

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

جامعة الحاج لخضر- باتنة1-

قراءة النصّ القرآني في مشروع محمد أركون الفكري
- دراسة تحليلية نقدية -

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه
في العلوم الإسلامية، تخصصّ: عقيدة

إشراف الدكتور:

جمعي بوقفة

إعداد الطالبة:

ذهبية كباهم

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصّفة
أ.د. مرزوق العمري	أستاذ	جامعة باتنة1	رئيساً
د. جمعي بوقفة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة باتنة1	مشرفاً ومقرراً
أ.د. عبد الكريم رقيق	أستاذ	جامعة باتنة1	عضواً مناقشاً
أ.د. عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ	جامعة سطيف 2	عضواً مناقشاً
أ.د. عبد الحلیم مهور باشا	أستاذ	جامعة سطيف 2	عضواً مناقشاً
أ.د. عبد الرزاق دحمون	أستاذ	جامعة الجزائر1	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية

2022-2023م

بِسْمِ اللّٰهِ

الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

إهداء

إلى من سكنا تحت الثرى؛

والدي،

الذي كان يجلس مع أصيل كل يومٍ في فناء الدار تحت ظلّيل شجرة التين
ليقرأ حزبه الراتب من القرآن.

والدتي

التي كان ذكر الله رأس سنام أمرها

انحناءً، أهدي ثمرة جهدي، جميلاً وعرفاناً

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله، محمد بن عبد الله، وعلى وآله وصحبه ومن والاه، وبعد؛

فإن أول من يستحق الشكر والامتنان هو الله سبحانه وتعالى، الذي أمدني بالصحة والعافية، بالصبر والثبات، بالعون والتوفيق لإتمام الرسالة،

وبمقتضى مقام الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم، مصداقاً لقوله تعالى: (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) [البقرة: 237]، أتوجه بخالص الشكر الجزيل، والتقدير الكبير لأستاذي المشرف الدكتور: جمعي بوقفه؛ الذي احتضن البحث مرشداً وموجهاً، ناقداً ممحصاً ومصححاً، وأسأل الله عز وجل أن يجعل ما بذله من جهد وصبر في ميزان حسناته. فقد أيقنت من خلال توجيهاته أن الدرس العلمي يربو ميزانه ويتفوق عند من صبر على ملكة القراءة والتحرير عن أصول العلم ومناوبته لساعات طوال مع كل يوم.

كما أسجل هنا وافر شكري للدكتور أحمد بروال، الذي احتضن البحث في بداياته، ولم يخل بنصحه وتوجيهاته، التي كان لها الأثر الطيب في استقرار البحث على سكتته ثم انطلاقه. وشكري موصول إلى أفراد عائلتي الصغيرة والكبيرة؛ وأخص بالذكر زوجي سليم؛ الذي مد لي يد العون سراء وضراء، وتحمل معي عبأ مشاغل الحياة وثقلها، وبناتي الثلاث: نوران، وقبسان، ونورسان؛ اللواتي أهدرت بسبب البحث أجزاء من حقوقهن، وأختي الصغرى؛ التي ينفث صدرها دائماً لسماع شكواي وقت الضيق والحر.

كما أتوجه بخالص شكري وعرفاني لطالبتى، في المدرسة القرآنية، وصديقتي الخدومة الدكتور: هاجر غانم، التي لم تبخل عليّ بدعمها ومساعدتها، كلما كنت في حاجة لذلك. وشكري موصول أيضاً لكل من مد يد العون والمساعدة أو ساهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث وإخراجه على الصورة التي هو عليها.

كما لا أنسى أن أتوجه بفائق الشكر لذاتي الصبورة على مشقة ثنائية طلب العلم والعمل.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

يعيش العالم العربي والإسلامي المعاصر تحت تأثير تطورات كبيرة تشهدها مناحي الحياة المختلفة، قاداته إلى طرح تساؤلات عميقة طالت ذاته التاريخية والدينية والفلسفية والعلمية... بحثاً عن وجه أكثر وضاءً وإشراقاً يتوافق وفكرة المعاصرة، التي ترتبط دائماً في حقب التاريخ المتتالية بفكرٍ مغاير، ذا صلةٍ بأنظمة المعرفة وجذورها وفلسفتها ومفاهيمها، ضمن ظروفٍ واقعٍ جديدٍ ومتجددٍ، يعمل على تحفيز منظومات الفكر السائدة للدخول معه في حوارٍ فكريٍّ، ينطوي في فلسفته على مقومات ومبررات وجوده.

مالك بن نبي، علي شريعتي، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، طه جابر العلواني، إسماعيل راجي الفاروقي، أبو يعرب المرزوقي، طه عبد الرحمن، أبو القاسم حاج حمد، عبد الوهاب المسيري، محمد شحرور، نصر حامد أبو زيد، علي حرب، محمد أركون... وغيرهم كثير، بصمةٌ عصرٍ، وشاهدٌ تاريخٍ على جزء من التطلعات التي تقيدُ نفسها في ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، والتي شكّلت بتراكمها وتدافعها ضمن محيطها الفكري، وتنوع توجهاتها، مجالاً وحقلًا خصباً للعديد من الاستقطابات العلمية الأكاديمية، والمسئلات البحثية على مستوى العالم العربي والإسلامي.

وإذا كان المعاصر في قضاياها وإشكالاته، يتوق إلى المراجعة والتجديد، مضموناً ومنهجاً، آلياً وأفقاً، فإننا نجد محمد أركون، ضمن موجةٍ عصره وتوجهاته التحديثية، يُشكّل استثناءً في جرأته النقدية ومناهجه التحليلية وآلياته التفكيكية وميادينه البحثية. فقد اتجه بداية صوب التراث، بنصوصه المقدسة المؤسسة ومنتوجه المعرفي المتراكم، قارئاً ماضيه؛ التاريخي والديني والفلسفي والسياسي والفكري واللغوي والاجتماعي...، بخلصة ما توصل إليه منتج الفكر الغربي، من آليات ومناهج في ميدان علوم الإنسان والمجتمع، محاولاً تثبيت العديد من المقولات الفكرية، التي شكّلت كخلاصات لغوية واجهيةً مُنتجٍ فكريٍّ ألقِي للقراءة والمدارسة، وعبرت باختصارٍ عن حدود ومضمون وطبيعة المنظورات التي يتبناها بشأن الفكر العربي الإسلامي، كما عكست بوضوح صورة الحداثي في منظوره ومناهجه وآلياته، وجرأته في النقد والتفكيك والاستنطاق.

في حُدود ما ذُكر يأتي بحثنا حول (قراءة النصّ القرآني في مشروع محمد أركون الفكري) ليعالج موضوع القراءة التي قدّمها أركون، حول النصّ القرآني، بدراسة وصفية تحليلية نقدية لما أثاره ضمن منتجه

الفكري في الموضوع، ليقف على لحظات تبلورها إلى غاية وُصولها إلى قامتها التّهائية، مراعيّاً حدود مسيرة الإنتاج ذات العلاقة بمحصّلة السيّاقات التّاريخية، وظرفيتها العلميّة والثقافية، السياسيّة والاجتماعية... وتأثيرها في غايات المفكر وتوجّهه نحو الموضوع المدروس.

ذلك أنّ الفكر الأركوني يُظهر في تحليلاته لمختلف القضايا والإشكاليات المثارة من قبله، وصّالَه الشّديدُ بالمسار التّراكمي للفكر الغربي الحديث والمعاصر، والذي يُثبت تاريخه التّفافه حول كلّ ما هو تاريخيٌّ وأثنوبولوجيٌّ، لغويٌّ وألسنيٌّ سيميائيٌّ...، خاصّة في مهده الفرنسيّ، الذي شهد مع مطلع القرن العشرين ثورةً منهجيّةً، قادها مجموعةٌ من المفكرين، تمخضَ عنها ظهور العديد من المدارس، كمدرسة الحوليات، وتجديدها المنهجيّ على مستوى الدّراسة التّاريخية. ومدرسة علم النّفس التّاريخي، التي اهتمت بدراسة البنى الذهنيّة للشعوب الأوربيّة وغيرها، والبنويّة وما بعد البنيويّة، التي حاولت فهم الثّقافة الإنسانيّة من خلال النّظام اللّغوي، كما استطاع الألسنيّ السّويسريّ فردينان دي سوسير، التنبؤُ بإمكانية وجود علمٍ يهتمُّ بدراسة العلامات (الإشارات) كجزء من منظومة الحياة الاجتماعيّة، فرسم بذلك دعائم النموذج الألسنيّ البنيويّ المعاصر الذي استفادت منه جميع العلوم الأخرى، وتطوّر كمنحى لدى العديد من المدارس الغربيّة، خاصّة لدى الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين، فتأسّست التّفكيكيّة النقديّة، وتطوّر مفهوم النّص، ومناهج وآليات دراسته...

لقد حدث أن عاش أركون في قلب غليان فلسفيّ وفكريّ وعلميّ، شهدته فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الغربيّة، في محاولتها تقديم تقويم علميٍّ للنّشاط الإنساني، ناهلاً وموظفاً، ومتأثراً بكبار منظّريه، ومعيراً في كلّ ذلك عن استثنائيته في مسيرته الفكريّة، التي أحالت تصرّيحاً وتلمييحاً إلى أثر هذا الإرث، وحضوره في محاور فكره، التي دارت حول مناقشته لقضايا التّراث، ونقده للعقل الإسلامي في أنظمتها المعرفيّة التي أنتجت تراكمه المعرفي، ودعوته إلى تأسيس إسلاميات تطبيقية، وهي المحاور الكبرى، التي طالعنا في مختلف عناصرها التحليليّة والتّفكيكيّة والنّقديّة، النّظريّة والتّطبيقية، بمساراتٍ سياقاتٍ بحثيّةٍ مختلفةٍ، تعدّت في ذروة جُراتها إلى الدّخول في مخاصمةٍ ولُجّاجٍ مع الوحي، أصل الدّين والعقيدة.

إشكاليّة البحث وتساؤلاته

لقد أقبل أركون على نثرٍ كمّ هائلٍ من المنظورات والرّؤى والتّصورات، في ثنايا فكره حول الوحي الإلهي، والتي تُقلت بطبيعتها ومضمونها على ذوق القارئ المسلم، لِنَشَازها عن مألوف ما درج عليه من صدقيّة

ويقين، ما أحالنا كمختصين في العقيدة إلى تتبّع الموضوع، فوجدناه يتأسس عنده في الغالب بمعنى عامٍ تشترك فيه جميع مجتمعات أهل الكتاب، وبمعنى خاص، ينزوي في أحد أنواع الوحي الثلاثة (التوراتي، الإنجيلي، والقرآني).

وبين العام والخاص يتأسس لأركون خطاباً فكرياً موزعاً على تعدد موضوعي، يجمعه خيطٌ ناظم لإشكالاته، في إحالتها وخدمتها لبعضها البعض، يغلوه دعوته إلى نقد وتفكيك ظاهرة الوحي، من خلال أشكلتها، وزحزحتها من أرضيتها التقليديّة اللاهوتيّة إلى أرضيّة المقاربة النّقديّة المعاصرة. فأركون تسيطر عليه قناعة أنّ الوحي لم يتعرّض للمساءلة، ولم تتم أشكلته، ما تطلّب منه الانخراط في هذا العمل، الذي لم يسعفه فيه إلا الرجوع إلى النصوص المقدسة، الأثر الرجعي والحتمي للوحي.

لا يفتأ أركون يُكرّر في كلّ لحظةٍ وحينٍ خيال هذه النصوص، أنّه يسعى إلى تأسيس فعلٍ قرآنيٍّ حولها، مفتوح المنافذ على المفاهيم الفلسفيّة، والمناهج والأدوات النّقديّة للتاريخيّة، والألسنيّة والسيميائيّة، والانثربولوجية... المعاصرة، ذات الحياكة الغربيّة الخالصة، بما يُظهرُ مركزيّة هذا الفعل، وأهميته في مشروعه الفكري، منطلقاً فيه من نصوص الوحي القرآني، طريقاً ونموذجاً، لاعتبارات عدّة، أبانها في مواضعها.

إنّ حاصل دعوة أركون، في منتجه الفكريّ، ومباشرته تطبيق قراءةٍ تُحكّم سيطرتها على النصّ القرآني، بما افترضته من ضرورة توظيف ترسانة الأدوات والمناهج، التي تأسس وجودها عبر مراحل، وسياقات وظروف تعلّقت بمنبتها الغربي الخالص، والتعامل معها على أنّها معطى إنساني قابل للتعميم والاستثمار خارج نطاق حقولها اللّصيقة بها، وأنّها أساس الفهم الموضوعي المحيّد لما تفرضه تقييدات المنظومات العقائديّة والإيديولوجيّة الدوّغمائيّة، وحتى تقييد الذات الباحثة، كان كافياً لتحريضنا على تأسيس إشكالية بحث علمي، أتينا على ترجمتها في التّساؤل التّالي:

ما هي طبيعة القراءة التي يطرحها أركون حول النصّ القرآني ضمن منتج خطاب مشروعه الفكري؟ وما هي منطلقاتها، ومبرراتها، ومدخلها، وأهدافها، وأنواعها؟ وما مدى نجاعتها وجدواها في قراءة النصّ القرآني؟

ومن صميم هذا التّساؤل الرّئيس تنبثق مجموعة من التّساؤلات الفرعيّة، ستساهم الإجابة عنها في الإحاطة بالإجابة عن الإشكاليّة العامّة المثارة، صُغناها في العبارات التّاليّة:

- 1- ما هي أبرز الأحداث وعناصر التكوين، التي ساهمت في تشكيل شخصية أركون، وحملت إليه البذور المبكرة لمواجهاته الفكرية، التي ترجمها في مؤلفاته؟
- 2- ما حقيقة مشروع أركون الفكري، وما هي عناصره، ومقوماته ومرتكزاته؟
- 3- كيف حدّد أركون مفاهيم الوحي، والقرآن، والنص؟ وما هي السياقات الدرسية الواردة فيها؟
- 4- ما حقيقة وضرورة مطلب إعادة قراءة النص القرآني الذي يقدمه أركون ضمن منتجه الفكري؟ وما هي أنواع هذه القراءة، ومبرراتها، وعوائقها، وأهدافها ونتائجها؟
- 5- كيف طبّق أركون خطوات قراءته على بعض النصوص القرآنية؟
- 6- هل استطاعت قراءة أركون للنص القرآني تحقيق مخرجات معتبرة في شقّها التطبيقي؟
- 7- ما هي محاذير القراءة التي يقدمها أركون حول النصّ القرآني؟

أهداف البحث

أهداف البحث بما هي المرامي والغايات التي يتقصدها الباحث ويسعى إلى تحقيقها من خلال بحثه، فهي تساهم في توجيه وترشيد جهد الباحث وحمايته من التبديد والتشتت، وتساعد على تقييم وتقويم عمله المنجز. وعلى هذا يتطلّع بحثنا إلى تحقيق مجموعة من الأهداف موجّهة ومرشدة للجهد نجملها فيما يلي:

- 1- التّعرف على طبيعة القراءة التي يطرحها أركون حول نص الوحي القرآني، ضمن منتجه الفكري.
- 2- حصر مُدخلات ومبررات، وعوائق وأنواع القراءة التي يقدمها أركون حول النصّ القرآني كما تطرّحها منظوراته التحليلية والنقدية، وتحديد منزلتها من مشمول توجهاته الفكرية.
- 3- معرفة مسوغات أركون في اتجاهاته الفكرية إزاء التراث، ونقد العقل الإسلامي، والإسلاميات التطبيقية.
- 4- تحقيق تقويمات نقدية حول إسهامات أركون الفكرية في مجال الدراسة القرآنية، وتبين مدى مركزيتها في فكره.
- 5- الإجابة على ما إذا كانت مساهمة أركون في حدود مطلب قراءة النصّ القرآني، تدخل في إطار الاستجابة التي تفترضها تداعيات موضوعات الفكر العربي الإسلامي؟
- 6- الوصُول إلى تحصيل إطار عام لمباحثة تجمع وتضمّم ما تفرّق في ثنايا فكر أركون حول الموضوع المدروس في مؤلف.

- 7- إنجاز مباحثة وصفية تحليلية نقدية حول إحدى الأطروحات الحداثية في مجالي العقدي والمقدس، للمساهمة في تحديد آثار انعكاسها على فحوى العقائد، ومفهوم المقدس.
- 8- تحقيق رغبة الباحثة في التّموقع بين طرفي الدّراسة التّراثية، وما تملّيه معارف العلوم الإنسانيّة المعاصرة، بحثاً عن آفاق تجديديّة، وفعاليّة ميدانيّة، ترجع بالنّفع على الدّين والمجتمع، كما تملّيه عقائد، ومبادئ ديننا الحنيف.
- 9- المساهمة في تحقيق التّراكم الدّرسى والمعرفى حول القضايا التي تخصّ قراءة النّصوص القرآنيّة من منظور معاصر؛ لأنّها مازالت بحاجة إلى ذلك، أمام محاولة إحكام الفكر المادي سيطرته على الرّأي الفردي والجمعي كما تلوّح إلى ذلك مظاهر الحياة التي نشهدها اليوم.
- 10- إثراء المكتبة العربيّة والإسلاميّة في مجال الدّراسات التي تخصّ المنظورات المعاصرة حول المقدس.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته

يقبع دائماً خلف اختيار موضوعات بعينها، وجعلها مدار تناول بحثي، أسباب ودوافع؛ بعضها ذاتي، وبعضها موضوعي. وهو ما ينطبق على اختيارنا موضوع قراءة النّص القرآني عند أركان مجال بحثٍ ونظر، حيث كان وراء اختيارنا الأسباب والدوافع التّاليّة:

1- الرّغبة والميل إلى الدّراسات الفلسفيّة، والاهتمام بمتابعة الإنتاج الفكري المعاصر في دعوته إلى إعادة قراءة ونقد التّراث، أمام ما درجنا عليه في تكويننا الثّانوي والجامعي والعملي من الدّوران في فلك التّراث ومقولاته. وفي ذلك اعتزاز ومفخرة لنا، غير أنّنا في عالم تندافع فيه الرّؤى والتّصوّرات، التي تُريدُ أن تُحكّم سيطرتها على كلّ مجالات النّشاط الإنساني، حتى المقدّس الدّيني، فاخترنا الوُجوح من بوابة المنبر العلمي لمحاولة تفهّم هذا الفكر في منشئه، وصداه وتداعياته حتى نتمكّن من ربط جأش أمرنا في تطلّعاتنا العلميّة، والفكريّة، وحتى العمليّة.

2- علاقة قراءة النّص القرآني في الأطروحات الفكريّة المعاصرة بمجال تخصّصنا؛ فظاهره ميدان الدّراسات القرآنيّة، إلّا أنّه في مجرياته ومقارباته وآثاره، الوحي الإلهي المقدّس؛ مدار العقيدة وأصلها. وهذا مُحرّضٌ كافٍ لحثّ أهل الاختصاص على التحليل والنّقد لما تعلق بميدان تخصّصهم.

3- إنّ النّص القرآني منبع الذّكر والتّعبد والمكابدة الرّوحيّة، وأساس العقيدة والإيماني التّصديقي. فالمساس به هو خلخلة لهذه الأنظمة الضروريّة للحياة، وضياع للمعنى والمقصد من الوجود، وفي جميع ذلك خطر على الفرد والمجتمع المسلم.

4- إنَّ مراجعة وتقييم اتِّجاهات الفكر الحدائى صوب المقدَّس يحتاج إلى جهد جماعى ضخم، يحيل إلى تضافر التراكم البحثى حول ما يطرحه، بما يسمح وإثراء المكتبة الإسلامىة فى هذه المجالات، ويُعقِلنَ ظاهر التَّطيل والافتتان الزائد به، ويرشِّد إمكانىة استثماره بما يفيد.

5- قلة الدراسات التى أولت اهتماما بقراءة النص القرآنى ودراسته بالشكل الذى تناولناه به، كما سىتضح فى الدراسات السابقة، من حيث طموحنا فى جهدنا المبذول إلى تحليل ونقد ما تأسَّس عند أركون من انتهاك وتفكيك وزحزحة لمسألة الوحي، التى ناءت بجرأة تعدَّت حُطاهها إلى النص القرآنى، بحثاً عن تأويلىة معاصرة يفرضها السىاق الحدائى، أمام وضعه كوالجِّ إلى الحضارة الغربىة، منخرطاً فى إنجازاتها، واثقاً من صلاحىتها، مستورداً منظوراتها، عاملاً على التأسىس لها فى ساحة الفكر الإسلامى، لأجل الإفادة بمحصلة تقرير موضوعى وافٍ وشافٍ لفحوى الفكرة وأصولها، مشفوعةً بأدلتها ومبرراتها، كما يقدمها الفكر الأركونى.

ومن هنا تبرز أهمية الموضوع وقيمته فى النقاط التالىة:

1- الإشكالىة التى ينطلق منها، وقيمة التَّساؤلات التى تطرحها، والخاصىة الاستكشافىة العلمىة التى تقدِّمها الإجابة عليها.

2- قيمة الأهداف التى يتوخى البحث تحقيقها، وما تحمله من إضافة فى توسىع مجالات البحث النَّظرى، وتراكمه حول هوىة القراءات الحدائىة المعاصرة، المثارة حول القرآن الكرىم.

3- تعلق موضوع البحث بالوحي القرآنى، القلب التَّابض لمدارات الفكر الإسلامى، من جهة أساسه العقدى، ومصدر نظامه التَّشرىعى والقانونى، ومؤسَّس نظامه المعرفى والقمىى، ومحرك مساره التَّارىخى، بحضوره الدائم، وتأثيره فىه منذ لحظة نزوله.

4- كونه يتعلق بطبىعة المقاربات، والهزات الفكرىة التى طالت يقىنات الماضى ومسلّماته، ومحاولة تفسىرها، واستىضاح أهدافها وغاياتها، ومدى إلتزاماتها بحلّ إشكالات الواقع المعاصر المتعلّقة بالمنظور الدىنى، كما تدعى.

5- كونه يتعلق بأحد أبرز أوجه القراءات المعاصرة جرأةً، قراءة محمّد أركون التى خرّجت عن نطاق المعهود والمألوف فى مجرى استنطاق النَّصوص القرآنىة، من حيث تأسُّسها، فى منطلقاتها وفرضياتها وتنظىراتها، على خلاصة ما توصل إليه منتج مسار المنظومة الفكرىة الفلسفىة والعلمىة الغربىة فى مجال علوم الإنسان والمجتمع.

6- قيمة وأهمية الإضاءة العلمية التي نطمح إلى تحقيقها حول التطورات الإستمولوجية التي شهدتها أوجه المقاربات النصية المعاصرة، ومدى صلاحية تطبيقها على النص القرآني كوجي.

7- الوقوف على المآلات التأويلية والقرائية، التي تفضي إليها قراءة أركان للنصوص القرآنية، من جهة تخريجاتها لفحوى النصوص الدالة على الجانب التشريعي، والشعائري، بما يسمح وإقامة مقارنة بينها وبين ما ذهب إليه الفكر الإسلامي في هذا الجانب، ومن ثم المساهمة في نقدها وتقييمها، وإمكانية تصحيح نظرها، في فضاءات بحثية أخرى.

الدراسات السابقة

نشير بداية إلى أن البحوث والدراسات التي تناولت أركان وفكره كثيرة، إلا أننا هنا نقتصر على ذكر ما له علاقة كلية أو جزئية بالموضوع المدروس، مما سنحت لنا فرصة الإطلاع عليه، والانفتاح على وجهة نظر أصحابها في فهم الموضوع بشكل أوضح، وشجعتنا على خوض مغامرة الاحتفاظ بخاصية الإبداع الذاتي في مقاربتنا. وأمام كثرتها نذكر أخصها وصلاً بعناصر بحثنا، موضحاً في العرض التالي:

1- "الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري"

دراسة قدمتها الباحثة اغضابنة الطّاوس، ونالت بها شهادة الدكتوراه في الفلسفة، عام (2010-2011م)، من جامعة قسنطينة. عالجت فيها إشكالية (ما الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري؟)، موظفة المنهج التاريخي والتحليلي والتركيبى تبعاً للإشكالات التي آل إليها تحلل الإشكالية، محصلة نتائج انتهت في أبرزها إلى أنّ اهتمام أركون بإعادة قراءة النصّ القرآني كان من وجهة نظر الظروف الزمانية والمكانية المحيطة ببلورة النصّ، وانبثاقه ونشأته، وضرورة تكوينه، وتكرّر نشاطه، وفاعليته باستمرار، وهو ما استدعى عنده تأسيس فلسفة مفاهيم واستخدام وظائف لنظام آليات وإجرائية معرفية، هي ما هو متداول في الفكر الغربي.

ورغم أن النتائج التي انتهت إليها الباحثة لم تكن بعيدة عن نتائج بحثنا، بما يسمح والحكم بأنّها كانت من أقرب البحوث خدمة لبحثنا، إلا أن دراسة الباحثة دارت، من جهة متغيّرها الأساس، حول الخطاب، بينما دارت عندنا حول قراءة النصّ، الذي هو في خلاصته، ناتج الخطاب وأثره الذي أسّهُد في عملية التحليل والقراءة، بدليل حصرها لبعض عناصر العملية التأويلية للخطاب في (النص)، ودور ووظيفة الظروف في النصّ، وهو مدار هوية القراءة التي نبحت عن حقيقتها في فكر أركون.

واشتركت الدراستان في المتغيّر الآخر، وهو (مشروع أركون الفكري)، الذي هو عندنا الناتج المدوّن من عمليّة التّفكير (المؤلّفات)، حول المواضيع الكبرى الثلاثة: (نقد العقل الإسلامي، الإسلاميات التّطبيقية، العقل الاستطلاعي المنبثق)، وما تضمّنته من رؤى وتصورات، في حين تركته هي على إطلاقه، لكن يفهم من سياقات درسها أنّه فكر أركون، المعبر عنه بالبند العريض (نقد العقل الإسلامي). وبين هذا وذاك حاصله الرّؤى والتّصورات التي يقدّمها أركون بالطّرق المختلفة حول الفكر الإسلامي وتراثه، فهي في نهايتها محصلة الفكر نفسه.

ونشير أخيراً إلى أنّ ما ضاق عندنا (الخطاب) اتّسع عندها، وما اتّسع عندنا (قراءة النصّ) ضاق عندها، فكانت دراستها عامّة؛ لأنّ موضوع الخطاب شامل وواسع، ودراستنا خاصّة (قراءة النصّ)، فتوسّعنا في مدارس الخاص، خدمة لتكامل البحوث وتلاحمها، وتراكمها في جميع عناصرها.

2- "النّصّ القرآني وآليات الفهم المعاصر"

أطروحة دكتوراه في الفلسفة، قدّمها الباحث حماد هواري، في الموسم الجامعي (2012-2013م)، بجامعة وهران. انطلاقاً من تتبع مراحل تطوّر إشكاليّة قراءة النّصّ القرآني، صاغ الباحث إشكاليته في تساؤله التّالي: هل يترتب على كون الوحي القرآني المنزّل على سيّدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، أنّه خطاب سماوي متعالٍ منزّه عن استخدام آليات الفهم الناتجة عن تطوّر الفكر البشري، ويجب إنكار أنّه نصّ أو خطاب موجّه للإنسان يفهم حسب السّياق التاريخي والاجتماعي ومعطيات العصر الذي يوجد فيه بالاستفادة ممّا توصلّ الفكر من آليات المطبّقة على النّصوص الأخرى، بالخصوص الآليات التي توفرها العلوم والمناهج اليوم، كالأنثروبولوجيا والهرمنيوطيقا والسيمانيات والتّفكيكات...؟ وإذا كانت هذه المناهج غريبة المنشأ فهل ينفي هذا إمكانية تطبيقها على فهم القرآن واستخراج معانيه خاصّة وأنّها وجدت في أساسها لتطبّق على نصوص بشرية؟

واعتمد الباحث في دراسته المنهج التاريخي، والوصفي التحليلي، والنّقدي خدمةً لمفاصل البحث وأهدافه الدّرسية، التي حصرها في الدّفاع عن فرضيات جوهرية، رأى فيها أنّ صحة التّطبيق يتأسّس في الامتداد التاريخي لمسار فهمه، فهو متعدّد ومتنوّع، بتعدّد وسائله عبر الفترات المختلفة، منها الآليات المعاصرة التي تطرح إشكاليّة علاقتها بالنّصّ لدى رواد الفكر المعاصر، كمحمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، كنماذج نكتشف من خلالها مفاهيم وأرضية وتطبيقات هذه الإشكاليّة، التي هي قيد التّأسيس لا

يمكن الجزم بفشلها، أو خطورتها على النصّ القرآني، فهي بحاجة لنقد موضوعي، تمثّله بجعله معبّراً عن ذروة أهدافه، من خلال بحثه.

ونشير أنّ نتائج المباحثة في تقريرها أفضت إلى أنّ فهم إشكاليّة تطبيق الأدوات والأليات المعاصرة في قراءة النصّ القرآني مرهون بفهم الأرضيّة المفهوميّة التي يهيئها روادها، كتجديد مفهوم القرآن وربطه بمفهوم النصّ كمجال للقراءة، كان محور تقاطع والتقاء مع موضوعنا؛ لأنّه شكّل نقطة الارتكاز المحوريّة عندنا مع الانطلاق من فكرة تقييده.

كما نوّكد في حيثيّة أخرى خصّصت العلاقة بين الأدوات المعاصرة والنصّ في إطار المسار التاريخي الطويل لإشكاليّة القراءة، كحلقة جديدة وجدت ضالتها في التّأويل الاعتزالي والصّوفي، أنّها كانت محلّ اعتبار في تقديراتنا، من جهة حصر رغبة مساهمتنا في مقاربة المنظور القرآني المعاصر للنصّ القرآني فيما ذهب إليه أركون، حيث أظهر فكره إتكائه على النّظرة الاعتزاليّة القائلة بخلق القرآن، والطّابع الخاص لفهمه للمعاصر، الذي لم يمنعه من أشكلة مفهوم الوحي عامة، والوحي القرآني خاصة، للوصول إلى النصّ، بإخراجه من سياق القداسة، واعتباره خطاباً إلهياً موجّهاً للبشر، قراءته بأدوات الفهم الجديدة ضرورة لفهم النصّ، وما شاب ذلك من زلّات وأخطاء تكفّلت جهود الباحثين جميعاً بمحاولة تقيومها، وتصويبها. ورغم أنّ الدّراسة على نحو ما بيّنا تحمل من الخصوصيّة بالنّسبة لبحثنا، ما جعل علاقتها صميمية، إلّا أنّها تختلف ببحثها في آليات الفهم المعاصر، ويبحث موضوعنا عن طبيعة القراءة ومبرراتها وأهدافها وآلياتها، فكان من هذه الجهة أعمّ منها، كما تقيّدنا بفكر أركون، تنظيمياً وترتيباً للجهد، في حين هي مطلقة في الدّراسات المعاصرة. واستنادنا من جهة المنهج على التّحليل ثمّ النّقد؛ المطلب الذي ختم به الباحث نتائج بحثه، ويبقى مبدأ التّكامل ضروري بين جميع الدّراسات.

3 - "القراءة الأركونيّة للقرآن دراسة نقدية"

مؤلّف لأحمد فاضل السّعدي، وهو في أصله امتداد لأطروحته للدكتوراه الموسومة بـ(محمّد أركون ومنهجه القرآني دراسة نقدية) نوقشت بجامعة طهران، ونشره مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، سنة 2012م.

حيث يظهر اهتمام المؤلف بما ولّده انفتاح الفكر في العالم الإسلامي على الغرب ومنجزاته المادية والفكرية من دعوات الاعتماد أو الانبهار، أو التحوّل التام لكل ما هو غربي، في قضايا الدراسات القرآنية، على رأسها النصّ القرآني، كما هو الحال عند محمّد أركون بمنهجه الذي حاول اعتماده في قراءة القرآن، ما جعله أمام مهمة تتعلق بمعرفة ما يميز أركون أو يوجّه الأنظار نحو مشروعته الذي يعبر عن الفكر الحدائثي برمّته، ونحو ما يبتغي من دراسة هذا الفكر خصوصاً على صعيد القرآن، بهدف معالجة ما رآه من أخطاء منهجية وقع فيها أركون من خلال دراسته للقرآن.

ونشير هنا إلى كبير استفادتنا من هذه الأطروحة، بالنظر إلى طابع التوسّع الذي تميّزت به، باعتمادها الجانب المسيحي والوصفي لجميع الأماكن والمواضع التي وردت فيها عناصر موضوعاتها في الفكر الأركوني، وهي حسنة تحسب لها، كالفصل الرابع الذي خصّصته للقراءات القرآنية عند أركون، فانتظم وترتب فيه كلّ ما تعلق بإعادة القراءة، والقراءات الأركونية (الألسنية، التاريخية، الانثروبولوجية)، وحيثيات تطبيقاتها على بعض نصوص القرآن... الخ، فجاءت بهذا الشكل خادمة لموضوعنا، وميسرة سبُل مباحثاته في عناصره، حتّى شكّل ذلك معياراً لبروزها ضمن الدراسات الأكثر تلاحماً بموضوعنا، مع احتفاظها بطابع التوسّع على كلّ ما يخدم فكرة القراءات، بينما تحيّننا نحن إلى ما يخدم هوية القراءة وحيثياتها كما تقدّمها النصوص الفكرية إنطلاقاً من عنصري الوحي والنصّ.

ضف إلى هذا أنّ ثمره مراحل إنجازها أحالت إلى تقييم نقدي لنشاط أركون الفكري في موضوع القراءات، شكّل مضمون الفصل الخامس والأخير من الدراسة، بينما ورد النقد عندنا مدرجاً ضمن متن الرسالة أثناء التحليل، لأجل القبض على زمام التحليل مردفاً بالنقد في موضع وُرد الفكرة؛ لأنه بدا لنا أفضل. كما أنّ النقد ضاق عندنا وانحصر في أغلبه في حدود جوهر الأفكار التي كانت توحى بما يخدم ويمس بقدسية الوحي القرآني ونصه، تبعاً لتخصّصنا، واتّسع عنده ليستوعبه فصلاً بأكمله، ويبقى لكلّ باحثٍ وجهة نظر في تحديد طبيعة مشاركته في التراكم المعرفي المتخصّص في موضوعات بعينها.

4 – "المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمّد أركون ((سورة الفاتحة نموذجاً))"

دراسة للباحث هشام مداقين، نوقشت بجامعة المسيلة، في الموسم الجامعي (2009-2010م)، ونال بها شهادة الماجستير في الأدب العربي. تناول فيها المقاربة السيميائية كإحدى أضرب النقدية التي تبحث في أنظمة النصّ اللغوية، وبنائه المعرفية في كيفية إنتاج المعنى، من خلال طرحه للإشكالية التالية:

هل يمكن لطبيعة النصّ القرآني الممتاز وبلاغة نظمه المخصوص أن يكون محلاً لمنهج أجنبي عنه رغم ما يفرضه المنهج من تنازلات نصيية؟ وهل الالتزام بالمنهج والصرامة العلميية عند محمد أركون قد يكون مبرراً لإعادة صياغة مفهوم جديد للنصّ القرآني؟

هادفاً من وراء البحث في الموضوع إلى معاينة أحد تطبيقات المناهج الغربية على الخطاب القرآني، لممارسة نقد النقد، وهي التجربة النقديية في تحليل الخطاب عند محمد أركون من خلال سورة الفاتحة، معتمداً حسب ما تقتضيه طبيعة الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، والمقارن.

إنّ الممارسة البحثية التي سعى فيها الباحث إلى الإجابة على الإشكالية قد أظهرت إحدى الإشارات البارزة في مشمول دعوى أركون إلى استثمار منجزات الحداثة الغربية في حقل الإسلاميات، والتي يقرُّ فيها الباحث أنّ أركون يستبدل فيها التبعية للتراث بالتبعية للمركزية الغربية. فانخرط الباحث في الحراك النقدي المعاصر، لممارسة نقد النقد وجّهه صوب المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني، وهو صلب موضوع نموذجنا التطبيقي لتعدد القرائي الذي يثيره أركون، الذي اخترناه كخاتمة لمباحثنا، فما ضاق عندنا اتسع عنده، لتحديد من هذا الوجه طبيعة المساهمة التي أفادت الدراسة بها بحثنا، من حيث إحالتنا إلى فهم أوسع وأعمق لهذا الجانب.

زيادة على ذلك أنّ دراسة الباحث قد أقرت في نتائجها، أنّ توظيفات أركون لم تتجاوز المستوى الإشكالي، الذي تنتهي فيه كلّ إشكالية بسؤال إشكالي، وهو ذاته تأكيدنا على روح التفلسف الذي ميّز الفكر الأركوني، من خلال إلقائه لكم هائل من التساؤلات، وفتح العديد من الأقواس دون تقديم إجابات ولا غلق أقواس. وقد استخدم الباحث لفظي المقاربة، والسيميائية، واخترنا لفظي القراءة والألسنية. وبين هذا وذاك لا يوجد كبير فرق؛ إذ يرد لفظ الألسني والسيميائي في فكر أركون كحقل دلالي متقاطع ومتقارب جداً، لدرجة لا فرق بينهما عنده. كما نسجل تقاطعنا مع الباحث في العديد من نتائجه، التي اتّسمت بالوضوح، وعمق الاستنتاج، ودقّة التعبير عن مضمونها.

وأسجّل ختاماً، هنا، أنّ الجهود السابقة، ممّا ذكرنا أو لم نذكر، كانت بمثابة الباب المفتوح أمامنا، حيث أحالت في مضمونها، وأوجه طرحها، كدراسات لغوية، ودينية، وفلسفية... إلى الأبعاد والمنطلقات الفكرية والفلسفية لإشكالية القراءة عند أركون، التي تكاد لا تخلو نتائج دراسة من الإشارة إلى عوالم ذات صلة بها، كما أحالتنا في عمومها إلى المظان المفيدة في عناصر موضوعنا، وطبيعة مادته العلميية، بما سمح وبناء هيكلته وتنظيم وترتيب عناصره ومراحل درسه، هذا بعدما تعزّز عندنا ضرورة التّمحور والانحصار

في فكرة القراءة الممارسة على النص القرآني كما يطرحها الفكر الأركوني، من زاوية يأخذ فيها التحليل قسطه، ثم يتبعه النقد تقويماً وتقييماً، فتميّز بهذا الوجه موضوع البحث، وأخذ مجراه بالطريقة التي ارتضيها له.

منهج البحث

لما كانت البحوث تختلف باختلاف طبيعتها وحقولها وميادينها، ساعية إلى تحقيق تفسيرات وإجابات علمية للإشكالات التي تطرحها، فإنها في ذلك تتمايز في تحديد طريقة وقواعد تنظيمها لأفكارها بما يتناسب وطبيعة الموضوعات التي تنكب على دراستها.

من هذا المنطلق تحدّد المنهج الذي اعتمدنا عليه في مقارنة موضوع بحثنا. مبينين بدايةً أنه كان في الأساس وصفيًا تحليليًا نقديًا، من خلال تنظيم نصوص المادة الفكرية التي تصبُّ في فكرة قراءة النصّ القرآني، والتأكد من أهميتها وأصالتها في التعبير عن موضوعاتها، ثمّ العمل على تحليلها لاستظهار العلاقات والترابطات بين أجزائها، ومواضيعها، مراعين في اختيارها كعينات أقربها تمثيلاً لروح الموضوع، وخدمةً لأصالته في التعبير عما رغب أركون الوصول إليه، مسجّلين ظاهرة تعدّد أو تكرّر ورود بعضها منها في الفكر الأركوني، محاولين الوصول إلى الأهداف التي ترمي إليها، ضمن سياقاتها الفكرية المختلفة، محتفظين لأنفسنا بمحاولة التحيّز التام بالتزام الموضوعية، متسلّين إلى تسجيل بعض المواقف النقدية حولها.

كما وظفنا الوصف التاريخي، عندما اعتنينا بوصف، وتنظيم الأحداث والمحطّات الكبرى التي شهدتها سيرة حياة أركون، التي أسُتُمدت في أغلبها ممّا ثبتته أركون في مصنّفاته الفكرية المختلفة، من أقوال وتصريحات، وإقرارات وأفكار، وما لاحظناه نحن أثناء قراءتنا لها، ليتمّ المرور إلى تحليلها ومناقشتها، ومحاولة الوقوف على المضامين الثأوية فيها، ذات العلاقة بصناعة الفكر، ورسم توجهاته.

وقد ساقنا أيضاً المقام البحثي في العديد من المرات إلى اعتماد آليات أخرى داعمة، كلجؤنا إلى الاستقراء والمسح في حالة محاولتنا الإحاطة بالمعرفة التفصيلية، والتقديرات الدقيقة لفكرة ما يطرحها أركون، من خلال جمع المعلومات والحقائق، والملاحظات عنها، كما هي مثبّة في الفكر الأركوني؛ أي تقرير حالتها كما هي موجودة في مؤلفاته، وتصنيفها وتفسيرها وتحليلها، للوصول إلى تعميمات بشأنها، بعيداً عن تقييم مدى صحتها أو خطئها؛ لأنها خادمةٌ لصلب الموضوع المدروس بهيئتها تلك، ملتزمين في ذلك بالتقيد بمنهجية، سنوضحها في العنصر الموالي.

منهجية البحث

ونقصد بها التقنيات المنهجية المتبعة في البحث، وهي جملة الخيارات التي اعتمدها، في توثيق المصادر والمراجع، وكتابة أسماء الأعلام، وطريقة تنظيم البحث، وعلامات الترقيم.. الخ، والتي رأينا من المهمّ تذكير القارئ بها؛ لأنّها ستساعد في فهم محتوى البحث، فحصرنا بيانها في النقاط التالية:

1 - بالنسبة لكتابة الآيات القرآنية فقد تمت كتابتها مضبوطة برواية ورش، باعتبارها الرواية الأكثر تداولاً في المغرب العربي، مع توثيق سورها ورقمها في الهامش.

2- بالنسبة لتوثيق المصادر والمراجع في الهامش اعتمدنا الشكل التالي: ذُكر لقب المؤلف ثمّ اسمه، فعنوان الكتاب، ثم المترجم إن وجد، فدار الطبع والنشر، فالمدينة (نكتفي بها إن كانت مشهورة وإلا ذكر البلد بعدها)، رقم الطبعة وتاريخها. وإذا لم توجد الطبعة رمزنا لذلك ب(دط)، وإذا لم يوجد التاريخ رمزنا ب(د ت)، وإذا لم يوجد معاً رمزنا لذلك ب(د ط ت)، ثمّ نذكر الجزء إن وجد، وأخيراً رقم الصفحة. على أنّ هذا يُذكر في أوّل مرّة ورد فيه المصدر أو المرجع. أمّا إن تعدّد استعماله في مواطن أخرى متفرقة فنذكر لقب المؤلف واسمه، فعنوان المؤلف، ثمّ نرمز ب(م.س) للإشارة على أنه مصدر أو مرجع سبق ذكره. أما إذا تكرر ذكر المصدر أو المرجع على التوالي وفي الصفحة نفسها أشير إلى ذلك بعبارة المصدر أو المرجع نفسه، دون ذكر الصفحة إذا كان الاقتباس من ذات الصفحة، ونشير إليها إن كانت مختلفة. ونشير بالمصدر أو المرجع السابق (معرفة) للإشارة إلى آخر مصدر أو مرجع ذكر في الصفحة السابقة. كما تجدر الإشارة إلى أنه أحياناً، بعد ذكر الصفحة، تدون المادة المعجمية للكلمات التي تم شرحها. ويشار أيضاً إلى الهامش بعد الصفحة، إذا كان الاقتباس من تعليقات المؤلف، أو من شروحات المترجم وتعليقاته، مع العلم أن هذه الأخيرة مرمّز لها بنجمة أو أكثر أو حرف هجائي موضوع بين قوسين، وغير هذا فهي هوامش من وضع أركون.

3- بالنسبة لتوثيق المجلات، نذكر لقب المؤلف فاسمه، عنوان المقال، اسم المجلة، عنوان المجلة، السنة، العدد، الجهة التي تصدرها. أما إذا تعلق الأمر بمدخلة في ملتقى فنذكر: لقب صاحب المدخلة واسمه، فعنوان المدخلة، ثم مكان وزمان انعقاد الملتقى، فالجهة المنظمة.

4- الأعلام الغربيين: مع الاختلاف الملاحظ في طريقة كتابتهم من مؤلفٍ لآخر، اخترنا صيغة لكتابة أسمائهم حافظنا عليها على مدار ورودها في البحث، وأردفنا عند أوّل وُزودٍ لها مقابلها بالفرنسية، مقتصرين في ذلك على من كان له ولأرائه صلة بموضوع الدراسة. والأمر كذلك بالنسبة للمصطلحات. مع ملاحظة أنّ أغلبها

مأخوذ مما ورد في كتب أركون المترجمة؛ لأنه في هذه الحالة هو المستعمل في سياق النصّ الأصلي (النصّ الفرنسي)، والترجمة تابعة له، فهو بذلك مقصود لذاته عند صاحبه، طبعاً بصيغته المذكورة. ولم أترجم لهؤلاء الأعلام؛ لأنهم من الكثرة ما تتعدّر معها الترجمة، وتجنبنا للزيادة في حجم الرسالة وتشتيت ذهن القارئ عن متنها.

مفاهيم البحث

تحديد مفاهيم المفردات التي تركز عليها البحوث، والإحاطة بمستوياتها الدلالية الثلاثة (اللغوية، والاصطلاحية، والإجرائية)، والتفريق بينها، منطلقات منهجية أساسية في رسم مسار وحدود المنحى الذي يتبعه البحث في معالجته لموضوعه.

ولما كان بحثنا يركز في عنوانه على مفردات (القراءة، النصّ، القرآن، والمشروع الفكري كمفهوم إجرائي)، فإنّ جملة المعاني والدلالات التي تحيل عليها مفاهيم (القراءة، النصّ، والقرآن) قد ذُكرت في ثنايا العناصر الدرسية لمجريات البحث، بما يسمح وتجاوز ذكرها هنا تجنباً للتكرار. تبقى ضرورة الإشارة إلى أنّ المشروع الفكري يرد عندنا كمفهوم إجرائي بمعنى: جملة الرؤى والتصورات، أو التجريدات التي قدّمها أركون، والمعبر عنها في منتجه الفكري عموماً؛ أي مؤلفاته، بالصيغة المترجمة فيها إلى النصّ العربي، خاصّة منها ذات العلاقة بالنصّ القرآني، وما حام حوله.

طبيعة مصادر البحث ومراجعته

اعتمدنا في مقارنة فصول البحث وعناصره مجموعة من المصادر والمراجع، التي لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الموضوع المدروس؛ أي الأكثر ارتباطاً بموضوع البحث. وقد سمحت لنا فرصة الإطلاع عليها في مسارنا البحثي، تسجيل جملة من الملاحظات تسمح بتحديد طبيعة مصدرية ومرجعية المادة البحثية المقدمة.

نذكر منها بدايةً أننا اعتمدنا في دراستنا أساساً على منتج أركون الفكري المنقول إلى اللغة العربية، في أغلبه، من قبل رفيق دربه الأستاذ هاشم صالح، الذي حوّل له أركون مهمة ذلك، فأركون اختار التأليف مباشرة باللغة الفرنسية. وقد لاحظنا أنّها تختلف في معالجاتها، من جهة قربها وبعدها، من الموضوع المدروس، على أنّ أكثرها ملامسة لمضامينه، كتاب: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، و(قراءات في القرآن الكريم)، يُضاف إليها ما تضمّن بشكل من الأشكال فصوصاً من منظورات أركون الفكرية حول الموضوع؛ أخصّها (الفكر الإسلامي قراءة علمية)، (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد)،

(تاريخية الفكر العربي الإسلامي)، (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)، (العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب)، (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، (قضايا في نقد العقل الديني)، (نحو نقد العقل الإسلامي)، (تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة)، (الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي)، (نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد)، (الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة).

وقد لفتت هذه العناوين، المعروضة بهذا الشكل، انتباه القارئ العربي وغيره، حيث توجه العديد من الباحثين والمفكرين والأكاديميين، صوب الممارسة التحليلية والنقدية لها، ومن ثم أقيمت حولها العديد من الدراسات، التي أفادت بدورها مسار بحثنا، سواءً بطبيعتها كدراسات سابقة كما هي موثقة أعلاه، أو كمؤلفات وحلقات بحثية خصّصت لمناقشة رؤى وتصورات أركون حول الديني وغيره. ويمكن القول أنّ أغلب الدراسات التي أنجزت حول فكر أركون قد قارعت بشكل من الأشكال أحد الأوجه التي خاض فيها ضمن منتجه الفكري. نذكر منها كتاب الباحثة نايلة أبي نادر (التراث والمنهج بين أركون والجابري)، الذي لامست في مقدمته، وقسمه الأول مشكلة المنهج في قراءة التراث في خصوصيتها، ومقوماتها عند أركون، ونقده للفكر العربي الإسلامي، وهي العناوين التي أطلت من خلال عناصرها على العديد من حيثيات الموضوع المدروس، كالنقد بمعناه (الألسني، التاريخي، الأنثروبولوجي، والفلسفي)، ظاهرة الوحي، مستوى التلّفظ الشّفوي، مستوى النصّ المكتوب... الخ.

ولا يقلّ أهميّة، وأوسع شموليّة، من جهة الإطّلال به على مسألة التراث، الكتاب الذي يقدّمه الأستاذ عبد الإله بلقزيز (نقد التراث)، الذي خصّص قسمه الخامس (من نقد التراث إلى نقد العقل) لدراسة كلّ من: محمد عابد الجابري، محمّد أركون، عبد الله العروي، متناولاً في شقّه المتعلق بنقد العقل الإسلامي عند أركون جانب الإستراتيجيات المعرفيّة، والإسلاميات التّطبيقية، نقد العقل الإسلامي، القراءات الأركونية للنصّ القرآني، نظرة نقدية إلى فكر محمد أركون. ضف إلى هذا الدراسة التي قدّمها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية بالعراق حول (محمّد أركون: دراسة النظريات ونقدها)، في إطار افتتاحه لفرع الفكر الإسلامي، بهدف تحقيق تدوين دراسات وبحوث علمية حول النظريات الفكرية المعاصرة التي تشابكت مع النظام الدلالي المنبثق عن الفكر الغربي سواءً معانقة أو تدافعا.

كما أخصّ بالذكر هنا بحوث حلقة النقاش التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة عقب وفاة أركون، والتي أصدرها تحت عنوان: (محمّد أركون الباحث والمفكر والإنسان)، عرفاناً بإسهاماته في دراسة

تاريخ الفكر العربي الإسلامي، أخصّها مقارنة وجيهه قانصو (قراءة النصّ القرآني في أعمال محمّد أركون) في إحالتها لشبكة المواضيع التي تمفصلت ضمنها فكرة القراءة. وأسجل للأمانة أنّ فكرة بحثي مستوحاة منها؛ فلما اقتنيت الكتاب من إحدى مكاتب قسنطينة، شدّني ما سجّله الباحث في خاتمة مقارنته، من أنّ ما ذهب إليه أركون في فكرة استنطاق القرآن بخلاصة ما أنتجه الفكر الغربي من مناهج وآليات وأدوات القراءة يبقى محلّ قابليّة لمساءلات علميّة، عزّز ذلك أفق الإطلاع عن قرب على مقاربات الفكر الحدائلي حول النصّ القرآني.

وليس بمنأى عن الذي ذكرنا ما اتكأنا عليه من المصادر والمعاجم الأصليّة التي وردت فيها المعاني اللغويّة؛ كلسان العرب لابن منظور، وتاج العروس لزبيدي، وأساس البلاغة للزمخشري، والمعجم الوسيط الصّادر عن مجمع اللّغة العربيّة، والتّعريفات للجرجاني، وكذا أقوال القدامى، ككتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، والفرق بين الفرق للبغدادلي، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني.

وكذلك ما كان ذا علاقة بالفكر الغربي، ممّا أتاح لنا مسار بحثنا الرّجوع إليه، كموسوعة لالاند الفلسفيّة، ومعجم بورديو، وعلم النصّ لجوليا كريستيفا، ولذة النصّ، وهسهسة اللغة لرولان بارت، وحفريات المعرفة لميشال فوكو، والخطاب لسارة ميلز. الخ، وما تعلق بمناهج ومدارس الفكر الغربي، كالألسنيّة، والسيميائيّة، والانثربولوجيّة، والتاريخيّة، وغير ذلك ممّا يضيق المقام التّوسّع في ذكره، فهو موثّق في مظانّه.

صعوبات البحث

كأنيّ بحث علميّ تعتري سُبُل إخراجي إلى النّور في قالبه المعرفي والمنهجي المطلوب، عقبات وعراقيل، هي بمثابة الصّلد، الذي لن يتقوى عليه الباحث إلّا بالصّبر، وشدّ الأزر، وبصيص الأمل في أن يرى جهده ماثلاً في مصنّفٍ أمام عينيه. وكباحثة عاملة، لست بمنأى عن هذا؛ فقد اعترت مراحل إنجاز بحثنا صعوبات، لن يسعفنا في هذا المقام حصرها، أمام كثرتها، غير تأكيدنا على أبرزها، تتصدّرها العوائق الدّاتيّة، خاصّة مع بداية مرحلتنا البحثيّة، وهي محدوديّة عدّتنا العلميّة في ميدان ما تقدّمه علوم الإنسان والمجتمع الغربيّة المعاصرة، أمام ما واجهناه من زخم هائل في المفاهيم، والمصطلحات، والآليات، مع تنوعها وتفرّعها، واختلافها، وتعدّد تعريفاتها، حتى ضمن المدرسة الواحدة، ضف إليه ما تتسم به من ثقل وجفاء، ومسار تاريخي معقدّ نظراً، وفكراً، وفلسفةً، وتداخلاً، فأحدث كلُّ ذلك تشويشاً واضطراباً لدينا،

كوننا غير متخصصين، وغير متمكنين من اللغتين الفرنسية والإنجليزية، بما يسمح والاطلاع على ما طرحه وتنشره هذه العلوم، ما جعلنا نعلم على الترجمة. وفي هذا، ما فوّت على درسنا مستوى معين من التحليل والنقد، تركناه إلى مقاماتٍ بحثيةٍ أخرى يشتدُّ فيها عودنا، ويقوى فيها قلمنا، وينمو ويكثر فيها زادنا.

غير أنّ بعدها عن مجال تخصصنا، ومخالفتها حقول ما تعودنا عليه من قراءة وبحث في حدود التراثي، لم يمنع من شدِّ أزرنا إتجاهها؛ بالتَّحلي بالصَّبر على التَّعلم، وتعزيز الرغبة في الوُجوع إلى قلب الحدائث، وصبر أغواره فيما يحوكه حول القرآني، مصدر العقيدة والإيمان. هذا القرآني الذي درجنا وتربيتنا على أنواره قراءةً، وكرسنا أنفاساً ولألى من درر الوقت والجهد لأن يقرأ كما أنزل، ويأخذ حقه وقسطه في الامتداد لدى الفردي وكذا الجماعي، تأسياً بمنهج الرسل والأنبياء في التبليغ.

ثم تلمها عوائق موضوعية، يتعلَّق شقُّ كبيرٌ منها، بصعوبة كتابات أركون، التي تمتاز بالفوضى المنهجية، والتسكع بين مختلف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي ابتدعها الغرب، بما يسمح بوصفها بالمنهجية التعددية، التي يوظفها أركون خلال معالجته لمتخلف الإشكاليات، والتي تؤدي إلى تمفُّص الفكرة الواحدة في العديد من الاتجاهات البحثية، حتى يتولّد عن ذلك كم هائل من التفصيلات والإحالات والتداخلات، التي قد تذهب عنك روح الفكرة ذاتها. وقس عليها العدد الكبير من الأفكار، ممّا يعقّد ويُعبّر مسيرة العمل في البحث.

ولم يمنع هذا وذاك من محاولة استنطاق الفكر الأركوني في عمقه، قراءةً وبحثاً وتمحيصاً، وإن كنا نعتقد، وبكل تواضع، أنّه لم يحصل لنا مع كلّ ما بذلناه من جهدٍ، على الرّغم جموح رغبتنا في إخراج الموضوع إخراجاً يليق بمقامه.

خطة البحث

وهي المخطّط أو الهيكل العام الذي يَنْتَظِم العناوين الكبرى والأساسية للبحث، وقد ارتأينا وضعها بما يتناسب وطبيعة موضوع البحث والأهداف التي يروم تحقيقها، حيث قسمناه إلى مقدمة، ومتمن يتضمّن ثلاثة فصول وخاتمة.

فأما المقدمة، وهي ما نحن بصددّه، فقد شملت إشكالية البحث وأهدافه، وأسباب اختيار الموضوع وأهميته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث ومنهجيته، وطبيعة مصادر البحث وصعوباته وخطّته.

يأتي بعدها الفصل الأول، الموسوم بـ : (محمّد أركون ومشروعه الفكري) ويحتوي على مبحثين، خصصنا الأول للحديث عن: (محمد أركون وروافد فكره)، والثاني لـ (المشروع الفكري العام لأركون). أما في الفصل الثاني فقد توقّفنا عند (الوحي والنّصّ القرآني في فكر أركون)، وهو عنوان الفصل، من خلال تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، خصّصنا أولها للحديث عن: (الوحي في فكر أركون)، وثانيتها لـ (الوحي القرآني عند أركون)، في حين خصّص المبحث الثالث لـ (مفهوم النّصّ). وجاء الفصل الثالث الموسوم بـ (قراءة النّصّ القرآني عند أركون) ليعالج الموضوع الأساس للدراسة من خلال مباحثه الثلاثة، حيث تمت معالجة (مفهوم القراءة) في المبحث الأول، و(القراءة الأركونية للنّصّ القرآني) في المبحث الثاني، أما الثالث فقد اهتم بأحد التطبيقات القرآنية الأركونية للنصّ القرآني، وهي (القراءة الألسنيّة، سورة الفاتحة نموذجاً). وفي الأخير ذيلت الدّراسة بخاتمة دونت فيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، ثم بلائحة من التّوصيات مستفادة من تجربتنا خلال رحلة إنجاز البحث.

الفصل الأول

محمد أركون ومشروعه الفكري

ويتضمن:

المبحث الأول: محمد أركون وروافد فكره

المبحث الثاني: المشروع الفكري العام لمحمد أركون

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تمهيد

محمد أركون كما وصف نفسه باحث ومؤرخ، ومفكر اشتغل على فكرة تحديث الفكر الإسلامي، من خلال قراءة تراثه قراءة نقدية أنتجت جملةً من المؤلفات التي عبّرت عن طبيعة هذا الانشغال والقراءة كمشروع استهدف تفكيك وتعرية آليات اشتغال العقل الإسلامي، وإبستمولوجيته بخلاصة ما توصل إليه التطور الحاصل في مجال علوم الإنسان والمجتمع لدى العالم الغربي.

ولمعرفة طبيعة الفكر الذي يقدمه أركون، في حدود الملامح العامة من فكره، حول النصّ القرآني بدا لنا كخطوة منهجية أولى تخصيص فصل تمهيدي، نبيّن فيه: حياة أركون وظروف نشأته، ومحطات مساره التعليمي إلى غاية تبوّئه وسام المفكر، والمناهل والمنابع الكبرى التي استقى منها فكره، بما سيفيد في إنجاز عمل تحليلي نقدي لفكرة (مطالبته بضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني)، من خلال حصر هذه العناصر في مبحثين، تضمّنت مطالب، وفروع كما هي مبينة في مجريات الدراسة.

المبحث الأول: محمد أركون ورو افد فكره

المولد وظروف النشأة في دراسة أيّ مفكر هي البوابة المفتاحية الحاملة لجذور وبدور الأفكار المبكرة، التي انغrust في صميم اهتماماته وتطلّعاته، مطاوعة في ذلك إمتداد الزمن وتقلّباته، مُنبئةً من الفكر أطراً و سياجات، سجّنت في زنانتها مقولات المفكر وتحليلاته، عاكسةً بذلك نشوة إبداعاته في عالم الفكر. لذا يبدو الوقوف هنا عند مولد أركون وظروف نشأته من الأهمية بمكان، لما سيلقي به من إضاءات حول تطوره الفكري.

سنقتصر في هذا المقام البحثي على عرض جملة من التفاصيل الفارقة في مسيرة حياة أركون ونشأته، بعيدا عن الغور في الأعماق ذات الصبغة الخصوصية؛ لأنّ جزءاً كبيراً منها سيظهر في مجريات البحث، إضافةً إلى أنها موثقة في مواطنها بما يسمح بالرجوع إليها.

المطلب الأول: نشأته ودراسته

تحمل ظروف النشأة ومسار التعلّم البذور والجذور المبكر لرحلة الفكر وامتداده، بما تلقيه من ظلال على جوانب التكوين المختلفة؛ النفسية، والعلمية، والشخصية...لذا بدا من الضروري الوقوف هنا عند أبرزها أهمية، وأشدّها ارتباطاً بمسار الفكر وتحولاته، كما توضحها العناصر الموالية.

الفرع الأول: مولده ونشأته

أولاً: مولده

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

ولد محمد أركون سنة 1928م بقرية (توريت ميمون) بمنطقة القبائل الكبرى، بولاية تيزي وزو، بالجزائر، وهو ينتمي من الناحية الاجتماعية، كما ذكر، إلى عائلة (آث- وارب)، التي تنتمي إلى الفئة التي كانت تقطن أسفل التل، والمعروف (بآث وادًا). وقد ذكر إضافةً لذلك تلميحاً يفيد أنه ذو أصول عربية، ذلك أن (آث-وارب)، التي تبدو أنها (آث-واعرب) لجنت إلى الصيغة السابقة، بالنسبة له "اضطروا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى الخروج من منطقة قسنطينة طلباً لحماية بني يني"¹، حيث حفظت الذاكرة الشفهية لعائلته "ذكرى دقيقة لشخص ما اسمه العربي، ويقال إنه قتل سبعة أشخاص تبعاً لقانون الثأر المعروف في منطقة المتوسط، ثم لجأ إلى بني يني هرباً من الانتقام"²، وطلباً للحماية، كما يؤكد تواجدهم أسفل سفح الجبل؛ "لأن موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ وبمكانة العائلة"³.

لقد ظلت مثل هذه الظروف حاضرة التأثير في حياة أركون، فقد جعلته دائماً "ينشد كثيراً إلى الجذور"⁴، التي ما برحت تفارقه، خاصة في تحليلاته حول المتخيل الاجتماعي الجزائري، ونظريته الإثنولوجية للمحيط الثقافي البربري الذي يمتد بحسبه من "بنغازي على الحدود المصرية الليبية إلى الأطلسي"⁵، بل يذهب إلى أبعد من هذا؛ إذ يرى نفسه أنه ينتمي إلى فئة لطالما أفضيت وهمشت ثقافياً وفكرياً، كما سيتبين معنا بشكل أوضح في العنصر الموالي.

ثانياً: نشأته

1- أركون محمد، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010م، ص 285.

2- المصدر نفسه.

3- كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، دط، 2011م، ص 23.

4- أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2012، ص 28.

5- هالبير رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2001م، ص 166.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

من المولد إلى ظروف النشأة، التي يُنمى تداخل عناصرها الملامح التمييزية والسميات الأساسية للشخصية الفكرية لاحقاً، كما سيبدو معنا في ما سنتعرض له في هذا العنصر، حول ظروف نشأة محمد أركون، خاصة في ما تعلق منها بمرحلة طفولته.

تلقى أركون تنشئته الأولى بقريته، التي تشكلت إلى جانب ست قرى أخرى "دوار بني بني في منطقة القبائل في الجزائر"¹، ضمن محيط عائلة بسيطة ومتواضعة، تعيش حياتها الاجتماعية كأسرة محمية². وقد ظلّ يحتفظ بذكرى تنشئته فيها، التي شكّلت مصدر إلهام وتفكير بالنسبة له حول طبيعة ما هو اجتماعي، ويعكس هذا ضمناً المؤثرات المبكرة، التي تلاحمت لتشدّ أزر أركون، وتشهد همتة نحو أفقٍ أوسع، يستطیع من خلاله التحرُّر من أسر المُعوقات الاجتماعية، التي كرسها وضعه كمحبي ضمن نظام قريته.

ضمن حدود ما هو اجتماعي يحتفظ أركون في كراسة ذكرياته بما يعكس طبيعة نشأته، فهو لا يتوانى في التذكير والتلميح إلى بعض من مظاهر هذه الحياة لدى فئته الاجتماعية، حيث يقول: "من جبتي ذهبت للحجّ بصحبة أمي إلى ينابيع غازية نسبت الناس لها أرواحاً، وزرت أشجاراً من الزيتون ضخمة ومعقودة عمرها مئتا سنة أو ثلاث مئة وتعتبر أشجاراً تسكنها الأرواح. ويذهب الناس ليلتمسوا البركة من هذه الأرواح"³.

والحقيقة أنّ ما ذكره أركون هنا، يعبر عن بعض أشكال الاعتقاد التي كانت سائداً آنذاك في العديد من مداشر وقرى المجتمع الجزائري، حيث التبرك ببعض الأحجار والعيون والأشجار، والمقامات والقبور، بل حتّى قد يُحظر (يُمنع) عبور وادٍ وقت غروب الشمس؛ لأنّ عُفريتاً بالمرصاد، كما كان يحدث معنا جميعاً في قرانا ونحن صغاراً، ولا يزال بعض من مظاهر هذا الاعتقاد سائداً حتّى اليوم، خاصة في المناطق النائية من القطر الجزائري.

وللتنبية فإنّ أركون يتحدث هنا من وجهة نظر أنثروبولوجية، فهو يقول: "بكلام أنثروبولوجي دقيق يجب القول إنّه التعبير الديني عن فئتي الاجتماعية. ويحتوي هذا التعبير بالتأكيد ملامح من الإسلام؛

¹ أركون محمد، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي ونقدي، (م.س)، ص 285.

² تحدّث أركون في كتابه الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ضمن ملحق خاص تحت عنوان: مع مولود معمري في تارويت - ميمون (من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمية). عن بعض الذكريات الفارقة بالنسبة له، ذات البعد الإثنوغرافي والأنثروبولوجي، والتاريخي، والمتعلقة أساساً ببيئته الاجتماعية الأولى التي ترعرع فيها.

³ هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 167.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

لأنّ هناك صلوات وصوم"¹. وقد أشار إلى حملة علماء الدّين في الثلاثينيات والأربعينيات ضد هذه الاعتقادات، التي أطلق عليها اسم "الإسلام الخرافي السحري"².

لقد أثر أركون أن يُسجّل شهادات حيّة عن سيرته الذاتيّة، ليُحيل بِمدادِ قلمه إلى عمق الصّراع الثّقافي والفكري الذي شهّدته ظروف نشأته، وكيف ساهمت في تشكيل توجهاته الفكرية والعلمية فيما بعد، حيث يقول: "... سوف أقدم بعض عناصر السيرة الذاتية الشخصية. منذ أن كان عمري ست سنوات شهدت بأم عيني مواجهة مفاجئة وعنيفة مع الثقافة الفرنسية الأكثر علمنة. كان ذلك في قريتي الصغيرة والبعيدة المعلقة على سفح جبل الجرجورة [جرجرة] في منطقة [القبائل] الكبرى في الجزائر. وكانت العلمنة الفرنسية آنذاك حامية الوطيس؛ لأنها تعود إلى الثلاثينات أو الأربعينات من هذا القرن. كانت الوريثة المباشرة للعلمنة النضالية المتشدّدة التي أسستها الجمهورية الثالثة في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر. وبعد سنوات قليلة من ذلك التاريخ دخلت إلى المدرسة الثانوية في وهران، وتعمّدت المواجهة الثقافية آنذاك وتفاقت بعد أن أصبحت احتكاً يومياً مع زملائي اليهود والأسبانيين وفرنسيي فرنسا (كما كنا نقول آنذاك) وبالطبع مع زملائي الناطقين بالعربية؛ لأنني كنت الوحيد الناطق بالبربرية. هذا يعني أنني أعرف ماذا يعني صراع الثقافات واللغات! فقد شهّدته منذ نعومة أظفاري بحكم وضعي كجزائري ولد وترعرع في ظل الاستعمار الفرنسي. إنه يشكل بالنسبة لي حقيقة علمية معاشة، وليس مسألة نظرية يتفكّر فيها الباحث العلمي أو الأستاذ الجامعي"³.

ضمن هذا الخط من ظروف النشأة، الذي تلاحمت فيه عناصر شتى، ظلّ أركون يلوّح ويُشيد من جهة أخرى إلى أهميّة الغنى والتنوّع اللّغوي، الذي تعرّض له في طفولته المبكّرة، الذي عزّز فيه روح الاعتزاز بقبايلية لسانه الأوّلي، وبتكوينه الفرنسي والعربي فيما بعد، مع ملاحظة إعتداده الخاص بتكوينه البربري الفرنسي، ولعلّ هذا ما يفسّر سبب إختياره للغة الفرنسيّة كترجمان لأغلب إصداراته الفكرية، بالإضافة، طبعاً، إلى أسباب أخرى. وسيَنقُح أركون في مراحل مُتقدّمة من حياته على العديد من اللغات، ومنها اللّغة الإنجليزيّة التي أضحى يُحاضرُ بها فيما بعد. وفي خضم ظروف نشأته الأبعد تأثيراً فيه، يحتفظ أركون بتأثيره الشّديد بالصّرامة الأخلاقيّة التي كان يتمتّع بها والده، في مسيرته

¹ - هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، ص 167.

² - المرجع نفسه.

³ - أركون محمد، الإسلام. أوروبا. الغرب. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001م، ص

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

النضالية، الممتدة إلى ستين سنة من حياة الجد والعمل، كان بالنسبة له "نموذجاً في أخلاقيته ونزاهته"¹، وهو حال أباء أغلب الجزائريين خلال فترة الاستعمار بخاصة، إذ دفعتهم قسوة الحياة وجلادتها حينها إلى التمسك بالنضال والعمل والأخلاق لأجل العزة والدين والشرف.

توفي محمد أركون على إثر معاناته مع المرض في إحدى مصحات العاصمة الفرنسية، عن عمر يناهز 82 سنة، ودفن في المغرب تنفيذاً لوصيته، كما قيل، في مقبرة الشهداء بالدار البيضاء. وتم تشييع جنازته بحضور حشد كبير من الشخصيات السياسية؛ منهم بن سالم حميش وزير الثقافة المغربي آنذاك، وزوجته المغربية ثريا اليعقوبي، وكريمته سيلفي أركون².

الفرع الثاني: مساره الدراسي

قصداً في هذا العنصر من الدراسة الوقوف على المسار الدراسي لأركون، منذ فتوته إلى غاية استواء ساقه واشتداده شاباً يافعاً، وفق مقتضى السرد التاريخي المشفوع ببعض التحليلات التي تفضي إلى إيضاح طريقة تبلور وتشكل خبرة الفكر خلال رحلة هذا المسار، الذي ضمناه في ثلاثة فروع، تناول الأول منها دراسته الابتدائية والمتوسطة، وخصّصنا الثاني لدراسته الثانوية، والثالث لدراسته الجامعية، مركّزين في ذلك على ما أفاضت عليه من مفاهيم وتساؤلات، وكيف تداخل عنده وتعانق الاجتماعي مع العلمي، على أننا في كل ذلك لم ننهج نطاق التوسّع والتأمل إلا بما يحقق الغرض المفيد في الموضوع؛ لأنه ستتكرّر معنا حتماً ملامح هذا المشهد في المراحل الدراسية القادمة لكن من وجهة نظر أخرى.

أولاً: الدراسة الابتدائية والمتوسطة

تلقى محمد أركون تعليمه الابتدائي الأولي بمسقط رأسه في قرية (توريت ميمون) بمنطقة القبائل، التي كانت "تشبه الجيب المعزول عن بقية البلاد"³، وتمتّع بلسان قبائلي، شكّل اللغة الأم التي درج عليها

¹ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م، ص 20.

² أنظر: الأخبار على مدار الساعة. www.alakhabar.Press.ma.

³ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 9.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

أركون في نشأته المبكّرة في البيت كما في المجتمع. وقد كان التّدرّيس والتّعليم في المدرسة الابتدائية، الذي كان يبدأ من سن السادسة، حينها بالفرنسيّة؛ حيث ستدخل الفرنسيّة كلغة ثانية، بعد اللّسان الأم، في تشكيل توجّه التّعديّد والتنوّع اللّغوي لدى أركون، الذي ظلّ يعتزُّ به، ويعتبره نقطة حاسمة في حياته، بل غنى ثقافياً اختصت به منطقة القبائل دون غيرها، فقدته الجزائر بعد استقلالها، فهو يقول: "في قريتي كانوا يتحدثون البربرية، أو إحدى اللهجات البربرية، ثم تعلمنا الفرنسية في المدرسة وكانت لغة تواصل أكثر اتساعاً"¹. يستمرُّ أركون في وصف ما حفل به مساره التّعليمي، تبعاً لاختلاف الطُّروف وتنوّع المناخات التي عاش فيها خلال هذه الفترة المبكّرة من حياته؛ إذ يقول، عندما سُئل عن اللغة العربيّة: "اللغة العربية فرضت نفسها عليّ بدءاً من سن الحادية عشرة- الثانية عشرة. وكان ذلك في عين عربة أولاً، حيث كان والدي يمتلك دكان بقالة، كان يريد أن أساعده وأتعلّم مهنته"². وللإشارة فإنّ أركون ظلّ وفيّاً لجميع الدّكريات التي تربطه بوالده، وللمتغيّرات المبكّرة والفارقة في مساره التّعلّمي خلال مرحلة الابتدائي والمتوسط.

ثانياً: الدّراسة الثّانويّة

إنّ انتقال أركون إلى منطقة عين عربة كما ذكر، أتاح له الانفتاح ولأوّل مرّة على العربيّة، لكنّ كلسان دارج جزائري، أمّا كلسان فصيح فقد تعلّمها في ثانويّة وهران، على يد أستاذ "اضطر إلى المغادرة بشكل مفاجئ أثناء السنة الدراسية"³، لظروفٍ سياسيّة، لم يذكرها أركون، ثمّ واصل تعلّمها لاحقاً في المرحلة الجامعيّة كما ذكر. زاول دراسته الثّانويّة بثانويتي (اردايون)، و(لاموريسيير) بوهران، وهو يوثق هذا بقوله "على مقاعد ثانويتي ((اردايون)) و((لاموريسيير)) في وهران حيث أمضيت دراستي الثّانوية"⁴، وهما ثانويتان "فرنسية علمانية أثناء الجمهوريّة الفرنسيّة الثالثة"⁵، حيث "البرنامج التّعليمي المطبّق هو نفسه النظام الفرنسي المطبّق في باريس ذاتها"⁶. وقد ذكر أركون أنّهم كانوا ستّة طلبة من أصل ألفي

¹- المصدر نفسه، (م.س)، ص 46.

²- المصدر نفسه، ص 12.

³- المصدر نفسه، ص 46.

⁴- هالبير رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 243.

⁵- المرجع نفسه، ص 168.

⁶- أركون محمّد، العُلَمَنَة والذّين الإسلام المسيحيّة الغرب، دار السّاق، بيروت، ط3، 1996م، ص 127، من شروحات المترجم،

هامش رقم 81.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

طالب، بنظام داخلي قاسٍ جداً عليهم، كأقلية مهمشة ومنبوذة، حيث تظهر ملابسات الظروف الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية... الخ، التي طبعت مسار أركون التعليمي خلال هذه الفترة. وبعد دراسته الثانوية بوهرا، انتقل أركون إلى الدراسة بثانوية (بيجو)، بمدينة الجزائر، والتي تغير اسمها بعد الاستقلال وأصبحت تسمى بثانوية (الأمير عبد القادر).

وفيما يتعلق بالمحتوى التعليمي خلال هذه الفترة، لاسيما والجزائر حينها تعيش تحت وطأة الاحتلال، فقد ذكر أركون أنه دُرِسَتْ لهم مادة التاريخ، بثانوية وهران، وقد تأثر كثيراً بالدرس المقدم عن الثورة الفرنسية، مبدياً إعجابه الشديد بها كحركة معطاءة، وبفلاسفتها، وإسهاماتها التنويرية، مُستغرياً إرتباطها بالعنف الدموي في مسارها التاريخي، وأنه لم يكن حينها قادراً على الربط بينها وبين إستعمار الجزائر، بسبب المغالطات التاريخية التي كانت تقدم لهم في المدارس الفرنسية¹. وقد بدأ مسار أركون التعليمي خلال هذه الفترة مسكوناً بزعة حبّ الاكتشاف، والمقارنة، والفضول الذي دفعه حينها إلى الدخول إلى المعبد اليهودي الملاصق لمنزلهم في (عين عربية) بوهرا².

أمّا فيما يتعلق بدور أسرته خلال هذه المرحلة، في شحذ همته، وتوجيهه نحو العلم والمعرفة فلا يذكر أركون سيرة خاصة بهذا، سوى أنه يقول: "أنا نفسي شخصياً إحدى نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له (المجتمع القبائلي الجزائري)؛ فأمي وأخواتي وعمّاتي لا يعرفن اللغة العربية ولا الفرنسية، مثلهن في ذلك مثل الكثيرات من الجزائريات والمغربيات. ولا يزلن يعشن حتى اليوم داخل إطار الثقافة الشفهية"³، التي تعدّ عند أركون إحدى أنواع التّمظهرات والتعبيرات الاجتماعية الغائرة في الخصوصية، كما ستظهر تحليلاته حول الشّفاهي والكتابي لاحقاً.

ثالثاً: الدّراسة الجامعية

من ظروف النّشأة ومسار التّعلّم، الذي يضمّ ترتيب الأحداث المهمة، التي ألفت بظلالها على المهد المبكر لجذور التطور الفكري الذي ستشهدُه حياة أركون لاحقاً، إلى أحداث التكوين الجامعي، التي ستنتظم فيها الموضوعات، والمقولات التحليلية، والفكرية، والفلسفية، والتاريخية... الخ، التي ستعمل على تغذية جذور القلق الفكري والفلسفي الذي بدأ يلوح في مسار حياة أركون؛ ومن ثمّ بداية تأسيس

¹- أركون محمد، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 30، بتصرف.

²- المصدر نفسه، ص 27-28.

³- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 122.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

المواجهات الفكرية الكبرى التي خاضها أركون في مسيرته العلمية، والتي كان فيها أكثر وعياً بذاته. حيث سنبداً بمرحلة تكوينه الأولي ودراسته الجامعية بالجزائر، ثم دراسته الجامعية الثانية بفرنسا.

1- دراسته الجامعية الأولى بالجزائر

سَيَنْتَقِلُ أركون بعد مرحلة الثانوي، وبالتحديد مع بداية الخمسينات، إلى مقاعد جامعة الجزائر، حيث لقاؤه المباشر مع مادة التاريخ (تاريخ منطقة المتوسط)، على يد البروفسور روجيه لو تورنو (Roger le) Tourneau، الذي لم يتعدّ تدريسه لها حُدُود المنهجية الخطّية السردية المتسلسلة "لسير السلالات الملكية المتعاقبة على الحكم"¹. ويبين أركون في توثيقاته لسيرة حياته، موقفه إزاء المستوى التعليمي المقدم لهم حينها، فالمنهجية التي دُرست بها مادة التاريخ لم تكن لتُرضي طُمُوحاته، كما يذكر أنّه لم يَشعر "بالارتياح إزاء هذه المنهجية القديمة في تدريس علم التاريخ"²، التي سيعمل على نقدها لاحقاً، ويؤسس لمنظورات مغايرة لها ضمن مجالات عمل المؤرّخ.

درس أركون أيضاً اللغة العربية بالجامعة، في (معهد الدراسات الشرقيّة) بجامعة الجزائر، متحصّلاً من خلال ذلك على "معرفة نحوية أو لغوية بالعربية ولا شيء أكثر من ذلك"³. كما حضر فيه شهادة الدراسات العليا، التي نالها سنة 1953-1954م، بإشراف جان لو سيرف (Jean le Serf)، عن (الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين)، معتمداً في إنجازها على المنهجية النقدية على طريقة غوستاف لانسون (Gustave Lanson)، ويعلل سبب إختياره ل(طه حسين) بقوله: "لقد أردت التعمق في أعمال رجل متدرب على العلوم النقدية الحديثة وراغب في دراسة الأصول الثقافية للعالم العربي الإسلامي"⁴. إنّ هذه المرحلة أكثر أهمية من سابقتها، إذ تَظَهَرُ فيها ملامح رحلة أركون كمفكّر ومؤرّخ، فهو ذاته لم يتوان لحظة في التذكير بتأثيرها، وخصوبتها، وخصوصيتها، نتيجة ما حملت له من أفكارٍ وتطلّعاتٍ، ورغبة شديدة في ممارسة نوع خاص من التمرّد على وضعٍ بائسٍ، استنزفَهُ وآلمه، وقاده إلى تساؤلاتٍ عدّة.

والحقيقة أنّ نمط الأفكار والقضايا التي برزت في مختلف مراحل حياة أركون الدراسية ليست مفصولة عمّا كان يحدثُ حوله، ففي شهادةٍ حيّةٍ منه يقول: "لقد عشت أيام الاستعمار ضمن مناخ

¹ - محمد أركون، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 32.

² - المصدر نفسه.

³ - محمد أركون، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 53.

⁴ - المصدر السابق، ص 54.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

من الكبت والإحباط الأخرس الصامت. قلت ((أخرس)) و((صامت))؛ لأنني لم أكن أجرؤ حتى على مجرّد البوح به أو فتح فمي للاعتراض. ففي جزائر ما قبل التحرير ما كان يحق للجزائري أن يعترض أو يناقش. ولمّا كان الاستعمار، آنذاك، في أواخر أيامه فقد كان متعجرفاً وشرساً أكثر؛ لأنه أحسنّ باقتراب نهايته. وكان هذا الاستعمار المتعجرف موجوداً بقوة داخل الجامعة. وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، وأمّا الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف¹.

لقد أصبح أركون من خلال هذه الظروف، التي غطّت فترة كبيرة من حياته، والتي تضمنت فترة تواجده مع خمسة أو ستّة طلبة² من أصل جزائري فقط، كما ذكر، يدرسون اللغة العربيّة والآداب العربيّة، أمام العدد الهائل من الطلبة الفرنسيّين الذين يدرسون في بقية الكليات، ويعملون على التّضييق على دراسة هذه اللّغة، وربّما جعله هذا أكثر وعياً بذاته، وبطبيعة الموضوعات أو المواجهات الفكرية التي بدأت تتبلور لديه، وتفرض نفسها عليه، إنّه يقول: "... ومنذ ذلك الوقت تبرعت في نفسي بداية الرفض للإسلاميات الكلاسيكية [يقصد الاستشراق] بكل مناهجها وطرائقها. ثم كان تمردي موجّهاً ضد المجتمع وحالة المجتمع، وضد الظلم الذي يحلّ بمجمعي الجزائري. فقد كنت أنظر وأرى إلى المسافة الشاسعة التي تفصل بين تطوّر فرنسا وتخلّف الجزائر على الأصعدة كافة. فالمجتمع الجزائري كان خاضعاً، آنذاك، للنزعة السكولاستيكية المدرسية، التكرارية والعقيمة، هذا في حين أنّ فرنسا والحضارة الغربية، بشكل عام، كانت مزهوّة بنفسها، ومعتدّة بقوتها وحدثاتها. وعندئذ راح شيء واحد يسيطر على ذهني هو: إرادة الفهم والمعرفة. كنت أريد أن أفهم لماذا أنّ الوضع هكذا؟ لماذا هو على ما هو عليه؟ هذا هو التساؤل الأوّل والجذري الذي قاد كل بحوثي وأفكاري منذ أكثر من ثلاثين عاماً وحتى اليوم"³؛ وقد بيّن أركون هنا أنّ ذلك الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر في منتصف القرن الماضي، كان سبباً في رفضه ونقده للاستشراق بمناهجه وطرائقه⁴.

إنّ شهادات أركون عن سيرة حياته العلميّة الجامعيّة، طالت حتّى المنهج والموضوعات التي تقدّم لهم؛ ففي كليّة الآداب في الجامعة كان الأستاذ هنري بيريس قد فرض ولعشرات السنين "رؤية خاصة

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاق، بيروت، ط3، 1998م، ص 268.

²- يوثق أركون العدد القليل من الطلبة العرب الذين كانوا يدرسون معه سواء في مرحلة الثّانوي أو الجامعي.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 268.

⁴- كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (م.س)، ص 25.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

للدراست العربية والإسلامية ونمطاً من السلطة الأكاديمية يستحقان دراسة جوهرية عميقة وتاريخية، [يقول:] (وسأكتبها لو توفر لي الوقت لكي أستعيد المناخ الفكري والوضع المعرفي للدراست العربية والإسلامية في جامعة الجزائر في الخمسينات: فهنا في الواقع تجذرت أشكال تمرد كطالب شاب، وكذلك الحلول الصارمة التي أوجدتها للتمرد على الممارسات الإدراكية للاستشراق البراق الذي كان من الصعب عليّ أن أتخلص منه)¹. وقد تضمنت كُتُبُه العديد من التلميحات حول هذا، من خلال نقد العديد من مقولاته، غير أنه لم يفرد ذلك بمنهج فكري خاص، كما أنه بقي تحت تأثير مقولاته في أخص ما هو عربي إسلامي محض، كمنحاه في إعادة قراءة النصّ القرآني، كما سيتضح معنا في المجرىات الدرسية لبحثنا لاحقاً.

ويبدو من خلال هذا أنّ خاصيّة التمرد التي تميّز بها أركون خلال هذه الفترة ولازمته لاحقاً، كانت ذات أبعاد فكرية نادرة عن التّميّط الدرسى المفروض، خاصّة في مادة التّاريخ، الذي يعود وصاله بها إلى مرحلة الثّانوي، وما درسه عن تاريخ الثّورة الفرنسيّة، الذي حمل إليه نوع من التّزاوج بين الدّهشة والانهار، مع الحيرة والتّساؤل؟ وهذا ما أكسبه حسّاً نقدياً مقارناً، ظلت فُتوتُه حينها تفرض نفسها في أعماق تفكيره، لتتحرّر من فُسائل هذه الفُتوة إلى أرضيّة خصبة مع محك الدرس الجامعي. لقد آثرنا في هذا المقام أن نستند إلى شهادات ومقولات أركون الحيّة، عن سيرة حياته؛ لأنّه يوجد ضمن طياتها رحلة الفكر والمنهج، من الجذور إلى النشأة والتكوّن، إلى التّساؤل في عمقه الفلسفي والفكري والعلمي والتاريخي، والاجتماعي والأدبي... الخ في أخصّ تطلّعاته كما توحى بها نصوصه، ولأنّها تؤرّخ لمامح جيل عانق المعاصرة وارتقى في أحضانها استلهاماً وتأثراً.

2- دراسته الجامعية الثّانية بفرنسا

كلّ شيء ولد مع أركون جزائرياً، غير أنّ ظروف الحرب والاستعمار حينها لم تكن مواتيّة لمسار العلم والبحث الفكري الحر، وإنما للإيديولوجيا التّعبوية النّضالية²، التي لم تكن تسمح بالتّطلّع إلى أفاق المسارات الفكرية والبحثية الحرّة، لتظهر مع أركون حينها فكرة الدّهاب إلى حيث أفاق المعرفة والتّنوير، خاصّة بعد زيارة المؤرّخين الكبارين لوسيان فيبر (Lucien Febre) ومارك بلوك (Marc Bloch)، وإلقائهما لمحاضرة عن دين (رابليه)، أهو ملحد أم لا؟ والتي كانت كالوحي الذي صعق أركون

¹ هاليفر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 243.

² أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 54.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

وفتح له الطّريق¹ نحو الدّهّاب إلى باريس. وقد حدّد طبيعة هذا المنحى في قوله: "لم أكن أرغب في شيء إلّا في الذهاب إلى باريس. أجل، من هناك، كان الناس ينظرون إلى باريس كمكان للتحرير. عندما يصل أحدهم إلى باريس يرى الأشياء بعين مختلفة، إذ يجد هنا شتى الانفتاحات الفكرية. وفعلاً اكتشفت هنا ((مدرسة الأنال)) التي كان فيها فرنان بروديل [Fernand Braudel] وليفي ستروش [Lévi-Strauss] وباحثون آخرون. لهذا السبب أنا مغرم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لأنها أدوات حقّة"².

غادر أركون الجزائر بعد نيّله شهادة الدّراسات الجامعيّة سنة 1954م، متّجهاً نحو فرنسا قاصداً "إحداث القطيعة مع المعرفة التي عقى [عفا] عليها الزّمن إلى حدٍ كبير"³ والتي كان تلقّاها في جامعة الجزائر، طبعاً ضمن نطاق التّعليم والمعارف التي كان يفرضها المستعمر في المدارس والجامعات الجزائريّة. وعندما وصل شرع في تحضير شهادة التّبريز⁴، التي تؤهل الفرد إلى التّدريس في الثّانوي، فسجّل في معهد الدّراسات الإسلاميّة في السّربون، متابعاً دروس أساتذته، حتّى تحصّل على الشهادة المطلوبة، في اللّغة والآداب العربيّة، ثمّ أصبح معيداً في السّربون سنة 1962م، ثم ناقش أطروحته في السّوربون، حول (التّزعة الإنسانيّة في القرن الرّابع الهجري: مسكويه مؤرّخاً وفيلسوفاً)، سنة 1969م، موقعاً شهادته على طبيعة هذه المرحلة بقوله: "تلقيت تكويني العلمي الحقيقي واكتشفت العلوم الاجتماعيّة"⁵، التي دار محور تفكيره حول إمكانيّة استثمارها في مجال قراءة الفكر الإسلامي.

تكاد تكون هذه المرحلة من حياة أركون حيّزاً مستقلاً بذاته، بالنظر إلى الطّفرة المعرفيّة، التي شهدتها مسيرته العلميّة، والمواجهات الفكرية التي خاضها، وهو ما أفاده في الإطّلاع على أحدث المناهج والأدوات البحثيّة المعاصرة في قراءة النّصوص اللّغويّة، وتحليل الطّواهر التاريخيّة والاجتماعية. لقد لاحت مع نهاية هذه المرحلة ملامح النّضج والاكتمال الفكري؛ فقد حدث أن "شاب مناقشة الأطروحة ما يكدر صفوها عندما أطلق أركون رصاصة النّقد على الاستشراق في مهده؛ أي السوربون"⁶؛ إذ يذكر ذلك في نادرّة وقعت له خلال مُناقشته، حينما تلقّظ كما يذكر: "بعبارة كادت تُسقطني في الامتحان

¹- أركون محمد، تحرير الوعي الإسلاميّ نحو الخروج من السّبيجات الدّغمائيّة المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011م، ص 16.

²- هالبر رون، العقل الإسلاميّ أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 169.

³- أركون محمّد، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 33.

⁴- تسعى كذلك شهادة الأستاذيّة.

⁵- أركون محمّد، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 47.

⁶- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، (م.س)، ص 28.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

وتمنعي من نيل شهادة الدكتوراه. قلت بالحرف الواحد: لم أتعلم شيئاً من المستعربين (يقصد المستشرقين)! لم يعلمني أساتذتي المستعربون كيف أفكر، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما كنت أنتظر¹، ويستثنى من هؤلاء ريجيس بلاشير (Régis Blachère)، الذي يقول عنه أنّه كان "متخصّصاً محترفاً في فقه اللغة (علم الفيلولوجيا)، لقد علّمني الدقة والصرامة الفيلولوجية، ولكنه لم يعلمني كيف أخرج من الفيلولوجيا بعد أن دخلتها"². ومع صرامة الموقف النقدي للاستشراق وجدّيته بالنسبة لأركون، إلّا أنّ أركون ظلّ "مدين للجامعة الفرنسية بتكوينه العلمي ومواقفه الإستمولوجية"³ اللاحقة كما سيتضح لنا في مجريات الدّراسة المقدّمة.

ومن الغليان الفكري والعلمي الذي كانت تعيشه فرنسا في مرحلة الستينات اختار أركون البقاء في فرنسا على الرّجوع إلى الجزائر، بل حتى أبدى استيائه من أمر الرّجوع، ورأى فيه "مضيعة للوقت من الناحية العلمية"⁴، فالبقاء في الجامعة الفرنسية يعني مواصلة الدّراسة والأبحاث، يقول أركون: "وجدت نفسي في المكان المناسب أو الأنسب لذلك"⁵. وبعد تمام مساره الدّراسي بالجامعة الفرنسيّة، اختار التّدريس، والاعتكاف على ممارسة البحث العلمي والمساهمة في اللّقاءات الفكرية... الخ، فقد درّس طيلة أربعين سنة في "مختلف جامعات العالم من السّوربون، إلى أكسفورد، إلى برنستون، إلى شيكاغو، وحتى طوكيو والهند، وبكين والصين"⁶. وقد ظلّ معتداً بهذا مفتخراً، ومذكراً به كلّما سنحت له الفرصة؛ فبدأ رحلته التّعليميّة مع طلبته الصّغار في مدرسة الحرّاش (في الجزائر)، سنة 1951م، عندما درّسهم مسألةً وصفها بالجوهرية⁷ (الأصالة الإلهيّة للقرآن)¹. وبعد تخرجه من جامعة الجزائر

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 251.

²- المصدر نفسه.

³- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، (م.س)، ص 28.

⁴- أركون محمّد، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 37.

⁵- المصدر السابق، ص 38.

⁶- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2009م، ص 15.

⁷- بالرّجوع إلى كتاب أركون (قراءات في القرآن) كما أحال، شكّلت هذه المسألة الفصل الثّاني من مجموع اثنتا عشرة فصلاً حواها المؤلّف، الذي ترددت العديد من مضامينه تالياً في كتابه الآخر (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني). وقد كانت عبارة عن مقال نشره في كتاب جماعي (بعنوان: أبحاث في علم الإسلاميات، جملة مقالات مهداة إلى جورج شحاتة قنواتي ولويس غاردييه). وقد بيّن أنّه أراد فتح المناقشة من جديد حول مسألة اعتراض معاصري النبي، صلى الله عليه وسلم، على النبوة، من وجهة نظر الأسس العلميّة الجديدة، لأجل دراسة المشكلة في مختلف أبعادها التاريخيّة، ومن ثمّ طرح تساؤلات ذات نمط أنثروبولوجي عن منشأ اللغة الدينيّة، ووظائفها ومكانتها المعرفيّة. ولا ندري كيف لطلبة صغار، حسب وصفه، في ظروف الحرب والاستعمار أن يفهموا

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

وذهابه إلى (فرنسا) وحصوله على شهادة التبريز سنة (1956م) درّس في ثانويات ستراسبورغ (Strasbourg)، ثم بكلية الآداب بنفس المدينة في الفترة ما بين (1956-1959م). ودرّس في السوربون، بدءاً من سنة (1961-1991م)، كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، ومدير لقسم الدراسات العربية والإسلامية فيه. لقد استطاع أركون أن يصل إلى مرحلة الإنتاج الفكري، رغم ظروف الاستعمار التي كانت تحول دون تحقيق تكوينٍ علميٍّ لدى طلاب العالم العربي، وذلك تحت تأثير روافد شتى حملت إليه خلاصة ما توصل إليه، وجادت به قريحته، كما سيتبين معنا في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: مصادر وروافد الفكر الأركوني

الفكر، بما هو في شقٍّ منه صورة المفكر في الرؤية والتصور، ونموذج تخطيطه المعرفي الذي يلقي به إلينا حول كيفية تعقله للقضايا التي يدرسها، والوقائع والأحداث التي تعترى سبيله فيشتغل على تحليلها وتفسيرها، وثمره الإجابة على التساؤلات التي يثيرها، تنعقد بُنيته لدى المفكر بتضافر العديد من المنابع والمصادر، التي تنغرس جذورها وبذورها المبكرة في رحم بيئة المفكر الثقافية والاجتماعية، وأحداث نشأته، وخصوصية انتمائه، ومراحل تكوينه العلمي، فيما حملته إليه جميعاً من تساؤلات ومحاولات. ولأجل أننا هنا في سبيل تبين المصادر التي شكّلت خبرة أركون الفكرية والمنهجية في طبيعتها وخصوصيتها، فإننا سنقف عند جميع هذه العناصر مركزين على استجلاء كيفية مساهمتها في تشكيل نماذجه الإدراكية والتعقلية لما أثاره من قضايا من خلال هذا المبحث، الذي انطوى على عناصر ثلاث مبيّنة في السرد الموالي.

الفرع الأول: البيئة الثقافية والاجتماعية

تمثل البيئة الثقافية والاجتماعية والفكرية الحامل الأول لأنماط وأشكال القيم والتعبير التي يحاكمها الإنسان في مهده المبكر، تأثراً وتأثيراً؛ إذ تشهد أغلب السير الذاتية للعلماء والفلاسفة والمفكرين مدى حضور ظروف النشأة وطبيعة الانتماء، ومسار التعلم في تأسيس المنطلقات المبكرة لرحلة الفكر، بل حتى رسم ملامح إمتدادها. وأركون ليس بمنأى عن هذا، عاش ضمن ظروف استثنائية عاشتها الجزائر، وبيئة اجتماعية تتمتع بخصوصية ثقافية. على هذا الأساس نتساءل: بأيّ

حينها قضايا = عويصة كهذه، أم أنّ الدراسة كانت موجّهة لشريحة معينة من الطلبة؟ انظر: أركون محمد، قراءات في القرآن، ترجمة: محمد هاشم، دار السّاقى، لبنان، ط4، 2017م، ص 125.

¹ هالبرون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 238.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

وجه ساهمت مثل هذه العناصر في تكوين نموذج الفكري، الذي يقدمه إلينا حول قضايا الفكر العربي الإسلامي وإشكالاته؟

في حدود سقفنا الدّرسى هذا، الذي خصّص للحديث عن انتماء أركون الأمازيغي، وظروف نشأته، ومراحل تعلّمه من جهة كونها أحداث تكوين ساهمت في تحقيق وعيه بذاته، وصاغت أبرز التّحوّلات التي شهدتها جوانب حياته الفكرية، سنحاول الإجابة على هذا التّساؤل المقدم محاولين قدر الإمكان تجاوز الوقوع في التّكرار؛ لأنّ ظروف حياة أركون ونشأته قد مرّت معنا.

أولاً: الانتماء الأمازيغي

إنّ لحظة الطفولة بالنسبة لأركون بدت ذات أهميّة؛ فلسانه القبائلي والفرنسي والعربي بهذا التّرتيب، كان بالنسبة له مفخرة لا تضاهى، واستثناءً تميّزت به منطقتة دون غيرها من القطر الجزائري، في دلّالته عنده على التّنوع في المكوّن الثّقافي؛ فقد ترعرع ضمن حدود هذا المثلث، معتزلاً بشكل خاص بانتمائه الأمازيغي، الذي كان أوسع حضوراً وتأثيراً في تشكيل العديد من المواقف الفكرية، ومدخلاً إلى تحليل بعض الظواهر الاجتماعية والسياسية، حيث يؤكّد أنّ كل المجتمعات الإسلامية يمكن اعتبارها مخبراً يُدرس كما هو، وقد أظهرت مقارباته الإنثربولوجية لاحقاً، كيف ركّز على "المتخيّل الاجتماعي مع مراعاة كل مضامينه الفلسفية والاجتماعية والإنسانية؛ إذ يمكن لهذا المتخيّل أن يُسفر عن تصورات قومية وأصولية في أن¹ واحد.

يرى أركون أنّ الخطاب الناتج عن هذا المتخيّل في الجزائر، قد تأثر بالنظرة التي ترى "أن اللغة والثقافة الإسلاميتين هما حصراً أساس الأمة الجزائرية. فالخطاب القومي يفترض أن عرب القرن السابع لم يحتلوا الجزائر وإنما فتحوها لحقيقة الإسلام والتقاليد الإسلامية. وهكذا صارت الثقافة العربية والإسلام سمتين تميّزت بهما كل طبقات الشعب الجزائري وشكلتا هويّته. وحسب وجهة النظر هذه، لم يبق مكان للغة أو الثقافة البربريتين، حتى إذا لاحظنا بقاءهما في مناطق عديدة. وقد نشر المؤرخون الجزائريون العاملون في خدمة الدولة هذه الصورة الأسطورية التي راحت وسائل الإعلام والتربية الوطنية تُدرّسها منذ ذلك الحين وتنشرها"².

¹ هاليبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 29.

² المرجع نفسه.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

هذه بعض من تحليلات أركون وأفكاره، التي ظلت تتردد في ثنايا فكره، بوجه من الوجوه، يفسر من خلالها طريقة بعض العوامل الفاعلة في التأثير على الهوية البربرية كمرتكز ثقافي لسكان الجزائر. وفي وجه آخر لمُعانة أركون وملحمته النفسية إزاء وضعه كبربري، يعتقد أنّ "نضال البربر والمزابيين والشوايا¹ والقبائليين وغيرهم كان أصعب، أثناء التواجد الفرنسي. كانت أمامنا جهتان ليس لهما نفس الدلالة. بعضهم كانوا جزائريين ومسلمين بفروق ثقافية خاصة، ولكننا لم نكن نتكلم لغتنا. أمّا الآخرون فكانوا يمارسون الغطرسة الاستعمارية وينادون بالجزائر فرنسية"².

إنّ البحث في الجذور عن العناصر الفاعلة في تشكيل واقع معين، يتماشى وطابع نهج أركون في قراءته وتحليله للوقائع، لا يمنعنا أن نعتقد أنّ نشأته ضمن فترة تاريخية حرجة من تاريخ الجزائر (حالة الاستعمار) قد أثرت فيه بشكل كبير، ومن ثمّ في خصوصية بعض قراءاته غير الموقّعة، كقراءته لوضعية القبائل كأقلية تعاني الاضطهاد. فبالرجوع إلى طبيعة الحياة الاجتماعية للجزائريين في مكوناتها الثقافية والدينية فإنّ استقرار واقعهما التاريخي الاجتماعي المعيش يثبت أشكالاً وألواناً من التلاحم والتآزر والترابط بين عناصر هذه المكونات، فيما نلاحظه من حالات المصاهرة، والجيرة، والعلاقات الاجتماعية الطيبة. ثمّ إنّ دعوى الأقلية والاضطهاد مقولة ارتبطت بالاستعمار وتاريخه الذي حاول التفريق بين أبناء الجزائر، وكان حريّاً بأركون، وهو صاحب الحفريات الأنثروبولوجية المعمّقة، التنبّط في المسألة، إنصافاً وانتصاراً للحقيقة الاجتماعية المعاشة كما تثبتها حياة الجزائريين إلى اليوم.

ثانياً: ظروف النشأة ومراحل التعلّم

إنّ الانتقال بين أحداث نشأة محمد أركون، وتتبع مراحل تعليمه، يسمح لنا بالكشف عن المؤثرات الفاعلة في تشكيل اتجاهاته الفكرية اللاحقة، وتُجِيل إلى رصد إرهاباتها، وطريقة تبلورها. لقد أتاحت له بداية الظروف، وهو في سن ما بين الثانية إلى الخامسة عشر، الالتقاء بالمسيحية، ممثلة في مذهبها الكاثوليكي، إذ يقول: "كنت (معرضاً) لأن أتلقى تأثير المسيحية أو مقدراً لي أن أتعرف إليها... وقد حصل ذلك في مدرسة يديرها الآباء البيض بالقرب من مدينة تيزي أوزو [تيزي وزو] التي تبعد عن قريتي إلا

¹- الأصح: (الشاوية) لا (الشوايا) وهم قبائل من البربر يستوطنون منطقة الأوراس، وربما كان الخطأ من المترجم، الذي وقع أيضاً في خطأ حينما جعل قبائل البربر قسيمات له وليست أقسام منه.

²- هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية عند محمد أركون)), (م.س)، ص 168.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

بعض كيلومترات. بالطبع كان ذلك في زمن الاستعمار¹. وفي فترة ما بين الثانية عشر- الثالثة عشر يذكر أركون أنه كان يقرأ القرآن ويحفظه عن ظهر القلب مع خاله، في إشارة منه إلى طريقة التحفيظ التلقينية، وكان ذلك بالنسبة له بمثابة "الدخول في الدين لأول مرة واعتناقه"². ولا يذكر أركون هنا إن كان حفظه للقرآن كله أو بعض سوره فقط، كما لا يذكر تلقينه من قبل خاله إن قد تمّ في منطقة ولادته ونشأته، ومن ثمّ تعرّضه للغة العربيّة، من خلال اللّغة القرآنيّة، التي يرى أنّها ذات مكانة فريدة خاصّة عندما تتعانق أبعادها المختلفة، وأنّ تلاوتها تدخلك في "عالم كامل من الأحاسيس التي لا مثيل لها"³؟ وطبعاً هذا عكس ما يوثق من أنّه تعرّض بعد ذهابه إلى منطقة عين عربة بوهران لأول مرّة للعربية كلسان مغاير لما درج عليه، إلّا إذا كان خاله يقطن بعين عربة. وقد حدّد أركون خلال هذه الفترة؛ أي ما بين الحادية عشر والخامسة عشر من عمره طبيعة المعرفة الدينيّة التي لقنت له، من خلال تعرّضه لتأثير المسيحية، وتجربة تلقينه القرآن من قبل خاله؛ فمن خلال المعرفة التي كانت تقدّم لهم حول اللغة اللاتينية، وتاريخ المسيحية استطاع فقط التعرف على الشّخص الرمزي الكبير المسيح، لا على يسوع النّاصري ذي الأصل اليهودي، كما أتاح تلقينه القرآن إنبثاق النبي محمد(صلى الله عليه وسلم) في وعيه كشخصيّة رمزيّة عظمى، دون مراعاة الجوانب الشّخصيّة الأولى؛ أي الإنسان الجسدي والتّاريخي، في إشارة منه إلى أنّ المعرفة الدينيّة التي كانت تقدّم لم تتجاوز حدود الجانب اللاهوتي، وبناء الاعتقاد، وإهمال الجوانب الواقعيّة المحسوسة، وهو يريد أن يصف كيف انفتح وعيه لاحقاً على أدوات التّحليل الضرورية لقراءة الظّاهرة الدينيّة في جميع أبعادها.

بهذه الطّريقة يوثق أركون سيرة حياته كمفكّر جزائري، تلقى تنشئته الأولى ضمن حدود ثقافة مجتمع لا كتابة له، ظلّ حيس اللّسان القبائلي حتى سنّ الثالثة عشر، ثمّ التقى باللّسان العربي، ثمّ من جهة أخرى الفرنسيّة لغة المستعمر، وقد حمل إليه وضعباً كهذا تجربة الثّقافة المزدوجة، وترك في نفسه عميق الأثر، وجعله يعيش صراعاً داخليّاً، يبحث من خلاله عن التّأقلم مع وضعه الجديد، ما خلق عنده كما ذكر "تلك النظرة النقدية وتلك الرؤية التي ترفض السيطرة وذلك الإصرار المستمرّ على الديمقراطية والحرية، وأيضا ذلك التأكيد على احترام الشخص البشري..."⁴. وقد لاحظنا أنّ

¹- أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 80.

²- المصدر نفسه.

³- المصدر نفسه، ص 13.

⁴- هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغربي ((الجهود الفلسفية عند محمد أركون))، (م.س)، ص 168.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تداعيات الوعي بهذه الحالة، قد امتدَّت في تحليلات أركون التي أنجزها حول الظاهرة الشَّفويّة، والظاهرة الكتابيّة لاحقاً.

ومن ظُرُوف النِّشأة إلى مرحلة التَّعليم الجامعي، الذي تَظَهَّرُ فيها أقوى المؤثِّرات تَخْصِيْباً للفكر الأركوني، بداية من المحاضرة العصماء التي ألقاها المؤرخ الكبير لوسيان فيفر عن دين رابليه، خلال زيارته للجزائر، مع مطلع الخمسينات، إلى درجة أنّ الأستاذ هاشم صالح قال عنها: "من لم يقرأ كتاب لوسيان فيفر عن تديّن رابليه ومشكلة الإلحاد في القرن السادس عشر، أو كتابه العبقري الآخر عن مارتن لوتر أو كتبه الأخرى العصماء لا يمكن أن يفهم أركون"¹. وأركون ذاته يقرُّ بدور هذه المحاضرة في خلق فكرة رغبة التَّوجّه نحو باريس، معقل العلم والتَّنوير بالنِّسبة له حينها. بهذا الشَّكل تبدو سيرة حياة أركون وتنشئته سيرة توثيق لتاريخ أفكاره، وخبرة فكره منقولة إلى الأجيال القادمة بلسان مقاله.

ثالثاً: الإنتماء العربي الإسلامي

محمد أركون جزائري الأصل والنشأة، ترعرع في أحضان أسرة ومجتمع لا يعرف غير الإسلام ديناً، فهو بذلك ينتمي من الجهة الأوسع إلى العالم العربي الإسلامي، غير أنّه "انتقل إلى الغرب وغاص في فكره وثقافته إلى حدود بعيدة قد تزيد عن غوصه في الثقافة الإسلامية أو تنقص، وما بقي ثابتاً عند محمد أركون منذ بدايات وعيه هو الاهتمام بالفكر الإسلامي تراثاً ومعاصرة"².

إنّ سيرة حياة أركون في أحداثها ووقائعها الممتدّة في التَّاريخ والزَّمن الخاصَّين الذين نشأ فيهما، تبيّن مدى تلاحمه وتأثره بانتمائه للعالم العربي الإسلامي، وتأثير ذلك في رسم بدايات كبرى توجّهاته الفكرية والفلسفيّة وامتدادها إلى غاية اكتمالها. فبدءاً من الجزائر التي تشكّل جغرافيتها، وتاريخها مصدر إلهام، ومحقِّز نقدٍ وتفكيرٍ، يُثَمِّنُ أركون ما حملته إليه بقوله: "أنيّ أتمسك بالخبرة الجزائرية ليس فقط لأنّها أثرت على حياتي تأثيراً بليغاً، ولكن أيضاً لقيمتها النموذجية المعيارية. فالنظر فيها مفيد لمن يريد أن يجدد إشكاليات البحث والتنظير في ممارسة علوم الإنسان والمجتمع"³.

وإذا كانت نموذجية الخبرة الجزائرية على هذه الدّرجة من الأهميّة، فإنّ "واقع المسلمين كان أحد الأسباب التي دفعت أركون ليخوض غمار مشروع قوامه الدعوة إلى التجديد، وإعادة النظر في التراث.

¹- أركون محمد، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السِّجاجات الدِّغمائيّة المغلقة، (م.س)، ص 16. من مقدّمة المترجم.

²- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، (م.س)، ص 7.

³- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاق، بيروت، ط 1، 1999م، ص 13.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

فالقياص بين الماضي والحاضر للمسلمين أثار لديه تساؤلات¹. ولا يتوقف الأمر عند حدود هذا، بل إن أركون قد ربط بعضاً من خياراته المهمة في مسار حياته بطريق النضال من أجل التحرر الفكري، مقارنةً بحساسيّة الفترة التي كان فيها، حيث الأولوية للنضال السياسي؛ فقد كان معظم شباب الجزائر اختاروا الانخراط في الحركات الوطنية من أجل الاستقلال، واختار هو طريقه هذا عن سابق إصرارٍ وتصميم، حيث يقول: "ولكن تمرّدي الفكري كان هو ذاته تمرّد المناضل السياسي. فقط تختلف الوسائل والمنهجيات أما النتيجة المرجوة فهي واحدة: إنها التحرير. في الحالة الأولى كان الهدف التحرير السياسي للوطن، وفي الحالة الثانية (حالي أنا) كان التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين والعرب"².

إنّ الواقع الذي يعيشه العالم العربي الإسلامي يحمل كوامن المؤثرات المبكّرة، التي جعلت العديد من الأسئلة تتداعى على أركون، وتمتلك ناصية تفكيره، وتفرض عليه نمطاً معيّناً من الموضوعات، التي تنغم معها من خلال توظيف العديد من المقولات التحليلية والنقدية على مدار امتداد مساره الفكري؛ فقد ذكر أنه عندما اطلع على خطاب الأمير شكيب أرسلان الشهير ((لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟)) هزّه هذا السؤال وراح يرافقه ويلجّ عليه ويطلب منه الجواب، لذا انخرط بموجبه في طريق الكشف والفهم والعرفان³، الذي جعله يلجّ على ضرورة "إعادة قراءة الإسلام وفقاً للمناهج المتبعة في الغرب"⁴، كما ينتقد في المقابل توجهات ومواقف هذا الغرب، وكيّله بمكيالين إزاء قضايا الإسلام والمسلمين.

ومع هذا تبقى الإفادات التي تُظهر مدى تلاحم أركون مع تراثه العربي الإسلامي في ثنايا فكره متعدّدة ومتكرّرة، يكادُ يتعذّرُ حصرها، حتى وإن بدا لدى بعض قرائه عكس ذلك، وهو ما يؤكّده بلسان قلمه: "هناك أيضاً أسماء أخرى قديمة أخرى تشكّل جزءاً لا يتجزأ من إسناداتي ومرجعياتي الفكرية، كأبي حيان التوحيدي والجاحظ ومسكويه وابن سينا وابن خلدون والفارابي وابن رشد وفخر الدين الرازي والطبري من الجهة العربية"⁵، حيث تأثر أركون بقيمة الاستنارة التي حملها فكرهم، والتي سيظهر معنا

¹- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، (م.س)، ص 48.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س) ص 269.

³- المصدر السابق، ص 269 بتصرف.

⁴- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن: دراسة نقدية، (م.س)، ص 54.

⁵- أركون محمّد، نحو تاريخٍ مقارنٍ للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2011م، ص 346.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تاليًا أنها كانت عبارة عن استفادة انتقائية، تتماشى وطبيعة المنهج الذي يسير عليه أركون، بحثًا عن تأصيل للمنظورات التي تبناها، حيث سيواجهنا تساؤل حول معايير قيمة هذه الاستنارة؟ مقارنة بالتأثر الشديد، والانخراط الاستمولوجي له بما تقرره مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة في الغرب.

الفرع الثاني: مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة

سافر أركون إلى فرنسا منذ أن أدرك أنها أرضية الحقل المعرفي العلمي المتخصص في علوم الإنسان والمجتمع، وظلّ دائماً يفتخر بالإضافة العلمية والفكرية التي حملتها إليه، حتى أصبح قارئاً ومحللاً ناقداً مُستكشفاً؛ إذ يشهد تاريخ فرنسا أنها عاشت على وقع مناقشات "شهدتها الحياة الفكرية والعلمية والثقافية والفنية والسياسة الفرنسية إبان السنوات الاستثنائية للفترة الواقعة بين الستينات والثمانينات من القرن المنصرم"¹، وهي فترة مرحلة البنيوية، وقد كان ذلك بمثابة الطفرة المعرفية التي جعلت "الباحثين العلميين والأساتذة الجامعيين يعيشون حالة نشوة ومتابعة حقيقية لا تتوقف للاستكشافات والنظريات والمصطلحات الجديدة المبتكرة"². وهو ما جعل أركون يعترف بأن تفكيره كباحث، وأستاذ جامعي قد تغدّى وتخصّب يوماً بعد يوم منها، حتى رسم لنفسه توجّهات فكرية، واستشرافات بحثية كبرى خاصة به، تبعاً لطبيعة التوجّهات التي قرّرتها هذه المرحلة من الفكر الفرنسي.

فقد مثّلت تلك المناقشات جملة "التوترات الاستمولوجية ذات الأهمية التثقيفية الكبرى"³، وشكّلت في جملتها استراتيجيات معرفية جديدة، عملت على زعزعة أنظمة الفكر والقيم السائدة وتقديم بدائل أكثر خصوبة، تمّظهرت في ثراء مدرسي وتيارات ومناهج نقدية مهيمنة على المشهد الثقافي والفكري الفرنسي، اعتقد أركون أنها منفذاً ومخرجاً للحالة اليائسة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي. لذا تبين لنا أنّ الوقوف عند الملمح العام لأبرزها يعدُّ بمثابة المدخل الأساس لفهم السياق العام الذي تشكّل في حدوده فكر أركون في مرحلته المتأخرة، ومن ثمّ تحديد طبيعة الخلاصات التي وظّفها في قراءته لمختلف قضايا الفكر الإسلامي.

¹- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص22.

²- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، (م.س)، ص 23.

³- المصدر نفسه.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

شهدت فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية تدافع العديد من الاتجاهات الفلسفية والفكرية، التي رسمت تاريخ مسار حلقات حقلها المعرفي. فمن الوجودية إلى الماركسية، إلى البنيوية، إلى مناهج البحث المختلفة في علوم الإنسان والمجتمع، وسيوضح لنا في هذه المقطوعة من البحث كبرى المناهج والتيارات حاضرة التأثير القوي في الفكر الأركوني، بدءاً من الأنثروبولوجية البنيوية، القلب النابض للحركة الفكرية الفرنسية في فترة الستينات من القرن العشرين، إلى مدرسة الحوليات، وما أحدثته من قلب في مناهج الدراسة التاريخية، ثم الدراسات الاستشراقية أو ما يسميه أركون (الإسلاميات الكلاسيكية)، لعلنا بهذا نستطيع التفوذ إلى أمشاج الفكر الأركوني، في صيغة اكتماله في مراحلها المتأخرة.

