

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري- قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان البحث

الأنسنة و التأويل

في فكر محمد أركون

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

إسماعيل زروخي

تاريخ المناقشة.....

إعداد الطالب :

مصطفى كيجل

أعضاء لجنة المناقشة :

جامعة وهران	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	ديبوعرفة عبد القادر
جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا و مقرا	أستاذ التعليم العالي	ديإسماعيل زروخي
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	دينعمان صالح
جامعة الجزائر	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	ديعليش لعموري
جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر	ديعصام عبد الحفيظ

السنة الجامعية 2008/2007م

د: كیحل مصطفی

عنوان البحث

الأنسنة و التأویل فی فكر محمد أركون

المقدمة

المقدمة :

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

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

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

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

بهدف معرفة كيفية اشتغاله، و طريقة إنتاجه للمعنى و الحقيقة و تاريخية تكوينه، و قطائعه، و التماس حدوده و تناهيه.

في هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، و هو مشروع ينخرط ابستمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشروع يحتاج إلى مؤسسات بحث علمية، و فريق كبير من المؤرخين و اللسانيين و الأنثروبولوجيين، و علماء الاجتماع، و علماء النفس، و الاقتصاد... الخ.

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

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

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

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

أما السبب الموضوعي فيعود إلى محمد أركون نفسه، فبالرغم مما يثار حول فكره من نقاش و جدل بين من يحسبه إما مستهلكا للفكر الغربي و الفلسفة الفرنسية خصوصا، أو مدافعا عن الأطروحات الاستشراقية على طريقة أساتذته المستشرقين الذين لا ينكر فضلهم عليه، و بين من ينظر إلى فكره على أنه فكر عقلائي تنويري، و يراهـن على مشروعه في تحقيق النهضة بما ينطوي عليه من ثورات دينية و علمية و ابستمولوجية..

و يبدو محمد أركون مطلعاً على الفكر النقدي الغربي و متحكماً في مفاهيمه و مصطلحاته و متابعاً لتياراته و مذاهبه خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي، حيث نجد نصوصه غنية بالإحالات إلى الكتب و الأجهزة المفاهيمية و المصطلحية للعلوم الإنسانية و الاجتماعية و تياراتها العلمية المختلفة.

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

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

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

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

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

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

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

كما ابتعدت أيضا عن الأحكام التبجيلية التي تتعرض لأركون بنوع من الأثرء، و تقدمه على أنه رمز للعقلانية و مبشر بالتنوير و الحدائة، بعيدا عن كل حس نقدي، من شأنه أن يوضع أركون في سياقه التاريخي، و آفاقه المعرفية، و يكشف فيه عن ما هو علمي و ما هو إيديولوجي، عن ما هو ذاتي و ما هو موضوعي، عما يقوله خطابه و عما يسكت عنه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

التاريخية، و كل ذلك لا يتوقف أركون على توظيفه، لينتهي إلى تكريس التأويل
اللامتناهي و اللامحدود، لأن النص لا يتضمن معنى واحد.

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

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

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

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

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

و خاتمة البحث تضمنت أهم النتائج التي أمكنني استخلاصها.

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

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

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

فصل تمهيدي: محمد أركون: السيرة و المشروع

أولاً: السيرة

ثانياً: المنهج و المصادر

ثالثاً: سياق المشروع

الفصل التمهيدي

أولاً: السيرة

كثيراً ما نجد أن السيرة الذاتية لمحمد أركون تتداخل مع السيرة العلمية، أو بالأحرى فإنه يعتمد إلى الإحالة و الكشف عن السيرة الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية، إلى درجة أنه يصعب الفصل بينهما. كما أن أركون في نصوصه نادراً ما يتحدث عن السيرة الذاتية، حيث توجد مقالة و حيدة يتحدث فيها عن السيرة الشخصية من منظور انثروبولوجي، و قد ظهرت أول مرة في كتاب جماعي بعنوان: "الأدب و الظاهرة الشفهية في المغرب الكبير. تحية إلى مولود معمري".

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

و عنوان المقالة هو: "مع مولود معمري في توريدت ميمون من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمية". « Avec MOULOUD MAMMERRI à Taourirt Mimoun, de la culture orale à la culture savante » و هي المقالة التي ظهرت من جديد في كتابه « Humanisme et islam combats et propositions » الصادر سنة 2005.

و قد ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريدت ميمون، و هي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى، بالجزائر، و هو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، لأن موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ و بمكانة العائلة، و تشير الذاكرة الشفهية لعائلته، أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحماية في دوار بني يني⁽¹⁾ و تشكل قرية توريدت ميمون إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني، و هي نفسها قرية مولود معمري. و في هذه القرية قضى طفولته و مراهقته، و بدأ يتعلم اللغة الفرنسية و عمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية. و منذ ذلك الحين بدأ يعيش الصدمة المريرة بسبب تشربه لثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية.

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

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية ل محمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، الأهالي

للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوري، ط1، عام 2001، ص 167

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 167

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 169

للاستشراق و الذي كان من الصعب التخلص منه إلا بعد ذهاب أركون إلى باريس و اكتشافه " لـ "مدرسة الحوليات" .. فلقد عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهـر و الكبت و الصمت، لأنه لم يكن يقدر على قول رأيه و يصف الوضع قائلاً: " كان هذا الاستعمار موجودا بقوة داخل الجامعة. و كنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية و الآداب العربية، و أما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية و يحاولون منعها و التضييق عليها إلى أكبر حد ممكن"(1).

و يسجل أركون أن ذلك الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر في منتصف القرن الماضي، كان سببا في رفضه و نقده للإستشراق بمناهجه و طرائقه. و يقارن أركون نفسه في تلك الفترة بشخصيتين:

الأولى هي شخصية ابن خلدون الذي ولد في أوساط الارستقراطية العربية و عندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية غنية جدا. أما أنا- يقول أركون "فقد نشأت في الجزائر إبان الأربعينات و الخمسينات، و لم أحظ بمثل تلك المكتبة، لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة، و كنت بعيدا عن كل مكتبة عربية، لقد اختلف الأمر، كان علي أن أقاتل وحدي"(2).

أما الشخصية الثانية هي شخصية "مولود معمري" ابن قريته، و لكن مولود معمري ينتمي إلى عائلة لها مكانة مرموقة في تاوريرت ميمون، و يذكر أركون "أن شباب القرية كانوا معجبين بشخصية مولود معمري، الذي كان ما بين 1945- 1952 المثقف اللامع و الأنيق و المحبوب في القرية، و كان له الحظ أنه درس في باريس و تحصل على شهادة ليسانس

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993، ص 264

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

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

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

لقد كان لهذه الحادثة أثرا عميقا في شخصية و مسار أركون، و يفسرها تفسيراً ثقافياً و سوسيوولوجياً و انثروبولوجياً، فهي من جهة تدل على تجليات ميكانيزمات ضبط خطاب السلطة و المجتمع في منطقة القبائل، كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعية بين الصغار و الكبار و أساليب تسيير الجماعة لنفسها في غياب الدولة" (1).

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

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

(3) MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam, combats et propositions, Op. Cit, P 396

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

BLACHERE بتسجيل مشروع بحث حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" و هو البحث الذي نال به في نهاية الستينات من القرن الماضي شهادة الدكتوراه. و بعد ذلك انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، و بعد ذلك أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات الأوروبية و الأمريكية المختلفة، و أنجز الكثير من الأعمال العلمية باللغات العربية و الفرنسية و الإنجليزية. و ما نلاحظه حول مؤلفات أركون هو أن كتبه تضم جملة من الأبحاث ذات طابع مختلف حيث نجده يطرح عدة إشكاليات في مجال التاريخ، و الفلسفة، و السياسة، و علم أصول الفقه... الخ كما أنها تأخذ شكل الكتب الجماعية كما في كتابه "الإسلام. الأخلاق و السياسة" الصادر عن منظمة اليونسكو سنة 1986، أو كتابه "الإسلام الأمس و الغد" مع لوي غارديه أو كتاب "من ماهاتن إلى بغداد فيما وراء الخير و الشر" بالاشتراك مع جوزيف مايل أو تأخذ شكل كتب حوارية، أي أسئلة تطرح على أركون و هو يجيب كما في كتابه "الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد" أو كتابه: "الإسلام. أوروبا، الغرب... الخ. و بشكل عام فإن كتبه هي عبارة عن مجموعة من الأبحاث و الدراسات تدور حول إشكالية كبرى و هي إشكالية دراسة الفكر الإسلامي دراسة حديثة.

ثانيا: المنهج و المصادر:

1- المنهج:

لا يلتزم أركون بمنهج واحد، يخضع له موضوع بحثه و إنما نجده ينتقل من منهج إلى آخر، حسب طبيعة الموضوع، و بحسب ملائمة المنهج للموضوع أو عدم ملائمته. بمعنى آخر أن موقفه المنهجي يتميز بالتعدد، و هو موقف المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات La méthode Pluridiscipline، و هذه الاختصاصات متعددة و مختلفة اختلاف العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة.

فعندما يصف مقاربتة المتبعة في قراءة التراث يقول: "إنها تهضم و تتمثل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين و الالتزام الفيولوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع (و لكن ليس الوضعي) و المنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا و الضبط النقدي للفيلسوف"⁽¹⁾ أي أن أركان يتوسل بكل المقاربات المنهجية الحديثة كالمقاربة الأنثروبولوجية و الفلسفية و اللسانية... الخ. و يستدعي أركان من التراث التفسيري نموذج فخر الدين الرازي الذي استعان بجميع علوم عصره كعلوم اللسان و علوم التاريخ و الطب و الفلسفة... ليكتب تفسيره "مفاتيح الغيب" ففي "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي حسب أركان: "يلجأ إلى قراءات عديدة و لكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها. نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية و القواعدية، و نجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص. و نجد القراءة القانونية التشريعية و القراءة الفلسفية و العلمية (معنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره). كما نجد القراءة الثيولوجية و القراءة الأدبية (الإعجاز و البلاغة)"⁽²⁾.

و هذا تماما ما يفعله أركان في قراءته للفكر الإسلامي فهو يستعين بالعديد من العلوم و المناهج القديمة و الحديثة معا و يهدف إلى "تجاوز الصرامة النظرية و النزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان و المجتمع. نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي (Thématique) لمؤرخ الأفكار و هوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات و البحث عن معانيها الأصلية فقط. كما و نهدف إلى تجاوز الشكلائية المجردة للبنىوية و انغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية - السيميائية للدلالة عن الشروط البسيكولوجية - الاجتماعية لإنتاجها و طريقة ممارستها و اشتغالها. و نريد أيضا أن نتجنب النسبوية الاختزالية و

⁽¹⁾ محمد أركان، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار

البيضاء، ط، 02، عام 1996، ص 264.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 274.

النظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية الخلية و التقسيمات الاعتبائية للفلسفة و الثولوجيا الكلاسيكية"⁽¹⁾.

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 273

Progressive، أما المنهجية التراجعية فيقصد بها: "أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة و مشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الاصلاحيون و إنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة و العوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص و حددت لها وظائف معينة"⁽¹⁾.

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

أما المنهجية التقدمية : La méthode Progressive فإنها تنص على أنه ينبغي أن لا نهمّل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية ناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد و المعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة"⁽²⁾.

أي أن المنهجية التقدمية تمكن من تحديد أنماط التحيين الجديدة لمضامين النصوص و التأويلات المعاصرة التي أوكلت لها لكي تؤدي وظائف جديدة لم تكن تؤديها في الماضي و من بين المنهجيات الأخرى التي يعتمد عليها أركون في تأويله للفكر الإسلامي "ما يسميه المنهجية السلبية فإذا كانت المنهجية الإيجابية تهتم بما هو أساسي و رسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس، أي دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة و الشخصيات المنبوذة و ليس فقط من وجهة نظر التيارات الناجحة"⁽³⁾ و هذا ما تهتم الإسلاميات التطبيقية به لأنه من وجهة نظر البحث الابستمولوجي لا يوجد خطاب أو

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 164

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 164

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

منهـج بريء، و لذلك فإنها تهتم بنقد الخطاب لإبراز ما هو مطموس فيه، و معرفة كيف تمارس الأجزاء المطموسة دورها ضمن البنية العامة للفكر. دورها في التغطية على بعض جوانب التاريخ، و الكشف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي. فيظهر شيئاً و يغيب شيئاً آخر.

2- المصادر: إن المناهج التي يعتمد عليها أركون تجرد أصولها الواضحة في الفكر الغربي الحديث، و الفرنسي منه على الخصوص، و لا يتردد أركون في ذكر أسماء الفلاسفة و المؤرخين و الأنثروبولوجيين و علماء الألسنيات و علماء الاجتماع و النفس و السياسة... الخ إلى درجة أن النص الأركوني غني جدا بالمصطلحات المعجمية و قائمة طويلة بأسماء المفكرين الغربيين.

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

فنجده يذكر بفضل ريجيس بلاشير عليه REGIS BLACHERE ، و يقول عنه أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيلولوجيا)، و علمه الدقة و الصرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيلولوجيا⁽¹⁾، و يستفيد أركون من ريجيس بلاشير في دراسة هذا الأخير للقرآن الكريم و محاولته ترتيب سورته حسب التزول خاصة في كتابيه "مدخل إلى القرآن و الترجمة طبقا لمحاولة إعادة ترتيب السور، كما يوظف ما انتهى إليه مستشرقون آخرون من مثل مونتغمري واط M. Watt و هو مستشرق انجليزي اهتم بالفترة التأسيسية للإسلام خاصة في كتابيه "محمد في مكة" و "محمد في المدينة" و يتأسف كثيرا

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 247

عن عدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني جوزيف فان ايس JOSEF VAN ESS خاصة كتابه المهم "اللاهوت و المجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة"، كما يحيل إلى أعمال نولدكه تيوفيل T. NOLDEKE في أبحاثه حول القرآن و خاصة كتابه "تاريخ القرآن" و نفس الأمر بالنسبة ل ج. بيرتون JOHN BURTON في كتابه "جمع القرآن" و ج. أن ربروف J. N. ROBROF في كتابه: "دراسات قرآنية" مصادر و مناهج تفسير الكتابات المقدسة". كما يشير أيضا إلى ما انتهت إليه الباحثة جاكلين شابي J. CHABBIE في كتابها: "رب القبائل - إسلام محمد"، و كتاب ويليام غراهام W. GRAHAM: "الكلام الإلهي و الكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي،... الخ من أعمال المستشرقين.

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

إلى جانب المصادر الاستشراقية يحيل أركون إلى المصادر التاريخية خاصة ما دشنته "مدرسة الحوليات Les annales" في فرنسا تحديدا من توجه جديد في فهم التاريخ و كتابته، و هي المدرسة التي أسسها فرنان بروديل F. BRAUDEL، و لوسيان فيقر LUISAN FEBVRE، و جورج دوي GEORGES DUBY و هي المدرسة لم تعد تهتم بالأحداث السياسية و الاقتصادية و سير الزعماء و الحكام و إنما تركز على البنى العميقة. لأن البنى العميقة بطيئة التغير عكس الأحداث.

فنجد مثلا كيف أن فيرنان بروديل ميز في الزمن بين المدة القصيرة، و المدة المتوسطة، و المدة الطويلة⁽¹⁾، و كان ذلك مدخلا للتمييز بين التحقيب الزمني و التحقيب الاستمولوجي.

كما اشتغل جورج دوي على تاريخ العقليات و قد اشتهر في فرنسا بعد 1970، و هو تاريخ يهتم بدراسة الذهن و التصورات

(1) المرجع السابق، ص 284

الخيالية و الفكرية، و جاءت أعمال مؤرخين آخرين في نفس السياق من مثل: لوروا لادوري LEROY LADURIE في كتابه "أرضية المؤرخ" "Le territoire de L'historien"، و جاك لوغوف J. LEGOFF "كتابة التاريخ" "Faire de l'histoire"، و بشكل عام نجد أن أركون باعتباره مؤرخا للفكر اهتم كثيرا بأعمال المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة منها "مدرسة الحوليات" و يعود لها الفضل و لأعلامها في كونها حررت أركون من المنهجية الفيلولوجية التي أراد المستشرقون سجنه فيها.

و من مدرسة الحوليات و التوجه الجديد لدراسة التاريخ في فرنسا بدأ أركون اهتمامه بالمنهجية الأنثروبولوجية، ففي مجال الأنثروبولوجيا الثقافية اهتم بأعمال أ. كاردينير A. KARDINER و ر. لتون R. LINTON خاصة مفهوم "الشخصية القاعدية"⁽¹⁾ و طبق ذلك على الشخصية الإسلامية، كما أهتم بالمتخيل - عكس ما تفعله المنهجية الوضعية - و مفهوم المتخيل من بين المفاهيم التي عرفت رواجاً كبيراً في العلوم الإنسانية و الاجتماعية من خلال أعمال: جليبير دوران GILBERT DURAND خاصة في كتابه "البنى التحتية للخيال" و كتاب كاسترياديس CASTARADIS⁽²⁾: "التأسيس الخيالي للمجتمع" CASTARADIS، و كتابه جورج دوبي G. DUBY "النظم الثلاثة أو مخيال الإقطاعية".

كما نجد أركون أيضاً يهتم بأعمال جاك غودي J. GOADY وخاصة كتابه "العقل الكتابي" و هو عالم أنثروبولوجي انجليزي اهتم بالعقل الكتابي مقارنة بالعقل الشفهي "La raison graphique" خاصة في تميز أركون الشفهي عن الكتابي. و كيف أن الشفهي يرتبط بالأسطورة في حين أن الكتابي يرتبط بالعقل.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام

2001، ص 43

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط 1، عام

1999، ص 348

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

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

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

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54

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

الدينية" كما حدده ديكونشي في كتابه "الارثودكسية الدينية: محاولة لفهم المنطق النفسي الاجتماعي" JEAN PIERRE DE CONCHY : L'orthodoscie religieuse, Essai de logique psychosociale (1) كما يعود إلى أعمال جان بوتيرو JEAN BATTERO و خاصة كتاب "ولادة فكرة الله الواحد لأول مرة. الكتاب المقدس و التاريخ Naissance de dieu la Bible et L'historien، وفي دراسته لترعة الأنسنة في الفكر العربي الكلاسيكي فإنه يشير إلى جورج مقدسي: في كتابه "سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسيحي" و كتاب جويل كريمير JOEL KRAMER: "دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. و الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي" و جاك مارتان JACQUES MARTAIN الذي كان من أتباع الترعة الإنسانية المسيحية و من أهم كتبه: "الترعة الإنسانية الكاملة". و في مجال الألسنيات فإن أركون يوظف في قراءته للنصوص الإسلامية ترسانة مفاهيمية كبيرة هي نتاج الجهد الذي بدله علماء الألسنية في الغرب. فنجده يعود إلى أعمال: أميل بنفينيست E. BENVENISTE فيتكلم عن مفهوم بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة، و مفهوم "الوضعية العامة للخطاب" و ذلك بالاعتماد على كتابه "مسائل في علم الألسنيات العامة،" Problèmes de linguistique générale" كما يعود إلى كريماس GREIMAS ليوظف مفهوم البنية العاملية La structure actantielle يحدد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص. كما يحدد التواصل اللغوي في النص القرآني على النحو التالي: مُرسِل B رسالة ما B مُرسَل إليه. كما يوظف مفهوم التداخلية النصانية "intertextualité" لبيان العناصر القصصية في القرآن و التي وجدت في نصوص دينية سابقة.

كما يستعين أركون بنظريات القراءة المختلفة و منها نظرية التلقي فيحيل إلى مدرسة كونستانس و خاصة، هانسس ر. جوس H.R.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 13

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

و في السيميائيات يركز على مفهوم "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة، ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري⁽¹⁾ و يحيل إلى كتاب: CATHRINE KERBAT- ORECCHIONI: La connotation أي الدلالة الحرفية القاموسية dénotation مقابل ظلال المعنى connotation، و في تمييزه بين المعنى و آثار المعنى يذكر أركان أعمال الألسني الكندي نور ثروب فراي N. FRYE في كتابيه: "الرمز الكبير - الكتاب المقدس و الأدب"، و كتاب: "الكلام الأعلى - الكتاب المقدس و الأدب" و هما على التوالي:

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

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

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

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

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 09

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 103

إبستمي العقل الكلاسيكي و إبستمي العصر الحديث، يميز أركون بين إبستمي الفكر الإسلامي الكلاسيكي و إبستمي الفكر المعاصر. كما يوظف أركون أيضا مفهوم "أركيولوجيا المعرفة" أو الحفر الأركيولوجي أو الأثري، و هو منهج يطبقه في قراءته للتراث الذي هو عبارة عن طبقات متراكمة و الوصول إلى الطبقات العميقة أمر يتطلب الحفر الأركيولوجي. إضافة إلى مفهوم الفضاء العقلي L'espace mentale حيث يميز بين الفضاء العقلي القروسطي و الفضاء العقلي الحديث، و يدعو إلى ضرورة إحداث القطيعة بينهما على طريقة فوكو و ينبغي ربط ذلك بمصطلحات المفكر فيه، و اللامفكر فيه، و المستحيل التفكير فيه إضافة أيضا إلى مفاهيم من مثل "النظام" و "الخطاب" و الموضوعاتية التاريخية المتعالية... و كلها مفاهيم مفصلة في الخطاب الفلسفي الفوكوي.

و بالتالي فإن فوكو يحظى بحضور قوي في مشروع محمد أركون لنقد العقل الإسلامي، و هو الأمر الذي بينه الباحث الزواوي بغورة في كتابه "ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر" حيث تعرض إلى حضور فوكو في نصوص أربعة مفكرين عرب معاصرين و هم : محمد عابد الجابري و محمد أركون، و فتحي التريكي، و مطاع صفدي، و بين كيف تعامل المفكر العربي مع نص الأخر. و من بين الفلاسفة و علماء الاجتماع الذين تحضر مصطلحاتهم بقوة في نصوص أركون عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" PIERRE BOURDIEU من مثل مصطلح "رأس المال الرمزي" Le capital Symbolique،⁽¹⁾ و معناه أن كل ثقافة في طور النشوء تصنع لنفسها رأس مال معين من الرموز لتشكل بها بنيتها، و هذا ما فعله الإسلام مثلا تجاه الجاهلية حيث استبدل رمزية قديمة برمزية حديثة. و مصطلح "الحقل" أو "الساحة" Le champ حيث يعمد بورديو إلى تقسيم المجتمعات إلى عدة قطاعات أو وحدات من مثل الساحة الدينية، و الساحة السياسية، و الساحة الاقتصادية... و كل ساحة لها لاعبوها و قوانين لعبتها

(1) المرجع السابق، ص 93

الداخلية،⁽²⁾ و ينبغي دراسة كل ساحة منفردة قبل ربطها بغيرها من الساحات التي تشكل فيما بينها الجسد الاجتماعي. و مصطلح التمثل "incorporation" حيث أن كل ثقافة جديدة تتمثل و تستوعب بعض العناصر و القيم من الثقافة الموجودة قبلها، و التي من دون تمثلها يستحيل على المجتمع الجديد أن تقوم له قائمة فالإسلام بحسب أركون تمثل عناصر من الثقافة الجاهلية من مثل الكرم و قانون الشرف... و مصطلح "التقمص الجسدي Habitus"⁽¹⁾ أي جملة العادات المستنبطة جسديا و التي تتحكم بسلوك الفرد، و تصبح جزءا من الجسد، و هي كل القيم و العادات و العقائد و السلوكات التي نتلقاها من البيئة التي نولد فيها و ننشأ عليها و تتحكم بسلوكنا بشكل لا إرادي، و إلى جانب بيير برديو P. BOURDIEU يحضر أيضا دريدا J. DERRIDA بقوة في نصوص و تحاليل أركون خاصة من خلال كتابه "de la grammatologie"، حيث يعمل دريدا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية و تفكيكها، لأن أركون يعمل من جهته على تفكيك العقل الإسلامي، و عمل دريدا هو امتداد لعمل نيتشه F. NIETZSCHE و ماركس K. MARX و فرويد S. FREUD الذين بلوروا حسب أركون منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد، فمن واجب العقل أن يشته دائما بصلاحياته المزعومة أو موثوقيته المطلقة لانتاجاته الثقافية أو العلمية أي ينبغي أن يعود دائما إلى نفسه بشكل نقدي تفكيكي، و هذا ما يريد أركون تحقيقه بالنسبة للفكر الإسلامي بانتهاك أطره التقليدية الموروثة، و المقدسة من قبل الزمن و الموجودة بمعزل عن كل فكر نقدي.

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

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

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

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

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

ولعل ما يفسر إستراتيجية التعدد المنهجي عند أركون، و جمعه بين عدة مناهج خاصة منهجية الاستمولوجيا الباشلارية التي تدرس المعرفة من منظور الفصل بين العلمي و اللاعلمي و المنهجية الأركيولوجية التي تهتم بتحليل الخطاب و آليات تشكيل المعنى و إنتاج الحقيقة.

كونه يريد أن "يقف موقف الداعية إلى فتح الورشات الجديدة للبحث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطوّر و التغيير، أو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس. إنه لا يمل من القول بأن هدفه هو شق الطريق و اقتراح برامج للعمل"⁽¹⁾.

أي أن مشروع أركون ليس مشروعاً فردياً، بقدر ما هو مشروع جماعي أو قومي، و مبادرة أركون هي فقط اقتراح برامج للعمل من أجل تحقيقها و إنجازها، و هذه البرامج متعددة في موضوعاتها و مناهجها، و تحتاج إلى فرق بحث و محابر علمية.

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

⁽¹⁾ على حرب، المنوع و المتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 02، عام 2000، ص

جانب كونه أداة. و هذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي⁽¹⁾. بمعنى أن أركون يزاوج بين عملية نقد العقل الإسلامي و الكشف عن تاريخيته و تجلياته و عملية التعريف بالمناهج و مفاهيمها و أدواتها، بل يغطي في الكثير من الأحيان الاهتمام بالبعد النظري للمنهج عنده على البعد الإجرائي التطبيقي، و أركون على وعي باختباراته المنهجية، فنجده يرد على منتقديه في هذه النقطة بالذات قائلاً: "إن أولئك الذين يلوموني على الاهتمام بالتنظير المنهجي و الاستمولوجي و إهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة و تجميع المعلومات و التبحر فيها يستطيعون أن يقيسوا إلى أي مدى تعاني فيه الدراسات الإسلامية من ضعف المناقشات النظرية و الاستمولوجية بل وحتى انعدامها"⁽²⁾.

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

ثالثاً: سياق المشروع:

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

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

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 118

و بعد ذلك توالى الأعمال في الصدور لتكتمل ملامح مشروع أركون الفكري و الفلسفي، و يمكن أن نوضع مشروعَه بالنسبة للسياق الغربي في كون هدف أركون هو جعل الفكر الإسلامي يسلك نفس المسالك و ينتهي إلى نفس المصائر التي انتهت إليها الظاهرة الدينية عموماً في أوروبا بتجلياتها المسيحية أو اليهودية، بعد الصراع الذي عرفته الظاهرة الدينية بداية من عصر الإصلاح الديني، و هو الصراع الذي تجلّى من خلال التعارض بين الرؤيا الدينية الميتافيزيقية للعالم و الرؤية العقلية للعالم.

فمنذ القرن السادس عشر و الفكر الديني في الغرب يمر بثورات دينية لكي يستطيع أن يساير حركة المجتمعات الصناعية و تقدم الفكر العلمي و الفلسفي. لان "المسيحية الكاثوليكية و البروتستانتية كانت قد أحبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات و التفنيدات. و المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية و الاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر- التاسع عشر⁽¹⁾ و ذلك من أجل فهم جديد للظاهرة الدينية و تقييم حديث للخطاب النبوي.

و قد نجحت حسب أركون الثورات الدينية في أوروبا، في تشكيل اللاهوت الليبرالي، أو لاهوت التنوير كاستجابة لتحديات الحداثة، لعقلنة الإيمان المسيحي و تحديثه، و من أهم اللاهوتيين الليبراليين نذكر على سبيل المثال: "كارل بارت CARL BARTH (1886-1968) و رودولف بولتمان RUDOLF BULTMANN (1884-1976) صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة... الخ.

و لكن هذا التناول الحداثي للظاهرة الدينية، لم يشمل مثال الإسلام. و لقد شعر أركون أن مهمة توسيع التناول الحداثي للظاهرة الدينية، لكي يشمل الإسلام يقع على كاهله، و يشكل هدفاً بالنسبة له، و لذلك صرح قائلاً: "من المعلوم أن طموحي كان يهدف دائماً إلى القيام بذلك. منطلقاً لتحقيقه من مثال الإسلام. أقول ذلك و نحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائماً يهمل أو يعرض على حدا من

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 16

قبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي- المسيحي⁽¹⁾ و لذلك لا يتردد أركون في الدعوة إلى تشكيل ما يسميه "لاهوت جديد" في الإسلام. و بذلك تحل مشكلة التراث الإسلامي في علاقته مع العصر و الحداثة، لأن اللاهوت القروسطي الذي يقوم على نظام فكري كلاسيكي يعارض التقدم. و يصطدم بالحداثة. و بالتالي المطلوب هو بلورة فكر ديني جديد يستجيب لقيم الحداثة و يتناسب مع معطيات العلم الحديث. لأن نظام الفكر الذي تشكل في السياق الإسلامي منذ ظهور الإسلام و حتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، أي في مرحلة ما قبل الحداثة.

و لذلك فإن أسئلة من نوع كيف نقرأ القرآن اليوم؟ لم تطرح بعد على ساحة الفكر الإسلامي بالرغم من أن أسئلة من هذا النوع، قد تم طرحها في الأوساط اليهودية و المسيحية فيما يتعلق بالثورة أو بالعهد الجديد، و قد اجتهد علماء دين و فلاسفة كبار، منذ سنوات، قصد تجاوز الإشكالات الكلاسيكية، و الكلام عن الله المتكشف كما يتطلبه الفهم المعاصر. مثل هذا الجهد لم يدرن قط في الفكر الإسلامي، إذ لا نجد أعمال شبيهة بما قدمه A. NEHER في الفكر اليهودي، J. MARITAN و E. GILSON و Y CONGAR و J. DANIELORE... الخ في الفكر البروتستانتى و يمكن تفسير هذا النقص بأسباب ليس مجال الخوض فيها هنا، و لكن للأسف يسحب معه غياب شهادات إسلامية داخل النقاش الجاري حول الوحي و الحقيقية و التاريخ⁽²⁾.

و يذهب أركون إلى أبعد من ذلك عندما يرى أن ما كتب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أعمق بكثير مما كتب في الفكر الإسلامي المعاصر حيث يقول "إن ما يمكن أن تستشفه مما كتبه المسلمون هو فقط تأكيدات جازمة. تتعلق بما هو حقيقي، خالد و مطلق حول الرسالة الملقاة و المقدمة من قبل النبي

(1) المرجع نفسه، ص16

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

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

و من هذه الزاوية يبدو مشروع أركون و كأنه استكمال للمشروع الغربي الحدائثي، من خلال توسيعه ليشمل الإسلام. فما يفعله أركون حسب هاشم صالح:"بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا و مفكروها بالنسبة للمسيحية. و هو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أم آجلا، طال الزمن أو قصر. فطريق التحرير يمر من هنا لا محالة و سوف يشير هذا النقد حفيظة التقليديين عندنا مثلما أثاره عند المسيحيين الأوروبيين فأزمة الوعي الإسلامي المتفجرة حاليا تشبه في ملامحها العريضة أزمة الوعي الأوربي مع الحدائثة و هي في بدايتها الصاعدة"⁽²⁾.

فقدر الحدائثة و العلوم الإنسانية و الاجتماعية أن تنتصر على العقل الإسلامي بصيغته القروسطية، كما سبق و أن انتصرت على العقل المسيحي، و تخضعه لمفاهيمها و مناهجها و أدواتها في البحث و التحري.

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

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

1) -Ibid, P 12.

2) هاشم صالح، من مقدمة ترجمته كتاب، "قضايا في نقد العقل الديني" لمحمد أركون، ص 15

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

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

فقد لاحظ أحميده النيفر أنه يوجد "ما لا يقل عن عشرين تفسيراً قد صدرت بالعربية في فترة قرن و نصف إضافة إلى أكثر من 30 دراسة قرآنية متميزة فضلا عن بحوث و مقالات لا تدخل تحت الحصر"⁽²⁾ و عادة ما ترتبط و تيسر الزيادة أو النقص في الإنتاج التفسيري بما تمر به الأمة من أزمات اجتماعية أو هزات سياسية أو أخطار خارجية. و ما يميز هذه القراءات للقرآن و التراث الثقافي و الديني عموماً هو أن "المفسر فيها يكون متحركاً ضمن الموروث اللغوي و الفقهي و العقائدي، و خاضعاً لمنهج يجعل اللغة و التراث يفكران من خلاله و ليس العكس. إنه المنهج الذي يعيد إنتاج المعرفة نفسها و الفهم للنص نفسه و كأن الوحي الإلهي قد ضبطت دلالاته نهائياً"⁽³⁾.

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

⁽¹⁾ أحميده النيفر، الإنسان و القرآن و وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار

الفكر، سوريا، ط 1، عام 2000، ص 09

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 18

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 17.

أي أن مشروع أركون يندرج في سياق القراءات الحديثة للنص المقدس، و هي القراءات التي جاءت لتحدث قطيعة مع القراءات السلفية و القراءات الأيديولوجية، و التي تعود إلى لحظة أمين الخولي الذي دشن سؤال التجديد في مجال الدراسات القرآنية و التفسيرية.

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

و حدد الخولي خصائص منهجه في ثلاثة محاور أساسية هي:

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

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

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

(1) المرجع السابق، ص 122.

(2) المرجع نفسه، ص 122.

و يدعم أمين الخولي منهجته بالدعوة إلى ضرورة الاستفادة من علم النفس و علم الاجتماع لأن الأول في نظره يضيء حركات النفس البشرية و من خلالها يعلل نسيج الآية و صياغتها و عالمها و بذلك يرفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق مفتوح. أما علم الاجتماع فيساعد على مزيد النظر في أحوال البشر و أطوارهم و أدوارهم و مناشئ اختلاف أحوالهم. و هو نظر لا استغناء عنه لفهم النص و الاستفادة منه⁽¹⁾.

و أمين الخولي كغيره من أصحاب القراءة التحديثة للقرآن لم يقدم تفسيراً شاملاً للقرآن و إنما اكتفى ببعض النماذج، و استمر هذا المنحى في التعامل مع النص القرآني مع عائشة عبد الرحمن التي عرفت بكتابتها "التفسير البياني للقرآن" حيث تعاملت مع النص القرآني على اعتباره نصاً لغوياً متكاملاً يفسر بعضه بعضاً. و محمد أحمد خلف الله الذي أشار إليه أركون في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم" يضاف إليهم "شكري عياد" و هو تلميذ أمين الخولي في كتابه: "الحساب و اليوم الآخر في القرآن الكريم".

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

و من بين المؤسسين لهذه القراءات الحداثيّة التأويلية، نصر حامد أبو زيد في العديد من كتبه منها: "إشكاليات القراءة و آليات التأويل" و "مفهوم

(1) المرجع نفسه، ص 124.

(2) المرجع السابق، ص 135.

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

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

و ما يجمع بين هذه القراءات هو أنها تقطع صلتها بالتفسير السابقة، و تريد أن تفتح أفقا تفسيريا جديدا، و تطلب البعد الانتقادي و تركز عليه و لا يهملها الجانب الاعتقادي. و نجد أركون كثيرا ما يدافع عن مشروع الفكر في نقد العقل الإسلامي، و تفكيك الظاهرة الدينية، و يقارن حدود مشروعته بالمشاريع الفكرية المعاصرة له، خاصة منها تلك الحداثية. حيث يسجل أولا قلتها فيقول: "في ما يخص المجال الإسلامي نلاحظ أن عدد المثقفين النقاد الذين يقبلون بأن يوسعوا إيمانهم و يدمجوا فيه كل التفتيدات التي فرضها التاريخ على كل أنظمة العقائد و اللاعقائد هو نادر جدا"⁽¹⁾ فأركون يحث المثقفين العرب على ضرورة الانفتاح على النقد التاريخي الحديث. لنقد الفكر الديني، و يسجل الكثير من الملاحظات على المفكرين العرب.

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

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 27.

(2) المرجع نفسه، ص 331.

(3) المرجع نفسه، ص 330.

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

و الكتاب الوحيد الذي يثني عليه أركون هو كتاب "مفهوم العقل" لعبد الله العروي، لما فيه من تشابه بينه و بين كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي" و النتيجة أن مجهودات أركون الفكرية لا يمكن فصلها عن الحركية الفكرية و الفلسفية التي تعرفها الثقافة العربية بداية من عصر النهضة. سواء في بعد الدراسات القرآنية، أو في بعد المشاريع الفكرية التي ما فتئت تتبلور بفعل التواصل مع الثقافة الغربية، و التي تتوخى قراءة التراث قراءة جديدة تستجيب لمستجدات العصر و قيم الحداثة.

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

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

فبالنسبة للجمهور العربي الإسلامي فإنه لا يهتم بكتابات أركون لأنه متهم بالعلمانية. خاصة في ظل تصاعد الحركات الإسلامية و تحالفها مع الأيديولوجيات النضالية في العالم العربي و الإسلامي لإضفاء المشروعية على ممارساتها و التغطية على إخفاقاتها الاجتماعية و الاقتصادية، إنه متهم في العالم العربي الإسلامي بالزندقة، لأنه منحرف في نقد جذري

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 20

للإنغلاقات المزمّنة في التراث و كثيرا ما يذكر أركان أمثلة عن التهجمات الشرسة التي واجهها في ملتقيات علمية من مثل "ملتقى الفكر الإسلامي" الذي كان يعقد في الجزائر ما بين 1970-1986، حيث يذكر أن شراسة "موريس بوكاي" تجاهه تعادل شراسة محمد الغزالي -رحمه الله- لأنه كان ضد أن يستعمل الفكر الإسلامي كوسيلة أيديولوجية.

أما بالنسبة للجمهور الغربي فإن أركان كثيرا ما إصطدم بزملائه المستشرقين، فبالرغم مما بذله محمد أركان من مجهودات كبيرة و توصله إلى مرحلة الحرية و الاستقلالية الفكرية. إلا أن الغربيين استمروا في النظر إليه و كأنه مسلم تقليدي لأن "المسلم في نظرهم-أي مسلم - شخص مرفوض، و مرمى في دائرة عقائده الغريبة و دينه الخاص و جهاده المقدس و قمعه للمرأة و جهله بحقوق الإنسان و قيم الديمقراطية و معارضته الأزلية و الجوهرية للعلمنة"⁽¹⁾ فيظل المسلم بمثابة الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الغربية لأنه يستعصى عن كل حداثة أو تحديث، و يظل مسجون داخل الموقع الذي حدد له بدون استشارته. و يتساءل أركان بمرارة كبيرة "ألا يدركون الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي و ننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية و مشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا؟ فما أن يحمل الواحد منا إسما مسلما أو عربيا حتى يصبح مشتبهاً به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون إسمك "محمد" مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذا ما كان مطبقا على الإسلام"⁽²⁾.

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

(1) محمد أركان، الإسلام ، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2001، ص45

(2) محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، ص 22

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

و من بين المواقف التي أثرت في أركون رد الفعل الذي تلقاه في قضية سلمان رشدي بعد مقابلة أجرتها معه جريدة لوموند الفرنسية يوم 15/03/1989، ففي هذه المقابلة دافع أركون عن المقدس. لأنه جانب أساسي لكل وجود إنساني، ووصف عمل سلمان رشدي بأنه عمل طائش، و كان رد الفعل الغربي على هذه المقابلة اتهام أركون أنه يعمل على تقويض العلمانية. و أنه ضد حرية التعبير و التفكير، و أنه تواطأ مع كاردينال باريس لإعادة إدخال التعليم الديني إلى المدارس العامة، و صنفت أقواله اعتباطيا في التيار الأصولي، بالرغم من اشتغاله على نقد العقل الإسلامي، وأنه من أولئك المهمومين بالمواقع المنهجية و الاستمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي، و تأويل النص المقدس.

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

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

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

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

الباب الأول: مفهوم الأنسنة و التأويل

تمهيد:

الفصل الأول: مفهوم الأنسنة.

الفصل الثاني: مفهوم التأويل

الفصل الثالث: عوائق الأنسنة

الفصل الرابع: آليات التأويل

تمهيد:

مفهومان أساسيان محوريان بشقان فكر أركون هما: مفهوم الأنسنة و مفهوم التأويل، و هما فكرتان متكاملتان، تشترط إحداهما الأخرى. فالأنسنة في الفكر العربي الكلاسيكي في القرن الخامس الهجري مثلت مرحلة أساسية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بما حققته من إنفتاح على الفلسفات و الأفكار الأخرى، و بما قدمته من عناصر عقلية في الثقافة العربية الإسلامية و تجلى ذلك حسب أركون فيما أنجزه أبناء الحداثة العربية من أمثال: التوحيدى، و مسكويه و الجاحظ و ابن سينا... الخ. و الرهان عند أركون هو إعادة بعث الموقف الإنساني باعتباره موقفا عقلانيا تنويريا.

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

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

و إذا كنا نعلم أن القراءة في حقل العلوم الإنسانية و الاجتماعية لا تستطيع أن تكون علمية بالمعنى الموضوعي و المنهجي الدقيق للكلمة. بسبب العوائق الاستمولوجية المختلفة المرتبطة بطبيعة موضوعات البحث و بطبيعة المناهج المطبقة، فكثيرا ما تتدخل الإيديولوجيات و القناعات الشخصية و الخلفيات الثقافية و الانتماءات الطبقية في توجيهها. و ذلك كله يجيلها إلى تأويلات مختلفة.

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

النص و ينتج دلالاته الإنسان المقصود هنا هو الإنسان الفرد المتغير، أم أن النص هو الذي يحدد معنى الإنسان و يبلور هويته و يرسم حدوده.؟
ففي مرحلة ما قبل الأنسنة، و هي مرحلة ما قبل عصر النهضة و الإصلاح الديني بالنسبة للفكر الغربي، و مرحلة ما قبل القرن الخامس الهجري بالنسبة للفكر العربي الإسلامي كانت النصوص المقدسة هي التي تصنع ماهية الإنسان و تحدد له ما يفعل و ما لا يفعله. بمعنى أن الإنسان ينصت للنص و يسلم له إرادته، و يتبع أوامره و نواهيه، و لا يسأله و لا يستطيع أن يرسم مسافة بين النص و بين وعيه. بما يقوله النص، فالنص أولا و أخيرا أي أن النص هو محور الكون، و هو نقطة البداية و النهاية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط 2، عام 2000،

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

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

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

الفصل الاول : مفهوم الأنسنة

1 - المفهوم اللغوي:

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

و يميز هاشم صالح بين الصفة و الاسم: "فصفة" الإنساني أو "الإنسي" Humaniste اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، و بالتحديد عام 1539. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه. و كانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على الباحثة المتبحرين في العلم و بخاصة علوم الأقدمين: اليونان و الرومان. و قد ظهوروا في إيطاليا أولا، و ذلك قبل أن يظهرها في بقية أنحاء أوروبا"⁽²⁾.

و ينسب ظهور الأنسنة أو الإنسانية إلى "بترارك 1304 - 1374 PETRARQUE، و ك. سلوتاتي 1331-1406 C. SALUTATI، لتعني من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين"⁽³⁾

2 - نزعة الأنسنة في الفكر الغربي:

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

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

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

⁽³⁾ MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS. 2006, p 375.

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

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة، رندة بعث، تدقيق، جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق،

سورية، ط 1، 2005 ص 63

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 64

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

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

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

و هكذا يمكن أن نعرّف التزعة الإنسانية في عصر النهضة بشكل عام
بأنها "الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع و الخامس عشر و التي نقلت
إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، و هي
تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي و اللاتيني بوصفهما نمطا
مثاليا من التربية و الحضارة، إن الموقف الفكري
المركزي للتزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى" (3)
بمعنى آخر أن هذه الحركة الفكرية التي ظهرت في إيطاليا أولا ثم عمت

(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 95

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 175

(3) MICHEL BLAY, dictionnaire des concepts philosophiques, op.Cit, P : 375

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

و لذلك نجد "أندري لالاند" ANDREE LALANDE يعرفها في قاموسه الفلسفي الشهير بقوله: "هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، و موضوعها تقويم الإنسان و تقييمه و استبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق و لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية"⁽¹⁾.

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

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

⁽¹⁾ أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد 2 - منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 1، عام 1996، ص 569

⁽²⁾ NOELLA, BARAQUIN et autres, dictionnaire de philosophie, Armond Colin Editeur, Paris, 1995, P : 154

⁽³⁾ هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 77

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

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

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

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

(1) عبد الإله بلقزيز، العرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1، عام

2007، ص 62

(2) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط: 2، عام

2004، ص 73

كل ما يختص بمعارف الإنسان و أعماله و مساعيه و مجمل علاقاته بالطبيعة و العالم. و ليست العقلانية سوى ذلك أي القول بمرجعية العقل و حاكميته"⁽¹⁾.

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي:

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

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

فمصطلح الأدب في التراث العربي الإسلامي كان يعني الثقافة الواسعة الدالة على الجهود المبذول للرفع من الكرامة الإنسانية.

أي أن الإنسان من حقه أن يحقق أقصى ما يتمناه من خير و منافع في الحياة الدنيا، و ذلك عكس الرؤية التي تحقر من شأن الحياة الدنيا و تنظر إليها نظرة زهد و استخفاف، و هو تصور بالنسبة للإنسانيين أسطوري يتعارض مع أبسط أبجديات العقل الإنساني. أما في الثقافة العربية الحديثة فإن مصطلح "الأنسنة" أو "الترعة الإنسانية" لم يعرف إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، و ارتبط هذا المفهوم بالدرجة الأولى بمحمد أركون حيث اشتغل على موضوع الأنسنة في أطرحة قدمها

⁽¹⁾ علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو المنطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998، ص 214

⁽²⁾ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لندن، ط 1، عام 1997، ص 608

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

و بعد ذلك بسنوات عديدة ظهر كتابه "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية" "Combats pour L'humanisme en Contexte islamiques"، و في سنة 2005، ظهر كتابه باللغـة الفرنسية بعنوان "Humanisme et islam Combats et propositions".

و يذكر أركون أنه توجد قلـة من الأبحاث الاستشراقية التي اهتمت بهذا الموضوع و منها: دراسة: جويل.ل. كرامر JOEL KRAMER: " الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي ". و دراسته أيضا: " الفلسفة في نهضة الإسلام. أبو سليمان السجستاني و حلقتة العلمية" و دراسة جورج مقدسي: " دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسيحي، مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستكية ". و يختلف أركون مع جورج مقدسي في كتابه هذا الأخير حول النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي، لان مقدسي يتحدث عن علمنة المعرفة في السياق الإسلامي بدء من القرن الحادي عشر ميلادي و ذلك ما يعتبره أركون مغالطة تاريخية، و يتحدث بدل ذلك عن الأدب الفلسفي الذي ساد القرن العاشر الميلادي.

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

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 07

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

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

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

و يشعر أنه من الواجب إعادة التفكير بمسألة النزعة الإنسانية، لمعرفة أسباب ازدهارها أثناء العصر الكلاسيكي، ثم أسباب تراجعها أو انقراضها بعد ذلك من المجتمعات العربية الإسلامية أي ما هو القدر التراخي الذي أصابها فجعلها تنقرض؟ و كيف يمكن العودة إلى الأصول الأولى للفلسفة الإنسانية؟ و كيف يمكن معرفة منشئها الاجتماعي و التاريخي؟ و كيف يمكن تتبع مساراتها عبر الزمن؟ و ينتهي أركون إلى أن "العصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظريا و عمليا و اتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع

(1) المرجع السابق، ص 13

(2) المرجع نفسه، ص 30

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

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

و التيار الإنساني العقلاني العربي الإسلامي، لم يكن يمثله فقط الفلاسفة الكبار أمثال الفارابي، و ابن سينا و ابن رشد و الكندي و الرازي... الخ و إنما كان يمثله أيضا مفكرون أقل شهرة من مثل مسكويه، و الجاحظ، و التوحيدي... الخ. و تتميز النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعدة خصائص منها:

أولاً: انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو الدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المضادين لهذه العلوم. و كانوا دائما موجودين بقوة إلى جانب الخط الأنسي المنفتح على العلوم الأجنبية. ينبغي أن لا ننسى ذلك) هذا الانفتاح لم يحجم من قبل أسبقية دوغمائية أو لاهوتية⁽³⁾ و هذا معناه أن الموقف الإنساني يعترف بالتعددية المذهبية و الثقافية و اللغوية، فهذا التعدد هو صفة أساسية من صفات الموقف الإنساني. و " هذا هو تحديد الانسية بالذات: الانسية هي المزج بين الثقافات و الحضارات و صهرها في بوتقة ما، و بيئة ما. الجاحظ كان عربيا

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 14

(2) المرجع السابق، ص 605

(3) المرجع نفسه، ص 618.

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

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

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

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

خامسا: ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (كفن العمارة، و الديكور، و الأثاث و الرسم، و الموسيقى... إلخ سادسا: سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال⁽⁵⁾

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

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 261.

(2) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 618.

(3) المرجع نفسه، ص 618.

(4) المرجع نفسه، ص 618.

(5) المرجع نفسه، ص 618.

و من بين الشخصيات الفكرية التي مثلت الأنسنة في العصر الكلاسيكي، يذكر أركون شخصية التوحيدى، و هي إحدى الشخصيات النادرة في الثقافة الإسلامية و هي الشخصية " التي انتفضت و ثارت باسم الإنسان و من أجل الإنسان، و كان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحدثة. و موقفه هذا يرهص بالحدثة. و هو مؤلف الكتاب الشهير باسم، "الإشارات الإلهية" عنوان لا أروع و لا أجمل ! و هو يستكشف فيه ذلك التوتر التثقيفي للعلاقة بين الإنسان - و الله. إنه يستكشفه عن طريق ذات الصرامة الفكرية و التماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق و السياسة و القانون و التاريخ و اللغة... الخ. بمعنى أن العلاقة بين الإنسان و الله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبق على الموضوعات الأخرى" (1).

فالتوحيدى يعتبر عند أركون نموذج "الإنسية العربية" و يفضله على مسكويه، لأن التوحيدى رفض التزعة الإنسانية الشكلية و السطحية، و أراد أن يطبق شعار: العلم بالعمل، و العمل بالعلم كما يعتقد أركون بقوة عبارة التوحيدى "الإنسان أشكل على الإنسان" لأن هذه العبارة، أو التساؤل يبين لنا: "كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية، ملموسة. أقصد بطريقة تتجسد سياسيا، و تتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع. كما و تتجسد في نظام اقتصادي أيضا فيه شيء من العدالة و المساواة في الفرص و الحظوظ... هذه هي الأنسنة و التزعة الإنسانية الحقيقية و الفلسفة القائمة على الإنسان و احترام الإنسان و اعتباره أعلى و أعز شيء في الوجود" (2).

و بالتالي فإن التوحيدى بمؤلفاته كان يمثل حدثا فكريا في عصره، و "التزعة الإنسانية (هيومانيزم) ليست حكرا على أوروبا و الغرب كما حاول أن يوهنا بعض الاستشراق. أبو حيان التوحيدى عندما عبر عن هذه المشاكل لم يلفظ

(1) المرجع السابق، ص 19

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 259

عبارة "موت الإنسان" كما فعل فوكو و إنما كتب كتابا بعنوان "الإشارات الإلهية" و كتابا آخر بعنوان "المقابسات"⁽¹⁾.

و إلى جانب شخصية التوحيد و شخصية مسكويه، يذكر أركون شخصية ابن سينا، الذي نجد عنده بذورا فلسفية واعدة بزعة إنسانية جديدة، و تقوم على ثلاثة أبعاد مهمة يحددها أركون. و هي نزعة إنسانية "تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلالته الذاتية. و هي تعترف بالرمزية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى. و هي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب و العيان. كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانية و ذلك على هيئة بذور كامنة و قابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوا ملائما"⁽²⁾.

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

أما عن الأسباب التي تحكمت بظهور النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الرابع الهجري فيحدها أركون بـ "إضعاف هيئة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة و الحاصلة بين الطوائف، و المذاهب، و العقائد و التراثات العرقية - الثقافية. (و من المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزية دينية عالية و استخفاف البويهيين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا. كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني

(1) المرجع السابق، ص 260

(2) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 20

أيضا تأكيدا لعلمنة الفكر في الساحة العربية الإسلامية و هذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع الهجري⁽¹⁾.

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

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

و كل ذلك أوجد الأطر الاجتماعية و الاقتصادية التي تساهم في تطوره، لأن الظروف الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية ساعدت على تحرير العقول و تحفيزها على الإبداع، فأهم ما يتسم به القرن الرابع الهجري حسب أركان هو، انتشار الفلسفة و الاهتمام الكبير بها على الرغم من كل ما فعله المتوكل سابقاً لتحجيمها و القضاء عليها، و قد ترافق صعود الفلسفة مع صعود نخبة إيرانية مثقفة تعيش في كنف القادة البويهيين و ترعرع في حاشيتهم. و كان ازدهار الأنسية الفلسفية (أو التيار العقلاني الفلسفي) يلي حاجة تاريخية في ذلك الوقت. فقد كانوا يحتاجون أكثر من أي وقت مضى إلى حلول فعالة من أجل تعيين رئيس دولة، و من أجل إشاعة الوثام و العدل بين الرعية، هذه الرعية التي

(1) المرجع السابق، ص 47

(2) المرجع نفسه، ص 48

كانت تمزق بعضها بعضا في الشوارع... كانوا محتاجين إلى ذلك من أجل استصلاح الأراضي و العمران هذه الأراضي المهجورة و المتروكة للفوضى و كانوا محتاجين إلى ذلك أخيرا من أجل تقليص التناقضات المتفاقمة باستمرار بين الإيمان و العقل، أو بين الحكمة و التاريخ"⁽¹⁾.

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 612

⁽²⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 300

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

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

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

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

(1) المرجع السابق، ص 301

(2) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 50

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

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

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

أما عن عدم انبثاق الإنسية العقلانية من جديد في العصر الحديث في العالم العربي و الإسلامي فإن أركون يفسر ذلك بارتباط الإسلام بالدولة، فمنذ مجيء السلجوقيين في 421هـ/1038 م تم فرض الأرثوذكسية الدينية التي تفرض بدورها الإسلام السكولاستيكي المذهبي الذي يصادم التزعة الإنسانية و توجهاتها.

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

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

(1) المرجع السابق، ص 624

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

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

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

و بسبب هذه التراجعات المستمرة للنزعة الإنسانية، و حتى يتم التأسيس للأنسنة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يتوقف أركون على الدعوة إلى ضرورة استعادة ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي و الاستئناس بهم و تحيين أعمالهم الفكرية و النقدية، كما يفعل مع التوحيدي، و مسكويه، و الجاحظ، و ابن سينا... الخ. و مع وعيه الكامل بأن "المضامين و المناهج و رؤى العالم و المسلمات و الأنظمة المعرفية و معايير التأويل و إطلاق الأحكام و العقائد الخاصة بالفضاء العقلي القروسطي لا يمكن دمجها داخل حدثنا الفكرية و العلمية و القانونية و السياسية و الاقتصادية إلا بعد إجراء تعديلات و مراجعات كبيرة عليها"⁽²⁾.

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

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 77

⁽²⁾ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 73

المأمولة في هذا العصر شيئاً غريباً على الثقافة العربية و إنما إعادة بعث لمشروع الحداثة الكلاسيكية.

و لكن نجد عند حسن حنفي رأياً مختلفاً تماماً لرأي أركون فيما يخص التزعة الإنسانية و قيمة الإنسان، حيث يفسر غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان بأنها "ترد في أساسها إلى غياب الإنسان لمبحث مستقل في التراث القديم"، و هو يرى أن صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار و القشور و الأغلفة اللغوية و العقائدية و التشريعية والإلهية و أن الإنسان تفلطح بين أقسام العلوم و فروعها، و حوَصر بين مسائلها و قضاياها و تحليل ذلك في نظره أن الحضارة الإسلامية تركزت على الله، و أنه آن الأوان لتحويل القطب من "علم الله" إلى علم الإنسان نفسه. و بذلك نقضي على أهم أزماتنا الحديثة، ألا و هي غياب الإنسان كمقولة مستقلة في الوجدان المعاصر، نظراً لغيابه كعلم مستقل في التراث القديم⁽¹⁾.

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

4- أشكال الأنسنة:

يعتقد أركون أن القول بوجود أنسنة عربية إسلامية تقوم على الفلسفة العقلانية التي تتخذ من الإنسان محورا لها بدل الله في العصور الوسطى، هو من الحقائق التاريخية التي تؤكد منها عن طريق بحثه في التراث الفكري للكثير من الفلاسفة و الأدباء أمثال الجاحظ و التوحيدي و ابن مسكويه.. و ذلك في نظره يشجع على إعادة طرح قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة و العمل على تنشيطها.

و من أجل بلوغ ذلك يعمل أركون على التمييز بين: "عدة أنواع من التزعات الإنسانية و ليس نوعاً واحداً، و هي أنواع ذات تلوينات دينية

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

أو علمانية، روحانية أو فلسفية"⁽¹⁾ ويميز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة هي الأنسنة الدينية، والأنسنة الأدبية و الأنسنة الفلسفية.

أ - الأنسنة الدينية *Humanisme religieuse*:

سواء كانت مسيحية أو إسلامية: "فهي ذاتها تحمل عدة تعبيرات مختلفة تمتد من الورع الهادئ و المرتاح للمؤمن المعتدل، إلى الزهد الصارم و القوى للمؤمن المتعبد أو الناسك، و لكن الإنسية الدينية تنظم في جميع الحالات بالتسليم الواثق لله و الارتباط المستمر به"⁽²⁾.

فالديانات تقدم نفسها على أنها مجموعة من العقائد و الالعقائد، و لذلك تتجلى على هيئة الحقائق المطلقة في التصورات و السلوكيات، الموجهة للإنسان و الملزم بها، و لذلك نجد " أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة، صيغته محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين، و يقدمون مؤلف هذا النظام على أساس أنه الإله المتعالى المليء بالنيات الطيبة و الحسنة تجاه الإنسان"⁽³⁾.

إن مصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المترتبة، لأن الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية و الأخلاقية، و ذلك عكس ما يذهب إليه التوحيدي في كتابه: "الإشارات الإلهية" و نفس الأمر بالنسبة لباسكال، فالله الذي يتحدثان عنه " هو ذلك المحاور الأساسي الحر الضروري، المولد للدلالات و الإشارات التي لا غنى عنها لعقل الباحث عن المعنى باستمرار و بنوع من التوتر القلق و الخلاق"⁽⁴⁾ و هذا يعني أن هناك فرقا كبيرا بين الموقف الفلسفي من الإنسان و الموقف الديني منه ففي الموقف الفلسفي يتم دمج الله " داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشرية كمحاور أو كند أو كصديق،

⁽¹⁾ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 44

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

⁽³⁾ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 18

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 19

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

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

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

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

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 20.

⁽²⁾ محمد أركون، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، ص 46.

⁽³⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 208.

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة و مآزق الهوية، ص 77.

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

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

ج - الأنسنة الفلسفية Humanisme philosophique:

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

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

د - النزعة الإنسانية الكونية: Humanisme Universelle:

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

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

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

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

إنسانا واحدا، و التزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي التزعة التي ينبغي عليها أن تشمل "جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يتربى اجتماعيا منذ نعومة أظفاره من خلال النواميس الأخلاقية و القانونية لأصله هذا. فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري و لا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة و محددة بدقة. و لكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك و تجاوز كل الحدود الجغرافية و الطائفية و المذهبية و العرقية و اللغوية. الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان"⁽¹⁾.

فالإنسان قيمة عليا لا يجوز المساس بها، و الإنسان قبل كل مشروطياته الاجتماعية و السياسية و الدينية.

و معيار نجاح أو فشل التزعة الإنسانية عند أركون هو مدى الحفاظ على ما يسميه حقوق الروح و هي الحقوق التي تسبق الغنى الاقتصادي و التقدم التكنولوجي للمجتمع، فبقدر ما يتم التقييد بحقوق الروح بقدر ما تصان التزعة الإنسانية، و يشير أركون أن "الثورات الدينية الكبرى في مراحلها النبوية، و الثورات السياسية الأوروبية الكبرى أيضا قد ساهمت في تقدم هذه الحقوق و ازدهارها. و هذا الشيء لا مجال للشك فيه، و لكن لم تستطع، لا هذه و لا تلك، أن تضع حدا للصراعات و التناقضات الكائنة بين إدارة القوة/ البحث عن المعنى"⁽²⁾، و السبب في عدم محافظة هذه الثورات على حقوق الروح يعود عند أركون بالنسبة إلى الأديان إلى تحديدها الحقيقة تحديدا لاهوتيا دوغماتيا و هذا ينقض حقوق الروح في الفكر و النقد، أما بالنسبة للثورات السياسية فيعود إلى تكريس هذه الأخيرة "العقل المهيمن" الذي يستند على إرادة القوة بالدرجة الأولى.

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

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 38.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

المسؤول، و احترام القانون و إنشاء المؤسسات الديمقراطية. سواء كان هذا العنف مقدساً أم دنيوياً، لأن العنف المقدس هو "الذي يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم "الإلهية" للأديان التي لم تتعرض بعد للنقد العلمي"⁽¹⁾ و بالتالي فإن العنف المقدس يرتبط بالمجتمعات التي مازال للدين دور كبير فيها.

أما العنف المادي فهو العنف الذي نزعته منه أغلال التقديس و هو ذلك: " العنف الشائع في المجتمعات الأوروبية و الأمريكية الحديثة: أي المجتمعات التي أنحصر عنها الدين، و أصبحت قيمها نسبية و شاعت فيها نزعة التشكيك بكل شيء"⁽²⁾.

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

و يبقى العنف هو العائق الكبير أمام تحقيق التزعة الإنسانية الكونية، التي لا تستثني إنساناً واحداً من نعيمها و خيرها، و هي التزعة التي يحلم أركان أن تتحقق لئتم تجاوز الظروف الصراعية و الدموية لإنتاج التاريخ البشري.

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

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

(1) المرجع نفسه، ص 37.

(2) المرجع السابق، ص 37

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

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

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

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 243

(2) المرجع نفسه، ص 239

(3) المرجع نفسه، ص 240

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

و يضع أركان شرطين أساسيين لممارسة التسامح بشكل فعال أما الشرط الأول فيتمثل في وجود دولة حق و قانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية و العقائدية دون إستثناء، أي لكل الأديان و الفلسفات و المذاهب، كما و تضمن لكل الاعمال الأدبية و الفنية حرية النشر حتى ولو مست موضوعات مقدسة من قبل الزمن و توالي القرون، أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو جماعة معينة أيا تكن بالطبع فإن هذه الحرية المعطاة المعترف بها لا تنفي التفحص النقدي للمسؤولية الثقافية للمؤلف"⁽¹⁾. بمعنى أن الشرط الأول للتسامح هو ضرورة قيام الدولة التي تقدر و تحافظ على حرية التفكير، و حرية التعبير، و حرية التدين، و حرية النشر... الخ، أي بدون حريات لا يمكن الحديث عن التسامح. أما الشرط الثاني فهو ضرورة "وجود مجتمع مدني متماسك و متقدم و مشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية القانونية المتسامحة، و ذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر و المتشدد مع الدولة، دولة القانون، و عندئذ لا تسقط هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز و المحاباة لطرف ما بأي شكل، فالمساواة ينبغي أن تنطبق على الجميع، و يحق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت"⁽²⁾ و معنى الشرط الثاني هو ضرورة وجود مجتمع مدني يقاوم انحرافات الدولة، لأنه يمثل شريكا حرا للدولة، فبدون مجتمع مدني قوي لا يمكن للتسامح أن يستمر في المجتمع.

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

(1) المرجع السابق، ص 245

(2) المرجع نفسه، ص 245

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

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

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

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 113

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 113

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

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

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

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

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

(1) المرجع نفسه، ص 113

(2) المرجع السابق، ص 113

الإنسان و المواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789 و لكنهم "يسقطون في الوقت ذاته على فضاء النص القرآني الكثير من المفاهيم و القيم الحديثة و هم بذلك يقتربون من لغة إعلان حقوق الإنسان و المواطن لعامي 1789 و 1948م، أكثر مما يقتربون من ذلك الجانب الديني للشخص البشري الذي يشكل جوهر الرسائل القرآنية و روحها"⁽¹⁾ و من الواضح بالنسبة لمحمد أركون أن حقوق الإنسان بالمفهوم الحديث تتناسب مع العقل النقدي، و ليس مع العقل الديني و عليه فإن المسلمين عليهم أن يفكروا حقوق الإنسان من خلال مقارنة الإسلام مع ما حصل في أوروبا بدءاً من الثورة الفرنسية و حتى اليوم.

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

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

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 114

⁽²⁾ جان هيبوليت، الإنسية و الهيجلية، ترجمة، فؤاد ابن أحمد، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، العدد

الغاية القصوى، فكانت الثمرة السيئة أو المدمرة هي هذه البربرية التي نعاني منها والتي تفاجئنا من حيث لا نحتسب"⁽¹⁾.

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

⁽¹⁾ علي حرب ، أزمة الحداثة الفارقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط 1، عام 2005، ص 248

⁽²⁾ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 446

⁽³⁾ علي حرب، أزمة الحداثة الفارقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 89

الفصل الثاني: مفهوم التأويل

1- المفهوم اللغوي:

ترد مصطلحات التأويل و الهرمينوطيقا، و الفهم، و الشرح، و التفسير، و الترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة حيناً، متناقضة حيناً آخر، و متطابقة أحياناً أخرى، و ذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلح، و الاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك، و ما يترتب عن الترجمة من لغة إلى أخرى من تشويش دلالي أو غموض و التباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك.

فبالنسبة لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقا Herméneutique نجد من يعترض على استخدام هذا المصطلح في اللغة العربية "فهو أقبح من ما ينطقه الناطق في اللغة العربية، و نحن لا نقبل بهذه الترجمة المهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل"⁽¹⁾.

و مقابل ذلك هناك من يرى أن "استعمال صيغة هرمنوطيقا هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها فهناك دوماً كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته "Intraduisible"⁽²⁾.

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

⁽¹⁾ عبد الملك مرتاض، التأويلية بين المقدس و المدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29، عدد 1، عام 2000، ص 263

⁽²⁾ هانس جورج غادامر، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 29

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

أما فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة هرمنيوطيقا فهناك من يذهب إلى أن الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليوناني HERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر و تشير الكلمة اليونانية HERMEINOS إلى كاهنة معبد دلفي ...PRIEST كما يشير الاسم هرمينيا HERMINEIA إلى الإله المنح هرمس (2) و يشير الأسم هرمس إلى " وظيفة محددة " هي ترجمة " ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف الخارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم" (3).

لأن كلمة هرمس HERMES في الميثولوجيا اليونانية تدل على الوسيط بين الآلهة و البشر أي أن أصول الهرمينو طيقا ترد " إلى الجهود التي بذها الأثينيون في العصر الكلاسيكي من أجل استخراج معنى الملاحم الهومييرية التي أصبحت لغتها تتمتع عن الفهم المباشر" (4).

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

(1) الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمنيوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماد القومي بيروت،

باريس، العدد 140، 141، عام 2007، ص 110

(2) صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمنيوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف،

الإسكندرية، عام 2000، ص 23

(3) المرجع نفسه، ص 24

(4) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية

للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1، عام 2007، ص 17

(5) المرجع نفسه، ص 18

و يشير هانس جورج غادامير H. G. GADAMER إلى أن الكلمة الإغريقية *Hérméneutiké* " مشتقة من الكلمة *Tekhné* التي تحيل إلى "الفن". بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية و منطقية و تصويرية و استعارية و رمزية، و الهدف من هذا الفن هو الكشف عن حقيقة شيء ما⁽¹⁾. و نلاحظ أن كلمة هرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح و التفسير لما هو غامض و مبهم، أي شرح ما يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه، سواء في الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة و الإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي.

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

⁽¹⁾ محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب

ط1، عام 2002، ص 29

⁽²⁾ الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، ص 112

و من هذا التعريف الأرسطي للجملية و مكوناتها أمكن تحديد مفهوم التأويل عند أرسطو بأنه "أن تقول شيئاً ما عن شيء آخر هو بالمعنى الكامل و القوي للكلمة، تأويل"⁽¹⁾.

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

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

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

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

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 112.

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

⁽³⁾ MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Op. Cit, p 368.

⁽⁴⁾ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص 57.

ظل محل تحريف و إفساد سببه الاعوجاجات و التشويهات و الاستعمالات السيئة و غير الوجهية، كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيسة، و الآداب القديمة مع اللاتينية البربرية، و للقوانين الرومانية مع الأحكام القضائية الجهورية⁽¹⁾ و بالتالي فإن طموح التأويل اللاهوتي هو الوصول إلى القصد الإلهي في النص المقدس، و تجاوز ما ألحقته سلطة الكنيسة من تشويه للنص، أما التأويل الفيلولوجي فيهدف إلى الرجوع إلى طزاجة المعنى في الآداب القديمة و التخلي عن اللاتينية البربرية، أما التأويل القانوني فيرنو إلى العودة إلى القوانين الرومانية بعد تخليصها مما ألحق بها من تشويهات.

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

2- التأويل في الفكر الغربي:

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

- شلايرماخر SCHLEIR MACHER (1768 - 1834):

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

(1) المرجع السابق، ص 59.

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

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

و في سبيل بلوغ ذلك يميز شلايرماخر بين: التأويل اللغوي النحوي L'interprétation grammaticale و الهدف في هذا التأويل هو إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة، أو نمط التفكير الخاص بلغة ما، لأن النص لا يمكن فهمه و تأويله إلا من خلال علاقته باللغة، أي إدراك معنى الخطاب بالاعتماد على اللغة، لأن النص هو عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى المتلقي، كما أن اللغة هي الجانب الموضوعي في النص و هي التي تجعل الفهم ممكنا.

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

أي أن التأويل يتطلب معرفة باللغة و بالفرد الذي يستعملها، لأن الغرض من الفهم الكامل أي عندما ندركه في قمته هو فهم المؤلف أكثر مما قد فهم نفسه"⁽²⁾.

⁽¹⁾ عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 26.

⁽²⁾ SCHLEIR MACHER, Herméneutique, Paris, Cerf/ 1987, P 108.

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

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

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

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

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

و عمل غادامير على "ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي و شلايرماخر و ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف و روح العصر الذي ينتمي إليه ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها، في حيثياتها الخفية و في بعدها التاريخي"⁽¹⁾ أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي و التاريخي.

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

⁽¹⁾ عبد الكرم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية، ص 36.

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

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

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

- بول ريكو: (1916-2005) PAUL RICOEUR.

الهرمينوطيقا عند بول ريكو لا تهتم بتفسير النصوص و فهمها فقط، بل تتعدى ذلك إلى محاولة فهم الذات لذاتها بسبب العتامة التي تغلف وجودنا، و ذلك لا يتحقق إلا عن طريق التأويل " وهذا يعني بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرة شفافة، و بما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات، فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا"⁽³⁾ و ذلك لأن الكوجيتو غير قابل للطعن كيقين، و لكن قابل للتشكيك كمعرفة بالذات، و هذا يجعلنا نقوم بالعود غير المباشر للذات عبر وسيط الرموز و

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 43.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 49.

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

العلامات، والتأويل هو اشتغال الفهم على فك الرموز، و من هنا يميز ريكور بين الكلمتين: التفسير و التأويل، فالكلمة الأولى تعني "الجهـد الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر و مجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين الثانية: ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"⁽¹⁾ و هكذا تصبح وساطة الرموز و العلامات ضرورة من أجل فهم الذات لذاتها، بل تصبح وسيطا بين الذات و ذاتها.

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

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

(1) المرجع السابق، ص 15

(2) عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 51

(3) المرجع نفسه، ص 52

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

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

* **مفهوم عالم النص:** Le monde du texte و يتحدد مفهوم عالم النص عند ريكور من خلال "القطع مع البحث عن القصود و النيات المخفية خلف النص و أن نتجه نحو الأشياء التي يقولها Les choses du texte و نحو العالم الذي يفتح عليه، و بتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة و لا يحيل إلى قصود خفية. إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الأماكن أو هو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة"⁽³⁾

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

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

(1) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 40

(2) المرجع نفسه، ص 39.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

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

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

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

فما يقوله النص عند بول ريكور لا يتطابق بالضرورة مع ما يريد كاتبه قوله، أي أن الأشياء التي يقولها النص، لا تخضع لقصد المؤلف، لأن عالم النص يفجر عالم كاتبه و بهذه الكيفية فإن ريكور يتجاوز " التراث الرومانسي الذاتوي للهيرمينوطيقا، الذي كان منصبا على قدرة المخاطب أو القارئ في الانتقال أو الترقى إلى الحياة النفسية للمخاطب أو المؤلف، و يتجاوز أيضا التراث الموضوعاتي الذي يربط النص بمرجعية واقعية هي الأحداث التي يصفها النص بعد تدوينها في خطابات"⁽²⁾ و بذل هذين التراثين الذواتي و الموضوعاتي، يركز ريكور على كينونة النص، أو عالم النص، وكيف أن تأويل النص يمكننا من اكتشاف جديد للذات.

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

(1) المرجع السابق، ص 46

(2) محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 77

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

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

و ما نستخلصه من عرضنا الموجز لإسهامات الفلاسفة الهرمينوطيقين المعاصرين من شلاير ماخر إلى امبرتو ايركو، هو أن الهرمينوطيقا تساهم في التأكيد " على ضرورة الكشف عن المشاركة الحاسمة للذات المؤولة في العملية التأويلية، و على ضرورة أخذها بعين الاعتبار و تحليلها بدل إخفائها و طمسها، و بدل تجاهل المؤول في علاقته بالنص، و إلغاء وجوده لحساب النص و حقائقه التاريخية و اللغوية، كما استطاعت جهود الهرمينوطيقين أن تبين التأثير الكبير الذي تمارسه هذه المشاركة نفسها على التجربة الخاصة للمفسر"⁽¹⁾.

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

و تحدد نبيهة قارة ثلاثة مستويات لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقا:

1- مستوى ميثودولوجي

2- مستوى ايستمولوجي

3- مستوى فلسفي.

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

⁽¹⁾ عبد الكرم الشرفي، من الفلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 85

المنهج يبدو مناسباً حين يكون الموضوع متمثلاً في إبراز معنى مفترض و لكنه غير معطى على نحو مباشر"⁽¹⁾.

بمعنى أن الهرمينوطيقاً في هذا المستوى تشكل البعد المنهجي للتأويل، أما في المستوى الثاني فإن لفظة "هرمينوطيقاً يمكن استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية و الذي يهدف إلى تأسيسها و تبريرها و بالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز"⁽²⁾ أي أن ابستمولوجيا التأويل تقوم على الدراسة النقدية لمختلف التأويلات و بيان حدودها.

أما المستوى الثالث ففيه تمثل "لفظة هرمينوطيقاً نوعاً معيناً من الفلسفة حيث تجد المهمة السابقة ما يبررها انطلاقاً من نظرة خاصة للوجود أو للشعور أو للعقل"⁽³⁾. و هذه المستويات الثلاثة توضح مشروعية الممارسة التأويلية.

3- التأويل في الفكر العربي الإسلامي:

1- المعنى اللغوي: جاء في لسان العرب لابن منظور تحت مادة التأويل: "أول الكلام و تأوَّله. دَبَّرَه و قدَّرَه، و أوَّله و تأوَّله، فسَّره. المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. و التأوَّل و التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه و لا يصح إلا ببيان غير لفظه"⁽⁴⁾. و حدده ابن رشد في كتابه "فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال" بأنه: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو

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

(2) المرجع السابق، ص 05.

(3) المرجع نفسه، ص 05.

(4) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط 03، عام 1999، ص 264.

بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽¹⁾.

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

ومن ثم فإن المعنى اللغوي للتأويل لا يخرج عن العودة و الرجوع و التدبير و الإصلاح، أي أن التأويل "يبحث عما هو أول في الشيء، عما هو الأسُّ و الأصل"⁽³⁾، و التأويل في اللغة العربية ارتبط بأول و بفكرة الرجوع إلى الأصل، لما شكله الأصل في ثقافتنا من سلطة، أي الأصل كمصدر للمعرفة.

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

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

⁽¹⁾ ابن رشد، فضل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 2، ص 32.

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

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

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 15.

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

الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية"⁽¹⁾.

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

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

و هو الأمر نفسه يذهب إليه أركون عندما يقول "إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة و القيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلها بعد إلى الساحة العربية - الإسلامية. إنهما لم يدخلها ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة و لكن المجبرة على التزام الحيطة و الحذر المستمر"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 175.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 177.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 177.

⁽⁴⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 261.

