركا ضمن الموروث اللغوي و الفقهـــــــي و العقائدي، و خاضعا لمنهج يجعل اللغة و التراث يفكران من خلاله و ليس العكـــس. إنه المنهج الذي يعيد إنتاج المعرفة نفسها و الفهم للنص نفسه و كأن الوحي الإلهـــــي قد ضبطت دلالته نهائيا"[3].

و هذا التوجه في القراءة و التفسير لم يستسغه أركون. منذ أول بحث نشره عام 1970، و هو بعنوان "كيف نقرأ القرآن" كمقدمة لترجمة كازيميرسكي للقـــــرآن. ثم جاء كتابه الذي سبقت الإشارة إليه و هو "قراءات في القرآن" و الذي ترجمه هاشم صالح إلى اللغة العربية بعنوان: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينـــي" و يشير أركون إلى محاولة "محمد أحمد خلف الله" في كتابه "الفن القصصي في القـــرآن"، و كتاب "مقدمة للقرآن" للسيد أبو القاسم الخوئي، و كتاب المهندس السوري: "الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة". و الكتاب الرابع لصادق بلعيد: القرآن و التشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام".

---

[1] أحميدة النيفر، الإنسان و القرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، سوريا، ط 1، عام 2000، ص 09

[2] المرجع السابق، ص 18

[3] المرجع نفسه، ص17.

أي أن مشروع أركون يندرج في سياق القراءات الحديثة للنـــص المقـــــدس، و هي القراءات التي جاءت لتحدث قطيعة مع القراءات السلفية و القراءات الأيديولوجيـــــة، و التي تعود إلى لحظة أمين الخولي الذي دشن سؤال التجديد في مجال الدراسات القرآنيـــة و التفسيرية.

فأمين الخولي (توفي سنة 1966م) كان قد أطلع على دراسات بعض المستشرقين المهتمين بالدراسات الإسلامية، عندما عين سنـــــة 1923 إماما للبعثة العلمية المصرية بروما، ثم ببرلين. حيث تعلم اللغتين الإيطالية و الألمانية، و قد أصدر عدة كتب منها: "مناهج التجديد في النحو و البلاغة و التفسير" سنة 1961، و كتـــاب "من هدي القرآن". و فيهما نقد التفاسير السابقة التي اهتمت بالإعجاز البلاغـــــي للقـــــــرآن، و لكـــــــن من منطلق دفاعي تبجيلي، و ليس من منطلق الاهتمام بالجانب البياني اللغوي كغاية في حد ذاتها.

و حدد الخولي خصائص منهجه في ثلاثة محاور أساسية هي:

الخاصية الموضوعية: "و هي التي تعتمد جمع الآيات المتصلة. بموضوع من المواضيع جمعا إحصائيا و ذلك باعتبار أن القرآن لم يرتب حسب موضوعات. ثم تدرس مفرداتها بالاستفادة من السياق الذي وردت فيه و علاقة الواقع بالمعنى. و مدى تطور هذا الأخير حتى يكون المفسر أقرب للمعنى كما ينطق به النص"[1].

و الخاصية الثانية هي **الخاصية المعرفية:** تهتم بما حول النص القرآني من المعارف المعينة على فهمه و ذلك مثل تاريخ نزوله و ترتيبه و ناسخه و منسوخه. أو ما أصطلح عليه باسم علوم القرآن.

و الخاصية الثالثة هي **الخاصية التاريخية اللغوية:** و تهتم بما يتصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن سواء كانـــــت بيئة مادية (تضاريس، منـــــاخ) أو معنوية (تاريخ، عادات، أعراف). ذلك أن روح القرآن عربية، و مزاجـــه عربي، و أسلوبه عـــــربي، و النفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل و الاستشفاف التام لهذه الروح العربية"[2].

---

[1] المرجع السابق، ص 122.

[2] المرجع نفسه، ص 122.

و يدعم أمين الخولي منهجيته بالدعوة إلى ضرورة الاستفادة من علم النفـــس و علم الاجتماع لأن الأول في نظره يضيء حركـــات النفس البشرية و من خلالها يعلل نسيج الآية و صياغتها و عالمها و بذلك يرفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق مفتـوح. أما علم الاجتماع فيساعد على مزيد النظـــر في أحـــوال البشـــــر و أطوارهـــم و أدوارهـــم و مناشئ اختلاف أحوالهم. و هو نظر لا استغنـــاء عنه لفهـم النـــص و الاستفادة منه"[1].

و أمين الخولي كغيره من أصحاب القراءة التحديثية للقرآن لم يقدم تفسيرا شاملا للقرآن و إنما اكتفى ببعض النماذج، و استمر هذا المنحى في التعامل مع النـص القرآني مع عائشة عبد الرحمن التي عرفت بكتابها "التفسير البياني للقرآن" حيـث تعاملـــت مع النص القرآني على اعتباره نصا لغويا متكاملا يفسر بعضه بعضا. و محمد أحمد خلـف الله الذي أشار إليه أركون في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريـم" يضـــاف إليهم "شكـــــري عياد" و هو تلميذ أمين الخولي في كتابه: "الحســاب و اليوم الآخـــر في القرآن الكريم".

و ما يميز هذه القراءات هو نقدها للقراءات الكلاسيكية، و انفتاحها على بعض معطيات العصر و ما يحدث فيها من تجديد فكري ينبثق من خارج دائرة الفكـــر العربي. و بعد جيل أمين الخولي، بدأ يتشكل جيل جديد يهتم بالدراسات القرآنية، و هو الجيل الذي بلور التيار التأويلي الحديث، و هو الجيل الـــذي يرى في القرآن نصا يقبل عدة قراءات و ليس قراءة واحدة، و لذلك لا يحمل هاجس التوصل إلى القراءة الصحيحـة التي يمكن توظيفها، أي هو الجيل الذي يؤسس لقراءات: "ترى في النص ظاهـرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك و التأويل بالاعتماد علـــى فتوحـات العلـــم الحديث، و ذلك قصـــد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه"[2].

و من بين المؤسسين لهذه القراءات الحداثيـــة التأويلية، نصر حامد أبو زيـــد في العديد من كتبه منها: "إشكاليات القراءة و آليات التأويل" و "مفهـــوم

---

[1] المرجع نفسه، ص 124.

[2] المرجع السابق، ص 135.

النص دراسة في علوم القرآن" و "الخطاب و التأويل" و "النص و السلطة الحقيقية، إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة" و "نقد الخطاب الديني" و أدونيس في كتابه "النص القرآني و آفاق الكتابة"، و الطيب تبزيني " النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة".

و التونسي عبد المجيد الشرفي في كتابـــــه: "الإسلام و الحداثة" و "الإســـلام بين الرسالة و التاريخ" و "في قراءة النص الديني"...

و ما يجمع بين هذه القراءات هو أنها تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، و تريـــــد أن تفتح أفقا تفسيريا جديدا، و تطلب البعد الانتقادي و تركز عليه و لا يهمها الجانب الاعتقادي. و نجد أركون كثيرا ما يدافع عن مشروعه الفكري في نقد العقل الإسلامي، و تفكيك الظاهرة الدينية، و يقارن حدود مشروعه بالمشاريع الفكريـــة المعاصـــــرة له، خاصة منها تلك الحداثية. حيث يسجل أولا قلتها فيقول: "في ما يخص المجال الإسلامي نلاحظ أن عدد المثقفين النقديين الذين يقبلون بأن يوسعوا إيمانهم و يدمجوا فيـــــه كل التفنيدات التي فرضها التاريخ على كل أنظمة العقائد و اللاعقائد هو نادر جدا"[1] فأركون يحث المثقفين العرب على ضرورة الانفتاح على النقد التاريخي الحديث. لنقد الفكر الديني، و يسجل الكثير من الملاحظات على المفكرين العرب.

حيث يرى أن الجابري مثلا: "تحاشى استخدام مفهوم نقد العقل الإسلامـــــي. و استبدله بـــ"نقد العقل العربي، لكي يريح نفسه و يتجنب المشاكل و المسؤوليـــات. هذه حيلة لا تخفى على أحد، المشكلة المطروحة علينا اليوم هي نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية مـــن الوجود"[2] أي أن نقد العقل الإسلامي يسبق نقد العقل العربي بل هو شرط له. و لهذا يصف أركون الجابري بأنه "يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث"[3] و المطلـــوب هو النقد التفكيكي العلمي و ليس الأيديولوجي.

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 27.

[2] المرجع نفسه، ص 331.

[3] المرجع نفسه، ص 330.

كما يعلق أركون على كتاب الظاهرة القرآنية "لمالك بن نبي بأنه سطحي جدا لأنه استعمل المصطلح ضمن منظـــور تبجيلي تقديسي و ليس نقديا. و كتاب هشام جعيط "الفتنة" لا يرقى إلى ما ينشده أركون في الكتب التي تتعـــــــرض لبدايات الإسلام. أي مرحلة النبوة ثم مرحلة الخلافة من نقد تاريخي يفصل بين ما هو أسطـــوري و ما هو حقيقي.

و الكتاب الوحيد الـــذي يثني عليه أركون هو كتاب "مفهوم العقل" لعبد الله العروي، لما فيه من تشابه بينه و بين كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي"

و النتيجة أن مجهودات أركون الفكرية لا يمكن فصلها عن الحركية الفكريـــــة و الفلسفية التي تعرفها الثقافة العربية بداية من عصر النهضة. سواء في بعد الدراسات القرآنية، أو في بعد المشاريع الفكرية التي ما فتئت تتبلور بفعل التواصل مع الثقافة الغربية، و التي تتوخى قراءة التراث قراءة جديدة تستجيب لمستجدات العصر و قيم الحداثة.

أما عن مدى تقبل الجمهور العربي و الجمهور الغربي لمشروع أركون، فإننا نجده يتكلم عما يسميه بالتواصل المستحيل مع الجمهورين، و ذلك لأسباب مختلفة، و لقد ظل أركون يحلم بتحقيق هذا التواصل حيث يقول: "إني أحلم بجمهـــــور غير موجـــــود لا في الجهة الأوربية و لا في الجهة العربية الإسلامية. أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية و تفكيكا لكل الدلالات و العقائد و اليقينيات الراسخة"[1].

و يفسر أركون عدم التواصل لاختلاف حاجات كل جمهور، و تصـــورات كل جمهور عن الظاهرة التي هي موضوع اهتمامه.

فبالنسبة للجمهور العربي الإسلامي فإنـــــه لا يهتـــــم بكتابـــات أركـــــون لأنه متهم بالعلمانية. خاصة في ظل تصاعد الحركات الإسلامية و تحالفها مع الأيديولوجيات النضالية في العالم العربي و الإسلامـــي لإضفـــــاء المشروعيـــــة على ممارساتهـــا و التغطيـــــة على إخفاقاتهـــــا الاجتماعيـــــة و الاقتصاديـــة، إنـــه متهـــــم في العالم العربي الإسلامي بالزندقـــــة، لأنه منخرط في نقد جذري

---

[1] المرجع السابق، ص 20

للإنغلاقات المزمنة في التراث و كثيرا ما يذكر أركون أمثلـــــة عن التهجمات الشرسة التي واجههـــــا في ملتقيات علمية من مثل "ملتقى الفكر الإسلامي" الذي كان يعقـــد في الجزائـــــر ما بين 1970-1986، حيث يذكـــــر أن شراسة "موريس بوكاي" تجاهه تعادل شراسة محمد الغزالي –رحمه الله- لأنه كان ضد أن يستعمل الفكر الإسلامي كوسيلة أيديولوجية.

أما بالنسبة للجمهور الغـــربي فإن أركون كثيرا ما إصطدم بزملاءه المستشرقين، فبالرغم مما بذله محمد أركون من مجهودات كبيرة و توصلـــــه إلى مرحلـــة الحريـــــة و الاستقلالية الفكرية. إلا أن الغربيين استمروا في النظر إليه و كأنه مسلم تقليـــــدي لأن "المسلم في نظرهم-أي مسلم – شخص مرفوض، و مرمى في دائرة عقائده الغريبـــــة و دينه الخاص و جهاده المقدس و قمعه للمرأة و جهله بحقوق الإنسان و قيم الديمقراطية و معارضته الأزلية و الجوهرية للعلمنة"[1] فيظل المسلم بمثابة الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الغربية لأنه يستعصى عن كـــل حداثـــــة أو تحديث، و يظل مسجون داخل الموقع الذي حدد له بدون استشارته. و يتساءل أركون بمرارة كبيرة "ألا يدركون الثمن الذي ندفعه إذ ننخـــــرط في الدراسة النقدية للتـــراث الإسلامـــــي و ننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية و مشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا؟ فما أن يحمل الواحد منا إسما مسلما أو عربيا حتى يصبـــح مشتبهـــا بـــــه من الناحية العلميـــة. يكفـــــي أن يكون إسمك "محمد" مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذا ما كان مطبقا على الإسلام"[2].

و يلمس أركون ذلك التمييز الذي يقيمه الغربيون بينه و بين المستشرقين المختصين بنفس مجال البحث و هو مجال التراث العربي- الإسلامي، حيث يسجن غصبا عنه داخل انتماء ديني محدد بحسب تصنيفات مختلفة مثل: مسلم ليبرالي، أو مسلم معتدل...الخ و يعيب عليه الغربيون أنه لا يحظى بصفة تمثيلية في بلده الأصلي أو

---

[1] محمد أركون، الإسلام ، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2001، ص45

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 22

بين أبناء دينه لأنه يكرر نفس الانتقادات التي بلورها الغربيون تجاه تراثهم الديني من زمن طويل.

و من بين المواقف التي أثرت في أركون رد الفعل الذي تلقاه في قضية سلمان رشدي بعد مقابلة أجرتها معه جريدة لوموند الفرنسيـــــة يوم 1989/03/15، ففـــي هذه المقابلة دافع أركون عن المقدس. لأنه جانب أساسي لكل وجود إنساني، ووصف عمل سلمان رشدي بأنه عمل طائش، و كان رد الفعل الغربي على هذه المقابلة اتهام أركون أنه يعمل على تقويض العلمانيـــــة. و أنـــــــه ضـــد حريـــة التعبيـــر و التفكيـــر، و أنه تواطأ مع كاردينال باريس لإعـــادة إدخـــــال التعليـــــم الديني إلى المـــــدارس العامـــــة، و صنفت أقواله اعتباطيا في التيار الأصـــولي، بالرغـــــم من اشتغاله على نقد العقل الإسلامي، وأنه من أولئك المهمومين بالمواقـــع المنهجيـــــة و الابستمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي، و تأويل النص المقدس.

و عليه فأن مشروع أركون مصنف تصنيفا أصوليا في الغرب، و مصنف تصنيفا علمانيا في العالم العربي الإسلامي، و هذا التصنيف يشكـــــل عائقا أمام التواصـــــل بين المشروع و جمهور المتلقين في كلتا الجبهتين.

أي أن أركون متهم بالهرطقة في العالم الإسلامي و بالأصولية في الغرب، و لكن نلاحظ في السنوات الأخيرة أن نصوص و أفكار أركون بدأت تعرف رواجا و انتشارا في العالم العربي خاصة بعد أن ترجمت كل كتبه تقريبا إلى اللغة العربية، فكثيرا ما يتم الاستدلال و الاحتجاج بأفكاره في أوساط النخبة الأكاديمية و الجامعية في العالم العربي، و نفس الأمر بالنسبة للعالم الغربي خاصة بعد أن ترجمت كتبه إلى لغات أوروبية أخرى غير الفرنسية. و لذلك فإن شعور أركون بالاضطهاد و أنه مغضوب عليه في العالمين العربي و الغربي لم يعد مبررا بشكل كلي اليوم.

و الخلاصة هو أن أركون في قراءته للفكر الإسلامي يعمل على الاستفـــــادة مما حققته ثورة الإصلاح الديني في أوروبا، و مما حققته الثورة الابستمولوجية في مجالات العلوم المختلفة سواء منها الإنسانية أو حتى الطبيعية، و يمثل ذلك بالنسبة له

شرطا ضروريا لتحديث الفكر الإسلامي و التحرر من القراءات الكلاسيكية التي تسجن العقل و الفكر.

الباب الأول: مفهوم الأنسنة و التأويل

تمهيد:

الفصل الأول: مفهوم الأنسنة.

الفصل الثاني: مفهوم التأويل

الفصل الثالث: عوائق الأنسنة

الفصل الرابع: آليات التأويل

تمهيد:

مفهومان أساسيان محوريـــان بشقان فكر أركون هما: مفهوم الأنسنة و مفهوم التأويل، و هما فكرتان متكاملتان، تشترط إحداهما الأخرى. فالأنسنة في الفكر العربي الكلاسيكي في القرن الخامس الهجري مثلت مرحلة أساسية في تاريخ الفكـــر العربي الإسلامي بما حققته من إنفتاج على الفلسفـــات و الأفكـــــار الأخرى، و بما قدمته من عناصـــــــر عقلية في الثقافة العربيـــة الإسلامية و تجلى ذلك حســـــب أركون فيما أنجزه أبـــــاء الحداثة العربيـــــة من أمثال: التوحيدي، و مسكويه و الجاحـــــظ و ابن سينا...الخ. و الرهان عند أركون هو إعادة بعث الموقف الإنساني باعتباره موقفا عقلانيا تنويريا.

أما التأويل بمعنى قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة جديدة بالاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة، فإنه يشكل شرطا للأنسنة، و لذلك يقترح أركون قراءة يصفها بأنها "علمية" تحقق فهمـــا جديدا للفكر الإسلامي مختلف عن أنماط الفهم و أشكال القراءات السابقة، و يبحث عن "تاريخية" الفكر العربي الإسلامي، و التاريخية هي تأويل و فهم للتاريخ ينطلق من أحداث هذا التاريخ و لا يبرحه.

و بصيغة أخرى فإن هاجـــــس أركون هو دائما: القراءة، و النقـــد، " قراءات في القرآن" "كيف نقرأ القرآن"، "قضايا في نقد العقل الديني"...الخ.

و إذا كنا نعلم أن القراءة في حقل العلوم الإنسانية و الاجتماعية لا تستطيـــــع أن تكون علمية بالمعنى الموضوعي و المنهجي الدقيق للكلمة. بسبب العوائق الابستمولوجية المختلفة المرتبطة بطبيعة موضوعات البحث و بطبيعة المناهج المطبقة، فكثيرا ما تتدخل الإيديولوجيات و القناعات الشخصية و الخلفيـــــات الثقافيـــــــة و الانتماءات الطبقيـــــــة في توجيهها. و ذلك كله يحيلها إلى تأويلات مختلفة.

و بمعنى آخر نقول إن إشكالية الأنسنة و التأويل في جوهرها تطرح علاقة الإنسان بالنص، خاصة النـــص المقدس و المؤسس، أي تطرح مسألة أسبقية الإنسان على النص أو أسبقية النص على الإنسان، و هل الإنسان هو الذي يحدد معنى

النـــــص و ينتج دلالته الإنسان المقصـــود هنا هو الإنسان الفرد المتغـــير، أم أن النـــــص هـــــو الذي يحدد معنى الإنسان و يبلور هويته و يرسم حدوده.؟

ففي مرحلة ما قبل الأنسنة، و هي مرحلة ما قبل عصر النهضة و الإصلاح الديني بالنسبة للفكر الغربي، و مرحلة ما قبل القرن الخامس الهجري بالنسبة للفكر العربي الإسلامي كانت النصوص المقدسة هي التي تصنع ماهية الإنسان و تحدد له ما يفعلـــــه و ما لا يفعله .بمعنى أن الإنسان ينصت للنص و يسلم له إرادته، و يتبع أوامره و نواهيه، و لا يسائله و لا يستطيع أن يرسم مسافة بين النص و بين وعيه .بما يقوله النص، فالنص أولا و أخيرا أي أن النص هو محور الكون، و هو نقطة البداية و النهاية.

و لكن في الأنسنة أصبح محور الاهتمام هو الإنسان فالأنسنة من حيث كونها تحرير للذات الإنسانية في وعيها لذاتها و للعالم، و تحريرها للإنسان من الرؤية اللاهوتية بإحلالها له في موقع المركز من الوجـــود، و ذلك من خلال جعـــــــل العقل الإنساني في مرتبة الحاكم الأول و صاحب السلطـــة في كل ما يتعلق .بمعارفه و مساعيه، إنجازاته و أماله.

و بذلك اكتسب حرية قراءة ذاته و استبطانها، و حرية تأويل العالم و الوجـــود، و حرية فهم التاريخ و المجتمعـــــات، بعيدا عن كـــــل التوجيهات القبلية أو الفوقية، و التحديدات الدينية أو الميتافيزيقية و لذلك نلاحظ أن تغيّب الإنسان يرتبط دائما بتضييق رؤيته للأشياء و تحديد آفاق تأويلاته، و العكس صحيح أيضا، .بمعنى أن إحلال الرؤية الإنسانية للعالم و الإنسان، يكون شرطه الأول هو تحرير عقل الإنسان و فتحه على الفهم الذاتي و التأويل المختلف، و بهذا تكون الأنسنة شرطا للتأويـــــــل و يكون التأويل شكلا للأنسنة.

ففي الحضارة الغربية نجد أن انبثاق الفكر الأنسانوي الذي يعلي من شأن الإنسان و يجعله المؤسس لقيمه و المنتج للحقيقة، كان جزءا من عصر الإصلاح الديني و عصر النهضة في القرنين الخامس عشر و السادس عشر، و في هذه الفترة أحرز الإنسان الغربي حق قراءة و تأويل الكتاب المقدس بشكل مباشر، كما تم رفض تعاليم الكنيسة لاحتكارها عقائد الإيمان و منهاج التفسير، و تمت عمليـــــة رفض التوسط

بين الإنسان و الله، و بين الإنسان و النص فأصبحت علاقة الإنسان بالنص مباشرة، و استقل الإنسان في وعيه و فهمه و سلوكه و إرادته، و احتل الإنسان بفضل ذلك بؤرة الكون، و أصبح غاية في ذاته، يرفض فرض قراءة و الإعلاء من شأنها على حساب قراءات أخرى.

و يرى الكثير من الباحثين أن ما حصل في الغرب في القرنين الخامس عشر و السادس عشر لم يكن بعيدا عن العالم الإسلامي، فالحقيقة "أن حركة الإصلاح الديني في الوعي الأوروبي لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامي الذي انتشر في الفلسفة المدرسية المتأخرة و منذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية، و نقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، و ظل النموذج الإسلامي القائم على العلمانية و غياب الكهنوت أحد نماذج الإصلاح المسيحي و اليهودي"[1].

و بمعنى آخر أن الأنسنة خرجت من ثنايا الفكر الديني، عندما حولت بؤرة الاهتمام من الله إلى الإنسان، و هذا الأمر مازال ضامرا في فكرنا العربي المعاصر، فإعادة بعث الأنسنة.

في ثقافتنا العربية يقتضي تحرير الإنسان، و إعادة بناء العقائد على أساس إنساني و رفض السلطة الدينية، و بناء مجتمع العدل و المساواة ليعيش فيه الإنسان عاقلا حرًا.

و هذا ما تحقق بالنسبة للغرب منذ عصر النهضة، عندما استطاع أن يتجاوز كل العوائق التي تكبح حركة الأنسنة.

و ليتحقق ذلك في الفكر العربي المعاصر يجب حسب أركون تجاوز عوائق الأنسنة أولا و هذه العوائق يمكن أن نوجزها في أربعة و هي: الأرثوذكسية: و هي اعتقاد كل مذهب أو كل فريق أو جماعة دينية أو سياسية أو فكرية، أنها على صواب و غيرها على باطل، فكل جماعة تحتكر الحقيقة لذاتها، و لا تنفتح على غيرها من الجماعات، لأنها ضربت على نفسها سياجا دوغمائيا، و أصبحت سجينة له، و هذا السياج الدوغماتي يمثل العائق الثاني أمام كل محاولة لإحداث كوة في النظرة

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط 2 ، عام 2000، ص168

الوثوقية للأشيـــــاء و الظواهر، و رؤية الحقيقة من عدة زوايا و ليس من زاوية واحدة.

و من بين العوائق أيضا التي تكبح مشروع الأنسنة و لا تسمح له بالتحقق حسب أركون هو ما يسميه اتساع اللامفكر فيه و دائرة المستحيل التفكير فيه، و مقابل ذلك هيمنة المفكر فيه أي أن هناك الكثير من الإشكاليات و الموضوعات التي ترتبط بالإنسان ما زالت لم تطرح بعد للنقاش و الحوار و النقد، و لازالت تحاط بهيبة كبيرة أي أنها ممنوعة من البحث و التنقيب، يضاف إلى ذلك ما يسميه أركون بالتضامن بين الدولـــة و الكتابة، أي أن السلطة السياسية تتدخل باستمرار في تحديد ما هو ثقافي و ما هو ديني صحيح مقابل ما هو هرطقة و خروج على الدين، و هذا الفصل ذو طبيعة انتربولوجية بالأساس و هدفه هو فرض نمط ثقافي موحد و التغطية على التعدديـــــــة اللغويـــــة و الدينيـــــة و الثقافية و هي التعددية التي تميز المجتمع الإنساني.

و لتجاوز هذه العوائق و لتحقيق الأنسنة المتفتحة التي تعترف بالتعددية الثقافيـــة و اللغوية و الدينية باعتبار التعددية صفة جوهرية في الموقف الإنساني، و التي تقوم أيضا على العقلانية، أي جعل العقل هو السلطة المرجعية...الخ يدعو أركون إلى قراءة جديدة للفكر الاسلامي من خلال اصطناع آليات جديدة في التأويل، و أدوات مستحدثـــــة في القراءة، و هي الآليات و الأدوات التي ترتبت على الطفرة الحاصلة في العلوم الإنسانية و الاجتماعية بشكل عام و هذه الآليات يمكن أن نلخصها في ما يلي: التميز بين الفكر الأسطوري و الفكر العقلاني، و الكشف عن دور المخيـــال و وظائفـــــه النفسيـــــة و الاجتماعية و معرفة البعد الابستمولوجي للمجاز و التميز بين المعنى و ظلال المعنى.

الفصل الاول : مفهوم الأنسنة

1- المفهوم اللغوي:

إن مصطلحات النزعة الإنسانية، و الأنسنة، و الإنسانوية... تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي « Humanisme » و الذي يشتـــق من اللغة اللاتينيـــــة و تحديدا من كلمة Humanistas و التي تعني في اللاتينية: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"[1]

و يميز هاشم صالح بين الصفة و الاسم: "فصفة" الإنساني أو "الإنسي" Humaniste اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر، و بالتحديد عام 1539. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه. و كانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحريـــــن في العلم و بخاصة علوم الأقدمين: اليونان و الرومان. و قد ظهروا في إيطاليـــــــا أولا، و ذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوربا"[2] .

و ينسب ظهور الأنسنة أو الإنسانيـــة إلى "بترارك 1304- 1374 PETRARQUE، و ك. سلوتـــاتي 1331-1406 C. SALUTATI، لتعنـــــي من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين"[3]

2- نزعة الأنسنة في الفكر الغربي:

و ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني عموما بعصر الاصطلاح الدينـــــي، و عصر النهضة في أوربا في القرنين الخامس عشر و السادس عشر

---

[1] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط 1، عام 1986، ص71

[2] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، عام 2005، ص 75.

[3] MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS. 2006, p 375.

الميلاديين، حيث بدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، و من الله إلى الإنسان، و مـــن الماضـــــي إلى الحاضر و المستقبل.

حيث نجد أن أهم ما ركـــز عليه الاصطلاح الديني خاصة مع لوثر LUTHER في القرن السادس عشر هو الاعتراف بدور العقل و مكانته في البحث الحر، و زعزعة الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة دون الخروج النهائي عن الإطار الأنطولوجي العام للوحي.

و في هذا السياق بدأ رفض فكرة التوسط بين الله و الإنسان، و جعل علاقة الإنسان بالله مباشرة كما تم رفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، و إعلان حرية الإيمان، و كل هذه المبادرات ظهرت كما قلنا مع المصلح مارثن لوتر M. LUTHER (1483-1546) الذي تصدى "للتجارة بالغفرانات و سلطة البابا السياسية، و شكك في الأصل الرباني للبابوية، كما رفض القداس، و عقيدة تحويل القربان إلى جسد المسيح و دمه"[1]، كما قام لوثر بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية.

و بعد لوثر جاء جون كالفن CALVIN(1509-1564) الذي أكـــــد على أن "الإيمان يكمن في الاعتراف بالله و المسيح و ليس إجلال الكنيسة"[2].

و نذكر أيضا جان هوس JEAN HUS الذي رافع من أجل ضرورة تسلح الإنسان بعقله في فهم النصوص المقدسة، و ذلك ما كان يتعارض مع الكنيسة.

و هكذا في عصر الإصلاح الديني و عصر النهضة ظهر المذهب الإنساني، الذي جعل الإنسان و ليس الله في بؤرة اهتمامه، و لعل من أهم أقطابه ديديه ايراسم DIDIER ERASME (1469-1536) الذي سوّى بين الفلسفة و اللاهوت كوسيلتين للمعرفة و البحث، فنادى بالعودة إلى المنابع و دعا إلى دراسة نصوص العصور القديمة اليونانية و اللاتينية. و أكد على حرية الإنسان و أعاد بناء العقيدة المسيحيـــة على أساس إنساني خالص، بمعنى أنه أراد أن يصالح بين الفلسفة اليونانية و بين المسيحية دون أن يخلط بينهمـــا، و بذلك فإنـــــــه كان من مؤسسي التيار الإنساني المسيحي Humanisme chrétien.

---

[1] اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة، رندة بعث، تدقيق، جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1، 2005 ص 63

[2] المرجع نفسه، ص 64

و إلى جانـــب ايراســـم" نذكر أيضـــا ج. ب دولاميرانـــدول J.P. DE LA MURANDOLE و قد كان كتابه : "خطاب حول كرامة الإنسان، Discours Sur La dignité de L'homme بداية للتأريخ لفكرة الإنسان باعتباره مركز الكون.

و نضيف أيضا لورنزو قالا LORENZO VALLA (1407-1457) فهو واحد من أكبر النهضويين الإنسانيين، حيث دافع عن حرية الاختيار كحق طبيعي للإنسان، و طبق المنهج الفيللوجي التاريخي على الوثيقة الكنسية المزيفة، وهي " الوثيقة الكنسيـــة الشهيرة المدعوة "هبة قسطنطين" و هي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيســـة تعتمدهـــا و كأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك و تزعم هذه الوثيقة "أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفستر حق امتلاك روما و إيطاليا، و عموما حق امتلاك السلطة الزمنية. و ليس فقط السلطة الروحية. و على الرغم من أن هذا العمل مضاد للمبدأ الإنجيلي القائـــل " ما لقيصر لقيصر، و ما لله لله، كما أنه مضاد لكلمة المسيح الشهيرة "مملكتي ليســـت من هذا العالم "[1].

و نذكر أيضا سواريز SWARIZ (1548-1617) و هو فيلسوف إسباني له كتاب "منازعات ميتافيزيقية" وكانت جرأته تتمثل في " نظريته السياسية التي عارض بها الحقوق الإلهية للملوك، فالشعب مصدر السلطات، و الحاكم ممثل الشعب و ليس ممثل الله"[2].

و هكذا يمكن أن نعرّف النزعة الإنسانيـــة في عصر النهضة بشكل عـــام بأنها "الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع و الخامس عشـــر و التي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافـــة سرايـــا أوروبـــا ، و هـــي تتمثـــل في دراســـة الأدب الإغريقـــي و اللاتيني بوصفهما نمطـــا مثاليـــا مـــن التربيـــة و الحضـــارة، إن الموقف الفكـــري المركـــزي للنزعة الإنسانيـــة هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى"[3] بمعنـــى آخـــر أن هذه الحركة الفكريـــة التي ظهرت في إيطاليا أولا ثم عمت

---

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 95

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 175

[3] MICHEL BLAY, dictionnaire des concepts philosophiques, op.Cit, P : 375

أرجاء أوروبا في عصر النهضـــة، تعنى بالإنســـــان و تجعل منه غاية في ذاته و هدفها هو تحقيق المثل الأعلى للإنسان في كل المجالات، أي أن الإنسان هو محور الكون.

و لذلك نجد "أندري لالاند" ANDREE LALANDE يعرفها في قاموسه الفلسفي الشهير بقولـــــــــه:" هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، و موضوعها تقويم الإنســـــان و تقييمه و استبعـــــاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائـــــــق و لقوى خارقـــة للطبيعة البشريـــــة، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية"[1].

أي أن الهيومانيزم تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، و أن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها، و هذا اعتقادا يتعارض بشدة مع المسيحيـــــة، بل يتعارض مع جميع الأديان لأنها تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، و هو نفس المعنى الذي ورد في "قاموس الفلسفة" حيث تم تحديد مفهوم النزعـــــــة الإنسانية بأنها:" هي نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب و الاضطهاد و تطالب باحترام الكرامة الإنسانية و حق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها"[2].

و لكن هذا لا يعني أن النزعة الإنسانية في الفكر الغربي بجميـــع تلويناتهـــــــا و تعبيراتهـــــا، هي خروج على الدين، فيمكن أن نميز بين النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة و هي " لا تزال تمثل تيارا فلسفيا حتى هذه اللحظة في أوروبا. يكفي أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار من أمثال كـــــــارل ياسبيرز JASPERS KARL الألماني أو غابريل مارسيل MARCEL GABRIEL الفرنسي، أو امانويل مونييه EMMANUEL MOUNIER، أو حتى بول ريكور PAUL RICOEUR أهم فيلسوف فرنسي الآن"[3] و هي التي تـــرى في الإنسان الكائن المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، بالاعتماد على العقل و النعمة الإلهية.

---

[1] اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد – 2 – منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 1، عام 1996، ص 569

[2] NOELLA, BARAQUIN et autres، dictionnaire de philosophie, Armond Colin Editeur, Paris, 1995, P : 154

[3] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 77

و إلى جانب النزعة الإنسانية المؤمنة هناك النزعـــــة الإنسانيـــــة الملحـــدة التي يمثلها في هذا العصر سارتر J. P. SARTRE و هيدغر M. HEIDEGGER...الخ و التي تعني التمرد على الله من أجل العناية بالإنســـان و هكذا شكلت النزعة الإنسانية أو الأنسنة مدخلا إلى التنوير الأوربـــي، و أحد أعمدة الحداثة الغربية، خاصة و أن الأنسنة تتمفصل مع العقلانيـــــة و العلمانية و التاريخية، فهذه العناصر تشكل جوهر الأنسنة، لأن الاهتمام بالإنسان معناه إعطاء الأولوية لعقله في الإدراك و التمييز و بناء الأحكام المعيارية. و معناه أيضا رفض كـــــل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية يمكنها أن تحد من إبداعه و فعاليته في التاريخ.

أي أن الأنسنة بهذا المعنى تمثل" قطيعة حاسمة مع كل نظرة: لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان! و تمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة – لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان مـــن الوجـــــــود على هامشه"[1].

أي أن الأنسنة مثل ما يقول علي حرب هي " ثمرة لعصر التنوير و الانقـــلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم و الإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية و محصلة فلسفة علمانية و دهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة"[2].

فما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان و سيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية و هيمنتها على العالم، و ذلك عكس ما كان سائدا في القرون الوسطى، من خلال استقلالية الذات البشرية و تحرير عقلها أو روحها و "معنى استقلاليـــــة الذات: تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية سيدة، مريدة وفاعلـــــة. و هذا هو مبدأ الذاتية، أما تحرير العقل و الروح، فقد عنى احتلال العقل البشـــــري، أي العقلاني مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول و المرجع الأخير في

---

[1] عبد الإله بلقزيز، العـــــرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1، عام 2007، ص 62

[2] علي حرب، حديث النهايات، فتوحـــــات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط: 2، عام 2004، ص 73

كل ما يختص بمعارف الإنسان و أعماله و مساعيه و مجمـــل علاقاته بالطبيعة و العالم. و ليست العقلانية سوى ذلك أي القول بمرجعية العقل و حاكميته"[1].

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي:

هذا فيما يخص الثقافة الغربية، أمـــــا بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية، فإن المصطلح الذي يقابل كلمة Humanistas اللاتينية في اللغة العربية هو مصطلح الأدب.

و حسب محمد أركون فإن: " كلمة Humanistas اللاتينيـــــة تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة و ليس بالمعنى الضيق المحدث). فهذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل المعارف و العلوم، و تتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة المرهفة، و الزي الحسن، و اللياقة المهذبة، و الفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، باختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة و دقيقة في العادات و السلوك، و هي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية و المعنوية و الثقافية للفـــــــرد و مساعدته على التفتح و الازدهار"[2].

فمصطلـــــح الأدب في التراث العربي الإسلامي كان يعـــــني الثقافة الواسعة الدالة على المجهود المبذول للرفع من الكرامة الإنسانية.

أي أن الإنسان من حقه أن يحقق أقصـــــى ما يتمنـــــاه من خير و منافـــــع في الحياة الدنيا، و ذلك عكس الرؤية التي تحقر من شأن الحياة الدنيا و تنظر إليها نظرة زهد و استخفاف، و هو تصور بالنسبة للإنسانيين أسطـــــوري يتعارض مـــــع أبسط أبجديات العقل الإنساني. أما في الثقافة العربية الحديثة فإن مصطلح "الأنسنـــــة" أو "النزعة الإنسانية" لم يعرف إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، و ارتبـــــط هذا المفهـــــوم بالدرجـــــة الأولى بمحمـــــد أركـــــون حيـــث اشتغـــــل علـــــى موضـــــــوع الأنسنة في أطروحة قدمها

---

[1] علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو المنطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998، ص214

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لندن، ط 1، عام 1997، ص 608

لنيل شهادة الدكتوراه بعنـــــوان: "L'humanisme arabe au IYX^{eme} Siècle" و ترجمها هاشم صالح إلى اللغة العربية ب ":نزعة الأنسنـــة في الفكر العربي: جيل مسكـــــــويه و التوحيدي"

و بعد ذلك بسنوات عديدة ظهر كتابه "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميـــــــة" "Combats pour L'humanisme en Contexte islamiques"، و في سنة 2005، ظهـــــر كتابـــــــه باللغـــــــة الفرنسيـــة بعنوان "Humanisme et islam Combats et propositions".

و يذكر أركون أنه توجد قلـــــة من الأبحاث الاستشراقية التي اهتمـــت بهـــــذا الموضوع و منها: دراسة: جويل.ل.كريمر JOEL KRAMER: " الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي".

و دراسته أيضا: " الفلسفة في نهضة الإسلام. أبو سليمان السجستاني و حلقته العلمية" و دراسة جورج مقدسي: " دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكـــــي و الغرب المسيحي، مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستكية".

و يختلف أركون مع جورج مقدســـــي في كتابه هـــــذا الأخير حول النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي، لان مقدسي يتحدث عن علمنة المعرفة في السياق الإسلامي بدء من القرن الحادي عشـــــر ميلادي و ذلك ما يعتبره أركون مغالطة تاريخية، و يتحدث بدل ذلك عن الأدب الفلسفي الذي ساد القرن العاشر الميلادي.

و حسب هاشم صالح مترجـــــم و شارح أركون و مقدم فكره إلى الجمهور العربي، أن أركون ابتكر مصطلح الأنسنة "كتعريب للمصطلح الغربي "هيومانيزم" Humanisme للتفريق بين الأنسنة و النزعة الإنسانية " لأن الأولى تركـــز النظـــــــر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري و فتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر و العنف و قوى السلم و الخير و الجمال و المعرفة المنقذة من الظلام"[1].

---

[1] محمد أركون، معارك من أجـــل الأنسنة في السياقات الإسلاميـــة، ص 07

و بالتالي فإن الأنسنة ليست نزعة شكلية سطحية أدبية، فلقد اقترح أركون مصطلح الأنسنة ليلفت الانتباه " كما يقول: " إلى تلك الأبعـــــاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب و الأدباء ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقـــف الفلسفـــــي في الفكر العربي خاصة و الفكر الإسلامي عامة و كنت أعتقد و لا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل و يدافع عنها"[1]كما يوضح أيضا إصراره على ترجمة مصطلح Humanisme "بالأنسنة" و هو مصطلح لم يكن شائع الاستخدام في اللغة العربيـــــة، و غداة استخدامـــــه حسب أركون أدهش الجمهور العربي قائلا: "و أنا عندما اعتمدت مصطلحا غربيا" كالأنسنة"فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكيـــر في النزعة الدينية الإنسانية"[2].

- و ينطلق أركون من قناعة مفادها أن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية كانت سابقة على النزعة الإنسانية في الغرب في القرنين السادس عشر و السابع عشر ذلك أن العالم العربي كان قد عرف تجربة الأنسنة بشكل واضح المعالـــم في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

و يعمل أركون على توضيح مضامينها و اتجاهاتها و خصوصياتها و محدوديتها أيضا مقارنا إياها بالنزعة الإنسانية الأوروبية التي بدأ ظهورها في القرن السادس عشر الميلادي.

و يشعر أنه من الواجب إعادة التفكير بمسألة النزعة الإنسانية، لمعرفة أسباب ازدهارها أثناء العصر الكلاسيكي، ثم أسباب تراجعهـــــــا أو انقراضهـــــــا بعد ذلك من المجتمعات العربية الإسلامية أي ما هو القدر التراجيدي الذي أصابها فجعلها تنقرض؟ و كيف يمكن العودة إلى الأصول الأولى للفلسفة الإنسانية؟ و كيـــــف يمكن معرفة منشئها الاجتماعي و التاريخي؟ و كيف يمكن تتبع مساراتها عبر الزمن؟

و ينتهي أركون إلى أن "العصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظريا و عمليا و اتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعـــــنى الواسع

---

[1] المرجع السابق، ص 13

[2] المرجع نفسه، ص 30

للكلمـــــة و ليس بالمعنى الجمالي أو الفني الضيق، و قد اغتنى الأدب بالعناصر و المعطيات الفلسفية"[1] و هو ما يطلق عليه أركون صفة الأدب الفلسفي، أي أن كتب الأدب الكلاسيكي كانت تتميز بكونها تستعمل البيان الأسلوبي لتوضيح الأفكار الفلسفية.

فدراسة "الأدبيات الفلسفية للقرن الرابـــع الهجري/ العاشر الميلادي تتيـــح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامـــي، و هذا ما ندعوه بالأنسنة العربية. بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيـــق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان و ليس فقط بالله. و كل تيار يتمحور حـــول الإنســـــان و همومـــــه و مشاكلـــــه يعتبر تيارا إنسيا أو عقلانيا أو علمانيا"[2]و هي نزعة إنسانية تشبه النزعة الإنسانية الغربية في عصر النهضة لكنها نزعة لم تدم طويلا عكس النزعة الإنسانية الغربية التي استمرت في الصعود منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا.

و التيار الإنساني العقلاني العربي الإسلامي، لم يكن يمثله فقط الفلاسفة الكبار أمثال الفارابي، و ابن سينا و ابن رشد و الكندي و الرازي...الخ و إنما كان يمثله أيضا مفكرون أقل شهرة من مثل مسكويه، و الجاحظ، و التوحيدي...الخ.

و تتميز النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعدة خصائص منها:

أولا: انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو الدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المضادين لهذه العلوم. و كانوا دائما موجودين بقوة إلى جانب الخط الأنسي المنفتـــح على العلوم الأجنبية. ينبغي أن لا ننسى ذلك) هذا الانفتاح لم يحجم من قبل أسبقية دوغمائية أو لاهوتية[3] و هذا معناه أن الموقف الإنساني يعترف بالتعدديـــة المذهبيـــــــة و الثقافية و اللغوية، فهذا التعدد هو صفة أساسية من صفـــــات الموقـــــف الإنســـاني. و " هذا هو تحديد الانسية بالذات: الانسية هي المـــــزج بين الثقافات و الحضـــارات و صهرها في بوتقة ما، و بيئة ما. الجاحظ كان عربيا

---

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 14

[2] المرجع السابق، ص 605

[3] المرجع نفسه، ص 618.

مسلما منفتحا على رياح الثقافات و الأفكار الآتية من بعيد و التوحيدي أيضا كان عربيا، يونانيا، إيرانيا، إلخ.. كان كل شيء. كل عصره اجتمع فيه"[1].

ثانيا: "حصول عقلنة للظواهر الدينية و شبه الدينية آنذاك، و ذلك عن طريق ضبطها و مراقبتها، بل و وصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة و الأشياء الخارقة للطبيعة و الشعوذات، و ذلك من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر"[2] و لهذا السبب فإن العقلانية هي جوهر الأنسنة، فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي و الاجتماعي، تجعل الإنسان هدفها الأول و الأخير، عندما تحرره من كل أشكال المرجعيات الدينية الأخرى. لقد بات الإنسان مصدر المعرفة و مرجعها الأول بدل النص المقدس، عن طريق العقل.

ثالثا: إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية و السياسية[3]، فلقد عمل مسكويه مثلا في نظر أركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني و الميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان، كما أن التوحيدي قد عرف بنزعة التمرد الفكري و رفض كل إكراه يمارس على العقل.

رابعا: حصول تنمية للفضول العلمي و للحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدية)[4].

خامسا: ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (كفن العمارة، و الديكور، و الأثاث و الرسم، و الموسيقى... إلخ

سادسا: سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال[5]

و بالتالي فإن الموقف الإنساني هو موقف مفعم بالعقلانية النقدية، و روح البحث العلمي و إرادة الانفتاح على الثقافات و الحضارات. و الرغبة في مد الجسور مع كل إبداعات العقل البشري و رفض التقوقع حول الذات.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 261.

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 618.

[3] المرجع نفسه، ص 618.

[4] المرجع نفسه، ص618.

[5] المرجع نفسه، ص 618.

و من بين الشخصيات الفكرية التي مثلت الأنسنة في العصر الكلاسيكي، يذكر أركون شخصية التوحيدي، و هي إحدى الشخصيات النادرة في الثقافة الإسلاميـــــة و هي الشخصية " التي انتفضت و ثارت باسم الإنسان ومن أجـــــل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة. و موقفـــــه هذا يرهص بالحداثة. و هو مؤلف الكتاب الشهير باسم، "الإشارات الإلهية" عنـــــوان لا أروع و لا أجمل ! و هو يستكشف فيه ذلك التوتر التثقيفي للعلاقة بين الإنســـان – و الله. إنه يستكشفه عن طريق ذات الصرامة الفكرية و التماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق و السياســـــة و القانـــــون و التاريـــــخ و اللغة ...الخ بمعنى أن العلاقة بين الإنسان و الله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبق على الموضوعات الأخرى"[1].

فالتوحيدي يعتبر عند أركون نمـــــوذج "الإنسية العربيـــــة" و يفضلـــــــه على مسكويه، لأن التوحيدي رفض النزعة الإنسانية الشكلية و السطحيـــــة، و أراد أن يطبق شعـــار: العلم بالعمـــل، و العمل بالعلم كما يعتقد أركون بقوة عبارة التوحيـــــدي"الإنســـــان أشكل على الإنسان" لأن هذه العبارة، أو التساؤل يبين لنا: "كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علميـــــة، ملموسة. أقصد بطريقة تتجسد سياسيا، و تتجسد في نظام أخلاقي معاش علـــــى أرض الواقـــــع. كمـــــا و تتجســـــد في نظام اقتصادي أيضا فيه شيء مـــــــن العدالـــــة و المســـــاواة في الفرص و الحظوظ... هذه هي الأنسنة و النزعة الإنسية الحقيقيـــة و الفلسفة القائمة على الإنســـــان و احترام الإنسان و اعتباره أغلى و أعز شيء في الوجود"[2].

و بالتالي فإن التوحيدي بمؤلفاته كان يمثل حداثة فكرية في عصره، و "النزعة الإنسية (هيومانيزم) ليست حكـــــرا على أوروبا و الغـــــرب كما حاول أن يوهمنا بعض الاستشراق. أبو حيان التوحيدي عندما عبر عن هذه المشاكل لم يلفظ

---

[1] المرجع السابق، ص 19

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 259

عبارة "موت الإنسان" كما فعل فوكـــو و إنما كتب كتابا بعنوان "الإشارات الإلهية" و كتابا آخر بعنوان "المقابسات"[1].

و إلى جانب شخصية التوحيدي و شخصية مسكويه، يذكر أركون شخصية ابن سينا،الذي نجد عنده بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة، و تقوم على ثلاثة أبعاد مهمة يحددها أركون. و هي نزعة إنسانية "تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية. و هي تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى. و هي تعترف أخيرا بحق الإنســـــان في مواصلة البحث العلمـــــي القائم على التجريب و العيان. كل هذه الأشياء كانت تشتمـــل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانيـــــة و ذلك على هيئة بذور كامنة و قابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوا ملائما"[2].

و ما يأسف له أركون كثيرا هو موت الأنسنة و عدم استمراريتها في الفكر العربي، بالرغم من بلوغها الذروة في القرن الرابع الهجري، و لذلك يركز على دراسة المنشأ الاجتماعي لمفهوم الأنسنة و الفلسفة العقلانية ووظائفها في القرن الرابع الهجري، كما يبحث أسباب نسيانها و تراجعها في المجال العربي الإسلامي، بهدف محاولة بعث الاتصال معها من جديد، لأن الفكر العربي الإسلامي المعاصر يعاني من قطيعتين: قطيعة مع التراث العربي الكلاسيكي العقلاني و قطيعة مع الحداثة العربية.

أما عن الأسباب التي تحكمت بظهور النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الرابع الهجري فيحددها أركون ب" إضعاف هيبة الخلافـــــة من قبل الأمراء البويهييـــــن، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعـــــات المتكـــــررة و الحاصلة بين الطوائـــف، و المذاهب، و العقائد و النزاعات العرقية- الثقافية. (و من المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزانيـــــة دينية عالـــــية و استخفاف البويهميين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا. كمـــا أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني

---

[1] المرجع السابق، ص 260

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 20

أيضا تأكيدا لعلمنـــة الفكـــــر في الساحة العربية الإسلاميـــــة و هذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع الهجري"[1].

يضاف إلى هذه الأسباب التوسع و الانتشار الذي عرفته الثقافة العلمية و الفلسفة اليونانية في المناخ الإسلامي، حيث عرفت الثقافات المختلفة و المعارف المتعددة صـــورا من التفاعل المبدع، و هو التفاعل الذي تم التعبير عنه بكلمة الأدب التي كانت تعني- كما سبق و أن أشرنا " الثقافة الاجتماعية و الدنيوية ذات الغاية الترفيهية و المعرفيـــــة في آن معا"[2].

و يمكن أن نوجز أسباب تطور نزعة الأنسنة الكلاسيكية في الفكر العربي الإسلامـــــي و التي دشنها جيل من الأدباء و الفلاسفة أمثال: الجاحظ، و التوحيدي، و ابن مسكويـــــه إلى: تراجع هيبة الخلافة و علمنة السلطة السياسة، و غلبة العقل الفلسفي على العقل الأرثوذكسي المذهبي و الطائفي، و انتشار روح التسامح عن طريق تعدد الثقافات و اختلافها، (الهندية، الإيرانية، السريانية، اليهودية) مما أوجد ثقافة خلاقة و منفتحة على التراثات الفكرية المختلفة و ازدهار طبقة التجار حيث يشكلون الأطر الاجتماعية المؤهلة لاستقبال ثقافة دنيوية عقلانية و ظهور طبقة الكتاب.

و كل ذلك أوجد الأطر الاجتماعية و الاقتصادية التي تساهم في تطوره، لأن الظروف الاقتصادية و الاجتماعية و السياسيـــــــة و الثقافية ساعـــدت على تحرير العقول و تحفيزها على الإبداع، فأهم ما يتسم به القرن الرابع الهجري حسب أركون هو، انتشـــار الفلسفـــــة و الاهتمام الكبير بها على الرغم من كل ما فعله المتوكل سابقا لتحجيمها و القضاء عليها، و قد ترافق صعود الفلسفة مع صعود نخبة إيرانيـــة مثقفة تعيش في كنف القادة البويهميين و تترعـــرع في حاشيتهم. و كان ازدهار الأنسية الفلسفية (أو التيار العقلاني الفلسفي) يلبي حاجة تاريخيـــة في ذلك الوقت. فقـــد كانوا يحتاجون أكثر من أي وقت مضى إلى حلول فعالة من أجل تعيين رئيس دولـــــــــة، و من أجـــــل إشاعة الوئام و العدل بين الرعية، هذه الرعية التي

---

[1] المرجع السابق، ص47

[2] المرجع نفسه، ص 48

كانت تمزق بعضها بعضـــا في الشوارع... كانـــــوا محتاجين إلى ذلك من أجل استصلاح الأراضـــــــي و العمران هذه الأراضي المهجورة و المتروكة للفوضى و كانوا محتاجين إلى ذلك أخيرا من أجل تقليص التناقضات المتفاقمة باستمـــرار بين الإيمان و العقل، أو بين الحكـــــمة و التاريخ"[1].

فهذه الظروف السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية شكلت الأطر المعرفية لظهور النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري.

و لكن هذه الظروف سرعان ما تغيرت و تبدلت، و بدأت الأنسنة العقلانيـــة في التراجع و الاختفاء و هذا التراجع الذي يصيبها، هو بمثابة انتكاسة كبيرة للثقافة العربيـــــة عند أركون، و هو التراجع الذي يصفه بالقدر التراجيدي الذي لا تزال نتائجه الكارثية مستمرة إلى الـــيوم، و يقترح أركون دراسة سوسيولوجيا فشل الموقف الأنسي، و لماذا توقف عن الاستمرار عكس النزعة الإنسانية و العقلانية الغربيـــــــة التي بدأت في القرن السادس عشر و لازالت مستمرة إلى اليوم.

إن النزعة الإنسانية التي عرفتها الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري، شكلت العصر الذهبي لهذه الثقافة، و تراجعها ترتبت عنه انهيارات كبيرة، حيث حذفت الأجزاء المبدعة من التراث، و تم نسيان البعد العقلاني الخلاق فيه، و تحول التـــــراث إلى مجرد أداة إيديولوجية تستعملها الفئات المتنافسة من أجل التوصل إلى السلطة.

و يحدد أركون أسباب تراجع النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري، برد الفعل السني في القرن الخامس الهجري على الدولة البويهية ذات المذهب الشيعي المعتـــــــدل و المتسامح.

و هو رد الفعل الذي قام به السلجوقيون و هم " الذين أسسوا المدرسة و أشاعوا فيها التعليم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى"[2] و حركة التراجع هذه لا ترتبط بشخص الغزالي، و إنما، ابتدأت قبله، ولم يفعل هو إلا "أن ركب الموجة و نظر للعملية بكل ذكاء، بتكليف رسمـــــي من السلجوقيين (ظاهرة معاداة الاتجاه الفلسفي و العقلاني سابقة

---

[1] المرجع السابق، ص 612

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 300

على الغزالي، إنها تعود إلى ابن بطة و إلى الاعتقاد القادري الذي قرأه الخليفة على رؤوس الأشهاد و إلى نصوص أخرى، و من المعلوم أن الخليفة القادر أعلن حربا شعواء على فكر المعتزلة، و استطاع أن يقضي عليه في النهاية"[1] و كل ذلك فسح الطريق أمام انتصار الأشعرية أو المالكية في المغرب، و عدم التوافق بين الإنسية العقلانية و الإسلام.

و لكن أركون يؤكد على ضرورة القيام بتحريات واسعة لمعرفة الأسباب الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية التي تؤدي إلى فشل تيار فكري ما في لحظة معينة من لحظات التاريخ، لان هذه التحريات يمكنها أن تكشف الأسباب البنيوية والعارضة لتهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل مسكويه، و التوحيدي، و الجاحظ و ابن سينا...الخ

و لإنجاز سوسيولوجية الفشل هذه ينبغي عند أركون "أن ندرس المجريات التي تمت من خلالها عملية تفكك مراكز السلطة السياسية و الاقتصادية ثم إعادة تركيبها من جديد و لكن بشكل هش و مؤقت. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الضغوط التي مارستها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد و البدو و الأتراك، و المغول، و الصليبيين. كل هذه العوامل الضاغطة داخليا و خارجيا ساهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا دفاعية (الجهاد) و إحلالها محل الفكر العقلاني- الإنسي: أي إيديولوجيا الانفتاح و التوسع الثقافي و الدمج الإنساني و الفكري التي كانت سائدة سابقا. كما أدت أيضا إلى ازدهار المدارس السكولاستيكية المحلية الضيقة التي راحت تصفي كل العقول المنافسة التي ظهرت في المرحلة الإنسية و العقلانية"[2].

و هكذا نلاحظ أن العوامل السياسية سواء الداخلية المرتبطة بالطبقات الاجتماعية التي كانت في طور التشكل، أو الأخطار الخارجية المحدقة بالأمة (المغول و الصليبين) في نظر أركون هي التي كبحت النزعة الإنسانية و عجلت

---

[1] المرجع السابق، ص 301

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 50

بموتها، عندما استعاضت عنها بإيديولوجيا الجهاد و هي إيديولوجيا دفاعية تشجع المدارس الدوغماتية و الفكر السكولاستيكي و تعارض الفكر المنفتح.

و على العكس مما يذهب إليه الكثير من المفكرين العرب عندما يحملون أبا حامد الغزالي مسؤولية تراجع العقلانية و الفكر الفلسفي، بسبب نقده للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" فإن أركون يرى أن " سبب انهيار الفلسفة ليس هو موقف الغزالي كما يتوهم المثاليون التجريديون الذين يعتقدون بأن الأفكار هي التي تحسم وحدها حركة الواقع و يهملون دور البنى المادية و الأطر الاجتماعية و الاقتصاديـــــة، فموقف الغزالي منـــــدرج داخل الانهيار العام الذي يتجاوزه كشخص و يحتضنه في آن معا"[1]

فأركون يعطى الأولوية للبنى المادية و الأطـــــر الاقتصادية في تشكيل الواقع على الفكر و الوعي. فالوعي هو نتاج المشروطيات الاجتماعية و الاقتصادية في نهاية المطاف.

أما عن عدم انبثاق الإنسية العقلانية من جديـــــد في العصـــــر الحديـــــث في العالـــم العربي و الإسلامي فإن أركون يفسر ذلك بارتباط الإسلام بالدولـــــة، فمنذ مجيء السلجوقيين في 421هـــ/1038 م تم فرض الأرثوذكسية الدينية التي تفرض بدورها الإسلام السكولاستيكي المذهبي الذي يصادم النزعة الإنسانية و توجهاتها.

و مع صعود الهيمنة الكولونيالية بعد سقوط الإمبراطورية العثمانيـــــة تجذرت أكثر الأرثوذكسية الدينية بسبب المخاطر الخارجية التي تهدد الهوية الثقافية و الدينية للأمة، حيث أن الموقف الدفاعي لا يقدم الفرصة لتطوير الفكر النقدي. (إيديولوجيا الكفاح)

و بعد أن حققت الدول العربية و الإسلامية استقلالها نجد أن النخب السياسيـــة و الثقافية التي احتكرت هذه الدول بعد الاستقلال لم تكن قادرة على استعادة التراث العقلاني و الفلسفي، لأنها سقطت في الدعوة التبجيلية التي تضخم الهوية و تحـــــرص على عدم نقدها وجعلها هوية منفتحة على الماضي و على

---

[1] المرجع السابق، ص 624

الحاضر. و كان هاجـــس هذه النخب العسكرية و الإدارية حسب أركون هو كيف نأخذ السلطة و كيف نحافظ عليها؟ و من ثمة فإنها مضادة لكل نزعة إنسانية عقلانية نقدية.

هذا بالنسبة للتحولات الداخلية للمجتمعات العربية الإسلامية، أما بالنسبة للتحولات الخارجية فإن الأمر يتعلق بصعود و نجاح الغرب، ذلك، أن النجاحـــات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي و النزعة الإنسية تبدو هامشية لقد مات الإنسان كما مات الله و لم يبقى في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية و استراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني و الإنتاجية الاقتصادية"[1].

و بالتالي فإن هناك رفض مزدوج لاستعادة التجربة الإنسية، و حتى العصر الليبرالي العربي الذي كان يحبل ببعض التجارب العقلانية و الإنسانية خاصة في قراءة التراث العربي و الاحتكاك بالحداثة الغربية، توقف في بداياته الأولى بسبب الثورات القوميـــــة و الوطنية ثم الإسلامية فيما بعد.

و بسبب هذه التراجعات المستمرة للنزعة الإنسانية، و حتى يتم التأصيل للأنسنة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يتوقف أركون على الدعوة إلى ضرورة استعادة ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي و الاستئناس بهم و تحيين أعمالهـــــم الفكرية و النقدية، كما يفعل مع التوحيدي، و مسكويه، و الجاحـــظ، و ابـــن سينـــــا...الخ. و مـــــع وعيه الكامل بأن "المضامين و المناهج و رؤى العالم و المسلمات و الأنظمة المعرفيـــــة و معايير التأويـــــل و إطلاق الأحكام و العقائد الخاصة بالفضاء العقلي القروسطي لا يمكـــــن دمجها داخل حداثتنا الفكرية و العلمية و القانونية و السياسيـــة و الاقتصادية إلا بعد إجراء تعديلات و مراجعات كبيرة عليها"[2].

و ذلك من أجل رأب الصدع و تحقيق الاتصال المبدع مع الحداثة العربية الكلاسيكية التي ظهرت في القرن الرابع الهجري، حتى لا تكون الحداثة العربية

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 77

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 73

المأمولـــة في هذا العصر شيئا غريبا على الثقافة العربية و إنما إعادة بعث لمشروع الحداثة الكلاسيكية.

و لكن نجد عند حسن حنفي رأيا مختلفا تماما لرأي أركون فيما يخص النزعة الإنسانية و قيمة الإنسان، حيث يفسر غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان بأنها "ترد في أساسها إلى غياب الإنسان لمبحث مستقل في التراث القديم"، و هو يرى أن صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار و القشور و الأغلفة اللغوية و العقائديـــــــة و التشريعية والإلهية و أن الإنسان تفلطح بين أقسام العلوم و فروعها، و حوصر بين مسائلهـــــــا و قضاياها و تعليل ذلك في نظره أن الحضارة الإسلامية تركـــــزت على الله، و أنه آن الأوان لتحويل القطب من "علم الله" إلى علم الإنسان نفسه. و بذلك نقضي على أهم أزماتنا الحديثة، ألا و هي غياب الإنسان كمقولة مستقلة في الوجدان المعاصر، نظرا لغيابه كعلم مستقل في التراث القديم [1].

.بمعنى أن الثقافة العربية في أصلها هي ثقافة دينية أكثر منها ثقافية إنسانية، كان محور الاهتمام فيها و لا يزال هو الله و ليس الإنسان، و لذلك حسب حسن حنفي كان مبحث الإنسان في مباحث التراث العربي الإسلامي من أفقر المباحث.

4- أشكال الأنسنة:

يعتقد أركون أن القول بوجود أنسنة عربية إسلامية تقوم على الفلسفـــة العقلانية التي تتخذ من الإنسان محورا لها بدل الله في العصور الوسطى، هو من الحقائق التاريخيـــــة التي تأكد منها عن طريق بحثه في التراث الفكري للكثير من الفلاسفـــــة و الأدباء أمثال الجاحظ و التوحيدي و ابن مسكويه.. و ذلك في نظـــره يشجـــــع على إعادة طرح قضية الأنسنـــة في السياقات الإسلامية المعاصـــــرة و العمـــــــل على تنشيطها.

و من أجل بلوغ ذلك يعمل أركون على التمييز بين: " عـــــــدة أنـــــواع من النزعات الإنسانية و ليس نوعا واحدا، و هي أنواع ذات تلوينات دينية

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط2، عام 1995، ص 71

أو علمانية، روحانيـــــة أو فلسفية"[1] و يميز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة هي الأنسنة الدينية، و الأنسنة الأدبية و الأنسنة الفلسفية.

أ - الأنسنة الدينيـــة Humanisme religieuse:

ســـــــواء كانـــــــت مسيحيـــة أو إسلاميـــة:"فهي ذاتها تحمل عدة تعبيرات مختلفة تمتد من الورع الهادئ و المرتاح للمؤمن المعتـــــــــدل، إلى الزهد الصارم و القوى للمؤمن المتعبد أو الناسك، و لكن الإنسية الدينية تنتظم في جميع الحالات بالتسليم الواثق لله و الارتباط المستمر به"[2].

فالديانات تقدم نفسها على أنهـــا مجموعـــــة من العقائـــــد و اللاعقائـــــد، و لذلك تتجلى على هيئة الحقائق المطلقة في التصورات و السلوكيات، الموجهة للإنسان و الملزم بها، و لذلك نجد " أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة، صيغته محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين، و يقدمون مؤلف هذا النظام على أساس أنه الإله المتعالي المليء بالنيات الطيبة و الحسنة تجاه الإنسان"[3].

إن مصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهيـــة المتزلـــــة، لأن الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية و الأخلاقية، و ذلك عكس مـــا يذهـــــب إليه التوحيدي في كتابه:" الإشارات الإلهية" و نفس الأمر بالنسبة لباسكـــــال، فالله الذي يتحدثان عنه " هو ذلك المحاور الأساسي الحر الضروري، المولـــد للـــــدلالات و الإشارات التي لا غنى عنها لعقل الباحث عن المعنى باستمرار و بنوع من التوتر القلق و الخلاق"[4] و هذا يعني أن هناك فرقا كبيرًا بين الموقف الفلسفي من الإنسان و الموقف الديني منه ففي الموقف الفلسفي يتم دمج الله "داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشريـــــة كمحاور أو كنـــــد أو كصديق،

---

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 44

[2] MOHAMED ARKOUN, L'humanisme Arabe, au IV/X^{eme} Siècle, MISKAWAYH philosophe et historien, Librairie philosophique J. URIN, Second Edition. Paris, 1982, P 356

[3] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 18

[4] المرجع نفسه، ص19

أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقسام الأنطولوجي و المعرفي و النفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة و المتعالية التي يستحيل سبرها أو اكتناه سرها"[1].

لأن الفرق بين تصور الميتافيزيقيا الكلاسيكية و الأديان للإنسان يختلف عن التصور الحداثي له و هو التصور التي صاغته العلوم الإنسانية و الاجتماعية، فالأديان و الميتافيزيقيا الكلاسيكية تتفق على تضخيم الإنسان كجوهر و كطبيعة يقوده عقل أخلاقي و روحي في حين العلوم الإنسانية و الاجتماعية قدمت تصورا آخر مفاده "إن الإنسان ليس مبدأ تفسيريا و ليس جوهرا تأسيسيا ثابتا، و إنما هو نتاج متدرج للفعالية المعقدة للفاعلين البشريين فهذه الفعالية هي التي تصوغ البشر و إنسانية الإنسان"[2].

فالإنسان أصبح ظاهرة قابلة للدراسة و الفحص، تقبل المراجعة و النقد: بمعنى آخر أن الفرق بين تصور الأديان للإنسان و تصور الحداثة له، هو الفرق بين ما يسميه أركون "إنسان الميثاق" و الإنسان "الفرد – المواطن".

فإنسان الميثاق هو التصور الذي بلوره الخطاب النبوي (اليهودي – المسيحي – الإسلامي) فالخطاب النبوي يستخدم الأساليب البلاغية ذات البنية الأسطورية أو المجازية من أجل "أن يظهر لأول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مع الله الحي المتكلم الفاعل في التاريخ الأرضي من أجل إغناء و توسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان و الله، أو الله و الإنسان إنه يغنيها و يوسعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير و بفضل الغنى الكاشف للخطاب النبوي فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص و كرامته عن طريق استبطان الله كمقابل حميمي... و يحصل هذا الاستبطان عن طريق الصلاة و عمل الخير و التأمل في كل آيات الله في خلقه و فك رموزها، كما أنه يتم عن طريق هذه النعمة التي خص بها الله الإنسان من جميع المخلوقات و حمله تلك المسؤولية الثقيلة لإدارة و تسيير شؤون النظام العادل بصفته خليفة الله في الأرض"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 20.

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 46.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 208.

أي أن شعور المؤمن بذاته مرتبط بشعـــــوره بخالقه و ذلك عـــــن طريق مديونية المعنى، و جاءت الحداثة بعد الخطاب النبوي لتحدث الانتقال من مرحلة الشخص المخلوق من قبل الله عن طريق مديونية المعنى إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني، أي أن العقد في الخطاب النبوي كان بين الإنسان و الله. أما العقد في الحداثة فهـــــــــو بين الإنســـان و الدولـــــة. و هذا هو الفرق بين الرؤية اللاهوتية للإنسان و الرؤية الحداثية له.

فالإنسان "في الرؤية اللاهوتية يفتش عن مشروعية أقواله و أفعاله خارج عالمـــه، في حين أن الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته و المســـــؤول عن تحقيق مصيره، و المشرع لمجتمعه و ممارساته. من هنا فإن مفردات الحرية و الاستقلاليـــــة و الفرديـــة و الذاتيـــة و الأنسنة و التنوير و العقلنة تؤلف شبكة مفهومية تجسد الرؤية الحديثة للعالم التي برز فيها الشكل الإنساني على حساب الشكل الإلهي"[1] و ذلك من خلال استرجـــــاع مكانة الشخص البشري التي كانت تتوارى خلف أقنعة اللاهوت و أغطية القداسة المتجسدة في عقد الميثاق.

و عليه فإن أركون يؤكد على ضرورة إعادة التفكير من جديد بكل المسائل المتعلقة بالشخص البشري و التي كانت قد رميت في ساحة المستحيـــل التفكير فيـــــه، و أبقيت في دائرة اللامفكر فيه من قبل الفكر الإسلامي، و ذلك بالعودة على الفترة الإنسية في القرن الرابع الهجري لترقية الشخص البشري في السياقـــات الإسلاميـــــــة و استدعاء كما يقول مثال: الإنسان الأديب الذي كان منفتحا على مختلف التيارات الثقافية بين القرنين التاسع و الحادي عشر الميلاديين. مثال الإنسان الصوفي الذي كان يجمع بين شيئين: و هما تجربة شخصية غنية مع الإلهي بالإضافة إلى السيطرة الكبيـــرة على اللغة الشعرية و الفكرية.

ب - الأنسنة الأدبية: Humanisme littéraire: أو التيار الأنسني الأدبي:

و يحددها أركون بأنها: "ترتبط بأرستقراطية الروح و المال و السلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا في ساحات الأمراء أو في

---

[1] علي حرب، حديث النهايات،فتوحات العولمة و مآزق الهوية، ص 77.

صالونات الأغنياء الكبار، و هذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات"[1].

أي أن الأنسنة الأدبية تنتعش خاصة في فترات التاريخ الثقافي المزدهر كما حدث بالنسبة للسياق الإسلامي في القرن الثالث و الرابع الهجريين، و لكن سرعان ما يبدي أركون نقده لهذا النوع من الأنسنة و يسميها الأنسنة الشكلية Humanisme formelle و هي التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة و المهمشة"[2].

ج - الأنسنة الفلسفية Humanisme philosophique:

و هي عند أركون تدمج عناصر من الأنسنة الدينية و الأنسنة الأدبية و لكنها "تتميز عنهما بنظرية فكرية أكثر صرامة، كما تتميز بالبحث القلق و الأكثر منهجية، و الأكثر تضامنا في بحث حقيقة العالم و الإنسان و الله"[3].

أي أن هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان، من حيث هو عقل مستقل و مسؤول و في حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، و لكنها ليست تلك التي تتخطى الدين، فهي ليست تلك التي تقدم نفسها على أنها فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي و المفارقة، و إنما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان، و تتجاوز التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي و بين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل، و ذلك هو الطريق إلى ما يسميه أركون "الأنسنة الكونية".

د - النزعة الإنسانية الكونية: Humanisme Universelle:

يحلم أركون بالتوصل إلى نزعة إنسانية كلية و شاملة، تستطيع أن تتجاوز حدود الأديان و الطوائف و القوميات و الأعراق، نزعة إنسانية حقيقية لا تستثني

---

1) MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe au IV^{e} /X^{e} Siècle, MISKAWAYH, Philosophie et histoire, Op. Cit. p 357.

2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 09.

3) MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe au IV^{e} /X^{e} Siècle, MISKAWAYH, Philosophie et histoire, Op. Cit. p 357.

إنسانا واحدا، و النزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي النزعة التي ينبغي عليها أن تشمل "جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقيـــــــة أو اللغوية صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهـــب محـــــدد، ثم يتربى اجتماعيـــــا منذ نعومـــــة أظافره من خلال النواميس الأخلاقية و القانونية لأصله هذا. فأنسنة العلاقـــــات الاجتماعية أمر ضـــروري و لا يمكـــن أن يتـــــم إلا من خلال بيئة محسوسة و محددة بدقة. و لكن الموقف الإنساني يتمثل بإنتهاك و تجاوز كل الحدود الجغرافية و الطائفية و المذهبية و العرقية و اللغوية. الموقـــــف الإنســـــاني لا يعترف إلا بالإنسان"[1].

فالإنسان قيمة عليا لا يجوز المساس بها، و الإنسان قبـــــل كل مشروطياته الاجتماعيـــــة و السياسية و الدينية.

و معيار نجاح أو فشل النزعة الإنسانية عند أركون هو مـــــدى الحفـــــاظ على ما يسميه حقوق الروح و هي الحقوق التي تسبق الغنى الاقتصادي و التقدم التكنولوجي للمجتمع، فبقدر ما يتم التقيد بحقوق الروح بقدر ما تصان النزعة الإنسانية، و يشير أركون أن "الثورات الدينية الكبرى في مراحلها النبوية، و الثورات السياسية الأوربية الكبرى أيضا قد ساهمت في تقدم هذه الحقوق و ازدهارها. و هذا الشـــــيء لا مجـــال للشك فيه، و لكن لم تستطع، لا هذه و لا تلك، أن تضعا حدا للصراعـــات و التناقضات الكائنة بين إدارة القوة/ البحث عن المعنى"[2]، و السبب في عدم محافظة هـــــذه الثورات على حقوق الروح يعود عند أركون بالنسبة إلى الأديان إلى تحديدها الحقيقة تحديدا لاهوتيا دوغماتيـــــا و هذا ينقض حقوق الروح في الفكر و النقـــــد، أما بالنسبة للثورات السياسية فيعود إلى تكريس هذه الأخيرة "العقـــل المهيمـــــن" الذي يستند على إرادة القوة بالدرجة الأولى.

أما العائق الذي يقف أمام الوصول إلى إنسانية كونية واقعية و ليسن تجريديـــة أو شكلانية هو عائق العنف، و لذلك من الملح ضرورة العمل من أجل السيطـــــرة على العنف من خلال نشر المعرفة الصحيحة بين الناس عن طريق التعليم

---

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 38.

[2] المرجع نفسه، ص 39.

المســـــؤول، و احترام القانون و إنشاء المؤسسات الديمقراطية. سواء كان هذا العنـــف مقدســـــا أم دنيويا، لأن العنف المقدس هو "الذي يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم "الإلهية" للأديان التي لم تتعرض بعد للنقد العلمي"[1] و بالتالي فإن العنف المقدس يرتبط بالمجتمعات التي مازال للدين دور كبير فيها.

أما العنف المادي فهو العنف الذي نزعـــــــت منه أغـــــلال التقديـــــــس و هو ذلك: " العنف الشائع في المجتمعات الأوروبيـــــة و الأمريكيـــــة الحديثـــــة: أي المجتمعـــــات التي أنحصر عنها الدين، و أصبحت قيمها نسبية و شاعت فيها نزعة التشكيك بكل شيء"[2].

و بالنسبة لأركون فإن الأديان مثلها مثل الدول الحديثـــــة العلمانية تدين العنف أخلاقيا و لكنها تباركه و تدعو إليه عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الحقيقة كما تفهمها هي، فالأديان تدعو إلى "الجهاد" أو الحرب المقدسة ضد الكفار، و الدول الحديثـــــة العلمانية تدعو إلى "الحرب العادلة" عندما يتعلق الأمر بمصالحها الحيويـــــة و الإستراتيجية.

و يبقى العنف هو العائق الكبير أمام تحقيق النزعة الإنسانية الكونية، التي لا تستثني إنسانا واحدا من نعيمها و خيرها، و هي النزعة التي يحلم أركون أن تتحقق ليتم تجاوز الظروف الصراعية و الدموية لإنتاج التاريخ البشري.

و بمعنى آخر فإن التسامح هو شرط أساسي لتحقيق الأنسنة، و لذلك نجد أركون يحلل مفهوم التسامح و يتابع تطور المفهوم في التراث العربي الإسلامي، و في الفكر الغربي، لكي يحدد مضامينه و طبيعة العقل الذي انتجه.

و أول ما يشير إليه هو أن مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي، كان يندرج في حقل اللامفكر فيه لأن الفكر الإسلامي حسبه لم يتعاط مع المفهوم من وجهة نظر نقدية، و لم يدخل مفهوم التسامح حقل المفكر فيه، و بالتالي فإن إشكالية التسامـــــــح و اللاتسامح تشكل جزءا من الأشياء المتراكمة التي يستحيل التفكيـــر فيها في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي.

---

[1] المرجع نفسه، ص 37.

[2] المرجع السابق، ص 37

و التسامح لغويا "كلمة مشتقة حديثة العهد في اللغة العربية، في حين أن الغفران كلمة قديمة و قد تم توليدها من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوروبي للكلمـــة، أي بالمعنى العلماني، و كما هو سائد في الفرنسية أو الإنجليزية La tolérance. فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق. إنه يعني بالضبـــط ما يلي: الاعتراف للفرد- المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها و لا أحد يستطيع أن يعاقبه علـــى التعبيـــر عن آرائه اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة و العنف على الآخرين"[1].

و هذا التميز الذي يقيمه أركون بين مفهوم الغفران و مفهوم التسامـــــح، هـــو التمييـــــز بين العقل الديني، و العقل الغربي الحديث، لأن مفهوم التسامح ظهـــر في سياق القطيعة التي أحدثها عقل التنوير مع العقل الديني اللاهوتي، فعقل التنوير أحل العقلانية المركزية محل المركزية اللاهوتية للعقل الديني، لأن عقل التنوير "الذي ظهـــــر في أوربا الغربية قد زعزع قلعة الأستاذية العقائدية الدينية أو المدعوة كذلك (أي السلطة الكهنوتية العليا للمسيحية) لقد هزها هزا و فرض محلها قطيعة حاسمة بين الذروة الإلهية للسيادة/ و الذروة البشرية المتمثلة بالسيادة الشعبية أو حق التصويت العام للشعـــــب، و هكذا نزلت المشروعية العليا من فوق إلى تحت. و من السماء إلى الأرض، و كان ذلك يمثل ثورة كبرى في التاريخ البشري"[2].

ففي خضم هذا التحول ظهر المفهوم التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، و بالتالي "فلا معنى للتحدث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي لأن المفهوم بالمعنى الحديث للكلمة- لم يكن موجودا أصلا و أي حديث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية (أي إسقاط تجربـــــة الحاضـــــر و مفاهيمه و خبراته على عصور سابقة لم تعرفها و ما كان بإمكانهـــــا أن تعرفها"[3]. إن الأنظمة الدينية سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية هي أنظمة مغلقة بسياجاتها الدوغماتية، و تمارس دورها بصفتها أنظمة ثقافية للاستبعاد

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 243

[2] المرجع نفسه، ص 239

[3] المرجع نفسه، ص 240

المتبادل، أي أنها تنبذ بعضها بعضا. و بالتالي فإن اللاتسامح الفكري هو صفة جوهرية لكل الأنظمة اللاهوتية للاعتقاد/و للااعتقاد.

و يضع أركون شرطين أساسيين لممارسة التسامح بشكل فعال أما الشرط الأول فيتمثل في وجود دولة حق و قانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية و العقائدية دون إستثناء، أي لكل الأديان و الفلسفات و المذاهب، كما و تضمن لكل الاعمال الأدبية و الفنية حرية النشر حتى ولو مست موضوعات مقدسة من قبل الزمن و توالي القرون، أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو جماعة معينة أيا تكن بالطبع فإن هذه الحرية المعطاة المعترف بها لا تنفي التفحص النقدي للمسؤولية الثقافية للمؤلف"[1] بمعنى أن الشرط الأول للتسامح هو ضرورة قيام الدولة التي تقر و تحافظ على حرية التفكير، و حرية التعبير، و حرية التدين، و حرية النشر... الخ، أي بدون حريات لا يمكن الحديث عن التسامح.

أما الشرط الثاني فهو ضرورة "وجود مجتمع مدني متماسك و متقدم و مشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية القانونية المتسامحة، و ذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر و المتشدد مع الدولة، دولة القانون، و عندئذ لا تسقط هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز و المحاباة لطرف ما بأي شكل، فالمساواة ينبغي أن تنطبق على الجميع، و يحق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت"[2] و معنى الشرط الثاني هو ضرورة وجود مجتمع مدني يقاوم انحرافات الدولة، لأنه يمثل شريكا حرا للدولة، فبدون مجتمع مدني قوي لا يمكن للتسامح أن يستمر في المجتمع.

و مفهوم التسامح كشرط لتحقيق الأنسنة الكونية يحيل إلى مفهوم آخر لا يقل أهمية عن مفهوم التسامح و هو حقوق الإنسان، فمن البديهي أن مشروع الأنسنة الكونية الذي يشمل كل إنسان بغض النظر عن دينه أو جنسه أو لغته أو انتمائه السياسي أو الثقافي يتطلب ترسيخ حقوق الإنسان.

---

[1] المرجع السابق، ص 245

[2] المرجع نفسه، ص 245

و في مقاربة محمد أركون لمسألة حقوق الإنسان، يعمل على عدم استبعاد الإسلام من ساحة النقاش التي بقيت حكرا على التراث اليهودي و المسيحي، بمعنى أنه يدخل الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، فبالنسبة له إذا رجعنا إلى القرآن الكريم نجد فيه نفس ما نجد في النصوص التوراتية و الإنجيلية ذلك أن "القرآن يتموضع داخل خط الديانات التوحيدية، مثله في ذلك مثل التوراة و الإنجيل. إنه يتموضع داخل منظور الوحي المتصور بصفته تاريخا للنجاة (النجاة في الدنيا و الآخرة) و هذا التاريخ متقطـــع إلى مراحل للوحي، و كل مرحلة يمثلها نبي من الأنبياء الذين تلقوا الوحي عبر التاريـــخ و الذين يبتدئون بحسب المنظور القرآني بالنبي إبراهيم. فالنبي إبراهيم يمثل في القرآن شخصية دينية محورية: "ما كان إبراهيم يهوديا و لا نصرانيا و لكن كان حنيفا مسلمـــا و ما كان من المشركين (آل عمران 67)"[1] و يميز أركون في كلمـــــة (مسلمـــــا) بين معنيـــين و هما: المعنى التزامني و المعنى التيولوجي.

"فالمعنى التزامني للكلمة في القرآن ليس هو نفسه المعنى التيولوجي الذي تشكل وســـاد في العصور التالية: إنها لا تعني المسلم بالمعنى المحصور للكلمة و إنما تعني الخضـــــوع لله و تسليم النفس له و تجسيد هذا الخضوع في حياة دينية تكون قدوة و مثالا في التزاهـــة. و بهذا المعنى، فهي تشمل المؤمنين من كل الأديان التوحيدية و ليس مؤمني دين واحد فقط، كما زعمت التركيبات العقائدية و اللاهوتية"[2] و ما يترتب عن هـــذا التمييـــــز أن كلمة مسلم لم تعـــد ترتبط بفئة دينية معينة، بل إن معناها هنا واســـــع و شامـــــل و هو "يعبر عن العلاقة الروحية للإنسان مع الله. و مصطلح الخضوع لله نجده في القرآن على هيئة أخرى تمثل ترقية الإنسان و ترفيعه: أقصد الترقية الروحية للإنسان تماما كما حصل من قبل في التوراة و الإنجيل. و يعبر عن هذه الترقية مصطلح هـــــام جـــــدا هو مصطلح الميثاق (في اللغات الأوروبية (Alliance)"[3].

---

[1] محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، عدد 62-63، عام 1989، ص 112

[2] المرجع نفسه، ص 113

[3] المرجع نفسه، ص 113

و مصطلح التحالف أو الميثاق هو مصطلح مركزي و محوري في القرآن، و يعني "أن هناك تحالفا، أي ميثاقا، يربط بين الخالق و المخلوق، و هذا الميثـــاق مؤســـــس على مبادرة الله، الذي أولى للإنسان مكانة متميزة بين المخلوقات كلها، فقد وهب للإنسان إمتياز تلقي كلام الله لكي يعيش حياته كلها طبقا لهذا الكلام فيجسدهُ حيا واقعا في سلوكه ثم يلتحق بالله في نهاية المطاف حيث النعيم الأبدي وجنة الخلود"[1].

أي أن الإنسان بمقتضى هذا التحالف موعود بالنجاة، و يحتل مفهوم التحالـــف أو الميثاق نفس المكانة في التوراة و الإنجيل.

و حسب أركون "توجد هنا ترقية حقيقية للشخص البشري بالقياس إلى وضعه في الجزيرة العربية قبل الإسلام ينبغي أن نموضع ذلك داخل التاريخ و إلا فلن نفهم شيئا حول مسألة حقوق الإنسان، و لن تطرح ضمن المنظور الصحيح. "حقوق الإنســـان" في القرآن أكثر تقدما إلى جو محبط و تاريخ سابق. و حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية بعد عصر التنوير الأوروبي سوف تكون شيئا مختلفا تماما، لأن التاريخ اختلـــف و المجتمع اختلف، و لأن الفكر البشري قد حقق إنجازات لم تكن ممكنة في القرن السابع الميلادي"[2].

و بالتالي فإن هناك أصولا سابقة لحقوق الإنسان المعلنة عام 1789، أي كانت هناك أفكار أولية لترقية الإنسان و تحريره في النصوص الدينية الكبرى، و ذلك عكـــس ما حدث في التركيبات التيولوجية التي تحولت إلى أرثوذكسيات ضيقة و ابتعـــــدت عن التعاليم المركزية التي توحد في الواقع بين الأديان الثلاثة فيما يخص احترام كرامة الإنسان و رفع مستواه، فالكتابات المقدسة تضمن حقوق الإنسان أكثـــــر بكثـــــير من التركيبات اللاهوتية.

و يعلق محمد أركون على "الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان" الذي أعلـــــن في اليونسكو سنة 1981 بأن المسلمين فيه يمارسون نوعا من المحاكـــاة القانونيـــــة، في الوقت الذي يحاولون فيه الظهور بمظهر المختلف عن نص حقوق

---

[1] المرجع نفسه، ص 113

[2] المرجع السابق، ص 113

الإنسان و المواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789و لكنهم "يسقطون في الوقت ذاتـــه على فضاء النص القرآني الكثير من المفاهيم و القيم الحديثة و هم بذلك يقتربون من لغة إعلان حقوق الإنسان و المواطن لعامي 1789 و 1948م، أكثر مما يقتربون من ذلك الجانب الديني للشخص البشري الذي يشكـــــــل جوهـــــر الرسالـــــة القرآنيـــة و روحهـــــا"[1] و من الواضح بالنسبة لمحمد أركون أن حقوق الإنسان بالمفهوم الحديـــث تتناســـــب مع العقل النقدي، و ليس مع العقل الديني و عليه فإن المسلمين عليهم أن يفكروا حقوق الإنسان من خلال مقارنة الإسلام مع ما حصل في أوربا بدءا من الثـــورة الفرنسيـــــة و حتى اليوم.

و من خلال عرضنا لأشكال الأنسنة عند أركـــون و هي الأنسنـــة الدينيـــــة و الأنسنة الأدبية، الأنسنة الفلسفية و الأنسنة الكونية، فيمكننا القول أن أركون يميـــل إلى تفضيل الأنسنة الكونية عن غيرها، خاصة و أن جوهر الأنسنة الكونية هو الرؤية الفلسفية العقلية للأشياء التي تتجاوز ارتهان الحقيقة للأنظمة الدينية، فالأنسنة الكونيـــة في دلالتها القصوى هي "الفلسفة التي تتخطى الوحي و التي تطمـــــح إلى أن تجـــــد في الإنسان وحده أو في الإنسانية التاريخية" مقياس كل شيء، ستكون الإنسية فلسفة المحايثة بالتعارض مع فلسفة التعالي و المفارقة... إننا نأخذ كلمة إنسية في هذه الدلالة الحالية- فلسفة المحايثة في تعارض مع فلسفة التعالي و المفارقة فلسفة الإنسان و الإنسانية في تعارض مع فلسفة الطبيعة وحدها التي تبتلع الإنسان أو فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم آخر"[2].

و لكن نعتقد أن نزعة الأنسنة الكونية التي ينادي بها أركون صعبـــــة المنـــــال و التحقيق ما لم يتوجه النقد إلى الأنسنة ذاتها، أي إلى نقد مركزية الإنسان، و مراجعتها من جديد لأن المفارقة كما يقول على حرب تكمن في "تعاملنا مع الإنسان ككائن مقدس، و سعينا دوما إلى الإعلاء من شأنه بصفته المثال و المقصد و

---

[1] المرجع نفسه، ص 114

[2] جان هيبوليت، الإنسية و الهيغلية، ترجمة، فؤاد ابن أحمد، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، العدد 116-117، 2001، ص 54

الغاية القصوى، فكانت الثمرة السيئة أو المدمـــــرة هي هذه البربرية التي نعاني منها و التي تفاجئنـــــا من حيث لا نحتسب"[1].

و بمعنى أخر ليست الأنسنة هي الخلاص المعول عليه لمواجهة كل ما يضر بالإنسان، بل الحل هو نقد المركزية البشرية و تفكيكها، و التحرر من الثقة المفرطة للإنسان بذاته لأنه " لما تحول مركز الكون من الله إلى الإنسان في بداية الوعي الأوروبي و بعد الإصلاح الديني و عصر النهضة أصبح الإنسان مقياسا لكل شيء و أعيد اكتشاف بروتاغوراس في المصدر اليوناني لتأكيد هذه النزعة الإنسانية النسبية، ليس الإنسان العام المطلق بل الإنسان الفردي المتغير، الحقيقة وجهة نظر، إنسانية متغيرة. كان المذهب الإنساني خطوة إلى الأمام ثم جاء الإنسان الفرد المتغير، و ليس الإنسان المطلق، بما هو إنسان خطوة إلى الخلف"[2]، و لذلك يدعو علي حرب إلى مراجعة الأنسنـــة، لأنها تعبر عن نرجسية الإنسان و مركزيته و "ذلك أن ما تتأسس عليه و تحجبه الأنسنـــة بما هي دفاع عن القيم الإنسانية، هو أن الإنسان أحق بالوجود و أعلى قيمة من بقية الكائنات، الأمر الذي يجعله يتعامل مع نفسه بوصفه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء. هذه الفكرة هي أساس الدمار الذي تشهده الطبيعة و المسوغ الذي يعطى للإنسان الحرية في الاعتداء على الكائنات، تماما كما أن منـــزع الاصطفاء هو أصل العداء في مجتمعات الإيمان و اللاهوت القائمة على نبذ الآخر و الانتقاص من قيمتـــــه و كرامته، بسبب التباين العقائدي أو الاختلاف المذهبي و الفقهي"[3]، أي أن الأنسنة الكونية التي تتعامل مع الإنسان على أنه مركز الكون، و أن له قدس أقداسه، و أنه غاية في ذاته، و هو البداية و النهاية تجانب الحقيقة و الصواب، و تضر بالإنســـــان أكثـــــر مما تحفظه و تجعله يتراجع إلى الخلف كما يقول حسن حنفي.

---

[1] علي حرب ، أزمـــــة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط 1، عام 2005، ص 248

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 446

[3] علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 89

الفصل الثاني: مفهوم التأويل

1 - المفهوم اللغوي:

ترد مصطلحات التأويل و الهرمينوطيقـــا، و الفهم، و الشرح، و التفسيـــر، و الترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلـــة حينا، متناقضـــة حينا آخـــر، و متطابقة أحيانا أخرى، و ذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلـــح، و الاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك، و ما يترتب عـــن الترجمة من لغة إلى أخـــرى من تشويش دلالي أو غموض و التباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك.

فبالنسبة لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقاHerméneutique نجد من يعتـــرض على استخدام هذا المصطلح في اللغة العربية "فهو أقبح من ما ينطقه الناطق في اللغة العربـــية، و نحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهـــوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل"[1].

و مقابل ذلك هناك من يرى أن "استعمال صيغة هرمينوطيقا هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها فهناك دوما كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته" Intraduisible "[2].

و نعتقد أن هذا الاختلاف يطرح إشكاليـــة غيـــاب تأصيـــل المفاهيـــم و المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة، و الخطاب الفلسفي العربي بالتحديد، و لذلك تتعدد الترجمات للمفهوم الغربي الواحد، مما يجعل الرؤية غامضة و المفهوم قلق و غير مستقر، و ذلك بسبب غياب الإلمام بالأطر المعرفية و التحولات التاريخية التي تحكم نشأة المصطلح في فضائه المعرفي الخاص به. و لذلك سنتابع نشأة مفهوم الهرمينوطيقا في الثقافة الغربية، و ظهور التأويل في الثقافة العربية لضبط مظاهر

---

[1] عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس و المدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29، عدد 1، عام 2000، ص 263

[2] هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 29

تطور المفهومين، لأن المسألة" تتجاوز في زعمنـــــا قضية المصطلح في ذاته إلى قضية أشمل و أعمق تتصل ببنية كل ثقافة و متانة أنظمتها و أنساقها النظرية و المعرفية"[1].

أما فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة هرمينوطيقا فهناك من يذهب إلى أن الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليونانيHERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر و تشير الكلمة اليونانية HERMEINOS إلى كاهنة معبد دلفي PRIEST... كما يشير الاسم هرمينياHERMINEIA إلى الإله المجنح هرمس"[2]

و يشير الأسم هرمس إلى " وظيفة محددة " هي ترجمـــــة" ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف الخارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم"[3].