أولاً: الأنثروبولوجية البنيوية

الأنثروبولوجية البنيوية التي نقصدها هنا هي تلك التقاليد العلمية المتعلقة بدراسة الجانب الاجتماعي، التي ذاع صيتها خلال فترة ستينات القرن العشرين، حتى أضحت "موضة فكرية شاعت شيوعاً تجاوز حدود المعقول"¹ داخل فرنسا وخارجها، والتي ارتبط ظهورها في باريس بخمسة مفكرين أساسيين هم (كلود ليفي شتراوس، رولان بارت، ميشيل فوكو، جاك لاكان، وجاك دريدا). وهي مفردة مركبة من "الكلمة اليونانية anthropus (الإنسان) ومن logos (علم)، وتعني علم الإنسان، وعرفها ليتهاي بأنها تاريخ الإنسان الطبيعي، وكذلك عرفها لاروس. وهي بحسب كانط والفلاسفة الألمان اسم يطلق على جميع العلوم المتعلقة بجانب من جوانب الحياة البشرية: الروح والجسد، الفرد والنوع، الوقائع التاريخية، ظاهرات الإدراك، قواعد علم الأخلاق المطلقة، المصالح المادية... الخ"²، وهو كمشروع علمي متعلق بعلم الإنسان، "عرف تطوراً كبيراً، من حيث موضوع الدراسة والمنهج وطبيعة السؤال، على مدى القرن العشرين"³، حتى أضحى تخصصاً معرفياً "أولى فيه الباحثون اهتماماً كبيراً بظاهرة التنوع والاختلاف بين الثقافات البشرية"⁴. في حدود هذه المعطيات يحق لنا أن نتساءل عن علاقة الأنثروبولوجيا بما يسمى بالبنيوية؟ أو بعبارة أخرى ما هي الأنثروبولوجيا البنيوية؟

¹ ستروك جون وآخرون، البنيوية وما بعدها (من ليفي شتراوس إلى دريدا)، ترجمة: د. محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، س 1996م، ص 9.

² كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1977م، ص 8، هامش (*).

³ حبيزة محمد وآخرون، الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص 5.

⁴ المرجع نفسه، ص 41.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

لقد عاشت فرنسا بعد الحرب العالميّة الثّانيّة على وقع تدافع الاتّجاهات الفكريّة والفلسفيّة المختلفة، التي أنتجت مع مطلع السّتينات من القرن الماضي غليانا فكريّاً، وأزمة فلسفيّة حادّة، التي بدت فيها مرحلة ما قبل البنيويّة موزّعة بين "محاولات وضعيّة بدائيّة لاختزال العلوم الإنسانيّة إلى فروع من العلوم الطبيعيّة، ومحاولات رومانسيّة... لعرقلة العلوم بالإصرار على عدم قابلية الطابع الذاتي للتجربة الإنسانيّة للاختزال"¹ حيث تسلّل من بعدها كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) كأحد مفكّري فرنسا المشهورين إلى الواجهة، موحياً برسم "نظرية جديدة في ميدان الأنثروبولوجيا، هي نظرية البنيوية، بالاستناد إلى أفكار عالم اللسانيات فيرديناند دو سوسير (Ferdinand de Saussure)، حول اللغة كبنية من العلامات المترابطة فيما بينها في نسيج من العلاقات المنظّمة ليتجاوز التحليل الوظيفي لبرونيسك مالمينوفسكي وإدوارد إيفاس بريتشارد، ويمارس بالتالي تأثيراً كبيراً على مجموع العلوم الإنسانيّة في أواسط القرن العشرين"²؛ أي أنّها تمثل "طريقة معينة يتناول بها الباحث المعطيات التي تنتهي إلى حقل معيّن من حقول المعرفة بحيث تخضع هذه المعطيات - فيما يقول البنيويون- للمعايير العقلية"³، حسب مبدأ التّمييز بين البنى العميقة المستمرة والتجليات السّطحية المتغيرة⁴.

إنّ أصالة إنجاز ليفي شتراوس تكمن في "عزل نظام مستقل ذاتيّاً عن الواقع؛ أي النظام الرمزي، الذي يوجد مستقلاً عن الأشياء التي يرمز إليها، وعن البشر الرامزين. فالمعاني الثقافيّة كامنة في الأنظمة الرمزية وهذه المعاني مستقلة عن العالم الخارجي، وسابقة عليه من ناحية، و[عن] الذوات الإنسانيّة من ناحية أخرى. وهكذا فإن للعالم وجوداً موضوعيّاً فقط في الأنظمة الرمزية التي تمثله"⁵، حيث ستستحوذ مثل هذه الأفكار على منحي الدّراسات والأبحاث الفكريّة والفلسفيّة وحتى التّاريخيّة. لقد استطاع ليفي شتراوس تطوير إنجازه ضمن أعمال فكريّة، التي ألقى بها إلى ساحة الجدل البنيوي، فكان أولها كتابه المشهور ((البنى الأولى للقرابة)) سنة 1949م، و((المدارات الحزينة)) سنة

¹- كلارك سايمون، أسس البنيوية: نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية، ترجمة: سعيد العليبي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015م، ص9.

²- حبيذة محمد وآخرون، الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التّأويلية، مرجع سابق، ص6.

³- ستروك جون وآخرون، البنيوية وما بعدها (من ليفي شتراوس إلى دريدا)، مرجع سابق، ص9.

⁴- بارث فريديك وآخرون، الأنثروبولوجيا حقل علي واحد وأربع مدارس، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وإيمان الوكيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2017م، ص313.

⁵- كلارك سايمون، أسس البنيوية: نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية، (م.س)، ص9.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

1955م، و((الأنثروبولوجيا البنيوية)) سنة 1958م، و((الفكر الوحشي)) سنة 1962م¹، فبفضل هذه الأعمال استطاع أن يُطوّر البنيوية في الأنثروبولوجيا، مبيّناً "للبنويين الطريق الذي يحلّ نهائياً وبشكل حاسم المعضلة التي بُليت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ شروعاتها في تقديم تقويم علمي للعالم الإنساني الذي بمستطاعه أن يدرك تماماً هذا العالم باعتباره عالم للمعاني"².

إنّ إنجاز ليفي شتراوس تنغرسُ جذوره في العديد من الاتجاهات الفلسفية والعلمية التي ضارعتها خلال مسار حياته العلمية، بدءاً من اهتمامه بعلم الجيولوجيا، ورحلاته داخل البرازيل، ومنفاه إلى نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية، بعد الحرب العالمية الثانية، وعودته إلى فرنسا سنة 1947م، وبناء مساره العلمي من خلال تقلّده للعديد من المهام العلمية والفكرية، ومن ثمّ خلّص إلى تأسيس خصوصيته في حقل الأنثروبولوجيا البنيوية، التي بدا فيها أكثر اهتماماً بمجال اللسانيات، التي شكّلت التأثير الأوسع تطبيقاً على فكره، فعلى سبيل المثال اقتبس من لسانيات دو سوسير التّقابل بين النّحو والكلام، وقد استخدم اقتباساته المختلفة لإحداث التّغيير في توجهات الممارسة الأنثروبولوجية الفرنسية، وبلغ تأثيره إلى درجة اقتراحه أن تصبح الأنثروبولوجيا علم على نحو اللسانيات السوسيرية³. وبالنّظر إلى هذا المسار الحافل استطاع ليفي شتراوس أن يمارس تأثيره الكبير على مجموع العلوم الإنسانية، حيث لم تتوقّف مقارباته عنده، واستطاعت أن تتطوّر بطريقة مغايرة في مسارات مختلفة مع غيره، فقد كان رولان بارت (Roland Barthes) مثلاً منشغلاً مع ميشال فوكو (Michel Foucault) وجاك دريدا (Jacques Derrida) "بالبعد التاريخي للتفكير؛ كيف يتطور عبر الزمن، وماذا يعني ذلك ضمن مجتمعات بعينها"⁴. وقد وجدنا حتّى أركون يؤكّد أنّ أصالة غناه واقتنائه الفكري يعود إلى هذه الفترة إلى درجة أنّه نسب نفسه إليها فقال: "كنت (ابن) هذا الغليان الثقافي الفرنسي وكل ذلك الاشتغال الإبستمولوجي للساحة الباريسية"⁵، مكرّراً مثل هذا الاعتراف كلّما سنحت له فرصة الحديث عن ذلك.

¹- المرجع نفسه، ص 13.

²- المرجع نفسه، ص 9.

³- فريدريك بارث وآخرون، الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربعة مدارس، (م.س)، ص 313 وما بعدها.

⁴- ستروك جون وآخرون، البنيوية وما بعدها (من ليفي شتراوس إلى دريدا)، (م.س)، ص 12.

⁵- محمد أركون، التّشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 40.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

فقارئ أركون يسجّل من الوهلة الأولى تأكيد أركون المتكرّر ضمن فكره على تحديد طبيعة الإفادات التي حملها له هذا الاشتغال الإبستمولوجي، فهو يقول: "إنّ إحدى المتغيرات الأكثر أهميّة في تطوري الفكري يعود الفضل فيها إلى ميشيل فوكو؛ أي إلى القطيعة التي أحدثها في مقاربتة الإبستمولوجية لتاريخ الفكر"¹، في تمييزها بين تاريخ الفكر، وتاريخ أنظمة الفكر. لقد كان أركون، حسب ما يدعي، يمارس كتابة تاريخ الأفكار فيما يخصّ الإسلام على طريقة الاستشراق الكلاسيكي، وعند تعرّفه على فكر فوكو أصبح يمارسها بطريقة إبستمولوجيّة بهذا الشكل وجد أركون نفسه "منخرطاً في عالم بأسره من الأبحاث الابتكارية الشديدة الجودة"²، منفتحاً على مضمونها ومعانيها، نافذاً إلى روحها مستوعباً وموظفاً ومستدركاً في بعض الحالات بعقلية الباحث المفكّر المتحرّر، مصراً على إستقلاليته وتميّزه وتميُّز حقل بحثه.

وفي الأخير يجدر بنا التذكير بأنّ تركيزنا على الأنثربولوجيا البنيويّة، التي تمّ تخصّيصها بالذكر في ثنايا مسار بحثنا هنا، إنّما لاعتبار بروز تأثيرها الكبير في منحى مقاربات أركون حول قضايا الوحي ونصوصه، كما نشير إلى أنّها لم تكن المعتكك العلي الوحيد الذي أخذ بعداً وجُودياً خاصاً في الفكر الأركوني، بل إنّ التّطورات الجديدة التي شهدتها مناهج الدّراسات التّاريخيّة أوثق صلةً بمسار أركون الفكري، وأبعدها تأثيراً فيه، فاعتزازه بوسام المؤرخ للفكر الإسلامي، الذي يقدم من خلاله أبحاثا تاريخيّة، وصفها بالجادة، لا يفارقه أبداً، لذا بدا من المفيد الوقوف على بعض من جوانب المباحثات التي اهتمت بها أبرز مدرسة تاريخيّة عرفها تاريخ فرنسا المعاصر، والتي كانت حاضرة التأثير الشّديد في العديد من مناحي فكر أركون.

ثانياً: مدرسة الحوليات

ضمن ظُروفٍ استثنائيّة شهدها العالم الأوروبي خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين، ميّزتها وقائع وأحداث الحرب العالميّة الأولى والثّانيّة، والأزمة الاقتصادية (1929م)، حيث عاش في ظلّها تحولات عميقة في تاريخ الأفكار، جرّاء التّطوّر الكبير الحادث في هيكل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، والتبدّل الحاصل في مناهج العلوم التّاريخيّة في "الحضارة الأوربيّة الحديثة عبر كتابات، تراكمت في

¹- المصدر نفسه.

²- المصدر نفسه.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

المنهج التاريخي منذ بودان (Bodin) وفيكو وفولتير ورنكه¹ والمدرسة الوثائقية الفرنسية (L'Ecole des chartes) التي عنيت بتحقيق الوثائق، وصولاً إلى رنكه² ثم إلى أرنست برنهيم³ الألماني الذي وضع كتابه تعلم المنهج التاريخي والفلسفة التاريخية (الطبعة الأولى، ليزج 1898)، وإلى لانجلوا (Langlois) وسينوبوس (Seignobos) الفرنسيين واضعي كتاب المدخل للدراسات التاريخية (1898)⁴.

تواصلت مع هذا التراكم الحادث لدى الحضارة الأوربية في صيرورة المعرفة التاريخية، تتموضع مدرسة الحوليات الفرنسية، كإحدى أبرز الحلقات اللاحقة فيما عرفته هذه المعرفة من تطور خلال القرن العشرين. وقد لاح لنا في ضوء المُقتضيات المتطلّبة لمباحثات (قراءة النصّ القرآني في مشروع أركون الفكري) ضرورة الوقوف عندها في لمحة مركّزة حولها، تسمح بإحالتنا على التخصيب الذي حملته لأركون، كمؤرخ باحث ومفكّر، تأكّد عنده قيمة الإضافة التي حملها له مفكروها ومنظروها، مساراً، وموضوعاً، ومنهجاً في ميدان بحثه ومسيرته العلميّة.

إنّ بداية هذه اللّمحة تبدأ من تحديد ظروف النشأة، التي تسمح بفهم أسباب موقعها المهيمن، هذه الظروف التي نرى أنّها يتشابك فيها التاريخ مع السياسي، والاقتصادي، والفلسفي، والفكري، والعلمي، وحتى الاجتماعي. فقد كانت صدمة الحرب العالميّة الأولى، ومآسيها ونتائجها الوخيمة، من دمار شامل للبنى التّحتيّة الاجتماعيّة، والخسائر البشريّة، والاضطرابات الدراميّة للاقتصاد الرأسمالي، التي بدأت تلوح في مرحلة ما بعد الحرب العالميّة الأولى⁵، مخلّفةً الأزمة الاقتصاديّة سنة 1929م، التي فقدت من خلالها العديد من الأوربيين الثّقة "بالنظام الاقتصادي وتساءلوا ما إذا كان (نظام المجتمع الغربي) في حالة انهيار، وأن هذا النظام الذي دام منذ اثني عشر قرناً وساد العالم منذ القرن السادس عشر يمكن أن يزول كما زالت في القديم حضارة مصر وحضارة بلاد الرافدين"⁶.

¹ - الأسماء الواردة في النصّ على التّوالي: فولتير (Voltaire): اسمه فرانسوا ماري أروويه (François Marie Arouet)، وفولتير اسم شهرته. وروني ديكارت (René Descartes).

² - هذا فيلسوف ومؤرخ ألماني، وهو: ليوبولد فون رنكه (Leopold von Ranke).

³ - اسمه اللاتيني: (Ernst Bernheim).

⁴ - كوثراني وجيه، تاريخ التأريخ؛ اتجاهات- مدارس- مناهج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط3، 2013م، ص 26.

⁵ - المرجع السّابق، ص 199.

⁶ - رونوقن بيير، تاريخ القرن العشرين، ترجمة: نور الدّين حطّوم، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص 307.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

لقد حدث أن تزامن مع انفجار الأزمة الاقتصادية، تأسيس مجلة الحوليات، التي وُلِدَ من رَحْمِهَا الخطاب الحولياتي الجديد، على يد كل من مارك بلوك ولوسان فيفر، تحت عنوان (حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي) (Annales d'histoire économique et sociale)، الذي بدا أكثر تجذراً في الرّفْض المطلق والكلّي للكتابة التّاريخيّة المهيمنة، والتي تسمّى بالوضعيّة¹. كما كانت "فلسفة القطيعة والدعوة إلى الحرب والعداء هي الفلسفة السائدة في المؤسسات التاريخية الفرنسية"²، فترة ما قبل مدرسة الحوليات.

إنّ أزمة انهيار النّظام الرّأسمالي أدت إلى ضرورة "إعادة النظر في فكرة تقدم متواصل للإنسانية في اتجاه المزيد من التحسن المادي. كانت هذه الأزمة أساس تساؤلات جديدة تعيد تقييم ما هو اقتصادي واجتماعي غارق في انخفاض قيمة النقد والركود الاقتصادي والبطالة. وفي هذه الظروف التي قوي فيها الطلب من أجل الفهم والتصرف فإنّ مجلة الحوليات، التي تحمل عنوان حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ((Annales d'histoire économique et sociale) تجيب تماماً على أسئلة زمن يحوّل نظره عما هو سياسي نحو ما هو اقتصادي"³، من خلال بحوثها الجديدة في هذا الميدان.

لقد دشنت مدرسة الحوليات "نهجاً جديداً في الدّراسات التاريخيّة، بمحاولة التغلغل إلى قاع المجتمع والاقتصاد الفرنسي ودراسة البنى الأساسية التي شكلت هذا المجتمع... في محاولة للبحث في العلل التي أدت إلى الهزائم الفرنسية في حرب السبعين ومجرى تطور التاريخ الفرنسي منذ العصور الوسطى وحتى الواقع الراهن"⁴. فمؤرّخان بارزان كمارك بلوخ ولوسيان فيفر "يعتقدان أن وظيفة المؤرخ هي فهم الحقبة الراهنة"⁵، التي تميّزت حينها بظهور وتطوّر متزايد للعلوم الإنسانية والاجتماعية مثل "الألسنية والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا، وخاصة ذلك العلم الذي كان يهتم بالمجتمع والذي

¹- دوس فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م، ص41، بتصرف.

²- محمود عبد الواحد محمود، مؤرخو العصور الأوربية الوسطى وتجديد كتابة التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية من منظور عراقي)، ضمن: مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية (مجلة علميّة محكمة)، كليّة التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت، مجلد 18، العدد 10، س2011م، ص256.

³- دوس فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، (م.س)، ص36.

⁴- محمود عبد الواحد محمود، مؤرخو العصور الأوربية الوسطى وتجديد كتابة التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية من منظور عراقي)، (م.س)، ص252.

⁵- المرجع نفسه، ص255.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

يقف على الحدود المباشرة للتاريخ، وهو علم الاجتماع¹، التي أثّرت بشكل كبير على توجّهات هذه المدرسة. لقد حدث أن دعا كل من بلوك و فيفر في العدد الأوّل من المجلة إلى "ضرورة تحديث وتجديد المنهج التاريخي والتفاعل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية"²، كما تتبعا في العدد نفسه "الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والإصدارات الحديثة في أوروبا بشأن هذه الجوانب، ونشرا عروضاً عنها"³. إنّ هذه الثورة التي يُنظر لها هذان المؤرخان، على هذا النحو، من خلال خطّهما لمسارها الافتتاحي، تضرب جذورها في العديد من الأفكار السّابقة لها. إنّ اعتماد القاعدة الاجتماعية يشير إلى "تبني كل من مارك بلوخ ولوسيان فيفر أطروحات المدرسة الدوركهايمية، لجهة شمول ميدان علم الاجتماع في الحياة البشرية والزمن التاريخي، على أن تكون هذه الميادين هي ميدان علم التاريخ. وكانت مجلة الحولية الاجتماعية هي المجلة القديمة ((النموذج)) الذي تطمح إلى أن تكون مجلة الحوليات عليه"⁴. لقد كان إميل دوركايم (Emile Durkheim) "أحد عزّابي الكتابة الحولياتية والذي يعترف مارك بلوخ بأنه مدين له"⁵ حينما قال: "لقد علّمنا دوركهايم أن نحلل بمزيد من العمق، وأن نعصر المسائل عصرًا"⁶. إنّ ما ذكرناه لحد الآن يتعلّق بالمرحلة الأولى من تاريخ هذه المدرسة، التي تمّ فيها التأسيس للمنهج التاريخي الجديد، على أنّها ستدخل مراحل موالية، تعمل على السير بها قدماً نحو الأمام. واصلت مدرسة الحوليات بزوايتين، من جهة التّأثّر بالمنهج والاتّجاهات السّابقة لها، الفلسفيّة، والتّاريخيّة والاجتماعية، فرنسيّة وغيرها، ومن جهة التّأثير في مجريات الحياة العلميّة والأكاديميّة بمناقشة مفاهيم وأفكار جديدة، منها "الحقب طويلة الأمد *longues durées*، بالبحث في أعماق الحدث التّاريخي وتتبع جذوره وتاريخ الذهنيات *histoire des mentalités*، بدراسة البنى الفوقية للمجتمعات وإرهاصاتها الفكرية، وتاريخ المعدومين والمهمّشين بالغوص عميقاً في قاع المجتمعات وبنائها

¹- دوس فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، (م.س)، ص 43.

²- محمود عبد الواحد محمود، مؤرخو العصور الأوربية الوسطى وتجديد كتابة التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية من منظور عراقي)، (م.س)، ص 257.

³- المرجع السّابق.

⁴- كوثراني وجيه، تأريخ التاريخ؛ اتجاهات- مدارس- مناهج، (م.س)، ص 201.

⁵- دوس فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، (م.س)، ص 48.

⁶- كوثراني وجيه، تأريخ التاريخ؛ اتجاهات- مدارس- مناهج، (م.س)، ص 201.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

التحتية"¹، وبرز فرنان بروديل، تلميذ فيفر، في المرحلة الموالية متحدثاً عن "التناهج، أي تكامل التخصصات وتأزر المباحث، لدراسة موضوع واحد من شتى جوانبه"².

لقد ساهمت هذه المدرسة بمكانتها، وتدافع أفكار أجيالها في تطوير وإثراء تجديدها في مناهج البحث التاريخي، في تخصيص فكر أركون، وتعزيز شغفه الشديد بهذا العلم، حتى أنه اختار أن يحدّد هويته العلميّة بالانتساب إلى هذا الميدان، فهو يقول: "أنا لم أكن أستاذاً في الإسلام أو في الفكر الإسلامي وإنما في علم التاريخ. أنا لست رجل دين. أنا باحث ومؤرخ بالدرجة الأولى"³.

لقد توجّه أركون نحو فكر هذه المدرسة، التي "قدّمت له الكثير على صعيد المنهج، إذ استطاع من خلالها التحرّر من النظرة الخطيّة المستقيمة للتاريخ التي اعتمدها المنهج الفيولوجي"⁴، ويقدم دراسات تاريخية معمّقة حول العديد من قضايا الفكر الإسلامي، بل حتّى أضحى يُنظّر على شاكلة ما قام به مؤسسو هذه المدرسة، لمهمّة ما أسماه (الباحث المفكّر)، الذي يرى أنّه "لا يصح له ولا يُقبل منه إلا أن يتلقّى ما يشاهده في المجتمعات البشرية لكي يضعه على محكّ البحث والتساؤل، ولكن لا يحق له معرفياً أن يوقف بحثه عند حدود الوصف السطحي أو مجرد النقل لما سمع ورأى وجمع من وثائق. وإنما من واجبه كمحلّل ومفكّك أن يستنطق المسكوت عنه في الخطاب الاجتماعي، وأن يكشف الغطاء عمّا يلبّسه الممثلون الاجتماعيون (أي البشر)، وأن يضع على محكّ النقد والإشكال ما يستهلكه المناضلون السياسيون والممثلون الاجتماعيون بصفة عامة وكأنه حقائق يقينية، بل إلهية!"⁵، وهي الوظيفة التي تمثّلها في تطبيقاته الدرسية، وتحليلاته، وانتقاداته حتّى تمخض عنها مشاريع فكريّة طرحها في ساحة الفكر العربي الإسلامي، مؤمناً بأن للكتابة التاريخية "بمعناها المنهجي والإبستمولوجي دور مهم في إعادة بناء الوعي الجماعي وإعادة تشكيل الذاكرة وتنشيطها لتسهم في إعادة بناء المجتمع وفقاً لسياقات وأنساق جديدة ربما تكون مغايرة على نحو ضمني أو كلي عن الأنساق القديمة التي ربما

¹ محمود عبد الواحد محمود، مؤرخو العصور الأوربية الوسطى وتجديد كتابة التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية من منظور عراقي)، (م.س)، ص252.

² العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م، ص 188.

³ أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص57.

⁴ أبي نادر نائلة، أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات، ضمن كتاب: عبد الإله بلقزيز وآخرون، محمد أركون المفكّر والباحث والإنسان، حلقة نقاش: نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011م، ص 117.

⁵ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، (م.س)، ص 13.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

قادت الأمم إلى الولايات والحروب ودمرت البنى الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية¹، واستطاع أن يتطّلع إلى أفق مغاير، لكن من نفس زاوية هذه النظرة البحثية، إلى تقييم ونقد الدراسات الغربية التي طرحت حول الإسلاميات، والتي اصطُح على تسميتها بالإسلاميات الكلاسيكية، حيث ساهمت هي الأخرى في تخصيب الفكر الأركوني على نحو ما سنوضح في العنصر الموالي.

ثالثاً: الدراسات الاستشرافية

إنّ ظروف النشأة ومراحل التعلّم الأولى، التي درج على نحوها أركون، بخاصيتها الاستثنائية من جهة انتمائه إلى مجتمع كان تحت وطأة المستعمر، لم تمنع أركون، من معانقة فكر مدارس هذا المستعمر، الفلسفية منها، والفكرية، والتاريخية، والاجتماعية، والأنثروبولوجية، واللغوية، وحتى الدراسة الاستشرافية عن الإسلام، بحجة غياب حلقات التدافع بين هذه الحقول في وطنه بسبب سيطرة أيديولوجيا التحرر وألويتها كما ذكر.

إنّ توصيفنا لحالة أركون هذه، التي استظهرنا من خلالها حلقات التأثير المبكرة والمختلفة، التي ساهمت في تخصيب فكره، تقودنا إلى الوقوف عند بعض ملامح التوتر الذي نشأ بينه وبين ما أطلق عليه اسم (الإسلاميات الكلاسيكية)؛ أي (الاستشراق)، التي بدأت علاقته بها كدراسات مقدّمة عن الإسلام، بتساؤلات حولها، همس بها إلى نفسه وإلى قرّائه، قائلاً: هل "نستطيع بالفعل أن نتساءل عن صحة المعرفة المتداولة عن الإسلام في الغرب وعن موضوعية هذه المعرفة؟"² إنّ عِراكه مع هذا التساؤل جعله ينكبّ على دراسة كبرى توجهاتها، ليُكابِد تجربة رحلة دراسات فكرية مغايرة، رغبةً في الفهم وبحثاً عن الحقيقة، وتطبيقاً لمناهج التحليل والنقد التي تمرّس عليها.

يصطُح أركون على تسمية الاستشراق ب(الإسلاميات التقليدية) أو (الإسلاميات الكلاسيكية) (Islamologie classique)، "ويصفها تارةً بمنهج فقه اللغة، أو اللسانيات الأرثوذكسية"³، بالنظر إلى منهجها المعتمد في موضوع دراستها. تتحدّد ثلاثة مواقف لأركون إزاء هذه الدراسات، من جهة تثمين ما قدّمته من مكاسب لحقل الدراسات الإسلامية، ثمّ رصد قصورها وإخفاقاتها في تحقيق قراءات معمّقة على نحو ما حدث في العالم الغربي، ثمّ ما أفادته به من نماذج دراسية ونقدية حاك على ضوئها بعضاً

¹ محمود عبد الواحد محمود، مؤرخو العصور الأوربية الوسطى وتجديد كتابة التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية من منظور عراقي)، (م.س.)، ص 247.

² أركون محمد، نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط 1، 1996م، ص 17.

³ كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (م.س.)، ص 333.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

من أجزاء درسه الفكري المقدم في حقل إسلامياته. ولقد تعاضدت جميع هذه المواقف في تعميق وعي أركون بقيمة ما قدّمه من فكر سواء في الجهة الغربيّة، أو جهته الشرقيّة.

يؤكد أركون أنّ هذه الدّراسات قدّمت كمّاً هائلاً من المعرفة حول الإسلام ومجتمعاته، وهذا "ضمن الجو العام لكتابة التاريخ في القرن التاسع عشر"¹، ويقصد "ضمن المناخ المعرفي للتاريخانية historicism، والنزعة الفيلولوجانية philologisme"²، وهو المناخ الذي اعترض عليه لاعتبارات منهجيّة. والحقيقة أنّ موقف أركون يدخل ضمن السّياق العام الذي شهده تطوّر الكتابة التّاريخيّة، من خلال المظاهر التي اتّخذتها من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر، مولّدةً "حركة تاريخية كبرى متزامنة معها. وكانت أهم مظاهر هذه الحركة: النشر الهائل والمتتابع للوثائق والسجلات في مجموعات وسلاسل كبرى، من قبل الحكومات مباشرة أو المؤسسات الرسمية، أو دور النشر الخاصة، أو الكنائس والجمعيات والأحزاب. هذا الازدهار العظيم للمكتبة التاريخية في أوروبا، الذي شجعت عليه الحكومات القائمة آنذاك، جعل من عملية الإطلاع على الوثائق والسجلات والموسوعات التاريخية أمراً متيسراً للقراء والكتّاب، ومشجعاً على توسيع حقل الكتابة التاريخية في شتى الموضوعات التي تحملها الوثائق المنشورة"³، والتي تألق فيها نجم المدرسة الألمانيّة، التي كانت "منذ الإصلاح الديني أرضاً خصبة بالنسبة للتأليف التاريخي، والبحث في مناهجه. فتولّدت عن هذا النشاط الكبير نظرة خاصة تمثّلت في تاريخانية فون رانكه وهيغل"⁴. وللإشارة فإنّ هذه "التاريخانية وسَمّت كل مدارس فكر القرن التاسع عشر، وكان المفهوم المركزي في هذه المدارس هو مفهوم ((النمو)) (développement)، الذي غالباً ما عُرِف بمصطلح ((التقدّم)) (Progress)، بل إن التاريخانية كمدرسة في البحث التاريخي ذهبت إلى وجود قوانين في التاريخ لها ((معنى))، ويشير هذا المعنى إلى ((نموذج واحد للنمو التاريخي))"⁵. والحقيقة أنّ صيرورة البحث التاريخي خلال القرن التاسع عشر، قد شهدت نتيجة "التبحر في التنقيب والتحقيق الوثائقي (L'erudition)"⁶، ظهور مدارس أخرى كالمدرسة الفرنسيّة المنهجية (L'Ecole Méthodique).

¹- أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 183.

²- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط3، 1998م، ص 203.

³- كوثراني وجيه، تأريخ التاريخ اتجاهات- مدارس- مناهج، (م.س)، ص 157.

⁴- العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، (م.س)، ص 235.

⁵- كوثراني وجيه، تاريخ التأريخ اتجاهات- مدارس- مناهج، (م.س)، ص 164.

⁶- المرجع نفسه، ص 165.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

إنّ هذا الاستطراد المقتضب، الذي أثرنا ذكره في هذا المقام، إنّما قصدنا به من جهة، التلميح إلى ارتباط الدّراسات الاستشراقية بما شهّدته الدّراسات التّاريخية خلال القرن التّاسع عشر، في صيرورتها ومناهجها وموضوعها، فهي قد شكّلت إحدى نشاطات الدّرس التّاريخي، بتنقيباتها المختلفة. ثمّ من جهة ثانية، التذكير بالموقف النّقدي الذي تبناه أركون إزاء الأعمال الاستشراقية، من ناحية قصورها في تقديم استكشاف للمجال العربي والإسلامي "بشكل منتظم وعلمي وابتكاري أصيل"¹.

وللإشارة فإنّ موقف أركون من الدّراسات الاستشراقية، سواءً تثنياً أو نقداً أو استثماراً، يحتاج في حدّ ذاته إلى وقفة علمية متخصصة، ذلك أنّه بالكاد لا يخلو مؤلفاً من مؤلفاته لم يلمح فيه بصورة من الصّور إلى هذه الدّراسات في حدود الموقف الذي ذكرناه. ففي مقدّمة الطّبعة الأولى من كتاب (نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي)، يستطرد أركون في تبين هوس الدّراسات الاستشراقية بـ"البحث عن أصول الأفكار واعتبارها بمثابة جواهر حية منفصلة عن المشروطية الاجتماعية- السياسية والاقتصادية"²، تحت تأثير الاستبطان اللاوعي للمنهجية الفيلولوجية والتّاريخية، فلسفة التّاريخ المسيطرة حينها حتى خمسينات القرن على دراسات الجامعات الفرنسيّة التّاريخية؛ أي إلى غاية التّجديدات التي أحدثتها مدرسة الحوليات واستفتاح تطبيقها على الدّراسات الاستشراقية مع كلود كاهين [Claude Cahen]. حينها فقط استطاع أركون التّحرّر من "النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ"³، والانتقال إلى مفهوم التّاريخ الكلّي، والمناهج والمفاهيم الجديدة للعلوم الإنسان والمجتمع، لأجل "جعل تاريخ الفكر الإسلامي يستفيد من الفتوحات الواقعية والإيجابية التي حصلت في أوروبا والتي حققت نتائج ممتازة أثناء التطبيق على تراثات ومجتمعات أخرى. وأقصد [أي أركون] بذلك البحوث المتركزة على الفكر الإغريقي والفكر القروسطي بشكل خاص"⁴.

والحقيقة أنّ أركون باستشرفاته العلميّة الواعدة بالنّسبة له، وتسبيحاته التنظيرية في ميدان بحثه، جعلته يذهب بعيداً في تفنيداته لكثير من الاعتقادات الخاطئة حول الفكر العربي الإسلامي، من قبل مفكّري ومنظري الفكر الغربي، وببالغ كثير في تتبّع زلاتهم اتّجاه قضايا هذا الفكر، ويرى غياب

¹- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 250.

²- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص 60.

³- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي، ص 61.

⁴- المصدر نفسه

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تلك الفصول التي تعالج كتابه "التاريخ والجغرافيا والفكر اللغوي وبدايات علم الكلام والتفسير وتيار الزهد وعلم الأخلاق أو السلوك"¹، ثم غياب "معالجة سيميائية (بنيوية) للحكاية الشعبية أو عن مقارنة حديثة لفن السرد القصصي أو عن استكشاف المخيال العربي...، وأما مفهوم الإبستمي ونظام الفكر اللذان استُغلا بخصوصية لا متناهية من قبل ميشال فوكو فقد بقيا مجهولين تماماً (أو مستحيلاً التفكير فيهما) بالنسبة لمؤرخي الأدب العربي. وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتقدم دائماً على أنها تشكيلات استدلالية- عقلانية"².

إنّ تداخل التثمين، والنقد، والاستثمار في موقف أركون الفكري، إزاء هذه الدراسات، قد حملت إليه، كما يرى كثير من الباحثين، وكما يرى هو فتوحات منهجية، وكانت بالنسبة له أيضاً مصدر إلهام وإثراء لمساره الفكري، ومحط تفكير في (مشروع الإسلاميات التطبيقية) كما يسميها، لتجاوز "النقائص المعرفية والمنهجية والإيديولوجية"³، في الدراسات الاستشراقية. كما فتح عليه من جهة أخرى مجاهةً مختلفة الأوجه من الجهتين الغربية والشرقية، وجعلته في حلٍّ من أمره لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء، فـ "قُذِفَ في الشرق بالهرطقة واتهم في الغرب بالأصولية"⁴. ويعدُّ هذا من الناحية النفسانية غربةً موحشة، تعصف بالإنسان وتؤلمه وتهزُّ من عزمته، إلا أن أركون تصدّى لها، بما أقبل عليه من بحوث ودراسات رُصِّت، ووضعت لها عناوين، ثم أُلقيَ بها إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تبين لنا أنّ الإتيان على ذكر بعضٍ منها كفيلاً برسم ملامح خلاصة المسار الذي أتينا على تبينه فيما سبق كما سيتضح معنا تالياً.

الفرع الثالث: آثاره العلمية والفكرية

يَطْرَحُ أركون من خلال سيرة حياته كمفكر، وضمن شبكة متشعبة ومعقدة من المنظورات القرآنية، ذات العلاقة المتداخلة في منطلقها الفلسفي، والفكري، والإبستمولوجي، والجامعة بين ما ينزع إليه الفكر اللساني، والأنثروبولوجي، والتاريخي في توجهاته البحثية المعاصرة، ونظرات الماضي التراثي التي أبدعها العقل العربي الإسلامي، منتوجاً فكرياً يعكس طبيعة التوترات التي عاشها وعائشها، سنأتي على

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 14.

² - المصدر نفسه.

³ - كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (م.س)، ص 333.

⁴ - هالبرون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 11.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تقديم عرض سردي له، مركّزين على ما بدا لنا أنه يشكّل الحجر الأساس لمنظوراته، إن على مستوى مؤلفاته أو محاضرات ومقالات، وذلك من خلال عناصر المطلب الواليّة الكفيلة بتحقيق المقصود.

أولاً: مؤلفات محمد أركون الفكرية

درج أركون ضمن مسارٍ تميّز بخصوصيّة التنوّع اللّساني؛ فمن البربريّة لغة الخطاب الشّفوي، إلى الفرنسيّة لغة التّعلّم الأولى في المدارس الابتدائيّة الفرنسيّة كغيره من أبناء الجزائريين، والمغاربة والتّونسيين، فالعربيّة، ثمّ الإنجليزيّة في مرحلة متأخرة، لأجل توسيع آفاقه المعرفيّة¹. وأمام هذا التنوّع اللّغوي اختار أركون التّأليف بالفرنسيّة بصفة أساسيّة، ثمّ الإنجليزيّة تالياً، وإن كان قد أشار إلى أنّ أوّل نصّ له كتبه بالعربيّة سنة 1957م، ضمن مجلّة (الفكر) التّونسيّة، تحت عنوان: (مغزى تاريخ شمال أفريقيا) على إثر نيل المغرب الأقصى وتونس استقلالهما، وقد كانت الجزائر حينها لا تزال تكافح من أجل ذلك.

وقد برّز أركون سبب اعتماده التّأليف بالفرنسيّة بشكلٍ أساسي في أكثر من موضعٍ من مؤلفاته، حيث أرجع ذلك، بداية إلى رغبته في متابعة ما يصدر من دراسات عن التّيارات العلميّة المختلفة في مجالي علوم الإنسان والمجتمع، إذ لم يكن له - حسب قوله - سعة من الوقت تسمح له بإيجاد المصطلحات العربيّة المناسبة للزّخم الهائل الذي تطرحه المفهومات المتجدّدة التي تطرحها هذه التّوجهات العلميّة الحديثة، فعملاً كهذا بالنّظر إلى أهميّته يحتاج إلى "تقسيم العمل بين الباحثين المشغولين بهضم وتمثّل الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجدّدة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعية ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكراً على الدراسات الإسلاميّة دون تكسير الأطر المفهومية الأصيلة الخاصة بالفكر الإسلامي"².

وتبعاً لهذه الرّؤى والتّصورات التي يقترحها أركون حول إمكانيّة نقل أرضيّة الحقل المعرفية الغربيّة الجديدة إلى ساحة الفكر الإسلامي يقول: "كنت حريصاً دائماً على أن أجد مترجماً متمكّناً من اللغتين العربيّة والفرنسيّة متدرّباً بمعاجم العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، لينقل إلى القراء العرب نقلاً وافياً علمياً ما أَلْفُتُهُ بالفرنسيّة من كتب... وازداد حرصي شدةً على ذلك بتعدّد اتصالاتي بالجماهير من العرب والمسلمين عن طريق إلقاء المحاضرات في جميع أنحاء العالم"³، وبذلك أوكل إلى الأستاذ هاشم

¹- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 272.

²- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 7.

³- المصدر نفسه.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

صالح مهمة ترجمة أغلب إنتاجه الفكري إلى اللغة العربيّة، موقّعا اعترافه بقيمة ما قدّمه له، ومنوّها وممتنّاً له بذلك. حيث يقول: "لقد قام الدكتور هاشم صالح باجتهادٍ مثمر في هذا الميدان وساهم مساهمة جديدة في إثراء اللغة العربيّة والفكر الإسلامي بتلك الأجهزة من المفهومات والاصطلاحات التي أشرت إليها كأجهزة لازمة لمن يريد التعرّف النقدي على الفكر الإسلامي لا في مراحلها التاريخية السابقة فحسب، بل أيضاً في الممارسات المعاصرة المتعددة بتعدد الحركات الاجتماعية والسياسية التي تقدم نفسها في معاجم وتصورات إسلامية"¹. ومع هذا نبّه أركون إلى ضرورة الرجوع إلى النصوص الأصليّة لإثراء مجال الفكر الإسلامي حول الإشكاليات المثارة.

لقد خلف أركون تراثاً فكريّاً متنوعاً "لا يستهان به، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على المتابعة منقطعة النظير للمصادر والكتب بلغات مختلفة فهو مطالع من نوع نادر، وربما لا نجد له نظير وهذه حقيقة لا بدّ أن تسجّل، إلا أنه توجد ملاحظات يمكن أن تثار حول ما خطّه"²، مع اختلاف ما يحمل ذلك من دلالة لدى دارسيه. وفي هذا الموضوع من البحث الذي خصّص لتعداد الأعمال الفكريّة التي أنتجها العقل الأركوني، سنعرض أغلب المؤلفات التي شكّلت في مجملها المصادر الأساسيّة للدراسة، لدلالة عناوينها على توجّهاته المعلنة بخصوص الموضوع المدروس، وتوسّعها من جهة المحتوى في عرض أفكار وأراء ذات الصّلة بذلك، مُسنّدةً ومصنّفةً حسب مترجميها وزمن صدورها، تاركين باقي بياناتها إلى لائحة المصادر والمراجع.

1. مؤلفاته بترجمة هاشم صالح

- 1- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1989م.
- 2- العلمنة والدين الإسلام، المسيحية، الغرب، 1990م.
- 3- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، 1990م.
- 4- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 1991م.
- 5- الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1991م.
- 6- من فيصل التّفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، 1993م.
- 7- الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، 1995م.

¹- المصدر السابق، ص 9.

²- أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، (م.س)، ص 44.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

- 8- نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر جيل مسكويه والتوحيدى، 1997م.
 - 9- قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم، 1998م.
 - 10- الفكر الأصولى واستحالة التّأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى، 1999م.
 - 11- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، 2001م.
 - 12- نحو نقد العقل الإسلامى، 2009م.
 - 13- الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، 2010م.
 - 14- نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيديّة، 2011م.
 - 15- تحرير الوعى الإسلامى المعاصر (نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائيّة المغلقة)، 2011م.
 - 16- التشكيل البشرى للإسلام، 2013م.
 - 2- مؤلّفاته بترجمة مفكرين آخرين
 - 1- الفكر العربى، ترجمة: عادل العوّا، 1982م.
 - 2- الإسلام، الأمس والغد، ترجمة: على المقلد، 1983.
 - 3- الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد خليل، 1986م.
 - 4- نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، 1996م.
 - 5- من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشّر، محمد أركون وجوزيف مايبلا، ترجمة: عقيل الشّيخ حسين، 2008م.
 - 6- الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخيّ نقديّ، ترجمة: محمود عزب، 2010م.
- تُظهر القراءة السيميائية لعناوين السرد المذكور، أركون كمفكر، عقد لنفسه "موعداً معرفياً مع تراث الإسلام في لحظة مبكرة من منتصف القرن العشرين"¹، حينما راح خطاب الأمير شكيب أرسلان (لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟) يرافقه ويلجّ عليه، ويطلبُ منه الإجابة، يقول أركون: "هذا السؤال راح يرافقتي ويلجّ عليّ ويطلب مني الجواب. وهكذا انخرطت في طريق الكشف والفهم والعرفان"²، حيث سيطرت على حسّه البحثي ثنائيّة (الغرب، الإسلام)، والتي ترجمت في جغرافيّة من المواضيع، التي أظهرت بشكل واضحٍ وصريحٍ انسياقه وانهاره بإنجازات الفكر الغربى في مجال علوم

¹ - خليفي عبد المجيد وآخرون، ندوة فكرية: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت، 2011م، ص 11، من كلمة التقديم.

² - أركون محمد، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، (م.س.)، ص 269.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

الإنسان والمجتمع، حتى كاد أن ينسى معها أنّها مربوطة بمشروطيتها التّاريخيّة، وأكثر ارتباطاً بظروف وسياقات نشأتها، وأنّ استصحابها إلى دائرة المقدّس يفتح العديد من الأقواس، حتى وإن عمل على نقد الموقف الغربي من الإسلام.

فقد تحدث أركون بشكل مسهب عن نظرة الغرب للإسلام، في وصفه له بأنّه نوعاً "من السّحر والشعوذة والخرافات والعقلية البدائية، أو العقلية البالية والمحافظة والرافضة للتقدم... الخ"¹ وتحويله إلى فزاعة إيديولوجيّة، كما حوّلت الشّيوعيّة، ووَصُم المسلمين بالتعصب، حيث هدف في جزء كبير من خطابه الفكريّة إلى زحزحة هذا الكم الهائل من "الأحكام المسبقة والتصورات الجماعية الراسخة في الأذهان والعقول"². فقد لام أركون الفكر الأوربي الغربي في تجاهله لعناصر ومركبات الظّاهرة الدّينيّة، فهو لا يفكّر في "الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية"³، إذ لم يوسّع تحريّه ليشمل أديان أخرى كالإسلام، الذي ينظر إليه لا "كمقابل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة أو كطرف جدير بالحوار أو كشريك للأوربي. وإنما هو دائماً ذلك الشخص الغائب المشار إليه بضمير الغائب؛ أي هو. إنه موضوع الكلام وليس ذاتاً متكلمة، وأنى له ذلك؟"⁴.

إنّ تعامل الغرب مع الإسلام بهذا المنطق قد جعله يصل حتّى إلى التقليل من شأن إسهام القرآن من خلال "الإلحاح على ((استعاراته)) من التوراة والأنجيل. واستخدام هكذا منهج فقه اللغة، والمنهج التاريخي، ليخدما غرضاً تقريظياً (مسيحياً أو يهودياً). ونحن نعلم الآن إلى أي حد تعدّ هذه المقاربة خاطئة من الناحية العلمية"⁵. لقد ظلّ أركون ينتقد مثل هذه التّصورات، فيقول: "من الضروري أن نكرر للغربيين أن منطقهم المهيمن غير مقبول، وخاصة عندما يُغطّى بخطاب عن حقوق الإنسان، من هنا ينبع نقدي للجذور الفكرية المهيمنة"⁶. لذا نجد أركون قد توجّه إلى فتح مجموعة من الأفاق البحثيّة والمعرفيّة المعاصرة حول الإسلام، والعقل الإسلامي، مدوّناً إياها في مقالات وبحوث، تنوّعت بتنوّع المجالات التي قاربها.

ثانياً: البحوث والمقالات

¹- أركون محمّد، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س.)، ص 103.

²- المصدر نفسه، ص 158.

³- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س.)، ص 273.

⁴- أركون محمّد، الإسلام أوروبا الغرب، (م.س.)، ص 45.

⁵- أركون محمّد، نافذة على الإسلام، (م.س.)، ص 115.

⁶- هالبرون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س.)، ص 236.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

يُحِصِي تنوع عطاء أركون الفكري، إضافة لقائمة الكتب الموثقة أعلاه حضور البحث والمقالة في مسار إنتاجه الفكري، على أنّ مفهوم البحث يأخذ معنى الدراسات الموسّعة حول العديد من المواضيع، حسب الظروف والمناسبات التي صادفت أركون في مسار نشاطه الفكري، تمّ رصّها تالياً لتشكّل العناوين الكبرى لفصول أبواب مؤلفاته، بينما تحدّد المقالة على أنّها أضيق، فهي قد تشكّل عنصر جزئي من بحث، أو محاضرة تمّ إلقاؤها نشرت تالياً في مجلة، على أنّنا نسجّل هنا، أنّ الحدود الفاصلة بين البحوث والمقالة، لا تأخذ كبير الاهتمام من تعبير أركون، فهو عادة يستعمل مصطلح الدراسة العلميّة، ولا يقصد أيّناً منهما، فقد يأخذ مفهوم البحث معنى المقالة، والعكس، وقد أتت دُور النشر على تعداد أغلبها في مؤلفاته، كما هو موثّق في خاتمة مؤلفه (التشكيل البشري للإسلام)، نذكر منها:

1- البحوث

- 1- اتجاهات الأدب العربي الحديث، 1952م.
- 2- النزعة الإنسانية العربيّة في القرن الرّابع الهجري، العاشر ميلادي، 1961.
- 3- مسكويه: عن العقل والمعقول، 1961م.
- 3- علم الأخلاق والآداب الإسلاميّة طبقاً للماوردي، 1964.
- 4- الإسلام الحديث مرثياً من قبل البروفسور غوستاف فون غرونباوم، 1964م.
- 5- اقتناص السعادة طبقاً لأبي الحسن العامري، 1965م.
- 6- علم الأخلاق والتاريخ طبقاً لكتاب تجارب الأمم، 1967م.
- 5- مسكويه ، مقالة في الأخلاق (تهذيب الأخلاق وتحرير الأعراق)، 1969م.
- 6- مساهمة في دراسة المعجم اللفظي لعلم الأخلاق الإسلامي، 1969م.
- 7- مدخل إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي، 1969م.
- 8- الوحي والحقيقة والتاريخ طبقاً لأعمال الغزالي، 1970م.
- 9- كيف نقرأ القرآن، 1970م.
- 10- عريضة استرحام من مسلم إلى المسيحيين، بحث منشور في كتاب بعنوان: المسلمون، مشاور إسلامية- مسيحية، 1971م.
- 10- (الإسلام في مواجهة التنمية)، 1972م.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

- 11- العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي طبقاً لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري، 1972م.
 - 12- صدام الثقافات طبقاً للمثال العربي- الإسلامي، 1972م.
 - 13- من أجل تجديد الدراسات العربية في فرنسا، 1972م.
 - 14- قراءة سورة الفاتحة، بحث منشور في كتاب متفرقات في علم الإسلامولوجيا، 1974م.
 - 15- هل يمكن التحدث عن وجود العجيب المدهش أو الساحر الخلاب في القرآن، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: الغريب والعجيب في إسلام القرون الوسطى، 1974م.
 - 16- الإسلام، والتاريخية، التقدم، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: الوعي الإسلامي والوعي المسيحي أمام تحديات التنمية، 1974م.
 - 17- الإسلام وتجديد العلوم الإنسانية، 1976م.
 - 18- من أجل علم إسلاميات تطبيقية، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: سوء النظر والفهم، 1976م.
 - 19- الفكر العربي وأنماط حضوره في الغرب الإسلامي، 1976م.
 - 20- الحج في الفكر الإسلامي، نشرت في كتاب جماعي بعنوان الحجّ إلى مكة، 1977.
 - 21- المظهر العام للفكر الإسلامي، 1977م.
 - 22- مشكلة الصّحة الإلهية للقرآن، 1977م.
 - 23- من أجل توحيد الوعي الإسلامي المتشظي أو المنقسم على ذاته، 1977م.
 - 24- تقديم فكر ابن الطفيل، 1977.
 - 25- الإسلام ومشاكل التنمية، 1978م.
 - 26- الإسلام والعلمانية، 1978م.
 - 27- مقترحات من أجل فكر ديني آخر، 1978م.
 - 28- مفهوم العقل الإسلامي، 1979م.
- 2- المقالات

والمقالات التي نشرت ضمن مجلّات هي الأخرى متعدّدة، نذكر منها:

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

- 1- مدخل إلى دراسة العلاقات بين الإسلام والسياسة، أعمال المؤتمر الدّولي الخامس عشر لعلم الاجتماع الدّيني، المنعقد في البندقية، منشورات مدينة ليل، 1979.
 - 2- القدس باسم من؟ و باسم ماذا؟ بحث منشور في: مجلة إسلاموكريستيانا، رقم 9، 1983م.
 - 3- تجربة مصطفى كمال أتاتورك مرئية من خلال منظور إسلامي، بحث منشور في: مجلة ديوجين، رقم 127، 1984م.
 - 4- إنبثاقات مفاجئة ومشاكل جديدة في العالم الإسلامي المعاصر (1960-1985م)، بحث منشور في: مجلة إسلاموكريستيانا، رقم 12، 1986م.
 - 5- المخيال الاجتماعي والقادة السياسيون في العالم الإسلامي المعاصر، بحث منشور في: مجلة أرابيكا، رقم العدد 35، 1988م.
 - 6- الإسلام، أوروبا، الغرب، بحث منشور في: مجلة آفاق مغربية، تولوز، رقم العدد 18-019، 1992م.
 - 7- التفكير بالفضاء المتوسطي، بحث منشور في مجلة ديوجين، رقم 206، 2004م.
 - 8- من أجل تاريخ استرجاع نقدي للفكر الإسلامي، بحث منشور في: مجلة أرابيكا، ج 51، رقم 3، شهر جويلية 2004م.
 - 9- تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا من القرون الوسطى إلى يومنا هذا، كتاب جماعي تحت إشراف محمد أركون، باريس، منشورات ألبان ميشيل، 2006م.
- إنّ هذه البحوث والمقالات التي أتينا على ذكرها هي جزء من جملة بحوث أخرى دوّنت في ذيل مؤلّفه التّشكيل البشري للإسلام، وقد أتى أركون على صقّها ورصّبها ضمن مؤلّفات، شكّلت العناوين المذكورة أعلاه، لذا فإنّ أوّل ما يلاحظه القارئ تكرار أركون لذاته في البحث والمقالة والكتاب، ما جعل مؤلّفاته مثقلة بالإطناب. وقد لا حظنا أنّ إنتاج أركون الفكري، قد عكس في مجمله سؤال الحيرة والاضطراب والقلق، الذي طال في ذروته، حتى ما هو غيبي بجرأة تفتح العديد من التّساؤلات حولها، وحول الغايات التي يتطلع إليها أركون من ورائها، أفعلا تستهدف الدّراسة العلميّة الخالصة، ومعاينة الحرّيّة اللامحدودة في طرق قضايا المقدّس؟
- لا يتوقف إنتاج أركون الفكري عند حدود ما ذكرنا، بل يتضمّن نشاطات فكريّة أخرى وصفها أركون بأنّها مفعمة بالحيويّة، من أخصّها محاضراته، فقد حاضر في جامعات عدّة من العالم، نذكر منها أنّه تحدّث في: (باريس واستراسبورغ) و(برلين وهامبورغ وبوخوم) و(أمستردام) و(أكسفورد وكامبريدج

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

ولندن) و(روما وسبوليت ونابولي وتورينو) وفي (كوبنهاغن) و(أوسلو) و(استكهولم) و(موسكو) و(مديرد وتوليدو) و(بوسطن وبرينستاون وهارفرد ودنفر وبلومنگتون واوستون)... الخ.

وقد تحدّث أركون عن طبيعة الفكر الذي أنتجه، بأنّه "بشكل مؤكّد، تاريخي وأنثربولوجي وألسني مع تساؤلات فلسفية مستمرة حول المعنى: النشوء التاريخي والكوني والبيولوجي للمعنى، ومسألة تجليه الملائم في اللغة، ومسألة التواصل به في شتى الأوساط الاجتماعية المختلفة والواقعية"¹، مُقبلاً على تطبيق هذه المنهجية المتعدّدة، بل توسّع فيها حتّى في لحظة اقترابه المبكّرة من مقارنة النصوص القرآنيّة، دون أن يحترس، تبعاً لمنطق هذه المنهجية في حدّ ذاتها، لتبعات مثل هذه المواقف الفكرية الغربية الخالصة، في غير موطنها، ثمّ طبيعتها المتشعبة، فافتتان أركون بالمنحى الذي سار عليه كان على حساب العلميّة التي آمن بها. ونشير هنا إلى أن هناك العديد من الدّراسات التي تناولت الجانب النّقدي لفكر أركون، كما بيّنا في عنصر الدّراسات السّابقة في مقدمة الأطروحة، أمّا فيما يتعلّق ببحثنا هنا فإنّ التقويم العام لفكره ونتاجه سيتم من خلال دراسة أفكاره (تحليلاً ونقداً)، ضمن مجريات عناصر دراستنا في فصولها ومباحثها القادمة.

إنّ الوصف السّابق الذي حدّد فيه أركون طبيعة فكره، بأنّه تاريخي أنثربولوجي، وألسني مع تساؤلات فلسفيّة حول قضيّة المعنى، إنّما الغرض منه عنده تبيين المكتسبات الإيجابية للعقل النّقدي الحديث. هذه الإنجازات "التي لا يمكن لأحد أن يتجنبها أو يتصرف وكأنّها غير موجودة"²؛ لأنّها حسبته قد "تلقت التصديق عليها من قبل الجماعة الدولية الواسعة للباحثين العلميين (الأكفاء)"³، كما أنّ الغرض منه إغناء الرّؤى والتّصورات التيولوجيّة والفلسفية لا للاصطدام معها، كما يذكر أركون. والملاحظ هنا أنّ كلا الغرضين يتفاوت فيهما عن الآخر، من جهة الأهميّة والاعتبار بالنسبة لأركون، ففي اللّحظة التي يحكم فيها بكفاءة وعلميّة منجزات العقل الحديث، يتصادم بشكل مباشر أو غير مباشر مع الخطابات الدّينية الإسلاميّة، التي وصفها بأنّها "مفسّدة، بالنسبة لهذا الفكر [أي فكره] الذي يشرح في الوقت نفسه ويوضح ويُبعد الأدوات القديمة غير الملائمة ويفتح باستمرار

¹ - هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، ص 238.

² - أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط2، 1995م، ص 94.

³ - هكذا وردت في التّرجمة، ويبدو أنّه قصد كلمة (الأكفاء) أي المقتدرين.

⁴ - أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 300.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

مجالات جديدة للمعقولية، مع أنماط جديدة لتجليّ معنى هو نفسه خاضع لإفساد يزيده التاريخ الحالي جذرية¹، وفي هذا تحيّر واضح من أركون لطرفٍ على حساب آخر.

إنّ المواقف الفكرية التي استجلبها أركون إلى ساحة الفكر الإسلامي تستدعي "ترصد مسارها وكيفية تطبيق أركون لها"² خاصة في لحظة اقترابها من النصّ القرآني؛ لأنّ الأمر فعلاً مثير للاهتمام والتساؤل، خاصة أمام خصوصية النصّ القرآني وطبيعته. يقول أركون: "كتبي تسعى جاهدة، ليس فقط لتفكيك انغلاقات الماضي التراثية، وإنما أيضاً إلى تمهيد الطريق للخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة"³، بما تعرض من تحليلات تراوحت بين "التحرّي التقني والمناقشات المنهجية والنظرية من جهة، وبين الحرص على التوصل إلى الجمهور العريض الواسع للمسلمين وغير المسلمين من جهة أخرى. وكل ذلك بهدف المساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات الحاضرة جداً وغالباً في واجهة الأحداث الراهنة منذ ثلاثين عاماً"⁴، مسجلاً بهذا الشكل تقاربه الشّديد مع الاتّجاهات المعاصرة للبحث العلمي الأكاديمي الفرنسي، من لغويات بنيوية، وتفكيكية، وتاريخية.. الخ.

وفي حدود هذه الأرضية النصّية المتسعة التي يطرحها أركون في ثنايا مؤلفاته معبراً، وموضحاً، وشارحاً، ومؤصّلاً لمنحاه الفكري، فيما عالج من قضايا وإشكالات تتوزّع قضية (قراءة النصّ القرآني) عنده على محاور كبرى، عبّرت عمّا أطلق عليه اسم المشروع الفكري، والذي سنتكفل بشرح معالمه الكبرى ضمن مجريات وعناصر المبحث الموالي.

المبحث الثاني: المشروع الفكري العام لمحمّد أركون

تناولنا في عناصر الدّراسة السابقة بشيء من التّفصيل والتحليل ظروف نشأة محمّد أركون، ومسار تعلّمه ضمن تاريخية إستثنائية، كُلبت بولوج أركون عالم الفكر، حيث عمل على مدار نصف قرن على سرد خبرته الفكرية والمنهجية، وتنظيمها في مؤلفات، كَمَنّت خلف عناوينها طبيعة المواجهات الفكرية

¹ هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 238.

² أبي نادر نائلة، أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات، (م.س)، ص 113.

³ أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 301.

⁴ أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س) ص 35.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

التي خاضها، والقراءات المتعددة التي قدمها في حقل تخصصه، والتي تسمح لأي باحث تناولها بالنقد والتحليل بالنظر إلى طبيعتها.

وعلى هذا النحو يجمع بعض المهتمين والدارسين للفكر الأركوني على أن أطروحاته الأساسية، وتقلباته المنهجية والفكرية المتواترة في فكره هي بمثابة المشروع الفلسفي الكبير، المثير للجدل، والمحرض على الفكر والنظر، والذي يرى في خلاصته أن "كل التراث العربي-الإسلامي، منذ البداية وحتى اليوم، ينبغي أن يتعرض لغربة عامة شاملة، من أجل معرفة بنيته الداخلية، أو كيفية تشكله التاريخية طيلة القرون الستة الأولى بشكل خاص"¹، على حذو الطريقة الأوروبية، التي صفت، من خلال معركتها مع ذاتها التاريخية، حساباتها مع تراثها المسيحي القديم، فاستطاعت أن تطلع حضارياً. إن تصور ووعي أركون لأزمة أمته بهذه الشاكلة؛ أي بأنها أزمة مواجهة مع الذات، لكن تحت تأثيره الشديد بتجربة العالم الأوروبي في خطوات انطلاقاته الحضارية، جعله في حلٍّ من أمره يتردّد بين التراث العربي الإسلامي مرّة باحثاً عن مكنوناته، التي تتوافق وما يريد أن يقوله، وبين اتباعيّة شبه مطلقة لما ألفت به خلاصة تطوّر علوم الإنسان من أفكار، ومنهجيات... الخ.

منذ سبعينات القرن الماضي، يعكف أركون على تصميم برامج مشاريع فكرية، في صيغة "استراتيجية علمية جديدة في النطاقين الإشكاليّ-الموضوعاتي والمنهجي - المفاهيمي"²، انطوت تحت عبارات ثلاث: نقد العقل الإسلامي، الإسلاميات التطبيقية، العقل الاستطلاعي المنبثق. وهي المجالات التي خصصنا لها مطالب هذا المبحث، بترتيبها المذكور، لاعتبارات سنذكرها لاحقاً.

سنعمل ضمن هذا المبحث على إقامة تحري تحليلي حول المواضيع الكبرى التي سيطرت على ناصية أركون الفكرية، فأسال حولها مداداً كثيراً سوّد به صفحات العديد من المؤلفات، التي دارت مقاربتها الأساسية حول الإلقاء بخلاصة الغربي إلى رحم العربي الإسلامي، حتى اتخذت في بعض جوانبها طابع النشاز لدى القارئ الإسلامي، خاصّة لحظة اقترابها من المطلق، والغيب، والمقدس، ومن ثمّ سيعالج هذا المبحث العبارات الثلاثة التي تؤسس للمشروع الفكري العام الذي يطرحه أركون حول قضايا الفكر العربي الإسلامي. وقد يكون من المفيد أن نذكر أننا سنحاول التركيز على تبين المنطلقات المنهجية والفكرية التي يستند إليها أركون في تأسيسه هذا، وأهميتها بالنسبة إليه، لتعلقها بطبيعة

¹- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 6، من مقدّمة المترجم.

²- بلقرين عبد الإله وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، (م.س)، ص 8، من المقدّمة.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تطلّعاته، محاولين لمّ شمل الرّؤى والتّصورات الأركونيّة حول ذلك، بما يتيح وإمكانية تشكيل نظرة فلسفيّة حولها كقاعدة لمباحثة نقديّة فيما بعد.

المطلب الأوّل: نقد العقل الإسلامي

من مشمول الأفكار التي طرحها أركون، وسيطرت على ناصية تفكيره، تتصدّر ضرورة مراجعة يقينيات، ومسار المعرفة التّراثيّة، بمعالجة تفكيكيّة نقديّة، مقارنة بنظيرتها الغربيّة، مستفّتحاً إيّاها بما أطلق عليه اسم (مشروع نقد العقل الإسلامي). لذا تأتي وقفنا البحثيّة هنا لمحاولة تبين مدى أصالة هذا المطلب النّقدي في تأسيس كليّة مشروعه الفكري، والقائم عنده في أساسه على مجموعة المناهج والآليات والأدوات التي يعرضها كعدّة اشتغال لقراءة التّراث. فهل نجح أركون فعلاً في تأسيس مشروع نقدي واضح المعالم، يستوعب في خطواته وتقنياته المقترحة دراسة جميع فكر ووثائق التّراث، بما يسمح والإبداع في تجديد معاصرٍ لقضايا هذا الفكر قصد تحقيق الهدف المطلوب؟ ولقد ارتضينا في مقاربة هذا المطلب الوقوف بداية عند مفردتي العقل والإسلام، بالطريقة التي تناولهما بها أركون: أي ضمن منظور خطّ الرجعة للمعنى الأوّلي، ذا المنشأ والجذر الدّلالي الأوّلي، ثمّ أخذهما كتركيب لمستوى مصطلح (العقل الإسلامي)، متسلّلين بعد ذلك إلى عناصر المطلب النّقدي، في أسسه وموضوعاته وأهدافه، وفقاً للتّحليلات والمنظورات التي يقدمها.

الفرع الأوّل: العقل

قد لا نختلف على أنّ العالم العربي الإسلامي كان ولا يزال بمثابة المختبر المفتّوح أمام الفلاسفة والمؤرخين، والمفكرين، والمنظرين ليُدلّوا بدلوههم في علل ومشكلات هذا العالم، مساهمةً منهم في فكّ إشكالاته، ومعضلاته، وإعادة تشكيل وعيه بذاته... الخ، ومن وجهة النظر هاته، تحتل مساهمة أركون النّقديّة للفكر العربي الإسلامي أهميّة استثنائية في شقّها التنظيري، لأجل الوقوف عند حقيقتها، ومن ثمّ تفهّم طبيعتها، ونقدها، والتي رأينا أنّها ينطلق فيها عادة من جملة تحقيقات دلاليّة لغويّة، واصطلاحية يلقيها حول المفردات، والمصطلحات التي ينطلق منها في بلورة فكره في قضية ما، كما هو الحال في مفردة العقل على نحو ما سيّضح معنا.

يتحدث أركون في كتابه (نحو نقد العقل الإسلامي)¹، تحت عنوان فرعي (منشأ هذا المشروع ومبرراته)، عن بداية ظهور فكرة إعادة النظر في الفكر الإسلامي، التي أرجعها إلى محاولته الأولى لرصد

¹ - أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 74 وبعدها.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

هذا العقل، وطريقة بلورته، في الدّراسة التي كتبها عنه سنة 1979م، ونُشرت له في مجلة (حوليات إفريقيا الشماليّة) سنة 1981م، من خلال تدريسه لمادتي أصول الدّين، وأصول الفقه في جامعة السّربون، كعلمين ينحصر في حدودهما الحقل المعرفي والمجريات التقنيّة الخاصّة بالعقل الإسلامي الخاضع في كليّته للوحي.

توجّه أركون مع بداية هذا التّبلور إلى تركيب ثلاثيّة من المُصطلحات على بعضها البعض (العقل، الإسلامي، والنّقد)، أفادت عنده البند العريض لمشروعه. فبأيّ وجه أمعن أركون النّظر في مفردة العقل مجدّداً لمضامينها كما يرى؟ من الواضح أنّ الإجابة على هذا التّساؤل تحيل إلى سبب اعتماده أو رجوعه إلى العقل، وطريقة الدّوران حوله في فكره، لذا اخترنا الانطلاق من مصطلح (العقل) مستوضحين رؤية أركون التي يقدّمها حوله.

ترد في الدّلالة المعجميّة العربيّة مادة (ع ق ل) بمعاني متعدّد وفقاً لضبطها، واستعمالها. ففي المعجم الوسيط "عَقَلَ: أدرك الأشياء على حقيقتها. العَاقِلُ: المُدْرِكُ. والعِقالُ: الحَبْلُ الَّذِي يُعْقَلُ بِهِ البَعِيرُ. العَقْلُ: ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، ومنه الإنسان: حيوانٌ عاقل. و- ما يكون به التّفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات. و- ما به يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل"¹. وفي الدّلالة الاصطلاحية بما يفيد معاني كثيرة، تبعا لاختلاف العلوم المُعرّفة له، فعرفه الجرجاني بقوله: "جوهر روحاني خلقه الله مُتَعَلِّقاً ببدن الإنسان؛ وقيل العَقْلُ: نور في القلب يعرف الحقّ والباطل. وقيل العَقْلُ: جوهر مجرد عن المادة يتعلّق بالبدن تعلّق التّدبير والتّصرّف. وقيل العَقْلُ: مأخوذ عن عِقال البعير يمنع ذُوي العُقُول من العدول عن سواء السبيل، والصّحيح أنه جوهر مجرد يُدرك الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة. العَقْلُ بالملّكة هو: علم بالضرّورات، واستعداد النّفس بذلك لاكتساب النّظريات. والعقل بالفعل: هو أن تصير النّظريات مَخزونة عند قوّة العاقلة بتكرار الاكتساب. بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تَجَشُّم -قصد- كَسْبٍ جديد لكنّها لا يشاهدها بالفعل"². فهل راع أركون مثل هذه التّحديدات؟

الحقيقة أنّ أركون لا يولي اهتماماً خاصّاً لمثل هذه التّعريفات بل ينقدها، بقدر ما يؤسّس هو لما يُريد أن يوضّحه، بشأن المفردة التي يستعملها، والتي غالباً ما ينطلق فيها من جذور المعاني اللّغويّة

¹ - عطية شعبان عبد العاطي وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّوليّة، ط4، 2004م، ص 616-617.

² - الجرجاني على بن محمّد السّيد الشّريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديّق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت)، ص

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

الأولى، مركزاً على جهة انفتاحها وتعدّد معانيها حينها، وميلها في التعبير عن الدلالة أو التّعقل الحسي للأشياء المعبر عنها، فقد رأى أن استخدام صيغتي (عَقْل/يَعْقِلُ) وردت في معناها البدوي العربي بمعنى ربط الحيوان من رجله؛ أي حجره، كي لا يفلت، أو بمعنى دفع ثمن الدّم لأجل الرجوع عن تنفيذ القصاص، ومن ثمّ الاعتراف بالمسؤوليّة، وحتىّ في اللّغات التي بقيت بمنأى عن اللّغة العامّة (الفصحى) لا تعرف لها استخدام غير استخدام المعنى القريب من القرآن؛ أي بمعنى "الحجز والربط والتذكّر ثم التعرف على الشيء"¹، على هذا النّحو تعني الكلمة هنا "عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب بحسب القرآن) التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رأتها أو عرفتته أو تعرّفت عليه"². وفي هذه الدلالة الأولى التي يركّز عليها أركون ما يتوافق ومنحاه النّقدي لاحقاً، حول كيف خرجت دلالة العقل من منحنى معناها الأولى إلى اتّخاذها معاني ودلالات أخرى، أشدّ ارتباطاً بملازمات الصيرورة التاريخيّة وظروفها.

وفي خُطوة موالية يستند أركون على التّحليل اللفظي والنّحوي والأسلوبي للآيات القرآنيّة التي تتضمن فعل (عَقْل/يَعْقِلُ)، حيث "يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ. هذه الدلالات متضمّنة في العلامات- الرموز"³؛ أي من خلال كشفه عن "أهمية كل من الإدراك والتصور للدلالات المتعالية التي نجدها من خلال العلامات - الرموز، والتي لا تتطلّب استخدام الفهم المنطقي"⁴. فبالنسبة للدلالات فهي متضمّنة في العلامات - الرموز؛ أمّا الإدراك فيمكن أن نتمثله بطرقٍ مختلفة، كالإحساس بعملية الحجز، أو الربط والتفكّر والتذكّر، بفهم الخطاب (فَقَه)، بإحساس صميمي بالمعنى (شَعْر)، أو بعلم آني كلّّي (عَلِم)، حيث يتولّد عن ذلك الموافقة والخضوع لكلام الله الخلاق. وهذا التّمثّل بالطرق المختلفة أستخدم في القرآن في العديد من المرّات "كبدائل لكلمة عَقْل ضمن عبارات ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة"⁵، نحو: (ولكنّ أكثر النّاس لا يتفكّرون... لا يتذكّرون... لا يفقهون... لا يشعرون)، ثمّ إنّ هذه العبارات ذات الصبغة العاطفيّة لا تتطلب الفهم المنطقي، الذي تتطابق فيه الفكرة الواضحة بالحقيقة الخارجة عنها، بصفتها حقيقة

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3، 1996م، ص 194.

²- المصدر نفسه، ص 194.

³- المصدر نفسه.

⁴- أبي نادر نابلة، التراث والمنهج بين الجابري وأركون، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2008م، ص 134.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 194.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

واقعية، لإحالة البشر إلى الاندهاش والتعجب والتأمل والاستبطان لآيات الله، لكي يعيشوا مع الله رابطة الميثاق بقوة وكثافة.

ويستخلص أركون من هذا التحليل أنّ عضو الإدراك هو القلب لا العقل، كما تذكر الآيات القرآنيّة، التي تتحدث على أنّ الله يختم ويطلع على القلب، ويجعل عليه الرّان... الخ، وأنّ للتّحديدات الأولى لغة دور مهم في تأكيد أن لا وجود للعقل بالمعنى الفلسفي الأرسطي الذي دخل إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية فيما بعد، على إثر حركة ترجمة الفكر الإغريقي، وهو في هذا يريد انتقاد "قراءة الفقهاء لهذا المفهوم وإسقاطهم المعنى اليوناني الأرسطي عليه"¹. إنّ عودة أركون بهذا الشكل إلى المعاني الأولى لدلالة مادة (عقل) سواء لدى العرب البدو، أو في النصوص التأسيسية الأولى (القرآن)، إنّما هي بمثابة نقطة البدء التأسيسية الأولى في سبيل التأسيس لمشروعه النقدي، كما سيتضح من الخطوات الموالية التي اشتغل فيها أركون على تبين تاريخية هذا العقل، حينما حاول ربط العمليات الذهنية لهذا العقل، الممثّلة في اجتهاد الفقهاء وعلماء الكلام، وأصول الفقه... الخ بالملاسات التاريخية، والاجتماعية، والثقافية، والفكرية، وحتى السياسية لفترة ظهورها. وقد كان مقصده من هذا التفريق بين القراءة التزامنية التي يتكئ عليها هو في انطلاقة، وبين "القراءة الإسقاطية التي قام بها رجال الدين وما زالوا حتى يومنا هذا. لقد تأثروا بالمنطق الأرسطي، وأرادوا إسقاطه على معنى العقل في القرآن، وهو غريب عنه"². وإذا كان أركون تحت تأثير الألسنيات المعاصرة قد استعاد المادة الأولى لدلالة (عقل/ يعقل)، فإنّه في محطّات علمية أخرى، وخدمة لموقفه هذا، تتبّع التّطورات التي طرأت وأدّخلت على هذا المعنى الأوّل، وأفضت إلى تشكيل العديد من العقول (الديني، الإسلامي، الفلسفي، الأرسطو طاليسي، الكلاسيكي، العربي، القانوني، الحدائي، الاستطلاعي... الخ)، والتي اشتغل هو على تحديد ظروف نشأتها، خصائصها، أرضيتها، أنظمتها... الخ، وبصفةٍ أخصّ نقد مجريات تأثيراتها في الواقع المحسوس، ومن ثمّ في صياغة وتشكيل الفكر الإسلامي.

والغريب في الأمر أنّ أركون في هذا المنحى، الذي ظلّ يتردّد في حقله التحليلية والنقدية، بينما يجاهر برفض الأرسطي، ويعتبره دخيل، يؤسّس بإلحاح، وفي غير هوادة إلى غرس الغربي الحديث والمعاصر، في أخصّ قضايا الإسلامي، ويتوسّع في التأسيس والتّنظير إلى درجة توهم القارئ أن لا سبيل

¹- أبي نادر نائلة، التراث والمنهج بين الجابري وأركون، (م.س)، ص133.

²- المرجع نفسه، ص 136.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

لنا غير هذا الطّريق، وإلا لا مخرج ومنفذ. والملاحظ أنّ ما ذكره أركون في مواطن أخرى عن مفردة العقل لا يخرج عن نطاق ما ذكرنا، مضافاً إليه في كلّ مرّة زمرة من التّحليلات ذات التّفرعات المختلفة، مسّت النّواحي التّاريخيّة، والنّفسيّة، والاجتماعيّة، حسب السّياقات والمقام الذي يقتضيه الموقف الدّرسى في اعتباره.

الفرع الثّاني: الإسلام

لقد واصل أركون تنظيم أفكاره ومدخله بشأن تأسيسه لمشروعه النّقدي، على نحو تبين فيه تالياً إضاءة الجوانب الأساسيّة المتعلّقة بإشكاليّة مفهوم الإسلام كما يراها، معتدّاً بدايةً بخصوصيّة ما يقدّمه، لمساهمته في "القضاء على كل أنواع الخلط والزيف والمهاترات التي أحاطت بكلمة الإسلام والتي تنشرها الأدبيات السياسيّة والصحفيّة الغربيّة على أوسع نطاق بواسطة وسائل الإعلام ورجال السياسة ودور النشر الباحثة عن الصرخات والموضوعات والتحرّيزات الاستفزازية التي تزيد من المبيعات وبالتالي الأرباح المادية"¹. هكذا يتصوّر أركون الأمر في أحد أوجهه، وعلى نحو كلمة (عقل)، رأى بدايةً أنّه يجب علينا أن نتبّع بدقّة وصرامة البلورة التّدرجيّة لصيغة أو مفردة (الإسلام)، على مستوى لحظة القرآن، أو كما يسميها الحدث القرآني، فهي الأهم والأولى، محترمين بدايةً التّسلسل الزّمني للآيات القرآنيّة، ثمّ تموضّعها في سياقها التّاريخي والاجتماعي الأوّلي، المتعلّق طبعاً بالدائرة اللّغويّة والثّقافيّة العربيّة، بل حتّى ضمن التّداخل الأوسع لأوساط الذّكرات الجماعيّة.

يّرّجع أركون في تحليلاته حول مفهوم مفردة (الإسلام) إلى لحظة التحليل الفيلولوجي، ويتساءل: "ما الذي يعلّمنا إياه التحليل الفيلولوجي للقرآن بصفته نصّاً مكتوباً عن معنى كلمة (إسلام) ضمن حدود هذا النص فقط؟"²، فهو السّؤال الملح، والذي ينبغي الانطلاق منه. وكعادة أركون يثمن منتج الدّراسات الاستشراقية الجادة بحسبه، ويستصحب تحليلاتها، لتوظيفها والالتكاء عليها في جوانب قراءته. لقد وظف في هذا الموضوع حصيلة ما توصل إليه السيد ماكس بارقمان (Max Bergmann)، في كتابه المعنون بـ(الخلفية الرّوحانية للإسلام: دراسات في المفاهيم العربيّة القديمة)، حيث يرى السيّد بارقمان³ أنّ كلمة (الإسلام) على مستوى الحدث القرآني تعني تحديّ الموت، أو التّضحّيّة بالذات بغية قضية نبيلة، كالدّفاع عن الشّرف، أو التّضحّيّة في سبيل الله دون أيّ شرط، وبالنظر لكلا الباعثين

¹- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 246.

²- ركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 270.

³- المصدر نفسه، ص 273.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

فإنّ الموت من أجل شرف القبيلة وعرضها يتمُّ لأنّ التعاضد العصبي مع الجماعة (القبيلة) يحدث ألياً، أو أوتوماتيكياً، لكنّ التّضحّيّة بالذات تبدو في المرحلة الأولى وكأَنَّها وسيلة لإحلال البحث عن الله محلّ التّعلق بالعشيرة، أما في مرحلة موالية وكأَنَّها عقبة أمام عملية الإحلال هاته.

كما يرى أنّ هناك مواطن أخرى من داخل النّصّ القرآني، تكشف عن الاستخدام الخادع (المنافق) لتحدّي الموت، من خلال إقامتها للتّضاد بين الإسلام المندد به، كإتماء خارجي سطحي، يمكن التّولّي عنه، وذلك الاستبطان العميق اللامتول عنه، لإتمام عقد الميثاق بين الله والإنسان، إنّه الإيمان، قال تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)¹. ويتعرّز منعى هذا التّمييز بين الإسلام والإيمان، الحادث على مستوى لحظة القرآن، ببعض الإحصائيات، فقد وردت كلمة (إسلام) بهذه الصيغة سبع مرّات فقط، بينما ترد كلمة (إيمان) سبع عشرة مرّة، في حين تبقى كلمة (إسلام) بمعنى التّضحّيّة بالنفس مطلوبة ومرغوب فيها؛ لأنّ من يرفض الدّهاب إلى السّاحة يدانُ طبقاً لقانون الشرف، الذي يفرّق بين البسالة، والرغبة في الموت كبطل، وبين الخيانة والتّهرّب من الحرب، مع ملاحظة أنّ هذا التّمييز ظهر في سورتي الحجرات والتوبة المتأخرتين. إضافةً إلى هذا فإنّ مفهوميّ (إسلام، وإيمان) توقفت على الظروف المتغيّرة، حسب سياقاتها وصراعاتها المختلفة، التي مرّ بها النبي، صلى الله عليه وسلّم، في مكّة ثمّ في المدينة، ففي المرحلة الأولى اهتمّ بترسيخ الإيمان بالله الواحد الأحد، مقابل الآلهة المتعدّدة، وتالياً - أي في المدينة - بأولويّة تأسيس طائفة دينيّة جديدة، ودمجها "داخل التواصلية الروحانية لتلك السلسلة الطويلة من الأنبياء مع الثلاثة الكبار المؤسّسين: أي إبراهيم، وموسى، وعيسى بن مريم"². إنّ في اختلاف الأولويات بالنسبة للنبي محمّد، صلى الله عليه وسلّم، بين المرحلة المكيّة والمدنيّة، حسب أركون، دلالة على تاريخيّة الإسلام والقرآن؛ "أي علاقتهما بالظروف المتغيّرة والتاريخ الأرضي البشري المحسوس والمعاش من يوم ليوم. وإنّ خُلع على كل ذلك التعالي الإلهي أو الرّبّاني"³.

لا يكتفي أركون بهذه الفرشة المستعارة من الدّراسة الفيلولوجيّة حول الدّلالة اللّغويّة لمفردة (إسلام)، كخطوة "أولى مبتكرة نحو تحقيق مهمة عظيمة حاسمة لم يخطر على بال المسلمين أن

¹- سورة الحجرات، الآية 14.

²- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 274.

³- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 274.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

يحققوها حتى الآن، على الرغم من أنهم معنيون قبل غيرهم بالأمر"¹، ولا بتمييزها عن مفردة (إيمان) بل يعمّقها بأفكار أخرى، ذات علاقة، كعملية الاستملاك الإسلاميّة لكبرى الشخصيات الدينيّة. فقد راح القرآن يستخدم مصطلح (ملة إبراهيم)، التي تعني "مجموعة بشرية يتشاطر أفرادها بالضرورة نفس العقائد الإيمانية"²، بدلاً من الإسلام الذي لا يزال في طور التبلور والتشكّل، كما أنّ إبراهيم ملحق في القرآن بالدين الخالص من أي انحراف (الحنيفيّة)؛ حيث ستظهر كلمة (مسلماً)، مصاغة أو مبلورة في إطار نسخة مصحّحة ومقوّمة ومعدّلة لتاريخ أهل الكتاب. لذا لا نستطيع المطابقة بينها وبين كلمة الإسلام الشائعة لاحقاً؛ لأنّ مكانة ما سيصبح عليه الإسلام لاحقاً لم يتبلور بعد اجتماعياً وعقائدياً.

إنّ كلمة (إسلام) بالنظر إلى النهج الإبراهيمي، المعاد بلورته واشتغاله من قبل القرآن تعني "الاستسلام المستبطن من قبل القلب كانخراط في الإيمان الملتزم بالميثاق مع الله"³. وهذا هو معنى الإسلام في الآيات المستشهد بها، كقوله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)⁴ وغيرها، فالإسلام بالمعنى التأسيسي الأوّل لموقف ديني جديد يتمثّل في قبول إرادة الله، والخضوع والاستسلام، كما جسده سلوك إبراهيم.

والحقيقة أنّ تأصيلات أركون بشأن مشاريعه على مدار فكره سارت وفق هذا النمط، تستثمر في معطيات الدّراسة الاستشراقية، وتحاكي في العديد من الأحيان حُطواتها، وتجنح في بعض الأحيان إلى الاستدراك عليها، كما سيظهر معنا في تناولنا لمبحث الإسلاميات التّطبيقية، وإن كان هذا قليلاً جداً مقارنة بالمنحيين السّابقين.

يتسلّل أركون تماشياً مع استطراداته حول مفردة (إسلام) إلى مقامات تحليلية أخرى متفرعة جداً، يغذي أرضيتها بجملة من المصطلحات المستخدمة من قبله، التي سيشتغل في ضوءها على بسط كل ما له علاقة بمشروعه (النّقدي للعقل الإسلامي)، فيعرض ثنائياً (الحدث الإسلامي، الحدث القرآني)⁵، ويرى أنّ الأوّل يرتبط ظهوره بعملية التدوين، وهو مصطلح يشمل بعدين متميزين، الرّوح الدينيّة التي

¹- المصدر نفسه، ص 271.

²- المصدر نفسه، 275.

³- المصدر نفسه.

⁴- سورة آل عمران، الآية 19.

⁵- ويسميا أيضاً: (الظاهرة الإسلاميّة، الظاهرة القرآنيّة).

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

دُشنت في اللغة العربيّة لحظة الخطاب القرآني، وممارسة النبي، صلى الله عليه وسلّم، ذاته، ثمّ ما تمتّعت به من قوّة استمهاضيّة تدعم روحياً العمل الدنيوي المحسوس للفاعلين الاجتماعيين على مدار التاريخ.

لقد اشتغل أركون على تحليل عملية إنبثاق هذا الحدث، ورأى أنّ تحليلاته من الأهميّة بمكان، حيث تكشف كيف تمّ تدويّب "الروح الدينية الجديدة في منجزات حضارية وتقلبات تاريخية مرتبطة بسياقات محلية، أنية، ظرفية، دنيوية محضة، ولكن خلّعت عليها التسمية والمشروعية الإسلامية لاحقاً. وبالتالي فإننا نلاحظ أن البعد الديني من هذه الروح الاستمهاضية الجديدة المنبثقة خرّطت داخل سيرورة اجتماعية- تاريخية لتشيء المضامين الروحية الممجّدة والمتجسدة في حياة أعمال الشخصيات الكبرى التي شهدت انبثاق الوحي وعاشت التجربة الروحية الإلهية، أو خرّطت في عصرنا الراهن داخل التقشّف الفكري للروحانيين العلمانيين"¹. لقد حاول أركون ضمن تحليلاته المقدّمة حول مُتعلّقات يهدين المصطلحين القبض على التّأثيرات التي ساهمت في حدوث ظاهرة التّشيء ومدى تفاقمها، مبدياً أولاً تحفظه وقلقه إزاء تأثيرها، ومساهمتها في خطر "ضياح القيم والرهنات الروحية والمعنى بسبب هذا التّشيء بالذات للمصحف"²، التي حاول تنشيطها في المصطلحات المطبّقة على دراسة (الحدث القرآني)، بهدف "التفريق بين المكانة المعرفية للخطاب النبوي وبين المكانة المعرفية لمختلف الخطابات الدينية المتفرعة عنه قليلاً أو كثيراً عن النصوص المدعوة تأسيسية أو الكتابات المقدسة"³، ويرتبط هذا بمنظورٍ أوسع يتطلّع إلى دراسة الظاهرة الدنيوية، التي أخذت حيناً لا يُستهانُ به من مساحة التحليلات التي قدّمها أركون حول الدّيني في أفقه الأوسع كما يرى.

وإذا كانت هذه الخطابات المتفرّعة عن النّصوص التّأسيسيّة تشكّل مجموع التراثيات، وكانت الدقّة العلميّة تقتضي التحدّث عنها، فإنّ أركون كباحث يترجّل بكلّ ما أوتي من صرامة علميّة في تحديد مسافات التّقديّة ومقوماتها، فيستخدم كلمة مسلم بدلالتهما على "الفاعل الاجتماعي ثم بدرجات متفاوتة على المؤمن، هذا في حين أن إسلامي تدل على تركيبات عقائدية عالمة أو ذات مستوى عال ذي اهتمامات عقلانية نقدية. [وهو بذلك يميّز] بين الخطاب المسلم الشفهي أو المكتوب غير المهتم قليلاً أو غير المهتم بالمرّة بالمرّة بالمرجعية النقدية لنفسه، وبين الخطاب الإسلامي الذي يتساءل عن شروط

¹- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 277.

²- أركون محمد، الهوامل والشواغل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010م، ص 152.

³- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 279.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

الصلاحية اللاهوتية والتفسيرية والتاريخية لكلامه، وكذلك عن الصلاحية الفكرية والروحية والأخلاقية¹، ويتمثّل في كلّ هذا مراحل وأهداف درسيّة، تتنوّع حسب كلّ مرحلة، فينقّب عن "المضامين الذاتية التي يسقطها بلا أي وعي نقدي كل فاعل اجتماعي مسلماً كان أم غير مسلم على كلمة إسلام التي تحولت إلى كيس كبير يستوعب كل شيء ويُرمى فيه كل ما هب ودب"²، والتي تتنافى والمضامين التي تستهدفها الدراسة العلمية والعقلانية والنقدية للإسلام كالتّي يقدمها.

وأركون إذ يتماهى مع هذا الخط المتواصل للتّنظير، وصياغة المفاهيم، يرى أنّ عملاً كهذا ينبغي أن يرافق أي كتابة "تكون فيها وظائف وأبعاد الحدث القرآني والحدث الإسلامي معنيين بالأمر كرهان"³، ويخلص تبعاً لمفهومه وتحليلاته حول هذين المصطلحين إلى اعتبار الإسلام "عبارة عن التراكم التاريخي للتفاعلات المتواصلة ما بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي على مستوى الفاعلين الفرديين أو الجماعات أو الطوائف المفسّرة للقرآن أو الطرق الصوفية أو الحركات السياسية التي تستخدم الدين أو المدارس التعليمية أو المجتمعات أو الدول الإمبراطورية أو الدول القومية الحديثة التي تتلاعب بكليهما لصالحها"⁴. وعلى هذا النحو نتساءل كيف سيركب أركون تحليلاته لمفردة العقل على تحليلاته ومفهومه لمفردة الإسلام؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل، نشير إلى أنّ تحليلات أركون بشأن مفردة العقل، ممّا ذكرنا، جاءت خادمة لما يريد أن يقدمه من منظورات فكريّة حول قضايا العقل في الفكر الإسلامي، ضمن دراسته لطريقة عمل العقل في حدود تطوّر مجريات تراث فكري؛ رأى فيها أنّ القرن الرابع الهجري، قد شهد ممارسة معرفة نقدية حرّة ومستقلّة، وسّعت من مجالات المعرفة وأطرها، مع الجاحظ والتّوحيدي؛ اللّذين كانا أكثر جرأةً وحدائثاً، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، أين بدأ هذا الموقف في التّقلص تدريجياً، مع بداية القرن الخامس الهجري، مع بداية تشكّل السّياج الدّوغمائي المغلق⁵، حيث أصبح العقل يمارس فعاليته المعرفيّة في ساحةٍ مغلقة، هي المسؤوليّة عن إجهاض الموقف الحدائي.

¹- المصدر نفسه، ص 283.

²- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 283.

³- المصدر نفسه، ص 285.

⁴- المصدر السابق، ص 284.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، بتصرف، ص 5 ما بعدها.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

وتأتي إضافة مفردة الإسلامي تلميحاً إلى مناظرة المحلل الذي سيدور عليه محور نشاطه الفكري، ضمن أكبر محاوره (نقد العقل الإسلامي): كما يتبين من عناوين كتبه، مثل: نحو نقد العقل الإسلامي، قضايا في نقد العقل الديني. وكما هو واضح من دعواه أن دوره ينحصر في خدمة الوحي إلهامياً وتفهماً، لأحكامه وتعاليمه... وفي هذا ضرب من التحويل، وتجاوز لحقيقته من أنه مناط التكليف، ومجال عمله لا كما يفهم الغيبيات فقط، التي هي من اختصاص الوحي ومضمونه، وإنما هو الاشتغال في العلوم المنتمية إلى عالم الشهادة، من طبيعيات ورياضيات، وفيزياء وكيمياء، وبصريات وفلك¹، وأركون ذاته يشير إلى هذا، كما يتضح معنا في العنصر الموالي، غير أن خدمة غرضه الدراسي تجعله يتجاوزه، ويخندقه في جزئية من نشاطه، ومعلوم أن الجزء دالٌّ على بعض الحقيقة لا معبراً عنها في كليتها.

الفرع الثالث: العقل الإسلامي ومراحله

أولاً: العقل الإسلامي

إنّ الفرشة التي خصّ بها أركون مفردتي (عقل، وإسلام) في ضوء ثنائيتي (الحدث القرآني، الحدث الإسلامي)، ستضيء وتؤسس لبدايات مساراته التحليلية حول التركيبة الإضافية، التي ستنتج من ضم المفردة الثانية للأولى في عبارة (العقل الإسلامي)، التي ستترجم أطر وملامح مشروعه النقدي إزاء هذا العقل. يرى أركون في إطار حديثه عن مسألة خلق القرآن، وأساس النزاع القائم حولها بين المعتزلة والحنابلة والأشاعرة، أنّ العقل في "الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان ويبلغه بلغة من اللغات، وهو المسؤول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات، أو الأنساق السيميائية (systemes sémiologiques)"². وبعبارة أخرى يعنى العقل عنده أيضاً "قواعد التفكير الحاكمة للوعي، ضمن ثقافة ما، وجملة اليقينيات الذهنية الثابتة، في ذلك الوعي، منظوراً إليها بوصفها الحقائق المطلقة التي يتعيّن الانطلاق منها"³. لذا نجد أركون يركّز في مختلف مساراته الدراسية

¹- العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحدائرية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009م، ص 35.

²- أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 15.

³- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 384.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

حول القضايا التي يثيرها على تحليل وانتقاد منتجات هذا العقل، سعياً منه لتفكيك قواعدها وبقينيّاتها لأغراض وأهداف يحددها ويتوخّاها.

أمّا كلمة (إسلامي) فقد أشار إلى أنّها كصفة ملحقّة "بكلمة العقل (أي العقل الإسلامي) تتعلق بزعم المسلمين أنّهم يشكلون ((عقلاً)) متفوقاً على كل تلك العقول التي تشكّلت ومارست عملها أو لا تزال تمارسه خارج إطار الإشارة إلى كلام الله المحفوظ في القرآن"¹. وأركون هنا يطلق هذا الحكم على المسلمين دون أن يبيّن لنا أوجه هذا الزعم وطبيعته، ونحن أمام تساءل: هل فعلاً هذا ما يزعمه المسلمون؟

لقد أضاف إلى هذا الزعم، الذي يقول به، تعلّق هذا العقل (أي العقل الإسلامي) بالوحي، أي أنّ "دور العقل ينحصر في خدمة الوحي؛ أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط منه؛ فالعقل تابع وليس بمتبوع، اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاد المصيب لفهم وتفهيم الوحي"². وي طرح أركون هذا في حدود مناقشة وجه اختلاف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي في إشارة منه إلى الوضع المعرفي والأنطولوجي للعقول الدينيّة، الخاضعة لعنصر التّزليل، حتّى وإن اختلف التّحديد العقائدي لمفهوم الوحي بين كل من اليهودية والمسيحيّة والإسلام. وبهذا يأخذ مفهوم العقل مجرداً من أيّ إضافة معنى كونه "قوة إدراكية واحدة، يتمتع بها كل إنسان، أيّاً كان جنسه أو مجتمعه، وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية"³، أمّا العقل العربي فيأخذ مفهوماً آخر.

إنّ أركون هنا يشير إلى فكرة "تجذر اللوغوس الإلهي في العقل البشري عن طريق ظاهرة الوحي"⁴، فيبدو العقل "متعالياً وخاضعاً لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معاً"⁵. وإذا كان العقل الإسلامي قد راح يتبلور على أساس من الاعتقاد بوجود أصل إلهي للعقل، يعمل على دعمه وتقويته، فإنّ القراءة التي خصّص بها أركون هذا العقل قد اتّخذت أشكالاً، حتّى يكاد يتعذر معها رصد

¹ - أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 108. هامش (*).

² - أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي العاصر؟ (م.س)، ص 13-14.

³ - المصدر السابق، ص 14.

⁴ - خليفي عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2010م، ص 120.

⁵ - أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 65.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

تمفصلاتها التحليلية في ثنانيا منتجه الفكري، لكن من السهل اليسير أن يلاحظ أيُّ قارئٍ لفكر أركون، من وقفة تفحصٍ عابرة، أنّ هناك مساحة كبيرة مخصّصة لهذا العقل، فمن مفهوم العقل الإسلامي، إلى العقل القانوني في الإسلام، إلى مشروع نقدي لهذا العقل... الخ. وقد تبين لنا في سياق دراستنا أنّه حتى يتسنى لنا القبض على مجريات هذه القراءة، التي تشكّل المهد المبكر لنشأة مشروعه النقدي، لابد من التعرّيج على بعض الجوانب الأساسية التي خصّ بها أركون هذا العقل لاستيضاح طبيعة التنظيرات أو الأطروحات الأركونية حوله.

يرى عبد الإله بلقزيز أنّ أركون قد يعدُّ "أول من استخدم مفهوم العقل الإسلامي، كمفهوم إجرائي، لتحليل منظومة المعرفة التي أنتجها المسلمون في العهد الكلاسيكي، وتجديد الإبيستيمات الرئيس [الرئيسة] التي تشتغل في تلك المنظومة، فتشكل داخلها موضوعات التفكير، أو أدوات الإنتاج، أو عوائق التفكير، أو حدود إمكانه"¹. فتحمل بذلك أعباء مسارٍ بحثي عسير حتّى تكون مادة منتجه الفكري، في مضمونها وطموحاتها، تتوافق -كما يرى- وطبيعة هذا الاستخدام الإجرائي، بل يرى أنّه لم يقدّم أيُّ أحدٍ لحد الآن "بالتحليل التفكيكي والنقد الإبيستمولوجي لمبادئ هذا العقل ولمجرياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن الحدود المفروضة في كل مذهب أرثوذكسي دوغمائي على فضاء المفكر فيه الصحيح أو المعتبر كذلك من قبل الأرثوذكسية العقائدية الإسلامية، سواء كانت سنّية أم شيعية أم إباضية خارجية... الخ"². هذه هي الخطوط المؤطّرة لوجهة نظره في هذا المجال، فما هي المراحل والأدوار التي مرّ بها هذا العقل في تشكيلاته حسب ما يرى أركون؟

ثانياً: مراحل العقل الإسلامي

حتّى يبعث ما يقوم به أركون إزاء هذا العقل على الارتياح، ويجد له صدى في الواقع المحسوس؛ أي لدى متلقيه، يجنح إلى فكرة تحقيب المراحل التي مرّ بها العقل الإسلامي، منذ لحظة تأسيسه وتبلوره ثمّ ترسّخه إلى غاية وضعيته المعاصرة، وقد بسطها في كتابه (قضايا في نقد العقل الديني)، على النحو التالي³:

1. مرحلة القرآن والتشكيل النبوي

¹ بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014م، ص 383.

² أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 80.

³ أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، (م.س)، ص 283 وما بعدها.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

يحدّد أركون مجالها الزمّني بـ (1-150هـ / 622-667م) ويسمّيها أيضاً بمرحلة القرآن والبدايات التكوينيّة، ويأخذ مفهوم العقل فيها المعنى الذي ذكرنا في الاستطراد السّابق حول مفردة العقل؛ والملاحظ هنا أنّ أركون يستبعد الفترة المكيّة رغم أنّ القرآن في هذه المرحلة ركز كثيراً على وظائف التعقل، كالأمر بالنظر والتدبر والتعقل وغير ذلك. وقد سجّل على هذه المرحلة جملةً من الملاحظات:

أ. للعقل مكانة خاصّة في النّصّ القرآني، ترجع إلى الصّياغة اللّغويّة الخاصّة بالقرآن، والتي لا مثيل لها فيما جاء بعده من النّصوص الأخرى (الحديث، الفقه، علم الكلام..إلخ). ولا يذكر أركون هنا أنّ العقل في القرآن لم يذكر إلاّ كوظيفة وعملية.

ب. مفهوم العقل لا ينفصل عن الشّعور والخيال والإحساس.

ت. المعنى فيه؛ أي القرآن، يحدّد عن طريق المجاز والحكمة والرمز والمثال، لا عن طريق المفاهيم الاستدلاليّة المنطقيّة.

ث. العقل السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي (يردُّ على أحداث ومشاكل مجريات الحياة اليوميّة الشائكة)، لا استدلالي برهاني على طريقة ما هو معهود الخطاب الفلسفي.

2. المرحلة الكلاسيكيّة

يمتد مجالها الزمّني من (150-450هـ / 767-1058م)، وتوصف بفترة (العصر الذهبي) للحضارة العربيّة الإسلاميّة، دخل فيها العقل في مواجهة مع العقل الفلسفي العليّ الإغريقي الأجنبي عليه، الذي توقّرت نصوصه الفكريّة بسبب حركة التّرجمة، في نهاية القرن الثّاني الهجري. وعلى الرّغم من إقرار أركون بأنّه يصعبُ دراسة العقلانيّة العربيّة الإسلاميّة خلال هذه الفترة، إلاّ أنّه يُوعز مسألة القبض على انبثاقها أولاً إلى صراع العقل التّحليلي الذي تمتعت به حركة المعتزلة، وحركة الفلاسفة، والعلماء بالمعنى المحض لكلمة علم¹، ضد ما أسماه المعرفة الأسطوريّة²، المعبّرة عن المتخيّل الدّيني المهيمن، حيث تمخض عن تطوّر الحضارة العربيّة الإسلاميّة (اقتصاديّاً، واجتماعيّاً، تقنيّاً، علميّاً، فلسفيّاً)، بدايةً بروز أقطاب فكريّة كبرى ك: الرّازي، والتّوحيدي، والفارابي، وابن سينا، ومسكويه، وابن رشد، والجاحظ، الذي وصلت العقلانيّة معه؛ أي الجاحظ، إلى مستوى رفيعٍ جداً. وثانيّاً ذلك التّضاد بين أهل الاجتهاد، وأهل التّقليد. هذا الأخير الذي يعكس بدوره وجود تمايز اجتماعي، يتجلّى

¹ يقصد: العلم المرتبط بالعقلانيّة، والعقل التّحليلي، كما هو ممثل بالمعتزلة، والفلاسفة و علماء الطّبيعيّات.

² عنده أي: البدائيّة (الأوليّة)، أو المجازيّة، أو الرّمزيّة.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

بشقيه في الفئة المثقفة والمترفّة مادياً، والتي تمثّل مركزية السّلطة الحاكمة، وفئة العامّة الواقعة تحت تأثير المحدثين والوعاظ.

3. المرحلة السّكولاستيكية

وهي المرحلة التي حدّد أركون بدايتها بالقرن الثالث عشر ميلادي، والتي ورثها المسلمون حتى اليوم، هيمن فيها إسلام عصور التّكرار والتّقليد. يرى أركون أنّها خلفت قطيعتين مرعبتين؛ القطيعة الأولى مع الفترة الكلاسيكية الأكثر إنتاجاً وإبداعاً، والقطيعة الثانية مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوربيّة منذ القرن السادس عشر حتى اليوم. ويتطلب وضعاً كهذا الاشتغال على جبهة إحياء التّراث، من خلال إحياء الصّلة بالفكر الفلسفي والعقلاني، وتمزيق الحجاب الحاجز بيننا وبينه، بغية التّعريف عليه من جديد، وجبهة استدراك التّأخر المرير الذي نعيشه مقارنة بما تشهده الحضارة الأوربيّة من تقدّم. وفي ضوء هذا الخط اشتغل أركون على إنتاج مدوّناته الفكرية التي تحاول رصد علل وأسباب هذه القطيعة¹، وكيفية الخُروج منها. أمّا عن العقل الذي سيطر في هذه المرحلة فهو ذو مفهوم ضيق، شغّال على حذف الفكر الفلسفي، ومرتبط بالمذاهب المنكفئة على نفسها، التي نتج عن صيرورتها شبه القطيعة المطلقة بين الإسلام السّني، والإسلام الشّيعي، بعد القرن الثالث عشر ميلادي، رغم انتمائها إلى الأصل والمصدر والتّاريخ نفسه.

4. مرحلة عصر النّهضة

تمتدّ هذه المرحلة ما بين (1880-1950م)، حدث أن إصطدّم فيها العقل الإسلامي مع فتوحات العقل الأوربي، حيث كانت إستفاقته صعبة أمام التّحديث المادي والفكري الذي أحدثه هذا العقل، وهو حتّى وإن نجح في جلب التّقنيّة والتّطوّر المادي، عجز في تحديث العقليات؛ لأنّه لم يشارك في المغامرة الكبرى للعقل الغربي، باستثناء ما حدث مع بعض الشّخصيات القليلة جداً، كطه حسين، الذي حاول إدخال المنهج الفيلولوجي التّاريخي إلى السّاحة التّقافية العربيّة، غير أنّ الرّدود العنيفة للعقل السّكولاستيكي عليه جعلته يتراجع، ومن ثمّ غلق هذه المرحلة، التي كانت بمثابة المحاولة لاستدراك ما فات واللّحاق بركب الحضارة.

¹ - والمقصود بالقطيعة في فكر أركون القطيعة الإبتيمولوجية أو المعرفية التي قال بها بول ريكور وميشال فوكو، وهي لحظة انبثاق عقل وفكر جديد يبني على مرتكزات ومسلمات جديدة تقفز وتتجاوز ما سبقها؛ وهو في نماذجها متأثر بمسار الفكر = الفرنسي، وما أحدثه من انفصال عن مساراته السابقة، خلال الثّورة الفرنسية، فيما أحدثته من موجة مقاطعة للأفكار السابقة لها، وقد سبق وأنّ أشرنا إلى هذا خلال تتبّعنا لمسار نشأته ودراسته المبكرة.

5. المرحلة الخامسة

هي المرحلة التي تلت المرحلة السابقة لها، وتكاد تكون تابعة لها في نظر أركون، واتّسمت بتشكيل أيديولوجيا الكفاح لمواجهة التحديات الخارجية الإمبريالية والاستعمارية حينها، حيث أضحى فيها العقل نضالي، محددًا في شكلين: الشكل القومي (1950-1970م)، والشكل الإسلامي الأصولي (1970م- إلى يومنا هذا) الذي يختلف عن الليبرالي، والعقل التقليدي.

يريد أركون من خلال هذا التحقيق للمراحل التي مرّ بها العقل الإسلامي، التأكيد على أنّ "عمل العقل قد تبدّل كثيراً، منذ المرحلة التأسيسية في القرآن، مروراً بالمرحلتين الكلاسيكية والتكرارية، وصولاً إلى مرحلة النهضة والنضالين القومي والأصولي"¹، وإنّ هذا لذو دلالة بالنسبة للمنطلقات التي يعتمدها في تأسيس مشروعه النقدي، الذي طالما وصفه بأنّه مشروع الفكر يختصر تجربة العمر. فبأيّ وجهة نظر يكون هذا المشروع كذلك عند أركون؟

إذا رجعنا إلى المنتج الفكري لأركون، نجدّه إذ يخصّص جزءاً كبيراً منه إلى دراسة الجانب الشكلي الخارجي للعقل الإسلامي، من جهة نموّه وتطوّره، ومنتجاته... الخ، يخلص إلى نتيجة، مفادها أنّه "لا يوجد حتّى الآن تحليل تفكيكي أو نقد إبستمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح التفكير فيه"²، ومن ثمّ يُضَمِّن جُزْأه الأكبر - أي التحليل والتفكيك - في مؤلّف خاص سمّاه (نحو نقد العقل الإسلامي)، طرح فيه خمس دراسات، رأى فيها الأستاذ هاشم صالح أنّها تشكّل "تشخيصاً قوياً ومُضِيئاً للمرض العضال الذي نعاني منه اليوم. إنه تشخيص راديكالي في العمق أو عمق العمق. بمعنى أنّه يحفر عميقاً حتى يصل إلى جذور المسألة التراثية"³، التي تقتضي "قطيعةً راديكالية مع الإبستمولوجيا التراثية"⁴ ذاتها، لتحقيق أمل الانطلاق الحضاري، من خلال هذه القطيعة على مستوى العالم العربي الإسلامي. ويبدو من خلال ما ذكرنا أنّنا بحاجة إلى القبض على ثنائيات (العقل الإسلامي، التراث)؛ لأنّ الآلية النقدية التي يقدّمها أركون تتوسطهما؛ فمن العقل إلى منتجه، ومن المنتج إلى العقل في علاقة يتجلّى فيها هذا

¹ - أبي نادر نابلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 139.

² - أركون محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 65.

³ - أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 05.

⁴ - روي جاكسون، نشته والإسلام، ترجمة: حمّود حمّود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، و مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1،

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

العنصر الذي يفتقده الفكر الإسلامي حسب أركون، والذي يؤسس له. فما حقيقة المطلب النقدي الذي يريدُه أركون؟

الفرع الرابع: المطلب النقدي

عبارة نقد العقل الإسلامي التي ظلَّ أركون يردِّدها، تعنى عنده كما هو موثق في مؤلفاته "إعادة تقييم نقدي شامل لكلِّ الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم"¹. وهو إذ يُعْمِلُ آياته الذّهنيّة في تعقّل ما أنتج في مساحة الحقل الإسلامي، إنّما لأجل الوقوف على بنيته الداخليّة، وتشكّله في القرون السّت الأولى بشكل خاص، كمرحلة أولى، وكمهمّة نقديّة عاجلة تأخذ عنده المعنى الإجرائي التالي: "إعادة قراءة التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنثروبولوجية... ثم القيام بعدنّذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التّراث لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرقلاً لحركة التطوّر، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد"². وفي حدود هذا المجرى يتأسّس أو يتداعى لدى القارئ المحلّل لفكر أركون قلق معرفي إزاء العديد من الأمور التي تكاد لا تحصى، يشدُّنا أخصُّها إلى معرفة: ما حدود التّراث الذي يسعى أركون إلى إعادة قراءته؟ من يحدّد قواعد وأطر القراءة الصحيحة لهذا التّراث؟ وهل استصحاب هكذا مناهج غريبة المنبت عن التّراث كفيلة بالقراءة وإعادة التّقييم؟ وهل تكفي فعاليتها في بيئتها للحكم بفعاليتها في ميدان غيرها؟ إنّ البحث في حدود هذه التّساؤلات المطروحة، يتطلّب بداية محاولة ملمة شملت التّنظير المبتوث في مجمل تفكيره، حول جميع متعلّقات الجانب النقدي، المنهجية منها، والتّطبيقية أو التّمثيلية، كما هو معبّر عنها في التّعبيرات الواردة في نصوصه الفكرية المعتمدة، لأجل القبض على وصف تحليلي حولها، يفيدنا تالياً في الانتقال إلى بعض المواقف النقديّة الملزمة.

يبدأ أركون رحلته النقديّة من التّصنيفات المختلفة التي آل إليها العقل الإسلامي، من جهة تفرّعاته المذهبية؛ عقل (معتزلي، حنبلي، سني، شيعي، إسماعيلي... الخ)، ومن جهة طبيعة وظيفته المعرفية؛ عقل (فقهي، كلامي، فلسفي، صوفي، عرفاني... الخ)، ويسجّل على ذلك ملاحظاته، التي شكّلت بوجه من الوجوه قاعدته الفلسفية، والفكرية التي يؤسس عليها المراحل الموالية من دراسة مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، فاعتبر³ أنّ نعت العقل بالإسلامي، يحيل إلى نفس الأصول؛ أي إلى السيادة العليا

¹- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة النّشر، بيروت، ط1، 2099، ص283.

²- المصدر نفسه، ص291.

³- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص236.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

والمرجعية نفسها، كما أنه عقل تعددي متنوع؛ لأنه يعتمد أشكالاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية.

ثم هو تالياً مع اختلافه وتعدده واحد إبستمولوجياً، ينتهي إلى المنظومة الفكرية نفسها، وبتعبير فوكو إبستمي (episteme système de pense). وهذا ما جعل عبد الإله بلقزيز في قراءته لطبيعة استعمال كل من أركون والجابري للعقل، يرى أنه عند أركون بالمعنى الفوكوي؛ أي "تغذى من بعض تحليلات ميشيل فوكو وحفرياتة في الثقافة الغربية"¹، وأن استخدامهم على هذه الشاكلة "فتح أمام الدراسات الإسلامية أفقاً معرفياً ومنهجياً رحباً، ونقلها من مجال تاريخ الفكر، والنقد الإيديولوجي للتراث، إلى النقد المعرفي للعقل بما هو أداة إنتاج للفكر والمعرفة"². ضمن هذا السياق أكد أركون على ملحوظة مفادها، أنه حتى وإن أظهرت المقارنة بين العقول الإسلامية اختلافها في بعض مجريات ومسلمات لحظة الانطلاق، وتصادمها فيما بينها تاريخياً، فإن التحليل العميق، الذي ينفذ، بحسبه، إلى ما وراء الخلافات الظاهرية يؤكد أنها تتضمن أجزاء مشتركة، تسمح لنا بالتحدث عن وجود عقل إسلامي يخترق جميع العقول ويشملها.

تترتب هذه الأجزاء المشتركة بين جميع العقول عند أركون في كونها³ خاضعةً جميعاً لمصدرية الوحي، ثم إتفاقها في احترام السيادة العليا (مؤسسي المذاهب)، وتقديم الطاعة لها، كما أن العقل فيها يزاوِل دوره وفق تصوّر محدّد عن العالم والكون، وهو تصوّر خاص بالقرون الوسطى. لقد شكّلت هذه العناصر أو الأجزاء فضاءً جديداً اشتغل داخله العقل، هو فضاء العقل القروسطي، الذي يحيل إلى إمكانية تحري تحليلي، يحيل إلى التساؤل عن طريقة عمل هذه العقول، ومساراتها، وسيماتها، وتمثيلاتنا (نماذجها) التاريخية.. الخ من وجهة نظر أركون طبعاً. فالعقل الخاضع للوحي هو ذاته في جميع الحالات، يشتغل بالآليات الداخلية ذاتها، باستثناء بعض الاختلافات العقائدية والطقسية.

نقد هذه العقول يعني نقد العقل الديني من خلال نموذج الإسلام، ذلك أن الصيغ المذهبية والتعبيرات المختلفة التي شهدتها تاريخ الحياة الدينية الإسلامية، تعكس في دالاتها عند أركون مواقف فكرية متغيرة تبعا لرهانات الصراعات الدائرة، حول مسألة الحقيقة الدينية، وهو ما يفرض في

¹- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 384.

²- المرجع نفسه، ص 384.

³- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 236.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

المسألة التّقديّة التّفحص "بطريقة ملحّة جداً محلات التبلور لما سيصبح لاحقاً الاعتقاد الدوغمائي"¹؛ أي الأرثوذكسيّة²، كتعبير عن الأغلبية السّوسولوجيّة، التي يرى فيها أركون أنّها آلت إلى "العقل الفقهي النّصي- الأشعري، الذي انتهت إليه السيطرة، داخل نطاق الثقافة الإسلاميّة وتاريخها، لأسباب لم تكن فكرية، وإنما كانت سياسية: تحالف السلطة، منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل، وفقهاء النصّ. وهو عقل حدّد ما اعتبره الرّؤية الصحيحة، والقويمة، إلى الدين ودَمَع ما عداه ممّن حاد عنها بالابتداع والضلال"³.

لذا استهدف أركون نقد العقل الأرثوذكسي الدوغمائي، وتطلّب منه هذا الرّجوع إلى اللحظة التّدشينيّة، مع تركيزه على العقل الكلاسيكي؛ لأنّه هو المسؤول عن "بلورة مدونات الاعتقاد والشريعة والمعرفة العلميّة الدنيوية في القرون الأولى، وكلها أصبحت مرجعيات إجبارية لجميع الاستخدامات اللاحقة للعقل في السياقات الإسلاميّة"⁴. ويتخذ هذا الرّجوع عنده قيمة إستراتيجيّة؛ لأنّه يعتقد أنّ "نمط العقلانيّة الشغّال في الخطاب النبوي لم يُحدّد بعد بطريقة علمية صحيحة ومثينة"⁵، وهو النمط الذي حاول القبض على بعض ملامحه، في دراسته لمادة (عَقْل/ يَعْقِلُ) في استخدامهما القرآني على نحو ما ذكرنا سابقاً.