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

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

فالحقيقة من المنظور التأويلي لا يمكن القبض عليها نهائيا فهي متحولة باستمرار، و متعددة الجوانب و الوجود، و بالتالي فالتأويل هو إحالة من دلالة إلى أخرى، و إعادة بناء الفهم بالمعاني السابقة و النص لا يمكن استنفاده فهو منتج للمعنى باستمرار، أي لا يمكن تحميده و حصره في قراءة واحدة، كما لا يمكن اكتشاف كل حقيقته و مكوناته، و هذا ما يصدق على النصوص المقدسة و النصوص الإبداعية بشكل عام. و بالتالي فإن الجهد التأويلي جهد مستمر و منفتح لا يمكن رسم حدوده و استباق نهايته خاصة عندما يكون موضوع هذا الجهد هو اللغة.

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

⁽¹⁾ علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 17

⁽²⁾ علي حرب، المنوع و المنتع، نقد الذات المفكرة، ص 21

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

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

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

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

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 22

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

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

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

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

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

(1) المرجع نفسه، ص 22

(2) المرجع السابق، ص 23

(3) محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 19

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

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

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

و يحدد أركون العلاقة بين الحالة التأويلية و الدائرة التأويلية بقوله: "إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولا و قبل كل شيء إضاعة المسألة الأنطولوجية. نلاحظ في الحالة الأولى - أي الحالة التأويلية - أن الروح المنغمسة في أنطولوجيا في متناول الجميع (كانت الأنطولوجيا في البداية مستقلة عن كل نظير ثيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص، لكن نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى ثيولوجي"⁽³⁾،

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 134.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 280.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 134

فالدائرة التأويلية أو الهرمينوطيقية هي صيغة أخرى للقول بلا محدودية التأويل و تعني حسب نصر حامد أبو زيد أنه "لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لابد - أولاً - من فهم النص في كليته. وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له و معنى ذلك - فيما يرى شلاير ماخر - أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهرمينوطيقية"⁽¹⁾، فعملية فهم النص ليست بالعملية السهلة، بل هي عملية معقدة، يبدأ المؤول فيها من أي نقطة شاء لكن عليه أن يكون قابلاً لأن يعدل فهمه طبقاً لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص و تفاصيل معانيه، أي أنه "ليس هناك سبب يدعونا إلى افتراض أن الدائرة الهرمينوطيقية هي دائرة مفرغة. إن الدخول إلى الدائرة الهرمينوطيقية يحدوه أمل تكشف الحقيقة في فضاء الاختلاف الذي تنتجه فعاليات تأويلية"⁽²⁾.

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

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

⁽¹⁾ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 22.

⁽²⁾ ج. هيو سلقرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية، ترجمة، حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي

العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2002، ص 48

⁽³⁾ علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 71.

تستهدف توحيد المعنى و استملاكه، فالمعنى لم يعد يحمل أسدال الإطلاق و التعالي و القداسة.

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

الفصل الثالث: عوائق الأنسنة

1 - الأرثوذكسية: L'orthodoxie

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

و عندما يترجم إلى اللغة العربية في أغلب الحالات يتم نقلها حرفيا عن اللغة الفرنسية "ORTHODOXIE" أي أرثوذكسي. بمعنى الرأي المستقيم أو الصحيح و هناك من يترجمها "الصرافية" كما فعل جمال شحيد في ترجمته لكتاب المستشرق "رون هالير" "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب - الجهود الفلسفية عند محمد أركون-"

أما المعنى الاصطلاحي للأرثوذكسية فهي: "مجموع القضايا و المقترحات التي تؤخذ كحقائق و تستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة و المطابقة و الآراء المنحرفة"⁽²⁾.

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

و ترتبط الأرثوذكسية بالارثوبراكسية و هي السلوك المستقيم أو الصحيح "ORTHOPRAXIE" و تمثل الأرثوذكسية في قراءة محمد أركون للتراث الإسلامي و لنصوصه المقدسة مجددا أساسيا و عائقا يجب تجاوزه من خلال انتهاك مسلمات العقل الأرثوذكسي، و تفكيك فرضياته و أشكاله بداهاته.

لأن الأرثوذكسية أو الفهم الأرثوذكسي للفكر الإسلامي يعارض كل محاولات أنسنة التراث و فتحه على المختلف و المتعدد و جعله يقبل أكثر من قراءة. و تأسست الأرثوذكسية في الفكر الإسلامي بالنسبة لأركون على مجموعة من النصوص و منها حديث الرسول - ص - و الذي عرف في التراث

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

2) Ibid, P. 379

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

و بالتالي فهي على صواب و الفرق الأخرى على خطأ، و هو الحديث الذي يقول: "إن بني إسرائيل افرقوا على إحدى و سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة و افرقت على عيسى ابن مريم باثنتين و سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة و ستفرق هذه الأمة على ثلاثة و سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة." قالوا: و ما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام و جماعتهم من كان مثل ما أنا و ما أنتم عليه".

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

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

-1- "إن انقسامات البشر لا مرد عنها فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية كان فريق واحد منهم فقط هو القادر على تلقي الرسالة و الإخلاص لها تماماً"⁽¹⁾.

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

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

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 25

(2) المرجع السابق، ص 25

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

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

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

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

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

و يحدد أركون الشروط السيميائية أو المعنوية للأرثوذكسية كما يلي:

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

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

²⁾ Ibid, P : 13

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

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

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

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

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

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 26

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 26

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 26

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

5- "ليس هناك أي مجال للشك فيما يخص صحة الحكايات (أي القصص و الأخبار) التي تنقل الوديعه الأولية و تتيح إعادة تنشيطها و تجسيدها داخل التراث الحي. أما الصحابة فهم يتمتعون (على شاكلة حواربي المسيح) بجاذبية شخصية خاصة تجعلهم بمنأى عن كل ضلال أو انحراف فيما يخص المحافظة على الرسالة"⁽¹⁾.

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

يضاف إلى هذا فعلم العلامات الحديث (السيمياء) يعيد النظر بشكل جذري في التصور الكلاسيكي للعلاقة بين الدال و المدلول، أو بين الكلام و الفهم، أو بين اللغة و الفكر.

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

(1) المرجع نفسه، ص 26

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

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

لأن الإجماع الذي هو جوهر الأرثوذكسية دائما، من وجهة نظر النقد التاريخي عند أركون هو "نتج عن صيرورة اجتماعية و ثقافية، و عن جملة المناقشات و الصراعات و التحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر و حذف بعضها الآخر تحت ضغط الاكراهات الأيديولوجية و الضغوط السياسية و الأنظمة المعرفية التي لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق و شامل"⁽²⁾.

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

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

2 - السياج الدوغمائي La clôture dogmatique

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

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 78

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

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

- 1- إنه عبارة عن تشكيـلة معرفية مغلقة قليلا أو كثيرا و مشكلة من العقائد و اللاعقائد (أو القناعات و اللاقناعات) الخاصة بالواقع.
- 2- إنه يتمحور حول لعبة مركزية من القناعات، (أو الايمانات اليقينية ذات الخصوصية الخاصة و الأهمية المطلقة).
- 3- إنه يولد سلسلة من أشكال التسامح و اللاتسامح تجاه الآخر"⁽²⁾.

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

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 05

(2) المرجع نفسه، ص 06

التنصيص على الخلافات و التناقضات الموجودة و التأكيد بكل يقين أنه لا مجال للخلط بينهما و إظهار كل نظام منسجم في بنيته و استبعاد كل ما من شأنه أن يبرز تناقضات في نظام من الإيمان و يذكر أركان أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل و هي:

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

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

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

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

و البنية المعرفية الدوغمائية تكون صلبة وقوية إذا استطاعت أن تجذر الخلافات و تحفر الهوة العميقة بين نظام الإيمان و اللايمان و هناك ثلاثة طرق لتحقيق ذلك هي:

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

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

3- اليقين المرافق بخطأ نظام الإيمانات أو اللاعقائد المذكور⁽²⁾

كما أن البنية الدوغمائية أو العقلية الدوغمائية عنده لا تميز بين العقائد التي ترفضها و تعتبرها خاطئة، كما أن العقلية الدوغمائية تلجأ دائماً إلى تأويل ما هو مناقض لأسسها حتى يبدو مطابقاً لمبادئها الأساسية، فتعقلن غير العقلاني.

و يضيف أركون إلى هذه الخصائص خاصة أخرى مفادها أن العقلية الدوغمائية تكون صلبة أكثر "كلما كان منظورها الزمني موجهها بشدة نحو نقطة بؤرية: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن

(1) المرجع نفسه، ص 06

(2) المرجع نفسه، ص 06

الماضي (مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوتوبيا) لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية)⁽¹⁾.

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

و يعتقد أركون أن الدوغمائية بهذا المعنى ما زالت تحول دون فتح الأضابير التاريخية و تجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي لأنها تشكل بمبادئها و مسلماتها القطعية حاجزا يحجب رؤية الأشياء كما وقعت فعلا و هذا الحاجز هو الذي يسميه "السياج الدوغمائي" *clôture dogmatique* و يحدده بأنه "مجملة العقائد الدينية و التصورات و المسلمات و الموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد و اللاعتقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها إستراتيجية الرفض. و هي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات و الحريات الاستدلالية و الشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيئشه و

(1) المرجع نفسه، ص 07

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

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

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

- 1- إن طاعة المخلوق التي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".
- 2- طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة. لقد أتاحا هذان المبدآن المتناقضان لرجال الدين العلماء، أن يحافظوا من جهة على فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا، أو مشروعية عليا ممارسة كليا داخل المنظور الذي أراده الله. كما و أتاحا لهم من جهة أخرى، أن يحافظوا على النظام السياسي القائم حتى و لو كان جائرا من أجل تجنب وقوع الشر المطلق: "أي الفتنة أو الحرب الأهلية داخل الأمة"⁽³⁾.

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

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

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

(3) المرجع نفسه، ص 09

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

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

(1) المرجع نفسه، ص 09

(2) المرجع نفسه، ص 13

و بين الجماهير المتعلقة بعاداتها و تقاليدها. و هذا الأمر جعل الأركان الثلاثة للسياس
الدوغمائي المغلق (الله، الدولة، و الجنس) بعيدة عن كل بحث نقدي و فلسفي.
يضاف إلى ذلك أن كل الأيديولوجيات التي سادت في الفكر العربي الحديث
كانت أيديولوجيات دوغمائية بامتياز كالماركسية و القومية و السلفية، لأنها تفرض
على الناس رؤية واحدة أي "الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحا
واحدا و وحيدا. و الدوغمائية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع
الأبواب. و المفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من اثنين: إما مفتاح بوليسي و إما
مفتاح لصوص. و بالفعل كان تعاملنا مع ماضيها أشبه بالتعامل البوليسي و التعامل
"اللصوصي": كنا إما نستنطقه بالقوة، قوة القوالب الجاهزة ليعطينا ما نريد، أي ما
تقرره النظرية سلفا، و إما نقتطع منه على عجل ما يروى ظمأنا"⁽¹⁾.

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

3- هيمنة المفكر فيه:

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

و هذه الخطابات هي:

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

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1992، ص

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

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

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

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

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

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 17

(2) المرجع نفسه، ص 18

(3) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ص 14

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

و لهذا في نظر أركون فإن كل تحرير للفكر الإسلامي يبقى مشروعاً صعباً و مستحيلاً إذا لم تتم فتح إضبارة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه على مصراعها و إعادة قراءة الفكر الإسلامي بناء على نتائج هذا الفتح. و ذلك لن يتحقق إلا من خلال العلوم الإنسانية الحديثة من مثل النقد الاجتماعي، و علم النفس التاريخي لأنهما لا يساعدان فقط " ربط المنهج الوصفي بالمنهج البنوي بصورة نشطة، و إنما إظهار في إطار آفاق سوسيولوجية و انثربولوجية، مضامين لم تكشف بعد للحقيقة التاريخية.. العقل و اللاعقل، التخيل و المخيال، الحساسة، الطبيعي و ما فوق الطبيعي الديني و المقدس..."⁽²⁾.

لأن دراسة التراث و التفكير فيه " يعني أن نُخترق و ننتهك "Trangresser" المحرمات و الممنوعات السائدة أمس و اليوم. و ننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (L'impensable) كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولى و البدائية للإسلام، ثم سكرت و أغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية"⁽³⁾.

و هذا العمل وحده هو الذي يمكننا تأويل التراث تأويلاً إيجابياً عن طريق النقد البناء، مما يجعله يستطيع أن يؤدي أدواراً و وظائف داخل سياق اجتماعي و

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

²⁾ Ibid, P : 14

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

أما مفهوم اللامفكر فيه و مفهوم المستحيل التفكير فيه فيحدد هما أركون بالعودة إلى ما يسميه التحقيق السلبي Une enquête négative ، و هو المفهوم الذي استوحاه على ما يبدو من أركيولوجيا ميشال فوكو التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهملة المهمشة.

و من فلسفة الهوامش التي تضمنتها تفكيكية جاك دريدا J. DERRIDA، "لأن كلا من اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه يمثل المهمش بالنسبة إلى المفكر فيه لأن هذا الأخير هو عينه الخطاب الرسمي السلطوي بمختلف تجلياته السياسية و الدينية و الأخلاقية و الاجتماعية و غيرها"⁽¹⁾.

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

"إن المفكر فيه "Le pensable" لأمة لغوية (لسانية) ما في فترة زمنية معينة ما. هو ما يمكن التفكير فيه و شرحه بمساعدة الجهاز العقلي الموجود في تلك الفترة"⁽²⁾.

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

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

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

²⁾ Ibid, P 14

بسبب حدود النظام المعرفي و أنماط العقلانية الخاصة بالنظام السوسيوثقافي في الموجود. و إما بسبب أن الذات الناطقة (أو الكاتب) قد استبطنت على هيئة رقابة ذاتية الاكراهات التي تجسدها الإيديولوجية المسيطرة (و في هذه الحالة نجد أن الكتاب "المنحرفين" أو "المخربين" لهم القدرة على المخاطرة بأنفسهم حتى يبرزوا المستحيل التفكير فيه باختراقهم النظام السوسيوثقافي المبالغ في تقييمه و المحمي بغيرة شديدة من قبل الجماعة"⁽¹⁾.

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

و بالتالي فإن هنالك ثلاثة أسباب تجعل شيئا ما لا يمكن التفكير فيه في فترة ما أما السبب الأول فهو أن النظام المعرفي السائد أو العقلانية المسيطرة و السائدة في المجتمع لم تصل بعد في تطورها إلى تفكير هذا الشيء أو ذلك. أما السبب الثاني فهو ما يمكن أن نسميه "بالضبط الذاتي" الذي بسبب الاكراهات الخارجية سواء كانت سياسية أو إيديولوجية أو دينية، تصبح الذات تستبطن في تفكيرها حدودا لا تتجاوزها.

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

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

1) Ibid, P 14

2) Ibid, P 14

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

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

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

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

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 17

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 14

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 255

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

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

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

4- التضامن بين الدولة و الكتابة:

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

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

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

(1) المرجع نفسه، ص 255

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 16

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

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

و لعل هذا الرفض لإيديولوجيا الكفاح هو الذي جعل موقف أركون من الثورة الجزائرية موقفا سلبيا بالمعايير الوطنية و القومية، و أوقعه في الاضطراب و فقدانه لرؤية واضحة و منسجمة.

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

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

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 307

الهيمنة إلى التاريخ المؤسس على علاقات تضمن المصالح المتبادلة أي أنه موقف يسكت عن الجانب الاستعماري العنيف و اللإنساني لفرنسا في الجزائر.

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

و ما استوقفنا في هذا الخطاب أن أركون ينظر إلى الثورة ليس على أنها انتفاضة شعبية من المستعمر ضد المستعمر و إنما هي حرب أهلية بما تحمله هذه الكلمة من دلالات سياسية و أخلاقية، و يجد في ما عصف بالجزائر في عقد التسعينات من القرن الماضي دليل على صحة موقفه، و يسمى تلك الأحداث بالحرب الأهلية الثانية.

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

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

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 182

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 265

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

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

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

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

السياسية و أحزابنا الإيديولوجية عن الكيفية التي تشكلت بها تاريخياً الأمة الفرنسية الحالية و لا كيف مهد لها.

"فهذه الدول التي تشكلت بعد الاستقلال على هيئة "الدولة، الوطن، الحزب الواحد" فرضت خطأ واحداً في التفكير و حذفت ما عداه كل ما عداه أصبح مرمياً في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه أقول ذلك و نحن نعلم بأي دوغمائية و بأي ضمانات علمية راح خطاب "التحرير الوطني" ثم "خطاب" البناء الوطني" الذي تلاه مباشرة يعارضان الخطاب الكولونيالي في إنكاره لوجود أمة ليبية أو توتسية أو جزائرية أو مغربية أو موريتانية، فقد راح هذان الخطابان يعتبران أن هذه الدول هي عربية و إسلامية بشكل محض أو مطلق، و لا توجد فيها أي عناصر أخرى" (1).

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

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

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

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 36

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 39

(2) المرجع نفسه، ص 40

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

كما أنه في تفكيره يكرس بعض الأطروحات الاستشراقية بالأساس، و منها مثلا أن الدولة بالمعنى الحديث لا يمكن أن تقوم في مجتمع قبلي مثل المجتمع الجزائري، و هي الأطروحات التي سعى الخطاب الإيديولوجي الرسمي إلى تنفيذها، و التأكيد على وجود استمرارية سياسية و ثقافية لا تعود فقط إلى ما بعد الموحدين و إنما تعود إلى النوميديين، أي أن الخطاب الرسمي لا يعترف بوجود قطائع في تاريخ الجزائر و لكن أركون يؤكد على وجود قطائع تاريخية كبرى في الجزائر، فهناك في نظره قطيعة في بنية الدولة، و قطيعة فيما يخص السيادة، و قطيعة في الثقافة و الإيديولوجيا و السياسة، فكل شيء منقطع في تاريخ الجزائر، و لهذا في نظره نجد أن الفراغ الذي خلفه الاستعمار الفرنسي بعد خروجه ملئ بواسطة إيديولوجيا مستعارة، إيديولوجيا غربية على تركيبة البلد و عناصره التكوينية و هي إيديولوجية الدولة الوطنية المركزية التي تقوم على وطن واحد ودين واحد و لغة واحدة و تاريخ واحد و شعب واحد و هوية واحدة، بالرغم من مفردات الواقع الثقافي و التاريخي و اللغوي التي تنطق بالتعددية و الاختلاف.

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

بسبب توجهها القومي، فكل " كتب التاريخ القومية أو الفئوية، سواء كانت ذات استلهام علماني أم ديني تحمل في طياتها بشكل ضمني أو صريح تحديداً معينة للحقيقة، و مبادئ و أساليب لتشكيل المشروعية و محاجات لاهوتية أو فلسفية مصحوبة بشكل إجباري بترعة لا إنسانية لم تتعرض لأي نقد"⁽¹⁾.

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 27

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

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

الفصل الرابع: آليات التأويل

1- المجاز:

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

و يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بأن "الدراسات الحديثة تكاد تجمع على أن مفهوم المجاز قد نشأ و نضج من خلال سعي علماء الكلام المسلمين -خاصة المعتزلة- لتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية"⁽²⁾.

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

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 28

⁽²⁾ نصر حامد بوزيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 121

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

و يميز نصر حامد أبو زيد بين ثلاثة مواقف من المجاز في تراثنا العربي الإسلامي و هذه المواقف أو الاتجاهات هي: المعتزلة، و الظاهرية، و الاشاعرة. أما " الاتجاه الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، و الاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة و حسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، و رفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني و اعتبروها مما استأثر الله بعلمه. و قد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في إنكار وجود المجاز لا في القرآن فحسب. بل في اللغة كلها، أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الاشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النص و بين الرافضين لوجود المجاز"⁽²⁾.

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

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

أما بالنسبة لأركان الخطاب النبوي، سواء كان قرآنا أو توراة أو أناجيل ما هو إلا مجازات عالية و خصبة تتكلم عن الوضع البشري، و هذه المجازات لا يمكن حصرها في قوانين واضحة، و الوهم الكبير حسب أركون هو اعتقاد الناس في إمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قوانين و مبادئ محددة تطبق على كل الظروف.

(1) المرجع نفسه، ص 122

(2) المرجع نفسه، ص 123

إن القرآن خطاب مجازي يغدي التأمل و يبحث على التفكير، و يفتح آفاق التعالي و التجاوز أي أنه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة و التشبيه و ضرب الأمثال، و هذا ما يجعل اللغة طيعة أمام قدرة العقل تستجيب له، و يمتلكها، لأنه "إذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان و محصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها"⁽¹⁾.

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

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

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

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

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

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 201

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

و النظرية الأولى في المجاز هي التي تهم الفقيه أو رجل الدين الأرثوذكسي لأنه لا يلم بالخطاب القرآني من كل جوانبه اللغوية و الأدبية و الدلالية و لذلك نجد في نظر أركون قد قلص و اختزل المجاز إما: " إلى نوع من البلاغة الإعجازية الموجهة لإغناء المعنى الحرفي و الإبهام، و إما أنه قد محي نهائيًا من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية و بين المفاهيم الأخلاقية القانونية، أو المعرفة التيولوجية الخاصة بواقع اجتماعي تاريخي متعدد الجوانب و غزير، و معروف أن الحقيقة هي المصاد المناقض للمجاز ضمن منظور هذا النقد"⁽¹⁾ بمعنى أن المجاز وفق هذا الفهم يعضد المعنى الحرفي للنص باعتبار هذا المعنى هو الحقيقي.

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

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

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

(2) المرجع نفسه، ص 201

(3) المرجع نفسه، ص 98

(4) المرجع نفسه، ص 201

العصبية السياسية و التأويلات المذهبية، و لذلك يتساءل نصر حامد أبو زيد عن "يقود عربة المجاز؟ و إلى أين يوجهها؟ هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته؟"⁽¹⁾.

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

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

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

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

(1) نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 189

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

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

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

2- الأسطورة:

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

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

و يصرح محمد أركون في أكثر من مناسبة أنه لا توجد بلورات دقيقة لمصطلح الأسطورة، و أن هذا المصطلح يتداخل مع مصطلحات أخرى من مثل

(1) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب،

ط1، سنة 2003، ص 94

(2) المرجع نفسه، ص 87

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

و يحدد محمد أركون الأسطورة بقوله: "إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحية و تثقيفية و تأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي. و هذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً. إن الحكايات التراثية و الخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة و المدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)"⁽¹⁾.

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

و هذا ما يجعل الفكر الأسطوري عند أركون "يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائماً، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعيش أبداً لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكراً لازمياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء، و يعري أسسها التوليدية و المتزامنة. و هو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدتها في أنظمة التصورات الدينية و الفلسفية"⁽²⁾.

و على مستوى الترجمة كان أركون في البداية يريد أن ينقل كلمة "mythe" الفرنسية كما هي العربية أي - ميث - و ذلك خوفاً منه على ما يمكن أن تشيره كلمة أسطورة من غموض و التباس في الفهم، لعدم تبلور مفهوم

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

الأسطورة بالمعنى السوسولوجي و الانثربولوجي الحديث في اللغة العربية.

و هذا تماما هو الذي حصل عندما ترجم عادل العوا العبارة Le coran est un discours de structure mythique بـ "القرآن خطاب أسطوري البنية" فالترجمة صحيحة و سليمة من الناحية اللغوية، و لكن مفاهيم "خطاب" و "أسطورة" و "بنية" غير مبلورة في الثقافة العربية الإسلامية، لأنها ثقافة تقليدية و لم تستفد من إنجازات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و لذلك يقترح أركون ترجمة العبارة السابقة بـ "القرآن خطاب قصصي البنية" للتخفيف من ردود الفعل التي تثيرها العبارة الأولى.

و يقرب أركون في هذه التعريفات مما اقترحه الكثير من المفكرين العرب المعاصرين لمصطلح الأسطورة. ففي منظور عزيز العظمة الأسطورة هي: "خبر عن بداية ليست سوية الأمور اللاحقة إلا استعادات لها، و ما التاريخ إلا استمرارا نوعيا لها أو تدهورا نوعيا في سويتها بهذا المعنى، قد تكون الأسطورة خرافة و هذا هو الشأن الغالب، و قد يكون لها أساس في الواقع التاريخي و تكمن أسطورية الخبر عن البدء في أن العنصر الخبري فيه يتغلب على تاريخيته، و يضحى بدوره فاعلا للتاريخ مشكلا لسويته"⁽¹⁾.

و تتخذ الأسطورة عند عزيز العظمة تجليات و أشكال عملية متعددة في جميع نواحي الحياة الثقافية و السياسية للجماعة " فهي من جهة دستورها و مرجعها الرمزي، إذ هي عنوان ما هو سوي فيها و الدال على النواقص التي لا نقفها كعدم سوية، و هي من جهة أخرى دليل طقوسها العبادية و احتفالاتها السياسية"⁽²⁾. و حدد فتحي التريكي الفكر الأسطوري بأنه " يحدد غالبا موضوعه في معاني الأصل لأن وظيفتها (الأسطورة) تتحدد أساسا في إعطاء تفسير خيالي لأصل الوجود"⁽³⁾.

(1) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99

(2) المرجع نفسه، ص 99

(3) فتحي التريكي، رشيدة التركي، فلسفة الحدائث، مركز الإنماء القومي، بيروت، عام 1992، ص 17

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

و لعل العنصر المشترك بين هذه التعريفات هو فكرة، الأصل، و البدء، و الخبر عن بداية، هذا البدء الذي يرتد إليه التاريخ، وهذا الأصل الذي يشكل منطلق كل شيء، و ما صور الحياة المختلفة إلا إستعدادات لهذه البدايات و تحيين لهذه الأصول. فالأسطورة هي قصة أو حكاية تختصر الحياة، و لعل ذلك ما يقصده فراس السواح بقوله: "إن الأسطورة هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون و الوجود و حياة الإنسان"⁽³⁾.

و يأتي اهتمام محمد أركون بالأسطورة و الفكر الأسطوري في سياق إعادة الاعتبار لدور الأسطورة بعد تراجع التزعة العلمية و الوضعية التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطورية فالمعرفة الأسطورية رفضت و رميت في ساحة الثقافة الشعبية و الخيال الخرافي، و العقائد التعسفية الاعتبائية، و بقايا الخزعبلات السحرية، ثم جاءت الأنثروبولوجيا الثقافية لكي تعيد الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية"⁽⁴⁾.

فالمعرفة الحديثة تعيد للأسطورة وظائفها النفسية و الاجتماعية و الثقافية، و لا تفصل فعلا نهائيا بين العقلاي و الخيالي فهما عنصران في تفاعل مستمر من أجل توليد معرفتنا بأنفسنا، و توليد وجودنا الفردي و الجماعي.

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

(2) المرجع نفسه، ص 10

(3) فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دراسات في الميثولوجيا و الديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة،

دمشق، ط2، عام 2001، ص 14

(4) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 292

فمن طريق الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية تتم إعادة الاعتبار "إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلاً من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية، و هيمنة مطلقة أصبح يفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، و هكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة، لاعقلانية واحدة، و بطرائق متعددة لمفصلة المعنى"⁽¹⁾.

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

و يميز أركون بصدده تحليله للأسطورة و الفكر الأسطوري بين الأسطورة المثالية (رؤيا أسطورية "mythification" و الأسطورة الخرافية Mythologisation). أما الأسطورة المثالية (القصة) فإنها "تلخص بواسطة التعبير النموذجي و الرائع عن المعنى التصرفات المثالية و الشخصيات الرمزية المقدمة للاستيطان و التقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. و بالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دوراً أساسياً لا يعوض، أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي و الأخلاقي للجماعة، أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود و ترفع من قيمته في آن معاً، إنها تقوي و تغني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص و للجميع"⁽²⁾.

و هذا الأمر لا يخص المجتمعات القديمة دون الحديثة، بل يخص المجتمعات الحديثة أيضاً، لأن كل مجتمع لا يخلو من وظيفة التقديس و الترميز، و هذه الوظيفة تؤمنها له الأسطورة المثالية. و يضاف إليها الأسطورة الخرافية "mythologisation" و تشير إلى "التوسيعات و التحولات و الانحرافات التأويلية و التقنيات التنكيرية التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية المتغيرة"⁽³⁾

(1) المرجع نفسه، ص 294

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 297

(3) المرجع نفسه، ص 287

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

و من الأسطورة الخرافية جاءت في العصر الحديث حسب أركون الإيديولوجية التي أخذت مكان حكايات التأسيس أي حلت الأدلجة محل الأسطورة. كما يميز أركون أيضا بين إنتاج الأفكار Idéation و الإيديولوجيا لأنهما يركزان على الأفكار و ليس على الصور و الرموز، على عقلانية اللغة، و ليس على طاقاتها الإيحائية المجازية و إنتاج الأفكار Idéation "هو الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاما فكريا ما و توسيعها وأغنائها و تجديدها و التحقق من مدى تطابقها مع الواقع" (1).

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

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

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

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 212

(2) المرجع نفسه، ص 213

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

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

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

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

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

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

(2) المرجع نفسه، ص 69

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

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

3- المتخيل:

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

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

"و الخَيْلُ فيه الخير و تحيُّله: ظنُّه و تفرَّسه، و خيَّلَ عليه: شبَّه. و أحال الشيء: اشتبه هذا الأمر لا يخيَّل على أحد: أي لا يشكُّل. و فلان يمضي على المخيَّل أي على ما خيَّلت أي ما شبَّهت: يعني على غرر من غير يقين. المخيَّلة: موضع الخيل و هو الظَّنُّ: كالمظنَّة: و هي السحابة الخليقة بالمطر⁽¹⁾. و عليه فإن منظور يلخص لنا الدلالات التي يشير إليها الجذر "خيل" في الاشتباه، و الظن... الخ.

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

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

2- كاسم مفعول، للدلالة على ما تم تخيله.

3- كاسم، و تعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال.⁽²⁾

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك - ل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، عام 2005، ص 327 - 328.

(2) مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم WW. Fikr Wanakd aljabriabad.

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

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

- 1- إنه ملكة استحضر صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقا.
- 2- إنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبدا في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا و لكن بطريقة جديدة.
- 3- إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم و التصورات و النظريات الجديدة، و إيجاد تجارب عملية في كل مناسبة
- 4- إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح و تجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل⁽²⁾.

و يحضى مفهوم المتخيل في العلوم الإنسانية و الاجتماعية بأهمية كبيرة حيث تتسع مدلولاته و يوظف بخلفيات معرفية مختلفة، كما هو الشأن في الأنثروبولوجيا، و التاريخ، و علم الاجتماع، و علم النفس، و مقارنة الأديان و الاهتمام بالخيال و المتخيل عند أركون يرتبط بهدفين أساسيين: أما الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تظاهراته، و تجلياته المختلفة، و من ثمة تجاوز تبخيسه و الحط منه. فالخيال من الواقع و لا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي و ما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية و على إنتاج رؤية للوجود و الإنسان، و ذلك ما انتهى إليه "جورج دوبي عندما درس المتخيل الاجتماعي " L'imaginaire " Social".

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، ص 14

(2) محمد أركون، الإسلام، السياسة و الأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1،

و الهدف الثاني هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل و الفكر عن الخيال و الصورة، و هي الثنائية التي كرسها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل و سيادته، و استبعدت المخيلة، المخيلة التي وصفها ديكارت بأها "مجنونة المسكن "La folle du Logis"(1).

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

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

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

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

(1) محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ص 26

(2) المرجع نفسه، ص 25

(3) محمد أركون، الإسلام السياسية و الأخلاق، ص 08

الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات) و لكنها معدومة تماما من ساحة الفكر"⁽¹⁾ أي أنهم كرسوا التضاد و ما يترتب عليه من إقصاء متبادل بين اللوغوس و الميتوس، العقل و الخيال، المعنى الظاهري و المعنى الباطني و يميز أركان في المتخيل بين: المتخيل الديني: "Imaginaire religieusc" و يعرفه بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية و حيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية "⁽²⁾ بمعنى أن اللغة الدينية، و يضاف إليها التكرار الشعائري تجعل المتخيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور و تمثل كل الأشياء المحسوسة و الذهنية، فكل شيء بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي و البدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلها و هذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، و ينبغي الإيمان بها"⁽³⁾.

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

التخيل الاجتماعي: "L'imaginaire Social": ينتهي المتخيل الديني في المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية إلى التطابق كليا مع المتخيل الاجتماعي، و هو عبارة "عن تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار القوى و التصورات المهيمنة مع دعائم و جودية متكررة. و هو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 08

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 10

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 10

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 10

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

هذا الدور الفعال للخيال أو المتخيل هو ما يجب على العلوم الإنسانية و الاجتماعية الكشف عليه لبيان مسار المجتمعات، و علاقة المجتمعات بعضها ببعض.

و "المتخيل بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعب ما و تحدد موقفه تجاه الشعب الآخر" (4)، و عليه فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجي للمخيل الديني و الاجتماعي، و الحفر تحت العمليات النفسية و الثقافية و الاجتماعية التي أنتجت باعتراره وعاء من الصور و قوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة و قيما لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها" (5).

(1) المرجع نفسه، ص 11

(2) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 26

(3) محمد أركون، الإسلام السياسية و الأخلاق، ص 11

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

(5) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 29

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

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

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية و اجتماعية، و يكمل دور العقل و لا يمكن فهم الأشياء فهما صحيحا و موضوعيا، دون بيان دوره.

4- المعنى و آثار المعنى:

من بين الأفكار التي يوليها أركون أهمية قصوى في مشروعه التأويلي الحديث للفكر الإسلامي، فكرة المعنى و تمييزه بين المعنى و آثار المعنى يشكل شرطا لإعادة قراءة التراث.

لفظة المعنى: "مشتقة من فعل عني الذي يؤخذ بمثابة أظهر إذ ما نسب إلى الأشياء فيقال مثلا غيث الأرض بالنبات إذا أظهرته و يؤخذ بمثابة أراد و قصد إذا ما نسب للإنسان، فيقال مثلا عني فلان بما قاله كذا، أي أراد و قصده، أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشيء، و معنى الكلمة هو مدلولها، و معنى

(1) المرجع نفسه، ص 138

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 146

الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ما للإنسان من الصفات الحمودة. و نلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن"⁽¹⁾.

أما الألسنيات الحديثة فإنها تفرق بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، و المعنى المجازي أو آثار المعنى و ذلك عكس فقه اللغة (الفيلولوجيا) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة أي أول معنى أتخذته الكلمة في تاريخها. و يقابل التمييز بين المعنى و آثار المعنى، أو المعنى الحرفي و المعنى المجازي في اللغة الفرنسية مصطلح "DENOTATION" و مصطلح "CONNOTATION"، فمصطلح "CONNOTATION" يعني الدلالات الحافة أو المعاني الثانوية " لأن الدلالات الحافة لمصطلح ما هي فقط جزء من معانيه. و التي تظهر كقيم مضافة أو ثانوية أو محيطية"⁽²⁾.

و يشكل هذا التمييز عند أركون المدخل إلى "أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، و كل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية و التي تنتج بدون تمييز المعنى و آثار المعنى"⁽³⁾.

و الأشكلة تعني وضع المعاني على محك النقد و التساؤل. لأن كل نظام فكري ديني أو سياسي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن. كما ينتج أيضا آثار المعنى أي الاستخدامات الايديولوجية المرافقة لكل معنى.

و لما كان كل طرف يعتقد أنه يملك المعنى، « فإن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام و شامل. كل الناس يريدون المعنى و يدعوناه. و كل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. و كذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي و فرضه أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، و بالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي و الأخير"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط 1، عام 1986، ص 764.

⁽²⁾ DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, , dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002, P 131

⁽³⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 22

⁽⁴⁾ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 24

و هذا الشكل من المعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد في كل الديانات و المذاهب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح و الحقيقي.

أما الفكر الحديث الذي ينتسب إليه أركون فإنه "يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية و المواقف العقلية و الاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفويا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطئه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجدير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى"⁽¹⁾.

و بالتالي فلا يوجد المعنى المعطى أو الجاهز أو القبلي، و إنما المعنى ينتج، و في عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد، و لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعى أنه يمتلكه " و كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعا من الايديولوجيا، و نقصد بالايديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو "قيمه" لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير "البحث عن المعنى" أصبح هو نفسه مشبوها: بمعنى أصبح يعتبر كايديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية و الميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها"⁽²⁾.

و لهذا السبب يفضل أركون استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "البحث عن المعنى" فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاستخدامات الايديولوجية و لذلك فإن "مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية و خاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا و هي مشكلة ما سميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة " Le Système de Connotation " لا يحق لأحد و خاصة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في "فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة" أقول لا يحق

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 54

(2) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 24

له أن يفعل ذلك إذا لم يحط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم "منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية"⁽¹⁾.

و يلاحظ أركون أن النص القرآني لم يدرس من منظور الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية فلا "توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة و مفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم. أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تحميله. و هذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها و بحسب المعنى القاموسي و لا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن و من المعلوم أن الناقد الكندي نورثوب فراي N. FRYE كان قد درسها بالنسبة للتوراة و الأناجيل باعتبارها تمثل الرمز الكبير"⁽²⁾. و من أشهر كتبه في هذا المجال:

"الرمز الكبير: الكتاب المقدس و

" Le grand Code. La bible et la Littérature الأدب

"الكلام الأعلى: الكتاب المقدس و الأدب

"La Parole Souveraine. La Bible et la Littérature

و بالنسبة لأركون فإن الألسنيات الحديثة و حدها تمكنا من توضيح الكيفية التي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس، و طريقة تركيبه للمعنى، بطريقة جعله يتعالى على كل المشروطيات اللغوية و التاريخية و السياسية، خاصة و أنه يمثل المعنى الموثوق المتحذر في التجربة الوجودية للإنسان المؤمن.

فيفضل الألسنيات و النقد الأدبي أصبحنا حسب محمد أركون قادرين "على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، و بين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء، فقد يفهم القراء إيجاءات و أشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف و لم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضا و قد نشأت في ألمانيا مدرسة

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 09

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 32

كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس) و يمكن أن نطبق منهجيتها أيضا على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية و عندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط و كيف تفهمها"⁽¹⁾.

و تحيلنا هذه المنهجية النقدية إلى التمييز بين نوعين من النقد، و هما: نقد النص من جهة المؤلف و نقد النص من جهة المتلقي، فهناك "نقد النص من جهة مؤلفه و معناه اللغوي و الحرفي الملاصق و نقد النص من جهة متلقيه و قرائه - ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيلات الفردية و الجماعية و هذه المخيلات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور و محاكمتهم للأشياء، ثم في تصرفاتهم و سلوكهم"⁽²⁾.

و هكذا يحصل التمفصل بين آثار المعنى أي فهم الناس للنصوص عبر خيالهم و المعنى الصحيح و الاعتبار المعنى الوحيد للنص و بين الأيديولوجيات التي تتحكم بالناس، فكل "الفاعلين الاجتماعيين سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى بل و ينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي الأولي للنص الأعظم: أي المعنى المتره و المتعالي و المقدس الذي لا يمس و المؤسس لكل ما تلاه حتى أبدا الأبدان"⁽³⁾.

و لذلك يجب التمييز بين آثار المعنى و هي مجموع الاستخدامات الفئوية و التطبيقية و السياسية و الاجتماعية للمعنى و المعنى. فالقرآن قدم معنى ما، و لكن هذا المعنى تعرض للاستعمالات الإيديولوجية، من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل جماعة أو مذهب أول القرآن بطريقة خاصة، و القرآن يتحمل عدة تأويلات، أي أن فهم القرآن لم يكن واحدا على مر العصور فكل جيل يكتشف فيه شيئا جديدا، لأنه يقرؤه على ضوء تجربته و إمكانيات عصره العلمية و الثقافية، و القرآن مثله مثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة و الإنجيل حسب أركون أي أنه "ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد و المعاني

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 26

(2) المرجع نفسه، ص 26

(3) المرجع نفسه، ص 30

الفوارة و الغزيرة: كالتوراة و الأناجيل و النصوص المؤسسة للبوذية أو الهندية، و كل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة و قد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل"⁽¹⁾.

أي أن النصوص التأسيسية هي نصوص قابلة لأنواع شتى من الإسقاطات و الترجمات و يلخص أركون نظريته في المعنى بقوله: "أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين- أو من إتباع الأحزاب و الأيديولوجيات السياسية- يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته و مداركه و ظروف عصره"⁽²⁾ و عليه لا يوجد معنى أولي و أصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة و كل المشروعات و الحقائق، عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم و حدهم يعرفون النصوص التأسيسية، و قادرون على تأويلها تأويلا صحيحا و إدراك معناها الحقيقي، "و لكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولون معنى الوحي و يجمدونه في حين أنه فوّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة بالذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة و المؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد"⁽³⁾.

و بالجملة فإن كل تأويل جديد للفكر الإسلامي المعاصر عليه أن يأخذ بدور الخيال و المجاز، و الأسطورة بالشكل الذي حدده أركون كما يجب أن يميز دائما بين المعنى و آثار المعنى. لأن هذه المفاهيم بمعانيها الجديدة في العلوم الإنسانية و الاجتماعية هي آليات في التأويل.

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأويل، ص 36

⁽²⁾ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 28

⁽³⁾ م، ن، ص 29

الباب الثاني: الأبعاد الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون

تمهيد:

الفصل الأول: أنسنة النص

الفصل الثاني: أنسنة العقل

الفصل الثالث: أنسنة السياسي

الفصل الرابع: أنسنة التاريخ

تمهيد:

إن مشروع الأنسنة عند أركون مشروع كلي شامل، يلمس كل جوانب حياة الإنسان المختلفة أي أنه ليس مشروعاً جزئياً يركز على بعد و يهمل بعداً آخر. و أبعاد الأنسنة الفلسفية هي الأبعاد التي ترتبت عن انبثاق مفهوم جديد للإنسان، يجعل من الإنسان هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه، أي أن الإنسان هو المركز و هو المرجع، و هو المنتج للحقيقة، أي أن الأنسنة تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستلاب و التبعية في علاقتها بذاتها، و في علاقتها بأبناء جنسها و في علاقتها بالعالم بشكل عام. و ذلك لن يتحقق إلا بالقطع مع كل أشكال المقدس، أو إعادة تأويله بما يجعله إنتاجاً بشرياً فالأنسنة في جوهرها هي الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان و فيها لم يعد يوجد مثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان، و المقدس الذي تسعى الأنسنة إلى إحداث القطيعة معه و فك الارتباط به، قد يكون مقدساً دينياً، و قد يكون مقدساً سياسياً و قد يكون مقدساً معرفياً، و قد يكون مقدساً تاريخياً.

أما بالنسبة لفك الارتباط بالمقدس الديني، فمعناه حسب أركون هو الفصل و التمييز بين كلام الله المطلق اللاهوائي، و هو الكلام الذي ليس بمقدور البشر إدراكه، و الكلام المصاغ في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية بالنسبة للإسلام و القرآن الكريم. أي أنه يجب التمييز بين النص في بعده المتعالي و النص متحققاً في التاريخ، أي في لغة معينة و ثقافة معينة، لأنه لا يمكن أن نفصل اللغة عن مضامينها الثقافية و الاجتماعية و الرمزية، النظرية و العملية، لأن هذه المضامين هي التي تضمن تداولها بين الناس، لأنها إذا لم تصبح من مكونات رؤية الوجود و إدراك العالم تنعدم وظيفتها.

و في هذا السياق نجد أركون يميز في خطابه حول النص بين الشفهي و النص المكتوب، بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي، و بين مجتمعات الكتاب المقدس و مجتمعات الكتاب العادي.. الخ و بهذا الفصل يتحقق البعد الأول من الأبعاد

الفلسفة للأنسنة و هو: أنسنة النص و ذلك بتفسيره و فهمه فهما عقليا من خلال معطيات العصر.. أما أنسنة التاريخ فمعناها هو رد التاريخ إلى طبيعته أي إلى تاريخيته و أحداثه، فالتاريخ هو جملة الأحداث و التحولات التي تعترى الإنسان و يكون الإنسان علتها و الفاعل فيها، بمعنى أنه لا توجد قوى خفية توجه العالم، و لا توجد خطط أولية تحكم سير التاريخ، يمكن تفسيره على ضوءها، فالتاريخ الحديث لا تحكمه الأطروحة المسيحية حول التاريخ التي تجعل بدايته مولد المسيح و صلبه، و نهايته تتم بعودة المسيح، كما أن التاريخ لا يرتبط بزول الوحي في القرن السابع الميلادي، و يصطنع أركان اجتهادات مدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ و مقاربات علم النفس التاريخي، لكي يخلص التاريخ من التفسير الخطي و هو التفسير الجوهري الذي يفترض وجود جواهر أو حقائق تخترق كل العصور و الأزمنة، تؤثر فيها و توجهها و لا تتأثر بأحداثها.

أما أنسنة السياسي فمعناها هو فك الارتباط بين البشري و المقدس، أو بين السلطة و السيادة العليا في أشكال التنظيم البشري المختلفة، و رد الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنسان هو الحاكم و هو المحكوم، أي هو الذي يحكم و يسير و ينظم و لا يوجد طرف آخر، أي التوقف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، و التعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها و استخراج القواعد العامة التي تحكم الفعل السياسي، و لتحقيق ذلك يميز أركون بين السلطة و السيادة العليا، و يوضح أن منطق السلطة يختلف عن منطق السيادة العليا لأن السلطة تقوم على الإكراه و القسر في حين أن السيادة العليا تقوم على الرضا. و يتابع علاقة السلطة بالسيادة العليا في الفكر السياسي الإسلامي، حيث تقوم السيادة العليا أو المشروعية على ثلاثة ذرى ترتب هرميا كالاتي:

1- القرآن بصفته مصدرا للسيادة العليا الإلهية.

2- السنة و السيادة العليا للنبي (ص).

3- الإجماع و القياس و الاستحسان، و هي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا و احترامها.

و يلاحظ أنه في بداية الدعوة الإسلامية كانت السيادة العليا هي التي تتحكم في السلطة، و لكن سرعان ما انقلبت الأمور و أصبحت السلطة هي التي تتحكم في السيادة العليا، بل و تستخدمها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وهذا أدى إلى نزع القداسة عن المجال السياسي و اعتبر مجالا دنيويا، أي أن السلطة السياسية لم تعد تستند إلى أي مشروعية متعالية.

أما أنسنة العقل عند أركون فمعناها رفض وجود أصل إلهي للعقل، و أن العقل البشري لا يستند على أية حقيقة مطلقة أو متعالية، و لا يعتمد على أية مرجعية مقدسة، فالعقل هو جملة تحولاته، وهو نتاج مشروطياته الثقافية و السياسية، فالعقل يرتبط بالثقافة التي يوجد فيها، أي أن العقل ظاهرة بشرية، و بالتالي فإنه نسبي و متغير، فأنسنة العقل تعني القطع معه كمفهوم لاهوتي، وهذا ما فعله أركون في دراسته للعقل الإسلامي الأصولي و خاصة عند الشافعي، فعمل على كشف تاريخيته بالرغم أنه يغطي على هذه التاريخية عندما يستند إلى النصوص الدينية، و يحاول تأصيل نفسه في النص المقدس. و الأمر نفسه بالنسبة لعقل التنوير الغربي الذي أصبح حسب أركون سجين مقولات و تصورات تقدم على أساس أنها الحقيقة الكلية و النهائية، و لذلك المطلوب حسب تجاوز العقل الأصولي و العقل التنويري، و الاستعاضة عنهما بالعقل الاستطلاعي أو المنبثق.

و ما نخلص إليه أن الأنسنة بهذه الأبعاد الفلسفية، هي جوهر الحداثة لتماهيها معها فأنسنة النص هي التعاطي معه كنص تاريخي، أي كنص متجسد في لغة بشرية و يعكس التصورات و المفاهيم التي تتضمنها تلك اللغة، و أنسنة العقل هي إعطاء الدور الأساسي في المعرفة للعقل على حساب الوحي، و اعتباره السلطة العليا، أي لا توجد سلطة على العقل إلا العقل، أما أنسنة السياسي فهي تعني العلمانية بمعنى أن خير الإنسان يتحقق عندما يسير نفسه بنفسه عن طريق الاقتراع العام أما أنسنة التاريخ فهي رفض أي تصور مسبق لسير التاريخ لأن التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان الحرة و السيدة.

و هكذا فالأنسنة هي القيم الأساسية للحداثة، و أبعادها الفلسفية تؤكد ذلك.

الفصل الأول: أنسنة النص

إن تعامل أركان مع النص القرآني، و هو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية، يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته، و الكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، و تاريخ تكوينه، و مراحل تشكله و استقراره على الصورة التي هو عليها اليوم.

و يقترح أركان استراتيجيات معرفية و تاريخية لتفكيك آليات التقديس و التعالي، فأنسنة النص تقوم على فلسفة محايدة تعارض فلسفة التعالي و المفارقة، و تقطع مع كل فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان.

و ذلك يقتضي إعادة فحص الكثير من المفاهيم من مثل: أم الكتاب، الوحي، الخطاب القرآني، القرآن النص، المصحف، الخطاب النبوي... الخ.

و يمكننا أن نحدد في هذا السياق ثلاثة مفاهيم كبرى عند أركان تكشف عن إستراتيجيته في تجذير النص في التاريخية و هي: مجتمعات الكتاب/ الكتاب، الشفهي/المكتوب، الحدث القرآني/ الحدث الإسلامي.

فهذه المفاهيم حسب أركان تبين كيف ثم خلع طابع التقديس و المفارقة و التجريد و التعالي على الكثير من التصورات و المعاني التي هي ممارسات بشرية، إنسانية محايدة.

و في هذا السياق يميز محمد أركان بين مستويين من كلام الله و هما:

1- الكلام المطلق و الكلام النسبي:

أي مستوى كلام الله في كليته و نهائيته، و مستوى كلام الله الموحى إلى البشر بواسطة الأنبياء و الرسل. " فكلام الله لا ينفذ و لا يمكن استفادته، و نحن لا نعرفه بكليته، فأنواع الوحي التي أوحيت بالتالي إلى موسى و أنبياء التوراة، ثم عيسى، و أخيرا إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه، و نظرية "الكتاب السماوي" التي نجعلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابا آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أم الكتاب). و بهذا المعنى نجد أن القرآن يتحدث عن "اللوح

المحفوظ" و هو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي على كلية كلام الله الموجود فقط في السماوات فمهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجليا أرضيا لكلام الله المحفوظ ذاك"(1).

و بهذا المعنى فإن القرآن هو تجلي جزئي أرضي، وبشري ثم من خلال الرسول -ص- لأنه تجسد في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي، و توجه إلى عقول بشرية و ارتبط نزوله بحوادث اجتماعية و اقتصادية في شبه الجزيرة العربية، و نجد حسب أركون أن " القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب و على وجود وحى منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي و المرئي، و الممكن التعبير عنه لغويا و الممكن قراءته و هو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله"(2).

أي أن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام الله اللانهائي. و نلاحظ أن أصول هذه الفكرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، فلما كان الكلام صفة من صفات الفعل، لا من صفات الذات وفق تصور المعتزلة، لأن صفات الفعل تتعلق بوجود العالم، معنى ذلك أن كلام الله حادث و ليس قديما. و بالتالي فإن القرآن مخلوق.

و القول "بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام و إنما يعني إدخال بعد الثقافة و اللغة في طرح المشكلة و هما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعني إدخالهما أو أحدهما بعين الاعتبار في ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها، وذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل و مساهمته في جهد الاستملاك هنا"(3). أي أن القرآن له بعده الإلهي المفارق، كما له بعده البشري الطبيعي بتاريخيته و نسبيته، و كل تفكير متجدد في الوحي، لا يفصل بين هذين البعدين و لا يقصي أحدهما، فكلام الله معنيان و هما: "الصفة الإلهية المتعالية التي لا يمكن حصرها في لغة بشرية من دون الوقوع في

(1) محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 83.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22

(3) محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 61

التجسيم من ناحية، و الرسالة النبوية التي مصدرها الله و لكنها مؤطرة في الزمان و المكان فيبلغها إنسان له كامل شروط الإنسانية، يفكر و يشعر و يتخيل، و يأمل و ييأس⁽¹⁾.

و هذا الأمر يؤكده نصر حامد أبو زيد عندما يقول: "إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكمة بقوانين ثابتة، و المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنست منذ تجسدت في التاريخ و اللغة و توجهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معين"⁽²⁾.

هكذا يتفق أركون مع عبد المجيد الشرفي و نصر حامد أبو زيد و غيرهم من الباحثين العرب الذين دشّنوا قراءات حدثية في الفكر الإسلامي، على ضرورة إدراج اللغة، أي لغة الوحي و الثقافة، أي التصورات الثقافية التي يتضمنها، و التاريخ في كل محاولة لفهمه و موضعه في سياقه التاريخي و البشري.

فالنصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية و اللغوية التي تشكلت في إطارها "و المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان و المكان التاريخي و الاجتماعي، و ما هو خارج اللغة و سابق عليها - أي الكلام الإلهي في إطلاقيته - لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية و لا الإجرائية لإخضاعه للدرس"⁽³⁾.

بمعنى أن الكلام الإلهي المقدس يصبح في متناولنا عندما يتموضع في لغة بشرية بداية من اللحظة التي نطق فيها النبي محمد - ص - بالوحي. لأن "المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ و المقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، و الوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، و الوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام و بحسب طريقتهم في إنتاج المعنى و استعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذن خطاب عربي،

⁽¹⁾ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، عام 2001، ص39

⁽²⁾ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 119.

⁽³⁾ نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 92.

فضلا عن أن حيثياته أو بالأحرى إحدائياته، أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث و ممارسات تقع في هنا و الآن، و إلى ذوات مشدودة إلى الزمان و المكان، و من هنا أناسية الوحي و زمنيته⁽¹⁾.

و واضح مما سبق أن أنسنة الوحي تعني الوعي العلمي و التاريخي بالنصوص الدينية، فالذي يهم أركون ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته أي في كليته و لا نهائيته، و إنما الخطاب القرآني المتزل وفق حركة عمودية و المتجسد في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك.

أي أن أركون دنيوي في فهمه للوحي و غرضه هو نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي و الخطاب النبوي ككل، من خلال تعرية آليات التقديس و التعالي.

فدراسة الوحي دراسة علمية تعني مقارنته بصفته تركيبية لغوية و اجتماعية مؤطرة من طرف جماعات و عصبية تاريخية، "فما كان قد قبل و علم و فسر و عيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية و المسيحية و الإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبية اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة و الإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"⁽²⁾ و ذلك هو معنى دراسة الوحي في تجليه البشري و الأرضي.

و لا نجد صعوبة في التأكيد أن هذا المنحى في قراءة المقدس هو استمرار لنظرية المعتزلة في التراث العربي الإسلامي، التي تقول بخلق القرآن، و هي بذلك تعارض نظرية أهل الحديث عن الكلام الإلهي، أي نظرية أن كلام الله قديم غير مخلوق، باعتبار أن صفات الله و أسمائه بما فيها الكلام لا يمكن أن تكون مغايرة لله أي مخلوقة، بل هي قديمة.

و بالتالي فإن الخلاف يدور حول علاقة الوحي بالتاريخ، فالقائلون بقدم القرآن يعتقدون أن لا صلة لكلام الله بالجال الزمني و التاريخي، في حين أن المعتزلة القائلة بخلق القرآن ترى أن الوحي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال التاريخ أي الجال الزمني.

(1) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 1995، ص 77.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21.

و هذا ما يقول به أركون و يؤسس له بالاعتماد على ما حققته العلوم الإنسانية و الاجتماعية من طفرات معرفية في حقول مختلفة.

2- مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي:

في سبيل تحقيق ما يسميه أركون الزحزحة المنهجية و الإبستمولوجية للفكر الديني و الوحي من الأرضية اللاهوتية التقليدية إلى آفاق البحث الحر عن المعنى. يقترح التمييز بين مفهومين و هما: مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب. و مصطلح أم الكتاب (أهل الكتاب) مصطلح ذو بعد تيولوجي، يجل مكانه أركون مصطلح " مجتمعات الكتاب " أو "الكتاب العادي" The Notion of Revelation : from. AHLAL- KITAB To The Societies of The Book و الهدف من ذلك عند أركون هو " تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) نقصد بهذه الكلمة الأخيرة ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد و نتداوله بين أيدينا للمطالعة، و من المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة بنظام الدولة، و إما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها"⁽¹⁾.

و هذا الفصل غير ممكن لأننا لا يمكن أن نعود للكتاب بالمفهوم اللاهوتي (أم الكتاب) إلا باستعمال واسطة الكتاب المادي المحسوس. و كل الأديان حسب أركون "مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس و العادي للكلمة من أجل نشر نظرياتها الثلاثة عن الوحي فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون و لما انتشر لكن علم اللاهوت الذي انتشر في أحضان الطوائف الثلاث المفسرة لكلام الله قد اسقط شحنات التقديس العالية جدا على الكتاب المادي المحسوس ، أي المتداول بين البشر، و بالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب، إلى الكتاب ذاته عن طريق الإسقاط و بواسطة العمل التأويلي للثيولوجيين"⁽²⁾.

(1) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 57

(2) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 21

أما الهدف الثاني من استخدام مصطلح الكتاب المقدس / الكتاب العادي فيتمثل في "استكشاف الجوانب اللغوية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية لتلك الظاهرة الشمولية المتمثلة في الكتاب المقدس الذي جرى التسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة"⁽¹⁾.

و استكشاف هذه الجوانب يعني إعادة الكتاب إلى مشروطيته التاريخية و الثقافية و نزع غلافات التمويه و التنكير و الرؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب و الانتقال من المتعالي إلى المجال البشري، بعد أن كان العمل مركزا على عمليات التعالي و التصعيد التي يمارسها العلماء من رجال الدين، الذين يشكلون طبقة المتعلمين التي تشرف على تسيير شؤون المقدس أو الرأسمال الرمزي، و "المقصود بتسيير أمور العبادات و الطقوس الشعائرية و خلع رداء التقديس على السلطات السياسية أو نزعها عنها بحسب الحالة"⁽²⁾.

فالكتاب السماوي، هو النموذج المثالي للكتاب و يحتوي على كلية كلام الله السرية و المعلنة و التي لا يمكن التوصل إليها، أما الكتاب العادي فهو الكتاب المنسوخ الأرضي المتجسد في التاريخ.

و هذا الالتباس يحرص عبد المجيد الشرفي على توضيحه فيقول: " يذهب في ظن العديد من الناس إلى أن المقصود به - أي الكتاب - هو المعنى الشائع لما رسم بالخط على الصخر أو العظم أو الرق أو الكاغد و نحو ذلك من المرتكزات المادية. و لكن القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدث عن الكتاب مطلقا، أو عن الكتاب المسطور و كتاب الله و أم الكتاب، و الكتاب الذي انزل على محمد أو على غيره من الأنبياء و الرسل و عن الكتب القيمة التي في الصحف المطهرة يتلوها الرسول، و عن أهل الكتاب. في هذه الاستعمالات كلها ليس المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمسه و ينسخه و يفتحه في صفحة ما و يغلقه و يضعه في خزانة أو على رف، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر يحثهم فيه على البر بكل وجوهه و يرشدهم إلى ما

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82

(2) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 58

فيه خير حياتهم و معادهم و لا أدل على ذلك من أن الوحي يستعمل هذا المصطلح والنبى لما يتلق كله " (1).

و حتى يميز أركون بين الكتاب بالمفهوم الشائع عن الكتاب المقدس، يعطى مثلا على ذلك في كيفية تشكل الأناجيل في المسيحية، و هي الكيفية التي ظهر من خلالها التمثيل الوظيفي بين الكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) و بين الكتاب (بالمعنى المقدس للكلمة)، فمن " المعروف أن كتبة الأناجيل قد اختاروا الإغريقية كلغة كتابة بدلا من الآرامية، على الرغم من أن هذه الأخيرة هي لغة المسيح فلماذا؟ لان الإغريقية كانت أقوى ثقافيا و أكثر انتشارا لأن لغة المسيح الناصري كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لا يمكن مقارنة رأسمالها من حيث عدد الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية آنذاك" (2).

و هذا الأمر بالنسبة لأركون " برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي و تأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس، فقد تخلى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة و بشكل كامل عن الصيغة الأولية للرسالة المبلغة في الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى و أوسع" (3).

و يفسر ذلك أركون بأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا يبحثون عن أكبر قدر من الفعالية لنشر الدين المسيحي، و اللغة الإغريقية أكثر تحقيا و ملائمة مع هذه الغاية و لذلك اعتمدها بدل الآرامية، بالرغم من أنهم ضحوا بالعبارات الشفهية الأولية للمسيح عليه السلام و إلى الأبد، و يضاف إلى ذلك كون المسيحية ليست دين كتاب و إنما هي دين يسوع المسيح، أي أن كلام الله الموحى تجسد في يسوع، و ذلك عكس الإسلام الذي هو دين كتاب، ففي المسيحية " صارت كلمة الله إنسانا كي يصير الإنسان إله، و جاء يسوع ليخلص العالم من خطاياها، و آياته إحياء الموتى و شفاء المرضى، ما بين الله و الإنسان يسوع المخلص...

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 53

(2) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 58

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 81

و في الإسلام ما بين الله و الإنسان الكلمة، وصارت كلمة الله قرآنا يوحى، و هو آية محمد الوحيدة و الفريدة تحدى بها العرب"⁽¹⁾.

كما يفسر أركون العلاقة بين أم الكتاب / و الكتاب العادي، تفسيراً انثربولوجياً ثقافياً من خلال استدعاء فكرة الصراع بين العقل الشفهي و العقل الكتابي، فالعقل الكتابي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته و تحدياته و تقسيماته و نظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظيفي الشغال و الفعال بين أربع قوى، و ينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على كل الساحة الاجتماعية (أي على كل المجتمع). و هذه القوى هي: الدولة و الكتابة و الثقافة العالمة (أي الثقافة الفصحى لمن يعرفون القراءة و الكتابة)⁽²⁾ و الارثوذكسية الدينية"⁽³⁾.

و هذا التحالف بين هذه القوى الأربع هو الذي يحقق الانتقال من مرحلة الكتاب بالمعنى الثيولوجي إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة (المصحف).

أي أن هذه القوى هي التي تجعل الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة ينتقل إلى مرحلة المدونة أو الكتاب بالمعنى العادي. أي أن المدونة الرسمية المغلقة تصبح عبارة عن كتاب مادي منتج عن طريق تقنيات الحضارة. و لكنه على الرغم من ذلك يبقى على مستوى القداسة المثبتة و المحمية من قبل سلطة ذات جوهر سياسي.

و "هكذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادي و التسامي به إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التنكير و التقييع عندما تؤكد أننا نستطيع أن ننتقل من الأناجيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسد في المسيح، أو أن المصحف، أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية هو من نوع الطابع اللا مخلوق للقرآن بصفته كلام الله"⁽³⁾.

و من ثمة حسب أركون فإن مفهوم مجتمعات أم الكتاب / الكتاب تستدعي بعدين للتراث و هما: "أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية و الممارسات العلمية

⁽¹⁾ عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، الانتشار العربي، بيروت، لندن، ط1، عام 1998، ص69

⁽²⁾ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص59.

⁽³⁾ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص82.

التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي و يمارس دوره فيه، و ثانيا سوسولوجيا التلقي أو الاستقبال: أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الأثنية المختلفة للتراث"⁽¹⁾.

و ينتهي بعد ذلك أركون إلى تحديد مراحل ما يسميه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي حيث يلخصها في أربع مراحل و أنماط للنقل و هي:
"1- حدث تدشيني: تورا، أناجيل، قرآن B تاريخ أرضي B تاريخ النجاة في الدار الآخرة.

2- الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي B التابعون B الأمة المفسرة B التوليد الخيالي للتراث الحي B الذاكرة الجماعية الحية.

3- المدونات المكتوبة و النقل الشفهي للتراث الحي.

4- قراءات مفسرة و صراع التفاسير في ما بينها"⁽²⁾.

و لكن يوجد من الباحثين العرب الذين يعيرون على أركون قوله أنه هو الذي اخترع هذا المصطلح الغامض و المعقد: أم الكتاب / الكتاب ففي كتابه: "الإسلام، أوروبا، الغرب" يقول: "و كنت أنا الذي اخترعته شخصيا و بلورته بشكل أولي و بدائي"⁽³⁾ و يعلق على ذلك جورج طرابيشي قائلا: "و المصطلح باستعماله هذا، غامض بالفعل، و ربما كان المقصود به التمييز بين "القرآن" و "المصحف" أو بين "الكتاب LE LIVRE (بالبنط الكبير)" و "الكتاب Le livre (بالبنط الصغير)". و لكن أيا يكن المقصود، فإن مصطلح "أم الكتاب غير سديد هنا، و ليس لأحد أن يخترعه لأنه بالأساس مصطلح قرآني"⁽⁴⁾.

3- من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب:

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 37

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 91.

(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 20.

(4) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لندن، ط 1، عام

2000، ص 45.

من بين المهام المعرفية و التاريخية التي تحمل محمد أركون مسؤولية التصدي لها، و تحليلها مهمة النقد التاريخي للنص القرآني، و يقصد بذلك انجاز دراسات نقدية لتاريخ القرآن، في جميع مراحلها، لأن حراس الأرثوذكسية في نظره أخرجوا قصة القرآن إخراجاً لا تاريخياً، أي نزعوا الصفة التاريخية عن زمن الوحي، و زمن الجمع، و زمن التدوين، و تثبيت المصحف.

يبدأ أركون تحريه لهذه المسألة من البحث في معنى كلمة قرآن و هي: "في العربية، مصدرها قرأ، و في القرآن ذاته نجد أن جذر المادة اللغوية قرأ يدل على معنى التلاوة، لأنه لا يوجد نص مكتوب أثناء تلاوته أول مرة من قبل محمد"⁽¹⁾. و هذا معناه أن الخطاب المسموع تاريخياً سابق على النص، و أن النبي - ص - مطالب بتلاوة و التلطف بالآيات التي سمعها و الفكرة الأساسية هنا " تكمن في القراءة المتطابقة مع الخطاب المسموع، لا المقروء"⁽²⁾ حيث توجد آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يلتزم النبي عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها من جبريل عليه السلام، حيث جاء في القرآن الكريم في سورة القيامة قوله تعالى: "لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه و قرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه" الآيات 16، 17، 18 و 19.

إن لفظ القرآن "لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص و دون بين دفتين. فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي و لم يأمر به"⁽³⁾.

أي أن الإسلام حسب أركون كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي أي منطوقات شفوية "سمعت و حفظت عن ظهر قلب. من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه و رأوه، و في كل الأحوال، و أيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب كما و حصل تثبيت بواسطة الكتابة

¹⁾ MOHAMMED ARKOUN, Penser l'Islam Aujourd'hui, Op. Cit. P : 89

²⁾ IBID, P : 89

³⁾ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 49

للمرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي⁽¹⁾ فما معنى الحالة الشفهية و الحالة المكتوبة للمرسالة؟ و كيف حصل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ و ما هو الفرق بين الخطاب و النص؟ و ماذا ترتب على ذلك من نتائج؟

هذه الأسئلة و غيرها شغلت أركون كثيرا و وضع لها الكثير من الإجابات التي تتناغم مع مشروعه في نقد العقل الإسلامي. ففي إطار تحليل أركون لإشكالية تاريخ النص القرآني، أي المصحف، يعمل على تجاوز الرواية التقليدية للتراث الإسلامي، و يثير الكثير من الشكوك حول تلك الروايات دون أن يقدم قصة أخرى، و يذكر كيف أن هذه الإشكالية قد تم تجاوزها بالنسبة للتوراة و الإنجيل. و ذلك بسبب النقد الفيلولوجي اللغوي للنصوص المقدسة اليهودية و المسيحية.

و يذكر بأعمال الكثير من المستشرقين أمثال: الألماني نيوفيل نولدكه و NOLDEKE صاحب كتاب "تاريخ القرآن" الذي طبع سنة 1860، و أعمال شـوالي (1909) و بيرغسترايسر G. BERGSTRAUSSER و بريـتزل O. PRETZL في كتابهما: "جمع القرآن" و "تاريخ النص القرآني" و أعمال ريجيس بلاشير R. BLACHERE... الخ.

و يتأسف أركون على كون أعمال المستشرقين و خاصة أعمال المدرسة الفيلولوجية الألمانية مازالت متجاهلة و لا يلتفت إليها الباحثون المسلمون بالرغم من أنها في نظره ستؤدي إلى إعادة كتابة تاريخ المصحف كتابة علمية تاريخية. و يوعز ذلك لسببين اثنين أحدهما سياسي و الآخر نفسي.

أما السياسي فهو أن: "القرآن يلعب بالنسبة للدولة الجديدة دور المشروعية الملحة. لغياب الآليات الديمقراطية عنها تماما"⁽²⁾ أي أن الدولة الحديثة تستعمل القرآن و الدين بشكل عام لإضفاء المشروعية على ممارساتها غير الديمقراطية و غير العادلة في العالم الإسلامي أما السبب النفسي فهو أن "الوعي الإسلامي قد استبطن و أدمج —

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 77

(2) MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam aujourd'hui, Op. Cit. P 96.

مند فشل مدرسة المعتزلة بخصوص القرآن (المصحف) المخلوق الاعتقاد اليقيني بأن كل الصفحات الموجودة في المصحف تتضمن كلام الله بالذات، و هم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب و الخطاب القرآني أو القرآن المقروء⁽¹⁾.

و إستراتيجية أركون تقوم على تجاوز كل العوائق السياسية و النفسية التي تعيق إعادة كتابة تاريخ المصحف، من خلال رفع الدولة يدها عن القرآن، و إعادة فهم القرآن على أنه مخلوق أو حادث.

و يبدأ أركون أولاً بالتمييز بين ما يسميه الخطاب الشفهي، و النص المكتوب، أما الخطاب الشفهي فهو العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها النبي طيلة 20 عاماً، في ظروف زمنية و مكانية و هذه العبارات رافقت الفاعلية التاريخية للنبي محمد -ص- المتنوعة و الخصبة، لأنه يتمتع بعدة صفات فهو: "رجل دين و إنسان يجب التأمل و التفكير، و لكنه رجل ممارسة و نضال منحرف في قضايا التاريخ الديني المحسوس"⁽²⁾.

و يهم محمد أركون لفت الانتباه إلى "المشروطة اللغوية و الثقافية و الاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أولاً تلفظ به متكلم ما، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربي القرشي في مكة"⁽³⁾. أي أن أركون يركز على كل الأبعاد اللغوية و السوسولوجية و النفسية و الانثربولوجية لهذا الخطاب، لأن ذلك يساعد في فهم المنشأ التاريخي و التولوجي للتعاليم الدينية و يبرز وظائفها الإيديولوجية و النفسية.

و هذه المرحلة أي مرحلة الخطاب الشفهي انتهت بوفاة أصحابها أي الرسول -ص- و الصحابة الذين كانوا من حوله و سمعوا منه مباشرة، و لذلك نحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة الحالة الأولية و الأصلية و الطازجة للخطاب الشفهي إلا عبر المرور بمرحلة النص المكتوب أي المصحف. و بلغة أركون المدونة الرسمية النصية المغلقة، و هذه المرحلة تطرح الكثير من الإشكاليات، لأن "

¹⁾IBID, P 96.

²⁾ محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 46

³⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 186

انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، و هو أول حدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي"⁽¹⁾.

حيث يشكك أركون في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية (المصحف) فهو "لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف و الانتخاب و التلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون و إنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك و نحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلقت كمصحف ابن مسعود مثلا، و ذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة و المشروعية"⁽²⁾.

و هذا الأمر تثبته الألسنيات الحديثة في تصور أركون، حيث يقول أن من أهم المكتسبات " ذلك التميز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي و النص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"⁽³⁾.

وما يترتب عن ذلك هو أن " المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الأرثوذكسي، و لا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول"⁽⁴⁾.

و من ثمة فإن أركون يسلم بحصول الكثير من التنكر و التفتيح، وعمليات الحذف و الانتخاب و التحوير و التقديم و التأخير، مما يجعل إمكانية المطابقة بين الخطاب الشفهي و النص المكتوب أمر غير ممكن.

كما يطرح أركون إشكالية الانتقال هذه من زاوية " تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي و التاريخي للخطاب الشفهي، و التميز بينهما و بين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، و هذا شيء يعرفه علماء الألسنيات

⁽¹⁾ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، ص 118.

⁽²⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

⁽³⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 53

⁽⁴⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 189

بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة⁽¹⁾.

و يقصد أركون بظروف الخطاب مجمل الظروف و الحيات و الملابس التي جرى فيها الفعل الكلامي الصادر عن النبي -ص- و الموجه لمستمعيه المؤمنين به و الراضين له، فما عدا معاصري الرسول -ص- لم يعيش المؤمنون الظروف الخاصة للخطاب، أي الظروف الدقيقة الحافة به، أي الأوضاع الخاصة بكل آية أو مجموعة من الآيات أو سورة من السور صحيح أن في علوم القرآن ما يعرف "بأسباب النزول" و لكن هذه الأسباب لم يحتف بها الصحابة بما أنهم عايشوها، بل إن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، و لم تدون جزئيا فقط إلا في فترة متأخرة، بعد جيلين أو ثلاثة أجيال على أدنى تقدير، و من الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع و الاضطراب⁽²⁾.

و نفس الأمر بالنسبة لتثبيت الخطاب الشفهي في نص مكتوب ذلك "أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف و لا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرشح بعد أن انتصر من انتصر و انهزم من انهزم و التراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر و يحذف بقية الروايات الأخرى، و يمكن القول بأن تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حول النص القرآني يعود إلى لحظة الطبري المتوفى عام 923م فقد كان تفسيره بمثابة التأسيس الأولي للأرثوذكسية الإسلامية⁽³⁾.

أي أن معرفة وضعية الخطاب ذات أهمية بالغة لا يؤديها الخطاب عندما يدون كتابة و يصبح قابلا للقراءة.

و بهذه الكيفية التي نجعل فيها ظرف الخطاب، ثم تثبيت الخطاب القرآني في كتاب مادي ملموس، "لأن الكتابة هي تثبيت الخطاب في حامل خارجي، يختلف عن الصوت و هذا إنجاز ثقافي هائل إذ يختفي فيه الواقع البشري و تنوب عنه الآن علامات مادية في نقل الرسالة و هو إنجاز يعنى بطبيعة الخطاب الوقائية أولا، ثم بالمعنى

(1) المرجع نفسه، ص 188

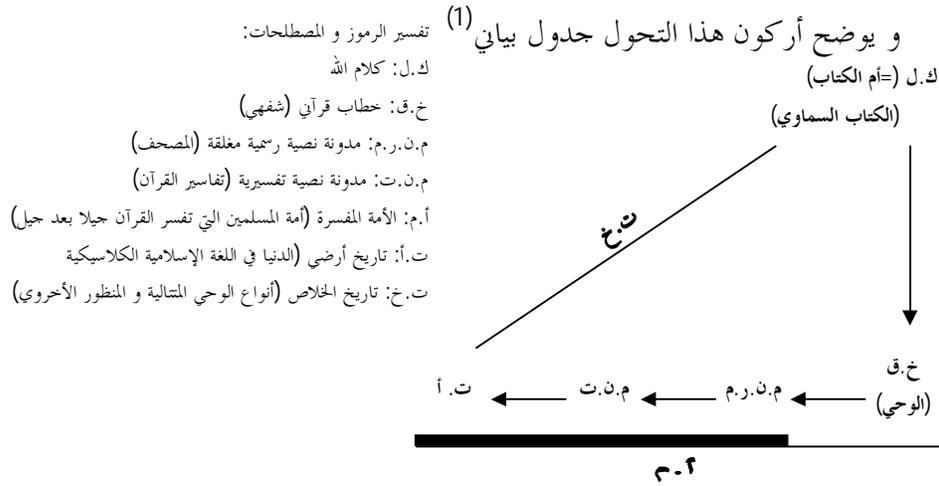
(2) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة التاريخ، ص 48

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 189.

تاليا. فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنية حاضرة من الخطاب فقد يفلت كلاما و يتثبت كتابة"⁽¹⁾. هذا التمييز بين مرحلتَي الوحي كخطاب و الوحي كنص عملية إجرائية و منهجية في نظر أركون تضمن إمكانية تحقيق نقد تاريخ القرآن و إعادة النظر في تدوينه و ترتيبه، و زعزعة كل التركيبات التقديسية و المتعالية للمصحف، التي تنظر إلى المكتوب على أنه الشكل المادي للوحي، الذي يتعالى على الزمن و يتجاوز التاريخ، و يشير أركون إلى عدة نتائج ترتبت عن حلول النص المكتوب محل الخطاب الشفوي، و هي نتائج ذات أهمية ثقافية و منها أولا "وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها... و ثانيا راح هذا الحل يعمم الكتاب المقدس و يضعه في متناول الجميع، و خصوصا بعد اختراع الورق أولا، ثم المطبعة لاحقا، فالكتاب المطبوع بصفته أداة للثقافة و ناقلا للحضارة يساعد على انتشار الكتاب المقدس المتضمن للوحي"⁽²⁾. بمعنى أن التحول من الخطاب الشفهي إلى النص المكتوب ساهم في اتساع دائرة التأويل بما يتناسب و جمهور المتلقين له و ظروفهم التاريخية و الاجتماعية و السياسية كما عرف الكتاب المقدس انتشارا واسعا و كبيرا بفعل تقنيات الكتابة و الطباعة مما سلم الكلام القرآني للالتباسات التاريخية.