لأن كلمة هرمس HERMES في الميثولوجيا اليونانيـــــة تدل على الوسيـــط بين الآلهة و البشر أي أن أصول الهرمينو طيقا ترد " إلى المجهودات التي بذلها ألاثنيـــون في العصر الكلاسيكي من أجل استخراج معنى الملاحم الهوميرية التي أصبحت لغتها تتمنع عن الفهم المباشر"[4].

و يذهب غوسدروف جورج GEORGES GUSDROF إلى أن الهرمينوطيقا، تعود إلى عشرات القـــــرون و أنها بدأت في الإسكندرية ثم استرجعت في عصر النهضة و الإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار و عصر الرومانسية و هي في نظره ذات أصول دينية محضة أملتها الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل) الذي لم يعد فهمه المباشر ممكنا، و لذلك نجـــــده يربط الانتشـــــار الواسع الذي عرفته الهرمينوطيقا بازدهار البروتستانتيـــــة في عصر النهضة"[5].

---

[1] الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماد القومي بيروت، باريس، العدد 140، 141، عام 2007، ص 110

[2] صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، عام 2000، ص 23

[3] المرجع نفسه، ص 24

[4] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1، عام 2007، ص 17

[5] المرجع نفسه، ص 18

و يشير هانس جورج غادامير H. G. GADAMER إلى أن الكلمة الإغريقية Hérméneutiké " مشتقة من الكلمة Tekhné التي تحيل إلى "الفن" بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية و منطقية و تصويرية و استعارية و رمزية، و الهدف من هذا الفن هو الكشف عن حقيقة شيء ما" [1].

و نلاحظ أن كلمة هرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح و التفسير لما هو غامض و مبهم، أي شرح ما يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه، سواء في الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة و الإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي.

و في تاريخ الفلسفة اليونانية نجد أن أرسطو ARISTO قد عقد مبحثا في التأويل، و هو المبحث الثاني من كتاب الاورغانون بعنوان PERI HERMENIEAS أي في التأويل.

و يذهب الباحثون إلى أن أرسطو ARISTO و إن لم يعرّف مصطلح هرمينيا Hermenias فإنه قد أشار إلى دلالته في سياق كلامه، و هذا شكل صعوبة في تعريف مفهوم هرمينيا عند أرسطو " و لولا جهود الفيلسوف بول ريكور PAUL RICOEUR لما استبان الأمر على الصورة المرجوة من الدقة و الوضوح، فقد بين ريكور أن لفظة هرمينيا ذاتها لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان و أنها لا تعني العلم الذي يبحث في دلالات العلامات و الرموز و إنما هي الدلالة ذاتها، دلالة الاسم و دلالة الفعل و دلالة الجملة و دلالة الخطاب بصورة عامة. فالتأويل هو كل ما نرسله عن طريق الصوت و له معنى. فهو وفق هذا السياق يرتبط بالقول فبمجرد التلفظ بالأسماء التي تعيّن بها الأشياء في الواقع و كذلك الأفعال تعد تأويلا"[2]، و نحن إذ نسمي نؤول.

---

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط1، عام 2002، ص 29

[2] الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، ص 112

و من هذا التعريف الأرسطي للجملة و مكوناتها أمكن تحديد مفهوم التأويل عند أرسطو بأنه "أن تقول شيئا ما عن شيء آخر هو بالمعنى الكامل و القوي للكلمة، تأويل"[1].

و في العصر الحديث ارتبط التأويل بإشكالية قراءة الكتابات المقدسة و النصوص الدينية ففي عصر الإصلاح الديني بدأ يتبلور موقف الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرها لحرية القراءة، و بدأت الكنيسة تواجه الكثير من المشكلات الهرمينوطيقيـــة من مثل "تثبيت الإنجيل المنقول شفويا بواسطة الكتابة، و تشكل مجموعة الشرائع السماوية و في آن واحد تعريف العلاقة بين العهد القديم و العهد الجديد، و صياغة العقائد الأولى بمساعدة مفاهيم الفلسفة الإغريقية"[2].

و لقد كانت هذه المشكلات الهرمينوطيقية المتعلقة بفهـــــم النص الديني المسيحي المنطلق في ظهور و نشأة التأويل، لأن التأويل المعاصر تشكل في الحقيقـــــة من اجتماع ثلاثة فنون في التأويل و هي:

"فن تفسير النصوص المقدسة، التي هي فرع أساسي بالنسبة لأدبيـــــات الكتـــــاب التي تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلّفة في النص، و فن التأويل التشريعـــي الذي يرمي إلى تطبيق المعنى العام لمعيار مرن على حالة خاصة، و الفيللوجيا (فقه اللغة Philologie) التي تفرض نفسها بوصفها أول علوم الإنسان المتحررة من تبعيتها الخالصة لعلم اللاهوت"[3] و معنى ذلك أنه لا يمكن فصل نشأة الهرمينوطيقا عن ثلاثة أنـــــواع من التأويل و هي: تأويل النصوص المقدسة، التأويل القانوني (التشريعي) و فقه اللغـــــة أو الفيللوجيا.

أما عن كلمة هرمينوطيقا فقد ظهرت – في العصر الحديث – في عنوان إحدى الكتب عند دانهاور سنة 1654، و منذ ذلك الحين بدأ تمييز التأويل اللاهوتي – الفيلولوجي عن التأويل القانوني"[4] و كان هدف هذا التمييز هو الرجوع إلى المصادر الأصلية و البدايات الأولى "قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الـــــذي

---

[1] المرجع السابق، ص 112.

[2] محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 02، سنة 2004، ص 25.

[3] MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Op. Cit, p 368.

[4] هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص 57.

ظـــل محل تحريف و إفســـاد سببه الاعوجاجات و التشويهـــات و الاستعمالات السيئـــة و غير الوجيهة، كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطـــــة الكنيســـة، و الآداب القديمة مع اللاتينية البربرية، و للقوانين الرومانية مع الأحكام القضائية الجهوية"[1] و بالتالي فإن طموح التأويل اللاهوتي هو الوصول إلى القصد الإلهي في النص المقدس، و تجاوز ما ألحقته سلطة الكنيسة من تشويـــه للنص، أما التأويل الفيلولوجي فيهدف إلى الرجـــوع إلى طزاجة المعنى في الآداب القديمة و التخلي عن اللاتينية البربرية، أمـــا التأويل القانوني فيرنـــو إلى العودة إلى القوانين الرومانية بعد تخليصها مما ألحق بها من تشويهات.

و هكذا نلاحظ أن هدف الهرمينوطيقا هو تجاوز أزمـــة المعنى التي يعاني منها الإنسان، من خلال إقامة تأويل على أسس صحيحة، بالتركيز على تعدد القراءات بدل القراءة الواحدة . من أجل الوصول إلى المعنى العميق و الخفي بدل المعنى السطحي.

2- التأويل في الفكر الغربي:

أما عن بداية الاهتمام الفلسفي بالبحث الهرمينو طيقي في الفكر الغربي الحديث، فيمكـــن أن نقف عند الكثير من الفلاسفة التأويليين منـــذ القرن الثامن عشر الميلادي، و منهم:

- شلايرماخر SCHLEIR MACHER (1768- 1834):

استطاعت الهرمينوطيقا مع شلايرماخر أن تتحرر من تبعيتها لفقه اللغة (الفيلولوجيا) الخاصة بالنصوص القديمة، و من التفاسير الدينية القديمة، فمـــعه تم نقل مصطلح الهرمينوطيقا من مجال التوظيف اللاهوتي، ليكون علما أو فنا لعملية الفهم ذاتها، أي أن الهرمينوطيقـــا معه أصبحت علما يؤســـس عمليات الفهـــم و التفسير. و يبـــدأ شلايرماخـــر من ظاهرة سوء الفهم " La mécompréhension" أي أننا عرضة لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بطريقة

---

[1] المرجع السابق، ص 59.

صحيحة، و سوء الفهم هذا يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح، أي يولد الحاجة إلى ضرورة تأسيس "فن للتأويل" يعصمنا من الخطأ.

إن عملية الفهم في حد ذاتها هي موضـــوع التأويل، و ليس فقط تفسير النصوص و تحديد معناها أي أن شلايرماخر بهذا حرر "الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمهـــــا لتفسير خطاباتهـــــا الخاصة، و يكـــــون بذلك قد وصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم، أي أنه جعل منها نظرية عامة حول التأويل و الفهم بعدما كانت مجرد تأويل للنصوص"[1].

و في سبيـــــل بلـــــوغ ذلك يميـــــز شلايرماخر بين: التأويـــــل اللغـــــوي النحـــــوي L'interprétation grammatical و الهدف في هذا التأويل هو إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة، أو نمط التفكير الخاص بلغة ما، لأن النص لا يمكن فهمه و تأويله إلا من خلال علاقته باللغة، أي إدراك معنى الخطـــــاب بالاعتماد على اللغة، لأن النص هو عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى المتلقي، كمـــــا أن اللغة هي الجانب الموضوعي في النص و هي التي تجعل الفهم ممكنا.

والتأويل النفسي السيكولوجي: L'interprétation psychologique، و الهدف منه إدراك التجربـــــة الذاتية للمؤلف في كليتها، و ذلك عكس الهرمينوطيقا التقليدية التي كانت تركز على النص دون المؤلف، فالنص ينتج عن التجربة الفردية و الذاتية للمؤلف، و هي التجربة الدالـــــة على النشاط الذهني، أي اعتبار النص نتاجا للنفس، من أجل التوافق مع باطن المؤلف و إعادة بناء العملية المنتجة للخطاب.

أي أن التأويل يتطلب معرفـــــة باللغة و بالفرد الذي يستعملهـــــا، لأن الغرض من الفهم الكامل أي عندما ندركه في قمته هو فهم المؤلف أكثر مما قد فهم نفسه"[2].

---

[1] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 26.

[2] SCHLEIR MACHER, Herméneutique, Paris, Cerf/ 1987, P 108.

- فلهالم دلتاي: WILHELM DILTHEY (1833-1911).

عمل دلتاي على منح الهرمينوطيقا دور الأبستمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعـــــة، فمنهج العلوم الطبيعيـــة هو التفسير أما منهج علوم الفكر (أو العلوم الإنسانية) فهو الفهم أو التأويل، و ذلك عكس النزعة الوضعية التي جمعت العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية على منهج واحد، هو المنهج الاستقرائي التفسيري.

فالفكـــــر تعبير عن الفردية النفسية التي تميز كل إنسان و لا يمكـــــن صياغته في قانون على شاكلة القانـــون الفيزيائي، و هو أي الفكر يعبر عن نفسه بواسطة الرموز و التأويل أو الفهم هو القدرة على تجاوز هذه الرمـــــوز و العلامات، ولذلك فالفهم هو هذا المسار الذي بفضله نكتشف باطنا بالاستناد إلى هذه الرموز.

- غادامير هانس جورج: HANS GEORG GADAMER (1900-2002).

لقد كان التأويل قبل غادامير يركز كثيرا على البعـــــد النفساني، و هو البعد الذي ظهر مع دلتاي و شلايرماخر، حيث تم التعامـــــل مع النص على أنه تعبير عـــــن مقاصد المؤلف و تجربته الذاتية، و عليه التأويل من المنظور النفسي هو القدرة على إعادة بناء مقاصد المؤلف و تجربته الذاتية كما كانت.

و عمل غادامير على "ضـــرورة تخليص عمليـــــة الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي و شلايرماخر و ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف و روح العصر الذي ينتمي إليه ثم ضرورة تحويل الاهتمـــــام إلى عملية الفهم في حد ذاتها، في حيثياتها الخفية و في بعـــــدها التاريخي"[1] أي انفتـــــاح النص على الوجود الاجتماعي و التاريخي.

فالنص عند غادامير يتجسد عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب يستقل عن كل الجوانب النفسية التي يتولد عنها، و يصبح حاملا لحقيقته الموضوعية، و لذلك المطلوب ليس التفتيش في النـــص عن حياة المؤلف و مقاصده و أهدافه، و إنما

---

[1] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية، ص 36.

العمـــل من أجل فهم ما يقوله النص في حد ذاته، أي الاهتمام بمقاصد النص و ليس بمقاصد المؤلف.

و يركز غادامير على فكرة التطبيق، أي تطبيق المعنى على وضعيتنا الراهنة، فالفهم لديه يتخذ دائما دلالة التطبيق، ففهم نص ما يعني تطبيقه على أنفسنا، من خلال التفاعل بين أفق النص و أفق المؤول، أي أفق الماضـــي و أفق الحاضر، و "هكذا فإن الفهـــــم أو التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول و لا عن الأفق الماضـــي للنص بل ينجـــــم عن انصهارهما أو اندماجهما. و في هذا الاندماج بالضبط تجد مسألة البعد التاريخي لظاهرة الفهم، أيا كان موضوع الفهم، حلها المناسب"[1].

أي أن المعنى بهذه الكيفية هو نتاج التفاعـــل بين تجربتنا الحاضرة و تجربة النص، و هكذا استطاع غادامير: "أن يحرر النـــــص في أهدافه و مضامينه الدلالية و الفكرية من المقاصد الأصلية للمؤلف، و من العلاقـــة الضيقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين، و من العلاقة المحدودة و التاريخية التي تربطه بأفق المتلقين اللاحقين، و جعل الفهم سيرورة من الحوار و التفاعل الخلاق و المستمر بين أفق النص الماضي، و الأفق الحاضر لكل ذات متلقية"[2].

- بول ريكو: PAUL RICOEUR (1916-2005).

الهرمينوطيقا عند بول ريكو لا تهتـــــم بتفسير النصوص و فهمها فقط، بل تتعـــدى ذلك إلى محاولة فهم الذات لذاتها بسبب العتامـــــة التي تغلـــــف وجودنا، و ذلك لا يتحقـــق إلا عن طريق التأويل " وهذا يعني بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرية شفافة، و بما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات، فإنه يتعين علي باستمرار فك رمـــــوز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا"[3] و ذلك لأن الكوجيتو غير قابل للطعن كيقين، و لكن قابل للتشكيك كمعرفة بالذات، و هذا يجعلنا نقوم بالعود غير المباشر للـــــذات عبر وسيط الرموز و

---

[1] المرجع السابق، ص 43.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

[3] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة النشر، مراكش المغرب، ط1، عام 1992، ص 13

العلامات، فالتأويل هو اشتغال الفهم على فك الرموز، و من هنا يميز ريكور بين الكلمتين: التفسير و التأويل، فالكلمة الأولى تعنى "الجهـــــد الذي نقوم به في إرجـــاع معنى ظاهر و مجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين الثانية: ذات حمولـــــة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجـــــل الوجود"[1] و هكذا تصبـــح وساطة الرموز و العلامات ضرورة من أجل فهم الذات لذاتهـــــا، بل تصبح وسيطا بين الذات و ذاتها.

و لكن لا يجب أن نثق بالرموز، أو بالنص، و من هنا منشأ صراع التأويلات عند ريكور أي يجب أن نتعامل مع الرمـــز " باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثـــــوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المخفـــــي وراءها. إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن معنى بل يخفيه، و يطرح بدلا منه معنى زائفا، و مهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح"[2] و هكذا فإن فهم رموز النص ليس غاية في ذاته، بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، كما أن تأويل النص لا يتم إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها، حيث تفهم بشكل أكثر وضوحا أي هناك تكامل بين فهم النص و تأويله و فهم الذات و تأويلها، فالذات هي نتاج عمليـــة الفهم و التأويل. و هذا ما يفسر لنا لماذا نشعر أننا قد أصبحنا أشخاصا آخرين بمجرد قراءتنا و فهمنا لنص معين، و عليه فإن " الهرمينوطيقا ليست أسبقية الذاتية على النص، و أن فهم الذات لا يمكن أن يتم إلا تجاه النص و في مواجهة النص، و هذا الأخير هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة للذات القارئة"[3].

و مـــــن بين التحديات التي تواجه التأويلية عنـــــد ريكور يذكر البنيوية، لأنها في أصلها منهج علمي و تحولت إلى نظرية فلسفية تركز على البنية و تغفل المعنى، أي أنها تفقر المعنى كشرط لبلوغ المستوى المنطقي، و يؤكـــد على إمكان تمفصل البنيوية و التأويلية و لكن " بشرط إعادة الأولى منها إلى حدودها الطبيعية، ذلك أن طريقة الفهم البنيوي لا تستطيع أن تتقدم خطوة واحدة دون درجة دنيا من الفهم التأويلي... كما لا تعقل حقيقي للمعنى دون قدر من فهم البنيات، و بهذا المعنى تصبح

---

[1] المرجع السابق، ص 15

[2] عبد الكريم الشرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 51

[3] المرجع نفسه، ص 52

البنيوية مرحلة للموضوعية العلمية في طريق التأويلية"[1]، إلى جانب تحدي البنيوية هناك تحدي "النتشوية" التي تحطم مفهوم الحقيقة و تلغي الشرط الوجـــــــودي للعلـــــم و تسقط في الشك و العدمية، و كل ذلك يؤدي إلى امتناع المعنى و معه يمتنع التأويل أيضا، لأن بالنسبة لنيتشه لا توجد وقائع و إنما توجد فقط تأويلات، "فاللغة عند نيتشه بأسرها تمثيلية "Figuratif" و لا وجود لحالة طبيعية للغة عارية من التمثيل و التصوير"[2].

و في سبيل التأسيـــــس للمنهج التأويلي يقترح بول ريكور مجموعة من المفاهيم و الخطوات المنهجية و من أهم هذه المفاهيم: مفهوم عالم النص.

* **مفهوم عالم النص:** Le monde du texte و يتحدد مفهوم عالم النص عند ريكـــــور من خلال "القطـــــع مع البحث عن القصود و النيات المختفية خلف النـــــص و أن نتجه نحو الأشياء التي يقولها Les choses du texte و نحو العالم الذي يفتح عليه، و بتعبير آخر فإن النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة و لا يحيل إلى قصود خفية. إن ضـــــرب الوجود الذي ينتمي إليـــه العالم الذي يفتح عليه النص هو الأمكان أو هو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة"[3]

فعالم النـــص بهذا المعنى هو الاندماج في الآفاق التي يفتحها لنا، و تحقيق ذواتنا من خلال عملية القراءة ذاتها، و هذا يفترض تعليق ذاتية المؤلف، و ذاتية المتلقي.

* **مفهوم المسافة:** "اتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، و ذلك بين لغة زمان و مكان محددين، أي بين لغة تاريخية و عارضة و بين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد و قابلـــــة للاستعادة التأويلية ضمـــن شروط مغايرة، و هكـــــذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، كما أن معاصر نص ما يخدع

---

[1] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 40

[2] المرجع نفسه، ص 39.

[3] المرجع نفسه، ص 45.

نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة"[1].

و هكذا نلاحظ أن شرط المسافة يحقق لنا قابلية النص للاستعادة التأويلية المتجددة ليس فقط لمعاصر النص، أي الذي كتب النص في زمانه، و إنما لكل جمهور المتلقين عبر العصور.

و فعل الكتابة الذي هو تثبيت مادي للخطاب، هو شرط لظاهـــــرة أساسيـــــة أعمـــــق و هو استقلالية النص، و هذه الاستقلالية من عدة جوانب، فهي استقلالية تجاه قصد الكاتب، حيث يتحرر النص من قصد المؤلف، و هي استقلاليـــــة تجاه المشروطيات الاجتماعية و الثقافية التي حكمت إنتاج النص، و هي استقلالية تجاه المتلقي أو القارئ.

فما يقوله النص عند بـــــول ريكور لا يتطابـــــق بالضرورة مع ما يريد كاتبه قوله، أي أن الأشياء التي يقولها النص، لا تخضع لقصـــــود المؤلف، لأن عالم النص يفجر عالم كاتبه و بهذه الكيفية فإن ريكور يتجاوز " التراث الرومانسي الذاتوي للهيرمينوطيقا، الذي كان منصبا على قدرة المخاطب أو القارئ في الانتقـــال أو الترقي إلى الحيـــاة النفسيـــــة للمخاطِب أو المؤلف، و يتجاوز أيضا التراث الموضوعـــــاتي الذي يربط النص بمرجعيـــــة واقعية هي الأحداث التي يصفهـــــا النص بعد تدوينها في خطابات"[2] و بذل هذيـــن التراثين الذواتي و الموضوعاتي، يركز ريكور على كينونة النص، أو عالم النص، وكيف أن تأويل النص يمكننا من اكتشاف جديد للذات.

و الأمر لا يتوقف عند شلايرماخـــر، و دلتـــــاي، و غادامير، و بول ريكور، بل يتعداه إلى الكثير من الفلاسفة الذين اهتموا بالتأويل من زوايا مختلفة، فميراث التأويلية ميراث خصب وواســـــع، و لذلك نذكر أيضا امبرطو ايكو UMBERTO ECO الذي ارتبط مشروعه الهرمينو طيقي بإنفتاح النص و لا نهائية إمكاناته التأويلية، و حرصه على التأسيس للمنهج التأويلي من خلال وضع جملة

---

[1] المرجع السابق، ص 46

[2] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 77

من المعايـــــير و القواعد التي تحكم عملية التأويل، فنجده يميز بين التأويلات المناسبـــــــة للنص و التأويلات غير المناسبة، و يتحـــــدث عن الفرق بين استعمال النص و تأويله.

كما يمكن أن نذكر ريتشارد رورتي RICHARD RORTY الـــذي يقارب التأويـــــل من منظور براغماتي يركز فيه على فكرة التطبيق، و استعمال النص، فكـــل تأويل للنص هو استعمال له بكيفية معينة....الخ

و ما نستخلصه من عرضنا الموجز لإسهامـــــات الفلاسفـــــة الهرمينوطقيين المعاصرين من شلاير ماخر إلى امبرتو ايركو، هو أن الهرمينوطيقـــــا تساهم في التأكيد " على ضرورة الكشـــــف عن المشاركة الحاسمـــــة للذات المؤولة في العملية التأويلية، و على ضرورة أخدها بعين الاعتبار و تحليلها بدل إخفائهـــا و طمسها، و بدل تجاهل المؤول في علاقته بالنص، و إلغاء وجوده لحساب النص و حقائقه التاريخيـــة و اللغوية، كما استطاعت جهود الهرمينوطيقين أن تبين التأثير الكبير الذي تمارسه هذه المشاركة نفسها على التجربة الخاصة للمفسر"[1].

و ما يترتب عن ذلك من تعدد للتأويلات، و عـــــدم استنفاذ موضوع التأويل، فالنص لا يحمل حقيقة أو دلالة ما دون تدخل الذات الواعية، و المعنى لا يتأسس بمعزل عن تدخل الذات فهو مشروط بمشاركتها

و تحدد نبيهة قارة ثلاثة مستويات لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقا:

1- مستوى ميثودولوجي

2- مستوى ايستمولوجي

3- مستوى فلسفي.

ففي المستوى الميثودولوجي تحدد الهرمينوطيقا " منهجا معينا أو بالأحرى صنفا من المناهج يستمـــد نموذجه من المسار المميز لتفسير النصوص الدينية، أو بصفة أرحب من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص La Démarche Exégétique ، و هذا

[1] عبد الكريم الشرفي، من الفلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 85

المنهج يبدو مناسبا حين يكـــــون الموضوع متمثلا في إبراز معنى مفترض و لكنه غير معطى على نحو مباشر"[1].

بمعنى أن الهرمينوطيقـــــا في هذا المستـــــوى تشكل البعد المنهجي للتأويل، أما في المستوى الثاني فإن لفظة " هرمينوطيقا يمكن استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويليـــة و الذي يهدف إلى تأسيسها و تبريرها و بالتالي إلى تحديد المبـــــــادئ العامة لمناهـــــج البحث في مجال تفكيك الرموز"[2] أي أن ابستومولوجيا التأويل تقوم على الدراسة النقدية لمختلف التأويلات و بيان حدودها.

أما المستوى الثالث ففيه تمثل "لفظة هرمينوطيقا نوعا معينا من الفلسفة حيث تجد المهمة السابقة ما يبررها انطلاقا من نظرة خاصة للوجود أو للشعور أو للعقل"[3].

و هذه المستويات الثلاثة توضح مشروعية الممارسة التأويلية.

3- التأويل في الفكر العربي الإسلامي:

1- المعنى اللغوي: جـــاء في لسان العرب لابن منظور تحت مادة التأويل: "أوَّل الكلام و تأوَّله. دَّبره و قدَّره، و أوَّله و تأوَّله، فسَّره. المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. و التأوَّل و التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه و لا يصح إلا ببيان غير لفظه"[4]. و حدده ابن رشد في كتابه "فصل المقال في ما بين الحكمـــة و الشريعة من الاتصال" بأنه: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازيـــــة، من غير أن يخل ذلك بعـــادة لسان العرب في التجوز من تسميـــــة الشـــــيء بشبيهه أو

---

[1] نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 1998، ص 05.

[2] المرجع السابق، ص 05.

[3] المرجع نفسه، ص 05.

[4] ابن منظـــــور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسســـــة التاريخ العربي، لبنان، ط 03، عام 1999، ص 264.

بسببـــــه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[1].

و يحدد نصر حامد أبو زيد الدلالة اللغوية للتأويل في بعدين: أما البعد الأول فإنه: "يتمثل في دلالة صيغـــة الفعل الثلاثي (آل) و مشتقاته و فيها العودة و الرجوع.. و من هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجـــــاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى و أسبابها الأصلية... أما البعد الدلالي الثاني: للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية، غاية الشـــــيء بالرعاية و السياسة و الإصـــلاح: و آل مآله إيالة: إذا أصلحه و ساسه و الائتيال: الإصلاح و السياسة"[2].

ومن ثم فإن المعنى اللغـــــوي للتأويل لا يخرج عـــن العودة و الرجوع و التدبير و الإصلاح، أي أن التأويل "يبحث عما هو أول في الشيء، عما هو الأسُّ و الأصل"[3]، و التأويل في اللغة العربية ارتبط بأول و بفكـــرة الرجوع إلى الأصل، لما شكله الأصل في ثقافتنا من سلطة، أي الأصل كمصدر للمعرفة.

و من بين الباحثين العرب المعاصرين الذين اهتموا بالتأويل نذكر إلى جانب محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، علي حرب و مطاع صفدي... الخ. و هم الذين اطلعوا على ميراث الفلسفة التأويلية الغربية و مباحث السيميولوجيا و النقد الأدبي، و تعدد قراءاتهم التأويلية بتعدد و اختلاف مرجعياتهم، خاصة و أن قيمة الممارسة التأويلية تنبع من الأسئلة التي تطرحهـــــا من مثل سؤال الحقيقـــــة، و سؤال المعنى، و سؤال الذات و التاريخ... الخ.

و في هذا السياق نجد نصر حامد أبو زيد يميز بين الهرمينوطيقا و التفسير، فالهرمينوطيقا "مصطلـــــح قديم بدأ استخدامـــه في دائرة الدراسات اللاهوتية. يشير إلى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) و الهرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح

---

[1] ابن رشد، فصل المقال في مـــا بين الحكمة و الشريعة من الاتصـــال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 2، ص 32.

[2] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، عام 1995، ص 140.

[3] مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، عام 1986، ص 225.

"Exegisis" على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية تفسير".[3]

كما يميز نصر حامد أبو زيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير: و هما "التفسير بالمأثور" و "التفسير بالرأي" (أي التأويل) أما التفسير بالمأثور "يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية و اللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص و تفهمها الجماعة... أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية و المعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"[1].

أي أن التفسير الموضوعي هو الذي يستند إلى الحقائق اللغوية و التاريخية التي حكمت ظهور النص أما التأويل فهو عبارة عن جهد عقلي من أجل تملك النص و إخضاعه لمفاهيم و تصورات القارئ.

و عن تاريخ التأويل و التفسير في التراث العربي الإسلامي يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بأن "مصطلح التأويل كان هو السائد و المستخدم دون حساسية للدلالة على شرح و تفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرج و يفقد دلالته المحايدة و يكتسب دلالة سلبية، و ذلك في سياق عمليات التطور و النمو الاجتماعيين و ما يصاحبها عادة من صراع فكري و سياسي"[2] و يبرر ذلك بأن كلمة تفسير لم ترد في القرآن كله إلا مرة واحدة بينما وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، كما أن كلمة تفسير تعني في الغالب معنى الترجمة داخل النظام اللغوي نفسه، و لكن العلماء المسلمون ما عدا الشيعة و المتصوفة و المعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل، و ألحقوا دلالة "التحريف" بدلالة "التأويل"

---

[3] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 6، عام 2001، ص 13

[1] المرجع السابق، ص 15.

[2] نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2000، ص 174.

الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية"[1].

أما التأويلية في العصر الحديث حسب حامد أبو زيد: "هي جوهر و لب "نظرية المعرفة" في محاولتها وصف فعل القـــراءة – أي قراءة لأي ظاهـــــرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية- بوصفها بناء معقدا من العلاقـــات التي تتضمن عناصـــــر "الذات" و "الموضوع" و "السياق" و "نسق العلامات" و "الرسالة"، و هي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يفضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاء كاملا"[2].

و يتفق نصر حامد أبو زيد مع محمد أركون في كون الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا كبيرا في الثقافة العربيـــة المعاصرة رغم الدعوة المتكـــررة منذ عدة عقود مضت إلى ضرورتها فهو عندما يتحدث عـــن التيارات التأويلية الكبرى، سواء منها التي تركز على فعالية "الذات" القارئة إلى درجة زعم "موت المؤلف" و "الوجـــــود الوهمي للنص" لحساب "القارئ" أو " المؤول"، أو تلك التي تركز على القراءة الموضوعية المحايدة، و تبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصـــــول إلى المعنى التاريخي و الأصلي للنص يقول " من الصعب أن نزعـــــم أن تطورا مثل هـــذا قد حدث في مفاهيم " التأويل" و "التفسير" في ثقافتنا الحديثة و المعاصرة"[3].

و هو الأمر نفسه يذهب إليه أركـــــون عندمـــــا يقول "إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة و القيمة التثقيفيـــة لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية – الإسلامية. إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعـــض الشخصيات الجريئة و لكن المجبرة على التزام الحيطة و الحذر المستمر"[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص175.

[2] المرجع السابق، ص 177.

[3] المرجع نفسه، ص 177

[4] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 261

و إلى جانب نصر حامد أبو زيد نذكر إسهامـــــات الباحث "علي حرب" الذي عرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربي المعاصر و لعـــــل من أهم كتبه في هذا المجال كتابه " التأويل و الحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية".

حيث يربط التأويل بالتعدد الاختلاف فيقول " إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة و أن كل تأويل هو إعادة تأول، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة، و في مطلـــــق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق و التعدد و يفترض الاتساع في اللفظ و فيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائيا"[1].

فالحقيقة من المنظـــــور التأويلي لا يمكن القبض عليهـــــا نهائيا فهي متحولة باستمرار، و متعددة الجوانب و الوجـــــوه، و بالتالي فالتأويل هو إحالـــــة من دلالة إلى أخرى، و إعادة بناء الفهم بالمعاني السابقـــــة و النص لا يمكـــــن استنفاده فهو منتج للمعنى باستمرار، أي لا يمكن تجميده و حصره في قراءة واحدة، كمـــــا لا يمكن اكتشاف كل حقيقته و مكنوناته، و هذا ما يصدق على النصوص المقدسة و النصوص الإبداعية بشكل عام. و بالتالي فإن الجهد التأويلي جهد مستمر و منفتح لا يمكن رسم حدوده و استباق نهايته خاصة عندما يكون موضوع هذا الجهد هو اللغة.

و يميز علي حرب بين التفسير و التفكيك و التأويل، و يوضح الاختلافات الموجودة بين هذه المصطلحات الثلاثة. فيعرف التفسير بأنه:" يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف و معنى الخطاب و غالبا ما يستعملـــــه السلفيون و دعاة التطابـــق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة و مشروعيـــة الانتماء، و هو لا يقتصر على المذاهب و الديانات بل يشمل أيضا أصحاب الإيديولوجيـــــات الحديثة فالماركسيون يتعاملون مع نصوص ماركـــــس بمنطق الشرح و التفسير و لهذا يشكل التفسير إستراتيجية للمماهاة و المحافظة، لكن مأزقه أن الكلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره"[2].

---

[1] علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 17

[2] علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، ص 21

و بالتالي فإن التفسير يهمه قصد المؤلف أو نوايا الكاتب، و غرضه هو التطابق بين ما يفهمه القارئ المفسر و ما قصد إليه المؤلف، كما أن التفسير يقوم على افتراض وجود معنى محدد و ثابت للنص، و المطلوب هو إظهار هذا المعنى، و هو أي التفسير، أداة للمدفعين عن المعنى و حراس الحقيقة.

أما التأويل فيعرفه على حرب بقوله:" هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص و خروج بالدلالة، و لهذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف و المغايرة، و به يكون الابتداع و التجديد، أو الاستئناف و إعادة التأسيس، و مأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"[1].

و يمكن القول أن التأويل هو البحث عن معنى محتمل من معاني متعددة و عدم ربط النص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، وهذا ما يجعل النص يتحمل عدة معاني أو قراءات، و مأزقه في نظر على حرب هو عدم التميز بين استعمال النص بلغة امبرتو ايكو، أي التأويل السيئ و المغلوط للنص، و بين تأويله أي قراءة النص انطلاقا من سياقه، ومن خلال البحث عن الدلالات المحدودة التي ضمنها المؤلف نصه، و التي تندرج في فضاء إيحاءات النص.

أما التفكيك فإنه "يقطع الصلة مع المؤلف و مراده، و مع المعنى و احتمالاته، به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها، لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة و المعنى، و لهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه و لا يقوله، إلى ما يستبعده و يتناساه، إنه نبش للأصول و تعرية للأسس و فضح للبداهات، من هنا يشكل التفكيك إستراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص و إمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة، و كل الذين يمارسون علاقاتهم بهويتهم و انتمائهم بطريقة مفتوحة توضع خارج أي تصنيف جاهز أو إطار

---

[1] المرجع السابق، ص 22

جامد و مأزقه أو منطوقه قد يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه"[1].

و من ثمـــة فإن التفكيك عند علي حرب أعمق درجة من التأويل لأنه لا يهتم بما تقوله النصوص بقدر ما يبحث فيما تسكت عنه، لأنه لا يوجد خطاب يقول كل شيء، فكل خطاب يضمر أشياء، ويظهر أشياء، أي أنه مخادع مراوغ مخاتل، و المطلوب هو تفكيكه بمعنى كشف أدوات خداعـــه و آليات مراوغته.

و بالتالي فإن إستراتيجية علي حرب في قراءة النصوص، هي إستراتيجية تجمع بين نظرية التفسير و نظرية التأويل و نظرية التفكيك، و في ذلك يقول علي حرب: " قد أقرأ أعلام الفكر فأعجب بهم و أتماهى معهم بقدر ما يستحوذ علي كلامهم، و قد أخرج عليهم لكي أمارس اختلافي و مغايرتي، و ربما أتعـــــدى ذلك لكي أقرأ في نصوصهم ما يستبعده القول و يسكت عنه الخطاب"[2]، أي أن هنـــاك ثلاثة مستويات في التعامل مع النص، وكل مستوى يشكل وعيا معيـــــنا بدلالات و مضامين النص، و إن كان كل مستوى يتضمن عوائقه.

أما محمد شوقي الزين فقـــد بدا من خلال كتابه "تفكيكات و تأويلات، فصول في الفكر الغربي المعاصر" ملما بالاتجاهات الكبرى للتأويلية سواء من منظور "جياني قاتيمو" أو من منظور "غادامير" أو شلاير ماخـــر، أو بول ريكور، أو دوسارتو... الخ من التأويليين الغربيين. فنجده يحدد مفهوم التأويل بقوله:" التأويل في الحقيقة تأويلات (بالجمع) على سبيـــل التتابع (تأويل يؤول إلى تأويل) و التساوق (تأويل يضاهي تأويل) و التي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت، لأن الإشارة لا تقع ســـــوى على واقع متقلب أو حدث متألب"[3].

و نجد أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي يميز بين ما يسميه: الحالة التأويلية و الدائرة التأويليـــــــة، حيث تشكـــل الحالـــــــة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية Le cercle herméneutique ، و الفـــــــرق بين

---

[1] المرجع نفسه، ص 22

[2] المرجع السابق، ص 23

[3] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 19

الحالتين هو الفرق بين المعرفة الدينية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأرثوذكسية و بين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

ففي الحالة التأويلية "نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحى يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله. إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائـــــرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع و لكنها ترتد حتما في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجـــــل تقطيع الواقع و رؤيته حسب الشـــروط المتغيرة للتحسس و التعرف و التبصر"[1].

فالحالة التأويليـــــة بهذا المعنى هي خاصيـــة كل فكر يفتقد للأدوات المفهومية و المنهجية الفعالة القادرة على نقد المعرفة الدينية نتيجة ظروف تاريخية تكون الأطر الاجتماعية للمعرفـــة فيها لا تستجيب لإلحـــــاح الروح الموضوعية و الرؤية النقدية، أو بصيغة أخرى الحالة التأويلية هي الحالة التي يسبق فيها الإيمان الفهم و يسيجه. عكس الدائرة التأويلية التي تجمـــع بين الفهـــــم و الإيمان حيث يقـــول أركون: "نحن نعلم أن الاعتقاد و الفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن و أن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح"[2] أي هناك علاقة دائرية تصل الفهم و الإيمان، و أن الفهم و الإيمان ضروريان لبعضهما البعض.

و يحدد أركـــون العلاقة بين الحالة التأويلية و الدائرة التأويلية بقوله: "إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولا و قبل كل شيء إضاءة المسألة الأنطولوجية. نلاحظ في الحالة الأولى – أي الحالة التأويلية – أن الروح المنغمسة في أنطولوجيا في متناول الجميع (كانت الأنطولوجيا في البداية مستقلة عن كل تنظير ثيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطـــة من النصوص، لكـــــــن نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يـــــؤدي إلى حـــــذف كل مرمى ثيولوجي"[3] ،

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 134.

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 280.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 134

فالدائـــــرة التأويلية أو الهرمينوطيقية هي صيغة أخرى للقول بلا محدودية التأويل و تعني حسب نصر حامد أبو زيد أنه "لكي نفهـــم العناصر الجزئيـــــة في النص، لابد – أولا – من فهم النص في كليته. و هذا الفهم للنص في كليتـــــه لابد أن ينبع مـــن فهم العناصر الجزئية المكونة له و معنى ذلك – فيما يرى شلاير ماخـــــر – أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهرمينوطيقية"[1]، فعمليـــــة فهم النص ليست بالعملية السهلة، بل هي عملية معقدة، يبدأ المؤول فيها من أي نقطة شاء لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص و تفاصيل معانيه، أي أنه "ليس هناك سبب يدعونا إلى افتراض أن الدائـــرة الهرمينوطيقية هي دائرة مفرغة. إن الدخول إلى الدائرة الهرمينوطيقية يحـــدوه أمـــل تكشف الحقيقة في فضاء الاختلاف الذي تنتجه فعاليات تأويلية"[2].

و يخلص التأويليون المعاصرون إلى أن هناك حاجة ماسة للتأويل، و تأويل النص الديني خصوصا، و النصوص التأسيسيـــــة في التراث عموما، من خلال اقتراح تقنيات في القراءة و أدوات في فهم النص، لكشف التوظيفات الإيديولوجية و الوثوقية للنصوص المقدســـة من طرف حـــــراس الحقيقة، و إبراز الفرق بين التأويل و النص، و القراءة و اللغة، فالتأويل مغاير للنـــص و القراءة مختلفة عن اللغة. "فالنص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني و استنباط الدلالات، و لا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته و مآل ذلك أن الأصول و المراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل و لا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر الحـــــق يصعب إفراغه في نسق منطقي صارم، أو ضبط معانيها، و حصر دلالتها"[3].

و عليه فإن التأويلية تبحث في أزمة المعنى، و تريد الوصول إلى معنى المعنى، خاصة و أنها تقر أن المعنى لا يكتمل، و أن له عدة وجوه و مستويـــــات، أي لا يمكن القبض عليه، فالمعنى متعدد و مختلف، و ذلك ردا على كـــــل إرادة

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 22.

[2] ج. هيو سلقرمان، نصيات بين الهرمينوطيقـــــا و التفكيكية، ترجمـــــة، حسن ناظـــم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2002، ص 48

[3] علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 71.

تستهـــدف توحيد المعنى و استملاكه، فالمعنى لم يعد يحمـــــل أســـدال الإطلاق و التعـــالي و القداسة.

فالفكر الغربي يتجه قبل كل شيء إلى زحزحة الأصول و نقض التأسيس، فالثقافة الغربية المعاصرة تتجه نحو جعل التأصيل مستحيـــــلا، فلا نهائية التأويل يتضمـــــن إرادة تفكيك المعنى و تشتيته بدل تأسيسه و بنائه. و هذا ما يجعل إمكانية التأويل النهائي للحقيقة عملية غير ممكنة، فالحقيقة هي جملة من التأويلات المستمرة.

الفصل الثالث: عوائق الأنسنة

1 - الأرثوذكسية: L'orthodoxie

إن الجـــــذر اللغوي لكلمة الأرثوذكسية نجده في اللغة اليونانية حيث يتكون من: "ORTHOS" و يعنى "droit" أي "المستقيم" و "DOXA" و تعني الرأي "opinion" أي الرأي المستقيم "opinion droite ".[1]

و عندما يترجم إلى اللغة العربية في أغلب الحالات يتم نقلها حرفيا عن اللغة الفرنسية "ORTHODOXIE" أي أرثوذكسي بمعنى الرأي المستقيم أو الصحيح و هناك من يترجمها "الصراطية " كما فعل جمال شحيّد في ترجمته لكتـــاب المستشـــــرق "رون هاليبر" "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب – الجهود الفلسفية عند محمد أركون-"

أما المعنى الاصطلاحي للأرثوذكسيـــــة فهي : "مجموع القضايا و المقترحات التي تؤخذ كحقائق و تستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة و المطابقة و الآراء المنحرفة"[2].

فالأرثوذكسيـــــة هي بمثابة النواة العقائديـــــة الصلبة و المغلقة على ذاتها لدين ما أو لايدولوجيا ما و لاتجاه سياسي ما، و التي ترفض كل ما يقع خارجها، و تعتبره انحراف عن الصواب، أو ضلال و زيغ.

و ترتبـــــط الأرثوذكسيـــــة بالارثوبراكسيـــــة و هي السلوك المستقيـــــم أو الصحيح "ORTHOPRAXIE" و تمثل الأرثوذكسية في قراءة محمد أركون للتراث الإسلامي و لنصوصه المقدسة مجددا أساسيا و عائقا يجب تجاوزه من خلال انتهاك مسلمات العقل الأرثوذكسي، و تفكيك فرضياته و أشكلة بداهاته.

لأن الأرثوذكسية أو الفهم الأرثوذكسي للفكر الإسلامي يعارض كل محاولات أنسنة التراث و فتحه على المختلف و المتعدد و جعله يقبل أكثر من قراءة.

و تأسست الأرثوذكسيـــــة في الفكر الإسلامي بالنسبة لأركون على مجموعة من النصوص و منها حديث الرسول – ص – و الذي عرف في التراث

---

1) Dictionnaire de sociologie, collection dictionnaire le ROBER, Seuil sous la direction de : ANDRE AKOUN et PIERRE ANSART 1999, P. 379
2) Ibid, P. 379

العربي الإسلامي باسم حديث الفرقة الناجية و هو الحديث الذي تستند إليه كل فرقة إسلامية عندما تعتبر نفسها هي المعنية بهذا الحديث.

و بالتالي فهي على صـــــواب و الفرق الأخـــرى على خطأ، و هو الحديث الذي يقول: "إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى و سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة و افترقت على عيسى ابن مريم باثنتين و سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة و ستفترق هذه الأمـــــة على ثلاثة و سبعين فرقة كلهـــــا في النـــار إلا واحـــــدة. "قالـــــوا: و مـــا تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام و جماعتهم من كـــــان مثل ما أنا و ما أنتم عليه".

و معنى هـــذا الحديث الشريف أن هناك جماعة واحدة من المسلمين على حق، أي أن فهمها للدين و ممارسته له صحيحة و ما دونها خاطـــئ و عـــــلى ضـــــلال، و هذه الجماعة حسب أركون هي " الجماعة الأرثوذكسية ".

و انطلاقا من هذا الحديث النبوي الذي يمثل النص التأسيسي الثاني للإســـلام بعد القرآن الكريم يحدد أركون المسلمات المشكلة للأرثوذكسية، وهي بمثابة الأسس النظرية التي تشكل البنية المفهومية و النظرية الأرثوذكسية و هي كما يلي:

-1-" إن انقسامات البشر لا مرد عنها فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية كان فريق واحد منهم فقط هو القادر على تلقي الرسالة و الإخـــــلاص لها تماما"[1].

و معنى هذا أن الأرثوذكسية وفق هذا التصور لا ترتبط بفرقة واحدة من مجموع الفرق الأخرى داخل دين واحد و إنما توجد فرقة واحدة على صواب بالنسبة لكل الأديان الأخرى و هي طبعا اليهودية و المسيحية و الإسلام، و هي الفرقة التي تلقت الرسالة الإلهية بإخلاص تام.

-2-"الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ، تماما كالرسالة الإلهية نفسها و كالجماعة الواحدة التي تتكفل بها و بنشرها. و لهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد و سنة صحيحة واحدة (تراث واحد) تعبر عن هذا الدين"[2].

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 25

[2] المرجع السابق، ص 25

و هذا هو جوهر الأرثوذكسية حسب أركون فالحقيقة واحدة مثلها مثل الرسالة الإلهية فهي واحدة بالرغم من تـــجليها عدة مرات، و الجماعة التي تتكفل بها أيضا واحدة.

-3-" أصحاب النبي (من مثلي و أمثالكـــــم) هم الجيل الأول من مجموعة روحية التي تعيد إنتاج نفسها في إطار الاحترام الصارم للتراث المتلقـــــى، و يترتب على ذلك أن الأجيال المتعاقبـــة هي معاصـــــرة لبعضها البعض في منظور الخلاص الذي وعدوا به جميعا"[1]

و نلاحـــظ من خلال هذا المبدأ أن الأرثوذكسية لا تعير أدنى اهتمام للتاريخ، أي دور التاريخ في تعديل الفهم، و تشكيل معنى جديد.

و هذه المبادئ تؤكد أنه لا يوجد إلا إسلام واحد، كما لا يوجد إلا فهم صحيح واحد لهذا الدين، و هذا يتعارض مع تاريخية الإسلام حسب أركون، لأن الإســـــلام هو ذو منشأ تاريخي، و على الرغم من خاصية التعالي فإنه لا يستطيع تخطي التاريخ.

فالنصوص المقدســـــة هي نصـــوص تجمع بين التأسيس و التعالي و التاريخية. لأن الواقع التاريخي يناقض الزعم الأرثوذكسي فتعدد الفرق و المذاهب دليل على تعدد الفهم و اختلاف مستويـــات التأويل و تعـــــدد أدوات التفسير، حيث يمكن أن نذكر في الإسلام، السنة و الشيعة و الخوارج و أن كل فرقة تنقسم بدورها إلى مذاهب فقهية و دينية..

و يحدد أركون الشروط السيميائية أو المعنوية للأرثوذكسية كما يلي:

1- "وجود حقل معنوي (Sémantique) منسجم وثابت، يتحرك فيه بدون أي خلاف كل الناقلين و المستقبلين للوديعة الأولية (أو الرسالة الأولية) و كل توليداتها، الذين يعيدون تحيينها باستمرار"[2].

---

1) MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam aujourd'hui، ENEL, LAPHOMIC, ALGER, 1993, P 12

2) Ibid, P : 13

2-"التأكيد على الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص، "الموضوعية الصحيحة" المنقولة و الموضحة و المشروحة بشكل مطابق و صحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث"[1].

و يفيد ذلك أن هناك حقلا دلاليا ثابتا لا يتغير، و دلالات هذا الحقل المعنوي يستطيع المؤمنون إعادة تحيينها و تمثلها عبر التاريخ، و هذه الدلالات هي واحـــــــدة، و هي نفسها المثبتة في التفاسير التي وصلتنا.

3-"إن إعادة التحيين أو إعادة التنشيط المستمر إلى مالا نهاية للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية يتم داخل السياقات (البيئات) التاريخية و الاجتماعية المتغيرة جدا دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك. المقصود دون أن تؤثر هذه البيئات و السياقات المختلفة بدورها على النصوص. إن التراث (أو السنة) يكـــــوّن كل مؤمن (أو يصوغ تركيبته الذهنية) و يحدد عبره (أو من خلاله) الكلية التاريخية المحتازة بمثابة أنها الممر للتوصل إلى الخلاص الأخروي في الدار الآخرة"[2].

أي أن الأرثوذكسية لا تعترف بجدلية النص التاريخ، حينما تجعل النص يصوغ الواقع و التاريخ في الوقت الذي لا يتأثر فيه النص بالواقع التاريخ، لأنها ترفض دور المتلقي في توليد الدلالات الجديدة للنص.

4-" كل عبارة أو وحدة نصية مـــــن وحدات التراث (ENONCE) مرتبط بسلوك أو تصرف نموذج مثالي كان الله قد أمـــر به أو قام به النبي أثناء فترة التبشير بالرسالة. من هنا تجيء أهمية السيرة النبوية. ففي سلوك النبي هناك تطابق تام بين الكلام و مراجعة المحسوسة أو بين الكلام و الفعل المباشر، كما أن هناك أيضا تطابق مباشـــــر بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي و بين التصرف أو العمل الـــذي يقـــــوم به أو يعيد إنتاجه كل مؤمن بغض النظر عن المكان و الزمان الذي يتواجد فيه"[3].

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 26

[2] المرجع نفسه، ص 26

[3] المرجع نفسه، ص 26

أي أن الأرثوذكسيـــــة هنا تحيل إلى الأرثوبراكسية، فبالإضافة إلى المعنى الصحيح و الثابت الذي يخترق التاريخ و الحقب دون أن يفقد أي جزء منه، هناك أيضا السلوك الصحيح و المستقيـــــم الذي يعيد إنتاجه المؤمن على نموذج سلـــــوك النبي (ص) – أي أن السيرة النبوية و تتضمنه من أفعال و أقوال قام بها الرسول (ص) – ضرورية للخلاص.

5-"ليس هناك أي مجال للشك فيما يخص صحة الحكايات (أي القصص و الأخبـــار) التي تنقل الوديعة الأولية و تتيـــــح إعادة تنشيطهـــا و تجسيدها داخل التراث الحي. أما الصحابة فهم يتمتعون (على شاكلة حواريي المسيح) بجاذبية شخصية خاصة تجعلهم بمنأى عن كل ضلال أو انحراف فيما يخص المحافظة على الرسالة"[1].

هذه الأسس لا يمكن بالنسبة لمحمد أركون أنسنة التراث و تقديم قراءة معاصرة في النصوص المقدسة إذا لم تتم عملية انتهاكها و إبراز تهافتها، لأنه بالنسبة للعلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة لا يمكن أن نتكلم عن أحادية المعنى فإن كانت "أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي فإن مآلها الاستبـــداد السياسي و الاضطهاد الديني و الإرهاب العقائدي و الفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان و الأيديولوجيات قديما و حديثا، و كما يقرأ النصوص أهل العقائـــد و المذاهب و الباحثون عن الأصول، من النص الديني الإنجيلي أو القرآني حتى النص الماركسي... فالكليانية هي الوجه الآخر لأحادية المعنى"[2].

يضاف إلى هذا فعلم العلامات الحديث (السيمياء) يعيد النظر بشكـــل جذري في التصور الكلاسيكي للعلاقة بين الدال و المدلـــول، أو بين الكـــــلام و الفهـــــم، أو بين اللغـــة و الفكر.

أما منشأ الأرثوذكسية عند محمد أركون، و الـــتي يعيشهـــــا المؤمنـــــون على أنها الممارسة الحقة المطابقة للعلم الحق المنصوص عليه من قبل الله "ليست في الواقع إلا عبارة عن مجموع القرارات التي أتخذت بالصدفة و على هوى الظروف و

---

[1] المرجع نفسه، ص 26

[2] علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 1995، ص 27

الأوضاع من قبل الفقهاء ثم سجلت في نصوص مقدســـــة على هيئة صياغات لغوية كأجمع أهل القبلة أو أجمع المسلمون (في الواقع أنها مقدســـة من قبل الزمن)[1].

لأن الإجماع الذي هو جوهر الأرثوذكسية دائما، من وجهـــة نظر النـــقد التاريخـــي عند أركون هو "ناتج عن صيرورة اجتماعية و ثقافيـــة، و عن جملة المناقشـــات و الصراعـــات و التحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر و حذف بعضها الآخر تحت ضغط الاكراهات الأيديولوجية و الضغوط السياسية و الأنظمة المعرفية التي لم تدرس أبدا حتى الآن بشكـــل دقيق و شامل"[2].

و هي نفس الفكرة يطرحها عزيز العظمـــــة عندما يقول: "ما عضد الإجماع إلا عضد سلطاني و ما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة و إطلالة سلطانية على التاريخ"[3].

أما في العصر الحديث فإن الأرثوذكسية ظلت مسيطرة منذ أن استقرت المذاهب الفقهية الأساسية و ما عـــــدا الفاصل الليبرالي الـــذي امتد من 1850 حتى 1950، و هو الفاصل الذي زعزع الأرثوذكسيـــة حسب أركون، فإنها عادت لتظهر من جديد في العالم العربي الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن العشرين تحت تأثير عدة أسباب يوجزها أركون في: الصراع ضد الاستعمار أو أيديولوجيا الكفاح، و ضغط إسرائيل، إستراتيجية الغرب للهيمنة، و التزايد السكاني و ظهور الأنظمة القسريـــــة القوميـــــة، و ديماغوجية التعريب،و القطيعة الجذرية مع التراث العقلاني الإنسي المنفتح.

2- السياج الدوغمائي La clôture dogmatique

---

[1] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لند، ط 2، عام 1993، ص 79

[2] المرجع نفسه، ص 78

[3] عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 1996، ص 96

في الحقيقة لا يمكن الفصل بين الأرثوذكسية و العقلية الدوغمائية لان العقلية الدوغمائية هي جوهر الأرثوذكسية، فكل أرثوذكسية هي بالأساس دوغمائية.

أما المصطلح "دوغمائية "DOGMATISME" يقابله في العربية العقائدية و الوثوقية و من ثمة فإن الدوغمائية هي العقائدية و هي من بين المصطلحات التي دخلت العربية و قد قام هاشم صالح بوضع مقدمة لكتاب أركون "الفكر الإسلامي - قراءة علمية – بعنوان: بين الأرثوذكسية و العقلية الدوغمائية حيث رجع إلى الباحث روكيش ميلتون" MILTON ROKEACH " لضبط خصائص العقلية الدوغمائية حيث انطلق من مفهوم الصرامة العقلية " La rigidité mentale" ليصل إلى تحديد الدوغمائية فالصرامة العقلية عنده: "هي عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، و عدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة و ذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر"[1]. و هذا يعني أن الدُوغمائية ترتبط بالروح المغلقة بغض النظر عن المضامين سواء كانت إيديولوجية أو دينية أو طبقية...الخ و ترتكز العقلية الدوغمائية على ثنائية ضدية حادة هي نظام من الإيمان و العقائد و نظام من اللاإيمان و اللاعقائد و يتحدد نظام الإيمان و اللاإيمان بثلاثة محددات و خصائص هي:"

1- إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلا أو كثيرا و مشكلة من العقائد و اللاعقائد (أو القناعات و اللاقناعات) الخاصة بالواقع.

2- إنه يتمحور حول لعبة مركزية من القناعات، (أو الايمانات اليقينية ذات الخصوصية الخاصة و الأهمية المطلقة).

3- إنه يولد سلسة من أشكال التسامح و اللاتسامح تجاه الآخر"[2].

و تكون الدوغمائية أكثر قوة و صلابة كلما استطاعت أن تعمق الاختلاف و التناقض بين نظام الإيمان و نظام اللاإيمان أي كلما استطاعت أن تضع بينهما خطوطا قارة تفصلهما عن بعضهما البعض من خلال

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 05

[2] المرجع نفسه، ص 06

التنصيـــــص على الخلافات و التناقضات الموجودة و التأكيـــــد بكل يقين أنه لا مجال للخلـــــط بينهما و إظهار كل نظام منسجـــــم في بنيته و استبعاد كـــــل ما من شأنه أن يبرز تناقضات في نظام من الإيمان و يذكر أركون أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل و هي:

1- التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان و العقائد/ و نظام اللاايمان و اللاعقائد.

2- التأكيد بإستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما.

3- إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر تناقض هذه العقائد و الإيمانات.

4- المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات و العقائد بدون الإحساس بوجود أية مشكلة[1].

و البنية المعرفية الدوغمائية تكـــون صلبة وقوية إذا استطاعت أن تحذر الخلافات و تحفر الهوة العميقة بين نظام الإيمان و اللاإيمان و هناك ثلاثة طرق لتحقيق ذلك هي:

1- الرفض المستمر و الدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.

2- اليقين الدائم و المتزايد بأننا وحدنا نمتلك المعرفة الحقيقية.

3- اليقين المرافق بخطأ نظام اللإيمانات أو اللاعقائد المذكور[2]

كما أن البنية الدوغمائيـــــة أو العقلية الدوغمائيـــــة عنده لا تميزّ بين العقائد التي ترفضهـــــا و تعتبرها خاطئة، كما أن العقليـــــة الدوغمائية تلجأ دائما إلى تأويل ما هو مناقض لأسسها حتى يبدو مطابقا لمبادئها الأساسية، فتعقلن غير العقلاني.

و يضيف أركون إلى هذه الخصائص خاصية أخرى مفادها أن العقلية الدوغمائية تكون صلبة أكثر "كلما كان منظورها الزمني موجهـــــا بشدة نحو نقطـــــة بؤرية: أي أن الحاضر محتقـــر باستمرار لصالح المبالغـــــة بشأن

---

1) المرجع نفسه، ص 06

2) المرجع نفسه، ص 06

الماضي(مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوطوبيا= لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية)[1].

و يظهر توظيف محمد أركون للدوغمائية في كتاباته بشكل واضح فهو عندما يحدد مفهوم الدين يعود إلى توظيف هذا المفهوم فيقول: "في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقـــاد و اللااعتقاد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية و تنفي ما عداها. و الأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق التي لا يمكن تجاوزها، كما و تقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك و رؤية محددة للوقائع، و أجوبة عملية لحل المشاكـــل التي تعـــــرض في الحياة. و كل هذه المعتقدات تفرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة و مقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة."[2] كما نجده يستعمل تقريبا نفس التعريف الذي أورده روكيش ميلتون عندما يحدد الدوغمائية بأنها:" تنظيم معرفي مغلق قليـــــلا أو كثيرا من الاعتقادات و اللاعتقادات المتعلقة بالوقائع، إنها متمركزة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، و هي تولد سلسلة من النماذج للتسامح و اللاتسامح فيما يخص الآخر"[3].

و يعتقد أركون أن الدوغمائية بهذا المعنى ما زالت تحول دون فتح الأضابير التاريخيـــــة و تجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي لأنها تشكل بمبادئها و مسلماتها القطعية حاجزا يحجب رؤية الأشياء كما وقعت فعلا و هذا الحاجـــز هو الذي يسميـــــــه "السيـــاج الدوغمـــــائي" clôture dogmatique" و يحـــــدده بأنـــــــه "مجمـــــــــل العقائـــــد الدينيـــــــة و التصـــــورات و المسلمـــــات و الموضوعات التي تتيح لنظـــــام من العقائـــد و اللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوهـــــــا إستراتيجيـــــــة الرفـــــض. و هي تستخـــــدم ترسانة كاملة من الإكراهات و المجريات الاستدلاليـــة و الشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمـــان أو تجيّشـــه و

1) المرجع نفسه، ص 07

2) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 17

3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 125

تعبئته إذا لزم الأمر"[1] السياج الدوغمائي بهذا المعنى هو تلك المساحة من القناعات و اليقينيات المغلقة التي لا يمكن الخروج منها. و التي ترتبط بأرثوذكسية دينية و مذهبية و إيديولوجية معينة. و تشكل معارضة صريحة لكل محاولة للاستكشاف و التحري و إعمال الروح النقدية، و يرى محمد أركون أن المجتمعات العربية و الإسلامية راحت تنكفئ على ذاتها داخل السياج الدوغمائي المغلق و قد ازداد هذا السياج قوة و توسعا لعدة أسباب حيث يحددها أركون في: الله، السلطة السياسية، الجنس، و في هذا يقول: "إن تقوية السياج الدوغمائي المغلق و ازدياد توسعه و انتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا يمكن تفسيره إلا من خلال بقاء و صمود ثلاث قوى مشكلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات. قصدت: الله، السلطة السياسية، و الجنس"[2] و هذه القضايا الثلاث: الله، السلطة، الجنس، قد تم تحديدها بشكل مقدس في الوحي و وحدهم العلماء من رجال الدين يستطيعون تقديم معرفة بكل قضية. أما فيما يخص السلطة "انتهى العلماء من رجال الدين إلى تكرار مبدأين يغلبان دولة الأمر الواقع على دولة الحق و القانون و هما:

1- إن طاعة المخلوق التي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

2- طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة. لقد أتاحا هذان المبدآن المتناقضان لرجال الدين العلماء، أن يحافظوا من جهة على فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا، أو مشروعية عليا ممارسة كليا داخل المنظور الذي أراده الله. كما و أتاحا لهم من جهة أخرى، أن يحافظوا على النظام السياسي القائم حتى و لو كان جائرا من أجل تجنب وقوع الشر المطلق:" أي الفتنة أو الحرب الأهلية داخل الأمة"[3].

و هكذا فإن السلطة السياسة تجد مبررها في الدين و يصبح الخضوع للبشر يستمد مشروعيته من الخضوع لله. أما بالنسبة للجنس فإن "ضبط الجنس و الحياة الجنسية عن طريق المحرمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة

---

1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 67

2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 08

3) المرجع نفسه، ص 09

أدنى و إبقائها فيها، ثم الامتيازات و السلطات الموكلة للرجل من قبل القانون الديني، كل ذلك يتيح تكرار السياج الدوغمائي المغلـــق و إعادة إنتاجه عن طريق الطاعة المباشرة التي يقدمها الابن للأب، أو البنـــــت للأخ أو للأب، أو المـــــرأة للزوج، أو الصغير للكبير...الخ. و أما خارج العائلة فنجد أن المؤمن يخضع للعالم (رجال الدين، المريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية) و كلهم يخضعون للأمير"[1] و هكذا بالنسبة لأركون فإن المجتمع يتألف من المهيمنين و المهيمن عليهم و تلك الهيمنة تستمد عن طريق استبطان الرعية للنواميس المقدسة بواسطة القانون الديني الذي تبلور من قبل العلماء.

و المهم بالنسبة لمحمد أركون ليس الكشف عن الشروط التي تتحكم في إنتاج السياج الدوغمائي المغلق و تعيد إنتاجه بشكل مستمـــــر و لكن كيف يمكن الخروج منه ووضع استراتجيات لعمل تاريخي جديد. و بصدد البحث في إمكانية الخروج من هذا السياج يعود: أركون إلى اللحظة الأوروبية المسيحية التي استطاعت أن تفكك السياج الدوغمائي عن طريق العلمنة التدريجية للمجتمع و صعـــــود الحداثة العقلية و الثقافية، و ذلك نتيجة للدور الرائد الذي لعبته البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية، و لكن بالنسبة للعالم العربي و الإسلامي فإنه لا توجد لحد الآن الطبقة الاجتماعية القادرة على لعب الدور التاريخي المشابه للدور الذي لعبته البورجوازية في الغرب كما أن طبقة المثقفين الليبراليين لم تستطع أن تفتح ثغرة في السياج الدوغمائي المغلق عن طريق فرض بديل جديد جوهره ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل و الاستخدام من قبل القوى الحية و الفعالة في المجتمع لأن" هؤلاء المثقفين كانوا من الناحية السوسيولوجية قليلي العدد جدا، و ذلك بالقياس إلى حجم المهمة التاريخية المطلوبة منهـــــم فما كان بإمكانهـــم أن يرتكزوا على قاعدة اجتماعية أو فئات اجتماعية واسعة بما فيـــه الكفاية و نافذة بما فيه الكفاية"[2] و الذي حصل في نظر أركون هو اختلال التوازن بين النخب الاجتماعية المتقبلة للحداثة الثقافية و المؤمنة بعلمنة المجتمع

---

[1] المرجع نفسه، ص 09

[2] المرجع نفسه، ص 13

و بين الجماهير المتعلقة بعاداتها و تقاليدها. و هذا الأمر جعل الأركان الثلاثة للسياج الدوغمائي المغلق (الله، الدولة، و الجنس) بعيدة عن كل بحث نقدي و فلسفي.

يضاف إلى ذلك أن كل الأيديولوجيات التي سادت في الفكر العربي الحديث كانت أيديولوجيات دوغمائيـــة بامتياز كالماركسية و القومية و السلفية، لأنها تفرض على الناس رؤية واحدة أي "الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحا واحدا و وحيدا. و الدوغمائية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. و المفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من إثنين: إما مفتاح بوليسي و إما مفتاح لصوص. و بالفعل كان تعالمنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي و التعامل "أللصوصي": كنا إما نستنطقه بالقوة، قوة القوالب الجاهزة ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفا، و إما نقتطع منه على عجل ما يروى ظمأنا"[1].

و لكن يظل أركون يراهن على التأويل و الأنسنة و التفكيك لتجاوز العقلية الدوغمائية أو الوثوقية لأنها غير عقلانية، تعوض على هشاشتها عن طريق صرامة الضبط الاجتماعي و النفسي الذي يتحكم بعقائد الجماعـــــة فتبدو كأنها مقولات صحيحـــة و حقائق مطلقة.

3- هيمنة المفكر فيه:

يميز أركون و هو بصدد دراسة الفكر الإسلامي بين أربعة أنواع من الخطابات الإسلامية المتنافسة حول تمثيل الإسلام، و كل خطاب يدعي تمثيل الإسلام تمثيلا أحسن.

و هذه الخطابات هي:

- الخطاب الإسلامي المعاصر.
- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي.
- الخطاب الاستشراقي.
- و خطاب علوم الإنسان و المجتمع.

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1992، ص 48

أما الخطاب الإسلامي المعاصر فهو خطاب الإسلام السياسي أو خطاب الحركات الإسلامية السياسية، و هو خطاب يعتمد التجيش السياسي و يحظى بانتشار اجتماعي واسع "و ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات"[1].

أما الخطاب الإسلامي الكلاسيكي فهو يهتم بتاريخ التراث أي بمراحل تشكله في المجموعات النصية الصحيحة.

و الخطاب الثالث هو الخطاب الاستشراقي الذي يهتم بالنقد الفيللوجي و التاريخي لمرحلة التشكيل و التأسيس.

أما الخطاب الذي يتبناه محمد أركون من كل هذه الخطابات هو الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان و المجتمع و هو "الذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها و المرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه و دائرة اللامفكر فيه. و هذا ما يجعل ممكنا بالتالي القيام بإستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث و التراثات في الإسلام"[2].

و هذا يعني أن هناك مساحة كبيرة من اللامفكر فيه (L'impensé) و المستحيل التفكير فيه بلغة أركون و هي المساحة التي يجب الشروع في تفكيكها. لأن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي و الخطاب الإسلامي المعاصر يحمل حجما كبيرا من اللامفكر فيه. هذا اللامفكر فيه الذي يتعاظم باستمرار و ذلك من شأنه أن ينسف كل مشروع لأنسنة التراث لأن من صفات الموقف الإنساني أو الأنسنة "الاعتراف بالتعددية المذهبية و الثقافية و اللغوية – وتلك – صفة من الصفات الأساسية التأسيسية للموقف الإنساني، و كانت هذه التعددية سائدة مقبولة، معترف بمنافعها في فجر الإسلام و ضحاه"[3].

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 17

[2] المرجع نفسه، ص 18

[3] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ص 14

أما الهدف من بلورة محمد أركون لهذه المصطلحات (المفكر فيه، المستحيل التفكـــير فيه، و اللامفكر فيه) فيتمثل في رأيه " في إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانـــات المعرفيـــــة و الثقافية و الأيديولوجية للتوترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية... و إيجاد حركية للفكر الإسلامي المعاصر، و ذلك بتركيز الاهتمام على المشاكل التي كانت قـــد أقصيت و الطابوهات (أو المحرمات) التي أقامها و الحدود التي رسمها و الآفـــاق التي توقـــــف عن التطلع إليها، و كل ذلك حصل باسم ما كان قد فرض تدريجيا بصفة أنه الحقيقة الوحيدة"[1].

و لهذا في نظر أركـــــون فإن كل تحرير للفكـــر الإسلامي يبقى مشروعا صعبا و مستحيلا إذا لم تتم فتح إضبـــــارة اللامفكـــــر فيـــــه و المستحيـــــل التفكير فيه على مصراعيها و إعادة قراءة الفكر الإسلامي بناء على نتائج هذا الفتـــح. و ذلك لن يتحقق إلا من خلال العلوم الإنسانية الحديثـــــة من مثل النقد الاجتماعي، و علم النفس التاريخي لأنهما لا يساعدان فقط " ربط المنهج الوصفي بالمنهج البنيوي بصورة نشطة، و إنما إظهار في إطـــار آفـــــاق سوسيولوجيـــة و انتربولوجيـــــة، مضامين لم تكشف بعد للحقيقة التاريخية.. العقل و اللاعقل، التخيل و المخيـــال، الحساسية، الطبيعي و ما فوق الطبيعي الدنيوي و المقدس..."[2].

لأن دراسة التراث و التفكير فيه "يعني أن نخترق و ننتهـــك "Trangresser" المحرمـــات و الممنوعات السائـــدة أمس و اليوم. و ننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائـــرة المستحيـــــل التفكير فيه (L'impensable) كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأوليـــــة و البدائية للإسلام، ثم سكرت و أغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية"[3].

و هذا العمل وحده هو الذي يمكننا تأويل التراث تأويلا إيجابيا عن طريق النقد البناء، مما يجعله يستطيـــع أن يؤدي أدوارا و وظائف داخـــل سياق اجتماعي و

---

1) MOHAMMED ARKOUN, lectures du Coran, maison neuve et LAROSE, Paris 1982, P : 13

2) Ibid, P : 14

3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 31

تاريخي جديد، و بالنسبة لأركون لا يجب أن نقلق على التراث لأنه مهما كان النقد الذي يقدم له عنيفا و جذريا إلا أنه يستمـــر في الوجود، فالتراث هو أصل الوحدة و أصل الوجود و لذلك شكل في الماضي الحساسية الجماعية و الذاكرة الجماعية.

أما مفهوم اللامفكر فيه و مفهوم المستحيل التفكير فيه فيحددهما أركون بالعـــودة إلى ما يسميه التحقيـــق السلبي Une enquête négative ، و هو المفهـــوم الـــذي استوحـــــاه عـــلى ما يبـــــدو من أركيولوجيا ميشال فوكو التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهملة المهمشة.

و من فلسفة الهوامش التي تضمنتهـــا تفكيكية جاك دريدا J. DERRIDA، "لأن كـــلا من اللامفكر فيه و المستحيـــل التفكير فيه يمثل المهمش بالنسبة إلى المفكر فيه لأن هذا الأخيـــــر هو عينه الخطاب الرسمي السلطوي بمختلـــف تجلياتـــــه السياســـية و الدينـــية و الأخلاقيـــة و الاجتماعيـــــة و غيرها"[1].

و لذلك يمكن القول بأن الدراسة العلمية للفكر الإسلامي التي تركز على الأنظمة المعرفية التي حكمت هذا الفكر لا يمكنها إلا أن تقرأ اللامفكر فيه في المفكر فيه. لأن هذا الآخير يتأسس و يفرض مشروعيته من خلال قدرته على حذف و إلغاء الأجزاء الكبيرة من اللامفكر فيه. بمعنى آخر أنه يجب بيان تحول حدود التماس بين الوعي و اللاوعـــي، بين العقلـــــي و اللاعقلي، و بين الممكـــــن التفكير فيـــه و المستحيـــــل التفكير فيه و اللامفكر فيه.

"إن المفكر فيه "Le pensable " لأمة لغوية (لسانية) ما في فـــتـــرة زمنيـــة معينـــــة ما. هو ما يمكن التفكير فيه و شرحه بمساعدة الجهاز العقلي الموجود في تلك الفترة"[2].

و معنى ذلك أن نظام الفكر السائد في عصر ما هو الذي يحدد ما يمكن التفكير فيـــــه و ما لا يمكن التفكير فيه، و ذلك بما يتناسب و البنية العقلية المتوفرة.

و تعريف المفكر فيه يستدعي اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، حيث يقول أركون: " إن هذا التعريف يعين بسرعة ما هو مستحيـــل التفكير فيه، و مستحيل شرحه في الفترة نفسها و في الفضاء الاجتماعي و الثقافي نفسه، و ذلك إما

---

1) MOHAMMED ARKOUN, Lectures du Coran, Op. Cit, P 13

2) Ibid, P 14

بسبب حدود النظـــام المعرفي و أنماط العقلانية الخاصـــــة بالنظام السوسيوثقا في الموجـــود. و إما بسبب أن الذات الناطقة (أو الكاتب) قـــد استبطنـــت على هيئة رقابة ذاتية الاكراهات التي تجسدها الإيديولوجية المسيطرة (و في هذه الحالة نجد أن الكتاب "المنحرفين" أو "المخربين" لهم القدرة على المخاطرة بأنفسهم حتى يـــبرزوا المستحيـــل التفكـــير فيه باختراقهم النظـــام السوسيوثقافي المبالغ في تقييمه و المحمي بغيرة شديدة من قبل الجماعة"[1].

و السبب الثالث الذي يذكره أركون بخصوص عدم ظهور موضوعـــات اللامفكـــر فيه إلى ساحة المفكر فيه و "بسبب" أن توتـــر الفكر يبلغ مداه عندما يصل إلى منطقـــــة ما يصبح فيها مستعصيا على الوصف و التحديـــــد، و منطقة الكثافة التي لا يمكن فهمها للكائن (كما هو الحال في الخطاب الشعري، و الخطاب النبوي اللذان يقودان نحو هذه المنطقة"[2].

و بالتالي فإن هنالك ثلاثة أسبـــــاب تجعل شيئا ما لا يمكن التفكير فيه في فترة ما أما السبب الأول فهو أن النظام المعرفي السائـــــد أو العقلانية المسيطـــرة و السائدة في المجتمع لم تصل بعد في تطورها إلى تفكير هذا الشيء أو ذاك.

أما السبب الثاني فهو ما يمكن أن نسميه "بالضبط الذاتي" الذي بسبب الاكراهات الخارجية سواء كانت سياسية أو إيديولوجية أو دينية، تصبح الذات تستبطن في تفكيرها حدودا لا تتجاوزها.

أما السبب الثالث فهو بلوغ الفكر درجة من التوتر و الإبداعية مما لا يسمح بوصفه كما هو الحال عند الشعراء و المتصوفة و المبدعين بشكل عام.

و يذكر أركون أمثلة عن الموضوعـــات التي رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه و ساحة اللامفكر فيه، و منها "مسألة تاريخ النص القرآني و تشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية و الثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة عن القرآن، ثم مسألة القرآن مخلوق

---

1) Ibid, P 14

2) Ibid, P 14

هو أم معاد خلقه (أي غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة و القانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري ثم حقوق المرأة"[1].

فهذه القضايا و غيرها لم تدرس بالنسبة لأركون لا في الفكر الإسلامي القديم و لا في الفكر الإسلامي المعاصر، بالرغم من أهميتها الكبرى و بالرغم من تاريخيتها و الضرورة الملحة لبحثها و هي القضايا التي تشغل العقل الذي يسميه أركون العقل الاستطلاعي أو المنبثق ، لأن هذا العقل يصرح بمواقفه المعرفية و يطرحها للبحث و المناظرة و يلح على ما لا يمكن التفكير فيه و ما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه و نقده للمعرفة، ثم يقر بحدود هذه المرحلة في الناحية المعرفية"[2] .

و المستحيل التفكير فيه لا يرتبط فقط بالتجربة الإسلامية، و إنما نجده في كل الخطابات الاجتماعية قبل الإسلام و بعده، و من الأمثلة التي يقدمها محمد أركون مثال الوحدانية في خطاب الثقافي و الاجتماعي العربي السابق على الإسلام، حيث يقول: "إن كل ما يتعلق بالوحدانية (الإيمان بالله الواحد) كان لا يزال مستحيلا التفكير فيه Impensable و هذا ما يفسر لنا من جهة الصفة المخربة للخطاب القرآني من وجهة نظر الجاهلية، و من جهة أخرى المناخ الجدلي و الاحتجاج الجذري ضد الصحة الإلهية للرسالة التي أتى بها محمد الذي كان يعتبر آنذاك من قبل أبطال الصراع بصفته مهدم عقائد الآباء و الأسلاف".[3]

و الأمر لا يتعلق فقط بالمستحيل التفكير فيه، و إنما يتعلق بالمفكر فيه لأن الهدف النهائي للصراع الذي دار خلال عشرين عاما لم يكن " مجرد استبدال قوة اجتماعية سياسية بأخرى ضمن إطار من المؤسسات و من النظام المعرفي المقدس، و إنما راح التدمير و القلب يصيب بالدرجة الأولى و بشكل أساسي الممكن التفكير فيه الخاص بمجتمع و بزمن احتقر كل رأسماله الرمزي لمصلحة ممكن التفكير فيه من

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 17

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 14

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 255

نوع آخر، و لمصلحة نظام من العمل التاريخي غير معروف في اللغة العربية حتى ذلك الوقت (التوحيد، الإسلام)"[1].

و هكذا بالنسبة لأركون تشكل عملية تفكير اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، بإعادة طرح الأسئلة المتعلقة بهما، و بيان المساحة الواسعة التي يحتلانها في التراث العربي الإسلامي، شرط لأنسنة التراث و عقلنـــته.

و لكن ما نلاحـــــظه في الخطـــــاب الأركوني أنه يتخفى تحت عباءة البحث عن اللامفكر فيه داخل التراث في الوقت الذي يمارس فيه نوعا من الانتهاك لكل عناصره الإيجابية في مقابل إحياء و إعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ.

4- التضامن بين الدولة و الكتابة:

من بين أهم خصائص الأنسنة إلى جانب عقلنة الظواهر و فسح المجال للتأويل العلمي لها، و روح الانفتاح يذكر أركون خاصية الاعتراف بالتعددية المذهبية و اللغوية و الثقافية، فالتعدد و الاختلاف صفة جوهرية في المذهب الإنساني.

و لذلك فإن ما يهـــــدد الأنسنة في الثقافة العربية هو "التضامن الإيديولوجي بين الدولة، و الدين "المستقيم" أو الأرثوذكسي، و طبقة علماء الدين المحتكرين لإدارة ذهنية التحريم أو التقديس على حد تعبير ماكس فيبر. و بقدر ما يسود هذا التضامن الإيديولوجي و يقوى بقدر ما تضمحل النزعة الإنسانيـــــة و يتهمش الموقف الفلسفي، و تغيب الثقافة النقدية أو تنعدم، وهي بحاجة إلى حرية الفكر و التعبير و النشر و إنشاء الجمعيات و المنتديات داخل المجتمع المدني"[2].

إن التضامن الإيديولوجي بين هذه العناصر يقمع الروح الإنسانية و يجعلها تتراجع و تموت، فتسيطـــر عقلية التحريم و التقديـــــس و تغيب روح النقد و الانفتاح و الاختلاف، مما يكرس أجواء الأرثوذكسية الدينية الممزوجة بالأرثوذكسية الثقافية الرسمية. و هذا ما توقف عنده أركون في دراسته لتراجع نزعة الأنسنة في

---

[1] المرجع نفسه، ص 255

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 16

العصر الكلاسيكي العربي، و خاض معاركه الفكرية الأولى من أجل الأنسنة الحية منذ اندلاع حرب التحرير الجزائرية.

و انتصارا منه للأنسنة رفض إيديولوجيا الكفاح و لذلك لم يكن متحمسا للثورة الجزائرية، فإذا كانت إيديولوجيا الكفاح حركة تاريخية مشروعة لأنها جاءت كرد فعل طبيعي على الهيمنة الكولونيالية في القرن التاسع عشر، و لكنها إيديولوجيا مضادة لازدهار النزعة الإنسانية المنفتحة على الثقافة الأخرى، فالايديولوجيا النضالية تصادم الاستقلالية الفكرية و الروح النقدية، فالايديولوجيـــا هي مجموعة التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي، أي الخارجة عن كل تساؤل أو شك و هدفها دائما هو تجيش المتخيل الجماعي للتوصل إلى الخلاص النهائي و الأخير سواء الخلاص في الدار الآخرة بالنسبة للأديان أو الخلاص في هذه الحياة الدنيا بالنسبة للأيديولوجيات المختلفة كالشيوعية و الاشتراكية و العلمانية...الخ.

و لعل هذا الرفض لايديولوجيا الكفاح هو الذي جعل موقف أركون من الثورة الجزائرية موقفا سلبيا بالمعايير الوطنية و القومية، و أوقعه في الاضطراب و فقدانـــه لرؤيـــة واضحـــــة و منسجمة.

فنجده مرة يقدم نفسه على أنه وسيط بين ثقافتين بإعتباره الأنسنة هي التعددية الثقافية فيقول: "في أثناء الحرب الجزائرية للتحرير كنت قد اتخذت موقفا صعبا يدعى بموقف الوسيط الثقافي بين ذاكرتين، أو بين شعبين عاشـــا مع بعضهما البعض مدة مائة و خمسة و عشرين عاما دون أن يستطيعا تشكيل هياكل تواصلية أو مؤسسات هدفها القيام بعمل مشترك و متضامـــن في ذلك الوقت كانت فرنســـــا تواجه المشكلـــــة التي تواجهها اليوم، إذ تجد نفسها في مواجهـــــة أقلية إسلامية كبيرة، و كنت أعتقد و لا أزال أعتقد الآن أن الحل الوحيد الممكن هو التفاعـــــل النقدي بين الثقافتين الفرنسية و الجزائرية.[1]

و نلاحظ أن هذا الموقف لأركون أبعد ما يكون عن روح الثورة التي جاءت أصلا لكي تحقق التجاوز الضروري و التحول من التاريخ المؤسس على علاقات

---

[1] المرجع نفسه، ص 307

الهيمنة إلى التاريخ المؤسس على علاقات تضمـــن المصالح المتبادلـــــة أي أنه موقف يسكت عن الجانب الاستعمـــاري العنـــيف و اللاإنساني لفرنسا في الجزائر.

كما أن أركون يصف الثورة الجزائرية بأنها الحرب الأهلـــية الأولى في الجزائـــر، و هي الحـــرب التي سميت رسميا حـــــرب التحرير الوطنية، حيث يقـــــول:" كنت في الخمسينات طالبا شابا في الجزائر ثم في باريس و قد عشت حرب التحرير. و أنا أفكر فيها، و كأنها حرب أهلية تجري بين سكان خاضعين كما في كل الأمكنة و في كل الأزمنة لمثلث القوى التي لم يستطع الإنسان المناضل من أجل تحرره أن يسيطر عليها أبدا قصدت قوى العنف، التقديس و الحقيقة"[1].

و ما يستوقفنا في هذا الخطاب أن أركون ينظر إلى الثورة ليس على أنها انتفاضة شعبية من المستعمر ضد المستعمر و إنما هي حـــــرب أهلية بما تحملـــه هذه الكلمـــة من دلالات سياسيـــة و أخلاقية، و يجد في ما عصـــــف بالجزائر في عقد التسعينات من القرن الماضي دليل على صحة موقفه، و يسمى تلك الأحداث بالحرب الأهلية الثانية.

كما نجد أن أركون يقدم نفسه في نص آخر على أنه من دعاة التحرير الفكري فعندما يقارن بينه و بين معظم الشباب الجزائري الذي التحق بالثورة من أجل الحصول على الاستقلال يقول: " أما أنا فقد اخترت عن سابق قصد و تصميم الطريق الفكري للتحرير، و لكن تمردي الفكري كان هو ذاته تمرد المناضل السياسي فقد تختلف الوسائل و المنهجيات أما النتيجة المرجوة فهي واحدة: إنها التحرير في الحالة الأولى كان الهدف هو التحرير السياسي للوطـــن، و في الحالة الثانية (حالتي أنا) كـــــان التحرير الفكري و العقلي للجزائريين و لعمـــوم المسلمـــين و العرب، و كما تلاحظ فإن المعركة الثانية لا تقل ضراوة عن الأولى، بل هي أشـــد تعقيـــدا و أطول من حيث الزمن"[2].

و يبرر أركون موقفه هذا كونه يحافظ على الاستقلالية الفكرية، و على العلاقة النقدية مع كل موضوع يتطرق له، و لذلك فإنه يطبق المنهج النقدي حتى على

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 182

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 265

مضامين الإيمان الأكثر قداسة و على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعه، وهذا ما فعله أثناء حرب التحرير الوطنية في الجزائر.

فالأنسنة تفترض إعمال الفكر النقدي في القضايا بما في ذلك القضايا المقدسة، و لذلك فإن أركون يعطي الأولوية لنقد العقل، العقل الذي يناضل من أجل إقامة التمفصل العادل و الدائم بين أولوية حقوق الروح و بين الأولويات الأيديولوجية التي تفرضها الضرورات التاريخية.

و لكن هذا كله لا يعفينا من القول أن أركون عندما يصف الثورة بأنها أيديولوجيا للكفاح، أي أنها نتاج لقوى اجتماعية فاعلة و هذا ما يطعن في شعبيتها و جماهيريتها، و يشوه روحها الخلاقة المبدعة كحركة وطنية شعبية تدل على التناقض الصارخ بين الجزائريين و الفرنسيين، و عندما يصفها بأنها حرب أهلية بسبب تعاطفه مع الأجناس المختلفة في الجزائر قبل الثورة، و ذلك يعود إلى تجربة المثاقفة المزدوجة التي عاشها عندما خرج من منطقة القبائل و التحق بالمدرسة الثانوية في وهران حيث اكتشف المجتمع الجزائري الناطق بالعربية و اكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر و حصل له التقارب النسبي مع اليهود الذين درس معهم.

و كل ذلك يجد تبريره النظري المعلن عنه في كون إيديولوجيا الكفاح بما أنها لا تسمح بحقوق الروح في النقد و التحليل. و بما أنها أيضا تغلف نفسها بمثلث العنف و التقديس و الحقيقة خاصة عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن العقائد و تحرير الأوطان فإنها – أي إيديولوجيا الكفاح – تصادم الأنسنة و إلى جانب إيديولوجيا الكفاح، يتكلم أركون عن الدولة الوطنية كعائق يكبح الأنسنة لأن الدولة الوطنية غداة الاستقلال أسست مشروعها على تصور معين للوحدة الوطنية و الثقافية و الدينية و اللغوية، و هو التصور الذي ساد القوميات الأوروبية الحديثة التي تشكلت في القرن التاسع عشر، أي أنها استعارت النموذج القومي المركزي الغربي دون أن تتساءل عن مشروعية هذه الاستعارة و عن شروط تحيينها و تبيئتها، و دون أن تتساءل كيف أن أمة حديثة كفرنسا قد ابتدأت تعمل من أجل وحدتها الوطنية منذ الملك: هيغ كابي أي منذ ألف سنة ! بالضبط لم تتساءل أنظمتنا

السياسية و أحزابنا الإيديولوجيـــــة عن الكيفيـــــة التي تشكلت بها تاريخيـــــا الأمة الفرنسيـــــة الحالية و لا كيف مهد لها.

"فهذه الدول التي تشكلت بعد الاستقلال على هيئة "الدولة، الوطن، الحزب الواحد" فرضت خطا واحداً في التفكير و حذفت ما عداه كل ما عـــــداه أصبح مرميا في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيـــــل التفكير فيه أقول ذلك و نحن نعلم بأي دوغمائية و بأي ضمانة علمية راح خطاب "التحرير الوطني" ثم "خطاب" البناء الوطني" الذي تلاه مباشرة يعارضـــان الخطاب الكولونيالي في إنكاره لوجـــــود أمة ليبية أو توتسيـــــة أو جزائرية أو مغربية أو موريتانية، فقـــــد راح هذان الخطابان يعتبران أن هذه الدول هي عربية و إسلامية بشكل محض أو مطلق، و لا توجد فيها أي عناصر أخرى" [1].

أي أن الدولة الوطنية بعد الاستقلال قامـــــت بتأميم و دولنة كل شيء، الدين و اللغـــة، و التاريخ، و دشنت بذلك سياسة مغامرة قسرية و اعتقدت أن بإمكانها تشكيل أمة مركزية، غير عابئة بمفردات التاريخ الحقيقي للجزائر، و أهملت بذلك التعددية الثقافية و اللغوية و الاقتصادية لمجتمع جزائري تعددي ديناميكي حيث ركزت فقط على الإسلام و اللغة و الثقافة العربيتين.

و ذلك على نمط النموذج اليعقوبي الفرنسي، و هو الذي وحد كل الجهات الفرنسية المختلفة في لغاتها و لهجاتها حول العاصمة باريس، و قضى على لغات الأقاليم البعيدة لصالح لغة وطنية واحدة هي اللغة الفرنسيـــــة حيث تم تهميش لغـــة البريتاني، و الباسكيين و منطقة كورسيكا، و ذلك لتحقيق الوحدة المركزية.

كما يدعـــــو أركون إلى ضرورة إعادة التفكير بالظاهرة الدينية في الجزائر لأن الإسلام في الجزائر حسبه هو ذو أنماط حضور و تواجد خاضعة بشكل خاص لحقائق ثقافية مرتبطة بفئات اجتماعية كانت معزولـــــة عن بعضها البعض أثناء الفترة الاستعمارية ثم أثناء الماضي البعيد أيضا.

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 36

فالواقع أن المجتمع الجزائري ككل مجتمعات إفريقيا الشمالية هو مجتمع قبلي مجزأ إلى قبائل و عشائر، أي أن تاريخ الفضاء المغاربي مهيمن عليه من قبل ما يدعوه أركون بجدلية القوى المركزية و القوى الهامشية أو الأطراف.

و قد حافظت الفترة الاستعمارية على هذه الجزر الاجتماعية و الثقافية الصغيرة و المنعزلة عن بعضها البعض، إلى درجة أن الإسلام في الجزائر لم يكن يمتلك فيها نفس التواجد الو احدي و العقائدي و الإيديولوجي الذي سوف يتخذه غداة الاستقلال، بسبب انبثاق الدولة القوية ذات الإرادة القسرية و المركزية للسلطة.

فنجد أن السلطة المركزية الجديدة أكدت على الانتماء الحماسي و المبالغ فيه للعالم العربي، و على الانتماء للايديولوجيا الإسلامية، و هذا السلوك هو رد فعل على الفترة الاستعمارية، و ليس تحملا لمسؤولية الواقع الجزائري، و هذا ما أوجد فجوة بين التصور القسري للدولة و المجتمع الجزائري بعد الاستقلال، و بين التطور الطبيعي لمجتمع يستخدم كل قواه و إمكانياته الداخلية و أصواته العديدة من أجل صنع تاريخه الخاص.

يضاف إلى ذلك أن الدولة الوطنية قامت بتقليص اللغة و الثقافة البربرية إلى مجرد بقايا هامشية و لم تعترف بالخصوبة الفكرية و الثقافية للتعددية اللغوية، مع الآخذ بعين الاعتبار أن هذه التعددية لن تؤثر إطلاقا على الوحدة الوطنية، و يضرب على ذلك أمثلة عن دول وطنية تتميز بالتعددية اللغوية كسويسرا، و بلجيكا و فنلندا... الخ لأن أركون لا يفضل النموذج اليعقوبي الفرنسي الشديد المركزية، بل يفضل النموذج الفيدرالي الذي يحافظ على الوحدة القومية في الوقت الذي يعطي فيه للأقاليم و الجهات بعض استقلاليتها اللغوية و الثقافية و الاقتصادية.

و واضح أن أركون يدعو إلى التمكين للنظام الفيدرالي في الجزائر كحل سياسي للمشاكل و الإنسدادات التي يعرفها المجتمع الجزائري، و هي المشاكل التي تعمق الفجوة بين الدولة المركزية و المجتمع، لأن الاعتراف بالتعددية و التنوع ليس مضادا لعاطفة التضامن و الوحدة، و إنما هو مقوم لها ضمن مقياس أنه يجعلها أكثر واقعية و أكثر إنسانية، و هذا المطلب في الحقيقة ليس مطلب محمد أركون فقط و إنما مطلب ارتبط بمنطقة القبائل في الجزائر منذ الاستقلال، و هذا تماما ما يرفضه

الخطاب الإيديولوجي الرسمي في الجزائر. كما أن الاعتراف بالتعددية اللغوية و الثقافية يشكل إضاءة للفضاء المغاربي في أحد أبعاده التاريخية و الانتربولوجية و هو البعد البربري، و يقترح أركون لذلك مفهوم العالم العربي البربري، و يعطي مثال الميزابيين الذين يمثلون تبني بربري لتجربة المدينة، و الأمر لا يتعلق بالجزائر فقط و إنما بشمال إفريقيا فالهوية المغربية تتشكل أساسا من القطاع الثقافي البربري، و عندما يستعمل أركون كلمة الثقافي فهو يعني بها الإتنولوجي، أي أخد الثقافة بمعنى المطبخ و الثياب و الأثاث و المعتقدات فهناك أصل ثقافي مغربي يمتد من بنغازي على الحدود المصرية الليبية إلى الأطلسي و تشكل كل هذه المنطقة المجال البربري. كما يدعو أركون أيضا إلى ضرورة التفكير بالظاهرة الدينية في الدول المغاربية و ضرورة فتح النقاش حول قضايا و موضوعات أساسية منها:

-1-" الإسلام بصفته أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية و ليس كل التجليات، فهناك أديان أخرى غير الإسلام كالمسيحية، و البوذية، و اليهودية...

-2- ينبغي تحليل طبيعة الظاهرة الدينية و مكانتها ووظائفها. و ينبغي تأويلها ضمن إطار التحريات الميدانية من تاريخية و سوسيولوجية و انتربولوجية"[1]. و في هذا السياق يدعو إلى ضرورة تحديد مكانة ما يسميه "الإسلام المغاربي" بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي التعددي، و بالقياس أيضا إلى الظاهرة الدينية بشكل عام، أي بالقياس إلى الظاهرة الدينية في العالم.