إنّ سعي أركون إلى تحديد ما يسميه المشروطيات المعرفية والإبستولوجية، التي يضغط بها العقل التأويلي الكلاسيكي على المسار المؤدي إلى الخطاب النبوي، قاده إلى بناء تساؤله التّالي: "كيف يُمكننا أن نحدد هذا العقل الإسلامي الكلاسيكي؟ كيف يمكن أن نحصره بدقة؟ أين نجده يا ترى؟ هل يمكننا أن نحدد مدونة مكتوبة أو فترة زمنية معينة حيث يقدم نفسه بكل مكانته وإشكاله واستخداماته وانجازاته الأكثر اكتمالاً؟ هل ينبغي أن نعطي الأفضلية لمذهب ما أو لعائلة روحية إسلامية ما أو لعلم ما لكي نجده فيها دون غيرها أو لكي نفرض المفهوم النظري والعلمي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟"⁶. بهذا الشّكل يصوغ أركون تساؤلاته.

¹- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 77.

²- الأرثوذكسية: "اليونانية الأصل: تعني حرفياً الخط المستقيم القويم أو الرّأي القويم الصحيح". المصدر نفسه، ص 80.

³- بلقرين عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 385.

⁴- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 84.

⁵- المصدر نفسه.

⁶- المصدر نفسه.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

لقد قادت هذه التّساؤلات أركون إلى أن يبحث عنها في نموذج تمثيلي رأى أنّه له خصوصيّته، فاختر رسالة الشّافعي لكن دون تحييز، حيث رأى فيها "علامات دالة على تكوّن عقل إسلامي، أو قواعد للتفكير داخل نطاق ثقافة الإسلام"¹، وهي العلامات والقواعد التي انشدّ بحماسة إلى الاشتغال على تحليلها ونقدها، مؤكّداً على طابع عمله المتميّز والمتفرّد مقارنة بما هو مألوف في جملة القراءات المتعلقة بالعقل الإسلامي، فتحليلاته، بحسبه، جاءت لتسدّ النّقص، وتستدرك على الوضع القائم قدر الإمكان.

اجتهد أركون في العمل على أن يوضّح رسالة الشّافعي إبستومولوجيا بالنّظر إلى عصر الشّافعي، والعصور اللاحقة، فرأى أنّها، بداية تتمحور في مجملها حول ما أسماه (أسس السّيادة العليا أو المشروعية العليا المقدسة في الإسلام) المنحصرة، بحسبه، في:

1- السّيادة العليا أو المشروعية العليا المجسّدة في: القرآن، السنّة، تعاليم النبي [صلى الله عليه وسلم] الموجودة في كتب الصّحاح.

2- السّيادة البشريّة المترجمة في عمل الفقهاء المؤهلين والمأذونين شرعا للقيام بمهمة الاجتهاد.

كما أنّ قراءته للشّكل الخارجي لرسالة الشّافعي سمحت له بتسجيل جملة من الملاحظات على نصّها، وطريقة تنظيمها، نذكر منها:

1- وجود عقل معيّن لدى الشّافعي، وظيفته الأساسيّة هو القبض على المشروعية الإلهيّة المطلقة، ميزته الأساسيّة أنّه ينمو ويتعرّع داخل مدونة نصيّة مغلقة (القرآن، الحديث)، وهو الحيّز الذي اشتغل أركون على الكشف عن حدوده، مجرياته، مضامينه، تطوّراته، وأطره التي يرى أنّها حُسمت سابقاً بشكل نهائيّ وتام.

2- سمة هذا العقل أنّه: ديني، معياري، بقي شغلاً ماضياً وحاضراً.

3- على مستوى اللحظة القرآنيّة لا يوجد أيّ تميّز بين الوظيفة الرّمزيّة (المجازيّة)، وبين الوظيفة الحرفيّة الدلاليّة.

4- الخطاب التأويلي للقرآن محصور في حدود أوساط النّخب العالميّة.

5- يستخدم الشّافعي محاجّات لم تكن موجودة لحظة القرآن، وهي التي سيتحدّد وفقها العقل الإسلامي لاحقاً.

¹ بلقزير عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 388.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

6- العقل الكتابي المرتبط بالسلطة أو نظام السياسة أحدث طفرة داخل إطار إنتاج المعنى، واستقباله، ونقله¹.

بقى أركون على هذا النحو يستهدف من وراء قراءته لرسالة الشافعي، استجلاء طريقة تشكيل العقل الإسلامي، فانطلق من العلاقة اللغوية الإجبارية التي في ذهن الشافعي، والتي سمحت له بالربط بين الحقيقة المتعالية التي أوحى الله بها، والقوانين والأحكام، والصيغ اللغوية المختلفة، التي تلبسها النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، لتقوية وترسيخ يقينيات الناس، وبهذا يكون العقل الإسلامي مدين في تحديدهات الأولى إلى فقهاء المذاهب، كما يظهر من نموذج الشافعي. إن هذه التحديدات التي جنح أركون في مختلف تحليلاته إلى تعديلها أو تأكيد صحتها من خلال معالجته للروابط الكائنة بين الحقيقة، والقانون، والتاريخ، كما يتجلى في الرسالة، يرى أنها لا تزال تحتاج إلى استظهار وإيضاح بعض العناصر، التي تزيدها شمولاً من جهة الرؤية حول ماهية هذا المطلب في أسسه، وتطلعاته، وغاياته وأهدافه، وإنجازاته (أو مخرجاته)، ونعتقد أن ما سنذكره في العناصر الموالية، بناءً على ما ورد في مواطن مختلفة من فكر أركون، كفيل بإيضاح مراده وتطلعاته حول هذا.

أولاً: المرتكزات النقدية عند أركون

إنّ رغبة أركون بعد تحريره لأطروحة الدكتوراه، في تطبيقي كل "المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتو في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموماً والإشارات والرموز... الخ"²، وتوقه إلى تحقيق بحث علمي "عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها. كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد (linéaire et abstraite)، ومخاطره"³، يحيلنا إلى التساؤل عن "الأسس التي بنت مشروعه النقدي من أجل الكشف قدر الممكن عن حيثيات الخيار المنهجي الذي قام به، ورسم مسار تطور هذا المشروع من خلال رصد المراحل التي مرّ بها، والنتائج التي توصل إليها، وردود الفعل التي أحدثها عند تلقّيه"⁴؟ وسيقودنا هذا التساؤل إلى الحديث في الفقرات

¹- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 90 وما بعدها.

²- المصدر السابق، ص 23.

³- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66.

⁴- أبي نادر نائلة، أركون والمنهج النقدي: مصطلحات ومحطّات، (م.س)، ص 112.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

المواليّة عن بعض أسس مشروع أركون النقدي، كما بدت لنا من خلال قراءتنا لمنتجه الفكري، مستفتحين إياها برؤيته حول مفهوم النقد.

1. النقد

وردت مادة (ن ق د) بمعاني، تحوم حول أنّ النّقْدُ: خِلافُ النّسيئةِ، والنّقْدُ والتّنقادُ: تَمييزُ الدّراهمِ وإخراجُ الرّيفِ منها. وناقَدْتُ فلاناً إذا ناقشتُهُ في الأمرِ. ونَقَدَ الشّيءَ يَنقُدُهُ نَقْداً: إذا نَقَرَهُ بِإصْبَعِهِ كَمَا تُنقِرُ الجوزةُ. ونَقَدَ الرّجلُ الشّيءَ يَنْظُرُهُ: اِختَلَسَ النّظَرَ نَحْوَهُ. وَمَا زالَ فلانٌ يَنقُدُ بَصَرَهُ إلى الشّيءِ إذا لَمْ يَزَلْ يَنْظُرُ إِلَيْهِ. وَنَقَدَتُهُ الحَيَّةُ: لَدَغَتْهُ. وعلى هذا النّحو يأخذ معنى النّقْدِ في الجانب اللّغوي مفهوم النّقاش، والتمييز بما يتضمّنه من مفاضلة بين أمرين، أو ما كان من قبيل الأذية.

نشير بداية دون تفصيل إلى أنّ تشكّل شيء اسمه الفكر الإسلامي، مدينٌ في أساسه إلى ما شهده تاريخ العالم الإسلامي من مناقشات محتدمة الوطيس على مستوى الأصعدة الفقهيّة، والكلاميّة، والفلسفيّة... الخ، جنح فيها العلماء حينها إلى المفاضلة بين رأيين، أو مذهبين، أو مدرستين، أو من جهة رسم حدود التّمييز بين الحقّ والباطل، والتي قد أخذت في بعض الأحيان منحنى الأذية، كالمحنة التي شهدتها حياة أحمد بن حنبل في صراعه مع المعتزلة، أو المعتزلة مع أحمد ابن حنبل لحظة انتصاره عليهم. ومن جهة الدلالة الاصطلاحية تطرح موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي الإسلامي المعاصر مفهوماً للنّقْد على أنّه "عنوان كل مشروع تنويري وتطويري، انقلابي وإصلاحي، لا يكفي صاحبه بالوصف أو التحليل، بالسبر أو التعليل، إنما يفكّك المقدمات والمبادئ والمقاييس تصدياً لطرق البحث وشروطه، لمعايير ونتائجه"².

في حدود هذا التعريف نعبّر إلى منحنى أركون في مشروعه الفكري، الذي أصرّ فيه على تبني المنحنى النقدي، لكن بالصيغة التي نبت فيها في رحم الخطاب الحدائثي، الذي شهدت مراحل تطوُّره استحداث مناهج درسيّة، اعتمدت في أشكلة قلقها المعرفي إزاء موضوعات دُرِّسها على النّقْد. وانطلاقاً من التّساؤل القائم حول سبب افتتان أركون بالمنحنى النقدي على الطّريقة التي تأسّس بها في الفكر الحدائثي بدل الالتفاف والتّمحور حول تطوير الانشغالات المبكّرة التي شهدها الفكر الإسلامي الدّالة

¹- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: علي الكبير عبد الله وآخرون، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ج50، مادة (ن ق د)، ص 4517.

²- جهامي جرار وآخرون، موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي الإسلامي المعاصر، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية الإسلامية، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ت)، 2004م، ج2، ص 9.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

على الشّارة الأولى لرصيد نقدي هائل ضمن تلك المحاجّات الكلاميّة، ومنطقها الجدالي والسّجالي في باب إثبات العقائد، والتّأسّس المذهبي الفقهي، ومع ما مارسه الغزالي وغيره إزاء الفلاسفة المشائين، في كتابه (تهافت الفلاسفة) وردّ ابن رشد عليه في كتابه (تهافت التّهافت)، أو التمرّكز حول التّظريّة الاعتراليّة التي جنح إليها، لأجل تطوير نظريّة نقدية إسلاميّة.

بداية التّقد عند أركون يعدّ الحجر الأساس، والخطوة الأولى، التي يقدّم من خلالها مقترحاته البحثيّة لكي "ينظر فيها المعنيون بالأمر من خلال المناقشات التي لا تنقطع لجماعة الباحثين - المفكرين"¹؛ لأنّه يعتقد كما قال: "إذا ما قدّم الخطاب التّقدي المبلور من قبل العقل نفسه كسلسلة من المقترحات الحرة المطروحة للنقاش وليست المفروضة فرضاً على الناس من فوق فإنه ستظهر عندئذ إمكانيات للسّير معاً على طريق الحقيقة... وإذا ما نوقشت هذه المقترحات مع شركاء آخرين في البحث العلمي؛ أي مع مفكرين نقديين أحرار معتنقين لنفس هذه المرجعية الذاتية للعقل، فإنه يمكننا عندئذ أن نواصل المسيرة معاً لكي نتجاوز الانحرافات والنّسيانات والحذوفات والضلّالات وعمليات البتر أو الإقصاء لهذا التيار أو ذلك من تيارات التراث والثقافة... من هنا جاء مشروعي لكتابة تاريخ نقدي تأملي استبطاني عميق للفكر الإسلامي"². يطرح أركون في منحاه هذا رغبتة في التّعاون مع شركاء ومفكرين أحرار يناقشون ما يقدّمه من إشكاليات وقضايا، وبالفعل فإنّ ما ألقاه كان مثار جدل، توقّف عنده العديد من الباحثين، محاولين بداية تفسير سبب اعتماده كليّة على المناهج الغربيّة، بل حتّى التّأسيس لضرورة الأخذ بها في مثل هذه الحالات؟

يربط بعضاً ممّن اهتمّ بدراسة الفكر الأركوني ذلك بجملة من السياقات والمسوّغات والقناعات التي آمن بها أو تراءت له. فأركون كما بيّنا في ظُروف النّشأة وتأثيراتها على مساره عاش جزءاً كبيراً من حياته الفكريّة في قلب ذلك الغليان والتّطلّع الفكري الذي شهدته فرنسا، أمام التّقدّم والتّطور لدراسات علوم الإنسان والمجتمع، إن على مستوى الموضوع أو المنهج. فهذه المناهج التي تعامل معها أركون على أنّها معطى إنساني قابل للتعميم، مبلورة من قبل العقل لتحقيق أغراضها وأهدافها البحثيّة، ولدرجة إيمانه العميق بفعاليتها، وأهميّتها ومكانتها خاض من خلالها معركةً شرسةً ضدّ العقول ومُنْتَجِها، وهو يرى في كلّ ذلك ضرورة لتمرّس الدّات، وتطوير كفاءتها لأجل تحمّل مسؤوليّة

¹- أركون محمّد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 31.

²- المصدر السابق، ص 31.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

مهمّة الحفر والتّعرية التّاريخيّة، والثّقافيّة، والفلسفيّة الموكلة إلّهما، حيث تتطلّب أدوات معرفيّة ومناهج بحثيّة على درجة عالية من الدّقة والصّرامة والموضوعيّة، والمقدرة على التّفوذ إلى طبقات الفكر المتراكمة، وهو ما يجعلنا حتماً عاجزين عن تجاهل مثل تلك المكتسبات الّتي قدّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، خاصّة وأنّها أثبتت جدارتها في حقول تطبيقاتها.

ولئن كانت هذه الإيضاحات تتضمن جزءاً من الأسباب الّتي دفعت أركون إلى ذلك الافتتان بالمناهج الغربيّة، فقد رأى فيها كما بدا لنا الخلاصة الموافقة لأغراضه وأهدافه البحثيّة، وهو لا ينكر ذلك بل يفصح عنه في كذا موضع، من جهة رغبتة في الغور عميقاً في طبقات التّراث. فقد هرب بمقتضى ذلك إلى القوالب الجاهزة تحت تأثير مفهوم الاستثمار، وهو ما يفسّر اضطرابه إزاء بعض الإشكالات الّتي اعترته في رحلته البحثيّة، كإشكاليّة ترجمة المصطلحات الغربيّة، ذات المضمون الدّلالي الفكري، والإيديولوجي، والثّقافي، والديني... الخ، إلى العربيّة، أو العربيّة إلى الفرنسيّة ككلمة (الوحي)، الذي أبدى تحفظه إزاء ترجمتها، بسبب قصور اللّغة الحديثة عن الإحاطة بمعناها.

قصد أركون في صيرورة انفتاحه على تلك المناهج، الّتي رغب في توظيفها جميعاً، المراجعة والغريبة الشّاملة للتّراث العربي الإسلامي، من خلال انتخابه بشكل خاص المنهج التّقدي، الّذي جعل منه واجههً لبعض مقولاته، حيث كتب (قضايا في نقد العقل الديني، نحو نقد العقل الإسلامي)، وغار من خلاله هذا في عباب التّراث الإسلامي، بحثاً عن مناطق الظّل الّتي همّشت وُدسيّت، وبقت مسكوتاً عنها أو لا مفكراً فيها، وأعطى إهتماماً خاصّاً للفكر الديني في آليّة اشتغاله، وميّزه عن الإيديولوجي، واعتبر مهمّةً نقده من الضّرورة بمكان، لأهمّيّته في صيرورة التّاريخ وفعاليّة تأثيره في الحياة الاجتماعيّة، وارتفع سقف طُموحه التّقدي ليطلّ حتى النّصّ القرآني، الّذي ميّزه كنصّ تأسيسي أوّل عن النّصوص الّتي أنتجت على ضفافه تفسيراً وتأويلاً، واعتبرها نصوصاً ثانويّة، تحمل من الأهميّة ما جعله يبحث عن بنية وآليّة اشتغال العقل الإسلامي ضمنها، بما فيها حتى الخطاب العقدي الصّارم الذي أنتجه علماء الدّين. والتفت إلى السّلطة السياسيّة، وقصد فضح تلاعباتها بالدّين والسّلطة الدّينيّة لأجل فرض هيمنتها، ودعم موقفها وتبريرها. أراد أن يعيد دراسة الظّاهرة الدّينيّة بمختلف تجلّياتها عبر التّاريخ. بحث في التّراث الديني الإسلامي من خلال البحث في طبقاته المتراكمة، وتميّز بتحفظه أمام المصطلحات الحديثة وإسقاطها على التّراث كما فعل المستشرقون¹.

¹- نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 78.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

على هذا النحو مسّ المنحى النّقدي لأركون المعرفي في نُظْمِهِ، والدّيني في حُقُولِهِ، والثّقافي والاجتماعي في تجلّياته، والسياسي في ممارساته، والتّاريخي في مساراته، وهو في ذلك ليس ببعيد عن التّعريف الذي يعتبر الفكر النّقدي هو كلّ فكر "يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير ناجز يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، وإلى الحفر في الأعماق لاستخراج غير المنظور"¹، مع إقراره وتأكيدِه خصوصيّة، وحياديّة مشروعه النّقدي، على نحو ما يرى.

2. توظيف المناهج المتعدّدة

ستكون وقفنا البحثيّة هنا تكملة لما سبق ذكره في العنصر السّابق، فالمنهج النّقدي الذي اعتمده أركون هو في حقيقته شبكة من المناهج، ارتبطت بجملة "الأجهزة والأدوات المتعدّدة اللازمة لتشكيل عقلانية منفتحة"². فما هي هذه الأدوات والأجهزة التي رشّحها أركون، وأجرى مفعولها وقوانينها في تطبيقاته البحثيّة؟ سنسعى للإجابة على هذا التّساؤل بما يفيد وتحقيق الإحاطة بالفكرة العامة للموضوع، ذلك أنّ المناهج التي اعتمدها أركون، وبالطّريقة والكيفيّة المطبّقة عنده في حقوله البحثيّة من السّعة ما يتعدّر معه حصرها في جزئية فرعيّة من مجرى أيّ مدارس، إضافة إلى وجودها في عناصر بحثيّة أخرى من الدّراسة.

ينطلق مطلب تعدّد المناهج عند أركون من فكرة "ثورته على انغلاق المفكرين داخل إيديولوجيا ضيقة، لذلك لم يشأ هو بدوره أن يتفوق داخل إطار منهج ضيق وصارم. من هنا جاء مشروعه النّقدي يحمل في طياته أكثر من قراءة، ويستوعب أكثر من منهج"³. تأتي في مقدّمته المنهجية التّاريخية الفيلولوجيّة، التي سيطرت على دراساته الأولى، حينما طبّقها على نصوص مسكويه التي درسها، متأسياً في ذلك بكبار أساتذته الذين لازمهم، وقد أكسبه هذا المنهج "الكثير من المهارات، لكن الانغلاق ضمن هذا الإطار وحده دون سواه قد جعله يثور وينتفضّ باتجاه طلب البديل الذي تجلّى في المنهج التّاريخي"⁴. ولم يكن هذا الثّوران إلّا نتيجة رفض ذلك القصور الذي تمكّن من هذه المنهجية التّاريخية الوضعية، التي يتبعها الاستشراق، كونها "لا تأخذ العوامل النفسانية أو الإيمانية أو الإيديولوجية

¹- جهامي جزار وآخرون، موسوعة مصطلحات الفكر النّقدي العربي الإسلامي المعاصر، (م.س)، ص 40

²- أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 1، من المقدمة، بقلم: إدغار موران.

³- أبي نادر نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 93.

⁴- المرجع نفسه، ص 115.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

لظاهرة الوحي في الاعتبار. كل ما يهمها هو التأريخ للوقائع الثابتة، الملموسة والمحسوسة مادياً. أما ما عدا ذلك فلا وجود له بالنسبة لها"¹، فهكذا تُهمل الأشياء الأخرى الأكثر أهمية.

لقد سال مداد أركون بكثافة حول خياره المنهجي المتعدد بالذات، لأجل تنفيذ برنامجه النقدي، معتبراً أنّ دراسات من هذا القبيل لم تنجز في العالم العربي الإسلامي، كما هو الحال في العالم الغربي، مستنفذاً جهده في التأسيس، والتنظير والتبرير... لاستخدام مختلف الأدوات والمناهج البحثية الغربية الحديثة، في مقارباته البحثية لمجال تخصصه، حتى أنّ شدة تمسك وولوع أركون بهذا المنحى، تحيل قارئ ومتتبع فكره إلى التساؤل: عن مدى أصالة فكره ومقارباته التي يعرضها علينا أمام هذه الحالة؟

ولئن كانت التاريخانية كنزعة محافظة، تحاول فرض وجهة النظر القائلة: "وحدها الأحداث أو الوقائع، أو الأشخاص، الذين وُجدوا حقيقةً والذين دلّت على وجودهم وثائق صحيحة، يمكن أن يُقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي. وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك الخيال الاجتماعي أو تنشّطه من ساحة علم التاريخ... على الرغم من أنّ هذه العقائد والتصورات هي قوى حاسمة تغذي الديناميكية التاريخية وتدعمها"²، فإنّ العبور للتاريخية بدأ لأركون بمثابة المفرد والممرّ الآمن، الذي لا بد منه لأجل تحقيق غاياته البحثية، بدءاً من طريقة التصفح وهيئتها، وُصُولاً لمخرجات ومآلات يُريدها.

إنّ النظرة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث، حسب أركون؛ لأنّها شهدت تلك "الممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علماً شاملاً داخل العلوم الاجتماعية، ثم إلى تأثير هذا العلم على البحث الفلسفي"³، فهي إذاً ليست "مجرد لعبة إبتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخصّ الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض"⁴. وفي هذا إشارة من أركون إلى ارتباطها بالجانب الأنثروبولوجي، لما شهداه من تلاقح، وتجاوز لنمطها القديم، "باعتبار أنّ موضوعهما واحد، هو الحياة الاجتماعية، وهدفهما واحد، هو فهم الإنسان فهما ممتازا، ومنهجها

¹- أركون محمد، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2012م، ص42. شروحات المترجم، هامش (*).

²- أركون محمد، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 49.

³- المصدر نفسه، ص 47.

⁴- المصدر نفسه، ص 48.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

يتغير فيه تقدير طرق البحث فقط، يتميزان، على نحو خاص، باختيار الأفاق المتمة: يرتب التاريخ معطياته بالنسبة لعبارات الحياة الاجتماعية الواعية، والأنثروبولوجيا بالنسبة لشروط هذه الحياة غير الواعية¹. ومن الحياة الواعية إلى الحياة غير الواعية، يتأكد عند أركون أهمية الخطاب الاجتماعي، الذي حاول فيه، بصفة خاصة، كما ذكر، تطبيق "النظريات الأنثروبولوجية للعالمين كاردينير ولينتون على دراسة الفكر، والمجتمع والتاريخ في السياقات الإسلامية منذ أن كانت الظاهرة القرآنية قد انبثقت لأول مرة"²، رابطاً هذا بمنحاه في الاستدراك والنقد الموجه للدراسات الاستشراقية، التي كانت تعادي محاولة التجديد في المنهج، حيث كانت تزدرى "المناقشات النظرية والإبستمولوجية التي تؤثر في القواعد الأرتوذكسية، الأكاديمية، الراسخة التي فرضوها على مجال الدراسات الإسلامية"³، وهي الفكرة التي ستأسس من خلالها دعوته إلى خلق فضاء ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية.

يتجذر انشداد أركون، من جهة أخرى، صوب المنهجية التاريخية، التي شكّلت آليته المحورية في نقد العقل الإسلامي، في تأثره الشديد بالبحوث التجديدية التي شقّتها مدرسة الحوليات في مجال الدراسات التاريخية، حينما اعتبرت أنّ الثقافة تتأثر بالوضع المعيش وتؤثر فيه، وفي اعتراضها على التاريخية في تغليب دراستها للشق السياسي، وتقديسها للحدث، وزعمها بضرورة حيادية المؤرخ أمام الأحداث التي ينقلها؛ أي دون تدخل فيها؛ إذ يجب على حقل التاريخ أن يحمل اهتمامات المؤرخ نحو أفاق أخرى: كالطبيعة، السكان، الديموغرافيا، المبادلات، العادات... الخ، وفقاً لمعطيات الأنثروبولوجيا المادية التي أحدثت تحوّلاً في مصادر المؤرخ، حيث لم يعد يكتف بتأويل الوثائق، المكتوبة، التي تنتجها الدوائر السياسية، بل يحرص على اعتماد الإحصائيات، والديموغرافيا، وعلم النفس، وعلم المسكوكات، وعلم الآثار، خدمةً للتاريخ ذاته⁴. ويبقى أمامنا في إطار إظهار التّضافر، والرّوابط القائمة بين أوجه التّعدّد المنهجي، الذي ألحّ عليه أركون ومارسه انطلاقاً من الوجهة النقديّة، الإجابة على ما إذا كانت التاريخية، والتاريخية، والأنثروبولوجيا تحمل في مضامينها الحاجة إلى الألسني السيميائي، أم أنّ هناك اعتبارات أخرى لها من النصيب ما لهم؟

¹ - كلود ليفي شتروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، (م.س.)، ص 37.

² - أركون محمد، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 43.

³ - المصدر السابق، ص 43.

⁴ - دوس فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، (م.س.)، ص 87.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

يسعفنا في الإجابة على هذا الانطلاق من جملة الاهتمامات العلميّة التي افتتحها أركون في موضوع بحثه، حول الأنثروبولوجي، مستأنسين بالتركيز على الخطوط الفكرية العامّة في ذلك. يشقُّ أركون ضمن منتجه الفكري سبيلاً لدراسة الجدليّة القائمة بين الدّيني والاجتماعي؛ أي كيف يخترق ديناً ما المجتمع، وينفذ ويتغلغل في أوصاله؟ ثم كيف يؤثّر تالياً هذا المجتمع في معاني الدّين، ويغيّره ويبدّله تبعاً لتغيّر ملابسات الصيرورة التاريخيّة؟

يطرح أركون ضمن هذا الخط العريض جملة من الموضوعات المتداخلة والمتفرّعة، تمسّ بشكل أساس الدّين، الظّاهرة الدّينيّة، العقل الدّيني، الخطاب الدّيني، النّصّ الدّيني، التراثيات الدّينيّة، مفهوم مجتمعات أمّ الكتاب/الكتاب... الخ، تتبعها مناهج وتقنيات بحثيّة، كفيلة بتحقيق مجال بحثي واسع، حسب ما يرى أركون، وكمثال على ذلك استخدامه لسوسيولوجيا التّلقي، أو علم اجتماع التّلقي كأحد المناهج الأكثر خصوبة، حيث يرى أنّ مفهوم التّلقي مكمل لمفهوم التّاريخيّة، وفحواه كنظريّة يكمن في كون العمل الأدبي يرتبط وجوده بالمساهمة الفعّالة، والتّدخل المستمر لجمهوره على مستوى شتّى الأصعدة، وينطبق هذا على النّصوص الدّينيّة ذات المستوى الأعلى، ووفقاً لهذا "المعنى نجد أن التراث في مجتمعات الكتاب ليس فقط عبارة عن [كلّ] مكتنز بالشّهادات التي خلفها لنا أولئك الذين مسّتهم روح الوحي عبر التاريخي]¹ وإنما عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (تكراره) باستمرار"². إنّ استعانة التّاريخي بالأنثروبولوجي تكمن في المهمّة التي تقدّمها لنا الأنثروبولوجية الدّينيّة، حينما تتصدّر لدراسة "كيفية تلقّى الدين في المجتمع والتفاعل معه سواء على صعيد التراث الشفهي أم على صعيد التراث الكتابي. لذلك كان من المألّف أن يقوم الباحثون بإعادة دراسة كل التاريخ الثقافي في المجتمعات العربية - الإسلامية انطلاقاً من ازدواجية التنافس بين العاملين: الشفهي/ الكتابي، والأسطوري/ والعقلاني. إن التراث قد حمل عبر التاريخ آثار هذه المنافسة. ومن هنا تنبع إلزامية العودة إلى دراسة المفاهيم الأساسيّة التي تمسّ المؤمنين في حياتهم الروحية مثل: التقديس، والغريب المدهش الساحر، والعامل الشفهي، أو الكتابي... الخ"³. وفقاً لهذا المنظور فإنّ تعميق التّقد التاريخي بالأنثروبولوجي يحمل

¹- النّصّ بين معقوفتين المدرج في النّصّ المقتبس من كتاب أركون، أخذه من ايف كونغار، التراث والتراثات، ج2: محاولة تيولوجية، باريس فايار، 1963، ص 163.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 37.

³- أبي نادر نايلة، التّراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 105.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

في مضامينه الوجهة نحو الألسني والسيميائي، لأجل الوقوف عند عناصر أكثر فعالية عند أركون لتعزيز مجريات المسألة النقدية. إنّ انفتاح أركون على النقد التاريخي والاجتماعي وغيره قد تجسدت في مقاربات درسيّة تضمّنتها نصوصه الفكرية على نحو ما سيظهر معنا لاحقاً. ومن التعدّد المنهجي ضمن مشروعه النقدي، إلى الحيادية التي يختصرها في عبارة أو عبارتين على نحو ما سيتضح معنا.

3. الحيادية

يذكر أركون أنّ مشروعه لا يتحيّز لمذهب ضد آخر، ولا ينتسب لعقيدة ضد أخرى، فيطالب من "يريد الانضمام إلى المسيرة النقدية عليه قبل كل شيء أن يتحلّى بموضوعية الباحث؛ أي بعدم التحيّز لمذهب ضدّ آخر أو لعقيدة ضدّ أخرى"¹، والتي يرى في شخصه صورة لها. وتحمل هذه الملامح والأسس السابقة الذكر في مجملها طبيعة الموضوعات والأهداف التي يسعى أركون إلى تحقيقها.

ثانياً: أهداف النقد وموضوعاته

إنّ البيان السابق للأسس التي انبنى عليها الجانب النقدي عند أركون، تتعضدُ بجملة الأهداف التي يسعى لتحقيقها، والموضوعات التي سيعالجها في إطار اعتبار هذا المطلب حامل لمضامين إحدى أجزاء مشروعه الفكري العام، المتعلّق بالعقل الإسلامي.

1. أهداف النقد

الأهداف هي الغايات والمرامي التي تمثلها أركون، وألقى لأجلها في عالم الفكر منتجاً مُثقلٌ بالعبارات والخلاصات التي تؤسّس للصريح والمضمر منها، في محاولة منه التّسويق لها في الحقل الغربي كما في الحقل العربي الإسلامي على حدّ سواء، من خلال المجريات النقدية التي افتتحها، والتي مسّت العديد من الميادين.

النقد في المنظور الفلسفي مهمّة كبرى مستنهضة للعزائم والهمم، ينبغي الانخراط فيها بشكل ابستمولوجي عميق، وهي مهمّة ملقاة على عاتق المثقفين العرب والمسلمين المتواجدين منهم خاصة في بلاد الغرب، حيث كلّ شيء ينبغي أن يحطّ على محك التّساؤل والنقد، ونجاحها مرتبط بحرية التفكير والكتابة والنشر، وبمقدار الوعي بمدى الأهمية الثقافية واللاهوتية والفلسفية لذلك، تلخّصها على مستوى العالم العربي- الإسلامي عبارة أركون التالية: "كل كتب التراث ينبغي أن تُغرّب غريلة شاملة

¹- المرجع السابق، ص 140.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

وأن تُمحّص تمحيصاً لا هوادة فيه¹ بالعودة النقديّة ابتداءً إلى العقل الذي أنتجها، لأجل تحقيق الأهداف التّاليّة:

أ - يصحّ أركون عن هدفه في قوله: "كل أعمال النقديّة المتركزة على تحليل العقل الإسلامي تهدف إلى تحرير الإسلام من الهموم السلطوية والمادية والدينيّة المباشرة. وذلك من أجل أن يعود إلى نقائه الأول وروحانيته الصافية وتنزيهه عن كل أغراض الدنيا وسفاسفها... فالإسلام لم يعد ديناً في عصرنا الراهن وإنما أصبح إيديولوجيا سياسية تزاود [تزايد] عليها قوى السلطة والمعارضة في آن معاً. لقد فقد بعده الديني والروحي المتعالي على عكس ما يظن الكثيرون"². هذا في بعض جوانب الممارسات السياسيّة، كما هو واضح من السّياق الذي يطرح من خلاله أركون هذه المقطوعة، حينما يناقش مسألة العلمنة، أمّا كبعد روحي فمازال على صورته الأساسيّة، المحرك والملاذ الرّوحي الآمن في الأنثروبولوجيا الإسلاميّة، كما يشهد على ذلك واقع الحياة الاجتماعيّة، وتحليلات أركون الأنثروبولوجية ذاتها؛ فالمسألة إذاً متعلّقة بتوظيف الإسلامي.

ب - يهدف النّقد الجذري عند أركون إلى إثارة مشاكل تاريخيّة، وأدبيّة، ونفسيّة، واجتماعيّة، وألسنيّة، وسيميائيّة ضمن الخط الذي استفتحته بول ريكور في كتابيه (فن السرد، والزمن والحكاية)³، يعني هذا عنده زحزحة المسائل القديمة من إطار معقوليّتها (الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهريّة، الفيلولوجية التّاريخوية الوضعيّة، العلميّة) إلى إطار الأشكلة التّعدديّة المتنوعة، التي تطرحها علوم الإنسان والمجتمع، والتي تمسّ حتى مفهوم الوحي المعقّد جداً كمرجعية إجباريّة لدى مجتمعات الكتاب المقدّس، الكتاب العادي⁴؛ التّابعة من هدف تجاوز المنهجية الوصفية السردية المتّبعة في دراسة التّاريخ، سواء في الجهة الإسلاميّة أو الغربيّة (الدّراسات الاستشراقية حول الإسلام).

ج - في فسحةٍ يخصّصها أركون لموضوع أشكلة الظّاهرة الدينيّة، يفتتحها بتبيين مدى أهميّة الدّراسة العلميّة للظّاهرة الدينيّة، يهدف من خلالها، كما ذكر، إلى "تشكيل علم أنثروبولوجي للقاعدة الثقافيّة والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينيّة التي ظهرت في التاريخ.

¹ - أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصرة، (م.س)، ص 172.

² - أركون محمّد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 203.

³ - أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 174.

⁴ - أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 28.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

كما وتهدف في ذات الوقت إلى تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية فالمسيحية فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا¹، ضمن الإطار النظري الذي يتحدّث عنه.

د - كما هدف أركون إلى تبين أنّه كان أشدّ حرصاً على بسط أوجه حقيقة برنامج، فهو نقدي عنده كما قال: "بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسّساتي والسياسي الذي فُرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"².

هذا ما تراء لنا تسجيله في هذا العُنصر، ذلك أنّنا لو تتبّعنا مثل الاستطرادات النَّصِيّة التي أوردناها، والتي يفصح من خلالها أركون عن أهدافه لانتهى بنا الأمر إلى تأسيس فصلٍ خاص بها، بالنظر إلى وفرتها، وتنوّعها، وتكرّرها، وقد رأينا أنّ أمراً كهذا يتوافق والمنحى العام لأركون في منتجه الفكري، الذي يطبعه التّكرير والتّريد، والتّشعّب للفكرة الواحدة، التي تأخذ مسالك مختلفة.

2. موضوعات النّقْد

لم يقتصر أركون على إيضاح حقيقة برنامج النّقدي المقدّم للباحثين والقراء ولا على أهدافه فقط، بل راح يحدّد موضوعاته ومكوّناته البحثيّة الأساسيّة والفرعيّة، باستطرادٍ ليس ببعيدٍ عن سابقه، نقتصر فيه على السرد الموثّق لجملة الحقول المعرفيّة، التي رأى أنّها تتيح لنا تجميع الخصائص المكوّنة للفكر الإسلامي، وقد عدّدها في كتابه تاريخيّة الفكر الإسلامي كما هي موضحةً في السرد التّالي³:

1- القرآن وتجربة المدينة.

2- جيل الصحابة.

3- رهانات الصّراع من أجل الخلافة/ أو الإمامة.

4- السنّة والتّسنن.

5- أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة.

6- مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وأفاقها.

7- العقل في العلوم العقلية.

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 275.

²- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 13.

³- المصدر السابق، ص 15.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

8- العقل والمخيل في الأدبيات التاريخية والجغرافية.

9- العقل والمخيل (=الخيال) في الشعر.

10- الأسطورة، العقل والمخيل في الآداب الشفهية.

11- المعرفة السكولاستيكية (= المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحسّ العملي) (le sens pratique).

12- العقل الوضعي والنهضة.

13- العقل، المخيل الاجتماعي والثورات.

14- رهانات العقلانية وتحولات المعنى.

ويمكن القول بعد الذي ذكرنا، كما يرى رون هالبر، الذي تحدّث طويلاً عن الجهود الفلسفية عند محمد أركون، أنّ في اعتماده الضرورات العلميّة، والنقد الجريء سعى إلى إحلال خطوط عامّة لبرنامج إسلام يلبي تحديات الحداثة على الطريقتين الغربيّة، إسلام لا يتراجع أمام المستحيل التّفكير فيه، واللامفكر فيه، يستنبط على نحو منهجي أفكاراً جديدة، فيميّز تميزاً واضحاً ما بين الأسطورة وعلم الأساطير. غير أنّه كمشروع يعاني من فقدان تقليد في مبحث العلوم النّقديّة، منسجماً مع طريقة مسعاه، علاوة على هذا اعتماده على عدّة مفاهيم من خطاب ما بعد الحداثة، الذي يُقْصِي الانفتاح على تعالٍ فوق الوجود لا يجاري مشروع أركون¹، لذا نرى أنّ الفكر يبقى مفتوحاً على إمكانيّة نقد حتى النّقد.

من النّقديات التي تتأصل كمطلب تنبني عليه العديد من المناحي الفكرية التي يسعى الفكر الأركوني في مجمله إلى التعبير عنها، إلى الإسلاميات التي أردفت بكلمة التّطبيقية، التي تعدّ هي الأخرى فضاءً مكتملاً للنّقد، باعتبارها الحلقة التّنفيذية التّالية لما هو مستدرّك في المرحلة النّقديّة، كما سيتضح.

المطلب الثاني: الإسلاميات التّطبيقية

سبق أن بيّنا كيف عاش أركون حياته العلميّة في قلب التّحولات والتّقلّبات التي شهدتها الدّراسات التاريخيّة والاجتماعيّة والفكريّة في فرنسا، وما تميّزت به من ظهور لاستراتيجيات معرفيّة عملت، حسب أركون، على زعزعة "أنظمة الفكر والقيم السائدة، في الوقت الذي تقدم فيه بدائل أكثر

¹ - هالبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، (م.س)، ص 215.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

خصوصية¹ ضمن بيئتها. حيث عاش أركون لحظتها فرصة الإملاء الأول، حينما فرض عليه ثراء الفكر والنظر في مادتي أصول الدين، وأصول الفقه الولوج إلى باب الإسلاميات من نافذته الواسعة، غير مستبعد دراسة الكلاسيكيات الاستشراقية، التي كما أبدى فيها إعجابه وانهاره بإنجازاتها العلمية، سجل تحفظه على قصورها ومواطن الخلل فيها.

الفرع الأول: أوجه القصور في الكلاسيكيات

تدل كلمة الإسلاميات في إطلاقها العام على ميدان الدراسات الإسلامية، وهي إذا وردت في الفكر الأركوني تعبر عن توظيفات مختلفة حسب ما أضيف لها. أما الكلاسيكية عنده "عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام، وهو صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية"²، وهو يقصد هنا المستشرقين الكبار في فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وألمانيا، من أمثال كارل بروكلمان وجوزيف شاخت وجولد تسهر وتيودور نولدكه ولويس ماسينيون وريجيس بلاشير وجوزيف فان إيس، ومكسيم رودنسون وجاك بيرك وبرنارد لويس وكلود كاهين، وغيرهم من الأساتذة الأكاديميين والجامعيين الذين درسوا الموروث الثقافي العربي الإسلامي، انطلاقاً من المنهجية الفيلولوجية³ المعروفة بدقتها وصرامتها⁴، والذين أثروا جميعهم بنظرياتهم على فكر أركون ومنهجه.

وحسب أركون فإن هذه الكلاسيكيات ترى نفسها أنها ملزمة بتقديم محتوى كبرى النصوص التراثية الإسلامية للغات الأجنبية، تحت تأثير الصحة، والموضوعية الملزمة؛ أي من دون أي تدخل نقدي أو تحليلي لهذه النصوص، حتى أضحي عالم هذه الإسلاميات يتصرف كدليل في متحف. الباحث المتتبع لفكر أركون يلحظ بوضوح تكرر تسجيل موقفه الخاص من هذه الكلاسيكيات، سواء من جهة

¹- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، (م.س)، ص 23.

²- أركون محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، (م.س)، ص 37.

³- المنهجية الفيلولوجية: هي المنهجية التي اعتمدها الاستشراق الكلاسيكي، وهي "تتمثل في تحقيق المخطوطات وطباعتها، وقراءة النصوص قراءة لغوية تقليدية تكتفي بملاحظة التأثيرات التي تركتها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة. وبما أن القرآن قد جاء بعد التوراة والأنجيل من حيث التسلسل الزمني فإنهم يستمتعون كل الاستمتاع في البحث عن تأثير الكتب الدينية السابقة فيه (سواء من حيث الكلمات أو الموضوعات...)، وبالتالي فهم يستنتجون أن القرآن ليس إلا تكراراً للتوراة والإنجيل... أنه فقط مجرد تقليد". المصدر نفسه، ص 119، هوامش المترجم وشروحاته، رقم 41.

⁴- مستقيم محمد، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي، ALNAYA، دمشق، و محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، والشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013م، ص 75.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

توظيفه الغزير، واستناده الكبير على نتائج دراساتها في حقله البحثي، ثمّ من جهة استدرآكاته النّقديّة على توجّهاتها العلميّة في مقارنة ومقاربة موضوع الإسلاميات. وقد سبق وأنّ أشرنا إلى بعض هذه الجوانب أثناء تعرّضنا لجملة المؤثّرات التي ساهمت في صياغة فكره، وما يهّمنا هنا في هذا الموقف هو استجلاء وإبراز جوانب القصور كما حدّدها؛ لأنّها "الوجه الحاملة إياه على الدعوة إلى تأسيس إسلاميات جديدة"¹. لقد حدث أن أهملت وغيّبت الكلاسيكيّات من دائرة البحث والتّحريّ العديد من الجوانب البالغة الأهميّة، التي حصّرها أركون ضمن مؤلفه (تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي) في نقاط² تضمنت تغييب جانب الممارسة الشّفويّة في الإسلام من الحقول الدراسية، خاصّة لدى الشّعوب التي لا كتابة لها، ثمّ المعاش غير المكتوب، وغير المقال عند من لهم مقدرة على الكتابة، وكذا المعاش غير المكتوب لكن المحكي، في اللّقاءات اليوميّة، والاجتماعات ودور المساجد، والجامعات، باعتباره مادة غنيّة للتّحريّ السوسولوجي، وهو أوضح دلالة على الإسلام من المكتوب، كما المؤلّف المكتوب عن الإسلام المنظور إليه بأنّه غير تمثيلي (non présentatif)، مع صدّ النّظر إلى الأنظمة السيميائيّة غير اللّغوية ذات العلاقة بالحقل الدّيني. فالإسلاميات الكلاسيكيّة تمركزت دراساتها حول حدود الفكر المنطقي (ميثولوجيا، فلسفة، قانون)، بمنظور مثالي؛ أي تنظر إليه كجزء من تاريخ الأفكار، متناسيّة دراسة الإسلام في شقّه التفاعلي المتبادل بين مستويات مختلفة من الوجود الإنساني (اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعية..الخ).

يُرجعُ أركون هذا الإلغاء والإهمال، من جهةٍ إلى تموضع هذه الكلاسيكيّات ضمن نطاق هامشي داخل الثّقافة الغربيّة، وإلى بقائها متضامنة مع الرّؤيا التّاريخيّة المركزيّة، وافتقارها إلى التّجديد في المنهج، أي تفويت فرصة تطبيق المناهج الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع في حقل بحثها، باستثناء بعض التّطبيقات الخجولة، وهو مع هذا يؤكّد على أهميتها كخطوة أولى لبداية مراحل متقدّمة من البحث النّقدي، ومساهمتها الفعّالة في تنشيط ساحة الفكر الإسلامي.

إنّ القراءة الاستقرائية للفكر الأركوني تثبت لنا أنّه لم يكتف بحصر، وإبراز أوجه القصور والإهمال التي سجّلها على هذه الإسلاميات، بل راح في خطوةٍ إجرائيّة تاليّة يتأسّس عنده مطلبٌ آخر خلال تدريسه لمادة الفكر الإسلامي في السّرّبون، يعترض فيه على التّجزئة التي كانت تعتمد عليها هذه

¹ بلقزير عبد الإله، نقد الثّراث، (م.س)، ص 371.

² أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س) ص 52.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

الدّراسات في تقسيم مادة الفكر الإسلامي إلى اختصاصات متعدّدة، (علم الكلام، والفقه، والقانون، والتفسير، والفلسفة، والأدب...الخ)، ومن ثمّ راح يرسم الخطوط العريضة للإستراتيجيات المعرفيّة، والمهام التي تعمل على التّفريق بين التّطبيقات، والكلاسيكيات، منطلقاً فيها من تجاوز المنهجية القديمة، ومن تحديد سيمات التّطبيقات التي يريدّها بدلاً عن الكلاسيكيات.

الفرع الثّاني: سيمات التّطبيقات

على هذا النّحو تأسّست التّطبيقات كتصويب وردّة فعل على الكلاسيكيات في حدود البيئة العلميّة التي كانت سائدة في مجال الدّراسات الإسلاميّة لدى الغرب "كمجال درسيّ بديل، يغطي المُهمَل، والمنسيّ، واللامفكّر فيه في تراث الإسلام، وبعُدّة منهجية جديدة"¹ ومع مرور الوقت أخذت الفكرة صبغة مشروع فكري "ذو طموح منهجي متعدد يقترحه علينا أركون لإعادة قراءة التراث قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة والنصوص المفسرة الكبرى"²، واصفاً إيّاه بلسان قلمه بأنّه "المشروع الاستقرائي الاكتشافي الحفري التقديري الإنصافي المستبطن للمسكوت عنه والمزبل لأنواع التلبس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق"³، المترجم في منتج فكري، تضمن المقاربات والإشكاليات التي يثيرها كمقترح أو كمشروع بحسبه، حمل عنوان (قراءات في القرآن، 1983م)، و(نقد العقل الإسلامي، 1984م)، و(اللامفكّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، 2003م). وحسب أركون فإن ترجمة تطبيقاته جاءت للإجابة عن ثلاث حاجيات معرفيّة، تتصدّرها الحاجة إلى تأسيس ميدان علمي مستقل، أطلق عليه اسم (الإسلاميات التّطبيقيّة)، ثمّ تغطية الحاجة إلى تجاوز الأفق المنهجي والمعرفي الذي يقبع فيه الاستشراق، ثمّ توفير عدّة اشتغال علميّة جديدة في مجال الإسلاميات من خلال الانفتاح على الثّورة المعرفيّة التي دشنتها علوم الإنسان والمجتمع، على صعيد المنهج أو الأجهزة المفاهيميّة.

¹ بلقزير عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 372.

² خليفي عبد المجيد، الإسلاميات التّطبيقيّة ومنزلتها من النّسق الأركوني، ضمن كتاب ندوة فكرية: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ص 24.

³ أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 16.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

والتطبيقات مع سعيها للاستجابة للحاجيات المذكورة سابقا، تتمتع أيضاً بسميات، تُذكر في نصّ أركون على أنّها ملاحظات أو مميزات، محدّدة في¹:

أوّلاً: بالنّظر إلى الدور البارز للإسلام في صناعة الإيديولوجيا الرسميّة، والحفاظ على التّوازنات التّفسيّة والاجتماعيّة، وإلهامه المواهب الفرديّة، فإنّ هذا يفرض فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرّسالة القرآنيّة، ولمنتج فكر علماء الإسلام المؤسّسين للتّراث الحي، في الماضي كما في الحاضر. ثانياً: إنجاز برنامج بحوث دقيقة، تنطلق قاعدتها الأساسيّة من الأسئلة المطروحة من قبل المسلمين في حياتهم اليوميّة، تحيط بتعقيدات الحالة التّاريخيّة المعاشة للمسلمين، وقلق العقل المعاصر في بحثه عن الحقيقة.

ثالثاً: في اللّحظة التي راحت علوم الإنسان والمجتمع تُقلّب ظروف ممارسة الفكر العلمي في الغرب، لا يزال الفكر الإسلامي يركّز على إبستمي القرون الوسطى². فالمهمّة العاجلة أمام التّطبيقات هي البحث في شروط صلاحية الانتقال من المسلّمات المعرفيّة للقرون الوسطى، إلى المسلّمات المعرفيّة للفكر الحديث، من أجل ممارسة لفكر إسلامي معاصر.

رابعاً: لما كانت الظّاهرة الدّينيّة تتجاوز التّعبيرات التي يقدّمها عنها أيّ دين، فإنّ التّطبيقات في انفصالها التّدرجي عن الكلاسيكيات تهدف إلى دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين؛ باعتباره فعاليّة علميّة داخل الفكر الإسلامي تستبدل الموقف المسيطر داخل الأديان بالموقف المقارن، ثمّ كفعاليّة علميّة أيضاً متضامنة مع الفكر المعاصر كلّه تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة في تأسيس أنثربولوجيا دينيّة.

يؤكّد أنّه ضمن هذا المنظور المزدوج إنخرط في عمليّة إعادة قراءة القرآن، لأجل تساؤلات وصفها بأنّها مألوفة منذ وقت في الفكر المسيحي، ما سمح له بتمثّل الموقف العلمي المعاصر (الحداثي) اتّجاه موضوع مركزي كالقرآن، من خلال إخضاعه إلى "محك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التّفكيكي، وللتأمّل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته وإنهزاماته"³.

¹- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س) ص 55.

²- يحيل أركون في نصّه الأصلي المترجم إلى أبرز عناصر إبستمي العصور الوسطى، والتي تتلخّص في رفض المسلمين تاريخيّة العقل، انظر: أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س) ص 55.

³- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 56.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

الملاحظ أنّ عمله هذا يثير العديد من التساؤلات التي تبحث عن إجابة، حتى من منظور التوجّهات العلميّة الحديثة الغربيّة ذاتها، التي انشدت إليها بقوة وحماسة، وولج فيها مخلصاً ومعانداً التوجّهات الفكرية المألوفة، قاصداً، كما ذكر، المساهمة في تجديد الفكر الإسلامي عموماً، حيث تبدو أبرزها في دراسة مدى صلاحية هذه المناهج والآليات المنتخبة من قبله لاستنطاق نصّ غائر في الخصوصية؟ والتي سعت هذه الدراسة في محاولة الإجابة عليه. ثمّ أيّ رؤى ونظريات بعينها سنطبّقها أمام ما شهده تاريخ الفكر الغربي من جدلٍ واختلاف حول السيمولوجيا، والهرمنيوطيقيا، والتفكيكية، والنقدية... الخ؟ حيث تقع على تخوم وحدود يتعذر معها القبض على خصوصياتها، ومن ثمّ التطبيق الآمن لها في حقل القراءة. ومن السهل أن نتساءل هنا عن المعيار الذي سيجعل من القرآن كنصّ عظيم قابلاً للقراءة بمقتضى هذه الآليات والمناهج؟ ونحن نعتبر أنّ غياب الإجابة على مثل هذه التساؤلات وغيرها، والوصول إلى أمرٍ فصلٍ بشأنها، إنّما هو ليّ لعنق النصّ، وتحكّم فيه، وجرح له، وسطوٌ على خصوصيته.

خامساً: الإسلاميات التطبيقية ممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات، تبعاً لتضامنها مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره، ومتطلبات موضوع دراستها، من جهة كون الإسلام كظاهرة دينية تتعالق فيه دون انفصال العديد من العوامل، من جهة ارتباطه منذ نشأته بكلام أصبح لاحقاً نصّاً، وهذا يتطلّب الإمام بعلم الألسنيات بشكل كامل، ثمّ يتضافر فيه العامل النفساني السيكولوجي (الفردية-الجماعية)، والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، العامل السوسيولوجي (محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع)، العامل الثقافي (فن، أدب، فكر... الخ)، وعلى هذا النحو يبدو الأمر أكثر تعقيداً لمن يريد اكتشاف مجالاً واسعاً كهذا.

سادساً: في هذه السّمة عدد أركان بعض المبادئ والقرارات التي يرسمها للتطبيقات، انطلاقاً من وجهة النظر الإستمولوجية (المعرفية)، فهي ترجّح في مساراتها وخطتها نقد الخطاب¹؛ لأنّها تعلم أن ليس هناك خطاب أو منهج بريء، كما أنّها تتبنّى تعددية المناهج الدراسية، لأجل تجنّب اختزال المادة المدروسة، ثمّ تلجأ إلى المنهج السلبي في دراسة ما لم يدرس حتّى الآن، كدراسة اللامفكر فيه ضمن نطاق الفكر الإسلامي.

¹ - يحيل أركون هنا إلى الصيغة التقديرية التي ينتخبها هو في هذا المجال، وهي المعنى الذي حدّده لوي ماران في دراسته لفكر باسكال. راجع: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

تأخذ هذه المبادئ أو القرارات ضرورتها لدى التطبيقات من ضرورة إرضاء متطلبات الفكر المعاصر، والإجابة على الحاجات العلميّة الرّاهنة للفكر الإسلامي، في ضوء معاناته من الانقطاع بالقياس إلى عصره الكلاسيكي (العصر الذهبي)، وتأثره واستخداماته للإيديولوجيّة الحديثة التي نشأت خارجه في معركته التّحرّريّة. وفي موقفٍ مكملٍ لهذا الإثراء الصّريح والضمّني الذي يثيره أركون ضمن منتجه الفكري حول سمة التّطبيقات، يعمل على تحديد مهامها كما سيتضح معنا في العنصر الموالي.

الفرع الثالث: مهام التّطبيقات

تبدو فكرة المهام ذات علاقة بالمضمون، تستهدف في مجرياتها التّطبيقيّة محتوى الإسلاميات، الذي يدور على نحو ما بيّنا سابقاً على "جملة مترابطة من الموضوعات والقضايا ذات الصلة بتاريخ الإسلام الثقافي والديني، من وجهة نظر النقد التاريخي. وتقع ضمنها قضايا الموقف من التراث وكيفية قراءته وموضعتة في سياق تاريخي وديني أشمل (= التراث التوحيدوي)، والتفكير في المَهْمَل والمنسيّ فيه، وفي جملة مساحات اللامفكر فيه في تاريخ الإسلام، وغير القابل للتفكير فيه، ونقد العقل الأورثوذوكسي، وتحليل نظم المعرفة العامة (الإبيستيمات) للتفكير...، وسوى ذلك من موضوعات"¹، التي حصر أركون هدفها النهائي في "خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرّر من المحرّمات (tabous) العتيقة، والميثولوجيات² البالية، ومحرراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً"³، وهو في هذا ينطلق من مشاكل الحاضر، ومن الأساليب التي عولجت بها في المجتمعات الإسلامية، ليحدّد قطبين من الاهتمامات والمهام التي تدور حولهما التّطبيقات، حصرهما في (التّراث، والحدائثة). فلماذا هذا الاختزال في قطبي التّراث، والحدائثة؟

¹- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص374.

²- الميثولوجيات: جمع ميثولوجيا، تعريب لمفردة أجنبيّة، استعملها أركون هنا دون أن يحيلنا إلى دلالتها عنده، كما هو الحال عند استعماله للعديد من المصطلحات ذات المضمون والدلالة الخاصّة. مكوّنة "من مقطعين: ((ميتوس+ لوغوس)) ميثولوجيا. ميتوس تعني ما يتنافي والعقل، ولوغوس تعني العقل، والميثولوجيا تعني بدراسة وتفسير الأساطير، كما تدل لفظة الميثولوجيا كذلك على مجموعة الأساطير الخاصّة بشعب ما. مثل: الميثولوجيا الفينيقية، الميثولوجيا المصرية، الميثولوجيا الإغريقيّة... هذا وقد اهتمت الميثولوجيا الحديثة بتعريف الأسطورة ودراسة بواعث نشوئها وتفسيرها ودراسة وظائفها النفسية والفكرية والاجتماعية". (نعمة حسن، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشّعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ج1، ص26.

³- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص58.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

اعتنى أركون كمفكر معاصر بعنصر التّراث عناية بالغة، بل كان مدار فكره، فهو في استدرآكاته المقدّمة حول النقائص التي سادت الدّراسات الكلاسيكيّة يرفض منطق التّجميع والرّص الشّامل لمعطيات هذا التّراث، ويدعو إلى "وعي علمي بالتّراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانيّة، مفرقاً بينهما وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني"¹، ويبدو الأمر أكثر أهميّة وحيويّة بالنّسبة إليه أن نتساءل: كيف نقرؤه؟ أو كيف نعيد قراءته؟ ولعلّ في الإجابة على هذا التّساؤل كما أراده "فيصل التفرقة بينه وبين سواه من الباحثين في ميدان الدراسات الإسلاميّة"².

إنّ إثارة التّساؤل حول هذه القراءة يقتضي سلفاً وجود مقروء يُحدّد في ضوئه طبيعة أو "فلسفة هذه القراءة ومنطلقاتها النظرية"³. هذا التّحديد الذي تداعت لأجل ضبطه المقالات والمواقف البحثيّة والدّرسيّة التي يطرحها أركون ضمن فكره. يذكر أركون في إحدى أهمّ النّصوص وأطولها، التي يوضح فيها وجهة نظره، ومنطلقاته ومبادئه وتوجّهاته في تعامله مع الفكر الإسلامي وقضاياها فيقول: "لا أدين أي نوع من أنواع الأعمال الفكرية بما فيها التفسير الدينية الجادة على الرغم من اختلافها في ما بينها إلى حدّ التناقض والتصارع. كل ما أنتج من إبداعات فنية وأدبية أو علمية أو مؤلّفات دينية، خلال مسيرة التاريخ، يستحق أن نصغي إليه ونعطيه حقّ الكلام. ولن أقول أبداً في حياتي إن المدرسة الحنبليّة متفوّقة على المدرسة الشافعيّة أو إن الشيعة متفوقون على السنة أو العكس. لماذا لا أقول ذلك؟ ليس خوفاً من هؤلاء أو رغبة في محاباة أولئك، وإنما لسبب أعمق وأكبر بكثير. لن أقول ذلك أبداً؛ لأنّ كل هذه الاتجاهات تمثّل أصواتاً ارتفعت يوماً ما في سماء التاريخ. لقد وُجدت هذه الأصوات حقيقة في التاريخ، وبالتالي فعلى المؤرخ، إذا ما أراد إنجاز عمله بشكل جيّد (لا متحيّز ولا متعصّب) أن يعطيها حقّ الكلام، أن يدعمها تعبّر عن نفسها. وإذا كانت إحدى هذه الاتجاهات قد مارست السلطة السياسيّة وقمعت الأصوات الأخرى أو منعتها من حرية التعبير عن نفسها، فإن من واجب المؤرخ أن يشير إلى ذلك. وإذا قال ذلك ولم يرض السّنّيين مثلاً (أو حتى الشيعيين عندما أتيح لهم أن يمارسوا السلطة) فإن المشكلة مشكلتهم، ولا تعني المؤرخ. المؤرخ مطالب بأن يقول الحقيقة كاملة سواء رضي

¹ نصر حامد أبو زيد، النصّ السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م، ص 14.

² بلقزيز عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 375.

³ المرجع نفسه، ص 376.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

المعنيون بها أم أبوا. وإذا ما استمروا في البقاء على مواقعهم الدوغمائية المتصلّبة والمترسّخة منذ العصور السّكولاستيكية المدرسية، فإنّهم سيرفضونها بالطبع، هذا شيء مفهوم. هذا ما نصطدم به من خلال بحثنا عن الحقيقة التاريخية في الإسلام¹. أركون هنا ينطلق من الإيمان بضرورة عدم تقييد حرية التّفكير، ومن تصوّر الإنسان بصفته موجّهاً نحو الحرّيّة، فهل فعلاً يجب أن لا يعترض سبيلنا شيء إزاء تحقيق رحلة الإجابة على سؤال القلق المعرفي والفلسفي؟

منطوق هذا النّص يقول أنّ الحقيقة كما يراها أركون كدارس لها، تكون خارج نطاق الصّراعات المذهبيّة، وضمن خط التّموقع في مهمّة المؤرّخ، "الذي يريد أن يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكّد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيّرة ومتحوّلة بطبيعة الحال"². وبعبارة أخرى كما يمليه عنده منطق الدّراسة الحدائيّة، لذا يرجع أركون أدراجه، ويلجأ إلى التّساؤل حول هذا الموقف كمهمّة كبيرة تفرض نفسها عليه، ذلك أنّه آمن بالحدائنة ومكتسباتها إلى درجة الوثوقيّة التي لا تناقش بالنسبة إليه، حتّى وإن أبدى في فكره ما يظهر أنّه انتقدها. وهو يرى في هذا مهمّة كبيرة تفرض نفسها عليه، لتساؤل: ما هي الحدائنة؟ بداية لقد ربط أركون بين التّراث والحدائنة على ما بينهما، حسب منطق أركون ذاته، من قطيعة تاريخيّة وثقافيّة واجتماعية تؤكّد حقيقة التّغاير والتّباعد، فبأيّ وجه يكون هذا الرّبط عنده؟

يرى أركون بداية أنّ تعريف التّراث، وكذا نوعيّة العلاقة المقامة معه متعلّق بمفهوم الحدائنة، الذي يستند إليه عالم الإسلاميات التّطبيقيّة، ذلك أنّ طريقة النظر لهذا التّراث تختلف من باحث إلى آخر، فالذي يعتمد المنهجية الفيلولوجية غير الذي ينسب إلى التّاريخ المنفتح على إشكاليات وإنجازات العلوم المعاصرة المتعلّقة بقطاعات واسعة من المجتمع، إنّه لا يمكن أن "نقيم روابط حيّة مع التّراث ما لم نتمثّل أو نصطلع بمسؤولية الحدائنة كاملة"³. هكذا يرى أركون أنّ الحدائنة وحدها تتيح لنا استخدام وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي والألسني (اللّغوي) والفلسفي، وهو المنظور الذي يراهن عليه في تجاوز منحي الكلاسيكيات "التي اكتفت بالدراسة الإيجابية (L'approche positive) لتاريخ الإسلام"⁴، من خلال تركيزها على الإنجازات المختلفة لمرحلة التّشكيل والنّضج؛ إذ

¹ - محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 245.

² - المصدر السابق، ص 245.

³ - أركون محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 59.

⁴ - المصدر نفسه، ص 59.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

لابد من "النظر إلى التراث في كليته، من دون انتقائية إيديولوجية، والاعتراف بتاريخيته؛ أي بوصفه تعبيراً عن شروطه التاريخية، التي في ضوءها يفهم وتُدرك مقاصده. وبهذا الاعتبار نقيم العلاقة به بمعزل عن أيّ مطلب غير المطلب المعرفي: الفهم، والتحليل، والنقد، وتكون المسافة واحدة مع معطياته كافة"¹.

إنّ انتقال أركون من الحالة الإيجابية في قراءة التراث بحسبه إلى الحالة السلبية جعلته يحدّد مجموعة من الموضوعات التي تدور حولها هذه الدراسة التي يريدّها، ثم يقترحها كحقل خصب تدور حوله تطبيقاته، ويركز ضمنها على إحدى السبل الأكثر أهميّة في هذا الطّريق السّلي الذي يعوّل عليه، ذلك أنّ المشكلة العويصة المتعلّقة بعنصر (اللامفكر فيه) بعد، و(المستحيل التّفكير فيه) في فترة معيّنة تسمح لنا بفهم طبيعة المهام التي تتطلّع إليها هذه التّطبيقات.

يتحدّد هذا العنصر؛ أي المنهج السلي عند أركون بكل "موضوع أو مسألة حَجَب الاهتمام بها موانع فكرية أو سياسية، في المجال الإسلامي، من قبيل الافتقار إلى الأدوات النظرية والمنهجية الملائمة، أو من قبيل الاكتفاء بمعطيات المعرفة التّقليدية، وترديدها بوصفها الممكن المعرفي الوحيد المتاح، أو من قبيل انشداد الفكر إلى المحصّلة الناجمة من إعادة إنتاج اليقينيّات المُجمّع عليها، والمقبولة من الدولة، وما في معنى ذلك"². يعتقد أركون أنّ إحدى أوجه النفوذ إلى عمق العلل التي يعاني منها الفكر الإسلامي سواء في منشئه أو مساره، ماضياً وحاضراً، هو قرع هذا الجانب، الذي يعتمد في إيضاحاته على (سمة الخطاب) وامتداده المحسوس في العمل البشري؛ أي من حيث ترجمة هذا الخطاب في أعمال وأفعال النّاس، حيث تُظهر خطيّة هذا الخطاب أنّ هناك نهجاً ما منتخباً ضمن إمكانيّة وجود خطوط فكرية أخرى يمكن إنتاجها، كما يظهر ذلك من تعدّد الأنظمة الدّينية والفلسفيّة.

تتعدّي فكرة (اللامفكر فيه) من وجهة نظر أركون إلى طرح إشكاليّة (المنسي، والمتنكر) ضمن الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً، كتساؤل ملح يعبر عن المصاعب العلميّة والنظرية التي تعترض الإسلاميات التطبيقية، والتي هي في منأى عنها إذا ما تكفّلت الكلاسيكيات بإخضاع "خطابها الخاص لعملية نقد إبستمولوجي شديد"³، وعلى هذا التّحو تتجذّر التّطبيقات في القصور الذي يسجّله أركون على الكلاسيكيات؛ إذ لم يعد ممكناً تقديم "الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية (substantialiste)، وذاتية

¹- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 376.

²- المرجع السابق، ص 378.

³- أركون محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص 61.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

(essentialiste)، وذهنية (mentaliste)، وثقافية وتاريخية ومادية وبنوية¹. وعلى هذا النحو، انطلاقاً من إشكاليّة القصور في الكلاسيكيات تتأسّس التّطبيقات، لتمثّل مهام وموضوعات، متكئةً على ركيزة منهجيّة أطلق عليها أركون اسم (العقل الاستطلاعي المنبثق)، كما سيتضح معنا في العنصر الموالي.

المطلب الثالث: العقل الاستطلاعي المنبثق

لا يشكّل هذا المطلب عند أركون مشروعاً، بقدر ما يمثّل حاجة منهجيّة، يتطلّع إلى بسط إيضاحاته حولها كلّما تيسّر له الأمر، ليطلعنا بوجه من الوجوه عن حاجة مشاريعه الملّحة لها. في نهاية كتابه (قضايا في نقد العقل الديني)، وتحت عنوان: (المثقفون العرب والغرب: عصر التّنوير، الحداثة، وما بعد الحداثة²) يعرض جزءاً من ملامح منظوره الفلسفي والفكري حول هذا المطلب، نتكفل هنا بإيضاح بعض جوانبه من خلال هذا الجزء وما تضمّنه من عناصر.

الفرع الأول: مفهوم العقل المنبثق

إنّ العقل الذي بلوره ديكارت وسبينوزا، ومن أتى بعدهما³، من فلاسفة عصر التنوير قد أنتج ما يسمّى (بالحداثة الكلاسيكيّة)، التي تؤمن بأنّ العقل يمكن أن "يتوصّل إلى الحقيقة إذا مارس عمله طبقاً لقواعد دقيقة وصارمة يحددها هو بنفسه"⁴، حيث بدأ العقل يقلع حضارياً في أوروبا، وينطلق على أسس جديدة، أعطى فيها ديكارت وسبينوزا "الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاعاً من برائين العقل اللاهوتي القروسطي"⁵. هذه الاستقلالية الذاتيّة التي أضحت تبلور الأخلاق، وقواعد السلوك، وتحمل مسؤوليّة تنظيم المجتمع، ومع هذا لم يتوقّف الغرب عند حدود هذه العقلانيّة الجديدة التي أمّنت له تفوّقه، بل راح يتجاوزها في مسألة ارتكازها على اليقينيّات المطلقة إلى "مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مساره

¹- المصدر نفسه.

²- عبارة عن حوار أجراه هاشم صالح مع أركون حول الموضوع المذكور.

³- ذكر أركون منهم: فولتير، ودريدرو، وروسو والموسوعيين، وكانط، والإنجليز من قبل، (أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، (م.س)، ص 316).

⁴- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، (م.س)، ص 315.

⁵- المصدر نفسه، ص 316.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

أو تعديله إذا لزم الأمر"¹، وهو ما يسمى بعقل (ما بعد الحداثة)؛ إذ لا يحبذ أركون هذه التسميّة، ويميّزه إطلاق اسم (عقل ما بعد انهيار الإيديولوجيات الكبرى واليقينيات الرّاسخة) عليه. وإذا كان أركون قد ظلّ يعمل على عرض تحليلاته وانتقاداته في عموم منتجه الفكري، كلما سنحت له الفرصة، مستوضحاً طبيعة عقل (الحداثة الكلاسيكيّة) من جهة مسيرته، ومجرياته، و يقينياته، ووثوقيته بحقائقه المطلقة، ثم طبيعة العقل النّقدي في اللّانهائية حقائقه، ونسبته التي لا تدوم، فإنّ الاستطلاعي المنبثق سيأخذ معنى معيّنًا عنده، ينطلق فيه من رفض تسمية عقل ما بعد الحداثة. يتجذّر ادّعاء أركون بأنّ هناك عقل منبثق (استطلاعي) ضمن الحركة التي تشهدها تطورات الحياة الفكرية والفلسفيّة الغربيّة باعتباره "عقلاً منبثقاً لا يقبل الانفصال النهائي عما تلقّاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل الميتافيزيقي في الماضي، بشرط أن يعيد النظر في جميع ما ورثاه ولا يزال حيا عاملاً في حياتنا المعاصرة، بل وفي إنتاج مستقبلنا. بمّ يمتاز هذا العقل عن العقول السابقة له؟"² وأركون إذ يلقي بهذه العبارة يزيداً وضوحاً عندما يجيب على تساؤله، ويحدّد مميّزات هذا العقل التي يجنح إليها، ويفضل الالتزام بها في مقارباته الفكرية ومساراته البحثية لمختلف القضايا التي تناولها بالتحليل والنقد.

الفرع الثاني: مميّزاته

التمييزات هي جملة الخصائص التي يتمتّع بها هذا العقل مقارنة بغيره من العقول، التي اضطلع أركون بمهمّة قراءة منتجها، بتصويب جهده النّقدي حول تفكيك إستحكامات هذه العقول، ومدى تأثيرها في مسارات الحياة الاجتماعيّة، وتحدّد عنده هذه الميزات في³:

1. العقل الاستطلاعي عند أركون عقل يصحّ بمواقفه الفكرية، التي يعرضها للبحث والمناظرة، ويلجّ فيها على ما لا يمكن التّفكير فيه، وما لم يفكّر فيه داخل نطاق المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة، ليتم تحديد مرحلته معرفياً، إذ لكلّ مرحلة تاريخيتها ومحدوديتها الفكرية.
2. عقل شمولي يحيط بجميع ما توفّر لديه من المصادر والوثائق، والمناقشات العلميّة التي دارت بين العلماء في المواضيع التي يعالجها، وبجميع اللّغات، مركزاً على كل ما هو جديد ومتمّم، ومصحّح،

¹- المصدر نفسه، ص 317.

²- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 13.

³- المصدر نفسه، ص 14.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

ومخالف لما أتى به العلم في كلّ مدراس البحث المختلفة، حيث ينافي الادّعاء بتفوّق مدرسة على أخرى من جهة التعلّق بالعلم وطرق إنتاجه.

3. يتأسّس العقل المنبثق عند أركون على "نظرية التنازع بين التأويلات (le conflit des interprétations) بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة"¹، وهذا يتطلب الانفتاح والتفهم والتفسير لجميع التأويلات دون تحييز، ومقارعتها ببعضها لاستخراج محلّ الخلاف ورهان التنازع، ثمّ تقييم مدى تقبلها أو رفضها من قبل الناس، وتتبع سبب رواجها أو فشلها في امتدادها التاريخي والبيئي، حيث سيفيدنا هذا في الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ويحرّزنا من الحكم على الملل بالهالكة أو الناجية.

4. العقل المنبثق له موقف خاص من فكرة التّأصيل، فهو كلّما حاول أن يخوض تجربة تأصيل لنظرية ما أو تأويل أو حكم اكتفى بأنّ المقدمات والمسلمات التي يعتمدها لتحقيق ذلك تحتاج في ذاتها إلى تأييد وتحقيق (تأصيل)، وهكذا يتواصل بحثه في التّأصيل إلى ما لا نهاية، حتى يقف أمام استحالة التّأصيل، وتاريخيته، وهو ما يفسّر صعوبة التّأصيل عند القدماء في مناقشتهم حول فكرة الإجماع والقياس.

5. العقل المنبثق في منحاه العلمي، تبعاً للفكرة السابقة، يرفض التّورّط مرّةً أخرى في بناء منظومة معرفيّة أصيلة ومؤصّلة للحقيقة؛ لأنّ ذلك يؤدي بدوره إلى تشكيل سياج دوغمائي من نوع السياجات التي يسعى للخروج منها، وهو بهذا يرفض المنظور الواحد، ويتبنى المنظورات المتعدّدة المفتوحة.

6. يحرص على ممارسة الفكر المعقّد (complexe)؛ لأنّه "يحترم تعقد الواقع ويتبناه، ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (la pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات"².

ويرى بعض الباحثين أنّ منظور أركون هذا لا يعني "تبني التعقيد وإهمال التبسيط أو الانشغال بالتفكيك بدلاً من إعادة البناء، أو الغوص في مجال البنيات المعرفية والمفاهيم المجردة من دون الاهتمام بتلقين المعلومات الأساسية بأسلوب يفهمه القراء"³. إنّ ما نحن بحاجة إليه هو خلق الأطر الاجتماعية المستعدّة لتلقي إنتاج واتجاهات هذا العقل، ومن ثمّ التأكيد أو التّصحيح والإثراء لمواقفه التّجديدية والتّحريريّة البنّاءة.

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 14.

²- المصدر نفسه، ص 15.

³- أبي نادر نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 191.

الفصل الأوّل: محمّد أركون ومشروعه الفكري

7. يتطلّع العقل المنبثق إلى تطبيق المنهج النقدي التّفكيكي سواء على ما أصّله العقل في الماضي، أو يواصل تأصيله تقليداً للموروث غير المفكّك. وأركون في هذا الموطن من فكره، كما في مواطن أخرى لا يعني هذا عنده نفي التّراث أو هدمه أو الإعراض عنه، أو الحطّ من قيمته، والتّقزيم من دوره التاريخي، وإنّما هدفه تخليص الفكر المعاصر من "التهجمات والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة المستمد من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي-اللاهوتي المنطقي (onto- Théo- logique) وعلى التفكير التاريخي- المتعالي (-historico transcendentale) واللاهوتي- السياسي (بمعنى السياسية الشرعية) (Théologie politique)"¹.

بقدر ما يستنفذ أركون قصارى جهده في تحديد طبيعة ركيزة المنهج الذي يعتمد، بقدر ما يتطلّع إلى تطبيقه على التّراث كما على الحداثة، ذلك أنّ الحداثة حتى وإن استطاعت أن تحقّق للعقل الاستقلالية الذاتية، وتقطعه عن القوى الفوقيّة الخارجيّة، بعد صراعٍ مريعٍ، وتجعل منه بذلك لأوّل مرّة حراً مسؤولاً، يبقى دائماً مضطراً لأن يكون حذراً يقضاً باستمرار لكي لا يتحوّل إلى نظامٍ وضعي قمعي.

لقد حدث تاريخياً أن شهد هذا العقل؛ أي عقل الحداثة؛ انحرافات، يرى أركون أنّها تدعو إلى "مراجعة تجربة العقلانية الأوروبية لمعرفة متى حصل هذا الانحراف، ولماذا؟"² ويرى أنّ ما قام به هتلر هو إحدى أوجه هذا الانحراف، ثمّ تحوّل "العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهزي، رأسمالي، بارد. إنّه ((عقل)) يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل من الأشكال وبأقصى سرعة ممكنة، ويضرب عرض الحائط بصحة الناس أو بالمصلحة العامة. وهو العقل ذاته الذي أدّى إلى تلوث البيئة والهواء والطبيعة. هذا الانحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي هو الذي يتعرّض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت وميشيل فوكو ويورغين هابرماس وألان تورين وغيرهم كثيرين"³.

إنّ هذا العقل في انحرافاته يعني بالنسبة لأركون "تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقلّ أنانيّة. وهكذا كان في بدايات التنوير"⁴، كما يعني بوجه آخر تصويب موقفه من الدّين في إدعائه بأنّه قديم وبالي، تجاوزه الزّمن؛ إذ يعني ذلك بتر التاريخ الروحي والثقافي للبشر، وحتىّ أوروبا في تاريخها

¹ - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 16.

² - أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الدّيني، (م.س)، ص 321.

³ - المصدر نفسه.

⁴ - أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الدّيني، (م.س)، ص 321.

الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري

وقد خرجت كلياً من سيطرة المحنة القمعيّة السّوداء المرعبة للاهوت، فلم يعد هناك مبرراً لمثل هذا الموقف، فالتجربة البشريّة للإلهي هي تجربة المطلق الذي يقود نحو الأعلى، ويحمل على الشّعور بالتعالى، وهي خصائص إيجابية في الدّين لا ينبغي التّخلي عنها، كما تفعل الوضعيّة الاختزاليّة.

وضمن نفس هذه الحدود والرؤى الفلسفيّة الدّاعيّة إلى ضرورة المراجعة النّقديّة، يطرح أركون فكرة وجوب أن يتعرّض التّراث العربي- الإسلامي هو الآخر إلى دراسة نقديّة، ويؤسّس ضمنها مجموعة من المنظورات، إذ يرى في إحداها أنّ ذلك يكون بالطريقة التي تعرّض إليها التّراث المسيحي في أوروبا منذ القرن السّابع عشر، كما يجابهه في موقف آخر الدّاعين إلى التّخلّص من هذا التّراث كلياً وبأقصى سرعة ممكنة.

فبالنسبة له الأمر يكمن في التّخلّص من رواسته التي تشدّ إلى الوراء، ولن يتم ذلك إلا بالدخول معه في معركة داخلية؛ لأنّ لهذا التّراث وظائف متعدّدة ليست جميعها سلبية، فهو يقدّم الأمل للملايين من البشر المستضعفين، وهو الحصن الدّافع، والذاكرة الجماعيّة العميقة، لا ينبغي الاستهانة به، لكن يتطلب الأمر إخضاعه للدراسة العلميّة، وهو الاحترام الذي يمكن أن يقدّم له.

وأركون إذ يتخذ هذا الموقف من التّراث، الذي يتلخص في عدم قبوله له جملةً، ولا رفضه القطع معه على نحو ما يريد البعض، يرى أنّ الجبهة العربيّة الإسلاميّة مطالبة بدايةً بثمين المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التّنوير، الذي حرّر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي، ثمّ يقوم بعملية عودة نقديّة على هذه المكتسبات لكي تميز سلبياته من إيجابياته ويستخلص الدّروس ويحتفظ بالإيجابيات من ذلك. إنّ عقل التّنوير رغم محدوديته، استطاع أن يقدّم "أملاً بديلاً جديداً أكثر مصداقية من الأمل الذي كان يمثله التراث المسيحي ذاته! هذا الأمل الجديد أو الوليد يتمثل في قول ما يلي: إن العقل قادر بنفسه، وبإمكانياته الخاصّة، على تحقيق التّقدّم للبشرية"¹.

إنّ هذا التّقدّم هو الذي لعب دوراً بارزاً في إقلاع أوروبا حضاريّاً ومادياً وفكريّاً، حيث لم تكذب عقلانيّة عصور التّنوير مصداقيّة بديلها، ولم تخيب أمل النّاس بها، لذا انتصر. وهو الوجه الذي طالب به أركون وانتصر له، من خلال محاكاة العودة النّقديّة على الذات. إنّ دعوة أركون العقل الإسلامي إلى ضرورة التّعرف على حداثة العقل الكلاسيكي، متعلّق باعتبار أنّه لم يساهم في بلورتها، فهو قد ولد وتشكّل خارجها، ومن ثمّ تحتمّ العودة إلى الوراء للتّعرف عليها.

¹- المصدر نفسه، ص 319.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

وأركون في موقفه هذا ينطلق من موقف تثمينه لفتوحاتها العلميّة والفلسفيّة المجهولة بالنسبة للعقل الإسلامي، حتّى مطلع القرن التاسع عشر، إلى درجة أنّه يرى أنّ "المرور بمرحلة الحداثة الكلاسيكية يُمثّل ضرورة تاريخية"¹، يشابه تلك الضرورة التي أسّس لأجلها المأمون بيت الحكمة في القرن الثالث الهجري، بغية نقل الفكر اليوناني. نحن إذاً بحاجة إلى الشيء ذاته لنقل الفكر الأوروبي. إنّ غاية المرور بمرحلة الحداثة عند أركون هو ممارسة العقل المستقل عن مسلّمات اللاهوت الديني؛ أي المرور من الأيديولوجي إلى الإبيستمولوجي أو المعرفي العميق، ومن ثمّ يتأسّس عنده المنظور التالي: (أولاً: مرحلة التّنوير العربي- الإسلامي. ثانياً: مرحلة ما بعد التّنوير (الحداثة)= استخلاص الدروس والعبر من مسار الحداثة خلال ثلاثة قرون. ثالثاً: مرحلة غربلة هذا المسار نقدياً كما يفعل كبار فلاسفة أوروبا وأمريكا).

والغريب أنّ أركون وهو ينطلق من تجربة محاكاة المسار الأوربي خطوة بخطوة على النّحو الذي بيّنا، يرى من جهة مقابلة ويلجّ على إخفاقات "التّصوّر القائل بوجود نزعة إنسانية كونية مُنتجة عن طريق هذا العقل"²؛ أي العقل الكوني الذي دعا إليه فلاسفة عصر التّنوير، بسبب انهيار التجربة الاستعمارية، والكوارث التي حصلت.

ورغم هذا ظلّ أركون يقف على طرفي النقيض، يحاول التّوفيق في العديد من المواطن التحليليّة المختلفة، حول مختلف القضايا التي يثيرها في مسار دراسته للفكر الإسلامي التّراثي، وكذا المعاصر، بتخريجات ينتقي فيها من فكرة ضرورة محاكاة المسار الأوربي ما بدا له قابل للاستثمار، لاسيما في جانب قراءة الديني، ثمّ ما يلبث أن يعدّد جوانب إخفاق هذا الفكر.

لقد تحدّث أركون عن محدودية الفكر الغربي، رغم عظمتها، بدليل استبعاده لمختلف الشّعوب والثّقافات غير الأوروبيّة من ساحته، وتطبيقه التّصوّر الهرمي حولها، ثقافات دنيا، وأخرى عليا، "فإذا ما أراد العالم المتقدّم أن يكون وفيّاً لمبادئ عصر التّنوير الأولى، فإنّ عليه أن يطبّقها عملياً وليس الاكتفاء بالنص عليها نظرياً. عندئذ يُمكننا أن نتوصل إلى فلسفة إنسانية حقيقية محسوسة قابلة للتعميم على كافة شعوب الأرض، وليس فقط إنسانية تجريدية أو نظرية"³.

¹- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، ص 322.

²- المصدر نفسه، ص 323.

³- المصدر السابق، ص 324.

الفصل الأول: محمّد أركون ومشروعه الفكري

وأخيراً يمكن القول أنّ العقل الاستطلاعي المنبثق، الذي شمل في خلاصته ما يميّز قواعده؛ من البحث في ما يمكن التّفكير فيه مما لم يفكر فيه، وشمولية المصادر، وتنازع التّأويلات، واستحالة تأصيل الأصول، والتحذير من منظومة أصيلة ومؤصلة للحقيقة¹؛ هو في حقيقته جملة التّوليفات التي أراد أركون يلقي بها في ساحة قراءته للفكر الإسلامي، وتطلّعاته إلى جوانب درسيّة، وآلية طرقها، مثلت بالنسبة إليه صدارة الأمر، وأهمّيته، بناءً على ما حصل له من تفهّم للأمر، وتحليلها.

وهو في عمومها يمثّل ما طبّقه في بحث محاور الإسلاميات التّطبيقية، التي قدّمها، وعمل على التّأسيس لها؛ فانعكست من جهة الكتابة في عناوين مؤلّفاته، المعبّرة بشكل واضح على مميزات هذا العقل وخصائصه.

وقد ظهر ذلك عنده في مؤلّفاته؛ بدءاً من كتابه نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد ، فالفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ونحو نقد العقل الإسلامي، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السيّجات الدّوغمائية المغلقة، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، قراءات في القرآن، قضايا في نقد العقل الديني، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، نحو تاريخ مقارن للأديان... الخ، والمتضمّنة في محاور مفاصلها الدّرسية كيفية وطريقة عمل هذا العقل الذي نادى به أركون.

وللإشارة أيضاً فإنّ هذه الكتب أيضاً حملت في مضامينها تحليلاته وانتقاده، ودراسته زوايا معينة انتقاها من مشمول ما يريد أن ينجز. على نحو التّطبيقات الذي ظهرت له في كتاب (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، في قراءته عموماً لظاهرة الوحي، والوحي القرآني، فالعبور إلى النّصّ القرآني؛ حيث سيظهر معنا الفصل الموالي التّجليات الدّراسية؛ النظرية والتّطبيقية لعناصر هذا العقل وطريقته في النّظر ، حتى في خصوص النّظر في بعض المسائل؛ منها المقاربة القرآنية لنصّ القرآن الكريم.

ويمكن القول أنّ العديد من المضامين التي أتينا على تعدادها ضمن مراحل هذا الفصل ستبدو تفاصيلها، وملاحظها فيما سنعرضه في الفصل الموالي، من خلال عناصره، التي أتينا على تعدادها كمشمول لموضوعاته الدّالة على أهميتها في مجرى الدّراسة التي نقدّمها حول الموضوع المدروس.

¹ - أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، (م.س.)، ص405.

الفصل الثاني

الوحي والنصّ القرآني في فكر محمد أركون

ويتضمن:

المبحث الأول: الوحي في فكر أركون

المبحث الثاني: الوحي القرآني عند أركون

المبحث الثالث: مفهوم النصّ

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

تمهيد

يسعى أركون، حسب مقتضى فحوى لسان خطابه، إلى تحقيق فكر منفتح، ومتحرّر فيما يتعلّق بدراسة الظاهرة الدّينيّة في عمومها، وينطلقُ فيه من إمكانيّة فتح ورشات، وحقول بحثيّة ضمن مشروعه الفكري، تعمل على إثارة العديد من الإشكاليات العالقة حولها، بدءاً من مسألة الوحي وأشكلتها، مروراً إلى النصّ القرآني، حيث تبدو الإحاطة بالمنظورات والتّوجّهات، الّتي تحكّمت في رؤاه وتصوّراته حول الوحي والنصّ القرآني، كافيةً بأن تحرّض القارئ الباحث على إمكانيّة إنجاز درس تحليلي نقدي حولها، خاصّة أمام الثقل الذي تنأ به مفردتا الوحي والنصّ القرآني في نصوص أركون الفكرية، لذا سيتكفّل هذا الفصل بحصر عناصر الفكر المضطّردة حول هذين المجالين، لبيان علاقته بالقراءة الّتي يقدّمها حول النصّ القرآني بالذات.

سينعقد قوام الفصل على مباحث ثلاثة؛ يقرعُ أولها مفهوم الوحي من جهة دلالاته اللّغويّة، والاصطلاحية، ثمّ المفهوم العام الذي أخذه عند أركون، ومستوياته، وطرق تنزيله، بينما يتعلّق الثاني بأحد أوجه الوحي العام، وهو الوحي القرآني، الذي انطلق منه أركون كنموذج للدراسات الّتي يقدّمها حول مسألة الوحي والظاهرة الدّينيّة، لنعرّج في الثالث على مفهوم النصّ وحقيقته في الفكر الإسلامي، والفكر الغربي، محاولين بيان ملامح حقيقة الخطاب وعلاقته بالنصّ عند أركون.

المبحث الأوّل: الوحي في فكر أركون

دارت انطلاقة الرّؤية الإسلاميّة الفكرية، والفلسفيّة في مراحل تطوّرها التّاريخي مصدرأ، ومنهجأ، ومشروعياً حول عنصر الوحي، ممثلاً في حركة الاجتهاد والتأويل والتّفلسف التي شهدها تاريخ الفكر الإسلامي، والّتي نشأت في ضوء النّظر إلى النصّ القرآني، والأخذ بما صحّ عن النبي، صلى الله عليه وسلم، من أحاديث، والرّجوع إلى مطلق اللّغة وسياق الكلام. غير أنّ الحدّاثي المعاصر بمناهجه، وأدواته، ونظراته الفلسفيّة النابعة من رحم الماديّة التّاريخية، والسيميائية والألسنيّة المعاصر، أتى ملقياً بشكّه، وقلقه حيال كل ما هو سابق، حاملاً في طياته مشاكل عميقة تستوجب النّظر، والتّثبت العلمي، خاصّة لحظة اقترابه من المقدّس.

إنّ ما نقدّمه في مبحثنا هذا هو استجابة منّا لمحاولة تفهم علمي لما قدّمه أركون كأبرز الدّاعين إلى استنطاق النصّ القرآني بخلاصة ما توصل إليه الغربي في ثوبه الحدّاثي المعاصر، وحتّى ما بعد

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الحدائي؛ من أدوات ومناهج علوم الإنسان والمجتمع. منطلقين من الدلالة اللغوية، والتعريف الاصطلاحي للوحي كما هو متعارف عليه لدى علماء الإسلام، مروراً بمفهومه عند أركون.

المطلب الأول: تعريف الوحي

تكمّن الطّبيعة الحقيقيّة للمفردات في جملة المعاني التي تتلبّسها، فما المفردات إلا معاني سجت في الفاظ، لذا تُظهر البحوث العلميّة أهميّة أساسيّة بمفردات الحقل الدّرسى للموضوع الذي تقارعه، ولسنا ببعدين عن هذا؛ إذ نحاول تفهّم وتحديد المعنى الذي تأخذه مفردة الوحي، من وجهة النّظر اللّغويّة، والاصطلاحية، كما هو متعارف عليه في اللّسان العربي، والفكر الإسلامي، من خلال العناصر البحثيّة التّاليّة.

الفرع الأول: الوحي في اللّغة

إنّ وقفنا البحثيّة هنا مخصّصة للدّلالة اللّغويّة لمفردة الوحي، كما هي مبسّطة وموضّحة في تكرار بعض المعاجم اللّسانيّة العربيّة، ثمّ محاولة تبين المعنى الاصطلاحى الذي أخذته في الفكر الإسلامي، فنبدأ بمنحى ابن منظور في لسانه، معرّجين على ما ذهب إليه الرّاغب في مفرداته، ثمّ التّهانوي في كشّافه، خاتمين بالوسيط في تطلّعاته.

تردّ مادة (وحي)، كما رصّها ابن منظور¹، محصورة في جملة من الدّلالات، تبين أنّ الوحيّ في عمومه قد يأتي بمعنى: الإشارّة والكتّابّة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقينته إلى غيرك. والوحيّ المكتوب والكتّاب، وأوحي إليه: بعثه، ألهمه. ووحي إليه وأوحي: كلّمه بكلام يخفيه عن غيره، وأوماً... وعند ابن الأنباري في قولهم: أنا مؤمن بوحي الله، قال: سعيّ وحيّاً لأنّ الملك أسرّه على الخلق وخصّ به النّبّيّ، صلى الله عليه وسلّم، المبعوث إليه. قال أبو إسحق: وأصلّ الوحيّ في اللّغة كلّها إغلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يُسمّى وحيّاً. قال الله عزّ وجلّ: (وما كان لبشرٍ أن يُكلّمه الله إلاّ وحيّاً أو من وراء حجاب)².

وأرجع الرّاغب الأصفهاني أصلّ الوحيّ إلى: الإشارّة السّريّة، ويكون ذلك بالكلام على سبيل الرّمز والتّعريض، أو بصوتٍ مجرّد عن التّركيب، وبإشارّة ببعض الجوارح، وبالكتّابّة، وقد حمل على ذلك

¹ - ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج 53، ص 4788، مادة (وحي).

² - سورة الشورى، الآية 51.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

قوله تعالى عن زكريّا: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)¹، فقد قيل: رَمَزَ. وقيل: أشار، وقيل: كَتَبَ... ويقالُ للكَلِمَةِ الإلهيَّةِ التي تُلقَى إلى أنبيائه وأوليائه: وحيٌّ، وهي على أضْرِبٍ²، حسب دلالة آية الشورى، السابقة الذكر. وقد ألمَّ الرَّاغِبُ بطرق الوحي، وعرَّفَ بأنواعه من خلال سرده وشرحه لجملة الآيات الواردة فيها مفردة الوحي بما يفيد وإظهار الرابطة بين دلالتها اللغويَّة، ومفهومها أو معناها القرآني. فقد ذُكرت كلمة الوحي، وتعددت في القرآن، في ثمانية وسبعين موضعاً، منها سبعة مواضع وردت في القرآن المدني، والباقي ورد في المكي³. والوحي عند الزمخشري من: "وحي، أوحى إليه أو أومى بمعنى، ووحيت إليه، وأوحيت إذا كَلَّمْتَهُ بما تخفيه عن غيره، وأوحى الله إلى أنبيائه... ووحى وحياً: كتب. واستوحيتُه: استعجلتُه، واستوح لي بني فلان ما خَبَرْتَهُم: استخبرهم"⁴. وعند التهانوي: "بالفتح وسكون الحاء في الأصل الإعلام في خفاء، وقيل الإعلام بسرعة وكل ما دللت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهي وحي. وقد يطلق ويراد به اسمُ المفعول منه؛ أي الموحى"⁵.

وفي المعجم الوسيط: "أوحى إليه وله: أشار وأومأ، وكَلَّمَهُ بكلام يخفى على غيره، وكتب إليه، وأمره، وبعثه، و الله إليه: أرسل، وألهمه، وسخره، ونَفَسُهُ: وقع فيها خوف... والوحي: كلُّ ما ألقىته إلى غيرك ليعلمه، وما يُوحيه الله إلى أنبيائه، والصوت يكون في الناس وغيرهم، والكتاب والمكتوب والكتابة والخط"⁶.

وحسب ما ذكرنا أنّ مادة (وحي أو أوحى) في أصلها ومشتقاتها ترجع من جهة استعمالها بالمعاني المذكورة إلى ما ذهب إليه ابن اسحق من أنّها إعلام في خفاء؛ ففي كلّ من الإشارة والكتابة والمكتوب والإلهام والرسالة، والإلقاء إلى الغير، والرّمز له صلة قربي بمعنى (الإعلام في خفاء)، ما يسمح وتشكيل عائلة لغويَّة واحدة تدلّل جميعها عن معنى وحي، حتى وإن اختلف سبب الإعلام فيها. ويبدو ممّا ذكرنا

¹- سورة مريم، الآية 11.

²- الزاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، والدار الشاميّة، بيروت، ط4، 2009م، ص 858، مادة (وحي).

³- عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د ط)، 1364هـ، ص 746، انظر مادة (أوحى).

⁴- الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمّد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1998م، ج2، ص324.

⁵- التهانوي محمّد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم وآخرون، مكتبة ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ص 1776.

⁶- عطية شعبان عبد العاطي وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة، مكتبة الشروق الدوليّة، مصر، ط4، 2004م، ص1018-1019.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

كذلك، كما أشارت الطّاوس أغضابنة، إلى أنّ مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن من مألوف العرب اللغوي والثقافي، فتصفح المعاجم اللغويّة أحال إلى دلالاته على الإشارة، والكتابة، والمكتوب... الخ كما ذكرنا، أمّا المعنى الديني فلا تشير إليه المعاجم إلّا مقرونا بعلاقته مع القرآن¹، وخير دليل على ذلك ما أورده الرّاعب في شرحه لمفردة الوحي.

الفرع الثاني: الوحي في الاصطلاح

سَنَعَمَد من النَّاحِيَّة الإِجْرَائِيَّة في هذا المقام إلى الإتيان على ذكر جملة من التّحديدات التي أخذها مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي، قديمه وحديثه. الوحي عند ابن تيمية وحيان، وحي من الرّحمن، وحيّ من الشّيطان، قال تعالى: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ)²، وإنّ طرق العلم ثلاثة: الحسن، والخبر، والنظر؛ حيث يستدلّ كلّ إنسان من هذه الثلاثة في بعض الأمور، لكن يكون بعض الأنواع أغلب على بعض الناس في الدين وغيره³. وحام الرّكشي في برهانه حول مواضيع ذات علاقة بالوحي القرآني، منها: معرفة فواصل أسباب النزول، معرفة المناسبات بين الآيات، معرفة الفواصل ورؤوس الآي... الخ، ليعبّر عن متعلّقات مهمّة بهذا الوحي. وعند ابن حجر "الوحي: الكتابة والمكتوب والبعث والإلهام والأمر والإيماء والإشارة والتصويت شيئاً بعد شيء. وقيل: أصله التفهيم، وكل ما دلت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهو وحي. وشرعاً: الإعلام بالشرع وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه أي الوحي، وهو كلام الله المنزل على النبي (صلى الله عليه وسلم)"⁴

وشكّل مفهوم الوحي موضوع إشكال بحثي في الدّراسات العقدية لمفكّري عصر النّهضة ومن جاء بعدهم، يتقدّمهم محمّد عبده، الذي خصّص في (رسالة التّوحيد) ثلاثة مباحث، لموضوع الوحي، عنونها بـ(حاجة البشر إلى رسالة، إمكان الوحي، وقوع الوحي والرّسالة). فرأى أنّه لا يمكن الحديث عن (إمكان الوحي) إلّا بعد تحديد المراد منه، فهو: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنّه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت، ويفرق بينه وبين الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجودان

¹- اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروعه الفكري، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2010-2011م، ص 239.

²- سورة الأنعام، الآية 121.

³- تقي الدّين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوي، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة، مصر، ط 1، 1997، ص 43.

⁴- العسقلاني بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، 2003، ج 1، ص 9.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الجوع والعطش والحزن والسرور. أما إمكان حصول هذا النوع من العرفان (الوحي) وانكشاف ما غاب من مصالح البشر عن عامتهم لمن يختصه الله بذلك وسهولة فهمه عند العقل فلا أراه مما يصعب إدراكه إلا على من لا يريد أن يدرك ويحب أن يرغم نفسه الفهم على أن لا تفهم¹. وذكر هذا بعد أن بيّن أنّه في دلالة اللغوية يأخذ معنى وحيث أوحيت إذا كلمته بما تخفيه، وهو "مصدر من ذلك والمكتوب والرسالة وكل ما ألقيته إلى غيرك ليعلمه ثم غلب فيما يلقي إلى الأنبياء من قبل الله... وقد عرفوه شرعاً أنه كلام الله تعالى المنزل على نبيّ من أنبيائه"². ويظهر من هذا، أنّ محمّد عبده يجنح إلى الأخذ بمفهوم العرفان في تحديد معنى الوحي، قارناً إياه بشرط اليقين بأنّه من عند الله، دون الخوض في تفصيلات معمّقة حول حقيقة هذا العرفان وطبيعته.

ويرى محمّد شحرور أنّ الوحي أحد أنواع المعرفة الخاصّة، يتمّ من خلالها "نقل المعلومات والأوامر والنواهي بعدة طرق عددها الكتاب بالأشكال التالية: الوحي عن طريق البرمجة الذاتية، الوحي عن طريق التشخيص (السمع والبصر)، الوحي عن طريق توارد الخواطر، الوحي عن طريق المنام، الوحي المجرد، الوحي الصوتي عن طريق السمع"³. فالأول بتخزين المعلومات والأوامر في البنية الجينية للخلايا، كالوحي إلى النحل، والثاني: الفؤادي، كقصّة الرُّسل التي وفدت إلى إبراهيم، والثالث وارد في حقّ البشر، كالأفكار التي نهتدي من خلالها إلى الخروج من مأزق، كما حدث مع أمّ موسى، فهو له علاقة بالأمور الإجرائيّة والمعرفيّة، والرابع كما حدث مع إبراهيم، عندما جاءه الوحي في المنام، وأمره بذبح ابنه، ومع يوسف عندما أُعطيّ معلومات، ورأى أحد عشر كوباً والشمس والقمر، فالأول صريح، والثاني يحتاج إلى تأويل، والخامس الصوّتي الذي جاء لموسى شفاهيّةً (صوتاً) منسوخاً كالوصايا العشر⁴. وبيّن شحرور كذلك أنواع الوحي التي أوحيت للنبي محمّد، صلى الله عليه وسلّم. ويظهر من الذي ذكر اعتداد شحرور بالدلالة اللغويّة، ودورانه حولها، مع استخدامه لمفردات معاصرة، ككلمة (برمجة، البنية الجينية للخلايا)، استدعاءً منه لمحاولة شرح معاصر، محتفظاً بالنظر إلى الوحي في خصوصيّة أنّه أحد أنواع المعرفة.

¹- عبده محمد، رسالة التوحيد، دار إحياء علوم الدّين، بيروت، ط6، 1986م، ص 103.

²- المرجع نفسه.

³- شحرور محمّد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (د ط ت)، ص 375.

⁴- المرجع نفسه.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

وذهب هشام جعيط إلى أنّ لفظ الوحي: ورد في القرآن عدّة مرّات، ليصف ماهية الخطاب القرآني، وعلاقة الله بالأنبياء، وأنّ الوحي إليهم يجري بصفة داخلية وبدون وعي كامل؛ أي كتأثير نفسي، وأنّ ما يتلوه الرّسول [صلى الله عليه وسلّم] ويبدّش به قومه، والعالمين (إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)¹. ثمّ يجب التّمييز بين عبارة (الوحي)، ومفاهيم أساسية أخرى وردت في القرآن كذلك، كالتّزليل؛ الذي يرمز إلى الفضائي- الزّمني، الذي يكون من الأعلى إلى تحت، فمن الوحي ما لا يندرج في الفضاء، أمّا مفهوم (كتاب، حكمة، ذكر) فتهدف إلى وصف علاقة القرآن بالماضي التّوحيدي، أو بالبشر المعاصرين والآتين².

وربط هشام جعيط بين القرآن والوحي، للفت الانتباه إلى أهميّة مفهوم القرآن، فرأى أنّه "نتيجة الوحي ومضمونه، [ثمّ قرّر أنّ] القرآن كمعانٍ وألفاظٍ من هذا العالم مُندرجة في الفضاء- الزماني يُدرك بالإدراك الحسّي والذهني، ليس إلّا نسخة من ((الأركتيب³)) الأصلي الإلهي، وهذه مسألة كلاميّة. وليس هو الوحي بذاته؛ إذ الوحي هو العملية التي تمّ بها التبليغ إلى الرّسول والتجربة الفريدة التي عاشها"⁴. ثمّ اتّجه مجهوده إلى مقارنة الوحي مقارنة تاريخيّة، وظاهراتيّة.

ولقد كان معنى العمليّة التي تمّ بها التّبليغ إلى الرّسول، صلى الله عليه وسلم، مدار تمعّن من قبل صاحب الظّاهرة القرآنيّة، حينما قدّم قراءة عن (كيفية الوحي)، مقرّراً أنّه "عنصر رئيسي في نظر الناقد الذي يريد أن يدرس الظاهرة القرآنية بالنسبة للذات الواعية عند محمد، صلى الله عليه وسلم"⁵، متسائلاً عن الطريقة التي أدرك بها الرّسول والأنبياء، عليهم السلام، ظاهرة الوحي؟

فمن وجهة نظرٍ علميّة تأخذ بمعطيات التّحليل النّفسي، ناقش مالك بن نبي إطلاق كلمتي (Intuition المكاشفة أو الوحي النفسي)، أو (Inspiration إلهام)، على مصطلح الوحي؛ حيث فرّق بين المكاشفة، التي تعني "معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير، أو خاض فيه التفكير فعلاً"⁶. ومعنى

¹- سورة التّجيم، الآية 4.

²- أنظر: جعيط هشام، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والتّبوّة)، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط2، 2000م، ص 17.

³- مفردة أجنبيّة بالفرنسيّة: (Archétype). لها عدّة معاني، منها: النموذج المثالي، الأصلي.

⁴- جعيط هشام، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والتّبوّة)، (م.س)، ص 17.

⁵- بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987م، ص 143.

⁶- المرجع نفسه، ص 144.

الفصل الثّاني: الوحي والنّصّ القرآني في فكر أركون

الوحي، "المعرفة التلقائية أو المطلقة لموضوع لا يشتغل التفكير فيه، وأيضاً غير قابل للتفكير"¹، ليتفق مع اعتقاد النبي، والتعاليم القرآنية؛ إذ من المفيد والمهم أن ندرك الظاهرة القابضة خلف لفظة الوحي. إنّ المكاشفة عند بن نبي، لا تصاحبها ظاهرة بصرية أو سمعيّة أو حسيّة كتقلص العضلات، كما في حالة النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا تفيد اليقين الكامل، ومن الوجهة العقلية درجة من الشك تتميز بمقتضاها المكاشفة عن الوحي من الناحية النفسية. "أمّا يقين النبي فقد كان كاملاً. مع وثوقه بأن المعرفة الموحى بها غير شخصية وطائنة وخارجة عن ذاته"²، ويتوافق هذا مع تلقي الوحي. إنّ هذا التمييز، الذي وُظفَ فيه بعض عناصر الدّرس العملي المعاصر، قد احتفظ لمفهوم الموحى، وللمعرفة الموحى بها، بطابعها الإلهي (غير شخصيّة، وخارجة عن الذات)، ولم يخرج عن حدود ما يقرّه النّصّ القرآني، وتجربة النبي، صلى الله عليه وسلم.

والوحي شرعاً "ما يلقي الله إلى أنبيائه ورسوله، ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينيّة"³، وطرقه متعدّدة؛ الإلهام، القذف في القلب والنام، صلصلة الجرس... الخ كما هو معروف لدى علماء الإسلام، من خلال ما ذهب إليه المفسرون في تأويل آية الشورى (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ...).

ويرى الزّرقاني، في معرض ردّ الشّمّهات التي تلقى حول الوحي كمعجزة، أنّ حكمة الله قضت أن يجعل من بني الإنسان من له استعداد خاص يؤهله لتلقي الوحي عن الله، يؤديه بأمانة إلى العامّة من إخوانه في الإنسانيّة، بعد أن وضع الله في أيديهم شواهد الحق الناطقة التي تدلّ العالم على مراد الله من تصديقه، وسلّحهم بالآيات التي تطمئن على أنهم رُسُلٌ لإنقاذهم وإرشادهم من عند ربّهم، وفي هذا الاختصاص بالوحي والنّبوة لبعض أفراد النّوع الإنساني نوع من الاختيار، والاصطفاء، والابتلاء، الذي بنا الله عليه الحياة، ويميّز به الخبيث من الطيّب⁴.

بعد الإحاطة التي ذكرنا، بدا لنا أنّها تتقاسم جميعاً وشائج القربى، من جهة معالجتها ذات الموضوع، الذي لم تستطع أن تذهب فيه بعيداً عمّا هو موضحّ لدلالات نصوص القرآن والسّنّة، مع إضفاء

¹ - بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ص 144.

² - المرجع نفسه.

³ - طبارة عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، عرض وتحليل لأصول الإسلام وأدابه وأحكامه تحت ضوء العلم والفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 28، 1993م، ص 19.

⁴ - الزّرقاني محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد زمّلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1995م، ج 1،

ص 66.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

بعض اللّمسات المعاصرة لدى البعض، كما هو عند هشام جعيط، أو مالك بن نبي. وقد دفعنا هذا إلى التساؤل عن طبيعة المعالجة التي حظيت بها مسألة الوحي في الفكر الأركوني؟

المطلب الثاني: الوحي عند أركون

بعد الوقفة البحثية السابقة، سيكون من الأوضح والأشمل بالنسبة لموضوع بحثنا، الوقوف عند مضامين ومعالج الدرس الذي خصّ به أركون مسألة الوحي، ضمن منتجه الفكري، لذا أسندنا إلى هذا المطلب مهمة ذلك، من خلال تتبع مفهوم الوحي، والتّزليل، ومستويات الوحي ومتعلقاتها عند أركون، كما سيبيّن عرضنا الآتي.

الفرع الأول: مفهوم الوحي

أركون لا تستهويه كثيراً التّحديدات الاصطلاحية خلال معالجاته الفكرية لمفردة ما، بقدر ما يهتم بتموُّضع دلالتها اللغوية الأولى، ضمن سياقها التاريخي، والثّقافي، واللّغوي، والاجتماعي، والسّياسي... الخ، فَيَعْتَمِدُ بداية الحفر والتّنقيب عن المعاني والمدلولات المختلفة التي تتضمّنّها، وظلال المعنى التي تؤوّل إليها، موظفاً الآليات والمناهج والأدوات التي ينتخبها، وفقاً لما يتماشى ومقارباته وأشكّلتها لمختلف المسائل التي يدرسها.

وهو إذ يعتبر مسألة الوحي دقيقة، وحرّجة جداً، يطمح إلى إنجاز بحوث حولها، يصفها بالمعمّقة، تتجاوز عنده كلّ التّحديدات الدّوغمائية واللاهوتية الموروثة عن نظم المعرفة القديمة، وتجعل من الممكن فهمها بصفها ظاهرة لغوية وثقافية، قبل أن تكون تركيبات لاهوتية، تيولوجية¹، بمنطق المنظور المعاصر. والملاحظ أن هذه الدّقة والحرّج اللذان أقرّهما، لم يمنعا من مباحثة مسألة الوحي الشّائكة بالنسبة للمنظور الذي يريده، حيث عالجه بمنهجه المتجذر في مطلب التّعديدية؛ الذي انفتح فيه على الإنسي، ووظّف فيه الألسني السيميائي، وطرق فيه أفقّ الأنثربولوجي، والتيولوجي المقارن، تماشياً مع رغبته في توسيع نطاق دراسته لتجاوز التّعالميم، التي يصفها بالأرثوذكسية، ويرى أن هذا عنده لا يعني تجاهل تعاليم الوحي أو قلبها، بل إنّ علم الأديان السائد - بحسبه - يحاول أن يفهم "المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم، ويحاول أن يفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية، ثم محدوديتها أو عدم مطابقتها وصحتها من الناحيتين المعنوية والأنثربولوجية"².

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س.)، ص 78.

²- المصدر السابق.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

وقد لاحظنا من خلال قراءتنا أنّ مباحثات أركون حول الوحي تندرج ضمن إطار يضمّ العديد من المسائل والقضايا، غير أنّه خصّص فيه مجالاً واسعاً لمباحثة فكرة إعادة التّنظيم لمفهوم الوحي (أي البحث عن تأويليّة جديدة معاصرة لمفهوم الوحي)، إنطلاقاً من التّوسّع في أشكالته، كما يظهر في كتابه (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، الذي قدّم فيه دراسة عن الوحي مستوفيّة لمجموعة من المحاور، افتتحها بعنوان (المكانة المعرفية والوظيفية المعيارية للوحي، مثال: القرآن)، ضمّنه مقارنته (الظاهراتية أو الفينومينولوجية)¹، مردفة بتطبيق نموذج تحليلي لسورة (العلق)؛ إضافة إلى مقارنته حول موضوعات ثلاثة كبرى، نظّمها على شكل مثلثات من المفاهيم (الوحي، الحقيقة، التاريخ)، (العنف، المقدس، الحقيقة)، مجتمعات الكتاب المقدّس (أو المزل) / الكتاب؛ ثمّ عرّج في محوره الثّاني على موضوع (موقف المشركين من ظاهرة الوحي) بمقارنته تاريخاً، في عناصر متعدّدة. تلاه محور قراءة سورة الفاتحة انطلاقاً من اللّحظة الألسنيّة أو اللّغويّة، خاتماً محاوره بقراءته لسورة الكهف. لذا بدا لنا في هذا الموضوع من التّحليل التّركيز على المادة الفكرية الواردة في هذا المؤلف، لأنّها تشمل أبرز الرّؤى والتّصورات بالنّسبة لفكر أركون فيما يتعلّق بالوحي، حتى يتسنى الوقوف على المفهوم الذي يأخذه عنده.

يرى أركون أنّ مصدرية الوحي، وأهميته في تنظيم حياة المؤمنين جعلته مسألة مفتاحيّة، ومجالاً خصباً لمناقشات وتفسيرات دارت حوله منذ فترة مبكّرة من تاريخ الفكر الإسلامي، على غرار ما ذهب إليه المعتزلة في مسألة خلق القرآن، التي أدينت وأغلقت نهائياً كلحظة مضيئة، ليصبح الفكر الشّائع عن الوحي محصوراً في دائرة المستحيل التّفكير فيه، منذ بداية تجميع وكتابة التّراث إلى غاية عصرنا الحالي، فالفكر الإسلامي الحديث لم يستوعب جميع الاعتراضات، والمعرفة العلمية الوضعية، المتراكمة في علوم الإنسان والمجتمع، كما حدث في الفكر المسيحي-اليهودي، ضمن نطاق مجهوداته في

¹ ثاني تيار فلسفي كبير في الغرب، قطع صلته وانفصل عن الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي، أسسها أدمند هسرل (1859-1938م). بدأت في ألمانيا، وانتشرت في أرجاء بلاد الغرب. تميّزت أساساً بكونها منهج في المحلّ الأول، يصف الظاهرة؛ كمعطى مباشر، ويغض الطرف عن العلوم الطّبيعيّة، فلا ينتبه إلى نتائجها، ليعارض بذلك المنهج التجريبي. وبكونها تصوّف النّظر عن محاولة تقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولى في الموقف الفلسفي، لتُعَارِض المثاليّة؛ وتبتعد كمنهج عن الاتجاهات السائدة. موضوعها (الماهية Essence)؛ أي المضمون العقلي المثالي للظواهر؛ أي رؤية الماهيات (Wesensschau)... الخ، كان لها تأثير دائم وعميق على المذاهب الفكرية اللاحقة، كالواقعية الجديدة عند (جورج مور)، والميتافيزيقا عند (هارتمان)، التي شهدتها النّصف الأول من القرن العشرين. أنظر، إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: د. عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 156، سبتمبر 1992م، ص 177 وما بعدها.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

إعادة تقييم مفهوم الوحي؛ التي لم تنجح، هي الأخرى، في توسيع أشكلة المفهوم على الطّريقة التي نشأ من خلالها في الأديان التّوحيديّة الثلاث.

لقد طمح أركون إلى تمثّل أدوار نقديّة تفكيكيّة، تعيد تقييم مفهوم الوحي من خلال نموذج الوحي القرآني؛ لأنّه، بحسبه، قد أهمل وحيد ضمن المسارات اللاهوتيّة السائدة داخل الفكر المسيحي – اليهودي، منطلقاً من التّحليل الظّاهراتي للمفهوم الأرثوذكسي - كما يصفه – للوحي، كما قد استقبل وعيش من قبل جميع المسلمين، منذ القرن الحادي عشر ميلادي¹، لأجل إيضاح الأبعاد التّاريخيّة والأنثروبولوجية واللّغوية للمفهوم، وفتح إمكانيات جديدة لتوضيح مكانته المعرفية.

الفرع الثاني: التّحليل الظّاهراتي

يُتيح التّحليل الظّاهراتي "تعريف حقيقة العلاقة المألوفة مع محيط مألوف"²، لذا اعتمد أركون خطوات هذا التّحليل في قراءته لظاهرة الوحي؛ فانطلق من المفهوم التّبسيطي للوحي في السّياقات الإسلاميّة، كما تقدّمه، بحسبه، العبارتان الشّعائريتان (قال الله تعالى:....، صدق الله العظيم)، اللتان يستعملهما المسلم لحظة استشهاد بالقرآن؛ إذ لا مجال لمناقشة المكانة الإلهية لمضمون النصّ المستشهد به، وتناسب الاستشهاد مع الموضوع، والظرف المستشهد لأجله.

تماشيًا مع اهتمام الظّاهراتيّة بمضمون وماهيّة الموضوع المدروس، إتجه أركون بداية صوب وصف الطّريقة التي تشكّلت بها النّسخ المبسّطة جداً عن تاريخ الوحي، حينما أخذت المذاهب التقليديّة تقدّم مواعظها في شكل مبادئ سهلة وموجزة. تشرح للمؤمنين، الذين لا يعرفون الكتابة والقراءة، ما الذي يجب أن يؤمنوا به، والذي لا يؤمنوا به، لتنتشر هذه العقائد التّبسيطيّة منذ القرن العاشر الميلادي؛ حيث يظهر "مدى أهميّة هذه النسخة الشفهية الشعبية المُقتضبة من العقيدة الأرثوذكسية المبسّطة والدور الذي لعبته في الإيمان الإسلامي منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا"³، والتي ستداخل مع الثقافات الشعبيّة المعبر عنها في اللّهجات المحليّة، ضمن توسع وانتشار الإسلام، ليمرّ، بعد الذي

¹- إعتد أركون هذا التّاريخ إستناداً إلى تاريخ المرسوم الذي أصدره الخليفة القادر (420هـ/1029م) بشأن حضر نظريّة المعتزلة القائلة (بخلق القرآن) إنتصاراً لما ذهب إليه أحمد بن حنبل.

