الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي.....
رقم التسجيل: .....

موضوع البحث:

الخطاب الديني عند "محمد أركون"

من خلال مشروعه الفكـــري

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالبـة:
الطاوس اغضابنة

إشراف الدكتور:
عبد الحفيظ عصام

لجنة المناقشة:

الاسـم واللـقب	الـرتبـة	الصفـة	الجـامعـة
د. اسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	رئيســـا	جامعـة منتـوري قسنطينـة
د.عبد الحفيظ عصام	أستاذ محاضر " أ "	مشرفا ومقررا	جامعـة منتـوري قسنطينـة"
أ.د.سلمـان نصـر	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطسنة
د.صـالح النعمـان	أستاذ محاضر " أ "	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطسنة
د.مـراجي رابـح	أستاذ محاضر " أ "	عضوا مناقشا	جامعـة منتـوري قسنطينـة

السنة الجامعية 1431- 1432هـ

2010 - 2011م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمان الرحيم:

ص والقرءآن ذي الذِّكر .

وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذَّاب .

وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب .

(صدق الله العظيم)

سورة "ص" الجزء الثالث والعشرون

الآيات : 1 , 4 , 20.

((نَعْشُ العِلم ثبَات الدِّين والدنيا))

"الدارمي"

الإهداء إلى وطني الحبيب : الجزائـر

شكر وتقدير

الحمد كله والشكر كله أولا وأخيرا للعناية الإلهية ونعم المُعين

ثم يقتضي مقام الإعتراف بالفضل والإمتنان بالجميل أن أتقدم بجزيل الشكر والثناء إلى:

* الأستاذ الفاضل الدكتور"عبد الحفيظ عصام" الذي غمرني بتوجيهاته المنهجية القيِّمة ونصائحه العلمية والمعرفية المفيدة وبتدعيمه النفسي والمعنوي لي ، والذي أنا مدينة له بإخراج هذا البحث إلى حيِّز الإنجاز , ومهما قلت من عبارات الإعتراف بالجميل فلن أُوفِيـــه حقه وعلى الرغم من ذلك ، فإليك أستاذي الفاضل ، شكرا جزيل الشكر، شكرا جزيل الشكر، شكرا جزيل الشكر...
* الأستاذ"ستيفان دوايي"الذي كان مشرفا ثانيا على هذا البحث وعلى ما قدمه لي من تسهيلات ومساعدات أثناء لقائي به"بفرنسا".
* الأستاذ الباحث – المفكر"محمد أركون" الذي خصني بلقاء من خلاله ناقشت معه بعض ما كان غامضا من جوانب الموضوع ويجدر بي في هذا المقام أن أتوجه بالشكر والإمتنان إلى من كان لهم الفضل في برمجة هذا اللقاء , وهم الأستاذ"أبومنيب"، والأستاذ "عيسى بوراس" , والأستاذ "أبو دهمان".
* السيد رئيس قسم الفلسفة ، الأستاذ الدكتور"جمال حمود" الذي صادف وأن حظيت في كلتا عهدتيه برئاسة قسم الفلسفة بمناقشة رسالة الماجستير ، فأخصه بأحر الشكر والتقدير.
* الزميل الدكتور"رشيد دحدوح" على ما قدمه لي من مساعدات بخصوص سفري إلى"فرنسا"وهنا أقف لأخص بالشكر "لخضر شناف"وما عناه من مشاقٍ ومتاعب من أجل مساعدتي وأخص بالذكر عمه السيد "عبد القادر شناف" وعائلته الكريمة على ما حظيت لديهم من حسن الإستقبال وكرم الضيافة.

كما ولا يسعني وأنا أرى انجازي العلمي هذا وقد تحقق فصولا ومباحثا إلا أن أتوجه بالشكر إلى جميع زملائي الأساتذة وإلى الإداريين بقسم الفلسفة وبكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية دون استثناء ، وإلى جميع عمال مكتبة الكلية وعلى رأسهم السيدة مدير المكتبة ، وأخيرا إلى كل من قدم لي يد المساعدة من قريب أو بعيد.

إلى هؤلاء جميعا دون استثناء شكرا جزيل الشكر.

المقدمـــــة

مقدمـــة:

يتناول موضوع أطروحتي «الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري» فمجاله العام هو«الخطاب»، ومجاله الخاص هو«الخطاب الديني القرآني»، ومثالاً نموذجيا هو «محمد أركون».

وللتعريف بمكونات وعناصر هذه المستويات الثلاثة المُشكِّلة لعنوان رسالتي وجب الحديث أولاً عن الفكر العربي المعاصر ومنتجاته الماثلة فيما يُبدعه من نصوص، والنص هو رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو بذلك خطاب. علمًا أن الاتصال بين الكاتب المبدع والقارئ إنما يتم عبر النص ، فالكاتب يُريد أن يُقدِّم فكرة أو وجهة نظر معيَّنة في موضوع معيَّن ، وهذا خطاب ، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له.

وما يترتب على ذلك أن للخطاب جانبان يُكوِّنَاه : ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارئ ، وعليه فالخطاب باعتباره مُقوَّل الكاتب[1]هو بناء من الأفكار يحمل وجهة نظر صاحبه ، فهو يعكس أيضا مقدورتِه على البِناء. أما الخطاب باعتباره مقروء القارئ[2]هو ذلك البِناء نفسه ، وقد أصبح موضوعًا لعملية إعادة البِناء أي نصًا للقراءة ، وكيفما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل ، فإنَّه لا بد أن يُمارس في ذلك النص ما يُمارسه صاحب الخطاب عند بِناء خِطابه، فيُساهم بذلك في إنتاج وجهة نظر معيَّنة من الخطاب[3]. ومن هنا اختلفت القراءات وتعددت مستوياتها ، وترتب على ذلك أنواع من الخطاب[4].

وما يهمنا في بحثنا هو«الخطاب الديني القرآني»باعتباره المستوى الثاني لموضوع أطروحتي، وله معاني متعددة ومتباينة، ومن بينها:

أنه يُراد به حقيقة الدين، والمتمثلة في مجموعة النصوص المقدّسة الثابتة تاريخيا[5]، وهو بهذا المفهوم، يعني أنه أصل الدين وصورته الكبرى، وهو بهذا المفهوم لا يُنسب إلا إلى الله عز وجلَّ، فيكون حينئذٍ خارج دائرة العقل البشري ، فلا يخضع للنقد ولا للمراجعة كما تخضع له الخطابات الفكرية الأخرى. لأنه ليس بحاجة إلى نقد أو تغيير أو إصلاح حتى يكتمل ويكون صالِحًا لكل زمان ومكان، بل إنه يتجاوز الزمان والمكان لأنه الرسالة البيِّنة والكاملة التي أرادها الله خاتمة لشرائع الأنبياء فلا رسالة بعدها ، وهي محدَّدة وواضحة يكون الموقف منها إما التسليم والإنقياد، وهو موقف المؤمن المسلم، وإما الإعراض والرفض، وهو موقف الكافر[6].

---

1 -**محمد عابد الجابري** : الخطاب العربي المعاصر, مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6 : تشرين الأول/ أكتوبر : 1992م، ص 10.

2 -المرجع نفسه، ص 11.

3 -المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 -كالخطاب النهضوي، والخطاب السياسي، والخطاب القومي، والخطاب الفلسفي، والخطاب الديني، وغيرها.

5- **نصر حامد أبو زيد** : الخطاب الديني (رؤية نقدية)، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1 : 1412هـ/1992م، ص 131.

6-**عبدالله بن محمد المالكي** : الخطاب الديني :

-http: //www.alqlm.net/index.cfm?method=home.authors& authorsID=12.

وهناك معنى آخر للخطاب الديني ، والذي يُقصَدُ به الإجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها [7]، أي أنه إجتهادات رجال الدين فيما لا نص فيه من وحي الله تعالى أو رسالة أنبيائه. فهو إلحاقٌ للفروع الجزئية المسكوت عنها والمُتجدِّدة بالأصول الكليَّة الثابة المنطوق بها في النصوص الدينية التأسيسية ، فهذا الخطاب هو بشري غير معصوم ، فهو بذلك يدخل في دائرة النقد والمُراجعة وقَبوله أو رفضه مرهونًا بمدى موافقته للنص الموحى[8] ، ومن الطبيعي أن يختلف بإختلاف الزمان والمكان.

فواضح أننا أمام نمطين من الخطاب الديني، خطاب ديني ، هو إلهي مطلق ومنزه قائم على نص الوحي السماوي، وخطاب ديني نسبي وظَنِّيٌ ومُتغيِّر ومُتجدِّد، هو عبارة عن ممارسة رجال الدين والعلماء وكل من يتكلم باسم الدين.

وما يُمكن التأكيد عليه هنا هو أنَّ مجال بحثي العام يدخل ضمن هذين المفهومين للخطاب الديني. وما يمكن أن نُشير إليه أيضا ليس الدين على الإطلاق هو الذي نعنيه في هذا البحث، بل الدين الذي نعنيه هو دين بعينه يختلف في خصائصه ومميِّزاته عن سائر الأديان الأخرى وهو«الإسلام» فكان المنطلق والمرجعية الأساسية للخطاب الديني عند"محمد أركون"الذي يُشكِّل المستوى الثالث لهذا البحث من خلال مشروعه الفكري.

لقد بدأ هذا المفكر الجزائري مشواره الفكري من كلية الفلسفة "بالجزائر" قبل أن يُواصل رحلة دراسته العلمية "بفرنسا" وبالتحديد بجامعة "السوربون"(باريس الثالثة) التي تحصَّل منها على رسالة الدكتوراه ومنها بدأ رحلته كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في عدة جامعات غربية . ولقد عُرِف بالصرامة العلمية والأكاديمية في إخضاع التراث العربي الإسلامي إلى النقد ومساءلته الفكرية.

لقد اشتهر كواحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين كانت لهم سمعة عالمية في مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة ، في حقل نقد النظريات والنصوص الدينية ، باستخدام مناهج علوم الأثربولوجيا التاريخية واللسانيات وغيرها. لقد ترك لنا"محمد أركون" الذي وافته المنيَّة مساء يوم الأربعاء 15 سبتمبر 2010 م بإحدى مستشفيات العاصمة الفرنسية "باريس" سجلا حافلا بالمؤلفات[9] والدراسات التي تؤكد ريادته في مجال إختصاصه الفلسفي.

لكن لا يُفهم من هذا أن"محمد أركون" يُعد بحق المؤسس الأول للخطاب والمُطوِّر له ، بل إن حضور الخطاب كان موجوداً في الفكر الغربي وبما أن المقال لا يتسع هنا أن نستعرض كل المفكرين الذين اشتغلوا بهذا الموضوع وإنما حسبي أن أكتفي بالاشارة إلى البعض منهم .

حيث نجد على سبيل الذكر"ميشيل فوكو" (1926م/1984م) .الذي كتب عن الخطاب وكتب به، ثم عمَّ استخدامه في المجال اللساني والمجال الفلسفي والمجال النقدي حتى أصبح في نهاية المطاف كلمة شائعة تخضع لكل قوانين الكلمات والمفاهيم. فالخطاب عند"ميشيل فوكو"يتجاوز كيان البِنْيَّة ليدخل في كيان التاريخ والخطاب الأصلي عنده إنما يدخل

7- **نصر حامد أبو زيد** : الخطاب الديني (رؤية نقدية) ، ص 131.

8 -**عبدالله بن محمد المالكي** : الخطاب الديني :

-http: //www.alqlm.net/index.cfm?method=home.authors& authorsID=12.

9- للإطلاع على مؤلفات "محمد أركون" الكاملة يمكن العودة إلى الفصل الأول من هذا البحث، وبالتحديد إلى المبحث الأول المتعلق بحياته وآثاره ستجدها مضبوطة على أساس تاريخي.

التاريخ بِنيويا وهوما حقَّقَ اكتشافات"ميشيل فوكو"الأساسية حسب مصطلحه الخاص الذي عبر عنه"بالإبستيمي". لقد أعاد"ميشيل فوكو"كتابة التاريخ معرفيا أي أنه إكتشف الأنظمة المعرفية وتحولاتها الانعطافية عبر خطابات التاريخ الرئيسية[10].

وكذلك قد أتي من جنس الكلمة والمفهوم(أي كلمة ومفهوم الخطاب) " النص" الذي أراد له"جاك دريدا" (1930م) أن يكون مرادِفًا للخطاب أو بديلا له لكي يحفظ للفكر أصله المكتوب. وكان جلَّ انشغاله الفلسفي للنص يجري على أرضية لسانية تقتحم تخومها المباشرة إلى دلالات إصطلاحية بعيدة عن أصولها اللفظية. لكن يظل للنص قاعدة ارتكاز في المكتوب. بينما الخطاب يُشكِّل النسيج المفهومي والدلالي الذي يُنظم بناء النص[11].

وفي المجال الفلسفي والأدبي والنقدي يدخل الخطاب كأداة تحليل بِنيوي من جهة وأداة تحليل سيميائي من جهة التركيب من جهة أخرى. وبذلك لا يعود النقد الحديث مُقتصرا على إكتشاف تناصَّ النص أي علاقاته البِنيوية الداخلية فحسب ولكنه يُعِيد صلته العضوية كذلك بالخطابات السائدة. ومن كل ذلك صار الخطاب متعدد وطرق فهمه كثير ومتنوعة ولامحدودة[12].

وأما في الفكر العربي الإسلامي، فإن كان كل من الخطاب والنص شائع الاستعمال فيه منذ القديم إلاَّ أنَّه استعمال لم يشهد التطور الثقافي والمعرفي والفلسفي الذي شهده في الفكر الغربي. لذا نلاحظ اليوم محاولات تأصيل ومقاربة لكل من الخطاب والنص في الثقافة العربية، ولكن محدودة النطاق لم تبلغ الوزن والمكانة التي بلغها الخطاب والنص في الفكر الغربي.

ومع ذلك نجد العديد من مفكري العرب المعاصرين الذين اهتموا بموضوع الخطاب ، ونذكر من بينهم "محمد عابد الجابري"(1936م / 2010م) والذي تمحوَّر بحثه النظري حول مشروعه الفكري المتمثل في "نقد العقل العربي" الذي أنجز منه "الخطاب العربي المعاصر"سنة(1982م) ، ليكون بمثابة تمهيد منهجي ثم توالت الأجزاء الثلاثة لنقد العقل العربي[13]. ولقد كان"الخطاب العربي المعاصر" أقوى نقد للإديولوجيا القوميَّة [14] حيث عرض أهم القضايا النهضوية التي عالجها الخطاب العربي الحديث والمعاصر. وكان الهدف ((ليس بناء هذا الخطاب بصورة من الصور بل ابراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته ، استجلاء لصورة "العقل العربي"من خلاله))[15].ولذا عمد"الجابري"إلى تفكيك أصناف الخطاب العربي الحديث والمعاصر كأساس وكمنطلق وليس التصنيف الأيديولوجي.ثم تمحوَّر الحديث في كل صنف من أصناف الخطاب حول قضية أوقضتين من قضاياه الأساسية مع إبراز "تطور" المواقف والاتجاهات في الفكر العربي خلال المائة سنة الماضية[16].

10- **مطاع الصفدي** : الخطاب الكثير، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد : 60-61 جانفي/ فيفري، السنة : 1989م ص 3.

11- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

12- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

13 -**محمد عابد الجابري** : في قضايا الدين والفكر، مقدِّمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 10(1997م) :54-58، الدار البيضاء، المغرب، ص51.

14 -المرجع نفسه، ص 52.

15- **محمد عابد الجابري** : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، ص 193.

16- المرجع السابق، ص 194.

وقد تناول هذا التفكيك أصناف محدَّدة من الخطاب العربي المعاصر وبيَّن تناقضها وتهافتها. وما جاء في "الخطاب العربي المعاصر"ما هي إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها السيرورة العامة الطويلة منذ انبثاق "العقل العربي"، أي منذ"عصر التدوين"عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة، فإلى هذه الشبكة من الآثار يجب أن يتجه التحليل والفحص والنقد. لأن الحاجة اليوم تدعو أكثر من أي وقت مضى إلى تدشين"عصر تدوين"جديد [17].

وأما معالجة "محمد أركون" فهي أوسع من ذلك إذ أنها تقوم على تفكيك الخطاب العربي الإسلامي منذ لحظة القرآن حتى يومنا هذا. وإن كان الهدف واحد وهو الكشف عن لاتاريخية هذا الخطاب وإبراز تاريخيته. إلا أنه تبقى المرجعية المختلفة التي انطلق منها كل مفكر قائمة بينهما بالإضافة إلى أن العملية عند"محمد أركون" قد سارت باتجاهين اتجاه التحليل النظري والتدعيم التطبيقي له.

وقد لا يُجادل اثنان في كون كل من"الجابري"و"أركون" يُفكران في موضوع واحد هو «نقد العقل» في سياق مُعيَّن ويرمي كل منهما إلى بلوغ أهداف محدَّدة من وراء هذا التفكير. وعلى الرَّغم من اختلاف شكل المُعالجة النقدية في الكتابين . فقد وضع كل منهما كتابة ضمن دائرة الممارسة النظرية النقديَّة ارتباطا سوية في مسعاهما النقدي ، وشكَّلت الاستراتيجيَّة النقديَّة هدفًا بعيداً لكل منهما[18].

ولكون"نقد العقل العربي أو الإسلامي"قد بلغ مأزقه وأصبح يحتاج إلى معالجات مختلفة[19]. سعى"طه عبد الرحمن"في"اللسان والميزان" إلى ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي اتبعه فيها الكُتَّـــاب العرب المعاصرون [20].ولذلك قد وجد"طه عبد الرحمن "أن المسؤولية المنوطة به هي أن يُسهِم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى مَحْوِ روح التفلسف فيها إلى تجديد الصِّلة بالكتابة الفلسفية الأصليَّة وقد جمع الكِتَاب أبحاث لسانية منطقية تدخل في باب التأليف الإجتهادي[21]. وأما "فقه الفلسفة" كما آثر"طه عبد الرحمن" أن يُسميه فهو علم يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية[22].

وإن شكَّل الخطاب في الكتاب الأول أحد دعاوي التكوثر العقلي الثلاثة ، فقد أبرز"طه عبد الرحمن" في إطاره صلة فلسفة العقل بفلسفة اللسان، وهكذا بيَّن كيف اشتغل"التكوثر العقلي"ببيان الحقيقة النطقية الإنسانية متكوثرة[23]، وفي الكتاب الثاني وإن تناول الحديث فيه عن الفلسفات الخطابية فقد كان حديثا عن مدى المفارقة بين فقه الفلسفة

17- المرجع نفسه، ص 207.

18-**كمال عبد اللطيف** : مشروع النقد في قراءة التراث (حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون)، ص 26.

19- **علي حرب** : نقد النص، ص 8.

20- **طه عبد الرحمن** : اللسيان والميزان (أو التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1 :1998م، ص17.

21- المرجع نفسه، ص 18.

22- **طه عبد الرحمن** : فقه الفلسفة (1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1 : 1995م، ص 14.

23- **ابراهيم مشروم** : فلسفة العقل المتكوثر، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 106ـ107، سنة 1998م، ص87.

والفلسفات الخطابية(التأويليات والحفريات والتفكيكيات)[24]، وليس من حيث توظيف منهجيات فلسفة الخطاب في الفكر الإسلامي عموما كما قام به"محمد أركون".

بمعنى أنه بالإضافة إلى فارق المرجعية التي انطلق منها كل مفكر الذي يظل قائما بينهما، فقد كان لكل مشروع أبعاده وأهدافه وطموحاته ومساعيه واجتهاداته الجادة. فإذا كان "طه عبد الرحمن"ينطلق من موقف التأصيل المنهجي والخطابي للقول الفلسفي الاجتهاد في التأليف الفلسفي وموضِّحًا الفروق بين المجالين العربي الإسلامي والغربي المسيحي. فإن "محمد أركون"ينطلق من موقف التوظيف والاستثمار المنهجي دون تمييز بين مجالات الفكر الإنساني وإن كان التخصيص يتعلق بالفكر العربي الإسلامي ، وذلك بحسب طبيعة التكوين إلا أن ذلك لم يمنع هذا التوظيف من ألا يخلو من الإجتهاد والإستقلالية الذاتية ، وتطبيقها ليس على خطاب معيَّن أو قول معيَّن وإنما على خطاب وقول الفكر الإسلامي في عموم إنتاجاته.

وفي هذا السياق نجد"نصرحامد أبو زيد" الذي أصدر كتاب" التأويل والخطاب" وبدل أن يتناول بالتحديد والتحليل المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها كل من الخطاب والتأويل، فإن الكتاب كان عرض وصفي لبعض نماذج من الخطاب العربي الإسلامي(القديم والحديث والمعاصر). ثم توالى على نفس الوتيرة "مفهوم النص" ليس تحديد هذا المفهوم ومحاولة المقاربة على أساس ما صار شائعا في الفكر الغربي المعاصر ، وإنما نحى نحو الاعتماد على تحديد هذا المفهوم بحسب ما جاء في التآليف العربية القديمة.

ومن خلال هذا العرض المقتضب للخطاب في الفكر الغربي والعربي (المعاصرين) يمكن القول أن الخطاب عامة والخطاب الديني القرآني وقضاياه خاصة قد كان ولا يزال موضوع عناية واهتمام بالنسبة للفكر الإنساني والإسلامي في جانبيه النظري والعملي.

ومن منطلق هذا الإهتمام والعناية بالدين وبقضاياه وما قد تبلور عن ذلك من خطاب يعكس بعضٍ من مسائله وقضاياه ، فإن موضوع البحث قد جاء من أجل محاولة مناقشة بعض من المسائل والقضايا التي يطرحها الخطاب الديني وذلك من أجل محاولة الوقوف على مدى فاعلية هذا الخطاب في حياة الإنسان عموما والمسلم المعاصر على وجه الخصوص.

علمًا أن الهدف الذي نصبو إلى تحقيقه من وراء بحثنا هذا هو التعريف بمفكر جزائري يكاد أن يكون مغموراً بين أبناء وطنه وأمته إلا عند الأوساط المثقفة والمتخصصة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نسعى أيضا إلى إبراز إسهاماته الفكرية عامة والمتعلقة بالخطاب الديني القرآني خاصة.

أما الأسباب والدوافع التي جعلتني أختار هذا الموضوع فتتمثل في العوامل الآتية:

- ميلي واهتمامي القوي بالفكر العربي عامة والخطاب الديني القرآني خاصة.

24-**طه عبد الرحمن** : فقه الفلسفة (1)، ص 38إلى 47.

- إلى جانب ذلك لاحظت أن الطلبة الذين نُدرِّسَهم يكادون يجهلون العديد من الاتجاهات الفكرية الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة. وينكرون وجود ذوات عربية معاصرة متفلسفة ، وأن ما هو موجود على الساحة الفكرية ما هو إلا ترديد وتقليد وتبعية للفلسفة الغربية بكل مراحلها.

- ومن أسباب إختياري لهذا الموضوع كذلك قلة الدراسات حول هذه الشخصية العربية المتميِّزة بفكرها الفلسفي، وافتقار مكتبتنا إلى بحث علمي أكاديمي يُعرِّفنا بهذا المفكر الجزائري وإسهاماته الفكرية الفلسفيـــة وهذا ما نأمل إلى تحقيقه في هذا البحث ونكون بذلك قد أفدنا طلاب الفلسفة بوجه خاص ، وطلاب المعرفة بوجه عام. ويكون بحثي هذا« الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري» مرجعًا ومنطلقا للدارسين والباحثين في فكر "محمد أركون" مستقبلا إن شاء الله.

أما إشكالية البحث فتتعلق بوجه عام ((بالخطاب الديني القرآني عند"محمد أركون"من خلال مشروعه الفكري)) ، والتي يمكن أن تنحل إلى مكوِّناتها وعناصرها الأساسية المتمثلة في المشكلات المتضمنة فيها من جهة وفي فصول البحث من جهة أخرى.

والمشكلة بدورها تنحل إلى إشكالات والتي تكون هي الأخرى متضمنة في مباحث كل فصل ، وهكذا وبفعل تعميم هذا التحليل في فصول ومباحث هذا البحث يمكن بذلك أن نراه رؤية إشكالية لا تخرج عن مشكلات تتعلق بضبط تصور، أي بناء مفهوم،وأخرى تتعلق بتبرير تصديق ، أي إقامة حجة لتبرير موقف"محمد أركون"منها. علمًا أننا عند طرحنا الإشكالية أوالمشكلات، فإننا نعمد في ذلك على"مبدأ التدرج"، وبمقتضى أحد أشكاله(وهو الانتقال من العام إلى الخاص). وعلى هذا الأساس يمكن طرح الإشكالية العامة للبحث على النحو الآتي: ما الخطاب الديني عند "محمد أركون"من خلال مشروعه الفكري؟. والتي تَطلب تحليلها ومحاولة الإجابة عليها ضرورة تحليل ومحاولة الإجابة على المشكلات المُتضمنة فيها، والتي يمكن أن نعبِّر عنها في التساؤلات التالية:

- ما هي حياة وآثار وأصول فكر"محمد أركون"الفلسفي، وما مفهوم ومستلزمات وأهداف مشروعه الفكري؟.
- وما مفهوم ومميِّزات وأنواع الخطاب الديني عند"محمد أركون"؟.
- وإلى أي مدى يمكن اعتبار الدين مرجعية للخطاب الديني عند"محمد أركون"؟.
- وكيف يمكن اعتبار النص الديني ومرجعياته ، مؤسس للخطاب الديني عند"محمد أركون"؟.
- وما مفهوم التأويل وآلياته باعتباره مكوِّنًا للخطاب الديني عند"محمد أركون" ؟.
- وما مفهوم الوحي والنبوة باعتبارها مصدراً للخطاب الديني عند "محمد أركون" ؟.
- وما هي القراءات التطبيقية للخطاب الديني عامة والقرآني خاصة عند"محمد أركون"؟.

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنها من مشكلات وإشكالات، فإنني استعنت بالمنهج التاريخي الذي وظفته في الفصل الأول من هذا البحث عندما بحثت حياة وآثار وأصول الفكر الفلسفي عند "محمد أركون". كما أنني استخدمت المنهج التحليلي الذي ساد أغلب ما ورد في البحث من فصول ومباحث حيث عمِلت بمقتضاه على تحليل الإشكالية إلى مشكلات والمشكلات إلى إشكالات. علمًا أن التحليل الذي مارسته هو عملية عقلية في جوهرها، ينحصر في استخراج الصفات أو القضايا المُتضمنة في المشكلات المتعلقة بضبط تصور أو إقامة حجة. وكذلك فإن التحليل الذي

مارسته على النصوص كان تحليلا إصطلاحيا للمفاهيم والتصورات. وتحليلا منطقيا مكنني من إستخراج القضايا الواردة في النصوص مع إبراز طبيعة العلاقة القائمة بينها. وتحليلا فلسفيا حددت من خلاله المشكلة والموقف والحجة ، وذلك بحسب ما هو وارد في نصوص"محمد أركون". كما استعنت أيضا بالمنهج التركيبي لأن النتائج المترتبة عن التحليل نتوصل إليها من الوجهة المنهجية والمنطقية عن طريق التركيب الذي وظفته تحديداً في ضبط نتائج الفصول.

وكل ذلك قد تطلب خطة بحث اشتملت على مقدمة وإحدى عشرة فصلا وخاتمة.

في **المقدمة** عرفت بالموضوع وأهميته، وذكرت الأسباب والبواعث التي دفعتني لدراسته، وطرحت فيها الإشكالية في مستواها العام والخاص، وبيَّنت المناهج التي استخدمتها في معالجة الإشكالية، كما أشرت فيها أيضا إلى خطة البحث وإلى المصادر والمراجع التي كانت لي عونا على إنجاز هذا البحث وختمتها بالاشارة إلى بعض العوائق التي واجهتني وأنا بصدد إنجاز هذا البحث.

أما **الفصل الأول:** فقد آتيت فيه على محاولة تقديم ترجمة لحياة «**"محمد أركون" ومشروعه الفكري**» والذي اشتمل على مباحث ثلاثة أساسية: المبحث الأول، تطرقت فيه إلى حياة "محمد أركون" وآثاره حيث بيَّنت مولده ونشأته وتعليمه ووظائفه. أما آثاره فاشتملت على الكتب والمقالات بكيفية مفصلة ومرتبة ترتيب تاريخي بحسب تاريخ صدورها. أما المبحث الثاني فخصصته للحديث عن أصول الفكر الفلسفي عند "محمد أركون" ومشروعه الفكري حيث تراءى لي أن أصول فكره ترجع إلى أصول عربية إسلامية، وأخرى غربية تتمثل في العديد من المفكرين والفلاسفة الذين تأثر بهم ثم عملت في هذا المبحث أيضا على التعريف بمشروع فكره ومستلزماته وأهدافه. بينما المبحث الثالث والأخير ضبطت فيه أهم النتائج المترتبة عن الفصل.

أما **الفصل الثاني** فكان مدار الحديث فيه عن «**الخطاب الديني وعلاقته بالخطابة والخطاب الشيطاني عند "محمد أركون"**» والذي تضمن بدوره ثلاثة مباحث أساسية :المبحث الأول، ضبطت فيه مفهوم ومميِّزات الخطاب في دلالته اللغوية والإصطلاحية، حيث عملت بداية على تحديد مفهوم ومميِّزات الخطاب في الثقافة العربية وفي الثقافة الغربية ثم حدَّدت علاقة الخطاب بالخطابة والخطاب الشيطاني. بينما خصصت المبحث الثاني لتحديد مفهوم ومميِّزات وأنواع الخطاب الديني عند"محمد أركون"، حيث قمت بداية بتعريف الخطاب بالمعنى العام وبالمعنى الخاص، أي عند "محمد أركون"ثم عملت بعد ذلك على تحديد مميِّزات وأنواع الخطاب عنده ، وهي الخطاب الديني التأسيسي حيث قمت بتعريفه وبيَّنت أنواعه والمتمثلة في الخطاب النبوي والخطاب القرآني ثم الخطاب الديني الذرائعي وقد قمت أيضا بتعريفه وبيَّنت أنواعه بحسب تصنيفين أساسيين : أنواع الخطاب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي ، ثم أنواعه في الفكر الإسلامي المعاصر. وخصصت المبحث الثالث لأهم نتائج الفصل.

أما **الفصل الثالث:** عالجت فيه «**الدين مرجعية الخطاب الديني عند "محمد أركون"**» ولقد احتوى هذا الفصل على أربعة مباحث أساسية : الأول : كان مداره الأساسي ضبط مفهوم الدين في دلالته اللغوية والإصطلاحية. بينما المبحث الثاني:كشفت فيه عن نظرة"محمد أركون" للدين من حيث تفكيكه لمفهوم الدين وعلاقته بالأيديولوجيا واللغة الدينية، أما المبحث الثالث

فضبطت فيه مفهوم الظاهرة الدينية والقرآنية والإسلامية عند "محمد أركون". بينما اشتمل المبحث الرابع على نتائج الفصل.

أما **الفصل الرابع**: تناولت فيه «**النص الديني ومرجعياته عند"محمد أركون"**» والذي اشتمل بدوره على أربعة مباحث أساسية : الأول: مفاهيمي ،ضبطت فيه مفهوم النص لغة واصطلاحا عامة، والنص القرآني خاصة. بينما المبحث الثاني : بحثت فيه مفهوم وأنواع النص عند "محمد أركون".وأما الثالث: فحدَّدت فيه مفهوم وعلاقة الخطاب القرآني بالنص الشعري عند"محمد أركون". أما المبحث الرابع: فتضمن نتائج الفصل.

أما **الفصل الخامس**: فدرست فيه «**التأويل والتفسير ومرجعية وآلية التأويل عند"محمد أركون"**» ولقد احتوى على خمسة مباحث أساسية: الأول: ضبطت فيه التأويل والتفسير لغة واصطلاحا وبيَّنت بعد ذلك التبيان الموجود بينهما واستخدامهما في النص الديني القرآني. بينما المبحث الثاني بحثت فيه التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي ، خاصة الحديث والمعاصر منهما.أما المبحث الثالث فكان مداره الأساسي علم التأويل الحديث من منظور"محمد أركون" وعالجت فيه قبل ذلك فلسفة المفاهيم وآليات التأويل عند "محمد أركون". أما المبحث الرابع : فاشتمل على نتائج الفصل.

أما **الفصل السادس**: ناقشت فيه «**الوحي والنبوة عند "محمد أركون"**» وقد اشتمل على ثلاثة مباحث أساسية : المبحث الأول: يتعلق بالوحي عامة والوحي القرآني خاصة ومكانته المعرفية، مع بيان نظرة "محمد أركون" للقرآن وصلته بالحديث. وتعرضت في المبحث الثاني إلى النبوة عند"محمد أركون"من حيث وظيفتها ومفهومها في أديان التوحيد الثلاثة. أما المبحث الثالث : فاشتمل على نتائج الفصل.

أما **الفصل السابع**: عالجت فيه «**القرآن والحديث عند "محمد أركون"**» وقامت المعالجة فيه على ثلاثة مباحث أساسية: المبحث الأول : بينت فيه لفظ القرآن وتسمياته وتدوينه ثم عملت بعد ذلك على ضبط مفهوم القرآن لغة واصطلاحا. وركَّزت في هذا العنصر على تحديد مفهومه ودلالاته الأساسية عند"محمد أركون" وختمت هذا المبحث بالحديث عن الدراسات القرآنية عند"محمد أركون" والمتمثلة في الدراسة الألسنية والدراسة الميثية والدراسة التاريخية. وكذلك الزحزحة الإبستيمولوجية في الفكر الديني التوحيدي عند "محمد أركون". بينما المبحث الثاني: عملت فيه على تبيين مفهوم وتدوين الحديث ثم كيفية تفكيك وقراءة "محمد أركون" للحديث. واشتمل المبحث الثالث على أهم نتائج الفصل.

أما **الفصل الثامن**: بحثت فيه« **قراءات الخطاب القرآني عند "محمد أركون"**» بحيث قام هذا الفصل على ثلاثة مباحث أساسية: استعرضت في المبحث الأول:مصادر القرآن وجمعه ومحددات إعادة قراءة الخطاب القرآني عند "محمد أركون". بينما كشفت في المبحث الثاني: قراءات"محمد أركون"للخطاب القرآني، وتمثلت في قراءات أساسية هي:القراءة الفينومنولوجية والقراءة التاريخية والقراءة الألسنية والسيمائية والقراءة الإيمانية واستخدمات كل واحدة منها عند"محمد أركون". وخصصت المبحث الثالث لإبراز أهم نتائج الفصل.

أما **الفصل التاسع**: تناولت فيه « **نماذج تطبيقية لقراءة الخطاب القرآني عند "محمد أركون"**» حيث تعرضت لبعض النماذج التطبيقية لقراءات"محمدأركون"تركَّزت بصفة خاصة على نص"الفاتحة" و نص" الكهف"، ومنه فقد تأسس هذا الفصل

على مباحث ثلاثة: المبحث الأول: قراءة لسورة"الفاتحة" لدى "محمدأركون". والمبحث الثاني: قراءة لسورة "الكهف" لدى "محمد أركون". ومبحث ثالث خصصته لأهم نتائج الفصل.

أما **الفصل العاشر**: درست فيه «**نموذج تطبيقي لقراءة العجيب المدهش في الخطاب القرآني عند"محمد أركون"**»، وقد احتوى أيضا على مباحث ثلاثة: المبحث الأول، تناولت فيه تحديد مفهوم القراءة التزامنية والعجيب المدهش والمفاهيم ذات الصلة الوثيقة به ، للوصول إلى المبحث الثاني : العجيب المدهش في الخطاب القرآني من خلال قراءة "محمد أركون". وأخيرا المبحث الثالث الذي تضمن أهم نتائج الفصل.

أما **الفصل الحادي عشر**: بحثت فيه «**قراءات تطبيقية للإسلام وتفكيك العقل الإسلامي عند"محمد أركون"**» وحللت فيه ثلاثة مباحث:المبحث الأول: مفهوم الإسلام وقراءاته عند"محمد أركون" تناولت فيه أولا المفهوم اللغوي والإصطلاحي للإسلام. ثم قراءات"محمد أركون"للإسلام والتي تمثلت في ثلاثة قراءات أساسية هي، قراءة بِنْيَوِيَّة وقراءة تاريخية وقراءة أنثربولوجية. أما المبحث الثاني، فكشفت فيه مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه عند"محمد ركون"، وتناولت بالبحث فيه: أولا: جدلية العقل ومفهومه عند"محمد أركون"تفكيك ونقد العقل الديني والعقل العلمي، وثانيا تحليل مفهوم العقل الإسلامي والعقلية الأصولية عند"محمد أركون". وختمت الفصل بمبحث ثالث استخلصت فيه أهم نتائج الفصل.

وأنهيت عملي في الأخير **بخاتمـــة** حصرت فيها أهم النتائج العامة المتوصل إليها في هذه الأطروحة مع تقييم عام لفكر"محمدأركون".

ولقد اهتديت إلى بناء موضوع هذا البحث من خلال قراءتي للعديد من المصادر والمراجع ذات الصلة بالموضوع. وكذلك من خلال شرحي وتحليلي للمادة المعرفية التي جمعتها من تلك المصادر والمراجع، ومن خلال تحليلي أيضا لإشكالية البحث الرئيسية.

هذا وقد تم التركيز في هذه الدراسة على أهم المصادر التي بدى لنا أن "محمد أركون" قد تناول من خلالها تحديد وتحليل الخطاب الديني ويأتي على رأس قائمة تلك المصادر"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"والذي هو ترجمة لكتاب"Critique de la raison islamique"[25]، و"القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني" بشكل من التركيز المميَّز باعتبار أنه قد تناول تحليل الخطاب الديني بحسب رؤية "محمد أركون". هذا بالإضافة إلى حضور مصادر أخرى إلى جانب ذلك كانت أساسيَّة أيضا أهمها: "الإسلام(أصالة ومعاصرة)"، و" قضايا في نقد العقل الديني"(كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، و"أين هو الفكر الإسلامي؟(من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...) و"الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، و"الفكر الإسلامي(قراءة علمية) و"الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، و ABC de L'Islam (pour sortir des clôtures dogmatiques)

و لم يقتصر هذا التركيز على الإنتاج الفكري"لمحمد أركون" فحسب وإنما شمل مراجع أخرى أيضا مثلت أعمال شخصيات كانت نماذج في هذه الدراسة من ذلك"نقد الخطاب الديني" و"مفهوم النص" لـ "نصر حامد أبو زيد"،

25 – وقد ترجمه "محمد أركون" تحت عنوان : ((تاريخية الفكر العربي الإسلامي))، على ما سيأتي توضيحه في الفصل الأول.

و"الخطاب العربي المعاصر"و"مدخل إلى القرآن الكريم" لـ " محمد عابد الجابري" ، و" الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) لـ "محمد شحرور"، و" اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" و"فقه الفلسفة" لـ "طه عبد الرحمن"
و"المفاهيم معالم" لـ"محمد مفتاح"، و"العقل العربي في القرآن"لـ"سعد كموني". إلى جانب موسوعات ومعاجم كانت ضرورية من ذلك على وجه الخصوص:"لسان العرب" لـ "ابن منظور" و"المعجم الفلسفي" لـ "جميل صليبا"، و"المعجم الفلسفي":Larousse : Grand Dictionnaire de la philosophie، و"الموسوعة الفلسفية العالمية": **Encyclopédie philosophique universelle** .

وغيرها من المصادر والمراجع التي لا تقل عنها أهمية كما وأنها تُمثل أهم الإنتاج الفكري الديني لدى أصحابها كما وقد تردد استخدام المقالات بشكل يجلب الانتباه باعتبار أهميتها في معالجة ما يُطرح من قضايا في الفكر العربي الإسلامي خاصةً المعاصرة منها. وما ينبغي الإشارة إليه أنه لا ندعي هنا كل القراءة والإحصاء لِمَا كُتِب حول الموضوع إنما محاولة الإطلاع على ما تمكنا من الحصول عليه ومحاولة قراءته قراءة منهجية متأنية قصد الوصول إلى إيضاح ما بدا لنا غامضا منه ومحاولة فهمه إن أمكن فقط .

و لم تخل هذه الدراسة من صعوبات واجهتها كأي بحث علمي كان أهمها موسوعية موضوع البحث هذا بالإظافة إلى خَاصِيَّةَ المَزْجِ بين المَنَاهِجِ العَدِيدَة والمتعددة لدي"محمدأركون" والتي ترجع بالتأكيد إلى الطابع الموسوعي الذي يتمتع به من جهة واستلهامه لتخصصات عديدة من جهة أخرى ويكفي لتأكيد ذلك الرجوع إلى قائمة المصادر والمراجع التي يحيل عليها في كتاباته باستمرار. وبالتالي تصبح المُهمة أشق إذا ما كانت محاولة دراسة وفهم مثل هذا الفكر من مثل هذه الشخصية الموسوعية والمتعددةالجوانب.

والجدير بالذكر هنا أيضا هو استخدام"محمد أركون" لِلُغَة أكاديمية مُعقّدة وتَغْلِيفَه لأفكاره الأساسية بالكثير من أساليب الحذر والاحتياط وكما ويُثقلها بالمصطلحات الجديدة المستمدة من مختلف العلوم الإنسانية وبالتالي فليست قراءته سهلة حتى في اللغة الفرنسية التي يكتب بها. فما بالك بالترجمة العربية ؟ كما يقول مترجمه الخاص"هاشم صالح"[(26)]هذا من جهة، ومن جهة أخرى طبيعة موضوع الدراسة وموسوعيته وتداخل المادة العلمية المتعلقة به وتضارب الآراء واختلافها في حين أن المرجعية واحدة وحساسة الموضوع وهي" النص القرآني- مجسدا في المصحف الشريف".

وكان الأصعب والأشق من ذلك كلِّه هو جِدَّة موضوع البحث عني مما أدى إلى بذل جهد كبير للتغلب على العوائق المعرفية والمفاهيمية ذات الصلة بالموضوع.

ولكن وبغض النظر عن كل تلك الصعوبات فلقد حاولت قدر المُستطاع على تجاوزها لإخراج هذا البحث على هذه الصورة. فإن وفقت فمن الله عزوجل وإن أخفقت وقصرت فهو من سوء فهمي وخطأ قراءتي.

والله ولي التوفيـــق

---

26 – **هاشم صالح** : المثقفون العرب والغرب، ضمن : محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، ص 313.

الفصل الأول : محمد أركون ومشروعه الفكري

المبحث الأول:"محمد أركون" حياته وآثاره:

أولا: حياة"محمد أركون":

ثانيا:آثاره:

المبحث الثاني: أصول الفكر الفلسفي عند "محمدأركون" ومشروعه الفكري:

أولا: أصول الفكر الفلسفي عند "محمد أركون":

ثانيا: المشروع الفكري عند "محمد أركون":

المبحث الثالث: أهم نتائج الفصل الأول

قبل أن نتناول بالبحث والدراسة موضوع بحثنا هذا المتعلق بـ « الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروعه الفكري»، رأيت من المناسب بل من الوظيفي والمنهجي أن أخصِّص هذا الفصل الذي يُعتبر فصلا تمهيديا ، أُعرِّف فيه من جهة "بمحمد أركون" الذي يكاد يكون مجهولا بين أبناء قومه وأمته ، هذا على الرغم مما حقَّقه وأنجزه من أعمال وبحوث علمية أكاديمية جعلته يتبوأ مكانة علمية مُتميِّزة في العالم العربي والإسلامي ، وحتى في العالم الغربي لأنَّ جلَّ أعماله وأبحاثه أنجزت بلغة أهلها. ولهذا فإنَّ الحديث عن حياة هذا المفكر العربي الجزائري الأصل من شأنها أن تُساعدنا على الوقوف على أهم المحطات البارزة في حياته والتي لعبت دورا بارزا في تكوين شخصيته ورسمت معالم فكره الفلسفي لاحقا. ومن جهة أخرى رأيت أن العمل لا يستقيم من الناحية المنهجية ما لم نعرف فيه أيضا بمشروعه الفكري القائم على "نقد العقل الإسلامي" لأن موضوع بحثي لا يمكن معالجته بمعزل عن مشروعه الفكري ، وعليه سأتناول في هذا الفصل التعريف "بمحمد أركون" و بمشروعه الفكري في المباحث التالية:

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

-Islam en humanisme ; de wereld van Mohammed Arkoun ; Amsterdam : 1992([41]).

هذا بالإضافة إلى حضوره الثقافي في العديد من جامعات ومدن العالم ، بآسيا ، وإفريقيا ، وأمريكا اللاتينية ، أندونيسيا ([42]). كما وقد تم تقليد"محمد أركون"المنصب الشرفي للجمعية الفرنسية (Officer of the French Légion d'honneur) وذلك في جويلة (1996 م)([43]).

وفي الواقع إنَّ وظيفته المهنية في حقل التدريس لم تنحصر فقط في تلامذته في الثانوية وقد كان عمره حينها اثنين وعشرين عاما ، ثم في طلابه في بجامعة"السوربون"بعدئذ، وإنَّما لبى"محمد أركون" رغبات جمهور عريض ومتنوع أثناء إلقائه للمحاضرات العامة في قارات العالم الخمس ، وقد ألقى عشرات المحاضرات وربما مئات المحاضرات في اللغة الفرنسية ، والإنجليزية ، والعربية ، وحتى البربرية([44]).

ويقول عنه مُترجمه الخاص"هاشم صالح": ((أركون أستاذ شهير وخطيب مُفوَّه، يعرف ذلك كل من استمع إلى محاضراته ولو لمرة واحدة. وهو في البلدان الأنغلو ـ ساكسونية والشمالية الأوروبية يُحاضر عادة بالإنجليزية (...) وقد حاضر ولا يزال في عشرات الجامعات الأوروبية والأمريكية والعربية والإسلامية وحتى اليابان والهند))([45]). وكان"محمد أركون" في مشواره هذا كأستاذ محاضر قد ترك وراءه رصيد إنتاج فكري متنوع وهو ما تعكسه:

ثانيا :آثاره: إنه لا من الصعب جدا محاولة الوقوف بشكل دقيق وحصري على الإنتاج الفكري لـ "محمد أركون" خاصة من حيث المحاضرات والمقالات ، بحسب الندوات والملتقيات أو المنشورة في الجرائد والمجلات وعلى الأصول التي منها، استوحى أو استقى فكره ، نظرا لموسوعية الرجل المعرفية والعلمية ، وتعدد إنتاجاته الفكرية وتشعبها ، فكرا ولغة ، بحيث أنَّ بعضها مثلا ، هو مكتوب باللغة الألمانية ، وبعضها باللغة الهولندية والآخر باللغة الأندونيسية،وغيرها من اللغات. ولذا فما حاولت رصده هو مجرد ما تمكنت من الحصول عليه ومعرفته من هنا وهناك ، والذي لم أتركه مجهولا ، وإنَّما لجأت في كل مرة إلى تهميش مرجعه في موضع ذكره من الحديث. وعلى الرغم من ذلك فإنني سأحوِل تقديم مؤلفاته مُراعية في ذلك تاريخ صدورها :

41- **Ron Haleber ;** Le Désarroi de la raison islamique face à la modernité occidental ; P : 175.

42- Ibid. p : 183.

43-**Mohamed Arkoun** ; From Wikipedia، http : //en.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkou, 13/4/2007, P : 1.

44 -**محمد أركون** : معارك من أجل الأنسنة في السِّياقات الإسلامية، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 : 2001، ص 21ـ22.

45 -**هاشم صالح** : ضمن : المصدر نفسه، هامش ص 22.

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الشخصي ومطالعاتي الشخصية. ولي طبيعة تحب التردّد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعدّدة))([102])على ما يذكر"محمد أركون".

إلاَّ أنه قد حصلت له حادثة شخصية أثرت كثيرا على مساريه الفكري فيما بعد، وهي أنه عندما كان لا يزال طالبا بجامعة"الجزائر"استمع إلى محاضرة لمؤسِّس مدرسة "الحوليات" "ل. فابر"عن"دين رابليه"([103]).

وهو الكتاب الذي يتمنى"محمد أركون" أن يُترجم إلى اللغة العربية قائلا: ((ليت كتابه يترجم إلى لغتنا فنعرف كيف نطرح مشاكلنا بطريقة فعلا تاريخية مقنعة))([104]).

ويصف"محمد أركون"دراسته الجامعية "بالجزائر"قائلا:((الواقع أنه لم يكن هناك أي شيء في جامعة "الجزائر" يُثير الانتباه أو يفتح الذهن. لم يكن حولي أي شيء ، و لم أسمع أبدا أي درس في التاريخ أو في تاريخ الأفكاركما كان يُمارسه "ل. فابر" الذي كان يخوض آنذاك، معركة التاريخ الجديد في"فرنسا". ولولا مجيء"ل.فابر"من"باريس"وإلقائه لتلك المحاضرة العصماء وحضوري إياها بطريقة تُشبه الصدفة لربما بقيت نائما كغيري دون أن أحسّ بشيء))([105]). فلقد كانت المحاضرة بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي يتزل عليه، لقد كشفت له الطريق الذي ينبغي أن يسلكه فيما بعد بعدة سنوات. وراح"محمد أركون"بعدئذٍ يقرأ مجلة "الحوليات"ويواظب على قراءتها. ولكن قبل ذلك كانت المنهجية الفللوجية هي ما قد أخذ به في البداية خاصة عندما إلتحق "بفرنسا"واتصل بالفكر الغربي حينذاك.

ومن المدرسة الفرنسية في الاستشراق كان أستاذه "بلاشير"متخصصا ومحترفا في هذه المنهجية والذي استفاد منه خاصة في قراءته للقرآن ومحاولته إعادة الترتيب الكرونولوجي للسور القرآنية وذلك من خلال كتابه: "مدخل إلى القرآن":

Régis Blachère : Introduction au Cora، Edition : Maisonneuve & la Rose, 1911.

ومن المدرسة الألمانية المستشرق "جوزيف فان إيس"، والذي يقول" محمد أركون"عنه:((إن البروفسير "فان إيس"قد أتقن المنهجية الفيلولوجية كل الاتقان بل وأحدث ثورة فيها من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي))([106]) ولذلك يُلح كثيرا على أهمية كتابه الموسوعي «اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام».والكتاب في ستة أجزاء وقد قدَّم درسا رائعا في إسباغ الصبغة التاريخية على الفترة التأسيسية للفكر الإسلامي،

---

102 – **محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص251.

103 – وقد كانت المحاضرة في الخمسينات وكانت في حقيقة الأمر جزء من كتاب شهير في علم التاريخ الحديث لـ "لوسيان " : مشكلة اللاإيمان في القرن السادس عشر : دين رابليه، باريس، 1942م :

Lucien Febvre : Le problème de l'incroyance au 16ème Siècle : La religion de Râblais ; Paris ; 1942.

ـ **هاشم صالح**: ضمن: محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، هامش رقم (6)، ص 307.

104 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

105 – المصدر نفسه، ص 251 ـ252.

106 –**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ص 49.

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

الفصل الأول ـــــــ

7 - تميَّز الإنتاج الفكري لـ"محمد أركون" بالغزارة والتنوع الكبير، فكرا ومعرفة ولغة (بحيث كتب بأكثر من لغة) الأمر الذي نتج عنه صعوبة محاولة رصد هذا الإنتاج والوقوف علي خطوطه بشكل حصري ودقيق. والفضل في ذلك يرجع إلى تعدد أصول فكره وتنوعها خاصة فلسفات وعلوم ومناهج الفكر الغربي الحديثة والمعاصرة والذي ساعده على ذلك هو تواجده بمجالها، أي الغربي الأوروبي.

8- تولَّد عن هذا الإنتاج الفكري تأسيس"محمد أركون"لمشروع "نقد العقل الإسلامي" الذي كان مشروعا مُتميِّزا بمفهومه وأهدافه وطموحاته سواء بالنسبة للمجال الثقافي العربي الإسلامي أو الغربي الأوروبي.

وعلى الرغم من تعدد مهام المشروع وتنوع الموضوعات والخطابات التي يطرحها ويُعالجه ، فإن المتعلق بهذا البحث لا يُمثل إلا جزءا بسيط من كليانية هذا المشروع ككل ، وهو الجزء الخاص بكيفية معالجة "محمد أركون" لنوع محدَّد من أنواع الخطاب ، وهو الخطاب الديني(والقرآني بالتحديد). ولكن قبل الدخول في تفاصيل كيفية هذه المعالجة كان لابد من محاولة معرفة أولا : المفهوم اللغوي والإصطلاحي للخطاب وما يمكن أن يتعلق به ويلحق به في الطرح والمعالجة ، وهو ما يمكن أن يتضح من خلال معالجة الفصل الثاني.

الفصل الثاني: الخطاب الديني وعلاقته بالخطابة والخطاب الشيطاني عند "محمد أركون"

المبحث الأول: مفهوم ومميِّزات الخطاب في دلالته اللغوية والإصطلاحية

أولا: مفهوم ومميِّزات الخطاب:

ثانيا: علاقة الخطاب بالخطابة والخطاب الشيطاني:

المبحث الثاني: مفهوم ومميِّزات وأنواع الخطاب الديني"عند محمد أركون"

أولا: مفهوم الخطاب الديني عند "محمد أركون":

ثانيا : مميِّزات الخطاب عند "محمد أركون":

ثالثا: أنواع الخطاب الديني عند"محمدأركون":

رابعا: مميِّزات الخطاب الإسلامي المشترك:

خامسا: المعنى وآثار المعنى للخطاب الديني:

المبحث الثالث:أهم نتائج الفصل الثاني

لقد اختلف التصور البشري وتعددت نَظرَتُه للدين فارتبط ذلك بإنتاج إنساني ضخم سواء على المستوى العادي المعاش مجسدا في تعابير دينية من طقوس وشعائر أو على المستوى النظري في نظريات واتجاهات متعددة ومتنوعة ونَظَر كل منها للموضوع نظرة مختلفة حتى أن البعض قد بنى تصوراتِه على نقيض تصورات الآخرين بل إن هذا التناقض كان من الأسباب الأساسية في بلورة تلك التصورات والاتجاهات والنظريات والتعابير البشرية العادية عن الدين. ومنه شكَّل الإنسان فكرا إنسانيا يُعبِر عن فكر ديني في صور مختلف ومتعددة ومنه صار من الضروري التمييز بين الدين والفكر الحامل له والمعبِر عنه أو ما تم الاصطلاح على تسميته بالفكر الديني الذي صاغ بدوره خطابا دينيا.

والواقع أن هذا الخطاب الديني شأنه شأن الخطابات الأخرى، لا يمكن التفكير فيه خارج خصائص وقواعد التكوين سواء التاريخية أوالأنثربولوجية أوالبسيكو- سوسيولوجية وبخاصة المعطايات اللسانية فالخطاب الديني يستخدم معطيات النسق اللساني التي يُفكر بواسطتها المُتديِّن أو رجل الدين(معطيات المعجم)، وللخطاب الديني قصدية داخلية للدلالة(عناصر تكوينية:أصوات،كلمات حروف،الخ)، كما يضطر الخطاب الديني في تحققه إلى قَبُول الإلتزامات التي تفرضها اللغة الطبيعية المتداولة التي يستعملها رجل الدين.

إلا أنَّ المُلْفت للإنتباه هو شيوع مصطلح"الخطاب"في العصر الحديث بشكل مُتميِّز أولاً عند"فوكو" ثم استعماله والاشتغال به وعنه إلى مجالات تداول فكرية وثقافية أخرى.وبهذا الصدد كان لابد من التوجه وبحسب ما تتطلبه طبيعة موضوع البحث إلى محاولة الإجابة أولا على سؤال أساسي وهو:ـ ما مفهوم الخطاب على وجه العموم والخطاب الديني على وجه الخصوص؟.

ولَمَّا كان التقليد الأكاديمي الخاص بتحديد وتعريف شيء(ما)لا يخرج عن كونه تعريفا لغويا وتعريفا اصطلاحيا صار السؤال: ـ ما مفهوم الخطاب لغة واصطلاحا ومن منطلقه الخطاب الديني؟.

المبحث الأول: مفهوم ومميِّزات الخطاب في دلالته اللغوية والإصطلاحية :

أولا: مفهوم ومميِّزات الخطاب:

أ- مفهوم ومميِّزات الخطاب في الثقافة العربية:

1- مفهوم الخطاب في الثقافة العربية:والتبرير لهذا العنصر هوأنه على الرغم من أن الخطاب ومفهومه[1]قد عرف استعمالا وتداولا لا مثيل له في العصر الحاضرخاصة عند مفكري الغرب كما هو معروف ومنتشر إلا أن ذلك أمر غير صحيح إذ بالعودة إلى بعض المعاجم والفهارس العربية يتضح مدى الاستعمال العربي لهذا المفهوم ثم أن موضوع البحث يدور حول خطاب ديني يرجع إلى خطاب قرآني وغني عن الكلام المراد قوله هنا، وبناء عليه، فما مفهوم الخطاب في اللغة العربية أولا؟.

يتردد لدى أكثر من باحث عربي معاصر التنبيه إلى الحذر والحيطة عند محاولة ترجمة أو نقل مصطلح أو مفهوم من لغة غربية(فرنسية أو أنجليزية أو ألمانية)إلى اللغة العربية خاصة فيما يتعلق بالدراسات الفلسفية والألسنية الغربية الحديثة والمعاصرة. بإعتبار أن المنظومة اللغوية تؤثر بمفرداتها وتراكيبها ونحو ذلك في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي طريقة تفكيرهم وكيفية تمفصل المعنى لديهم. خاصة إذا تعلق الأمر بمصطلح أصلي في اللغة المُترجم إليها أي إذا تعلق الأمر بترجمة مصطلح(اشتقاقي)إلى مصطلح(هو أصلي)في اللغة المُتَرْجَمِ إليها. كما هو الشأن بالنسبة إلى مصطلح"الخطاب"باعتباره اسما مُشتقا من مادة (خ. ط. ب) وفي نفس الوقت قد تم إعتماده كترجمة لمصطلح"Discours"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن مادة (خ. ط. ب) قد غطت أربع صفحات من"لسان العرب"كانت حافلة بالشواهد المختلفة على دلالة هذه المادة الأصل، من شعر، وقرآن، وحديث، وأقوال مأثورة، الخ[3].

1-المفهوم والمعنى : ينبغي التمييز بينهما : اشتقاق كلمة "المعنى"من المادة اللغوية "عنا" ومنها المعاناة والتَّعْنِيَة بما تتضمنه من معنى"الحبس" و"الأسر"، فكأن الكلام يكشف عن الخبيء في القلب ويطلقه من أسره داخل النفس. في حين يستعمل "طه" على وجه العموم التعبيرين:"المفهوم الفلسفي"و"المصطلح الفلسفي" في معنى واحد، وإن سبق إلى الذهن من لفظ "المصطلح"على خلاف لفظ "المفهوم"، جانب الدلالة الإصطلاحية الخاصة. ويذكر "جميل صليبا " بعد تعريف كل من المعنى والمفهوم قول "عمر الفاروقي التهانوي" في كتابه "كشَّاف اصطلاحات الفنون " بأنهمامتحدان بالذات، فإن كل منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده ، وهما مختلفان بإعتبار القصد والحصول ، فمن حيث إن الصورة مقصودة باللفظ سُميت معنى ، ومن حيث أنها حاصلة في العقل سُميت بالمفهوم. ــ **نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي ،الدارالبيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط6 : 2005م ، ص 225. ــ **طه عبد الرحمن**: فقه الفلسفة ــ 2ــ القول الفلسفي(كتاب المفهوم والتأثيل)،هامش(4) ص.14 – **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان، ، طبعة: 1982م ج2 من (ط) إلى (ي) ص : 397، وص : 403.

2- لقد تُرجمت الكلمة الفرنسية " Discours" إلى العربية بكلمات هي : المقال، الحديث، والخطاب، مثلما هو الحال في الترجمة العربية لكتاب "ديكارت" "مقال في المنهج" وليس "خطاب في المنهج". وقد شاع استعمال الخطاب كترجمة للفظ الفرنسية في الدراسات العربية الحديثة.

ــ لمزيد من التوضيح يمكن العودة إلى : ــ**الزواوي بغورة** :مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو ، جامعة قسنطينة ، معهد العلوم الاجتماعية دائرة الفلسفة ، السنة الجامعية : 1416ــ1417 هـ /1995ــ1996م ، رسالة دكتوراه الدولة في الفلسفة ، ج1، ص 92. ولذلك أستخدم كلمة "خطاب" في هذه الدراسة خاصة وأن "محمد أركون" نفسه يستخدم كلمة خطاب ويتحدث عن خطاب وليس مقال أو حديث.

3-لقد كان التركيز لبيان مادة (خ.ط.ب) ومشتقاتها على لسان العرب والقرآن الكريم وذلك لأن ابن منظور قد عاش في النصف الثاني من القرن السابع وجمع في معجمه مادة اللغة الأصل كما تم تدوينها في أمهات الكتب والدواوين. فلسان العرب هو موسوعة جمع اللغة العربية والحفاظ عليها من

وفي القرآن ترددت المادة إثنى عشرة مرة موزعة على اثنى عشرة سورة[4]، كما قد ترددت في كتب الحديث والسيرة[5]. ونظرا لكثرة المشتقات اللغوية المنبثقة عن مادة(خ. ط. ب)وتعددها وتنوعها إرتأينا أنه من الأفضل تصنيفها على مستويات متمايِّزة بحسب الدلالة والمعنى الذي قد تدل عليه مادة (خ. ط. ب)وذلك كالتالي:

- أن مادة(خ.ط.ب): يعني الشأن والأمر سواء أكان ذلك صغيرا أم عظيما:جاء في"لسان العرب"، خطب الخطب: الشأن أو الأمر، صغر أوعظم، وقيل هو سبب الأمر، يقال ما خطبك ؟ أي ما أمرك ؟، وتقول هذا خطب جليل، وخطب يسير[6].

والخطب:الأمر الذي تقع فيه المُخَاطَبَة، والشأن والحال، ومنه قولهم: جل الخطب أي عظم الأمر والشأن، وما خطبك: ما شأنك الذي تخطبه، وهو مجاز كما في الأساس[7]، وقيل هو سبب الأمر، يقال ما خطبك أي ما أمرك وتقول هذا خطب جليل وخطب يسير.

والخطب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة ، وقال الراغب الأصفهاني :الخَطْب الأمر العظيم الذي يكثر فيه التخاطُبُ[8]. وجل الخطب أي عظم الأمر والشأن وفي حديث"عمر بن الخطاب"وقد أفطروا في يوم غيم في رمضان فقال الخطب يسير، وفي التنزيل العزيز قال: فما خطبكم أيها المرسلون؟ وجمعه خطوب وهو من المجاز هو بمقامي خطوب الدهر.

والخطب بمعنى الأمر الذي تقع فيه المخاطبة والشأن والحال قد تردد خمس مرات في القرآن موزعات على خمسة سور. ففي سورة"يوسف"يسأل القرآن على لسان الملك النسوة عن شانهن وغرضهن من مراودتهن"يوسف"عن نفسه فقال تعالى:﴿قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه﴾[9]، وفي سورة"القصص"سأل"موسى المرأتين فقال:﴿ما خطبكما﴾[10]أي ما الأمر والشأن الذي حال دون السقي، وفي سورة"طه"خاطب"موسى السَّامريّ فقال:﴿ما خطبك يا

شوائب الدخيل في زمن الحضارة العربية وتقهقرها. والقرآن كما هو معلوم هو الكتاب الأكثر تجانسا مع خصائص اللسان العربي ــ **المختار الفجاري**: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، تصدر عن مركز الإنماء القومي ، العدد 100ــ 101، سنة 1993م، ص29.

4- **محمد فؤاد عبد الباقي** : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت)، باب : الخاء، مادة [خ.ط.أ - خ.ف.ق] ص235.

5-**الاتحاد الأممي للمعاجم العلمية**: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي(عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل)، رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين ونشره : أ.ي. وِنْسِنْكْ ، و: ى.ب. مَنْسِنْجْ ، مطبعة بريل، لندن، طبعة: 1943م، ج2 [خبَّ - سنر] ص: من 44 إلى 47.

6-**ابن منظور**: لسان العرب، تحقيق نخبة من الأساتذة هم: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، المجلد2 :[من ح إلى د]، باب [الخاء]، دار المعارف ، القاهرة، مصر، (د.ت)ص1194 ــ 1195.

7-**محمد المرتضى الزبيدي** : تاج العروس من جواهر النفوس، المجلد الأول، ج1: أب أ/ى ف ث، فصل [الخاء]من باب [الباء]، المطبعة الخيرية، المنشأة، بجمالية مصر، المحمية، ط1 : 1306هـ ، ص237.

8- **الراغب الأصفهاني** : مُعجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق : ندىم مَرعَشْلي، دار الكاتب العربي، توريْد، ليْمبكس، سنة الطبع: 22شوال 1392هـ / 28 تشرين الثاني (نوفمبر) 1972م ، ص 152.

9- سورة "يوسف"الآية : 51.

10-سورة"القصص"، الآية : 23.

سامريّ﴾[11] أي ما شأنك وغرضك من إضلال بني إسرائيل، وفي سورتي"الحجرات" و"الذاريات"سأل"ابراهيم"المرسلين قائلا:﴿فما خطبكم أيُّها المرسلون﴾ [12]وكان الجواب:﴿إنَّا أرسلنا إلى قوم مجرمين﴾ [13].

فعلى الرغم من إشارة الآيتين إلى إقتران الخطب باعتباره شأنا وغرضا بمصطلح الرسالة فقد بينت الآيتين أن دلالة الخطب لا تحمل فقط الأمر العادي أي الشأن اليومي للناس وإنما تحمل دلالة أمر خارق للعادي وهو"شأن عظيم"الذي بالتعبير الحديث هو مشروع حضاري وبتعبير القرآن هو"رسالة"وبتعبير مقام البحث هو"خطاب". ((فالرسالة ليست مجرد كلام فحسب بل هي حامل لمشروع إذن الرسالة خطاب والخطاب مشروع حضاري. وكل هذه الدلالات تولدت عن معنى"الخطب"))[14].

والخطاب في الأديان والسياسة[15]حوادث ذات أهمية جاءت بانقلابات عظيمة وتغيرت أحوال الكثيرين، وقد اعتنى به أهالي هذا العصر مرتجلا ومكتوبا ولاسيما المجالس العامة المماحكات والاجتماعات والجرائد، الخ، وقد جعلت له أصول وآداب، وينقسم الخطاب إلى سبعة أقسام[16].

- (خ. ط. ب): يعني الطلب والسؤال ومراجعة الكلام وهو لا يبتعد عن كونه الأمر والشأن والسبب الذي لأجله وقع الخطاب: وخطب المرأة يخطبها خطبا وخطبة، والعرب تقول: فلان خطب فلانة إذا كان يخطبها. ويقال خطب فلان إلى فلان فخطبه وأخطبه أي أجابه، أي الطلب والإجابة أو الدعوة والاستجابة أي الدعوة إلى عقد ميثاق أو عقد بين طرفين. وقال "الراغب الأصفهاني": الخَطْبُ والمُخَاطبة والتَّخَاطبُ :المراجعة في الكلام.ومنه الخُطْبَة والخِطبة.ولكن الخُطبة تخْتص بالموعظة، والخِطبة بطلب المرأة[17].

والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان[18]، قال تعالى: ﴿لا تخاطبني في الذين ظلموا﴾[19].

وقال الليث: والخطبة مصدر الخطيب، وخطب الخاطب على المنبر، واختطب يخطب خطابة، واسم الكلام: الخطبة، قال أبو منصور: والذي قال الليث، إن الخطبة مصدر الخطيب، لا يجوز إلا على وجه واحد، وهو أن الخطبة اسم للكلام، الذي يتكلم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر.

11- سورة"طه"، الآية : 95.

12-سورة "الحِجْر"، الآية : 57. سورة "الذاريات"، الآية: 31.

13-سورة "الحِجْر"، الآية : 58.سورة "الذاريات"، الآية : 32.

14- **المختار الفجاري** : تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، ص 30.

15-**بطرس البستاني** : دائرة المعارف، مجلد سابع : حرب بن أمية إلى دمشق، باب [الخاء] ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 408ــ 409.

16 القسم الأول: الفاتحة، أي المقدمة. القسم الثاني: توضيح الموضوع الذي يبحث عنه. القسم الثالث: تقسيم الموضوع. القسم الرابع: تبيين الأمور التي تكون أساسا للخطاب. القسم الخامس: الأدلة. القسم السادس: الاعتراضات. ــ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

17-**الراغب الأصفهاني** : مُعجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 152.

18-المرجع نفسه، ص238.

19-سورة "هود " الآية : 37.

وقال ابن سيده: ولا أدري كيف ذلك، إلا أن يكون وضع الاسم موضع المصدر، وذهب"أبو اسحق" إلى أن الخطبة عند العرب: الكلام المنثور المسجع، ونحوه.

وجاء في التهذيب، الخطبة، مثل الرسالة، التي لها أول، آخر.

وجاء في"دائرة المعارف"أن: الخطاب في اللغة[20]: توجيه الكلام نحو الغير للإفهام(وهو ما يعبر عن البعد الاجتماعي للخطاب)ثم نقل الكلام إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام.

وقال في الأحكام: الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه.

احترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة ((بالمواضعة)) والمتواضعة عليه)) عن الألفاظ المُهملة.

وبالمتواضع عليه: من الأقوال المبهمة. وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فانه لا يسمى خطابا[21].

وبقوله: لمن هو متهيئ لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم.

والظاهر عدم اعتبار القيد الأخير ولهذا يُلام الشخص على خطابِه لَمَّا لا يُفْهَم.

وفى كلِّيات أبي البقاء: الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس. فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للإفهام.وقد جرى الخِلاف في كلام الله هل يُسمى بالأول خِطابًا قبل وجود المُتخاطبين تنزيلاً لِما سيوجد منزلة الموجود أو لا ؟. فمن قال: الخطاب هو الكلام الذي يُقصد به الإفهام سمى الكلام خطابًا لأنَّه يُقصد به الإفهام في الجملة. ومن قال: هو الكلام الذي يُقصد به إفهام من هو أهل للفهم على ما هو الأصل لا يُسميه في الأزل خِطابًا[22].

والمتبادر من عبارة الأحكام الكلام اللفظي.

والمراد بالخطاب في تفسير الحكم: هو الكلام النفسي كما سبق.

فمن يريد أن يأمر وينهي أو يخبر أو يستخبر أو ينادي يجد في نفسه قبل التلفظ معنى ثم يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو إشارة. وذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي.

وقد يسمى الكلام الحسي ومغايرهما (أي الكلام والحس)بنْيَة إذ المُعَبَر به قد يختلف دون المعنى. والفرق بين الكلام النفسي والعلم هو أن خاطب به مع نفسه أو مع غيره وإلا فهو علم.

ودليل الخطاب عند الأصوليين هو مفهوم المخالفة/وفحوى الخطاب/ولحن الخطاب عندهم هو الموافقة/والبعض فرق بينهما. والخطاب هو من أعظم الوسائل السياسية والدينية والعلمية فانه الواسطة للتأثير في العقول والقلوب فكأنه سوط يساق به إلى الإعمال وقَيْدٌ يُقيَّد به الناس عنها.

20- **بطرس البستاني** : دائرة المعارف، ص 408 ــ 409.

21-**أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي**: الكلِّيات ، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط2: 1413هـ/1993م، ص 419.

22-المرجع السابق، الصفحة نفسها.

والخطابات في القرآنعلى أنحاء شتى كخطاب التشريق وخطاب العام نحو﴿الله الذي خلقكم﴾ [23] والمراد به العموم. والخطاب الخاص المراد به الخصوص هو نحو﴿أيها الناس اتقوا ربكم﴾ [24] لم يدخل فيه غير المكلفين. والخطاب الخاص على نوعين: الذي يراد به الخصوص هو نحو: أيها الرسول والذي يراد به العموم هو نحو: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء. وخطاب المدح نحو: يا أيها الذين آمنوا. وخطاب الذم نحو: يا أيها الذين كفروا. وخطاب الكرامة نحو: ولقد كرمنا بني آدم. وخطاب الإهانة نحو: إنك رجيم. وخطاب الجمع بلفظ المفرد نحو:﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم﴾[25]وبعكس ذلك وخطاب الواحد بلفظ الاثنين وبالعكس. وخطاب الاثنين بلفظ الجمع وبالعكس. وخطاب الجمع بلفظ الواحد وبالعكس. خطاب العين والمراد به الغير وبالعكس. وخطاب عام لم يقصد به مُعيَّن وخطاب التخصيص ثم العدول إلى غيره. وخطاب التلوين، وهو الالتفات. وخطاب التهييج نحو:﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾[26]. وخطاب الاستعطاف نحو:﴿يا عبادي الذين أسرفوا﴾[27].وخطاب التجنب نحو:﴿يا أبَتِ لا تعبد الشيطان﴾[28]. وخطاب التعجيز. وخطاب المشافهة [29] .

- (خ. ط. ب):الدلالة على معنى الحجة البيِّنة أوالفصل بين الحق والباطل والدلالة على النفوذ والسلطة: في حديث الحجاج: أمن أهل المحاشد والمخاطب؟، أراد بالمخاطب: الخطب، جمع على غير قياس كالمشابه والملامح، وقيل هو جمع مخطبة، والمخطبة: الخطبة، والمخاطبة، مفاعلة من الخطاب والمشاورة، أراد: أنت من الذين يخطبون الناس، ويحثونهم على الخروج، والاجتماع للفتن[30].

وهو ما قصده القرآن في سورة"ص"حين أعطى"داود"سلطات خارقة تمكنه من السلطة الكافية للحكم في الأرض، فسخر له الجبال تُسبح معه بالعشيّ والإشراق والطير محشورة له فقال عن ذلك: ﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾[31].

وجاء في"التهذيب": قال بعض المفسرين في قوله تعالى: وفصل الخطاب، قال هو أن يحكم بالبينة أو اليمين، وقيل: معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده ،وقيل: فصل الخطاب، الفقه في القضاء، وقيل وهو النطق:"بأما بعد" و"داود"(عليه السلام)أول من قال: أما بعد، وقال"أبو العباس" ويعني أما بعد ما مضى من الكلام فهو كذا وكذا. والمهم هنا

23- سورة "الروم" الآياتان : 40 و 54.

24-سورة "النساء"الآية : 1.

25-سورة "الانفطار"الآية : 6.

26-سورة "المائدة" الآية : 23.

27-سورة "الزمر"الآية : 53.

28-سورة "مريم"الآية : 44.

29-**بطرس البستاني** : دائرة المعارف، ص 408 ــ 409. ويذكر بدر الين الزركشي حوالي ثلاثة وثلاثين نوع من أنواع المخاطبات والخطاب في القرآن. ــ **بدر الدين الزركشي** : البرهان في علوم القرآن ، ج ،ص 217 إلى 252.

30-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد2 :[من ح إلى د]، باب [الخاء]، ص856.

31- سورة "ص"الآية : 20.

هو ذكر"فصل الخطاب"و"أما بعد"وذلك يُبْرِزُ أن الخطاب له جوهر وعرض. فـــ"أما بعد" تَرِد في الرسالة المكتوبة أو الشفهية(الخطبة)لتنبيه القارئ أو السامع لجوهر الموضوع الذي يأتي بعد التسليم وغيرها من تقاليد فن الترسل المتعارف عند العرب، وجوهر الموضوع هو"فصل الخطاب"الذي قصده"ابن منظور". وقال"الراغب الإصفهاني": فصل الخِطاب: ما ينفصل بت الأمر من الخِطاب[32].

والخطابيَّة: قوم من الرافضة وغلاة الشيعة والخطابية نسبة إلى"أبو خطاب الأسدي"وكان يأمر أصحابه أن يشهدوا على من حالفهم بالزور وقالوا الأئمة الأنبياء و"أبو الخطاب"نبي وأن في كل وقت رسول ناطق هو"علي"ورسول صامت هو"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفهم، وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها[33].