كما "ينبغي التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحية إعادة استخدام الإسلام في الوظائف السياسية و القانونية و الاجتماعية و الاقتصادية انطلاقا من الدولة الحديثة. كما ينبغي التفكير في الشروط الفلسفية للإمكانية مثل هذا الاستخدام"[2]، و هكذا ننتهي إلى أن أركون يعيب على الدولة الوطنية مركزيتها، و لذلك ينتقد النموذج اليعقوبي الفرنسي و يفضل بدله النموذج الفيدرالي، لأن الدولة الفيدرالية تفتح المجال أمام ثقافته الأصلية و هي الثقافة البربرية التي لم يكن يعرف

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 39

[2] المرجع نفسه، ص 40

غيرها في طفولته، و هذا تماما ما يقصده أركون بمشروعية التضامن التاريخي مع مجتمعه.

كما أنه في تفكيره يكـــرس بعض الأطروحـــات الاستشراقية بالأســاس، و منها مثـــلا أن الدولة بالمعنى الحديث لا يمكن أن تقوم في مجتمــع قبــلــي مثـــل المجتمــع الجزائـــري، و هي الأطروحات التي سعى الخطاب الإيديولوجي الرسمي إلى تفنيدها، و التأكيد على وجود استمرارية سياسيــة و ثقافيــة لا تعود فقط إلى ما بعد الموحدين و إنما تعود إلى النوميديــين، أي أن الخطـــاب الرسمي لا يعترف بوجود قطائع في تاريخ الجزائر و لكن أركون يؤكد على وجــود قطائــع تاريخية كبرى في الجزائر، فهنالك في نظره قطيعة في بنية الدولة، و قطيعة فيمــا يخص السيادة، و قطيعــة في الثقافة و الايديولوجيا و السياســـة، فكل شيء منقطع في تاريخ الجزائر، و لهذا في نظــره نجد أن الفراغ الذي خلفه الاستعمار الفرنسي بعد خروجه ملئ بواسطة إيديولوجيا مستعارة، إيديولوجيا غربية على تركيبة البلد و عناصره التكوينية و هي إيديولوجية الدولة الوطنية المركزية التي تقــوم على وطن واحد ودين واحد و لغة واحدة و تاريخ واحد و شعب واحد و هوية واحدة، بالرغــم من مفردات الواقع الثقافي و التاريخي و اللغوي التي تنطق بالتعددية و الاختلاف.

و لهذا السبب فإن التضامن الإيديولوجي بين الدولة الوطنية الحديثة و الثقافة المكتوبـــة و ليس الشفهية و الدين المستقيم (الأرثوذكسي) في تجربة الجزائر الحديثة تعتبر عند أركون ضرب للنزعة الفلسفية و الإنسانية، أي أن توجه الدولة القائمة بعد الاستقلال يضاد النزعة الإنسانية.

بسبب توجهها القومي، فكل " كتب التاريخ القومية أو الفئوية، سواء كانت ذات استلهام علماني أم ديني تحمل في طياتها بشكل ضمني أو صريح تحديدات معينــة للحقيقـــة، و مبادئ و أساليب لتشكيل المشروعية و محاجات لاهوتية أو فلسفية مصحوبة بشكل إجباري بنزعة لا إنسانية لم تتعرض لأي نقد"[1].

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 27

أي أن البرامج التعليميـــة تزرع في النفوس العنجهيـــة القومية و التعصب الديني، و لذلك بالنسبة لأركون ينبغي "أن نراقب اليوم جميع البرامج التعليمية المحروسة بكل غيرة من قبل السيادات القومية من أجل تأييد ما أدعوه بالجهل الرسمي المؤسساتي، إن الدول و الجماعات الفئوية تدفع للأساتذة أجورهم لكي يعيدوا إنتاج خطاب مدرسي مليء. بحكايـــات التأسيس و البطولات و المقاطع المنـــتخبة من الذاكـــــرة الجماعية و الرموز الرافعة للشأن، و أطر تصور الذات لذاتها و للآخرين، و كل ذلك يتظافر لترسيخ ثقافة الانغلاق على الذات، و الجهل، و بالتالي رفض الآخر"[1].

و هذا ما تفعله الدول الوطنية في العالم العربي و الإسلامي التي جاءت نتيجة لايديولوجيا الكفـــاح و التي ترفض الاعتراف بالتعددية و الاختلافات المذهبية و الثقافية و اللغوية لأن الاعتراف بالتعدد هو تكريس للأنسنة، التي تقوم على الفكر التساؤلي النقدي.

الفصل الرابع: آليات التأويل

1 - المجـــــاز:

يمثل المجاز عند محمد أركون سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أن مجال التأويل الخصب هو اللغة، و بالضبط تصور معين للغة و طبيعتها ووظيفتها، و الدور المعرفي للدلالة اللغوية.

و يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بأن "الدراسات الحديثة تكاد تجمـــع على أن مفهـــــوم المجاز قد نشـــــأ و نضج من خـــــلال سعي علمـــاء الكلام المسلمين –خاصة المعتزلة– لتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية"[2].

و لا يمكن بالتالي أن نفصل بين المجاز و اللغة فمن "البديهي أن أي تصور لمفهوم المجاز لا بد أن يستند إلى تصور ما – مهمـــــا كان غموضه – لطبيعة اللغة و وظيفتها، و لابد أن يستند هذا التصور – بدوره – إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية و الذي يميزها عن غيرها من أنواع الدلالات. و لا ينفصل مثل

---

[1] المرجع نفسه، ص 28

[2] نصر حامد بوزيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 121

هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعـــالم و الله و الإنسان و هذه التصورات كلها تمثل انعكاسا ديناميا يتوازى مع موقف الإنسان أو الجماعة من الواقع بشروطه الواقعية"[1].

و يميز نصر حامـــد أبو زيد بين ثلاثة مواقف من المجاز في تراثنا العربي الإسلامي و هذه المواقف أو الاتجاهات هي: المعتزلة، و الظاهرية، و الاشاعرة.

أما " الاتجاه الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، و الاتجـــاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة و حسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، و رفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني و اعتبروها مما استأثر الله بعلمه. و قد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في إنكار وجود المجاز لا في القرآن فحسب. بل في اللغة كلها، أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الاشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطابين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النص و بين الرافضين لوجود المجاز"[2].

و مرجع الاختلاف حول وجود المجاز من عدم وجوده يجد أساسه في تصور كل اتجاه من الاتجاهات الثلاثة السابقة للغة، بمعنى هل اللغة اصطلاح بشري محض أم أنها توقيف من الله علمها آدم؟

فالذين يقولون بأن اللغة اصطلاح بشري يطلقون العنان للتأويل كما هو الشأن عند المعتزلة الذين لجأوا إلى التأويل لرفع التضاد بين و الوحي العقل، و الذين قالوا بأن اللغة توقيـــف من الله رفضوا المجاز.

أما بالنسبة لأركـــــون فإن الخطاب النبـــــوي، سواء كان قرآنا أو توراة أو أناجيل ما هو إلا مجازات عالية و خصبة تتكلم عن الوضع البشري، و هذه المجازات لا يمكن حصرها في قوانين واضحة، و الوهم الكبير حسب أركون هو اعتقاد الناس في إمكانية تحويـــل هـــذه التعـــابير المجازيـــة إلى قوانين و مبادئ محددة تطبق على كل الظروف.

---

[1] المرجع نفسه، ص 122

[2] المرجع نفسه، ص 123

إن القرآن خطاب مجازي يغدي التأمل و يحث على التفكر، و يفتح آفـــاق التعـــــالي و التجاوز أي أنه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة و التشبيه و ضرب الأمثال، و هذا ما يجعل اللغة طيّعة أمام قدرة العقل تستجيب لـــــه، و يمتلكها، لأنه "إذا لم تكن اللغة ملكـــا للإنســـــان و محصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها"[1].

هذا التملك لن يتحقق بالنسبة لأركون إلا من خلال تجاوز الفهم الأرثوذكسي للمجاز، و هو الفهم الذي لا يبحث في الدلالات المحيطة، و إنما يكتفي بالدلالات الحرفية فقط.

و يعتقد محمد أركـــــون أن الفهـــــم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرس في التراث بشكل عـــام حيث تم التعامل مع المجاز " فقلص إلى وظائفه التزينية (أي الفنية و الجمالية) المحلية للتعبير (هنا كان الشارحون يبحثون دائما عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء أو الدال بالمدلول"[2].

و لذلك يشتـــــرط أركون في الكشف عن التركيبة المجازية للخطاب النبوي على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل، و يميز بين نظريتين في هذا المجال:

"هناك أولا نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، و هو ينتـــــج عن طريق نقل المعنى"الحرفي" لكي يتحول إلى معنى "تصويري" أي مجازي. و هناك النظرية الحديثة للمجاز: و هي لا ترسم حدودا قاطعة إلى مثل هذا الحد بين "الواقعي" و "المجازي". و إنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنويـــة لكـــــــل خطـــــاب و تشكيلها"[3].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط4، عام 2000، ص 189

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 201

[3] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مـــــن فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، عام 1993، ص 89

و النظرية الأولى في المجاز هي التي تهـــم الفقيه أو رجل الدين الأرثوذكسي لأنه لا يلم بالخطاب القرآني من كل جوانبه اللغوية و الأدبية و الدلالية و لذلك نجده في نظر أركون قد قلص و اختزل المجاز إما: "إلى نوع من البلاغة الإعجازية الموجهة لإغنـــــاء المعـــنى الحـــــرفي و الإبهـــــار، و إما أنه قد محي نهائيا من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية و بين المفاهيم الأخلاقية القانونية، أو المعرفة التيولوجية الخاصة بواقـــــع اجتماعي تاريخي متعدد الجوانـــب و غزيـــر، و معروف أن الحقيقة هي المضاد المناقض للمجاز ضمن منظور هذا النقد"[1] بمعنى أن المجاز وفـــق هذا الفهم يعضد المعنى الحرفي للنص باعتبار هذا المعنى هو الحقيقي.

و يشير أركـــون إلى التوظيف الصوفي للمجاز فيقول: " إنه قد انخرط و انغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين "من مشعوذين و سحرة (بالمعنى القديم للكلمـــــة) و قديســـين و صوفيين و غنوصيين و فلاسفة و إشراقيين أي كل هؤلاء الأشخاص الذين يتجلى فيهم نظام الكون كنظام رمزي محسوس و معاش من قبل الفئات الشعبية"[2] و بهذه الكيفيـــة المزدوجـــــة في التعامل مع المجاز يتم تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي و الاجتماعي من خلال القفز على البعد الابستمولوجي للمجـــاز، و هو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى. فالاكتفاء بدراسة المجاز على أنه أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن كان على حساب إبراز المجاز " في بعده الابستمولوجي بصفته محلا ووسيلة لكل التحويرات الشعرية، و الدينية، و الإيديولوجية التي تصيب الواقـــــع"[3] و فهم المجاز بهذه الكيفية هو ما يشغل كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامـــي و تأويله من جديد لأن " الاستخدامات المختلفة للمجاز، تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية و أدوار سياسية محددة"[4].

و بلغة نصر حامد أبو زيد شكل المجاز معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة، أي كان المجاز في القرآن محلا لكل التضمينات الإيديولوجية و المصالح

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

[2] المرجع نفسه، ص 201

[3] المرجع نفسه، ص 98

[4] المرجع نفسه، ص 201

العصبيـــة السياسيـــــة و التأويلات المذهبية، و لذلك يتساءل نصر حامد أبو زيد عمن "يقود عربة المجاز؟ و إلى أين يوجهها؟ هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته؟"[1].

فالمجاز أداة لتأويل النصوص بما يتفق و مرجعياتنا الإيديولوجية و خلفياتنا السياسية و انتماءاتنا الطبقية و المذهبية. و اختزاله في نوع من تحلية الأسلوب، و الوقوف به عند حدود الوظائف التزينية و الجمالية للغة يكرس حسب أركون التفسير الظاهري الحرفي، و المفهوميـــــة الأحادية بالرغم مـــــن أن الخطاب القرآني هو خطاب التعددية و الاختلاف، و ذلك من شأنه أن يساهم في تسطيح "APPLATISSEMENT" الخطاب القرآني لأنه في جوهره خطاب مجازي متعالي.

و هذا التعامل مـــــع المجاز في التراث الإسلامي ينسجـــم مع قراءة الفقيه للنص و هي القراءة التي تقوم على التأسيس للتطابق الشفاف بين فهم الفقيه للنص و عوالم النص، أي أن قراءة المجاز بهذه الكيفية تدعم بلورة نظرية فقهية أو تيولوجية " تقوي الإحساس بشفافية القرآن "TRANSPARENCE" مـــــن خلال الكفاءة باللغة العربية و عندئذ نستطيع فهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات و التي هي قابلة للتحيين" ACTUALISATION" في حياة كل مؤمن"[2]لأن الخطاب الفقهي يرتبط بالأمور الحياتية السياسية و الاجتماعية التي تتطلب نوعا من التنظيم و الضبط.

و ما نخلص إليه هو أن أركون يرفض التعامل مع المجاز على أنه وسيلة أو أداة جمالية فحسب، لأن ذلك يكرس فكرة المعنى الحقيقي الصحيح، و المشترك الذي يؤسس للأحكام و الصيغ القضائية التي تستخدمها السلطة السياسية.

و من ثمة يسطح الخطاب الديني التعددي، و ينظر إلى المجاز على أنه أداة لغوية تستخدمها الفئات الاجتماعية لتأويـــــل النص بما يتناسب و مصالحهـــــا الإيديولوجية و السياسية. و هذا هو البعد الابستمولوجي المعرفي الذي يكشف الاستخدامات المختلفة للمجاز. أي وظائف اللغة في علاقتها بمواقع اجتماعية ذات أدوار سياسية محددة، وذلك ما يقصده بول ريكور عندما قدم منظوره الجديد

---

[1] نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 189

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

للاستعارة بكونها: " ليست تزويقا لفظيا للخطاب، بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة، و بوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئا جديدا عن الواقع"[1] و ذلك عكس التصور الكلاسيكي للمجازات الأسلوبية عند القدماء و الذي يقوم على أن المجاز أو الاستعارة لا تنطوي على معلومات جديدة، و لها وظيفة تزيينية فقط، و لخصها بول ريكور في كون المجازات الأسلوبية عند القدمـــــاء الغرض منها " إما ردم فجوة دلالية في الشفرة المعجمية، أو لتزيين الخطاب و جعلـــه أكثر إشراقا و لأن لدينا أفكارا أكثر مما لدينا من كلمـــــات تعبر عنها، فلابد لنا أن نبســـــط دلالات الكلمات التي لدينا إلى ما يتخطى حدود الاستعمال اليومي، أو قد نختار، في الحالات التي تتوفر فيها كلمات مناسبة أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة في قلوب المستمعين إلينا"[2].

فالاستعارة عند ريكور في كتابه " المجاز الحي"LA METAPHORE" لها وظيفة كاشفة لتجارب حياتية معيشية ناذرة لا يستوفيها الاستعمال العادي للغة، و هو تقريبا ما يذهب إليه أركون.

2- الأسطـــورة:

يوظف محمد أركون مجموعة من المفاهيم في قراءته للتراث بشكل عام و النص الديني بشكل خاص و هذه المفاهيـــم هي بمثابة الآليات التي اعتمدها لفتح آفاق التأويل، و تجاوز الفهم الدوغمائي للتراث محاولة منه لإنعـــــاش قراءة النص الديني، و التعاطي مع التاريخ بوعي جديـــــد، و تجريب قراءات لم تجرب بعد.

و من بين هذه المفاهيم مفهوم الأسطورة، و لذلك نجده في أكثر من موضع يدعو إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، و إبراز مضامينه، و كيفيات اشتغاله، من خلال توضيح وظائف الموروثات الأسطورية، و دورها في تشكيل البنية العقلية و الاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي.

و يصرح محمد أركون في أكثر من مناسبة أنه لا توجد بلورات دقيقة لمصطلح الأسطورة، و أن هذا المصطلح يتداخـــل مع مصطلحـــــات أخـــــرى من مثـــل

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمـــــة سعيد الغانمي، المركـــــز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، سنة 2003، ص 94

[2] المرجع نفسه، ص 87

الخرافـــــة و القصـــة، و الايديولوجيا... و هي مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف الحقول المعرفية التي توظف فيها، لأن هذه المصطلحات قابلة للصرف و التحويل إيديولوجيا، و لذلك لم تجمـــــد في تعريفات أحادية ثابتة.

و يحدد محمد أركون الأسطورة بقوله:"إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحـــــية و تثقيفية و تأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي. و هذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعـــــبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيـــف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاما رمزيـــا جديدا. إن الحكايات التراثيـــة و الخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة و المدينة كان مصحوبا دائما بمقاطـــــع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)"[1].

و لعل أهم عنصر في هذا التعريف للأسطورة عند أركون هو الحكاية التأسيسية التي تنطلق منها جماعة بشرية ما لبناء نموذجها في التاريخ، حيث تتخذ من حكايات تأسيسية مشروعا للعمل التاريخي.

و هذا ما يجعل الفكر الأسطوري عند أركون "يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائما، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعايش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا لازمنيا، يصعد باستمـــــرار نحو أصـــــول الأشياء، و يعري أسسهـــــا التوليدية و المتزامنة. و هو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية و الفلسفية"[2].

و على مستوى الترجمة كان أركون في البداية يريد أن ينقل كلمة "mythe" الفرنسية كما هي العربية أي – ميث – و ذلك خوفا منه على ما يمكن أن تثيره كلمـــــة أسطـــــورة من غموض و التباس في الفهم، لعدم تبلور مفهوم

---

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

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

الأسطـــــورة بالمعـــــنى السوسيولوجـــــي و الانتربولوجي الحديث في اللغة العربية.

و هـــــذا تمامـــــا هو الـــــذي حصـــــل عندمـــا ترجم عادل العوا العبارة Le coran est un discours de structure mythique بـــ" القرآن خطاب أسطوري البنية" فالترجمة صحيحة و سليمة من الناحية اللغوية، و لكن مفاهيم "خطاب" و "أسطورة" و "بنية" غير مبلـــــورة في الثقافة العربية الإسلاميـــــة، لأنها ثقافة تقليدية و لم تستفد من إنجازات العلـــــوم الإنسانيـــــة و الاجتماعية، و لذلك يقترح أركون ترجمة العبارة السابقة بـــ "القرآن خطاب قصصي البنية" للتخفيف من ردود الفعل التي تثيرها العبارة الأولى.

و يقترب أركون في هذه التعريفات مما اقترحه الكثير من المفكرين العرب المعاصرين لمصطلح الأسطورة. ففي منظور عزيز العظمة الأسطورة هي:" خبر عن بداية ليست سوية الأمور اللاحقة إلا استعـــــادات لها، و ما التاريـــخ إلا استمرارا نوعيا لها أو تدهورا نوعيا في سويتها بهذا المعنى، قد تكون الأسطورة خرافة و هذا هو الشأن الغالـــــب، و قد يكون لها أساس في الواقـــــع التاريخـــــي و تكمن أسطورية الخبر عن البـــدء في أن العنصـــر الخبـــري فيـــــه يتغلـــب على تاريخيتـــــه، و يضحي بدوره فاعلا للتاريخ مشكلا لسويته"[1].

و تتخذ الأسطورة عند عزيز العظمة تجليات و أشكال عملية متعددة في جميع نواحي الحياة الثقافية و السياسية للجماعة " فهي من جهة دستورها و مرجعها الرمزي، إذ هي عنوان ما هو سوي فيهـــــا و الدال على النواقص التي لا نقفـــــه كعدم سوية، و هي من جهة أخرى دليل طقوسها العبا دية و احتفالاتها السياسية"[2].

و حدد فتحي التريكي الفكر الأسطوري بأنه " يحدد غالبا موضوعه في معاني الأصل لأن وظيفتها (الأسطورة) تتحدد أساسا في إعطاء تفسير خيالي لأصل الوجود"[3].

---

[1] عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99

[2] المرجع نفسه، ص 99

[3] فتحي التريكي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، عام 1992، ص 17

و يحدد مفهوم الأسطورة عبد الله العروي بقوله "إن الأسطورة تروي دائما البدايات بداية الكون، بداية الإنسان، بداية شعب أو مجتمع، فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيبا زمنيا بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة، و هي أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان، فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود"[1] و هذا ما يجعل الأسطورة حسب العروي لا تعني "بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابـــــت من خلال المتغير العابر، فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول"[2].

و لعل العنصر المشترك بين هذه التعريفات هو فكرة، الأصل، و البدء، و الخبر عن بداية، هذا البدء الذي يرتد إليه التاريخ، وهذا الأصل الذي يشكل منطلق كل شيء، و ما صور الحياة المختلفة إلا إستعادات لهذه البدايات و تحيين لهذه الأصول.

فالأسطورة هي قصة أو حكاية تختصر الحياة، و لعل ذلك ما يقصده فراس السواح بقوله:"إن الأسطورة هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون و الوجود و حياة الإنسان"[3].

و يأتي اهتمام محمد أركون بالأسطورة و الفكر الأسطوري في سياق إعادة الاعتبار لدور الأسطورة بعد تراجع النزعة العلمية و الوضعية التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطورية فالمعرفة الأسطوريـــــة رفضت و رميت في ساحـــة الثقافة الشعبية و الخيال الخرافي، و العقائد التعسفية الاعتباطية، و بقايا الخزعبلات السحرية، ثم جاءت الأنثربولوجيا الثقافية لكي تعيد الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية"[4].

فالمعرفة الحديثة تعيـــــد للأسطورة وظائفهـــا النفسية و الاجتماعية و الثقافية، و لا تفصل فعلا نهائيا بين العقلاني و الخيالي فهما عنصران في تفاعل مستمر من أجل توليد معرفتنا بأنفسنـــــا، و توليد وجودنا الفردي و الجماعي.

---

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط2، عام 1988، ص 10

[2] المرجع نفسه، ص 10

[3] فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة، دمشق، ط2، عام 2001، ص 14

[4] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 292

فعن طريق الأنثربولوجيا الاجتماعية و الثقافية تتم إعادة الاعتبار "إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلا مـــــن أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية، و هيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، و هكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة، لاعقلانية واحدة، و بطرائق متعددة لمفصلة المعنى"[1].

أي أن المعرفة الحديثة لم تعـــد سجينـــــة الإطار الثنوي، فلم يعد العقل يتضاد مع الأسطورة و ذلك ما يميز دراسة ما هو أسطوري في مشروع نقد العقل الإسلامي، عند محمد أركون، أي أصبح الفكر الأسطـــوري يحظى بنفس الأهمية و القيمة المعرفية التي يحظى بها الفكر العقلاني المنطقي.

و يميز أركون بصدد تحليله للأسطورة و الفكر الأسطوري بين الأسطورة المثالية (رؤيا أسطورية "mythification " و الأسطورة الخرافية Mythologisation .

أما الأسطورة المثاليـــة (القصة) فإنها "تلخص بواسطة التعبير النموذجي و الرائع عن المعنى التصرفات المثالية و الشخصيات الرمزية المقدمة للاستبطان و التقليد من قبل كـــــل عضـــــو من أعضاء الجماعة. و بالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دورا أساسيا لا يعوض، أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي و الأخلاقي للجماعة، أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود و ترفع من قيمته في آن معا، إنها تقوي و تغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص و للجميع"[2].

و هذا الأمر لا يخص المجتمعات القديمة دون الحديثة، بل يخص المجتمعات الحديثة أيضا، لأن كل مجتمع لا يخلو مـــــن وظيفة التقديس و الترميز، و هذه الوظيفة تؤمنها له الأسطورة المثالية. و يضاف إليها الأسطـــــورة الخرافيـــــة" mythologisation" و تشـــير إلى "التوسيعـــــات و التحولات و الانحرافات التأويلية و التقنيعات التنكرية التي تتعرض لها الأساطير المثاليـــــة التأسيسيـــــة في السياقات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية المتغيرة"[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص 294

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 297

[3] المرجع نفسه، ص 287

و من ثمة فإن العلاقة بين الأسطورة المثالية و الأسطورة الخرافية عند أركون هي علاقة ثابت بمتحول، و علاقة جوهر باستخداماته المختلفة لأغراض مختلفة أيضا من قبل الفئات الاجتماعية التي تستدعيه وفق مقتضيات معينة.

و من الأسطورة الخرافية جاءت في العصر الحديث حسب أركون الإيديولوجية التي أخذت مكان حكايات التأسيس أي حلت الأدلجة محل الأسطرة.

كما يميز أركون أيضا بين إنتاج الأفكار Idéation و الايديولوجيا لأنهما يركـــزان على الأفكار و ليس على الصور و الرمـــــوز، على عقلانية اللغة، و ليس على طاقاتها الإيحائية المجازيـــــة و إنتـــــاج الأفكار Idéation "هو الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيـــــط الأفكار التي تشكـــــل نظاما فكريـــــا ما و توسيعها وأغنائها و تجديدها و التحقق من مدى تطابقها مع الواقع "[1].

و هذا ما يجعل إنتاج الأفكار كفعالية عقلية يختلف عن الايديولوجيا، لأنها ترتبط عادة بمصالح فئات اجتماعية معينة، و لا يهمها المعرفي كثيرا إنها "تهتم باختبار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق و التي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية (الجماهير) للقيام بأعمال محددة" [2].

بمعنى أن الايديولوجيا لا تهتم بالتناسق المنطقي للأفكار بقدر ما تقوم على إرادة اصطفاء عناصر فكرية معينة من الذاكرة الجماعية بهدف تجييش و شحذ همم جماعات اجتماعية لتحقيق أغراض معينة، لأن الايديولوجيا هي إرادة نضالية لفرض ذاتها على وعي الجماعة، خاصة عندما يكتب لها الانتصار و الهيمنة و تصبح حينئذ نظاما فكريا مغلقا، يحل محل حكايات التأسيس و يستخدم كمرجعية لدعم الخطابات السياسية و الدينية.

إن كل قراءة نقدية للتراث تهدف إلى إعادة تأويله و فهمه عند محمد أركون تتوقـــف على ضرورة إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني و دورها في تشكيـــــل العقـــــل الإسلامـــي، و هي الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها حقائق تستند إلى مسلمات صحيحة.

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 212

[2] المرجع نفسه، ص 213

فحضـــــور الأسطوري كثيف في تاريخنـــــا، وهو عنصر مؤسس لثقافتنا، سواء في الماضـــي أو في الحاضر، لذلك نجد أركون يقف عنده كثيرا محاولا تفكيك بنيته، و التحسيس بوظيفتـــه في إيجاد و بناء الكثير من التصورات و القناعات. لأن الفكر الأصولي يتغذى عليه.

لأن زمننا الراهن حسب أركون "يمتاز بأنه يعترف، و للمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة و إدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، بأن نفهم كيفية اشتغـــال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي – المركزي"[1].

و في إطار تحديد أركون للبعد الأسطـــوري في الفكر الإسلامي و بيان وظيفته في تشكيل بنية هذا الفكر، يتكلم عن هيمنة أسطورة العصر التدشيني، و كيف تم تحويله جيل الصحابـــة إلى شخصيات أسطورية مثالية، تتعالى على شروطها التاريخية، فالخطاب الأسطوري عنده " يحول العامل المادي المحسوس الذي قام به النبي "محمد" بترميزه للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة"[2].

و لذلك نجد الخطاب الديني لا يسعى فقط إلى إحياء دولة المدينة التي أسسها الرسول –ص- و إنما الشروط الدينية المثالية التي أنتجها، أي أن الفكر الأصولي السلفي الذي يشتغـــل على النص الديني و يختص به – في نظر أركون- " يحذف كل الأبعاد الأسطورية و الدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمـــار و التوظيـــف، في التعابير و الصيغ ذات المعايير الشعائرية و القانونية و الأخلاقية و السلوكية و التيولوجية"[3].

و بذلك يصف أركون دعوة الحركة الإصلاحية السلفية بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل و الإنطلاق من اللحظة التأسيسيـــــة أي لحظة القرن السابع الميلادي، أو تجربة المدينة كما يسميها بأنها نوع من الوهم الأسطوري.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

[2] المرجع نفسه، ص 69

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

و عليـــه فإن كل تأويل للتراث العربي الإسلامي لا يكون واعيا بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي يظل بعيدا كل البعد عن إدراك الجوانب التاريخيـــــة في هذا العقـــــل أو الفكر لأن الخطاب القرآني حسب أركون هو نموذج للتعبير الميثي أو الأسطوري.

3- المتخيـــل:

يتكرر استدعاء مفهوم المتخيـــــل في تحليلات محمد أركون للتراث الإسلامي، إلى درجة يصبح فيها الكشف عن مضامينه، و طريقة تشكله، وكيفية اشتغاله، و دوره البنيوي في إخراج التراث بالصورة التي هو عليها، شرط ضروري لكل جهد معرفي غرضه الوعي بحجم و فعالية المتخيل في التاريخ.

و مصطلح المتخيـــــل في الاشتقاق اللغوي ينحدر من الجذر اللغوي "خيل" الذي يشير حسب لسان العرب إلى الدلالات التالية:

"و الخيَّل فيه الخير و تخيَّله: ظنَّه و تفرَّســـه، و خيَّل عليه: شبَّه. و أخال الشيء: اشتبه هـــــذا الأمـــــر لا يخيّل على أحد: أي لا يشكـــــــــل. و فلان يمضي على المخيّل أي على ما خيَّلت أي ما شبهت: يعني على غـــرر من غير يقين. المخيّلة: موضع الخيل و هو الظَّنُ: كالمظنَّة: و هي السحابة الخليقة بالمطر[1].

و عليه فإبن منظور يلخص لنا الدلالات التي يشير إليها الجذر "خيل" في الاشتباه، و الظن...الخ.

و تنحدر كلمة Imaginaire الفرنسية التي تترجم بالمتخيل من الأصل اللاتيني "Imaginarius" و التي تعني خيالي، أو خاطئ، و تستعمل كلمة متخيل في اللغة العربية بثلاثة دلالات على الأقل:

1- كصفة، و تعني ما لا يوجد إلى في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية.

2- كاسم مفعول، للدلالة على ما تم تخيله.

3- كاسم، و تعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال.[2]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك – ل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، عام 2005، ص 327 – 328.

[2] مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم WW. Fikr Wanakd aljabriabad. Net

و يذهـــــب محمد عابد الجابري إلى أن كلمـــة "Imaginaire" من الكلمات التي لا نجد لها مقابلا مألوف الاستعمال في اللغة العربية، و الكلمة مشتقة من "Image" بمعنى صورة، صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال، و من هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صور الأشياء الحسية و المتخيلة بلفظ المصورة تارة و المخيلة تارة أخرى"[1].

و في المعنى الاصطلاحي يحدد الفلاسفة الخيال أو المتخيل كما يلي:

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

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

3-إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم و التصورات و النظريات الجديدة، و إيجاد تجارب عملية في كل مناسبة

4-إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح و تجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل"[2].

و يحضى مفهوم المتخيل في العلوم الإنسانية و الاجتماعية بأهمية كبيرة حيث تتسع مدلولاته و يوظف بخلفيـــات معرفية مختلفة، كمـــا هـــــو الشـــــأن في الأنثربولوجيا، و التاريخ، و علم الاجتماع، و علم النفس، و مقارنـــــة الأديـــان و الاهتمام بالخيال و المتخيل عند أركون يرتبط بهدفين أساسيين: أما الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تمظهراته، و تجلياته المختلفة، و من ثمة تجاوز تبخيسه و الحط منه. فالخيال من الواقع و لا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي و ما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيـــل الصور الذهنية و على إنتـــاج رؤية للوجـــود و الإنسان، و ذلك ما انتهـــى إليه "جـــورج دوبي عندمـــا درس المتخيـــل الاجتماعي " L'imaginaire Social".

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، ص 14

[2] محمد أركون، الإسلام، السياسة و الأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص 09

و الهدف الثاني هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل و الفكر عن الخيال و الصورة، و هي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل و سيادته، و استبعدت المخيلـــــة، المخيلة التي وصفها ديكارت بأنها"مجنونة المسكن "La folle du Logis"[1].

و من ثمة تجاوز النظرة القدحية للخيال و عناصره اللامعقولة، و رفض عبادة العقلانية "فالعقل لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال و المتخيل"[2].

أي أن العقل يحمل في طيه لا معقولـــــه، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال و بنـــــاء على ذلك فالدارس للفكـــــر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال ووظيفته، و دوره في إنتـــــاج المعنى، و حضوره في بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية، و العمليات التي يعيد بواسطتها المخيال إنتاج نفســـــه و الاستمرار في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات، على غرار ما فعله الكثـــير من الباحثين الغربيين الذين اهتموا بالمتخيل، من أمثال "جورج دوبي" G. DUBY "في كتابه: "الأنساق الثلاثة أو متخيل الإقطاعية عام 1975 و جاك لوغـــــوف G. LEGOFFالذي كتب المتخيل القروسطي في 1985، و بشكل عام التيار الذي اهتم بدارسة البنى العقلية للمجتمعات أو تاريخ العقليات.

و بالنسبة لمحمد أركون الإلحاح على استخدام العقل و الاستعانة به، غيب الحديـــث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة، أو وسيلة للتصـــور و المعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك و التعبير، و الكشف المعرفي "[3].

و يرى أركون أن المسلمين و المستشرقين معا قدموا " تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموســـا بشكـــــل كلي بمفهوم العقل و العقلانية، و راحوا يرمون الخيال و المتخيل في دائرة الخطـــأ و الوهم و الخرافة و الانحراف، و راحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار و الزخرفة و المجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى

---

[1] محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ص 26

[2] المرجع نفسه، ص 25

[3] محمد أركون، الإسلام السياسية و الأخلاق، ص 08

الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات) و لكنها معدومة تماما من ساحة الفكر"[1] أي أنهم كرسوا التضاد و ما يترتب عليه من إقصـــــاء متبادل بين اللوغوس و الميتوس، العقل و الخيال، المعنى الظاهري و المعنى الباطني و يميز أركون في المتخيل بين:

المتخيل الديني: "Imaginaire religieusc" و يعرفه بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية و حيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية "[2] بمعنى أن اللغة الدينيـــــة، و يضاف إليها التكرار الشعائري تجعل المتخيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور و تمثل كل الأشياء المحسوسة و الذهنية، فكل شيء بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي و البدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلهـــــا و هذه الأسمـــاء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، و ينبغي الإيمان بها"[3].

و هكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة و المطلوب إدراكهـــــا و تأملها بل وعيشها و كأنها حقيقة، و التي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقـــل على العكس يصبـــــح هذا العقل مصدرا للزندقة و الانحراف و الضلال، إذا لم يقبل بأن يصبح كليا الخادم المطيع للمتخيل الديني"[4] في حين أن العقل النقدي يأخذ على المتخيل كونه المولد للتصورات و الأفكار الوهمية، لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايـــــات الخرافيـــــة و التصورات الوهميـــــة، و الحكايات الشعبية، و العقائد الأسطورية.

المتخيل الاجتماعـــــي: "L'imaginaire Social": ينتهـــــي المتخيل الديني في المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية إلى التطابق كليا مع المتخيـــل الاجتمـــــاعي، و هو عبارة "عـــــن تركيبة ديناميكيـــــة مؤلفة من الأفكار القوى و التصورات المهيمنة مـــع دعامـــــات وجودية متكررة. و هو 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

---

[1] المرجع نفسه، ص 08

[2] المرجع نفسه، ص 10

[3] المرجع نفسه، ص 10

[4] المرجع نفسه، ص 10

الاجتماعية."[1] أي أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكـــــار – القوى، التي ترتبـــــط بالفاعلين الاجتماعيين و التي يراد لها الهيمنة في الساحة الاجتماعية، فالمجتمعـــــات البشرية لا يمكن فهمها إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي، و هذا ما يذهب إليه بول ريكور عندما يحدد بدوره المتخيل الاجتماعي بأنه "هو هذه الملكة المنتجة لتمثلاتنا، لدورنا في التاريخ و ذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل و تقاليدنا الموروثـــــة من الماضي و مبادراتنا و أعمالنا الراهنة، وهذا المخيال يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيان في صورة الأيديولوجيا و أحيانا أخرى في صورة اليوتوبيا"[2] و عليه فالدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعيـــــة و حقيقيـــــة من الواقع المادي الحقيقـــــي نفسه، هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحداث التضاد بينـــــه و بينها أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني و عقلي لا يمكن دحضه، و بالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي و الفعال للتاريخ، إنهـــــا مغروسة و متجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة مادية ضخمة"[3].

هذا الدور الفعال للخيال أو المتخيـــــل هـــــو ما يجب على العلـــوم الإنسانية و الاجتماعية الكشف عليه لبيان مسار المجتمعات، و علاقة المجتمعات بعضها ببعض.

و "المتخيـــــل بهذا المعنى هو شبكـــــة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعـــــب ما و تحدد موقفه تجاه الشعب الآخر"[4]، و عليه فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجي للمخيال الديني و الاجتماعي، و الحفر تحت العمليات النفسية و الثقافية و الاجتماعية التي أنتجته باعتباره وعاء من الصـــــور و قوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة و قيما لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها"[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص 11

[2] حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 26

[3] محمد أركون، الإسلام السياسية و الأخلاق، ص 11

[4] هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد 06، 1994، ص 117

[5] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 29

فالمخيال الديني قد يستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدســـــة، و العلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيـــــال الدينـــي و إبراز الثقل التاريخي و السوسيولوجي له.

و يذهب أركون إلى أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعا انطلاقا من النص القرآني و هو الأمر الذي لم يحظ بعد باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقع "إن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، و لكن للأسف، فإن عمل المخيال كان قد سفه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكيـــة، و كما في الغرب عن طريق العقل المعقلن"[1] و يركز في إبراز دور الخيـــــال و علاقتـــــه بالعقل على منهج علم النفس التاريخي La psychologie Historique لأنه "يهتم بالشروط الاجتماعية و الثقافية لتطور العقلاني و المتخيل، و التفاعـــل المتداخـــــل بين العقل و الخيال، بين الوعي و اللاوعي أو الحلم أو الهواجس و الباطنية و الهامشية الاجتماعيـــــة و البنى النفسية و القوى النفسية العميقة و المتخيل الاجتماعي"[2].

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية و اجتماعية، و يكمل دور العقل و لا يمكن فهم الأشياء فهما صحيحا و موضوعيا، دون بيان دوره.

4- المعنى و آثار المعنى:

من بين الأفكار التي يوليها أركون أهمية قصوى في مشروعه التأويلي الحديث للفكر الإسلامي، فكرة المعنى و تمييزه بين المعنى و آثار المعنى يشكل شرطا لإعادة قراءة التراث.

فلفظة المعنى: "مشتقـــــة من فعل عني الذي يؤخـــــذ بمثابة أظهر إذ ما نسب إلى الأشياء فيقال مثلا غيث الأرض بالنبـــــات إذا أظهرته و يؤخذ بمثابة أراد و قصد إذا ما نسب للإنسان، فيقال مثلا عني فلان بما قاله كذا، أي أراده و قصده، أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشيء، و معنى الكلمـــــة هو مدلولها، و معنى

---

[1] المرجع نفسه، ص 138

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 146

الكلام هـــــو مضمونه، أما المعاني فهي ماللإنسان من الصفـــات المحمودة. و نلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن"[1].

أما الألسنيات الحديثة فإنها تفرق بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، و المعنى المجازي أو آثار المعنى و ذلك عكس فقه اللغة (الفيللوجيا) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة أي أول معنى أتخذته الكلمة في تاريخها.

و يقابل التمييز بين المعنى و آثار المعنى، أو المعنى الحرفي و المعنى المجازي في اللغة الفرنسية مصطلح "DENOTATION" و مصطلح "CONNOTATION "، فمصطلح "CONNOTATION" يعني الدلالات الحافة أو المعاني الثانوية " لأن الدلالات الحافة لمصطلح ما هي فقط جزء من معانيه. و التي تظهر كقيم مضافة أو ثانوية أو محيطة"[2].

و يشكـــــل هذا التميز عند أركون المدخل إلى "أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، و كل الصيـــــغ التي اختفت أو لا تزال حية و التي تنتج بدون تمييز المعنى و آثار المعنى"[3].

و الأشكلة تعني وضع المعاني على محك النقد و التساؤل. لأن كل نظام فكري ديني أو سياســـي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن. كما ينتج أيضا آثار المعنى أي الاستخدامات الايديولوجية المرافقة لكل معنى.

و لما كان كل طرف يعتقد أنه يملك المعنى، « فإن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام و شامل. كل الناس يريدون المعنى و يدعونه. و كل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. و كذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي و فرضه أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، و بالتالي المؤدي إلى المعنى الكلـــــي و الأخير"[4].

---

[1] الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط 1، عام 1986، ص 764.

[2] DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, , dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002, P 131

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 22

[4] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 24

و هـــــذا الشكل من المعنى هو ما يطلبـــه أصحاب العقائد في كل الديانـــات و المذاهـــب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح و الحقيقي.

أما الفكر الحديث الذي ينتسب إليه أركون فإنه "يؤشكل كل عملية إنتـــــاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليـــــات اللغوية و المواقف العقلية و الاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفويا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنـــــة على صحتـــه أو خطأه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى"[1].

و بالتالي فلا يوجـــــد المعنى المعطى أو الجاهـــــز أو القبلي، و إنما المعنى ينتج، و في عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعـــاد، و لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعى أنه يمتلكه "و كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعا من الايديولوجيـــــــا، و نقصـــــد بالايديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو "قيمه" لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير "البحث عن المعنى" أصبح هو نفسه مشبوها: بمعنى أصبح يعتبر كإيديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية و الميتافيزيقية القديمـــة إلى سابق عهدها"[2].

و لهذا السبب يفضل أركون استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "البحث عن المعنى" فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاستخدامـــات الإيديولوجيـــة و لذلك فإن "مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية و خاصة في الخطاب الديني باللغة العربيـــة، ألا و هي مشكلة ما سميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة " Le Système de Connotation " لا يحق لأحـــــد و خاصـــة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في "فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة "أقول لا يحق

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 54

[2] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 24

له أن يفعل ذلك إذا لم يحط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم "منظومـــات الدلالات الحافـــة أو المحيطة أو الثانوية"[1].

و يلاحـــــظ أركون أن النص القرآني لم يدرس من منظـــور الدلالات الحافة أو المحيطـــــة أو الثانوية فلا "توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة و مفاهيمهـــا على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم. أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلـــــوب أو تجميله. و هذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها و بحسب المعنى القاموســـــي و لا يأخذ بعين الاعتبـــار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفســـــر القـــــرآن و من المعلوم أن الناقد الكندي نورثوب فراي N. FRYE كان قد درسها بالنسبـــــة للتوراة و الأناجيل باعتبارها تمثل الرمز الكبير"[2]. و من أشهر كتبه في هذا المجال:

"الرمـــــــــز الكبيـــــــــر: الكتـــــــاب المقـــــدس و الأدبLe grand Code. La bible et la Littérature "

"الكـــــــــلام الأعلـــــــــى: الكتـــــــاب المقـــــدس و الأدب "La Parole Souveraine. La Bible et la Littérature

و بالنسبـــــة لأركون فإن الألسنيات الحديثة و حدها تمكننا من توضيح الكيفية التي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس، و طريقة تركيبه للمعنى، بطريقة جعله يتعالى على كل المشروطيات اللغوية و التاريخية و السياسية، خاصة و أنه يمثل المعنى الموثوق المتجذر في التجربة الوجودية للإنسان المؤمن.

فيفضـــــل الألسنيات و النقد الأدبي أصبحنا حسب محمد أركون قادرين "علـــى أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، و بين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القـــــراء، فقد يفهـــــم القراء إيحاءات و أشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف و لم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضا و قد نشأت في ألمانيا مدرسة

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 09

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 32

كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القـــــراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس) و يمكن أن نطبـــق منهجيتها أيضا على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية و عندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط و كيف تفهمها"[1].

و تحيلنا هذه المنهجية النقدية إلى التمييز بين نوعين من النقد، و هما: نقد النص من جهة المؤلف و نقد النص من جهة المتلقي، فهناك "نقد النص من جهة مؤلفه و معناه اللغوي و الحرفي الملاصق و نقد النص من جهة متلقيه و قرائه – ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيالات الفردية و الجماعية و هذه المخيالات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور و محاكمتهم للأشياء، ثم في تصرفاتهم و سلوكهم"[2].

و هكذا يحصل التمفصـــــل بين آثار المعنى أي فهم الناس للنصوص عبر خيالهم و المعنى الصحيح و المعتبر المعنى الوحيد للنص و بين الأيديولوجيات التي تتحكم بالناس، فكل "الفاعلين الاجتماعيين سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى بل و ينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي الأولي للنص الأعظـــــم: أي المعنى المتره و المتعالي و المقـــــدس الذي لا يمس و المؤسس لكل ما تلاه حتى أبدا الآبدين"[3].

و لذلك يجب التمييـــــز بين آثار المعنى و هي مجمـــــوع الاستخدامات الفئوية و الطبقيـــــة و السياسية و الاجتماعية للمعنى و المعنى. فالقرآن قدم معنى ما، و لكن هذا المعنى تعرض للاستعمالات الإيديولوجية، من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل جماعة أو مذهـــب أول القرآن بطريقة خاصـــة، و القرآن يتحمل عدة تأويلات، أي أن فهم القرآن لم يكن واحدا على مر العصور فكل جيل يكتشف فيه شيئا جديدا، لأنه يقرؤه على ضوء تجربته و إمكانيات عصره العلمية و الثقافية، و القرآن مثله مثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة و الإنجيـــل حسب أركون أي أنه "ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد و المعاني

---

[1] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 26

[2] المرجع نفسه، ص 26

[3] المرجع نفسه، ص 30

الفوارة و الغزيرة: كالتوراة و الأناجيل و النصوص المؤسسة للبوذية أو الهندية، و كل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة و قد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل"[1].

أي أن النصوص التأسيسية هي نصوص قابلة لأنواع شتى من الإسقاطات و الترجمات و يلخص أركون نظريته في المعنى بقوله: "أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين- أو من إتباع الأحزاب و الأيديولوجيات السياسية- يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته و مداركه و ظروف عصره"[2] و عليه لا يوجد معنى أولي و أصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة و كل المشروعيات و الحقائق، عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية، و قادرون على تأويلها تأويلا صحيحا و إدراك معناها الحقيقي، "و لكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولبون معنى الوحي و يجمدونه في حين أنه فوّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة بالذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة و المؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد"[3].

و بالجملة فإن كل تأويل جديد للفكر الإسلامي المعاصر عليه أن يأخذ بدور الخيال و المجاز، و الأسطورة بالشكل الذي حدده أركون كما يجب أن يميز دائما بين المعنى و آثار المعنى. لأن هذه المفاهيم بمعانيها الجديدة في العلوم الإنسانية و الاجتماعية هي آليات في التأويل.

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 36

[2] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 28

[3] م، ن، ص 29

الباب الثاني: الأبعاد الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون

تمهيـــد:

الفصل الأول: أنسنة النص

الفصل الثاني: أنسنة العقل

الفصل الثالث: أنسنة السياسي

الفصل الرابع: أنسنة التاريخ

تمهيد:

إن مشروع الأنسنة عند أركون مشروع كلي شامل، يلمس كل جوانب حياة الإنسان المختلفة أي أنه ليس مشروعا جزئيا يركز على بعد و يهمل بعدا آخر.

و أبعاد الأنسنة الفلسفية هي الأبعاد التي ترتبت عن انبثاق مفهوم جديد للإنسان، يجعل من الإنسان هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه، أي أن الإنسان هو المركز و هو المرجع، و هو المنتج للحقيقة، أي أن الأنسنة تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستلاب و التبعية في علاقتها بذاتها، و في علاقتها بأبناء جنسها و في علاقتها بالعالم بشكل عام.

و ذلك لن يتحقق إلا بالقطع مع كل أشكال المقدس، أو إعادة تأويله بما يجعله إنتاجا بشريا فالأنسنة في جوهرها هي الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان و فيها لم يعد يوجد مثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان، و المقدس الذي تسعى الأنسنة إلى إحداث القطيعة معه و فك الارتباط به، قد يكون مقدسا دينيا، و قد يكون مقدسا سياسيا و قد يكون مقدسا معرفيا، و قد يكون مقدسا تاريخيا.

أما بالنسبة لفك الارتباط بالمقدس الديني، فمعناه حسب أركون هو الفصل و التمييز بين كلام الله المطلق اللانهائي، و هو الكلام الذي ليس بمقدور البشر إدراكه، و الكلام المصاغ في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية بالنسبة للإسلام و القرآن الكريم. أي أنه يجب التمييز بين النص في بعده المتعالي و النص متحققا في التاريخ، أي في لغة معينة و ثقافة معينة، لأنه لا يمكن أن نفصل اللغة عن مضامينها الثقافية و الاجتماعية و الرمزية، النظرية و العملية، لأن هذه المضامين هي التي تضمن تداولها بين الناس، لأنها إذا لم تصبح من مكونات رؤية الوجود و إدراك العالم تنعدم وظيفتها.

و في هذا السياق نجد أركون يميز في خطابه حول النص بين الشفهي و النص المكتوب، بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي، و بين مجتمعات الكتاب المقدس و مجتمعات الكتاب العادي..الخ و بهذا الفصل يتحقق البعد الأول من الأبعاد

الفلسفية للأنسنة و هو: أنسنـــة النـــص و ذلك بتفسيره و فهمه فهما عقليا من خلال معطيات العصر.. أما أنسنـــة التاريخ فمعناها هو رد التاريخ إلى طبيعته أي إلى تاريخيته و أحداثه، فالتاريخ هو جملة الأحداث و التحولات التي تعتري الإنسان و يكون الإنسان علتها و الفاعل فيها، بمعنى أنه لا توجد قوى خفية توجه العالم، و لا توجد خطط أولية تحكم سير التاريخ، يمكن تفسيره على ضوئها، فالتاريخ الحديث لا تحكمه الأطروحة المسيحية حول التاريخ التي تجعل بدايته مولد المسيح و صلبه، و نهايته تتم بعودة المسيح، كما أن التاريخ لا يرتبط بنزول الوحي في القرن السابع الميلادي، و يصطنع أركون اجتهادات مدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ و مقاربات علم النفس التاريخي، لكي يخلص التاريخ من التفسير الخطـــي و هو التفسير الجوهراني الذي يفترض وجود جواهر أو حقائق تخترق كل العصور و الأزمنة، تؤثر فيها و توجهها و لا تـــتأثر بأحداثها.

أما أنسنـــــة السياسي فمعناها هـــــو فك الارتبـــاط بين البشري و المقدس، أو بين السلطة و السيادة العليا في أشكال التنظيم البشـــري المختلفة، ورد الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنســـان هو الحاكـــــم و هو المحكوم، أي هـــــو الذي يحكم و يسير و ينظم و لا يوجد طرف آخر، أي التوقف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، و التعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها و استخراج القواعد العامة التي تحكـــم الفعل السياسي، و لتحقيـــــق ذلك يميز أركون بين السلطة و السيادة العليا، و يوضح أن منطق السلطة يختلف عن منطق السيادة العليا لأن السلطة تقوم على الإكراه و القسر في حين أن السيادة العليا تقوم على الرضا. و يتابع علاقة السلطة بالسيادة العليا في الفكر السياســـــي الإسلامي، حيث تقـــــوم السيادة العليا أو المشروعية على ثلاثة ذرى تترتب هرميا كالآتي:

1-القرآن بصفته مصدرا للسيادة العليا الإلهية.

2-السنة و السيادة العليا للنبي (ص).

3-الإجماع و القياس و الاستحسان، و هي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا و احترامها.

و يلاحظ أنه في بداية الدعوة الإسلاميـــة كانت السيادة العليا هي التي تتحكم في السلطة، و لكن سرعـــان ما انقلبت الأمـــــور و أصبحت السلطة هي التي تتحكم في السيادة العليا، بل و تستخدمها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وهذا أدى إلى نزع القداسة عن المجال السياسي و اعتبر مجالا دنيويا، أي أن السلطة السياسية لم تعد تستند إلى أي مشروعية متعالية.

أما أنسنة العقل عند أركون فمعناها رفض وجود أصل إلهي للعقل، و أن العقل البشري لا يستند على أية حقيقة مطلقة أو متعالية، و لا يعتمد على أية مرجعية مقدسة، فالعقل هو جملة تحولاته، وهو نتاج مشروطياته الثقافية و السياسية، فالعقل يرتبط بالثقافة التي يوجد فيها، أي أن العقل ظاهرة بشرية، و بالتالي فإنه نسبي و متغير، فأنسنة العقل تعني القطع معه كمفهوم لاهوتي، وهذا ما فعله أركون في دراسته للعقل الإسلامي الأصولي و خاصة عند الشافعي، فعمل على كشف تاريخيته بالرغم أنه يغطي على هذه التاريخية عندما يستند إلى النصوص الدينية، و يحاول تأصيـــــل نفسه في النص المقدس. و الأمر نفسه بالنسبة لعقل التنوير الغربي الذي أصبـــــح حسب أركون سجين مقولات و تصورات تقدم على أساس أنها الحقيقة الكلية و النهائية، و لذلك المطلوب حسبه تجاوز العقل الأصولي و العقل التنويري، و الاستعاضة عنهما بالعقل الاستطلاعي أو المنبثق.

و ما نخلص إليه أن الأنسنة بهذه الأبعاد الفلسفية، هي جوهر الحداثة لتماهيها معها فأنسنة النص هي التعاطي معه كنص تاريخي، أي كنص متجســـــد في لغة بشرية و يعكس التصورات و المفاهيم التي تتضمنها تلك اللغة، و أنسنة العقل هي إعطاء الدور الأساسي في المعرفة للعقـــــل على حســـــاب الوحي، و اعتباره السلطة العليـــــا، أي لا توجد سلطة على العقل إلا العقل، أما أنسنة السياسي فهي تعني العلمانية بمعنى أن خير الإنسان يتحقق عندما يسير نفسه بنفسه عن طريق الاقتراع العام أما أنسنة التاريخ فهي رفض أي تصور مسبق لسير التاريـــــخ لأن التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان الحرة و السيدة.

و هكذا فالأنسنة هي القيم الأساسية للحداثة، و أبعادها الفلسفية تؤكد ذلك.

الفصل الأول: أنسنة النص

إن تعامل أركون مع النص القرآني، و هو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية، يقوم أساسا على إعادة النظر في قداستـــــه، و الكشف عن آليـــــات تعاليه، من خـــــلال البحث في طبيعته اللغوية، و تاريخ تكونه، و مراحل تشكلـــــه و استقـــــراره على الصورة التي هو عليها اليوم.

و يقترح أركون استراتيجيـــــات معرفية و تاريخية لتفكيـــــك آليات التقديس و التعالي، فأنسنة النص تقوم على فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي و المفارقة، و تقطع مع كل فلسفة دينية تحيل الحياة البشريـــــة على عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان.

و ذلك يقتضي إعادة فحص الكثير من المفاهيم من مثل: أم الكتاب، الوحي، الخطاب القرآني، القرآن النص، المصحف، الخطاب النبوي...الخ.

و يمكننا أن نحدد في هذا السياق ثلاثـــــة مفاهيم كبرى عند أركون تكشف عن إستراتيجيته في تجذير النص في التاريخية و هي: مجتمعات الكتاب/ الكتاب، الشفهي/المكتوب، الحدث القرآني/ الحدث الإسلامي.

فهذه المفاهيم حســـــب أركون تبين كيف ثم خلـــع طابع التقديس و المفارقة و التجريد و التعالي على الكثير من التصورات و المعاني التي هي ممارسات بشرية، إنسانية محايثة.

و في هذا السياق يميز محمد أركون بين مستويين من كلام الله و هما:

1 - الكلام المطلق و الكلام النسبي:

أي مستوى كلام الله في كليته و نهائيته، و مستوى كلام الله الموحى إلى البشر بواسطة الأنبياء و الرسل." فكلام الله لا ينفذ و لا يمكن استنفاذه، و نحن لا نعرفه بكليته، فأنواع الوحـــــي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى و أنبيـــاء التوراة، ثم عيسى، و أخيرا إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامـــه، و نظرية "الكتاب السماوي" التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابـــــا آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أم الكتاب). و بهذا المعنى نجد أن القـــــرآن يتحدث عن "اللوح

المحفوظ" و هو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي على كلية كلام الله الموجود فقط في السماوات فمهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجليا أرضيا لكلام الله المحفوظ ذاك"[1].

و بهذا المعنى فإن القـــرآن هو تجلى جزئي أرضي، وبشري ثم من خلال الرسول –ص- لأنه تجسد في لغة بشرية هي اللغـــة العربية في القرن السابع الميلادي، و توجه إلى عقول بشرية و ارتبط نزوله بحوادث اجتماعيـــة و اقتصادية في شبه الجزيرة العربية، و نجد حسب أركون أن " القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب و على وجـــود وحـــــي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي و المرئي، و الممكن التعبير عنه لغويا و الممكن قراءته و هو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله"[2].

أي أن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام الله اللانهائي.

و نلاحظ أن أصول هذه الفكـــــرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، فلما كـــان الكلام صفة من صفات الفعل، لا من صفات الذات وفق تصور المعتزلة، لأن صفات الفعل تتعلق بوجود العالم، معـــــنى ذلك أن كـــــلام الله حادث و ليس قديما. و بالتالي فإن القرآن مخلوق.

و القول "بأن القـــرآن مخلوق ليس مجرد كـــــلام و إنما يعني إدخال بعد الثقافة و اللغة في طرح المشكلة و هما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعني إدخالهما أو أخدهما بعين الاعتبار في ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحي بها، وذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل و مساهمتـــه في جهـــــد الاستمـــــــلاك هنا"[3]. أي أن القرآن له بعـــــده الإلهي المفارق، كمـــــا له بعده البشـــــري الطبيعي بتاريخيته و نسبيته، و كل تفكير متجدد في الوحي، لا يفصل بين هذين البعدين و لا يقصي أحدهما، فلكلام الله معنيان و هما: "الصفة الإلهيـــــة المتعالية التي لا يمكن حصرهـــــا في لغة بشرية من دون الوقـــوع في

---

[1] محمد أركـــــون، العلمنة و الدين، ص 83.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22

[3] محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 61

التجسيم من ناحية، و الرسالة النبوية التي مصـــــدرها الله و لكنها مؤطرة في الزمان و المكان فيبلغها إنســـان له كامل شروط الإنسانية، يفكـــــر و يشعـــــر و يتخيل، و يأمل و ييأس"[1].

و هذا الأمر يؤكده نصر حامد أبو زيد عندما يقول: "إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، و المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريـــخ و اللغة و توجهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معين"[2].

هكذا يتفق أركون مع عبد المجيد الشرفي و نصر حامد أبو زيـــد و غيرهـــــم من الباحثين العرب الذين دشنوا قراءات حداثية في الفكر الإسلامي، على ضرورة إدراج اللغة، أي لغة الوحي و الثقافة، أي التصورات الثقافية التي يتضمنهـــــا، و التاريـــــخ في كل محاولة لفهمه و موضعته في سياقه التاريخي و البشري.

فالنصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية و اللغوية التي تشكلت في إطارهـــا "و المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغويـــة بكـــــل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان و المكان التاريخي و الاجتماعي، و ما هو خارج اللغـــة و سابق عليها – أي الكلام الإلهي في إطلاقيته – لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية و لا الإجرائية لإخضاعه للدرس"[3].

بمعنى أن الكلام الإلهي المقدس يصبح في متناولنـــــا عندما يتموضع في لغة بشرية بداية من اللحظة التي نطق فيها النبي محمد - ص – بالوحـــــي. لأن "المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ و المقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، و الوحي بما هـــــو كلام الله لا يقـــــرأ إلا بلغة مخصوصة، و الوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام و بحسب طريقتهم في إنتاج المعنى و استعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذن خطاب عربي،

---

[1] عبد المجيد الشريفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، عام 2001، ص39

[2] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 119.

[3] نصـــــر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 92.

فضلا عن أن حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث و ممارسات تقع في الهنا و الآن، و إلى ذوات مشدودة إلى الزمان و المكان، و من هنـــا أناسيـــــة الوحـــــي و زمنيته"[1].

و واضح مما سبق أن أنسنة الوحي تعني الوعي العلمي و التاريخي بالنصوص الدينية، فالذي يهم أركون ليس الكلام الإلهي في إطلاقيتـــــه أي في كليته و لا نهائيته، و إنما الخطـــــاب القرآني المترل وفق حركة عمودية و المتجســـــد في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك.

أي أن أركون دنيوي في فهمه للوحي و غرضه هو نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي و الخطاب النبوي ككل، من خلال تعرية آليات التقديس و التعالي.

فدراسة الوحي دراسة علميـــــة تعني مقاربته بصفته تركيبة لغوية و اجتماعية مؤطرة من طرف جماعات و عصبيات تاريخية، " فمـــــا كان قد قبل و علم و فسر و عيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهوديـــــة و المسيحية و الإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة و الإحساس بالانتماء إلى تاريـــــخ النجاة المشترك لدى الجميع"[2] و ذلك هو معنى دراسة الوحي في تجليه البشري و الأرضي.

و لا نجد صعوبة في التأكيد أن هذا المنحـــــى في قراءة المقدس هو استمرار لنظرية المعتزلة في التراث العربي الإسلامي، التي تقول بخلق القرآن، و هي بذلك تعارض نظرية أهل الحديث عن الكلام الإلهي، أي نظرية أن كلام الله قديم غير مخلـــــوق، باعتبار أن صفات الله و أسمائه بما فيها الكلام لا يمكن أن تكون مغايرة لله أي مخلوقة، بل هي قديمة.

و بالتالي فإن الخلاف يدور حول علاقة الوحي بالتاريخ، فالقائلون بقدم القرآن يعتقدون أن لا صلة لكلام الله بالمجال الزمني و التاريخـــــي، في حين أن المعتزلة القائلة بخلق القرآن ترى أن الوحي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال التاريخ أي المجال الزمني.

---

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 1995، ص 77.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21

و هذا ما يقول به أركون و يؤســـــس له بالاعتماد على مـــــا حققته العلوم الإنسانية و الاجتماعية من طفرات معرفية في حقول مختلفة.

2- مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي:

في سبيل تحقيق ما يسميه أركون الزحزحـــــة المنهجية و الإبستمولوجية للفكر الديني و الوحي من الأرضية اللاهوتية التقليدية إلى آفاق البحث الحر عن المعنى.

يقترح التميز بين مفهومين و همـــــا: مجتمعـــــات أم الكتاب/ الكتـــــاب. و مصطلح أم الكتاب (أهل الكتاب) مصطلح ذو بعد تيولوجـــــي، يحل مكانه أركـــون مصطلـــــح " مجتمـــــع الكتـــــــاب" أو "الكتـــــاب العـــــادي" The Notion of Revelation : from. AHLAL- KITAB To The Societies of The Book و الهدف من ذلك عند أركون هو " تبيان أن المفهوم اللاهـــــوتي للكتـــــاب (بمعنى الكتابات المقدسة) نقصد بهذه الكلمة الأخيرة ذلك الشـــــيء المادي الذي نلمسه باليد و نتداوله بين أيدينا للمطالعة، و من المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة بنظام الدولة، و إما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها"[1].

و هذا الفصل غير ممكن لأننا لا يمكن أن نعود للكتاب بالمفهـــوم اللاهـــــوتي (أم الكتاب) إلا باستعمال واسطة الكتاب المادي المحسوس. و كل الأديان حسب أركون "مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس و العادي للكلمة من أجل نشر نظرياتها الثلاثة عن الوحي فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون و لما انتشر لكن علم اللاهوت الذي انتشر في أحضان الطوائف الثلاث المفسرة لكلام الله قد اسقط شحنات التقديس العالية جدا على الكتاب المادي المحسوس ، أي المتداول بين البشر، و بالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب، إلى الكتاب ذاته عن طريق الإسقاط و بواسطة العمل التأويلي للثيولوجيين"[2].

---

[1] محمد أركـــــون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 57

[2] محمد أركون، الإسلام، ، أوروبا، الغرب، ص 21

أما الهدف الثاني من استخدام مصطلـــــح الكتاب المقـــــدس/ الكتاب العادي فيتمثل في "استكشاف الجوانب اللغوية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية لتلك الظاهرة الشمولية المتمثلة في الكتاب المقدس الذي جرى التسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة"[1].

و استكشاف هذه الجوانب يعني إعادة الكتاب إلى مشروطيته التاريخية و الثقافية و نزع غلافات التمويه و التنكير و الرؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب و الانتقـــال من المتعالي إلى المجال البشري، بعد أن كان العمل مركزا على عمليات التعالي و التصعيد التي يمارسها العلماء من رجال الدين، الذين يشكلون طبقة المتعلمين التي تشـــــرف على تسيير شؤون المقـــــدس أو الرأسمال الرمزي، و "المقصود بتسيير أمور العبـــادات و الطقـــــوس الشعائريـــــة و خلع رداء التقديس على السلطات السياسية أو نزعها عنها بحسب الحالة"[2].

فالكتاب السماوي، هو النموذج المثالي للكتاب و يحتـــــوي على كلية كلام الله السرية و المعلنة و التي لا يمكن التوصل إليها، أما الكتاب العادي فهو الكتاب المنسوخ الأرضي المتجسد في التاريخ.

و هذا الالتباس يحرص عبد المجيد الشرفي على توضيحه فيقول: " يذهب في ظن العديد من الناس إلى أن المقصود به – أي الكتاب – هو المعنى الشائـــــع لما رسم بالخط على الصخر أو العظم أو الرق أو الكاغد و نحو ذلك من المرتكزات الماديـــــة. و لكـــــن القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدث عن الكتاب مطلقـــــا، أو عن الكتاب المسطـــــور و كتاب الله و أم الكتاب، و الكتاب الذي انزل على محمد أو على غيره من الأنبياء و الرسل و عن الكتب القيمة التي في الصحف المطهرّة يتلوها الرسول، و عن أهل الكتاب. في هذه الاستعمالات كلها ليس المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمســـــه و ينسخه و يفتحه في صفحة ما و يغلقه و يضعـــــه في خزانة أو على رف، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغـــه إلى البشر يحثهم فيه على البر بكل وجوهه و يرشدهم إلى ما

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 58

فيه خير حياتهم و معادهـــم و لا أدل على ذلك من أن الوحي يستعمل هذا المصطلح والنبي لما يتلق كله " [1].

و حتى يميز أركون بين الكتاب بالمفهوم الشائع عن الكتاب المقدس، يعطى مثلا على ذلك في كيفية تشكل الأناجيل في المسيحية، و هي الكيفية التي ظهر من خلالها التمفصل الوظائفي بين الكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) و بين الكتاب (بالمعنى المقدس للكلمة)، فمن " المعروف أن كتبة الأناجيل قد اختاروا الإغريقية كلغة كتابة بـــــدلا من الآرامية، على الرغـــــم من أن هذه الأخيرة هي لغة المسيح فلماذا؟ لان الإغريقية كانت أقوى ثقافيا و أكثر انتشارا لأن لغة المسيح الناصري كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لا يمكن مقارنة رأسمالها من حيث عدد الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية آنذاك"[2].

و هذا الأمر بالنسبة لأركـــون " برهان بالـــــغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي و تأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس، فقد تخلى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة و بشكل كامل عن الصيغة الأولية للرسالة المبلغـــة في الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى و أوسع"[3].

و يفسر ذلك أركون بأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا يبحثون عن أكبر قـــــدر من الفعالية لنشر الدين المسيحي، و اللغة الإغريقية أكثر تحقيقا و ملائمة مع هذه الغايـــة و لذلك اعتمدوها بدل الآرامية، بالرغم من أنهم ضحوا بالعبارات الشفهية الأولية للمسيح عليه السلام و إلى الأبد، و يضاف إلى ذلك كون المسيحية ليست دين كتـــاب و إنما هي دين يسوع المسيح، أي أن كلام الله الموحي تجسد في يسوع، و ذلك عكس الإسلام الذي هو دين كتاب، ففي المسيحية " صارت كلمة الله إنسانا كي يصير الإنسان إلها، و جـــــاء يســـوع ليخلص العالم من خطاياه، و آياته إحياء الموتـــــى و شفاء المرضى، ما بين الله و الإنسان يســـــوع المخلص...

---

[1] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 53

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 58

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 81

و في الإسلام مـــا بين الله و الإنسان الكلمة، وصارت كلمة الله قرآنا يوحى، و هو آية محمد الوحيدة و الفريدة تحدى بها العرب"[1].

كما يفسر أركون العلاقة بين أم الكتاب / و الكتاب العادي، تفسيرا انثربولوجيا ثقافيا من خلال استدعاء فكرة الصراع بين العقل الشفهي و العقل الكتابي، فالعقل الكتابي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته و تحديداته و تقسيماته و نظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظائفي الشغال و الفعال بين أربع قوى، و ينتهي بها الأمـــــر إلى الهيمنة على كل الساحة الاجتماعية (أي على كل المجتمع). و هذه القوى هي: الدولة و الكتابة و الثقافة العالمة (أي الثقافة الفصحى لمن يعرفون القراءة و الكتابـــــة) و الارثودكسية الدينية"[2].

و هذا التحالف بين هذه القوى الأربع هو الذي يحقق الانتقال من مرحلة الكتاب بالمعنى الثيولوجي إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة (المصحف).

أي أن هذه القوى هي التي تجعل الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة ينتقل إلى مرحلة المدونة أو الكتاب بالمعنى العادي. أي أن المدونة الرسمية المغلقـــة تصبـــــح عـــــبارة عن كتاب مادي منتج عن طريق تقنيات الحضارة. و لكنه علـــــى الرغم من ذلك يبقـــــي على مستوى القداسة المثبتة و المحمية من قبل سلطة ذات جوهر سياسي.

و "هكذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادي و التسامي به إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التنكير و التقنيع عندما تؤكد بأننـــا نستطيـــــع أن ننتقل من الأناجيل لكي نصل مباشـــــرة إلى الوحي المتجســـــد في المسيـــــح، أو أن المصحف، أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله"[3].

و من ثمة حسب أركون فإن مفهوم مجتمعات أم الكتاب / الكتاب تستدعي بعدين للتراث و هما: "أولا: تاريخية كل العمليـــــــات الثقافية و الممارسات العلمية

---

[1] عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النـــــص الديني، سينا للنشر، الانتشار العربي، بيروت، لندن، ط1، عام 1998، ص69

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 59.

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82.

التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي و يمارس دوره فيه، و ثانيا سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال: أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الأثينية المختلفة للتراث"[1].

و ينتهي بعد ذلك أركون إلى تحديد مراحل ما يسميه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي حيث يلخصها في أربع مراحل و أنماط للنقل و هي:

"1- حدث تدشيني: توراة، أناجيل، قرآن ß تاريخ أرضي ß تاريخ النجاة في الدار الآخرة.

2- الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي ß التابعون ß الأمة المفسرة ß التوليد الخيالي للتراث الحي ß الذاكرة الجماعية الحية.

3- المدونات المكتوبة و النقل الشفهي للتراث الحي.

4- قراءات مفسرة و صراع التفاسير في ما بينها"[2].

و لكن يوجد من الباحثين العرب الذين يعيبون على أركون قوله أنه هو الذي اخترع هذا المصطلح الغامض و المعقد: أم الكتاب / الكتاب ففي كتابه: "الإسلام، أوربا، الغرب" يقول: "و كنت أنا الذي اخترعته شخصيا وبلورته بشكل أولي و بدائي"[3] و يعلق على ذلك جورج طرابيشي قائلا: "و المصطلح باستعماله هذا، غامض بالفعل، و ربما كان المقصود به التمييز بين "القرآن" و "المصحف" أو بين "الكتاب LE LIVRE (بالبنط الكبير)" و "الكتاب Le livre (بالبنط الصغير)". و لكن أيا يكن المقصود، فإن مصطلح "أم الكتاب غير سديد هنا، و ليس لأحد أن يخترعه لأنه بالأساس مصطلح قرآني"[4].

3- من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب:

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 37

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 91.

[3] محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 20.

[4] جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لندن، ط 1، عام 2000، ص 45.

مـــــن بين المهام المعرفية و التاريخية التي تحمل محمد أركون مسؤولية التصدي لها، و تحليلها مهمة النقد التاريخي للنص القرآني، و يقصد بذلك انجاز دراسات نقدية لتاريخ القرآن، في جميع مراحله، لأن حراس الأرثوذكسية في نظره أخرجوا قصة القرآن إخراجا لا تاريخيا، أي نزعوا الصفة التاريخية عن زمن الوحي، و زمن الجمع، و زمن التدوين، و تثبيت المصحف.

يبدأ أركون تحريه لهذه المسألة من البحث في معنى كلمة قرآن و هي: "في العربية، مصدرها قرأ، و في القرآن ذاته نجـــد أن جذر المـــادة اللغوية قرأ يدل على معنى التلاوة، لأنه لا يوجد نص مكتوب أثناء تلاوته أول مرة من قبل محمد"[1].

و هذا معناه أن الخطاب المسموع تاريخيا سابق على النص، و أن النبي – ص- مطالب بتلاوة و التلفظ بالآيـات التي سمعها و الفكـــرة الأساسيـــة هنا " تكمن في القراءة المتطابقة مع الخطاب المسمـــوع، لا المقروء"[2] حيث توجـد آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يلتزم النبي عند لفـظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها من جبريل عليه السلام، حيث جاء في القرآن الكريم في ســـورة القيامة قوله تعالى: "لا تحـــرك به لسانك لتعجـــل به. إنّ علينا جمعـــه و قرآنه، فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثم إنّ علينا بيانه" الآيات 16، 17، 18 و 19.

إن لفظ القرآن "لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالـــة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص و دُوِّن بين دفتين. فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حـــول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي و لم يأمر به"[3].

أي أن الإســـلام حسب أركون كغيره من الأديـــان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي أي منطوقات شفهية " سمعت و حفظت عن ظهر قلب. من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه و رأوه، و في كل الأحوال، و أيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفـــظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب كما و حصل تثبيت بواسطة الكتابة

---

1) MOHAMMED ARKOUN, Penser l'Islam Aujourd'hui, Op. Cit. P : 89

2) IBID, P : 89

3) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 49

للرسالة التي ثم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي"[1] فما معنى الحالة الشفهية و الحالة المكتوبة للرسالـــة؟ و كيف حصل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ و ما هـــــو الفرق بين الخطـــــاب و النص؟ و ماذا ترتب على ذلك من نتائج؟

هـــــذه الأسئلة و غيرها شغلت أركون كثيرا ووضع لهـــا الكثير من الإجابات التي تتناغم مع مشروعه في نقد العقل الإسلامي.

ففي إطـــــار تحليل أركون لإشكالية تاريخ النص القرآني، أي المصحف، يعمل على تجاوز الرواية التقليدية للتراث الإسلامي، و يثير الكثير من الشكوك حول تلك الروايات دون أن يقدم قصة أخرى، و يذكر كيف أن هذه الإشكالية قد تم تجاوزها بالنسبة للتوراة و الإنجيل. و ذلك بسبب النقد الفيلولوجي اللغوي للنصوص المقدسة اليهودية و المسيحية.

و يذّكر بأعمال الكثير من المستشرقين أمثال: الألماني نيوفيل نولدكه NOLDEKE صاحب كتاب "تاريـــــخ القرآن" الذي طبـــع سنة 1860، و أعمال شـــــوالي (1909) و بيرغستراسيـــــــــر G. BERGSTRAUSSER بريتـــــزل O. PRETZL في كتابهما: "جمع القرآن" و "تاريخ النص القرآني"و أعمال ريجيس بلاشير R. BLACHERE... الخ.

و يتأسف أركون على كون أعمال المستشرقين و خاصة أعمال المدرسة الفيلولوجية الألمانية مازالـــت متجاهلة و لا يلتفت إليها الباحثون المسلمـــــون بالرغم من أنها في نظره ستؤدي إلى إعادة كتابة تاريخ المصحف كتابة علمية تاريخية. و يوعز ذلك لسببين اثنين أحدهما سياسي و الآخر نفسي.

أما السياسي فهو أن: "القرآن يلعب بالنسبة للدولة الجديدة دور المشروعية الملحة. لغياب الآليات الديمقراطية عنها تماما"[2] أي أن الدولة الحديثة تستعمل القرآن و الدين بشكل عام لإضفاء المشروعية على ممارساتها غير الديمقراطية و غير العادلة في العالم الإسلامي أما السبب النفسي فهو أن "الوعي الإسلامي قد استبطن و أدمج –

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 77

[2] MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam aujourd'hui, Op. Cit. P 96.

منذ فشل مدرسة المعتزلة بخصوص القرآن (المصحف) المخلوق الاعتقاد اليقيني بأن كل الصفحات الموجودة في المصحف تتضمن كلام الله بالذات، و هم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب و الخطاب القرآني أو القرآن المقروء"[1].

و إستراتجية أركون تقوم على تجاوز كل العوائق السياسية و النفسية التي تعيق إعادة كتابة تاريخ المصحف، من خلال رفع الدولة يدها عن القرآن، و إعادة فهم القرآن على أنه مخلوق أو حادث.

و يبدأ أركون أولا بالتمييز بين مـــــا يسميه الخطاب الشفهي، و النـــــص المكتوب، أما الخطاب الشفهي فهو العبارات اللغويـــة الشفهية التي تلفظ بها النبي طيلة 20 عاما، في ظروف زمنية و مكانية و هذه العبارات رافقت الفاعلية التاريخية للنبي محمد –ص – المتنوعة و الخصبة، لأنه يتمتع بعدة صفات فهو: "رجل دين و إنسان يحب التأمـــــل و التفكر، و لكنه رجل ممارسة و نضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس"[2].

و يهم محمد أركون لفت الانتباه إلى " المشروطية اللغوية و الثقافية و الاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أولا تلفظ به متكلـــــم ما، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية في بيئة ما هي الجزيـــــرة العربية، ثم استقبلـــــه لأول مرة في التاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربي القرشي في مكة"[3].

أي أن أركون يركز على كل الأبعـــــاد اللغوية و السوسيولوجيـــة و النفسية و الانثربولوجية لهذا الخطاب، لأن ذلك يساعد في فهم المنشأ التاريخي و التيولوجي للتعاليم الدينية و يبرز وظائفها الإيديولوجية و النفسية.

و هذه المرحلـــــة أي مرحلة الخطـــــاب الشفهي انتهـــــت بوفاة أصحابها أي الرسول –ص– و الصحابة الذين كانوا من حوله و سمعوا منه مباشـــرة، و لذلك نحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة الحالة الأولية و الأصلية و الطازجة للخطاب الشفهي إلا عبر المرور بمرحلة النص المكتوب أي المصحف. و بلغة أركون المدونة الرسمية النصية المغلقة،و هذه المرحلة تطرح الكثير من الإشكاليات، لأن "

---

1) IBID, P 96.

2) محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 46

3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 186

انتقال الوحي من القـــرآن إلى المصحف، و هو أول حدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي"[1].

حيث يشكك أركون في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية (المصحف) فهو "لم يتم إلا بعد حصول الكثير مـــن عمليات الحذف و الانتخاب و التلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون و إنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريـــق، نقول ذلك و نحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، و ذلك لأن عملية الجمـــــع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة و المشروعية"[2].

و هذا الأمر تثبته الألسنيات الحديثة في تصور أركون، حيث يقول أن من أهم المكتسبات " ذلك التميز الذي تقيمـــه الألسنيات بين النص الشفهي و النص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع أو تتحـــــور أثناء الانتقـــال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"[3].

وما يترتب عن ذلك هو أن " المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الأرثوذكســـي، و لا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول"[4].

و من ثمة فإن أركون يسلـــــم بحصول الكثير من التنكـــر و التقنيع، وعمليات الحذف و الانتخاب و التحويـــــر و التقديم و التأخير، مما يجعل إمكانيـــة المطابقة بين الخطاب الشفهي و النص المكتوب أمر غير ممكن.

كما يطرح أركون إشكالية الانتقال هذه من زاوية " تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي و التاريخي للخطاب الشفهي، و التميز بينهما و بين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، و هذا شيء يعرفه علماء الألسنيات

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، ص 118.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 53

[4] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 189

بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة"[1].

و يقصد أركون بظـــــروف الخطاب مجمل الظروف و الحيثيات و الملابسات التي جرى فيها الفعـــــل الكلامي الصادر عن النبي –ص- و الموجه لمستمعيه المؤمنين به و الرافضين له، فما عدا معاصري الرسول –ص – لم يعش المؤمنون الظروف الخاصة للخطاب، أي الظروف الدقيقة الحافة به، أي الأوضـــــاع الخاصة بكل آية أو مجموعة من الآيات أو سورة من السور صحيح أن في علوم القرآن مـــا يعرف "بأسباب النزول" و لكن هذه الأسباب لم يحتف بها الصحابة بما أنهم عايشوها، بل إن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، و لم تدون جزئيا فقط إلا في فترة متأخرة، بعد جيلين أو ثلاثة أجيال على أدنى تقدير، و من الطبيعي إذن أن يدخلهـــــــا الكثير مـــــن الوضـــــع و الاضطراب"[2].

و نفـــــس الأمر بالنسبة لتثبيت الخطاب الشفهـــي في نص مكتوب ذلك "أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخـــــة الرسمية من المصحف و لا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرشح بعد أن انتصر من انتصر و انهزم من انهزم و التراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر و يحذف بقية الروايات الأخرى، و يمكن القول بأن تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حول النص القرآني يعود إلى لحظة الطبري المتوفى عام 923م فقد كان "تفسيره بمثابة التأسيس الأولي للأرثوذكسية الإسلامية[3].

أي أن معرفة وضعية الخطاب ذات أهمية بالغة لا يؤديهـــــا الخطاب عندما يدون كتابة و يصبح قابلا للقراءة.

و بهذه الكيفية التي نجهل فيها ظرف الخطاب، ثم تثبيت الخطاب القرآني في كتاب مادي ملموس، "لأن الكتابة هي تثبيت الخطاب في حامل خارجي، يختلف عن الصوت و هذا إنجاز ثقافي هائل إذ يختفي فيه الواقع البشـــري و تنوب عنه الآن علامات مادية في نقل الرسالة و هو إنجاز يعنى بطبيعة الخطاب الوقائعية أولا، ثم بالمعنى

---

[1] المرجع نفسه، ص 188

[2] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة التاريخ، ص 48

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 189.

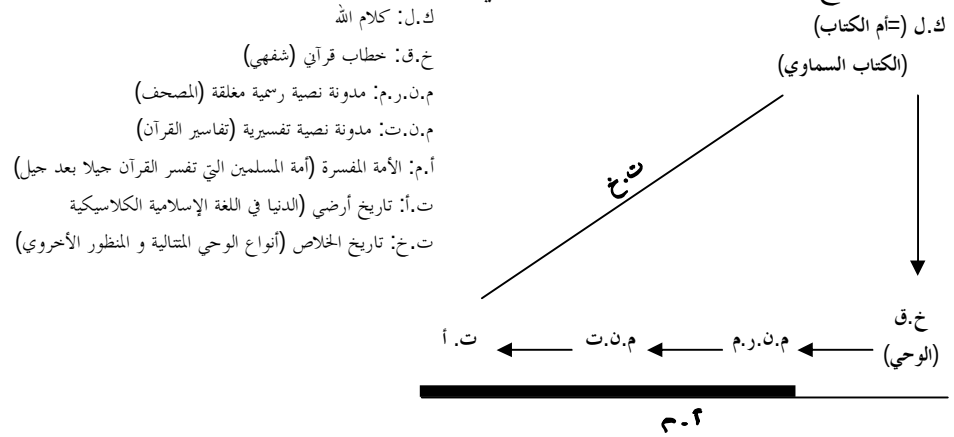
تاليا. فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنية حاضرة من الخطاب فقد يفلت كلاما و يتثبث كتابة"[1]. هـــذا التمييز بين مرحلتي الوحي كخطاب و الوحي كنـــــص عملية إجرائية و منهجية في نظر أركون تضمن إمكانية تحقيق نقد تاريـــخ القرآن و إعادة النظـــــر في تدوينه و ترتيبه، و زعزعة كل التركيبات التقديسية و المتعالية للمصحف، التي تنظر إلى المكتوب على أنه الشكل المادي للوحي، الذي يتعالى على الزمن و يتجاوز التاريخ، و يشير أركون إلى عدة نتائج ترتبت عن حلـــول النص المكتوب محل الخطاب الشفوي، و هي نتائج ذات أهمية ثقافية و منها أولا "وضع شعـــوب الكتاب المقـــدس في حالة تأويلية دائرية بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها... و ثانيا راح هذا الحلول يعمم الكتاب المقدس و يضعـــــــه في متناول الجميع، و خصوصا بعد اختراع الورق أولا، ثم المطبعة لاحقا، فالكتاب المطبوع بصفته أداة للثقافة و ناقلا للحضارة يساعـــد على انتشار الكتاب المقدس المتضمن للوحي"[2] بمعنى أن التحول من الخطاب الشفهي إلى النـــــص المكتوب ساهـــم في اتساع دائرة التأويل بما يتناسب وجمهور المتلقين له و ظروفهم التاريخيـــــة و الاجتماعية و السياسية كما عرف الكتاب المقدس انتشارا واسعا و كبيرا بفعل تقنيات الكتابة و الطباعة مما سلم الكلام القرآني للالتباسات التاريخية.

---

[1] بول ريكور، نظريـــــة التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ص 57

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 78

و يوضح أركون هذا التحول جدول بياني[1]



و منطق هذا التحليل هو الذي حـــــــدا بأحد الباحثين إلى التمييز بين ثلاثة مستويات و هي القرآن، و المصحف، و الكتاب، لان المهاة بينها في الحقيقة هي مهاة إيديولوجية " فالقرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي فخضع تبعا لذلك لظروف تاريخية و سياسية بالغة التعقيد... أما المفهوم الثالث و هو الكتاب فلا نتردد في اعتباره مصطلحا أصوليا تم اعتباره مرادفا للقرآن و المصحف رغم أن دلالته في النص القرآني تعني مجموع الأوامر و النواهي"[2]

و هذا التمييز كثيرا ما يغلفه الفقهاء في الفكر الإسلامي حسب محمد أركون

4- من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي:

مثلما يتم التمييز بين التوراة و اليهودية، و بين الإنجيل و المسيحية، يميز أركـــون بين القـــرآن و الإسلام، أو بين الحدث القرآني Le fait coranique و

---

[1] محمد أركون، م. ن، ص 85

[2] نادر حمامي، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 2006، ص 53

الحدث الإســـلاميLe fait Islamique، أو بين الظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية.

و يشير أركـــــون إلى أن أول من استعمـــــل مصطلـــــح الظاهرة القرآنية من الثلاثينـــــيات في القرن الماضي هو مالك بن نبي و"لكـــــن ضمن منظور تبجيلي تقدسي"[1] و ذلك المنظور هو ما يعمل أركون على الابتعاد عنه، و ذلك بغرض أن يجذر القرآن في التاريخ.

و يقصـــــــد أركـــــون بالحدث القرآني بأنـــــــه "واقعة لغوية، و ثقافية و دينية قسمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحش "بالمعنى الذي حدده كلود ليفي ستيروس CLAUD LEVI-STRAUSS، و مجال "الفكر العالم"، و هذا التقسيم يوصف من طرف المؤرخين عامة من وجهة نظر تاريخية خطية: قبل القرآن حيث يتكلمون عن الجاهلية... و بعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد في المدينة سنة 622 م"[2].

و غرض أركون هو بيـــان العلاقة القائمة بين الحـــــدث القرآني و الحدث الإسلامي، و التأكيد على أنهما لا يتطابقان كما قد يتخيل المسلم للوهـــلة الأولى "فالأول أي (الحدث القرآني) يـــــدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة تماما في الزمان و المكان، و لكن لا يمكـــن اختزالـــها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميا و إنما هي تتطلب إستراتجـــية جديـــــدة في التحليـــل و اتخاذ الكثير من الاحتياطات الابستمولوجية.

أما الثاني (الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمـــين أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد فهذا التـــراث لا يهتم إطلاقا بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور و الوقائع تاريخيـــــا و إنما هو يهتـــــم بترسيخ القدوة و الموعظة و النموذج الصالح"[3].

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 186

[2] MOHAMMED ARKOUN, La pensée arabe, presses universitaires de France, 1ère édition, 1975, p 5.

[3] محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 12.

و يشرح هاشـــــم صالح هذا التمييز الذي يقيمـــه أركون بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي بأن الحدث القرآني هو في جوهـــــره حدث لغوي و ثقافي يعود إلى القرن السابع في الجزيرة و هو إنبجاس لغـــوي خصب يحتمل الكثير من التأويلات. أي أنه مفتـــــوح على الاحتمالات المعنوية و الدلالات المتعددة، لأن الحدث القرآني له بنية مجازية رمزية، في حين أن الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي هو جملة التجسيدات المادية للحدث القرآني. حيث حولت البنية المجازية و الحالة الرمزية إلى قوانين و قواعد عامة لضبط حاجيات المجتمع في القرون الهجريـــــة الأولى، و هكذا عندما احتك الوحي بالتاريخ ولد الحدث الإسلامي.

و لذلك فإن التمييـــــز بين الحـــدث القرآني و الحدث الإسلامـــــي يهدف إلى الكشف عن تاريخية كل التحولات و العمليات التي انبثقت تحـــــت تأثير الحدث الإسلامـــــي، فالقرآن لا يتعالى على التاريـــــخ و الحدث الإسلامي هو حدث تاريخي بشري لأنه: "نتاج الاستراتيجيات الأيديولوجية للفاعلين الاجتماعيين"[1]

فالإسلام حسب أركون يمكن مقاربته من ثلاثة مستويات و هي:

" - إسلام أول نطلق عليه اسم الدين القوى

- إسلام ثان أو دين أشكال (يساوي أشكال تاريخية أو سوسيولوجية، للتعبير عن الدين الإسلامي)

- إسلام ثالث أو دين فردي"[2]

و العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة يمكن إدراكها عندما نفرق و نفصل " في كل دين الشيء المعاش الشائع المشترك من حيث أسلوب التوتر، و يوزعه بين التعالي و المحايثة بين الرغبة الصوفية و الطقوسية، بين التحرر الذاتي و الاستلاب الموضوعي، بين الاجتهاد و التقليد في الإسلام، بين النبوة و التصوف، بين الانفتاح و الانكماش... الخ"[3].

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 185.

[2] محمد أركـــــون، و لوي غارديه، الإسلام الأمس و الغد، ترجمة، علي المقلد، دار التنويـــــر للطباعة و النشر بيروت، ط 1، عام 1983، ص 116.

[3] المرجع نفسه، ص 117.

أي أن الدين القوى يترع إلى التحول إلى دين أشكال و مراسم، "ففي الإسلام، حول التفسير التقليدي، و الممارسة الأخلاقية و القضائية السياسية، القرآن و التجربة الدينيـــــة التي عاناهـــــا النبي إلى جملـــــة من التعاريف، و من القواعـــد الجامدة، و من السلوكـــات الضاغطـــــة، هذا الانتقـــــال من القوى إلى الأشكال – الظاهر في كل الأديان – قلما لفت انتباه المفكرين المسلمين المعاصرين"[1].

فالديـــن أي دين بالنسبة لأركون ليس هو الشكـــــل الذي يتجلى من خلاله في التاريخ و لكن ذلك ليس مانعا حسب عبد المجيد الشرفي من "دراسته دراسة تاريخية، و التمييز بين الدين المنفتـــــح" و الدين "المغلق" حسب التصنيف البرغسوني، و بين الدعوة الأصلية و أشكال التدين التي تغلب عليها الطقوسية و تؤدي وظائف اجتماعية معينة هي أساسا تقوية الروابط بين الأفراد، و فرض حـــد أدنى من الانضباط، فتتقدم فيها الو لاءات المختلفة على الحقيقة"[2].

و بمعنى آخر فإن الحدث الإسلامي يهتم فقط بما هو مقدس في الحدث القرآني لكي يوظفه "من أجل خلع التقديـــس و التعالي و الانطولوجيا و الأسطرة و الأدلجة على كل التركيبات العقائديـــة و القوانين التشريعية و الأخلاقية و الثقافية. و كل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)، إن الظاهرة الإسلاميـــــة مثلها مثـــــل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصـــــد بذلك أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها"[3].

و ما نخلص إليه من هذه المنظومة المصطلحية و المفهومية، وهذه الأدوات التحليلية المقترحـــة من قبل أركون و التي تتعلق بجملة من التحديدات من مثل:

أولا: كلام الله المطلق و كلامه النسبي أو الجزئي.

ثانيا: مجتمعات الكتاب المقدس و مجتمعات الكتاب العادي.

ثالثا: الخطاب الشفهي (القرآن) و الخطاب المثبت كتابة (أي الصحف).

---

[1] محمد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الإسلام على إسلام اليوم، مجلة المفكر العربي المعاصر، تعريب قسم الترجمة، مركز الإنماء القومي العربي، العدد 56-57، عام 1988، ص 47.

[2] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 47.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي و استحالة التأصيل، ص 211

رابعا: الحدث القرآني و الحدث الإسلامي.