²- شوفالبيه ستيفان، شوفيري كريستيان، معجم بوردوا، ترجمة:د. الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2013م. ص 200.

³- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 18.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

ذكر، إلى عمق التّحليل الظّاهراتي، محدّداً المبادئ اللاهوتية الأساسية المشتركة بين المسلمين حول الوحي.

والملاحظ أنّ بعض التّحليلات التي قدّمها أركون هنا، تحتاج إلى تحرّي يستوثق طبيعتها، وحقيقتها من جميع المناحي؛ فما ذكره من انتشار نسخ وعقائد تبسيطيّة جداً حول تاريخ الوحي، بدءاً من القرن العاشر الميلادي منافي لما هو مدوّن في تاريخ التّراث العقائدي الإسلامي، الذي شهد حركة تأليف واسعة بدءاً من التّاريخ المذكور¹، مع الماتريدي، وأبو القاسم السّمرقندي، وعبد الرّحمن المملطي، والباقلاني، وابن فورك الأنصاري، والرّمخشري... الخ، وأنّ ذلك قد ارتبط تاريخياً في أغلبه بالاستعمار، الذي كان همّه النيّل من عقائد النّاس وحملهم على ترك دينهم؛ كأحد أوجه أشكال المقاومة ضده. وهذا جزء من الحقيقة الاجتماعيّة التي ينبغي أن لا تغيب في التّحليلات ذات العلاقة بالدراسات الوصفيّة، إذا كنّا نطمح إلى تحقيق مقتضى العلميّة في هذه الدّراسات.

تنحصر المسلّمات الأساسيّة، والبدئية لمفهوم الوحي عند المسلمين في كون الرّسول تلفظ بالخطاب الموحى به إليه كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي، غير المخلوق، المصون في أمّ الكتاب، بواسطة الملك جبريل، بلفظ عربي مختار، تُرجم في القرآن كآخر وحي؛ مكمل ومصحح للوحي السّابق، شامل، كامل، يلبي جميع حاجات المؤمنين ويجيب عن تساؤلاتهم، ويتضمّن معايير إدارة البشر لشؤون حياتهم وفق منظور الحياة الأبديّة (الدار الآخر)؛ وجمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادياً بين دفتي المصحف عملية دقيقة وحرّجة، ابتدأت تاريخياً على عهد الرّسول [صلى الله عليه وسلّم] وانتهت مع عثمان [رضي الله عنه]؛ واتباع الوحي اعتراف بمديونيّة المعنى اتجاه الله ورسوله، اللذان رفعوا المخلوق البشري إلى مرتبة الكرامة الشّخصيّة بإتتمانه إلى الوحي؛ الأحكام السياسيّة، والأخلاقيّة والقانونية التّشريعية مشتقّة من الشّرع الإلهي، بالاجتهاد الفكري والرّوحي للعلماء. والتّوتر الحاصل بين المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشريّة، وبين التّصوّر الحديث للقانون الوضعي وللنّظام الاجتماعي والسياسي قد وصل ذروته... الخ².

¹ انظر، سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي (العقائد والتصوّف)، ترجمة: محمود حجازي، إدارة الثّقافة والنّشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، السّعوديّة، 1991م، م1، ج4، ص40 وما بعدها.

² هذا مختصر المبادئ الأساسيّة، التي عدّها أركون، فيما يتعلق بمفهوم (الوحي)، والتي يشترك فيها جميع المسلمين، لمزيد من التّوسع حول هذا راجع: أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص19.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

يعبّر هذا المختصر عند أركون عن "سيرورة تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتلقين"¹، أدينت قواعدها الأساسية الموجودة في القرآن² من قبل معاصريّ محمد أثناء تبليغه لها، بالرّفص، والمعارضة، ووصفها اختراعاً شيطانياً يرمي إلى هدم العقائد، التّقاليد، والنظام الاجتماعي السائد؛ وبالنسبة لأركون هذه "الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خُلعت عليها الصبغة اللاهوتية فوراً وحوّلت من قبيل الخطاب القرآني إلى موضوع للمحاكمة³ الجدلية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد، وبين الكفّار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة"⁴.

لاحظ أركون وفقاً لهذا المستوى التاريخي، الذي يدعّمه بتحليلات ودراسات نقدية أخرى، أنّ الخطاب القرآني "قد صيغ (أو رُكّب) لغوياً بصفته جهداً ذاتياً مبدولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها"⁵. وملاحظته هنا، بدت جدّ فارقة في اختياره المناهج والآليات التي سيوظّفها في قراءة النصّ القرآني، من جهةٍ اعتباره نصّ لغوي صيغ وركّب بمقتضيات اللفظ العربي الذي نشأ من خلاله.

يعكس نصها الاقتباس السابقان ضمناً البعد الفلسفي الذي يستند إليه أركون في قراءته التحليلية هنا، وجنوحه الواضح إلى الاعتماد على النظريّة المادية في المعرفة؛ والتي تقوم بشرح "منشأ الفكر انطلاقاً من حركة المادة، ودراسة تطورها من أشكال الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية"⁶، والتي تفضي إلى القول بالتاريخية، التي سيعتمدها أركون في تحليلاته حول النصّ القرآني، كما سيتضح معنا لاحقاً.

يواصل أركون وصفه الظاهراتي للوحي كحقيقة ذات أبعاد تاريخية ثقافية لغوية اجتماعية سياسية، وأنثربولوجية... الخ، وفقاً لمنهجية (الأشكّلة⁷، فالزحزحة¹، ثم التّجاوز) في معالجته للمسائل

¹ - المصدر نفسه، ص 20.

² - أقام أركون دراسة حول (موقف المشركين من ظاهرة الوحي)، يتبيّن فيها الإجابة التساؤل التالي: "لماذا تشكّل مسألة موقف المشركين من ظاهرة الوحي أحد المواقع الإستراتيجية التي ينبغي دراستها من أجل تأسيس فكر مبدع وجديد عن دلالة الدين ومعناه؟" كما ذكر أنّه سيبين "كيف أنّ أخذ الأبعاد التاريخية للمسألة بعين الاعتبار سوف يؤدي بالضرورة إلى طرح تساؤل ذي نمط أنثربولوجي عن منشأ اللغة الدينية ووظيفتها"، المصدر نفسه، ص 93 وما بعدها.

³ - أي في مناقشة قائمة على جدلٍ ولجاجٍ.

⁴ - أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 21.

⁵ - المصدر نفسه، ص 21.

⁶ - روجيه غارودي، النظريّة المادية في المعرفة، ترجمة: إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق، (دط ت)، ص 52.

⁷ - الأشكّلة (Problématisation)، تعني: "جعل الشيء إشكالياً بعد أن كان يبدو بديهياً أو تحصيل حاصل. فالوحي مثلاً، من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالاً. ثم يعي محمد أركون

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الشائكة. فيرى أنّ البديهية التاريخية (الوحي) إذا ما دعمت بالتحليل الألسني والسيمياي للخطاب القرآني ستحيل إلى المقترح الاستكشافي التالي: "ما كان قد قبل وعلم وفُسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُقارَب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قبَل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"²؛ الذي سيَتَّسم بكونه قابلاً للأخذ والرد، من خلال إخضاعه لجميع أشكال التحري والتحصيص الممكنة؛ بقراءة الوحي "لا بمعناه اللاهوتي أو الكلامي، بما هو عقائد مبلّغة إلى البشر عبر الرسول، وإنما بمعنى البنية اللغوية والرمزية التي جرى بها ذلك التبليغ في نطاق الإسلام، كما في نطاق الأديان التوحيدية الأخرى"³، وهذا ما سيحيل إلى العديد من الإشكاليات الدرسية التي يمكن أن تثار، ويقدم حولها دراسات علمية جادة؛ على أنّ معيار العلميّة والجديّة الذي يريده أركون هو ما كان موافقاً لنموذج الطرح الغربي، ومخالفاً للقراءات التراثية، على النحو الذي حصل مع التّوراة والإنجيل؛ لأنّه يرى فيه النموذج الأمثل والكفيل بإخراج دراسة الوحي من المأزق. هذا الذي يريده أركون، ويصرّح به كلّما تسنّى له ذلك في ثنايا فكره.

وفي إجرائية أولية تفترضها المقاربة المنهجية، لمن "يحدّد القرآن بوصفه نصّاً ناطقاً بأحكامه من خلال نظام لغويّ وسيمياي وأنثربولوجي عربي"⁴؛ أي القرآن كنصّ لغوي، يلجأ أركون إلى تعليق وتعطيل المبدأ اللاهوتي؛ الذي يرى أنّ الخطاب القرآني يتجاوز التّاريخ كلياً، ريثما ينتهي من إيضاح المشاكل اللغوية، والسيمياية، والتّاريخية، والأنثربولوجية، التي يثيرها الوحي؛ حيث يقول: "قلت سوف أعلّق هذه الأحكام، ولم أقلّ سوف أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها"⁵. كما أنّه لا يريد، بحسبه، "اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون"⁶، في إشارة إلى علماء اللسانيات والتّاريخ الغربيين الحدائين، الذين يتجاهلون كون النصوص الدينية تمثل "مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة

لكي يؤشكله؛ أي لكي يجعله إشكالياً، ويقدم عنه صورة جديدة تماماً". راجع أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 28، هامش (*).

¹- الرّحزحة (déplacement): "فأركون يزحج أولاً المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم يفككه ثانياً، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثالثاً". المصدر نفسه.

²- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 21.

³- بلقزيز عبد الإله، نقد التّراث، (م.س.)، ص 391.

⁴- المرجع نفسه، ص 392.

⁵- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 21.

⁶- المصدر نفسه، ص 22.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

للمؤمنين"¹. فهو يريد، كما يرى، أن يرسم سبيلاً متميّزاً ومتمایزاً عن غيره، حتى وإن كان يتبنى الموقف المنهجي ذاته، فهي كخطوة أولية لابد منها لدراسته التي تهدف في مرماها إلى تحرير النصوص، أو الوحي من النظرة الأرثوذكسية المهيمنة بفعل العادة وامتداد الزمن.

والظاهر أنّ أركون هنا يبحث عن القبول لمقارنته بشأن الوحي، والوحي القرآني، خاصة على مستوى العالم الإسلامي، ضمن موقفٍ متناقضٍ؛ لأنّ ما اعتمده في دراسة الوحي، الذي ميّزته أنّه يتأسّس في وجوده على العنصر الغيبي، التّصديقي، التّسليمي، الإيماني، ينافي فلسفة الآليات والمناهج الماديّة والوضعيّة التي اعتمدها، من منتج الفكر الغربي في مراحل تطوّره لدراسة الظّاهرة الإنسانيّة.

واصل أركون استطراداته بشأن التّحليل الظّاهراتي، تبعاً لمنظور الأشكّلة الذي استفتحته، مُتسليلاً، إلى مناقشة فكرة وجود مستويين للوحي. فخصّصنا لها العنصر الموالي، قصد تبيينها بالكيفيّة التي قدّمها بها؛ لأنّها ذات علاقة بمقاربات أخرى تخصّ الوحي، ثمّ تكملهً للتّحليل الظّاهراتي الذي باشره ضمن مؤلّفه المذكور.

أولاً: مستويات الوحي

يبدو الفكر الأركوني أكثر جلاءً ووضوحاً، وأبعد عن التعقيد والغموض فيما يتعلق بمناقشته لمسألة مستويات الوحي، التي يميّزها إلى نوعيين:

1. المستوى الأول: ويمثل الكلام الإلهي، الأزلي، اللانهائي، المحفوظ في أمّ الكتاب.

2. المستوى الثاني: الوحي المنزّل على الأرض بصفته الجزء المتجلّي، والمرئي، والممكن التّعبير عنه لغويًا، والممكن قراءته، فهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله².

لا يعدّ هذا التقسيم نشازاً ضمن المنظورات التي يطرحها الفكر الإسلامي للتّعريف بالوحي، وأركون ذاته ينطلق من المبادئ الأساسيّة المشتركة بين المسلمين حول مفهوم الوحي، لممارسة تحليّة تفكيكيّة؛ فيرى أنّ المستوى الثاني يدعى في التّصوّر الإسلامي بالتّنزيل، الذي يأخذ معنى الهبوط من فوق إلى تحت، وفي هذا دلالة كافية على موضوع الوحي ومادته؛ أمّا المستوى الأول فهو المنتظم في المفهوم المركزي والأساسي (أمّ الكتاب)³، ومبادئ التّصوّر الإسلامي تعني ضمناً وجود تعايش بين المستويين في التّصوّر الإسلامي، كما أنّ ملامح هذا التّمييز موجودة في نظرية المعتزلة القائلة بخلق

¹- المصدر نفسه.

²- المصدر السابق، ص22.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 79 وما بعدها.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

القرآن، التي شُطِبَت من التّصوّر الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدّس، والشريعة الإلهية في آنٍ واحد¹.

يعدُّ قول المعتزلة بخلق القرآن، إحدى المسائل الكلاميّة القديمة؛ التي دارت حول (حقيقة الكلام وحده ومعناه)، لدى الفرق الإسلاميّة، في معرض حديثهم عن الصفات إثباتاً ونفيّاً. فمذهب أهل الحقّ، عند صاحب الإرشاد، أنّ الله "متكلم بكلام أزلي، لا مفتتح الوجود. وأطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام، ولم يصر صائر إلى نفيه، ولم ينتحل أحد كونه متكلماً نحلة نفاة الصّفات في كونه عالماً قادراً. فقد ذهبت المعتزلة²، والخوارج³، والزيدية، والإمامية⁴، ومن عداهم من أهل الأهواء، إلى أن كلام الباري، تعالى عن قول الزائغين، حادث مفتتح الوجود"⁵.

وحقيقة الكلام وحده ومعناه عند المعتزلة، هو: "حروف منتظمة، وأصوات متقطعة، دالة على أغراض صحيحة"⁶، وكلام الله "صفة فعل مخلوق. وقالوا إن الله تعالى كلّم موسى عليه السّلام بكلام أحدثه في الشجرة"⁷. وعند غيرهم الأولى بأن يعرف الكلام على أنّه: "القول القائم بالنفس، الذي تدل

1- أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّي، (م.س)، ص 22.

2- المعتزلة: من كبرى الفرق الإسلاميّة، تنسب إلى واصل بن عطاء (80-131هـ)، أصولهم خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهم على سبعة عشر فرقة؛ قالوا: بأنّ كلام الله مخلوق محدث مرگب من الحروف والأصوات. (انظر: فخر الدّين محمد بن عمر الرّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ضبط وتقديم: محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1986م، ص34 وما بعدها).

3- الخوارج: من الفرق الإسلاميّة الكبرى، اختلف العلماء في حصر عددها؛ فذهب البغدادي، والإسفراييني إلى أنّها عشرون فرقة، وذهب الخوارزمي إلى أنّها أربع عشرة فرقة، بينما حصرها الشاطبي، والإيجي في سبعة فرق، واختلفوا فيما يجمعها "فذكر الكلبي في مقالته أنّ الذي يجمع الخوارج - على افتراق مذاهبها- إكفار علي، وعثمان، والحكمين، وأصحاب الجمل، وكل من رضي بتحكيم الحكمين، والإكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر". (انظر: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: فتحي السيد، دار التوقيفية للتراث، القاهرة، 2010م، ص 49).

4- الزّيدية: نسبة إلى زيد بن علي بن زين العابدين (80-122هـ). والإماميّة: اصطلاح، يتضمّن أمرين يميّزان فرقة الشيعة؛ خاص: قولهم بنصّ الرّسول، صلى الله عليه وسلّم، بالاسم على الخليفة الإمام من بعده، وعام: قولهم بالإمامة عموماً؛ بأنّها ركن من أركان الدّين، وقاعدة الإسلام وبأنّها من العقائد، وأنّ الإمام يعتمد في تنصيبه على النصّ والتعيين، لا البيعة والاختيار؛ أي أنّها ليست من المصالح العامة التي تفوّض للنّاس. ويستند رأيهم في الإمام والإمامة إلى قولهم بالعصمة. والزّيدية والإماميّة من فرق الشيعة. (انظر: فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (م.س)، ص60، و63ص من هامش (1)).

5- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950م، ص99.

6- المصدر نفسه، ص 102.

7- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 2002م، ج2، ص33.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات"¹. فعند أهل السّنة: "إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل [موصوفاً بأنّه متكلم إن شاء]، وهو غير مخلوق، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره"²، دلّوا على هذا بحجج كثيرة.

وتبدو المسألة في هذا العرض الكلامي المختصر، أقرب إلى درس لساني حديث، أتى على تفصيل في: الكلام وعناصره، وتحديد الأصوات، وبناء قانون الإشارة، ودلالاتها... الخ، وقد علّلت بعض الدّراسات المعاصرة، ما رأيناه من تعارض، بقولها: "والأرجح أنّ المعتزلة عظّموا كثيراً الشخصية الإلهية وخافوا ما يُشبه التشخيص المسيحي، وأنّ أهل الحديث لم يتفطّنوا إلى هذا لرسوخ إسلامهم فعظّموا المكتوب تعظيماً للمصدر (القرآن والحديث= الله ورسوله)"³، واعتبرت أنّ القرآن، يمثّل "الأثر الإلهي الذي انطبع في الصيرورة الإنسانية. فالمسلمون اهتموا به كثيراً عندما هُضمت الدعوة، وقام الجدل حول قدم القرآن- كقدم الله- أو خلقه أي كونه مُحدثاً"⁴. كما قد ينظر إليه من زاوية أخرى على أنّه "المصدر التاريخي المعتمد الصحيح؛ لأنّه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حقّت بدئه وتواصله ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة"⁵.

وتأسّف أركون كثيراً للشّطب الممارس على لحظة المعتزلة التّنويريّة، مع بكورة تطوّر الفكر الإسلامي. وكانت بمثابة العصا التي توكأ عليها في العديد من الانتقادات والاستشرافات التي تناولتها آلهة البحثيّة، لأجل تدشين مباحثات، أطلق عليها اسم (المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم الأرثوذكسيّة)، لها القدرة على إثارة اهتمام باحث الإسلاميات في العالم العربي.

إنّ منشأ مدارس أركون لمسألة الوحي ومستوياته، نابع من اعتراضه على "المشاكل النظرية العديدة والصعبة التي تنطوي عليها ضمناً كل التحديدات اللاهوتية الموروثة"⁶، والمتمثلة في إستراتيجية قراءة القرآن، من قبل المسلمين، بصفته كلام الله ذاته منطوقاً به صوتياً من قبل النبي، [صلى الله عليه وسلّم]، لكن ليس قواعدياً أو معنوياً أو أسلوبياً، ثمّ إستراتيجية رؤيته من قبل غيرهم، خاصّة يهود ومسيحي المدينة، على أنّه تشبيهاً كاذباً للنبي نفسه، الذي حاول تحريف الوحي الحقيقي

¹- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (م.س)، ص 104.

²- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (م.س)، ج 2، ص 33.

³- جعيط هشام، في السيرة النبوية الوحي والقرآن والتبوة، (م.س)، ص 22.

⁴- المرجع نفسه.

⁵- المرجع نفسه، ص 18.

⁶- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 87.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الملقى إلى أنبياء بني إسرائيل، والمتجسّد بعدئذٍ بيسوع المسيح، وحده التّحليل الألسني؛ أي الانخراط الإبستمولوجي الحقيقي، كفيل بتحقيق الخروج من هذه المآزق النظريّة المفروضة والمؤبّدة من قبل الأنظمة اللاهوتيّة¹.

وقد ترتّب على هذا التّحليل المادي، الذي لم يتجاوزهُ أركون إلى الأفق الغيبي، نقد وتفكيك التّصوّر المشكّل للوحي في التّراث، وتأكيدُه على مركزيّة (أمّ الكتاب) كمفهوم "أساسي لابدّ منه من أجل أن نحدّد بشكل أفضل مكانة القرآن"²، وأنّ يرى أنّ التنزيل في الليلة المباركة، هو "مجازاً مركزيّاً وأساسياً، يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أي إلى التّعالّي"³، وأنّ تمييزه بين مستويين للوحي أمر بالغ الأهمية. فالأوّل لا يصل إليه أي بشري، حتى الأنبياء؛ لأنّه في اللوح المحفوظ عند الله فقط. والثاني تجلّى للبشر في الحياة الأرضية، ذو بُعد تاريخي، تمّ استلهامه من الأوّل، مجسّد في القرآن، أو التوراة، أو الإنجيل، فهو كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة. لكن غياب هذا القول جعل المسلمين يخلطون كلياً بين مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد بذلك طابعه التاريخي بشكل كامل⁴.

إنّ تركيزه على القول بمستويين للوحي، على الرّغم من أنّه يتوافق والرؤية الإسلاميّة، إلّا أنّ أركون لوى عنقه ليكُون خادماً لأغراضه التحليليّة، التي قصد منها المرور بأريحيّة إلى الموقف الإبستمولوجي، الذي يقره التّحليل الألسني المعاصر حول النصوص، الذي سمح له بتحييد شحنة التّقديس، كما يخدم المواقف الإبستمولوجية الأخرى من أنثربولوجيّة، وسيميائيّة وغيرها، كما دلّلت عليها تحليلاته المختلفة، التي فرّشت في أرضيته الفكرية.

ثانياً: طُرُق تنزيل الوحي

تكملةً لمقتضيات الوصف الظّاهراتي، وليصبح العنصر السّابق أكثر جلاءً ووضوحاً ضمن منظوره، ينصرف أركون إلى مناقشة ما أسماه (الناقل الأصلي للوحي الأوّل)؛ فينطلق من عرض التّصور القرآني لطرُق نزول الوحي، مُجيباً إلى قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَبِّئٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيّاً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِي بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ)⁵، وقوله: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا

¹- المصدر نفسه.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 79.

³- المصدر نفسه، ص 78.

⁴- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22، هامش (*).

⁵- سورة الشورى، الآية 51.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابِ وَلَا الْإِيمَانَ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ¹، وقوله عز وجل: (حَم. وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)²، وكذلك قوله: (وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ)³، وقوله: (أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ)⁴. وأحال ثانياً إلى رأى المفسرين حول الوحي، كإلهام يُقدّم نفسه إمّا على "صورة إحياء يثيره الله في روح إنسان ما من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهية، وإمّا على هيئة عبارة لفظية متلبّسة بلغة بشرية وموصّلة إلى الأنبياء إمّا بواسطة ملك من الملائكة وإمّا مباشرة. وعندئذ تتخذ كلمة القرآن معنى التلاوة والقراءة"⁵. ننتقل بعد هذا إلى عرض تحليلاته، التي تترجم المنظور الذي يتبناه في المسألة، والمنحى الذي يريد أن تتلبّسه تماشياً مع التّحديث والمعاصرة اللذان يريد هما.

عند أركون مهما يكن الناقل الأصلي للوحي الأوّلي، فإنّ التّلفظ الشّفهي به أوّل مرّة كان من قبل وسيط، في حالة الإسلام هو الرّسول [عليه الصلاة والسلام]، وفي حالة المسيحيّة يدعى تجسّد الله على الأرض أو يسوع المسيح [عليه السلام]، إذ أنّ هناك شخصٌ يتوسط بين الله والجنس البشري، ثمّ سجّل الوحي فيما بعد كتابةً ليصبح كتاباً عادياً نستطيع أن نخزّنه، أو نفتحه، أو نقرأه، ونفسره، ثمّ أصبح من خلال صيرورة تاريخيّة (الكتاب المقدّس)؛ أي "قدّس أو خُلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتّلاعات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلّقة بالكثير من الظروف المحسوسة والمعروفة أو التي يمكن معرفتها"⁶؛ تمثّلها الطّروف السياسية، والاجتماعية، والثّقافيّة، التي ستكون محاوراً لتّحليلاتٍ وفكر يريد أركون أن يلقي به في هذا الجانب.

لا يستطيع المسلمون، وحتّى اليهود والمسيحيون التّملّص من الضرورة التّاريخيّة واللّغويّة والثّقافيّة، التي تقضي بأنّ الرّسالة المنقولة من قبل محمّد، صلى الله عليه وسلّم، "كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهيّة، سُمِعَت وحُفِظَت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه"⁷. تجنح تحليلات أركون إلى تأكيد الدّاتيّة نفسها لظاهرة الوحي

¹- سورة الشّورى، الآية 52.

²- سورة الزّخرف، الآية 1-3.

³- سورة الزخرف، الآية 4.

⁴- سورة الزخرف، الآية 5.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 79.

⁶- أركون محمّد، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 25.

⁷- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 81.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

لدى الديانات السّماوية الثلاث؛ ما يفسّر محاولة عرضه لبعض المقارنات التّشبيهيّة بين الإسلام والمسيحيّة، وتساؤله ما إذا كان علم اللاهوت المسيحي، يقبل "بالقول إن خطاب يسوع المسيح في اللغة الأراميّة (وليس الإغريقية، وهذا مهم)، وفي مكان وزمان محدّدين تماماً (أي فلسطين) هو بالنسبة لله الأب، كما الخطاب القرآني المنقول في اللغة العربيّة من قبل محمد بالنسبة لأُم الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالّي"¹، كما يُرجّح أركون، كما ظهر لنا، إمكانيّة تجاوز عقبة الإشكال الموجود بين الديانات، والذي هو في جوهره عقدي، عن طريق التّأويل؛ بتعزيز المخارج التّأويليّة، والفكريّة التي يمكن أن نتوصّل إليها من خلال التّحليلات المعتمّقة، كالتّي يقدّمها، فيما يرى.

وإذا كان التّلفّظ الأوّل بالرّسالة، ضمن منظور البدايات والإنفجارات المبكّرة لظاهرة الوحي يحتلّ مكانة عند أركون، فإنّ الحقيقة التّاريخيّة المتعلّقة بالمرور إلى حالة النصّ المكتوب (التّوراة، والإنجيل، والمصحف)²، بكتابة الرّسالة، التي جُمعت ضمن ظروف تاريخيّة "ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقيق التاريخي. وقد تعرّضت بالفعل لذلك بشكل يرضي المؤرّخ قليلاً أو كثيراً"³. فعمليّة تحويل الوحي بمواصفاته الأزليّة والأبدية، والمتعالية، واللامتناهيّة، وغير القابلة للاستنفاذ من قبل أيّ جهد بشري إلى كتاب عادي مادي نتلمسه باليد ونتحسّسه ونفتحه، مع تمتّعه بكونه كتاباً مقدّساً، أخلاقاً مقدّسة، معرفة متعالية، ترتّب عليها العديد من المشاكل التي تتطلّب التّمحيص التاريخي، كما أوضّحت وبرهن عليها علمياً فيما يخصّ التّوراة والإنجيل؛ غير أنّنا على مستوى العالم الإسلامي أمام عقبة ظروف سياسيّة، وثقافيّة وتربويّة... الخ، سائدة تحول دون تحقيق ذلك⁴.

إنّ المضمون الذي يقدّمه أركون بهذا الشّكل يحتاج في حدّ ذاته إلى مراجعة تستوعب جميع العوالم والإشكالات التي تطمح رؤيته إلى فكّ استحكاماتها، وتحديد مسلك رؤيته، بما يتيح إمكانيّة المرور إلى موقف نقدي إزاءها. سننطلق من ملاحظة جدّ فارقة في الرّؤية الأركونيّة، وهي أنّه لم يخض عميقاً في الهيئة أو الكيفيّة التي تمّ بها انتقال (كلام الله) من مستواه الغيبي الأزلي المطلق (من عند الله) والمسّعى في التّعبير القرآني ب(أمّ الكتاب) إلى شُخُوص الأنبياء؛ لِيُبَلِّغُوهُ كرسالة إلهيّة، أين نتلمّس طبيعة التّحوّل

¹- المصدر نفسه .

²- يعلّل أركون هنا سبب اختياره لمفردة (المصحف) بدل مفردة (القرآن)، لأنّها تدلّ على الشيء الذي نتلمّسه بين أيدينا يومياً، ولأنّه يقابل التّوراة والإنجيل بالضبط. وهذا الذي ذكره يستوجب إعادة التّظنر؛ لأنّ مفردة التّوراة والإنجيل لا تدلّ على الذي نتلمّسه بأيدينا كما في مفردة المصحف. ثمّ أنّ لفظ القرآن هو الذي يرد مقابلاً للتّوراة والإنجيل كما في كثير من المواضع في القرآن الكريم.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 81.

⁴- أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 25.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

من الغيبي إلى المادي، و أخذه حيّزاً في الفضاء الدنيوي، بدءاً من لحظته الشّفيّة؛ حيث تكمنُ خصوصيّته، وتتحقّق المعرفة بطبيعة المعتقدات التي تأسّست حوله، ومن ثمّ تأسيس درس علمي يتوافق وخصوصيته، لا إلقاء ما يوهّم تقويضه، وإنكار حقيقته، استناداً على مادّيته كنصّ مكتوب في المصاحف، بالنّسبة للقرآن، ولعلّ هذا ما يفسّر ضبابيّة الرّؤية الأركونيّة في هذه المسألة، والاضطراب الواضح الذي بدا فيها.

إنّ نزول كلام الله من عنده إلى أنبيائه، بالطريقة والهيئة التي أرادها، والكيفيّة التي اقتضاها، كما يبيّن المجرى التاريخي ذاته، قد شكّلت في حقيقتها مسألة بُنيت عليها العقائد في الأديان، وأكّد الفكر الإسلامي العقدي محوريّتها في تأسيس الإيمان. ورغم أنّ أركون أحال بداية إلى الآيات المعبّرة عن الطّبيعة التي تتلبّسها، إلّا أنّه لم يتماها معها كثيراً، ومع مدلولاتها كمنطوقة كاشفة ومعبرة عن ذاتها بذاتها، كما فعل في مواطن كثيرة، كمناقشته لمعنى كلمة القرآن، والإسلام، والعقل... الخ. ويبدو أنّ أركون يريد أن يفلت من هذه المضامين الشّائكة، والتي لا يفصل فيها إلّا مقتضى الإيمان؛ حيث لجأ إلى ما ذهب إليه الفكر الإسلامي وأعمل فكره النّقدي حوله، ونحن نعتقد أنّ المساحة مفتوحة لبحوث ودراسات كيف ما كانت حول الوحي كظاهرة، ومقدّس إلّا أنّ الحوم حول ما قد يوحي بنقضها أو درجتها ضمن سلّة واحدة، متعدّد وغير مقبول لدى أتباع العقائد السّماويّة، والمؤمنين بها، ومن ثمّ يُطرح السّؤال الفلسفي المحيّر هل الدّراسات الحدائيّة فعلاً يمكن أن تقدّم إضاءة مقبولة، وهي متناقضة في المبدأ مع الوحي، حيث قامت في أساسها على مناهضته؟ تفيد في تحقيق الأمل والأحسن والأفضل حوله، بما يسمح ومساهمتها في فكّ أسر العالم من الضّياع، الذي تأسّس على اللامعنى، بتهميش الرّوح وسيطرة المادي وطغيانه.

وللإنصاف في هذا الموقف هناك العديد من الدّراسات التي ضلّعت في المحاكمة العلميّة لأصول ومنطلقات هذه المنظورات، التي يقدّمها أركون أو غيره، المتعلقة بدعوى التّأثيرات الخارجية في تشكيل النّصوص الدّينيّة، والمفضية إلى القول بتاريخية النّصّ الدّيني، وعلى رأسها في جامعتنا الجزائريّة دراسة الباحث مرزوق العمري، التي قاربت بشكل عملي دقيق إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدّيني، والتي اعتبرت التّاريخيّة "ذات دلالة أنثربولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثّقافي والاجتماعي

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم¹، وهي الاعتبارات الموجودة في تحليلات أركون هنا.

أبدت قراءة النصّ الفكري الأركوني، ذات العلاقة بالمفهوم الذي أخذه الوحي عنده في مقارنته الظاهرية، التي ضمّتها تحليلات حول مسألتي (مستويات الوحي، وطرق تنزيله) على نحو ما بيّنا، تبني أركون للمناهج، والآليات النقدية ذات المضمون والمحمول الغربي المادي الوضعي الخالص في تقديم قراءة حول الوحي، حيث اصطدم في بعض أجزائه، مثلاً (النقل الأصلي للوحي)، على ما هو مستعصٍ، وممتنع من جهة تعلّقه بالغيبيات لا بالماديات، ما ساهم في إضفاء الضبابية، وعدم وضوح الرؤية في ممارسته النقدية، ولعلّ هذا ما جعله يهزّب إلى النظر في السياقات التي تمّ من خلالها مرور الوحي إلى المصحف أو المدوّنة النصّية - كما يسميه -، ليحدّد دراسته للوحي "كخطاب لغوي مؤلّف من حروف ونقاط وعبارات وجمل تماماً كأيّ نصّ آخر"²، ومن جهة ثانية اعتماده في دراسة الوحي على مفهومه كظاهرة لدى الديانات التي تعتمد على كتاب منزل، وتركيزه على أنّ مفهوم الوحي يأخذ معنى كونه "مجمل النصوص المجموعة في مدوّنات مُعلّنة كصحيفة من قبل كل طائفة، وبالتالي فهي مغلقة ونهائية؛ لأنه لم يعد ممكناً أن نضيف إليها شيئاً آخر أو نحذف منها أو نعدل فيها بشيء"³، التي ستأخذ اسم القرآن أو المصحف، أو الكتاب المقدّس، وهو الأمر الذي ولّد ظواهر ذات "أهمية ثقافية وتاريخية ضخمة"⁴، ستأخذ العديد منها مساحة معتبرة من فكره، تحليلاً ونقداً، حسب الرؤية التي يتبنّاها، كما سيتبيّن معنا في المطلب الموالي، الذي خصّصناه لبعض التحليلات التي قدّمها أركون، إضافة لما ذُكر.

المطلب الثالث: الوحي والهرمينيوطيقا والإنثروبولوجيا

لا يمكن الإحاطة بالمعنى الأشمل لمفهوم الوحي في النصّ الفكري الأركوني، إلّا باستحضار منهجيته التعدّدية المعتمدة، ومن ثمّ أوجه التحليلات التي شملت الوحي كظاهرة ونصّ، انطلاقاً من التأويلية (الهرمينيوطيقية)، مروراً ببنائية (الوحي والحدّثة)، ثمّ التحليل الأنثروبولوجي، فالدراسة المقارنة للوحي.

¹- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدّثي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرّباط، (د.ت) ص 12.

²- أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، (م.س)، ص 115.

³- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 92.

⁴- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 82.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الظاهرة الفكرية الأركونية تبدي تداخلاً متشابكاً، يكاد يتعدّر معه تجزئتها إلى مواضيع مستقلة بذاتها، ما قد يوقع دارسها في نوع من الحشو والتكرار، لذا سنحاول تفادي ذلك في مضمون هذا المطلب، مراعين فيها الإفادة في الموضوع بقدر حجمه في منتج الفكر الأركوني، كما يوضّحها عرضنا الموالي.

الفرع الأول: الوحي والتأويلية

يرى أركون أنّ المدونات النصّية التي حلّت، بحسبه، محلّ الخطابات الشفهيّة للوحي، قد ولّدت على مستوى مجتمعات الكتاب المقدّس ظاهرتين، ذات أهميّة ثقافيّة وتاريخيّة، تمثلت أولاهما في كونها وضعت مجتمعات الكتاب المقدّس في حالة تأويلية دائريّة، بمعنى جعلتها مضطرة لقراءة هذه النصوص لاستخراج القوانين منها، واستخراج أنظمة الأوامر والنواهي، والإيمان والآ إيمان، التي سيطرت على النظام الأخلاقي والتشريعي والسياسي حتى مجيء العلمنة وانتصارها؛ أي حتى القطيعة الحاصلة مع الظاهرة الدينيّة التقليديّة¹، طبعاً هذا على مستوى العالم الغربي، وما حدث مع المسيحية خاصّة.

إنّ ما يذكره أركون هنا يدخل ضمن نطاق الاتجاه صوب "البحث التأويلي من منطلق أحدث التطورات الإبيستمولوجية والفلسفية ومناهج العلوم الإنسانية التي أعادت الاعتبار للنص ووضعت طرقاً ومقاربات شتى لقراءته ورصده من حيث منطقته الداخلي وأبعاده الدلاليّة"²، وهو ما يعرف في توجّهات هذه العلوم المعاصرة بالهرمنيوطيقا، التي يعبر تاريخها الطويل على أنّها "محاولة تدشينيّة لتأويل الكتاب المقدس. ومن هنا عدّ الكتاب المقدّس عملاً- عمل الوحي الإلهي- لا يعرض الأشياء، والأمكنة، والناس فحسب، وإنما يعرض أيضاً المواقف، والخيارات والأفعال. وفي الوقت الذي يكون فيه الكتاب المقدّس عمل الوحي الإلهي، فإنه أيضاً كتاب؛ كتاب يُقرأ أو يؤوّل"³. ولاعتبار العلاقة القائمة بين الكتاب المقدّس ومجمل سياقات حياة الإنسان، فقد استهدفت الهرمنيوطيقا، الإجابة على العديد من التساؤلات ذات العلاقة بالنشاط التأويلي، ينحصر أغلبها في التساؤلات التّاليّة: هل "يشغل التأويل نفسه، ببساطة، بفهم عمل الوحي الإلهي؟ وهل يتعيّن على التأويل أن يكون وصفاً لما يُسرّد في الكتاب المقدّس؟ وهل يصوّر الكتاب المقدّس الحوادث التي تقع للعبانيين القدامى، ومجيء

¹- انظر: المصدر السابق، ص 82.

²- أغضبنة الطاوس، الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروعه الفكري، (م.س)، ص 198.

³- سلفرمان هيوغ، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002م، ص 32.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

المسيح؟ وفي تلك الحالة، يكون تأويل الكتاب المقدّس فهماً لتلك الحوادث بذاتها، وللآلام التاريخية التي عاناها المسيح. أو هل يتعيّن على تأويل الكتاب المقدّس أن يكون فهماً لمجمل علاقة المؤلّ بحوادث الكتاب المقدس؟¹ وقد قام أركون باستحضار مثل هذه الإشكاليات وغيرها، مستنجداً بمراحل تشكّل الهرمنيوطيقا في نشاطها الموجّه لفهم الكتاب المقدّس، لتأسيس تطبيقات إسلاميّة مماثلة حول إمكانيّة قراءة الوحي القرآني قراءة هرمنيوطقيّة مماثلة، متأثراً بأقطابها من المدرسة الفرنسية والألمانية من أمثال: شلاير ماخر، غادمير، هابرماس، جاك دريدا، بول ريكور وغيرهم.

الفرع الثاني: الوحي والحادثة

يواصل أركون توسيع أرضيته التحليليّة، التي ستوضّح طبيعة القراءة التي يقدّمها حول الوحي؛ منها موقفه حول ثنائيّة (الوحي والحادثة)؛ التي ناقشها ضمن قراءته لإخفاق الموقف الإنسي(الحدائي) خلال القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي، في السّاحة العربيّة الإسلاميّة، وانتصاره في أرض المسيحيّة، حيث فرض نفسه "كبديل للإنتاج التاريخي للمجتمعات البشرية. فقد أسقطت المشروعية المسيحية اللاهوتية القديمة وأقامت محلها المشروعية الحديثة"²، ليقدم تساؤله الملح: لماذا هذا التّركيز على الإسلام والمسيحيّة في صراعهما مع الحادثة؟

الإسلام والحادثة رافقا تاريخياً تشكيل إمبراطوريتين كبيرتين، هدفنا إلى السيطرة على حوض البحر الأبيض المتوسط؛ المحيط الجغرافي الذي مَوْضَع أركون ضمن حدود جغرافيته الدينيّة، والتّاريخيّة، والفلسفيّة...قراءته للعديد من الإشكالات الفكرية والدينيّة³؛ بما يتيّح إمكانيّة المقارنة بين كلا الإمبراطوريتين، رغم التّفاوت التاريخي المتزايد، بدءاً من عصر التّهضة. بينما انتصرت الحادثة، وأرست قدمها في أرض المسيحية، لا يزال وضعها إشكاليّاً في الأرض التي يسيطر عليها الحدث الإسلامي (أرض

¹- المرجع نفسه.

²- أركون محمّد، الإسلام. أوروبا. الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 19.

³- تأسيساً بفرنان بروديل في أطروحته عن (البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني). اهتمّ أركون بالبعد المتوسطي، مناقشاً العوالم الفكرية والإيديولوجية التي تحول دون فحصه، بما يسمح وإبراز مخزونه المشترك من الإشارات والرّموز، بحثاً عن المتخيّل الأصلي المشترك بين مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب، كمفهوم أنثروبولوجي يساعد في فحص ظاهرة الوحي (خارج = نطاق التّحديدات العقائديّة للأديان)؛ فسيسمح بإدراج التّعابير العربيّة- الإسلاميّة في الدينامكية التاريخيّة للبناء الأوربي. راجع: أركون محمد، نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجيّم، (م.س)، ص 22.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الإسلام). إذأ "ينبغي أن نقوم بتحليل مقارن وشمولي عميق لكل دلالات الصراع ونتائجه القريبة والبعيدة داخل جميع المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس"¹.

يقدم أركون بداية تحليلات حول مصطلح (أمّ الكتاب/ الكتاب) الذي بلوره، ضمن سياق فكرة (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ستسمح بفهم العلاقة القائمة بين رهانات المعنى وإرادة القوة في مجتمعات (الكتاب المقدس) المنتشرة على ضفتي البحر الأبيض المتوسط؛ أي كيف أنّ القوة والهيمنة يترافقان أثناء عملية التوسع، فكلما زاد المعنى وقوي اتّسعت الهيمنة. إنّ إرادة القوة والهيمنة وعلاقتها بالمعنى هي إحدى المنظورات المهمة التي كانت حاضرة في تحليلات أركون حول الجانب الديني، الذي أنتمّك، كما يرى، في خصوصيته وحقيقته لأجل فرضية الهيمنة والسيطرة، لقد "استمدّ الحكام عبر التاريخ مديونية المعنى من معطى الوحي في المجتمعات المسيحية كما الإسلامية"².

إنّ مقارنة أركون للديني، بالرجوع إلى لحظة تصادمه مع الحداثي، وانطلاقاً من الاعتبار الاجتماعي، لتفكيك العلاقة القائمة بين المعنى والهيمنة، قد لفتت انتباهنا، فيما يتعلّق ببحثنا، إلى ما أثاره حول المصطلح الذي بلوره، بهدف تحقيقه أرضية تحليل أوسع، تتيح إمكانية شمولية المعرفة التاريخية والأنثروبولوجية، وتسمح بفرض إشكالية ألسنية وأنثروبولوجية للوحي، تشمل الأديان الثلاثة الموصوفة بأنّها أديان وحي؛ أي دراسة الوحي "كظاهرة لغوية؛ لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية، وبالتالي فتطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الخطاب الديني، ثم دراسته كظاهرة أنثروبولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعاً واختلافاً، وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدنا السابقة على الإسلام"³.

إنّ مصطلح أركون المبلور (أمّ الكتاب/ الكتاب)، ما هو إلّا انعكاس لفكرة القول بوجود مستويين للوحي، التي طوّعها عنوةً لاعتباراته التحليلية، فإذا كان المستوى الثاني باعتباره "وعاءً مادياً ناقلاً لكلام الله وخاضعاً بالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص"⁴، فإنّ هذا سيسمح بتحقيق مقصده، في إعادة "الأبعاد اللغوية والسوسولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكلية للكتاب المقدس

¹- أركون محمّد، الإسلام. أوروبا. الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 19-20.

²- أبي نادر نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 203.

³- محمّد أركون، الإسلام. أوروبا. الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 20.

⁴- المصدر نفسه.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

والحاضي بعملية تسامي وتصعيد مكثفة جداً¹، التي يرمي من خلالها إلى القول بالتاريخية، التي تنطبق على اليهودية والإسلام عنده أكثر من المسيحية؛ لأنها ترى أنّ كلمة الله تجسدت في شخص المسيح ذاته لا في كتاب. وأركون ذاته يذكر أن اهتمامه بهذه المصطلحات منصبٌّ على تلمُّس الحقيقة التاريخية المحسوسة لطريقة عمل الأديان الثلاثة وانتشارها في المجتمعات لأغراض تحليلية، مثبتاً أنّ المجتمعات ستضطر إلى استخدام الكتاب بالمعنى العادي من أجل التوصل إلى مضامين الكتاب بالمعنى المقدس المحفوظ عند الله في السماء، لنشر نظريتها عن الوحي، ومن ثمّ نقل التقديس من أمّ الكتاب إلى الكتاب ذاته عن طريق العمل التأويلي للتأويليين².

إنّ المصطلح ذاته يتيح إمكانية كشف "نوعٍ من التواصلية الوظائفية الشغالة ذات الصبغة الإيديولوجية بين الإجرائية الدينية والإجرائية العلمانية الحديثة فيما يخص إنتاج المعنى في المجتمعات البشرية وتوسعه وانتشاره وطريقة التحكم به أو السيطرة عليه"³، تتمثل في كون الصراع بين الشفهية والكتابية لا يزال مستمرّاً كما كان عليه في السابق. فإذا كانت الأديان ناضلت ضد الوثنية والثقافات التي رافقتها وأزالتها، فإنّ الحداثة ناضلت ضد اللّهجات والعادات المحلية، والتجليات البشرية المرتبطة بالمرحلة الشفهية. إنّ كلّ من الدين والحداثة على الرغم من تضادهما، يميلان إلى التوسّع والهيمنة، من دون أيّ تقييم نقدي لمنشأ كلّ منهما، ووظائفه وغاياته كنموذج متكامل من نموذج العمل التاريخي. ويقصد أركون "التفحص النقدي لرهانات المعنى التي يزعمان امتلاكها وعلاقتها بإرادة الهيمنة التي تحوّل المعنى إلى نظام هيمنة والسيطرة"⁴.

والظاهر من تحليلات أركون المتعددة الأوجه بهذا الشأن، استهداف تعريّة السياسي، وفكّ استحكاماته، واستنجاته في مساره التاريخي بالديني، لأجل فرض هيمنته؛ ذلك أنّ المعنى يبقى بريئاً في نظر أركون ما لم يستخدم أو يوظف في ممارسة الهيمنة، كما حدث على مستوى الأديان، وكذا الحداثة، حيث تمّ حجب الرّوحي والتّزيمي في الدين، والتّضعيف من دوره أمام سيطرة الإيديولوجي وهيمنته، وإلى غاية هذا، فالأمر لا لبس فيه، إلّا أنّ قارئ أركون حينما ينتقل إلى مواقف فكرية أخرى يثيرها، وكيف هلّ فيها للحداثة، ومنجزاتها، وباشر باستثمار نظرياتها في تفكيك الديني، حتى كاد أن

¹- أركون محمّد، من فيصّل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، (م.س)، ص 60.

²- أركون محمّد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 21.

³- المصدر نفسه، ص 22.

⁴- المصدر نفسه، ص 23.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

يمزّقه إلى أشلاء متناثرة، يضيع معها الجمل بما حمل، فإنّ الأمر يلتبس عليه؟ ومن الحداثة إلى إحدى أوجهها أهميّة، إنّهُ الإنثربولوجي الذي تأثّر به أركون كثيراً، فأقدم ضمن إملاءات منظوراتها إلى مقارنة الوحي مقارنة أنثربولوجيّة، كما ستبدو ملامحها في العنصر الموالي.

الفرع الثالث: الوحي والأنثربولوجيا

الأنثربولوجيا علم حديث النشأة، استقطب في تطوّراته من جهة الموضوع والمنهج وطبيعة السّؤال...، على مدار القرن العشرين، اهتمام منظريّ العلوم الاجتماعية والتاريخيّة الغربيّة الأمريكيّة والفرنسيّة والبريطانيّة والألمانيّة... لتطوير تقاليدهم العلميّة في مقارعة ميدان بحثهم. فضلت مثلاً الأنثربولوجيا الأمريكيّة قريبة من الدّراسات الثقافيّة، ونشأت الفرنسيّة من رحم البحث الأنثروغرافي كما أسّس له مارسيل موس (1872-1950)، واتّسمت بارتباطها بمفاهيم العلوم الإنسانيّة، كالتاريخ، والفلسفة، واللّسانيات. وفي حُدود هذا الانتباه للثقافي، والارتباط بالإنساني استطاع كلود ليفي شتراوس (1908-2009)، كحلقة أساسيّة في هذا الحقل، رسم نظرية البنيويّة في ميدان الأنثربولوجيا¹، فعبر عن أصالة ابتكاره بعزل "نظام مستقل ذاتياً عن الواقع؛ أي النظام الرمزي، الذي يوجد مستقلاً عن الأشياء التي يرمز إليها، وعن البشر الرامزين. فالمعاني الثقافيّة كامنة في الأنظمة الرمزية وهذه المعاني مستقلة عن العالم الخارجي، وسابقة عليه من ناحية، والذوات الإنسانيّة من ناحية أخرى. وهكذا فإنّ للعالم وجوداً موضوعياً فقط في الأنظمة الرمزية التي تمثله"².

قريباً من هذا المعتكك البنيوي، الباحث عن المرتكز الموضوعي للمعنى، يعيش أركون ضمن الخصوصيّة الاستثنائيّة، والغليان الفكري والعلمي الذي شهدته فرنسا في مرحلة ستينات القرن العشرين، حيث سيطرت عليه فكرة الأخذ بخلصة مُنتج التّطورات الهائلة في ميدان الدّراسات الإبتمولوجيّة الإنسانيّة والاجتماعيّة، في ميدان بحثه حول قضايا التّراث، حاملاً معه تساؤلاً صميمياً حول طبيعة القراءة الأخذة بضرورة توظيف التحليل الأنثربولوجي في دراسة ظاهرة الوحي الذي يطرحها أركون ضمن منتجه الفكري من خلال نصّه المترجم في مؤلفاته؟

¹ حبيذة محمّد وآخرون، الأنثربولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، (م.س.)، ص 6.

² كلارك سايمون، أسس البنيوية نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية، (م.س.)، ص 9-10.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

ضمن المساحة التي خصّصها أركون للوحي في عمومها؛ أي كما هو لدى الديانات الثلاثة، وخصوصه؛ أي الوحي القرآني الذي انطلق منه لتأسيس وجّهات نظرٍ درسيّة متعدّدة، يُحَيِّز أركون مجالاً ليس بالهَيِّن لمقاربة الوحي أنثربولوجياً، تبعاً لأهميّة هذه الرقعة الحاسمة في حلّ العديد من الإشكاليات، كما يراه أركون، إخرنا الانطلاق والاقتصار في الإجابة على التّساؤل الذي فرض نفسه علينا في مجريات درسنا، على ما ضمّنه في إحدى مؤلفاته، تحت عنوان (من أجل تعليم أنثربولوجيا للأديان)؛ لأنّ كلّ ما ذكره في غير هذا الموضوع تفصيلات غائرة في الخصوصية، إمّا على شكل تطبيق للنظريات الأنثربولوجية، أو تحليل لبعض المثلثات الأنثربولوجية¹ من قبيل (العنف، التقديس، الحقيقة)، (عقلاني، لا عقلاني، خيالي/ مخيال)؛ أي دور الاجتماعي والخيالي في تأسيس العقل الإسلامي، فاقصرنا على الموضوع الذي ذكرنا، لإفادته في تحصيل المراد؛ أي ضمّه للفكرة أركون العامة حول الوحي والتّحليل الأنثربولوجي.

اختر أركون الانطلاق في هذا الموضوع من إعادة قراءة تاريخ (الثورة الفرنسيّة)، وكيف قفزت على قرون عديدة من المسيحية، وقصّتها إلى مجرد طائفة، وكيف نتج عن ذلك "تعليماً (مُعَلِّمناً)) أي مقطوعاً عن التاريخ المقارن للثقافات"²، وُصُولاً إلى نقد المنهج البنيوي في نزعتة التّقنيّة، والعملويّة الحادّة، وخياراته التي ينبغي أن تُحلّل وتُراجع، خاصّة المتعلّقة بدراسته للأديان، حينما فصل في دراسته بين أديان الوحي، والأديان الأسيويّة القديمة، و العقائد الخاصّة بالقبائل والمجتمعات النائيّة، وتميزه بين أديان الوحي الثلاثة؛ فالإسلام لدى الغرب لا يعامل كاليهوديّة والمسيحيّة، فأحياناً ينظر إليه كأحد الأديان الأسيويّة، أو الغربية لكن على الطّريقة الإنثوغرافيّة. وحتى "البحوث الدائرة في مجال علم اللاهوت وتاريخ الأديان وفلسفة الدين لم تهتم فعلياً بربط الإسلام بالأصول التاريخيّة والعقائديّة ثم الآفاق الروحية التي يعلن القرآن انتسابه إليها بكل إلحاح و وضوح"³. في حدود هذه المزالق التي يتبَيَّهها أركون في مناقشته لجوانب قصور المنهج البنيوي، يتجذر منحي مطلبه، فيرى أنّه إذا لم "نعتنق منهجيات الأنثربولوجيا الاجتماعيّة والثقافية وتساؤلاتها وفضولها المعرفي فإنه من غير الممكن أن نقدم

¹- أنظر مثلاً تحليلات أركون في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 42، 46، 47.

²- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 39.

³- المصدر نفسه، ص 40.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

تعليماً علمانياً لتاريخ الأديان"¹، يكشف حقيقة أهدافها، ووظائفها التاريخية، ومنجزاتها الثقافية، ومكانتها... الخ.

إنّ ضرورة تأسيس خطاب علمي جديد حول الدين، يأخذ بفرضية الأنثروبولوجي وغيره، يرجع في أصله عند أركون إلى الأخذ بمبدأ العلمنة، التي يفهمها على أنّها أكثر من مجرد تفريق بسيط بين الشؤون الروحية والزمنية. فذلك موجود عملياً في كل المجتمعات حتى عندما يُنكر وجوده ويُحجَب بواسطة المفردات الدينية². وقد أخذت العلمنة حيزاً من مشمول فكره، حينما خصّص لها مؤلفاً صدارة واجهته عبارة: (العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب)، وجعل منها الموقف الوحيد القادر، بحسبه، على "تحريك الأمور وحل الإشكاليات"³، شرط فهمه جيداً. وطرح سؤال ما هي العلمنة، تحت عنوان: نحو إبستمولوجية أخرى للمعرفة؛ العلمنة بصفتها موقفاً أمام مشكلة المعرفة⁴، وربطها بإرادة الفهم والمعرفة، وقصد العلمنة "المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعدنا على نشر ما نعتقد أنّه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (=أي في المجتمع)"⁵. ويبيّن وجهة نظره الأنثروبولوجية منها، في عنوان: انبثاق العلمنة وإحاحها⁶، ورأى أنّه يدعو إلى علمانية منفتحة إيجابية، لا تعادي الأديان، وتفتح طريقاً لحرية الفكر... الخ. وعليه "فالمهمّة الملقاة على عاتق المسلمين هي أن يكونوا مستقبلين تنويريين يفصلون بين الذروة الدينية والذروة السياسية أو الاجتماعية والاقتصادية على غرار ما حصل في أوروبا"⁷.

يرى أركون أنّ مهمّة الأديان التي لا تنتهي بالنسبة للإنسان، "تكمن في أنسنة الإنسان والسيطرة على العنف وضبط المتخيلات الجماعية ورفض الإيديولوجيات الاستبدادية والتوتاليتارية التي تتلبس بلباس العلم والأديان أيضاً"⁸. وحده التحليل الأنثروبولوجي يحرّرننا من العقبات الذهنية القابعة خلف العقائد التقليدية والمبادئ الإيديولوجية، التي تُحكّم سيطرتها على العلمنة. ويعنى هذا عنده الاهتمام

¹- المصدر نفسه، ص 41.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 180.

³- أركون محمّد، العلمنة والدين، المسيحية الإسلام الغرب، (م.س)، ص 7.

⁴- المصدر نفسه، ص 9.

⁵- المصدر نفسه، ص 11.

⁶- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 291.

⁷- مسرحي فارج، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، ط1، 2006م، ص 129-130.

⁸- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 42.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

بالمعرفة (الأسطورية، والتي ينتجها علم التّاريخ النقدي، والتي يؤمّننا لنا التحليل الفلسفي). وهي الأبعاد المعرفيّة ذاتها التي استخدمتها الأديان، لكن وفق صياغات وتركيبات معيّنة، ذات علاقة بالنّمط المعرفي الذي كان سائداً حينها.

إنّ علم الأنثروبولوجيا، حسب أركون، لأوّل مرّة يتيح إمكانيّة الحديث عن وجود معرفة ذات نمط أسطوري، يرفض الفكر الإسلامي أخذها بعين الاعتبار، رغم أنّ مفهومها الأنثروبولوجي الحديث يأخذها "لا بحسب المعنى الخرافي الذي توحى به خطأ الترجمة العربية. فالبُعد الأسطوري أو الخيالي أو المجازي هو أحد المكوّنات الأساسيّة للشخص البشري والثقافات البشريّة كلّها، وليس فقط الثقافة العربيّة الإسلاميّة. هذا بالإضافة إلى البُعد العقلاني والاقتصادي والحسابي الدقيق بالطبع"¹، وهي بهذا تتجاوز المعنى الذي كان سائداً حولها في العصور الوسطى، ومن ثمّ تتأكّد أهميّة هذا المفهوم المحوري والمركزي، الذي يعدُّ إحدى طُرُق إنتاج المعرفة عن الإنسان. فما هي المعرفة الأسطوريّة عند أركون؟

أولاً: المعرفة الأسطوريّة

يتبنى أركون قيمة المفاهيم التي يقدّمها التحليل الأنثروبولوجي، لأجل حقل درسي أكثر عمقاً حول الظاهرة الدّينيّة، فيظهر عنده مصطلح الأسطورة كمقولة أنثروبولوجية. ورغم تباين وجهات النّظر حولها. يبدي المختص بأنثروبولوجيا الأديان اهتمامه بالأساطير؛ التي تمثّل تلك "النصوص الخيالية التي تطرح في الغالب أفكار ذات طبيعة مجردة، مع اعتبارها معتقدات في قوة عليا يتم التعبير عنها في كثير من الأحيان، من خلال استعارات ورموز داخل إطار عاطفي قوي. ويلجأ أيضاً إلى المقارنة المنهجية الخاصة بتنوعها الواضح (نشأة الكون، والنصوص المقدسة)، وعالمية بعض الدوافع (ظهور البشر، والفتنة، وأصل الموت أو الشر)"². لأجل تمثّل هذا الدّور يجنح أركون إلى تحديد تصوّره بشأنها، ضمن شبكة معقّدة من التّحليلات، منطلقاً من أنّه "أيّاً يكن المنهج الذي نتبعه فإننا نستطيع تجنب العقبات الخاصّة بمصطلحات العلوم الاجتماعيّة التي هي في الوقت ذاته ملحة وخطيرة وغير دقيقة"³؛ بضبايبتها، القابلة للاستغلال في اتجاه عمومي أو دقيق، إيجابي أو سلبي، وللاستغلال الإيديولوجي، مسجّلاً ملاحظاتٍ، ستساعد في ضبط مساره التّحليلي، الذي يريد له القبول والتّفهم في أوساط متبعي الأديان، والأوساط الفكرية عامّة.

¹- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 331.

²- ريفيير كلود، الأنثروبولوجيا- الاجتماعيّة للأديان، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2015م، ص 99.

³- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 208.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

تضمُّ تحليلات أركون أجزاء الفكري الذي يقدّمه؛ إذ يرى أنّ "التوتر ما بين أساليب التصور وطرق تشكيل المعارف والتعبير عنها ينبغي أن يدرس دائماً من خلال الأطر الاجتماعية التي تُنتج هذه المعارف والتصورات، ومن خلال الضغوط السياسية التي تقود مختلف الفئات إلى إيجاد أجوبة تناسبها"¹، فيشير إلى إمكانية إنجاز دراسات حول الروابط بين الدين والمجتمع، والبحث عن الخطوط الرابطة بين مجالات المعرفة (الفكر، اللغة، الوسط الاجتماعي)، تجاوزاً لأنماط الدراسات القديمة، وبحثاً عن الرهانات الحقيقيّة للبحث العلمي المعاصر، في المجال الذي يدرس².

يهتمُّ أركون في حدود هذا بالأسطورة؛ لكونها ذات قيمة توضيحية، وثنائية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة، التي تسجّل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي، ويعتبرها "حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أنّ فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً"³. ووفقاً لهذا فإنّ الحكايات التوراتية، أو الخطاب القرآني نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي⁴ أو الأسطوري.

لقد خالف أركون في تحليلاته المؤلف في علم الاجتماع؛ الذي يرى في الأسطورة "تفسير أو قصة رمزية تروي حادثة غريبة، أو خارقة للطبيعة، توجد في ثقافة فرعية، وتتميز الأسطورة بتناقضها، وانتشارها على نطاق واسع، وتأثيرها العميق نتيجة ما تنطوي عليه من حكمة، وفلسفة وإثارة وإلهام"⁵، فيدرس طبيعتها، وتأثيرها، ومميزاتها، وانتشارها... الخ⁶، الأمر الذي صعّب من إمكانية القبض على التّحديد الواضح الذي يعتمده، خاصّة مع إصراره على توظيفه في قراءة الوحي.

¹- المصدر السابق، ص 209.

²- انظر المصدر نفسه، الفصل السادس: محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي، ص 197.

³- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210.

⁴- يرى هاشم صالح أنّ أركون فضل في البداية في ترجمة كلمة (mythe) الفرنسية إبقاءها على حالها، أي كما هي (ميث) خشية أن يؤدي استخدام هذه الكلمة إلى اللبس، نظراً لعدم تبلور هذا المصطلح في اللغة العربية بمعناه الأنثروبولوجي الحديث. راجع: المصدر نفسه، ص 210، هامش (*).

⁵- غيث محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، دار المعارف الجامعية، (د ط ت)، ص 296. الاقتباس مأخوذ من بحث: فضيلة لكبير، دور الأسطورة في بناء النظام الاجتماعي (دراسة نموذج من النظام الاجتماعي الأشوري)، مذكرة مكلّمة لنيل الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، سنة 2008-2009م، ص 33.

⁶- انظر مثلاً: ريفير كلود، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، (م.س.)، في جزئه المخصّص للإيمان بأساطير) كيف يعرض عناصر شارحة وموضحة لحقيقة الأسطورة، ص 95.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

يرى أركون أنّ العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في مكة والمدينة، كان مصحوباً بخطاب ذو بنية ميثية (أسطورية) أولية، ستصبح فيما بعد "تكرارية وتملاً وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسّرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم¹، ليؤكّد، وفق ما يرى، فكرة تفاعل الميث مع الديالكتيك الاجتماعي؛ الذي يحرفه عن معناه الأولي، ومن ثمّ لا يصبح ابتكاراً أو خلقاً جماعياً، بحيث تجد فيه كلّ جماعة هويتها، كما حدث بالضبط مع الأمويين والعباسيين "بالقياس إلى الخطاب القرآني الذي حوّله إلى نصّ مثبت ومحدّد في مصحف مغلق راح يُستغلّ منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكّر فيه (ما يمكن التفكير فيه) على المستوى المعرفي، وتحدّد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي"².

إنّ محاولة تقديم قراءة أنثربولوجية لعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في محيطه الاجتماعي، فيه تجريد واضح له من طبيعته الأساسية من جهة مصدرته الإلهية، وخصوصيته الغيبية، لذا فإنّ الأمر يتطلب الانتباه إلى محاذير مثل هذه القراءات وعرضها على محكّ التحليل والنقد، للإجابة على التساؤل هل فعلاً الأنثربولوجي كفيل بتحقيق العلميّة المطلوبة في قراءة الوحي دون المساس بخصائصه ومقوماته الأساسية، كما تقدّمها نصوصه الناطقة بحقيقته؟

وحتى يجد مصطلح (الأسطورة) قبولاً، يفرق أركون بينه وبين أربع مصطلحات: إنشاء الرؤية الأسطورية Mythification، إنشاء الرؤية الخرافية Mythologisation، التمويه أو التهويل Mystification، الأدلجة idéologisation، فيرى أنّ الصّعوبة تكمن في التّفريق بين الأسطورة والخرافة. وقد قادته محاولة تجاوزه هذه الصّعولة إلى الرجوع إلى ما يقدمه معجم لا روس حول مادة (Mythe)³، وكيف يعكس وجهة النّظر الوضعيّة في تعامله معه، وعرض مجموعة من التحليلات تبين محاولة تفسيره للخلط الحاصل بين ما أسماه (إنشاء الخرافة)؛ الذي يعني عنده "العملية المعقدة التي بواسطتها ينبغي على كل مجتمع أن يولّد دون توقف شروط مصداقية ووظيفانية نظام التصورات الذي يدعم نوعيته وأسسّه"⁴. ومن ثمّ فإنّ الجزء الخاص بالأسطورة في مثل هذه العلميّة يصعب

¹- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 211.

²- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 211.

³- المصدر نفسه.

⁴- المصدر نفسه، ص 212.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

عزله. إنّ الأسطورة "تلعب دورها على مستوى التعبير الرمزي الذي يقدمه الأنبياء والفلاسفة والشعراء للحالات المحدودة للوضع البشري كالموت والحياة والحب والعدالة و(الرغبة العميقة في البقاء والخلود)"¹.

إنّ الأسطورة عند أركون غير الخرافة؛ فالأولى "لها نواة في الوجود والواقع في حين أن الثانية مختلفة تماماً، كما أن الأسطورة مرتبطة بالمجاز وتحريك المشاعر"²، ويعنى هذا قيمتها كمفهوم أنثروبولوجي، يوظف لإنتاج فكر تحليلي حول الظاهرة الدينيّة، لأجل تأسيس القبول لتوظيفها في دراسة ظاهرة الوحي. رغم صعوبتها من جهة المفهوم وترجمته؛ فقد ذكر هاشم صالح أنّه تعذّر عليه إيجاد مقابل لها في اللّغة العربيّة، وأنّ ما يقترحه بشأنها مجرد تفكير أولي، فهي ما زالت لم تدخل كمفهوم أنثروبولوجي إلى حقل الفكر العربي³.

وفي الذي ذكره هاشم صالح دلالة واضحة على نسبة مثل هذه الأفكار، بما يؤكّد أنّ إستجلاها لأجل قراءة الوحي القرآني يشوبه لبسٌ، و فيه من المحاذير ما يدلّ على أنّها نشاز عن طبيعته، لذا تبقى الحاجة قائمة إلى مزيد من التّمحيص والتّحقيق حول مثل هذه التّطبيقات لها، وكشف إمكانيّة المرور إلى توظيف آمن لها فعلاً، إذا ثبت فعلاً حقّ جدارة توظيفها في قراءة الوحي القرآني.

وضمن تقاطع الأسطورة مع مصطلحات أخرى يفتح أركون حالة فكر حول: المعتقدات، الاعتقاد، الشّعائر، المقدّس، الرّمز، الخيال (المخيال)، العقلاني، واللاعقلاني، الوعي واللاوعي، الدنيوي، الطبقة الاجتماعيّة... الخ، موضحاً وشائج القربى، وجملة العلاقات الرابطة بينها وبين الأسطورة، علّه يتجاوز عقبة كون أديان الوحي ترفض أن تعترف بوجود معرفة أسطوريّة في نصوصها التّأسيسيّة.

إنّ سعى أركون في إيجاد قبول تأسّس إمكانيّة توظيف الأسطورة في قراءة ظاهرة الوحي عموماً، قادته إلى انتقاد الممارسة الغربيّة للوضعيّة التاريخيّة والعلمويّة التي رمت الأسطورة في خانة الخرافات والعقائد والشّعوذة، واعتبارها خصائص وأطر ثقافية متعلّقة بالثقافات البدائيّة للشّعوب المستعمرة، واهتمامه بما قدّمه علم الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، ممثلاً في أعمال كلود ليفي شتراوس ومن معه، في إعادتهم الاعتبار للمعرفة الأسطوريّة، والعمل على تغيير نمطيّة التّفكير الغربي، وجعله ينفّث على أنواع التّرابط والمنطق الدّاخلي الذي تتمتع به جميع الثقافات على تنوعها، حيث

¹- المصدر السابق، ص 212

²- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص 211، هامش (*).

³- المصدر نفسه.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

استطاعت الأنثروبولوجيًا أن تحدث انحرافاً إيجابياً في تاريخ الفكر الغربي، إزاء كلّ ما هو ليس بغربي. لذا يكتشف قارئ أركون أنّه أميل إلى الأنثروبولوجي، وأكثر تأثراً به، كما تبين معنا في الحديث عن نشأته كيف حاول أن يحلّل بعض العناصر الأنثروبولوجية ذات التأثير الكبير في حياته، من خلال بيئته التي ترعرع فيها.

يبقى الإشارة هنا إلى أنّ علاقة الأسطورة وفق هذا المنظورات التي يقدمها أركون بنصوص الوحي، كما يرى، مرتبط بإصراره على وجودها كبعد معرفي في الأديان، التي تتنكر لها؛ فيناقش أهداف، وآلية اشتغالها أولاً في النصوص التأسيسية للأديان، ثمّ آلية اشتغالها في النصوص الثانوية، كالتفسير التي تلعب دور الحكاية التأسيسية التّدشينية التي تحوّل المسار التاريخي لجماعة ما إلى قيم أولية أصيلة، ونموذجاً مثالياً أعلى للفكر والسلوك، والذي تحوّل بدوره إلى لحظة تأسيسية لقدر جماعي. إنّ الأسطورة بهذا المعنى "تلتقط وتجمّع بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع السلوك المثالية والصور الرمزية. ثم تقدمها على أبهى وجه وأزهى حلّة لكي تُستَبطن وتُكرّر من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنّ الأسطورة تملأ وظيفة في الوجود لا يملؤها شيء سواها. بمعنى أنها تُوجد الأشياء وتعطيها قيمة في آن معاً. ثمّ تقوى وتزداد غنى باستمرار عن طريق التطبيقات المستمرة والحياة في الوجود الفردي والجماعي"¹، كما هو في النفي بالنسبة لموسى، وآلام المسيح، علمهما السلام، وهجرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وتستوي في هذا المعنى المجتمعات التقليدية، والحديثة.

وتأتي الخرافة والتخريف لتعبّر عن "المبالغات والشطحات والتحويلات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكّرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية"²، حيث ستظلّ النواة الأسطورية التأسيسية موجودة لكنها محجوبة بالخرافة أو الأدلجة. إنّ هذه الاستعادة النّقدية لجملة هذه المفاهيم تفيد، عند أركون، في تفهّم مدى ضرورة تبني الإشكالية الأنثروبولوجية لتحقيق دراسة معاصرة، تسمح بإنصاف الأديان، والاعتراف بتخميناتها، ووظائفها العديدة في المجتمع، وتكشف إلى أيّ مدى مازالت المجتمعات الحديثة والمعلمنة، الغربية طبعاً، تحت تأثير آليات الأسطورة والأدلجة، كما تحيل المؤرّخ إلى البحث عن آيات التّقدّيس، والتّعلي، والعقلنة، والأسطورة والتّخريف والأرخنة داخل الوجود المحسوس للبشر في المجتمع. هذا هو الإطار

¹- أركون محمّد، من فيصل التّفرفة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 44.

²- المصدر نفسه.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الفكري، والمنظور الأنثروبولوجي الذي سار أركون في ضوئه، وحاول أن يجد له مسوّغاً وتبريراً كلما أتاحت له الفرصة. على النحو الذي بيّنا أولى أركون اهتماماً للأسطورة كمفهوم أنثروبولوجي وظّفه في إمكانية فتح آفاق بحث حول المكانة اللغوية والأنثروبولوجية للخطاب الحامل للوحي.

ترتبط تحليلات أركون حول المعرفة الأسطورية بمحاولة بيان أطر إدراكها للواقع التاريخي والاجتماعي، ومن ثمّ معرفة مكونات الخيال في مجتمعات الكتاب، لتأكيد ضرورة تجاوز الحكايات والقصص التّجيلية والجدالية الخاصة بالتراث التوحيدى للديانات الثلاثة للمرور للخيال المشترك بينها للوصول إلى خرق الحدود الفاصلة بينها¹، وفي جميع الذي ذكر أركون تعضيد لبعضه البعض ويفضي بوجه من الوجوه إلى مقارنة معينة حول النصّ. فمن التاريخي إلى الأنثروبولوجي إلى علاقة الديني بالسياسي، حيث سيعالج فكرة الثورية التي يتمتع بها الوحي، كما سيتبين معنا.

ثانياً: الوحي والثورية

يرى أركون أنّ التصورات الدينية بصفها قوة إيديولوجية محرّكة للجماهير، تجعلنا نلتقي بمسألة نظرية أخرى يمكن طرحها على النحو التالي: "هل يُمكننا أن نتوصل في يوم من الأيام إلى تحرير الخطاب الديني بشكل عام، والخطاب المنعوت والمتلقّى على أساس أنه وحي بشكل خاص، من وظيفتهما بصفتهما نطقاً وتعبيراً عن سيادة الله المنقولة إلى سلطة الملك، أو الإمبراطور، أو الخليفة، أو السلطان، أو الرئيس؟"²

إنّ هذه الأشكلة التي يقترحها أركون في إطار توسيع مجال الدّراسة، حتى فيما يبدو ممتنعاً، تعود إلى رغبته في رصد مدى تأثير الوحي وفعاليته في الحياة الاجتماعية؛ أي باعتباره قوّة محرّكة للجماهير، وهو في هذا ليس ببعيد عن ماكس فيبر الذي "يتحدث عن الدّين كظاهرة سوسيولوجية؛ أي منتشرة في الشعب ومهيمنة على عقله"³. لذا حدّد موقفاً فكرياً لمسألة (الوحي والثورات)، حاول من خلاله تحقيق مجموعة من الأهداف، أفصح عن ثلاثة منها بقوله: "أريد أولاً زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقارنة أنثروبولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. كما أريد ثانياً إجبار الفكر اليهودي والمسيحي على القيام بالزحزحة نفسها من أجل دمج المثال القرآني داخل بحث

¹- الشّبة محمد، مفهوم الخيال عند محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2014م، ص 43. بتصرف.

²- انظر: أركون محمد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 27.

³- أركون محمد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 27، هامش (*).

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

مشارك حول المكانة اللغوية والأنثروبولوجية للخطاب الديني الحامل (للوحي). أريد ثالثاً وأخيراً تبيان الأضرار الفكرية الثقافية الناتجة عن الفكر العلماني والتاريخي والوضعي عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى مجرد صيغ عابرة وزائلة واستلابية وباطلة منذ الآن فصاعداً¹.

لم تزل هذه الأهداف تسيطر على أركون، ضمن بحوث رصّها في مؤلفات، طمح من خلالها إلى وضع الفكر الإسلامي في مجابهة مع حقول فكرية مبتكرة بحسبه، لم يتسن له طرقها حتى الآن، تتقدمها نافذة (اللا مفكر فيه)، داخل هذا الفكر بالذات، كما طمح وبوجه مغاير إلى تجاوز أو اختراق حدود هيمنة الرقابة الرسمية والتأويل الاجتماعي على الفكر الحرّ، عندما تصرّ على إبقاء المسائل القابلة للدراسة العلمية الحديثة في دائرة المستحيل التفكير فيه.

إنّ فكر أركون فيما يتعلّق بمسألة الوحي، تسيطر عليه فكرة أساسية، هي إمكانية التطلّع إلى تأويلية حديثة، لا يدخر أركون جهداً في سبيل تحقيقها في فتح منافذ تحليلية وتفكيكية، من خلال تبنيه للمقاربة المتعددة الأوجه على النحو الذي بينا، والتي وضعت في دائرة تكرار الذات، فمن الظاهرية (الفيثونولوجية)، التي أعلن في خاتمتها كما يقول: "أنا أخرج الآن أو أتخلص من نظام فكري قديم من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضامناتي التاريخية والثقافية مع طائفتي الإسلامية. ولكني أعرف أن جميع الطوائف الدينية الأخرى من يهودية ومسيحية معنيّة تماماً، وبالدرجة نفسها، بالمسائل النظرية التي أثيرها الآن فيما يخصّ مفهوم الوحي"². إنّه يريد بحسبه زحزحة المسائل "القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرائية، أو الفيلولوجية، التاريخية، الوضعية، العلمية، إلى إطار آخر مختلف تماماً وأوسع بكثير. [يقول]: إنني أرحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية، والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جداً والذي لم يُفكك بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي"³، إلى ثنائية الوحي والحداثة، إلى القراءة الأنثروبولوجية المتعددة الأوجه هي الأخرى، ضمن حقلها المتشعب.

ويطمح أركون من خلال كلّ هذا إلى تمثّل تجديد معرفي إبستمولوجي، يمسّ التراث، ويدرج ضمن برنامجه (الوحي)، متجاوزاً منطق الرّفص والتّحريم لمثل هذا الأمر، وسيكون سبيل أركون الأول في مثل

¹- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 79.

²- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 27.

³- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 27-28.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

هذا الانطلاق من القرآن نفسه، متّخذاً سورة العلق كمثال تطبيقي لتحليل مفهوم الوحي، فهي بحسبه تتيح لنا أن "نكتشف مقداراً أكبر من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي الأرثوذكسي"¹.

الفرع الرابع: الوحي والمقارنة بين الأديان

ولأنّ الدّراسة الوصفية الظاهرية للوحي، كخطوة أولى عند أركون، تتطلّع في إحدى زوايا نظرها إلى فكّ الإشكال القائم بين الديانات الثلاثة، لأجل انفتاحها على بعضها انطلاقاً من فرضية تحررها من نظرتها الأرثوذكسية والتحديدات العقائدية الموروثة عن نظم المعرفة العقائدية القديمة، يسوق أركون بعض المقاربات التشبيهية² بين (اليهودية والمسيحية، والإسلام)، مستخلصاً بعض القواعد والأسس التي تتحكّم في وجهة النظر العقائدية اتّجاه العديد من المسائل اللاهوتية، ويرى أنّ الذي يعتبره المؤرخ المحترف، وعالم الأنثروبولوجيا، وعالم الاجتماع صحيحاً فيما يتعلق بهذه المسائل، مرفوض قطعاً من قبل المؤمنين، مُوعِزاً هذا التباين بين الموقفين إلى اعتبارات الشقّ اللغوي في المسألة. فالمؤمنون دَرَجُوا أو تَرَبَّوْا على لغة جوهرائية مثالية، يحكمهم فيها الولاء والإخلاص لها ما داموا لم يكتشفوا الاستخدام النقدي والتحليلي والتفكيكي للغة. أمّا لدى مؤرّخي الفكر فيعود الأمر إلى ما دعوه بالتغيّر المعرفي والقطيعة الإستمولوجية.

إنّ تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية عند أركون مرتبط أساساً بتحليل الإستراتيجيات المعرفية السائدة داخل كلّ تراث ديني؛ لأنّها عقبة تعزز اعتداد كلّ طائفة بنفسها، وادّعاءها بأنها وحدها التي تملك النسخة الموثوقة، والصحيحة والكاملة عن حقيقة الوحي، ولو أتيح لنا أن نكتب التاريخ المقارن لكل الأنظمة اللاهوتية المبلورة من قبل كل طائفة، لاستطعنا تحرير القضايا المتعلقة بالحقيقة الدينية، الوحي الصحيح والمحرّف، والتراثات الحيّة، بمعجمها اللفظي الجوهرائي المستخدم من قبل أنظمتها الميتافيزيقية الكلاسيكية، الذي يعود بدوره إلى أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وأتباعهم. لقد اعترف العقل بوجود عدّة عقلانيات، وعدّة أنماط من تمفصل المعنى وأشكلته، وعدّة

¹- المصدر نفسه، ص 29.

²- أركون ضمن مسار دراسته الظاهرية حول مفهوم الوحي، في كتابه ((القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني))، أثار مسألة لاهوتية متعلقة بالمطابقة بين مكانة التوراة من جهة، وبين يسوع المسيح من جهة أخرى؛ والمطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن، والمكانة البشرية والنسبية لعيسى ابن مريم، في إطار توضيح بعض من النماذج التي يمكن أن يتناولها تاريخ الأديان المقارن، حتى يوضح لنا أنّ ظاهرة التقديس واحدة في الأديان حتى وإن اختلفت التجليات. المصدر نفسه، ص 23، هامش (*).

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

مستويات من الدلالة وعلى مستوى ذلك لا يزال العقل "سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية أو المصطلحية الموروثة عن فترة هيمنته الشمولية"¹.

لقد حاول أركون أن يترجم منحاه هذا في كتابه الأخير الذي صدر بعد وفاته بعنوان (نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية) من خلال العديد من المقاربات²، منها حديثه عن: المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، التفكير في الفضاء التاريخي المتوسطي لأجل تاريخ تضامني لثقافات حوض المتوسط، التشكيل المتبادل لصورة الإسلام والغرب... الخ.

المبحث الثاني: الوحي القرآني عند أركون

إنّ الرغبة في الوصول إلى فكر أركون حول الوحي القرآني، انطلاقاً من تطبيق مقتضيات المعرفة العلمية المعاصرة، التي تنطلق من النظر إلى الظواهر المدروسة ككلّ بنيوي، ناشدّة مهمّة الكشف عن قوانينها، ونظامها الداخلي، مركزة على مساءلة وظائفها، قادتنا إلى تخصيص مبحث حول هذا الفكر، تكاملاً مع سابقه؛ فالنشاط الفكري الذي يقدمه أركون سمته أنّه عملاً لا يحكّمه الانعزال، بل ترابط موضوعاته، تماشياً مع البنيوية التي تبناها، فاستدعى الأمر الأخذ بعين الاعتبار العلاقة القائمة، للوصول إلى جوهر الأطروحات ذات القربى بموضوع بحثنا، لإثارة تحليلات وانتقادات حولها. قرّنا بدايةً التوسّع في دلالة مفردة (القرآن) في الفكر العربي الإسلامي، معرّجين على تحديد الدلالة التي تحدّث بها القرآن عن نفسه، لنمرّ إلى الطّبيعة الدّرسية التي أنتجت حولها من قبل أركون.

المطلب الأول: تعريف القرآن

المعنى اللّغوي المدوّن في أصول المادة اللّغوية للفظ المدروس، من الأهمية بمكان، لكنّه غير كافٍ حيال تحقيق دراسة أعمق، فيتطلّب الأمر العبور إلى الاصطلاحية، التي تحرص على تلبية متطلبات الحقول الدّراسية، وهذا ما نحن بصدد تحقيقه مع كلمة (قرآن).

الفرع الأول: الدلالة اللّغوية

جاء في لسان العرب قرأتُ الكتابِ قِراءةً وقُرْآنًا، وَمِنْهُ سُمِّيَ الْقُرْآنُ، وَأَقْرَأَهُ بِالْقُرْآنِ، فَهُوَ مُقْرَأٌ. وهو مَصْدَرٌ كَالْعُفْرَانِ وَالْكُفْرَانِ، بِمَعْنَى الْجَمْعِ، وَسُمِّيَ قُرْآنًا لِأَنَّهُ يَجْمَعُ السُّورَ، فَيَضُمُّهَا. قال تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا

¹- أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، (م.س)، ص 43.

²- أركون محمد، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، (م.س)، ص 5.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

جَمَعَهُ وَقَرَأْتَهُ¹؛ أَي جَمَعَهُ وَقَرَأْتَهُ، (فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)²؛ أَي قِرَاءَتَهُ. وَمَعْنَى قَرَأْتُ الْقُرْآنَ لَفِظْتُ بِهِ مَجْمُوعاً؛ أَي أَلْقَيْتُهُ. وَدَارَ الْحَدِيثِ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ كَثِيراً حَوْلَ (الْقُرْآنِ) يُهَمَزُ أَمْ لَا؟ فَمِنْهُمْ مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُهَمَزُ، وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ لَا يُهَمَزُ. فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ: اسْمٌ، لَيْسَ بِمُهْمُوزٍ، وَلَمْ يُخَذْ مِنْ قَرَأْتُ، وَلَكِنَّهُ اسْمٌ لِكِتَابِ اللَّهِ، مِثْلُ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، وَيُهَمَزُ قَرَأْتُ، وَلَا يُهَمَزُ الْقُرْآنُ. قَالَ سِيبَوِيهٌ: قَرَأْتُ وَقَرَأْتُ، بِمَنْزِلَةِ عِلَاقَتِهِ وَاسْتِعْلَافِهِ. قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: تَكَرَّرَ فِي الْحَدِيثِ ذِكْرُ الْقِرَاءَةِ وَالْإِقْتِرَاءِ الْقَارِئِ وَالْقُرْآنِ، وَالْأَصْلُ فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ الْجَمْعُ، وَكُلُّ شَيْءٍ جَمَعْتُهُ فَقَدْ قَرَأْتُهُ، وَسُمِّيَ الْقُرْآنُ؛ لِأَنَّهُ جَمَعَ الْقِصَصَ وَالْأَمْرَ وَالنَّبِيَّ وَالْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ وَالْآيَاتِ وَالسُّورِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ³. فَالْغَالِبُ فِيْمَا نَحَاهُ ابْنُ مَنْظُورٍ فِي تَوْثِيقِهِ لِمَشْمُولِ الْمَدْلُوعَاتِ الَّتِي تُفِيدُهَا كَلِمَةُ (قُرْآن) أَخَذَ مَعْنَى الْجَمْعِ.

وَلِأَنَّ لِدَلَالَةَ الْمَفْرَدَةِ قِيَمَةً أَسَاسِيَّةً فِي فَهْمِ الْمَعْنَى، الَّذِي يَلْعَبُ دَوْرًا بَارِزًا فِي مَسْتَوِيَاتِ الدِّرَاسَةِ اللِّغَوِيَّةِ، فَقَدْ شَكَّلَ مَدَارَ اهْتِمَامٍ حَتَّى الْفَلَسَفَةِ، وَالْمُنَاطِقَةَ، وَحَدِيثًا عُلَمَاءِ الْإِتِّصَالِ، وَالْأَنْثَرَبُولُوجِيِّينَ، وَعُلَمَاءِ النَّفْسِ وَنظَرِيَّاتِ التَّعَلُّمِ وَاكْتِسَابِ اللِّغَةِ.. الخ.

رَأَى الْجَاحِظُ، فِيْمَا ذَكَرَهُ عَنْهُ السِّيُوطِيُّ، أَنَّ اللَّهَ سَمَّى "كِتَابَهُ اسْمًا مُخَالَفًا لِمَا سَمَّى الْعَرَبُ كَلَامَهُمْ عَلَى الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ. سَمَّى جُمْلَتَهُ: قُرْآنًا، كَمَا سَمُّوا دِيْوَانًا، وَبَعْضَهُ سُورَةً كَقَصِيدَةٍ، وَبَعْضُهَا آيَةً كَالْبَيْتِ، وَآخِرُهَا فَاصِلَةٌ كَقَافِيَةٍ"⁴. لَقَدْ أَدْرَكَ أَنَّ الْأَسْمَاءَ الَّتِي "أَطْلَقَهَا النَّصُّ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى أَجْزَائِهِ مِثْلَ السُّورَةِ وَالْآيَةِ وَالْفَاصِلَةِ هِيَ مِنْ قَبِيلِ الْأَسْمَاءِ الَّتِي تُوَكِّدُ مُخَالَفَةَ النَّصِّ لِغَيْرِهِ مِنَ النَّصُوصِ الثَّقَافِيَّةِ، وَهَذِهِ مَلَاخِظَةٌ هَامَةٌ، فَالنَّصُّ يَنْتَسِبُ إِلَى الثَّقَافَةِ مِنْ حَيْثُ (شَفَاهِيَتِهِ) فِي التَّلْقِي وَالْأَدَاءِ، وَلَكِنَّهُ يَنْفَصِلُ عَنْهَا بِاخْتِيَارِ الْأَسْمَاءِ الدَّالَّةِ عَلَى أَجْزَائِهِ"⁵.

وَتَرَدَّدَ عِنْدَ الرَّاعِبِ الْأَصْفَهَانِيِّ قَوْلُهُ: "وَالْقِرَاءَةُ: ضَمُّ الْحُرُوفِ وَالْكَلِمَاتِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ فِي التَّرْتِيلِ، [وَلَيْسَ يُقَالُ ذَلِكَ لِكُلِّ جَمْعٍ]⁶. لَا يُقَالُ: قَرَأْتُ الْقَوْمَ: إِذَا جَمَعْتَهُمْ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يُقَالُ لِلْحَرْفِ

¹- سورة القيامة، الآية 17.

²- سورة القيامة، الآية 18.

³- أنظر ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج.39، ص 3563، مادة (قَرَأَ).

⁴- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فؤاد أحمد زمزلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004م، ص 135.

⁵- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2014م، ص 52.

⁶- أشار المحقق أنّ ما بين المعكوفتين [] " للزرکشي في البرهان، وتعقبه فقال: ولعلّ مراده بذلك في العرف والاستعمال لا في أصل

اللغة". انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (م.س)، ص 668. هامش (3).

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الواحد إذا تُفَوِّهَ به قراءةً، والقرآن في الأصلِ مَصْدَرٌ، نحو: كُفْرَانٍ وَرُجْحَانٍ¹. ولم يخرج التّهانوي في كشّافه عن حُدود التّرّد الذي دارت حوله معاني القرآن عند علماء الإسلام، لغويين وغيرهم، فاعتبره اسم علم، غير مشتق، خاص بكلام الله، غير مهموز. وقيل مشتق من قرنت الشيء بالشيء، سمي به لِقِرَانِ السّور والآيات والحروف فيه²، وقد طال حديثه تبعاً للاهتمام بهذه المفردة، وما أخذته من معنى في لغة العرب.

واختار الزّرقاني استناداً إلى مورد اللّغة، وقوانين الاشتقاق، ما يرى فيه أنّه مصدر مرادف للقراءة، منقول من المعنى المصدرى، وجعل اسماً للكلام المعجز المنزل على النبي، صلى الله عليه وسلم، من باب إطلاق المصدر على مفعوله. والقول بأنه وصف من القراء بمعنى الجمع، أو مشتق من القرائن أو قرنت الشيء بالشيء، أو موضوع من أول الأمر علماً على الكلام المعجز المنزل، غير مهموز ولا مجرد من (أل) لا يظهر له وجه وجيه في اللغة عنده، وفي توجيهه كلفة³.

وقد اعتمد البعض تأويل المعنى الوارد لها ضمن الآيات القرآنيّة. يقول الرّاعب الأصفهاني: " قال بعضُ العُلَمَاءِ: (تَسْمِيَةُ هَذَا الْكِتَابِ قُرْآنًا مِنْ بَيْنِ كُتُبِ اللَّهِ لِكَوْنِهِ جَامِعًا لِثَمَرَةِ كُتُبِهِ) بل لِحَمْعِهِ ثَمَرَةً جَمِيعِ الْعُلُومِ، كما أشارَ تعالى إليه بقوله: (وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)⁴، (تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ)⁵، (قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ)⁶"⁷.

وذكر السيوطي أنّ قطرب حكاه أنّه: "إنّما سميّ قرآنًا لأنّ القارئ يظهره ويبينه من فيه، أخذاً من قول العرب: ما قرأت النّاقة سلاً قطّ، أي: ما رمت بوليدٍ، أي: ما أسقطت ولداً، أي: ما حملت قطّ، والقرآن يُلْفِظُهُ القارئ من فيه ويلقيه، فسميّ قرآنًا"⁸.

إنّ الاختلاف في تحديد أصول و مصدر لفظ (القرآن)، وفي كونه مهموز أو غير مهموز انعكس على تعليل سبب التّسميّة، فتفنن التفكير اللغوي العربي، في إيجاد وشائج القرى بين مختلف الوضعيات،

¹ - الرّاعب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (م.س.)، ص 668.

² - التّهانوي محمّد علي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (م.س.)، ص 1306.

³ - الزّرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (م.س.)، ج 1، ص 15-17.

⁴ - سورة يوسف، الآية 111.

⁵ - سورة النحل، الآية 89.

⁶ - سورة الزمر، الآية 28.

⁷ - الأصفهاني الرّاعب، مفردات ألفاظ القرآن، (م.س.)، ص 668-669.

⁸ - السيوطي جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، (م.س.)، ص 137.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

بما يدلُّ على أنّ النشأة المبكرة للاهتمام بمعنى المفردة من وجهة النظر اللغوية قد شهدت حتى مراعاة وضعيّة الحرف في بنية الكلمة (مهموز أو غير مهموز)، نظراً لأهميته في المعنى المعجمي، الذي أخذ مكانةً، ولفتت انتباه اللغويين العرب، مسجّلين بذلك آثارهم واهتمامهم بعلم الدلالة، كما عرفه " تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، ومثل الحديث عن مجاز القرآن، ومثل التأليف في ((الوجوه والنظائر)) في القرآن، ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية ومعجم الألفاظ. وحتى ضبط المصحف بالشكل يعد في حقيقته عملاً دلاليّاً لأنّ تغيير الضبط يؤدي إلى تغيير وظيفة الكلمة وبالتالي تغيير المعنى"¹. وقد أخذ هذا المنحى صدهاه حتى في الدّراسات الفكرية المعاصرة، التي تناولت مختلف قضايا العالم الإسلامي.

فقد لاحظنا مثلاً أنّ الجابري في خضمّ درسه حول (القرآن... الكتاب وإعادة ترتيب العلاقات)، ذكر المعنى الذي ذكرته في العموم كتب اللغة، وتبنى معنىً تأويلياً رأى فيه أنّ القرآن "عندما يراد به ما بين دفتي (المصحف)، موازنا لمصطلحي (القراءة)، و(التلاوة) عندما يراد بهما محتوى مقروء الكتاب الذي يقرأ فيه الأطفال القراءة بالمعنى الواسع للكلمة (من التهجّي إلى القراءة المُبينّة المنغمة المجودة)، فكتاب (القراءة المصورة) أو (التلاوة الجديدة) هو مقروء والتلاميذ قرّاء"². محاولاً تطويعه لمقتضى المعهود المتداول في الوقت المعاصر، والبعيد كل البعد عن المشاحنات اللغوية المنثورة في المعاجم، لأغراض درسيّة كما تبينّه عبارته (إعادة ترتيب العلاقات). كما سجّل نصر حامد أبو زيد ضمناً موقفه من الخلاف التفسيري حول كلمة (القرآن)³، وهو لا يبتعد عن صدى ما ذهب إليه أركون. ويبقى المجال المعنوي للمفردة أشدّ إرتباطاً بالتحديد الاصطلاحي لتكتمل الصّورة التي ستأخذها في منظور الفكر الإسلامي.

الفرع الثاني: التّحديد الاصطلاحي

هذا العُنصر بحث فيما استقرّ من نظر لدى علماء الإسلام حول التّحديدات الاصطلاحية لمفردة (القرآن)، من خلال انتقاء بعض التعريفات التمثيلية لتكلمة الإسلام. لقد ارتبط تحديد مفهوم (القرآن) في الفكر الكلامي، بما أثير من مسائل عقديّة؛ تكفل الإمام الأشعري، كنموذج، بتفصيل

¹- عمر أحمد مختار، علمُ الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م، ص 20.

²- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص 150.

³- أنظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (م.س)، ص 52.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الكلام فيها على مدار مؤلفه المشهور (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين)، ومع ما لاحظناه من شحّ النصّ الأركوني من التوسّع في حقل هذه الآراء، واكتفائه بالأخذ بمقولة المعتزلة (القرآن مخلوق) ارتأينا الوقوف عندها، مستأنسين الوصول إلى ملامح الحقيقة التي يأخذها معنى (القرآن) هنا.

يدور علم الكلام كما يرى ابن خلدون حول الججاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية. تتصدّرها حقيقة القرآن، التي بسطت حولها أقوالاً في السّاحة الكلامية الإسلامية، أبرزها ما ذهب إليه المعتزلة ضمن مواضع مختلفة؛ منها (القول في كلام الله)، وما تفرّغ عنه من تساؤلات، نذكر منها: هل الكلام جسم؟ وهل هو مخلوق؟ وهل يبقى الكلام؟ وهل مع القراءة كلام آخر؟ وهل يسعّى الله قائلاً لما خلقه؟.. الخ، واختلافهم في الإجابة، باحثين عن تخريجات لأرائهم وفقاً لقناعاتهم، ومنطلقاتهم النظرية والتطبيقية من أنّ القرآن كلام الله. فتوزّعت إجاباتهم عن جملة ما أثاروه في آراء.

فمنهم من يرى أنّ كلام الله جسم، وأنّه مخلوق، وأنّه لا شيء إلاّ الجسم. و منهم من قال: أنّ كلام الخالق جسم، وأنّ الجسم صوت مُقطّع مؤلف مسموع، وأنّه فعل الله وخلق، بينما يفعل الإنسان القراءة، وهي الحركة، وهي غير القرآن. ورأى بعضهم أنّ القرآن مخلوق لله، وهو عرض لا جسم، يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، ويوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، لا يجوز عليه الانتقال والزوال. ونحا آخر إلى الأخذ بأنّ كلام الله عرض، وأنّه مخلوق، محال أن يوجد في مكانين في وقت واحد، والمكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره. كما رأوا أنّ القرآن مفعول، وهو عرض، ومحال أن يكون الله فعّله في الحقيقة، فالأعراض ليست فعلاً لله، فالقرن فعل للمكان الذي يُسمع منه، وحيثما سُمع فهو فعل للمحل الذي حلّ فيه. وتأكّد عند آخرين أنّ القرآن عرض مخلوق، يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد¹.

ويظنّ من هذا العرض الذي ثبتته الأشعري للمعتزلة حول حقيقة القرآن، ملامح السّياق الذي طرّحت من خلاله مثل هذه المسائل عندهم، في إطار الأخذ والردّ الذي شهدته الشّارات الكلامية الأولى، لأجل تثبيت الاعتقاد أمام ما كانت تشهد السّاحة الكلامية من مناقشات، وما عُرف عليهم من الأخذ بالمرونة العقلية التي سادت مذهبهم، خلال تطوّره.

¹- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م، ج1، ص267. راجع أيضاً: القاضي الحبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1995م، ص527، وأيضاً للقاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي، ت: فؤاد سيّد، المعهد الألماني للبحوث الشرقية، بيروت، ط1، 2017م، ص3.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

وناقش المعتزلة أيضاً مسألة بقاء الكلام، واختلفوا حتّى في أمع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاماً غيره؟ فقال بعضهم: مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاماً غيره، وقال غيرهم: القراءة هي الكلام. والذين قالوا مع القراءة كلام، على قولين: فالقراءة كلام؛ لأنّ القارئ يُلحَنُ في قراءته وليس يجوز اللّحْنُ إلّا في الكلام، حتى وإن قرأ كلام غيره، ولا يكون متحدّث بكلام غيره، فقراءته هي كلامه. وقال غيرهم القراءة صوّت، والكلام حرف، والصوت غير الحرف. وأثيرت كذلك مسألة هل الكلام حروف؟ فرأى جماعة أنّ كلام الله سبحانه حروف، وآخرون قالوا كلام الله سبحانه ليس بحروف. أمّا عن هل هو موجود مع الكتابة؟ فمنهم من قال يوجد مع كتابته في مكانها، كما يجامع القراءة في موضعها، وقال آخرون: الكتابة رسوم تدلّ عليه، وليس بموجود معها.

وذكر صاحب المقالات أيضاً أنّ الخوارج جميعاً كذلك تقول بخلق القرآن¹، غير أنّه لم يذكر تفصيل قولهم ذلك، كما ذكر أنّ المرجئة² على ثلاث مقالات في خلق القرآن، فمنهم القائلون بأنّه مخلوق، ومنهم من قال بأنّه غير مخلوق، ومنهم القائلون بالوقف.

ويبدو التناول الكلامي بهذا الشكل أقرب ما يكون إلى مناقشة حقيقة التكلّم، من جهة جانبه اللفظي، في امتداده الكتابي، بطريقة طغى عليها التّصور العقدي للمسألة، لتعلّقه بحقيقة كلام الله، وحقيقة كلام البشر، مع سيطرت الطابع المنطقي الفلسفي (جسم، عرض، جوهر، حركة... الخ)، وقد بدا لنا أنّه يقترب من البذور المبكرة للدراسة اللسانية، التي تدور حول مركزية اللغة كنشاط كلامي، سواء في علاقتها بالعمليات التي تنجزها أعضاء النطق بالنسبة للمتكلّم، أو الصّوت كمادة للحرف، المرسوم في رمز يدلّ عليه (أي التّمثيل العقلي والعيني له)... الخ. ونستطيع من خلال هذا القول بأنّ المعتزلة في بذور تفكيرهم كانوا أقرب إلى البحث في مجال النّشاط اللّساني، وهو ما اضطرّهم إلى الخوض كثيراً في حقيقة كلام الخالق، وكلام المخلوق، لكن من وجهة نظر عقائدية بحتة، والذي فتح عليهم باب من الانتقادات، خاصّة في التّشبيه بين الخالق والمخلوق، حيث سيتطوّر فيما بعد مع علماء اللّغة.

ولزيادة إيضاح منحي المتكلّمة في التّعامل مع حقيقة القرآن، نعرّج على مباحثة الزّرقاني حول (القرآن عند المتكلّمة)، التي ناقش فيها آراء متكلّمة الإسلام بوجه مغاير، يقترب من مجال تحليل

¹ الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، (م.س)، ص 203.

² المصدر نفسه، ص 233.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الدّرس اللّساني الحديث للكلام (parole). وهو ينطلق من مسلّمة أنّ القرآن كلام الله، وهو غير كلام البشر. وعنده¹ للإنسان كلام، قد يراد به المعنى المصدرى أي فعل (التكلم)، أو المعنى الحاصل بالمصدر أي مادة التّكلم (المتكلم به)، وفي كلا المعنيين لفظي ونفسي؛ وتحليله هذا يدور حول "ذلك النشاط الفردي الذي يقوم به المتكلم عندما يخرج اللغة من حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل، بإحداثه أصواتاً مسموعة مفيدة معنى"²؛ أي أنه يناقش الملكة اللّغوية التي تشترك فيها البشرية جمعاء.

والحاصل عند الزّرقاني أربعة أنواع من الكلام البشري؛ الكلام اللفظي بالمعنى المصدرى، وهو هيئة أو طريقة النّطق، بدءاً من تحريك اللسان وما يساعد في إخراج الحرف من مخرجه، وفي هذا وصف لآلية النّطق. واللفظي بالمعنى الحاصل بالمصدر، وهو محصّلة النّطق (أي ناتج عمليّة التّكلم)، وكلاهما عنده ظاهر لا يحتاج لتوضيح. والثالث والرّابع يمثلهما الكلام النّفسي بالمعنى المصدرى، وهو الكلام المتخيّل في الدّهن، بحيث إذا لفظ به بصوت حسي كان طبق كلماته اللفظيّة، ثمّ النّفسي الحاصل بالمصدر، وهو الكلمات النّفسية والألفاظ الذهنيّة، المرتبة ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتيب الخارجي، والكلام النّفسي بنوعيه ممثلاً في قوله تعالى: (فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)³.

وقد عالج، بعد الذي ذكر، إطلاق المتكلمة لكلام الله (القرآن) على الكلام النّفسي، مع احتفاظه بأنّ لله المثل الأعلى؛ أي قياس مع الفارق، بمعنى وجوب تنزيه كلام الله من المماثلة. فالمتكلمة هم المتحدّثون، من غير المعتزلة ومن هذا حدوهم، عن صفات الله النّفسيّة، والقائلون بأنّ القرآن غير مخلوق.. وعندما يطلقون القرآن على الكلام النّفسي يلاحظون بداية أنّ القرآن علّم ممتاز عن كلّ ما عداه من الكلام، وأنّه كلام الله، وهو قديم غير مخلوق، منزّه عن الحوادث وأعراض الحوادث.

وكلام الله بالمعنى المصدرى الشببيه بالمعنى المصدرى البشري "الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكيمّة، من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس"⁴. أمّا بالمعنى الحاصل بالمصدر لكلام البشر النّفسي فهو "تلك الكلمات الحكيمّة الأزلية المترتبة في غير تعاقب، المجردة عن الحروف اللفظيّة والذهنيّة

¹- الزّرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص 17.

²- محمد محمد يونس على، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007م، ص 70.

³- سورة يوسف، الآية 77.

⁴- الزّرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (م.س)، ج1، ص 19.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

والروحية"¹، ويعنى هذا أنّها غير مخلوقة، وحكيمة لأنّها ليست ألفاظاً حقيقية مصورة بصورة الحروف والأصوات، أمّا أزيّة فإثبات صفة القدم. وغير متعاقبة؛ لأنّ التعاقب يستلزم الزمان، والزمان حادث، فهي كالصورة التي تنعكس وتنطبع في المرآة، وأمّا الترتيب فلأنّ القرآن يمتاز بكمال ترتيبه وانسجامه.

وأجمل التهانوي ما ذهب إليه أهل السنّة؛ أنّ القرآن كلام الله غير المخلوق، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في القلوب، المقروء بالألسنة، المسموع بالأذان غير حالٍ فيها، أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والأذان؛ لأنّ كلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات لأنّها حادثّة، وهو صفة أزيّة منافية للسكوت، الذي هو ترك التكلّم مع القدرة عليه، وهو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يُلفظ ويُسمع بالنّظم الدالّ عليه ويُحفظ بالنّظم المخيل ويُكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال النار جوهر محرق، حيث يذكر باللفظ ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً. وتحقيقه أنّ للشّيء وجوداً في الأذهان ووجوداً في الكتابة. فالكتابة تدلّ على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يُراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن أو المخيلة كقولك حفظت القرآن أو الأشكال كقولك يحرم للمُحدّث مسّ القرآن. ثم الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى يجوز أن يسمع².

ويحيل ما دُكرَ سواء عند صاحب المقالات، أو الزرقاني، أو التهانوي إلى ملامح مضمون الإطار التّنظيري الذي دارت في فلكه محاولة متكلّمي الإسلام في إعطاء صورة تحديد عقدي حول حقيقة القرآن ككلامٍ لله تعالى؛ حيث لاحظنا أنّ أركون انتقى منه فكرة خلق القرآن، متكلّماً عليها في الجوانب التّحليليّة التي قدّمها، ويرى فيها أنّها موقف استشراقي أجهض يقود إلى ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني.

المطلب الثاني: تعريف القرآن للقرآن

¹- المرجع نفسه.

²- التهانوي محمّد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعُلوم، (م.س)، ص 1306-1307.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

يُحيطُ القرآنُ في سورِهِ وآياته حقيقته بجملة من العبارات والدلالات، التي تؤكدُ أنه يطرح عرضاً وتصوراً محدداً لهويته، يدورُ أغلبها حول مفردة (قرآن)، أو ما كان من قبيل المرادفات لها، والأسماء المختلفة التي اختصَّ بها. فمن ضمن ما ورد منها بصيغة لفظ (القرآن)، قوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...)¹. (وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ)². (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا)³. (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)⁴. (وَأَن آتَلُوا الْقُرْآنَ) ⁵. (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ)⁶. (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ)⁷. (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ)⁸. (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ)⁹. (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)¹⁰. هذا عن الآية، أو الجزء من الآية الوارد بلفظة (قرآن) كما هو ظاهر.

وهناك تسميات أخرى، بمفردات مغايرة للفظ (القرآن)، خصَّ بها القرآن نفسه؛ منها (الكتاب)، قول تعالى: (أَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ)¹¹. النور والكتاب المبين: (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ)¹². الفرقان: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ)¹³. تنزيل: (وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)¹⁴. المثاني: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي)¹⁵. الذكر: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)¹⁶.

¹- سورة البقرة، الآية 185.

²- سورة التوبة، الآية 111.

³- سورة الإسراء، الآية 106.

⁴- سورة الإسراء، الآية 78.

⁵- سورة النمل، الآية 92.

⁶- سورة الروم، الآية 58.

⁷- سورة الزمر، الآية 28.

⁸- سورة الواقعة، الآية 77.

⁹- سورة الحشر، الآية 21.

¹⁰- سورة القيامة، الآية 17-18.

¹¹- سورة البقرة، الآية 1.

¹²- سورة المائدة، الآية 15.

¹³- سورة الفرقان، الآية 1.

¹⁴- سورة الشعراء، الآية 192.

¹⁵- سورة الزمر، الآية 23.

¹⁶- سورة الحجر، الآية 9.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

وذكر السيوطي ضمن عنوان (في معرفة أسمائه وأسماء سورته) ما ذهب إليه صاحب البرهان، من "أنّ الله سمّى القرآن بخمسةٍ وخمسين اسماً"¹، عدّها مردفةً بنصوصها الواردة فيها، وعلّل سبب تسمية القرآن ببعض من الأسماء ك: الكتاب، المبين، القرآن، الكلام النور، الهدى، الفرقان، الشفاء، الذّكر، الحكمة، الحكيم، المثاني... الخ. وبعد الذي أتينا على ذكره هنا، نوّكد أنّ هناك حقيقةً كامنة خلف جملة هذه النصوص والعبارات، وهي التي شكّلت التّصورات والتّحديدات التي قدّمها الفكر العربي الإسلامي حول مفهوم (القرآن)، التي يتضافر في مضمونها عنصريّين؛ أسماء القرآن وصفاته. وقد أحالتنا أهميّتهما إلى ضرورة التّفريق بينهما ضمن مجرانا الدّرسى هذا، لنبيّن أنّها انتظمت في جانبي الشّكل والمضمون.

الفرع الأوّل: الشّكل والمضمون

أولاً: الشّكل

نبدأ في الجانب الشّكلي من تعدّد أسمائه، فقد أوصلها السيوطي، كما ذكرنا أعلاه إلى 55 اسماً، تختلف حسب الآيات التي وردت فيها، و ردّ كلّ تسمية إلى خاصيّة معيّنة توجد في القرآن، ومن ثمّ المعاني اللّغويّة المحدّدة لصفات وخصائص القرآن². وهو نصّ مرسوم بخطّ اللغة العربيّة، يضمّ سوراً، بلغ عددها 114 سورة، أوّلها سورة الفاتحة، وآخرها سورة الناس، وتتكوّن سورته من آيات، تتباين من جهة العدد والطّول حسب كل سورة، كما تصنّف هذه السور من جهة مكان نزولها إلى مكّيّة ومدنيّة.

ثانياً: المضمون

تتبيّن حدود هذا الجانب في كونه كتاب مطلق ونهائي وكامل، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نزل على النّبي محمّد، عليه الصّلاة والسّلام، من السّماء إلى الأرض ليبلّغه إلى البشر، يمثّل آخر الرسائل أو الكتب السّماويّة، مصحّحاً لها من التحريفات التي لحقت بها، وقد تكفّل الله بحفظه من كلّ تحريف. وهو كتاب هداية. وهو ككتاب مكوّن من مجموعة النصوص التي دوّنت في عهد الرّسول، صلى الله عليه وسلم، ونقلت مشافهة، وجمعت فيما بعد وفاته في مصحف واحد، مختلفة عن النصوص الأخرى الأدبيّة والشّعريّة؛ لأنّها من أنباء الغيب، فهي مقدّسة، وتعتبر الشّارة الأولى، والنصّ

¹- السيوطي جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، (م.س)، ص 135.

²- انظر: المصدر السّابق، الباب السابع عشر: في معرفة أسمائه وسوره، ص 35 وما بعدها.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

المركزي الذي انطلقت منها جميع العلوم الدنيّة التي شهدتها الحياة الفكرية الإسلاميّة، وهو مصدر العقيدة الإسلاميّة والباقي لصرحها.

الفرع الثاني: التعريف الأصولي ((نموذجاً))

إنّ جملة النصوص التي يقدّمها القرآن عن حقيقته، الواردة منها بلفظ القرآن أو أحد أسمائه، وكذا مواصفاته شكلاً ومضموناً شكّلت الفهم الذي أطّر تصوّر وعقيدة المسلم، وكذلك منطلق ومصدر التأسيس الدّرسّي في مختلف قضايا المعرفة لدى علماء الإسلام، كما ستظهر المقاربة الأصولية، التي اخترناها نموذجاً لإبراز كيف انعكس ذلك في مقارباتهم لقضايا العلم.

لقد شكّل الحقل الأصولي والفهمي إحدى أبرز المجالات خصوبةً وأهميّةً وتداولاً للمفاهيم والدلالات، التي انعكس فيها مضمون التّصوّر الذي يقدّمه القرآن عن نفسه، وسيكون من المفيد تحديد طبيعة التّحديد الذي قدّمه حول حقيقة القرآن، أمام ما نعيشه من دعوات معاصرة تؤسّس إلى ضرورة تجاوز هذا التّحديدات، والعبور إلى منظورات أفقٍ معاصر يعانق تحديداً آخر غير هذا.

يجمع الأصوليون على أنّ القرآن كلام الله المنزّل على النّبي، صلى الله عليه وسلّم، من أوّل الفاتحة إلى آخر سورة النّاس، مع الحوم حول هذا توسّعاً وتضييقاً. فذكر الزّرقاني انطلاقاً من تعريف القرآن بأنّه (اللفظ المنزّل)، أنّهم اختلفوا من جهة الاسترسال أو الاقتصار في تعداد خصائص القرآن. فمن رأى أنّ التّعريف مقام بيان يناسبه الإطناب، قال القرآن هو: "الكلام المعجز المنزّل على، النبي صلى الله عليه وسلّم، المكتوب في المصحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته"¹، أمّا من اختصر وأوجز فقد اقتصر على وصف الإعجاز؛ لأنّه بحسبه الوصف الدّاتي للقرآن، فهو الآية الكبرى الدّالة على صدق النّبوة، والشّاهد بالعدل على أنّ القرآن كلام الله، واكتفى آخرون بوصفي (الإنزال، والإعجاز)؛ لأنّ ما عداهما ليس من الصّفات اللّازمة للقرآن، بدليل تحقّق القرآن بهما دون غيرهما في عهد النّبوة.

أمّا الذين توسطوا فاكتفوا باعتبار (إنزال الألفاظ، والكتابة في المصحف، والنّقل بالتواتر)، معلّين أنّ المراد من تعريف القرآن لمن لم يدرك زمن النّبوة، وعندهم أنّ ما ذُكر من اللّوازم البينة خلافاً للإعجاز فهو ليس بيّنة لهؤلاء ولا وصفاً لازماً لما كان أقلّ من سورة من القرآن (أي الألفاظ)، فأخذ

¹ - الزّرقاني عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، (م.س)، ص21.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

القرآن عندهم مفهوم "اللفظ المنزل على النبي، صلى الله عليه وسلم، المنقول عنه بالتواتر، المتعبّد بتلاوته"¹. وقد جنحنا إلى الاستئناس بما ذهب إليه الغزالي، والشوكاني، لتوضيح ملامح هذا المنظور. صنّف الغزالي في كتابه (المستصفى) القرآن على رأس أدلة الأحكام المتّفق عليها، ممعناً النّظر في حقيقته، وحدّه المميّز له عما ليس بقرآن. فهو عنده "الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة² من صفاته"³. والكلام اسم مشترك، يطلق على مدلول العبارة، وعلى الألفاظ الدّالة على ما في النّفس، قال تعالى: (وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ)⁴، (وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ)⁵؛ وكلام الله واحد، كعلمه واحد، متضمّن لجميع معاني الكلام، محيط مع وحدته بما لا يتناهى من المعلومات، فلا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السّماء؛ على أنّ كلام الله غير كلامنا، فالله قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده سمعاً، أو علماً ضرورياً بكلامه دون توسّط صوت أو حرف أو دلالة، وقد تحقّق ذلك مع موسى، عليه السّلام، أمّا من سمعه من واسطة كملك أو نبيّ فيسمى سامعاً كلام الله، لقوله تعالى: (وَإِن أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)⁶.

وينحصر حدّ الكتاب (القرآن المنزل) عنده في: "ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً"⁷. وسبب تقييده بلفظ المصحف، أنّ "الصحابة بالغوا في الاحتياط حتى كرهوا التعاشير"⁸، والنقط، وأمروا بالتجريد، حتى لا يختلط بالقرآن غيره"⁹. فالمعتبر قرآناً هو المكتوب في المصحف، المتفق عليه، المنقول بالتواتر؛ لأنّ ما هو خارج عنه ليس منه، إذ يستحيل في العرف مع توافر دواعي الحفظ أن يُهمل أو لا ينقل بعضه، أو يُخلط به ما ليس منه.

¹- المرجع نفسه.

²- لا يختلف منجى الغزالي هنا عن منجى المتكلّمة على نحو ما ذكرنا سالفاً.

³- الغزالي أبو حامد أحمد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (د ط ت)، ج 2، ص 4.

⁴- سورة المجادلة، الآية 8.

⁵- سورة الملك، الآية 13.