- (خ.ط.ب):أن الخطاب يفترض دائما حضور طرفين:وقد جاء في"المعجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها" في شرح معنى لفظ"تعريف"حيث يقول: التعريف بلاغة: هو الهدف من جعل الاسم معرفة وفق ما سيأتي من أحكام: - تعريف المسند إليه: لتكون الفائدة أتم، ولأن الأصل في المسند إليه أن يكون معرفة، لأنه المحكوم عليه، والحكم للمجهول لا يفيد، ويكون التعريف:- للإضمار:بالإضمار للمتكلم كقول"النبي"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ يوم"بدر" أنا النبي لا كَذِبْ، أنا"ابن عبد المطلب". وللإضمار للمخاطب: كقول"أمامة الخثعمية": وأنت الذي أخلفتني ما وعدتني وأشمت من كان فيك يلوم[34].

وأصل الخطاب:أن يكون لمشاهد معين، وقد يخاطب المستحضر في القلب نحو: لا إله إلا أنت يا رب العالمين. وقد يخاطب غير المعين: ﴿ ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم عند ربهم﴾[35]. فهذا خطاب لم قصد به مخاطب معين وإنما المراد كل من تمكنه الرؤية، كما وقد جاء أيضا من جهة أخرى تشبيه "النبي"﴿صلى الله عليه وسلم﴾الخطاب الإلهي بالجرس[36].

32-**الراغب الأصفهاني** : مفردات ألفاظ القرآن، ص 152.

33-تلقت الرافضة التشبيه عن اليهود، فشبهوا بعض أئمتهم بالإله والإلهية في النبوة والنبوة نور في الإمامة ولا يخلو العالم من هذه الأنوار والآثار وأن كل مؤمن يوحى إليه من الله لقوله تعالى في الآية: 100 من سورة "يونس"((وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله))، وذهبت الرافضة في الحلول إلى أن الله قائم بكل مكان ناطق بكل لسان ظاهر بشخص من أشخاص البشر وقال الرافضة(بالرجعة)على نحو ما قال اليهود حين زعموا أن النبي(إلياس)صعد إلى السماء وسيعود فيعيد الدين والقانون، فقال"ابن سبأ اليهودي"لما قُتِل"على ابن أبي طالب" "لو أتيتمونا بدماغه ألف مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا"وقد نمت هذه الفكرة عند الشيعة فقالوا كذلك في بعض الأئمة الذين اختفوا ثم قالوا كذلك في المهدي المنتظر. وشذ الروافض عن جملة المسلمين كما يقول"أبو الحسن الأشعري " فزعموا أن"نسخ القرآن إلى الأئمة وأن الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله وأوجب على الناس القبول منهم، الخ"ـــ **الشريف الجرجاني** : التعريفات، باب الخاء، مكتبة لبنان بيروت لبنان، طبعة: 1978م، ص104.ـــ **عبد الكريم الشهرستاني**: الملل والنحل، تحقيق: أبي محمد فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر(د.ت) ص185 - 186. ـــ **اسماعيل حماد الجوهري** : الصّحاح (تاج اللغة وصِحاح العربية) ، تحقيق : عبد الغفور عطار ، ج1 ، باب [الخاء] فصل[الخاء] ، مطابع :دار الكتاب العربي بمصر ، محمد حلمي المناوي ، (د.ت)، ص121.

34-**محمد سعيد أيسر بلال جنيدي** : معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، باب التاء، دار العودة، بيروت، ط1: 1981م،ص263، كاف الخطاب، تاك الشجرة.

35-سورة "السجدة"الآية : 12.

36-**علي بن محمد الشريف الجرجاني** : التعريفات، ص 8.

وما يمكن استخلاصه من خلال المفهوم اللغوي للخطاب ما يلي :

1-أن مفهوم الخطاب لغة في الثقافة العربية، قد يعني الشأن والأمر سواء أكان ذلك صغيرا أم عظيما، وقد يعني الطلب والسؤال وهو في هذا الأخير من المجاز كما ويعني الكلام الدال على مدلوله بالوضع.

2-أن المشتقات القريبة من لفظ"خطاب": الخَطْبُ، أوخِطْبَة، أومُخَاطبَة، أوالخُطْبَة، فإنها لا تبتعد عن الدلالة أو معنى الأمر أو الحال أو الشأن الذي يقع فيه الخطاب، أو السبب الذي لأجله يقع الخطاب وبتعبير حديث الظرف أو الحال أو السياق الذي يرِد فيه الخطاب.

3-أن الكلام هوالعبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس. فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي وأن الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام أوأنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه. وهو ما يعني أن الخطاب يستدعي ضرورة حضور متكلم وسامع أو مُخَاطِب ومُخَاطَبٍ أو مُرْسِلْ ومُرْسَلْ إليه.

4- وأن الخطاب أو الخَطَابَة هو الكلام المنثور المسجع، والمنظم، ونحوه. أو الرسالة، التي لها أول، آخر. والخطاب في الأديان والسياسة حوادث ذات أهمية وقد اعتنى به أهالي هذا العصر مرتجلا ومكتوبا وينقسم الخطاب إلى سبعة أقسام أي أن الخطاب حدث شفهي أو كتابي.

5ـ والخطابات في القرآن: على أنحاء شتى كخطاب التشريق وخطاب العام وخطاب الخاص وخطاب المدح وخطاب الذم وخطاب الكرامة وخطاب الإهانة وخطاب الجمع بلفظ المفرد وبعكس ذلك وخطاب الواحد بلفظ الاثنين وبالعكس وخطاب العين والمراد به الغير وبالعكس وخطاب التلوين وخطاب التهييج وخطاب الاستعطاف وخطاب التجنب وخطاب التعجيز وخطاب المشافهة. وهي خطابات في القرآن أو أنماط للخطاب القرآني تتجمع فيها معاني الخطاب بحسب ما ورد في (1، 2، 3).

6- وبهذا فالخطاب يستدعي دائما: حضور طرفين، مُخَاطِب ومُخَاطَب، وأمر يقع فيه الخطاب أو سبب لأجله يقع أو ظرف الخطاب بعبارة المحدثين، وأن الخطاب كلام لفظي أو نفسي، يتضمن الإفهام إما شفاهة أو كتابة. وبناء على ما تقدم فإن مادة(خ. ط. ب)تحمل معنى جوهري هو الكلام المؤسس على سلطة والحامل لرسالة لتبليغها للآخر سواء أكان فردا أو جماعة، وهذا الكلام هو ما أطلقت عليه العرب مصطلح"الخطاب"سواء أكان شفهيا أو مكتوبا.

فإذا كان هذا معنى الخطاب لغة وضمنه"الخطاب الديني"، وأن ما تم قوله فيما يتعلق بالضرورات المذكورة أعلاه تُحمل على الأول كما على الثاني شأنه في ذلك شأن أي خطاب مع فارق التمييز طبعا بين أنواع الخطابات المختلفة، فما يمكن قوله عن الخطاب اصطلاحا؟.

الخطاب بالمفهوم الحديث للكلمة يُشكِّل حيِّز التقاطع بين الداخل والخارج، بين الذات والمؤسسات وبين المعرف والأفكار، من جهة وبين السلطات التي يُمكن أن تُمارس ضغوطاتها على الكلام من جهة أخرى. وهو يتشكَّل باستخدامه جملة إجراءات وظيفتها بالضبط إخفاء كيفية تَشَكُّلِ الخطاب نفسه، أي تُخفِي آليات الاستبعاد التي يستخدمها أو الحيُّل التي يلجأ إليها أو القوى التي يرتبط بها. ولهذا فإن نظام الخطاب يُشكل نظام الأنظمة في نص من النصوص أي الأساس

الذي ينهض عليه نظام المعرفة أو منطق الاستدلال[37]. إنه القاع الأركيولوجي الذي يسبق المعارف ويُتيح للعلوم أن تتكون وللمنطق أن يعمل[38].

ومن المفهوم الحديث للخطاب ، ينطلق "طه عبد الرحمن" من تصريح يتضمن أكثر من تقرير ، يبدأ فيه بأنه بناء على ألا كلام من غير خطاب ، ولا خطاب بغير حجاج ، لأن الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخِطابية ، وأن الأصل في تكوثر الخِطاب هو صفته الحِجاجية ، وأن الأصل في تكوثر الحِجاج صفته المجازية وأن "الكلام" و"الخِطاب" و"الحجاج" هي أسماء مختلفة لمسمى واحد هو "الحقيقة النطقية الإنسانية" وإحدى خصائص الكلام الإنساني الثلاث في مجال الخِطاب الطبيعي ، غير أن كل واحد منها قد إختص بالدلالة على إحدى العلاقات المكونة لهذه الحقيقة ، فدلَّ "الكلام"على العلاقة التخاطبية ، ودلَّ "الخطاب" على العلاقة الاستدلالية ، ودلَّ "الحِجاج" على العلاقة المجازية. فمن منطلق هذا التصريح المُتضمن لأكثر من تقريرٍ يُعالج "طه عبد الرحمن" "التكوثر النطقي" فيرى أن الكلام قد ورث عن العلاقة التخاطبية تكاثرا في ذوات المتكلم ، وعن العلاقة الاستدلالية تكاثرا في ذوات المخاطِب أو المستدل ، وعن العلاقة المجازية تكاثرا في ذوات المُستعير.

ويتضح التكوثر الأول من أن الكلام أصل كل تواصل، إذ لا تقوم حقيقته في مجرد النطق بألفاظ مرتبة على مقتضى مدلولات محددة[39]، وإنما حقيقة الكلام كامنة في كونه ينبني على قصدين اثنين، أحدهما يتعلق بـ "التوجه إلى الغير"، والثاني يتصل بـ "إفهام هذا الغير"[40]. ومنه يصل"طه عبد الرحمن"إلى أن حد الخطاب أنه ((كل منطوق به مُوَجَّهٍ إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا)) ، وهو الحد أو التعريف الذي تقدم ذكره في التعريف اللغوي للخطاب كما جاء لدى " سيف الدين الآمدي".

وبهذا يتبين أن حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير .بمعنى أن ما يُحدد ماهية الكلام إنما هوالعلاقة التخاطبية وليس العلاقة اللفظية، ولا أدلَّ على ذلك من أن اللفظ المُخَاطَبِ به

37-**علي حرب** : النقد الكانطي، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 100 ــ 101، سنة 1993م ص48، هامش رقم40.

38-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

39 ــ لأن النطق قد يقع عرضا كما في حال النوم ، والترتيب قد يأتي صدفة كما في حال اللعب والدلالة قد تُنزع عنوة كما في حال فلتة اللسان ، وإنما حقيقة الكلام تنبني على ذانيك القصدين. ــ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المرجع السابق ، ص : 214.

40 ــ **القصد الأول**: فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون كلاما حقا حتى تحصلَ من الناطق إرادة توجيهه إلى غيره ، حتى لو صادف ما نطق بت حضور من يتلقفه ، لأن المتلقف لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أُلقِي إليه بما تلقف ، مقصودا بمضمونه هو أو مقصودا به غيره بوصفه واسطة فيه، أو حتى يُدرِك رتبة "المتلقي". فالمتلقي هو"عبارة عن المتلقف الذي قَصَدَهُ المُلقِي بفعل إلقائه". ورب قائل أن المرء قد يُكلِم نفسه، وجوابه أنه يُنزل نفسه مترلة الغير. ــ **والقصد الثاني**: فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة ، فلا يمكن أن يُعد متكلما حقا حتى لو صادف ما لفظ به فهما ممن التقطه ، لأن الملتقط لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أُفهِم ما فهِم ، سواء أوافق الإفهام الفهم أم خالفه ، أو حتى يُدرك رتبة "الفاهم"، فالفاهم هو"عبارة عن الملتقط الذي قَصَده المُفهِم بفعل إفهامه". لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى : ــ **طه عبد الرحمن**: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، بيروت ، لبنان ط1: 1998م،ص 214 ــ 215.

يتحدد لا بالمدلول الموضوع له والمحفوظ في المعاجم، وإنما "بالقصد" الذي يكون منه لدى المتكلم عند النطق به، والذي يدعو المستمع إلى الدخول في تعقبه مقاميا لا إلى تحقيق حده معجميا.

ومما ينهض دليلا على رسوخ الخاصية الخِطابية في اللسان العربي أن جعل لـ "مدلول" اللفظ أسماء ثلاثة تُفيد لغة واصطلاحا مفهوم "القصد" وهي، المعنى، والمراد، والمقصود.

وإذن فقد تبيَّن أن المظهر التكوثري الذي يتجلى به الكلام هو متفرع على العلاقة التخاطبية التي ينبني عليها وأن العلاقة التخاطبية سبب في تكوثر الكلام الذي يأتيه من جهة تكاثر ذوات المتكلم المتعددة تترتب فوق بعضها البعض، من أدناها مرتبة هي، الذات المتواصلـــة للمتكلم وهي علـــى الخصوص"ذات قائلة " (تتشكَّل من ذاتين فرعيتين هما : ذات ناقلة ثم تليها ذات مبلِّغة) ،إلى أعلاها مرتبة وهي الذات المتعاملة للمتكلم وهي على الخصوص "ذات فاعلة" (تتشكَّل من ذاتين فرعيتين هما : ذات مُتأدبة ثم تليها ذات مُتخلِّقة). فالتواصل، ليس تواصلٌ فقط، وإنما هو تعامل أيضا، إذ التخاطب الذي لا نفع معه لا يكون تخاطبا، وإنما يكون"خطْبا"(و"الخطب"هو أن الأمر الشديد الذي يكثر فيه القول). و كل ما سبق هو بالذات مضمون الدعوى التكوثرية القائلة بأن الأصل في تكوثر الكلام صفته الخِطابية.

ولما كان لفظ الخطاب يدل على معنى التعامل صارالخطاب أصل في كل تعامل، إذ ماهية الخطاب((ليست مجرد لإقامة علاقة تخاطبية بين اثنين فأكثر ، وإنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يُضيف إلى القصدين التخاطبين ، قصدين معرفيين[41]))[42] ، بمعنى أن حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير ، وإنما هي الدخول معه فيها على مُقتضى الادعاء والاعتراض ، أي أن الذي يُحدِّد ماهية الخطاب إنما هو العلاقة الاستدلالية ، وليس العلاقة التخاطبية وحدها ، فلا خطاب بغير حِجاج ، ولا مُخاطِب من غير أن تكون له وظيفة "المدعي" ، ولا مُخاطَب من غير أن تكون له وظيفة "المُعترِض". ومنه فقد ثبت أن الحِجاج هو الأصل في الخطاب ، فإذا تضمن الخطاب علاقة تخاطبية فينبغي ردُّها إذن إلى العلاقة الاستدلالية لأن التوجه إلى الغيرلازم من لوازم الادعاء كما أن الفهم لازم من لوازم الاعتراض ، فلا يعترض إلا من فهِم. وقد اختص اللسان العربي من استعمال لفظ واحد للدلالة على معنى "القصد" ومعنى"الاستدلال" معا وهو بالذات الفعل "حج" الذي يُفيد قصد كما يُفيد غلبه بالحجة أو حاجه فحجَّه.

وبالتالي فإن العلاقة الاستدلالية سبب في تكوثر الخطاب ، ويتمثل هذا التكوثر في الاستدلال بأحد الحجج الثلاث ، الحجة المجرَّدة ، والحجة الموجَّهة ، والحجة المقوَّمة ، وفي استعمال هذه الحجج على مراتب ثلاث، إما من جهة مساواة ، وإما من جهة أولى ، ومن جهة أدنى . و كل ما سبق هو بالذات مضمون الدعوى التكوثرية القائلة بأن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحِجاجية. وأن حقيقة تكوثر الحِجاج هو صفته المجازية لأن السبب في تكوثر الحِجاج هو العلاقة

---

41 ــ **القصدين المعرفيين:** يُضيف إلى القصدين التخاطبين (التوجه إلى الغير،وإفهام هذا الغير) ، قصدين معرفيين هما : قصد الادعاء ، ومقتضاه أن المنطوق به لا يكون خِطابا حقا حتى يَحْصُل من الناطق صريح الإعتقاد لما يقول وتمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة . وقصد الاعتراض، ومقتضاه أن المنطوق بت لا يكون خِطابا حقا حتى يكون للمنطوق له (المُخاطَب) حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه ، لأن فقدان هذا الحق يجعل المُخاطَب إما دائم التسليم بما يدعيه المخاطِب(الناطق ، المتكلم)، وإما عديم المشاركة في مدار الكلام. ــ لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى: **طه عبد الرحمن:** اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 225.

42 ــ **طه عبد الرحمن:** اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 225.

المجازية ، وأن هذا التكوثر يأتيه من جهة تكاثر ذوات المُستعير ، فهناك الذات المدعية الجلية ، والذات المدعية الخفية ، وكل واحدة منها على ضربين[43].

فإذا كانت معالجة "طه عبد الرحمن" للخطاب قد جاءت من جهة البحث في المنطقيات الحديثة في فرع منها وهو "منطق الحِجاج والحِوار" ، فإن "نصرحامد أبو زيد"[44] يستخدم مقولة الخطاب الديني للتعبير عن مختلف الحسابات الفكرية و السياسية التي تنتمي للتيارات المدعوة تارة الإسلام السياسي أو الإسلام الاحتجاجي أو الأصولية حسب العبارة الشائعة[45] ، وهي معالجة للخطاب من جهة أيديولوجية ، وتجلياته المعاصرة ، وفي هذا التجلي يرفض "نصرحامد أبو زيد" التمييز بين مستويات الخطاب الديني من معتدل(رسمي(حكومي)ومعارض)ومتطرف وتعليمي وتربوي وإعلامي لأنها تشترك في نفس الآليات وفي المنطلقات الفكرية على السواء وإن كانت تختلف من حيث درجة الالتزام بها وإن كان خطاب الجماعات يبدو أعلى صوتا[46] ، ويُجمل تلك الآليات والمنطلقات في [47]:

- الآلية الأولى:التوحيد بين الفكر والدين وهو ما يؤدي مباشرة إلى التوحيد بين الإنساني والإلهي وعندئذ((ينتهي الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معا مع أن الوحي ومن ثمة الإسلام واقعية تاريخية))[48].

- الآلية الثانية: تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أولي تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية إلى علة واحدة:"إحلال الله"في الواقع العيني المباشر بما يعني"نفي الإنسان وإلغاء القوانين المنظمة للطبيعة والمجتمع ومصادرة أنماط المعرفة غير الدينية".

- الآلية الثالثة: الاعتماد على سلطة"السلف أو التراث"وذلك بعد تحويل النصوص التراثية(وهي نصوص ثانوية)إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

- الآلية الرابعة: طغيان النزعة الوثوقية وامتلاك الحقيقة الشاملة المطلقة باعتبار أن الخطاب الديني يتوهم أنه جهة الاختصام الوحيدة المؤهلة لتأويل النصوص المقدسة مفترضا أن الإسلام قد عزل عن حركة الواقع وأنه هو الحل الأوحد للمشاكل المتنوعة التي يعيشها المسلون.

- الآلية الخامسة: إهدار البعد التاريخي وتجاهله ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة وعصر الخلافة التركية العثمانية[49]، وتبدو هذه الآلية جلية في وهم التطابق بين المعنى الإنساني الآني وبين النصوص الأساسية مما يؤدي إلى مخاطر حادة في مستوى العقيدة[إضفاء القداسة على الإنسان والزمان]وادعاء قدرة

---

43 ــ المرجع نفسه، ص 235.

نصرحامد أبو زيد: الخطاب الديني (رؤية نقدية) ، دار المنتخب العربي، بيروت ، لبنان، ط1: 1412هـ /1992م، ص55. 44-

45-**السيد ولد آباه** : التأويل والتنوير، دراسة في مشروع"حامد أبو زيد"، مجلة : فضاءات (للفكر والثقافة والنقد)، السنة الثانية ،5ــ 10 تصدر من المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد السابع (مزدوج : عربي، فرنسي) تموز (نوفمبر)، 2002 م/2003م، ص 55.

46- **نصرحامد أبو زيد** : الخطاب الديني (رؤية نقدية)، المرجع السابق، ص 72.

47-المرجع نفسه، ص : 67ــ 68.

48-المرجع نفسه، ص 41.

49-المرجع نفسه، ص 57.

الوصول إلى القصد الإلهي ومن ذلك أيضا تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر مما ينتج عنه الهروب من الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه في الآن الذي يعزل الإسلام عن واقعه وتعامله مع حركة التاريخ وهو ما يتفق مع ما يذهب إليه"محمد أركون"أيضا.

فالخطاب الديني بهذا الاختزال والتضييق والتحجيم للآفاق الرحبة للنصوص يفوته((أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها"تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد))[50]إنها محكومة بجدلية الثبات والتغيير، فالنصوص ثابتة في"المنطوق"متحركة متغيرة في"المفهوم".

ومن هذا المنطلق فإن الخطاب في الثقافة العربية هو نظام له أسلوبه ووسائله في ممارسة نفوذه وتحقيق أهدافه. ونظرا لصعوبة تحديد نظام الخطاب العربي نظرا لطبيعته المركبة والمعقدة ، فهو خطاب ثقافة البيان وخطاب البلاغة وخطاب الشعر وخطاب النثر ومختلف ضروب المجاز ، فإنه من الخطأ إدعاء الضبط الكامل لخصائص الخطاب العربي، وإنما يمكن الوقوف على بعض تلك الخصائص فقط ، وهي كالآتي :

2- مميِّزات الخطاب في الثقافة العربية:

1- أنه خطاب يقوم على ثنائية"خطاب ــ سلطة"، فالخطاب اقترن بالسلطة مباشرة في الثقافة العربية من قبل الوحي القرآني ومن بعده، ففي لغة العربي يكمن سِرٌّ تسلطه وهيمنته، وما كان إعجاز الوحي القرآني إلا تعبير عن تحدي سلطوي للخطاب العربي ، وتجسيد سلطوي للنفوذ السياسي في قوله تعالى:﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾ [51]، ثم شاع استعمال الخطاب بمعنى الدلالة على كل كلام يصدر عن هيئة رسمية عليا أو قائد أعلى سواء على مستوى الدولة أو المجتمع.

وهو ما قد تجسَّده الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ قديما، ورؤساء الدول حديثا. فقد كانت مدخلات الرسول في شتى المناسبات يصطلح عليها بالخطاب من ذلك"خطبة الفتح" و"خطبة الوداع"، وما ذكره"أبو ماجد" و"أبو داود"من((أن رسول الله إذا خطب في الحرب خطب على قوس وإذا خطب في الجمعة خطب على عصا))[52]. ثم عرف الفكر الإسلامي الخطابات والخطب المتنوعة والمتعددة عبر تاريخه وفي مختلف عصوره.

مما يدل على أن الخطاب هو مصطلح السلطة في مختلف تجسيداتها، السياسية أو الاجتماعية أو الدينية أو الثقافية أو الفكرية، أو غيرها. تُتَخَذُ بواسطتِه إجراءات تسيير الأمور وتنفيذها.

2-أنه خطاب ينبني على ثنائية"الظاهر والباطن"وهي ثنائية قد ولَّدتها الثنائية الأولى إذ نظرا لإصطدام سلطة الخطاب بالمعارضة التي تقف حاجزا أمام تمرير أغراضه وممارسة نفوذه فإنه(الخطاب)يلجأ إلى اعتماد وسيلة التمويه والتعمية أو التمرير والتمويه بتعبير"محمد أركون"وهو ما يجعل الخطاب يخضع لثنائية"الظلهر والباطن"، ظاهر يقوم بالتغطية والتمويه

50- **السيد ولد آباه** : التأويل والتنوير (دراسة في مشروع"حامد أبو زيد")، ص 57.

51-سورة " ص" الآية : 20.

52- **الاتحاد الأممي للمعاجم العلمية** : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، ص44.

على المُتلقي، وباطن يتسرب إلى المُتلقي أثناء عملية التمويه ذاتها[53]، وكلما زاد خفاء أسلوب التمويه والتعمية كلما زاد من سلطة الخطاب ونفاذها.

3-أنه خطاب يتميَّز بإختلال التوازن بين منطوق الخطاب ومعقول الخطاب، لأن أسلوب التمويه والتعمية يجعل الخطاب يُركِّز على تحسين الكلام، فيلجأ إلى مختلف وسائل المحسنات اللغوية والبلاغية للتأثير على المُتلقي، وبهذا يُصبح المطلوب هو اللفظ وجماله وإهمال المعنى وفائدته. وهو ما تعكسه العبارة العربية"إن من البيان لسحر"وهو ما يعترض عليه"محمد أركون"في نقده للتفسير التقليدي الذي يتخذ من المجاز زينة لغوية وهذا هدر وإجحاف للمعنى.

وبالتالي فهو خطاب يعطي الأولوية لدلالة اللفظ على حساب المعنى لأن الغاية تبررالوسيلة. فليست غاية الخطاب"حمل محتوى معرفي إنما هو وسيلة للقيام بوظيفة أيديولوجية"[54].

4-أنه خطاب يطغى عليه الطابع التخيُّل وإن كان ينبغي التمييز هنا بين التخيُّل بالمعنى السلبي له والتخيُّل بالمعنى الموجب ـ الرمز. وهو بهذا الأخير يُحيل إلى المسكوت عنه الذي صمت الخطاب عن قوله ولذا فإن الخطاب الصامت يجب استنطاقه لإخراج المسكوت عنه من صمته.

فالخطابات لا تنحل إلى تصورات خالصة أو إلى مقولات صارمة، ولا تُختَزَلُ إلى أدلة برهانية أو إلى قياسات علمية. بل هي علامات وإشارات[55]. والعلامة تقع على الدوام بين التصور والتخيل، أو بين العقل والوهم، أو بين الشاهد والغائب. ولذا فهي تنطوي على التباس، فتشير إلى الحضور كما تحيل إلى الغياب، وتفصح عما هو كائن كما ترمز إلى ما يعتور الكينونة من النقص بحيث تقوم دوما هوة في صميم الدلالة فلا تتطابق التصورات مع الواقع ولا تقول الكلمات الأشياء. وهكذا فمن طبيعة العلامة أنها تستعصي على الحصر والضبط فتميل دوما من دلالة إلى أخرى، بحيث لا ينفك المدلول نفسه عن التحول إلى دال. وبذلك تتحول الأشياء إلى رموز ويُصبح الوجود عالما دلاليا فسيحا، وإذا كانت الخطابات عوالم دلالية في نظر المؤوِّل فإنه لا مجال للفصل بين الذاتي والموضوعي[56].

وما دام الخطاب ميزة الكلام الإنساني وليس وقف على الكلام العربي فحسب ، فينبغي ألا يكتفي التعريف اللغوي والإصطلاحي بالوقوف على الموروث العربي الإسلامي ، وإنما لا بد من إطلالة على ما في الموروثات الأخرى ، وهو هنا بالتحديد الموروث الغربي ، ومنه فالسؤال : ـ ما مفهوم ومميِّزات الخطاب في الثقافة الغربية من جهة أخرى؟.

ب - مفهوم ومميِّزات الخطاب في الثقافة الغربية :

1- مفهوم الخطاب في الثقافة الغربية : جاءت في"معجم لالاند الفلسفي" المترجم إلى العربية ، ترجمة الكلمة الفرنسية **Discours** إلى الكلمة العربية : خطاب، حديث، وأنها تدل على ما يذكره هذا المعجم على[57]:

53-**المختار الفجاري** : تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، ص32.

54-المرجع نفسه، ص33.

55-**علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص21.

56-المرجع نفسه، ص21 ــ 22.

57-**أندري لالاند** : موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أصلا: أحمد عويدات ، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، طبعة 2008م، ص287.

أ) عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليَّات أوليَّة جزئية ومتتابعة[58].

ب) بنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة.

وجاء في"الموسوعة الفلسفية العالمية"(Encyclopédie philosophique universelle)أن الخطاب في الفلسفة الكلاسيكية هو"عملية عقلية تتم عن طريق سلسلة من العمليات الأوليَّة والمُتعاقبة"وبالتالي فالمعرفة الخطابية "connaissance discursive"تُقابلها المعرفة الحدسية"connaissance intuitive"، كما يمكن دمج الخطابي إلى العقلاني، والخطاب إلى العقل، لأن"الخطاب"هو الترجمة المقبولة عادة لكلمة "لوغس"اليونانية والمنطق هوالعلم الاستبطاني للخطاب(sciences réflexive du discours)[59].

فالخطاب إذن هو تتابع مُرتب من العِبارات بحيث كل عبارة تعتمِد على سابقتها لأنها مُسْتَنْتَجَةٌ منها، ويتأتى صدق الخطاب وصحته من اتساق عباراته وعدم تناقضِها وصحة نقطة انطلاقه، مثل تلك الخاصة باللغة والكلام(compétence et performance/système et procès)، فالخطاب مُدرك أو مُستوعِب ككلمة أو لفظ ثالث بين اللغة والكلام.

وجاء في معجم"لاروس الموسوعة"(Larousse Encyclopédique)أن الخطاب اسم مذكر يدل على المعاني التالية: - أن الخطاب تطور شفهي حول موضوع محدد مُعلن أمام جمهور أو موجه للعامة.

- أن الخطاب مجموعة من المظاهر اللفظية الشفهية أو الكتابية لا معاني أيديولوجية أو عقلية لعصر خاصة بمجال معين.

- أن الخطاب عقاب حسي مكتوب أو شفهي، للغة مُعتبرة كنسق مجرد.

- أن الخطاب قول أعلى من الجملة، مُعتبرا من وجهة نظر تسلسله.

-أن تحليل الخطاب هو دراسة لمنتوجات لغوية تضع في الحسبان المنتج والظروف أو الشروط التاريخية والاجتماعية[60].

- الموسوعة: ظهر تحليل الخطاب في فرنسا في سنة 1968م من إلتقاء بين الألسنيات وعلوم إنسانية أخرى لا سيما التاريخ والسوسيولوجيا[61]. وهناك توجه كامل في "فرنسا"يسمى "بتحليل الخطاب"ويظهر بأشكال مختلفة لخصها"شرودو""charaudeau"في أربع منظومات هي : المنظومة المنطوقية "Enonciatif"، والمنظومة الحِجاجية" Argumentatif"، والمنظومة السردية "Narratif"،والمنظومة الخطابية"Rhétorique" وكل هذه المنظومات تابعة لكفاءة

58- « Discursus est transitus cogitantis a sententia ad sententian ordine quadaru. Sive consequentiarum، Sive alio، ut in methodo ».

ـــ **أندري لالند**، موسوعة لالاند الفلسفية، ص287.

59- **Encyclopédie philosophique universelle**; publié sous la direction d'André Jacob; II; Les Notion Philosophiques; Dictionnaire; volume dirigé par Sylvain Auroux; Tome 1; Presse Universitaires De France 1990; 3° édition: 2002 mars; Philosophie occidentale; P 665 à 668.

60- **Nouveau** : Larousse Encyclopédique dictionnaire : volume 1/ A –KONDO. Paris. p 476.

61- Ibid. Ibid.

العلامة الألسنية. وتحليل الخطاب الذي هو ميزة المدرسة الفرنسية يجد أصله أو قاعدته في ذلك التمييز الذي أقامه" دي سوسيير" بين اللغة والكلام[62].

وكل خطاب هو دائما مكتوب على شكل تواصل والموضوعة نفسها في سياق تاريخي محددة في إطارات صناعية للآلات الأيديولوجية وعلاقات القوة ، ألخ. وارتباط الخطاب بظروف إنتاجه أو بشروطه الإنتاجية يستلزم دراسات مقارنة أو مقاربات. وفي هذا الإطار العام للخطاب إنها أكثر من دراسة المفردات فإن المطلوب هو المقاربة النحوية التي تحدد الحاجة لتحليل الخطاب في الألسنية. والمنهج يفترض أولا تشكيل مدونة (نصية). فالباحث يحدد مجموعة من النصوص المقدمة ولا تقبل إلا الجمل.

وجاء في المعجم الفرنسي أن الخطاب يدل على معان أربعة :

- أن الخطاب تعبير عن الفكر بواسطة الكلام.
- أن الخطاب تعبير عن الفكر ، سواء أكان شفهي أو مكتوب. وأن أجزاء الخطاب هي مقولات الكلمات الملاحظة بواسطة النحو التقليدي.
- أن الخطاب عرض شفهي موجه نحو جمهور بخصوص موضوع محدد.
- أن الخطاب عرض كتابي ذي خاصية تعليمية، بحث، (Discours de la méthode) لديكارت[63].

ويُعرف اللسانيون الخطاب بأنه"اللغة وهي تعمل"، فالخطاب يعني كل منطوق يأتي في مستوى أعلى من الجملة مُعتبِرا من وجهة نظر قواعد ترابط الجمل وتسلسلها. وإذا كان يُمثل مجموع الأنساق الحاضرة فينا بإستمرار ، أنساق ممكنة ولا زمانية ، فإن الخطاب هو « استعمالنا الآني للِّسان» على ما يرى"شارل بوتون"Charles Bouton"[64].وإن كان بالمقابل من ذلك كبار الألسنية من مثل"دي سوسيير" "Saussure"و"هلمسليفت"Hjelmslev" لم يحدد مفهوما للخطاب[65].

وفي غالبية الحالات يُعرَفُ الخطاب مع الكلام أو بكل بساطة كل ظهور على ساحة اللغة، وتعديلين يمكنهما أن يُعطيا بعض التحديدات الابستيمولوجية لمفهوم الخطاب وحتى للاستيعاب البنيوي(من البنية) داخل ظاهرة اللغة، بدءا، ربط الخطاب بمقدرة اللغة، هذه المقدرة السوسيوـ معرفية ذات الإنتاج الألسني، ثم تأويل الخطاب كتركيب تعبيري(Syntagmatique).

والخطاب الألسني هذا اللفظ الذي ليس له مطابق في غالبية اللغات غير الرومانسية كالإنجليزية يطرح مشكل معنوي، وفي النظرية الألسنية فإن الخطاب يتموضع خارج التلوينات التقليدية. وهو ما جعل"جاك دريدا"في حملته على الميتافيزيقا

62-**الزواوي بغورة** : مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 96.

63- **Dictionnaire du Français** : direction : Philipe Amiel ; assisté de Hervé Dubourjal et Brigitte Vienne ; éd ; Hachette1987 ; nouvelle édition1995 ; p : 340.

64-**منصف عبد الحق** : مفارقات الخطاب الفلسفي بين الاستعمال المفاهيمي للغة والاستعمال الاستعاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد 100ــ101، سنة 1993م، ص14.

65- **Encyclopédie philosophique universelle** ; Tome 1 ; P : 665.

والتمركز المنطقي يعتبر"فلسفة الخطاب"هي التي حملت النص من مجال قراءته بحسب قواعد استدلالية منطقية كلاسيكية إلى مجال القراءة اللسانية البنوية التفكيكية[66].

واهتمام الدراسات الألسنية بالخطاب على وجه التحديد وتخصصها فيه بشكل ممتميِّز ، قد ترتب عنه أن تميَّز الخطاب على المستوى الألسني على وجه الخصوص بجملة مميِّزات يمكن تلخيصها فيما يلي:

2 - مميِّزات الخطاب على المستوى اللساني:

1-الكلية: فهو عبارة عن متوالية أكثر طولاً من الجملة.

2- التقنين: فالخطاب يخضع لتقنين ينطبق على تركيبه الداخلي يجعل منه إما سردا أو شعرا أو بحثا أو مقالا،الخ.

3- الأسلوب: يأخذ الخطاب بوصفه إنتاجا تنظيما فريدا يربطه بفردٍ ما هو الأسلوب.

4-كل خطاب مبني، إنه نتيجة عمليات تحققت إنطلاقا من قيَّم ممكنة داخل اللسان، إنه المكان الذي تترابط فيه العوامل الدلالية التي تنتج عن تنظيم الدلالة على المستوى العام للسان(مُتصوراً كنسق) والعوامل الدلالية التي ترتبط بآليات فردية لبناء المعنى على المستوى الخاص لظواهر الكلام، وبعبارة أوجز الخطاب مجال تلاقي وتفاعل المُؤسسي بالفردي.

5-كل خطاب يحتوي على قصدية داخلية للدلالة، فهو يُحاوِل دائما تحقيق دلالة تركيبية متجانسة نسبيا لا تحقق قبليا في العناصر الجزئية التي تكوِّنُه(أصوات، كلمات، حروف،لخ).

6-أنه من غير الممكن داخل اللسان أن يكون الكلام عن ذات معينة بحيث يكون السؤال: مَنْ يتكلم؟ من غير ذي جدوى بل من المؤكد أنه على مستوى الخطاب"بوصفه حدثا"يكون أمرا ضروريا الحديث عن ذات متكلمة بواسطة تحديد مجموعة مركبة من المؤشرات كالضمائر مثلا، فالخطاب بوصفه اللغة بالفعل هو مجال لتدخل الذات المتكلمة لكن في علاقتها بالذات التي تتلقى الخطاب ، "فالأنا" و "الأنت" وظائف داخلية للخطاب ولا تتحددان بحدود الموضوعات الخارجية بل بحدود الكلام على ما يرى"إميـــل بنفيست""Emile Benveniste" [67]، على ما سيأتي توضيحه من خلال الفصل التاسع من هذه الرسالة في القراءة الألسنية لنص"الفاتحة".

ويمكن للفلسفة أن تكون أنثروبولوجيا بحسب ما يذهب إليه"ميشيل فوكو"ومن هذا المنطلق الأنثربولوجي يرى أن التشكيلات الخطابية هي نتائج الاستراتيجية والتطبيق تُجَابِهُ تاريخ الفكر من "خضوعه التراتستندالي"[68].

ومفهوم الخطاب عنده هو((مجموعة من المنطوقات أو الملفوظات، التي تكون بدورها مجموعة من التشكيلات الخطابية المحكومة بقواعد التكوين والتحويل))[69]. ويتكوَّن كل خطاب من عبارات يحمل أساسها اسم الكلام نفسه: الفعل،

66- **مختار الفجاري** : تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، ص33.

67– **Emile**. **Benveniste** ; Problèmes de linguistique général ; Gallimard ; 1966 ; P : 251.

68- **les formations discursives**، résultats de stratégies et de pratique، affranchissant l'histoire de la pensée "de sa sujétion transcendantale".- **Encyclopédie philosophique universelle** ; Tome 1 ; P : Ibid.

69- **الزواوي بغوره** : المنهج البنيوي (بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1:2001م، ص208.

وخصوصا فعل الكينونة، موضع الوجود ودعامة الإسناد. وحوله تتمفصل الجملة عبر الاسم والنعت[70]. وتشكِّل الأشكال البيانية(كالاستعارات وغيرها)أنماط الخطاب[71].

مهما يكن نمط الخطاب فإنه لا بد أن يتوفر على الخصائص العامة التالية:

3- المميِّزات العامة للخطاب في الثقافة الغربية:

1- أن الخطاب تاريخي، بالمعنى الذي يكون (le sujet énonçant est spatio - temporellement) محددا ومحوَّر بواسطة قوى بسيكو-سوسيولوجية تصف أو تعكس العصر. ولقد كان"ميشيل فوكو"حساسا تجاه هذه الخاصية و الميزة، وحسبه فإن الخطاب((مجموعة من قواعد مجهولة، تاريخية ، ودائما تتحدد زمكانيا والتي تنتسب لفترة معطاة، ولوضعية اجتماعية واقتصادية وجغرافية أو لسانية معطاة، وشروط ممارسة وظيفة تعليمية اعلامية))[72].فلا ينبغي أن يُؤخذَ الخطاب كمجموعة الأشياء التي نقولها فحسب ولا بالشكل الذي تُقال به. وإنما هوأيضا في كل ما لانقوله، أو الذي يُلاحظ بالتصرفات، بأشكال أن نوجد، برسم مواقفنا، بالتنظيمات الكونية.فالخطاب هو مجموعة الدلالات الإجبارية والمُجبرة التي تقع عبر لعلاقات الاجتماعية:

« Le discours، c'est l'ensemble des significations contraintes et contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux »[73].

2- أن الخطاب يُظهِر أو يُجلي على الإجمال تناسق وانسجام هو أيضا خاضع لقواعد نظام أساسي يظل ينتظر التحديد، لا يَعْنِي القواعد اللغوية التي تحكم التكوين بعلم النحو و إعراب الجمل، إنما بالأحرى إستراتيجية ينبغي أن تكون مقبولة عمليا(برجماتيا)داخل الأمة المفسِرة.

3- النموذج الخطابي الأولي للخطاب أو الطراز البدئي هو خطاب حواري.

4- الدعاوى التفسيرية المتموضعة في الخطاب تحت الضغط الحاسم ، فلا يوجد خطاب من غير موضوع كما لا يوجد تحليل للخطاب دون إعادة بناء لظروف إنتاج وفهم الخطابات.

5-كل ممارسة خطابية هي بالقوة تطبيق تقاطع سيميائي "inter sémiotique".

70ــ **ميشيل فوكو**: هم الحقيقة، ص148 ــ 149. وهو ما يوضحه"ميشيل فوكو"كالتالي: تشير اللغة انطلاقا من لغة الفعل(حيث تنكشف الجذور)إلى تلك الكلمات الأولية التي تغيَّرت عبر الاشتقاق. وتشكل العبارة والنطق والإشارة والاشتقاق عناصر"مضلع رباعي لغوي"، وهو مضلَّع غايته "إسناد اسم للأشياء وتسمية كينونتها ضمن هذا الاسم". هكذا سيهدف البحث، من جهة، إلى إيجاد: لسان كوني يعرض جميع الأنظمة الممكنة في تزامن جدول واحد، ومن جهة أخرى، إلى إيجاد خطاب كوني يُعيد تشكيل التكوين الفريد والصالح لكل معرفة من المعارف المكنة في تسلسلها. ــ **ميشيل فوكو** : هم الحقيقة، ص149.

71- **ميشيل فوكو**: الكلمات والأشياء ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، لبنان ، طبعة : 1989- 1990م ، ص87.

72 - **Encyclopédie philosophique universelle** ; p : 666.

73 - **Michel Foucault** (Dites et écrits : 1954 – 1988) ; Tome :II : 1976-1988 ; édition établie sous la direction de Daniel Deffert et François Ewald avec la collaboration de Jaques Lagrange ; quarto Gallimard ; 2001 ; Paris ; p : 123.

6- وفي الأخير بما أنه توجد تبعية بين ، المحيط والسياق العام والخطاب العام ، لا نستطيع تحليل الخطاب الحواري ومكوناته دون ذلك المحيط أو السياق العام لأن الخطاب الحواري ليس نتيجة سياقات إنتاجه فحسب وإنما أيضا أساس بناء النسقية "contextualisation".

وإذا كان ما تقدم من توضيحات قد تعلق بالخطاب وما تميَّز به في الثقافة الغربية على المستوى المفهومي (اللغوي والإصطلاحي) ، فإن تحليل الخطاب يكون بحسب تنظيمات أو ترتيبات أربعة:

- تنظيم بياني أو تفسيري(ordre énonciatif).
- تنظيم حواري(ordre argumentatif).
- تنظيم روائي أو سردي أو حِكائي أو قصصي(ordre narratif).
- وتنظيم بلاغي (ordre rhétorique)[74].

وكل هذه التنظيمات هي بحسب الكفاءة"sémiolinguistique"، كما وأنها تنظيمات أو ترتيبات تُبيِّن خصوصية التحليل الخطابي عن غيره من التحليلات الأخرى.

ومن خلال هذا العرض لمفهوم الخطاب في الثقافة الغربية يمكن القول أن:

1- الخطاب في الفلسفة هو تتابع مُرتب من العِبارات بحيث كل عبارة تعتمِد على سابقتها لأنها مُسْتَنْتَجَةٌ منها، ويتأتى صدق الخطاب وصحته من اتساق عباراته وعدم تناقضِها وصحة نقطة انطلاقه.

2- الخطاب مُدرك أو مُستوعِب ككلمة أو لفظ ثالث بين اللغة والكلام، وفي غالبية الحالات يُعرَفُ الخطاب مع الكلام أو بكل بساطة كل ظهور على ساحة اللغة، وتعديلين يمكنهما أن يُعطيا بعض التحديدات الابستيمولوجية لمفهوم الخطاب وهما، ربط الخطاب بمقدرة اللغة، هذه المقدرة السوسيو- معرفية ذات الإنتاج الألسني، ثم تأويل الخطاب كتركيب تعبيري.

فهذه جملة الخصائص التي يتصف بها الخطاب الإنساني عموما، أي نوع خطاب كان.

ولكن الذي ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام من التحديد المفهومي للخطاب هو : ـ ما مدى علاقة الخطاب بالشيء المُتعارف عليه والمشهور أيضا في المجال التداولي سواء الغربي أو العربي الإسلامي أو الإنساني على وجه العموم ، ألا وهو: الخطابة والخطاب الشيطاني؟.

ثانيا : علاقة الخطاب بالخطابة والخطاب الشيطاني :

أ ـ الخطاب والخطابة: هي القول المنطوق المُخاطب به جمع من الناس بقصد التعليم أو الإقناع أو التسلية ، وطريقة الخطاب فيها أنه على المتكلمين فيها الأخذ بعين الإعتبار أربع نقاط : الموضوعات ، والجماهير ، والمتكلمين أنفسهم ، والمناسبات التي يتكلمون فيها[75]. وفن الخطابة أحد الفنون النثرية ، وظيفته الإقناع ، يختلف عن غيره بحضور المُتلقي.

74- **Encyclopédie philosophique universelle** ; p : 668.

75- **الموسوعة العربية العالمية** : الناشر : مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2 : 1419هـ/ 1999م، باب [خ، د، ذ]، ص 107.

فهو نص مُشافَهٌ به ، ولذلك ، لا بد من توفر مواصفات في النص وفي مؤديه ليتحقق الإقناع والتأثير في الجمهور المُتلقي. وقد إهتم النقاد العرب بمواصفات المؤدي وهو **الخطيب** ومواصفات الأداء ، أي **الإلقاء** ، ومواصفات **النص الملقى** [76]. فالخطابة فن أدبي نثري هدفه إقناع السامعين، فهو إلقائي يكتب أو يرتجل ليسمع لا ليقرأ، وقد وضع"أرسطو"قواعد الخطابة وعرفها"بأنها القدرة على الكشف النظري عن وسائل الإقناع الخاصة بكل حالة "من الحالات[77].

وقد عرف العرب الخطابة فقد نشأت في العصر الجاهلي وانتقلت إلى دور مزدهر على يد"النبي"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ والخلفاء من بعده وأكسبها الإسلام غنى جديدا. وأصبح للخطبة تقليد ومنهج، فهي تبدأ بحمد الله والسلام على رسوله ، وتبتعد عن السجع وتوشَّى بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية والأثر ، وقد سُمِّيَت خطبة "زياد بن أبي سفيان "بالبترا" لعدم ابتدائها بالتحميد وعدم افتتاحها بالتمجيد ، وخطبة" سحبان وائل" "بالشوهاء" لخلوها من الإقتباس من القرآن وعدم تضمنها للصلاة على النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ [78] .

هذا ويجب القول بأن الخطابة قد أثرت كثيرا في تخلف الكتابة عند العرب وربما رجع ذلك إلى سبب ديني"فالنبي"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ تلقى الوحي من ربه على شكل خطابة بواسطة الملاك"جبريل"الأمر الذي جعل العرب ينظرون إليه نظرة إكبار وإجلال أكثر من الكتابة ويضاف إلى ذلك أن العربي كان يرى عجزا وتقصيرا في مقدرته إذا اعتمد إلقاء خطبة مكتوبة[79]. وأما اليوم فالأحسن أن تكون الخطبة مكتوبة و لم يعد الأسلوب مسجعا، المهم أن تكون الخطبة قادرة على الإقناع بأسلوب واضح.

كما عرف الأدب الغربي فن الخطابة وقد أُعتبِر"كوراس"مؤسس فن الخطابة فقد أوجد منظومة من القواعد لمخاطبة الجماهير في (عام 460 ق.م) بمساعدة تلميذه"تيسياس"،وامتدت دراسة الخطابة إلى "أثينا" واحتل "شيشرون مرقس" المقام الأول بين الخطباء الرومان، وأبرز الإصلاح الديني في نهاية القرن الخامس عشر "مارتن لوثر"، وازدهر فن الخطابة السياسية مرة أخرى في القرن الثامن عشر أثناء الثورة الفرنسية كما أنجبت "بريطانيا" العديد من الخطباء المتميزين[80] .

والخطاب والخطابة عند المنطقيين: القياس المؤلف من المظنونات أو المقبولات أو منهما والغرض منه ترغيب السامعين فيما يظن أنه يعود عليهم بالنفع المعاش أي العادي، والخطابة جودة إقناع الجمهور في الأشياء التي يزاولها الجمهور وبمقدار

76-المرجع نفسه، ص 109.

77- القضاء أو الشورى أو الدعوة إلى الحرب أو التحكم، وهدف من دراسة الخطابة إلى توضيح الأسس الفنية التي تجعل الخطيب قادرا على الدفاع عن الحق وكشف السفسطة والحجج الملتوية ولذلك تستفيد الخطابة من وسائل المنطق المختلفة، وتلتقي الخطابة مع الشعر في أن جملها لا طويلة ولا قصيرة، وتحتاج كثيرا من الاستعارات والإثارة العاطفية وأنواع الخطابة عند"أرسطو": استدلالية (في الاحتفالات والاستعراضات)، وقضائية(المرافعات أمام القضاء)، واستشارية(أمام مجلس الشورى)، والحجج الخطابية عند"أرسطو"نوعان: غير فني (شهادة الشهود، الاعترافات، الوثائق). ونوع فني: منه ما يتعلق بثقة الجمهور بالخطيب(أخلاقية، حبه للجمهور، الخ)، ومنه ما يتعلق بالحالة النفسية للسامعين، ومنه ما يتعلق بالخطبة نفسها(البراهين المنطقية كالأمثال والقياس والأسلوب وترتيب أجزاء الخطبة بين مقدمة وعرض وخاتمة).

ــ **محمد سعيد أسبر بلال جنيدي:** معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، ص476.

78-**الموسوعة العربية العالمية** : ص : 109 ــ110.

79-**محمد سعيد أسبر بلال جنيدي** : معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، ص476.

80-**الموسوعة العربية العالمية** : ص : 110 ــ 111.

المعارف التي لهم وبمقدمات مؤثرة عند الجمهور وبالألفاظ التي اعتاد على استعمالها[81]، وفائدة الخطابة إقناع الجمهور فيما يحق عليهم أن يصدقوا به من الأمور العقائدية والمصلحية والوظائف الشرعية[82].

غير أن الجدير بالذكر هنا هو الخطاب الإنساني قد انقسم شطرين، سار معا كخطين متوازيين، وهما: الخطاب الديني، والخطاب الإنساني الذي لطالما تواجد أو ترافق والخطاب الديني نِّدا بالنِّد كمقابل أو ضد له وهو ما يتمثل في:

ب - الخطاب والخطاب الشيطاني(**Le discours Démonologique**): فينبغي ألا ننسى دور ووظيفة هذا الخطاب أيضا لأنه سار والخطاب الإنساني كخطين متوازيين، ولو حاولنا أن نحدد المشاعر الرئيسية التي عبَّرت بها الأديان الساميَّة الثلاثة عن علاقة الإنسان بالإله لوجدنا أنها تنحصر في المحبة والخوف والكراهية: محبة الله، والخوف من جبروته وعقابه، وكره إبليس[83]، والملاحظ أن اسمه يدل على جوهره وهو"الإبلاس"أي اليأس التام من رحمة ربه ومن العودة إلى الجنة، ومن منا لا يعرف المثل"بأمل إبليس في الجنة"، وتدل كلمة إبليس عند الجميع على الصفات الشنيعة والقبيحة التي جسدها خيال البشر في شخصية واحدة هي"الشيطان"[84].

ويقول"فاروق القاضي":((أعتقد أن الشيطان يستحق وقفة، هو رمز التمرد الأسطوري في المُتخيَّل الشعبي الذي تحول إلى رمز التمرد اللاهوتي عبر كل الديانات، ارتاح العقل لفكرة وجود إله شرير تُساعده على تبرير الظروف السيئة المتحكمة في حياته))[85]، وهو يعتبر هنا أن"الزرادشتية"هي المصدر الأول لهذه الفكرة في صورة"أهرمن الشرير"، ثم تتخذ الفكرة معناها عند اليهود في"عزرائيل"إله الخراب والدمار والذي ظهر كإله مساوٍ لإلههم"يهوه"[86]ويرى"محمد الصالح الصديق"أن المرجح هو أن لفظ الشيطان، لفظ عربي مشتق من"شطن"، إذا بَعُدَ، فهو بعيد بطبعه عن طبع البشر، أو أنه مشتق من "شاط"لأنه مخلوق من نار[87].

والمقصود من هذه الإشارة التمهيدية هو أن ما قاله الإنسان من كلام عن الشيطان قد شكل بدوره خطابا تميَّز بخصائص الخطاب الإنساني من لغوية وتاريخية وأسطورية واللا أخلاقية، فقد أضفت منذ القديم مخيِّلة الإنسان"قوى كبيرة وقدرات عظيمة لإبليس منها الطاقات الفكرية المبدعة والقدرة على القيام بالخوارق وعجائب الأفعال حتى أصبح إبليس يلي الإله مباشرة من حيث قوته وقدرته ومنجزاته"[88]، ومن بعض ما قيل عن ذلك(وإن وجِد منها الكثير):

81-**فريد جبر وآخرون** : موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1 : 1996، ص358.

82-**عمر بن سهلان الساوي** : البصائر النصرية، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1 : 1993م، ص229.

83-**صادق جلال العظم** : نقد الفكر الديني، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط7 : آب (أغسطس) ، 1994م، ص55

84-المرجع نفسه، ص56.

85-**فاروق القاضي** : آفاق التمرد (قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي) ، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، لبنان، مركز البحوث العربية والإفريقية، القاهرة، مصر، ط1: 2004م، ص289.

86-المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

87-**محمد الصالح الصديق** : ومضات من سورة الفاتحة، دار البعث، الجزائر، ط1 : 1405هـ/ 1984م، ص26.

88-**صادق جلال العظم** : نقد الفكر الديني، المرجع السابق، ص56.

- **في الناحية العربية**: أن الشيطان في اللغة روح شرير مغوٍ، وكل متمرد مفسد، فهو شيطان، وشيطان الشاعر عند أهل الجاهلية جني يلهم الشاعر[89] بل وكان لشيطان كل شاعر اسم يسمى به، فشيطان "امرؤ القيس"اسمه(لافظ)، وشيطان"النابغة الذبياني"(هاذِر)، وشيطان"الأعشى"(مِسْحَل)[90].

وقد حذر سبحانه وتعالى من مكر الشيطان وقد جاء ذكره بصفة الإفراد في سبعين آية، وبصيغة الجمع في ثمانية عشر آية، وقد قال"ابن عباس"﴿رضي الله عنه﴾، أن الفرق بين إرسال الله أنبياءه وإرساله الشياطين هو أن إرسال الأنبياء هو وحييه وإرسال الشياطين على الكافرين هو تَخْلِيَّته وإياهم[91]،وهو من شجع "آدم"على الأكل من شجرة المعرفة أو شجرة الخلد.

قصة الغرانيق أو الآيات الشيطانية[92]، وهي قصة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ لما قرأ سورة"النجم"فلما وصل إلى قوله تعالى:﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾[93]، وكان وفد من زعماء قريش قد دخل عليه وكان النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾من قبل يتمنى من الله أن يؤمن قومه، ومن فرحته، أكمل الآية وكان الشيطان قد ألقى في تلاوته: تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى ثم خاف النبي خوفا عظيما حتى أنزل سبحانه وتعالى:﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾[94].

وقد قَوَّى"ابن حجر"حديث الغرانيق في كتابه"فتح الباري"الذي قال فيه العلماء لا هجرة بعد الفتح وقد انخدع"محمد عبد الوهاب"بالحديث وجعله في السيرة التي كتبها عن النبي، ثم جاء الوغد الهندي "سلمان رشدي"فاعتمد هذا الحديث المكذوب في روايته"آيات شيطانية"[95]، وإن كان لهذه الرواية معنى آخر بحسب رؤية"محمد أركون".

وكان"الحلاج"في طليعة المتصوفة القائلين"بتعذير إبليس"، فإبليس، حيث رفض السجود لآدم، إنما أخلص للتوحيد، فكان عصيانه طاعة في الحقيقة، وحيث هدَّد إبليس بالنار وما رجع إنما كان مِثالا رائعا "للفتوة والثبات على الدعوة"، ولذا لا يتورع الحلاج من اتخاذ إبليس"صاحبا وأستاذا"[96]. هذا وقد ألفت كتب تعالج موضوع الشيطان(أوإبليس)وخطابه من ذلك كتاب"الطواسين" "للحلاج"و"تلبيس إبليس"لجمال الدين بن الجوزي، و"تفليس إبليس"لعز الدين المقدسي، و"إبليس" لعباس محمود العقاد.

89-**جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، ج1، باب الشين، ص713.

90-**فاروق القاضي** : آفاق التمرد، ص289

91-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الثالث عشر، ص303.

92-القصة قد أوردها "الطبري" في تفسيره، ج2، ص337. ويذكر"ابن الكلبي": أن قريشا كانت تطوف بالكعبة وتقول:"اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى فإنهن الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى"، وهذه الصيغة هي التي اشتهرت على أنها"الآيات الشيطانية".ـــ **ابن الكلبي**:كتاب الأصنام، القاهرة طبعة:1384هـ/1965م، ص19.

93- سورة " النجم " الآياتان : 19، و20.

94- سورة "الحج" الآية : 52.

95-**أيمن عبد الرسول** : الإسلام الوضعي، ميريت للنشر والمعلومات، قصر النيل، القاهرة، ط1 : 2002م ، ص64.

96-**أرثور سعيدييف، توفيق سلوم** : الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1 : 2000م ، ص285.

وكما تكلم الفقهاء عن تلبيس إبليس للأمور والقيَّم، رأى"محمد أركون"أنه يمكن التكلم عن وجود قوة تلبيسية للعقل[97]، إذ أن هذا الأخير قد يُقدِّم بعض"الحقائق"والقيَّم وكأنها معقولة وعقلانية في حين أنها مرتبطة في الواقع بالتخيُّل والتصوير والتلبيس، وهذا إذا كان عقل ديني وعقل ميتافيزيقي كلاسيكي.

- في الناحية الغربية: Le malin génie، Démon، Diable : وقد وردت لفظة الشيطان في الكتاب المقدس في مراجع عدة منها، أخبار الأنام الأول ويوحنا وزكريا وأشعيا ومتى[98]، و"Diable"[99]، في الميثولوجيا الغربية ذات الأصل اليهودي تعني:"الروح الشرير"(Figure de l'esprit du mal)، وتأتي من الكلمة اليونانية"diabolos"، والتي تعني الذي يُضمِر الكره والضغينة لدين التوحيد.

وفي الابستيمولوجيا العامة[100]: فإن الشيطان في الأصل كائن روحاني مُتعالي على البشر. فالأمر يتعلق بكائن هو وسيط يتخذ صورة إما لمُغالطة الإنسان ، وإما لمساعدته على الخصوص في المحاورة الفلسفية أو العلمية ، فشيطان "سقراط"يملك المعرفة ، فالأمر يتعلق بكائن يملك معرفية مُتعالية على معرفة البشر.

واستخدام (Le démon)لا يفترض اتفاق دون وجود واقعي(أي أن ما يَخْطُرُ شيطانيا يفترض وجودا واقعيا، ينطلق منه ما هو شيطاني)، إلا أنه يسمح في ذات الوقت بتجاوز الحدود(حدود العقل) وبالتفكير هناك، والشيطان الماكر عند"رونييه ديكارت"روح شرير مضلل، قال في"التأملات"((وإذن سأفترض...أن شيطانا خبيثا، مكره وإضلاله، لا يقل عن بأسه، قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي))[101]، وفي الفيزياء(Les démons) ترادف الفروض عن معرفة مستحيلة بالنسبة للإنسان وفي الإعـــلام الآلـــي(Le démon)هي تسمية تطلق على برنامج يتدخل آليا[102].

وإذن فخطاب الشيطان أو خطاب إله الشر لا يقل أهمية من حيث الوظيفة والدور الذي يلعبه بالنسبة للإنسان وإن لم يرتقي إلى نفس مرتبة الخطاب النقيض.

فإذا كان هذا مفهوم الخطاب لغة واصطلاحا كما قد تردد في بعض المعاجم والموسوعات وأراء بعض المفكرين سواء في الثقافة العربية أو الثقافة الغربية، فالسؤال الذي يفرض نفسه الأن هو: **ـ** ما مفهوم الخطاب عند "محمد أركون" ؟.

وهو ما ستكون محاولة الإجابة عليه من خلال المبحث التالي:

97- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص12. وإن كان ذلك يتكرر في حديث"محمد أركون"مرارا عندما يتحدث عن العقل الأرثوذكسي وأصوليته.

98-**محمد الصديق الصالح** : ومضات من سورة الفاتحة، ص30.

99 - Encyclopédie philosophique universelle ;P :631.

100 - Ibid. P : 584.

101- **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، ج1، باب الشين، ص714.

102- **Encyclopédie philosophique universelle** ; P : 584.

المبحث الثاني:مفهوم ومميزات وأنواع الخطاب الديني عند"محمد أركون":

أولا:مفهوم الخطاب الديني"عند محمد أركون": إن الخطاب عند "محمد أركون" في عموم معناه هو ((فعلٌ من أفعال المعرفة))[103]، وفي موضع المواجهة بين الخطاب التأريخي والخطاب التيولوجي، يُعرِّف الخطاب فيقول:((نقصد(هنا)بكلمة خطاب كل تشكيلة للمعنى))[104] وذلك طبقا لمايلي :

1- الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة.

2- ضبط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبديها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضوا منخرطا في تاريخ محدد.

3- الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها.

ثم يُعلق قائلا بأن هذا التعريف لم يستعره من مدرسة ألسنية معينة دون غيرها وإنما استخدمه بسبب قيمته المنهجية الاستكشافية أو الافتراضية التي يُثبتها التحليل أو ينفها فيما بعد.

وهو تعريف يترتب عنه من جهة أن الخطاب الديني كخطاب بدوره ليس إلا ((إنتاجا معرفيا من ضمن منتوجات معرفية أخرى))[105] ، ومن ثمة يُساهم في إنتاج المعنى والحقيقة . ومن جهة أخرى هو تعريف يُفهم منه لغوية الخطاب، أي أنه نتاج شروط لغوية في زمان ومكان معينين وحسب ظروف معينة أيضا. وتاريخية الخطاب، أي أنه نتاج لشروط سوسيو - تاريخية وأنثربولوجية. ويذكر في موضع آخر بأن الجدلية التاريخية هي ذات بعد آخر وهو الظرف أو الشرط اللغوي للإنسان (c'est la condition langagière de l'homme)، وفي هذا الصدد يأخذ "محمد أركون" برؤية علماء اللسانيات التي ترى بأن الخطاب سواء الشفهي أو الكتابي يُسجِّل القارئ و المؤلف في نظام اتحاد تاريخي[106].

وهو تعريف يمكن القول إن جاز ذلك أن"محمد أركون"يبني على أساسه أول خطوة من خطواته المنهجية لإعادة القراءة ألا وهي:"الأشكَلــة"(Problématisation)والتي يرى فيها مهمة الباحث حيث يقول:((فمهمة الباحث تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى وكل الصيَّغ التي اختفت أو لا تزال حيَّة والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى))[107]وهنا يكمن الفرق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث وهو تفريق يُحِيل إلى طرح مشاكل عديدة لم تُطرح أبدا في السابق أو طُرِحَت بشكل سيء وبناء عليه: فما أشكلة الخطاب الديني؟، وما التساؤلات التي يمكن أن تُطْرَحَ من خلالها؟.

103-**محمد أركون**: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ص 204.

104-**محمد أركون**: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص82.

105-**علي حرب** : نقد النص، ص 106 ــ 107.

106 - **Mohammed Arkoun** ; ABC de L'Islam (pour sortir des clôtures dogmatiques) ; Editeur : Michel Grancher ; Editions Grancher، 2007، Paris، P 19-20.

107-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص22.

والحقيقة أن الإجابة على هذا التساؤل ستتأجل إلى المبحث الثالث الذي خُصِصَ للحديث عن ذلك وهذا بعد أن تتم قبل ذلك معرفة حيثيات أخرى ذات صلة بالخطاب الديني وهي:

ثانيا- مميِّزات الخطاب الديني عند"محمد أركون": نظرا لعدم وجود دراسة دقيقة لمختلف الأديان المعروفة في العالم غير أديان الوحي فإن"محمد أركون"يكتفي بتعداد بعض الخصائص المُميِّزة للخطاب الديني (بمعنى أديان الوحي)تتمثل فيما يلي[108]:

1- بنية العلاقات بين الأشخاص أو الضمائر داخل الجملة الواحدة أو النص الواحد: وهذه الشبكة تحدد تخوم فضاء العملية التوصيلية: أولا: ناطق(مؤلف)مرسِل وهو يتوجه بالخطاب إلى: مخاطَب ــ مرسَل إليه(متلفظ بالكلام)[النبي]. و أما المُرسَل إليه النهائي الذي تستقر عنده الرسالة فهو البشر(أي: هم، أو كل البشر المدعوين للدخول في الميثاق)[109].

وفي شبكة التوصيل المُشكلة على هذا النحو يتشكَّل المعنى الحقيقي والنهائي عن الله والعالم والإنسان والتاريخ، ومنه يُمكن الحديث عن((التشكُّل الأولي والأصلي المُولِّد والمُتعالي للمعنى))[110] والذي سيُمارس دوره كمصدر لكل المعاني الثانوية المُشْتَقَّةُ والمُوَلَّدَةُ من قبل الفاعلين الاجتماعيين أو البشر، فهو المرجعية القصوى بالنسبة لهؤلاء، من أجل توليد آثارا للمعنى ليست البدئية أو الأصلية.

2- التركيبة المجازية للخطاب الديني، ((فالخطاب الديني مشكل كليا من بنية مجازية أو نظام من العلامات))[111]، ولعل هذه الميزة أكثر ما تتوفر في الخطاب العربي كما يقول"علي حرب"، فمن"طوق الحمامة"إلى"فصوص الحكم"، ومن"رواية العِشق إلى رواية الوحي، ومن خطاب الحلم إلى خطاب العقل، ثمة رحلة لغوية يجتازها الذهن عبر الكتابات والاستعارات والرموز[112].

وفيما يتعلق بالكشف عن هذه التركيبة فإنه يتأسس كما يرى"محمد أركون"على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل، وبهذا الصدد يُشير إلى التمييز بين نظريتان:

نظرية لاهوتية تقليدية[113]تأخذ بنظرية علم البلاغة التقليدي الذي يختزل المجاز إلى نوع من البلاغة الإعجازية الموجهة إلى إغناء المعنى الحرفي وإلى الإبهار وبالتالي فإن عمل المجاز يتمثَّل فقط في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يُحيل مباشرة إلى الأشياء والجواهر والكيانات العقلية المسمَّاة بأسماء علَّمها الله ذاته، وقد جعلت هذه الفلسفة اللغوية أنواع الوحي الثلاثة، اسمية، جوهرانية، ثبوتية وجامدة داخل الصياغات اللغوية الخاصة بنظام العلامات الذي يشترِطُ الآلية اللفظية والمعنوية لكل لغة من لغات الوحي السامية(العبرية، الآرامية، العربية).

108-**محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ (من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...) ، ص87ــ 88.

109-وهو ما سيتضح أكثر من خلال القراءة التي يُحدِثها "محمد أركون" لسورة "الفاتحة".

110-المصدر السابق، ص88.

111-**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص283.

112-**علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص24ــ 25.

113-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص80.

ونظرية فلسفة اللغة الحديثة[114] المُؤسسة على علم الألسنيات، فإذا كان المجاز بالنسبة للنظرية السابقة مجرد حلية وغطاء خارجي لا أهمية له من الناحية المعنوية الأساسية، فالكلمات تُحيل إلى الأشياء مباشرة، ولكل اسم مسمى خاص به دون غيره، فإن اللغة الحديثة تعتقد بإمكانية إقامة علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء كما أن الشيء قد يكون له أكثر من اسم في أكثر من لغة ثم إن الاسم يُحيل إلى صورة الشيء في الذهن لا إلى الشيء ذاته.

وإذا كان الوعي التقليدي ينغرس في الزمكان الأسطوري العجائبي ويخلط بين الواقعي والخيالي بكل سهولة دون أن يشعر بأية مشكلة[115]، فإن الوعي الحديث على عكسه، فالنظرية الحديثة للمجاز لا ترسم حدا قاطعا بين الواقعي والمجازي إلى الحد الذي تذهب إليه النظرية التقليدية وإنما((تُلِحُ على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها))[116]، وبالتالي فإن المجاز في فلسفة اللغة الحديثة لا يمكن أن يُحوَّل بسهولة إلى لغة أحادية المعنى كما فعلت النظرية اللاهوتية التقليدية.

3- المنظور الأخروي للقيَّم المعنوية أو السيمانتية فمفهوم تاريخ النجاة الأبدية يمتلك قوة متواصلة ومتكررة الحدوث داخل الأوساط السياسية والثقافية فالطاقة المُحرِّكة الدينية الخاصة بالوعي الأخروي تختلط بالعواطف والمطالب السياسية المعاشة.

والمعنى أن ما قد تم ضبطه من ميِّزات أو سمات للخطاب الديني هي بعض الخصائص اللغوية المشتركة التي قد تَمَكَّنَ"محمد أركون"من استخلاصه من خلال قيامه بتحليل ألسني لما كان قد دعاه بالوظيفة النبوية، ولذا فإن الخلفية الفكرية التي يسعى إليها من تحليله وتفكيكه لهذا الخطاب ليس الغرض منها تقديم المعاني الصحيحة لهذا الخطاب وإبطال التفاسير الموروثة، وإنما الغاية والمسعى هو العمل على إبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما قد أسماه"الخطاب النبوي""Le discours prophétique"، ولكن السؤال الذي يطرح ذاته هو: لِما خطاب ديني وخطاب نبوي، فما الفرق؟.

ثالثا- أنواع الخطاب الديني عند"محمد أركون":

أ - الخطاب الديني التأسيسي (الموحد أو التوحيدي):

1 - مفهومه : يتردد في كلام"محمد أركون"الحديث عن خطاب ديني تأسيسي حيث يقول:((نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية،والأناجيل بالنسبة للمسيحيين والنصوص الأخروية بالنسبة للقبلانية اليهودية))[117].

ويقول في"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية":((وعندما أقول النصوص التأسيسية فإني أقصد بها النصوص التي تؤسِّسُ القانون الديني))[118]أي التشريع وأصول الفقه.

114-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، هامش رقم(49) ، ص206.

115-وهو ما سيتضح بشكل أكثر تفصيلا في"العجيب الساحر أو المدهش في القرآن"كما سيأتي.

116-**محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي ؟ (من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...) ، ص89.

117-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص163.

99-**محمد أركون** : معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص38.

فهناك خارج التفاسير الكبرى التي تعتبر الأوجه الرمزية والنموذجية للأنبياء(الوحي الإلهي)، توجد نسخ وصفية وإخبارية وتشريعية، أي خطاب تكوين اعتقاد جديد هو جدلي، يحاجج ويبرهن، يرفض ويتوعد بالثواب والعقاب. حينئذٍ هذا النموذج الألسني للخطابات ليس دائما مأخوذ بعين الاعتبار في التطبيقات التفسيرية والتأويلية لمختلف الجماعات المفسرة. وبذلك أصبحت مجموع الخطابات القرآنية نصوص مقدسة أي خطابات تأسيسية [119].

ويقول"محمد أركون"إضافة إلى ذلك:((لا أبغي إهمال أديان آسيا الكبرى، ولكن كفاءتي في هذا المجال غير كافية، وبالتالي فلا أستطيع أن أحكم على المكانة اللغوية لخطاباتها التأسيسية))[120].

يتضح مما تقدم أن الخطاب الديني التأسيسي ما كان مرجعيته إحدى النصوص التأسيسية الكبرى للأديان، توحيدية أو غير توحيدية، ويمكن"أن تُضاف إليها النصوص التأسيسية للأديان العلمانية، فنصوص"ماركس"مثلا كانت تُدرَّس ويُعلق عليه كما تُدرس النصوص الدينية "، ومن المعلوم أن الأتباع يُحوِّلون النصوص التأسيسية إلى نصوص ذرائعية[121].

إلا أنه هناك خصوصية للنصوص الدينية الكبرى كالتوراة والأناجيل والقرآن ونصوص"بوذا"أو "ماركس"بالقياس إلى النصوص الفلسفية الكبرى أيضا كنصوص"أرسطو"ونصوص"أفلاطون"وهذه الخصوصية تكمن في البعد الديني المتعالي، ولكن هناك تشابه أيضا بينها فكلها تأسيسية وكلها دشَّنت مرحلة من مراحل التاريخ[122]. وهو ما يوحي .بمعنى آخر، بوجود خطاب ديني ذرائعي أو فرعي أو ثانوي، والمُؤَسَس أو المتفرع عن الخطاب التأسيسي.

وبالتالي فإن أنواع الخطاب الديني عند"محمد أركون"تنتهي إلى نوعين من الخطاب الديني، وهما:

-خطاب ديني تأسيسي: وقدجاء تفصيل حديث"محمد أركون"فيه عن نوعين من الخطاب الديني التوحيدي، وهما: خطاب نبوي تشترك فيه أديان التوحيد الثلاثة(التوراة، الإنجيل، والقرآن)ثم خص بالحديث الخطاب القرآني كنوع خاص.

- وخطاب ديني ثانوي أو ذرائعي: وهو عنده يتمثل في أنواع الخطاب التي أنتجها الفكر الإسلامي سواء القديم أو الحديث والمعاصر.

وهو ما يعني أن"محمد أركون"وإن كان قد تحدث عن نوعين من الخطاب الديني سواء المُوحِّد أو غير المُوحِّد، وهما: خطاب تأسيسي وخطاب ذرائعي. إلا أنه لم يفصل الحديث بشكل واسع وتحليل عميق إلا الخطاب الديني المُوحِّد أو التوحيدي دون الخطاب الديني غير المُوحِّد أو غير التوحيدي. ثم يتحدد هذا الحديث المفصل بالتركيز على أنواع محددة من الخطاب الديني التأسيسي والذرائعي الخاص بالدين الإسلامي والفكر الإسلامي بنوعيه القديم أو الحديث والمعاصروهو ما سيتضح من خلال تحليل العناصر الفرعية التالية:

---

119 - **Mohammed Arkoun** ; ABC de L'Islam(pour sortir des clôtures dogmatiques) ;P:247.

120-**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني ، هامش رقم (1) ، ص176.

121-**محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص28.

122 -**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش، ص36.

2- أنواعه :

I- الخطاب النبوي: مفهومه ومميِّزاته:

1- مفهوم الخطاب النبوي: إن مفهوم"الخطاب النبوي"يُطلق على((النصوص المجموعة في كتب العهد القديم(أي: La Bible)والأناجيل والقرآن كمفهوم يُشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية))[123].

في الواقع أن مصطلح الخطاب النبوي يعني"الوحي بكل بساطة "ولكن"محمد أركون"يستخدمه عن قصد للدلالة على مادية الوحي اللغوية أو على واقعيته بصفته حدثا واقعا، وهكذا يُحوِّله إلى مصطلح قريب من الأفهام وقابل للاستخدام[124]، أي أن الخطاب اللغوي للوحي في تجليه الثلاثي(التوراة، الإنجيل، القرآن)هو واحد ومتشابه على الرغم من اختلاف الصيغة اللسانية لكل واحد منها.