أنها تحديدات غرضهـــــا أنسنة المقدس، أي بيـــان أن المقدس في ذاته ليـــس في متنـــــاول الإنسان و أنه بمجرد ما يندرج في البشري و التاريخي حتى يفقد الكثير من سماته المطلقـــــة، وذلك تحت الضغوط اللغويـــــة و الاجتماعية و الثقافية للأفراد و الجماعات. فالقرآن باعتباره خطاب شفهي تم تعويضه بالمصحف باعتباره خطاب مكتوب، و لا يوجد تماهي كلي بينهما كمـــا أن كلام الله المطلق في كليته و نهائـــيته لا يمكن معرفته، وما نعرفه هو مستوى كـــــلام الله الموحى إلى الناس بواسطة الأنبياء، أي نحن نعـــــرف الجـــــزء المتجلي الأرضي و لا نعرف كلام الله في مطلقيته، كما أن ما يعيشه الناس اليوم ليس الحـــدث القرآني في طزاجته و إنما هو الحدث الإسلامي بعد أن اختلط بالتاريخ.

و بهذا الشكل فإن أنسنة النص المقدس يشكل بعدا جوهريا و أساسيا في نقد العقل الإسلامي، و ذلك من خـــلال التركيز على المتلقي أي الإنســـان بكل ما يحيط به من واقع تاريخي، عكس الفكر الديني الذي يجعل قائل النصوص –أي الله- هو نقطة انطلاقه و محور اهتمامه.

الفصل الثاني : أنسنة العقل

يقصد أركون بأنسنة العقل أنه ليس حقيقة مطلقة متعالية، و ليس مرجعية مقدسة و لذلك يتحدث عن تاريخية العقل L'historicité de la raison، و تتجلى هذه التاريخية في التحولات التي عرفها العقل، منذ بداياته الأولى عندما كان يقوم على الأصل الالهي، و يستند على الوحي إلى ما يسميه اليوم أركون العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي و هو عقل ما بعد الحداثة.

و لعل هذه المسافة المعرفية بين التصورين للعقل تكشف عن تاريخيته، و انغراسه في النسبية و التحول، فالعقل كما يقول أركون: "ليس جوهرا ثابتا يخرج على كل تاريخية و كل مشروطية فللعقل تاريخيته أيضا"[1].

و يحدد معنى تاريخية العقل بأنها: "الطابع المتغير و المتحول للعقل، و بالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي، فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان و المكان، و إنما هو شيء مرتبط بحيثيات و ظروف محددة تماما"[2].

و نجد أن الجابري عندما يتشبع مسار خطاب العقل في الثقافتين الأوروبية و العربية ينتهي إلى القول بتاريخيته و نسبيته "أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية"[3] و يلاحظ الجابري أن العقل الكلي هو" كلي" فقط داخل الثقافة التي أنتجته، فالعقل بما هو جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما و من ثمة كلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به.

و يحدد علي حرب مفهوم أنسنة العقل بأنه "الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهياته الثابتة وحقائقه المطلقة، و على المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة و قوالبه المسبقة، فالفكرة الحية و الخصبة ليست عالما مثاليا يقوم بذاته المجردة، أو مفهوما محضا يسبق كل ممارسة...و إنما هي واقعة تختزن إمكاناتها، أي طاقة

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 237

[2] المرجع نفسه، ص 238

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، عام 1996، ص 26

خلاقة تحتاج إلى الصرف و التحويل بحيث أن من يطلقها أو يتداولها يتغير بها و يغير سواه و يسهـــم في إغنائها و تطويرها أو تغييرها"[1].

و معنى هذا أن أنسنة العقل تعني فتحه على النسبي بدل المطلق، و على الجزئي بدل الكلي فالعقل ليس مفارقا للإنسان، و لا أصل ميتافيزيقي له، فالعقل الذي يقصده أركون ليس "المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام و المسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة و الأرسطوطاليسية، و هو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعّال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة و المتغيرة بتغير البيئات الثقافية و الإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخية Historicité"[2].

و يحذرنا علي حرب من التعامل مع العقل بالمعنى الأفلاطوني له، بصفته مرجعية مطلقة و متعالية فيقول: "من عاداتنا الفكرية أننا تعاملنا مع العقل بصفته مرجعية مطلقة أو مقدسة، فوقعنا ضحيته بتلغيم عقولنا و ممارسة عقلانيتنا بصورة قاصرة و عقيمـــــة، و الوجه الآخر للعملة التقديسية هـــــو التعامل مع العقل بصورة نضالية تحريريـــــة على غرار ما تعاملت حركات التحرر مع القضايا و الشعوب فكانت الحصيلة المزيـــد من الفوضـــــى و الاعتبـــــاط و اللامعقولية و الاستبداد، لأن العقل ليس حقيقية متعالية أو هوية مستلبة، و لا جوهر خالص من شوائب اللامعقول، أو جهاز فطري يخرّبه من خارجه رجال اللاهوت و السياسة على ما يتوهم معظم الحداثيين، و إنمـــــا هو فعالية فكرية تنتج الحقائق و المعقولات بقـــــدر مـــــا تنســـــج من الأوهـــــام و اللامعقولات"[3] .

فالعقل التاريخي إذن هو الذي تشتغل آلياته خارج غطاء المطلق و الثابـــــــت و الأحادي، أي له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها و الكشف عن مشروطياتها. فعندما"نسأل العقـــــل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ و نعامله على أنه ظاهرة بشرية، من ثم على أنه نسبي خاضـــع لشروط تاريخية معينـــــة متقلب بتقلب الشروط، و بذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء

---

[1] علي حـــــرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 185

[2] محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29 عام 1979، ص 43

[3] علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 232

مخالف تمام الاختلاف أي إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه و تغيراته و تحولاته"[1].

و هذا هو المسار الذي يسلكه أركون في دراسته للعقل الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي فنجده ينظر إلى العقل من عدة مستويات، فهناك الأصل الإلهي للعقل، أي العقل الذي يستند على الوحي، و هو العقـــل الديني، و ينظر إلى العقل الأصولي على أنه عقل ذو بنية دينيـــة، و يبحث في خصائص هذا العقل من حيث كونه عقل أرثوذكسي و ذلك عكس العقل الفلسفي و العقل الوضعي، كما ينظر إلى العقل الإسلامي من جانبه التاريخي، المتمثلة في مرحلة القرآن أو التشكيل الأولي للفكر الإسلامي، ثم مرحلة العصر الكلاسيكـــي، أي عصر العقلانيـــة و الازدهار العلمي و الحضاري، و ثالثا مرحلة العصـــر السكولاستيكي أي العقل التكراري الإجتراري حيث عـــرف العقل الكثير من صـــور الجمود و الانحطاط و رابعا مرحلة النهضة في القرن 19 و حتى الخمسينـــات من القرن 20 و خامسا مرحلة الثورة القومية (1952 – 1970) و الثورة الإسلامية (من سنة 1979 إلى يومنا هذا) حسب تقسيم أركون للأزمنة المعرفية للعقل الإسلامي.

1 - الأصل الإلهي للعقل:

يقوم الفكر الإسلامي في نظر أركون على محاولة ترسيخ الأصل الإلهـــي للعقـــل، و هذا الأصل مشترك بين جميع الأديان التوحيدية، كما يتجذر أيضا في الفكر الإغريقي كما هو الشأن في الفلسفة الأفلاطونية، أي أن العقل الإسلامي له أصل إلهي يوجهه و يقوده نحو الصواب.

حيث نجد "أن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماما بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائما موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام و إنما أيضا في اليهوديـــة و المسيحية و كانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري و يهديه هذا العقل الذي يظل كلما اعتمد على نفسه"[2].

---

[1] جان بيار فرنان، العقل بين الأمـــس و اليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة، العدد 26 عام 1986، بيروت، ص 167

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 65

و هذه هي مسلمة هذا العقل التي تقوم على أن السبيل إلى هداية العقل إنما هو الوحي فالإيمان بالوحي يقوي و يسدد و يؤيد العقـــل البشري، و هذه المسلمة تصدر عن نظرة خاصـــة إلى الوحي و هي النظرة التي ترى في خطاب الوحي خطاب معرفة. و هذا ما يجعل العقل بهذه الكيفية ينـــــدرج في المقدس و الإلهي.

كما أن " الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري كان قد دعم و انتشـــــر في الإسلام عن طريق الحديث المشهور المنبثق عن الفكر الاشراقي: إن الله تعالى لما خلق العقل قـــال له قم فقام، ثم قال له أقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر إلى أن قـــــال له: و عزتي و جلالي و عظمتي و سلطاني و ارتفاع مكاني و استوائـــي على عرشي و قدرتي على خلقي ما خلقت خلقا أكرم منك و لا أحسن عندي منك، بل أخد بـــك و أعطى، و بك أعرف و بك أثيب و بك أعاقب"[1].

و بالتالي فإن هذا العقل متعال خالـــــد و خاضع لتحديدات كلام الله سبحانه و تعالى. و هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون و "تطور على قاعدة الأصـــــل و الدعم المقدس للعقل و المتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تماما، أي القرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، و ضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي"[2].

و ينفي أركون وجود أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئ هذا العقل الإسلامي و آلياته و مقولاته و موضوعاتـــــه و اللامفكر فيه و لذلك يرى أنه من الملح و العاجل "أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات و الإشكاليات الجديدة. نقصد بذلك تطبيق المنهجيات و الآفاق الواسعـــة للبحث من تاريخيـــــة و ألسنية و سيميائية دلالية و انتربولوجية فلسفية، ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول و إعادة إنتاجها، كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد Linéaire et Abstraite و مخاطره"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 65

[2] MOHAMED ARKOUN, Pour Une Critique de la Raison Islamique, maison neuve et La Rose, PARIS, 1984, P : 66

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66

و الأصل الإلهي للعقل بهذا المعنى يجعل العقل الإسلامي يندرج في بنية أوسع منه و هي بنية العقل الديني، و التي تندرج بدورها في بنية أوسع و هي بنية المقدس.

فخطابات الوحي المتكررة باعتبارها خطابات إلهية تكشف عن التدخل الإلهي في التاريخ، و بالتالي "فالوحي النهائي و الأخير يقول كل شيء عن العالم و الإنسان و التاريخ و العالم الآخر و المعنى الكلي و النهائي للأشياء. و كل ما يستكشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا مؤكدا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق و صحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي"[1].

أي أن العقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، من خارج النص الإلهي، و تصبح المعرفة بهذا المعنى "هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي، و ليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي و المفهومي في كل المجالات"[2] و وفق هذا التصور يتم إقصاء الإنسان من إنتاج المغرفة، و التأثير بالتالي في التاريخ بسبب الخضوع للإرادة الإلهية المتجسدة في النص، و تختزل وظيفة الإنسان في "مجرد التعرف على شيء، لا المعرفة الحقيقية به"[3].

فالعقل القرآني عند أركون هو عقل التعرف على الشيء، و ليس العقل الذي يعرف و يكتشف الشيء، و هذا يحيل إلى نظرية أفلاطون في المعرفة، حيث يوصف فعل المعرفة على أنه فعل تذكر، و يحدد أركون هنا التعرّف بعكس المعرفة، و هو ما يقصده القرآن حسب فهمه" بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الآخذ بعين الاعتبار لمسألة أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، و إنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقا لأنها بكل بساطة

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 07

[2] المرجع نفسه، ص 07

[3] المرجع نفسه، ص 08

كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة و ممارسة سلوكية مناسبة"[1].

و من ثمة فإن كل نقد تاريخـــــي للأصل الإلهي للعقل في الإسلام، هو النقد الذي يفصل بين العقل الماورائي بتحديداته الميتافيزيقية و حقائقه المطلقة، و بين العقل البشري التاريخي لن يتحقق إلا من خلال إخضاع الإسلام لما خضعت له باقي الأديان من تجارب علمانية حيث أصبح الإنسان هو مصدر المعرفة، و مصدر كل المساعي المنهجية و الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري.

فإخضاع العقل للنقد التاريخي يخرجه من فضـــــاء التقديس و التعالي و يدمجه في سياق الفعالية البشرية.

2- العقل الإسلامي الكلاسيكي:

بهدف دراســـــة العقل الإسلامي الكلاسيكـــــي من الناحية الابستمولوجية، و البحـــث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الإسلامي الكلاسيكـــــــي و هو العقـــل الفقهـــي، و العقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة، يعمل أركون على تحديد هـــذا العقـــل و يتساءل عن الكيفيـــة التي يمكـــن بها القبض عليه و يرى أنه بالإمكان أن نختار عدة مسارات، و هي إما "أن نبحـــــث عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن و نتتبـــع مساره حـــتى القرنـــين الثالـــث و الرابع الهجريين/ أي التاسع و العاشر الميلاديين، و إما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره. و أخيرا إما أن نعتمد نصا (أو مؤلفا أو كتابا) محددا ثم ننطلق منـــــه إلى الأمام و إلى الوراء من الناحية الزمنية و ننتقل إلى مختلـــــــف البيئـــــات و الأوســـاط الاجتماعـــية و الثقافية من الناحية المكانية و الفضائية"[2].

---

[1] المرجع السابق، ص 08

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 67

و من بين هذه المسارات الثلاثة يختار أركون المسار الأخير، لأن المسار الأول برأيه يوقعنا في التاريخ الخطي للأفكار، في حين أن المسار الثاني يكسر وحدة أنظمة الفكر فتزول وظائفها و دلالاتها، و يختار المسار الثالث، و هو المسار الذي بموجبه تشكل العقل الأصـــــولي من خلال علم أصول الفقـــــه كما تبلور في رسالـــة الشافعي، فمن الرسالة يمكن أن نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية و التأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.

و يحلل أركون"الرسالة" للشافعي من جانبين و هما: الجانب الشكلي و الجانب الدلالي. أما من الجانب الشكلي، فإن رسالـــة الإمام محمد بن إدريس الشافعي جاءت في شكل خواطر متعلقة بمسائل مستقلة قليلا أو كثيرا، و بلهجة تعليمية لكونها ألفت للرد على تســـاؤلات محاور حقيقـــــي أو متخيل.

و يستعرض أركون فصول الرسالة كما جاءت في عدة طبعات، كان آخرها طبعة السيد خضوري الذي ترجمها إلى الانجليزية و قسمها إلى 15 فصلا، تنقسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ 825 فقرة و يكفي حسب أركون أن نلقي نظرة على عناوين الفصول لكي نعرف أنها تدور حول إشكالية مركزية واحدة، و هي إشكالية أسس السيادة العليا أو المشروعية العليـــا في الإسلام، "إن الســـــؤال الحاسم المطروح هو التالي: باسم من؟، باسم ماذا؟، و طبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزما و إجباريا للبشر، و إنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى و النجاة (الشريعة)؟ [1].

و هذا العرض الشكلي للرسالة يدل على وجود عقل معين، يتشكل داخل إطار مجموعة نصية Corpus ناجزة و مغلقة و نهائية، أي القرآن و الحديث، و لتحديد هـــذا العقـــــل و إجراءاته و مضامينه و طرق اشتغاله، ينتقل أركون إلى الجانب الدلالي لرسالـــــة الشافـــــعي. و هو الجانب الذي يبحثه من خلال تحديد تصـــــور الشافعي للعلاقـــــة بين اللغـــــة و الحقيقة و القانون، و العلاقة بين الحقيقة و التاريخ لأن أهم ما أنجزه الفكر الإسلامي في هذا الاتجاه قد تمثل بعملين أساسيين و هما: علم أصول الدين الذي يطابق اليـــــوم ما نسميه التيولوجيا، و أما

---

[1] المرجع السابق، ص 68

الثاني فهو علم أصول الفقه الذي يطابق علم المنهج أو يطابق اليوم ابستمولوجيا القانون.

و هدف الشافعي من بحث نمط العلاقة بين اللغة و الحقيقة و القانون و التاريـــخ هو "تحقيق خاصيـــة جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، و ضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي"[1].

و يوضح ذلك أركون من خلال المستويات التالية:

-الدفاع عن المكانة المتميزة و الخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأخرى، لأنها لغة الوحي و هي اللغـــــة التي اختارهـــــا الله دون غيرها من اللغات لنقل الوحي إلى البشر، و من ثمة فإن الشافعي يرى أن سبل النجاة في الدار الآخرة و وسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس"[2] و لكن بلوغ هذا الهدف يتوقف على إزالة عقبة ابستمولوجية، حيث يقول الشافعـــي في الرسالة: "و من جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب"[3].

و يبدو أن هذه الملاحظة لم تمـــــر في الأوســـاط غير العربية دون ردود أفعال، و هي الأوساط التي أحتجت على ذلك بقولها أن القرآن يضم كلمات غير عربية، و يرد على ذلك الشافعي بسرد عديد الآيـــات المؤكدة لعربية القرآن، و نجده يقول: "و لعل من قال أن في القرآن غير لسان العرب و قُبِل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب. و لســـان العرب أوسع الألسنـــــة مذهبا و أكثرها ألفاظا. و لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانا غير نبي، و لكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه"[4] فإن قال قائل: ما الحجة في كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟ فالحجـــة فيه كتاب الله. قـــــال الله:" و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" فإن قال قائل: فإن الرسل

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 135

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العبي الإسلامي، ص 72

[3] محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي و زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط1، عام 1999، ص 61

[4] المرجع نفسه، ص 62

قبل محمد صلى الله عليه و سلم كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة و أن محمد صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة-: فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة، و يكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه و ما أطاقوا منه- فإن، قال قائل فهل من دليل أنه بعث بلسان قومه خاصة دون ألسنة العجم؟[1] قال الشافعي أن الدليل على ذلك موجود في كتاب الله: "فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون بعضهم تبعا لبعض، و أن يكون الفضل في اللسان المتبع لا التابع و أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي صلى الله عليه و سلم. و لا يجـــوز- و الله أعلم –أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد. بل كل لسان تبع للسانه. و كل أهل دين قبله فعليهم إتباع دينه"[2].

و نلاحظ أن استدلالات الشافعي ذات طابع ديني لاهوتي أكثر منها ذات طابع علمي" فتبرير أفضلية اللغة العربية لم يتم على أساس معرفي بل تم على أساس التمركز العرقي- كمـــــا أن الشعـــور بالحرج المعرفي دفع الشافعي إلى الاستنجاد بالقرآن"[3] أي أن ما يطرحه الشافعـــــي من قضايا هي ذات طبيعة تاريخية نقدية، و لكن معالجته لها ذات طابع ديني دوغماتي، و هذا ما يجعـــل مؤلف الرسالة في نظر أركون: "مساهما في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية"[4] من خلال العلاقة التي شكلهـــــا بين اللغة و الحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ، إن الشافعي سعى "إلى تأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقـــة المتعالية التي أوحى بهـــــا الله بالصيغ اللغويـــــة المتقبلـــــة في القـــــرآن. و هذه الحقيقة المتعالية يحققها القول بالتوقيف، لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية و يجعل التاريخ منقسمـــــا إلى قسمين: قسم ما قبل النبوة و قسم ما بعدها، و هذه النبوة خولت الله حق

---

[1] المرجع السابق، ص 63

[2] المرجع نفسه، ص 63

[3] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 136

[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 74

التدخـــــل في التاريخ ليفرض النظام عبر كلماته و دواله لا عبر رمزيته و مدلولاته"[1].

و يسجل أركون أن الرسالة التي تتحدث عن الحقيقة أو الحق بلغة الشافعي خالية من التاريخ، كما أنها لا تتضمن الإشـــــارة إلى الوقائـــــع و الشخصيـــــات التاريخيـــــة إلا نـــــادرا و هذا التوجه " يتناسب تماما مع المنظور المتعالي و التقديسي للمؤلـــــف. ذلك أن التاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب و الضلال و السلبية قبل حدوث الوحي القرآني. و أما بعد حدوثه فينبغي أن يصفى و يطهر و يوجه من قبل الوصايـــــا و المحرمات التي أوصى بهـــا الله و نبيه. إن امتثال العقل الصحيح و خضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلى حتى في أسلوب كتابة الشافعي، و ذلك عن طريق عبارات من مثل: "إذا شاء الله، أو "الله أعلم" "[2].

و بالتالي فإن التاريخ هو الذي يخضع لحقيقة الوحي، و أن التصرفات و الأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح و الحقيقي إلا في الحياة الأخرى.

كما عرف الشافعي بأنه الأول الذي فرض الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي للإسلام و للتشريع، و هو بذلك يكون قد حسم في الخلاف الذي كان موجـــودا بين "أهل الرأي" و "أهل الحديث" و هو الخلاف المتمثل في مدى التمييز بين ما كان ملزما من أقوال النبي و أفعاله و ما كان منتميا إلى مجال الشرط الاجتماعي للنبي صلى الله عليه و سلم، فقد "أصر الفريق الأول على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما"[3].

و مع الشافعي تم توسيع الحديث النبوي ليشمل كل الأفعال و المواقف المأثورة عن النبي و تطبيقها على مختلف أنواع السلوك، و أصبحت بذلك السنة أصلا من أصول الفقه بعد القرآن الكريم.

و يرى مختار الفجاري "أن الظروف التاريخية الطارئة هي التي استجوبت أصول الشافعي، فإن هذه الأصول جاءت لتقيد حركة التاريخ وفق الكتاب و السنة،

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 137

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 75

[3] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 17

و لذلك فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية، لأنه في نظر أركون يعتمد الآيات التي يلح فيها الله على طاعة الرسول لفرض مشروعية الحديث، و هو يقوم بعملية تحيين لهذه الآيات وفق "أفق انتظار" خاص بعصره و بمشاكله"[1].

أي أنه قرأ القرآن و أو ل سيرة الرسول من خلال منظار عصره، و من خلال الجهاز المفهومي الذي تكون، بمعنى أنـــــه لم يفهم مـــن الخطاب الإلهي إلا ما سمحت له ظروفه التاريخية بفهمه و أنه أوله تأويلا بحسب مصالحه و آفاقه الذهنية، و الصراعات الاجتماعية التي كان منخرطا فيها.

و ينتهي أركون إلى أن العقل الأصولي أو العقل الإسلامي الكلاسيكي خاضع خضوعا كليا و لا مشروطا للوحي، بالرغم من أن الإسلام لم يكن بمعزل عن المؤثرات التاريخية، أي أنه لم يستطع أن يحافظ على صورته التي كان عليها في القرن السابع الميلادي، ذلك أن مبادئ الإسلام انتقلت من المجال النظري إلى المجال العملي و في "هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو كثر من طاقتها و من اكتسابها خصوصيات يمليها الواقع بكل مميزاته و تشعباته و تناقضاته"[2].

فالعقل الأصولي بالرغم من تشكله في التاريخية و تعبيره عن حاجة الإنسان إلا أنه يسعى إلى التعالي و إلغاء تاريخيته. و هذا ما يفسر لنا كون" الإنتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها و ينبغي الالتزام بها في كل الأحوال"[3].

لأن العلاقة بين الإنسان و الحقيقة حددت في العقل الأصولي بمعزل عن التاريخ، فيكفي بالنسبة للشافعي أن نمتلك الكفاءة اللغويـــة المطلوبة في اللغة العربية لكي نفهم كل الدلالات التي أراها الله في الآيـــــات و التي هي قابلـــة للتحيين في حياة كل مؤمن و في كل وقت.

و لكن ما نسجله على أركون في دراسته للعقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي أو الفقهي مع إهمال العقول الأخرى، فإلى جانب العقل الفقهي ظهر العقل العلمي التجريـــــبي، و هو العقل الذي لم يحظ بإهتمـــــام كبير عند أركون،

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 138

[2] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 118

[3] نادر حمامي، إسلام الفقهاء، ص 127

بالرغم من تفطنه إلى ذلك و تساؤله حول إمكانية تقليص و اختزال العقل الإسلامي إلى العقل الفقهي. فقال "هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الابستمي (= نظام الفكر)، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الابستمولوجية، و لكنه يختلف و يتشعب من حيث المصالح الأيديولوجية و الرمزية التي يلاحقها و التي هي مرتبطة و متلائمة مع مختلف الفئات العرقية و الاجتماعية و الثقافية المنتشرة في كل أرض الإسلام الشاسعة"[1].

و لكن ما نلمسه في نصوص أركون هو تركيزه في نقده للعقل الإسلامي على العقل الفقهي باعتباره عقل أرثوذكسي دوغمائي، و عدم التفاته إلى العقول الأخرى من مثل العقل التجريبي أو العلمي، لأن السيطرة كتبت في ثراتنا بشكل عام للعقل الفقهي دون غيره من أنماط العقول.

3- العقل في القرآن (العقل القرآني):

يقوم أركون بتحليل الحقل اللفظي المعجمي لكلمة "العقل" في القرآن، لكي يصل إلى ضبط معناها الدلالي، و ينطلق في ذلك من نص القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، باعتبارهما النصين المؤسسين لما يطلق عليه إسم "العقل القرآني" أو "العقل الإسلامي".

.بمعنى أن أركون يحدد مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني. و لتحقيق ذلك قام بتصنيف و إحصاء المفردات التي تحدد طبيعة العقل، أو مفردات الإدراك، و أول ما انتهى إليه هو أن لفظة "عقل" بصيغة المصدر لم تذكر و لو مرة واحدة في النص القرآني و ذلك كفيل بالنسبة لأركون لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون.

حيث يقول "فعندما نحلل النص كما هو بين أيدينا اليوم و كما وصلنا فإن من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة، و أكرر هنا مرة أخرى إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 81

القرآن، هناك الفعل عقل/ يعقل و هناك صيغة النفي لا يعقلون و هناك صيغة عقلوا مرة أو مرتين حسب ما أظن و لكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل فيما يعد"[1].

و يؤكد أركـــــون نفس الملاحظة فيقول "فيما يخص مادة عقل التي ستعطي فيما بعد كلمة (عقل) و كلمة (عاقل) (أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مسؤوليته الأخلاقية و القانونية الشرعية و الدينية). ثم كلمة معقول و تعقل. نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عقل / يعقل، هنا نجد أنفسنا عند التحديدات الأولية للغة. إننا نعرف أن عقل (بالمعنى العربي البدوي) تعني ربط حيوانا من رجليه من أجل حجزه لكي لا يفلت، ثم إنهـــــا تعني أيضـــــا دفع ثمن الدم و التراجع عن تنفيذ قانون القصـــــاص بالمثل .بما يتضمن الاعتراف بالمسؤولية يضاف إلى ذلك أن اللهجات التي بقيت .بمنأى عن اللغة العالمة Langue (Savante) لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا المعنى القريب ممن استخدام القرآن لها"[2].

هذا فيما يخص التحليل اللفظي المعجمـــــي، أما التحليل المفهومـــي الدلالي، فإن مفردة عقل تتضمن جملة من المعاني، و هي المعاني التي لا تخرج عن التفكر، و التذكر و الفقه، و العلم.. الخ ذلك أن الكلمة : تعني هنا عملية شمولية و أولية تقوم بها الروح (أو القلب) بحسب القـــــرآن التي توافق بشكل عفـــوي على صحة ما كانت قد رأته أو عرفته أو تعرفت عليه. إن التحليـــل اللفظي و النحوي و الأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل/ يعقل يكشف عن فعالية الإدراك و التصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ، هذه الدلالات متضمنـــة في العلامات الرموز يتمثل هذا الإدراك الإحساس في آن واحد، بعملية الحجـــــز أو الربط و التذكر (تفكر، تذكر) و في فهم الخطاب (فقه) و في إحساس صميمي بالمعنى (شعـــر) ثم هو يتمثل أخيرا في العلم الآني و الكلي (علم) الذي يولد الموافقة و الخضوع لكلام الله الخـــــلاق. نلاحـــظ أن هذه الأفعال التي بين قوسين ذات بنية

---

[1] MOHAMMED ARKOUN, Lectures du Coran OP. Cit, P : 206

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 194

نحوية و أسلوبية متماثلة من مثل: " و لكن أكثـــر النـــــاس لا يتفكرون... لا يتذكرون... لا يشعرون"[1].

و ينتهي أركون من هذا الفحص المعجمـــي و المفهومي لمفردة العقل إلى نتائج قد تتعارض مع هو سائد في الخطـــاب الإسلامي المعاصـــــر و منها أن القرآن يركز على القلب أكثر من العقل فيقول أن العبارات المتكررة في القرآن و التي تشير إلى التذكر و التفكر و الفقه " لا تتطلب استخدام الفهم المنطقـــي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة و الحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات (أو الآيات) دائما بعد التذكر بنعم الله على البشـــر و تدخله في تاريخ النجاة الأخروي Histoire du Salut. إنها تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش و التعجـــــب و الاستحسان و التأمل و الاستبطان (استبطان) الآيات، لكـــي يعيش المؤمن رابطـــة الميثـــــاق أو العهد بشكل أكثر كثافة و قوة. و لهذا السبب نلاحـــظ أن عضو الإدراك هو القلب و ليس العقل كما يتجلى ذلك واضحا في آيات عديدة في القرآن"[2].

و يفسر أركون ذلك بالعودة إلى خصائص الخطاب النبوي في جميع أنماطه التشريعـــــي و السردي و القصصي و الحكمي... الخ، حيث يلاحظ، "أن الطابع الإبداعي الرمزي و المجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة، و نلاحظ أيضا أن موطـــــن الفهـــــم و الإدراك الحسي و العاطـــــفي هو القلـــب و ليس الرأس بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية و الشعـــــور"[3].

و يتفق أركون في هذا التحليل مع محمـــــد عابد الجابري الذي يميز بين العقل في الثقافة اليونانية و الأوروبية الحديثة، و العقـــــل في الثقافة العربية الإسلامية، فالعقل في الثقافة الغربية قديمها و حديثها يقوم على إدراك الأسباب، أي تفسير الظواهر بإرجاعها إلى عللها، و هذا هو مجال المعرفة، أما في الثقافة العربية الإسلامية فإنه يرتبط بالسلوك و الأخلاق فالمعرفة في الثقافة العربية الإسلاميـــــة: "ليست

---

[1] المرجع نفسه، ص 194

[2] المرجع السابق، ص 194

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 283

اكتشافا للعلامات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض، ليست عملية يكتشـــف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة، بل هي التمييز في موضوعات المعرفة (حسية كانت أو اجتماعية) بين الحسن و القبيح، بين الخير و الشر، و مهمة العقل و وظيفته، بل و علامة وجوده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن و منعه من إتيان القبيح"[1].

أي أن المعنى القيمي هو الذي يطغى على العقل، أكثر من المعنى المعرفي في الفكر العربي الإسلامي و لعـــــل مماله مغزاه كما يقول الجابري "أن القرآن لا يستعمل مادة (ع. ق. ل) في صيغة الاسم فلفظة "العقل" لم تـــــرد قط في القرآن، و إنمـــا وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات: فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق و الباطل بالمعنى الأخلاقي: "لهم قلوب لا يفقهون بها، و لهم أعين لا يبصرون بها، و لهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون" (الأعراف آية 179) و هكذا فالقلب و العقل هنا بمعنى واحد"[2].

و يستنتج الجابري بأن العقل في التصور المرتبط بمعجمية اللغة العربية يحيل دائما إلى الذات و حالاتها الوجدانية و أحكامها الذاتية، فهو في نفس الوقت عقل و قلب فكر ووجدان، تأمل و عبرة، عكس التصـــور المرتبط باللغات الأوروبية فالعقل يحيل دائما إلى الموضوع، فهو إما نظام الوجود، و إما إدراك هذا النظام، أو القوة المدركة حسب تصور الجابري.

و لهذا السبب يجب أن لا نبني الكثير من الأوهام –حسب أركون- على تواتر المفردات ذات التلوينات العقلية في القرآن. و يفضل أركون استخدام ما يسميه "القوة العاقلة L'intillect على كلمة (Intelligence) أي الذكاء و العقل، لأن "الدعوة لاستخدام التعقل و الذكاء المتكررة في القرآن كثيرا ما تمر في الواقع من خلال القلب: أي من خلال المركز العاطفي و الشعوري للإنسان و ليس من خلال الرأس أو العقل كما نفهمه اليوم. أو على الأقل أنها تتوجه للعقل بالمعنى الحرفي للكلمة. بل إن هذا

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 30

[2] المرجع نفسه، ص 31

العقل ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيولوجيين و علماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة"[1].

فالعقل الكلامي أو الأصولي، و العقل الفلسفي ظهرا فيما بعد، بسبب تطور الدولة الخليفية و الاحتكاك الثقافي الذي حصل مع التراث الإغريقي اليوناني، لأن العقل القرآني حسب أركون ليس عقلا استدلاليا برهانيا منطقيا.

و يفسر طه عبد الرحمان تغييب معنى القلب عند الفلاسفة المسلمين، و تغليب معنى العقل عليه بسبب تأثير الفلسفة اليونانية، و هي التي تفصل بين العقل و القلب، لأن للعقل وظيفة معرفية في حين أن للقلب وظيفة وجدانية، و نتج عن هذا الفصل تشييء العقل، و المقصود "بالتشييء هنا هو إقامة العقل مقام شيء مخصوص قائم في داخل جسم الإنسان، أي مقام ذات مستقلة موجودة إما في حيز من القلب أو في حيز من الدماغ، و الحال أننا لا نجد في النص الشرعي الأصلي، قرآنا كريما أو حديثا شريفا، و لو شاهدا واحدا يستفاد منه إمكان هذا التشييئ، فقد جاء فعل "عقل" فيها مسندا إلى القلب بوصفه الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر و تختص الأذن بالسمع، فيكون الواقع في تشييئ العقل كمن يشييئ النظر أو السمع أي يكون كمن يجعل النظر ذاتا قائمة في العين و السمع ذاتا قائمة في الأذن"[2].

و هذا التشييئ للعقل عند طه عبد الرحمان حجب الفكر الإسلامي عن الإدراك و الانفتاح على آفاق الممارسة العقلية و منها: " أن العقل الإسلامي ليس جوهرا قائما بذاته، و إنما فعالية إدراكية صريحة، و فيها أيضا أن العقل ليس فعالية قاصرة بمعنى أن أثرها ينحصر فيما هو عقلي محض – و إنما فعالية متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية، الذهنية منها و الحسية و منها كذلك أن العقل ليس درجة واحدة، و إنما درجات متعددة، و لا هو شكل واحد، وإنما هو أشكال مختلفة – بمعنى أنه حقيقة منقلبة متكيفة – و منها أخيرا أن حدود العقل

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 224

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط02، سنة 2005، ص 153

ليست حدودا ميتافيزيقية مظنونة، و إنما حدودا موضوعية ثابتة بالبرهان العلمي"[1]. و لعل هذا ما يسميه أركون تاريخية العقل، التاريخية التي تنفي جوهرا نية العقل و استقلاله بذاته و تؤكد انفتاحه على الحس و الخيال و الذاكرة، و من ثمة تعدد العقلانيات.

و إلى جانب الفصـــــل بين القلب و العقل يزخـــر تراثنا بفصل آخر بين الحس و العقل، لأن المعقول في هذا التراث أشرف من المحسوس، انطلاقا من التفرقة بين الروح و الجسم، حيث يتم الإعلاء من الروح و الحط من الجسم، و يعترض طه عبد الرحمان على ذلك لكون هذه التفرقة لا أصل لها في النص الشرعـــــي "فالنص يصل بين العقل و الحس وصلا قويا، بحيث يكون في الحس عقل، فمثلا في النظر عقل و في السمع عقل و في النطق عقل"[2]. كما أن الفصـــل بين العقل و الحـــــس يؤدي إلى تقديس العقل إلى درجة التأليه، أو ما يسميه طه عبد الرحمـــان " الوثنية العقلانيـــة" و هي العقلانية التي اتسمت بها المعرفة الإنسانيـــــة في مجملهـــا "فلما تقرر عند أهلها –أي العقلانية- أن العقل أسمى من الحس لا غرابة أن يقـــــع الارتقاء به إلى أقصى درجات الروحانية، و هي الألوهية، فيصبح العقل إلها، بل يتفـــرع إلى آلهة عـــــدة كما حصل مع اليونان، و حتى إذا لم يصبح مع أقوام غير اليونان كذلك. فإن التعلق بالعقل عندهم بلغ حد العبودية له"[3] و تأليه العقل صفة من صفات العقل الديني بشكل عام.

و يستنتـــــج أحد الباحثين من تركيز القـــرآن على القلب أكثر من تركيزه على العقل، بل وجعل القلب محلا للعقل كما في قوله تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التي في الصدور" سورة الحج الآية 46، أن مفهوم العقل في القرآن "لا يتشكل من جوهرانية العقل و ذاتيته، بل من فعل عقلي منفتح على العديد من المؤثرات السلوكية لدى الإنسان كالمؤثر الشعوري و المؤثر الحسي و المؤثر الخيالي"[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 153

[2] المرجع السابق، ص 154

[3] المرجع نفسه، ص 155.

[4] مختار ألفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 76.

و معنى ذلك أن العقـــل القرآني ليس عقلا خالصـــا و إنما له بطانة وجدانية و شعوريـــة و خيالية أي أنه عقل يتداخل مع ملكات أخرى من مثل الخيال و الذاكرة و همـــا "ملكتـــان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل و يمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكـــرة. كمـــا أن العقـــل بحاجة إلى الخيال و لا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله و ترطيب أجوائه"[1] أي أن العقل منفتـــح علـــى غيره مـــن الملكـــات و لعـــل هـــذا هو تصور العلوم الإنسانية الحديثة للعقل، فلم يعد أيقونة مقدسة أو هوية ثابتة و إنمـــا هو نظام يعاد تركيب عناصره باستمرار، و يقدم محمد أركون مثالا على ذلك و هو مثل الحسن البصري فهل: "يمكن القول أن الحســـن البصري كان يستخدم عقلا خالصا منفصلا عن كل علاقـــة بالخيـــال، خياله هـــو بالذات أو منفصلا عـــن ذاكرته؟ بالطبع لا و ما الذي يملأ ذاكرته؟ ما هـــي المعارف السابقة التي تجيء لكي تملأ ذاكرته، و التي تجيء لكي تقدم للعقل، عقله هو بالذات، عناصر يشتغل عليها؟ هـــذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن يجيب عنها التحليل النفســـي"[2]. فلا وجود لعقل محض متحرر من أنماط اللامعقول، فالعقل هو علاقته بلا معقولاته، التي هي مادته التي يتغذى عليها.

و إلى جانب انفتاح العقل على غيره من العناصر و الملكات يركز أركون كثـــيرا على الخاصية التاريخية للعقل، فالتاريخية هي الوجه الآخر لأنسنة العقل، فالعقل من الإنســـان و كـــل ما يطرأ على الإنسان من تحولات و تغيرات يمس حتما العقل، لأن التاريخية تهتم بالتغير و التحول الذي يصيب البنى و المؤسسات و المفاهيم من خلال مرور الزمن، و العقل مفهـــوم من المفاهيم الذي تصيبه هذه التحولات، فمفهوم "العقل نفسه له تاريخ فالعقـــل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي يستخدمه ابـــن خلدون، و العقـــل الذي يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده. و العقل الذي

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 237

[2] المرجع نفسه، ص 237

استخدمـــــه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، و عقل طه حسين ليس هـــــو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصيا"[1].

وهذا الاختلاف بين هذه العقول يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية، لأن كل مرحلة من مراحل التاريخ لها خصائصها، فالعقـــــل مرتبط بالمشروطيـــات الاجتماعية و الثقافية و الفكرية، و مستوى التقدم المعرفي الذي بلغه العقل البشري و يعطينا أركون مثال آخر يقارن فيه بين محمد عبده و أرنست رينان، و كيف أن محمد عبده لم يكن يعرف العقل الفيللوجـــي الذي كـــــان يستخدمه أرنست رينان في مناظرته، و كيف أن أرنست رينان بدوره لم يكن يعرف المتخيل الديني الذي كان شغالا لدى محمد عبده فيقول أن "محمد عبده لم يكن يعرف العقل الفيللوجي الذي استخدمه أرنست رينان عندما دخل معه في المجادلة و المناظرة. و ذلك لأن محمد عبده لم يكن مطلعا على مناهج هذا العقل الفيللوجي و آلياته و أدواته و أساليب عملـــــه و بالتالي، فلم يكن قادرا على أن ينخرط معه في مناظرة فكرية على المستوى نفسه. و رينان نفسه كان يجهل جزء الخيال أو المتخيل الديني الذي كـــان شغالا لدى محمد عبـــــده عندما كان يتحدث عن الإسلام. و السبب هو أن العقل الفيللوجي التاريخي على طريقة القرن التاسع عشر يرفض أن يأخذ عامل الخيال و البعد الأسطوري بعين الاعتبار إنه لا يعترف إلا بالوقائع الثابتة و الماديات"[2].

و الطابع المتغير و المتحـــول للعقل يقود إلى تعدد العقلانيات المنتجة عن طريق هذا العقل كما هو الشأن بالنسبة لعقلانية محمد عبده و عقلانية أرنست رينان، و بالتالي فإن العقل المتعدد، تعدد المناهج و اختلافهـــا. و لذلك نجد أركـــــون يطابق بين العقل و المنهج فيقول: "إن كلمة عقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق و القوي للكلمة"[3] لأن العقل يتغير بتغير المنهج، و هذا ما يجعل مفهوم العقل يلتقي بمفهوم "الأبستيمي" أو "نظام الفكر" كما هو عند ميشال فوكو "فإذا كانت آليات التفكير في فضاء معرفي ما تخضع لنظام معين من المبادئ أو الأصول النظرية، فإن تلك المبادئ

---

[1] المرجع نفسه، ص 237

[2] المرجع السابق، ص 238.

[3] المرجع نفسه، ص 237

أو تلك الأصول هي نفسها التي تخضع لها بنية العقل في ذلك المجال"[1] فعلى الرغم من تعدد العقول الإسلامية عند أركون، و هي عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، و عقل المعتزلة، و عقل الإسماعيلية و عقل الفلاسفة، و عقل الحنابلة، و عقل الشيعة، ...الخ. "فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات و المسلمات في لحظة الانطلاق. و عندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعت و تنافست و تناحرت. و لكن عندما نعمق التحليل أكثر و ننظر إلى ما وراء القشرة السطحية و الخلافات الظاهرية، فإننـــــا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسيـــة. و هذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد[2] أي هناك عقـــــل تعددي في الظاهـــر و عقل مفرد في العمق. بسبب اشتراك كل العقول الإسلامية في مسلمات ثابتة و يحدد أركون هذه المسلمات الثابتة أو العناصر المشتركة في ثلاثة عناصر هي:

1- "خضوع هذه العقول كلها للوحي المعطى أو لمعطى الوحي Le donné révélé"[3] بما في ذلك الفلاسفة و المعتزلة. فهي خاضعة بدون استثناء للوحي، بطريقة أو بأخرى "فهذه العقول الإسلامية تقبل كلها بألا تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى (أي الوحي القرآني). فالوحي المعطى أعلى درجة و شأنا لأنه يتخذ بالنسبة لها كلهـــــا صفـــــة التعالي الذي يتجـــاوز البشر و التاريـــــخ و المجتمع (La transcendance)"[4] فكـــــل العقول الإسلامية بما في ذلك التي قدمت العقل على النقل و انتصرت للعقل مسيجة بسياج معطى الوحي و لا تستطيع أن تخرج عنه.

2- أما العنصر الثاني الذي تشترك فيه كل العقول فيتمثل في كونها تقوم على "احترام السيادة و الهيبة و تقديم الطاعة لها. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة و لكل مذهب و هؤلاء الأئمة المجتهـــــدون يعتبرون بمثابـــة السيادات العليا

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 69.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 232.

[3] المرجع نفسه، ص232

[4] المرجع نفسه، ص 232

التي تناقش و لا ترد"[1] فالمذاهب على إختلافهـــــا تلتقي في خاصية الخضوع للأئمة، أي الأئمة المجتهدون الذين وضعوا القواعد المنهجية التي تقود إلى الحقيقة.

أما العنصر الثالث المشترك بين العقول الإسلامية فيتمثل في أن "العقل هنا يمارس دوره و آلياته من خلال تصور محدد عن العالم و الكون. و هذا التصور خاص بالعصور الوسطى. و قد سيطر هذا التصور على البشريـــة الإسلامية و المسيحيـــــة طوال قرون و قرون: أي حتى ظهور علم الفلك الحديث (L'ASTRONOMIE MODERNE) فعلم الفلك الحديث هو الذي غير كليا نظرتنا و تصورنا عن الكون"[2].

و كل هـــــذه الخصائص عند أركـــون تشكل الإطار العام للعقل القروسطي، و تشكل الحدود الراسخة التي لا يمكن له أن يتعداها و لذلك يتحدث عن ما يسميه" الفضاء العقلي القروسطي (L'espace Mental Médiéval) و هو الفضاء الذي لم يعد له وجود في الغرب، و لكنه بقي مستمرا في العالم العربي و الإسلامي فالعقول الإسلامية المختلفة بالنسبة لأركون تتفق في كونها اذن عقول أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، و ظلت أسيرة بعده اللاهوتي.

4- تاريخ العقل الإسلامي و مراحله:

لا يكتفي أركون بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي و آليات اشتغاله و علاقاته بالمقدس و إنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مر بها في الزمن، بمعنى آخر أنه لا يدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الابستمي و إنما يهتم أيضا بالتحقيب التاريخي.

و يحدد أركون كما سبق أن أشرنا إلى ذلك خمس مراحل تاريخية و هي: المرحلة التكوينية و المرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية) و المرحلة السكولاستيكية و مرحلة النهضة في القرن 19 حتى الخمسينـــات من القرن 20 و مرحلة الثورة القومية (1952- 1970) و الثورة الإسلامية (1970 إلى يومنا هذا).

---

[1] المرجع نفسه، ص 233

[2] المرجع نفسه، ص 233

أ- أما المرحلة الأولى: و هي المرحلة التكوينية (التأسيسية) و تمتد من (622-767م) و يسجل أركون أن للعقل مكانة خاصـــــة في النص القرآني لا تضاهيها مكانة أخرى في النصوص التي جاءت بعد القـــــرآن من كتب الفقـــــه و علم الكلام و الفلسفة، و هو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية و الأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد "ص" طيلة عشرين عاما، و بالتالي حسب أركون: " فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريـــبي (أي يرد على الأحـــــداث و المشاكل الناشئة من يوم ليوم) إنه عقل جياش يغلي كما الحيـــاة. و ليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا). و لهذا السبب فإن علم التفسير الـــذي نشأ فيما بعد في البصـــــرة ثم في بغداد و الذي كان متأثرا بالفلسفة الارسطوطاليسية، قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي، و هذا خطأ فهو غير موجود فيه"[1].

أي أن هناك قراءة اسقاطية للقرآن، كما يفعل المسلمون المعاصرون عندما يسقطون نظريات العلم الحديث على القرآن، أي يضمنونها القرآن، و ذلك عكس القراءة التزامنية التي تربط القرآن بالبيئة الثقافية و الاجتماعية العربية في القرن السابع الميلادي.

لأن القرآن حسب أركون هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء و المفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابتة و قوالب جامدة لتلبية حاجات المجتمع و تنظيم حياة الجماعة. ظنا منهم أنهم قد استنفذوا معناه.

و يعود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن، ليقول أن معناها الأولي أو التزامني هو مجرد الربط "أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السمـــاء و التعالي بين الأرض و النعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد و غضب الخالق أو جبروته... الخ و لا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه الأشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية و منطق أرسطو إلى المجال اللغوي و الثقافي العـــــربي. نظرة العقـــــل في القـــــرآن تتركز على الكلام، أي على العلامات و الآيات و الرموز، و ليس من خلال التحليل

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 284

المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيميـــاء و الفيزياء و البيولوجيا"[1] أي أن العقل القرآني في بداياته التكوينيـــــة لا علاقـــة له بالعقل الاستدلالي البرهاني، و هو العقل الذي يظهر في المرحلة الثانية بداية من سنة 767م و يستمر حتى 1058م ففي هذه الفترة تظهر العقلانية بشكل واضح و هذا ما نتعرض له في المرحلة الثانية.

ب- المرحلـــة الثانيـــة: العصـــر الكلاسيكـــي (عصـــر العقلانيـــة) (150هـ/450هـ-767م/1058م)

في هذه المرحلة انبثقت العقلانيـــة في الحضـــارة العربية – الإسلامية، حيث تم الإلتقاء بين العقل الإسلامي و العقل الفلسفي و العلمي الإغريقي. و ذلك بسبب ترجمة التراث الفكري و الفلسفي الإغريقـــي، حيث أصبحت نصوصه الكبرى متوفرة في اللغة العربية، و نشأ عن ذلك التلاقي بالنسبـــة لأركون صراع بين المعرفة العقلانية و المعرفة الأسطورية و المتخيل الديني، و كل ذلك حصـــل في سياق التطور الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي و الفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، و تجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أوسع في حركة الفلاسفة و العلماء حيث أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي و الجاحظ و الرازي و التوحيدي و الفارابي و ابن سينا و ابن مسكويه و ابن رشد...الخ. " ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جدا كالجاحظ مثلا. و لا نرتكب أي مغالطـــة تاريخية إذا قلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغماتية أو الخرافية بأسلوب ساخر،

---

[1] المرجع نفسه، ص 285.

مسرحي، رائع بمقياس عصره و إمكانياته يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانيا كبيرا"[1].

و لكن هذه الحركة العقلانية تم مواجهتها من طرف المقلدين أو المحدِّثين المرتبطين بالعلوم الدينية، لأن الحركة العقلانية ارتبطت بالعلوم الأجنبية الدخيلة، و على المستوى الاجتماعي ارتبط الصراع بتمايز اجتماعي، لأننا نلمح وراءه صراعا بين فئتين اجتماعيتين "فئة الخاصة المثقفة و المرفهة نسبيا من الناحية المادية/ و فئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدثين و الوعاظ و أئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصا. و كانوا يلقنون الشعب – من خلال خطب الجمعة مثلا – صيغة مبسطة عن الدين، صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلاني.

و قد تجلى ذلك الصراع في عز انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص (813-833م) و من المعلوم أن المأمـــــون قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي و قربهم إليه، و حارب خصومهم من أهل التقليد و النقل، أي الحنابلة بشكل خاص"[2]

و بالتالي فإن أكبر تجلي للعقلانية عنـــــد أركـــــون ارتبط بتحـــول المعتزلة إلى إيديولوجيا النظام في زمن المأمون.

و هنـــــاك صراع آخر أثر على مسيرة العقـــــل في الحضارة العربية الإسلامية و هو الصراع بين التقليد و الاجتهاد، و هو صـــــراع يعكـــــس بدوره تمايزا اجتماعيا و إيديولوجيا ذلك أن"الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية و ازدهار الخلافة العربية – الإسلامية في بغداد. و أما هيمنة التقليد فقد ترافقت مع تفكك السلطة المركزية و تشكل الإمارات المحلية المتنافسة و الدخول فيما يدعى بعصر الانحطاط"[3]، فالاجتهاد كان تعبيرا عن تأسيـــس المذاهـــــب الكبرى من سنية و شيعية و إباضيـــة، و التقليد تعبير عن الإتباع الحرفي لهذه المذاهب.

ج- المرحلة السكولاستيكية (المدرسية، التكرارية): (1058م/1880م)

---

[1] المرجع السابق، ص 286

[2] المرجع السابق، ص 287.

[3] المرجع نفسه، ص 287

لقد كـــــان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الإسلام المبدع و المنتج و المليء بالمناقشات العقائدية و المنفتح على الاجتهاد، و بعده جاء إسلام عصور التكرار و التقليد و الاجترار و فيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، و علم أصول الفقه، و الحديث، و التفسير... الخ، و شكلت المرحلة السكولاستيكية في نظر أركون عائقا أمام الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني، و على الحضارة الأوربية الحديثـــــة، "فنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي و العقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية و التعرف عليه من جديد، و جبهـــة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوربية"[1].

سبب ذلك أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر السكولاستيكي هو عقل مذهبي، غير منفتح على الفكر الفلسفي، منكفئ على ذاته، و يعود ذلك إلى لحظة السلجوقيين في القرن 11م فهم الذين أسسوا المدرسة و أشاعـــوا فيها التعليم التقليدي، و إلى ما فعله الخليفة القادر الذي أعلن الحرب على فكر المعتزلة.

د- المرحلة الليبرالية (أو النهضة): (1880م/1950م)

إن التجربة الليبرالية أو النهضوية باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات و اللحاق بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها "تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي. و هكذا تشكلت ايديولويجا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية و الاستعمار و إسرائيل. و حل العقل النضالي – إذا جاز التعبير – محل العقل اللبيرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى و الضرورة القاهرة"[2] و ميـــــز أركـــــون في العقل النضـــــالي بين شكلين: الشكل القومي (1950-1970) و الشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970.

أما عن بنية العقل النضالي المتجسد في ايديوليوجيا الكفاح ضد الخارج فإنه يتألف من أفكار الثورة السياسية البرجوازية الفرنسية، و من أفكار الثورة الاجتماعية

---

[1] المرجع نفسه، ص 288.

[2] المرجع السابق، ص 291

لـــ"الديمقراطيات الشعبية" و بالتالي فإن مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العالم العربي الإسلامي ايديوليوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي، كما أن هذه المجتمعات لم تشهد التحولات التي عرفتها أوربا من مثل التجربة الصناعية و الفتوحات التقنية.

و العقل النضالي المرتبط بايديوليوجيا الكفاح تم بايديوليوجيا التنمية، هو عقل دوغمائي يصادم العقل النقدي الذي يراهن عليه أركون. و هو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية و يتعاطى معهـــــا بمنطق التفكيك و التحليل، و هو العقل الذي يسميه أركون العقل المنبثق.

د - العقل المنبثق: (الاستطلاعي): La raison émergente

إذا كانت الحداثة في الغـــــرب تمثل حسب أركـــــون انتصارا للعقل الفلسفي و التنويري على العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد و الفحص و المراجعة من خـــلال التأكيد على عـــــدم وجود عقل نقي خالص من شوائب اللامعقول، أو عقل يتطابق مع الحقيقة تطابقا كاملا. فلا توجد عقلانية واحدة بقدر ما توجد عقلانيـــات مختلفـــــة، لأن العقلانيـــــة التي تكـــــون منتجة في عصر ما، قد تصبح عقيمة في عصر آخر.

إن هذا المنظور الجديد للعقل يقود أركون لنقد جميع العقول من مثل العقل الديني، و العقل الحديث فـــ"التركيبـــــات المعرفية للعقـــل الديني (من أنظمة لاهوتية، و تفاسير، و تواريخ) سوف تفكك و تتحول إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة و الاستراتيجيات المعرفية و المواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث و دافع عنها"[1].

و لتحقيق هذا التفكيـــــك و النقد للعقلين الديني و الحديث، يوظـــف أركون ما يسميه "العقل المنبثق" و هو العقل الذي يتقيد بجملة من القواعد حددها كما يلي:

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 87.

"أنه يصرح بمواقفه المعرفية و يطرحها للبحث و المناظرة. و يلح على ما لا يمكن التفكير فيه و ما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه و نقده للمعرفة. تم يقر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محاله"[1] أي أن العقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمح إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع. برؤية نقدية تحرر الفكر من القيود الابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي، مما يخضعه للتاريخية و يجعله يقر بحدوده و نهاياته.

كما أنه "يحرص على الشمولية و الإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق و مناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها و لا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، و إنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات و بقدر الإمكان. و يشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس البحث"[2] و هذا الموقف ينافي التبجيل الإيديولوجي لأمة أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلق بقيمة العلم و طرق إنتاجه.

و يعتمد العقل المنبثق أيضا على "نظرية التنازع بين التأويلات Le Conflit des interprétation بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل و الاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى و لو كانت وجيهة و مفيدة"[3].

بمعنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، و هو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق و ما يترتب على ذلك أنه كلما "حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات و مسلمات تتطلب

---

[1] المرجع نفسه، ص 14

[2] المرجع السابق، ص 14

[3] المرجع نفسه، ص14

بدورها التأصيل و التأييد و التحقيق و هكذا يتواصل البحـــــث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل، تم نكتشف تاريخية كل تأصيل"[1].

فالعقل المنبثق بهذه الكيفية هو عقل تاريخي ينتهك المسلمات، و يعري البداهات، و يعيد تنظيم علاقتنـــــا بما اعتقدنا أنـــــه أصـــــول ثابتة. فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى و جاهز و مكتمل، و إنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء و تشكيل.

و هذا ما يجعل العقل المنبثق الجديد يحذر من "التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية و مؤصلة للحقيقة. لماذا ؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات إلى الخروج منها. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد (complexe) لأنه يحترم تعقد الواقع و يتبناه، و يذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (La pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع و مستويات التساؤلات و الإشكاليات"[2].

و لكن العقل المنبثق بهذه المواصفات لم يجد بعد الأطـــر الاجتماعية لتلقي إنتاجه و اتجاهاته و ذلك بسبب البنيات العقائدية الموروثـــــة، و الثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الانطولوجي –اللاهوتي– المنطقي (onto_ théo-Logique) و على التفكير التاريخي المتعـــالي(Historico transcendantale) و اللاهـــــوتي – السياســــــي (Théologie – politique).

فالعقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة، و هو عقل صاعد جديد، عقل ينتقد تجربة العقول السابقة، و ينتقد مسار الحداثة، من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية، فهذا العقل الجديد جاء حسب أركون ليتجاوز "كل ما سبـــق و يوسع و يعمق في الواقع تلك المعرفـــــة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوربا الغربية منذ القرن 18، إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع مسلمات الوضعية و المواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة و التي لا تزال مستمـــرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي و العقل الديني"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 15

[2] المرجع نفسه، ص 15

[3] المرجع السابق، ص 240

و ما نخلص إليه في النهاية أن أنسنة العقل تقوم على النظر في تاريخيته، بغرض تجاوز كل أشكال إنغلاقاته و ذلك من خلال منحيين.

المنحنى الأول هو نقد العقل الأصولي لأنه بنظره عقل غير تاريخي، يصل الحقيقة بالنص مباشرة، و يقوم على أساس أن "المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعـــــي و سلوك الأفراد و أن التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدينة) الأولي الذي أسسه النبي، و أنه من أجل إصلاح المجتمع المهدد دائما بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المؤصلة و المطبقة من قبل الله و النبي"[1].

فالإسلام يولي السلوك القويم Orthopraxie أهمية كبرى إلى جانب الإيمان الصحيح و ذلك كان سببـــا من الأسباب التي ساهمت في إيلاء الفقه المكانة التي يحتلها في الفكر الإسلامي.

أما المنحـــــى الثاني فهو نقد عقل التنويـــــر و الاستعاضة عليه بالعقل المنبثق أو الاستطلاعي لأن العقل الاستطلاعي الجديد هدفه المعرفة و ليس الهيمنة، أي أن غرضه اكتشاف آفاق جديدة للمعنى، كما أنه يراجع مسلماته باستمرار، لأنه يدرك تعقد الواقع، وأن الواقع لا يمكن لأي فكر أن يستنفذه، كما أنه من الملاحظ "أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح و حارب العصبية الدينية و الطائفية و الدوغمائية و الإنعكاف على "مصالح" الأمة أو الملـــة و رفـــض كـــــل ما هو خارج عن تلك المصالح " أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميـــــم "الأنوار" الحديثة و التخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير و الحروب الدينية و إحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها"[2].

و بالتالي فإن هناك عدة عقلانيـــات و أنماط مختلفة لتشكيل المعنى، و ذلك كله لا يتحقق إلا إذا حصل الانتقال من العقل الأصـــــولي بالمعنى الواســـــع لكلمة أصول (أي المبادئ أو الأسس الأولى أو الثابتة) إلى العقل الاستطلاعي أو العقل ما بعد الحداثة.

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 200

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 06

الفصل الثالث: أنسنة السياسي

أنسنة السياسي عند محمد أركون تعني أن للظاهرة السياسية معقولية، يمكن فهمها بشكل علمي و موضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها و تجلياتها، و يبحث أركون الظاهرة السياسية من خلال محاولة بيان التمفصل بين الدنيوي البشري و الإلهي المقدس، في فضاء اجتماعي محدد و هو فضاء جماعة الحكام و جماعة المحكومين، و هو فضاء هرمي تراتبي يتشكل من الرئيس و المرؤوس، و هذا التمفصل بين الدنيوي البشري و الإلهي المقدس يتم تحديده من خلال عدة ثنائيات هي: المجال الأخلاقي / المجال القانوني، الروحي/ الزمني، السيادة العليا/ السلطة، المشروعية / الدولة، العامل الديني/ العامل السياسي.

و لقد قام محمد أركون في العديد من الدراسات التي كرسها لبحث إشكالية السيادة العليا و السلطة السياسية في الإسلام، أو القدسي و الثقافي و التغيير و مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي بتحليل العلائق التي تربط بين السيادة العليا و السلطات السياسية في التجربة التاريخية العربية بداية بدولة الرسول "ص" أي دولة النبوة حتى يومنا الحاضر، و كشف عن تجليات هذه العلائق، و كيف توظف السلطة السياسية السيادة العليا، و مقارنة ذلك بالفكر السياسي الغربي، و ذلك بهدف رد الظاهرة السياسية إلى مشروطياتها الاجتماعية و الثقافية و التاريخية، أي مقاربتها بصورة واقعية، و فك ارتباطها بكل ما هو غير واقعي و غير بشري. أي معالجتها كشيء، و كواقع يجب تحليله لاستنباط القواعد العامة للممارسة السياسية، و الابتعاد عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة من تقديس و تعالي و قطع مع الواقع التاريخي.

و يسجل أركون أن الدراسات الحديثة في الفكر الاجتماعي و السياسي تهتم بمفهوم السلطة بصورتها السياسية أي السلطة على مستوى الدولة و لا تهتم كثيرا بمسألة السيادة العليا أو المشروعية و المجتمعات الغربية في نظره تجد نفسها أمام فراغ نظري، لأن الغرب "لم يعد يهتم إطلاقا إلا بآليات انتقال السلطات و ممارستها، لم نعد نسمع أحدا يتحدث عن السيادة العليا كذروة للتشريع، و ذلك لأن النقد

الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطا من أهمية القانون الإلهي، و العقل الأعلى أو الطبيعي"[1] و لذلك يتحمل أركون مهمة التقييم النقدي لمفهوم السيادة العليا، بالرغم من "أن اللغة العربيـــة لا تملك كلمة للتعبير عن مفهوم السيادة العليا التي تعارض كلمة السلطة كما في القانون الروماني"[2] حيث تناقض كلمة سيادة عليا Autoritas كلمة Potestà و هذا التقييم النقدي لمفهوم السيادة العليا، هدفه هو بلورة نظرية موضوعية لمفهوم السيادة العليـــــا. و ذلك بالاعتماد على المعيار الفلسفي، لأن المعيار الفلسفي أو المرجعية الفلسفية في نظره تم تصفيتها من طرف الأرثوذكسية الدينية، و من طرف المستشرقين أيضا. "فالمرجع الفلسفي هو هام بشكل خاص ووثيق الصلة بموضوعنا للأسباب التالية:

1- لقد تم تجاهل ذلك بواسطة كل القانونين الذين أسهموا في نظرية السلطة في الإسلام مما شكل مبارزة بين القانونيين و الفلاسفة لم تنته إلا بعد فوز ما يسمى بالمعتقد.

2- كذلك تم تجاهل النقد الفلسفي على نحو متكافئ من قبل المستشرقين، على اعتبار أنه غير وثيق الصلة بسردهم، و بأسلوبهم الفيللوجي"[3] و في إطار هذا التقييم للسيادة العليا و علاقتها بالسلطة السياسية يحدد أركون مفهوم السيادة العليا كما يلي:

1- مفهوم السيادة العليا:

"هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية مـــا أو قوميـــــة ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدفـــاع عن هوية معينة و تمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله و تفتح أبواب المستقبل، هذه السيادة كما مثلها الأنبياء و القديسون و الأبطال الحضاريون و المفكرون الخلاقون. إنها قوة لإثارة الحياة و هي تمرين من أجل التجـــــاوز و التخطـــــي غير المتوقـــــع، و من التحديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 166

[2] المرجع نفسه، ص 161

[3] محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ترجمة محمد عبد النبي، مركز الإنماء القومي، بيروت،/ باريس، العدد 72-73، عام 1990، ص 27.

الوضع البشري و تحريره، عندما يقال بتواضع أكثر أن إنسانا يتكلم أو يمارس عمله بنوع من الهيبة و السيادة، فإننا نعـــرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى طبع وعي الآخرين بقوى جديدة"[1] و هذا معنـــاه أن السيادة العليا لا تقوم على عنصر القسر المادي أو الإكراه الجسدي، بقدر ما تقوم على الاقتناع و الخضوع الإرادي "فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع و بتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن الكريم، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، و هذا الصوت هو صوت الله أو النبي، أو البطـــل، أو الزعيـــــم، أو العالم أو المرشد الروحي أو القديس أو الفيلســـــــوف"[2] فالسيـــــادة العليـــــا هي الانتساب الإرادي لشخص ما يضفي المعنى على وجود الشخص من خلال العقائد و الرموز التي يؤمن بها و يبشر بها، و يعمل على نشرها، و من ثمة فإن النبي(محمـــــد) – ص – كان يمثل سيادة عليا بهذا المعنى بالنسبة للجيل الأول من المسلمين و طاعة المسلمـــــين له مرتبطة بطاعته لله، لأن السيادة العليا هي "تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر و القاضي.. هذه السيادة هي التي ســـوف تســـــوغ و تشرع السلطة السياسية للنبي و لخلفائه من بعده"[3]، أي أن السيادة العليا للنبي تقوم على أساس طاعته لله، و لذلك فطاعة الله سابقة على طاعة النبي، بل هي شرط جوهري لها، ففي عبارة "أطيعوا الله و أطيعوني" نلاحـــظ أن النبي يتخذ لنفسه صراحة صفة المطاع الذي ينبغي أن توجه إليه الطاعة، لكـــنه يشعرنـــــا في الوقت نفسه، أن هذه الطاعة هي نتائج تظاهرات الخشية (و التقوى) الواجبة تجاه الله، إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله"[4] و هكذا يكون فعل الطاعة للرسول مرتبطـــــة بطاعتـــــه للـــه، و هذا ما يسميه محمد أركون، "مديونية المعنى" Le sens du dette، و هو مفهـــوم استقـــــاه من "مارسيل غوشيه" في كتابه "خيبة العالم" فأصل علاقة الطاعة هو مديونية المعنى حيث يتساءل أركون: باسم ماذا و باسم

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 54

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص147

[4] محمد أركون، المرجع نفسه، ص 148

من يقبل الإنسان أن يقدم الطاعة لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ و يجيب "أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتي في التوصل إلى معنى ملـــيء. و بالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية و ليس لإكراه خارجي، و عندئذ تتحول السلطـــة إلى سيادة عليا و مشروعية كاملة لا تحتـــاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس. و هذا ما حصل في التاريخ فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي"[1] و بالتالي فإن ديـن المعـــنى هو أســـاس و جوهر السيادة العليا "فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الـذي خلعتـــه على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني، تصبح مرشدة لي، و أدين لهـــا بالطاعـــة، و أنا أستبطن وصايا المرشد القائد، و أطيع سلطته مادامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا"[2].

و هذه العلاقة بين مديونية المعنى و الطاعة لا تتعلق بالإسلام فقط دون غيـره من الأديان و إنما تشمل كل أديان الوحي. "فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربـــط الخالـــق و المخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلـــة بين السيادة العليا و الطاعة العاشقة الولهانة بنوع من المعاملة بالمثل و الاعتراف المشترك بالجميل ووحدة السلطة التي تمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية"[3] فالمواطنون في التجربة التاريخية الغربية يعترفـــون بالسلطة السياسية الممثلة في الملـــوك و الأباطرة بعد أن تخلع عليها المشروعية من السيادة العليا الممثلـــة في المؤسسة الدينية بواسطة القداس و ذلك قبل مجيء عهد الجمهوريات العلمانية حيث حل حق التصويت العام محل الوحي كمصدر للمشروعية.

2- السلطة السياسية:

يحدد محمد أركون مفهوم السلطة السياسية من خلال مقابلته مع مفهوم السيادة العليا أو المشروعية فالسلطة عكس السيادة العليا "تمتلك، و تحفظ، و تدير الأوضـــاع، و تحافـــظ على النظام القائم عن طريق الإكراه و التقييدات، و هي

---

[1] محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 65

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 54

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 54

عندما تلجـــــأ إلى الإقناع فإنهـــــا تخفـــي الآليـــات و الرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريرية، التي تستخدم بالقليـــــل أو بالكثـــير من النجاح المصادر الأساسية للسيـــــادة، و تستفيد ممن يمتلكونها بالفعل. إن السلطة تؤخذ و تضّيع و أما السيادة تبقى خالدة"[1] فالسلطة بهذا المعنى تقوم على عنصر القسر و الإجبار، فهي خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليهم. و جوهرها هو إستراتيجيات السيطرة و موازين القوى التي تتحكم بعملية الوصول إلى الحكم و ممارسته.

و يتتبع أركون العلاقات القائمة بين السلطة السياسية والسيادة العليا في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، و عندما نحلل نصوصه في هذا المجال نجده يذهب إلى القول بأن السلطة السياسية كانت خاضعة خضوعا تاما للسيادة العليا في الدولة النبوية و لكن بعد وفاة الرسول –ص- استقلت السلطة السياسية عن السيادة العليا، بل أخضعت السيادة العليا لمصالحها و وظفتها بما يتفـــــق و إيديولوجيتها.

و ينطلق أركون في ذلك من حقيقة أن كل سلطة في التاريخ هي نتاج لعبة القوى السياسية و الاجتماعية أو بلغة أخرى هي نتاج إرادات الفاعلين الاجتماعيـــين، و استراتيجيات السيطرة لديهم، و هذا هو الذي كان حاصلا في المجتمع العربي القرشي قبل مجيء الإسلام، فالسلطة كانت نتاج صراع العصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.

و في هذا السياق التاريخي كان على النبي محمد _ص_ تثبيت سيادة الوحي، التي كانت تلقى معارضة شديدة من المجتمع العربي القرشي الوثني من جهة و من أهل الكتـــــاب من جهة ثانية، فكان "محمد يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي و سيادة القائد الذي يحسم المناقشات و يقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار في ما يخص الصراعـــــات الناشبـــــة و استراتيجيات الهيمنة الكائنة بين المؤمنـــين و الكفار"[2] و هذه السيادة العليا الرمزية تحتاج لكي تترسخ إلى "عامل الوقـــت و التكرار و الشعائر و الطقوس وعملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبيـــــة و الفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، أقول استبطانها من قبل

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 134

أعضاء الجماعة التي تنتج التراث و ينتجهـــا التراث بدوره"[1] و لقد تجلت السيادة العليا في زمن الرسول –ص- في عدة عناصر من خلال حضوره الشخصي أو العيني و الخطاب القرآني الذي كان يحمله و في هذا يقول أركون "في البداية كانت سيادة النبي أو هيبته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم Charisme) و عمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية و التركيبيـــة و المعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى"[2] و لكن بعد وفاته تتبلور سيادة عليا أخرى هي سيادة النصوص المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف و هي النصوص التي تستخدمها السلطة كسيادة عليا و تستعين بها لممارسة سياستهـــــا. و هكذا نجد أنه في زمن انبثاق القرآن و الحضور المهيب لشخصية الرسول –ص- "أعطيت الأولوية لتحديد السيادة و المشروعية ثم نشرها و استبطانهـــــا و تمثلها و كأنهـــا آتية من الله لكي توجه قرارات النبي و أعماله و تسبغ عليه الشرعية، كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمنية و الأنطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة، و كان التبشير في مكة متركزا على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهية"[3] و نلاحظ أن الدولة النبوية كانت دولة سيادة عليا، بالرغم من الأعمال السياسية التي مارسها الرسول –ص- و لذلك يحدد هشام جعيط أسس الدولة النبوية بقوله: "نذكر في عداد أســـس تلك الدولة، السلطة العليا لله و الكاريزما النبوية، و تكوين جماعة متضامنـــة هي الأمة و كذلك بروز تشريع و توطده و ظهور طقس عبادي موحد"[4].

و لكن الأوضاع لم تستمر على هذا النحو فيما يخص علاقة السلطة السياسية بالسيادة العليا. حيث نجد أنه في فترة الخلفاء الراشدين و بسبب الذاكرة الجماعية للصحابة و المناخ الثقافي السائد ثم الحفاظ على مراتبية القيم التي سادت في زمن النبي، "و لكن الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية و الآليات العصبية السائدة في

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة عملية، ص 165

[2] المرجع نفسه، ص 165

[3] المرجع نفسه، ص 167

[4] هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين و السياســـة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، ط 4، عام 2000، ص 26.

المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، و بين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فـــــورا عن مدى مقاومة التاريـــخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة و ضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشـــري و جعلـــــه متعاليا"[1] و يشير أركون إلى حوادث ذات مغزى سوسيولوجي يتعلق بالعصبيات القبليـــة و دورهـــا في السلطة من مثل مقتل الخلفاء الراشدين مثل عمر و عثمان و علي و ذلك دليل على تجـــــذر العنـــف في المجتمع و بالتالي محدودية السيادة العليا و المقدسة في إدارة شؤون السلطة السياسية. أما في الدولة الأموية و العباسية يسجل أركون تراجع السيادة العليا إلى المرتبة الثانية بعد السلطة السياسية، فيقول "أما الدولة التي أسسها الأمويون و من بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض.. فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي"[2] حيث بدأت العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية تنحو منحى معاكسا تماما لما كان يحدث زمن الرسول _ص_ "و أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنـــف و استخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي و السياسي المثبـــــت و المرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة و الدولة بصفتها قوة ضبط و إكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصهـــا في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية"[3] و هذا الأمر هو ما يمكن أن نسميه الاستخدام الإيديولوجي للسيادة العليا، و هو استخدام غرضه تشويه العملية الحقيقية التي تحكم السلطـــــة في ممارستها غير الشرعية، و هو ما يسميه أركون بالتوتر بين السيادة العليا و السلطة السياسية من خلال نوع من التقسيم الخادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية الدينية و السلطة التنفيذية، حيث نجد أن العلماء أو فقهاء الدين يغدون الوهم بأنهم يمتلكون السيادة العليا، و في نفس الوقت توظف السلطة هذا الوهم من أجل أن تمارس استبدادها. أي أن جوهـــر السلطة يرتبط بإستراتيجيات السيطرة و لكن تسعى دائما من أجل الاستناد إلى سيـــــادة عليا، و هذا هـــــو الذي حصـــل من زمن الخلافة حتى الإمبراطورية العثمانية، حيث أن

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 167

[2] المرجع نفسه، ص 167

[3] المرجع نفسه، ص 168

موازين القـــــوى هي التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة، و لكنها تغلف نفسها ضمن إطار من الشرعية، و يوضح هذا أركون بشكل جيد بقوله:" من هنا نفهم كيف أن السيادة تتموضع في جهة التصور، و في جهة الجهد التيولوجي، و ذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني، في حين أن السلطة الممارسة على أرض الواقـــــع هي التي تقدم لكتـــاب التاريخ خلاصة حكاياتها و سيّرها و أحداثها الزمنية المتعاقبة. إن الفصل ما بين هذين النوعين من السلطات و بين العلوم التي تحدثت عنها و سجلت وقائعها يستمر في تغطية أو حجب الوظيفة الإيديولوجية للسلطة في المجتمعات الإسلامية. كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائما من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تبريرا لوجودها بل إنها كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية و مستنيرة و قائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته و أعماله"[1] أي أن الإيديولوجية الرسمية للسلطة تقوم على تشويه العملية الحقيقية لمجرى الأحداث في التاريخ، فالخطاب الأيديولوجي للسلطة يفرض بالقوة: "صورة معينة عن السلطة الشرعية و ذلك بواسطة تمويه المنشأ الحقيقي التاريخي للدولة و تزييفه. هناك خصيصـــة أساسية للأيديولوجيا، كل أيديولوجيا هي تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة منمذجة و مثالية عن الشرعية "[2] و هذا ما يجعل الخطاب الإيديولوجي يختلف عن الخطاب النبوي الهادف إلى ترميز الوجود البشري، و يختلف عن الخطاب العلمي العقلاني الذي يهدف إلى تحقيق المعرفة العلمية و الموضوعية لسير الأحداث.

فالسلطة بنـــــاء على ما سبق في حاجـــة دائما إلى السيادة العليا و لكن بعد أن توظفها توظيفا إيديولوجيا أي أنه لا يمكن الفصل بين السياسي و المقدس، ما دام المقدس في خدمة السياسي، و هذا ما تقره الانثربولوجيا السياسية خاصة مع جورج بالانديه، الذي يرى أن "المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، يمكن أن يكون الدين أداة للسلطة و ضمانة لشرعيتها و إحدى الوسائل المستعملة في إطار

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 176

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، ص 168

المنافسات السياسية"[1] أي أنه لا يمكن أن نقيم فصلا بين السياسي و المقدس و أكثر من هذا فإن "السلطة تملك السيادة الكاملة على المقدس و تمكنها استعماله لمصلحتها و في كل الظروف"[2].

و هذه العلاقة بين السياسي و المقدس لا ترتبط بتجربة دون أخرى، أو بثقافة دون ثقافة بل تعم كل الثقافات و التجارب فسواء كان "المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أم علمانيا فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا و المشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها. و العلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا و السلطة السياسية تتغير و تتحول بحسب الأوساط الثقافية و التاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية) و لكنها تدلنا دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) و بين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية) و قد كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى حيث هيمن معطى الوحي و اشتغل و مارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالية"[3] فالتاريخ تصنعه موازين القوى ثم تخلع المشروعية عليه من طرف السلطة المنتصرة، و ذلك عن طريق ما يسميه "جورج بالانديه" بالإخراج المسرحي للسلطة، أو السلطة على المسرح، حيث أن كل "سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها، بل هي تذهب أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعا من "المسرحة السياسية DRAMATIQUE POLITIQUE من أجل نشر و تعميم الوهم القائل: بأنها تنتج الحقيقة و تحميها، لهـــذا السبب نجد أن السلطـــــة قد استندت زمنا طويلا في الماضي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقـــــة التي ترفض نفسها على الجميع، و إذن على السيادة العليا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر"[4] فالسلطة عبر التاريخ هي محصلة للقوى المتصارعـــــة، و لكن الطرف المنتصر لا يعترف بهذه الحقيقة و إنما يلجأ إلى تشويه المنشأ الحقيقي لسلطتـــــه عن طريق تبريرها بواسطة المشروعية التي يقبل بها الجميع، فالسلطة عبر

---

[1] جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية ، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، ط1، عام 1990، ص 146

[2] المرجع نفسه، ص 150

[3] محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 64

[4] المرجع نفسه، ص 268

التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا و هذا هو المصير الذي انتهت إليه العلاقـــــة بين السلطة و السيادة العليا في الفكر الإسلامي.

فالخلافة بعد موت النبي اكتسبت سلطتها بالقوة على أرض الواقع ، لأن آليات السلطة في المجتمع العربي في القرن 7م هي العصبيات القبلية، فقد كانت "مسألة الخلافة قد طرحت نفسها و حلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) عبر كل هذه الصراعات أخذت فكرة ضرورة وجود القائد الملهم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها"[1].

و يعود أركون و هو بصدد تحليل العلاقة بين السلطة السياسية و السيادة العليا إلى ابن خلدون الذي وضح كيف انتقلت الخلافة الراشدة إلى نظام رئاسة ثم إلى ملك طبيعي، فالخلافة بلغة ابن خلدون هي "حمل الكافـــــة على مقتضـــــى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عـــن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به"[2] أي هي تلك التي تحتكم إلى قوانين مفروضة من قبل الله، و ذلك بواسطة النبي، مما يؤدي إلى سياسة دينية نافعة للحيـــاة الدنيا و الآخرة معا، ثم السياسة أو الرئاسة و هي:"حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع المضار"[3] من خلال استخدام قوانين سياسة عقلية، تحدد من قبـــــل الأشخـــــاص أي المسؤولين الكبار في الدولة. و ثالثا الملك الطبيعـــــي و هو: "حمـــــل الكافـــة على مقتضى الغرض و الشهوة"[4]. حيث تفرض القوانين السياسية من طرف السلطة على الجميع بواسطة القسر و الإجبار، حيث تصبح السلطة تخضع لإرادتها السيادة العليا.

و في الفكر السياسي الحديث يجري التمييز أيضا بين ثلاثة أنماط للشرعية تستمد منها السلطة ثباتها، و قد تم استبدال مفهوم السيادة بمفهوم الشرعية حسب برهان غليون، حيث أن "الشرعية من المفاهيم الحديثة نسبيا في علم الاجتماع

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 282

[2] ابن خلدون ، المقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2، عام 2000، ص 178.

[3] المرجع نفسه، ص 178

[4] المرجع نفسه، ص 178

السياسي. فقد كانت النظرية الكلاسيكية في السياسة تتحدث منذ ماكيافيلي (نشر الأمير عام 1513) حتى ألكسي توكفيل (الديمقراطية في أمريكا) مرورا بهوبز (ليفياتان 1659) و لوك (بحث في الحكومة المدنية 1690) و منتسكيو (روح الشرائع 1748) و روسو (العقد الاجتماعي 1762) عن السيادة، باعتبارها المفهوم الإجرائي الأول في فهم محتوى المشاكل و النزاعات التي تحرك الفعل السياسي و بناء الدولة و السلطات"[1] أما عن أنماط الشرعية فالنموذج الأول هو: "تطابق آلية نشوء السلطة و ممارستها مع أعراف و تقاليد و عقائد دينية، أم مدنية متبعة و قد أطلق عليه اسم النموذج التقليدي، و فيه يتماهى الأفراد مع السلطة و يقبلون ما تأمرهم به، لأنها تمارس ضمن المفاهيم و القيم التي تمثلوها و آمنوا بها و بالتالي فليس هناك قطيعة شكلية ممكنة بين السلطة و المجتمع"[2] و طبيعة هذه الشرعية هي شرعية دينية، لأن السلطة فيها تستلهم القيم و المبادئ الدينيـــــــة، أما النموذج الثاني هو "السلطة الإلهامية و نموذجها حكم الشخص الذي يتمتع بصفات تجعله يحظى بتأييد و دعم و ولاء الجمهور، و التماهي بالتالي مع أفكاره و برنامجه و قد يكون الزعيم الملهم نبيا أو قائدا فذا أو خطيبا مفوها. و يشير ڤيبر إلى الإلهامية بكلمة مشتقـــة من سحر الفرد أو جاذبيته النابعة من شخصه و التي تجعل له هالة تميـــــزه عـــن النـــــاس، و تدفع الناس إلى التعلق به و محبته"[3] و بالتالي ففي هذا النمـــوذج من الشرعية تكون الطاعة طوعية، لشيوع الاعتقاد بتميز الشخـــــص الـــــذي هـــــو موضـــــوع الطاعـــــة، و النموذج الثالث و هو "السلطة العقلانية القانونية، و هي التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطة القائمة، و خضوعهم الطوعي لها من خلال خضوع الجميع بما فيهم الزعيـــــم، لقواعد و قوانين واضحة و دقيقة"[4] و هذا النموذج هو السائد الآن حيث الديمقراطيـــة و السيادة الشعبية، المستمدة من كون الإنسان له حقوق

---

[1] برهـــــان غليون، نظرية الشرعية أو أزمـــــة السياسة العربيـــــة، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس العدد 72-73، ص 63

[2] المرجع نفسه، ص 63

[3] المرجع نفسه، ص 63

[4] المرجع نفسه، ص 63

طبيعية و على رأسها الحريـــة، و أن كل الناس يخضعون لنفس القوانين، فتكون السيادة للقانون دون غيره.

و من خلال خضوع الفقهـــاء و علماء الدين للسلاطين، لأن الفقهاء ساهموا في الإبقاء على التوتر و الغموض بين ذروة السيادة العليا و ذروة السلطة السياسية، لأنهم تحفظوا على التدخل في شؤون السياسة للحفاظ على امتيازاتهم كما سوغوا كل الطاعة و الخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبـــة و ذلك تحت عدة ذرائع منها: أن بقاء الأمة و استمراريتها في الوجود أهم من كل شيء، و أن الله يمنح السلطة لمن يعتقد و يعلم أنه أهل لها، و القدرة على فرض النظام أهم من البحث في نشأته و أسسه، و أن سلطان جائر خير من فتنة داخل الأمة و هذه المحددات هي التي حكمت الفكر السياسي السني بالدرجة الأولى. و هذا معناه أن الفقهاء كانوا في خدمة السلطة الرسمية من خلال تلبيتهم لحاجاتها، و تقوية الصورة الشرعيـــة لها، و هكذا تحول العلماء إلى موظفين "لدى الدولة و من واجبهم الحفاظ على الوهم الكبير القائل بوجود سيادة عليا روحية تهدي السلطات السياسية و تسبغ عليها الشرعية "[1] فالسلطـــة السياسية لم يكن لها سيادة عليا حقيقية، و إنما توهم الناس فقط بذلك من خلال تفكير و تمويه مجرى العملية السياسية، (فعندما تلجأ إلى القوة مثلا للحفاظ على مصالحها تبرر ذلك باسم حقوق الله التي يجب حمايتها) و بلغة محمد عابد الجابري "العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يعبر عن نفسه من خلال تجليات إيديولوجيـــة بدأت بالتعالي بالسياســـــة و تسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس "المدينة الكونية" (الله) و بين رئيـــــس "المدينة البشريـــــة" (الخليفة)، بين العـــــالي في السياســـــة و المتعالي الديني"[2] فالوهم الإيديولوجي يصور وجود تطابق بين السلطة السياسية و السيادة العليا من خلال التسامي و التعالي بالفعل السياسي، و إسباغ القدسية على السلطة السياسية، ولكن الحقيقة هي أن السياسي تحرر من السيادة العليا بعد دولة النبوة و بعد الدولة الخليفية بشكل جزئي، بالرغم من أنه يستعمل آليات التقديس و التعالي لإضفاء الشرعية على ممارسته، حيث نلاحظ

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 178

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، ص 364

كما يقول أركون "أنه منذ زمن الخلافة و الإمامـــة و السلطنة العثمانية، فإن استراتيجيات السيطرة و موازين القوى التي تهيئ شروط الوصـــــول إلى السلطـــــــة و ممارستها كانت دائما قد فهمت و فسرت ضمن إطـــــار شعائري و نظام معرفي ذي تركيب ميثي"[1] أي أن إرادات الهيمنـــــة و استراتيجيات السيطرة تتلاعب بالسيادة العليا.

و سيستمر هذا الأمـــر في الإسلام المعاصر مع ظهور السيطرة السياسية للدولة –الأمة ETAT- NATION فهذه الدولة تعاني في العالم العربي الإسلامي من أزمة السيادة، لأنها اقتنصت السلطة بأساليب غير شرعية، "و الحالـــة السياسية الأكثر انتشارا في هذه الدول (الدول العربية و الإسلامية بعد الاستقلال) هي حالة "الزعيم التاريخي" الذي كان قد ساهم بقيادة النضال من أجل التحرر الوطني و الذي توصل إلى فرض نفسه على رأس الدولة "[2] و بالتالي فإن الدولـــــة – الأمة التي ظهرت في العالم العربي و الإسلامي بعد استقلال بلدانه هي دولة مقطوعة عن المشروعية الدينيـــــــــة أو السيادة العليا.

و هكذا يلاحظ أركـــــون أن هناك دائمـــــا اقتناص للسلطـــة ضمن إطار من التحسيس و التعبير "الديني" حيث استولت السلطة السياسية على السلطة الدينية (الروحية)، و أن العقل التدبري للدولة La raison d'état هو الذي اقتضى وجود سيادات عليا بدون سلطـــــة، و سلطات سياسية بدون سيادة أو مشروعية. و بالتالي فإن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله في نظر أركون كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا. و ذلك عكس التصـــــورات التي تم ترسيخهـــــا في وعي الناس، و التي لا تصمد أمام التحليل النقدي و التفكيكي للتاريخ.

3- العلمنة:

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 177

[2] المرجع نفسه، ص 182

تأخذ العلاقة بين السلطة و السيادة العليا في النظام المجتمعي العلماني منظورا جديدا يختلف عن ذلك الموجود في الأنظمة الدينية، و ذلك ما يقوم أركون بتحليله بداية من ضبط مفهوم العلمنة إلى بيان منشئها التاريخي و أدوارها الوظيفية في المجتمعات الحديثة.

حيث يحدد مصطلح العلمنة من خلال البحث الأيتمولوجي (علم أصول الكلمات) فيقول "إن الكلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. و في لاتينية القرن 13 نجد أن Laicos تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"[1] و منه اللائكية Laïcité التي تعني تمييز عامة الناس عن الإكليروس.

و من ثمة فإن الاشتقاق اللغوي يحيل إلى التمييز بين الروحي و المادي، بين الإلهي و البشري، بين المقدس و الزمني، كما نجد أيضا في اللغات الأوربية الحديثة كلمة Securalisme المشتقة من الكلمـــة اللاتينية Saeculum التي تعني لغويا الجيل من الناس و التي اتخذت معنى التمييز بين الزمني و الروحي.

و في تحليل أركون للعلمانية يميز بين مرتبتين في حياة الإنسان و هما:

"مرتبة الرغبة L'instance du désir من الرغبة في الله وصـــــــولا إلى الرغبـــــــة البسيطة (الرغبـــــــة في الإنجاب و الهيمنـــــــة) و بين مرتبة إلحاح الفهم و العقل L'exigence de l'intelligibilité النضال من أجل الحق في المعرفة و الفهم"[2].

و من هنا يتجلى المنحى الابستمولوجي في مقاربة مفهوم العلمنة عند محمد أركون، و لكن هذا لا يعني أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البعد السياسي و البعد الاجتماعي و الثقافي و حتى البعد الأنتربولوجي. فالعلمنـــــة ترتبط بمسألة السلطة الزمنية و السيادة العليا و طبيعة نظام الحكم، كما ترتبط بظاهرة التقديس و دور العامل الروحي كعامل متعالي و أنطولوجي في حياة الأفراد و المجتمعات، كما ترتبط العلمنة بالأيديولوجيات المعاصرة.

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 291.

[2] المرجع نفسه، ص292.

و يعود أركون ليحدد مفهوم العلمنة بقوله: "العلمنة هي أولا و قبل كل شيء إحدى مكتسبات و فتوحات الروح البشرية"[1]. و هذا الفتح بدأ تدشينه في المجتمعات العربية و لكنه اكتمـــل و أخذ صورته النهائية في المجتمعات المسيحية، و العلمنة أيضا "هي موقف للروح و هي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة"[2].

أي أن العلمنة هي مسألـــة تخص المعرفة و مسؤولية الروح، و أهم التحديات التي تواجه العلمنة التحدي المعرفي بالدرجة الأولى، أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق و صحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني و العقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر على اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة"[3].

و أما التحدي الثاني فيتمثل في وسيلة توصيل هذه المعرفة: "فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها، و هنا تكمن مشكلة التعليم و التدريس"[4].

و هذه الأسئلة التي يطرحها أركون ليست بعيدة عن الأسئلة التي طرحها كانط في مشروعه نقد العقل النظري و نقد العقل العملي. عندما تساءل عن طبيعة المعرفة البشرية، و كيفية إدراكها و ما هي أبعادها و تجلياتهـــا. من خلال الأسئلة التي طرحها: ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ما الذي ينبغي أن أعلمه؟ و ما الذي أستطيع أن آمله؟.

و من ثمة فإن العلمنة تطرح مسؤولية معرفة الواقع معرفة صحيحة تتجاوز الخصوصيات الثقافية و الدينية، و مسؤولية نشـــر هذه المعرفة و تلقينها للأجيال الجديدة و هي الفكرة نفسها التي يشرحه بطريقة أخرى عندما يقول: "إن العلمنة تشكل موقفا للروح أمام مهمتين أساسيتين:

المهمة الأولى: بلـــورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كل الأديان و العقائد و النظريات المتشكلة سابقا فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات

---

[1] محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 09

[2] المرجع السابق، ص 10

[3] المرجع نفسه، ص 10

[4] المرجع نفسه، ص 10.

بشكل مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح و هي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع و إيهامه و مقاومته، فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة و الواقع لا يعطي نفسه بسهولة.

و المهمة الثانية: مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين"[1] و تغدو العلمنة بهذا المعنى ممارسة علمية موضوعية ترنو إلى تشكيل وعي موضوعي و صحيح بالواقع، كما تغدو أيضا ممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي يحقق إمكانية نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين.

و هكذا يتجاوز أركون النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيسة و رجالها و الدولة و سيادتها. أي أن العلمنة أكبر و أعمق من التقسيم الثنائي للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع، فهي أكثر من مجرد تفريق بسيط بين الشؤون الروحية و الشؤون الزمنية. و هو تفريق موجود في كل المجتمعات.

و حتى يتمكن أركون من التأسيس لخطاب العلمنة في الفكر العربي الإسلامي الحديث، فإنه يقوم بحفر أركيولوجي في التراث العربي الإسلامي ليكشف من منظوره الخاص على المسلمات التي كانت تحكم البعد العلماني في الفكر الإسلامي الأول و هي المسلمات التالية:

1- العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن و في تجربة المدينة.

2- الدولة الأموية و العباسية هي دولة علمانية و ليست دينية، أما التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته و الهدف منه تغطية واقع سياسي و تاريخي معين بمحاجات دينية ذات مصداقية.

3- كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة و نظام السلطنة و كل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية[2].

---

[1] محمد أركون، الإسلام، أوربا و الغرب رهانات المعنى و إرادات القوة، ص 102

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 182.

4- إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعيا في المجتمعات الإسلامية و لكن غير المنظر لها و تطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

5- إن أشكال الإســـــلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسيـــــة (الإسلام الصحيح) هي عبـــــارة عن انتقاءات اعتباطية و استخدامات إيديولوجيـــــة لمجموعة من العقائد و الأفكار و الممارسات المقدمة و المصورة على أساس أنها دينية محضة.

6- ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني و التقديســـي و الوحي و دراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

7- كل الأنظمة السياسية التي ظهـــرت في المجتمعات العربية و الإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعية و تسيطر عليها النماذج الغربيـــة في الإدارة و الحكم كما أنها مقطوعة عن النظرة الكلاسيكية للمشروعيـــــة العليـــــا الدينيـــــة و عن الحداثة العقلية في آن معا.