⁶- سورة التّوبة، الآية 6.

⁷- الغزالي أبو حامد أحمد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، (م.س)، ج 2، ص 9.

⁸- التعاشير هنا: تقسيم القرآن إلى أعشار (10 آيات)، وكتابة ترميزها في المصاحف، كان في زمن الصحابة. فقد روى القرطبي في تفسيره أنّ ابن مسعود كان يكره التعشير في المصاحف، وأنه كان يحكّه. وأنّ أشهب قال: سمعت مالكا وقد سئل عن العشور التي تكون في المصحف بالحمرة وغيرها من الألوان فكّره ذلك وقال: تعشير المصحف بالحبر لا بأس به انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق سميّر البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، دط، 2003، ج 1، ص 63.

⁹- الغزالي أبو حامد أحمد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، (م.س)، ج 2، ص 9.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

أمّا فيما يخصُّ ألفاظه، فهي تتضمّن الحقيقة والمجاز، وأنها عربيّة كلّها لا أعجمية فيها، منها المحكم والمتشابه، ليخلص الغزالي إلى النّظر في أحكامه؛ فجعل منها ما تطرّق التّأويل إلى ظاهر ألفاظه، وما تطرّق النّسخ إلى مقتضياته، كما أتى على بيان النسخ والنظر في حدّه وحقيقته.

وأقبل الشّوكاني ضمن منظور مقاصدي إلى التّعريف اللفظي للكتاب الذي يكون بمرادف أشهر، فهو يطلق في اللغة على كلّ كتابةٍ ومكتوبٍ، ثمّ غلب في عرف أهل الشّرع على القرآن؛ الذي هو مصدر بمعنى القراءة، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله، المقروء بالسنة العباد. وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب، وأظهر، لذا جعل تفسيراً له. واصطلاحاً: الكلام المنزّل على الرّسول، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواتراً¹. أمّا لفظ المصحف فهو معلوم في العرف وأوضح من يحتاج إلى تعريف.

إنّ وسع النّظر الذي كان متداولاً في التّحديدات الأصوليّة ذات العلاقة بمعنى القرآن، انطلاقاً من النظرة التي يقدّمها القرآن عن حقيقته، قد دلّت عليه استطرادات الشّوكاني في ذكر تعريفات غيره، وبيان محترزات مفردات، حيث ذكرها بصيغة (وقيل في حدّه)؛ منها أنّه "اللفظ العربيّ المنزّل للتدبّر والتذكّر المتواتر"²، وقيد مفهوم التدبّر بمعنى "التفهم لما يتبع ظاهره من التّأويلات الصحيحة، والمعاني المستنبطة. والتذكّر: الاتعاظ بقصصه وأمثاله"³. وعند جماعة "الكلام المنزّل للإعجاز بسورة منه"⁴، فخرج ما لم يُنزّل، وما أنزل لا للإعجاز، كالكتب السماوية والسنة، على أنّ الإعجاز هو نوع من الارتقاء في البلاغة، إلى حدّ خارج عن طوق البشر، بدليل العجز عن معارضته وتحديه، أمّا سوره فهي الطائفة المترجم أولها وآخرها توقيفاً. وعند آخرين "ما نقل إلينا بين دفتي المصحف تواتراً... القرآن المنزّل على رسولنا، المكتوب في المصاحف، المنقول تواتراً، بلا شبهة. فالقرآن تعريف لفظي للكتاب، والباقي رسيّ...، وقيل: هو كلام الله العربيّ الثّابت في اللوح المحفوظ للإنزال...، وقيل: هو كلام الله المنزّل على محمد المتلوّ المتواتر"⁵. وقد استرسل الشّوكاني في تسجيل اعتراضاته على ما ذكر.

¹ - الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000م، ج1، ص169.

² - الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، (م.س)، ص170.

³ - المصدر نفسه.

⁴ - المصدر نفسه.

⁵ - المصدر نفسه، ص171.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

إنّ المنحى الأصولي، سواء كما ظهر عند الغزالي، الذي اختاره أركون موضوع دراسة، أراد أن يمتحن فيها نجاح النظريات الأنثروبولوجية للعالمين كاردينير ولينتون¹، ومثانتها في دراسة الفكر حالة تطبيقها على تراث آخر غير التراث الأوروبي، إذ ظهر له أنّ أعمال الغزالي "أغنى مثل يُمكن اختياره من أجل القيام بهذا الاستكشاف النظري الجديد"²، أو ما هب إليه الشوكاني دليل كاف على أصالة النظم المعرفي، ووجه الجدل والمناقشة التي تحلّى بها نطاق الفكر الإسلامي، وهي التي شكّلت في جزء من هويتها التي ذكرنا محلّ اشتغال أركون على تحليلها وقراءتها؛ قراءة تاريخية نقدية انتقائية، محاولاً أن يميّز لنفسه تطلّعا مغايراً حول مفهوم (الوحي والنصّ القرآني)، خالف من خلاله مألوف الدرس التأصيلي، الذي ينطلق من نظرة القرآن لنفسه، واعترض عليه، واصمماً إياه بالدوغمائية، وكان بإمكانه جعله مدار انطلاق وتوسّع درسي لكن من داخله لا أن يفرض على ما يخالف طبيعته وهويته، ويبقى من الوسع المطلوب عرض المسائل لرحاب السّؤال الإشكالي، الكفيل بالتّحقيق في عرضه الفكر ويقدمه.

المطلب الثالث: تعريف القرآن عند أركون

في محاولة لرصد تعريف أركون للقرآن، لاحظنا أنّه لا يعرض تحديداً معيّنًا يبني عليه مباحثاته، بل هو بصدد عرض تحليلات نقدية بشأن التراث، وقضايا الفكر الإسلامي الملحّة والحرّة كما يتصوّرهما، ينتهي من خلالها في كلّ مرّة، إلى إلقاء تعريف معيّن ضمن السياقات الدّرسية، التي تتطلّع إلى تأويلية معاصرة، قاصدة تحقيق أهدافها. وسنتعرض هنا إلى بعض هذه التّحديدات، آخذين بعين الاعتبار السياقات المندرجة ضمنها.

الفرع الأوّل: التعريف الألسني

سننطلق من الشّق الألسني، الذي تتأكّد قيمته وأهميته في مجريات الدراسة التي يريد أركون أن يقيمها حول (النصّ القرآني)، فهو يُقرّر في إحدى إجاباته عن سؤال وجّه له حول معنى كلمة (قرآن)

¹- ذكر المترجم هاشم صالح "أنّ الباحث الفرنسي مايكل دوفرين M. Dufrenne قد نقل إلى الفرنسية نتائج أعمال عالّمين كبيرين من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا وهما: أ. كاردينير A. Kardiner و R. Linton، وذلك في كتابه: (الشخصية المتوسطة) (أو الشخصية القاعدية)، La personnalité de base, Paris, P.U.F., 166. ثم طبّق أركون المصطلح نفسه على الشخصية الإسلامية من خلال تحليله لأعمال الغزالي. والمقصود بهذا المصطلح أن كل ثقافة أو كل مجتمع يشكّل شخصية مشتركة لدى جميع أفرادها...". راجع: أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 43، هامش (*).

²- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (م.س)، ص 43.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

أنّه: مصدر للفعل قرأ، وجذر (قرأ) يدلّ على معنى (التلاوة)؛ لأنّ الموقف أثناء التّلفظ بالقرآن لأوّل مرّة من قبل محمد [صلى الله عليه وسلم] لا يفترض مسبقاً وجود نصّ مكتوب¹. وهذه ملاحظة فارقة بالنسبة لأركون في تحديد تباين الاعتبارات بين المقروء والمثّل؛ حيث يرى أنّ التّلفظ الأوّل من قبل النبي [صلى الله عليه وسلم] كانت فكرته الأساسيّة تدور حول التّلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء، بدليل أنّ هناك آيات تلحّ وتحثّ الرسول [صلى الله عليه وسلم] على ضرورة التّقيّد عند لفظه لمن حوله بالتّلاوة التي سمعها، قال تعالى: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)².

وفي المقابل تفترض وضعيّة القراءة وجُود نصّ مكتوب، وأنّ ما يراه المستشرقون وعلماء فقه اللّغة من أنّ كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري لا يغيّر من المعنى الذي يفرضه السّياق القرآني، فالفكرة تكمن في التّلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء؛ وطبعاً ستعود هذه الفكرة أركون إلى ترغيب الحديث عن فكرة الخطاب (هنا الخطاب القرآني)، بدل النصّ القرآني، أثناء مناقشته لمرحلة التّلفظ الشّفوي الأوّل، أو التّنصيب بحسبه. والحقيقة فكرة الخطاب تستدعي وقفة خاصّة في الفكر الأركوني، فهو إذ يسعى إلى معالجة منهجيّة حول القرآن كشمسي أولاً، ثمّ ككتابي ثانياً، يستند إلى تحليل الخطاب، أو مصطلح الخطاب الذي يرد في الفكر الغربي ضمن سياقات نظريّة متشعّبة ومتباينة، قد يتعدّد معها حتّى القبض على رؤية واضحة المعالم بشأنها، وفي هذا جزء من الإشكال الذي يجعل من الصّعب الحكم على الفكر الأركوني، أو القبض على خصوصيّته، التي قد تضيع ضمن شتات التّنظير الغربي، وتموجاته.

لقد شهدت التّوجهات الدّراسيّة الحديثة، على مستوى العالم الغربي تحولات جذريّة، طبعها ظهّور العديد من المصطلحات، ذات الاستعمال المتعدّد، منها مصطلح (الخطاب) الذي أضحي شائعاً خلال العقد الأخير من القرن العشرين في العديد من "أفرع المعرفة العلميّة، منها النظرية النقدية وعلم الاجتماع وعلم اللّغة والفلسفة وعلم النفس الاجتماعي وغير ذلك حتى إنّّه أصبح يُترك دون تعريف وكأنّه صار من المسلمات. وهو يرد بكثرة في تحليل النصوص الأدبية وغير الأدبية ويكثر تداوله في الإشارة إلى نوع من التعقيد النظري بصورة عويصة ومبهمة أحياناً"³. وقد استصحبه أركون ضمن

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 77.

²- سورة القيامة، الآيات 16-18.

³- ميلز سارة، الخطاب، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016م، ص 13.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

منظوراته الدرسية التي مست جانب القرآن كخطاب كما ذكرنا. وهو ما يحيلنا إلى التساؤل عن الوجه الذي تأخذ فيه مفردة (القرآن) منحى مفهوم الخطاب؟

تطرح سارة ميلز في مقدّمة كتابها (الخطاب) تقصّص حول الدلالة التي يتلبّسها مصطلح الخطاب في المعجمية اللاتينية، والإنجليزية الوسيطية، حيث ترد كلمة (descourse) بمعاني متعدّدة؛ أي بمعنى تواصل شفهي؛ حوار، حديث، المعالجة المنهجية لموضوع ما شفهيًا، وحدة من نص يستخدمها اللغويون لتحليل الظواهر اللغوية، التي تشمل أكثر من جملة واحدة، التعبير الفصيح والمنظم عن الفكر شفاهية أو كتابة، وهو المعنى الأولي نفسه الذي يأخذه المصطلح الفرنسي (discours)، والذي ارتبط خلال ستينات القرن العشرين بالفكر الفلسفي الفرنسي، حيث سيرد ضمن سياقات نظرية متعدّدة تحدّد المعنى المراد استخدامه. وفي حدود القدر الكبير من السيوّلة في نطاق معاني مصطلح (descourse) يستعمله ديفيد كريستال (David Crystal) بوضعه في تضاد مع مصطلح (texte). فإذا كان تحليل لغة الخطاب يركّز على بنية لغة الحديث الطبيعيّة كما هي في الحوارات واللقاءات فإنّ تحليل النصّ يركّز على بنية اللغة المكتوبة (النصّ). كما يضع إميل بنفنديست الخطاب في مقابلة مع (نسق اللغة)، فبالجملة التي هي إبداع غير محدود، يتنوع بلا حُدود ممثلة روح كلام البشر، تغادر لنطاق اللغة بوصفه نسق علامات، وندخل عالم اللغة باعتبارها أداة تواصل (الخطاب)، كما يضعه في مقابل مع مصطلح التاريخ (histoire)¹.

والحقيقة أنّ تداول مصطلح الخطاب في الفكر والثقافة الغربيّة، إضافةً للذي ذكر، ارتبط بتنظير فلسفي كبير، يرجع في أصوله حتى إلى أفلاطون. وفي العصر الحديث والمعاصر أدلى فيه الكثير من الفلاسفة بدلوههم، فمن ديكارت الذي كتب (خطاب في المنهج) إلى ميشيل فوكو... الخ، كما يدلّ على ذلك "خصب البحث في الخطاب بوصفه مصطلحاً فلسفياً في ميدان المعرفة العقلية التي تعدّ الموجّه الأول للثقافة الغربية الحديثة في مختلف مظاهرها الأساسية"². وسنولي في هذا المقام اهتماماً لما ذهب إليه ميشيل فوكو، لاعتبارات، نذكر منها أنّ "ظهور مفهوم الخطاب واتخاذها أبعاداً إبستمولوجية مستقلة... ارتبط بظهور مؤلفات ميشيل فوكو M.foucault، ذلك أنّ رؤيته العميقة المحددة للخطاب،

¹- المرجع السابق، ص 13 وما بعدها.

²- إبراهيم عبد الله، علم الثقافة العربيّة والمرجعية المستعارة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010م، ص 137.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

وعلاقته بالمجتمع تعد من أهمّ المواجهات للثقافة العربية الحديثة¹. منها أيضاً تأثيره الواضح في منحى أركون الفكري، الذي تبني نظرية الخطاب مجارياً إمكانيّة تطبيقها حتّى على أكثر النصوص إيغالاً في الخصوصية.

لقد اعتبر فوكو الخطاب "مجموعة من العبارات بوصفها تنتهي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ... بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها"². واعتباره في هذا يزيده وضوحاً في نصوص أخرى تبين أنّ مصطلح (descourse) قد احتلّ مساحة لا يستهان بها في أعمال فوكو الفكرية، والتي كانت عبارة عن بحث في (أنواع الخطاب)، الذي اعتبره أساس الفعل الثقافي العام. فهو كمصطلح يُجمل فيه كل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها³. لقد عالج في مؤلّفه (حفريات المعرفة) الانتظاميات الخطابية، العبارة ونظام احتفاظها وظهورها، الوصف الحفري (حفريات المعرفة وتاريخ الأفكار). كما عالج في كتابه (نظام الخطاب)، الحقيقة والسلطة. وخلص العبارة أنّ فوكو أنتج في زمانه خطاباً حول الخطاب، تصدر حلقة الجدل والتأثير في مسار الفكر الغربي. وبعد هذه اللّحة التي تتيح لنا النّظر فيما يعرضه أركون حول مفهوم القرآن ضمن هذا السياق، الذي سيزداد وضوحاً معنا عندما نتعرض لاحقاً لعنصر (الخطاب والنصّ لدى أركون)، نعود إلى تكملة تقديم قراءة أركون حول مفهوم القرآن.

قد تبدو فكرة الرجوع إلى مثل هذه التّحليلات الموزّعة في إنتاج أركون الفكري الدّرب الأوضح في تقصّي حقيقة (القرآن) عنده، بما قد يفيد في فهم طبيعة تعامل الدّراسة الحدائّية مع الوحي ونصوصه. ولعلّ هذا ما جعل العديد من المفكرين والباحثين يمعن النّظر في مثل هذه الممارسات الفكرية، ومنها ما قدّمه أركون حول القرآن، نذكر منهم الأستاذ وجيه قانصو، الذي أفادنا بالعناصر الموزّعة في أعمال أركون الفكرية المحدّدة لمقارباته التحليلية حول (القرآن)، و(النصّ القرآني)، فقد حصرها في: نقد أركون للمبادئ اللاهوتية التي يعتمدها الفكر الإسلامي في تداول النصّ القرآني، أهدافه العامّة من قراءة النصّ القرآني، المنهجيات التي اعتمدها أو اقترحها لقراءة النصّ القرآني،

¹- العتوم مبي محمود إبراهيم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث: دراسة مقارنة في النظرية والمنهج، أطروحة دكتوراه في اللّغة العربيّة وأدائها، كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2004، ص 14-15.

²- فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط2، 1987م، ص 108.

³- ستروك جون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، (م.س)، ص 114.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الفضاءات الثقافية والاجتماعية المحيطة بالنصّ زمن صدوره أو الفضاء التدشيني للوحي، انتقال كلام الله من الشّفاهة إلى الكتابة، إمكانية العودة إلى مادة الوحي الأولى، القرآن واللغة الدينيّة¹. وعلى الرّغم من أهميّة جميع هذه العناصر في إضفاها قدرأ من الوُضوح على التّحديد الذي يأخذه مفهوم (القرآن) في فكر أركون إلا أنّنا سنقتصر على مسألة (النّقل من الشّفاهي إلى المكتوب).

الفرع الثاني: القرآن بين الشّفي والكتابي

إنّ تمييز أركون بين قرأ/ يتلّو جعله في مواجهة مع العديد من المصطلحات، والموضوعات (الشّفي، الكتابي، النقل من الشّفاهي إلى الكتابي، تمايز الخطاب القرآني الشّفي والنصّ القرآني المكتوب، حدث النّقل والتّدوين، المعنى القرآني الأوّلي، ظلال المعنى القرآني... الخ)؛ حيث انتهى به الأمر إلى رغبة جامحة في تقديم قراءات تحليليّة نقدية حولها جميعاً، خلاصتها اعتماد وجهة النّظر القائلة بضرورة تحقيق قراءة نقدية تفكيكية لا تستثني حتى الوحي ونصوصه، تستند إلى توظيف منتج الفكر الغربي في علوم الإنسان والمجتمع الغربيّة المعاصرة.

وهو إذ يرى أنّه ليس من "المهم تتبع الأصل الإيتمولوجي لكلمة قرآن إنّما المهم السياق اللغوي الذي جرى فيه القرآن والذي كان سياقاً شفهيّاً بحسب معنى التلاوة الذي تضمنه القرآن"². يعرّف الكتاب بأنّه يمثّل "القرآن المتلّو بكل دقّة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين"³؛ أي الخطاب النبوي لحظة المرحلة الشّفيّة أو التأسيسية الأولى، التي تليها المرحلة الكتابيّة فيما بعد، لذا نجد أركون يقول: "لهذا السبب بالذات أفضل التحدث شخصياً عن الخطاب القرآني، وليس النصّ القرآني، عندما أصف المرحلة الأولى للتلقّظ أو (التنصيص) من قبل النبي. [صلى الله عليه وسلّم] ذلك أن مرحلة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان بن عفان [رضي الله عنه]، (بين عامي 654م-656م)"⁴، الذي يقابله بالهجري (24هـ/36هـ)، وبالتالي فهو "سياق يطرح التمييز بين خطابين، شفهي أول الأمر ثم كتابي بعد التدوين، وهو سياق لا يطرح البعد الألسني

¹- قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمّد أركون، ضمن كتاب: بقلزير عبد الإله وآخرون، محمّد أركون المفكر والباحث والإنسان)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2011م، ص 81.

²- اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (م.س)، ص 315.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 29-30.

⁴- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 77.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

فقط وإنما له أهميته الأنثروبولوجية أيضا"¹. والسؤال المطروح بين هذا وذاك أيهما القرآن بالنسبة لأركون؟

إنّ التحليلات التي يقدمها أركون؛ التي يظهر فيها تجاهله الواضح لكل ما ورد من نصوص حديثة تؤكد على تدوين القرآن زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وجمعه في صحف زمن أبي بكر رضي الله عنه، وما اشتهر من مصاحف بعض الصحابة، رضي الله عنهم، بشكلها المذكور، ستفضي في مستوياتها اللاحقة إلى تقديمه مجموعة من الانتقادات الملزمة، والمألحة بالنسبة لحقله الذي يشتغل فيه، تمسّ عبارات الشفوية التي تحوّلت إلى نصّ مكتوب؛ حيث دوّنت ضمن ظروف تاريخية تستدعي كشف النقاب عنها، ثمّ كيف تمّ رفع المدوّنة النصّية المتحصّل عليها إلى مستوى الكتاب المقدّس، وبيان حقيقة الإتلاف الذي تعرضت له النسخ الأخرى من المصحف، ضمن إستراتيجية اعتماد نسخة رسمية؛ أي "تحديد أسباب ونتائج الإجراءات السياسية-والدينية التي قامت بها السلطات الماضية، سلطة أبو بكر وعثمان على وجه الخصوص، في فرض نسخة رسمية واحدة للقرآن، فإنّ البناءات اللاهوتية اعتبرت أنّ هذا التصرف يمثل نوعاً من الطاعة النموذجية لله، ووفّر على المؤمنين النتائج المشئومة الناتجة من الاحتفاظ بهذه الوثائق"². تبدو - في نظر أركون - هذه المساءلات المطروحة بهذا الشكل، ممّا هو متعلّق بالقرآن بالنسبة للقارئ المسلم عويصة، ومهمة ومستعصية، لمخالفتها معهود ذوقه القرآني من جهة، ولأنّها تمسّ وتخدش بشكل مباشر في دائرة من دوائر عقيدته في الكتاب (القرآن). وإذا سلّمنا جدلاً بالحرية الفكرية لأركون فيما يتعلّق بطرحه هذا، فإنّ قلقاً معرفياً يحيلنا إلى التساؤل هل فعلاً تحرّر نقدي كهذا يفضي إلى إضاءة ذات قيمة فيما يتعلّق بالقرآن، ويفيد في تغيير المجريات الواقعية على مستوى العالم العربي الإسلامي؟

يؤكد أركون عُسْر المهمة التي يريد القبض عليها بشأن ما يثيره هنا، وليس أدلّ على ذلك من طرحه لثنائية (الممكن التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه) التي احتلت حيزاً لا يستهان من فكره، وارتبطت بالعديد من التصورات والرؤى التي قدّمها، وأجهد نفسه في محاولة التأسيس، والتبرير لها. و يعود بما يثيره حول (القرآن) حتى إلى ذلك التساؤل الفلسفي حول (وجود الله وكيفية تصوّر وجوده في التاريخ)؛ حيث وصل بعد تحليلات إلى نتيجة، أنّ "الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، ولا يحق لأحد

¹ - اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروع الفكري، (م.س)، ص 315.

² - قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 91.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

أن يتحدث باسمه، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصوّرات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيّلون أن هذه الصورة هي الله ذاته! بمعنى آخر: لا يُمكن للبشر أن يتوصّلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية¹؛ أي "حضور الله في الوجود ليس على نحو مباشرٍ، وإنما يتم عبر اللغة البشرية وكذلك المؤسسات والأنظمة البشرية وتفسير علماء الدين، فيكون له بذلك حضورٌ خاصٌ في المجتمع"². فاستعمال لغة بشرية للتوصّل إلى الله تضعنا أمام صعوبات التّأويل والتفسير، الخاصّة بإنبناء المعنى داخل نظام هذه اللّغة. وفي هذا إحالة إلى نظرية المعتزلة في مسألة خلق القرآن؛ بأنّه متجسد في لغة بشرية، هي اللّغة العربيّة. والقول بهذا يفتح مجال لقراءة النصّ القرآني، وتأويله حسب الإمكانات العصرية الفكرية والعلمية، كما حدث ذلك تاريخياً، وكما تطمح الدّراسات المعاصرة³ كذلك.

يتعاضد طرح أركون حول القرآن، ليشكّل ذروة رؤيته الفلسفيّة التي يلقي بها في رحاب الفكر الإسلامي، فمن الظّاهراتيّة والأنثروبولوجيّة إلى الألسنيّة أو اللّغويّة، حيث القرآن "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربيّة. وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النصّ الذي تُبِت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إن كليتة النصّ المثبّت على هذا النحو كانت قد عُوّلت بصفتهما كتاباً واحداً أو عملاً متكاملًا"⁴.

إنّ الانطلاق من الشّفاهي قاد أركون إلى اعتماد خطاب قرآني أوّلي، ثمّ نصّ قرآني تالياً رأى فيه أنّه لم يثبّت إلا بعد الاتّفاق الذي تمّ التّوصّل إليه بعد "مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحّة المصحف"⁵ بين الطائفة الشيعيّة الإماميّة والطائفة السنيّة. ويبدو موقف أركون هنا "محاولة فقط لتحويل الصّراع الذي كان قائماً بين السّنة والشّيعيّة، بجعل صحّة المصحف محوراً له، ولا يخفى على الباحثين المبتدئين في تاريخ الإسلام بل المتخصّصين أن جوهر الصّراع بينه الفتنتين كان سياسياً، وهو

¹- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، (م.س)، ص 277.

²- رجب مهيدي، المنهجية التأسيسيّة لمحمد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، ضمن كتاب: الميلاني هاشم، محمّد أركون: دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، ط 1، 2019م، ص 50.

³- يمثّل أركون هنا بالمنهجية الجنبولوجية (الأصولية-النشويّة) التي دفعت إلى التّساؤل حول: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله لأول مرّة؟ كما فعل العالم الفرنسي جان بوتيرو في كتابه (ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظوراً إليه من وجهة نظر المؤرّخ)، راجع: أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، (م.س)، ص 280.

⁴- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 113-114.

⁵- المصدر نفسه، ص 12.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

ما لا يُلغي وجود بعض الطّاعنين الذين أقحموا القرآن عُنوة، بحثاً عن الشرعية لموقفهم في مواجهة الخصوم"¹، ويتوافق هذا مع مركزية السياسي في تحليلاته الفكرية، وتركيزه عليه بشكل أساس. والظاهر أنّ ما يقدمه أركون حول قضية التّدوين والجمع لا يقوم على أساس متين، فهو من جهة أقرب ما يكون إلى تأملات منه إلى الخطاب العلمي المؤسس على الأدلة والحجج المقنعة، كما أنّه يفتقر إلى التفاهة حول الكم الهائل من المرويات التي تتناقض تماماً مع ما يتبناه²، والتي تتطلب تخريجاً منه، دعماً لموقفه.

إنّ تعريف أركون في خضم مجريات قراءته الألسنية لسورة الفاتحة، أردفه بإضاءات ضرورية، بحسبه، تتيح إمكانية تقديم إشكالية تسمح بإعادة قراءة النصّ القرآني، بدا فيها الوقوف على طبيعة تحديده أكثر ارتباطاً بالمفاهيم المفتاحية (مدونة، متجانسة، منفتحة، عبارات ومنطوقات، كتاباً واحداً متكاملًا... الخ)، إذ يمكن الرجوع إليها في مظاهرها³.

إنّ بعض التسميات الأخرى للقرآن ك(الكتاب، والذّكر، والتّنزيل، والفرقان... الخ) حتى وإن ذكرها أركون أرجعها جميعاً إلى مفردة (الوحي)، كما أخذت أبعاداً تحليلية في الحقول الدّراسية التي افتتحها. فعبارة (أهل الكتاب) ترجع إلى تسمية (أهل الذّكر)؛ الذين تلقوا الإشعار، ويتأملون بأسماء الله وتعاليمه، و"ستحظى بالتفكيك والتحليل لدى أركون سواء على مستوى المفهوم أو مستوى التوظيف المعرفي"⁴. كما ترتبط مفردة التّنزيل بمعنى الكتابة النازلة من السّماء أثناء الليلة المباركة، و"بال تفسير الخطي أو القراءة الخطية للتفسير التقليدي والذي ينتقده المؤرخ الحديث ويرى ضرورة أن تتجاوز القراءة الحديثة والمعاصرة إلى الأخذ بالنظرتين الأفقية والعمودية"⁵.

وفي تفريق بين الحالة الطّرية الغضة للقرآن (التلفظ الأوّلي الشّفهي)، وبين حالته عندما أصبح نصّاً مكتوباً، يرى أركون أنّ مفردة القرآن "مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية-الشّعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي"⁶؛ أي دون

¹- العباقي الحسن، القرآن والقراءة الحديثة، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009م، ص133.

²- المرجع السابق، ص134.

³- انظر: أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص114 وما بعدها.

⁴- اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (م.س)، ص316.

⁵- المرجع نفسه.

⁶- أركون محمّد، الفكر الإسلامي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص29.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

تفكيكها، للكشف عن مستويات الدلالة والمعاني المطموسة والمنسيّة من قبل التّراث، ومن قبل المنهجية الفيلولوجية النّصانية المتعصّبة لحرفيّة النّص.

ذكر أركون أنّه يعتمد إستراتيجية العودة التّقديّة على الذات؛ أي على "مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع المدروس وتركيباته النظرية وشروحاته وآثار المعنى الناتجة عنه"¹، متأثراً بممارسات تنظيرية مختلفة، وتوجّهات فكرية شهدتها الحياة الفكرية والعلمية الفرنسيّة. ضمن هذا التّصوّر الواسع لفهم الأمور، حسب أركون، فإنّ القرآن ليس إلّا "نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة، كالتوراة، والأنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية"². فجميع هذه النّصوص حُظيت بتوسّعات تاريخية كبيرة ومتنوعة، وقد تحظى في المستقبل بذلك أيضاً، لأجل هذا اعترض أركون وبشدة على الدّراسات التّقديّة الاستشراقية في عدم تعاملها مع القرآن (كنصّ حامل لمعيار الحقيقة ضمن لغته)؛ أي عدم إخضاعه للدراسة العلميّة المعمّقة والموسعة، على غرار ما حدث مع التّوراة والإنجيل، اللذان حضيا بذلك. فمعلوم أنّ القرآن "نص يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تقديم المعيار الوحيد، والمطلق، والمقدس للحقيقة الكلية العليا بصفتهما الكائن الحقيقي، والواقع الحقيقي، والشريعة الحقيقية (أو الحق في لغة القرآن)"³. لقد أهملت الدّراسات الاستشراقية مسألة المعنى في الخطاب الديني، كما حدث أنّ "القضية المركزية لمسألة (الحقيقة) قد أُخليت تماماً من الدّراسة (العلمية) للقرآن"⁴. و ظلّ أركون يويّج ويقبّح الاستشراق هنا، داعياً إيّاه إلى استدراك خطيئته في حقّ نصّ لا يتحمّل صنيعاً كهذا.

وفي اللّحظة التي يعتقد فيها أركون أنّه يتمثّل الدّفاع المستميت عن القرآن ونصّه، أمام مركزيّة الغرب واستعلائه، يعترض بعض الباحثين من العالم الإسلامي عليه، ويعتبرون ما ذهب إليه ضرباً للعلمية في عمقها، حينما يساوي بين ما لا يخضع للتساوي، فهو "يلغي أي خصوصية للإسلام مقابل غيره من الأديان، وللقرآن مقابل غيره من الكتب المقدّسة...، فهل هناك حياد في تسوية القرآن بالتوراة؟ وقد أثبتت البحوث العلميّة المُقدّمة من اليهود قبل غيرهم أنه كتاب يروي [أي التّوراة] تاريخ

¹- المصدر نفسه، ص 35.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي واستحالة التّأصيل، ص 35-36.

³- المصدر نفسه، ص 20.

⁴- المصدر نفسه، ص 20.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

بني إسرائيل¹، ولا علاقة له بالوحي، أو بالأناجيل التي سميت بأسماء مؤلفيها، وتحتوى من التناقضات على ما يُوجب القول بتاريخيتها وبشريتها، أو بالنصوص المؤسسة للبودية أو الهندوسية مع أنها أقوال وحكم، والأولى البحث وربما التنقيب عما يمكن أن يجمع بينها وبين القرآن، والأرجح أنه ليس هناك غير كونها مقدسة عند أصحابها مثلما هو مقدس عند المسلمين²، ونعتقد أن ما رجح عند الحسن العباقي في منحاه الأخير هو بشكل آخر جزءاً مما قصده أركون هنا، من كون القرآن نصّ تأسيسي عند أهله، شهد عبر تاريخه توسعاً، كبقية النصوص الأخرى عند أصحابها.

يتجاوز أركون في تأسيسه الدرسي، بما يثيره حول (القرآن)، موقف البداهة والمسلمة القائمة في عقيدة المسلم حول القرآن، رغم إقراره بأنه يحتفظ لنصوص الوحي بمكانتها، واستثنائيتها؛ حيث يحيل إلى ضرورة مناقشة هذه المسلمات، معللاً أنه يريد البحث للقرآن عن إمكانياته الدلالية الأوسع، وفرض موقع متميز له ضمن نصوص الوحي الأخرى، فيتعامل مع التحديدات الواردة له في الفكر الإسلامي على أنها الفهم القابل للأخذ والرد، وأنها فرضية قائمة من ضمن فرضيات كانت متاحة وأجهضت (كروية المعتزلة)، لا كعقيدة كما يتصورها المسلم، فيتمثل بذلك دور البحث عن تأويلية جديدة، وهو ما يتوافق واتساع سبله التحليلية، وتنوعها في ثنايا فكره، والتي رأى فيها طريقة أنجع لتحقيق ما يريد.

رغم أن ما يثيره حول مسألة الانتقال من الشفهي إلى الكتابي يحتاج إلى وقفةً عملية متخصصة تقاضي تفاصيلها، إلا أن اعتماده القرن الرابع الهجري كأساس لتثبيت نصية القرآن كتابياً هو بداية ضرباً للتاريخية التي انتخبها منهج انطلاق لممارسة انتقاداته، كما أنه، كما ذكر الحسن العباقي له فيها أقوال متعددة، وإن كانت ترجع جميعها إلى الذي ذكرنا، ثم أن قوله بتدوين جزئي في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، من أضعف ما قيل، لم يأت فيه بدليل عقلي ولا نقلي، إضافة إلى ضبابية مصادر اعتماده لهذا القول³. ضف إلى هذا أنه لم يستطع الانعتاق من التحديد الذي أخذه مفهوم القرآن في الفكر الإسلامي، بحكم أنه مستقى مما هو ثابت في الآيات القرآنية؛ أي من تحديد القرآن لنفسه بسمياته الثابتة في آياته، مع تحوّل وانحراف واضح إلى المنحى الألسني كما بدا في تأكيده على النصية

¹- أحال العباقي هنا إلى كتاب: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1997م، ترجمة: حسن حنفي، ص277، و283.

²- العباقي الحسن، القرآن والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون. (م.س)، ص45.

³- لمزيد من التوسّع، أنظر: المرجع السابق، ص128 وما بعدها.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

(النصّ القرآني)، التي أخذت النصيب الأوفر في القراءة التي قدمها حول النصّ القرآني، على النحو الذي سيتضح معنا في الوقفة الموالية حول مفردة (النصّ).

المبحث الثالث: مفهوم النصّ

الاصطلاحات أبرز مدارات النشاط الفكري والمعرفي قديماً وحديثاً، يتمُّ الرجوع إليها في مجريات الأبحاث العلميّة؛ لأنّها "تساعدنا أولاً على العودة على الذات واستقراء مكوناتها ومحددات خصوصيتها، ومن جهة ثانية تساعدنا على تجاوز الخلط- العمدي أو عن جهل- للمفاهيم وانعكاس ذلك على المناهج التي نتعامل معها أو النصوص والخطابات التي نقارنها"¹، حيث يبدو من الأهميّة بمكان هنا القبض على الدلالة اللغويّة العربيّة لمفردة (النصّ)، والتّحديد الاصطلاحي لها في الفكر الإسلامي، ومفهومها في النظرة اللسانيّة المعاصرة، التي تتسم بالتنوّع والتّباين، والاتّجاهات والمجادلات العنيفة في حقولها، للوقوف عند جملة تعريفاتها تبعاً لـ "معايير هذا التعريف ومدخله ومنطلقاته"²، انطلاقاً من الفكر الإسلامي، ثم الفكر الغربي وحاصلها عند أركون.

المطلب الأوّل: النصّ في اللّغة والفكر الإسلامي

تأخذ الدلالة اللغويّة لمادة (نصّ) (نصّ) أهميتها كغيرها من المفردات ذات المضمون الدلالي المتعدّد، الذي يتعضّد برديفه الاصطلاحي للتعبير عن ثرائه وتوسّع توظيفاته في الفكر الإسلامي أو غيره.

الفرع الأوّل: الدلالة اللغويّة

انفرش في معاجم اللّغة وكتب البلاغة؛ بداية مع ابن منظور، أنّ النصّ: "رفْعُ الشَّيْءِ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ. وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ فَقَدْ نُصَّ. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: مَا رَأَيْتُ رَجُلًا أَنْصَّ لِلْحَدِيثِ مِنَ الرَّهْرِيِّ، أَيِ أَرْفَعَهُ لَهُ وَأَسْنَدَهُ... وَالنَّصُّ وَالنَّصِيصُ: السَّيْرُ الشَّدِيدُ وَالْحَثُّ، وَلِهَذَا قِيلَ: نَصَبْتُ الشَّيْءَ رَفَعْتُهُ، وَمِنْهُ مَنَصَّهُ الْعَرُوسُ. وَأَصْلُ النَّصِّ أَفْصَى الشَّيْءِ وَغَايَتُهُ، ثُمَّ سَبَّيَ بِهِ ضَرْبٌ مِنَ السَّيْرِ

¹- الخمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م، ص 133.

²- حمد عبد الله خضر، لسانيات النصّ القرآني، دراسة تطبيقية في الترابط النصّي، دار القلم، بيروت، (د.ت)، ص 15

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

سريع. [وعند] ابن الأعرابي: النصّ الإسنادُ إلى الرّئيس الأكبر، والنصّ التوقيف، والنصّ التغيين على شيءٍ ما، ونصّ الأمر شدته.... ونصّ الرّجل نصّاً إذا سأله عن شيءٍ حتى يستقصي ما عنده.... ونصّ الرّجل غريمه إذا استقصى عليه. وفي حديث هرقل: ينصّهم، أي يستخرج رأيهم ويظهره؛ ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن، ونصّ السنّة أي ما دلّ ظاهره لفظهما عليه من الأحكام¹، وتدّل مجمل هذه المعاني على " البروز، والظهور، وغاية الشيء ومنتهاه؛ أي إبراز ما خفي وإظهاره، والانتقال من نقطة بداية إلى نقطة نهاية، وما يقتضيه الانتقال من تتابع وتقال وترادف"²، ما يشير إلى اختلاف التوظيف حسب الحالات والسياقات المتنوعة، ومن ثمّ تستمد وجهة النظر اللغويّة قيمتها، وأهميتها وأصالتها. وعند الزمخشري "انتصّ السنّامُ: ارتفع وانتصب. ومن المجاز: نصّ الحديث إلى صاحبه؛ ونصّ فلان سيّداً: نصّب؛ ونصّبت الرّجل، إذا أحفيتها في المسألة ورفعته إلى حدّ ما عنده من العلم حتى استخرجته؛ وبلغ الشيء نصّه أي منتهاه"³. والظاهر أنّ المراد الحقيقي، خلاصته الرفع والانتصاب والظهور، وما دون ذلك مجازي. وعند ابن حجر العسقلاني تأتي (نصص) بمعنى "نصّ الحديث إلى صاحبه، ونصّ فلان مسنداً: نصّب، ونصّبت الرّجل: إذا أحفيتها في المسألة، ورفعته إلى حدّ ما عنده من العلم، وبلغ الشيء نصّه: منتهاه"⁴.

ويرى الزبيدي أنّ: "أصل النصّ: رفعك للشيء. ونصّ (الشيء) ينصّه نصّاً: (حرّكه)... ومن المجاز: نصّ (فلاناً) نصّاً، إذا استقصى مسألته عن الشيء... ونصّ الشيء: أظهره. وكلّ ما أظهر فقد نصّ. وكذا من النصّ بمعنى الرفع والظهور. ومنه أخذ نصّ القرآن والحديث، وهو اللفظ الدالّ على معنى لا يحتمل غيره.... ونصّ الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل، بضرّب من المجاز كما يظهر عند التأمّل"⁵. لا يختلف الزبيدي عما ذهب إليه غيره، غير أنّه يركّز على ما يراه من (المجاز). والملاحظ من التعريفات السابقة أنّه "ليس هناك اختلاف يذكر في معنى (نص) بين المعاجم العربية القديمة، فما نجده عند

¹ ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج 49، ص 4441، مادة (نصص).

² اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (م.س)، ص 133.

³ الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، (م.س)، ج 2، ص 275، مادة (نصص).

⁴ العسقلاني ابن حجر، غراس الأساس، تحقيق وتعليق: توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1990م، ص 457.

⁵ الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزاوي، وزارة الإرشاد والانباء، الكويت، 1965م، ج 18، ص 178 وما بعدها.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الزّمخشري المتوفى 538هـ نجده عند ابن حجر العسقلاني المتوفى 852هـ... نجده كذلك عند الزبيدي المتوفى 1205هـ¹، وكما نجده كذلك عند ابن منظور المتوفى 711هـ، حيث تمّ تأكيد الدلالة ذاتها. وتتضمّن المعاجم المعاصرة الدلالة ذاتها، مع إضافتها أوجه من المغايرة، فمادة (نصّ) ترد في المعجم الوسيط بمدلولات مختلفة منها "نصّوا فلاناً سيّداً: نصّبوه. ونصّ الشيء: رفعه وأظهره. ويقال: نصّ الحديث: رفعه وأسندّه إلى المحدث عنه. ويقال نصّ فلاناً: استقصى مسألته عن شيء حتّى استخرج كلّ ما عنده. انتصّ الشيء: ارتفع واستوي واستقام. (تناصّ) القوم: ازدحموا. (المنصّوص) عليه: الميّن والمعيّن. و(النصّ): صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، وما لا يحتمل إلاّ معنى واحداً، أو لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم: لا اجتهاد مع النصّ، و(ج): نصوص، وعند الأصوليين: الكتاب والسنة"²، ويقتصر مؤلفو المعجم الوسيط على "كلام المؤلف دون القائل وكأنهم يلمّحون إلى الصفة الكتابية للنصّ، وهذا غير صحيح، فالنصّ كما يفهمه العرب الآن هو صيغة الكلام المنقولة حرفياً سواء كانت نطقاً أم كتابة"³.

والنصّ من جهة كونه صيغة الكلام المظهر كتابةً، هو "وثيقة ظهرت علوم عديدة تدرّسه من جوانب متعدّدة"⁴، وهو من الأهميّة بمكان؛ لأنّه "حامل العلم ومصدر التجربة والعرفان، بل تتلخص فيه ((الحقيقة)) التي تقوم عليها كل المعارف. فهو من حيث هو كائن ثابت ضامن لاستمرارها بالحفاظ عليها. وهو المدخل إلى الحقيقة يُتوسّل به لإثبات موقف أو مبدأ من مبادئ عقيدة كاملة، و((الظاهر والباطن)) والفكر العربي الإسلامي مثال على ذلك"⁵. و يبقى الاقتصار على الدلالة اللغوية لا يلي حاجة الإلحاح المعرفي، على الرّغم من أهميته، من جهة انعكاس علاقته بالمعنى الاصطلاحي، ثمّ إنّ الذي ذكر لا يستوفي جميع جوانب المفردة حقّها، إلّا بقدر ما يفيد في تقديم لمحة وصفية عن طبيعة وأبعاد التّوظيف الذي أخذته في اللّسان العربي، حيث سييسّر العبور إلى إمكانيّة الوقوف على دلالتها الاصطلاحية ضمن المجال الأوسع الذي تشهده توظيفاتها في الجانب الأدبي وغيره كما سيبدو معنا تالياً.

¹ - حمد عبد الله خضر، لسانيات النصّ القرآني دراسة تطبيقية في الترابط النصي، (م.س)، ص 16.

² - عطية شعبان عبد العاطي وآخرون، المعجم الوسيط، (م.س) ص 926، مادة (نصّ).

³ - حمد عبد الله خضر، لسانيات النصّ القرآني دراسة تطبيقية في الترابط النصي، (م.س)، ص 16.

⁴ - الزّناد الأزهر، نسيج النصّ بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 1993م، ص 13.

⁵ - المرجع نفسه، ص 13.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الفرع الثاني: التّحديد الاصطلاحي الإسلامي

رجعنا في التّحديد الاصطلاحي لمفهوم كلمة (نص) في الفكر الإسلامي إلى مجموعة التّعريفات التي قدّمها علماء الإسلام، ضمن مستويات النّظر المختلفة؛ التي تشير إلى "إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"¹، فرصدنا مجموعة منها، مراعين استحضار الجانب التّاريخي، عند المتقدّمين ثمّ المعاصرين، للوصول إلى الملمح العام الذي تردّد ضمنه هذا المصطلح، ضمن النطاقين.

أولاً: عند المتقدمين

قبل الحديث عن رؤية الفكر الإسلامي لمفهوم (النصّ)، نوّد الإشارة إلى محاولة حسين خمري في دراسته (نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال)، التي تعرّض ضمن مفاصلها للتأسيسات التّنظيرية لـ (مفهوم النصّ، دلالاته، سياقاته، بنيته) في الفكر العربي الإسلامي، مضيئاً لنا الطّريق لمباحثة الدلالة الاصطلاحية، مرّكزين على العلماء الذين كان لهم حضور واضح في التّحليلات التي يقدّمها أركون، أثناء دراسته للتّراث، لاستظهار المنظور العام الذي تحرّكت ضمنه الدلالة عندهم، آخذين بعين الاعتبار أنّها نشاط فكري مترابط ببعضه، لكونه ينتمي للمنظومة نفسها.

1. عند الشّافعي

نبدأ بما ذهب إليه الشّافعي، في باب (كيف البيان؟)، عند حديثه على معنى (النصّ)؛ حيث جماع ما أبان الله لخلقه، ممّا تعبدّهم به، وجوّه، منها: ما أبانه لخلقه نصّاً، مثل: جُمَلِ فَرَائِضِهِ، في أنّ عليهم صلاة، وزكاة، حجّاً وصوماً، وما حرّم من الفواحش ظاهرها وباطنها، ونصّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدّم ولحم الخنزير، وغير ذلك ممّا بيّن نصّاً²، فالنصّ بهذا المنظور، الظاهر الواضح الذي لا يحتمل التّأويل، "بل إن معناه في ظاهره مثل تحديد عدد الصلوات، وعدد أيام الصوم وشروط الزكاة والنهي عن إتيان الفواحش مع توصيفها ورسم حدودها"³.

يقول مؤسس علم أصول الفقه: "وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نصّ كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله. والآخر: جُمَلَةٌ [مُجْمَلًا] بَيَّنَّ رَسُولُ اللَّهِ فِيهِ عَنِ اللَّهِ، معنَى مَا أَرَادَ بِالْجُمَلَةِ،

¹- الجرجاني على بن محمّد السّيد الشّريف، معجم التّعريفات، (م.س)، ص 27.

²- الشّافعيّ محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1938م، ص 21.

³- خمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، (م.س)، ص 139.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

وأوضح كيف فرضها: عامًّا أو خاصًّا، وكيف أَرَادَ أن يأتي به العبادُ. وكلاهما اتبع فيه كتاب الله¹. ويُظهِرُ منحى الشافعي تناغمه مع الشقِّ اللغوي، الذي يقبع خلف طبيعة تفكيره، الذي يدين فيه "بالشيء الكثير لعلماء اللغة والنحو الذين تعلم منهم واحتك بهم وناظرهم أيام شبابه وكهولته"²؛ فعاصر في شبابه الخليل، واضع علم العروض، وتلميذه سيبويه، الذي قعد في كتابه (الكتاب) للغة العربية، فأرسى قواعدها وأصولها بنسقٍ محكم، لا يزال يتمتع لحد الآن بصلابته، فوضع الشافعي "أصوله على هدى من منطق اللغة، ولم يتأثر بأي منطق آخر كمنطق اليونان (مثلاً)"³، فالرسالة ذاتها تحيل من صفحاتها الأولى إلى "السلطة المرجعية الموجهة لها، إن الأمر يتعلق أساساً بالعمل داخل دائرة (البيان العربي) وليس خارجها. و لذلك كانت الخطوة الأولى هي التساؤل (كيف البيان)؟"⁴، بما يتماشى والنظر الأصولي الذي يعتمد التدقيق "في تصور اللغة ودلالاتها، ما دام الأمر يتعلق باستنباط أحكام من النص القرآني"⁵. وآثرنا التنبيه لهذا قصد التلميح إلى طبيعة المجال الذي تحرّك ضمنه تفكير الشافعي، ومن ثمّ طبيعة المفاهيم عنده.

2. أبو حامد الغزالي

من الشافعي إلى أبي حامد الغزالي، الذي قارن ما ذهب إليه الشافعي بما يرى، فذكر: النصّ، والظاهر، والمجمل⁶، ورأى أنّ النصّ الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر الذي يحتمله، و أنّه-النص- اسم مشترك يطلق على ثلاثة أوجه؛ فسمي الظاهر عند الشافعي نصّاً، وهو منطبق على اللغة؛ لأنّ النصّ في اللغة بمعنى الظهور، ولا مانع منه في الشرع. كما يطلق على ما لا ينصرف إليه احتمال أصلاً من قريب أو من بعيد، كالأعداد فإنّها نصّ في معناها، وكلفظ الفرس لا يحتمل معنى الحمار أو البقرة، وعلى هذا فهو فاللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى النصّ. كما يعبر بالنصّ على ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أمّا الاحتمال الذي يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً، فكان شرط النصّ أن لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً⁷. ويرى السيّد أحمد عبد الغفار أنّ التعريف الذي أشار

¹- الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، (م.س)، ص 91.

²- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009م، ص 102.

³- عبد الغفار السيد أحمد، التّصوّر اللّغوي عن علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعيّة، القاهرة، دط، 1996م، تقديم ص 4.

⁴- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، (م.س)، ص 103.

⁵- عبد الغفار السيد أحمد، التّصوّر اللّغوي عن علماء أصول الفقه، (م.س)، ص 4.

⁶- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ص 164.

⁷- انظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، (م.س)، ج 3، ص 84.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

إليه الغزالي "يرجع إلى مفهوم النص الذي أشار إليه الشافعي في الرسالة في معرض كلامه عن البيان وهو: ما لا يتطرق إليه احتمال"¹، هذا بعد مناقشته لتعريف الشافعي، وأبي حامد الغزالي.

3. ابن حزم الظاهري

النصّ عند ابن حزم من الألفاظ الدائرة بين أهل النظر؛ وهو "اللفظ الوارد في القرآن أو السنة والمستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر. وقد سمي كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً"². وقد زاد منحاه في تعريفه هذا وضوحاً عندما أبان حكم التّأويل، باعتباره "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان ناقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل"³. ومعروف عن ابن حزم ميله للظاهر، بدليل تسميته مذهبه بالمذهب الظاهري.

ويتوافق ما ذهب إليه ابن حزم، مع اعتبار الجرجاني، النصّ "ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، فإذا قيل: ((أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي)) كان نصّاً في بيان محبته. النصّ: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً. وقيل: ما لا يحتمل التّأويل"⁴.

4. الإمام السرخسي

والنصّ عند السرخسي ما "يزداد وضوحاً (بيانياً) بقريئة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القريئة"⁵. وعقد السرخسي لزيادة إيضاح كلامه هنا باباً عنونه بـ (أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها)، والتي يرى أنّها أربعة: "الظاهر والنص والمفسر والمحكم. ولها أصداد أربعة: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه"⁶، مستطرداً بما يوحى ببداية النظر العقلي عنده "بتقسيم القضايا وتصنيفها وذلك قصد إجرائتها من جهة، واستنباط الأحكام

¹ - عبد الغفار السيد أحمد، التّصوّر اللّغوي عند علماء أصول الفقه، (م.س.)، ص 146.

² - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عباس، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ج 1، ص 42.

³ - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، (م.س.)، ص 42.

⁴ - الجرجاني علي بن محمّد السيّد الشّريف، معجم التّعريفات، (م.س.)، ص 202-203.

⁵ - السرخسي أبو محمد بن أحمد أبو سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدکن، الهند، (د.ت.)، ج 1، ص 164.

⁶ - المصدر نفسه، ص 163.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

بدقة من جهة أخرى. نتج عن هذا توليد مفاهيم جديدة تطبق على النصّ القرآني فكان أن أدخلوا مفهوم النصّ ضمن منظومة مفاهيمية¹، حصرت في أسماء صيغة الخطاب الأربعة وأضدادها. ويمكن القول أنّ الأفكار الأولى التي ظهرت مع الشافعي، ومن جاء بعده في تحديد الدلالة الاصطلاحية للنصّ توافقت إلى أبعد الحدود مع الدلالة اللغوية، وأنّ ما بدا منها متعارضاً إنّما يرجع في أصله إلى أسلوب الطّرح، و تطوير النّظر في المصطلحات، تبعاً لما تقتضيه التّعديدات الملّحة، وهو ما يجعلنا أمام تساؤل ما إذا كانت الأصوات المعاصرة قد أخذت نفس المنحى أم أنّها أثارت مناقشات انبثقت عن الحاجة الملّحة إلى ضرورة إحداث تغيير في المفهوم من حيث مطلب هذه الضرورة التي ينبغي أن توافق في صيغتها إلحاح العصرنة؟

ثانياً: عند المعاصرين

شهدت عقود الفترة المعاصرة، ثورة معرفيّة ميّزها التّفرّع والتنوع المعرفي في شتى المجالات، على رأسها ما شهده ميدان الدّراسات اللّغويّة من اختلاف أسلوب الطّرح، وإنتاج المصطلحات الجديدة، والتّوسّع في التّقييد للنظريات اللّسانيّة... الخ، عبّرت جميعها عن جُهدٍ غير مبتورٍ عن الولادة العسيرة للعديد من الميادين البحثيّة الجديدة في حقل الدّراسة اللّغويّة واللّسانيّة، من ضمنها ما شهده مصطلح (النّص) الذي "تنوعت تعريفاته بتنوع الاختصاصات العلمية، وتنوع الاتجاهات، والمدارس المختلفة"²، حيث برزت المفردة، لكن كمصطلح ضمن مشمول ما يطرحه علم النّصّ في ميدان الدّراسات الأدبيّة الحديثة والمعاصرة الغربيّة بشكل خاص.

لقد اخترنا في هذا المقام البحثي التّعرّض للتّحديدات التي أخذتها هذه المفردة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، انطلاقاً من محاولة طه عبد الرحمن الذي ينتهج مذهبا جديداً في مفهوم النّصّ، انطلاقاً من "الفكر الفلسفي المعاصر وما أفرزه من منظومات فكرية ومعارف ومناهج مستحدثة لمقاربة النصوص الأدبية متخذاً من السيميائيات الأدبية ومناهج التداول الخطابية مرجعية أساسية إلى جانب فلسفة اللغة في محاولة منه لإعادة بناء علم الكلام- كما عرف في نصوص المناظرات- وفق قواعد تداولية الخطاب"³. فضمن الشّروط التي عدّها للنّصّ الاستدلالي، يعرض مفهوم النّصّية كصفة يتمتّع بها هذا النّصّ، بأنّها "كل نصّ هو بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما

¹ - خمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، (م.س)، ص 145.

² - حمد عبد الله خضر، لسانيات النصّ القرآني دراسة تطبيقية في الترابط النصي، (م.س)، ص 19.

³ - خمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، (م.س)، ص 142.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

بينها بعدد من العلاقات"¹. وقد عقّب حسين خمري على هذا الوصف، وبيّن أنّه في حالة عزله عن سياقه العام "فإننا يمكن أن نقول إنه لا يتكلّم عن الجملة في الأدب أو اللغة، بل يتكلّم عن القضية في المنطق؛ لأنه استبعد في التعريف الدلالة"². ويبدو أنّ الخمري قد جانب الصّواب هنا؛ لأنّ استعمال طه عبد الرّحمن لمفردات (بناء، يتركب، سليمة) ما يفيد أنّه قصد الدلالة، التي يشترط فيها العرف اللّغوي العربي الإفادة التي يحسن السّكوت عليها؛ أيّ السّلامة من جهة التّركيب المفضي إلى المعنى السّليم، كما أنّ العلاقات التي تربط بين الجمل لا تكون إلا دلالية، أو منطقيّة وهي في ذاتها دلالية. استطرد طه عبد الرّحمن في بسط الصّوغ المنطقي لهذا التّعريف، استفاءً منه لتوضيح شروط النّصّ الاستدلالي، حتى بدا وكأنّه يقدّم درساً في الرّياضيات، وقد انتقل بعدها إلى تحديد شروط الدلالة، التي رأى في إحداها أن النّصّ ينبغي أن يكون "مفتوحاً فتحاً مستمراً تُبني موضوعاته بناءً تدريجياً، ذلك أن هذه الموضوعات تنقلب في أحوال دلالية متعددة، تنتقل فيها من الإجمال إلى التفصيل، ومن الإشكال إلى التبيين، ومن الخفاء إلى الظهور، علاوة على ما قد يلحقها من تغييرات في قيمها الحكّمية وفي أوضاعها الاستدلالية مثل أن تتحول من الإثبات إلى الإنكار أو العكس، أو إلى مراتب بينهما تزيد من قوة أحدها أو تنقص"³. وقد أبان جميع الذي ذكرنا محور الخطاب ومراتب الحوارية.

وتعامل حامد أبو زيد مع مفردة (النّصّ)، بحسبه، بوعي علمي بالضرورة الملحة لأجل تحديد مفهوم النّصّ، فرأى أنّ "البحث في مفهوم النصّ ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن ((البعده)) المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة ((الوعي العلمي)) بهذا التراث"⁴، وربطه بالقرآن، فالبحث في مفهوم النّصّ ليس في "حقيقته إلا بحثاً في ماهية ((القرآن)) وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً"⁵. وبالثقافة أيضاً، إنّ البحث "عن مفهوم النصّ ليس إلا محاولة لاكتشاف طبيعة النصّ الذي يمثل مركز الدائرة في ثقافتنا. إن محاولة البحث عن مفهوم للنصّ سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النصّ بالثقافة من حيث تشكّله بها أولاً، وعلاقته بها

¹ عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص35.

² خمري حسين، نظرية النّصّ من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، (م.س)، ص142.

³ عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، (م.س)، ص37.

⁴ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، (م.س)، ص10.

⁵ المرجع نفسه، ص10.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

من حيث تشكيله لها ثانياً¹. فعبر الباب الأول من كتابه: (النص دراسة في علوم القرآن) عن منحاه هذا بجلاءً ووضوح، بعنوانه: النص في الثقافة (التشكل والتشكيل).

وتأقت الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة عموماً إلى ضرورة "تجاوز حدود الجملة في درس قواعد الكلام إلى تحليل النّصوص، بمختلف أحجامها، وبحتمية الجمع بين الاعتبارات اللّفظية والتركيبية والاعتبارات المعنوية والمقاميّة في تقدير أشكال التّعبير وإجراءاتها"². كتب الأزهر الزّناد في نسيج النّص، منطلقاً من أنّه -النص- نسيج من الكلام، باحثاً في خصائص النسيج في النّصوص، مركزاً على ثلاث مجموعات من الرّوابط؛ اللفظية والمعنوية، الزمنية، الإحالية، مراوحاً في ذلك ما بين التطبيق والتنظير، محاولاً وضع نحو عام للنصوص العربية³.

ونجد عبد الملك مرتاض يكتب في (نظرية النّص)، ويفتح مناقشة حول النّص (اشتقاقاً ومفهوماً)، أحال فيها إلى طائفة من النّقاد العرب الذين اعتنوا بدراسة (النّص)⁴، ورأى أنّ منهم من "اقتصرت غايته على القراءة التطبيقية، أو التحليلية للنّص المقروء. ومنهم من ألفيناه يزوج بين التنظير العارض والتطبيق المفصّل"⁵. وأبدى هو ولعه الشديد بما كتبه رولان بارت عن مفهوم النّص، وقرّر أنّ (النّص) في وضعه الاشتقائي العربي ورد في الاستعمالات المعجمية القديمة بمعنى (النسيج)، ويتناغم كثيراً مع هذا المنحى، ويدلّل عليه، ويجعل بينه وبين المدلول اللاتيني حبل وصال؛ فيقول "فإنّ اللّغة العربيّة القديمة كانت لِحَنَتْ إلى هذه الدلالة الماديّة التي لحن إليها اللاتينيون أيضاً، فعبرت عن مدلول النّص المعاصر بلفظ (النسيج)، ذلك بأننا وجدنا كلّ المعاجم العربيّة تورد هذا المعنى تحت لفظ (النسيج)"⁶. إنّ الذي ذكرناه حول الدلالة اللّغوية لا يظهر منه هذا الذي ذهب إليه عبد الملك مرتاض، لقد غلب عليه أخذ معنى الظهور والبروز، إلّا إذا قصد توظيفه بطريقة معيّنة، ففهم منه الذي ذكر.

إنّ جملة الآراء التي ذكرها لمفردة النّص، هي جزء من المقاربات التي تشهد لها ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تبعاً للتّغيرات والتّطوّرات الحاصلة في ميادين المعرفة، في إطار محاولة التّبيّنة

¹- المرجع السّابق، ص 28.

²- الزّناد الأزهر، نسيج النّص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصّاً، (م.س)، ص 5. انظر.

³- المرجع نفسه، ص 6-7.

⁴- ذكر منهم: عبد الله الغدامي، كمال أبو ديب، عبد السلام المسدي، حمادي صمود، خالد معيد، ملك المطلي، ويمني العيد، واعتدال عثمان، وصلاح فضل، ومحمد مفتاح.... الخ.

⁵- مرتاض عبد الملك، نظريّة النّص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط 1، 2010م، ص 42.

⁶- المرجع نفسه، ص 50.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

للمفردات استجابة للحاجة الملّحة في نظر أصحابها لمقتضى المعاصرة، غير أنّه يمكن القول أنّ "المقصود بمصطلح النص في إطار المفاهيم النقدية المعاصرة غير المقصود به في التراث العربي الإسلامي الذي يدل على الكلام الذي يُستغنى فيه بما هو ظاهرٌ من المعنى عن التأويل لوضوح دلالاته"¹. وسيزداد هذا وضوحاً بالوقوف عند حدود المقاربة التي يقدمها الفكر الغربي فيما سيأتي.

المطلب الثاني: النصّ في الفكر الغربي

يثبت تاريخ الفكر الغربي أنه قد شهد في فتراته المعاصرة طفرةً تطوريّةً على مستوى مختلف ميادينّه البحثيّة، المعرفيّة والتّطبيقيّة، والتي أدت بدورها إلى توليد العديد من الاتّجاهات الدّرسيّة الجديدة، وتأسيس النّظريات، والمفاهيم والمصطلحات، ومنها ما شهد ميدان الدّراسات الأدبيّة النّقديّة، التي فتحت نهجاً جديداً في دراسة النّصوص عموماً، انطلاقاً من إعادة تحديد مفهوميها. وسنقتصر في وقفنا البحثيّة هنا على المفهوم الذي أخذته مفردة (النصّ)، في إطار التّركيز على ما تداول لدى المدرسة الفرنسيّة، التي ساهمت بشكل كبير في صياغة الفكر الأركوني، من خلال أبرز مفكرّيها منهم "رولان بارت (Roland Barthes 1915-1980)، وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وجيرار جينات (Gerard Genette)، وطودوروف (T.Todorov)، غريماس (A.J.Greimas)، ميشال أريفّي (Michel Arrive)..." الخ² وغيرهم كثير، وسنأتي على ذكر أخصّهم.

الفرع الأول: رولان بارت

يعدّ رولان بارت من المفكرين البارزين الذين أثروا في السّاحة الفكرية الفرنسيّة بشكل كبير، فقد اشتغل على صياغة مبادئ جديدة لفهم الأدب، انطلاقاً من التّفكير في ماهية الأدب، وممارسة الكتابة ووظيفتها، مساهماً في تجديد النّقد الأدبي ليصبح نشاطاً فكرياً أكثر فائدةً وتنوعاً ممّا كان عليه من قبل³. كما "عُرف بتحليله المُجدّد لأيدولوجيا الصور والنصوص الأدبية (أساطير الثقافة الشعبيّة)"⁴، ومن ثمّ اهتمامه بكلّ ما يتعلّق بالنصّ.

¹- باديس محمد، مفهوم النصّ وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران 1، كليّة الآداب والفنون، قسم

اللغة العربيّة وآدابها، سنة 2017م، ص 22.

²- مرتاض عبد الملك، نظريّة النصّ الأدبي، (م.س)، ص 41.

³- ستروك جون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، (م.س)، ص 75.

⁴- تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، ترجمة:د. طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2008، ص 378.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

يرى بارت أنّ كلمة (texte) نصّ "تعني النسيج. ولكن بينما اغتُبرَ هذا النسيج دائماً وإلى الآن على أنه نتاج وستار جاهز يكمنُ خلفه المعنى (الحقيقة) ويختفي بهذا القدر أو ذاك، فإننا الآن نشدد داخل النسيج على الفكرة التوليدية التي ترى النص يصنع ذاته ويعتمل ما في ذاته عبر تشابك دائم: تنفك الذات وسط هذا النسيج. هذا النسيج ضائعة فيه، كأنّها عنكبوت تدوب هي ذاتها في الإفرازات المشيدة لنسيجها"¹. ولم يكتف بارت بالذي ذكر، فقد تحدّث عن النصّ في سياقات عدّة ضمن مؤلفاته، رابطاً إيّاه بالعديد من الأفكار التي كان يطمح إلى تحقيق وجهة نظرٍ حولها، منها أنّه قدّم تحديداً آخر للنصّ في خضمّ حديثه عن (موت المؤلف)؛ أي نزع هالة القداسة عن المؤلف، التي آمن بها وسعى إلى التأسيس لمنحائها في خضمّ الدراسات الأدبيّة النقدية المعاصرة، لما لها من علاقة بالهروب من أحاديّة المعنى إلى تعدّده، واعتماد الكتابة.

يرى بارت، في حدود الذي ذكرنا، أنّ "النصّ ليس سطرّاً من الكلمات، ينتج عنه معنى أحادي أو ينتج عنه معنى لاهوتي....ولكنه فضاء لأبعاد متعددة، تتزاوج فيها كتابات مختلفة وتتنازع، دون أن يكون أي منها أصلياً؛ فالنصّ نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة"². ويتوافق هذا مع من وصف بارت بأنّه سيميائي ومنظر ثقافي³. إنّ الفضاء الذي تحرّكت في ضوءه منظورات بارت حول النصّ لا يقتصر على الذي ذكرنا، فلقد قدّم في بحثه (من العمل إلى النصّ) من وجهة نظر تفكيكية مقترحات حول طبيعة النصّ، في إطار بحثه عن رؤية جديدة تتجاوز ما هو مقرّر في الجانب التقليدي، ومنطق التكرار، ضمّنها في جملة من النقاط نذكر منها: أنّه اعتبر النصّ حقل منهجي، يتكلم بحسب قواعد معينة، إنّّه لا يوجد إلا مأخوذ في الخطاب، والنصّ هو ما يدفع بقواعد التعبير إلى الحد (العقلانية، القرائية). فالنصّ مفارق دائماً. النصّ يمارس ابتعاداً لا نهاية له عن المدلول، وهو بهذا يكون إرجائياً، ويكون حقله وهو حقل الدالّ. النصّ جمع لا يختزل وهو ممرّ وانتقال، النصّ هو النسيج. والنصّ يقرأ من غير تدوين اسم الأب، يقرأ من غير ضمانة أبيه، وإعادة ترميم النصّ تلقي الميراث؛ والنصّ يطلب منا أن نحاول إلغاء البعد القائم بين الكتابة والقراءة، فهو مفتوح، قابل للقراءة التي هي إسهام في التّأليف⁴.

¹- بارت رولان، لذة النص، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سباز، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988م، ص 62.

²- بارت رولان، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1999م، ص 80.

³- تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، (م.س)، ص 378.

⁴- انظر: بارت رولان، هسهسة اللغة، (م.س)، ص 87 وما بعدها.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

احتلّ بارت شهرةً بارزةً بجملة هذه الأفكار التي قدّمها وغيرها، والتي كانت مدار مدارسات ومناقشات وتأويلات عديدة لاسيما في تحديد طبيعة المضمون الذي تقدّمه حول تحديد معنى النصّ. والحقيقة أنّ ما قدّمه بارت حول النصّ، لن يفهم إلا في منظوره الفلسفي، ونهجه الأدبي الذي تبناه. فلقد كان بارت¹ متأثراً بشكل خاص بوجودية سارتر، التي تدعو إلى حرية الفرد الإنساني في التعبير المستمر، والهروب من قبضة الماضي، أو أيّ تشييد نهائي يفرضه الآخرون... الخ، مع ميله الشديد للمتعدّد المتبدّد مقابل الواحد المتّسق، معادياً ما أسماه المعتقد (doxa)؛ أي الرأى الذي يسود حتى ينسى الناس معه أنّه رأي من ضمن عدّة آراء ممكنة، مؤمن أنّه حتّى وإن لم يستطع تحطيمه قادر على تخفيف وطأته وسطوته من خلال ربطه بمكان محدّد. وتكمن أصالة مساهمة بارت في اعتراضاتٍ عزم من خلالها على الإخلال بالأراء التقليديّة السائدة في ميدان النّقد الأدبي الفرنسي، إخلالاً يهزّه في الأعماق حتى "قامت شهرته التي اكتسبها على ظهوره وكأنه اللعنة المسلطة على النقد الأكاديمي"².

إنّ الملامح التي ذكرناها عن نهج بارت الفلسفي حول النصّ، يفيد في ملاحظة ذلك التّأثر الشّديد لأركون بجملة هذه لأفكار التي قدّمها بارت، حتّى أنّ من يقرأ لأركون يستشعر وكأنّه يعيد روح بارت في حقله الدّرسى، وسنلاحظ أنّ الرّوح الفكرية البارتية لا تمتد مع أركون فقط، بل ستظهر بشكل جليّ مع التّجديد الذي ستحدّثه تلميذته البلغارية جوليا كريستيفا. خاصّة في ميدان الدّراسة النّصّيّة

الفرع الثاني: جوليا كريستيفا

إنّ التّفكير الغربي يبدي ترابطاً وتعاضداً يحيل إلى خيط رفيعٍ واصلٍ بين رؤاه وتصوّراته؛ فمن هيدجر الذي قدّم ابتداءً مقالته (أصل العمل الفني) سنة 1935-1936م، التي بدت عملاً مبكراً جداً بالنسبة لنظريّة النصّ، حيث كان النصّ يتخلّل مفهومه عن الفن، طوّر رولان بارت التحوّل من العمل إلى النصّ في مقالته سنة 1971م³، كما ذكرنا سابقاً، حيث ستمحور لاحقاً التنظيرات حول النصّ بشكل أوسع مع الاتّجاهات النّقدية والأكاديميّة القادمة، التي ستولي اهتماماً للنّاتج الأدبي، فقد نشأت "النّظريات النّصّيّة"، وصارَ النصّ نفسه علماً. ومن بين النظريات النّصّيّة التي انطلقت في هذا السياق نظرية (التناص Intertextuality)؛ التي وُلدت في حُقُول السيميائية والبنويّة، وانطلقت شرارتها الأولى من الشكليين في كتابات شلوفسكي وباختين، حتى عملت الناقدة البلغارية جوليا كريستيفا على

¹- ستروك جون، رولان بارت، ضمن كتاب: جون ستروك وآخرون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، (م.س)، ص75.

²- المرجع نفسه، ص78.

³- سلفرمان هيوغ، نصّيات بين الهرمنوطيقيا والتفكيكية، (م.س)، ص91.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

صياغة الرؤية المكتملة للنظرية مستخدمة للمرة الأولى مصطلح التناس في كتاباتها، بين عامي 1966-1967م، وكانت في ذلك معنيّةً بالنتاج الأدبيّ، فأهملت التلقّي والقارئ¹.

فقد تأسّس في سبعينات القرن العشرين في جامعة باريس معهد "يسمى وحدة التكوين والبحث في علوم النص والوثائق (Sciences de textes et de documents) الذي نشطته لسنوات عديدة جوليا كريستيفا ومنه أنشأت مجلة Textuel التي تنشر الأبحاث والدراسات الجديدة (والجادة) حول هذا المفهوم²، ومن بينها مفاهيمها وتصوّراتها حوله.

فلقد كتبت كريستيفا عن (علم النصّ) مؤصّلةً لمفهوم (النص)، من وجهة نظر سيميائية، بأنّه: "جهاز عبّر لساناني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة بالربط بين كلام تواصلّي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه. فالنص إذن إنتاجية. وهو ما يعني: أن علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هو علاقة إعادة توزيع (صادمة بئاءة)؛ ولذلك فهو قابل لتناول عبر المقولات المنطقية لا عبر المقولات اللسانية الخالصة. أنه ترحال للنصوص وتداخل نصّي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافي ملفوظات عديدة متقطعة مع نصوص أخرى³. فالنصّ عندها إذاً "أكثر من مجرد خطاب أو قول؛ إذ أنه موضوع لعديد من الممارسات السيمولوجية التي يعتد بها على أساس أنه جهاز عبر لغوي، بمعنى أنها مكونة بفضل اللغة، ولكنها غير قابلة للانحصار في مقولاتها"⁴. وتمرّ كريستيفا من النصّ إلى التّناس الذي يشير إلى "مختلف الصلّات في الشكل والمحتوى التي تربط النص بنصوص أخرى، فكلّ نص يكون متّصلاً بنصوص أخرى. وتستمدّ النصوص وجودها من نصوص أخرى، أكثر مما تستمدّه من مؤلّفها"⁵.

لم تتوقف الممارسة الفكرية الأدبيّة في فرنسا حول النصّ في حدود ما أدلى به بارت، وكريستيفا؛ بل تتّسع لتشمل تنظيرات أخرى، لتشمل ما قدّمه جاك دريدا، الذي يعدّ حلقةً أساسيّة في التّوجهات

¹- السيّد علاء الدين ، ظاهرة التّناس بين عبد القادر الجرجاني وجوليا كريستيفا، ضمن كتاب: بحوث المؤتمر العلمي الدّولي الأوّل لكلية اللغة العربيّة بأسبوط (الإمام عبد القاهر الجرجاني وجهوده في إثراء علوم العربية)، في المدة (4-6 أوت 2014م)، جامعة الأزهر، مصر، م3، ص 1387.

²- خمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، (م.س)، ص 47.

³- كريستيفا جوليا، علم النصّ، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م، ص 21.

⁴- فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني لثقافة والفنون الآداب، الكويت، 164، أغسطس 1992م، ص 211.

⁵- تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، (م.س)، ص 442.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

الأدبيّة المعاصرة، باعتباره "مسؤول عن نمط جديد من القراءة والتفسير، وعن نظرية مصاحبة لذلك عن طبيعة النصوص"¹، لذا بدا أنّ نعرض لمحةً وجيزة عن منحاه في التعامل مع النصّ.

الفرع الثالث: جاك دريدا

جاك دريدا هو الآخر من ضمن المفكرين الذين أثروا في المسار التراكمي لكلّ ما هو لغوي في فرنسا، فباعتباره فيلسوف أدب وألسني ما بعد بنيوي، اقترح تعريفاً جديداً لمفهوم النصّ، من وجهة نظر تفكيكيّة، رأى فيها أنّ النصّ " نسيج تلقيمات [تداخلات]، لعبة منفتحة منغلقة يستحيل منذ الآن القيام بجينيالوجيا بسيطة لنص ما. فالنص لا يمك أبا واحدا، جذرا واحدا، إنه نسق من الجذور: وهو ما يمحي في آن واحد مفهوم النسق ومفهوم الجذر: إن الانتماء التاريخي لنص ما لا يكون أبداً بخط مستقيم. إن نصاً ما لا يمكن ببساطة أن يُلوّث بنصوص أخرى ولا أن يتكون من قطع وأجزاء. إن نصا ما له دائما عدّة أعمار"². وقد حاول تبعاً لمنحاه هذا تأسيس علم الكتابة (la grammatologi)، فقد اشتهر بكتابه (في الكتابة)، الذي يبحث في "الطريقة التي يعطي فيها من يكتبون عن اللغة ميزة للكلام على الكتابة مثلما يتناول القضايا التي يتضمنها هذا الترتيب. ودريدا يبين في الكتاب أن الخصائص التي يقال أنها تميز الكتابة عن الكلام تنطبق على الكلام أيضا، ويبحث عن إمكان عكس الترتيب، وتوجيه نظرية اللغة لا نحو الكلام بل نحو الكتابة بشكل عام"³. وتبدي مجموعة المؤلفات التي قدّمها دريدا، ونذكر منها: أصل الهندسة، الكلام والظواهر، الكتابة والاختلاف، حواشي الفلسفة، الانتشار، مواقف... الخ، أنّه اعتنق التفكيكيّة منهجاً في مقارنة الأفكار، ومشروعاً نقدياً منذ سنة 1972م، منوهاً بها أمام الاتّجاهات التي كانت سائدة حينها، بدءاً من الظاهراتية إلى السيمولوجيا، والهرمنيوطيقيا، والتداوليّة، والتّحليل اللّساني... الخ.

إنّ النّماذج التي إقتطعناها من مشمول ما شهدته الحياة الفكرية والفلسفيّة في فرنسا تبين مدى تمحور الدّراسات حول مفهوم النصّ كإشكاليّة معاصرة، تمخض عنها تأسيس ما عُرف بعلم النصّ، كما توجي المؤلفات المذكورة (لذة النصّ، علم النصّ، علم الكتابة)، وأنّ ما ظهر حول النصّ من نظريات إنّما مرّده إلى مفاهيم مركزيّة، ومناهج تحليلية وتفكيكيّة، وآراء حول اللّغة والنصّ، برزت

¹ - جوناثان كلر، جاك دريدا، ضمن كتاب: جون ستروك وآخرون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، (م.س)، ص 207.

² - كوفمان سارة ولابورت روجي، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار

البيضاء، المغرب، ط2، 1994م، ص 83.

³ - جوناثان كلر، جاك دريدا، (م.س) ص 211.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

في إطار من الصّراع المير بين تنازعات مفاهيم ونظريات الفلسفة الغربية الميتافيزيقية، والوضعية المادية، وما اعتمده خطاب العقل الغربي من مركزية، وقد كان لأركون ضمن مسيرته العلمية كبير التأثير بأطراف هذا الفكر وتقلباته، كما بيّنا سابقاً.

المطلب الثالث: النصّ عند أركون

تأتي وقفنا البحثية هنا استجابة للحاجة المعرفية حول طبيعة المسألة التي خصّ بها أركون مفردة (النصّ)، بالنظر إلى المجرى الدرسي السابق حولها في الفكر الإسلامي، والفكر الغربي، فأركون قد تردّد بينهما في مقارباته البحثية المنثورة في ثنايا فكره، محاولين الإلمام بوجهة النظر التي تؤسّس لاتجاهه في التعامل مع النصوص، ومن ثمّ النصّ القرآني بشكل خاص، حيث يكمن العبور إلى تحليل الإمكانات المتعددة لقراءته. ولأجل تحقيق ذلك سنبدأ من مفردة الخطاب، لكن كمفهوم لساني، له من الأهمية والحضور ما جعل العديد من الآليات والمناهج تتصدّر لتحليله.

عرّفت موسوعة لالاند الفلسفية كلمة (discours)، التي ترجمت بمفردة (الخطاب)، بأنّها: "عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليّات أولية جزئية ومتتابعة. بنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له. بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة"¹. ومن هذا المعنى الذي تظهره الموسوعة فإنّ البحث عن طبيعة الانشغال الذي خصّ به أركون مفردة الخطاب، هو بحث في مجال تناوله للخطاب عموماً الديني، والتاريخي، والأيدولوجي... الخ، وفي أخصّه (خطاب الوحي)، وقد سبق وأن ألمحنا إلى هذا إلا إنّنا مضطرينّ هنا للعبور من خلاله إلى مفردة النصّ.

تبعاً لعنوان درس فرعي (الخطاب التاريخي والخطاب التيولوجي)، يأتي أركون على تحديد معنى الخطاب على أنّه كلّ تشكّلة للمعنى، طبقاً لاعتبارات "الإكراهات والضّروقات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة؛ [ثمّ] ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبديها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضواً منخرطاً في تاريخ محدد؛ [وكذا] الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها"². وكعادة أركون يُسرّب توجيهاته، ومنظوراته بتبريرات، وشُرُوحات، وإيضاحات توجي لقارئه بأنّه يريد أن يتصدّى سبيل ما يعترضه، ليكتب لما يريد أن يقول وجوداً مقنعاً في عالم الفكر الأعمّ، ويُعزّز فكرة تميّز فيما يعرض؛

¹- لالاند أندرية، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد الأول: A-G، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م، ص 287.

²- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 82.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

ففي المقام الذي ندرس، يقول أنه لا يستعير تعريفه للخطاب من أيّ مدرسة ألسنيّة معيّنة، ولكنّه يستخدمه بسبب "قيّمته المنهجية الاستكشافية أو الافتراضية التي يثبتها التحليل أو ينفيها فيما بعد"¹؛ أي بعد ما سيقّمه من تحليل، حيث سيمارس فكراً تحليلياً على الخطاب التّاريخي والتّولوجي في الإسلام، لا لغرض معرفة المعلومات المتراكمة، وإنّما للوقوف على مبادئه المعرفيّة التي توجّه بنيته، وتشكيلته، والسبب العميق الذي يثبت معناه بقوة، تماشياً مع غرضه في تحديد طبيعة العقل (الأرثوذكسي) - كما يسميه - الذي كان مسيطراً حينها، حيث تسنى له التّوجّه صوب نقده.

وتتوسّع كذلك المساحة الفكرية التي يحتلّها الدّرس المنتج من قبل أركون حول مصطلح الخطاب، لتمتدّ وتتوزّع في شبكة من الموضوعات ذات العلاقة بالرؤية التي يقدمها، ومنظورات مقارباته حول ما هو ديني (الخطاب الديني)، إنطلاقاً من مفهومه، مميّزاته، أنواعه، المعنى وأثار المعنى المترتبة عنه، ونحن سننحاز في موضعنا هذا إلى مناقشة ما له علاقة مباشرة بالنصّ موضوع بحثنا هنا.

وإذا كان أركون ينطلق من النّظر إلى الخطاب بوصفه "إنتاجاً معرفياً من ضمن منتوجات أخرى"²، فإنّ مروره من وجهة النّظر هاته إلى مقارنة الخطاب الديني يتأسّس عنده إلى تقسيم هذا الخطاب إلى نوعين (الخطاب الديني التّوحيدي (التّأسيسي)، و(الخطاب الديني التّانوي المتفرّع عنه). والملاحظ أنّ لكلا الحقلين حضوراً لا يستهان به، ضمن ما يثيره من إشكاليات. وسنقتصر على الخطاب الديني التّأسيسي، الذي يتحدّد مدلوله عنده بـ "القرآن بالنسبة للصوفيّة"³، والأنجيل بالنسبة للمسيحيين، والنصوص الأخرى بالنسبة للقبلائية اليهودية.."⁴، وسيزيده تقييداً عندما يدخله ضمن دائرة الخطاب النبوي؛ لأنّ الخطاب التّأسيسي قد يشمل الخطاب العلماني، الخطاب الماركسي، والنصوص المؤسّسة للبوذية والهندوسية.. الخ لاشتراكها جميعاً في تأسيس انطلاقة جديدة للوجود البشري، أي تأسيس "المبادئ والمثُل العليا والتّحديدات التي تواجه الوجود البشري في اتجاه جديد وتحكمه أو تتحكّم فيه"⁵، مع ملاحظة أنّ أركون يثير التّساؤل حول طبيعة كل الخطابات، وطبيعة الاختلافات القائمة بينها، فهو يقول: "وهنا يطرح سؤال نفسه: ما الذي يميز النصوص الدينية التي ذكرتها عن

¹- المصدر نفسه، ص 82.

²- حرب على، نقد النصّ، (م.س)، ص 106-107. يراجع

³- لأنّه هنا في سياق الحديث عن الخطاب الصّوفي، ولو كان في معرض الحديث عن الخطاب الفقهي والأصولي لاعتبره كذلك.

⁴- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 163.

⁵- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، (م.س)، ص 177.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

النصوص الأرسطوية طاليسية والأفلاطونية الواسعة مع تجلياتها في السياقين الإسلامي ثمّ الأوروبي؟ أو ما الذي يميزها عن نصوص الثورة الفرنسية...¹. إنّ خصوصيتها تكمن في "البعد الديني المتعالي. ولكن هناك تشابهاً أيضاً بينها. فكلها تأسيسية، وكلها دشنت مرحلة ما من مراحل التاريخ"².

ورغم أنّ تحليلات وصفها أركون بالمعمّقة قد مسّت جانب مصطلح الخطاب بتفرعاته المختلفة، إلّا أنّ جهده الكبير انصبّ، ودار حول "الخطاب الديني التأسيسي والذرائعي الخاص بالدين الإسلامي والفكر الإسلامي بنوعيه القديم أو الحديث والمعاصر"³، وتصدّر في ذلك الخطاب النبوي بصفته الخطاب الذي "يُطلق على النصوص المجموعة في كُتب العهد القديم. (أي: La Bible) والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية"⁴. لذا نجده "قرأ بنية ما أسماه بالخطاب النبوي، في الأديان التوحيدية الثلاثة بعقل مقارن"⁵. وتكمن خصوصية هذه القراءة أنّه نظر إليه "لا بمعناه اللاهوتي أو الكلامي، بما هو عقائد مبلّغة إلى البشر عبر الرسل، وإنما بمعنى البنية اللغوية والرمزية التي جرى بها ذلك التبليغ في نطاق الإسلام، كما في نطاق الأديان التوحيدية الأخرى"⁶. وقد لاحظنا أنّ أركون وهو يثير في فكره جملة التساؤلات والتحليلات حول قضايا الخطاب الديني في عمومها، ثمّ ينجح إلى التّركيز على الخطاب النبوي، ودرسه بصفة خاصّة في تمثله النصّي التأسيسي، يعيّر اهتماماً بالغاً للخطاب القرآني، ولا نبالغ إن قلنا، كما ذكر وجيه قانصو، أنّ القرآن "بوصفه خطاباً تأسيسياً، ونصاً ناقلاً ومُعبراً عن حدث الوحي أو فترة التدشين الأولى، يشكّل محور نشاط محمد أركون الفكري، ونقطة البداية التي أراد من خلالها إعادة صياغة قصة الوحي، والمرجعية شبه الحصرية في اكتشاف رهانات الخطاب النبوي الوجودية والكونية"⁷، ما يجعلنا نتساءل عن طبيعة تعامل أركون مع القرآن بالخصوص كنصّ ضمن معالجته لإشكالية الخطاب؟

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 36.

²- المصدر نفسه، ص 36، هامش (*).

³- اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند محمّد أركون من خلال مشروعه الفكري، (م.س)، ص 77.

⁴- أركون محمّد، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 5.

⁵- بلقزير عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 391.

⁶- المصدر نفسه.

⁷- قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 71.

الفصل الثاني: الوحي والنصّ القرآني في فكر أركون

والملاحظ بداية أنّ الخطاب يتعالق مع النصّ في فكر أركون، لِيُعَبَّرَ كُلُّ منهما عن الآخر بوجه من الوجوه، في سبيل التأسيس لدرس لساني- سيميائي يعوّل عليه أركون في برنامج مشروعه الفكري المسطر ضمن ورشة الأبحاث التي يستفتحها حول نقد العقل الديني، والإسلامي على وجه الخصوص، وهو ما اضطرّه، حسب ما تبين لنا، إلى تقديم إحاطة واسعة حول الجانب اللغوي السيميائي للغة العربيّة، المادة الأولى المشكّل منها الوحي القرآني، قادته إلى الانتقال من وضعيّة الخطاب إلى وضعيّة النصّ، أي التّعامل مع القرآن كنصّ، ضمن مجموعة النصوص الموجودة، كنصّ السيرة، والحديث، والنصوص الدّرّاعيّة المتفرعة عن النصّ الأصلي... الخ.

تبدأ مقارنة أركون للقرآن كنصّ من حدث التدوين، الذي يقدّم حوله دراسة تحليليّة تفكيكيّة، بالنظر إلى إمتداد مجرياته التاريخيّة، ضمن نطاق المعالجة الأنثروبولوجيّة لإشكاليّة الانتقال من الشّفهي إلى الكتابي، والتي سبق وأن أشرنا إليها، وسنشير إليها في الفصل القادم، ثمّ الألسنيّة. هذه الأخيرة التي كما شملت عند أركون تحديد خصائص ومميزات وأنواع الخطاب القرآني من وجهة نظر ألسنيّة، طالت في مجراها التّطبيقي بعض سور القرآن وآياته، كما سيتضح لاحقاً، في دراسة النموذج التّطبيقي لقراءة أركون الألسنيّة حول النصّ القرآني في الفصل القادم.

ولقد بيّن أركون أنّه يفضل الحديث عن (الخطاب القرآني)، بدل (النصّ القرآني) عندما يصف المرحلة الأولى للتلفظ (التنصيص) من قبل النبي، ذلك "أنّ مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان"¹، على أنّ هذا التّمييز بين مفهومي (الخطاب، والنصّ) له أهميّة كبرى في ضوء الألسنيات الحديثة. فالأمر يتعلّق بطموح أركون في تقديم إضاءة رأى أنّها حاسمة حول القرآن الذي أصبح مصحفاً، حسب تعبيره، و"بشكل أوسع وأعمّ لمسألة رهانات المعنى والدلالة المتضمّنة في التضاد بين المجتمعات الشفهية/ ومجتمعات الكتاب المقدّس، أو الكتب المتفرعة عنه"²، حيث بلور أركون مصطلح (المدوّنة النصّية الرسمية المغلقة والناجزة)، وهو في هذا واقع تحت تأثير الدرس الاستشراقي باعترافه شخصياً، فقد ذكر أنّ المستشرق الألماني ثيودور نولدكه قدّم أول دراسة نقدية لتاريخ النصّ في كتابه (تاريخ القرآن)، وواصل العمل بعده شوالي ثمّ بير غستراسير بريتل في كتابيهما جمع القرآن، وتاريخ النصّ القرآني، وحاول ريجيس بلاشير تدقيق البحث

¹- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 77.

²- المصدر نفسه، ص 85.

الفصل الثّاني: الوحي والنّصّ القرآني في فكر أركون

في هذا المجال مقترحاً نظاماً ترتيبياً زمنياً للّسور القرآنيّة، معتبراً كذلك أنّ النقد الفيلولوجي التّاريخي المطبّق على نصي التوراة والقرآن لم يولد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي، وهو النّقد المرفوض من قبل المسلمين، على أنّ عملاً كهذا لن يؤدي إلّا إلى "تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي"¹.

إنّ المضامين التي أتينا على توثيقها جملة في هذا الفصل حول مفهوم الوحي في عمومته وطريقة انفراشه في أرضية تحليليه عند أركون، أو ما تعلّق بالوحي القرآني من دلالة لغوية، أو تعبيره عن نفسه، وانعكاس ذلك في الدّرس الكلامي والأصولي في ساحة الفكر الإسلامي، وما آل إليه التحديد الألسني له عند أركون، ومناقشته وقوفه بين طريقي الشّفهي والكتابي، ثمّ ما أخذه مفهوم النّص من دلالة سواء لدى علماء الإسلام، أو في الفكر الغربي الممثل عندنا فيما ذهب إليه بعض رواد المدرسة الفرنسية خاصّة في هذا المجال، ثمّ وجهة نظر أركون حوله، قد شكلت بهذا الحقل والأرضيّة المفهوميّة التي تردّدت فيها إشكاليّة قراءة النّص عند أركون، حيث لم تخرج عن نطاق هذا المنظور إلّا من جهة التّوسع والتّضييق، لتأخذ من الخصوصيّة ما يجعلها تنفرد بمفصلٍ خاصٍ بها، يحاكم نظرياً وتطبيقياً طبيعة وهوية الحقيقة التي لبستها في الفكر الأركوني. ليتكفل بإيضاح ذلك فصلنا الموالي.

¹- المصدر نفسه، ص 86.

الفصل الثالث

قراءة النصّ القرآني عند أركون

ويتضمن:

المبحث الأول: مفهوم القراءة ومبرراتها في فكر أركون

المبحث الثاني: مداخل وأهداف وعوائق قراءة النصّ القرآني

المبحث الثالث: القراءة الألسنيّة ((سورة الفاتحة نموذجاً))

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تمهيد

يحمل فكر أركون بين جنبيه مقومات مشروع فكري موغلاً في التحديث، يأخذ بمبدأ الانطلاق من العلميّة المعاصرة التي يميل إلى الأخذ بوثوقيتها التامة درساً ومنهجاً، من خلال ما تفترضه في ميادين علوم الإنسان والمجتمع، إيماناً بأنّ التراث الإسلامي في منشئه لم يتعرض للمساءلة ضمن إطار التحليل النقدي والأنثروبولوجي، الذي يفترضه التحديث المعاصر.

وقد لاحظنا حيال هذا الطرح أنّ فكرة قراءة النصّ القرآني دارت في خُلده لفترة غير يسيرة من الزمن، حتّى فاض كُمونها عنده بجملة من الرؤى والتصورات، التي تبوّأت بهيئتها المقدّمة في فكره مقام الصّدارة، ما حرّض العديد من المواقف البحثيّة الأكاديميّة وغيرها بأن تتكفّل بمهمّة مساءلتها، في تضافر يترجم تدافع الفكر، وحرّيته في أخذ حقه وقسطه من النقد والتحليل أمام القضايا المطروحة في ساحته.

إنّ مقاربتنا البحثيّة المقدّمة حول (قراءة النصّ القرآني عند أركون) سعت قدر الإمكان إلى التّخندق في حدود الفكرة، وما حام حولها. ومنه توجّ فصلنا هذا كخاتمة وخلصاً للفصول السّابقة، التي سعت قدر الإمكان إلى رسم معالم الفكرة، من جهة الإحاطة بجوانبها في صلب الفكر الأركوني، مكّملة بذلك بعضها البعض بما يسمح وإفادة رؤية تصوّريّة عامة، وشاملة تخدم الباحث والقارئ. وخدمته لغرض الفصل وأهدافه، انحصر في بدايته في تحديد مفهوم القراءة (لغة واصطلاحاً)، معرّجين على المعنى الذي يأخذُه مفهومها عند أركون، من جهة تعلّقها بالنصّ القرآني، حيث يتأسّس عنده مطلب ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني، مراعين في كلّ ذلك تبين أهداف، ومبررات، وعوائق هذه القراءة التي يتصوّرُها. وجاء ما ذكرناه مديلاً، ومدعماً بمبحث تطبيقي، وقف عند إحدى أوجه القراءات التي قدّمها أركون حول النصّ القرآني؛ القراءة الألسنيّة التي احتلت من الأهميّة في مشمول فكره، ما جعلها تأخذ أبعاداً تطبيقيّة حول بعض سور وآي القرآن الكريم التي تناولها بالدراسة.

المبحث الأول: مفهوم القراءة ومبرراتها عند أركون

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تُترجم إشكاليّة الدّراسة في بعض أجزاءها ضرورة التّساؤل عن طبيعة المفهوم الذي تأخذه مفردة (القراءة)، الذي يتحرك في ضوئه نشاط أركون القرآني حول النصّ القرآني. وقصدنا تبين مدى أهميّة المفهوم ومركزيّته ككيفيّة أو هيئة معيّنة، وتحديد مبرراتها في الفكر الأركوني، من خلال الوقوف عند حدود ملامح الدّلالة اللّغويّة والاصطلاحية، فالعبور إلى محاولة تبين تصوّر أركون لها، فيما أقرّة أركون من مقروء، وأنواعه، معرّزين تصوّره ذلك بمحاولة تحديد المبررات التي انطلق منه فعله القرآني، طبعاً حول النصّ القرآني، موضوع المباحثة هنا.

المطلب الأوّل: تعريف القراءة

يقترن اللفظ في دلالاته اللّغويّة بمعنى خاص، وقد يعانق عدّة معاني، وترتبط دلالاته الاصطلاحية بطريقة أو إجرائية استعماله في ميادين المعرفة، ليأخذ أبعاداً تأويليّة ترتبط بوجهة النّظر الموظّفة له؛ القراءة من المفردات التي يصدق عليها هذا الوصف، فلها دلالاتها اللّغويّة، ودلالاتها الاصطلاحية في عرف الاستعمالات المختلفة، كما سنبين.

الفرع الأوّل: الدّلالة اللّغويّة والاصطلاحية

أولاً: لغة

نطمح هنا إلى تكملة ما بسطناه سابقاً من معاني حول مفردة (قرآن)، لتقاطعها مع مفردة (قرأ). ذهب الزمخشري إلى أنّ: "قرأت الكتاب واقرأته، وأقرأته غيري، وهو من قرأت الكتاب، وفلان قارئ وقراء: ناسك عابد، وهو من القراء. وقد: تقرأ فلان تنسك..."¹. وذكر الأصفهاني أنّ القراءة: "ضمّ الحُرُوفِ والكلماتِ بعضَها إلى بعضٍ في التّرتيلِ، (وليس يقال ذلك لكلِّ جمعٍ)؛ لا يقال: قرأت القوم: إذا جمعتهم، ويدلُّ على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تُفوه به قراءة"². والظاهر عنده أنّ الضمّ والجمع كمراد لمعنى القراءة، هو المتعلّق بالحُرُوفِ والكلمات؛ حيث يتحقّق الرّصُّ والترتيب والتنظيم في مقام اللفظ أو التّصويت.

وذكر الزركشي في معرض تفسيره حول (الكتاب، والقرآن)، رأي بعض المتأخرين في عصره أنّ كلمة (القرآن)، ومادتها (قرأ) لا تكون بمعنى الجمع، للمفارقة، أو المغايرة بينهما في قوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا

¹ - الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، (م.س)، ج2، ص 63.

² - الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، (م.س)، ص 668.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

جَمَعَهُ وَقُرَّانَهُ¹، وإِنَّمَا "مادته (قرأ) بمعنى أظهر وبَيَّن، والقارئُ يظهر القرآن ويخرجه. والقُرءُ: الوقت، فَإِنَّ التَّوْقِيْت لا يكون إلا بما يظهر. وقيل: سمي قرآناً لأن القراءة عنه والتلاوة منه، وقد قرئت بعضها عن بعض"²؛ أي القرآن يُظهِر بالقراءة، بالتلفظ والتصويت.

ورد في المعجم الوسيط: أن " (قَرَأَ) الكتاب: قِرَاءَةً، وَقُرَّانًا: تتبَّع كلماته نظراً ونطق بها، وتَتَّبَعَ كلماته ولم ينطق بها، وسميَّت (حديثاً) بالقراءة الصامتة. والآية من القرآن: نطق بألفاظها عن نظري أو عن حفظ، فَهُوَ قَارِئٌ (ج) قُرَّاءٌ. والشيء قَرءٌ، وَقُرَّانًا: جمعه وضمَّ بعضه إلى بعض. ويقال: أَقْرَأَهُ القرآن والسلام: أَبْلغَهُ إِيَّاهُ. (اقْتَرَأَ) القرآن والكتاب: قَرَأَهُ. (اسْتَقْرَأَهُ): طلب إليه أن يقرأ. (الاستِقْرَاءُ): تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية. (أَقْرَأَ): اسم تفضيل من قَرَأَ. أي أجودُ قراءةً. (القارئُ): المتنسك. (القَرَاءُ): الحسن القراءة. (المَقْرَأَةُ): مكان في مسجد أو ضريح يجتمع فيه حفاظ القرآن ليقروه تبركاً به"³.

والملاحظ، ارتباط مفردة القراءة في الوسيط بنشاط التتبع، المبني على النظر في الكلمات المحفوظة أو المكتوبة، سواء بالنطق أو عدمه. كما أفادت المفردة في بعض مشتقاتها مفهوم المنهج (الاستقراء) وهو لا يبعد عن معنى التتبع، أو اسم المكان (المقراءة)، تبعاً للتطور الحاصل في تنظيم المعرفة، وأنشطة الحياة.

ونستطيع القول أن مفردة (القراءة)، إذ هي ترددت في أصل وضعها اللغوي بين مدلولات مختلفة، بدءاً من نطق الكلمات والتصويت بها، وجمع الحروف والكلمات وتنزيدها وضمَّ بعضها إلى البعض، ومعنى التَّنَسُّك والتَّعَبُّد، أو التَّبَيُّن والإيضاح والظهور، فإننا نحتاج إلى الوقوف عند دلالتها الاصطلاحية، التي تأخذها ضمن عرف التخصصات المعرفية المختلفة، والتي قد تشكل حتى إشكالية قابلة لمجريات المساءلات البحثية كما سيتضح معنا.

ثانياً: اصطلاحاً

التعارف الاصطلاحية المستعمل كمفاهيم في المجالات العلمية، والأدبية، والفلسفية، إحدى أبرز المجالات حيوية، الأكثر تبايناً وتنوعاً، تبعاً لاختلاف الاعتبارات التي ينطلق منها التحديد؛ فترد مفردة

¹ - سورة القيامة، الآية 17.

² - الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، د ط ت، ج 1، ص 277.

³ - عبد العاطي عطية شعبان وآخرون، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (م.س)، ص 722.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

(القراءة)، لتطلق في مفهوم الدرس التَّعْلِيمِي التَّعْلِيمِي المعاصر على فاعلية معرفة الحروف، ورُسُومها أو رموزها الخطيَّة، ونطقها نطقاً صحيحاً فصيحاً، متضمنةً أسمى أهدافها ومراميها، انطلاقاً من فهم المقروء إلى غاية استيعابه دلالةً، وكتابةً، ونطقاً. ويقتضي المقام بالنسبة للقائمين على هذه الفاعليَّة الإلمام باستراتيجياتها وأنواعها، وجميع ما له علاقة بتحققها على الوجه المطلوب. كما قد تعني معرفة درس أصوات الحروف وصحة النطق والإعراب. ويطلق لفظ القراءة في استعمالنا اليوميَّة، ويراد به عموم التعلُّم (الكل)؛ فقد تسأل ولدك، قائلًا: ماذا قرأتُم اليوم؟ أي ماذا درستُم أو تعلمتُم؟ أو هل قرأتُم جيِّداً؟ دون تحديد. فقد يكون ما قرأَ درسٌ في: الرياضيات، أو الفيزياء، أو الهندسة، أو الرسم، أو الفلسفة، أو اللُّغة... الخ. ونقول أيضاً: قرأت فلان، ويراد به التفرس في معرفة طباعه، وطبيعة معاملاته، ومَقْصِدِها... الخ.

ولتحديد الدلالة الاصطلاحية لمفردة (القراءة) في العُرف الفكري المعاصر، آثرنا أن نقف بداية عند حُدُود ما ذهب إليه علي حرب في كتابه (نقد الحقيقة)، آخذين بعين الاعتبار أنَّه يمثل الموقف الفلسفي الأكثر جذريَّةً وتوتراً، من جهة الموقف النقدي المعاصر كما بدا لنا؛ حيث يذكر في كتابه (نقد النصّ)، أنَّ "القراءة هي، في حقيقتها، نشاط فكري/ لغوي مولدٌ للتباين، منتجٌ للاختلاف. إنها تتباين، بطبيعتها، عما تريد بيانه. وتختلف، بذاتها، عما تريد قراءته. وشرطها، بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك؛ أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات. والقراءة التي تزعم أنها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلف النص، بحرفيته، لا مبرر لها أصلاً. إذ الأصل يكون عندئذ، أولى منها، بل هو يُغني عنها. هذا، إذا لم نقل بأن مثل ذلك الزعم هو غشٌ وخداع، ذلك أن القراءة الحرفية مطلب يتعدَّر تحقيقه، ومطلوب يستحيل بلوغه، إذ الوقوف عند المعنى الحرفي للنص، معناه تكراره، والنص لا يتكرَّر، وإلا بطل كونه مقروءاً¹. وواضح من هذا تأثره بالتفكيكيَّة، التي تقرّر لا نهائية المعنى، وتعددها بتعدد القراء. وتحمل ملامح ومضامين التوجّهات الأدبيَّة والنقديَّة المعاصرة.

وزاد علي حرب هذا التَّحْدِيد وضوحاً حينما ناقش إشكاليَّة القراءة؛ فيرى أنَّها لا تكمن في جدارة القارئ المنهجيَّة، والمعرفيَّة، ولا في انحيازه المذهبي، وإنَّما في أنَّه لا تطابق ممكناً في الأصل بين القارئ والمقروء، فالنصّ يحتمل بذاته أكثر من قراءة، وكلّ قراءة في نصٍّ هي حَرْفٌ لألفاظه، وإزاحة لمعانيه.

¹ - حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000م، ص 5.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وهي كذلك ليست صدى للنصّ، إنّها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة¹ والمعنى الأخير يتوافق مع ما ذهب إليه أركون حينما سلط منهجه التّفكيكي على التّراث، كما سيظهر معنا.

والنّصّ الجدير بالقراءة عند علي حرب، هو الذي يشكّل "في حقيقته وبنيته، حقلاً منهجياً، يُتيح للقارئ الجدير بالقراءة، أن يمتحن طريقته في المعالجة، أو حيّزاً نظرياً يمكنه من البرهنة على قضية من القضايا، أو فضاء دلاليّاً يسمح له باجترار معنى، أو انبجاس فكرة... إن النص يشكّل كوناً من العلامات والإشارات يقبل دوماً التفسير والتأويل، ويستدعي أبداً قراءة ما لم يُقرأ من قبل"². وفيه تلميح للقراءة من كونها طريقة في المعالجة أو البرهنة على قضية من القضايا، أو اجترار معنى أو انبجاس فكرة، أو تفسيراً أو تأويلاً أو قراءة ما لم يُقرأ من قبل في نص من النصوص، كما ولا يخلو من تلميح إلى إمكانية تطبيق هذا المفهوم على النصّ القرآني.

وتختلف قراءة النصّ الواحد من قارئ لآخر، ومع كلّ قراءة؛ أي حتى عند القارئ الواحد. ومعيارية اختلافها بهذا الشكل عند علي حرب، هو أنّه لا يمكن لأيّ قراءةٍ إلّا أن تختلف بطبيعتها عما نقرؤه، وهي الخاصية التي تمتلكها أمّهات النصوص. كالكتب المقدّسة، إذ قراءتها تختلف باختلاف العصور، والعوالم الثقافيّة، بل حتى تتعارض القراءات بتعارض الإيديولوجيات والاستراتيجيات، كما هو الحال في النصّ القرآني، الذي هو أكثر النصوص تحريضاً واستدعاءً للقراءة، فتعددت قراءته بتعدد المدارس الكلاميّة، والمذاهب الفقهيّة، حسب الفروع العلميّة، والاختصاصات الفكرية، حيث نشأ على ضفافه أكثر من تفسير وتأويل، فالبلاغي وجد فيه البيان ومنتهى الإعجاز، والفقهاء استنبط منه الأحكام الشرعيّة، والكلامي صاغ على ضوئه المنظومه العقائديّة.

ولقد جاءت أوّل آية نازلة من السّماء دالّة على اسم القراءة وفعلها، قال تعالى: (أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)³، وقد كانت من "أكثر الكلمات طرحاً عند المسلمين كرمز للعلم والمعرفة، رُذِّ إليها مفهوم القرآن ذاته، وقد كانت ولا تزال كلمة القراءة عند المهتمين بفهم النصّ القرآني، بغض النظر عن التعبير الحاصل في مفهومها بين الاستخدام الكلاسيكي والمعاصر، العملية الكبرى التي ترتبط بها مختلف

¹ - حرب علي، نقد الحقيقة، (م.س)، ص 6.

² - المرجع نفسه.

³ - سورة العلق، الآية 1.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، منذ الوهلة الأولى لنزوله إلى يومنا هذا¹. وقد توسّع الفكر الإسلامي في حدود هذا المعنى مخلفاً مساراً غنياً من الفعل القرآني للنصّ القرآني، كما يشهد تاريخه على ذلك. وحسب مفهوم علي حرب، الذي اخترناه باعتباره ممثلاً لذروة صدى المفاهيم الغربية في منحنى القراءة في ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فإنّ أركون قارئ من بين القراء، الذين تولّوا مهمّة النّظر في النصّ القرآني بهذه الصّبغة المعاصرة لمفهوم القراءة، حتّى وإن اختلفت عنده أوجه القراءة تبعاً لاختلاف التّقنيات، والأدوات، والمناهج العلميّة التي طبّقها؛ بما يسمح والتساؤل عن مفهوم أو تصور القراءة عنده؟

الفرع الثاني: القراءة عند أركون

إذا نظرنا إلى القراءة كفعاليّة (ذاتيّة، داخليّة) تقع بين طرفي ثنائيّة أساسيّة (القارئ والمقروء)، يُعمِلُ فيها القارئ فكره ونظره فيما يقرأ، فإنّ ملمحاً كهذا يحيلنا إلى تتبّع واستقراء عناصر مفهومها عند أركون، من خلال ما تظهره نصوصه الفكرية. ندكر بداية قبل مباشرة القيام بهذا بملحوظة، سبق وأن أشرنا إليها؛ وهي أنّه عند تتبّع أيّ مسألة في الفكر الأركوني، بالكاد نعثر أو نقف عند حدود تعريفات ومفاهيم معزولة وقائمة بذاتها حولها، فأنت تصادف شتات من القضايا الفكرية، يطبعها التّشابك، والتّرابط في إحالتها على بعضها البعض من جهة، إلى درجة قد يتعذر معها النّظر إليها في عزلتها، رغم توجّهها في كلّ حذب وصوب.

ولعلّ هذا مردّه إلى طبيعة المنهجية التي يتوخّاها أركون في دراساته، من حيث اختيارها في التعبير عن ذاتها هذا الرّخم التحليلي المتنوع والمتعدّد الاختصاصات، الذي يثقل به أركون منتجه الفكري، وعليه يمكن القول أنّنا نسعى بداية إلى جمع شتات مفهوم أو نظره أركون حول القراءة من خلال تتبّع عناصرها، كما تدلّ عليه محمولات عباراته التحليلية، والذي لم يكن بوسعنا إلّا حصره في مجموعة من المضامين الدّرسية.

نشير بداية إلى أنّ مفردة (القراءة) قد برزت لدى أركون من خلال مؤلّفه: (قراءات في القرآن)، لتدلّ بداية على أنّها (قراءات) لا قراءة واحدة، مع إلحاحه على فكرة التّعديدية في كلمة (قراءات)²، متسائلاً

¹ حمادي هوارى، النصّ القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران، كليّة العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، الموسم الجامعي، (2012-2013م)، ص 24.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س.)، ص 94.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

في فصله الأول: كيف نقرأ القرآن اليوم؟، كما ظهرت في مؤلفه الآخر (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) تحت عنوان (بعض الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن).

قد يبدو الانطلاق من فكرة التعدد مناسب لاستقراء طبيعة المفهوم الذي أراده أركون لمفردة (القراءة)؛ فالمنطق التعدد يعبر لديه "بشكل أفضل عن مرونة الفكر البشري وحيويته"¹، كما يحيل إلى وجود قارئ ومقروء (النص)، توجد بينهما، علاقة لا يمكن كسرها ولا تهميشها². وقد وجدناه اعتنى في حدود العلاقة التي تربط القارئ والمقروء بالعديد من القضايا منها القارئ ومنهج وأداة القراءة، المقروء، منتج ومخرجات القراءة وأهدافها وغايتها... الخ. حيث ستتكامل عناصرنا الدرسية لتعبر عن المفهوم الذي تأخذه القراءة عند أركون.

أولاً: المقروء عند أركون

القراءة كآلية تستهدف المقروء، الذي هو في عرف الاستعمال البسيط (النص) الممارس عليه فعل القراءة، وفق الآلية المنتخبة أو المتطلّبة في قراءته، غير أنّ ما يصدق عليه وصف المقروء عند أركون يتعدّد؛ فقد يكون خطاباً، أو نصّاً، أو كلاماً.

1- النصوص

ضمن المقاربة النصّية التي قدّم حولها الفكر الغربي البنيوي المعاصر العديد من المناهج والنظريات لدراسة النصوص الفلسفية منها، والدينية، والتاريخية، والسير الذاتية... الخ، توجّه أركون صوب مقاربة النصوص الدينية، مميّزاً إيّاها بداية إلى:

أ. النصوص التأسيسية: وانحصرت في فكره عموماً في النصوص الدينية الكبرى (التوراة، والإنجيل، والقرآن)، التي أخذت الحيز الأوسع من الدراسة، من جهة منظوره الفكري العام، مع ملاحظة أنّ هناك نصوصاً تأسيسية أخرى: كالنصوص الفلسفية (نصوص أرسطو مثلاً)، ونصوص الديانات الوضعية... الخ، وانحصر درسه بشكل أضيق في النصّ التأسيسي للوحي القرآني (القرآن).

ب. النصوص الفرعية الثانوية: وهي ما أنتج على ضفاف النصوص الدينية التأسيسية؛ يمثلها اجتهاد العلماء والفقهاء، الذين إنشغلوا بشرح وتفسير هذه النصوص، فتولّد عن ذلك كتب

¹- أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، (م.س)، ص 76.

²- أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 231.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

التفسير، وعلم الكلام، والفقه وأصوله، والتصوف، واللغة... الخ، وهي المعبر عنها عند أركون بالتراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة¹، مع ملاحظة ما تحمله هذه العبارة من معاني واسعة أو ضيقة لديه. وقد استهدف أركون كقارئ نصوص، ضمن أخصّ قراءاته، نصوص الكتب المقدسة (التوراة، الإنجيل، القرآن)، التي أحاطها بهالة واسعة من التحليلات والانتقادات، ولدت بدورها نصوصاً أخرى، شكّلت منتج نشاط مجهوده القرآني، الذي أصبح هو الآخر، فيما بعد، محلّ قراءة من قبل العديد من الباحثين والدارسين المهتمين بقضايا التراث والفكر الإسلامي المعاصر. وقد ركّز ضمن هذا المسعى على تبين طبيعة وهوية القراءة التي يُريدها بالنسبة للنصّ القرآني، الذي تمركز حوله نشاطه الفكري في عمومه مقارنة بالنصوص الأخرى (التوراة والإنجيل)، في حدود سياقات فكرية مختلفة، ألحّ فيها مراراً وتكراراً على ضرورة تفهّم المنظورات والمفاهيم التي يتبناها، أملاً في أن تقرأ نصوصه وفق مقاصده، في حين سمح لنفسه ولغيره أن يقرأ نصوص القرآن بعيدة عن مقاصدها.

2: الخطابات

هي إحدى المجالات الأكثر حيوية، وخصوصية بالنسبة للفكر الأركوني، وأوفر حظاً وحضوراً فيه، فهي حقلاً ممتازاً بالنسبة له لممارسة فعل قرآني، أخذ فيه بخلاصة ما توصّل إليه منتج الفكر الغربي في دراسته للخطابات، وعناصر تركيبها؛ حيث عرّفه في سياق حديثه عن (الخطاب التاريخي والخطاب التيولوجي) بأنه "كل تشكيلية للمعنى"²، لكن طبقاً لعناصر، ذكر منها: الإكراهات، والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من المعنى، ضغط انتخابات عناصر المعرفة التي يظهرها في كلامه الفكر التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عنصراً منخرطاً في تاريخ محدّد، ثم الانتفاضات والحدوس وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها، ويذكر بأنه لم يستعر هذا التعريف من مدرسة ألسنيّة معينة دون غيرها، وإنما استخدمه بسبب "قيّمته المنهجية الاستكشافية أو الافتراضية التي يثبته التحليل أو ينفخها فيما بعد"³. وقد دلّل الفكر الأركوني على أهميّة ومركزيّة الخطاب عند أركون كمحلّ للقراءة من خلال كتابه المشهور (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني).

أ. الخطاب الديني التأسيسي

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (م.س)، ص 47، هامش (*).

²- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 82.

³- المصدر نفسه.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ويحدّده أركون بقوله: "نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفيّة¹ والأناجيل بالنسبة للمسيحية، والنصوص الأخروية بالنسبة للقبلاية اليهودية"². وهو الذي تمركز حوله فكره، وانحصرت قراءته له في الخطاب القرآني كنموذج. وهو بهذا لا يرغب في إهمال ديانات آسيا الكبرى، غير أنّ كفاءته فيها غير كافية، وبالتالي لا يستطيع الحكم على المكانة اللغوية لخطاباتها التأسيسيّة³. ويطلق أركون على الخطاب المتجليّ في التّوراة، والإنجيل، والقرآن أيضاً اسم الخطاب النبوي، ويرى أنّه ينطبق على المدونات النصّية الثلاثة، التي تتميز بخصائص لغويّة، سيميائيّة- دلاليّة مشتركة ومتشابهة، رغم أنّها طوّرت ذاكرات جماعيّة، أي تراثيات دينية وثقافية ولغوية مخلفة كثيراً، بل متنافسة ومتصارعة تاريخياً. وهذه الخصائص تسمح لهذا الخطاب بالتميّز على الصعيد اللغوي عن الخطابات الأخرى، كالفلسفيّة، والمنطقيّة، التي تستخدم اللغة بطريقة مغايرة⁴. إنّ خروج أركون بهذا النّحو من عبارة خطاب الوحي، إلى الخطاب الديني التأسيسي أو الخطاب النبوي فيه لحن عن المعنى البدئيّ الأوّلي، وهو الذي ظلّ يذكّر ويركّز على أهميته، وفي هذا هروب واضح إلى المادي بدل الغيبي، وتحديد للتقديس بشكل واضح، حتّى وإن كان أركون ظلّ يوضّح مبررات لجوئه إلى هذه الممارسات ضمن سياق دراساته.