.بمعنى أن الخطاب النبوي ينطبق على اليهود والمسيحيين والمسلمين بنفس الطريقة، وذلك لأن الجميع قد نشأ وتربى داخل التراث الديني التوحيدي الطويل لتعاليم الأنبياء بدءا بسيِّدنا"إبراهيم"﴿عليه السلام﴾وانتهاءا بالنبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، والذي يتميز بقواسم مشتركة بينهم جميعا هي تُمثِل .بمعنى آخر"خصائص الخطاب النبوي"وبالطبع هناك اختلافات أو خصوصيات بين هؤلاء على الرغم من هذه القواسم المشتركة، وإن كان التعريف المذكور للخطاب النبوي يقوم بالتركيز على الخصائص اللغوية إلا أنه يمكن ومن خلال مواضع أخرى في معالجة محمد أركون إجمال خصائص الخطاب النبوي فيمايلي:

2- مميِّزات الخطاب النبوي: والتي يمكن استخلاصها من خلال ما ذكره "محمد أركون" فيما يلي:

1- أن هذا الخطاب قائم على الوحي والنبوة.

2- أنه يستخدم لغويا نفس الأساليب البلاغية ونفس الخطاب ذي البِنْيَّة الأسطورية أو المجازية ونفس الرموز الدينية ونفس القصص ونفس التركيبة المجازية[125].

4- إن إحدى الخصائص الأساسية التي تُميِّز الخطاب النبوي هي أنه يمزج دائما وبشكل حميمي بين هذه القيَّم الثلاث: قيمة الحق، وقيمة الخير، وقيمة الجمال، وذلك لكي يجعل الذات البشرية تعتنق الطوباوية المُنقِذة بسهولة أكثر[126].

5- أن الخطاب النبوي، بصفته خطابا مُحرِّكا للوجود أو حتى مُوجِدَ له، ويعني ذلك أن الخطاب النبوي يعطي الشكل والمضمون والتَوَجُّهَ المُحيَّن أو المُجسَّد في كل مرة للمؤمنين، كما أنه يعتمد أساسا على البحث الواثق من نفسه، والتوَّاق إلى الانصهار في المُطلق.

---

123 -**محمد أركون**: القرآن(من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 5.

124 -**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، هامش، ص207.

125 - **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص207و210.

126-المصدر نفسه ، ص62.

6- أن الخطاب النبوي هو النبع الذي لا ينضب والذي يستمد منه القديسون والأولياء الصالحون وكبار الروحانيين المجازات الحيَّة والرموز الخصبة والقصص الحسنة المُشكلة لتجربتهم مع الإلهي.

7- أن الخطاب النبوي يعبر التاريخ والمجتمعات والثقافات البشرية والانخراط السياسي المتحيِّز غير المؤسس على قاعدة"الدين الحق"[127].

8- أن الخطاب النبوي يخلق كما في لحظة انبثاقه الأولية"مديونية المعنى"لدى الشخص الذي يعرف كيف يصغي ويستمع إليه، إنه يخلقها إلى درجة أنه يُحيِّي الحركة الداخلية للوعي المطيع، وهو مُطيع لأنه مُعترف بالجميل[128].

وبالتالي فهناك خطاب نبوي عالي المستوى تتميَّز به الكتب الدينية الثلاثة أي:الخطاب التوراتي أو الخطاب الإنجيلي أو الخطاب القرآني، وله بنية لغوية خاصة تُميِّزُه عن غيره، إنها تُميِّزُه عن الخطابات الفقهية أو التبجيلية السائدة في الأديان الثلاثة والتي تهدف إلى تعبئة الجماهير و إلى العصبية على عكس الخطاب النبوي الذي يدعو إلى الاتصال بمطلق الله وإلى المحبة وفعل الخير.

وإذن فهناك خطاب نبوي وخطابات أخرى مقابلة له ولَّدها هنا"القرآن"ومستوحاة منه من ذلك: الخطاب الفقهي، والخطاب التشريعي، والخطاب الأخلاقي، والخطاب الصوفي، والخطاب الأدبي، الخ من الخطابات المتفرعة عن الخطاب النبوي.

والحقيقة أن هناك تمييز بينها وبين الخطاب النبوي، فخطاب النبي يختلف عنها وهناك فرق كبير بينه وبينها، فإذا كان الأول منبجس، ومتفجر بالمجاز، وحر، منفتح على الإمكانيات والمعاني العديدة، فإن الثانية، إما قانونية، وإما نثرية، وإما حرفية، وإما معيارية ضيِّقة، وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى تركيز "محمد أركون"على الخطاب الفقهي.

وهناك خطاب نبوي فيما يخص الأديان، وهناك مقابل له أيضا، خطاب ثوري علماني فيما يخص الثورات الكبرى الحديثة أي: الثورة الإنكليزية، فالأمريكية، فالفرنسية، وهي ثورات ناتجة عن أيديولوجيا عصر التنوير.

لأن الخطاب الثوري أسس مثله في ذلك مثل الخطاب النبوي انطلاقة جديدة للوجود البشري ولكن فلسفة التنوير المُلهمة لهذا الخطاب فصلت الروحي عن المرجعية الدينية وأوكلت المسؤولية للعقل وعلى الرغم من القطيعة هذه إلا أنها كانت محدودة إذ لا يزال التنافس بين الخطابين، النبوي المسيحي(أو الإنجيلي) والثوري(الفرنسي)، مفتوحا حتى اليوم[129].

وبالتالي فهناك حدثان جديدان في التاريخ دشَّنا عهدا تاريخيا جديدا ولمدة عصور طويلة، الأول هو ظهور الخطاب النبوي(أو ظهور الأنبياء)، والثاني هو ظهور عقل التنوير والثورات السياسية الكبرى التي استلهمته وبالأخص الثورة الفرنسية بحسب ما يرى"محمد أركون".

ولكن لا يوجد شيء نهائي في التاريخ، فقد حصل في الدين، سواء أكان المسيحية أم الإسلام انتقال من مرحلة الخطاب النبوي إلى مرحلة الخطاب الفقهي أو اللاهوتي أو السياسي، وهذا دليل على أن الناس لا يستطعون العيش إلى

127-المصدر نفسه، ص207و210.

128- **محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص86.

129-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص178.

الأبد على الخطاب النبوي أو الخطاب الثوري، ففي مرحلة(ما)تجيء لحظة تبتغي الانتقال فيها إلى مرحلة جديدة لتنظيم الدولة وأمور المجتمع.

ممّا تقدم يظهر أن هناك فرق بين الخطاب النبوي والخطاب الديني لأن الخطاب النبوي : يتمثل في خطاب النصوص التأسيسية الكبرى للوحي(التوراة والإنجيل والقرآن) ، في حين يدل الخطاب الديني على الخطاب النبوي كما يدل على الخطابات المنبثقة عن الخطاب النبوي والتي عَمَلَ الفاعلون الاجتماعيون أي البشر على بلورتها انطلاقا من القراءات التي عرفتها النصوص التأسيسية الكبرى[وهي نصوص تدشينية، نبوية(وحي من السماء)/وغير نبوية(وحي من الأرض)] وبالتالي فالفرق بين الخطاب الديني والخطاب النبوي هو أن الأول أشمل وأوسع من الثاني، والمهم من كل ما قيل هو أن الخطاب النبوي يتميَّز كخطاب ديني عن غيره من الخطابات الدينية الأخرى، من خلال تَجَسُّدِه المُؤَسَّسِ على الكتب الدينية الكبرى، والتي من أخصها في هذا المقام هو :

II - الخطاب القرآني: مفهومه ومميِّزاته وأنواعه:

1- مفهوم الخطاب القرآني: يعتبر"محمد أركون"أن الخطاب القرآني هو خطاب ديني من جهة، وخطاب نبوي من جهة أخرى. فالقرآن يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية وكلية تخصُّ البشر أينما كانوا: كالحياة، والموت، والآخرة،الخ، وفيه مبادئ أخلاقية ذات طابع كوني[130]، وبعبارة أخرى فإن القرآن أحد النصوص ذات الأهمية الكونية[131]، فهو أولا وقبل كل شيء: خطاب ديني.

كما وأن القرآن يُتلى بكل دقة وأمانة وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين مُعينين ومن ثمة فإن القرآن يُسمى إذن بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يُقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية أو بنية شبكة علاقات بين الضمائر أو الأشخاص المُتكلِمة كما شرحها عالم الألسنيات الفرنسي"إميل بنفينست"(Emile Benveniste)، ومفهوم ظرف الخطاب كما بلوره عالم الألسنيات التطبيقية الفرنسي أيضا"بول زمتور"(Paul Zumthor)، على ما سيأتي معالجته في القراءة الألسنية للقرآن .

ولكن مبدئيا يمكن القول أن شبكة علاقات الضمائر مشكلة من: ضمير المُتكلِم الذي ألَّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي/ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة(أي ضمير المُخاطَب الأول - النبي)/ثم ضمير المُخاطَب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب(أي الناس)[132].

وهوما يعني أن الخطاب القرآني على هذا المستوى من مفهوم الخطاب أنه خطاب ديني أو نبوي لكن ذا خصوصية جعلته يتميَّز بخصائص هي:

130-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص91. وأيضا: **محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص، 3.

131-**محمد أركون:الإسلام** (أصالة ومعاصرة)،ترجمة :خليل أحمد خليل، حقوق النشر محفوظة للمترجم،ط1: 1406هـ/1986م، ص107.

132-الجماعة الأولى التي كانت تُحيط بالنبي ﴿**صلى الله عليه وسلم**﴾ والتي سمعت تلفُظ القرآن لأول مرة، وقد كان والمقصود بالناس هنا أفرادها فيما يخص عملية استقبال الخطاب النبوي، متساويين لأنهم كانوا يشتركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب وفي نفس الفهم للغة الشفهية المُستخدمة، وأحرارا لأنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي ومباشر وفوري على الخطاب النبوي عن طريق إما الموافقة والتصديق، وإما الاعتراض والدحض، وإما بالتوضيح بطلب الأدلة والمعجزات من النبي(صلى الله علية وسلم)إذ من المعروف تكذيب قريش له كنبي.

2- مميِّزات الخطاب القرآني:ويمكن إجمالها كما جاءت في"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"بصفة خاصة فيما يلي:

1- من الناحية اللغوية(الألسنية)أن الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية من حيث المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن[133]، وإنه فضاء لغوي منفتح أو مفتوح، ومتعدد المعاني، وخطاب مجازي، وخطاب رمزي، وخطاب ذو بنية ميثية، الخ[134]، فالخطاب القرآني هو في الواقع((تنظيم تناغمي ورمزي في آن واحد لمفاهيم مفاتيح جرى استيعابها من معجم عربي مشترك طرأت عليه تغيُّرات جذرية عبر عدة قرون))[135]، ولا يعطي اهتمام للمظهر الأسلوبي الذي ركَّز عليه المسلمين للبرهنة على إعجاز الكتاب. فلا سبيل للفصل في نص الوحي بين النظم والمعنى، بين المعرفي والبياني، بين الأسلوب والرؤيا، وبكلام أحدث بين الدال والمدلول. فالقرآن يستخدم لغة مباشرة أوغفلا، ولا هو يقررالأمور بطريقة استدلالية أو برهانية، وإنما هو خطاب قِوامه"المجاز"[136].

2- من الناحية الطوبولوجية أوالموقعية(Topologique)[137]:أن الخطاب القرآني يتناول الموضوعات و المواقع المشكلة للفكر الكوني أي: الكينونة والكائنات(المخلوقات بلغة القرآن).

3- من الناحية النموذجية أو التصنيفية النوعية(Typologique): أن الخطاب القرآني يؤسس التمايز والفروق بين الثنائيات المتضادة، الطبيعة والثقافة وبين المعلوم والمجهول(الغيب في القرآن)، وبين العقلاني واللاعقلاني، وبين المتعالي والمحسوس، وبين الثابت والمتغيِّر، وبين الطاهر والنجس،إلخ.

4- من الناحية الفكرية الاستدلالية: أن البنية النحوية للخطاب القرآني تُولِّد نظاما خاصا للأشياء يتحكم بممارسة العقل وآليته كما تُشكِّل قصص القرآن بواسطة الأبطال الرمزية والأحداث الكبرى المُحَاجَّة لفرض نظام الأشياء نفسه وتبرر مشروعية الأحكام، بمعنى أن التيولوجيا المُعقلِنة للدين تُحوِّل أي نص ديني بعد لحظته الإبداعية الأولى إلى حجة - نصية، إلى

133-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص72.

134-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص102.

135-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص115.

136-**علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص26.

137-هناك فرق بين المصطلحين :**typologie** /**topologie** : الأول : مشتق من الكلمة اليونانية topikosالذي يعني المكان(topos) أو الموقع.

-Noëlla Baraquin (et d'autres); Dictionnaire de philosophie ; éd : Armand Colin : 1995 ; Paris ; P:330 .

فالموقع دال ولكن المعايير تتحكم فيه وتمنحه دلالته ومعيارته، فمثلا جرت عادة السيميائيين على تسمية الخطوط العمودية بـ "الأبعاد المعيارية"، ومعنى هذا أن العمود اليميني أفضل من العمود اليساري. ــ **محمد مفتاح**: المفاهيم معالم(نحو تأويل واقعي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1: 1999م، ص37. أما مصطلح typologie مشتق من اللفظ اليوناني tupos : exemple، empreinte ، واللفظ typologie مركب منtype و logos: دراسة وعلم تصنيف الموجدات أو الظواهر، النمطية، أي التي تتماثل وفق نمط معيَّن.

-Noëlla Baraquin (et d'autres) ; Dictionnaire de philosophie ; P : 325.

- **Dictionnaire du Français** : direction : Philipe Amiel ; assisté de Hervé Dubourjal et Brigitte Vienne ; éd ; Hachette1987 ; nouvelle édition1995 ; P : 1142.

مذهب عقيدي، يختصر الطابع الميتولوجي والميتافيزيقي ويحدده، فالنص - الحجة يمثل نوعا من البِنْيَة العقلية المُتكوِّنة، المتطابقة، والتطابق يقوم بين الكلمة الإلهية، والفعل، أي على الكلمة/الممارسة(logos- praxis)، أي على عقلنة الوحي الإلهي في امتداده التطبيقي[138].

5- من الناحية التاريخية: أن الخطاب القرآني يربط الأحداث العابرة والمتقطعة بتاريخ النجاة الأخروي ويربط الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الأبدي، ويربط الحياة الآنية المباشرة بالحياة الخاصة. وطابع التاريخية هو ما يظهر أيضا في الآيات والسور التي رافقت الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي(صلى الله عليه وسلم)ولكن مُحِيَّ وحُذِف ما هو تاريخي من الآيات القرآنية(كالتواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية)لتزع الصفة التاريخية عنها[139].

6 - من الناحية السيميولوجية الدلالية(Sémiologiquement): أن كل معنى إيحائي دلالي في الخطاب القرآني(connotation)يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي يكوِّن تركيبة مجمل النص القرآني ولنظام خارجي يُجسِّدُ المعنى الدلالي الذي يُدْرِكُه كل مؤمن طبقا لشروط وجوده الخاصة.

7- من الناحية السيمائية(Sémiotiquement): أن الخطاب القرآني مركب كليا بواسطة مخطط معين للتوصيل(أي شبكة تواصل وتوصيل محددة على ما سيأتي بيانه)، وأن الخطاب القرآني يشكِّل بنية إدماجية أو تمثُّلية لمختلف الحس العملي[140]، ففي الوقت الذي يُحدِث قطيعة مع الأديان السابقة فإنه يأخذ منها عددا كبيرا من الدعائم الرمزية ويدمجها ويتمثلها(كما سيأتي في القراءة الاستشراقية).

8 - من الناحية الإبستيمولوجية(Épistémologiquement): أن الخطاب القرآني نوعا من النظام المعرفي المنفتح والمفتوح[141]، على الإنسان والكون.

9-إن الخطاب القرآني،كخطاب المسيح الناصري- وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:

- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة(الحدث اليومي أو السياسي).

- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويَّته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي ولكن الحاضر دائما بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر [142].

10- وأن الخطاب القرآني هو ثورة بروليتارية لأنه ليس إلا عملية حرث أي قلب وتغيير بعد هضم واستيعاب للتبشير أو التراث الديني لأهل الكتاب(اليهود والنصارى)فكان(أي الخطاب القرآني)بذلك معركة وثورة عليها تماما كثورة البروليتاريا ضد البرجوازية ولعل هذا ما يفسر سبب الانسجام بين الإسلام والاشتراكية حديثا في الخطاب الثوري باعتبار موضوعات

138-**جميل قاسم** : مقدمة في نقد الفكر العربي (من الماهية إلى الوجود) ، مكتبة الفقيه، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1 : 1996م ، ص14.

139- **محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص72.

140-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص102.

141-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص179.

142-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص166ــ 167.

القاسم المشترك بينهما(والمعروفة) والتي هي عبارة عن موضوعات منظمة أو مشكلة للوعي الميثي[143]وكلها تعتبر مجددة وباعثة للأمل الجماعي بفضل التدخل الدوري"لمولى الساعة"الذي يكون إما نبيا أو إماما أو مهدي منتظر أو مصلحا أو زعيما تاريخيا أو قائدا سياسيا،الخ، بمعنى أن وظيفة النبي لا تختلف في جوهرها عن وظيفة البطل المغير للتاريخ والمحول له.

بهذه الخاصية فإن"محمد أركون"مستشرق بامتياز.

وعلى بناء هذه السمات العامة المُميِّزة للخطاب القرآني تشكَّل على مستواه الكلي ككل أنماط من الخطاب كانت كالتالي:

3- أنواع الخطاب القرآني: والحديث عن خطاب قرآني مفتوح معرفيا لا يدخل بدوره داخل السياج الدوغمائي المغلق إنما يتصوره"محمد أركون"على هيئة فضاء لغوي تشتغل فيه عدة أنماط من الخطابات والتي يمكن تلخيصها في الأنماط التالية[144]: الخطاب النبوي، وخطاب الحِكم والأمثال، والخطاب السردي القصصي، وخطاب التراتيل التسابيح، والخطاب التشريعي، والخطاب الإقناعي، والخطاب الجِدالي أو الصراعي(الأنصار/الكفار)، والخطاب الاستهزائي(بالكفار).

وهي خطابات تشتغل في القرآن وفي نفس الوقت تتقاطع فيما بينها والتحليل اللغوي السيميائي يتيح إمكانية استخراج((البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانيات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة))[145].

كما وأنه على الرغم من إمكانية التفريق السهل بين هذه الأنماط من الخطابات القرآنية من حيث مضامينها ومستويات دلالاتها ومعانيها إلا أنها تُعلِن جميعها عن القيام بدور الوحي لأن كلية الخطاب القرآني تخضع لنفس بنية العلاقات النحوية للشخوص والضمائر والمتمثلة في التشكيلة التالية[146]:

فهناك أولا الذات الإلهية التي تُعبِر عن نفسها تارة بضمير الشخص الأوَّل المُفرد وتارة بضمير الشخص الأوَّل في حالة الجمع: أنا/نحن.

وهذا الضمير يتوجَّه بالخطاب على هيئة الأمر(قُلْ)لضمير الشخص الثاني(محمد ﷺ)

من أجل التوصل والتوصيل إلى ضمير الشخص الثالث في حالة الجمع أي هم(البشر)، والذين ينقسمون بدورهم إلى: أنتم(مؤمنين ومؤمنات)/وهم(الكفار).

وهذا هو فضاء التواصل والتوصيل كما يتحدَّد نحويا وقواعديا في كل الخطاب القرآني ونجد داخل فضاء هذا الخطاب أن العبارات النصية أي الآيات القرآنية ذات المضمون الدنيوي(كقوانين الإرث وفرض الزكاة، مثلا) قد رُبِطَت بالذروة الإلهية لضمير الشخص الأول أنا/أنتم، حيث تُشكِّل (الأنا)الناطِق المُرسِل والمُرسَل إليه في آن معا(من الله وإليه ترجع كما سيأتي توضيحه في القراءة الألسنية للنص القرآني).

143-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص80.

144-المصدر السابق، الصفحة نفسها.

145-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، الصفحة نفسها.

146-المصدر نفسه، ص91.

وتكملة للإجابة فإن الخطاب الديني يتضمن الخطاب النبوي، والخطاب النبوي يتضمن الخطاب القرآني، وبالتالي فإن الأول أشمل من الثاني، والثاني أشمل من الثالث، فكأن العلاقة بتعبير أرسطي هي بين حد أكبر وحد أوسط وحد أصغر، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فالأكبر والأوسط واحد هنا.

والجدير بالتأكيد هنا هو أن"محمد أركون"وإن كان يضع تمييزا بين الخطاب الديني والخطاب النبوي إلا أنه تمييز من أجل تسهيل القراءة فقط، لأن كلا الخطابين(الديني والنبوي)يرجعان في حقيقة الأمر إلى معنى واحد، وهو ما يُشبه استخدام آخر وهو الظاهرة الدينية والظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فهذه الأخيرة لا تنفصل عن سابقتها والتي بدورها ليست إلا إحدى تجليات الأولى، وإنما التمييز بينها كان من أجل تسهيل دراستها فحسب على ما سيأتي توضيحه لا حقا.

ب - الخطاب الذرائعي أو الثانوي:

1 - مفهومه:الخطاب الذرائعي أو الثانوي وهو الخطاب البشري المتولد عن التأسيسي.

2 - أنواعه : وقد تحدث فيه"محمد أركون"عن أنواع من الخطاب قد أنتجهما الفكر الإسلامي، الكلاسيكي والحديث المعاصر كانت كالتالي:

I - أنواع الخطاب في الفكرالإسلامي الكلاسيكي : تحدث"محمد أركون"عن:

1- خطاب لاهوتي تيولوجي : وهو الخطاب الذي يفرض ضرورته وأحكامه ضمن الحدود المعرفية المُثبتة بواسطة ناقلي القرآن والحديث، وتعتمد المماحكة التيولوجية الآيات والأحاديث في محاجَّتِها لإفحام الخصم، والتيولوجي إذ يفعل ذلك لا يُعير أي انتباه للتلاعب الضمني الذي يقوم به في كل مرة يستشهد فيها بآية قرآنية أو حديث، وتتمثل أولى تلك التلاعبات في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب، والثاني في التسليم بوجود استمرارية بِنيوية وتماثلية معنوية بين زمكانات الآيات والأحاديث، الأولى والأصلية التي لُفِظت فيها، والمتغيرة التي يُستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصا، ويلحق به في كل ذلك الخطاب الأصولي والفقهي كتابع له ومتفرع عنه .

2- خطاب السيرة: أي سيرة النبي ﷺ، كانت إحدى السير القديمة التي وصلتنا هي سيرة ابن إسحاق(م150هـ/767م)التي استعادها وصححها ابن هشام(م218هـ/833م). وقد استمرت عملية تشكيل الصورة الرمزية والقدسية المثالية لمحمدﷺ على هذا النحو طيلة أكثر من قرن في الأوساط المؤمنة تحت تأثير عوامل عديدة وطبقا لمنهجيات الثقافة الشفهية[147].

وعلى الرغم من أن"ابن هشام"قد أدخل أو مارس نوعا من"الضبط التاريخي"للحكايات والروايات كان سلفه يجهلها ولكن مجموع القصص والشهادات يخضع لآليات إنتاج المعنى الخاصة بالسرد الروائي أكثر مما يلزم بقواعد كتابة التاريخ.

فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التاريخية ضمن الرؤية الحديثة للمعرفة، والسبب هو أن الناس في ذلك الزمن وحتى الكثير منهم من المعاصرين التقليديين لم يكونوا يعرفون التمييز بين الأسطورة والتاريخ.

147-**محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17.

وسيرة الصحابة كما شكلها التراث الديني الأرثوذكسي من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدَّسة من أجل تدعيم حقيقة المعلومات التأسيسية المُكوِّنة لكل التراث الإسلامي.

ـ الخطاب الفلسفي(العقلاني بتأثير يوناني).

ـ الخطاب الصوفي، والذي يرى فيه"محمد أركون"أحد الأنظمة السيمائية التي كانت معروفة لدى المفسرين القدامى، ومن ثمة فهو الخطاب الذي يعمل على تُوسِيع الجزء الرمزي والميثي للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوِّره ويستثمره ولذا تُشكِّل مؤلفات الصوفية درسا غنيا لكيفية الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة[148].

II- أنواع الخطاب في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر: يرى"محمد أركون"أنه بالإضافة إلى صعوبة الحديث بشكل صحيح دون أي اختزال عن تراث دين كتابي كبير كالإسلام فإنه يوجد داخل ذلك التراث تنافس وتناحر بين مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أكثر من خطاب يمكن تصنيفها بحسب مستويات هي:

1- بحسب التراث الديني الإسلامي: هناك أربعة خطابات متنافسة وهي:

1- الخطاب الإسلامي الحالي: الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره الواسع ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يُعَلْمِن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

2- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي: الذي يفصح عن التراث(أو يوضح التراث ويبينه)في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصيَّة موثوقة أو صحيحة.

3- الخطاب الاستشراقي:الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي يغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

4 - الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع: والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه[149]. وبعبارة دقيقة هو الخطاب الأركوني والذي تتجلى أهدافه التأسيسية في النقاط التالية:

أولا: نقد الخطاب الإسلامي الكلاسيكي والخطاب الاستشراقي[150]كما تمت الإشارة إليه أعلاه ويتضمن النقد مشروع التنوير العربي من حيث إنه مشروع اعتمد بصفة أساسية على العقلانية الوضعية الأوروبية والتي يوجه إليها"محمد أركون"نقدا منهجيا قاسيا من منظور المنهجية العلمية المعاصرة[151]ولا ينفصل عنه الخطاب الاستشراقي.

ثانيا: قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعته في التاريخ بعد أن أدت سيادة الأرثوذكسية إلى دمج التاريخي والاجتماعي في(المقدس)وتحويله إلى(وحي)وهذه القراءة تفكيكية للكشف عن تعددية هذا التراث الذي حاولت

148-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص163.

149-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص17ــ 18.

150- **محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص248 ــ 249.

151-**نصر حامد أبو زيد** : الخطاب والتأويل، ص112.

الأرثوذكسية مصادرته لصالحها والتي تتجلى في ثلاث تراثات حية، السني والشيعي والخارجي[152]. وثالثا: بعد نقد الخطابات المعاصرة والتراث يصل"محمد أركون"إلى المحاولة الجسورة وهي قراءة الوحي/ القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية التي استمرت قرونا في الفكر الإسلامي ولا تزال مستمرة حتى الآن[153].

2- بحسب الأطر الاجتماعية - الثقافية في كل المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية: وتطرح الأطر الاجتماعية ــ الثقافية في كل المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية من جهتها ثلاثة أنواع من الخطاب هي كالتالي[154]:

1- خطاب أصولي: هو امتداد مُخلص وفعَّال، قليلا أو كثيرا، للخطاب التيولوجي القديم.

2 - خطاب إيديولوجي رسمي: يبدو ظاهريا أنه يستلهم"قيَّم"الخطاب السابق في الوقت الذي يعمل فيه على التغيير من شروط ممارسة اللغة الدينية، وذلك بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخية الحديثة.

3- ثم خطاب شبه علمي"Para Scientifique"يمزج، طبقا لنسب متفاوتة، بين بديهيات من الخطاب الأول، وفرضيات من الخطاب الثاني، ومقاطع متفرقة من العلوم الكلاسيكية أو العلوم الحديثة.

3- بحسب مكانة الشخص البشري وحقوقه: وفي موضع آخر خاص بمعالجة مكانة الشخص البشري وحقوقه ميَّز"محمد أركون"بين نوعين من الخطاب:

1-الخطاب الرسمي: للدولة القومية الذي يعمل على نشر القيم العلمانية للغرب في المؤسسات الاقتصادية وكذا السياسية.

2- الخطاب الإسلامي المشترك: والشامل لكل التراث المتولد من تجربة المدينة، وقد استعيد هذا الخطاب وتم العمل على إعادة نشره من جديد منذ الثلاثينات، ثم بصورة قوية منذ السبعينات على يد الحركات الإسلاموية(ليتحول إلى الخطاب الإسلاموي) [155]، وتتميز الاستراتيجية الإبستمولوجية أو النظام المعرفي الذي يتأسس عليه الخطاب الإسلامي المشترك بجملة خصائص تتلخص عموما كالتالي:

رابعا: مميِّزات الخطاب الإسلامي المشترك:

1- تواتر السياج الدوغمائي المحدد لكل شيء نهائيا وانتقاله من جيل إلى جيل.

2- أن المحاجة المركزية لهذا السياج الدوغمائي تتمركز على الأمر الإلهي والطاعة له.

3- أن التركيز على أولوية السلوك المعياري والنموذجي الذي ينبغي إتباعه في المجتمع الإسلامي.

4- التسوية النهائية لمسالة الناسخ والمنسوخ من قبل السيادات المأذونة على الرغم من أن هذه المسالة شكلت موضوع نقاش بين الفقهاء الكلاسيكيين،(أما اليوم فلا).

152-**أيمن عبد الرسول** : في نقد الإسلام الوضعي، ص142.

153 -**أيمن عبد الرسول** : في نقد الإسلام الوضعي، ص142.

154-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص119، إذ يذهب"محمد أركون "من خلال عملية تفكيكه للظاهرة الإسلامية كما سيأتي توضيحها إلى أنها تُقدِّم إطار التحليل والتأويل لكل أشكال الخطاب الإسلامي المعاصر ولكل أنواعه ومستوياته، وإذا كان المُراد بشكل أفضل فإن الحديث سيكون عن الخطابات الاجتماعية التي تظهر في المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية وليس عن أنواع الخطاب الإسلامي المعاصر. ــ **محمد أركون**: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص344ــ 345.

155-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص184 إلى 187.

5- تجريد النصوص الدينية من المعاني التاريخية والاجتماعية التي كانت قد عملت على تشكيلها وتحويلها إلى مجرد قوالب لاهوتية تتجاوز التاريخ وصالحة لكل زمان ومكان.

6- أن "السيادات المأذونة" المستشهد بها والمكرسة من قبل التراث الإسلامي تشكل جزءا لا يتجزأ من ظاهرة الوحي(أو تعتبر امتدادا طبيعيا لها).

وتشكل هذه الخصائص نوعا من المسلمات أو البديهيات التي لا تقبل النقاش وهي تشكل بدورها الهيكلة الابتسمائية للخطاب الإسلامي العام والمشترك بالصيغة التي يمارس دوره عليها منذ أن كان القرآن قد تشكل على هيئة مدونة نصية رسمية.

إلى جانب ما جاء لدى"محمد أركون"فإن"محمد عابد الجابري"يعتبر في كتابه"الخطاب العربي المعاصر" أن النص خطاب[156]، وقام بتحليل لأنواع الخطاب العربي الحديث والمعاصر(من خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي و خطاب فلسفي)تحليلا نقديا على المستوى المعرفي انتهى من خلا له إلى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجِل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يُبشِر بالنهضة ويدعو إليها انطلاقا من أواسط القرن الماضي[157].

ولكن على الرغم مما تقدم من إيثارة لبعض الجوانب الضرورية بالنسبة للخطاب والخطاب الديني إلا أن هناك مسألة أساسية يجدر التذكير بها وهي تتعلق بالغاية التي لأجلها يطرح"محمد أركون"فلسفته بصفة خاصة وهذه المسألة تتضح فيمايلي:

خامسا: المعنى وآثار المعنى للخطاب الديني :

أ - أشكلة المعنى: وبعبارة واضحة إنه"سؤال المعنى"الذي طالما طرحه الفكر الإنساني ووفق طروحات متعددة وطبقا لذلك فقد كان سؤالا ذا أكثر من إجابة بحسب العصور والمفكرين والاتجاهات، غير أنه في هذا الموضع من مواضع الخطاب الديني عند"محمد أركون"يتخذ صيغة الاستفهام التالية : ـ كيف يمكن"البحث عن المعنى(الحقيقي)" أو بتعبير آخر"لمحمد أركون""رهانات المعنى"[158] من أجل أن تجاوز آثار المعنى؟.

فآثار المعنى التي رُسِّخَت من قبل الخطاب الديني وتم تدعيمها من قبل خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية بصفتها مقدسة ومتعالية على كل المشروطيات الظرفية للغة والتاريخ والذاكرة الثقافية الجماعية وهي مشروطيات تمارس فاعليتها داخل

156-**محمد عابد الجابري** : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1 : آيار (مايو) 1982م،ص8 وما بعدها حيث يحدد مفهوم الخطاب بالتفصيل.

157-**محمد عابد الجابري** : إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4 : حزيران/يونيو2000م، ص55.

158-سيأتي طرح مسألة "المعنى وآثار المعنى "في الفصل التالي"التأويل"، وإنما إيثارهما في هذا الموضع هو من أجل طرح قضية "أشكلة الخطاب الديني"ومعناها عند"محمد أركون".

المثلثات الستة[159]الخاصة بتشكيل المعنى وبما أنها تمارس فاعليتها على هذه المثلثات الستة الخاصة بتشكيل المعنى فهي بذلك تؤثر عكسيا عليها و منه على تشكيل المعنى.

ومن هنا كان تفكيك المعنى في نموذج الدين الإسلامي قضية مهمة جدا من قضايا الفكر الديني لأن سامع الخطاب يأخذ فكرة أكثر دقة عن مضمونه الحقيقي ومحتواه ، لأنه يرى النبي(صلى الله عليه وسلم) وهو يتكلم ويؤثر وينفعل ،الخ. أما الذي لم يُتح له إلا قراءة النص بعد أن كُتب ومرَّ في عـــدة أيـــدٍ قبل أن يُسجل كتابة فإنه سوف يفْهَمُ النص وقد أُضِيف إليه آثار الناقلين أوآثار الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية وهذه هي آثار المعنى المشار إليها آنفا. إذ ناذرا مل يتم الانتقال بدون خسارة بعض المعنى أو تحويره أو إضافة معاني جديدة له لم تكن من قبل أصلا[160]. ولعل كل ما كُتِب عن الفرق الإسلامية بدءا من الملل والنحل للشهرستاني وانتهاءا بإسلام بلا مذاهب للشكعة يدور حول تفكيك المعنى الديني في الإسلام والذي أدى إلى التعددية الفكرية في أزهى عصور الإسلام تحررا فكريا، تفكيكا جعل من رموز الإسلام قطب التناقض في الرؤى(ابن حزم/السهروردي)(غيلان الدمشقي/ الأوزاغي)(الحلاج/الأشعري) (الغزالي /ابن رشد)[161].

وبمعنى آخر فإن القصد من هذه المسألة المُتَحَدَّثِ عنها للتو أنه ينبغي: أشكَلة[162]المعنى أو طرح سؤال المعنى يعني بالنسبة"لمحمد أركون"أن((يوشكِّل كل عملية إنتاج للمعنى وذلك عن طريق التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وآثار المعنى))[163]وذلك من خلال التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف الفكرية والاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرة أو ظرفية أو متحركة أو قابلة للبرهنة على صحة ذاك المعنى أو خطأه أي جعل ما يبدو بديهيا ومسلما وتحصيل حاصل إشكاليا.

---

159 -والمتمثلة في المثلثات التي يُضيفها "محمد أركون "إلى برنامج العمل المحدد في مقدمة العقل الاستطلاعي وهي : 1- المثلث المعرفي : والمتمثل في، اللغة والتاريخ والفكر. /2 ــ المثلث اللاهوتي- الفلسفي: والمتمثل في، الأيمان والعقل والحقيقة. /3 ــ المثلث التأويلي: والمتمثل في، الزمن ، القصص ، المعنى النهائي الأخير (الحقيقة المطلقة).4/ــ المثلث التجريبي : والمتمثل في، العقل ، المجتمع ، السلطة (السيادة العليا).5/ ــ المثلث الأنثربولوجي : والمتمثل في ، العنف ، التقديس ،الحقيقة .6/ ــ المثلث الفلسفي- الأنثربولوجي(التأسيس:الاجتماعي للعقل والخيالي للمجتمع والمتمثل في : عقلاني/ لا عقلاني/ خيالي (مخيال).

ــ **محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 45ــ 46.

160-**هاشم صالح** : ضمن محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش : ص 135.

161- **أيمن عبد الرسول** : الإسلام الوضعي، ص99.

162- الأشكلة بالنسبة "لمحمد أركون" تعني جعل موضوع البحث إشكالية ونزع البداهة عنه ونقده من أجل زحزحته أو توسيعه أو تجاوزه إذا لزم الأمر فلا يمكن تأسيس الجديد إلا على أنقاض القديم بعد تفكيكه ونقده، وبالتالي فإن "محمد أركون" يؤشكل كل المواقع التقليدية للفكر الإسلامي أو يجعلها إشكالية والتي من المعلوم أنها تفرض نفسها وكأنها يقينية وصحيحة بشكل مطلق. ــ **هاشم صالح**: ضمن: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، هامش : ص : 112. وأيضا : **محمد أركون**، القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش: ص28.

163-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص53.

لأن التحليلات ذات النمط الوضعاني قد أضحت في مواجهة أشكال جديدة من أشكال المعقولية تغيَّرت فيها مقولة المعنى، فالمخيال كمرادف للعقل يُحيل الأشكال الإستيتيكية للمعرفة ومقولاتها كالجميل والمتسامي والمقدس والساحر والعجيب إلى أنماط رمزية للروح تُضاهي في مصدقيتها مصداقية المقولات العقلية، والفرق أن المعرفة العقلية كمية الطابع، بينما المعرفة الروحية الحدسية كيفية[164]، لأن تطور علوم الإنسان قد عفا على نزعة تاريخية باردة لا يمكن فهم الظاهرة الدينية في ضوئها إلا من خلال زمانيتها المباشرة دون الاكتراث بأبعاد هذه الظاهرة الجمالية والدلالية.

ويقول"ميشيل فوكو": إن المفهوم المُشترك بين الدراسات التي قمت بها منذ كتابي عن "تاريخ الجنون" هو الأشكلة إلى حد أنني لم أكن قد انتهيت إلى عزل هذا المفهوم عزلا كافيا، بعد[165].

وليس معنى الأشكلة هو((تَمَثُّلَ موضوع سبق وجوده، ولا إبداع موضوع لا وجود له عن طريق الخطاب؛ وإنما تعني مجموع الممارسات الخطابية، أو غير الخطابية التي تقوم بإدخال شيء(ما)في لعبة الحقيقي والزائف وتُشكِّلُه كموضوع للفكر))[166].

فالفكر الحديث يتمايز بكونه يتأسس أو ينبني على عملية: أشكلة المعنى هذه، وتعني((أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى وكل الصيَّغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى))[167]، وهنا تكمن مهمة الباحث وكذا الفرق بين التفسير التقليدي والتفسير الحديث، ولكن السؤال: ماذا يعني طرح سؤال المعنى بالنسبة للخطاب الديني؟.

ب - أشكلة الخطاب الديني: أو طرح سؤال المعنى بالنسبة للخطاب الديني يعني نزع البداهة عليه ووضعه على محك التساؤل والنقد والتي تعني بالضبط[168]:((الكشف عن تاريخيته أو نزع البداهة عنه))فالمؤمن المسلم يعتقد أنه يفهم القرآن لمجرد أنه ولد في بيئة إسلامية، وكذا المؤمن المسيحي يعتقد أنه يفهم الإنجيل لأنه ولد في بيئة مسيحية، ولكن ما هو معروف لكل منهما هو مجرد الصورة التقديسية الموروثة من مئات السنين، وكل منهما يجهل كليا المعرفة التاريخية لكل من القرآن والإنجيل أي كيف تشكل أول مرة ؟، وضمن أية ظروف(لغوية، ثقافية، اجتماعية،الخ) تشكل ؟، وما علاقته بالظروف التاريخية التي ظهر فيها ؟.

وهي جملة التساؤلات التي يمكن طرحها من أجل أشكلة الخطاب الديني، فتلك المعرفة الدينية غير واضحة أو مجهولة لأنها معرفة لا تاريخية، وتلك التساؤلات وغيرها كلها تساؤلات حول المعنى وكيفية تشكيله وآثاره وعن طريق هذه التساؤلات فلن يظل الخطاب الديني بديهي وتحصيل حاصل كما هو شائع إنما يتحول إلى إشكال فكري يتطلب التعريَّة

164-**جميل قاسم** : مقدمة في نقد الفكر العربي (من الماهية إلى الوجود) ،ص 9.

165-**ميشيل فوكو** : هم الحقيقة ، ص104.

166-المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

167-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص22.

168-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، هامش ص53.

والتفكيك والحفر للمواقع التقليدية المُترسِّبة فيه من أجل تحليل العلاقات الكائنة بينه وبين تشكيل المعنى بالنسبة للمثلثات الستة.

وعند الأخذ بعين الاعتبار بكل هذه المعطيات فإن أي نص ديني يُقَدِّمُ نفسه كنص تأسيسي لا يمكن بعد ذلك أن يَعْرِضَ نَفْسَهُ كمحاولة لاستخلاص(المعنى الحقيقي)أو كإطار معرفي، لأن التفسير الحديث ووفق تلك المعطيات يكشف عن حقيقة تلك التفسيرات الفوضوية وحقيقة النصوص التأسيسية وبالتالي لن تظل المرجعية الإجبارية لاستخلاص(المعنى الحقيقي)أو تأسيس إطار معرفي لبلورة الأحكام التشريعية أو الأخلاقية.

ـ والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ما مرجعية استخلاص(المعنى الحقيقي)إذن؟ وقبل ذلك ما(المعنى الحقيقي)؟.

وهو ما يطرحه"محمد أركون"نفسه لأنه هو ما ينتظره منه المؤمن باعتبار أن هذا المعنى الحقيقي هو أولوية وجودية بالنسبة للمؤمن ولا يمكن أن ينتظر نتائج البحث العلمي البطيء بطبيعته وبعبارة أخرى نتائج مشروع"نقد العقل الإسلامي"حتى يقف على هذا المعنى الحقيقي وماهيته)لأن هذا الانتظار سيؤخر السيطرة على المخيال الاجتماعي وبالتالي السيطرة على التفسير الفوضوي وكذا سيؤجل عملية الخروج المتعقل خارج نطاق الوظائف الاستلابية الملازمة لكل دين من الأديان .

والمقصود بهذا الخروج المتعقل أو"المفكر فيه جيدا":((هو البحث التأويلي الذي يوضح المعنى الغامض للدين))[169]لأن الدين يهدف بصراحة إلى الرفع من شأن كرامة الإنسان أو الشخص البشري ولكنه من جهة أخرى يشكل ذروة مقدسة متلاعب بها تعمل على تحويل هذه الكرامة إلى إرادات قوة وهيمنة.

المبحث الثالث: نتائج الفصل الأول: إن أهم ما يمكن إستنتاجه من خلال ما تقدم في هذا الفصل :

1- أن مفهوم الخطاب لغة يعني الكلام الدَّال على مدلوله بالوضع، وهو إما لفظي وإما نفسي، وفي كلتا الحالتين، فإن الخطاب يعني توجيه الكلام نحو الغير لإفهام من هو متهيئ للفهم، ومن ثمة فالخطاب يفترض وجود طرفين، مخاطِب ومخاطَب أي أن مفهوم الخطاب يتحدد بالنسبة لعلاقة مؤلف ومستقبِل وأيضا بالنسبة لظروف إنتاج الخطاب.

ومن منطلق المفهوم الإصطلاحي الحديث للخطاب ، جاءت معالجة "طه عبد الرحمن للخطاب من جهة البحث في المنطقيات الحديثة في فرع منها وهو "منطق الحِجاج والحِوار"، فكان "الكلام" و"الخِطاب" و"الحجاج" عنده أسماء مختلفة لمسمى واحد هو "الحقيقة النطقية الإنسانية"وإحدى خصائص الكلام الإنساني الثلاث في مجال الخِطاب الطبيعي. في حين استخدم "نصرحامد أبو زيد"مقولة الخطاب الديني للتعبير عن مختلف الحسابات الفكرية والسياسية التي تنتمي للتيارات المدعوة تارة الإسلام السياسي أو الإسلام الاحتجاجي أو الأصولية ، وهي معالجة للخطاب من جهة أيديولوجية ، وتجلياته المعاصرة.

ومن أهم مميِّزات الخطاب في الثقافة العربية، أنه خطاب يقوم على ثنائية"خطاب ـ سلطة"، فالخطاب اقترن بالسلطة مباشرة في الثقافة العربية من قبل الوحي القرآني ، فإعجاز هذا الأخير تعبير عن تحدي سلطوي للخطاب العربي وتجسيد

169-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص:55.

سلطوي للنفوذ السياسي ثم شاع استعمال الخطاب بمعنى الدلالة على كل كلام يصدر عن هيئة رسمية عليا أو قائد أعلى سواء على مستوى الدولة أو المجتمع بدءا من الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ قديما إلى ورؤساء الدول حديثا. مما يدل على أن الخطاب هو مصطلح السلطة في مختلف تجسيداتها السياسية أو الاجتماعية أو الدينية أو الثقافية أو الفكرية، أو غيرها. وأنه خطاب ينبني على ثنائية"الظاهر والباطن، ويتميَّز بإختلال التوازن بين منطوق الخطاب ومعقول الخطاب، وأنه خطاب يطغى عليه طابع التخيُّل وإن كان ينبغي التمييز هنا بين التخيُّل بالمعنى السلبي له والتخيُّل بالمعنى الموجب ـ الرمز.

2- أن مفهوم الخطاب لغة في الثقافة الغربية قد دل على عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليَّات أوليَّة جزئية ومتتابعة هي تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة ، وبالتالي فالمعرفة الخطابية" تُقابلها المعرفة الحدسية"، فالخطاب هو تتابع مُرتب من العِبارات بحيث كل عبارة تعتمِد على سابقتها لأنها مُسْتَنْتَجَةٌ منها. وقد إهتمت الدراسات الألسنية بشكل أخص بالخطاب وعرَّفه اللسانيون بأنه"اللغة وهي تعمل"، فالخطاب يعني كل منطوق يأتي في مستوى أعلى من الجملة مُعتبِرا من وجهة نظر قواعد ترابط الجمل وتسلسلها. وأنَّ الخطاب اصطلاحا هو تتابع مُرتب من العِبارات بحيث كل عبارة تعتمِد على سابقتها لأنها مستنتجة منها، فهو عملية عقلية تتم عن طريق سلسلة من العمليات الأوليَّة والمُتعاقبة.

وإن كان كبار الألسنية من مثل"دي سوسيير" "Saussure"و"هلمسليفت""Hjelmslev "لم يحدد مفهوما للخطاب ، فإن "ميشيل فوكو"من منطلق أنثربولوجي قد حدَّد بالمقابل مفهوم الخطاب أنَّه مجموعة من المنطوقات أو الملفوظات، التي تكون بدورها مجموعة من التشكيلات الخطابية المحكومة بقواعد التكوين والتحويل. ويتكوَّن كل خطاب من عبارات يحمل أساسها اسم الكلام نفسه: الفعل، وخصوصا فعل الكينونة، وتشكِّل الأشكال البيانية أنماط الخطاب.

ومن أهم مميِّزات الخطاب في الثقافة الغربية أن الخطاب يُظهِر على الإجمال تناسق وانسجام. وأن النموذج الخطابي الأولي للخطاب أنه حواري. وأن الدعاوى التفسيرية المتموضعة في الخطاب هي متموضعة تحت الضغط الحاسم ، فلا يوجد خطاب من غير موضوع كما لا يوجد تحليل للخطاب دون إعادة بناء لظروف إنتاج وفهم الخطابات. وأنه توجد دائما تبعية بين ، المحيط والسياق العام والخطاب العام. وأن الخطاب أي نمط من الخطاب الإنساني يتميَّز بجملة خصائص تتعلق بصفة خاصة بكيفية إنتاج الخطاب وبترتيبات أو تنظيمات محددة في أربعة يتأسس عليها تحليل الخطاب.

3-وأن الخطاب يرتبط بالخطابة من حيث أن كل منهما هو القول المنطوق المُخاطب به بقصد التعليم أو الإقناع أو الإفهام وأن الغرض من كل منهما ترغيب السامع أو القارئ فيما يظن أنه يعود عليه بالنفع وفيما يحق عليه أن يُصدق به من الأمور العقائدية والمصلحية والوظائف الشرعية.

4 ـ أن الخطاب الضد للخطاب الديني على وجه العموم كان خطاب الشيطان، وقد تعارفت عقائد جميع الأمم والكتب المقدسة أن خطاب الشيطان هو خطاب خبث ومكر وشر.

5- أن الخطاب عند "محمد أركون" يعني كل تشكيلة للمعنى. وأن الخطاب الديني يدل على الخطاب النبوي وعلى الخطابات المنبثقة عن هذا الخطاب النبوي، كما ويدل على خطاب أديان غير الوحي إلا أن هذه الأخيرة غير مدروسة بشكل دقيق مما نتج عنه أن ينحصر الخطاب الديني عنده في خطاب أديان الوحي أي الخطاب النبوي بحسب تعبيره.

6- ومن هذا المنطلق الأخير فإن مفهوم الخطاب الديني وسيماته تعني بعبارة أخرى مفهوم وسمات الخطاب النبوي وما يؤكد ذلك تصريح"محمد أركون"نفسه كما جاء في"القرآن"(من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)من أن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يسعى إلى إبراز الصفات اللسانية اللغوية وأليات العرض والتبليغ والمقاصد المعنوية لِما كان قد أسماه"الخطاب النبوي"والذي يُشير كمفهوم إلى البنيَّة اللغوية أو اللسانية والسيمائية للنصوص التأسيسية الكبرى ، ليعني الخطاب الديني في نهاية المطاف بعبارة محصورة ومحدَّدة :

(الخطاب القرآني) لأنه دون غيره، كان المَعْنِي بالتحليل والقراءة، كما وأن "محمد أركون"يستخدمهما بترادف على ما يبدو من خلال ما جاء في كتاباته، وهو ما سيظهر في ثنايا تحليل عناصر هذه الدراسة ومباحثها، ومن غير المستطاع وضع ذلك بشكل منفصل أو متمايِّز نظرا لترابط مواضع الاستخدام وتداخلها. وأن الخطاب الديني بهذه الإشارة يُقيم فضاء من التوصيل والتواصل بين أطراف أو أشخاص نحوية أو قواعدية ثلاثة ويُضاف إلى جانب ذلك مفهوم ظرف الخطاب.

7- كما وتبلور عنه تردد أنماط الخطاب الديني بين نمطين أساسين، الخطاب الديني التأسيسي، والخطاب الديني الثانوي والمتفرع عن النمط الأول، وتعدد أنماط هذا الأخير واختلافها، ولذا كان الهدف الذي سعى"محمد أركون"إلى تحقيقه من تحليل الخطاب الديني هي أشكلة المعنى أو سؤال المعنى والذي يعني بالنسبة للخطاب الديني نزع البداهة عنه والكشف عن تاريخيته.

8- أن القرآن خطاب ديني أو خطاب نبوي هو ما توضحه جملة الخصائص التي تَمَيَّزَ بها الخطاب القـــرآني والتي تدل في ذات الوقت على خصوصيته عن غيره من الخطابات(وإن دلت على أنه خطاب ديني أو نبوي). وتشتغل على مستوى الخطاب القرآني أنماطا مختلفة من الخطابات إلا أنها تتقاطع فيما بنيها كما وأنه على الرغم من إمكانية التفريق السهل بين هذه الأنماط من الخطابات القرآنية من حيث مضامينها ومستويات دلالاتها ومعانيها إلا أنها تُعلِن جميعها عن القيام بدور الوحي.كما وعرف الفكر الإسلامي من جهته، وبقطبيه، التقليدي والحديث المعاصر، أنماطا من الخطاب ترددت بين مفكريه كما اختلفت وتعددت، التقت وتقاطعت فيما بينها أيضا.

غير أن الجدير بالطرح والذي يتطلبه البحث هو: ما الأساس أو المرجعية التي تستند عليها بلورة الخطاب الديني وليس ذاك فحسب بل وأحيانا قوة هيمنة الخطاب الديني وسيطرته التي لا تُقهر وكذا صيرورة هذه القوة واستمراريتها عبر التاريخ البشري ؟.

الفصل الثالث: الدين مرجعية الخطاب الديني عند "محمد أركون"

المبحث الأول: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للدين:

أولا: المفهوم اللغوي للدين:

ثانيا: المفهوم الإصطلاحي للدين بالمعنى العام:

المبحث الثاني: نظرة " محمد أركون" للدين:

أولا: تفكيك مفهوم الدين عند "محمد أركون":

ثانيا: قراءة "محمد أركون" للدين:

ثالثا:علاقة الدين بالأيديولوجية واللغة الدينية عند "محمد أركون":

المبحث الثالث: مفهوم الظاهرة الدينية والقرآنية والإسلامية عند "محمد أركون":

أولا: معنى الحدث والظاهرة:

ثانيا: مفهوم وخصائص الظاهرة الدينية :

ثالثا : مفهوم الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:

المبحث الرابع: أهم نتائج الفصل الثالث

من المعلوم أن بلورة الخطاب الديني ترجع إلى الدين ولكن التساؤل سيكون عن هذا الدين وكيفية ارتباطه بالإنسان ومنه يكون الحديث عن: هل الإنسان مُتَدَيِّن بفطرته؟، هل الأقوام التي لم يُرسِل إليها الله"أنبياء"فكرت من نفسها في وجود الله ومن ثمة في وجود دين؟.

لقد وقف الإنسان حائرا عاجزا عن تعليل أية ظاهرة من ظواهر هذا الكون المُرْعِبة ولكن سرعان ما اندفع إلى قلبه وعقله إيمان وثيق بأن هناك يد خفية تُحرِك هذا الكون حسب مَشِيئَتِها ووفق إرادتها. غير أنه ولأمر(ما)فقد تصور الإنسان أن هذا المُحرِك الأكبر ينبغي أن يكون له مُمَثِلٌ على الأرض وأنه إذا أراد أن يجلب رضا هذا الإله أويدفع سخطه فكان لابد من التفتيش عن هذا الممثل حتى إذا عَثَرَ عليه قدَّم له الضحايا والقرابين[1]، ونظرا لاختلاف البشر وهم الذين قد خلقهم الله شعوبا وقبائل فقد اختلفوا في تصوراتهم لكل ذلك كما اختلفوا في تَصَوُّرِ ما بدى لهم غريب ومجهول المعرفة من الأمور والكائنات الغيبية كتصور الروح، والفناء والخلود، والثواب والعقاب، وتصور حياة بعد موت، ونشأ من هذا الاختلاف كله تباين عظيم في الطقوس والشعائر الدينية، وكل ما كان تعبير عن الدين.

ولقد أثبتت الدراسات الأنثربولوجية ومن قبلها كتب التاريخ ومذكرات الرحالة أن الدين كان ملازما للإنسان منذ كان وإن وُجِدت شعوب من غير حضارة إلا أنه لم يُعثَر قط على أقوام عاشوا من غير دين.

وبالتالي فالدين لا ينفصل عن الإنسان إلى درجة أن دفع ذلك بـــ"فيورباخ"إلى أن يَرُد الدين إلى أصل إنسي ويرى أنه إلى الدين يرجع كل الفرق بين الإنسان والحيوان[2]، فما إختلف الإنسان عن الحيوان في جملة إختلافاته إلا لأنه"حيوان مُتديِّن". وحين قال: فيورباخ:((ينبغي استرجاع الكنوز التي تم إنفاقها في السماء إلى الأرض))[3]، فلأنه كان يضع في قلب الإنسان تلك الكنوز التي كان هذا قد أقرضها قديما إلى الله. وإذا كان نيتشه هو الذي أشهر موت الإله، فإنه هو الذي أشهر في الوقت ذاته ذلك الإنسان المؤله الذي لم يكف القرن التاسع عشر عن الحلم بت قط؛ وعندما يُبشِر نيتشه بمقدم الإنسان الأعلى، فإن ما يُبشِر به ليس مقدم إنسان أشبه بالله منه بالإنسان، وإنما هو مقدم إنسان لا علاقة له البتة بذلك الإله الذي ما زال يحمل صورته. والحال أن الإنسان كذات[فاعلة]، كذات فاعلة لوعيِّها وحريتِها، هو في العمق صورة متعالقة للإله. فإنسان القرن التاسع عشر، هو الإله مُتجسِّدا في الإنسانية. لقد حصل ما يُشبِه تأليه الإنسان، حصل نزول جديد للإله على الأرض، نزول كان من نتيجته أن قام إنسان القرن التاسع عشر(على نحو من الأنحاء)بتأليه نفسه[4].

وعليه فإن بداية الوجود الديني مرتبطة ببداية الوجود الإنساني بأوثق رباط، و لم يختلف الباحثون حول هذه المسألة إنما الاختلاف كان حول المحاولات التي يبذلها هؤلاء في تفسير الكيفية التي وُجِد بها الدين[5].

1- **محمد غلاب** : الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية، التعريف بالإسلام، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية المتحدة، يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة، والإسلام من خلال مبادئه التأسيسية هو الكتاب الرابع، 1383هـ/1963م، ص1، 2، 3.

2- **وفاء شعبان** : المقدس والإبداع والعنف، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، باريس، العدد : 106ــ107 سنة 1998م، ص38.

3- **ميشيل فوكو**: هم الحقيقة، ص30.

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5-**حسن علي مصطفى حمدان** : نشأة الدين (دراسة في علم الاجتماع الديني)، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 : 1991م، ص34.

واليوم يتقدم الدين كظاهرة مُولِّدة للعنف على معظم القضايا المطروحة على الفكر المعاصر، ويحظى بإهتمامات البحث الشغَّال في مختلف ميادين علوم الإنسان والمجتمع من علم الاجتماع وعلم التاريخ والأنثربولوجيا وتاريخ الأديان والتحليل النفسي والألسنية وغيرها. إلا الجدير بالملاحظة أن النظر في الدين كموضوع للبحث العلمي هو وقف على المؤسسات العلمية الغربية.

ومن منطلق أن"محمد أركون"عضوا من تلك المؤسسة العلمية فإن السؤال الذي يمكن طرحه هو:

- كيف كانت قراءته للدين باعتبار أن الدين مرجعية للخطاب الديني ؟.

و من أجل معالجة هذا التساؤل يقتضي منا الأمر بداية ضبط مفهوم الدين :

المبحث الأول: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للدين:

أولا: المفهوم اللغوي للدين:

أ - في اللغة العربية: ففي اللغة فإن الدال والياء والنون في"دين" أصل واحد إليه يرجع فروعه كلِّها وهو جنس من الإنقياد والذُّل. فالدين: الطاعة ، يُقال دان له ، يدين دينا، إذا أصْحَبَ وانقاد وطَاعَ. وقومٌ دينٌ ، أي مطيعون منقادون . والمدينة كأنها منفعلة، سُميَّت كذلك لأنَّها تُقام فيها طاعة ذوي الأمر. فقوله جل ثناؤه: ﴿ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله﴾[6] ، فيُقال في طاعته ويُقال في حكمه[7].

وجاء الدين في "لسان العرب" بمعنى الجزاء والحساب ومنه قوله تعالى:﴿مالك يوم الدين﴾[8] ، وقيل معناه مالك يوم الجزاء. وقوله تعالى: ﴿ ذلك الدين القيّم ﴾[9]، أي ذلك الحساب الصحيح والعدد المستوي. والدين:الطاعة. وقد دِنْته ،ودِنْت له ، أي أطعته[10].

ففي أصل تسمية كلمة"دين"في اللغة العربية أنها تؤخذ تارة من فعل متعدٍ بنفسه"دان، يُدينه"، والدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك، من السياسة والتدبير والحكم والمحاسبة ومن ذلك"مالك يوم الدين"، أي يوم المحاسبة والجزاء. وتارة من فعل متعد باللازم"دان له"، أنه أطاعه وخضع له، فالدين هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع، وكلمة"الدين لله"، يصبح منها كلا المعنيين، الحكم لله أو الخضوع لله. وتارة من فعل متعد بالباء"دان به"، أنه اتخذه دينا ومذهبا أي اعتقده، فالدين هنا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريا أو عمليا[11]. وتتشعب مشتقات كلمة"دين"(من دان يدين)لتشمل الدينونة"la dette"والديَّان ويوم الدين أي يوم الحساب والديْن(حياة الإنسان دَيْنُ الله عليه)، والمدينة، أي المكان الذي تُدان(تُقاضى وتُجازَى)به الناس فبعدما شهدت"يثرب"نشؤ

6- سورة" يوسف" ، الآية : 76.

7-**ابن فارس** : معجم مقاييس اللغة، ص 319.

8-سورة"الفاتحة"، الآية : 4.

9-سورة"يوسف" ، الآية: 40.

10-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الثالث عشر [ن ــ ى]، مادة"دين"، ص 169.

11- **حسن علي مصطفى حمدان** : نشأة الدين (دراسة في علم الاجتماع الديني) ، ص34.

المجتمع الإسلامي الأول تحوَّل اسمها إلى "المدينة" أي المكان الذي يتقاضى فيه المسلمون حسب الشريعة الجديدة(الإسلام)[12].

والجدير بالذكر هنا هو وإن تكن شمولية الدين من كمال الدين فهي لا تتطابق معها لا في المفهوم ولا في المضمون، كمال الدين أمر إلهي وشموليته شأن فقهي، فالشمولية تفسير والكمال نص، وقد يأتي الكمال بمعنى الانتهاء أو الشيء المميِّز، ولا يأتي بالضرورة بمعنى الشمولية[13].

وما يمكن قوله من منطلق هذا التعريف اللغوي أن كلمة"دين"في اللغة العربية تدل على علاقة أو نسبة بين طرفين غير متكافئين بحيث يُعَظِّمُ أحدهما الآخر ويَخْضَعَ له عن طواعية، فإذا وُصِف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وُصِفَ بها الطرف الثاني كانت حكما وإلزاما كما ويَتَحَكَّم بهذه العلاقة"ميثاق"بين الطرفين. ويمكن القول أيضا((إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد، فالدين في الاستعمال الأول هو: إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو: التزام الانقياد، وفي الثالث(الميثاق)هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له))[14].

ب - في اللغة الفرنسية والأنجليزية: وأما تحليل الدلالة اللغوية لكلمة"دين"في اللغة الانجليزية وفي اللغة الفرنسية "Religion"وإن كانت مشتقة في الأساس من اللاتينية "religio".

ولكن الإيتمولوجيا[15]تلقي أحيانا بعض الأضواء على تاريخ الكلمات والأشياء يعني على تاريخ الإنسان وعليه،فكلمة"Religion"المشتركة بين اللغات الغربية هي خير مثال على ذلك،فاللفظ اللاتيني"religio"الذي هو الأصل(لـ"Religion") يدل على ثلاثة أصول مختلفة والتي يوجه كل منها إلى حالة محددة للمجتمع والضمائر، يعتبر الأصل الأول، أن الأديان كانت ((des nœuds de paille))، والأصل الثاني، هو المعنى الذي يذكره"شيشرون"للدين وهو أنها مشتقة من"religere"بمعنى جمع[16]والثالث، يرى أنها مشتقة من الفعل اللاتيني"Religare"، relier، والمشتق من صلة التقوى لأن الله يربط الإنسان بالتقوى[17]، واللفظ يشير إلى مفهوم العبادة القائمة على الخشوع والرهبة والاحترام[18].

12- **فؤاد إسحاق الخوري** : حريَّة المسلم وشمولية الدين، ندوة مواقف، مطبعة حايك وكمال، بيروت، لبنان (د.ط) (د.ت) ص 104.

13- المرجع نفسه، ص104ــ 105.

14-**محمد عبد الله دراز** : الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان) ، دار القلم، الكويت، طبعة 1402هـ/1982م، ص30.

15-**الإيتمولوجيا** : وتعني العلم الذي يدرس أصل وانبثاق الكلمة، أي العلم الذي يبحث في أصلل الكلمات. ولفظة الإيتمولوجيا منحدر من الكلمة اللاتينية étymologiaومن الكلمة اليونانية etumos : «vrai».

- Dictionnaire du Français ; sous la Direction de Philipe Amiel ;p : 428.

16- **Larousse ;** Grand Dictionnaire de la Philosophie ; sous la direction de : Michel Blay ; CNRS : 2005 ; Paris ; p : 921.

17 - **Michel Clévenot** (ouvrage collectif) ; L'état des religions dans le monde (Qu'est – ce que la religion ?) ; Edition de la découverte ; CERF ; 1987 ; P : 376-377.

18- **نبيل محمد توفيق السمالوطي**: الدين والبناء الاجتماعي،ج2، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط :1401هـ/ 1981م،ص23.

ولكن الجدير بالذكر أنه على الرغم من المستوى الذي بلغه النقد الديني في الغرب وبصفة خاصة منذ القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين ليس فقط من قبل الملاحدة والعلميين والعقليين وإنما المؤمنين أيضا، ومن يسعى إلى علم الأديان[19]:"Pour une nouvelle science des religions"، فإن مفهوم الدين قد صار مشكوك فيه[20]، ولا يتعلق الأمر هنا باتخاذ موقف إنما بحكم قيمة حيث تعرف المجتمعات البشرية نوع اليأس الأنطولوجي[21]، وخيبة أمل العالم، حيث نحن موعودون للأسف للعيش "عرايا في القلق"[22] ، ولذا فالشيء الأول المطلوب هو التوقف عن اعتبار الأديان كتناسق وانسجام إنما هي جمع من الأفكار أكثر مما هي أنظمة دينية[23]:"كل دين وحي هو دين حرب، وحدها الأسلحة تختلف، وحِّدة ونشاط استخدامها".

وأهم ما يمكن استنتاجه من خلال التعريف اللغوي لكلمة"دين"أنها: ليس لها دلالة لغوية واحدة بل تتسع لمعاني عديدة، وأن دلالتها في اللغة العربية أوسع إذ أنه لا يعني في اللغة العربية الخضوع والانقياد فحسب إنما مفهوم الدين يشمل معاني واسعة لا مثيل لها في اللغات الأجنبية.

وأنه في اللغتين الانجليزية والفرنسية، إن ارتبط بالاشتقاق الأول في اللغة اللاتينية فهو ذو دلالة أسطورية، وإن ارتبط بالاشتقاق الثاني فإنه يكاد يكون منحصرا في الأديان السماوية، إلا أن الجدير بالذكر أن لفظ الدين بالمعنى العام له هو ليس حكرا على الديانات الأسطورية وحدها كما أنه لا ينحصر في الديانات السماوية دون غيرها إنما معنى الدين على العموم يشمل المعنيين ويتسع لمفهوم الأديان على اختلافها، ولذا فمفهوم الدين في هذه اللغات لا يعبر عن مشتقات ومعان الدين.

ويصطدم تحديد المعنى الاصطلاحي لكلمة"دين"باختلاف التعاريف وصعوبة الاتفاق حول دلالة واحدة لمفهوم الدين إذ قد حاول الكثير والعديد من الباحثين جاهدا في أن يضع تعريفا لهذا اللفظ:

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي للدين بالمعنى العام: فإذا كان الدين لغة لم يخرج عن معنى واحد عموما (الطاعة والخضوع) فإنه إصطلاحا له تعريفات لا حصرة لها وردت على ألسنة المفكرين والعلماء ورجال الدين وذلك راجع إلى تعقد الديانات السائدة وتشعبها ، وما تُثيره من مشاعر عميقة مختلفة ومتباينة لدى شعوبها.

غير أن السؤال من منطلق هذا الاختلاف في التعريف الإصطلاحي هو : ـ ما مفهوم الدين في دلالته الإصطلاحية وبالتحديد في الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية ؟ .

19- **Michel Meslin** ; Pour une nouvelle science des religions ; Paris. 1973.

20 -**Philippe Gaudin et d'autres** ; La religion est – elle une superstition?; les éditions de l'atelier; 2005; Paris; P 11-12.

21 -**Georges Morel** ; question(s) de religion ; Revue d'histoire et de philosophie religieuse ; Sommaire : Janviers-Mars ; 1996/1 ; P54.

22- **Marcel Gauchet** ; Le désenchantement du monde ; Gallimard ; Paris ; 1985.

23-"Toute religion révélée est une religion de combat ; seules les armes changent, et l'ardeur à s'en servir". - **Elie Barnavi** ; Les religions meurtrières ; Flammarion ; 2006 ; P : 25 – 26.

أ- في الثقافة العربية الإسلامية: أن الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قَبول ما هو عند الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾[24]، ويذكر"الشريف الجرجاني"أن الدين والملة((متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث أنها تُطاع تُسمى دينا، ومن حيث أنها تجمع تُسمى ملة، ومن حيث أنها يُرجع إليها تُسمى مذهبا، وقيل: أن الفرق بين الدين والملة والمذاهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول،والمذهب منسوب إلى المجتهد))[25]،وأن الدين الصحيح هو((الذي لا يسقط إلا بالأداء أو الابراء، وبدل الكتابة دين غير صحيح لأنه يسقط بدونهما، وهو عجز المكاتب عن أدائه))[26].

ويفرق"زكي نجيب"بين الدين والفكر الديني، فالدين هو الوحي الإلهي بنصوصه المحفوظة، أما الفكر الديني فهو فكر إنساني عقلي قام على هذا الدين ، فإذا كان النص في الدين واحدا لا يختلف ، فإن النص في الفكر الديني متعدد ومختلف، بحسب وجهات النظر البشرية حول هذا الدين، وقيم هذا الدين واحدة ثابتة منذ ظهوره حتى نهاية الوجود، أما الفكر الديني فيمكن الحكم عليه بحكم معياري فنصفه إما الازدهار ، وإما بالجمود[27].ومن منطلق هذا التفريق فإنه يرى أن الدين هو((الذي يقدم إلينا المبادئ الأساسية التي نسلك على هداها،والتي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة، وموقفا معينا من الكون والحياة بصفة عامة))[28]. فالدين بهذا التصور مجموعة من القيم والمل التي تشكل أنماط السلوك ، ومنه فوظيفة الدين هي الجانب السلوكي من الإنسان والمعبر عنه بأخلاقه . وأن لكل دين رؤيته الخاصة، فإذا تعددت الأديان تعددت الرؤى، إلا أن الأديان السماوية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، هي من أصل واحد[29].

ويعتبر"حامد أبو زيد"أن وصف فكر لنفسه بأنه"ديني"ووصف قوى معينة (اجتماعية أو سياسية) لنفسها بصفة"دينية"(أو إسلامية) معناه نفي هاتين الصفتين عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى. وليس تقبل هذه الأوصاف واستخدامها في وصف هذه القوى من جانب قوى اجتماعية أو سياسية أخرى إلا تكريسا لهذا النفي والحصر، وليس هذا كله، سوى تعميق لمفهوم"الدين"يقصره على الشعائر والعبادات في حين أن الدين مفهوم ثقافي عام يتجاوز حدود العقائد والشعائر[30] وبالتالي فإن حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر،الخ، أمر يُتَجَاهَل معه مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود. فالشريعة قد صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره[31].

24- **الشريف علي بن محمد الجرجاني** : كتاب التعريفات،باب الدال، ص105.

25-المرجع السابق، ص105 ــ 106.

26-المرجع نفسه، ص106.

27-**منى أحمد أبو زيد** : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1: 1416هـ/ 1996م، ص75-76.

28- المرجع نفسه، ص 76.

29-المرجع نفسه، ص 76ــ77.

30- **نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط6 : 2005م، هامش، ص14.

31-المرجع نفسه، ص14ــ 15.

ويشرح "محمد شحرور" كلمة "الدين" فيقول : فالدين جاءت من الأصل "دين" وهو جنس من الانقياد والذل ، فالدين الطاعة ومنها جاءت المدينة والمدنية ، وسُميت المدينة لأنها تقام فيها طاعة ذوي الأمر ومن هذا الباب جاء الدِّين لأن فيه طاعة المدين للدائن ، قال تعالى :﴿ ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك ﴾[32] أي في طاعته وحكمه. فكلمة الدين في المعنى الإسلامي هو ما دان به الإنسان لله في خروجه من المملكة الحيوانية وما لزم به طاعته. وهنا جاءت بمعنى "الدين" وهو نفخة الروح ، ومن جراء هذا العطاء من الله للإنسان تطور وأصبح متحضرا له مدنية ، أما مفهوم الدين وهوكلمة(Religion) على أنه العبادات فقط بالمعنى الأوروبي ، فهذا فهم مرفوض عند المسلمين[33].

ب - في الثقافة الغربية:من منطلق النظرة الأثربولوجية فإن كثيرا من التعاريف الإصطلاحية التي أُعطيت للدين في الثقافة البشرية عموما يتضمن أحكاما قيمية،فمن يقول:دين، يقول:معيارية، فالدين هو جسم من القواعد والطقوس أو الشعائر والعادات:« une religion c'est d'abord un corps de règles et de rites » [34]

لأن أصحابها يعتقدون في صحة دين معين دون سِواه ، وبذلك يبتعدون عن روح البحث الموضوعي للدين كنظام أو ظاهرة سائدة في المجتمع بحسب وجهة النظر الاجتماعية [35]. والتي ترى أنه يمكن القول بوجه عام أن الدين((نظام اجتماعي يقوم على وجود موجود أو أكثر أو قوى فوق الطبيعية ، ويُبيِّن العلاقات بين بني الإنسان وتلك الموجودات ، وتحت أية ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطا أو أنماط اجتماعية أو تنظيما اجتماعيا ، ومثل هذه الأنماط أو النظم تصبح معروفة باسم الدين))[36].

وهوما يعني أن كل دين ستلزم عناصر ثلاثة:تصوير للعالم المحسوس وعالم ما فوق الطبيعة، وأراء ومذاهب ومجموعة من أنماط السلوك تهدف إلى جعل الأفراد يسرون في انسجام مع قوى ما فوق الطبيعية وهي عناصر تُبين الصور المختلفة للنظم الدينية (مذهب تعدد الآلهة والوحدة،الخ)،وبالتالي فإن الدين يتلخص في((أنه إيمان وممارسة وتنظيم للسلوك))[37].وأن الدين ظاهرة متعددة إذ يوجد تنوع في الأديان في كل مكان وزمان ويبدو أنه لا يوجد مجتمع بدون أن تتجلى فيه صورة(ما)لحياة دينية، فأي وحدة يمكن إعطاؤها لمعنى الدين؟. ومع ذلك فإن أي دين يبدو أنه يُحدِّد منطقة من المقدس ومنطقة من المدنس كما لاحظ "دوركايم"[38].

32- سورة " يوسف"، الآية : 76.

33-**محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط4 : 1992م،ص 716ــ717.

34 - **Mohammed Hocine Benkheira** ; Pour une approche anthropologique de l'islam normatif (thèse de doctoral d'état) ; sous la direction de Mohammed Arkoun ; année ; 1994 ; université de la Sorbonne nouvelle ; Paris ; P 15.

35-**معجم العلوم الاجتماعية**، تصدير ومراجعة : ابراهيم مدكور، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين ، الناشر : الهيئة العامة للكتاب ، طبعة : 1975م ، القاهرة ، حرف [الدال] ، ص : 270.

36- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

37-المرجع نفسه، ص : 271.

38- **Larousse ;** Grand Dictionnaire de la Philosophie ; Ibid. p : 921.