8- من وجهة النظر التي اعتمدناها في هذه الدراسة نجد أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية و كفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليـــا و المشروعية)هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا[1].

و يشرح أركون هذه المحاور الكبرى للعلمنة، فنجده مثلا يعود إلى المعتزلة فيجعـــــل منهم آباء للعلمنة في التراث العربي الإسلامي خاصة عندما طرحوا مشكلة "خلق القرآن" فذلك يمثل موقفا علمانيا قادرا على توليد عقلانية جديدة، أي يجب إعطاء الأولوية للواقـــع و التاريـــخ و العقـــل في الفهـــم و الإستعاب، و أنسنـــــة الحقيقة و المعرفة حتى لا يظل الإنسان يعيش الاغتـــراب، و لكـــــن الموقف المعتزلي لم يكتب له النجاح، بسبب سيطرة الخط الأشعري القائل بقدم "القرآن" و أصبح هو الخط الديني الرسمي خاصة مع الخليفة القادر الذي اتخذ قرارا يمنع به كل شخص يشير إلى الموقف التيولوجي للمعتزلة بخصوص "خلق القرآن".

---

[1] المرجع السابق، ص 183

و يرتبط ذلك أيضا عند أركون سوسيولوجيا بتراجع البورجوازيـــة ما بين القرنيـــن 9 و 11م (05-03 هـــ) و هي البورجوازية التي حققت ثراء اقتصاديا كبيرا في عواصم العالم الإسلامي من مثل طهران و أصفهان و شيراز، وبغداد، و البصرة، و لكنها لم تستمر في حركتها التاريخيـــــة عكس البورجوازية الغربية، التي استطاعت أن تزحزح الحدود بين الفضـــــاء الدينـــي و الفضاء الفكري، أي أن طبيعة الأطر الاجتماعية و الاقتصادية للمعرفـــــة هي التي حددت طبيعة هذه المعرفـــة و تحكمت بها –لأن نجاح العلمنة في المجتمعات الأوروبية قد حسم كأمر واقع بواسطة القوى الاجتماعية (الطبقة البورجوازية، ثم الثورة الماركسية- اللينينية التي مثلت ثورة البروليتاريا ضد طبقة الفلاحين و الطوائف الدينية). فالقوة و الصراع هما اللذان حسما في نجاح العلمنة.

و المطلوب بالنسبة لأركون هو ربـــــط الصلة من جديد بالعصر البورجوازي في تراثـــنا، و العودة إلى ميراث ذلك الجيل من المفكرين العقلانيين النقديين من أمثال التوحيدي، و الجاحظ، وابن مسكويه...الذين استطاعوا برأيه التأسيس للعقلانية النقدية المنفتحة في عصرهم، و ظهرت العلمانية في كتاباتهم كموقف متقدم للروح في زمانهم.

أما عن العلمنة في التجربة الغربية فإنها كانت نتيجة لظروف سياسية عاشتها أوروبا خاصة حروب الأديان. فكانت العلمنة هي الحل المناسب حتى لا تنحاز الدولة لعقيدة أو مذهب معين، و منع كل أصحاب مذهب أو دين من استخدام قوة الدولة لصالح دينهم، أي منع البروتستانت و الكاثوليك من السيطرة على الدولة، و من ثمة كان أمر الفصـــل بين الدولـــــة و الكنيسة ضرورة سياسية و اجتماعية. فانتهى زمن السلطة الكهنوتية لرجال الدين باعتبارها مؤسسة سلطوية أكثر منهـــــا مؤسسة روحية و قد كان حدث قطع رأس لويس السادس عشر مؤشرا نهائيا على نهاية السيادة الروحية على السلطة السياسية. حيث فرضت الثورة الفرنسيـــة العلمنة كبديل سياسي فلسفي على النظام القديم، و أصبح الاقتراع العام مصدرا للسيادة العليـــا و الهيبة في المجتمع بدلا من الوحي المؤول و المطبق من قبل السيادات الروحية.

و لكـــن بالرغم من ذلك فإن أركون ينتقد بعض تجسيدات العلمنة و انحرافاتها، و يبرز مواطن التطرف فيها خاصة التجربة الفرنسيـــة، أي أنه يموضعها داخل تارخيتها، و شروطها التي ولدت في إطارها، و هنا يظهر جانب المساءلة الابستمولوجية للعلمانية، أي إستنطاقها حول مبادئها و أسسها، فيقول: " بقي غائبا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه شخصيـــــا و الذي يضع كلا من الموقف الديني و الموقف العلماني على مسافة متساوية منه"[1].

فإذا كانت خاصية الموقف الديني كما يعتقد أركون تبني الوحي دون التساؤل،أي وضعه بعيدا عن كل المناقشات البشرية،و تخويل فئة معينة،هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم، و التعامل مع قراءتهـــــا على أنهـــا القراءة الصحيحة و الأرثوذكسية، فإن العلمانية تحدث القطيعة التامة مع معطى الوحي و تضع ذلك شرطا لتحقيق استقلالية العقل.

و في هذا السياق يميز أركون بين نوعين من العلمانية و هما: العلمانية و العلمانية المناضلة أو العلمانوية (lacisime, Laïcité) أو العلمانية المغلقة و العلمانية المنفتحة.

و ما يعيبه على العلمانية المغلقة أو العلمانوية باعتبارها نوعا من أنواع التجسيد للعلمنة و هو التجسيد الذي ارتبط بصعود النزعة الوضعية و العلموية، هو أنها حذفت كل المسائل المتعلقة بالدين و المقدس و المتعالي من ساحة الفضاء التعليمي أي المدرسة، خاصة مع المدرسة العامة في فرنسا التي أسسها (حول فيري) في أواخر القرن التاسع عشر، و بموجبها تم منع تدريس المذاهب الدينية، بسبب ما عانت منه فرنسا و أوروبا من حروب بين الأديان.

و المطلوب بالنسبة لأركون هو التمييز بين الدين كتـــنـــزيه روحاني و شغف بالمطلـــــق و الدين كممارسات ثقافية و اجتماعيـــــة و من ثمة سياسية و سلطوية، لأن الأفراد لا يستطيعون العيش بدون مقدس أي بدون رمزا نية روحية. و هذا بالطبع ما تتجاهله العلمانية المغلقـــــــة في فرنسا. و هذه هي المسافـــــة النقدية التي يحتفظ بها أركون في معالجته للعلمنة باعتبارها موقفا للروح أمام مسألة

---

[1] محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 70

المعرفة، و لذلك يقترح ضرورة إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفا حياديا من كل الأديان، أي دراسة الدين كظاهرة انثروبولوجيـــة لا يخلـــــو منها أي مجتمع. و الابتعاد عن تدريس الدين على الطريقة المذهبية التقليدية لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبيات الدينية و ينتج العنف المقدس.

و لن يتحقق ذلك إلا من خلال زحزحـــــة الأديـــــان من أرضيتها اللاهوتية و تحديداتها الدوغمائية و اللاتاريخية، و كل ذلك من شأنه أن يمكن أركون من توليد آثار معنى جديد للعلمنة، و عدم قولبة معناها في تجربة تاريخية معينة، و تحويلها إلى تجربة اقنومية ثابتة تتعـــــالى على التاريخ و الأحداث التاريخية.

هذا عـــــن التجربة العلمانيـــــة في الغرب، أمـــا بالنسبة للمجتمعات العربية و الإسلاميـــة فهي بحسب أكون منخرطة في واقع علماني بسبب إيديولوجيا التنمية المتبعة منذ الاستقـــلال، و أكثر من هذا فإن الحركات الدينية الإسلامية و التي تطالب بالعودة إلى الإسلام و تطبيق الشريعة هي بدورها حركـــــات علمانية في حياتها اليومية و وظائفها و حاجاتها الأساسية.

و أن مستقبل العلمنة في الإسلام متوقف على الانتشار الواســـع للحداثة العقليـــــة و الفكرية، و رواج النقد الفلسفي، لأن هذه الحداثة هي التي توجد المجابهة بين الرؤيا العلمانية للعالم و الرؤيـــا الدينيـــــة له، أي بين طريقتين مختلفتين في الإدراك و الوعي و المعرفة، و ذلك عكس ما يذهب إليه بعض المستشرقين من أن الإسلام عكس المسيحية لا يقبل العلمنة، و أن الإســـلام لا يفصل بين الروحي و الزمني، بين السيادة العليا و السلطة السياسية، و هم بذلك يكـــررون ما يقوله الخطاب الأصولي الكلاسيكي و المعاصر.

و ما ننتهي إليه من تحليل أركون للعلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية، هو أن السيادة كذروة عليا لكل تشريع، أو المشروعية العليا المقدسة ظلت في حالة توتر مع السلطة السياسية و كانت السلطة السياسية غالبا ما تخضع السيادة لإرادتها و تتلاعب بها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، و جاءت العلمنة في الغرب لتحتكم للاقتراع العام بدل السيادة العليا.

الفصل الرابع: أنسنة التاريخ

تتقاطع الأنسنة و التاريخية في كونهما رؤيتان للإنسان و العالم ترفضان التصور المثالي للوجود و النمط الجوهراني للحياة، فالأنسنة تكرس عودة الإنسان إلى التاريـــخ، فالإنســـــان هو الفاعل و الصانع و التاريخية بدورها تركز على التغير في التاريخ.

و من ثمة فإن إضفاء صفة التاريخية على العالم تعني فيما تعنيه أنسنته، و تغدو التاريخية شرطا من شروط الأنسنة، لأن كل ما يحدث في نهاية المطاف هو نتاج الممارسة التاريخية للبشـــر و لعل هذا ما يفسر لنا اهتمام أركون في دراسته التحليلية للتراث الفكري العربي، و النصوص التأسيسية لهذا الفكر بالتاريخية، خاصة و أنه يقدم نفسه أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي، أكثـــر منه فيلسوفا أي أنه يهتـــــم بدراسة العلاقات التي تربط العلوم أكثر من دراسته لعلم أو للعلـــوم ذاتها، فأنسنة التراث تقتضي إعادة تأويله و تحيين دلالته من خلال تطبيق علوم الإنســـان و المجتمـــــع و من بين هذه العلوم التاريخ الجديد.

1- مفهوم التاريخية:

يحدد أركون مفهوم التاريخية في أكثر من موضع و مناسبة، مستثمرا الفكر الغـــــربي في تحديد دلالات المفهوم بغرض القبض على معناه، و يسجل أن كلمة التاريخية ظهرت للمرة الأولى في مجلة نقد "CRITIQUE" و ذلك في 06 نيسان 1872، و ذلك حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية، و الأمر يتعلق في الحقيقة "بصياغة علمية مستخدمة خصوصـــــا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحـــــداث و المؤسسات و الأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشريـــــة، و بهـــــذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمل التغير Le changement و التفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة و القيمة و الملكية"[1].

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 116

أي أن التاريخية بهـــذا المعنى هي امتياز للإنسان، لأن الإنسان هو الفاعل الأول و الأخير في التاريخ فهو الذي ينتج الثقافة و المؤسسة و كل ما يشكل الحياة، و بالتالي فإن التاريخيـــــة هي الوعـــي بالتحـــــول و التغير و فهم الوجـــــود انطلاقـــــا من معطـــــى التغير، باعتبـــــار أن الإنســـــان هو الكائن التاريخي الوحيد.

و يعـــــود أركـــــون إلى آلان توريـــــن في كتابـــــه "إنتـــــاج المجتمع" « Production de la Société » ليقف على مفهوم آخـــر للتاريخية "بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كـــل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي و الثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"[1] فالتاريخية هي خاصية الأنظمة الاجتماعية التي تتميز بالقدرة على الحركة و التغيير.

فالتاريخية هي شيء يخص الشرط البشري، و هذا ما اكتشفته الممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علما شاملا داخل العلوم الاجتماعية، فالتاريخية تنص على أن: "البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغير مستمر داخل الزمني، و بالتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة لكلية العالم. (أي التاريخية= الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم و مؤسساته و عقائده و أخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يظنونها ثابتة"[2].

و هذا الجانب هو الذي ركز عليه لالاند " في قاموسه الفلسفي عندما حدد التاريخيـــــة بأنها "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعـــــــه في التاريخ"[3].

و في إطار إبراز أهمية التاريخية يقف أركون بالتحليل عند مستوياتهـــــا المختلفـــــة و الاتجاهات الكبرى في البحث التاريخي، حيث يوضح الاختلافات بين التاريخانية و التاريخية L'historicisme L'historicité . (أما من وجهة نظر لغوية فإن: اللاحقة ITE تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) في حين اللاحقة ISME تسجننا لا محالة في نظام مبنى مـــــن قبل العقل، إذن تتيح لنا

---

[1] المرجع السابق، ص 116

[2] محمد أركون، الإسلام، الأخلاق و السياسة، ص 42

[3] موسوعة لالاند الفلسفية، ص 561

التاريخية أن نبقى دائما في مستوى التساؤل، في حين التاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد أو معنى وحيد و معروف للتاريخ"[1].

أما ما يميز التاريخانية و هي التي تمثل المنهج الفيللوجي الوضعي فإنها تنص على أن "وحدها الأحداث، أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، و الذين دلت على وجودهم الأحداث، ووثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي، و هذا يعني استبعاد كل العقائد و التصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشيطه من ساحة علم التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العقائد و التصورات هي قوى حاسمة تغذي الديناميكية التاريخية و تدعمها"[2].

إذن أول ما يميز التاريخانية الوضعية هو اهتمامها بالوقائع المادية، أي بالوقائع الماضية التي توجد آثار تدل على وجودها في ما سبق، بمعنى أنها تهتم برصد الوقائع الثابتة، و بذلك فإنها لا تهتم بالمكانة الأنتربولوجية للمخيال من تصورات و عقائد..الخ. و هذا ما يعيبه عليها أركون لأن للعامل الخيالي و العقلاني دور و وظيفة ليست أقل من دور العوامل الأخرى الاقتصادية و المادية بشكل عام.

و لهذا السبب نجد أركون يعتمد كثيرا على علم النفس التاريخي La psychologie Historique و هذا أول ما يميز التاريخية عن التاريخانية، أي أن ما تمهله التاريخانية تعيد إدماجه التاريخية "فإن نتبصر التاريخية و نفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية و الأحلام الممكنة، و التطلعات غير المشبعة، و المبادرات المجهضة و الأسطورة المحركة، و قوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير، و التي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي"[3].

فللوعي البشري تاريخ يستوجب على المؤرخ الاهتمام به لأن الإنسان في عمله التاريخي كثيرا ما يستجيب لأحلامه و وعيه و أساطيره و

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 49

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 124

عقائـــــده و إيديولوجياته، و تتحكـــــم هذه الجوانب في رسم ملامح هذا التاريخ و توجيهه.

يضاف إلى ذلك أن التاريخانية تهتم بتسجيل الوقائع التاريخية و ترتيبها انطلاقا من بداية معينة إلى نهاية معلومة و هذا ما يسميه أركون الخطية التاريخية، و معنى التصور الخطيLinéaire للتاريخ هو أن "التحقيبـــــات السائدة في التواريـــخ الرسمية للمدارس و الجامعات هي تلك التي تتبنى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ: بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معين أو نقطة بداية و ينتهي إلى خاتمة معينة، و يتسلسل بينهما كالخيط المتواصل هذا هو التصور السائد في أذهاننـــا و عقولنا عن مسيرة التاريخ، صحيح أن مدرسة الحوليات قد جاءت لكي تعدل إلى حد مـــــا من هذا التصور عن طريق الاهتمام بالتاريخ الثقافي و الاقتصادي و الاجتماعي و العسكـــري، و عدم ربطها بشكل آلي بالتاريخ السياسي كما كان سائدا من قبل، و لكنهـــــا لم تنقـــــض هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ و ما دام هذا التصور سائدا فإننا لا نستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ"[1].

و يستند التصور الخطي للتاريخ على خصائص التاريخ التقليدي للفكر حيث تصور الأفكار على أنها متماسكة و ثابتة، و تتمتع بمعاني و دلالات فوق تاريخية، أي أنها كائنات جوهرية مستقلة عن كل إشكالات الاكراهات اللغوية و الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية لأنها تتضمن قوة و طاقة ديناميكية تتردد و تتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات و "هذا التصور للتاريخ (و لتاريخ الأفكار) مرتبط كثيرا بالفلسفة الجوهرانية و الماهياتية للأنظمة التيولوجيـــــة و الميتافيزيـــــك الكلاسيكي الذي نما و ترعـــرع في أحضـــــان الوحـــــي من ثـــــوارة و أناجيـــل و قـــــرآن و في أحضان الفلسفة الأفلاطونية "[2] أي أن هذا التصـــــور طبع التاريخ بالسمـــــات الاتصالـــية و الجوهرانية. و هذا التصور هو الذي يعتمد التقسيم الزمني الخطي للتاريخ Périodisation chronologique linéaire/ Périodisation épistémique بدل التقسيم الابستمي، و التقسيم الزمني هو "سرد الأخبار على خط

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 94

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12

زمني متصل مستقيم ينطلق من بداية تأسيسية تعتبر أصلا، يفصل ما بين "قبل" و "بعد" و يفرض هذا التقسيم الزمني تصورا معنويـــا. و هـــــو في الحقيقة إيديولوجيا للتاريخ"[1] لأن هذا التصور الذي يقوم على تاريخ الأفكـــار Histoire des idées يسرد الأفكار بعد انتخابها منفصلـــة عن سياقهـــا الاجتماعـــــي و السياسي و الثقافي، أي دون ربطها بجدليتها الاجتماعية و الثقافيـــــة الـــتي ارتبـــطت بهـــا في نشأتهـــــا، و تحكمت في تطورها و توجهها.

و لما كان التاريخ عند أركون حقلا لتنافس المصالح البشرية، فإن التصور الخطي للتاريخ استعمل لتحقيق هدف منشـــــود و هو"التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية و حتى ثقافية و تأصيلها، و ذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ و توجيهه في اتجاه خطي مستقيم (linéaire) و متواصل ينطوي على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

1- إما التقدم المتدرج (مع الزمن) انطلاقا من أصل بدائي (= ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالا باستمرار و هذه نظرة الفلسفة الوضعية.

2- و إما التقدم التراجعي (= إلى الخلف) involutif، و ذلك انطلاقا من أصل متعـــــال، و التوجه نحو مستقبل أخروي (التيولوجيات التقليدية)"[2].

و يشير أركون إلى نقد "ميشيل فوكو" للمنهجيـــــة التقليدية في علم التاريخ، و هي التي كانت مسيطرة على البحث التاريخي في الغرب حتى القرن 19، حيث كان المؤرخون في الغرب" يطبقون المنهجية التاريخية و لكنهم كانوا يعطون معنى مسبقا لحركة التاريخ، بمعنى آخر، فإنهم كانوا تاريخيين و يتجـــــــاوزون معطيات التاريخ المحسوسة في آن معا، و لذلك وصف فوكو منهجيتهم بأنها تاريخية متعالية، أي تاريخية و لا تاريخية في الوقت ذاته"[3] و قد بلور فوكو مصطلح الموضوعاتية – التاريخيـــة – المتعاليـــــــة La thématique historico-transcendentale في كتابة "أركيولوجيا المعرفـــة" " L'archéologie du Savoir" و ما نخلص إليه أن المنهجية التقليدية التاريخية قبل القرن 19، و هي التاريخانية الوضعية تقوم على التاريخ الحدثي أو الوقائعي، فالوقائع هي موضـــــوع التاريخ،

---

[1] محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43

[2] محمد أركون و الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 92

وتقوم أيضا على الرؤية الخطيـــــة للتاريـــــخ و هذا ما يضفي عليها صفة الاتصالية، بدأت تتراجع أمام مدرسة الحوليات "Les ANNALES " و هي المدرســـــة التاريخيـــــة الفرنسية و التي أسسها لوسيان فيقر، و فردنـــــان بروديل، ومارك بلـــــوخ... و هي المدرسة التي تهتم بمفهوم المدة الطويلة، و بمفهوم القطائـــــع و في ذلك يقول "فوكو" لقد تحول "الاهتمام عكس ما سبق من الوحدات المنسقة التي كانت توصف "كعصور " و "قرون" صوب ظواهر الانفصال فوراء الاتصـــــالات الكبرى للفكر، وراء التجليـــات العظمى و المتجانسة لروح أو لعقلية جمالية، و خلف الصيرورة العنيدة لعلم متماسك بأن يوجد و أن يكتمل منذ بدايته، و خلف إصـــرار جنس من الأجناس الأدبيـــة، أو شكـــــل من الأشكال، أو فرع معرفي ما من فروع المعرفة، أو نشاط ما من الأنشطة النظرية، ينكب البحث حاليا على رصد الانقطاعـــات التي تتباين تباينا كبيرا فيما يخص طبيعتها و صفتها"[1].

و يعود اتصال أركون بمدرسة الحوليات يوم كان طالبا بالجزائر في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، و يقـــول في ذلك "حصلت لي حادثة شخصية أثرت فيّ ما بعد على مساري الفكري فعندما كنت لا أزال طالبـــــا في جامعة الجزائر استمعت إلى محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن "دين رابليه" و كانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي يتزل علي، لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات"[2].

و بذلك فإن "مدرسة الحوليات" تشكل لأركون مصدرا من مصادر فلسفته التاريخية، و هذه المحاضرة التي كانت كالوحي بالنسبة له جعلته يواظب على قراءة مجلة "الحوليات".

و نلاحظ أن مدرسة الحوليات "قامت على نقد المنهجية التقليدية في التاريخ، حيـــــث" أصبح التاريخ الوضعي أي تاريخ الأحداث و الوقائع و الحروب و سيّر الأبطـــال و الملـــــوك في المؤخرة، و أصبح بالمقابل تاريخ البنى العميقة التي لا تتزحزح و لا تتغير إلا ببطء شديد هو التاريخ الجدير بالاهتمام"[3] أي لم يعد الاهتمام

---

[1] ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، عام 1986، ص 06

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 247

[3] هاشم، صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، ص 103

بالتاريخ الوقائعي الذي يسرد الوقائع بشكل خطي متسلسل في الزمن بل "أصبحت المتغيرات الاقتصادية و الاجتماعية التي تحصل في بلد ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسية أصبحت الأحداث و الوقائع التي طالما ملأت كتب المؤرخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العميق"[1] فالمهم في التاريخ الحديث ليس الأبطال و الأحداث و إنما البنى العميقة، و لذلك فإن التاريخ الحديث ملزم بالتفتح على العلوم الإنسانية و الاجتماعية، كالإثنولوجيا و الانتربولوجيا. لدراسة تاريخ البنيات الاجتماعية، و تاريخ الخيالات و التصورات و المفاهيم و الأوهام أي تاريخ العقليات. من خلال مفهوم المدة الطويلة أو الزمان الطويل و هو "زمان البنيات المستمرة المنتجة للسير و الأحـــــداث المتتابعة في الزمان"[2] فلا يمكـــــن فهم الأحداث البارزة إلا من خلال فهم البنيات.

و هذا الأمر أبرزه "فرنان بروديل" الذي ميز في نظريته عن الزمن بين ثلاث طبقات و هي:

طبقة الزمن الطبيعي: و هو زمن الإنسان في علاقته بالبيئة التي تحيط به و هو زمن بطيء جدا.

و طبقة الزمن الاجتماعي: و هو زمن البشر و الجماعات و هو زمن متوسط البطء.

و طبقة الزمن الفردي: و هو زمن الإيقاع السريع، زمن الحكام و الزعماء، أي زمن التاريخ العسكري و السياسي و هو ظاهري لا يعكس البنى الباطنية.

و هـــــذا التصور يعبر عنه أركون مـــــن خلال تميزه بين تاريخ الأفكار Histoire des idées و هو ســـــرد الأفكـــــار بعيدا عن مشروطياتهـــا الاجتماعية و السياسية و الثقافية و تاريخ نسقـــات الفكر Histoire des systèmes de Pensée و هو الربط بين المقدمات و المقولات و المبادئ و المناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين و الباحثين في إنتاجهم و هكذا نلاحظ أن أهم خصائص مدرسة الحوليات هي: "تجاوز الحيز الحدثي و التركيز على الحقب الطويلة، و صرف النظر عن

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 249

[2] محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43

الحياة السياسية نحو النشاط الاقتصادي و ثوابت التنظيم الاجتماعي"[1] أي أن مدرســـــة الحوليات تقطع مع التاريخ الوقائعي الحدثي لصالح المدة الطويلة، كما أنها تصور يقيـــــم "قطيعة حاسمة مع السمات الاتصالية و الجوهرانية التي طبعت التاريخ الكلاسيكي بخلفياته الميتافيزيقية، إنه يقوض كل الصور التي تحيل إليها"أوهام، الثبات و الكرامة و سيادة الذات الواعية"[2] فلا توجد ذات تستطيع أن تضفى معنى ما على التاريخ، أو تتكفل بضمان استمرارية معنى ما للتاريخ، لأن هناك دائما مشروطية متبادلة بين الفكر و التاريـــــخ، بين الثقافة و المجتمع.

و كما رفض أركون تبني التاريخانية في فهم التاريخ و كتابته، و ذلك فارق كبير بينه و بين عبد الله العروي الذي ينص على ضرورة مرور العرب بمرحلة التاريخانية لكتابة تاريخهم الوطني و القومي كما حصل الأمر مع تشكيل القوميات في أوروبا. فإنه يتجاوز أيضا التاريخية و مدرسة الحوليات بالرغم من اعترافه بعظمة انجازاتها في حقل التاريخ، فيقول " ينبغي أن نعرف كيف نخرج من بعد أن ندخل فقد وقعت مدرسة الحوليات، على الرغم من انجازاتها الضخمة في التطرف باتجـــاه معاكس لما سبـــــق و ينبغي علينا أن نكتشف أرضية أخرى و منهجيات أخرى، و المنهجية التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي La psychologie historique لهذا السبب أركز على أهمية الخيال و المخيال و الأسطورة و الوعي الجماعي كعامل أساسي و محرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد و الماديات"[3] أي بعد تطبيق المنهجية التاريخية و مسح التراث مسحا شاملا و التأكد من تواريخه ينتقل أركون إلى علم النفس التاريخي لدراسة ما ليس وقائع مادية، كالخيالات و الأحلام و الأوهام...

و هكذا نلاحظ كيف أن أركون يستوعب في تحليله التاريخي الكثير من العناصر التي أنتجها الفكر الغربي ممثلا في العلوم الإنسانية و الاجتماعية بداية من المنهجية الفيللولوجية إلى التاريخانية الوضعية مرورا بالحوليات Les ANNALES

---

[1] السيد ولد أباه، التاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلـــــوم، مكتبة مدبولي، منشورات الاختلاف بيروت، ط2، سنة 2004، ص 33

[2] المرجع نفسه، ص 75

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 236

وصولا إلى علم النفس التاريخي و الانتربولوجيا الدينية فالفكـــــــر الإسلامي المعاصر "في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي الأسطوري) و الاستهلاك المخيالي للمعاني، إلى مرحلة الربط بين المعاني و التاريخية في كل ما يطرحه و يعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية "[1] و كل علوم الإنسان و المجتمع. و يقرأ الإسلام و التراث العربي الإسلامي على ضوء ما تقدمه له هذه العناصر من آفاق معرفية و توجيهات منهجية. و يبقى غرضه من ذلك هو ممارسة الفعل المعرفي المسؤول الذي يهدف إلى تغليب البحث الحر و المفتوح عن المعنى من خلال نقل إشكاليات العلوم إلى المجال الإسلامي.

2- الإسلام و التاريخية:

و في هذا السياق يميز أركون بين ما يسميه الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي، فالإسلام المثالي هو الدين غير المعـــــاش، أما الإسلام التاريخي فهو الدين المعاش بمعنى أن الإسلام التاريخي هو التتابع الزمني للإسلامات السوسيولوجية، فهناك الدين من جهة و هناك التاريخ من جهة أخرى، و ليس من الصواب فهم الدين خارج تجسيداته الاجتماعية. و من ثمة يسقط أركون التصور التجريدي للإسلام، فالإسلام " ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير و لا يتبدل على مدار التاريخ، إنه ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بأي شيء و يؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين "[2] هذا التصور للإسلام تصور ميتافيزيقي و غير واقعي، و يكرس التصور التجريدي، أي يتعاطى مع الإسلام باعتباره أقنوم مضخم قادر على كل شـــــيء و يؤثر في كل شـــــيء، أي أنه يتماهى دائما مع النموذج، لأن الاقنوم يقوم على الشبه و الوحدة مع النموذج، فالتصور اللاتاريخي هو الذي يتعاطى مع الإسلام بهذه الكيفية، و يظهره على أنه المسؤول عن كل ما يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها، فهو المرجعية القصـــــوى و الأخيرة لكل فكر أو عمل، و لا يتعاطى معه بإعادة تحديده بصفته عملية اجتماعية ثقافية تاريخية من جملة عمليات أخرى، فتبين حينئذ أصلـــه التاريخي.

---

[1] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي من فيصل التفرقة إلى فصل المقال؟، ص 04

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 174

لأن "الإسلام المعاصـــــر كالإسلام الكلاسيكي و الإسلام الوليد مع القرآن و الممارسة التاريخية لمحمد هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، و بالتالي فهو يتطور و يتغير، إنه يخضع للتاريخيـــــة مثله أي شيء على وجه الأرض. إنه نتاج الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع و الاختلاف من اندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمن و المكان"[1] و الوعي بالنسبة لأركون بحجم و أثر التاريخ يمكننا من معرفة الانقطاعات و التواصلات بين الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي أي بين الإيقونات (Icones) و السيمولاكر (Simu Lacres) "فالإيقونة تقـــــوم على الشبه و الوحدة مع النموذج. أما السيمولاكر فهو يقوم على الاختلاف و ينطوي على اللاتشابه. الإيقونة تكرر النموذج، و السيمولاكر يخونه و يتنطع بالنسبة إليه"[2].

و لهذا السبب يبدع أركون في تصنيف الإسلام إلى إسلامات متعددة من مثل الإسلام الرسمي المرتبط بسلطة الدولة الذي يصفي معارضيه بتهمة التحريف و التزييف، و الإسلام الأرثوذكسي التقليدي الكلاسيكي و هو أقنومي ضخم متعالي فـــوق تاريخي، و إسلام الملاذ و هو إسلام التعذر و التعلل و الفشل، و الإسلام الشعبي إسلام جمهور المسلمين أي العامة الذي يقوم على الثقافة غير العالمـــــة، لأن كل شعب مسلم له عاداته و فهمه الخاص للإسلام، و الإسلام الشخصي الفردي و هو الإسلام القائم على الضمير الشخصي الحر، لأن الممارسات الصوفية تطمح إلى العيش في العلاقة مع الله و كان الإجماع النخبوي الفقهي يسعى إلى الحد من الحرية الفرديـــة و يتهمها بالهرطقة و البدعة، و الإسلام السياسي المرتبط بالحركات الاجتماعية التي تعتمد الخطاب الأصولي من أجل الوصول إلى السلطة...الخ.

و غرض أركون من هذه التصنيفات للاسلامات السوسيولوجية هو إبراز المسافة بين الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي، و أنه لا يوجد إسلام واحد، أي الإسلام الاقنومي المضخم فهذا التصور بالنسبة له تصور غير تاريخي، أي تصور مثالي متعالي.

---

[1] المرجع السابق، ص 174

[2] عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط02 سنة 2000، ص 100

كما يعتمد أركون أيضا الرؤية غير الخطية لتاريخ الإسلام، أي أنه يـــدرس الإســـلام في التاريخ بمنطق القطيعة "فالتاريخ لا يسجل كـــل شيء، و إنما ينســـــى أو يتناسى بعض الأشياء.. الخ، لا نستطيع أن نستوعب هذه الأشياء كمعطيات ناتجـــة عن الصيرورة الاجتماعية و التاريخية ما دمنا سجناء هذا التصور الخطـــي المستقيـــــم عن حركة التاريخ. و لكننا نعلم أنه لكي نفهم التاريخ بكليته. فإنه ينبغي أن نهتم بالأشياء السلبية كما بالأشياء الإيجابية بالأشياء المحذوفة كما بالأشياء المثبتة"[1] و هذا الأمر يندرج في صميم مشروع الإسلاميات التطبيقية "حيث فيه يتم الاهتمام بالممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، و بالمعاش غير المكتوب و غير المقال، و بالمعاش غير المكتوب لكن المحكي، و بالكتابات غير النموذجية و غير التمثيلية للإسلام، كما يتم الاهتمـــام فيه بالأنظمة السيميائية غير اللغوية... الخ.

"فينبغي أن ندرس القطيعة و التصفية و الحذف و النسيان بصفتها ظواهر معنية تحصل في التاريخ مثلما ندرس الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمراريـــة و التواصليـــــة و الأحداث المهمـــــة و الشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية"[2] لأن التاريـــخ الرسمي و هو التاريخ الذي يكتبه المنتصر لا يهتم بالمحذوف و المنسي و المستحيـــل التفكير فيـــه. و اللامفكر فيه... و هكذا يراهن أركون كثيرا على المنهجة التاريخية الحديثة بغية تقديم قراءة جديدة للفكر العربي الإسلامي من خلال "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولي و تشكل المصحف و دولة المدينة الأولى و الخلافة...الخ (كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحيـــة و شخصية يسوع و التشكل التاريخي للأناجيل) كما و تنبغي دراسة سيرة النبي و شخصـــيات الصحابـــة الأساسيـــــين على ضوء علم التاريخ الحديث و ذلك لفرز العناصر التاريخيـــة فيهـــــا عن العناصر التبجيلية التضخمية. هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخـــــل في صـــــراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرستها القرون. و هذا الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أي الرؤية الواقعية – التاريخية و الرؤية المثاليـــة الموروثـــــة هو الذي سيولد البديل الجديد"[3] حيث

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 94.

[2] المرجع نفسه، ص 94.

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 293

يحصل التوازن في الثقافة الإسلامية بين العامل التاريخي و العامل الأسطوري الخيالي، لان السيطرة اليوم هي للعامل الأسطوري و النظرة اللاتاريخية للتاريـــــخ، عكـــــس ما هو حاصل في الثقافة الغربية الحديثة حيث أصبحت المعرفة بالماضي فيها معرفة تاريخية.

فالفكر التاريخي الحديث الذي هو فكر الحداثة دشن رؤية ابستمولوجيـــــة تقـــوم على ما يلي:

أولا: "كل الوحدات الاجتماعية البشرية (أو كل المجتمعات) أيا يكن حجمها تبدو خاضعة لآليات التحول و التغير و التطور، و يكون هذا التطور إما باتجـــــاه الدمـــــج و التعقيد و المزيـــــد من القوة و الميل إلى الهيمنة و إما باتجاه التفكـــــك و الضعف المتزايد الذي قد يصل إلى مرحلـــــة التلاشي الكامل"[1] إذن لا شيء ثابت في التاريخ، و الحداثة هي رؤية ديناميكيـــــة للإنســـــان و المجتمع، عكس الرؤية الجوهرانية المتعالية.

ثانيا: "كل ما يحصل في الوحدات الاجتماعية (أي في حياة المجتمعات البشرية) هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية و الداخلية. فهذه القوى هي التي تؤثـــر في المجتمـــــع و هي التي تحسم مسألة الإرادات و المبادرات و التصورات الخاصة بالوكلاء الاجتماعيين الذين يدعون أيضا بالفاعلين أو الممثلين الاجتماعيين و قد دعتهم العلوم الاجتماعية كذلك من أجل الإلحاح أكثر على اللعبة المسرحية لاقتناص السلطة و ممارستها بشكل خاص (فحفـــــلات التنصيب المهيبـــــة و الطقوس الرسمية تشبه المسرحة، أو الإخراج المسرحي فكلاهما يهدف إلى التأثير على الجمهور في نهاية المطاف"[2].

ثالثا: "ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، و بالتعـــالي الإلهـــــي أو الميتافيزيقـــي و بالآهية الناشطة و المهيمنة، أو بالإله الواحد الحي و لكن البعيـــــد، و بالعقائد السحريـــــــة أو الأسطورية الشعبية أو الخرافية أو الدينية هذه العقائد مرتبطة جميعها بالمتخيل. أقول أن ذلك كله هو أيضا من صنع الفاعلين

---

[1] المرجع نفسه، ص 132

[2] المرجع نفسه، ص 132

الاجتماعيين (أي البشر) فلو لم يخلق البشر هذه التصـــــورات أو لم يؤمنوا بها لما وجدت"[1] فعلى أساس هذه الرؤية التاريخية للأشياء يمكن دراســـــة الإســـــلام و الفكر العربي الإسلامـــي من منظور التغير، باعتبار التاريخية هي دراسة التغير الذي يطـــــرأ علـــى الإنســـــان و المجتمعات، و نزع القناع عن التاريخ الرسمي، من خلال تفكيك خطابات المؤرخين القدماء، و تفكيك إستراتيجيتهم في الحذف و التصفية، بإعادة الحق في الكلام للمرفوضين في التاريخ، و الذين محيت آثارهم من قبل الخط المنتصر.

و يظهر هنا جليا في تحديد أركون للمذاهب الدينيـــــــة و التيولوجيـــــة من سنـــــــة و شيعـــــة و خوارج بتحديد الفئات الاجتماعية التي تدل عليهـــــا هذه التسميات، و الكشف عن الهوية الثقافية لهذه الجماعات الاجتماعية ببيان أهدافها الإيديولوجية و أغراضها السلطوية، فليســـت هذه المذاهب دينية محضـــــة، كمـــــا تم تصويرها في كتابات المؤرخين من خلال إضفاء الطابع اللاهـــوتي و الديني على فئات اجتماعية و سياسية، و التعالي عن مفردات الواقع التاريخي لكي تتحول إلى فئات اجتماعية بشرية لا إلى فئات لاهوتية دينية.

و هكذا فإن تكريس الرؤية التاريخية تفترض إعادة دراســـــــة الروابـــــط بين الديـــــن و المجتمع، أي العلاقة الجدلية بين المتعالي و التاريخي. و كيف يؤثر الدين على قدر المجتمعات، و كيف تؤثر المجتمعات على تجسيد الدين في التاريخ، فأركـــــون لا يدعو إلى حذف كل إشارة إلى الدين، و إنما يريد "أن نفهم كيفية اختراق الدين لوسط اجتماعي ما و مدى تمثله فيه، أو مدى فشله أو نجاحه ثم العكس، أي مدى تأثير هذا الوسط على الدين الرسمي الداخل و كيف يعد له و يحور فيه و يغيره"[2].

فالواقع حسب أركون أن المجتمعات تتكلم، و تتعدد خطاباتها و تتنوع بحســـــب الجماعات و الطبقات و الفئات التي تنجح في التعبير عن نفسها، و الأديان حسبـــه تساهـــــم في إنتاج الهرمية الاجتماعية و المحافظة عليها.

---

[1] المرجع السابق، ص 133

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 217

و بالتالي فإن أنسنة التاريخ عند أركون تقوم على رفض النظـــرة الخطيـــــــة و الجوهرية للتاريخ، أي رفض إعطاء معنى مسبق للتاريخ، فالإنسان هو الذي يضفي المعنى على التاريخ، كما أنها تقوم على تعديل التاريخانية في تطرفها المادي، لأنها لا تهتـــم إلا بالوقائع المادية، و هي بذلك تلغي جوانب غير مادية مهمة في حياة الإنسان كالخيال و الحلم و الأسطورة...الخ

و لذلك نجد أن أركون يركز على علم النفس التاريخي و هو العلم الذي يهتم بتاريخ الوعي بهدف الإلمام بكل الجوانب النفسية و الاجتماعية التي تحكم الإنســـــان في التاريخ.

و في دراسته للفكر الإسلامي فإن أركون يركز على بيان جدلية الإســـــــلام و التاريخ، بمعنى أن الدين بقدر ما يؤثر في تاريخ المجتمعات، فإنه بدوره يتأثر بالتاريخـــي و الاجتمـــــاعي، و لذلك نجده يميز بين عدة تصنيفات للإسلام، بناء على تمثل كل فئة أو مذهب أو جماعة لغوية أو اجتماعية أو سياسية للإسلام. و هذا ما جعلـــه يميـــــز بين مستوى التعالي الروحاني في الديـــــن، و بين مستوى تجسيد الدين علـــى الأرض و في التاريخ، و في هذا المستوى الثاني يطبق منهجيات العلوم الحديثة و بهذا فإن التاريخية أو أنسنة التاريخ، تمثل بعدا فلسفيا و جوهريا في مشروع الأنسنة عند أركون حيث يكف الباحث في نظرته للتاريخ عن الرؤى الدينية المتعالية، التي تفترض أن التاريخ خاضع لتصور مسبق يوجهه و يحكمه، و إنما التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان.

الباب الثالث: النص و القراءات التأويلية عند محمد أركون

تمهيد

الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركون

الفصل الثاني: القراءة التاريخية و الأنتروبولوجية

الفصل الثالث: القراءة السيميائية و الألسنية

الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية و الظواهرية

الفصل الخامس: القراءة الفلسفية

تمهيد:

من أجل بعث فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ككل، و الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، يعمد أركـــــون إلى توظيف كـــل الأدوات الإجرائية، و المفاهيم، و التصورات، و المناهج التي تقررت في العلوم الإنسانية و الاجتماعية الغربية، وكل النظريات الفلسفية و النقدية التي أنتجتها الخبرة الغربية من مثل "اتجاهات تحليل الخطاب"، و "النقد الأدبي"..و ما يميز أركـــون هو أنه لا يلتزم بنظرية بعينها و إنما ينتقي من النظريات و المفاهيم ما يتناسب مع تأويله للفكر الديني.

و بالرغم من وعيه بالعقبات التي تواجه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسلامي، بسبـــب ما يستبطنه هذا الفكر من أسس دوغمائية، و رفع المسلمين لراية حقوق الإيمان التي يجب أن لا تمس، إلى جانب عائق الضغط السوسيولوجي و التجيش السياسي الذي يمارسه المناضلون من أجل حقوق الله و حقوق الإيمان، سواء تعلق الأمر بالخطاب الإسلامي الكلاسيكي أو الخطاب الإسلامي المعاصر.

و لكن رغم كل هذه العوائق فقدر الفكر الإسلامي حسب أركون هو أن يتحرر من كل أشكال التخلف المعرفي و المنهجي التي يرزح تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة و غير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، و الابتعاد عن الخط التبجيلي، و الموقف الامثتالي.

و من أجل الوصول إلى ذلك الهدف لا يتردد أركون في التوسل بالمناهج الغربية المختلفـــة لقراءة الفكر الإسلامي من مثل المنهجية الظواهرية، و المنهجيـــــة التاريخية السوسيولوجية، و المنهجية الأنتربولوجية و المنهجية السيميائية، و المنهجيـــة الألسنيـــــة، و المنهجية الفلسفية...الخ.

حيث يعمل على تطبيق هذه المناهج إما على القرآن – ليس كل القرآن و إنما بعض الآيات – مثل ما فعل في قراءته لسورة التوبة، أو سورة الكهف، أو سورة الفاتحة... أو تطبيق هذه المناهج على جوانب مختلفة للظاهرة الدينية من مثل الجوانب الطقوسية الشعائرية، أو الجوانب الاجتماعية السياسية، أو الجوانب المعرفية الابستمية.

ففي القراءة السيميائية و الألسنية يركز أركون على النظرة الجديدة للعلامة اللغويـــــة، و هي النظرة التي ارتبطت بما يسميه "الطفرة السيميائية" و هي التحول

الذي طرأ على فهـــــم و مقاربة العلامة اللغوية "و مقارنتها بالعلامات الرمزية الأخرى التي تشكـــل في المجتمع الفضاء الرمزي، و ذلك بالاستناد إلى أعمال: فرديناد دوسوسير F. DE SAUSSURE، و بيرس C. S. PEIRCE و غيرهما. فنجده في القراءة السيميائية يركز على بنية المخطط السيميائي المتكون من الفاعلين الأساسيين و هـــم: المرســـــل، و المرسل إليه الأول، و المرسل إليه الثاني، و في القراءة الألسنية يعمل على التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية، و يقارن في ذلك خصائص اللغة الدينية، باللغة الأدبية...لأن اللغة الدينية ليست أداة للتوصيل فقط، فاشتغال اللغة الدينية على المعنى يختلف عن اشتغال اللغات الأخرى. و يقترح أركون قراءة ألسنية لسورة الفاتحة، حيث يدرس صائغات الخطاب، و هي حروف اللغـــــــة و مفرداتها و أفعالها و ضمائرها، و هدفه ليس الكشف عن الخصائص النحوية للغة العربية، و إنما فهم خيارات المتكلم أو صاحب الخطاب أي منتجه، و سبب اختياره لهذه المفردات دون غيرها، و الهدف من كل ذلك هو معرفة الطاقة التعبيرية للغة.

أما فيما يخص القراءة التاريخيـــة فإن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم و العهد الجديد، خاصة مع سبينورا SPINOSA باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف و نقد مجموعات "الصحاح" للمذاهب الإسلامية عند السنة، و الشيعة، و الخوارج كما يقوم أيضا بنقد خطاب السيرة النبوية، و نقد التصور القروسطي للعالم ككل.

و من بين القراءات التي لا يغفلهـــــا أركون نذكـــــر القراءة الاستشراقية، و فيها يقوم بنقد المنهجية الاستشراقية، و هي المنهجية الفيلولوجية التاريخانية، و إبراز عيوبها و نقائصها و لكنه يأخذ ببعض نتائج البحث الاستشراقي خاصة ما يتعلق بإعادة ترتيب المصحف وفق تاريخ النزول، كما نجده أيضا يسايـــر بعض المستشرقين في تأويلهم لبعض الآيات، و على العموم يبدي إعجابه ببعض الدراسات الاستشراقية المتقدمة ابستمولوجيا على الفكر الإسلامي التقليدي.

و إلى جانب القراءة الاستشراقية يراهن أركون على القراءة الأنتربولوجية، حيث يقارب ظاهرة المقدس، و يسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية

في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس. و لكن أركون يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقـــدس في التكوين الاجتماعي، و معنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية و الثقافية و السياسية و الدينية، كما يدرس أيضا في القراءة الانثربولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، و يميز بين القوى المهيمنة و القوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضا بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى.

و من بين القراءات أيضا التي يجعلها شرطا أساسيا لباقي القراءات الأخرى، نذكر القراءة الفلسفية لأنها تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية، فتدخل الفلسفة ضروري لأنها موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنـــــص على الحقيقة. و لذلك اهتم أركون كثيرا بما سماه سوسيولوجيا فشل الفكر الفلسفي و العقلاني في الثقافة العربية و ما ترتب على ذلك، و يركز على مثال ابن رشد، و كيف أن فكر ابن رشد نجـــــح في الغرب و ساهم في تقدم الحضارة الغربية، بينما فشل في الفكر العربي الإسلامي.

و في سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي، فالحقيقة لم تعد شيئا جاهزا أو معطى كاملا، و يميز أركون بين ما يسميـــه "الحقيقة السوسيولوجية" و " الحقيقة الحقيقية" و منهله في ذلك هو الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، و تحديداته التأويليـــــــة و الابستمولوجية للحقيقة.

إن هذه القراءات التأويلية للظاهرة الدينية تساهم في تقديم فهم جديد للنصوص المقدسة و للدين بشكل عام، و تحرر العقل الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المزمنة باصطلاح أركون.

الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركون

إن إعادة قراءة و تأويل النصوص التأسيسيـــة أي النص المقدس أو النص الأول و النصوص الثانية المتفرعة عنه، أي النصوص التفسيرية، يفترض بالنسبة لأركون شروط منهجية و إشكالية جديدة، و ذلك بسبب تغير المنظومة المعرفية و الأطر الاجتماعية للمعرفة عما كانت عليه في الماضي.

1 - التأويل و المناهج الغربية:

و هذا الأمر يتطلب بالتالي توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص، و ذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، و تحقيق القراءة النقدية، "و هكذا نطبق التحليل الألسني، و التحليل السيميائي الدلالي، و التحليل التاريخي، و التحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، و التحليل الأنتربولوجي، و التحليل الفلسفي. و على هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، و لكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي – التاريخي الكلي"[1].

و الهدف من كـــل هذه التحليلات المختلفة و التي هي نتاج العلوم الإنسانية و الاجتماعية التي عرفتها أوربا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية، و بالتحديد إدراك معنى النصوص المقدسة و على رأسهـــــا القرآن الكريم، أي كيف يمكـــن القبض على المعنى؟ و هذا السؤال تترتب عنه إشكالات أخرى مهمة. من مثل هل يوجد معنى نهائي و مطلق في النص المقدس؟ و هل بإمكان العقل البشري بمحدوديته و نقصه الوصول إلى القصد الإلهي في كماله و إطلاقه؟ و من ثمة ما هـــــو دور الذات المؤولة في عملية التأويل؟ و هل يمكن تجاهل المؤول في تعاطيه مع النص؟ و هل للنص معنى موضوعي مستقل بمعزل عن تدخل الذات الواعية؟ و هل يتطابـــــق القصد الإلهي في النص مع ما يثيره النص من معاني و دلالات؟ و ما هي حدود تدخل الذات في بناء المعنى؟ خاصة أن النص القرآني قد ألهم و مازال يلهـــم الكثير من التأويلات المختلفة و المتغيرة بتغير الزمان و المكان، و أنه نص غزير المعاني قصصي البنية و رمزي المقاصد حسب أركون.

---

[1] محمد أركون، القرآني من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

و هكذا نلاحظ أن أركون سيوظف نظريات القراءة، و مناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، و فهم مرحلة النبوة، و كيفية تشكل المصحف، و تشكل السيرة، أو بالأحرى كل التجربة الحضارية الثقافية العربية الإسلامية، بإمكانها أن تحدث القطيعة مع التأويلات الأيديولوجيـــة المسيسة للإسلام، و أن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص و فتحـــــه على عديد الاحتمالات. و من ثمة المرور من التأويل الرسمي الأوحد إلى صـــــراع التأويلات و تعدد التفسيرات. و فضح إدعاءات الفقهاء بكونهم قادرين على معرفة و فهم كلام الله بشكل متطابق مع مقاصده النهائيـــة و الكلية. و ذلك يبرر لهـــــم إضفاء القداسة على اجتهاداتهم و بلورتها في شكل أحكام شرعية.

فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسب أركون هي: "أولا أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل و صحيح، بشكل مطابق تماما لمعانيه المقصودة. وثانيا: أنه يمكـــن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان و مكان"[1].

و هذا تماما ما يرفضه أركون، و هو السبب الذي جعله يشتغل منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه الزمن بالرغم من علمه "أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي و فوق تاريخي للوجود البشري"[2].

و هذه الغاية يعمل أركون على بيان أنها لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى. و من خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي، و الحفر الأركيولوجي، فالنص القرآني ولد و لا يزال يولد عشرات التفاسير الأدبيات التأويلية منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم. و تراكم التأويلات "يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعـــــض. فنحـــن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيســـــي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوتـــه و طزاجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول (سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 231.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 21.

أو بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مطمور و مغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جدا التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه و إنما نعرف الصورة الاسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها و بكل مذاهبها و اتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات"[1].

و نلاحظ كيف يمارس أركون الحفر الأركيولوجي على التراث الإسلامي لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس، و هو النص القرآني و بين النصوص التفسيرية المختلفة المنتجة من قبل المسلمين، و هي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري و اللاتاريخي.

و يقدم أركون مثال الطبري على ذلك 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 و ارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعني إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته و حاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري) و بالمواقع الإيديولوجية و العقائدية أي المذهبية) التي أتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد"[2] و لكن المؤرخ الحديث يدرك حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن و لحظة الطبري.

فالحفر الأركيولوجي هو الذي يمكن الباحث المعاصر بتحقيق الكثير من عمليات الاختراق و الزحزحة في داخل الفكر الإسلامي، و هذا ما انتهى إليه أركون عندما أكد مثلا أن الإسلام عرف تجارب علمانية فعلية عكس ما هو سائد في الخطاب الأصولي و الاستشراقي، كما انتهى إلى كون الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم بعملية علمنة كبيرة لم يشهدها تاريخ الفكر الإسلامي...الخ

---

[1] محمد أركون،الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص229

[2] المرجع نفسه، ص 231

فالحفر الأركيولوجي يسمح باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، لأنه يخترق الطبقات السطحية و الوسطى و يعود إلى اللحظة التدشينية الأولى.

يضاف إلى ذلك التفكيك و هو منهج ارتبط ب "جاك دريدا" DERRIDA الذي أعاد بلورتـــــه، بعد أن استعاره من هايدغر M. HEIDEGGER، و حور فيه عن طريق تطعيمه بأدوات الألسنيات الحديثـــــــــة و منهجياتهـــا، ثم راح يطبقه على الميتافيزيقا الغربية بدء من أفلاطون و انتهاء بهايدغر، و ساهم جهده في تبيان الصفة النسبية جدا للميتافيزيقا، و مع فوكو M. FAUCAULT عرف التفكيـــــك توسعا حيث شمل قطاعات واسعـــــــة من المجتمع "و عن طريق التفكيك يتمكـــــن الباحث من معرفـــــة الأجزاء المطموســـــــة في الخطـــــاب، أو في أي عمل ثقافي أو حضاري، ثم يعرف كيـــف تمـــــارس هذه الأجزاء دورها ضمـــــن البنية العامة للفكر، و من ثمة معرفة كيف يمكـــــن أن يقوم بنقد شروط إنتاج ثقافة معينة و الوظائف التي تملؤها هذه الثقافة. وكل ذلك يساهـــم في فهم الفكر الإسلامي فهما جديدا متحررا من ضغوطات المستحيل التفكـــــير فيـــــه، و يعترف أركـــــون "أن محاولات تطبيق تقنيات التفكـــــــــيك الحديـــــــــثة على النصوص التأسيسيـــــة و الخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائيـــــة للفـــــكر الإســـــلامي حـــــتى يومنـــــــــا هـــــذا لا تـــــزال خجولـــة جدا و نادرة"[1]. و السبب في ذلك هو أن التفكيك فهم بالمعنى السلبي، و هو ما فوت الفرصة على الباحث المسلم لإدراك جوانبه الإيجابية فهو -أي التفكيك- "ينطوي على عمل ايجابي كبير و منقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة الـــتي يتحصـــــن بها العقل الإسلامـــــي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها للدفـــــــاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقيـــــــــة و القانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذي في الممارسة التاريخية"[2].

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 97

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 38.

و غرض أركون من استخدام التفكيك و الحفر الأركيولوجي كآليات تأويلية في إعادة قراءة القرآن هو القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة "حولت السؤال الفلسفي التقليدي" كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ و هـــــو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم. من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو مـــــن طرف العقـــل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم "أفق الانتظار" الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعني دائما أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال غدامير GADAMER"[1].

فالمعنى لم يعد يتأسس بعيدا عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح من إنتاج الإنسان فهو صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه و يثمنه و يعيش عليه أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يشكل جوهر التأويل، و هذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به واقع اجتماعـــــي و تاريخي هو المحور و نقطة الانطلاق.

و عليه فإن تجاوز أزمـــة المعنى المكرس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل و الذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهرا إلهيًا بقدر مـــــا هو فهم بشري، تاريخي، نسبي و متغير.

2- نمط التأويل:

و ما يترتب على إعطاء الأولوية للفهم على المعنى، هو التعددية اللانهائية للمعـــــاني و المدلولات لأن الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية يميزون بين التأويل المطابق و غرضـــــه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي و قصدية النص، أي الكشف عن الدلالة التي أرادهـــــا الله، و التأويل المفارق و هو الذي يقر بتعدد دلالات النص، و بالتالي فإن مقاصد النص تفـــــارق ما قصده صاحب النص، و ينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهي وتأويل لا متناهـــي و المتناهي هو

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 14.

الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص" إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل و معاييره. سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية و الثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين و استراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة و مسوغة نظريا"[1].

أما التأويل اللامتناهي فهو الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص "على أنها تعددية لا محدودة، و بالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات و اللاتحديدات لا توقف انفجارها الدلالي آية تخوم"[2]و بالتالي فإن ما يضمن سيرورة التأويل هو عدم تحديده، فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص، لأن النص ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة.

و التأويل الذي يمارسه أركون على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية و يعتبرها دلالة أرثوذكسية، و يقول بتعدد الدلالات و المعاني تعددا غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي "قابليته لان يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار، و يولد هذا المعنى و لو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا، ناجزا أو موضوعيا، لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا و المبجلة"[3].

و ما يؤكد التأويل اللامتناهي عند أركون هو قوله: " فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية و من الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها و قسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد و التسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها و لديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار و التصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما

---

[1] محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع 2004، ص 18

[2] المرجع نفسه، ص 18

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 274

عاب عليه الباحثون "فوضاه" لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"[1] فالذات المؤولة لا تحكمها حدود و لا تخضع لضوابط في سبرها أغوار النص بغية الوصول إلى معانيه، لأن القرآن هو عبارة عن دلالات احتمالية و ليست يقينية نهائية مقترحة على كل البشر، و هو بذلك يثير قراءات و تأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقين مثله في ذلك مثـــــل العمـــل الأدبي أو الفني الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة و التدخل المستمر لجمهوره أو أنواع جمهوره المتتالية، حيث يشير أركون إلى نظرية "جماليـــات التلقي" و هي نظريـــــة من نظريات القراءة، تركز على القارئ أو المتلقي أكثر مما تركز على المؤلف.

"فتفاسير القرآن و تأويلاته المتتالية و المتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثالا ممتـــــــازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا لخطـــــاب من عصر لعصر"[2] فدلالات القرآن حسب أركون دلالات تتجاوز التاريخ و تشير إلى التعالي لكنها تقبل التحيين و التجسيـــد حسب الظروف و الأحوال التاريخية و المجتمعية، "فالقرآن نص مفتـــوح على جميع المعانـــي و لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكـــــــل نهائـــــــــي و أرثوذكسي على العكس، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلاميـــــــــة هي في الواقع عبـــــارة عن حركات إيديولوجية مهمتها دعم و تسويـــــغ إرادات القوة للفئـــات الاجتماعية المتنافسة على السلطة و الهيمنة"[3] فالتأويل يستمر و يغتني من صراع التأويلات و تعددها و اختلافها، و واضح أن هذه الفلسفة التأويلية ترتد إلى تصورات لسانية و سيميائية و لغوية حديثة تحدد مفهوم النص تحديدا تفكيكيا، لأن التفكيك هو إستراتيجية قراءة، يؤكد الوجـــــود الدائـــــــم للاختـــــلاف و المغايرةDifférence و هذه التصورات هي:

1-النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لانهائية الترابطات.

2-اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصدية الكاتب) على العكس إن مهمة الخطاب التأويلي هي التأكيد على تطابق التعارضات.

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 76

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 166

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145

3-اللغة تعكـــــس عـــــدم تجانس الفكـــــر و يـــــدل الوجود في العالم Etre-dans le monde على عدم قدرتنا على تحديد معنى متعال.

4-إن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحاديا، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير متقطعة من الحالات اللانهائية.

5-إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

6-إن الكلمات لا تقـــــول، و لكنهـــا تستحضر اللامقول Le non dit الذي تخفيه.

7-إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه son vide .

8-إن السميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغـــــــة هي التواصل[1].

3- مأزق التأويل اللانهائي:

و وفق هذه الخصائص يغدو التأويل نشاطا لا تحكمه قواعد، لأن المنظور التفكيكي في التأويل لا يسلم بوجـــود حقيقة للنص "فالنص في منظـــــوره نسيج من العلامات و الاحالات اللامتناهية، و هـــــي آلية للتشتيت و ليس لقول الحقيقة أو التعبير عن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف، تكمن في أن رهان التأويل ليس قمع أو كبت النص، بل إطلاق العنان لسيرورتـــــه الدلالية، كي تنتشر في كل الاتجاهات بحسب رغبات المؤول"[2] أو بلغة أركـــون القراءة المتشردة المتسكعة في كل الاتجاهات، التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، و التي تنفي وجود معنى أحادي للنص، فالتأويل هو سيرورة لا تتوقف، و المعنى لا يستقر بسبب لانهائية التأويل.

و عليه فإن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، و تحطم مفهوم الحقيقة، ففيه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عديدة ، فالفكر التفكيكي "ينطلق من تفكك المعنى"و "المعنى

---

[1] محمد بوعزة، رهان التأويل، ص 21

[2] المرجع نفسه، ص 25

المرجأ" لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقـــــي للنص هـــو "لامعناه" أو هو "فراغه من المعنى"[1].

فأي معنى نمنحه للنص مهما كانت شموليته "يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادرا على إدماجها، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص و بالفعل نفسه"[2].

و ما يترتب عن تفكك المعنى هو "أن "المعنى النهائي"و "الأصلي" الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخـــــرى أو التأويلات الأخـــرى على ضوئه "مرجأ" دائما إلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، و ما دام ليس ثمة معنى نهائي و مطلق و متعال فإن كل القراءات و التأويلات مشروعة و كلها مناسبة للنص"[3] فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار و ثبات المعنى، لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

إن التأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، و هو لا يكون للنص فقط، سواء كان نصا دينيا مقدسا، أو نصا قانونيا أو تشريعيا، أي أصوليا كما هو الحال عند الشافعي، أو نصا تاريخيا أو أدبيا، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قوى الصراع في المجتمع، "ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع شفرة، و التأويل فك لها"[4].

فالتأويل الأنتربولوجي للنصوص عند أركون يكشف عن الصراع بين الثقافة الشفهية، و الثقافة العالمة، حيث ترتبط الثقافة الشفهية بالعامة من الناس، و بالفئات الاجتماعية الهامشية، أما الثقافة المكتوبة و العالمة فإنها ترتبط بالسلطة و بالفئات الاجتماعية ذات الامتياز و الحظوة كما أن الكشف عن اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، و المغيب و المهمش و المسكوت عنه...الخ يقع في صميم معرفة أطراف

---

[1] عبد الكريم شرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص 59

[2] المرجع نفسه، ص 59

[3] المرجع نفسه، ص 59

[4] حســـــن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم و منشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط1، عام 2007، ص 69

الصراع الاجتماعي، و نفس الأمر أيضا بالنسبة للمقدس و المتعالي، و كيف يتم الارتقاء ببعض الفئات الاجتماعية فتصبح هي الفئات الناجية و الصالحة، مقابل فئات اجتماعية أخرى تقدم على أساس أنها نموذج للانحراف و الضلالة.

كما أن معارك التأويل تكشف، عن الصـــــراع الاجتماعي بين قوى التقدم و قوى المحافظـــــة، في كل مجتمع، فهي ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" "هذا التأويل" أو صحة هذا التفسير بل هي صـــــراع مصالح"، و لذلك نجد المدافعين عن حرية التأويل عادة ما يكونـــــوا مـــــن دعاة التغيير و التقـــدم سواء في الحضارة العربية أو الحضارة الغربية، أما المدافعين عن أحادية التأويل فهم من دعاة الثبات و عدم التغير.

و عليه فإن التأويل بهذا المعنى لا يخص النصوص فقط، و إنما يشمل كل جوانب الحياة المختلفة، فهو موجود و ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، أي أنه محايث لنا في كل حياتنا، و أكثر من هذا فإن التأويل حسب حسن حنفي "هو القاسم المشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أي حضارة، هو عصب الحضارة و عمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة و أساليب الحراك الاجتماعي. لا تقطع مع الماضي كما هو في الاتجاهات العقلية الجذرية و الحداثيـــة و ما بعد الحداثية، بل تتواصل معه و تعيد قراءته تطويرا للماضي و تأصيلا للحاضر، و تحقيقا للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية و الظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات و علومها مثل السميوطيقا و السمانطيقا و الأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل"[1].

و هذا ما يتجلى واضحا عند أركون فمن أجل تجاوز القراءة ذات البعد الواحد للنص و للتراث الإسلامي فإنه يستخدم كل العلوم الإنسانية و الاجتماعية المتاحة له من الفلسفة إلى الانتربولوجيا إلى علم النفس إلى التاريخ إلى نظريات القراءة المختلفة، إلى اللسانيات...الخ.

---

[1] المرجع السابق، ص 71

لأن قراءته تعي منذ البدء أنها تأويلا، فهي لا تركـــــز على قائل النص فقط أي المرسل و إنما تركز أيضا على المتلقي، أو جمهور المتلقين، و تعطي للمتلقي الحرية الكاملة في فهم ما يرغب في فهمه من موضوع التأويل.

الفصل الثاني: القراءة التاريخية و الأنتروبولوجية

أولا:القراءة التاريخية

1 - مفهوم القراءة التاريخية:

يسعى أركون إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام و النصوص التأسيسية له أي القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، و السيرة النبوية، بنفس الكيفية التي طبق بها على المسيحية، و على الكتب المقدسة في أوربا، لعل هذا العمل يؤدي إلى نفس النتائج التي عرفتها أوربا.

أي أن أركون يريد أن يطبق على القرآن و على التراث بشكل عام ما طبق على الإنجيل من مناهج تاريخية لأن المقارنة هي أساس العلم و الفهم. و يشير إلى ذلك صراحة عندما يتحدث عن كتابات "دانييل روس" D. RAUSS عن الأناجيل. و هو مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الأربعينات و الخمسينات، من القرن الماضي. و كانت مؤلفاته شعبية جدا لأنها مكتوبة بأسلوب راق جذاب، و كان عضوا في الأكاديمية الفرنسية، و يقول عن كتاباته أركون: "عندما اطلعت عن كتبه لأولى مرة تساءلت قائلا: ألا يمكن أن نفعل شيئا مشابها فيما يخـــص القـــرآن؟ و ما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل و القرآن بهذه الطريقة؟ هذه هي نقطة البداية، و هذا ما غذى فضولي المعرفي. و على هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن"[1] أي أن أركون يريد أن يفعل بالقرآن ما فعله أصحاب النقد التاريخي بالأناجيل و الكتابات المقدسة عموما في أوربا.

و النقد التاريخي الحديث للنصوص المقدسة في أوربا يهتم ببحث صحة نسبة تلك النصوص إلى من تنسب إليهم، كما يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص و بين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، أي أن هدف النقد التاريخي للنصوص هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس.

و كان الفيلسوف الهولندي سبينوزا SPINOZA هو "المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بين أن هذا النص

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 266.

لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي أسطوري. أسس بذلك سبينوزا البحث الفيللوجـــــــي – أي التاريخي اللغوي – المضبوط. ففرق ما بين الحقيقة كما يراها الدين و تراثـــه، و بين معنى النص و مضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع[1].

و تطور هذا المسعى مع ظهور و توسع التاريخية في القرن 19. فتحرر العقل، و أصبحت له سلطة النظـــر في الكتب المقدســـــة "التي بدا أن لها محررين و تواريخ و مستويات نصية ذات أصول مختلفة و أن لها ارتباطات بوقائع عصورها و أساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية"[2].

و استمر النقد التاريخي للنصوص المقدسة حتى القرن 20 حيث انتهى "عند برنهوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، و اعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ مضامين فاعلة على مستـــوى الرمز، دون الدلالة على واقع إلا واقع الخيال الأسطوري لعصرها"[3].

فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم النص من خلاله و إنما يفهم النص و يفسر من خلال إخضاعه للتاريخ و المجتمع، فالواقع سابق على النص، و النص يدعن الواقع.

و يعيب أركون على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدس، و عدم نسجهم على منوال الغربيين في تعاملهم مع النصوص المقدسة، و يذكر طه حسين الذي اهتم بالاستعادة النقدية للتراث الديني، و لكن لم يزحزح المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالمعرفة خلال القرن أول و الثاني الهجريين. كما يعيب على مفكري النهضة و الثورة العرب كونهم "لم يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر أو أي ترولیتش (E. TROELISCHT) و لم يقوموا بصـــــــراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير VOLTAIRE، و لا في تفسيخ الأفكار الجامـــــدة Dogmes و الوعي الخاطـــئ على طريقة مونتيني M. MONTAIGNE. و لم يدخلوا في صراع دائم و ذي دلالة

---

[1] عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 1996، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] المرجع نفسه، ص33.

أو أهمية تذكـــــر من أجل تعرية الأصول الآنية و المرحلية و الدنيوية للشريعة، و لا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة"[1].

و بالتالي فإن النقد التاريخي للنصوص المقدسة لم ينجز بعد في الثقافة العربية الإسلاميـــة، و ما أنجز منه بالنسبة لأركون ما زال ضعيفا و نادرا، و لم يبلغ هدفه بعد سواء بالنسبة للنص القرآني و للحديث النبوي الشريف، أو بالنسبة لشخصية الرسول –ص- و شخصيـــــــات الصحابـــــة من أمثـــــال شخصيـــة علي، عمر بن الخطاب... فلم يطبق المنهج التاريخي على شخصية الرسول –ص- كما طبقه مثلا "أرنست رينان" ERNEST RENAN على شخصية المسيح في كتابه "حياة يسوع المسيح"، حيث ربط شخصية المسيح عليه السلام بالمشروطية السوسيولوجية و التاريخية لعصره.

و يفسر ذلك أركون بالعقبات النفسية و الإكراهات السياسية التي تحول دون إنجـــاز هذا العمل ذلك أن "النقد التاريخي المطبـــــق على القرآن و الحديث و الفقه، و الذي طبق سابقـــــا على الشعر الجاهلي و الخلافة كان قد أثار، و لا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة و قيمه المحورية"[2].

و لكن أركون يريد الدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه، لأن هذا النقد آت آجلا أو عاجلا، لأنه وحده يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا، بالاستنـــــاد إلى التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية، و ذلك طبعا ما يرفضه الخطاب الأصولي الذي هو امتداد للخطاب التيولوجي القديم، كما يرفضه الخطاب الأيديولوجي الرسمي.

و قبل أن يشرع أركون في تطبيق النقد التاريخي على الإسلام يحدد أهم مسلمات التراث الإسلامي الصحيح التي تقدم نفسهـــــا على أنها مسلمات مطلقة في صحتهـــا و أهـــــم هذه المسلمات هي:

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العرب الإسلامي، ص 237.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 119.

1- الصحابة معصومون، و قد نقلوا بحـــــرص و أمانة كليـــة النصوص الصحيحة و الوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد.

2- لقد واظبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقـــــدس الذي أخذ عن الصحابـــة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.

3- كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف و كتب الحديث الموثوقـــــــــة: أي الصحاح.

4- كل الأدبيات التاريخية (=كتب التاريخ) تكمل هـــــذا التراث و تدعمـــــه بقدر ما تكتب و تنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس.

5- لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقدس) المنجزة طبقا للمبادئ و المنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه.

6- إن كلية النصوص الموثوقة و المشكلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ دنيوي مندمج أو منصهر كليا داخل التراث المقدس و مضبوط كليا بواسطة التراث المقدس. هذا التاريخ إذن موجه نحو الخلاص الأخروي (=تاريخ النجاة).

7- يكون الخليفة (الإمام شرعيا بقدر ما يحمي التراث المقدس و يطبقه. و نلاحظ أن هذا التراث يستخدم في خط الرجعة من أجل تبرير الحكومة الإسلامية و ترسيخ شرعيتها"[1].

و بهذه الكيفية يرى أركون تشكل هيبة التراث و سيادته بعيدا عن كل نقد تاريخي.

2- نقد قصة تشكل المصحف:

أول ما يريد أركون أن يخضعه للنقد التاريخي هو النص القرآني. من خلال إعادة كتابة قصة تشكله، أي نقد القصة الرسمية التي رسخهـــا التراث الأرثوذكسي، و ذلك يتطلب بالنسبة لأركون إعادة استثمـــار و توظيـــف "كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 175

الوثائق المستخدمة، بعدما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، و إنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"[1].

و يعطي أركون أمثلة عن هذه الوثائق الممكنة الوجود في البحر الميت، و المكتبات الخاصة عند دروز سوريا و إسماعيلية الهند، و زيدية اليمن و علوية المغرب، و معنى ذلك أن أركون يفترض وجود وثائق على صلة بالنص القرآني لم تظهر بعد و أن إمكانية اكتشافها ستجعلنا نعدل في قصة كتابة القرآن، لأن التفسير الإسلامي و الرواية الأرثوذكسية قد نزعتا الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف، و خلعتا عليها صفة التعالي و التقديس.

و لكنه يعود في موقع آخر ليظهر نوعا من التشاؤم حول إمكانية الحصول على هذه الوثائق قائلا:"إن كل الوثائق التي يمكن أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني، فبدلا من محاولة تحديد أسباب و نتائج هذه الضراوة (السياسية و الدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا من المرونة العقلية و الطاعة النموذجية لله"[2].

و نلاحظ أن أركون بالرغم من عدم تفاؤله بإمكانية العثور على وثائق جديدة تساعد على إعادة كتابة المصحف من جديد، إلا أنه على يقين بأن هناك وثائق أتلفت إلى الأبد من أطراف سياسية و دينية و هذه الوثائق على صلة جوهرية بالنص القرآني.

و يوضح ذلك أكثر في دراسته حول كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي، حيث انتصرت الرواية اللاتاريخية المتعلقة بتشكيل المصحف فيقول: "كان جمع و تثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية و أمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب و احتجاج. يقدم الإتقان مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 290

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

من قبل حراس الأرثوذكسية، كان قد استخدم عناصـــــــر و مـــــواد و أساليب و إطارا تاريخيا، من أجل نزع الصفة التاريخيـــــة عن زمـــــن الوحي و عن زمن جمع و تثبيت المصحف"[1].

أما الرؤية التاريخية للأمور فإنها تقول حسب أركون:" إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيشت العلماء (من فقهاء و محدثين و ثيولوجيين و مفسرين و كتبة تاريـــخ و فقهاء لغة و بلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمـــن الصحابة و التابعين، و جيشت الدولة الخليفيـــــــة و الخيال الاجتماعي المستوعب و المولد في آن معا للأساطير و الشعائر و الصـــور و الحماســـــــة و الانتظار و الرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية"[2].

و بالتالي فإن أركون يرفض الرواية الأرثوذكسية لتشكل المصحف، و يفتـــح العديـــد من التساؤلات و يحيل إلى الكثير من الملابسات التاريخية و السوسيولوجية التي تكرس الرؤية التاريخية، أي أن المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ.

كما يستدعي أركون فرضية الاحتجاجات و الاعتراضات التي تكون قد أثيرت بخصوص تشكيل المصحف بسبب القضاء على المجموعات الفردية السابقة، و"على المواد التي كانت بعض الآيات قـــــد سجلت عليها، و التعسف في حصر القراءات في خمس، و حذف مجموعة ابن مسعـــود المهمة جدا، و هو صحابي جليل، و قد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس، أضف إلى ذلك النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية"[3] و يشكـــــك أركون في شهـــادات الصحابـــة و رواياتهم فيقول: " فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى و سمع و شهد الظروف الأولى و الكلمات الأولى التي نقلت فيمـــا بعد على هيئة القرآن و الحديث و السيرة، إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل' التأكيد على القول بأن كـــــل ناقل قد سمع بالفعل و رأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة،

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 257

[2] المرجع نفسه، ص 257

[3] محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، عام 1985، ص 31

فالنظرية الثيولوجية المزعومـــــة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم و رواياتهم"[1].

و يتفق عزير العظمة مع أركون في أن منهج النقد التاريخي هو وحده الكفيل بتجاوز الصعوبات التي تواجهنـــــا من أجل إعادة كتابة القرآن فيقول: "فمـــــع أن في الأخبار المتواترة حول جمع النص القرآني من البساطـــــة و الحزم ما يشجع على التصديق بها، إلا أن البساطة و الحزم القاصر – و هما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة – يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الأمور التاريخية. ما هو بالضبط الذي استثنى من مصحف عثمان؟ و على أية أسس تمت الاستثناءات؟

هل يمكننا اعتبار الأحاديث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أم غير مقصودة؟ و ما كانت الأسس العقائدية أو السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الشكل الذي اتخذه هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الإسلام مفهوم الدين المدون؟"[2].

و كل هذه الأسئلة التي لا نجد لها إجابات نهائية عند أصحاب النقد التاريخي من المفكرين العرب المعاصرين غرضها التشكيك في القصة الرسمية لكتابة المصحف العثماني، لأن سيادة التراث الكتابي المقـــــدس مشروط بمـــــدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا من جيل الصحابة.

و إلى جانب عائق اندثار الوثائق التي تساعد في إعادة إخراج النص المقدس، يذكر أركون عائق آخر لا يقل أهمية في نظره و هو القراءة الطقسية و الشعائرية للقرآن، فلما "كان القرآن حقيقة معاشة على كل المستويات، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية. بالمقابل فإن هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة، هنا أيضا فإن التاريخ يبدو سيد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا و تأصيلا"[3].

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 174

[2] عزيز العظمي، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 98

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 129

أي أن المجتمعات الحداثية هي التي كفت عن تمثل النصوص الدينية لأنها أدركت تاريخيتها، عكس الشعوب الإسلامية التي مازالت تستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي، و ذلك يشكل عقبة أما تحقيق التاريخية ، فالتاريخية بهذا المعنى هي شرط الحداثة، و الحداثة هي نتاج التاريخية .

3- نقد الحديث و السيرة النبوية:

و بعد نقد النص القرآني يطبق أركون النقد التاريخي على الحديث النبوي باعتباره النص الثاني في الإسلام، حيث يستغل الاختلافات الموجودة بين "المجموعات النصية" أي "الصحاح" التي تبنتها و شكلتهـــــا المذاهب الإسلامية كالسنة و الشيعة و الخوارج فيقول:" إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية و أهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الكلي أو الشامل، لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء و الاختيار و الحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين و أوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية و أدبية و تيولوجية و تاريخية "[1].

و يضيف أركون هذا الجانب التاريخي جانبا آخر ذو طبيعة انتربولوجية مفاده "أن الحديث النبوي كان قد هضم و تمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل فيها بشكل تدريجي و انتشر شيئا فشيئا"[2].

أي أن الحديث اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها، و يعبر أركون عن ذلك بوضوح أكثر فيقـــول " في الواقع أن الأحاديث النبوية و الإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي و هي تعكـــس بعض المجريات البطيئة من لغوية وثقافية و نفسية –سوسيولوجية، و هذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنتربولوجي ..لأنها تعطينا معلومات أيضا عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليـــــم النص القرآني الذي كان

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 146

[2] المرجع نفسه، ص 20

في طور الانغلاق و بين الأحداث أو المعطيات العرقية – الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية بعد أن دخلتهـــــا. لكن الروح الإسلامية التي كانت في طور التشكل لم تمارس تأثيرا متساويا على جميع الأقوام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشاسع الواســـــع: كإيران القديمـــة، و بلاد البربر و إسبانيا و النطاق التركي الواسع "[1].

كما يقوم أركون بنقد خطـــاب السيرة النبوية التي شكلهـــا ابن إسحاق الذي عاش ما بين 85-151هـــ / 704-767م، و التي استعادهـــا و صححها ابن هشام (218هـــ/ 833م)، حيث يرى أن ابن إسحاق يكون قد وقع في كتابته لسيرة النبي عليه الصلاة و السلام تحت ضغط و تأثير الحكايات الشعبيـــة للقصاصين و الوعاظ أي أنه يقدم صورة مثالية للإحداث تحرك و تنشط المخيال الجماعي "أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالبـــا برسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الإنساني البحث لشخصيته"[2].

و بالرغم من أن ابن هشام قد مارس أو أدخل نوعا من الضبط التاريخي "للحكايات و الروايات التي كان سلفه يجهلها، و هي الحكايات الناتجة عن التراث الشفهي الذي شكل الصورة الرمزية و القدسية لمحمد عليه الصلاة و السلام، إلا أن مجموع "القصص و الشهادات يخضع لآليات إنتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي أكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ، فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة و الحقيقة عن العناصر التي نصفها "بالتاريخية" ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة. و السبب هو أن أناس ذلك الزمن – و حتى الكثيـــر من معاصرينا التقليديين- لم يكونوا يعرفون التميز بين الأسطورة و التاريخ"[3].

و يذهب أركون في تحليل القصة أو السيرة إلى حد أنها في نظره "تكرر إنتاج أو توليد الممارسة المعروفة في علم الدلالات بالتلاعب (la manipulation). نقصد بالتلاعب هنا عمليات الإقنـــــاع و الكفـــاءة (أو المقدرة على الاختراع و الكينونة) و الاستخدام (أي تحويل الأوضاع من حالة إلى أخرى) و الإقـــــرار أو التصديق

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 201

[2] محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 75

(أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية"[1].

و يوضح أركون المراحل الأربع للقصة باعتبارها دالة ذات مغزى طبقا لهذا الجدول:

البعد المعرفي Dimension cognitive	1 (التلاعب) Persuasion		4 التصديق أو الإقرار بالحكاية
البعد البراغماتي		الكفاءة- الاستخدام (2)- (3)	

و المؤرخون الذين يحرصـــــون في نظر أركـــون"على موضعة كل الأحداث و الشخصيات و الوقائع التي ذكرها ابن إسحاق في موضعهـــــا الصحيح قد اعترفوا له بالأمانة دون أن يهملوا ذكـــــر التحوير Transfiguration الذي ألحقته القصة (أو السيرة) بالفترة المستهدفة (فترة النبوة) و بالشخصية المركزية، أي شخصية النبي، و يشير أركون إلى أعمال ب. كرون P. CRONE الذي لاحظ بحق أن تاريخ الإسلام الأول قد خرب و أفسد إلى الأبد بسبب احتدام الصراع في البيئة التي تكون فيها و روي، ثم دون و سجل لأن العلماء الذين كانوا رواة للأخبار، كانوا يناضلون من أجل السيطرة على المشروعية الدينية، بالإضافة أن الشعوب التي اعتنقت الدين الجديد أبقت الكثير من عناصر ثقافتها، فالمعتنقون الجدد للإسلام في المجتمعات المفتوحة قد أدخلوا عليه مصالح إيديولوجية و رمزية متنوعة، و همشوا بذلك كما هو واضح في السيرة عناصر التراث القبلي العربي. "إن الحكايات و النوادر اللازمنية (المروية و كأنها لا تنتمي إلى أي زمن محدد) و الأوضاع المنمذجة و المثالية القابلـــة للاستعادة و التوليد باستمرار في حياة المؤمنين و سلوكهـــــم، بالإضافة إلى الأحكام و الأمثال السائرة التي تغدي الرزانة الأبدية للأمم البشرية. كل ذلك يتغلب في السيرة

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83

على المعرفـــــة التاريخيـــــة الموضوعيـــــة، و الســـبـــب في ذلك هو أن الشيء المهم ضمن منظور العلماء و من و جهة نظرهم كان يتمثل في ترسيـــــخ المشروعية المتعاليـــة و المقدسة و ضمانها"[1].

و هذا ما يجعل في الواقع حسب أركون أن الجزء الخرافي من سيرة النبـــــي هو أكثر طغيانا على الجانب التاريخي بسبب العقائد الشعبية و التهويلات و المبالغات المفرغة من حقيقتهـــــــا و من أجل إعادة قراءة السيرة النبوية أو سير الأئمة ضمن منظور المعرفة الجديد يقترح أركون التوجهات الثلاثة التالية:

1- المنشأ النفسي و الاجتماعي و الثقافي للخيال الإسلامي الشائع ثم وظائف هذا الخيال و إنتاجيته. أقصد بالإنتاجية هنا القوة المجيشة و المحركة للتصورات الجماعية داخل الحركات التاريخية الكبرى كالثورة العباسية أو حركة الإخوان المسلمين اليوم، أو الثورة الإسلامية في إيران.

2- فن القص أو أسلوب السرد مأخوذا كموقع (أو كوسيلة) لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص (أقصد بذلك سيميائية القص أو الإخراج المسرحي للحكاية و نسج حبكة من الأحداث الواقعية من أجل تشكيل رؤية معينة أو تقوية بعض العقائد أو إعلاء قيم معينة أو تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للعقائد و الممارسات التاريخية و هذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية.

3- الشروط التاريخية و الثقافية لتحول خيال جماعي محدد و تغيره، أقصد بذلك المرور من مرحلة "الخرافة" أو الأسطورة، أو الشعائر أو الطقوس إلى مرحلة التاريخ و معنى هذا المرور و شرعيته. أقصد المرور من مرحلة الخرافة المعاشة بمثابة التاريخ الحقيقي إلى مرحلة التاريخ الحقيقي المعاش و المفهوم و كأنه أيديولوجيا تستهدف بهذه النقطة الأخيرة بالطبع الإشارة إلى الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية في الفكر الإسلامي"[2].

---

[1] المرجع السابق، ص 84

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 76.

و بالتالي فإن كل قراءة جديدة لخطاب السيرة النبوية حسب أركون تقتضي تفكيك بنية الخيال ووظائفه، باعتباره قوة محركة للتصورات الجماعية، كما تقتضي أيضا دراسة فن القص أو السرد و دوره في إنتاج الدلالة التي تغذي الخيال و الرؤى التي تقوي العقائد و تعلي قيم معينة.

و بالتالي يتعامل أركون مع النص القرآني، مثلما تعامل الغربيون مع نصوصهم المقدسة أي أن نقده يطال النص القرآني ذاته و لا يتوقف عند التراث التفسيـــــري لهذا النص، أي يطال النـــــص الأول و النص الثاني، أي أن عمله ينطوي على نزع صفة القداسة عـــــن النص القرآني من خلال فرض قـــــــراءة تاريخية للنـــــص، و إخضاع النص القرآني للمحك التاريخي. و هذا ما يرفضه محمد عابد الجابري حيث يقول في نص مطول: " لا يستقيم مثلا بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك خلافات جوهرية بين النص كما جمع و رسم زمن عثمان و بين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي، ذلك لأن المسلمين و الصحابة أنفسهم قد اختلفوا و تنازعوا و قامت بينهم حروب... الخ، و مع ذلك لم يتهم أي منهم طرفـــــا ما بالمس بالقرآن كنص – و كان هناك من بين كبار الصحابة خصوم كمعاوية (الذي كان من كتاب الوحي) قاتلوه يوم صفين و هم يخاطبونه و قومه الأمويين قائلين: قاتلناكم على تنزيله و اليوم نقاتلكم على تأويله". بمعنى أن هؤلاء الصحابـــة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية و على رأسهم أبو سفيان –قبل أن يدخلوا الإسلام و يؤمنوا بالقرآن وحيا منزلا.

و اليوم يوم صفين، يقاتلونهـــم على "تأويله": تأويل القرآن. و إذن فالخلاف و النزاع زمن عثمان و معاوية كان حول "التأويل" و لم يكن يمس في شيء التنـــزيل (النص)... و إذن فليس هناك مجال لممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني"[1].

و نلاحظ أن أركون كثيرا ما يتردد في موقفه من النقد التاريخي للنص القرآني فنجده "يجيب كل مرة إجابة مختلفة تنبئ على الحرج و الخشيـــــة في مواجهـــــة هذه المشكلة الحساسة، بل هو يلجأ إلى الحيلة و المداورة"[2]و يعلن أن الدراسة العلمية

---

[1] محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر و الدين، مجلة مقدمات. HTTP: awraq- com. MAKTOOB blog. Com

[2] علي حرب، الممنوع و الممتنع ، نقد الذات المفكرة، ص 119

للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به، و إنما تعـــــني فهما أفضـــل لكل تجلياته و تعبيراته، و أنه لا يريد الاستخفاف بعقائد الناس و رأسمالهم الرمزي الذي يضفي على حياتهم المعنى.

و هذا بالرغم من إعلانه الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية و احترام حقوقها بغض النظر عن حجم الضرر الإيديولوجي و السيكولوجي و الاجتماعي الذي ينبغي تحمله. و يبقى منطـــق المذهب عند أركـــــون أكثر وضوحـــــا من كل هذه التطمينات و الترضيـــــات التي لا يكـــــف عن تقديمها، و لعل هذا ما جعل علي حرب يؤكد أن منهجية أركون في البحث أكثر فعاليـــة من منهجية المفكرين العرب الذين يشتغلون في نفس الحقل أمثال صادق جـــــلال العظم، و نصـــــر حامد أبو زيد، إذ لا ريب: "أن أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي و في منهج تحليله للخطاب النبوي. و لا حاجة إلى تكرار القول في هذا الخصوص. و مع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيـــه و استبعاده . فإن هؤلاء يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة ترتد عليهم، أما أركـــــون فإنه يحاول متسلحا بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر و السبر أن يلج القلعة لكي يقوم بتلغيمـــــــــها أو تفكيكـــــها من الداخل"[1].

4- نقد التصور القروسطي للعالم:

لا يتوقف أركون عند نقد قصة تشكل المصحف، و عند نقد خطاب الســـيرة، و إنما يتعدى ذلك إلى ما هو أعمق و أشمل و هو تصور العالم، و الذي يقع في جوهره تصوره الله، لأن المسلمين المعاصرين بنظره غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلسفي المتعلق بوجود الله، أي وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل، عكس ما حصل في التراث العربي الإسلامـــــي، و يرى أركون أن التصور السائد عن الله و ليس الله ذاته في المجتمعات الإسلامية مشكـــــــل من شيئين اثنين و هما:

---

[1] المرجع السابق، ص 121

خطاب العلماء التقليديين و التركيبة السياسية القمعية، فهذان العاملان يحمسان التصور السائد عن الألوهية أو عن التقديس.

و المدخل إلى تحليل هذا التصور السائد عن الله هو اللغة بمعنى أخـــر "إن الله هو بحاجة دائما إلى وساطة اللغة البشرية، و المؤسســـــات المصنوعة من قبل البشر، و النظم القانونية المبلورة أو المطبقة من قبل البشر لكي يحصل تصوره"[1] بمعنى أن التوصل إلى الله يتم بواسطة اللغة.

إن "الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، و لا يحق لأحد أن يتحدث باسمه، و لا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، و إنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات و العصور ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته، بمعنى آخر: لا يمكـــن للبشـــــر أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية"[2].

فأركون يعمل من أجل تجذير مفهـــــوم الله بالنسبـــــة للبشر في التاريخ، أي ما يعرف بالتجربة البشرية للإلهي و يوضح أركون المسألة من زاوية أخرى فيقول: "ما إن تلفظ كلمة الله حتى ينبغي أن نعود فـــــورا إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقولها؟ بأية لغة بشرية؟ ثم ينبغـــي أن نعود إلى التأويل الذي يفسر هذه الكلمة، فنحن في الواقع لم نتوصل إلى الله إلا عن طريقـــه و طريقها. ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلم الله بواسطتها و يؤكد ذاته، أي الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضا مشكلة من لغة طبيعية بشرية و بالتالي فهي بحاجـــــة إلى وساطة البشر من أجل تأويلها و تفسيرها"[3].

إن الاتصال بالله لا يتم إلا عن طريق اللغة البشرية، و يتبع أركون المنهجية الجينالوجية (أي الأصولية النشوئية لمعرفة كيف ولدت فكرة الإيمان بالله الواحد لأول مرة، و يعود في ذلك إلى كتاب العالم الفرنسي "جان بوتيرو" JEAN BOTTERO: ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظورًا إليه من وجهة نظر المؤرخ:، و ذلك للتميز بين الرؤية التاريخيـــة لأكثر العقائد رسوخا و الرؤية الإيمانية التبجيلية الموروثة . و لقد استطاع "حان بورتيرو" و العالم الانجليزي ج. سميث J. SMITH إثبات تاريخية

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 276

[2] المرجع نفسه، ص 277

[3] المرجع نفسه، ص 278

التوراة بشكل قاطع لا ليس فيه، و هذا حدث لا يقل خطورة و أهمية في نظر أركون عن الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك، بل يزيد، و ذلك بواسطة المنهجية الجينيالوجية التي تعرفنا بكيفية تشكل فكرة الإله الواحد و عمل أركون على تطبيق المنهجية الجينيالوجية على النطاق اللغوي الفكري العربي، لكي نعرف كيف تشكلت فكرة الإله الواحد، و من منطلق المنهجية التراجعية يعود أركون 15 قرنا إلى الوراء أي إلى لحظة القرآن حيث تقول الآية الكريمة: "لا يسأل عما يفعل و هم يسألون" سورة: الأنبياء، الآية: 23.

يقول أركون: " عندئذ ترسخت فكرة التأليه لأول مرة في اللغة العربية (أو قل فكرة التأليه التوحيدي لأن فكرة التأليه التعددي كانت موجودة لدى العرب قبل القرآن). عندئذ ترسخ تصور محدد عن الله و علاقة الإنسان به و نوعية هذه العلاقة. و هذا التصور لا يزال يهيمن علينا حتى اليوم و أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور. معاذ الله، ففي التوحيد المتره المطلق تتجلى عبقرية الإسلام. و إنما أقول بإعادة تأويله أي بتأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى. لماذا؟ لأن تصور العصور الوسطى مرعب و مخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقته و تحقيق ذاته على وجه الأرض. هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله و لتأسيس "لاهوت" جديد في الإسلام"[1].

أي تأسيس علاقة جديدة بين الله و الإنسان، بين المقدس و الدنيوي مما يمكننا من التحرر على المستوى السياسي و الاجتماعي و الأخلاقي، و لذلك فإن أركون يعتقد "بأن تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء، و لذلك أعطيت الأولوية للتحرير الديني- أو للإصلاح الديني- على بقية أنواع التحرير الأخرى من سياسية و اجتماعية و أخلاقية فهو الذي يخلع المشروعية على كل أنواع التحرير هذه"[2].

و عندما يقارن أركون بين الغرب و العالم الإسلامي، فإنه يربط تقدم أوربا و تخلف المسلمين بكون أوروبا عرفت كيف تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية بين الله و الإنسان و أقامت بدلها علاقة جديدة تدفع للعمل و الإقبال على الحياة

---

[1] المرجع السابق، ص 281

[2] المرجع نفسه، ص 281

دون خوف "لأن أوربا تركـــت هذه الأسئلة المتعلقة بفكرة الله و كيفية تصور العلاقة معه تجيء بشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطـــــح الفكـــر و المناقشات الفلسفية لأنه لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، و لم تقمعهـــا بـــل و وصل الأمر بمفكريهم إلى حد التحدث عن "موت الله" كما فعل نيتشه NIETZSCHE. و لكن حتى عبارة قاسية و صادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهـــــذه لا ينبغي أن تخيفنا كثيرا لأنه لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. و إنما هـــي تعني موت جينيالوجيا معينة، أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله، فالله حي لا يمـــوت، ما يموت ما هو تاريخي حقا. هو تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله. و لكن البشر لا يستطعـــــون التمييز بين الله سبحانه و تعالى، و بين التصور الذي يشكلونه عنه. فهو في تنزيهه يتعالى عليهم و على كل الكائنات"[1].