(1) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ص 57

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 78



و منطبق هذا التحليل هو الذي حـدأ بأحد الباحثين إلى التمييز بين ثلاثة مستويات و هي القرآن، و المصحف، و الكتاب، لان المهامة بينها في الحقيقة هي مهامة إيديولوجية " فالقرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي فخضع تبعا لذلك لظروف تاريخية و سياسية بالغة التعقيد... أما المفهوم الثالث و هو الكتاب فلا نتردد في اعتباره مصطلحا أصوليا تم اعتباره مرادفا للقرآن و المصحف رغم أن دلالاته في النص القرآني تعني مجموع الأوامر و النواهي" (2)

و هذا التمييز كثيرا ما يغلفه الفقهاء في الفكر الإسلامي حسب محمد أركون

4- من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي:

مثلما يتم التمييز بين التوراة و اليهودية، و بين الإنجيل و المسيحية، يميز أركون بين القرآن و الإسلام، أو بين الحدث القرآني Le fait coranique و

(1) محمد أركون، م. ن، ص 85

(2) نادر حماني، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 2006، ص 53

الحدث الإسلامي Le fait Islamique، أو بين الظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية.

و يشير أركون إلى أن أول من استعمل مصطلح الظاهرة القرآنية من الثلاثينيات في القرن الماضي هو مالك بن نبي و"لكن ضمن منظور تبجيلي تقدسي"⁽¹⁾ و ذلك المنظور هو ما يعمل أركون على الابتعاد عنه، و ذلك بغرض أن يجذر القرآن في التاريخ.

و يقصد أركون بالحدث القرآني بأنه "واقعة لغوية، و ثقافية و دينية قسمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحش "بالمعنى الذي حدده كلود ليفي ستروس CLAUD LEVI-STRAUSS، و مجال "الفكر العالم"، و هذا التقسيم يوصف من طرف المؤرخين عامة من وجهة نظر تاريخية خطية: قبل القرآن حيث يتكلمون عن الجاهلية... و بعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد في المدينة سنة 622 م"⁽²⁾.

و غرض أركون هو بيان العلاقة القائمة بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي، و التأكيد على أنهما لا يتطابقان كما قد يتخيل المسلم للوهلة الأولى "فالأول أي (الحدث القرآني) يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة تماما في الزمان و المكان، و لكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميا و إنما هي تتطلب إستراتيجية جديدة في التحليل و اتخاذ الكثير من الاحتياطات الاستمولوجية.

أما الثاني (الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد فهذا التراث لا يهتم إطلاقا بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور و الوقائع تاريخيا و إنما هو يهتم بترسيخ القدوة و الموعظة و النموذج الصالح"⁽³⁾.

⁽¹⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 186

⁽²⁾ MOHAMMED ARKOUN, La pensée arabe, presses universitaires de France, 1^{ère} édition, 1975, p 5.

⁽³⁾ محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 12.

و يشرح هاشم صالح هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي بأن الحدث القرآني هو في جوهره حدث لغوي و ثقافي يعود إلى القرن السابع في الجزيرة و هو إنجاس لغوي خصب يحتمل الكثير من التأويلات. أي أنه مفتوح على الاحتمالات المعنوية و الدلالات المتعددة، لأن الحدث القرآني له بنية مجازية رمزية، في حين أن الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي هو جملة التجسيديات المادية للحدث القرآني. حيث حولت البنية المجازية و الحالة الرمزية إلى قوانين و قواعد عامة لضبط حاجيات المجتمع في القرون الهجرية الأولى، و هكذا عندما احتك الوحي بالتاريخ ولد الحدث الإسلامي.

و لذلك فإن التمييز بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي يهدف إلى الكشف عن تاريخية كل التحولات و العمليات التي انبثقت تحت تأثير الحدث الإسلامي، فالقرآن لا يتعالى على التاريخ و الحدث الإسلامي هو حدث تاريخي بشري لأنه: "نتاج الاستراتيجيات الأيديولوجية للفاعلين الاجتماعيين"⁽¹⁾

فالإسلام حسب أركون يمكن مقارنته من ثلاثة مستويات و هي:

- " - إسلام أول نطلق عليه اسم الدين القوى
- إسلام ثان أو دين أشكال (يساوي أشكال تاريخية أو سوسولوجية، للتعبير عن الدين الإسلامي)
- إسلام ثالث أو دين فردي"⁽²⁾

و العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة يمكن إدراكها عندما نفرق و نفصل " في كل دين الشيء المعاش الشائع المشترك من حيث أسلوب التوتر، و يوزعه بين التعالي و المحايثة بين الرغبة الصوفية و الطقوسية، بين التحرر الذاتي و الاستلاب الموضوعي، بين الاجتهاد و التقليد في الإسلام، بين النبوة و التصوف، بين الانفتاح و الانكماش... الخ"⁽³⁾.

⁽¹⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 185.

⁽²⁾ محمد أركون، و لوي غارديه، الإسلام الأمس و الغد، ترجمة، علي المقلد، دار التنوير للطباعة و النشر بيروت، ط

1، عام 1983، ص 116.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 117.

أي أن الدين القوى يتزع إلى التحول إلى دين أشكال و مراسم، "ففي الإسلام، حول التفسير التقليدي، و الممارسة الأخلاقية و القضائية السياسية، القرآن و التجربة الدينية التي عاناها النبي إلى جملة من التعاريف، و من القواعد الجامدة، و من السلوكات الضاغطة، هذا الانتقال من القوى إلى الأشكال - الظاهر في كل الأديان - فلما لفت انتباه المفكرين المسلمين المعاصرين"⁽¹⁾.

فالدين أي دين بالنسبة لأركون ليس هو الشكل الذي يتجلى من خلاله في التاريخ و لكن ذلك ليس مانعا حسب عبد المجيد الشرفي من "دراسته دراسة تاريخية، و التمييز بين الدين المنفتح" و الدين "المغلق" حسب التصنيف البرغسوني، و بين الدعوة الأصلية و أشكال الدين التي تغلب عليها الطقوسية و تؤدي وظائف اجتماعية معينة هي أساسا تقوية الروابط بين الأفراد، و فرض حد أدنى من الانضباط، فتتقدم فيها الوسائل المختلفة على الحقيقة"⁽²⁾.

و بمعنى آخر فإن الحدث الإسلامي يهتم فقط بما هو مقدس في الحدث القرآني لكي يوظفه "من أجل خلع التقديس و التعالي و الانطولوجيا و الأسطورة و الأدلجة على كل التركيبات العقائدية و القوانين التشريعية و الأخلاقية و الثقافية. و كل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)، إن الظاهرة الإسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصد بذلك أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها"⁽³⁾.

و ما نخلص إليه من هذه المنظومة المصطلحية و المفهومية، وهذه الأدوات التحليلية المقترحة من قبل أركون و التي تتعلق بجملة من التحديدات من مثل:

أولا: كلام الله المطلق و كلامه النسبي أو الجزئي.

ثانيا: مجتمعات الكتاب المقدس و مجتمعات الكتاب العادي.

ثالثا: الخطاب الشفهي (القرآن) و الخطاب المثبت كتابة (أي الصحف).

⁽¹⁾ محمد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الإسلام على إسلام اليوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، تعريب قسم الترجمة، مركز

الإمام القومي العربي، العدد 56-57، عام 1988، ص 47.

⁽²⁾ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 47.

⁽³⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي و استحالة التأصيل، ص 211

رابعاً: الحدث القرآني و الحدث الإسلامي.

أفها تحديدات غرضها أنسنة المقدس، أي بيان أن المقدس في ذاته ليس في متناول الإنسان و أنه بمجرد ما يندرج في البشري و التاريخي حتى يفقد الكثير من سماته المطلقة، وذلك تحت الضغوط اللغوية و الاجتماعية و الثقافية للأفراد و الجماعات. فالقرآن باعتباره خطاب شفهي تم تعويضه بالمصحف باعتباره خطاب مكتوب، و لا يوجد تماهي كلي بينهما كما أن كلام الله المطلق في كليته و نهائيته لا يمكن معرفته، وما نعرفه هو مستوى كلام الله الموحى إلى الناس بواسطة الأنبياء، أي نحن نعرف الجزء المتجلي الأرضي و لا نعرف كلام الله في مطلقته، كما أن ما يعيشه الناس اليوم ليس الحدث القرآني في طزاجته و إنما هو الحدث الإسلامي بعد أن اختلط بالتاريخ.

و بهذا الشكل فإن أنسنة النص المقدس يشكل بعدا جوهريا و أساسيا في نقد العقل الإسلامي، و ذلك من خلال التركيز على المتلقي أي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع تاريخي، عكس الفكر الديني الذي يجعل قائل النصوص -أي الله- هو نقطة انطلاقه و محور اهتمامه.

الفصل الثاني : أنسنة العقل

يقصد أركون بأنسنة العقل أنه ليس حقيقة مطلقة متعالية، و ليس مرجعية مقدسة و لذلك يتحدث عن تاريخية العقل *L'historicité de la raison*، و تتجلى هذه التاريخية في التحولات التي عرفها العقل، منذ بداياته الأولى عندما كان يقوم على الأصل الالهي، و يستند على الوحي إلى ما يسميه اليوم أركون العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي و هو عقل ما بعد الحداثة.

و لعل هذه المسافة المعرفية بين التصورين للعقل تكشف عن تاريخيته، و انغراسه في النسبية و التحول، فالعقل كما يقول أركون: "ليس جوهرًا ثابتًا يخرج على كل تاريخية و كل مشروطية فللعقل تاريخيته أيضا"⁽¹⁾. و يحدد معنى تاريخية العقل بأثما: "الطابع المتغير و المتحول للعقل، و بالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي، فالعقل الإسلامي ليس شيئًا مطلقًا أو مجردًا يقبع خارج الزمان و المكان، و إنما هو شيء مرتبط بحثيات و ظروف محددة تمامًا"⁽²⁾.

و نجد أن الجابري عندما يتشبع مسار خطاب العقل في الثقافتين الأوروبية و العربية ينتهي إلى القول بتاريخيته و نسبيته "أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الشيء الذي يترع عنه الصبغة الإطلاعية"⁽³⁾ و يلاحظ الجابري أن العقل الكلي هو "كلي" فقط داخل الثقافة التي أنتجته، فالعقل بما هو جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما و من ثمة كلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به.

و يحدد علي حرب مفهوم أنسنة العقل بأنه "الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهياته الثابتة و حقائقه المطلقة، و على المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة و قوالبه المسبقة، فالفكرة الحية و الخصبة ليست عالما مثاليا يقوم بذاته المجردة، أو مفهوما محضا يسبق كل ممارسة... و إنما هي واقعة تحتزن إمكاناتها، أي طاقة

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 237

(2) المرجع نفسه، ص 238

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، عام 1996، ص 26

خلاقة تحتاج إلى الصرف و التحويل بحيث أن من يطلقها أو يتداولها يتغير بها و يغير سواه و يسهم في إغنائها و تطويرها أو تغييرها"⁽¹⁾.

و معنى هذا أن أنسنة العقل تعني فتحه على النسبي بدل المطلق، و على الجزئي بدل الكلي فالعقل ليس مفارقا للإنسان، و لا أصل ميتافيزيقي له، فالعقل الذي يقصده أركون ليس "المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام و المسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة و الأرسطوطاليسية، و هو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة و المتغيرة بتغير البيئات الثقافية و الإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخية Historicité"⁽²⁾.

و يحذرنا علي حرب من التعامل مع العقل بالمعنى الأفلاطوني له، بصفته مرجعية مطلقة و متعالية فيقول: "من عاداتنا الفكرية أننا تعاملنا مع العقل بصفته مرجعية مطلقة أو مقدسة، فوقنا ضحيته بتلغيم عقولنا و ممارسة عقلانيتنا بصورة قاصرة و عقيمة، و الوجه الآخر للعملة التقديسية هو التعامل مع العقل بصورة نضالية تحريرية على غرار ما تعاملت حركات التحرر مع القضايا و الشعوب فكانت الحصيصة المزيده من الفوضى و الاعتباط و اللامعقولية و الاستبداد، لأن العقل ليس حقيقية متعالية أو هوية مستلبة، و لا جوهر خالص من شوائب اللامعقول، أو جهاز فطري يجرّبه من خارجه رجال اللاهوت و السياسة على ما يتوهم معظم الحداثيين، و إنما هو فعالية فكرية تنتج الحقائق و المعقولات بقدر ما تنسج من الأوهام و اللامعقولات"⁽³⁾.

فالعقل التاريخي إذن هو الذي تشغل آلياته خارج غطاء المطلق و الثابت و الأحادي، أي له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها و الكشف عن مشروطياتها. فعندما "نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ و نعامله على أنه ظاهرة بشرية، من ثم على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة متقلب بتقلب الشروط، و بذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء

⁽¹⁾ علي حرب، أزمة الحدائفة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 185

⁽²⁾ محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29 عام

1979، ص 43

⁽³⁾ علي حرب، أزمة الحدائفة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 232

مخالف تمام الاختلاف أي إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه و تغيراته و تحولاته" (1).

و هذا هو المسار الذي يسلكه أركون في دراسته للعقل الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي فنجدّه ينظر إلى العقل من عدة مستويات، فهناك الأصل الإلهي للعقل، أي العقل الذي يستند على الوحي، و هو العقل الديني، و ينظر إلى العقل الأصولي على أنه عقل ذو بنية دينية، و يبحث في خصائص هذا العقل من حيث كونه عقل أرثوذكسي و ذلك عكس العقل الفلسفي و العقل الوضعي، كما ينظر إلى العقل الإسلامي من جانبه التاريخي، المتمثلة في مرحلة القرآن أو التشكيل الأولي للفكر الإسلامي، ثم مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية و الازدهار العلمي و الحضاري، و ثالثا مرحلة العصر السكولاستيكي أي العقل التكراري الإجتزاري حيث عرف العقل الكثير من صور الجمود و الانحطاط و رابعا مرحلة النهضة في القرن 19 و حتى الخمسينات من القرن 20 و خامسا مرحلة الثورة القومية (1952 – 1970) و الثورة الإسلامية (من سنة 1979 إلى يومنا هذا) حسب تقسيم أركون للأزمة المعرفية للعقل الإسلامي.

1 - الأصل الإلهي للعقل:

يقوم الفكر الإسلامي في نظر أركون على محاولة ترسيخ الأصل الإلهي للعقل، و هذا الأصل مشترك بين جميع الأديان التوحيدية، كما يتجذر أيضا في الفكر الإغريقي كما هو الشأن في الفلسفة الأفلاطونية، أي أن العقل الإسلامي له أصل إلهي يوجهه و يقوده نحو الصواب.

حيث نجد "أن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماما بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائما موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام و إنما أيضا في اليهودية و المسيحية و كانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري و يهديه هذا العقل الذي يظل كلما اعتمد على نفسه" (2).

(1) جان بيار فرنان، العقل بين الأمم و اليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة، العدد 26 عام 1986،

بيروت، ص 167

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 65

و هذه هي مسلمة هذا العقل التي تقوم على أن السبيل إلى هداية العقل إنما هو الوحي فالإيمان بالوحي يقوي و يسدد و يؤيد العقل البشري، و هذه المسلمة تصدر عن نظرة خاصة إلى الوحي و هي النظرة التي ترى في خطاب الوحي خطاب معرفة. و هذا ما يجعل العقل بهذه الكيفية يندرج في المقدس و الإلهي.

كما أن " الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري كان قد دعم و انتشر في الإسلام عن طريق الحديث المشهور المنبثق عن الفكر الاشرافي: إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال له أقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر إلى أن قال له: و عزتي و جلالي و عظمتي و سلطاني و ارتفاع مكاني و استوائي على عرشي و قدرتي على خلقي ما خلقت خلقا أكرم منك و لا أحسن عندي منك، بل أخذ بك و أعطى، و بك أعرف و بك أثيب و بك أعاقب"⁽¹⁾.

و بالتالي فإن هذا العقل متعال خالد و خاضع لتحديدات كلام الله سبحانه و تعالى. و هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون و "تطور على قاعدة الأصل و الدعم المقدس للعقل و المتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تماما، أي القرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، و ضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي"⁽²⁾.

و ينفي أركون وجود أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئ هذا العقل الإسلامي و آلياته و مقولاته و موضوعاته و اللامفكر فيه و لذلك يرى أنه من الملح و العاجل "أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات و الإشكاليات الجديدة. نقصد بذلك تطبيق المنهجيات و الآفاق الواسعة للبحث من تاريخية و ألسنية و سيميائية دلالية و انترولوجية فلسفية، ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول و إعادة إنتاجها، كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد Linéaire et Abstraite و مخاطره"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 65

⁽²⁾ MOHAMED ARKOUN, Pour Une Critique de la Raison Islamique, maison neuve et La Rose, PARIS, 1984, P : 66

⁽³⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66

و الأصل الإلهي للعقل بهذا المعنى يجعل العقل الإسلامي يندرج في بنية أوسع منه و هي بنية العقل الديني، و التي تندرج بدورها في بنية أوسع و هي بنية المقدس.

فخطابات الوحي المتكررة باعتبارها خطابات إلهية تكشف عن التدخل الإلهي في التاريخ، و بالتالي "فالوحي النهائي و الأخير يقول كل شيء عن العالم و الإنسان و التاريخ و العالم الآخر و المعنى الكلي و النهائي للأشياء. و كل ما يستكشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يكن مستنداً بشكل دقيق و صحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي" (1).

أي أن العقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، من خارج النص الإلهي، و تصبح المعرفة بهذا المعنى "هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيماني، و ليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي و المفهومي في كل المجالات" (2) و وفق هذا التصور يتم إقصاء الإنسان من إنتاج المعرفة، و التأثير بالتالي في التاريخ بسبب الخضوع للإرادة الإلهية المتجسدة في النص، و تختزل وظيفة الإنسان في "مجرد التعرف على شيء، لا المعرفة الحقيقية به" (3).

فالعقل القرآني عند أركون هو عقل التعرف على الشيء، و ليس العقل الذي يعرف و يكتشف الشيء، و هذا يحيل إلى نظرية أفلاطون في المعرفة، حيث يوصف فعل المعرفة على أنه فعل تذكر، و يحدد أركون هنا التعرف بعكس المعرفة، و هو ما يقصده القرآن حسب فهمه "بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الآخذ بعين الاعتبار لمسألة أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، و إنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقاً لأنها بكل بساطة

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 07

(2) المرجع نفسه، ص 07

(3) المرجع نفسه، ص 08

كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة و ممارسة سلوكية مناسبة"⁽¹⁾.

و من ثمة فإن كل نقد تاريخي للأصل الإلهي للعقل في الإسلام، هو النقد الذي يفصل بين العقل الماورائي بتحديداته الميتافيزيقية و حقائقه المطلقة، و بين العقل البشري التاريخي لن يتحقق إلا من خلال إخضاع الإسلام لما خضعت له باقي الأديان من تجارب علمانية حيث أصبح الإنسان هو مصدر المعرفة، و مصدر كل المساعي المنهجية و الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري. فإخضاع العقل للنقد التاريخي يخرج من فضاء التقديس و التعالي و يدججه في سياق الفعالية البشرية.

2- العقل الإسلامي الكلاسيكي:

بهدف دراسة العقل الإسلامي الكلاسيكي من الناحية الاستمولوجية، و البحث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الإسلامي الكلاسيكي و هو العقل الفقهي، و العقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة، يعمل أركون على تحديد هذا العقل و يتساءل عن الكيفية التي يمكن بها القبض عليه و يرى أنه بالإمكان أن نختار عدة مسارات، و هي إما "أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن و نتبع مساره حتى القرنين الثالث و الرابع الهجريين/ أي التاسع و العاشر الميلاديين، و إما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره. و أخيرا إما أن نعتمد نصا (أو مؤلفا أو كتابا) محددًا ثم ننطلق منه إلى الأمام و إلى الوراء من الناحية الزمنية و ننتقل إلى مختلف البيئات و الأوساط الاجتماعية و الثقافية من الناحية المكانية و الفضائية"⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 08

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 67

و من بين هذه المسارات الثلاثة يختار أركان المسار الأخير، لأن المسار الأول برأيه يوقعنا في التاريخ الخطي للأفكار، في حين أن المسار الثاني يكسر وحدة أنظمة الفكر فتزول وظائفها و دلالاتها، و يختار المسار الثالث، و هو المسار الذي بموجبه تشكل العقل الأصولي من خلال علم أصول الفقه كما تبلور في رسالة الشافعي، فمن الرسالة يمكن أن نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية و التأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.

و يحلل أركان "الرسالة" للشافعي من جانبين و هما: الجانب الشكلي و الجانب الدلالي. أما من الجانب الشكلي، فإن رسالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي جاءت في شكل حوار متعلقة بمسائل مستقلة قليلا أو كثيرا، و بلهجة تعليمية لكونها ألقت للرد على تساؤلات محاور حقيقي أو متخيل.

و يستعرض أركان فصول الرسالة كما جاءت في عدة طبعات، كان آخرها طبعة السيد حضوري الذي ترجمها إلى الإنجليزية و قسمها إلى 15 فصلا، تنقسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ 825 فقرة و يكفي حسب أركان أن نلقي نظرة على عناوين الفصول لكي نعرف أنها تدور حول إشكالية مركزية واحدة، و هي إشكالية أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام، "إن السؤال الحاسم المطروح هو التالي: باسم من؟، باسم ماذا؟، و طبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزما و إجباريا للبشر، و إنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى و النجاة (الشريعة)؟"⁽¹⁾.

و هذا العرض الشكلي للرسالة يدل على وجود عقل معين، يتشكل داخل إطار مجموعة نصية Corpus ناجزة و مغلقة و نهائية، أي القرآن و الحديث، و لتحديد هذا العقل و إجراءاته و مضامينه و طرق اشتغاله، ينتقل أركان إلى الجانب الدلالي لرسالة الشافعي. و هو الجانب الذي يبحثه من خلال تحديد تصور الشافعي للعلاقة بين اللغة و الحقيقة و القانون، و العلاقة بين الحقيقة و التاريخ لأن أهم ما أنجزه الفكر الإسلامي في هذا الاتجاه قد تمثل بعملين أساسيين و هما: علم أصول الدين الذي يطابق اليوم ما نسميه التيولوجيا، و أما

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 68

الثاني فهو علم أصول الفقه الذي يطابق علم المنهج أو يطابق اليوم ابستمولوجيا القانون.

و هدف الشافعي من بحث نمط العلاقة بين اللغة و الحقيقة و القانون و التاريخ هو "تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، و ضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي"⁽¹⁾.

و يوضح ذلك أركون من خلال المستويات التالية:

-الدفاع عن المكانة المتميزة و الخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأخرى، لأنها لغة الوحي و هي اللغة التي اختارها الله دون غيرها من اللغات لنقل الوحي إلى البشر، و من ثمة فإن الشافعي يرى أن سبيل النجاة في الدار الآخرة و وسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس"⁽²⁾ و لكن بلوغ هذا الهدف يتوقف على إزالة عقبة ابستمولوجية، حيث يقول الشافعي في الرسالة: "و من جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب"⁽³⁾.

و يبدو أن هذه الملاحظة لم تمر في الأوساط غير العربية دون ردود أفعال، و هي الأوساط التي أحتجت على ذلك بقولها أن القرآن يضم كلمات غير عربية، و يرد على ذلك الشافعي بسرد عديد الآيات المؤكدة لعربية القرآن، و نجده يقول: "و لعل من قال أن في القرآن غير لسان العرب و قُبِل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب. و لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا و أكثرها ألفاظا. و لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانا غير نبي، و لكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه"⁽⁴⁾ فإن قال قائل: ما الحججة في كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟ فالحججة فيه كتاب الله. قال الله: "و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" فإن قال قائل: فإن الرسل

⁽¹⁾ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 135

⁽²⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العبي الإسلامي، ص 72

⁽³⁾ محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي و زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، عام

1999، ص 61

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 62

قبل محمد صلى الله عليه و سلم كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة و أن محمد صلى الله عليه و سلم بعث إلى الناس كافة-: فقد يجتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة، و يكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه و ما أطاقوا منه- فإن، قال قائل فهل من دليل أنه بعث بلسان قومه خاصة دون ألسنة العجم؟⁽¹⁾ قال الشافعي أن الدليل على ذلك موجود في كتاب الله: "فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض، و أن يكون الفضل في اللسان المتبع لا التابع و أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي صلى الله عليه و سلم. و لا يجوز- و الله أعلم- أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد. بل كل لسان تبع للسانه. و كل أهل دين قبله فعليهم إتباع دينه"⁽²⁾.

و نلاحظ أن استدلال الشافعي ذات طابع ديني لاهوتي أكثر منها ذات طابع علمي " فتبرير أفضلية اللغة العربية لم يتم على أساس معرفي بل تم على أساس التمرکز العرقي- كما أن الشعور بالحرج المعرفي دفع الشافعي إلى الاستنجاد بالقرآن"⁽³⁾ أي أن ما يطرحه الشافعي من قضايا هي ذات طبيعة تاريخية نقدية، و لكن معالجته لها ذات طابع ديني دوغماتي، و هذا ما يجعل مؤلف الرسالة في نظر أركون: "مساهماً في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية"⁽⁴⁾ من خلال العلاقة التي شكلها بين اللغة و الحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ، إن الشافعي سعى "إلى تأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله بالصيغ اللغوية المتقبلة في القرآن. و هذه الحقيقة المتعالية يحققها القول بالتوقيف، لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية و يجعل التاريخ منقسماً إلى قسمين: قسم ما قبل النبوة و قسم ما بعدها، و هذه النبوة حولت الله حق

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 63

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 63

⁽³⁾ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 136

⁽⁴⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 74

التدخل في التاريخ ليفرض النظام عبر كلماته و دواله لا عبر رمزيته و مدلولاته" (1).

و يسجل أركون أن الرسالة التي تتحدث عن الحقيقة أو الحق بلغة الشافعي خالية من التاريخ، كما أنها لا تتضمن الإشارة إلى الوقائع و الشخصيات التاريخية إلا نادرا و هذا توجه " يتناسب تماما مع المنظور المتعالي و التقديسي للمؤلف. ذلك أن التاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب و الضلال و السلبية قبل حدوث الوحي القرآني. و أما بعد حدوثه فينبغي أن يصفى و يطهر و يوجه من قبل الوصايا و المحرمات التي أوصى بها الله و نبيه. إن امتثال العقل الصحيح و خضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلى حتى في أسلوب كتابة الشافعي، و ذلك عن طريق عبارات من مثل: "إذا شاء الله، أو "الله أعلم" (2).

و بالتالي فإن التاريخ هو الذي يخضع لحقيقة الوحي، و أن التصرفات و الأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح و الحقيقي إلا في الحياة الأخرى. كما عرف الشافعي بأنه الأول الذي فرض الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي للإسلام و للتشريع، و هو بذلك يكون قد حسم في الخلاف الذي كان موجودا بين "أهل الرأي" و "أهل الحديث" و هو الخلاف المتمثل في مدى التمييز بين ما كان ملزما من أقوال النبي و أفعاله و ما كان منتميا إلى مجال الشرط الاجتماعي للنبي صلى الله عليه و سلم، فقد "أصر الفريق الأول على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما" (3).

و مع الشافعي تم توسيع الحديث النبوي ليشمل كل الأفعال و المواقف الماثورة عن النبي و تطبيقها على مختلف أنواع السلوك، و أصبحت بذلك السنة أصلا من أصول الفقه بعد القرآن الكريم.

و يرى مختار الفجاري "أن الظروف التاريخية الطارئة هي التي استحوطت أصول الشافعي، فإن هذه الأصول جاءت لتقيد حركة التاريخ وفق الكتاب و السنة،

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 137

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 75

(3) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 17

و لذلك فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية، لأنه في نظر أركون يعتمد الآيات التي يلح فيها الله على طاعة الرسول لفرض مشروعية الحديث، و هو يقوم بعملية تحين لهذه الآيات وفق "أفق انتظار" خاص بعصره و بمشاكله"⁽¹⁾.

أي أنه قرأ القرآن و أول سيرة الرسول من خلال منظار عصره، و من خلال الجهاز المفهومي الذي تكون، بمعنى أنه لم يفهم من الخطاب الإلهي إلا ما سمحت له ظروفه التاريخية بفهمه و أنه أوله تأويلا بحسب مصالحه و آفاقه الذهنية، و الصراعات الاجتماعية التي كان منخرطا فيها.

و ينتهي أركون إلى أن العقل الأصولي أو العقل الإسلامي الكلاسيكي خاضع خضوعا كليا و لا مشروطا للوحي، بالرغم من أن الإسلام لم يكن بمعزل عن المؤثرات التاريخية، أي أنه لم يستطع أن يحافظ على صورته التي كان عليها في القرن السابع الميلادي، ذلك أن مبادئ الإسلام انتقلت من المجال النظري إلى المجال العملي و في "هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو أكثر من طاقتها و من اكتسابها خصوصيات يملئها الواقع بكل مميزاته و تشعباته و تناقضاته"⁽²⁾.

فالعقل الأصولي بالرغم من تشكله في التاريخية و تعبيره عن حاجة الإنسان إلا أنه يسعى إلى التعالي و إلغاء تاريخيته. و هذا ما يفسر لنا كون "الإنتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها و ينبغي الالتزام بها في كل الأحوال"⁽³⁾.

لأن العلاقة بين الإنسان و الحقيقة حددت في العقل الأصولي بمعزل عن التاريخ، فيكفي بالنسبة للشافعي أن نمتلك الكفاءة اللغوية المطلوبة في اللغة العربية لكي نفهم كل الدلالات التي أراها الله في الآيات و التي هي قابلة للتحين في حياة كل مؤمن و في كل وقت.

و لكن ما نسجله على أركون في دراسته للعقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي أو الفقهي مع إهمال العقول الأخرى، فيلج جانب العقل الفقهي ظهر العقل العلمي التجريبي، و هو العقل الذي لم يحظ بإهتمام كبير عند أركون،

⁽¹⁾ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 138

⁽²⁾ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 118

⁽³⁾ نادر حمادي، إسلام الفقهاء، ص 127

بالرغم من تفضنه إلى ذلك و تساؤله حول إمكانية تقليص و اختزال العقل الإسلامي إلى العقل الفقهي. فقال "هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الاستمي (= نظام الفكر)، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الاستمولوجية، و لكنه يختلف و يتشعب من حيث المصالح الأيديولوجية و الرمزية التي يلاحقها و التي هي مرتبطة و متلائمة مع مختلف الفئات العرقية و الاجتماعية و الثقافية المنتشرة في كل أرض الإسلام الشاسعة"⁽¹⁾.

و لكن ما نلمسه في نصوص أركون هو تركيزه في نقده للعقل الإسلامي على العقل الفقهي باعتباره عقل أرثوذكسي دوغمائي، و عدم التفاته إلى العقول الأخرى من مثل العقل التجريبي أو العلمي، لأن السيطرة كتبت في ثراتنا بشكل عام للعقل الفقهي دون غيره من أنماط العقول.

3- العقل في القرآن (العقل القرآني):

يقوم أركون بتحليل الحقل اللفظي المعجمي لكلمة "العقل" في القرآن، لكي يصل إلى ضبط معناها الدلالي، و ينطلق في ذلك من نص القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، باعتبارهما النصين المؤسسين لما يطلق عليه إسم "العقل القرآني" أو "العقل الإسلامي".

بمعنى أن أركون يحدد مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني. و لتحقيق ذلك قام بتصنيف و إحصاء المفردات التي تحدد طبيعة العقل، أو مفردات الإدراك، و أول ما انتهى إليه هو أن لفظة "عقل" بصيغة المصدر لم تذكر و لو مرة واحدة في النص القرآني و ذلك كفيلاً بالنسبة لأركون لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون.

حيث يقول "فعندما نحلل النص كما هو بين أيدينا اليوم و كما وصلنا فإن من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة، و أكرر هنا مرة أخرى إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 81

القرآن، هناك الفعل عقل/ يعقل و هناك صيغة النفي لا يعقلون و هناك صيغة عقلوا مرة أو مرتين حسب ما أظن و لكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل فيما يعد⁽¹⁾.

و يؤكد أركون نفس الملاحظة فيقول "فيما يخص مادة عقل التي ستعطي فيما بعد كلمة (عقل) و كلمة (عاقِل) (أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مسؤوليته الأخلاقية و القانونية الشرعية و الدينية). ثم كلمة معقول و تعقل. نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عقل / يعقل، هنا نجد أنفسنا عند التحديدات الأولية للغة. إننا نعرف أن عقل (بالمعنى العربي البدوي) تعني ربط حيوانا من رجليه من أجل حجزه لكي لا يفلت، ثم إنها تعني أيضا دفع ثمن الدم و التراجع عن تنفيذ قانون القصاص بالمثل بما يتضمن الاعتراف بالمسؤولية يضاف إلى ذلك أن اللهجات التي بقيت بمنأى عن اللغة العالمة Langue (Savante) لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا المعنى القريب ممن استخدام القرآن لها"⁽²⁾.

هذا فيما يخص التحليل اللفظي المعجمي، أما التحليل المفهومي الدلالي، فإن مفردة عقل تتضمن جملة من المعاني، و هي المعاني التي لا تخرج عن التفكير، و التذكر و الفقه، و العلم.. الخ ذلك أن الكلمة : تعني هنا عملية شمولية و أولية تقوم بها الروح (أو القلب) بحسب القرآن التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رآته أو عرفته أو تعرفت عليه. إن التحليل اللفظي و النحوي و الأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل/ يعقل يكشف عن فعالية الإدراك و التصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ، هذه الدلالات متضمنة في العلامات الرموز يتمثل هذا الإدراك الإحساس في آن واحد، بعملية الحجز أو الربط و التذكر (تفكر، تذكر) و في فهم الخطاب (فقه) و في إحساس صميمي بالمعنى (شعر) ثم هو يتمثل أخيرا في العلم الآني و الكلي (علم) الذي يولد الموافقة و الخضوع لكلام الله الخلاق. نلاحظ أن هذه الأفعال التي بين قوسين ذات بنية

¹⁾MOHAMMED ARKOUN, Lectures du Coran OP. Cit, P : 206

²⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 194

نحوية و أسلوبية متماثلة من مثل: " و لكن أكثر الناس لا يتفكرون... لا يتذكرون... لا يشعرون"(1).

و ينتهي أركون من هذا الفحص المعجمي و المفهومي لمفردة العقل إلى نتائج قد تتعارض مع هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر و منها أن القرآن يركز على القلب أكثر من العقل فيقول أن العبارات المتكررة في القرآن و التي تشير إلى التذكر و التفكير و الفقه " لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة و الحقيقة الخارجية عنها بصفته حقيقة واقعية ترد هذه العبارات (أو الآيات) دائما بعد التذكر بنعم الله على البشر و تدخله في تاريخ النجاة الأخروي Histoire du Salut. إنها تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش و التعجب و الاستحسان و التأمل و الاستبطان (استبطان) الآيات، لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة و قوة. و لهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب و ليس العقل كما يتجلى ذلك واضحا في آيات عديدة في القرآن"(2).

و يفسر أركون ذلك بالعودة إلى خصائص الخطاب النبوي في جميع أنماطه التشريعي و السردي و القصصي و الحكمي... الخ، حيث يلاحظ، "أن الطابع الإبداعي الرمزي و المجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على الحاجة، و نلاحظ أيضا أن موطن الفهم و الإدراك الحسي و العاطفي هو القلب و ليس الرأس بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية و الشعور"(3).

و يتفق أركون في هذا التحليل مع محمد عابد الجابري الذي يميز بين العقل في الثقافة اليونانية و الأوروبية الحديثة، و العقل في الثقافة العربية الإسلامية، فالعقل في الثقافة الغربية قديمها و حديثها يقوم على إدراك الأسباب، أي تفسير الظواهر بإرجاعها إلى عللها، و هذا هو مجال المعرفة، أما في الثقافة العربية الإسلامية فإنه يرتبط بالسلوك و الأخلاق فالمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية: "ليست

(1) المرجع نفسه، ص 194

(2) المرجع السابق، ص 194

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 283

اكتشافا للعلامات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض، ليست عملية يكتشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة، بل هي التمييز في موضوعات المعرفة (حسية كانت أو اجتماعية) بين الحسن و القبيح، بين الخير و الشر، و مهمة العقل و وظيفته، بل و علامة وجوده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن و منعه من إتيان القبيح" (1).

أي أن المعنى القيمي هو الذي يطغى على العقل، أكثر من المعنى المعرفي في الفكر العربي الإسلامي و لعل مماله مغزاه كما يقول الجابري "أن القرآن لا يستعمل مادة (ع. ق. ل) في صيغة الاسم فلفظة "العقل" لم ترد قط في القرآن، و إنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات: فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق و الباطل بالمعنى الأخلاقي: "لهم قلوب لا يفقهون بها، و لهم أعين لا يبصرون بها، و لهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون" (الأعراف آية 179) و هكذا فالقلب و العقل هنا بمعنى واحد" (2).

و يستنتج الجابري بأن العقل في التصور المرتبط بمعجمية اللغة العربية يحيل دائما إلى الذات و حالاتها الوجدانية و أحكامها الذاتية، فهو في نفس الوقت عقل و قلب فكر و وجدان، تأمل و عبرة، عكس التصور المرتبط باللغات الأوروبية فالعقل يحيل دائما إلى الموضوع، فهو إما نظام الوجود، و إما إدراك هذا النظام، أو القوة المدركة حسب تصور الجابري.

و لهذا السبب يجب أن لا نبي الكثير من الأوهام -حسب أركون- على تواتر المفردات ذات التلوينات العقلية في القرآن. و يفضل أركون استخدام ما يسميه "القوة العاقلة L'intellect على كلمة (Intelligence) أي الذكاء و العقل، لأن "الدعوة لاستخدام التعقل و الذكاء المتكررة في القرآن كثيرا ما تمر في الواقع من خلال القلب: أي من خلال المركز العاطفي و الشعوري للإنسان و ليس من خلال الرأس أو العقل كما نفهمه اليوم. أو على الأقل أنها تتوجه للعقل بالمعنى الحرفي للكلمة. بل إن هذا

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 30

(2) المرجع نفسه، ص 31

العقل ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيولوجيين و علماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة" (1).

فالعقل الكلامي أو الأصولي، و العقل الفلسفي ظهرا فيما بعد، بسبب تطور الدولة الخليفية و الاحتكاك الثقافي الذي حصل مع التراث الإغريقي اليوناني، لأن العقل القرآني حسب أركون ليس عقلا استدلاليا برهانيا منطقيا.

و يفسر طه عبد الرحمان تغييب معنى القلب عند الفلاسفة المسلمين، و تغليب معنى العقل عليه بسبب تأثير الفلسفة اليونانية، و هي التي تفصل بين العقل و القلب، لأن للعقل وظيفة معرفية في حين أن للقلب وظيفة وجدانية، و نتج عن هذا الفصل تشييء العقل، و المقصود "بالتشييء هنا هو إقامة العقل مقام شيء مخصوص قائم في داخل جسم الإنسان، أي مقام ذات مستقلة موجودة إما في حيز من القلب أو في حيز من الدماغ، و الحال أننا لا نجد في النص الشرعي الأصلي، قرآنا كريما أو حديثا شريفا، و لو شاهدا واحدا يستفاد منه إمكان هذا التشييء، فقد جاء فعل "عقل" فيها مسندا إلى القلب بوصفه الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر و تختص الأذن بالسمع، فيكون الواقع في تشييء العقل كمن يشييء النظر أو السمع أي يكون كمن يجعل النظر ذاتا قائمة في العين و السمع ذاتا قائمة في الأذن" (2).

و هذا التشييء للعقل عند طه عبد الرحمان حجب الفكر الإسلامي عن الإدراك و الانفتاح على آفاق الممارسة العقلية و منها: " أن العقل الإسلامي ليس جوهرًا قائمًا بذاته، و إنما فعالية إدراكية صريحة، و فيها أيضا أن العقل ليس فعالية قاصرة بمعنى أن أثرها ينحصر فيما هو عقلي محض - و إنما فعالية متعددة تصاحب كل الفعاليات الإدراكية، الذهنية منها و الحسية و منها كذلك أن العقل ليس درجة واحدة، و إنما درجات متعددة، و لا هو شكل واحد، و إنما هو أشكال مختلفة - بمعنى أنه حقيقة منقلبة متكيفة - و منها أخيرا أن حدود العقل

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 224

(2) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان

ليست حدودا ميتافيزيقية مضمونة، و إنما حدودا موضوعية ثابتة بالبرهان العلمي⁽¹⁾. و لعل هذا ما يسميه أركون تاريخية العقل، التاريخية التي تنفي جوهرانية العقل و استقلاله بذاته و تؤكد انفتاحه على الحس و الخيال و الذاكرة، و من ثمة تعدد العقلانيات.

و إلى جانب الفصل بين القلب و العقل يزخر تراثنا بفصل آخر بين الحس و العقل، لأن المعقول في هذا التراث أشرف من المحسوس، انطلاقا من التفرقة بين الروح و الجسم، حيث يتم الإعلاء من الروح و الحط من الجسم، و يعترض طه عبد الرحمان على ذلك لكون هذه التفرقة لا أصل لها في النص الشرعي⁽²⁾ فالنص يصل بين العقل و الحس وصلا قويا، بحيث يكون في الحس عقل، فمثلا في النظر عقل و في السمع عقل و في النطق عقل⁽²⁾. كما أن الفصل بين العقل و الحس يؤدي إلى تقديس العقل إلى درجة التأليه، أو ما يسميه طه عبد الرحمان " الوثنية العقلانية" و هي العقلانية التي اتسمت بها المعرفة الإنسانية في مجملها⁽³⁾ فلما تقرر عند أهلها -أي العقلانية- أن العقل أسمى من الحس لا غرابة أن يقع الارتقاء به إلى أقصى درجات الروحانية، و هي الألوهية، فيصبح العقل إلها، بل يتفرع إلى آلهة عدة كما حصل مع اليونان، و حتى إذا لم يصبح مع أقوام غير اليونان كذلك. فإن التعلق بالعقل عندهم بلغ حد العبودية له⁽³⁾ و تأليه العقل صفة من صفات العقل الديني بشكل عام.

و يستنتج أحد الباحثين من تركيز القرآن على القلب أكثر من تركيزه على العقل، بل وجعل القلب محلا للعقل كما في قوله تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التي في الصدور" سورة الحج الآية 46، أن مفهوم العقل في القرآن "لا يتشكل من جوهرانية العقل و ذاتيته، بل من فعل عقلي منفتح على العديد من المؤثرات السلوكية لدى الإنسان كالمؤثر الشعوري و المؤثر الحسي و المؤثر الخيالي"⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 153

(2) المرجع السابق، ص 154

(3) المرجع نفسه، ص 155.

(4) مختار ألفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 76.

و معنى ذلك أن العقل القرآني ليس عقلا خالصا و إنما له بطانة وجدانية و شعورية و خيالية أي أنه عقل يتداخل مع ملكات أخرى من مثل الخيال و الذاكرة و هما "ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل و يمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما أن العقل بحاجة إلى الخيال و لا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله و ترطيب أجوائه"⁽¹⁾ أي أن العقل منفتح على غيره من الملكات و لعل هذا هو تصور العلوم الإنسانية الحديثة للعقل، فلم يعد أيقونة مقدسة أو هوية ثابتة و إنما هو نظام يعاد تركيب عناصره باستمرار، و يقدم محمد أركون مثالا على ذلك و هو مثل الحسن البصري فهل: "يمكن القول أن الحسن البصري كان يستخدم عقلا خالصا منفصلا عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات أو منفصلا عن ذاكرته؟ بالطبع لا و ما الذي يملأ ذاكرته؟ ما هي المعارف السابقة التي تجيء لكي تملأ ذاكرته، و التي تجيء لكي تقدم للعقل، عقله هو بالذات، عناصر يشتغل عليها؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن يجيب عنها التحليل النفسي"⁽²⁾. فلا وجود لعقل محض متحرر من أنماط اللامعقول، فالعقل هو علاقته بلا معقولاته، التي هي مادته التي يتغذى عليها.

و إلى جانب انفتاح العقل على غيره من العناصر و الملكات يركز أركون كثيرا على الخاصية التاريخية للعقل، فالتاريخية هي الوجه الآخر لأنسنة العقل، فالعقل من الإنسان و كل ما يطرأ على الإنسان من تحولات و تغيرات يمس حتما العقل، لأن التاريخية تهتم بالتغير و التحول الذي يصيب البنى و المؤسسات و المفاهيم من خلال مرور الزمن، و العقل مفهوم من المفاهيم الذي تصيبه هذه التحولات، فمفهوم "العقل نفسه له تاريخ فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه ابن خلدون، و العقل الذي استخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده. و العقل الذي

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 237

(2) المرجع نفسه، ص 237

استخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، و عقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصياً⁽¹⁾.

وهذا الاختلاف بين هذه العقول يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية، لأن كل مرحلة من مراحل التاريخ لها خصائصها، فالعقل مرتبط بالمشروطيات الاجتماعية و الثقافية و الفكرية، و مستوى التقدم المعرفي الذي بلغه العقل البشري و يعطينا أركون مثال آخر يقارن فيه بين محمد عبده و أرنست رينان، و كيف أن محمد عبده لم يكن يعرف العقل الفيولوجي الذي كان يستخدمه أرنست رينان في مناظرته، و كيف أن أرنست رينان بدوره لم يكن يعرف المتخيل الديني الذي كان شغالا لدى محمد عبده فيقول أن "محمد عبده لم يكن يعرف العقل الفيولوجي الذي استخدمه أرنست رينان عندما دخل معه في المحادلة و المناظرة. و ذلك لأن محمد عبده لم يكن مطلعاً على مناهج هذا العقل الفيولوجي و آلياته و أدواته و أساليب عمله و بالتالي، فلم يكن قادراً على أن ينخرط معه في مناظرة فكرية على المستوى نفسه. و رينان نفسه كان يجهل جزء الخيال أو المتخيل الديني الذي كان شغالا لدى محمد عبده عندما كان يتحدث عن الإسلام. و السبب هو أن العقل الفيولوجي التاريخي على طريقة القرن التاسع عشر يرفض أن يأخذ عامل الخيال و البعد الأسطوري بعين الاعتبار إنه لا يعترف إلا بالوقائع الثابتة و الماديات"⁽²⁾.

و الطابع المتغير و المتحول للعقل يقود إلى تعدد العقلانيات المنتجة عن طريق هذا العقل كما هو الشأن بالنسبة لعقلانية محمد عبده و عقلانية أرنست رينان، و بالتالي فإن العقل المتعدد، تعدد المناهج و اختلافها. و لذلك نجد أركون يطابق بين العقل و المنهج فيقول: "إن كلمة عقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق و القوي للكلمة"⁽³⁾ لأن العقل يتغير بتغير المنهج، و هذا ما يجعل مفهوم العقل يلتقي بمفهوم "الأبستيمي" أو "نظام الفكر" كما هو عند ميشال فوكو "فإذا كانت آليات التفكير في فضاء معرفي ما تخضع لنظام معين من المبادئ أو الأصول النظرية، فإن تلك المبادئ

(1) المرجع نفسه، ص 237

(2) المرجع السابق، ص 238.

(3) المرجع نفسه، ص 237

أو تلك الأصول هي نفسها التي تخضع لها بنية العقل في ذلك المجال⁽¹⁾ فعلى الرغم من تعدد العقول الإسلامية عند أركون، و هي عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، و عقل المعتزلة، و عقل الإسماعيلية و عقل الفلاسفة، و عقل الحنابلة، و عقل الشيعة، ... الخ. "فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من الجريات و المسلمات في لحظة الانطلاق. و عندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اضطرت و تنافست و تناحرت. و لكن عندما نعمق التحليل أكثر و ننظر إلى ما وراء القشرة السطحية و الخلافات الظاهرية، فإننا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. و هذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد⁽²⁾ أي هناك عقل تعددي في الظاهر و عقل مفرد في العمق. بسبب اشتراك كل العقول الإسلامية في مسلمات ثابتة و يحدد أركون هذه المسلمات الثابتة أو العناصر المشتركة في ثلاثة عناصر هي:

1- "خضوع هذه العقول كلها للوحي المعطى أو لمعطى الوحي Le donné révélé"⁽³⁾ بما في ذلك الفلاسفة و المعتزلة. فهي خاضعة بدون استثناء للوحي، بطريقة أو بأخرى "فهذه العقول الإسلامية تقبل كلها بالأبدا تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى (أي الوحي القرآني). فالوحي المعطى أعلى درجة و شأنًا لأنه يتخذ بالنسبة لها كلها صفة التعالي الذي يتجاوز البشر و التاريخ و المجتمع (La transcendance)"⁽⁴⁾ فكل العقول الإسلامية بما في ذلك التي قدمت العقل على النقل و انتصرت للعقل مسيحة بسياج معطى الوحي و لا تستطيع أن تخرج عنه.

2- أما العنصر الثاني الذي تشترك فيه كل العقول فيتمثل في كونها تقوم على "احترام السيادة و الهيبة و تقديم الطاعة لها. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة و لكل مذهب و هؤلاء الأئمة المجتهدون يعتبرون بمثابة السیادات العليا

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 69.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 232.

(3) المرجع نفسه، ص 232

(4) المرجع نفسه، ص 232

التي تناقش و لا ترد"⁽¹⁾ فالمذاهب على إختلافها تلتقي في خاصية الخضوع للأئمة، أي الأئمة المجتهدون الذين وضعوا القواعد المنهجية التي تقود إلى الحقيقة. أما العنصر الثالث المشترك بين العقول الإسلامية فيتمثل في أن "العقل هنا يمارس دوره و آلياته من خلال تصور محدد عن العالم و الكون. و هذا التصور خاص بالعصور الوسطى. و قد سيطر هذا التصور على البشرية الإسلامية و المسيحية طوال قرون و قرون: أي حتى ظهور علم الفلك الحديث (L'ASTRONOMIE) MODERNE فعلم الفلك الحديث هو الذي غير كلياً نظرتنا و تصورنا عن الكون"⁽²⁾.

و كل هذه الخصائص عند أركان تشكل الإطار العام للعقل القروسطي، و تشكل الحدود الراسخة التي لا يمكن له أن يتعداها و لذلك يتحدث عن ما يسميه " الفضاء العقلي القروسطي (L'espace Mental Médiéval) و هو الفضاء الذي لم يعد له وجود في الغرب، و لكنه بقي مستمرا في العالم العربي و الإسلامي فالعقول الإسلامية المختلفة بالنسبة لأركان تتفق في كونها اذن عقول أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، و ظلت أسيرة بعده اللاهوتي.

4- تاريخ العقل الإسلامي و مراحله:

لا يكتفي أركان بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي و آليات اشتغاله و علاقاته بالمقدس و إنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مر بها في الزمن، بمعنى آخر أنه لا يدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الابدستي و إنما يهتم أيضا بالتحقيب التاريخي.

و يحدد أركان كما سبق أن أشرنا إلى ذلك خمس مراحل تاريخية و هي: المرحلة التكوينية و المرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية) و المرحلة السكولاستيكية و مرحلة النهضة في القرن 19 حتى الخمسينات من القرن 20 و مرحلة الثورة القومية (1952 - 1970) و الثورة الإسلامية (1970 إلى يومنا هذا).

(1) المرجع نفسه، ص 233

(2) المرجع نفسه، ص 233

أ- أما المرحلة الأولى: و هي المرحلة التكوينية (التأسيسية) و تمتد من (622-767م) و يسجل أركون أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني لا تضاهيها مكانة أخرى في النصوص التي جاءت بعد القرآن من كتب الفقه و علم الكلام و الفلسفة، و هو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية و الأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد "ص" طيلة عشرين عاما، و بالتالي حسب أركون: " فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي (أي يرد على الأحداث و المشاكل الناشئة من يوم ليوم) إنه عقل جيش يغلي كما الحياة. و ليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استداليا برهانيا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا). و لهذا السبب فإن علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البصرة ثم في بغداد و الذي كان متأثرا بالفلسفة الارسطوطاليسية، قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي، و هذا خطأ فهو غير موجود فيه"⁽¹⁾.

أي أن هناك قراءة اسقاطية للقرآن، كما يفعل المسلمون المعاصرون عندما يسقطون نظريات العلم الحديث على القرآن، أي يضمونها القرآن، و ذلك عكس القراءة التزامنية التي تربط القرآن بالبيئة الثقافية و الاجتماعية العربية في القرن السابع الميلادي.

لأن القرآن حسب أركون هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء و المفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابتة و قوالب جامدة لتلبية حاجات المجتمع و تنظيم حياة الجماعة. ظنا منهم أنهم قد استنفذوا معناه. و يعود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن، ليقول أن معناها الأولي أو التزامني هو مجرد الربط "أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء و التعالي بين الأرض و النعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد و غضب الخالق أو جبروته... الخ و لا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه الأشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية و منطلق أرسطو إلى المجال اللغوي و الثقافي العربي. نظرة العقل في القرآن تتركز على الكلام، أي على العلامات و الآيات و الرموز، و ليس من خلال التحليل

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 284

المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيمياء و الفيزياء و البيولوجيا"⁽¹⁾ أي أن العقل القرآني في بداياته التكوينية لا علاقة له بالعقل الاستدلالي البرهاني، و هو العقل الذي يظهر في المرحلة الثانية بداية من سنة 767م و يستمر حتى 1058م ففي هذه الفترة تظهر العقلانية بشكل واضح و هذا ما نتعرض له في المرحلة الثانية.

ب- المرحلة الثانية: العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية) (150هـ/450م - 767م/1058م)

في هذه المرحلة انبثقت العقلانية في الحضارة العربية - الإسلامية، حيث تم الإلتقاء بين العقل الإسلامي و العقل الفلسفي و العلمي الإغريقي. و ذلك بسبب ترجمة التراث الفكري و الفلسفي الإغريقي، حيث أصبحت نصوصه الكبرى متوفرة في اللغة العربية، و نشأ عن ذلك التلاقي بالنسبة لأركون صراع بين المعرفة العقلانية و المعرفة الأسطورية و التخيل الديني، و كل ذلك حصل في سياق التطور الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي و الفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، و تجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أوسع في حركة الفلاسفة و العلماء حيث أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي و الجاحظ و الرازي و التوحيدي و الفارابي و ابن سينا و ابن مسكويه و ابن رشد... الخ. " ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جدا كالجاحظ مثلا. و لا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغماتية أو الخرافية بأسلوب ساخر،

(1) المرجع نفسه، ص 285.

مسرحي، رائع بمقياس عصره و إمكانياته يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلايا كبيرا⁽¹⁾.

و لكن هذه الحركة العقلانية تم مواجهتها من طرف المقلدين أو المحدثين المرتبطين بالعلوم الدينية، لأن الحركة العقلانية ارتبطت بالعلوم الأجنبية الدخيلة، و على المستوى الاجتماعي ارتبط الصراع بتمايز اجتماعي، لأننا نلمح وراءه صراعا بين فئتين اجتماعيتين "فئة الخاصة المثقفة و المرفهة نسبيا من الناحية المادية/ و فئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدثين و الوعاظ و أئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصا. و كانوا يلقنون الشعب - من خلال خطب الجمعة مثلا - صيغة مبسطة عن الدين، صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلائي.

و قد تجلّى ذلك الصراع في عز انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص (813-833م) و من المعلوم أن المأمون قد تبني عقيدة المعتزلة بشكل رسمي و قربهم إليه، و حارب خصومهم من أهل التقليد و النقل، أي الحنابلة بشكل خاص⁽²⁾.

و بالتالي فإن أكبر تجلي للعقلانية عند أركان ارتبط بتحول المعتزلة إلى إيديولوجيا النظام في زمن المأمون.

و هناك صراع آخر أثر على مسيرة العقل في الحضارة العربية الإسلامية و هو الصراع بين التقليد و الاجتهاد، و هو صراع يعكس بدوره تمايزا اجتماعيا و إيديولوجيا ذلك أن "الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية و ازدهار الخلافة العربية - الإسلامية في بغداد. و أما هيمنة التقليد فقد توافقت مع تفكك السلطة المركزية و تشكل الإمارات المحلية المتنافسة و الدخول فيما يدعى بعصر الانحطاط"⁽³⁾، فالاجتهاد كان تعبيرا عن تأسيس المذاهب الكبرى من سنية و شيعية و إباضية، و التقليد تعبيرا عن الإلتحاق الحرفي لهذه المذاهب.

ج- المرحلة السكولاستيكية (المدرسية، التكرارية): (1058م/1880م)

(1) المرجع السابق، ص 286

(2) المرجع السابق، ص 287.

(3) المرجع نفسه، ص 287

لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركان هو عصر الإسلام المبدع و المنتج و المليء بالمناقشات العقائدية و المنفتح على الاجتهاد، و بعده جاء إسلام عصور التكرار و التقليد و الاجترار و فيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، و علم أصول الفقه، و الحديث، و التفسير... الخ، و شكلت المرحلة السكولاستيكية في نظر أركون عائقا أمام الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني، و على الحضارة الأوربية الحديثة، "فنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي و العقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية و التعرف عليه من جديد، و جبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوربية"⁽¹⁾.

سبب ذلك أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر السكولاستيكي هو عقل مذهبي، غير منفتح على الفكر الفلسفي، منكفئ على ذاته، و يعود ذلك إلى لحظة السلجوقيين في القرن 11م فهم الذين أسسوا المدرسة و أشاعوا فيها التعليم التقليدي، و إلى ما فعله الخليفة القادر الذي أعلن الحرب على فكر المعتزلة.

د- المرحلة الليبرالية (أو النهضة): (1880م/1950م)

إن التجربة الليبرالية أو النهضة باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات و اللحاق بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها "تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي. و هكذا تشكلت ايديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية و الاستعمار و إسرائيل. و حل العقل النضالي - إذا جاز التعبير - محل العقل الليبرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى و الضرورة القاهرة"⁽²⁾ و مبرز أركون في العقل النضالي بين شكلين: الشكل القومي (1950-1970) و الشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970.

أما عن بنية العقل النضالي المتجسد في ايديولوجيا الكفاح ضد الخارج فإنه يتألف من أفكار الثورة السياسية البرجوازية الفرنسية، و من أفكار الثورة الاجتماعية

(1) المرجع نفسه، ص 288.

(2) المرجع السابق، ص 291

لـ"الديمقراطيات الشعبية" و بالتالي فإن مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العالم العربي الإسلامي ايديولوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي، كما أن هذه المجتمعات لم تشهد التحولات التي عرفتها أوروبا من مثل التجربة الصناعية و الفتوحات التقنية.

و العقل النضالي المرتبط بايديولوجيا الكفاح تم بايديولوجيا التنمية، هو عقل دوغمائي يصادم العقل النقدي الذي يراهن عليه أركون. و هو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية و يتعاطى معها بمنطق التفكيك و التحليل، و هو العقل الذي يسميه أركون العقل المنبثق.

د - العقل المنبثق: (الاستطلاعي): *La raison émergente*

إذا كانت الحداثة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي و التنويري على العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد و الفحص و المراجعة من خلال التأكيد على عدم وجود عقل نقى خالص من شوائب اللامعقول، أو عقل يتطابق مع الحقيقة تطابقا كاملا. فلا توجد عقلانية واحدة بقدر ما توجد عقلانيات مختلفة، لأن العقلانية التي تكون منتجة في عصر ما، قد تصبح عقيمة في عصر آخر.

إن هذا المنظور الجديد للعقل يقود أركون لنقد جميع العقول من مثل العقل الديني، و العقل الحديث فـ"التركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، و تفاسير، و تواريخ) سوف تفكك و تتحول إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة و الاستراتيجيات المعرفية و المواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث و دافع عنها"⁽¹⁾.

و لتحقيق هذا التفكيك و النقد للعقلين الديني و الحديث، يوظف أركون ما يسميه "العقل المنبثق" و هو العقل الذي يتقيد بجملة من القواعد حددها كما يلي:

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 87.

"أنه يصرح بمواقفه المعرفية و يطرحها للبحث و المناظرة. و يلح على ما لا يمكن التفكير فيه و ما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه و نقده للمعرفة. تم يقر بمحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محاله"⁽¹⁾ أي أن العقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمح إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع. برؤية نقدية تحرر الفكر من القيود الاستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي، مما يخضعه للتاريخية و يجعله يقر بمحدوده و نهاياته.

كما أنه "يحرص على الشمولية و الإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق و مناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها و لا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، و إنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات و بقدر الإمكان. و يشير بإلحاح إلى كـل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس البحث"⁽²⁾ و هذا الموقف ينافي التججيل الإيديولوجي لأمة أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلق بقيمة العلم و طرق إنتاجه.

و يعتمد العقل المنبثق أيضا على "نظرية التنازع بين التأويلات Le Conflit des interprétations بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل و الاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى و لو كانت وحيية و مفيدة"⁽³⁾.

بمعنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المفتوح على لا محدودية الحقيقة، و هو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق و ما يترتب على ذلك أنه كلما "حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات و مسلمات تتطلب

(1) المرجع نفسه، ص 14

(2) المرجع السابق، ص 14

(3) المرجع نفسه، ص 14

بدورها التأصيل و التأييد و التحقيق و هكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل، تم نكتشف تاريخية كل تأصيل"⁽¹⁾.

فالعقل المنبثق بهذه الكيفية هو عقل تاريخي ينتهك المسلمات، و يعري البدايات، و يعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة. فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى و جاهز و مكتمل، و إنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء و تشكيل.

و هذا ما يجعل العقل المنبثق الجديد يحذر من "التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية و مؤصلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات إلى الخروج منها. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد (complexe) لأنه يحترم تعقد الواقع و يتبناه، و يذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (La pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع و مستويات التساؤلات و الإشكاليات"⁽²⁾.

و لكن العقل المنبثق بهذه المواصفات لم يجد بعد الأطر الاجتماعية لتلقي إنتاجه و اتجاهاته و ذلك بسبب البنيات العقائدية الموروثة، و الشائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الانطولوجي -اللاهوتي- المنطقي (onto_ théo-Logique) و على التفكير التاريخي المتعالي (Historico transcendantale) و اللاهوتي -السياسي (Théologie – politique).

فالعقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة، و هو عقل صاعد جديد، عقل ينتقد تجربة العقول السابقة، و ينتقد مسار الحداثة، من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية، فهذا العقل الجديد جاء حسب أركون ليتجاوز "كل ما سبق و يوسع و يعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن 18، إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع مسلمات الوضعية و المواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة و التي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي و العقل الديني"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 15

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 15

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 240

و ما نخلص إليه في النهاية أن أنسنة العقل تقوم على النظر في تاريخيته، بغرض تجاوز كل أشكال إنغلاقاته و ذلك من خلال منحيين.

المنحى الأول هو نقد العقل الأصولي لأنه بنظره عقل غير تاريخي، يصل الحقيقة بالنص مباشرة، و يقوم على أساس أن "المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعسى و سلوك الأفراد و أن التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدينة) الأولى الذي أسسه النبي، و أنه من أجل إصلاح المجتمع المهتد دائما بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المؤصلة و المطبقة من قبل الله و النبي"⁽¹⁾.

فالإسلام يولي السلوك القويم Orthopraxie أهمية كبرى إلى جانب الإيمان الصحيح و ذلك كان سببا من الأسباب التي ساهمت في إيلاء الفقه المكانة التي يحتلها في الفكر الإسلامي.

أما المنحى الثاني فهو نقد عقل التنوير و الاستعاضة عليه بالعقل المنبثق أو الاستطلاعي لأن العقل الاستطلاعي الجديد هدفه المعرفة و ليس الهيمنة، أي أن غرضه اكتشاف آفاق جديدة للمعنى، كما أنه يراجع مسلماته باستمرار، لأنه يدرك تعقد الواقع، و أن الواقع لا يمكن لأي فكر أن يستنفذه، كما أنه من الملاحظ "أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح و حارب العصبية الدينية و الطائفية و الدوغمائية و الإنعكاف على "مصالح" الأمة أو الملة و رفض كل ما هو خارج عن تلك المصالح " أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميم "الأنوار" الحديثة و التخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير و الحروب الدينية و إحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها"⁽²⁾.

و بالتالي فإن هناك عدة عقلانيات و أنماط مختلفة لتشكيل المعنى، و ذلك كله لا يتحقق إلا إذا حصل الانتقال من العقل الأصولي بالمعنى الواسع لكلمة أصول (أي المبادئ أو الأسس الأولى أو الثابتة) إلى العقل الاستطلاعي أو العقل ما بعد الحداثة.

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 200

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 06

الفصل الثالث: أنسنة السياسي

أنسنة السياسي عند محمد أركون تعني أن للظاهرة السياسية معقولة، يمكن فهمها بشكل علمي و موضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها و تجلياتها، و يبحث أركون الظاهرة السياسية من خلال محاولة بيان التماثل بين الدنيوي البشري و الإلهي المقدس، في فضاء اجتماعي محدد و هو فضاء جماعة الحكام و جماعة المحكومين، و هو فضاء هرمي تراتبي يتشكل من الرئيس و المرؤوس، و هذا التماثل بين الدنيوي البشري و الإلهي المقدس يتم تحديده من خلال عدة ثنائيات هي: المجال الأخلاقي / المجال القانوني، الروحي / الزمني، السيادة العليا/ السلطة، المشروعية / الدولة، العامل الديني/ العامل السياسي.

و لقد قام محمد أركون في العديد من الدراسات التي كرسها لبحث إشكالية السيادة العليا و السلطة السياسية في الإسلام، أو القدسي و الثقافي و التغيير و مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي بتحليل العلاقات التي تربط بين السيادة العليا و السلطات السياسية في التجربة التاريخية العربية بداية بدولة الرسول "ص" أي دولة النبوة حتى يومنا الحاضر، و كشف عن تجليات هذه العلاقات، و كيف توظف السلطة السياسية السيادة العليا، و مقارنة ذلك بالفكر السياسي الغربي، و ذلك بهدف رد الظاهرة السياسية إلى مشروطياتها الاجتماعية و الثقافية و التاريخية، أي مقاربتها بصورة واقعية، و فك ارتباطها بكل ما هو غير واقعي و غير بشري. أي معالجتها كشيء، و كواقع يجب تحليله لاستنباط القواعد العامة للممارسة السياسية، و الابتعاد عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة من تقديس و تعالي و قطع مع الواقع التاريخي.

و يسجل أركون أن الدراسات الحديثة في الفكر الاجتماعي و السياسي تهتم بمفهوم السلطة بصورتها السياسية أي السلطة على مستوى الدولة و لا تهتم كثيرا بمسألة السيادة العليا أو المشروعية و المجتمعات الغربية في نظره تجد نفسها أمام فراغ نظري، لأن الغرب "لم يعد يهتم إطلاقا إلا بآليات انتقال السلطات و ممارستها، لم نعد نسمع أحدا يتحدث عن السيادة العليا كذروة للتشريع، و ذلك لأن النقد

الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطا من أهمية القانون الإلهي، و العقل الأعلى أو الطبيعي"⁽¹⁾ و لذلك يتحمل أركان مهمة التقييم النقدي لمفهوم السيادة العليا، بالرغم من "أن اللغة العربية لا تملك كلمة للتعبير عن مفهوم السيادة العليا التي تعارض كلمة السلطة كما في القانون الروماني"⁽²⁾ حيث تناقض كلمة سيادة عليا Potestà Autoritas و هذا التقييم النقدي لمفهوم السيادة العليا، هدفه هو بلورة نظرية موضوعية لمفهوم السيادة العليا. و ذلك بالاعتماد على المعيار الفلسفي، لأن المعيار الفلسفي أو المرجعية الفلسفية في نظره تم تصفيتها من طرف الأرثوذكسية الدينية، و من طرف المستشرقين أيضا. "فالمرجع الفلسفي هو هام بشكل خاص ووثيق الصلة بموضوعنا للأسباب التالية:

1- لقد تم تجاهل ذلك بواسطة كل القانونيين الذين أسهموا في نظرية السلطة في الإسلام مما شكل مبارزة بين القانونيين و الفلاسفة لم تنته إلا بعد فوز ما يسمى بالمتعقد.

2- كذلك تم تجاهل النقد الفلسفي على نحو متكافئ من قبل المستشرقين، على اعتبار أنه غير وثيق الصلة بسردهم، و بأسلوبهم الفيلولوجي"⁽³⁾ و في إطار هذا التقييم للسيادة العليا و علاقتها بالسلطة السياسية يحدد أركان مفهوم السيادة العليا كما يلي:

1 - مفهوم السيادة العليا:

"هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدفاع عن هوية معينة و تمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله و تفتح أبواب المستقبل، هذه السيادة كما مثلها الأنبياء و القديسون و الأبطال الحضاريون و المفكرون الخلاقون. إنها قوة لإثارة الحياة و هي تمرين من أجل التجاوز و التخطيطي غير المتوقع، و من التحديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 166

(2) المرجع نفسه، ص 161

(3) محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ترجمة محمد عبد النبي، مركز الإنماء القومي، بيروت،/ باريس، العدد 72-73، عام 1990، ص 27.

الوضع البشري و تحريره، عندما يقال بتواضع أكثر أن إنسانا يتكلم أو يمارس عمله بنوع من الهيبة و السيادة، فإننا نعرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى طبع وعي الآخرين بقوى جديدة"⁽¹⁾ و هذا معناه أن السيادة العليا لا تقوم على عنصر القسر المادي أو الإكراه الجسدي، بقدر ما تقوم على الاقتناع و الخضوع الإرادي "فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع و بتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخضع المعنى على وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن الكريم، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، و هذا الصوت هو صوت الله أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم أو المرشد الروحي أو القديس أو الفيلسوف"⁽²⁾ فالسيادة العليا هي الانتساب الإرادي لشخص ما يضيف المعنى على وجود الشخص من خلال العقائد و الرموز التي يؤمن بها و يبشر بها، و يعمل على نشرها، و من ثمة فإن النبي (محمد) - ص - كان يمثل سيادة عليا بهذا المعنى بالنسبة للجيل الأول من المسلمين و طاعة المسلمين له مرتبطة بطاعته لله، لأن السيادة العليا هي "تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر و القاضي.. هذه السيادة هي التي سوف تسوغ و تشرع السلطة السياسية للنبي و لخلفائه من بعده"⁽³⁾، أي أن السيادة العليا للنبي تقوم على أساس طاعته لله، و لذلك فطاعة الله سابقة على طاعة النبي، بل هي شرط جوهري لها، ففي عبارة "أطيعوا الله و أطيعوا النبي" نلاحظ أن النبي يتخذ لنفسه صراحة صفة المطاع الذي ينبغي أن توجه إليه الطاعة، لكنه يشعرنا في الوقت نفسه، أن هذه الطاعة هي نتائج تظاهرات الخشية (و التقوى) الواجبة تجاه الله، إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله"⁽⁴⁾ و هكذا يكون فعل الطاعة للرسول مرتبطة بطاعته لله، و هذا ما يسميه محمد أركون، "مديونية المعنى" Le sens du dette، و هو مفهوم استقاه من "مارسيل غوشيه" في كتابه "خيبة العالم" فأصل علاقة الطاعة هو مديونية المعنى حيث يتساءل أركون: باسم ماذا و باسم

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 54

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 147

(4) محمد أركون، المرجع نفسه، ص 148

من يقبل الإنسان أن يقدم الطاعة لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ و يجيب "أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتني في التوصل إلى معنى مليء. و بالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية و ليس لإكراه خارجي، و عندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا و مشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس. و هذا ما حصل في التاريخ فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي"⁽¹⁾ و بالتالي فإن دين المعنى هو أساس و جوهر السيادة العليا "فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعتة على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني، تصبح مرشدة لي، و أدين لها بالطاعة، و أنا أستبطن وصايا المرشد القائد، و أطيع سلطته مادامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا"⁽²⁾.

و هذه العلاقة بين مديونية المعنى و الطاعة لا تتعلق بالإسلام فقط دون غيره من الأديان و إنما تشمل كل أديان الوحي. "فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط الخالق و المخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العليا و الطاعة العاشقة الوهانة بنوع من المعاملة بالمثل و الاعتراف المشترك بالجميل ووحدة السلطة التي تمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية"⁽³⁾ فالمواطنون في التجربة التاريخية الغربية يعترفون بالسلطة السياسية الممثلة في الملوك و الأباطرة بعد أن تخلع عليها المشروعية من السيادة العليا الممثلة في المؤسسة الدينية بواسطة القداوس و ذلك قبل مجيء عهد الجمهوريات العلمانية حيث حل حق التصويت العام محل الوحي كمصدر للمشروعية.

2- السلطة السياسية:

يحدد محمد أركون مفهوم السلطة السياسية من خلال مقابله مع مفهوم السيادة العليا أو المشروعية فالسلطة عكس السيادة العليا "تمتلك، و تحفظ، و تدير الأوضاع، و تحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه و التقييدات، و هي

(1) محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 65

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 54

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 54

عندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات و الرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريرية، التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، و تستفيد ممن يمتلكونها بالفعل. إن السلطة تؤخذ و تضيّع و أما السيادة تبقى خالدة"⁽¹⁾ فالسلطة بهذا المعنى تقوم على عنصر القسر و الإكراه، فهي خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليهم. و جوهرها هو إستراتيجيات السيطرة و موازين القوى التي تتحكم بعملية الوصول إلى الحكم و ممارسته.

و يتتبع أركان العلاقات القائمة بين السلطة السياسية و السيادة العليا في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، و عندما نحلل نصوصه في هذا المجال نجد أنه يذهب إلى القول بأن السلطة السياسية كانت خاضعة خضوعاً تاماً للسيادة العليا في الدولة النبوية و لكن بعد وفاة الرسول -ص- استقلت السلطة السياسية عن السيادة العليا، بل أخضعت السيادة العليا لمصالحها و وظيفتها بما يتفق و إيديولوجيتها.

و ينطلق أركان في ذلك من حقيقة أن كل سلطة في التاريخ هي نتاج لعبة القوى السياسية و الاجتماعية أو بلغة أخرى هي نتاج إرادات الفاعلين الاجتماعيين، و إستراتيجيات السيطرة لديهم، و هذا هو الذي كان حاصلًا في المجتمع العربي القرشي قبل مجيء الإسلام، فالسلطة كانت نتاج صراع العصبية القبلية السائدة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.

و في هذا السياق التاريخي كان على النبي محمد -ص- تثبيت سيادة الوحي، التي كانت تلقى معارضة شديدة من المجتمع العربي القرشي الوثني من جهة و من أهل الكتاب من جهة ثانية، فكان "محمد يجمع في شخصه هبة رسول الله الذي ينقل الوحي و سيادة القائد الذي يحسم المناقشات و يقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار في ما يخص الصراعات الناشئة و إستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين المؤمنين و الكفار"⁽²⁾ و هذه السيادة العليا الرمزية تحتاج لكي تترسخ إلى "عامل الوقت و التكرار و الشعائر و الطقوس و عملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية و الفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، أقول استبطانها من قبل

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 134

أعضاء الجماعة التي تنتج التراث و ينتجها التراث بدوره"⁽¹⁾ و لقد تجلت السيادة العليا في زمن الرسول -ص- في عدة عناصر من خلال حضوره الشخصي أو العيني و الخطاب القرآني الذي كان يحمله و في هذا يقول أركون "في البداية كانت سيادة النبي أو هيئته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم Charisme) و عمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية و التركيبية و المعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى"⁽²⁾ و لكن بعد وفاته تبلور سيادة عليا أخرى هي سيادة النصوص المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف و هي النصوص التي تستخدمها السلطة كسيادة عليا و تستعين بها لممارسة سياستها. و هكذا نجد أنه في زمن انبثاق القرآن و الحضور المهيب لشخصية الرسول -ص- "أعطيت الأولوية لتحديد السيادة و المشروعية ثم نشرها و استبطانها و تمثلها و كأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي و أعماله و تسبغ عليه الشرعية، كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمنية و الأنطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة، و كان التبشير في مكة متركزا على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهية"⁽³⁾ و نلاحظ أن الدولة النبوية كانت دولة سيادة عليا، بالرغم من الأعمال السياسية التي مارسها الرسول -ص- و لذلك يحدد هشام جعيط أسس الدولة النبوية بقوله: "نذكر في عداد أسس تلك الدولة، السلطة العليا لله و الكاريزما النبوية، و تكوين جماعة متضامنة هي الأمة و كذلك بروز تشريع و توطده و ظهور طقس عبادي موحد"⁽⁴⁾.

و لكن الأوضاع لم تستمر على هذا النحو فيما يخص علاقة السلطة السياسية بالسيادة العليا. حيث نجد أنه في فترة الخلفاء الراشدين و بسبب الذاكرة الجماعية للصحابة و المناخ الثقافي السائد ثم الحفاظ على مراتبة القيم التي سادت في زمن النبي، "و لكن الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية و الآليات العصبية السائدة في

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة عملية، ص 165

(2) المرجع نفسه، ص 165

(3) المرجع نفسه، ص 167

(4) هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة و النشر،

لبنان، ط 4، عام 2000، ص 26.

المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، و بين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فوراً عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة و ضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري و جعله متعالياً⁽¹⁾ و يشير أركون إلى حوادث ذات مغزى سوسولوجي يتعلق بالعصبيات القبليّة و دورها في السلطة من مثل مقتل الخلفاء الراشدين مثل عمر و عثمان و علي و ذلك دليل على تجذّر العنف في المجتمع و بالتالي محدودية السيادة العليا و المقدسة في إدارة شؤون السلطة السياسية. أما في الدولة الأموية و العباسية يسجل أركون تراجع السيادة العليا إلى المرتبة الثانية بعد السلطة السياسية، فيقول "أما الدولة التي أسسها الأمويون و من بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض.. فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي"⁽²⁾ حيث بدأت العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية تنحو منحى معاكساً تماماً لما كان يحدث زمن الرسول _ص_ "و أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف و استخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي و السياسي المثبت و المرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة و الدولة بصفقتها قوة ضبط و إكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية"⁽³⁾ و هذا الأمر هو ما يمكن أن نسميه الاستخدام الإيديولوجي للسيادة العليا، و هو استخدام غرضه تشويه العملية الحقيقية التي تحكم السلطة في ممارستها غير الشرعية، و هو ما يسميه أركون بالتوتر بين السيادة العليا و السلطة السياسية من خلال نوع من التقسيم الخادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية الدينية و السلطة التنفيذية، حيث نجد أن العلماء أو فقهاء الدين يغدون الوهم بأنهم يمتلكون السيادة العليا، و في نفس الوقت توظف السلطة هذا الوهم من أجل أن تمارس استبدادها. أي أن جوهر السلطة يرتبط بإستراتيجيات السيطرة و لكن تسعى دائماً من أجل الاستناد إلى سيادة عليا، و هذا هو الذي حصل من زمن الخلافة حتى الإمبراطورية العثمانية، حيث أن

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 167

(2) المرجع نفسه، ص 167

(3) المرجع نفسه، ص 168

موازن القسوى هي التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة، و لكنها تغلف نفسها ضمن إطار من الشرعية، و يوضح هذا أركون بشكل جيد بقوله: "من هنا نفهم كيف أن السيادة تتموضع في جهة التصور، و في جهة الجهد التكنولوجي، و ذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني، في حين أن السلطة الممارسة على أرض الواقع هي التي تقدم لكتاب التاريخ خلاصة حكاياتها و سيرها و أحداثها الزمنية المتعاقبة. إن الفصل ما بين هذين النوعين من السلطات و بين العلوم التي تحدثت عنها و سجلت وقائعها يستمر في تغطية أو حجب الوظيفة الإيديولوجية للسلطة في المجتمعات الإسلامية. كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائما من الفعالية النظرية للفقهاء التولوجيين تبريرا لوجودها بل إنها كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية و مستنيرة و قائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته و أعماله"⁽¹⁾ أي أن الإيديولوجية الرسمية للسلطة تقوم على تشويه العملية الحقيقية لجرى الأحداث في التاريخ، فالخطاب الأيديولوجي للسلطة يفرض بالقوة: "صورة معينة عن السلطة الشرعية و ذلك بواسطة تمويه المنشأ الحقيقي التاريخي للدولة و تزييفه. هناك خصيصة أساسية للأيديولوجيا، كل أيديولوجيا هي تشويه العملية الحقيقية لجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة منمذجة و مثالية عن الشرعية"⁽²⁾ و هذا ما يجعل الخطاب الإيديولوجي يختلف عن الخطاب النبوي الهادف إلى ترميز الوجود البشري، و يختلف عن الخطاب العلمي العقلاني الذي يهدف إلى تحقيق المعرفة العلمية و الموضوعية لسير الأحداث.

فالسلطة بناء على ما سبق في حاجة دائما إلى السيادة العليا و لكن بعد أن توظيفها توظيفا أيديولوجيا أي أنه لا يمكن الفصل بين السياسي و المقدس، ما دام المقدس في خدمة السياسي، و هذا ما تقره الانثربولوجيا السياسية خاصة مع جورج بالاندييه، الذي يرى أن "المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، يمكن أن يكون الدين أداة للسلطة و ضمانة لشرعيتها و إحدى الوسائل المستعملة في إطار

⁽¹⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 176

⁽²⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 168

المنافسات السياسية"⁽¹⁾ أي أنه لا يمكن أن نقيم فصلا بين السياسي و المقدس و أكثر من هذا فإن "السلطة تملك السيادة الكاملة على المقدس و تمكنها استعماله لمصلحتها و في كل الظروف"⁽²⁾.

و هذه العلاقة بين السياسي و المقدس لا ترتبط بتجربة دون أخرى، أو بثقافة دون ثقافة بل تعم كل الثقافات و التجارب فسواء كان "المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أم علمانيا فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا و المشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها. و العلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا و السلطة السياسية تتغير و تتحول بحسب الأوساط الثقافية و التاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية) و لكنها تدلنا دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) و بين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية) و قد كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى حيث هيمن معطى الوحي و اشتغل و مارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالية"⁽³⁾ فالتاريخ تصنعه موازين القوى ثم تخلع المشروعية عليه من طرف السلطة المنتصرة، و ذلك عن طريق ما يسميه "جورج بالانديه" بالإخراج المسرحي للسلطة، أو السلطة على المسرح، حيث أن كل "سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها، بل هي تذهب أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعا من "المسرحة السياسية DRAMATIQUE POLITIQUE من أجل نشر و تعميم الوهم القائل: بأنها تنتج الحقيقة و تحميها، لهذا السبب نجد أن السلطة قد استندت زمتا طويلا في الماضي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي ترفض نفسها على الجميع، و إذن على السيادة العليا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر"⁽⁴⁾ فالسلطة عبر التاريخ هي محصلة للقوى المتصارعة، و لكن الطرف المنتصر لا يعترف بهذه الحقيقة و إنما يلجأ إلى تشويه المنشأ الحقيقي لسلطته عن طريق تبريرها بواسطة المشروعية التي يقبل بها الجميع، فالسلطة عبر

(1) جورج بالانديه، الانتروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، ط1،

عام 1990، ص 146

(2) المرجع نفسه، ص 150

(3) محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 64

(4) المرجع نفسه، ص 268

التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا و هذا هو المصير الذي انتهت إليه العلاقة بين السلطة و السيادة العليا في الفكر الإسلامي.

فالخلافة بعد موت النبي اكتسبت سلطتها بالقوة على أرض الواقع ، لأن آليات السلطة في المجتمع العربي في القرن 7م هي العصبية القبلية، فقد كانت "مسألة الخلافة قد طرحت نفسها و حلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) عبر كل هذه الصراعات أخذت فكرة ضرورة وجود القائد الملهم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها"⁽¹⁾.

و يعود أركان و هو بصدد تحليل العلاقة بين السلطة السياسية و السيادة العليا إلى ابن خلدون الذي وضح كيف انتقلت الخلافة الراشدة إلى نظام رئاسة ثم إلى ملك طبيعي، فالخلافة بلغة ابن خلدون هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به"⁽²⁾ أي هي تلك التي تحتكم إلى قوانين مفروضة من قبل الله، و ذلك بواسطة النبي، مما يؤدي إلى سياسة دينية نافعة للحياة الدنيا و الآخرة معا، ثم السياسة أو الرئاسة و هي: "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع المضار"⁽³⁾ من خلال استخدام قوانين سياسة عقلية، تحدد من قبل الأشخاص أي المسؤولين الكبار في الدولة. و ثالثا الملك الطبيعي و هو: "حمل الكافة على مقتضى الغرض و الشهوة"⁽⁴⁾. حيث تفرض القوانين السياسية من طرف السلطة على الجميع بواسطة القسر و الإكراه، حيث تصبح السلطة تخضع لإرادتها السيادة العليا.

و في الفكر السياسي الحديث يجري التمييز أيضا بين ثلاثة أنماط للشرعية تستمد منها السلطة ثباتها، و قد تم استبدال مفهوم السيادة بمفهوم الشرعية حسب برهان غليون، حيث أن "الشرعية من المفاهيم الحديثة نسبيا في علم الاجتماع

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 282

(2) ابن خلدون ، المقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2، عام 2000، ص 178.

(3) المرجع نفسه، ص 178

(4) المرجع نفسه، ص 178

السياسي. فقد كانت النظرية الكلاسيكية في السياسة تتحدث منذ ماكيافيلي (نشر الأمير عام 1513) حتى ألكسي توكفيل (الديمقراطية في أمريكا) مرورا بهوبز (ليفياتان 1659) و لوك (بحث في الحكومة المدنية 1690) و منتسكيو (روح الشرائع 1748) و روسو (العقد الاجتماعي 1762) عن السيادة، باعتبارها المفهوم الإجرائي الأول في فهم محتوى المشاكل و التزايدات التي تحرك الفعل السياسي و بناء الدولة و السلطات⁽¹⁾ أما عن أنماط الشرعية فالنموذج الأول هو: "تطابق آلية نشوء السلطة و ممارستها مع أعراف و تقاليد و عقائد دينية، أم مدنية متبعة و قد أطلق عليه اسم النموذج التقليدي، و فيه يتماهى الأفراد مع السلطة و يقبلون ما تأمرهم به، لأنها تمارس ضمن المفاهيم و القيم التي تمثلوها و آمنوا بها و بالتالي فليس هناك قطيعة شكلية ممكنة بين السلطة و المجتمع"⁽²⁾ و طبيعة هذه الشرعية هي شرعية دينية، لأن السلطة فيها تستلهم القيم و المبادئ الدينية، أما النموذج الثاني هو "السلطة الإلهامية و نموذجها حكم الشخص الذي يتمتع بصفات تجعله يحظى بتأييد و دعم و ولاء الجمهور، و التماهي بالتالي مع أفكاره و برنامجه و قد يكون الزعيم الملهم نبيا أو قائدا فذا أو خطيبا مفوها. و يشير فيبر إلى الإلهامية بكلمة مشتقة من سحر الفرد أو جاذبيته النابعة من شخصه و التي تجعل له هالة تميزه عن الناس، و تدفع الناس إلى التعلق به و محبته"⁽³⁾ و بالتالي ففي هذا النموذج من الشرعية تكون الطاعة طوعية، لشيوع الاعتقاد بتميز الشخص الذي هو موضوع الطاعة، و النموذج الثالث و هو "السلطة العقلانية القانونية، و هي التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطة القائمة، و خضوعهم الطوعي لها من خلال خضوع الجميع بما فيهم الزعيم، لقواعد و قوانين واضحة و دقيقة"⁽⁴⁾ و هذا النموذج هو السائد الآن حيث الديمقراطية و السيادة الشعبية، المستمدة من كون الإنسان له حقوق

(1) برهان غليون، نظرية الشرعية أو أزمة السياسة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/

باريس العدد 72-73، ص 63

(2) المرجع نفسه، ص 63

(3) المرجع نفسه، ص 63

(4) المرجع نفسه، ص 63

طبيعية و على رأسها الحرية، و أن كل الناس يخضعون لنفس القوانين، فتكون
السيادة للقانون دون غيره.

و من خلال خضوع الفقهاء و علماء الدين للسلطين، لأن الفقهاء ساهموا
في الإبقاء على التوتر و الغموض بين ذروة السيادة العليا و ذروة السلطة السياسية،
لأنهم تحفظوا على التدخل في شؤون السياسة للحفاظ على امتيازاتهم كما سوغوا كل
الطاعة و الخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة و ذلك تحت عدة ذرائع منها: أن
بقاء الأمة و استمراريتها في الوجود أهم من كل شيء، و أن الله يمنح السلطة لمن
يعتقد و يعلم أنه أهل لها، و القدرة على فرض النظام أهم من البحث في نشأته و
أسسه، و أن سلطان جائر خير من فتنة داخل الأمة و هذه المحددات هي التي حكمت
الفكر السياسي السني بالدرجة الأولى. و هذا معناه أن الفقهاء كانوا في خدمة السلطة
الرسمية من خلال تلبيتهم لحاجتها، و تقوية الصورة الشرعية لها، و هكذا تحول
العلماء إلى موظفين "لدى الدولة و من واجبه الحفاظ على الوهم الكبير القائل
بوجود سيادة عليا روحية تهدي السلطات السياسية و تسبغ عليها الشرعية" (1)
فالسلطة السياسية لم يكن لها سيادة عليا حقيقية، و إنما توهم الناس فقط بذلك من
خلال تفكير و تمويه مجرى العملية السياسية، (فعندما تلجأ إلى القوة مثلا للحفاظ على
مصالحها تبرر ذلك باسم حقوق الله التي يجب حمايتها) و بلغة محمد عابد الجابري
"العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يعبر عن نفسه من خلال تجليات
إيديولوجية بدأت بالتحالي بالسياسة و تسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين
رئيس "المدينة الكونية" (الله) و بين رئيس "المدينة البشرية" (الخليفة)، بين
العالي في السياسة و المتعالي الديني" (2) فالوهم الإيديولوجي يصور وجود
تطابق بين السلطة السياسية و السيادة العليا من خلال التسامي و التحالي بالفعل
السياسي، و إسباغ القدسية على السلطة السياسية، ولكن الحقيقة هي أن السياسي
تحرر من السيادة العليا بعد دولة النبوة و بعد الدولة الخليفة بشكل جزئي، بالرغم
من أنه يستعمل آليات التقديس و التحالي لإضفاء الشرعية على ممارسته، حيث نلاحظ

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 178

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، ص 364

كما يقول أركون "أنه منذ زمن الخلافة و الإمامة و السلطنة العثمانية، فإن استراتيجيات السيطرة و موازين القوى التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة و ممارستها كانت دائما قد فهمت و فسرت ضمن إطار شعائري و نظام معرفي ذي تركيب ميثي"⁽¹⁾ أي أن إرادات الهيمنة و استراتيجيات السيطرة تتلاعب بالسيادة العليا.

و سيستمر هذا الأمر في الإسلام المعاصر مع ظهور السيطرة السياسية للدولة - الأمة ETAT- NATION فهذه الدولة تعاني في العالم العربي الإسلامي من أزمة السيادة، لأنها اقتنصت السلطة بأساليب غير شرعية، "و الحالة السياسية الأكثر انتشارا في هذه الدول (الدول العربية و الإسلامية بعد الاستقلال) هي حالة "الزعيم التاريخي" الذي كان قد ساهم بقيادة النضال من أجل التحرر الوطني و الذي توصل إلى فرض نفسه على رأس الدولة"⁽²⁾ و بالتالي فإن الدولة - الأمة التي ظهرت في العالم العربي و الإسلامي بعد استقلال بلدانه هي دولة مقطوعة عن المشروعية الدينية أو السيادة العليا.

و هكذا يلاحظ أركون أن هناك دائما اقتناص للسلطة ضمن إطار من التحسيس و التعبير "الديني" حيث استولت السلطة السياسية على السلطة الدينية (الروحية)، و أن العقل التدبري للدولة La raison d'état هو الذي اقتضى وجود سيادات عليا بدون سلطة، و سلطات سياسية بدون سيادة أو مشروعية. و بالتالي فإن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله في نظر أركون كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا. و ذلك عكس التصورات التي تم ترسيخها في وعي الناس، و التي لا تصمد أمام التحليل النقدي و التفكيكي للتاريخ.

3- العلمنة:

⁽¹⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 177

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 182

تأخذ العلاقة بين السلطة و السيادة العليا في النظام المجتمعي العلماني منظورا جديدا يختلف عن ذلك الموجود في الأنظمة الدينية، و ذلك ما يقوم أركون بتحليله بداية من ضبط مفهوم العلمنة إلى بيان منشئها التاريخي و أدوارها الوظيفية في المجتمعات الحديثة.

حيث يحدد مصطلح العلمنة من خلال البحث الأيتمولوجي (علم أصول الكلمات) فيقول "إن الكلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. و في لاتينية القرن 13 نجد أن Laicos تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"⁽¹⁾ و منه اللاتينية Laïcité التي تعني تمييز عامة الناس عن الإكليروس.

و من ثمة فإن الاشتقاق اللغوي يحيل إلى التمييز بين الروحي و المادي، بين الإلهي و البشري، بين المقدس و الزماني، كما نجد أيضا في اللغات الأوربية الحديثة كلمة Secularisme المشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum التي تعني لغويا الجيل من الناس و التي اتخذت معنى التمييز بين الزماني و الروحي.

و في تحليل أركون للعلمانية يميز بين مرتبتين في حياة الإنسان و هما:

"مرتبة الرغبة L'instance du désir من الرغبة في الله و صولا إلى الرغبة البسيطة (الرغبة في الإنجاب و الهيمنة) و بين مرتبة إلحاح الفهم و العقل L'exigence de l'intelligibilité النضال من أجل الحق في المعرفة و الفهم"⁽²⁾.

و من هنا يتجلى المنحى الاستمولوجي في مقارنة مفهوم العلمنة عند محمد أركون، و لكن هذا لا يعني أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البعد السياسي و البعد الاجتماعي و الثقافي و حتى البعد الأنتربولوجي. فالعلمنة ترتبط بمسألة السلطة الزمنية و السيادة العليا و طبيعة نظام الحكم، كما ترتبط بظاهرة التقديس و دور العامل الروحي كعامل متعالي و أنطولوجي في حياة الأفراد و المجتمعات، كما ترتبط العلمنة بالأيدولوجيات المعاصرة.

⁽¹⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 291.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 292.

و يعود أركان ليحدد مفهوم العلمنة بقوله: "العلمنة هي أولاً و قبل كل شيء إحدى مكتسبات و فتوحات الروح البشرية"⁽¹⁾. و هذا الفتح بدأ تدشينه في المجتمعات العربية و لكنه اكتمل و أخذ صورته النهائية في المجتمعات المسيحية، و العلمنة أيضا "هي موقف للروح و هي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة"⁽²⁾.

أي أن العلمنة هي مسألة تخص المعرفة و مسؤولية الروح، و أهم التحديات التي تواجه العلمنة التحدي المعرفي بالدرجة الأولى، أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق و صحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني و العقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر على اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة"⁽³⁾. و أما التحدي الثاني فيتمثل في وسيلة توصيل هذه المعرفة: "فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشترط حرته أو نقيدها، و هنا تكمن مشكلة التعليم و التدريس"⁽⁴⁾.

و هذه الأسئلة التي يطرحها أركان ليست بعيدة عن الأسئلة التي طرحها كانط في مشروعه نقد العقل النظري و نقد العقل العملي. عندما تساءل عن طبيعة المعرفة البشرية، و كيفية إدراكها و ما هي أبعادها و تجلياتها. من خلال الأسئلة التي طرحها: ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ما الذي ينبغي أن أعلمه؟ و ما الذي أستطيع أن آمله؟.

و من ثمة فإن العلمنة تطرح مسؤولية معرفة الواقع معرفة صحيحة تتجاوز الخصوصيات الثقافية و الدينية، و مسؤولية نشر هذه المعرفة و تلقينها للأجيال الجديدة و هي الفكرة نفسها التي يشرحه بطريقة أخرى عندما يقول: "إن العلمنة تشكل موقفا للروح أمام مهمتين أساسيتين:

المهمة الأولى: بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كل الأديان و العقائد و النظريات المتشكلة سابقا فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات

(1) محمد أركان، العلمنة و الدين، ص 09

(2) المرجع السابق، ص 10

(3) المرجع نفسه، ص 10

(4) المرجع نفسه، ص 10.

بشكل مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المحريات التي تنفذها الروح و هي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع و إيهامه و مقاومته، فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة و الواقع لا يعطي نفسه بسهولة. و المهمة الثانية: مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين⁽¹⁾ و تغدو العلمنة بهذا المعنى ممارسة علمية موضوعية ترنو إلى تشكيل وعي موضوعي و صحيح بالواقع، كما تغدو أيضا ممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي يحقق إمكانية نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين.

و هكذا يتجاوز أركان النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيسة و رجالها و الدولة و سيادتها. أي أن العلمنة أكبر و أعمق من التقسيم الثنائي للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع، فهي أكثر من مجرد تفريق بسيط بين الشؤون الروحية و الشؤون الزمنية. و هو تفريق موجود في كل المجتمعات.

و حتى يتمكن أركان من التأسيس لخطاب العلمنة في الفكر العربي الإسلامي الحديث، فإنه يقوم بحفر أركيولوجي في التراث العربي الإسلامي ليكشف من منظوره الخاص على المسلمات التي كانت تحكم البعد العلماني في الفكر الإسلامي الأول و هي المسلمات التالية:

- 1- العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن و في تجربة المدينة.
- 2- الدولة الأموية و العباسية هي دولة علمانية و ليست دينية، أما التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته و الهدف منه تغطية واقع سياسي و تاريخي معين. بمحاجات دينية ذات مصداقية.
- 3- كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة و نظام السلطنة و كل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية⁽²⁾.

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا و الغرب رهانات المعنى و إرادات القوة، ص 102

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 182.

4- إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعيًا في المجتمعات الإسلامية و لكن غير المنظر لها و تطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

5- إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (الإسلام الصحيح) هي عبارة عن انتقاعات اعتباطية و استخدامات إيديولوجية لمجموعة من العقائد و الأفكار و الممارسات المقدمة و المصورة على أساس أنها دينية محضة.

6- ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني و التقديسي و الوحي و دراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

7- كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية و الإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعية و تسيطر عليها النماذج الغربية في الإدارة و الحكم كما أنها مقطوعة عن النظرة الكلاسيكية للمشروع العلياء الدينية و عن الحداثة العقلية في آن معا.

8- من وجهة النظر التي اعتمدها في هذه الدراسة نجد أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية و كفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العلياء و المشروعية) هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا⁽¹⁾.

و يشرح أركان هذه المحاور الكبرى للعلمنة، فنجد مثلا يعود إلى المعتزلة فيجعل منهم آباء للعلمنة في التراث العربي الإسلامي خاصة عندما طرحوا مشكلة "خلق القرآن" فذلك يمثل موقفا علمانيا قادرا على توليد عقلانية جديدة، أي يجب إعطاء الأولوية للواقع و التاريخ و العقل في الفهم و الإستيعاب، و أنسنة الحقيقة و المعرفة حتى لا يظل الإنسان يعيش الاغتراب، و لكن الموقف المعتزلي لم يكتب له النجاح، بسبب سيطرة الخط الأشعري القائل بقدم "القرآن" و أصبح هو الخط الديني الرسمي خاصة مع الخليفة القادر الذي اتخذ قرارا يمنع به كل شخص يشير إلى الموقف التيولوجي للمعتزلة بخصوص "خلق القرآن".

(1) المرجع السابق، ص 183

و يرتبط ذلك أيضا عند أركون سوسيولوجيا بتراجع البورجوازية ما بين القرنين 9 و 11م (03-05 هـ) و هي البورجوازية التي حققت ثراء اقتصاديا كبيرا في عواصم العالم الإسلامي من مثل طهران و أصفهان و شيراز، و بغداد، و البصرة، و لكنها لم تستمر في حركتها التاريخية عكس البورجوازية الغربية، التي استطاعت أن تزرح الحدود بين الفضاء الديني و الفضاء الفكري، أي أن طبيعة الأطر الاجتماعية و الاقتصادية للمعرفة هي التي حددت طبيعة هذه المعرفة و تحكمت بها -لأن نجاح العلمنة في المجتمعات الأوروبية قد حسم كأمر واقع بواسطة القوى الاجتماعية (الطبقة البورجوازية، ثم الثورة الماركسية- اللينينية التي مثلت ثورة البروليتاريا ضد طبقة الفلاحين و الطوائف الدينية). فالقوة و الصراع هما اللذان حسما في نجاح العلمنة.

و المطلوب بالنسبة لأركون هو ربط الصلة من جديد بالعصر البورجوازي في تراثنا، و العودة إلى ميراث ذلك الجيل من المفكرين العقلانيين النقيدين من أمثال التوحيددي، و الجاحظ، و ابن مسكويه...الذين استطاعوا برأيه التأسيس للعقلانية النقدية المنفتحة في عصرهم، و ظهرت العلمانية في كتاباتهم كموقف متقدم للروح في زمانهم.

أما عن العلمنة في التجربة الغربية فإنها كانت نتيجة لظروف سياسية عاشتها أوروبا خاصة حروب الأديان. فكانت العلمنة هي الحل المناسب حتى لا تنحاز الدولة لعقيدة أو مذهب معين، و منع كل أصحاب مذهب أو دين من استخدام قوة الدولة لصالح دينهم، أي منع البروتستانت و الكاثوليك من السيطرة على الدولة، و من ثمة كان أمر الفصل بين الدولة و الكنيسة ضرورة سياسية و اجتماعية. فانتهى زمن السلطة الكهنوتية لرجال الدين باعتبارها مؤسسة سلطوية أكثر منها مؤسسة روحية و قد كان حدث قطع رأس لويس السادس عشر مؤشرا نهائيا على نهاية السيادة الروحية على السلطة السياسية. حيث فرضت الثورة الفرنسية العلمنة كبديل سياسي فلسفي على النظام القديم، و أصبح الاقتراع العام مصدرا للسيادة العليا و الهيبية في المجتمع بدلا من الوحي المؤول و المطبق من قبل السیادات الروحية.

و لكن بالرغم من ذلك فإن أركون ينتقد بعض تجسيدات العلمنة و انحرافاتهما، و يبرز مواطن التطرف فيها خاصة التجربة الفرنسية، أي أنه يوضعها داخل تاريخيتها، و شروطها التي ولدت في إطارها، و هنا يظهر جانب المسألة الابستمولوجية للعلمانية، أي إستنطاقها حول مبادئها و أسسها، فيقول: " بقي غائبا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه شخصيا و الذي يضع كلا من الموقف الديني و الموقف العلماني على مسافة متساوية منه"⁽¹⁾.

فإذا كانت خاصية الموقف الديني كما يعتقد أركون تبني الوحي دون التساؤل، أي وضعه بعيدا عن كل المناقشات البشرية، و تحويل فئة معينة، هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم، و التعامل مع قراءتها على أنها القراءة الصحيحة و الأرثوذكسية، فإن العلمانية تحدث القطيعة التامة مع معطى الوحي و تضع ذلك شرطا لتحقيق استقلالية العقل.

و في هذا السياق يميز أركون بين نوعين من العلمانية و هما: العلمانية و العلمانية المناضلة أو العلمانوية (laïcisme, Laïcité) أو العلمانية المغلقة و العلمانية المنفتحة.

و ما يعنيه على العلمانية المغلقة أو العلمانوية باعتبارها نوعا من أنواع التجسيد للعلمنة و هو التجسيد الذي ارتبط بصعود النزعة الوضعية و العلمية، هو أنها حذفت كل المسائل المتعلقة بالدين و المقدس و المتعالي من ساحة الفضاء التعليمي أي المدرسة، خاصة مع المدرسة العامة في فرنسا التي أسسها (حول فيري) في أواخر القرن التاسع عشر، و بموجبها تم منع تدريس المذاهب الدينية، بسبب ما عانت منه فرنسا و أوروبا من حروب بين الأديان.

و المطلوب بالنسبة لأركون هو التمييز بين الدين كتنزيه روحاني و شغف بالمطلق و الدين كمارسات ثقافية و اجتماعية و من ثمة سياسية و سلطوية، لأن الأفراد لا يستطيعون العيش بدون مقدس أي بدون رمزية روحية. و هذا بالطبع ما تتجاهله العلمانية المغلقة في فرنسا. و هذه هي المسألة النقدية التي يحتفظ بها أركون في معالجته للعلمنة باعتبارها موقفا للروح أمام مسألة

⁽¹⁾ محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 70

المعرفة، و لذلك يقترح ضرورة إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفا حياديا من كل الأديان، أي دراسة الدين كظاهرة انثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع. و الابتعاد عن تدريس الدين على الطريقة المذهبية التقليدية لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبيات الدينية و ينتج العنف المقدس.

و لن يتحقق ذلك إلا من خلال زحزحة الأديان من أرضيتها اللاهوتية و تحديدها الدوغمائية و اللاتاريخية، و كل ذلك من شأنه أن يمكن أركان من توليد آثار معنى جديد للعلمنة، و عدم قبولها معناها في تجربة تاريخية معينة، و تحويلها إلى تجربة اقنومية ثابتة تتعالى على التاريخ و الأحداث التاريخية.

هذا عن التجربة العلمانية في الغرب، أما بالنسبة للمجتمعات العربية و الإسلامية فهي بحسب أكون منحرفة في واقع علماني بسبب إيديولوجيا التنمية المتبعة منذ الاستقلال، و أكثر من هذا فإن الحركات الدينية الإسلامية و التي تطالب بالعودة إلى الإسلام و تطبيق الشريعة هي بدورها حركات علمانية في حياتها اليومية و وظائفها و حاجاتها الأساسية.

و أن مستقبل العلمنة في الإسلام متوقف على الانتشار الواسع للحدثة العقلية و الفكرية، و رواج النقد الفلسفي، لأن هذه الحدثة هي التي توجد المجاهدة بين الرؤيا العلمانية للعالم و الرؤيا الدينية له، أي بين طريقتين مختلفتين في الإدراك و الوعي و المعرفة، و ذلك عكس ما يذهب إليه بعض المستشرقين من أن الإسلام عكس المسيحية لا يقبل العلمنة، و أن الإسلام لا يفصل بين الروحي و الزمني، بين السيادة العليا و السلطة السياسية، و هم بذلك يكررون ما يقوله الخطاب الأصولي الكلاسيكي و المعاصر.

و ما ننتهي إليه من تحليل أركان للعلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية، هو أن السيادة كذروة عليا لكل تشريع، أو المشروعية العليا المقدسة ظلت في حالة توتر مع السلطة السياسية و كانت السلطة السياسية غالبا ما تخضع السيادة لإرادتها و تتلاعب بها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، و جاءت العلمنة في الغرب لتحتكم للاقتراع العام بدل السيادة العليا.

الفصل الرابع: أنسنة التاريخ

تتقاطع الأنسنة و التاريخية في كونهما رؤيتان للإنسان و العالم ترفضان التصور المثالي للوجود و النمط الجوهري للحياة، فالأنسنة تركز عودة الإنسان إلى التاريخ، فالإنسان هو الفاعل و الصانع و التاريخية بدورها تركز على التغيير في التاريخ.

و من ثمة فإن إضفاء صفة التاريخية على العالم تعني فيما تعنيه أنسنته، و تغدو التاريخية شرطا من شروط الأنسنة، لأن كل ما يحدث في نهاية المطاف هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر و لعل هذا ما يفسر لنا اهتمام أركون في دراسته التحليلية للتراث الفكري العربي، و النصوص التأسيسية لهذا الفكر بالتاريخية، خاصة و أنه يقدم نفسه أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي، أكثر منه فيلسوفا أي أنه يهتم بدراسة العلاقات التي تربط العلوم أكثر من دراسته لعلم أو للعلوم ذاتها، فأنسنة التراث تقتضي إعادة تأويله و تحيين دلالاته من خلال تطبيق علوم الإنسان و المجتمع و من بين هذه العلوم التاريخ الجديد.

1 - مفهوم التاريخية:

يحدد أركون مفهوم التاريخية في أكثر من موضع و مناسبة، مستثمرا الفكر الغربي في تحديد دلالات المفهوم بغرض القبض على معناه، و يسجل أن كلمة التاريخية ظهرت للمرة الأولى في مجلة نقد "CRITIQUE" و ذلك في 06 نيسان 1872، و ذلك حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية، و الأمر يتعلق في الحقيقة "بصياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث و المؤسسات و الأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية، و بهذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمل التغيير Le changement و التفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة و القيمة و الملكية"¹.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 116

أي أن التاريخية بهذا المعنى هي امتياز للإنسان، لأن الإنسان هو الفاعل الأول و الأخير في التاريخ فهو الذي ينتج الثقافة و المؤسسة و كل ما يشكل الحياة، و بالتالي فإن التاريخية هي الوعي بالتحول و التغير و فهم الوجود انطلاقاً من معطى التغير، باعتبار أن الإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد.

و يعود أركون إلى آلان تورين في كتابه "إنتاج المجتمع" « Production de la Société » ليقف على مفهوم آخر للتاريخية "بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج عقله الاجتماعي و الثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"⁽¹⁾ فالتاريخية هي خاصية الأنظمة الاجتماعية التي تتميز بالقدرة على الحركة و التغير.

فالتاريخية هي شيء يخص الشرط البشري، و هذا ما اكتشفته الممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علماً شاملاً داخل العلوم الاجتماعية، فالتاريخية تنص على أن: "البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغير مستمر داخل الزمن، و بالتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة كلية العالم. (أي التاريخية = الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم و مؤسساته و عقائده و أخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يظنونها ثابتة"⁽²⁾.

و هذا الجانب هو الذي ركز عليه لالاند " في قاموسه الفلسفي عندما حدد التاريخية بأنها "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ"⁽³⁾.

و في إطار إبراز أهمية التاريخية يقف أركون بالتحليل عند مستوياتها المختلفة و الاتجاهات الكبرى في البحث التاريخي، حيث يوضح الاختلافات بين التاريخانية و التاريخية L'historicisme L'historicité . (أما من وجهة نظر لغوية فإن: اللاحقة ITE تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) في حين اللاحقة ISME تسجنا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل، إذن تتيح لنا

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 116

⁽²⁾ محمد أركون، الإسلام، الأخلاق و السياسة، ص 42

⁽³⁾ موسوعة لالاند الفلسفية، ص 561

التاريخية أن تبقى دائما في مستوى التساؤل، في حين التاريخية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد أو معنى وحيد و معروف للتاريخ"¹.

أما ما يميز التاريخية و هي التي تمثل المنهج الفيللوجي الوضعي فإنها تنص على أن "وحدها الأحداث، أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، و الذين دلت على وجودهم الأحداث، ووثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي، و هذا يعني استبعاد كل العقائد و التصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشيطه من ساحة علم التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العقائد و التصورات هي قوى حاسمة تغذي الدينامكية التاريخية و تدعمها"².

إذن أول ما يميز التاريخية الوضعية هو اهتمامها بالوقائع المادية، أي بالوقائع الماضية التي توجد آثار تدل على وجودها في ما سبق، بمعنى أنها تهتم برصد الوقائع الثابتة، و بذلك فإنها لا تهتم بالمكانة الأنتربولوجية للمخيل من تصورات و عقائد.. الخ. و هذا ما يعيبه عليها أركون لأن للعامل الخيالي و العقلاي دور و وظيفة ليست أقل من دور العوامل الأخرى الاقتصادية و المادية بشكل عام.

و لهذا السبب نجد أركون يعتمد كثيرا على علم النفس التاريخي La psychologie Historique و هذا أول ما يميز التاريخية عن التاريخية، أي أن ما تمهله التاريخية تعيد إدماجه التاريخية "فإن نتبصر التاريخية و نفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخية عادة أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية و الأحلام الممكنة، و التطلعات غير المشبعة، و المبادرات المهضمة و الأسطورة المحركة، و قوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير، و التي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطقي"³.

فللوعي البشري تاريخ يستوجب على المؤرخ الاهتمام به لأن الإنسان في عمله التاريخي كثيرا ما يستجيب لأحلامه و وعيه و أساطيره و

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117

² محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 49

³ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 124

عقائده و إيديولوجياته، و تتحكم هذه الجوانب في رسم ملامح هذا التاريخ و توجيهه.

يضاف إلى ذلك أن التاريخانية تهتم بتسجيل الوقائع التاريخية و ترتيبها انطلاقاً من بداية معينة إلى نهاية معلومة و هذا ما يسميه أركون الخطية التاريخية، و معنى التصور الخطي Linéaire للتاريخ هو أن "التحقيقات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس و الجامعات هي تلك التي تتبنى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ: بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معين أو نقطة بداية و ينتهي إلى خاتمة معينة، و يتسلسل بينهما كالخيط المتواصل هذا هو التصور السائد في أذهاننا و عقولنا عن مسيرة التاريخ، صحيح أن مدرسة الحوليات قد جاءت لكي تعدل إلى حد ما من هذا التصور عن طريق الاهتمام بالتاريخ الثقافي و الاقتصادي و الاجتماعي و العسكري، و عدم ربطها بشكل آلي بالتاريخ السياسي كما كان سائداً من قبل، و لكنها لم تنقض هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ و ما دام هذا التصور سائداً فإننا لا نستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ"¹.

و يستند التصور الخطي للتاريخ على خصائص التاريخ التقليدي للفكر حيث تصور الأفكار على أنها متماسكة و ثابتة، و تتمتع بمعاني و دلالات فوق تاريخية، أي أنها كائنات جوهرية مستقلة عن كل إشكالات الاكراهات اللغوية و الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية لأنها تتضمن قوة و طاقة ديناميكية تتردد و تتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات و "هذا التصور للتاريخ (و لتاريخ الأفكار) مرتبط كثيراً بالفلسفة الجوهرائية و الماهياتية للأنظمة التولوجية و الميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما و ترعرع في أحضان الوحي من ثورة و أناجيل و قرآن و في أحضان الفلسفة الأفلاطونية"² أي أن هذا التصور طبع التاريخ بالسمات الاتصالية و الجوهرائية. و هذا التصور هو الذي يعتمد التقسيم الزمني الخطي للتاريخ Périodisation chronologique linéaire/ Périodisation épistémique بدل التقسيم الاستمي، و التقسيم الزمني هو "سرد الأخبار على خط

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 94

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12

زمني متصل مستقيم ينطلق من بداية تأسيسية تعتبر أصلا، يفصل ما بين "قبل" و "بعد" ويفرض هذا التقسيم الزمني تصورا معنويا. وهو في الحقيقة إيديولوجيا للتاريخ¹ لأن هذا التصور الذي يقوم على تاريخ الأفكار Histoire des idées يسرد الأفكار بعد انتخابها منفصلة عن سياقها الاجتماعي و السياسي و الثقافي، أي دون ربطها بجديتها الاجتماعية و الثقافية التي ارتبطت بها في نشأتها، و تحكمت في تطورها و توجيهها.

و لما كان التاريخ عند أركون حقا لتنافس المصالح البشرية، فإن التصور الخطي للتاريخ استعمل لتحقيق هدف منشود و هو "التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية و حتى ثقافية و تأصيلها، و ذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ و توجيهه في اتجاه خطي مستقيم (linéaire) و متواصل ينطوي على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

1- إما التقدم المتدرج (مع الزمن) انطلاقا من أصل بدائي (= ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالا باستمرار و هذه نظرة الفلسفة الوضعية.

2- و إما التقدم التراجعي (= إلى الخلف) involutif، و ذلك انطلاقا من أصل متعال، و التوجه نحو مستقبل أخروي (التيولوجيات التقليدية)².

و يشير أركون إلى نقد "ميشيل فوكو" للمنهجية التقليدية في علم التاريخ، و هي التي كانت مسيطرة على البحث التاريخي في الغرب حتى القرن 19، حيث كان المؤرخون في الغرب "يطبقون المنهجية التاريخية و لكنهم كانوا يعطون معنى مسبقا لحركة التاريخ، بمعنى آخر، فإنهم كانوا تاريخيين و يتجاوزون معطيات التاريخ المحسوسة في آن معا، و لذلك وصف فوكو منهجيتهم بأنها تاريخية متعالية، أي تاريخية و لا تاريخية في الوقت ذاته"³ و قد بلور فوكو مصطلح الموضوعاتية - التاريخية - المتعالية - التاريخي La thématique historico-transcendentale في كتابه "أركيولوجيا المعرفة" "L'archéologie du Savoir" و ما نخلص إليه أن المنهجية التقليدية التاريخية قبل القرن 19، و هي التاريخية الوضعية تقوم على التاريخ الحديث أو الوقائعي، فالوقائع هي موضوع التاريخ،

¹ محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43

² محمد أركون و الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117

³ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 92

وتقوم أيضا على الرؤية الخطيئة للتاريخ و هذا ما يضيف عليها صفة الاتصالية، بدأت تتراجع أمام مدرسة الحوليات " Les ANNALES " و هي المدرسة التاريخية الفرنسية و التي أسسها لوسيان فيقر، و فردنان بروديل، ومارك بلوخ... و هي المدرسة التي تهتم بمفهوم المدة الطويلة، و بمفهوم القطائع و في ذلك يقول "فوكو" لقد تحول "الاهتمام عكس ما سبق من الوحدات المنسقة التي كانت توصف "كعصور " و "قرون" صوب ظواهر الانفصال فورا الاتصالات الكبرى للفكر، وراء التجليات العظمى و المتجانسة لروح أو لعقلية جمالية، و خلف الصيرورة العنيدة لعلم متماسك بأن يوجد و أن يكتمل منذ بدايته، و خلف إصرار جنس من الأجناس الأدبية، أو شكل من الأشكال، أو فرع معرفي ما من فروع المعرفة، أو نشاط ما من الأنشطة النظرية، ينكب البحث حاليا على رصد الانقطاعات التي تتباين تباينا كبيرا فيما يخص طبيعتها و صفتها"¹.

و يعود اتصال أركون بمدرسة الحوليات يوم كان طالبا بالجزائر في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، و يقول في ذلك "حصلت لي حادثة شخصية أثرت في ما بعد على مساري الفكري فعندما كنت لا أزال طالبا في جامعة الجزائر استمعت إلى محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن "دين رابليه" و كانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي يتزل علي، لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات"².

و بذلك فإن "مدرسة الحوليات" تشكل لأركون مصدرا من مصادر فلسفته التاريخية، و هذه المحاضرة التي كانت كالوحي بالنسبة له جعلته يواظب على قراءة مجلة "الحوليات".

و نلاحظ أن مدرسة الحوليات "قامت على نقد المنهجية التقليدية في التاريخ، حيث "أصبح التاريخ الوضعي أي تاريخ الأحداث و الوقائع و الحروب و سير الأبطال و الملوك في المؤخرة، و أصبح بالمقابل تاريخ البنى العميقة التي لا تتزحزح و لا تتغير إلا ببطء شديد هو التاريخ الجدير بالاهتمام"³ أي لم يعد الاهتمام

¹ ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، عام 1986، ص 06

² محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 247

³ هاشم، صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، ص 103

بالتاريخ الوقائعي الذي يسرد الوقائع بشكل خطي متسلسل في الزمن بل "أصبحت المتغيرات الاقتصادية و الاجتماعية التي تحصل في بلد ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسية أصبحت الأحداث و الوقائع التي طالما ملأت كتب المؤرخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العميق"¹ فالهم في التاريخ الحديث ليس الأبطال و الأحداث و إنما البنى العميقة، و لذلك فإن التاريخ الحديث ملزم بالتفتح على العلوم الإنسانية و الاجتماعية، كالأثولوجيا و الأثربولوجيا. لدراسة تاريخ البنى الاجتماعية، و تاريخ الخيالات و التصورات و المفاهيم و الأوهام أي تاريخ العقلية. من خلال مفهوم المدة الطويلة أو الزمان الطويل و هو "زمان البنى المستمرة المنتجة للسير و الأحداث المتتابعة في الزمان"² فلا يمكن فهم الأحداث البارزة إلا من خلال فهم البنى.

و هذا الأمر أبرزه "فرنان بروديل" الذي ميز في نظريته عن الزمن بين ثلاث طبقات و هي:

طبقة الزمن الطبيعي: و هو زمن الإنسان في علاقته بالبيئة التي تحيط به و هو زمن بطيء جدا.

و طبقة الزمن الاجتماعي: و هو زمن البشر و الجماعات و هو زمن متوسط البطء.

و طبقة الزمن الفردي: و هو زمن الإيقاع السريع، زمن الحكام و الزعماء، أي زمن التاريخ العسكري و السياسي و هو ظاهري لا يعكس البنى الباطنية.

و هذا التصور يعبر عنه أركون من خلال تميزه بين تاريخ الأفكار و Histoire des idées و هو سرد الأفكار بعيدا عن مشروطياتها الاجتماعية و السياسية و الثقافية و تاريخ نسقات الفكر Histoire des systèmes de Pensée و هو الربط بين المقدمات و المقولات و المبادئ و المناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين و الباحثين في إنتاجهم و هكذا نلاحظ أن أهم خصائص مدرسة الحوليات هي: "تجاوز الحيز الحداثي و التركيز على الحقب الطويلة، و صرف النظر عن

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 249

² محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43

الحياة السياسية نحو النشاط الاقتصادي و ثوابت التنظيم الاجتماعي"¹ أي أن مدرسة الحوليات تقطع مع التاريخ الوقائعي الحدثي لصالح المدة الطويلة، كما أنها تصور يقيم "قطيعة حاسمة مع السمات الاتصالية و الجوهريانية التي طبعت التاريخ الكلاسيكي بخلفياته الميتافيزيقية، إنه يقوض كل الصور التي تحيل إليها "أوهام، الثبات و الكرامة و سيادة الذات الواعية"² فلا توجد ذات تستطيع أن تضى معنى ما على التاريخ، أو تتكفل بضمان استمرارية معنى ما للتاريخ، لأن هناك دائما مشروطة متبادلة بين الفكر و التاريخ، بين الثقافة و المجتمع.

و كما رفض أركون تبني التاريخانية في فهم التاريخ و كتابته، و ذلك فارق كبير بينه و بين عبد الله العروي الذي ينص على ضرورة مرور العرب بمرحلة التاريخانية لكتابة تاريخهم الوطني و القومي كما حصل الأمر مع تشكيل القوميات في أوروبا. فإنه يتجاوز أيضا التاريخية و مدرسة الحوليات بالرغم من اعترافه بعظمة إنجازاتها في حقل التاريخ، فيقول " ينبغي أن نعرف كيف نخرج من بعد أن ندخل فقد وقعت مدرسة الحوليات، على الرغم من إنجازاتها الضخمة في التطرف باتجاه معاكس لما سبق و ينبغي علينا أن نكتشف أرضية أخرى و منهجيات أخرى، و المنهجية التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي La psychologie historique لهذا السبب أركز على أهمية الخيال و المخيال و الأسطورة و الوعي الجماعي كعامل أساسي و محرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد و الماديات"³ أي بعد تطبيق المنهجية التاريخية و مسح التراث مسحا شاملا و التأكد من تواريخه ينتقل أركون إلى علم النفس التاريخي لدراسة ما ليس وقائع مادية، كالخيالات و الأحلام و الأوهام...

و هكذا نلاحظ كيف أن أركون يستوعب في تحليله التاريخي الكثير من العناصر التي أنتجها الفكر الغربي ممثلا في العلوم الإنسانية و الاجتماعية بداية من المنهجية الفيلولوجية إلى التاريخانية الوضعية مرورا بالحوليات Les ANNALES

¹ السيد ولد أباه، التاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، مكتبة مدبولي، منشورات الاختلاف بيروت، ط2، سنة 2004، ص 33

² المرجع نفسه، ص 75

³ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 236

وصولاً إلى علم النفس التاريخي و الانتروبولوجيا الدينية فالفكر الإسلامي المعاصر "في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي الأسطوري) و الاستهلاك المخيالي للمعاني، إلى مرحلة الربط بين المعاني و التاريخية في كل ما يطرحه و يعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية"¹ و كل علوم الإنسان و المجتمع. و يقرأ الإسلام و التراث العربي الإسلامي على ضوء ما تقدمه له هذه العناصر من آفاق معرفية و توجيهات منهجية. و يبقى غرضه من ذلك هو ممارسة الفعل المعرفي المسؤول الذي يهدف إلى تغليب البحث الحر و المفتوح عن المعنى من خلال نقل إشكاليات العلوم إلى المجال الإسلامي.

2- الإسلام و التاريخية:

و في هذا السياق يميز أركون بين ما يسميه الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي، فالإسلام المثالي هو الدين غير المعاش، أما الإسلام التاريخي فهو الدين المعاش. بمعنى أن الإسلام التاريخي هو التابع الزمني للإسلامات السوسولوجية، فهناك الدين من جهة و هناك التاريخ من جهة أخرى، و ليس من الصواب فهم الدين خارج تجسيده الاجتماعية. و من ثمة يسقط أركون التصور التجريدي للإسلام، فالإسلام "ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير و لا يتبدل على مدار التاريخ، إنه ليس كيانا أبدياً أو أزلياً لا يتأثر بأي شيء و يؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين"² هذا التصور للإسلام تصور ميتافيزيقي و غير واقعي، و يكرس التصور التجريدي، أي يتعاطى مع الإسلام باعتباره أقتنوم مضخم قادر على كل شيء و يؤثر في كل شيء، أي أنه يتماهى دائماً مع النموذج، لأن الاقتنوم يقوم على الشبه و الوحدة مع النموذج، فالتصور اللاتاريخي هو الذي يتعاطى مع الإسلام بهذه الكيفية، و يظهره على أنه المسؤول عن كل ما يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها، فهو المرجعية القصوى و الأخيرة لكل فكر أو عمل، و لا يتعاطى معه بإعادة تحديده بصفته عملية اجتماعية ثقافية تاريخية من جملة عمليات أخرى، فتبين حينئذ أصله التاريخي.

¹ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي من فصل التفرقة إلى فصل المقال؟، ص 04

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 174

لأن "الإسلام المعاصر كالإسلام الكلاسيكي و الإسلام الوليد مع القرآن و الممارسة التاريخية لمحمد هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، و بالتالي فهو يتطور و يتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله أي شيء على وجه الأرض. إنه نتاج الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع و الاختلاف من اندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمن و المكان"¹ و الوعي بالنسبة لأركان بحجم و أثر التاريخ يمكننا من معرفة الانقطاعات و التوصلات بين الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي أي بين الأيقونات (Icones) و السيمولاكر (Simu Lacres) "فالأيقونة تقوم على الشبه و الوحدة مع النموذج. أما السيمولاكر فهو يقوم على الاختلاف و ينطوي على اللاتشابه. الأيقونة تكرر النموذج، و السيمولاكر يخونه و يتنطع بالنسبة إليه"².

و لهذا السبب يبدع أركان في تصنيف الإسلام إلى إسلامات متعددة من مثل الإسلام الرسمي المرتبط بسلطة الدولة الذي يصفى معارضيه بتهمة التحريف و التزييف، و الإسلام الأرثوذكسي التقليدي الكلاسيكي و هو أقنومي ضخم متعالى فوق تاريخي، و إسلام الملاذ و هو إسلام التعذر و التعلل و الفشل، و الإسلام الشعبي إسلام جمهور المسلمين أي العامة الذي يقوم على الثقافة غير العالمية، لأن كل شعب مسلم له عاداته و فهمه الخاص للإسلام، و الإسلام الشخصي الفردي و هو الإسلام القائم على الضمير الشخصي الحر، لأن الممارسات الصوفية تطمح إلى العيش في العلاقة مع الله و كان الإجماع النخبوي الفقهي يسعى إلى الحد من الحرية الفردية و يتهمها بالهرطقة و البدعة، و الإسلام السياسي المرتبط بالحركات الاجتماعية التي تعتمد الخطاب الأصولي من أجل الوصول إلى السلطة... الخ.

و غرض أركان من هذه التصنيفات للإسلامات السوسولوجية هو إبراز المسافة بين الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي، و أنه لا يوجد إسلام واحد، أي الإسلام الاقنومي المضحك فهذا التصور بالنسبة له تصور غير تاريخي، أي تصور مثالي متعالى.

¹ المرجع السابق، ص 174

² عبد السلام بن عبد العال، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط02 سنة 2000، ص 100

كما يعتمد أركان أيضا الرؤية غير الخطية لتاريخ الإسلام، أي أنه يدرس الإسلام في التاريخ بمنطق القطيعة "فالتاريخ لا يسجل كل شيء، وإنما ينسى أو يتناسى بعض الأشياء.. الخ، لا نستطيع أن نستوعب هذه الأشياء كمعطيات ناتجة عن الصيرورة الاجتماعية و التاريخية ما دمنا سجناء هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ. و لكننا نعلم أنه لكي نفهم التاريخ بكليته. فإنه ينبغي أن نهتم بالأشياء السلبية كما بالأشياء الإيجابية بالأشياء المحذوفة كما بالأشياء المثبتة"⁽¹⁾ و هذا الأمر يندرج في صميم مشروع الإسلاميات التطبيقية "حيث فيه يتم الاهتمام بالممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، و بالمعاش غير المكتوب و غير المقال، و بالمعاش غير المكتوب لكن المحكي، و بالكتابات غير النموذجية و غير التمثيلية للإسلام، كما يتم الاهتمام فيه بالأنظمة السيميائية غير اللغوية... الخ.

"فينبغي أن ندرس القطيعة و التصفية و الحذف و النسيان بصفتها ظواهر معنية تحصل في التاريخ مثلما ندرس الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمرارية و التواصلية و الأحداث المهمة و الشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية"⁽²⁾ لأن التاريخ الرسمي و هو التاريخ الذي يكتبه المنتصر لا يهتم بالمحذوف و المنسي و المستحيل التفكير فيه. و اللامفكر فيه... و هكذا يراهن أركان كثيرا على المنهجية التاريخية الحديثة بغية تقديم قراءة جديدة للفكر العربي الإسلامي من خلال "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى و تشكل المصحف و دولة المدينة الأولى و الخلافة... الخ (كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية و شخصية يسوع و التشكل التاريخي للأناجيل) كما و تنبغي دراسة سيرة النبي و شخصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث و ذلك لفرز العناصر التاريخية فيها عن العناصر التبجيلية التضخمية. هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرستها القرون. و هذا الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أي الرؤية الواقعية - التاريخية و الرؤية المثالية الموروثة هو الذي سيولد البديل الجديد"⁽³⁾ حيث

(1) محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، ص 94.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

(3) محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، ص 293

يحصل التوازن في الثقافة الإسلامية بين العامل التاريخي و العامل الأسطوري الخيالي، لان السيطرة اليوم هي للعامل الأسطوري و النظرة اللاتاريخية للتاريخ، عكس ما هو حاصل في الثقافة الغربية الحديثة حيث أصبحت المعرفة بالماضي فيها معرفة تاريخية.

فالفكر التاريخي الحديث الذي هو فكر الحداثة دشّن رؤية ابستمولوجية تقوم على ما يلي:

أولاً: "كل الوحدات الاجتماعية البشرية (أو كل المجتمعات) أيا يكن حجمها تبدو خاضعة لآليات التحول و التغيير و التطور، و يكون هذا التطور إما باتجاه الدمج و التعقيد و المزيد من القوة و الميل إلى الهيمنة و إما باتجاه التفكك و الضعف المتزايد الذي قد يصل إلى مرحلة التلاشي الكامل"⁽¹⁾ إذن لا شيء ثابت في التاريخ، و الحداثة هي رؤية ديناميكية للإنسان و المجتمع، عكس الرؤية الجوهرائية المتعالية.

ثانياً: "كل ما يحصل في الوحدات الاجتماعية (أي في حياة المجتمعات البشرية) هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية و الداخلية. فهذه القوى هي التي تؤثر في المجتمع و هي التي تحسم مسألة الإرادات و المبادرات و التصورات الخاصة بالوكلاء الاجتماعيين الذين يدعون أيضا بالفاعلين أو الممثلين الاجتماعيين و قد دعتهم العلوم الاجتماعية كذلك من أجل الإلحاح أكثر على اللعبة المسرحية لاقتناص السلطة و ممارستها بشكل خاص (حفلات التنصيب المهيبة و الطقوس الرسمية تشبه المسرحة، أو الإخراج المسرحي فكلاهما يهدف إلى التأثير على الجمهور في نهاية المطاف"⁽²⁾.

ثالثاً: "ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، و بالتعالي الإلهي أو الميتافيزيقي و بالآهية الناشطة و المهيمنة، أو بالإله الواحد الحي و لكن البعيد، و بالعقائد السحرية أو الأسطورية الشعبية أو الخرافية أو الدينية هذه العقائد مرتبطة جميعها بالمتخيل. أقول أن ذلك كله هو أيضا من صنع الفاعلين

(1) المرجع نفسه، ص 132

(2) المرجع نفسه، ص 132

الاجتماعيين (أي البشر) فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لم يؤمنوا بها لما وجدت⁽¹⁾ فعلى أساس هذه الرؤية التاريخية للأشياء يمكن دراسة الإسلام و الفكر العربي الإسلامي من منظور التغيير، باعتبار التاريخية هي دراسة التغيير الذي يطرأ على الإنسان و المجتمعات، و نزع القناع عن التاريخ الرسمي، من خلال تفكيك خطابات المؤرخين القدماء، و تفكيك إستراتيجيتهم في الحذف و التصفية، بإعادة الحق في الكلام للمفوضين في التاريخ، و الذين محيت آثارهم من قبل الخط المنتصر.

و يظهر هنا جليا في تحديد أركان للمذاهب الدينوية و التولوجية من سنة و شيعة و خوارج بتحديد الفئات الاجتماعية التي تدل عليها هذه التسميات، و الكشف عن الهوية الثقافية لهذه الجماعات الاجتماعية ببيان أهدافها الإيديولوجية و أغراضها السلطوية، فليست هذه المذاهب دينية محضة، كما تم تصويرها في كتابات المؤرخين من خلال إضفاء الطابع اللاهوتي و الديني على فئات اجتماعية و سياسية، و التعالي عن مفردات الواقع التاريخي لكي تتحول إلى فئات اجتماعية بشرية لا إلى فئات لاهوتية دينية.

و هكذا فإن تكريس الرؤية التاريخية تفترض إعادة دراسة الروابط بين الدين و المجتمع، أي العلاقة الجدلية بين المتعالي و التاريخي. و كيف يؤثر الدين على قدر المجتمعات، و كيف تؤثر المجتمعات على تجسيد الدين في التاريخ، فأركون لا يدعو إلى حذف كل إشارة إلى الدين، و إنما يريد "أن نفهم كيفية اختراق الدين لوسط اجتماعي ما و مدى تمثله فيه، أو مدى فشله أو نجاحه ثم العكس، أي مدى تأثير هذا الوسط على الدين الرسمي الداخل و كيف يعد له و يحور فيه و يغيره"⁽²⁾.

فالواقع حسب أركون أن المجتمعات تتكلم، و تتعدد خطاباتها و تتنوع بحسب الجماعات و الطبقات و الفئات التي تنجح في التعبير عن نفسها، و الأديان حسبها تساهم في إنتاج الهرمية الاجتماعية و المحافظة عليها.

(1) المرجع السابق، ص 133

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 217

و بالتالي فإن أنسنة التاريخ عند أركون تقوم على رفض النظرية الخطيئة و الجوهرية للتاريخ، أي رفض إعطاء معنى مسبق للتاريخ، فالإنسان هو الذي يضفي المعنى على التاريخ، كما أنها تقوم على تعديل التاريخانية في طرفها المادي، لأنها لا تهتم إلا بالوقائع المادية، و هي بذلك تلغي جوانب غير مادية مهمة في حياة الإنسان كالخيال و الحلم و الأسطورة... الخ

و لذلك نجد أن أركون يركز على علم النفس التاريخي و هو العلم الذي يهتم بتاريخ الوعي بهدف الإلمام بكل الجوانب النفسية و الاجتماعية التي تحكم الإنسان في التاريخ.

و في دراسته للفكر الإسلامي فإن أركون يركز على بيان جدلية الإسلام و التاريخ، بمعنى أن الدين بقدر ما يؤثر في تاريخ المجتمعات، فإنه بدوره يتأثر بالتاريخي و الاجتماعي، و لذلك نجده يميز بين عدة تصنيفات للإسلام، بناء على تمثل كل فئة أو مذهب أو جماعة لغوية أو اجتماعية أو سياسية للإسلام. و هذا ما جعله يميز بين مستوى التعالي الروحاني في الدين، و بين مستوى تجسيد الدين على الأرض و في التاريخ، و في هذا المستوى الثاني يطبق منهجيات العلوم الحديثة و بهذا فإن التاريخية أو أنسنة التاريخ، تمثل بعدا فلسفيا و جوهريا في مشروع الأنسنة عند أركون حيث يكف الباحث في نظرتة للتاريخ عن الرؤى الدينية المتعالية، التي تفترض أن التاريخ خاضع لتصور مسبق يوجهه و يحكمه، و إنما التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان.

الباب الثالث: النص و القراءات التأويلية عند محمد أركون

تمهيد

الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركون

الفصل الثاني: القراءة التاريخية و الأنتروبولوجية

الفصل الثالث: القراءة السيميائية و الألسنية

الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية و الظواهرية

الفصل الخامس: القراءة الفلسفية

تمهيد:

من أجل بعث فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ككل، و الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، يعتمد أركون إلى توظيف كل الأدوات الإجرائية، و المفاهيم، و التصورات، و المناهج التي تقررت في العلوم الإنسانية و الاجتماعية الغربية، و كل النظريات الفلسفية و النقدية التي أنتجتها الخبرة الغربية من مثل "اتجاهات تحليل الخطاب"، و "النقد الأدبي".. و ما يميز أركون هو أنه لا يلتزم بنظرية بعينها و إنما ينتقي من النظريات و المفاهيم ما يتناسب مع تأويله للفكر الديني.

و بالرغم من وعيه بالعقبات التي تواجهه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسلامي، بسبب ما يستبطنه هذا الفكر من أسس دوغمائية، و رفع المسلمين لراية حقوق الإيمان التي يجب أن لا تمس، إلى جانب عائق الضغط السوسولوجي و التحجيش السياسي الذي يمارسه المناضلون من أجل حقوق الله و حقوق الإيمان، سواء تعلق الأمر بالخطاب الإسلامي الكلاسيكي أو الخطاب الإسلامي المعاصر.

و لكن رغم كل هذه العوائق فقدر الفكر الإسلامي حسب أركون هو أن يتحرر من كل أشكال التخلف المعرفي و المنهجي التي يزرع تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة و غير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، و الابتعاد عن الخط التبجيلي، و الموقف الامتثالي.

و من أجل الوصول إلى ذلك الهدف لا يتردد أركون في التوسل بالمناهج الغربية المختلفة لقراءة الفكر الإسلامي من مثل المنهجية الظواهرية، و المنهجية التاريخية السوسولوجية، و المنهجية الأنثروبولوجية و المنهجية السيميائية، و المنهجية الألسنية، و المنهجية الفلسفية... الخ.

حيث يعمل على تطبيق هذه المناهج إما على القرآن - ليس كل القرآن و إنما بعض الآيات - مثل ما فعل في قراءته لسورة التوبة، أو سورة الكهف، أو سورة الفاتحة... أو تطبيق هذه المناهج على جوانب مختلفة للظاهرة الدينية من مثل الجوانب الطقوسية الشعائرية، أو الجوانب الاجتماعية السياسية، أو الجوانب المعرفية الاستمعية. ففي القراءة السيميائية و الألسنية يركز أركون على النظرة الجديدة للعلامة اللغوية، و هي النظرة التي ارتبطت بما يسميه "الطفرة السيميائية" و هي التحول

الذي طرأ على فهم و مقارنة العلامة اللغوية " و مقارنتها بالعلامات الرمزية الأخرى التي تشكل في المجتمع الفضاء الرمزي، و ذلك بالاستناد إلى أعمال: فرديناد دوسوسير F. DE SAUSSURE، و بيرس C. S. PEIRCE و غيرهما. فنجد في القراءة السيميائية يركز على بنية المخطط السيميائي المتكون من الفاعلين الأساسيين و هم: المرسل، و المرسل إليه الأول، و المرسل إليه الثاني، و في القراءة الألسنية يعمل على التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية، و يقارن في ذلك خصائص اللغة الدينية، باللغة الأدبية... لأن اللغة الدينية ليست أداة للتوصيل فقط، فاشتغال اللغة الدينية على المعنى يختلف عن اشتغال اللغات الأخرى. و يقترح أركون قراءة ألسنية لسورة الفاتحة، حيث يدرس صائغات الخطاب، و هي حروف اللغوة و مفرداتها و أفعالها و ضمائرهما، و هدفه ليس الكشف عن الخصائص النحوية للغة العربية، و إنما فهم خيارات المتكلم أو صاحب الخطاب أي منتجه، و سبب اختياره لهذه المفردات دون غيرها، و الهدف من كل ذلك هو معرفة الطاقة التعبيرية للغة.

أما فيما يخص القراءة التاريخية فإن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغريون على نصوص العهد القديم و العهد الجديد، خاصة مع سبينورا SPINOSA باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف و نقد مجموعات "الصحاح" للمذاهب الإسلامية عند السنة، و الشيعة، و الخوارج كما يقوم أيضا بنقد خطاب السيرة النبوية، و نقد التصور القروسطي للعالم ككل.

و من بين القراءات التي لا يغفلها أركون نذكر القراءة الاستشراقية، و فيها يقوم بنقد المنهجية الاستشراقية، و هي المنهجية الفيلولوجية التاريخية، و إبراز عيوبها و نقائصها و لكنه يأخذ ببعض نتائج البحث الاستشراقي خاصة ما يتعلق بإعادة ترتيب المصحف وفق تاريخ النزول، كما نجد أيضا يساير بعض المستشرقين في تأويلهم لبعض الآيات، و على العموم يبدي إعجابه ببعض الدراسات الاستشراقية المتقدمة ابستمولوجيا على الفكر الإسلامي التقليدي.

و إلى جانب القراءة الاستشراقية يراهن أركون على القراءة الأنتربولوجية، حيث يقارب ظاهرة المقدس، و يسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية

في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس. و لكن أركان يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، و معنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية و الثقافية و السياسية و الدينية، كما يدرس أيضا في القراءة الانثربولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، و يميز بين القوى المهيمنة و القوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضا بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى.

و من بين القراءات أيضا التي يجعلها شرطا أساسيا لباقي القراءات الأخرى، نذكر القراءة الفلسفية لأنها تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل التزعات الدوغمائية، فتدخل الفلسفة ضروري لأنها موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنصص على الحقيقة. و لذلك اهتم أركان كثيرا بما سماه سوسولوجيا فشل الفكر الفلسفي و العقلاني في الثقافة العربية و ما ترتب على ذلك، و يركز على مثال ابن رشد، و كيف أن فكر ابن رشد نجح في الغرب و ساهم في تقدم الحضارة الغربية، بينما فشل في الفكر العربي الإسلامي.

و في سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي، فالحقيقة لم تعد شيئا جاهزا أو معطى كاملا، و يميز أركان بين ما يسميه "الحقيقة السوسولوجية" و "الحقيقة الحقيقية" و منهله في ذلك هو الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، و تحدياته التأويلية و الاستمولوجية للحقيقة.

إن هذه القراءات التأويلية للظاهرة الدينية تساهم في تقديم فهم جديد للنصوص المقدسة و للدين بشكل عام، و تحرر العقل الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المزمنة باصطلاح أركان.

الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركان

إن إعادة قراءة و تأويل النصوص التأسيسية أي النص المقدس أو النص الأول و النصوص الثانية المتفرعة عنه، أي النصوص التفسيرية، يفترض بالنسبة لأركون شروط منهجية و إشكالية جديدة، و ذلك بسبب تغير المنظومة المعرفية و الأطر الاجتماعية للمعرفة عما كانت عليه في الماضي.

1- التأويل و المناهج الغربية:

و هذا الأمر يتطلب بالتالي توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص، و ذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، و تحقيق القراءة النقدية، " و هكذا نطبق التحليل الألسني، و التحليل السيميائي الدلالي، و التحليل التاريخي، و التحليل الاجتماعي أو السوسولوجي، و التحليل الأنتربولوجي، و التحليل الفلسفي. و على هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، و لكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي"⁽¹⁾.

و الهدف من كل هذه التحليلات المختلفة و التي هي نتاج العلوم الإنسانية و الاجتماعية التي عرفتها أوروبا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية، و بالتحديد إدراك معنى النصوص المقدسة و على رأسها القرآن الكريم، أي كيف يمكن القبض على المعنى؟ و هذا السؤال تترتب عنه إشكالات أخرى مهمة. من مثل هل يوجد معنى نهائي و مطلق في النص المقدس؟ و هل بإمكان العقل البشري بمحدوديته و نقصه الوصول إلى القصد الإلهي في كماله و إطلاقه؟ و من ثمة ما هو دور الذات المؤولة في عملية التأويل؟ و هل يمكن تجاهل المؤول في تعاطيه مع النص؟ و هل للنص معنى موضوعي مستقل بمعزل عن تدخل الذات الواعية؟ و هل يتطابق القصد الإلهي في النص مع ما يثيره النص من معاني و دلالات؟ و ما هي حدود تدخل الذات في بناء المعنى؟ خاصة أن النص القرآني قد ألهم و مازال يلهم الكثير من التأويلات المختلفة و المتغيرة بتغير الزمان و المكان، و أنه نص غزير المعاني قصصي البنية و رمزي المقاصد حسب أركون.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

و هكذا نلاحظ أن أركان سيوظف نظريات القراءة، و مناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، و فهم مرحلة النبوة، و كيفية تشكل المصحف، و تشكل السيرة، أو بالأحرى كل التجربة الحضارية الثقافية العربية الإسلامية، بإمكانها أن تحدث القطيعة مع التأويلات الأيديولوجية المسيسة للإسلام، و أن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص و فتحه على عديد الاحتمالات. و من ثمة المرور من التأويل الرسمي الأوحى إلى صراع التأويلات و تعدد التفسيرات. و فضح إدعاءات الفقهاء بكونهم قادرين على معرفة و فهم كلام الله بشكل متطابق مع مقاصده النهائية و الكلية. و ذلك يبرر لهم إضفاء القداسة على اجتهاداتهم و بلورتها في شكل أحكام شرعية.

فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسب أركان هي: "أولا أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل و صحيح، بشكل مطابق تماما لمعانيه المقصودة. وثانيا: أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان و مكان"⁽¹⁾.

و هذا تماما ما يرفضه أركان، و هو السبب الذي جعله يشتغل منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه الزمن بالرغم من علمه "أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي و فوق تاريخي للوجود البشري"². و هذه الغاية يعمل أركان على بيان أنها لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى. و من خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي، و الحفر الأركيولوجي، فالنص القرآني ولد و لا يزال يولد عشرات التفاسير الأدبيات التأويلية منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم. و تراكم التأويلات "يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته و طزاجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المترابطة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول (سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية

(1) محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 231.

(2) محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، ص 21.

أو بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مطمور و مغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جدا التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه و إنما نعرف الصورة الاسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها و بكل مذاهبها و اتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات" (1).

و نلاحظ كيف يمارس أركون الحفر الأركيولوجي على التراث الإسلامي لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس، و هو النص القرآني و بين النصوص التفسيرية المختلفة المنتجة من قبل المسلمين، و هي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري و اللاتاريخي.

و يقدم أركون مثال الطبري على ذلك فيقول: "عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر) ثم يعطي تفسيره بكل سهولة و ارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعني إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته و حاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري) و بالمواقع الإيديولوجية و العقائدية أي المذهبية) التي أتخذها هو بالذات كفقهاء مجتهدين" (2) و لكن المؤرخ الحديث يدرك حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن و لحظة الطبري.

فالحفر الأركيولوجي هو الذي يمكن الباحث المعاصر بتحقيق الكثير من عمليات الاختراق و الزحزحة في داخل الفكر الإسلامي، و هذا ما انتهى إليه أركون عندما أكد مثلا أن الإسلام عرف تجارب علمانية فعلية عكس ما هو سائد في الخطاب الأصولي و الاستشراقي، كما انتهى إلى كون الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم بعملية علمنة كبيرة لم يشهدها تاريخ الفكر الإسلامي... الخ

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 229

(2) المرجع نفسه، ص 231

فالحفر الأركيولوجي يسمح باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، لأنه
يخترق الطبقات السطحية و الوسطى و يعود إلى اللحظة التندشينية الأولى.
يضاف إلى ذلك التفكيك و هو منهج ارتبط ب "جاك دريدا" DERRIDA
الذي أعاد بلورته، بعد أن استعاره من هايدغر M. HEIDEGGER، و حور فيه
عن طريق تطعيمه بأدوات الألسنيات الحديثية و منهجياتها، ثم راح يطبقه
على الميتافيزيقا الغربية بدء من أفلاطون و انتهاء ب هايدغر، و ساهم جهده في تبيان
الصفة النسبية جدا للميتافيزيقا، و مع فوكو M. FAUCAULT عرف التفكيك
توسعا حيث شمل قطاعات واسعة من المجتمع "و عن طريق التفكيك
يتمكن الباحث من معرفة الأجزاء المطموسة في الخطاب، أو في
أي عمل ثقافي أو حضاري، ثم يعرف كيف تمارس هذه الأجزاء دورها
ضمن البنية العامة للفكر، و من ثمة معرفة كيف يمكن أن يقوم بنقد شروط
إنتاج ثقافة معينة و الوظائف التي تملؤها هذه الثقافة. و كل ذلك يساهم في فهم
الفكر الإسلامي فهما جديدا متحررا من ضغوطات المستحيل التفكير فيه، و
يعترف أركون "أن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثية
على النصوص التأسيسية و الخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة
الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا
تزال خجولة جدا و نادرة" (1). و السبب في ذلك هو أن التفكيك فهم بالمعنى
السلي، و هو ما فوت الفرصة على الباحث المسلم لإدراك جوانبه الإيجابية فهو -أي
التفكيك- "ينطوي على عمل إيجابي كبير و منقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة
الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي
يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في
استخدامها للدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية و
القانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذي في
الممارسة التاريخية" (2).

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 97

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 38.

و غرض أركون من استخدام التفكيك و الحفر الأركيولوجي كآليات تأويلية في إعادة قراءة القرآن هو القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة "حولت السؤال الفلسفي التقليدي" كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ و هو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم. من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم "أفق الانتظار" الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعني دائما أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال غدامير GADAMER⁽¹⁾.

فالمعنى لم يعد يتأسس بعيدا عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح من إنتاج الإنسان فهو صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه و يثمنه و يعيش عليه أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يشكل جوهر التأويل، و هذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به واقع اجتماعي و تاريخي هو المحور و نقطة الانطلاق.

و عليه فإن تجاوز أزمة المعنى المكرس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل و الذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهرًا إلهيًا بقدر ما هو فهم بشري، تاريخي، نسبي و متغير.

2- نمط التأويل:

و ما يترتب على إعطاء الأولوية للفهم على المعنى، هو التعددية اللاهائية للمعاني و المدلولات لأن الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية يميزون بين التأويل المطابق و غرضه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي و قصدية النص، أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، و التأويل المفارق و هو الذي يقر بتعدد دلالات النص، و بالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، و ينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهي و تأويل لا متناهي و المتناهي هو

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 14.

الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص" إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل و معاييرها. سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية و الثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللاهائية لأن التأويل يخضع لقوانين و استراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة و مسوغة نظريا"⁽¹⁾.

أما التأويل اللامتناهي فهو الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص "على أنها تعددية لا محدودة، و بالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات و اللاتحديدات لا توقف انفجارها الدلالي آية تخوم"⁽²⁾ و بالتالي فإن ما يضمن سيرورة التأويل هو عدم تحديده، فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص، لأن النص ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة.

و التأويل الذي يمارسه أركون على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية و يعتبرها دلالة أرثوذكسية، و يقول بتعدد الدلالات و المعاني تعددا غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي "قابليته لان يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار، و يولد هذا المعنى و لو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا، ناجزا أو موضوعيا، لكننا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا و المبحلة"⁽³⁾.

و ما يؤكد التأويل اللامتناهي عند أركون هو قوله: " فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية و من الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها و قسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذ و التسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها و لديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار و التصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما

(1) محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع 2004، ص 18

(2) المرجع نفسه، ص 18

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 274

عاب عليه الباحثون "فوضاه" لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"⁽¹⁾ فالذات المؤولة لا تحكمها حدود و لا تخضع لضوابط في سيرها أغوار النص بغية الوصول إلى معانيه، لأن القرآن هو عبارة عن دلالات احتمالية و ليست يقينية نهائية مقترحة على كل البشر، و هو بذلك يثير قراءات و تأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقين مثله في ذلك مثل العمل الأدبي أو الفني الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة و التدخل المستمر لجمهوره أو أنواع جمهوره المتتالية، حيث يشير أركون إلى نظرية "جماليات التلقي" و هي نظرية من نظريات القراءة، تركز على القارئ أو المتلقي أكثر مما تركز على المؤلف.

"فتفسير القرآن و تأويلاته المتتالية و المتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثالا ممتازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا الخطاب من عصر لعصر"⁽²⁾ فدلالات القرآن حسب أركون دلالات تتجاوز التاريخ و تشير إلى التعالي لكنها تقبل التحيين و التجسيد حسب الظروف و الأحوال التاريخية و المجتمعية، "فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني و لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي و أرثوذكسي على العكس، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات إيديولوجية مهمتها دعم و تسوية إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة و الهيمنة"⁽³⁾ فالتأويل مستمر و يغتني من صراع التأويلات و تعددها و اختلافها، و واضح أن هذه الفلسفة التأويلية تترد إلى تصورات لسانية و سيميائية و لغوية حديثة تحدد مفهوم النص تحديدا تفكيكيا، لأن التفكيك هو إستراتيجية قراءة، يؤكد الوجود الدائم للاختلاف و المغايرة Difference و هذه التصورات هي:

- 1- النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لانهائية الترابطات.
- 2- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصيدة الكاتب) على العكس إن مهمة الخطاب التأويلي هي التأكيد على تطابق التعارضات.

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأويل، ص 76

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 166

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145

3- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر و يدل الوجود في العالم
Etre-dans le monde على عدم قدرتنا على تحديد معنى متعال.