ولقد اهتمت الفلسفة منذ أصولها بالدين ومحتواياته،وظلت الفلسفة قريبة من الدين"تيولوجيا"، أي نظرية في الإلهيات حتى القرنيين السابع والثامن عشر الملاديين حينها فقط تأسست في أوروبا الفلسفة الدينية بعد أن سجل عصر الأنوار تغييرا.وعلى العموم يمكن ملاحظة ثلاثة اتجهات:رفض للدين باسم الحرية وسيدة الإنسان،وإما الدفاع عن الدين(في المكان الأول عن العقيدة المسيحية)، وإما الدراسة النظرية والعلمية للدين من منظور الأنثربولوجية أوالفلسفة الثقافية[39].ولكن المهم هو حركة النقد التي عرفها الدين مجسَّدا في نصوصه المقدسة بحيث بدأت المحاولات النقدية منذ العصور الأولى لنشأة المسيحية وكان"أوريجين" "Origène"أحد رواد تلك المحاولات إلى عصر الإصلاح الديني الذي غلب التفسير الإشراقي للكتاب على نقد النصوص لكن النقد التاريخي لم ينشأ على وجه التحديد إلا في القرن السابع عشر واستمر خلال القرن الثانن عشر مع"فولتير"، ولكن القرن التاسع عشر يعد عصر النقد بفضل النقاد البروتستانت تحت تأثير المدرسة الهيجلية التي روج لها"رينان" في"فرنسا"،وانقسم النقد إلى مدرستين: المدرسة الأسطورية،ستراوس رينان،والمدرسة النقدية وغالبية أصحابها من أنصار النقد العقليأوالعلمي(التاريخي)للنصوص، ولا تزال المعركة مستمرة بين أنصار النقد وخصومه أو بين التيارين الأبديين في الفكر الديني: التيار التقدمي الذي يسمح بالنقد التاريخي والتيار المحافظ الذي يقف ضده[40].

يجعل"ستراوس" بعد تمييزه في نظام الأنظمة[41] بين ، الأنظمة المُعاشة ، والأنظمة المُتصورة يجعل من هذه الأخير أنظمة تلائم الأسطورة والدين. وقد شرع مؤخرا عدد من الباحثين في دراسة المنظومات الدينية ((كمجموعات ذات بنية(...)ولكننا سوف لا نهمل(كما يقول) التحليلات التفصيلية التي تتناول عناصر دائمة وغير دائمة للتصورات الدينية لدى شعب معيَّن، خلال فترة زمنية قصيرة نسبيا))[42].

بعد هذا الإلمام المُقتضب عن مفهوم الدين لغة واصطلاحا من خلال الثقافتين،العربية والغربية فمن الجدير بالبحث في هذا المقام هو:

المبحث الثاني: نظرة"محمد أركون" للدين: تجدر الإشارة إلى أنه في الأربعينيات من هذا القرن قبلا قد أصدر"مصطفى عبد الرازق"[43]كتابه الصغير الحجم"الدين والوحي والإسلام"ناقش فيه بالمنهج المقارن موضوعات ثلاثة: بحث الموضوع الأول: في حقيقة الدين على العموم/وبحث الموضوع الثاني: في تفسير ظاهرة الوحي/وبحث الموضوع الثالث: في توضيح دين نموذجي قائم على الوحي وهو الإسلام .

39- **Jean-Yves Lacoste ;** Dictionnaire critique de théologie ; Ibid. p : 996.

40-**سبينوزا:** رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة : فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط1: أذار (مارس) 1981م، هامش، ص18.

41-**نظام الأنظمة** : ليس تلخيصا للظاهرات الخاضعة للتحليل ، بل هو أكثر التعابير تجريدا عن العلاقات التي تقيمها فيما بينها المستويات التي يمكن أن يمارس فيها التحليل البنيوي ، بحيث ينبغي أن تكون الصيغ واحدة ، أحيانا ، بصدد مجتمعات بعيدة تاريخيا وجغرافيا ، مثل جزئيات تركيب كيميائي مختلف ، بعضها بسيط وبعضها الآخر معقد ، يمكن أن يكون لها مع ذلك بنية ((يمينية)) أو بنية ((يسارية)) بالطريقة ذاتها. إذن إنني أقصد بنظام الأنظمة الخصائص الشكلية للمجموعة المؤلفة من المجموعات الفرعية التي تطابق كل منها مستوى بنيويا معينا. ــ **كلود ليفي ستروس** : الانثربولوجيا البنيوية ، ترجمة : مصطفى صالح ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، 1977م ،ص386.

المرجع نفسه ، ص 370ــ 42.371-

43- **مصطفى عبد الرازق** : الدين والوحي والإسلام، طبعة 1364هـ/1945م، القاهرة.

وبالتالي فالتقسيم المبدئي بين الدين والوحي والإسلام قد كان ممهدا له في الفكر العربي الإسلامي كما وأن"الظاهرة القرآنية"قد وجدت تجسيدا لها بذات العنوان في كتاب"مالك بن نبي"[44]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ـ كيف عالج "محمد أركون" موضوع الدين ؟.

لقد تأسست قراءة"محمد أركون"لموضوع الدين في بدايتها على تفكيك مفهوم الدين[45] كما هو شائع ومتعارف عليه في التقليد القديم وحتى الحديث سواء بالنسبة للفكر الإسلامي أو الفكر الغربي. ومن منطلق ذلك فقد وضعت هذه القراءة تمييزا بين:

- أديان غير الوحي/وأديان الوحي.
- الظاهرة الدينية.
- الحدث القرآني/الظاهرة القرآنية.
- الحدث الإسلامي/الظاهرة الإسلامية.

كما وقد قامت عملية التفكيك تلك على مستويين قد جاءا كالتالي:

أولا: تفكيك مفهوم الدين عند "محمد أركون":

أ- على المستوى المعرفي أو الإبستيمولوجي: على هذا المستوى يمكن الحديث عن تفكيك مستويين لمفهوم الدين ووظيفته : أولهما : بحسب مستوى التراث الديني لأديان الوحي. وثانيهما : بحسب الأطر الاجتماعية ـ الثقافية . علمًا أن "محمد أركون" قد من الإسلام نموذجًا وموضوعًا للتحليل والمُعالجة بمستويين هما:

---

44 -**مالك بن نبي** : الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 3 : 1987م.

يقول "**محمد أركون**" أن هناك مسألتين اثنتين تتمثلان بمفهومين أساسين وهما : الزحزحة والتجاوز، بمعنى : ينبغي علينا أن نزحزح أولا، ثم

45- نتجاوز ثانيا كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي، سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي ، أم إلى جهة التراث الأوروبي ـ الغربي. يقوم "أركون" أولا بزحزحة المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم يفككه ثانيا، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثالثا(1). وهما خطوتين أساسيتين تقوم عليهما منهجية"محمد أركون"في عملية إعادة القراءة على وجه العموم(2). والجدير بالذكر هنا هو أنه في حين يُترجم "محمد أركون" و"هاشم صالح" مصطلح "Déplacer "بالزحزحة ، يُترجمها "مختار الفجَّاري" بالتحويل (3).

(1) : ـ **محمد أركون**: الإسلام، أوروبا، الغرب،ص9. وأيضا:ـ **هاشم صالح**: ضمن: محمد أركون، القرآن(من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش، ص28.

(2)ـ **محمد أركون**: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص38ـ 39. وأيضا:

- **Mohammed Arkoun** ; ABC de L'Islam ; Edition ; Grancher ; 2007 ; P19.

- **Mohammed Arkoun** ; Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Mohammed Arkoun ; Prologues ; revue maghrébine du livre chantiers intellectuels entretiens sur la religion، la langue، le droit et l'histoire، dossier n°2 : 2001.Propos recueillis par Ali Benmakhlouf.

- **Rachid Benzine** ; Les nouveaux penseurs de l'islam ; Albin Michel ; 2004 ; Paris ; P : 98-99.

ـ والملاحظ هنا هو اعتماد"محمد أركون"على التفكيك بصورة أساسية من حيث أن التفكيك كما يقول"ميشيل فوكو"عنه :((والحال أنني أظن أننا دائما في حالة انتقال، ودائما في حالة تفكيك عبر الإنتاج وفي حالة إنتاج عبر التفكيك)).ـ **ميشيل فوكو**، هم الحقيقة، ص26.

(3)ـ **مختار الفجَّاري**: نقد العقل الإسلامي عند "محمد أركون"،دار الطليعة ، بيروت ، لبنان، ط1: أيار(مايو)2005م، ص 13.

1- بحسب مستوى التراث الديني لأديان الوحي: من حيث هذا المستوى يعمل"محمد أركون"على بلورة ثلاث مستويات لمفهوم الدين ووظيفته وهي:

1- 1- المستوى الأول: الدين ـ القوي"religion– forces": وهو الدين الذي((يقترح أجوبة نظرية، قابلة للتصديق على أسئلة كبرى، كالمعنى الآخر وأصل الإنسان وقدره، والسلطة والطاعة، والعدالة والمحبة،الخ))[46]، وبهذا المعنى أيضا فإن الدين جَسَدٌ مُؤَلَّف من عدة عوامل لا تنفصم، العامل النفساني (الفردي/والجماعي)والعامل التاريخي والعامل الاجتماعي والعامل الثقافي.

وعلى ما يبدو فإن "محمد أركون" قد مزج بين مستويين من فحوى أو مفهوم الدين القوي [47]:

ـ مستوى أول: جعله يُقابل ما قد أسماه في المجال السامي المُوحِد، الحدث التوراتي والإنجيلي والقرآني، باعتبار أنها تحمل رؤية قوية تَحَضُ الإنسان على((وعي وضعياته المحدودة ككائن يحيا، يغنى، يتكلم، يفكر، يسوس، ويؤرخ))[48]، وباعتبار أنها تهدف إلى إيجاد نموذج وجودي قوي لا يفرض حلولا نهائية لمشاكل الوجود الإنساني المُعاشة وإنما تُحْدِثُ نوع من رؤية الإنسان لذاته، للعالم، للعلامات(الآيات) والتي تؤسس لكل بني الإنسان أفقيا ميتافيزيقيا أو ما ورائيا.

فعلى هذا المستوى العميق من الفهم يتواصل فعل الدين القوى، إلا أنه لبلوغ هذا المستوى من الفهم ينبغي الاعتماد على الحفر الأركيولوجي لتخطي الطبقات المترسبة لتاريخ التفسير والاستخدامات الميثية والأيديولوجية في الأوساط الاجتماعية الدينية الأكثر تنوعا وتعددا، وبواسطة عملية الحفر هذه يتضح الفرق بين، المجال التوراتي والإنجيلي والقرآني، والمجال اليهودي والمسيحي والإسلامي"، كما ويُساعد الحفر على محاولة فهم عملية التحول التاريخي من الدين(القوي إلى الأديان)صيغ.

كما وأن الدين في هذا المستوى يُغَذِّي لدى الفرد والمجتمع فعل مجموعة من القوى المكونة للظرف الإنساني ومما يزيد هذه القوى صلابة وانبعاثا وانتشارا أنها تتعلق في الوقت نفسه(بالقداسة)[49]. وهنا يطرح"محمد أركون"نموذج القرآن من أجل توضيح[50]: أن مدلول القداسة واتساعها بحسب ما جاء في القرآن لا يتوافق وما يطرحه الفكر الإسلامي سواء الكلاسيكي أو المعاصر كما أن مفهوم العبور من الدين القوي إلى الدين صيغ لم يلفت انتباه مفكريه المعاصرين أيضا، ولذا فإنه ينبغي عليه إعادة التفكير في شيئين:

46- **محمد أركون** : الإسلام (أصالة ومعاصرة) ، ص61.

47- **Mohamed– chérif Ferjani** ; Les apports de Mohammed Arkoun à l'étude des faits religieux ; Etudes Revue semestrielle publiée par la fondation du Roi Abdul-Aziz Alsaoud ; BD de corniche Maghrébines ; Ain – Diab ; Casablanca ; n°13/2001 ; p17-18-19.

48- **محمد أركون** : الإسلام (أصالة وممارسة) ، ص62.

49- **القداسة** : وهي :((حقيقة، في الوقت نفسه، مهيبة ومنقذة ورهيبة)). ـ **محمد أركون**: الإسلام(أصالة ومعاصرة)، ص61. ويقول "هاشم جعيط": القداسة شعور بالخوف أمام حضور الجلالة الإلهية لأن العلاقة مع الإله خطرة بالنسبة للإنسان، فيهوه مخيف و"مقدس" يعني"مرعب"و"غيور"وبالتالي تنجر عن هذا التصور مفاهيم مثل:المجد والجلالة والعظمة ونجد هذه الأوصاف في القرآن كما نرى أن القداسة مقترنة بالله فقط، فهو القدُّوس [سورة "الحشر" ، الآية : 23.]وعلى موسى أن يخلع نعليه<<إنَّك بالواد المقدس طُوَى>>[سورة " طه " ، الآية : 12.] لحضور الله والملائكة تقدس لله و الروح "القدس" بالنسبة لعيسى ومحمد هي قبس من الله وفيض منه كما وينبغي التمييز بين القداسة والمقدس. ـ **هشام جعيط**: في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة، بيروت، ط3: 2000م، ص111.

50- **محمد أركون** : الإسلام (أصالة ومعاصرة) ،ص61 ـــ 62.

- الشيء الأول: أن استخدام القرآن لصيغ لغوية، ونماذج ثقافية، ومراجع ميثية وكونية ومؤسساتية وتاريخية مفهومة من الجمهور العربي في القرن السابع الميلادي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وهو:

- الشيء الثاني: فإن علم الأنثربولوجيا الدينية يُبيِّن أن المجال القرآني مثله مثل المجال التوراتي والإنجيلي، ومن ثمة فهو قابل للنقل إلى لغات أخرى مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل، ولكن هذا لم يحصل وظل القرآن مُحافظا على لغته الأصلية التي نزل بها، وهو الفرق بمعنى آخر بينه وبين التوراة والإنجيل.

ـ مستوى ثاني: يُحيل إلى مستوى الهيجان الوجودي(أي مستوى التعلق القوي بالقداسة)فلا يميل الدين إلى التحول من الدين القوي إلى الدين صيَّغ، وإنما يتحكم هذا الدين الصيغ في توجيه الحوافز الشعورية الأساسية للإنسان، كالخوف، والقلق، وعدم الرضى، والتمرد، والعدوانية، الخ، والمتماشية مع رغبة الخلود والكمال والتناغم والمعرفة والمقدرة،الخ، والتي تتحكم بها كلها صيَّغ اللغة الدينية، والطقوس، والصور، والأخلاق.

ويُضيف"محمد أركون"قائلا: ويتضح على هذا المستوى من الدين القوي، لماذا أن الأعراف والتقاليد (كلها)المُتَجَذِّرَة في الكتب المقدسة تكاد(الصيغ)في تلك الأعراف والتقاليد أن تُنْسِي وتُخْفِي القوى المكبوتة والمنحرفة والمستخدمة لأغراض تتنافى مع المرامي والغايات الأصلية والأولية للدين، وكيف أن هناك مظهرين للدين يتعايشان في كل وقت وفي أي مجتمع وهما:"توالد الميثيات"(les Mythes) وجدلية: تفضيل العقل الحر أو تفضيل العقل الدجلي والهوسي[51].

فإذا كان مستوى المفهوم الأول حكيما ومهما من أجل فهم الأحداث الدينية، فإن المستوى الثاني يبدو غير لازم وفي ذات الوقت هو مصدر الخلط بين مستويين:

- مستوى الدين كحدث موضوعي يسأل ويستفهم وعي الإنسان ويقترح أجوبة نظرية جديرة بالتصديق، على أسئلة كبرى(كسؤال المعنى الأخير، وأصل الإنسان وقدره ومصيره، والسلطة، والطاعة، والعدالة، والمحبة، الخ)، من أجل أن تأخذ معانيها الصحيحة.

- ومستوى هو ما يؤسس أو يهيئ الظرف الأساسي للإنسان من أجل أن يدرك حاجته"للمعنى"ولسؤال المعنى، وليس من الضروري أن تمر عملية إرضاء هذه الحاجة عن طريق الدين، حتى ولو كان بالإمكان أن تكون هذه الحاجة من أصل الإحساس بالمقدس وفوق الطبيعي[52]، وعند اللزوم فإن هذا المستوى يمكن أن يلحق بالدين الفردي، لأن الشكل الذي يعيش عليه المؤمن دينه هنا يكون ممزقا فيه بين الدين القوي والدين الصيغ، في أي منها يبحث عن المعنى، هل في الدين القوي أم في الدين الصيغ.

1-2- المستوى الثاني: الدين ـ صيغ"religion– formes": والدين بهذا المعنى عبارة عن((صيغ التاريخية والاجتماعية للتعبير الديني))وهي:

Des formes qui tendent à faire oublier les religions-force qui sont refoulées، déviées، ou utilisées à des fins contraires à l'intention religieuse initial[53].

51- المصدر السابق، ص61 و62و67.

52 - **Mohamed– chérif Ferjani** ; Les apports de Mohammed Arkoun à l'étude des faits religieux ; p :17.

53 - **Rachid Benzine** ; Les nouveaux penseurs de l'islam ; p :100.

وفي حالة أديان الوحي فإن السيادات المأذونة قد عملت على تحويل وتحوير تعاليم الوحي الحيَّة والمنفتحة إلى تحديدات دوغمائية جامدة كما وأن تحكم(الإله)بالتاريخية هو ما يتأكد أيضا كميزة أساسية لأديان الوحي وهذا المعطى المشترك من عملية التحوير وتدخل التعالي في الواقع الملموس بالنسبة لأديان الوحي كلها هو ما لم يخضع للدراسة النقدية بشكل صحيح.

وهو ما يعني أن"محمد أركون"بالنسبة للدين صيغ يجعلها تُقابل ما قد اصطلح على تسميته، بالحدث الديني أي الحدث اليهودي والمسيحي والإسلامي(وليس التوراتي والإنجيلي والقرآني كما سيأتي توضيحه بالنسبة للحدث القرآني/الحدث الإسلامي)، والذي يرجع إلى ثقل الأشكال والصيغ التاريخية المقدّسة اعتباطيا والمتعالية والتي قد تم توليدها عن الدين القوي.

وهو ما يقود إلى القول بأنه بقراءة مستفيضة للتاريخ، وبمعرفة موضوعية للمجتمعات، يمكن الوصول إلى تبيان الجدلية بين : دين ـ قوي/ ودين ـ صيغ ، وبعبارة أخرى توضيح كيف أن الدين يمكن أن يعمل إما كقوة احتجاج ضد التنظيم السائد والاختيارات التي تفرضها الفئة المسيطرة، وإما عكس ذلك، كسلطة تشريعية وأداة أيديولوجية يحركها ذوي الامتيازات في مختلف المستويات.

وعليه فإن المهمة المنوطة بالمؤرخ وبعالم الاجتماع هي تشخيص ووصف بواسطة إستراتيجية وهيكل مفهومي متجدد باستمرار للموضوع والمكان اللذان يتعلقان بدراسة مستويات التداخل والقطيعة بين الدين القوي(الفعل القرآني)، وثقل أشكاله التاريخية والمقدسة والمتعالية، بشكل اعتباطي.

فلا ينبغي الخلط بهذا الصدد بين:دين ـ قاعدة/دين ـ قوي، فهذا الأخير ينتج عن ترسيب بطيء وممارسة لعادات جسدية وذهنية منسوخة طبق الأصل بفضل نظام تربوي قاسٍ.

ومن وجهة نظر علم النفس ـ الاجتماعي يمكن الحديث فيما يتعلق بنموذج القرآن عن شخصية:"ما فوق الأنا_جماعية"أي مثالية ترتبط بالحقيقة القرآنية، إلاَّ أنه لا يحق من وجهة نظر موضوعية إسقاط هذه الشخصية على المجتمعات الإسلامية كلها والتاريخ الإسلامي بمجمله وهو ما يدل بمعنى آخر على التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

وعليه فإن الإسلام بمعنى الدين القوي يتحدد في الشخصية المنسوخة طبق الأصل للحقيقة القرآنية أي"شخصية مثالية "أو"ما فوق أنا_ جماعية" ترتبط بالحقيقة القرآنية البدئية أو الأصلية . وبعبارة علائقية منطقية يمكن القول:أن الإسلام"دين ـ قوي"هو:[الإسلام: قاعدة/والإسلام: دين_قوي]، ولكن العكس غير صحيح، أي أن:[الإسلام: قاعدة/والإسلام: دين ـ قوي]ليس هو: الإسلام:"دين ـ قوي".

ـ فالإسلام : قاعدة، هو إسلام: قاعدة، فحسب/وليس أيضا، الإسلام: دين ـ قوي.

1- 3- المستوى الثالث: دين ـفردي"religion- individuelle": وهو دين الحياة الداخلية أو الباطنية للإنسان في علاقته مع الإيحاء أو الإلهام الديني، وبحسب الأفراد فإن هذه الحياة لن تكون واحدة، ومع كون مسألة الدين الفردي((مرتبطة بوجود

أو غياب مراقبة سياسية أو عقائدية إلا أنها تعود بشكل جذري إلى المفهوم الحتمي لنظام - الذات))[54]، ومنه فقد يظهر من بين الأفراد من هو متحرر من قيود التقليد والتكرار كما قد يظهر العكس منه.

وإذا كان وجود سلطة عقائدية في المسيحية لم يمنع من ممارسة حرية الاعتقاد في الغرب، فالإسلام برأي عالم الإسلاميات التطبيقية يتميَّز بخاصية غياب سلطة كهنوتية مما يُخوِّل كلَّ مؤمن فيه أن يُقيم علاقة مباشرة مع الله لولا حراس الدين والعقبات الدولانية(من الدولة)، وبالتالي فإن الفرد المسلم وإن كان يتمتع بحرية مبدئية للاعتقاد إلا أن هذه الحرية قد قلصت وأحيانا ألغيت.

ويُنبِه"محمد أركون"في هذا المستوى من مفهوم الدين إلى فضل علم التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي وعلم الاجتماع في توجيه الاهتمام إلى أهمية الحياة الداخلية للإنسان باعتبار أنها موصولة مع الإيحاء الديني وفي العمل على إظهار الفرد إما متحررا ومبدعا بالنسبة للمجتمع وللنموذج(الموديل) الذي كان قد تشكَّل بحسبه، وإما مقلدا ومكررا فحسب للقيَّم المرسخة.

فمن خلال نموذج الإسلام كأحد أديان الوحي، وكساحة سوسيو ــ تاريخية، بذل"محمد أركون" قصارى جهده من أجل تطوير إستراتيجية إبستيمولوجية من أجل بلورة جديدة لمفهوم الدين ووظيفته بالتأكيد على ضرورة المقاربات، التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية، وذلك التأكيد ليس من أجل إبعاد أو إهمال الإسهامات اللاهوتية والفلسفية، ولكن من أجل إغناء هذه الأخيرة بإدخال الشروط التاريخية والاجتماعية الملموسة حيث أن أديان الوحي(ممثلة في نموذج الإسلام)دائما قد تجسدت تطبيقاتها.

ومن منطلق رؤية المقولات التي بواسطتها عَمِل"محمد أركون"على مقاربة الأحداث الإسلامية هي ذات طبيعة متقدمة ترتقي نحو رؤية عن الأحداث الدينية بصورة عامة وتفتح السبيل نحو تجاوز التعصب الدوغمائي الذي طالما هيمن ولا يزال[55].

2- بحسب الأطر الاجتماعية – الثقافية : وبحسب هذا المستوى يمكن الحديث عن مستويين من بلورة لمفهوم الدين ووظيفته وهما:

2- 1- من حيث التعالي والتجسيد التاريخي: و يفرق"محمد أركون "فيه بين مستويين في الدين كثيرا ما يخلط بينهما وهما[56]:

ـ المستوى الأول: هو مستوى التعالي الروحاني، الذي يهدف إلى الارتفاع عن صغائر الحياة الدنيا وتفاهتها ويدعو إلى الورع والتقي والزهد، وهذا المستوى هو ما يُنسى في زحمة الصراعات السياسية العنيفة.

ـالمستوى الثاني:هو تجسيد للظاهرة الدينية(بإحدى تجلياتها في الظاهرة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية)على وجه الأرض وفي التاريخ والصراعات الناتجة عن ذلك، وفي هذا المستوى ينبغي تطبيق منهجيات العلوم الحديثة والانثروبولوجيا الدينية عليها لمعرفة حقيقة الأمور.

54-**محمد أركون** : الإسلام (أصالة ومعاصرة) ، ص70.

55 - **Mohamed– chérif Ferjani ;** Les apports de Mohammed Arkoun à l'étude des faits religieux ; p :19.

56- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، هامش رقم(4) ، ص13.

2- 2- من حيث الممارسة الأيديولوجية: وقد ترتب عنها التمييز نمطين من الدين وهما:

- الدين الرسمي: رسمي يعني أنه((إنتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم))[57].

- الدين الشعبي: وهي تُدعى"بالشعبية"من قبل رجال الدين الرسميين على سبيل الاحتقار، هذا إذا ما تنازلوا وأشاروا إليه (أي الدين الشعبي)مجرد إشارة[58].

ب - تفكيك مفهوم الدين من حيث التنظير التاريخي : على هذا المستوى من التحليل يرى"محمد أركون"أنه نظرا لما طرأ من تغيرات وانقلابات على الوضع البشري ككل فقد تغير مفهوم الطبيعة والثقافة كما تحول مفهوم المعني"Le sens"من الشيء الثابت والعلاقة الجوهرية الأزلية إلى مجرد علاقة نسبية متغيرة بين الصورة الذهنية والشيء الواقعي على ما هو عليه [59].

فكان ينبغي أن يساير مفهوم الدين هو الآخر، هذا التغيُّر، ومن هذا المنطلق يقوم"محمد أركون" بتفكيك هذا المفهوم على وجه العموم أولا ثم بالعودة إلى الأرشيف التاريخي في الفكر الإسلامي ثانيا وفي الفكر الحديث ثالثا، ثم يتجاوز"محمد أركون"المستويات الثلاثة إلى اقتراح موقف استطلاعي جديد، وبناءا عليه فإن الاستفهام الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: كيف جاءت عملية تفكيك كل مستوى من هذه المستويات؟.

وهو ما يمكن الإجابة عليه من خلال الوقوف على أبرز النقاط التي يمكن أن يقوم عليها كل واحد من تلك المستويات، وهذا بحسب ما يلي:

1- على المستوى العام: يرى أن الدين في عموم معناه سواء أكان دين وحي أو دين غير وحي فإن الدين هو جملة العقائد المشكلة للإيمان هذه العقائد يمكن تحديدها فيما يلي[60]:

- إن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس إنها أنظمة من الاعتقاد أو اللاعتقاد أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية وتنفي ماعداها.

- إنها أنظمة تمارس فعلها على هيئة حقائق مطلقة لا يمكن تجاوزها ونواميس معيارية للسلوك ورؤيا محددة للواقع وأجوبة علمية لحل مشاكل الحياة.

- هذه المعتقدات تفرض نفسها بشكل إجباري على جميع البشر وملزمة لهم جميعا أي النخبة المثقفة والجماهير الشعبية في آن واحد وذلك لأنها مصاغة من قبل الألوهية والآلهة. وبهذه المعتقدات يشكل الإنسان على هيئة((ذات أخلاقية وسياسية))[61]ولكن ذات مقيدة وغير حرة وهو ما يمكن التعبير عنه"تيولوجيا"باختيار المستعبد"le sert-arbtrer" والمضادة للخيار الحر"le libre-arbitre "، وعليه((فالنظام الديني لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الإنسية والعقلية))[62]، صيغة محصورة ومقيدة بميثاق هذا النظام الديني المؤلف مطلقا بالإله المتعالي والمليء بالخير اتجاه الإنسان.

57-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص63.

58-**محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص122.

59-**محمد أركون** : الإسلام (أصالة وممارسة) ، ص7 ــ 8.

60-**محمد أركون** : نزعة الإنسية في الفكر العربي، ص17 ــ 18.

61-المصدر نفسه، ص17.

62-المصدر نفسه، ص18.

ولذا يظل الإنسان في ظل النظام الديني ليس فاعلا إنما منفعلا بالقوانين التقعيدية التي أسسها له هذا النظام، وأن معرفته لا تتعدى الحدود التي حددها له بدقة أيضا، وهكذا وإن كانت داخل هذا النظام الديني صيغة إنسية وعقلانية فإنها صيغة استعبادية وسليبة ومقيدة وغير حرة بمعنى أن الدين يظل يُعَبِر عن الانقياد والخضوع، وقد ظل هذا النظام مهيمنا على العقول حتى ظهور الحداثة الفكرية بمنهجها الأساسي النقد التاريخي للنصوص كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة .

هذا وتجدر الإشارة من جهة أخرى إلى أن "محمد أركون" في موضع حديثه عن التأويل في الدين واللغة الدينية يُعرِّف الدين بقوله:((إن الدين هو مجال يَتَحَقَّقُ فيه تكثيف الواقع أو تجميعه وتوحيده في خلاصة كليَّة))[63] ، فلا توجد علاقة مباشرة بيننا وبين الواقع ، وإنما هناك دائما وساطة بيننا وبين الواقع، فنحن لا نتوصل إلى الواقع إلا عن طريق التحسُس والإدراك والاستقبال وتوسط اللغة.

وعلى الرغم مما اتسم به الدين من قوة إلا أنه ولا واحد منها استطاع أن يشمل العالم كله وإنما بقيَّ محصورا بمناطق جغرافية وشعوب محددة وهو ما يدل على تاريخية الحركات الدينية والأيديولوجية الكبرى مهما بلغت من ضخامة واتساع وهيبة وإلا لكانت قد شملت شعوب الأرض كلها[64]وبناءا عليه يستخدم"محمد أركون"مقولة"الأديان الكونية" "Les religions universelles"على سبيل التجاوز فحسب، وهذه المحدودية للدين هي، ما يؤكده مفهوم الدين في الفكر الإسلامي من جهة ومفهوم الدين في الفكر الحديث(الغربي)من جهة أخرى:

2- على المستوى الخاص:

2- 1- في الفكر العربي الإسلامي: يذكر"محمد أركون "في كتابه"الإسلام، الأخلاق والسياسة"[65]:

- في اللغة العربية: تعني كلمة دين في اللغة العربية ثلاث مدلولات متداخلة بسبب الحيويَّة السيمانتية والمعنوية التي يخلعها القرآن على كلمة دين بالمعنى الفرنسي الاختصاصي(Religion)، فهناك:

-أولا: الدين بمعنى، الدين أي بالمعنى المقابل للمعنى الفرنسي المذكور.

-أما المعنيان الآخران فهما، أولا: حساب ــ أجر/وثانيا: عرف ــ عادة.

- في القرآن: والقرآن يتكلم بالحرف الواحد عن يوم الدين، أي يوم الحساب، ويقول: إنَّ الدين عند الله الإسلام. ويقول: الدين القيِّم، أي الدين الدائم الذي لا يتغيَّر و لا يتبدَّل، الخ.

والمعنى العام الذي يمكن استخلاصه من استخدامات القرآن العديدة لكلمة دين هو: مجمل الفرائض التي يفرضها الله على عباده العاقلين، أو أصحاب العقول كما يقول"الشريف الجرجاني"على ما ذُكِر أعلاه. وفيما بعد أصبحت كلمة دين تعني أيضا الدين العتيق، أي الدين كما كان يمارسه السلف الصالح، ثم الدين الحق، أي الدين الصحيح الذي أُوحِيَّ بواسطة القرآن، تمييزا له، بالطبع، عن كل أشكال الأديان الأخرى.

63-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص282.

64-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، هامش، ص107.

65-**محمد أركون** : الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص46ــ 47.

ثم جاءت كلمة الإسلام لكي تشمل المعنيين: أي معنى الدين الحق والدين العتيق ومجمل التعاليم والعقائد والممارسات الأرثوذكسية، أو الصحيحة المقبولة من قبل العلماء المأذونين ومن قبل الأمة أيضا (وليس من قبل الخليفة أو السلطان، هذا شيء مهم ينبغي أن ننتبه إليه). وأصبحت كلمة دين مطابقة للإسلام، وكلمة إسلام مطابقة للدين الحق والوحيد المقبول عند الله، وراحتا معا تحتلان بالتدريج كل فكر العلماء والفقهاء المستلمين لزمام الفكر الإسلامي. وهم الذين شرحوا وبلوروا تحت ضغط الظروف والمنعطفات التاريخية العلاقات الكائنة بين: الدين والدولة، والدين والدنيا.

وفي القرآن نجد أن كلمة دنيا تقع في تضاد دائم مع كلمة ثانية هي الآخرة. ونتيجة الترتيب الهرمي للأولى في مرتبة أدنى من الثانية نتجت عقيدة احتقار واستصغار الدنيا من أجل إعلاء شأن كل ما يُقال ويُفعَل من أجل الفوز بالآخرة، وهي العقيدة التي نشرتها وعممتها تعاليم الصوفية بشكل خاص، ولكن نجد هذه العقيدة منتشرة أيضا في الرهبانيات المسيحية على نطاق واسع.

ثم راحت الفكرة التالية تفرض نفسها: وهي أن الإسلام، لا يقتصر كليًّا على الدين الذي يمثل المجال الخالص والمحض للروحانيات. هذا يعني أن الإسلام لا يعني فقط الدين الحق أو الدين العتيق، وإنما يعني أيضا الأمة الزمنية للمسلمين الذين هم بحاجة إلى زعيم وقائد كما كان النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾زعيما وقائدا.

يرى"محمد أركون"أن مفهوم الدين في الفكر الإسلامي بقطبيه(القديم والحديث المعاصر)ينبني على ظاهرة التنزيل القرآني وعلى سلسلة من عمليات ثقافية فكرية تتابعت في القرون الأربعة الأولى للهجرة ولذا فإن مرجعية تحديد مفهوم الدين في الفكر الإسلامي هو ما جاء في القرآن وما قاله أبرز علماء الكلام والفقه الذين كان لهم التأثير الشديد على تطوير الفكر الأرثوذكسي واستمراره داخل الفكر الإسلامي، وهو ما أدى إلى أن يعتمد كل من أهل السنة والشيعة على مدونات تراثية محدَّدة وخاصة.

وما ترتب عنه أن صار الدين:((عبارة عن فروض ومناسك وأحكام ومعارف مفيدة في كتب مقدسة، مدونة في مجموعات يراجعها العلماء والحفاظ والمكلفون بالإفتاء ولا توضع أبدا موضع البحث النقدي))[66]، وأن الدين القويم هو الإسلام لا غيره، ولذا لا يصح الكلام عن سائر الأديان إلا من خلال زاوية الأحكام اليقينية التي أثبتها وأن الخروج عن هذا الإطار التفكيري هو خروج عن الحق ومعيار علم اليقين، ومن أهم خصائص هذا التنظير القديم:

-أنه تنظير يعتمد على التقليد والنقل لا العقل والتوسع في البحث التاريخي والتحليل النقدي.

-أن الدين بحسب هذا التنظير يشتمل على أحكام العبادات وأحكام المعاملات أي أنه لا يفرق بين الحقائق الإلهية والأمور الدنيوية.

66-**محمد أركون** : الإسلام (أصالة وممارسة) ، ص9.

وهكذا بقى مفهوم الدين على المستوى الإعتقادي النظري وعلى المستوى الشعائري الممارس كما توارثه المسلمون جيل عن جيل إلى اليوم، وكأن المجتمعات الإسلامية لم تتحرك و لم تتحول منذ القرن الخامس الهجري، وهي ظاهرة ترجع إلى اعتبار أن الإسلام كله إيحاء من الله ومن ثمة فلا يجوز لأي كائن ما كان أن يعمل على إحداث تغيير فيه.

ولتجاوز ظاهرة التحجر والجمود هذه في لحظة زمنية معينة يرى"محمد أركون"أنه ينبغي فتح باب الاجتهاد من جديد وعلى مستويين، إحداها عام والآخر خاص[67]:

-المستوى العام وهو النظر النقدي في الظاهرة الدينية الموجودة في جميع المجتمعات.

- والمستوى الخاص بالظاهرة الدينية المُتمثلة بدين الإسلام الذي لابد من تقويمه على ضوء التنظير العلمي الحديث للدين والمجتمع والتاريخ، وذلك من خلال ما توصل إليه التنظير الحديث.

2- 2- في الفكر الغربي الحديث: فإذا كان ذاك هو مفهوم الدين في الفكر الإسلامي فإن ما تَوَصَّل إليه التنظير الحديث فيما يتعلق بالدين هو ما كان قد حدث بفضل تطور الموقف الفلسفي الذي يختلف عن الموقف الديني اختلافا جذريا[68]:

- فإذا كان الموقف الأول يقوم على النقد العقلي بطرق استفهامية عديدة فإن الموقف الثاني يقوم على التقليد الدوغمائي دون المناقشة أو النقد.

- إن الموقف الفلسفي المرتبط بالموقف العلمي لا يرفض الموقف الديني ولا يعرض عنه بل يبحث عن ماهيته ومقاصده ومدى صحته بينما يحكم الموقف الديني على الموقف الفلسفي بالكفر والظلال.

- وإذا كانت الفلسفة تنبني على التحقيق العقلي أي مراجعة العقل للعقل وهو ما اشتهر في الفلسفة بالنقد الابستمولوجي والذي هو مرفوض ومجهول في الموقف الديني على الإطلاق.

وهذا الموقف الفلسفي كان قد مهد له دعاة العقل في الغرب من أجل إنقاذ العقل من التقليد الدوغمائي فقد أحدثت اللوثرية بحركتها الإصلاحية تغيرات جذرية في مفهوم الدين لما أظهره من طرق اجتماعية وتاريخية مُكَيفة لوظائف الدين ومحتواه، وكان للثورة الفرنسية الكبرى الأثر البالغ في إظهار دور الإنسان في تطوير ما كان يتصوره كأوضاع ومعان وأحكام وقيم على أنها نازلة كلها من السماء كما وقد أدت النظرية الماركسية إلى تهميش الدين بل ورفضه وهو موقف أشد من موقف فصل الدين عن الدولة وفرض العلمانية، وتتابعت هذه التجارب الثورية في الغرب دون أن تشارك فيها المجتمعات الإسلامية أو أن يعبأ بها الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا.

وبالتفكير في بحث الجوانب السلبية للحلين المقدمين لمشكلة الدين والمُتَمَثِلَيْنِ في الحل العلماني، والحل الماركسي، بالنقد التاريخي والفلسفي والعلمي في ذات الوقت للشعار الذي طالما ردَّده الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر"الإسلام دين و دولة"يقترح"محمد أركون"حلا ثالثا لم يفكر فيه بعد لا في الشرق ولا في الغرب وهو أن الحل يكمن في الاتجاه نحو فِكْرَ دِينٍ حَدِيثٍ، وبعبارة أخرى في:

67-المصدر نفسه، ص11 ــ 12.

68- المصدر السابق، ص14، 15، 16.

ثانيا :قراءة "محمد أركون" للدين: يرى هذا الموقف أنه على الرغم من تهميش ورفض الغرب للدين إلا أن التجارب التاريخية في السنوات الأخيرة قد بيَّنت((أن العامل الديني لم يزل قويا عميق التأثير(...)))[69] وهو ما تدل عليه وأكدته الثورات والحركات ذات البعد الديني في العالم والتي كانت((أعجب دليل أُقِيم على دور الدين في التجنيد السياسي للشعوب كقوة نضالية موحدة))[70].

وبناء عليه فقد أجهد هذا الموقف في بلورة ذلك الحل الثالث من منطلق: أن مسؤولية الباحث ـ المفكر هو أن يعمل على إبراز الوظائف النفسانية والاجتماعية والمعنوية للتصورات الأسطورية وآليات اشتغالها النفسانية والاجتماعية، وهي مسؤولية لن تتأتى بدورها إلا من خلال منطلقين آخرين:

-أحدهما: تعرية وتفكيك المتخيل الأسطوري الذي بواسطته تتشكَّل الأديان كلها.

-والثاني: دراسة وتحليل المتخيل الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص.

ومن هذه المنطلقات يرى هذا الموقف(محمد أركون)أن الدين((إنما هو ظاهرة من ظاهرات الحياة الاجتماعية تُلاَحَظُ وتُوصَف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية...))[71].

ولذا فهي تتطلب الدراسة والتحليل بحسب مقاربات علوم الإنسان والمجتمع وهو ما يمكن أن يتحقق من خلال قراءتين في هذا الموضع:

أ- قراءة سوسيولوجية: وللقيام بها اعتمد"محمد أركون"على نوع من سوسيولجية الحياة الدينية في كل مجتمع كفرع من فروع علم الاجتماع باعتبار أن الوصف السوسيولوجي للدين موجود في القرون الماضية وفي الوقت الراهن والقراءة السوسيولوجية تمكن[72]:

- من الوقوف على قيمة الدين ودوره في المجتمع.

-أنه لمعرفة أسباب وعوامل مدى انتشار الإسلام اليوم وتأثيره في المجتمعات الإسلامية وحتى في الغرب لابد من الوصف السوسيولوجي لمختلف المجمعات والطبقات المركبة لكل مجتمع إذ أن: إسلام الفلاحين يختلف عن إسلام العمال وإسلام المدن عن إسلام الجبال، وإسلام الطبقة الوسطى عن إسلام الفئة المثقفة عن إسلام المتخصصين في العلوم الدقيقة.

كما وتؤكد النظرية السوسيولوجية في تحليل المجتمع العربي والإسلامي ظهور طبقة اجتماعية جديدة منذ الخمسينات واستغلالها للمبادئ والشعارات الإسلامية للدفاع عن حقوقها وفرض سلطتها في المجتمع دون أن تكون هذه الطبقة ذات ثقافة دينية إنما كانت ثقافتها دنيوية أكتفت بوضع شعارات مقتبسة إما من الخطاب الاشتراكي أو من الخطاب الليبرالي وصياغتها في قالب معجم إسلامي شكلاني.

69-المصدر نفسه، ص17.

70- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

71-المصدر السابق، ص19.

72-المصدر نفسه، ص19 ــ 20.

ما تُبيِّنه هذه النظرة السوسيو- دينية إذن هو أن الأديان تنتجها المجتمعات وليس ذلك فحسب بل أنها تعمل على تكييف الدين بحسب مطالب الطبقة السائدة أو المهيمنة، إذ نجد علاقة حميمة بين الدين والطبقات والعائلة وبين القيَّم الدينية والقيَّم المستمدة من الواقع الطبقي والقبلي بل كثيرا ما تتغلب القيم الطبقية والقبلية على القيم الدينية، فليس الدين هو مفتاح فهم المجتمع، بل على العكس، إن المجتمع هو مفتاح فهم الدين[73]، غير أن المجتمع هو المنتج للدين إلي(حد ما)كما يرى"محمد أركون" لأنه مهما كانت درجة عملية الإنتاج هذه فإن المجتمع يظل يتفاعل بعوامل أخرى منتجة له وبخاصة العامل الاقتصادي والسياسي والديموغرافي.

مثل هذا التحليل الاجتماعي يستمد مبادئه من علم الاجتماع المعرفة إذ كيفية تفسير الدين ومواقف الناس منه تتنوع وتتعدد بحسب موقعهم في البنى الاجتماعية ــ السياسية ــ الاقتصادية، ومن هنا تكمن أهمية تشديد"محمد أركون"على ضرورة تحليل السلوك الديني الفعلي في الحياة اليومية وعدم الاكتفاء بتحليل النصوص، وبالتالي فإنه ينبغي الأخذ بمفهوم سوسيولجية الأديان وتاريخ الأديان أو علم الأديان المعاصر ومناهجه القائمة على المقارنة وعلى اعتبار الدين ظاهرة متميِّزة لا سبيل إلى ردها إلى غيرها من الظواهر[74].

كما ويقرر"محمد أركون"في هذا الإطار العلمي نظرته الموضوعية للأديان إذ هي واحدة لا تختلف ولا تتغير بالإضافة إلى الأديان سواء المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية، فهي دين واحد، وإنما سبب الاختلاف يرجع إلى موقف الإنسان من الدين ومفهومه.

غير أن التأكيد بأن الدين هو معطى موضوعي، لا يعني بأنه موضوع للمعرفة المباشرة والتأكيد بأنه تاريخي، لا يعني اختصاره إلى ظاهرة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وإن كانت العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ثاوية فيه وكامنة[75].

غير أن الجدير بالإشارة في هذا المقام أن فكرة التقريب بين الأديان الثلاثة فكرة رائعة جدا لو كان بالإمكان تحقيقيها وعدم إمكانية ذلك نابعة من أن الخلاف القائم بين الديانات الثلاثة أو بعبارة أصح بين أصحاب الديانات الثلاثة خلاف جوهري في أصل الاعتقاد[76].

ومن منطلق الجوانب السلبية والمغالطات التي سجلها"محمد أركون"من خلال تفكيكه لمفهوم الدين يُقدِّم اقتراحات لتحليل مفهوم الدين يتجاوز من خلالها المفهوم القديم ، وهو تجاوز قد إنبنى على:

ب -القراءة التاريخية-الأنثروبولوجية:فالأديان على اختلافها وواحدة في الأصل،متطابقة في الجوهر، فاليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايِّرة، والمقصود منها لا يتغيَّر ولا يختلف، وحتى أن الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما[77]، ولذا فعلى الرغم من الاختلافات الظاهرية أو السطحية للأديان إلا أنه توجد هناك وحدة عميقة تتمثَّل في الحاجة الدينية أو العامل الديني ذاته، الذي يخترق كل

73-**حليم بركات** : الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر، ندوة مواقف، ص245.

74- **عبد المجيد الشرفي** : الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1 : كانون الثاني (يناير) 2001م، ص9.

75- **جميل قاسم** : مقدمة في نقد الفكر العربي (من الماهية إلى الوجود) ، ص10.

76- **عبد الرحمن علي فلاح** : الإسلام والوصايا على الأديان، دار الغد البحرين، ط1 : سبتمبر 1978م، ص14.

77- **ارثور سعيد بيف وتوفيق سلوم** : الفلسفة العربية، ص285.

المجتمعات البشرية، وإن كان يتخذ تجليات مختلفة بحسب كل مجتمع، ولذا ينبغي أن يُدرس كإطار تنبثق فيه الذات البشرية وتترعرع وكعامل تاريخي لا يخلو منه أي مجتمع[78]وحتى المجتمعات المُعلمنة فيها دين، ما دام هناك موت فهناك دين[79]، وهو ما يعني أن الحاجة إلى التديُّن هي ظاهرة بشرية أي أنثربولوجية بمعنى العلم الذي يهتم بدراسة الإنسان في مختلف جوانبه ككل ومن ثمة صار اسم انثربولوجيا يُستعمل للدلالة على مجموعة علوم متخصصة في دراسة الإنسان[80].

وفي هذا التخصص يتبنى"محمد أركون"هنا، منهجية الأنثربولوجيا المقارنة التي تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الروحية أو الرمزية كما الجوانب المادية أو العقلانية أي تأخذ الإنسان في ثنائيته الأنطولوجية وهو ما يعني أن"محمد أركون"لا يأخذ بالنظرة الوضعية العلمانية المتطرفة التي تختزل الأشياء إلى مجرد مادة بدون روح أو عقل بدون خيال.

وهذا النمط من التحليل الأنثربولوجي هو ما كانت"جاكلين شابي"قد طرحته من خلال كتابها "محمد رب القبائل"والذي رسمت فيه الحدود الفاصلة بين مهنة المؤرخ وبين معرفة المؤمن ، فالمؤرخ لا يعلم عن الله شيئا إلا من خلال ما يقوله له الرجال ، إن موضوعه(المؤرخ) هو الإنسان والمجتمعات الإنسانية ، ويبقى أن الرجال هم أولا رجال ، والملائكة في نظر للمؤرخ ليست إلا صورا لخيال المؤمن [81] .

والانثروبولوجيا المقارنة لا تهتم فقط بالجانب الشكلي والظاهر للأشياء وإنما تهتم أيضا بالجوانب الغامضة والمخفية من التاريخ المقارن للأديان والحضارات والثقافات، الخ، وهو ما يُمكن من السيطرة بشكل أفضل على الشروط اللغوية والاجتماعية والتاريخية لإنتاج المعنى، وهي السيطرة التي تُتيح بعدئذ إلى التمييز بين المعنى الذي يؤدي إلى استلاب الروح، والمعنى الذي يؤدي إلى تحريرها[82].

ولذا فإن"محمد أركون"يصبو من خلال هذه القراءة الأنثروبولوجية إلى فتح ورشة جديدة تهدف إلى تشكيل علم أنثروبولوجي للقاعدة الثقافية والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ، كما وتهدف في ذات الوقت إلى تأسيس تاريخ مقارن الأنظمة اللاهوتية اليهودية فالمسيحية فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا.

غير أن المشكلة المطروحة في الأفق هي عدم وجود أي نظام تعليمي لمادة تدعى بالتاريخ المقارن للأديان، وإنما الشيء الموجود هو إما تعليم تقليدي للدين الرسمي(وهي حالة البلدان الإسلامية والعربية)، وإما حذف كامل لتعليم أي دين كان(وهذه هي حالة النظام العلماني الفرنسي الذي لا يعترف حتى بالمسيحية)، ولذا ينبغي تأسيس علما تاريخيا جديدا للأديان يأخذ بالبعد الأسطوري، والبعد التاريخي، والبعد الفلسفي، لأنها الأبعاد المشكلة للمعرفة البشرية والأديان تأخذ بها أكثر من أي شيء آخر[83].

78- **محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص114.

79- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، هامش، ص114.

80 – غير أن الأنثربولوجيا قد عرفت تطورات منذ اشتقاقها اللغوي من الأصلين اليونانيين، أنثروبوس(إنسان)، ولوغس(عقل، كلمة، علم)، ثم صارت تعني علم الإنسان ودراسته في مختلف جوانب حياته الفيزيقية والاجتماعية والثقافية،الخ، وانطلاقا من ذلك فإن الأنثربولوجيا اسم يستعمل للدلالة على مجموعة من العلوم المتخصصة والتي بدأت منذ القرن التاسع عشر. ــ **قباري محمد إسماعيل**: الانثروبولوجيا العامة، ص : 11 إلى ص : 28.

81- **Jacqueline Chabbi** ; Le seigneur des tribus (l'islam de Mohamet) ; Editions Noésis ; mais 1977 ; P 389.

82- **محمد أركون** : معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص314.

83- **محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي؟ (من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...)، ص42، وأيضا : **محمد أركون** : معارك من أجل الأنسنة، ص291.

كما وينبغي في هذا النمط من الدراسة الأنثربولوجية الأخذ بعين الاعتبار جدل الأطراف والمركز بتعبير"مشيل فوكو"لأن الدين وانتشار ظاهرته يختلف من الحضيرة الكبرى إلى المدينة الصغيرة إلى المنطقة الريفية والجبلية، أو البدو والحضر بتعبير"ابن خلدون"، ومن الثقافة الرسمية إلى الثقافة المحلية، ومن الثقافة الفصحى أو العالمة إلى الثقافة الشعبية.

والكائن البشري في كل ذلك سواء أكان متدين أم غير متدين، مؤمن أم غير مؤمن، فهو يميل إلى تقديس أعماله وأشياءه الأساسية والمُتميِّزة بواسطة وسائل متنوعة وبدرجات متفاوتة، فالإنسان دائما وأبدا في علاقة مع المقدس، أو كما يقول"إلياد مرسيا""Eliade Merciea" أن تعيش ككائن إنساني، هو بحد ذاته فعل ديني، لأن الغذاء، الحياة الجنسية، العمل، لها قيمة قدسية[84].

وإذن فإن الإنسان هو الذي يدرك الأشياء والزمان والمكان، وهو من يخلع عليها مفاهيم المقدس والمدنس، والحلال والحرام، والنجاسة والطهارة، ولذلك تختلف تلك الأشياء والأزمنة والأمكنة من حيث إلحاق تلك القيم والمفاهيم بها بحسب اختلاف الجماعات البشرية وما تنتجه من ثقافة ومن تعابير لغوية أو فنية أو رمزية.

ولذا تتغير وتتحول تلك القيم والمفاهيم بحسب التاريخ والمجتمع، فتقدس الأيام ما لم يكن مقدسا من قبل كما تقدس الأماكن والأشياء التي لم تكن مقدسة[85]، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري، وما الطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر إلا كالطواف على غيره من البيوت، وما العدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران،الخ[86].

وإذن فالتقديس ظاهرة بشرية كلية وشاملة، ومن ثمة صار من صميم البحث الأنثربولوجي وله أهميته في دراسة التاريخ البشري.

والجدير بالذكر أن توظيف مناهج علوم الإنسان والمجتمع في فهم الحالة الدينية لدى الإنسان قد أدى إلى تعديل زاوية النظر إلى مسألة المقدس وذلك"بالإنتقال من التأمل في"الإله"ككيان برَّاني، مطلق وثابت، إلى الغوص في أعماق الإنسان وفحصه بالعمق حيث يتكشف المصدر الإنسي للتقديس"[87].

وانطلاقا من هذا لتعديل والانتقال تأخذ المظاهر الملازمة للإيمان شكل"علامات أو رموز يؤدي تفكيكها إلى معرفة الذات والوعي بدلا من معرفة الإله".

فالعقل الفلسفي الحديث إذن لا يقول بالفكر الجوهري الثابت إنما يتأمل الظواهر من وجهات نظر متعددة داخل التاريخ المتغير وهو لذلك يحاول الإحاطة بجميع القوى والنشاطات المنتجة للدين والإيديولوجية، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يجوز القول بأن الدين أيديولوجيا؟.

ثالثا: علاقة الدين بالأيديولوجيا واللغة الدينية عند "محمد أركون": إن الاستخدام الأيديولوجي للدين هي ظاهرة موجودة في كل المجتمعات البشرية، والانتصارات التي حققتها بعض الأيديولوجيات حتى صارت شبه دين هو ما يفرض الحديث عن العلاقة بين الأيديولوجيا والدين، وهل يمكن أن تحل ألأيديولوجية المادية محل الأديان المنزلة؟، وإلى أي مدى يمكن وضع الحدود بين الأديان الدينية أو التوحيدية والأديان الدنيوية أو العلمانية؟، وما هي سبيل التمييز بينهما؟.

84- **Mercea Eliade** ; Histoire des croyances ; PUF ; 1949 ; Tome : 1 ; p 7.

85- **محمد أركون** : الإسلام (أصالة وممارسة) ، ص22.

86- **أرثور سعيد بيف، توفيق سلوم** : الفلسفة العربية الإسلامية، ص60.

87-**وفاء شعبان** : المقدس بين الإبداع والعنف، ص : 38.

أ - مفهوم الأيديولوجيا: يحددها"محمد أركون"من ناحيتين مختلفتين ظاهريا ولكن متكاملتين من حيث المحتوى والهدف. باعتبار أن الأيديولوجيا هي مسألة البحث عن المعنى فهي تعني((تلك الإدارة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو"قيمه"لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع))[88]، بل إن تعبير"البحث عن المعنى" بحسب هذا التعريف قد أصبح هو نفسه مشبوها أي أصبح يعتبر كأيديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها لممارسة وظيفتها في تبرير إرادة القوة والتوسع والهيمنة.ولاشك أن العقل الأيديولوجي هوالآلية الإيديولوجية في تلك الممارسة، لأن العقل الأيديولوجي((بما هو نسق ونظام، وبما هو ميل للتبرير والنصرة، وبما هو ميل إلى حصر المعنى وتوحيد الدلالة، هو وسيلة لجمع الكلمة وتوحيد الجماعة وتثبيت الهويَّة،كما هو أداة لوحدة السلطة وقيام الدولة))[89].

وأما من حيث مسألة التفريق بين الدين والأيديولوجيا فهي تعني ((مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي والتي تهدف إلى تجييش المُتخيِّل الجماعي بشكل أفضل والتوصل إلى الخلاص النهائي والأخير))[90]أي أنها مجموع الأفكار الموضوعة بمنأى عن كل شك وتساؤل ونقد، والتي تعني الخلاص في الدار الآخرة بالنسبة للأديان التقليدية، أو في الأرض في هذه الحياة الأرضية بالنسبة للأديان الحديثة كما تُعبِّر عن ذاتها من خلال الخطابات السياسية المعاصرة. وعلى الرغم من الاستخدام الأيديولوجي للدين إلا أنه يظل في هذا الأخير معاني جوهرية لم تتغير بتغير الزمان والمكان وهي تلك المعاني التي يقدمها الخطاب الديني في لغته الرمزية وفي الأساطير المفعمة بالخبرة الوجدانية المتفانية في الكمال والعشق الإلهي، وبالتالي يظل الفرق بين الأديان الدينية والأديان غير الدينية من جهة أخرى فرق من حيث مديونية المعنى، فهذه الأخيرة تَتَوَظَّفُ بحسب عبارة"رامون أرون" "Raymond Aron"كأديان بدون مديونية معنى[91].

وإذا كان المقصود بالأيديولوجيا كل هذه المعاني فمن الواضح أن مفهوم العقل الإستطلاعي هو أكثر اتساعا وشمولية من مفهوم العقل الديني، لأنه يشمل الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية، ولأنه يجتهد بجميع وسائل الاجتهاد من مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية واللسانية والسينمائية والفلسفية واللاهوت للتعرف على الظاهرة الدينية، وينتقد الوضعية التي أفرطت وفرطت فيما قالت وقدمت عن الأديان والماركسية التي تفرض نظريتها المادية التي تنفي المعاني الدينية الجوهرية.

"فمحمد أركون" ينتقدها ويبرز نقائصها وأخطائها وأحكامها التعسفية، ويفتح طرقا أوسع، ويتبع المناهج الأكثر صحة ودقة، ويثير الأسئلة الأقرب من الواقع، وبهذا يخرج العقل من نطاق المعرفة التقليدية إلى مستوى المعرفة الاستكشافية.

مما تقدم يتضح أن نقد العقل الاستطلاعي لمفهوم الدين لا يتعلق بمفهوم دين معين وإنما جميع الأديان الدينية والدنيوية أو الوضعية، ولكن السؤال هو: هل يمكن نقد الدين؟[92]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأمر الذي يظل يستدعي

88- **محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص24.

89- **علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص119.

90- **محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص236.

91- **Mohammed Arkoun** ; ABC de L'Islam ; Ibid. P57.

92- " critique de la religion"ne peut pas désigner à proprement parler que la critique expresse de la religion la، La simple indifférence envers la religion lutte contre la religion dans ce que cette lutte a d'actuel et d'effectif. si elle ne laisse aucune place à la religion، n'est pas encore pour autant critique de la religion quand la

النقاش كما لاحظ "هنري كوربان"يتعلق بجدوى تحويل الدين إلى أيديولوجيا بين أيديولوجيات أخرى، فيُفْقِدَ التدهير الدين والدينوية طابعها الرمزي والمقدس والمتعالي[93].

ويتبيَّن كذلك أن البحث الاستطلاعي يسعى لجعل الظاهرة الدينية ظاهرة علمية أي دين علمي على غرار فلسفة علمية، وهو ما يوحي من جانب آخر بضرورة طرح آخر لأن العلمية تعني وحدة الفهم بالنسبة للإنسان لأن لغة العلم لغة إنسانية يفهمها كل البشر، فهل علمية الدين تعني بعبارة أخرى كلية أو شمولية اللغة الدينية؟.

ب - مفهوم اللغة الدينية:يقصد"محمد أركون"بها((مجمل التظاهرات والصياغات المُعبِّرة للروح الدينية: من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد من كتابة، التي تُترجم الروح بواسطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي تعيشه وتخون هذه العلاقة أيضا))[94].فاللغة الدينية تعني اللغة كما تعني التصرفات والتظاهرات التي تعكسها.

جـ - الدين واللغة الدينية: إن الحديث عن الدين واللغة الدينية، يجعلنا نتساءل بداية عن علاقتنا بالواقع ؟ إذ لا توجد علاقة مباشرة، لأننا لا نتوصل إلى الواقع إلا عن طريق التحسُس والإدراك والاستقبال وتوسط اللغة بيننا وبين الواقع، هذه اللغة التي يستخدمها البشر من أجل البشر.

ولقد مثل الدين المنزلة العليا التي استنفذ أمامها الإنسان أقصى حدود ذكائه ومخيلته وقدراته الإبداعية والعلمية . لقد مثل الدين ولا يزال يمثل المكان الأفضل لإعلان الحقيقة المعصومة إلا أن هذه الحقيقة قد عبر عنها بلغة لا يرقى إليها إلا من يعرف لغة القوم أو ذلك الدين.

ومعلوم أن المسلمات اللاهوتية تعتقد بإمكانية وجود مكانة أنطولوجية خاصة باللغة الدينية دون غيرها(وهو ما يعتقده اليهود بالنسبة للعبرية، والمسلمين للعربية)، ولكن العلاقة بين اللغة والدين هي معطى تاريخي ونفسي- ثقافي مُتغيِّر بالضرورة، والدليل على ذلك ما حصل مع المسيحية،فيسوع الناصري تكلم وبشر باللغة الآرامية،ولكن رسالته الدينية نقلت باللغة اليونانية التي كتبت بها الإنجيل لأول مرة، ثم إلى اللغة اللاتينية،ثم انتقلت مرة أخرى إلى اللغات الأوروبية الحديثة، وفي كل مرة كانت تتغير فيها اللغة،حيث كانت تحصل انطلاقة جديدة للدلالة اللغوية والثقافية . وأما اللغة العربية فلا تزال تستمر في امتيازها اللاهوتي الذي استخدمها أول مرة في الوحي، وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقا والخاصة بالعلاقة القائمة بين اللغة والفكر تظل في الفكر الإسلامي مرمية في ساحة اللامفكر فيه.

ولذا فإن المراجعة النقدية الضرورية لهذا التصور تتوقف على مدى تنفيذ برنامج البحث والنقد المفهومي لمشروع نقد العقل الإسلامي والظاهرة الدينية بشكل عام، والذي يرى ضرورة إعادة التفكير بمكانة اللغة على ضوء علم الألسنيات العامة المحررة من هيمنة المسلمات اللاهوتية.

---

religion est certes niée en termes exprès mais ou le"non" qui lui est opposé ne veut rien exprimer de plus que la"libre décision de la personne".

Paris1996 ; p14،- **Loo Strauss** : la critique de la religion chez Spinoza ; les éditions du CERF

93-**جميل قاسم** : المتعالي والمقدس، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد106 ــ 107، سنة 1998م، ص68.

94-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 190.

والمسعى الذي تطمح العلوم الإنسانية في هذا النصف الثاني من القرن العشرين إلى تحقيقه هو محاولة إيجاد أو خلق لغة جديدة قادرة على إهمال جميع تلك التجارب التاريخية المدونة باللغات المختلفة من أجل أن تفتح المجال للتفكير البشري على مستوى أكثر اتساعا وانفتاحا وأكثر واقعية وفي كل أبعاد الحقيقة الإنسانية بما فيها الحقيقة الدينية ولقد أصبحت هذه اللغة المنفتحة على جميع اللغات أي الحقيقة الإنسانية الشاملة في كل إبعادها تسمى"ما فوق اللغة""Métalangue"أو بتعبير"طه عبد الرحمن"((لغة اللغة))[95].

ومن منطلق الفرق بين الدين الديني والدين الدنيوي، بين الدين والأيديولوجيا، الدين وبقية علوم الإنسان والمجتمع، وخصوصية اللغة الدينية، ظَهَرَ"لمحمد أركون"أن الدين ظاهرة إنسانية قد تتصل بغيرها من الظواهر الإنسانية غير أنها ذات مفهوم خاص، ولهذا فالسؤال الذي يمكن طرحه هو : ـ ما مفهوم الظاهرة الدينية؟، وقبل لما وكيف هي: ظاهرة، حدث؟.

المبحث الثالث: مفهوم الظاهرة الدينية والقرآنية والإسلامية عند "محمد أركون":

أولا: مفهوم الحدث والظاهرة: فقبل الحديث عن مفهوم الظاهرة الدينية والظاهرة القرآنية أوالحدث القرآني والظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي ، رأيت أنه من المناسب أن أُعرف الحدث والظاهرة في مفهومهما العام حتى يتسنى لي معرفة مدى مشروعية اللغة الدينية الجديدة التي استخدامها "محمد أركون" في هذا المقام والمتمثلة في التسميات الجديدة :الظاهرة القرآنية أوالحدث القرآني والظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي.

أ ـ مفهوم الحدث: يعني الحدث: في اللاتينية"Factum"، وفي اللغة الفرنسية"Fait" وفي الإنجليزية"Fact".

وجاء في المعجم الفلسفي"لجميل صليبا"الحدث هو الواقع، وحدث أمر أي وقع، وكل حدث فهو على وجهين: أحدهما، هو الذي((لذاته مبدأ هي به موجودة)). والآخر، هو الذي((لزمانه ابتداء))، والحدث في كلا الحالتين أمر مُسلَّمٌ به، مُتحقِقٌ في الأذهان أو الأعيان، وللحدث نسبة إلى الزمان(كالحدث النفسي)، ونسبة للمكان والزمان(كالحدث المادي).

وأن الفرق بين الحدث والمصدر والفعل[96]: المصدر هو ما يدل على الحدث فقط دون زمانه، ويختلف عن الفعل في أن الفعل يدل على كل من الحدث وزمانه، فمثلا: ضَرَبَ، فهو يدل على الفعل ووقوعه في زمان هو هنا الماضي،أما المصدر،الضرب، لا يدل إلا على مجرد الضرب فقط، أي حدث فقط، فهناك مسافة وفرق بين، حدث/وفعل.

95-يقول الدكتور "**حسان الباهي**" :((هناك من يستعمل عبارات"اللغة الماورئية" و "ما بعد الطبيعة" و"ما فوق الطبيعة" لترجمة المصطلح الأجنبي (Métalangue)، إلا أن احتمال إعطاء هذه المصطلحات بعدا ميتافيزيقيا كما هو الشأن مثلا بالنسبة لما بعد الطبيعة جعلنا نأخذ بالمصطلح الذي اقترحه الدكتور"طه عبد الرحمن"وهو"لغة اللغة"(1). تحتوي على معنيين: معنى اصطلاحي ألسني يدل على العلم الذي يقف فوق كل علوم اللغات -Métalinguistique: ويستخلص منها القوانين المشتركة لدى كافة اللغات البشرية/ثم معنى مباشر وحرفي : أي كل ما يخص الجوانب غير اللغوية البحتة كالمضامين المعنوية مثلا(2).

(1) - **حسان الباهي**: اللغة ولغة اللغة، المناظرة، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، العدد الثاني، السنة الأولى جمادى الأولى 1410دجنبر1989م ، ص109.

(2) - **هاشم صالح**: ضمن: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص100.

96- **مجدي وهبة وكامل المهندس** : معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان ، بيروت، ط1 : 1984م، باب"الميم"، ص368.

وبحسب المعجم الفلسفي لاروس الكبير"Grand Larousse": فإن الحدث عنصر واقعي ، مشتق من اللكلمة اللاتينية:["foctum"، « fait » ، participe de facere ،« f aire »]، فهو عنصر واقعي حقيقي ويُعتبر الحدث عاملا أساسيا للواقع الحقيقي ، ويؤخذ على أنه حدث في الماضي (لأنه حدث وانتهى) فالحدذ إذن مأخوذ من مضمون الواقع ، إنه وضع أشياء محددة ، والذي أكسبه خصائص ثلاثة : أولا : أن الحدث يقع في الوجود ككل الأفعال ومن هنا سيُقابل ويُناقض الحق مثله في ذلك مثل تناقض حادث محتمل بقاعدة استدلالية. وثانيا: الحدث يكون دائما إلى جانب القوة المُلازمة أو المُتغيِّرة. وأيضا الحدث بما هو متومضع في الوجود كقوة محسوسة فإنه يُقابل أو يُناقض التفكير الذي يُعتبر محل كل الموضوعية المناقضة للذاتية التي يُشكِّل الحدث موضوعا لتفكيرها وتُشير صفته الجوهرية إلى أنه مُستوعبٌ كحدث وقع. الحدث فقط يُجسِّد الحقيقة ويمكن أن يفحص أو يُصحح جملة أو نص مسألة (un énoncé)، وأخيرا وبما انه عبارة عن شكل خارجي(أو مظهر خارجي)فإن الحدث يُعارض الشيء في حالته الوصفية ، فهو لا يكون في العالم السفلي كأساس ميتافيزيقي للوجود، إنه بالضبط محتوى في الوجود المؤسس على أنه شكل احتمالي وقابل للتلف والفساد[97].

هذا المظهر للحدث في مجال العوارض يُمَكِّن من اعتباره كانتشار للمادة في الوجود الآني، والحوادث بهذا المعنى هي مراحل متتابعة للمواد أو لتفاعلاتها، فالآنية ، وتتابع الحوادث في مراحل متتالية وتفاعلها ، و بما يتضمنه الحدث من معنى القوة والتغيُّر، هو ما يعكس الخصائص التي على أساسها وظَّف "محمد أركون" معنى الحدث.

في حين تقول المسوعة العامة للفلسفة : يبدو الحدث على أنه مُعطى موضوعي للتجربة ، و المعنى لا يكون جليا حقيقةً إلا من خلال النسق المعارض ، أولا ، للفكر ثم للضرورة وأخيرا للنسق. فالحدث يعني ما هو فعلا مُعارض لِما هو مُفترض أو مُتوقَّع: الفرضية أو النظرية. إنه يُرسل بواسطة الخيال أو الممكن معطى بِنائي إلى الواقع. إنه من الممكن أن نُلاحظ من هذا المنظور ، الحدث من الظاهرة ، خصوصا إذا أخذنا هذا المعنى الأخير في معناه الإيتمولوجي "مظهر" (apparence) : الحدث يحمل فكرة موضوعية قويَّة من خلال رسم أو كتابة في مفهوم الحقيقة المطابقة (la vérité - adéquation) ، فإن الحدث يحمل في طياته الفضيلة الإبستمولوجية " إنه معيار التقويم" [98].

والفرق بين الحدث والشيء، أن الشيء حقيقة ثابتة مؤلفة من الصفات الموجودة في المكان، على حين أن الحدث حقيقة مُتحرِّكة منسوبة إلى الزمان، ولكن الفيلسوف يستطيع أن يجمع بين الشيء والحدث في تصور واحد، فيجعل الحدث شيئا، ويتصوَّرَه ثابتا مُستقِلا عن التتابع الزماني، ويستطيع أن يجعل الشيء حدثا، ويتصوره مُتَبَدِّلا ومُتَغيرًا، ومثال ذلك: التفاحة شيء، وأما سقوطها إلى الأرض، فحدث، ويمكن للفيلسوف الجمع بينهما فيجعل"التفاحة"شيئا وحدثا.

بمعنى أن الشيء يتعلق بالثبات، والحدث يتعلق بالتغيُّر، ولكن يمكن أن يكون الشيء حدثا وهو بهذا المعنى يكون مُتغيِّرا، والعكس، يمكن أن يكون الحدث شيئا وهو بهذا المعنى يكون ثابتا، وإذن يبقى التمييز وفق على سياق المعنى الذي يرِد فيه كل منهما.

97- **Larousse** : Grand Dictionnaire de la philosophie ; Sous la direction de Michel Blay; CNRS Editions ; 2005; Montréal; Québec; P422 – 423.

98- **Encyclopédie philosophique universelle** ; Tome ; 1 ; p : 949.

فالتكلم عن العالم بحيث يمكن جني كل المفاهيم الوصفية للكون ، فإنه من اللائق أن نلاحظ الحدث مصادفة والقانون المبين عالميا ((عادة ، يُسمي العلماء "حدث" ، نصوص منطوقة عالمية ، أوبالأحرى ، ما هو معبر عنه بهذه نصوص . إنهم يتجاهلون كلمة " حدث" التي تُحدثها المصادفات المحدودة والمنعزلة))[99].

وبالنسبة"لبوان كاري"الأحداث ليست إلا نقاط مُنفردة"des points isolés"معطاة بالتجربة، ينبغي رسم خط منحني يَمُر بين النقاط متحرر والذي يعمل عند الضرورة على تصحيح التجربة، الأحداث خالصة "Les faits tout nus"لا تكفي إذن، إنما الأحداث هي نتيجة تنسيقنا وتنظيمنا.

وأما الواقعة فهي الحدث الذي يكون وجوده الزماني أكثر خطورة من وجوده المكاني(كالواقعة التاريخية)، والواقعي ضد الوهمي والخيالي من جهة، وضد الضروري من جهة أخرى لأن المُراد بالضروري ما أوجبه العقل.

والحدث عند فلاسفة العرب(الحادث)ما يكون مسبوقا بالعدم، ويُسمى حادثا زمانيا، وفرقوا بين الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، فقالوا: الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وأما الحدوث الذاتي، فهو كون الشيء مُفتقرا في وجوده إلى الغير، ومنهم من فرق بين الحادث، الذي هو قائم بذاته، والمُحْدّث هو ما لا يقوم بذاته.

*الحدث العلمي(في الإبستيمولوجية العامة): وهو كما جاء في المعجم الفلسفي الكبير"La Rousse": هو معطى موضوعي للتجربة يمكن فحصه بآلة تقنية ومُستوعب كتصور نظري علمي أو كتصور لنظرية علمية. والحدث العلمي هو تأسيس إيجابي للعلوم الوضعية مع"أوغست كونت"والتي تقتصر عنايتها على الظواهر والوقائع اليقينية وعلى التجربة العلمية وتُهمِل كل تفكير تجريدي في الأسباب المُطلقة، وتعقُبا ومتابعة لانتقادات الوضعية، صار"الحدث"الرهان المرجعي للبناء المنهجي للعلوم [100].

وتُستعمل لفظة (Fait scientifique) لشرح شيء(ما)أو لشرح واقعة وقعت أو ستقع طالما اللفظ مأخوذ كمعطى حقيقي(واقعي)للتجربة التي يمكن للعقل أن يجعل عليها قاعدة له، كما ويمكن أن نُضيف بأن الحدث هو على الأقل ملاحظة أكثر من كونه بناء نظرية[101].

ب) - مفهوم الظاهرة: في اللاتينية"Phaenomenon"، وفي اللغة الفرنسية"Phénomène"، وفي اللغة الانجليزية"Phenomenon".

جاء في المعجم الفلسفي"لجميل صليبا"أن((الظاهرة من الشيء أعلاه))، وتطلق في الفلسفة على معان:

- الظاهرة، هي الواقع الخارجي المؤثر في الحواس، كالظواهر الفيزيائية، والكيميائية،الخ.

-الظاهرة، هي الواقع النفسي المُدرَك بالشعور، كالظواهر الانفعالية، والعقلية والإرادية.

- وتُطلق الظاهرة أيضا على كل ما يبحث فيه العلم من الحقائق التجريبية أو على المُعطيات التجريبية المباشرة من جهة ما هي مُسْتقِلة عن المُدْرَك.

99-Ibid. p : 949- 950.

100- **Larousse** : Grand Dictionnaire de la philosophie ; p : 422

101- Encyclopédie philosophique universelle ; p : 950.

وللظاهرة عند"كانط"معنى خاص، وهو إطلاقها على موضوع كل تجربة ممكنة أي على كل ما يحدث في الزمان والمكان، وتتجلّى فيه العلاقات التي تُحددها المقولات العقلية، فالظاهرة عند"كانط"مُقابلة للمادة المحضة من جهة، وللشيء بذاته من جهة أخرى. والظاهرة عند المحدثين هي الأمر ينجم بين الناس، بحيث يُقال: بّدّت ظاهرة الاهتمام بالصناعة. والظاهرية عند"هسرل" تعني العودة "إلى الأشياء ذاتها"، أي ينبغي العودة إلى الخبرة ذاتها، إلى عالم الشعور المحض. ويُطلق على حقيقة وجود ذاتية لقب" أُعجوبة الأعاجيب جميعا" لأن المعجزة لا تكمن في الوجود نفسه بل في وجود موجود يدري بهذا الوجود[102].

وبحسب المعجم الفلسفي"La Rousse"فإن الظاهرة تنحدر من الكلمة اليونانية«to phainoménon» .بمعنى الذي يظهر، «phanestai »، ما يظهر ، والجذر « phos » : الضوء.

لقد اعتبرت "ظاهرة" دالة على موضوع للإدراك ، لتعني بذلك موضوع للمعرفة ، فتكون ببهذا التعريف ، فكرة تجمع بين معنى الذات والموضوع معا ، ولكن إذا قبِلنا بهذا الأمر سيبقى أمراً في غاية التعقيد وهو: يتمثل الأول في إسناد فكرة الظاهرة إلى الموضوع أو اعتبارها مُحفِّزاً للذات العارفة. والثاني من جهة الذات ، إذ عليها تحديد أين تتوقف المساهمة الدائمة ، وأين تبدأ المشاركة الضرورية للفكر البشري للظاهرة؟.