ب. الخطاب الدّراني الثّانوي

المقصود به عند أركون المتولّد عن الخطاب التأسيسي. ولأنّ أركون منصب اشتغاله على الفكر الإسلامي، فإنّ وجهته ارتكزت بشكل أساس على الخطابات المتولّدة في هذا الحقل، التراثيّة منها، والحديثة، والمعاصرة. فتحدث في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، حسب التّصنيف الذي يعتمده، عن خطاب تيولوجي لاهوتي، وخطاب السيرة، والخطابات الفلسفية، والصوفيّة... الخ. كما يتضمّن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر أنواع عدّة من الخطابات، منها: الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، الخطاب الاستشراقي، الخطاب المعاصر، الخطاب الذي يستخدم علوم الإنسان والمجتمع.

¹ خصّ أركون الصوفيّة بالذكر لأنّ عرضه جاء في إطار استطراد نظري حول كيف يوسع الخطاب الصوفي من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثمّ يطوّره ويستثمره. انظر: أركون محمد، الفكر الأصولي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 162 وما بعدها.

² المصدر نفسه، ص 163.

³ انظر: أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (م.س)، ص 176، هامش (1).

⁴ انظر: أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 78، هامش (1).

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

بعد هذا العرض الوصفي حول الخطاب كإحدى الحقول التي دار حولها فعل القراءة الذي يطرحه أركون، فإنه يتميز فيه كل نوع من أنواعه بخصائصه التي تميزه عن غيره، ومن ثمّ يتحدّد المعنى وأثار المعنى لكل نوع خطاب، حيث تمت قراءته عند أركون وفق منظورات تحليلات الخطاب، التي تقدّمها الدّراسات الألسنيّة والسّيميائيّة المعاصرة، مع تركيز واضح، وتخصيص مساحة واسعة من القراءة للخطاب القرآني؛ لأنّه انطلق من نموذج الوحي القرآني لتقديم هوية القراءة التي يريد أن يقدّمها. إنّ لجوء أركون إلى الاعتداد بالخطاب القرآني بهذا الشكل مدعاة للتساؤل حول حلقة الرّبط التي سمحت له بالانتقال من الخطاب إلى قراءة النصّ؟

أشرنا سابقاً إلى أنّ أركون على مستوى الصّعيد التّاريخي للتلفظ الشّفهي الأوّلي بالخطاب القرآني، يرى أنّ القراءة بالمعنى الحرفي للكلمة مستبعد، فلم يكن هناك نصّ مكتوباً، فالأمر إذًا يتعلّق "بتلاوة مطابقة حرفياً لنص مسموع وليس مقروءاً أبداً. النبي [صلى الله عليه وسلم] يسمع الوحي بأذنه ثم ينقله كما هو. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل"¹، ولهذا السبب، يفضّل، كما ذكر، على الصّعيد الأوّلي الخاص بمرحلة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الحديث عن خطاب قرآني لا نصّ قرآني؛ لذا يرى بعض دارسيه أنّه "منهجياً كان عليه الالتزام بالبحث في النص القرآني بوصفه خطاباً شفهيّاً، ثم تقديم قراءة له، إلا أن ذلك لم يكن، واقتصر على قراءته بوصفه نصّاً مكتوباً"². فأركون يصرّ على الطّابع الشّفهي للقرآن في بداية تبليغه، والذي يسلم أنّه لم يكتب بحسبه إلا فيما بعد، لذا يعتمد للمرور من الخطاب إلى النصّ على (الشّفهي، الكتابي)، كثنائيّة فارقة في التّمييز بين المرحلتين، و يرى أنّ المصحف المكتوب فيما بعد، قد "أدخل في اللغة العربيّة ولأول مرة خط الانقسام بين المجال الشّفهي والمجال الكتابي للثقافة العربيّة"³ أحاط كلاً منهما بقراءات خاصّة (ألسنيّة، وأنثربولوجية محضّة، وتاريخيّة... الخ)، بل حتّى حاول الانتقال تبعاً لتصوره من أمّ الكتاب المحفوظ عند الله في السّماء، إلى الخطاب القرآني الشّفهي، إلى المدونة النّصّيّة المغلقة، كما يسميها، إلى كتب التّفاسير.

إنّ ما ذهب إليه أركون من القول بأنّ القرآن قد أدخل لأوّل مرّة خط الانقسام بين المجال الشّفاهي و الكتابي، مهمماً وغير واضح، ويحتاج إلى مراجعة نقديّة. فقد ذكر الأستاذ علي عبد الواحد وافي في

¹- أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، (م.س)، ص 135.

²- كنفودي محمد، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء، المغرب، دط. 2015م، ص 30.

³- أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، (م.س)، ص 148.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

كتابه (فقه اللغة)، أن أكبر قسط في صيانة اللغة العربية يرجع في إحدى عوامله إلى الرسم؛ فأقدم رسم وصلت إلينا اللغة العربية مدونةً به، كان مشتق من خط المسند، كما تدلّ على ذلك آثار اللغة العربية البائدة، التي تمّ التعرف على لهجاتها من خلال النقوش (اللحيانيّة، الثموديّة، الصفويّة)، وقد تمّ تطوّر الرسم العربي حتى القرن السّابع الميلادي، حيث أدخلت فيه إصلاحات كثيرة، فتحول إلى خط سريع تدوّن به المكاتبات العادية لا النقوش، كما هو في السّابق¹. كما أفاد الباحث فؤاد سزكين في كتابه تاريخ التراث العربي، عندما تحدث على (التدوين التاريخي)، أنه لا يزال الغموض يحيط بدايات التدوين التاريخي عند العرب، وتطوّره خلال القرنين الأوّل والثاني للهجرة، فالآراء في هذا الموضوع لا تزال متضاربة حتى يكاد يتعذر على المؤرّخ أن يقدم عرضاً لهذا الموضوع، دون أن يقوم بالبحث فيه، وأن يخضع النتائج التي توصل إليها الباحثون للفحص التقدي من جديد، وأنّه لاحظ في دهشة أن العديد من الدّراسات تصرّ على مفهوم خطأ يقول بأنّ الرواية لم تكن إلا شفوية، ولا تتعرض بالدّراسة للآراء المخالفة لذلك، كجولد زهر الذي لا نكاد نجد عنده تطوير لفكرة شبرنجر حول التّطوير المبكّر للرواية الإسلاميّة، على الرغم أنّ شبرنجر أثبت بدراسته عدم صحة الخرافة القائلة بأنّ الحديث كان متداولاً أساساً بالرواية الشّفوية² فقط.

إنّ العناصر التي ذكرناها هنا كانت تتمتع بنسبة حضور متباينة في فكر أركون، ثمّ أن استقراءاتنا، وملاحظاتنا حول فكره، فهو رغم انطلاقه فيه من الخطاب، وتركيزه على الشّفهي إلا أنّ حوّمانه كثيراً حول النّصوص التّأسيسية كان بادياً، ومنها النّص القرآني، ونظنّ أنّ هذا يتوافق وطبيعة منظورات المحاور الكبرى التي خطّها أو تبناها في فكره، كما تبين عند حديثنا على (نقد العقل الإسلامي، والإسلاميات التّطبيقية). وسيتلاحم عنصرنا الموالي، حول أنواع القراءة التي يطرحها أركون ليشدّ من أزر العنصرين السّابقين النّصوص والخطابات، في تحقيق كلية المفهوم الذي يريده أركون للقراءة.

ثانياً: أنواع القراءة

¹- وافي علي عبد الواحد، فقه اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط3، 2004م، ص 190.

²- سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي، التدوين التاريخي، (م.س)، ج2، ص3.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تبعاً لجمع العناصر الموضحة لمفهوم القراءة عند أركون، يقتضى المقام الوُفُوف عند المتعدّد القرائي الذي يصوغه أركون في فصوله الفكرية المختلفة، ويعقد له مستوى نظرياً وتطبيقياً، يحدّد بواسطته مرماه من خلال التّفكير فيه، وتقديمه للقارئ. على أنّنا اكتفينا هنا بتبيان قراءتين؛ التّاريخية، والأنثروبولوجية من جهة منظوره العام حولهما، رغم أنّ أوجه التّعدّد لا تقتصر على هاتين القراءتين، فالألسنية السيميائية وغيرها، هي كذلك من الأهمية بمكان بالنسبة للمنظور الذي يقدمه أركون حول القراءة، إلّا أنّنا لم نخصّصها بالذكر هنا؛ لأنّنا اخترنا الحديث عنها كنموذج تطبيقي لإحدى أوجه التّعدد القرائي الذي يريده.

1- القراءة التّاريخية

بيّنا أنّ أركون تبوّأ منصب أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السربون، فتأسّس عنده اعتداده بهذا المجال، ومن ثمّ اهتمامه به بشكل خاص. وحتى يتسنى لنا بيان إفادته كإحدى أوجه التّعدّد القرائي الذي قال به، لابد من الإشارة إلى بعض الملاحظات، نذكر منها أنّ المفردة التي تعبّر عن الجانب التّاريخي ترددت في فكر أركون بين مصطلحين: (التّاريخانية (التّاريخوية)، والتّاريخية)¹، ولكلّ منهما دلالة الخاصّة، في اعتبارات أركون القرائية.

يشيد أركون بدايةً بتميّز التاريخية على التّاريخانية، انطلاقاً من كون الثانية تقف، كما ذكر، عند حدود "التّحقيقات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس والجامعات، هي التي تتبني التّصوّر الخطي المستقيم لحركة التاريخ: بمعنى أنّ التّاريخ ينطلق من أصل معيّن أو نقطة بداية وينتهي إلى خاتمة معيّنة، ويتسلسل بينهما كالحظ المتواصل. هذا هو التّصوّر السائد في أذهاننا وعقولنا عن مسيرة التّاريخ"²، والذي لا يسمح لنا، كما يرى، أن نستوعب القطيعة التي تحصل في مجرى التاريخ، ولا التصنيفات التي يحتفظ فيها بأشياء ويحذف الأخرى، وكذا نسيانه لكثير من الأشياء المهمّة؛ لأنّه ينبغي أن ندرس "القطيعة أو التصفية أو الحذف أو النسيان بصفتها ظواهر معيّنة تحصل في التاريخ مثلما ندرس الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمرارية والتواصلية والأحداث المهمّة والشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية"³، وهي التّقائص التي استوعبتها التّاريخية؛ التي انتهى إلى الأخذ بها في المراحل

¹- وقد أفادت دراسة الباحث مرزوق العمري حول إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدائي المعاصر، (م.س)، مضموناً توضيحياً معقفاً حول أصول ومنطلقات هذه المفردات الفلسفية، لمزيد من التّوسع، راجع: عنصر دلالة التاريخية، ص 10.

²- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (م.س)، ص 94.

³- المصدر السابق.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الأخيرة من فكره، بل اعتمدها. ويرجّح عندنا أنّ بعض ميله إلى ذلك، يرجع إلى مناسبتها، أو خدمتها للمطالب البحثية التي يثيرها في فكره، كالمنسي، والمهمّش، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه في محيط الفكر الإسلامي، كالاقتراب من النص القرآني... الخ، إضافة إلى أنها الصيغة الأحدث مقارنة بسابقتها.

فالتاريخية في موسوعة لالاند الفلسفية تعني "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ"¹. وظهرت، حسب أركون، أوّل مرّة في مجلة نقد (critique)، سنة 1872م، في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية، على أنّها: "صياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية"². ولقد فضل أركون التاريخية على التاريخية، ودعا إلى المرور إليها مباشرة، رغم أنّ تمرّنه الأوّل كان على التاريخية، التي حاول توظيفها في قراءة كتب مسكويه.

وقد أخذ بالتاريخية وفق ما ذهب إليه آلان تورين، الذي استخدم مفهوماً جديداً لها يساعد، حسب أركون، على اقتراح نظرية سوسيولوجية تهتم بالبعد التاريخي للمجتمعات. فهي عند آلان تورين "المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً... وبدلاً من أن نضع مجتمعاتاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات"³. وأيضاً في حدود الاستدراكات المسجلة عليها من قبل العديد من المفكرين والفلاسفة، كمقاربة رولان بارت حول النص، وتفكيك دريدا للنصوص، وفكر ميشال فوكو حول الأطر والتطورات التي يطرحها التاريخ في ثوبه الجديد؛ فقد سعى من خلال كتابه (حفريات المعرفة) إلى قياس التحوّلات التي تحدث عامّة في التاريخ، وطرح موضع السؤال: المناهج والحدود والمضامين الخاصة التي يدور عليها تاريخ الأفكار⁴، ومدرسة الحوليات وما أحدثته من تجديد في القراءة التاريخية؛ بدعوتها إلى تجاوز النظرة الخطية المستقيمة التي يعتمدها المنهج

¹- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد (A-G)، (م.س)، ص 561.

²- أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 116.

³- نقلاً عن: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 116. هامش (10)، و(11).

⁴- انظر: فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987م، ص 15.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الفيلولوجي، وتركيزها على البنى الاجتماعية والاقتصادية، ودعوتها إلى تجاوز وهم التّواصلية، كما سبق وأن ألمحنا إلى ذلك سابقاً.

يذهب أركون إلى تبني التّاريخية والإشادة بها؛ لأنها، بحسبه، تتيح لنا أن "نبقى دائماً في مستوى التساؤل، في حين أنّ التّاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد، أو معنى وحيد معروف في التاريخ"¹؛ أي توجيه التاريخ في اتجاه خطي مستقيم (Linéaire) ومتواصل. وقد تبين لنا عموماً من خلال قراءتنا لفكر أركون، أنّه يصرُّ بدايةً على إدخال مفهوم التّاريخية ضمن مقولات الفكر الإسلامي، وأنّه حاول تطبيقها في مقارباته النقدية المتعددة، ضمن جملة من الإجراءات و الأفكار الأساسية، بدايتها محاولته تخطي التّاريخانية، وتخطي كذلك دراسة الأفكار على أنّها مجردة، تتمتع بحياة خاصة، كالجواهر الجامدة²، لا علاقة لها بالمشروطية الاجتماعية والسياسية. وتمسّ التّاريخية التي يتبناها أركون بشكل من الأشكال علاقة الفكر بالواقع. وبعد اللّمحة التي ذكرنا يمكن المرور إلى إيضاح المقروء الذي ستصبح من خلاله التّاريخية إحدى الأوجه التعددية الأكثر طلباً بالنسبة للفكر الذي يقدمه أركون حول الإسلام، ومن ثمّ النصّ القرآني.

بيننا في فصلنا الأوّل في حدود المشروع الفكري الذي يقدمه أركون حول ما أطلق عليه (الإسلاميات التطبيقية)، كيف اعتبرها فعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدنيوية، حيث انخرط ضمن هذا الإطار في تقديم إعادة قراءة للقرآن، يقول أركون: "إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه"³. إنّ هذا المحك قد قاده من وجهة النّظر التّاريخية التي تبناها إلى إثارة العديد من القضايا والإشكالات؛ أبرزها لها علاقة بالقرآن، وتوظيف التّاريخية في قراءته، وما ترتّب عنها من: القول بتاريخية النصّ القرآني، موقفه من قضية تشكيل المصحف، مفهوم الدوغمائية، الأسطورة والتاريخ، موقفه من القراءات الإيمانية... الخ. ولأجل تعزيز منحاه الفكري فيما ذهب إليه هنا، يصرُّ على أنّ مفهوم التّاريخية يوجد في الإسلام من خلال (التّاريخ الوقائعي الحداثي)، الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة من عام 612م، تاريخ بدء النبوة حتى 632م تاريخ اختتام النبوة بوفاة النبي [صلى الله عليه وسلم]، وبديناميكية المتغيرات

¹ - أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 117.

² - أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 57.

³ - المصدر نفسه، (م.س)، ص 56.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

التي حصلت في المجتمع في الفترة ذاتها. وتظهر أيضاً فيما أسماه بـ(الوعي الأسطوري-التاريخي) الذي لا يزال يحرك التاريخ من فترتها إلى غاية اليوم¹. كما يتحدث في مواطن عديدة من فكره عن مهمة المؤرخ النقدي²، والمهام الجديدة والابتكارية والتحريرية التي يجب أن يمارسها مؤرخ الإسلام³. ومما سبق ذكره لا يكتفي أركون بالقول بالتاريخية فيما مارس عليه فعل القراءة مما تعلق بالحقل القرآني: خطاباً أو نصّاً، بل جعل لها حبلأ موصولاً بالحقل الأنثروبولوجي في إطار سعيه إلى اكتشاف نمط التفكير ونظم أطر المعرفة السائدة، والبحث عن المعنى، وممارسة فعل نقدي حولها يأخذ بعير الاعتبار الترابط بين التاريخي والأنثروبولوجي، وحتى السياسي والاقتصادي، والألسني السيميائي. وسيسمح لنا هذا بالمرور إلى بيان وجهة نظره الأنثروبولوجية، كإحدى الأوجه الأخرى للقراءة المطلوبة لدى أركون، والمكملة لسابقتها.

2. القراءة الأنثروبولوجية

هي إحدى أوجه القراءة الأكثر أهمية بالنسبة لأركون، ضمن سياق تبريراته لضرورتها وأهميتها في مجال قراءة الظاهرة الدينية ودراستها. فالمقاربة الأنثروبولوجية - بحسبه - لم تنجح في فرض نفسها على الأديان التوحيدية، لسبب إيديولوجي واضح. فالبحث العلمي ظلّ إمتيازاً محصوراً لقرنين من الزمن على الغرب، الذي اهتم بالأديان غير المسيحية من وجهة نظر إثنوغرافية، حيث استطاع في حدود هذا المنظور، مع الفنومينولوجيا، ونظرة التشريح البنيوية أن يبرز تفوق الديانة اليهودية-المسيحية، من خلال استخدامه علم اللسانيات، والتحليل النفسي، وتاريخ الأديان من أجل تجديد التفكير في "الحقيقة المطلقة أو العليا للعقيدة اليهودية-المسيحية. ويستخدمون لتحقيق هذه الغاية تحجراً علمياً واسعاً وخصوبة منهجية- ضخمة. ولا يزال الإسلام منبوذاً أو مستبعداً من هذا المشروع العلمي والفكري الكبير"⁴. وإذا كانت هذه هي وجهة النظر في العموم التي افتتح من خلالها أركون خطّ تفكيره في الأنثروبولوجي، فإن سياق التعدد القرآني حول (النصوص، والخطابات، والظواهر) جعله يحدّد لهذا الأنثروبولوجي في فكره مجالاً مترامي الأطراف على العديد من المسائل.

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س) ص 91.

²- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإيلام اليوم؟ (م.س)، ص 150.

³- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 260.

⁴- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 140.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

يرى أركون أنّ علم الأنثروبولوجيا يمارس "عمله كمنقذ تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة، إنّه يمارس عمله هذا بعيداً عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية"¹. وقد استطاع أن يخصّب التفكير الحديث، ببلورته ما يسمى بالمثلثات الأنثروبولوجية (Anthropological triangles)، من نوع (العنف، التحريم، والحقيقة)، (الوحي، التاريخ، والحقيقة)، (اللغة، والتاريخ، والفكر)، التي ستستعمل في تحليل المقروء، والذي ينحصر في التراثات الدينية، ضمن عناصرها الأساسية: الشّفي/الكتابي، الأسطوري/العقلاني، الغريب السّاحر/المحسوس الواقعي، المقدّس/الديني... الخ

والقراءة الأنثروبولوجية هي إحدى الحلقات أو المستويات المشكّلة لدائرة القراءة العامّة التي يدعو إليها أركون، تأتي بداية مكّملة للقراءة التاريخية السابقة لها. فعنده أن العالم الفيلولوجي إذ يكتشف التسلسل الزمّني الحقيقي للتّصوص، والوقائع والأحداث التاريخية، ويسنّد المؤلفات والشّهادات لأصحابها، ويكتشف النّسب الحقيقي للمفاهيم، يستجمع مادة علمية ينبغي تعميمها عن طريق "التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التّطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلية البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى"². فالتحليل الأنثروبولوجي لا يتوقف عند حدود دراسة النّص، بل ينتقل إلى الاهتمام بالتراث الشّفي للشعوب. وقد سجّل الفكر الأركوني حضور كل من القراءة التاريخية والأنثروبولوجية أثناء قراءته لسورة التّوبة، والفتاح، والكهف³. ومع الذي ذكر يرى أركون أنّ الأمر يتعلّق بإعادة قراءة القرآن، لا بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها كتاب الوحي. إنّ الأمر يتعلّق بإثارة تساؤلات، على غرار التي أثيرت في الفكر المسيحي، والتي تعني ضمناً تجاوز قراءاته التراثية وإعادة قراءته وفق المناهج الحديثة التي يتبناها، وفي هذا بتر واضح لجزء من مقومات فهم النّص واستنطاق مكانه، بإلغاء مساراً من مجهودات الاشتغال عليه، ثم أنّ التساؤلات التي أثيرت في الفكر المسيحي أخذت في مسماها معنى (الإصلاح الديني)، بما يعني أوجه الاختلاف والتّبيان؛ إنّ جزءاً من إقرارات المعرفة العلمية المعاصرة، مساحتها إثبات مثل هذه المسائل وتأكيداتها؛ فالأنثروبولوجيا أساساً قامت على دراسة خصوصية وطبيعة الأعراف، والعقائد، والطّقوس لتثبت لها تميّزها واختلافها، في تعبيرها

¹- المصدر السابق، ص 7.

²- أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 37.

³- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص: 47، 140، 146.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

عن هويتها وحقيقتها. بما يعني ضرورة الالتزام بتطبيق جميع عناصر وأجزاء منظورات المناهج والأدوات التي نوظفها، لا نمارس انتقائية مبتورة منها، تفضي إلى خلل في تطبيقها، و إلى ليّ عنق المقروء. قد لاحظنا أنّ هذا الذي يطالب به أركون من ضرورة تطبيق هاتين القراءتين على النصّ القرآني على غرار ما حدث مع المسيحية، لم يكن مضبوطاً تماماً من جهة احتفاظه للنصّ القرآني بخصوصيته، ولا من جهة الضبط التام والواضح للمنطلقات الإستمولوجية التي تسمح بالتدليل الكافي، والتأسيس المقبول لجميع المنظورات التي يتكئ عليها سواء في الجانب النظري أو التطبيقي؛ لذا فإنّ ما يطرحه فكر قابل للأخذ والتقد والغريبة، يبقى على عاتق الدّراسات التي تتمحور حول التقد بشكل خاص مهمة ذلك.

لنصل إلى القول إلى أنّ مفهوم القراءة عند أركون يعني تطبيق مختلف توجّهات عناصر المعرفة العلميّة المعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع كما يقدّمها المنظور الغربي في دراسة المقروء، المحدّد عنده في مساحة واسعة، أحالت عموماً إلى (الكلام، الخطاب، النصّ، الظواهر) بتفرعاتها تأسيسية كانت أو فرعية، على أنّها بدت عنده؛ أي كما يصورها، وثوقية، بمقدرتها على إثارة التّساؤلات دون الإجابة عليها، وجدارتها في افتكالك استنطاقات خاصّة و متميزة في حقل ميدان تخصّصها الإسلاميّات التّطبيقية، لتعلن أنّها استفتاحات درسيّة واعدة. على أنّ عرضها لنفسها بهذا الشكل ساهم في توجيه العديد من المقاربات البحثية الأكاديمية لدراستها في شتى ميادين مقارباتها حول الظواهر، والخطابات، والنصوص، لتثبت لها ما لها وما عليها، وتبقى في حقيقتها نتاج فكر، وتحرّر في ممارسة منظورات تشبّعت من الجرأة ما جعلها لا تستثني حتى النصّ المقدّس، اتسمت في أخصّ ملامحها بالانتقائية، وإعلانها ضرورة الخروج من الدّوغمائية؛ وفي أخصّها المنظورات التيولوجية لتعلن بذلك مجابها للمنظورات العقائدية المؤسّسة حول النصّ، وفي جميع ذلك وسع النظر النقدي المطلوب حولها. على أنّنا نشير هنا إلى أنّ جزءاً كبيراً ممّا ذكرنا أوضح وأبين فيما سيأتي في عناصر مباحثاتنا حولها، كما تطرحها مبرراتها. التي سنأتي على بيانها في العنصر الموالي للتكامل مع الذي ذكرنا.

المطلب الثاني: مبرراتها

أشرنا سابقاً إلى أنّ القرآن بوصفه بداية خطاب تأسيسي، وثانية نصّ ناقل ومعبر عن فترة التّدشين الأولى للوحي، شكّل محور نشاط أركون الفكري، ونقطة الانطلاق التي أراد من خلالها، كما يذكر، إعادة صياغة قصة الوحي، والأثر والمرجعية شبه الحصريّة لاكتشاف رهانات الخطاب النبوي

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الوجودية والكونية، تمهيدا لتعرية الإسقاطات، والتلاعبات والممارسات الإيديولوجية التي تغذت في تطورها التاريخي من استعمال النص الديني، ونزع بداهة الأرثوذكسية الدينية، وتفكيك عناصر استحكاماتها التي تشكلت تدريجيا في مجرى التاريخ الإسلامي. وقد شكّل القرآن سبيله الأولي لشق طريق أفقي تفكيرٍ مختلف، ورهانات إنسانية جديدة، تمكّن الفكر من التخلّي عن وثوقيته، والدخول في قلب المغامرة الحداثوية، يتلقّى أسئلتها، يعيش تحدياتها، ويتكيف مع قلقها ولا يقينيتها، والجرأة في مواجهة الذات¹.

ضمن مفاصل هذا المنظور العام، يؤسّس أركون لوجهة نظره وتصوّره حول (إعادة قراءة القرآن)، أو إعادة قراءة النصّ القرآني بمنهج ما توصل إليه الفكر الغربي الحديث في علوم الإنسان والمجتمع، من خلال شبكة متعانقة من المقترحات يستنفد قصار جهده لتبيّن متعلقاتها العلميّة، ومسوّغاتها الفكرية والثقافية والاجتماعية... الخ، وتحديد مبرراتها كضرورة عنده، مع تأكيد دائم على تميّز ما يقدمه بهذا الشأن. فما هي المبررات التي يؤسّس من خلالها لمسوّغ ضرورة إعادة قراءة القرآن عنده قصد استجلاء معاني المادة القرآنيّة (النصّ القرآني)؟

إنّ الإجابة على هذا التساؤل سيّدشكّل أرضيّة خصبة للإحاطة بفهم منطلق محاولة المساءلة والفهم التي تبناها الفكر الحداثي المعاصر في قراءته للنصّ القرآني، عموماً، بوجه مغاير لما هو مألوف، إلى حدّ بعيد، في نطاق العُرف المتداول في موروث الحقل الديني، خاصّة أمام ما يقرّره الاستقراء التاريخي حول فكرة القراءات التي سجّلت تاريخياً حول النصّ. فلقد اشتغل العلماء والباحثون على مرّ العصور بالنصّ القرآني "تفسيرا وتأويلا، تحليلا وقراءة، من حيث النظرية والتطبيق، وتعددت مناهجهم في ذلك بتعدد خلفياتهم الثقافية والمعرفية وتعدد زوايا الرؤية عندهم"²، وطبيعة مبرراتهم الفكرية والعلمية في ذلك.

ويعدّ أركون من بين الباحثين المعاصرين الذين خاضوا غمار تجربة جريئة في التعامل مع النصّ القرآني، قراءةً وتحليلاً، محاولاً في سلسلة من الأعمال الفكرية، التي ترجع في جذورها إلى سبعينيات القرن الماضي، أن "يعيد تشكيل التفسير الإسلامي من خلال استخدام المناهج المعاصرة العلمية-

¹ - انظر، قانصو وجيه، النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 71.

² - بن عاشور صليحة، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية، ضمن أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب (فيفري 2007م)، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص 222.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الاجتماعية، والمناهج اللغوية بشكل خاص¹ حتى لا يكاد يخلو منتجاً فكرياً من أعماله من ممارسة فكرية تحليلية كانت أو نقدية تفكيكية حول القرآن أو نصّه، بشكل من الأشكال.

وقد ارتأيت إجرائياً أن أعالج هنا حيثيات هذه الممارسة كما تراءت لي من خلال قراءتي، ومن خلال ما وثّقه دارسون قبلي حولها، من خلال تحديد بداية مبرراتها عند أركون، لتبيّن منطلق إصراره على ضرورة فهم معاصر لنصيّة المادة القرآنيّة، كما يراه ويؤصّل له.

خلف أركون، على نحو ما بيّنا سابقاً، موروثاً فكرياً تباينت حوله المواقف؛ فمنهم من رأى فيه خصوبة لميادين بحثية مدسّنة برؤية استكشافية مميّزة، ومنهم من اشتغل على مقارنته علمياً، مثبتاً موقفه النقدي، أو رفضه لجملة ما جاء به أركون خاصّة فيما تعلق بالقرآن ونصّه، على أن بين هذا وذاك نحن بحاجة في هذا المقام البحثي إلى محاولة استظهار المبررات التي يثبّتها الفكر الأركوني في نصوصه.

سننطلق في هذه الإجرائية من إحالة أركون على أن قراءته إنّما هي (قراءات)، كما يُظهر عنوان أبرز مؤلفاته في هذا الشأن (قراءات في القرآن)، وما يحمله التّركيز على فكرة التعددية، كما تظهره كلمة قراءات²؛ وهي "فعالاً، قراءات لأكثر من سبب؛ فمحمد أركون، من جهة أولى، لم يقرأ النصّ القرآني في كليته، وإنما طبّق منهجيته في قراءة سورٍ بعينها. وهو من جهة ثانية، تنقّل بين أكثر من قراءة: لسانية - سيميائية، أنثربولوجية- تاريخية. وهو، ثالثاً، قرأ بنية ما سمّاه الخطاب النبوي، في الأديان التوحيدية الثلاثة، بعقل مقارن... الخ"³. وجميع هذه الاعتبارات، التي بيّناها في المطلب السابق، تقتضي تعدّد في الكلمة. وقد كنّا لاحظنا في الفصل الثّاني، كيف قارب ظاهرة الوحي (فينومينولوجياً)، من خلال نموذج الوحي القرآني، الذي استقرّ نظره إليه "بوصفه نصّاً ناطقاً بأحكامه من خلال نظام لغويّ وسيميائي وأنثربولوجي عربي"⁴، ومن ثمّ خصّص النصّ القرآني حقلاً للمقاربات المتعدّدة، أو القراءات المختلفة تحت تأثير مبرراته ودوافعه.

¹ - جاكسون روي، نيتشه والإسلام، (م.س)، ص 130.

² - أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 94.

³ - بلقزيز عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 391.

⁴ - المرجع السابق، ص 392.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

لقد أيقن أركون كباحث ومفكر يشتغل على الفكر الإسلامي؛ أنّ الحضارة العربيّة "حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز (النص) فيه"¹؛ حيث ظلّ منذ لحظة ظهوره "محور النصوص المتداولة في الثقافة العربية الإسلامية وأسمائها وأعلاها شأنًا ومنزلة فيها، سواء أكانت شعرية أو نثرية وحتى نبوية، والمصدر لعقائد وقوانين وسلوكيات المسلمين"². وتبعاً لذلك تطوّرت مناهج وآليات قراءته تاريخياً، أين تمّ النّظر إلى المنهج، في حدّ ذاته، على أنّه "ليس إلاّ طريقاً أو عدة طرق عقلية يمكن استخدامها في حل مشكلة ما، وهو يتميز بتطوره الدائم باعتباره أداة ترتبط بمرحلتها التاريخيّة من حيث تطور العلم نفسه ومن حيث المحيط الاجتماعي والتاريخي، وهو أداة فاعلة قد تتفرع منها أدوات جديدة أكثر فاعلة تنتقل بالعلم نقلة جديدة"³، حيث تتعالى أصوات الاهتمام به في الفكر المعاصر، تعبيراً عن صدى الحاجة إلى إستحداث أدوات وآليات جديدة لقراءة النّصوص، تتجاوز بشكل أو بآخر ما كان مألوفاً ومعهوداً، كما تظهر المنظورات السّابقة التي تعرّضنا لها في تحديد مفهوم النّص، سواء على مستوى الفكر العربي الإسلامي، أو الفكر الغربي. على ضوء ما ذكرنا تملك أركون رغبة جامحة في التّقرّب من المنهجيات المعاصرة، التي ألقت بها ساحة علوم الإنسان والمجتمع، في قراءة النّصوص، حيث نرى أنّ هذه الرّغبة تتقرّر بناءً على جملة من المبررات، تتلخص عنده كما ظهر لنا في جملة العناصر التي سنذكرها.

الفرع الأوّل: المعنى

شكّل لفظ المعنى في الفكر اللّغوي الغربي قضية إشكاليّة، أثّرت حولها العديد من النّظريات، كالنظرية الإشارية التي قدّمها أوغدن ورتشاردز في كتابهما (معنى المعنى)، والنّظرية التّصويرية التي ارتبطت بشكل كبير بالفيسوف جون لوك... الخ، بالنظر إلى قيمة ما قدمه في جانب الفكر اللّغوي الغربي. فمن خلال المعنى، يمكن فهم الطّبيعة الحقيقيّة لأي لغة، وهو يلعب دوراً كبيراً في كلّ مستويات التّحليل اللّغوي، وفي تطبيقات كثيرة لعلم اللغة، كطرق الاتصال، والتّرجمة، وتعليم اللغة⁴. و أركون ذاته لم يكن بمعزل عن الاهتمام بقضية المعنى، التي تعدّ، فيما نرى، من أبرز الدّوافع والمبررات التي جعلته يتوجّه صوب اعتماده ما اعتبره قراءات لا قراءة واحدة. و يكفي في بيان ذلك

¹- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، (م.س)، ص9.

²- حمادي هوارى، النّص القرآني وآليات الفهم المعاصر، (م.س)، ص 86.

³- عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، لندن، ط1، 1998م، ص 24.

⁴- عمر أحمد مختار، علم الدّلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط1998، م5، ص 5.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الرجوع إلى أجزاء من الفكر الذي ألقاه حول كل ما من شأنه أن يوصل -بحسبه- إلى "التعرّف على المفهومات والتصورات وطُرُق التّأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية"¹، في محاولة منه لإضاءة المستويات الدلالية، التي يرى أنّها لم تأخذ حقّها في حقل الفكر العربي الإسلامي.

سنبدأ من النصّ القرآني، الذي هو موضوع مباحثاتنا هنا. فقد توجّه أركون صوب قراءته، انطلاقاً من كونه خطاباً لغوياً مؤلفاً " من حروف ونقاط وعبارات وجمل تماماً كأى نصّ آخر"²، وفق مقتضى ما تملّيه الألسنيات التحليلية للنصّ، ونظريات القراءة في صيغها التحديثية المعاصرة، ويترتب عنده على هذا، التّفريق بين القراءة بالمعنى الألسني الحديث، والقراءات أو الروايات المختلفة والمتنوعة التي نقلها لنا التراث بعد تشكيل المصحف، وأعلن أنّها وحدها القراءات الصحيحة والقيومة، وأنّها مغلقة ونهائية كما ذكر في كتابه³ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

وأركون إذ يركز على الفاعلية اللغوية في قراءته (للقرآن) لأجل استجلاء معناه المتعدّد، ينطلق من أنّه قد حصل حقيقة تثبيت للوحي أو الرّسالة كتابة، ولم يعد ممكناً بالنسبة للمؤمنين التّوصل إلى "الوحي إلا عبر المدونات النصية الرسمية المغلقة التي تُدعى عموماً بالكتابات المقدسة أو بكلام الله"⁴؛ لأنّ التّبليغ الشّفهي الأوّلي، الذي يمثّل حقيقة القرآن المنطوق فقدناه للأبد، ولا يمكن التّوصّل إليه إلا من خلال النصوص المثبتة. والسؤال الذي قد يثار هنا، لمحاولة فكّ ريبة الإشكالية التي يطرحها أركون حول قدسيّة وإلهيّة (القرآن: كلام الله)، القاضية بضياح أو فقدان القرآن الحقيقي (المنطوق المعبر عن التّبليغ الشّفهي الأوّلي للرسول صلى الله عليه وسلّم أوّل مرّة)، هو: إذا ما جدوى العودة أو اعتماد النصّ في البحث عن المعنى ما دامت تبعاً لمقتضيات هذا الإشكال ليست المعبرة عن المنطوق الأوّلي، ولا المترجمة لحقيقته؛ لأنّه ضاع وللأبد؟ ثم ما فائدة تأسيس أركون لمسارات وخطوط فكر حول الدعوة إلى اعتماد تحليل الخطاب منها الخطاب النبوي خدمة للبحث عن التّعّد المعنوي؟

لقد لا حظنا أنّ المنحى الدّرسي الذي تبناه أركون، قد جعله في أريحيّة من أمره، إزاء المنظورات التي قدّمها حول (القرآن) كمقدّس، ومتعالٍ، بل رأى أنّ الوعي الإسلامي، من النّاحية التّفسيّة كما قال:

¹- أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 6.

²- أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، (م.س)، ص 115.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 94.

⁴- أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، (م.س)، ص 141.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

"تمثّل ذلك الاعتقاد القائل بأن كل الصفحات المتضمنة داخل المصحف تحتوي على كلام الله الحرفي ذاته وليس فقط على الاستلهام منه كما هي عليه الحال فيما يخص التوراة والإنجيل لدى اليهود والمسيحيين. لقد تمثّل ذلك وآمن به إيماناً راسخاً جازماً بعد فشل المعتزلة في فرض مقولة القرآن (=المصحف) المخلوق... لقد طابق المسلمون منذ ذلك الوقت كلياً بين القرآن المكتوب بحروف لغة بشرية هي هنا اللغة العربية وبين القرآن المتلو أو الشفهي الذي هو ذاته منبثق عن أمّ الكتاب الموجود في اللوح المحفوظ عند الله في السماء. وبالتالي فألوهية القرآن الشفهي النبوي لا مجال للتشكيك فيها. فقط نريد أن نعرف كيف حصلت عملية الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية وما هو دور العامل البشري في ذلك"¹.

إنّ أركون يعلن من خلال فكره أنّه يفرّق بين القرآن الشفهي والقرآن المكتوب، والدور الذي لعبه العامل البشري في تثبيت الشفهي كتابةً في المصحف، رغم أنّه يدرك أنّ المشكلة المثارة على هذا النحو متعدّرة لدى الوعي الإسلامي، إذ "لا يستطيع أحد أن يدرس القرآن الآن دراسة علمية تاريخية كما حاول المعتزلة أن يفعلوا في وقتهم"²، كما يقول. إنّ في محاولتنا القبض على مفاصل هذا التوجّه الذي يثيره أركون، من جهة علاقته بالبحث عن الإمكانيات المتعدّدة للمعاني التي تجملها النصوص المقدّسة، كمبرّر ومقصد أساسي لقراءته، لاحظنا أنّه يلجّ، وبطرق مختلفة، ومتى تسنى له ذلك، على ضياع التبليغ الشفهي الأوّلي، ومقوماته، على الرّغم من اعترافه به، وعدم تشكيكه فيه كحقيقة تاريخية، وقعت فعلاً، بل جملة من المنظورات الفكرية التي يقدّمها دارت حولها، وكأنّه يريد أن يثبت كمقولة لا مفرّ منها، جرّاء هذا التكرار والتّرّد مثل هذه المقولات التي يقول بها، ومن ثمّ يؤسّس لموقف مخالف للدوغمائية، والانغلاقية التي جيّش فكره لكشفها، ومحاربتها، كما يقول. ونحن نرى أنّ ما يقول به هنا، لو كتب له الانتشار سيؤوّل مع امتداد الزّمن إلى دوغمائيات جديدة، ترى أنّ القرآن الشفهي غير الكتابي، كما أنّه ذا علاقة بمحاولة البحث عن تسوية بين القرآن والكتب المقدّسة الأخرى (التوراة والإنجيل)، لأجل خلق الظروف الملائمة لفضاءات المقارنة بين الأديان، وحتى تجد أيضاً تحليلاته ومناهجه المستمدة، باعترافه، من عمل المستشرقين، ونقاد الكتاب المقدس مصداقيتها في تطبيقها على القرآن.

¹- أركون محمّد، الهوامل والشّوامل حول الإسلام المعاصر، (م.س)، ص 146-147.

²- المصدر نفسه، ص 147.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وقد لاحظنا، إضافة لما ذكر، أن أركون في ثنايا فكره عموماً لا يعمل آلياته البحثية ذاتها التي ينتخبها في تقصي الأجزاء أو العناصر الكلية للمشكلة، إذ نجده لم يحم، بما يفيد تحليلات معمقة، حسب تعبيراته المألوفة، حول الجزئية المبكرة من الخطوة الأولى لعملية الانتقال من الشفاهي إلى الكتابي، حيث ركز جلّ اهتمامه على ما آلت إليه، أو المجرى الذي أخذته عملية الانتقال في حيزها الزمني فيما بعد. ولعلّه لو رجع إلى تبصر هذه الجزئية من المشكلة بالعلمية التي قال بها لاهدى فيها إلى سواء صراط غير الذي ذكر، إذا سلّمنا جدلاً بقدرة تلك المناهج على افتكاك حقيقة ذلك، وإلا وقفت عاجزة فيتعذر ذلك، كما هو متعذر بالطريقة ذاتها لدى الوعي الإسلامي، انحناءً أمام طبيعة القرآن كنص إلهي غيبي.

ويمكن القول أنّ فكرة الانتقال من الشفهي إلى الكتابي كما يقدمها أركون تبدو في غاية الأهمية، بالنظر إلى طبيعة ما يقدمه حولها، ثم الآثار التي قد تترتب عنها في المنظور العقدي الإسلامي. إن قارئ أركون يقف من الوهلة الأولى عند ذلك التجاوز الواضح من قبل أركون لعناصر وحيثيات الكتابة لما كان يتلوه النبي صلى الله عليه وسلم؛ أي تدوين القرآن في زمن النبي (عليه الصلاة والسلام)، وجمعة في زمن أبي بكر رضي الله عنه، على الرغم من استفاضة نصوص التراث الإسلامي في هذا الأمر، وتركيزه بشكل خاص على مرحلة النسخ التي تمت زمن عثمان، رضي الله عنه.

لقد ضلّ أركون ضمن سياقات فكرية متعدّدة يستدعي المضمون ذاته (التفريق بين الشفهي والكتابي)، مع تأكيده على فعالية مثل هذه الرؤى والتصورات. فمن وجهة نظر أنثربولوجية بحثية، يرى أن رواية التراث الإسلامي تقرّر أن جمع القرآن قد ابتداءً إثر موت النبي [صلى الله عليه وسلم] مباشرة سنة 632م، بل ويبدو أنّهم قد دونوا في حياته بعض الآيات؛ حيث تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية، غير كافية أو مرضية، كالرقّ والعظام المسطّحة. فالعرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد (إلا في نهاية القرن الثامن الميلادي)، وكان موت صحابة النبي [صلى الله عليه وسلم] الواحد تلو الآخر، والمناقشات الحادة بين المسلمين الأوائل حقّزت الخليفة عثمان بن عفان [رضي الله عنه]، على جمع كلية الوحي، في النصّ المسّعى بالمصحف¹.

وأركون في عموم منظوراته الفكرية ينطلق من عناصر الرواية التراثية، والتي يلاحظ عنه أنّه ينتقي منها ما ينسجم وتحليلاته حول الموضوع المدروس؛ حيث يبدأ عملية الانتقاء فيما يتعلّق بالقرآن من

¹- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 85. بتصرف

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تركيزه على ما اعتبره إعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه، وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً، وعملية إتلاف وحرق النسخ الجزئية الأخرى، لكي لا تتغذى الخلافات حول صحة الآيات المثبتة في المصحف¹، وفي هذا مسوغ لأن نطلق على القرآن اسم (المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة).

إن ما يقدمه أركون هنا يستدعي فعلاً تحليلات نقدية، لتعلقه بشعور المسلم، وعقيدته في صدقية الكتاب وصحته؛ فجمع القرآن يشكّل "أساساً لحركة الزحزحة التي يقوم بها أركون. فهو يحاول استغلاله لينتهي إلى نتيجة مفادها أن القرآن لم يكتب في عصر النبي، وإنما كُتب بعد ذلك وهو يشبه الأناجيل التي كتبها الحواريون، فقد كتبه الصحابة، هذا مضافاً إلى أنه كان عرضة للزيادة والنقيصة إثر التأخر في جمعه"². والحقيقة أنّ طبيعة هذا المنحى الذي يخطّه أركون في تحليلاته حول النصّ القرآني، ليس ببعيد عن طبيعة التوجّهات التي رسمها لمساره الفكري، من جهة تخندقها في محاكاة مسارات أقطاب الفكر الغربي، ومدارسه الفلسفية والتاريخية المختلفة في شتى الميادين البحثية، حتّى المتعلقة منها بالدراسات القرآنية.

لقد سجّلنا اعتماد أركون أساساً على خلاصة ما توصلت إليه الدراسات الاستشراقية، وأبرزها كتاب المستشرق الكبير (تيودور نولدكه Theodore Noldeke) حول (تاريخ القرآن). لقد ذكر جورج تامر في مقدّمة الترجمة العربية للكتاب، أنّ الكاتب قد عالج فيه مسألة نشوء القرآن الكريم، وجمعه، وروايته، والتسلسل التاريخي للسور واقتراحه ترتيباً لها، يختلف عن ترتيبها زمن نزولها كما هو معهود في الإسلام، وقد كان هذا البحث الرّكيزة التي اعتمد عليها تالياً فريدريك شفالي (Friedrich Schwally)، بتوصية من نولدكه في إنجاز الجزء الثاني حول جمع القرآن، كما انتقلت مهمّة إنجاز جزئه الثالث حول: تاريخ النصّ القرآني إلى غوتهلّف برجسترايبر (Gothelf Bergstraber)، حيث تعاقبت على إنجازها ثلاثة أجيال من علماء الدراسات القرآنية الألمان³، وهي ملامح المواضيع ذاتها التي تكرّرت في الفكر الأركوني، بل حتى اعتمد نتائجه في قراءته؛ كتوظيفه لترتيب السور الذي اقترحه نولدكه، من خلال اعتماده في قراءته الألسنية لسورة الفاتحة، كما سيتضح معنا لاحقاً.

¹- المصدر نفسه، ص 85.

²- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، (م.س)، ص 431.

³- نولدكه تيودور، تاريخ القرآن، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر وآخرون، كونراد-أدناور، بيروت، ط4، 2004م،

ص 11.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إنَّ غاية ما يدعو ويصبو إليه أركون، حسب صريح نصوصه، هو تمثُّل العلميَّة والنقد، والحفر والتفكيك، بينما نراه تعذّر عليه الرّجوع إلى نصوص التراث المطردة كثيراً فيما يتعلّق بمسألة جمع القرآن وكتابته على عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، ثمّ زمن أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما... الخ، كما تقدّمها نصوص التّراث في كتب الحديث، والتاريخ، وعلوم القرآن. كما أنّ الكتاب الذي استند إليه أركون، وأشاد بأهميته، ناقش مسألة التّدوين، تحت عنوان (حفظ تدوين الوحي في أيّام محمد على أساس تلويحات قرآنيّة ووضع السور النصي)، وناقشها من خلال الرّجوع إلى بعض الشّواهد القرآنيّة، والمرويات الإسلاميّة، غير أنّ أركون عزف عن التّحقيق في المسألة بمقتضى ما يتبناه من الدّعوة إلى التحري العلمي، وتوظيف المناهج والآليات النقديّة والتّفكيكيّة، وقد نراه جنح إلى هذا إمّا لاعتبار تبني كلّ ما ورد في كتاب نولدكه حول (تاريخ القرآن)، فأغنى نفسه مشقة المباحثة في المسألة، لينتقل إلى الخطوات التي يراها موالية، وإمّا أنّه يختار من الأفكار والمواقف ما يتناسب ونسقه الفكري الذي يريد أن يخطّه في مجال الدّراسات القرآنيّة، أو أنّه فتح مجالات بحث لا قبل له، من جهة الجهد، باستيعابها جميعاً، وفي جميع الحالات الأمر فيه نظر.

إنّ ما يطرحه مثلاً نولدكه لا يخلو من كونه معروض في سياق استشراقي غير مبرّر من نوايا وأغراض. فلقد ذكر المترجم أنّ جذور الاهتمام العلمي بالقرآن ترجع إلى النّصف الأوّل من القرن الثّاني عشر الميلادي؛ حيث توالى ترجماته إلى مختلف اللّغات الأوروبيّة حتى القرن الثّامن عشر، وأنّ هذا الاهتمام في حد ذاته ذا طابع اعتذاري، وهجومي على السّواء، في إطار الدّفاع عن العقائد المسيحيّة التي يرفضها القرآن، ومن ثمّ مهاجمة النبي محمّد، صلى الله عليه وسلم، والكتاب الذي أتى به، وأنّ النظر إلى القرآن من منظار الكتاب المقدّس، ومقارنته به، وحمالات التبشير في الشرق، والدّفاع عن المسيحيّة جعلت دراسة القرآن ليست غرضاً بحدّ ذاته، بل وسيلة سخّرت في سبيل أغراض سياسية، ودينيّة مختلفة¹.

ضف إلى هذا أنّ الدّراسات الاستشراقيّة في عمومها لم تستوعب جميع نسخ التّراث الموجودة في العالم العربي الإسلامي في مقارباتها في شتى الميادين. كما يبقى اعتماد نتائج دراسة معيّنة دون مراجعة وتنقيح أمر يخرق في مصداقيّة الدّراسات التي نقيمها. فقضايا العلم والفكر تبقى مجالاً للأخذ والرّد خاصّة إذا تعلّق الأمر بقضايا ذات خصوصيّة. كما يبدو جلياً تأثر أركون في هذا الجانب بما يراه جاك

¹- المرجع السابق، ص 12 وما بعدها.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

دريدا في كتابه (الكتابة والاختلاف) ؛ الذي انتهى فيه بعد أن حلل بعض المشكلات في منهج ليفي ستراوس إلى المقارنة بين نظريتين، إحداهما تنظر إلى الخلف تحاول أن تبني تصوراً عن معنى أصلي أو حقيقة أصلية، وأخرى تنظر إلى الأمام ترحب صراحة بعدم تثبيت المعنى؛ وهذه الأخيرة نظر إليها باعتبارها رسول التعامل الحرّ مع الظواهر والأفكار¹

وختاماً يمكن القول أنّ البحث عن التعدد المعنوي، الذي تزخر به النصوص، ونصوص الوحي، بقى مبرراً أساسياً لأركون، ليلقي بظلال رؤاه حول مفهوم ومقومات المطلب القرآني المعاصر لنصوص الوحي.

الفرع الثاني: التفكير في الظاهرة الدينيّة

يوظف أركون في إنتاجه الفكري مفردة (الظاهرة)، مقيداً إيّاها بمفردات أخرى، ك: القرآنيّة، الدينيّة، الظاهرة الإسلاميّة، الوحي، وهو في جميع هذا لا يثير تحليلات معمّقة حول المفردة لحظة التوظيف، ولا طبيعة استخدامه لها، إلّا في حدود التفكير فيها كمصطلح مركب. والملاحظ أنّ جميع هذه التعبيرات كانت حاضرة في تفكيره، وشغلت باله، بالنظر إلى مدى اهتمامه وانشغاله بها كمدار بحث أو مساءلة. وقد أظهر أركون ميله إلى دراسة ديانات الوحي في "كليتها، أي بعقل مقارن يرى إلى ما بين ظواهرها ونصوصها من تشابه"².

أشار أركون إلى أن الظاهرة الدينية هي "مجملة السمات المميّزة التي تتيح لنا أن نقبض على خصوصية الذروة الدينية بالقياس إلى الذروة السياسية، والذروة الثقافية، والذروة القانونية، والذروة الأخلاقية، والذروة الجمالية أو الفنية، والذروة الاقتصادية"³، وقد تعدّى بفكره إلى ما وراء هذه الإشارة من خلال مواقف فكريّة مغايرة ذات علاقة، كطرحه فكرة أشكلة الظاهرة الدينيّة، خصائصها، مفهوم اللّغة الدينيّة، الدّين واللّغة الدينيّة... الخ، وكلّ ما له وشائج قربي بالموضوع.

وقد فكّر في الظاهرة القرآنيّة، كإحدى أبرز التّجليات الكبرى للظاهرة الدينيّة التّوحيديّة، وتحدّث عنها، كما ذكر، "كما يتحدّث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية"⁴.

¹ جوناثان كلر، جاك دريدا، ضمن كتاب جون ستروك، البيويوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، (م.س)، ص 212.

² بلقرين عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 394.

³ أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 272.

⁴ أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 199.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ملمحاً لمدى أهميتها بالنسبة لما يقدمه من فكر في الظاهرة الدينيّة عموماً، لكن وفق الطّريقة التي يختارها، والمقاصد التي يتبنّاها.

أعلن أركون أنّ جميع كتاباته تشهد على محاولته استفتاح ورشات جديدة للبحث في حدود هذا المجال، ورشات تهدف إلى "تشكيل علم أنثربولوجي للقاعدة الثقافية والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ. كما وتهدف في ذات الوقت إلى تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية فالمسيحية فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا"¹. وفي هذا إحالة إلى ضرورة القراءة الأنثربولوجيّة، التي تستهدف دراسة الظواهر، وفي أخصّها بالنسبة لحقل اشتغاله الظاهرة الدينيّة المتعلّقة بديانات الوحي، انطلاقاً من الظاهرة القرآنيّة. ويحمل الذي ذكر مبرّر ومسوّغ طبيعة ما يقدمه أركون في جانب قراءة النصوص الدينيّة، وفق ما يتصوّر ويرى.

الفرع الثالث: المقاربة النصيّة للوحي

بيّنا في الفصل السّابق المكانة، والأهمية التي احتلّها مفهوم النصّ ودراسته لدى بعض المفكرين الغربيين، الذين تأثّر بهم أركون، ومن ثمّ هذا حدوهم في محاولته مقارنة نصوص الوحي، وفق الآليات والمناهج التي تقدّمها الدّراسة الأدبيّة والنصّيّة المعاصرة، والتي تحمل من الأفاق الجديدة، بالنسبة لأركون، ما جعلها تتبوأ أهميّة بالغة في مشمول منظوراته الفكريّة العامّة، حيث خصّص لها مساحة، اقترب فيها من محاولة، دعت عنده إلى ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني، قراءة ألسنيّة معاصرة. يدرك أركون أهميّة نصوص الوحي في حياة مجتمعات الكتاب، كما يسميها، ويعي جيّداً أنّه تشكّل ضمن حدود تفسيرها وتأويلها تراثاً فكرياً، اشتغل على دراسته كباحث ومفكّر مختص بالفكر الإسلامي، حيث تأسّست اهتماماته بقراءة النصّ القرآني بشكل خاص، رغم أنّه ولج أبواب سياقات درسيّة مختلفة حول الوحي في عمومه، كمتعلّق يمسّ الدّيانات السّماويّة الثلاثة.

ضمن السّياق الذي ذكرنا، يرى بلقزير أنّ احتمالات تفسير فكرة قراءة النصّ القرآني لدى أركون قد تكون نشأت في وعيه، ومشروعه العلمي ضمن سياق إهتمامه بعلم التّفسير، وقراءة كتبه الكبرى. كما قد يكون إنصرافه إلى كتّب التّفسير نتيجة تفكيره في إعادة قراءة النصّ القرآني، أو ناجم عن ميله الدائم إلى التّفكير في قراءة الظاهرة الدينيّة في كليتها تأسياً بالغربيين في نقدهم التّاريخي لكتبهم

¹- المصدر نفسه، ص 275.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

المقدّسة (العهدين القديم والجديد)، أو أنّ وُلوعه، وافتتانه بالمناهج الغربيّة الحديثة، والدّرس اللّساني- السيميائي والأنثربولوجي، والنّقدي التّاريخي... الخ في قراءة النّصوص جعله يجرب تطبيق هذه النتائج الجديدة على النّصّ الدّيني عسى أن يُضيء بعض مستوياته الدّلاليّة¹. إنّ هذه الاحتمالات التي ذهب إليها عبد الإله بلقزيز سواءً مجتمعةً أو منفردة، ينعكس حضورها الجليّ أو الضمني في منتج الفكر الأركوني، مثلما اتّضح معنا في العنصرين السّابقين؛ البحث عن تعدديّة المعنى، والبحث في الظاهرة الدّينيّة. ومع هذا يمكن التّأكيد أنّ المقاربة النصيّة للوحي ذات تأثير كبير في توجّه أركون صوب القراءة التي يريدّها، وليس أدلّ على ذلك من كثرة تردّد عبارته (ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني). وحسب أركون لا يخلو هذا المنحى من رغبةٍ جامحة في تحقيق أغراض علميّة وبحثيّة مثل التي حققها نقد نصّي التّوراة والإنجيل، والتي رأى فيها إمكانيّة متاحة بالنسبة للقرآن، باعتباره (نصّ وحي). تبدو على هذا النّحو، فكرة (قراءة النّصّ القرآني)، أكثر ارتباطاً بمسألة (الكتابة)، ضمن التّنظيرات اللّغوية الغربيّة الحديثة، حول: الكلام، اللّغة، المنطوق، المكتوب، العبارة...، وما تحمله من وشائج قربي، وترابط مع العناصر الثّقافيّة والاجتماعية، السّياسيّة والتّاريخيّة... الخ. فلو رجعنا مثلاً إلى كتاب (علم اللّغة العام)²، لمؤلفه (فريدينان دي سوسير)، لوجدناه يقدّم درساً رصيناً ضمن التّنظيرات الغربيّة الحديثة حول: علم اللّغة (من حيث التّاريخ، الموضوع، الهدف)، علم اللّغة والكلام، العناصر الدّاخلية والخارجيّة للغة، الصّورة الكتابيّة للغة، النّظام الصّوتي (فونولوجي) ومبادئه، الفونيمات في (السلسلة الكلاميّة)، طبيعة الإشارة اللّغويّة، وصفة الثّبات والتّغير فيها، علم اللّغة الثّابت والمتغيّر... الخ. وقد لا حظنا أنّ جميع هذه العناصر مبنوثة في ثنايا الدّرس الأركوني، الخاص بالمقاربة اللّغويّة الألسنيّة التي يقدّمها حول النّصّ القرآني، وفقاً لسياقات مختلفة وردت فيها، إجمالاً وتفصيلاً. وهو في هذا يطمح من النّاحيّة الإجرائيّة إلى تحقيق درس ينتبه إلى ما أسماه "العمليات الاعتباطية الناتجة عن كل قرار يتّخذ بقراءة عادية لعبارة لغوية تُقدّم نفسها صراحةً بصفتها كلاماً موجّهاً لكي تصغي إليه جماعة متجمعة في ظروف خارجية معيّنة واستعدادات داخلية محدّدة بكل دقة"³.

¹ بلقزيز عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 394.

² فريدينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار أفق عربيّة، بغداد، 1985م، ص 272.

³ أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 145.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وسواء تعلّق الأمر بقراءة كلام شفهي، أم نصّ مكتوب فإنّه يجب علينا، وفي جميع الحالات، "أن نتلقّى لغةً ما، أي أن نفك رموز (تصنيف ما، وخلق للأشياء وللعلاقات بين الأشياء)"¹، على منوال ما ذهب إليه عالم الألسنيات الحديثة إميل بنفينيست؛ أي الرجوع إلى مرتكزاته في الدّراسة اللّسانيّة، الّتي تتأسّس عنده على منظوره الخاص بالجملة كأصغر وحدة للخطاب.

وقد رأى أركون أنّ التّفسير الإسلامي ذاته ما انفك يستهدف مثل هذا الاهتمام منذ لحظة تثبيت نصّ المصحف. لقد كانت "المقدّمات اللّغوية البحتة التي تبتدئ بها كتب أصول الفقه تشهد على الوعي الحادّ والواضح بالشروط اللّغوية، أو المشروطية اللّغوية، لكل عملية تفسير"²، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ التّفسير الكلاسيكي يجهل الألسنيات التّحليليّة الحديثة للنصّ؛ أي نظرية القراءة المعاصرة. فالفعالية التّفسيرية الكلاسيكيّة ظلّت "منغلقة داخل الفضاء الإيستمولوجي القروسطي حتى في فترتها الأكثر إنتاجاً وإبداعية (أي بين القرنين الثاني والسادس للهجرة/ الثاني والثامن عشر للميلاد). بل وحتى في الفترة المعاصرة، فإن التفسير الإسلامي يظلّ محكوماً تماماً بالأسبقية اللاهوتية (أو المسلّمة اللاهوتية) التي تقول بأن القرآن غير مخلوق"³. وفي حدود هذا المنظور يؤمن أركون أنّ القيام بقراءة جديدة للقرآن لا يمكن أن تكون كما وصف "تمريناً ذهنياً مهتماً فقط بالتركيبات الشكلانية أو (بتجميع الحقائق وتراكمها)"⁴، بل أمراً مغايراً. وهو في كلّ ذلك لا يتوانى في تحديد حقيقته، ويضمّن مبرراته في الذي ذكرنا، والذي لم نذكر.

إضافةً لما ذكر يمكن القول أنّه ما كانت لتوجد لديه هذه العلاقة مع النصّ، درساً، وتحليلاً، بعيداً عن تقييم مدى صوابها أو خطئها، لو لم تكن هناك وشائج ارتباط وقربى بين الدّات القارئة والنصّ، فلعلّ بعضها مضمرة في مكنونات النفس، والتي طُبعت فيها بفعل ظروف النّشأة والتّكوين. فأركون في قرينته ومرحلة صباه، كما يذكر، كان خاله محقّقاً للقرآن، وكان يقرأه معه بالطريقة المعهود حفظ القرآن بها في الجزائر؛ أي بالتكرير والقراءة الجماعيّة.

¹- المصدر نفسه، ص 145-146.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 94.

³- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 146.

⁴- المصدر السابق، ص 146.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ونعتقد أنّ جملة العناصر التي أتينا على ذكرها حول ما تعلق بالقراءة سيزداد وضوحاً من خلال بياننا مداخل وأهداف، وعوائق القراءة الأركونية للنصّ القرآني، وفقاً طبعاً لما يقدمه، للتضافر جميعها معلنةً أنّها تشكل التوجّهات الظاهرة، والمضمرة من قبله التي يريد أن يقولها

المبحث الثاني: مداخل وأهداف وعوائق القراءة عند أركون

إنّ المداخل هي المنافذ التي تسلّل من خلالها أركون للتأسيس لقراءته، والتسويق لها ضمن النطاق الفلسفي والفكري الذي تبناه لمدى أهميتها، وفعاليتها، وتميّزها، بالنسبة له، كرؤية معاصرة، كفيلة بحلّ إشكاليات الفكر الإسلامي إذا ما ذهبنا بها بعيداً، ومن ثمّ حلّ أو فك أسر العديد من القضايا الواقعة تحت تأثير الماضوية المطلقة والمؤبّدة، والتي عبّرت عن رغبة تحقيق أهداف، يسعى أركون إلى تأكيد وجود لها في مجال قراءة النصّ القرآني، في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال العمل على إزاحة عوائق يرى أنّها حاجزا يحول دون تحقيقها. وقد تكفّل مقامنا البحثي هنا الوقوف عند كلّ من (المدخل، الأهداف، العوائق)؛ كعناصر فاعلة ومكمّلة لما سبق ذكره، حول جميع ما تعلق بقراءة النصّ القرآني الذي تصوّره أركون.

المطلب الأوّل: المداخل

تعدّدت مداخل أركون إلى مطلبه القرآني للنصّ القرآني؛ فقد يحصل لدى أيّ مشتغل على فكر أركون إمكانية تحديد بعضها كما يتضح له، وقد أفادتنا قراءتنا حصر بعضها في مقاربتة حول الوحي لكن كمدخلٍ، وموقفه الخاص من القراءات التّراثية و رؤيته حول المجاز، ودعوته الخاصّة إلى التاريخية. على نحو ما سيوضّح ملامحها عرضنا الآتي.

الفرع الأوّل: الوحي

الوحي إحدى أبرز المداخل الأساسيّة، التي فتح من خلالها أركون منافذه المؤدّية إلى قراءة النصّ القرآني، حيث اهتم، "بموضعة مسألة الوحي ضمن منظور علوم الإنسان الحديثة"¹، وظلّ يردّد مراراً وتكراراً، بضرورة الأخذ بمنظور المعرفة الإنسيّة والسيميائية والتاريخية والأنثروبولوجية في قراءته. وياشر ذلك؛ فميّز على نحو ما تبين معنا في الفصل الثّاني من الدّراسة بين مستويين منه، فانتهى به الأمر إلى الاتكاء على قول المعتزلة بأنّ القرآن مخلوق. وقد قادنا هذا إلى محاولة تبين المسألة كما هي

¹- أبي نادر نابلة، التّراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س)، ص 85.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

عند المعتزلة، ثمّ عند أركون، حيث يمكن تبيين ضروب الرّأيين، بما يفيد وتحديد طبيعة التّوظيف الذي تأسس عند أركون لهذا الرّأي.

أولاً: مسألة خلق القرآن عند المعتزلة

سبق وأن أشرنا إلى بعض ملامح الموقف المعتزلي المتعلّق بهذا الجانب، غير أنّنا في هذا الموقف سنتوسّع قليلاً فيما قرّره تاريخ الدّرس الكلامي المعتزلي، الذي وضع أصولاً وقواعد عقلية، مقرّرة عنده مسبقاً، جعل منها حكماً، تنضبط من خلالها جميع أرائه الكلاميّة، تعرف بأصول المعتزلة الخمسة، وهي "التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"¹. والحقيقة أنّ استناد أركون إلى مقولة المعتزلة (القرآن مخلوق)، تحتاج إلى توضيح ذلك ضمن نسق الطرح الاعتزالي.

سنبدأ من مفردة الأصول التي تعني، على نحو ما ذهب إليه الشّهريستاني، "معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بأياتهم وبيّناتهم، وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أنّ الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة الله وطاعته، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتّوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، فالأصول هي موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه. وقال بعض العقلاء: كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع"². ويضع الشّهريستاني، في عبارته الأخيرة، "تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع... والإشكال الذي أمامنا الآن، هو أنّ المسلمين فعلاً اختلفوا في الأصول: في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل"³، وهو الإشكال الذي لم يناقشه أركون تماماً، كما سيتبين معنا في رأيه تالياً، حتى يتسنى له توظيف مقولة (القرآن مخلوق)، لأنّها ذات علاقة بالإشكال المطروح.

لقد دار أصل التّوحيد عند المعتزلة حول البحث في "صفاته تعالى وكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات"⁴، حيث واجهوا موقف من كان معهم من المشبهة والمجسّمة، فلجئوا إلى "القرآن وإلى السنة

¹- القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (م.س)، ص6.

²- الشّهريستاني محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة، ط1968م، ج1، ص41-42.

³- النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966م، ج1، ص488.

⁴- مهري حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993م، ص193.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الصحيحة يتأملونها ثم يضعون فكرتهم عن الله¹، فنشأت مشكلة الصفات من خلال النظر والتدبر في كلا المصدرين، يقول ابن خلدون في المقدمة "ذلك أنّ القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في أي كثيرة، هي سلوب² كلها وصريحة في باهما، فوجب الإيمان بها، ووقع في كلام الشارع، صلوات الله عليه، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثم وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ومرة في الصفات"³.

فذهب المعتزلة إلى أنّ أول ما يجب على المكلف هو النظر في معرفة الله تعالى، وهي من الواجبات المضيقّة التي لا يسع الإخلال بها، ولا يقوم غيرهما مقامها، على أنّ النظر هو التفكير والتأمل والتدبر في الأدلة للوصول بها إلى المعرفة، فيحصل العلم بأنّه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية، فيحصل العلم بكمال التوحيد⁴، الذي هو في اللغة: "الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد"⁵، وفي اصطلاح المتكلمين "العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به"⁶. والواحد هو "الشيء الذي لا يصح انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه من الوجوه، ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"⁷. من هذا المنطلق شكّلت وحدة الذات الإلهية مدار مدارس كلامية نتجت عن "تنزيهه تعالى عن كل نقص يمكن أن يشوبه، وكانت هذه هي الفكرة الجوهرية التي قامت عليها أبحاث المتكلمين في مجال الصفات سواء معتزلة أو أشاعرة"⁸، فالله واحد (ليس كمثله شيء)⁹.

وفق ملامح هذا المنظور تطوّر الدرس الكلامي في البيئة الإسلامية، واستطاع أن يُمَوِّعَ تَمَفُّصَاتِهِ الدَّرْسِيَّةَ عَلَى نَحْوِ مَا، شَهِدَتْ فِيهَا مَبَاحِثُ الصِّفَاتِ تَرْتِيبَاتٍ، أَخَذَ فِيهَا التَّقْسِيمُ الدَّرْسِيَّ لِمَسَائِلِهَا الْكَلَامِيَّةِ مَكَانَةً مَهْمَةً، فَانْتَضَمَتْ وَفَقًا لِذَلِكَ فِي مَجْمُوعَاتٍ مَتَنَاغِمَةٍ، مِنْ صِفَاتِ (الذَّاتِ، وَالْفِعْلِ، وَالخَبْرِيَّةِ)، أَسَّسَ لَهَا كُلَّ فَرِيقٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَفَقَ مَا يَتَبَنَاهُ فِيمَا يَرَاهُ حَوْلَ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ. وَلَقَدْ كَانَتْ

¹- النّشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (م.س)، ص 490.

²- "أي سألبة عن الله التشبيه بالخلق". ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، (د.ت)، ص 427. هامش (2).

³- المصدر نفسه، ص 427.

⁴- القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (م.س)، ص 39 وما بعدها.

⁵- الجرجاني على بن محمّد السّيد الشّريف، التّعريفات، (م.س) ص 62.

⁶- القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (م.س)، ص 128.

⁷- الشّهرستاني عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 2009م، ص 85.

⁸- مهري حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، (م.س)، ص 195.

⁹- سورة الشّورى، الآية 11.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

للمعتزلة آراء خاصة فيما يتعلق بمفهومهم لباب الصفات؛ فقد أجمعوا على "أنّ للعالم مُحدث قديماً عالماً حياً لا لمعان، ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر، غنياً واحداً لا يدرك بحاسة، عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح ولا يريد"¹، على خلاف الأشاعرة الذين "أثبتوا أن الصفات معان قديمة قائمة بذات الله تعالى"². وقد ذكر البغدادي الفصول التي اجتمع عليها أهل السنّة، أنهم قالوا في الركن الرابع: "وهو الكلام في الصفات القائمة بالله عز وجل. إنّ علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية. وقد نَقَتِ المعتزلة عنه جميع الصفات الأزلية، وقالوا: ليس له قدرة، ولا علم، ولا حياة، ولا رؤية، ولا إدراك للمسموعات، وأثبتوا له كلاماً محدثاً"³.

في خضم هذه الحقل الدائرة في نهج المعتزلة حول مسائل شتى، انطلاقاً من نظرية المعرفة، وتأثيرها على أصل التوحيد، فالبحث في مشكلة الذات والصفات، ومنهجهم العقلي الاستدلالي في تقريرها، ومقولاتهم بالحدوث، والكمال والنقص، وتعلّق الصّفة بالموصوف...، والتي شهدت تردّدا وانتشاراً وتوسّعاً عندهم، وعند خصومهم، في إطار المسارات التي شهدها تطوّرات الدرس الكلامي في ساحة الفكر العقدي الإسلامي، نبت موضوع خلق القرآن، الذي "يتعلق بصفات الله عند مثبتي الصفات الأزلية، ويتعلق بفعله عند الذين ينفونها... وتتلخص المشكلة في أن الذين قالوا بالصفات الأزلية لله أثبتوا كلام الله قديماً، وأول من قال بهذا من المتكلمين عبد الله بن كلاب؛ لأن السلف كانوا يتخرجون من وصف القرآن بأنه قديم، وقالوا فقط: إنه غير مخلوق، لكن المعتزلة زادوا بأن كلام الله مخلوقٌ محدثٌ. وميز الأشعري متابعاً لابن كلاب بين الكلام النفسي الأزلي القديم، والكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر، وهو حادث"⁴. وعلى هذا النحو تبدو المشكلة المعبر عنها (بخلق القرآن) ذات علاقة في جزء كبير منها بتصنيف كلام الله في صفات الأفعال، وبالتالي فهو مخلوق، أو صفات الذات فهو إذاً غير ذلك، ثمّ التفريق بين الكلام النفسي، والكلام المؤلف من ألفاظ.

لقد تكلم القاضي عبد الجبار في حقيقة الكلام، وإبطال قول من يقول إنّ القرآن قديم، فالمتكلم هو فاعل الكلام، بقوله: "إن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا

¹- المرتضى أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، س 1316هـ، ص 6.

²- مهري حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، (م.س)، ص 203.

³- البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، (م.س)، ص 232.

⁴- القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (م.س)، ص 528. هامش (1).

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن¹. إضافة لهذا تضمّنت حقيقة الكلام عند القاضي محاولة فرز لغوي رأى فيه "الأولى أن نقول في حده: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظام من الحروف مخصوص"². أمّا الكتابة حتّى وإن عظم الانتفاع بها فهي لا تبلغ درجة الكلام، ففائدتها تترتب على الفائدة بالكلام أولاً. وإدخال كلام الله المنزل في باب النعمة، لدلالته على الحلال والحرام، والشرائع والأحكام، فلا يجوز أن يعرّى من الفائدة، إذ لا يجوز "أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا يبيّنه؛ لأن ذلك يتنزّل في القبح منزلة مخاطبة الزنبي بالعربية والعربي بالزنجية، فكما أنّ ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث، كذلك في مسألتنا"³، واعترض من خلال هذه الوجهة على القائلين بقدم القرآن، فعنده لا يصح الانتفاع بالقديم.

وإذا كان الأمر في مسألة خلق القرآن عند المعتزلة، كما يظهره ما ذهب إليه القاضي، الذي اخترناه كممثل لمدرسة الاعتزال، والتي كانت بدورها "نقطة تقاطع شديدة التأثير في تشكيل بنية العلاقة بين التيارات الكلامية الإسلامية"⁴، قد ارتبطت بمحاولة البحث عن فهم للعقيدة الإسلامية، "من خلال تأويل الآيات أو الاعتماد على فهم اللغة"⁵، فإنّ وقفنا البحثية هنا تستدعي المرور إلى تبين طبيعة طرحها عند أركون.

ثانياً: خلق القرآن عند أركون

سنبدأ في هذه المحاولة من مفهوم أركون لمعنى المعتزلة؛ فهي تعني حرفياً عنده "أولئك الذين وضعوا أنفسهم جانباً واعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمّل والتفكير"⁶، غير أنّ الأرثوذكسيّة، كما يرى، استعملت التسميّة، وحرّفتها عن معناها الأصلي، فأصبحت تعني المعزولين والمتفرقين عن الأمة، لأجل الحطّ من

¹- المرجع نفسه، ص 528.

²- القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، (م.س)، ص 529.

³- المصدر نفسه، ص 531.

⁴- الأعرجي ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-العتبة العباسية المقدّسة، العراق، ط 1، 2017م، ص 348.

⁵- مهري حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، (م.س)، ص 202.

⁶- أركون محمد، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، (م.س)، ص 60.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

قيمتهم وتسفهمهم. وقد استندوا في طرحهم للعديد من المسائل على مرجعيتهم الثقافية المزدوجة (الوحي، والفكر الإغريقي).

والحقيقة أنّ ما ذكره أركون هنا يوافق كالعادة ما يخدم توظيفاته، بدليل قوله: "كان هؤلاء المفكّرون قد عالجوا بعض المسائل الأساسية للسّاحة الفكرية التي تهمننا هنا"¹. ثمّ إنّ إحالته مرجعية المعتزلة فيما ذهبوا إليه، إلى الفكر الإغريقي فيها نظر؛ فلقد اختلف الباحثون حول طبيعة هذا التأثير ومدى أصالته في طرحهم الكلامي، بين من يصرّ على امتداد فكرهم في بعض مسائل الكلام إلى عناصر يونانية، على إثر حركة الترجمة التي شهدتها الحياة الإسلامية حينها²، أو إلى عناصر مسيحية ومهودية، وبين من يرى أنّ "هناك تأثير خارجي، لكن هذا التأثير كان من حيث الرد على المخالفين وإثبات التنزيه المطلق لله تعالى"³. فالمقام البحثي يقتضي بداية التّثبت من المسألة.

ويرى أركون في القول بخلق القرآن عند المعتزلة موقف تيولوجي مبتكر، يمثل موقف حدائنة في عزّ القرن الثّاني الهجري، كان قادراً على توليد عقلانية نقدية تضاهي عقلانية الغرب الأوربي التي شهدتها في القرن الثّالث عشر، وهو ليس مجرد كلام، بل يعني أنّ إدخال بعد الثقافة واللّغة في طرح المشكلة، اللّذان هما من صنع البشر لا من صنع الله⁴.

في ضوء هذا السّياق من التحليلات تعرض أركون إلى فكرة خلق القرآن في العديد من المواطن الفكرية المتقاربة من جهة المضمون، منها أنّه يثمنها كموقف، ويشيد بأهميته كمنافسة "خصبة كانت ستعطي شيئاً كثيراً لو استمرت"⁵، ثمّ غلقها مع الخليفة القادر ضمن ملابسات الظروف التاريخية المعروفة⁶. ومعنى أنّ القرآن مخلوق عند المعتزلة، كما فهم أركون، "أنّ القرآن ليس أزلياً كالله، وإنما هو مخلوق في لحظة ما من قبل الله. فالله هو وحده الأزلي والسرمدى. لقد خلقه الله بإرادته في لحظة معينة من لحظات التاريخ. هذا في حين أنّ الموقف الأرثوذكسي (أي الموقف الذي رسّخته السلطة بصفته أنه وحده الموقف المستقيم أو الصحيح) يقول بأن القرآن مزامن لله عز وجل، بمعنى أنه سرمدى مثله، وليس حادثاً أو مخلوقاً في لحظة ما... لقد وجد منذ الأزل كالله؛ لأنه كلام الله، ولا يمكن

¹- المصدر نفسه.

²- ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، (د.ت)، ج 1، ص 55.

³- مهري أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، (م.س)، ص 201.

⁴- أركون محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، (م.س)، ص 61.

⁵- محمّد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، (م.س)، ص 186.

⁶- محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 11.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

فصل كلامه عنه¹. كما يرى أن خلق القرآن له انعكاسات مباشرة على تفسير القرآن، أو ما يدعى في علم الأديان بالتأويل (L'herrméneutique)؛ فكونه متجسد في لغة بشرية وحروف عربيّة، يفتح إمكانيّة استخدام مصادر فقه اللغة في تفسيره وبيان أسراره، والتوصّل إلى المقاصد الإلهيّة المعبر عنها في لغة بشرية، ويزيد على هذا قوله بوجود: الخلق على المستوى الإلهي المتعالي، والخلق على المستوى التاريخي البشري، في إشارة منه إلى تاريخيّة القرآن، التي يريد أن يثبتها كمقولة لا مفرّ منها، على الرّغم أنّ هذا يتنافى مع المبادئ التّقديّة، والمقتضيات التّحديثيّة التي يؤمن، من جهة تأسّسها على اللايقينيّة، واللاثبات، فكلّ شيء خاضع لنقد والتبدّل والتّحوّل.

وفي مقابل الإمكانية الواعدة لنظرية كامنة في الموقف المعتزلي يستظهر أركون الموقف الحنبلي بصفته أنّه يضع القرآن خارج كل ما هو بشري كلياً، إذ ينبغي أن نتلقى القرآن غضاً طرياً كما أنزل؛ أي بلا كيف؛ أي دون أن نسأل: كيف نفهمه، أو كيف نفسره، فهو ليس بحاجة إلى تفسير أو تأويل، نتلقاه ونتشرّبه داخلياً كما هو على الرّغم من ثبوت ممارسة التّفسير والتّأويل له². ليس ببعيد عن الذي ذكر يقدم أركون تحليلات ذات علاقة بالأثار المترتبة عن فشل نهج المعتزلة في السّاحة الإسلاميّة، كما يراها طبعاً، في إحداها يرى أنّ الوعي الإسلامي قد دمج الاعتقاد بأنّ جميع الصّفات المضمومة في المصحف تحتوي على كلام الله ذاته، فالقرآن المكتوب يضاهاي الخطاب القرآني، أو القرآن المتلو، الذي هو نفسه الانبثاق المباشر (من أم الكتاب)³، ويمرّ من خلال هذه التّوجّهات البحثيّة إلى سلسلة أخرى من التّحليلات تكاد لا تنتهي تقود إحداها إلى الأخرى، نذكر منها: ظاهرة الكتابة وارتباطها بالدولة، والثقافة العامّة (ثقافة الموظفين والكتاب في خدمة الدولة)، الدولة المركزيّة والمجتمع المجزأ المعبر عنه في (القبائل والعشائر والأسر)، والثقافة الشّفهيّة... الخ.

بعد الذي ذكر حول مسالة خلق القرآن في نهج المعتزلة، ثمّ لدى أركون كما هو مثبت في بعض المواطن من فكره، تبين أنّه يتمسّك بداية بقول المعتزلة بحدوث القرآن، وهو لا يناقشها على الطّريقة التي عرضها المعتزلة في موقفهم الكلامي، بل يطوّعها حسب ما يخدم أفكاره المثارة من وجهة النّظر الحدائيّة، ذلك أنّ القرآن "كحروف وأصوات حادث لكن حقيقته مردها إلى العلم وهو من الصفات

¹ محمّد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، (م.س)، ص 187.

² المصدر نفسه، ص 188.

³ محمّد أركون، نافذة على الإسلام، (م.س)، ص 62.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الذاتية¹، ثم أنّ وجهة نظر المعتزلة في المسألة تكتمل من جهة الوعي بحقيقتها من خلال مقارنتها بأراء الأشاعرة، غير أنّ أركون لم يناقش البتة الموقف الأشعري، إلا في حدود تصنيفه، ووصفه بالأرثوذكسي، على الرغم من تمسّكه به "عندما يريد زحزحة التراث"². ثم إذا كان أركون يؤسّس للقول بالتاريخية، فإنّ "القول بخلق القرآن لا يستلزم القول بالتاريخية، ومن هنا لم يقل المعتزلة بتاريخية القرآن"³. ويمكن القول أخيراً أنّ الطرح الكلامي لمسألة خلق القرآن أو غيرها، نبت في ظلّ الأخذ بدلالات أو تأويل ألفاظ الآي الكريمة، والتي لا تخلو من الإشارة إلى لفظة الحدوث أو إحدى مشتقاتها، قال تعالى: (مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ)⁴، (أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا)⁵، (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ)⁶، فهو بحال لم يكن معزولاً عن مقتضي ما تفيد هذه الآيات من معاني.

الفرع الثاني: القراءات التراثية والمجاز

يحتلّ موقف أركون من القراءات التراثية، التي أنتجها الفكر الإسلامي الكلاسيكي من خلال محاولاته المتكررة لفهم معاني القرآن، وتفسير آياته، وما نحاها في دراسته للمجاز، مكانة بارزة عنده، في حدود الإشكالات المتعدّدة، الفكرية، والفلسفية، والتاريخية، والدينية... الخ، التي أثارها في منتجه الفكري، بما يسمح والقول بأنّ الاهتمام بهذه الجوانب يعدّ مدخلاً أساسياً في التوجّه صوب ما أقدم عليه من ضرورة إعادة قراءة القرآن، وهذا ما سنحاول توضيحه في عناصر هذا الجزء من المباحث.

أولاً: التفسير الإسلامي

يزخر التراث الإسلامي بتفسيرات متعدّدة لعلماء الإسلام عبر التاريخ، شكّلت مجال مدارس لدى العديد من المفكرين المعاصرين، منهم محمّد أركون الذي تردّد موقفه من التفسير الكلاسيكي، كما يسميه، في أكثر من تسع مؤلفات فكرية له، تباينت في محاولة حصر وجهة النظر التي يريد أن يلقي بها في المواضيع المختلفة، حيث يرى ضمن سياق تحليلي حول موضوع (الوحي والثورات)، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً في الفصل الثاني، أنّ المفسرين "كانوا مشروطين بظروف ثقافية وسياسية واجتماعية محدودة تماماً. وقد خدموا في الغالب السلطات المهيمنة أكثر مما خدموا البيوطوبيا المتعلقة بالبحث

¹- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، (م.س)ص 430.

²- المرجع نفسه، ص 430.

³- المرجع نفسه.

⁴- سورة الأنبياء، الآية 2.

⁵- سورة طه، الآية 113.

⁶- سورة الزمر، الآية 23.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

عن النجاة الأبدية، باعتبار أن هذا البحث ينبغي أن يشكل أفق الفكر والسلوك في آن معاً¹. فخطاب الوحي، من وجهة نظر تاريخ الفكر، بحسبه، يطرح أو يحمل مفاهيم ثوريّة، فهو كلام متجه نحو الفعل والممارسة، يؤثّر في تاريخ البشر، ويقدم حلول عمليّة للحالات القصوى للوجود البشري، فالآثار الإيجابية أو السلبية لخميرته الثوريّة مرتبط بالحقيقة التي يقدمها المفسرون، وتفسيراتهم ضمن المشروطيّة السابقة.

وحسب أركون وضمن سياقه التحليلي ذاته، فإنّ نضال الثورات العلمانيّة في أوروبا، حتى وإن رمت الثورات الدينيّة ومصدرها الوحي في القديم البالي، فالوحي، إنطلاقاً من اعتباره مجمل النصوص المجموعة في مدونات، و"كخطاب نبوي ذي بنية أسطورية وتحويلية رمزية للحالات المعاشة أو المحتملة للوجود البشري لم يتجاوز من قبل الثورات الحديثة. ولكن الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم المتشكّلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة أصبح بالياً مستهلكاً ومُتجاوزاً من قبل الفكر الحديث أو الثورات الحديثة"². ومن هنا يمرّ أركون إلى تقرير أنّ "التقنيات التأويلية المستخدمة من قبل الفقهاء والمفسرين بالأمس واليوم تعتبر لاغية وغير مقبولة من قبل الإجماع العلمي الحديث"³. هذا الإجماع الذي تمثّله، حسب مقولته السابقة، التوجّهات الفكرية الغربية الحديثة في ميدان علوم الإنسان والمجتمع التي تقدّمها الحداثة، والتي يعتبر نفسه أحد ممثليها، فكتابات "تظهر تقارباً كبيراً مع الاتجاهات الحديثة في الفكر الأكاديمي الفرنسي، وبخاصة مع اللغويات البنيوية والكتابات ما بعد البنيويّة لبول ريكور P. Ricœur وميشيل فوكو M. Foucault والتفكيكية لجاك دريدا J. Derrida"⁴، كما وأن بيّننا ذلك، في حديثنا على مشاربه الفكرية المتنوعة من هذا الفكر.

إنّ موقف أركون من التفسير هنا مرتبط أساساً بدعوة المسلمين إلى ضرورة "التفكير جدياً بمسألة القطيعة الإبستمولوجية مع اللاهوت القروسطي والفضاء العقلي القديم"⁵، التي يستحضر فيها عناصر تجربة القطيعة الأوروبية مع اللاهوت، وكيف رافقتها عملية نقد متدرّجة، بينما تواجه المجتمعات الإسلاميّة هذه القطيعة دفعة واحدة. لذا فإنّ هدفه "التمهيد لهذه القطيعة بالنسبة

¹- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 93.

²- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 93.

³- المصدر نفسه.

⁴- جاكسون روي، نيتشه والإسلام، (م.س)، ص 130.

⁵- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 105، هامش (ق).

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

للإسلام عن طريق بلورة فكر نقدي جذري - لكن متدرج- للاهوت الإسلامي القديم"¹، وقد استدعى هذا عنده، تحديد موقفه من التفسير في الذي ذكر خلال سياقه الدراسي هنا.

ثم إن ما سيذكره أركون في مواطن فكرية مغايرة سيكون خادماً لمنحاه هذا؛ فقد رأى في كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التفسير) ما مفاده أن "كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تأسيسية أرثوذكسية (أي مستقيمة، صحيحة، مُجمَع عليها من قبل رجال الدين)"². ويشكّل هذا الرأى جزءاً من عناصر التأسيس الدراسي الذي يقدمه للقراءة الجديدة التي يريدها، والتي عبّر عنها بـ (كيف نقرأ القرآن اليوم؟)، والتي تحكمها هنا جملة من المنظورات التي يتعدّر فرشها جميعاً هنا، نذكر منها فقط تساؤله: ما إذا كان العمل التراكمي للاستشراق فيما يتعلق بالدراسات القرآنية يتيح الانتقال إلى مرحلة جديدة من الدراسات القرآنية؟ يعوّل فيها على زحزحة "مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا التاريخي"³، والتي هي عناصر مفقودة لدى الاستشراق؛ أي لدى المؤرخ السردى الوصفي والتصنيفي.

إن إستراتيجية أركون فيما أطلق عليه (اسم التّدخل العلمي حول القرآن)، التي تقوم أساساً على مجموعة من العناصر المتضافرة، تظهر فيها دعوته إلى الأشكلة، بمعنى "نزع البداهة عن التراث ووضعه على محكّ التساؤل والنقد من جديد"⁴، النّقد الذي تقدّمه العلوم الإنسانية الحديثة، وهو كأولوية مغيب في الدراسات الاستشراقية المنجزة حول القرآن، قد ترتب عليها العديد من المخرجات فيما يتعلق بموقفه من القرآن وتفسيره، كالحكم الذي ذكرناه سابقاً، وأنّ الدراسات القرآنية تعاني من التأخّر بالنظر إلى ما حقّقته الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن تقارن بها باستمرار، كما أنّه توجد في النصّ القرآني "وتوسعاته التاريخية مادة حقيقية من أجل امتحان مقدرة العقل على فكّ أغاز منتجاته الخاصة"⁵.

¹- المصدر نفسه، ص 106، هامش (ل).

²- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 65.

³- المصدر السابق، ص 27.

⁴- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 22. هامش (*).

⁵- المصدر نفسه، ص 22.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وفي موقف آخر من أركون حول التفسير يرى أنّ ظلال المعنى، عبارة عن زيادات معنوية قد أضيفت إلى المفاهيم القرآنية، وفرضت من قبل المفسرين المتأثرين بالفكر الإغريقي¹. ويتوافق هذا الموقف من أركون مع دعوته إلى ضرورة الرجوع إلى القراءة التزامنية التي تدعو إليها الألسنية الحديثة، والتي طبّقها في قراءته لسورة الفاتحة، كما سيتضح لاحقاً، والتي يمكن من خلالها تجنب "إسقاط المعاني العقلية والفكرية الحديثة على النصوص القديمة التي تنتهي إلى عصر آخر ومنظومة فكرية أخرى"². ويبدو هذا الموقف من أركون في غاية الغرابة، فإذا كنا ملزمين بتجنب إسقاط معاني لاحقة على النصّ القرآني، فكيف يتمّ قبول تطويع النصّ القرآني، واستنطاقه بمضامين نشاز عنه دينياً، زمنياً، وفكرياً وحضارياً؟! إنّ ما يقوله أركون في كثير من المواطن يبدو بحاجة إلى مواقف نقدية تقوى على مساءلته بالطريقة ذاتها التي سمحت له هو بمساءلة جميع مسائل التراث.

ولقد تبين لنا من خلال محاولتنا تتبّع أغلب النصوص الفكرية التي يعلن فيها أركون صراحةً عن موقفه من القراءات التراثية للنصّ القرآني، أنّ أغلب سياقاتها التي عُرضت فيها ذات علاقة بالتأسيس القرآني الجديد له، كما تحمل ملامح تطويع المواطن الفكرية المختلفة لخدمة بعضها. فمثلاً موقفه الذي يرى فيه أنّ "الممارسة الشائعة لدى المسلمين أنفسهم والتي تركز في الاستخدام المتقطع والظرفي لكل آية قد استبعدت إمكانية قراءة القرآن كعمل كلي واحد، حيث تتشابك كل مستويات الدلالة، والمعنى"³، يتماشى وانطلاقه هو في قراءته، كما يحدّد، من اعتبار النصّ القرآني "عملاً متكاملًا، أو كتاباً واحداً"⁴، وما جنح إليه في دعوته إلى عدم نزع "الآيات التشريعية، والأخلاقية، و((التاريخية))... الخ من نواتها التبشيرية الشعائرية. في الواقع إنّ الأمر يتعلق ببني تابعة، ولا يمكن معالجتها لوحدها أو بمعزل عن سياقها إلا بقرار اعتباطي"⁵.

إضافة إلى ما ذكرنا، وجدنا بعضاً من الأحكام التي أصدرها أركون حول التفسيرات التراثية تتخلّل سياقات درسيّة مختلفة؛ ففي معرض حديثه عن (أيّ معنى يمكننا أن نتحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي)، يرى أنّ "التفسير التقليدي للآيات الأكثر تحبيذاً للتسامح لم يصمد طويلاً أمام المسلمّات

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 197.

²- المصدر نفسه، ص 197، هامش (*).

³- المصدر السابق، ص 201.

⁴- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 116.

⁵- المصدر نفسه، ص 134، هامش (1).

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

اللاهوتية الاستيعادية والقروسطية"¹، التي تزعم أنّ امتلاك الحقيقة المطلقة محصور في الإسلام. وفي موطن لحنٍ خالصٍ نحو الأنثروبولوجي يرى أركون أنّ "التفسير التقليدي الموروث يتخذ موقفاً ثابتاً ومستمراً يتمثل في نفي الأسطورة وعدم الاعتراف بها، هذا في حين أنه يؤدّد بدوره حكايات أسطورية أو أسطورية تاريخية"². كما أنه "ليس مهماً من وجهة نظر التقليديين إذا ما أخرج المقطع المستشهد به من سياقه اللغوي ومن الحالة التي نطق فيها لأول مرة"³.

إنّ الذي أتينا على ذكره هنا، مع ملاحظة تردده وبصيغ مغايرة في فكره أحالنا إلى تسجيل جملة من الملاحظات النقديّة، تبدو أواخرها في ظهور توجّه أركون صوب الدّراسات القرآنيّة، كنشاط مكملّ للعمل الاستشراقي في هذا الجانب. ففي كتابه الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل حصر جهود المستشرقين في دراسة القرآن، وثمّنها، وأشاد بأهميتها كخطوات أولى لدراستات تالية، ثمّ ألقى بتساؤله حول ما إذا كان التّراكم الاستشراقي يتيح إمكانية الانتقال إلى مرحلة من الدّراسات تاليّة، تحدّد فيها نوعيّة التّوجهات الإبستمولوجيّة، والخيارات المنهجية الخاصة بالمرحلة الجديدة؟⁴ وحتى وإن حاول فيها أركون إظهار أصالة موقفه، إلّا أنّ سياقه الدّرس يظهر مدى اتكائه على هذه الدّراسات، وورغبته الجامعة في استكمال مساراتها.

إنّ جميع ما يعلن فيه أركون صراحةً عن موقفه من القراءات التّراثيّة (التفاسير الكلاسيكيّة) كما يسميها، في أغلب سياقاته خادم، أو ذا علاقة بالتّأسيس لمطلب إعادة قراءة القرآن الذي يريده، الذي يتماشى مع مجريات الدّرس الألسني، والأنثروبولوجي، والتّاريخي... الخ. فما عابه على الطّبري، مثلاً، من أنّه "يسبق بكلّ سذاجة كلّ تفسير من تفاسير بالعبارة التّالية: يقول الله، وكأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفياً"⁵، رغم اعترافه بأنّ هذا التّفسير مدوّنة تحمل من الخصوصيّة ما يجعلها متميّزة، يتوافق تماماً مع منحاه انتخاب الألسنيّة كمنهجية ذات أولويّة، لقدرتها على تحييد ما أسماه بالشّحنة التّقديسيّة، ما يؤكّد أنّ ما استفتحته في منتجه الفكري حول

¹- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص 113.

²- المصدر نفسه، ص 90.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 261.

⁴- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص 37.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 94.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إعادة قراءة النصّ القرآني خادم لغرضه القرائي الذي ينشده، وسنرى كيف أنّ موقفه من المجاز كذلك ليس ببعيد عن هذا؟

ثانياً:المجاز

لا ينفك ما ذهب إليه أركون فيما يتعلّق بتسجيل ملاحظاته على القراءة التّراثية (التّفسير)، عن نظرتة للتّشكيكة المجازيّة، التي بدت في اعتراضه على التّفسير الظّاهري الحرفي، من خلال تمييزه بين "القراءة الحرفيّة للوحي والقراءة الأخذة بفرضية البنية المجازية للنصّ"¹، حيث تتأتى أهميّة الأخذ بهذه الأخيرة، لا عند أركون فحسب، بل عند الطيب تزيني أيضاً، الذي تبني موقفاً ليس ببعيد عما قاله أركون، حيث حمل عنوان مؤلّف له عبارة: (النصّ القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة)، مبيّناً في إحدى فصوله² أنّ النصّ القرآني ذو بنية احتمالية متناً ونطقاً (مفهوماً ولفظاً). وخصّص نصر حامد أبو زيد أيضاً مجالاً للمجاز والتحوّل الدلالي في اللغة، ضمن مؤلّفه: (إشكالية القراءة المعاصرة)³.

تتماشى مثل هذه الرّؤى مع الاتّجاه البنيوي الذي كان مسيطراً في الفترة المعاصرة، الذي ركّز على فكرة البنية، ومن ثمّ البنية المجازية بشكل أخصّ. ففي اللّحظة التي يرى فيها طيب تزيني أنّ القرآن قد تحدّث عن التأويل بصفة الإقرار، بل حتّى التّنظير له، والتّحريض عليه، يرى كذلك أنّ القرآن قد تحفّظ واحترز من ذلك؛ لأنّه يقول: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...) ⁴. كما يرى أنّ "النصّ القرآني، في تركيبه اللغوي، على أوجه متعددة من المجاز تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يبدو فيه بنيةً التباسيّة نصيّة دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يُتخيّل من الأشكال والفضاءات. وهذا يتضمن القول بأن الإشكالية المجازية المعينة جسدت حجر الزاوية أو واحداً من أحجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية"⁵. وانتهى نصر حامد أبو زيد من دراسته لـ(الاتّجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) إلى "أنّ المجاز تحوّل في يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات

¹ بلقرين عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 392.

² تزيني طيب، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، (دط) 1997م، ص 183.

³ أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005م، ص102.

⁴ سورة آل عمران، الآية 7.

⁵ تزيني طيب، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (م.س)، ص 271.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

القرآن من جهة، وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى¹. وقاده مثل هذا الأمر إلى البحث في فلسفة التأويل، حيث رأى أنّ العلاقة بين المفسّر والنص هي علاقة تقوم على التفاعل المتبادل. وتنطلق رؤية أركون حول المجاز من المنظورات التي يقدمها حول ما أطلق عليه اسم (الظاهرة القرآنية)، والتي يرجع تمييزها كخطاب قرآني عن بقية الخطابات الأخرى إلى "المعطيات الشكلية، والنحوية، والمعنوية، والبلاغية، والأسلوبية، والإيقاعية، الخاصة بالقرآن، التي من الممكن حصرها والكشف عنها علمياً"². ومن خلال دراسته أيضاً للحدث القرآني كظاهرة لغوية بالدرجة الأولى، ثم ثقافية واجتماعية ودينية تأكيداً منه على تاريخيته التي يقول بها كما سيتضح معنا لاحقاً. إنّ الرؤى التحليلية التي يقدمها أركون حول الحدث القرآني كظاهرة لغوية، وثقافية، ودينية قادته في إحدى السياقات التحليلية إلى مقاربات ثلاثة حول: تاريخ انتقادي حول النص القرآني، تحديد لغوي لمفهوم كلام الله، دلالة وظيفة النبوة³. فمن ضمن ما تطلع إليه فيها، كما حدّده، مراجعة إجمالية للقراءات المختلفة المتصلة بالنص القرآني منذ ظهوره، ثم دراسة كلام الله باعتباره موضوعاً لغوياً، حيث قاده ذلك إلى تحديد ثلاث مستويات للمسيرة الأدبية في النص القرآني؛ هي المستوى المجازي، والقصصي، والأسلوبي.

ولقد لاحظنا أنّ أركون تكفل ضمن منتجه الفكري بتحرير العديد من السياقات التي يريد أن يوقع من خلالها رؤيته، التي يمكن أن يفهم منها ضمناً تحديده للطبيعة المجازية الشغالة في النص القرآني. ففي استعادة نقدية للأدبيات المتعلقة بالإعجاز كخطوة تبتدئ بها أية مقارنة أدبية حول القرآن، رأى أنّه ينبغي استعادة التحليلات الكلاسيكية، من خلال توضيح مبادئ تنظيمية، تنصدها (التشكيكة المجازية)، ثم الوعي الأسطوري، والتعبير عن الوعي الأخرى⁴.

وفي خضم هذا التوضيح المطلوب عند أركون، رأى أنّ علم أصول الكلمات (الإيتمولوجيا) لأجل تحديد معنى كلمة ما يتطلب ضرورة موضوعة الكلمة في شبكتها المعجمية اللفظية، ثم ربطها بنظام الكتاب (القرآن) ككل، ذلك أنّ "أحد القوانين الداخلية التي تهيمن على أسلوب اشتغال هذا النظام

¹- أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند مكي الدين ابن عربي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م، ص 5.

²- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، (م.س)، ص 158.

³- أركون محمّد، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، ص 29.

⁴- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 200.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

هو تحويل ما هو واقعي وتحويله إلى رمز بواسطة العملية المجازية¹. كما رأى أيضاً أنّ "المكانة اللغوية للمجاز ووظيفته تتوقف هي ذاتها على طراز تصور الواقع وعلى مفهوم اللاواقعي الموازي له. وبالمقابل فإن العمل الذي يسيطر عليه التعبير المجازي يفرض طرازاً محدداً من التصور ويحافظ عليه"².

إنّ منظورات أركون حول المجاز انعكس في العديد من الرّؤى والتّصورات، التي آلت في إحداها إلى اعتبار القرآن كالأناجيل، ليس إلاّ مجازات عالية تتكلّم عن الوضع البشري، وهي لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً شغلاً وفعلًا، ومبادئ محدّدة تطبّق على كلّ الحالات وفي كلّ الظروف، فالبشرية لا تستطيع أن تعيش طوال حياتها على لغة المجاز³. فالقرآن يتضمن المعاني الفوّارة والغزير⁴ تبعاً لطبيعته المجازيّة المتفجّرة، غير أنّه تمّ تحويله من قبل الفقهاء وعلماء الكلام والمنظرين السياسيين إلى قوالب جامدة وقسرية⁵. كما إنّ استطرادات أركون بهذا الشّكل حول المجاز قادته إلى تعزيز موقفه الرّافض لما اسماه القراءة الإسقاطيّة، التي تسقط على القرآن ما ليس فيه، وانتخابه للقراءة التّزامنيّة، فهو يقول: "أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنّي أنسى كل شيء وأتموضع في لحظة القرآن؛ أي في البيئة العربيّة البدوية والحضريّة للقرن السابع الميلادي"⁶. كما سمح له بتقديم جملة من التّساؤلات طرحها في قوله: "هل من المسموح أن نقرأ الآيات الموصوفة بأنّها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النصّ كله؟ وهل من الممكن أن نستخرج من القرآن قانوناً تشريعياً أو حتى نظاماً أخلاقياً دون أن نطمس هذا المجاز ((الأولي)) المؤسّس لنوع من الخطاب: أقصد هذا المجاز المتمثل في أن الله يتكلّم ويأمر وينهي ويحاكم ويعاقب...؟"⁷

إنّ الذي أتينا على ذكره فيما يتعلّق بالمجاز ذو علاقة بعموم التّحليلات التي رأى أركون أنّها ضروريّة، ومهمّة للتّأسيس القرآني حول النصّ القرآني، والذي انطلق فيه حسب ما تبين لنا من مخاصمة واضحة للقراءة الحرفيّة للنصّ القرآني، والاهتمام بالمجاز وبالعجيب المدهش، والسّاحر الخلاب،

¹- المصدر نفسه.

²- المصدر نفسه، ص 201.

³- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 299.

⁴- أركون محمّد، الفكر الاصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 36.

⁵- أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الدّيني، (م.س)، ص 179.

⁶- المصدر نفسه، ص 284.

⁷- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 202.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

والخيال، و المخيال...، حيث ركّز على أهميتها، وظيفتها التي تؤديها في النظام البنيوي للنصّ القرآني؛ بشكل خاص "مسألة المعنى، وعلاقة اللغة بالمعنى، ودور آلية التأويل في تكوين المعنى وما شاكل ذلك من الأسئلة التي انتقل الاهتمام بها من أصول الدين إلى اللغويات والنقد الأدبي"¹.

وخلاصة ما يمكن الوصول إليه فيما يتعلّق بمسألة المجاز كإحدى المداخل الأساسية للقراءة التعدّدية للنصّ القرآني التي يلقي بها أركون في رحاب ساحة الفكر الإسلامي، هو بث فكرة تحديّ السيميائية للحرفيّة، كما عرفتها السياقات الغربيّة في إطار توجّهات الدّراسات الألسنيّة والسيميائيّة المعاصرة. إنّ أركون يرى في أحد المواطنين من فكره أنّ التفسير الكلاسيكي لا يزال "محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحاقّة أو المحيطة (أي ظلال المعنى) عندما يفسّر القرآن"². وفي وجهة نظر أوسع يرى أنّ "هناك خط التفسير الظاهري الحرفي الذي يحرمّ المجاز ويدمج بعض المعارف الأسطورية تحت اسم ذي مصداقيّة هو: التأريخ. وهناك الخط الذي يفصل الآيات التشريعية عن سياقاتها بشكل اعتباري من أجل تشكيل كتب الفقه. وهناك الخط الذي يحبذ الترميز الحر ((للخيال الخلاق)) على طريقة ابن عربي. أو الخط الذي يميل إلى أحلام اليقظة المغامرة للتأويل الباطني. وسواء تبعنا هذا الخط أو ذاك فإننا نظل داخل الفضاء المعرفي المشترك للفكر القروسطي"³. وكعادة أركون يطلق أحكاماً دون أن يشبع المسألة بحثاً، من جهة حضورها في التراث. إنّ موقف أركون هذا يستدعي في حدّ ذاته مراجعة نقديّة متخصصة.

إنّ ما يطرحه أركون يتماشى ودعوته إلى القطيعة مع ما سبق الحدّثة؛ أي الفضاء المعرفي القروسطي، حيث ستنحاز دعوته إلى السيميائية الألسنية، والتي "تمثّل تحدياً للحرفي؛ لأنها ترفض احتمال أن نكون قادرين على تمثيل طريقة وجود الأشياء تمثيلاً حيادياً"⁴، لتعرض طرق السيميائيين في "إقامة إشكاليّة حول تمييزين رئيسيين: التمييز بين الحرفيّة والمجاز على مستوى الدّال، والتمييز بين الدلالة التعيينيّة والدلالة الضمنيّة على مستوى المدلول"⁵، من خلال ما طرحه منظرو السيميائية

¹- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 393.

²- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 32.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 163.

⁴- تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، (م.س)، ص 213.

⁵- المرجع نفسه.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

والألسنيّة الغربيين حول الأشكال البلاغية في تداخلاتها، بدءاً من فردنان دي سوسور، إلى ميشال فوكو، ورولان بارت، ألتوسير، جاكوبسون.. الخ.

ما طرحه أركون حول المجاز ينتمي إلى منظومة البحث اللغوي المعاصر في الغرب، التي جعلها حكماً على التراث الإسلامي (التفسير خاصّة) في المسألة، من دون رجعة إلى تفصيلات منتج البحوث اللغوية في التراث اللغوي العربي الإسلامي. إنّ العودة إلى تاريخ التراث العربي قبل ما يزيد على الألف سنة، بقرنين أو ثلاث تظهر تجليات العقل العربي وريادته في الكشف، وتوازنه بين الإنتاج والاستهلاك، سواء من جهة الأشكال أو المعنى؛ فمغامرة كمغامرة عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز)، جاءت في خضم منهج لغوي ضخم ومحدّد في آن واحد، نظر إلى الأشكال وتوزيعها وخاناتها ووظائفها، بعيداً عن الدلالة والعلاقات سواءً على صعيد المنهج أو الصّرف والنحو. كما أرسى الخليل بن أحمد الفراهيدي، وتلميذه سبويه دعائم نظرية لغوية تعنى بالأشكال دون المعنى، وتبعهم في ذلك البصريون والكوفيون والبغداديون والأندلسيون. ومن جهة المعنى قدّم الجرجاني في ثورته المنهجية في البحث اللغوي العربي مرتكزات تنبع من الدلالة وتصبّ فيها. فاستند إلى النصّ القرآني الكريم وإلى كلام العرب في تحليله وهو منحنى وصفى، وركّز على عمل العناصر في البنية اللغوية، من أجل إنتاج المعنى، وليس العناصر ذاتها، ورفض استخراج العنصر اللغوي من البنية، وعزله والنظر إليه من خلال هذه العزلة، وركّز على سلبية العنصر اللغوي في إقامة العلاقات لا على ماهيته، فرقاً بين مستويين من المعاني: المعاني الحقيقية (المعجمية)، وسمّاها (المعنى)، والمعاني المجازية أو معاني العلاقات، وسمّاها (معنى المعنى)¹.

إنّ الأهمية التي أولاها أركون للمجاز، والمنظورات التي تبناها حوله جعلتنا نرجح أنّه مدخل مهمّ لتعدد القرائي، ونشير إلى أنّه ذا علاقة بلائحة طويلة من المفاهيم "الشغالة داخل الخطاب القرآني التي يشير إليها القرآن ولو ضمناً، أهمها: العقل، الذاكرة، المتخيل، الإبيستيمولوجيا، الإبيستيبي، الأسطورة، الخرافية، التزوير، التقديس، الدنيوي، العلماني، الترميز، السيميائيات، السيميولوجيا، الألسنيات، الحكاية، الخطاب، الشعري، الاستدلالي، المنطقي، التاريخ، البنية، المجاز، العامل السوسولوجي، التاريخية التاريخية، العامل الأنثروبولوجي، المتوحش، المدجن، الوثنية، الوحدانية،

¹ دي سوسور فرديناند، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985، ص 9 وما بعدها. مقدّمة المراجع.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

التراث، الحداثة، الكينوني، القيمي، الأنطولوجي، المثال، اليوطوبيا، التبشيرية، الحلم، الوعي، اللاوعي، الزمان، المكان، الواقعي، الحقيقي، التصور، الفيزيائي، الميتافيزيقي، الضرورة، الصدفة، الطبيعة، الثقافة، الوحي، الكتابة، النبي، النجاة، الخلود¹. وقد أتى أركون على توظيفها جميعاً، وتبنى بشكل واضح مضامينها الغربية الخالصة، وهذا يتوافق ومنطق الاستعارة الذي سيطر على فكره.

وقد لاحظنا أنّ العديد من الباحثين حاولوا أن يبيّنوا الرؤية التي ناقش من خلالها أركون قضية المجاز، ومن بينهم نائلة أبي نادر، التي خصّصت مباحثة حول (المجاز والرّمز)، أوضحت فيها كيف تبنى أركون موقف معرفي، يرى فيه أنّ التّاريخ كما هو صناعة الوقائع والأحداث، فهو أيضاً صناعة أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم. فهي تضغط كقوّة ماديّة على مسار التّاريخ وتؤثر في حركته، من خلال تأثيرها في نفوس الفاعلين الاجتماعيين. وهذا يجعلنا نقول أنّ فهم الوحي لا يتسنى لنا خارج نطاق أو إطار المجتمع²، حتى وإن غاب فيها المسألة النّقديّة لما ذكر، حيث تبرز في حدود هذا المنظور النّظرة الماديّة التاريخيّة التي دعا إليها أركون كما سيتضح في العنصر الموالي.

الفرع الثالث: التّاريخيّة

نودّ بداية قبل الحديث عن هذا العنصر، التّذكير بأنّ أركون يتحدّث عن نص ديني عام، باعتبار الوحي يشمل نصوص الدّيانات السّماويّة الكبرى (اليهوديّة، المسيحيّة، الإسلام)، المقروءة في الأوساط الاجتماعيّة والثّقافيّة، التي "يقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان، والتي تبقى هي هي على مر الأجيال...، وحده المعنى الأصلي يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد، إنه مطلق لا يناقش ولا يمس"³، والأنظمة اللاهوتيّة ترى أنّه مصونٌ إلى الأبد، ويمكن فهمه بشكل صحيح من قبل الفقهاء.

ضمن أطر التّنظير الفلسفي المعاصر للمقاربة النّصيّة يشقُّ أركون خطأً فكرياً لدراسة الوحي كنصوص، التي يصرّ ويلجّ على تاريخيتها. هذه التّاريخيّة التي كانت إحدى المداخل الأساسيّة التي قادته إلى الوقوف عند مطلب إعادة قراءة النصّ القرآني، من جهة "النظر إليه بما هو في قلب التّاريخ، لا خارجه أو فوقه -على ما اعتادت النظرة التقليديّة أن ترى إليه- وبحسابه لصيقاً بأحداثه ومتغيراته"⁴. ويعتبر هذا من أصعب المواقف إخراجاً وحساسيّة، لتعلّقه بالقرآن كنصّ مقدّس،

¹ - قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س.)، ص 98، هامش (8).

² - أبي نادر نائلة، التّراث والمنهج بين أركون والجابري، (م.س.)، ص 172.

³ - أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س.)، ص 28.

⁴ - بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س.)، ص 393.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ومصدر العقيدة عند المؤمنين به، و أركون ذاته لا ينكر هذا، لذلك يحتاج مثل هذا الأمر إلى تبصّر وتفحصٍ ضمن الرّخم الكبير من القضايا الفكرية، التي يلجّ أركون على ضرورة مراجعتها، من خلال توظيف المنهج التاريخي النقدي، ومن ثمّ تبين إفادة كونها إحدى المداخل الأساسية التي ولج من خلالها أركون إلى قراءة النصّ القرآني.

بين فكيّ التاريخانية والتاريخية¹، وتبعاً لمنظورات فلسفية وفكرية، يعانق أركون بانتقائية، وبفكر منفتح على ما هو حدائهي وما بعد حدائهي فكرة "الديالكتيك العتيق الذي يربط بين الوحي والحقيقة والتاريخ"²، ليبدو له أنّه "لكي نحلل وندرس وضع الإسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح، فإنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما القرآن نفسه أيضاً"³، مدركاً أنّ المهمة مرعبة جداً، غير أنّه لا بد منها، ليحدّد بشكل دقيق المكان الذي تحتله التاريخية كمنهج بالنسبة لدراسة الإسلام، كما يرى.

إنّ المقاربة التي يقدمها أركون بشأن موقفه الفلسفي والفكري من مسألة (التاريخية) كموضوع مركزي، هي عنده بمثابة الطّريق الذي يرسمه للمفكر المعاصر، في سبيل تحقيق "فكر حر وخالص من كل تبعية غير مشروطة، ثم يكون في الوقت نفسه مصداقياً ومقبولاً"⁴. إنّ الذي نحن بصدد الاهتمام به هنا، في حدود ما يقرّره أركون حول التاريخية كمقولة تحمل مضامين منهج درسي باستطاعتنا تطبيقه على نصوص الوحي، يحيلنا إلى التساؤل عن طبيعة هذا التطبيق على النصّ القرآني؟ ثمّ تحديد طبيعة ما آل إليه فيما يتعلّق بالجانب المذكور، من وجهة النظر التحليلية والنقدية؟

تبدو الإجابة عن التساؤلات المثارة أكثر وضوحاً فيما ذهب إليه أركون في كتابه (الفكر الإسلامي قراءة علمية) تحت عنوان (اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة)، التي اعتبر لهجتها، وموضوعاتها، وجدالها لعرب الصحراء، وأحكامها القاطعة، ودعوتها للجهاد مادة ملائمة لإدخال مقولة التاريخية في قراءة الخطاب القرآني، التي حذفها القراءات التقليدية. إنّ عمل أركون على مستوى إدخال مقولة التاريخية في الحكم على الخطاب القرآني إنعكس في فكره، سواء في الموطن الذي ذكرنا أو غيره، في

¹- لتبين مفهوم المفردتين والفرق بينهما ، راجع: ص 197 من هذه الأطروحة.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 113.

³- المصدر نفسه، ص 113-114.

⁴- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 118.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

جملة من التحليلات، حاولنا حصرها بما يسمح وتحقيق الإجابة المطلوبة على التساؤلات المثارة أعلاه، ويحقق وجهة نظر تحليلية ملمة بما ينحو إليه أركون في هذا الجانب.