4- إن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحاديا، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير
متقطعة من الحالات اللاهائية.

5- إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

6- إن الكلمات لا تقول، و لكنها تستحضر اللامقول Le non dit
الذي تخفيه.

7- إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه son vide .

8- إن السميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغـة
هي التواصل⁽¹⁾.

3- مآزق التأويل اللاهائي:

و وفق هذه الخصائص يغدو التأويل نشاطا لا تحكمه قواعد، لأن المنظور
التفكيكي في التأويل لا يسلم بوجود حقيقة للنص "فالنص في منظوره نسيج
من العلامات و الاحالات اللامتناهية، و هي آلية للتشتيت و ليس لقول الحقيقة
أو التعبير عن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف، تكمن في أن رهان
التأويل ليس قمع أو كبت النص، بل إطلاق العنان لسيرورته الدلالية، كي تنتشر
في كل الاتجاهات بحسب رغبات المؤول"⁽²⁾ أو بلغة أركون القراءة المتشردة
المتسكعة في كل الاتجاهات، التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، و التي تنفي وجود
معنى أحادي للنص، فالتأويل هو سيرورة لا تتوقف، و المعنى لا يستقر بسبب لاهائية
التأويل.

و عليه فإن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، و تحطم مفهوم الحقيقة، ففيه
يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل
من بين احتمالات عديدة ، فالفكر التفكيكي "ينطلق من تفكك المعنى" و "المعنى

(1) محمد بوعزة، رهان التأويل، ص 21

(2) المرجع نفسه، ص 25

المرجأ" لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لامعناه" أو هو "فراغه" من المعنى"⁽¹⁾.

فأي معنى نمحه للنص مهما كانت شموليته "يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادرا على إدماجها، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص و بالفعل نفسه"⁽²⁾.

و ما يترتب عن تفكك المعنى هو "أن المعنى النهائي" و "الأصلي" الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوءه "مرجأ" دائما إلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، و ما دام ليس ثمة معنى نهائي و مطلق و متعال فإن كل القراءات و التأويلات مشروعة و كلها مناسبة للنص"⁽³⁾ فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار و ثبات المعنى، لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

إن التأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، و هو لا يكون للنص فقط، سواء كان نصا دينيا مقدسا، أو نصا قانونيا أو تشريعيًا، أي أصوليا كما هو الحال عند الشافعي، أو نصا تاريخيا أو أدبيا، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قوى الصراع في المجتمع، "ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع شفرة، و التأويل فك لها"⁽⁴⁾.

فالتأويل الأنتربولوجي للنصوص عند أركون يكشف عن الصراع بين الثقافة الشفهية، و الثقافة العاملة، حيث ترتبط الثقافة الشفهية بالعامية من الناس، و بالفئات الاجتماعية الهامشية، أما الثقافة المكتوبة و العاملة فإنها ترتبط بالسلطة و بالفئات الاجتماعية ذات الامتياز و الخطوة كما أن الكشف عن اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، و المغيب و المهمش و المسكوت عنه... الخ يقع في صميم معرفة أطراف

(1) عبد الكريم شرقي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص 59

(2) المرجع نفسه، ص 59

(3) المرجع نفسه، ص 59

(4) حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم و منشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط1،

الصراع الاجتماعي، و نفس الأمر أيضا بالنسبة للمقدس و المتعالي، و كيف يتم الارتقاء ببعض الفئات الاجتماعية فتصبح هي الفئات الناجية و الصالحة، مقابل فئات اجتماعية أخرى تقدم على أساس أنها نموذج للانحراف و الضلالة.

كما أن معارك التأويل تكشف، عن الصراع الاجتماعي بين قوى التقدم و قوى المحافظة، في كل مجتمع، فهي ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" "هذا التأويل" أو صحة هذا التفسير بل هي صراع مصالح، و لذلك نجد المدافعين عن حرية التأويل عادة ما يكونوا من دعاة التغيير و التقدم سواء في الحضارة العربية أو الحضارة الغربية، أما المدافعين عن أحادية التأويل فهم من دعاة الثبات و عدم التغيير.

و عليه فإن التأويل بهذا المعنى لا يخص النصوص فقط، و إنما يشمل كل جوانب الحياة المختلفة، فهو موجود و ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، أي أنه محاith لنا في كل حياتنا، و أكثر من هذا فإن التأويل حسب حسن حنفي "هو القاسم المشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أي حضارة، هو عصب الحضارة و عمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة و أساليب الحراك الاجتماعي. لا تقطع مع الماضي كما هو في الاتجاهات العقلية الجذرية و الحداثية و ما بعد الحداثية، بل تتواصل معه و تعيد قراءته تطورا للماضي و تأصيلا للحاضر، و تحقيقا للتغيير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية و الظاهرية (الفيينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات و علومها مثل السميوطيقا و السمانطيقا و الأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل"⁽¹⁾.

و هذا ما يتجلى واضحا عند أركون فمن أجل تجاوز القراءة ذات البعد الواحد للنص و للتراث الإسلامي فإنه يستخدم كل العلوم الإنسانية و الاجتماعية المتاحة له من الفلسفة إلى الانتربولوجيا إلى علم النفس إلى التاريخ إلى نظريات القراءة المختلفة، إلى اللسانيات... الخ.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 71

لأن قراءته تعي منذ البدء أنها تأويلا، فهي لا تركـز على قائل النص فقط
أي المرسل و إنما تركـز أيضا على المتلقي، أو جمهور المتلقين، و تعطي للمتلقي الحرية
الكاملة في فهم ما يرغب في فهمه من موضوع التأويل.

الفصل الثاني: القراءة التاريخية و الأنتروبولوجية

أولاً: القراءة التاريخية

1 - مفهوم القراءة التاريخية:

يسعى أركون إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام و النصوص التأسيسية له أي القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، و السيرة النبوية، بنفس الكيفية التي طبق بها على المسيحية، و على الكتب المقدسة في أوروبا، لعل هذا العمل يؤدي إلى نفس النتائج التي عرفتها أوروبا.

أي أن أركون يريد أن يطبق على القرآن و على التراث بشكل عام ما طبق على الإنجيل من مناهج تاريخية لأن المقارنة هي أساس العلم و الفهم. و يشير إلى ذلك صراحة عندما يتحدث عن كتابات "دانييل روس" D. RAUSS عن الأناجيل. و هو مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الأربعينات و الخمسينات، من القرن الماضي. و كانت مؤلفاته شعبية جدا لأنها مكتوبة بأسلوب راق جذاب، و كان عضواً في الأكاديمية الفرنسية، و يقول عن كتاباته أركون: "عندما اطلعت عن كتبه لأولى مرة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نعمل شيئاً مشابهاً فيما يخص القرآن؟ و ما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل و القرآن بهذه الطريقة؟ هذه هي نقطة البداية، و هذا ما غدى فضولي المعرفي. و على هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن"⁽¹⁾ أي أن أركون يريد أن يفعل بالقرآن ما فعله أصحاب النقد التاريخي بالأناجيل و الكتابات المقدسة عموماً في أوروبا.

و النقد التاريخي الحديث للنصوص المقدسة في أوروبا يهتم يبحث صحة نسبة تلك النصوص إلى من تنسب إليهم، كما يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص و بين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، أي أن هدف النقد التاريخي للنصوص هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس.

و كان الفيلسوف الهولندي سبينوزا SPINOZA هو "المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بين أن هذا النص

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 266.

لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي أسطوري. أسس بذلك سبينوزا البحث الفيلولوجي — أي التاريخي اللغوي — المضبوط. ففرق ما بين الحقيقة كما يراها الدين و تراثه، و بين معنى النص و مضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع⁽¹⁾.

و تطور هذا المسعى مع ظهور و توسع التاريخية في القرن 19. فتحرر العقل، و أصبحت له سلطة النظر في الكتب المقدسة "التي بدا أن لها محررين و تواريخ و مستويات نصية ذات أصول مختلفة و أن لها ارتباطات بوقائع عصورها و أساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية"⁽²⁾.

و استمر النقد التاريخي للنصوص المقدسة حتى القرن 20 حيث انتهى "عند برنهوفر إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، و اعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على واقع إلا واقع الخيال الأسطوري لعصرها"⁽³⁾.

فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم النص من خلاله و إنما يفهم النص و يفسر من خلال إخضاعه للتاريخ و المجتمع، فالواقع سابق على النص، و النص يدعن الواقع.

و يعيب أركون على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدس، و عدم نسجهم على منوال الغربيين في تعاملهم مع النصوص المقدسة، و يذكر طه حسين الذي اهتم بالاستعادة النقدية للتراث الديني، و لكن لم يرحح المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالمعرفة خلال القرن أول و الثاني الهجريين. كما يعيب على مفكري النهضة و الثورة العرب كونهم "لم يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر أو أي ترولتيتش (E. TROELISCHT) و لم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير (VOLTAIRE)، و لا في تفسيح الأفكار الجامدة Dogmes و الوعي الخاطيء على طريقة مونتيني M. MONTAIGNE. و لم يدخلوا في صراع دائم و ذي دلالة

(1) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 1996، ص 32.

(2) المرجع نفسه، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 33.

أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية و المرحلية و الدنيوية للشريعة، و لا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة"⁽¹⁾.

و بالتالي فإن النقد التاريخي للنصوص المقدسة لم ينجز بعد في الثقافة العربية الإسلامية، و ما أنجز منه بالنسبة لأركون ما زال ضعيفا و نادرا، و لم يبلغ هدفه بعد سواء بالنسبة للنص القرآني و للحديث النبوي الشريف، أو بالنسبة لشخصية الرسول -ص- و شخصيات الصحابة من أمثال شخصية علي، عمر بن الخطاب... فلم يطبق المنهج التاريخي على شخصية الرسول -ص- كما طبقه مثلا "أرنست رينان" ERNEST RENAN على شخصية المسيح في كتابه "حياة يسوع المسيح"، حيث ربط شخصية المسيح عليه السلام بالمشروطة السوسولوجية و التاريخية لعصره.

و يفسر ذلك أركون بالعقبات النفسية و الإكراهات السياسية التي تحول دون إنجاز هذا العمل ذلك أن "النقد التاريخي المطبق على القرآن و الحديث و الفقه، و الذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي و الخلافة كان قد أثار، و لا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة و قيمه المحورية"⁽²⁾.

و لكن أركون يريد الدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه، لأن هذا النقد آت آجلا أو عاجلا، لأنه وحده يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا، بالاستناد إلى التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية، و ذلك طبعا ما يرفضه الخطاب الأصولي الذي هو امتداد للخطاب التيولوجي القديم، كما يرفضه الخطاب الأيديولوجي الرسمي.

و قبل أن يشرع أركون في تطبيق النقد التاريخي على الإسلام يحدد أهم مسلمات التراث الإسلامي الصحيح التي تقدم نفسها على أنها مسلمات مطلقة في صحتها و أهم هذه المسلمات هي:

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العرب الإسلامي، ص 237.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 119.

- 1- الصحابة معصومون، و قد نقلوا بحرص و أمانة كلية النصوص الصحيحة و الوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد.
 - 2- لقد واطبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.
 - 3- كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف و كتب الحديث الموثوقة: أي الصحاح.
 - 4- كل الأدبيات التاريخية (= كتب التاريخ) تكمل هذا التراث و تدعمه بقدر ما تكتب و تنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس.
 - 5- لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقدس) المنجزة طبقا للمبادئ و المنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه.
 - 6- إن كلية النصوص الموثوقة و المشكلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ دنيوي مندمج أو منصهر كليا داخل التراث المقدس و مضبوط كليا بواسطة التراث المقدس. هذا التاريخ إذن موجه نحو الخلاص الأخروي (=تاريخ النجاة).
 - 7- يكون الخليفة (الإمام شرعيا بقدر ما يحمي التراث المقدس و يطبقه. و نلاحظ أن هذا التراث يستخدم في خط الرجعة من أجل تبرير الحكومة الإسلامية و ترسيخ شرعيتها"⁽¹⁾.
- و بهذه الكيفية يرى أركون تشكل هيبة التراث و سيادته بعيدا عن كل نقد تاريخي.

2- نقد قصة تشكل المصحف:

أول ما يريد أركون أن يخضعه للنقد التاريخي هو النص القرآني. من خلال إعادة كتابة قصة تشكله، أي نقد القصة الرسمية التي رسخها التراث الأرثوذكسي، و ذلك يتطلب بالنسبة لأركون إعادة استثمار و توظيف "كل الوثائق التاريخية التي أتت لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 175

الوثائق المستخدمة، بعدما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، و إنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"⁽¹⁾.

و يعطي أركون أمثلة عن هذه الوثائق الممكنة الوجود في البحر الميت، و المكتبات الخاصة عند دروز سوريا و إسماعيلية الهند، و زيدية اليمن و علوية المغرب، و معنى ذلك أن أركون يفترض وجود وثائق على صلة بالنص القرآني لم تظهر بعد و أن إمكانية اكتشافها ستجعلنا نعدل في قصة كتابة القرآن، لأن التفسير الإسلامي و الرواية الأرثوذكسية قد نزعنا الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف، و خلعتا عليها صفة التعالي و التقديس.

و لكنه يعود في موقع آخر ليظهر نوعا من التشاؤم حول إمكانية الحصول على هذه الوثائق قائلا: "إن كل الوثائق التي يمكن أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني، فبدلا من محاولة تحديد أسباب و نتائج هذه الضراوة (السياسية و الدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا من المرونة العقلية و الطاعة النموذجية لله"⁽²⁾.

و نلاحظ أن أركون بالرغم من عدم تفاؤله بإمكانية العثور على وثائق جديدة تساعد على إعادة كتابة المصحف من جديد، إلا أنه على يقين بأن هناك وثائق أتلفت إلى الأبد من أطراف سياسية و دينية و هذه الوثائق على صلة جوهرية بالنص القرآني.

و يوضح ذلك أكثر في دراسته حول كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي، حيث انتصرت الرواية اللاتاريخية المتعلقة بتشكيل المصحف فيقول: "كان جمع و تثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية و أمانة مما يضع مضمون الرسالة هائيا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب و احتجاج. يقدم الإتقان مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 290

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

من قبل حراس الأوثوذكسية، كان قد استخدم عناصر و مواد و أساليب و إطارا تاريخيا، من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي و عن زمن جمع و تثبيت المصحف⁽¹⁾.

أما الرؤية التاريخية للأمور فإنها تقول حسب أركون: " إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيشت العلماء (من فقهاء و محدثين و ثيولوجيين و مفسرين و كتبة تاريخ و فقهاء لغة و بلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة و التابعين، و جيشت الدولة الخليفية و الخيال الاجتماعي المستوعب و المولد في آن معا للأساطير و الشعائر و الصور و الحماس و الانتظار و الرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية"⁽²⁾.

و بالتالي فإن أركون يرفض الرواية الأوثوذكسية لتشكيل المصحف، و يفتح العديد من التساؤلات و يحيل إلى الكثير من الملابس التاريخية و السوسيولوجية التي تكرر الرؤية التاريخية، أي أن المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ.

كما يستدعي أركون فرضية الاحتجاجات و الاعتراضات التي تكون قد أثرت بخصوص تشكيل المصحف بسبب القضاء على المجموعات الفردية السابقة، و"على المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، و التعسف في حصر القراءات في خمس، و حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا، و هو صحابي جليل، و قد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس، أضيف إلى ذلك النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفوية"⁽³⁾ و يشكك أركون في شهادات الصحابة و رواياتهم فيقول: " فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى و سمع و شهد الظروف الأولى و الكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن و الحديث و السيرة، إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل، التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل و رأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة،

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 257

(2) المرجع نفسه، ص 257

(3) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، عام 1985، ص 31

فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهادتهم و رواياتهم" (1).

و يتفق عزيز العظمة مع أركون في أن منهج النقد التاريخي هو وحده الكفيل بتجاوز الصعوبات التي تواجهها من أجل إعادة كتابة القرآن فيقول: "فمع أن في الأخبار المتواترة حول جمع النص القرآني من البساطة و الحزم ما يشجع على التصديق بها، إلا أن البساطة و الحزم القاصر - و هما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة - يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الأمور التاريخية. ما هو بالضبط الذي استثنى من مصحف عثمان؟ و على أية أسس تمت الاستثناءات؟

هل يمكننا اعتبار الأحاديث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أم غير مقصودة؟ و ما كانت الأسس العقائدية أو السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الشكل الذي اتخذته هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الإسلام مفهوم الدين المدون؟" (2).

و كل هذه الأسئلة التي لا نجد لها إجابات نهائية عند أصحاب النقد التاريخي من المفكرين العرب المعاصرين غرضها التشكيك في القصة الرسمية لكتابة المصحف العثماني، لأن سيادة التراث الكتابي المقدس مشروط بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا من جيل الصحابة.

و إلى جانب عائق اندثار الوثائق التي تساعد في إعادة إخراج النص المقدس، يذكر أركون عائق آخر لا يقل أهمية في نظره و هو القراءة الطقسية و الشعائرية للقرآن، فلما "كان القرآن حقيقة معاشة على كل المستويات، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية. بالمقابل فإن هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظيمة إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحدثة، هنا أيضا فإن التاريخ يبدو سيد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا و تأصيلا" (3).

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 174

(2) عزيز العظمي، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 98

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 129

أي أن المجتمعات الحدائية هي التي كفت عن تمثل النصوص الدينية لأنها أدركت تاريخيتها، عكس الشعوب الإسلامية التي مازالت تستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي، و ذلك يشكل عقبة أما تحقيق التاريخية ، فالتاريخية بهذا المعنى هي شرط الحدائة، و الحدائة هي نتاج التاريخية .

3- نقد الحديث و السيرة النبوية:

و بعد نقد النص القرآني يطبق أركون النقد التاريخي على الحديث النبوي باعتباره النص الثاني في الإسلام، حيث يستغل الاختلافات الموجودة بين "المجموعات النصية" أي "الصحاح" التي تبنتها و شكلتها المذاهب الإسلامية كالسنة و الشيعة و الخوارج فيقول: " إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لفحص ذي أولوية و أهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الكلي أو الشامل، لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء و الاختيار و الحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين و أوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالصحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية و أدبية و تيولوجية و تاريخية" (1).

و يضيف أركون هذا الجانب التاريخي جانبا آخر ذو طبيعة انترولوجية مفاده "أن الحديث النبوي كان قد هضم و تمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل فيها بشكل تدريجي و انتشر شيئا فشيئا" (2).

أي أن الحديث اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها، و يعبر أركون عن ذلك بوضوح أكثر فيقول " في الواقع أن الأحاديث النبوية و الإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي و هي تعكس بعض المجرىات البطيئة من لغوية و ثقافية و نفسية -سوسيولوجية، و هذه المجرىات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنترولوجي .. لأنها تعطينا معلومات أيضا عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النص القرآني الذي كان

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 146

(2) المرجع نفسه، ص 20

في طور الانغلاق و بين الأحداث أو المعطيات العرقية - الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية بعد أن دخلتها. لكن الروح الإسلامية التي كانت في طور التشكل لم تمارس تأثيرا متساويا على جميع الأقسام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشاسع الواسع: كإيران القديمة، و بلاد البربر و إسبانيا و النطاق التركي الواسع⁽¹⁾.

كما يقوم أركون بنقد خطاب السيرة النبوية التي شكلها ابن إسحاق الذي عاش ما بين 85-151هـ / 704-767م، و التي استعادها و صححها ابن هشام (218هـ / 833م)، حيث يرى أن ابن إسحاق يكون قد وقع في كتابته لسيرة النبي عليه الصلاة و السلام تحت ضغط و تأثير الحكايات الشعبية للقصاصين و الوعاظ أي أنه يقدم صورة مثالية للإحداث تحرك و تنشيط المخيال الجماعي "أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالبا برسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الإنساني البحث لشخصيته"⁽²⁾.

و بالرغم من أن ابن هشام قد مارس أو أدخل نوعا من الضبط التاريخي "للحكايات و الروايات التي كان سلفه يجهلها، و هي الحكايات الناتجة عن التراث الشفهي الذي شكل الصورة الرمزية و القدسية لمحمد عليه الصلاة و السلام، إلا أن مجموع "القصص و الشهادات يخضع لآليات إنتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي أكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ، فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متميز من حيث الدلالة و الحقيقة عن العناصر التي نصفها "بالتاريخية" ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة. و السبب هو أن أناس ذلك الزمن - و حتى الكثير من معاصرنا التقليديين - لم يكونوا يعرفون التمييز بين الأسطورة و التاريخ"⁽³⁾.

و يذهب أركون في تحليل القصة أو السيرة إلى حد أنها في نظره "تكرر إنتاج أو توليد الممارسة المعروفة في علم الدلالات بالتلاعب (la manipulation). نقصد بالتلاعب هنا عمليات الإقناع و الكفاءة (أو المقدرة على الاختراع و الكينونة) و الاستخدام (أي تحويل الأوضاع من حالة إلى أخرى) و الإقرار أو التصديق

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 201

(2) محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 75

(أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية"⁽¹⁾).

و يوضح أركان المراحل الأربع للقصة باعتبارها دالة ذات مغزى طبقا لهذا الجدول:

4 التصديق أو الإقرار بالحكاية		1 (التلاعب) Persuasion	البعد المعرفي Dimension cognitive
	الكفاءة - الاستخدام (2) - (3)		البعد البراغماتي

و المؤرخون الذين يحرصون في نظر أركون "على موضعة كل الأحداث و الشخصيات و الوقائع التي ذكرها ابن إسحاق في موضعها الصحيح قد اعترفوا له بالأمانة دون أن يهملوا ذكر التحوير Transfiguration الذي ألحقته القصة (أو السيرة) بالفترة المستهدفة (فترة النبوة) و بالشخصية المركزية، أي شخصية النبي، و يشير أركون إلى أعمال ب. كرون P. CRONE الذي لاحظ بحق أن تاريخ الإسلام الأول قد خرب و أفسد إلى الأبد بسبب احتدام الصراع في البيئة التي تكون فيها و روي، ثم دون و سجل لأن العلماء الذين كانوا رواة للأخبار، كانوا يناضلون من أجل السيطرة على المشروع الدينية، بالإضافة أن الشعوب التي اعتنقت الدين الجديد أبتت الكثير من عناصر ثقافتها، فالمعتنقون الجدد للإسلام في المجتمعات المفتوحة قد أدخلوا عليه مصالحي إيديولوجية و رمزية متنوعة، و همشوا بذلك كما هو واضح في السيرة عناصر التراث القبلي العربي. "إن الحكايات و النوادر اللازمة (المروية و كأنها لا تنتمي إلى أي زمن محدد) و الأوضاع المنمذجة و المثالية القابلة للاستعادة و التوليد باستمرار في حياة المؤمنين و سلوكهم، بالإضافة إلى الأحكام و الأمثال السائرة التي تغدي الرزاة الأبدية للأمم البشرية. كل ذلك يتغلب في السيرة

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83

على المعرفة التاريخية الموضوعية، و السبب في ذلك هو أن الشيء المهم ضمن منظور العلماء و من و جهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروعية المتعالية و المقدسة و ضمائها"⁽¹⁾.

و هذا ما يجعل في الواقع حسب أركون أن الجزء الخرافي من سيرة النبي هو أكثر طغيانا على الجانب التاريخي بسبب العقائد الشعبية و التهويلات و المبالغات المفرغة من حقيقتها و من أجل إعادة قراءة السيرة النبوية أو سير الأئمة ضمن منظور المعرفة الجديد يقترح أركون التوجهات الثلاثة التالية:

1- المنشأ النفسي و الاجتماعي و الثقافي للخيال الإسلامي الشائع ثم وظائف هذا الخيال و إنتاجيته. أقصد بالإنتاجية هنا القوة المحيضة و الحركة للتصورات الجماعية داخل الحركات التاريخية الكبرى كالثورة العباسية أو حركة الإخوان المسلمين اليوم، أو الثورة الإسلامية في إيران.

2- فن القص أو أسلوب السرد مأخوذا كموقع (أو كوسيلة) لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص (أقصد بذلك سيميائية القص أو الإخراج المسرحي للحكاية و نسج حبكة من الأحداث الواقعية من أجل تشكيل رؤية معينة أو تقوية بعض العقائد أو إعلاء قيم معينة أو تحوير الماضي من أجل دمجها في النظام الجديد للعقائد و الممارسات التاريخية و هذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية.

3- الشروط التاريخية و الثقافية لتحول خيال جماعي محدد و تغييره، أقصد بذلك المرور من مرحلة "الخرافة" أو الأسطورة، أو الشعائر أو الطقوس إلى مرحلة التاريخ و معنى هذا المرور و شرعيته. أقصد المرور من مرحلة الخرافة المعاشة بمثابة التاريخ الحقيقي إلى مرحلة التاريخ الحقيقي المعاش و المفهوم و كأنه أيديولوجيا تستهدف بهذه النقطة الأخيرة بالطبع الإشارة إلى الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية في الفكر الإسلامي"⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 84

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 76.

و بالتالي فإن كل قراءة جديدة لخطاب السيرة النبوية حسب أركان تقتضي تفكيك بنية الخيال ووظائفه، باعتباره قوة محرّكة للتصورات الجماعية، كما تقتضي أيضا دراسة فن القص أو السرد و دوره في إنتاج الدلالة التي تغذي الخيال و الرؤى التي تقوي العقائد و تعلي قيم معينة.

و بالتالي يتعامل أركان مع النص القرآني، مثلما تعامل الغربيون مع نصوصهم المقدسة أي أن نقده يطال النص القرآني ذاته و لا يتوقف عند التراث التفسيري لهذا النص، أي يطال النص الأول و النص الثاني، أي أن عمله ينطوي على نزع صفة القداسة عن النص القرآني من خلال فرض قراءة تاريخية للنص، و إخضاع النص القرآني للمحك التاريخي. و هذا ما يرفضه محمد عابد الجابري حيث يقول في نص مطول: " لا يستقيم مثلا بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك خلافات جوهرية بين النص كما جمع و رسم زمن عثمان و بين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي، ذلك لأن المسلمين و الصحابة أنفسهم قد اختلفوا و تنازعوا و قامت بينهم حروب... الخ، و مع ذلك لم يتهم أي منهم طرفا ما بالمس بالقرآن كنص - و كان هناك من بين كبار الصحابة خصوم كعواوية (الذي كان من كتاب الوحي) قاتلوه يوم صفين و هم يخاطبونه و قومه الأمويين قائلين: قاتلناكم على تزيله و اليوم نقاتلكم على تأويله". بمعنى أن هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية و على رأسهم أبو سفيان - قبل أن يدخلوا الإسلام و يؤمنوا بالقرآن و حيا منزلا. و اليوم يوم صفين، يقاتلونهم على "تأويله": تأويل القرآن. و إذن فالخلاف و النزاع زمن عثمان و معاوية كان حول "التأويل" و لم يكن يمس في شيء التنزيل (النص)... و إذن فليس هناك مجال لممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني"⁽¹⁾.

و نلاحظ أن أركان كثيرا ما يتردد في موقفه من النقد التاريخي للنص القرآني فنجده "يجيب كل مرة إجابة مختلفة تنبئ على الحرج و الخشيّة في مواجهة هذه المشكلة الحساسة، بل هو يلجأ إلى الحيلة و المداورة"⁽²⁾ و يعلن أن الدراسة العلمية

للمقدس لا تعني الانتفاص منه أو المس به، و إنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته و تعبيراته، و أنه لا يريد الاستخفاف بعقائد الناس و رأسماهم الرمزي الذي يضفي على حياتهم المعنى.

و هذا بالرغم من إعلانة الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية و احترام حقوقها بغض النظر عن حجم الضرر الإيديولوجي و السيكولوجي و الاجتماعي الذي ينبغي تحمله. و يبقى منطق المذهب عند أركون أكثر وضوحاً من كل هذه التطمينات و الترضيات التي لا يكف عن تقديمها، و لعل هذا ما جعل علي حرب يؤكد أن منهجية أركون في البحث أكثر فعالية من منهجية المفكرين العرب الذين يشتغلون في نفس الحقل أمثال صادق جلال العظم، و نصر حامد أبو زيد، إذ لا ريب: "أن أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي و في منهج تحليله للخطاب النبوي. و لا حاجة إلى تكرار القول في هذا الخصوص. و مع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيه و استبعاده . فإن هؤلاء يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة تترد عليهم، أما أركون فإنه يحاول متسلحاً بمنهجية ذات القدرة الهائلة على الحفر و السير أن يلج القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل"⁽¹⁾.

4- نقد التصور القروسطي للعالم:

لا يتوقف أركون عند نقد قصة تشكل المصحف، و عند نقد خطاب السيرة، و إنما يتعدى ذلك إلى ما هو أعمق و أشمل و هو تصور العالم، و الذي يقع في جوهره تصوره الله، لأن المسلمين المعاصرين بنظره غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلسفي المتعلق بوجود الله، أي وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل، عكس ما حصل في التراث العربي الإسلامي، و يرى أركون أن التصور السائد عن الله و ليس الله ذاته في المجتمعات الإسلامية مشكّل من شيئين اثنين و هما:

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 121

خطاب العلماء التقليديين و التركيبية السياسية القمعية، فهذان العاملان يجمسان التصور السائد عن الألوهية أو عن التقديس.

و المدخل إلى تحليل هذا التصور السائد عن الله هو اللغة. بمعنى آخر "إن الله هو بحاجة دائماً إلى وساطة اللغة البشرية، و المؤسسات المصنوعة من قبل البشر، و النظم القانونية المبلورة أو المطبقة من قبل البشر لكي يحصل تصوره"⁽¹⁾. بمعنى أن التوصل إلى الله يتم بواسطة اللغة.

إن "الله يتعذر على المنال، الله يتعالى على كل شيء، و لا يحق لأحد أن يتحدث باسمه، و لا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، و إنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات و العصور ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته، بمعنى آخر: لا يمكن للبشر أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية"⁽²⁾.

فأركون يعمل من أجل تجذير مفهوم الله بالنسبة للبشر في التاريخ، أي ما يعرف بالتجربة البشرية للإلهي و يوضح أركون المسألة من زاوية أخرى فيقول: "ما إن تلفظ كلمة الله حتى ينبغي أن نعود فوراً إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقوله؟ بأية لغة بشرية؟ ثم ينبغي أن نعود إلى التأويل الذي يفسر هذه الكلمة، فنحن في الواقع لم نتوصل إلى الله إلا عن طريقه و طريقها. ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلم الله بواسطتها و يؤكد ذاته، أي الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضاً مشكلة من لغة طبيعية بشرية و بالتالي فهي بحاجة إلى وساطة البشر من أجل تأويلها و تفسيرها"⁽³⁾.

إن الاتصال بالله لا يتم إلا عن طريق اللغة البشرية، و يتبع أركون المنهجية الجينالوجية (أي الأصولية النشوئية لمعرفة كيف ولدت فكرة الإيمان بالله الواحد لأول مرة، و يعود في ذلك إلى كتاب العالم الفرنسي "جان بوتيرو" JEAN BOTTERO: ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظوراً إليه من وجهة نظر المؤرخ:، و ذلك للتمييز بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخاً و الرؤية الإيمانية التبجيلية الموروثة . و لقد استطاع "حان بوتيرو" و العالم الإنجليزي ج. سميث J. SMITH إثبات تاريخية

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 276

(2) المرجع نفسه، ص 277

(3) المرجع نفسه، ص 278

التوراة بشكل قاطع لا ليس فيه، و هذا حدث لا يقل خطورة و أهمية في نظر أركون عن الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك، بل يزيد، و ذلك بواسطة المنهجية الجينيةالوجية التي تعرفنا بكيفية تشكل فكرة الإله الواحد و عمل أركون على تطبيق المنهجية الجينيةالوجية على النطاق اللغوي الفكري العربي، لكي نعرف كيف تشكلت فكرة الإله الواحد، و من منطلق المنهجية التراجعية يعود أركون 15 قرنا إلى الوراء أي إلى لحظة القرآن حيث تقول الآية الكريمة: "لا يسأل عما يفعل و هم يسألون" سورة: الأنبياء، الآية: 23.

يقول أركون: " عندئذ ترسخت فكرة التأليه لأول مرة في اللغة العربية (أو قل فكرة التأليه التوحيدي لأن فكرة التأليه التعددي كانت موجودة لدى العرب قبل القرآن). عندئذ ترسخ تصور محدد عن الله و علاقة الإنسان به و نوعية هذه العلاقة. و هذا التصور لا يزال يهيمن علينا حتى اليوم و أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور. معاذ الله، ففي التوحيد المتزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام. و إنما أقول بإعادة تأويله أي بتأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى. لماذا؟ لأن تصور العصور الوسطى مرعب و مخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقته و تحقيق ذاته على وجه الأرض. هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله و لتأسيس "لاهوت" جديد في الإسلام"⁽¹⁾.

أي تأسيس علاقة جديدة بين الله و الإنسان، بين المقدس و الدنيوي مما يمكننا من التحرر على المستوى السياسي و الاجتماعي و الأخلاقي، و لذلك فإن أركون يعتقد "بأن تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء، و لذلك أعطيت الأولوية للتحرير الديني- أو للإصلاح الديني- على بقية أنواع التحرير الأخرى من سياسية و اجتماعية و أخلاقية فهو الذي يخلق المشروعية على كل أنواع التحرير هذه"⁽²⁾.

و عندما يقارن أركون بين الغرب و العالم الإسلامي، فإنه يربط تقدم أوروبا و تحلف المسلمين بكون أوروبا عرفت كيف تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية بين الله و الإنسان و أقامت بدلها علاقة جديدة تدفع للعمل و الإقبال على الحياة

(1) المرجع السابق، ص 281

(2) المرجع نفسه، ص 281

دون خوف "لأن أوروبا تركت هذه الأسئلة المتعلقة بفكرة الله و كيفية تصور العلاقة معه تجيء بشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطح الفكر و المناقشات الفلسفية لأنه لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، و لم تقمعهها بل و وصل الأمر بمفكرهم إلى حد التحدث عن "موت الله" كما فعل نيتشه NIETZSCHE. و لكن حتى عبارة قاسية و صادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه لا ينبغي أن تخيفنا كثيرا لأنه لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. و إنما هي تعني موت جينيالوجيا معينة، أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله، فالله حي لا يموت، ما يموت ما هو تاريخي حقا. هو تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله. و لكن البشر لا يستطيعون التمييز بين الله سبحانه و تعالى، و بين التصور الذي يشكلونه عنه. فهو في تزيهه يتعالى عليهم و على كل الكائنات" (1).

و بالتالي فإن التصور القروسطي عن الله من منظور أركون هو تصور يشل الحركة و الطاقة، لأنه تصور مظلم و قمعي، و يجب أن يزول و يتفكك ليفسح المجال أمام تصور آخر أكثر رحابة و حرية، و يمكن القول "بأن التصور الحديث لله يتحلى في الأمل، و في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. و هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث و التصور الحديث" (2) كما يربط تصورنا لله باختلاف المجتمعات و العصور، فإذا كان المجتمع متقدما متسامحا، مزدهرا كان تصورهم لله هادئا، سمحا وديعا، و إذا كان المجتمع يعاني من التخلف و الفقر و الجهل و هيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد، فإن تصورهم لله سوف يكون بالضرورة، ضيقا و عنيفا و استبداديا.

إذن بهذه الكيفية يطرح أركون مشكلة وجود الله و كيفية تصور هذا الوجود عبر التاريخ، و ضرورة إحداث القطيعة في الفكر الإسلامي بين التصور الكلاسيكي لله و التصور الحديث له. و هكذا فإن النقد التاريخي و الحفر الأركيولوجي يتجاوز عند أركون كل حدود اللامفكر فيه، و يرحزح المسلمات الأكثر يقينا و الأسس الأكثر

(1) المرجع السابق، ص 282

(2) المرجع نفسه، ص 282

تجدرا في الوعي الإسلامي، فمن أشكلة كلام الله و التساؤل حول تاريخية النص المقدس إلى نقد خطاب السيرة النبوية و الحديث النبوي الشريف، إلى المساءلة الفلسفية لمفهوم الله، ينجز أركون نفس المشروع الذي أنجزه الغربيون في تعاطيهم مع الخطاب النبوي. لأن تحرير الإنسان و تحرير الأرض مرتبطان عند أركون بتحرير السماء و تحرير المقدس و المتعالي و لذلك يراهن على تحرير الديني أو الإصلاح الديني، و يعطيه الأسبقية على كل أنواع التحرير الأخرى، كما أن الثورة الدينية لا تقل أهمية و خطورة على الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك، و باقي الثورات الأخرى في شتى مجالات المعرفة.

5- التعالي و التاريخ:

يمثل التعالي ممارسة ثقافية منتشرة و مشتركة في المجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب المقدس، و التعالي في جوهره هو نزع الصبغة التاريخية عن الأحداث، أي طمس الحثيات المتعلقة بالأحداث التي وقعت في الزمان و المكان.

و التعالي هو الوجه الآخر للتقديس، اللذان يشكلان الفضاء الميتافيزيقي للفكر الديني و المقولات التجريدية، لأن التعالي يجعل الاهتمام بتأثير التاريخ على توجه الفكر، و على الصياغات اللغوية له، ليس هدفا معرفيا يجب إدراكه، مما يفقر آفاق العلاقة الجدلية بين اللغة و الفكر و التاريخ.

و من هذا المنظور تكون الأولوية للمطلق على الظرف الراهن، و الثابت على المتغير، و المقدس على الدنيوي. و بالنسبة لمحمد أركون فإن كل قراءة تاريخية للفكر الإسلامي يجب أن تنطلق من إدراك علاقة التعالي بالتاريخ، فالتعالي هو آلية من آليات حجب حقائق التاريخ و من ثمة فهو يحول دون فهم الواقع و الحقيقة، فإضفاء صفة التعالي و التقديس و التجريد و المفارقة على المعاني و القيم البشرية يشكل عائقا أمام تفكيكها و تحليلها بشكل تاريخي صحيح، و ذلك لحاجة الإنسان لعدم إظهار الدوافع الحقيقية التي تحكم سلوكه، لأن كل المجتمعات الإنسانية تحرص على إنكار المرجعية الحقيقية لوجودها، أي أنها تهدف إلى تقنيع حقيقة القوى التي تتحكم بمصيرها التاريخي، عن طريق عملية التمويه و التغطية على الواقع الحقيقي و من ثمة حسب علي حرب فإن التعالي شرط للتاريخ و التاريخ شكل

للتعالى، بمعنى أنه "من خاصية الدينوى أن يبتكر آياته فى التعالى و التقديس أو الأسطورة. و ذلك هو الإنسان إنه يختال و يناور و يلعب فى علاقته بذاته و ممارسته لها"⁽¹⁾.

فالإنسان يستند على التعالى ليضفى المشروعية على تصرفاته الفردية و الجماعية، فهو مثلا لا يقبل تعرية دوافعه الحقيقية التى تتحكم بتنافسه على السلطة، لأن ذلك يعنى رفع الستار عن الدوافع الحقيقية التى تختبئ وراءها الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة.

و يوضح أركون دور التعالى فى الرفع من الأحداث التاريخية إلى مرتبة الأحداث المقدسة كما هو الحال بالنسبة لموقف المشركين من ظاهرة الوحي، أى أن إمكانية حصول الوحي كانت محل نقاش حاد و قوى من طرف مجموعات عديدة فى مكة فى القرن السابع الميلادى أى أن الخلاف كان بين مجموعات اجتماعية و سياسية و ثقافية ، و لكن سرعان ما تم إسقاط الصيغة اللاهوتية على هذه الرهانات و الصراعات الاجتماعية و السياسية و التاريخية و حولت من قبل الخطاب القرآنى إلى صراعات مقدسة متعالية، أى أنه تم "تحويل الديناميكية الاجتماعية التاريخية إلى نوع من الحقيقة الكبرى المتعالية من طرف الخطاب القرآنى"⁽²⁾ أى تم تحويل تجربة النبي محمد حسب أركون إلى تجربة متعالية، كما تم تحويل الممارسات التاريخية للشخصيات العادية إلى نماذج عليا للمعرفة و السلوك و المطلوب بالنسبة لأركون هو ضرورة إعادة البعد الحقيقى و الواقعى للعصية المهيمن عليها (أى العصية المهمشة) من قبل الدولة الرسمية، و الخطاب الرسمى، و إظهار عمليات التعالى و الأسطورة فى كتابات الثقافة الحضرية المرتبطة بمصالح الدولة المركزية. و يتخذ أركون من سورة "التوبة" مثلا لإبراز التماثل بين التاريخ و التعالى فى الوحي، و يدعو إلى ضرورة قراءة الوحي من خلال مراعاة بعده التاريخى، و ليس فقط كشيء متعال جوهرائى، أزلى أبدي يقف عاليا فوق التاريخ، أى رد خطاب الوحي إلى مفردات الواقع التاريخى.

⁽¹⁾ علي حرب، نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت، المغرب، ط 03، سنة 2000، ص 20

⁽²⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص 266

فيقول معلقا على سورة التوبة: " فمن خلال أسلوبها، و لهجتها الجدالية الجادة، و موضوعاتها الاجتماعية و التشريعية و السياسية، و كذلك طولها، تبين لنا هذه السورة، كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت، بعد فتح مكة، في عملية بناء المؤسسات. و هي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة، و تفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله و الرسول"(1).

و في هذه السورة أيضا يتم التمييز بين الفئات الاجتماعية و السياسية حسب أركان فنجد أن "البدو (الأعراب) الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة(الجهاد) المعلن في سبيل الله، فقد أدينوا بقسوة في تلك السورة. و أما أهل الكتاب فقد أخضعوا و أجزوا على دفع الجزية. و هكذا تم تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسيا و لاهوتيا. و يبدو الخط الفاصل بينها دينيا من حيث المبدأ، و لكنه في الواقع سياسي، و حدهم أولئك الذين عادوا إلى الله أو تابوا(أي استسلموا و خضعوا للقوة بالمعنى السياسي للكلمة)، و أدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتم الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة، لا بل يسمح لهم في الواقع بالتمتع بالمكانة الاجتماعية و الحماية، أي التمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المنتصرة"(2).

و هذا معناه أن الأحداث التي وقعت و تتحدث عنها سورة التوبة هي بالأساس أحداث بشرية و دنيوية، و لكن الخطاب القرآني يتعالى بها فوق التاريخ عندما يربطها بإرادة الله، و بالتالي تغيب تاريخيتها، فيتوارى التاريخ الأرضي المحسوس ليحل مكانه التاريخ المثالي المقدس المرتبط بالخلاص و النجاة في الدار الآخرة، و لكن يظل الخطاب القرآني في جوهره لا ينفصل عن العمليات الاجتماعية و التاريخية. و يوضح أركان دور الخطاب القرآني في إضفاء صبغة التعالي على الأحداث التاريخية في سورة التوبة فيقول: "نلاحظ أن التحديات الزمنية، و المكانية، و الوقائية- الإحداثية، و أسماء الأشخاص كلها تحاشاها الخطاب القرآني بشكل

(1) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 49

(2) المرجع نفسه، ص 50

منتظم و على طول الخط فجماعات المتنافسين أو المتحاربين حولت إلى أبطال لدراما روحية. و الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الرهانات المحسوسة التي يدور الصراع حولها ثم تساميتها أو تصعيدها إلى نماذج عليا"⁽¹⁾.

و يرجع أركون هذا التسامي و التصعيد إلى التاريخية في تحليله لسورة التوبة بداية من عنوان السورة أي التوبة فيقول: " إن مصطلح التوبة الذي اتخذ كأحد عناوين للسورة (و ليس العنوان الوحيد) يعني الندم و العودة إلى الله. و لكن يعني بالنسبة للأرضية الاجتماعية المستهدفة من قبل هذه السورة الاستسلام المرفق بمهلة تكتيكية (أي الدهاء) الذي يتيح ممارسة سلطة مكتسبة أو مضمونة منذ الآن فصاعدا في ظل صفات الهيبة العليا التي تكسب القلوب"⁽²⁾.

و يشرح أركون بشكل أكثر وضوحا التاريخية في سورة التوبة، و يرى أنها تشكل في آن معا ما يلي: " التاريخ الحدثي و الواقعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين و من أجلها (أقصد الجماعة التي تشكلت بين ما في 610 و 632م) كما و تشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري - التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي و المقدس للنجاة في الدار الآخرة. و هذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعو إسلاميا حتى يومنا هذا"⁽³⁾.

و لهذا يطلب أركون ضرورة التمييز بين ما يسميه "بالظرفية الأولية التي حصل فيها الخطاب القرآني، و بين الديناميكية التي لا تستنفذ للوعي الأسطوري - التاريخي التي يتغذى منها. و الظرفية الأولية هي جملة الأحداث التاريخية التي حصلت في الواقع، و هي الأحداث التي خلغ عليها الخطاب القرآني القداسة و التعالي، فلم تعد أرضية تاريخية، بل أصبحت أسطورية يتغذى عليها الوعي، أي وعي أجيال المسلمين عبر التاريخ.

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 141

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 147

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 50

ثانيا: القراءة الأنثروبولوجية

1 - مفهوم القراءة الأنثروبولوجية:

لا يكتفي أركون بتطبيق المنهج التاريخي على الإسلام و التراث العربي الإسلامي، بل يضيف إلى ذلك تطبيق المنهج الأنثروبولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل و التأويل، فيجترح لنفسه إتباع منهجية أنثروبولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ.

و هذا ما يجعل منهجه في دراسة التراث العربي الإسلامي، يختلف عن منهج محمد عابد الجابري الذي لا يقف موقف الباحث الأنثروبولوجي في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، بتركيزه على الثقافة العالمة فقط حيث يقول: "إننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال و قصص و خرافات و أساطير و غيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي و لأن موضوعنا هو العقل، لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية. نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية"⁽¹⁾.

و هذا ما يرفضه أركون تماما في مشروعـه "الإسلاميات التطبيقية" ("Pour une Islamologie appliquée) إذ كثيرا ما أكد أن روح "الإسلاميات التطبيقية" مشتقة من كتاب الأنثروبولوجي الفرنسي "روجيه باستيد R. BOSTIDE" الأنثروبولوجيا التطبيقية" « L'Anthropologie appliquée » و لكن الأنثروبولوجيا بعد أن تتحرر من النظرة الاستعمارية، و هي النظرة التي كانت تقوم على النموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: " أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه. لكن من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر و لو للحظة واحدة من هاجس السيطرة"⁽²⁾ فالبعد الأنثروبولوجي أساسي في تحليل أركون للثقافة العربية الإسلامية، خاصة بعد أن تحررت الأنثروبولوجيا من أغراضها

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 07

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54

الاستعمارية و أهدافها الأيديولوجية، و أصبحت نظرة علمية غرضها استكشاف ماضي الشعوب و المجتمعات، من أجل بناء حاضر هذه الشعوب بما يتناسب و طموحاتها في التقدم.

و يهتم البحث الأنثروبولوجي بدراسة الإنسان من كل جوانبه و أبعاده بهدف فهمه بشكل متكامل و مترابط و فهم حياته في الماضي و في الحاضر "الأنثروبولوجيا تبرز بالدرجة الأولى أهمية التشابه و الاختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة. و هذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تميز أي عن دراسة الحضارة التقنية و العلمية الحديثة و السعي وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الإطار، مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية مجتمعات الصيد و القطف"⁽¹⁾ و بالتالي فإن البحث الأنثروبولوجي بحث مقارن بالدرجة الأولى يرفض التمرکز حول هوية واحدة، و لا يأخذ بالدراسات الأحادية، فهو متعدد الميادين و الاختصاصات أي يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، و لا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط، كما يفعل الجابري إذ يهتم بالثقافة العاملة فقط. و إنما يهتم بالثقافة الشفهية، بالخيالات و الأوهام بالإبداعات الثقافية و الأغراض السياسية و المصالح الاقتصادية و التصورات الإيديولوجية...

فالقراءة الأنثروبولوجية للتراث العربي الإسلامي هي قراءة شاملة، كما أنها تقوم على المقارنة مع بقية التراثات الدينية و الثقافية الأخرى في الماضي و الحاضر. و هذا ما يفسر لنا إلحاح أركون على دراسة العلم الأنثروبولوجي و تدريسه "فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل "السياج الدوغمائي المغلق" إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان في كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، و ضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، و المعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"⁽²⁾ و يضيف أركون

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، ص 122.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 6.

إلى هذه الوظائف المنوطة بالعلم الأنتروبولوجي أنه "يمارس عمله كمنقد تفكيكي، و على صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية"⁽¹⁾.

و لهذا يراهن عليه أركون كثيرا في إعادة قراءة القرآن و الفكر العربي الإسلامي، قراءة نقدية جديدة.

2- أنثروبولوجيا المقدس:

يقع الاهتمام "بالتقديس" أو "المقدس" في صميم البحث الأنثروبولوجي عند أركون، فدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، و المجتمعات العربية الإسلامية، يقتضي دراسة المقدس، أي دراسة بنيته و عناصره و علاقته بالإلهي و الديني، و مقارنة علاقته بالمجتمعات و الثقافات القديمة من جهة، و علاقته بالمجتمعات الحديثة من جهة أخرى، أي سوسولوجيا التقديس و استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي و يبدأ أركون تحليله للمقدس من خلال التأكيد على شمولية ظاهرة التقديس، فالأنثروبولوجية الدينية تحيل إلى أن "أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق و النهائي بين كلا الذروتين الروحية و الزمنية أو الدينية و الدنيوية. ذلك أن ظاهرة التقديس (Le SACRE) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة أنثروبولوجية فقط تختلف درجة حدتها و أشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي و الثقافي"⁽²⁾. بمعنى أنه لا يوجد شكل واحد من أشكال التقديس، و إنما توجد أشكال عديدة و لكنها في العمق تعبر عن حاجة واحدة. لأن ظاهرة التقديس ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين.

أي هناك إجراءات اجتماعية و سياسية للتقديس، فالتقديس و التعالي لا ينفصل عن مرجعيات دعم الخطابات الدينية المرتبطة بالخطابات السلطوية، فمفهوم المقدس بداية من القرن الثامن عشر عرف توجهها جديدا من منظور أن المعتقـدات الخرافية و الشعائر المقدسة لها أهمية في دراسة تاريخ الإنسانية حيث "بدأت دراسة

(1) المرجع السابق، ص 7.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 11

التاريخ المقدس تعرف توجهها جديدا يتجه بالمقدس نحو الأرض بعدما كان منصبا على السماء فقط" (1).

و لهذا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدس عند العرب، لأن التحليل الجيد للتجربة الدينية المرتكزة على أطر سياسية و اجتماعية مرتبطة باستكشاف مجال التقديس الذي تتجلى فيه الممارسات الدينية و السياسية فهل "كان محمد و إتباعه الأولون يولون للتقديس مكانة انطولوجية و وظائف رمزية و شعائرية و غايات عملية تجريبية و أنماط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان أي التقديس نفسه- يتجلى بها في بيئات المعارضين أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا و حط من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك و الجاهلية و الكفر" (2).

فلإجابة على هذا السؤال ينبغي بالنسبة لأركون الشروع في كتابة تاريخ التقديس عند العرب، و عند الشعوب و المجتمعات التي اعتنقت الإسلام بعد أن كانت قبل ذلك منخرطة في مناخ ثيولوجي معين أي كانت تنتمي إلى أنثربولوجيا دينية و ثقافية. و يلاحظ أركون كيف أن التقديس و العمل الرمزي الذي انخرط فيه النبي-ص- و صحابته يعيد ترميز المناخ الجديد حيث ثم فرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية، و تحويل القبلة من القدس إلى مكة، و إعادة استملاك كل شعائر الحج، "و كذلك الأمر في ما يخص المنافسات المحاكاتية (أو المزايدات) المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة فقد عبر عنها بوضوح من خلال التضاد الكائن بين المسجد الضار و الكافر (مسجد ضرار)، و المسجد المقدس (المسجد الحرام) كما عبر عنها من خلال التعارض الكائن بين التقويم الوثني المتلاعب به (نسيء) و بين التقويم المؤسس من قبل الله (يوم خلق السموات و الأرض). و كذلك عبر عنها من خلال التضاد الكائن بين الزكاة التي يقدمها الإنسان للتقرب من الله (أي صدقة أو قربات) و بين الضريبة المذلة (مغرم، جزية). و كذلك بين العهد المتقيد به على غرار الميثاق/ و العهد المنكوث به لأسباب مادية أو لغايات منفعية" (3).

(1) عبد العلي الدكالي، المقدس: المصطلح و المفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 118-119، مركز الإنماء العربي بيروت، سنة 2001، ص 56

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 266

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 66

و معنى ذلك عند أركون أن التقديس لا يمكن فصله عن جملة الصيرورات الاجتماعية و السياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعيين، أي لا يمكن فصله عن استراتيجيات التكوين للجماعات من خلال خلع التقديس و التعالي على ممارساتها. و هذا الأمر لا يتعلق، بجماعة المسلمين في علاقتهم بباقي الجماعات الأخرى فقط، بل يتعلق أيضا بالمذاهب الإسلامية أيضا ف"المنافسة المتهمة التي جرت بين الشيعة و السنة و الخوارج تتجاوز كونها مجرد معارضة سياسية أو حتى تيولوجية. إنها راجعة أولا و بشكل أساسي إلى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس ما هي المكانة التي يحتلها التقديس في القرآن و السيرة و الحديث؟ و ما هو التصور الذي شكلته عنه الفئات الاتنية و الثقافية التي تنافست و تصارعت على السلطة بعد موت محمد؟ ما هو سبب إلحاح الشيعة على سحر و جاذبية شخصية علي و ذريته؟ ثم ما سبب عدم التقديس النسبي لرئيس الدولة لدى السنة و الخوارج"⁽¹⁾.

فالفئة الاجتماعية التي تحتمي بالمقدس في صراعها مع فئات اجتماعية أخرى، قد تكسب الرهان و تحقق الانتصار مما يتمتع به المقدس من قوة، و ما يستدعيه من احترام، فهو قيمة تتجاوز الإنسان و تحضه على الاحترام، فكلمة "مقدس في الفرنسية أي SACRE و المشتقة من الكلمة اللاتينية SACER، و التي لا تبعد كثير عما يشكلها في نفس اللغة SANCIRE. بمعنى محدود و محوط تعني الذي ينتمي إلى نطاق معزول ممنوع لا يخترق و الذي هو موضوع احترام، و الذي يستدعي احتراما مطلقا"⁽²⁾.

أما عن أشكال و أنماط حضور المقدس، فإنه لم يغب يوما عن وجه العالم، بالرغم من انتشار صور متدهورة له، و عكس ما ساد من انطباع في عصر التنوير بأن مشكلة التقديس تم حلها فإننا نجد أن الفلاسفة وضعوها جانبا معتقدين بأن العقل يمكنه أن يهيمن عليها و يفسرها و يستنفذها فهما. و لكننا

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 267

(2) عند العلي الدكالي، المقدس المصطلح و المفهوم، ص 57

نرى أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في كل مكان بما فيها المجتمعات الأوروبية المعلمنة و المحدثه منذ زمن طويل"(1).

فالحديث عن "عودة الدين" أو "عودة الله" معناه أن "التجربة البشرية

للإلهي" - وهو عنوان كتاب للباحث الفرنسي « MICHEL MESLIN » « L'expérience humaine du duvin » ستظل مستمرة و إن العلمانية الجديدة ينبغي أن تهتم بالمقدس، لأنه جزء من المجتمعات الحديثة صحيح أن الحداثة أدت إلى إخلاء العالم من كل أشكال الفتنة الخلابة و السحر، و نزعت عنه أغلال الدهشة و الأسرار و أصبح العالم واضحا محسوبا بدقة أي العلم مقابل التقديس، و لكن الإنسان يبقى يحن إلى التقديس و ترميز العالم.

لأن الإلهي و المقدس شرط لاستمرار البشري فالإلهي كما يقول علي حرب "هو نمط من أنماط ممارسة الحياة الدنيا، و القدسي سلطة على البشر و لكن على نحو رمزي"(2).

كما أن المقدس يستمر فينا عن طريق تجسيده في سلوكنا و حساسياتنا، لان أجوبة الدين اعتبرت بمثابة الصحيحة و المتعالية التي لا تقبل النقاش و بالتالي لم تعد مادة للملاحظة و التحليل العلمي من قبل عقلنا البشري و إنما هي تخرج عن دائرة هيبة و هيمنته. و لهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر عمقا ليس فقط عن طريق اللغة، و إنما أيضا عن طريق الشعائر و العبادات. أي عن طريق تدريب معين لجسدنا"(3).

و هذا ما يسميه بيار بورديو بالحس العملي ليدل به على الطابع المعاش و الأهمية العملية، و التجريبية و غير المكتوبة، و غير التأملية "للقيم" و "النواميس" و "الرأسمال الرمزي" أي لكل ما يؤسس و ينظم مكانة كل عضو من أعضاء الجماعة.

و لا فرق عند أركون بين المسلم و المسيحي و البوذي في الممارسات الطقسية للعقائد لأنها تمر عند جميعهم عبر حركات جسدية " و نحن نعلم أنه عندما نجسد

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 202

(2) علي حرب، نقد الحقيقة، ص 62

(3) محمد أركون، العلمنة و الدين، ص 24

الحقائق فينا بالمعنى الحرفي للكلمة التجسيد، أي عندما نصهرها في أجسادنا، فإنها تصبح مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكم منذ الآن فصاعدا بكل وجودنا و سلوكنا"⁽¹⁾.

لأن كل القيم و التصورات و أنماط الإدراك و أساليب التقييم و أنواع السلوك المتولدة عن الخطاب القرآني تختلط بالحياة العملية بواسطة أداء الطقوس الفردية و الجماعية، و لذلك بالنسبة لأركون "ينبغي ألا ننسى أن البنية الدينية للتمثل و الصهر و الدمج هي عبارة عن بنية مفتوحة و منغلقة على نفسها في الوقت ذاته. إنها تشكل فضاء تسقط عليه أو فيه كل الدلالات و المعاني التي ينتجها المؤمنون. و لكن العقائد المبلورة و المفروضة من قبل العقل الأرتوذكسي هي متمثلة جسديا (incorporé) من قبل كل مؤمن إلى حد أنها تصبح "جزءا من جسده، لكثرة تكرارها طقسيا و شعائريا"⁽²⁾.

و في هذا المستوى تتساوى كل الأديان حسب أركون باعتبارها أنماطا للصبغات الطقسية و الشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق في أجسادنا، و هذه الحقائق هي التي تتحكم بوجودنا التاريخي و من ثمة فإن الدين " أو الأديان في مجتمع ما هي عبارة عن جذور، و لا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية و أديان الوحي. فهذا التمييز أو التفريق هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما"⁽³⁾.

3- جدلية المركز و الأطراف:

يسعى أركون إلى دراسة المجتمعات العربية الإسلامية و فق المنظور الأنثروبولوجي، الذي يقوم على فحص الفئات البشرية و المقارنة بينها من الجوانب الثقافية و السياسية و الدينية و الاجتماعية، لأن المجتمع ليس فئة اجتماعية واحدة، و إنما هو عبارة عن مجموعات اجتماعية مختلفة في أغراضها السياسية و الأيديولوجية،

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 24

⁽²⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 103

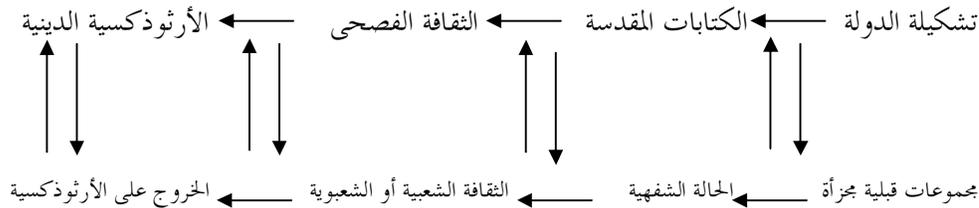
⁽³⁾ محمد أركون العلمنة و الدين، ص 23

و متباينة في بنائها التكوينية و عناصرها الجوهرية. و إدراك أوجه الاختلاف و أوجه التشابه بين هذه المجموعات متوقف على الانتربولوجيا الثقافية و السياسية.

فالتحليل الأنتربولوجي عند أركون يقوم على فرز أنماط التشكيلات الاجتماعية، و هو في ذلك يميز بين المجموعات البشرية القديمة و الأكثر بدائية، و المجموعات البشرية الأكثر حداثة و تقدما و يقول في ذلك: "و هذا المنظور التحليلي الواسع هو الذي طبقته على ذلك التضاد الكائن بين تشكيلة الدولة و الكتابات المقدسة و النخبة المتعلمة و الثقافة الرسمية و الأرثوذكسية الدينية من جهة و بين المجتمعات القبلية المتجزئة و الحالة الشفهية و الثقافة الشعبية أو الشعبوية و الخروج على الأرثوذكسية دينيا (أي سيطرة العقائد الوثنية في أراضي الفوضى و العصيان الخارجة على إرادة السلطة المركزية)"⁽¹⁾. و هذا التضاد بين هاتين المجموعتين يعبر عنه في شمال إفريقيا و خاصة المغرب الأقصى بمصطلحين معروفين و هما: بلاد السبية و بلاد المخزن، و يشير أركون إلى أن هذا التضاد هو ما يعبر عنه علماء الانتربولوجيا بالمصطلحين التاليين الفكر المتوحش و الفكر المدجن كما هو الحال عند كلود ليفي ستروس في كتابه: الفكر المتوحش La Pensée sauvage.

و يؤكد أركون أنه إذا لم نعرف التضامن بين العناصر التي تشكل كل مجموعة بشرية من هاتين المجموعتين فلا نستطيع أن نحلل سيرورة هذا المجتمع في كليته. حيث "أن القوى الأربع المتشكلة على هيئة قوى مهيمنة متضامنة مع بعضها البعض تحاول أن تهمش القوى الأربعة الأخرى و تحولها إلى بقايا لا حول لها و لا قوة. و هذه القوى الثانية متضامنة أيضا مع بعضها البعض"⁽²⁾

و يوضح أركون ذلك من خلال المخطط التالي:



(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 78.

(2) المرجع نفسه، ص 79.

فهذه القوى تشكل عصبية شغالة، سواء تعلق الأمر بالقوى المركزية المهيمنة أو بالقوى المهيمن عليها. و يشير أركون أنه استعار مصطلح القوى المركزية و قوى الهوامش و الأطراف من المفكر الماركسي الفرنسي "هنري لوفيفر"، و أن ماضي المجتمعات ينبغي أن يدرس من خلال بحث الجدلية التاريخية و السوسيولوجية للعلاقة بين القوى المركزية و قوى الهوامش أو الدولة المركزية و القبائل المجزأة.

و عندما يطبق أركون المنظور الأنثروبولوجي على الإسلام، نجده يميز بين نوعين من التراث و هما التراث الذي إحتقره الإسلام بشدة، و هو تراث الجاهلية، لأنه يمثل الثقافة المتوحشة للمجتمع البدوي، و التراث الإسلامي الذي أنتجه القرآن و هو يستند على الكتابة بالمعنى المزدوج، أي الكتابة بمعنى الكتابات السماوية، و الكتابة بمعنى التثبيت الخطي و الحرفي للكلام الشفهي، و الكتابة التي تؤدي إلى تشكيل الأرشيف تكون سببا في انتصار العقل "الكتابي" و أركون هنا يشير إلى جاك غودي J. GOODY في كتابه (La raison graphique). و تشكل الأرشيف و المخطوطات هو انتصار "للعقل الكتابي" بمعنى "الكتابات المقدسة" على العقل الشفهي أي الثقافة الشفهية L'oralité، و يصبح الكتاب وسيلة للتمثل الأيديولوجي و الهيمنة السياسة في يد العصبية الأولى التي هي نتاج التضامن بين الدولة و الكتابة و الثقافة العاملة و الأرثوذكسية، هذه العصبية التي تقصي العصبية الأخرى الأقل قوة و التي هي نتاج التضامن بين القبائل المجزأة، و الظاهرة الشفهية و المرطقات و الثقافات الشعبية، و لهذا نجد في تراثنا العربي و الإسلامي موقف الازدراء للعامة و وصفها بأقبح الأوصاف فهي غوغاء، و دهماء،... الخ، و ما يترتب عن ذلك هو أن الآداب الشفهية و الشعبية عرفت مصيرا مؤلما و سيئا. بسبب التضامن بين القوى المكونة للعصبية المهيمنة.

و يلح أركون على ضرورة تحسس الاختلافات النفسية و اللغوية و الاجتماعية بين نظام المعقولة الخاص بالمجتمعات التي لا كتابة لها، و بين المجتمعات التي تنتشر فيها الكتابة أو الممارسة المنطقية الاستدلالية الخاصة بالعقل الكتابي، و هذه الاختلافات يحرصها في كون النظام الشفهي (أو الثقافة الشفهية) مرتبط بالأسطورة في حين النظام الكتابي (أو الثقافة المكتوبة) مرتبط بالعقل. أي توجد "اختلافات مهمة

في ممارسة العقل لوظيفته و آليته في كل منهما و طريقته لتشكيل الفكر و بلورته و التعبير عنه"⁽¹⁾ و لكن هذا لا يعني أن التراث المكتوب متفوق تفوقاً أزلياً على التراث الشفهي.

فلكل نوع من هذين التراثين دور و وظيفة في التاريخ الثقافي للمجتمعات، لا يمكن دراسة التاريخ الثقافي لهذه المجتمعات إلا ضمن المنظور المزدوج للتنافس بين هذين النمطين من التراث، فالثقافة الشفهية تستدعي منهاجاً اتنولوجياً، و الثقافة المكتوبة و العاملة تتطلب منهاجاً تاريخياً أثرياً،" و لا بد من الاعتماد على المنهاجين معا لدراسة وافية متكاملة للميدان العربي الإسلامي في الماضي و الحاضر، مما يؤدي إلى الاهتمام باللغات الدارجة اهتماماً بالغة الفصحى عريضة كانت أم إيرانية أم تركية"⁽²⁾.

4- التاريخ المقارن للأديان:

في سياق القراءة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية، يعمل أركون على إدماج الإسلام كدين في فضاء المجتمعات و الثقافات و الأديان الشرق أوسطية القديمة، و عالم البحر الأبيض المتوسط، بهدف زحزحة الإشكالية الخاصة بالقرآن و التوصل إلى مقارنة انثروبولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. فمن أجل إعادة قراءة القرآن يقترح أركون المنهجية التراجعية لتحقيق قراءة تاريخية أفقية تشمل التوراة و الإنجيل و الذاكرات الجماعية، كأن يقرأ قصة "أهل الكهف" في القرآن بمقارنتها براوية الإسكندر الأكبر، و بملحمة غلغاميش الأسطورية، و بنفس القصة في التوراة و الإنجيل. لأنه في رأيه "لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدد بدقة ماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدا و السابق عليه. إن مصطلح الملائمة حاسم و أساسي هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لماذا؟ لأنه هو الذي يبين كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن إبراهيم مثلاً و التي يقوم بها الاستشراق، و بين دراسة المجريات الأسلوبية

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 174

(2) محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 41

التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصرا إيديولوجي جديد⁽¹⁾. و يقترح أركون ضمن هذا المنظور المقارنة بين سمات شخصيتي إبراهيم و موسى... الخ في نصي القرآن و التوراة، من خلال تحليل القصص الواردة في القرآن.

و واضح من ما سبق أن منظور أركون للظاهرة الدينية، يختلف عن منظور الفكر العلماني الوضعي فالفكر العلماني الوضعي احتزل الظاهرة الدينية، و لم يعرها أدنى اهتمام، و تجاهل التاريخ المقارن للثقافات و الأديان.

فالدين في أوروبا أزيح من الحياة العامة عقب انتصار الدولة العلمانية، و رمي داخل جدران الحياة الخاصة للفرد، أي أن الدولة أمت الدين عندما أزاحتها من الواقع الفعلي و ذلك "عن طريق تحجيم تجلياته الفكرية و الثقافية و الشعائرية داخل الفضاء العام للمجتمع، أي في المكان الذي تحصل فيه المناقشات و الصراعات الأكثر تثقيفا بين التيارات المختلفة"⁽²⁾.

و قد جاء ذلك ردا من الدولة على حروب الأديان التي عانت منها أوروبا، فالدولة العلمانية و من أجل المصالحة بين المواطنين المنتمين إلى مذاهب مختلفة، رفضت الاعتراف بأي دين رسمي و أعطت فكرة المواطنة الأولوية و الأهمية على حساب المذهبية. و يرفض أركون هذا الأسلوب في التعاطي مع الدين، و يدعو إلى دراسته من منظور انثروبولوجي، و ليس من منظور تقليدي أرثوذكسي، لأن المنظور الأنثروبولوجي لن يساهم في أيقاظ الحساسيات الدينية و المذهبية الطائفية القديمة، لأنه في نظره يجب "التمييز بين الدين كتنزيه روحاني و شغف بالمطلق، مطلق الله، و بين الدين كأيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة و تحقيق المنافع و المآرب"⁽³⁾.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 108

(2) "يجيل أركون، هنا إلى كلود ليفي ستروس: "إن الفكر الأسطوري يبنى قصوره الإيديولوجية بواسطة إنقاص خطاب اجتماعي قديم"

CL. LEVI- STRAUSS, La pensée sauvage, PARIS, P. 32

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية، ص 272.

(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ص 207.

فالدولة العلمانية عندما حذفت الدين من الفضاء العام للمجتمع حذفت الجانب الثقافي و الرمزي، و حرمت الأجيال من الإطلاع على تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية و روحية عظمت عاشت عليها البشرية لمدة طويلة جدا.

و تاريخ الأديان المقارن كما يتصوره أركون يقف موقفا حياديا من كل الأديان و يرتفع فوقها جميعا، أي أنه يدرس الدين كظاهرة إنسانية عرفتتها كل المجتمعات، أي دراسة الأديان بكيفية واحدة و عدم تفضيل دين على آخر، و هذا الأمر لم يتحقق في الفكر الغربي، لأن الفكر الغربي أبرز تفوق اليهودية و المسيحية، و كان اهتمامه بالأديان غير المسيحية ضمن المنظور الأثنوغرافي و نظرية العقلية البدائية، فالغربيون و حتى "داخل أديان الوحي نفسها نلاحظ أنهم يخصصون للإسلام مكانة هجينة تدعو للاستغراب، فهم تارة يلحقونه بالأديان الآسيوية الكبرى و يصبح عندئذ محصورا بدائرة المستشرقين، و تارتا يلحقونه بالموقع الذي يحدده علماء الأثنوغرافيا للمجتمعات التي يدرسونها"⁽¹⁾.

و الأمر لا يتعلق بالأثنوبولوجيين فقط و إنما يتجاوزه إلى الفلسفة، "فالفلاسفة يفتخرون بأنهم يستمدون تفكيرهم النقدي من الحقائق المبرهن عليها علميا من قبل البحث و لكننا نلاحظ أنهم حتى اليوم لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية و حتى فيلسوف كبير كبول ريكور، مشهور بأريجته الفكرية و غناه الروحي النادر، لا يفكر في الدين إلا من خلال هذه المسيحية. و هكذا ينسون ليس فقط الإسلام و إنما حتى المسيحية الشرقية التي يرمونها في ساحة الشيء الغريب أو الغربية المتخلفة"⁽²⁾ فالإسلام في نظر بول ريكور لا يضيف أي شيء جديد للزمانية الدينية و المقولات اللاهوتية، و هذا الموقف يتجاهل التعددية الدينية و الثقافية، و هذا الموقف الدوغماتي لبول ريكور لا يخرج عن الموقف الدائم و المستمر منذ القديم للعقل اللاهوتي المسيحي و اليهودي. و معلوم أن هذا الموقف كان قد تشكل منذ انبثاق الإسلام كمنافس في عملية المزايدة المحاكاتية على الرأسمال الرمزي للديانة التوحيدية"⁽³⁾.

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 284

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 273

(3) المرجع نفسه، ص 274

و هكذا نلاحظ أن التاريخ المقارن للأديان و الأنظمة اللاهوتية لم يبرح نقطة الانطلاق، لأن هناك تحالف بين المسيحية و اليهودية لاستبعاد الإسلام دينيا و ثقافيا و سياسيا، علم الرغم كما يشير محمد أركون إلى أن قرارات المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني الصادرة عام 1963م التي تعتبر ثورة على اللاهوت المسيحي، تعترف بصحة الإيمان عن طريق آخر غير الطريق المسيحي، أي تعترف بشرعية الإيمان عن طريق أديان أخرى، كما ترفض إجبار الناس على الإيمان.

و هكذا فإن أركون يرفض التعليم التقليدي للأديان، و يراهن على اعتناق مناهج التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية، أو مناهج التعليم العلماني للظاهرة الدينية، و هذا المنظور الجديد يمكننا حسبه من "أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، و وظائفها التاريخية و إسهاماتها الثقافية، و طاقتها الإلهامية، و هذه الوظائف التي احتلتها الأديان سابقا لم يعوض عنها حتى الآن من قبل أي شيء، فلا التزعة الأدبية التجريدية التي هجرت الآن و بحق استطاعت أن تعوض عنها، و لا العقل التلفزيوني التكنولوجي العلمي الذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنيها عنها"⁽¹⁾.

و من هنا تنبع الحاجة الماسة للاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشرية في كل عصر، مع الاحتفاظ بالمسافة النقدية الكافية بيننا و بين العقائد الدوغمائية المستنبطة من قبل الذات الإنسانية في مختلف الثقافات.

و ذلك عكس ما تفعله الأديان التي تفضل العقل المسيج بالوحي، و الخاضع لمعطياته، و تعطي الأولوية للإيمان الذي تنطق به النصوص المقدسة، و هذا يعني رفض ارحنة النصوص، و رفض الشروط التاريخية التي أنتجت ضمنها" و رفض التاريخية يعفي عدم الاعتراف بان النصوص مرتبطة بالمجريات الاجتماعية للتقديس و التعالي، أقصد بذلك تلك المجريات المعقدة التي تخلع القدسية و التنزيه المتعالي على معطيات معينة ليست مقدسة بحد ذاتها و لذاتها، و نحن نعلم أن الموقف الحديث للعقل أصبح يعترف بذلك و يفهمه جيدا وحده العقل الحديث قادر على دمج المقدس و استيعابه باعتباره إحدى القوى المؤثرة القادرة على تغيير القيم و النواميس، ثم باعتباره مرجعية فوق تاريخية صالحة لكل المجتمعات البشرية و بمعنى أنه لا يخلو أي

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 290

مجتمع بشري ما من ظاهرة التقديس فهو يمثل ظاهرة انتربولوجية
أي بشرية"⁽¹⁾.

و عليه فإن التاريخ المقارن للأديان، الذي يتوسل به أركون لدراسة الإسلام
كجزء من الخطاب النبوي، هو رفض لترعة العلمية و للعقلانية المجردة، و اعتراف
بشكل أو بآخر بخصوصية و أصالة الظاهرة الدينية.

⁽¹⁾ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 72

الفصل الثالث: القراءة السيميائية و الألسنية

أولاً: القراءة السيميائية

1- مفهوم القراءة السيميائية:

ارتبط البحث السيميائي في الفكر الغربي الحديث بأعمال دو سوسير (1857 - 1913) FERDINAND de SAUSSURE في كتابه "دروس في اللسانيات العامة" وفيه وضع الأسس النظرية للعلامات لغرضها دراسة حياة العلامات في الحياة الاجتماعية. و أعمال الأمريكي شارل ساندس بيرس (1839 - 1914) C. S. PEIRCE.

و كانت أفكارهما في مجال السيميائيات بمثابة ثورة ابستمولوجية، و شملت بعدما توسعت مجالات علمية مختلفة كالانثربولوجيا، و التحليل النفسي، و النقد الأدبي و تحليل الخطاب... الخ

و خلافا لما كان سائدا من أن الكلمة تحيل إلى الشيء مثلما تحيل كلمة "إنسان" إلى الإنسان فإن دو سوسير حدد العلامة « Le Signe » بأنها المركب من الدال و المدلول و يستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين. بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول و العكس بالعكس، و فيما يخص العلامة اللغوية Le Singe linguistique فهي ارتباط بين الصورة الصوتية image Acoustique و المفهوم الذهني concept، و بالتالي عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية هو على غرار المدلول أي المفهوم الذهني ذو طبيعة مجردة⁽¹⁾.

أي أنه لا سبيل إلى الخلط بين الدال و المدلول أو بين الشيء و وضعه كعلامة، فالعلامة تكون مختلفة من الناحية المادية، عن الشيء الذي هي دليل عليه.

و يعرف بيرس العلامة Signe "بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر من حيثية ما.. فالعلامة من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى - أو ربما أكثر تطورا منها، هذه العلامة الذهنية

⁽¹⁾ الموسوعة الفلسفية العربية، ص 500

يطلق عليها بيرس اسم "التعبير" *interprétant*. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما هو موضوعها *object* ليس من كل الحثيات، وإنما بالنسبة لفكرة أو معنى⁽¹⁾.