و بالتالي فإن التصور القروسطي عن الله من منظور أركون هو تصور يشل الحركـــــة و الطاقة، لأنه تصور مظلم و قمعي، و يجب أن يزول و يتفكك ليفسح المجال أمام تصور آخر أكثر رحابة و حرية، و يمكن القول "بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل، و في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاتـــــه. و هـــــذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث و التصور الحديث"[2] كما يربط تصورنا لله باختلاف المجتمعات و العصور، فإذا كان المجتمع متقدما متسامحا، مزدهرا كان تصوره لله هادئا، سمحا وديعا، و إذا كان المجتمع يعاني من التخلف و الفقر و الجهل و هيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد، فإن تصوره لله سوف يكون بالضرورة، ضيقا و عنيفا و استبداديا.

إذن بهذه الكيفية يطرح أركون مشكلة وجود الله و كيفية تصور هذا الوجود عبر التاريخ، و ضرورة إحداث القطيعة في الفكر الإسلامي بين التصور الكلاسيكي لله و التصور الحديث له. و هكذا فإن النقد التاريخي و الحفر الأركيولوجي يتجاوز عند أركون كل حدود اللامفكر فيه، و يزحزح المسلمات الأكثر يقينا و الأسس الأكثر

---

[1] المرجع السابق، ص 282

[2] المرجع نفسه، ص 282

تجذرا في الوعي الإسلامي، فمن أشكلة كلام الله و التساؤل حول تاريخية النص المقدس إلى نقد خطاب السيرة النبوية و الحديث النبوي الشريف، إلى المساءلة الفلسفية لمفهوم الله، ينجز أركون نفس المشروع الذي أنجزه الغربيون في تعاطيهم مع الخطاب النبوي. لأن تحرير الإنسان و تحرير الأرض مرتبطان عند أركون بتحرير السماء و تحرير المقدس و المتعالي و لذلك يراهن على تحرير الديني أو الإصلاح الديني، و يعطيه الأسبقية على كل أنواع التحرير الأخرى، كما أن الثورة الدينية لا تقل أهمية و خطورة على الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك، و باقي الثورات الأخرى في شتى مجالات المعرفة.

5- التعالي و التاريخ:

يمثل التعالي ممارسة ثقافية منتشرة و مشتركة في المجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب المقدس، و التعالي في جوهره هو نزع الصبغة التاريخية عن الأحداث، أي طمس الحيثيات المتعلقة بالأحداث التي وقعت في الزمان و المكان.

و التعالي هو الوجه الآخر للتقديس، اللذان يشكلان الفضاء الميتافيزيقي للفكر الديني و المقولات التجريدية، لأن التعالي يجعل الاهتمام بتأثير التاريخ على التوجه الفكر، و على الصياغات اللغوية له، ليس هدفا معرفيا يجب إدراكه، مما يفقر آفاق العلاقة الجدلية بين اللغة و الفكر و التاريخ.

و من هذا المنظور تكون الأولوية للمطلق على الظرف الراهن، و الثابت على المتغير، و المقدس على الدنيوي. و بالنسبة لمحمد أركون فإن كل قراءة تاريخية للفكر الإسلامي يجب أن تنطلق من إدراك علاقة التعالي بالتاريخ، فالتعالي هو آلية من آليات حجب حقائق التاريخ و من ثمة فهو يحول دون فهم الواقع و الحقيقة، فإضفاء صفة التعالي و التقديس و التجريد و المفارقة على المعاني و القيم البشرية يشكل عائقا أمام تفكيكها و تحليلها بشكل تاريخي صحيح، و ذلك لحاجة الإنسان لعدم إظهار الدوافع الحقيقية التي تحكم سلوكه، لأن كل المجتمعات الإنسانية تحرص على إنكار المرجعية الحقيقية لوجودها، أي أنها تهدف إلى تقنيع حقيقة القوى التي تتحكم بمصيرها التاريخي، عن طريق عملية التمويه و التغطية على الواقع الحقيقي و من ثمة حسب علي حرب فإن التعالي شرط للتاريخ و التاريخ شكل

للتعالي، بمعنى أنه "من خاصيـــــة الدنيوي أن يبتكـــر آلياته في التعـــالي و التقديس أو الأسطرة. و ذلك هو الإنسان إنه يختال و ينـــــاور و يلعب في علاقته بذاتـــــه و ممارسته لها"[1].

فالإنسان يستنـــــد على التعالي ليضفي المشروعيـــــة على تصرفاته الفردية و الجماعية، فهو مثلا لا يقبل تعرية دوافعه الحقيقية التي تتحكم بتنافسه على السلطة، لأن ذلك يعني رفع الستار عن الدوافع الحقيقية التي تختبئ وراءها الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة.

و يوضح أركون دور التعالي في الرفع من الأحداث التاريخية إلى مرتبة الأحداث المقدسة كما هو الحـــال بالنسبـــــة لموقف المشركين من ظاهرة الوحي، أي أن إمكانية حصول الوحي كانت محل نقاش حاد و قوي من طرف مجموعات عديدة في مكة في القرن السابع الميلادي أي أن الخلاف كـــان بين مجموعات اجتماعية و سياسية و ثقافية ، و لكن سرعان ما تم إسقاط الصيغة اللاهوتيـــــة على هذه الرهانات و الصراعات الاجتماعية و السياسية و التاريخية و حولت من قبل الخطاب القرآني إلى صراعات مقدسة متعالية، أي أنه تم "تحويل الديناميكية الاجتماعية التاريخيـــــة إلى نـــــوع من الحقيقة الكبرى المتعالية من طرف الخطاب القرآني"[2] أي تم تحويل تجربة النبي محمد حسب أركون إلى تجربة متعالية، كما تم تحويل الممارسات التاريخية للشخصيات العاديـــــة إلى نمـــــاذج عليا للمعرفـــة و السلوك و المطلوب بالنسبة لأركون هو ضرورة إعادة البعد الحقيقي و الواقعي للعصبية المهيمن عليها (أي العصبية المهمشة) من قبل الدولة الرسمية، و الخطاب الرسمي، و إظهار عمليات التعالي و الأسطرة في كتابات الثقافة الحضرية المرتبطة بمصالح الدولة المركزية.

و يتخذ أركون من سورة "التوبة" مثالا لإبراز التمفصل بين التاريخ و التعالي في الوحي، و يدعو إلى ضرورة قراءة الوحي من خلال مراعاة بعده التاريخي، و ليس فقط كشيء متعال جوهراني، أزلي أبدي يقف عاليا فوق التاريخ، أي رد خطاب الوحي إلى مفردات الواقع التاريخي.

---

[1] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 03، سنة 2000، ص 20

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 266

فيقول معلقا على سورة التوبة: " فمن خلال أسلوبها، و لهجتها الجدالية الجادة، و موضوعاتها الاجتماعية و التشريعية و السياسية، و كذلك طولها، تبين لنا هذه السورة، كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت، بعد فتح مكة، في عملية بناء المؤسسات. و هي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة، و تفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله و الرسول"[1].

و في هذه السورة أيضا يتم التمييز بين الفئات الاجتماعية و السياسية حسب أركون فنجد أن "البدو (الأعراب) الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة(الجهاد) المعلن في سبيل الله، فقد أدينوا بقسوة في تلك السورة. و أما أهل الكتاب فقد أخضعوا و أجبروا على دفع الجزية. و هكذا تم تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسيا و لاهوتيا. و يبدو الخط الفاصل بينها دينيا من حيث المبدأ، و لكنه في الواقع سياسي، وحدهم أولئك الدين عادوا إلى الله أو تابوا(أي استسلموا و خضعوا للقوة بالمعنى السياسي للكلمة)، و أدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتم الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة، لا بل يسمح لهم في الواقع بالتمتع بالمكانة الاجتماعية و الحماية، أي التمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المنتصرة"[2].

و هذا معناه أن الأحداث التي وقعت و تتحدث عنها سورة التوبة هي بالأساس أحداث بشرية و دنيوية، و لكن الخطاب القرآني يتعالى بها فوق التاريخ عندما يربطها بإرادة الله، و بالتالي تغيب تاريخيتها، فيتوارى التاريخ الأرضي المحسوس ليحل مكانه التاريخ المثالي المقدس المرتبط بالخلاص و النجاة في الدار الآخرة، و لكن يظل الخطاب القرآني في جوهره لا ينفصل عن العمليات الاجتماعية و التاريخية.

و يوضح أركون دور الخطاب القرآني في إضفاء صبغة التعالي على الأحداث التاريخية في سورة التوبة فيقول: "نلاحظ أن التحديدات الزمنية، و المكانية، و الوقائعية- الإحداثية، و أسماء الأشخاص كلها تحاشاها الخطاب القرآني بشكل

---

[1] محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص49

[2] المرجع نفسه، ص 50

منتظم و على طول الخط فجماعات المتنافسين أو المتحاربين حولت إلى أبطال لدراما روحية. و الأوضاع السياسية و الاجتماعيـــــة و الرهانات المحسوسة التي يدور الصراع حولها ثم تساميها أو تصعيدها إلى نماذج عليا"[1].

و يرجع أركون هذا التسامي و التصعيد إلى التاريخية في تحليله لسورة التوبـــــة بدايـــــة من عنوان السورة أي التوبة فيقول: " إن مصطلح التوبة الذي اتخذ كأحد عناوين للسورة (و ليس العنوان الوحيد) يعني النـــــدم و العودة إلى الله. و لكن يعني بالنسبة للأرضية الاجتماعية المستهدفة من قبل هذه السورة الاستسلام المرفق بمهلة تكتيكية (أي الدهاء) الذي يتيح ممارسة سلطة مكتسبة أو مضمونة منذ الآن فصاعدا في ظل صفات الهيبة العليا التي تكسب القلوب"[2].

و يشرح أركون بشكل أكثر وضوحا التاريخية في سورة التوبة، و يرى أنها تشكل في آن معا ما يلي: " التاريخ الحدثـــي و الواقعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين و من أجلها (أقصد الجماعة التي تشكلت بين ما في 610 و 632م) كما و تشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري – التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي و المقدس للنجـــاة في الدار الآخـــــــرة. و هذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعو إسلاميا حتى يومنا هذا"[3].

و لهذا يطلب أركون ضـــــرورة التمييز بين ما يسميـــه "بالظرفية الأوليـــة التي حصـــــل فيها الخطاب القرآني، و بين الديناميكية التي لا تستنفذ للوعي الأسطوري – التاريخي التي يتغذى منها. و الظرفية الأولية هي جملة الأحداث التاريخية التي حصلت في الواقع، و هي الأحـــداث التي خلـــــع عليها الخطاب القرآني القداسة و التعالي، فلم تعد أرضية تاريخية، بل أصبحت أسطورية يتغذى عليها الوعي، أي وعي أجيال المسلمين عبر التاريخ.

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 141

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 147

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 50

ثانيا: القراءة الأنتروبولوجية

1 - مفهوم القراءة الأنتربولوجية:

لا يكتفي أركون بتطبيق المنهج التاريخي على الإسلام و التراث العربي الإسلامي، بل يضيف إلى ذلك تطبيق المنهج الأنتربولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل و التأويل، فيجترح لنفسه إتباع منهجية أنتربولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ.

و هذا ما يجعل منهجه في دراسة التراث العربي الإسلامي، يختلف عن منهج محمد عابد الجابري الذي لا يقف موقف الباحث الأنثربولوجي في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، بتركيزه على الثقافة العالمة فقط حيث يقول:" إننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال و قصص و خرافات و أساطير و غيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي و لأن موضوعنا هو العقل، لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية. نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثربولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية"[1].

و هذا ما يرفضه أركون تماما في مشروعه "الإسلاميات التطبيقية "(Pour une Islamologie appliquée) إذ كثيرا ما أكد أن روح "الإسلاميات التطبيقية" مشتقة من كتاب الأنتربولوجي الفرنسي "روجيه باستيد R. BOSTIDE" الأنثربولوجيا التطبيقية" « L'Anthropologie appliquée » و لكن الأنثربولوجيا بعد أن تتحرر من النظرة الاستعمارية، و هي النظرة التي كانت تقوم على النموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية:" أن تفهم أو أن تعرف= أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه. لكن من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر و لو للحظة واحدة من هاجس السيطرة"[2] فالبعد الأنتربولوجي أساسي في تحليل أركون للثقافة العربية الإسلامية، خاصة بعد أن تحررت الأنثربولوجيا من أغراضها

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 07

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54

الاستعمارية و أهدافها الأيديولوجية، و أصبحت نظرة علمية غرضها استكشاف ماضي الشعوب و المجتمعات، من أجل بناء حاضر هذه الشعوب بما يتناسب و طموحاتها في التقدم.

و يهتم البحث الأنتربولوجي بدراسة الإنسان من كل جوانبه و أبعاده بهدف فهمه بشكل متكامل و مترابط و فهم حياته في الماضي و في الحاضر "الأنتربولوجيا تبرز بالدرجة الأولى أهمية التشابه و الاختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة. و هذا ما دفـــــع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تميز أي عن دراسة الحضارة التقنية و العلمية الحديثة و السعي وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الإطار، مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية مجتمعات الصيد و القطاف"[1] و بالتالي فإن البحث الأنتربولوجي بحث مقارن بالدرجة الأولى يرفض التمركز حول هوية واحدة، و لا يأخذ بالدراسات الأحادية، فهو متعدد الميادين و الاختصاصات أي يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، و لا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط، كما يفعل الجابري إذ يهتم بالثقافة العالمة فقط. و إنما يهتم بالثقافة الشفهيـــة، بالخيالات و الأوهام بالإبداعات الثقافية و الأغراض السياسية و المصالح الاقتصادية و التصورات الإيديولوجية...

فالقراءة الأنتروبولوجية للتراث العربي الإسلامي هي قراءة شاملة، كما أنها تقوم على المقارنة مع بقية التراثات الدينية و الثقافية الأخرى في الماضي و الحاضر.

و هذا ما يفسر لنا إلحاح أركون على دراسة العلم الأنتربولوجي و تدريسه "فهوا الذي يخرج العقل من التفكير داخل "السياج الدوغمائي المغلـــق" إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان في كل مكان. كما أن العلم الأنتربولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، و ضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطـــة، ثم تفضيل السلم على العنف، و المعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسســـاتي"[2] و يضيف أركون

---

[1] الموسوعة الفلسفية العربية، ص 122.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 6.

إلى هذه الوظائف المنوطة بالعلـــم الأنتربولوجـــــي أنه "يمارس عمله كنقد تفكيكي، و على صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشريـــــة المعروفة. إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الأيديولوجية"[1].

و لهذا يراهن عليه أركون كثيرا في إعادة قراءة القرآن و الفكر العربي الإسلامي، قراءة نقدية جديدة.

2- أنثروبولوجيا المقدس:

يقع الاهتمام "بالتقديس" أو "المقدس" في صميم البحث الأنثروبولوجي عند أركون، فدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، و المجتمعات العربية الإسلامية، يقتضي دراسة المقدس، أي دراسة بنيته و عناصره و علاقته بالإلهي و الديني، و مقارنة علاقته بالمجتمعات و الثقافات القديمة من جهة، و علاقته بالمجتمعات الحديثة من جهة أخرى، أي سوسيولوجيا التقديس و استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي و يبدأ أركون تحليله للمقدس من خلال التأكيد على شمولية ظاهرة التقديس، فالأنتربولوجية الدينية تحيل إلى أن "أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق و النهائي بين كلا الذروتين الروحية و الزمنية أو الدينيـــــة و الدنيويـــــة. ذلك أن ظاهرة التقديس (Le SACRE) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة انثربولوجية فقط تختلف درجة حدتها و أشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي و الثقافي"[2] بمعنى أنه لا يوجد شكل واحد من أشكال التقديس، و إنما توجد أشكال عديدة و لكنها في العمق تعبر عن حاجة واحدة. لأن ظاهرة التقديس ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين.

أي هناك إجراءات اجتماعية و سياسيـــــة للتقديس، فالتقديـــــس و التعالي لا ينفصل عن مرجعيات دعم الخطابات الدينية المرتبطة بالخطابات السلطوية، فمفهوم المقدس بداية من القرن الثامن عشر عرف توجها جديدا من منظور أن المعتقـــــدات الخرافية و الشعائر المقدسة لها أهمية في دراسة تاريخ الإنسانية حيث "بدأت دراسة

---

[1] المرجع السابق، ص 7.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 11

التاريخ المقدس تعـــرف توجها جديدا يتجه بالمقدس نحو الأرض بعدما كان منصبا على السماء فقط"[1].

و لهذا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدس عند العرب، لأن التحليل الجيد للتجربة الدينية المرتكزة على أطر سياسية و اجتماعية مرتبطة باستكشاف مجال التقديس الذي تتجلى فيه الممارسات الدينية و السياسية فهل "كان محمد و إتباعه الأولون يولـــون للتقديس مكانـــــة انطولوجية و وظائف رمزيـــــة و شعائرية و غايات عملية تجريبية و أنمـــــاط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان –أي التقديس نفسه- يتجلى بها في بيئات المعارضين أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا و حط من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك و الجاهلية و الكفر"[2].

فللإجابة على هذا السؤال ينبغي بالنسبة لأركون الشروع في كتابة تاريخ التقديس عند العرب، و عند الشعوب و المجتمعات التي اعتنقت الإسلام بعد أن كانت قبل ذلك منخرطة في مناخ ثيولوجي معين أي كانت تنتمـــــي إلى أنتربولوجيا دينية و ثقافية. و يلاحظ أركـــون كيف أن التقديس و العمـــــل الرمزي الذي انخرط فيه النبي-ص- و صحابته يعيد ترميز المناخ الجديد حيث ثم فرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية، و تحويل القبلة من القدس إلى مكـــــة، و إعادة استملاك كل شعائر الحج، "و كذلك الأمر في ما يخص المنافسات المحاكاتية (أو المزايدات) المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة فقد عبر عنها بوضوح من خلال التضاد الكائن بين المسجد الضار و الكافر (مسجد ضرار)، و المسجد المقدس (المجسد الحرام) كما عبر عنها من خلال التعارض الكائن بين التقويم الوثني المتلاعب به(نسئ) و بين التقويم المؤسس من قبل الله (يوم خلق السمـــــوات و الأرض). و كذلك عبر عنها من خلال التضاد الكائن بين الزكاة التي يقدمهـــا الإنسان للتقرب من الله (أي صدقة أو قربات) و بين الضريبة المذلة (مغرم، جزيـــــة). و كذلك بين العهـــــد المتقيد به على غرار الميثاق/ و العهد المنكوث به لأسباب مادية أو لغايات منفعية "[3].

---

[1] عبد العلي الدكالي، المقدس: المصطلح و المفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد118-119، مركز الإنماء العربي بيروت، سنة 2001، ص 56

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 266

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص66

و معنى ذلك عند أركون أن التقديس لا يمكن فصله عن جملة الصيرورات الاجتماعية و السياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعية، أي لا يمكن فصله عن استراتيجيات التكوين للجماعات من خلال خلع التقديس و التعالي على ممارساتها. و هذا الأمر لا يتعلق، بجماعة المسلمين في علاقتهم بباقي الجماعات الأخرى فقط، بل يتعلق أيضا بالمذاهب الإسلامية أيضا ف"المناقشة الملتهبة التي جرت بين الشيعة و السنة و الخوارج تتجاوز كونها مجرد معارضة سياسية أو حتى تيولوجية. إنها راجعة أولا و بشكل أساسي إلى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس ما هي المكانة التي يحتلها التقديس في القرآن و السيرة و الحديث؟ و ما هو التصور الذي شكلته عنه الفئات الاتنية و الثقافية التي تنافست و تصارعت على السلطة بعد موت محمد؟ ما هو سبب إلحاح الشيعة على سحر و جاذبية شخصية علي و ذريته؟ ثم ما سبب عدم التقديس النسبي لرئيس الدولة لدى السنة و الخوارج"[1].

فالفئة الاجتماعية التي تحتمي بالمقدس في صراعها مع فئات اجتماعية أخرى، قد تكسب الرهان و تحقق الانتصار مما يتمتع به المقدس من قوة، و ما يستدعيه من احترام، فهو قيمة تتجاوز الإنسان و تحضه على الاحترام، فكلمة "مقدس في الفرنسية أي SACRE و المشتقة من الكلمة اللاتينية SACER، و التي لا تبتعد كثير عما يشكلها في نفس اللغة SANCIRE بمعنى محدود و محوط تعني الذي ينتمي إلى نطاق معزول ممنوع لا يخترق و الذي هو موضوع احترام، و الذي يستدعي احتراما مطلقا"[2].

أما عن أشكال و أنماط حضور المقدس، فإنه لم يغب يوما عن وجه العالم، بالرغم من انتشار صور متدهورة له، و عكس ما ساد من انطباع في عصر التنوير بأن مشكلة التقديس تم حلها فإننا نجد أن الفلاسفة وضعوها جانبا معتقدين بأن العقل يمكنه أن يهيمن عليها و يفسرها و يستنفذها فهما. و لكننا

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 267

[2] عند العلي الدكالي، المقدس المصطلح و المفهوم، ص 57

نرى أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في كـــــل مكـــــان بما فيها المجتمعات الأوروبية المعلمنة و المحدثة منذ زمن طويل"[1].

فالحديث عن "عودة الدين" أو "عودة الله" معنـــاه أن "التجربـــة البشـــرية للإلهي" – و هو عنوان كتاب للباحث الفرنسي « MICHEL MESLIN » « L'expérience humaine du duvin » ستظل مستمرة و إن العلمانية الجديدة ينبغي أن تهتم بالمقدس، لأنه جزء من المجتمعات الحديثة صحيـــــح أن الحداثة أدت إلى إخلاء العالم من كل أشكال الفتنة الخلابة و السحر، و نزعت عنه أغلال الدهشة و الأسرار و أصبح العالم واضحا محسوبا بدقة أي العلم مقابل التقديس، و لكن الإنسان يبقى يحن إلى التقديس و ترميز العالم.

لأن الإلهي و المقدس شرط لاستمرار البشري فالإلهي كما يقول علي حرب "هو نمط من أنماط ممارسة الحياة الدنيا، و القدسي سلطة على البشر و لكن على نحو رمزي"[2].

كما أن المقدس يستمر فينا عن طريق تجسيده في سلوكنا و حساسياتنا، لان أجوبة الدين اعتبرت بمثابة الصحيحة و المتعالية التي لا تقبل النقاش و بالتالي لم تعد مادة للملاحظة و التحليل العلمي من قبل عقلنا البشري و إنما هي تخرج عن دائرة هيـــبتة و هيمنته. و لهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنـــــا الأكثر عمقا ليس فقط عن طريق اللغة، و إنما أيضا عـــن طريق الشعائـــر و العبادات. أي عن طريق تدريب معين لجسدنا"[3].

و هذا ما يسميـــه بيار بورديو بالحس العملـــــي ليدل به على الطابع المعاش و الأهمية العملية، و التجريبية و غير المكتوبـــــة، و غير التأملية "للقيم"و "النواميس" و "الرأسمال الرمزي" أي لكـــل ما يؤسس و ينظم مكانة كل عضو من أعضاء الجماعة.

و لا فرق عند أركون بين المسلم و المسيحي و البوذي في الممارسات الطقسية للعقائد لأنها تمر عند جميعهم عبر حركات جسدية "و نحن نعلم أنه عندما نجسد

---

[1] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 202

[2] علي حرب، نقد الحقيقة، ص 62

[3] محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 24

الحقائق فينا بالمعنى الحرفي للكلمة التجسيد، أي عندما نصهرها في أجسادنا، فإنها تصبح مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكـــــم منذ الآن فصاعدا بكل وجودنا و سلوكنا"[1].

لأن كل القيم و التصورات و أنماط الإدراك و أساليب التقييم و أنواع السلوك المتولدة عن الخطاب القرآني تختلط بالحياة العمليـــة بواسطـــــة أداء الطقوس الفردية و الجماعية، و لذلك بالنسبة لأركون "ينبغي ألا ننسى أن البنية الدينية للتمثل و الصهر و الدمج هي عبارة عن بنية مفتوحة و منغلقة على نفسها في الوقت ذاته. إنها تشكل فضاء تسقط عليه أو فيه كل الدلالات و المعاني التي ينتجها المؤمنون. و لكن العقائد المبلورة و المفروضة من قبل العقل الأرثوذكســـي هي متمثلة جسديا (incorporé) من قبل كل مؤمن إلى حـــد أنها تصبح "جزءا من جســـــــده، لكثرة تكرارها طقسيا و شعائريا"[2].

و في هذا المستوى تتساوى كل الأديان حسب أركون باعتبارها أنماطا للصياغات الطقسية و الشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق في أجسادنا، و هذه الحقائق هي التي تتحكم بوجودنا التاريخي و من ثمة فإن الدين" أو الأديان في مجتمع ما هي عبارة عن جذور، و لا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية و أديان الوحي. فهذا التمييز أو التفريق هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما"[3].

3- جدلية المركز و الأطراف:

يسعى أركون إلى دراسة المجتمعات العربية الإسلامية و فق المنظور الأنتربولوجي، الذي يقوم على فحص الفئات البشرية و المقارنة بينها من الجوانب الثقافية و السياسية و الدينية و الاجتماعيـــــة، لأن المجتمع ليس فئة اجتماعية واحدة، و إنما هو عبارة عن مجموعات اجتماعية مختلفة في أغراضها السياسية و الأيديولوجية،

---

[1] المرجع السابق، ص 24

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 103

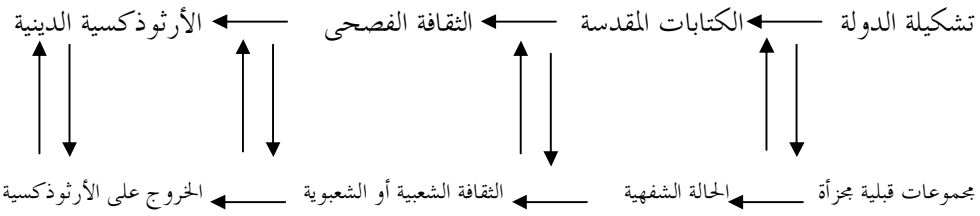
[3] محمد أركون العلمنة و الدين، ص 23

و متباينة في بنياتها التكوينية و عناصرها الجوهرية. و إدراك أوجه الاختلاف و أوجه التشابه بين هذه المجموعات متوقف على الانتربولوجيا الثقافية و السياسية.

فالتحليل الأنتربولوجي عند أركون يقوم على فرز أنماط التشكيلات الاجتماعيـــة، و هو في ذلك يميز بين المجموعات البشريـــــة القديمة و الأكثر بدائية، و المجموعات البشرية الأكثر حداثة و تقدما و يقول في ذلك: "و هذا المنظور التحليلي الواسع هو الذي طبقته على ذلك التضاد الكائن بين تشكيلة الدولة و الكتابات المقدسة و النخبة المتعلمة و الثقافة الرسمية و الأرثوذكسية الدينية من جهة و بين المجتمعات القبلية المتجزئة و الحالة الشفهية و الثقافة الشعبية أو الشعبوية و الخروج على الأرثوذكسية دينيا (أي سيطرة العقائد الوثنية في أراضي الفوضى و العصيان الخارجة على إرادة السلطة المركزية)"[1]. و هذا التضاد بين هاتين المجموعتين يعبر عنه في شمال إفريقيا و خاصة المغرب الأقصـــــى بمصطلحين معروفين و هما: بلاد السيبة و بلاد المخزن، و يشير أركون إلى أن هذا التضاد هو ما يعبر عنه علماء الانتربولوجيا بالمصطلحين التاليين الفكر المتوحش و الفكر المدجن كمـــــــا هـــــو الحـــــال عند كلـــــود ليفي ستروس في كتابـــــة: الفكر المتوحش La Pensée sauvage.

و يؤكد أركون أنه إذا لم نعرف التضامن بين العناصر التي تشكل كل مجموعة بشرية من هاتين المجموعتين فلا نستطيـــــع أن نحلل سيرورة هذا المجتمع في كليته. حيث "أن القوى الأربع المتشكلة على هيئة قوى مهيمنة متضامنـــة مع بعضها البعض تحاول أن تهمش القوى الأربع الأخرى و تحولها إلى بقايا لا حول لها و لا قوة. و هذه القوى الثانية متضامنة أيضا مع بعضها البعض"[2]

و يوضح أركون ذلك من خلال المخطط التالي:



[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 78.

[2] المرجع نفسه، ص79.

فهذه القوى تشكل عصبيات شغالة، سواء تعلق الأمر بالقوى المركزية المهيمنة أو بالقوى المهيمن عليها. و يشير أركون أنه استعار مصطلح القوى المركزية و قوى الهوامش و الأطراف من المفكر الماركسي الفرنسي "هنري لوفيفر"، و أن ماضي المجتمعات ينبغي أن يدرس من خلال بحث الجدلية التاريخية و السوسيولوجية للعلاقة بين القوى المركزية و قوى الهوامش أو الدولة المركزية و القبائل المجزأة.

و عندما يطبق أركون المنظور الأنتربولوجي على الإسلام، نجده يميز بين نوعين من التراث و هما التراث الذي إحتقره الإسلام بشدة، و هو تراث الجاهلية، لأنه يمثل الثقافة المتوحشـــــة للمجتمـــــع البدوي، و التراث الإسلامـــــي الذي أنتجه القرآن و هو يستند على الكتابة بالمعنى المزدوج، أي الكتابة بمعنى الكتابات السماوية، و الكتابـــة بمعنى التثبيت الخطي و الحرفي للكلام الشفهـــــي، و الكتابة التي تؤدي إلى تشكيل الأرشيف تكون سببا في انتصار العقـــــل "الكتابي" و أركون هنا يشير إلى جاك غودي J. GOODY في كتابـــــه (La raison graphique). و تشكـــــــل الأرشيف و المخطوطات هو انتصار" للعقل الكتابي" بمعنى "الكتابات المقدسة" على العقل الشفهي أي الثقافة الشفهية L'oralité، و يصبح الكتاب وسيلة للتمثل الأيديولوجي و الهيمنة السياسة في يد العصبية الأولى التي هي نتاج التضامن بين الدولة و الكتابة والثقافة العالمة و الأرثوذكسية، هذه العصبية التي تقصي العصبيـــة الأخرى الأقل قوة و التي هي نتاج التضامـــن بين القبائل المجزأة، و الظاهـــــــرة الشفهية و الهرطقات و الثقافات الشعبية، و لهذا نجد في تراثنـــــا العربي و الإسلامي موقف الازدراء للعامة و وصفها بأقبح الأوصاف فهي غوغاء، و دهماء،...الخ، و ما يترتب عن ذلك هو أن الآداب الشفهية و الشعبية عرفت مصيرا مؤلما و سيئا. بسبب التضامن بين القوى المكونة للعصبية المهيمنة.

و يلح أركون على ضرورة تحسس الاختلافات النفسية و اللغوية و الاجتماعية بين نظام المعقولية الخاص بالمجتمعات التي لا كتابة لها، و بين المجتمعات التي تنتشر فيها الكتابة أو الممارسة المنطقية الاستدلالية الخاصة بالعقل الكتابي، و هذه الاختلافات يحصرها في كون النظام الشفهي (أو الثقافة الشفهية) مرتبـــط بالأسطورة في حين النظام الكتابي (أو الثقافة المكتوبـــة) مرتبط بالعقل. أي توجـــــد "اختلافات مهمة

في ممارسة العقل لوظيفته و آليته في كل منهمـــا و طريقته لتشكيـــل الفكر و بلورته و التعبير عنه"[1] و لكن هذا لا يعني أن التراث المكتوب متفوق تفوقا أزليـــــــا على التراث الشفهي.

فلكل نـــوع من هذين التراثيين دور و وظيفة في التاريخ الثقافي للمجتمعات، لا يمكن دراسة التاريخ الثقافي لهذه المجتمعات إلا ضمن المنظور المزدوج للتنافس بين هذين النمطين من التراث، فالثقافة الشفهية تستدعي منهاجا اتنولوجيا، و الثقافة المكتوبة و العالمة تتطلب منهاجا تاريخيا أثريا، "و لا بد من الاعتماد على المنهاجين معا لدراسة وافية متكاملة للميدان العربي الإسلامي في الماضـــــي و الحاضر، مما يؤدي إلى الاهتمام باللغات الدارجة اهتمامـــــا باللغة الفصحى عربيـــــة كانت أم إيرانية أم تركية"[2].

4- التاريخ المقارن للأديان:

في سياق القراءة الأنتربولوجية للظاهرة الدينية، يعمل أركون على إدماج الإسلام كدين في فضاء المجتمعات و الثقافات و الأديـــــان الشرق أوسطية القديمة، و عالم البحر الأبيض المتوسط، بهدف زحزحة الإشكاليـــة الخاصة بالقرآن و التوصل إلى مقاربة انتربولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. فمن أجل إعادة قراءة القرآن يقترح أركون المنهجية التراجعية لتحقيق قراءة تاريخية أفقية تشمـــل التوراة و الإنجيل و الذاكرات الجماعية، كأن يقرأ قصة "أهل الكهف" في القرآن بمقارنتها براوية الإسكندر الأكبر، و بملحمـــــة غلغاميش الأسطورية، و بنفـــــس القصة في التوراة و الإنجيل. لأنه في رأيه "لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدد بدقة ماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارهـــا الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدا و السابق عليه. إن مصطلح الملاءمة حاسم و أساسي هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لماذا؟ لأنه هو الذي يبين كل الفرق بين مجـــرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن إبراهيم مثلا و التي يقوم بها الاستشـــــراق، و بين دراســـة المجريات الأسلوبية

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 174

[2] محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 41

التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصرا إيديولوجي جديد"[1*]. و يقترح أركون ضمن هذا المنظور المقارنة بين سمات شخصيتي إبراهيم و موسى...الخ في نصي القرآن و التوراة، من خلال تحليل القصص الواردة في القرآن.

و واضح من ما سبق أن منظور أركون للظاهرة الدينية، يختلف عن منظور الفكر العلماني الوضعي فالفكر العلماني الوضعي اختزل الظاهرة الدينية، و لم يعرها أدنى اهتمام، و تجاهل التاريخ المقارن للثقافات و الأديان.

فالدين في أوربا أزيح من الحياة العامة عقب انتصار الدولة العلمانية، و رمي داخل جدران الحياة الخاصة للفرد، أي أن الدولة أممت الدين عندما أزاحته من الواقع الفعلي و ذلك "عن طريق تحجيم تجلياته الفكرية و الثقافية و الشعائرية داخل الفضاء العـــام للمجتمـــــــع، أي في المكان الذي تحصل فيه المناقشات و الصراعات الأكثر تثقيفا بين التيارات المختلفة"[2].

و قد جاء ذلك ردا من الدولة على حروب الأديان التي عانت منها أوربا، فالدولة العلمانية و من أجل المصالحة بين المواطنين المنتمين إلى مذاهب مختلفة، رفضت الاعتراف بأي دين رسمي و أعطت فكرة المواطنة الأولوية و الأهمية على حساب المذهبية. و يرفض أركـــون هذا الأسلوب في التعاطي مع الدين، و يدعو إلى دراسته من منظور انثروبولوجي، و ليس من منظور تقليدي أرثوذكسي، لأن المنظور الأنتربولوجي لن يساهم في أيقاظ الحساسيات الدينيـــــــــة و المذهبية الطائفية القديمة، لأنه في نظره يجب "التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق، مطلق الله، و بين الدين كأيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة و تحقيق المنافع و المآرب"[3].

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 108

[*] يحيل أركون، هنا إلى كلود ليفي ستـــــروس: " إن الفكر الأسطـــــــوري يبني قصـــــــوره الإيديولوجيـــــة بواسطة إنقاض خطاب اجتماعي قديم"

CL. LEVI- STRAUSS, La pensée sauvage, PARIS, P. 32

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 272.

[3] محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ص 207.

فالدولة العلمانية عندما حذفت الدين من الفضاء العام للمجتمع حذفت الجانب الثقافي و الرمزي، و حرمت الأجيال من الإطلاع على تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية و روحية عظمى عاشت عليها البشرية لمدة طويلة جدا.

و تاريخ الأديان المقارن كما يتصوره أركون يقف موقفا حياديا من كل الأديان و يرتفع فوقها جميعا، أي أنه يدرس الدين كظاهرة إنسانية عرفتها كل المجتمعات، أي دراسة الأديان بكيفية واحدة و عدم تفضيل دين على آخر، و هذا الأمر لم يتحقق في الفكر الغربي، لأن الفكر الغربي أبرز تفوق اليهودية و المسيحية، و كان اهتمامه بالأديان غير المسيحية ضمن المنظور الأثنوغرافي و نظرية العقلية البدائية، فالغربيون و حتى "داخل أديان الوحي نفسها نلاحظ أنهم يخصصون للإسلام مكانة هجينة تدعو للاستغراب، فهم تارة يلحقونه بالأديان الأسيوية الكبرى و يصبح عندئذ محصورا بدائرة المستشرقين، و تارتا يلحقونه بالموقع الذي يحدده علماء الأثنوغرافيا للمجتمعات التي يدرسونها"[1].

و الأمر لا يتعلق بالأنثربولوجيين فقط و إنما يتجاوزه إلى الفلسفة،" فالفلاسفة يفتخرون بأنهم يستمدون تفكيرهم النقدي من الحقائق المبرهن عليها علميا من قبل البحث و لكننا نلاحظ أنهم حتى اليوم لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية و حتى فيلسوف كبير كبول ريكور، مشهور بأريحيته الفكرية و غناه الروحي النادر، لا يفكر في الدين إلا من خلال هذه المسيحية. و هكذا ينسون ليس فقط الإسلام و إنما حتى المسيحية الشرقية التي يرمونها في ساحة الشيء الغريب أو الغيرية المتخلفة"[2] فالإسلام في نظر بول ريكور لا يضيف أي شيء جديد للرزمانية الدينية و المقولات اللاهوتية، و هذا الموقف يتجاهل التعددية الدينية و الثقافية، و هذا الموقف الدوغماتي لبول ريكور" لا يخرج عن الموقف الدائم و المستمر منذ القديم للعقل اللاهوتي المسيحي و اليهودي. و معلوم أن هذا الموقف كان قد تشكل منذ انبثاق الإسلام كمنافس في عملية المزايدة المحاكاتية على الرأسمال الرمزي للديانة التوحيدية"[3].

---

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 284

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 273

[3] المرجع نفسه، ص 274

و هكذا نلاحظ أن التاريخ المقارن للأديان و الأنظمة اللاهوتية لم يبرح نقطة الانطلاق، لأن هناك تحالف بين المسيحيـــة و اليهودية لاستبعاد الإسلام دينيا و ثقافيا و سياسيا، علم الرغم كما يشير محمد أركون إلى أن قرارات المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني الصادرة عام 1963م التي تعتبر ثورة على اللاهوت المسيحي، تعترف بصحة الإيمان عن طريق آخر غير الطريق المسيحي، أي تعترف بشرعية الإيمان عن طريق أديان أخرى، كما ترفض إجبار الناس على الإيمان.

و هكذا فإن أركون يرفض التعليم التقليدي للأديان، و يراهن على اعتناق مناهج التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية، أو مناهـــج التعليم العلماني للظاهرة الدينية، و هذا المنظور الجديد يمكننا حسبه من "أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، و وظائفها التاريخية و إسهاماتها الثقافية، و طاقتها الإلهامية، و هذه الوظائف التي احتلتها الأديان سابقا لم يعوض عنها حتى الآن من قبـــــل أي شيء، فلا النزعة الأدبية التجريدية التي هجرت الآن و بحق استطاعت أن تعوض عنها، و لا العقـــــل التلفزي التكنولوجي العلمي الذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنينا عنها"[1].

و من هنا تنبع الحاجة الماسة للاهتمام بالبعد الديني للوجـــود التاريخي للبشرية في كل عصر، مع الاحتفاظ بالمسافة النقدية الكافية بيننا و بين العقائد الدوغمائية المستنبطة من قبل الذات الإنسانية في مختلف الثقافات.

و ذلك عكس ما تفعله الأديان التي تفضل العقل المسيج بالوحي، و الخاضع لمعطياته، و تعطي الأولوية للإيمان الذي تنطق به النصوص المقدسة، و هذا يعني رفض ارخنة النصـــوص، و رفض الشروط التاريخية التي أنتجت ضمنها" و رفض التاريخية يعفي عدم الاعتراف بان النصوص مرتبطة بالمجريات الاجتماعية للتقديس و التعالي، أقصد بذلك تلك المجريات المعقـــدة التي تخلع القدسية و التنزيه المتعالي على معطيات معينة ليست مقدسة بحد ذاتهـــــا و لذاتهـــــا، و نحن نعلم أن الموقف الحديث للعقل أصبح يعترف بذلك و يفهمه جيدا وحده العقل الحديث قـــــادر على دمج المقدس و استيعابه باعتباره إحدى القوى المؤثرة القادرة على تغيير القيـــــم و النواميـــس، ثم باعتباره مرجعية فوق تاريخية صالحة لكل المجتمعات البشرية و بمعنى أنه لا يخلو أي

---

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 290

مجتمـــع بشـــــري ما من ظاهرة التقديس فهو يمثل ظاهـــــرة انتربولوجيـــــــة أي بشرية"[1].

و عليه فإن التاريخ المقارن للأديان، الذي يتوسل به أركون لدراسة الإسلام كجـــزء من الخطاب النبوي، هو رفض لنزعة العلموية و للعقلانية المجردة، و اعتراف بشكل أو بآخر بخصوصية و أصالة الظاهرة الدينية.

[1] محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 72

الفصل الثالث: القراءة السيميائية و الألسنية

أولا: القراءة السيميائية

1- مفهوم القراءة السيميائية:

ارتبط البحـــث السيميائي في الفكر الغربي الحديث بأعمال دو سوسير FERDINAND de SAUSSURE (1857 - 1913) في كتابـــــه "دروس في اللسانيـــات العامـــــة" و فيه وضع الأسس النظرية للعلامات غرضها دراسة حياة العلامـــــات في الحياة الاجتماعيـــــــة. و أعمال الأمريكي شارل ساندس بيرس C. S. PEIRCE (1839 – 1914).

و كانت أفكارهما في مجال السيميائيات بمثابة ثورة ابستمولوجية، و شملت بعدما توسعت مجالات علمية مختلفة كالانثربولوجيا، و التحليل النفسي، و النقد الأدبي و تحليل الخطاب... الخ

و خلافا لما كان سائدا من أن الكلمة تحيل إلى الشيء مثلما تحيل كلمة "إنســـــان " إلى الإنسان فإن دو سوسير حدد العلامة « Le Signe » بأنها المركـــــب من الـــــــدال و المدلـــــول و يستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين. بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول و العكس بالعكس، و فيما يخص العلامة اللغوية Le Singe linguistique فهي ارتباط بين الصورة الصوتية image Acoustique و المفهوم الذهني concept، و بالتالي عكـــــس ما يتبـــادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي،أي الصورة الصوتية هو على غرار المدلول أي المفهوم الذهني ذو طبيعة مجردة"[1].

أي أنه لا سبيل إلى الخلط بين الدال و المدلول أو بين الشيء و وضعه كعلامة، فالعلامة تكون مختلفة من الناحية المادية، عن الشيء الذي هي دليل عليه.

و يعرف بيرس العلامة Signe "بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخـــر من حيثية ما.. فالعلامة من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى – أو ربما أكثر تطورا منها، هذه العلامة الذهنية

---

[1] الموسوعة الفلسفية العربية، ص 500

يطلق عليها بيرس اسم "التعبير"interprétant. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما هو موضوعها object ليس من كل الحيثيات، و إنما بالنسبة لفكرة أو معنى"[1].

و هذا التصور الحديث للعلاقة بين الدال و المدلول أو بين اللغة و العالم، يختلف عن التصور القديم، ففي التصور القديم كانت اللغة لا تنفصل عن العالم، أي أن هناك تطابقا بين اللفظ و المعنى، أما في التصور الحديث فالأمر يختلف "فالدال و المدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية – أو الوحدة اللغوية – التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة "المدلول" دون "الشيء"، و كذلك "الدال" ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، و ليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه و لكن المقصود هو "الأثر النفسي" الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس "الأثر السمعي" –الصورة السمعية – إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن)"[2].

و هذا التحول في العلاقة بين الدال و المدلول يندرج في إطار الزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية و الألسنية و المعاصرة و تتمثل هذه الزحزحة عند أركون في القول التالي: "إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل (اللغة) ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة) و إنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس و الإدراك و التصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"[3].

و كما قلنا يختلف هذا التصور للعلاقة بين الدال و المدلول و اللغة و العالم عن التصور الكلاسيكي فلم تعد اللغة تعبيرا مباشرا على العالم الحسي "لقد صارت العلاقة بين اللغة و العالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن هذا العالم – إن كان له وجود – يعاد

---

[1] المرجع السابق، ص 501

[2] نصر حامد أبوزيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 79

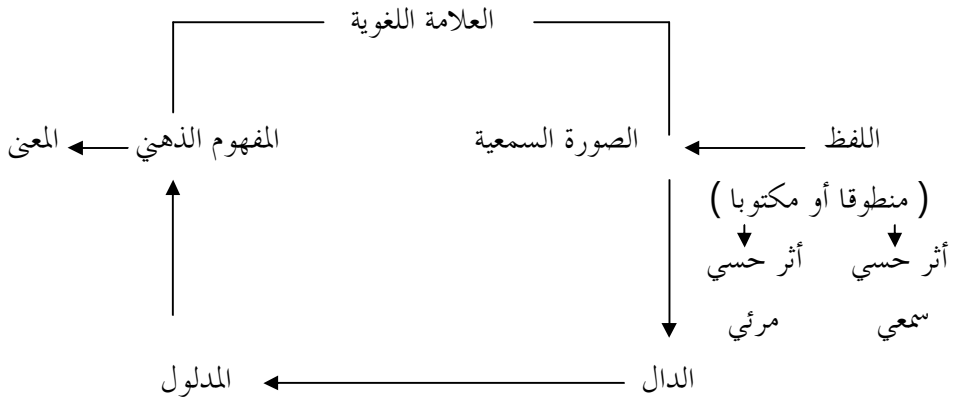
[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 34

إنتاجه في مجال التصورات و المفاهيم، و قد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر بالواقع، و في طبيعة النظام الرمزي للغة، و الفرق بينـــه و بين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه"[1].

من هذا المنطلق يتساءل أركون عن العلاقة بين العلامة اللغويـــة و المعنـــــى و الأنماط التـــي بها يتم إنتاج المعنى و الشروط التي تتحكم في إنتاجه، فلم يعد المعنى تاما و جاهزا، و ثابتا، و إنما يجري إنتاجه باستمرار و يتساءل عن ذلك قائلا: "كيف تقوم العلامات Les signes المستخدمة في النصوص بالدلالة و توليـــد المعـــــــنى؟ ما الآليات الألسنية و اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى؟ هذا المعنى المحـــدد و ليس معنى آخر غير محدد؟ لمن ينبثق هذا المعنى و ضمـــــــن أي شروط"[2].

ففي السيميائيات عكس التصور التقليدي في اللغة. لا يوجد تطابق بين الاســـــــــم و المسمى، أي بين الشيء و الاسم الذي يدل عليه، و إنما هناك ثلاثة عناصـــــر أساسيـــــة في كل عملية تواصل: و هي الاسم أو الكلمة ثم الشيء المادي أو المسمى، و هناك التصور العقلي الذي بواسطته يحصل الربط بين الاســـــم و المسمى.

فالعلامات اللغوية لا تسمي أشياءًا في الواقع الخارجي بشكل مباشر، و إنمـــا هي تحيل إلى المفاهيم و التصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها. و نجد نصر حامد أبوزيد يحدد العلاقة بين الدال و المدلول وفق المخطط التالي[3]:



[1] نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 80

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص33

[3] نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 80

و انطلاقا من هذا المنظور الجديد شرع أركون في تطبيق المنهج السيميائي على الخطاب القرآني منذ سبعينات القرن الماضي، حيث نشر أول بحث في هذا المجال بعنوان: كيف نقرأ القرآن؟ كمقدمة لترجمة كازميرسكي للقرآن إلى اللغة الفرنسية.

ثم كتب مجموعة من الدراسات ما بين السبعينات و الثمانينات و جمعها في كتابه: "قراءات في القرآن".

و كان منطلقه في ذلك هو ضرورة الوعي بالأرضية المفاهيمية الخاصة باللسانيات و السيميائيات و ما تتيحه من آفاق جديدة للتفكير و النقد الابستمولوجي. و لذلك ظل يلح على ضرورة التمييز بين عمليات التأويل و التفسير الكلاسيكي و بين تحليل و تفكيك الخطاب الديني، لأن "تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة، و إبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات أللسانية و اللغوية و آليات العرض و الاستدلال و الإقناع و التبليغ"[1].

و الفاصل بين التفسير الكلاسيكي للخطاب القرآني و التحليل و التفكيك لنفس الخطاب هو ما يسميه أركون " الطفرة السيميائية".

و هذه الطفرة التي أحدثت القطيعة بين ما قبلها و ما بعدها و هي "طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة "Le Signe " نفسها في الصميم، و أصابت نظرة الإنسان أو الروح إليها. و لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية، و بين الباحث المتوضع في المنطقة ما بعد الطفرة"[2].

و هذه القطيعة الحاسمة قائمة بين المنطق الذي يحكم التفسير الإسلامي الكلاسيكي، و ما تدشنه السيميائيات الحديثة من إنجازات جديدة.

و الطفرة السيميائية جاءت نتيجة التطور الحاصل في العلوم الإنسانية و الاجتماعية في الغرب خاصة مع أعمال الكثير من علماء الألسنيات و السيميائيات الذين يزخر النص الأركوني و يزدحم بأسمائهم من مثل: بنفينيست . E

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 05

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 80

BENVENISTE ، و قريماص A. J. GREIMAS ، و فلادمير بروب و جاكبسون JAKOBSON ، ...الخ الذين معهم أصبح التحليل السيميائي له أولوية منهجيـــــة و ابستمولوجية كبيرة لتجاوز التفاسير و التأويلات الموروثة من التراث و التحـــول من القراءة المثالية التيولوجية للخطاب الديني إلى القراءة العلميـــة له. و يحظى التحليل السيميائي بهذه الأهمية المعرفية و النقدية الكبرى، لأنه يحرر العقل البشري حسب أركون من الهالة الكبيرة التي تحيط بالنص، فتجعله نصا مهابا، و تحجب حقيقـــــة ماديته اللغوية، أي حقيقة كونه مكتوبا بلغة بشرية معينة، و خاضعا لقواعدها اللغويـــــة، و النحويـــة و الصرفية و البلاغية. كما أن التحليل السيميائي يمكننا من إقامة المسافة النقدية بيننا و بين هذه النصـــــوص من جهـــــــة، و بيننا و بين العقائد الإيمانية من جهة أخرى، و لهذا يصر أركون على أولوية التحليل السيميائي خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص التأسيسية ذات الهيبة الكبرى "فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهـــــم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها. و هذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات ابستمولوجيـــة. فهي تتيح لنا- و هنا تكمن أهميتها الحاسمـــة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا و بين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف و المكانة المعرفية للخطاب القرآني"[1].

و من بين الأسباب أيضا التي جعلت التحليل السيميائي له أولوية في نظر أركون هو أنه "يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف و النقاء العقلي و الفكري لابد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا و خصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت و شكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية و المخيال الجماعييـــن و الفرديين"[2].

و يلجأ أركون لتحقيق ذلك في تعامله مع الخطاب الديني عموما، و النص القرآني بالتحديد، إلى دراسة القرآن دراسة تزامنية، من خلال الحفر في طبقات معنى النص و المفردات للوصول إلى معناها السائد في عصرها، أي في شبه الجزيرة العربيـــة

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 35

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 32

في القرن السابع الميلادي كما يلجأ إلى التطورية اللغوية للكشف عن كـــــل المعاني التي تطرأ على معنى النص من عصر إلى عصر.

و هذه القراءة السيميائية و الألسنية تمكن من استكشاف قارات جديدة للمعنى كانت غائبة في التفاسير الكلاسيكية.

فالخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له في الإسلام، يمكن أن نقـــــرأه في المنظور السيميائي على أنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم، و تفترض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الآخذ بعين الاعتبار كل الظروف و الممارسات التي تم فيها.

و معنى ذلك كما يقول محمد عابد الجابري: "إن النص رسالة من الكاتـــب إلى القارئ فهو خطاب الكاتب يريد أن يقدم وجهة نظر معينة في موضوع معيـــــن و هذا خطاب، و القارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر، كما يستخلصهـــا هو من النص، و بالطريقة التي يختارها (بفعل العادة أو بوعي و إرادة) و هذا تأويل للخطاب أو قراءة له"[1].

و على هذا المنوال يتحدد الخطاب القرآني في نظر أركون من خلال: " ثلاثة فاعلين أوليين: قائل- مؤلف، و مخاطب – مبلغ (محمد)، و مخَاطَـــــــب جمعـــــي (الناس) "[2].

و بهذا يتضمن الخطاب القرآني بنية سيميائية و تتضمن: المرسل القائـــل(الله)، و المرسَل إليه الأول (محمد) و المرسَل إليه الثاني (البشر).

"فالله يتبدى و كأنه الذات الفاعلة الأساسية، فهو الذي ينظم نحويا، وبلاغيا، و معنويا الخطاب كله"[3].

و بلغة أركون دائما فإن الله (القائل) يتجلى بصيغة جمـــــع التنظيـــــم (نحن)، و هو يملأ المكان كله بالإعراب عن إرادة مطلقة لا نهائية، و سيـــــــادة على الإنسان و العالم و المعنى و الحقيقـــــــة و لذلك يتكرر لفظ الجلالة (الله) 2697مرة، و بصيغة الأسماء و الصفات الدالة عليه بشكل كبير جدا.

---

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط05، عام 1994، ص10

[2] محمد أركون، الفكر العربي، ص 35

[3] محمد أركون، القرآن التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 31

و هذا الحضور الكمي الكبير دليل على فعاليته لان العامل الذات المرسل الله "يقوم بعدة أدوار عاملية أي نحوية في القرآن، فهو أو لا يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة أنا خارجية عن النص، و لكنها تشكل مصدرا نموذجيا أعلى لجميع عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانيا، على هيئة "أنا – نحن" منخرطة أو متواجـــــــدة على كل مستويات آلية اشتغـــــال الخطـــــاب، ثم بواسطته، نجدها منخرطـــــة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي – الرسول – المبشر"[1].

و الوجود الأنطولوجي للذات المرسل و الأدوار التي يؤديها في النص توضـــــح، و تبين تمفصل المعنى و آليات هذا التمفصل مع الفاعلين الآخرين و هما: النبي و الناس.

لأنه: "يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في الساحة: الأول هو النبي الذي وجـــــه إليه الأمر و الثاني هو الإنسان الذي يمثل الهدف النهائي، أو المخاطب الأخير الذي وجهـــــت إليه المبادرات أو الأوامر و الوصايا المعبر عنها في القرآن بواسطة العديد من الأفعال"[2].

أي أن الله هو منتج الخطاب. و هو صاحب جميع المبادرات. هذه المبادرات التي توجـــــــه عن طريق النبي محمد إلى الإنسان، فالله هو الأصل الأنطولوجـــــي و المرجع النهائـــي، و النـــــبي هو الوسيط بين الله و الإنسان والإنسان هو المدعو للخضوع لأوامر الله، و هذا ما يسميه أركون مخطط التوصيل، فالخطاب القرآني كما يقول:" مركب كليا، بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصـــل و توصيل محددة) نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله، و الله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن و كافر، و تتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة و سلبية في آن معا، هو (محمد) إنه مجرد ناقل للوحي"[3].

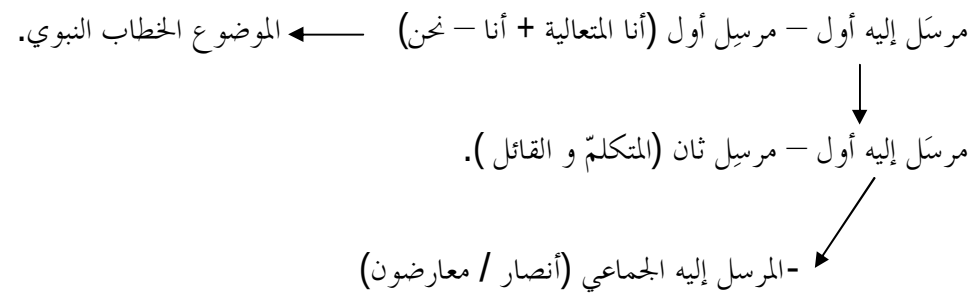
---

[1] المرجع السابق، ص 60

[2] المرجع السابق، ص 31

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 72

و يستثمر أركون المخطط السيميائي الذي وضعه قريماس



و هذا المخطط البياني يجسد البنية السيميائية النموذجية العليا.

و هذه البنية تخترق كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن سواء كان النمط الحكـــمي أو النمط القصصي، أو النمط التسبيحي الانشادي، أو النمط التشريعـــي و هي التي توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية.

2- التحليل السيميائي لسورة التوبة :

لا يقدم أركون قراءة شاملة للنص القرآني، و إنما يختار بعض الآيات لتطبيق أدوات العلوم الإنسانية و الاجتماعية و في إطار التحليل السيميائي الذي يراهن أركون عليه كثيرا لتقديم قراءة جديدة للنص القرآني، نجده يركز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني فالتواصل اللغوي يتحدد سيميائيا على النحو التالي: مرسل ← رسالة ما ← مرسل إليه، لأن كل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية من مرسِل إلي مرسل إليه.

و هذا ما يفعله في قراءته للآيتين الخامسة و السادسة من سورة التوبة، حيـــث جـــاء في قوله تعالى:" فإذا أنسلخ الأشهر الحرم فاقتلـــوا المشركين حيـــث وجدتموهـــم، و خذوهـــم و أحصروهم. و أقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهـــم إن الله غفور رحيم. و إن أحد من المشركين استاجرك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك لأنهم قوم لا يعلمون" التوبة الآية 5، و 6.

و يعول أركون كثيرا على التحليل السيميائي و الألسني لأنه يقدم فرصة مناسبة لاختبار إجرائية الأدوات السيميائية التي يلجأ إليها و الآفاق الابستمولوجية

الجديدة التي يدشنها لتوليد المعنى لأن العلوم الإنسانية و الاجتماعية تقوم بالدرجة الأولى على أشكلة أنظمة إنتاج المعنى.

و في قراءة أركون لهاتين الآيتين يسعى إلى إبراز المفاهيم التي هي نتاج البحث السيميائي و الألسني المعاصر، و كيف يمكنها أن تتنزل على الخطـــــاب القرآنـــي. و منها فضاء التوصيل أو النماذج التمثيلية الفاعلة للكشف عن البنية المتحكمة بالعلاقات بين الأشخـــــاص و الضمائر و إطار التوصيل المشترك الذي يشمل كل الأساليب و يوجهها طبقا لمراتبية هرميـــــة، و يوضح الأدوار و الوظائف و صراع الضمائر و الذوات للكشف عن تشكل المسار الســـردي، و كل ذلـــــك في نظر أركون من شانه أن يبرز آليات مفصلة المعنى في الخطاب القرآني.

و كل هذا يسميه أركون "الجهاز اللغوي للقول أو للكلام " في القـــــــرآن و يحدده أركون من خلال أولا "بنـــيـــــة العلاقـــــــات بيـــــــن الضمائـــــر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أنتم...) و هذه البنية تميز كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره. و لكن داخل هذه البنية يمكن أن نركز على علاقة متميزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنيوية (بالنسبة للشكل كما بالنسبة للمضمـــون و جوهر التعبير) و بعدها نلاحظ وجود علاقة ثانوية أو أدواتيه (أي تابعة للأولى). الأولى تتخذ صيغة النحن/ أنت، أنا (أي محمد)/ أنت بالمعنى الكبير للكلمة (أي الله). و أما الثانية المتمثلة ب نحن / أنت، هو (أي الكفار/ محمد)، النحن (ضمنية / أنتم / هو، النحن / أنت (ضمنية) / هم بصيغة المفعول به"[1].

و بالعودة إلى سورة التوبة يوضح أركون مهمته فيقول: " تكمن مهمتنـــــــا الأولى في البرهنة على الكيفية التي تنتج بها سورة التوبة معنى محركـــــا و تعبويا بالنسبة لسامعها الأول (زمن النبي) ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنيـــن، و ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في أحداث أثره و تحريك الناس"[2].

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 102

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 93

و لتحديد هذه المهمة يكشف أركون عن النماذج التمثيلية الفاعلة التي تشكل فضاء التوصيل في الآية الخامسة لإبراز أدوار و وظائف الفاعل المطلق (المرسل الأول (الله) و دور المرسل إليه (الفاعل الذات محمد) و دور المرسل إليه الجماعي (البشر).

فيقول: "إن الآية الخامسة لا يمكن أن تقرأ خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، أو خارج إطار التوصيل و التفاهم المشترك الشائع في كل الخطاب القرآني، ففعل التوصيل يشمل و يوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتداخل بعضها في بعض طبقا لممارسة هرمية تراتيبة ينبغي على التحليل تحددها عن طريق إستكشاف و فرز عبـــــارات الوصـــــــل و الفصل"[1].

و معنى ذلك أن فضاء التوصيل أو سياقه يكشف عن رؤية وجودية عمودية للإنســـان و الكون تنطلق من الله المتعالي نحو الإنسان، ففي حالة النص القرآني "يمكن القول بصفة عامة أن سياق التخاطب الأساسي فيه و هو أهم مستويات السياق الخارجي يجعل محور الخطاب أعلى/أدنى، و على أساس هذا المحور تتحدد التعليمية بوصفها سمة أساسية للنص"[2].

فبالنسبة للفاعل الذات فإنه يأخذ عدة أدوار داخل النص القرآني حيث "يرجـــــع أولا إلى نوع من الأنا الخارجية عن النص و لكن التي تشكل مصدرا لكل أنواع التعبير و التنصيص (أي الآيات). كما أنه يرجع إلى نوع من الأنا نحن المنخرط على كل مستويات وظائفية النص[3].

و هذا ما يفسر لنا أن الفاعل الذات المطلق هو في آن معـــــــا مرســـــــل و مرســـــــــل إليه، أي يرسل الأعمال التوصيلية (كالأوامر) و السردية و المرجعية و المعرفية و التشريعيـــــة، ... الخ. إلى البشر و كل هذه الأعمال تعـــــــود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق (أي الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول – أي محمد"[4].

---

[1] المرجع السابق، ص 94

[2] نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 102.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

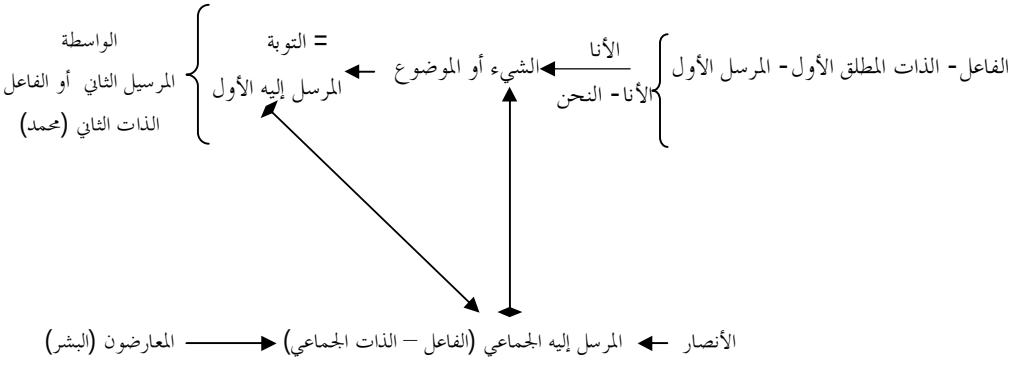
[4] المرجع نفسه، ص 94.

و إلى جانب الفاعل المطلق (أي الله) هناك المرسل إليـــه الأول أي (محمـــد) و هو بدوره يملك موقعا مزدوجا و يؤدي دورين: "فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الله الفاعل المطلق، و هو من جهة ثانية (فاعل ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله، إنه معبأ بالقوة الكلامية و النطقية للعبارات المنقولة (للآيات)، كما أنه مسؤول بحكم وظيفتـــــــه هذه عن تحيين الرسالة و تجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرســـــــل إليه الجماعي"[1].

الفاعل المطلق (الله) ⟵ كلام الله ⟵ المرسَل إليه الأول (محمد) ⟵ المرسل إليه الجماعي (البشر) و المرسل إليه الثاني أي البشر هو بدوره معقد "فمن الناحية المثالية النموذجية فإنه يمثل آدم و ذريته المرتبطة بالخالق الأعظم عن طريق الميثاق، و لكن من الناحية التاريخية المحسوسة فإن هذا المرسل إليه الجماعي هو مبدئيا سكان مكة ثم سكان المدينة (يثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الإسلام بأكملها التي ينبغي أن تمتد و تتسع تدريجيا لكي تشمل الأرض المسكونة كلها طبقا للعملية الموصوفة في الآية الخامسة"[2].

و هذا المرسل إليه الثاني أو الجماعي ينقسم إلى مؤمنين بالرسالة و هم الأنصار و الرافضين للرسالة و هم الكفار أو المشركين و المنافقين.

و كل ذلك يعبر عنه أركون بالتركيبة السيميائية التالية:



[1] المرجع السابق، ص 94

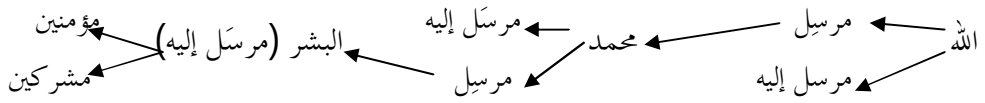
[2] المرجع نفسه، ص 95

و هذه التركيبة السيميائية أو المخطط السيمائي يتيح لنا حسب أركـــــون: "أن نقرأ الآية الخامسة بصفتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأول الذي ربط بين آدم و الله"[1].

و وفق هذا الميثاق فإن الإنسان من خلال العهد أو الميثاق يخضـــع لإرادة الله، و يسلم نفسه لمشيئة الخالق مقابل إحرازه للخلاص في الدنيا و الآخرة.

و يشرح ذلك هاشم صالح انطلاقا من أن عملية التواصل اللغوي تتشكل ببساطـــــة : من مرسِل ←——— رسالة ←——— مرسل إليه. فكل خطاب لغوي كما سبق و أن أشرنا هدفه هو توصيل رسالة شفهية أو مكتوبة من المرسِـــل إلى المرسل إليه، أو من الله إلى الأنبيـــــاء و من الأنبياء إلى البشر. فالله "في الخطاب القرآني مرسِل و مرسَل إليه، بمعنى أن عنه يصدر كل شيء، و إليه يعود كل شيء، كما تقول الآية القرآنية: " إنا لله و إنا إليه راجعون". و العلاقة بين الله و رسولـــه (أو بين المرسِل و المرسل إليه) تحالفية وثيقة. و النبي نفسه له مكانـــــــــــة لغويـــــة أو توصيلة مزدوجة أيضا: فهو مرسل إليه لان الله يرسل إليه رسالـــــة، وهو مرسل إلى البشـــــر أو مبلغ. وحدهم البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة: مرسل إليهم و عندئـــــذ ينقسمـــــون إلي قسمين، إما أن يطيعوا، و إما أن يعصوا"[2].

و يمكن أن نوضح ذلك بالمخطط التالي.



و هذا يقودنا إلى معرفة المسار السردي في كل الخطاب القرآني، و هو المسار الذي يحدده أركون في أربع مراحل هي:"

1- الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين)
2- بطل العملية (المرسَل إليه الأول و الأنصار)
3- حلقات الصراع و تقلباته المختلفة.

---

[1] المرجع السابق، ص 95

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 61

4- الاعتراف أو الحالة المحولة و المغيرة (أي انتصار الإسلام"[1]

و هذا أيضا ما يسميه أركون بالمخطط العامـــــلي Le Schéma actantiel أي هناك عدة فواعل و هي: الفاعل المهيمن الله، و الفاعل المرسل (النبي)، و الفاعل الثالث (الأنصار) و الفاعل الرابع (المعارضون).

و يتبع أركون هذه الفواعل في الآية الخامسة من سورة التوبة ليوضح المسار الســـــردي و يلاحظ "أن العامل – الذات الثاني (أي القائل أو المتكلم) لا يظهـــر نحويـــــا، و لكنه يعود إلى الظهور في الآية التالية القائلة" و إن أحد من المشركين أستأجرك فأجره حتى يسمع كـــــلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون". و أما العامل الذات الأول فيمكنه، كما هي الحال هنا، أن يتوجه مباشرة إلى المرسل إليه الجماعي الذي يشمل بالضرورة على المرســـل إليـــــه الأول. و هو يتوجه إليه بأوامر قاطعة من نوع (أقتلوا، خذوهم، احصروهم، أقعدوا لهم كـــل مرصد !...). و هكذا يتم التأكيد على الوحدة العامليـــــة أي: (العامل- الذات الأول الأعظم) – (العامل – الذات الثاني) – (العامل – الذات الثالـــــث)، أو حزب الحق – الخير – العدل (تاريخ النجاة) المضاد لحزب الخطأ – الشر – الظلم (و يتمثل بالمعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: هم)"[2].

و هذا التحليل السيميائي عند أركون يحظى بأولوية على الرغم من تقنيته لأنه ينزع الهيبة و يحيد الشحنات اللاهوتية عن النص القرآني، حيث ينظر إليه من زاوية كونه نصا لغويا يتركب من حروف و ألفاظ و جمل، و لذلك فإنه يحقق هدفا تربويا و تثقيفيا كبيرا فهو يساعد "القارئ على استبصار الآليات الأزلية التي لا تختزل لكل مفصلة لغوية و دلالية للمعنى، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما "[3].

و كما يقول أركون في موضع آخر "في شبكة فضاء التوصيل المشكلـــــة على هذا النحو بتشكل المعنى الحقيقي والنهائي عن الله و العالم و الإنسان و التاريـــخ و يمكننا هنا أن نتحـــدث عن التشكل الأولي و الأصلي المولد و المتعالي للمعـــنى.

---

[1] المرجع السابق، ص 63

[2] المرجع نفسه، ص 64

[3] المرجع نفسه، ص 62

هذا المعنى الذي سوف يمارس دوره كمصدر لكل المعاني الثانوية المشتقة و المولـــدة من قبل البشر"[1].

كما يمثل هذا التحليل في اعتقاد أركون إستراتيجية تربوية للتحرير، لأنه يحرر القـــارئ من المعاني الإجبارية و المسلمـــات التي تفرضها القراءة الإيمانية الكلاسيكية و هي القراءة التي تقف عقبة تكبح كل جهد في تحليل و تفكيك الخطاب الديني.

كما أن هذا التحليل يمكننـــــــا من إدراك المكانة اللغوية للخطاب القرآني من خلال العناصر التالية و التي يرتبها أركون كما يلي:"

1- كلام، منطوق، نطق، خطاب، نص
2- خطاب قرآني، مدونة رسمية مغلقة، مدونة مفسرة
3- البنيات الإيقاعية أو صيغة التعبير
4- البنيات التركيبية و الأدوات النحوية
5- المفردات: الشبكات المعجمية، الدلالات الأصلية، الدلالات الحاقة علم المعاني اللغوية.
6- البلاغة: التنظيم المجازي للخطاب القرآني.
7- محاولة لتحديد أنماط الخطـــاب القـــــرآني: كالخطـــــاب النبـــــــوي، و الســـــردي، و التشريعـــي، و الجدالي"[2]...الخ

و إلى جانب المكانة اللغوية للخطاب القرآني يحدد أيضا: التحليلات السيميائية: أشكال المضمون و فيه:

1) فضاء التواصل: دراسة النطق أو التنصيص.
2) النماذج العاملية: الفاعل الأول – المرســـل – الذات (الله): الفاعل – المرسل إليه – الذات (محمد) الفاعل – المرسل إليه – الذات (البشر). الناطق المتعالي: مكانة المتلقي..[3].

---

[1] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص88

[2] MOHAMMED AKOUN, Lectures du CORAN, O P. Cit, P 26

[3] Ibid, P 26

و بهذه الكيفية يعتقد أركون أن كل تقدم في تطبيق القـــــراءة السيميائيـــــة و الألسنيـــــة على النص القرآني يساهم في فسح المجال أمام ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية.

3- التأطير القصصي لسورة الكهف:

تشكل سورة الكهف فرصة لمحمد أركون يراجع من خلالها التفاسير الكلاسيكية مراجعة نقدية. و هذه التفاسير لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات في ما يخص تفسير سورة الكهف حيث يسميها أركون: أولا – التفسير النحوي و التاريخ الأسطوري و هو الذي اتبعه المفسرون القدامى. و ثانيا: التفسير التحليلي و السكوني الاستشراقي على حد تعبير لويس ماسينيون. و ثالثا: التوسع الرمزي للموضوعات الروحية و النموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعـــــي، و يركز في مراجعته على الاتجـــــاه الأول في التفسير من خلال تفسير الطبري(ت: 311هـــ – 923م) و تفسير فخر الدين الرازي (ت: 606هـــ، 1209م) و ذلك من خلال ثلاثة مستويات و هي: مستوى المبادئ، مستوى المجريات و مستوى النتائج و ما يترتب عنها من قرارات. حيث يبدأ قراءته من خلال التساؤل التالي:

"كيف قرأ هذان المؤلفان – أي الطبري و فخر الدين الرازي – سورة الكهف؟ كيف فهماها و شرحاها؟ و ما هي المبـــــادئ النظرية التي تتحكـــــم بتفسير كل منهما، و المجريات التي اتبعاها لعرض موقفهما، و النتائج التي توصلا إليها؟"[1].

أما المبادئ التي حكمت قراءتهما لسورة الكهف، فهي مجموعة مسلمات لاهوتية ترفع النص القرآني إلى مرتبة التعالي و تفقده بعده التاريخي أي أنه مكتوب بلغة بشرية، و ارتبط نزوله بشروط اجتماعية تاريخية.

المبدأ الأول ينص على كون "كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى النبي شخصيا أو إل المخلوقات المتعددة عن طريق النبي الناقل – تبتدئ سورة الكهف بالآية التالية **"الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا"**[2].

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 152.

[2] المرجع نفسه، ص 153.

ومعنى ذلك بالنسبة لأركون أن التفسير الكلاسيكي لا يميز بين الخطاب القرآني الشفهي، و تحول هذا الخطاب إلى نص مكتوب جمع في الكتاب، و لا يتساءل عما يمكن أن يترتب عن هذا التحول من نتائج.

أما المبدأ الثاني فينص على "أن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ، و إنما هو كلام الحياة، أي يعاش عليه يوميا. فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية، الأخلاقية و القانونية للمؤمنين. كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية و الخيالية، أو التخيلية. و هي التي تولد و تغذي أشكال حساسيتهم"[1] أي أن القرآن هو نص للحياة حيث لا يمكن الفصل بينه و بين جميع فعاليات المؤمن النظرية منها و العملية، الدنيوية و الأخروية، و لذلك تضمّن الشريعة التي هي بمثابة القانون الديني الذي يحدد الحـــلال و الحرام، المباح و غير المباح... الخ. و قد كانت لسورة الكهف مكانـــــة كبيرة في الثقافة الشعبية، و عرفت موضوعاتها و قصصها انتشارا واسعا عند المؤمنين " وكل ذلك يبين القوة الانبنائية و التحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة (أو كلاما حيّا). و هذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني"[2].

و ينص المبدأ الثالث الذي يتحكم في التفسير التقليدي على أن: "كل العبارات أو الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كليا، و لا يختلط بها أي كلام غير إلهي"[3]. و ساهم الطبري وفق رؤية أركون في توحيد الصياغات النصية من خلال حرصه المستمر على رفض القراءات المختلفة و المناقضة للمعايير الرسمية و دمج ما يمكن دمجه من القراءات الأخرى داخل البنية العامة للخطاب القرآني. أي "إن عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام للتوفيق و العقلنة، و التثبيت اللغوي و الأدبي لنص نقل شفهيـــــا و كتابيا في آن معا طيلة ثلاثة قرون"[4]، و يقصد أركون بالنقل الشفهي هنا استعمال النص

---

[1] المرجع السابق، ص 154.

[2] المرجع نفسه، ص 154.

[3] المرجع نفسه، ص 155.

[4] المرجع نفسه، ص 155.

القرآني استعمالا طقسيا و شعائريا، و هو الاستعمال الذي ساهم في تثبيته بشكل مبكر. بمعنى استعماله كنص في العبادات.

و يحيل المبدأ الثالث إلى مبدأ رابع و مفاده: "إن العبادات أو الآيات المجموعة في المدونة الرسمية تشكل فضاء لغويا لا يختزل لأي فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدونة تجسدت في لغة بشرية هي هنا: اللغة العربية. و لكل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير"[1].

فالنص القرآني معصوم في مضمونـــــه و في لفظـــــه، أي في صياغته اللغوية و هو يختلف عن أي كلام آخر في العربية، على الرغـــــم من أنه مكتوب بحروفها، و من خلال نحوها و صرفها.

و هذه المبادئ و المسلمات تتحكم بالأدبيات التفسيرية التقليدية، و توجهها، لأنها تولد منهجية معينة في فهم النص. فهناك علاقة وظيفية بين المسلمات و المنهج المتبع، و من بين الآليات التي استعملها المنهج التفسيري الكلاسيكي ما يسميه أركون الحكاية التأطيرية لأن كل سورة قرآنية تفســـر عند القدماء بالعودة إلى أسباب نزولها، و التي تكون في غالب الأحيان عبارة عن حكاية أو قصة أي حكاية قصصية، لأن الحكي Le récit يقوم على دعامتين أولهما أن يحتوي على قصة و ثانيهما أن نعين الطريقة التي تحكى بها هذه القصة و ذلك يسمى سردا "Narration" و سورة الكهف ارتبطت بقصة نزولها، حيث يعود محمد أركون إلى تفسير الطبري و تفسير فخر الدين الرازي ليقف على أسباب نزول سورة الكهف، و التي وردت على شكل قصة.

القصة التي تؤطر سورة الكهف، أن قريش أرسلت إلى أحبار اليهود بالمدينة، لأنهم أهـــــل الكتاب، تسألهم عن محمد رسول الله، فقالت لهم أحبار اليهود سلوه عن ثلاثة أمور، فإن أخبركم بهذه الأمور فهو نبي مرسل، و إن لم يفعل فهو متقول: سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب، و سلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض و مغاربها، و سلوه عن الروح ما هو.

و جاءوا رسول الله (ص) فقالوا: يا محمد أخبرنا، فسألوه عما أمروهم به، فقال لهم رسول الله (ص) أخبركم غدا بما سألتم عنه و لم يستثن، فانصرفوا عنه.

---

[1] المرجع السابق، ص 155.

فمكث رسول الله (ص) خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحيا و لا يأتيه جبرائيل عليه السلام، حتى أرجف أهل مكة. و قالوا وعدنا محمد غدا و اليوم خمس عشرة قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه. و حتى أحزن رسول الله (ص) مكث الوحي عنه و شق عليه ما يتكلم به أهل مكـــة. ثم جاءه جبريل عليه السلام من الله عز و جل بسورة أصحـــــاب الكهف، فيهـــــا معاتبته إياه على حزنه عليهم، و خبر ما سألوه عنه من أمر الفتيـــة و الرجل الطواف و قول الله عز و جل **"و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا"** سورة الإسراء الآية 85.

و يعتقد أركون أن التفسير الإسلامي الكلاسيكي كان يلجأ إلى استخدام القص أو الحكاية كأسلوب في التفسير، لأن هـــــذا الأسلوب يتناسب بشكل جيد مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي كانت سائدة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى "حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفهيا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التدشيني المثالي و الفضاء المقدس للبعثة النبوية، حيث يكفي أن نذكر هنا بانتشار المصطلح التقني الأخبار بمدلولاته، و الأخبار جمع خبر أي الأحاديث المنقولة أو القصص و الحكايات[1].

و ذلك يوضح لنا حسب أركـــون – أهمية القصـــــة و الدور الذي قامت به في تشكيل التصورات الأسطورية، فالقصة "شكل نموذجي للتعبير عن الفكر الأسطوري"[2] لأن المؤمنين يتلقون القصة تلقيا أسطوريا دوغمائيا.

يحدد محمد أركون مفهوم الحكايـــــة التأطيرية فيقول: "إنها تعني السرد المزين و المنمق أدبيا قليلا أو كثيرا، أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيلة من حياة النبي. و هذا السرد يشكل الإطار المكاني الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية. و كل حكاية أو قصة مسرودة تشكل نوعا من الإخراج المسرحي الوجودي لإحدى أقوال و أعمال محمد بصفته نبيا ملهما، لإحدى الآيات، أو مجموعة آيات من سورة معينة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبيا مرسلا"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 159.

[2] محمد أركون، فكر الإسلامي قراءة علمية، ص 130.

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 160.

و هكذا تتشكل الحكاية التأطيرية من عنصرين أساسين و هما: محمد و الظاهرة القرآنية، ووظيفة هذه الحكاية التأطيرية (قصة) هي "تنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها"[1]. و عندما يعود أركـــــون إلى القصة السبب التي نقلها الطبري أي قصة أمر الفتية و قصة الرجل الطواف و قصة الروح، فهي تشكل بمفردها وحدة سردية مستقلة ذاتيا. و في نفس الوقت فإنها تؤطر سورة الكهف. ولذلك فهي حكاية تأطيرية جاءت كجواب شامـــــل من الله و ردا حاسمـــــــا على المشككين في نبوة محمد و هما الطرفان المضادان لدعوته جماعة اليهود و جماعة المكيين المؤمنين بتعدد الآلهة " وهما يظهران على مدار الخطاب القرآني بصفتهما فاعلين معارضين في مواجهة الفاعل المساعد لمحمد أي جماعة المؤمنين. فبالإضافة إلى الحكايـــات الثلاث التي ترد على السؤالين الأولين الذين طرحهما حاخامات اليهود، هناك الآيات التي يدعم بها الله نبيه الذي كان يشعر بتأنيب الضمير كما تقول الآية السادسة: **"فلعلك باخع نفسك على آثارهم و إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا"** و هناك الآيتان 23، 24 حيث كرر عليه الله التعاليم المنسية والنسيـــان يؤدي إلى توقف الوحي تقول الآيتين **"و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشـــاء الله و أذكر ربك إذا نسيت و قل عسى أن يهديني ربي لأقرب من هذا رشدا"**[2]. تأخذ هذه الحكايات التأطيرية من الآيـــات قيمة تجعلها متعالية عن الحكايات الدنيوية. كما أن العبارات أو الآيات القرآنية تكشف عن أهدافها داخل الحكاية التأطيرية و من خلالها. فيتمفصل التاريخي البشـــري مع التعالي الإلهي في نقس المؤمن. و في نفس السياق يقلل التفسير الكلاسيكـــــي من المجازات الواردة في القرآن ويقوم بتحويلها إلى لغة و عظية عن طريق تراكم أسماء الأعلام و الأشخاص و الأماكن و المبالغة في ذكر التفاصيل الصغيرة للحكايات فنجد مثلا الطبري يرى أن تسمية أهل الكهف تطلق على جماعة محددة بعينها و هم فتية أحداث أحرار من أبناء أشـــــراف الروم... أي أن "شخصيـــــات القصـــة و تصرفاتهم و الأماكن الوارد ذكرها و الأقوال المتبادلة كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم

---

[1] المرجع السابق، ص 160.

[2] المرجع نفسه، ص 160.

الخرافات أو القصـــــص الخيالية لكي يكشف عن أسراره و يبلغ أوامره و إرادته للبشر. فالتفسير الكلاسيكي يتعاطى مع القصص و الحكايات على أنها قصص حقيقية، ووقعت بالفعل فالحكايات الأسطورية بالنسبة لأركون، و الكائنات غير المرئية لها و جود موضوعي و تاريخي فعلي. و لذلك فالتفسير الإسلامي الكلاسيكي يوصف عند أركون بأنه تاريخوي، علموي "بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تملك بالضرورة عائدا موضوعيـــا (أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجي). إنه لصحيح القول بأنهـــم يلجأون إلى الحكايات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثبات حقها)، و هم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيـــــات تاريخية، أو جغرافية، أو كوزمولوجية (أي متعلقة بعلم الكونيات)[1]، و يعطي أركون مثال: الأبطال الملحميون (غلغاميش) الذين ينظر إليهم على أنهم شخصيات واقعية أي تاريخية.

و نلاحظ هنا أن أركون يقترب من مقاربته للقصص القرآني من: محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القـــــرآن الكريم" ففي الوقت الذي كانت فيه القصص و الأخبار في القرآن ينظر إليها على أنها حقائق تاريخية، و لذلك يتم الحرص على إثبات ملامح شخصيات القصص و تفاصيلها الجزئية، ذهب خلف الله إلى القول: "إن الأخبار الواردة في القرآن هي مواعظ و حكم و أمثال تضرب للناس، و من هنا يصبح من حق العقل البشـــري أن يهمل صفتهـــــا الإخبارية أو يجهلها أو يخالفها أو ينكرها"[2]. و يشرح أحميدة النيفر مقاربة محمد أحمد خلف الله للقصص في القرآن من خلال اعتبار "القصة في النـــــص القرآني ذات بعد تربوي و أنها أبعد ما يكون على المعطيات التاريخية فضلا على أن الوحدة فيها نفسية، تؤكد هذه المقولة الأولى على العلاقة النفسية بين القاص و المستمع. و أن هذه العلاقة مضبوطة بقواعد شأنها شأن القوانين الاجتماعية، الأخذ بهذه القواعد تجعلنا نربط بين القصص الواردة في القرآن و بين نفسية الرسول و أحوال العرب مسلمين و مشركين"[3]، و يتفق أركون مع هذا الفهم للقصة في القرآن، لأنها أبعـــد عن الحقيقـــــة التاريخية عكس

---

[1] المرجع السابق، ص 163.

[2] محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، عام 1957، ص 45.

[3] أحميدة النيقر، الإنسان و القرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، ص 128.

ما يذهب إليه التفسير التقليدي، كما أنها تتفق مع الأطر الاجتماعية و النفسية للمعرفة التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي. كما أن "النص لابد أن يحيل للبيئة الثقافية التي نزل فيها، لذلك فهو يتخير في قصصه ما كان يجري على ألسنة العرب. كل ذلك توص إلى شرح عقائد الدعوة الجديدة و تأييد مبادئها، و لكن إذا كانت القصص ذات منطلق ثقافي عربي فإن اختيارها كان بغرض تجاوز ثقافة ذلك المجتمع و الانفتاح على آفاق ثقافة جديدة[1].

و بعد هذه المجريات التي ركز من خلالها أركون على أهمية القصة في النص القرآني و بين الطريقة التي كانت توظف بها، و كيفية إنتاج القصة للمعنى في التفسير التقليدي يصل إلى تحديد النتائج، من خلال الشروحات التي قدمها الطبري و الرازي و غيرهما لسورة الكهف، و هي الشروحات التي غدت تأملات المسلمين وخيالهم لعدة قرون طويلة، و هي النتائج التي نلخصها في ما يلي:

1- مجمل السورة – سورة الكهـــف – كان قد أوحي بها ضمن الظروف الملخصة في الحكاية التأطيرية و للأسباب الواردة هناك.

2- قصة أهل الكهف جرت بالفعل في زمن اضطهاد المسيحيين من قبل الإمبراطور ديسيوس 249 – 251م و كانوا 3 أو 5 أو 8 أو (سبعة بحسب الرواية المسيحية) و كانوا على دين عيسى بن مريم، و التجأوا إلى الكهف بالقرب من إيلات لكي يتهربوا من عبادة الصنم الذي فرضه ديسيوس، و قد أمر ديسيوس بإقفال مدخل الكهف. و لكن الله شاء أن يميت نفوس هؤلاء الشبـــــاب عن طريق موت النعاس، و بقي كلبهم على عتبة الكهف"[2].

و هكذا نلاحظ حسب أركون أن القصـــــة أو الحكاية لعبت دورا مهيمنا في عملية مفصلة المعنى، و أن "الخطاب التفسيري كله يمارس دوره و كأنه حكاية متواصلة و مستمرة. إنه خطاب مدعوم من قبـــل منطق داخلي مستوعب و مكرر من قبل السامع – القارئ"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 128.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 167.

[3] المرجع نفسه، ص 168.

ثانيا: القراءة الألسنية

1 - مفهوم الألسنية:

في إطار التأسيس لفكر ديني جديد، منفتح على العلوم الإنسانية و الاجتماعية، يواصل أركون تجريب قراءاته المختلفة و المتعددة للنص الديني، متكئا على المفاهيم الألسنية و السيميائية المستحدثة خاصة و أن البحث في هذا الحقل عرف تطورا كبيرا، بتعدد الفروع و اختلاف النظريات و حسب هاشم صالح فإن علم الألسنيات تفرع إلى عدة فروع:" كعلم السيميائيات (علم العلامات و الرموز)، و علم المعاني (السيمانتيك)، و علم الدلالات و الإشارات (السيميولوجيا)، الخ. و كلها علوم متقاربة و متداخلة، و يصعب التمييز بينها أحيانا"[1].

و نلاحظ أن أركون على وعي كبير بهـــذا التداخـــــل في حقل الألسنيات، و لذلـــك فهـــــو لا يتبع مدرسة ألسنية بعينها دون غيرها، لأن البحث الألسني حسبه مازال في طـــور التكويـــــن و البحث عن مناهجـــه الخاصة. و هو يستخدم و ينتقي ما يراه مفيدا لموضوع بحثه، بمعنى أنه لا يفرض على المادة التي يدرسها منهجا معينا، و إنما يطبق المناهج الملائمة، لأن الموضـــوع هو الذي يفـــرض المنهج المناسب له و ليس المنهج هو الذي يخضع الموضوع المدروس لمفاهيمه و قواعده.

و يقول أركون موضحا ذلك:" إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني، و كيف يمارس آلياته، و كيف يولـــد آثار للمعنى (أي المعاني و الدلالات)، و كيف يولد تشكيلا معينا للوعي. و لا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع و سمع لكي يقرأ عن القارئ الذي يقـــــرؤه. و في الواقع أنه فيما يخـــــص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولا و ليس اللغـــــة. فتوجد هنـــا علاقـــــة بين القارئ و النص لا أستطيع كسرها أو تهميشها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي و سيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه، و كأنه آلة ميكانيكية جامدة. إن نصا مـــــــا و خصوصا إذا كان نصـــــا دينيا قد صنع لكي يقرا و يعاش. و هنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية"[2].

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 231

لأن مفهوم اللغة الدينية حسب أركون يختلف عن مفهوم اللغة العادية، فاللغة الدينية ليست لغة توصيل فقط، كما أنها تختلف عن اللغة الأدبية، لأن اللغة الدينية سواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الأناجيل هي لغة طقسية شعائرية، بمعنى أن المؤمن لا يعبر بالكلمات فقـــط و إنما أيضا بالطقوس و الشعائر.

و هذا ما تفطن إليه نصر حامـــــد أبو زيد في مقالة له بعنوان:" اللغة الدينية و البحـــث عن ألسنية جديدة قراءة في فكر محمد أركون"[1] حيث أكد أن كل الدراسات و أبحاث أركون تتجه إلى تأمين شروط ممارسة فكـــــر إسلامي نقدي حر من خلال توسله بالمناهج الألسنيـــــــة و السيميائية التي تهتم بإشكالية انبناء المعنى و إعادة إنتاجه، و ذلك بـــبحث طريقة اشتغال اللغة الدينية و انتهى إلى أن "اللغة المجازية للقرآن التاريخي و الاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي و تضفيه على التاريخي و الاجتماعي في كل مرحلة، و من البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل و دائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية"[2].

و بالتالي فإن آليات اشتغال اللغة الدينية، الإشتغال الذي يحـــــول التاريخي إلى المطلق، و المحايـــث إلى المفارق، و الجزئي إلى الكلي. يتم عن طريق استخدام اللغة المجازية، لأن اللغة المجازية هي التي تجعـــــل اللغة الدينية قابلة دوما للتأويل و الانفتاح و التحيين وفـــق "أفـــــق الانتظـــار" و رمزية اللغة الدينية ليست خاصة بالقرآن فقط، و إنما تخص أيضـــــا التـــــوراة و الأناجيـــــل، و في هذا يقول أركون:"إن النصوص المدعوة بالكتابات المقدســـة أو الكتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدي تتيح لنا أن على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدي أهل الكتاب، بمعنى أنهم استنبطوا نحوا ثقافيا حولـــوه إلى حكايات تأسيسية و تجارب مؤسسة فعلا لمصائر جماعية جديدة تمت بقيادة الأنبيـــــــاء، إن خروج شعب موسى، و عذاب المسيح، و هجرة محمد هي أحداث تأسيسية توحد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة و النظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهذه القيـــم إلى درجة التعالي،

---

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 107

[2] المرجع نفسه، ص 118

و طـــراز من التعبير ذي بنية ميثية (أسطورية)، إن تاريخيـــة القيـــم المخترعـــــــة و المعاشة، و النشاطية المحورية للفكر الذي يؤسس هذه القيم بقدر مـــا يتأســـــس بها أو عليهـــا، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمـــــــالات المعـــــــنى و الـــــــدلالات هي المحاور الثلاثـــــة التي تشكل اللحظـــة النبويـــة و تميزهـــــا عن تلك اللحظات التي ستجيء فيما بعد و تشتق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة"[1].