وعلى العموم فإنَّ ما "يظهر" يدل على إدراك الذات بحيث يعكس تفسير الظاهرة وفقًا لثلاثة معاني وهي: كإشارة الظاهرة هي طريق للنفاذ إلى كينونة الشيء الذي ترمز إليه. الظاهرة كموضوع : تدل الظاهرة على أنَّ جوهر الشيء يتمثل في ظاهريته. وأخيراً ، كوهم : تدل الظاهرة على حقيقة مُخفاة تحت مظهر مُغالط ومُخادع([103]).

وأهم ما يمكن تسجيله من خلال ما تقدم هو التركيز بشكل خاص على الإجابة على السؤال التالي: بأي معنى يُوظِف"محمد أركون"كل من الظاهرة والحدث؟. وهو ما يمكن الإجابة عليه من خلال المقارنة بين كل منهما:

- أن الظاهرة حدث، ولكن الحدث ليس ظاهرة لأنه((الحدث أعم من"الظاهرة"لأن الظاهرة تدل على ما يمكن رؤيته أو ملاحظته، على حين أن الحدث يدل على ما يُرى وما لا يُرى))[104].

- وهو المبرر المنطقي الذي جعل ترتيب الحدود من أجل التعريف يبدأ"بالحدث"أولا، ثم"الظاهرة"ثانيا، فالحدث أعم من الظاهرة إذ يدل على ما ظهر وما خفي من الشيء على عكس الظاهرة التي لا تدل على ذلك الجانب الخفي من الشيء وإنما ما ظهر منه أو ما بدى منه على المستوى الخارجي فحسب وذلك ابتدءا أي منذ انبثاق الشيء وتولُّدِه.

- أن الظاهرة تدل على كل حدث في زمان ومكان حدوثه أو وقوعه، وهو الفرق من جهة أخرى بين الظاهرة والحدث الذي وإن اشترك مع الظاهرة في الدلالة على الزمان والمكان من حيث كونه"كحدث مادي"، وليس"كحدث نفسي"لأن هذا الأخير مرتبط بالزمان دون المكان.

وإذن فإن"محمد أركون"يعتبِر الدين"ظاهرة" .بمعنى"حدث":

102- **عادل مصطفى** : مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص : 135، 144، 145.

103 - PHENOMENE : Du grec to phainoménon،«ce qui se montre»، phanestai، «se montrer » racine phos، « la lumière ». En allemand : Erscheinung. - **Larousse** : Grand Dictionnaire de la philosophie ; Ibid. p 793-794.

104- **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، ج1، ص433.

-من حيث أنها تقع في زمان ومكان، محددين.

-ومن حيث أن لها جانب ظاهر وآخر خفي أو باطن.

-ومن حيث أنها واقعة، وبما أنها كذلك فهي ليست وهمية أو خالية(أو أسطورية).

وبما أن الظاهرة الدينية بتجلياتها وبالتحديد الثلاثة منها(التوراتية، الإنجيلية، القرآنية)، تتوفر على الدلالتين(الوقوع في زمان ومكان محددين، ولها ظاهر وباطن(وفي هذا الباطن يُركز"محمد أركون"على الرمز والمجاز، وأنها واقعة)، صارت بذلك، الظاهرة الدينية، ظاهرة وحدث، ومطلوبة للقراءة والبحث من كل تلك الجوانب،وعليه فكيف جاء منظور"محمد أركون"للدين من حيث أنه"ظاهرة أو حدث"؟ ، وهل يمكن النظر إلى الخطاب الديني القرآني على وجه التحديد على أنه "ظاهرة" ، طبيعية أو فينومونولوجية ؟.

لقد جاء نظرة "محمد أركون"من حيث كونه"ظاهرة أو حدث"بمعالجته للمسائل التالية:

ثانيا:مفهوم وخصائص الظاهرة الدينية عند"محمد أركون":

أ- مفهوم الظاهرة الدينية: يُحدد"محمد أركون" مفهومها بقوله:((إن الظاهرة الدينية هي مجمل السمات المُميِّزة التي تُتِيح لنا أن نقبض على خصوصية الذروة الدينية بالقياس إلى الذروة السياسية، والذروة الثقافية،والذروة القانونية، والذروة الأخلاقية، والذروة الجمالية أو الفنية، والذروة الاقتصادية))[105].

وتعني الذروة الدينية العليا للضبط والمراقبة، والتي تتمثل بالسلطة الدينية العليا، وهي في الإسلام ممثلة "بالمفتي" وفي المسيحية "بالفاتيكان"، وتفرض هذه الذروة جملة خصائص تُميِّز الذروة الدينية عن بقية الذرى الأخرى وهي تتمثل في خصائص الظاهرة الدينية ، وأما في هذا الموضع فالأمر يتعلق بالحديث عن المفهوم.

ويقول"محمد أركون"في أحد مواضع حديثه عن"الظاهرة القرآنية"، وإن كان هذا الحديث هو عن "الظاهرة القرآنية"ولكن، من منطلق أنها أحد تجليات الظاهرة الدينية فيُمكن توظيف هذه النظرة لخدمة معنى"الظاهرة":((فأنا أتحدث عن الظاهرة(الدينية)كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية))[106]، وذلك من أجل وضع كل التركيبات والتحديدات العقائدية واللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية،إلخ، على مسافة نقدية كافية من أجل تعريتها والكشف عن آليات اشتغالها وحقيقتها باعتبار أنها كانت قد فرضت نفسها بشكل معصوم لا يُناقش وذلك منذ أن كانت قد تمت عملية المرور أو الانتقال من مرحلة النص الشفهي إلى النص المكتوب، وما مر من خلال ذلك وتسرَّب دون نقد وتمحيص.

ولتأكيد النظرة العلمية التي يخلعها"محمد أركون"على الظاهرة الدينية ومعها الدين يذكر تمييز اللغة الألمانية بين مصطلحين وهما : مصطلح"يرفاهرونغ"(Erfahrung)وهو يعني التجربة المستمدة من ممارسة عملية(ما). وآخر هو"ايرليبنيس"(Erlebnis)وهو يعني كل حدث أو واقعة معاشة ومحسوس بها من قبل الذات البشرية. وهذا الأخير ما ينطبق بالضبط على حالة التقديس أو المقدس التي تؤسس الذات البشرية أو الإنسان المتديّن.

105-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 272.

106- المصدر نفسه ، ص199.

ولقد بيَّن" ميشال ميسلان""Michel Meslin" بأن اللغة الفرنسية تستخدم مصطلح"التجربة"للدلالة على المفهومين معا، ويضيف هو قائلا بأن اللغة العربية تُميِّز أيضا بين"التجارب"(بالجمع) وتجربة (بالمفرد) كمقابل للمصطلح الألماني الثاني أي"ايرليبنيس"(Erlebnis). وتستخدم مصطلح"الاختبار" كمقابل للمصطلح الألماني الأول ، أي"يرفاهرونغ" (Erfahrung)[107].

وسواء التجربة أو الاختبار فالكل مرتبط بالممارسة التجريبية المعاشة والواقعية. ودراسة الظاهرة الدينية من منطلق التجربة أو الاختبار يعني الموضعة على الأرضية المحسوسة لعلم النفس، والألسنيات، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثربولوجيا.

ب ـ خصائص الظاهرة الدينية: وللوقوف على خصوصية الظاهرة الدينية يستخدم"محمد أركون"منهجية الحفر الأركيولوجي عن المعنى داخل الأنظمة المعرفية التالية[108]:

1- نظام اللغة الدينية: فإن الديني ينبثق ويتطور وينتقل إلى الناس ويُعاد تنشيطه عن طريق الذاكرة الشفهية أو الكتابية أو الاثنين معا، وهي لغة دينية متميِّزة.

ولذا ينبغي استكشاف التعبيرات أو التجليات اللغوية والسيمائية ـ الدلالية والإشارية ـ الحركية لهذه الذاكرة لكي يتم التوصل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية.

2- نظام السلالات المؤمنة: وما يميز هذه السلالات المؤمنة عن تلك السلالات التي نجدها في مجالات الوجود الأخرى، هو استمرارية استراتيجية الدمج أو الرفض للظواهر الجديدة من قبل التراث الحي، ويقال عن تراث(ما)أنه حي إذا توفر على شروط ثلاثة وهي، الاستمرارية والديمومة والتكرار الوجودي للقيم الأساسية المكثَّفة داخل التراث الحي[109].

3- نظام الحقيقة الدينية المطلقة والنص الرسمي المغلق، يُمثل محلا ممتازا من الأشكلة الأنثروبولوجية من أجل المراجعة النقدية لسمتين أساسيتين تُميِّزان الظاهرة الدينية عن غيرها وتتمثلان في أن الحقيقة الدينية مُعاشة على هيئة التصديق الكامل بنظام عقائد ولا عقائد مُسجلة في النص الرسمي المغلق منقولة ومكررة من خلاله وعن طريقه .

4- التنافس بين الذرى الثلاثة، الدين، والدولة، والمجتمع، وهي ذرى أساسية من ذرى الوجود البشري والحفر في هذا المسار يكشف عن العلاقات بين تلك الذرى الثلاثة المتنافسة على إنتاج المعنى وتسيير شؤونه في المجتمع، وفي القيم التي تحسم مصير كل كائن بشري.

5- نظام التجربة البشرية للإلهي: وهو ما يعني موضعة الظاهرة الدينية على أرضية علوم الإنسان والمجتمع (علم النفس، علم الاجتماع، الأنثرويولوجيا، الألسنيات)، حتى يمكن معرفة الضمني المُعاش من الصريح المعروف، الخاص بالظاهرة الدينية وأن الأول أكثر اتساعا من الثاني.

6- الأمل بالنجاة بصفته قوة مُحرِّكة للكائن الإنساني وما يلحق بذلك الأمل من موضوعات، تتعلق بمصير الكائن الإنساني وقدره وحياته ومعاشه ومماته وخلاصه، الخ.

107- المصدر السابق، ص287.

108- المصدر نفسه، ص 283 إلى 288.

109-المصدر نفسه ، ص283.

7- من خصوصية الظاهرة الدينية الاعتقاد الديني والذي يقوم على جملة مبادئ ومسلمات وتحديدات مرتبطة بموضوعات كبرى مشكلة له ومميِّزة له في ذات الوقت.

وهذه الموضوعات هي: الوحي وكلام الله، الميثاق، الخطاب النبوي والوظيفة النبوية، الكتابات المقدسة وقانونها، والكتاب بالمعنى المتعالي والمثالي للكلمة، الإيمان والطاعة والمحبة وتسليم النفس لله، الإنسان على صورة الله، القانون الإلهي(الشريعة)، الشعائر والعبادات، البعث والنشور الخلود، النجاة في الدار الآخرة، أو المعجم اللفظي الذي كان قد استخدم في العبارات الشفهية للنصوص التأسيسية الكبرى والتي(أي النصوص التأسيسية)تشكل رحم تصورات ومضامين الاعتقاد التي كانت قد حُدِّدت ودوِّنت أو قنِّنت وفرِّضت على الجميع من خلال العمل البطيء للذات على ذاتها داخل الطوائف المؤمنة (أي الطائفة اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية، وأن الاعتقاد لكل منها لم يتشكل بين عشية وضحاها)[110].

8- تاريخية الظاهرة الدينية، فإذا كانت خاصية الظاهرة الدينية بحسب الموقف اللاهوتي السابق تكمن في أنها ظاهرة لا زمانية باعتبارها كليَّة تطورية وتعاقبية في معية واحدة، فإنها بحسب المفكر ـ الباحث ظاهرة تخضع للتاريخ وليست فوق التاريخ، فهي ظاهرة خاضعة للتاريخية بمعنى أنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية وإنها متغيرة بتغيرها، ولذا ينبغي دراسة الوحي[111]بكل قوته وتأثيره على المسار التاريخي للشعوب والثقافات والنفسيات وأنظمة الفكر، فالمنهج التاريخي يستوعب الظاهرة الدينية باعتبارها نتاج وعي جماعي خاص، أرشيتيبي(صورة أصلية)أثناء وضعها في الإطار التاريخي ومن خلال الأصعدة الخاصة(الميتولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية)للظاهرة[112].

وذلك بعكس التاريخانية، كمنهج لا يعترف ولا يقر بصعيد خاص للظاهرة الدينية، وينظر إليها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية انطلاقا من الذاتية المباشرة و الزمانية لها، وأبعد من ذلك تؤكد النظرة التاريخانية المتأسسة على العدمية بطلان المعقولية الدينية دون التمييز بين التيولوجي والميتولوجي الدين والدينية، القيمة وحكم القيمة، مع أن أشكال القدسي والرمزي مُحايِّثة في أكثر أشكال الحداثة والمعقولية[113].

إن النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي للأرثوذكسيات بكل أنواعها يُشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من أجل الانتقال من التفكير المغلق الدوغمائي إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية، وهذا الفهم الحديث لا بد وأن يربِط الدين ببقية العوامل والقوى التي تؤثرعلى المجتمعات البشرية وتساهم في تحريك التاريخ أي العوامل الاجتماعية، والإقتصادية، والسياسية، والبئية، والديمغرافية،الخ.

وانطلاقا من التفكيك الذي مارسه"محمد أركون"على مفهوم الدين والظاهرة الدينية والحفر الأركيولوجي لهذه الأخيرة للقبض على خصوصيَّتها، وضع تمييزا منهجيا من أجل دراسة الظاهرة الدينية ولكن بخصائص مُميِّزة لها من خلال نموذج الدين الإسلامي، فكيف إنبنى هذا التمييز؟.

110-المصدر السابق، ص112.

111- **محمد أركون** : العلمنة والدين، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996م، ص 75.

112- **جميل قاسم** : مقدمة في نقد الفكر العربي (من الماهية إلى الوجود) ، ص9ـــ10.

113- المرجع نفسه، ص10.

لقد ميَّز"محمد أركون"في الظاهرة الدينية من خلال نموذج الدين الإسلامي بين نمطين من الظاهرة الدينية:

ثالثا:مفهوم الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية: وقد ولَّد التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي من جهة أخرى، وهذا محاكاةٍ بالتفريق بين الظاهرة التوراتية والإنجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحيـــة تمييزا آخر، وهو التمييز أو التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فما مفهومهما ، وما الفرق بينهما؟.

أ- مفهوم الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني: أي أن القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أنها تعني((التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما))[114]والزمان هو بدايات التبشير، والمكان هو البيئة الاجتماعية ــ الثقافية التي ظهر فيها أي شبه الجزيرة العربية كما ويُركِّز هذا التعريف على الطابع الشفهي للقرآن في بداية انبثاقه والذي يتميَّز عن طابع التدوين فيما بعد.

والمقصود من ذلك أن"محمد أركون"يستخدم مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني "le fait coranique" ، وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث أي أنه حدث لغوي وثقافي وديني يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية ولا يفهمها جيِّدا إلا من عاش في ذلك العصر أو درسه من الداخل[115]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحدث القرآني عند "علي حرب"هو:((بوجه(ما)حدث مقالي، أي خطاب بياني وإعجاز بلاغي. والخطاب الإلهي، إذ يدعو إلى الدمج والتوحيد بوصفه عقيدة وشريعة، أي بوصفه معرفة، فإنه ينحو إلى التعدد والاختلاف بوصفه خطابا بلاغيا))[116]، وهو ما يعني أن الحدث القرآني بوصفه خطاب بياني، بلاغي فإنه ينحو نحو التعدد والاختلاف.

ولأن مصطلح الحدث القرآني هو أكثر فعالية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه والذي هو مثقل أكثر مما ينبغي بالقيِّم التقليدية والتصورات الدوغمائية والتحديدات المُغلقة والموروثة التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة في حين أن استخدام مصطلح الحدث القرآني يَعْمَلُ على غرس القرآن في التاريخية ومن ثمة يمكن دراسته. وهذا على العكس من لفظ"القرآن"الذي يترع عنه كل تاريخية لأنه لفظ مثقل بالشحن والمضامين اللاهوتية وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعَّال من أجل المراجعة النقدية للتراث الإسلامي وإعادة تحديده وفهمه بطريقة مُستقبلية استكشافية.

علمًا أنَّ الهدف من وراء الحديث عن الظاهرة القرآنية هو وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، الخ، على مسافة نقدية كافية من أجل الدراسة إذ أنها عقائد قد فرضت نفسها بشكل معصوم لا يُناقش منذ أن تمت عملية الانتقال من مرحلة النص القرآني المفتوح إلى مرحلة النص الرسمي المغلق.

وبالتالي فإن الهدف ليس الدفاع عن البعد الديني أو نفيه أو خلع التقديس أو نزعه عن الخطاب القرآني وإنما الهدف من كل ذلك هو وصف الأمور كما هي أي وصف ظاهراتي، وذلك من أجل لفت الانتباه إلى الشروط اللغوية، والثقافية، والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم(ما)بمعنى أن الهدف من تطبيق المنهجية الجديدة هو التركيز في آن معا على

114- **محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص186.

115- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني،لهامش ص29.

116- **علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص47.

البعد اللغوي، والسيمائي، والسوسيولوجي، والنفسي، والأنثبولوجي لهذا الخطاب، ثم تقديم اقتراحات منهجية وموضوعاتية.

وهي منهجية تتطلب من أجل دراسة الظاهرة القرآنية : ينبغي ضرورة إخراجها من عزلتها ودمجها داخل الدراسة المقارنة ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما داخل الانثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت في النطاق الجغرافي ـالتاريخي والجغرافي ـ الثقافي، لمنطقة البحر الأبيض المتوسط وبالمرحلة التاريخية الخاصة بالشرق الأوسط القديم، وذلك من أجل تعميق المعرفة بالعناصر المؤسسة المُشتركة للوعي الديني التوحيدي من خلال تولُّدِه التاريخي الكلي والمُتعلِق بالتاريخ الديني لمنطقة الشرق الأوسط القديم ومجريات التمايُّز والاختلاف أو الاتفاق والتشابه، وهو ما ليس بالإمكان ضبطه إلا من خلال المنهجية التراجعية، بالعودة إلى((اللحظات التدشينية الأولى أي الانطلاقات الجديدة للشفرات الثقافية))[117]عن طريق منهجية الحفر الأركيولوجي للكشف عن كيفية توليد الدوائر الثقافية والأسيِّجة الدوغمائية والتشكيلات التاريخية المغلقة وانبثاق مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي، وما تتضمنه هذه المجتمعات من معان وتصورات.

والمقصود بشكل أساسي هنا هو حضارة وادي الرافدين، والتي سبقت اليهود إلى اكتشاف فكرة الإله الواحد أو دين التوحيد، وإن كانت اليهودية هي التي طورتها بشكل أنضج فيما بعد، ثم تابعت المسيحية والإسلام على نفس الخط.

فإن الوعي الديني التوحيدي وإن وُلِد في وادي الرافدين ولكنه شهد في كل مرة"نبوة"جديدة، فمع موسى واليهود قد تجسد في التوراة وفي اللغة العبرية وولَّد التراث العبري، ومع يسوع تجسد في الإنجيل وولَّد الثقافة المسيحية باللغة اليونانية أولا ثم اللاتينية ثانيا، ثم في اللغات الأوروبية الحديثة ثالثا، ومع "محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾والإسلام تجسد في القرآن واللغة العربية وولَّد التراث العربي - الإسلامي وهكذا في كل مرة كان يولِّد شفرة ثقافية جديدة، وهو ما تعكسه الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي.

لقد كان"مالك ابن نبي"قد استخدم مصطلح"الظاهرة القرآنية"والتي عنون بها كتابه"الظاهرة القرآنية"عرَّف الظاهرة بأنها((الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها مع النتائج نفسه))[118]، والتي تعني عنده الدلالة على أمرين: الأول، الدلالة على التكرار، والثاني، الدلالة على علاقة الربط بين حالات التكرار تلك أو الأسباب، وإنما الذي يتغيَّر بين حالات التكرار تلك هو الشكل فقط، أما المضمون فواحد، مثل الرسالات النبوية، فالنبوة واحدة ولكن الذي اختلف هو شكل الرسالات السماوية.

وقد حاول"مالك بن نبي"تطبيق نوعا من القراءة التاريخية والاجتماعية والمقارنة بين الأديان من خلال بعض الموضوعات، كالنبوة، الصحة الإلهية للمصادر الإسلامية، والقصص الديني.

117- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص74.

118- **مالك بن نبي** : الظاهرة القرآنية، ص64.

ويُعلق"محمد أركون"على"مالك بن نبي"فيقول[119]: كان المهندس الجزائري قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكرا مسلما كبيرا عن طريق إصدار كتاب سطحي جدا يُدعى"الظاهرة القرآنية"وهو كتاب لا يزال يُقرأ بشكل واسع ويُعَلَّق عليه حتى الآن.

ويذكر أيضا في موضع آخر قائلا: أن"مالك بن نبي"كان قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية ضمن منظور تبجيلي أو تقديسي ضَمِنَ لكتابه نجاحا كبيرا في الأوساط الأصولية المُزدهرة اليوم، ولكن استخدامي لهذا المصطلح يتخذ معنى آخر مختلفا بالطبع، ولهذا السبب هُوجمت لأسباب متضادة تماما، من قبل موقفين: الموقف الإسلامي التقليدي، والموقف الاستشراقي الوضعي في آن معا[120].

وتمحور اهتمام الأول حول معاملة القرآن كأي كتاب أو وثيقة تاريخية، وتعلق الثاني بنزع كل صبغة تاريخية عن القرآن أو محاولة حمايته ووضعه في منآي عن التاريخية و لم يحاول أحد من الموقفين أن يفهم جيدا ما أراد قوله[121]. غير أن ذلك لا يمنع من أن"الظاهرة القرآنية" "لمالك بن نبي"قد لفتت الانتباه إلى هذا النوع من القراءة أي التاريخية والاجتماعية والتي اتخذت مع"محمد أركون"بُعدا أبعد وأعمق.

ولكن الخطاب الديني وعلى وجه التحديد القرآني لا يمكن إعتباره ظاهرة سواء طبيعية أو فينومونولوجية لأن القرآن الكريم ليس ظاهرة كما تُفهم الظواهر في ذلك الذي يُسمى بالفينومونولوجيا ، إنما هو الوحي السماوي والنبأ العظيم .

والنَّبَأُ خبر ذو فائدة عظيمة يحصُل به عِلْمٌ أو غلبة ظنٍّ ، ولا يُقال للخبر في الأصل نَبَأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة ، وحقُّ الخَبَر الذي يُقال فيه نَبَأ أنْ يتعرَّى عن الكذب كالتَّواتر وخبر الله تعالى وخبر النبيِّ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ ، ولتضَمُّنِ النَّباء معنى الخبر يُقال : أنْبأْتُهُ بكذا كقولك أخبرته بكذا ، ولتضمُّنه معنى العلم قيل : أنبأْتُه كذا كقولك أعلمته كذا ، والنَّبَأُ بهذا المعنى قد جاء ذكره عشرين مرة في القرآن الكريم موزع على عشرين آية وثمانية عشر سورة[122]. وهو قد جاء بمعنى:

- ما له وقعٌ وشأن عظيم ﴿عمَّ يتساءلون* عن النباء العظيم﴾[123].
- يُضرب لمن يرتاب في أمر واقعٌ لا محالة ﴿لكل نباءٍ مستقر﴾[124].
- للدلالة على القرآن ، أو البعث ، أو القيامة، ﴿قل هو نَبَؤُاْ عظيمٌ﴾[125].
- عاقبة :﴿فقد كذبوا فسيأتيهم أنْبَاؤُاْ ما كانوا به يستهزءون﴾[126].

119- **محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص14ــ 15.

120- **محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص186.

121- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

122-**الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 500ــ501.

123-سورة " النباء"، الآية : 1و 2.

124-سورة" الأنعام"، الآية : 67.

125-سورة" ص"، الآية : 67.

126-سورة" الشعراء "، الآية : 6.

وهذه المعاني القرآنية للنبأ [127] هي ما تجعل ليس بالحدث وليس بالظاهرة. وهو نفس ما إعترض عليه كل من"عبد السلام البكاري" و"الصديق بوعلام" ، أي أن الخطاب القرآني ليس ظاهرة وإنما هو النبأ العظيم ، وذلك من خلال رؤيتهما النقدية لكتاب "مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري" وبالإضافة إلى هذه الليسيَّة فإن "الجابري" قد مزج في إعتباره القرآن ظاهرة بين القرآن ومختلف موضوعات الفكر الإسلامي الأخرى التي تشكل التراث العربي الإسلامي[128].

ب - مفهوم الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي : وتدل التسمية على المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية وليس المجتمعات الإسلامية منذ البداية على أن هناك عوامل أخرى تؤثر في هذه المجتمعات أو عليها غير الدين، فالإسلام ليس وحده العامل المؤثر، وإنما هناك عوامل أخرى كالعقائد القديمة السابقة عليه والتي تختلف من مجتمع إلى آخر، فإندونيسيا مثلا مجتمع"إسلامي"ولكن ليس الإسلام وحده هو المؤثر فيها فإنما هناك عقائد عتيقة راسخة سابقة على دخولها إليها، ولذلك يبدو الإسلام الإندونيسي مختلفا عن الإسلام العربي مثلا، أو الإسلام الإيراني، الخ [129].

فإذن هناك اختلافات لا يُستهان بها من مجتمع إلى آخر، اختلافات عائدة إلى عوامل محليَّة عميقة الجذور، ولا ينبغي أن الانخداع بالتسمية العامة"مجتمعات إسلامية"والتي توميء بالتشابه بين تلك المجتمعات، فهذا غير صحيح، بل وحتى داخل الإسلام العربي نفسه هناك فوارق ملحوظة.

بالإضافة إلى ذلك فإن المجتمع لا يتأثر فقط بالدين، وإنما يتأثر بكافة المُعطيات الديمغرافية والمناخية والاقتصادية واللغوية السائدة فيه، فالعامل الديني عامل واحد من جملة عوامل أخرى عديدة.

وعليه فإن الظاهرة الإسلامية والإسلام، هما شيئان مُختلِفان لا متطابقان، فالظاهرة الإسلامية، مثلها في ذلك مثل الظاهرة المسيحية، أو اليهودية، أو البوذية، الخ، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية بمعنى أن الدولة، في أشكلها التاريخية، تُحاوِل أن تستغل البعد الروحي المُرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها. كما"وأن تفكيك الظاهرة الإسلامية بالطريقة التي سبق ذكرها هو الذي يُقدِّم إطار التحليل والتأويل لكل أشكال الخطاب الإسلامي المعاصر ولكل أنواعه ومستوياته"[130]وبتعبير أدق الحديث عن الخطابات الاجتماعية التي تظهر في المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية وليس عن أنواع الخطاب الإسلامي المعاصر.

إن استخدام"محمد أركون"مصطلح"الحدث الإسلامي"بدل من مصطلح الإسلام الشائع على كل شفة ولسان هو عن قصد لأنه يُتيح إمكانية تحقيق عدة أهداف دفعة واحدة بحيث يتيح ما يلي[131]:

ـ تجذير الإسلام في التاريخية بدلا من أن يبقى مفهوما مثاليا مجردا خارج الزمان والمكان.

127-أحمد مختار عمر (بمساعدة فريق عمل)، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الثالث، ص 2153.

128- **عبد السلام البكاري و الصديق بوعلام** : الشُبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1 : 1430هـ / 2009م، ص 29 ــ30.

129- **محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص230.

130- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص344.

131- **محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص10 ــ 11.

ـ أن " نُنَظِّف" مفهوم الإسلام من كل التراكمات والإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مرِّ القرون، فعن أي إسلام نتحدث:هل هو إسلام العصر الكلاسيكي، أم إسلام الانحطاط؟.

ـ يُزيل البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة "إسلام"، فمن لا يعرف ما هو الإسلام؟، وهل يمكن لمسلم أن يجهل ما هو الإسلام؟.

ولكن هناك فرق بين المعرفة التاريخية والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة. وقد تزايد هذا الخلط والاضطراب في استخدام كلمة إسلام منذ أن كانت أنظمة الدولة الناهضة بعد الاستقلال قد استولت على النظام الرمزي الأعلى الذي يتجسد في الإسلام ثم ظهرت الحركات الأصولية الحالية وراحت تقوم بمزايدة محاكتية على مفهوم الإسلام وبلغت المزاودات أقصاها في السنوات الأخيرة بين الحركات الاحتجاجية الأصولية وبين أنظمة الحكم السائدة في العالمين العربي والإسلامي.

وفي الواقع أن هذه المزودة المحاكاتية على الإسلام كانت قد تمت منذ زمن بعيد: أي منذ الفتنة الكبرى. فكل فرقة تدعي أنها تمثل الإسلام الصحيح دون سواها وقد سالت الدماء من اجل احتكار المشروعية ثم استمرت هذه المزاودة الصراعية والمحاكاتية وما انفكت تظهر في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية((ولا غرو في ذلك، فالصراع يدور حول أعلى ذروة في الوجود: الشرعية والمشروعية)) [132]. وبما أن الإسلام يمثل الرأسمال الرمزي لهذه الذروة كان الصراع على امتلاكه عنيفا وضاربا. فهو يخبئ وراءه مباشرة الصراع على السلطة.

إن مفهوم"الحدث الإسلامي"يُتيح فهم كيفية احتكار الدين أو تأميمه لأول مرة من قبل الأمويين ثم تزايدت عملية التأميم والاحتكار هذه وتوالت فيما بعد. وأصبح الدين الشعبوي والزوايا الدينية أو الروابط الصوفية(التي انتشرت في الأمكنة البعيدة عن سيطرة السلطة المركزية)هما الخصيصتين العظيمين للحدث الإسلامي بدءا من القرن الثالث عشر على الأقل[133].

فالإسلام كحدث: قد تعرض عبر قرون وقرون للكثير من أعمال التحول التاريخي والتغيُّر والتفاعل وهنا بالضبط يتخذ مصطلح الحدث الإسلامي كل فاعليته أي كل تجليه المتجسد والصريح، فالإسلام يعتبر بهذا المعنى كحدث، وككل حدث، فهو مرتبط بظروف تاريخية معينة يتأثر بها ويؤثر عليها والظروف التي انبثق فيها لم تعد ذاتها الظروف السائدة حاليا وبالتالي فهو معرض للتحول والتغير. ويقول"محمد أركون"((وأحب فيما يخصني أن استخدم مصطلح الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي بدلا من مصطلح الإسلام كما يفعل الباحثون عموما))[134]، لأن المصطلح الأول يدل على حدث تاريخي واقعي يمكن حصره بدقة، في حين أن المصطلح الثاني أصبح وكأنه كتلة واحدة، فوق تاريخي، عمومي، غامض، إن المصطلح الأول يُتيح إمكانية أن ندرس بشكل تاريخي وتساؤلي دينا معيَّنا هو الإسلام. إنه يُتيح أن ندرسه في أصله ومنشئه وتحديداته ومقولاته وتوسعه ووظائفه وآفاق معانيه. وكل هذه أشياء تغيَّرت مع مرور الزمن. وما انفكت تتحوَّل وتتقلَّب طيلة كل تلك المدة الطويلة من التاريخ.

132- المصدر السابق، ص11.

133- المصدر نفسه، ص12.

134-المصدر نفسه، ص66.

فاستخدام المصطلحين: الحدث القرآني والحدث الإسلامي، ضروري لكي تنقشع الأوهام الضبابية المحيطة بكلمة"إسلام"وكلمة"قرآن"، من أجل وضع على مسافة نقدية كافية تلك الظواهر المعقدة التي تراكمت بمرور الزمن وتكثَّفت مؤخرا في كلمتين مشحونتين جدا: كلمة"إسلام"وكلمة"قرآن"، وهو عمل يتطلب اختراق العصور للوصل إلى المعنى الأصلي في طزاجته الأولية.

إلا أنه لا نملك حتى اليوم أية أنثربولوجيا اجتماعية وثقافية للمجتمعات التي دخلها الحدث الإسلامي أو تغلغل فيها قليلا أو كثيرا، المجتمعات التي دخلها الحدث الإسلامي وليس الاستخدام الاعتباطي والتعسفي المجتمعات الإسلامية، فهناك فرق كبير بين المصطلحين أو الموقفين.

جـ - التباين بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية: ليس هذا التمييز أو الفرق التركيز على تسامي القرآن وتعاليه وتجنب كل مشروطية تاريخية وسوسيولوجية له إنما التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية لا يتم إلا بواسطة الشروط اللغوية والسيمائية والتاريخية لنشأة كل واحدة[135].

فهناك مسافة نقدية واضحة ما بين الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي، وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد، فالأول، يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة ومحصورة تماما في الزمان والمكان وأما الثاني، الحدث الإسلامي، فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي ومُطابق كما يُعتَقَدُ.

ولذا كانت ضرورة الفصل بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي لأن عملية المرور أو الانتقال من الأول إلى الثاني، أكثر تعقيدا وغموضا وللكشف عنها بشكل جيِّد فلابد من استخدام المنهجية التاريخية والمنهجية السوسيولوجية(الاجتماعية)والمنهجية الألسنية.

فبالنسبة للظاهرة القرآنية فإن تحديد تلك الشروط هو ما تُبيِّنُه خصائص الخطاب القرآني المُعبِرَ بدوره عن الظاهرة القرآنية، أما فيما يخص الظاهرة الإسلامية، فإن تبيين تلك الشروط يكون من ناحيتين:

ـ من ناحية عملية المرور أو الانتقال إلى الظاهرة الإسلامية والذي قد تم على صعيدين متمايزين ومترابطان في آن معا وهما: صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل والدمج الأيديولوجي للجماعات والمجتمعات. وعلى صعيد الانجازات العقائدية والثقافية والنفسيات الفردية والجماعية.

ـ ومن الناحية التاريخية، إذ كان الإسلام هو عامل التغيير والتحويل ولكنه تَحَوَّلَ هو بدوره وتغيَّر وكلما ابتعد عن منبعه البدئي كلما ازدادت حدة الحنين لتلك اللحظة التاريخية الأولى إلى لحظة أسطورية قد تمركزت فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعَّالة من أجل النجاة الأخروية، وهو ما يعني عيش الماضي في الحاضر وذلك عن طريق المطالبة باسترجاع ذلك الماضي الأسطوري، وهي المغالطة التاريخية.

وكان تاريخ الدولة والمؤسسات الرسمية معروف بشكل أكثر لأنه استرعى انتباه واهتمام المؤرخين، مسلمين ومستشرقين، ولكن تاريخ القطاعات غير الرسمية قد رُميَّ في دائرة النسيان.

135- **محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص 72.

وتلك المغالطة والتاريخ المتجزئ تفرض اليوم إعادة كتابة كل التاريخ المرتبط بالظاهرة الإسلامية وذلك عن طريق المزاوجة بين الدراسة التطورية التاريخية(Diachronique) والدراسة التزامنية الآنية (Synchronie).

وإذن فالمقصود((بالظاهرة القرآنية ظهور القرآن كحدث في لحظة محدَّدة تماما من لحظات التاريخ ثم تشكُّل الظاهرة الإسلامية كحدث حاصل بعده))[136]، غير أن بلورة مفهوم الظاهرة الإسلامية متوقف في آن معا على بلورة مفهوم الظاهرة القرآنية، إلا أن هذا لا يعني أن أنماط حضور الظاهرة القرآنية في الظاهرة الإسلامية هو حضورا كليا ومطابقا وكاملا.

وهو ما يعني بعبارة أخرى أن خلع التقديس على كتب الأحكام الفقهية التي تُشكِّل المرجعية للقانون الديني أو الشريعة يلحق بالظاهرة الدينية، في حين أن بلورة القانون الإسلامي(الشريعة)وممارسته التاريخية تُلحَق بالظاهرة الإسلامية وبخاصة في جانبه المُطبَق كقانون وضعي(أي فقه)مما يعني أن الشريعة بلورة بشرية وليست إلهية، ومن ثمة يجب الكشف عن تاريخيتها وكيفية تشكيل المذاهب الإسلامية وهو العمل الذي يُمثل تحريريا هائلا في الوقت الحاضر بالنسبة للفكر الإسلامي، غير أن، رابعا: جدلية الظاهرة القرآنية/والظاهرة الإسلامية لا تزال بحاجة لمن يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق، والقيام بذلك يفترض مُسبقا إعادة تحديد الظاهرة القرآنية فيما وراء كل التوسعات اللاهوتية والتشريعية، والمقصود بالتوسعات هنا توليد القرآن لخطابات أخرى مستوحاة منه.

لأن الظاهرة الإسلامية ليست مفصولة عن الظاهرة القرآنية وإن كان المُفكِر ــ الباحث يَفْصِلُها فمن أجل تسهيل الدراسة أو توضيح الأمور إلى أكبر حد ممكن، فهذه الأشياء تابعة أساسا للظاهرة الإسلامية وكانت قد تشكلت بعد حصول الظاهرة القرآنية، ولكن الظاهرة الإسلامية ذاتها ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلو والمقروء، والمُعاش بصفته نصا معاشا مغلقا وناجزا بشكل نهائي إن عملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية، ولطلب الأمة المفسِّرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله، أو الوحي، أو القرآن، لا فرق.

وأما الظاهرة الإسلامية فتهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكن تستغله من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالي والانطولوجيا والأسطرة والأدجلة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها البشر.

وهو ما يوضِح تمييز"محمد أركون"بين القرآن وما جاء بعده أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية في الواقع أنه يريد نزع طابع التقديس عن الثانية وعن كل منتجاتها التشريعية والفقهية والسياسية، الخ، ويريد أن يقول بأنها من عمل البشر على عكس القرآن، فالدولة الإسلامية أو المدعوة كذلك (أي الدولة الأموية أولا، ثم الدول المتتالية)كلها أنظمة بشرية لا قداسة لها على الإطلاق ولكنها عرفت كيف تُصادر الدين لكي تخلع المشروعية الإلهية على نفسها وبالتالي فإن عمل"محمد أركون"هنا هو عمل تعرية وتفكيك بامتياز[137].

136- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص87.

137- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص211.

فإن كانت كلتا الظاهرتين هما أحد مستويات وتجليات الإسلام، إلا أن، الثانية ليست إلا تجسيدا تاريخيا محسوسا للأولى، غير أنها لم تكن تطبيقا حرفيا أو كاملا للأولى و لم يطبق من القرآن إلا جزء بسيط، ولعله سبب آخر في تمييز"محمد أركون"بين الظاهرتين.

وعليه فمن الضرورة أخذ هذه المصطلحات بعين الاعتبار عند دراسة المجتمعات التي انتشر فيها الدين الإسلامي لأنها عامل مؤثر من جملة عوامل أخرى إلا أن الأمر يتطلب ضرورة الانتقال من منهجية التقليدية (الاستشراقية والإسلامية) إلى منهجية العلوم الإنسانية الحديثة، إنه يتطلب تبنِّي منهجية علم الاجتماع التاريخي ومصطلحاته وكذلك منهجية علم النفس التاريخي ثم أيضا منهجية الأنثربولوجية التاريخية.

المبحث الرابع: نتائج الفصل الثاني: إن أهم ما يمكن تثبيته و تأكيده من خلال ما تقدم:

1- أن الدين في مفهومه اللغوي لا يبتعد عن المفهوم الاصطلاحي والذي اصطدمت فيه كلمة"دين" بتعاريف عديدة لم تخرج في عمومها عن معنى الانقياد والخضوع عن طواعية، كما وأن الدين قد شكِّل المرجعية الأساسية للخطاب الديني.

2- وأن مفهوم الدين كما رآه"محمد أركون"من خلال المستوى العام له، سواء دين وحي أو دين غير وحي هو جملة عقائد مشكلة للإيمان واللاإيمان، وعلى الرغم من إدعاء كل دين الكلية والشمولية إلا أنه ولا واحد منها استطاع أن يكون شاملا وكليا مما يدل على محدودية الدين، وهو ما يُبيِّنه تفكيك مفهوم الدين من خلال الحفر في الأرشيف التاريخي سواء في الفكر الإسلامي أو الفكر الغربي. وهو تفكيك قد جاء بحسب مستويين، من حيث مستوى التراث الديني(وقد ميِّز فيه بين ثلاث مستويات من الدين، الدين القوي، والدين الصيَّغ، والدين الفردي)، ومن حيث مستوى الأطر الاجتماعية ـ الثقافية(وقد ميَّز فيه بين مستوى التعالي والتجسيد التاريخي، ومستوى الممارسة الأيديولوجية).

3- ومن منطلق هذا التحليل للدين ولمفهومه، تبلور موقف ثالث تمثَّل في موقف"محمد أركون"خرج من خلاله عن الطرح المعتاد في الفكر العربي الإسلامي، موقف رأى في الدين مجرد(ظاهرة)بمعنى حدث، من حيث أنها تقع في زمان ومكان، محددين، ومن حيث أن لها جانب ظاهر وآخر خفي أو باطن، ومن حيث أنها واقعة، وبما أنها كذلك فهي ليست وهمية أو خالية(أو أسطورية).

وبما أن الظاهرة الدينية بتجلياتها وبالتحديد الثلاثة منها(التوراتية، الإنجيلية، القرآنية)، تدل على الدلالات، صارت بذلك، الظاهرة الدينية، ظاهرة وحدث، ومطلوبة للقراءة والبحث من كل تلك الجوانب(أي الزمان والمكان والظاهر والباطن، الخ)، وتحليل طبيعتها ومكانتها ووظائفها، وينبغي تأويلها ضمن إطار التحرِّيات التاريخية والسوسولوجية والأنثربولوجية.

4- وبناءا عليه اعتمد"محمد أركون"منهجية الحفر الأركيولوجي من أجل القبض على أهم الخصائص التي تُميِّز الظاهرة الدينية من غيرها وهي الخصائص التي يمكن إجمالها في عبارات محددة كالتالي:

ـ تختص الظاهرة الدينية بلغة دينية معبِّرة عنها .

أن الحقيقة الدينية التي تعكسها الظاهرة الدينية مجسَّدة في نص رسمي مغلق مقدس.

ـ الهيمنة على إنتاج المعنى وتسييره في شؤون الفرد والمجتمع والكون تعتبره الظاهرة الدينية وظيفتها الخصوصية في مُقابل سلطة الدولة والمجتمع.

ـ خصوصية الاعتقاد الديني الذي يتأسس على مبادئ ومسلمات وتحديدات مرتبطة بموضوعات هي من اختصاص الطرح الديني وحده.

ـ تاريخية الظاهرة الدينية على الرغم من الاعتقاد السائد باللا تاريخيتها إلا أنها تخضع للشروط التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية كأي ظاهرة إنسانية أخرى لأنه في هذه الحالات يتبدى الدين في حالته الحقيقية وليس في الحالة التقليدية المألوفة.

5- واعتبار الدين ظاهرة ترتب عنه تمييز"محمد أركون"من خلال نموذج الدين الإسلامي بين، الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، غير أن بلورة مفهوم الظاهرة الإسلامية متوقف في آن معا على بلورة مفهوم الظاهرة القرآنية، لأن الظاهرة الإسلامية ليست مفصولة عن الظاهرة القرآنية وإن كان المُفكِر ـ الباحث يَفْصِلُها فمن أجل تسهيل الدراسة أو توضيح الأمور إلى أكبر حد ممكن.

6- وفي الأخير فإنه إذا كان التحليل المعرفي(الابستمولوجي)يقول لنا بأن الحقيقة هي"تصحيح متواصل" للخطأ، فإن ذلك قد يصح على تاريخ الفكر العلمي ولا يصح بالمطلق على تاريخ الفكر بوجه عام خاصة الفكر الفلسفي والديني والأسطوري. ولا شك أن الأفكار والعقائد تعكس إلى حد(ما)النظم المعرفية والمعارف المشتركة السائدة في عصر من العصور، ولكن، بالرغم من ذلك، فإنه لا يمكن اختزال الآثار الفكرية والأصول العقلية أو النبوية إلى نظم معرفية جامدة أو إلى أنساق فكرية مُغلقة. فالفكر الحق لا يستغرقه المنطق البحت وإن كان لكل فكر منطقه[138].

ونظرا للفضول المعرفي الذي يختص به الإنسان فلم يقف صامتا أمام ما بدا له غريبا وعجيبا وغير مفهوم وإنما حاول أن يجد تفسيرا لذلك من أجل أن يفهم حتى وإن تجاوز ما بدا له حدود عقله البشري فقد تساءل ولا يزال يثير سيل من التساؤلات كلما اضطره المقام إلى التساؤل وهو بصدد ذلك قد ولَّد قراءات وتفاسير وتآويل لا تعد ولا تحصى حتى عرِّف بأنه ((حيوان تأويلي)) ولكن السؤال الجدير بالطرح في هذا الموضع هو: كيف أسس الإنسان تفسيره و تأويله بالنسبة للدين وللظاهرة الدينية؟.

138-**علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية) ، ص19.

الفصل الرابع: النص الديني ومرجعياته عند"محمدأركون"

المبحث الأول: المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي للنص ومستلزماته:

أولا: المفهوم اللغوي للنص والمصطلحات المُتقاربة له:

ثانيا: الفرق بين النص والكلام والخطاب :

ثالثا:المفهوم الإصطلاحي للنص:

رابعا: مفهوم النص الديني وخصائصه

المبحث الثاني : مفهوم وأنواع النص الديني عند "محمد أركون"

أولا: مفهوم النص عند "محمد أركون":

ثانيا:أنواع النصوص عند "محمد أركون":

ثالثا:الفرق بين النص الديني والنصوص المُتشابهة له :

المبحث الثالث : مفهوم وعلاقة الخطاب القرآني بالنص الشعري عند "محمد أركون":

أولا : مفهوم وخصائص النص القرآني:

المبحث الرابع : أهم نتائج الفصل الرابع

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

التي تُتيح إمكانية الكلام عن الجماعة بعد أن يحصل بينها اجتماع واتفاق بعد احتجاج وخلاف ونِزاع لفترة طويلة حول النص الموحى ، ففي القرن الرابع الهجري حصل في شبه الجزيرة العربية اجتماع واتفاق بعد فترة طويلة من الاختلاف على شكل ومضمون النص القرآني الذي أضيف إليه فيما بعد الحديث النبوي . وعلى هذا المستوى النموذجي الذي وصل إليه النص الديني(القرآن +الحديث) فإنه تحول إلى"نص مشترك"بحيث قد عمِل العقل الإسلامي بكل فئاته على ترسيخ نفس الأفق الديني أو الرمزي واستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها. ولكنه(أي العقل الإسلامي) يُنتج دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تُناضل من أجل بقائها أو من أجل مدِّ سلطتها وهيمنتها. وهكذا نجد أنَّ الدلالات المُنْتَجَة والمُتولِّدة تُصبِح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طرق أعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازين القوى التي تحسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته.

المبحث الثاني: مفهوم وأنواع النص عند"محمد أركون": يتردد في تحليل"محمد أركون"استخدام كلمات، الخطاب الشفهي، الخطاب الكتابي، النص، النص التأسيسي، النص الفرعي أو الثانوي، النص الأول، النص الثاني، النص الرسمي المُغلق، فما معنى كل واحدة من هذه الكلمات؟، ومن ثمة ما مفهوم كل من الخطاب والنص عنده؟، وما نوع الصلة التي تربط بينهما؟، ثم ما مدى حضوره أو استثماره للمفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة؟.

أولا: مفهوم النص عند "محمد أركون":

أ- مفهوم الخطاب والنص عند"محمد أركون":بادئ ذي بدء يتحدث"محمد أركون"عن العملية الفيزيولوجية لتكوُّنِ اللغة أو الكلام في موضع حديثه عن الخطاب الصوفي، ولكن انطلاقا من موقفه من هذا الأخير(أي الخطاب الصوفي)بأنه هو من يعمل على استثمار الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي(القرآن)،وباعتبار النظرة الرمزية التي يتبناها"محمد أركون"فيما يتعلق بالخطاب الديني، فإنه يمكن إذا جاز ذلك حَمْلَ حديثه هذا عن الخطاب الديني التأسيسي بالنسبة للصوفي على الفرد المؤمن(المسلم)وإن كان الفرق بين الصوفي والمؤمن العادي معلوم، ومبرر هذا الحمل هو أن رؤية"محمد أركون"عن ما يترتب عن التلاوة والتكرار للطقوس وللشعائر الدينية تكاد لا تختلف إلا قليلا يتمثل هذا القليل في الفرق بين الصوفي والعادي فيما يتعلق بذلك (التلاوة والتكرار للطقوس والشعائر الدينية) ومنه يمكن القول أن تعلم اللغة يتم عن طريق استقبال الأصوات المُتطابقة مع البنى الصوتية أو الفونولوجية باستخدام الجلد والعظم من أجل استقبال هذه الأصوات من قبل الصم ـ البكم كما ما تُبيِّنُ النظريات الحديثة بحسب ما يعرضه"محمد أركون".

وأن الوحدات الصوتية من خلال ذلك تنطبع على النظام العصبي كما تنطبع على شريط مغنطيسي، وبالتالي فإن تكرارها الأمين والتام يُصبِح عندئذٍ مضمونا، بالطبع لا يعني ذلك قدرة الذات البشرية على الفعالية والإبداع، ويقول"محمد أركون":((أقصد بذلك المقدرة (بدرجات متنوعة وحسب الأشخاص) على تشكيل تركيبات وجمل لغوية

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الرابع ـــــــ

الفصل الخامس: التأويل والتفسير ومرجعية وآليات التأويل عند "محمد أركون":

المبحث الأول: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتأويل والتفسير:

أولا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتأويل:

ثانيا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتفسير:

ثالثا: التأويل والتفسير بين التقابل والإستخدام:

المبحث الثاني: التأويل في الفكر الغربي والعبير الحديث والمعاصر:

أولا: التأويل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر:

ثانيا: التأويل في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر:

المبحث الثالث : فلسفة المفاهيم وآليات التأويل عند "محمد أركون":

أولا: فلسفة المفاهيم عند "محمد أركون":

ثانيا:استخدام آليات التأويل الحديثة والمعاصرة عند"محمد أركون":

ثالثا:علم التأويل الحديث من منظور "محمد أركون":

المبحث الخامس: أهم نتائج الفصل الخامس

الفصل الخامس ـــــــ

نظرته إلى المجتمع وإلى القيم التي يخضع لها. فالدارس للنص إذن لا يدقق درسه للنص على النحو الذي يمكنه من ممارسة عملية تفسير وتأويل ثابت القدم إلا إذا عرف أولا السياق التاريخي والاجتماعي للنص المراد تأويله.

وليس يغيب عن الذهن أيضا أن الباعث وراء كل تأويل من جهة أخرى هو(سؤال المعنى) ومحاولة إيجاد حل باستمرار للعديد من الإشكالات المرتبطة"بالمعنى"؛ وهو ما يفرض في كل مرة ضرورة تقديم برنامج أو مشروع تأويل جديد. وإذا كان من المسلم به أن لا نص بدون تأويل، فإن التأويل متعذر بدون فهم، إن التأويل هو تحقق لدرجة من الفهم والاستيعاب.

ومن حيث أن الحضارة العربية الإسلامية ترتكز في جانب منها على النص الديني فإنه يصح القول أيضا أن التأويل فيها هو الوجه الآخر للنص، وإن كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحوَّل إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء عل مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة([3]).

ولعل من أهم دوافع التأويل هو احتواء النص القرآني(الديني)فيها على المحكم والمتشابه، فإذا كان الأول لا يعنيه التأويل، فإن الثاني قد شكِّل صميم موضوع التأويل. وهو ما يعني أن التأويل لا يتناول القرآن كله باعتبار أن ذلك يؤدي إلى تغيير الكثير من معالم الدين إنما هو وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنص واستنباط أحكام الفروع انطلاقا من فهم الأصول.

ولذا كان من الضروري لممارسة العملية التأويلية الدِّراية التامة بعلوم القرآن وعلوم اللغة لأن النص القرآني يتضمن أبعادا دلالية أدق وأعمق مما جعل القراءة التأويلية تستدعي من القارئ الاعتماد على الاستغراق في مضمون النص بشكل دقيق وعميق وليس مجرد القراءة السطحية، وهو ما عبر عنه القدماء في قولهم أن ((أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر وأنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من حب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان أو ضعيف التحقيق أو معتمدا على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهره ولا يكون راجعا إلى معقولة، هذه كلها حجب وموانع، وبعضها آكد من بعض))([4]).

ومنه فإن علوم القرآن وعلوم اللغة هي مجرد أدوات لابد من استيعابها، ولكن يبقى عقل القارئ ذا دور أساسي في حركة التأويل، حتى لا يكون دوره مجرد الحفظ والتكرار فحسب.

3-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص219.

4-**رؤوف الشمري** : التأويل، فضاءات (للفكر والثقافة والنقد)، تصدر من المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، السنة : 5 ـ 10، العدد السابع (مزدوج)، تموز (نوفمبر) 2002م، (يناير) 2003م، ص 50.

واتسعت عن طريق هذا التأويل المناهج وتعددت و لم يقتصر التأويل في إطارها على البحث الإعتقادي أو الأدبي فقط وإنما عاش كذلك في بيئة الفقهاء(الاجتهاد)، وعلى الرغم من عناية واهتمام هؤلاء بالتأويل إلا أن استخدامهم له لم يكن مطلقا إنما كان مقيدا إذ أن هناك أصول ثابتة لا يجوز المساس بها من خلال التأويل، وهو ما جعلهم يتفقون حول وحدة العقيدة حيث لا قياس ولا تأويل.

والملاحظ في السنوات الأخيرة أنه قد تمَّ اقتراح نظريات ومناهج عديدة(غربية بصفة خاصة)لمقاربة وتأويل النص القرآني إلا أن القارئ العربي الإسلامي لا يزال يقرأ ويبحث عن الطريقة التي يمكن أن يعتبرها مرضية من أجل تأويل ملائم.

من منطلق هذا التمهيد فالملاحظ، أن هناك العديد من العناصر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في العملية التأويلية من ذلك، مفهوم التأويل والتفسير ومدى التقارب أو التباين بينهما ودور ذلك بالنسبة للنص الديني (القرآني) بالتحديد، ودور ووظيفة القارئ أو المتلقي في مقابل المتكلم أو المؤلف، ودور ووظيفة الظروف التاريخية والاجتماعية والمشاكل التي يمكن أن تصطدم بها العملية التأويلية ، وكل ذلك هو ما جاء بحثه من خلال مباحث كانت على النحو الآتي :

المبحث الأول : المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتأويل والتفسير:

أولا : المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتأويل :

أ - المفهوم اللغوي للتأويل: التأويل لغة: أول :الهمزة والواو واللام أصلان : ابتداء الأمر ، وانتهاؤه. وآل يؤول ، أي رجع ويُقال : أوَّل الحكم إلى أهله ، أي أرجعه وردَّه إليهم .والإيَّالة السياسة من هذا الباب (أي من باب رجع) لأن مرجع الرَّعية إلى راعيها ، قال"الأصمعي": آل الرجل رعيَّته يؤولها إذا أحسن سياستها. وتقول العرب وأمثالها : أَلَنا وإِيلَ علَينا ، أي سُسْنا وسَاسَنا غيْرنا([5]).

ويرجع مصطلح التأويل إلى الجذر"أ و ل"الذي من تصاريفه"آل يؤول أولا، أي صار إلى كذا. ومنه المآل أي العاقبة والمصير.وأول الشيء يعني رجعه وأعاده وآلت عن الشيء أي ارتدت عنه.وإذا تتبعنا معنى التأويل عند اللغويين وجدنا لكلمة التأويل في اللغة معان كثيرة منها: الرجوع والعاقبة والمآل. والتفسير والبيان. والتدبير والتقدير. والجمع والإصلاح. والتحري والطلب والتوسم([6]). ونوع من النبات([7]). وهي كلها ترجع إلى معنى مركزي هو"الترجيع أو الأول"، بمعنى أن التأويل لغة مشتق من"الأول"وهو في اللغة:

5- **أبي الحسين أحمد بن فارس** : معجم مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط : عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1399هـ/ 1979م، ج1، ص : 158إلى 160.

6-**محمد عبد القادر هنادي** : ظاهرة التأويل في القرآن الكريم، مكتبة الطالب الجامعي، مكّة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط1 : 1408هـ/1988م، ص11.

7-**الفيروزابادي** : القاموس المحيط، ج 3، ص331.

- الترجيع، فتقول: أوَّلَه إليه رجعَّه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المُقدَّسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية([8]).

- وهو من الأول، وهو"الرجوع فكأنه صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني، فالتأويل يكاد ينصرف إلى بيان المعاني المُستنبطة من النص"([9])، قال"الشريف الجرجاني":((التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى:(يُخرج الحي من الميِّت)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا))([10]).

غير أن هناك من يرى في التأويل ليس مجرد"عودة إلى الأوليات"بل هو تفاضلي، أي تفضيل معنى على آخر وتغليب دلالة على أخرى، أي أنه اختلاف وفرقة، اختلاف الآراء وتفرق الأهواء المفضيان إلى انقسام الأمم وانشقاق عصاها حسب عبارات"الماوردي"، وهذا يُقدم هذا الأخير وعلى نحو مدهش تفسيرا لغويا للتأويل مفاده أن التأويل لا يرجع إلى تفاوت فطر الناس وتباين قرائحهم على الفهم، وبالتالي إلى انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن بسبب ذلك، وإنما يكمن بالدرجة الأولى في طبيعة الكلام نفسه. فالتأويل حسب"الماوردي"هو احتمال قائم في القول، وإمكان تقتضيه اللغة، أي يقتضيه الدال والمدلول([11]).

- معنى التأويل عند النحويين: لم يتناول أحد من النحاة معنى التأويل كفكرة كما تناوله علماء اللغة وإن كانوا يمارسونه في تطبيقاتهم النحوية ومن خلالها فإن التأويل عندهم يعني صرف الكلام عن ظاهره إلى وجوه خفية تحتاج إلى تقدير وتدبر وأن النحاة قد أولوا الكلام وصرفوه عن ظاهره لكي يوافق قوانين النحو وأحكامه([12]).

ب - المفهوم الإصطلاحي للتأويل: لا يخرج المعنى الإصطلاحي للتأويل عن صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر غير متبادرو ظاهر من هذا مدى اتساع الأفق الدلالي الذي يكتسبه التأويل حيث منحته العربية صلاحية التعبير عن شبه، وسبب، ومقارن، ولاحق المسمى الحقيقي الذي استعيض عن ذكره بالتعبير بتأويلي. والتأويل يحتاج إلى دليل وعلى هذا فالمُتأوِّلُ مُطالب بأمرين([13]):

الأمر الأول: أن يُبيِّن احتمال اللفظ للمعنى الذي يحمله عليه، وادعى أنه المراد.

الأمر الثاني: أن يُبيِّن الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح.

8- **جميل صليبا**: المعجم الفلسفي، ج1، باب"التاء"، ص234.

9-**عبد الرحمن علي بركة**: ابن جزيء ومنهجه في التفسير، منشورات كلية الآداب والتربية بجامعة سبها، الجماهيرية العربية الليبية، (د.ت) ص14.

10- **الشريف الجرجاني**: التعريفات، باب"التاء"، ص50.

11- **علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص36.

12-**محمد عبد الهادي** : ظاهرة التأويل في القرآن الكريم، ص13.

13- **عبد الرحمن علي بركة**: ابن جزيء ومنهجه في التفسير، ص14.

وقال"ابن رشد"التأويل:((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أوغير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي))([14]).

والتأويل عند"ليبنتز"مرادف للاستقراء، وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى، وهي الله. وما يُسميه الفيلسوف استقراء يُسميه اللاهوتي تأويلا. والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء([15]). ويلحق دائما بالتأويل دائما عملية أخرى تابعة وهي"التفسير"، فما معناه لغة واصطلاحا،ثم ما الفرق بينه وبين التأويل؟.

ثانيا : المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتفسير:

أ- المفهوم اللغوي للتفسير: التفسيرلغة: تدور مادة"سفر"ومشتقاتها اللغوية على كثرة دلالاتها وتعددها حول معنى"الكشف والبيان" فالتفسير" في الأصل هو الكشف، والإظهار"([16])، وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء، فيؤتى بما يُزيله أو يُفسره. والفرق بينه وبين الإيضاح أن التفسير أعم من الإيضاح، إذ هو يحصل بذكر المرادف إذا كان أشهر، وليس ذلك بإيضاح، لأن الإيضاح عند أهل المعاني أن ترى في كلامك خفاء وإبهام فتأتي بكلام يُبيِّن المراد ويوضحه([17]). وقد تفرع عن مادة"سفر"الدلالات التالية:

- دلالة الانتقال والترحال أو الفسر، ويُسمى المسافر مسافرا، والسفر سفرا، لأنه يُسفر عن وجه المسافر ويكشف عنه وبالمثل عن المستقبِل(أي من يتقابل به المسافر، ناس كانوا أو أماكن،الخ ، مما قد ينكشف خلال السفر).
- معنى الإشراق والضياء، أسفر: أضاء قبل الطلوع، وسفَر الصبح وأسفر، أضاء، وأسفر القوم أصبحوا وسفر وجهه حسنا وأسفر: أشرق، وفي قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ مُسْفِرة([18]) ۞ ضاحكة مستبشرة﴾([19]) أي مشرقة ومضيئة. وإذا ألقت المرأة نِقابها، قيل: سفرت، فهي سافر.
- ومن هذه المادة"السفير"وهو"الرسول بين القوم، والجمع سفراء". ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة فيُقال"سفر بين القوم إذا سعى في الإصلاح بينهم".

14- **ابن رشد:** فصل المقال(في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع : محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط2 : أيلول /سبتمبر1999م، ص63.

15- **جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، ج1، باب:التاء، ص234.

16- **الشريف الجرجاني** : التعريفات، باب : التاء، ص63.

17- **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، ج1، باب : التاء، ص 314.

18- سورة " عبس" الآية:38.

19- سورة " عبس" الآية: 39.

ـ دلالة"السِفْر"بمعنى الكتاب و"السَّفرة"بمعنى الكتبة، وقد ورد استعمالهما في القرآن الكريم، الأول في قوله تعالى:﴿كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾([20])والثانية في قوله تعالى:﴿بأيدي سفرة([21])ﷺكِرام بررة﴾([22]). قال"ابن عرفة": سُمِّيَت الملائكة سفرة لأنهم يُسفرون بين الله وبين أنبيائه، قال"أبو بكر": سُمُّوا الملائكة سفرة لأنهم يتزلون بوحي الله وبإذنه وما يقع بع الصلاح بين الناس.

وفي الحديث: مَثَلُ الماهر بالقرآن مثلا لسفرة، هم الملائكة جمع سافر، والسافر في الأصل الكاتب، سُمي به لأنه يُبيِّن الشيء ويوضحه". وبذلك تكون كلمة"سِفْر" و"سافر"بمعنى كتاب وكاتب. قال "الزجاج": قيل للكاتب سافر، وللكتاب سفر، لأن معناه يُبيِّنُ الشيء ويُوضِّحُه. فكأن الكتاب يكشف الخبيء في القلب ويطلقه من أسره داخل النفس. وهنا يتحول الكتاب إلى دليل للمعنى إلى"تفسرة"من خلالها يمكن اكتشاف المعنى كما يتمكن الطبيب بالنظر في التفسرة من اكتشاف المرض. إن الكتاب(أو الكلام)في مثل هذا التصور بمثابة"دليل"يوميء إلى مدلول هو"المعنى"فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف،كنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسر يسمى"تفسرة". وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقا من"الفَسر" أو من"السَّفْر"فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي الكشف عن شيء مختبيء من خلال وسيط، يُعَد بمثابة علاقة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض.

ب ـ المفهوم الإصطلاحي للتفسير: وفي الإصطلاح هو"توضيح معنى الآية، وشأنها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة" كما يقول"الشريف الجرجاني"([23])، أو هو"علم نزول الآية وشؤنها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها، وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وهذا هو الذي منع فيه القول بالرأي على ما يذكر"بدر الدين الزركشي"([24]).

ويُميِّز"ابن خلدون" بين صنفين من التفسير، تفسير نقلي مستنِد إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي. وكل ذلك لا يعرف إلا عن الصحابة والتابعين. والصنف الآخر من التفسير هو ما يَرجِعُ إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدِّية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. وهذا الصنف قَلَّ أن ينفرد عن الأوَّلِ، إذ الأوَّلُ هو المقصود بالذات. وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسانُ وعلومُهُ صناعات([25]).

20- سورة " الجمعة "الآية:5.

21-سورة " عبس" الآية : 15.

22- سورة " عبس" الآية:16.

23-**الشريف الجرجاني** : التعريفات، باب : التاء، ص63.

24-**الزركشي** : البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم، ج2، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د.ت) ، ص173.

25-**ابن خلدون** : المقدمة،ص 348 ــ 349.

ثالثا : التأويل والتفسير بين التقابل والإستخدام :

أ - التباين بين التأويل والتفسير: يمكن تسجيل فارقا أساسيا بينهما، وهو ما يمكن أن نكتشفه بوضوح من خلال تحليلنا لمفهومي التأويل والتفسير. ونلتمسه كذلك من خلال ما بيَّنه "جميل صليبا" من تباين بينهما حين قال: أنَّ ((أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها، وأن أكثر استعمال التأويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله. وغاية التفسير الفهم والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه حتى يصبح المجهول معلوما والخفي واضحا))([26]).

كما تجدر الإشارة إلى أن التفسير أعم من التعليل لأن التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر أو إظهار عِلِيَّةُ الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة، فكل تعليل تفسير والعكس غير صحيح. وأن الفرق بين التفسير والتعيين أو التحديد هو أن المحمول المُضاف على الموضوع البسيط إذا لم يتبدَّل مفهومه كان تفسيرا، وإذا تبدَّل مفهومه كان تعيينا أو تحديدا أو تخصيصا. والتفسير (Exégèse) أيضا هو الشرح اللغوي أو المذهبي لنص (ما) وبخاصة لنص ديني([27]).

وأن عملية التفسير تحتاج دائما إلى التفسرة وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد وفق ضوابط. في حين التأويل عملية لا تحتاج دائما إلى هذا الوسيط بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة أو في تتبع حركتها أي"يمكن أن يقوم التأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع، في حين أن هذه العلاقة في عملية التفسير لا تكون مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصا لغويا وقد يكون شيئا دالا، وفي الحالتين كلتيهما لا بد من وسيط يمثل علامة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات"([28]).

وفي تفرقة الفقهاء والعلماء بين التفسير والتأويل(اصطلاحا)يمكن أن نلمس بعض هذه الجوانب، وفي مقدمتها أنهم يقصرون التفسير على الجوانب الخارجية للنص القرآني دون النص ذاته فيكون:

- التفسير كما يقول"بدر الدين الزركشي":((علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها،وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها،ومطلقها ومقيَّدها،ومجملها ومفسرها(...) وعلم حلالها وحرامها،ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها)) ([29])، وهذا هو الذي منع فيه القول بالرأي([30]) .

بمعنى أن التفسير يكون خاصا بالجوانب العامة الخارجية للنص مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وهي علوم نقلية تعتمد على الرواية ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات ومحاولة الجمع بينها.

26- **جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، ج1، باب: التاء، ص314.

27-المرجع السابق، ص 315.

28-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص232.

29-**بدر الدين الزركشي** : البرهان في علوم القرآن، ص30.

30- المرجع نفسه، ج2، ص148.

ومن خلال هذا الحصر يبدو التفسير علما يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل الذي يمثل مثلما تم ذكره آنفا جهد المؤول في صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني، وعلى ذلك يكون المفسر جزءا من عملية التأويل وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة لأخرى وهي العلاقة التي عبر عنها القدماء وبعض المحدثين باسمي الرواية والدراية.

ويرى من جهة أخرى"نصر حامد أبو زيد" أن تفرقة الخطاب الديني المعاصر بين التفسير والتأويل صحيحة ولكن توظيفها للإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل ليس في حقيقته إلا توجيه أيديولوجي([31])، وهو ما يدعو إلى محاولة تتبع :

ب - التأويل والتفسير في النص الديني القرآني: هو عمل يراد به البحث عن معاني القرآن واستخلاصها ولا يكاد ينفصل عن تاريخ القرآن، ومن هنا ظهرت ظاهرة التأويل وهي ظاهرة لها مكانها في حياة "النص الديني" لارتباطه بالحياة.

وقد أشار"الجاحظ "من قبل في مقدمة كتابه"الحيوان"صراحة إلى أن التأويل عملية شاقة وأن تأويل النصوص الدينية بعامة أشق، ومما يدل على هذا الشقاء أنه قد تأخذ على المرء الروايات الكثيرة المروية حول الموضوع الواحد منها طريق السبر فيه فلا يستطيعه فيصد عنه وهو راغب فيه لأن طاقته لم تعد تحتمل ذلك الركام المتناقض أحيانا من الروايات والتي لا يملك من أسباب الترجيح بينها ما يعينه على هذا الترجيح وهو آمن مطمئن .

وارتبطت بالتأويل ظاهرة الناسخ والمنسوخ وما يلحق بها من إشكالات وهو ما كان التأكيد والتركيز فيه على"ظاهرة القراءات"التي اتخذها منها بعض علماء الغرب سندا لهم في إصدار أحكام عامة على القرآن .

كما ولا بد من تناول ما جاء بشأن التفسير وما يرتبط به من تأويل أي ما يسميه الأقدمون الرواية والدراية وهناك رأيان حول الأصل الاشتقاقي لكلمة فسر هل هي من فسر أم من سفر؟، وهل (السفر)من التفسرة ([32]).

وبما أن حضارتنا ترتكز في جانب منها على النصوص الدينية التي تمثل أحد المحاور الأساسية فيها فإن التأويل هو الوجه الآخر للنص ويمثل أداة هامة من أدوات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة وعلى الرغم من عناية المتكلمين واهتمامهم بالتأويل إلا أن استخدامهم له لم يكن مطلقا إنما كان مقيدا، إذ أن التأويل عندهم لا يتناول القرآن كله باعتبار أن ذلك يؤدي إلى تغيير الكثير من معالم الدين إنما هو وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل إذ أن هناك أصول ثابتة لا يجوز المساس بها من خلال التأويل وهي: الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ولكن التأويل يتناول فهم تلك الأصول وهي الفروع التي تندرج تحتها وهذا ما جعلهم يتفقون حول العقيدة([33]).

31- **نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ،ص239.

32- لمزيد توضيح يمكن العودة إلى : **نصر حامد أبو زيد**، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص 223 ــ 224.

33-**رؤوف الشمري** : التأويل ، ص39 ــ 40.

ومن المعلوم أن كلمة التأويل وردت في القرآن الكريم [17مرة] في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة، و"لا شك أن هذا يدل على أن كلمة تأويل كانت أكثر دورانا في اللغة بشكل عام وفي النص بشكل خاص من دوران كلمة تفسير ولعل السر وراء هذا الدوران أن التأويل كان مفهوما معروفا في الثقافة قبل الإسلام كما كان شائعا من خلال تفسير الأحلام وتأويل الأحاديث([34]).وبالإضافة إلى ذلك هناك مجالات عديدة ارتبط بها مفهوم التأويل في القرآن الكريم منها:

- تفسير الأحلام أو تأويل الأحاديث، كما هو في"سورة يوسف"[الآية: 37]وما تضمنته من الحلم الذي يتحقق تأويله في نهاية القصة، وإذا كان تأويل"يوسف"هو تأويل لرؤيا معينة، فإن هناك نموذجا آخر للتأويل يتمثل في:

- تأويل ظاهر الأفعال، كما جاء في"سورة الكهف"فيما يتعلق بالأفعال التي قام بها العبد الصالح حين قال ردا على اعتراض"موسى عليه السلام"﴿هذا فراق بيني وبنيك سأنبئك بتأويل ما لم تستطيع عليه صبرا﴾([35]).

إذن؛ إن معنى التأويل هو العودة إلى أصل الشيء، سواء كان فعلا أو حديثا، وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه، لكن كلمة تأويل كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى هدف وغاية، وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، إلى الوراء، فإن الوصول إلى هدف غاية حركية متطورة نامية إلى الأمام([36])، والتأويل فوق ذلك حركة مادية وذهنية وزيادة في الإيضاح ([37]).

وكذلك يورد:"بدر الدين الزركشي"في"البرهان في علوم القرآن"([38])أن التأويل أصله من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟، أي إلى ما تؤول العاقبة في المراد به، ويقال: آل الأمر إلى كذا؛ أي صار إليه وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل أي صرفته فانصرف فكان التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني، وقيل أصله من الأيالة، وهي السياسة، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه.

إنَّ هذه الأهمية للتأويل والمكانة المعرفية التي يُمثلها في الفكر البشري عموما هو ما دعى إلى محاولة تتبع مسار التأويل بصفة خاصة في العصر الحديث لأن في العصر القديم هو ما يمكن أخذ نظرة عنه من خلال ما ورد في مفهوم التأويل والعلاقة بينه وبين التفسير، وعليه كيف قامت عملية التأويل والتفسير معها في العصر الحديث؟، وما العوامل والأسباب التي أدت إلى حركة التجديد فيها وخاصة بالنسبة للنص القرآني؟.

34-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص 226 ــ 227.

35-سورة"الكهف : الآية : 78.

36-**رؤوف ألشمري** : التأويل، ص29.

37-**نصرحامد أبو زيد** : نقد الخطاب الديني، ص 229 ــ 231.

38-**بدرر الدين الزركشي** : البرهان في علوم القرآن، ج2، ص149.

المبحث الثاني: التأويل في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، الحديث والمعاصر:

أولا: التأويل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر: يعتبر مفهوم التأويل مفهوما شديد التعقيد، نتيجة لتعدد دلالته ولتشغيله في حقول معرفية مختلفة، فبالإضافة إلى العلوم الدينية التي جعلت منه مفهوما إشكاليا، وبعد الثورة الابستيمولوجية التي أحدثتها العلوم الإنسانية والتي استلزمت منه[أي من التأويل]التخلي عن إشكالية الخطأ والصواب، عرف هذا المفهوم استعمالا مكثفا من طرف مجموعة من العلوم التي أغنته ووسعت من تخومه، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: التحليل النفسي، الانثروبولوجيا، علم الدلالة، الظاهرتية، الذكاء الاصطناعي، السيمياء بمختلف اتجاهاتها([39]).

وهناك مرحلة في العصر الحديث(الغربي)([40])كانت في الواقع ضد التأويل وهي مرحلة سادت فيها القصدية وكل ماله علاقة بسلطة الكلام الفردي أو بالفكر المطلق، إما أن ترفض التأويل أو أن توقفه في نقطة حرجة لا يجوز تخطيها. و هناك مرحلة الموضوعية، التي تهمل الذات والقصدية، وعلى أثر ذلك يهمل التأويل لصالح المعاينة و إدراك القوانين، وهذه الموضوعية إما أن تكون متعلقة بالنص، أو بالنص ذاته في إطار سياقه التاريخي والاجتماعي. والمرحلة الثالثة أعادت الاعتبار لقضية التأويل من خلال الاهتمام بالمؤول ذلك أنه في المرحلة الأولى كانت سلطة صاحب النص شبه مطلقة. وفي المرحلة الثانية تم تهميش صاحب النص أو ألغى تماما، و لم يلتفت إلى المؤول لصالح موضوعية "حرفية"، ولكن في هذه المرحلة الأخيرة أعطي الاعتبار للقارئ و لتأويلاته. وهذه المراحل ليس في الواقع مرتبطة بتتابع تاريخي، فقد تعايشت أحيانا في لحظة واحدة و لكن كانت هناك دائما غلبة لإحداهما على الأخرى. والحديث عن نظرية التأويل في الفكر الغربي هو حديث عن الجذور التاريخية للهرمنيوطيقا منذ ظهورها مع اليونان وتطورها إلى العصر المعاصر ، ومنه فكيف تأسست الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل) في الفكر الغربي؟.