و هذا التصور الحديث للعلاقة بين الدال و المدلول أو بين اللغة و العالم، يختلف عن التصور القديم، ففي التصور القديم كانت اللغة لا تنفصل عن العالم، أي أن هناك تطابقا بين اللفظ و المعنى، أما في التصور الحديث فالأمر يختلف "فالدال و المدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية - أو الوحدة اللغوية - التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة "المدلول" دون "الشيء"، و كذلك "الدال" ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، و ليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحث منه و لكن المقصود هو "الأثر النفسي" الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس "الأثر السمعي" - الصورة السمعية - إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن)⁽²⁾.

و هذا التحول في العلاقة بين الدال و المدلول يندرج في إطار الزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية و الألسنية و المعاصرة و تتمثل هذه الزحزحة عند أركون في القول التالي: "إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل (اللغة) ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة) و إنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس و الإدراك و التصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"⁽³⁾.

و كما قلنا يختلف هذا التصور للعلاقة بين الدال و المدلول و اللغة و العالم عن التصور الكلاسيكي فلم تعد اللغة تعبيرا مباشرا على العالم الحسي "لقد صارت العلاقة بين اللغة و العالم محكومة بأفق المفاهيم و التصورات الذهنية الثقافية، إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن هذا العالم - إن كان له وجود - يعاد

(1) المرجع السابق، ص 501

(2) نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 79

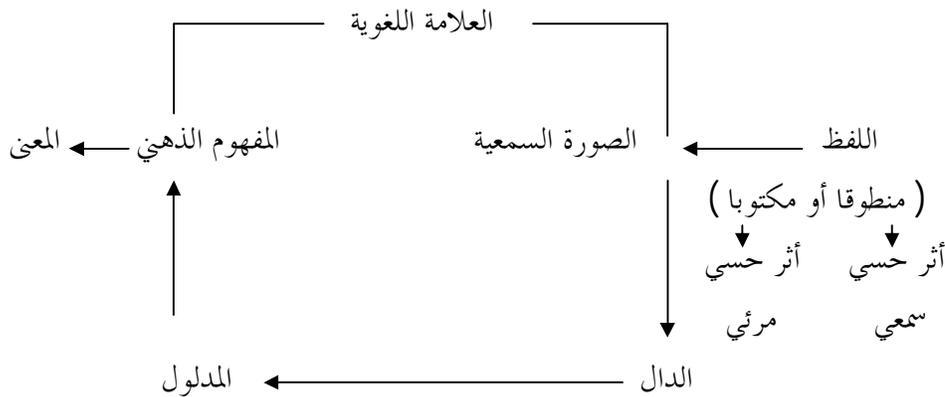
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 34

إنتاجه في مجال التصورات و المفاهيم، و قد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر بالواقع، و في طبيعة النظام الرمزي للغة، و الفرق بينه و بين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه" (1).

من هذا المنطلق يتساءل أركون عن العلاقة بين العلامة اللغوية و المعنى و الأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى و الشروط التي تتحكم في إنتاجه، فلم يعد المعنى تاما و جاهزا، و ثابتا، و إنما يجري إنتاجه باستمرار و يتساءل عن ذلك قائلا: "كيف تقوم العلامات Les signes المستخدمة في النصوص بالدلالة و توليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية و اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى؟ هذا المعنى المحدد و ليس معنى آخر غير محدد؟ لمن ينبثق هذا المعنى و ضمن أي شروط" (2).

ففي السيميائيات عكس التصور التقليدي في اللغة. لا يوجد تطابق بين الاسم و المسمى، أي بين الشيء و الاسم الذي يدل عليه، و إنما هناك ثلاثة عناصر أساسية في كل عملية تواصل: و هي الاسم أو الكلمة ثم الشيء المادي أو المسمى، و هناك التصور العقلي الذي بواسطته يحصل الربط بين الاسم و المسمى.

فالعلامات اللغوية لا تسمى أشياء في الواقع الخارجي بشكل مباشر، و إنما هي تحيل إلى المفاهيم و التصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها. و نجد نصر حامد أبوزيد يحدد العلاقة بين الدال و المدلول وفق المخطط التالي (3):



(1) نصر حامد أبوزيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 80

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 33

(3) نصر حامد أبوزيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 80

و انطلاقاً من هذا المنظور الجديد شرع أركون في تطبيق المنهج السيميائي على الخطاب القرآني منذ سبعينات القرن الماضي، حيث نشر أول بحث في هذا المجال بعنوان: كيف نقرأ القرآن؟ كمقدمة لترجمة كازميرسكي للقرآن إلى اللغة الفرنسية. ثم كتب مجموعة من الدراسات ما بين السبعينات و الثمانينات و جمعها في كتابه: "قراءات في القرآن".

و كان منطلقه في ذلك هو ضرورة الوعي بالأرضية المفاهيمية الخاصة باللسانيات و السيميائيات و ما تتيحه من آفاق جديدة للتفكير و النقد الاستمولوجي. و لذلك ظل يلح على ضرورة التمييز بين عمليات التأويل و التفسير الكلاسيكي و بين تحليل و تفكيك الخطاب الديني، لأن "تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة، و إبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات ألسانية و اللغوية و آليات العرض و الاستدلال و الإقناع و التبليغ"⁽¹⁾.

و الفاصل بين التفسير الكلاسيكي للخطاب القرآني و التحليل و التفكيك لنفس الخطاب هو ما يسميه أركون "الطفرة السيميائية". و هذه الطفرة التي أحدثت القطيعة بين ما قبلها و ما بعدها و هي "طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة "Le Signe" نفسها في الصميم، و أصابت نظرة الإنسان أو الروح إليها. و لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتوضع ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية، و بين الباحث المتوضع في المنطقة ما بعد الطفرة"⁽²⁾.

و هذه القطيعة الحاسمة قائمة بين المنطق الذي يحكم التفسير الإسلامي الكلاسيكي، و ما تدشنه السيميائيات الحديثة من إنجازات جديدة.

و الطفرة السيميائية جاءت نتيجة التطور الحاصل في العلوم الإنسانية و الاجتماعية في الغرب خاصة مع أعمال الكثير من علماء الألسنيات و السيميائيات الذين يزخر النص الأركوني و يزدحم بأسمائهم من مثل: بنفينيست . E

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 05

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 80

BENVENISTE ، و فريماص A. J. GREIMAS ، و فلادمير بروب و جاكسون JAKOBSON ، ... الخ الذين معهم أصبح التحليل السيميائي له أولوية منهجية و ابستمولوجية كبيرة لتجاوز التفاسير و التأويلات الموروثة من التراث و التحول من القراءة المثالية التبولوجية للخطاب الديني إلى القراءة العلمية له. و يحظى التحليل السيميائي بهذه الأهمية المعرفية و النقدية الكبرى، لأنه يحرر العقل البشري حسب أركون من الهالة الكبيرة التي تحيط بالنص، فتجعله نصا مهابا، و تحجب حقيقة ماديته اللغوية، أي حقيقة كونه مكتوبا بلغة بشرية معينة، و خاضعا لقواعدها اللغوية، و النحوية و الصرفية و البلاغية. كما أن التحليل السيميائي يمكننا من إقامة المسافة النقدية بيننا و بين هذه النصوص من جهة، و بين العقائد الإيمانية من جهة أخرى، و لهذا يصر أركون على أولوية التحليل السيميائي خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص التأسيسية ذات الهبة الكبرى "فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها. و هذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات ابستمولوجية. فهي تتيح لنا- و هنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا و بين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف و المكانة المعرفية للخطاب القرآني"⁽¹⁾.

و من بين الأسباب أيضا التي جعلت التحليل السيميائي له أولوية في نظر أركون هو أنه "يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف و النقاء العقلي و الفكري لا بد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا و خصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت و شكلت طيلة أجيال عديدة الحساسة و المخيال الجماعيين و الفرديين"⁽²⁾.

و يلجأ أركون لتحقيق ذلك في تعامله مع الخطاب الديني عموما، و النص القرآني بالتحديد، إلى دراسة القرآن دراسة تزامنية، من خلال الحفر في طبقات معنى النص و المفردات للوصول إلى معناها السائد في عصرها، أي في شبه الجزيرة العربية

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 35

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 32

في القرن السابع الميلادي كما يلجأ إلى التطورية اللغوية للكشف عن كل المعاني التي تطرأ على معنى النص من عصر إلى عصر.

و هذه القراءة السيميائية و الألسنية تمكن من استكشاف قارات جديدة للمعنى كانت غائبة في التفاسير الكلاسيكية.

فالخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له في الإسلام، يمكن أن نقرأه في المنظور السيميائي على أنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم، و تفترض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الآخذ بعين الاعتبار كل الظروف و الممارسات التي تم فيها.

و معنى ذلك كما يقول محمد عابد الجابري: "إن النص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب الكاتب يريد أن يقدم وجهة نظر معينة في موضوع معين و هذا خطاب، و القارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر، كما يستخلصها هو من النص، و بالطريقة التي يختارها (بفعل العادة أو بوعي و إرادة) و هذا تأويل للخطاب أو قراءة له" (1).

و على هذا المنوال يتحدد الخطاب القرآني في نظر أركون من خلال: " ثلاثة فاعلين أوليين: قائل- مؤلف، و مخاطب - مبلغ (محمد)، و مخاطب جمعي (الناس)" (2).

و بهذا يتضمن الخطاب القرآني بنية سيميائية و تتضمن: المرسل القائل(الله)، و المرسل إليه الأول (محمد) و المرسل إليه الثاني (البشر).

"فالله يتبدى و كأنه الذات الفاعلة الأساسية، فهو الذي ينظم نحويًا، و بلاغيًا، و معنويًا الخطاب كله" (3).

و بلغة أركون دائما فإن الله (القائل) يتجلى بصيغة جمع التنظيم (نحن)، و هو يملأ المكان كله بالإعراب عن إرادة مطلقة لا نهائية، و سيادة على الإنسان و العالم و المعنى و الحقيقة و لذلك يتكرر لفظ الجلالة (الله) 2697 مرة، و بصيغة الأسماء و الصفات الدالة عليه بشكل كبير جدا.

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط05، عام 1994، ص10

(2) محمد أركون، الفكر العربي، ص 35

(3) محمد أركون، القرآن التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 31

و هذا الحضور الكمي الكبير دليل على فعاليته لان العامل الذات المرسل الله "يقوم بعدة أدوار عاملية أي نحوية في القرآن، فهو أو لا يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة أنا خارجية عن النص، و لكنها تشكل مصدرا نموذجيا أعلى لجميع عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانيا، على هيئة "أنا - نحن" منخرطة أو متواجدة على كل مستويات آلية اشتغال الخطاب، ثم بواسطته، نجدها منخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي - الرسول - المبشر"⁽¹⁾.

و الوجود الأنطولوجي للذات المرسل و الأدوار التي يؤديها في النص توضح، و تبين تمفصل المعنى و آليات هذا التمفصل مع الفاعلين الآخرين و هما: النبي و الناس.

لأنه: "يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في الساحة: الأول هو النبي الذي وجهه إليه الأمر و الثاني هو الإنسان الذي يمثل الهدف النهائي، أو المخاطب الأخير الذي وجهت إليه المبادرات أو الأوامر و الوصايا المعبر عنها في القرآن بواسطة العديد من الأفعال"⁽²⁾.

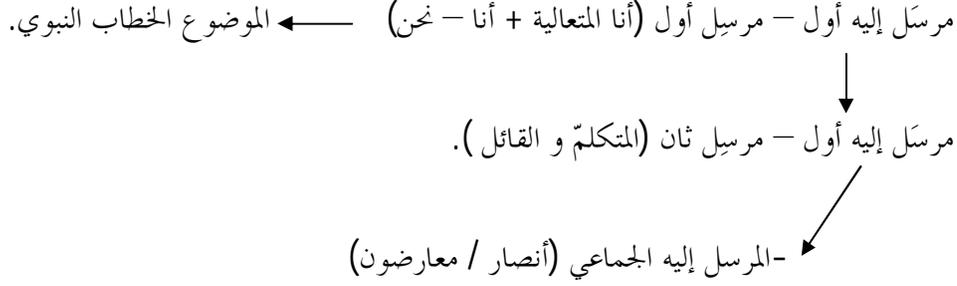
أي أن الله هو منتج الخطاب. و هو صاحب جميع المبادرات. هذه المبادرات التي توجهه عن طريق النبي محمد إلى الإنسان، فالله هو الأصل الأنطولوجي و المرجع النهائي، و النبي هو الوسيط بين الله و الإنسان و الإنسان هو المدعو للخضوع لأوامر الله، و هذا ما يسميه أركون مخطط التوصيل، فالخطاب القرآني كما يقول: "مركب كلياً، بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل و توصيل محددة) نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله، و الله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن و كافر، و تتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة و سلبية في آن معاً، هو (محمد) إنه مجرد ناقل للوحي"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 60

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 31

⁽³⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 72

و يستثمر أركان المخطط السيميائي الذي وضعه قريمانس



و هذا المخطط البياني يجسد البنية السيميائية النموذجية العليا.
و هذه البنية تخترق كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن سواء كان النمط الحكمي أو النمط القصصي، أو النمط التسيحي الانشادي، أو النمط التشريعي و هي التي توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية.

2- التحليل السيميائي لسورة التوبة :

لا يقدم أركان قراءة شاملة للنص القرآني، و إنما يختار بعض الآيات لتطبيق أدوات العلوم الإنسانية و الاجتماعية و في إطار التحليل السيميائي الذي يراهن أركون عليه كثيرا لتقديم قراءة جديدة للنص القرآني، نجده يركز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني فالتواصل اللغوي يتحدد سيميائيا على النحو التالي: مرسل ← رسالة ما ← مرسل إليه، لأن كل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفوية أو كتابية من مرسل إلي مرسل إليه.
و هذا ما يفعله في قراءته للآيتين الخامسة و السادسة من سورة التوبة، حيث جاء في قوله تعالى: " فإذا أنسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، و خذوهم و أحصروهم. و أقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم. و إن أحد من المشركين استajرك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك لأنهم قوم لا يعلمون" التوبة الآية 5، و 6.

و يعول أركون كثيرا على التحليل السيميائي و الألسني لأنه يقدم فرصة مناسبة لاختبار إجرائية الأدوات السيميائية التي يلجأ إليها و الآفاق الاستمولوجية

الجديدة التي يدشنها لتوليد المعنى لأن العلوم الإنسانية و الاجتماعية تقوم بالدرجة الأولى على أشكلة أنظمة إنتاج المعنى.

و في قراءة أركون لهاتين الآيتين يسعى إلى إبراز المفاهيم التي هي نتاج البحث السيميائي و الألسني المعاصر، و كيف يمكنها أن تتزل على الخطاب القرآني. و منها فضاء التوصيل أو النماذج التمثيلية الفاعلة للكشف عن البنية المتحكمة بالعلاقات بين الأشخاص و الضمائر و إطار التوصيل المشترك الذي يشمل كل الأساليب و يوجهها طبقا لمراتب هيرميكية، و يوضح الأدوار و الوظائف و صراع الضمائر و الذوات للكشف عن تشكل المسار السردية، و كل ذلك في نظر أركون من شأنه أن يبرز آليات مفصلة المعنى في الخطاب القرآني.

و كل هذا يسميه أركون "الجهاز اللغوي للقول أو للكلام" في القرآن و يحدده أركون من خلال أولا "بنية العلاقات بين الضمائر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أتم...)" و هذه البنية تميز كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره. و لكن داخل هذه البنية يمكن أن نركز على علاقة متميزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنيوية (بالنسبة للشكل كما بالنسبة للمضمون و جوهر التعبير) و بعدها نلاحظ وجود علاقة ثانوية أو أدواتية (أي تابعة للأولى). الأولى تتخذ صيغة النحن / أنت، أنا (أي محمد) / أنت بالمعنى الكبير للكلمة (أي الله). و أما الثانية المتمثلة ب نحن / أنت، هو (أي الكفار / محمد)، النحن (ضمنية / أتم / هو، النحن / أنت (ضمنية) / هم بصيغة المفعول به" (1).

و بالعودة إلى سورة التوبة يوضح أركون مهمته فيقول: " تكمن مهمتنا الأولى في البرهنة على الكيفية التي تنتج بها سورة التوبة معنى محركا و تعبويًا بالنسبة لسامعها الأول (زمن النبي) ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنين، و ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في أحداث أثره و تحريك الناس" (2).

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 102

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 93

و لتحديد هذه المهمة يكشف أركون عن النماذج التمثيلية الفاعلة التي تشكل فضاء التوصيل في الآية الخامسة لإبراز أدوار و وظائف الفاعل المطلق (المرسل الأول (الله) و دور المرسل إليه (الفاعل الذات محمد) و دور المرسل إليه الجماعي (البشر). فيقول: "إن الآية الخامسة لا يمكن أن تقرأ خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، أو خارج إطار التوصيل و التفاهم المشترك الشائع في كل الخطاب القرآني، ففعل التوصيل يشمل و يوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتداخل بعضها في بعض طبقاً لممارسة هرمية تراتبية ينبغي على التحليل تحدها عن طريق إستكشاف و فرز عبارات الوصل و الفصل"⁽¹⁾.

و معنى ذلك أن فضاء التوصيل أو سياقه يكشف عن رؤية وجودية عمودية للإنسان و الكون تنطلق من الله المتعالى نحو الإنسان، ففي حالة النص القرآني "يمكن القول بصفة عامة أن سياق التخاطب الأساسي فيه و هو أهم مستويات السياق الخارجي يجعل محور الخطاب أعلى/أدنى، و على أساس هذا المحور تتحدد التعليمية بوصفها سمة أساسية للنص"⁽²⁾.

فبالنسبة للفاعل الذات فإنه يأخذ عدة أدوار داخل النص القرآني حيث "يرجع أولاً إلى نوع من الأنا الخارجية عن النص و لكن التي تشكل مصدراً لكل أنواع التعبير و التنصيص (أي الآيات). كما أنه يرجع إلى نوع من الأنا نحن المنخرط على كل مستويات وظائفية النص"⁽³⁾.

و هذا ما يفسر لنا أن الفاعل الذات المطلق هو في آن معاً مرسل و مرسل إليه، أي يرسل الأعمال التوصيلية (كالأوامر) و السردية و المرجعية و المعرفية و التشريعية، ... الخ. إلى البشر و كل هذه الأعمال تعود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق (أي الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول - أي محمد"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 94

⁽²⁾ نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص 102.

⁽³⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

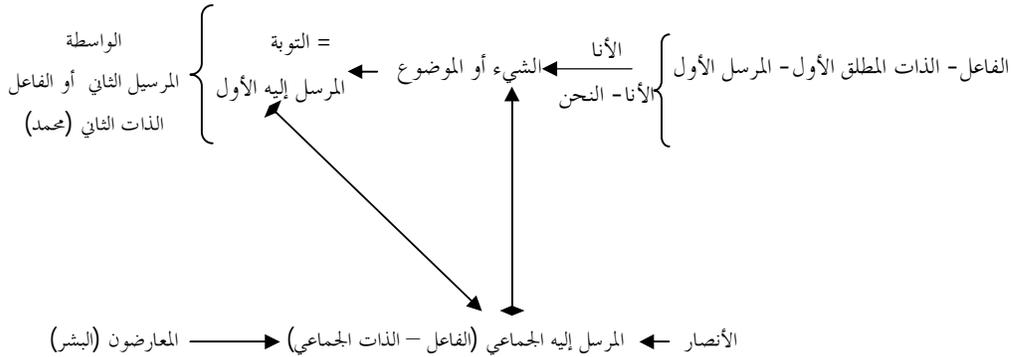
⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 94.

و إلى جانب الفاعل المطلق (أي الله) هناك المرسل إليه الأول أي (محمد) و هو بدوره يملك موقعا مزدوجا و يؤدي دورين: "فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الله الفاعل المطلق، و هو من جهة ثانية (فاعل ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله، إنه معبأ بالقوة الكلامية و النطقية للعبارة المنقولة (للآيات)، كما أنه مسؤول بحكم وظيفته هذه عن تحيين الرسالة و تجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي"⁽¹⁾.

الفاعل المطلق (الله) ← كلام الله ← المرسل إليه الأول (محمد) ← المرسل إليه الجماعي (البشر) و المرسل إليه الثاني أي البشر هو بدوره معقد "فمن الناحية المثالية النموذجية فإنه يمثل آدم و ذريته المرتبطة بالخالق الأعظم عن طريق الميثاق، و لكن من الناحية التاريخية المحسوسة فإن هذا المرسل إليه الجماعي هو مبدئيا سكان مكة ثم سكان المدينة (يثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الإسلام بأكملها التي ينبغي أن تمتد و تتسع تدريجيا لكي تشمل الأرض المسكونة كلها طبقا للعملية الموصوفة في الآية الخامسة"⁽²⁾.

و هذا المرسل إليه الثاني أو الجماعي ينقسم إلى مؤمنين بالرسالة و هم الأنصار و الراضين للرسالة و هم الكفار أو المشركين و المنافقين.

و كل ذلك يعبر عنه أركون بالتركيبة السيميائية التالية:



(1) المرجع السابق، ص 94

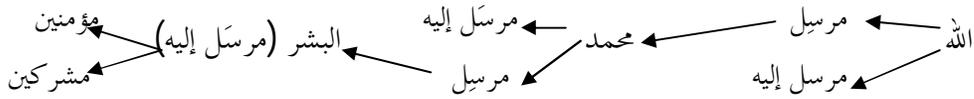
(2) المرجع نفسه، ص 95

و هذه التركيبة السيميائية أو المخطط السيمائي يتيح لنا حسب أركون:
 "أن نقرأ الآية الخامسة بصفتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى
 المتمثلة بحكاية الميثاق الأول الذي ربط بين آدم و الله"⁽¹⁾.

و وفق هذا الميثاق فإن الإنسان من خلال العهد أو الميثاق يخضع لإرادة الله،
 و يسلم نفسه لمشيئة الخالق مقابل إحرازه للخلاص في الدنيا و الآخرة.

و يشرح ذلك هاشم صالح انطلاقاً من أن عملية التواصل اللغوي تتشكل
 ببساطة: من مرسل ← رسالة ← مرسل إليه. فكل خطاب
 لغوي كما سبق و أن أشرنا هدفه هو توصيل رسالة شفوية أو مكتوبة من المرسل
 إلى المرسل إليه، أو من الله إلى الأنبياء و من الأنبياء إلى البشر. فالله "في الخطاب
 القرآني مرسل و مرسل إليه، بمعنى أن عنه يصدر كل شيء، و إليه يعود كل شيء،
 كما تقول الآية القرآنية: " إنا لله و إنا إليه راجعون". و العلاقة بين الله و رسوله
 (أو بين المرسل و المرسل إليه) تحالفية وثيقة. و النبي نفسه له مكانة
 لغوية أو توصيلة مزدوجة أيضاً: فهو مرسل إليه لان الله يرسل إليه رسالة،
 وهو مرسل إلى البشر أو مبلغ. و حدهم البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة:
 مرسل إليهم و عندئذ ينقسمون إلى قسمين، إما أن يطيعوا، و إما أن
 يعصوا"⁽²⁾.

و يمكن أن نوضح ذلك بالمخطط التالي.



و هذا يقودنا إلى معرفة المسار السردى في كل الخطاب القرآني، و هو المسار
 الذي يحدده أركون في أربع مراحل هي:

- 1- الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين)
- 2- بطل العملية (المرسل إليه الأول و الأنصار)
- 3- حلقات الصراع و تقلباته المختلفة.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 95

⁽²⁾ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 61

4- الاعتراف أو الحالة المحولة و المغيرة (أي انتصار الإسلام)"(1)

و هذا أيضا ما يسميه أركون بالمخطط العاملي Le Schéma actantiel أي هناك عدة فواعل و هي: الفاعل المهيمن الله، و الفاعل المرسل (النبى)، و الفاعل الثالث (الأنصار) و الفاعل الرابع (المعارضون).

و يتبع أركون هذه الفواعل في الآية الخامسة من سورة التوبة ليوضح المسار السردي و يلاحظ "أن العامل - الذات الثاني (أي القائل أو المتكلم) لا يظهر نحوياً، و لكنه يعود إلى الظهور في الآية التالية القائلة" و إن أحد من المشركين أستأجرك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون". و أما العامل الذات الأول فيمكنه، كما هي الحال هنا، أن يتوجه مباشرة إلى المرسل إليه الجماعي الذي يشمل بالضرورة على المرسل إليه الأول. و هو يتوجه إليه بأوامر قاطعة من نوع (أقتلوا، خذوهم، احصوهم، أقموا لهم كل مرصد!...). و هكذا يتم التأكيد على الوحدة العاملة أي: (العامل - الذات الأول الأعظم) - (العامل - الذات الثاني) - (العامل - الذات الثالث)، أو حزب الحق - الخير - العدل (تاريخ النجاة) المضاد لحزب الخطأ - الشر - الظلم (و يتمثل بالمعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: هم)"(2).

و هذا التحليل السيميائي عند أركون يحظى بأولوية على الرغم من تقنيته لأنه يترع الهيبية و يجيد الشحنات اللاهوتية عن النص القرآني، حيث ينظر إليه من زاوية كونه نصا لغويا يتركب من حروف و ألفاظ و جمل، و لذلك فإنه يحقق هدفا تربويا و تثقيفيا كبيرا فهو يساعد "القارئ على استبصار الآليات الأزلية التي لا تختزل لكل مفصلة لغوية و دلالية للمعنى، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما"(3).

و كما يقول أركون في موضع آخر "في شبكة فضاء التوصيل المشكلة على هذا النحو بتشكيل المعنى الحقيقي والنهائي عن الله و العالم و الإنسان و التاريخ و يمكننا هنا أن نتحدث عن التشكل الأولي و الأصلي المولد و المتعالي للمعنى.

(1) المرجع السابق، ص 63

(2) المرجع نفسه، ص 64

(3) المرجع نفسه، ص 62

هذا المعنى الذي سوف يمارس دوره كمصدر لكل المعاني الثانوية المشتقة و المولدة من قبل البشر"⁽¹⁾.

كما يمثل هذا التحليل في اعتقاد أركون إستراتيجية تربوية للتحرير، لأنه يحرر القارئ من المعاني الإجبارية و المسلمات التي تفرضها القراءة الإيمانية الكلاسيكية و هي القراءة التي تقف عقبة تكبح كل جهد في تحليل و تفكيك الخطاب الديني. كما أن هذا التحليل يمكننا من إدراك المكانة اللغوية للخطاب القرآني من خلال العناصر التالية و التي يرتبها أركون كما يلي:"

- 1- كلام، منطوق، نطق، خطاب، نص
- 2- خطاب قرآني، مدونة رسمية مغلقة، مدونة مفسرة
- 3- البنيات الإيقاعية أو صيغة التعبير
- 4- البنيات التركيبية و الأدوات النحوية
- 5- المفردات: الشبكات المعجمية، الدلالات الأصلية، الدلالات الحاقة علم المعاني اللغوية.
- 6- البلاغة: التنظيم المجازي للخطاب القرآني.
- 7- محاولة لتحديد أنماط الخطاب القرآني: كالخطاب النبوي، و السردى، و التشريعي، و الجدالي"⁽²⁾... الخ و إلى جانب المكانة اللغوية للخطاب القرآني يحدد أيضا: التحليلات السيميائية: أشكال المضمون و فيه:

(1) فضاء التواصل: دراسة النطق أو التنصيص.

(2) النماذج العاملة: الفاعل الأول - المرسل - الذات (الله): الفاعل - المرسل إليه - الذات (محمد) الفاعل - المرسل إليه - الذات (البشر). الناطق المتعالي: مكانة المتلقي..⁽³⁾.

⁽¹⁾ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص88

⁽²⁾ MOHAMMED AKOUN, Lectures du CORAN, O P. Cit, P 26

⁽³⁾ Ibid, P 26

و بهذه الكيفية يعتقد أركون أن كل تقدم في تطبيق القراءة السيميائية و الألسنية على النص القرآني يساهم في فسح المجال أمام ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية.

3- التأطير القصصي لسورة الكهف:

تشكل سورة الكهف فرصة لمحمد أركون يراجع من خلالها التفاسير الكلاسيكية مراجعة نقدية. و هذه التفاسير لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات في ما يخص تفسير سورة الكهف حيث يسميها أركون: أولا - التفسير النحوي و التاريخ الأسطوري و هو الذي اتبعه المفسرون القدامى. و ثانيا: التفسير التحليلي و السكوني الاستشراقي على حد تعبير لويس ماسينيون. و ثالثا: التوسع الرمزي للموضوعات الروحية و النموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي، و يركز في مراجعته على الاتجاه الأول في التفسير من خلال تفسير الطبري (ت: 311هـ - 923م) و تفسير فخر الدين الرازي (ت: 606هـ، 1209م) و ذلك من خلال ثلاثة مستويات و هي: مستوى المبادئ، مستوى الجريات و مستوى النتائج و ما يترتب عنها من قرارات. حيث يبدأ قراءته من خلال التساؤل التالي:

"كيف قرأ هذان المؤلفان - أي الطبري و فخر الدين الرازي - سورة الكهف؟ كيف فهمها و شرحها؟ و ما هي المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير كل منهما، و الجريات التي اتبعاها لعرض موقفهما، و النتائج التي توصلا إليها؟"⁽¹⁾.

أما المبادئ التي حكمت قراءتهما لسورة الكهف، فهي مجموعة مسلمات لاهوتية ترفع النص القرآني إلى مرتبة التعالي و تفقده بعده التاريخي أي أنه مكتوب بلغة بشرية، و ارتبط نزوله بشروط اجتماعية تاريخية.

المبدأ الأول ينص على كون "كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى النبي شخصا أو إل المخلوقات المتعددة عن طريق النبي الناقل - تبتدئ سورة الكهف بالآية التالية "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا"⁽²⁾.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 152.

(2) المرجع نفسه، ص 153.

ومعنى ذلك بالنسبة لأركان أن التفسير الكلاسيكي لا يميز بين الخطاب القرآني الشفهي، و تحول هذا الخطاب إلى نص مكتوب جمع في الكتاب، و لا يتساءل عما يمكن أن يترتب عن هذا التحول من نتائج.

أما المبدأ الثاني فينص على "أن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ، و إنما هو كلام الحياة، أي يعاش عليه يوميا. فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية، الأخلاقية و القانونية للمؤمنين. كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية و الخيالية، أو التخيلية. و هي التي تولد و تغذي أشكال حساسيتهم"⁽¹⁾ أي أن القرآن هو نص للحياة حيث لا يمكن الفصل بينه و بين جميع فعاليات المؤمن النظرية منها و العملية، الدنيوية و الأخروية، و لذلك تضمن الشريعة التي هي بمثابة القانون الديني الذي يحدد الحلال و الحرام، المباح و غير المباح... الخ. و قد كانت لسورة الكهف مكانة كبيرة في الثقافة الشعبية، و عرفت موضوعاتها و قصصها انتشارا واسعا عند المؤمنين " و كل ذلك يبين القوة الانبثائية و التحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة (أو كلاما حيا). و هذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني"⁽²⁾.

و ينص المبدأ الثالث الذي يتحكم في التفسير التقليدي على أن: "كل العبارات أو الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كليا، و لا يختلط بها أي كلام غير إلهي"⁽³⁾. و ساهم الطبري وفق رؤية أركون في توحيد الصياغات النصية من خلال حرصه المستمر على رفض القراءات المختلفة و المناقضة للمعايير الرسمية و دمج ما يمكن دمجها من القراءات الأخرى داخل البنية العامة للخطاب القرآني. أي "إن عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام للتوفيق و العقلنة، و التثبيت اللغوي و الأدبي لنص نقل شفهيًا و كتابيا في آن معا طيلة ثلاثة قرون"⁽⁴⁾، و يقصد أركون بالنقل الشفهي هنا استعمال النص

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 154.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 154.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 155.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 155.

القرآني استعمالا طقسيا و شعائريا، و هو الاستعمال الذي ساهم في تثبيته بشكل مبكر. بمعنى استعماله كنص في العبادات.

و يحيل المبدأ الثالث إلى مبدأ رابع و مفاده: "إن العبادات أو الآيات المجموعة في المدونة الرسمية تشكل فضاء لغويا لا يحتزل لأي فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدونة تجسدت في لغة بشرية هي هنا: اللغة العربية. و لكل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير"⁽¹⁾.

فالنص القرآني معصوم في مضمونه و في لفظه، أي في صياغته اللغوية و هو يختلف عن أي كلام آخر في العربية، على الرغم من أنه مكتوب بحروفها، و من خلال نحوها و صرفها.

و هذه المبادئ و المسلمات تتحكم بالأدبيات التفسيرية التقليدية، و توجهها، لأنها تولد منهجية معينة في فهم النص. فهناك علاقة وظيفية بين المسلمات و المنهج المتبع، و من بين الآليات التي استعملها المنهج التفسيري الكلاسيكي ما يسميه أركون الحكاية التأطيرية لأن كل سورة قرآنية تفسر عند القدماء بالعودة إلى أسباب نزولها، و التي تكون في غالب الأحيان عبارة عن حكاية أو قصة أي حكاية قصصية، لأن الحكى Le récit يقوم على دعامتين أولهما أن يحتوي على قصة و ثانيهما أن نعين الطريقة التي تحكى بها هذه القصة و ذلك يسمى سردا "Narration" و سورة الكهف ارتبطت بقصة نزولها، حيث يعود محمد أركون إلى تفسير الطبري و تفسير فخر الدين الرازي ليقف على أسباب نزول سورة الكهف، و التي وردت على شكل قصة.

القصة التي توظف سورة الكهف، أن قريش أرسلت إلى أحبار اليهود بالمدينة، لأنهم أهل الكتاب، تسألهم عن محمد رسول الله، فقالت لهم أحبار اليهود سلوه عن ثلاثة أمور، فإن أخبركم بهذه الأمور فهو نبي مرسل، و إن لم يفعل فهو متقول: سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب، و سلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض و مغاربها، و سلوه عن الروح ما هو. و جاءوا رسول الله (ص) فقالوا: يا محمد أخبرنا، فسألوه عما أمرهم به، فقال لهم رسول الله (ص) أخبركم غدا بما سألتكم عنه و لم يستثن، فانصرفوا عنه.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 155.

فمكث رسول الله (ص) خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحيا و لا يأتيه جبرائيل عليه السلام، حتى أرحف أهل مكة. و قالوا وعدنا محمد غدا و اليوم خمس عشرة قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشيء مما سأله عنه. و حتى أحزن رسول الله (ص) مكث الوحي عنه و شق عليه ما يتكلم به أهل مكة. ثم جاءه جبريل عليه السلام من الله عز و جل بسورة أصحاب الكهف، فيها معابته إياه على حزنه عليهم، و خبر ما سأله عنه من أمر الفتية و الرجل الطواف و قول الله عز و جل "و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا" سورة الإسراء الآية 85.

و يعتقد أركون أن التفسير الإسلامي الكلاسيكي كان يلجأ إلى استخدام القص أو الحكاية كأسلوب في التفسير، لأن هذا الأسلوب يتناسب بشكل جيد مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي كانت سائدة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى "حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفويا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التدشيني المثالي و الفضاء المقدس للبعثة النبوية، حيث يكفي أن نذكر هنا بانتشار المصطلح التقني الأخبار بمدلولاته، و الأخبار جمع خبر أي الأحاديث المنقولة أو القصص و الحكايات⁽¹⁾.

و ذلك يوضح لنا حسب أركون - أهمية القصة و الدور الذي قامت به في تشكيل التصورات الأسطورية، فالقصة "شكل نموذجي للتعبير عن الفكر الأسطوري"⁽²⁾ لأن المؤمنين يتلقون القصة تلقيا أسطوريا دوغمائيا.

يحدد محمد أركون مفهوم الحكاية التأطيرية فيقول: "إنها تعني السرد المزين و المنمق أدبيا قليلا أو كثيرا، أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيلة من حياة النبي. و هذا السرد يشكل الإطار المكاني الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية. و كل حكاية أو قصة مسرودة تشكل نوعا من الإخراج المسرحي الوجودي لإحدى أقوال و أعمال محمد بصفته نبيا ملهما، لإحدى الآيات، أو مجموعة آيات من سورة معينة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبيا مرسلا"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 159.

⁽²⁾ محمد أركون، فكر الإسلامي قراءة علمية، ص 130.

⁽³⁾ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 160.

و هكذا تتشكل الحكاية التأطيرية من عنصرين أساسيين و هما: محمد و الظاهرة القرآنية، ووظيفة هذه الحكاية التأطيرية (قصة) هي "تنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها"⁽¹⁾. و عندما يعود أركون إلى القصة السبب التي نقلها الطبري أي قصة أمر الفتية و قصة الرجل الطواف و قصة الروح، فهي تشكل بمفردها وحدة سردية مستقلة ذاتيا. و في نفس الوقت فإنها تؤطر سورة الكهف. ولذلك فهي حكاية تأطيرية جاءت كجواب شامل من الله و ردا حاسما على المشككين في نبوة محمد و هما الطرفان المضادان لدعوته جماعة اليهود و جماعة المكيين المؤمنين بتعدد الآلهة "وهما يظهران على مدار الخطاب القرآني بصفتها فاعلين معارضين في مواجهة الفاعل المساعد لمحمد أي جماعة المؤمنين. فبالإضافة إلى الحكايات الثلاث التي ترد على السؤالين الأولين الذين طرحهما حاخامات اليهود، هناك الآيات التي يدعم بها الله نبيه الذي كان يشعر بتأنيب الضمير كما تقول الآية السادسة: "فلعلك باخع نفسك على آثارك و إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا" و هناك الآيتان 23، 24 حيث كرر عليه الله التعاليم المنسية والنسيان يؤدي إلى توقف الوحي تقول الآيتين "و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله و أذكر ربك إذا نسيت و قل عسى أن يهدينني ربي لأقرب من هذا رشدا"⁽²⁾. تأخذ هذه الحكايات التأطيرية من الآيات قيمة تجعلها متعالية عن الحكايات الدنيوية. كما أن العبارات أو الآيات القرآنية تكشف عن أهدافها داخل الحكاية التأطيرية و من خلالها. فيتمفصل التاريخي البشري مع التعالي الإلهي في نفس المؤمن. و في نفس السياق يقلل التفسير الكلاسيكي من المحازات الواردة في القرآن و يقوم بتحويلها إلى لغة و عظمة عن طريق تراكم أسماء الأعلام و الأشخاص و الأماكن و المبالغة في ذكر التفاصيل الصغيرة للحكايات فنجد مثلا الطبري يرى أن تسمية أهل الكهف تطلق على جماعة محددة بعينها و هم فتية أحداث أحرار من أبناء أشرف الروم... أي أن "شخصيات القصة و تصرفاتهم و الأماكن الوارد ذكرها و الأقوال المتبادلة كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم

(1) المرجع السابق، ص 160.

(2) المرجع نفسه، ص 160.

الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسرارها و يبلغ أوامره و إرادته للبشر. فالتفسير الكلاسيكي يتعاطى مع القصص و الحكايات على أنها قصص حقيقية، و وقعت بالفعل فالحكايات الأسطورية بالنسبة لأركون، و الكائنات غير المرئية لها و جود موضوعي و تاريخي فعلي. و لذلك فالتفسير الإسلامي الكلاسيكي يوصف عند أركون بأنه تاريخوي، علموي "بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تملك بالضرورة عائدا موضوعيا (أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجي). إنه لصحيح القول بأنهم يلجأون إلى الحكايات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثبات حقيقتها)، و هم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغرافية، أو كوزمولوجية (أي متعلقة بعلم الكونيات)⁽¹⁾، و يعطي أركون مثال: الأبطال الملحميون (غلغاميش) الذين ينظر إليهم على أنهم شخصيات واقعية أي تاريخية.

و نلاحظ هنا أن أركون يقترب من مقارنته للقصص القرآني من: محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم" ففي الوقت الذي كانت فيه القصص و الأخبار في القرآن ينظر إليها على أنها حقائق تاريخية، و لذلك يتم الحرص على إثبات ملامح شخصيات القصص و تفاصيلها الجزئية، ذهب خلف الله إلى القول: "إن الأخبار الواردة في القرآن هي مواعظ و حكم و أمثال تضرب للناس، و من هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل صفتها الإخبارية أو يجهلها أو يخالفها أو ينكرها"⁽²⁾. و يشرح أحميدة النيفر مقاربة محمد أحمد خلف الله للقصص في القرآن من خلال اعتبار "القصة في النص القرآني ذات بعد تربوي و أنها أبعد ما يكون على المعطيات التاريخية فضلا على أن الوحدة فيها نفسية، تؤكد هذه المقولة الأولى على العلاقة النفسية بين القاص و المستمع. و أن هذه العلاقة مضبوطة بقواعد شأنها شأن القوانين الاجتماعية، الأخذ بهذه القواعد تجعلنا نربط بين القصص الواردة في القرآن و بين نفسية الرسول و أحوال العرب مسلمين و مشركين"⁽³⁾، و يتفق أركون مع هذا الفهم للقصة في القرآن، لأنها أبعد عن الحقيقة التاريخية عكس

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 163.

⁽²⁾ محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، عام 1957، ص 45.

⁽³⁾ أحميدة النيفر، الإنسان و القرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، ص 128.

ما يذهب إليه التفسير التقليدي، كما أنها تتفق مع الأطر الاجتماعية و النفسية للمعرفة التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي. كما أن "النص لا بد أن يحيل للبيئة الثقافية التي نزل فيها، لذلك فهو يتخير في قصصه ما كان يجري على ألسنة العرب. كل ذلك توص إلى شرح عقائد الدعوة الجديدة و تأييد مبادئها، و لكن إذا كانت القصص ذات منطلق ثقافي عربي فإن اختيارها كان بغرض تجاوز ثقافة ذلك المجتمع و الانفتاح على آفاق ثقافة جديدة⁽¹⁾.

و بعد هذه الجريات التي ركز من خلالها أركان على أهمية القصة في النص القرآني و بين الطريقة التي كانت توظف بها، و كيفية إنتاج القصة للمعنى في التفسير التقليدي يصل إلى تحديد النتائج، من خلال الشروحات التي قدمها الطبري و الرازي و غيرهما لسورة الكهف، و هي الشروحات التي غدت تأملات المسلمين و خيالهم لعدة قرون طويلة، و هي النتائج التي نلخصها في ما يلي:

1- مجمل السورة - سورة الكهف - كان قد أوحى بها ضمن الظروف الملخصة في الحكاية التأطيرية و للأسباب الواردة هناك.

2- قصة أهل الكهف جرت بالفعل في زمن اضطهاد المسيحيين من قبل الإمبراطور ديسيوس 249 - 251م و كانوا 3 أو 5 أو 8 أو (سبعة بحسب الرواية المسيحية) و كانوا على دين عيسى بن مريم، و التجأوا إلى الكهف بالقرب من إيالات لكي يتهربوا من عبادة الصنم الذي فرضه ديسيوس، و قد أمر ديسيوس بإقفال مدخل الكهف. و لكن الله شاء أن يميت نفوس هؤلاء الشباب عن طريق موت النعاس، و بقي كلبهم على عتبة الكهف⁽²⁾.

و هكذا نلاحظ حسب أركان أن القصة أو الحكاية لعبت دورا مهما في عملية مفصلة المعنى، و أن "الخطاب التفسيري كله يمارس دوره و كأنه حكاية متواصلة و مستمرة. إنه خطاب مدعوم من قبل منطق داخلي مستوعب و مكرر من قبل السامع - القارئ"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 128.

⁽²⁾ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 167.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 168.

ثانيا: القراءة الألسنية

1 - مفهوم الألسنية:

في إطار التأسيس لفكر ديني جديد، منفتح على العلوم الإنسانية و الاجتماعية، يواصل أركون تجريب قراءاته المختلفة و المتعددة للنص الديني، متكئا على المفاهيم الألسنية و السيميائية المستحدثة خاصة و أن البحث في هذا الحقل عرف تطورا كبيرا، بتعدد الفروع و اختلاف النظريات و حسب هاشم صالح فإن علم الألسنيات تفرع إلى عدة فروع: " كعلم السيميائيات (علم العلامات و الرموز)، و علم المعاني (السيمانتيك)، و علم الدلالات و الإشارات (السيمولوجيا)، الخ. و كلها علوم متقاربة و متداخلة، و يصعب التمييز بينها أحيانا"⁽¹⁾.

و نلاحظ أن أركون على وعي كبير بهذا التداخل في حقل الألسنيات، و لذلك فهو لا يتبع مدرسة ألسنية بعينها دون غيرها، لأن البحث الألسني حسب ما زال في طور التكوين و البحث عن مناهجه الخاصة. و هو يستخدم و ينتقي ما يراه مفيدا لموضوع بحثه، بمعنى أنه لا يفرض على المادة التي يدرسها منهجا معينا، و إنما يطبق المناهج الملائمة، لأن الموضوع هو الذي يفرض المنهج المناسب له و ليس المنهج هو الذي يخضع الموضوع المدروس لمفاهيمه و قواعده.

و يقول أركون موضحا ذلك: "إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني، و كيف يمارس آلياته، و كيف يولد آثار للمعنى (أي المعاني و الدلالات)، و كيف يولد تشكيلا معينا للوعي. و لا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع و سمع لكي يقرأ عن القارئ الذي يقرأه. و في الواقع أنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولا و ليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ و النص لا أستطيع كسرهما أو تهميشها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي و سيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه، و كأنه آلة ميكانيكية جامدة. إن نصا ما و خصوصا إذا كان نصا دينيا قد صنع لكي يقرأ و يعاش. و هنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية"⁽²⁾.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 231

لأن مفهوم اللغة الدينية حسب أركون يختلف عن مفهوم اللغة العادية، فاللغة الدينية ليست لغة توصيل فقط، كما أنها تختلف عن اللغة الأدبية، لأن اللغة الدينية سواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الأناجيل هي لغة طقسية شعائرية، بمعنى أن المؤمن لا يعبر بالكلمات فقط وإنما أيضا بالطقوس والشعائر.

و هذا ما تفتن إليه نصر حامد أبو زيد في مقالة له بعنوان: "اللغة الدينية و البحث عن ألسنية جديدة قراءة في فكر محمد أركون"⁽¹⁾ حيث أكد أن كل الدراسات و أبحاث أركون تتجه إلى تأمين شروط ممارسة فكر إسلامي نقدي حر من خلال توسله بالمناهج الألسنية و السيميائية التي تهتم بإشكالية انبناء المعنى و إعادة إنتاجه، و ذلك ببحث طريقة اشتغال اللغة الدينية و انتهى إلى أن "اللغة المجازية للقرآن التاريخي و الاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي و تضيفه على التاريخي و الاجتماعي في كل مرحلة، و من البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل و دائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية"⁽²⁾.

و بالتالي فإن آليات اشتغال اللغة الدينية، الإشتغال الذي يحول التاريخي إلى المطلق، و المحايث إلى المفارق، و الجزئي إلى الكلي. يتم عن طريق استخدام اللغة المجازية، لأن اللغة المجازية هي التي تجعل اللغة الدينية قابلة دوما للتأويل و الانفتاح و التحيين وفق "أفق الانتظار" و رمزية اللغة الدينية ليست خاصة بالقرآن فقط، و إنما تخص أيضا التوراة و الأناجيل، و في هذا يقول أركون: "إن النصوص المدعوة بالكتابات المقدسة أو الكتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدي تتيح لنا أن على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدي أهل الكتاب، بمعنى أنهم استنبطوا نحوًا ثقافيًا حولوه إلى حكايات تأسيسية و تجارب مؤسسة فعلا لمصائر جماعية جديدة تمت بقيادة الأنبياء، إن خروج شعب موسى، و عذاب المسيح، و هجرة محمد هي أحداث تأسيسية توحد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة و النظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجة التعالي،

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 107

(2) المرجع نفسه، ص 118

و طراز من التعبير ذي بنية ميثية (أسطورية)، إن تاريخية القيم المخترعة و المعاشة، و النشاطية المحورية للفكر الذي يؤسس هذه القيم بقدر ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى و الدلالات هي المحاور الثلاثة التي تشكل اللحظة النبوية و تميزها عن تلك اللحظات التي ستحيء فيما بعد و تشتق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة"⁽¹⁾.

و من أجل بناء ألسنية جديدة اللغة الدينية، يتكلم أركون عن أنماط اللغة الدينية Topologie أي أن الخطاب الديني في القرآن مثلاً يتضمن نمطاً واحداً فقط و إنما عدة أنماط، و هذه الأشكال أو التعبيرات الدينية تتحكم بالروابط الموجودة بين اللغة و الفكر، و من ثمة فهي لا تزال حسب أركون تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي، و هو ما يسميه أركون حكم اللغة و الكلام Logocratie الذي ولد ما يدعى بالعقلانية المركزية.

ففي اللغات الدينية نجد أن "الديني ينشق و يتطور و ينتقل إلى الناس و يعاد تنشيطه عن طريق الذاكرة الشفهية أو الكتابية أو الاثنين معا، و لذا فينبغي أن نبتدئ باستكشاف التعبيرات أو (التجليات) اللغوية و السيميائية- الدلالية و الإشارية - الحركية لهذه الذاكرة لكي نتوصل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية"⁽²⁾.

بمعنى أن نعيد بحث العلاقات الكائنة بين اللغة و الفكر، من منظور أن اللغة و الفكر في تفاعل و يستمدان ديناميكياتهما الخلاقة من التاريخ الفردي و الجماعي.

و هذا ما تفعله الحداثة التي قلبت العلاقة القديمة بين اللغة و الفكر عن طريق إدخال أفكار من نوع: "إن اللغة هي نظام من العلامات" أو "الخطاب الديني مشكل كلياً من بنية مجازية أسطورية" فإن جميع القواعد و المجريات و أطر إنتاج المعنى و نشره

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 221

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 283

و خلع المشروعية عليه قد فقدت صحتها و صلاحيتها، و أصبحت ذاكرة الأمة
المفسرة متجاوزة من قبل الاستراتيجيات المعرفية الجديدة" (1).

و هكذا من أجل التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية يقترح أركون قراءته
للقرآن و في هذا السياق تدرج قراءته لسورة الفاتحة و التي يسعى أركون
من خلالها إلى استيضاح القيم اللغوية للنص (الفاتحة)، و قراءته من خلال روح
التساؤل و البحث، فالقراءة الألسنية كما يقول: "تجبرنا على أن نظل
محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة و استبعاد كل
المفترضات الضمنية و الصريحة التي تضيفها كل قراءة على النص" (2).

و يركز أركون على القراءة الألسنية أو اللغوية، لأنها شرط باقي في الأنظمة
السيمائية غير اللغوية و يحيل إلى اميل بنقينيست الذي قال: " كل سيميولوجيا لنظام
غير لغوي ينبغي أن تتم عن طريق اللغة و من خلالها.. أن اللغة هي مترجم (أو مفسر)
جميع الأنظمة الأخرى من لغوية و غير لغوية" (3). و هو نفس موقف رولان بارث
R. BARTHES الذي يرى أن السيميائية جزء من اللسانيات حيث لا وجود
لسيميائية بدون لغة.

أي أن علم الألسنيات يهتم فقط بنظام العلامات اللغوية، أما علم
السيمائيات فهو يدرس كل أنظمة العلامات غير اللغوية، أي كل الفضاء
الرمزي الموجود في الحياة الاجتماعية أي كل النظام الرمزي للمجتمع، و لكن يبقى
علم الألسنيات شرط لعلم السيميائيات.

2- القراءة الألسنية لسورة الفاتحة:

يقسم أركون دراسته لنص الفاتحة إلى ثلاث مراحل و هي:

أولا: تحديد الشيء الذي سنقرؤه.

ثانيا: تنفيذ القراءة المقصودة و هي اللحظة الألسنية أو اللغوية.

ثالثا: تأمل العلاقة النقدية.

(1) المرجع السابق، ص 284

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 112

(3) EMILE BENVENISTE, SEMIOTICA, 1969/ 1, P. 130

يبدأ أركان تحديداته بتعريف القرآن فيقول هو: "عبارة عن مدونة منتهية و مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، و هو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا"⁽¹⁾.

و نلاحظ كيف أن أركان يستعمل المعجمية أو المصطلحية الألسنية عندما يعرف القرآن بأنه مدونة CORPUS و عندما يحدد السور بأنها منطوقات، مثله في ذلك مثل أي نص لغوي آخر، لان غرضه هو دراسة النص القرآني في مادته اللغوية، و لذلك فإنه يشدد على كلمات مثل مدونة و عملا كاملا. و منطوقات... الخ.

و بعد أن عرف القرآن على هذه الشاكلة يشرع في تحديد خصائص هذه المدونة و أول خاصية هي: "إن القرآن مدونة متجانسة و ليس عبارة عن مدونة - عينة (أو متخذة كعينة و مقتطعة اعتباريا بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام"⁽²⁾.

و أهم المفاهيم الألسنية الواردة في هذه الفقرة نجد مفهوم مدونة متجانسة، و ما يقصده أركان هو أن النص القرآني - كما سبق أن أو أوضحنا في القراءة السيميائية خاضع لشبكة أو بنية واحدة من العلاقات بين الضمائر التوصيلية و هي: الذات الفاعل (الأنا). و الذات. الناقل (محمد) و المرسل إليه الثاني (البشر) أي (أنا، نحن، أنت، هم). و ذلك بالرغم من الاختلاف في مواضع القرآن، و أساليب التبليغ و تعدد أنماط الخطاب. أي أن "تجانسية المدونة النصية القرآنية تركز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، و على نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير"⁽³⁾.

أما مفهوم الوضعية العامة للكلام أو ظرف الخطاب la situation de discours و هو مفهوم يستدعيه أركان ليقارنه بعلم أسباب التزول في التفسير

(1) محمد أركان، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114

(2) المرجع نفسه، ص 114

(3) المرجع نفسه، ص 115

الإسلامي التقليدي، فإنه يعود ليحدد معناه إلى القاموس الموسوعي لعلوم اللغة"
ل: تودورف، و ديكرود.

T. TODOROV، O. DUCROT: dictionnaire encyclopédique des sciences du langage

و هو "أجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي (سواء أكان مكتوباً أم شفهيًا). و يخص في ذلك في آن معا المحيط الفيزيائي - المادي و الاجتماعي الذي نطق فيه الكلام، كما و يخص الصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، و يخص هوية هؤلاء، و الفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر (بما في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما و يخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (و بخاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم) ثم بشكل أخص التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعنى"⁽¹⁾.

فالظرف العام للخطاب، بالنسبة للخطاب القرآني، يتضمن كل الظروف الدقيقة الحافة به، سواء كانت مادية أو غير مادية، فيكفي أن نتبه كما يقول عبد الحميد الشرفي إلى "ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل "صباح الخير" من دلالة على أن الشخص الذي يتفوه بها يقوم بواجب تفرضه الأعراف الاجتماعية ليس إلا، أو هو منشرح فعلا للقاء من يسلم عليه صباحا أو هو متبرم به بعد تأخر أو غياب أو تقصير... الخ، و ما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير بقسمات الوجه و برفع الصوت أو خفضه، و ما أشبه ذلك من الوسائل التي يستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي ما. لندرك ما لـ "وضعية الخطاب" من أهمية بالغة لا يؤديها ذلك الخطاب عندما يدون كتابة و يصبح قابلا ككل النصوص المكتوبة، و النصوص الدينية التأسيسية بالخصوص للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحيانا"⁽²⁾.

¹⁾ T. TODOROV، O. DUCROT, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, P : 417

²⁾ عبد الحميد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 48

و يميز أركون بين "الظرف العام للخطاب" و "أسباب التزول"، لأن بالنسبة له "ما يدعى بأسباب التزول المستخدمة عموماً كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة كلياً. لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعو بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية، أو الطائفة المهدية الصحيحة"⁽¹⁾.

و هذا ما انتهى إليه المؤرخون الذين كشفوا حسب أركون "كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الإيديولوجية لكل جيل، و المتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السیادات المأذونة، أي الاسنادات، و كيف أن كل طبقة مسقطه إسترجاعياً على النماذج العليا الرمزية للشخصيات الكبرى من أمثال: محمد، علي، الحسين، ابن العباس، الصحابة، الأئمة، الأولياء الصالحين المحليين، ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقحمت نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامي الحي"⁽²⁾.

"فأسباب التزول" لا تفي بتحقيق معرفة دقيقة للظرف العام للخطاب، لأنها جاءت نتيجة إلهامات الحاجات الإيديولوجية للفئات الاجتماعية لتسويغ قراراتها و أفكارها، و من ثمة فإن مفهوم "الظرف العام للخطاب" بعيد عن "أسباب التزول" و سلاسل الإسناد.

إن تحقيق المعرفة التاريخية بالوضعية العامة للخطاب، أي بالمعطيات التي حكمت القرآن كخطاب و موقف الذين استقبلوا أول مرة الخطاب القرآني منه، أي الفئات الاجتماعية التي صدقته و الفئات الاجتماعية التي كذبتة، و الأحداث التي سبقت التلفظ به... الخ فكل ذلك في نظر أركون يساهم في تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي و التاريخي للخطاب، و إن كان هذا الظرف العام للخطاب لا يمكن التوصل إليه. لأن هناك حقائق ضاعست و لم تحفظ.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 37

(2) المرجع نفسه، ص 37

و تتمثل الخاصية الثالثة في أن القرآن مدونة منتهية¹ بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها، كما أنها ناجزة أو مكتملة من حيث صيغة التعبير و صيغة المضمون (نقص ذلك أنماط التمثيل ما بين الدال و المدلول أو الدالات والمدلولات)⁽¹⁾.

و هذا التحديد للمدونة بأنها منتهية يجنبنا السقوط في القراءة التحليلية التي تلح في نظر أركون على الطابع المعجز للقرآن، فهي منتهية أي أننا لا يمكن أن نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة، كما لا يمكن أن نبذل في تعبيراتها. أما الخاصية الرابعة: فهي مدونة مفتوحة أو منفتحة.

فهذه "المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا، و التي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها، بمعنى أن النص القرآني يقول شيئا ما، و يؤمن التواصل أو التوصيل، و يحفز على الفكر"⁽²⁾.

و معنى ذلك أنها مدونة قابلة للتحيين باستمرار، كما أنها تنفتح على السياقات الداخلية لمنطوقاتها كما تنفتح أيضا على السياقات الخارجية.

أما الخاصية الخامسة: فيحددها أكون بقوله: "عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان و لا يزال كلاما شفهيًا قبل أن يكون نصا مكتوبا، و لكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة"⁽³⁾ أي أن الخطاب القرآني الشفهي ليست له نفس المكانة اللغوية و المعرفية للخطاب القرآني المدون أو المكتوب.

أما الخاصية السادسة: فمفادها أن "يحمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية و الأدبية للنص الكلي لا يمكن

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 115

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 115

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 116

أن يُجَدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات و الاستكشافات للنصوص القصيرة (أي الآيات). و النصوص المتوسطة (أي السور). و هكذا ينبغي علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، و درجة انغلاق و انفتاح كل واحد من هذه النصوص⁽¹⁾. و هذا ما يمكن أن نسميه بالسياق الداخلي للنص، بمعنى أن النصوص القصيرة أي الآيات لا تأخذ معناها إلا في إطار النص الكلي.

غرض أركون من هذه التحديات هو التمييز بين المصحف و الخطاب القرآني فالمصحف هو كتاب مؤلف من صفحات سجل عليها الخطاب القرآني، و النصوص التي يتكون منها المصحف رسخت على هيئة مدونة نصية رسمية مغلقة: "رسمية لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة من طرف السلطات المعترف بها من قبل الجماعة، و مغلقة لأنه لم يعد مسموحا لأي طرف أن يضيف إليها أو يحدف أي كلمة، أو يعدل في المصحف، أي قراءة معترف بها"⁽²⁾.

و أصبحت هذه المدونة وسيطا بين المؤمن و الوحي لان "الوحي لم يعد في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال هذه المدونة النصية الرسمية المغلقة و التي وقع تقديمها.

و بعد هذه التحديدات يميز أركون بين ثلاث قراءات و هي: القراءة الطقسية (الشعائرية)، و القراءة التفسيرية، و القراءة الألسنية. فالقراءة الطقسية و هي القراءة الصحيحة في نظر الوعي الإسلامي و فيها: "المسلم إذ يركز الكلمات المقدسة للفتحة، يعيد تحين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ بها النبي بكلمات النبي لأول مرة و هذا يعني أنه من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى، إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية و التواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين و الغائبين، و بالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله، كما و يستبطن كل التعاليم الموحى بها و المكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 116

⁽²⁾ MOHAMED ARKOUN, L'islam, Approche Critique, JACQUES GRANCHER, Paris 3^e édition, 1992, P. 55.

⁽³⁾ محمد إركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 120

و هذه القراءة هي القراءة التي لا تميز و لا تفصل بين القرآن كموضوع للتعبد و القرآن كموضوع للتفكير، لأن عملية التحيين و القفز على المسافات الزمنية التي تفصل بين زمن نزوله و وجوده في الحاضر هدفها تحقيق التواصل الروحي مع البدايات الأولى، أي مع اللحظة التدشينية.

أما القراءة الثانية فهي القراءة التفسيرية و هي القراءة التي تضم كل الأدبيات التفسيرية و التي تشكل النص الثاني و تتميز هذه القراءة "باعتقاد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية، مخلوطا بالمنطوقة الأولى، و مفسرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي و قد ظلت هذه المبادئ مقدسة و لا يمكن مسها حتى يومنا هذا. فهي تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية للعصر الكلاسيكي أن يتجاوزها"⁽¹⁾.

و معنى ذلك أن النصوص التي أنجزتها القراءة التفسيرية هي نصوص لا تتطابق مع النص الأول (القرآن) و لذلك فمن المهم إعادة تحليلها و تفكيكها من أجل معرفة آليات إنتاجها للمعنى.

أما القراءة الألسنية النقدية و هي القراءة التي سبقت الإشارة إليها ففيها يتم التركيز على القيم اللغوية للنص.

و كما تقوم القراءة التفسيرية التقليدية على مسلمات ضمنية توجهها و تتحكم فيها كذلك و هذا ما وضحه أركون في القراءة التي اصطلح عليها القراءة باسم التفسيرية، أو التقليدية، أو الظواهرية فإن القراءة المقترحة من طرفه بدورها تتحكم بها مجموعة من المبادئ التوجيهية و هي المبادئ التي أحدثت القطيعة مع مبادئ القراءة التفسيرية، و يحددها أركون في خمسة مبادئ و هي:

1- "إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان". و واضح أن أركون يكرر هنا عبارة التوحيد الشهيرة "إن الإنسان أشكل على الإنسان" و مفادها أن أركون يدشن موقفا فلسفيا إشكاليا و نقديا في المعرفة.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 120

2- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، و مسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى...) (1).

3- إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ و من وجود الجنس البشري) جهدا متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية- الفيزيائية، و الاقتصادية، و السياسية، و اللغوية. و هي الإكراهات أو القيود التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا (2).

4- هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر- و بالتالي مجازفة مستمرة- خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل التراث الثقافي إلى تشكيله. بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة (3).

5- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن واحد: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، و مسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كمارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض ابستمولوجي التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج- فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة (4).

و نلاحظ أن المبادئ الضمنية التي تحكم قراءة أركون هي مبادئ تستند إلى الموقف النقدي الابستمولوجي الذي يؤسس فعل المعرفة على أساس القطيعة و المراجعة الدائمة للمعارف المنتجة.

و بهذه الكيفية ينتهي أركون من المرحلة الأولى في قراءته لسورة الفاتحة و هي المرحلة التي سماها: تحديد الشيء الذي نقرؤه. ثانيا: القراءة المعينة بالذات: أي اللحظة الألسنية:

(1) المرجع السابق، ص 123

(2) المرجع نفسه، ص 123

(3) المرجع نفسه، ص 123

(4) المرجع نفسه، ص 123

و فيها يسجل أركان سورة الفاتحة باللغة العربية و يشرع في فحصها لغويا من خلال عدة عناصر ليكشف عن بنيتها اللغوية، حيث يدرس الأفعال و الأسماء و الضمائر، و الصفات فيها و يبدأ بما يسميه:

- عملية القول (أو عملية النطق):

حيث يميز أركان بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل متكلم، و بين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق أو ما يعرف بالكلام و اللغة، " و فائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق و أنماط هذا التدخل، كما و أنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها"⁽¹⁾.

و يستلهم أركان هذا التمييز من علم الألسنيات. محاولا توظيف بعض مقولاته التي تخدم طرحه لمعرفة العناصر اللغوية التي تعكس طاقة اللغة التعبيرية من خلال صائغات الخطاب، أي حروف اللغة، و مفرداتها، و أفعالها، و أسماءها، و البنيات الصرفية و النحوية لها، و أدوات التعريف، و حروف الجر، و الصفات، و الضمائر، و التنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب.

و ذلك من أجل "فهم خيارات المتكلم أو الناطق، أقصد سبب اختباره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، و ذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة"⁽²⁾.

و عليه فإن الغرض من دراسة عملية القول أو النطق هو فهم المعنى المقصود من طرف المتكلم فكلمنا "حددنا بصرامة دقة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية و صدفوية المفردات المجرد، كلما اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم، و لكن هذا العمل الهادف إلى مقارنة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار و لاسيما في ما يتعلق بنص كنعنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة و الكلام، بين العالم و اللغة، بين الحياة و القول، بين الضرورة و الحرية"⁽³⁾.

- المحددات و المعرفات:

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 125.

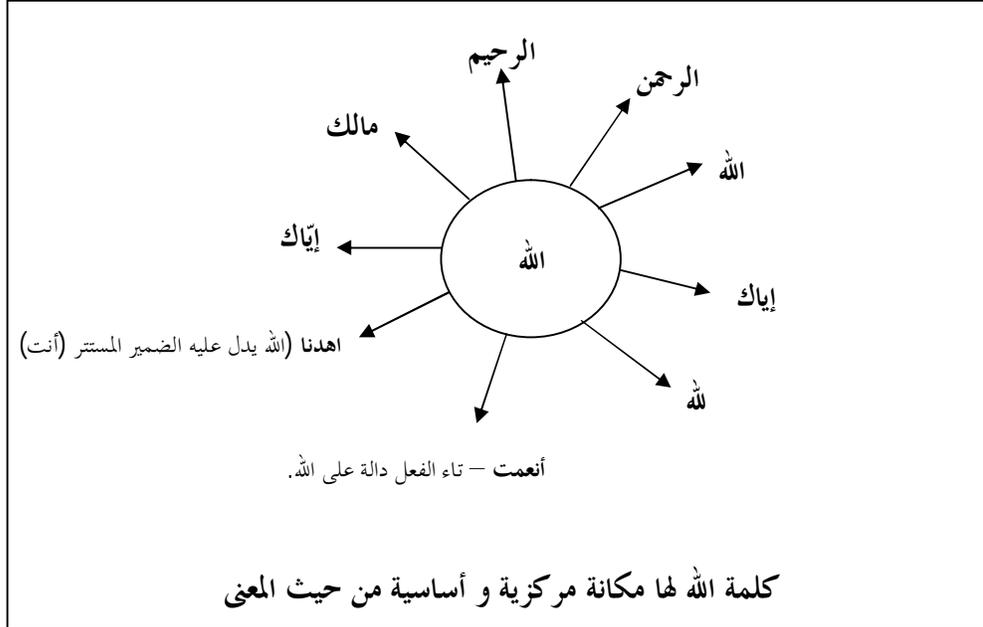
⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 125.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 126.

أداة التعريف	نوعها	الأسماء
"أل" التعريف	مصدر	الحمد
معرف بالإضافة	اسم فاعل	ما لك
أل	اسم فاعل	الضالين
أل	اسم مفعول	المغضوب
أل	بدل عن اسم الله	الرحمن
أل	بدل عن اسم الله	الرحيم
أل	صفة	المستقيم
بالإضافة		رب العالمين
بالإضافة		يوم الدين
أل		الصراط

و الملاحظ هو أن جميع الأسماء التي وردت بمختلف أنواعها معرفة إما بـ "أل" التعريف أو بالإضافة. وهذا يعني - حسب أركان - أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يعرف.

و يضاف إلى كل هذا أن السماء المعرفة بالإضافة مسبوقة بكلمة الله أو مقادة إليها. مما يجعل كلمة الله تحتل مكانة مركزية أو أساسية من حيث المعنى. نحاول توضيح ذلك في هذا المخطط.



فماذا أفاد استخدام "أل" التعريف؟

يؤكد أركان قيمة أداة التعريف و أهميتها في التركيب اللغوية التالية: الحمد، أو ال - حمد إذ يقول: "ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام. و قالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان و المكان، و قيمة الحمد. يقول الرازي: الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله و لكن قال: (الحمد لله) و هذه العبارة الثانية أولى لوجه. أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد كذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين، و قبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، و سواء شكروا أم لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم و كلامه القديم"⁽¹⁾.

تنضاف إلى قيمة أداة التعريف و نعتي قيمة التعميم في الزمان و المكان قيمة توظيف الأسماء إذ هي في عرف اللغويين تحيل إلى الثبات و السكون و الديمومة. و هذا ما يفسر ضخامة الطاقة الإيجابية لكلمة "الحمد" إذ أنها احتوت قيمة أداة

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 127

التعريف "أل" وقيمة "اسم المصدر" الذي يفلت من عقال الزمان و المكان بعدم
إحالاته على أي منهما و هذا ما منحها كل هذا الزخم من المعنى.
كما أن لأداة التعريف وظيفة أخرى هي "التصنيف" على نحو ما ورد
في التراكيب اللغوية التالية:

الصراط المستقيم — الذين أنعمت عليهم ← المنعم عليهم.
المغضوب عليهم ← الضالين.

فهذه التراكيب "هي عبارة عن مفاهيم، و أصناف أشخاص محددین من قبل
المتكلم و المخاطب"⁽¹⁾.
ماذا أفاد التعريف بالإضافة؟

إن الإضافة باعتبارها صياغة نحوية قد أفادت توثيق العلاقة بين الوظيفة النحوية
و القيمة المعنوية. كيف ذلك؟

يقول أركون: "نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدّد و المحدّد
(مضاف/ مضاف إليه). و في تعبير "رب العالمين" كما في تعبير "بسم الله"
أو (ب-سم-الله)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى
الشائع لكلمة، ب (أو سيّد البيت) قد أصبح خصوصيا أو مخصّصا عن طريق الطرف
المحدّد: أي عالمين. (و هي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية
و زمانية). و بالعكس، فإن عالمين على الرغم من لانهايتها موضوعة تحت تبعية
رب"⁽²⁾. و بهذا يعقد أركون علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية و القيمة المعنوية
المنضفة لهذه الصياغة النحوية أو يمنحها أكثر من معنى.
الضمائر في سورة الفاتحة:

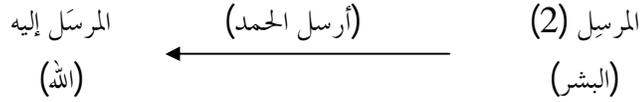
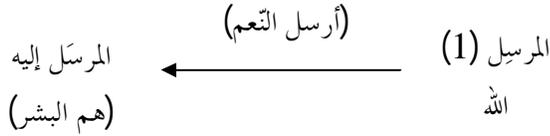
إنها تمثل صنفا آخر من أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم
و تحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا. و ذلك لأنه سيحبرنا على معالجة
تلك المسألة الحساسة جدا و الخاصة بمؤلف النص.

ففي صيغة: [إيا ك نعبد، و إيا ك نستعين].

(1) المرجع السابق، ص 127

(2) المرجع نفسه، ص 127

يوظف الكاف و هو ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد (أو الضمير المخاطب في صيغة المفرد) و هو يستخدم مرتين مع أداة الفصل "إيا" الصيغة الأولى: إياك نعبد ← الدلالة على من تتوجه إليه العبادة. الصيغة الثانية: إياك نستعين ← الدلالة على من نطلب منه المعونة. و من خلال هذا التوظيف للضمائر تتحدد ملامح العوامل في هذا النص ونحاول توضيحها في هذا النموذج العملي:



فالله ← هو العامل المرسل للنعم.
← و عامل مستقبل للحمد.

أما البشر ← فهو عامل ترسل إليه النعم.
← يرسل فعل الحمد و الشكر إلى الله.

و بهذا يكون الله هو المرسل الأول و المرسل إليه الأول.

أما البشر فهم مرسل ثاني و مرسل إليه ثاني.

الأفعال في سورة الفاتحة:

نشير أولاً إلى أن الأفعال قليلة بالمقارنة إلى الأسماء و الضمائر.

العامل الثاني: الإنسان: نجده يرتبط بالأفعال المصرفة في الزمن الحاضر (نعبد و نستعين)

الضمير المستتر و تقديره "نحن" هو الدال على العامل رقم (2). أي "الإنسان".

و الفعلان (نعبد و نستعين) وردا في الزمن الحاضر. و صيغة الفعل المضارع

تدل على التوتر، و على الجهد الذي يبذره العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل

رقم (1). و كذا على ديمومة الفعل و استمراريته.

و حتى عندما ارتبط بفعل الأمر (اهدنا) الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين، لا يمكن أن يشتمل فعلا على قيمة الأمر بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في (نعبد و نستعين).

العامل الأول: "الله": فقد ارتبط بالفعل الوحيد الذي اتخذ صيغة الماضي (أنعمت) لأنه الفاعل النحوي لهذه الصيغة. و التي تدل على حالة حصلت أو تمت و لا مرجوع عنها. إنها ناتجة عن فعل سيّد و مستقل و بالتالي لا يوجد توتر مع الفاعل⁽¹⁾.

الأسماء و التحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

إن هذه الأسماء تتجلى في عدد المفاهيم البدئية أو الأصلية و في اللجوء إلى التحويل إلى اسم. فأركون يرى بأن هذا النص لجأ إلى كلمات مزدوجة كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل، أو مفعول به).

اسم الفاعل ← مالِك، الضالين.

اسم مفعول ← المغضوب عليهم.

فمثل هذه المصادر تمارس فعلا نحويا كأسماء، في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل، و بالتالي فعلية التحويل قد أفادت "حذف" علامات الشخص، و الزمن، و الصيغة، التي ترافق الفعل، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية، لا زمنية، و خبرية ذات صلاحية عامة و دائمة، و بدل من تأكيد خاضع لشروط تدخل فعل —، في زمن ما و طبقا لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاجة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 131

البيانات النحوية في سورة الفاتحة:

- 1- قام أركون بتقطيع منتظم للنص: بسم الله
- 2- ثم ميز بين أربع وحدات للقراءة القاعدية الحمد لله
- 3- إياك نعبد و إياك نستعين
- 4- اهدنا الصراط المستقيم
- 5- الرحمن الرحيم
- 6- رب العالمين
- 7- الرحمن الرحيم
- 8- مالك يوم الدين
- 9- صراط الذين أنعمت عليهم
- 10- غير المغضوب عليهم
- 11- و لا الضالين

التقطيع يوضح لنا الدور النحوي و المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله.
النظم و الإيقاع:

اكتفى أركون بالتنبيه إلى الملاحظة التالية: هي وجود قافية (إيم)متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة.

أما القافية (إيم) ففي مثل قوله تعالى:

الحمد لله رب العالمين

00/ | /0/0/0/ /0/0/ /0/0/

إ ي ن

و القافية (إين) : في قوله تعالى:

الرحمن الرحيم

00/ | /0/ /0/0/0/

إ ي م

و فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فإننا نلاحظ هيمنة
الوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرة)
ها (5مرات).

إلا أنه لم يقدم تفسيراً رمزياً لهذه الوحدات الصوتية و عدد تكراراتها.

3- العلاقة النقدية:

بعد أن حدد أركون في اللحظة الألسنية أو اللغوية صائغات الخطاب في سورة
الفاحة، حيث تعرض بالتحليل إلى: عملية القول، و المحددات و المعرفات، و الأفعال
و الضمائر، و الأسماء، و البنيات النحوية و النظم و الإيقاع، و علاقة كل ذلك
بتشكل المعنى. يصل إلى المرحلة الثالثة و هي ما يسميه: العلاقة النقدية و فيها يعمل
على تحديد علاقة جديدة بين الفاتحة كملفوظ و القارئ.

و لكن هذا لا يعني حسب أركون أن "ترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد
أن كنا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيات و مصطلحاته المتكشفة الصارمة.
ف "العلاقة النقدية" تظل عبارة عن تكشف صارم أيضاً. إنها تأمر بالعودة النقدية
المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة
أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري. و هذا يعني أننا هنا أيضاً لن أستطيع تقديم
أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة أو في النص"⁽¹⁾.

و يجيل في ذلك أركون إلى الناقد السويسري جان
ستاروبنكسي JEAN STAROBINSKI في كتابه "العلاقة
النقدية La relation critique و فيه يطرح علاقة النص بالقارئ أي أن النص
"عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة"⁽²⁾.

و لدراسة هذه العلاقة النقدية بين القارئ و نص الفاتحة. يرى أركون ضرورة
استعادة و تجميع كل القراءات التي أنتجها التراث التفسيري الإسلامي. و ذلك لبيان
نقاط الاتفاق و نقاط الاختلاف بين تلك القراءات السابقة و القراءات الحديثة، لأن

(1) المرجع السابق، ص 135.

(2) المرجع نفسه، ص 135.

هذه الطريقة هي التي تسمح بتحاشي "الترعة الاصطناعية الاعتبارية للموضات العلمية العابرة التي تمثل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هي أن ن نصف القدماء. من الممكن ألا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض و التي تشكل التراث التفسيري إلا إلى العثور على بعض القطع النادرة، تماما كما يحصل لعمليات الحفر و التنقيب الأركيولوجية"⁽¹⁾.