و من أجل بناء ألسنية جديدة اللغة الدينية، يتكلم أركون عن أنماط اللغة الدينية Topologie أي أن الخطاب الديني في القرآن مثلا يتضمن نمطاً واحداً فقـــط و إنما عدة أنماط، و هذه الأشكال أو التعبيرات الدينية تتحكم بالروابط الموجودة بين اللغة و الفكر، و من ثمـــة فهي لا تزال حسب أركون تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي، و هو ما يسميه أركون حكم اللغة و الكلام Logocratie الذي ولـــــد ما يدعى بالعقلانية المركزية.

ففي اللغات الدينية نجد أن "الديني ينبثق و يتطور و ينتقل إلى الناس و يعاد تنشيطـــــه عن طريق الذاكرة الشفهية أو الكتابية أو الاثنين معا، و لذا فينبغي أن نبتدئ باستكشاف التعبيرات أو (التجليات) اللغوية و السيميائية- الدلالية و الإشارية – الحركية لهذه الذاكرة لكي نتوصـــــل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية"[2].

بمعنى أن نعيد بحث العلاقات الكائنة بين اللغة و الفكر، من منظور أن اللغـــة و الفكـــــر في تفاعل و يستمدان ديناميكياتهما الخلاقة من التاريـــخ الفـــــــردي و الجماعي.

و هذا ما تفعله الحداثة التي قلبت العلاقة القديمة بين اللغة و الفكر عن طريق إدخال أفكار من نوع:"إن اللغة هي نظام من العلامات" أو "الخطاب الديني مشكل كليا من بنية مجازية أسطورية" فإن جميع القواعد و المجريات وأطر إنتاج المعنى و نشره

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 221

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 283

و خلع المشروعية عليه قد فقدت صحتها و صلاحيتها، و أصبحت ذاكرة الأمة المفسرة متجاوزة من قبل الاستراتيجيات المعرفية الجديدة "[1].

و هكذا من أجل التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية يقترح أركون قراءته للقـــــرآن و في هذا السياق تندرج قراءته لسورة الفاتحة و التي يسعى أركـــــون من خلالها إلى استيضاح القيم اللغوية للنص (الفاتحة)، و قراءته من خلال روح التســـاؤل و البحث، فالقراءة الألسنيـــــــة كما يقول: "تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغـــــــة و استبعاد كل المفترضات الضمنيـــة و الصريحة التي تضفيها كل قراءة على النص"[2].

و يركز أركون على القراءة الألسنية أو اللغوية، لأنها شرط باقي في الأنظمة السيميائية غير اللغوية و يحيل إلى اميل بنفينيست الذي قال: " كل سيميولوجيا لنظام غير لغوي ينبغي أن تتم عن طريق اللغة و من خلالها.. أن اللغة هي مترجم (أو مفسر) جميع الأنظمة الأخرى من لغويـــة و غير لغوية"[3]. و هو نفس موقف رولان بارث R. BARTHES الذي يرى أن السيميائية جزء من اللسانيات حيث لا وجود لسيميائية بدون لغة.

أي أن علم الألسنيات يهتم فقط بنظام العلامات اللغوية، أما علم السيميائيـــــــات فهو يدرس كل أنظمة العلامات غير اللغوية، أي كل الفضاء الرمزي الموجود في الحياة الاجتماعيـــة أي كل النظام الرمزي للمجتمع، و لكن يبقى علم الألسنيات شرط لعلم السيميائيات.

2- القراءة الألسنية لسورة الفاتحة:

يقسم أركون دراسته لنص الفاتحة إلى ثلاث مراحل و هي:

أولا: تحديد الشيء الذي سنقرؤه.

ثانيا: تنفيذ القراءة المقصودة و هي اللحظة الألسنية أو اللغوية.

ثالثا: تأمل العلاقة النقدية.

---

[1] المرجع السابق، ص 284

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 112

[3] EMILE BENVENISTE, SEMIOTICA, 1969/ 1, P. 130

يبدأ أركون تحديداته بتعريف القرآن فيقول هو: "عبارة عن مدونة منتهيـــــة و مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، و هو مدونة لا يمكـــن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا"[1].

و نلاحظ كيف أن أركون يستعمل المعجمية أو المصطلحية الألسنية عندما يعرف القرآن بأنه مدونة CORPUS و عندما يحدد السور بأنها منطوقات، مثلـــــه في ذلك مثل أي نص لغوي آخر، لان غرضه هو دراسة النص القرآني في ماديته اللغويـــة، و لذلك فإنه يشدد على كلمات مثل مدونـــة و عمـــــــلا كامـــــلا. و منطوقات...الخ.

و بعد أن عرف القرآن على هذه الشاكلة يشرع في تحديد خصائص هذه المدونة و أول خاصية هي: "إن القرآن مدونة متجانسة و ليس عبارة عن مدونة – عينة (أو متخذة كعيـــــنة و مقتطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحـــث. كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام"[2].

و أهم المفاهيم الألسنية الواردة في هذه الفقرة نجد مفهوم مدونة متجانســـة، و ما يقصده أركون هو أن النص القرآني – كما سبق أن أو أوضحنا في القراءة السيميائية خاضع لشبكة أو بنية واحدة من العلاقات بين الضمائـــــر التوصيليـــــة و هي: الذات الفاعل (الأنا). و الذات. الناقل (محمد) و المرسل إليه الثاني (البشـــر) أي (أنا، نحن، أنت، هم). و ذلك بالرغم من الاختـــلاف في مواضيـــع القـــــرآن، و أساليب التبليغ و تعدد أنماط الخطاب. أي أن "تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، و على نموذج قصصي أو تمثيلـــــي واحـــــد لا يتغير"[3].

أما مفهوم الوضعية العامة للكلام أو ظرف الخطاب la situation de discours و هو مفهوم يستدعيه أركون ليقارنه بعلم أسباب النزول في التفسير

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114

[2] المرجع نفسه، ص 114

[3] المرجع نفسه، ص 115

الإسلامي التقليـــــدي، فإنه يعود ليحدد معناه إلى القاموس الموسوعي لعلوم اللغة" ل: تودورف، و ديكرو.

T. TODOROV، O. DUCROT: dictionnaire encyclopédique des sciences du langages

و هو "lمجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي (سواء أكـــان مكتوبـــا أم شفهيا). و يخص في ذلك في آن معا المحيط الفيزيائي – المادي و الاجتماعي الذي نطق فيه الكلام، كما و يخص الصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، و يخص هوية هؤلاء، و الفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الأخـــر (بما في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما و يخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (و بخاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم) ثم بشكل أخص التبادلات الكلامية التي انـــــدرج فيها الخطاب المعنى"[1] .

فالظرف العام للخطاب، بالنسبة للخطاب القرآني، يتضمن كل الظـــــروف الدقيقـــــة الحافة به، سواء كانت مادية أو غير مادية، فيكفي أن ننتبه كما يقول عبد المجيد الشرفي إلى "ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل "صباح الخير" من دلالـــة على أن الشخص الذي يتفوه بها يقوم بواجب تفرضه الأعراف الاجتماعية ليس إلا، أو هو منشرح فعلا للقاء من يسلم عليه صباحا أو هو متبـــــرم به بعد تأخر أو غياب أو تقصير...الخ، و ما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير بقسمات الوجه و برفع الصوت أو خفضه، و ما أشبه ذلـــــــك من الوسائـــــل التي يستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي ما. لندرك ما لـــ"وضعية الخطاب" من أهمية بالغة لا يؤديها ذلك الخطاب عندما يدون كتابة و يصبح قابلا ككل النصوص المكتوبة، و النصوص الدينية التأسيسية بالخصوص للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحيانا"[2].

---

1) T. TODOROV، O. DUCROT, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, P : 417

2) عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 48

و يميز أركون بين "الظرف العام للخطاب" و "أسباب النزول"، لأن بالنسبة له "ما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة كليا. لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعو بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية، أو الطائفة المهدية الصحيحة"[1].

و هذا ما انتهى إليه المؤرخون الذين كشفوا حسب أركون "كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الإيديولوجية لكل جيل، و المتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السيادات المأذونة، أي الاسنادات، و كيف أن كل طبقة مسقطة إسترجاعيا على النماذج العليا الرمزية للشخصيات الكبرى من أمثال: محمد، علي، الحسين، ابن العباس، الصحابة، الأئمة، الأولياء الصالحين المحليين، ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقحمت نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامي الحي"[2].

"فأسباب النزول"لا تفي بتحقيق معرفة دقيقة للظرف العام للخطاب، لأنها جاءت نتيجة إلحاحات الحاجات الإيديولوجية للفئات الاجتماعية لتسويغ قراراتها و أفكارها، و من ثمة فإن مفهوم "الظرف العام للخطاب" بعيد عن "أسباب النزول" و سلاسل الإسناد.

إن تحقيق المعرفة التاريخية بالوضعية العامة للخطاب، أي بالمعطيات التي حكمت القرآن كخطاب و موقف الذين استقبلوا أول مرة الخطاب القرآني منه، أي الفئات الاجتماعية التي صدقته و الفئات الاجتماعية التي كذبته، و الأحداث التي سبقت التلفظ به...الخ فكل ذلك في نظر أركون يساهم في تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي و التاريخي للخطاب، و إن كان هذا الظرف العام للخطاب لا يمكن التوصل إليه. لأن هناك حقائق ضاعت و لم تحفظ.

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 37

[2] المرجع نفسه، ص 37

و تتمثل الخاصية الثالثة في أن القرآن مدونة منتهية"بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها، كما أنها ناجزة أو مكتملة من حيث صيغة التعبير و صيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال و المدلول أو الدالات والمدلولات)[1].

و هذا التحديد للمدونة بأنها منتهية يجنبنا السقوط في القراءة التبجيلية التي تلح في نظر أركون على الطابع المعجز للقرآن، فهي منتهية أي أننا لا يمكن أن نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة، كما لا يمكن أن نبذل في تعبيراتها. أما الخاصية الرابعة: فهي مدونة مفتوحة أو منفتحة.

فهذه "المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا، و التي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها، بمعنى أن النص القرآني يقول شيئا ما، و يؤمن التواصل أو التوصيل، و يحفز على الفكر"[2].

و معنى ذلك أنها مدونة قابلة للتحيين باستمرار، كما أنها تنفتح على السياقات الداخلية لمنطوقاتها كما تنفتح أيضا على السياقات الخارجية.

أما الخاصية الخامسة: فيحددها أكون بقوله: "عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان و لا يزال كلاما شفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا، و لكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة"[3] أي أن الخطاب القرآني الشفهي ليست له نفس المكانة اللغوية و المعرفية للخطاب القرآني المدون أو المكتوب.

أما الخاصية السادسة: فمفادها أن"مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية و الأدبية للنص الكلي لا يمكن

---

[1] المرجع السابق، ص 115

[2] المرجع نفسه، ص 115

[3] المرجع نفسه، ص 116

أن يُحـــدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات و الاستكشافات للنصوص القصيرة (أي الآيات). و النصوص المتوسطـــــــة (أي السور). و هكذا ينبغي علينـــــــا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، و درجـــة انغـــــــلاق و انفتـــــاح كل واحد من هذه النصوص"[1]. و هذا ما يمكن أن نسميه بالسياق الداخلي للنص، بمعـــــــــنى أن النصوص القصيرة أي الآيات لا تأخذ معناها إلا في إطار النص الكلي.

غرض أركون من هذه التحديات هو التمييز بين المصحف و الخطاب القرآني فالمصحـــف هو كتاب مؤلف من صفحات سجل عليها الخطـــــــاب القرآنـــي، و النصـــــــوص التي يتكـــــون منها المصحف رسخت على هيئة مدونة نصية رسمية مغلقة: "رسمية لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة من طرف السلطات المعترف بها من قبل الجماعة، و مغلقة لأنـــه لم يعد مسموحا لأي طرف أن يضيف إليها أو يحذف أي كلمة، أو يعدل في المصحف، أي قراءة معترف بها"[2].

و أصبحت هذه المدونة وسيطا بين المؤمن و الوحي لان "الوحي لم يعـــــد في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال هذه المدونة النصية الرسمية المغلقة و التي وقع تقديسها.

و بعد هذه التحديدات يميز أركون بين ثلاث قراءات و هي: القراءة الطقسية (الشعائرية)، و القراءة التفسيرية، و القراءة الألسنية. فالقراءة الطقسية و هي القراءة الصحيحـــــة في نظر الوعي الإسلامي و فيها:" المسلم إذ يركر الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تحين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ بها النبي بكلمات النبي لأول مرة و هذا يعني أنه من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولـــــــى، إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية و التواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضريـــــــــن و الغائبين، و بالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله، كما و يستبطن كل التعاليم الموحى بها و المكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 116

[2] MOHAMED ARKOUN, L'islam, Approche Critique, JACQUES GRANCHER, Paris 3e édition, 1992, P. 55.

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 120

و هذه القراءة هي القراءة التي لا تميز و لا تفصل بين القرآن كموضوع للتعبد و القرآن كموضوع للتفكير، لأن عملية التحيين و القفز على المسافات الزمنيـــــة التي تفصل بين زمن نزوله و وجوده في الحاضر هدفها تحقيق التواصل الروحـــــــي مع البدايات الأولى، أي مع اللحظة التدشينية.

أما القراءة الثانية فهي القراءة التفسيرية و هي القراءة التي تضم كل الأدبيات التفسيريـــة و التي تشكل النص الثاني و تتميز هذه القراءة "باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية، مخلوطا بالمنطوقة الأولى، و مفسرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي و قد ظلت هذه المبادئ مقدسة و لا يمكن مسها حتى يومنـــا هذا. فهي تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية للعصر الكلاسيكي أن يتجاوزها"[1].

و معنى ذلك أن النصوص التي أنجزتها القراءة التفسيرية هي نصوص لا تتطابق مع النص الأول (القرآن) و لذلك فمن المهم إعادة تحليلها و تفكيكها من أجل معرفة آليات إنتاجها للمعنى.

أما القراءة الألسنية النقدية و هي القراءة التي سبقت الإشارة إليها ففيها يتم التركيز على القيم اللغوية للنص.

و كما تقوم القراءة التفسيرية التقليدية علـــــى مسلمـــــات ضمنية توجهها و تتحكم فيها كذلك و هذا ما وضحه أركون في القراءة التي اصطلح عليها القراءة بإسم التفسيرية، أو التقليدية، أو الظواهرية فإن القراءة المقترحة من طرفه بدورها تتحكم بها مجموعة من المبادئ التوجيهية و هي المبادئ التي أحدثت القطيعة مع مبادئ القراءة التفسيرية، و يحددها أركون في خمسة مبادئ و هي:

1-"إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان". و واضح أن أركون يكـــرر هنا عبارة التوحيدي الشهيرة "إن الإنسان أشكل على الإنسان"و مفادهـــــا أن أركون يدشن موقفا فلسفيا إشكاليا و نقديا في المعرفة.

---

[1] المرجع السابق، ص 120

2- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، و مسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى...)[1].

3- إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ و من وجود الجنس البشري) جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية- الفيزيائيـــــــــة، و الاقتصاديـــــــة، و السياســـــية، و اللغوية. و هي الإكراهات أو القيود التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا[2].

4- هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر- و بالتالي مجازفة مستمرة- خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل التراث الثقافي إلى تشكيله. بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة"[3].

5- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن واحد: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، و مسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض ابستمولوجي التوقف عند حل معين مهما حقـــــق من نتائج- فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة"[4].

و نلاحظ أن المبادئ الضمنيـــــة التي تحكم قراءة أركون هي مبادئ تستند إلى الموقف النقدي الابستمولوجي الذي يؤسس فعـــــل المعرفـــة على أساس القطيعة و المراجعة الدائمة للمعارف المنتجة.

و بهذه الكيفية ينتهي أركون من المرحلة الأولى في قراءته لسورة الفاتحـــــــة و هي المرحلة التي سماها: تحديد الشيء الذي نقرؤه.
ثانيا: القراءة المعينة بالذات: أي اللحظة الألسنية:

---

[1] المرجع السابق، ص 123
[2] المرجع نفسه، ص 123
[3] المرجع نفسه، ص 123
[4] المرجع نفسه، ص 123

و فيها يسجل أركون سورة الفاتحة باللغـــــة العربية و يشرع في فحصها لغويا من خلال عدة عناصر ليكشف عن بنيتها اللغوية، حيث يدرس الأفعال و الأسماء و الضمائر، و الصفات فيها و يبدأ بما يسميه:

- عملية القول (أو عملية النطق):

حيث يميز أركون بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل متكلم، و بين المنطـــوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق أو ما يعرف بالكلام و اللغة، "و فائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق و أنماط هذا التدخل، كما و أنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها"[1].

و يستلهم أركون هذا التمييز من علم الألسنيات. محاولا توظيف بعض مقولاته التي تخدم طرحه لمعرفة العناصـــــر اللغوية التي تعكـــــس طاقة اللغة التعبيرية من خلال صائغات الخطـــاب، أي حـــــروف اللغة، و مفرداتها، و أفعالها، و أسماؤها، و البنيات الصرفية و النحويـــــة لها، و أدوات التعريف ، و حروف الجر، و الصفات، و الضمائر، و التنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب.

و ذلك من أجل "فهم خيارات المتكلم أو الناطق، أقصد سبب اختباره لهذه الكلمـــــة أو تلك دون غيرها، و ذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة"[2].

و عليه فإن الغرض من دراسة عملية القـــول أو النطق هو فهم المعنى المقصود من طرف المتكلم فكلما "حددنا بصرامة دقة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية و صدفوية المفردات المجرد، كلما اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم، و لكن هذا العمل الهـــــادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار و لاسيمـــــا في ما يتعلق بنص كنصنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة و الكلام، بين العالم و اللغة، بين الحياة و القول، بين الضرورة و الحرية"[3].

- المحدّدات و المعرّفات:

---

[1] المرجع السابق، ص 125.

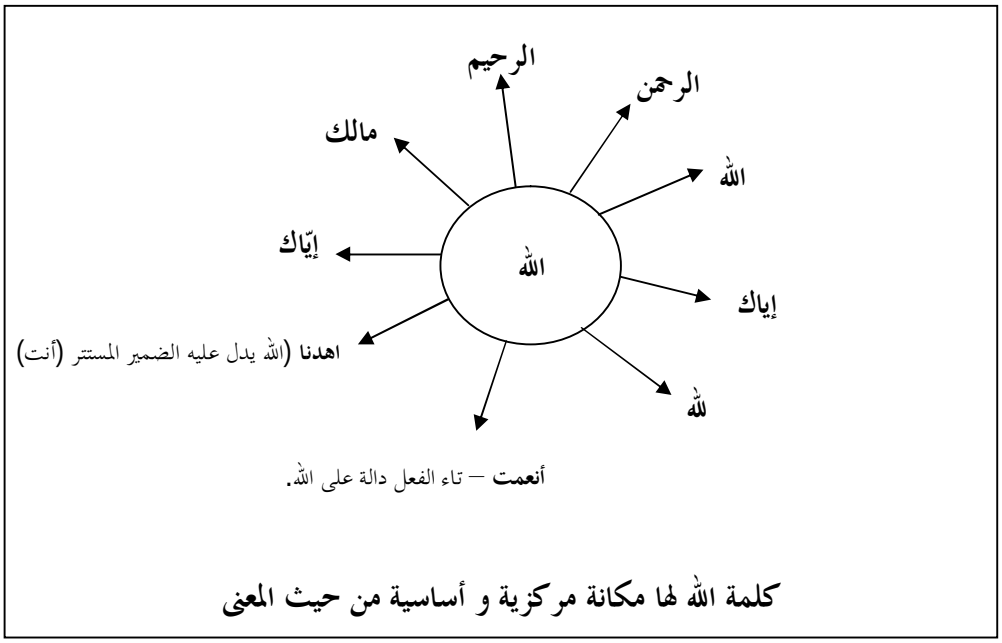
[2] المرجع نفسه، ص 125.

[3] المرجع نفسه، ص 126

الأسماء	نوعها	أداة التعريف
الحمد	مصدر	"أل" التعريف
ما لك	اسم فاعل	معرف بالإضافة
الضالين	اسم فاعل	أل
المغضوب	اسم مفعول	أل
الرحمن	بدل عن اسم الله	أل
الرحيم	بدل عن اسم الله	أل
المستقيم	صفة	أل
رب العالمين		بالإضافة
يوم الدين		بالإضافة
الصراط		أل

و الملاحظ هو أن جميع الأسماء التي وردت بمختلف أنواعها معرفة إما بـــ "أل" التعريف أو بالإضافة. و هذا يعني – حسب أركون – أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تمامـــــا أو قابل لأن يعرف.

و يضاف إلى كل هذا أن السمـــاء المعرفة بالإضافـــــة مسبوقـــــة بكلمة الله أو مقادة إليها. مما يجعل كلمة الله تحتل مكانة مركزية أو أساسية من حيث المعنى. نحاول توضيـــــــح ذلك في هذا المخطط.



كلمة الله لها مكانة مركزية و أساسية من حيث المعنى

فماذا أفاد استخدام "أل" التعريف؟

يؤكد أركون قيمة أداة التعريف و أهميتـــها في التركيبة اللغوية التالية: الحمد، أو ال – حمد إذ يقول:"ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام. و قالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميـــم في الزمـــــــان و المكـــــان، و قيمة الحمد. يقول الرازي: الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله و لكن قال: (الحمـــد لله) و هذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد كذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمـــودا قبل حمد الحامدين، و قبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، و سواء شكروا أم لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم و كلامه القديم"[1].

تنضاف إلى قيمة أداة التعريف و نعني قيمة التعميم في الزمان و المكان قيمة توظيف الأسماء إذ هي في عرف اللغويين تحيل إلى الثبـــات و السكون و الديمومة. و هذا ما يفسر ضخامة الطاقة الإيحيائية لكلمة "الحمد" إذ أنها احتوت قيمة أداة

[1] المرجع السابق، ص 127

التعريف "أل"و قيمة "اسم المصدر" الذي يفلت من عقال الزمان و المكان بعدم إحالته على أي منهما و هذا ما منحها كل هذا الزخـــم من المعنى.

كما أن لأداة التعريف وظيفة أخـــــري هي "التصنيف" على نحـــو ما ورد في التراكيب اللغوية التالية:

الصراط المستقيم – الذين أنعمت عليهم ←———— المنعم عليهم.

المغضوب عليهم ←———— الضالين.

فهذه التراكيب "هي عبارة عن مفاهيم، و أصناف أشخاص محددين من قبل المتكلـــــم و المخاطب"[1].

ماذا أفاد التعريف بالإضافة؟

إن الإضافة باعتبارها صياغة نحوية قد أفادت توثيق العلاقة بين الوظيفة النحوية و القيمة المعنوية. كيف ذلك؟

يقول أركون: "نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدَّد و المحدِّد (مضاف/ مضاف إليـــــه). و في تعبير "رب العالمين" كمـــــا ف تعبير "بسم الله" أو (ب-سم-الله)، فـــــإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى الشائع لكلمة، ب (أو سيّد البيت) قد أصبح خصوصيا أو مخصّصا عن طريق الطرف المحدّد: أي عالمين. (و هي كلمـــــة تعني الكـــــون بصفتـــــه حقيقـــــة فضائية و زمانية). و بالعكس، فإن عالمين على الرغم من لانهائيتها موضوعة تحت تبعية رب"[2]. و بهذا يعقد أركون علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية و القيمة المعنوية المنضافة لهذه الصياغة النحوية أو يمنحها أكثر من معنى.

الضمائر في سورة الفاتحة:

إنها تمثل صنفا آخر من أصناف المـــــحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم و تحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءاتنا. و ذلك لأنـــه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحساسة جدا و الخاصة بمؤلف النص.

ففي صيغة: [إيا | ك | نعبد ، و إيا | ك | نستعين].

---

[1] المرجع السابق، ص 127

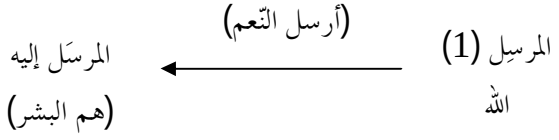
[2] المرجع نفسه، ص 127

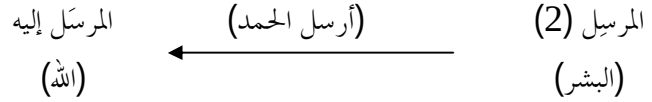
يوظف الكاف و هو ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد (أو الضمير المخاطـــب في صيغة المفرد) و هو يستخدم مرتين مع أداة الفصل "إيا"

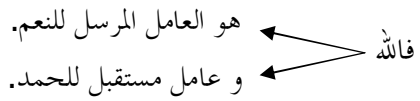
الصيغة الأولى: إياك نعبد ⟵ الدلالة على من تتوجه إليه العبادة.

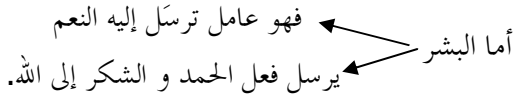
الصيغة الثانية: إياك نستعين ⟵ الدلالة على من نطلب منه المعونة.

و من خلال هذا التوظيف للضمائر تتحدد ملامح العوامل في هذا النص ونحاول توضيحهـــــــا في هذا النموذج العاملي:









و بهذا يكون الله هو المرسِل الأول و المرسَل إليه الأول.

أما البشر فهم مرسِل ثاني و مرسَل إليه ثاني.

الأفعال في سورة الفاتحة:

نشير أولا إلى أن الأفعال قليلة بالمقارنة إلى الأسماء و الضمائر.

العامل الثاني: الإنسان: نجده يرتبط بالأفعال المصرفة في الزمن الحاضر (نعبد و نستعين) الضمير المستتر و تقديره "نحن" هو الدال على العامل رقم (2). أي "الإنسان".

و الفعلان (نعبد و نستعين) وردا في الزمن الحاضر. و صيغة الفعل المضارع تـــــدل على التوتر، و على الجهد الذي يبلده العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1). و كذا على ديمومة الفعل و استمرار يته.

و حتى عندما ارتبط بفعل الأمر (اهدنا) الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين، لا يمكـــــن أن يشتمل فعلا على قيمة الأمر بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في (نعبد و نستعين).

العامل الأول:"الله": فقد ارتبط بالفعل الوحيد الذي اتخذ صيغة الماضي (أنعمـــتَ) لأنه الفاعل النحوي لهذه الصيغة. و التي تدل على حالة حصلت أو تمت و لا مرجوع عنها. إنها ناتجة عن فعل سيّد و مستقـــــل و بالتالي لا يوجـــد توتر مع الفاعل"[1].

الأسماء و التحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

إن هذه الأسماء تتجلى في عدد المفاهيم البدئيـــــة أو الأصليـــة و في اللجوء إلى التحويـــــل إلى اسم. فأركون يرى بأن هذا النص لجأ إلى كلمات مزدوجة (كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل، أو مفعول به).

اسم الفاعل ⟵ مالك، الضالين.

اسم مفعول ⟵ المغضوب عليهم.

فمثل هذه المصادر تمـــارس فعلا نحويـــــا كأسمـــــاء، في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل، و بالتالي فعملية التحويل قد أفادت "حـــدف" علامات الشخص، و الزمـــــن، و الصيغة، التي ترافق الفعل، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية، لا زمنية، و خبرية ذات صلاحية عامة و دائمة، و بدل من تأكيد خاضع لشروط تدخل فعل مـــــــــا، في زمن ما و طبقا لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاجة قائمـــــة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق.

---

[1] المرجع السابق، ص 131

البينات النحوية في سورة الفاتحة:

قام أركون بتقطيع منتظم للنص: 1- بسم الله

ثم ميز بين أربع وحدات للقراءة 2- الحمد لله

القاعدية 3 – إياك نعبد و إياك نستعين

4- اهدنا الصراط المستقيم

5-الرحمن الرحيم

6- رب العالمين

7- الرحمن الرجيم

8- مالك يوم الدين

9- صراط الذين أنعمت عليهم

10- غير المغضوب عليهم

11- و لا الضالين

التقطيع يوضح لنا الدور النحوي و المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله.

النظم و الإيقاع:

اكتفى أركون بالتنبيه إلى الملاحظة التالية: هي وجود قافية (ايم)متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة.

أما القافية (إيم) ففي مثل قوله تعالى:

الحمد لله رب العالمين

00/ | /0/0/0/ /0/0/ /0/0/

إ ي ن

و القافية (إين) : في قوله تعالى:

الرحمن الرحيم

00/ | /0/ /0/0/0/

إ ي م

و فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية: ميـــم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5مرة) ها (5مرات).

إلا أنه لم يقدم تفسيرا رمزيا لهذه الوحدات الصوتية و عدد تكراراتها.

3- العلاقة النقدية:

بعد أن حدد أركون في اللحظة الألسنية أو اللغوية صائغات الخطاب في سورة الفاتحة، حيث تعرض بالتحليل إلى: عمليـــة القول، و المحددات و المعرفات، و الأفعال و الضمائر، و الأسماء، و البنيات النحوية و النظم و الإيقاع، و علاقة كل ذلك بتشكل المعنى. يصل إلى المرحلة الثالثة و هي ما يسميه: العلاقة النقدية و فيها يعمل على تحديد علاقة جديدة بين الفاتحة كملفوظ و القارئ.

و لكن هذا لا يعني حسب أركـــــون أن "نترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد أن كنا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيات و مصطلحاته المتقشفة الصارمة. فـــ "العلاقة النقدية" تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا. إنها تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقـــــد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري. و هذا يعني أننا هنا أيضا لن أستطيـــــع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة أو في النص"[1].

و يحيـــــل في ذلك أركـــــــون إلى الناقـــــــد السويســـري جان ستاروبنكســـــي JEAN STAROBINSKI في كتابـــــه "العلاقـــــة النقديـــــة La relation critique و فيه يطرح علاقة النص بالقاريء أي أن النص "عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة"[2].

و لدراسة هذه العلاقة النقدية بين القارئ و نص الفاتحة. يرى أركون ضرورة استعادة و تجميع كل القراءات التي أنتجها التراث التفسيري الإسلامي. و ذلك لبيان نقاط الاتفاق و نقاط الاختلاف بين تلك القراءات السابقة و القراءات الحديثة، لأن

---

[1] المرجع السابق، ص 135.

[2] المرجع نفسه، ص 135.

هذه الطريقة هي التي تسمح بتحاشي "النزعة الاصطناعية الاعتباطية للموضات العلمية العابرة التي تمثل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هي أن ننصف القدماء. من الممكن ألا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض و التي تشكل التراث التفسيري إلا إلى العثور على بعض القطـــــع النادرة، تماما كما يحصل لعمليات الحفر و التنقيب الأركيولوجية"[1].

أي أن الحفر الأركيولوجي سينتج معرفة مشتتة، على الرغم من أن النصوص الدينية تتميز عن غيرها من النصوص، في كونها تسلم بالمعنى الأخير، أي أن كل التراثات الدينية تزعم أنها تحتوي على المعنى الأخير و هذا الأمر يقود إلى طرح سؤالين محوريين و هما:

" 1- ما هو محتوى المدلول الأخير و وظيفته و مداه حسب التراث التفسيري؟

2- هل بإمكاننا اليوم أن نبدي حكما في درجة التطابق بين المدلول الأخير النابع من النص الأصلي Texte tuteur و المدلول الأخير الذي أنتجه التفسير التقليدي؟

و الإجابة على هذين السؤالين هي التي ستجنبنا في تصور أركون الوقوع في أسر الحشد المتبحر للنصوص أو البيانات الوصفيـــــة، و السير في هذا الاتجاه يعني الوقوع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه التراثات الكلاسيكية التي لم تتردد في احتكار المدلول الأخير"[2].

من أجل قياس التطابق بين النص المؤسس، و بين النص التفسيري، فإن أركون يعود إلى قراءة فخر الدين الرازي، في كتابـــــه "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" لأن الرازي حسب أركون استطاع أن يجمع في تفسيره كل ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقـــــة عليـــــه، على اعتبار أنه توفي توفي سنة 606 هـــ/1209م. و قد خصص الرازي في تفسيره للآية الأولى من سورة الفاتحة 37 صفحة، أما مجمل سورة الفاتحة فقد فسرها في 99 صفحة.

و المهم بالنسبة لأركون هو إعادة طرح إشكالية المعنى من زاويتين أساسيتين هما:

---

[1] المرجع السابق، ص 136

[2] رمزي تفيفحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، كتابات معاصرة، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية، بيروت، عدد 47، المجلد 13، سنة 2002، ص 118.

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

2- على أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي، أو أي مفســـــر إسلامي كلاسيكـــــي؟ هل نموضعه على المستوى الديني؟ أم الرمزي؟ أم الثقافي أم الأنطولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرق، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، و بين بحث الفكر الإسلامي الموروث"[1].

كما يبحث أركـــــون في نص الفاتحـــــة عما يسميـــه المرجعيات البدئية أو الأصلية، و كيف يعبر هذا الأصل البدئي عن نفســـه؟ و يجيب عن ذلك بقوله: "إن الفاتحة تقدم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال و لكن لا تقدم لنا المادة الكافية للإجابة عليه. بالأصل البدئي نحن نقصد الذرى القصوى للوجود البشري مثل: الحياة، والموت، والزمن والحب، والقيمة، والامتلاك، والسلطة، والمقدس و العنف. وهذه الذرى تتداخل في ما بينها، و تحيلنا كلهـــــا إلى مسألـــة الكينونة أو الوجود. و فيما يتولد المعنى، و يتشكل و ينبني"[2].

و لا يمكن تحديد تحولات الأصل البدئي "إلا عبر لغة رمزية يقترح أن تكون اللغة البديلة عن اللغة الدالة و المنطقية التي اعتمدتها التفاسير الكلاسيكية. و تعامله مع اللغة القرآنية كلغة رمزية لا يعني إهمال التراث التفسيري الضخم كما لا يعني أيضا الوقوف في صف التفاسير الصوفية الغنوصية"[3].

بمعنى أن الخاصية الرمزية للغة الدينية هي التي تمكن من تجاوز التفسير الكلاسيكـــــي "إذ لم تعد الكلمة مجرد علامة تحيل إلى معنى محدد، بل أضحت رمزا ينفتح على معان و دلالات جد متنوعـــــة. يقول أوربان URBAN، إن ما جعل من اللغة أداة تعلم هو بالتحديد قدرة العلامة على التعبير عن الشيء بغير أن تتعطل عن التعبير عن الشيء آخر، و بناء على ذلك فلكي تكون للعلامة قيمة بليغة بالنسبة للشيء الثاني فلا بد لها أن تتشكل كعلامـــــة للشـــــــيء الأول"[4] و بهذه الكيفية تتحقق قدرة اللغة الرمزية. من خلال الإيحاء الخصـــب و الإبلاغ المجازي.

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 139.

[2] المرجع نفسه، ص 141.

[3] رمزي تفيفحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، ص 120.

[4] المرجع نفسه، ص 121.

و اللغة القرآنية هي لغة رمزية و ليست حرفية أو منطقية. و نص الفاتحة، من خلال مفرداته يحيلنا حسب أركون إلى عدة ذرى قصوى للوجود، و ذلك حسب الجدول التالي:

التعابير	الدلالات
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم	علم الأصول الأنطولوجية و المنهجية للمعرفة (علم الأصول)
مالك يوم الدين	علم الآخرة Eschatologie كالبعث الحساب... الخ
إياك نعبد	العبادات، الطقوس و الشعائر
اهدنا الصراط المستقيم	الأخلاق
الذين أنعمت عليهم	علم النبوة Prophétologie
غير المغضوب عليهم و لا الضالين	التاريخ الروحي للبشرية: رمزية الشر القصص المتعلقة بالشعوب العاصية

و معنى ذلك بالنسبة لأركون " أن مفردات الفاتحة و بناها النحوية عامة جدا، و منفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه و تسقط عليه مختلف أنواع التحديدات و المعاني. و لكن لا توجد أي معرفة و لا أي نظام معرفي يمكنـــــه أن يستنفذ معناها أو أن يثبته نهائيا. و هكذا نجد أننا حتى اليوم يمكننا أن نسجـــــل في مواجهة كل علم من العلوم المشكلة من قبل المسلمين برامج بحوث متعددة الاختصاصـــات و العلوم. و هذا يعني أننا إذا ما أعدنا قراءة نص الفاتحة أو حدّدنـــــــاه كما فعلنا آنفا، فإن ذلك يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية و البدائية"[1].

و هذه الإعادة تتعارض مع ما كانت التعاليم الأرثوذكسية قد فرضته لقرون طويلـــــة، و يعطي على ذلك أركون مثال "ذلك التعارض الكائن بين اللذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم...كان التفسير التقليدي قد اعتمد على المقولات اللاهوتية و الميتافيزيقية و الأخلاقيـــــة و النفسانية و المنطقية لكي يشكل نمطين

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 143

متضادين من أنماط الإنسان أو الإنسانية. أما النمط الأول فيخص الإنسان الكامل (كالنبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين). و هذا النمط يتمتع بفضل الله و عنايته. و أما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر و الضلال، و الذي هو عرضه للغضب و اللعنة الإلهية"[1].

و هذا التفسير بالنسبة لأركون كرس المقولات الثنوية، وقسم المجتمع الإنساني إلى صنفين متعارضين، صنف الأشرار و صنف الأخيار، و أقام حواجز قارة و صلبة بين الصنفين، و هذا ما يتعارض مع طبيعة لغة القرآن، لأنها لغة رمزية مجازية و ليست لغة قانونية منطقية، و اللغة الدينية لم تكن فقط لغة تشريعية قانونية، و إنما هي أيضا لغة الشعائر و الطقوس الدينية، كما أنها لغة الفكر الحر بكل إنجازاته.

و ينتهي "أركون إثر تأكيده على أهمية حضور الزمن في نص الفاتحة على وجه الخصوص و النص القرآني عموما باقتراح فتح و رشات عمل لمسألتين محوريتين:

1- كيف يمكن للغة القرآنية أن تساهم في بلورة نظرية في اللغة الرمزية ترتبط بسياق الفكر الميثي الذي ظهرت فيه و بالفكر العلمي الراهن الذي يعيد اكتشاف اللغة الرمزية؟

2- كيف ساهمت التفاسير الكلاسيكية في قبر هذه اللغة الرمزية و تحويلها إلى خطاب غنوصي تعلمي"[2].

و للإجابة على هذين السؤالين، يحتاج أركون إلى تعميق الإشكالية المتعلقة بالنص المقدس من خلال تدشينه لألسنية جديدة للغة الدينية، فاللغة الدينية ليست لغة شعائرية أو تشريعية فقط، و إنما أيضا لغة رمزية، و نمط الإنتاج الرمزي للمعنى يختلف عن أنماط الإنتاج الأخرى، و ذلك يندرج ضمن الإمكانيات التعبيرية للغة.

---

[1] المرجع السابق، ص 143

[2] رمزي تفيفحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، ص 121

الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية و الظواهرية

أولا: القراءة الاستشراقية

يصطلح أركون على الاستشراق باسم "الإسلاميات التقليدية" « Islamologie classique » ، و يصفها تارة بمنهج فقه اللغة، أو اللسانيات الأرثوذكسية... و يعرفها عموما بأنها "خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام"[1].

و يقترح أركون مشروع " الإسلاميات التطبيقية" لتجاوز النقائص المعرفية و المنهجية و الإيديولوجية في " الإسلاميات التقليدية الغربية" أو الاستشراق، فهل استطاع أركون أن يحدث القطيعة مع الاستشراق خاصة أنه تتلمذ على يدي المستشرقين، و لا يجد حرجا في الإشادة بفضل المستشرقين عليه أمثال ريجيس بلاشير، الذي كان متخصصا في فقه اللغة (علم الفيلولوجيا) و الذي عمله الدقة و الصرامة الفيلولوجية – أم أن الفكر الاستشراقي ظل حاضرا بقوة في فكر أركون. و أنه لم يستطع أن يتحرر من تأثيره، و بقي متضامنا معه؟

عادة ما يصف أركون خطابه بأنه خطاب علمي يستقي رؤيته و أدواته و تقنياته من الإنجازات التي دشنتها العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة في الفكر الغربي، و أنه خطاب يقيم مسافة نقدية مع الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المعاصر، و مع الخطاب الاستشراقي. فما هي النقاط التي يختلف فيها أركون مع الخطاب الاستشراقي؟

يدعو أركون إلى دراسة كتب المستشرقين، و عدم الإعراض عن انتاجهم العلمي، من خلال ترجمة أعمالهم المخصصة للدراسات الإسلامية، و التعاطي معها على أسس علمية موضوعية و ليس انطلاقا من خلفية إيديولوجية عقائدية، و يتأسف على وجود أعمال علمية كبيرة لمستشرقين كبار لم تترجم للغة العربية، من مثل كتاب الأستاذ يوسف فان أيس، و هو كتاب مكرس لدراسة فترة التكوين

---

1) MOHAMED ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, OP. Cit, P 43

الأولى للفكر الإسلامي و هو بعنوان" اللاهـــــوت و المجتمـــــع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة".

كما يحيل إلى كتاب الباحث ستيفان وايلـــــد: "القـــــرآن كنـــــص" STEFAN WILD :The Quran as text
و كتاب ويليام غراهام: الكلام الإلهي و الكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي
WILLIAM GRAHAM : divine word and prophetic word in early Islam: A reconsideration of the sources، with special reference to the divine Saying، or hadithe Qudsi.

1 - تصنيف الأدبيات الاستشراقية:

و يقوم أركون بتصنيف الأدبيات الاستشراقية إلى ثلاثة أصناف، بهدف بيان دوافع البحث الاستشراقي، أما الصنف الأول فهو مجموعة من المؤلفين الخاضعة "معرفيا لوجهة النظر المسيحيـــة، و إنهم بذلك يبالغـــــون في أهمية العامـــــل الديني و يرسخون الأبعاد الإيديولوجية و الجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية، إنهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذكسية و الامة و السنة و الشيعة و الخوارج دون أي تفكيك لها أو القاء نظرة نقدية عليها"[1] و يعلق أركون على هذا الصنف بكونه يجد إنتعاشا كبيرا في الخطابات الإسلاميـــة التي تملأ المجتمعات العربية. و هم المستشرقون المسيحيـــون الذين يواجهون فلسفات الإلحاد و المادية.

أما الصنف الثاني فهو مجموعة من المؤلفين "يتركون المجتمعات نفسها تتحدث، و يتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلهام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية أو عن الفكرة الدوغمائية التي تقول بان الإسلام لا يفصل بين الروحي و الزمني"[2].

أما الصنف الثالث فهو الاستشراق الماركسي حيث يوجد حسب أركون "عدد قليل من الباحثين الذين يطبقون المنهـــج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية)

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 204

[2] المرجع نفسه، ص205

في دراسة المجتمعات الإسلامية، و يرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية و الرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الإسلامي و إلى المنبث الاجتماعي و الثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين "[1].

و هذا الصنف يركز على العامل المادي في دراسته للإسلام، و ذلك عكس الصنف الأول الذي يركز على العامل الروحي، و هم المثقفون اليساريون المتعاطفون مع العالم الثالث.

أما عن الأسباب التي تقف وراء الأبحاث الاستشراقية، و الدوافع المتحكمة بأعمال المستشرقين، فإن البحث الاستشراقي كان و لا يزال مرتبط بالرؤية الاستعمارية، حيث كان المستشرقون في القرن التاسع عشر يعملون كباحثين إداريين و عسكريين تابعين للإدارة الاستعمارية.

و بعد استقلال الكثير من دول الشرق التي كانت مستعمرات سابقا ظل الحنين يسكن المستشرقين إلى الفرص التاريخية الضائعة و الهوى الرومنطيقي الذي يغذيه الشرق، كما أن الرغبة الملحة في لعب أدوار جديدة ضمن المنظورات التي افتتحتها سياسات التعاون، و كان السبب في استمـــــرار الدراسات الاستشراقية، هو الرغبة في استمرار الهيمنة بأساليب و أشكال جديدة.

و يعطي أركون على ذلك مثال المستشـــــــرق "برنارد لويس" BERNARD LOUIS حيث يصفه بأنه من أفضل العارفين بتاريخ الإسلام، و لكنه مدعم للاستراتيجيات الإيديولوجية للدول المعاصرة.

و لعل ارتباط الاستشراق بالنزعة الاستعماريـــة، و العرقية المركزية الأوروبية، و محاولته النيل من التراث العـــــربي الإسلامي، هو الذي جعله مرفوضا في العالم العـــــربي الإسلامـــــــي، و ما كرس ذلك الرفض أكثر هو كتابات بعض المفكرين العرب أمثال عبد الله العروي، و أنـــور عبد المالك، و هشام جعيط، و ادوارد سعيد، و هي الكتابـــــات التي جـــــرت و هي متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار، و هذا ما جعلها عند أركون كتابات أيديولوجية.

---

[1] المرجع السابق، ص 205

2- نقد المنهج الاستشراقي:

يتعامل أركون مع معطيات الاستشراق بحس نقدي فيبرز حدود البحث الاستشراقي، و قصور مناهجه، و انغلاقه على موضوعاته دون انفتاح على كشوفات علوم الإنسان و المجتمع.

و من بين أهم مطبات الاستشراق في نظر أركون المنهج الفيللوجي: أي منهج فقه اللغة و هو المنهج الذي كان سائدا في القـــرن 19 و يدعو أركون الاستشراق إلى ضرورة أن يصبح "جزء لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، و أن يلحق بركب التجديد المنهجي و المفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي فلا يعقل أن يظل منغلقا على نفسه و راضيا بمنهجية القرن 19 و رافضـــا الانفتاح على الثورة المنهجية و الابستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات و حتى اليوم"[1].

فالبحث الاستشراقي في نظر أركون لازال يتجاهل النقد الابستمولوجي، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار مكتسبات العلوم الإنسانية، فهي بالنسبة له أشياء عابرة، كما يرفض فتح مناقشة ابستمولوجية نقدية للمسلمات و الفرضيات التي تستند إليها الممارسات المنهجة للمستشرقين.

و هذا ما جعل المنهجية الفيلولوجية "لا تأخـــذ بعين الاعتبـــار الأساطيـــر و التزويـــر و التحريـــف و التصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الاجتماعي، و تفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي – تاريخي كما تفقر آليات إنتاجه"[2].

لأن المنهجية الفيلولوجية هي منهجية وضعية تهتم بالذي حدث تاريخيا، و تهمل كـــل ما هو خيالي و عجيب و أسطوري، أي أنها لا تأخذ بمعطيات علم النفس التاريخي. فالفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفيللوجـــي لا تهتم إلا بالوقائع و الأحداث الثابتـــة تاريخيـــا، و تهمل الخيالات التي رافقت هذه الوقائع.

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 130

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 259

بالإضافة إلى ذلك، فإن المنهجية الاستشراقية نجدها تهتم بالتبحـــــر الأكاديمي و جمع المعلومات دون الاهتمام بأركيولوجيا المعرفة و تعريـــــة المسلمات الضمنية التي تحكم الفكر الإسلامـــــي، أي أن المستشرقين لا يهتمون بالبعد الابستمولوجي في دراساتهم، و لذلك نجدهم نجحوا في جمع مادة أولية كبيرة حول المجتمعات الإسلامية، و لكنهم اهتموا أكثر بالإسلام الكلاسيكي و النصـــوص التمثيلية و هذا ما يعيبه عليهم أركون، لأن مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي يريد أن يحدث القطيعة مع الإسلاميات الكلاسيكية، لا يهتم بالنصوص التمثيلية فقط، و إنما يركز أيضا على النصوص غير التمثيلية بالدرجـــة الأولى، أي نصـــــوص المجموعات الدينية و السياسية المعارضة.

كما أن المنهجية الاستشراقية تتميز بهوسها في "بالبحث عن أصول الكلمات، و عن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور من أقدمها حـــتى اليوم، و تنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت فيها هذه الأفكار حيث تختزل القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية و العبرانية و ذلك على حساب إبداعيته الأدبية و الروحية"[1].

.بمعنى أن الجهـــــد في البحث الاستشراقي يتجـــــه إلى تحديد المعنى الأصلي أو الأيتمولوجي لكلمة ما، أي المعنى الحرفي و القاموسي، فهو يركز على أحادية معنى النص. عكس العلوم الإنسانية .بمكتسباتها المختلفة التي لا تهتم فقط بالمعنى الأصلي (الحرفي) و إنما تهتم أيضا بالمعاني الحافة أو المحيطة.

و بشكل عام فإن المستشرقين لا ينفتحون على المنهج التعددي، بل ظـــلـــوا حبيسين التاريخانية و النزعة الفيلولوجية. فعلم الإسلاميات "لا ينفتـــح إلا بخجـــــل و استحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات و التاريخ المقارن و الأنثربولوجيا (علم الأناســـــة) و أركيولوجيا المعرفة...الخ"[2].

و لكن هذا لا يعني عند أركون أن العلم الاستشراقي أكثر بعدا عن الروح العلمية الحديثة من العلم الإسلامي، فالممارسة العلمية للمسلمين لا تزال في رأيه تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي أي إنهما يقفان بعيدا عن النظام الجديد للمعرفة.

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 51

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 143

و يقدم أركون على ذلك مثال مفاده أن العلـــــم الاستشراقي يجهل مفاهيم من مثل: بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة عنـــــد اميـــــــل بنفينيســـت، و مفهـــــوم ظـــــرف الخطـــــاب، الـــــذي بلوره ب. زمبتـــور (PAUL ZUMTHOR) ومفهوم القوى المهيمنة و القوى المهمشة.

و لكن رغم هذه النقائص التي سجلها أركون على الاستشراق في دوافع بحثه، و مناهجه المعتمدة، و هي التي لا تخـــــرج عن أدوات العقـــــل التاريخاوي الفيللوجي- و ازدرائه لكل قلق ابستمولوجي و تفسيره للقرآن من خلال مقارنته بالكتب السماوية السابقة عليه إلا أن أركون يطلب من المسلمين ضرورة الانفتاح على الدرس الاستشراقي، و يصرح قائلا: "قد يفهـــــم من كلامي السابق أني أريد تهديم الاستشراق أو المشاركة في المعركة الإيديولوجية ضده أو نكران كل فضل له. إذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنه مخطئ حتما في إدراك مقصدي"[1].

إن أركون كما سنلاحظ في السطور الآتية أنه يرفض الاستشراق على مستوى المنهج كما رأينا و لكنه يأخذ بالكثير من النتائج المتوصـــل إليها، فكيف يرفض المنهج و يبرز نقائصـــــه و لا يتردد في الآخذ بالكثير مما يترتب عن هذا المنهـــــج من نتائج و حقائق تعتبر عند أركون حقائق علمية.

كما نلاحظ أيضا أن أركون بالرغم من تصنيفه للمستشرقين إلى تيـــــارات مؤمنـــــة و ماركسيـــــة...الخ على ما في التصنيـــــف من ترتيب و تفضيل لتيار على آخر، إلا أن ذلك لا يمنعـــــه من الاعتراف بجميل كل المستشرقين حيث يقول: "و لكن لنكـــن متواضعين في ذات الوقـــــــت و لنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي و انجازاته. فالعدل و الإنصاف يفرض علينا ذلـــــك، و لذا فإني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود و مكتسبـــات رواد الاستشـــــراق من أمثال: يوليوس فيلهـــا و زين و هوبير غريم، و تيودور نولدكـــــه، فريدريك شوالي، و قـــــون ج. بيرغستراسير، و أوبريتزل و إ. غولدزيهر، و تورأندري، و أ. غيوم، و أ. جفري، و م. برافمان(...) كما ينبغي أن نحي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، و ريجيس بلاشـــير، و هاريـــس بيركلانـــــد، و ر. بيل،

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 130

و وليام مونتغمـــــري واط، و جـــون بيرتون، و جون وانزبروغ و أ. ت. ويلش، و يوروبان (...) الخ"[1].

3- الاستشراق و القرآن:

و من بين أهم القضايا الاستشراقية التي يركز عليها أركون، قضيتين هما: التسلسل الزمني للسور و الآيات، ثم ترتيب و تنظيم مجموع عبارات و نصوص الوحي.

و لذلك يدعو أركون إلى "إنجاز تصنيف كرونولوجـــي أي زمني للســـــور و الآيـــات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي"[2] "و إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن أي إلى تحقيق القرآن من أجل التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص"[3].

و نلاحظ هنا كيف أن أركون يأخذ بنتائج الدراسات الاستشراقية على أنها مسلمات صحيحة يجب تطبيقها و ذلك ما يفعله عندما يتعرض لدراسة بعض الســـــور القرآنيـــــــة من مثل سورة الحجرات، و سورة التوبة، و سورة الكهف و سورة الفاتحة...الخ حيث يكـــرر ما انتهى إليه الكثير من المستشرقين و يذكر منهم "ريجيـــس بلاشير REGIS BLACHERE " في كتابه "المدخل إلى القرآن" « Introduction au Coran » و كتابـــــه " الترجمـــــة طبقـــــا لمحاولـــــة إعـــــادة ترتيـــــب الســـــور، الجـــــزآن الأول و الثاني traduction selon un essai de reclassement des sourates، و جاكلـــين شـــــابي في كتابهـــــا : " رب القبائـــــــل، إســـــلام محمـــــد "J . CHABBI, Seigneur des tribus، L'islam de MOHAMMED".

كما يعتمد بشكل كبير على أعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية الممثلة بأعمال نولدكه، و يضاف إلى ذلك أعمال جوزيف شاخت...الخ

إن ترتيب السور في القرآن، حسب المدرسة الفيلولوجية الألمانية و أعمال ريجيس بلاشير لا يراعي التسلسل التاريخي، و يكشف كون بعض الآيات أقحمت

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 32

[2] المرجع نفسه، ص 44

[3] المرجع نفسه، ص 45

على سور ليست منهـــا في الأصـــل، و لا يمكن إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن في نظر المستشرقين إلا من خلال ترتيب تاريخي جديـــد للسور، لأننا حسب أركون "لا نزال نعيش حتى الآن على فكرة أن كل سورة ترتبط بوحدة أصلية نصية يمكن وصفها بالمكية أو المدنية. إن الحقيقـــــة أكثر تعقيـــــدا من ذلك بكثير، و ينبغي على التفحص استخدام معايير شكلية (من نظم و بنية نحوية و مفردات) و موضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى داخل السور المكية"[1]و إذا تحقـــــق هذا الأمر فمعنى ذلك أننا نجد أنفسنا أمام ترتيب جديد للسور القرآنية، كمـــــــا أن احترام التسلســـــل الزمـــني (أو الكرونولوجي) للآيات القرآنية، "يتيـــــــح لنا أن نتعرف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، و على المواقع الاجتماعية و السياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحـــــــة" في القرن السابع الميلادي، و هذا ما يجعل البحث الاستشراقي يستطيـــع أن يقـــــدم ما عجز التفسير الإسلامي عن تقديمه، و نقصد بذلك تاريخية المصحـــف ب"بقـــــدر ما ينزع التفسير الإسلامي و التنقيب الإسلامي الصفة التاريخيـــــــة عن كيفية تشكـــل المصحـــف و يطمس المشاكل المتعلقة بذلك، و بقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي بقـــدر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كليا بالمعطيات الايجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعـــــد 632م و ينشغـــــل بمسألـــــة السياق اللغوي و التاريخي للآيات"[2]. و لكن بالنسبة لأركون ضيـــاع المخطوطـــــات و المؤلفات الحاسمة هو الأمر الذي لا يزال يمنعنا من التوصـــــــل إلى نتائج أو حلول نهائية لمشكلة الترتيب الزمني للسور القرآنيـــــة، و من ثمة إعادة كتابة تاريخ المصحف من جديد، و تجاوز الرواية الأرثوذكسية لتشكل النص الديني، و تحوله من خطاب إلى نص مكتوب ناجز، وهي الرواية التي تستبعد التفكيـــــــر في العمليات الاجتماعية و الثقافية المعبرة عن جملة الرهانات القبليـــــة و العصبيـــــة و المعطيات اللغوية و السيميائية التي حكمت هذا التشكل.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، ص 265

[2] المرجع نفسه، ص 264

و في هذا السياق يساير أركون المستشرقين في إعادة ترتيبهم للسور القرآنية، ترتيبا يختلف عن الترتيب السائد في المصحف و الذي يبدأ بسورة الفاتحة و ينتهي عند سورة "الناس" بمجموع 114 سورة و من بين الأمثلة على ذلك سورة "الحجرات" حيث يقول بشأنها: "لكن يبدو أن سورة الحجرات المرتبة برقم 49 في القرآن تمثل في الواقع المرتبة رقم 114. هذا ما كشفه المؤرخون الفيللوجيون المحدثون الذين قاموا بترتيب زمني حقيقي لسور القرآن و آياته و بالتالي فإن هذه السورة تحيلنا إلى آخر فترة من فترات القرآن، و إلى البلورة النهائية لمعنى كلا المفهومين الأساسيين: مفهوم الإيمان و مفهوم الإسلام"[1] و بسبب هذا الترتيب حسب أركون هو كون سورة الحجرات تميز بين الإيمان و الإسلام في قوله تعالى:" قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم و إن تطيعوا الله و رسوله لا يلتكم من أعمالك شيئا إن الله غفور رحيم"(سورة الحجرات الآية 14) و ذلك بعد أن تم تحديد الإيمان في الآية 07 في قوله تعالى: "و لكن الله حبب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم " (سورة الحجرات الآية 07) أي أن الإيمان حسب القرآن يعني الاعتقاد المستبطن في القلب، و يمكن تمييزه عن الإسلام و الإسلام "كلمة من الصعب ترجمتها إلى اللغات الأخرى، لأنها خاضعة لبلورة مفهومية يحصرها المؤرخون بفترة ما بعد الهجرة (أي ما بعد هجرة النبي إلى المدينة)"[2] فكلمة إسلام تترجم ب La Soumission à dieu أي الخضوع لله، و تترجم أيضا بفعل الطاعة التي تقدم لفئة اجتماعية –سياسية و دينية، في حين تترجم كلمة إيمان "foi " بفعل الإخلاص و الوفاء acte de fidélité لعهد بين طرفين، و الصيغة الفعلية آمن تعني ضمان الآمان للطرف الآخر، و عدم الإخلال بعهدنا تجاهه. و هذه الترجمات هي لريجيس بلاشير التي يذكرها أركون.

و بموضع الاستشراق سورة الفاتحة تحت رقم 46، فكل ما نستطيع قوله حسب محمد أركون هو "أن هذا النص القصير الموضوع على رأس المدونة القرآنية – و من هنا اسم الفاتحة الذي خلع عليها فيما بعد – يحتل في الترتيب الكرونولوجي

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 136

[2] المرجع نفسه، ص 136

الرقم 46. و لذا يمكن القول بأنـــه من المفيـــــد، على الأقل تاريخيا أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (46). و لكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحا بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مدونة ابن مسعود و مدونة ابن عباس"[1] .

و يعلـــــق أركون في الهامش على المشكلة التي يطرحها هذا الغياب، بالعودة إلى موقف فخر الدين الرازي في كتابه "تفسير مفاتيـــح الغيب" حيث يشير الرازي إلى ما جاء في كتب القدماء أن ابـــن مسعود أنكر أن الفاتحة تشكل جزءا من القرآن، و لكن الرازي يكذب موقف ابن مسعود، و يفسر أركون موقف الرازي الرافض لإنكار ابن مسعود تضمن القرآن للفاتحة بأنه يدل دلالة بالغة على إستراتيجية الرفض المتبعة من قبل الفكر الدوغمائي من أجل إفشال الفكر النقدي.

و إعادة التفحص الاستشراقي هذا لترتيب الفاتحة و موقعها من النص الكلي يطـــــرح في إطار التميز بين الجمـــــل أو المنطوقـــــات التي تلفظ بها النبي حقيقة في ظروف معينة، و بين التلفظ المسطور الذي وصل إلينا في المصحف.

و يواصل محمد أركون الاستعانة بإسهامات المستشرقين، ففي تحليله لسورة الكهـــف يلخص ضمنيا بعض النتائج التي توصلت إليها المدرسة الاستشراقية الألمانية أي مدرسة نولدكه، فنادرا حسبه "ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة، و إنما تتشكـــل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات، التي تختلف قيلا أو كثيرا في تواريخها، أو من حيث ظرف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيرية"[2].

و أكثر من ذلك قد تدمج بعض الوحدات النصية في وحدات نصية أخرى، لأن نص المصحف بالنسبة لعقولنا التي تعودت بلاغة التأليف و طريقة للعرض.. "يدهش عقولنا بـــ" لاترتيبه"[3]. وأهم ما قاله الاستشراق و خاصة نولدكه و ريجيس بلاشير في سورة الكهـــــــف، هو تقسيمهم السورة إلى وحدات نصية أو وحدات سردية من خلال الكشف عن العناصر التكوينيـــة التالية: فبالنسبة للوحدة النصية

---

[1] محمد أركون، القرآن بن التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 146

[3] محمد أركون، نافذة على الإسلام ، ترجمة، صياح الجهيم، عطية للنشر و الترجمة و التأليف، لبنان، ط2، عام 1997، ص66

الأولى المكونة من الآيات الثمانية الأولى للســـــورة يرى أركون أنها لا تمت بصلة إلى موضوع السورة، و من ناحية التسلسل الزمني فهي تنتمي إلى الفترة المدنية في حين مجمل السورة ينتمي إلى الفترة المكية، و هي لا تقوي وحدة النص الكلي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النص الجزئي.

أما قصة أهل الكهف فإنها تشكل الوحدة السرديـــــة الأولى من الآية 09 إلى الآيـــة 25، و هي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين و المدعوة باسم "أهل الكهف" و يعلق أركون على أداة الانفصال "أم " في قوله تعالى: " أم حسبت أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجبـــــا" (سورة الكهف، الآية 09). بقوله إنها توحي بوجود علاقة مع الجزء السابـــق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع، و يخلص من ذلك على طريقة ريجيس بلاشير إلى أن نص الحكاية قد تعرض لتحويرات و لتغيرات.

و يضيف إلى ذلك أن الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية 11 لولا أنها تنتهي بالقافية "عا" هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـــ "دا".

كما يواصل أركون تصنيف الآيات إلى وحدات نصية سردية، فمن الآية 60 إلى الآية 98 توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من مصدر مشترك هو قصة الاسكندر المقدوني و هما قصة "ذي القرنين " أو "قصة الرجل الذي لـــه جنتـــــان من أعنـــاب"، لكي تنتهي السورة من الآية 99 إلى آية 110 .بما يسميه أركون الخطاب التبشيري.

و ينتهي أركون إلى أن سورة الكهف عبارة عن مجرد تجاور بين عبـــارات لغويـــــة و معنوية متبعثرة.

و هكذا نلاحظ أن أركون يتبنى الكثير من الأفكار الاستشراقية المتعلقة بترتيب النزول و ترتيب المصحف، و يذهب الجابـــري إلى أن هذه القضية كانت مطروحة في الفكر الإسلامي القديم و الحديث، بمعنى أن قضية هل ترتيب السور في المصحف اجتهادي أو توقيفي أصالة، فهناك من ذهب إلى أن ترتيب الآيات لم يكن في القرآن كله بتوقيف و إنما كان عمل من الصحابـــــة أيضـــا، و هناك من يرى أن الترتيب في السور التي نزلت كاملة دفعة واحدة هو ترتيب توقيفي أصالة، و نفس الأمر

بالنسبة للسور التي نزلت على دفعات فهـــو توقيفي أيضا لأن الرسول كان يدعو من يكتب فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كـــذا و كذا (السورة التي تذكر فيها البقرة أو المائدة...الخ).

و يشير محمد عابد الجابري في دراسته "مدخل إلى القرآن" إلى أن: " هناك لوائح تقدم القرآن مرتبا حسب ترتيب النزول: منها لائحة ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد و أخـــــرى من ترتيب البيهقي عن عكرمة و الحسين بن أبي الحسن، و ثالثة منسوبة إلى ابن عباس، و رابعة من اختيار السيوطي نفســـه"[1] و هذه اللوائـــــح في نظره لا يختلف بعضها عن بعض، و لا عن اللائحة المعتمـــــدة اليوم لدى الأزهر و غيره، إلا في تقديم أو تأخير بعض السور بالنسبة إلى التي تليها مباشرة، أو بفارق سورتين: "بحيث يمكن القول إن الأمر يتعلق في واقع الأمر بترتيب واحد، باعتبـــــار أن الأخذ بواحدة من هذه اللوائح من دون غيرها لا ينتج منه أي شيء ذي بـــال على مستوى ما يمكن أن يستنتجه الباحث بخصوص المسار التكويني للقرآن"[2].

و يشير الجابري إلى ترتيب المستشرقين الذين اهتموا بترتيب سور القرآن حسب النزول، منذ القرآن 19 من أجل بناء تصور موضوعي لتطور الوحـــــــي، و قد عدلوا عن ترتيب لوائح "ترتيب النزول" التي وضعها الرواة المسلمـــــــــون، و على رأسهم نولدكه (1836 – 1930) الذي يعتبر أشهـــــر من اشتغـــــل بهذا الموضوع، والذي اعتمد في اقتراحه لمعايير موضوعية لترتيب سور القرآن الكريم حسب النزول على معطيين أساسين هما:

"الإشارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية. و إذا كانت السور المكية حسب رأيه – لا تقدم لنا في هذا المجال سوى ما سمح بالتمييز في المرحلة المكية بين ثلاثة حقب. فإن السور المدنية تحتوي على الكثير من الآيات التي تشير إلى حوادث وقعت قبيل نزولها"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط1، عام 2006، ص 239

[2] المرجع نفسه، ص 204

[3] المرجع نفسه، ص 241

أما المعطى الأساسي الثاني الذي يركز عليه نولدكه فهو:" خصائص النص القرآني، و بالخصوص منها الفرق الواضح بين السور المكية و السور المدنية، سواء على مستوى الأسلوب أو مستوى الموضوعات"[1] فعلى أساس هذين المعيارين وضع نولدكه ترتيبا للقرآن حسب النزول، و قد تبعه في ذلك المستشرق الفرنسي "ريجيس بلاشير" في الطبعة الأولى من ترجمته لمعاني القرآن مع تعديلات طفيفة و يؤكد محمد عابد الجابري، عكس ما يذهب إليه أركون في إشادته بالبحث الاستشراقي خاصة في موضوع ترتيب القرآن حسب النزول، أنه لا جديد في ترتيب المستشرقين "فالتحقيب الذي اعتمده بلاشير مبنى على التمييز بين خصائص القرآن المكي و مميزات القرآن المدني و هي أمور معروفة و قد فصل فيها كثير من المؤلفين المسلمين حديثا و قديما كما أن كتب السيرة النبوية تقدم من الأحداث و الاجتهادات ما يتطابق بهذه الدرجة أو تلك مع مراحل هذا التحقيب"[2].

أما ترتيب السور داخل هذا التحقيب "سواء كمجموعات أو داخل كل مجموعة على حدا، فلا شيء يفسره، فقد جاء اعتباطيا إلى حد كبير. و بالمقارنة يتبين أن الترتيب المعتمد بناء على رواية ابن عباس و غيره أقرب إلى منطق مسار السيرة النبوية من ذلك الذي وضعه "نولدكه" و سار عليه بلاشير. و لعل هذا ما جعل هذا الأخير يعدل عنه في الطبعات اللاحقة لكتابه "ترجمة معاني القرآن" إذ عاد إلى الترتيب المعمول به في المصحف"[3] و لا يظهر تأثر أركون بالمستشرقين في إعادة ترتيب سور المصحف و آياته فقط، و إنما يساير في بعض الأحيان التفسير الاستشراقي، في ما يقره من دلالات لبعض الآيات أو بعض الكلمات في القرآن الكريم.

و من بين الأمثلة على ذلك ما يكتبه حول كلمة "كلالة" معتمدا في ذلك على ما انتهى إليه الباحث الأمريكي دافيد س. بورز DAVID S POWERS

---

[1] م.ن، ص241

[2] المرجع السابق ، ص 243

[3] المرجع نفسه، ص 243

في كتابه: "دراســـات في القرآن و الحديث، و تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث"

Studies in Qur'an and Hadith. The formation of the Islamic law of mheritance.

و كلمة "كلالة" وردت في سورة النساء، الآية 12 كما يلي: " **وَ إن كانَ رجلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امرأةٌ و له أخٌ أو أختٌ فلِكُل واحد منهُمَا السُدُسُ فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاءُ في الثلث من بعد وصيّةٍ يوصىَ بها، أو دينٍ غيرَ مُضارٍ وصيّةً من الله و اللهُ عليم حليم**".

و هذه القراءة حسب أركون هي التي فرضت في الصحف، و يشير إلى بورز فيقول: قد فعلت "كما فعل بورز من جهتـــــه، بعرض هـــذه الآية غير المشكلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش و الممتع التالي: أن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، و بنفس الإعراب و الحركات. و من المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل. و لكن أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب و يخضعون فقط للكفاءة القواعدية و اللغوية العربية يختارون دائما القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي"[1].

و الخلافات بين القراءتين تخص الفعلين الأساسيين: يورث و يوصي. "فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. و عندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلالة (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين و هما مبنيان للمعلوم) و عندئذ تصبح القراءة معاكســـة تماما للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: و إن كان رَجُلُ يورِثُ كَلالَةً أو اِمرَأَةً – و هي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية و الذوق العربي السليم و الملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية) [2] و ذلك طبعا عكس القراءة السائدة.

---

[1] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 35

[2] المرجع نفسه، ص 36

و بالتالي فإن الاختلاف هو بين صيغة المبنى للمجهـــــول في الفعل "يُوَرَثُ"، و صيغة المبني للمعلوم. و هكذا يميز أركون بين نوعين من العقل و هما: العقل الإسلامي التفسيري الكلاسيكي الذي يلح على قراءة الفعل "يُورَثُ" مبنيا للمجهول، و العقل اللغوي السليم حسب أركون الذي يستند إلى الكفاءة اللغوية، و يقرأ الفعل مبنيا للمعلوم، و يعيب أركون علـــى الطبـــري و التراث الأرثوذكسي الذي حرص على إبقاء كلمة "كلالة" غامضة، وجعلها سرا من أسرار الوحي، و تجاهله للأحاديث التي تشرحها و سبب ذلك هو"أن مكانة الكلالـــــة تحدث وضعـــا جديدا يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق. و مـــــن هنا نفهم سر المقاومة و المعارضة التي تمنع عمر، أي الشخصية الأساسية التي ركزت عليهـــــا الروايات من الكشف عن معناها الحقيقي"[1].

و يذكر أركون أن هناك 13 خبرا من التراث تقدم تفسيرا مختلفا لكلمة "كلالـــــة"، و لكن الطبري لا يذكرها، لأنها لا توافق ما يريد أن يثبته، لأنه لم يفهم أن الوحي خطاب تاريخي، ينشأ عن واقع الإنسان، و في حين يرى فيه أركون أنه خطاب تاريخي جاء ليغير نظام الإرث العربي السائد.

و يقرأ أركـــون في معنى "الكلالة" معلقا على الآية 176 من سورة النساء التي يقول الله فيها "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك و إن كانوا إخوة رجالا و نساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا و الله بكل شيء عليم".

"إن هذه الآية التي كان النبي يكتفـــــي بإحالة عمر إليها في كل مرة يسأله عن معنى الكلالة و نلاحظ أنها تشرح الطريقة (طريقة الإرث) و لكنها لا توضح بالفعل معنى الكلالة. كـــــل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلا يمثل حالة من حالات الكلالـــــة و هذا ما يبرر قراءة فعـــــل يورث الوارد في الآية 12 من السورة نفسها بطريقة المبني للمجهـــول لا للمعلوم"[2].

---

[1] المرجع السابق، ص 52

[2] المرجع نفسه، ص 53

و لكن بالنسبة لأركون إذا كانت الآية 176 تفي بشرح و توضيح معنى الكلالة، فلماذا ظل معناها غامضا . و السبب في ذلك أن التفسير التقليدي "لا يتردد في تفسير الكلمة ضمن المعنى الذي تتطلبه حاجـــــة الأمة و ضغـــــط العرف القائم و استراتيجيات القوة و الضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع"[1].

لأن التفسير التقليدي حسب أركون دائما "حفر هوة بين النظام التشريعي الذي قصده القرآن، و بين النظام الفعلي المبلور و المطبق داخـــل إطار الدولة الخليفية ثم الدولة الإسلاميـــــة فيما بعد (أي دولة السلطنة، و الإمارة، ثم اليوم الدولة الجمهورية أو الملكية "[2].

أي أن النظام التشريعي الذي أسسه القرآن ليس هو نفسه النظام الذي أرساه التفسير التقليدي.

و عندما يتعرض أركون لتفسير كلمة "كلالة" فإنه يلتقط رأي المستشرق "بـــــورز" في إن كلمة كلالة موجودة في اللغة الأكادية بمعنى "كنة"، و "إذا كان القرآن يورث الكنة – على حد قول أركون – فإن ذلك يعني أن كل نظام القرابة والضبط الخاص بانتقال الأمـــلاك و الثروات في المجتمـــــع القبلي قـــد إنهد و إنهار، و من هنا فسر "قراءتهـــــا من قبل الفقهـــاء برفع كلمة "أو امرأة " بدلا من نصبها. و من ثم تفسيرهم لكلمة كلالة بأنه (من لا ولد له و لا والد له)، ثم قراءتهم لها بصيغة المبني للمجهول"[3].

لأن الفقهاء عملوا على تفسير القرآن بما يحافـــظ على نظام الإرث في زمنهم، و بالتالي فإن هذه الآية لا تطرح مشاكل لغوية فقط، و إنما تطرح أيضا مشاكل اجتماعية و تاريخية و حتى تيولوجية، وهي المشاكل التي بدأت بما أثير حولها من جدل زمن الرسول (ص).

و لكن هل تسرع أركون في الوصول إلى مثل هذه النتائج، و تأثره بالتأويل الاستشراقي للآية 12 من سورة النساء؟

---

[1] المرجع السابق، ص 53

[2] المرجع نفسه، ص 54

[3] عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ص 209

إننا نوافق قول القائـــــل:" قد لا يكون قد تســـرع في الوصول إلى النتيجة التي وصل إليها، بأنه كثيرا – و ليس دائما – ما التف المؤولون على القرآن في محاولة لملائمة حاجيات المجتمـــع و أهدافه في لحظة التأويل، أما التسرع فيتضح حينما يحمل النص ما لا يحتمله عندما يقول بتوريث الكنة عندما يلتقط كلمة مشابهة لها في اللغة الأكادية !! ثم يعتبر ذلك ثـــورة على النظام السائد في جزيرة العرب آنـــــــــــذاك و هو يعلم أن الثورة في العلاقـــات الاقتصاديـــــــة و الاجتماعية أمر يحتاج زمنا طويلا و تفاعلات جمة"[1].

و ذلك حسب رأينا يعود إلى البحث الفيللوجي الذي يرتبط بالمنهجية الاستشراقيـــــة و التي كثيرا ما وضح عيوبها و نقائصها. لأن البحث الفيللوجي يركز كثيرا على البحث الإيتمولوجي، أي البحث في أصـــــول الكلمات، و لعل هذا ما جعل أركون لا يقتنع بأن معنى كلمة "كلالة" هو المرء إذ يموت لا يخلف وراءه طفلا، و يميل إلى القول بأن أصلها يعود إلى اللغة الأكادية القديمة التي تعني "كنة".

و بالجملة فإن مسايرة أركون للمستشرقين خاصـــة في إعادة ترتيب القرآن، و أخده ببعض التفاسير التي اقترحوها، كما هو الحال مع دافيد س بورز، و غيره، إنما يدل عن عدم تحرره من المنهجية الاستشراقية التي تعتمد على البحث الفيللوجي التاريخي، بالرغم من أنـــــه على وعي بنقائص و عيوب هذه المنهجية، كما أننا نجده يتحدث عن انجازات المستشرقين بكثير من الإعجـــــاب و التقديـــر، و أن أعمالهم في تقديره إذا كتب لها أن تترجم إلي اللغة العربيـــــة، فإنها ستغير الكثير من التصورات الأرثوذكسية السائدة، و ستدشن الكثير من آفاق البحث و كل هذا يجعل محمد أركون حسب مترجمـــــه هاشم صالح: " يحتل موقعـــا فريدا من نوعه في الساحة الفكرية: فلا يتموضع كليا في الساحة الثقافية – العربية الإسلامية، لأنه يتبنى بشكل كلي المنهجية العلمية في البحث، و لا هو يتموضع كليا في الساحة الاستشراقية، لأنه لا يتحدث عن الإسلام بشكل بارد، خارجي، حيادي، غير

---

[1] المرجع السابق، ص 212

منخرطا كما يفعل بعض المستشرقين، على العكس إنه منخرطا حتى الأعماق وجوديا و ابستومولوجيا"[1].

و يمكن أن نضيف إلى ذلك بأنه و في "للبحث الاستشراقي أكثر من وفائه للتراث العربي الإسلامي و ذلك بسبب تكوينه العلمي و الأكاديمي في الأوساط الفرنسية و الغربية عموما. و لعل هذا ما يفسـر لنا نقده لمنهج البحث الاستشراقي و هو المنهج الفيللوجي، و لكن في المقابل يأخذ بنتائج هذا البحث بدون تعديل، خاصة أعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية، و إسهامات المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

و نلمس أيضا في كتابات أركون أنه عند يأخـذ بالأفكار الاستشراقية وهي كثيـرة في نصوصه فإن يعمد إلى محاولة تأصيلها في مفاهيـم العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، أي أنه يصبغ عليها صيغة حديثة. فالأفكار الاستشراقية هي أفكار محرضة على البحث عند أركون خاصـة و أنها تلجأ إلى مقارنة الإسلام و التراث الإسلامي بما عرفه الفكر الديني المسيحي.

و عليه فإن أركون يركب بين الاستشراق و الأرضيات المفهومية للعلوم الإنسانيـة و الاجتماعية لأن خط الاستشراق و خـط مناهج علوم الإنسان و المجتمع هي التي تؤطر فكره عموما.

ثانيا: القراءة الظواهرية (الفينومينولوجية)

1- مفهوم القراءة الظواهرية:

إن القراءات المتعددة التي يدشنها أركون بغرض تأويل القرآن و الظاهرة الدينية بشكل عام، تتخذ من ما يسميه أركون من النصوص المقدسة و التأسيسية موضوعا لها، و تأتي تلك القراءات على أنقاض التفسير الكلاسيكي للقرآن الكريم. و هو تفسير أرثوذكسي دوغمائي يتخيل أصحابه أنهم قبضوا على المعنى الصحيح، كما أنه تفسير يفتقر إلى مفاهيم علوم الإنسان و المجتمع كما يهدر بعد التاريخية في تصور أركون.

---

[1] هاشم صالح، الاستشراق بين دعاته و معارضيه، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2000، ص 231

و يقوم مشروع أركون أساسا على إبراز تهافت القراءة التفسيرية الكلاسيكية اللاهوتية، و بيان تناهيها. و لذلك نجده يبرز في أكثر من موضع الأسس و المسلمات التي تستند إليها هذه القراءة، لكي يقترح بدلها آفاقا جديدة لقراءات استكشافيـــــة، و لتأويلات لم تجرب بعد للنص القرآني، و لتحقيق ذلك فإنه يقوم بالتحليل الظاهراتي (الفينومينولوجي) للتحديد الأرثوذكسي للوحي كما استقبل و عيش عليه من قبل جميع المسلمين.

أي وصف ظاهرة الوحي كما هي عليه في الزمان و المكـــان، بعيدا عن البحث في أسبابها و القوانين و المعايير التي تحكمها، و يبدأ أركون وصفه الظاهراتي للوحي كما هو عند المسلمين بقوله: "إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهـــو يبتدئ كلامه قائلا: "قال الله تعالى" ... و ينهيه قائلا: "صدق الله العظيم"[1].

و هذا الأمر بالنسبة لأركون تترتب عنه نتائج تجعل الوحي بعيدا عن كل تحري نقدي، لأن معنى ذلك أنه "لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناســـب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله"[2].

و بالتالي فإن ما يقوله التراث الإسلامي عن الوحي يتعارض مع كل محاولات أشكلة مفهوم الوحي و محاولات تفكيكه لمعرفة الكيفية التي استقر بها هذا التصـــور في الأذهان.

و هذا التصور للوحي ارتبط تشكلـــه بالمذاهب التقليديـــــة التي تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به و ما الذي ينبغي نبذه.

أما المبادئ و المسلمات اللاهوتيـــــة الأساسية المشتركـــــة لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي و التي ليست محلا للمناقشة فيحددها أركون في ستة مبادئ هي:

---

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

[2] المرجع نفسه، ص17

2- مبادئ القراءة التفسيرية الكلاسيكية:

1- "كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء، و لكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها، و لكن في حالة آخر تجل للوحي عبر النبي محمد، فإنه بين كلماته بلغته الخاصة بالذات، و بنحـــــوه و بلاغته، و معجمه اللفظي بالذات، و كانت مهمة النبي الرسول تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحى به إليه، من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير المخلوق"[1] و تتضمن هذه المسلمة قضايا جوهرية منها أن لغة القرآن إلهية و ليست بشرية، و أن مهمة النبي هي التلفظ بالخطاب الموحى من الله عن طريق جبريل إليه.

2- "أن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي و هو يكمل الوحي السابق الذي كان قد نقل من خلال موسى و عيسى. كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة و الإنجيل، إنه يحتـــــوي على جميع الأجوبة و التعليمات و المعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية و هدايتها و تنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية"[2] و تتضمن هذه المسلمة بدورها قضايا جوهرية منها أن الوحي نهائي و كامل و يصحح ما سبقه، كما يضم جميع الأجوبة و التوجيهات الخاصة بالحياة الدنيا و ما بعدها.

3- "الوحي المتجلي في القرآن شامل و كامل و يلبي كل حاجات المؤمنين و يجيب على تساؤلاتهم، (و احتمالا كل الجنس البشري يرغـــــب في التعرف على التراث حتى في يومنا هذا، و ذلك بحسب الرأي الأصولي)، و لكن الوحي القرآني لا يستنفذ 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 سائدا في الشرق الأوسط القديم"[3] و تشمل هذه المسلمة بدورها قضايا أساسية منها أن الوحي جزء من أم الكتاب، أي أن الوحي القرآني لا يضـــم

---

[1] المرجع السابق، ص 19.

[2] المرجع نفسه، ص 19

[3] المرجع نفسه، ص 19

كل كلام الله. كما أن مفهوم الكتاب السماوي هو أحد الرموز القديمة للمخيال الشرقي، و بالتالي فإنه لا يخص الإسلام فقط.

4- "إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة و محفوظة ماديا بين دفتي كتاب يدعى المصحف، يمثل عملية دقيقة و حرجة، و لكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي. ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين و بخاصة في ظل عثمان. و بالتالي فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب و المتلو و المقروء، و المشروح من قبل المسلمين منذ أن إنتشر مصحف عثمان هو النسخة الكاملة و الموثوقة و الصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد"[1]. و معنى ذلك أن كل العمليات التي وقعت على الوحي من حفظ و تثبيت و كتابة حيث أدت إلى نتيجة واحدة هي أن المصحف هو النسخة الكاملة و الصحيحة للوحي.

5-"إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين بإتباعه بحذافيره فإتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى اتجاه الله و رسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه عل الوحي أي وضع وديعة الوحي لديه..إن الأحكام السياسية و الأخلاقية و القانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهي عن طريق الجهد الفكري و الروحي الذي يبذله العلماء المجتهدون أي كبار رجال الدين. و لا يمكن لأي كائن بشري أن يغير النظام السياسي الاجتماعي المبني على هذه الأحكام"[2] تحيل هذه المسلمة عند أركون إلى فكرتين أساسيتين:

أولهما: أن الوحي علامة على مديونية المعنى أي أن الله بتوجيهه الوحي للإنسان أراد أن يرفع من شأنه، فكرمه بوديعة الوحي.

ثانيهما: أن الوحي يتضمن المبادئ و الأحكام التي تنظم حياة الإنسان في جميع جوانبها.

6-"إن التوتر الكائن بين المكانة الإلهية للوحي و غايتها البشرية، و بين التصور الحديث للقانون الوضعي و للنظام الاجتماعي و السياسي، قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت

---

[1] المرجع السابق، ص 20

[2] المرجع نفسه، ص 20

ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي"[1]. هذه هـــــي المبادئ التي تقوم عليها التصورات الكلاسيكية و اللاهوتية للوحي، فوجـــود كلام إلهي أزلي لا نهائي، و وجود وحي مترل على الأرض و هو الوحي الذي تلقـــــاه محمد- عليه الصلاة و السلام تمثل أهم الأسس التي تقوم عليها النظرة الكلاسيكية.

و نفس المبادئ و المسلمات التي تتحكم في عملية القراءة الكلاسيكية، يحددها محمد أركون في ثمانية مبادئ أساسية هي:

1- الله موجود، و هو عين ذاته، و أنا لا أستطيع التحدث عنه على نحو ملائم إلا بالألفاظ التي استعملها بنفسه 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 و كينونة العالم، و وضعيـــتي فيـــــــه وعن وجودي و مصيري، و أنا لا أستطيع الاستغناء عنه في أي أمر و لا في أية لحظة.

5- كل ما يقوله الله هو الحق وحده، و الحق كله.

6- باستطاعتي بل من واجبي أن أحدد هذا الحق بالرجوع إلى الجيـــل الشاهـــــد أي المؤمنين الأوائل الذين سمعوا الوحي من فم الرسول و طبقوا تعاليمه.

7- وفاة الرسول قد حبست كل مؤمن في دائرة تأويلية تربطهم بالنص الذي يعيد تحيين الكلام الإلهي، و على كل واحد منهم أن يؤمن ليفهم و يفهم ليؤمن.

8- يعلمني النحو و الفيلولوجيا، أو البلاغة و المنطق و تقنيـــــات الولوج إلى المعنى و إنتاجه كما تسمح لي مختلف هذه العلوم باستخراج الحقيقة التي تنير عقلي و إرادتي و أعمالي من النص كلام الله"[2].

و هذه المبادئ بحسب أركون تظهر مدى "الموقف السلبي الذي يقفه المؤمن أمام تراثه المقدس حيث يتعامل معه كمجوعة من المفاهيم الجاهزة المستعدة للإجابة عن كل الأسئلة الآنية أو المستقبلية، و شخصية المؤمن تتلاشى هنا لتحل محلها الشخصية السلطوية للنص المقدس"[3].

---

[1] المرجع السابق، ص 20

[2] محمد أركون، قراءة الفاتحة، ترجمة فوزي البدوي، مجلة الحياة الثقافية التونسية العدد 56، سنة 1990، ص 09

[3] رمزي تفيفحـــــة، معقول الأصيل ، اللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى قراءة محمد أركون نموذجا، ص 117

و هي القراءة التي يصفها أركون في مواطن أخرى بكونها قراءة مثالية تيولوجية تتعالى عن معطيات التاريخ و المجتمع، حيث يرى أصحابها أن الإسلام متضمن بشكل كلي في القرآن و في الحديث، لكن: "أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي و كل مشاكلها، ثم عملية النقل الكتابي طيلـــــة القرون الهجرية الثلاثة الأولى و أن يكون بالتالي متولد عن سيرورة اجتماعية و تاريخية معقدة قابلة للنقد، فإن ذلك لا يؤثر إطلاقا على صلاحيـــــة المعادلة التالية، الإسلام= التراث الصحيح و الموثوق به"[1]. أي أن التراث هو التجسيـــــد الصحيـــح للديـــــــن الحـــــق في التاريـــخ، و التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي

3- مسلمات الخطاب الإسلامي المعاصر:

يعد الخطاب الإسلامي المعاصر استمراراً للقراءة الكلاسيكية، و هو الخطاب الذي عرف انتشارا واسعا بداية من عام 1970، حيث أصبحت الإيديولوجية الإسلامية هي المحرك للقوى الاجتماعية، و ذلك بعد أن تراجعت الإيديولوجية العروبية القومية بسبب هزيمة 1967 و انهيار آمال خطاب الثورة العربية.

كما ترافق صعود الخطاب الإسلامي المعاصـــــر مع تزايد الضغط الديمغرافي و السياسي و الاحتياجات الاقتصادية للشعوب الإسلامية. و هذا ما جعل الخطاب الإسلامي في نظر أركون "خطاب جماعي. ذلك أن المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه بواسطته و يجد نفسه فيه و ينتج نفسه باستمرار من خلاله"[2].

أي أن مسلمات و فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر تستخدم من قبل الجميع، و تتحكم بالحس الجماعي و أنماط التصور و مرجعيات التقييم.

و كما حدد أركون مسلمات القراءة التفسيرية الكلاسيكية، فإنه يحدد أيضا محاور الخطاب الإسلامي المعاصر في سبعة محاور هي بمثابة المسلمات الأساسيـــــة لهذا الخطاب و هي:

1- الله واحد و متعال و حي و عادل...و قد توجه بمبـــــادرات عديدة نحو البشر و اختار منهم أوصياءه (أو رسله) على هذه الأرض.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 20

[2] المرجع السابق، ص 63

2- تمارس كل مبادرة (كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة فالله يختار نبيا أو مرسلا من أجل التصريح بإرادته أو رغباته و أوامره إلى البشر. و عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما: فئة المؤمنين الذين لمسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم و فئة الكافرين المغرقين في الرفض و الضلال.

3- ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى "قبل" الوحي / و "بعده". من هنا ينتج أيضا التقويم اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي. و حتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله و شريعته. و منطقة أخرى غير خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام / دار الحرب.

4- إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل و الأخير و لن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة (النشور) و الحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا موجها من أجل التفكير و العمل (الممارسة).

5- إن حياة محمد و المدينة- الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب بين عامي 622- 632 تعتبر نموذجا أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية و الجماعية معا. يشكل صحابة محمد جيلا متميزا و متفوقا لأنهم تلقوا بإخلاص و أمانة الوحي القرآني و تعاليم النبي.

6- يشكل كل من الدين و الدولة و الدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. و لكن الدين هو الذي يشكل بالمعنى القوى للكلمة السياسة والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة الثيولوجية التالية: الوحي= الحقيقة المطلقة و هذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة و الفوز في الآخرة.

7- بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي و تجربة المدينـــــة، فإن النظام الاجتماعي و التاريخي المقبول و الشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بدايتها في زمن مقدس يعلو كل الأزمان[1] و هذا ما يمثل بالنسبة لأركون النظرة الأسطورية للتاريخ في الخطاب الإسلامي المعاصر.

---

[1] المرجع السابق، ص 65

و هذه المبادئ تشكل الاعتقاد و اليقين الإسلامي، و التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية التي لم تتعرض عند أركون للنقد الابستمولوجي، و تفترض هذه المعرفة المسلمة التالية:

" الوحي = الحقيقة الكلية. و هذه الحقيقة توجـــــه التاريخ الأرضي أو الدنيوي الذي يؤدي بدوره إلى الفوز و النجاة في الآخرة و تفترض أن الوحي موجودا كليا في القرآن الذي كان في البداية عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية التي أصبحت مصحفا فيما بعد و إذن، فمن الضروري قراءة (تفسير) هذا النص من أجل إنتاج المعرفة الصحيحة و الموثوقة و خصوصا من أجل إنتاج القانون الديني الذي يتحكم بالعبادات كما بالمعاملات"[1].

و هو الجهد الذي أنجزه في الفكـــــر الإسلامي الكلاسيكي علم أصول الفقه و الشريعة، و هو العلم الذي يبحث في الشروط اللغوية و التاريخية للتأويل الصحيح للنصوص المقدسة (قرآن + حديث).

وهو العلم الذي يركز على خمس فرضيات حسب أركون و هي:

1- إن الصحة التاريخية للمصحف قد تأكدت نهائيـــــا منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان (سنة 23هـــ-35هـــ/ 644-656م)، و كل تشكيك بظروف هذا التشكيل يعتبر زندقـــــة كبرى تؤدي إلى معاقبته والقصاص الصارم.

2- شهدت تعاليم محمد نقلا موثوقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة و أمانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم و النصوص كتابة. و نتج عن ذلك صحيح البخاري (مات عام 256هـــ/ 870م) أو مسلم (261هـــ/ 875م) فيمـــــا يخص السنة، و الكليني (322هـــ/ 940م) و ابن بابويه (381هـــ/ 911م) فيما يخص الشيعة.

3- القانون الديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش للنصوص المجمعة في التراثين المذكورين آنفا (التراث السني+ التراث الشيعـــــي).

---

[1] المرجع السابق، ص 65

إنه موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، و إما بشكل غير مباشر عن طريق إجماع المسلمين أو القياس[1].

4- يتقن الأئمة المجتهدون المسؤولـــــون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قواعد لغة عربية و مفردات (معجـــــم) و فقه لغة و بلاغة و أسلوب و علم معنى و منطق و تاريخ هذه العلوم التي لابد منها و من السيطرة عليها لأجل تحديد المعنى الوحيد و الصحيح لكل نص مقدس، و هكذا أنجزوا خلاصات تيولوجية و فقهيه قانونية تفسر التشريع الإلهي من أجل مجتمع البشر. و قد ضمنوا بذلك لكل الأزمان تطبيق أو إمكانية تطبيق المبدأ الذي ينص على: ألا حكم إلا لله و مهمة رئيس الدولة سواء كان خليفة أو سلطانا أو أميرا أو رئيسا أن يسهر على التطبيق الحرفي لكل مواد الشريعة.

5- لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الابستمولوجية التي ترمي في سلة المهملات وسائل هذا التفسير و تحديداته و نتائجه و بهذا يستعصى العقل الإسلامي علـــــى التاريخيـــــــــة [2] و يمكننـــــــا أن نلاحظ أن مسلمـــــات و مبادئ الخطاب الإسلامي المعاصر لا تختلف عن مبادئ الفكر الإسلامي الكلاسيكية، و أن وجود الإسلام في التاريخ مرتبط ببقاء هذه المسلمـــات أو الفرضيـــــات. أما عـــــن الموضوعات و الإشكاليات التي تشغل الفكر الإسلامي المعاصر فمنهـــــا أن الإسلام هو وحده القادر على مقاومة الهيمنة الغربيـــــــة، و أن سبب تخلف المسلمين هو ابتعادهم عن التعاليم الصافيـــــة للإسلام الأولى، كما أن قيم العدالة و الأخوة الديمقراطية و حقوق الإنســـــان هي قيم إسلامية أصيلة...الخ.