وللإجابة على ذلك ينبغي إعطاء لمحة ولو مُقتضبة عن التطورات التاريخية التي عرفتها كلمة الهرمنيوطيقا:

- **الهرمنيوطيقا:** تأتي كلمة "هرمينوطيقا " من الفعل اليونان «Hemeneuo»، والذي قد يعنى :« exprimer » « expliquer » ، « traduire » ، وفي الحالات الثلاثة فإن الفعل«Hemeneuo» يؤدي إلى معنى"الفهم"، كما وأنها تعني الوساطة والنقل وهي الوظيفة التي اختص بها "هيرميس"([41]). فالقراءة اليونانية الكلاسيكية للمدونة

39- **حميد لحمداني** : الخطاب الأدبي (التأويل والتلقي) ، من قضايا التأويل والتلقي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 36، 1995م، ص9_ 10.

40 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

41- **Encyclopédie philosophique universelle** ; Tome : 1 ; Ibid. p : 1129.

الفصل الخامس ـــــــ

قراءته للقرآن وذلك بسبب ما يترتب عن المفارقات الذبذبية المتردد بين الانتقال من المنطوق إلى الصامت أو من المسموع إلى المرئي أو من الشفهي إلى المكتوب.

- والتأويل بوصفه تفسيرا، الاتجاه الثاني لمعنى"التأويل"هو"أن تشرح"وهو إتجاه يؤكد البعد التفسيري للفهم، وفي رسالته عن التأويل" «péri- herméneia »يعرف"أرسطو"التأويل بأنه"إقرار" أو "إعلان" « Énonciation »، وهو تعريف يتضمن الإتجاه الأول كما يشير إلى الإتجاه الثاني أيضا، ويعرف الهرمينوطيقا بأنها "الكلام الذي ينطوي على صدق أو كذب"، فالإعلان ليس هو"فهم الأشياء البسيطة"بل يصل إلى صدق أو كذب شيء (ما)ويجسد في عبارة، إنه يعمل على مستوى اللغة(ليس منطقا بعد)، والغاية منه هي"جلب الفهم إلى العبارة"،إنها عبارة حول شيء ما وتطابق ماهيته، فالصدق تطابق(correspondance)والقول عبارة(statement)أي يكون الصدق بصدد التحويل إلى شيء سكوني ومعلوماتي، لقد تحول صدق الواقعة إلى الصدق السكوني للمبادئ والعبارات.

ينتمي الإعلان كعبارة قضوية إلى العمليات الخالصة للعقل، العمليات النظرية لا العملية، العمليات المنصبة على الصدق أو الكذب، الحق والباطل، وليس الفائدة والمنفعة، فالإعلان عند أرسطو ليس رسالة من السماء بل عملية للفكر العقلي.

_ والتأويل بوصفه"ترجمة"، أن"تؤول"في هذا البعد، يعني"أن تترجم"وهو ما لا يقل أهمية بالنسبة للهرمينوطيقا عن البعدين السابقين، فالترجمة تجعل المرء على وعي بالتعارض القائم بين عالم الفهم الخاص وبين عالم الفهم الذي يمضي فيه العمل، بل إن الهرمينوطيقا في مراحلها التاريخية الأولى كانت دائما تشمل الترجمة اللغوية سواء ببوصفها تأويلا للفلسفة الكلاسيكية أو تأويلا للكتاب المقدس فظاهرة الترجمة هي لب لباب الهرمينوطيقا، في الترجمة يواجه المرء الموقف التأويلي الأساسي الخاص بتجميع معنى النص والتعامل بالوسائل النحوية والتاريخية وغيرها من أدوات فك رموز النص القديم. وإذن فهناك دائما عالمان، عالم النص وعالم القارئ، وبالتالي فهناك حاجة دائما"لهرميس"لكي يشرح ويُفسِّر ويترجم من أحد العالمين إلى الآخر.

وفي العصور الوسطى حاول"سان بول"أن يضع في تطبيقاته التفسيرية نوعا من التأويل عرف فيما بعد باسم"typologique" والذي اختص بكشف أوهام العهد القديم، وبدون الدخول في الإسهامات الغنية للعصور الوسطى المسيحية يجب وضع خط تحت التأويل التيولوجي «l'interprétation typologique » الذي لاحظ أن هناك طبقات من المعنى لا تعرض ضوءها الخاص(أي لا تتجلى على السطح)، وهو ما أعطى بعد قرون فيما بعد (à la célèbre doctrine du quadruple sens de l'écriture)، وبإتباع ذلك فإن نفس النص يمكن أن يؤول بحسب مستويات أربعة: المعنى الحرفي، المعنى الرمزي الموروث عن الرواقية، المعنى الخلقي موجه للسلوك الأخلاقي للمؤمن، المعنى الباطني.

والتأويل الذي هيمن في العصور الوسطى المسيحية وعلى القراءة المسيحية للكتاب المقدس حتى مجيء عصر الأنوار كان تأويل "محلي"régionale". ولا يمكن تفسير بروز الظاهرة التي أفضت إلى انهيار سلم التصور اللاهوتي إلا من خلال ضرب من النفد الذب وجّشه للأطر والموجهات التي خضع لها الفكر في العصور الوسطى. الأمر الذي أدى إلى التحول الذي كانت حقبة النهضة فضاءا له .

فإن النقد يأخذ على عاتقه في مواجهة اللغة القائمة والتي كَتَبَت، مهمة تحديد العلاقة التي يُقيمها مع ما يُمثله: بهذه الطريقة اشتغل تفسي النصوص الدينية بدءا من القرن السابع عشر بالمناهج النقدية: فلم يعد المقصود في الواقع أن نُعيد قول ما سبق قوله في هذه النصوص، وإنما أن نحدد عبر أي الأشكال والصور، وباتباع أي نظام، ولأي غايات تعبيرية ولقول أية حقيقة، قال لنا الله خطابا معينا أو خاطبنا به الأنبياء في الشكل الذي وصلنا([49]).

وفي عصر النهضة والأنوار ظهر رفضين وإعلان قد شكلا مركز التأويل اللوثري. وحسب"دالتاي"يعود الفضل إلى"فلاسيوس"في تأسيس التأويل والذي ينتقل من الفهم الكلي والشامل للمعنى الذي يختزنه النص إلى فهم أجزاء هذا النص"وعليه ينشأ "تأويل شبه دوري"يشتد فيه الفهم الكلي للنص على فهم أجزاءه والعكس صحيح، فمثلا: تأويل الإنجيل، كما يرى"دالتاي"ينبغي أن يفهم كل كتاب وكل مقطع في ضوء الدلالة العامة لمجموع الكتب، وهذه الدلالة الشاملة تتشكل بالإستناد إلى فهم كل جزء على حدة، وهو نفس ما يردده"محمد أركون" بالنسبة للقرآن. هذه الإزاحة التي مارسها فلاسيوس في قضايا فهم تأويل النصوص بعيدا عن الإطار الأيديولوجي أو السياج الدوغمائي الذي تنحصر فيه، ليست كافية من منظور"دالتاي"لأن هناك عوامل أخرى أغفلها وهي قراءة كل كتاب على ضوء مختلف الظروف التاريخية والإجتماعية والسياق والإستعمالات اللغوية. هذا وأن التجديد الهرمينوطيقي الذي أُدخِل حوالي عام 1629م، بواسطة"ج.ك. دان هورا"" j.c. Dannhaura"من خلال دروسه في البلاغة، وتطور حركة "النقد"في القرن17م، قد أسس اللحظة الأولى لذلك الفن الذي يجمع القراءة والتأويل السياقي، لمعنى النص، في هذه الفترة ظهرت كلمة "هرمينوطيقا "نفسها« Herméneutique » في مؤلف"لدان هورا"في سنة 1654م :

« Herméneutique sacra sive méthodes exponendrum sacrarum littéraux» فسجل هذا الكتاب أول ظهور لمصطلح " الهرمينوطيقا "، كما أن العنوان "herméneutique sacra""هرمينوطيقا مقدسة يبين أن الهرمينوطيقا قد بدأت تتخصص منذ ميلادها المبكر، ليعرف القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين بلورة ثلاثة أنماط من الهرمينوطيقا المتخصصة([50]).

و لم تلبث الحركة اللوثرية في الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس ومواجهة سلطة القراءة الأحادية أن إتخذت طابعها المميز في نقد "باروخ سينوزا" للكتاب المقدس في "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي بلور فيه منهجه في تأويل الكتاب المقدس([51])، إلا أن خير نموذج يمثل فكر التنوير حين ينصب على قضية التأويل كان"كلادينوس" (1710-1759)الذي نادى بتأسيس مبحث منفصل للتأويل يتميز عن كل من فقه

49-**ميشيل فوكو** : الكلمات والأشياء، ص87.

50- : - l'heur. Théologique des textes sacrés. /- l'heur. Profane des classiques grecs et latins. /
- ainsi que l'herméneutique juridique qui s'occupera des règles touchant juste application des lois.- Encyclopédie philosophique universelle ;Tome: 1; Ibid. p :1130.

51-**هانز جورج غادامير**: الحقيقة والمنهج ، ترجمة : حسن كاظم وعلي حاكم صالح ، راجعه عن الألمانية : د.جورج كتتوره، دارلأويا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، الجماهيرية العظمى، ط1: آذار/مارس/الربيع 2007م ، ص 266.

اللغة(الفللوجيا) ونقد النصوص([52]). فكل من"سبنيوزا" و"كلادينوس"طرح مسألة الفهم من وجهة نظر قيمة أكسيولوجية ((فهم النص هو فهم حقيقة النص))([53]).إن عصر الأنوار والظهور المتواصل للوعي التاريخي هو ما أدى إلى ضرورة الحاجة الحقيقية للتأويل فتطور التاريخ والجغرافيا وظهور فلسفة التاريخ وميلاد العلم الحديث وابستومولوجيا، منظمة ومرتبة، حول مفهوم"الحدث"هو ما وضع موضع التساؤل التتابع التراثي([54]).

إنه إلى هذه العوامل صارت الكتابات المسيحية على وجه الخصوص تبدو غامضة وتتطلب ضرورة إعادة القراءة. في عالم حيث لا توجد"معجزة"في عالم يطرح فيه السؤال: هل القصص"المعجزات"تحتفظ بمعنى أو لها معنى؟، في عالم حيث تتساءل عن الهدف الحقيقي"للمسيح وإتباعه" ما الحقيقة أو الصحة التي يمكن إعطاؤها لتأويل الوصية الجديدة من ذلك الذي حدث في الماضي أو بالنسبة للماضي؟. أسئلة أكثر عمومية تطرح وتتعلق بمكانة"كتاب"معنى" أو" تعريف"، في عالم حيث أصبح الواقعي مميزا من الثابت، وما المعرفة التي يمكن إعطاؤها للماضي؟. ما القيمة التي يمكن إعطاؤها تقرير معنى الماضي؟. للإجابة عن تموضعات الأسئلة هذه فإنه لا الفلسفة، ولا يمكنها أن تقدم أكبر نجدة([55]).

إلا أننا ندين لـ"شلا ير ماخر" بمشروع أول لتأويل عام قادر على تأويل كل موضوع معنى([56]) ، فالهرمنيوطيقا هي ما جلبت انتباه مفكري عصرنا إلى "شلايرماخر" ، فإنه يُلاحظ مظهرين متكاملين في العملية الهرمنيوطيقية : التأويل النحوي ، والذي يحاول فهم الخطاب إنطلاقا من عمومية اللغة. والتأويل التقني، والذي يعتبر نفس الخطاب كفعل فردي لإنتاج الأفكار([57]).

وأن فكر شلاير ماخر هو شكل من الأشكال المتطرفة للاتجاه اللاعقلاني الذي لا يقبل انفصالا عن المأثور اللوثري، بيد أن اللاعقلانية عنده ليست بحال من الأحوال إرثا مدرسيا بل كانت بالأحرى منذ شبابه التعبير العفوي عن طبيعة صوفية. كما وأن "شلاير ماخر"([58]) لا ينفصل أبدا عن خطاباته في الدين بحيث لا يتوقف تصحيحها باستمرار في

52-**عادل مصطفي** : مدخل إلى الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل)، ص : 45.

53-**محمد شوقي الزّين** : تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر)، ص 31.

54- **Jean-Yves Lacoste ;** Dictionnaire critique de théologie ; Edition ; PUF ; 1998 ; p : 528.

55-Ibid.

56- Ibid.

57- Ibid. p : 1084.

155_ **شلاير ماخر**:من أسرة عاشت في خدمة الكنيسة منذ أكثر من جيل ومن أجل تربيته ثم تسليمه إلى مؤسسات"مورافيس" في"نايسكي" ما بين(1783 -1785) وفي"باري"(1785 -1787). والتحق "بجامعة هال "من أجل تلقي الدراسات التيولوجية وهناك تعرض لتأثير أكثر من أستاذ. ومر اللاهوتي الشاب يومئذ بأزمة دينية قرر على أثرها أن ينتبذ العقائد الدينية كافة، وأن يعد كل تدخل للعقل في مضمار الإيمان ضربا من الإنحراف. كانت ثقافته الدينية والدنيوية واسعة ومتينة وارتبط مع كبار ممثلي الرومانسيين الألمان ومع الرابطة العقلانية نشر في عام 1799م "خطبه عن الدين" واتصالاته بالدائرة الرومانسية لخطاباته المتتابعة، قد أثار حذر البروتستانت إذ سجلت له ملاحظات حادة. وفي عام 1803م نشر"نقد الأنظمة الأخلاقية "والذي ظل يدرس إلى اليوم، وفي عام 1804م نشر الجزء الأول من ترجمته الكبيرة لآثار" أفلاطون". ومعينا أستاذا بجامعة "هال "درس الجمال "l'éthique" الفلسفة ، والأنسيكولوبجيا التيولوجيا، الدوغمائية، والأخلاق المسيحية، والتأويل. وبالعودة إلى "برلين "سنة 1807م ساهم بتأسيس الجامعة الجديدة عام 1810 م حيث عين أستاذ التيولوجيا، مات في 12 فيفري 1834م في برلين . ودرس كل المواد التيولوجية. _ **جورج طرابيشي**: معجم الفلاسفة ، ص 365ـــ366.

المنشورات المتتالية، بعد إقتراحه دفاعا عن الدين كما يراه، حدد شلاير ماخر في: الخطاب الأول، الدين الخالص والحي مفككا من الميتافيزيقا والأخلاق. وفي الخطاب الثاني، ماهية الدين ليست تفكير ولا فعلاéepensé ni n'est ni، action)ولكن إحساس وحدس موجه نحو الكون، ونحو العالم الفيزيقي والعالم الإنساني معتبر في وجوده ومستقبله، وبالنسبة لإحساسات الاحترام والمحبة التي تنسب مرارا إلى الأخلاق هي تنتمي في حقيقة الأمر إلى الدين. وفي الخطاب الثالث، سطر أن معنى الدين يتفجر في أعماق الروح لأنه عبارة عن تطور روحي فلا نستطيع إثارته بشكل عنيف أو ميكانيكي. وفي خطاب رابع، عالج العلاقة بين الدين والأمة مقترحا صورة للكنيسة جد مصطبغة بالرومانسية، معتبرا المجتمع الديني مثل الآلة من حيث أنه مرادف للاتصال يطرح الأمم الصغيرة في مقابل الكنيسة الكبيرة، فهو لا يتمنى إلى حد زوال تلك الكنيسة ولكنها تبقى رباط بين الذين يعيشون الإيمان والذين يبحثون عنه، وفي الخطاب الأخير: يعتبر تعددية الأديان كشيء ضروري إذ يحتوي الدين في ذاته خاصية تدفعه إلى عدم الفردية([59]).

ويجادل ضد الذين الطبيعي ويفضل الأديان الوضعية، إنها الأشكال المحددة أين الدين اللا محدد (اللاانهائي، يتجلى في المحدود)، ويستوعب الحدس المركزي للمسيحية في الرباط السرمدي الذي لا فكاك منه ولا يتفسخ بين الافتداء والخلاص وبين الفساد والانحلال، كل محدد يحتاج لكي يكون مرتبطا بالآلوهية إلى وسائط متعددة منها"وساطة المسيح". والإصلاح الروحي الذي يطوره يتردد في نتاجه كله إلى آخر حياته، والذي يتمثل في تحرير جذري للعاطفة الدينية. فإن بين الدين والعقل في تصوره، تنافيا مطلقا. فالعقل يهيمن على الحياة العملية، على نظام متناهي. بينما ينفتح الدين على العكس من ذلك، في اللامتناهي، فهو المملكة الطاهرة للقلب المنعتق من كل منظور أرضي. وإذ يرى شلاير ماخر في الدين تجربة تند عن التعبير الكلي واللامتعين. يرى فيه أيضا"موسيقى داخلية تصاحب الإنسان في جميع تظاهرات حياته". فما الدور الذي يبقى في مثل هذه الشروط للكنائس؟([60]).

لا يبقى لها من دور على الإطلاق فهي نظر واعظنا عديمة النفع بل ضارة لأنها تدعي أنها تعبر عن الله في صور بشرية. وحتى الأخلاق يجب انتبذاها، فليس ثمة، كما توهم"كانط "واجب يفرض نفسه على الجميع، وإنما لزام على كل إنسان أن يسلم أمر نفسه لأمر وعيه ووجدانه. وعلى هذا النحو ينتهي شلاير ماخر لا محالة إلى فوضوية دينية شاملة تفوض صرح الأديان الوضعية على نحو مماثل من الجذرية لما فعله "هيغل"في الحقبة نفسها. يقول"كارل بارث":((يحتل إسم شلاير ماخر مكانه في ذروة صرح تاريخ اللاهوت وسيبقى وحيدا في تلك المكانة بالنسبة للأزمنة القادمة قاطبة))([61]).

- **Friedrich Niewohner & Yves Labbé** ; Petit Dictionnaire des Religion ; Editions Brepols ; 1996 ; Paris ; P : 625-647.

59- Ibid. Et ; Encyclopédie philosophique universelle ; Tome : 1 ; p : 1131.

وأيضا : **جورج طرابيشي** : معجم الفلاسفة ، ص 366.

60-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

61-المرجع نفسه، ص 367.

ويحذف شلاير ماخر كل تجاوز فلسفي بالدين وكل حذف للدين بالفلسفة، لأنه لا يوجد تنافر بين هذين المجالين: الفلسفة تحتوي الدين كواحد من أشكال انتصار الذهن في مقابل الطبيعة، في حين يستوعب الدين فورا وحدة العقلي والواقعي وهذا الاستيعاب يجعل الفلسفة ممكنة.وفي دراساته عن التيولوجيا يحددها"شلاير ماخر التيولوجيا"كعلم موضوعي" وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: التيولوجيا الفلسفية، والتيولوجيا التاريخية، التيولوجيا التطبيقية. ويرى شلاير ماخر أنه يعدها أدى إلى استيعاب كامل لعناصر الإيمان وتحديد أسباب إختلافاتها، يقسم كل واحدة من أقسام الإيمان المسيحي بإتجاه ثلاثة جهات([62]). والنتيجة التيولوجية لهذه الجهات أنها تؤدي إلى موت "الله "الفلاسفة.

هايدغر هو مفكر الوجود، جاء من الفينوميولوجيا الهرسلية واستخدام منهجها ولكنه طبقه على هذا الموضوع الأوحد، الإجابة عن سؤال: ما الوجود؟. الذي طرحته الفلسفة منذ بداياتها اليونانية والذي أرجئ الجواب عنه باستمرار على ما يفترض(هايدغر)، ويرى هايدغر أن الميتافيزيقا أي"الفلسفة الغربية"قد غاب عن نظرها، ابتداء من أفلاطون ووصولا إلى نيتشه"الفارق الأنطولوجي"أي التمييز الأساسي بين الوجود والموجود، بدأ مشروع"هايدغر"مع نشره عام1927م"الوجود والزمان" وقد ارتأى هايدغر أنه يجد رَبَّه كما يتاح له حظ الإجابة عن سؤال"ما الوجود"؟، أن يسأل مسبقا وجود الإنسان، ذلك الموجود الوحيد الذي يجوز بطبيعته فهم الوجود، بيد أنه لا يستعمل هذا الوجود على أنه وعي أو ذات، وإنما على أنه« Dasein »، وهذه الكلمة تعني بالألمانية الدارجة، الوجود، ولكن"هايدغر"يعيد إليها معناها الأصلي: الوجود ـ هنا(Dasein)، وبقي في نظره أن نمط وجود الإنسان هو أن يكون في إلهنا وإذ تخلى"هايدغر" أيضا عن التصور الهوسرلي للقصدية، رأى في القلق ماهية الوجود ـ هنا.

ويعود هايدغر القهقرى إلى الإغريق والى تصوراتهم، ليستخلص حقيقة الوجود المنسية، وبعبارة أخرى، إن الحضور يختلف، بالمعنى الدقيق للكلمة، كما هو حاضر، عن الحاضر، فلكي يكون ما هو حاضر حاضرا، فلا بد أن يكون الحضور الذي يجعله كذلك هو نفسه غائب غيابا. الوجود إذن هو الغياب التأسيسي، والفكر الذي سيفلح في تجاوز الميتافيزيقا هو الفكر الذي سيعقل الغياب أو الغائب لقد تساءل المتسائلون عن هذا الوجود عن مجاوزته الملتبسة بالإضافة إلى الإنسان. والحال أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يخبره و في قلب الموجود ووالانفتاح على الوجود هو مقوم "إنسانيته".

إنه قاعدة على مذهب إنساني كما نوه"هايدغر"في الرسالة حول المذهب الإنساني (1947)ففي هذا النص يظهر الإنسان"راعي الوجود"، الوجود هو ما هو موجود، فليس الوجود لا الله، ولا أساس العالم. الوجود هو أبعد من كل موجود وسواء كان صخرة أم حيوانا أم أثرا فنيا أم أكثر، وسواء كان ملاكا أم إلها الوجود هو الأقرب. بيد أن هذا القرب يبقى بالنسبة إلى الإنسان هو الأبعد.

62- L'homme – le Dasein –y est «échu » dans le monde. / Le Sa sein Existé incontestablement en l'absence de dieu. / Précompréhension « vorver standnis ». /« Être et dieu ne sont pas identique، et je tenterais jamais de penser l'existence de dieu au moyen de l'être. / La foi n'a pas besoin de la « pensée » de l'être quand elle ya recourt، elle n'est plus la foi.

كان مشروع"دالتاي"هو صياغة منهج ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الإنساني الاجتماعي والفني وكان على وعي واضح بعجز المنظور الآلي للعلوم الطبيعة عن الإيفاء بهذه المهمة والإمساك بجمع الظاهرة الإنسانية، ومن هنا فقد نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة ابستمولوجية من جهة وأنها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية، وأنها تعكس الحاجة إلى فهم التعبيرات التي تتبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة، وعندما يتم لنا فهم هذه العوامل الثلاثة سيصبح لنا الفارق بين العلو الروحية والعلوم الطبيعية.

وشرع"دالتاي"في كتابة"نقد العقل التاريخي"لكي يضع الأسس الإبستمولوجية للدراسات الإنسانية و لم يناقش المقولات الكانطية و لم يشك في كفايتها بالنسبة للعلوم الطبيعية غير أنه رأى الأطر الكانطية مثل المكان والزمان والعدد،الخ، لا تكفي لفهم الحياة الباطنية للإنسان.

إن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية وفهم الحياة الإنسانية ينبغي ألا يقوم على مقولات خارجية عن الحياة بل على مقولات من صميم الحياة ومستقاة من الحياة، فهم الحياة يجب أن يتم من خيرالحياة ذاتها، فلا بد أن نعود إلى الخبرة المعاشة وإلى الوحدات ذات المعنى كما هي موجودة في الخبرة المعاشة. فالخبرة العياشية وليس التأمل النظري هي ما ينبغي أن يكون نقطة البدء لأي نظرية في العلم الروحية الخبرة المعاشة التاريخية الملموسة على نقطة البدء وفي الختام في علوم الروح.

وبناء على هذه الأسس المنهجية قامت الصيغة التأويلية عنده على مقولات ثلاثة أساسية يستخدمها "دالتاي" بمعنى يختلف عن معناها في الاستعمال الدارج وهي:

- الخبرة: يستخدم"دالتاي"لفظة ألمانية وهيErlebnisويعني بها"وحدة متقومة"أي يجعل منها كلا مدمجا، إنها شيء نحيا فيه وخلاله، إنها الموقف نفسه أي نتخذه تجاه الحياة ونعيش فيه، الخبرة ليست موضوعا للوعي بقدر ما هي فعل له، الخبرة ليست في حقيقة الأمر متميزة عن الإدراك أو الفهم نفسه وكلمة Erlebnis تمثل ذلك الاتصال المباشر بالحياة التي يمكن أن نسميه"الخبرة المعاشة المباشرة".

- التعبير: وهو تعبير عن الحياة، وليس تجسيدا لمشاعر شخص واحد.

- الفهم:يُسمي بها "دالتاي" تلك العملية التي يقوم فيها العقل بفهم عقل شخص آخر. إنها ليست عملية معرفية خالصة على الإطلاق بل هي نلك اللحظة الخاصة حيث الحياة تفهم الحياة([63]).

وظل مشكل نقد العلوم الإنسانية الذي رسم خطوط مشروعه"دالتاي" يُراوِد الفيلسوف الألماني على التوالي وهكذا فقد تمحوَّرت إشكالية التأويل عند"غادامير" في جدلية الحقيقة والمنهج ، وهو سبب إختيار العنوان بهذه الصيغة لمشروعه التأويلي. وهي جدلية شغلت الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة مع " فيلون" و"أوغسطين" إلى العصور الحديثة مع"شلايرماخر"و"دلتاي"مرورا بالعصر الوسيط كما تجلّت عند"لوثر"و"فلاسيوس" و"دالهاور" الإنشغال الإبستيمولوجي في القرن التاسع عشر عمد إلى إعطاء العلوم الإنسانية "صيغة علموية" إحتذاءاً بمنهج العلوم التجريبية ، وقراءة النص قراءة منهجية وموضوعية تتمثل في استقلالية الموضوع وإدراك أجزاءه في وحدة منسجمة وربط فهم

63-**عادل مصطفى** : مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 88 وما بعدها.

الموضوع بحقيقة ما ينكشف في التراث والتاريخ([64]). وينتقل"غادامير"من المنهج إلى الحقيقة لتُصبح علاقة التجربة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وكشف، أي حقيقة مُحايِّثة للتجربة وملازمة للتصور والممارسة.

ويبدو أن اهتمام النظرية التأويلية خلال تطورها منذ"شلايرماخر"حتى"غادامير"قد ظل منصبا على عبور أو عدم عبور الفجوة التاريخية والثقافية التي تفصل ما بين المفسر والنص.إلا أن الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "هابرماس"شق للهرمنيوطيقا طريقا جديدا سواء من حيث النظرية أو التطبيق([65]). واستدرجت حلبة الصراع الفكري بين "غادامير" و"هابرماس" أيضا "جاك دريدا" لتُبيِّن علاقة الارتجاج بين الفكر الفرنسي والفلسفة الألمانية وصفها " غروندين" بأنها ((حوار الطورشان))([66]).

الهرمنيوطيقا علم وفن معا في آن. وهذه العبارة، ببساطتها الخادعة هي سبب الجدل المحتدم في العصر الحديث في مجال الهرمنيوطيقا ، ذلك المبحث الذي بدأه"شلايرماخر" بمحاولته انتزاع المعنى من خلال فهم المؤلف ، فلم يقنع "بول ريكور"رغم أنه يعمل داخل "هرمنيوطيقا القارئ" ، بالذاتية الصميمة المرتبطة بهذه الهرمنيوطيقا ، فأراد أن يتخذ المسار الضيق والخط الرفيع الممدود بين دعوة الموضوعية (المرتكزة على النص نفسه) وبين البقاء في حالة انفتاح معين على ما يحتما النص. تمثل هرمنيوطيقا الإرتياب عنده محاولته للإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أيٍّ منهما منزلة مطلقة. ذهب"ريكور"إلى أن حيوية الهرمنيوطيقا يكفلها هذا الدافع المزدوج : الإصغاء والشك ، والإذعان والتمرد([67]).

وهكذا يمكننا أن نرى في الخطاب النقدي الغربي المعاصر بحث مستميت عن الحقيقة التي صنعت التراث وكما أنتجها في تاريخه بإستخدام الآلية والاشتغال على الذات. ومهما اختلفت مشاريع القراءة في هذا الخطاب ، فهي تشترك جميعها في إتيكا البحث عن المكنون لا عن المفقود([68]).

وإذا كانت هذه اللمحة المختصرة قد حاولت أن تُظهر بعض الملامح عن التأويل ومساره في الفكر الغربي فإن طبيعة موضوع البحث تفرض ضرورة طرح لمحة مقابلة عن:

ثانيا : التأويل في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر: لعل من العوامل والأسباب التي أدت إلى ظهور الدعوى إلى هذا التجديد في الفكر العربي الحديث أنها لم تكن غير نوع من التقليد لحركات إصلاحية في أمثال"محمد عبده"و"رشيد رضا"متأثرة بما دعا إليه الفكر الغربي من تفسير للنص الديني بعيدا عن رجال الدين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التفسير العلمي أو التفسير الذي يحاول أن يصل الفكر العلمي بالنص القرآني هو ذو صلة وثيقة بالمنهج التمثيلي، وذلك لأنه((تمثيل يعتمد على قصة بأكملها تحكي تجربة موصولة برسول أو نبي))([69]). وقد كان لهذا

64-**محمد شوقي الزين** : تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، ط1 : 2002م، ص 57.

65-**عادل مصطفى** : مدخل إلى الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل)، ص287.

66-**محمد شوقي الزين** : تأويلات وتفكيكات، ص61.

67-المرجع نفسه، ص 334 ــ 335.

68-**محمد شوقي الزين** : تأويلات وتفكيكات، ص 46.

69-**السيد أحمد خليل** : دراسات في القرآن، ص7ــ 8.

التفسير جذوره القديمة عند"فيلون الإسكندراني"الذي كان ينطق"موسى"(عليه السلام) بفلسفة اليونان وحكمتهم، وقد حاول قريبا منه"فخر الدين الرازي"في تفسيره ثم تابعه تفسير"طنطاوي الجوهري" و"محمد عبده" في العصر الحديث مع فرق في التمثيل بينهما.

كما كان لقواعد التفسير والأصول التي أصلها "شلاير ماخر"الألماني مكانها البارز في الحركة المجددة التي قام بها"أمين الخولي" وإذا كان هذا في دعوته إلى تجديد التفسير أو إلى تفسير القرآن قد عني بشخصية صاحب النص ولغته واستعمال هذه اللغة ودوران اللفظة الواحدة في العمل الأدبي كله ثم حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية وصلتها بالنص فإن أولئك مما عرض له"شلاير ماشر".

وقد أحدثت دعوته أثرا في تلامذته، دعاة التفسير الأدبي، ولا جديد يذكر فيما ذهبوا إليه، فهم في الواقع من أنصار المنهج اللغوي في تفسير النص بعيدا عن الدينيات والاستدلال عليها بالعقل، وهو الطريق الذي سلكه المعتزلة والجديد عند هؤلاء هو تتبع استعمال اللفظة في النص القرآني ومعانيها في أماكنها وقد سبقهم إليه"الراغب الأصفهاني".

و لم تكن إشكالية التأويل وقراءة النص القرآني من الإشكاليات المحورية التي شغلت الفكر العربي الحديث في مراحله الأولى([70])على الرغم من أن سؤال" الهوية والتحديث"الذي هيمن على هذا الفكر وثيق الصلة بالهم التأويلي بيد أن أنماط التعامل مع التراث تراوحت بين القراءة الاستنساخية المباشرة للنص الديني دون إدراك المسافة التاريخية التي تفصلنا عنه و بين الاختزال التحديدي أي النظر إلى النص من حيث هو انعكاس لمحددات اجتماعية أو ظرفية وبالتالي إغفال خصوصياته ورهاناته الذاتية وآفاقه الدلالية.

إلا أنه في العقدين الأخيرين قد ظهر إقبالا متسعا على البحث التأويلي من منطلق أحدث التطورات الإبستمولوجية والفلسفية ومناهج العلوم الإنسانية التي أعادت الاعتبار للنص ووضعت طرقا ومقاربات شتى لقراءته ورصده من حيث منطقه الداخلي وأبعاده الدلالية وهكذا برزت مشاريع متكاملة لقراءة القرآن كان أبرزها أعمال كل من"محمد أركون"والذي كان أعلى صوت من بينها و"نصر حامد أبو زيد" "محمد عابد الجابري" و"طه عبد الرحمن"و"صادق النيهوم" و"علي حرب" و"حسن حنفي" فهذه الأعمال على اختلافها في المسلك والنتيجة، تلتقي في هذا الهم التأويلي وتستند إلى المناهج المعاصرة في قراءة النصوص واستنطاقها.

ويمكن تلخيص هذه المحددات المنهجية في العناصر التالية: فلسفات التأويل ، ابستومولوجيا القطيعة، التاريخ النقدي الحديث، المدرسة البنيوية.

وبالإضافة إلى هذه الخلفية المنهجية الرباعية ينبغي التذكير بالعديد من الدراسات التي استلهمت جوانب أخرى من مناهج العلوم الإنسانية وهكذا نلمس بوضوح حضور فلسفة التأويل ما بعد الهيغيلية في تجلياتها[ميشال فوكو، دولز، وجاك دريدا، وغيرهم]في ثنايا نصوص تيار"الاختلاف"العربي[علي حرب، صفدي، بنعبد العالي فتحي التريكي، وغيرهم]مع تفاوت واضح في القدرة على توظيف المسلك في قراءة وإدارة نصوص التراث العربي الإسلامي وفي حين

70-**السيد ولد آباه** : التأويل والتنوير،ص 48.

الفصل الخامس ـــــــ

ويدرج"نصر حامد أبو زيد"منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان"الوعي العلمي بالتراث"أي دراسته من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره ومن هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ومجال تنزله العيني أي من حيث هو"منتج ثقافي"لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ حتى ولو كان مصدره إلهيا.

فالوعاء اللغوي للرسالة الإلهية يقتضي إدراك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ((ولا يمكن من ثمة أن نتحدث عن ـ نص مفارق للثقافة وللواقع ـ أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن إلوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمة انتمائه إلى ثقافة البشر))([75]).

ويتفق"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 عندها يتحدث عن التيارات التأويلية الكبرى، سواء منها التي تركز على فعالية"الذات"القارئة إلى درجة زعم موت المؤلف والوجود الوهمي للنص لحساب القارئ أو المؤول أو تلك التي تركز على القراءة الموضوعية[76].

وهو الأمر نفسه يذهب إليه"محمد أركون"عندما يرى أن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية الإسلامية([77]).

ولا يرى"نصر حامد أبو زيد"أن التأويل الموضوعي للنص الديني(أو النص الأدبي)مطلبًا عسير التحقيق لأن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل النصوص هي"الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان، والتي تتحقق بتحري القارئ استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لإكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال استغراق المؤوِّل في أعماق النص سعيا لسبر أغواره، ولا تثريب على المؤوِّل بعد ذلك إن تطورت أدوات التحليل وطرائقه في عصر تالٍ لأن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حي متطور، واكتشاف دلالة جديدة لا يعني اسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك"([78]).

وأنه في مجال النصوص الدينية على الفقهاء ضرورة الوعي بحركة الواقع وتغيره في الزمان والمكان.

وعلى المؤوِّل في مجال هذه النصوص بشكل خاص حيث يتحول اختلاف التأويل إلى صراع يخفي أسباب الصراع الحقيقية في الواقع والمجتمع أن يتسلح بكل أسلحة الفقيه الحقيقي وأن يكون على دراية بكل العلوم التي تساعده على فهم الواقع وحركته وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقفه الحقيقي من هذا الواقع ومن القوى المتصارعة فيه. وهذا موقف أوَّلي لا غناء عنه للمؤوِّل إذا أراد أن يتجاوز موقف الخطاب الديني الرسمي المعبر عن مصالح الأقلية من جهة،

75-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (قراءة في علوم القرآن) ، ص 24.

76-**نصر حامد أبو زيد** : الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، ط1 : 2000م، ص 177.

77- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص261.

78-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص240.

وإذا أراد أن يتجاوز التأويل الأيديولوجي السطحي من جهة أخرى. فالعلوم مهما كانت ليست إلا أدوات للتأويل لا بد من استيعابها و"يظل عقل القارئ أو المؤوِّل ذا دور أساسي في حركة التأويل، لذلك لا بد أن يكون الوعي وعيا أصيلا بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤوِّل إلى أن يكون مجرد حافظ غير فقيه"([79]).

ومن مباعث أهمية التأويل عند"الصادق النيهوم "([80]) تمثيله للوجه الآخر للنص أو الاحتمال الثاني للنص ومن هذا فالتأويل: آلة توصيل المعنى للناظر، أو توصيل الناظر إلى المعنى من الطريق الخلفي للعبارة وعلى الرغم من كونه طريقا غير مباشر، فإن "الصادق النيهوم "عده طريقا رئيسيا. وأن عملية التأويل عنده غير محصورة في نص معين، أو دين محدد، أو نخبة منحصرة بل هي إجراء فكري لغوي لا يجبن عن اجتراحه أي أحد سواء بكفاءة أو من دونها وللتأويل امتدادات زمنية سابقة للإسلام والقرآن .

كذلك اعتمده"النيهوم"وسيلة رئيسية في فهم دلالات النص القرآني وفي إطار النص المقدس جاء التأويل منبعثا بدافع ملح هو وجود المتشابه في القرآن مما صرح الله بوجوده في قوله تعالى والمتشابه هو اللفظ الحامل معنى غير جلي مما يجعله مجالا للاختلاف ألفهمي لكن الذي حدث كان إلى مسار آخر حيث امتد التأويل إلى ساحة المحكم أيضا وهو مسلك انحرافي خطر في سياق جدلية النص والمتلقي بل في علاقة الله والإنسان وهو ما سماه"الدهلوي"((الاحتيال لدفع الدلائل القرآنية)) وقد تولى تثبيت وتنظيم هذا الانحراف بعض الفرق الإسلامية كان أهمها الإسماعيلية، والعلوية وغلاة الصوفية النظرية، والبهائية ثم ثلة من ممثلي التيار التجديدي للفكر الديني أمثال: الصادق النيهوم، روجيه غار ودي، ومحمد شحرور.

ومن ثم سيق التأويل إلى مراكز القواعد العامة والأصول الثابتة للدين على الرغم من توكيد أكثر العلماء على أن التشابه المستجاب للتأويل"لا يقع في القواعد الثابتة وإنما في الفروع الجزئية" وقد ضرب هذا الانحراف التأويلي قواعد اللغة وضوابط التأويل ضربة مقصية([81]). ولذا فإن تيار التجديد الجذري للفكر الديني يتولى دعوة رئيسية تحوي التأكيد على فتح موسع لاجتهادات مطلقة على البنية النصية للإسلام(القرآن). وفي نطاق محاولات استثمار التأويل يعمل كثير من الباحثين المعاصرين على إرساء فكرة وجود مستويين للنص الديني هما: نص تنزيل، ونص تأويل وذلك لأن النص المقدس ما أن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني حتى أخذ يعيش حالة من التشظي الدلالي الفرادى والمجتمعين.

79- المرجع السابق، ص241.

80-**خالد إبراهيم** : التأويل والترميز عند "النيهوم"، مجلة فضاءات ، السنة الثانية5 ـ10 تصدر كل شهرين من المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد السابع (مزدوج) تموز (نوفمبر) 2002م ـ (يناير) 2003م، ص70.

81-المرجع نفسه، ص71.

ما يدعو إليه هذا الرأي هو ذاته ما تبناه"النيهوم" وطبقه عمليا في طروحاته المستندة إلى فكرة رمزية النص في اقتناع محكم بأن ما وراء اللفظ هو أفضل آلات الفهم ويطلق"الصادق النيهوم" مصطلحا خاصا لما وراء اللفظ يسميه"الحد اللفظي الواسع" كما يسميه "التناسق تحت سطح الكلمات" وهو يرجع كون ذلك إحدى علامات المعجزة في القرآن([82]). ولا يخفى مدى تمسك"النيهوم"وإصراره على القول بانطواء القرآن على هذا الضرب من الدلالات إن أكثر ما سلف قوله عن التأويل عند"الصادق النيهوم" يجب سحبه على((الرمز والترميز)) وبخاصة اشتراكهما في القيام على فرضية مكوث المعاني وراء بناء العبارات فالتعامل ألفهمي مع النص القرآني لدى"الصادق النيهوم" توجه فعلي نحو شبه تام بقيادة الفهم الرمزي التأويلي وشواهد هذه الحقيقة ماثلة قي كثير من مكتوباته بناء على قناعة ثابتة عنده فحواها أن الرمز هو وسيلة الكتب المقدسة لنقل الفكرة إلى الخارج.([83])

وهذه الفكرة لا يحتكرها"الصادق النيهوم"بل هي منتشرة لدى كثير من أفراد تيار التجديد الجدري للفكر الديني ومن هنا يقول أحدهم: أن من طبيعة القرآن والكتب المقدسة الاكتساء بالغموض واعتمادها التراكيب الرمزية بل أن التنزيل في القرآن حسب قول هذا التيار يستند إلى رمزية الكتاب.

وهذه فكرة تشي بمدى بعد أصحابها عن فقه دلالات النص وتنحيهم عنها فمن أوجه تهافت اصطدامها مع بعض آيات القرآن الجلية من قبيل قوله تعالى((هذا بيان للناس)) ولا يغيب عن عاقل أن البيان يستلزم الوضوح والمباشرة لا التعمية والترميز. وفكرة أن الرمز والعلامة هي وسيلة النص الديني لنقل المعنى إلى الإنسان تتخذ مركزا أساسيا في دعوى"محمد أركون"لإعادة القراءة التأويلية للنص الديني عموما والقرآني على وجه الخصوص. وما يمكن أن استنتاجه من خلال ما جاء من الحديث عن التأويل سواء في الفكر العربي الإسلامي أو الغربي المسيحي، القديم أو الحديث والمعاصر:

_ فإذا كان الفكر الغربي قد انطلق من النص الفلسفي(اليوناني)كمرجعية بني عليها نظريته في التأويل، فإن مرجعية الفكر العربي الإسلامي كانت النص القرآني.

_ أن التأويل في الفكر الغربي قد عرف نموا وتطورا ومن ثمة تغيرا، داخل الفكر الغربي ذاته على عكس الفكر العربي الذي لا يزال يُساير التأويل التراثي، وبالكاد نلحظ فيه ظهور أصوات تنادي بضرورة تجاوز القديم والدعوة إلى التجديد، وإن كان في هذه الأخيرة التأثير الغربي هو الغالب.

82- المرجع نفسه، ص72.

83-**الصادق النيهوم** : إسلام ضد الإسلام (شريعة من ورق) الرياض الريس للكتاب، بيروت، ط2 : 1995م، ص 264 _265.

الفصل الخامس ـــــــ

إعادة قراءة يجمع فيها بين العديد من العلوم كعلم التاريخ، الانثروبولوجيا، اللسانيات والفلسفة ويحدد خطوات القراءة التي يتبعها في ثلاثة أزمنة هي: زمن لساني أو مرحلة ألسنية، وزمن أو مرحلة أنثربولوجية، وزمن أو مرحلة تاريخية ([87]). هذه هي عناصر القراءة التي وضعها للقرآن وقد وضع جملة من المبادئ في مقابل المبادئ التي وَجَّهَت القراءة التفسيرية الكلاسيكية .

وينطلق"محمد أركون"من فكرة أن القرآن ينطوي ضمن استعمال عمودي للفظ وهذا يؤدي إلى إدخال القارئ داخل حركة الصعود والنزول عبر أربعة مجالات من المعاني التي حددها الله، وقدم تحليلا سيميائيا أبرز فيه المرور من الإدراك البسيط إلى الإدراك الأعلى، من المتناهي إلى اللامتناهي، من الأزلي إلى الفاني، حسب ارتفاع تنزيل الوحي هذا الوحي الذي يعبر عن الخطاب القرآني بعد عملية التنزيل، وأن الخطاب القرآني تُسْحَب منه المعاني الحقيقية عند تدخل اللحظة الإنسانية كما يرى"محمد أركون".

وهكذا أخضع الخطاب القرآني للتحليل البنيوي وهدفه في ذلك الوصول إلى المعنى بنظرة مغايرة لتلك التي اعتمدها التفسير الإسلامي وهو ما يوضِحُه من خلال القراءة التي قدمها على سورة"الفاتحة"بصفة خاصة والتي ضمنها اللحظات الثلاث وهي اللحظة اللسانية والأنثروبولوجية والتاريخية. إلاَّ أنه تحليل قد تطلب من أجل تأسيسه وبنائه ضرورة إنشاء:

ب - إنشاء لغة دينية جديدة: لقد إنبنت عملية إعادة قراءة"محمد أركون" للخطاب الديني على عمليتين أساسيتين تمثلتا في: استخدامه لمفاهيم ومصطلحات معروفة ومتداولة وإنما تجلى الجديد فيها في شيء آخر أي في التوظيف لها واستثمارها في غير الفكر والفلسفة اللتان وُضِعت لأجلهما إذ من((المعروف أن نجاح مصطلح (ما) يُقَاس بمدى قابليته للتعميم على أوسع الأوساط أو عدم قابليته، فإذا كان فقط قابلا للانطباق على بيئته الأصلية بقي محدود الأهمية))([88])، وهذا في مقابل مفاهيم أخرى كانت جديدة من إنشاء"محمد أركون"ومن وضعه الخاص.

والسؤال الذي يمكن طرحه هو: فيما تتمثل هذه المفاهيم وإلى أي مدى هي ذاتية أم مستوردة ومستثمرة؟ وهل توقفت عملية التجديد هنا على مستوى المفاهيم والمصطلحات فقط أم تعدت ذلك؟. والإجابة على ذلك يمكن أن تتضح من خلال التحليل التالي:

من المعروف أنه لا فكر جديد بدون مصطلح جديد يرتكز عليه وكبار المفكرين وحدهم يستطيعون التوصل إلى بلورة مصطلحات جديدة خاصة، وباعتبار أن"محمد أركون"يُقدِّم فكرا جديدا فقد لجأ وما تستدعيه طبيعة الحال هذه إلى استخدام مصطلحات جديدة غير تلك المعروفة أو المتعارف عليها، وذلك لتجنب مواقف الاعتراض والرفض الذي قد يلحق بكتاباته، إما من جهة العقل الأرثوذكسي الذي لا يزال يُقاوِم النقد الحديث حتى في الغرب ذاته، بل وأبعد من ذلك العجز والفشل اللذين سجلهما هذا النقد أمام التوسع السوسيولوجي وما يلحق به من تقدم سياسي

87-**محمد أركون** : الإسلام أصالة وممارسة، ص 113 وما بعدها.

88-**هاشم صالح** : ضمن: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، ص 4.

والذي تحققه ظاهرة التديُّن الشعبوية التي تجهل الحد الأدنى من مبادئ النقد العقلاني، وإما من جهات أخرى لأغراض مختلفة.

وقد تمثل ذلك الاستخدام الجديد، إما بإنشاء مصطلح جديد، وإما أن المصطلح غير جديد وإنما يُرْفِقُهُ ببعض الطروحات النظرية الجديدة التي يُقدِّمها، وهو ما يُوضِحه"محمد أركون"بضرب بعض الأمثلة العملية أو التطبيقية التي كان دائما يستعملها ضمن منظور نقد العقل الديني من خلال النموذج الإسلامي، وهي الأمثلة المتعلقة بمصطلحات: الظاهرة القرآنية، الظاهرة الإسلامية أو الحدث القرآني، الحدث الإسلامي، ثم مصطلح القدِّيس والتقديس والتدنيس أو انتهاك المقدسات، والتضحية، ثم مصطلح الأرثوذكسية أي الخط الديني الصحيح المُسْتقيم، والزندقة أي الخروج عن هذا الخط المُسْتقيم، ثم مصطلح التفسير والتأويل ونقد الخطاب أيَّة خطاب كان. مع العلم أن "محمد أركون" يقصد بعلم التأويل هنا: كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التآويل فيما بينها وهو ما لم يدخل بعد إلى الساحة العربية ــ الإسلامية، اللَّهم إلا بعض الاستثناءات الجريئة ولكن المجبرة في ذات الوقت بضرورة التزام الحيطة والحذر.

وبنقد الخطاب ، أي نقد الخطاب الديني بحسب المنهجية التي يقدِّمها"محمد أركون"، وهذا القصد هو الجديد النظري الذي لم يسبق الالتفات إلي إيثارته أو طرحه في الساحة العربية الإسلامية.

ثم مصطلح ما هو وجودي أو مُحرِّك للوجود، والجديد هنا هو الطرح النظري الذي يتمثل في الخطاب النبوي ووظيفته والمكانة المعرفية أو الابستيمولوجية، والتي لم يسبق طرحها كما جاء بحسب الرؤية الأركونية، ثم مصطلح الأسطورة أي الميث بالمعنى الموجب للكلمة من حيث أنها تُمثِّل أهم سمة للخطاب الديني على وجه العموم، ثم خلق الأكاذيب والخرافات، ثم مصطلح خلق الأفكار المثالية، والأدلجة، والعلاقة النقدية.

والغرض الذي يختبأ خلف الجديد الذي يطرحه"محمد أركون"بالصورة التي انتهى الحديث عنها للتو سواء على مستوى المفاهيم أو الطرح النظري هو((من أجل أشكَلتها أي جعلها إشكالية التشكيك في بداهيتها وصحتها ومن ثمة القيام بعملية التفكيك النقدي لها))[89]، بمعنى جعل سواء المفهوم أو الطرح النظري إشكالية تتطلب التفكيك والتعرية.

لقد سبق وأن لجأ موقف التبني والمناصرة للمنطق اليوناني هو الآخر إلى منهجية إنشاء لغة منطقية جديدة غير اللغة المنطقية اليونانية، وذلك باستخدام المفاهيم والمصطلحات الجديدة سواء بالإنشاء أو بالتبني بعد التبرير المشروع ومحاولة التقريب الفقهي واللغوي للمنطق اليوناني في الفكر العربي الإسلامي وعلى وجه الخصوص"أبي حامد الغزالي"في وضع المنطق اليوناني تحت أسماء جديدة واصطلاحات مستجدة لتقريبه للذهنية العربية ولتجنب أيضا ثورة رجال الدين وصولتهم. إنَّ الاستخدامات التي اعتمدها "محمد أركون" تعكس المرجعية التي اعتمدها في تحليل بنية الخطاب. وفيما يتعلق بهذا الاستخدام أو التوظيف، يُشير كل من"محمد أركون"و"هاشم صالح"مرارا وفي أكثر من موضع إلى مشكلة عدم بلورة تجديدية للمفاهيم خاصة تلك الشغالة في مجال العلوم الإنسانية الحديثة والمتطورة مما يدل على تخلف الثقافة العربية وعدم إسهامها الفعَّال بالمقارنة مع الثقافة الغربية، وأن((الشيء غير الطبيعي هو أن القاموس العربي

89-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص199.

الحديث لم يفعل شيئا(...) أو غير موجود حتى الآن))([90])، ولعله السبب الذي حذا بهما في كل مرة العودة إلى تحديد المفهوم المُوَظَّف ومحاولة المقاربة بين الطرح الغربي والموجود العربي.

وهذه المفاهيم هي التي كانت بصفة خاصة بمثابة آليات تبناها"محمد أركون"من أجل تجاوز الفهم الدوغمائي المغلق، وفتح آفاق جديدة لإعادة قراءة وتأويل النص القرآني، وهو ما سيظهر من خلال الحديث عن:

ثانيا: استخدام آليات التأويل الحديثة والمعاصرة:

أ - الآليات الأدبية والألسنية:

1- مفهوم التلقي أو جماليات التلقي ومفهوم التناص: إن كل نص يُتلقى ليؤول، وكل تلق، كيفما كان نوعه يرتبط ارتباطا وثيقا بالتأويل ولو أردنا إعادة صياغة هذا الترابط لقلنا((لا تلقي بدون تأويل ولا تأويل بدون تلقي))([91]) وبفضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي صار بالمقدور التمييز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب (ما)وبين آثار المعنى المتولِّدة عن قراءته لدى القراء، فقد يفهم القراء إيحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصِدها المؤلف و لم يُفكر بها فالقراءة تخلق النص أيضا([92]).

ويمكن بهذا الصدد تطبيق منهجية النقد الأدبي وكيفية تلقي النص الأدبي بحسب تعدد القراء واختلافهم كما قد جاءت بلورتها عند مدرسة"كونستانس"الألمانية وخاصة عند أحد مؤسسها وهو"هانس.ر.جوس" والذي تتلخص نظريته أو أطروحته في أن العمل الأدبي أو الفني لا يوجد ولا يدوم إلا بالمساهمة الفعَّالة والتدخل المُستمر لأنواع جمهوره المتتالية على شتى الأصعدة والمستويات، وهذا الكلام يراه"محمد أركون" صحيحا وبالتالي ينطبق((على هذه الأعمال الأدبية أو الفنية ذات المستوى الأعلى والتي هي: النصوص الدينية))([93])ومن ثمة يمكن تطبيق منهجية مدرسة"كونستانس"أيضا على النصوص الدينية التي تُقرأ في كل الأوساط الاجتماعية _ الثقافية، وعندئذٍ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمُها، وما الفرق بين فهم هذه الفئة أو تلك،الخ([94]).

ومن ذلك التطبيق الذي يوظف فيه"محمد أركون" "نظرية جماليات التلقي"وهو المقارنة بين كيفية تلقي مفهوم الوحي لدى المسيحيين والمسلمين([95]).

وهذه المنهجية هي منهجية ضرورية، بل وقد تكون في بعض الأحيان أكثر إضاءة وفائدة من تحليل النص نفسه واكتشاف كيفية تمفصل المعنى فيه من خلال الأساليب اللغوية والبيانية، بمعنى أن هناك نوعين من النقد الآن: نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملاصق./ونقد النص من جهة متلقيه وقرائه.

90-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هامش ص210.

91-**سعيد يقطن** : تلقي الأحلام وتأويلها في الثقافة العربية، من كتاب من قضايا التلقي والتأويل منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 36، 1995م، ص 1.

92- **محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 26.

93-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص37.

94-**محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص26.

95- وهو ما سيكون الحديث عنه خلال فصل : الوحي والنبوة من هذه الرسالة.

ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المَخَايِيلُ الفردية والجماعية وهذه المَخَايِيلُ المُتشكِّلة في أذهان البشر هي التي تتحكم في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء ثم في تصرفاتهم وسلوكهم، والمخيال الإسلامي الحالي وكيفية تجييشه للحركات السياسية الأصولية خير مثال على ذلك.

وهكذا يحصل التمفصل بين أثار المعنى الناتجة عن القراءة والمُعتبرة بأنها تمثل المعنى الصحيح والوحيد للنصوص، وبين الأيديولوجيات التي تجيِّش الجماهير من أجل إعادة القوة والهيمنة، كما ويحصل بداهة عن ذلك، التمفصل أيضا بين النصوص التأسيسية والنصوص الثانوية والفرعية أو الذرائعية.

وعلى ضوء هذا التحليل المقدم يمكن للقارئ أن يفهم كيف تُتَلقى النصوص التأسيسية الكبرى(توراة، إنجيل، قرآن)من قبل ملايين المؤمنين في الطوائف الدينية الثلاث، ويمكنه بناءا على ذلك أن يكتشف أن فهم هذه النصوص لم يكن واحدا على مرِّ القرون، بل قد كان متعددا ومختلفا بحيث كان كل جيل يكتشف فيها شيئا جديدا، أو يقرؤها على ضوء تجربته وإمكانيات عصره العلمية والثقافية.

ومن هذا المنطلق فإن مفهوم التلقي مكمل لمفهوم التاريخية على ما يذهب إليه "محمد أركون"حيث يقـــول: إن مفهوم التلقي هنا مكمل لمفهوم التاريخية وأنا أستخدمه ضمن المنظور الفكري نفسه الذي حدده "هانس.ر.جوس"أحد مؤسسي مدرسة"كونستانس"في كتابه"من أجل جماليات التلقي"(أو نحو جماليات التلقي)([96])إلا أنَّنا لا نهتم إلا قليلا بما يُدعى اليوم جماليات التلقي، وأقصد بذلك كيفية استقبال خطاب(ما) شفهيا كان أم كتابيا، من قبل المستمعين أو القراء، كيف حصل ذلك؟([97]).

وهذا السؤال يُحيل إلى ظروف الإدراك والوعي التي تُرسِّخها كل ثقافة أو بشكل أدق كل مستوى من مستويات الثقافة الخاصة بكل فئة من الفئات الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي، إن تفاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تُقدِّم خير مثال على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني، أي كيف اسْتقبِل هذا الخطاب من عصر إلى آخر؟.

وربما رأى أحد بأن هذه ليست إلا ملاحظات ثانوية لا قيمة لها ولكن كلنا يعلم أنه من المستحيل تقريبا أن يقرأ أحدنا أي نص(وخصوصا النصوص الدينية الرمزية)وهو متحرر كليًا من الفرضيات والمسلمات الخاصة بالثقافة المهيمنة في عصره. وهو صفوة قول من"محمد أركون"تنطوي على الإشارة إلى الموقف الغربي من(الفهم المسبق)بين قائل ومعترف به، ورافض له.

هذا وينبغي على الباحث ـ المفكر أن يبني توظيفه للآليات والوسائل على مفهوم أساسي يُثيره"محمد أركون "من خلال معالجته في مخالف المواضع ألا وهو:

96-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص37.

97-المصدر نفسه، ص 166.

2- مفهوم السياق: (**contexte**): سياق الكلام هو أسلوبه ومجراه بحيث نقول وقعت هذه العبارة في سياق الكلام أي جاءت متفقة مع مجمل النص وللتقيُّد بسياق الكلام في تفسير النصوص وتأويلها فائدة منهجية لأن معنى العبارة يختلف باختلاف مجرى الكلام، فتفسير عبارة من نص يجب أن يكون بحسب موقعها في سياق ذلك النص([98])، فالسياق مختلف دائما، لا يوجد سياق مطابق حرفيا لسياق آخر([99]). كما ويعني أيضا عند "محمد أركون" البيئات التاريخية والاجتماعية المتغيِّرة([100]).

قد يكون هناك تشابهات بين وضع المجتمعات الأوروبية في الماضي ووضع العربية الإسلامية اليوم وبخاصة فيما يتعلق بالأهمية الكبرى للعامل الديني ولكن ذلك لا يعني أن هناك تطابقا في كل شيء، وإذن ينبغي النظر إلى السياق العملي المحسوس ودراسته أولا، وبعدئذٍ نطبق عليه الحلول التي تناسبه لا التي تتماشى مع فكرة تجريدية عامة، بل إن السياقات تختلف حتى داخل العالم الإسلامي نفسه، فالحل الذي يُناسب الجزائر مثلا ليس هو الحل الذي يُناسب المغرب، على الرغم من أنهما ينتميان إلى الفضاء التاريخي الأنثربولوجي نفسه لبلدان المغاربية([101]).

السياق عند"جاكوبسون"واحد من الوظائف الأساسية التي يستند إليها الخطاب اللساني عموما(السياق الباث،الرِّسالة،المتقبّل، الصلة، السنن)، وهو(السياق) يولِّد الوظيفة المرجعية للكلام (la fonction référentielle) وهي الوظيفة المؤدية للإخبار باعتبار أن اللغة فيها تُخيلنا على أشياء وموجودات نتحدث عنها، وتقوم اللغة بوظيفة الرّمز إلى تلك الموجودات والأحداث المُبلَّغة([102]).

ب - الآليات التاريخية والاجتماعية:

1- الرجعة إلى البدء (دعوى هايدغر في التأويل): ينبغي على المؤرخ أن يُعمِّق التحليل أكثر فأكثر حتى يصل به إلى المنشأ الأول للدين: بمعنى آخر ينبغي عليه أن يقوم بالمهمة الأساسية التالية التي لا بد منها: الكشف عن المضامين الحقيقية للوعي الديني لدى الأتباع الأُولى لمحمد ويسوع الناصري، ولدى مناضلي الخوارج الأشداء(كما يحكم عليهم "أركون")، والزيدية، والإسماعيلية، والإسلامويين اليوم.

وبمعنى آخر فإن"محمد أركون"يدعو هنا إلى القيام بأركيولوجيا للوعي الديني من أجل فهم ما يحدث اليوم، فالعنف الهائل الذي ترتكبه الأصولية له علاقة بالماضي، والأصولية الإسلامية لا تختلف عن الأصولية المسيحية التي عانت منها أوروبا كثيرا و لم تستطيع أن تحجمها إلا بعد انتشار الوعي العلمي وتغلغل العقلانية في أوساط واسعة من

---

98 - **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، ج1، ص681.

– وسياق(processus) الحوادث: مجراها، وتسلسلها، وارتباطها بعضها ببعض، فإذا جاء الحادث متفقا مع الظروف المحيطة به كان واقعا في سياقها، وإذا جاء مخالف لها وجب البحث عن علة هذا الخلاف. ـــ **جميل صليبا**: المعجم الفلسفي، ج1، ص681.

99 -**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص 310.

100-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 26.

101 - **محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني ، ص311.

102-**سعد كموني** : العقل العربي في القرآن، المرجع السابق، هامش رقم (1)، ص 20.

المسيحيين، فإذا لم تكن هناك عودة إلى فهم الماضي فلن يكون هناك فهم للحاضر، وهو ما يؤكد دعوى الرجعة الهايدغرية في التأويل.

وعليه ينبغي القيام بهذا العمل الضروري والحاسم من أجل إعادة تأويل كل المعجم المفهومي أو المصطلحي الموروث عن الماضي أي كل التراث الديني، وذلك لأن هذا المعجم اللفظي مستعاد من قبل الحركات الأصولية اليوم من غير أي تأويل أو تفكير أو تجديد.

وهو لا يعني أن"محمد أركون"يدعو إلى أن يُخضِع المؤرخ عمله أو بحوثه لحاجات الحاضر ومطالبه المختلفة والمتعددة، وإنما يريد منه أن يُضيء الحاضر عن طريق الماضي، والماضي عن طريق الحاضر، مع احترام حدود كل منهما وظرفه الزمني وخصوصيَّته وينبغي بشكل خاص أن يتحاشى اكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها مؤرخ وهي الإسقاط أو المغالطة التاريخية بمعنى إسقاط مفاهيم العصر الحاضر وإشكالياته على الماضي أو العكس، "لأن للماضي وجوده المستقل بمعنى أن له وجودا تاريخيا في الماضي، وجودا بالمعنى الأنطولوجي أما بالمعنى المعرفي الإبستيمولوجي مستمر يُشكِّل الحاضر كما يُعيد وعينا الراهن إعادة تشكيله"([103])، وبالتالي فجدلية ربط الحاضر بالماضي جدلية دقيقة وتتطلب الكثير من الحنكة والمهارة والاحتراف في ممارسة البحث التاريخي.

وهو ما يتطلب من جهة أخرى ضرورة إقامة الفرق بين المنطق القياسي/المنطق الجدلي لأن تعريف التراث وبالتالي نوعية الروابط المقامة معه يعتمد على مفهوم الحداثة، إلا أن التراث لا يمكن أن يُفهم بنفس الطريقة من قبل باحث ينتسب إلى المنطق القياسي"syllogistique"، وإلى التاريخ المروي المُستنِد إلى الوثائق المكتوبة فحسب، وإلى المنهج الفللوجي الذي يعلم أن نصا(ما)لا يمكن له أن يكون إلا معنى واحدا، وباحث آخر، معاكس ينتسب إلى المنطق الجدلي(الديالكتيكي)، وإلى التاريخ المنفتح على إشكاليات وإنجازات العلوم الأخرى (وخصوصا الاتنولوجيا المتعلقة بقطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية)، وعلى الألسنيات وعلى النقد الإبستيمولوجي،الخ([104]).

وهو ما يُفهم منه بأنه لا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف مذهلين ومفتونين أمام غناه، إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرؤه، أو كيف نعيد قراءته؟.

فعلى المؤرخ أن يُوضح بشكل أفضل الرهانات المخفية تحت المصطلحات والمفاهيم الواردة في كتب المؤرخين القدماء، وينبغي الكشف عن الرهانات العميقة المختبئة تحت الآمال الجماعية وتحت العقائد المرسخة والأنظمة الفكرية المتسامية بحسب تعبير التحليل النفسي، وبالتالي لن تعود المعرفة التاريخية مجرد نقل مضامين من كتب قديمة، وعندئذٍ لن يعود المؤرخ يكتفي بسرد وقائع التاريخ بشكل متسلسل خطي أو متدرج في الزمن .

103-**نصر حامد أبو زيد** : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص228.

104-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص59.

وإنما يحاول تحليل الخطابات القديمة وتفكيكها من الداخل والتنقيب عنها لكي تظهر وتنبثق، وهكذا يُمارِس المؤرخ إستراتيجية معرفية جديدة تتمثل بانتهاك المواقع التقليدية وزحزحتها عن مواقعها وتجاوزها كلما دعت الحاجة إلى ذلك، وبالتالي يمكنه الكشف عن ما لا يُرى لأول وهلة، وعن كل المسلمات الأيديولوجية التي تشتغل عليها ولا تظهر بشكل مباشر، وذلك بسبب عملية الانصهار والدمج والتمثل التي يُلْجَأ إليها:

2- مفهوم بنية التمثل والإدماج: ويقصد به"محمد أركون"((تمثل أنواع مختلفة من الحس العملي هو أمر أساسي وحاسم من اجل تفسير العملية التاريخية والسوسولوجية التي أدت إلى هيمنة وانتشار القيَّم الدينية في الأوساط العرقية والاجتماعية الأكثر تنوعا))([105]).

ينبغي ألا ننسى أن البنية الدينية للتمثل والصهر والدمج هي عبارة عن بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت ذاته، إنها تُشكِّل فضاءً تُسْقَطُ عليه أو فيه كل الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون، ولكن العقائد المبلورة والمفروضة من قبل العقل الأرثوذكسي هي مُتمثِّلة جسديا (incorporé)، من قبل كل مؤمن إلى حد أنها تصبح((جزءا من جسده))لكثرة تكرارها طقسيا وشعائريا، فالتصورات والقيَّم وأنواع السلوك المتولِّدة عن الخطاب القرآني[الذي هو خطاب تثقيفي تربوي من أوله إلى آخره]تختلط في الحياة العملية (بواسطة أداء الطقوس الفردية والجماعية)بتصورات وقيَّم الرأسمال الرمزي العتيق الذي كان سائدا من قبل، إنها تختلط به من أجل تشكيل عادات متأصلة وجبَّارة تمتلك الفرد أكثر مما يمتلكها وتُشكِّل نوع حركاته ومواقفه الجسدية ومخياله إلى درجة أنها تحد من حريته في الفكر والممارسة.

وذلك دون الانتباه إلى التمويه الذي ينشأ جراء انتقال الخطاب النبوي(الديني)من خطاب شفهي إلى نص مكتوب(مجموع بين دفتي"المصحف" أو"la bible" أو"la thora")، في حين أن هناك فرق شاسع بين المرحلة الشفهية للخطاب والمرحلة الكتابية للخطاب، بالإضافة إلى المشاكل والصراعات الناجمة عن عملية الانتقال أو المرور هذه(الصراعات التي دارت حول تدوين النص القرآني ثم اعتباره ناجزا ومنتهيا ومغلقا على الرغم من احتجاجات المسلمين)، في حين أن هناك مسافة:

3- مفهوم المسافة: فهناك إطارين من المسافة وليس مسافة واحدة، وهما:

- المسافة التاريخية([106]): التي تفصل بين النصوص الدينية المُستشهَدِ بها وكأنها تنطبق على الحالة الراهنة مثلما كانت تنطبق على الحالة في زمن النبي دون مراعاة للمسافة التاريخية الفاصلة بين الزمنيين، وهذا قطع للنص الديني من سياقه الطبيعي واستخدامه بشكل متبعثر ومتقطع واعتباره وكأنه لا تاريخي.

- والمسافة النقدية([107]):يقصد"محمد أركون" بالمسافة النقدية أن الباحث مضطر لتحييد الأحكام المسبقة قبل الانخراط في موضوع دراسته، وهذا هو معنى إقامة مسافة نقدية بينه وبينها، وبما أن هذه الأحكام اللاهوتية المسبقة تسيطر على

105-لمصدر السابق، ص103.

106-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش، ص149.

107-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص200.

وعينا منذ مرحلة الطفولة فإننا لا نستطيع أن نتخلص منها بسهولة، ولكن التخلص منها يعتبر أمرا ضروريا للتوصل إلى معرفة علمية أو تاريخية بالموضوع.

- والمسافة الكائنة بين الإنسان الخصوصي والشخصية العامة([108]): بمعنى المسافة الفاصلة بين شخصية القائد والشخصية العامة للمجتمع تؤدي دورا هاما إما سلبيًّا وإما إيجابيًا([109]).

كما يُلح"محمد أركون"في إطار القراءة التي تأخذ بعين الاعتبار بمفهوم المسافة على ضرورة اللجوء المؤرخ إلى الأخذ بشيئين:

- الشيء الأول، يتمثل في المنهجية التقدمية_التراجعية: ومن بين المنهجيات المتعددة التي اعتمدها"محمد أركون"ما قد أسماه:بالمنهجية التقدمية_التراجعية(Progressive-Régressive méthode)، حيث أن المقصود بالمنهجية التراجعية العودة إلى الماضي من أجل التوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معيَّنة وهذه هي المنهجية التراجعية ، ولكن لا ينبغي أن نهمل أن هذه النصوص لا تزال حيَّة و ناشطة في مجتمعاتنا اليوم لهذا السبب ينبغي دراسة عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم توليد مضامين ووظائف جديدة وهذه هي المنهجية التقدمية([110])بمعنى الرجوع في الزمن إلى الماضي مع الأخذ بعين الاعتبار كل التلاعبات والمغالطات (خاصة التاريخية)التي يتعرض لها هذا الماضي من خلال تجسيدا ته في كل منعطف تاريخي جديد، وبالمقابل لذلك تتطلب التقدم والنزول في الزمن إلى الحاضر وذلك من أجل ضبط الأشياء السلبية التي انقرضت إلى غير رجعة في هذا الماضي وبالتالي ضرورة إحداث قطيعة معها، وتحديد المكتسبات الإيجابية الخاصة بذلك الماضي والتي تستحق الاستعادة والتجديد وبالتالي ضرورة أن تحظى بالاهتمام داخل السياق التاريخي الحديث.

وهذا يعني أن البناء الجديد الذي يدعو إليه"محمد أركون"لا يعني القطيعة المطلقة مع الماضي، وإنما يعني القطيعة مع ما هو ميت في هذا الماضي، فينبغي تفكيك التراث كليًّا من أجل تمييز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة أو القيم الصالحة عن القيم المظلمة والقمعية وإلا فمن غير المستطاع النهضة أبدا([111]). والقيام بذلك أي، بضبط السلبيات وتحديد الإيجابيات يكون الباحث ــ المفكر قد أنجز في الحركة الواحدة واللحظة الواحدة عملا كليًّا ومتكاملا للمعرفة العلمية وللفكر المُتعلق بهذه المعرفة([112]).

108-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص174.

109-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، هامش رقم (125) ، ص220.

110-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 164.

111 - **محمد أركون**: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص201.

112- **محمد أركون** : الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 19.

والمنهجية التقدمية ـ التراجعية قد اتبعها"محمد أركون"في دراسة التراث الإسلامي وذلك من خلال ذهابه في التحليل النقدي إلى أبعد مدى ممكن كما وقد طبق هذا النقد على موضوعات محرمة(tabou)ولكن في ذات الوقت كانت عودته إلى الوراء من أجل إعطاء حق الكلام للأصوات التقليدية واحتجاجات أشخاص وأنظمة فكرية كانت تُتَجاهل عادة من قبل الحداثة النضالية أو بالأحرى المتطرفة، بل وتُحتقر أو تُسَفَّه كليا ونهائيا من قبل ما قد سبق وأن دعاه"محمد أركون"على إثر"جاك دريدا"بالعقل العلمي (التكنولوجي)التلفزي المُهيمن في الغرب([113]). والحقيقة أن هذه المنهجية هي مبدأ هو الذي ميَّز البنوية والمنهج البنوي وقد جعل منه "ليفي ستروس" الطبيعة الجوهرية للمنهج البنيوي ، وهي الميزة التي جعلت من الباحثة "ليبنسكي" أن تسمي المنهج البنيوي بالمنهج الجدلي المفتوح لكونه يقوم على جدل الوقائع الملاحظة والمبادئ العقلية ، وجدل التدرج والارتداد وجدل التحليل والتركيب([114]).

ـ الشيء الثاني: وهو المنهج السلبي في الدراسة والفهم والإلحاح على دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصحبان كل نظام فكري ناجز ونهائي لأن انبثاق الحقيقة وأشكالها لا يعني فقط تجلياتها الإيجابية والنموذجية وإنما يعني أيضا البرهنة على أن كل ثقافة تعمل على تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء والاختزال والتحوير بمعنى التركيز على ما بدى سلبيا فيها وتم طرحه أيضا، فلقد((مُوِّهَت الجاهلية أو قُدِّمت بشكل سلبي من أجل تبيان الحقيقة الساطعة للإسلام بشكل أفضل))([115])، كما وقد اكتفت الإسلاميات الكلاسيكية بالدراسة أو المقاربة الايجابية "l'approche positive"لتاريخ الإسلام دون أية دراسة أو تناول سلبي، ولذا لا يوجد طريق آخر غير الدراسة السلبية من أجل فهم النظام التأسيسي للوجود البشري(في المجتمعات العربية الإسلامية والغربية)في الفترة الواقعة ما بين القرن الثاني عشر والتاسع عشر الميلادي.

وذلك لأن السِّمَة الخطية للخطاب(أي خطاب كان)وللعمل البشري الذي هوامتداده المحسوس تؤدي بالطبيعة إلى أنه في حال ممارسة(أو انتهاج)خط فكري أوحياتي(ما)تترك عادة سبل(أوخطوط)أخرى كان ممكنا إنتاجها فإن مشكلة التساؤل الثلاثي الأبعاد: اللامفكر فيه والمنسيِّ والمتنكِّر، تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميا، وإنه من السهل توضيح كيف أن الخطاب الأدبي والخطاب التاريخي كان يشغل كل منهما عمل تنكري أو وظيفة أيديولوجية أكثر بكثير منها كوظيفة معرفية، سواء بالنسبة للجهة العربية الإسلامية أو الغربية.

فالتيار التبريري الذي هيمن خلال فترة النهضة العربية والذي غذاه أدباء"كطه حسين" و"العقاد"وأدب الكفاح في مناخ الثورة العربية، والكتابات الغزيرة المؤرخة للبدع (hérésiographique)، يفترض ضرورة طرح إشكالية المنسي والمتنكر واللامفكر فيه، ضمن الفكر الإسلامي.

113-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص 348 ــ 349.

114-**الزواوي بغوراه** : المنهج البنيوي ، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، ط 1 : 2001م ، ص : من 126 إلى 131.

115-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص82.

والغرب هو نفسه بصدد إعادة طرح التساؤلات حول النتائج الايجابية أو السلبية لتجاربه الثقافية والعقلية الكبرى، اعتبارا من سيادة الذات المؤكدة في الكوجيتو إلى مرحلة تكوين سلطة روحية علمانية.