أي أن الحفر الأركيولوجي سينتج معرفة مشتتة، على الرغم من أن النصوص الدينية تتميز عن غيرها من النصوص، في كونها تسلم بالمعنى الأخير، أي أن كل التراثات الدينية تزعم أنها تحتوي على المعنى الأخير و هذا الأمر يقود إلى طرح سؤالين محوريين و هما:

- 1- ما هو محتوى المدلول الأخير و وظيفته و مداه حسب التراث التفسيري؟
 - 2- هل بإمكاننا اليوم أن نبدي حكما في درجة التطابق بين المدلول الأخير التابع من النص الأصلي Texte tuteur و المدلول الأخير الذي أنتجه التفسير التقليدي؟
- و الإجابة على هذين السؤالين هي التي ستجيبنا في تصور أركون الوقوع في أسر الحشد المتبحر للنصوص أو البيانات الوصفية، و السير في هذا الاتجاه يعني الوقوع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه التراثات الكلاسيكية التي لم تتردد في احتكار المدلول الأخير"⁽²⁾.

من أجل قياس التطابق بين النص المؤسس، و بين النص التفسيري، فإن أركون يعود إلى قراءة فخر الدين الرازي، في كتابه "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" لأن الرازي حسب أركون استطاع أن يجمع في تفسيره كل ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة عليه، على اعتبار أنه توفي توفي سنة 606 هـ/1209م. و قد خصص الرازي في تفسيره للآية الأولى من سورة الفاتحة 37 صفحة، أما مجمل سورة الفاتحة فقد فسرهما في 99 صفحة.

و المهم بالنسبة لأركون هو إعادة طرح إشكالية المعنى من زاويتين أساسيتين هما:

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 136

⁽²⁾ رمزي تفيحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجاً، كتابات معاصرة، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية، بيروت، عدد 47، المجلد 13، سنة 2002، ص 118.

1- هل نستطيع، نحن بدورنا، أن نطلق حكمننا على المعنى الأخير في القرآن؟
2- على أي مستوى يمكن أن نوضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي، أو أي مفسر إسلامي كلاسيكي؟ هل نوضعه على المستوى الديني؟ أم الرمزي؟ أم الثقافي أم الأنطولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرق، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث⁽¹⁾.

كما يبحث أركون في نص الفاتحة عما يسميه المرجعيات البدئية أو الأصلية، وكيف يعبر هذا الأصل البدئي عن نفسه؟ و يجب عن ذلك بقوله: "إن الفاتحة تقدم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال ولكن لا تقدم لنا المادة الكافية للإجابة عليه. بالأصل البدئي نحن نقصد الذرى القصوى للوجود البشري مثل: الحياة، الموت، الزمن والحب، والقيمة، والامتلاك، والسلطة، والمقدس والعنف. وهذه الذرى تتداخل في ما بينها، و تحيلنا كلها إلى مسألة الكينونة أو الوجود. و فيما يتولد المعنى، و يتشكل و ينبني"⁽²⁾.

و لا يمكن تحديد تحولات الأصل البدئي "إلا عبر لغة رمزية يقترح أن تكون اللغة البديلة عن اللغة الدالة و المنطقية التي اعتمدها التفاسير الكلاسيكية. و تعامله مع اللغة القرآنية كلغة رمزية لا يعني إهمال التراث التفسيري الضخم كما لا يعني أيضا الوقوف في صف التفاسير الصوفية الغنوصية"⁽³⁾.

معنى أن الخاصية الرمزية للغة الدينية هي التي تمكن من تجاوز التفسير الكلاسيكي "إذ لم تعد الكلمة مجرد علامة تحيل إلى معنى محدد، بل أضحت رمزا يفتح على معان و دلالات جد متنوعة. يقول أوربان URBAN، إن ما جعل من اللغة أداة تعلم هو بالتحديد قدرة العلامة على التعبير عن الشيء بغير أن تتعطل عن التعبير عن الشيء آخر، و بناء على ذلك فلكي تكون للعلامة قيمة بليغة بالنسبة للشيء الثاني فلا بد لها أن تتشكل كعلامة للشيء الأول"⁽⁴⁾ و بهذه الكيفية تتحقق قدرة اللغة الرمزية. من خلال الإيجاء الخصب و الإبلاغ المجازي.

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 139.

(2) المرجع نفسه، ص 141.

(3) رمزي تفيحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجاً، ص 120.

(4) المرجع نفسه، ص 121.

و اللغة القرآنية هي لغة رمزية و ليست حرفية أو منطقية. و نص الفاتحة، من خلال مفرداته يميلنا حسب أركون إلى عدة ذرى قصوى للوجود، و ذلك حسب الجدول التالي:

التعابير	الدلالات
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم	علم الأصول الأنطولوجية و المنهجية للمعرفة (علم الأصول)
مالك يوم الدين	علم الآخرة Eschatologie كالبعث الحساب... الخ
إياك نعبد	العبادات، الطقوس و الشعائر
اهدنا الصراط المستقيم	الأخلاق
الذين أنعمت عليهم	علم النبوة Prophétologie
غير المغضوب عليهم و لا الضالين	التاريخ الروحي للبشرية: رمزية الشر القصص المتعلقة بالشعوب العاصية

و معنى ذلك بالنسبة لأركون " أن مفردات الفاتحة و بناها النحوية عامة جدا، و منفتحة جدا على كافة إمكانات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه و تسقط عليه مختلف أنواع التحديدات و المعاني. و لكن لا توجد أي معرفة و لا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبتها نهائيا. و هكذا نجد أننا حتى اليوم يمكننا أن نسجل في مواجهة كل علم من العلوم المشكلة من قبل المسلمين برامج بحوث متعددة الاختصاصات و العلوم. و هذا يعني أننا إذا ما أعدنا قراءة نص الفاتحة أو حدّدناه كما فعلنا آنفا، فإن ذلك يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية و البدائية"⁽¹⁾.

و هذه الإعادة تتعارض مع ما كانت التعاليم الأرثوذكسية قد فرضته لقرون طويلة، و يعطي على ذلك أركون مثال "ذلك التعارض الكائن بين اللذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم... كان التفسير التقليدي قد اعتمد على المقولات اللاهوتية و الميتافيزيقية و الأخلاقية و النفسانية و المنطقية لكي يشكل نمطين

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 143

متضادين من أنماط الإنسان أو الإنسانية. أما النمط الأول فيخص الإنسان الكامل (كالثبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين). وهذا النمط يتمتع بفضل الله وعنايته. و أما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر والضلال، والذي هو عرضه للغضب واللعنة الإلهية"⁽¹⁾.

و هذا التفسير بالنسبة لأركان كرس المقولات الثنوية، وقسم المجتمع الإنساني إلى صنفين متعارضين، صنف الأشرار و صنف الأخيار، و أقام حواجز قارة و صلبة بين الصنفين، و هذا ما يتعارض مع طبيعة لغة القرآن، لأنها لغة رمزية مجازية و ليست لغة قانونية منطقية، و اللغة الدينية لم تكن فقط لغة تشريعية قانونية، و إنما هي أيضا لغة الشعائر و الطقوس الدينية، كما أنها لغة الفكر الحر بكل إنجازاته.

و ينتهي "أركان" إثر تأكيده على أهمية حضور الزمن في نص الفاتحة على وجه الخصوص و النص القرآني عموما باقتراح فتح و رشات عمل لمسألتين محورتين:

1- كيف يمكن للغة القرآنية أن تساهم في بلورة نظرية في اللغة الرمزية ترتبط بسياق الفكر الميثي الذي ظهرت فيه و بالفكر العلمي الراهن الذي يعيد اكتشاف اللغة الرمزية؟

2- كيف ساهمت التفاسير الكلاسيكية في قبر هذه اللغة الرمزية و تحويلها إلى خطاب غنوصي تعليمي"⁽²⁾.

و للإجابة على هذين السؤالين، يحتاج أركان إلى تعميق الإشكالية المتعلقة بالنص المقدس من خلال تدشينه لألسنية جديدة للغة الدينية، فاللغة الدينية ليست لغة شعائرية أو تشريعية فقط، و إنما أيضا لغة رمزية، و نمط الإنتاج الرمزي للمعنى يختلف عن أنماط الإنتاج الأخرى، و ذلك يندرج ضمن الإمكانيات التعبيرية للغة.

(1) المرجع السابق، ص 143

(2) رمزي تقيفحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركان نموذجاً، ص 121

الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية و الظواهرية

أولاً: القراءة الاستشراقية

يصطلح أركون على الاستشراق باسم "الإسلاميات التقليدية" « Islamologie classique » ، و يصفها تارة بمنهج فقه اللغة، أو اللسانيات الأرثوذكسية... و يعرفها عموماً بأنها "خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام"⁽¹⁾.

و يقترح أركون مشروع "الإسلاميات التطبيقية" لتجاوز النقائص المعرفية و المنهجية و الإيديولوجية في "الإسلاميات التقليدية الغربية" أو الاستشراق، فهل استطاع أركون أن يحدث القطيعة مع الاستشراق خاصة أنه تتلمذ على يدي المستشرقين، و لا يجد حرجاً في الإشادة بفضل المستشرقين عليه أمثال ريجيس بلاشير، الذي كان متخصصاً في فقه اللغة (علم الفيلولوجيا) و الذي عمله الدقة و الصرامة الفيلولوجية — أم أن الفكر الاستشراقي ظل حاضراً بقوة في فكر أركون. و أنه لم يستطع أن يتحرر من تأثيره، و بقي متضامناً معه؟

عادة ما يصف أركون خطاباً بأنه خطاب علمي يستقي رؤيته و أدواته و تقنياته من الإنجازات التي دشتها العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة في الفكر الغربي، و أنه خطاب يقيم مسافة نقدية مع الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المعاصر، و مع الخطاب الاستشراقي. فما هي النقاط التي يختلف فيها أركون مع الخطاب الاستشراقي؟

يدعو أركون إلى دراسة كتب المستشرقين، و عدم الإعراض عن إنتاجهم العلمي، من خلال ترجمة أعمالهم المخصصة للدراسات الإسلامية، و التعاطي معها على أسس علمية موضوعية و ليس انطلاقاً من خلفية إيديولوجية عقائدية، و يتأسف على وجود أعمال علمية كبيرة لمستشرقين كبار لم تترجم للغة العربية، من مثل كتاب الأستاذ يوسف فان أيسس، و هو كتاب مكرس لدراسة فترة التكوين

¹⁾ MOHAMED ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, OP. Cit, P 43

الأولى للفكر الإسلامي و هو بعنوان "اللاهوت و المجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة".

كما يحيل إلى كتاب الباحث ستيفان وايلد: "القرآن كنص"
STEFAN WILD :The Quran as text
و كتاب ويليام غراهام: الكلام الإلهي و الكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة
تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي

WILLIAM GRAHAM : divine word and prophetic word in early
Islam: A reconsideration of the sources, with special reference to the
divine Saying, or hadithe Qudsi.

1 - تصنيف الأدبيات الاستشراقية:

و يقوم أركون بتصنيف الأدبيات الاستشراقية إلى ثلاثة أصناف، بهدف بيان
دوافع البحث الاستشراقي، أما الصنف الأول فهو مجموعة من المؤلفين الخاضعة
"معرفيا لوجهة النظر المسيحية، و إنهم بذلك يبالغون في أهمية العامل
الديني و يرسخون الأبعاد الإيديولوجية و الجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية، إنهم
ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذكسية
و الامة و السنة و الشيعة و الخوارج دون أي تفكيك لها أو لقاء نظرة نقدية عليها"⁽¹⁾
و يعلق أركون على هذا الصنف بكونه يجد إنتعاشا كبيرا في الخطابات الإسلامية
التي تملأ المجتمعات العربية. و هم المستشرقون المسيحيون الذين يواجهون فلسفات
الإلحاد و المادية.

أما الصنف الثاني فهو مجموعة من المؤلفين "يتركون المجتمعات نفسها تتحدث،
و يتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية
الاستلهام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية أو عن الفكرة الدوغمائية التي تقول بان
الإسلام لا يفصل بين الروحي و الزمني"⁽²⁾.

أما الصنف الثالث فهو الاستشراق الماركسي حيث يوجد حسب أركون
"عدد قليل من الباحثين الذين يطبقون المنهج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية)

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 204

(2) المرجع نفسه، ص 205

في دراسة المجتمعات الإسلامية، و يرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية و الرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الإسلامي و إلى المنبث الاجتماعي و الثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين⁽¹⁾.

و هذا الصنف يركز على العامل المادي في دراسته للإسلام، و ذلك عكس الصنف الأول الذي يركز على العامل الروحي، و هم المثقفون اليساريون المتعاطفون مع العالم الثالث.

أما عن الأسباب التي تقف وراء الأبحاث الاستشراقية، و الدوافع المتحكمة بأعمال المستشرقين، فإن البحث الاستشراقي كان و لا يزال مرتبط بالرؤية الاستعمارية، حيث كان المستشرقون في القرن التاسع عشر يعملون كباحثين إداريين و عسكريين تابعين للإدارة الاستعمارية.

و بعد استقلال الكثير من دول الشرق التي كانت مستعمرات سابقا ظل الحنين يسكن المستشرقين إلى الفرص التاريخية الضائعة و الهوى الرومنطقي الذي يغذيه الشرق، كما أن الرغبة الملحة في لعب أدوار جديدة ضمن المنظورات التي افتتحتها سياسات التعاون، و كان السبب في استمرار الدراسات الاستشراقية، هو الرغبة في استمرار الهيمنة بأساليب و أشكال جديدة.

و يعطي أركون على ذلك مثال المستشرق "برنارد لويس" BERNARD LOUIS حيث يصفه بأنه من أفضل العارفين بتاريخ الإسلام، و لكنه مدعم للاستراتيجيات الأيديولوجية للدول المعاصرة.

و لعل ارتباط الاستشراق بالترعة الاستعمارية، و العرقية المركزية الأوروبية، و محاولته النيل من التراث العربي الإسلامي، هو الذي جعله مرفوضا في العالم العربي الإسلامي، و ما كرس ذلك الرفض أكثر هو كتابات بعض المفكرين العرب أمثال عبد الله العروي، و أنور عبد الملك، و هشام جعيط، و ادوارد سعيد، و هي الكتابات التي جرت و هي متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار، و هذا ما جعلها عند أركون كتابات أيديولوجية.

(1) المرجع السابق، ص 205

2- نقد المنهج الاستشراقي:

يتعامل أركون مع معطيات الاستشراق بحس نقدي فيبرز حدود البحث الاستشراقي، و قصور مناهجه، و انغلاقه على موضوعاته دون انفتاح على كشوفات علوم الإنسان و المجتمع.

و من بين أهم مطبات الاستشراق في نظر أركون المنهج الفيولوجي: أي منهج فقه اللغة و هو المنهج الذي كان سائدا في القرن 19 و يدعو أركون الاستشراق إلى ضرورة أن يصبح "جزء لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، و أن يلحق بركب التجديد المنهجي و المفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي فلا يعقل أن يظل منغلقا على نفسه و راضيا بمنهجية القرن 19 و رافضا الانفتاح على الثورة المنهجية و الابستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات و حتى اليوم"⁽¹⁾.

فالبحت الاستشراقي في نظر أركون لازال يتجاهل النقد الابستمولوجي، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار مكتسبات العلوم الإنسانية، فهي بالنسبة له أشياء عابرة، كما يرفض فتح مناقشة ابستمولوجية نقدية للمسلمات و الفرضيات التي تستند إليها الممارسات المنهجية للمستشرقين.

و هذا ما جعل المنهجية الفيولوجية "لا تأخذ بعين الاعتبار الأساطير و التزوير و التحريف و التصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الاجتماعي، و تفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي - تاريخي كما تفقر آليات إنتاجه"⁽²⁾.

لأن المنهجية الفيولوجية هي منهجية وضعية تهتم بالذي حدث تاريخيا، و تهمل كل ما هو خيالي و عجيب و أسطوري، أي أنها لا تأخذ بمعطيات علم النفس التاريخي. فالفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفيولوجي لا تهتم إلا بالوقائع و الأحداث الثابتة تاريخيا، و تهمل الخيالات التي رافقت هذه الوقائع.

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 130

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 259

بالإضافة إلى ذلك، فإن المنهجية الاستشراقية نجدها تهمم بالتبحر الأكاديمي و جمع المعلومات دون الاهتمام بأركيولوجيا المعرفة و تعريفة المسلمات الضمنية التي تحكم الفكر الإسلامي، أي أن المستشرقين لا يهتمون بالبعد الاستمولوجي في دراساتهم، و لذلك نجدهم نجحوا في جمع مادة أولية كبيرة حول المجتمعات الإسلامية، و لكنهم اهتموا أكثر بالإسلام الكلاسيكي و النصوص التمثيلية و هذا ما يعيبه عليهم أركون، لأن مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي يريد أن يحدث القطيعة مع الإسلاميات الكلاسيكية، لا يهتم بالنصوص التمثيلية فقط، و إنما يركز أيضا على النصوص غير التمثيلية بالدرجة الأولى، أي نصوص المجموعات الدينية و السياسية المعارضة.

كما أن المنهجية الاستشراقية تتميز بموسها في "بالبحث عن أصول الكلمات، و عن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور من أقدمها حتى اليوم، و تنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت فيها هذه الأفكار حيث تختزل القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية و العبرانية و ذلك على حساب إبداعيته الأدبية و الروحية"⁽¹⁾.

بمعنى أن الجهد في البحث الاستشراقي يتجه إلى تحديد المعنى الأصلي أو الأيتمولوجي لكلمة ما، أي المعنى الحرفي و القاموسي، فهو يركز على أحادية معنى النص. عكس العلوم الإنسانية بمكتسباتها المختلفة التي لا تهم فقط بالمعنى الأصلي (الحرفي) و إنما تهم أيضا بالمعاني الحافة أو المحيطة.

و بشكل عام فإن المستشرقين لا يفتحون على المنهج التعددي، بل ظلوا حبسين التاريخانية و التزعة الفيلولوجية. فعلم الإسلاميات "لا يفتح إلا بحجـل و استحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات و التاريخ المقارن و الأثربولوجيا (علم الأناسـة) و أركيولوجيا المعرفة... الخ"⁽²⁾.

و لكن هذا لا يعني عند أركون أن العلم الاستشراقي أكثر بعدا عن الروح العلمية الحديثة من العلم الإسلامي، فالممارسة العلمية للمسلمين لا تزال في رأيه تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي أي إنهما يقفان بعيدا عن النظام الجديد للمعرفة.

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 51

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 143

و يقدم أركون على ذلك مثال مفاده أن العلم الاستشراقي يجهل مفاهيم من مثل: بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة عند اميل بنفنيست، و مفهوم ظرف الخطاب، الذي بلوره ب. زميتور (PAUL ZUMTHOR) ومفهوم القوى المهيمنة و القوى المهمشة. و لكن رغم هذه النقائص التي سجلها أركون على الاستشراق في دوافع بحثه، و مناهجه المعتمدة، و هي التي لا تخرج عن أدوات العقل التاريخاوي الفيلولوجي- و ازدرائه لكل قلق ابستمولوجي و تفسيره للقرآن من خلال مقارنته بالكتب السماوية السابقة عليه إلا أن أركون يطلب من المسلمين ضرورة الانفتاح على الدرس الاستشراقي، و يصرح قائلاً: "قد يفهم من كلامي السابق أني أريد تهديم الاستشراق أو المشاركة في المعركة الإيديولوجية ضده أو نكران كل فضل له. إذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنه منخطئ حتما في إدراك مقصدي"⁽¹⁾.

إن أركون كما سنلاحظ في السطور الآتية أنه يرفض الاستشراق على مستوى المنهج كما رأينا و لكنه يأخذ بالكثير من النتائج المتوصل إليها، فكيف يرفض المنهج و يبرز نقائصه و لا يتردد في الآخذ بالكثير مما يترتب عن هذا المنهج من نتائج و حقائق تعتبر عند أركون حقائق علمية.

كما نلاحظ أيضا أن أركون بالرغم من تصنيفه للمستشرقين إلى تيارات مؤمنة و ماركسية... الخ على ما في التصنيف من ترتيب و تفضيل لتيار على آخر، إلا أن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بجميل كل المستشرقين حيث يقول: "و لكن لنكن متواضعين في ذات الوقت و لنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي و انجازاته. فالعدل و الإنصاف يفرض علينا ذلك، و لذا فيني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود و مكتسبات رواد الاستشراق من أمثال: يوليوس فيلها و زين و هوبير غريم، و تيودور نولدكه، فريدريك شوالي، و قون ج. بيرعستراسير، و أوبريتزل و إ. غولدزيهر، و تورأندري، و أ. غيوم، و أ. جفري، و م. برافمان (...). كما ينبغي أن نحي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، و ريجيس بلاشير، و هاريس بيركلاند، و ر. بيل،

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 130

و وليام مونتغمري واط، و جون بيرتون، و جون وانزبروغ و أ. ت. ويلش،
و يوروبان (...) الخ⁽¹⁾.

3- الاستشراق و القرآن:

و من بين أهم القضايا الاستشراقية التي يركز عليها أركون، قضيتين هما:
التسلسل الزمني للسور و الآيات، ثم ترتيب و تنظيم مجموع عبارات و نصوص
الوحي.

و لذلك يدعو أركون إلى "إنجاز تصنيف كرونولوجي أي زمني للسور
و الآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي"⁽²⁾ "و إعادة
كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن أي إلى تحقيق القرآن من أجل التوصل إلى قراءة تاريخية
أكثر مصداقية لهذا النص"⁽³⁾.

و نلاحظ هنا كيف أن أركون يأخذ بنتائج الدراسات الاستشراقية على أنها
مسلمات صحيحة يجب تطبيقها و ذلك ما يفعله عندما يتعرض لدراسة بعض
السور القرآنية من مثل سورة الحجرات، و سورة التوبة، و سورة الكهف
و سورة الفاتحة... الخ حيث يكرر ما انتهى إليه الكثير من المستشرقين و يذكر منهم
"ريجيس بلاشير REGIS BLACHERE " في كتابه "المدخل إلى القرآن"
« Introduction au Coran » و كتابه " الترجمة طبقاً
لمحاولة إعادة ترتيب السور، الجزآن الأول و الثاني
traduction selon un essai de reclassement des sourates و جاكـلـين
شابي في كتابه : " رب القبائل، إسلام محمد
"J . CHABBI, Seigneur des tribus، L'islam de MOHAMMED".

كما يعتمد بشكل كبير على أعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية الممثلة
بأعمال نولدكه، و يضاف إلى ذلك أعمال جوزيف شاخت... الخ
إن ترتيب السور في القرآن، حسب المدرسة الفيلولوجية الألمانية و أعمال
ريجيس بلاشير لا يراعي التسلسل التاريخي، و يكشف كون بعض الآيات أقدمت

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 32

(2) المرجع نفسه، ص 44

(3) المرجع نفسه، ص 45

على سور ليست منها في الأصل، و لا يمكن إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن في نظر المستشرقين إلا من خلال ترتيب تاريخي جديد للسور، لأننا حسب أركون "لا نزال نعيش حتى الآن على فكرة أن كل سورة ترتبط بوحدة أصلية نصية يمكن وصفها بالمكية أو المدنية. إن الحقيقة أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، و ينبغي على التفحص استخدام معايير شكلية (من نظم و بنية نحوية و مفردات) و موضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى داخل السور المكية"⁽¹⁾ و إذا تحقق هذا الأمر فمعنى ذلك أننا نجد أنفسنا أمام ترتيب جديد للسور القرآنية، كما أن احترام التسلسل الزمني (أو الكرونولوجي) للآيات القرآنية، "يتيح لنا أن نتعرف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، و على المواقع الاجتماعية و السياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة" في القرن السابع الميلادي، و هذا ما يجعل البحث الاستشراقي يستطيع أن يقدم ما عجز التفسير الإسلامي عن تقديمه، و نقصد بذلك تاريخية المصحف ب"بقدر ما يترع التفسير الإسلامي و التنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف و يطمس المشاكل المتعلقة بذلك، و بقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي بقدر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كليا بالمعطيات الايجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد 632م و ينشغل بمسألة السياق اللغوي و التاريخي للآيات"⁽²⁾. و لكن بالنسبة لأركون ضياع المخطوطات و المؤلفات الحاسمة هو الأمر الذي لا يزال يمنعنا من التوصل إلى نتائج أو حلول نهائية لمشكلة الترتيب الزمني للسور القرآنية، و من ثمة إعادة كتابة تاريخ المصحف من جديد، و تجاوز الرواية الأرثوذكسية لتشكيل النص الديني، و تحوله من خطاب إلى نص مكتوب ناجز، و هي الرواية التي تستبعد التفكيك في العمليات الاجتماعية و الثقافية المعبرة عن جملة الرهانات القبليّة و العصبيّة و المعطيات اللغوية و السيميائية التي حكمت هذا التشكل.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 265

(2) المرجع نفسه، ص 264

و في هذا السياق يساير أركون المستشرقين في إعادة ترتيبهم للسور القرآنية، ترتيباً يختلف عن الترتيب السائد في المصحف و الذي يبدأ بسورة الفاتحة و ينتهي عند سورة "الناس" بمجموع 114 سورة و من بين الأمثلة على ذلك سورة "الحجرات" حيث يقول بشأنها: "لكن يبدو أن سورة الحجرات المرتبة برقم 49 في القرآن تمثل في الواقع المرتبة رقم 114. هذا ما كشفه المؤرخون الفيولوجيون المحدثون الذين قاموا بترتيب زميني حقيقي لسور القرآن و آياته و بالتالي فإن هذه السورة تخيلنا إلى آخر فترة من فترات القرآن، و إلى البلورة النهائية لمعنى كلا المفهومين الأساسيين: مفهوم الإيمان و مفهوم الإسلام"⁽¹⁾ و بسبب هذا الترتيب حسب أركون هو كون سورة الحجرات تميز بين الإيمان و الإسلام في قوله تعالى: "قالت الأعراب آمنوا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم و إن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالك شيئاً إن الله غفور رحيم" (سورة الحجرات الآية 14) و ذلك بعد أن تم تحديد الإيمان في الآية 07 في قوله تعالى: "و لكن الله حب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم" (سورة الحجرات الآية 07) أي أن الإيمان حسب القرآن يعني الاعتقاد المستبطن في القلب، و يمكن تمييزه عن الإسلام و الإسلام "كلمة من الصعب ترجمتها إلى اللغات الأخرى، لأنها خاضعة لبلورة مفهومية يحصرها المؤرخون بفترة ما بعد الهجرة (أي ما بعد هجرة النبي إلى المدينة)"⁽²⁾ فكلمة إسلام تترجم ب La Soumission à dieu أي الخضوع لله، و تترجم أيضاً بفعل الطاعة التي تقدم لفئة اجتماعية - سياسية و دينية، في حين تترجم كلمة إيمان "foi" بفعل الإخلاص و الوفاء acte de fidélité لعهد بين طرفين، و الصيغة الفعلية آمن تعني ضمان الأمان للطرف الآخر، و عدم الإخلال بعهدنا تجاهه. و هذه الترجمات هي لريجيس بلاشير التي يذكرها أركون.

و بموضع الاستشراق سورة الفاتحة تحت رقم 46، فكل ما نستطيع قوله حسب محمد أركون هو "أن هذا النص القصير الموضوع على رأس المدونة القرآنية - و من هنا اسم الفاتحة الذي خلع عليها فيما بعد - يحتل في الترتيب الكرونولوجي

⁽¹⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 136

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 136

الرقم 46. و لذا يمكن القول بأنه من المفيد، على الأقل تاريخياً أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (46). و لكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحاً بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مدونة ابن مسعود و مدونة ابن عباس⁽¹⁾.

و يعلق أركون في الهامش على المشكلة التي يطرحها هذا الغياب، بالعودة إلى موقف فخر الدين الرازي في كتابه "تفسير مفاتيح الغيب" حيث يشير الرازي إلى ما جاء في كتب القدماء أن ابن مسعود أنكر أن الفاتحة تشكل جزءاً من القرآن، و لكن الرازي يكذب موقف ابن مسعود، و يفسر أركون موقف الرازي الراض لإنكار ابن مسعود تضمن القرآن للفاتحة بأنه يدل دلالة بالغة على إستراتيجية الرفض المتبعة من قبل الفكر الدوغمائي من أجل إفشال الفكر النقدي.

و إعادة التفحص الاستشراقي هذا لترتيب الفاتحة و موقعها من النص الكلي يطرح في إطار التمييز بين الجمـل أو المنطوقات التي تلفظ بها النبي حقيقة في ظروف معينة، و بين التلفظ المسطور الذي وصل إلينا في المصحف.

و يواصل محمد أركون الاستعانة بإسهامات المستشرقين، ففي تحليله لسورة الكهف يلخص ضمناً بعض النتائج التي توصلت إليها المدرسة الاستشراقية الألمانية أي مدرسة نولدكه، فنادراً حسبه "ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة، و إنما تتشكل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات، التي تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظرف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيرية"⁽²⁾.

و أكثر من ذلك قد تدمج بعض الوحدات النصية في وحدات نصية أخرى، لأن نص المصحف بالنسبة لعقولنا التي تعودت بلاغة التأليف و طريقة للعرض.. "يدهش عقولنا بـ" لا ترتبيه"⁽³⁾. وأهم ما قاله الاستشراق و خاصة نولدكه و ريجيس بلاشير في سورة الكهف، هو تقسيمهم السورة إلى وحدات نصية أو وحدات سردية من خلال الكشف عن العناصر التكوينية التالية: فبالنسبة للوحدة النصية

(1) محمد أركون، القرآن بن التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 146

(3) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة، صياح الجهيم، عطية للنشر و الترجمة و التأليف، لبنان، ط2، عام 1997، ص 66

الأولى المكونة من الآيات الثمانية الأولى للسورة يرى أركون أنها لا تمت بصلة إلى موضوع السورة، و من ناحية التسلسل الزمني فهي تنتمي إلى الفترة المدنية في حين يحمل السورة ينتمي إلى الفترة المكية، و هي لا تقوي وحدة النص الكلي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النص الجزئي.

أما قصة أهل الكهف فإنها تشكل الوحدة السردية الأولى من الآية 09 إلى الآية 25، و هي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين و المدعوة باسم "أهل الكهف" و يعلق أركون على أداة الانفصال "أم" في قوله تعالى: " أم حسبت أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجباً" (سورة الكهف، الآية 09). بقوله إنها توحى بوجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التناوبي المعلوم في الواقع، و يخلص من ذلك على طريقة ريجيس بلاشير إلى أن نص الحكاية قد تعرض لتحويلات و لتغيرات.

و يضيف إلى ذلك أن الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية 11 لولا أنها تنتهي بالقافية "عا" هذا في حين أن يحمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـ "دا". كما يواصل أركون تصنيف الآيات إلى وحدات نصية سردية، فمن الآية 60 إلى الآية 98 توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من مصدر مشترك هو قصة الاسكندر المقدوني و هما قصة "ذي القرنين" أو "قصة الرجل الذي له جنتان من أعناب"، لكي تنتهي السورة من الآية 99 إلى آية 110 بما يسميه أركون الخطاب التشييري.

و ينتهي أركون إلى أن سورة الكهف عبارة عن مجرد تجاوز بين عبارات لغوية و معنوية متبعثرة.

و هكذا نلاحظ أن أركون يتبنى الكثير من الأفكار الاستشراقية المتعلقة بترتيب النزول و ترتيب المصحف، و يذهب الجابري إلى أن هذه القضية كانت مطروحة في الفكر الإسلامي القديم و الحديث، بمعنى أن قضية هل ترتيب السور في المصحف اجتهادي أو توقيفي أصالة، فهناك من ذهب إلى أن ترتيب الآيات لم يكن في القرآن كله يتوقيف و إنما كان عمل من الصحابة أيضا، و هناك من يرى أن الترتيب في السور التي نزلت كاملة دفعة واحدة هو ترتيب توقيفي أصالة، و نفس الأمر

بالنسبة للسور التي نزلت على دفعات فهو توقيفي أيضا لأن الرسول كان يدعو من يكتب فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا و كذا (السورة التي تذكر فيها البقرة أو المائدة... الخ).

و يشير محمد عابد الجابري في دراسته "مدخل إلى القرآن" إلى أن: " هناك لوائح تقدم القرآن مرتبا حسب ترتيب التزول: منها لائحة ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد و أخرى من ترتيب البيهقي عن عكرمة و الحسين بن أبي الحسن، و ثالثة منسوبة إلى ابن عباس، و رابعة من اختيار السيوطي نفسه"⁽¹⁾ و هذه اللوائح في نظره لا يختلف بعضها عن بعض، و لا عن اللائحة المعتمدة اليوم لدى الأزهر و غيره، إلا في تقديم أو تأخير بعض السور بالنسبة إلى التي تليها مباشرة، أو بفارق سورتين: " بحيث يمكن القول إن الأمر يتعلق في واقع الأمر بترتيب واحد، باعتبار أن الأخذ بواحدة من هذه اللوائح من دون غيرها لا ينتج منه أي شيء ذي بال على مستوى ما يمكن أن يستنتجه الباحث بخصوص المسار التكويني للقرآن"⁽²⁾.

و يشير الجابري إلى ترتيب المستشرقين الذين اهتموا بترتيب سور القرآن حسب التزول، منذ القرآن 19 من أجل بناء تصور موضوعي لتطور الوحي، و قد عدلوا عن ترتيب لوائح "ترتيب التزول" التي وضعها الرواة المسلمون، و على رأسهم نولدكه (1836 – 1930) الذي يعتبر أشهر من اشتغل بهذا الموضوع، والذي اعتمد في اقتراحه لمعايير موضوعية لترتيب سور القرآن الكريم حسب التزول على معطين أساسين هما:

"الإشارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية. و إذا كانت السور المكية حسب رأيه – لا تقدم لنا في هذا المجال سوى ما سمح بالتمييز في المرحلة المكية بين ثلاثة حقب. فإن السور المدنية تحتوي على الكثير من الآيات التي تشير إلى حوادث وقعت قبيل نزولها"⁽³⁾.

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط1، عام

2006، ص 239

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 204

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 241

أما المعطى الأساسي الثاني الذي يركز عليه نولدكه فهو: "خصائص النص القرآني، و بالخصوص منها الفرق الواضح بين السور المكية و السور المدنية، سواء على مستوى الأسلوب أو مستوى الموضوعات"⁽¹⁾ فعلى أساس هذين المعيارين وضع نولدكه ترتيبا للقرآن حسب النزول، و قد تبعه في ذلك المستشرق الفرنسي "ريجيس بلاشير" في الطبعة الأولى من ترجمته لمعاني القرآن مع تعديلات طفيفة و يؤكد محمد عابد الجابري، عكس ما يذهب إليه أركون في إشارات بالبحث الاستشراقي خاصة في موضوع ترتيب القرآن حسب النزول، أنه لا جديد في ترتيب المستشرقين "فالتحقيب الذي اعتمده بلاشير مبني على التمييز بين خصائص القرآن المكّي و مميزات القرآن المدني و هي أمور معروفة و قد فصل فيها كثير من المؤلفين المسلمين حديثا و قديما كما أن كتب السيرة النبوية تقدم من الأحداث و الاجتهادات ما يتطابق بهذه الدرجة أو تلك مع مراحل هذا التحقيب"⁽²⁾.

أما ترتيب السور داخل هذا التحقيب "سواء كمجموعات أو داخل كل مجموعة على حدا، فلا شيء يفسره، فقد جاء اعتباريا إلى حد كبير. و بالمقارنة يتبين أن الترتيب المعتمد بناء على رواية ابن عباس و غيره أقرب إلى منطق مسار السيرة النبوية من ذلك الذي وضعه "نولدكه" و سار عليه بلاشير. و لعل هذا ما جعل هذا الأخير يعدل عنه في الطبعات اللاحقة لكتابه "ترجمة معاني القرآن" إذ عاد إلى الترتيب المعمول به في المصحف"⁽³⁾ و لا يظهر تأثير أركون بالمستشرقين في إعادة ترتيب سور المصحف و آياته فقط، و إنما يساير في بعض الأحيان التفسير الاستشراقي، في ما يقره من دلالات لبعض الآيات أو بعض الكلمات في القرآن الكريم.

و من بين الأمثلة على ذلك ما يكتبه حول كلمة "كلالة" معتمدا في ذلك على ما انتهى إليه الباحث الأمريكي دافيد س. بورز DAVID S POWERS

(1) م.ن، ص 241

(2) المرجع السابق، ص 243

(3) المرجع نفسه، ص 243

في كتابه: "دراسات في القرآن و الحديث، و تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث"

Studies in Qur'an and Hadith. The formation of the Islamic law of inheritance.

و كلمة "كلالة" وردت في سورة النساء، الآية 12 كما يلي: "وَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ إِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا، أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ".

و هذه القراءة حسب أركون هي التي فرضت في الصحف، و يشير إلى بورز فيقول: "كما فعل بورز من جهته، بعرض هذه الآية غير المشكلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش و الممتع التالي: أن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، و بنفس الإعراب و الحركات. و من المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل. و لكن أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب و يخضعون فقط للكفاءة القواعدية و اللغوية العربية يختارون دائما القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي"⁽¹⁾.

و الخلافات بين القراءتين تخص الفعلين الأساسيين: يورث و يوصي. "فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. و عندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلالة (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين و هما مبنيان للمعلوم) و عندئذ تصبح القراءة معاكسة تماما للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: و إن كان رجُلٌ يورثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً – و هي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية و الذوق العربي السليم و الملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية)⁽²⁾ و ذلك طبعاً عكس القراءة السائدة.

(1) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 35

(2) المرجع نفسه، ص 36

و بالتالي فإن الاختلاف هو بين صيغة المبني للمجهول في الفعل "يُورَثُ"، و صيغة المبني للمعلوم. و هكذا يميز أركون بين نوعين من العقل و هما: العقل الإسلامي التفسيري الكلاسيكي الذي يلح على قراءة الفعل "يُورَثُ" مبنيًا للمجهول، و العقل اللغوي السليم حسب أركون الذي يستند إلى الكفاءة اللغوية، و يقرأ الفعل مبنيًا للمعلوم، و يعيب أركون على الطبري و التراث الأوثوذكسي الذي حرص على إبقاء كلمة "كلالة" غامضة، و جعلها سرا من أسرار الوحي، و تجاهله للأحاديث التي تشرحها و سبب ذلك هو "أن مكانة الكلالة تحدث وضعًا جديدًا يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق. و من هنا نفهم سر المقاومة و المعارضة التي تمنع عمر، أي الشخصية الأساسية التي ركزت عليها الروايات من الكشف عن معناها الحقيقي"⁽¹⁾.

و يذكر أركون أن هناك 13 خبرًا من التراث تقدم تفسيرًا مختلفًا لكلمة "كلالة"، و لكن الطبري لا يذكرها، لأنها لا توافق ما يريد أن يثبتها، لأنه لم يفهم أن الوحي خطاب تاريخي، ينشأ عن واقع الإنسان، و في حين يرى فيه أركون أنه خطاب تاريخي جاء ليغير نظام الإرث العربي السائد.

و يقرأ أركون في معنى "الكلالة" معلقًا على الآية 176 من سورة النساء التي يقول الله فيها "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك و إن كانوا إخوة رجالًا و نساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا و الله بكل شيء عليم".

"إن هذه الآية التي كان النبي يكتفي بإحالة عمر إليها في كل مرة يسأله عن معنى الكلالة و نلاحظ أنها تشرح الطريقة (طريقة الإرث) و لكنها لا توضح بالفعل معنى الكلالة. كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلًا يمثل حالة من حالات الكلالة و هذا ما يبرر قراءة فعل يورث الوارد في الآية 12 من السورة نفسها بطريقة المبني للمجهول لا للمعلوم"⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 52

(2) المرجع نفسه، ص 53

و لكن بالنسبة لأركان إذا كانت الآية 176 تفي بشرح و توضيح معنى الكلالة، فلماذا ظل معناها غامضا . و السبب في ذلك أن التفسير التقليدي "لا يتردد في تفسير الكلمة ضمن المعنى الذي تتطلبه حاجة الأمة و ضغط العرف القائم و استراتيجيات القوة و الضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع"(1).

لأن التفسير التقليدي حسب أركان دائما "حفر هوة بين النظام التشريعي الذي قصده القرآن، و بين النظام الفعلي المبلور و المطبق داخل إطار الدولة الخليفية ثم الدولة الإسلامية فيما بعد (أي دولة السلطنة، و الإمارة، ثم اليوم الدولة الجمهورية أو الملكية"(2).

أي أن النظام التشريعي الذي أسسه القرآن ليس هو نفسه النظام الذي أرساه التفسير التقليدي.

و عندما يتعرض أركان لتفسير كلمة "كلالة" فإنه يلتقط رأي المستشرق "بورز" في إن كلمة كلالة موجودة في اللغة الأكادية بمعنى "كنة"، و "إذا كان القرآن يورث الكنة - على حد قول أركان - فإن ذلك يعني أن كل نظام القرابة والضبط الخاص بانتقال الأملاك و الثروات في المجتمع القبلي قد إنهد و إنهار، و من هنا فسر "قراءتها من قبل الفقهاء برفع كلمة "أو امرأة" بدلا من نصبها. و من ثم تفسيرهم لكلمة كلالة بأنه (من لا ولد له و لا والد له)، ثم قراءتهم لها بصيغة المبني للمجهول"(3).

لأن الفقهاء عملوا على تفسير القرآن بما يحافظ على نظام الإرث في زمنهم، و بالتالي فإن هذه الآية لا تطرح مشاكل لغوية فقط، و إنما تطرح أيضا مشاكل اجتماعية و تاريخية و حتى تيولوجية، وهي المشاكل التي بدأت بما أثير حولها من جدل زمن الرسول (ص).

و لكن هل تسرع أركان في الوصول إلى مثل هذه النتائج، و تأثره بالتأويل الاستشراقي للآية 12 من سورة النساء؟

(1) المرجع السابق، ص 53

(2) المرجع نفسه، ص 54

(3) عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ص 209

إننا نوافق قول القائل: "قد لا يكون قد تسرع في الوصول إلى النتيجة التي وصل إليها، بأنه كثيرا - و ليس دائما - ما التف المؤولون على القرآن في محاولة لملائمة حاجيات المجتمع و أهدافه في لحظة التأويل، أما التسرع فيتضح حينما يحمل النص ما لا يحتمله عندما يقول بتوريث الكنة عندما يلتقط كلمة مشابهة لها في اللغة الأكادية !! ثم يعتبر ذلك ثورة على النظام السائد في جزيرة العرب آنذاك و هو يعلم أن الثورة في العلاقات الاقتصادية و الاجتماعية أمر يحتاج زمنا طويلا و تفاعلات همة"⁽¹⁾.

و ذلك حسب رأينا يعود إلى البحث الفيلولوجي الذي يرتبط بالمنهجية الاستشراقية و التي كثيرا ما وضح عيوبها و نقائصها. لأن البحث الفيلولوجي يركز كثيرا على البحث الإيتمولوجي، أي البحث في أصول الكلمات، و لعل هذا ما جعل أركون لا يقتنع بأن معنى كلمة "كلالة" هو المرء إذ يموت لا يخلف وراءه طفلا، و يميل إلى القول بأن أصلها يعود إلى اللغة الأكادية القديمة التي تعني "كنة".

و بالجملة فإن مسامرة أركون للمستشرقين خاصة في إعادة ترتيب القرآن، و أخذه ببعض التفاسير التي اقترحوها، كما هو الحال مع دافيد س بورز، و غيره، إنما يدل عن عدم تحرره من المنهجية الاستشراقية التي تعتمد على البحث الفيلولوجي التاريخي، بالرغم من أنه على وعي بنقائص و عيوب هذه المنهجية، كما أننا نجد يتحدث عن انجازات المستشرقين بكثير من الإعجاب و التقدير، و أن أعمالهم في تقديره إذا كتب لها أن تترجم إلى اللغة العربية، فإنها ستغير الكثير من التصورات الأرثوذكسية السائدة، و ستدشن الكثير من آفاق البحث و كل هذا يجعل محمد أركون حسب مترجمه هاشم صالح: " يحتل موقعا فريدا من نوعه في الساحة الفكرية: فلا يتموضع كليا في الساحة الثقافية - العربية الإسلامية، لأنه يتبنى بشكل كلي المنهجية العلمية في البحث، و لا هو يتموضع كليا في الساحة الاستشراقية، لأنه لا يتحدث عن الإسلام بشكل بارد، خارجي، حيادي، غير

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 212

منخرطاً كما يفعل بعض المستشرقين، على العكس إنه منخرطاً حتى الأعماق وجودياً و استومولوجياً⁽¹⁾.

و يمكن أن نضيف إلى ذلك بأنه و في "للبحث الاستشراقي أكثر من وفائه للتراث العربي الإسلامي و ذلك بسبب تكوينه العلمي و الأكاديمي في الأوساط الفرنسية و الغربية عموماً. و لعل هذا ما يفسر لنا نقده لمنهج البحث الاستشراقي و هو المنهج الفيلولوجي، و لكن في المقابل يأخذ بنتائج هذا البحث بدون تعديل، خاصة أعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية، و إسهامات المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

و نلمس أيضاً في كتابات أركون أنه عند يأخذ بالأفكار الاستشراقية وهي كثيرة في نصوصه فإن يعمد إلى محاولة تأصيلها في مفاهيم العلوم الإنسانية و الاجتماعية، أي أنه يصيغ عليها صيغة حديثة. فالأفكار الاستشراقية هي أفكار محرضة على البحث عند أركون خاصة و أنها تلجأ إلى مقارنة الإسلام و التراث الإسلامي بما عرفه الفكر الديني المسيحي.

و عليه فإن أركون يركب بين الاستشراق و الأرضيات المفهومية للعلوم الإنسانية و الاجتماعية لأن خط الاستشراق و خط مناهج علوم الإنسان و المجتمع هي التي تؤطر فكره عموماً.

ثانياً: القراءة الظواهرية (الفينومينولوجية)

1- مفهوم القراءة الظواهرية:

إن القراءات المتعددة التي يدشنها أركون بغرض تأويل القرآن و الظاهرة الدينية بشكل عام، تتخذ من ما يسميه أركون من النصوص المقدسة و التأسيسية موضوعاً لها، و تأتي تلك القراءات على أنقاض التفسير الكلاسيكي للقرآن الكريم. و هو تفسير أرثوذكسي دوغمائي يتخيل أصحابه أنهم قبضوا على المعنى الصحيح، كما أنه تفسير يفتقر إلى مفاهيم علوم الإنسان و المجتمع كما يهدر بعد التاريخية في تصور أركون.

(1) هاشم صالح، الاستشراق بين دعائه و معارضيه، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2000، ص 231

و يقوم مشروع أركون أساسا على إبراز تهاافت القراءة التفسيرية الكلاسيكية اللاهوتية، و بيان تناهيتها. و لذلك نجده يبرز في أكثر من موضع الأسس و المسلمات التي تستند إليها هذه القراءة، لكي يقترح بدلها آفاقا جديدة لقراءات استكشافية، و لتأويلات لم تجرب بعد للنص القرآني، و لتحقيق ذلك فإنه يقوم بتحليل الظاهراتي (الفينومينولوجي) للتحديد الأرثوذكسي للوحي كما استقبل و عيش عليه من قبل جميع المسلمين.

أي وصف ظاهرة الوحي كما هي عليه في الزمان و المكان، بعيدا عن البحث في أسبابها و القوانين و المعايير التي تحكمها، و يبدأ أركون وصفه الظاهراتي للوحي كما هو عند المسلمين بقوله: "إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلا: "قال الله تعالى" ... و ينهيه قائلا: "صدق الله العظيم"(1).

و هذا الأمر بالنسبة لأركون تترتب عنه نتائج تجعل الوحي بعيدا عن كل تحري نقدي، لأن معنى ذلك أنه "لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله"(2).

و بالتالي فإن ما يقوله التراث الإسلامي عن الوحي يتعارض مع كل محاولات أشكلة مفهوم الوحي و محاولات تفكيكه لمعرفة الكيفية التي استقر بها هذا التصور في الأذهان.

و هذا التصور للوحي ارتبط تشكله بالمذاهب التقليدية التي تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به و ما الذي ينبغي نبذه.

أما المبادئ و المسلمات اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي و التي ليست محلا للمناقشة فيحددها أركون في ستة مبادئ هي:

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 17

2- مبادئ القراءة التفسيرية الكلاسيكية:

1- "كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء، و لكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها، و لكن في حالة آخر تجل للوحي عبر النبي محمد، فإنه بين كلماته بلغته الخاصة بالذات، و بنحوه و بلاغته، و معجمه اللفظي بالذات، و كانت مهمة النبي الرسول تكمن فقط في التلطف بالخطاب الموحى به إليه، من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللاهائي غير المخلوق"⁽¹⁾ و تتضمن هذه المسلمة قضايا جوهرية منها أن لغة القرآن إلهية و ليست بشرية، و أن مهمة النبي هي التلطف بالخطاب الموحى من الله عن طريق جبريل إليه.

2- "أن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي و هو يكمل الوحي السابق الذي كان قد نقل من خلال موسى و عيسى. كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة و الإنجيل، إنه يحتسوي على جميع الأجوبة و التعليمات و المعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية و هدايتها و تنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية"⁽²⁾ و تتضمن هذه المسلمة بدورها قضايا جوهرية منها أن الوحي نهائي و كامل و يصحح ما سبقه، كما يضم جميع الأجوبة و التوجيهات الخاصة بالحياة الدنيا و ما بعدها.

3- "الوحي المتجلي في القرآن شامل و كامل و يلي كل حاجات المؤمنين و يجب على تساؤلهم، (و احتمالاً كل الجنس البشري يرغب في التعرف على التراث حتى في يومنا هذا، و ذلك بحسب الرأي الأصولي)، و لكن الوحي القرآني لا يستنفذ كلمة الله كلها، فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في أم الكتاب كما يقول القرآن، أو في اللوح المحفوظ). ينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو في الواقع أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان سائداً في الشرق الأوسط القديم"⁽³⁾ و تشمل هذه المسلمة بدورها قضايا أساسية منها أن الوحي جزء من أم الكتاب، أي أن الوحي القرآني لا يضم

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 19.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 19

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 19

كل كلام الله. كما أن مفهوم الكتاب السماوي هو أحد الرموز القديمة للمخيال الشرقي، و بالتالي فإنه لا يخص الإسلام فقط.

4- "إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة و محفوظة ماديا بين دفتي كتاب يدعى المصحف، يمثل عملية دقيقة و حرجة، و لكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي. ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين و بخاصة في ظل عثمان. و بالتالي فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب و المتلو و المقروء، و المشروح من قبل المسلمين منذ أن إنتشر مصحف عثمان هو النسخة الكاملة و الموثوقة و الصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد"⁽¹⁾. و معنى ذلك أن كل العمليات التي وقعت على الوحي من حفظ و تثبيت و كتابة حيث أدت إلى نتيجة واحدة هي أن المصحف هو النسخة الكاملة و الصحيحة للوحي.

5- "إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين بإتباعه بخذافيره فيأتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمدونية المعنى اتجاه الله و رسوله اللذين رفعوا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه عل الوحي أي وضع وديعة الوحي لديه.. إن الأحكام السياسية و الأخلاقية و القانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهي عن طريق الجهد الفكري و الروحي الذي يبذله العلماء المجتهدون أي كبار رجال الدين. و لا يمكن لأي كائن بشري أن يغير النظام السياسي الاجتماعي المبني على هذه الأحكام"⁽²⁾ تحيل هذه المسلمة عند أركون إلى فكرتين أساسيتين: أولهما: أن الوحي علامة على مديونية المعنى أي أن الله بتوجيهه الوحي للإنسان أراد أن يرفع من شأنه، فكرمه بوديعة الوحي.

ثانيهما: أن الوحي يتضمن المبادئ و الأحكام التي تنظم حياة الإنسان في جميع جوانبها.

6- "إن التوتر الكائن بين المكانة الإلهية للوحي و غايتها البشرية، و بين التصور الحديث للقانون الوضعي و للنظام الاجتماعي و السياسي، قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت

(1) المرجع السابق، ص 20

(2) المرجع نفسه، ص 20

ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي"⁽¹⁾. هذه هي المبادئ التي تقوم عليها التصورات الكلاسيكية و اللاهوتية للوحي، فوجود كلام إلهي أزلي لا نهائي، و وجود وحي منزل على الأرض و هو الوحي الذي تلقاه محمد- عليه الصلاة و السلام تمثل أهم الأسس التي تقوم عليها النظرة الكلاسيكية. و نفس المبادئ و المسلمات التي تتحكم في عملية القراءة الكلاسيكية، يحددها محمد أركون في ثمانية مبادئ أساسية هي:

- 1- الله موجود، و هو عين ذاته، و أنا لا أستطيع التحدث عنه على نحو ملائم إلا بالألفاظ التي استعملها بنفسه في كلامه.
- 2- كلم الله الناس أجمعين بلسان عربي مبين لآخر مرة بواسطة محمد.
- 3- جمع كلام الله في مدونة صحيحة هي القرآن.
- 4- كلام الله يقول كل شيء عن كينونتي و كينونة العالم، و وضعيتي في—ه وعن وجودي و مصيري، و أنا لا أستطيع الاستغناء عنه في أي أمر و لا في أية لحظة.
- 5- كل ما يقوله الله هو الحق وحده، و الحق كله.
- 6- باستطاعتي بل من واجبي أن أحدد هذا الحق بالرجوع إلى الجيل الشاهد أي المؤمنين الأوائل الذين سمعوا الوحي من فم الرسول و طبقوا تعاليمه.
- 7- وفاة الرسول قد حبست كل مؤمن في دائرة تأويلية تربطهم بالنص الذي يعيد تحيين الكلام الإلهي، و على كل واحد منهم أن يؤمن ليفهم و يفهم ليؤمن.
- 8- يعلمني النحو و الفيلولوجيا، أو البلاغة و المنطق و تقنيات الولوج إلى المعنى و إنتاجه كما تسمح لي مختلف هذه العلوم باستخراج الحقيقة التي تنير عقلي و إرادتي و أعمالي من النص كلام الله"⁽²⁾.

و هذه المبادئ بحسب أركون تظهر مدى "الموقف السلبي الذي يقفه المؤمن أمام تراثه المقدس حيث يتعامل معه كمجموعة من المفاهيم الجاهزة المستعدة للإجابة عن كل الأسئلة الآنية أو المستقبلية، و شخصية المؤمن تتلاشى هنا لتحل محلها الشخصية السلطوية للنص المقدس"⁽³⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 20

⁽²⁾ محمد أركون، قراءة الفاتحة، ترجمة فوزي البدوي، مجلة الحياة الثقافية التونسية العدد 56، سنة 1990، ص 09

⁽³⁾ رمزي تقيفحمة، معقول الأصيل، اللغة الرمزية، الفاتحة: رهنات المعنى قراءة محمد أركون نموذجاً، ص 117

و هي القراءة التي يصفها أركون في مواطن أخرى بكونها قراءة مثالية تيولوجية تتعالى عن معطيات التاريخ و المجتمع، حيث يرى أصحابها أن الإسلام متضمن بشكل كلي في القرآن و في الحديث، لكن: "أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي و كل مشاكلها، ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى و أن يكون بالتالي متولد عن سيرورة اجتماعية و تاريخية معقدة قابلة للنقد، فإن ذلك لا يؤثر إطلاقاً على صلاحية المعادلة التالية، الإسلام= التراث الصحيح و الموثوق به"⁽¹⁾. أي أن التراث هو التجسيد الصحيح للدين الحق في التاريخ، و التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي

3- مسلمت الخطاب الإسلامي المعاصر:

يعد الخطاب الإسلامي المعاصر استمراراً للقراءة الكلاسيكية، و هو الخطاب الذي عرف انتشاراً واسعاً بداية من عام 1970، حيث أصبحت الإيديولوجية الإسلامية هي المحرك للقوى الاجتماعية، و ذلك بعد أن تراجعت الإيديولوجية العروبية القومية بسبب هزيمة 1967 و انهيار آمال خطاب الثورة العربية.

كما ترافق صعود الخطاب الإسلامي المعاصر مع تزايد الضغط الديمغرافي و السياسي و الاحتياجات الاقتصادية للشعوب الإسلامية. و هذا ما جعل الخطاب الإسلامي في نظر أركون "خطاب جماعي". ذلك أن المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه بواسطته و يجد نفسه فيه و ينتج نفسه باستمرار من خلاله"⁽²⁾.

أي أن مسلمت و فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر تستخدم من قبل الجميع، و تتحكم بالحس الجماعي و أنماط التصور و مرجعيات التقييم.

و كما حدد أركون مسلمت القراءة التفسيرية الكلاسيكية، فإنه يحدد أيضاً محاور الخطاب الإسلامي المعاصر في سبعة محاور هي بمثابة المسلمت الأساسية لهذا الخطاب و هي:

1- الله واحد و متعال و حي و عادل... و قد توجه بمبادئ عديدة نحو البشر و اختار منهم أوصيائه (أو رسله) على هذه الأرض.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 20

(2) المرجع السابق، ص 63

2- تمارس كل مبادرة (كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة فالله يختار نبيا أو مرسلا من أجل التصريح بإرادته أو رغباته و أوامره إلى البشر. و عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متميزتين تماما هما: فئة المؤمنين الذين لمسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم و فئة الكافرين المغرقين في الرفض و الضلال.

3- ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى "قبل" الوحي / و "بعده". من هنا ينتج أيضا التقويم اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي. و حتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله و شريعته. و منطقة أخرى غير خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام / دار الحرب.

4- إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل و الأخير و لن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة (النشور) و الحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا موجها من أجل التفكير و العمل (الممارسة).

5- إن حياة محمد و المدينة- الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب بين عامي 622- 632 تعتبر نموذجا أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية و الجماعية معا. يشكل صحابة محمد جيلا متميزا و متفوقا لأنهم تلقوا بإخلاص و أمانة الوحي القرآني و تعاليم النبي.

6- يشكل كل من الدين و الدولة و الدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. و لكن الدين هو الذي يشكل بالمعنى القوى للكلمة السياسة و الحياة الدنيوية طبقا للمعادلة الثيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة و هذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة و الفوز في الآخرة.

7- بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي و تجربة المدينة، فإن النظام الاجتماعي و التاريخي المقبول و الشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بدايتها في زمن مقدس يعلو كل الأزمان⁽¹⁾ و هذا ما يمثل بالنسبة لأركان النظرية الأسطورية للتاريخ في الخطاب الإسلامي المعاصر.

(1) المرجع السابق، ص 65

و هذه المبادئ تشكل الاعتقاد و اليقين الإسلامي، و التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية التي لم تتعرض عند أركان للنقد الاستمولوجي، و تفترض هذه المعرفة المسلمة التالية:

" الوحي = الحقيقة الكلية. و هذه الحقيقة توجه التاريخ الأرضي أو الدنيوي الذي يؤدي بدوره إلى الفوز و النجاة في الآخرة و تفترض أن الوحي موجودا كليا في القرآن الذي كان في البداية عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية التي أصبحت مصحفا فيما بعد و إذن، فمن الضروري قراءة (تفسير) هذا النص من أجل إنتاج المعرفة الصحيحة و الموثوقة و خصوصا من أجل إنتاج القانون الديني الذي يتحكم بالعبادات كما بالمعاملات"⁽¹⁾.

و هو الجهد الذي أنجزه في الفكر الإسلامي الكلاسيكي علم أصول الفقه و الشريعة، و هو العلم الذي يبحث في الشروط اللغوية و التاريخية للتأويل الصحيح للنصوص المقدسة (قرآن + حديث).

وهو العلم الذي يركز على خمس فرضيات حسب أركان و هي:

1- إن الصحة التاريخية للمصحف قد تأكدت نهائيا منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان (سنة 23هـ-35هـ / 644-656م)، و كل تشكيك بظروف هذا التشكيل يعتبر زندقة كبرى تؤدي إلى معاقبته والقصاص الصارم.

2- شهدت تعاليم محمد نقلا موثوقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة و أمانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم و النصوص كتابة. و نتج عن ذلك صحيح البخاري (مات عام 256هـ / 870م) أو مسلم (261هـ / 875م) فيما يخص السنة، و الكليني (322هـ / 940م) و ابن بابويه (381هـ / 911م) فيما يخص الشيعة.

3- القانون الديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش للنصوص المجمع في التراثين المذكورين آنفا (التراث السني+ التراث الشيعي).

(1) المرجع السابق، ص 65

إنه موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، و إما بشكل غير مباشر عن طريق إجماع المسلمين أو القياس⁽¹⁾.

4- يتقن الأئمة المجتهدون المسؤولون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قواعد لغة عربية و مفردات (معجم) و فقه لغة و بلاغة و أسلوب و علم معنى و منطق و تاريخ هذه العلوم التي لا بد منها و من السيطرة عليها لأجل تحديد المعنى الوحيد و الصحيح لكل نص مقدس، و هكذا أنجزوا خلاصات تيولوجية و فقهية قانونية تفسر التشريع الإلهي من أجل مجتمع البشر. و قد ضمنوا بذلك لكل الأزمان تطبيق أو إمكانية تطبيق المبدأ الذي ينص على: ألا حكم إلا لله و مهمة رئيس الدولة سواء كان خليفة أو سلطانا أو أميراً أو رئيساً أن يسهر على التطبيق الحرفي لكل مواد الشريعة.

5- لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الاستمولوجية التي ترمي في سلة المهملات وسائل هذا التفسير و تحدياته و نتائجه و بهذا يستعصى العقل الإسلامي على التاريخ⁽²⁾ و يمكننا أن نلاحظ أن مسلمات و مبادئ الخطاب الإسلامي المعاصر لا تختلف عن مبادئ الفكر الإسلامي الكلاسيكية، و أن وجود الإسلام في التاريخ مرتبط ببقاء هذه المسلمات أو الفرضيات. أما عن الموضوعات و الإشكاليات التي تشغل الفكر الإسلامي المعاصر فمنها أن الإسلام هو وحده القادر على مقاومة الهيمنة الغربية، و أن سبب تخلف المسلمين هو ابتعادهم عن التعاليم الصافية للإسلام الأولى، كما أن قيم العدالة و الأخوة الديمقراطية و حقوق الإنسان هي قيم إسلامية أصيلة... الخ.

و بالتالي فإن الخطاب الإسلامي يشترك في نفس المسلمات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي، و هي المسلمات التي تنتمي إلى نظام الفكر الخاص بالقرون

(1) المرجع السابق، ص 66

(2) المرجع نفسه، ص 66

الوسطى، و بالنسبة لأركان أنه لا أمل في التخلص من مسلمات القراءة الكلاسيكية و الخطاب الإسلامي المعاصر إلا من خلال إحداث القطيعة مع المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، و الانخراط في نظام الفكر الحديث، فالفكر الحديث هو وحده الذي يساعدنا على تجاوز القراءة الإيمانية لأنها في نظر أركان غير علمية، و أن خصائص القراءة الإيمانية تتمثل في أولاً: "أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق، وثانياً: هي:" أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ محمد أركان الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 65

الفصل الخامس: القراءة الفلسفية

1- مفهوم القراءة الفلسفية:

لا يتوقف أركون عند نتائج القراءة الانثربولوجية، و القراءة التاريخية و القراءة السيميائية، بل يتعدى ذلك إلى القراءة الفلسفية و هي القراءة التي تتفحص شروط صلاحية أو عدم صلاحية تلك النتائج، ذلك أن الفلسفة "هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية و الإنغلاقات العقائدية. التي تميل دائما إلى التشكل تحت ضغط القوى الاجتماعية و الأيديولوجية المتنافسة من أجل السيطرة على مختلف المواقع السلطوية و الهيمنة على الرأسمال الرمزي"⁽¹⁾.

إن تدخل الفلسفة ضروري بالنسبة لكل ما ينجزه الباحث التاريخي و الأنثربولوجي و السوسيولوجي و اللغوي في الفكر الإسلامي لما توفره من فكر نقدي يملك القدرة على فحص النتائج التي استقرت على أساس أنها حقائق في وعي الناس. فالفلسفة بهذا المعنى هي موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة، و بما تحقّقه من انقلاب أنطولوجي يقوم على تنشيط روح البحث القلق و تحولاتها المختلفة.

و من أجل تحقيق ذلك يعود أركون إلى التوقف عند مكانة الفلسفة في الفكر الإسلامي، و يرصد حالات انتشارها و نجاحها كما يرصد أيضا حالات فشلها و تراجعها و النتائج التي ترتبت عن كلتا الحالتين. فيشير "أما قبل أن تعرف ظاهرة الرفض من طرف الجسد الاجتماعي و الثقافي الخاضع للأيديولوجيا الأرثوذكسية السنية أو الشيعية، حققت الفلسفة نجاحا ملحوظا ما بين 150-450هـ/767-1058م. إن الشروط الاجتماعية و الثقافية لهذا النجاح ثم الفشل الذي جاء بعده غير معروفة حتى الآن إلا جزئيا"⁽²⁾.

و الذي يهم أركون في هذا السياق ليس تتبع نقل النصوص الفلسفية من اللغات اليونانية و السريانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية، و ليس إيجاد

⁽¹⁾ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 299

⁽²⁾ MOHAMMED ARKOUN, Pour une critique de la raison Islamique, OP. Cit, P 18

التعارض بين التزعة الأرثوذكسية الأصولية و الموقف الفلسفي، و إنما بحث ما يسميه سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فلسفي أو فكري ما، و يؤكد أن مثل هكذا إشكالية لا يمكن معالجتها في إطار التاريخ التقليدي للأفكار، الذي يتعامل مع الأفكار على أنها ذات هويات ثابتة و معاني فوق تاريخية و ليست معنية بالإكراهات اللغوية و الاجتماعية و السياسية، أي لا تضع في اهتمامها جدلية الفكر و الواقع.

و يعطينا أركان مثالا على ذلك و هو مثال: "إغلاق باب الاجتهاد أو فتحه" فالمسلمون التقليديون مثلهم مثل المستشرقين يعتقدون أن ضغط العلماء هو وحده الذي قرر ممارسة الاجتهاد أو التوقف عن ممارسته: أي فرض التقليد، و لكن في الواقع أن العلماء كانوا يعكسون الطلب الإيديولوجي لطبقة اجتماعية، و مجموعة معينة أكثر مما كانوا يفرضون سلطتهم الفكرية المحضة على توجه عام للفكر⁽¹⁾ فالمعتزلة مثلا زمن المأمون كان موقفهم الفكري يختلف كليا عن موقف رجال الدين في زمن السلجوقيين الأوائل.

كما يفسر أركان الصراع المستمر بين العلوم العقلية و العلوم النقلية (أو الدخيلة)، أو بين العقل الأصولي و العقل الفلسفي تفسيراً سوسيولوجيا فيقول: "إن التضاد بين هذين النوعين من العلوم عكس حالة الصراع بين طبقات و فئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية و تسيطر عليها. و ينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من جهة نظر النقد الصرف للمعرفة"⁽²⁾.

و لا يستطيع رجال الدين المعاصرين و غير المعاصرين فهم الموقف الأصولي و الموقف الفلسفي دون إحداث التناقض بينهما، لأنهم يفتقرون إلى الجهاز المفاهيمي لتحقيق ذلك. فمصطلحات الأسطورة و الميثولوجيا، و الطقس، و الراسمال الرمزي و العلامة اللغوية و البنى الأولية الدلالة، و المجاز الحي و إنتاج المعنى، و السردية، و التاريخية، و الوعي و اللاوعي، و المخيال الاجتماعي، و التمثل، و النظام العقائد

¹Ibid, P : 18

²محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

واللاعقائد. وهي مصطلحات شغالة في علوم الإنسان و المجتمع و لا تشكل جزءا من المنظومة المفاهيمية للعلماء من رجال الدين.

و لهذا فإن العلماء من رجال الدين عندما يشتغلون بفكرهم على الخطاب الديني، فإن فكرهم "يقصي كل الأبعاد الأسطورية و الدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى المباشر القابل للتوظيف في التعاير و الصيغ ذات المعايير الشعائرية و القانونية و الأخلاقية – السلوكية و الثيولوجية، كما أنه يسطح المجاز و يترجمه إلى نوع من المعنى الحرفي الشائع و الوحيد للدلالة"⁽¹⁾ و ما ترتب على هذه المعالجة لما هو رمزي و أسطوري و مجازي في الخطاب الديني بالنسبة لرجال الدين عند أركون هو الاهتمام بالجانب التشريعي و القانوني، و لذلك تشكلت مجموعات النصوص و المؤلفات الفقهية و الأصولية.

كما أن الفكر الأصولي يعتقد "بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (=كلام الله بالذات) أو تفسيرها و فهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي و علم المفردات و البلاغة و علم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية. إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال إن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة و الفكر"⁽²⁾.

أي أن الفكر الأصولي لا يولي أهمية للعلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية بين الفكر و اللغة و التاريخ، فاللغة و الفكر في تداخل و تفاعل مستمرين، و كلاهما يستمد جيويته من حركة التاريخ الفردي و الجماعي. و النتيجة التي يصل إليها أركون من خلال نقد الأسس المعرفية للعقل الأصولي، و افتقاره للجهاز المفاهيمي الحديث، أي من خلال ما سماه النقد الصرف للمعرفة Une théorie Critique de la connaissance هو أن التضاد بين الموقف الأصولي و الموقف الفلسفي يجد تفسيره في الأطر الاجتماعية للمعرفة ذلك أن كل موقف يعبر عن طبقة اجتماعية متنافسة على ممارسة السلطة، كما يجد تفسيره

1) MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la raison Islamique, OP. Cit, P 19

⁽²⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 24

أيضا في البناء الداخلي للعقل الأصولي أي مسلماته و فرضياته و تصوراته للغة والأسطورة و المجاز... الخ.

أما بالنسبة للموقف الفلسفي فإنه من جهته "فقد انغلق داخل الحدود المفهومية و المنهجية التي ثبتها العقل المستقل بكل سيادة و سلطة، إن العقل يفقد الحريّة التي يتسلح بها كلما راح يشكل أدوات بحثه. هكذا نجد أن منطق أرسطو و مقولاته و بلاغته و علم أخلاقه و سياسته قد أثرت على كل النشاط الفكري و العلمي طيلة قرون عديدة. و مارست دورها كسلطة إمبراطورية مشابهة لسلطة الكتابات المقدسة و هيمنتها على الفكر الأصولي"⁽¹⁾.

و هذه المهيمنة للفلسفة الأرسطية على الفكر العربي الإسلامي هو الذي أوجد ذلك الصراع بين التزعة الأسطورية "Mythos" و التزعة العقلية "Logos" و هو الصراع الذي اخترق كل تاريخ الفكر الديني من خلال الثنائيات من مثل الظاهر/الباطن، العقل/الإيمان، المجاز/الحقيقة، مدينة الله/المدينة الضالة، خير/شر... الخ، و هذه الثنائيات لا يمكن تجاوزها في نظر أركون إلا بإحلال المنطق التعددي و المنهجية المتداخلة المتعددة La méthode pluridisplaine.

2- ابن رشد و سوسولوجيا فشل الفكر العقلاني:

من أجل شرح هذه الرهانات الفلسفية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي يقدم لنا أركون نموذج الفيلسوف ابن رشد، و يحاول أن يوضح سوسولوجيا نجاح و فشل فكره الفلسفي، أي نجاحه في الغرب، و فشله في الثقافة العربية الإسلامية، أي لماذا لم يستمر فكر ابن رشد في العالم العربي؟

فابن رشد هو رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير (1126 - 1198م) لأنه عمل من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية و الوحي، فهو "الذي عمق العقلانية الأرسطوطاليسية في شروحائه المكثفة جدا. و هو إذ عمقها خلق الشروط

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص24

(أو الظروف) الفكرية الجديدة التي استفاد منها كل من ابن ميمون بالنسبة لليهود والقدّيس توما الإكويني بالنسبة للكاثوليك" (1).

و كان على ابن رشد حسب أركون أن يواجه الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، و يواجه أيضا الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة، و ينهض ضد الدوغمائية البسيطة للفقهاء. و يؤسس مقابل ذلك المنهجية الفلسفية البرهانية. و لكن بعد القرن الثاني عشر "سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر في وسط طائفته العربية الإسلامية، في حين أن فلسفته شهدت نجاحا رائعا في أوروبا المسيحية في هذا القرن نفسه (الثالث عشر بالذات). هذا الشيء ينبغي أن يعرفه الجميع، خصوصا في الجهة العربية و الإسلامية. فلماذا فشل فكره في جهة، ولقي نجاحا دائما في جهة أخرى؟" (2).

و من أجل البحث عن سوسيولوجيا فشل فكر ابن رشد في السياق الإسلامي يطرح أركون سؤالاً تاريخياً حول نقطتين محددتين:

1- نحن نعلم أن الفلسفة العربية - الإسلامية المتأثرة بالإغريق قد استمرت حتى موت ابن رشد عام 1198م، فكيف و لماذا اختفت من ساحة الفكر الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر؟

2- ماهي القوى الاجتماعية و القوالب الأيديولوجية التي انتصرت في المجال الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر، لقد انتصرت إلى درجة أنه حتى مفكر كبير مثل ابن خلدون (1406م) كان قد اهتم بالتيار الصوفي أكثر مما اهتم بالتيار الفلسفي" (3).

و يحدد أركون الأسباب الاجتماعية و السياسية و الثقافية لتراجع فكر ابن رشد، أو سوسيولوجيا فشله بالضغط الأيديولوجي القوي الذي فرضه المذهب المالكي في كل مكان بصفته التجسيد الوحيد للإسلام، فبعد "سقوط خلافة قرطبة عام 1031م و تفكك السلطة في إمارات الطوائف، و الضغط المتزايد لعملية

(1) محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير، ترجمة هاشم، صالح، عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، أبريل 1999، ص 10.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) المرجع نفسه، ص 20.

استرجاع اسبانيا من قبل المسيحيين، راح الإسلام يغذي أيديولوجيا كفاحية (هي الجهاد) من أجل تجييش أكبر عدد ممكن من الناس، و هذا ما شجع على ازدياد دور الفقهاء"⁽¹⁾.

و نعلم في هذا الصدد أن ابن رشد نفسه قد عانى في أواخر حياته من محنة كان الفقهاء يقفون وراءها، و لذلك نفى إلى "لوقينا"^(*) في ضواحي قرطبة بين عامي 1195 – 1198م، و ذلك بسبب غياب التعددية العقائدية و كثرة المذاهب، كما كان عليه الحال في المشرق العربي بين القرنين الثامن و الثاني عشر الميلاديين.

و يركز أركون على عامل آخر لا يقل أهمية و هو "قلة عدد النخبة التي تعرف القراءة و الكتابة في اللغة العربية. هذا في حين أن الأغلبية العظمى من سكان المغرب الكبير ظلت بربرية و تتكلم اللغة البربرية. نقول ذلك و نحن نعلم أن المرابطين، أو زعماء الطرق الصوفية المتولدة هي ذاتها عن المجتمع البربري، هم الذين تكفلوا بنشر إسلام بدائي عن طريق استخدام الثقافة الشفهية و السماح بانتشار العقائد المحلية السابقة على الإسلام"⁽²⁾ أي أن الإسلام الذي ارتبط بالمرابطين لم يشجع على شيوع الفكر الفلسفي بسبب تراجع الثقافة الحضرية العالمة التي كانت منتشرة في الأندلس.

و يضيف أركون إلى العاملين السابقين عامل ثالث و هو أن "إضعاف السلطة المركزية، و تبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليات الاجتماعية – السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تستغل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغالة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف"⁽³⁾.

و هكذا نلاحظ أن أركون يفسر تراجع فكر ابن رشد بالتحول الذي طرأ على الأطر الاجتماعية و الثقافية و السياسية للمعرفة، و هي الأطر التي تجعل الفئات

(1) المرجع السابق، ص11.

^(*) كان ابن رشد هو قاضي قضاة قرطبة في عصر يعقوب المنصور (580-595هـ)، و لكن، صدرت الأوامر بحرق كتبه، و اضطهد و حوكم أمام جمع من أعيان قرطبة على هرطقته و إلحاده و هي محاكمة انتهت بنفيه من قرطبة و حرق كتبه.

(2) المرجع نفسه، ص21.

(3) المرجع نفسه، ص22.

الاجتماعية تنغلق على ذاتها. فتميل إلى التقليد و ترفض التجديد و البحث الحر المنفتح، و هذا ما حدث في المغرب العربي بعد القرن الثالث عشر مما شجع على انتشار المذهب المالكي و تراجع الفكر الفلسفي.

و بعد أن حلل أركون سوسولوجيا فشل فكر ابن رشد يدعو إلى ضرورة إعادة تحيين فكره و بعثه من جديد، ذلك أن ضمور الفكر الفلسفي سيفسح المجال أمام الفكر اللاعقلاني ليسيطر على الفضاء الثقافي العام. مما يقيد العقل البشري و يؤثر سلبا على فعالياته في الوصول إلى الحقيقة.

3- المقاربة الفلسفية للحقيقة:

و يميز أركون في بحثه لإشكالية الحقيقة بين: التحديد الدوغماتي للحقيقة و التحديد الحديث لها. أما التحديد الدوغماتي للحقيقة و هو التقليدي غير النقدي فإن أركون يقوم بنقضه من أجل بناء التحديد الحديث النقدي، و يستعين في ذلك بالفلسفات الحديثة و المناهج المرتبطة بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية.