يقرر أركون بداية أن أسباب النزول تعبر عن وقائع مبعثرة، ومتقطعة، وأنيّة وظيفية لم يتم استكشاف العلاقة بينهما وبين المكانة الإلهية للآيات، فالسبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو تثبيت معيار معين، أو تحريم شيء معين، والتاريخية عنده تتميز عن هذا، فهي تتيح النظر والتأمل بشروط صلاحية كل مرور من الذريعة إلى الحكم الشرعي أو القانوني الذي يستند على الحكم الإلهي أو النبوي.

إن أركون في قوله هذا، يُعْمِلُ عقله في قضايا ذات خصوصية ليلقي بفكر يؤول عنده إلى عدّة تأويلات، يرى فيها إضاءات لم يتم الانتباه إليها. فالفهاء تمثّلوا ضمناً التاريخيّة بالجهود التي بذلوها في استنباط الأحكام الشرعيّة، لكنهم لم يستطيعوا ضمناً التفكير فيها باعتبارها تمثّل الحدّ الأقصى للوضع البشري، فتجربة إدراك المطلق كما هو وارد في القرآن ترتكز بشكل ما على المحسوس، إذأ على التاريخ. فالمطلق الأعلى الذي عاشه النبي يتجلّى دون انقطاع بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخيّة، كما تظهر الأحداث التّدينيّة، المؤدّية إلى تسامها وارتفاعها فوق التاريخ، فالخطاب القرآني جميعاً يتموضع داخل التاريخيّة الأكثر اعتيادية، لكن هذه التاريخيّة تحوّر وتحوّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي¹. إن جملة هذه العناصر التحليليّة التي يقدّمها أركون ضمن هذا السياق قادته إلى اعتبار أنّها حاسمة من أجل قراءة سورة التّوبة خاصّة الآية الخامسة منها.

يؤول ما يراه أركون هنا مباشرة إلى القول بتاريخيّة القرآن المتجليّة تماماً في "العلاقة التي تربط الحقيقة بالزّمن"²، ويعنى هذا "أنّ القرآن ارتبط بلحظة تاريخيّة معيّنة، اتسمت بممارسات عقلية خاصة، وكان الوحي ينبثق ويتطور وينمو ويتعرّض لمتغيّرات تحت ضغوط أحداث وتحديات تاريخية، وكان الخطاب القرآني يتموضع داخل الأحداث التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، من خلال اقتران آيات القرآن بحوادث وظروف وتحديات وانجازات وإخفاقات عاشها النبي في مكة والمدينة"³.

والملاحظ على الفكر الأركوني أنّه حاول استحضار منظوراته في مسار تحليلاته، ومن ثمّ مباشرته تحديد النّقاط المطلوبة لإعادة قراءة القرآن. فقد بدا عنده من الضّروري الرجوع إلى نظام اللغة

¹- المصدر السابق، ص 91.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 92.

³- قانصو وجيه، قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 86.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

العربيّة بين عامي 550 و632م كمنقطين استدلاليتين يمكن تعديلهما أو تأكدهما من قبل البحث لاحقاً، من أجل تحديد اللّغة العربيّة المعاصرة للقرآن، ومحاولة استكشاف مجال الأساطير، والشّعائر، والأديان في الشرق الأوسط القديم¹، والعديد من العناصر الأخرى ذات العلاقة المباشرة أو غير المباشر بمقتضى ما تقدّمه مقولة التّاريخيّة.

لقد شكّلت التّاريخيّة مدخلاً لإعادة قراءة القرآن عند أركون، من خلال توظيفها في مختلف السياقات الدّرسية التي يقدّمها أركون في مواطن متعدّدة من فكره، والتي تمثّل عنده تأملاً معاصراً لا يقتصر على الفكر الإسلامي، بل يشمل حتى القرآن، مقرّراً أنّ كلّ شيء يتغير حتى العقائد الإيمانيّة الأكثر رسوخاً. وفي هذا ما يؤكّد أنّ مقولات أركون في هذا الجانب، هي تعبيرات منه على الحاجة الملّحة التي لديه، لدمج مقولة التّاريخيّة ضمن مقولات الفكر الإسلامي؛ لأنّ الفكر الإسلامي الحديث، بحسبه، لم "ينظر حتى اليوم، ضمن منظور فلسفي بحث للديالكتيك العتيق، الذي يربط بين الوحي والحقيقة والتاريخ"². وهو ما يعكس فكرة انخراطه في حركة ازدهار الكتابة التّاريخيّة مع مطلع القرن العشرين، أخذاً مقولة التّاريخيّة بكل اهتمام، مستوعباً، ومنظراً، ومطبّقاً، على مجال اختصاصه وانتمائه. ويرى بذلك أنه يريد "إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها في عصور اجتهاده الأول"³، من خلال "طرقٍ وبرامجٍ عملٍ لا بدّ من الشروع بها وانجازها على أدقّ الأساليب والمناهج العلمية والفكرية"⁴، في مقدمتها الحديث عن تبني التّاريخيّة في المجالات الإسلاميّة، مسجّلاً تحفظه الشديد؛ لأنّ "النقد التاريخي المطبّق على القرآن والحديث والفقه، والذي طبّق سابقاً على الشعر الجاهلي والخلافة، كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر أنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"⁵. فالتّحفظ الذي يثيره أركون هنا ذو دلالة على وعيه بطبيعة الأفكار التي يتبنّاها فيما يتعلّق بالنصّ القرآني، وعلى الرّغم من ذلك يلقي بها في حقل الدّراسات القرآنيّة المعاصرة.

¹- أركون محمّد، القرن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 106 وما بعدها.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص 113.

³- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 10.

⁴- المصدر نفسه.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 119.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إنّ الملاحظ على مثل هذه الأفكار أنّها لم تحض في شق كبير منها بالقبول كما تمنى لها أركون، خاصّة عند اقتراحها من القرآن ونصّه، الأمر الذي جعلها مثار اهتمام الباحثين والدّارسين في حقل الفكر الإسلامي، وقد استنفذ طاقةً وجهداً كبيراً لأجل أن يجد لها قبولاً، محاولاً الهروب إلى التأسيس الفلسفي لإمكانية تطبيق القرارات المنهجية والإبستمولوجية المعاصرة على القرآن، والتراث الإسلامي ككل، أملاً في تقبّل التّاريخيّة، بحكم تموقعه في مناهج العلوم الغربيّة، ثمّ تخصّصه كمؤرخ للفكر الإسلامي، كما عبّر في إحدى مقولاته: "ينبغي إعادة ترميم أو ملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين في كل تعقيدها وكثافتها الأولى. يفترض هذا الشيء إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)، التي شكّلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية (La mémoire islamique collective)"¹. والحقيقة أنّ القول بالتاريخيّة فيما يتعلّق بالقرآن ونصّه، واجهت تحفظ العالم الإسلامي الموجّه إليه مثل هذا الفكر، فهي تحتاج إلى وقفة بحث وتأمّل جادة تسمح بضبط مسارات مثل هذه الأفكار، أمام التّسليم المبالغ فيه بمصداقيتها تحت تأثير المعاصرة، فنحن أمام نصّ ذو خصوصيّة، كما عبّر هو عن نفسه، وأثبت تُحصنه وتمنّعه كما يثبت تاريخه.

ونشير هنا إلى أنّ هناك العديد من الدّراسات التي أتت على تخصيص وقفة بحثيّة خاصة لفكرة التاريخيّة، على رأسها دراسة العمري مرزوق (إشكاليّة تاريخيّة النصّ الديني في الخطاب الحدائي المعاصر)، ودراسة الحسن العبّاتي (القرآن والقراءة الحدائية)، وغيرهما. إنّ سبل أركون وبرامجه المقترحة للإجابة على التّساؤلات الكبرى التي سُكّن بهوس البحث عن إجابة معارة لها، والمرتبطة جزء كبير منها عنده بإعادة قراءة النصّ القرآني، ذات علاقة كبيرة بالأهداف التي يريدّها من وراء ذلك، وقد حاولنا حصر أبرزها كما تحدّده عبارات عناصر المطلب الموالي.

المطلب الثاني: الأهداف

لاحظنا أثناء قراءةنا لفكر أركون أنّه لم يعمل على حصر أهدافه ومقاصده فيما يعرض من رؤى وتصوّرات، في شكل عناصر منضبطة ومحدّدة، تيسّر على قارئها ممارسة تحليله لها، كالتّي نجدّها في البرامج والمخطّطات، بل إنّ السّبيل الأوحد لها تتبّع ثنايا تعبيراته الحاوية لها تصريحاً أو تلميحاً. ولأجل ذلك أتينا على انتقاء بعض العبارات، ثمّ استجلبنا ما أثاره حولها من مناقشات وأفكار، تحليلاً

¹- المصدر نفسه، ص 120.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وتفسيراً، مبينين كيف ارتقت لأن تجمل أهداف أركون، فيما يطرح حول قراءة النصّ القرآني، وقد جملناها في ثلاثة نقاط، وإن كان يختلف حضورها في فكر أركون توسعاً وتضييقاً، كما سيتضح في عرضنا لها.

الفرع الأول: التحريّ العلمي حول الظاهرة القرآنيّة

يُعلن أركون في مواطن متعدّدة من فكره أنّه يريد فتح فضاء جديد للتحريّ العلمي عن الظاهرة القرآنيّة، وهو تحريّ نتج عنده منذ لحظة "الانتباه الكبير إلى الثورة المعرفيّة الجديدة، التي دشنتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، منذ الستينات، وإلى مكتسباتها المنهجية"¹، فقد تبنى هذه الثورة، وشرع في تطبيقها، بعدما استوت أغلب أطروحاتها، خلال مسارات تشكّلها وتبلورها العسير، فشرع بالخصوص في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات الحديثة في تحليل الخطاب، فبقى فكره يتردّد في حدود هذا المسعى المعرفي، الذي سيشكل في ذروة بعض عناصر أطروحاته طابع النشاز على مستوى العالم العربي والإسلامي، لمخالفة المؤلف في الدرس القرآني، وتعلّقه بنصّه، مصدر العقيدة والإيمان. وقد تولّد عنده عن تجربة التّطلع هاته العديد من البحوث التي صدرت ما بين (1970م، 1982).

وإذ ينطلق من القرآن فهو على دراية تامّة بالقوّة التّأثيريّة التي يتمتّع بها، لذلك يريد "للقرآن المتوسّل إليه من كلّ جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (= المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءاتهم العقائدية أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والتيلولوجية والفلسفية"²، انطلاقاً من تبنيه للتساؤلات النّقدية المعاصرة، وانخراطه فيها.

إنّ المنظورات والأفاق الجديدة التي يستفتحها حول القرآن، والتي يسميها (الدّراسة العلميّة للقرآن)³ تستوجب عنده إشراك الباحثين والمفكرين المسلمين في هذا التحريّ المفتوح، من خلال التّبادل الفكري معهم، ضمن "مشروع طويل الأمد يكون رهانه الأقصى فعل التّفكير والفهم ذاته"⁴. فالدراسة العلميّة ينبغي أن لا تبقى حكراً على الاستشراق؛ لأنّ الباحثين والمفكرين الإسلاميين هم

¹- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 365.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 246.

³- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 38، هامش (*).

⁴- المصدر نفسه، ص 38.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

أقوى تأثيراً في بلدانهم ومجتمعاتهم، فإذا ما تكفلوا بنقل "نتائج البحوث العلمية عن موضوع حساس ومهم كموضوع القرآن فإنهم يساهمون في التنوير الفكري لأجيال بأسرها. وهذا هو الهدف المبتغى في نهاية المطاف"¹، مع مراعاة البعد الروحي، أو الشّحنات النفسيّة التقديسيّة (أي الإيمان)، فهي جزء من الموضوع المدروس، والتي يستبعدها العالم الوضعي من دراسته، ويهملها لأنّها ليست مادّيّة².

يرى أركون أنّ الجانب الروحي والإيماني إحدى المجالات الحيويّة التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في مجريات التّحريات العلميّة التي يريدّها، حتى بدت عنده كمطلبٍ منغرس ضمن خط الاستدراكات المسجّلة على النظرة الوضعيّة، فهو يعتبر "الإيمان بمثابة معطى موضوعي مثله في ذلك مثل أيّ ظاهرة بشرية أو طبيعية، وبالتالي فلا ينبغي أن تهمله الدراسة العلمية بحجة أنه وهم أو سراب أو شيء هلامي لا يمكن القبض عليه"³.

ويتلخص منظور أركون في سبيل تحقيق تحريّ علمي ضروري ومطلوب حول الظاهرة القرآنيّة في جملة من التّساؤلات حول نوعيّة التّوجّهات الإبيستمولوجيّة التي يمكن أن تطرح، والخيارات المنهجية والبرامج الخاصّة بهذه المهمّة، ترتبت إجابته عليها في اتّخاذ القرارات التّاليّة: أولوية القراءة التاريخيّة-الأنثروبولوجيّة وحدودها، القراءات الألسنيّة والدلاليّة السيميائيّة والأدبيّة، إسهامات القراءات الإيمانيّة وتوظيفاتها أو استثمارها⁴.

إنّ السّياقات الفكرية المختلفة التي يقدّم من خلالها طبيعة التّحريّ العلمي الذي استهدفه تظهر في مجملها أنّها منظورات قابلة للأخذ والردّ؛ فهو حتى وإن بدا فيها مستدرکاً على المنحى الاستشراقي في دراسته للإسلاميات كما بيّنا سابقاً، لم يظهر فيها راديكاليّاً يبحث عن سبُل تقويض إنجازات هذا الاستشراق، في هذا المجال، بل يطمح إلى استكمال مساراته غير المتحاملة، والمؤسّسة على الدرس العلمي، البعيد عن الإيديولوجيا والممارسات اللاواعية، وليس أدلّ على ذلك من تذكيره بمكتسباته وإنجازاته⁵، ويخصّ بالذكر صديقه (جوزيف فان إيس)، لاعتبار عطائه الاستثنائي في مجال الإسلاميات، حتى وإن بدت مواقفه أكثر حذراً.

¹- المصدر السابق، ص 38، هامش (*).

²- أركون محدّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س) ص 38، هامش (**).

³- المصدر نفسه، ص 41، هامش (***) .

⁴- المصدر نفسه، ص 39

⁵- عدّد أركون جملة من رواد الاستشراق وهم: يوليوس فيلهاوزن (Julius Welhaus)، وهوبير غريم (Hubert)

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إنَّ التَّحْرِي العَلْمِي المَطْلُوب عند أركون إذ يرفض القراءة الاختزالية التي يتبنّاها الدرس العَلْمِي الغربي في عموم تعامله مع القرآن، ويذكَر بمخاطرها دائماً، يرفض في نفس الوقت أن يقدم أي تنازل للتحديدات التي يصفها بأنّها دوغمائية؛ أي تلك التي يقدمها المؤمنون عن كتاباتهم المقدّسة، مقررّاً أنّه يجب أن نُخضع جميع ما أنتج عن موقف الإيمان في التّاريخ للدراسة النقدية كأى إيديولوجيا أو نظام فكري مغاير. وقد أوكل أركون جزءاً من مهمّة هذا المطلب إلى علم النفس التّاريخي، الذي يرى أنّه بالكاد بدأ يهتم بهذا الموضوع.

وفي مرحلة متقدّمة من طرحه لطبيعة فضاء التّحري الذي يستهدفه، يقدّم ما من شأنه أن يُنجح ويُقوّي هذا التّحري، حينما يبيّن ما يجب على القارئ أن يتزوّد به من إحاطة وتكوين في السيميائيات واللّسانيات الحديثة وما يلازمها من أطر التفكير والنقد الإبستمولوجي، كما يتعضّد التّحري عنده بضرورة التّفريق بين الاحتجاج والتّأويل والتّفسير في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي وبين تحليل وتفكيك الخطاب الدّيني. هذا الأخير الذي عوّل عليه كثيراً في فكّ أوصال بعضاً من جوانب هذه الدوغمائيّة المستحكمة من خلال الرّجوع إلى النصّ ذاته والاشتغال عليه.

وقد كان سبيله لتحقيق هذا التّحري ما أطلق عليه اسم (إستراتيجية المنهجية التّعدديّة) التي قادته إلى الاندماج كليّة في سياقات المسالك الغربيّة، حتى وإن أبدى تمنّعه إزاء بعضاً من منطلقاتها الفكرية والفلسفيّة، ومزالقتها في التّعامل مع الظّاهرة الدّينيّة عموماً، والقرآن خصوصاً.

الفرع الثّاني: تشكّل فكري ديني منفتح

إنّ فضاء التّحري الجديد الذي يريده أركون حول الظّاهرة الدّينيّة، منطلقاً فيه من الإسلام نموذجاً حيويّاً لهذا الفضاء، سيّتيح له تحقيق أهداف أخرى ابتغاها، حيث ناشد بقوة في المرحلة الأخيرة من تفكيره إمكانيّة تشكّل فكر ديني منفتح حول الظّاهرة الدّينيّة، يمرّ فيه إلى دراسة مقارنة بين الأديان السّماويّة خاصّة.

لقد أوضح أركون في مقدّمة قراءته لسورة الفاتحة، تبعاً لوجهات النّظر التي يباشر من خلالها مجريات القراءة، أنّ أهدافه منسجمة مع خياراته المنهجية؛ فهو في قراءته لا ينخرط في مجال الخط التّبجيلي، ولا في تكرار محاكاة التّفسيّرات الإسلاميّة، وإنما يكمن مقصده "الأكثر بُعداً وعمقاً في

(Grimme) ، وتيودور نولدكه (Theodor Noldeke)، وفريدريك شوالي (Friedrich Schwally)، وفون. ج بير غستراسير (Von G.Borgstrasser) و أو بريتزل (O.Pretzl)، وإغولديزهر (I. Goldziher) وتور أندري (Tor andrae)، و.أ. غيوم (A. Guillaume)، و.أ. جيفري (A Jeffery)، و م. برافمان (M. Bravmann)، وتلاميذهم. راجع: المصدر نفسه، ص 32.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

المساهمة بتشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام¹. وبعبارة أخرى أن يجعل "ممكناً وجود تفكير ديني منفتح (من دون أية أسبقيات لاهوتية) على جميع التجارب الدينية للبشرية"²، من خلال توسّله وتعويله على الدراسة المعمّقة لظاهرة الوحي، التي تتيح إمكانية تنشيط الفكر الإسلامي من جديد، وجعله ينخرط في المناقشات الكبرى المعاصرة، والتي تكفل هو بإثارة العديد منها، كالعلاقة المنفتحة المفترض وجودها بين ديانات الوحي الثلاثة.

وأركون إذ يركّز في توجّهاته الفكرية المتأخّرة على دراسة الظاهرة الدينية، وفي أخصّها ديانات الوحي الثلاثة، مع انتخاب فكرة النّظر إليها على أنّها مجمل النّصوص المجموعة في مدونات معلنة أنّها صحيحة ونهائية لدى كل طائفة دينية، يرى أنّ الدّراسات العلمية الغربية المعاصرة لا تعترف للقرآن بمكانته كخطاب وحي، كما بيّناه سابقاً. لأجل ذلك نجد أنّ إحدى نضالات محمّد أركون "تكمّن في وضع حدّ نهائي لهذا الاستبعاد التاريخي وتطبيق الدراسة العلمية والتاريخية على القرآن مثلما هو مطبق على الوحي اليهودي والمسيحي"³، مبيّناً أنّ هدفه يكمن في "موضعة الخطابات الثلاث للوحي ضمن منظور مقارن لفهمها بشكل أفضل- فهم لغوي وتاريخي وأثنوبولوجي. ثم لتبيان تاريخيتها وأصلها المشترك على الرغم من تنوعها، وبالتالي عدم جدوى احتكار كل واحد منها للحقيقة المطلقة دون غيره"⁴، وقد ترجم عنوان آخر مؤلفاته (نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيديّة) طبيعة هذا الهدف، وبيّن حقيقته.

ولفهم طبيعة الأهداف التي يتبنّاها أركون يمكن الرجوع إلى بعض من التّحليلات التي يقدّمها في ثنايا فكره، وقد اخترنا منها هنا ما له علاقة مباشرة بالنّص القرآني، والمنهجية الحديثة التي يقترحها. إنّ تأكّيده على قيمة ومكانة المنهجية المتعدّدة الحديثة على الطريقة التي يقدّمها بها يحمل في طياته معانقة ذلك الانفتاح على ما هو ديني، والذي اختار فيه أن ينطلق فيه ممّا أسماه (المدونات الرّسمية المغلقة)، وفي صدارتها المدونة المعبّرة عن القرآن الكريم، لاعتبار دوره ووظيفته الدائمة في تشكيل (السّياج الدّوغمائي المغلق)، الذي يشترط أركون لأجل تجاوز عقليته وذهنيته، البداية بفتح ورشة كبيرة حول الدّراسات القرآنية، تتجاوز في مقصدها تلك التي قدّمها المسلمون عن القرآن في القرن التاسع عشر. فهي حسب أركون ليس لها أهمية معرفيّة بقدر ما لها أهمية وثائقية، إذ لم تقو على

¹- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 111.

²- المصدر نفسه.

³- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (م.س)، ص 99، هامش (أ).

⁴- المصدر نفسه.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إضاءة القرآن من الدّاخل، إضاءة علميّة، وهو هنا يحذو حذو الفكر الاستشراقي (الألماني، والإنجليزي، والفرنسي)، متبنياً فكرة إنجاز دراسات مماثلة على مستوى اللغة العربيّة في العالم العربي الإسلامي.

إنّ تبني الإضاءة العلميّة من داخل القرآن، حسب ما يرى أركون، دفعته وحفزته على مناقشة طرق ومناهج قراءة النّصوص، حيث سيحدّد طبيعة القراءات التي يمكن أن تقام حول النّصوص المقدّسة، ذلك أنّ "الاعتقاد الديني يجد تمفصله الأول (أو تجسّده الأول) في العبارات الشفهية النبوية التي أصبحت فيما بعد الكتابات المقدّسة، فإنه ينبغي علينا أن نعيد تحديد المكانة المعرفية لهذه المرجعية الإجبارية، عن طريق استيعاب معطين كبيرين لا بدّ منهما: الأول هو حقوق القراءة الإيمانية، والثاني هو حقوق القراءة النقدية لهذه الكتابات بالذات"¹. لقد فصلّ أركون ضمن عنصر (بروتوكولات القراءة) من كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل)، طبيعة القراءتين، وأهميّة كلّ واحدةٍ منهما. فهو يرى أنّه إذا كانت القراءة الإيمانية (التّفسير) قد ولّدت نصوصاً اعتقادية عديدة ومتنوعة، ذات مضامين تاريخيّة غنيّة، فإنّنا عندما نؤرخ لموقعها اللاهوتي لغويّاً، وتاريخياً، وسوسولوجياً، وأنثربولوجياً، فإنّ حقّ القراءة التّقديّة ومسؤوليتها الفكرية تفرض نفسها. ويتجاوز حدود هاتين القراءتين إلى فتح فرضيّة إمكانية قراءة ثالثة، "تستوعب المكتسبات أو المقتضيات الأكثر خصوبة للقراءة التّاريخية والأنثربولوجية والألسنية الحديثة. كما وتستوعب في ذات الوقت ممارسات القراءة الإيمانية ومنتجاتها ولكن بعد اتخاذها كمادة للدراسة من قبل علم التاريخ الثقافي والاجتماعي"². فجميع هذه العناصر تشكّل في تضافرها ممارسة تفاعليّة لفلسفة الظّاهرة الدّينيّة، تنطلق من الحقل المعرفي الذي يدرس اليهودية، والمسيحية، والإسلام على قدم المساواة.

وقد لاحظنا أنّ أركون في سبيل الوصول إلى تحقيق مقصده هذا، يحرص على تأسيس دراسات مقارنة ضمن الإطار التّوحيدي، يطالب فيه بفتح حقول معرفيّة تدرس الدّيانات التّوحيديّة الثلاث على نفس المستوى، لذا يأتي مطلب ضرورة مواصلة الاجتهاد في حل مشاكل تنظيرية لا تزال قائمة كعرقلة معرفية أساسية في الفكر الإسلامي وغيره، أخصّها وأعوّصّها عند أهل الكتاب بصفة عامة، مشكلة التّفسير والتّأويل للنصوص المنزّلة، والتي "أصبحت أهم وأشدّ صعوبة وتعقيداً مما كانت

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، 103.

²- المصدر نفسه، ص 105.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الإيديولوجي¹ زمن ابن رشد والغزالي، لينشُد بوجه آخر هدفاً تالياً، ترجمه تأويلية معاصرة للنصوص الدينية.

الفرع الثالث: التأويلية المعاصرة

التأويلية مطلب درسي تأسس في فلسفة النظريات الأوروبية الحديثة ضمن تدافع ظروف وسياقات معينة، ترجع في جوهرها إلى إشكالية محاولة تدشينية لقراءة الكتابات المقدسة (التوراة، والإنجيل) ونصوصها، تنحدر من أعمال هوسريل التي تعاقبت مع فلاسفة آخرين، معبرة عن تميّز الظاهرية الوصفية، عن الظاهرية الهرمنيوطيقية؛ فبينما يكون "الوصف الظاهراتي وصفاً لمعنى شيء ما، يكون التأويل الظاهراتي فعلاً لإنتاج المعنى أو لتأسيده"². وقد سبق أن أشرنا في الفصل الثاني من بحثنا، عند عنصر الوحي والتأويلية أنّ الهرمنيوطيقيا ارتبط بمحاولة تدشينية لتأويل الكتاب المقدس، حيث امتدت بجذورها إلى اليونانيين، بوصفها عندهم طريقة في فهم وقراءة النصوص، ثم تطوّرت تالياً.

إنّ أركون كطالب ثمّ باحث وأستاذ عايش جزءاً من التحوّلات التي طرأت على فلسفة علم الإنسان والمجتمع المعاصرة، انفتح وعيه فيها على أنّ حقل الإسلاميات بحاجة ماسّة إلى تأويلية، استهدف هو رسم بعضاً من ملامحها، من خلال ما ثبتته من أفكار حولها في ثنايا مؤلفاته. لقد استشعر استعصاء مسألة التفسير والتأويل في الوقت المعاصر، غير أنّ هذا لم يمنعه من محاولة الانتقال من الأولى إلى الثانية بطريقته الخاصة في تفهم الأمور، متكئاً على جملة من المبررات البحثية، والمداخل الدرسية التي يستدعيها الموقف التأويلي في حد ذاته.

فأحال في البداية إلى المواطن الأكثر أهمية واستمرارية التي تبنتها القراءة الإسلامية للقرآن، لحظة تأكيدها على أنّ القرآن يحثُّ على استخدام العقل، ورأى أنّه ينبغي أن يحلّل على "مستوى المفردات التي يستخدمها، وعلى مستوى صياغته الأدبية؛ أي تحليل الأساليب الأدبية التي يستخدمها لكي يشكل وعياً دينياً"³، وأنّه لا يمكن الوقوف فقط عند حدود الرجوع إلى أصول الكلمات (الإيتمولوجيا)، بل إنّ الأمر لا طائل منه وخطيرٌ، إذا لم نعمل على موضعة هذه الكلمات في شبكتها المعجمية اللفظية، وربط هذه الشبكة بنظام الكتاب (أي القرآن) ككل، فليس مشروعاً أن نعزل المفردات (الكلمات) عن سياقها

¹- أركون محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، (م.س)، ص.2.

²- سلفرمان ج. هيو، نصيات بين الهرمنيوطيقيا والتفكيكية، (م.س)، ص.32.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص.211.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

القريب والبعيد (الواسع)؛ لأننا "نبقى خارج النص نفسه وعلى السطح عندما نقوم بتحرٍ يخص فقط المفردات والشكل والبنية النحوية والأسلوب"¹. فالمقاربة اللفظية المعجمية لا تشكل إلا المرحلة الأولى للتحليل اللغوي والألسني الذي يؤدي بدوره للتحليل الأدبي. كما رفض من جهة مقابلة التعامل مع النص على أنه "مجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيماتي معنوي، ثم بدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة"²، مؤمناً أن القراءة الحديثة ينبغي أن تأخذ "بعين الاعتبار الظروف التاريخية السائدة، آنذاك، والصراعات العقائدية التي زاد من حدتها تدخل القرآن في بداية القرن السابع الميلادي"³. وقد ظلّ المسار الفكري الأركوني يستوعب مثل هذه المنظورات، ويرددها، خاصة في مراحلها المتأخرة.

والملاحظ على جميع هذه المواقف الصريحة، والمنطلقات المعبرة عن نفسها في المقولات الفكرية، التي ذكرنا والتي لم نذكر، أنها محاطة بالعديد من التحليلات والمدارس البحثية المتعددة، والتي يكاد يضيع مع تشعبها المقصود، حاول من خلالها أركون الاقتراب بداية من طبيعة القراءة التفسيرية التي تحملها نصوص التراث، لينتقل بعد ذلك إلى التأويلية التي يريدها أو يستهدفها لحظة اقترابه من قراءة النص القرآني. وهو بهذا يحيلنا إلى التساؤل ما إذا كان التأويل عنده غير التفسير؟

إنّ التأويل على ما ذهب إليه الزركشي: يأخذ معنى صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وأصله من المأل، أي العاقبة والمصير، وأولته فال، ومن الإيالة، وهي السياسة. وكأنّ المؤول للكلام: يسوي الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه⁴، فهل معناه على هذا النحو عند أركون؟

يرى رولان هالبير أنّ أركون يستفتح طريقاً جديداً في تأويل القرآن والسنة، يخالف فيه طريق اللاهوت (العلمي) في المسيحية المعاصرة، حيث يميّز بين (الحدث القرآني) الحيوي والشّفي، وبين النصّ القرآني، الذي وصل إلينا بعد تثبيته وتدوينه. وقد سمح له هذا بترك مسافة بين الكلام المباشر المنزّل وبين المتن القرآني كمرجع، وهو ما يخوّل له حرية التأويل العلمي⁵، حسب ما يقول. وقد مكّنه هذا التوجه أو هذا الطّريق من الوثوق بقراءته الجديدة، وتأكيد خصوصيتها، متى تسنى له ذلك. فهو يراه في نسيجه اللغوي الحقيقي، كما يرى، القائم على الرموز الرائعة، والمجازات المتفجرة، التي تسحر

¹- المصدر نفسه، ص 263.

²- المصدر نفسه، ص 231.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (م.س)، ص 144.

⁴- الزركشي بدر الدّين محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج2، (م.س)، ص 148.

⁵- هالبير رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، (م.س)، ص 191.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الألباب، إنّه الخطاب المجازي أو الرّمزي الذي لا يمكن اختزاله إلى أحادي الجانب، ولا سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون الكلاسيكيون، بغية تلبية حاجات المجتمع المفهومة في وقتها، إنّه الانتقال من الحرفي إلى المجازي.

ويُعضدُ هذا ما ذكره أركون في موطن آخر من فكره، مُدافعاً عن طريقتة الجديدة في القراءة ضامناً لها الخصوصيات التالية¹: محرّرة من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسيّة، ومن الاختصاصات العلميّة الحديثة. لا تقبل إكراها وقسراً، حرّة إلى درجة التّشرد والتّسكع في كلّ الاتجاهات. قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها مسلمة أو غير مسلمة. القراءة التي تترك بمقتضاها الحرية لنفسها ولديناميكيّتها الخاصة في الرّبط بين الأفكار والتّصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من القرآن. كلّ هذا من أجل الخروج كلياً ونهائياً من البلاغات التّعسفيّة، والتركيّبات (المنطقيّة) الاصطناعيّة، والأنظمة المفروضة من قبل القراءات الفقهيّة فاللاهوتيّة فالتبجيليّة.

وأركون على هذا النّحو يستثقل أيضاً القراءة الإيمانيّة (التفسير)؛ أي القراءة التّراثية للنّص القرآني²؛ لأنّها، بحسبه، تكلفنا باهضاً على الصّعيد الفكري، والاجتماعي، فهي "تؤدّد العوامل الاستلابية للشخص وكذلك تؤدّد شروط توسع الثقافة السّكولاستيكية التكرارية والاجترارية، المولّدة للجهل المؤسّس أو المعتمّ مؤسساتياً"³. والمسألة عنده، تتعلّق في جوهرها بما أطلق عليه اسم أحاديّة المعنى الصحيح، الذي يقول به، بحسبه، التّفسير الإسلامي، وتعدّدية المعنى الذي يؤمن به هو، على طريقتة الخاصّة جداً، في فهم الأمور وتبيّنها.

لقد رأى أركون أنّه بفضل علم الألسنيات والنّقد الأدبي، أصبح بالإمكان التّمييز بين المعنى الحرفي والملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولّد عن قراءة القارئ، الذي يفهم إحياءات وأشياء ما قصدها مؤلف النّصّ ولا فكّر فيها، ومن هنا تتأتّى ضرورة المنهجية النّقدية، التي قد تبدو أكثر إضاءة من طريقة تحليل النّصّ واكتشاف كيميّة تمفصل المعنى فيه، من خلال الأساليب اللّغوية والبيانيّة. هذه المنهجية التي تميّز بين نقد النّصّ من جهة مؤلفه ومعناه اللّغوي والحرفي الملاصق، ومن جهة قارئه ومتلقيه. ذلك أنّ المخيالات (الفردية والجماعية) التي تشكلت في أذهان البشر أثناء تلقي النّصّ هي التي

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 76.

²- في مجمل أطرها وقواعدها العامة، لا في خاصيّة استثناءاتها المشرقة. طبعاً وفق معايير أركون في التّصنيف لما هو مشرق وما هو غير ذلك.

³- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 202.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تتحكّم بدورها في طريقة إدراك الأمور ومحاكمة الأشياء والتصرفات والسلوك، حيث سيتولّد أثر للمعنى ناتج عن القراءة، سيعتبر هو المعنى الصحيح والوحيد للنصّ. فمثلا الأصوليون يعتبرون قراءتهم للإسلام وحدها الصحيحة.¹

وقد لاحظنا أن أركون كثيراً ما يطلق أحكاماً قاسية وجزافية على ممارسات فكرية، لها سياقاتها، ومضامينها، ومنطلقاتها، ضمن جغرافية محيطها الفكري والتاريخي. وهو الذي آمن بجميع هذه العناصر، واعتبرها في تحليلاته جزءاً لا يتجزأ من حقيقة ذلك النبيّ. كما أنّ تفرقه بين القرآن الكلام المباشر المنزل، والنصّ المثبت بعد فترة، بحسبه، سمح له بإطلاق عنان تفكيره، والذهاب به إلى أن يفهم منه أن النصّ القرآني من تأليف البشر، يحقّ لنا أن نتعامل معه، ونتحدث عن مؤلّفه بأنّه فكّر في هذا المعنى، أو لم يفكّر فيه... الخ، وتناسى أنّ القرآن من جانب النظم واختيار الألفاظ والمعاني والمصدر مختلف تماماً عن النصوص الموجودة في المعمورة، وهو الجانب الأهمّ الذي يحفظ قدسيته وتعالیه، وهو ما يسعى أركون إلى زحزحته أو سحبه من النصّ القرآني.

يسترسّل أركون في غير هوادة، في تعميق تحليلاته حول نظرية المعنى، التي يرى فيها أنّ الأجيال اللاحقة تفسر النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة، تخضع لمدارك وظروف العصر، ومن ثمّ نتبين طريقة تلقيهم لها، وكيف أنّ فهمهم لها لم يكن واحداً على مرّ العصور، وتحويلها إلى نصوص ذرائعية قابلة لكلّ أنواع التقديس والأسطورة؛ كما حدث مع القرآن الذي تمّ نزعه من سياقه التاريخي الأصلي (القرن السابع الميلادي)، وتأويله حسب الأهواء والأغراض، حيث تمّ الانتقال من الإسلام التّزبي المتعالي (الإسلام كدين)، المعبر عن معاني اللحظات الأولى، والبدايات المبكرة التي شهدتها التّزيب، كما يدلّ عليه المعنى الأولى لكلمة الإسلام، الخضوع والاستسلام لله، والتّضحية في سبيله، إلى الإسلام المؤدّج. ويبقى هذا منظوره الذي يراه والذي يظهر فيه تأثره بالمسيحية، ومحاولته الواضحة التّحلل من الشعائر، التي هي التّمظهر الأساسي المعبر عن الديني.

إنّ القول بوحدة المعنى الأصلي² الذي يقاوم كل متغيرات الزّمان والمكان، سيحيلنا إلى طبيعة الأنظمة اللاهوتية، التي تشكلت داخل سياق الأديان التّوحيدية الثلاثة، واستغلت إلى حدّ كبير مصادر

¹- أركون محمّد، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، (م.س)، ص 26.

²- المصدر السابق، ص 28 وما بعدها

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

العقل الأفلطوني- الأرسطوطاليسي ومسلماته البديهيّة لأجل تشكيل معنى أصلي تنبثق عنه كل المعاني اللاحقة والحقائق (وحدة المعنى الأصلي الذي يعلو على كلّ الحقائق) المودع في النصوص التأسيسية. هذه الأنظمة اللاهوتية والفلسفية تعمل علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة على تفكيك الأصول والأسس المستخدمة من قبلها، في جميع التراثيات الفكرية، إنّه عصر انحلال الأصول وتفككها، عصر نسبية القيم، أو ذاتية التأويلات والتفسيرات¹. إن أركون ، بحسبه، يتقدّم بمقاربة يحاول جاهداً أن يوضعها في سياقها الفلسفي والتاريخي والفكري والعلمي المعاصر، رغبةً منه في العبور إلى أفق أرحب، أراد فيه أن يعرف "كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يوّلّد آثاراً للمعنى (أي المعاني والدلالات، وكيف يوّلّد تشكيلاً معيناً للوعي"²، ليخالف اعتقاد المؤمنين التقليديين "بأن هناك معنى وحيداً ونهائياً للقرآن وأن الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي"³. وقد جانب أركون الصواب في أحكامه الجزافية هاته، فلو أقرّ فعلاً التقليديون نهائية المعنى وأحاديته لما شهدت ساحة الفكر الإسلامي ذلك التنوع والاختلاف في التفسير والتأويلات للنصوص القرآنية ذاتها، كما يقرّ أركون نفسه بذلك.

إنها التعددية التي آمن بها أركون وألح عليها كمنهج للوقوف على إحدى خصائص القرآن الأساسية، قابليته لأن يغني، فهو "فوّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب"⁴، والتي من خلالها نستطيع أن نعبر "بشكل أفضل على مرونة الفكر وحيويته"⁵، جعلته "يرفض التفسير ويتبنى التأويل، لكنه يقصد من التأويل قراءة القارئ التي تنطلق من فضاء النص الواسع دون أن تؤطّرّها حدود ويرفض وجود معايير وضوابط يمكن اعتمادها في التأويل، وذلك لأنه يعتقد باستحالة تأصيل الأصول"⁶، هذا التأصيل الذي دار الكثير من فكره على تقويضه، وليس أدلّ على ذلك من حمل إحدى مؤلفاته لهذه الفكرة (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، والذي نعتقد أنّه يحتاج إلى وقفة دراسية خاصة، فتجاوز بذلك قصد المخاطب (الله)، حتى يتناسب ما يختاره مع الرؤية التفكيكية التي يعتمدها، ولا نهائية المعنى، التي تتأسس على مقولة موت المؤلف وتمجيد القارئ.

¹- أركون محمّد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 176 وما بعدها.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 231.

³- المصدر نفسه، ص 274.

⁴- أركون محمّد، الإسلام، أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، (م.س)، ص 29.

⁵- المصدر نفسه، ص 76.

⁶- السّعيدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن، دراسة نقدية، (م.س)، ص 265.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ومن الأهداف إلى العوائق، التي سيساهم تحديدها والحديث عنها مدخلاً مهماً لفهم كيف تتعاقب أوصال الفكر الأركوني، الذي يقدمه في مساحة إمكانيّة فهم النصّ القرآني وقراءته قراءة معاصر، كما يتصوّرهما.

المطلب الثالث: العوائق

يذكر عبد الإله بلقزيز أنّ أركون يعترف بأنّه يخوض غمار مغامرة معرفية، حينما يفتح باب قراءة النصّ القرآني، وأنّ مكنن المغامرة في النصّ نفسه من جهة تكوينه، حيث السّياقات التي نقلت الوحي إلى المصحف، ثمّ حوّلت المصحف ذاته إلى نصّ مغلق، وهي - بحسبه - العوائق التي يمكن أن تعترض سبيل المغامرة المعرفيّة التي يفترضها، ويرسم ملامحها، مؤكداً فرضية وجود العديد من العقبات التي تحول دون تحقيق المقصود. وسنقتصر في هذا المقام على تحديد بعضٍ منها كما يعرضها التّصوّر الأركوني، ومحاولته تحديده الطُّرق التي تساعد على تجاوزها، من خلال العناصر الآتية الذكر.

الفرع الأوّل: تحوّل خطاب الوحي

تبدو أولى العقبات في سبيل تحقيق قراءة تستجيب لمتطلبات القراءة المعاصرة في التّعامل مع النّصوص، كما يرى أركون، في ذلك "التّحول الذي طرأ على خطاب الوحي، في تاريخ الإسلام، بانتقاله من خطاب شفوي إلى خطاب مكتوب"¹، وقد سبق أن أشرنا إلى مطارحاته في هذا الموضوع، غير أنّنا هنا نحاول تسليط الضّوء إليه بما يفيد وكونه إحدى العوائق التي تحوّل وتحقيق مطلب إعادة القراءة الذي يريده أركون حول النصّ القرآني.

لقد أرقّت مسألة تحوّل خطاب الوحي أركون، وأجهدته، حتّى تعدّ عليه إيجاد سبيل التّوازن في تحديد هويّة النصّ المقروء، فبقى يتردّد بين الشّفهي والكتابي، فاستهدف بالدراسة (الوحي القرآني ومستويات المعنى والدلالة الخاصّة به)، لمتابعة تحليله حول كيفيّة تشكّل الوحي في الإسلام بمختلف مستوياته، فقرّر أنّ "الوظائف المعنوية الخاصّة بأمر الكتاب المحفوظ عند الله في السماء، والخطاب القرآني الشفهي، والمدونة النصية المغلقة، وكتب التفسير، كل ذلك أسقط على المصحف وحده"². بهذا المعنى تتشابك المسائل وتتعدد، لدى أركون، وتشكّل حجر عثرة أمام مطلب إعادة قراءة النصّ القرآني وفقاً للمنظور المطلوب لديه.

¹ - بلقزيز عبد الإله، نقد التّراث، (م.س)، ص 398.

² - أركون محمّد، الهوامل والشواغل، (م.س)، ص 151.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

يرى أركون أنه يقدم تحليلات ومفاهيم جديدة طبّقها على القرآن، لا توجد في أي لغة إسلامية أخرى، ويعدّها بمثابة النظرية الحديثة الواحدة في قراءة القرآن، والتي تتطلّب في الواقع "اتباع منهجية تربوية صبورة ومتأنية لكي يستطيع جمهور المسلمين أن يفهم هذه النظرية الحديثة عن القرآن والوحي بكل تفاصيلها ومصطلحاتها العويصة والصعبة"¹. إنّ معالم النظرية الحديثة ستسمح بتجاوز خطر ضياع المعنى، والرّهانات والقيّم الروحية الكبرى التي تمتلكها النصوص المقدّسة، بسبب ما أطلق عليه اسم (تشيء المصحف)؛ لأنّها تكشف كيفية حصول هذا التسطّيح، والتّشيء لنصوص تحمل من الرّهانات ما يجعلها تتبوأ الصّدارة في الإجابة على توترات الحياة الكبرى.

وقد لاحظنا أنّ طموح أركون في تجاوز كل ما من شأنه أن يعيق سبيل قراءته جعله يستطرد كثيراً بشأن فكرة الانتقال من الشّفهي إلى الكتابي، حتى يجد لها سبباً يؤسّس من خلاله إمكانيّة تجاوزه كعقبة. فهو يقول: "في دراسات عديدة سابقة، كنتُ أقمتُ تمييزاً حاداً وقاطعاً بين المكانتين اللغويتين للخطاب القرآني، أقصد: المكانة الشّفهية، والمكانة الكتابية"²، حتى شكّل هذا التّمييز إحدى المعامل الأساسية للدرس الذي أنتجه الفكر الأركوني حول القضايا المتعلّقة بالنصّ القرآني، والذي اعتبره بدوره ساحاً فكريّة بكر وخصبة، ما يجعلنا نتساءل عن طبيعة إفاداتها فعلاً في تحقيق قراءة بعين معاصرة؟

سننطلق في محاولة الإجابة عن هذا التّساؤل من تبين المنظورات التي يقدمها أركون حول المكانة الشّفهية، والتي تعني عنده "الأداء الشّفهي من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية معينة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة، وأدوات، وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي ردود فعل مباشرة عليه: فإما القبول وإما الرفض. إما أنه يثير حماسة الجمهور المستمع وإما أنه يثير غضبه على الفور"³؛ أي أنّ لها طريقتها الخاصة في التّوصيل، وجميع الحثّيات المذكورة في المقولة معطيات لم "يعد بالإمكان استرجاعها أو التّعرف عليها، وليس بإمكان النصّ المكتوب نقلها أو توليدها من جديد"⁴؛ لأنّها

¹- المصدر نفسه، ص 152.

²- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 38.

³- المصدر نفسه.

⁴- قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمّد أركون، (م.س)، ص 93.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

منغرسه في التبليغ الشفهي الأول "الذي ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرّف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث"¹.

إنّ ضياع التبليغ الشفهي الأول، ومن ثمّ فقدان عناصره الدرسية لم يمنع أركون أمام هذه الحالة من تركيزه الشديد على المكتوب حيث يقول: "كم كانت دراسة استعمالات اللغة المكتوبة، وتالياً تشكيل الخطابات، هامة جداً بالنسبة إلي على مدار أبحاثي"². وقد ترجم العديد من مؤلفاته فعلاً هذا الإقرار الصريح منه حول طبيعة الانشغالات التي كانت تسيطر عليه منذ فترة مبكرة من مساره الفكري³.

والملاحظ هنا أنّ العديد من تحليلات أركون في هذا الجانب تحمل مضامين تناقض صارخ؛ فإذا كان التبليغ الشفهي الأول قد ضاع من غير رجعة، ومن ثمّ ضياع عناصره، فما جدوى الاتكاء على النصوص المكتوبة كأثر رجعيّ له، وهي غير ثابته لمضامينه، حسب ما يرى أركون، وغير قادرة على توصيف تفاعل المتلقين الأول للخطاب القرآني حين سماعه من النبي، صلى الله عليه وسلم، رغم أن القرآن فيه ما يكفي من توصيف تفاعل المتلقين إن إيجاباً أو سلباً، وكذلك ما كتبه المحدثون أو المؤرخون؟ ثمّ لو افترضنا أن شخصاً أنكر خطابات أركون الشفهية (المحاضرات، والدروس، والحوارات) التي تحولت فيما بعد إلى كتب وقال إنها لا تعبر عن فكر أركون، أو أنكر محاضرات دي سوسير في اللسانيات التي طبعها تلاميذه وقال أنها لا تعبر عن آرائه، فكيف سيكون رد فعل أركون؟ إنّ العديد من الأمور التي يدلي بها أركون، ذات العلاقة بالقرآن، خاصة ما تعلّق منها بالجانب الشفهي والكتابي بحاجة إلى مراجعة نقدية متخصصة، تنقيحية تأتي على فرز الأمور فيها بما يتوافق وطبيعة النصّ وخصوصيته.

وأركون إذ لا يتحرج أبداً في تقديم تحليلات وانتقادات، وتفكيكات ضمن مقارنته لحل عائق حجرة الانتقال من الشفاهي إلى الكتابي، بالاعتماد على الكتابي ذاته، إنّما يمهد الطريق، ويصوغ لإمكانية تنفيذ الطرائق والمناهج والآليات الغربية التي يستجلبها من علوم الإنسان والمجتمع، لقراءة النصّ القرآني، التي اضطرّ فيها، كما ذكرنا، إلى القبول بضياع التبليغ الشفهي الأول من غير رجعة، على

¹- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 38.

²- أركون محمّد، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 128.

³- انظر: أركون محمّد، قراءات في القرآن، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، نافذة على الإسلام، والفكر العربي.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الرغم من أنه من "أوليات تحليل الخطاب والتحليل الأنثروبولوجي، بل والسيميائي، عند محمد أركون، أن طرائق التلقي تختلف بين استقبال خطاب شفوي متفجر بدفق المعاني التي تُتلقَى لأول مرة، وبين استقبال خطاب مكتوب يُقرأ من دون أن يُسمَع من الرسول"¹. والمثير للانتباه أنه يقرّر تالياً أنّ المكانة الشفهيّة لهذا الخطاب لا تزال سارية المفعول، فهو يقول: "ينبغي أن نعلم أن المكانة الشفهيّة للخطاب قد تأبّدت (أو ظلت على قيد الحياة) من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن من قِبَل المؤمنين. وكذلك تأبّدت من خلال الاستشهادات المتكررة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية"²، حتى وإن كان يثبت لهذين النمطين من الاستخدام الشفهي تميّزهما واختلافهما عن لحظة النطق الأوّل من قبل الرسول محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وسلم، المعنيّة بالضياع إلى الأبد، ويبدو هذا أقرب ما يكون إلى التناقض والاضطراب في اتّخاذ موقف معيّن من التحليل الذي يثيره أركون هنا، ولا ندري إن كان لم ينتبه، إلى أنه ليس في الحياة، قبل اختراع وسائل تسجيل الصوت، من نقل كلامه كما هو سوى عن طريق الكتابة، سواء بالنقل الحرفي أو الوصفي، أو بالنقل الشفهي، فلماذا هذا الإصرار من أركون على هذه المسألة؟ ثمّ ألا تكفيه المعطيات الواردة في القرآن نفسه وفي كتب التراث؟

ينعت أركون تحليلاته المقدّمة بهذا الشكل باسم الزحزحة، التي تسعى عنده إلى أن تعانق مألوفاً مغايراً، وأكثر علميّة، بحسبه في تعقّل الظاهرة القرآنيّة. إنّ التميّز الذي يصرُّ عليه ليس فقط ذا "أهمية لغوية ألسنية بحت، وإنما هو أيضاً ذا أهمية أنثروبولوجيّة، إذ إن ممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات الشفهيّة ليست نفسها ممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات التي تعرف الكتابة وتؤسّس وجودها على الكتابة"³، وفي هذا ما دفعه إلى اعتماد منحنى تحليل الخطاب، حتى وإن كان في حالة فقدان إحدى مكوناته الأساسيّة (التبليغ الشفهي الأوّل)، فليس أمامه إلّا النصّ، لذا وُصِف منحاه هذا لدى بعض دارسيه، بالانتقال "التراجعي من الوثيقة إلى المدوّنة إلى الخطاب الشفاهي، من خلال اكتشاف صياغات وإكراهات وآليات ورهانات وآفاق الخطاب الشفهي الأوّل، التي احتفظ بها النصّ المدوّن، وظلت مندكّة في داخله"⁴. ويُدّعمُ هذا دعواه إلى ضرورة أن نستمر في "البحث إذا ما كان هناك

¹ - بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 398.

² - أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 38.

³ - قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 93.

⁴ - المرجع نفسه، ص 97.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

أي أمل في العثور على مخطوطات موثوقة أكثر قدماً من النسخة التي نمتلكها حالياً¹، والتي لم يتحمّل هو عناء تتبع أثرها، كما أنّها أيضاً تعبّر بشكلها، إذا عثرنا عليها، على أنها خطاباً مكتوباً لا ينقل الخطاب الشفوي كما هو.

وبالنظر إلى الذي ذكر هنا يمكن القول أنّه لا يُمكن تجاوز إمكانية وصف قراءة أركون للنصّ القرآني بأنّها غير مكتملة، لافتقارها لإحدى شروط مقوماتها؛ مادتها الدرسية الأولى (التبليغ الشفهي الأولى)، كما تقرّر حيثيات وعناصر مقاربتة، التي بدا فيها واثقاً من صلاحية ما يقدمه قصد تجاوز عثرة كهذه، بسبب شدة وثوقه بالتقنيات، والآليات، والأدوات المنهجية المعاصرة، التي بلغت من التطور ما يجعلها تمتلك امتيازات علمية رصينة، قادرة على تفكيك حتى أخصب لحظات تاريخ الفكر البشري، كحلقة أو حقبة الوحي السماوي.

وأركون إذ تستحوذ على تفكيره فيما يتعلّق بتحوّل خطاب الوحي، فكرة التمييز بين الشفهي والكتابي، تأسره من جهة أخرى فكرة تعددية المعنى، وقد سبق أنّ بيّنا كيف شكّلت مدخلاً مهماً من المداخل التي اعتمد عليها في التأسيس لقراءته، حيث اعترض من خلالها على نمط القراءة التي شكّلت حول النصّ؛ فبحسبه راح المسلمون "يقرأون النصّ القرآني كما تُقرأ النصوص المستخدمة في الشعائر والعبادات؛ أي تلاوة مقدسة للتعبّد فقط، لم يعد أحد يتفحصه عن كذب من أجل مضمونه، من أجل وظيفته كنص مؤسس. لقد انتهى كل تساؤل بشأنه والأمور حسمت كلياً: إنه الكلام المقدس لله، إنه كلام الله الحرفي. نقطة إلى السطر. هل يعقل أن تطرح تساؤلاً على كلام الله؟"². واعتبر أنّ ما أنتج على ضفاف النصّ القرآني على مستوى فقه اللغة يعبّر عن كلام ديني، تتضافر فيه مستويات ثلاث متكاملة "العبادة (حركات، شعائر، تلاوات باعتبارها تعبيراً عن الروح الدينية)، القانون (مؤسسات، حقوق الناس، حقوق الله)، الفكر (علم كلام، أخلاق، تصوف، تفسير، علوم مساعدة)، وقد حدث في الواقع انتشار رائع للمقال القرآني على جميع هذه المستويات"³، حيث تمثلت الروح الدينية في هذه الأفعال الثلاثة في آن واحد.

إنّ أغلب ما أنتج على ضفاف النصّ، من كتب التفسير والعلوم الأخرى، منبثقة في مرجعيتها من القرآن، فما المانع من كونها المعبّر الحقيقي عن شرحه، وإيضاح مراده، وكاشفة معانيه، فهي القراءة

¹ - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 38.

² - محمّد أركون، التشكيل البشري للإسلام، (م.س)، ص 181.

³ - محمّد أركون، الفكر العربي، (م.س)، ص 32.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

المستحكمة والممتدة الجذور، ولأصحابها الحق في القول بأنها الصحيحة دون غيرها. ينبغي أن نأسس لفعل قرآني تراكمي، يقترح الجديد، في ضوء الإشادة بأهميته ومكانة القديم، كالحظات قرآنية واعية وواعدة في سياقاتها، تفتح إمكانية استثمار إشراقاتها مستقبلاً يتأسس على تقييم الخصوصية، الفكرية، والتاريخية، والمعرفية، ويستوعب فسائل المعاصرة التي تثبت جدارتها وأهليتها لقراءة نصوص ذات خصوصية.

أنتجت تحليلات أركون حول تحوّل خطاب الوحي مصطلح (النصّ المغلق)، الذي لم يعد ممكناً قراءته خارج نطاق التفسير الرسمي، الذي قدّمه العقل التيولوجي فحسب، بل أيضاً "عُدّ التعبير المطابق لكلام الله والأمين في كتابة الوحي. وهذا ما يثير، في نظر أركون، مشكلات لا حصر لها على مستوى إرادة المعرفة والرغبة في إعادة كتابة تاريخ النصّ القرآني"¹. ويظهر أركون في هذا المنحى بالذات متأثراً بالدراسات التي حقّقها العمل الاستشراقي، الذي لم يسلّم من فخ استلابه.

إنّ وثوق أركون بما يقدم واعتقاده بصلاحيته، على الرغم من التّحفظ المسجّل عليه، جعله يتوسّع في التّحليل والنّقد دون حرج، فمن محاكمة تحوّل خطاب الوحي، من الشّفهي إلى الكتابي، والذي أثبت لكليهما صفة القرآني دون أن يشعر، إلى النّظر في مجريات هذا التّحول التاريخيّة، وملابساته السياسيّة، والفكريّة، والاجتماعيّة، إلى إمكانية العودة للمادة الأولى للوحي، إلى نقد الفكر الأثرثوكسي في مبادئه وأسسها في تداول النصّ القرآني، حيث تكاد القائمة لا تنتهي.

وقد طغى على أركون في كلّ ما ذكر، كما أشير من قبل، تمثّل دور المؤرخ الفاقد لبعض مقوّمات عناصر الشروط الماديّة لمقارنته التاريخيّة النّقدية حول النصّ القرآني، حيث أحالت بعض مواقفه التّحليليّة في هذا الجانب إلى ملامح التّأثر بالمسيحيّة. ففي نظره لو لم تتم عملية الحرق والإتلاف لنسخ المصحف الأخرى، لأصبح لدينا نسخ متعدّدة متباينة، قرآن (حفصة، ابن مسعود، قرآن عثمان)، كما هو الحال بالنّسبة للأناجيل (متى، يوحنا، مرقس، لوقا)، ولأقدمنا بموجب هذا على مقارنة تاريخيّة نقدية بشروط أكثر ومثوقيّة، خاصّة أمام نموذج الدّراسات التي أقيمت حول الأناجيل ولم تأثر عليها ككتب مقدّسة، ولتمكنا من الوصول إلى الحقيقة بشكل أيسر، غير أننا أمام واقع مفاده جزء من هذه الحقيقة قد ضاع، ومن ثمّ يثير أركون مشكلات ترتبط بحثييات جمع القرآن وترتيب السّور والآيات، والترتيب المثبّت عليه النصّ القرآني المدوّن بين دفّتي المصحف... الخ، والقائمة مفتوحة أمام تخميناته،

¹ - بلقزير عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 398.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

غير أنّ أركون أمام هذا لا يتعرض إلى الوجه الآخر الذي شهدته تاريخ ضبط المصحف، وجميع ما تعلق بطرق النقل والتثبيت حتى تتسنى لنا المقارنة بوجه أكثر علميّة وموضوعيّة، وسننتقل بعد هذا إلى ما يراه عائقاً آخر أمام قراءته، بإيضاح معالمه في العنصر الموالي.

الفرع الثاني: جمع القرآن

سبق وأن أشرنا إلى بعض المنظورات التي يقدّمها أركون حول مسألة جمع القرآن، من خلال بعض العناصر الدرسية في مسار بحثنا، غير أنّنا نعمق التركيز حولها هنا، كأحد الأوجه الأخرى لفكرة تحوّل خطاب الوحي، عند أركون، والمتعلّقة خاصّة بترتيب السور والآيات القرآنيّة، وجملة ما حام حولها، والتي تشكّل، بحسبه، حجرة عثرة أمام القراءة التي ينشدها حول النصّ القرآني.

يعرض أركون في إحدى فصول كتبه مسألة (كيفية جمع النصّ القرآني وإعادة قراءته)، فيعتبرها "النقطة الأساسيّة التي أثّرت بشكل حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد"¹، كما تلخّص "معضلة بناء قراءة علمية لتاريخ النصّ القرآني، فالكيفية التي جمعت بها السور القرآنيّة، والملازمات التاريخية التي حصل فيها ذلك الجمع، والطريقة التي وُضعت بها تلك السور في مصحف، على نحوٍ لا يطابق ترتيب النزول، تطرح جميعها مشكلة الحاجة إلى إعادة ((المراجعة النقدية)) لعملية الجمع تلك"². ويعني هذا في منحاها تقديم انتقادات وتحليلات حول وجهة النظر التي يقدّمها الفكر الإسلامي في هذا الجانب، وهي الطّريقة التي يعتمدها في انطلاقتها لتحليل مختلف المواضيع التي تداولها فكره ذات العلاقة سواء بمقولات التراث، أو النصّ القرآني.

يختصر أركون بداية وجهة نظر الرواية الرّسمية (رواية التراث) لطريقة تشكيل سور القرآن في المصحف، المجمع عليها من قبل السّنة والشّيعة، والتي ترى أنّ النّبي [صلى الله عليه وسلم] تكلم مدّة عشرين عاماً بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحمّلاً بمهمّة عاجلة نتج عنها القرآن، وبصفته الشّخصيّة كقائد ملهم مما أنتج الحديث النّبوي، الذي ينطوي على تعاليم النّبي [صلى الله عليه وسلم]. وهو إذ ينقل السور القرآنيّة ليس إلا أداة بحثة للتّوصيل والنّقل دون أي تدخل شخصي، إنّه إذن النّاطق بكلام الله في اللغة العربيّة، كان هناك شهود وصحابة حفظوا عن ظهر القلب سور القرآن، وفي حالات معيّنة سجّلت كتابة فوراً بعض السور على جلود الحيوانات وأوراق النّخيل والعظام المسطّحة. طُرحت

¹- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 288.

²- بلقزير عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 399.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

في زمن الخليفة أبو بكر [رضي الله عنه] مسألة جمع القرآن في كلّ متكامل. فالفتح قد ابتداءً، وتبعثر الصحابة في مختلف الأمصار، فكّر الخليفة أبو بكر في تجميع أكبر عدد من السّور، وكتابتها من أجل حفظها، وبذلك تشكّل أول مصحف في حالته البدائية، وضع عند عائشة [رضي الله عنها] بنت أبي بكر وزوجة النبي. قرّر الخليفة عثمان تجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشّهادات الشّفهية التي تمّ التقاطها من أفواه الصحابة، حيث أدى هذا التّجميع عام 656هـ إلى تشكيل نصّ متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكلّ كلام الله كما أوحى إلى محمّد [صلى الله عليه وسلّم]، ورفض الخلفاء اللاحقون كلّ الشّهادات التي تسعى إلى تأكيد مصداقيتها، ما أحال إلى استحالة تعديل ممكن للنصّ المشكل في ظلّ عثمان¹.

ستفقد الرواية الرّسميّة التي يقدّمها أركون حول كيفية تشكيل السّور القرآنيّة في المصحف، إلى ربط كميّة الجمع "بمشروطيته التاريخية وظرفيته الأولى"²، والمطالبة بالنّظر في الملابسات الأنثروبولوجيّة، لأجل فكّ وجهة النّظر التي أخذت قوّة المسلّمة التي لا تناقش ولا تمس.

والملاحظ حسب الحثّيات التي يقدّمها أركون في مختصره، أنّه اكتفى فيها بالزر اليسير، والانتقائيّة الواضحة، والأحكام المهمّة؛ فهو لم يذكر في هذا الموضوع إجراء انتقال المصحف إلى عمر رضي الله عنه، ثمّ إلى حفصة بعد وفاته، كما يوحي ذكره تجميع أبي بكر رضي الله عنه لأكثر عدد من السّور ما يفهم منه أنّ بعض السّور لم تجمّع، ثمّ تجاوزه حقيقة الأمر في زمن عثمان اقتصر على النّسخ من الصّحف الذي تجمّعت في زمن أبي بكر بخط يضبط الاختلاف ويمنع الخلاف.

وهو فيما ذكر يساوره الشّك واللايقينيّة الأشياء، الذي يفترضه المقام البحثي، كما يقول، وطبيعة المناهج التي اعتمدها، بالنسبة له كمؤرخ وباحث في الإسلاميات، فيما إذا كانت روايات التّراث تتمتع فعلاً بالصّحة مقارنة بمصداقيتها كمسلّمة في محيطها الاجتماعي؟ ويضطره هذا إلى إعادة صياغة رواية التّراث في العبارة التّاليّة: "كلّ كلام الله الموحى به إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثمّ حفظ كتابته في المصحف المشكّل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي"³. وهو في هذا "يتقصّد هذا الضرب من الصّوغ الذي يُضمّر أسئلةً تشير إليها كلمات أربع: ((كل))، كلام الله ((نُقِلَ)) بصدق، و((حُفِظَ)) في مصحف، ((بعد)) خمسة وعشرين عاماً. كأنّ أركون

¹- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 288.

²- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (م.س)، ص 30، هامش (*).

³- محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 288.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

يريد قراءة تاريخ النص القرآني ليتأكد من أن: 1- الوحي كُله نُقل نقلاً أميناً، و2- وحُفظَ في المصحف كما أوحِيَ إلى النبي [صلى الله عليه وسلم]، و3- وأن ذلك جرى بعد ربع قرن من وفاة النبي [صلى الله عليه وسلم] من دون أن يكون لذلك أثر في ذاكرة الحَفَظَةَ¹. وقد بدا لنا أنه يتعمد إثارة مثل هذا الشك في هذا الجانب، بحثاً عن فك إشكالية الانتقال أو التحوّل الذي طرأ على خطاب الوحي، من الشفهي إلى الكتابي، والتي أخذت حيزاً لا يستهان به ضمن مجمل إنتاجه الفكري، وربّما كان يغنيه في حلّها الاسترسال في البحث ضمن نطاق القرآن كظاهرة لغويّة، خاصّة وأنه يعرفه: بأنّه "مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائياً بعد القرن 10/4م، وأن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بأن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي"². وقد اعتمد أركون هذا التاريخ؛ لأنّه، بحسبه، تاريخ إجماع المسلمين على أنّ الآيات التي يضمّها المصحف الرّسّي الذي جمع زمن الخليفة عثمان تؤلّف كلّ التّزليل، حيث خفّف هذا الإجماع من خطر انزلاق الملابس السياسية والاجتماعيّة والثقافية التي لازمت وواكبت فرض الإرادة الرّسميّة (الخلافة الأموية ثمّ العباسية) حيال معارضة الدّعوة الشّيعيّة الصّبيغة المعتمدة للوحي³.

إنّ العناصر الدّرسيّة التي يقدّمها أركون حول هذه المسألة تتجاهل مرحلة ابتداء التّدوين، ووجود كتبة الوحي في عهد الرّسول صلى الله عليه وسلم، وحيثيات الجمع الذي وقع على عهد الخليفة أبي بكر رضي الله عنه، باقتراح من عمر، رضي الله عنه، مع تركيز واضح على ما حدث خلال خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، للإحالة إلى مواطن الخلاف.

وقد رأى أركون كذلك أنّ القرن الرّابع الهجري تمّ فيه، الاتفاق بين أهل السّنة والشّيعية على نسخةٍ موحدة للنصّ القرآني، حيث التّعسف في حصر القراءات في خمس وحذف مجموعة ابن مسعود المهمّة جداً، والنقص التقني في الخط الذي يفترض ضرورة أو أهميّة كل شهادة شفهيّة، وما أقرّه الحجاج من تثبيت الكتابة الإملائيّة لمصحف عثمان، وما تقرّره من اختيارات نحويّة من شأنها أن تنال من المعنى⁴. وقد كان حقّه في جميع الذي ذكر أن ستقرئ حقائق التّاريخ جيّداً في جميع الذي ذكر. فالقراءات، كما هو معروف في تاريخها، قد ظهرت قبل الرّسم العثماني بسبب نزول القرآن على سبعة

¹- يلقينز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 399.

²- أركون محمد، الفكر العربي، (م.س)، ص 32.

³- أركون محمد، الفكر العربي، (م.س)، ص 30.

⁴- المصدر نفسه، ص 31.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

أحرف، وأما إعراب المصحف؛ أي وضع الحركات الإعرابية فقد ظهر قبل الحجاج على يد أبي الأسود الدؤلي (ت 69 هـ)، ونقط إعجام المصحف فقد قام بها نصر بن عاصم الليثي (ت 90 هـ)، وأما دور الحجاج فيقتصر على عدد حروف وكلمات وآيات القرآن وتحزيبه.

وتكاد قائمة أركون لا تنتهي، التي يتعمد فيها تجاهل العديد عناصر دراسة الظاهرة، مع تركيز واضح على الروايات الشاذة على طريقة المستشرقين. إنَّ اللّجوء إلى المرويات الموثوقة في ثنايا كتب علوم القرآن والحديث، والتّاريخ... الخ التي يزخر بها التّراث الإسلامي، المتعلّقة بالتّدوين، والجمع، والرّواية، ودراسة الأحاديث والأسانيد، وتاريخ المصحف، وكذا ملابسات وتاريخيّة القرار الذي اتّخذه عثمان رضي الله عنه، ضمن سياقاته الدّينيّة والاجتماعية، وحتى الألسنيّة، سيسمح باستجماع أوصال الرّؤية الواضحة بهذا الشّأن، والتي تمكّن من المرور بأريحيّة إلى تأسيس درس يحضى بالقبول. ونظنُّ أنّ جزء من اضطراب أركون، وانتقائته الواضحة لبعض العناصر، وتغييبه لكلّها المكمل لها، واعتماده على عمل عثمان رضي الله عنه، ونسيانه لتاريخ ما قبل عثمان رضي الله عنه، بشأن تاريخ المصحف مردّه، كما نرى، إلى وثوقيته التّامة بالنتائج التّراكمي للعمل الاستشراقي في هذا المجال، فقد أقرّ أنّه يشيد بانجازاته، ويريد أن يمرّ إلى ما بعد الاستشراق بالاعتماد كليّة على نتائجه، وهي زلّة علميّة ضاربة في مصداقيّة ما يريد أن يصل إليه من جهة مناداته بضرورة إعادة قراءة القرآن، فتاريخ الاستشراق غير مبرأ تماماً من الإيديولوجي فيما تعلّق بالدّيني المقدّس. فأركون قد وقع تحت تأثير رغبته الجامحة في إيجاد قواسم مشتركة بين الكتب المقدسة وبين القرآن، وهو ما جعله يفترض أموراً ليس لها أي سند علمي ولا واقعي.

إنّ القرار الذي اتّخذه عثمان هو من أجل ضبط الاختلاف وليس من أجل القضاء عليه، والدليل على ذلك أنّه اعتمد على الصحف التي جمع فيها القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وكانت عند حفصة رضي الله عنها، والتي يتجاهل أركون، كما ذكرنا، الحديث عنها رغم الروايات الصحيحة الواردة في هذا الشّأن. ثم إنّ الناس إلى يومنا هذا يقرؤون القرآن على وجوهه المختلفة التي سمعوها من النبي صلى الله عليه وسلم، وأقرها الحفظ والمشافهة. ولو كان ما يفترضه أركون صحيحاً لظهرت روايات ولو ضعيفة تنقل مثل هذا.

إنّ ما ثبتّه أركون من تحليلات في فكره بشأن جمع القرآن، الذي اعتبره عائقاً يحول دون الوصول إلى قراءة معاصرة، تناولته العديد من الدّراسات العلميّة على مستوى العالم الإسلامي، وأتت على

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إيضاح المسألة كما هي موثقة في الرواية الإسلامية، ومن ثم تبين عثرات أركون وهفواته فيها، وعلى سبيل المثال، دراسة الحسن العباقي، التي خصص فيها فصلاً لإشكالية (التدوين في فكر أركون)، عالج ضمن مبحثه الثاني موضوع (من التدوين إلى الجمع تاريخ لا تاريخية)¹، أتى فيه على ترتيب وتنظيم مرويات التراث في المسألة، ومن ثم تقييم ما ذهب إليه أركون في المسألة، كما خصص الباحث فاضل سعدي عنصر لروايات مدرسة أهل البيت؛ ذكر فيها عدد من الروايات التي تعرضت إلى جمع القرآن².

إنّ ما يؤخذ عليه أركون هو أنّ رغبته في فكّ أوصال المقولات الرّسميّة للتّراث بتعبيره، بشأن القرآن وغيره، والإضعاف من شدّة تأثيرها، وتأبدها كمسألة لا تناقش، قادتته إلى الحوم حول التّشكيك في صدقيّة المصحف، وصدق الحقيقة التي أقرّها ضمناً، حينما لم يستطع هو ذاته التّملص منها، حيث وجد أنّه لا مفرّ من أنّ كلام الله ثبت حقيقةً في نصوص دوّنت وجمعت بين دفتي المصحف، ولم يكن يسعفه هذا للذهاب بعيداً في ما أراد من فكر بشأن تدوين القرآن وجمعه، ومن ثمّ عدم إزاحة العوائق التي تعترى سبيل قراءته. لذا كان حريّ به وفقاً لمنهجيته المعتمدة في دراسة المسائل أن يقوم بعودة نقدية على ذاته الباحثة، حتى تستوفي دراسته مقومات موضوعيتها وشرعيتها.

يدرك أركون تمام الإدراك بشهادة نصوصه الفكرية، أن تمثّل الوعي الجماعي لمقولة التراث الرّسميّة حول جمع المصحف، بإجماعها المتشكّل خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام، كما يرى، لها من القوّة والتأثير ما جعل من يتصدّى لها "يعرض نفسه لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره"³، وحتى المسلمين اليوم يرون في الدّراسات التّاريخية- النقدية أنّها "تخلخل التضامن المجتمعي وتهزّه، مما يؤدي ردّة فعل من قبل هذا المجتمع الذي سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع"⁴، وأنّ فحص مسلّمة النصّ المطابق لكلام الله "مهمة من الصعوبة بحيث تبلغ درجة الاستحالة؛ إذ لا أحد من المسلمين مستعد لأن يقبل مبدأ فتح مصحف عثمان للتدقيق في سلامة الجُمع"⁵، وحتى وإن كان الأمر على درجة من الاستحالة فإنّ عناد أركون جعله ينحت الصّخر لأجل غرس منحاه في المسألة، ضمن مبررات قاضية، عنده، بضرورته، وقد فتح عليه هذا الموقف الإبستمولوجي الجديد، غير المألوف، والنّشاز بالنّظر إلى

¹- العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحدائيه دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، (م.س)، ص 145 وما بعدها.

²- أحمد فاضل السّعدي، القراءات القرآنيّة للقرآن: دراسة نقدية، (م.س)، ص 499.

³- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 289.

⁴- المصدر نفسه.

⁵- بلقزير عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 400.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

استحالة تحقّقه، بآباً لا قبيل له فيه إلا تكرار تبين طبيعة اجتهاداته، ومطالبته بإلحاح شديد تفهّمه في كل ما يريد أن يفعل، رغم أنّ الوقائع المادية والحقائق التاريخية لا تسعفه في منحاه.

لقد ألقى أركون بظلال فكره على مسألة كيميّة جمع القرآن حتّى من وجهة نظر التحليل الأنثروبولوجي؛ فهو يرى أنّ التّصوّر الذي يقدّمه التّراث يكفي للحفاظ عليه كمسألة أنّه يتمثله الوعي الجماعي، وإجماع الأمة، فالمسألة عنده تتعلّق بـ"كيميّة اشتغال آليّة مجتمع بأسره"¹، إنّ هذه الرّأي في حدّ ذاته قاده إلى التّركيز على ما يوهّم بالاختلاف في مسألة جمع القرآن، فالقرون الهجرية الأولى، بحسبه، قد شهدت "معارضات واحتجاجات وصلت حتى إلى مسألة تشكّل النصّ القرآني"². كما كانت هناك إدانات حدثت في العصر العباسي لبعض القضاة في احتجاجهم على بعض القراءات، وحركات فلسفية ذات نزعة نقديّة، راحت تضحّل في أرض الإسلام منذ القرن الثاني عشر الميلادي، تحت تأثير مراقبة السّلطة الرّسميّة.

إن استعمال لفظ القرون بصفة الجمع يوحي بأن الصراع لم ينته واستقرار المصحف لم يتم إلا بعد القرون الأربعة، كما سلف الذكر، والحقيقة أنّ المسألة لم تتعد ملامحها حدود احتجاج ابن مسعود رضي الله عنه، على عدم استدعائه للجنة نسخ المصاحف زمن عثمان، رضي الله عنه، واعتراضه على حرق المصاحف لما لذلك من ارتباط عاطفي لكتابتها بخط أصحابها وبين يدي النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن خلال ما سبق، نلاحظ أنّ أركون يعوّل على إعادة كتابة قصّة تشكيل النصّ بشكل جديد كلياً، كما ذكر³، لأجل إزاحة العوائق التي تعتري سبيله في مطلب إعادة القراءة التي يقول بها، ويلقي بالغ الأهميّة للتحليل الأنثروبولوجي لأجل الغرض ذاته. ويرى أنّه يجب عدم الاكتفاء بدراسة القرآن، بصفته نصّاً لغوياً يحيل إلى بيئة محدّدة وزمن محدّد، كما يتعبّ من خلاله أطر التّفكير ومحددات السلوك غير الظاهرة والفاعلة في صناعة مشهد الوحي⁴، في محاولة منه، كي يُموضّع تحليلاته ضمن نطاق السياق المألوف، الذي يقتضيه الدّرس النقدي، وحتّى لا "يُنظر إلى كلامه في المسألة بوصفه تشكيكاً

¹- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 289.

²- المصدر نفسه، ص 289.

³- المصدر نفسه، ص 290.

⁴- قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 83.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وخروجاً عن إجماع سلم بصدق الرواية¹، ويسلم من جلد الذات الاجتماعية. وكان أنفع له هنا لو فتح نافذة قراءة أنثربولوجية حول عدم قبول المجتمع لأمر كهذا، حتى يحقق مقتضى العلمية التي يُريدها من مطلب إعادة القراءة، ويمنح لها الشرعية العلمية والاجتماعية التي تستوفي جميع جوانبها، إن صحت كمنحى يتوافق وحقيقة القرآن، لا أن يبرر لتوجهاته ورغبته في الحصول على نتائج مقررة سلفاً، بدليل استناده على العمل الاستشراقي في هذا الجانب.

على أن الاستفهام الأكبر بالنسبة لأركون "ينصرف إلى بنية السور من جهة، وترتيبها في المصحف من جهة ثانية؛ فالعديد من السور يتألف من آيات مكية ومدنية، كما يُطلعنا المفسرون القدامى، وكما يفيدنا علم ((أسباب النزول))، وترتيبها في المصحف لا يطابق ترتيب النزول"². فمنذ أن "فُرضت المجموعة الرسمية المغلقة أو الناجزة المتمثلة بالمصحف نفسها، والمسلمون يعارضون حتى إمكانية ترتيب القرآن طبقاً للتسلسل الكرونولوجي للوحدات النصية التي يصعب بالطبع تحديد تواريخها، وبالتالي ترتيبها. إن مجرد التفكير بهذه الاحتمالية مرفوض من قبل جمهور المسلمين"³. فمن الطبيعي إذاً أن تتعذر القراءة، وعلى الرغم من ذلك ينزلق أركون بتفكيره إلى مناقشة التحديث الفكري في الجانب اللغوي لعل التحليلات تتكاتف لتتجاوز نقائص إمكانية تعذر القراءة، ثم لتتعاضد تحليلاته وتؤسس لمطلبه القرآني.

هذا بالإضافة إلى أنه لا يسترسل في النظر إلى الأمور المتعلقة بالمصحف كعقيدة، تنطلق من مسلمة الإيمان، المعاشة في لحظتها التاريخية حينها، ضمن محيطها الاجتماعي والديني، وفي امتدادها التاريخي كذلك، وهو مجال عمل علم النفس التاريخي، كما ذكر، وأنه لم يصل بتحليلاته إلى كبير فرق، إلا محاولة تثبيت رؤيته، بالنظر إلى ما يقره التراث ذاته. ليظهر بعد الذي ذكرنا عائق آخر يطل من خلاله أركون على مسألة التحديث اللغوي.

الفرع الثالث: التحديث اللغوي

يرتبط التحديث اللغوي الذي ينادي به أركون، لأجل بلوغ مقصد قرآني معاصر حول المعنى، والمعنى القرآني بالخصوص، بفكرة غيابه؛ الذي تشكل حجرة عثرة أمام إمكانية استظهاره جوانب المعنى المتعددة. فكيف نظر أركون إلى هذا الإشكال وما هي الحلول التي يقترحها؟

¹ بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، (م.س)، ص 400.

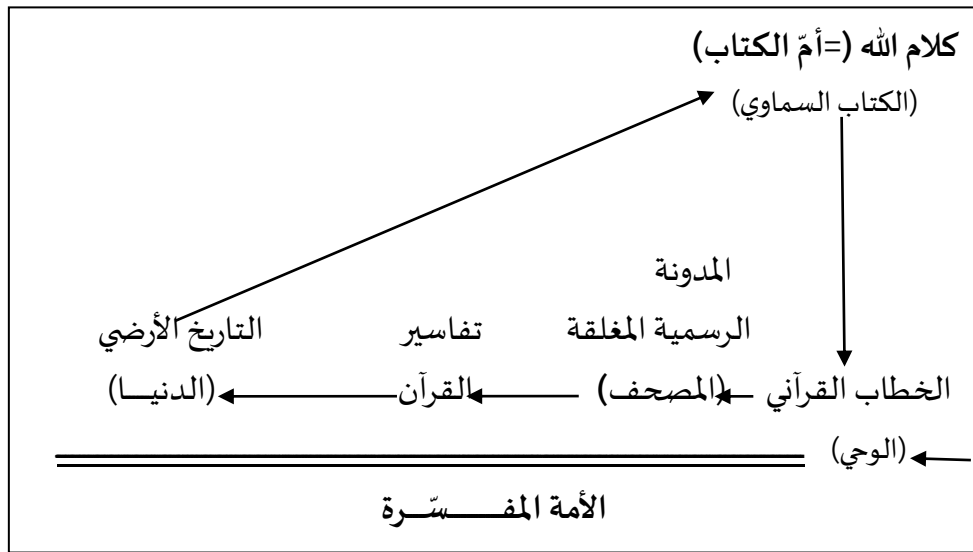
² المرجع السابق، ص 400.

³ أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 38.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

يرى أركون أنّ اللّغة العربيّة لم تعد لغة بحث عملي بالنّظر إلى التّقدّم الذي تشهده العلوم المعاصرة، فنحن عاجزين عن تقديم بحث سوسولوجي أو أنثربولوجي أو تاريخي أو فلسفي عن الدّين، نظراً لغياب التحديث والمصطلحات؛ فالمصطلحات العلميّة الدقيقة هي "دعامة الفكر أو الركائز والعكازات التي يتعكز عليها. ولا يمكن أن يوجد فكر حديث ومسئول في أي لغة بدون مصطلحات محدودة ودقيقة تماماً"¹، لذا بدت ضرورة تقديم مساهمات بحثيّة معاصرة اتّجه في أحصّها صوب النصّ القرآني ، لأجل إغناء البحث في هذا الحقل بالذّات كما يرى.

إنّ مطلب الإضاءة العلميّة في منحاها، قاده إلى التّفكير في العديد من الوضعيات، ومن ثمّ تقديم اقتراحات، معتبراً إيّاها إنجازات رصينة ومتميّزة، لما تقدّمه من أدوات اصطلاحية ومعجم مفاهيمي جديد في مجال دراسة الظّاهرة القرآنيّة،، حيث سيساعد هذا في البحث عن القيم والرّهانات الكبرى والمعاني المعاصرة التي تستبطنها هذه الظّاهرة. وقد أعلن أنّه توصل إلى إضاءات اصطلاحية جديدة خادمة، مثل لها في بعض المواضيع بالخطّاطة التّالية²:



الخطّاطة حسب أركون تقدّم مرتكزات علميّة تعكس منشأ الدّرس الألسني وحيثياته؛ فالكتاب السّماوي المكنون في اللّوح المحفوظ عند الله كُشِفَ للنّبيّ ثمّ للبشر من خلال حركة شاقوليّة نازلة من فوق إلى تحت، لتنتج الخطاب القرآني الشّفهي الذي تلفظ به النّبيّ لأوّل مرّة في مكّة، ثمّ في المدينة لاحقاً، على مدار ثلاث وعشرين سنة، والذي أنتج بدوره المدونة الرّسميّة المغلقة (المصحف)، من خلال

¹- أركون محمّد، الهوامل والشوامل، (م.س)، ص 152.

²- المصدر نفسه، ص 153.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

التحول إلى نصّ مكتوب تبعاً لعملية الجمع، أين تولدت الأمة المفسرة ضمن مجرى الصيرورة التاريخية، حيث تمّ توجيه التاريخ الأرضي، وترتب عن ذلك عمليتين أساسيتين؛ شاقوليّة ضمن نزول جزء من أمّ الكتاب لا كلّ الكتاب، وأفقيّة بشرية سارت من الخطاب القرآني إلى المصحف العثماني. إنّ الذي قدّمه أركون في هذه الترسّيمة يلخص فكره عن الخطاب القرآني، كما أشرنا إليه سابقاً، حيث لم يكن مكتوباً، وإنّما عبارات شفهيّة تنبثق تبعاً للظروف المتغيرة والمناسبات، والأوضاع والحالات (أسباب النزول)، وأنّ النصّ القرآني ما تمّ جمعه من الخطاب الشفهي على عهد عثمان، حيث تمّ تشكيل النسخة الرّسميّة المغلقة والتّهاييّة، لتتحدّد المكانة الألسنيّة للنصّ من خلال هذا التحوّل من الشفهي، الذي هو مدار القراءة عند أركون، إلى الكتابي. وقد بيّنا أن اعتبار الشفهي مدار القراءة لم ينقّع من "الناحية العلمية، بحكم اعترافه بصعوبة أو حتى استحالة الوصول إلى الحالة الخام للقرآن التي انبثقت في الزمن التدشيني للوحي"¹. ولأجل الخروج من هذا المأزق ناقش أركون العلاقة بين الكتابة والمشافهة، غير أنّه لم يوفّها حقّها، باعتبارها حالة أو ظاهرة تشكّل جزءاً من الحقيقة العامّة لمفهوم الوحي، ففقدت بذلك تحليلاته عنصر التّجديد، والتّحديث الذي قال به. كما أنّه غيّب عنصر النّقل لكتاب الله مشافهة، والتي مازالت سلاسله لم تنقطع منذ تلقيه من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما يفضي إلى غياب سمائيّة ولسانيّة الخطاب، ومن ثمّ فقدان إمكانيّة تحديد المكانة الألسنيّة للنصّ.

لقد اعتبر أركون الكتابة عبارة عن علاقة جدليّة للحالة الشفهيّة، ومن ثمّ أخذ مفهوم الكتابات المقدّسة عنده معنى العبارات الشفهيّة المحفوظة في النصوص المكتوبة، حيث تبني خطّ الرجعة إلى رهانات وتفاعلات الخطاب الشفهي الأوّل، كما بيّنا سابقاً في منحانا الدّرسي في أكثر من موضع، لأجل تحقيق التّحديث الفكري بشأن قراءة النصّ القرآني، الذي لجأ فيه إلى بناء تساؤلات وفرضيات عمل على اختبارها، صاغها في عبارته التّاليّة: "كيف يمكن لنا العودة إلى هذه المادة الأوليّة (=النصوص الأوليّة) في جذرها الأوّل ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكّمة الخاصة بها؟"² ثمّ لم يترك تساؤله هذا على إطلاقه، بل حدّد حقيقة العودة في قوله: "ولكن العودة التي نقصدها مختلفة: إنّها

¹- قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س)، ص 97.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س)، ص 33.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

العودة إلى العصر الأسطوري المؤسس؛ أي العودة إلى زَمكان (زمان + مكان) كان قد حُوّر وعُيّر من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة"¹.

وكعادة أركون، يتوافق وموقفه المنهجي المتعدّد، الذي يعمل فيه على إثارة التساؤلات المشكّكة غير المؤسّسة، بدل أن يوجّه جهده البحثي إلى الإجابة والتحقّق من المسائل التي يطرحها، والأحكام التي يدّعيها، فما المانع من حصر التغيّرات والتحوّيرات التي لحقت العصر الأسطوري المؤسس، حسب قوله، والالتفاف حولها، بحثاً وثبّتاً، بما أنّه تسيطر عليه فكرة البحث عن قبول فكره، وما يريد أن بشأن النصّ أو غيره.

وفي الأخير يمكن القول أنّ جميع العناصر التي ذكرها أركون سواء في جانب المبرّرات، أو الأهداف، والعوائق تعانقت، وتضافرت في معطيات التّحليلات التي قدّمها، لتسمح له بالمرور إلى أضرب من التّطبيقات القرآنيّة التي نشدها، حيث قادنا موقفنا البحثي هنا إلى الوقوف في المبحث الموالي عند نموذج التّطبيقي للألسنيّة التي يطلبها حول النصّ القرآني، من خلال سورة الفاتحة كنموذج لذلك.

المبحث الثالث: القراءة الألسنيّة (سورة الفاتحة نموذجاً)

نشير بداية إلى أنّ الألسنيات بوصفها علماً حديثاً ترجع إلى القرن التاسع عشر، الذي "شهد ثلاث منعطفات كبرى في مسيرة هذا العلم، هي اكتشاف اللغة السنسكريتية، وظهور القواعد المقارنة، ونشوء علم اللغة التاريخي"²، حيث أخذت فيما بعد معنى العلم الذي يدرس "اللغات الطبيعية الإنسانيّة في ذاتها ولذاتها، مكتوبة ومنطوقة كانت أم منطوقة فقط، مع إعطاء الأسبقية لهذه الأخيرة؛ لأنها مادة خام تساعد أكثر على التحقق من مدى فعالية أدوات بحث اللساني المعاصر، ولأنها لم تنل بعد ما تستحقه من العناية والدرس"³. في حدود هذا المعنى الذي أخذته اللسانيات اتّفق الدارسون على أنّ "دو سوسير هو الأب الحقيقي للسانيات؛ لأنه وضع اختصاصها، ومناهجها، وحدودها، وأثرى الدراسات الإنسانيّة بالكثير من الأفكار اللغوية الرائدة حتى صارت اللسانيات باعثة لنهضة علمية تولّد

¹- المصدر السابق.

²- قدور أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط2، 2008م، ص 17.

³- حليلي عبد العزيز، اللسانيات العامة واللسانيات العربيّة، تعاريف-أصوات، منشورات مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية-

دراسات ((سال))، الدار البيضاء، الجزائر، ط1، 1991م، ص 11.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

منها علوم ومناهج جديدة"¹. وهو أيضاً الذي اقترح "اسم sémiologie، (=السيمولوجيا، أو علم العلامات) المشتق من الكلمة اليونانية sémeion، بمعنى ((علامة))"².

إنَّ جهد دي سوسير انصبَّ على بحث كل ما هو لغوي، حتى عدَّ بذلك أهم اسم في البحث اللغوي الغربي المعاصر. لقد نظر إلى اللُّغة على أنَّها منظومة تتضمَّن سلسلة من العناصر، يؤثر بعضها في الآخر خلال عملها، واتَّجه أيضاً إلى دراسة ثنائِيَّة اللُّغة والكلام، ومحور التَّعاقب والتَّزامن.. الخ، وقد استندت النظريات اللُّغوية التي أعقبته للوصول إلى حقائق تجعل من اللُّغة عملاً، أي ظاهرة، يتأتَّى حسم معضلاتها حسماً دقيقاً³، وشهد بذلك الدَّرس الألسني ضمن محيطه الفلسفي، ومسار امتداده التَّاريخي تطوُّراً لاحقاً، توجَّ بتعدّد مدرسي (التوزيعة، والوظيفية، والتوليدية). عرف تخصصات متنوعة منها (اللسانيات العامة Linguistique générale، اللسانيات التَّطبيقية Linguistique appliquée، اللسانيات الاجتماعية Sociolinguistique، اللسانيات النفسية Psycholinguistique، اللسانيات الجغرافية Linguistique géographique)⁴.

ضمن حدود هذه الرُّؤية المقتضبة عن هذا المجال، وما شهده من نظريات ومفاهيم خلال مساره كتوجّه غربي معاصر، أقدم أركون على تقديم مقاربة ألسنية سيميائية فيما يتعلَّق بدراسة الإسلاميات، منها ألسنيات النصِّ القرآني، محدّداً بداية وجهته في هذا، فيرى أنّ "علم الدلالات (أو علم السيميائية la sémiotique)، يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولى، ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً. كيف تقوم العلامات (les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدّد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟"⁵. إنَّ صياغة أركون لمثل هذه الأسئلة، لأجل بناء فرضيات وتساؤلات عمل علمي ألسني، قاده إلى تبني مسار القراءة الألسنية السيميائية، كإحدى المجالات الأكثر خصوبة، بالنسبة له، في تحقيق مقصده من قراءة نصوص الكتابات المقدّسة.

¹- قدور أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، (م.س)، ص 21.

²- د. السَّعْران مَحْمُود، علم اللُّغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ت، ص 65.

³- المطلي مالك، مقدمة المراجع، ضمن كتاب: فرديناند دي سوسير، علم اللُّغة العام، (م.س)، ص 9

⁴- حليلي عبد العزيز، اللسانيات العامة واللسانيات العربية، تعاريف- أصوات، (م.س)، ص 13.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 33.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ولأجل محاولة تحقيق وقفة واضحة، ضمن مجرى بحثنا المقدم، حول هذا المنحى، الذي أخذ أبعاداً تطبيقية، ركّزنا على مختلف الجوانب التي أخذها هذا الدرس في الفكر الأركوني، من جهة تعلّقه بالنص القرآني، حيث الانتقال إلى إحدى نماذجه التطبيقية من خلال قراءة سورة الفاتحة، ومن ثمّ عالج هذا المبحث الختامي المساحة التي أخذتها المقاربة الألسنية في فكر أركون من جهة أهميتها وأهدافها، ونموذجاً لمجرباتها من خلال قراءته لسورة الفاتحة.

المطلب الأوّل: التّحليل الألسني في فكر أركون

من يقرأ لأركون يلحظ من الوهلة الأولى ركوبه موجة المعاصرة في المجال اللغوي، ضمن منظور أسبقية التّحليل الألسني السيميائي - منهجياً وإبستمولوجياً- الذي وثق به أيما ثقة، على جميع التّحليلات بما في ذلك التّحليل والتأويل اللاهوتي. لذلك نجده يستطرد في الحديث عن حقيقته وأهميته والأهداف المرجوة منه، والمكتسبات التي يمكن تحقيقها إذا تمّ تطبيقه على التراث الإسلامي، على نحو ما سيتضح معنا في هذا المطلب من خلال عناصره.

الفرع الأوّل: الألسنية عند أركون

المقاربة الألسنية إحدى المجالات التي أخذت مساحةً فكريةً معتبرة في فكر أركون، محاولاً الاقتراب من ملائمتها لقراءة النصّ القرآني، مُبَيَّنًا، على نحو ما يذكر، أنّه لا تسعى إلى "نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين. على العكس أنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل (أو بكل ما ينتج المعنى والدلالة)"¹، من خلال العناصر الأساسية للجهاز اللغوي؛ أي للقول أو الكلام في القرآن.

وتبدو إحدى محطّات هذا المجال فيما دُوّن في كتاب (الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل)، الذي تضمّن دراسة حول (القرآن والممارسات النّقديّة المعاصرة)، عالج أركون في مقدّمها مسألة (نظام العقول)، عارضاً تساؤله: كيف يقرأ القرآن اليوم؟ مخصّصاً، من خلال الإجابة عليه مجالاً للقراءات الألسنية الأدبية، حينما قارن بين نتائجها، ونتائج القراءة التاريخية التي تبدو معيارية لرسوخ قدمها على غرار الألسنية الحديثة العهد، والتي نتجت عن ثورة "عارمة في فرنسا بين (1960-1980م)، وذلك

¹- المصدر السابق، ص 33-34.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تحت التأثير القوي للعالم أ.ج. غريماس ومجموعة من التلاميذ المتحمسين والمتحلقين حوله¹. غير أن العديد من بحوثها لم تطبع، أو أنها لم تنجز بسبب الخوف والحذر من الاشتغال على النص القرآني في العالم الإسلامي؛ "ذلك أن العمل النقدي للعلوم الاجتماعية وتطبيقها على التراث يشكل خطراً من الناحية النفسية. فهو يزعزع التوازن النفسي للمسلمين إذا لم ترافقه رعاية فلسفية أو تطوير لاهوتي"².

وخصّص في الفصل الثالث من مؤلف (الفكر الإسلامي قراءة علمية) موضعاً للحديث عن (تطبيق علم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام)، أين يجد القارئ تطبيقاً للمنهجية الألسنية الحديثة في قراءته لسورة التوبة، ثمّ تطبيقاً للمنهجية التاريخية والأنثروبولوجيا أيضاً. ولقد لاحظنا أن أركون في هذه المواطن من فكره، وغيرها يثير ما يحاول أن يؤسس من خلاله لدرسه الألسني، كحديثه عن (المجاز في القرآن)، الذي أشرنا إليه سابقاً، ويذكر أنه نوى إقامة كتاب حوله، غير أن تحريّات شاسعة ينبغي أن تنجز، أمام انعدام الدراسات التمهيدية، أو عدم جديتها بالمقارنة مع النقاشات المعاصرة الدائرة حول المجاز، حالت دون ذلك.

إنّ مسألة المجاز بالنسبة لأركون تعاني نقصاً فظيماً لا يزال مستمراً منذ الصّراعات القروسطيّة، حول قبول المجاز أو رفضه فيما يخصّ تفسير كلام الله، حيث انتصر التيار المعادي للمجاز بدءاً من القرن الرابع عشر الميلادي وانتصرت تبعاً له القراءات الحرفيّة للقرآن، وبدأت الدّراسات الخاصّة بالبلاغة والنّقد الأدبي العربي لا تهتم بالانعكاسات السّلبية أو الإيجابيّة للضغط المستمر الذي تمارسه المسلّمات اللاهوتيّة على كلّ مقارنة ألسنية سيميائية دلالية أو أدبيّة للنصّ المقدّس.

إنّ الذي قدّمه أركون هنا مرتبط بالنّظر إلى المجاز على أنّه الرّمزيّة، التي نادى بها الدّراسات الأدبيّة الغربيّة الحديثة، على نحو ما بيّنا سابقاً، لا بمفهومه الذي عرفه في تاريخ الفكر الإسلامي، فالقول بالمجاز في القرآن، إذا استثنى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن سار على دربهما، قول مشهور، وقد ظهرت تفاسير لغويّة للغويّة للقرآن عديدة، كتفسير البغوي، والزّمخشري، وابن عاشور، وغيرهما.

لقد رأى أركون³ في استثنائية أنّه لا يمكن نقل المنهجيات والإشكاليات المطبّقة على الأدبيات الحديثة، ثمّ تطبيقها بشكل تعسفي على الخطاب الديني دون إعادة بلورة مفهوم النّقد الأدبي، وإعادة

¹- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (م.س)، ص 59

²- المصدر نفسه. هامش (**).

³- أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (م.س)، ص 63.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

اشتغاله من جديد. ففي حدود هذا الخط ينغرس مطلب وطموح أركون، في تطبيق مكتسبات الألسنية الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن ضمن سياق يتيح إمكانية فهم مقاصد القرآن، في محاولة لتجاوز نقائص القراءة التبجيلية، والممارسات القمعية ضد المنهجية التجديدية الحديثة، كما يرى.

إنّ حديث أركون سواءً على الألسنية، أو المناهج الأخرى في تلاحمها شكّل جزءاً مهماً من هويّة درسه الفكري الذي يقترحه خدمةً لفكرة تجديد قراءة النصّ القرآني، والذي باشر في مجازفةٍ ومفارقةٍ غريبة "تجعل من التبجيل وطقوسات الأسطورة المحاطة بالنصّ القرآني وفنون الانبهار، بمثابة تسطيح لأبعاد القرآن، وطمس لطبقات معناه، وتعطيل لإستراتيجية تواصله مع العالم ومسعاها في إعادة بنائه وفق تراتبية قيمية وكيونوية وجودية جديدتين. وهي- أي المفارقة- تجعل في المقابل، الوقوف على خطط الخطاب القرآني الخفية والمضمرة، واقتحام عزلته والقفز فوق أسوار القداسة التي شيّدت حوله، وانتهاك مناطقه المحرمة من المستحيل أو الممنوع التفكير فيه، طريقاً إلى الكشف عن خصوبة القرآن وديناميته وسحره وحيويته الراهنة في إثارة المعنى الراهن"¹. وقد بدا لنا أنّه في هذا يؤسّس للحدائيّ المعاصر على أنقاض ظهر القديم، وكان حريّ به أن يؤسّس له في ضوء النّظر إليه في ذاته ولذاته، ذلك أنّ القراءة التبجيلية تعكس جزءاً من الحقيقة المعاشة لهذا النصّ ضمن شروطها وسياقاتها وتاريخيتها، فهي لوقتها تشكّل محاينة ومعاصرة أقرب ما يكون إلى الروح الأولى للنصّ، بغض النّظر عن بعض هفواتها.

إنّ المنهجية الألسنية عند أركون في حقيقتها ما هي إلاّ مرحلة أولى من مراحل الدّراسة "تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية، ثم أخيراً لحظة التقييم الفلسفي"². وهو بهذا يتبع طريقة المزج بين المناهج، في مسارٍ وصّفه بالمتدرّج، يعكس تنوع الاهتمامات عنده، كما قال: "بعد أن اتّبعت طويلاً منهجية الحوليات في علم التاريخ رحلت أتبع منهجية الألسنيات التي كانت صاعدة بقوة في الستينات مع أسماء سوسير، وجاكسون، وبنفست... إلخ، وكان للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي، وذلك لسبب خاص. فيما أنّي مؤرّخ للفكر الإسلامي، فإنني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة. إذن، فأول شيء مطلوب مني كمؤرّخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصاً ما. و... أنّي قد بذلت جهوداً عديدة لقراءة الخطاب القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى (نصّ السيرة النبوية مثلاً، نصّ سيرة علي الشيخ

¹- قانصو وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمد أركون، (م.س) ص 73.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، (م.س)، ص 253.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

المفيد، نهج البلاغة، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون، ... الخ). وكل هذا يتطلب مني قبل أي شيء أن أفكك لغة النصّ ألسنياً لكي أعرف كيف تشكّل، ولكي أسأله على صعيده الأول المباشر: صعيد اللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية¹. وهو الخطوة التي أقبل على تطبيقها مع بعض نصوص القرآن الكريم.

إنّ ابتكارية الصّورة الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع، كما يرى أركون، تثبت أنّ هناك فرقاً شاسعاً بين النّحو وفقه اللّغة الكلاسيكي والألسنية الحديثة، وبين علم الاجتماع البدائي الوصفي، والطّموحات التّحليليّة التّقدية والتّفسيرية للعلوم الاجتماعيّة الحديثة. يسعى أركون من خلال هذا الخط من الفكر والنّظر إلى تعزيز جدارة الألسنية الحديثة، فهو يوعز تلك الفروق الحاسمة، واختلاف البرامج والمناهج والأهداف إلى الطفرة المعرفيّة الكبرى التي أصابت العلامة (le signe) في الصميم، وأصابت نظرة الإنسان إليها. فهناك قطيعة "جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة"². ففي اللّحظة التي يركز فيها الأول على جمع الوقائع والأخبار دون التّحليل والتّفكيك، يؤكّد الثّاني على أهميّة النّظرة التّفكيكيّة التّقدية. على هذا النحو هناك قارات جديدة من الدلالة والمعنى نستطيع اكتشافها، من خلال علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة، والتي تعكس مدى القطيعة الإبتيمية الحاصلة.

لقد قصد أركون من جميع ما ذكر وضع المعارف الموروثة عن الماضي على محك النّقد والمراجعة الجذريّة، وهو يعي جيّداً أنّه سيصطدم بما عبّر عنه بـ"بمواقع دوغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون خطاباً عن الإسلام بصفته ديناً ونظاماً من العقائد واللاعقائد (الإيمان/والإيمان)"³، لتبدو الصّعوبات بالنّسبة إليه فكريّة، ونفسيّة، وعقليّة. ضفّ إليها حاجز الرّقابة السياسيّة المتشدّدة والضغط السوسولوجي العددي الهائل، ومقاومات رجال الدّين المحافظين، الذين يدافعون عن قيم الإيمان المهذّدة. أركون يفكّر كيف يمكن تجاوز جميع هذه العقبات، ويديم التّفكير في كلّ لحظة وحين، كيف يمكن أن نتعوّد على التّطبيق الحاد والمخلص والمنفتح لعلوم الإنسان والمجتمع على موضوعات بقيت حكراً على علماء الدّين التّقليديين.

¹- المصدر السابق.

²- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 88.

³- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 88-89.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وسيبدو الأمر عند أركون على أنه يحتاج إلى تدريب مباشر ومستمر على تطبيق مناهج هذه العلوم دون التركيز على المقدمات النظرية والمنهجية، فهذا سيحفز ويؤدي إلى نتائج أكثر تشجيعاً. مع تأكيده على ضرورة "الإلحاح بقوة على أن علوم الإنسان والمجتمع هي نتائج مجتمعات بشرية محدودة تماماً في لحظة معينة من تطورها التاريخي: إنها المجتمعات الغربية. هذه العلوم ليست إلا جواباً ملائماً لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية، كما أنها بصفتها ممارسة ذهنية وفكرية تضاف إلى كل المكتسبات والفتوحات المتتالية في الغرب منذ القرن السادس عشر لنفس هذه العلوم بالذات"¹. وهو إذاً يمارس المزالق نفسها التي جنح إلى الاحتجاج عليها؛ فاعتراضه على امتداد تأثير التراث على الحياة المعاصرة دون اعتبار مراعاة الفارق وتطورات الحياة، تشابهه مأخذاً أركون على جلبه لهذه العلوم الغربية المنشأ والحاجة المعرفية، إلى حقل مغاير تماماً قيمياً وعقيدة وفلسفة وفكراً، ومجالات غائلة في الخصوصية.

وهو إذ غرّد وهلل لصور المعارف الحديثة والمعاصرة، فهي ممّا لا شك فيه على قدر من القيمة والأهمية بالنظر إلى الأهداف المرجوة منها في ساحة الفكر والتأمل الجديدين اللذين يريد هما، كما سيظهر معنا في العنصر الموالي، الذي يحاول الاقتراب من تحديد هذه الأهمية والأهداف كما يتصوّرها أركون في الشقّ الألسني فحسب.

الفرع الثاني: الأهمية والأهداف

ستبدو أهمية وأهداف الألسنية السّمائية التي أرادها أركون جزءاً لا يتجزأ من الأهداف التي تبناها لأجل مطلب إعادة قراءة النصّ القرآني، كما سبق وأن بيّنا. لذا فإنّ ما سنذكره هنا هو تكرار لما سبق ذكره، لكن تضييقاً من جهة تعلقه بالألسنية في خصوصياتها.

إنّ أهمية الدرس الألسني- السيميائي عند أركون تُستمدّ من المقاصد والأهداف التي يصبو إلى تحقيقها، من وراء قراءة النصّ القرآني، ومن الخصوصية والقدرة التي تتمتع بها المنهجية الألسنية- السيميائية في تعاملها مع تحليل وفكّ رموز اللغوي في شموليته وعموميته. فهي "تذكّر بالمشروطة اللغوية للنصّ، حتى ولو كان نصّ الوحي. فهو مكتوب بلغة بشرية معينة وخاضع لإكراهاتها النحوية

¹ - المصدر نفسه، ص 90.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

والصرفية واللفظية والبلاغية، كما أنه خاضع للإكراهات الاجتماعية أو السوسولوجية للبيئة التي ظهر فيها"¹. وفي هذا تلميح إلى مبدأ القول بتاريخية النص القرآني.

إنّ إحدى أوجه أهميّة هذا التّحليل عند أركون، تكمن في كونه يمثّل "فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكّل المعنى (أو يتولّد) من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضاً رهانات إبستمولوجية، فهي تتيح لنا - وهنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخصّ المؤلّف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني"²، كما حاول ممارستها على الدّرس الألسني التّطبيقي حول النصّ القرآني.

إنّ القراءة النقدية للنص القرآني، بغض النظر عن منزلتها ومكانتها المعرفية، لا تجوز بالنسبة للمؤمنين به كتاباً منزلاً من لدن حكيم خبير يتصف بكل صفات الكمال؛ لأنّها تخدش في عقيدتهم فيه، لكنّها تصح من غير المسلم، أو ممّن هو في شك من ذلك، وله الحق في ذلك، ولكن لا يحق له هو أيضاً أن يفرضها على غيره وإلا فهو متهم بالدوغمائية والرجعية. أما القراءة النقدية للتفاسير ومحاولة توليد المعاني من القرآن فهي متاحة ومباحة لكل قارئ له.

إنّ انجاز التحليل الألسني- السيميائي عند أركون، يسمح بالكشف بوضوح عن "كيف أنّ الخطاب ككل مشكّل أو مركّب لغوياً طبقاً لتقنية الإقناع، والاحتجاج، والتأسيس أو التعليم"³. وقد صرح في عبارات أخرى أكثر وضوحاً سبب افتتاحه الزائد بعلم الألسنيات، فيقول: "ينبغي الانتباه إلى مسألة أن الافتتان الزائد بالألسنيات راجع إلى أن الأمل بالخلاص النهائي كان قد تزحزح عن مكانه السابق باتجاه علم يهتم جيداً بالسؤال المركزي لبحثنا كله، وهو: طبقاً لأية آلية ينبني المعنى، أو يَنْصنع وينحل، أو ينحجب أو يتعرّى؟.. إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي تُستثمر (توظف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا. ثم صراعنا ضد الموت"⁴. ويطرح أركون هذا دون التّساؤل حول ما إذا كانت هذه المواصفات تنطبق على نصوص الكتب المقدّسة، والنصّ القرآني بالذّات في مجال افتتاحه الكبير بمعطيات هذا التّحليل، ونتاجه الذي أراد أن يطبّقه على القرآن. ويمكن القول أنّ ما يطرحه أركون هنا يصحّ على قراءتنا نحن البشر للنصوص القرآنية، أو

¹- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، (م.س.)، ص 34، هامش (*).

²- المصدر نفسه، ص 35.

³- المصدر نفسه.

⁴- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (م.س.)، ص 121.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

النصوص التي ننتجها، ونحن إذ لم نحل إشكاليات مثل هاته ونجد لها إجابة واضحة يبقى ما نقوم به من تحليلات فيما يتعلق بالنص القرآني لا يقدم ولا يؤخر شيئاً، ثم ما جدوى تحليلات نقدتها ثم لا تجد لها قبولاً، وتخدش من جهة أخرى بعقيدة القارئ؟

وأركون إذ يسعى إلى تحديد إشكاليات عمله حول المعنى وطرق إنبنائه يثير تفكيراً حول أطراف الموضوع وحيثياته التفصيلية، يتصدّرها موضوع اللغة والتاريخية، مقرراً اللجوء إلى الألسنية والسيمولوجيا، على نحو ما بيّنا سابقاً، فيرى أنّ "المكان الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هي أداة للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحقيقها بشكل أفضل. ضمن هذا المعنى نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمرٌ لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"¹.

إنّ هذا التوجيه من خط الفكر والنظر صوب الشق اللغوي كمجال للحقل الألسني بمفاهيمه ومصطلحاته الجديدة، قاد أركون إلى المناداة بتطبيقه بشكل أدق على اللغة الدينية، التي يستعملها كإطلاق لا يختص بلغة القرآن فحسب، بل يتضمن أيضاً لغة التوراة والإنجيل، فالنصوص "المدعوة بالكتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدي، تتيح لنا على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى ((أهل الكتاب))"². ويُقصد بها المنظورات التأسيسية والتجارب المعبرة عن مصير الجماعات الجديدة الناشئة تحت قيادة الأنبياء، عليهم السلام.

والظاهر أنّ أركون لا يتوان قيد أنمله في استثمار فرصٍ وسياقات أُتيحت له لأجل بسط منظوراته وفلسفته وتعداد أوجه مقارباته، خاصّة ما تعلق منها باللغة الدينية، حيث تتضح طبيعة خياراته في التعامل مع نصوصها التي يرى أنّها صيغت لتقرأ وتعايش، مع إيمانه بأنّه لا يكمن اختزال اللغة الدينية إلى "مجرد لغة عادية كبقية اللغات؛ أي كلغة توصيل، ولا يمكن اختزاله حتى إلى اللغة الأدبية، لغة الرواية مثلاً. لماذا؟ لأنّ اللغة الدينية تتجاوز لغة التوصيل. وعندما يصلي شخص ما بلغة دينية معينة، سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أو أية لغة أخرى، فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة التي لا يمكن للدارس المحلّل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة

¹- المصدر نفسه.

²- أركون محمّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 221.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

باللغة الدينية¹. فأركون في هذا النص يثبت بصريح العبارة الخصوصية التي تتميز بها اللغة الدينية عن غيرها، فما بالك بنصوصها.

إن خيار أركون في التركيز على الخط الألسني في الكشف عن خصوصية اللغة الدينية الدلالية والرمزية، يتماشى ورغبته في التطلع إلى ألسنية سيميائية خاصة بالنصوص المقدسة. فمناهج تحليله إذا طبقت على النصوص العادية تبدو غير مطابقة للنصوص الدينية، لذا طالب "بتشكيل علم سيميائيات خاص باللغة الدينية التي تتجاوز اللغة العادية"²، وسعى إلى تبين طبيعتها من خلال مجريات تطبيقية حول نصوص قرآنية، اخترنا نموذجاً منها لنبسط تفصيله في المطلب المولي، فهل أسعفه هذا الخط في تحقيق مراده؟

المطلب الثاني: قراءة سورة الفاتحة

يسعى هذا المطلب إلى تبين طبيعة المنحى الذي أخذه الشقّ التطبيقي لإحدى أوجه القراءة التي نادى بضرورتها أركون ضمن حدود خطّ (الإعادة المطلوبة لقراءة النصّ القرآني)، فهو يرى أنّ التفاسير الإسلامية ذات التوجّه اللغوي لا تأخذ بعين الاعتبار المكانة اللغوية الألسنية، والتي ينظر إليها على أنّها استثناء لم يحظ به القرآن من قبل، حيث ينبني عندنا تساؤل حول ما إذا كانت مجريات الدرس الذي يقدمه أركون في هذا الجانب كفيلاً بسدّ هذه الثغرة؟

يتوجّه أركون ضمن خياراته المتعلقة بقراءة النصّ القرآني إلى مباشرة خطوات الإطار الألسني الذي يقدمه؛ فيسعى إلى استنفاذ جميع إمكانياته في عملية القراءة، ومن ثمّ يقدم نماذج تتقدّمها قراءته لسورة الفاتحة، التي اخترناها كنموذج لاعتبار الخصوبة التي تتمتع بها ضمن ممارسته الألسنية في عمومها، فهو يقول بشأنها: "كنت قد حاولت في السابق تقديم دراسة ألسنية وسيميائية دلالية لسورة الفاتحة لكي أبين بالضبط مدى القطيعة الإبتيمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند عليه كل التفسير الإسلامي الكلاسيكي وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة"³. فالألسنية عنده لها قيمتها التي لا تضاهى من جهة الدقة والصرامة والتّكشف؛ لأنّها تحصرنا داخل الإمكانيات التعبيرية للغة، واستبعادها للافتراضات الصّريحة والضمنية التي تخلعها كل قراءة على النصّ. ولنصّ سورة الفاتحة تميّز خاص من جهة منجنا

¹- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 231.

²- المصدر نفسه، ص 232.

³- المصدر السابق، ص 88.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

فرصة فتح قراءة ألسنيّة بطريقة لا محدودة¹. وقد حصر أركون مضمون قراءته لسورة الفاتحة كما هو موثق في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، في ثلاث مراحل، سنأتي على بيانها ضمن الفروع الثلاثة لهذا المطلب.

الفرع الأول: تحديدها كمقروء

ترتبط الألسنيّة حسب أركون بإبستمولوجيا جاهزة تمكّنا من فتح منظورات لأجل الانخراط في البحث عن أسس جديدة لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الرأهنة، فينطلق من تحديد هوية المقروء، الذي يتحدث من خلاله على عنصرين عبّر عنهما بـ(تحديدات، ومنشأ المفهوم وبروتوكول القراءة)، يمكن الالتزام بتقديمهما ضمن عبارتهما في العرض التالي.

أولاً: تحديدات

إنّ التّحديدات التي يقدّمها أركون لها قيمة المقترحات الاستكشافية. فالنصّ الذي يمارس أركون عليه قراءته هنا هو جزء من نصّ أكبر منه، وأكثر اتساعاً. فهو "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة² من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية. وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النصّ الذي تُبِت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كليّة النص المثبت على هذا النحو كانت قد عُوِّمِلت بصفحتها كتاباً واحداً أو عملاً متكاملًا"³. إنّ هذا التعريف يحتاج إلى جملة من الشروح التي يساعد بيانها على تقديم منهجية وإشكالية لإتمام الدراسة.

إنّ القرآن مدونة متجانسة⁴ في لحمتها النصّية، تركز على "شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغيّر"⁵، حيث أنّ عبارتها أنتجت في نفس (الوضعية العامة للكلام أو الخطاب)⁶. أمّا كونها منتهية (ناجزة) فيعني أنّها "محدودة أو محصورة بعدد معيّن من العبارات أو

¹- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 112.

²- مفتوحة على تعددية المعنى.

³- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 113.

⁴- يبيّن هاشم صالح: أنّ التجانس عند أركون يعني: أنّ هناك انسجام على مستوى العمق، لا على مستوى السطح، على مدار القرآن كلاً. راجع: أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 114، هامش (***) .