و بالتالي فإن الخطاب الإسلامي يشترك في نفس المسلمات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي، و هي المسلمات التي تنتمي إلى نظام الفكر الخاص بالقرون

---

[1] المرجع السابق، ص 66

[2] المرجع نفسه، ص 66

الوسطـــــى، و بالنسبة لأركون أنه لا أمل في التخلص من مسلمات القراءة الكلاسيكية و الخطاب الإسلامي المعاصر إلا من خلال إحداث القطيعة مع المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، و الانخراط في نظام الفكر الحديث، فالفكر الحديـــــــــث هو وحده الذي يساعدنا على تجاوز القراءة الإيمانية لأنها في نظر أركون غير علمية، و أن خصائص القراءة الإيمانية تتمثـــل في أولا: "أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق، وثانيا: هي :" أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية"[1].

[1] محمد أركون الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 65

الفصل الخامس: القراءة الفلسفية

1- مفهوم القراءة الفلسفية:

لا يتوقف أركون عند نتائج القراءة الانثربولوجية، و القراءة التاريخية و القراءة السيميائية، بل يتعدى ذلك إلى القراءة الفلسفيـــة و هي القراءة التي تتفحص شروط صلاحية أو عدم صلاحية تلك النتائج، ذلك أن الفلسفـــة "هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية و الإنغلاقـــات العقائدية. التي تميل دائما إلى التشكل تحت ضغط القوى الاجتماعية و الأيديولوجية المتنافسة من أجـــل السيطرة على مختلف المواقع السلطوية و الهيمنة على الرأسمال الرمزي"[1].

إن تدخـــــل الفلسفة ضروري بالنسبـــــة لكل ما ينجزه الباحث التاريخي و الأنتربولوجـــي و السوسيولوجي و اللغوي في الفكر الإسلامي لما توفره من فكر نقدي يملك القدرة على فحص النتائج التي استقرت على أساس أنها حقائق في وعي الناس. فالفلسفة بهذا المعنى هي موقف نقدي تجاه كـــل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة، و بما تحققـــــه من انقلاب أنطولوجي يقوم على تنشيط روح البحث القلق و تحولاتها المختلفة.

و من أجل تحقيق ذلك يعود أركون إلى التوقف عند مكانة الفلسفة في الفكر الإسلامي، و يرصد حالات انتشارها و نجاحها كمـــــا يرصد أيضا حالات فشلها و تراجعها و النتائج التي ترتبت عن كلتا الحالتين. فيشير "أنها قبل أن تعرف ظاهرة الرفض من طرف الجسد الاجتماعـــي و الثقافي الخاضع للأيديولوجيا الأرثوذكسية السنية أو الشيعيـــــة، حققت الفلسفـــــة نجاحـــــا ملحوظا ما بين 150-450هـ/767-1058م. إن الشروط الاجتماعية و الثقافيـــة لهذا النجـــــاح ثم الفشل الذي جاء بعده غير معروفة حتى الآن إلا جزئيا"[2].

و الذي يهم أركون في هذا السيـــاق ليـــــس تتبع نقل النصوص الفلسفية من اللغات اليونانية و السريانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية، و ليس إيجاد

---

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 299

[2] MOHAMMED ARKOUN, Pour une critique de la raison Islamique, OP. Cit, P 18

التعارض بين النزعة الأرثوذكسية الأصولية و الموقف الفلسفي، و إنما بحث ما يسميه سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فلسفـــــي أو فكري ما، و يؤكد أن مثل هكذا إشكالية لا يمكن معالجتها في إطار التاريخ التقليدي للأفكار، الذي يتعامل مع الأفكار على أنها ذات هويات ثابتة و معاني فوق تاريخية و ليست معنية بالإكراهـــات اللغوية و الاجتماعية و السياسية، أي لا تضع في اهتمامها جدلية الفكر و الواقع.

و يعطينا أركون مثالا على ذلك و هو مثال: "إغلاق باب الاجتهاد أو فتحه" فالمسلمون التقليديون مثلهم مثل المستشرقين يعتقدون أن ضغط العلماء هو وحده الذي قرر ممارسة الاجتهاد أو التوقف عن ممارسته: أي فرض التقليد، و لكن في الواقع أن العلماء كانوا يعكسون الطلب الإيديولوجي لطبقة اجتماعية، و مجموعة معينة أكثر مما كانوا يفرضون سلطتهم الفكرية المحضة على توجه عام للفكر"[1] فالمعتزلة مثلا زمن المأمون كان موقفهم الفكري يختلف كليا عن موقف رجال الدين في زمن السلجوقيين الأوائل.

كما يفسر أركون الصراع المستمـــر بين العلـــــوم العقلية و العلوم النقلية (أو الدخيلة)، أو بين العقل الأصولي و العقل الفلسفي تفسيرا سوسيولوجيا فيقول: "إن التضاد بين هذين النوعين من العلوم عكس حالة الصراع بين طبقات و فئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية و تسيطر عليها. و ينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من جهة نظر النقد الصرف للمعرفة"[2].

و لا يستطيع رجال الدين المعاصرين و غير المعاصريـــن فهم الموقف الأصولي و الموقف الفلسفي دون إحداث التناقض بينهما، لأنهم يفتقرون إلى الجهاز المفاهيمي لتحقيق ذلك. فمصطلحات الأسطورة و الميثولوجيا، و الطقس، و الرأسمال الرمزي والعلامة اللغوية و البنى الأولية الدلالة، و المجاز الحي و إنتاج المعنى، و السردية، والتاريخية، والوعي و اللاوعي، و المخيال الاجتماعي، و التمثل، و النظام العقائد

---

1) Ibid, P : 18

2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

واللاعقائد. وهي مصطلحات شغالة في علوم الإنســـــان و المجتمع و لا تشكل جزءا من المنظومة المفاهيمية للعلماء من رجال الدين.

و لهذا فإن العلماء من رجال الدين عندما يشتغلون بفكرهم على الخطاب الديني، فإن فكرهم "يقصي كل الأبعاد الأسطورية و الدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى المباشر القابل للتوظيـــف في التعابير و الصيغ ذات المعايير الشعائرية و القانونية و الأخلاقية – السلوكية و الثيولوجيـــة، كما أنه يسطح المجاز و يترجمه إلى نوع من المعنى الحرفي الشائع و الوحيد للدلالة "[1] و ما ترتب على هذه المعالجـــة لما هو رمزي و أسطوري و مجازي في الخطاب الديني بالنسبة لرجال الدين عند أركون هو الاهتمام بالجانب التشريعي و القانوني، و لذلك تشكلت مجموعات النصوص والمؤلفات الفقهية و الأصولية.

كما أن الفكر الأصولي يعتقد "بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (=كلام الله بالذات) أو تفسيرها و فهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي و علم المفردات والبلاغة و علم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية. إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال إن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة و الفكر"[2].

أي أن الفكر الأصولي لا يولي أهمية للعلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية بين الفكر و اللغة والتاريخ، فاللغة و الفكر في تداخل و تفاعل مستمرين، و كلاهما يستمد جيويته من حركة التاريخ الفردي و الجماعي. و النتيجـــــة التي يصل إليها أركون من خـــــلال نقد الأسس المعرفية للعقـــــل الأصولي، و افتقـــــاره للجهاز المفاهيمـــــي الحديث، أي مـــــن خلال ما سمـــــاه النقد الصرف للمعرفـــــة Une théorie Critique de la connaissance هو أن التضاد بين الموقف الأصولي و الموقف الفلسفي يجد تفسيره في الأطر الاجتماعية للمعرفة ذلك أن كل موقف يعبر عن طبقة اجتماعية متنافسة على ممارسة السلطة، كما يجد تفسيره

---

1)MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la raison Islamique, OP. Cit, P 19

2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 24

أيضا في البناء الداخلي للعقل الأصولي أي مسلماته و فرضياته و تصوراته للغة والأسطورة و المجاز... الخ.

أما بالنسبة للموقف الفلسفي فإنه من جهته "فقد انغلق داخل الحدود المفهومية و المنهجية التي ثبتها العقل المستقل بكل سيادة و سلطة، إن العقل يفقد الحرية التي يتسلح بها كلما راح يشكل أدوات بحثه. هكذا نجد أن منطق أرسطو و مقولاته وبلاغته و علم أخلاقه و سياسته قد أثرت على كل النشاط الفكري و العلمي طيلة قرون عديدة. و مارست دورها كسلطة إمبراطورية مشابهة لسلطة الكتابات المقدسة و هيمنتها على الفكر الأصولي"[1].

و هذه الهيمنة للفلسفة الأرسطية على الفكر العربي الإسلامي هو الذي أوجد ذلك الصراع بين النزعة الأسطورية "Mythos" و النزعة العقلية "Logos" و هو الصراع الذي اخترق كل تاريخ الفكر الديني من خلال الثنائيات من مثل الظاهر/الباطن، العقل/الإيمان، المجاز/الحقيقة، مدينة الله/المدينة الضالة، خير/شر... الخ، و هذه الثنائيات لا يمكن تجاوزها في نظر أركون إلا بإحلال المنطق التعددي و المنهجية المتداخلة المتعددة La méthode pluridispline.

2- ابن رشد و سوسيولوجيا فشل الفكر العقلاني:

من أجل شرح هذه الرهانات الفلسفية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي يقدم لنا أركون نموذج الفيلسوف ابن رشد، و يحاول أن يوضح سوسيولوجيا نجاح و فشل فكره الفلسفي، أي نجاحه في الغرب، و فشله في الثقافة العربية الإسلامية، أي لماذا لم يستمر فكر ابن رشد في العالم العربي؟

فابن رشد هو رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير (1126 – 1198م) لأنه عمل من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية و الوحي، فهو "الذي عمق العقلانية الأرسطوطاليسية في شروحاته المكثفة جدا. و هو إذ عمقها خلق الشروط

---

[1] المرجع السابق، ص24

(أو الظروف) الفكرية الجديدة التي استفاد منها كل من ابن ميمون بالنسبة لليهود والقديس توما الإكويني بالنسبة للكاثوليك"[1].

و كان على ابن رشد حسب أركون أن يواجه الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، و يواجه أيضا الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة، و ينهض ضد الدوغمائية البسيطة للفقهاء. و يؤسس مقابل ذلك المنهجية الفلسفية البرهانية.

و لكن بعد القرن الثاني عشر "سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر في وسط طائفته العربية الإسلاميـــــة، في حين أن فلسفته شهدت نجاحا رائعا في أوربا المسيحية في هذا القرن نفسه (الثالث عشر بالذات). هذا الشيء ينبغي أن يعرفه الجميع، خصوصا في الجهة العربية و الإسلامية. فلماذا فشل فكره في جهة، ولقي نجاحا دائما في جهة أخرى؟[2] .

و من أجل البحث عن سوسيولوجيا فشل فكر ابن رشد في السياق الإسلامي يطرح أركون سؤالا تاريخيا حول نقطتين محددتين:

1- نحن نعلم أن الفلسفة العربية - الإسلامية المتأثرة بالإغريق قد استمرت حتى موت ابن رشد عام 1198م، فكيف و لماذا اختفـــــت من ساحة الفكر الإسلامي بدءًا من القرن الثالث عشر؟

2- ماهي القوى الاجتماعية و القوالب الايديولوجية التي انتصرت في المجال الاسلامي بدءًا من القرن الثالث عشر، لقد انتصرت إلى درجـــــة أنـــه حتى مفكر كبير مثل ابن خلدون (1406م) كان قد اهتم بالتيار الصوفي أكثر مما اهتم بالتيار الفلسفي"[3].

و يحدد أركـــــون الأسباب الاجتماعية و السياسية و الثقافية لتراجع فكر ابن رشد، أو سوسيولوجيا فشله بالضغط الإيديولوجي القوي الذي فرضه المذهب المالكي في كل مكان بصفته التجسيد الوحيد للإسلام، فبعد "سقوط خلافة قرطبة عام 1031م و تفكك السلطة في إمارات الطوائف، و الضغط المتزايد لعملية

---

[1] محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير، ترجمة هاشم، صالح، عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، أفريل 1999، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] المرجع نفسه، ص20.

استرجاع اسبانيا من قبل المسيحيين، راح الإســـــلام يغذي أيديولوجيا كفاحية (هي الجهاد) من أجل تجييش أكبر عدد ممكن من الناس، و هذا ما شجع على ازدياد دور الفقهاء"[1].

و نعلم في هذا الصدد أن ابن رشد نفسه قد عانى في أواخر حياته من محنة كان الفقهاء يقفون وراءها، و لذلك نفي إلى "لوقينا"[*] في ضواحي قرطبة بين عامي 1195 – 1198م، و ذلك بسبب غياب التعددية العقائدية و كثرة المذاهب، كما كان عليه الحال في المشرق العربي بين القرنين الثامن و الثاني عشر الميلاديين.

و يركز أركون على عامل آخر لا يقل أهمية و هو "قلة عدد النخبة التي تعرف القراءة و الكتابة في اللغة العربية. هذا في حين أن الأغلبية العظمى من سكان المغرب الكبير ظلت بربرية و تتكلم اللغة البربريـــــة. نقول ذلك و نحن نعلم أن المرابطين، أو زعماء الطرق الصوفية المتولدة هي ذاتها عن المجتمع البربري، هم الذين تكفلوا بنشر إسلام بدائي عن طريق استخدام الثقافة الشفهية و السماح بانتشار العقائد المحلية السابقة على الإسلام"[2] أي أن الإسلام الذي ارتبط بالمرابطين لم يشجع على شيوع الفكر الفلسفي بسبب تراجع الثقافة الحضرية العالمة التي كانت منتشرة في الأندلس.

و يضيف أركون إلى العاملين السابقين عامل ثالث و هو أن "إضعاف السلطة المركزية، و تبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليات الاجتماعية – السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تستغل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغالة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف"[3].

و هكذا نلاحظ أن أركون يفسر تراجع فكر ابن رشد بالتحول الذي طرأ على الأطر الاجتماعية و الثقافية و السياسية للمعرفة، و هي الأطر التي تجعل الفئات

---

1) المرجع السابق، ص11.

*) كان ابن رشـــــد هو قاضي قضاة قرطبة في عصر يعقوب المنصور (580-595هـــ)، و لكن، صدرت الأوامر بحرق كتبه، و أضطهد و حوكم أمام جمع من أعيان قرطبة على هرطقته و إلحاده و هي محاكمة انتهت بنفيه من قرطبة و حرق كتبه.

2) المرجع نفسه ، ص21.

3) المرجع نفسه، ص22.

الاجتماعية تنغلق على ذاتها. فتميل إلى التقليد و ترفض التجديد و البحث الحر المنفتح، و هذا ما حدث في المغرب العربي بعد القـــــرن الثالث عشـــر مما شجع على انتشار المذهب المالكي و تراجع الفكر الفلسفي.

و بعد أن حلل أركون سوسيولوجيا فشل فكر ابن رشد يدعو إلى ضرورة إعادة تحيين فكره و بعثه من جديد، ذلك أن ضمور الفكر الفلسفي سيفسح المجال أمام الفكر اللاعقلاني ليسيطر على الفضاء الثقافي العام. مما يقيد العقل البشري و يؤثر سلبا على فعالياته في الوصول إلى الحقيقة.

3- المقاربة الفلسفية للحقيقة:

و يميز أركون في بحثه لإشكالية الحقيقة بين: التحديد الدوغماتي للحقيقة والتحديد الحديث لها. أما التحديد الدوغماتي للحقيقة و هو التقليدي غير النقدي فإن أركون يقوم بنقضه من أجل بناء التحديد الحديث النقدي، و يستعين في ذلك بالفلسفات الحديثة و المناهج المرتبطة بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية.

أما الضبط التقليدي للحقيقة فهو الذي يرى أن الحقيقة "هي الشعور بالتطابق التـــــام بين القول و الفعل أو بين العبارة المقولة و الشيء الخارجي المحسوس الذي يشير إليه، أو بشكل عام بين اللغة العادلة و التجربة أو المعرفة العملية التي يشكلها كل شخص عـــــن الواقـــــع و نلاحـــــظ أن الأديان و الأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على التاريخ البشري كانـــت تصـــــور هذه الحقيقة و كأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها، مقدسة متعالية، نهائية، إلهية"[1]، فالنظرية التقليدية حول الحقيقة و التي "تعود جذورها الأولى إلى أفلاطون و أرسطو الذي ربط الحقيقة بالحكـــــم و القضية و اعتبرها تطابقا بين المعرفـــــة و موضوعها و هي النظرية التي يعدها فلاسفة العصور الوسطى المسلمون (ابن سينا) و المسيحيون (توماس الاكويني) كتطابق بين العقـــــــل و الشيء أو بلغة الفلاسفة المسلمين كتطابق بين ما في الأذهان و بين ما في الأعيان"[2] .

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 166

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، عام 1996، ص 06

فمعيار الحقيقة في التصور التقليدي هو تطابق بين العقل المخلوق و الأشيـــاء المخلوقـــة، و تطابق الأشياء المخلوقة مع العقل الإلهي.

و هذا التصور للحقيقة تقدمه الخطابات التقليديـــة الدينية، أي هو التصور الذي تتضمنه الأنظمة التقليدية للحقيقة، أما التصور الحديث للحقيقة فينص على أن "الحقيقة ليست جوهـــرا أو شيء معطى بشكل جاهـــز و نهائي، و إنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيـــب لفظـــــــي أو معنوي قد ينهار لاحقا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة فالحقائق تنهـــــــار و تموت بحسب التصور الابستمولوجي الحديث و ليست أبدية أو خالدة كما كان يتصور اللاهوت القـــــديم أو الميتافيزيقا المثالية"[1] فالعلم الحديث حرر الحقيقة من طابعها الدوغمائي.

أي أن الفرق بين التصور القديم و التصور الحديث للحقيقة هو الفرق بين الحقيقة الأزلية المقدسة و الحقيقة النسبية المتغيرة، لأن التحديد الحديث للحقيقـــــــة لا يفصل الحقيقة عن التاريخ فلا توجد حقيقة خارج التاريخ و لا بمعزل عن مفعوله "فالروح تحاول جاهـــدة أن تتوصـــــل إلى الحقيقة و أن تجسدها في التاريخ، ولكن هذه الفعالية تحصل تحت تأثير الوظيفـــة المعريـــــــة أو الكاشفة للتاريخ أقصد التاريخ الذي يجبر الروح البشرية على الاعتراف بمدى انقيادها للمعرفة الخاطئة، و المعتقدات غير المسيطر عليها و التركيبات الاعتباطية، و الخيارات الخطيرة الناتجة عن التصورات الذاتية العاطفية و إرادة القوة و الهيمنة و الرغبات الملحة، أكثـــــــر مما هي ناتجة عما يقدم و يدافع عنه بمثابة الحقيقة و العدل"[2] و معنى هذا أن التاريخ محايث للحقيقة، و التاريخ ملازم لكل فكرة أو فعل فليس "هناك حقيقة متعالية كونية، بل كل فكرة معرفية تشكل حقيقتها الخاصة بها، كما أنه ليس هناك تاريخ كلي و شامـــــل (على نمط هيغلي) يحتوي علـــــى العناصـــــــــر البشريـــــة و التصـــــــورات و الممارسات و الأفعال والمقاصد و السلوكات و إنما "

---

[1] المرجع السابق، ص 166

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 44

تواريخ":تاريخ ممارسة، تاريخ مؤسسة تاريخ خطاب...فتاريخ الحقيقة يقتضـــي أن حقيقة التاريخ ملازمة لكل فعل و تصور وتأسيس"[1].

و ينقل أركون هذا التصور التفكيكي للحقيقة إلى مجال الفكر الإسلامي، حيث يـــرى أن هناك أنظمة للحقيقة، فهناك نظام معتزلي، و نظام سني، و نظام صوفي...الخ و المطلـــوب هو المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على الناس عبر التاريخ، و ذلك عن طريق منهجية الحفـــر الأركيولوجي العميـــق للكشف عن البنيات التحتية التي أنبنت عليهـــا الحقائـــق السطحية الظاهـــرة. و يقول: "في المنظور الذي افتتحه كدارس لتاريخ الفكر العربي – الإســلامي: كـــل الفـــرق و المذاهب متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية، مـــع معرفتنـــا أن هذه الحقيقـــة لم تتجسد كليا في التاريخ إلا لفترة قصيرة (في زمن النبي و الخلفاء الراشدين) هذا يعني أن القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية و جوهرية مستمرة على مدار التاريخ و حـــتى اليـــوم ليـــس إلا و هما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة و الواقع. بعد تلك الفترة الذهبية القصيرة بل و حـــتى قبل أن تنتهي، نحن نعرف كيف حصلت الفتنة الكبرى و كيف أنقسم المسلمـــون إلى أشيـــاع و فرق، وكيف راحت كل فرقة تزعم بأنها وحدها تمثل الإسلام الصحيح" دون غيرها"[2].

فكل فرقة أو مذهب إسلامي، يقدم نفسه على أنه يمثل الحق و الحقيقة، بحجة أنه يستند إلى ما هو إلهي مترل، و بنية الحقيقة المشكلة على هذا النحو هي دوغمائيـــة لأنها بعيـــدة عن تحريات العقل النقدي المستقل، خاصة و أن الحقيقة لم تعد اليوم يقينا معرفيـــا بقـــدر ما هي منظومة تأويلية، خاضعة للتفسير والفحص و التحول.

و من هذا المنطلق يميز أركون بين ما يسميه "الحقيقة السوسيولوجية" و"الحقيقة الحقيقية" و يؤكد على ضرورة "أن نتجنب عملية الخلط بين الحقيقة السوسيولوجية أي المؤسسة على رأي العدد الأكبر من الناس و ضغط العدد الأكبر من الناس، و بين الحقيقة الحقيقية، أقصد بالحقيقة الحقيقية: انبثاق بديهة ما داخل الروح عن طريق

---

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، ص 111

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 242

المقارعة و المجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع"[1]. لأن الحقائق السوسيولوجية هي الحقائق الشغالة أي التي تجد انتشـــــارا و تقبلا من قبل الجماعة، و لكن هذا لا يعني أنها حقائق صحيحة، و هذا التمييز دفع أركـــون إلى طرح إشكالية مشروطية الحقيقة أي : "في أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلا قادرا على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخ الجماعي؟"[2].

و من أجل معرفة ذلك فإن أركون يلح على مواقف العقل المعاصر و آخر كشوفاته، و هي المواقف المعبر عنها في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، و هو الفكر الفلسفي الذي ينهـــــل منه أركون في قراءة الفكر الإسلامي. أي أن أركون يبتعد عن الخطابات التقليدية التي تتحدث عن الحقيقة، و يسلك مسلك الفحص المنهجي بهدف بيان شروط انبثاق فكرة الحقيقة و تجلياتها المختلفة. و يسجل في هذا السياق "إن فكرة الحقيقة تتجسد دائما و في كل مكان عن طريـــق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذن شيء محسوس و ملموس"[3]. أي أن الحقيقة تواصلية و يشير مختار الفجاري إلى كون أركـــــون قد استقى هذا المعنى للحقيقة من المفكر الألماني هابرماس J. HEBERMAS الذي يرى أن الحقيقة هي محصلة المناقشة الجارية بين الأفراد في المجتمع، و ذلك في نظريته "العقلانية التواصلية". وقد كانت نظرية هابرماس ردا على الفرنسيين. و خاصة فوكو فهو في نظره "قد وصل في نهاية المطاف إلى قتل مفهوم الحقيقة و السقوط في العدمية، إذ إن الحقيقة في نظره مرتبطة دائما بإرادة السلطة أو الهيمنة و هو ما يجعلها قائمة على الفراغ وقابلة للانهيار بانهيار تلك السلطة أو الهيمنة. و في ذلك تصريح بنسبوية الحقيقة و من ثم عدمها"[4].

و ذلك عكس هابرماس الذي أكد أن الحقيقة هي أساس الوجود، و أنها نتاج العلاقة التواصلية بين البشر. و لولاها لما كان التواصل.

---

[1] المرجع السابق، ص 243

[2] MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la raison islamique, OP. Cit, P 33

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37.

[4] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص54.

و لا يقف أركون عند هذا المبدأ للحقيقة، و إنما يورد العديد من المبادئ الأخرى، و هي بالنسبة له مبادئ حادة و قاطعة هدفها هو تشجيع التفكير النقدي وإثارة المناقشات أكثر مما تهدف إلى تقديم الإجابات النهائية و فيها:

أولا: "ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص و المنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة و الدرس"[1] بمعنى أن الحقيقة هي من إنتاج الإنسان و تخص الإنسان.

ثانيا: "إن الحقيقة موجهة لكي تعلن و تنشر ضمن وسط اجتماعي – تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة و السيطرة عليها، و من أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوغ هذه السلطة و تبررها. لذا نجد أن الحقيقة الحقيقية هي دائما في حالة توتر و صراع و استبعاد و إقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية"[2].

و نلاحظ هنا عودة أركون إلى تصور فوكو لعلاقة السلطة و الحقيقة، أي أن أركون يركب بين عدة فلسفات في تحديده لمبادئ الحقيقة حتى و إن بدت هذه الفلسفات متعارضة كما هو الشأن بين فوكو و هابرماس.

إن الحقيقة وفق تصور فوكو لا توجد خارج السلطة و ليست ممكنة بدونها. كما أن الحقيقة ليست من خارج هذا العالم. بل هي من هذا العالم. فلكل "مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة" و "سياسته العامة" حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يقبلها هذا المجتمع و يدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة. لكل مجتمع الآليات و الهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنطوقات الصحيحة و الخاطئة. والطريقة التي نتبين بها هاته من تلك، و كذا التقنيات و الإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة، و كذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقيا"[3].

أي هناك شروط معرفية و مؤسسية و خطابية لإنتاج الحقيقة و تداولها، فالحقيقة في كل مجتمع هي موضوع صراع "حيث يفرد لها المجتمع هيئات خاصة

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص37.

[2] المرجع نفسه، ص37

[3] ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، ترجمة محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، في دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، عام 1996، ص102.

بإنتاجها و توزيعها و ينظم عملية تداولها عبر مؤسسات و ضمن معايير خاصة بكل مجتمع، بل إن كل مجتمع ينظم مسألة الحقيقة و يخضع الخطابات المتعلقة بالحقيقة لاستبعادات و أنواع من القسمة"[1].

و "الاقتصاد السياسي" للحقيقة، في مجتمعاتنا يتميز بخمس سمات مهمة تاريخيا حسب ميشال فوكـــــو: "فالحقيقـــــة متمركـــــزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي و السياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية)، فالحقيقة هي موضوع نشر و استهلاك (فهي تتـــــداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسبيا في الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد)، و "الحقيقة يتم إنتاجها و نقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش ، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية)، و أخيرا هي مدار كل نقاش سياسي و كل صراع اجتماعي"[2].

إن الحقيقة عند فوكو مرتبطة بأنساق السلطة التي تنتجها و تدعمها، و ذلك عكس التصور الكلاسيكي للحقيقة، الذي كان يرى فيها إما جزاء للنفوس المفكرة الحرة، أو نتاج للخلوات الطويلة أو أنها امتياز يتمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات.

إن التصور الحديث للعلاقة بين السلطة و المعرفة، لا يرى في السلطة عائق أمام المعرفة، و أن المعرفة لا تتطور إلا خارج دوائر السلطة، بل إن السلطة تنتج المعرفة، وأن كلا من السلطة و المعرفة يستلزم أحدهما الآخر، "أنـــــه ليس هناك علاقة سلطة لا تشكل مجالا معرفيا مقابلا لها و مرتبطا بها، كما أنه ليست هناك معرفة لا تفترض ولا تشكل في ذات الوقت علاقات سلطة. و هذه العلائق المتبادلة "سلطـــة-معرفة" لا يمكن تحليلها انطلاقا من ذات عارفة قد تكون حرة أو لا تكون، تجاه نظام السلطة، بل يجب على العكس من ذلك اعتبار أن الذات التي تمارس فعـــــل المعرفـــــــــة،

---

[1] محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية، الحقيقة، ص 06.

[2] ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، ص103.

و أن الموضوعات التي يتعين معرفتها، و أن طرائق المعرفة، هـــي مفعـــــــولات لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة-المعرفة و لتحولاتها التاريخية"[1].

فعلاقة السلطة و المعرفة هي علاقة تداخل. لأن السلطة تنتج المعرفة، كما أن السلطة و المعرفة تقتضي كل منهما الآخر، يضاف إلى ذلك أن كل معرفة تشكل علاقات سلطة.

ثالثا: "إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائما عن طريق وساطة الإنســـــان في عمل لا ينفصم من التعبير و الذكاء و الإرادة و التجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل"[2].

و هذه المستويات من التحليل هي المستوى اللغوي السيميائي من أجل الإحاطة بالمعنى، و المستوى التاريخي من أجل تحديد المنشأ التاريخي، و المستوى السوسيولوجي لمعرفة الحقيقة كإنعكاس للحاجة و الصراعات و الآمال الراهنة لجماعة، و المستوى الانتربولوجي من أجل موضعتها مع البنى الأنتربولوجية لكل تظاهرة بشرية. وتحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن و علاقته بالتماسك الاخلاقي الميتافيزيقي للذات البشرية.

و فيما يتعلق بالمثال الإسلامي و كل تراث ديني بشكل عام "فإن تحليل المستوى التيولوجي يعتبر أمرا لا مفر منه. ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يمثل كل مستويات التحليل المذكورة"[3] و ذلك حتى يتخلص من كل تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها.

و كما يميز فوكو بين أربعة أنماط لقول الحقيقة و هي الحقيقة النبوية Prophetique و الحقيقة الفلسفية، و الحقيقة السياسية، و الحقيقة التعليمية، و ما يميز الحقيقة النبوية هو أن النبي لا يمكن تصوره خارج وضعية الوسيط، أي أن النبي وسيط بين الله و الناس، كما أنه يقدم كلامه في شكل رمزي غامض، فهو لا يقول الحقيقة في تمام وضوحها أما الحقيقة الفلسفية فتختلف عن الحقيقة النبوية لأن الفيلسوف يتكلم بإسمه الشخصي و ليست مهمته قول ما ينبغي أن يكون و لكن تفسيـــــــر

---

[1] المرجع السابق، ص105.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37

[3] المرجع نفسه، ص 38

ما هو كائن بالفعل و فهم ما هو موجود، كما لا يلجأ الفيلسوف إلى الغمـــــوض و الرمزية كما هي رمزية النبي – بل يتكلم بوضوح. أما الحقيقة السياسية، فإن السياسي مثله مثل النبي لا يتكلم باسمه، بل يتكلـــم باســـــم المدينـــــة La cité، و هو يختلف عن الفيلسوف، لأنه لا يكتفي بتفسير ما هو كائن بالفعل، بل يقـــول ما ينبغي أن يكون، أي الصالح العام الذي به تكون المدينة و نظامها. أما الحقيقة التعليمية فإن الأستاذ سواء كان فيلسوفـــــــا، أو صانعـــــا، أو حرفيـــــــــا، أو موسيقيا... يملك معارف أو أفكار مرتبطة بممارسات و تمارين و له القدرة على أن يعلمها للآخرين[1].

فإن محمد أركون يحدد خصائص الحقيقة النبوية فيقول:" من بين كل لحظات انبثاق الحقيقة فإن أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولية و المقصديـــة هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس النبوي الديناميكية و الحيوية في فئة اجتماعية محدودة ويخصص لها قدرا جديدا، إن الأديان المؤسسة على هذه اللحظات المتميزة تحتكر السيطرة على الكائن – الحق و القول الحق و الممارسة الصحيحة و على كل مستويات تظاهرات الوجود البشري"[2].

و تظل الحقيقة النبوية تتمتع بطابعها المطلق، و مدينة للحقيقة العلمية بسبب نواقصها، لأن الحقيقة النبوية (الدينية) تقدم إجابات كلية و مصحوبة بالممارسات الشعائرية و بتقمص الحقيقة جسديا. " هذا في حين أن العلـــوم تستمر إلى حد كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف و الجداول و الهرميات و المناهج التجريبية التي لا تعلمنا شيئا عن كينونة الأشياء و عن كينونة الأفراد الأحياء"[3].

و يلح أركون في سبيل دراسته للحقيقة على ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي في الدراسة و الفهم، كدراسة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، كما يلح أيضا على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافيـــة و السوسيولوجية المهمشـــــة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية "إن استكشـــاف مواضع انبثـــاق الحقيقـــــة و أشكالها

---

[1] ميشال فوكو، سقراط، الشجاعة و قول الحقيقة، ترجمة توفيق رشيد، ضمن دفاتر فلسفية الحقيقة، إعداد محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ص 92-93.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 38

[3] المرجع نفسه، ص 39

لا يعني فقط تجلياتها الإيجابية و التمثيلية النموذجية من مثل دراسة كبار المؤلفين وكبريات الأعمال و الكتب، و إنما يعني أيضا البرهنة على أن كل ثقافة تميل إلى تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء و الاختزال و التحوير"[1].

و هكذا يستنتج أركون أن الممارسة الفلسفية هي المحك في التمييز بين الفكر النقدي الحر، الذي لا يتوقف عن البحث و التساؤل القلق، و بين الفكر المرتبط بإستراتيجيات الهيمنة و رهانات السلطة للفاعلين الاجتماعيين.

[1] المرجع السابق، ص 39

الخـــــــــاتمـــــة

الخاتمة :

بعد تحليل أهم عناصر و جوانب الإشكاليـــــة عبر مختلف مراحل الرسالة ننتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها كما يلي:

بالنسبة للمنهج عند محمد أركون نلاحظ أنه يعتمد على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، و ذلك حتى يتجنب أي اختزال للمادة المدروسة، و اعتماده على تعددية المناهج جعله يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم و الأدوات النقدية والمدارس الفلسفية و الأعلام...الخ

إلى درجة أن البعد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائي و التطبيقي بمعنى آخر أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة.

كما نجد أن الكثير من الأسئلة المهمة غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هذه المناهج من حقولها الأصلية و هي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول جديـــــــدة و هي حقول الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهـــــــــج و المفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي و المعرفي، و يسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها و ظهورها، و لا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقـــــلا غير مشروط.

و ذلك عكس الكثير من المفكرين العرب الذين يجعلون عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر عملية مشروعة "عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه و تبيئته فيه. و التبيئة –في اصطلاحنا هنا- تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، و ذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية و السلطة، سلطـــــة المفهـــــــوم، في آن واحد. و عملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه، تتطلب بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها و مراحل تطورها و بعبارة أخرى استحضار تاريخيتها و ذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، و المعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع"[1].

---

[1] محمـــــد عابد الجابـــــري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، عام 1995، ص 14

و الهدف من هذه التبيئة أو الملائمة هو الوصول إلى نتائج جديدة لا يمكن الوصول إليها بدون هذه المفاهيم و الأدوات الإجرائية.

و لكن أركون ينقل المفاهيم من المذاهب الغربية بشكل جاهز دون أن يخضعها للتعديل و الانتقاء بما تجعلهـــا تتناسب و التـــراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه ويطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم و المناهج، و معنى ذلك أنه حسب طه عبد الرحمان عاجز "عـــن الاستقـــلال عن تلك المناهج و الإيتـــان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير هذه القدرة على اصطناع المقابل مثلا أو ضد"[1] لأن هذه العملية هي التي تضفي طابع التأصيل على هذه المفاهيم و المناهج فتصبح منقولة ومأصولة في الوقت ذاته.

و السبب في ذلك هو غياب القدرة على النقد، لأن "إسقاط آية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، و مشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة و الموضوع، و لا مناسبة بينهمـــا إلا إذا حافظت الوسيلـــة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، و حافظ الموضوع على خصوصيته. بعد إنزالها عليه، و لما كـــان أهـــل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، و يتعاطو تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا اجرائية الأداة المنقولـــة، و خصوصية المحل المتزلة عليه"[2].

و لكن يبدو أن أركون لا يهتم بضرورة تأصيـــل هذه المفاهيـــم، و لا يبحث في تاريخية مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية الغربية، مع وعيه بأنها استجابة لحاجات المعرفة الناتجة عن الأطر الاجتماعية و الاقتصادية المستحدثة في المجتمعات الغربية.

و الدليل على ذلك أنه "فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة، بمعـــنى أنه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم و يختار لها الرسوم العربية

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، عام 1994، ص11

[2] طـــه عبـــد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط1، عام 2006، ص 190

المطابقة لها صوتيا مثل "إبستمي" و "انتربولوجي" و "استراتيجي" و" إيديولوجي"[1]...الخ.

و مما يلاحظ أيضا أن أركون في جمعه بين المناهج المتناقضة لا يعمل على صهرها وتخريجها في بنية منهجية واحدة منسجمـــــة تدمـــــج المختلفة ضمن تصور واحد، وهذا ما جعله يسلك طريقا صعبا "إذ ما يقع عادة الباحـــــث أمام كثـــرة و الجمع و التعدد في السهو، و هذا ما يؤدي به إلى التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيويا و أصوليا. و قد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ عندما جمع بين فلسفتي فوكو وهابرماس، و هو ما أوقعه في الخلط و من ثم في إحداث كثير مـــــن الثغرات و الفراغات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي"[2].

و بالرغم أيضا من أن الدرس الابستمولوجي يؤكد على أنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء، ذلك أن كل منهج يرتبط بحقبة زمنية معينة في مجتمع معين، و يستجيب لحاجات ذلك المجتمع، و هذا يعني أن كل منهجية نسبية و ليست شاملة، و هذا يعني أيضا "أن عدم براءة أي منهج و ارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل الخلفيات الثقافية و الاجتماعية التي تحكمت بوجوده، و هذا سيقودنا حتما إلى أخطاء فادحـــــة في أي حكـــــم نحاول أن نطلقه على واقعنا"[3].

و لكن بالرغم من كل هذه المزالق التي تحوم بعملية نقل المناهج الغربية، فإننا نجد المتن الأركوني تزدحم فيه المفاهيم الغربية و تتداخل بشكل غزير و مفرط، مما يجعل حالة أركون" هي انعكاس لعقلية الاستهلاك للإنتاج الفكري الغربي و تكريس الشعور بالتبعية المعرفية، و هي تبعية لا تقل عن التبعية الاقتصادية و الحضارية، بل إن التبعية المعرفيـــــة من المنظور "المعرفي الأصولي، هي السبب العميق للتبعية الاقتصادية و الحضارية لأن أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة "[4].

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 60

[2] المرجع نفسه، ص 63

[3] جورج زيناتي، نقل المنهجيـــــات الغربية و الواقـــــع العربي، الفكر العربي المعاصـــــر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد 08، عام 1980، ص 130

[4] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 61

و هذه التبعية المعرفية و المنهجية قد تفقد الفكر و المفكر هويته، و لا تسمـــــــــح له بتحقيق الإبداع و البناء و لا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري و الفلسفـــــــــي في الفكر العربي المعاصر.

و يضاف إلى ما سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كتاباته تبشر دائما بفتح مشاريع في البحث و تدشين ورشات في الدراسة، و هي المشاريع والورشات التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية و القوة.

و يمكننا أن نلخص كل ما سبق في نقطتين أساسيتين هما: أن أركون لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية، و بتاريخية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و لذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي الإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث و تجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية الغربية. و النقطة الثانية الناتجة عن الأولى هو أنه لم يقم بنقد المناهج الغربية بل نجده يتعامل معها و كأنها مناهج ناجزة و كاملة و ذلك حال بينه و بين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي و الإيديولوجي، و بين العام و الخاص و بين الموضوعي و الذاتي.

هذا بالنسبة للمنهج أما بالنسبة للنزعة التي ارتبطت باسم أركون، و هي الأنسنة، فإنه يؤكد من خلال العديد من الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت النزعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوربا، و هذا عكس ما يذهب إليه الكثير من الباحثين الذين يربطون ظهور النزعة الإنسانية بالحضارة الغربية و تحديدا بداية من القرن 16 الميلادي.

و يعود الفضل في ظهور النزعة الإنسانية عند العرب إلى التفاعل الذي حصل بين التراث الإسلامي و الفلسفة اليونانية، حيث استطاع الفلاسفة أمثال الفرابي، و ابن سينا، وابن رشد، و الفلاسفة الأدباء أمثال أبو حيان التوحيدي، و ابن مسكويه، الجاحظ...الخ أن يجسدوا الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية و العقلانية، بمعنى أنهم استطاعوا الجمع بين الدين و الفلسفة بكثير من الحرية فلقد استطاع المعتزلة أن يجسدوا الموقف العقلاني ذو النزعة الإنسانية في مجال العقيدة و استطاع الفلاسفة أن

يجسدوا الموقف الفلسفي ذو النزعة الإنسانية في مجال المعرفة و السياسة و الأخلاق...الخ و كل ذلك أدى إلى إزدهار النزعة الانسانية في العالم الإسلامي و احتضنتها حواضر مختلفة كبغداد، واصفهان، و الري، و شيراز، و قرطبة، و إشبيلية و يسجل أركون أن النزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالا كليا عـــن المرجعية الدينية أي أنها ظلت متمركزة حول الوحي أو حول الله، بمعنى أن المرجعية الدينية كانت تمثل حدودا ثابتة لا يمكن اختراقها أو الخروج عنها، و كان الخروج عليها يمثل بالنسبة لتلك الفترة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، و ذلك عكس النزعة الإنسانية في الغرب و التي بلغت أوجها في القرن 18، حيث تم فيها الخروج على الدين، أي أنها نزعة إنسانية متمركزة على الإنسان. و ذلك من خلال اختراق الميتافيزيقا الغربية و تفكيك مسلماتها، و قراءة النصوص الدينية قراءة تاريخية مما أحالهـــــا إلى نصوص بشرية مع أعمال سبينواز و هايدغر و ماركس...الخ و يظـــل أركـــــون يبحث في أسباب تراجع النزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربي، و التأسيس لما يسميه "سوسيولوجيا الفشل"، لمعرفة لماذا مثلا نجح ابن رشـــد في الغرب و فشل عند العرب، ومن ثمة نجحت العقلانية و الحداثة هناك و فشلت هنا، أملا منه في بعث الموقف العقلاني ونزعة الانسنة في الفكـــر الإسلامي المعاصر، و مشروعه في نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تجاوز الجوانب الأسطورية و الايديولوجية و الدوغمائية و التركيز على الجوانب العقلانية و التنويرية. من خلال الإسترشاد باللحظات العقلانية في التراث مثل لحظة المعتزلة و لحظة ابن رشد، أو لحظة التوحيدي..الخ.

و في ما يخص التأويل فإنه يتجه عند أركون إلى إحداث القطيعة مع التأويل الفيللوجي من جهة، و التأويل الأرثوذكسي من جهة أخرى للنص المقدس خصوصا ونصوص الفكر الإسلامي عموما، فإذا كان النص في نظر الفيللوجي لا يمكنه أن يقول لاحقا ما لم يتمكن من قوله في الأصل، لأن المجال اللغوي المشترك بين المؤلف و المتلقي الأصلي هو الذي يحدد المعنى. فإن التأويلية عند أركون تركز على المتلقي و تعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب و المتغيرات الجديدة.

و إذا كان النص من المنظور الأرثوذكسي الدوغمائي لا يتحمل إلا معنى واحد صحيح و ثابت، و هو المعنى الصحيح الذي يتطابق مع القصد الإلهي، و ينتج الحقيقة، فإن أركون يتعدى هذا المعنى و يقول بالمعنى المتعدد و المختلف باختلاف أدوات التأويل، وبالتالي فإن كل المعاني هي متساوية و لا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني تتعدد بتعدد المذاهب و الفرق و الفئات الاجتماعية بشكل عام.

أي أن أركون لا يفتش عن التأويل الصحيح يريد تكريسه بدل تأويلات أخرى خاطئة يصفها حينا بكونها أيديولوجية أو أرثوذكسية حينا آخر، إنما غرضه هو تحرير الفعالية التأويلية و فتحها على اللانهائي أي أن إستراتيجيته التأويلية لا تتطلب تأويلا بعينه لأنه بنظره لا يوجد معنى مكتمل أو معنى مفـــــارق و شامل، فكـــــل معنى هو مبني، أو الهرمينوطيقا هي نظر و تأملات في عمليـــــات الفهم الممارســـة في تأويل النصوص، أي لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقا، و إنما توجد تأويلات متعددة و متناقضة، و لذلك يصف قراءته بأنها قراءة متسكعة متشردة لا تحكمها قواعد ثابتة، و يحدد غرضه من تحليل الخطاب الديني بأنه ليس تقديم معانيه الصحيحة، و إبطال التفاسير الموروثة، و إنما غرضه هو بيان الخصائص اللسانية و الصفات اللغوية و آليات العرض و الاستدلال و الإقناع والتبليغ و المقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه الخطاب النبوي.

و هذا يقودنا إلى القول بأن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكيا أكثر منه أركيولوجيا، لأنه لا يكتفي بالبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليقف عندها، و إنما يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي الذي يتأسس على أنقاض المركزية العقلية التي تقارب المعنى و الحقيقة من منظور الإطلاق و الكلية، و التفكيك من الناحية الابستمولوجية يتموقع خارج نظام المركزية العقلية للفكر الغربي و هي المركزية التي تنتظم المعرفة من خلالها حول حقيقة مطلقة و نهائية، و بالتالي فإنها تحد من المعاني الممكنة، وتكرس دلالات سابقة في الوجود على اللغة، فمع دريدا الذي ارتبط اسمه بالتفكيـــــك لا توجد حقيقة خارج النص، فالنص هو الذي يتكلـــم، بمعنى أن التأويل من منظور التفكيك لا يرنو إلى إثبات أي مدلول نهائي للنص، و بالتالي فإن حرية التأويلات غير مقيدة بقواعد محددة مسبقا، فكل نص قابل للتأويل

بطريقة مختلفة، لأن النص هو نسيـــــــج من العلامات والرموز و الإحالات غير المتناهية و هو بلغة دريدا آلية للتشتيت وليس لإعلان الحقيقة وبيانها، وهكذا فإن رهان التأويل ليس قمع النص، بل فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالية.

و من هذا المنظور يصبح القرآن حسب أركون نصا إشكاليا يتضمن احتمالات متعددة، و يتحمل قراءات و تأويلات غير متناهيـــــة، و لا يوجد تأويل يدعي حيازته على الحقيقة أو الإنفراد بالمدلول الأصلي أو تطابقه مع القصد الإلهي، لأن النص القرآني إذا أصبح موضوعا للنظر الإنساني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي، و يتصل بالقارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى إدراك المعاني الإلهية أو المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي، و كل ما يستطيع أن يتوصل إليه القارئ من معاني هو نتاج عملية التأويل التي يمارسها انطلاقا من مرجعياته الثقافية و المعرفية و العلمية المختلفة، أي أن المعاني المتوصل إليها هي مجرد إبداع إنساني.

و انطلاقا من هذا الأمر يدعو أركون إلى تشكيل "لاهوت حديث" عن الإسلام، أي لاهوت ليبرالي، على غرار ما حدث في المسيحية و اليهودية، اللتان تعرضتا إلى كل أشكال البحث الوضعي من قبل العلوم الإنسانية و الاجتماعية، فالفكر الديني المسيحي عرف ثورات دينية كبرى سمحت له بأن يساير حركة الحداثة و تقدم الفكر العلمي والفلسفي في المجتمعات الغربية، لأن اللاهوت القروسطي كان عائقا أمام التقدم، و لذلك يعتبر أركون الثورة الدينية التي عرفتها أوربا تعادل و تزيد أهمية من الثورة الكوبرنيكية، والثورة الدينية في أوربا عرفت عدة مراحل حيث بدأت بثورة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر على يد لوثر، ثم تطبيق المنهج التاريخي من قبل سبينوزا على النصوص الدينية في كتابه "مقالة في اللاهوت و السياسة" في القرن 17، ثم ثورة التنوير في القرن الثامن عشر على يد الفلاسفة الكبار من أمثال فولتير، و كانـــــط، و روسو، و ديدرو... الخ. ثم تطبيق مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية من مثل مقارنة الأديان، و علم الاجتماع الديني، و علم النفس التاريخي و الانتربولوجيا الدينية، و الانتربولوجيا الثقافية على التوراة والإنجيل، و تشكيل لاهوت ما بعد التحرير، يتناسب و قيم الحداثة.

و لقد وجدت الثورة الدينية ما يسندها و يقويها في الثورة الابستمولوجية و بفضل الثورة الدينية لم يعد الدين أو النصوص الدينية المقدسة تفسر تفسيرا لا تاريخيا أو لا عقلانيا و لا يفتأ أركون يقارن بين ما حصل في الغرب و بين ما يحصل في الإســـــلام، فالتجديد أو الثورة الدينية مؤجلة بالنسبة للإسلام بالرغم من أنه يندرج في إطار "الخطاب النبوي" و"الديانات التوحيدية"، و بالنسبة له فإنه بدون ثورة دينية فإن فرضيات الفكر الإسلامي السكولاستيكي تبقى هي المسيطرة، و هي الخلط بين الأسطوري و التاريخي، و التكريس الدوغمائي للقيم الأخلاقية و الدينية و تأكيد تيولوجي لتفوق المسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة، و التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله و وحدانيته، و لا تاريخية العقل...الخ من الفرضيات التي يذكرها أركون.

و لعل أهم مشكلة يركز عليها أركون هي ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي وانتربولوجي مقارن و ذلك من خلال نزع صفة القداســـــة و التعالي عن القرآن، والعمل على أنسنته أي نقله من محور المتكلم الله إلى محور المتلقـــي الإنسان، أي من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، أي مقاربة الوحي، أو القرآن الكريم مقاربة تجعله لا يختلف عن غيره من النصوص، و أركون لا يخفي ذلك فهـــو يعتبر الوحي في أكثـــــر من مناسبة عبارة عن خطاب لغوي مجازي، و لا ينبغي بالنسبة له أن نفرق بين الأديان الوثنية و أديان الوحي، لأن هذا التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجيـــة تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل تنوي.

و من بين العمليات الإجرائية التي يقوم بها أركون لتحقيق ذلك أنه مثلا يحذف عبارات التعظيم و التمجيد المرتبطة بالقرآن كما أنه يستعيض عن المصطلحات الدينية المتعارف عليها بمصطلحات جديدة، فبدل القرآن يستعمل مصطلح "الظاهرة القرآنية" وبدل "الخطاب الإلهي" يذكر مصطلح "الخطاب النبوي" و بدل "المصحف" يستعمل مصطلح "المدونة"...الخ.

كما أنه يسوي بين الاستشهاد بالقرآن الكريم و الاستشهاد بالكلام البشري، ويماثل أيضا بين القرآن الكريم و النبي عيسى عليه السلام. لأن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم كما تجسد كلام الله في القرآن الكريم، كما يميز بين "القرآن الشفوي" و

"القرآن المكتوب" وبين الوحي المتعالي و الوحي التاريخي المجسد في اللغة العربية، لأن النص القرآني هو نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، بمعنى أن القرآن تم إنتاجه وفقا للشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، و عليه فإن الفهم التزامني له يتطلـــــب إعادة فهم الشروط الثقافية التي تحكمت بولادته، و هذا ما يقصده أركون بأرخنة المقدس.

و هكذا يظل أركون يأمل باستقبال الفكر الإسلامي لعلم لاهوتي نقدي مشابه لعلم اللاهوت الغربي الذي عرفته أوربا، و ذلك بتطبيق المنهجية النقدية التاريخية على النصوص المقدسة في الإسلام كما طبقت على المسيحية و اليهودية من قبل.

و من بين الأفكار الأساسية التي يستند إليها مشروع أركون في الأنسنة و التأويل هي فكرة استحالة التأصيل أي رفض كل شكل من أشكـــــال التأصيل، سواء كان دينيا أو فلسفيا أو معرفيا، لأن كل عملية تأصيل هي بدورها تحتاج إلى المراجعة، و هكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية، حـــــتى تنكشف تاريخية كل تأصيل، لأنه لا شيء يحمل في ذاته استقراره و أصله، و لهذا يعمل أركون على أشكلة البدهات و اليقينيات و المفاهيم المشكلة للاعتقـــاد الديني، كمفهـــــوم الوحي، و مفهـــــوم الله...الخ. و ذلك دفاعا منه على حقوق القراءة النقدية، و ضرورة أن تفرض نفسها.

و في هذا السياق نجد أركـــون يرفـــــض فكرة الأصول في الفقه، أي أن ما قام به الفقهاء من عمل تأسيسي للعلوم الدينية و الفقهية بالخصوص هو عمل تاريخي جاء كاستجابة لحاجات المجتمع الملحة السياسية و الاجتماعية و الثقافية.

و نفس الأمر بالنسبة للعقل التنويري، لأنه ثم التسليم، بأن كـــل حقيقة هي دائما في حالة تحول و تغير و أن صحة كل مسألة تتوقف على قابليتها للمراجعة، و هذه الحقيقة ظهرت في الدرس الابستمولوجي الفرنسي بشكل كبير. و لكن ما لا ينتبه إليه أركون هو أن أطروحته "هي أيضا تأصيل لشيء ما، حتى و إن كانت في جوهرها استئصال، لكن أركون لا يعبأ بدقائق المفارقات الفلسفية، هذا إن لم يكن في غربة عنها، بل إنه يتباهى بتلك النسبوية و يدعمها بمقولات الفلسفة الفرنسية المعاصرة

التي بحسب زعمه، ترفض التفكير في الحقيقة بصفتها مؤصلة أو قابلة للتأصيل انطولوجيا و منطقيا و مفهوميا"[1].

و ما يترتب عن رفض فكرة التأصيل، و القول باستحالتها هو الدعوة إلى ذاتية التأويلات و نسبية القيم، و تفكيك الأصول.

أما عن علاقة أركون بالإستشراق فإنها تعود إلى أيام دراسته بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي، منذ تلك الفترة بدأ يشعر بضجر كبير من طريقة المستشرقين. و عندما انتقل إلى فرنسا تأكد من أن التعليم الاستشراقي جامد و محنـــــط، و لا يساير التطور الحاصل في علوم الإنسان و المجتمع في فرنسا، و أن جدران جامعة السوربون سميكة جدا لا تصل أبدا بين ما يقوله المحاضر المستشرق، و أستاذ محاضر في غرفة ملاصقة، و ذلك ما أكده في مقدمة أطروحته لنيل الدكتوراه.

فالمستشرقون أمثال شارل بيلا، و ريجيس بلاشير، و روبير برونشفيك، و هنري لاووست ظلوا سجناء المنهجية الفيلولوجية (فقه اللغة) التاريخانية، و لم يستطيعوا التحرر منها.

أمـــــا أركون فإنه ظل مشدودا إلى الآفاق التي افتتحتها علوم الإنسان و المجتمع، من خلال أعمال كلود ليفي ستراوس، و فيرنان بروديل، و لوسيان فيقر، و ميشيل فوكو، و غاستون باشلار... و بصورة عامة كل الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين.

و لهذا السبب نجد أن أركون لا يمل من بيان عيوب المنهجية الاستشراقية و قصورها كما أنه يقوم بتصنيف المستشرقين إلى عدة مجموعات، و يحاول أن يبين مصدر خطـــاب كل مجموعة و وظيفته الإيديولوجية، و ما يلزمه من نقد إيديولوجي.

و لكن رغم كل تلك العيوب و النقائص التي اتسمت بها المنهجية الاستشراقية فإن أركون يرفض المشاركة في المعركة الإيديولوجية الدائرة ضدها في العالم العربي الإسلامي، خاصة في جانب ارتباط الاستشراق بالاستعمار، و إرادة الغرب في الهيمنة

---

[1] محمد المزوغي، العقل و التاريخ، منابـــــع إسلاميات محمد أركون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العدد 342، عام 2007، ص 47

كما هو الحال بالنسبة لشخصية "برنار لويس" كما أنه يعتقد أن الممارسة العلمية عند المسلمين لا تزال تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي، أي أنها بعيدة عن النظام الجديد للمعرفة.

و في المقابل نجد أركون على مستوى التطبيق يأخذ بآراء المستشرقين و يتعاطى معها على أنها حقائق علمية، و ليست مجرد تأويلات أيديولوجية كما يفعل التراث العربي الإسلامي.

و هذا ما توقفنا عنده في إتباعه لآراء المستشرق الألماني "نولدكه" في ما يخص إعادة ترتيبه للتسلسل الزمني للسور و الآيات، و إعادة تنظيمه لمجموع عبارات و نصوص الوحي، كما نجده يشيد بأعمال ريجيس بلاشير.. و هي الأعمال و الآراء التي تحاول إثبات عدم اتساق النص القرآني، بمعنى أن النـــــص القرآني في ترتيبـــــه يخلو من الاتساق المنطقي، و من الاتساق التاريخي، و لذلك وصف أركون القرآن بأنه يدهشنا بفوضاه!!.

كما أنه يعيد قراءة المستشرقين للقرآن الكريم، ففي قراءته لسورة الكهف، يؤكد آراء ريجيس بلاشير المتعلقة بنقد نص القصة أو الحكاية، و يرى أنها تعرضـــت لتحويرات وأن قصة "ذي القرنين" الواردة في سورة الكهف هي قصة الأسكندر المقدوني، و أن رواية القرآن لهذه القصص أقل دقة بالمقارنة بروايتها في النصوص الدينية السابقة عليه.

و ما نستنتجه أن أركون لا يريد فقط أن يدرس التراث العربي الإسلامي بنفس الكيفية التي درس بها الغربيون تراثهم، بمعنى لا يريد فقـــط أن يحذوا الفكر العربي المعاصر في علاقته بتراثه و تاريخه حذو الغرب في علاقته بتراثه و فكره، و إنما يضيف إلى ذلك أن تكون علاقتنا بتراثنا تمر عبر الاستشراق، أي أن يكون الاستشراق وسيطا بيننا و بين تراثنا و لعل مشروع الإسلاميـــــات التطبيقيـــــة هو الوجه الآخر للإسلاميـــــات التقليدية أي الاستشراقية.

و من أهم القراءات التأويلية التي يراهن عليها أركون من أجل بناء فكر إسلامي جديد، نذكر القراءة الألسنية و القراءة السيميائية، حيث يتكئ أركون في تجريبه للقراءات المختلفة للنص الديني على المفاهيم الألسنية و السيميائية، و ذلك

لمعرفة كيف يشتغل النص القرآني، و كيف يشكل المعنى و يصيغ الوعي، محاولا استخلاص ألسنية للغة الدينية، لأن اللغة الدينية في نظره تختلف عن اللغة العادية، لأنها ليست أداة للتوصيل فقط، بل هي أكثر من ذلك لغة طقسية شعائرية. أي أن المؤمن لا يعبر بالكلمات، و إنما يعبر أيضا بالطقوس والشعائر المصاغة صياغات لغوية و حركية، و هذا ما يجعلها قادرة على تحقيق التسامي والتعالي، و إضفائه على ما هو حسي و تاريخي، و هذا ما يجعل حسبه أن أنماط اللغة الدينية، أو أنماط الخطاب النبوي تتحكم في الروابط القائمة بين اللغة و الفكر، و عليه فإنها تتحكم بطريقة ممارسة العقـــل لنشاطـــه، و هـــو ما يسميه أركون حكم اللغة والكلام Logocratie.

كما يطرح أركون أيضا إشكالية العلاقة بين العلامات اللغوية و المعنى من المنظور الحديث، ففي السيمياء الحديثة عكس التصور التقليدي، لا يوجد تطابق بين الاسم والمسمى، لأن العلامات اللغوية لا تشير إلى أشياء في الواقع الخارجي بشكل موضوعي، وإنما هي تحيل إلى المفاهيم و التصورات الثقافية التي تحملها الجماعة، و من ثمة لا يتحدد الهدف عند أركون في تحليله للخطـــاب الديني لتقديم معانيـــه الصحيحة الموضوعية على الطريقة الأرثوذكسية، و إنما لإظهار الخصائـــص اللسانية و اللغوية، و آليات اشتغاله في البرهان و الاستدلال و التبليغ و التفنيد...الخ و التحليل السيميائي يحقق لأركون هدفا ابستمولوجيا كبيرا يتمثل في أنه يعري النص من كل ما يحيط به من التقديس، و يكشف عن حقيقته المادية، أي كونه مكتوبا بلغة بشرية و خاضعا لقواعدهـــا اللغوية، و منطويا على فضائها المفاهيمي، و المعرفي، و ذلك يساهم في الحفاظ على المسافة النقدية اتجاهه.

كما يتحول النص القرآني وفق القراءة السيميائية إلى خطاب يتألف من المرسل القائل (الله) و المرسل إليه الأول (محمد) و المرسل إليه الثاني (البشر)، أي يتحول إلى بنية سيميائية نموذجية عليا، و هي البنية التي تخترق كل أنماط الخطاب القرآني المختلفـــــــة و هي النمط القصصي، و النمط الحكمي، و النمط الاستدلالي، و النمط الإنشادي التسبيحي، والنمط التشريعي...الخ.

و نلاحظ أن أركون عندما يخضع النص القرآني للأدوات الألسنية و السيميائية غرضه هو معرفة القدرات التعبيرية للغة و دور ذلك في تشكيل المعنى، و بذلك فإنه يقدم قراءة حداثية تختلف عن القراءات السابقة، لأن القراءات السابقة غرضها هو تحصيل الاعتقاد و لذلك يصفها أركون بأنها قراءات إيمانية، أما قراءة أركون فهي قراءة معرفية نقدية، غرضها تحصيل المعرفة.

و تجد القراءة الألسنية و السيميائية سندها في النقد التاريخي الذي يطبقه أركون على النص المقدس أي القرآن على طريقة اسينوزا في دراسته "رسالة في اللاهوت والسياسة"حيث طبق النقد التاريخي على التراث اليهودي. و على حياة النبي محمد (ص) على طريقة ارنست رينان في دراسته "حياة يسوع المسيح"، و نقد الحديث النبوي الشريف... لأن مثل هذا النقد برأيه يمكننا من طرح كلام الله طرحا إشكاليا أي طرحه خارج أية أسبقية تيولوجية.

كما تجد هذه القراءات أيضا ما يدعمها في المنظور الأنتربولوجي الذي يراهن عليه أركون كثيرا، لأن البحث الأنتربولوجي يدرس الإنسان من كل جوانبه و أبعاده، فهو يهتم بالثقافة العالمة، و الثقافة الشفهية، كما يدرس الخيالات، و الأساطير، و التصورات الإيديولوجية...الخ.

و في سياق المقاربة الأنتربولوجية يهتم أركون بالمقدس و تجلياته المختلفة، و يدعو إلى إعادة كتابة تاريخه، لأن التقديس شيء موجود في كل المجتمعات البشرية، و لا يمكن فصله عن جملة الصيرورات الاجتماعية و السياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعيون.

و تجد كل القراءات السابقة الألسنية و السيميائية و التاريخية و الأنتربولوجية أسسها النظرية في القراءة الفلسفية. لأن الفلسفة هي التي تضمن مبدأ الحرية النقدية تجاه كل الحقائق فالفكر الفلسفي ضروري لكل ما ينجزه البحث التاريخي و الأنتربولوجي والسوسيولوجي و اللغوي في الفكر الإسلامي، لما يوفره من فكر نقدي يملك القدرة على فحص النتائج التي استقرت على أساس أنها حقائق في الوعي الجمعي للناس.

فالفلسفة هي خطاب نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أساس أنها خطابات تنص على الحقيقة، و هي تتصادم مع كل أشكال التحديد الدوغمائي للحقيقة، ومن أجل التحديد النقدي لها. فالحقيقة وفق التحديد النقدي لها ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل نهائي و إنما هي تركيب ما إن يكتمل حتى ينهدم و يتفكك و يحل محله تركيب جديد.

فالحقيقة حسب التصور الابستمولوجي ليست أبدية أو خالدة، أي أن التصور الابستمولوجي الحديث للحقيقة يأخذ بعين الاعتبار تاريخيتها، فلا توجد حقيقة خارج التاريخ، أي أن التاريخ محايث للحقيقة، و بالتالي لا توجد حقيقة مثاليـــــة أو متعاليـــــة و مستمرة عبر مدار التاريخ، لأن الحقيقة تخص الكائن الإنساني المنخرط في التاريخ الواقعي بموازين الفاعلين الاجتماعيين.

و الحقيقة بهذا المعنى عدة مستويات، و هي المستوي اللغوي السيميائي من أجل الإحاطة بالمعنى، و المستوى التاريخي من أجل تحديد المنشأ التاريخي، و المستوى السوسيولوجي لمعرفة الحقيقة كانعكاس للحاجة و الصراعات و الآمال الراهنة للجماعـــة، و المستوى الأنتربولوجي من أجل موضعتها مع البنى الأنتربولوجية لكل تظاهرة بشريـــــة، و لذلك نجد أركون كثيرا ما ينص على ضرورة التمييز بين ما يسميه " الحقيقة السوسيولوجية" ذات الانتشار الواسع و "الحقيقة الحقيقية"، كما أنه لا يفتأ يبحث أسباب في "سوسيولوجيا الفشل" للفكر العقلاني و الفلسفي، و كيف نجح مثلا فكر ابن رشد وانتشر في الغرب، في الوقت الذي فشل فيه عند العرب.

و لا يحتاج الباحث في فكر أركون إلى جهد كبير ليقف في قراءته للفكر الإسلامي و نصوصه الكبرى على بصمات الفلسفة الفرنسية المعاصرة و الفلسفة الغربية بشكل عام، حيث ينتقل أركون بين نزعات الفلسفة الفرنسية المختلفة و مناهجها من مثل أركيولوجيا فوكو. و تفكيكية دريدا، و تأويلية بول ريكور، و تاريخ الحوليات، و سيميائية بنفينست و جيرار جينات، و رومان جاكبسون...الخ.

و من بين الأفكار الأساسية التي ميزت فكر أركون نجد فكرة العلمنة، حيث نجده يقدم فهما لها مغايرا لما هو سائد، فهو أولا يربط العلمنة بالمعرفة، فهي إحدى مكتسبات الروح البشرية، و هي تعمل من أجل الوصول إلى الحقيقة. و هذا هو

المدخل الابستمولوجي لها. كما أن أركون يحتفظ لنفسه بالمسافة النقدية من الموقفين الديني والعلماني.

فبالنسبة للموقف الديني فهو حسب أركون يتبنى الوحي دون تساؤل، أي يضعه بعيدا عن كل مناقشة عقلية، و يخول فئة واحدة من الناس و هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم و اعتبار قراءتهم على أنها هي وحدها القراءة الصحيحة و الأرثوذكسية.

كما أن الإسلام ليس مضادا للعلمانية، فالعلمانية حسب أركون موجودة في القرآن و تجربة المدينة، و أن الدولة الإسلامية الأموية و العباسية كانت دولة علمانية و ليست دينية و كل الأنظمة التي ظهرت في العالم العربي الإسلامي بعد الاستقلال هي أنظمة علمانيـــة في الحكم و الإدارة و التسيير، و في التراث العربي الإسلامي ظهرت نزعات علمانية كمـــا هو الحال عند المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، و نفس الأمر بنزعة الأنسنة عند التوحيـــدي، و مسكويه و الجاحظ و ابن سينا...الخ، و الخطاب الإسلامي المعاصر هو خطاب علماني حتى و إن أبدى معارضته للفكر العلماني، و عليه فإن العلمنة التي يدعو إليهـــا أركـــون في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، و إنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سياسية سلطوية.

أما بالنسبة للموقف العلماني، فإن أركون يميز فيه بين نوعين من العلمانيـــــــــة و هما: العلمانية و العلمانوية، أي العلمانية المناضلة و المتطرفة مقابل العلمانية المنفتحـــــة، و يعيب على العلمانوية التي ارتبطت بصعود النزعة الوضعية و العلموية في الغرب، كونها تحذف كل القضايا المتعلقة بالدين و المقدس و المتعالي، فهي تهمش و تلغي البعد الدينـــــي، و لا تعترف بالدين كعامل أساسي يتحكم بالوجود، و بالرغم من الناحية التاريخية لا يمكن إهمال الدين بصفته عاملا تاريخيا ساهم في تشكيل مجتمعات الكتاب. كما أن الناس لا يستطيعون العيش بدون مقدس و بدون رمزانية دينيـــة، و بالتالـــــــي ما ينقـــــص العلمانيـــة هو نظريـــة في التقديـــس، و من هذا المنطلق ينتقد أركون المدرسة العلمانية في فرنسا التي أسسها جول فيري في أواخر القـــــــرن 19م، و التي تمنع تدريس المذاهب الدينية بما فيه المذهب الكاثوليكي، و تحذف كل المسائل المتعلقة بتاريخ الأديان و

الانتربولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العـــــام، و يدعو أركون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمانية.

و من جهة أخرى ينتقد أركون تجربة كمال أتاتورك العلمانية في تركيا، لأنه مشروع أجنبي أنزل في بلد إسلامي دون أن ينبـــع من صلب المجتمع، كمـــــا أن العلمنة في تركيا أهملت البعد الديني في نظره، و لذلك لم تستطع تركيا أن تكون نموذجا للمجتمعات الإسلامية الأخرى، بل أدت دور النموذج المضاد.

و عليه فإن أركون تجاوز النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيســـــــة و الدولة، فهي أكبر و أعمق من التقسيم الثنائي للكفـــاءات بين الـــــذرى المتعـــــددة في المجتمـــــع. و هذا الفهم للعلمنة يختلف عن كثير من المقاربات السائدة في الخطاب العربي المعاصر للعلمنة سواء مقاربات التيار العلماني، أو مقاربـــــة التيـــار الأصـــــولي و بعـــد أن حصرت النتائج في النقاط السابقة الذكر، أقول أن محمد أركون يبقى صاحب مشروع فكري، يعلن أن غرضه هو تحديث الفكر الإسلامي من خلال ضرورة انفتاحه على الفكر الغربي، و المعرفة النقدية المعاصرة، كما أنه يدعو إلى ضرورة تقارب الأديـــان، و خاصة أديان البحر الأبيض المتوسط و هي الإسلام و المسيحية و اليهودية، و ذلك لحماية الإنسان من العنف، لأن الخطاب الديني أو النبوي من وجهة نظره خطاب واحد. كما يدعو أيضا إلى ردم الهوة بين المذاهب الإسلامية.

كما تكمن أهمية أركون أنه عمل على تقديم تأويل جديـــــد للفكر الإسلامي، من خلال إعطاء الأهمية للفهم أولا، و ذلك حتى يمكن الخروج من نظرية المعنى المنغلقة الدوغماتية إلى نظرية المعنى المنفتحة و هذا الخروج يحقق الأنسنة التي يحلم أركون بتحقيقها في يوم ما.

المصـــــــادر و المراجـــــــع

المصادر و المراجع:

أولا: المصادر

- القرآن الكريم
- كتب محمد أركون

باللغة العربية:

1- محمد أركون، الإسلام، الأخلاق و السياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ط1، عام 1990.

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2001.

3- محمد أركون، لوي غارديه، الإسلام الأمس و الغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، عام 1983.

4- محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، عام 1996.

5- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، عام 1992.

6- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993.

7- محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1، عام 1999.

8- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط3، عام 1985.

9- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط1، عام 2001.

10- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، عام 1993.

11- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، عام 1996.
12- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط2، عام 2000.
13- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1، عام 2001.
14- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 1993.
15- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة، صباح الجهتِم، عطية للنشر و الترجمة و التأليف، لبنان، ط2، عام 1997.
16- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيدي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، عام 1997.

باللغة الفرنسية:

1- MOHAMMED ARKOUN, Comment lire le coran? In: le coran, traduit de l'arabe par : KASIMIRSKI, GF FLAMMARIO, Paris, 1970.
2- MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam, combats et propositions, librairie philosophique J. URIN, Paris, 2005.
3- MOHAMMED ARKOUN, La pensée arabe, presses universitaires de France, 1er édition, 1975.
4- MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, maison neuve et la rose, Paris, 1982.
5- MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe, au IV/Xème siecle, MISKAWAYH, philosophe et histoirien, librairie philosophique J. VRIN, second édition, Paris, 1982.

6- MOHAMMED ARKOUN, L'islam, approche critique, JACQUES CRAUDIER, Paris, 3ème édition, 1982.
7- MOHAMMED ARKOUN, Penser L'islam aujourd'hui, ENEL, l'aphomic, Alger, 1993.
8- MOHAMMED ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, maison neuve et la rose, Paris, 1984.

مقالات:

1- محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62-63، عام 1989.
2- محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير، ترجمة هاشم صالح، مجلة عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، الكويت، 1999.
3- محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله)، ترجمة محمد عبد النبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 72-73، عام 1990.
4- محمد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الحديث عن الإسلام اليوم، تعري، قسم الترجمة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 56-57، عام 1988.
5- محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 29، عام 1979.

ثانيا: المراجع

العربية:

1- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق، دروين جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، عام 2000.

2- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 2.

3- أحميدة النيفر، الإنسان و القرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة)، قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، سوريا، ط 1، عام 2000.

4- السيد ولد أباه، التاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 2، سنة 2004.

5- اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة رندة بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1، عام 2005.

6- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي بيروت، المغرب، ط1، عام 2003.

7- ج. هيو، سلفرمان، نصّيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي بيروت، المغرب، ط1، عام 2002.

8- جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، عام 1990.

9- جورج طرابشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، عام 2000.

10- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة و النشر، مراكش المغرب، ط1، عام 1992.

11- حسن حنفي، حصار الزمن، إشكالات، الجزء الأول، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، عام 2007.

12- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، عام 2000.
13- رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي، للطباعة و النشر و التوزيع دمشق، سوريا، ط1، عام 2001.
14- صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الاسطولوجيا المعاصرة، منشأ المعارف، الإسكندرية، عام 2000.
15- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، عام 1994.
16- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1، عام 2006.
17- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 2، عام 2005.
18- عبد الإله بلتزيز، العرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، المركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 2007.
19- عبد اللام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، عام 2000.
20- عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، بيروت، الجزائر، ط 1، عام 2007.
21- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2، عام 1988.
22- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2001.

23- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الـــديني، سينا للنشر الإنتشار العربي، بيروت، ط 1، عام 1986.
24- عزيز عظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 1996.
25- عزيز عظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بـــيروت، ط 1، عام 1996.
26- علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافـــة العربيـــة، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط 2، عام 1995.
27- علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العـــربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998.
28- علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 2000.
29- علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركـــز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2005.
30- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة و مآزق الهويـــة، المركـــز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 2004.
31- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغـــرب، ط 2، عام 1995.
32- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 3، عام 2000.
33- فتحي التركي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنمـــاء القـــومي، بيروت، عام 1992.
34- فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دراسات في الميثولوجيـــا و الـــديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة، دمشق، ط 2، عـــام 2001.

35- محمد ابن اريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي، و زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، عام 1999.
36- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، عام 1957.
37- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، عام 1996.
38- محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2002.
39- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، عام 1994.
40- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، عام 1992.
41- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام 1995.
42- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، عام 1996.
43- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، عام 2006.
44- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2005.
45- مطاع صدفي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، عام 1986.
46- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، مركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، عام 1986.
47- نادر حمامي، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 2006.

48- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 1998.
49- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، مركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 6، عام 2001.
50- نصر حامد أبوزيد، الخطاب و التأويل، مركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2000.
51- نصر حامد أبوزيد، النص و السلطة و الحقيقة، مركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 4، عام 2000.
52- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، عام 1995.
53- هاشم صالح، الإستشراق بين دعاته و معارضيه، دار الساقي، بيروت، لندن، ط2، عام 2000.
54- هاشم صالح، قراءة في الفكر الاوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد 06، عام 1994.
55- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة و النشر، بيروت، ط1، عام 2005.
56- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر.
57- هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين، و السياسة في الإسلام المبكر، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، ط1، عام 2000.
58- SCHLEIR MARCHER, hérmentique, Paris, cerf, 1987.
59- EMILE BENVENISTE, semiotica, 1969.

الدوريات:

60- الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 140-141 عام 2007.

61- برهان غليون، نظرية الشريعة أو أزمة السياسة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس العدد 72-73.
62- جان بيار فرنان، العقل بين الأمس و اليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة العدد 26، عام 1986.
63- جان هيبوليت، الأنسية و الهيغلية، ترجمة، فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 116-117 عام 2001.
64- جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية و الواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 08، عام 1980.
65- رمزي تفيفحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية، الفاتحة، رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، مجلة كتابات معاصرة، بيروت، عدد 47، عام 2002.
66- عبد العلي الدكالي، المقدس المصطلح و المفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت العدد 118-119، عام 2001.
67- عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس و المدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29 عدد 1، عام 2000.
68- محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 02 عام 2004.
69- محمد المزوغي، العقل و التاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، عدد 342، عام 2007.
70- محمد بوعزة، رهان التأويل، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، ربيع 2004.

الموسوعات و القواميس:

- **باللغة العربية:**

1- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان ط3، عام 1999.

2- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القـــومي، بـــيروت، ط1، عـــام 1986.

3- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليـــل أحمـــد خليـــل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، عام 1996.

4- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبـــة مـــدبولي، القاهرة.

باللغة الفرنسية:

1- dictionnaire de sociologie, collection dictionnaire le ROBER,SEUIL, 1999.

2- DOMINIQUE MAINGUENEAUX et PATRICK CHARUDEAU, dictionnaire d'analyse du discours, Editions du seuil, France.

3- MICHEL BLAY dictionnaire des concepts philosophiques, larousse C. N. R. S, 2006.

4- NOELLA BARAQUIN et autre, dictionnaire de philosohpie, armond Colin, Paris, 1995.

5- T. TODOROV, O. DUCROT, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, seuil, 1972.

المواقع الإلكترونية: webographie

محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر و الدين، مجلة مقدمات

http: awraq – Com. MAKTOOB blog. Com

مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم

WW. FICKR WA NAKD aljabriabad. NET

الـــــفهـــــــرس

الفهرس:

المقدمة: ---------- 01

فصل تمهيدي: محمد أركون، السيرة و المشروع ---------- 11

أولا: السيرة---------- 11

ثانيا: المنهج و المصادر---------- 15

ثالثا: سياق المشروع---------- 27

الباب الأول: في مفهوم الأنسنة و التأويل ---------- 23

تمهيد: ---------- 24

الفصل الأول: في مفهوم الأنسنة. ---------- 44

1- المفهوم اللغوي. ---------- 44

2- نزعة الأنسنة في الفكر الغربي. ---------- 44

3- الأنسنة في الفكر العربي. ---------- 49

4- أشكال الأنسنة. ---------- 61

الفصل الثاني: في مفهوم التأويل---------- 75

1- المفهوم اللغوي. ---------- 75

2- التأويل في الفكر الغربي. ---------- 79

3- التأويل في الفكر العربي الإسلامي. ---------- 87

الفصل الثالث: في عوائق الألسنة---------- 97

1- الأرثوذكسية---------- 97

2- السياج الدوغمائي---------- 103

3- هيمنة المفكر فيه ---------- 108

4- تضامن الدولة و الكتابة---------- 114

الفصل الربع: في آليات التأويل---------- 123

1- المجاز. ---------- 123

2- الأسطورة. ---------- 128

3- المتخيل. ---------- 133

4- المعنى و آثار المعنى. ---------- 140
الباب الثاني: الأبعاد الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون---------- 146
تمهيـــد: ---------- 147
الفصل الأول: أنسنة النص---------- 151
1- الكلام المطلق و الكلام النسبي---------- 151
2- مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي---------- 155
3- من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب---------- 159
4- من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي---------- 166
الفصل الثاني: أنسنة العقل---------- 172
1- الأصل الإلهي للعقل---------- 174
2- العقل الإسلامي الكلاسيكي---------- 177
3- العقل في القرآن (العقل القرآني) ---------- 183
4- تاريخ العقل الإسلامي و مراحله---------- 192
الفصل الثالث: أنسنة السياسي---------- 202
1- مفهوم السيادة العليا---------- 203

2- السلطة السياسية---------- 205

3- العلمنة---------- 214
الفصل الرابع: أنسنة التاريخ---------- 223
1- مفهوم التاريخية---------- 223
2- الإسلام و التاريخية---------- 231
الباب الثالث: النص و القراءات التأويلية عند محمد أركون---------- 238
تمهيد---------- 238
الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركون---------- 242
1- التأويل و المناهج الغربية---------- 242
2- نمط التأويل---------- 246

3- مأزق التأويل اللانهائي----------249
الفصل الثاني: القراءة التاريخية و الأنتروبولوجية----------254
أولا: القراءة التاريخية----------254
1- مفهوم القراءة التاريخية----------254
2- نقد قصية تشكل المصحف---------- 257
3- نقد الحديث النبوي و السيرة النبوية ----------261
4- نقد التصور القروسطي للعالم----------266
5- التعالي و التاريخ----------270
ثانيا: القراءة الأنتروبولوجية---------- 274
1- مفهوم القراءة الأنتروبولوجية ----------274
2- انتروبولوجيا المقدس----------276
3- جدلية المركز و الأطراف----------280
4- التاريخ المقارن للأديان----------283
الفصل الثالث: القراءة السيميائية و الألسنية---------- 289
أولا: القراءة السيميائية ---------- 289
1- مفهوم القراءة السيميائية ---------- 289
2- التحليل السيميائي لسورة التوبة----------296
3- التأطير القصصي لسورة الكهف---------- 303
ثانيا: القراءة الألسنية---------- 310
1- مفهوم الألسنية---------- 310
2- القراءة الألسنية لسورة الفاتحة---------- 313
3- العلاقات النقدية---------- 328
الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية و الظواهرية ----------334
أولا: القراءة الاستشراقية---------- 334
1- تصنيف الأدبيات الاستشراقية---------- 335
2- نقد المنهج الاستشراقي----------337

3- الاستشراق و القرآن---------- 340
ثانيا: القراءة الظواهرية (الفينومينولوجية) ---------- 351
1- مفهوم القراءة الظواهرية---------- 351
2- أسس القراءة التفسيرية الكلاسيكية---------- 352
3- مسلمات الخطاب الإسلامي المعاصر ---------- 356
الفصل الخامس: القراءة الفلسفية---------- 362
1- مفهوم القراءة الفلسفية---------- 362
2- ابن رشد و سوسيولوجيا فشل الفكر العقلاني---------- 365
3- المقاربة الفلسفية الحقيقية---------- 368
الخاتمة: ---------- 377
الفهرس: ---------- 393

Résumé

Depuis les dernières décennies du siècle passé, les projets intellectuels ont commencé à primer le domaine de la recherche philosophique arabe, bousculant ainsi les écoles philosophiques pures et engagées, et les poussants à regresser.

Les ténors de la pensée islamique arabe contemporaine ne sont plus considérés comme les présentants de l'écoles philosophiques précises, ou de courants relatif à la pensée occidentale, tel le positivisme, l'existentialisme, le marxsisme… etc. Ce qui revient à dire qu'ils ne sont plus dominés par le désir de reproduire intégralement la philosophie de tel courant ou autre, mais qu'il se présente comme précurseurs de projets intellectuels, philosophiques, politiques et civilisationnels dans lesquels l'histoire de la pensée occidentale est présente comme concepts et catégories.

Parmi les plus importants de ces projets philosophiques, ceux de le rationnalisme critique, ou les projets de "critique de la raison", ou "critique de la raison arabe", ou "critique de la raison islamique", ou "critique de la raison occidentale", vu qu'elles s'accorde à mettre l'accent sur la critique des principes et les postulats de l'esprit producteur de la raison, de la culture et du modernisme. Donc, ce sont des projets épistémologiques, ayant pour but la découverte des conditions historiques, linguistiques et logiques qui régissent la production de la connaissance.

C'est à ce type de projet qu'appartient le projet de MOHAMMED ARKOUN, car il est porteur d'un programme critique exhaustif qui étudie les conditions d'aptitude de toutes les connaissances produite par la raison islamique, en misant sur les sciences humaines

et sociales, et sur les révolutions épistémologiques qu'a connue la pensée occidentale.

Nous ne prétendant pas que nous avons étudié, dans notre thèse intitulée "L'humanisme et l'herméneutique dans la pensée de MOHAMMED ARKOUN", tout les aspects du projet Akrounien, mais nous avons mis l'accent sur les aspects de l'humanisme et l'herméneutique, vu qu'elles constitient les piliers de sa pensée de bout en bout. L'humanisme a constitué le début de son projet, depuis sa thèse de doctorat intitulée " L'himanisme arabe au IV/X siècle".

L'humanisme entrecroise l'herméneutique dans le cas ou la vision humaniste du monde et de l'homme ne se réalise qu'à travers la libération de l'esprit humain et son ouverture sur l'herméneutique libre et différente. Dans l'humanisme, l'intérêt est axé sur l'homme, l'homme libre et distingue, ou elle s'appui sur la relation nouvelle entre l'homme et le texte, l'homme et le monde, et ou la priorité est donnée à l'homme, et c'est lui qui interprète le texte loin de tout les apriori, et il refait le monde selon ce qui convient à sa propre volonté. Pour analysé sur la problématique de l'humanisme et l'herméneutique, je me suis appuyé sur l'objectivité dans le traitement des textes d'ARKOUN. J'ai mis l'accent sur l'analyse de ces textes, l'exploitation de leurs contenus et extraire les hypothèses latentes à travers la découverte de la structure intellectuelle contenus dans ses textes. J'ai essayé de m'éloigner le plus possible des jugements dénigrants qui accusent ARKOUN de bannissement ou d'orientalisme et meme d'abjuration. Je me suis également éloigné des jugements de sublimité qui ennoblissent ARKOUN, et le présentent comme le

symbole des intellectualistes, de l'illumination et du modernisme.

J'ai divisé ma thèse en trois parties; j'ai traité la première partie: la notion de l'humanisme et de l'herméneutique, dans la pensée occidentale et la pensée arabe. La deuxième partie a été réservé aux fondements philosophiques de l'humanisme, j'ai analysé les dimensions principales: l'humanisation du texte, l'humanisation de la raison, l'humanisation politique, l'humanisation de l'histoire. Quant à la troisième partie elle est intitulée "le texte et les lectures herméneutiques", ces lectures ont été diverses telle la lecture historique, la lecture anthropologique, la lecture sémiotique linguistique, la lecture phénoménologique orientaliste, et enfin la lecture philosophique. Tout cela m'a permit de découvrir le modèle d'interprétation et ses limites chez ARKOUN, puisqu'il est apparu qu'il partique l'interprétation infinie qui ne nécessite pas de sens figé déterminé, ce qui l'a conduit à restreindre son intérêt aux caractéristiques du discours du prophétique dans sa structure linguistique et les méthodes de raisonnement, d'argumentation et de persuasion.

La thèse s'est achevée par la présentation des différentes conclusions et résultats auquels elle est parvenue.

الملخص

منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، و بدأت بذلك تزاحم المذاهب الفلسفية بالمعنى الحرفي و الملتزم، و تدفعها إلى التراجع إلى الخلف.

فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر وكلاء على مذاهب فلسفية بعينها، و تيارات تابعة للفكر الغربي من قبيل الوضعية، و الوجودية، و الماركسية... الخ، أي أنهم لم يعد هاجسهم هو إعادة إنتاج فلسفة هذا التيار أو ذلك بشكل تام. إنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية و سياسية و حضارية يحضر فيها تاريخ الفكر الغربي كمفاهيم و مقولات.

و لعل من بين أهم هذه المشاريع الفكرية الفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية أو مشاريع "نقد العقل" سواء "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي" أو "نقد العقل الغربي"، لأنها تركز على نقد أسس و مسلمات العقل المنتج للفكر و الثقافة و الحداثة. و بمعنى آخر إنها مشاريع ابستمولوجية، هدفها الكشف عن الشروط التاريخية و اللغوية و المنطقية التي تحكم إنتاج المعرفة.

و إلى هذا النوع من المشاريع ينتمي مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، من خلال المراهنة على علوم الإنسان و المجتمع، و الثورات الابستمولوجية التي عرفها الفكر الغربي.

و لا ندعي أننا ندرس في أطروحتنا الموسومة "الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون" كل جوانب مشروع أركون، و إنما نركز على الأنسنة و التأويل، لأنهما مسألتان تشقان فكره من البداية إلى النهاية. فالأنسنة شكلت بداية مشروعه منذ أطروحته للدكتوراه حول موضوع "نزعة الأنسنة في الفكر العربي".

و تتقاطع الأنسنة مع التأويل في كون إحلال الرؤية الإنسانية للعالم و الإنسان لا يتم إلا عن طريق تحرير عقل الإنسان و فتحه على التأويل الحر و المختلف، ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، و الإنسان الفرد الحر المتميز، حيث تعتمد

علاقة جديدة بين الإنسان و النص، و الإنسان و العالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، و هو الذي يؤول النص بعيدا عن كل محدداته القبلية و يعيد تشكيل العالم بما يتناسب و إرادته الحرة. و لتحليل إشكالية الأنسنة و التأويل عمدت إلى التسلح بروح الموضوعية في التعامل مع نصوص أركون، فركزت على تحليل هذه النصوص و استجلاء مضامينها و استخلاص الفرضيات الضمنية فيها من خلال الكشف عن الهيكلية الفكرية المتضمنة في نصوصه. و و ابتعدت قدر الإمكان عن الأحكام القدحية التي ترمي أركون بتوصيفات التغريب و الاستشراق و حتى التكفير. و ابتعدت أيضا عن الأحكام التبجيلية التي تتعرض لأركون بالإثراء، و تقدمه على أنه رمز العقلانية و التنوير و الحداثة.

و لقد قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب، درست في الباب الأول: مفهوم الأنسنة و التأويل، و تتبعت المفهومين في الفكر الغربي و الفكر العربي، أما في الباب الثاني فقد درست الأسس الفلسفية للأنسنة. فحللت الأبعاد الأساسية من مثل: أنسنة النص، أنسنة العقل، أنسنة السياسي و أنسنة التاريخ. أما في الباب الثالث: فكان بعنوان: النص و القراءات التأويلية، حيث أبرزت هذه القراءات من مثل القراءة التاريخية و القراءة الأنثروبولوجية، و القراءة السيميائية الألسنية و القراءة الظواهرية الاستشراقية و أخيرا القراءة الفلسفية. و كل ذلك مكنني من التوقف على نمط التأويل و حدوده عند أركون، حيث بدا أن أركون يمارس التأويل اللانهائي الذي لا يطلب معنى ثابتا و محددا، و هذا ما انتهى به إلى حصر الاهتمام بخصائص الخطاب النبوي في بنيته اللغوية و طرقه في الاستدلال و البرهان و الإقناع.

و انتهى البحث إلى استخلاص مجموعة من النتائج شكلت خاتمة البحث.

Summary

Since the latest decades of the previous century, intellecteal projects come on the head of the arab philosophical field. Thus they are now competing with the other "philosophical trends" and pushing them backward.

The symbols of modern arab philosophical thought are no more representatives of the given philosophical trends, or doctrines from the occidental thought, just defore "positivism", "extistentialsm", and "marxism"… etc. They are no more interested in reproducing the whole and conplete philosophy of a given trend, but they represent them selves as the founders of philosophical, intellectual, polotical and civic projects including the history of the occidental thought in from of concepts and statements.

One of the most important intellectuel and philosophical projects, may be the projects of "rational critism" or "brain critism", either "arab brain critism" or "islamic brain criticism", which have in common the fact that they focus on critising the bases of the brain "the producer of thought, culture and modernity". In other words, they are epistemological projects aiming at uncovering the historic, linguistic, logical, conditions that control the production of knowledge.

To this kind of projects be longs the projects of MOHAMMED ARKOUN, the founder of general criticism programme, in which he studies the conditions of the fitness of all the forms of knowledge, that the islamic brain produced. Through the betting of the human and social sciences, and the epistemological revolutions the occidental brain know.

In our thesis entitled "Humanisation and hermeneutics in MOHAMMED ARKOUN thought", we don't claim that we are studying all the aspects of this project, but we only emphaseze on the humanization and hermeneutics. For they are matters that we find along his thought from the begining to the end. And humanization formed the begining of his project since his doctorate thesis about "humanization trend in the arab thought.

Hermeneutics (interpretation), however, is the essence oh the whole of his work, and his supreme purpose is to present a new interpretation of the religious phenomenon in general and the islamic thought in particullar breaking off with all the complicated orthodox interpretations out of religious – brain control.

Humanization intersects with hermeneutics in the fact that proposing the human view of the world and man is its first condition to free the human mind and open it to liberal and diverse interpretations. In the humanization the axe of interest is mans the free and distinguished human being. Where a new relation between the individual and text is adopted, and also between the individual and world, within which priority is given to the individual. Thus the individual is the reference for himself, he is the interpreter of the text far from all the anterior limiting factors.

He reconstitutes the text in accordance with his free will. To analyse the humanization and hermeneutics (interpretation) problematic is tried to be as objective as possible when dealing with ARKOUN's texts. I've focused on analysing thuse texts, loringing out on their contents and deducing the

abstract hypothesies by uncovring the intellectual structure included within the texts.

I tried to be as far as possible and to avoid the dispraising judgements describing ARKOUN with qualities of orientalism, oxidentalism and even relapsing. Also, have i avoided the praising judgement flattering ARKOUN, making from him a symbol of rationalisation, illumination and modernity.

I devided my work into three chapters. I specialized the 1st one to the notion of humanization and hermeneutics, "Interpretation" and their process in the occidental and arab thought in the second chapter, however, i have studied the philosophical bases of humanization, i analysed the principal dimensions such as text humanization brain humanization, politician humanization, history humanization. The third chapter, is entitled "the text and the hermeneutics (interpretation) readings.

I have discussed those sorts of reading, such as historic reading, anthropological reading, linguistic – semiotic reading, phenomenological. Orientalist reading and finally philosophical reading. This enabled me to stop at the kind of hermeneutics 'interpretation" an its limits with ARKOUN. For, ARKOUN seems to practise the illimited interpretation which does not imply a definit and fixed meaning, which makes him limiting his interest in the features of structural discourse in its linguistic structure and methods of deducing, prooving and convincing finally, i came out to a set of results that constituted the conclusion of the thesis.