أما الضبط التقليدي للحقيقة فهو الذي يرى أن الحقيقة "هي الشعور بالتطابق التام بين القول و الفعل أو بين العبارة المقولة و الشيء الخارجي المحسوس الذي يشير إليه، أو بشكل عام بين اللغة العادلة و التجربة أو المعرفة العملية التي يشكلها كل شخص عن الواقع و نلاحظ أن الأديان و الأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على التاريخ البشري كانت تصور هذه الحقيقة و كأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها، مقدسة متعالية، نهائية، إلهية"⁽¹⁾، فالنظرية التقليدية حول الحقيقة و التي تعود جذورها الأولى إلى أفلاطون و أرسطو الذي ربط الحقيقة بالحكم و القضية و اعتبرها تطابقا بين المعرفة و موضوعها و هي النظرية التي يعدها فلاسفة العصور الوسطى المسلمون (ابن سينا) و المسيحيون (توماس الاكوييني) كتطابق بين العقل و الشيء أو بلغة الفلاسفة المسلمين كتطابق بين ما في الأذهان و بين ما في الأعيان"⁽²⁾.

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 166

(2) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العال، دفاثر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، عام 1996، ص 06

فمعيار الحقيقة في التصور التقليدي هو تطابق بين العقل المخلوق و الأشياء المخلوقة، و تطابق الأشياء المخلوقة مع العقل الإلهي.

و هذا التصور للحقيقة تقدمه الخطابات التقليدية الدينية، أي هو التصور الذي تتضمنه الأنظمة التقليدية للحقيقة، أما التصور الحديث للحقيقة فينص على أن "الحقيقة ليست جوهرًا أو شيء معطى بشكل جاهز و نهائي، و إنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقًا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة فالحقائق تنهار و تموت بحسب التصور الاستمولوجي الحديث و ليست أبدية أو خالدة كما كان يتصور اللاهوت القديم أو الميتافيزيقا المثالية"⁽¹⁾ فالعلم الحديث حرر الحقيقة من طابعها الدوغمائي.

أي أن الفرق بين التصور القديم و التصور الحديث للحقيقة هو الفرق بين الحقيقة الأزلية المقدسة و الحقيقة النسبية المتغيرة، لأن التحديد الحديث للحقيقة لا يفصل الحقيقة عن التاريخ فلا توجد حقيقة خارج التاريخ و لا بمعزل عن مفعوله "فالروح تحاول جاهدة أن تتوصل إلى الحقيقة و أن تجسدها في التاريخ، ولكن هذه الفعالية تحصل تحت تأثير الوظيفة المعرّية أو الكاشفة للتاريخ أقصد التاريخ الذي يجبر الروح البشرية على الاعتراف بمدى انقيادها للمعرفة الخاطئة، و المعتقدات غير المسيطر عليها و التركيبات الاعتباطية، و الخيارات الخطيرة الناتجة عن التصورات الذاتية العاطفية و إرادة القوة و الهيمنة و الرغبات الملحة، أكثر مما هي ناتجة عما يقدم و يدافع عنه بمثابة الحقيقة و العدل"⁽²⁾ و معنى هذا أن التاريخ محايت للحقيقة، و التاريخ ملازم لكل فكرة أو فعل فليس "هناك حقيقة متعالية كونية، بل كل فكرة معرفية تشكل حقيقتها الخاصة بها، كما أنه ليس هناك تاريخ كلي و شامل (على نمط هيغلي) يحتوي على العناصر البشرية و التصورات و الممارسات و الأفعال و المقاصد و السلوكات و إنما "

(1) المرجع السابق، ص 166

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 44

تواريخ": تاريخ ممارسة، تاريخ مؤسسة تاريخ خطاب... فتاريخ الحقيقة يقتضي أن حقيقة التاريخ ملازمة لكل فعل و تصور وتأسيس"⁽¹⁾.

و ينقل أركون هذا التصور التفكيكي للحقيقة إلى مجال الفكر الإسلامي، حيث يرى أن هناك أنظمة للحقيقة، فهناك نظام معتزلي، و نظام سني، و نظام صوفي... الخ و المطلوب هو المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على الناس عبر التاريخ، و ذلك عن طريق منهجية الحفر الأركيولوجي العميق للكشف عن البنيات التحتية التي أنبت عليها الحقائق السطحية الظاهرة. و يقول: "في المنظور الذي افتتحه كدارس لتاريخ الفكر العربي - الإسلامي: كل الفرق و المذاهب متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية، مع معرفتنا أن هذه الحقيقة لم تتجسد كلياً في التاريخ إلا لفترة قصيرة (في زمن النبي و الخلفاء الراشدين) هذا يعني أن القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية و جوهرية مستمرة على مدار التاريخ و حتى اليوم ليس إلا و هما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة و الواقع. بعد تلك الفترة الذهبية القصيرة بل و حتى قبل أن تنتهي، نحن نعرف كيف حصلت الفتنة الكبرى و كيف أنقسم المسلمون إلى أشياع و فرق، و كيف راحت كل فرقة تزعم بأنها وحدها تمثل الإسلام الصحيح" دون غيرها"⁽²⁾.

فكل فرقة أو مذهب إسلامي، يقدم نفسه على أنه يمثل الحق و الحقيقة، بحجة أنه يستند إلى ما هو إلهي متزل، و بنية الحقيقة المشكلة على هذا النحو هي دوغمائية لأنها بعيدة عن تحريات العقل النقدي المستقل، خاصة و أن الحقيقة لم تعد اليوم يقينا معرفيا بقدر ما هي منظومة تأويلية، خاضعة للتفسير والفحص و التحول.

و من هذا المنطلق يميز أركون بين ما يسميه "الحقيقة السوسولوجية" و "الحقيقة الحقيقية" و يؤكد على ضرورة "أن نتجنب عملية الخلط بين الحقيقة السوسولوجية أي المؤسسة على رأي العدد الأكبر من الناس و ضغط العدد الأكبر من الناس، و بين الحقيقة الحقيقية، أقصد بالحقيقة الحقيقية: انبثاق بديهة ما داخل الروح عن طريق

⁽¹⁾ محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، ص 111

⁽²⁾ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 242

المقارعة و المجاهدة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع⁽¹⁾. لأن الحقائق السوسولوجية هي الحقائق الشغالة أي التي تجد انتشارا و تقبلا من قبل الجماعة، و لكن هذا لا يعني أنها حقائق صحيحة، و هذا التمييز دفع أركون إلى طرح إشكالية مشروطية الحقيقة أي : "في أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلا قادرا على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخ الجماعي؟"⁽²⁾.

و من أجل معرفة ذلك فإن أركون يلح على مواقف العقل المعاصر و آخر كشوفاته، و هي المواقف المعبر عنها في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، و هو الفكر الفلسفي الذي ينهل منه أركون في قراءة الفكر الإسلامي. أي أن أركون يتعد عن الخطابات التقليدية التي تتحدث عن الحقيقة، و يسلك مسلك الفحص المنهجي بهدف بيان شروط انبثاق فكرة الحقيقة و تجلياتها المختلفة. و يسجل في هذا السياق "إن فكرة الحقيقة تتجسد دائما و في كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذن شيء محسوس و ملموس"⁽³⁾. أي أن الحقيقة تواصلية و يشير مختار الفجاري إلى كون أركون قد استقى هذا المعنى للحقيقة من الفكر الألماني هابرماس J. HEBERMAS الذي يرى أن الحقيقة هي محصلة المناقشة الجارية بين الأفراد في المجتمع، و ذلك في نظريته "العقلانية التواصلية". وقد كانت نظرية هابرماس ردا على الفرنسيين. و خاصة فوكو فهو في نظره "قد وصل في نهاية المطاف إلى قتل مفهوم الحقيقة و السقوط في العدمية، إذ إن الحقيقة في نظره مرتبطة دائما بإرادة السلطة أو الهيمنة و هو ما يجعلها قائمة على الفراغ وقابلة للاختيار بالتهيأ تلك السلطة أو الهيمنة. و في ذلك تصريح بنسبوية الحقيقة و من ثم عدمها"⁽⁴⁾.

و ذلك عكس هابرماس الذي أكد أن الحقيقة هي أساس الوجود، و أنها نتاج العلاقة التواصلية بين البشر. و لولاها لما كان التواصل.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 243

⁽²⁾ MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la raison islamique, OP. Cit, P 33

⁽³⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37.

⁽⁴⁾ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 54.

و لا يقف أركون عند هذا المبدأ للحقيقة، و إنما يورد العديد من المبادئ الأخرى، و هي بالنسبة له مبادئ حادة و قاطعة هدفها هو تشجيع التفكير النقدي وإثارة المناقشات أكثر مما تهدف إلى تقديم الإجابات النهائية و فيها:

أولاً: "ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص و المنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة و الدرس"⁽¹⁾. بمعنى أن الحقيقة هي من إنتاج الإنسان و تخص الإنسان.

ثانياً: "إن الحقيقة موجهة لكي تعلن و تنشر ضمن وسط اجتماعي - تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة و السيطرة عليها، و من أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوغ هذه السلطة و تبررها. لذا نجد أن الحقيقة الحقيقية هي دائماً في حالة توتر و صراع و استبعاد و إقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية"⁽²⁾.

و نلاحظ هنا عودة أركون إلى تصور فوكو لعلاقة السلطة و الحقيقة، أي أن أركون يركب بين عدة فلسفات في تحديده لمبادئ الحقيقة حتى و إن بدت هذه الفلسفات متعارضة كما هو الشأن بين فوكو و هابرماس.

إن الحقيقة وفق تصور فوكو لا توجد خارج السلطة و ليست ممكنة بدونها. كما أن الحقيقة ليست من خارج هذا العالم. بل هي من هذا العالم. فلكل "مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة" و "سياسته العامة" حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يقبلها هذا المجتمع و يدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة. لكل مجتمع الآليات و الهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنطوقات الصحيحة و الخاطئة. و الطريقة التي تتبين بها هاته من تلك، و كذا التقنيات و الإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة، و كذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً"⁽³⁾.

أي هناك شروط معرفية و مؤسسية و خطافية لإنتاج الحقيقة و تداولها، فالحقيقة في كل مجتمع هي موضوع صراع "حيث يفرد لها المجتمع هيئات خاصة

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص37.

(2) المرجع نفسه، ص37

(3) ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، ترجمة محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي، في دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال

للنشر، الدار البيضاء، عام 1996، ص102.

بإنتاجها و توزيعها و ينظم عملية تداولها عبر مؤسسات و ضمن معايير خاصة بكل مجتمع، بل إن كل مجتمع ينظم مسألة الحقيقة و يخضع الخطابات المتعلقة بالحقيقة لاستبعايات و أنواع من القسمة"⁽¹⁾.

و "الاقتصاد السياسي" للحقيقة، في مجتمعاتنا يتميز بخمس سمات مهمة تاريخيا حسب ميشال فوكو: "الحقيقة متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي و السياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية)، فالحقيقة هي موضوع نشر و استهلاك (فهي تتداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسيبا في الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد)، و "الحقيقة يتم إنتاجها و نقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية)، و أخيرا هي مدار كل نقاش سياسي و كل صراع اجتماعي"⁽²⁾.

إن الحقيقة عند فوكو مرتبطة بأنساق السلطة التي تنتجها و تدعمها، و ذلك عكس التصور الكلاسيكي للحقيقة، الذي كان يرى فيها إما جزءا للنفوس المفكرة الحرة، أو نتاج للخلاوات الطويلة أو أنها امتياز يتمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات.

إن التصور الحديث للعلاقة بين السلطة و المعرفة، لا يرى في السلطة عائق أمام المعرفة، و أن المعرفة لا تتطور إلا خارج دوائر السلطة، بل إن السلطة تنتج المعرفة، و أن كلا من السلطة و المعرفة يستلزم أحدهما الآخر، "أنه ليس هناك علاقة سلطة لا تشكل مجالا معرفيا مقابلا لها و مرتبطا بها، كما أنه ليست هناك معرفة لا تفترض ولا تشكل في ذات الوقت علاقات سلطة. و هذه العلائق المتبادلة "سلطة-معرفة" لا يمكن تحليلها انطلاقا من ذات عارفة قد تكون حرة أو لا تكون، تجاه نظام السلطة، بل يجب على العكس من ذلك اعتبار أن الذات التي تمارس فعل المعرفة،

(1) محمد سيلا، عبد السلام بنعيد العالي، دفاير فلسفية، الحقيقة، ص 06.

(2) ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، ص 103.

و أن الموضوعات التي يتعين معرفتها، و أن طرائق المعرفة، هي مفعولات لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة-المعرفة و لتحولاتها التاريخية⁽¹⁾.

فعلاقة السلطة و المعرفة هي علاقة تداخل. لأن السلطة تنتج المعرفة، كما أن السلطة و المعرفة تقتضي كل منهما الآخر، يضاف إلى ذلك أن كل معرفة تشكل علاقات سلطة.

ثالثاً: "إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير و الذكاء و الإرادة و التجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل"⁽²⁾.

و هذه المستويات من التحليل هي المستوى اللغوي السيميائي من أجل الإحاطة بالمعنى، و المستوى التاريخي من أجل تحديد المنشأ التاريخي، و المستوى السوسولوجي لمعرفة الحقيقة كإنعكاس للحاجة و الصراعات و الآمال الراهنة لجماعة، و المستوى الأنثروبولوجي من أجل موضعيتها مع البنى الأنثروبولوجية لكل تظاهرة بشرية. و تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن و علاقته بالتماسك الاخلاقي الميتافيزيقي للذات البشرية.

و فيما يتعلق بالمثل الإسلامي و كل تراث ديني بشكل عام "فإن تحليل المستوى التيولوجي يعتبر أمراً لا مفر منه. ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يمثل كل مستويات التحليل المذكورة"⁽³⁾ و ذلك حتى يتخلص من كل تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها.

و كما يميز فوكو بين أربعة أنماط لقول الحقيقة و هي الحقيقة النبوية Prophetique و الحقيقة الفلسفية، و الحقيقة السياسية، و الحقيقة التعليمية، و ما يميز الحقيقة النبوية هو أن النبي لا يمكن تصوره خارج وضعية الوسيط، أي أن النبي وسيط بين الله و الناس، كما أنه يقدم كلامه في شكل رمزي غامض، فهو لا يقول الحقيقة في تمام وضوحها أما الحقيقة الفلسفية فتختلف عن الحقيقة النبوية لأن الفيلسوف يتكلم بإسمه الشخصي و ليست مهمته قول ما ينبغي أن يكون و لكن تفسير

(1) المرجع السابق، ص 105.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37

(3) المرجع نفسه، ص 38

ما هو كائن بالفعل و فهم ما هو موجود، كما لا يلجأ الفيلسوف إلى الغموض و الرمزية كما هي رمزية النبي - بل يتكلم بوضوح. أما الحقيقة السياسية، فإن السياسي مثله مثل النبي لا يتكلم باسمه، بل يتكلم باسم المدينة La cité، و هو يختلف عن الفيلسوف، لأنه لا يكتفي بتفسير ما هو كائن بالفعل، بل يقول ما ينبغي أن يكون، أي الصالح العام الذي به تكون المدينة و نظامها. أما الحقيقة التعليمية فإن الأستاذ سواء كان فيلسوفاً، أو صانعاً، أو حرفياً، أو موسيقياً... يملك معارف أو أفكار مرتبطة بممارسات و تمارين و له القدرة على أن يعلمها للآخرين⁽¹⁾.

فإن محمد أركون يحدد خصائص الحقيقة النبوية فيقول: "من بين كل لحظات انبثاق الحقيقة فإن أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولية و المقصدية هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس النبوي الديناميكية و الحيوية في فئة اجتماعية محدودة و يخصص لها قدراً جديداً، إن الأديان المؤسسة على هذه اللحظات المتميزة تحتكر السيطرة على الكائن - الحق و القول الحق و الممارسة الصحيحة و على كل مستويات تظاهرات الوجود البشري"⁽²⁾.

و تظل الحقيقة النبوية تتمتع بطابعها المطلق، و مدينة للحقيقة العلمية بسبب نواقصها، لأن الحقيقة النبوية (الدينية) تقدم إجابات كلية و مصحوبة بالممارسات الشعائرية و بتقمص الحقيقة جسدياً. " هذا في حين أن العلوم تستمر إلى حد كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف و الجداول و الهرميات و المناهج التجريبية التي لا تعلمنا شيئاً عن كينونة الأشياء و عن كينونة الأفراد الأحياء"⁽³⁾.

و يلح أركون في سبيل دراسته للحقيقة على ضرورة اللجوء إلى المنهج السليبي في الدراسة و الفهم، كدراسة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، كما يلح أيضاً على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية و السوسولوجية المهمشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية "إن استكشاف مواضع انبثاق الحقيقة و أشكالها

⁽¹⁾ ميشال فوكو، سقراط، الشجاعة و قول الحقيقة، ترجمة توفيق رشيد، ضمن دفاتر فلسفية الحقيقة، إعداد محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ص 92-93.

⁽²⁾ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 38

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 39

لا يعني فقط تجليها الإيجابية و التمثيلية النموذجية من مثل دراسة كبار المؤلفين وكبريات الأعمال و الكتب، و إنما يعني أيضا البرهنة على أن كل ثقافة تميّل إلى تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء و الاختزال و التحوير"⁽¹⁾.

و هكذا يستنتج أركون أن الممارسة الفلسفية هي المحك في التمييز بين الفكر النقدي الحر، الذي لا يتوقف عن البحث و التساؤل القلق، و بين الفكر المرتبط بإستراتيجيات الهيمنة و رهانات السلطة للفاعلين الاجتماعيين.

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 39

الخلاصة

الخاتمة :

بعد تحليل أهم عناصر و جوانب الإشكالية عبر مختلف مراحل الرسالة ننتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها كما يلي:

بالنسبة للمنهج عند محمد أركون نلاحظ أنه يعتمد على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، و ذلك حتى يتجنب أي اختزال للمادة المدروسة، و اعتماده على تعددية المناهج جعله يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم و الأدوات النقدية والمدارس الفلسفية و الأعلام... الخ

إلى درجة أن البعد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائي و التطبيقي. بمعنى آخر أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة.

كما نجد أن الكثير من الأسئلة المهمة غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هذه المناهج من حقولها الأصلية و هي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول جديدة و هي حقول الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج و المفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي و المعرفي، و يسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها و ظهورها، و لا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلا غير مشروط.

و ذلك عكس الكثير من المفكرين العرب الذين يجعلون عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر عملية مشروعة "عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه و تبيئته فيه. و التبيئة - في اصطلاحنا هنا - تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، و ذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية و السلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد. و عملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه، تتطلب بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها و مراحل تطورها و بعبارة أخرى استحضار تاريخيتها و ذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، و المعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل و نكية ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية

و الهدف من هذه التبيئة أو الملائمة هو الوصول إلى نتائج جديدة لا يمكن الوصول إليها بدون هذه المفاهيم و الأدوات الإجرائية.

و لكن أركون ينقل المفاهيم من المذاهب الغربية بشكل جاهز دون أن يخضعها للتعديل و الانتقاء بما يجعلها تتناسب و التراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه ويطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم و المناهج، و معنى ذلك أنه حسب طه عبد الرحمان عاجز "عن الاستقلال عن تلك المناهج و الإيتان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير هذه القدرة على اصطناع المقابل مثلا أو ضد"⁽¹⁾ لأن هذه العملية هي التي تضيي طابع التأصيل على هذه المفاهيم و المناهج فتصبح منقولة ومأصولة في الوقت ذاته.

و السبب في ذلك هو غياب القدرة على النقد، لأن "إسقاط آية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، و مشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة و الموضوع، و لا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، و حافظ الموضوع على خصوصيته. بعد إنزالها عليه، و لما كان أهل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحدثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، و يتعاطو تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا اجرائية الأداة المنقولة، و خصوصية المحل المترلة عليه"⁽²⁾.

و لكن يبدو أن أركون لا يهتم بضرورة تأصيل هذه المفاهيم، و لا يبحث في تاريخية مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية الغربية، مع وعيه بأنها استجابة لحاجات المعرفة الناتجة عن الأطر الاجتماعية و الاقتصادية المستحدثة في المجتمعات الغربية.

و الدليل على ذلك أنه "فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة، بمعنى أنه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم و يختار لها الرسوم العربية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، عام 1994، ص11
⁽²⁾ طه عبد الرحمان، روح الحدثة، المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط1، عام

المطابقة لها صوتيا مثل "إبستي" و "انترولوجي" و "استراتيجي" و "إيديولوجي"⁽¹⁾... الخ.

و مما يلاحظ أيضا أن أركون في جمعه بين المناهج المتناقضة لا يعمل على صهرها وتخريجها في بنية منهجية واحدة منسجمة تدمج المختلفة ضمن تصور واحد، وهذا ما جعله يسلك طريقا صعبا "إذ ما يقع عادة الباحث أمام كثرة و الجمع و التعدد في السهو، و هذا ما يؤدي به إلى التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيويا و أصوليا. و قد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ عندما جمع بين فلسفتي فوكو و هابرماس، و هو ما أوقعه في الخلط و من ثم في إحداث كثير من الثغرات و الفراغات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي"⁽²⁾.

و بالرغم أيضا من أن الدرس الابستمولوجي يؤكد على أنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء، ذلك أن كل منهج يرتبط بحقبة زمنية معينة في مجتمع معين، و يستجيب لحاجات ذلك المجتمع، و هذا يعني أن كل منهجية نسبية و ليست شاملة، و هذا يعني أيضا "أن عدم براءة أي منهج و ارتباطه بالإيديولوجي يعينان أننا حين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل الخلفيات الثقافية و الاجتماعية التي تحكمت بوجوده، و هذا سيقودنا حتما إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا"⁽³⁾.

و لكن بالرغم من كل هذه المزالق التي تحوم بعملية نقل المناهج الغربية، فإننا نجد المتن الأركوني تزدحم فيه المفاهيم الغربية و تتداخل بشكل غزير و مفرط، مما يجعل حالة أركون "هي انعكاس لعقلية الاستهلاك للإنتاج الفكري الغربي و تكريس الشعور بالتبعية المعرفية، و هي تبعية لا تقل عن التبعية الاقتصادية و الحضارية، بل إن التبعية المعرفية من المنظور "المعرفي الأصولي، هي السبب العميق للتبعية الاقتصادية و الحضارية لأن أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة"⁽⁴⁾.

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 60

(2) المرجع نفسه، ص 63

(3) جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية و الواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد

08، عام 1980، ص 130

(4) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 61

و هذه التبعية المعرفية و المنهجية قد تفقد الفكر و المفكر هويته، و لا تسمح له بتحقيق الإبداع و البناء و لا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري و الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

و يضاف إلى ما سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كتاباته تبشر دائما بفتح مشاريع في البحث و تدشين ورشات في الدراسة، و هي المشاريع والورشات التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية و القوة.

و يمكننا أن نلخص كل ما سبق في نقطتين أساسيتين هما: أن أركون لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية، و بتاريخية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و لذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي الإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث و تجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية الغربية. و النقطة الثانية الناتجة عن الأولى هو أنه لم يتم بنقد المناهج الغربية بل نجده يتعامل معها و كأنها مناهج ناجزة و كاملة و ذلك حال بينه و بين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي و الإيديولوجي، و بين العام و الخاص و بين الموضوعي و الذاتي.

هذا بالنسبة للمنهج أما بالنسبة للترعة التي ارتبطت باسم أركون، و هي الأنسنة، فإنه يؤكد من خلال العديد من الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت الترعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوروبا، و هذا عكس ما يذهب إليه الكثير من الباحثين الذين يربطون ظهور الترعة الإنسانية بالحضارة الغربية و تحديدا بداية من القرن 16 الميلادي.

و يعود الفضل في ظهور الترعة الإنسانية عند العرب إلى التفاعل الذي حصل بين التراث الإسلامي و الفلسفة اليونانية، حيث استطاع الفلاسفة أمثال الفارابي، و ابن سينا، و ابن رشد، و الفلاسفة الأدباء أمثال أبو حيان التوحيدي، و ابن مسكويه، الجاحظ... الخ أن يجسدوا الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية و العقلانية، بمعنى أنهم استطاعوا الجمع بين الدين و الفلسفة بكثير من الحرية فلقد استطاع المعتزلة أن يجسدوا الموقف العقلاني ذو الترعة الإنسانية في مجال العقيدة و استطاع الفلاسفة أن

يجسدوا الموقف الفلسفي ذو النزعة الإنسانية في مجال المعرفة و السياسة و الأخلاق... الخ و كل ذلك أدى إلى إزدهار النزعة الانسانية في العالم الإسلامي و احتضنتها حواضر مختلفة كبغداد، واصفهان، و الري، و شيراز، و قرطبة، و إشبيلية و يسجل أركون أن النزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالا كلياً عن المرجعية الدينية أي أنها ظلت متمركزة حول الوحي أو حول الله، بمعنى أن المرجعية الدينية كانت تمثل حدوداً ثابتة لا يمكن اختراقها أو الخروج عنها، و كان الخروج عليها يمثل بالنسبة لتلك الفترة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، و ذلك عكس النزعة الإنسانية في الغرب و التي بلغت أوجها في القرن 18، حيث ثم فيها الخروج على الدين، أي أنها نزعة إنسانية متمركزة على الإنسان. و ذلك من خلال اختراق الميتافيزيقا الغربية و تفكيك مسلماتها، و قراءة النصوص الدينية قراءة تاريخية مما أحالها إلى نصوص بشرية مع أعمال سبينوز و هايدغر و ماركس... الخ و يظل أركون يبحث في أسباب تراجع النزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربي، و التأسيس لما يسميه "سوسيولوجيا الفشل"، لمعرفة لماذا مثلاً نجح ابن رشد في الغرب و فشل عند العرب، و من ثمة نجحت العقلانية و الحدائث هناك و فشلت هنا، أملاً منه في بعث الموقف العقلاني و نزعة الانسنة في الفكر الإسلامي المعاصر، و مشروعه في نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تجاوز الجوانب الأسطورية و الايديولوجية و الدوغمائية و التركيز على الجوانب العقلانية و التنويرية. من خلال الإسترشاد باللحظات العقلانية في التراث مثل لحظة المعتزلة و لحظة ابن رشد، أو لحظة التوحيدي.. الخ.

و في ما يخص التأويل فإنه يتجه عند أركون إلى إحداث القطيعة مع التأويل الفييلوجي من جهة، و التأويل الأرثوذكسي من جهة أخرى للنص المقدس خصوصاً و نصوص الفكر الإسلامي عموماً، فإذا كان النص في نظر الفييلوجي لا يمكنه أن يقول لاحقاً ما لم يتمكن من قوله في الأصل، لأن المجال اللغوي المشترك بين المؤلف و المتلقي الأصلي هو الذي يحدد المعنى. فإن التأويلية عند أركون تركز على المتلقي و تعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب و المتغيرات الجديدة.

و إذا كان النص من المنظور الأرتوذكسي الدوغمائي لا يتحمل إلا معنى واحد صحيح و ثابت، و هو المعنى الصحيح الذي يتطابق مع القصد الإلهي، و ينتج الحقيقة، فإن أركون يتعدى هذا المعنى و يقول بالمعنى المتعدد و المختلف باختلاف أدوات التأويل، وبالتالي فإن كل المعاني هي متساوية و لا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني تتعدد بتعدد المذاهب و الفرق و الفئات الاجتماعية بشكل عام.

أي أن أركون لا يفتش عن التأويل الصحيح يريد تكرسه بدل تأويلات أخرى خاطئة يصفها حيناً بكونها أيديولوجية أو أرتوذكسية حيناً آخر، إنما غرضه هو تحرير الفعالية التأويلية و فتحها على اللانهائي أي أن إستراتيجيته التأويلية لا تتطلب تأويلاً بعينه لأنه بنظره لا يوجد معنى مكتمل أو معنى مفارق و شامل، فكل معنى هو مبني، أو الهرمينوطيقا هي نظر و تأملات في عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، أي لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقاً، و إنما توجد تأويلات متعددة و متناقضة، و لذلك يصف قراءته بأنها قراءة متسكعة متشردة لا تحكمها قواعد ثابتة، و يحدد غرضه من تحليل الخطاب الديني بأنه ليس تقديم معانيه الصحيحة، و إبطال التفاسير الموروثة، و إنما غرضه هو بيان الخصائص اللسانية و الصفات اللغوية و آليات العرض و الاستدلال و الإقناع و التبليغ و المقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه الخطاب النبوي.

و هذا يقودنا إلى القول بأن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكياً أكثر منه أركيولوجياً، لأنه لا يكتفي بالبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليوقف عندها، و إنما يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي الذي يتأسس على أنقاض المركزية العقلية التي تقارب المعنى و الحقيقة من منظور الإطلاق و الكلية، و التفكيك من الناحية الاستمولوجية يتموقع خارج نظام المركزية العقلية للفكر الغربي و هي المركزية التي تنتظم المعرفة من خلالها حول حقيقة مطلقة و نهائية، و بالتالي فإنها تحد من المعاني الممكنة، و تركز دلالات سابقة في الوجود على اللغة، فمع دريدا الذي ارتبط اسمه بالتفكيك لا توجد حقيقة خارج النص، فالنص هو الذي يتكلم، بمعنى أن التأويل من منظور التفكيك لا يرنو إلى إثبات أي مدلول نهائي للنص، و بالتالي فإن حرية التأويلات غير مقيدة بقواعد محددة مسبقاً، فكل نص قابل للتأويل

بطريقة مختلفة، لأن النص هو نسيج من العلامات والرموز و الإحالات غير المتناهية و هو بلغة دريدا آلية للتشتيت وليس لإعلان الحقيقة وبيانها، وهكذا فإن رهان التأويل ليس قمع النص، بل فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالية.

و من هذا المنظور يصبح القرآن حسب أركون نصا إشكاليا يتضمن احتمالات متعددة، و يتحمل قراءات و تأويلات غير متناهية، و لا يوجد تأويل يدعي حيازته على الحقيقة أو الإنفراد بالمدلول الأصلي أو تطابقه مع القصد الإلهي، لأن النص القرآني إذا أصبح موضوعا للنظر الإنساني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي، و يتصل بالقارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى إدراك المعاني الإلهية أو المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي، و كل ما يستطيع أن يتوصل إليه القارئ من معاني هو نتاج عملية التأويل التي يمارسها انطلاقا من مرجعياته الثقافية و المعرفية و العلمية المختلفة، أي أن المعاني المتوصل إليها هي مجرد إبداع إنساني.

و انطلاقا من هذا الأمر يدعو أركون إلى تشكيل "لاهوت حديث" عن الإسلام، أي لاهوت ليبرالي، على غرار ما حدث في المسيحية و اليهودية، اللتان تعرضتا إلى كل أشكال البحث الوضعي من قبل العلوم الإنسانية و الاجتماعية، فالفكر الديني المسيحي عرف ثورات دينية كبرى سمحت له بأن يساير حركة الحداثة و تقدم الفكر العلمي والفلسفي في المجتمعات الغربية، لأن اللاهوت القروسطي كان عائقا أمام التقدم، و لذلك يعتبر أركون الثورة الدينية التي عرفتها أوروبا تعادلا و تزيد أهمية من الثورة الكوبرنيكية، و الثورة الدينية في أوروبا عرفت عدة مراحل حيث بدأت بثورة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر على يد لوثر، ثم تطبيق المنهج التاريخي من قبل سبينوزا على النصوص الدينية في كتابه "مقالة في اللاهوت و السياسة" في القرن 17، ثم ثورة التنوير في القرن الثامن عشر على يد الفلاسفة الكبار من أمثال فولتير، و كانط، و روسو، و ديدرو... الخ. ثم تطبيق مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية من مثل مقارنة الأديان، و علم الاجتماع الديني، و علم النفس التاريخي و الانتروبولوجيا الدينية، و الانتروبولوجيا الثقافية على التوراة والإنجيل، و تشكيل لاهوت ما بعد التحرير، يتناسب و قيم الحداثة.

و لقد وجدت الثورة الدينية ما يسندها و يقويها في الثورة الاستمولوجية و بفضل الثورة الدينية لم يعد الدين أو النصوص الدينية المقدسة تفسر تفسيراً لا تاريخياً أو لا عقلاً و لا يفتأ أركان يقارن بين ما حصل في الغرب و بين ما يحصل في الإسلام، فالتجديد أو الثورة الدينية مؤجلة بالنسبة للإسلام بالرغم من أنه يندرج في إطار "الخطاب النبوي" و "الديانات التوحيدية"، و بالنسبة له فإنه بدون ثورة دينية فإن فرضيات الفكر الإسلامي السكولاستيكي تبقى هي المسيطرة، و هي الخلط بين الأسطوري و التاريخي، و التكريس الدوغمائي للقيم الأخلاقية و الدينية و تأكيد تيولوجي لتفوق المسلم على غير المسلم، و تقديس اللغة، و التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله و وحدانيته، و لا تاريخية العقل... الخ من الفرضيات التي يذكرها أركان.

و لعل أهم مشكلة يركز عليها أركان هي ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي و انتربولوجي مقارن و ذلك من خلال نزع صفة القداسة و التعالي عن القرآن، والعمل على أنسنته أي نقله من محور المتكلم الله إلى محور المتلقي الإنسان، أي من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، أي مقارنة الوحي، أو القرآن الكريم مقارنة بجعله لا يختلف عن غيره من النصوص، و أركان لا يخفي ذلك فهو يعتبر الوحي في أكثر من مناسبة عبارة عن خطاب لغوي مجازي، و لا ينبغي بالنسبة له أن نفرق بين الأديان الوثنية و أديان الوحي، لأن هذا التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل تنوي.

و من بين العمليات الإجرائية التي يقوم بها أركان لتحقيق ذلك أنه مثلاً يحذف عبارات التعظيم و التمجيد المرتبطة بالقرآن كما أنه يستعيز عن المصطلحات الدينية المتعارف عليها بمصطلحات جديدة، فبدل القرآن يستعمل مصطلح "الظاهرة القرآنية" و بدل "الخطاب الإلهي" يذكر مصطلح "الخطاب النبوي" و بدل "المصحف" يستعمل مصطلح "المدونة"... الخ.

كما أنه يسوي بين الاستشهاد بالقرآن الكريم و الاستشهاد بالكلام البشري، ويمائل أيضاً بين القرآن الكريم و النبي عيسى عليه السلام. لأن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم كما تجسد كلام الله في القرآن الكريم، كما يميز بين "القرآن الشفوي" و

"القرآن المكتوب" وبين الوحي المتعالي و الوحي التاريخي المحسد في اللغة العربية، لأن النص القرآني هو نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، بمعنى أن القرآن تم إنتاجه وفقاً للشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، و عليه فإن الفهم التزامني له يتطلب إعادة فهم الشروط الثقافية التي تحكمت بولادته، و هذا ما يقصده أركون بأرخنة المقدس.

و هكذا يظل أركون يأمل باستقبال الفكر الإسلامي لعلم لاهوتي نقدي مشابه لعلم اللاهوت الغربي الذي عرفته أوروبا، و ذلك بتطبيق المنهجية النقدية التاريخية على النصوص المقدسة في الإسلام كما طبقت على المسيحية و اليهودية من قبل. و من بين الأفكار الأساسية التي يستند إليها مشروع أركون في الأنسنة و التأويل هي فكرة استحالة التأصيل أي رفض كل شكل من أشكال التأصيل، سواء كان دينياً أو فلسفياً أو معرفياً، لأن كل عملية تأصيل هي بدورها تحتاج إلى المراجعة، و هكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية، حتى تنكشف تاريخية كل تأصيل، لأنه لا شيء يحمل في ذاته استقراره و أصله، و لهذا يعمل أركون على أشكـلة البدايات و اليقينية و المفاهيم المشكـلة للاعتقاد الديني، كمفهوم الوحي، و مفهوم الله... الخ. و ذلك دفاعاً منه على حقوق القراءة النقدية، و ضرورة أن تفرض نفسها.

و في هذا السياق نجد أركون يرفض فكرة الأصول في الفقه، أي أن ما قام به الفقهاء من عمل تأسيسي للعلوم الدينية و الفقهية بالخصوص هو عمل تاريخي جاء كاستجابة لحاجات المجتمع الملحة السياسية و الاجتماعية و الثقافية. و نفس الأمر بالنسبة للعقل التنويري، لأنه ثم التسليم، بأن كل حقيقة هي دائماً في حالة تحول و تغير و أن صحة كل مسألة تتوقف على قابليتها للمراجعة، و هذه الحقيقة ظهرت في الدرس الاستمولوجي الفرنسي بشكل كبير. و لكن ما لا ينتبه إليه أركون هو أن أطروحاته "هي أيضاً تأصيل لشيء ما، حتى و إن كانت في جوهرها استئصال، لكن أركون لا يعبأ بدقائق المفارقات الفلسفية، هذا إن لم يكن في غربة عنها، بل إنه يتباهى بتلك النسبوية و يدعمها بمقولات الفلسفة الفرنسية المعاصرة

التي بحسب زعمه، ترفض التفكير في الحقيقة بصفتها مؤصلة أو قابلة للتأصيل انطولوجيا و منطقيا و مفهوميا"⁽¹⁾.

و ما يترتب عن رفض فكرة التأصيل، و القول باستحالتها هو الدعوة إلى ذاتية التأويلات و نسبية القيم، و تفكيك الأصول.

أما عن علاقة أركون بالإستشراق فإنها تعود إلى أيام دراسته بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي، منذ تلك الفترة بدأ يشعر بضجر كبير من طريقة المستشرقين. و عندما انتقل إلى فرنسا تأكد من أن التعليم الاستشراقي جامد و محنط، و لا يساير التطور الحاصل في علوم الإنسان و المجتمع في فرنسا، و أن جدران جامعة السوربون سميكة جدا لا تصل أبدا بين ما يقوله المحاضر المستشرق، و أستاذ محاضر في غرفة ملاصقة، و ذلك ما أكده في مقدمة أطروحته لنيل الدكتوراه. فالمستشرقون أمثال شارل بيلا، و ريجيس بلاشير، و روبر برونشفيك، و هنري لاووست ظلوا سجناء المنهجية الفيلولوجية (فقه اللغة) التاريخية، و لم يستطيعوا التحرر منها.

أما أركون فإنه ظل مشدودا إلى الآفاق التي افتتحتها علوم الإنسان و المجتمع، من خلال أعمال كلود ليفي ستراوس، و فيرنان بروديل، و لوسيان فيقر، و ميشيل فوكو، و غاستون باشلار... و بصورة عامة كل الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين.

و لهذا السبب نجد أن أركون لا يعمل من بيان عيوب المنهجية الاستشراقية و قصورها كما أنه يقوم بتصنيف المستشرقين إلى عدة مجموعات، و يحاول أن يبين مصدر خطاب كل مجموعة و وظيفته الإيديولوجية، و ما يلزمه من نقد إيديولوجي.

و لكن رغم كل تلك العيوب و النقائص التي اتسمت بها المنهجية الاستشراقية فإن أركون يرفض المشاركة في المعركة الإيديولوجية الدائرة ضدها في العالم العربي الإسلامي، خاصة في جانب ارتباط الاستشراق بالاستعمار، و إرادة الغرب في الهيمنة

⁽¹⁾ محمد المزوغي، العقل و التاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان،

كما هو الحال بالنسبة لشخصية "برنار لويس" كما أنه يعتقد أن الممارسة العلمية عند المسلمين لا تزال تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي، أي أنها بعيدة عن النظام الجديد للمعرفة.

و في المقابل نجد أركون على مستوى التطبيق يأخذ بآراء المستشرقين و يتعاطى معها على أنها حقائق علمية، و ليست مجرد تأويلات أيديولوجية كما يفعل التراث العربي الإسلامي.

و هذا ما توقفنا عنده في إتباعه لآراء المستشرق الألماني "نولدكه" في ما يخص إعادة ترتيبه للتسلسل الزمني للسور و الآيات، و إعادة تنظيمه لمجموع عبارات و نصوص الوحي، كما نجده يشيد بأعمال ريجيس بلاشير.. و هي الأعمال و الآراء التي تحاول إثبات عدم اتساق النص القرآني، بمعنى أن النص القرآني في ترتيبه يخلو من الاتساق المنطقي، و من الاتساق التاريخي، و لذلك وصف أركون القرآن بأنه يدهشنا بفوضاه!!.

كما أنه يعيد قراءة المستشرقين للقرآن الكريم، ففي قراءته لسورة الكهف، يؤكد آراء ريجيس بلاشير المتعلقة بنقد نص القصة أو الحكاية، و يرى أنها تعرضت لتحويرات و أن قصة "ذي القرنين" الواردة في سورة الكهف هي قصة الأسكندر المقدوني، و أن رواية القرآن لهذه القصص أقل دقة بالمقارنة بروايتها في النصوص الدينية السابقة عليه.

و ما نستنتجه أن أركون لا يريد فقط أن يدرس التراث العربي الإسلامي بنفس الكيفية التي درس بها الغربيون تراثهم، بمعنى لا يريد فقط أن يجذوا الفكر العربي المعاصر في علاقته بتراثه و تاريخه حذو الغرب في علاقته بتراثه و فكره، و إنما يضيف إلى ذلك أن تكون علاقتنا بتراثنا تمر عبر الاستشراق، أي أن يكون الاستشراق وسيطا بيننا و بين تراثنا و لعل مشروع الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للإسلاميات التقليدية أي الاستشراقية.

و من أهم القراءات التأويلية التي يراهن عليها أركون من أجل بناء فكر إسلامي جديد، نذكر القراءة الألسنية و القراءة السيميائية، حيث يتكئ أركون في تجريبه للقراءات المختلفة للنص الديني على المفاهيم الألسنية و السيميائية، و ذلك

لمعرفة كيف يشتغل النص القرآني، و كيف يشكل المعنى و يصيغ الوعي، محاولا استخلاص ألسنية للغة الدينية، لأن اللغة الدينية في نظره تختلف عن اللغة العادية، لأنها ليست أداة للتوصيل فقط، بل هي أكثر من ذلك لغة طقسية شعائرية. أي أن المؤمن لا يعبر بالكلمات، و إنما يعبر أيضا بالطقوس والشعائر المصاغة صياغات لغوية و حركية، و هذا ما يجعلها قادرة على تحقيق التسامي والتعالي، و إضافته على ما هو حسي و تاريخي، و هذا ما يجعل حسبه أن أنماط اللغة الدينية، أو أنماط الخطاب النبوي تتحكم في الروابط القائمة بين اللغة و الفكر، و عليه فإنها تتحكم بطريقة ممارسة العقل لنشاطه، و هو ما يسميه أركون حكم اللغة والكلام.

.Logocratie

كما يطرح أركون أيضا إشكالية العلاقة بين العلامات اللغوية و المعنى من المنظور الحديث، ففي السيمياء الحديثة عكس التصور التقليدي، لا يوجد تطابق بين الاسم والمسمى، لأن العلامات اللغوية لا تشير إلى أشياء في الواقع الخارجي بشكل موضوعي، وإنما هي تحيل إلى المفاهيم و التصورات الثقافية التي تحملها الجماعة، و من ثمة لا يتحدد الهدف عند أركون في تحليله للخطاب الديني لتقديم معانيه الصحيحة الموضوعية على الطريقة الأرثوذكسية، و إنما لإظهار الخصائص اللسانية و اللغوية، و آليات اشتغاله في البرهان و الاستدلال و التبليغ و التنفيذ... الخ و التحليل السيميائي يحقق لأركون هدفا ابستمولوجيا كبيرا يتمثل في أنه يعري النص من كل ما يحيط به من التقديس، و يكشف عن حقيقته المادية، أي كونه مكتوبا بلغة بشرية و خاضعا لقواعدها اللغوية، و منطويا على فضائها المفاهيمي، و المعرفي، و ذلك يساهم في الحفاظ على المسافة النقدية اتجاهه.

كما يتحول النص القرآني وفق القراءة السيميائية إلى خطاب يتألف من المرسل القائل (الله) و المرسل إليه الأول (محمد) و المرسل إليه الثاني (البشر)، أي يتحول إلى بنية سيميائية نموذجية عليا، و هي البنية التي تحترق كل أنماط الخطاب القرآني المختلف و هي النمط القصصي، و النمط الحكمي، و النمط الاستدلالي، و النمط الإنشادي التسبيحي، و النمط التشريعي... الخ.

و نلاحظ أن أركون عندما يخضع النص القرآني للأدوات الألسنية و السيميائية غرضه هو معرفة القدرات التعبيرية للغة و دور ذلك في تشكيل المعنى، و بذلك فإنه يقدم قراءة حديثة تختلف عن القراءات السابقة، لأن القراءات السابقة غرضها هو تحصيل الاعتقاد و لذلك يصفها أركون بأنها قراءات إيمانية، أما قراءة أركون فهي قراءة معرفية نقدية، غرضها تحصيل المعرفة.

و تجد القراءة الألسنية و السيميائية سندها في النقد التاريخي الذي يطبقه أركون على النص المقدس أي القرآن على طريقة اسينوزا في دراسته "رسالة في اللاهوت والسياسة" حيث طبق النقد التاريخي على التراث اليهودي. و على حياة النبي محمد (ص) على طريقة ارنست رينان في دراسته "حياة يسوع المسيح"، و نقد الحديث النبوي الشريف... لأن مثل هذا النقد برأيه يمكننا من طرح كلام الله طرحا إشكاليا أي طرحه خارج أية أسبقية تيولوجية.

كما تجد هذه القراءات أيضا ما يدعمها في المنظور الأنتربولوجي الذي يراهن عليه أركون كثيرا، لأن البحث الأنتربولوجي يدرس الإنسان من كل جوانبه و أبعاده، فهو يهتم بالثقافة العاملة، و الثقافة الشفهية، كما يدرس الخيالات، و الأساطير، و التصورات الإيديولوجية... الخ.

و في سياق المقاربة الأنتربولوجية يهتم أركون بالمقدس و تجلياته المختلفة، و يدعو إلى إعادة كتابة تاريخه، لأن التقديس شيء موجود في كل المجتمعات البشرية، و لا يمكن فصله عن جملة الصيرورات الاجتماعية و السياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعيون.

و تجد كل القراءات السابقة الألسنية و السيميائية و التاريخية و الأنتربولوجية أسسها النظرية في القراءة الفلسفية. لأن الفلسفة هي التي تضمن مبدأ الحرية النقدية تجاه كل الحقائق فالفكر الفلسفي ضروري لكل ما ينجزه البحث التاريخي و الأنتربولوجي و السوسيولوجي و اللغوي في الفكر الإسلامي، لما يوفره من فكر نقدي يملك القدرة على فحص النتائج التي استقرت على أساس أنها حقائق في الوعي الجمعي للناس.

فالفلسفة هي خطاب نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أساس
أفكار خطابات تنص على الحقيقة، و هي تتصادم مع كل أشكال التحديد الدوغمائي
للحقيقة، ومن أجل التحديد النقدي لها. فالحقيقة وفق التحديد النقدي لها ليست
جوهرًا أو شيئًا معطى بشكل نهائي و إنما هي تركيب ما إن يكتمل حتى ينهدم و
يتفكك و يحل محله تركيب جديد.

فالحقيقة حسب التصور الاستمولوجي ليست أبدية أو خالدة، أي أن التصور
الاستمولوجي الحديث للحقيقة يأخذ بعين الاعتبار تاريخيتها، فلا توجد حقيقة خارج
التاريخ، أي أن التاريخ محايث للحقيقة، و بالتالي لا توجد حقيقة مثالية أو
متعالية و مستمرة عبر مدار التاريخ، لأن الحقيقة تخص الكائن الإنساني المنخرط
في التاريخ الواقعي بموازين الفاعلين الاجتماعيين.

و الحقيقة بهذا المعنى عدة مستويات، و هي المستوي اللغوي السيميائي من
أجل الإحاطة بالمعنى، و المستوى التاريخي من أجل تحديد المنشأ التاريخي، و المستوى
السوسيولوجي لمعرفة الحقيقة كانعكاس للحاجة و الصراعات و الآمال الراهنة
للجماعة، و المستوى الأنتربولوجي من أجل موضعيتها مع البنى الأنتربولوجية لكل
تظاهرة بشرية، و لذلك نجد أركون كثيرا ما ينص على ضرورة التمييز بين ما
يسميه " الحقيقة السوسيولوجية " ذات الانتشار الواسع و " الحقيقة الحقيقية "، كما أنه
لا يفتأ يبحث أسباب في " سوسيولوجيا الفشل " للفكر العقلاني و الفلسفي، و كيف
نجح مثلا فكر ابن رشد وانتشر في الغرب، في الوقت الذي فشل فيه عند العرب.

و لا يحتاج الباحث في فكر أركون إلى جهد كبير ليقف في قراءته للفكر
الإسلامي و نصوصه الكبرى على بصمات الفلسفة الفرنسية المعاصرة و الفلسفة
الغربية بشكل عام، حيث ينتقل أركون بين نزعات الفلسفة الفرنسية المختلفة و
مناهجها من مثل أركيولوجيا فوكو. و تفكيكية دريدا، و تأويلية بول ريكور، و
تاريخ الحوليات، و سيميائية بنفينست و جيرار جينات، و رومان جاكسون... الخ.
و من بين الأفكار الأساسية التي ميزت فكر أركون نجد فكرة العلمنة، حيث
نجده يقدم فهما لها مغايرا لما هو سائد، فهو أولا يربط العلمنة بالمعرفة، فهي إحدى
مكتسبات الروح البشرية، و هي تعمل من أجل الوصول إلى الحقيقة. و هذا هو

المدخل الاستمولوجي لها. كما أن أركون يحتفظ لنفسه بالمسافة النقدية من الموقنين الديني والعلماني.

فبالنسبة للموقف الديني فهو حسب أركون يتبنى الوحي دون تساؤل، أي يضعه بعيدا عن كل مناقشة عقلية، و يخول فئة واحدة من الناس و هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم و اعتبار قراءتهم على أنها هي وحدها القراءة الصحيحة و الأرثوذكسية.

كما أن الإسلام ليس مضادا للعلمانية، فالعلمانية حسب أركون موجودة في القرآن و تجربة المدينة، و أن الدولة الإسلامية الأموية و العباسية كانت دولة علمانية و ليست دينية و كل الأنظمة التي ظهرت في العالم العربي الإسلامي بعد الاستقلال هي أنظمة علمانية في الحكم و الإدارة و التسيير، و في التراث العربي الإسلامي ظهرت نزعات علمانية كما هو الحال عند المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، و نفس الأمر بترعة الأنسنة عند التوحيدي، و مسكويه و الجاحظ و ابن سينا... الخ، و الخطاب الإسلامي المعاصر هو خطاب علماني حتى و إن أبدى معارضته للفكر العلماني، و عليه فإن العلمنة التي يدعو إليها أركون في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، و إنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سياسية سلطوية.

أما بالنسبة للموقف العلماني، فإن أركون يميز فيه بين نوعين من العلمانية و هما: العلمانية و العلمانية، أي العلمانية المناضلة و المتطرفة مقابل العلمانية المنفتحة، و يعيب على العلمانية التي ارتبطت بصعود التركة الوضعية و العلمية في الغرب، كونها تحذف كل القضايا المتعلقة بالدين و المقدس و المتعالي، فهي تمسح و تلغي البعد الديني، و لا تعترف بالدين كعامل أساسي يتحكم بالوجود، و بالرغم من الناحية التاريخية لا يمكن إهمال الدين بصفته عاملا تاريخيا ساهم في تشكيل مجتمعات الكتاب. كما أن الناس لا يستطيعون العيش بدون مقدس و بدون رمزية دينية، و بالتالي ما ينقص العلمانية هو نظرية في التقديس، و من هذا المنطلق ينتقد أركون المدرسة العلمانية في فرنسا التي أسسها جول فيري في أواخر القرن 19م، و التي تمنع تدريس المذاهب الدينية بما فيه المذهب الكاثوليكي، و تحذف كل المسائل المتعلقة بتاريخ الأديان و

الانترولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام، و يدعو أركون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمانية.

و من جهة أخرى ينتقد أركون تجربة كمال أتاتورك العلمانية في تركيا، لأنه مشروع أجنبي أنزل في بلد إسلامي دون أن ينبع من صلب المجتمع، كما أن العلمنة في تركيا أهملت البعد الديني في نظره، و لذلك لم تستطع تركيا أن تكون نموذجا للمجتمعات الإسلامية الأخرى، بل أدت دور النموذج المضاد.

و عليه فإن أركون تجاوز النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيسة و الدولة، فهي أكبر و أعمق من التقسيم الثنائي للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع. و هذا الفهم للعلمنة يختلف عن كثير من المقاربات السائدة في الخطاب العربي المعاصر للعلمنة سواء مقاربات التيار العلماني، أو مقاربة التيار الأصولي و بعد أن حصرت النتائج في النقاط السابقة الذكر، أقول أن محمد أركون يبقى صاحب مشروع فكري، يعلن أن غرضه هو تحديث الفكر الإسلامي من خلال ضرورة انفتاحه على الفكر الغربي، و المعرفة النقدية المعاصرة، كما أنه يدعو إلى ضرورة تقارب الأديان، و خاصة أديان البحر الأبيض المتوسط و هي الإسلام و المسيحية و اليهودية، و ذلك لحماية الإنسان من العنف، لأن الخطاب الديني أو النبوي من وجهة نظره خطاب واحد. كما يدعو أيضا إلى ردم الهوة بين المذاهب الإسلامية.

كما تكمن أهمية أركون أنه عمل على تقديم تأويل جديد للفكر الإسلامي، من خلال إعطاء الأهمية للفهم أولا، و ذلك حتى يمكن الخروج من نظرية المعنى المنغلقة الدوغماتية إلى نظرية المعنى المنفتحة و هذا الخروج يحقق الأنسنة التي يحلم أركون بتحقيقها في يوم ما.

المصادر و المراجع

المصادر و المراجع:

أولاً: المصادر

- القرآن الكريم
- كتب محمد أركون

باللغة العربية:

- 1- محمد أركون، الإسلام، الأخلاق و السياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، عام 1990.
- 2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، عام 2001.
- 3- محمد أركون، لوي غارديه، الإسلام الأمس و الغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، عام 1983.
- 4- محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط3، عام 1996.
- 5- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، عام 1992.
- 6- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993.
- 7- محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقى، بيروت، ط1، عام 1999.
- 8- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط3، عام 1985.
- 9- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط1، عام 2001.
- 10- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، عام 1993.

- 11- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، عام 1996.
- 12- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط2، عام 2000.
- 13- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة، هاشم صالح دار الساقى، بيروت، ط1، عام 2001.
- 14- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، عام 1993.
- 15- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة، صباح الجهتم، عطية للنشر و الترجمة و التأليف، لبنان، ط2، عام 1997.
- 16- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيدى، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، عام 1997.

باللغة الفرنسية:

- 1- MOHAMMED ARKOUN, Comment lire le coran? In: le coran, traduit de l'arabe par : KASIMIRSKI, GF FLAMMARIO, Paris, 1970.
- 2- MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam, combats et propositions, librairie philosophique J. URIN, Paris, 2005.
- 3- MOHAMMED ARKOUN, La pensée arabe, presses universitaires de France, 1^{er} édition, 1975.
- 4- MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, maison neuve et la rose, Paris, 1982.
- 5- MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe, au IV/X^{ème} siècle, MISKAWAYH, philosophe et historien, librairie philosophique J. VRIN, second édition, Paris, 1982.

- 6- MOHAMMED ARKOUN, L'islam, approche critique, JACQUES CRAUDIER, Paris, 3^{ème} édition, 1982.
- 7- MOHAMMED ARKOUN, Penser L'islam aujourd'hui, ENEL, l'aphomic, Alger, 1993.
- 8- MOHAMMED ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, maison neuve et la rose, Paris, 1984.

مقالات:

- 1- محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62-63، عام 1989.
- 2- محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير، ترجمة هاشم صالح، مجلة عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، الكويت، 1999.
- 3- محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله)، ترجمة محمد عبد النبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 72-73، عام 1990.
- 4- محمد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الحديث عن الإسلام اليوم، تعري، قسم الترجمة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 56-57، عام 1988.
- 5- محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 29، عام 1979.

ثانيا: المراجع

العربية:

- 1- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق، دروين جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، عام 2000.
- 2- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 2.
- 3- أحميدة النيفر، الإنسان و القرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة)، قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، سوريا، ط 1، عام 2000.
- 4- السيد ولد أباه، التاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 2، سنة 2004.
- 5- اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة رندة بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1، عام 2005.
- 6- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي بيروت، المغرب، ط1، عام 2003.
- 7- ج. هيو، سلفرمان، نصّيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي بيروت، المغرب، ط1، عام 2002.
- 8- جورج بالانديه، الاثربولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، عام 1990.
- 9- جورج طرابشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، عام 2000.
- 10- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تمنل للطباعة و النشر، مراكش المغرب، ط1، عام 1992.
- 11- حسن حنفي، حصار الزمن، إشكالات، الجزء الأول، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، عام 2007.

- 12- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، عام 2000.
- 13- رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي، للطباعة و النشر و التوزيع دمشق، سوريا، ط1، عام 2001.
- 14- صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الاسطولوجيا المعاصرة، منشأ المعارف، الإسكندرية، عام 2000.
- 15- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، عام 1994.
- 16- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1، عام 2006.
- 17- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 2، عام 2005.
- 18- عبد الإله بلتزيز، العرب و الحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، المركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 2007.
- 19- عبد اللام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، عام 2000.
- 20- عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، بيروت، الجزائر، ط 1، عام 2007.
- 21- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2، عام 1988.
- 22- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2001.

- 23- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص السديني،
سينا للنشر الإنتشار العربي، بيروت، ط 1، عام 1986.
- 24- عزيز عظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية،
بيروت، ط 1، عام 1996.
- 25- عزيز عظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط 1،
عام 1996.
- 26- علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار
التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط 2، عام 1995.
- 27- علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي،
بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998.
- 28- علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،
بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 2000.
- 29- علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز
الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2005.
- 30- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز
الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 2004.
- 31- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 2،
عام 1995.
- 32- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 3، عام
2000.
- 33- فتحي التركي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،
بيروت، عام 1992.
- 34- فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دراسات في الميثولوجيا و الديانات
المشرقية، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة، دمشق، ط 2، عام
2001.

- 35- محمد ابن اريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي، و زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، عام 1999.
- 36- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، عام 1957.
- 37- محمد سيلا، عبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، عام 1996.
- 38- محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2002.
- 39- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، عام 1994.
- 40- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، عام 1992.
- 41- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام 1995.
- 42- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، عام 1996.
- 43- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، عام 2006.
- 44- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2005.
- 45- مطاع صديقي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، عام 1986.
- 46- ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، مركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، عام 1986.
- 47- نادر حمامي، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 2006.

- 48- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 1998.
- 49- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، مركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 6، عام 2001.
- 50- نصر حامد أبوزيد، الخطاب و التأويل، مركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2000.
- 51- نصر حامد أبوزيد، النص و السلطة و الحقيقة، مركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 4، عام 2000.
- 52- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، عام 1995.
- 53- هاشم صالح، الإستشراق بين دعائه و معارضيه، دار الساقى، بيروت، لندن، ط 2، عام 2000.
- 54- هاشم صالح، قراءة في الفكر الاوروي الحديث، كتاب الرياض، العدد 06، عام 1994.
- 55- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة و النشر، بيروت، ط 1، عام 2005.
- 56- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر.
- 57- هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين، و السياسة في الإسلام المبكر، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، ط 1، عام 2000.
- 58- SCHLEIR MARCHER, hérmentique, Paris, cerf, 1987.
- 59- EMILE BENVENISTE, semiotica, 1969.

الدوريات:

- 60- الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 140-141 عام 2007.

- 61- برهان غليون، نظرية الشريعة أو أزمة السياسة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس العدد 72-73.
- 62- جان بيار فرنان، العقل بين الأمس و اليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة العدد 26، عام 1986.
- 63- جان هيبوليت، الأنسية و الهيجلية، ترجمة، فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 116-117 عام 2001.
- 64- جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية و الواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 08، عام 1980.
- 65- رمزي تفيحة، معقول الأصيل و اللغة الرمزية، الفاتحة، رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجاً، مجلة كتابات معاصرة، بيروت، عدد 47، عام 2002.
- 66- عبد العلي الدكالي، المقدس المصطلح و المفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت العدد 118-119، عام 2001.
- 67- عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس و المدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29 عدد 1، عام 2000.
- 68- محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 02 عام 2004.
- 69- محمد المزوغي، العقل و التاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، عدد 342، عام 2007.
- 70- محمد بوعزة، رهان التأويل، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، ربيع 2004.

الموسوعات و القواميس:

- باللغة العربية:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان ط3، عام 1999.

- 2- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، بيروت، ط1، عام 1986.
- 3- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، عام 1996.
- 4- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة.

باللغة الفرنسية:

- 1- dictionnaire de sociologie, collection dictionnaire le ROBER, SEUIL, 1999.
- 2- DOMINIQUE MAINGUENEAUX et PATRICK CHARUDEAU, dictionnaire d'analyse du discours, Editions du seuil, France.
- 3- MICHEL BLAY dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse C. N. R. S, 2006.
- 4- NOELLA BARAQUIN et autre, dictionnaire de philosophie, Armond Colin, Paris, 1995.
- 5- T. TODOROV, O. DUCROT, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, seuil, 1972.

المواقع الإلكترونية: **webographie**

محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر و الدين، مجلة مقدمات

[http: awraq – Com. MAKTOOB blog. Com](http://awraq-Com.MAKTOOB.blog.Com)

مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم

[WW. FICKR WA NAKD aljabriabad. NET](http://WW.FICKR.WA.NAKD.aljabriabad.NET)

الفهرس

الفهرس:

01	المقدمة:
11	فصل تمهيدي: محمد أركون، السيرة و المشروع
11	أولاً: السيرة
15	ثانياً: المنهج و المصادر
27	ثالثاً: سياق المشروع
23	الباب الأول: في مفهوم الأنسنة و التأويل
24	تمهيد:
44	الفصل الأول: في مفهوم الأنسنة.
44	1- المفهوم اللغوي.
44	2- نزعة الأنسنة في الفكر الغربي.
49	3- الأنسنة في الفكر العربي.
61	4- أشكال الأنسنة.
75	الفصل الثاني: في مفهوم التأويل
75	1- المفهوم اللغوي.
79	2- التأويل في الفكر الغربي.
87	3- التأويل في الفكر العربي الإسلامي.
97	الفصل الثالث: في عوائق الألسنة
97	1- الأرثوذكسية
103	2- السياج الدوغمائي
108	3- هيمنة المفكر فيه
114	4- تضامن الدولة و الكتابة
123	الفصل الرابع: في آليات التأويل
123	1- المجاز.
128	2- الأسطورة.
133	3- المتخيل.

140	4- المعنى و آثار المعنى.
146	الباب الثاني: الأبعاد الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون
147	تمهيد:
151	الفصل الأول: أنسنة النص
151	1- الكلام المطلق و الكلام النسبي
155	2- مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي
159	3- من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب
166	4- من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي
172	الفصل الثاني: أنسنة العقل
174	1- الأصل الإلهي للعقل
177	2- العقل الإسلامي الكلاسيكي
183	3- العقل في القرآن (العقل القرآني)
192	4- تاريخ العقل الإسلامي و مراحلـه
202	الفصل الثالث: أنسنة السياسي
203	1- مفهوم السيادة العليا
---	---
205	2- السلطة السياسية
---	---
214	3- العلمنة
223	الفصل الرابع: أنسنة التاريخ
223	1- مفهوم التاريخية
231	2- الإسلام و التاريخية
238	الباب الثالث: النص و القراءات التأويلية عند محمد أركون
238	تمهيد
242	الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركون
242	1- التأويل و المناهج الغربية
246	2- نمط التأويل

249	3- مأزق التأويل اللاهائي
254	الفصل الثاني: القراءة التاريخية و الأنتروبولوجية
254	أولاً: القراءة التاريخية
254	1- مفهوم القراءة التاريخية
257	2- نقد قصية تشكل المصحف
261	3- نقد الحديث النبوي و السيرة النبوية
266	4- نقد التصور القروسطي للعالم
270	5- التعالي و التاريخ
274	ثانياً: القراءة الأنتروبولوجية
274	1- مفهوم القراءة الأنتروبولوجية
276	2- أنتروبولوجيا المقدس
280	3- جدلية المركز و الأطراف
283	4- التاريخ المقارن للأديان
289	الفصل الثالث: القراءة السيميائية و الألسنية
289	أولاً: القراءة السيميائية
289	1- مفهوم القراءة السيميائية
296	2- التحليل السيميائي لسورة التوبة
303	3- التأطير القصصي لسورة الكهف
310	ثانياً: القراءة الألسنية
310	1- مفهوم الألسنية
313	2- القراءة الألسنية لسورة الفاتحة
328	3- العلاقات النقدية
334	الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية و الظواهرية
334	أولاً: القراءة الاستشراقية
335	1- تصنيف الأدبيات الاستشراقية
337	2- نقد المنهج الاستشراقي

340	3- الاستشراق و القرآن-----
351	ثانيا: القراءة الظواهرية (الفينومينولوجية)-----
351	1- مفهوم القراءة الظواهرية-----
352	2- أسس القراءة التفسيرية الكلاسيكية-----
356	3- مسلمات الخطاب الإسلامي المعاصر-----
362	الفصل الخامس: القراءة الفلسفية-----
362	1- مفهوم القراءة الفلسفية-----
365	2- ابن رشد و سوسولوجيا فشل الفكر العقلاني-----
368	3- المقاربة الفلسفية الحقيقية-----
377	الخاتمة:-----
393	الفهرس:-----

Résumé

Depuis les dernières décennies du siècle passé, les projets intellectuels ont commencé à primer le domaine de la recherche philosophique arabe, bousculant ainsi les écoles philosophiques pures et engagées, et les poussants à regresser.

Les ténors de la pensée islamique arabe contemporaine ne sont plus considérés comme les représentants de l'école philosophique précise, ou de courants relatifs à la pensée occidentale, tel le positivisme, l'existentialisme, le marxisme... etc. Ce qui revient à dire qu'ils ne sont plus dominés par le désir de reproduire intégralement la philosophie de tel courant ou autre, mais qu'il se présente comme précurseurs de projets intellectuels, philosophiques, politiques et civilisationnels dans lesquels l'histoire de la pensée occidentale est présente comme concepts et catégories.

Parmi les plus importants de ces projets philosophiques, ceux de le rationalisme critique, ou les projets de "critique de la raison", ou "critique de la raison arabe", ou "critique de la raison islamique", ou "critique de la raison occidentale", vu qu'elles s'accorde à mettre l'accent sur la critique des principes et les postulats de l'esprit producteur de la raison, de la culture et du modernisme. Donc, ce sont des projets épistémologiques, ayant pour but la découverte des conditions historiques, linguistiques et logiques qui régissent la production de la connaissance.

C'est à ce type de projet qu'appartient le projet de MOHAMMED ARKOUN, car il est porteur d'un programme critique exhaustif qui étudie les conditions d'aptitude de toutes les connaissances produites par la raison islamique, en misant sur les sciences humaines

et sociales, et sur les révolutions épistémologiques qu'a connue la pensée occidentale.

Nous ne prétendant pas que nous avons étudié, dans notre thèse intitulée "L'humanisme et l'herméneutique dans la pensée de MOHAMMED ARKOUN", tout les aspects du projet Akrounien, mais nous avons mis l'accent sur les aspects de l'humanisme et l'herméneutique, vu qu'elles constituent les piliers de sa pensée de bout en bout. L'humanisme a constitué le début de son projet, depuis sa thèse de doctorat intitulée " L'humanisme arabe au IV/X siècle".

L'humanisme entrecroise l'herméneutique dans le cas où la vision humaniste du monde et de l'homme ne se réalise qu'à travers la libération de l'esprit humain et son ouverture sur l'herméneutique libre et différente. Dans l'humanisme, l'intérêt est axé sur l'homme, l'homme libre et distingué, ou elle s'appuie sur la relation nouvelle entre l'homme et le texte, l'homme et le monde, et où la priorité est donnée à l'homme, et c'est lui qui interprète le texte loin de tout les apriori, et il refait le monde selon ce qui convient à sa propre volonté. Pour analyser sur la problématique de l'humanisme et l'herméneutique, je me suis appuyé sur l'objectivité dans le traitement des textes d'ARKOUN. J'ai mis l'accent sur l'analyse de ces textes, l'exploitation de leurs contenus et extraire les hypothèses latentes à travers la découverte de la structure intellectuelle contenus dans ses textes. J'ai essayé de m'éloigner le plus possible des jugements dénigrants qui accusent ARKOUN de bannissement ou d'orientalisme et même d'abjuration. Je me suis également éloigné des jugements de sublimité qui ennoblissent ARKOUN, et le présentent comme le

symbole des intellectualistes, de l'illumination et du modernisme.

J'ai divisé ma thèse en trois parties; j'ai traité la première partie: la notion de l'humanisme et de l'herméneutique, dans la pensée occidentale et la pensée arabe. La deuxième partie a été réservée aux fondements philosophiques de l'humanisme, j'ai analysé les dimensions principales: l'humanisation du texte, l'humanisation de la raison, l'humanisation politique, l'humanisation de l'histoire. Quant à la troisième partie elle est intitulée "le texte et les lectures herméneutiques", ces lectures ont été diverses telle la lecture historique, la lecture anthropologique, la lecture sémiotique linguistique, la lecture phénoménologique orientaliste, et enfin la lecture philosophique. Tout cela m'a permis de découvrir le modèle d'interprétation et ses limites chez ARKOUN, puisqu'il est apparu qu'il partait de l'interprétation infinie qui ne nécessite pas de sens figé déterminé, ce qui l'a conduit à restreindre son intérêt aux caractéristiques du discours du prophétique dans sa structure linguistique et les méthodes de raisonnement, d'argumentation et de persuasion.

La thèse s'est achevée par la présentation des différentes conclusions et résultats auxquels elle est parvenue.

الملخص

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

فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر وكلاء على مذاهب فلسفية بعينها، و تيارات تابعة للفكر الغربي من قبيل الوضعية، و الوجودية، و الماركسية... الخ، أي أنهم لم يعد هاجسهم هو إعادة إنتاج فلسفة هذا التيار أو ذلك بشكل تام. إنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية و سياسية و حضارية يحضر فيها تاريخ الفكر الغربي كمفاهيم و مقولات.

و لعل من بين أهم هذه المشاريع الفكرية الفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية أو مشاريع "نقد العقل" سواء "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي" أو "نقد العقل الغربي"، لأنها تركز على نقد أسس و مسلمات العقل المنتج للفكر و الثقافة و الحداثة. و بمعنى آخر إنها مشاريع ابستمولوجية، هدفها الكشف عن الشروط التاريخية و اللغوية و المنطقية التي تحكم إنتاج المعرفة.

و إلى هذا النوع من المشاريع ينتمي مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، من خلال المراهنة على علوم الإنسان و المجتمع، و الثورات الابستمولوجية التي عرفها الفكر الغربي.

و لا ندعي أننا ندرس في أطروحتنا الموسومة "الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون" كل جوانب مشروع أركون، و إنما نركز على الأنسنة و التأويل، لأنهما مسألتان تشقان فكره من البداية إلى النهاية. فالأنسنة شكلت بداية مشروعه منذ أطروحته للدكتوراه حول موضوع "نزعة الأنسنة في الفكر العربي".

و تتقاطع الأنسنة مع التأويل في كون إحلال الرؤية الإنسانية للعالم و الإنسان لا يتم إلا عن طريق تحرير عقل الإنسان و فتحه على التأويل الحر و المختلف، ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، و الإنسان الفرد الحر المتميز، حيث تعتمد

علاقة جديدة بين الإنسان و النص، و الإنسان و العالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، و هو الذي يؤول النص بعيدا عن كل محدداته القبلية و يعيد تشكيل العالم بما يتناسب و إرادته الحرة. و لتحليل إشكالية الأنسنة و التأويل عمدت إلى التسلح بروح الموضوعية في التعامل مع نصوص أركون، فركزت على تحليل هذه النصوص و استجلاء مضامينها و استخراج الفرضيات الضمنية فيها من خلال الكشف عن الهيكلية الفكرية المتضمنة في نصوصه. و ابتعدت قدر الإمكان عن الأحكام القدحية التي ترمي أركون بتوصيفات التغريب و الاستشراق و حتى التكفير. و ابتعدت أيضا عن الأحكام التبجيلية التي تتعرض لأركون بالإثراء، و تقدمه على أنه رمز العقلانية و التنوير و الحداثة.

و لقد قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب، درست في الباب الأول: مفهوم الأنسنة و التأويل، و تبعت المفهومين في الفكر الغربي و الفكر العربي، أما في الباب الثاني فقد درست الأسس الفلسفية للأنسنة. فحللت الأبعاد الأساسية من مثل: أنسنة النص، أنسنة العقل، أنسنة السياسي و أنسنة التاريخ. أما في الباب الثالث: فكان بعنوان: النص و القراءات التأويلية، حيث أبرزت هذه القراءات من مثل القراءة التاريخية و القراءة الأنثروبولوجية، و القراءة السيميائية الألسنية و القراءة الظواهرية الاستشراقية و أخيرا القراءة الفلسفية. و كل ذلك مكاني من التوقف على نمط التأويل و حدوده عند أركون، حيث بدا أن أركون يمارس التأويل اللاهوائي الذي لا يطلب معنى ثابتا و محددًا، و هذا ما انتهى به إلى حصر الاهتمام بخصائص الخطاب النبوي في بنيته اللغوية و طرقه في الاستدلال و البرهان و الإقناع.

و انتهى البحث إلى استخلاص مجموعة من النتائج شكلت خاتمة البحث.

Summary

Since the latest decades of the previous century, intellectual projects come on the head of the arab philosophical field. Thus they are now competing with the other "philosophical trends" and pushing them backward.

The symbols of modern arab philosophical thought are no more representatives of the given philosophical trends, or doctrines from the occidental thought, just before "positivism", "existentialism", and "marxism"... etc. They are no more interested in reproducing the whole and complete philosophy of a given trend, but they represent themselves as the founders of philosophical, intellectual, political and civic projects including the history of the occidental thought in form of concepts and statements.

One of the most important intellectual and philosophical projects, may be the projects of "rational criticism" or "brain criticism", either "arab brain criticism" or "islamic brain criticism", which have in common the fact that they focus on criticising the bases of the brain "the producer of thought, culture and modernity". In other words, they are epistemological projects aiming at uncovering the historic, linguistic, logical, conditions that control the production of knowledge.

To this kind of projects belong the projects of MOHAMMED ARKOUN, the founder of general criticism programme, in which he studies the conditions of the fitness of all the forms of knowledge, that the islamic brain produced. Through the betting of the human and social sciences, and the epistemological revolutions the occidental brain know.

In our thesis entitled "Humanisation and hermeneutics in MOHAMMED ARKOUN thought", we don't claim that we are studying all the aspects of this project, but we only emphasize on the humanization and hermeneutics. For they are matters that we find along his thought from the beginning to the end. And humanization formed the beginning of his project since his doctorate thesis about "humanization trend in the arab thought.

Hermeneutics (interpretation), however, is the essence of the whole of his work, and his supreme purpose is to present a new interpretation of the religious phenomenon in general and the Islamic thought in particular breaking off with all the complicated orthodox interpretations out of religious – brain control.

Humanization intersects with hermeneutics in the fact that proposing the human view of the world and man is its first condition to free the human mind and open it to liberal and diverse interpretations. In the humanization the axis of interest is man's free and distinguished human being. Where a new relation between the individual and text is adopted, and also between the individual and world, within which priority is given to the individual. Thus the individual is the reference for himself, he is the interpreter of the text far from all the anterior limiting factors.

He reconstitutes the text in accordance with his free will. To analyse the humanization and hermeneutics (interpretation) problematic is tried to be as objective as possible when dealing with ARKOUN's texts. I've focused on analysing these texts, lingering out on their contents and deducing the

abstract hypotheses by uncovering the intellectual structure included within the texts.

I tried to be as far as possible and to avoid the dispraising judgements describing ARKOUN with qualities of orientalism, oxidentalism and even relapsing. Also, have i avoided the praising judgement flattering ARKOUN, making from him a symbol of rationalisation, illumination and modernity.

I devided my work into three chapters. I specialized the 1st one to the notion of humanization and hermeneutics, "Interpretation" and their process in the occidental and arab thought in the second chapter, however, i have studied the philosophical bases of humanization, i analysed the principal dimensions such as text humanization brain humanization, politician humanization, history humanization. The third chapter, is entitled "the text and the hermeneutics (interpretation) readings.

I have discussed those sorts of reading, such as historic reading, anthropological reading, linguistic – semiotic reading, phenomenological. Orientalist reading and finally philosophical reading. This enabled me to stop at the kind of hermeneutics 'interpretation" an its limits with ARKOUN. For, ARKOUN seems to practise the illimited interpretation which does not imply a definit and fixed meaning, which makes him limiting his interest in the features of structural discourse in its linguistic structure and methods of deducing, proving and convincing finally, i came out to a set of results that constituted the conclusion of the thesis.