ومن منطلق فلسفة المفاهيم تلك والاستخدام الوظائفي لبعض الآليات الإجرائية المعرفية والمنهجية كان الفكر الغربي الحديث قد طرحها ولا يزال يواصل العمل على تطويرها باستمرار تبلورت لدى"محمد أركون" رؤية اقترحها حول علم للتأويل كانت كالتالي:

ثالثا: علم التأويل الحديث(L'hermétique moderne) من منظور"محمد أركون":

أ- تعريف علم التأويل الحديث كما يراه "محمد أركون": إن علم التأويل الحديث هو علم يدرس أصلا النصوص الدينية لكي يشرحها بشكل جديد ومن خلال تطبيق مناهج علوم الألسنيات وبقية العلوم الأخرى عليها، ولكنه ينهمك في تأويل النصوص الفلسفية أيضا على طريقة"هايدغر" أو"غادامير"، ومنهم من يخوض في تأويل النصوص الدينية والنصوص الفلسفية في آن معا"بول ريكور"، وهو يهتم بإبراز جميع دلالات(أو معاني)النص ما ظهر منها وما بطن، وما بطن منها على وجه الخصوص ([116]).

والجدير بالذكر في هذا الصدد هو استخدام"محمد أركون"مصطلح"هرمينوطيقا""herméneutique" كمصطلح مقابل للكلمة العربية"التأويل"([117])، وهو ما يردده من خلال كتاباته([118])فهذا التأويل يراه قد أصبح الآن محلَّ أو مركز التساؤلات المستعادة دائما والمغتنية من أجل أن يلتقط في نفس الحركة الفكرية الواحدة الدلالات المنسية والمكبوتة، والمطموسة، والمحذوفة، والضمنية، والمبالغ في تقدير قيمتها، والمقدَّسة، والمؤسطرة، والمحوَّرة، والمبقاة داخل منطقة اللامفكر فيه،الخ.

فمفهوم النص الرسمي المغلق يُحيل إلى مرحلة من مراحل قبل أن يُصبِح نصا مثبتا كتابة وهي المرحلة التي كان فيها لا يزال نصا شفهيا ملفوظا في حالات خطابية مختلفة بالنسبة لكل نص ديني أو مجموع النصوص الدينية(أي آية أو مجموع الآيات).

وهو ما يُحاوِل المفكر_ الباحث جاهدا أن يُعيد تركيبها كما كانت عليه حقيقة، وذلك ليس فقط من أجل التوصل إلى معاني أكثر"صحة" أو أكثر"أصلية"، وإنما العودة إلى الوراء، إلى أقدم نقطة حيث انبجس الوحي الإلهي لأول مرة"غضا كما أُنزِل"، وإن كان مثل هذه العودة بالطبع أمر مستحيل إلا أن الوعي الإيماني الأسطوري يعتقد بإمكانية تحقيق ذلك، وهذه ليست هي غاية المفكر _ الباحث.

116-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص282.

117-ترددت مواقف مفكري العرب المحدثين في استخدام مصطلح"هرمينوطيقا""herméneutique" كمصطلح مقابل للكلمة العربية"التأويل"بين موافق ورافض. لمزيد توضيح يمكن العودة إلى : **محمد شوقي الزين** : تأويلات وتفكيكات، ص 29.

118-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص147. وأيضا : ص257.

وإنما هدف المفكر- الباحث وغايته من العودة إلى الوراء هو من أجل التوصل إلى المضامين الحقيقية للصياغات اللغوية كما لُفِظت لأول مرة داخل السياق الحي لعصرها أي المضامين الموضوعية للنصوص الدينية(الآيات)كما لُفِظَت لأول مرة ولكيفية تلقيها من قبل السامعين فور خروجها من فم النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾أي التوصل بمعنى آخر وهذا بقدر الإمكان إلى حالة الخطاب الواقعية آنذاك بكل ظروفها وملابساتها أي ما تم الاصطلاح التأويلي على تسميته"بظرف الخطاب"([119])، وهذه العودة إلى الوراء وبهذا المعنى هي ما يمكن أن نصل إليها ليس الآن ولكن في مرحلة لاحقة عندما يتشكل علما جديدا للتأويل.

هذه الصياغة الأخيرة للمسألة(العودة إلى الوراء)تصطدم بسلسلة من الصعوبات أو التحديات التي يطرحها التراث الديني أو دراسة الأديان على العلوم الاجتماعية الحديثة، ويتمثل هذا التحدي في محاولة الإجابة وتحليل التساؤلات التالية: كيف يمكن لهذه العلوم أن تدرس هذا التراث الديني ولكن بدون أن تختزله؟، كيف يمكن لهذه العلوم أن تُفسِّر النص الديني ليس فقط كنص لغوي كغيره من النصوص، وإنما أيضا كنص روحي أو كغذاء روحي لأجيال متتالية من المؤمنين؟، ولكن المؤرخ الوضعي(المستشرق)لا يبالي بكل ذلك ولا يعبأ به، وهنا يكمن الفرق الأساسي بينه وبين المفكر_ الباحث.

وهو ما يترتب عنه المقصد الأسنى من علم التأويل عند"محمد أركون"في مرحلة لاحقة عندما يتشكل علما جديدا للتأويل حيث يقول: أقصد به علم التأويل غير الاختزالي للخطاب الديني وغير الاختزالي لتلقِّيه من قبل السامعين أو القراء بعد أن أصبح نصًا مكتوبا، وأقصد أيضا لتلقِّيه ليس فقط على المستوى اللغوي، وإنما أيضا كما يتجسَّدُ في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين([120]).

فالخطاب الديني والممارسة أو الترجمة الشعائرية له([121])وحياة المؤمنين أو مجمل تصرفاتهم وسلوكهم، كل ذلك يشكِّل شيئا واحدا منسجما ومتواصلا، ولكن العلوم الاجتماعية تضطر إلى تقطيعه إلى أجزاء منفصلة من أجل دراسته بحسب الاختصاصات والاختصاصيين.

وهو ما يعني بمعنى آخر أن المشروع التأويلي"لمحمد أركون"لم يبرز بعد إلى حيِّز الفعل أو الوجود وبالتالي فإن ما قيل وتم قوله مما تقدم من عملية إنشاء للغة جديدة وتوظيف لآليات تأويلية لا يخرج عن كونه مجرد تعبير عن موقف من التأويل وآلياته كما طرحها الفكر سواء العربي أو الغربي، ومجرد طرح اقتراحات لا ترتقي إلى مستوى مشروع تأويلي، فهو مجرد موقف من التفسير التقليدي، ومن التأويل الحديث والمعاصر، وطرح لاقتراحات مُقْتضبة في الغالب، لا تعكس مشروع تأويلي.

119- **ظرف الخطاب**: وهو ما سيأتي توضيحه في القراءة الألسنية لنص "الفاتحة".

120-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص338.

121-لأن ممارسة الطقوس والشعائر الدينية من قبل المؤمن تؤدي إلى طبع جسده وحركاته وسكناته بطابعها طابع خاص، فبالنسبة للمسلم هو"الأنا"العميق وهو محطة لكل قوى الروح والنفس والجسد، ففي القلب ترن أصداء كلام الله ويستفيق الحس الروحي كلما كانت الحواس الأخرى منظمة ومُدرَّبة على التقاط كل الدلالات الدينية. _ **محمد أركون**: الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، ص113.

وبالتالي فإن الحديث عن مشروع تأويلي لدى"محمد أركون"هو من باب التجاوز لا أكثر، لأنه لا يؤوِّل ولا يُفسِّر النص القرآني وإنما ما يُقدِّمه هو تحليل للخطاب القرآني(الخطاب الديني)بحسب المناهج الحديثة والمعاصرة، الألسنية ومناهج علوم الإنسان والمجتمع((للوصول إلى التَعَرُّفِ على المفهومات والتصورات وطُرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية))([122])، وهو ما يُذكِّر بمقولة"أبي حامد الغزالي"أن المنطق لا تعلق له بالدين نفيا وإثباتا أو تحليلا وتحريما أي لا يُحلِلَ ولا يُحرِم.

وبحسب هذا الموقف من التآويل فإن الفائدة بمقصده الألسني السليم أيضا تتمثل في خلق جوٍّ فكري إسلامي يقول بتعددية الرأي حول إشكاليات جديدة محرَّرة من أي نوع من الأرثوذكسية، وهي فائدة لن تتم، إلا إذا تنبه القارئ العربي إلى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية، وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ما سماه"محمد أركون"بالدلالات الحافة أو المحيطة وما يرتبط بها من مشكلات لغوية وتأويلية، وأيضا مشكلة المشاكل في كل مجتمع بشري، تأتي في مقدمتها المشكلة الأنثربولوجية ألا وهي، مشكلة، الرغبة والفهم والتعقل، ثم المشكلة الاجتماعية، ألا وهي مشكلة المتخيَّل وما يلحق به من مشكل الأسطورة والميث وما يطرحه كل منهما تعقيدات تلحق بالخطاب الديني:

ب - المشكلات اللغوية التأويلية:

1 - بنظام الدلالات الحافة أو المحيطة : منظومة الدلالات الحافة والمحيطة(le système de connotation) ([123])، فلا يحق لأحد، وخاصة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل المذاهب الأرثوذكسية المعروفة أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يُكفِّر الآخرين كما فعل"أبو حامد الغزالي"في"فيصل التفرقة"، فلا يحق له أن يفعل ذلك إذا لم يُحِط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم: "منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية"كما جاء مثلا عند: ["Catherine Kerbrat – Orecchioni: "La Connotation]، ولكن من أين"لأبي حامد الغزالي"بـــ"Catherine Kerbrat".

122-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص6.

123-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص9.

- **Connotation** : du latin connotare، composé de cum،"avec"، et de notare،"noter". Linguistique : condition qu'un objet doit satisfaire pour qu'on puisse lui appliquer correctement le terme. Et c'est "John Stuart Mill" qui introduit dans son "Système de la logique" la distinction devenue classique entre termes dénotatifs et termes connotatifs.– **Larousse ;** Grand Dictionnaire de la philosophie ; Sous : la direction de "Michel Blay" ; CNRS Editions : 2005 ; Québec ; Canada ; P179.Et : **– John Stuart Mill ;** Système de logique ; Pierre Mardaga، éditeur/1988 ; chapitre II : - Des Noms،" Noms Connotatifs et Non - connotatifs" ; p : 30 à 40.

وكما يقول "هاشم صالح:" نترجم كلمة "Connotation"": بظلال المعاني أو بالمعاني الحافة والمحيطة، بالمعنى الحرفي المباشر "dénotation"، ومن المعروف أن لكل كلمة معنيين: الأول أصلي ظاهري والثاني مجازي مشحون بالدلالات والاستخدامات التاريخية. ــ **هاشم صالح:** ضمن: محمد أركون: الفكر الإسلامي(قراءة علمية)، ص191.

وقول ذلك على ظلال المعاني أو المعاني الحافة والمحيطة مع العلم أن القبض على كل حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشري يعتمد على اتخاذ قرار فلسفي بشأن المعنى الحرفي والمعنى المجازي.

2 - المجـــاز: فالإنسان مجاز إذا صحَّ التعبير كما يقول"علي حرب"([124]): مجاز من الواقعي إلى الرمزي ومن الشاهد إلى الغائب ومن الدال إلى المدلول. إنه ارتحال بين الدلالات، ارتحال مبعثه احساس الكائن بالنقص والغياب، ومرجعه عجز الكلمات عن قول الأشياء والذوات. ومجازية النص بقدر ما تعبر عن استيلاب الكينونة، تُحَاوِل استرداد الهوية الضائعة. ولعل هذه الميزة أكثر ما تتوفر في الخطاب العربي، فمن"طوق الحمامة" إلى"فصوص الحكم"، ومن رواية العشق إلى رواية الوحي، ومن خطاب الحلم إلى خطاب العقل، ثمة رحلة لغوية يجتازها الذهن عبر الكنايات والاستعارات والرموز.

كانت الممارسة الشائعة(التفسير التقليدي)قد أعطت الأولوية للمعنى الأول، و لم يكن المعنى الثاني يُعتبر بمثابة تزيين للواقع الذي تُعبِر عنه بشكل مباشر الكلمات المستخدمة بمعناها الحرفي الأولي.

إن اللجوء إلى استخدام المنهج الإيتمولوجي(علم أصول الكلمات)يؤكد على هذا التصور للغة المتخذة وكأنها مجرد تكثف أو سماكة للزمن تُنَضِّد فيه وتتراتب الدلالات المتتالية للكلمات خارج كل بنية.

في الواقع أنه لا شيء يسمح بالتأكيد نظريا على أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي كما يرى"محمد أركون"، وإنما الملاحظ على العكس فإن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر، وإنها فوق التصور ومرتبطة دائما بانطولوجيا معينة، وإنها تُعبِر عن ذاتها دائما بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكم فيما بعد بأنماط تعبير كل أولئك الذين دمجوها أو تمثلوها في ثقافتهم.

كانت الأديان قد فعلت نفس الشيء(أي نفس هذا الفعل الذي فعلته الأسطورة)عندما فضَّلت إحداث التجديدي المعنوي ــ السمانتي عن طريق استخدام المجاز، وفرضت بذلك طرازا من وظيفة اللغة تكون الأولوية فيه للمعنى المجازي بحكم الأمر الواقع غير أن التيولوجيا ترفض اعتبار الله وكل الوحي بمثابة تنظيم (أو تركيب)مجازي فسيح وواسع على الرغم من أنها نقطة مركزية وحاسمة بحيث تتحكم بكل عملية تفسير وتأويل اللغة بشكل خاص.

ولذا ينبغي فتح المناقشة الدائرة حول المجازعلى مصراعيها، وذلك من خلال محاولة فهم ماذا تعني عملية وساطة المجاز التي لا بد منها من أجل التوصل إلى تكوين التصورات الأكثر دواما والأكثر فعالية بخصوص العقائد والأعراف وتصرفات البشر؟، فالمؤمن يعيش حالتين من التأويل الديني، حالة سابقة، وأخرى لاحقة:

124-**علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية) ، ص24.

الفصل الخامس ـــــــ

كما يستدعي البحث عن الانطولوجيا في المناخ الإسلامي هو أيضا توضيحها لكل العناصر والروابط التي نشأت وتطورت حتى اليوم وتعاطاها المسلمون مع النص القرآني والنصوص التي تلته فيما بعد والتي أصبحت معيارية ومقدَّسة أيضا مثل نصوص كبار الفقهاء من رؤساء المدارس.

فالدائرة التأويلية أو الهرمينوطيقة هي صيغة أخرى للقول بلا محدودية التأويل وتعني حسب"أبو زيد"أنه لكي نفهم العناصر الجزئية في النص لابد أولا من فهم النص في كليته وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له([131])ومعنى ذلك فيما يرى"شلاير ماخر"إننا ندور في دائرة لانهاية لها هي ما يطلق عليه الهرمينوطيقة كما سبق الحديث عن ذلك.

وما يعني كل ما تقدم من كلام أنه لا يمكن فصل المجاز عن التفسير والتأويل في اللغة من جهة، وعن التأويل الديني(الحالة التأويلية والدائرة التأويلية)من جهة أخرى، وبعبارة مُلخِّصة فإنه إذا كان التأويل في الفكر العربي الإسلامي هو الوجه الآخر للنص فإنه عند"محمد أركون"هوالوجه الآخر للمجاز كما تتمازج في العملية التأويلية عناصر التفسير والتأويل اللغوية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والأنطولوجية.

ومن منطلق البعد الماهوي للإنسان بأنه((حيوان تأويلي))بدت الحاجة الإنسان الماسة للتأويل، وذلك بالاستناد على وسائل معرفية طبيعية بالدرجة الأولى وهي الوسائل التي يمكن إجماعها في ما يعكسه العنصر التالي:

جـ - المشكلات الأنثربولوجية والاجتماعية: من بينها:

1- الرغبة وإلحاح الفهم والتعقل: في الواقع نجد في الإنسان، أي إنسان، وهذه خاصة أنثربولوجية ـ حاجات ودوافع متزامنة تتجه عموما في اتجاهين أو بعدين أساسين([132]):

*يتمثل البعد الأول في مرتبة الرغبة (l'instance du désir): مع كل ما يلحق بها من قِوى، هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضا مظلمة وعصيَّة على الوصف والتحليل ووحده التحليل النفسي يستطيع القبض على جانب منها ويحلله على الرغم من كل تناقضات مدارسه واختلافها.

هذه الرغبة تتأرجح بين الرغبة في الله مع كل القوى التي أثارتها على مرِّ التاريخ(كل القوى التي أثارت الرغبة في الله)وصولا إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في التناسل والغنى والهيمنة، ولذا فإننا نختزل كثيرا هذا البعد البشري(الرغبة)إذ نضعه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل رجال الدين باحتكار وحيلة.

*أما البعد الثاني الذي يمتاز به الإنسان أي(إنسان)فيتمثل في بعد أو مرتبة الإلحاح والفهم والتعقل (l'exigence de l'intelligibilité): هذا الإلحاح ـ الحاجة الكامن في أعمق الأعماق الإنسان، يُمثِّل طاقة حيوية في الإنسان لا تختلف في شيء عن طاقة الحياة ووَثْبتها العميقة.

131-**نصر حامد أبو زيد** : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط6 : 2001م ص22.

132-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص292.

ولكن حدث تاريخيا أن إلحاح الفهم هذا كان قد تعرض للمقاومة وحرِّف عن دربه الصحيح، لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقّه العميق في المعرفة والفهم، من أجل الفهم والتعقل(تعقل الأشياء ومعرفتها).

فالوحي كان قد ترسخ على هيئة نظام معرفي مهيمن تماما لقد حدث تاريخيا من هضم هذا النظام المعرفي وتمثله وفسره وأوله بشكل أرثوذكسي صارم ثم عمل على تطبيقه بكل تحكم وتعصب، فالوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح، كامل، لا يناقش، إنه يتطلب شيئا واحدا وحسب: التطبيق الفوري.

وهكذا تجمعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها، مما أدى إلى وجود الحاجة المستمرة للنضال من أجل تحقيق ولو حرية نسبية (بالقياس إلى العقائد الدينية)للفكر واستقلاله، مما هو بعيد أن يكون متحققا في الحالة الإسلامية وأحيانا في المسيحية. وهكذا كان الأمر دائما على مر العصور.

إلا أن إلحاح الفهم والرغبة في الكشف والتعقل يصطدم بكل تجليات الرغبة، ذلك أنه ضد القوى المتمثلة بالرغبة ينبغي على إلحاح الفهم أن يشق طريقه ويؤكد نفسه، على هذا المستوى ينبغي موضعة ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أيا كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه، هذا التوتر الداخلي يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة.

وقد يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة(ما)من لحظات التاريخ وفي أي وسط ثقافي معيَّن إلى أن تكبح إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان، فلا يعود قادرا على التعبير عن نفسه، لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير، ذلك أنه ليس هناك من كبح وصمت أبدي، فعلى الرغم من استناد أديان الكتاب على نص. وتقول:((أنظر، هذا مكتوب!))([133]) إلا أن ذلك لم يمنع من أن التاريخ قد عرف نهضة رجال باسم حرية التفكير وإلحاح الفهم، وهو ما عاشته الحالة الإسلامية كما الحالة المسيحية.

وهنا ينبغي أيضا تعميق الأمور أكثر، وذلك بضرورة التمييز بين الضابط(régulateur)الديني البحث والضابط الاجتماعي أو السياسي، لأن هذين الضابطين لا يشتغلان بالطريقة نفسها كما ينبغي أن نعرف كيف تحكم هذه الضوابط الذرى الإنسانية المثارة، أي: الرغبة وإلحاح الفهم والتعقل.

فمن المعلوم أن الرغبة تصطدم بالمحرَّمات الجنسية والغذائية مثلا، كما أن إلحاح الفهم والكشف يصطدم بالعقائد الدينية، وأن الإنسان يُحاول التحرر من كل الضوابط، ولكنه يُمارس على نفسه ضبطا دائما معينا (auto-régulation)، هكذا كان الأمر دائما على مرِّ العصور.

133-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص294.

ومثلا على ذلك الإجماع الإسلامي الذي يفرض نفسه على كل مسلم، يمكن لهذا الضابط الذاتي أن يكون مجرد انعكاس للمجتمع المحيط، لكن، يمكن له أن يكون أيضا آتيا من الداخل، من داخل الإنسان كما هو الحال عند الصوفية، وهنا نصطدم بإشكالية الفرد البشري(الشاذ)العائش في مجتمع(ما)، فمثال"الحلاج" المصلوب، و"ابن رشد"المدان رسميا، خير نموذج يعكس ما سبق قوله.

وعلى العكس من زعم التفكيكيين من أن"الخيال مات"([134])، ومُسايرة لعلماء النفس المعرفي في تناول الخيال ضمن نظرية الذهن([135])، يُضيف"محمد أركون"إلى جانب الرغبة والتعقل والفهم دور الخيال ووظيفته أيضا ((فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضا وجموحه واتساعه الخلاَّق))([136])، وإن لم يوجد حتى اليوم جوابا نهائيا عن المكانة المعرفية لكل من العقل والخيال على الرغم من المناقشة القديمة والجديدة، المُثرية والغنية التي أُثيرَت حولهما إلا أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تزال تعتبرهما كمتضادين وليس مترابطين يُكمِل كل منهما الآخر. ولذا ومن منطلق أن منهجية علم النفس التاريخي تحظى بإهتمام"محمد أركون" كما سبقت الاشارة إلى ذلك([137])،وهي منهجية تهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والخيالي والتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، ومن منطلق أنَّ العقل ((لا يُمارس فعله أبدا بشكل مستقل وإنما يُمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمتخيَّل (L'imaginaire))([138])،فقد ركَّز"محمد أركون"على ((أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي))([139]). وهو ما يُحاول تحليله من خلال:

2- مشكلة المتخيل أو المتخيَّل الديني وارتباطه بالمتخيل الاجتماعي: L'imaginaire religieuse /L'imaginaire social : إن مصطلح"المتخيَّل"تم اشتقاقه من علم الأنثربولوجيا وعلم التاريخ الحديث وقد نشأ كرد فعل للتيار الماركسوي و تَطَرُّفِه المادي في دراسة التاريخ، وبناء عليه فليس العامل المادي وحده الذي يحسم حركة التاريخ إنما العامل الرمزي يلعب دوره أيضا على كل المجتمعات وبخاصة في مجتمعات القرون الوسطى ([140]).

والملاحظ على"محمد أركون" و"هاشم صالح"أنهما لا يضعان تعريف واحد للمصطلح إنما دائما هناك أكثر من تعريف و تكرار للتعريف وذلك بحسب التوظيف له.

134-لقد زعم التفكيكيون أن"الإله مات" و"الإنسان مات" و"الخيال مات"ومن أجل هذه الشعارات وصفهم بعض الباحثين بأنهم ((مفكرو يوم القيامة أو الطامة الكبرى)). وقد اقترحوا مفاهيم مُعوِّضة للمفاهيم الدينية والإنسانية مثل: اللعب، واللا يقين، والسخرية، والتكرار، والتشظي، والتشذير.
ـ **محمد مفتاح**: مشكاة المفاهيم، (النقد المعرفي والمثاقفه)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، ط1: 2000م ،ص29.

135-المرجع نفسه، ص30.

136 -**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص200.

137-وذلك في الفصل الأول من هذا البحث.

138-**محمد أركون** : العلمنة والدين، ص 26.

139-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 253.

140- **محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)، ص 12.

فتجد في تعريف كلمة متخيل:((كلمة المتخيل تدل على شيء مشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن))([141])، وهو قابل للتحريك والانشغال كلما دعت الحاجة إلى ذلك وأن((المتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستشار في أي لحظة بشكل لاواعي و كنوع من رد الفعل))([142])حيث يوجد متخيل كاثوليكي ضد البروتستانت، ومتخيل سني ضد الشيعي، بمعنى أن((كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى و ترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي))([143]) غير أن الملاحظ أن المتخيَّل الكاثوليكي لم يعد كما كان من قبل أشد وأكثر عداءا ضد البروتستانت، وهو ما يدل على أن المتخيل تاريخيا متحولا و مرتبطا بدرجة تطور المجتمع أو عدم تطوره، درجة تقدمه العقلاني أو عدم تقدمه والمتخيَّل بهذا المعنى هو:((جملة الأحكام المسبقة والجبارة التي يكنها شعب(ما)اتجاه الشعب الآخر، أو طائفة(ما)ضد الطائفة الأخرى أو مذهب (ما) ضد المذهب الآخر أو طبقة(ما)ضد الطبقات الأخرى،الخ))([144]).

ويُضاف إلى هذه المعاني والوظائف التي يخلعها"محمد أركون"على"المتخيَّل"معنى آخر ووظيفة أخرى وهو معنى ووظيفة"العجيب الخلاب"الأدبي ذي البعد الديني في دراسته للقرآن. ولذا فإن مفهوم المتخيَّل كما يرى"محمد أركون"لا يمكن فهمه بشكل جيد لأنه مفهوم جديد، وأن المختصين لم يصلوا بعد إلى بلورة حدوده أو تخومه وتحديد وظائفه بشكل دقيق تماما، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات ملكة"الخيال"لدى الإنسان عموما.

ولكن وعلى الرغم من ذلك يمكن إعطاء فكرة مبدئية عنه بقول:((إن المتخيِّل= مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب(ما)أو فئة اجتماعية(ما)تجاه فئة أخرى أو شعب آخر))([145])، فمُتخيَّل، فردٍ(ما)أو فئة اجتماعية(ما)أو أمة(ما)، هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني فيما يتعلق بالماضي، وأما اليوم فهي معمَّمة شعبيا بواسطة وسائل الإعلام أولا ثم بواسطة المدرسة ثانيا، وبهذا المعنى يمكن القول أن لكل فرد متخيله الخاص المرتبط باللغة المشتركة، وبالتالي يوجد هناك متخيل غربي عن الإسلام، كما يوجد بالمقابل متخيل عربي إسلامي عن الغرب.

وبالرجوع إلى تحديدات العلماء للخيال([146]) نجد أنها تحديدات تُطابق المفاهيم التالية:

141- **محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)، ص 12.

142- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

143- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

144-المصدر نفسه، ص 13.

145-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص40.

146 -يحدد العلماء الخيال عموما كما يلي: أنه ملكة استحضار صور شيء(ما)، أنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبدا في السياق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا ولكن بطريقة جديدة، إنه ملكة الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات، أخيرا، فإنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيِّل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل. ـ **محمد أركون**: الإسلام (الأخلاق والسياسة)، ص9.

الفصل الخامس ـــــــ

وبعد التفطن والانتباه لهذا الفخِّ يمكن عندئذٍ التفرُّغ لدراسة التصورات المشكلة عن العامل الديني في المُتخيَّل الاجتماعي للناس، وذلك ليس من أجل تقويم حجم البعد الروحي للدين، وإنما لأنَّ الإسلام قد أصبح بدءًا من القرن التاسع عشر على صعيد النواحي التاريخية والاجتماعية والثقافية عبارة عن مجموعة متكاملة من التصورات والأفكار- القوى التعبوية التي تُجيِّش الجماهير ومما زاد هذه الظاهرة تضخما هو ضرورة تشكيل أيديولوجيا كفاحية لمقاومة الاستعمار والتي لا يمكن إدانتها.

ولكن هذه الأيديولوجيا تحولت لدى الكثير من مفكري الإسلام إلى حجة ذرائعية بمناسبة وبدون مناسبة لتغطية ضعف المنهجية التاريخية والمعرفة العلمية في المجتمعات الإسلامية والعربية، وذلك كله يؤدي إلى تعطيل حركة الفكر والاستعادة النقدية للمشاكل العديدة التي بقيت في دائرة المستحيل التفكير فيه أو اللا مفكر فيه، داخل الفكر العربي والإسلامي، لأن كل استعادة نقدية للمشاكل المطروحة على هذه المجتمعات تُعتبر كفرا وزندقة ويتعرض صاحبها لأبشع الاتهامات من قبل جهات لا تزال تتمتع بالسيطرة السوسيولوجية المُعتبرة أي التعبئة العددية للجماهير الشعبية.

وبالتالي فإنَّ المُتخيِّل الديني((مركب بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية))([150]) بمعنى أن الصور الدينية المتعالية يُعبَّر عنها بلغة دينية متميِّزة لا يرقى إليها إلا من يعرف لغة القوم أو ذلك الدين، وبمجرد استذكار تلك الصور الدينية المتعالية بواسطة اللغة بالتلاوة عن ظهر قلب والتكرار الشعائري حتى تخلع على المتخيِّل القدرة الدائمة على استبطان الصور وتمثل الأشياء المحسوسة أو الذهنية.وكل ذلك داخل إطار من الرؤى المنسجمة والمتماسكة، وفي هذا التماسك والانسجام التصوري المشكَّل هكذا لا يعود التمييز بين الشيء المحسوس والصورة الذهنية، أمرا مطروحا وضروريا، سواء بالنسبة للمتخيَّل الديني أو بالنسبة للعقل النقدي:

- بالنسبة للمتخيل الديني، فكل شيء يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة وينبغي الإيمان بها([151]). وهكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقية، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل.

- وبالتالي يُصبح بالنسبة للمسألة المركزيَّة التي يطرحها العقل النقدي والمتمثلة في كيفية إمكانية الربط بين العلامة اللغوية والمرجع العائد لها أو الشيء المحسوس، أو العلاقة بين الدال والمدلول، وكيف يمكن ربط الدال بالمدلول. وبعبارة أكثر عمومية، العلاقة المطروحة بين،اللوغوس والميثوس،بين الظاهروالباطن، بين العقلانية المركزية الصارمة والتركيبات الرمزية للمتخيَّل.

---

150 –**محمد أركون** : الإسلام (الأخلاق والسياسة) ، ص10.

151 –**محمد أركون** : الإسلام (الأخلاق والسياسة) ، ص10.

ومن المعلوم أن المسلمات اللاهوتية تعتقد بإمكانية وجود مكانة أنطولوجية خاصة باللغة الدينية دون غيرها في حين العلاقة بين اللغة والدين هي معطى تاريخي ونفسي - ثقافي مُتغيِّر بالضرورة، وبهذا المعنى يمكن القول بأن كل((الدلالات التي لا تتعلق بشيء ملحوظ واقعيا ولا بفكر عقلاني، هي دلالات خيالية أو مخيالية بالمعنى العلمي والمليء للكلمة))([152])، وهي دلالات خالية أو مخيالية معروضة في أثواب عقلانية، ولها الوجود الذهني الثابت والوجود العقلي الذي لا يمكن دحضه، في حين هي أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي نفسه، إنها مغروسة ومتجذرة في وعي المؤمنين إلى حد أنها تُشكِّلُ قوة مادية ضخمة والمحرك الديناميكي والفعال للتاريخ.

فالخيال إذ يتلقى كل التصورات والدلالات الشغالة ذهنيا على الرغم من أنها ليست محسوسة أو واقعية وليست من نمط عقلي منتظم ، وهو إذ يتلقى ذلك يبدو أكثر واقعية من الواقع ذاته لأنه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة. وكان الفكر التيولوجي والفلسفي الكلاسيكي قد فرض في المسيحية كما في الإسلام حقلا معينا من المسموح التفكير فيه يمارس دوره بحسب التعارضات التبسيطية التالية : الخير/الشر، الصحيح/الخاطئ العقلاني/ اللاعقلاني، الجميل/القبيح، المؤمن/الكافر، الأرثوذكسية/الهرطقة، الخ، وهكذا تشكلت مقولات جوهرا نية اعتقد الناس زمنا طويلا أنها تمثل انجازات نهائية للعقلانية في حين أنها مرتبطة بالخيال وبشدة.

وليس غرض"محمد أركون"من استخدام المخيال هو((أن أُفرِّغَ نموذج العقلانية المُستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية))كما يقول([153])، وإنما المراد توظيف مقولة أنثربولوجية لتفسير كيفية تصور الوقائع واللغة المستخدمة للدلالة عليها(الوقائع)،وكيف نُقِل ذلك التصور وتلك الدلالة من إطار التحليل العقلاني(للتصورات والدلالات اللغوية عليها)إلى إطار التحليل الخيالي ودائرة المخيال(للتصورات والدلالات اللغوية عليها).

وبالتالي يساهم المخيال في هذه الفعالية بصفته((وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيما لا تناقش وتكون الجماعة مُستعدة للتضحية العظمى من أجلها))([154])، ويُصبح للشهيد أبعادا تقديسية وتنزيهية، وتُغتنى عبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسانية الذاكرة الاجتماعية ويظل المخيال الاجتماعي حيا.

ويذهب"محمد أركون"إلى أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعا انطلاقا من النص القرآني وهو الأمر الذي لم يحظ بعد باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقع يحفز القرآن((على الفكر كما يحفز على الخيال، ولكن للأسف فإن عمل المخيال كان قد سفه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغرب عن طريق العقل المعقلن))([155]). مما يتطلب ضرورة إعادة قراءة موضوع الخيال والمتخيَّل كونه يحتل بفضل اللغة الدينية كل الفضاء المعياري المعروض وكأنه أنطولوجي تأسيسا على المكانة الأنطولوجية التي تختص بها اللغة الدينية، وكونه المُوَلِّد للتصورات والأفكار

152-المصدر السابق، ص11.

153-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني) ، ص29.

154- **محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 29.

155-**المصدر نفسه**، ص 138.

الوهمية ، لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية والحكايات الشعبية والعقائد الأسطورية.

في الوقت الذي تُرفض فيه المسألة النقدية التي يطرحها العقل النقدي بل ليس الرفض فحسب وإنما يصبح هذا العقل النقدي مصدرا للزندقة والانحراف والضلال إذا ما رفض العقل النقدي((أن يُصبِح كليًّا الخادم المُطيع للمُتخيَّل الديني))([156])، وكل الصراع والجدل التاريخي المشهور بين الكلام/والفلسفة، أو النقل/والعقل، متضمن في مفهوم المتخيَّل المُشتبه به من قبل العقل المنطقي، باعتباره(أي المتخيَّل)مولِّدا للتصورات الوهمية، والمتخيَّل المُستخدم من قبل هذا العقل المنطقي نفسه والذي يستخدم المصطلحات المريحة له والمرضية، كالعقل الإلهي والعقل الأعلى،هو بدوره ما يدل اليوم على ما تدعوه الأنثربولوجيا:بالمتخيَّل الاجتماعي: وذلك أنه في المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية وتُهيمِن على كل مناحي الوجود البشري فإن((المتخيَّل الديني ينتهي بأن يتطابق مع المتخيَّل الاجتماعي كليًّا))([157])والذي هو عبارة عن((تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار- القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة))([158])،ويُغذيه الخطاب الأيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي،أي على القيَّم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات.

.بمعنى أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكار_القوى"idées - forces"التي ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين والتي يمكنها الهيمنة في الساحة الاجتماعية وبالتالي يمكنها الهيمنة في ذات الوقت على الرأسمال الرمزي للمجتمع، وعليه صار من غير الممكن فهم المجتمعات البشرية إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي ومتخيَّلها السياسي _الديني (politico - religieux) ، وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية وسياسية ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهما صحيحا وموضوعيا، دون بيان دوره.

وهذا الدور الفعال للخيال أو المتخيل هو ما يجب على العلوم الإنسانية والاجتماعية الكشف عليه لبيان مسار المجتمعات، وعلاقة المجتمعات بعضها ببعض خاصة وأن المخيال الديني يُستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدسة، والعلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني وإبراز الثقل الاجتماعي والتاريخي له.

وعليه ينبغي المفكر_الباحث ضرورة القيام بتحليل البنى الأنثروبولوجية للمخيال الديني _الاجتماعي أو السوسيو_ديني"socio - religieux"، والسياسي_الديني"politico - religieux"، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية والاجتماعية التي أنتجته باعتباره وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصورة بصفتها حقائق وقيم لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها.

156-**محمد أركون** : الإسلام (الأخلاق والسياسة)، ص10.

157-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

158-المصدر نفسه، ص11.

وفي إطار علاقة التطابق الكلي بين المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي التي يُقرُّ بها"محمد أركون "فإن تحليله"لوظيفة المتخيِّل في إطار الدراسة الفينومولوجية لتاريخ الفكر الإسلامي قد بيَّن له أن مسألة الخيال أو المخيال لم تحتل بعد مكانتها التي تستحقها في وصف ودراسة تاريخ الفكر الإسلامي.فلقد للاستخدام الخاص جدا لهذه الكلمة الذي طبقه"هنري كوربان"على الفكر الإيراني ميزة لفت الانتباه إلى بعد أساسي في كل ثقافة وفي كل مجتمع. وهي إشكالية فلسفية ضخمة لا تزال مفتوحة للنقاش، وإنما يجب القول فقط بأن الخيال الذي يعنيه"محمد أركون"هنا يتدخل في الكلية الاجتماعيةـالتاريخية، إنه لا ينحصر بالعالم الخيالي"للفلسفة الشرقية"ولا بتلك"المخيلة"التي استبعدها العقل الكلاسيكي الناشط في مجال المسيحية أو في مجال الإسلام السني([159]).

وكان"جورج دوبي" و"كاستريابديس"، قد بين كل منهما، الأول فيما يخص العصور الوسطى، والثاني فيما يخص المجتمعات الحديثة، دور الخيال(أو المخيال)في تأسيس نظام معين و رؤيا معينة ترسخان كالاسمنت المسلح وحدة جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة[160].

وعليه ينبغي إعادة النظر في كل العلوم الدينية الناجزة في الإسلام ضمن هذا الاتجاه لتبيان نشأتها ومكانتها وضرورة إعادة قراءة موضوع الخيال والمتخيَّل كونه يحتل بفضل اللغة الدينية كل الفضاء المعياري المعروض وكأنه أنطولوجي من جهة، وكونه المُوَلِّد للتصورات والأفكار الوهمية لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية والحكايات الشعبية والعقائد الأسطورية، من جهة أخرى، خاصة وأن الأسطوري قد أخذ بالنسبة للفكر الغربي الحديث والمعاصر معاني وأبعاد غير تلك المعروفة في اللغة العربية وفي الفكر العربي الإسلامي، فكيف تأسس ذلك المأخذ؟، وإلى أي مدى يمكن التقريب بينه وبين ما هو معروف وسائد في ساحة الثقافة العربية الإسلامية؟.

وهو ما يمكن الإجابة عليه من خلال تحليل ما يلي:

3- الأسطورة أو"الميث":لقد ظلت الأسطورة مدة طويلة موضع استهانة بقيمتها فاعتُبِرت بمثابة"الخرافة" و"الاختلاق" و"الوهم"و لم تنفصل دراستها عن دراسة الشعر والأدب ولا قُدِّرَت من حيث قيمتها العلمية إلا في القرن التاسع عشر، فأخذت تُدرس عندئذٍ بوصفها تراثا مُقدَّسًا ومرجعًا من مراجع فهم العبادات والطقوس([161]).

وانطلاقا من إعادة الاعتبار للأسطورة ووظائفها جاء اهتمام "محمد أركون" بها وذلك من خلال عملية تفكيك مفهوم الميث"الأسطورة"كآلية وظائفية:

---

159 – هنا تختلف منهجية "محمد أركون"عن منهجية المستشرق، "هنري كوربان" مثلا : فيما يخص مسألة بعد الخيال وتأثيره في الإسلام الشيعي خصوصا، ففي حين يرى فيه الأول، ظاهرة أنثربولوجية ذات تأثير مادي، يرى فيه الثاني، ظاهرة روحانية وصوفية فقط.

160-**محمد أركون**: الفكر الإسلامي(قراءة علمية) ، ص 75.

161-**جاك لوم بار** : مدخل إلى الاثنولوجيا، ص294.

- من حيث مستوى المفهوم والترجمة: قبل التطرق إلى هذا المستوى عند"محمد أركون"ينبغي الإشارة إلى مفهوم الميث"الأسطورة"كما هو وارد في بعض المعاجم والموسوعات من ذلك:

ما يذكره المعجم الفلسفي"لجميل صليبا"أنَّ للأسطورة معاني متعددة ترددت بين معنى القصة الخيالية ذات الأصل الشعبي تُمثِّلُ فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معان رمزية. أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي. أوهي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة([162])(كأسطورة الكهف عند أفلاطون، أو قصة"سلامان و أبسال" في فلسفة ابن سيناء، وقصة"حي بن يقظان"لابن طفيل، وأوهام الكهف عند فرنسيس بيكون). كما وتُطلق الأسطورة على صورة المُستقبل الوهمي الذي يُعبر عن عواطف الناس وينفع في حملهم على إدامة الفعل وفي كتاب"تأملات العنف"(Réflexions sur la violence"لجورج سور سال"(George Sorcel)، إشارة لهذا المعنى، مثال ذلك قوله: إذا بالغت في الكلام على التمرد والعصيان، و لم يكن لديك أسطورة تُحرك بها قلوب الناس، لم تستطيع أن تحملهم على الثورة([163]).

وقصارى القول كما يقول"جميل صليبا":((أن الأساطير تتضمن وصفا لأفعال الآلهة، أو الحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكل أمة أساطيرها، ولكل شعب خرافاته الموضوعة للتعليم أو التسلية)). وقد قيل: أن الأسطورة هي التعبير عن الحقيقة بلغة المجاز. وعلم الأساطير(Mythologie)يتضمن البحث في أساطير الأولين كاليونان والرومان وغيرهم من الشعوب.

ويرى"هاشم صالح" أنه بالرجوع إلى"لسان العرب"فإن لفظ"الأسطورة"أو الأساطير هي الأباطيل أو أحاديث لا نظام لها ([164]) . وأن الأسطورة في اللغة العربية هي الحديث الذي لا أصل له يقال إن هذا إلا أساطير الأولين. في حين أن معناها في اللغة الفرنسية، بالإضافة إلى ما ذكره"محمد أركون"([165])من أن كلمة mythologie : بحسب"لا روس الكبير"تعني في الوقت ذاته((مجموعة الأساطير التي شع ب من الشعوب أو إلى حضارة أو دين من الأديان))وتعني أيضا((الدراسة العلمية الخاصة بالأساطير mythe بأصلها ومدلولها))، قد تردد أيضا بين، أنها عبارة عن تقديم تصور(ما)عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخَّل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية(باتجاه التضخيم طبعا، كأسطورة دون جوان، وأسطورة نابليون). وأنها عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية (كأسطورة الكهف عند أفلاطون). وأنها تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي(كأسطورة العصر الذهبي). أو أنها صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية(ما)وتقوم بوظيفة النابض لعملها (كأسطورة الإضراب العام).

162-**جميل صليبا** : المعجم الفلسفي،ج1، باب الألف، ص79.

163-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

164-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.

165-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.

ولكن أهم ما يمكن الوصول إليه من تعدد المعاني هذا، أن معنى، ميث، أسطورة، قصة، لا يبرح معنى التعبير عن الحقيقة التي تعكس فكر شخص(ما)، أو واقع قد عناه مجتمع(ما)، ولكن لعلة(ما)وفي الغالب هي لا تخرج عن الخوف من الاضطهاد السلطوي يأتي في مقدمة ذلك، إما السلطة السياسية أو الدينية، فإن تلك الحقيقة قد اختفت وتلاشت بين ثنايا رموز ومجازات احتلط فيها الوهم والخرافة بتلك الحقيقة، وأنه من أجل الحصول على هذه الأخيرة وبلوغها ينبغي تجريد العقل وتخليصه من شوائب الذاتية والمحدودية والثبات والانغلاق والاتجاه باتجاه الانفتاح وفيض المعاني وتعدد الحقائق وصيرورتها.

وبناءا علي ذلك يرى "محمد أركون" أن طرح مشكل الأسطورة أو الميث:

- من حيث المستوى المفهومي: يفرض هذا المستوى ضرورة التمييز بين المصطلحات أو المفاهيم التالية، هي على وجه الخصوص: الأسطورة أو الميث وبعض المصطلحات المتداخلة معها من مثل: الخرافة والقصة والأدلجة والفكرنة idéation والأيديولوجيا أو:

-إنشاء الرؤيا الأسطورية:Mythification/إنشاء الرؤيا الخرافية:Mythologisation/التمويه والتهويل: Mystification/والأدلجة: idéologisation.وما بين إنتاج الأفكار: idéation/والأيديولوجيا: idéologie (علم الأفكار).

وأهم ما يلاحظه"محمد أركون"اليوم هو عدم التمييز بل الخلط بين هذه المفاهيم حتى عند المفكرين المختصين الذين يدعون العقلنة الكبرى المُطبقة على الكتابات المقدسة من مثل"رودولف بلتمان"الذي يتردد استخدامه بين، مرة باللا أسطرة(démythisation)، ومرة بنزع الرؤيا الخرافية عنها (démythologisation).

والصعوبة كما يرى"محمد أركون"تتعلق خصوصا بمسألة التمييز بين الرؤيتين، الأولى والثانية، أي بين: إنشاء الرؤيا الأسطورية/إنشاء الرؤيا الخرافية، وذلك لأنه: من جهة لا توجد حتى الآن بلورة جديدة لمصطلح "الأسطورة"في الثقافة العربية على الرغم من التطور الذي عرفه هذا المصطلح في الثقافة الغربية ومن إعادة الاعتبار لمضامينه وعملية الإبراز لوظائفه وكيفيات اشتغاله من خلال توضيح الموروث الأسطوري أو الميثي ودوره في تشكيل البنية العقلية والاجتماعية للفرد والمجتمع .

- ومن جهة أخرى أن هذا الخلط وعدم التمييز بين الرؤيتين يرجع إلى ذلك التوتر أو التناقض ذي الأصل الاجتماعي والسياسي بين الفاعلين الاجتماعيين الذين ينتجون التركيبات الميثية(الأسطورية)ويغذون خيالهم بها ويعشون عليها وأولئك المختصين الذين يصنفون ويقسمون ويفسرون الأساطير بواسطة العقل العلمي الذي يفترض إمكانية عدم التأثر(أي التخلص تمامًا)من سلطة المخيال الجماعي.

وأن الجزء المستهلك من الأساطير والذي لا يعترف به العقل العلموي هو ما يصطلح"محمد أركون"على دعوته بـــ:"إنشاء الرؤيا الخرافية"، من مفردات ومناهج تحليل واستنباط وتوجه نقدي، لأن العقل يُدعم ويُقوى تصورات معينة لها قدرة كبيرة على تعبئة الجماهير. وضمن هذا المعنى يمكن القول بأن"إنشاء الرؤيا

الخرافية"démythologisation هي:((العملية المعقدة التي بواسطتها ينبغي على كل مجتمع أن يولِّد دون توقف شروط مصداقية ووظيفة نظام التصورات الذي يدعم نوعيته وأسسه)).

وفي مثل هذه العملية نجد أنه من الصعب تحديد وعزل الجزء الخاص بـــ"الأسطرة"(mythification) فمثلا نجد الأسطرة تلعب دورها على مستوى التعبير الرمزي الذي يقدمه الأنبياء والفلاسفة والشعراء للحالات المحدودة للوضع البشري كالموت والحياة والحب والعدالة و"الرغبة العميقة في البقاء والخلود".

وإن كانت البنية اللغوية الصرفة للخطاب الديني والخطاب الشعري تكفي في البرهنة على صحة التمييز الذي يقترحه"محمد أركون"ما بين(mythification et mythologisation)إلا أنه من أجل التمييز بشكل أفضل بين الأسطرة وإنشاء الرؤيا الخرافية يرى إمكانية اقتراح تمييز مماثل وهو التفريق ما بين إنتاج الأفكار idéation /والأيديولوجيا: idéologie (علم الأفكار).

وهما مفهومان يُركِّزان على الأفكار وليس على الصور والرموز، على عقلانية اللغة وليس على طاقتها الإيحائية المجازية.

فإذا كان إنتاج الأفكار يعمل على إنشاء الأفكار وتنشيطها وتوسيعها وإغنائها وتجديدها، والتحقق من مدى تطابقها مع الواقع، فالأيديولوجيا على العكس، تهتم باختبار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق، والتي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية(الجماهير)للقيام بأعمال محددة.

فكما أن هناك جزء من التطابق أو الصحة الفكرية (idéation)في كل أيديولوجيا نضالية، فهناك جزءا من الأسطرة في كل رؤية خرافية(mythologisation).

أما على مستوى الترجمة، فيظهر في اعتراض"محمد أركون"على ترجمة اللفظ الغربي"myth" بمقابل له في اللغة العربية وهو لفظ"الأسطورة خاصة وأنها تعكس معنى سلبي بالنسبة للثقافة العربية. وهو ما حدث لما ترجم"عادل العوا"كتاب "الفكر العربي".

- من حيث مستوى التحليل الوظائفي(المعرفي): وقد جاءت أهمية "الميث"على هذا المستوى باعتبار القيمة الجديدة التي اكتسبها والتي ظهرت في التفكير العلمي بفضل اكتشاف الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، فقد أجمع العلماء على اعتبار"الميث"تعبيرا رمزيا عن وقائع أصلية وكونية إذ أن القصص الميثي مترابط بدرجة متفاوتة بالوضع الثقافي للجماعة التي أبدعته.

وتقوم وظيفة"الميث "في جميع الأحوال على((الرجوع بالإنسان إلى عهد البراءة المطلقة إلى فضاء ذهني حيث لا تعتبر الأعمال البشرية صالحة فقط بل مرغوب بها رغبة شديدة))([166])[وهي غاية الأسطورة]وهو ما يبرر توظيف الأسطورة لفهم جميع الثقافات سواء بالقياس إلى ذاتها أو بالقياس إلى عصرنا.

166-**محمد أركون** : الإسلام (أصالة ومعاصرة) ، ص120.

فالخطاب الديني يمزج بين الطريقة العقلانية والطريقة الأسطورية فلا يصح فرض تلك على هذه ولا العكس بل يجب تفسير كل منهما حسب ما تعتمد عليه من وسائل لغوية وبلاغية وفكرية في حين تختص الطريقة العقلانية بالاستدلال والاستنتاج والتنظير وتقليل المفهومات.

مثل: القصص الحق الذي يقدمه العهد القديم والعهد الجديد، وكذلك المثلوجيات الشعرية المشهورة في العهد الإغريقي(الروماني القديم) وكذلك"الميثيات"المتلاشية العابرة في الحضارة الصناعية(اليوم).

وهكذا نلاحظ كيف أنَّ فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاما جديدا، فالحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي الأسطوري.

ولكن هذه الميثية الأولية تُصبِح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة مُحَافِظَة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية ومؤسطرة عندما تُوظفها الفئة المسيطرة في الخطاب السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم.

وعندئذٍ لا تعود الميث ابتكارا وخلقا جماعيًا حيث تجِد كل جماعة هويتها فيها، وإنما تُصبِح نوعًا من الصور والقيِّم المُنتقاة من قبل موجِّهي النظام الرمزي الموروث .

وهو الموقع بالضبط الذي تُمَوْقِع فيه للخطاب القرآني بعد أن تحوَّل إلى نص مغلق مثبَّت ومحدد في مصحف راح يُستغل منذاك باعتباره مجموعة من الصيَّغِ المعيارية التي تحدد المفكَّر فيه أو الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه أو اللا مفكر فيه على المستوى المعرفي، وتُحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي، والأمر نفسُه يقوم به القادة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة الحالية عند الاستشهاد بالنصوص القرآنية عند البحث عن تبرير الشرعية السياسية بصفة خاصة.

وعلى مستوى هذا التحليل الوظائفي(المعرفي)، يرى"محمد أركون"أن حالة مرور الفكر البشري من الفكر الميثي إلى الفكر الإيجابي الخالص وبشكل كامل لم يتحقق في أية حضارة بشرية، وإن كان يقصد(محمد أركون) هنا الفكر التاريخي الإيجابي والواقعي.

فإذا كلن الفكر اليوناني قد وضع تمييزا بين"اللوغس" و"الميثوس"أو المنطقي واللا منطقي أو العقلي والخيالي، وأن الفكر العربي الإسلامي بما فيه القرآني قد ميَّز بدوره بين الأسطورة والقصة(أساطير الأولين/ والقصص القرآني)وبين ما هو عقلي وما هو خيالي. فإن الفكر الغربي الحديث قد أعاد الاعتبار للميث ولكل قيَّمِه الإيجابية(الواقعية)ضمن إطار معرفة تعددية، وهذا الوضع المعرفي الجديد هو ما يسمح بفهم كيفية اشتغال الفكر الديني من غير الحاجة إلى مقابلته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي ـ المركزي.وكان"محمد أركون"قد عمل من خلال هذا المنحى(أي المقابلة بين الفكر الديني والرفض الاعتباطي للعقل المنطقي ـ المركزي)على توضيح: لماذا لا يمكن للخطاب القرآني أن يلمس إلاَّ وعيًا يسبح في محيط من السِّحر والاندهاش le merveilleux.

وذلك لأن العقلانية المركزية للفلسفة الأرسطاليسية قد ساهمت خلال العصور الوسطى(الإسلامية ثم لدى المسيحية فيما بعد)في تغذية الرفض لدى أديان الوحي أي((رفض الاعتراف بأن تحتوي نصوصها التأسيسية على أي علاقة مع المعرفة القصصية))([167]).

إذ بعد دخول الفكر اليوناني إلى الساحة الإسلامية قد تم إسقاط العقلانية الأرسطاليسية على القرآن واعتبرت هذه العقلانية المنطقية موجودة في النص التأسيسي للإسلام على غرار ما قام به"أبو حامد الغزالي" في خطابه المنطقي، وبالتالي وبحسب هذا الاعتبار فإن القرآن لا يحتوي على أية معرفة خيالية أو قصصية بالمعنى المثالي للكلمة غير أن الدراسة الألسنية المتأنية للقرآن تكشف عن امتلائه بالمجازات الرائعة التي تخلب العقول.

والمجاز هو أداة المعرفة الخيالية أو الشعرية أو القصصية، ولكن المسلم التقليدي ينكر وجوده لأنه يقرأ القرآن قراءة حرفية ويرفض أن يحتوي كتاب الله على أية لغة مجازية أو شعرية، وهذا موقف لاهوتي وليس موقفا علميًا أو ألسانيًا([168]).

وبالمقابل من ذلك يمكن فهم واستيعاب لِمَا أن الفكر الأسطوري المشدود إلى يقينياته لا يمكن أن يخطو في اتجاه الفكر لإيجابي والواقعي، وذلك يرجع إلى الفرق التالي: أن الفكر الإيجابي(الواقعي)هو فكر تاريخي، إنه يُمارس التغيُّرَ والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنيَّة المتصلة، أما الفكر الأسطوري الذي هو تحليلي وتركيبي في الوقت نفسه، والذي يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائما أي العودة إلى الأصل المنسي ولكن المعايش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم.

فالاستمرارية الحية لما يدعى بالإسلام بالحرف الكبير والمعنى المثالي الأعلى والمهيمن على كل شيء والهيمنة المعيارية لهذا الدين حتى شمل كل موضوعات المعرفة والمسائل ومختلف جوانب الواقع، إذ قد نُصِّب الإسلام كمصدر نموذجي، أو أصيل، شامل، ونهائي، ومتعال، لكل مقولة صحيحة أو سلوك مستقيم، هي مجرد استمرارية مُفترضة غير موجودة في الواقع التاريخي، فالاستمرارية التي يتحدث عنها المؤمن المسلم هي ذات جوهر أسطوري لا تاريخي واقعي. فالملاحظ أن المؤمن المسلم يتعلق بالإسلام الأولي، إسلام العصر الذي دشَّن تاريخا جديدا للبشرية أي الإسلام الأصيل الحقيقي الذي يفترض أنه مبلور في القرآن والسنة في حين أنه مُسْقَط على القرآن والسنة وليس موجودا فيهما من الأساس.

وهذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا لا زمنيا، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء، ويُعرِّي أسسها التوليدية والمتزامنة وهو(الفكر الأسطوري)يتميَّز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الفلسفية والدينية، والواقع أن كل((تفكير إيماني يحتوي على هذه الاستمرارية الأسطورية ذات الطبيعة العاطفية المحضة واللا مبالية بالتاريخ الواقعي إلى درجة أنها ترميه في ساحة اللا مفكر فيه))([169]).

167-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص293.

168-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، هامش ص293.

169-**محمد أركون** : معارك من أجل الأنسنة، ص194.

هذا في حين أنَّ لمفهوم الميث"الأسطورة"باعتبارها تُعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي((قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تُسجِّل في حكايات تأسيسية أولى مَشروعا جديدا للعمل التاريخي))([170])، وهكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي_ التاريخي الذي أنجزه النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾في"مكة "و"المدينة"كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية(أسطورية).

والمعنى من هذا الكلام"لمحمد أركون"هو التأكيد على دور ووظيفة الحكاية التأسيسية أو التدشينية الأولى في البنية التركيبية للميث أو الأسطورة ومن ثمة في العمل التاريخي بحيث تعمل جماعة بشرية(ما)على إنشاءها (أي الحكايات التأسيسية)من أجل بناء أو صنع نموذجها التاريخي، وتتخذ بالتالي من تلك الحكايات التأسيسية مشروعا للعمل التاريخي.

*من حيث مستوى تاريخ الأديان: تأتي أهمية الميث أو الأسطورة عند"محمد أركون"من حيث أنها تُشكِّل أحد الأبعاد المعرفية الثلاثة التي لا يمكن تأسيس علما تاريخيا جديدا للأديان إلا إذا دمج في أحضانه أبعادا ثلاثة لا تنفصل للمعرفة وهي: المعرفة الأسطورية، والمعرفة التاريخية، والنقد الفلسفي.

إن الأديان، أكثر من أي مجال آخر من مجالات الفعالية البشرية، تفرض العودة إلى هذه الأبعاد الثلاثة، لأن هذه الأبعاد كانت قد استخدمت من قبل الأديان ذاتها وإن بدرجات متفاوتة وطبقا لتمفصلات معينة يستطيع الفكر الحديث أن يُفككها، بل وينبغي عليه أن يُفككها. وهي الأبعاد الثلاثة المشكلة للمعرفة البشرية أي البعد الأسطوري، البعد التاريخي، والبعد الفلسفي، ويقول"محمد أركون"بذلك على الرغم من أنه يراها متفتتة ومتقطعة أكثر فأكثر.

فالبعد الأول، الذي يُركِّز على الأسطورة فكان"بول ريكور"قد حدده بشكل جيِّد في كتابه"الزمن والقصص"، والبعد الثاني، فهو ذلك الذي يشكله علم التاريخ النقدي والذي يضم علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثربولوجيا التاريخية، وأما البعد الثالث، فهو ذلك الذي يؤمِّنه لنا النقد الفلسفي.

وفي الواقع إن هذه المستويات الثلاثة من مستويات المعرفة تتعايش بشكل متزامن في جميع الثقافات البشرية وإذا كانت الفلسفة الوضعية، التاريخوية والعلمية التي سادت طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين قد رفضت رفضا قاطعا المعرفة"الأسطورية"ورمتها في ساحة في ساحة الثقافة الشعبية، والخيال الخرافي، والعقائد التعسفية الاعتباطية، وبقايا الخزعبلات السحرية، في حين هي خصائص وسمات تميز الثقافات المتخلفة والبدائية للشعوب التي تشعر، بسبب ذلك، بمديونيَّتِها واعترافها بالجميل للأمم الراقية التي جاءت لكي تُحضِّرَها وتُحرِّرَها، وهو ما يُلمح في الأدبيات الأنتوغرافية التي كتبها الإستعمار الفرنسي عن المغرب في القرن التاسع عشر.

ثم جاءت الأنثربولوجية الاجتماعية والثقافية لكي تعيد الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية، لأن الأسطورة لم تمت على عكس ما توهمت العلمية أو الوضعية المتطرفة، فالأسطورة لا تزال حاضرة في الكتابات التاريخية الحديثة.

170-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.

وأن عملية إعادة الاعتبار إلى المعرفة القصصية تلك قد جاءت عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته، فبدلا من أن العقل كان يُمارس سلطة تعسفية وهيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة لا عقلانية واحدة، وبطرائق متعددة لِمَفْصَلَة المعنى، وبمستويات متعددة للدلالات والمفهومية.

ولكن على الرغم من هذه المرونة في الممارسة فإن العقل المُثقَّف من قبل الأنثربولوجيا يظل في أحيان كثيرة سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية لثقافته، وعليه فإن هذا العقل ما فتئ يستمد من التفوق العلمي والتكنولوجي والصناعي والعسكري"للغرب"مبررات جديدة من أجل المحافظة على التناقض الأيديولوجي بين العالم الأول، والعالم الثاني، والعالم الثالث ثم عادت نظرية صدام الحضارات إلى الساحة من جديد، ونشَّطت ذلك التضاد الكائن بين الأسطورة والتاريخ، أو المعرفة الوهمية والمعرفة العلمية ذات المصداقية، أو التأخر والتقدم.

ولا يزال العقل الغربي يمارس هيمنته، وهي هيمنة تتجلى علميًّا في إعادة البلورة غير الكافية لمصطلح الأسطورة المثالية، والأسطرة المثالية، والأسطورة الخرافية، والأسطرة الخرافية، وغيرها، ومن عيوب إعادة البلورة غير الكافية هذه هو الانتقال بسهولة من الأسطورة المثالية(أو القصص)إلى الأسطرة الخرافية دون طرح لأي سؤال حول مستويات ومقاصد الدور الذي تلعبه الأسطورة المثالية في النصوص الدينية التأسيسية الكبرى أو الثانوية.

وذلك على الرغم من كل الجهود التي بذلها أقطاب الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية الحديثة من أمثال "كلود ليفي ستراوس" و" كليفورد جيرتيز" و" جاك جودي"، وغيرهم .

إنَّ الأسطورة المثالية(أو القصة)تُلَخِصُ بواسطة التعبير النموذجي والرائع عن المعنى، التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المُقدَّمة للاستبطان والتقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة.

وبالتالي فإنها(الأسطورة المثالية)تؤدي دورا أساسيًّا ولا يُعوَّض أي دور ابتكار القيَّم التي تشكِّل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة، أو للطائفة، أو للأمة، إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معًا، إنها تقوى وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقَّاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع.

وهذا لا يخص فقط المجتمعات التقليدية، وإنما يخص أيضا المجتمعات الحديثة التي هي أيضا بحاجة إلى وظيفة الترميز والأسطرة الخالية التي تؤمنها لنا الأسطورة المثالية. وكما يقول" إلياد مرسيا"إن:((وظيفة الأسطورة تقوم على كشف النماذج المُثلى لكل أنواع الطقوس والنشاطات البشرية ذات الدلالة والمغزى))([171]).

وأما الأسطورة الخرافية والأسطرة المزعجة فتُعبِّران عن التوسيعات، والتحولات، والانحرافات التأويلية والتقنيعات التنكُّرية، التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والثقافية المُتغيِّرة بطبيعة الحال.

171-**جاك لوم بار** : مدخل إلى الاثنولوجيا، ص294.

ويُقدِّم التاريخ أمثلة عديدة جدا على هذه التحوُّلات الطارئة التي تدعى بالأساطير الخرافية، فيما يخص المراحل"البدائية"أو العتيقة أو القرون الوسطى من عمر البشرية، ولكن منذ أن كانت البلورة المصطلحية أو "العلمية" "للحقيقة"قد حلَّت محل حكايات التأسيس والتدشين، أصبحت تدعى بالأيديولوجيات.

فنصوص عديدة لكارل ماركس، وللمفكرين الطوباويين في القرن التاسع عشر، وللثوريين الأصوليين اليوم، تشترك في نقطة واحدة وهي أنها تتيح إمكانية رؤية كيفية حلول الأدلجة محل الأسطرة المثالية أو الأيديولوجيا محل الأسطورة المثالية والتدشينية.

وفي هذه العملية نلاحظ أن النواة الأسطورية المثالية التأسيسية المقنَّعة قليلا أو كثيرا تستمر في تنشيط التصورات القديمة جدا.

والجدير بالذكر في هذا الصدد أي فيما يتعلق بمفهوم الميث"الأسطورة "ووظائفه أن دلالة الأساطير لا تقوم على العناصر المتفرقة التي تدخل في تركيبها، بل تعود إلى نسق اتساق هذه العناصر فيما بينها، وبالإضافة إلى ذلك أن منطقها لا يقوم على تعاقب أحداثها بل يعود إلى بعض المسائل الدائمة التي تتكرَّر في كل الأساطير([172]).

وأهم ما يمكن الخلوص إليه من كل هذا الكلام: أن"محمد أركون"قد خرج من خلال المقاربة التي أقامها بين مصطلح"الميث"في الثقافة الغربية، ولفظ"الأسطورة "في الثقافة العربية، بتمييز بين معنيين أو توظيفين:

- التوظيف السلبي(الخرافي للأسطورة)أساطير الأولين، الخرافة(الأيديولوجيات).

- التوظيف الإيجابي(الأسطورة المثالية التي تؤمن وظيفة الترميز)القصص القرآني، حكايات التأسيس والتدشين (البلورة المصطلحية أو"العلمية" "للحقيقة")، من حيث أن الحكايات التأسيسية أو التدشينية كونها تشكِّل مشروعا للعمل التاريخي.

فالعقل الحديث الذي تُبْنِيه علوم الإنسان والمجتمع اليوم لم يعد يرمي الأسطورة في ساحة الخطأ أو الخرافات الشائعة اللا متماسكة، أو المتخيَّل الساذج والصبياني، على العكس أصبح يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية([173]).

وضمن هذا الإطار الإبستمولوجي الجديد فإن مفهوم كلام الله لم يعد يتلقى المكانة نفسها التي كان يتلقاها لدى علماء اللاهوت في القرون الوسطى(علماء اليهود والمسيحية والإسلام)والذين كانوا يشتغلون أو يفكرون بأدوات العقل الآرسطاطاليسي والذي كان واقعا في صراع مع العقل الأفلاطوني أو بين أو بين اللوغس والميثوس أو بين العقل والخيال أو بين العقل والأسطورة. إن مهمة المعرفة اليوم تكمن في تحديد كيفية اختراق المعرفة الأسطورية للمعرفة العقلانية ودرجة هذا الاختراق وضمن أية ظروف يتم ([174]).

172-**جاك لوم بار** : مدخل إلى الاثنولوجيا، ص296.

173-**محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص76.

174-المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المبحث الرابع: نتائج الفصل:إن أهم ما يمكن الخروج به مما تقدم من خلال مباحث هذا الفصل وعناصرها:

1- أن ميزة"محمد أركون"في دراسته للتراث الإسلامي بصفة عامة و للخطاب القرآني(الديني)بصفة خاصة هي تجاوزه للمنهجيات التقليدية التي يرى أنها أصبحت عديمة الفعالية وحتى يمكن تجاوز ذلك قدَّم وسائل معرفية تساعد على كتابة تاريخ استقصائي شامل لتفسير وتأويل القرآن وقد لخصها في مسألتين أو ضرورتين، ضرورة تحديد المنشأ والعلاقات والتفرعات التاريخية للأدبيات التفسيرية الضخمة والغزيرة وضرورة دراسة شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه.

2- وهي ميزة تطلبت عملية تأسيسها ضرورة ضبط فلسفة مفاهيم معيَّن واستخدام وظائفي لنظام آليات إجرائية معرفية ومنهجية بحسب المفاهيم والأدوات الحديثة والمعاصرة وهي المفاهيم والآليات التي تُتَدَاوَل بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي. وقد ترددت بين، مفهوم التلقي، ومفهوم المسافة، ومفهوم السياق وهو ما ترتب عنها بناء رؤية حول علم تأويل بحسب ما يعتقد"محمد أركون".

3- بوضع "محمد أركون"تمييزا بين أنماط للنص قد تمحورت إمكانية ضبطها في نمطين كبيرين، النصوص التأسيسية والنصوص الثانوية(كما جاء في الفصل السابق)، وهو تمييز قد تضمن معالجة مسألة حَسْمِ التضاد بين المعنى الأولي الأصلي وآثار المعنى، وأنها ليست مسألة تأويل يقوم على المحاجة العقلانية بقدر ما هي مسألة استبطان نفسانية منغرسة في ردود الفعل الجسدية، فالمسألة تتعلق بتضاد نفساني ـ لغوي وهي بهذا تصير موضوعا لعلم النفسي التحليلي. وهو المقصد الأسنى الذي يصبو"محمد أركون"إلى بلوغه مستقبلا عندما يتشكل علما جديدا للتأويل، علم تأويل غير اختزالي للخطاب الديني وغير اختزالي لتلقِّيه كنصٍ مكتوب ليس فقط على المستوى اللغوي وإنما أيضا كما يتجسَّدُ في الممارسة الشعائرية والطقوسية لحياة المؤمنين.

4- وهو ما يعني مجرد تعبير عن موقف من التأويل وآلياته كما طرحها الفكر سواء العربي أو الغربي ومجرد طرح اقتراحات مُقْتضبة في الغالب، وبالتالي فإن الحديث عن مشروع تأويلي لدى"محمد أركون"هو من باب التجاوز لا أكثر. لأن ما يُقدِّمه هو تحليل للخطاب القرآني(الخطاب الديني)بحسب المناهج الحديثة والمعاصرة(الألسنية ومناهج علوم الإنسان والمجتمع)، وبحسب هذا الموقف من التأويل فإن الهدف منه يتمثل أيضا في خلق جوٍّ فكري إسلامي يقول بتعددية الرأي حول إشكاليات جديدة محرَّرة من أي نوع من الأرثوذكسية.

5- وهي فائدة لن تتم، إلا إذا تنبه القارئ العربي إلى مشكلات مطروحة على المستوى اللغوي والتأويلي وأهمها مشكلة الدلالات الحافة أو المحيطة وما يرتبط بها من مشكلات لغوية وتأويلية، خاصة تلك المتعلقة بالمجاز ومعنى وساطته التي لا بد منها إذ المؤمن يعيش حالتين من التأويل الديني، إحداهما سابقة(الحالة التأويلية)والأخرى لاحقة(الدائرة التأويلية)، والفرق بين الحالتين هو فرق بين معرفة دينية أرثوذكسية إيمانية تسلميه، وبين نقد فلسفي يشتغل من أجل أشكلة المعنى وإنتاجه. وعلى المستوى الأنثربولوجي والاجتماعي والمتمثلة بصفة خاصة في الرغبة وإلحاح الفهم والتعقل ثم مشكلة المتخيل والمتخيَّل الديني وارتباطه بالمتخيل الاجتماعي وهي مفاهيم ترددت معانيها واختلفت بحسب مقام توظيفها.

6- أن تفكيك مفهوم الميث"الأسطورة"ومعالجة أهميته عند"محمد أركون"قد جاء من حيث: المفهوم والترجمة، تم فيه التمييز مع محاولة المقاربة بين الاستعمالين: الاستعمال الغربي للميث، والاستعمال العربي للأسطورة:

- فمن حيث الأهمية الوظائفية ـ المعرفية ، تم فيها التمييز بين ، التوظيف السلبي والتوظيف الإيجابي للميث "للأسطورة" بالنسبة لجميع المجتمعات البشرية، سواء التقليدية منها أو الحديثة والمعاصرة.

- ومن حيث دور الميث"الأسطورة"بالنسبة لعلم تاريخ الأديان، أنها تشكل أحد الأبعاد الثلاثة الأساسية التي ينبغي أن يتأسس عليها علم تاريخ حديث للأديان.

إن أهم ما يمكن تسجيله في الأخير أنه فيما يخص مصطلحات ومفاهيم العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تُجَّمد في تعريفات وتحديدات أُحادية الجانب، إنها عندئذٍ لا تختلف في شيء عن التيولوجيا التقليدية، لذا ينبغي أن يتلاءم مضمونها مع الديالكتيك الاجتماعي الخاص بكل مجتمع وبكل حقبة تاريخية([175]).

175-**محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.

الفصل السادس: الوحي والنبوة عند "محمدأركون":

المبحث الأول: مفهوم الوحي عند "محمد أركون":

أولا: المفهوم اللغوي للوحي:

ثانيا : المفهوم الإصطلاحي للوحي:

ثالثا: تفكيك وزحزحة مفهوم الوحي عند"محمد أركون":

رابعا: التطبيق النموذجي للتاريخية بالنسبة لمفهوم الوحي الكلي والخاص:

المبحث الثاني:الوحي القرآني عند "محمد أركون":

أولا : التحليل الوصفي لمفهوم الوحي القرآني:

ثانيا: المكانة المعرفية للوحي القرآني عند"محمد أركون":

ثالثا: الوحي والثورات :

المبحث الثالث : النبوة عند "محمد أركون":

أولا: حقيقة ومفهوم النبوة:

ثانيا : النبي والرجال العِظام أو الأبطال التاريخيين:

ثالثا: الوظيفة النبوية والنزعة التبشيرية عند "محمد أركون":

المبحث الرابع : نتائج الفصل السادس

الفصل السادس ـــــــ

الفصل السادس ـــــــ

الفصل السادس ـــــــ

ولا مجرد كلام، بل لقد اتخذ شكل حلول الله في شخص المسيح. وأما في الإسلام فهو مركز على كتاب هو"القرآن". ((فالقرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه))[15].

ومن خلال تتبعنا لِما كتبه "محمد أركون" حول هذا الموضوع وجدنا أنَّه يضع تمييزا بين مستويين للوحي هما: المستوى الأول: وهو المستوى الخاص(إلهي)، والمستوى الثاني : هو المستوى الشائع(عام). ومن منطلق هذا التمييز يتحدِّد "محمد أركون" مفهوم الوحي وقراءته له. وعلى هذا الأساس فإنَّ مفهوم الوحي عنده يمكن ضبطه على أساسين هما:

أ - بالمعنى العام: تشترك فيه مجتمعات الكتاب بتعبير"محمد أركون" و"أهل الكتاب"بتعبير القرآن أي المجتمعات القائلة بالوحي[16] والمتمثلة في: اليهود، المسيحيين، والمسلمين، والإنسان غير القائل بالوحي باعتبار أنواع الوحي والتي من بينها ما يخص الإنسان كإنسان وليس كنبي(أي الإنسان غير النبي)، والإنسان الكافر بالوحي المترل.

ب - بالمعنى الخاص: أي واحد من آحاد الوحي الثلاثة(إما التوراتي فقط أو الإنجيلي فقط أو القرآني فقط) والوحي الخاص المقصود بالدراسة هنا هو الوحي القرآني أي القرآن أو الفرقان بتعبير"محمد أركون"والخاص بالمسلمين أو الوحي المحمدي بالتعبير العربي الإسلامي وبتعبير"محمد عابد الجابري"بالتخصيص.

هذا دون أن ننسى الحديث عن خطاب الوحي القرآني ليس كصيغة أيديولوجية نموذجية فقط، وإنما أيضا كأساس أنطولوجي يخلع التعالي والتنزيه على التضاد ذي الجوهر الأنثربولوجي بين نمطين من المجتمع هما "المجتمع المتوحش" و"المجتمع المُدجَّن"بتعبير "ليفي ستراوس". وهو ما يعني في هذا الصدد أن وحي القرآن هو الفاصل بين ظلمات الجاهلية وأنوار الإسلام إذ تعني الأولى أي الجاهلية[17]تلك المرحلة التي لم يكن البشر قد تلقوا فيها الوحي بعد، والمقصود بالوحي هنا((تلك المعرفة الصحيحة إطلاقا(أي العلم)التي علمها الله من أجل أن يعدل كل مؤمن من أعماله و يوجهها لكي تتلاءم مع منظور النجاة الأبدية))[18].

وأن الوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على كل الاحتمالات والدلالات وهو ما يجعله((مفتوح على مطلق المعنى وأفاق الوجود وممكنات المستقبل والحياة ولأنه متجدد المعنى بتجدد المجتمعات والأقوام والعصور))[19] وبالتالي فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية(بمعنى الرمزية والمنفتحة)إلى لغة فقهية قانونية ضيقة وإغلاقها وتجميدها والقول أنه لا معنى له غيرها فهذا تقييد للمعنى المجازي وحصر للرمز وفي نهاية المطاف حذف للفكر وحرية الفكر. وربما كان يمثل إغلاق لغة الوحي وتجميدها من قبل الأنظمة الفقهية واللاهوتية الكلاسيكية ضرورة ويلبي حاجة تاريخية في لحظة معينة في زمن معين ومحدد ولكن المشكلة أن هذه العملية قد ترسَّخت فيما بعد حيث راحت توهم بأنها تشكل المعنى الوحيد للوحي(أي أن

15-**هشام جعيط** : الوحي والقرآن والنبوة ، ص 17.