⁵- المصدر نفسه، ص 115. هناك شرح في الهامش (*)

⁶- تعني إجرائياً عند أركون: مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعلٌ كلامي (سواء كان مكتوباً أو شفهيّاً)، ويضمّ هذا: المحيط الفيزيائي- المادي والاجتماعي الذي تُطق فيه هذا الكلام، والصورة التي شكّلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، هوية هؤلاء، وفكرة كل واحد منهم عن الآخر، الأحداث التي سبقت عملية التلفظ بالقول، التبادلات الكلامية... الخ. ويسمى كل هذا بالسياق الخارجي أو المقامي أو الحالي أو غير اللفظي للخطاب. (المصدر نفسه، ص 114، هامش (1))

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الآيات التي تشكّلها. كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التّفصّل بين الدالّ والمدلول، أو الدالات والمدلولات)¹. إنّ تقييد أركون للقرآن بأنّه عبارة عن عبارات أو منطوقات مكتوبة باللّغة العربيّة إشارة إلى أنّ القرآن لا يزال "كلاماً شفهيّاً قبل أن يكون نصّاً مكتوباً"²، مع الاحتفاظ بخصوصيّة الكلام المتلفظ به أوّل مرّة من قبل النبيّ، عليه الصلّاة والسّلام، النّاطق الأوّل، فهو غير المرّدّد من قبل المؤمنین فيما بعد، بصفة صوتيّة وكتابتيّة مثبتة بكل صرامة. ويفهم من كلام أركون أنّ المنطوق غير المكتوب، دون أن يستفيض في مناقشة فلسفة إمتداد المنطوق في المكتوب من وجهة نظر ألسنيّة، حتى يتسنى له فكّ هذا الإشكال لاسيما إذا تعلّق الأمر بنصوص تستند في حقيقتها إلى الإيمان والاعتقاد بها أنّها إلهيّة المصدر.

إنّ الآيات القرآنيّة المعبر عنها ألسنيّاً ب(العبارات والمنطوقات) في قراءة أركون، تشكّل "سلسلة من النّصوص القصيرة المفتوحة على النصّ الكلّي الشامل المكوّن من كل المنطوقات المسجّلة في المدونة"³، حيث سيقود التّحرّي حولها كآيات وسور إلى تحديد المكانة اللّغويّة الأدبيّة للنصّ الكلّي (القرآن). وفي هذا تركيز من أركون على "العلاقات بين الوحدات اللسانيّة داخل التركيب: سياق كلمة أو وحدة صوتية مثلاً"⁴، حيث يتأكد اتساق السّياق الدّاخلي للنصّ القرآني ككل؛ أي أنّها تأخذ معناها داخل إطار النصّ الكلّي؛ أي بصفته عملاً متكاملأً أو كتاباً واحداً. إنّ إنجاز قراءة صحيحة للنصّ القرآني عند أركون تكون بإعطاء الأولوية إلى هذه الوحدة، فليست الألسنيات وحدها التي "تجبرنا منهجياً على دراسة نص ما كوحدة متكاملة وإنما أيضاً الموقف الإسلامي المستمرّ يجبرنا على ذلك"⁵. فالمسلمون لم يتصوّروا أبداً القرآن في أي لحظة على أنّه كتاب مجزأ، فقد تصوّروه كوحدة متكاملة. والملاحظ هنا أنّ التّفكيكيّة التي اعتمدها أركون كمنهج درسي، لم تمنعه من الرجوع إلى اعتماد هذه الوحدة المتكاملة في دراسته للنصّ القرآني.

يرى أركون أنّ القرآن ظلّ يقرأ ويقرأ ويطلبنا بإعادة قراءته دون أن تكون معانيه ومدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلّت كليّاً، فالأمر يتعلّق "بإبداع أدبي مزوّد بطاقة إبداعية يُمكن القول

¹- أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س) ص 115.

²- المصدر نفسه، ص 116.

³- المصدر نفسه.

⁴- خمري حسين، نظرية النصّ من بنية المعنى إلى سيميائية الدالّ، (م.س)، ص 184.

⁵- أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، (م.س)، ص 219.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

بأنّها لا نهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة"¹، وفي هذا ما يوحي بأنّ أركون على دراية تامّة بخصوصيّة النصّ القرآني، وتميّزه كنصّ مصدره إلهي، غير أنّه يريد تحييد مثل هذه المنظورات خلال الممارسة الألسنيّة، أملاً منه بالانفتاح على المعنى المضمّر بما يتوافق وخطوات المنهج الألسني. وقد قادته تحليلاته السّابقة الذكر إلى صياغة إشكاليات، وبناء فرضيات حول قراءة النصّ القرآني (العمل المتكامل)، حدّد بعضاً منها في عباراته التّاليّة:

1- ضمن أيّ مقياس يمكن القول بأنّ النصّ - العمل المتكامل هو نتاج قدرٍ (فردّي وجماعي) معاشٍ، ومستقبل (فردّي وجماعي) مرغوبٍ ومحিয়ٍ أو مجسّدٍ أدبيّاً؟

2- ضمن أيّ مقياس يَستخدِم الصوتُ الذي يتكلّم هنا معطيات ماضٍ فردّي وجماعي من أجل تشكيل صياغة محرّكة للوجود؟

3- إذا ما استطاع التحليل العلمي البرهنة على السمات الخاصة بالنصّ- العمل المتكامل، فإنّه ينبغي علينا تحديد آلية اشتغال العلاقة الكائنة بين الطّرفين: عمل متكامل- وإبداع؛ أي دراسته النصّ الكلي، في (آلية اشتغاله، بنيته معانيه الحرفيّة)، وكذا العلاقة الموجودة بين العمل المتكامل- والقدرة الإبداعية التّوليديّة (النصوص المتولّدة عنه جرّاء قراءته)².

إنّ فكرة تحديد هويّة المقروء التي شملت ما تمّ ذكره أعلاه، قد عانقت في شطرها الثّاني جملة من التّحليلات أثارها أركون خدمةً لمراحل قراءته، وتحقيقاً لأغراضها، وتبياناً لسنده فيما ذهب إليه، حيث تساءل عن التّصحّيات أو التّحفظات التي ينبغي إجراؤها، حتى نتمكن من تطبيق مواقف فكريّة معيّنة على القرآن، مستعيراً ما أثبتته كلود ليفي ستراوش في كتابه (الإنسان العاري)، حينما رأى أنّ الأدبيّة (الإبداعية أو الكتابية) في بدايتها تكون فرديّة، وعندما تسلّم إلى الثّراث الشّفهي تثبت فقط المستويات (المركّبة والرّاسخة التي ترتكز على أسس ثابتة)، أمّا المستويات الاحتمالية فهي تبدو قابلة للتّغيّر والتّحوّل، المرتبط بشخصيّة الرّواة المتتالين، وأثناء النّقل الشّفهي تصطدم المستويات الاحتمالية ببعضها، ثمّ تتآكل بفعل الاصطدام هذا، حيث تتحرّر من الكتلة الخطابيّة الأساسيّة، وهو ما يسمّى بالأجزاء (البلوريّة الشّفاقة). والملاحظ على أركون هنا، وفي كثير من المواضع أنّه يستعير المضامين، والمفاهيم لكنّه لا يذهب بعيداً في مقارنة مدى ملائمتها لما هو دارس، فهو يلقي بهذه الفكرة،

¹- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 116.

²- المصدر نفسه، (م.س)، ص 117.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ولا يبيّن بما يفيد فائدة يحسن السّكوت عندها، كيف يصحّ ويصدق تطبيقها على نصوص القرآن الكريم؟

وللتذكير فإنّ منحنى أركون في مجريات قراءته لا يقتصر على تأثره برؤى وتصوّرات كلود ليفي ستراوش، فقد غلبت عليه، كما ذكرنا سابقاً، صفة الانتقائيّة. فبما أنّ الألسنيات كعلم في طور التّشكيل والبحث عن مناهجه فهو يختار منه ما يبدو له مفيداً، وذا مردودية من جهة التّحليل والقراءة. وقد تردّد مثل هذا الموقف كثيراً في فكره، والظاهر أنّ مردّد الانتقائيّة عنده يرجع إلى تحفّظه الخاص، كما ذكر، حول الطّريقة التي تنتقي بها الألسنيات البنيوية عينات دراستها (النّصوص)، وإلى رغبته في التّخفيف من وطأة ثقل مصطلحات (علم التّحليل الدّلالي)، لذا يريد قراءة ألسنيّة أكثر منها سيميائيّة علامائيّة¹؛ حيث سيجد في مثال النّصوص المقدّسة سبيلاً لاختبار صلاحيتها، ومن ثمّ تتأسّس عنده ضرورة تجاوز البنيويّة الشّكلانيّة التي كانت مهيمنة لحظة كتابة دراساته، ليردّ للغة كمادة كلّ أبعادها. وستكتمل الصّورة التي يقدّمها أركون حول عنصر (تحديدات)، بما يقدّمه حول الفاتحة من جهة منشأ المفهوم وبروتوكول القراءة.

ثانياً: منشأ المفهوم وبروتوكول القراءة

منشأ القراءة هو العنصر الإجرائي الأوّل الذي استفتح به أركون مسار قراءته الألسنيّة، حيث لجأ من خلاله إلى تحديد بعض ظروف ملابسات النّطق الشّفهي الأوّل للسّورة، التي تمثّل، بالنّسبة لمنظوره الألسني الذي يعتمده، نصّ قصير وضع على رأس المصحف، وتبعاً لذلك خُلِعَ عليه فيما بعد اسم الفاتحة، يقع في التّرتيب (46) وفق ما تقرّره الدّراسات الاستشراقية المعاصرة، ومن ثمّ تنتظم قراءته عنده في حدود المجال (1-46)، على شرط صحة هذا التّرتيب بشكل قاطع. وكعادة أركون يتعمد شيئاً، دون وثوق تامّ في حقيقته، ولعلّه بهذا يريد تحقيق عنصر المسافة التي لا بد أن يتركها القارئ في فعله القرائي، فيما استعمل من أدوات ومناهج.

إنّ الجانب المهم في وضع الفاتحة على رأس المصحف أو المدونة المعتمدة -كما يسميها أركون- يعبر عنده عن مسار المعنى داخل الوعي الجماعي، ويدشن الطّاقة الإبداعية لها، في ظلّ ارتباطها بالنّص الكليّ الشّمولي، حيث نتج عن ذلك حالة بنيويّة أو انبناييّة جديدة، افترض في مقابلها انبناييّة أخرى سابقة. إنّ انبناييّة الفاتحة التي نتجت عن ارتباطها بالنّص الكليّ الشّمولي (القرآن) قد ولّدت معاني

¹- المصدر السابق، ص 113.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

ودلالات "يصعب أن نعرف إلى أي درجة تعبر بأمانة عن المقاصد الأولى المتضمنة في الحالة الانبائية الأصلية¹ أو تعدل منها"²، فأمرأ كهذا يتطلب جواباً ألسنياً. كما يحمل في طياته مسألة أخرى، تتعلق بمنشأ الوعي الديني وانطلاقه من مدونة في طور التشكل (610 إلى 632م)، فهو يتعلق بمنطوقة أولى، تخص تلفظ النبي، [صلى الله عليه وسلم]، لها حقيقة أول مرة في ظروف لا نعرفها، إلا في حدود الوصف الذي يمكن استرجاعه من النص المكتوب، ومنطوقة ثانية تخص النص الذي وصل إلينا كتابةً³.

إن ما يقوله أركون هنا يتوافق فعلاً مع المنظورات، التي اعتمدها، فهو هنا يغيب أو يستبعد السنّة، والآثار التي تصف كيفية نزول الوحي وطرقه، وما تعلق بحفظه وترتيبه على ما هو عليه... الخ، بحث يفرض عليه عزلة ألسنية، تسمح بخندقته في حدود النص المكتوب، وكلّ هذا ليضمن لمنظوره الألسني شروط تحققه.

إن بعضاً من تحليلاته ترى كذلك أنّ مفهوم الفاتحة يحيل إلى القيم الشعائرية واللاهوتية، واللغوية والسياقية، وهي بحسبه: "قيم مُدرّكة أو مُسقطّة على المنطوقة الثانية عن طريق تراث تفسيري طويل غير منفصل عن ممارسة دينية مركزية"⁴؛ أي الصلاة هنا، ويثير تالياً ثلاث بروتوكولات للقراءة، حيث يبدأ من بروتوكول (القراءة الطقسية الشعائرية) فيقدم حولها وصفاً أكثر ممّا هو تعريفاً محدداً، فيرى أنّ المسلم حينما يكرّر الكلمات المقدسة للفاتحة يعيد تحيين لحظة التّدشين الأول لتلفظ النبي، [صلى الله عليه وسلم]، فيلتقي بذلك بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى. إنّه الموقف الشعائري والتّواصل الرّوحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين الغائبين، والالتزام بالميثاق الذي يربط بالله، واستبطان تعاليم الوحي، المكثفة المنتظمة في آيات الفاتحة، حيث يزول من خلال هذا التّحيين حاجز المسافة التّاريخية الحقيقية التي تفصل أي شيء في أي مكان عن النبي، [صلى الله عليه وسلم]، ولهذا يقتضي الأمر التحديد "بدقة المادة اللغوية (أو الدعامة اللغوية) لهذا التّواصل الحميمي الذي يتحدى المسافات الجغرافية، أو قلّ يتحدى المكان والزمان، والعقلانية

¹- أي انبائية السياق (1-46).

²- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 119.

³- المصدر نفسه.

⁴- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 119.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الخاصة بالخطاب ((العلمي))¹. وهذا الدوران حول المعنى المتضمن في المادة اللغوية، هو غاية ما ترجوه الألسنية عنده، حتى ولو كلفه ذلك مشقة لا قبل له بها.

أما البرتوكول الثاني المتعلق بالقراءة التفسيرية، فهو الذي اتبعه المؤمنون منذ أن تعرّفوا على المنطوقة الأولى، ليشكلوا أدبياتهم التفسيرية على مدار قرون، وعلى رأسها تفسير فخر الدين الرّازي، الذي استفاد من جهود البلورة العقائدية للقرون السّالفة قبله. إن هذه القراءة تتميز باعتمادها على المنطوقة الثانية كنصّ ذا وصاية، ممزوجة بالمنطوقة الأولى، ومفسراً بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بعفوية في البرتوكول الأوّل، والتي تحصر كلّ قراءة للفتحة ضمن حدودها. لذا فإنّ دراسة هاته النصوص الثانية يتطلب مباشرة حفر أركولوجي كامل عن المعنى، انطلاقاً من التحليل الألسني، الذي بإمكانه التفريق بين المنطوقات.

إنّ ما يقدّمه أركون هنا يوحى بما يفيد أنّ النصوص القرآنية غير التّلفظ الأوّل، ومن ثمّ ارتباط القراءة بنصّ تالي لا يمثّل حقيقة المنطوقة الأولى، وهو في هذه الحالة لا يناقش إشكالية المكتوب وعلاقته بالمنطوق، من جهة كونه تقييداً وتحديداً له لحظة تلفظه، ومن ثمّ الحفاظ عليه وعلى هويته كمنطوق. أمّا عن الملابس والظروف فهي تتعلّق بسياقات التّلفظ، والتي يستبطنها المكتوب بين جنبيه، كما تفيد تحليلات أركون ذاتها، عندما استخلص من النصّ ملامحه الوصفية. فالمكتوب هو امتداد لروح المنطوق، لذا فإنّ ما يقدّمه أركون هنا يتطلب في حدّ ذاته وقفة ألسنية من وجهة نظر أخرى، ومن ثمّ يجب أن لا نحصر السياقات الدّرسية في حدود ما يغيب حقيقة الأشياء ويوحى بتناقضها.

أمّا عن البرتوكول الألسني الذي توحى مصطلحات التّعبير عنه (الألسني النّقدي) بالخيارات التي يريد أركون أن ينطلق منها، فقد اعتبره نموذجاً مثاليّاً لأجل قراءة مثمرة، في تمييز له عن سابقه (الشّعائري، والتّفسيري)، حيث يمكن استهداف القيم اللغوية المحضة للنصّ المقروء، في إجرائية لها وظيفة القيمة الاستكشافية أو الافتراضية. وأركون إذ يعتقد أنّ نصوص القرآن ينبغي أن تقرأ في ضوء البحث والتّساؤل المعاصر الألسني منه خاصّة، كما حدث مع التّوراة والإنجيل، يحاول أن يضمن نجاح قراءته لنصّ الفتحة، من خلال التّذكير بالمبادئ التي تستند إليها القراءة التفسيرية، ثمّ التّحكم

¹- المصدر السابق، ص 120.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تاليًا في القراءة الألسنيّة النَّقدية؛ لأنّ إجراء كهذا يسمح له بتجديد الضرورة الملحة لإعادة قراءة النصّ القرآني، ويتيح إمكانيّة حصر النتائج المترتبة عنها.

تنظّم في مجريات تحليل أركون الألسني مبادئ القراءة التفسيرية التي مارست دوراً موجّهًا، وتحكّمت في مختلف مجالات الفكر الإسلامي، في مقابل المبادئ التي تتحكّم في منحى قراءته الألسنيّة. ففي الأولى الله موجود لن نستطيع التحدّث عنه بشكل مطابق وصحيح إلا من خلال كلماته، تكلم لجميع البشر بواسطة نبيّه محمّد ابن عبد الله [عليه أفضل الصلّاة وأزكى التّسليم]، الذي استقبل كلامه، الذي جمع في مدونة صحيحة وموثوقة هي القرآن؛ الذي يقول كلّ شيء عن كينونة العالم، وكيونوتي ووجودي ووضعي في العالم، قدرتي، مصيري... الخ، ولا يمكنني رفضه في أيّ شيء وفي أيّ لحظة، وهو يتلو الحقيقة الوحيدة، وكلّ الحقيقة التي ينبغي أن أعرفها بالاستعانة بأقوال الجيل الأوّل الذي تلقى الوحي من فم الرّسول [صلى الله عليه وسلم]، وطبقه عمليًا فيما بعد.

ولقد أدى موت النبي، [صلى الله عليه وسلم] إلى دخول المؤمنين في إطار الدائرة التّأويلية، حينما أصبحوا في مواجهة مع نصّ يجسّد الكلام المطلق، ليتكفّل علم النّحو والبلاغة، والمنطق وعلم اللّغة التّاريخي (الفيلولوجيا)، بتعليم تقنيات الوصول إلى المعنى، والتي تسمح لي أيضاً أن أستخلص من النصّ الحقيقة التي تضيء عقلي وإرادتي وأعمالي.. الخ.

في مقابل هذا الرّص السّردي لجملة المبادئ التي عدّها أركون تنجلي في مرحلة موالية مبادئ منحى أركون الألسني، يتصدّرها كون الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان¹، وأنّ معرفة الواقع: (العالم، الكائن الحيّ، المعنى... الخ) بشكل صحيح ومطابق للحقيقة هي مسؤوليتي وحدي. وهذه المعرفة تشكّل (في اللّحظة الرّاهنة من التّاريخ ومن الوجود البشري) جهداً متواصلًا، لأجل تجاوز الإكراهات المختلفة (بيولوجية، فيزيائية، اقتصادية، سياسية، لغوية)، التي تعدّ قيوداً تحدّد من شرطي الوجودي بصفتي كائناً حيّاً (إذن قابل للموت)، ومتكلمًا، وسياسياً، وتاريخياً، واقتصادياً (إذن عاملاً أو مشتغلاً). وهاته المعرفة هي بمثابة الخروج المتكرّر خارج حدود السيّاج المغلق، الذي يميل كلّ تراث ثقافي إلى

¹ أركون في سياق رحلته الإستكشافية لطريقة (تشكّل الحكمة)، على أمل استعادة تركيب تاريخها، وصورتها، من خلال أعمال مسكويه، يرسم لذلك أربعة معالم، استفتحها ب(الإنسان كائن مركّب)، حيث يذكر أنّ أبو حيّان التّوحيدي أطلق في كتابه (الهوامل والشّوامل) جملته الرّائعة لمضمون الحديث (الإنسان أشكل عليه الإنسان؟)، ليرد عليه مسكويه باستقامته المنهجية، ورضانته الهادئة. ويستطرد أركون مع الموضوع ما بين التّوحيدي وابن مسكويه، حتّى يستوفي غرضه الدّرس. انظر بصدد هذا: أركون محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ جيل مسكويه والتّوحيدي، (م.س)، ص 421 وما بعدها.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

تشكيله، عقب مراحل التبلور المكثفة. وهذا الخروج يتوافق مع مسارين: المسار الصوفي بحركاته الروحية التي لا تستقر في مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، ومسار الباحث الذي يرفض إبستمولوجياً التوقف عند حلّ معيّن مهما حقق من نتائج. فالخطاب العلمي عنده بمثابة حلّ تقريبي مؤقت؛ أي مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة. ويعني هذا ضمناً أننا مدعوون إلى تجاوز خطابه العلمي، في مرحلة تالية، وهو ما يجعل القارئ يتساءل عن جدوى ما ينتجه الفكر الذي يقدم من فائدة إذا كان الأمر على هذا النحو؟

منظور أركوني معاصر لإزاحة وزحزحة المنظور التقليدي (السياج المغلق)، والخروج منه نحو أفق مسار البحث العلمي، على أمل يتملك أركون، في أن يكون منظوره واضح بما فيه الكفاية، لتحاشي سوء فهمه. يخرج أركون من رحلته حول تحديد هوية (الشيء الذي سنقرؤه)، وسينفتح على خطوات لحظته الألسنية (أو اللغوية) في قراءته لنصّ الفاتحة، كمرحلة تنفيذ للذي ذكر.

الفرع الثاني: اللحظة الألسنية

يباشر أركون في هذا العنصر ما سمّاه اللحظة الألسنية بعرضه للفاتحة، كنصّ عربي مكّون من سبع آيات، بدءاً من البسملة، تلمها الآيات الأخرى كما هي مثبتة في المصحف، ثمّ ينفذها في سبع نقاط ضمّنها قدر يسير من التحليلات، كما سيتبيّن معنا في هذا العرض.

أشار بداية إلى اختلاف الفقهاء والمفسرين في عدّ البسملة آيةً أم لا، دون تفصيل في المسألة على النحو المذكور في كتب القدماء، وهو لا يبدي موقفاً إزاء هذا، وأنها تكرّرت في بداية كلّ سورة، عدا سورة التوبة، وأنها عبارة عن "صيغة تشفّعية أو استرضائية، وتشكّل بحد ذاتها نصّاً قصيراً يمكن قراءته لوحده"¹، حيث سيدعم التحليل الألسني موقف من كان ضد دمج البسملة في الفاتحة.

وقد اعتمد في تحليله النصّ العربي لا المترجم إلى الفرنسيّة، لاعتبار الفروق والمسافة الموجودة بين النصّ وترجمته، خاصّة لحظة وصف بعض خطوات التحليل كعملية القول، لوعيه التام بإشكالية الترجمة، وتأثيرها على النصوص الأمّ، من جهة معاني مدلولاتها المحتملة، وما قد يلحقها من تحويرات جرّاء ذلك، وهو في عموم تفكيره يخصّص مساحةً لا يستهان بها لمناقشة هذا المشكل.

¹ - أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 124.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

لقد حصر أركون عناصر دراسته في العبارات التالّية: (عملية القول، المحدّات، الضمائر، الأفعال، الأسماء والتّحويل إلى اسم، البناءات النّحويّة، النّظم والإيقاع)، وجميعها أخذت قسطها توسيعاً وتضييقاً في مجرى درسه كما سيبدو.

أولاً: القول (النطق) والمعرفات

1. القول (النطق)

يفرق أركون بين المنطوقة المتعلّقة بإنتاج النصّ من طرف المتكلّم، لحظة التكلّم، والتي تسمّى ألسنيّاً بالكلام، وبين العبارة المتحقّقة في النصّ المنجز، أي النتيجة اللفظيّة المدوّنة في نص مكتوب. فهذا التمييز يسمح بتقييم "درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل. كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها (أو مدى إنتاجها)"¹، وعملية النطق تتشكّل من مادة لغويّة تسمح بصياغتها بطريقة معيّنة، ومن ثمّ يمكن دراستها على "شكل متتابع المحدّات أو المعرفات (من أدوات تعريف وتنكير، وصفات، وضمائر)، ثم النظام الفعلي، ثم النظام الاسمي، ثم البنى النحوية، وأخيراً النّظم والإيقاع، إنّ لم نقل الأوزان والعروض"². وعرض هذه العناصر للمساءلة الألسنيّة ليس الغرض منه الكف عن المعايير النّحويّة للغة العربيّة، وإنّما فهم خيارات المتكلّم، انتقائيّة كلمة بعينها دون أخرى، ضمن الإمكانيات المتاحة في نظام اللّغة.

إنّ دراسة القول هي تأهب واستعداد لفهم المعنى المقصود من المتكلّم، والذي يولّد بدوره معاني لدى السّامعين، لأجل أن نقول أنّنا "حدّدتنا بصرامة ودقّة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية وصدفوية المفردات المجرّدة، كلما اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم. ولكن هذا العمل الهادف إلى مقارنة المعنى أو تحديده بدقة يظلّ مهمة مطروحة علينا باستمرار ولا سيما فيما يتعلق بنصّ كنصّنا حيث يحصل تبادل الكينونة والكلام، بين العالم واللّغة، بين الحياة والقول، بين الضرورة والحرية"³. ويستلهم أركون مضامين فكره المقدّم هنا من المقولات الألسنيّة المتناثرة في الفكر الغربي، فمثلاً استخدم دريدا مصطلح مركزيّة اللّغة (Logocentrism)، "للإشارة إلى ((ميتافيزيقا الحضور)) في

¹- المصدر نفسه، ص 125.

²- المصدر نفسه.

³- المصدر السابق، ص 125-126.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الحضارة الغربية، بخاصة مركزيّة النطق، وتأسّسها على ((مدلول تجاوزي))¹، حيث تعتمد هذه المركزيّة بشكل خاص على "تحليل يرفع من شأن الكلام على حساب الكتابة. وينتج من ذلك تقديم الشّفويّ المسموع على المرئي. ويكون هذا التحليل عادةً غير واعٍ ومُنحاز"². وهذه الاعتبارات تبدو واضحة وحاضرةً بقوة في منحى الفكر الأركوني. والحقيقة أنّ استعارة أركون بهذا الشكل يشوبها نوع من القصور، فهو يقارب هذه المنظورات (مثلاً النطق هنا) داخل حقل ظاهرة على درجةٍ عاليةٍ من الخصوصية (الوحي الإلهي)، حيث يتطلب الأمر مراعاة ذلك بحذر تبعاً لطبيعة الظاهرة، وقد أشار هو إلى هذا دون أن يذهب في اعتباره بعيداً.

2. المعرفات

ويقصد بها أركون المحدّدات التي تميّز بها الأسماء دون فروع الكلمة الأخرى، حيث استفتح درسه حولها "بإثارة ظاهرة بارزة في الفاتحة، ومشكّلة للخطاب من أوله إلى آخره، وهي ظاهرة التعريف والتنكير"³. فقد شدّ انتباهه سيطرتها على النصّ المقروء من خلال أداتين هما: "أل" ⁴ التعريف، الإضافة (التكملة التعريفية)، لينقاد إلى نتيجة مفادها أنّ كل "ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يُعرف"⁵، ويعدّد الأسماء الواردة في النصّ كما هي مبينة في الجدول التّالي⁶:

الأسماء	نوعها	أداة التعريف
الحمد	مصدر	"أل" التعريف
مالك	اسم فاعل	معرفة بالإضافة
الضالين	اسم فاعل	أل
المغضوب	اسم مفعول	أل

¹- تشاندلير دانيال، أسس السيميائية، (م.س)، ص 457.

²- المرجع نفسه، ص 458.

³- مداقين هشام، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة المسيلة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم اللغة العربيّة وآدابها، الموسم الجامعي، 2010/2009م، ص 71.

⁴- الهمزة على ألف "ال" تحذف؛ لأنها همزة وصلية تنطق محققة فقط عند ابتداء الكلام بها، أما عند الوصل فهي تحذف نطقاً، وقد جاء بها العرب لتسهيل النطق بالحرف الساكن بعدها عند الابتداء به، أما في حالة الوصل فالحرف المتحرك قبلها يقوم مقامها، وعلى هذا فالمعرّف الحقيقي للاسم هو اللام دون الألف، وقد كتبها كما وردت في المصدر المنقول منه.

⁵- أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 126.

⁶- كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (م.س)، ص 322.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

أل	بدل عن اسم الله	الرحمن
أل	بدل عن اسم الله	الرحيم
أل	صفة	المستقيم
بالإضافة		ربّ العالمين
بالإضافة		يوم الدين
أل		الصّراط

يلاحظ أركون أنّ كلمة الله تحتل مكانة مركزية من حيث المعنى، فجميع الأسماء غير المعرفة بـ "أل" في النصّ المقروء مسبوقة بكلمة الله، أو مقادة من قبلها، رغم أنّها لا ترد كفاعل نحوي إلا مرة واحدة (أنعمت)، وبالنسبة للأسماء عموماً فإنّها معرفة إما بـ "أل"، أو بسلسلة من أسماء البديل¹، التي تشكّل تحديدات وصفية محقّقة بذلك الغرض الأصلي من ورود البديل، والذي هو "تقرير الحكم السّابق وتقويته بتعيين المراد، وإيضاحه، ورفع الاحتمال عنه"² كما هو معروف في الجانب اللغوي.

إنّ كلمة (إله) غير المعرفة، ثمّ المعرفة يحيل إلى مفهوم غير متبلور كثيراً في النصوص التي تسبق الفاتحة، حسب الحالة الانبثائية (1-46) مفهوم جديد "يميل إلى أن يحلّ تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون متغيّر. ولأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد، فقد شُرحت "أل" التعريف بشكل ما مباشرة من قبل استخدام أسماء البديل من أمثال: الرّحمن الرحيم، ربّ العالمين... الخ"³، وفي هذا إشارة إلى الإضافة الجديدة، أو التّطور الذي حدث على مستوى المعنى، حسب ما يرى أركون.

ونشير هنا إلى أنّ كلمة "إله" في اللغة العربية ليست نكرة لفظ الجلالة "الله"، حيث أن تعريف لفظ إله، هو "الإله" وجمعها الآلهة، ومثناها إلهان، وهي تشير إلى المعبود سواء كان بحق أو باطل. أما لفظ الجلالة "الله" فلا ينكر ولا يثنى ولا يجمع ولا يصرف أبداً، ولا يشير إلا إلى الإله المعبود بحق، وهو المفهوم المركزي الذي حرص القرآن الكريم على بنائه. إنّ اسم الله كان معروفاً في الجاهليّة والإسلام،

¹ جاء في تعريف البديل، أنّه: "التابع المقصود وحده بالحكم المنسوب إلى تابعه، من غير أن تتوسط - في الأغلب- واسطة لفظية بين التابع والمتبوع". حسن عباس، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف، القاهرة، ط2، د (ت)، ج3، ص 664.

² المرجع نفسه، ص 665.

³ أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 126.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

والوحي القرآني عندما استعمله لم يأت بجديد للإله، وقد أثار هذا الاستعمال جدالاً حاداً بين عرب مكة، ومناقشات عاصفة بين المسلمين والكفار حول طبيعة هذا الإله، ويعني هذا دلاليّاً أنّ مضامين حقيقة اسم الله كان معروفاً لكلا الجماعتين، وكانتا تستعملانه فعلا في جدالهما الواحدة مع الأخرى، ما يوحي بأنّ هناك أرضية فهم مشتركة بين الطرفين، وإلا لما حدث جدال ونقاش¹، وهذا طبعاً عكس ما يراه أركون.

أمّا بالنسبة للصيغة التشفعية أو الاسترضائية، في مفهوم أركون، فقد تمّ التّحديد المباشر للاسم المستخدم (ب اسم) بواسطة كلمة الله، التي تشكّل "محدّداً أو معرّفاً من الناحية القواعدية أو النّحوية"²، غير أنّه بعد أن يستعاد من قبيل المصدرين (الرّحمن، الرّحيم) المستخدميين كنعنتين³ فإنّه يُضفي على "المحدّد اسم قيمة، الاسم الأمثل بامتياز، أي: Nom باللغة الفرنسية، وليس nom. وهكذا تجد الصياغة التعبيرية (ب- سم) نفسها وقد رقيت نهائياً لكي تتخذ دلالة متفردة ومتجسّدة في الصياغة الأخرى الشائعة: باسمه تعالى، حيث إنّ الله لم يعد مسمّى إلا من قبل ضمير شخصي"⁴، ويزداد تأكيد أركون على قيمة "أل" التعريف حينما يشير إلى تفضنّ المفسرين الكلاسيكيين عندما قالوا أنّ لها قيمة التعميم في الزّمان والمكان، كما يظهر، من خلال، ما ذهب إليه الإمام فخر الدّين الرازي، حينما قال: "الفائدة الثانية: أنّه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثّانية أولى لوجوه: (أحدها): أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشّاكرين، فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم"⁵. أمّا في التّراكيب اللّغوية (الصّراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم (= المنعم عليهم) المغضوب عليهم، الضّالّين)، فلها وظيفة التّصنيف. "فهذه التّراكيب هي عبارة عن مفاهيم، أو أصناف أشخاص محدّدين بدقة من قبل المتكلّم وقابلين للتّحديد من قبل المُخاطب عندما يصبح بدوره قائلاً

¹ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان والقرآن، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 157 وما بعدها.

² أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 126.

³ يسمّى النّعت أيضاً بالصّفة، أو الوصف. وهو تابع؛ أي لفظٌ متأخر دائماً، يتقيّد في نوع إعرابه بنوع الإعراب في لفظ معيّن متقدّم عليه، يسمّى المتبوع. راجع: حسن عباس، النحو الوافي، (م.س)، ج3، ص 434.

⁴ أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 126.

⁵ الرّازي الفخر، التّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1981م، ج1، ص 224.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

أو متكلاً¹. إنَّ المنعم عليهم والذين أنعمت عليهم ليستا سواء، ففي التعبير الأخير النعمة لا تكون إلا من الله، وخاصة نعمة الهداية، في حين المنعم عليهم الفاعل مجهول قد يكون الله وقد يكون غيره. لا يناقش أركون هذا، ويعتبر أنَّ النسبة عبارة عن صفة نحوية، على نحو ما ذهب إليه إميل بنفينيست في كتابه (مبادئ في علم اللسانيات العام)، عند حديثه عن الجملة النسبية²؛ ويتوافق هذا التوظيف والاستناد إلى ما ذهب إليه بنفنست، من أركون، مع مبتغاه في منحاه القرآني، الذي يخندقه في حدود ما أدلى به دلو علماء الغرب في نظرياتهم. هذا فيما يتعلّق بالتّحديد بـ (أل)، فماذا عن التّحديد بالإضافة؟

إنَّ الإضافة تتيح لنا الانتباه إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية، والقيمة المعنوية؛ لأنَّ هناك تفاعلاً نحويًا متبادلاً بين المحدّد والمحدّد، يحمل في رحمه تفاعل معنوي في عبارات النصّ المقروء نحو: ربِّ العالمين، بسم الله أو (ب- سم الله)، وسيحمل هذا التّفاعل النحوي في رحمه تفاعل معنوي، "فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد، كما نقول: سيد البيت) قد أصبح خصوصياً أو مخصّصاً عن طريق الطرف المحدّد: أي عالمين... وبالعكس، فإنَّ عالمين على الرغم من لا نهائيتها موضوعة تحت تبعة رب"³. ويفترض هنا أن تكون كلمة "رب" وليس سيد؛ لأننا نمثل بالمفسّر وليس بالمفسّر، بكسر السين، بمعنى أن تكون العبارة: كما نقول: رب البيت. والظّاهر أن إبراز المعرّفات التي ألحقت في نصّ الفاتحة غايته إيضاح الدّلالة على المعنى حيث ستظهر قيمتها وأهميتها في حدود خط القراءة المطلوبة، وأنَّ ما ذكره أركون ليس ببعيد عن ما هو مثبتّ في الدّراسات العربية التّراثية.

ثانياً: الضّمائر، الأفعال والأسماء

1. الضّمائر

الضمائر صنف آخر من أصناف المعرّفات، وهي مهمّة بالنسبة لمشروع القراءة في ذاته؛ لأنّها تتعلّق بالمؤلف أو "صاحب النص عن طريق بحث العلاقة بين الضّمائر المستعملة في الفاتحة وإحالاتها وبين مؤلف النص ومستوى الصلة بين الطرفين / النص / المؤلف"⁴، انطلق أركون في تحليلاته حولها من ضمير الفصل (إيّا)، وحرف الخطاب (ك) في كلمتي (نعبد ونستعين).

¹- أركون محدّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 127.

²- المصدر نفسه، ص 127، هامش (2).

³- المصدر نفسه.

⁴- هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون -سورة الفاتحة - نموذجاً، (م.س)، ص 73.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

إنَّ (إيّا) من الضمائر المنفصلة البارزة، الغرض منه الدلالة على المخاطَب، إلاَّ أنه غير مستقلٍ بنفسه ولا معتمداً على تكوينه وطبيعته في تحقيق غرض هذه الدلالة، فاحتاج بذلك إلى زيادة تلازم آخره، لتساعده على أداء المراد، فصيغته مركبة، وهو لا يدلُّ على شيء إلاَّ بعد أن تلحقه زيادة حرف الخطاب الكاف، فلولا هذه الزيادة ما أدّى مهمته، إيّا (ك، ل، كَمَا، كُمْ، كُنَّ... الخ)¹، ويمكن أن تلحقه ياء المتكلم أيضاً (إيأي). و(إيّا) في النصّ المقروء عند أركون أداة فصل دالة على من نتوجّه إليه بالعبادة (نعبد)، ومن نطلب منه المعونة (نستعين). على أنّ المرسل إليه المقصود هنا هو (أل-لاه=الله)²، الذي يُعاوِدُ الظهور، لكن بصفته فاعلاً نحويّاً، في أنعمت، واهدنا.

يناقش أركون أيضاً الضمائر المتواجدة في المتضادة الثنائية (أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم)، فالفاعل النحوي في العبارة الأولى بارز في التركيب اللغوي، أي مصرّح به، ومعبّر عنه بحرف (ت) المتصل بكلمة (أنعم)، والذي هو نحويّاً (ضمير المخاطَب) "المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين"³. أمّا في العبارة الثانية فعلى العكس، فالفاعل النحوي المعبّر عنه من قبيل السّياق لا يمكن أن يكون إلاَّ أل-لاه (الله)، فهو نحويّاً ضمير مستتر ليس له صورة في اللفظ تعبّر عنه، وهذا ما جعل أركون يستدرك بقوله "ولكنه مضمّر في هذه الحالة وليس مصرّحاً به. بل وإتّه من الناحية القواعدية مجهول. وتركيب العبارة على صيغة المجهول يُعادل: الذين غُضِبَ عليهم"⁴.

يعرّج أركون مرّة أخرى على مواضع مغايرة من تواجد الضمائر في نصّ الفاتحة المقروء، فكلمات: نعبد، نستعين، اهدنا، تتضمن (نحن)، ضمير المتكلم الجمع، المصرّح به⁵، الذي يعبّر عن لا (أنا) ضمنيّة وضروريّة مصحوبة بقيمتين: (أنا وأنت)، (أنا وهم). بعد هذا نجده يستدرك على هذا فيقول "ولكن بما أن النحن مرتبطة أولاً ب (أنت) في نصّنا، فإنّ قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلاَّ أنت وهم"⁶. فأنّت هي (الله)، وهم هنا هي جميع القائلين أو المتكلّمين الحاضرين خلال التلاوة الطّقسية أو

¹ - عباس حسن، النحو الوافي، ج1، (م.س)، ص 235.

² - سبق وأن أشرنا إلى أنّ الله لا ينكر ولا يثنى ولا يجمع ولا يصرف أبداً، وهو المفهوم المركزي في القرآن الكريم. راجع: عنصر المعارف.

³ - أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 128.

⁴ - المصدر السابق، ص 128.

⁵ - النون الموجودة في نعبد، ونستعين ضمير مصرّح به (نحن)، وهي لغويّاً حرف مضارعة، نستعمله في حالة المتكلم الجمع مع الضمير (نحن)، والعرف اللغوي العربي يقرّر أنّ الضمير المتصلّ يكون ملحق بأخر الكلمة لا ببدايتها، إلاَّ إذا قصدنا استعارة النون للتعبير على نحن، فهو في هذه الحالة ضمني يدلّ عليه سياق الكلام.

⁶ - أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 129.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الشعائرية، وهي أيضاً استغراقية تشمل حتى المتكلمين الآخرين المحتملين أو الممكنين، ذلك أن النصّ متلّو ومقرّوء في جميع الأزمنة، فهم عندما يقولون النصّ أو يتلفظونه¹، "لا يمكنهم أن يفلتوا من القيم اللغوية الملازمة أو المحايثة"²، وهي القيم التي تعمل القراءة الأركونية على استنطاقها واستخلاصها من مجريات الدّرس الألسني بخاصّة، والتي بدت ليست ببعيدة عما قال به المفسرون، لذا يبدو لا جديد فيما ذكره أركون.

لا يكفي أركون في هذا المقام بما ذكرنا، بل يرى أنّه لا بد من استنفاذ جميع الأشكال التي تطرحها مسألة الضمائر في النصّ المقرّوء، فمثلاً تبين له ألسنيّاً أنّه لا توجد في النصّ علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف، فثنائية (أنت/ نحن) والارتباط الموجود بينهما يتيح التحدّث عن (أنا) متكلمة متغيّرة وعن مرسل إليه وحيد، ومحدّداً تماماً. أمّا في بقيّة النصّ القرآني فالعلامة اللغوية الدالة على المؤلف تظهر غالباً في فعل الأمر (قل)، وفي أنا قواعدية فاعلة للقرارات والأفعال الخاصّة تظهر في صيغة (أنا)؛ أي (نحن) الدالة على العظمة والجلالة، وهذه الأخيرة تظهر في نص الفاتحة بصفتها المرسل (للنعم)- المرسل إليه (فعل الحمد)، من قبل الحامدين.

وإن كان هذا التحليل النّحوي "حول تفاعل الضمائر في سورة الفاتحة يبرز نتائج مهمة إذا ما أضيف إلى مكونات النصّ الأخرى إلا أنه يظل غير كاف في نظر أركون لذا يقترح معالجة المسألة من منظور آخر حسب ما يقتضيه مفهوم العامل"³، الذي يمتلك قدرة كبيرة على شرح آلية الاشتغال النّحوية، والمعنوية لنصّ الفاتحة، وأمام هذا نتساءل كيف يعرض أركون مفهوم العامل، ثمّ علاقته بآلية الاشتغال النّحوية والمعنوية لنصّ الفاتحة؟

ينتهي أركون إلى توظيف مفهوم العامل، ويرى أنّه صعب، غير أنّه لا يقدّم مع بداية استعماله أيّ تحديد اصطلاحي له، إلا في حدود ما سيظهر من خلال التحليلات المقدّمة في إطار إبراز وظيفته. يبدأ أركون من الجملة الاسميّة (الحمد لله) المشكّلة من عنصري (المبتدأ والخبر)؛ التّركيب النّحوي يشير إلى

¹ يفهم من منحي أركون أنّ النصّ يتعلق بجميع الأزمنة، فهو مقرّوء لا في زمانه فقط، بل يفترض أنّه يقرأ ضمن أزمنة وأمكنة مختلفة، ويحاول جاهداً أن يستنتج تأثير قراءته، إذا ما لفظ، فهو محابث لزمانه متى قرأ، وهذا عكس ما قد يفهم من القول بتاريخية النصّ القرآني.

² أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيين، (م.س)، ص 129.

³ مداقين هشام، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون -سورة الفاتحة- نموذجاً، (م.س)، ص 73.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

وجود "عمل معروض وكأنه موجّه¹ إلى الله خارج كل إشارة إلى متكلم معيّن أو إلى زمن محدّد"²، ثمّ يسجّل جملة الاستنطاقات التّاليّة:

- الله هو _____ المُرْسَلُ إِلَيْهِ المُسْتَمِرُّ عمل (الحمد).

- عمل (الحمد) له بالضرّورة _____ فَاعِلٌ (مُرْسَلٌ).

يميّز أركون بين الفاعل (المُرْسَلُ) والقائل أو المتكلم، فأستطيع أن أقول (الحمد لله)، لكن كتركيب نحوي ليس إلّا، لذا فإنّنا إذا انتقلنا من الصّعيد (النّحوي التّركيبي)، إلى (الصّعيد المعنوي الدّلالي)، فإنّ القائل ينفصل بصعوبة أكثر عن الفاعل (المُرْسَلُ)، والصّعوبة هنا تبدو لمن يريد استبعاد صاحب النص. إنّ العلاقة بين (القائل أو المتكلم / الفاعل) تفتني في الواقع بوظيفة جديدة، ففعل الحمد على مستوى المعنى يفترض وجود فاعل مُرْسَلٍ للنّعم، وعاملٍ مستقبليّ؛ أي مُرْسَلَةٌ إليه هذه النّعم.

والنتيجة المتحصّل عليها هي الوصول إلى نموذج عاملي، حيث يكون:

(الله) ← عامل مُرْسَلٌ (للنّعم).

- عامل مُسْتَقْبَلٍ لفعل الحمد والشّكر.

- عامل مُرْسَلٌ إليه فعل الحمد.

(القائل: الإنسان) ← عامل تُرْسَلٌ إِلَيْهِ النّعم (مُسْتَقْبَلٌ للنّعم).

- عامل مُرْسَلٌ (لفعل الحمد والشّكر) إلى الله.

- عامل مُرْسَلٌ إليه فعل النّعم.

وعند أركون مفهوم العامل سمح بتعيين جملة من الوظائف النّحويّة، والمعنويّة المنجزة من ((فاعل)) واحد، أو ((ذات)) واحدة، وما كان ليتحقّق هذا لو اقتصرنا على مفهوم الفاعل النّحوي فقط. إنّ في امتلاك النصّ لهذه البنية الملازمة والمحايدة إمكانيّة أن نعتق من الأطر المعتادة، التي تُطرح من خلالها مسألة مؤلّف النصّ؛ أي نستطيع تجاوزها، "فالنسيج اللغوي للنصّ يبلغ من الخصوبة حد أن المؤلّف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكّل كلما راحت عملية القول تتطوّر وتتقدّم"³؛ أي أنّ أركون يرى أنّنا لم نعد بحاجة إلى الانطلاق من المسلمات اللاهوتيّة

¹- وردت هنا بتشديد الجيم وكسرهما، والأصح تشديد الجيم مع فتحها "موجّه".

²- أركون محدّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 129.

³- المصدر السابق، ص 130.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الدوغمائية التي تتحدث عن القرآن، وإن كان يقرّ تاليًا أنه سيلتقي بها في طريق بحثه المفتوح عن معنى النصّ، غير أنّه لم يبيّن كيف سيتعامل معها في هذا الموضوع من الدراسة. وفي خاتمة عنصره هذا يقرّر أنّه سيحتفظ من خلال جملة ما ذكر بالعامل رقم واحد، والعامل رقم اثنين وهما:

الله أو (ال-لاه) هو العامل ————— المرسل إليه رقم (1).

القائل (الإنسان) فإنّه العامل ————— المرسل إليه رقم (2).

ليعمل على النظر في كيفية تشكّل هذان العاملان من خلال تموضعهما بالقياس إلى بعضهما البعض على مدار النصّ القرآني بأسره، حيث يتبادلان الأدوار فيه، بعد الذي ذكر، والذي بدا تحليل محتشم لم يتوسّع فيه بمقدار الأهمية التي ذكرها، ثمّ أنّ تحليل النص بهذا الشكل بعيد عن المسلمات التي تتحدث عن القرآن بأنه كلام الله يجرده من أهم خصائصه، وهي أنه عبارة عن تعاليم توجيهية هداية وتربوية تعليمية، فالعامل الثاني كما يسميه وهو الإنسان ليس له أي دور في هذا النصّ، سوى أنه يتعلم منه لمن يتوجه بالحمد وكيفيته، ولمن يتوجه بالعبادة وبمن يستعين وممن يطلب الهداية، والسورة كلها موجه للمرسل إليه، وهو الإنسان، خدمة للمفهوم المركزي للسورة وهو الله، الذي هو المرسل. ينتقل أركون، بعد ذلك، إلى رسم صورة قراءته الألسنية حول جملة الأفعال الواردة في النصّ المقروء.

2. الأفعال

الأفعال الواردة في سورة الفاتحة هي بدورها مادة درسيّة مهمّة ضمن خطوات القراءة الألسنية، وهي قليلة مقارنةً بالضّمائر، حيث يظهر الفعلان (نعبُدُ، نستعينُ) المصرفان في صيغة المضارعة¹، الدّالة على الجهد المبذول من العامل رقم (2) الإنسان، للوصول إلى العامل رقم (1) باعتبار تبادل الأدوار داخل النصّ القرآني. إنّ المضارع هنا يدلّ على "ديمومة هذا الجهد من أجل سدّ الفجوة الكائنة بين متكلّم يعترف بوضعه كخادم وضعيف، ومخاطب محدّد بكلّ إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير

¹ المضارعة: المشابه، وهي صيغة الفعل الذي يدلّ على معنى مقيد بزمن الحال أو الاستقبال، ويسمّى كذلك مضارعاً لمشابهته،

الأسماء فيما يلحقه من الإعراب. يصاغ من الماضي بزيادة أحد حروف كلمة (أَنْبَيْتُ) فالهمزة تفيد المضارع المتكلّم، والياء: المضارع الغائب، والتّون تفيد الجماعة المتكلّمة في الزّمن الحاضر أو المستقبل، والتّاء: تفيد المضارعة الغائبة (انظر: بابي عزيمة فوّال، المعجم المفصل في النّحو العربي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1992م، ص 1000).

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

بالعبادة، والقادر في خط الرجعة على الشفقة والرحمة"¹. كما يظهر من استخدام كلمة إِيَّاكَ مرتين؛ ويُشابهُ هذا إلى حدّ كبير ما ذهب إليه الفخر الزاوي في تفسيره، حينما قال: "(إِيَّاكَ نعبد وإِيَّاكَ نستعين) اشتغال بالخدمة والعبودية، إلا أنّ الابتداء وقع بقوله (إِيَّاكَ نعبد) وهو إشارة إلى الجد والاجتهاد في العبودية، ثم قال (وإِيَّاكَ نستعين) وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله"². وبتعبير أركون يمكن القول: أنّ الوظائف النحوية أو التركيبية ترتبط متحالفةً مع القيم المعنوية لغرض التعبير بشكل مطابق أو صحيح عن الجدلية المشكّلة بين العاملين رقم (1) و(2)، جدلية (العبد/ السيد، الرّب/ العبد).

وبعد المضارعين يأتي الأمر (اهدنا) الموجود بينهما، وهو لا يتضمن قيمة الأمر، الذي يدلّ في عمومته على "طلب يصدر من المتكلم للمخاطب"³، بل يوضّح الاسترحام الموجود ضمناً في نعبد ونستعين. أمّا (أنعمت)، فهو الوحيد الوارد بصيغة الماضي في النصّ المقروء، وفاعله النحوي هو (الله)، العامل رقم (1). وهو يدلّ على حالة حصلت لا رجعة فيها، نتجت عن فاعل سيد ومستقل، وبالتالي ليس هناك توتر مع الفاعل. أمّا عن التضاد الحاصل بين الماضي/ والمضارع فإنّه حسب أركون يضيف سمة إضافية متميّزة لمكانتي كلا العاملين.

3. الأسماء

الأسماء هي الأخرى أخذت حيزها ضمن خطوات القراءة الألسنيّة التي يعرضها أركون، حيث تبدو أهميتها في تلك المفاهيم الأوّليّة أو الأصليّة، وفي اللّجوء إلى التحوّل إلى اسم، وهذا يعني أنّها "موصولة الرّحم بأصلها، وثيقة الصّلة بالحسّ الفطري الذي صدرت عنه، وبُنيت عليه، وقد صدرت عن الذين صدرت عنهم صدور الماء عن الينبوع، بل صدور الثمر عن الشجر"⁴. ولعلّ هذا ما جعل أركون يرى أنّها إذا ما "اختزلت إلى جذرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشثقة"⁵. ثمّ أنثربولوجيًا يبيّن حقيقة ودور هذه المفاهيم في منظومة

¹ أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 130.

² الفخر الزاوي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، (م.س)، ج1، ص 180.

³ القراضي الطاهر خليفة، الأسس النحوية والإملائية في اللغة العربية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2002م، ص 24.

⁴ عنبر محمّد، جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة، دار الفكر، سوريا، ط1، 1987م، ص 24.

⁵ أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 131.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

اللغة، رأى فيه أنها "تحيلنا إلى كونية اللغة في تمفصلها المعنوي ((الطبيعي)). إنها تقدّم معياراً صلباً من أجل تحديد تيبولوجيا للخطاب القرآني، وللخطابات بشكل عام"¹، حيث يمكن الشروع في دراسة حقلها الدلالي (المعنوي)، والذي حصره في خطوات رأى فيها ضرورة ربط بنى الأسماء الإيتمولوجية بمعجم مفردات اللغة العربية، ومن ثمّ تقييم جملة التحوّلات التي طرأت على معانيها ضمن النظام اللفظي والمعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية.

إنّ إمكانية تحقيق تقييم حول جملة هذه التحوّلات يبدو متعذراً؛ لأنّه لدينا طريق وحيد نستطيع من خلاله "قياس مدى تدخل المتلفظ في عملية التلفظ أو الكلام ومن ثمة إمكانية إنشاء وتأسيس عالم جديد من المعاني والدلالات غير أنه طريق يستحيل القيام به وهذا لانعدام النصوص الموثوقة التي تتعلق بذلك"². وعلى الرغم من ذلك يلجأ أركون إلى حلّ آخر أطلق عليه اسم (عملية التحويل إلى اسم).

إنّ القبض على هذا التحوّل ضمن مجريات عملية التحوّل أيسر ضمن مجريات هذه العملية، فحذف العلامات الدالة على الشّخص، والزّمن، والصيغة التي ترافق الفعل "تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية؛ أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة. وبدلاً من تأكيد خاضع لشروط تدخل فاعل ما، في زمن ما وطبقاً لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تُمارس دورها كمحاكاة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق"³. وهذا الذي ذكره أركون ليس ببعيد عن تأصيلات الدرس الصّرفي والنحوي العربي.

تؤكد الخاصية الاشتقاقية للغة العربية أنّنا نستطيع تشكيل عدة كلمات من مادة لغوية واحدة، كأن نقول مثلاً: (كاتبٌ)، (مكتوبٌ)، (مكتبٌ)...، إنّ مثل هذه العملية إنما تجري داخل المادة اللغوية السابقة وتُشكّلها تشكياً جديداً"⁴. وفي العموم المشتق "ما أخذ عن غيره، بأن يكون له أصل ينسب له، ويتفرع عنه... ولا بد في المشتق أن يقارب أصله في المعنى، وأن يشاركه في الحروف الأصلية. وأن يدلّ - مع المعنى - على ذات أو على شيء آخر يتصل به ذلك المعنى بوجه من الوجوه، كأن تكون الذات هي التي فعلته (كما في اسم الفاعل)، أو هي التي وقع عليها (كاسم المفعول) أو غير ذلك من زمان أو مكان أو

¹- المصدر نفسه.

²- أغصابتة الطّاوس، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (م.س)، ص 417.

³- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص 132.

⁴- الزجاجي عبده، في التطبيق النحوي والصّرفي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1992 م، ص 451.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

آلة"¹. ومن هنا نستطيع القول أنّ ما ذهب إليه أركون سواء ما تعلّق بالأسماء، أو التّحويل إلى اسم ليس ببعيد عن ما ذهب إليه الدّرس الصّرفي والتّحوي العربي.

وتتجسد عمليّة التّحويل إلى اسم في نصّ الفاتحة، في النماذج التّاليّة:

1- حالة اسم الحمد: المليء بالحمي²(العزّة). الحمد لله — من يحمّد الله

2- حالة اسم الفاعل مالك: مالك يوم الدّين — يملك يوم الدّين.

3- اسم فاعل ثان الضّالّين: الضّالّين — يضلّون الطّريق.

4- الفئة المدلول عليها عن طريق اسم مفعول به: المغضوب عليهم — غضب عليهم.

يرى أركون أنّ صيغة (مالك) تعبّر بذاتها عن الإرادة المؤثّرة لفاعل يعتمد على استحقاق يوم الحساب والقرارات التي ستتخذ في ذلك اليوم، بينما (ملك) أميل في تمثيل اسم ساكن ومستقر، وهو التّحليل ذاته الذي يميل إليه المفسرون. أمّا في (الضّالّين) فالتركيب الاسمي فيه يساوي التّركيب الفعلي مع فاعل نسبي (الذين يضلّون الصّراط)، فاختيار الاسم الفعلي "يتيح تصنيفاً أكثر وضوحاً، وتوفيراً في الوسائل المستخدمة، ونبدأ أكثر راديكالية للفئة التي تقف خارج الطريق القويم أو الصراط المستقيم"³. أمّا في حالة (المغضوب عليهم) فإنّ أعضاء هذه الفئة يحافظون على ارتباط مع فاعل خارجي لم يسمّ، حيث يمكنهم الرّجوع إلى التّحالف المعاش مع (الحمد لله) عن طريق إيقاف الأفعال التي تؤدي إلى الضّلال والدمار الكامل للفاعل المضمر في العبارة.

ثالثاً: البنيات النّحويّة والنّظم والإيقاع

1. البنيات النّحويّة

في هذا المستوى ألقى أركون بتحليلات ذات علاقة بالتّجزّيء الدّرسي السّابق، حيث يمكن الكشف عن العلاقات والوظائف النّحويّة لتحقيق خطوة ألسنيّة تاليّة، يُظهِرُ فيها بدايةً مفهوم البنيات، والتي انتظمت عنده في أربع وحدات للقراءة القاعدية سمّاها (العبارة النّوّة)، وسبع لفظات (إخباريّة) سمّاها (العبارة التّوسّع) كما هو موضّح فيما يلي:

- بِسْمِ اللَّهِ . الرّحمن الرّحيم . الحمد لله . رَبِّ الْعَالَمِينَ . الرّحمن الرّحيم.

¹ - حسن عباس، النحو الوافي، (م.س.)، ج3، ص 182.

² - من المجاز: يقال: "إنّه لشديد الحُمَيّا إذا كان عزيز النفس أبيضاً قال الفرزدق: وشديد الحُمَيّا لا يُخَاثِلُ قِرْنَهُ ولكنّه بالصّحّصان يُنَازِلُهُ". (الرّمخشري جار الله، أساس البلاغة، (م.س.)، ج1، ص 217).

³ - أركون محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س.)، ص 132.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

عبارة نواة	عبارة توسّع/إخبارية	عبارة نواة	عبارة توسّع/إخبارية	عبارة توسّع/إخبارية
مالك يوم الدين .	إياك نعبد وإياك نستعين .	اهدنا الصراط المستقيم .	عبارة نواة	عبارة توسّع/إخبارية
عبارة توسّع/إخبارية	عبارة نواة	عبارة نواة	عبارة توسّع/إخبارية	عبارة توسّع/إخبارية
صراط الذين أنعمت عليهم .	غير المغضوب عليهم .	ولا الضالين	عبارة توسّع/إخبارية	عبارة توسّع/إخبارية

إنّ التّمييز بين العبارة (النّواة، التّوسّع) يسمح باستخلاص جملة من النتائج؛ لأنّه يتيح بشكل أفضل توضيح الدّور التّحوي للقائل المقصود بكلمة (الله)، أي بعملية القول، وفهم كميّة التّوسّع المعنوي، ثمّ أنّ الصّحة الألسنيّة لهذا التّقطيع تعززت بالممارسة الدّينيّة، فثنائيّة العبارة النّواة (بسم الله، الحمد لله) تتلى في العديد من الحالات من دون توسّعها المعنوي. وأكّد أركون أنّ العبارة النّواة تحتوي على النموذج العاملي، والبنية المركزيّة للتحالف المقدّس، وعلى الانعكاسات المعنويّة المتضمّنة في التّوسّعات. وقد كان يأمل في البرهنة على أنّ هذا التّقطيع ينطبق على مجمل القرآن، حيث سيسمح له بتقييم تحليل يتمركز على ما سيدعوه بالنّواة التّبشيريّة القرآنيّة.

2. النّظم والإيقاع

يتعلّق هذا العنصر بنظريّة النّظم الألسنيّة، حيث يمكن التّساؤل عن أهميّة الدّور الذي يلعبه التّشديد، والإيقاع، والنّغم، والمدّة، وارتفاع الصّوت، والكثافة، والقول؟ وهي العناصر التي توسّع في بحثها التّوجّه العملي الحديث للسانيات الصّوتية. فنظريّة النّظم تلح على ضرورة مراعاة الارتباط الأساسي بين علم النحو والنبرة. وأركون في منحاها هذا لا ينكر مقدار غنى وغازاة أدبيات اللّغة العربيّة في هذا الجانب، خاصّة المتعلّقة بالنّصّ القرآني، غير أنّها لا تزال تنتظر دراستها طبقاً للمناهج التّحليليّة الحديثة، فبروتوكول القراءة الشّعائريّة، وتقنين التّجويد يقدّمان تعلّيمات لم تحض بدراسة تأويلها الصّوتي، والفونيمي، والنّظمي، والإيقاعي بشكل جاد حتّى الآن.

لقد انتبه أركون في النّصّ المقروء إلى وجود قافية (إيم)، متناوبةً مع قافية (إين) كما يظهر في المفردات التّاليّة: الرّحيم... العالمين... الرّحيم.. الدّين... نستعين... المستقيم... الذين... الضالين)؛ وأنّ (الفونيمات) كأصغر "وحدة صوتيّة عن طريقها يمكن التّفريق بين المعاني"¹ هيمنت في النّصّ المقروء، وفق ما بيّنه الجدول التّالي:

الفونيمات	ميم	لام	نون	عين	ها
-----------	-----	-----	-----	-----	----

¹ - قدور أحمد محمّد، مبادئ اللّسانيات، (م.س)، ص 149. نقلاً عن: محمّد علي الخولي، معجم اللغة النظري، ص 209.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

5	5	12	12	15	تكرّرها
---	---	----	----	----	---------

والظاهر أنّ ما يقدّمه أركون هنا عبارة عن إيضاحات شكلية مختصرة، بالمقارنة مع التحليلات الألسنيّة المعمّقة في هذا الجانب. وبعد الرجوع إلى النصّ المقروء لاحظنا أنّ النّون ترد (11) مرة بدلاً من (12)، والعين (6) بدلاً من (5). ويقرّر في خاتمة درّسه هنا أنّ الدّراسة الإيقاعيّة لا بد أن تتبّعها دراسة رمزيّة، غير أنّه لم ينجزها. وقد سمح لنا هذا بوصف قراءته بعدم الاكتمال، وأنّه يلقي بأفكار حول مشروع قراءة أكثر مما هي قراءة ناجزة ومكتملة القوام، تسمح بتحقيق التّراكم النّقدي الذي يفضي إلى التّطوير.

الفرع الثالث: العلاقة النّقديّة

العلاقة النّقديّة هي العنصر الثالث والأخير من مجريات الخطوات الألسنيّة، التي صبّ فيها أركون عناصر قراءته الألسنيّة لنصّ الفاتحة، والتي ستتكمّل مع اللّحظات الأنثروبولوجيّة، والتّاريخيّة لتُشكّل في تلاحمها خلاصة منظوره حول فكرة الإعادة المطلوبة لقراءة النصّ القرآني بمنتج الفكر الغربي المعاصر، في المجالات الثلاثة. إنّ التحليلات المقدّمة بالنّسبة لمنظور أركون مجهريّة، سمحت بفتح منافذ على معانٍ ودلالات، غير أنّ صرامة وتكشف الألسنيّة قادته إلى تركها عائداً أدراجه إلى ما أسماه (العبارة أو المنطوقة) قصد الوقوف على العلاقة النّقديّة منفذ خروجه من مجريات الدّرس الألسني الذي قدّمه.

حاول أركون في هذا الخطّ توظيف أعمال النّاقّد السوسري الكبير جان ستاروبنسكي (Gean starobinski) الذي ألف كتاب (العلاقة النّقديّة)، درس فيه العلاقة التي تربط بين القارئ والعمل الأدبي. وهو إذ يبحث ضمن هذا الحدود على القواعد الدّقيقة والكامنة، أو الرّابضة خلف النصّ كعبارة منطوقة بالرجوع إلى لبناته اللّغويّة البحة، لا ينكر أنّ هناك ممارسة من قبل القواعد والمصطلحات الألسنيّة على الذات القارئة، ويبيد نوع من القلق إزاء هذه الحالة، وإزاء المنافذ التي فتحت أمامه لاستجلاء العديد من المعاني والدّلالات التي كانت مقصده الأساس، غير أنّه أضطرّ لتركها استجابةً للصرامة الألسنيّة.

يختار أركون في عموم درسه التّقيّد بالمنحى الألسني إلا أنّ استثنائيّة الفاتحة جعلت قراءته لها معلّقة بشرط منهجي، تبدو فيه ضرورة استعادة جميع التّفاسير أو القراءات التي أثارها الفاتحة سابقاً في التّراث الإسلامي. ونحن نرى أنّ منحاه هذا يتماشى ودعوته إلى ضرورة تكامل لحظات القراءة الثلاثة؛

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

الألسنيّة، والتاريخيّة، والأنثروبولوجيّة، ليقتراح علينا بذلك مسارات تفكير وصفها بالممكنة أكثر ممّا هي ممارسة تطبيقيّة ذات منحنى تنفيذي وإجرائي صارم. وقد فضّل هذا الطّريق الطّويل، على ما جناح إليه علماء الألسنيات والدلالات المعاصرة، في "إعادة قراءة الكتابات المقدّسة من أجل البرهنة على الصّلاحية المنهجية والخصوبة الإستمولوجية لعلم الدلالات السيميائية (أو علم العلامات والرّموز)"¹. فاستعادة جميع التّفاسير للفاتحة تمنحنا تحديد نقاط الاختلاف والاتفاق بينها وبين القراءة الحديثة، كما أنّها عنده الطّريقة الوحيدة لتجاوز التّزعة الاصطناعيّة والاعتباطيّة التي تتسم بها الموضوعات العلميّة المعاصرة، لأجل أن ننصف القدماء.

والظّاهر أنّ جنوح أركون إلى تأليف وتركيب العديد من المنهجيات المعاصرة التي وثّق بجدارتها، كما يظهر الملمح العام لفكره، لم يعصمه من الرّجوع إلى التّراث، فقد عاد أدراجه يستكشف مكنوناته، ويعلّق به شرط بعض مراحل قراءته، وهو ما ينافي دعوته الموعّلة في مطلب التّحديث وتجاوز التّراث ودغمائيته.

إنّ رحلة أركون الفكريّة التي أيقظت أجفانه رديحاً من الزّمن، بدليل ما ألقاه من مؤلّفات إلى ساحة الفكر، كانت غايتها القبض على المعنى في معناه، وآلية وطريقة تشكّله متراكماً فوق بعضه كطبقات، رأى في اختراقها ضرورة، كما يحدث في العملية الأركولوجية، لأجل الحصول على القطع النّادرة التي تسمح بصياغة تشكّلة جديدة تتأملها في المتاحف السيميائية؛ إذ من الممكن أن نكتسب معرفة موحّدة الأجزاء عن الإنسان، ومن ثمّ التّوصّل إلى تفكير أكثر توازناً وأفضل إرتكازاً على المكانة الحيوية للمعنى الأخير. فالنّصوص الدّينيّة ميزتها أنّها تسلمنا على الأقل المفتاح الوحيد لأجل القبض على هذا المعنى الأخير. إنّ هذا المعنى هو الذي جعل أركون ينتقل من مرحلة التّجميع المتراكم إلى بذل الجهد لأجل إجابة معاصرة على مكّمن قلق معرفي سيطر عليه بهذا الشّأن حينما ترجمه في تساؤلاته حول مضمون ووظيفة، وأهميّة المعنى الأخير طبقاً للتّفسير الإسلامي؟ وهل باستطاعتنا الحكم على درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النّص التّأسيسي الأوّل، وبين المعنى الأخير المتلقى أو المجتمع في كتب التّفسير التّقليديّة؟

إنّ الإجابة عند أركون على هذه الأسئلة تتشكّل تدريجيّاً من خلال الدّراسات والأبحاث الجريئة والصّارمة والمخلصة، بحسبه، كنموذج الدراسة التي أقدمنا على تنظيم متعلقاتها فيما ذكرنا سابقاً،

¹- أركون محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، (م.س)، ص 135.

الفصل الثالث : قراءة النص القرآني عند أركون

حسب العرض الذي قدّمه في مؤلّفه (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني)، على أنّه يمكن تسجيل العديد من الملاحظات إلى خاتمة بحثنا المقدم.

نتائج البحث وخاتمته

الحمد لله الذي فضله تتمُّ الصّالحات، والشُّكْرُ له سبحانه وتعالى على فيض نعمته، ووُسْعِ رحمته، أن يسرّ وذلّل لنا سُبُلَ إتمام هذا البحث.

بعد المسار البحثي الذي أتينا فيه على مساءلة عناصر إشكاليّة (قراءة النّصّ القرآني) كما يقدّمها أركون في منتجه الفكري، خلّصَ بنا المَقَامُ إلى تسجيل ما أُسْتُخْلِصَ وأُسْتُنبط من نتائج، التي إنحازت تقديرًا إلى ترتيبها في مجموعتين؛ شملت الأولى ما تعلق بمطلب قراءة النّصّ القرآني الذي عمل أركون على التّأسيس له ضمن منتجه الفكري. وشملت الثّانية ما أفضى إليها البحث على وجه الإجمال.

النتائج الخاصّة

1- تحمل ظروف النّشأة، ومسار التّعلّم بذور وجذور العديد من المواجهات الفكرية التي خاضها أركون وهو في أعقد تفكيره، تتصدّرها ملحمة المشافهة وتعدّدها الألسني (البربريّة، الفرنسيّة، والعربيّة)، وظروف الاستعمار التي كانت تعيشها الجزائر، أثّرت في توجّهه نحو الدّراسات الألسنيّة والأنثروبولوجيّة تاليًا.

2- مشروع أركون الفكري هو خلاصة رؤاه وتصوّراته، المنتظمة في عناوين مؤلّفاته، الناتجة عن تضافر التّنشئة، وملاحظة تاريخ الواقع وتطوّراته، ومحصّلة مقروء، في مسارٍ دراسي ومهني، والعاكسة لما حصل عنده من طريقة الإدراك، والتّحليل، والتفسير لممارسة قراءة للمحاور الثلاثة الكبرى لنشاطه الفكري في قضايا: نقد العقل الإسلامي، الإسلاميات التّطبيقية، العقل الاستطلاعي المنبثق.

3- ينوء الفكر الأركوني بسردية من الموضوعات والتّحليلات التي أظهرت مركزيّة العبارتين: الوحي، النّصّ القرآني. ورغم هذا، فهي لا تتخذ مفهومًا محددًا عنده، إلّا بحسب السّياقات الدّرسية التي ترد فيها؛ فالوحي تاريخيًا هو انبثاق رؤية تصوّرية جديدة لقدر جماعي ضمن مشروطية تاريخية. وألسنيًا هو النّصّ. وأنثروبولوجيًا هو الظّاهرة القابلة للدّراسة. والنّصّ القرآني تاريخيًا هو التلفظ الشّفهي الأوّلي، الذي اندثر من غير رجعة وفقدنا إمكانيّة معرفة عناصره كخطاب. وألسنيًا هو النّصّ المخلوق المثبّت إملانيًا في المصحف خلال القرن الرابع الهجري، القابل لتحقيق وممارسة فعل القراءة عليه.

نتائج البحث وخاتمته

4- تبين لنا من خلال بحثنا أنّ حاصل مفهوم القراءة عند أركون هو توظيف المناهج والآليات والأدوات التي أنتجتها الحداثة والمعاصرة في ميدان علوم الإنسان والمجتمع الموائمة للمقروء، بحسبه، ظاهرة أو نصاً أو خطاباً، تأسيسياً كان أو فرعياً. وقد اعتلى عناصرها بهذا المفهوم، دعوته إلى ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني. ويعني ذلك الوصول إلى ذروة ما تمليه التّاريخيّة والألسنيّة والأنثروبولوجيّة في تفكيك هذا النصّ، ونزع البداهة والقداسة عنها. وفي هذا منتهى التبيئة والتوطين للتّحديث في غير مواطنه، فبحكم اختلاف المنطلقات النظرية والفلسفيّة، وحتى المقصديّة بين هذا التّحديث وبين الوحي الإلهي، وبحكم أنّها تقوم على ما يؤسّس لهدم قدسيّته و تعاليه فإنّها غير مقنعة لقيامها مقام المنهج القاضي باستنطاق مكانه.

5- في ضوء التّبين السّابق مباشرة، طمح أركون إلى بناء برنامج مشروع قراءة للنصّ القرآني، تتكامل فيه اللّحظات الثلاثة: الألسنيّة، والتّاريخيّة، والأنثروبولوجيّة؛ المعبرة في العموم عن أنواع القراءة التي يطمح إليها، من خلال تحليلات وتفصيلات درسيّة متكرّرة، أخذت طابع التّجميع والترتيب لرؤى وتصوّرات وتوجّهات بحثيّة مبتورة من منتج الفكر الغربي في عمومها، وإحالات متعدّدة طلب من قارئه الرّجوع إليها، مغدّاة ببعض عناصر الفكر الإسلامي في المجالات المذكورة، ما جعل فهم فكره يقبع خلف الرّجوع إلى أصول النّظريات، التي استندت إليها في هذه التّحليلات، والإحالات التي طلب الرّجوع إليها. وفي هذا ما يذهب روح القراءة وامتعتها بالنّسبة لنصّ أنزل ووجّه ويُسرّ في أسى غاياته للذكر والتّعبد.

6- تستمد قراءة أركون في اختبار مقدرتها على استنطاق النصّ القرآني من مبررات بحثها عن الإمكانيات المتعدّدة للمعنى، وانحصارها في التّفكير في الظاهرة الدّينيّة، وتحقيقها مقارنة نصيّة للوحي، لتحقيق تحريّ علمي عن الظّاهرة القرآنيّة، والوصول إلى تشكيل فكر ديني منفتح، وتحقيق إلى تأويليّة معاصرة لمفهوم الوحي خاصة. على أنّها تطمح على مستوى الواقع الدّرسى تجاوز عقبات تحول دون تحقيقها لذلك، منها تحوّل خطاب الوحي، وجمع القرآن، وضعف التّحديث اللّغوي في ميادين استفتاحاتها القرائيّة، وهي العناصر التي جيّش أركون عددا هائلا من مواطن فكره لتطويعها لمقتضى أهدافه، حتى بدا فيها مجانباً للحقيقة التّاريخيّة، التي آمن بها وعاشها؛ ميدان تخصّص له كمؤرّخ، خاصّة ما أظهره في مسألة جمع القرآن.

نتائج البحث وخاتمته

7- ضمّ الفكر الأركوني نماذج تطبيقية للقراءة التي يقترحها، من خلال نصوص بعض السور والآيات القرآنية، منها سورة الفاتحة الذي أظهر من خلال مجرياتها التطبيقية تخمينات كيفية تنفيذ تحليله الألسني، وسورة الكهف وما تتضمنه من سردية قصصية، ضمن كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، كما تضمن كتابه (الفكر الإسلامي قراءة علمية) قراءته الجديدة لسورة التوبة تحت عنوان (اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة)، مستلهماً من تحليلاته حولها أوجه المقاربة التاريخية، والسيمايائية، والأنثربولوجية... الخ. وقد أظهرت مجرياتها في مؤلفاته أنها خادمة بالدرجة الأولى لمصلحته في تحقيق منظوراته، التي يتقدمها طرح القراءة التراثية والتأصيل لقراءته النقدية العقلانية، بدليل انفتاح قراءته على مختلف الاتجاهات النظرية لهذه العقلانية، وتخصّصها في فروعها المعرفية.

8- أفادت نماذج أركون التطبيقية في قراءة النصوص القرآنية تحقيق دراسات قرآنية بمنظور معاصر، قابلة للأخذ والرد، كأبي دراسة، لا الاقتراب من استنطاق فحوى النص ومضمونه. فالنص القرآني جاء مؤسساً للمعتقد والإيمان، وخادماً لأخذ معانيه مجراها في الروح والنفس، ومفصلاً لأحكامه وتشريعاته. وهي التوجهات التي تسعى هذه الدراسات إلى تجاوزها وتحبيدها، كما أعلنت ذلك. وفي ذلك خطر واضح خاصة على المعتقد، وزجّ للبشرية في منطلق ألا معتقد، كما تمليه لوازم أصول نظريات هذه التوجهات البحثية الحدائثية؛ ليتبين أنّ هناك فعلاً عدم فصل بين الدراسات القرآنية والإسلامية وفق المنظورات المعاصرة، وقراءة وتفسير النصوص القرآنية.

9- أثمر انتصار أركون للمناهج الغربية، وإقحامها عنوة في ميدان استنطاق النصوص القرآنية، دفع وتحريض وتشجيع عدد من الباحثين على مستوى العالم العربي الإسلامي إلى استهدافها كإشكاليات دراسية، ساهمت في مزيد وعميم بطبيعة المقاربات المعاصرة حول الوحي ونصوصه، ومن ثم تأسيس تراكم نقدي حولها.

10- ظلّ أركون يكرّر ضمن رؤيته لقراءة النصّ القرآني، أنّ مادة البحث (النصوص) هي التي تختار المنهج الملائم لدراستها، غير أنّ هذا يناقض طريقة الاستعارة والاستجلاب التي دارت ركيزة فكره عليها، بل وأصل لغرسه في ساحة الفكر الإسلامي، حتى وإن أوضح، كذا مرّة، أنّ مقومات منهجه وخصائصه صادرة من منطق اعتبارات غير اعتبارية، تبنّاها عن دراية وتحري.

نتائج البحث وخاتمته

11- في المجال الألسني ترجع بعض أوجه الزحزحة التي يريدها أركون إلى ضرورة المرور من العائد المادي المحسوس لكلمات اللغة، إلى إمكانية التحقيق في المنظورات المتبادلة بين المتخاطبين المرتبطين بالصورة العقلية نفسها التي تشير إليها علامات اللغة، بجعلها محل نقاش ومباحثة لأجل الوقوف على الإمكانية المتعددة للمعنى في مقابل أحادية المعنى، تعرية للدوغمائية التي جيش فكره جميعاً لتفكيكها. ومع هذا يصرّ على مسألة العودة إلى المعاني الأولية للألفاظ القرآنية لوضع حد للمغالطات التاريخية.

12- لا يفرق أركون في أغلب تحليلاته بين نشاطه الفكري على النصّ في حد ذاته، وبين نشاطه على ما نتج على ضفاف النصّ (التراث) على الرغم من إصراره على التفريق بينهما ضمن منظورات التحليلات التي يتبناها، وهذا منشأ العديد من اللبس الذي دار حول العديد من القضايا التي يقدمها عن القرآن الكريم ونصّه.

13- تحتاج الأدوات والآليات، والخيارات المنهجية، التي انتخبها أركون لاستنطاق النصّ القرآني، ضمن مجريات قراءته، إلى البحث في طبيعتها، من جهة مقارنتها بنسخها الأم، وطريقة توظيفها في غير سياقاتها، وتحديد إمكانية التحويلات التي لحقت بها، حتى يتسنى نقد وتقييم ظاهرتي الاقتطاع، والاستجلاب والتوفيد التي سيطرت على فكر أركون.

النتائج العامة

1- إذا كان الفكر نتاج مسار عمليّ التعقل والتفكير، المرتبطين أساساً بظروف النشأة، ومحطات التكوين المعرفي والعلمي، فإن فكرة قراءة النصّ القرآني ضمن مشمول الفكر الأركوني، إنتمت من جهة الموضوع إلى الجذور الثقافية والفكرية والاجتماعية له، ومن جهة المناهج والآليات المنتخبة لفهمها، وقراءتها إلى فترة تكوينه المعرفي المتأخرة لحظة تواجده في فرنسا، فتجاذبته في ذلك قيم ومعايير حضارتين على طرفي النقيض، حاول التوفيق بينهما على مستوى الديني.

2- الفكر الغربي الحديث والمعاصر نشأ وتطور في أحضان سيطرة النظريات الموغلة في المادية الخالصة؛ لذا نجده يفكك، وينتقد، ويحلل على مستوى الشرط المادي، وتفاعلاته وتداخلاته، محيِّداً البعد الغيبي الذي هو من قبيل الإيمان التصديقي. وقد تأثر أركون بهذا، وهو ما يفسّر هروبه في قراءة الوحي إلى اعتماد نصوصه.

3- يكتظ الفكر الأركوني بمصطلحات ومفاهيم سيطرت على المسار السردى لمضمون ما يريد أن يقول، ك: النقد التاريخي، الزحزحة، الشّفي، الكتابي، المهتمّش، المنسي، الفضاء، الإطار، التعاقب،

نتائج البحث وخاتمته

الزّمان، التّزامن، المكان، التفكيك، التقويض، الهدم، الفهم، المعنى، ظلال المعنى، المعاني الحاقّة، التفسير، التّأويل، التّأويليّة المعاصرة، الاستنطاق، طفرة، الظاهرة القرآنيّة، التاريخيّة، الأنثروبولوجي، التحليل النّفسي، علم النّفس التاريخي، النّقد، الكلاسيكي، الإسلامي، تحليل الخطاب، الدّوغمائيّة، الانغلاقية، المصحف، القرآن، المدونة النصّيّة المغلقة، الأسطورة، الأساطير، الخرافات، الأدلجة، الخيال، المخيال... الخ. فأثقلت فكره، وأتعبت قارئه، وأضفت الغموض على ما يريد أن يصل إليه، حتى وإن ظلّ يردّد أنّها شارحة لطبيعة المنظورات التي يريد أن يخطّها من خلال فكره، فشكّلت بذلك محلّ الاستعصاء في التّعامل مع فكره لدى القارئ العربي.

4- إنّ سيطرة الانتقائية على فكر أركون هي استبعاد لمشمول عناصر النّظرة المعرفيّة المتبناة، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن مدى صلاحية هذا التّوجّه، واستجابته لتحقيق مقاصده؟

5- ما حدث مع نصّي التوراة والإنجيل، على مستوى الغرب يسمى إصلاحاً دينياً، ودعوة أركون إلى التّأسي به في قراءة النّصّ القرآني، هي دعوة للإصلاح الدّيني، غير أنّه يسميه نقد تفكيكي وأفق إبستمولوجي.

6- يصف أركون نفسه بالمفكّر والباحث والمؤرّخ، إلّا أنّ نشاطه الفكري المبني على الأشكّلة التي تحيل إلى التّحلّل إلى إشكاليات تفتح بدورها أقواساً وتساؤلات دون تقديم إجابة عليها، أبدته عندنا أقرب إلى المتفلسف الذي يثير الشكوك، والتساؤلات ويدعها دون إجابة.

7- أنضجت حقّاً رحلتنا البحثيّة في الحدّاث والمعاصر وعيّننا بطبيعة المهام المنتظرة منّا معرفياً، ورشدت سُبُل مُجرّياتها عملياً خدمةً للعقيدة والدّين.

8- تحتاج العديد من التّوجّهات الدّرسيّة، التي يثيرها أركون حول النّصّ القرآني إلى وقفات نقدية متخصصة، تعمل على استجلاء منطلقها الإبستمولوجي الدّاعم لتوجّهها النّظري والتّطبيقي على حدّ سواء؛ إذ لم يسعفنا مسارنا البحثي تحقيق ذلك بشكل أدقّ؛ كالذي حدث في مقارنته الألسنية في فترة لا تزال أوجه الاضطراب والتّباين تسيطر على حقل تنظيراتها، وأركون ذاته يقرّ بذلك، وكيف أثر ذلك على قراءته، وطبيعة مخرجاتها؟

9- ونسجّل هنا أيضاً عظيم استفادتنا من فكرة الوقوف بين طرفي القديم المفيد، والجديد النّافع المجددي، خلال مسارنا البحثي. فقد أتاحت لنا فرصة الاطّلاع على الدّراسات اللّسانيّة العربيّة المعاصرة أثناء مسارنا البحثي، تفعيل ميدان عملنا المسجدي، على مستوى حلقات الإقراء والتّحفيظ،

نتائج البحث وخاتمته

الذي نديره لأزيد من عقدين من الزمن، بما أحدثته من وعي بمقومات المادة الصوتية، التي تنعقد بها بنية اللفظ العربي، كمحصلة تضافر بين أعضاء النطق، التي يتحدّد بتداخلها، وهيئة تموضعها لحظة الأداء النطقي الملامح التمييزية لمادة هذا اللفظ في سيماته اللسانية التطبيقية. وإنّ وعياً كهذا مكّننا من المرور إلى عقد مقارنة بين ما يقدمه التراثي الأصيل بامتياز، واللّساني التطبيقي المعاصرة، خدمة لاستقامة عملية التصويت، وتعزيز جوانبها التطبيقية النطقية لدى القارئة الحافظة، بما سمح وتحريك الواقع نحو خدمة اللفظ العربي، خدمة للنصّ القرآني الذي من خصائصه أن يتلى ويقرأ. كما سمحت لنا فرصة الاطلاع على الأنثروبولوجي، وعلم الاجتماع إمكانية تحديد العناصر الفارقة في الأنشطة الميدانية المسجديّة التعليميّة وغيرها لتمكين الاجتماعي الذي يراعي قيم الدين وعقائده.

وفي خاتمة الختام نقول هذا ما توصّل إليه، بفضل الله، جهدنا المقلّ، الذي نوّكد عدم اكتماله أمام التّعّدّد القرآني الذي يطرحه المنظور الأركوني حول قراءة النصّ القرآني، فهو في مزيد حاجةٍ إلى مقاربات بحثية، كالتأسيس لنقدٍ ينزوي في إحدى أوجه هذا التّعّدّد، يختصّ في نقد إشكالاته وموضوعاته العالقة، وهذا إشارة منا إلى صعوبة تحقّقه في مباحثة واحدة، وهو ما أثر سلباً على الشقّ النقدي عندنا، الذي لم نستطع فعلاً إيفاءه حقّه في مضمون بحثنا، متأسفين على ذلكّ لاعتبار مكانة القرآن وعظمته، على أنّنا نأمل في العمل على استدراك ذلك، مع زملائنا الباحثين، ضمن مقالات، ومنظورات بحثية قادمة. ثمّ كدراسة تهميش فكر أركون للمجال الأخلاقي، مقارنة بالمجال النظري والسياسي، وغير ذلك ممّا يستحقّ النظر. وفي الأخير نحمد الله ونشكره على توفيقه، وتيسيره لنا سبل العلم والمعرفة.

توصيات

نسجّل، ونحن في ذيل هذه المباحثة، بعض التوصيات، التي رأينا أهميتها بمكان، علّه يكون في ذلك شيء من الفائدة:

- 1- كما ظهر من متن الدراسة ونتائجها، يمكن العمل على وضع دليل للمصطلحات والمفاهيم الأركونية خاصة، وضبط ترجمة دقيقة بالأسماء العربية لفروع مجالات المعرفة العلمية المعاصرة في علوم الإنسان والمجتمع عامة.
- 2- تأسيس مراكز بحث تهتمّ بالدراسات القرآنية المعاصرة، من جهة حصرها وتأسيس أطروحات نقدية حولها... الخ. فالمحك القادم سيحتلّ في هذا المنحى مكانة لا يستهان بها، سواء تأسيساً لهدمه، أو تفعيلاً لدوره.
- 3- الدعوة الملحة إلى الاستفادة من عناصر المعرفة العلمية المعاصر في ترشيد الواقع، وتحريك أنشطة عمله الميدانية أمام ظاهرة انهيار القيمي والأخلاقي التي استفحلت في المجتمع.
- 4- دعوة الباحثين إلى تأسيس قنوات إعلامية، تعمل كمنابر فضاءات معرفية متخصصة في ميادين دراساتهم للمرور بالبحث العلمي إلى تحقيق نتائجه.
- 5- اعتماد برامج تكوين في ميادين المعرفة المعاصرة ذات العلاقة بالواقع (علم الاجتماع التطبيقي، الألسنية التطبيقية، النظريات التربوية الحديثة... الخ) تستهدف المؤطرين التنفيذيين للنشاط الاجتماعي كالأئمة، ومعلمي القرآن، والمرشدين الدينيين... الخ لتنمية قدراتهم، وكفاءتهم المهنية في إدارة نشاطات عملهم؛ فهي جيوب المقاومة التي ستحدث الفرق في ظلّ تأزم المعاصر وتعقيداته على المستوى العقدي، والأخلاقي.

الفهارس والمصادر

فهرس الآيات القرآنيّة

الصفحة	الآيات	السورة/ رقم الآية
140	(أَلَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ)	البقرة/1
139	(شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...)	البقرة/ 185
218	(فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...)	آل عمران/ 07
50	(إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)	آل عمران/ 19
140	(قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ)	المائدة/ 15
97	(وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ)	الأنعام/ 121
143	: (وَإِن أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)	التوبة/ 6
139	(وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ)	التوبة/ 111
138	(فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ)	يوسف/ 77
134	(وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)	يوسف/ 111
140	(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)	الحجر/ 9
134	(تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)	النحل/ 89
139	(وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)	الإسراء/ 78
139	(وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا)	الإسراء/ 106
96	(فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)	مريم/ 11
212	(أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا)	طه/ 113
212	(مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ)	الأنبياء/ 2
140	(تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ)	الفرقان/ 1
140	(وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)	الشعراء/ 192
140	(وَأَن أَتْلُوا الْقُرْآنَ)	النمل/ 92
140	(وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ)	الروم، الآية 58
112، 140	(اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيًا)	الزمر/ 23
140، 134	(قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ)	الزمر/ 28
208	(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)	الشورى/ 11

فهرس الآيات القرآنية

111، 95	(وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ)	الشورى / 51
111	(وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِمَّنْ آمَرْنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَمَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)	الشورى / 52
111	(حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)	الزخرف / 3-1
111	(وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ)	الزخرف / 4
111	(أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ)	الزخرف / 5
49	قال تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلُوبُنَا لَمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)	الحجرات / 14
99	(إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)	النجم / 4
140	(إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ)	الواقعة / 77
143	(وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ)	المجادلة / 8
140	(لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْءَانَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ)	الحشر / 21
143	(وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ)	الملك / 13
146	(لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ)	القيامة / 16-18
178، 132	(إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ)	القيامة / 17
132	(فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ)	القيامة / 18
146، 140	(إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ. وَقُرْءَانَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ)	القيامة / 17-18
180	(اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)	العلق / 1

قائمة المصادر والمراجع

.القرآن الكريم.

أولا - الكتب والقواميس

- 1 - إبراهيم عبد الله، علم الثقافة العربيّة والمرجعية المستعارة، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2010م.
- 2 - أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونيّة للقرآن: دراسة نقدية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2012.
- 3 - أركون محمد، الإسلام. أوروبا. الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط2، 2001م.
- 4 - أركون محمّد، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقديّ، ترجمة وتقديم: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010م.
- 5 - أركون محمّد، التّشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م.
- 6 - أركون محمّد، العِلْمَنَة والدين الإسلام المسيحيّة الغرب، دار السّاقى، بيروت، ط3، 1996م.
- 7 - أركون محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3، 1996م.
- 8 - أركون محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط3، 1998م.
- 9 - أركون محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1999م.
- 10 - أركون محمّد، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985م.
- 11 - أركون محمد، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010م.
- 12 - أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط3، 1998م.
- 13 - أركون محمد، تحرير الوعي الإسلاميّ نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائيّة المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011م.
- 14 - أركون محمد، قراءات في القرآن، ترجمة: محمد هاشم، دار السّاقى، لبنان، ط4، 2017م.
- 15 - أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة النّشر، بيروت، ط1، 2099م.

قائمة المصادر والمراجع

- 16 - أركون محمد، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2012م.
- 17 - أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقّي، بيروت، ط2، 1995م.
- 18 - أركون محمد، نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- 19 - أركون محمد، نحو تاريخٍ مقارنٍ للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار السّاقّي، بيروت، ط1، 2011م.
- 20 - أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009م.
- 21 - أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقّي، بيروت، ط1، 1997م.
- 22 - الأشعري أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م.
- 23 - الأعرجي ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2017م.
- 24 - بابتي عزيزة فوّال، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1992م.
- 25 - بارت رولان، لذة النص، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سبحاز، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988م.
- 26 - بارت رولان، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1999م.
- 27 - بارث فريدريك وآخرون، الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربع مدارس، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وإيمان الوكيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2017م.
- 28 - بلقزيز عبد الإله وآخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاش: نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011م.
- 29 - بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مركز الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2014م.
- 30 - بن عاشور صليحة، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية، ضمن أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب (فيفري 2007م)، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.
- 31 - بوشنسكي إم، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: د. عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 156، سبتمبر 1992م.
- 32 - تزيّني طيب، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، (دط) 1997م.

قائمة المصادر والمراجع

- 33 - تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: د. طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.
- 34 - التهانوي حمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم وآخرون، مكتبة ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- 35 - توشهيكو إيزوتسو، الله والإنسان والقرآن، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.
- 36 - ابن تيمية تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1997.
- 37 - الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009م.
- 38 - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
- 39 - جاكسون روى، نيتشه والإسلام، ترجمة: حمّود حمّود، جداول، بيروت، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط1، 2015م.
- 40 - الجرجاني على بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).
- 41 - جعيط هشام، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والتبوة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2000م.
- 42 - جهامي جرار وآخرون، موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي الإسلامي المعاصر، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية الإسلامية، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ت)، 2004م.
- 43 - الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950م.
- 44 - حبيذة محمد وآخرون، الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014م.
- 45 - حرب على، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2005م.
- 46 - حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000م.
- 47 - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م.
- 48 - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عباس، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، (د.ت).
- 49 - حسن عباس، النحو الوافي، مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت).

قائمة المصادر والمراجع

- 50 - حمد عبد الله خضر، لسانيات النَّصِّ القرآني، دراسة تطبيقية في الترابط النَّصي، دار القلم، بيروت، (د.ت).
- 51 - ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، دار الشَّعب، القاهرة، (د.ت).
- 52 - خليفي عبد المجيد وآخرون، ندوة فكرية: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت، 2011م.
- 53 - خليفي عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2010م.
- 54 - دوس فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.
- 55 - الخمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م.
- 56 - دي سوسور فرديناند، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار أفاق عربيّة، بغداد، 1985.
- 57 - الرّاجحي عبده، في التطبيق النَّحوي والصّرفي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1992م.
- 58 - الرّازي الفخر، التّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1981م.
- 59 - الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، والدّار الشّاميّة، بيروت، ط4، 2009م.
- 60 - روجيه غارودي، التّظرية المادية في المعرفة، ترجمة: إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق، (د.ت).
- 61 - رونوقن بيير، تاريخ القرن العشرين، ترجمة: نور الدّين حطّوم، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- 62 - روي جاكسون، نشئه والإسلام، ترجمة: حمّود حمّود، جداول للنشر والتّرجمة والتّوزيع، بيروت، و مؤمنون بلا حدود، الرّباط، ط1، 2015م.
- 63 - ريفير كلود، الأنثروبولوجيا- الاجتماعيّة للأديان، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015م.
- 64 - الزبيدي محمد مرتضى الحُسَيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، وزارة الإرشاد والإنباء، الكويت، 1965.
- 65 - الزّرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فوّاز أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
- 66 - الزّرقاني محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- 67 - الزركشي بدر الدّين محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التّراث، القاهرة، (د.ت)

قائمة المصادر والمراجع

- 68 - الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمّد باسل عُيون السُّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1998م.
- 69 - الزنّاد الأزهر، نَسِيحُ النَّصِّ بحث في ما يكونُ به المملُوظُ نصّاً، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 1993م.
- 70 - أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط7، 2005م.
- 71 - أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- 72 - أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.
- 73 - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م.
- 74 - ستروك جون وآخرون، البنيوية وما بعدها (من ليفي شتراوس إلى دريدا)، ترجمة: محمّد عُصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، س1996م.
- 75 - السرخسي أبو محمد بن أحمد أبو سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر أباد الدكّن، الهند، (د ت).
- 76 - سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة: محمود حجازي، إدارة الثقافة والنشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، السّعوديّة، 1991م.
- 77 - سلفرمان هيوج، نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2002م.
- 78 - السيّد علاء الدين، ظاهرة التّناس بين عبد القادر الجرجاني وجوليا كريستيفا، ضمن كتاب: بحوث المؤتمر العلمي الدّولي الأوّل لكلية اللغة العربيّة بأسبوط (الإمام عبد القاهر الجرجاني وجهوده في إثراء علوم العربية)، في الفترة (4-6 أوت 2014م)، جامعة الأزهر، القاهرة.
- 79 - السيوطي جلال الدّين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فؤاد أحمد زمزلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004م.
- 80 - الشافعيّ محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1938م.
- 81 - الشّبة محمد، مفهوم المخيال عند محمد أركون ، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2014م.
- 82 - شحرور محمّد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، (د ط ت).
- 83 - الشّهرستاني عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 2009م.

قائمة المصادر والمراجع

- 84 - الشَّهرستاني محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة، ط1968م.
- 85 - شوفالييه ستيفان، شوفيري كريستيان، معجم بورديوا، ترجمة: الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2013م.
- 86 - الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000م.
- 87 - طَبَّارة عفيف عبد الفتَّاح، روح الدين الإسلامي، عرض وتحليل لأصول الإسلام وأدابه وأحكامه تحت ضوء العلم والفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، ط28، 1993م.
- 88 - العبَّاتي الحسن، القرآن والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009م.
- 89 - عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د.ط.ت)، 1364هـ.
- 90 - عبد الرَّحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م.
- 91 - عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، لندن، ط1، 1998م.
- 92 - عبد الغفار السيد أحمد، التَّصوُّر اللُّغوي عن علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 1996م.
- 93 - عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار التوقيفية للتراث، القاهرة، 2010م.
- 94 - عبده محمد، رسالة التَّوحيد، دار إحياء علوم الدِّين، بيروت، ط6، 1986م.
- 95 - العتوم مهي محمود إبراهيم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث: دراسة مقارنة في النظرية والمنهج، أطروحة دكتوراه في اللُّغة العربيَّة وأدائها، كلية الدِّراسات العليا، الجامعة الأردنيَّة، 2004.
- 96 - العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدَّار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م.
- 97 - العسقلاني ابن حجر، غراس الأساس، تحقيق وتعليق: توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1990م.
- 98 - العسقلاني بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 2003.
- 99 - عطية شعبان عبد العاطي وآخرون، المعجم الوسيط، مجمَّع اللُّغة العربيَّة، مكتبة الشروق الدوليَّة، مصر، ط4، 2004م.
- 100 - عطية شعبان عبد العاطي وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشُّروق الدوليَّة، ط4، 2004م.
- 101 - عمر أحمد مختار، علمُ الدَّلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.

قائمة المصادر والمراجع

- 102- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدائي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، (د.ت).
- 103 - عنبر محمد، جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة، دار الفكر، سوريا، ط1، 1987م.
- 104 - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (د.ت).
- 105 - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، (د.ت).
- 106 - غيث محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، دار المعارف الجامعية، القاهرة، (د.ت).
- 107 - فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ضبط وتقديم: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1986م.
- 108 - فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار أفاق عربيّة، بغداد، 1985م.
- 109 - فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني لثقافة والفنون الآداب، الكويت، 1978، عدد 164، أغسطس 1992م.
- 110 - فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987م.
- 111 - القاضي الحبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1995م.
- 112 - القاضي الحبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي، ت: فؤاد سيّد، المعهد الألماني للبحوث الشرقيّة، بيروت، ط1، 2017م.
- 113 - قدور أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط2، 2008م.
- 114 - القراضي الطاهر خليفة، الأسس النحوية والإملائية في اللغة العربية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2002م.
- 115 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، (د.ت)، 2003م.
- 116 - كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، د.ت، 2011م.
- 117 - كريستيفا جوليا، علم النصّ، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م.
- 118 - كلارك سايمون، أسس البنيوية: نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية، ترجمة: سعيد العليبي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015م.
- 119 - كلود ليفي ستروس وآخرون، الانثربولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1977م.
- 120 - كنفودي محمد، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ت)، 2015م.

قائمة المصادر والمراجع

- 121 - كوثراني وجيه، تاريخ التأريخ؛ اتجاهات- مدارس- مناهج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط3، 2013م.
- 122 - كوفمان سارة ولابورت روجي، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1994م.
- 123 - لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م.
- 124 - محمد محمد يونس على، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007م.
- 125 - النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966م.
- 125 - مرتاض عبد الملك، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010م.
- 126 - المرتضى أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، الهند، 1316هـ .
- 127 - مستقيم محمد، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي، ALNAYA، دمشق، ومحاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، والشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م.
- 128 - مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، ط1، 2006م.
- 129 - ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: علي الكبير عبد الله وآخرون، دار المعارف، مصر، (دت).
- 130 - مهري حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993م.
- 131 - الميلاني هاشم وآخرون، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، ط1، 2019م.
- 132 - ميلز سارة، الخطاب، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016م.
- 133 - أبي نادر نايلة، التراث والمنهج بين الجابري وأركون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.
- 134 - بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987م.
- 135 - النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966م.
- 136 - نعمة حسن، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م.
- 137 - نولدكه تيودور، تاريخ القرآن، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر وآخرون، كونراد-أدناور، بيروت، ط4، 2004م.

قائمة المصادر والمراجع

138 - هالبير رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ((الجهود الفلسفية لمحمد أركون))، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2001م.

139 - وافي علي عبد الواحد، فقه اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط3، 2004م.

ثانيا - الرسائل الجامعية

1 - باديس محمد، مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران 1، سنة 2017م.

2 - حمادي هواري، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2012-2013م.

3 - اغضابنة الطاوس، الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروع الفكري، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2010-2011م.

4 - فضيلة لكبير، دور الأسطورة في بناء النظام الاجتماعي (دراسة نموذج من النظام الاجتماعي الأشوري)، مذكرة مكلمة لنيل الماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، سنة 2008-2009م.

5 - مداقين هشام، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة المسيلة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم اللغة العربية وأدائها، الموسم الجامعي، 2009/2010م.

ثالثا - المقالات

1 - حليلي عبد العزيز، اللسانيات العامة واللسانيات العربية، تعاريف- أصوات، منشورات مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية- دراسات ((سال))، الدار البيضاء، الجزائر، ط1، 1991م.

2 - محمود عبد الواحد محمود، مؤرخو العصور الأوربية الوسطى وتجديد كتابة التاريخ (مدرسة الحوليات الفرنسية من منظور عراقي)، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت، مجلد 18، العدد 10، س2011م.

3- الموقع: www.alakhabar.Press.ma.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الصفحات	المحتويات
	إهداء
	شكر وتقدير
أ - غ	مقدمة
92 -1	الفصل الأول: محمد أركون ومشروعه الفكري
2	تمهيد
42 -2	المبحث الأول: محمد أركون وروافد فكره
2	المطلب الأول: نشأته ودراسته
3	الفرع الأول: مولده ونشأته
3	أولاً: مولده
4	ثانياً: نشأته
6	الفرع الثاني: مساره الدراسي
6	أولاً: الدراسة الابتدائية والمتوسطة
7	ثانياً: الدراسة الثانوية
8	ثالثاً: الدراسة الجامعية
9	1- دراسته الجامعية الأولى بالجزائر
12	2- دراسته الجامعية الثانية بفرنسا
14	المطلب الثاني: مصادر وروافد الفكر الأركوني
15	الفرع الأول: البيئة الثقافية والاجتماعية
15	أولاً: الانتماء الأمازيغي
17	ثانياً: ظروف النشأة ومراحل التعلم

فهرس المحتويات

18	ثالثاً: الانتماء العربي الإسلامي
20	الفرع الثاني: مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة
21	أولاً: الأنثروبولوجيا البنيوية
25	ثانياً: مدرسة الحوليات
30	ثالثاً: الدراسات الاستشرافية
33	الفرع الثالث: آثاره العلمية
34	أولاً: مؤلفات محمد أركون الفكرية
35	1- مؤلفات بترجمة هاشم صالح
36	2- مؤلفات بترجمة مؤلفين آخرين
38	ثانياً: البحوث والمقالات
38	1- البحوث
40	2- المقالات
92 - 43	المبحث الثاني: المشروع الفكر العام لمحمد أركون
44	المطلب الأول: نقد العقل الإسلامي
44	الفرع الأول: العقل
48	الفرع الثاني: الإسلام
54	الفرع الثالث: العقل الإسلامي ومراحله
54	أولاً: العقل الإسلامي
56	ثانياً: مراحل العقل الإسلامي
56	1- مرحلة القرآن والتشكيل النبوي
57	2- المرحلة الكلاسيكية
57	3- المرحلة السكولاستيكية
58	4- مرحلة عصر النهضة

فهرس المحتويات

58	5- المرحلة الخامسة
59	الفرع الرابع: المطلب النقدي
64	أولاً: المرتكزات النقدية عند أركون
64	1- النقد
67	2- توظيف المناهج المتعددة
71	3- الحيادية
72	ثانياً: أهداف النقد وموضوعاته
72	1- أهداف النقد
74	2- موضوعات النقد
75	المطلب الثاني: الإسلاميات التطبيقية
76	الفرع الأول: أوجه القصور في الكلاسيكيات
78	الفرع الثاني: سيمات التطبيقات
81	الفرع الثالث: مهام التطبيقات
85	المطلب الثالث: العقل الاستطلاعي المنبثق
85	الفرع الأول: مفهوم العقل المنبثق
86	الفرع الثاني: مميزاته
174-93	الفصل الثاني: الوحي والنص القرآني في فكر أركون
94	تمهيد
131-94	المبحث الأول: الوحي في فكر أركون
95	المطلب الأول: تعريف الوحي
95	الفرع الأول: الوحي في اللغة
97	الفرع الثاني: الوحي في الاصطلاح
101	المطلب الثاني: الوحي عند أركون

فهرس المحتويات

101	الفرع الأول: مفهوم الوحي
103	الفرع الثاني: التحليل الظاهراتي
107	أولاً: مستويات الوحي
107	1- المستوى الأول
108	2- المستوى الثاني
111	ثانياً: طرق تنزيل الوحي
115	المطلب الثالث: الوحي والهرمنيوطيقيا والأنثربولوجية
115	الفرع الأول: الوحي والتأويلية
117	الفرع الثاني: الوحي والحدائة
120	الفرع الثالث: الوحي والأنثربولوجيا
123	أولاً: المعرفة الأسطورية
128	ثانياً: الوحي والثورية
130	الفرع الرابع: الوحي والمقاربة بين الأديان
154-131	المبحث الثاني: الوحي القرآني عند أركون
132	المطلب الأول: تعريف القرآن
132	الفرع الأول: الدلالة اللغوية
135	الفرع الثاني: التحديد الاصطلاحي
139	المطلب الثاني: تعريف القرآن للقرآن
141	الفرع الأول: الشكل والمضمون
141	أولاً: الشكل
141	ثانياً: المضمون
141	الفرع الثاني: التعريف الأصولي ((نموذجاً))
145	المطلب الثالث: تعريف القرآن عند أركون

فهرس المحتويات

145	الفرع الأول: التعريف الألسني
149	الفرع الثاني: القرآن بين الشفهي والكتابي
174-155	المبحث الثالث: مفهوم النص
155	المطلب الأول: النص في اللغة والفكر الإسلامي
155	الفرع الأول: الدلالة اللغوية
157	الفرع الثاني: التحديد الاصطلاحي الإسلامي
158	أولاً: عند المتقدمين
158	1- الشافعي
159	2- أبو حامد الغزالي
160	3- ابن حزم الظاهري
160	4- الإمام السرخسي
161	ثانياً: عند المعاصرين
164	المطلب الثاني: النص في الفكر الغربي
164	الفرع الأول: رولان بارت
166	الفرع الثاني: جوليا كريستيفا
168	الفرع الثالث: جاك دريدا
169	المطلب الثالث: النص عند أركون
287-175	الفصل الثالث: قراءة النص القرآني عند أركون
176	تمهيد
205-177	المبحث الأول: مفهوم القراءة ومبرراتها عند أركون
176	المطلب الأول: تعريف القراءة
176	الفرع الأول: الدلالة اللغوية والاصطلاحية
176	أولاً: لغة

فهرس المحتويات

178	ثانياً: اصطلاحاً
181	الفرع الثاني: القراءة عند أركون
182	أولاً: المقروء عند أركون
182	1- النصوص
183	2- الخطابات
187	ثانياً: أنواع القراءة
187	1- القراءة التاريخية
190	2- القراءة الأنثروبولوجية
193	المطلب الثاني: مبرراتها
195	الفرع الأول: المعنى
201	الفرع الثاني: التفكير في الظاهرة الدينية
202	الفرع الثالث: المقاربة النصية للوحي
205-254	المبحث الثاني: مداخل وأهداف وعوائق القراءة عند أركون
205	المطلب الأول: المداخل
206	الفرع الأول: الوحي
206	أولاً: مسألة خلق القرآن عند المعتزلة
210	ثانياً: خلق القرآن عند أركون
213	الفرع الثاني: القراءات التراثية والمجاز
213	أولاً: التفسير الإسلامي
217	ثانياً: المجاز
223	الفرع الثالث: التاريخية
227	المطلب الثاني: الأهداف
228	الفرع الأول: التحري العلمي حول الظاهرة القرآنية

فهرس المحتويات

230	الفرع الثّاني: تشكيل فكر ديني منفتح
233	الفرع الثّالث: التّأويليّة المعاصرة
238	المطلب الثّالث: العوائق
239	الفرع الأوّل: تحوّل خطاب الوحي
244	الفرع الثّاني: جمع القرآن
251	الفرع الثّالث: التّحديث اللّغوي
287-254	المبحث الثّالث: القراءة الألسنيّة ((سورة الفاتحة نموذجاً))
256	المطلب الأوّل: التّحليل الألسني في فكر أركون
256	الفرع الأوّل: الألسنيّة عند أركون
260	الفرع الثّاني: الأهميّة والأهداف
263	المطلب الثّاني: قراءة سورة الفاتحة
264	الفرع الأوّل: تحديدها كمقروء
264	أوّلاً: تحدييدات
267	ثانيًا: منشأ المفهوم وبروتوكول القراءة
271	الفرع الثّاني: اللّحظة الألسنيّة
272	أوّلاً: القول (النّطق) والمعرفّات
272	1- القول (النّطق)
273	2- المعرفّات
277	ثانيًا: الضّمائر والأفعال والأسماء
277	1- الضّمائر
281	2- الأفعال
282	3- الأسماء
284	ثالثًا: البنيات التّحويّة والنّظم والإيقاع

فهرس المحتويات

284	1- البنيات النحويّة
285	2- النّظم والإيقاع
285	الفرع الثالث: العلاقة النّقدية
293 -288	نتائج البحث وخاتمته
294	التّوصيات
297 -295	فهرس الآيات القرآنيّة
306 -298	قائمة المصادر والمراجع
314 -307	فهرس المحتويات

ملخص البحث

ملخص البحث

البحث المقدم مجهود تَعَهَّد دَرْسِي لِإشكالية القراءة التي يقدمها أركون حول النص القرآني ضمن منتجه الفكري، بهدف التَّعَرَّف على طبيعة هذه القراءة، ومبرراتها، وأهدافها وعوائقها من منظوره، ومحاولة الإجابة على ما إذا كانت تداعيات المعاصرة تفترض هذا النوع والنمط من القراءات؟ ليتَمَّ تحصيل إطار معرفي علمي يسمح بتحقيق التراكم الدَّرسي المطلوب، الشَّرح لمسوغات الاتِّجاهات المعاصرة التي تبنَّاها أركون وغيره، حول قضايا الوحي ونصوصه، والتَّراث، وممارسة تقويمات نقدية أكثر تخصصية في مجال نقد القراءة المعاصرة للنصوص القرآنية، وتحديد أثر تأويلاتها على مضامينها العقديَّة.

وقد تعيَّن ترتيب جهود البحث في مقدِّمة وثلاثة فصول؛ خُصِّص أوَّلها لرصد ظروف النشأة ومسار التعلُّم، ورصد الرِّوافد الفاعلة في تشكيل الفكر الأركوني، وكيفية انعكاسها في مقولتي: نقد العقل الإسلامي، والإسلاميات التَّطبيقية. وتناول الفصل الثَّاني مسألة الوحي، والوحي القرآني خصوصاً، ومفهوم النص، كما يقدمها الفكر الإسلامي، والفكر الأركوني. وبحث الفصل الثَّالث مفاصل قراءة النص القرآني عند أركون، من جهة تحديد دلالتها اللُّغوية والاصطلاحية، وما تعلق بمقوماتها ومفهومها عند أركون، وأوجهها الثلاثة، التي طالت في وظيفيتها وإجرائيتها النصَّ القرآني (تاريخياً، وألسنياً، وأنثربولوجياً).

تم تناول جميع ما ذكرنا بمنهج وصفيِّ تحليليِّ نقديِّ، أثمر جملة من النتائج العامة والخاصة؛ منها أنَّ قراءة النصَّ القرآني عند أركون تعني الوصول إلى ذروة ما تمليه التَّاريخية والألسنية والأنثربولوجية في تفكيك هذا النص، ونزع البداهة والقداسة عنه، وقد عبَّرت هذه الصِّبغ الثلاثة في العموم عن أنواع القراءة التي يقدمها، من خلال تحليلات وتفصيلات درسية متكرِّرة، أخذت طابع التَّجميع والترتيب لرؤى وتصوِّرات وتوجِّهات بحثية مقتطعة من منتج الفكر الغربي، مغدَّاة ببعض عناصر الفكر الإسلامي في ذلك. وقد أفادت نماذجها التَّطبيقية - عنده - تحقيق دراسات قرآنية بمنظور معاصر، قابلة للأخذ والرَّد لما تضمنته من محاذير، وأنَّ مشروع الفكر هو خلاصة رؤاه وتصوِّراته، المنتظمة في عناوين مؤلِّفاته، الناتجة عن تضافر التَّنشئة، وملاحظته لتاريخ الواقع وتطوُّراته، ومحصَّلة مقروء ضمن مسارٍ دراسيٍّ ومهنيٍّ.

وقد أظهرت نتائج هذه القراءة تحييدها للمقدَّس، وتجاوزها التيولوجي بشكل خاص، وغموض رؤيتها حول النصَّ القرآني، ومن ثمَّ افتقارها في تطبيقاتها القرآنية إلى مراعاة مدى ملائمة المناهج التي تقترحها لطبيعة نصوص الوحي وخصوصيتها. وفي جميع هذا ما يستدعي النَّظر.

Abstract in English

Abstract

Research provided effort pledge study to Arkun's reading problem about the Quranic text within his intellectual product to identify the nature, rationale, objectives, and obstacles of this reading from his perspective and to try to answer whether the repercussions of contemporary presuppose this type and pattern of readings in order to obtain a scientific cognitive framework that allows the required studies accumulation. to be achieved, illustrating the rationale for Arkun's and others' contemporary trends on issues of Revelation and its texts, Heritage, practicing more specialized critical assessments in the area of criticism of contemporary reading of Quranic texts, and determining the impact of their interpretations on their faith contents.

Research efforts had to be arranged in an introduction and three chapters; the first was devoted to monitoring the conditions of development and the course of learning, monitoring the active arrivals in the formation of Arkun's thought, and how they are reflected in the saying: Criticism of the Islamic Mind, Applied Islamism. Chapter 2 dealt with Revelation, Quranic Revelation particularly, and the concept of the text, as presented by Islamic and Arkunian thought. Finally, Chapter 3 examined the Quranic Text reading segments at Arkun, on the one hand, determining their linguistic and idiomatic connotation, on the other hand, what they related to Arkun's components and concepts, and the three facets, which had prolonged their function and procedure (Historically, Linguistically, and Anthropology).

All of the above have been dealt with in a descriptive, analytical and critical approach that yielded a number of general and specific results; Among them is that reading the Quranic Text at Arkun means reaching the peak of the Historical, Linguistical, and Anthropological dictates in dismantling this text, taking the intuition and sanctity out of it.

Abstract in English

These three formats have generally expressed the kinds of reading they offer through systematic analyses and study details, which have taken the character of grouping and arranging for insights, perceptions, and research orientations from the Western thought producter, feeding into some elements of Islamic thought. According to its models, Quranic studies have been carried out with a contemporary perspective, adaptable and responsive to its caveats, and its intellectual project is the compendium of its insights and perceptions, systematic in the titles of its publications , resulting from the synergy of upbringing, its observation of the history of reality and its evolution. A collection read in the course of study and profession.

The results of this reading demonstrated Its neutralization of the sacred and its transcendence of the theology in particular, and its vagueness about the Koranic text, thus lacking in its reading applications to take into account the appropriateness of the approaches proposed for the nature and specificity of the revelation's texts. Moreover, all that warrants consideration.