16- والمقصود بالوحي هنا هو الوحي السماوي، المجرد لأن الوحي أنواع كما سيتم ذكره خلال هذه الدراسة.

17-**الجاهلية**: يقول"محمد أركون"أنه باستخدام مصطلحات علم الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية فإن الجاهلية هي المجتمع العربي قبل الإسلام وقانون العِرْضِ والشرف السائد فيه.ـ **محمد أركون** : الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، ص171.

18-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

19-**هاشم صالح** : ضمن: محمد أركون، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، هامش رقم (139)، ص222.

القرآن، الإسلام، هو المعنى الوحيد للوحي)كما أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان وهو ما أدى إلى إيقاف الوحي والذي ينبغي ألا يتوقف.

فمفهوم الوحي لدى"محمد أركون"واسع ومنفتح إلى أبعد الحدود فهو((يشمل التجليات المعروفة له في الأديان الثلاثة وغيرها ثم يتطاول لكي يخترق كل اللحظات الكبرى للكشف العلمي والإبداع البشري(...)))[20]أي أنه يشمل أنواع الوحي في مختلف تجلياته من وحي في معناه المجرد وغيره(كما سيأتي توضيحه لاحقا)، وهو ما يُوضِح مفهوم الوحي لدى"محمد أركون"من أنه لا يعني به فقط الإنسان القائل بالوحي وإنما الوحي يشمل أيضا الإنسان غير القائل بالوحي أو الكافر في مقابل المؤمن بتعبير الدين، وهذا المفهوم هو ما يتضح من خلال أنماط الوحي وهو ما يمكن أن توحي به لفظ(غيرها) الواردة في مفهوم الوحي لدى"محمد أركون" المذكورة للتو.

وهذا يعني أن التضاد المُقام بين المغلق والمفتوح ليس تجريديا ولا إيمانيا إنما يمكن التحقق من وجوده عمليا من خلال التفاعل المتبادل والمستمر بين اللغة والتاريخ والفكر وقراءة القرآن تجبر على الربط بين هذه الذرى الثلاث التي عادة ما يفصل بينها المختصين من علماء الألسنيات والمؤرخين والفلاسفة. وقد حاول"محمد أركون"من خلال دراسته لمفهوم الوحي وهذا انطلاقا من الوحي القرآني أن يُبيِّن على أن مسألة الوحي لم تعد تخص علماء اللاهوت والتيولوجيا فقط إنما أصبحت تتطلب دراستها ضرورة تدخل المنهجيات والدراسات الحديثة التالية:

- أنها أصبحت تمثل أحد المواقع الاستراتيجية لتدخل المؤرخ والأدبيات التفسيرية.
- أنها تخص عالم الألسنيات والدلالات من حيث دراسة نظرية الخطاب الديني ونقده.
- أنها تخص عالم الاجتماع أي علم الاجتماع الإيمان، والأمل والخطاب الديني والممارسة الدينية المرتبطة بالوحي بالتراثيات المحلية السابقة عليه.
- أنها تخص عالم النفس لدراسة عملية استيطان القيَّم من قبل المؤمن ودراسة الرأسمال الرمزي الديني، ودور الوحي في عملية الدمج النفسية والاجتماعية الثقافية للإنسان.
- تخص رجل القانون لدراسة أصول القانون الديني و أسسه.
- تخص عالم الأنثربولوجيا الذي يدرس الوحي بصفته خطابا يخلع الشرعية على كل أنواع الهيمنة والتسلط من سياسية واقتصادية ورمزية[21].

وبناء على إمكانية تطبيق تلك المنهجيات على الوحي وكذا إمكانية خضوعه لتلك الدراسات الحديثة صار الوحي من منطلق ذلك وبحسب رؤية"محمد أركون" "ظاهرة"موضوعة بمنأى عن إرادتنا، فالوحي المُعْطَى (وهي الترجمة العربية للفظ الفرنسي: le donné révélé) هوكظاهرة موضوعية خارجة عن إرادتنا، فحتى المُلْحِد لا يمكنه أن يُنكِر أن النصوص

20- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

21-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ،ص194.

قد اشتغلت في التاريخ ومارست دورها على ملايين البشر كوحي معطى، وهكذا ينبغي أن يدرس الوحي كأي ظاهرة طبيعية من قبل المفكر المؤمن[22].

كما وينبغي دراسة الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية، فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي ويكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون وانتشر بين البشر[23]، وبالتالي فتنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية الخطاب الديني[24]. ودراسته كظاهرة أنثربولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعا واختلافا وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة(عن الإسلام)[25] .

وبالتالي فإن مسألة الوحي كظاهرة تاريخية، ثقافية، لغوية، أدبية، سيمائية دلالية لا تعالج بصفتها تلك من قبل علماء اللاهوت أو أساتذة الشريعة الذين يدرسون هذه المادة داخل إطار المؤسسات التعليمية لكل من الأديان الثلاثة . ومن منطلق هذه الرؤية وبِتَذْكِيرٍ بجهود أحد اللاهوتيين الكاثوليك وهو الأب"كلود جيفري"نحو تشكيل لاهوت للوحي ولا يستبعد منه القرآن وضمن مجموعة البحث الإسلامي ـ المسيحي قام"محمد أركون" باقتحام "Transgresser"أحد موضوعات التراث الديني من حيث حيثياتها اللامفكر فيها وهو موضوع الوحي وللوقوف على تلك الحيثيات قام بالخطوة التالية من منهجيته وهي:

ثالثا: بتفكيك وزحزحة مسألة ومفهوم الوحي عند "محمد أركون":

أ ـ تفكيك مفهوم الوحي والكتاب المقدّس: وذلك لأن الوحي هو كلام يؤثر على حياة المجتمعات القائلة به، يهودية، مسيحية، إسلامية، إذ تتصور نفسها أنها مَقُودَه من قبل(الله)ومنظمة ومحكومة طبقا للشرع الموحى في الكتاب المقدس المحمي من جهته من قبل السلطة السياسية والمؤسسات الدينية، والمنطوق والمفسر باللغات الكهنوتية أو علماء رجال الدين. ويُفهَم الوحي ويُسْتَوْعَب في(الكتاب المقدس) من خلال مستويين: المستوى الأول:الكتاب السماوي(الذي يقابله في المسيحية، الأب، والروح القدس). وأم الكتاب(بتعبير القرآن). والمستوى الثاني: الكتاب المادي والمتجسد كِتَابَةً في مجلد(كالتوراة، والإنجيل، والقرآن)[26].

والوحي في هذا المستوى الأخير(المستوى الثاني) يحتوي كلام الله الموثوق والصحيح الذي أصبح في متناول الناس من خلال اللغات البشرية إلا أنه هنا تكمن مسألة لاهوتية بين المسيحية والإسلام ينبغي توضيحها وهي: أنه بالنسبة للمسيحية"يسوع المسيح هو ابن الله"ولكن ليس بالمعنى النسب البيولوجي المدان من قبل القرآن وإنما بمعنى أن الله مجسَّدا على الأرض في شخص بشري هو يسوع المسيح. وبالتالي فالذي يقابل "يسوع المسيح"لدى المسلمين ليس هو

22-**هاشم صالح** : ضمن محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، الهامش : ص 17ـ18.

23-**محمد أركون**، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص21.

24-المصدر نفسه، ص20.

25-المصدرنفسه، الصفحة نفسها.

26- **محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص23.

النبي"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾لأنه نبي فقط، وبل بشر، على عكس"يسوع المسيح"لدى المسيحيين الذي هو فوق نبي فقد تجسدت فيه كلمة الله ، وبالتالي فله طبيعة فوق بشرية أي إلهية تماما(كالقرآن).

وهكذا فإن(الله)قد تجسَّد لدى المسيحيين في شخص بشري هو"عيسى بن مريم"﴿عليه السلام﴾، وتجسَّد لدى المسلمين في نص لغوي هو(القرآن)، وهنا تكمن فائدة تاريخ الأديان المقارن الذي يوضح لنا(ظاهرة التقديس)التي تبقى واحدة في كل الأديان على الرغم من اختلاف تجلياتها[27].

ب - تفكيك مفهوم الوحي من خلال المقارنة بين أديان التوحيد: ومنه فإن الذي يُقابل"يسوع المسيح" لدى المسلمين إنما هو(القرآن)(لأن القرآن ذا طبيعة إلهية)أما النبي محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾"فهوذا طبيعة بشرية" وبحسب ما تقول به"نظرية جماليات التلقي"، فإن المقابلة في التشبيه تكون كالتالي:

* في المسيحية ⟵ يقابله ⟵ في الإسلام.

ـ عيسى ابن مريم(يسوع المسيح) ⟵"القرآن"بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي كلام الله الموحى به.

ـ عيسى ابن مريم(يسوع المسيح) بصفته تجسيدا لكلمة الله ⟵ يشبه"المصحف"الذي تجسد فيه كلام الله.

ـ الله تجسد في شخص بشري"عيسى ابن مريم" ⟵الله تجسد في نص لغوي هو"القرآن"[28].

هذه المقارنات التي تدل على أن علاقة التشابه بين المسيحية والإسلام تعتبر صحيحة بالنسبة للمؤرخ المحترف وعالم الاجتماع وعالم الأنثربولوجيا ولكن بالنسبة للمؤمن الذي تربى على لغة جواهرنية مثالية فتظل مرفوضة ما دام لم يكتشف بعد الاستخدام النقدي والتحليلي وألتفكيكي للغة كما وأن التعارض بين الجانبين، المسيحي، والإسلامي، يرجع إلى ما دعاه مؤرخو الفكر بالتَغَيُّر المعرفي والقطيعة الإبستمولوجية(بين الجانبين).

فلا يمكن تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية ما لم تحلل الاستراتيجيات المعرفية السائدة لدى كل تراث ودين على حدة ثم استراتيجياتها معا إذ أن كل طائفة دينية تعتقد أنها تملك وحدها النسخة الموثوقة والصحيحة والكاملة عن الحقيقة الموحى بها أو حقيقة الوحي وكل واحدة منها تحذف ما عداها. ولو أتيحت فرصة كتابة تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية لا نتهى النقاش في الموضوعات اللاهوتية والميتافيزيقية التي طالما تكرر الحديث فيها والتي هي في حقيقة أمرها ومن خلال تاريخ الأنظمة اللاهوتية المقارن ليست سوى تجليات مختلفة، تجليات بشرية، لحقيقة واحدة، هي الحقيقة الإلهية، وهو ما يمكن أن يَتَضِّح من خلال:

ج - زحزحة مفهوم الوحي عند "محمد أركون":

1 - من الإيمان العقائدي إلى التحليل الألسني: فمن الإيمان العقائدي الأرثوذوكسي والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يحتكر نعمة النجاة الأبدية والدار الآخرة لجماعة فقط إلى أرضية التحليل لألسني السيمائي الدلالي المرتبط بممارسة جديدة لعلم

27-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش، ص23.

28-في المرحلة لأولى كان الوحي بمعنى الكشف والتجلي بمعنى أن الله كشف عن ذاته وتجلى لشعبه المختار ، أما مع نظرية التثليث المسيحية فقد تحوَّل الكشف إلى تجسد: تجسد الله في عيسى بن مريم ليتحول إلى القرآن فالوحي في اليهودية مركز على شعب، وفي المسيحية على شخص المسيح، أما في الإسلام فهو مركز على كتاب هو القرآن. ــ **محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ص 137إلى 139.

التاريخ ودراسة التاريخ باعتباره علم أنثربولوجية الماضي وليس سردا لوقائع منتخبة بطريقة معينة وبعبارة أخرى توجيه مسألة الوحي أو نقلها من البداهة اللاهوتية وذلك عن طريق أشكلتها لتصبح موضوع دراسة بحسب المنهجيات والدراسات الحديثة التي سبق ذكرها.

والغاية منها ليس تقديم الأجوبة النهائية إنما يكفي في البداية ومن خلال ذلك فرز الأسئلة الخاطئة الموروثة في التراثيات التوحيدية الثلاثة فتح الأضابير وورشات العمل فحسب. لأنه لا يمكن إدراك المقاصد المعرفية الخاصة بالمكانة المعرفية والوظيفية المعيارية للوحي إذا كان القارئ لا يزال بعيدا وغافلا عما يجري في ساحة الفكر الحداثي المعاصر من جدَالات علمية ومنافسات فلسفية ولاهوتية حول ظاهرة الوحي في أديان الكتب المنزلة.

ومن منطلق أن مفهوم الوحي في السياق القرآني كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية قبل انتشار(المصحف الرسمي المغلق)مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي المورث عن "أبي جرير الطبري" ومن نقل عنه حتى يومنا هذا[29]، ولهذا السبب يقوم"محمد أركون"بإعادة قراءة لمسألة الوحي ومحاولة تجديدها ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم الأرثوذكسية داخل كل تراث توحيدي ويحاول تجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة. ويجعل من الممكن فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أولاهوتية. فالوحي[30]:((الذي يمثل كلام الله هو اللغة المتعالية...وهو يُقَدِّم نفسه بشكل صريح لكي يُفْهَم من قبل الناس ويُجَسَّد في حياتهم الواقعية بوصفته تلك، إنه يُقدِّم نفسه من التوراة والإنجيل والقران))، ولكن على الرغم من كل ذلك يظل الوحي خطابا لغويا تَنْعَكِسُ فيه كل المشاكل المطروحة في اللغة والأبعاد الفوق لغوية"Métalinguistique".

وذلك لأن كلام الله وكلام البشر قد تداخل في أصل الوحي فقد بُنِيَّ الوحي على كلام البشر، والفرق بينهما في الدرجة وليس في النوع ، كلام البشر هو الشرارة والوحي هو النار، كلام البشر هو الطلقة الأولى في معركة الواقع، فإن الوحي باعتباره واقعا أصبح أيضا متحققا في التاريخ، حدث ذلك في تاريخ النبوة وتاريخ تدوينها في الكتب المقدسة[31].كما تتراكم فيه كل المشاكل المعتادة للأبعاد غير اللغوية أي الروحية والإنسان إذ ينغمس في الشعائر الدينية فإنه يحول خطاب الوحي إلى عالم إلهي مألوف بالنسبة له وسهل البلوغ بشكل مباشر، وحين هو في حقيقة الأمر، عالم أوسع، وأكبر، وغَيْبِي، بالنسبة للإنسان ليس سَهْلَ البُلُوغِ إن لم يكن مستحيل البلوغ، إذ الوحي هو العملية التي تمَّ بها التبليغ إلى الرسول والتجربة الفريدة التي عاشها وليس همَّنا أن نستكنه هذا بالعقل، فهو أمر مستحيل[32].

فهناك الوحي، المثال الأعلى، والتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف هذه التجربة التي تجلت في القرآن الكريم وفي مؤلفات وفي شخصيات إسلامية تنتهي إلى كافة الاتجاهات والمذاهب. وهناك التاريخ(الممارسة) الوحي يتجاوز التاريخ،

29-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني) ، ص 9.

30-**محمد أركون** : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 99ــ 100.

31-**حسن حنفي** : هموم الفكر والوطن (التراث والعصر والحداثة)، ج1، دار قباء ، القاهرة، ط2: 1998م، ص 23 ــ 24.

32-**هشام جعيط** : الوحي والقرآن والنبوة، ص18.

ولكن تجسيد مبادئه على أرض الواقع في خضم الصراعات السياسية والاجتماعية وتضارب المصالح والتنافس عليها مما يؤدي إلى تلويثه بالماديات[33].ولذا انحصرت قراءة الوحي منذئذ وبعدئذ في القراءة اللاهوتية الأرثوذوكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي، وابتعدت وانفصلت عن القراءة التاريخية.

و لم يختلف في هذا السير الموقف اليهودي والمسيحي عن الموقف الإسلامي إذ عملت كل أمة على احتكار الوحي الكامل والصحيح لنفسها مستقصية بقية الملل الأخرى من فضل ما اصطفاها الله به دون غيرها، ولهذا أصبح علم اللاهوت في الأديان الثلاثة ينحو نحو المماحكات الجِدالية المتنافسة من أجل استبعاد الآخر وطرده من فضل الاصطفاء الإلهي، وهكذا ابتعد علم اللاهوت عن وظيفته التأصيلية لمفهوم الوحي الذي يمتد منذ خبرة سيدنا"إبراهيم"﴿عليه السلام﴾إلى خبرة الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾بحسب القرآن نفسه، بمعنى أن وظيفة الوحي منذ"إبراهيم"﴿عليه السلام﴾ إلى الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ هي واحدة أي تبليغ الرسالة الإلهية، ومنه كل دين هو مكمل للآخر وكلها تنطلق من مصدر واحد وتنتهي إليه.

فربط مفهوم الوحي بتاريخ النجاة في الدار الآخرة لم يعد يكفي لتفسير ظاهرة الوحي إنما لابد من الأخذ بعين الاعتبار إلى جانب ذلك آخر ما وصل إليه العقل الحديث في دائرة"ما بعد الحداثة"، فإذا كانت الحداثة قد ألحت على تاريخية الحقيقة فإن ما وراء الحداثة تحدثت عن نهاية اليقينيات وتعددية أنظمة الحقيقة[34]على غرار الأنظمة السياسية ثم تأتي العولمة كمرحلة تاريخية جديدة تفتح لأول مرة في تاريخ الفكر البشري مجال المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ بإخضاع كل نظام لعملية الحفر الأركيولوجي ولا تستثني في ذلك أي نظام إلهي مترّه أو دنيوي عرضي زائل.

وبناء عليه فإنه ينبغي إعادة طرح موضوع الوحي على محك القراءة من جديد وبحسب ما تطرحه علوم الإنسان والمجتمع من مناهج حديثة. ولكن السؤال الذي لابد من طرحه في هذا المقام هو: كيف ينبغي أن تكون إعادة القراءة تلك؟، وبعبارة أكثر تحديدا كيف تأسست إعادة القراءة الجديدة للوحي التي أثارها"محمد أركون"وما المقترحات التي طرحها بخصوص ذلك؟، وإلى أي مدى بلغت ردود فعل الآخرين مما طرحه"محمد أركون"ويقترحه فيما يتعلق بمسألة إعادة قراءة الوحي؟.

لقد قامت قراءة"محمد أركون"لموضوع الوحي على محاولة زحزحة للوحي نحو أشكلته ولتحقيق ذلك قام:

2 - بحسب الوصف الفينومونولوجي : (الظاهراتي)للوقائع والحقائق وبحسب الأسس والقواعد السابقة لكل تراث ديني، فإنه مهما يكن الناقل الأصلي للوحي الأولي فالملاحظ مايلي:

ـ الوحي الأولي(كلام الله) ⟵ التلفظ الشفهي به كان قد نُطِقَ أولا من قبل وسيط.

ـ في حالة المسيحية ⟵ يدعى تجسيد الله على الأرض أو المسيح.

ـ في حالة الإسلام ⟵ يدعى الرسول أو النبي.

33-**محمد أركون** : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص9.

34-فهناك نظام معتزلي، حنبلي، حنفي، اسماعيلي صوفي، سني، فلسفي، علماني،أصولي،ماركسي، فرويدي، بنيوي، كاثوليكي، تلم وذي، بوذي،إلخ، فهناك أنظمة متعددة للحقيقة.

الفصل السادس ـــــــ

3 - بحسب إطار"الأشكَلة التعددية":(Problématisation) ، أي زحزحة مفهوم الوحي عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم تفكيكه ثانيا، لكي يتجاوز هذا المفهوم التقليدي الراسخ ثالثا.

والمقصود بمفهوم الوحي هنا هو الوحي((بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي))[35]، وذلك من أجل تبيين كيف أن الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى قد ساهمت في تشكيل البنى الأنثربولوجية للمخيال الديني ـ السياسي والمخيال الديني ـ الاجتماعي، وكيف أثرت فيه حتى يظل حيًا نشِطًا وذلك من خلال عملية تفكيك تلك البنى من أجل الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي والمتواصلة عبر الفاعلين الاجتماعيين في مجالين مترابطين، مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة[36].

ومن أجل زحزحة مفهوم الوحي تلك يستخدم"محمد أركون"مصطلحا أنثروبولوجيا وهو المخيَّال والذي لا يعني من وراء ذلك إفراغ نموذج العقلانية المستخدم في كل تراث ديني إنما المراد من ذلك إدخال مقولة أنثربولوجية لتفسير كيف أن الوقائع وكل اللغات المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع قد نقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخالية للتصورات العقلية والتعليق العاطفي لها أي تحويلها من تصورات عقلية إلى تصورات خيالية وتعليقات ووجدان عاطفي.

ويساهم المخيَّال في هذه العملية أي عملية النقل والتحويل بصفته((وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة مهيمنة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيما لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها))[37]من أجل تلك القيم المشتركة، فالذين ماتوا من أجل هذه القيم يصبحون شهداء وبذلك يضفون أبعادا تقديسية وتنزيهية لهذه القيم عبر هذه العملية الاجتماعية والتاريخية والنفسانية تغتني الذاكرة الجماعية.

وبهذا يتضح كيف أن الخطابات البشرية المشتقة من الوحي قد ساهمت في تشكيل البنى الثقافية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والانثروبولوجية للذاكرة الجماعية وللمخيال الاجتماعي فيظل حيا نشطا لأن الحديث عن الشهيد يتحول إلى حديث عن التاريخ، وعن الثقافة، وعن السياسة وعن الظروف الاجتماعية، الخ، ولكن في مقابل هذا التشكيل تُختَزَّل وتُقَلَّص الرهانات الحقيقية المنخرطة في التاريخ الفعلي للجماعة.

وبما أن أشكلة الخطاب الديني تعني بالنسبة "لمحمد أركون"الكشف عن تاريخيته فإن المقاربة التاريخية تأتي في مقدمة غيرها من المقاربات الأخرى وبناءا عليه فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو :ـ كيف جاء تحليل ومعالجة الوحي وفق منظور القراءة التاريخية كما يطرحها"محمد أركون"؟.

هـ - المقاربة التاريخية للوحي : وقد تناولت معالجة"محمد أركون"لهذه المقاربة من خلال علاقتين:

35-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 28.

36- هناك علاقة جدلية بين المعنى والقوة. لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى : ـ **محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب،47ـ48.

26ـ**محمد أركون**: القرآن(من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 29

الفصل السادس ـــــــ

يشتغل بكتابة كتاب بعنوان« العنف،المقدس،الحقيقة» ، لأن الأديان تعمل على ممارسة العنف بالنسبة للإنسان والمجتمعات، فالعنف الذي يشتغل في المجتمعات وهو حال"العيد الكبير"لا يخضع لأي تحليل علمي ولا لغوي [43].

ولدراسة هذه العلاقة رأى"محمد أركون"أنه لا بد من دراسة موضوعين ذوا أهمية وهما[44]: التركيبة المجازية للقرآن، وقراءة أنثربولوجية لسورة"التوبة".

وما ينبغي الإشارة إليه بصدد هذه المقاربة التاريخية هو أنه: بالنسبة للمستوى العام الشائع من الممكن بل هو يخضع للتاريخية والسيولوجيا والأنثربولوجية،الخ. ولكن بالنسبة للمستوى الخاص الإلهي فإن"محمد أركون"نفسه يرى أنه في(أم الكتاب)اللوح المحفوظ، فكيف يمكن تفسيره تاريخيا أو أي نوع آخر من التفسير؟.

وبعد هذا التوضيح لمستوى الوحي الذي ينبغي أن يخضع لشروط الدراسة التاريخية فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ـ فما معنى التاريخية في هذا المقام؟.

يجيب"محمد أركون"قائلا:((إنها تعني أساسا أن حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الأيديولوجية))[45]وعلى خلاف الميث والقصة الخيالية والتركيبة الأيديولوجية فإن الحدث التاريخي واقعة فعلية محددة بزمان ومكان. ومن الناحية الفلسفية فإن هذا التحديد يقود إلى القول بممارستين علميتين وهما: إما القول بالتاريخية الوضعية، وإما القول بالتاريخية الراديكالية.

1- التاريخية الوضعية: ترى بأن الأحداث والأشخاص الذين وجدوا بالفعل ودلت على وجودهم الواقعي الوثائق الصحيحة وحدهم فقط يقبلون كمادة للدراسة التاريخية الحقيقة الفعلية. فهي لا تعنى بالنقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع وخصوصا مفهوم المُتخيَّل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية الضخمة فهذه الأشياء تلعب دورا في تاريخ المجتمعات وحياتها أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية، فالوضعية بالمعنى الاختزالي والضيِّق للكلمة وقد وقعت فيه الماركسية في صيغتها الأكثر فقرا وضيقا أيضا((لا تهتم إلا بالوقائع المادية الثابتة ولا تهمها خيالات الناس وتصوراتهم الذهنية التي تشغل وعيهم وتحركهم باعتبار أن هذه الأشياء هلامية لا يمكن التحقق منها وضعيا وماديا))[46].

وهو ما يعني استبعاد كل العقائد والتصورات والتركيبات الجماعية التي تحرك(المخيال الاجتماعي) وتشغله داخل إطار التاريخ أيضا ومن هنا فإن التاريخوية الوضعية قد تجاهلت المكانة الأنثروبولوجية(للخيال).وهنا يقول"محمد أركون":((أقصد الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشطات الفنية والرؤى السياسية وأيضا الخيال بصفته وعاء لاحتواء

43-**Mohammed Arkoun ;** Violence Sacré et Vérité ; Entretien conduit par Nadia Haddaoui ; Maghreb Magazine ; Sommaire N°22Février ; 1994 ; Edité par la société Franco-Maghrébine d'éducation ; siège social ; Paris ; P : 35.

44- المصدر نفسه، ص47.

45- المصدر السابق، ص: 49. ويُعرِّف التاريخية في موضع آخر حيث يقول: ((أما المقصود بالتاريخية هو التحول والتغير أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان)).ـ **محمد أركون**: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 26.

46- المصدر نفسه، ص6.

المعتقدات والتصورات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي))[47]وقد فعل التفسير الحرفي الإسلامي شيئا مشابها لذلك عندما رفض المجاز والوظيفة الرمزية في تفسير الخطاب الديني.

2- التاريخية الراديكالية : إن إعادة التفكير في(مسألة الوحي)من خلال المتطورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضد التاريخوية الوضعية سوف تجعل الفكر الإسلامي قادرا على المساهمة في إعادة تقييم حديثة ويجعله قادرا على إعادة بعث واكتشاف المساهمات الرائدة(الفكر المعتزلي)وكذا الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوي والخطاب النبوي أيضا ويقول"محمد أركون"بين قوسين:((أقول ذلك وأنا أفكر هنا بأعمال"ابن سينا"وأعمال"ابن رشد" في آن معا))[48].

رابعا:التطبيق النموذجي للتاريخية بالنسبة لمفهوم الوحي الكلي والخاص:

أ - سورة التوبة نموذج للتاريخية بالنسبة لمفهوم الوحي الكلي: لقد جاء الأخذ بقراءة"محمد أركون"لسورة"التوبة"في هذا الموضع كدرس تطبيقي للمقاربة التاريخية للوحي من منطلق أن السورة تتحدث عن أهل الكتاب[49]مسلمين كانوا أو نصارى.

وبما أن"محمد أركون"قد اعتبر في تحليله لمجتمعات[أم الكتاب/الكتاب]أنها ترادف أهل الكتاب أي أنها تعني المسلم كالمسيحي كاليهودي، أي الإنسان القائل بالوحي(المؤمن)كماوأنها تتحدث في مقابل ذلك عن الإنسان غير القائل بالوحي(الكافر، المشرك، المنافق الخ).ولذا كان الاعتقاد بأن"محمد أركون"في هذه القراءة كان يقصد إحالة قراءة السورة لتشمل أهل الكتاب بمعنى القائلين بالوحي وبعبارة صريحة أن القراءة تتعلق بالوحي في عمومه وليس الوحي بمعنى القرآن فحسب .

وهو المبرر الذي حذى بهذه الدراسة أن تتخذ من سورة التوبة كدرس تطبيق عن الوحي في هذه المقام هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه في حقيقة الأمر أن سورة"التوبة"هي السورة الوحيدة المحكمة من "الكتاب"(وليس من القرآن) وأن المحكم من الممكن أن يلحق به التزوير وباعتبار أن هذه الصفة الأخيرة تلحق ما هو تاريخي كان اختيار"محمد أركون"لهذه السورة بالذات للقراءة التاريخية، وهو ما يتضح من خلال اختبارات يقوم بها على هذه السورة واستخدام لفظ الاختبار في هذا المقام هو ضرورة معرفية تفرضه الدراسة التطبيقية للشيء المُعتبَرِ ظاهرة. ومنه فإن السؤال هو: فكيف جاءت عتبة مقاربة الوحي من التاريخية لدى"محمد أركون"؟.

يرى"محمد أركون"أنها أفضل نموذج يمكن من خلاله إعادة تقييم مفهوم الوحي عن طريق الأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي للوحي وليس فقط كشيء متعالي، جوهراني يقف عاليا فوق التاريخ البشري إنما هو أيضا تاريخي على الرغم من أنه أُرْسِل للهداية والتوجيه على الأرض، وتُبيِّن سورة"التوبة"تاريخية مفهوم الوحي من خلال: لغتها الجدالية الحادة. والموضوعات الاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تثيرها. وطول نص السورة. وأخيرا تصنيف السورة لفئات المجتمع إلى: فئة المؤمنين، فئة المشركين، فئة الأعراب، فئة أهل الكتاب.

47-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

48- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

49-وهو ما تمت محاولة توضيحه من خلال فصل"القرآن" كما ويمكن الرجوع إلى: **محمد عابد الجابري:** مدخل إلى القرءان الكريم، ص 156إلى 162.

وهكذا يتضح في هذا التصنيف اللاهوتي بمعنى، والسياسي بمعنى آخر، أن الخط الفاصل بين هذه الفئات وإن كان في ظاهره ديني فإنه في جوهره سياسي. وفي هذا التصنيف، فقط الفئة التي استسلمت وخضعت للقوة بالمعنى السياسي لكلمة قوة وأطاعت شرع الله ورسوله يمكن الاعتراف بأعضائها كأعضاء يتمتعون بجميع الحقوق الاجتماعية والسياسية داخل الفئة الجديدة وكذا أيضا الحق بالنجاة في الدار الآخرة. ولتوضيح ملامح التاريخية بشكل أكثر يمكن القول أن سورة"التوبة"تشكل في أن معا كل الأشياء التالية:

- التاريخ الحدثي أو الواقعي الناتج عن طريق الفئة أو الجماعة المؤمنة المشكلة ما بين (610م - 632م)، أي في فترة زمنية محددة.

- تُشَكِّل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها في المجتمع العربي الحاصلة في تلك الفترة.

- تشكيل الوعي الميثي ـ التاريخي القادر إما على الفصل أو الربط بين التاريخ الأرضي المحسوس والتاريخ المثالي المقدس للنجاة في الدار الآخرة.

- أن هذا التاريخ المقدس ظل المحرك الفعلي للمجتمعات الإسلامية حتى يومنا هذا[50].

وعلى الرغم مما أضفاه الخطاب الديني من صيغة التقديس والتعالي على التاريخ الأرضي إلا أن ذلك لا يُخْفِي الظرفية الراديكالية للأحداث بمعنى أن ما تتحدث عنه سورة "التوبة"من أحداث هي تاريخية أرضية حصلت بالفعل وإنْ خَلَعَ عليها الخطاب القرآني صبغة التعالي والتقديس وطمست تاريخيتها كليا عن طريق هيبة الخطاب الديني التأسيسي فينبغي عدم نسيان التاريخ المحسوس لتلك الأحداث وأن يكون تفسيرها تفسيرا تاريخيا وليس تفسير لاهوتي.

ولذا يقوم"محمد أركون"كمؤرخ محترف بحركة معاكسة في التفسير التاريخي لسورة"التوبة"بحيث يرجع في الزمن عميقا إلى الوراء أي باعتماد المنهجية التقدمية_التراجعية لكي يتموضع في لحظة القرآن مستندا على منهجية الحفر الأركيولوجي في الأعماق[51]، وعليه فإن وقوع الاختيار على سورة "التوبة" كان وفق مبررات معيَّنة يمكن استخلاصها فيما يلي:

- المبرر الأول: أن الهدف من هذه الدراسة وذلك بمساعدة سورة"التوبة"هو((زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه))[52]. فالمقصود من هذه الدراسة ليس اختزال مفهوم الوحي أو حذفه إنما زحزحته باتجاه مفهوم أكثر محسوسية وموضوعية وذلك من خلال ما تم توضحه من خلال صيرورته الاجتماعية والتاريخية وتركيبته النحوية السيمائية هذا من جهة، وكونه أداة للتلاعبات الأيديولوجية من جهة أخرى، كذلك يُبَيِّنُ البعد المحسوس والموضوعي لمفهوم الوحي غير أن الجدير بالملاحظة أن هذه الزحزحة هي على مستوى المفهومي ليتجاوز مفهوم الوحي معرفيا الآراء اللاهوتية الشائعة عن الوحي بالنسبة لديانات التوحيد الثلاثة أما

50-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص50.

51-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، هامش، ص50.

52-لمصدر نفسه، ص : 76 ــ 77.

الفصل السادس ـــــــ

الفصل السادس ـــــــ

ب - سورة"التوبة"نموذج للتاريخية بالنسبة لمفهوم الوحي الخاص : وهو ما يتضح من خلال:

قراءة الآية الخامسة من سورة"التوبة": فكيف يمكن أن تُبيِّن هذه الآية عملية التجاوز من آثار المعنى إلى المعنى الحقيقي؟، وهو ما يمكن أن يتضح من خلال القراءآت التي اعتمدها "محمد أركون" وهي:

1- قراءة تاريخية: وهي ما يوضِحه"محمد أركون"من خلال عملية الإسقاط على القرآن اهتمامات ومشاغل وأفكار خاصة بالتاريخ المعاصر التي تقوم بها الحركة الإسلامية الرافعة للواء الجهاد في مقابل الرفض الذي تقول به الحركة لليبرالية الرافعة للمفاهيم الحديثة كحقوق الإنسان ويرجع ذلك في كلتا الجهتين إلى التفسير الحرفي للآية وهم بذلك يقومون بعملية إنكار للتاريخية مزدوجة: إنكار لتاريخية القرآن من جهة وإنكار للتاريخية الفترة الحالية من جهة أخرى[59]. وعلى الرغم مما تُعبِّر عنه هذه الآية من تأكيد للانتصار السياسي والاجتماعي والثقافي إلا:

2- أن القراءة الأنثربولوجية: تُبَيِّنُ أن تلك الآية تُشَكِّلُ((ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق(الله) و الله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة))[60]. وقد عمل"محمد أركون"من خلال هذه القراء بالتركيز على تفكيك مفهوم مشروعية العنف إذ أنه أن العنف بالمعنى الوارد في الآية قد أصبح معترف به بل تصعيده والتسامي به على هيئة (قربان) أو أضحية للتعبيرعن الطاعة والخضوع لأوامر الله .

وهو ما يبرر مشروعية العنف أي أن معنى العنف يتحوَّل من المعنى السلبي له وكما هو معلوم إلى معنى إيجابي وهو ما يُجسِده خاصة التضحية، فدائما باسم المثلث: قانون، حقيقة، عدالة وهو المثلث المدعو في القرآن بكلمة واحدة هي الحق تخوض كل جماعة معركتها ضد المعارضين، ولكن الذي ينبغي معرفته أن العنف((بصفته ردا مشروعا على الاعتداء الموجه ضد حقيقة الوحي لم يتعرض لتبرير لاهوتي في القرآن))[61] أي أنه لا يوجد في القرآن تبرير إلهي لمشروعية العنف كرد مشروع ضد معارضة حقيقة الوحي إنما الذي يوجد هو بحسب ما جاء في الآية 125من سورة"النحل"الآية 125 والآية159 سورة"آل عمران".

وإنما العنف كان شعار مسجلا في التراث الشعري العربي السابق على القرآن وهو ما يجسده مفهوم غني جدا في التراث العربي وهو مفهوم العِرْضُ أي مصدر العنف سابق على القرآن والذي يرى فيه ردا مشروعا ضد معارضي حقيقة الوحي هي مغالطة تاريخية. فليست الحرب المُعْلنة دائما تكون(باسم الله)إنما الذين حاكموا"غليليو غليلي" «Galilée Galilei» (1564م-1642م)[62] لم يكونوا يستطيعون التفكير في أنهم إنما بمحاكاتهم تلك يقومون بتطبيق آثار معنى الإنجيل وليس إرادة الله.

59-المصدر السابق، ص56.

60-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص56.

61-المصدر السابق، ص57.

62-**جورج طرابيشي** : معجم الفلاسفة، ص400. ومن باب الفضول فقط ومن أجل نقل صورة عن مدى تَحَكُّمِ رجل الدين برجل العلم جاء هنا تسجيل اعتراف "غليليو"من خلال عبارتها التي تنقل للقارئ ذلك التحكم المُرْعِب: تذكر المصادر أن "غليليو"بعد التعذيب الشديد جثا على ركبتيه أمام الباب(أربان الثامن) ونطق بالاعتراف الآتي: ((أنا غليليو في السبعين من عمري ، سجين جاثي على ركبتي ، وبحضور فخامتك ، وأمامي الكتاب المقدس الذي ألمسه الآن بيدي أعلن أني لا

وبالتالي فإن مهمة منهجية علم التأويل التأملي أو الاستبطاني والتي يعتمدها"محمد أركون"في مثل هذا النوع من الدراسة لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات القرآنية إنما تكمن مهمته أيضا في زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى ساحة التأويل والتحليل التي يفتحها العقل الاستطلاعي. والتي ينبغي أن تقود إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعا وصحة داخل منظور يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية تفسيرا كليا يتجاوز التراث التأويلي الخاص بدين معيَّن. كما وتُعبِّر الآية الخامسة من سورة"التوبة"من جهة لغوية عن العملية التوصيلية أي البنية التي تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص أو الضمائر وهو ما يمكن أن يتضَّح من خلال:

3 - القراءة السيمائية: فالآية الخامسة من سورة"التوبة"تُبيِّن عملية التواصل والتوصيل المشترك الذي يخترق كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره وكذا كل الخطاب النبوي.وعلى هذا فإن العامل ـ الذات المرسل الأعظم (الله) يقوم بعدة أدوار عاملة(نحوية)في القرآن :

- فهو أولا يظهر على هيئة الضمير"أنا"خارجية عن النص(أي كأنها منفصلة ومستقلة عن النص)ولكن في نفس الوقت تشكل مصدرا أعلى لجميع عمليات القول أو التطبيق.

-ثم يظهر ثانيا على هيئة"أنا، نحن"منخرطة ومندمجة على كل مستويات آليات اشتغال الخطاب القرآني وهي بهذا الاندماج منخرطة في التاريخ الأرضي أيضا الذي يقوده :النبي(الرسول) المبشر.

-أنا، نحن، فهي تحرك الخطاب إما من خارج و إما تتدخل فيه مباشرة.

إن توضيح هذه الأدوار والوظائف كما تتجلى في الخطاب القرآني يتيح إمكانية معرفة آليات تشكيل المعنى وكيفية استقبال هذا المعنى من قبل السامعين المعنيين أو الموجه إليهم الخطاب.

وبهذه الطريقة أخذ يتشكل الاعتقاد اللغوي الجديد(أي لغة القرآن)وأخذت الذات الإنسانية الجديدة تتشكل أيضا(المؤمنة والمعتقدة بالعقيدة الجديدة)ومنه يلاحظ مدى القوة والفعالية للخطاب النبوي في تشكيل وتحويل الاعتقاد والذات الإنسانية(وبعبارة دقيقة في تشكيل المعنى)فهو قد حَوَّرَ ذلك أولا على مستوى العاملين النحويين للجماعات الحاضرة ثم راح يُحَوِّرُه ويُجَسِّدُه لدى جميع الفئات المعتنقة للخطاب الجديد بعد ذلك وهكذا راح أيضا بمعونة المخيال الديني يتشكل ويتخذ تماسكه ثم يتلقى طاقة تسقطه على"الأنا" المُسْتغلة والتي يصعب سبرها.

"فالأنا"أي أنا(العامل ــ الذات)هو خارجي بالنسبة للخطاب القرآني متعالي عليه وفي نفس الوقت حاضر فيه بشكل دائم ومستمر وذلك بواسطة مخطط معين للتوصيل(أي شبكة تواصل وتوصيل محددة)بحيث نجد في هذا المخطط أن الوظائف المُهيْمِنة تُمارس من قبل الفاعل نفسه أي الله يتواصل مع مُرسَل إليه ينقسم إلى نوعين(مؤمن وكافر)وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معا هو:"محمد" ﷺإنه مجرد ناقل للوحي[63].

أشايع بل ألعن وأحتقر خطأ القول وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور...)). ــ **عبد الله المشوخي** : موقف الإسلام والكنيسة من العلم، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط1: 1402هـ/1982م، ص39.

63-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص72.

الفصل السادس ـــــــ

الفصل السادس ـــــــ

ما يمكن أن نستنتجه من خلال ما تقدم من الدراسة التطبيقية لسورة"التوبة"ومن ضمنها الآية الخامسة وبحسب المسألة موضوع الدراسة أي الوحي يمكن القول أنه ينطلق من السورة ككل لتبيين التاريخية فيها ومع ذلك البعد الأنثربولوجي أيضا وهذا بالنسبة للوحي في مفهومه الكلي لأن أبعاد التاريخية والأنثروبولوجية هي أبعاد قد يشترك فيها الإنسان ثم خصص الدراسة التطبيقية السيمائية بالآية الخامسة باعتبار أن اللغة خاصة بقوم دون غيرهم وبعبارة أخرى أنه حتى في الدراسة التطبيقية هناك انتقال من الوحي بمفهومه الكلي إلى الوحي في مفهومه الخاص بلغة قومه الخاصة.

والسؤال: من منطلق هذا التمييز بين النوعين من الوحي، ومن التحليل الذي جاء فيما يتعلق بالوحي الكلي كما سبق أعلاه، فكيف قامت معالجة"محمد أركون"للوحي في مفهومه الخاص أي انطلاقا من الوحي القرآني؟.

المبحث الثاني: الوحي القرآني عند "محمد أركون:

أولا: التحليل الوصفي لمفهوم الوحي: وقد تناول هذا التحليل الوصفي ما يلي:

أ- مفهوم الوحي القرآني في التصور الإسلامي:الوحي يدعى بالتنزيل[70]:أي الهبوط من فوق إلى تحت، هذا المفهوم يُشكِّل مجازا مركزيا وأساسيا يُشكِّلُ النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله أي إلى التعالي.

وإذا كان الاتصال عند"محمد أركون"قد تركَّز على فكرة"الوساطة"تحت تأثير غربي فإن: الموقف الاتصالي عند"حامد أبو زيد"المتضمن في حالة الوحي بالنص(القرآني)يراه يختلف عن المواقف الاتصالية الأخرى(اتصال الكاهن والشاعر)من حيث أنه أكثر تعقيدا. إن طرفي الاتصال الأساسيين في عملية الوحي النبوي هما الله والرسول البشر في جانب آخر. وقد عبر القرآن عن هذا الاتصال بـــ"الالقاء"[سورة"المزمل"الآية5] و[سورة "العلق"الآية1]. فالاتصال إذن يتم من خلال"الالقاء"، والشفرة المُستخدمة في الاتصال هي"القول". وفي آيات أخرى من القرآن تم التعبير عن"الالقاء"بالتنزيل، وعن"القول"بالكلام[71].

ويتحدث"حامد أبو زيد"عن طرائق للاتصال التي عبَّر عنها النص القرآني ذاته والمُتمثلة في طريق "الالهام"، فالوحي هنا كلاما لا يفهمه إلا طرفا الاتصال، فهو كلام بدون(قول)أو هو كلام بشفرة غير صوتية، بلغة غير طبيعية. ويؤكد هذا الاتصال غير اللغوي أن مضمون الوحي لم يكن يتضمن موقفا اتصاليا بين المرسل والمستقبل، بل كان الوحي يتضمن مجرد الأمر بفعل[سورة"القصص"الآية7] و[سورة"النحل" الآية68]. وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل، وهذا فارق أساسي بين موقف الاتصال غير القولي وموقف الاتصال القولي في"الوحي".

وطريق الكلام من وراء حجاب، وعلى العكس من الطريقة الأولى يكون الخطاب المُعبَّرِ عنه(بالنداء)في حالة"موسى"كلاما باللغة التي يمكن أن يستوعبها"موسى"أنه(قول لغوي))ويؤكد هذا الحوار مشهد الرؤية كما تذكره سورة"الأعراف"الآية[143]. وهو ما يؤكد على العكس من الاتصال غير اللغوي أو غير القولي في الطريقة الأولى أن الاتصال القولي في الوحي يتضمن موقفا اتصاليا بين المرسل والمستقبل وطريق الاتصال عبر وسيط أولا بين الله والملك

70-يعقد"محمد شحرور"الفصل الثالث من الباب الأول من كتابه السابق ذكره عن "الإنزال والتنزيل" يوضح فيه كل منهما والفرق بينهما بشرح واضح وبالأمثلة المساعدة على ذلك.

71-**نصر حامد ابو زيد** : مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، ص40ــ41.

يُترك الفكر مفتوحا في كيفية الاتصال بين الله والملك أولا من حيث الشفرة المستخدمة في هذا الاتصال ثم بين الملك والرسول(محمد)من ناحية ثانية من حيث كيفية التلاقي مادامت الشفرة المستخدمة بينهما معلومة وهي اللغة العربية.

ثم الحديث عن(طبيعة الاتصال)والتي تردد الموقف فيها بين قائل أن المنزَّل كان اللفظ والمعنى وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، وأن القرآن في هذا الوجود كان مدونا في اللوح المحفوظ بالحروف العربية قطعا، وأن كل حرف منه بحجم"جبل قاف".وبين قائل أن الشفرة اللغوية في عملية الاتصال الوحي كانت هي اللغة العربية سواء في مستوى الاتصال الرأسي، العمودي(الله_جبريل)أم في المستوى الأفقي(جبريل- محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾)فإن الرأي الثاني يُفرق بين هذين المستويين، فيجعل تحويل الوحي من مستوى "الإلهام"أي من المستوى غير القولي إلى المستوى القولي أو اللغوي، أي أن هذا الرأي يجعل الصياغة اللغوية للوحي مهمة جبريل مرة ويجعلها مهمة محمد مرة أخرى. إنما نزل جبريل على النبي بالمعاني خاصة، وأن النبي عَلِمَ تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، إن جبريل إنما أُلقيَّ عليه المعنى، وأنه(أي جبريل)عبَّر بهذه الألفاظ بلغة العرب(ثم نزل بها على النبي)، وأن أهل السماء يقرأون بالعربية ثم نزل بعد ذلك. ويفترض هذا الرأي أن للملائكة نظاما لغوية، وأن هذا النظام اللغوي هو اللغة العربية[72].والمهم في هذا هو الدلالة والنتائج التي انتهى إليها في مجرى تطور الفكر الديني:

أن هذا الرأي الأول، يتصور للنص وجودا خطيا سابقا في اللوح المحفوظ.وفي هذا التصور اهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي.وأدى هذا التصور للوجود الأزلي الكتابي للنص إلى نتيجتين هامتين: النتيجة الأولى، المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نص لغويا دالا قابلا للفهم إلى أن يكون نصا تصويريا. ومع ازدهار الفنون خاصة في الخط والزخرفة كان القرآن يُمثل من حيث وجوده الخطي محور ابداع الفنان العربي. ومن منظور مفهوم العربي للمحاكاة يمكن القول أن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ.

والنتيجة الثانية، أن كل حرف بقدر"جبل قاف"الإيمان بعمق دلالته وتعدد مستوياته، إذ لا بد أن يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسي القديم(الذي توحَّد بالعلم الإلهي) من جهة، ومع الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلية من جهة أخرى. لكن ربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الإلهي والوجود الأزلي للنص أدى إلى استغلاق معنى النص نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر. لذلك لا نعجب أن يسود مفهوم للنص يوَّحِد بين دلالته اللغوية وبين ذات المتكلم.

وإن سيادة هذا المفهوم لدلالة النص وسيطرته على الثقافة قد أدى في النهاية إلى نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية بوصف النص رسالة إلى مجال الدلالة السميوطيقية بوصف النص أيقونة. ويمكن أن يكون هذا التصور مسؤولا إلى حد كبير عن اعطاء الأولية في بعض مراحل تاريخنا الفكري والثقافي للأحاديث النبوية وذلك بوصفها خطابا بشريا قابلا للفهم من حيث اللغة والصياغة وذلك إذا قورنت بقداسة القرآن وأزلية لغته وتعبيرها عن ذات المتكلم سبحانه وتعالى[73].

72- المرجع نفسه، ص 42 ــ 43.

73-المرجع السابق ، ص44.

وأما الرأي الثاني فلا شك في أن مثل هذا التصور يتناقض ومفهوم النص نفسه من أنه قول وقرآن (بالاشتقاق من القراءة)وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها.

وترتب عن ما تقدم التساؤل عن(كيفية الاتصال)وهي كيفية تتضح من خلالها أكثر إشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة، فمن خلال مناقشة العلماء كيفية الاتصال بين طرفين لا ينتميان إلى مرتبة وجوديو واحدة. وإن كان ذلك لا يطرح إشكال على العقل العربي قبل الإسلام، فإن تطور العقل العربي بعد الإسلام قد أدى إلى طرحها. وهذا يؤكد طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والثقافة. وكانت الإجابة عن سؤال كيفية الاتصال بين طرفين لا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة أن ثمة تحولا يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال حتى يمكنه الاتصال بالطرف الآخر[74]: أحدهما ، أن الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ انخلع من صورته البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه من جبريل. والثاني، أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. والأول هو الأصعب.

و لم يُميِّز علماء القرآن بين حالتي الوحي واكتفوا بوصف التحول من جانب محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾ إلى مرتبة الملكية وبأنه أصعب الحالين. فإن"ابن خلدون"قد ميَّز بين الحالتين، وربط بين كل حالة منهما وبين طبيعة الشفرة المستخدمة في الاتصال. إن حالة الوحي تتطلب استعدادا فطريا خاصا نابعا من الاصطفاء الإلهي لهؤلاء البشر. بهذا الاستعداد يمكن للنبي البشر أن ينسلخ من طبيعته ويتحوَّل إلى الملأ الأعلى فيأخذ من الملك ما يُوحيه. وهذا التحول من جانب محمد، تنفي الاتصال اللغوي حيث يكون التلقي رمزا من الكلام(وقد عبر عنه في الحديث بالدوي)يتلقى من خلاله النبي المعنى الذي يصوغه هو بعد ذلك لإبلاغه. وفي هذه الحالة يكون اعتماد الاتصال على حاسة"السمع"دون"الرؤية". وعلى ذلك يكون الاتصال في هذه الحالة قريبا من حالة"الإلهام"لكنه إلهام يستلزم درجة هائلة من التركيز المرهق[75].

والحالة الثانية هي الحالة التي يتحول فيها الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتصال بالكلام العادي، بالنظام اللغوي البشري الخاص بالمُستقبِل.ولذلك يكون الوعي مُساوِقا للكلام على حد تعبير"ابن خلدون" على حين يكون الوعي في الحالة الأولى تاليا لعملية الاتصال.

وتحليل"ابن خلدون"استند أيضا إلى النص، ولذلك استطاع"ابن خلدون"من خلال تحليل استخدام صيغة الفعل الماضي في حالة التحول من جانب النبي أن يؤكِّد على طبيعة الاتصال في هذه الحالة بوصفه اتصالا غير لغوي، على حين أن التحول من جانب جبريل تستلزم الاتصال اللغوي الذي عبر عن الوعي فيه باستخدام صيغة المضارع[76].

ويرى"ابن خلدون"أن هاتين الحالتين من حالات الوحي، هما مرحلتين في تطور عملية الاتصال، فيرى أن الشدَّة والغط قد لازاما عملية الاتصال في بدء الوحي ثم بعد التعود والألفة انتقلت عملية الاتصال في الوحي من مجرد الاعتماد على"السماع"بحاسة السمع إلى المشافهة الكلامية والاعتماد على حاسة"البصر". وقد يُفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئا فشيئا إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كانت تنزل نجوم القرآن وسورة وآية بمكة أقصر منها بالمدينة. والمهم

74-المرجع نفسه، ص46.

75- المرجع السابق ، ص47.

76- المرجع نفسه، ص48.

في موقف"ابن خلدون"هذا هو التسوية بين حالتي الوحي واعتبارهما مجرد مرحلتين زمانيتين، ويتخلى عن تفرقته الأساسية بينهما من حيث طبيعة الشفرة المستخدمة التي أشار إليها باسم"الرمز"في حالة انسلاخ النبي وباسم"الكلام"في حالة تحول الملك إلى البشرية. فالأنبياء صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية(جسمانيتها وروحانيتها)إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات مَلَكًا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة[77].

وإذا كانت العلاقة بين النبوة والكهانة في التصور العربي أن كليهما وحي اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى، مَلَك في حالة النبي، وشيطان في حالة الكاهن والشاعر(إذ كان لكل شاعر شيطان خاص باسم خاص، كما جاء في الفصل الأول)، وفي هذا الاتصال/الوحي ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يُتَاح لطرف ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الاتصال، وذلك لأن النبي"يُبلغ"للناس بعد ذلك الرسالة، والكاهن ينبئ عن محتوى ما تلقاه، فإن اتصال النبي قائم على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الاختيار"الإصطفاء"الإلهي يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملَكِية بالفطرة، فإن الكاهن يحتاج إلى آلات وأدوات مساعدة تُعينه على التخلص(جزئيا)من عوائق العالم المادي والاتصال بما وراءه من العوالم[78].

وتصبح ظاهرة الوحي في هذا كله"ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج"[79]. كما وقد أدى كل ذلك من جهة أخرى إلى تحويل مفهوم النص ووظيفته، فحركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان قد تحوَّلت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعيا إلى الله، فقد كانت الحركة الإنسانية في التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعانقة المطلق والفناء فيه، لقد تحوَّلت حركة الكشف إلى محاولة اكتشاف، وصار النص الكاشف مجرد أداة لاكتشاف قائل النص والتوحد به. ولم يكن لمثل هذا التحول أن يتم إلا بعد حدوث تحوُّلٍ موازٍ في حركة الواقع الذي يتفاعل معه النص[80].

لقد أفضى النقاش حول طبيعة النص الديني وحول غايته وهدفه إلى تعدد الرؤى والتصورات. ففي حين ركَّز المعتزلة على الإنسان بوصفه المُخاطَب بالنص والمُستهدف من تعاليمه كما استوعب النص على أنه "فعل مخلوق"، ركَّزت الأشاعرة على الطرف الآخر، طرف القائل، ومن ثمة كان تصورهم للنص أنه"صفة ذاتية للقائل لا فعلا من أفعاله"، وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة الإنسان الذي يمثل الطرف الآخر، طرف المتلقي، في عملية الوحي وفي مفهوم النص[81].

77-**ابن خلدون**، المقدمة، ص98.

78- **نصر حامد أبو زيد**: مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، ص37.

79-المرجع السابق، ص38 ــ 39.

80- المرجع نفسه، ص245.

81-المرجع نفسه ، ص245.

الفصل السادس ـــــــ

والمكانة الفلسفية للمعنى المتولِّد من خلال هذه التحديدات اللاهوتية الدوغمائية التي تُسيطر على كل تراث ديني بشكل مطلق إلاَّ بمعرفة المكانة المعنوية للمجاز والرمز ودورهما في تشكيل: المعنى.

إذ تعتقد هذه التحديدات التيولوجية التقليدية أن وظيفة المجاز تكمن فقط في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يُحيل مباشرة إلى الأشياء المسماة بأسماء علَّمها(الله)ذاته للإنسان.

وقد أدت فلسفة اللغة هذه بأنواع الوحي المتتالية(كما سيأتي توضيحه لاحقا في هذا الموضع من البحث)إلى جعلها اسمية جوهرا نية، ثبوتية، جامدة، داخل الصياغات اللغوية الخاصة بنظام(العلامات)الذي يشرط الآلية اللفظية والمعنوية لكل لغة وهو ما كانت المناظرة المشهورة التي دارت بين"أبي بشر متى بن يونان" و" أبي سعيد السيرافي"قد أثارته[87].

ومنه يتضح أن أية إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحي تعتمد على الحلول التي يمكن إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بلغات ومنطق التسمية في اللغات الطبيعية، وقبل الحديث عن نوعية هذه الحلول فإنه يمكن القول مبدئيا بإمكانية فتح حقلا من العمل المشترك بين تراثات البحث التيولوجية الثلاثة وهذا عن طريق استخدام التمييز الخاص في اللغة العربية بين المصطلحين: أم الكتاب، والقرآن.

ومن هذا المنطلق فإن السؤال: هل يقبل علم اللاهوت المسيحي بالقول بأن: خطاب يسوع في اللغة الآرامية وفي مكان وزمان محدَّدين تماما هو بالنسبة(لله الأب)كما في الخطاب القرآني المنقول في اللغة العربية من قبل"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ بالنسبة لأم الكتاب المحفوظ لدى الله تعالى؟ ، أي لدينا:

- الله الأب ⟵ أم الكتاب.
- خطاب يسوع ⟵ خطاب"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾.
- لغة آرامية ⟵ لغة عربية.

وفي حالة الاعتراض على هذه المقاربة فإنه بالمقابل من ذلك لا يمكن لأحد من تراث أديان التوحيد الثلاثة أن يتملص من الضرورة التاريخية واللغوية والثقافية التالية: وهي أنَّ الرسالات المنقولة بواسطة الأنباء كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية وأنه في كل الأحوال وأيًّا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأوّلي بالرسالة فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب. وأنه بهذه الطريقة تشكَّلت النصوص الكبرى: التوراة الأناجيل، المصحف لأن الذي يترادف مع التوراة والأناجيل هو المصحف، وليس القرآن . وأن النصوص الكبرى قد بُلورت وتم ضبطها من قبل السلطات العقائدية ثم رُسِخت على هيئة ((مدونة رسمية مُغلقة)) [88].

مع ملاحظة الفارق في هذا الموضع بين اليهودية والإسلام من جهة والمسيحية من جهة أخرى التي استطاعت التخلي عن الآرامية لمصلحة الإغريقية ثم عن الإغريقية إلى اللاتينية ثم من اللاتينية إلى اللغات القومية منذ القرن السادس عشر[89].

87-**المناظرة:** أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة ،بيروت، لبنان، ج1، ص110ومابعدها.

88- **Mohammed Arkoun ;** Penser le statut du donne Révèle en Islam ; p : 81.

89-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص82.

الفصل السادس ـــــــ

فهذه(الأنظمة والأحكام)ليست إلا دلالات معيَّنة من جملة دلالات أخرى متضمِّنة، احتمالا، في الوحي، ومنه فإن الوحي بتعبير آخر يُغذِّي التراث الحي الذي يُتِيح للأمة أن تعود من حين إلى آخر للأصول في الجدَّةِ الجذرية لها، وهو ما تستمر في استقباله والإعلان عنه مثل الوحي في لحظته الأولى[93].

ورمز المنفي في اليهودية وفكرة الخلاص في المسيحية والهجرة نحو مطلق الله في الإسلام خير دليل في التاريخ على الوظيفة الحيويَّة المحركة للوحي، فهذه الأحداث الثلاثة تُتِيح بوضوح إمكانية إقامة التمييز بين القوة الكاشفة والتغيرية للوحي وبين التقاليد المكررة والجامدة التي يستخلصها منه الفاعلون الاجتماعيين أي البشر[94].

فهذا التحديد الخاص الذي يُقدِمه"محمد أركون"يمتاز بخاصية فريدة وهي كونه يستوعب"بوذا" و"كونفوشيوس"و"الحكماء الأفارقة" وكل الأصوات الكبرى التي جسَّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي، وعليه يمكن السير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد أي باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس[95].

وليس بعيد عن ما ذهب إليه"محمد أركون"إذ يقول"جمال لبدري"وبشكل مباشر نقول أن ليس في القرآن أمور لا يحيط بها العقل الإنساني منذ وفاة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ لأن القرآن أنزل من أجل الإنسان، وليس للملائكة والجان، وإن مفهوم خاتم الأنبياء والمرسلين يعني أنه في الوقت الذي(انتهى)فيه بعث الرسالات والنبوات فإن النبوة مستمرة دون الحاجة إلى نبي أو رسول جديد فكأن الرسالة التي كان"جبريل"﴿عليه السلام﴾حاملها إلى النبي، سلمت من الرسول إلى العقل، فالعقل الإنساني أصبح النبي والرسول الدائم على الأرض، وهناك رسالة خالدة في القرآن وكل عقل مؤمن قادر على حملها يصبح رسول(...)ألم يكن خلقه القرآن[96]. وهو ما يدل بعبارة أخرى على أن كل الخصائص التي وُصِف بها خطاب الوحي في الخطاب الديني على العموم توجد كذلك في الوحي القرآني وهو ما سيتضح من خلال الدرس التطبيقي التالي لسورة "العلق"[97]:

ج - سورة العلق نموذج تطبيقي عن مفهوم الوحي القرآني: وتخصيص هذه السورة للدرس التطبيقي باعتبار أنها تنقل عملية نزول الوحي القرآني على النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾وبهذا جاءت تطبيقا لمفهوم الوحي في معناه القرآني الخاص، وذلك لا يختلف عن الوحي التوراتي أو الإنجيلي وهو ما يُوضحه الخصائص التي تُعتبر قاسما مشتركا بينها:

- الخاصية الأولى : أن الوحي القرآني معرفة ميثية: أن السورة هي أول وحي نقل إلى الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾عن طريق"جبريل"﴿عليه السلام﴾والذي يطابق"الروح القدس في المسيحية"، وبالتالي يلتقي الوحي القرآني مع الوحي التوراتي

---

93 - **Mohammed Arkoun** : ABC de L'Islam ; Ibid. P : 83.

94-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص84.

95- **Mohammed Arkoun** : ABC de L'Islam ; Ibid. p : 83.

96- **جمال البدري** : هندسة القرآن(دراسة جديدة في تحليل النص)،الأوائل للنشر والتوزيع الخدمات الطباعية، دمشق، سوريا،ط1: 2003م، ص34.

97-يقول "الصادق النيهوم"أن مشكلة هذه القصة مريبة (قصة نزول سورة "العلق" على النبي في غار حراء) أنها قصة يصعب إثبات زيفها بوسائل المنطق فلا أحد يستطيع أن يؤكد أن الحادثة لم تقع ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الله على كل شيء قدير. ـ **الصادق النيهوم** : إسلام ضد إسلام (شريعة من ورق)، رياض الريس للنشر، الطبعة الثانية 1990م، بيروت، ص21 وما بعدها.

الفصل السادس ـــــــ

الفصل السادس ـــــــ

يفسر القرآن. وإن كانت بعض الأعمال الصوفية مثل"أعمال أبن عربي" تُبيِّن إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني ولكن هذا الموقف نفسه يحتاج إلى تحليل بصفته مجموعة من النصوص وذلك ضمن منظور تداخلية نصانية واسعة للخطاب القرآني قبل ظهوره وبعد ظهوره كما فسر الفلاسفة أيضا مجازيا الخطاب القرآني ولكن عجزوا عن تقديم نظرية ملائمة للمجاز والكناية.

ولكن السؤال:ـ هل ظهرت لديهم(نظرية الدلالات الحافة أو المحيطة والتداخلية النصانية)حتى يُحكم عليهم بهذا الحكم؟ ، وأصبح هذا النقص يشكل فصلا طويلا آخر من فصول المستحيل التفكر فيه ويبرر هو نفسه عدم إمكانية تقديمه لهذا العمل التركيبة المجازية للخطاب القرآني"لأنه لم يجد الوقت الكافي بعد لإنجاز هذا المشروع والذي يراه"مشروع العمر[104].

- البنية السيمائية أو الدلالية: يرى"محمد أركون"أن التحليل السيمائي خطوة منهجية من أجل فهم كل المستويات اللغوية التي يتولد من خلالها المعنى وهي خطوة منهجية تمتلك رهانات ابستمولوجية أيضا تكمن في أنها((تترك مسافة نقدية فكرية بيننا و بين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني))[105]وينطبق هذا على كل نص مقدس رفع إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية بالنسبة للبشر من قبل البشر من أجل حكم البشر. وباللغة السيمائية يمكن القول بأن((كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة))[106]وتتمثل هذه الأحداث في:أن الله(يطلق حكما أو يبلغ رسالة).وأن المتلقي للخطاب(اختلاف المواقف بين الطاعة والعصيان)أي يتولد توترصراعي. ويوم الحساب والعقاب.

فهذه البنية السيمائية أو الدلالية العميقة توجه كل أنماط الخطاب المجودة في القرآن[107]وكل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية(أي كل آية أو مقطع أو سورة)[108]. إلا أن هذا التحليل السيمائي لا يؤدي بالضرورة إلى إنكار الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده إنما يكشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مُشَكَّل ومركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع والاحتجاج والتأسيس والتعليم. وأما وصف البنية السيمائية الدلالية التي تخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره بأنها بنية دراماتيكية مسرحية لأنها مسرح للصراع بين عدة أطراف أو بالأحرى بين طرفين أساسيين وهما: الأول، أن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾والمؤمن بدعوته،والرافض لها ثم يحصل الصراع حتى المسلح بين الطرفين، وبالتالي فهي بنية دراماتيكية أي صراعية. والثاني ، اعتبار النص القرآني بنية دراماتيكية هي فكرة موجودة لدى علماء الغرب المستشرقين.

- الناحية التاريخية: أما من الناحية التاريخية فالملاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك الأحكام الفقهية والتشريعية والتفسير والتراث الإسلامي الحي كل منها مشتق من الخطاب القرآني وليس جزءا منه إنما مرتبط أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي اشتغل فيها هؤلاء ثم قاموا بعملية إسقاط لتفسيراتهم بشكل ارتجاعي أي أنها ترجع إلى نصوص القرآنية .بمعنى أن

104- في حين قام "نصر أبو حامد زيد "بذلك.

105 -**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص35.

106-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

107-العودة إلى فصل: مفهوم الخطاب .

108 -**محمد أركون** : القرآن(من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص36.

الآيات أو النصوص القرآنية تنزع من سياقها أي من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن لكي تقحم في سياق أخر هو القرن الثاني أو الثالث أو الرابع للهجرة [109] أو حتى القرون التالية.

وذلك من أجل خلع المشروعية الإلهية على ما هو بشري وتاريخي .بمعنى أن توهمنا بأن التراث كله مقدس لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقحمها في سياق فكري وسياسي آخر غير سياق الذي ظهرت فيه لأول مرة وهو ما يدعوها محمد أركون"بالتلاعب السيمائي أو الدلالي[110]فهي سيمائية لأنها تصوغ أطراً سردية دراماتيكية مرتكزة كلها على النزع من السياق و إعادة تركيب السياق من جديد.

وبناء عليه فإن ما يدعى(بأسباب النزول)المستخدمة كبرهان تاريخي على السياقات التي يتم فيها الوحي بالآيات تبدو مضللة أو خادعة كليا لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية(المدعوة بالتراث الحي)لكل فرقة إسلامية.

وهو الشرط المنهجي من أجل الكشف عن كيف أن(الله)، والوحي، والرسول، والنبي، والقرآن، والسنة، والشريعة، راحت تتواجد كفواعل"actants"متماسكة وحية وجوهرانية وسيادات عليا إلزامية ونهائية تصوغ الهيكلة المسيطرة للفكر وتتحكم بالتطور التاريخي لمجتمعات الكتاب المقدس، والكتاب العادي إذ أن الدراسة التفكيكية للذاكرات الجماعية المبنية والمُرسَّخة على هذا الشكل تنطبق أيضا على الذاكرة الجماعية اليهودية المسيحية(المدعوتين أيضا بالتراث الحي) وفي هذه البنية اللغوية ينبغي التمييز بين مكانين لغويتين للخطاب القرآني[111]: المكانة الشفهية/الكتابية.

والأصعب من ذلك هو كيفية إمكان تحسيس القارئ .بمسألة الاختلافات النفسية واللغوية والاجتماعية الثقافية بين نظام المعقولية الخاص بالمجتمعات الشفهية التي لا كتابة بها(القرون الأولى للإسلام)وبين الممارسة المنطقية الاستدلالية الخاصة بالعقل الكتابي وبعبارة أخرى الاختلاف بين العقل الشفهي والعقل الكتابي وحتى بعد تثبيت المعنى في سياق كتابي فإنه ينبغي عند دراسته إرجاعه إلى الشروط الأولية المحيطة بإنتاجه في سياقه الشفهي.

ومن الأمثلة على ذلك من روايات الطبري[112]: قصة الثعبان الذي يظهر فجأة في الغرفة في اللحظة لتي أوشك"عمر بن الخطاب"على إعطاء معنى الكلالة. و قصة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ عندما راح"جابر بن عبد الله"عندما أغميَّ عليه يغسل .بماء وضوئه(أي .بماء وضوء النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾).

ففي السياق الشفهي فإن هاتين الواقعتين لا تثير أي نقد بل تدخل في"دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب"ومنه يدخل في دائرة الإرادة الغيبة لله حيث تلقي الفكرة والوضع مباشرة، لتؤكد في النهاية دلالة ومعنى لا يقبل النقاش. وأما في السياق الكتابي أو المكتوب فإن هذا المظهر الإعجازي أو الغيبي يفقد من قوته تدريجيا حتى تأتي القراءة النقدية العقلانية

109- المصدر نفسه، ص37.

110-المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

111- المصدر نفسه، ص38.

112-**محمد أركون** : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 58ـــ 59.

وتمحوه كليا باعتباره يدخل في دائرة الخرافة أو"علم المقدسات والقديسين"أي تدخله في دائرة الظواهر المميزة للوعي الأسطوري ونمط المعرفة المناسبة له.

فعلى الرغم من السلب تتخذ معنى الإيجاب في السياق الشفهي وهنا يمكن((أن نقيس ذلك الحجم الهائل للقطيعة المعرفية))[113]في الانتقال أو المرور بين السياقين بالإضافة إلى التحري الواسع الذي يقوم به العقل الكتابي للكشف عن ذلك المجهول بأي شكل.

والمقصود بالتحري في هذا المقام هو تحليل كل تلك الروايات العديدة الموجودة في تفسير"ابن جرير الطبري" والتي سبق ذكر واحدة منها وهناك عشرات الروايات الطويلة والقصيرة التي لا تهدف إلا إلى الكشف عن معنى كلمة واحدة"الكلالة"[114]. والفقيه والمفسر الكلاسيكي يحتل مكانة متوسطة بين هذين النظامين:

النظامين المعرفيين ← النظام الشفهي - المرتبط بالأسطورة.

النظامين المعرفيين ← النظام الكتابي - المرتبط بالعقل.

فهو يقوم بتدوين وكتابة الروايات بصيغتها الشفهية الأولية وهو يقبل بمضمونها ومقصدها حينما تُروى له وليس ذلك فحسب بل ويفرض لها حلول عملية من أجل بلورة قانون تطبيقي أي شريعة(كما هي الحال بالنسبة لمسألة الكلالة: فيها الشفهي، الكتابة، القانون الشرعي).

وأما ظروف انتقال الروايات من سياقها الشفهي إلى الكتابي والشروط المحيطة بذلك فلا تحظى بأي دراسة.

إن تحليل هذا لانتقال أو هذه القفزة الانتقالية بالتعبير البسيكو- الألسني هو ما يهم اليوم علم نفس المعرفة والأنماط الألسنية والسيمائية لتوليد المعنى وبالتالي نقد المعرفة المبجلة أو المقدسة من قبل الوعي الإيماني.

ولكن هذه المنهجية المعاصرة تفقد كل أهمية عندما تصطدم برفض الوعي الإيماني لكل مراجعة نقدية للتفسير الكلاسيكي وللمعايير الفقهية(أي هنا الإجماع والاجتهاد)المرتكزة على الروايات وحكايات أو القانونية ذات البنية الأسطورية.

ومنه تصبح المسألة الحاسمة المطروحة هنا تكمن في التفريق بين المعنى الثابت المضمون صحته والموثوق بها من قبل الله وبين آثار المعنى الناتج عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية والتي تختلف وتتغير بحسب نظام المعرفة المأخوذ بعين الاعتبار.

113-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

114-**هاشم صالح** : ضمن: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، هامش، ص: 60. والجدير بالذكر في هذا المقام أن"جامع البيان في تفسير القرآن"للطبري شيخ المفسرين وأبو التاريخ الإسلامي قد امتلأ بالكثير من الروايات التي قبلها"الطبري"دون تحقيق أو تدقيق وبعد هذا كله لم يحدث أن نُقِحَ كتاب تفسير الطبري بل ولا يزال معتمدا كما هو والويل كل الويل لو جاء أحد المعاصرين وفضح الطبري في كتبه التي لو حذفت منها الأباطيل لَمَا تبقى منها شيء، لذلك فالتفسير لا علاقة له بألوهية وقدسية النص القرآني.

114-ـ **أحمد البغدادي** : تجديد الفكر الديني(دعوة لاستخدام العقل)، الناشر، دار المدى للثقافة والنشر، ط1: 1999م، دمشق، سوريا، ص79.

وآثار المعنى هذه هي بالنسبة للوعي الإيماني معاني لا تمس مليئة بالعجيب لخلاب بل وحتى معاني متعالية أو مقدسة ولكن تصبح لدى العقل النقدي الحديث مجرد معرفة أسطورية وإسقاطات للمتخيل البشري[115].

فللمكانة الشفهية بروتوكولات خاصة في التوصيل أو التواصل، فالأداء الشفهي يتم من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية معنية ومن خلال علامات سيمائية خاصة وأدوات وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي إلى ردود فعل مباشرة عليه، فإما القَبول وإما الرفض، إما أنه يُثير حماسة الجمهور المستمع وإما أنه يُثير غضبه على الفور.

وينبغي العلم بأن هذه المكانة الشفهية للخطاب قد تأبدت أو ظلت على قيد الحياة فقط من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن ومن خلال الاستشهادات المتكررة التي تحصل في الأحاديث اليومية أو العادية للمسلمين.

ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفا لغويا عن المرة الأولى حين نطق الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾بالآيات القرآنية، كوحدة متمايزة ومنفصلة على مدار عشرين عاما، وهذا((التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث)) [116].

لقد جمع التراث الإسلامي العديد من القصص القصيرة عن الأسباب التي يعتقد أنها دفعت إلى الوحي بهذه الآية أو تلك وهو ما يدعى(بأسباب النزول)وبالنظر إلى(المصحف)كما هو اليوم فلا نستطيع طبع كلية النص طبقا للترتيب الكرنولوجي لما يسميه"محمد أركون"(وحدات نصية متمايزة)وعلى الرغم من الأدبيات الهائلة التي كرسها التبحر الأكاديمي الاستشراقي إلا أنه((ينبغي أن يستمر البحث إذا كان هناك أي أمل في العثور على مخطوطات موثوقة أكثر قدما من النسخة التي نمتلكها حاليا))[117]أي الاستمرار في البحث عن إمكانية أيجاد مخطوطات أكثر موثوقية من(المصحف)الذي بين أيدينا[118].

وفي مقابل المكانة الشفهية يُمثل هذا المصحف مكانة المكتوب أو القرآن(كنص): وهو مقروء من خلال التفاسير الإسلامية المختلفة والتي يلجأ إليها حتى التفسير المعاصر دون محاولة التفكيك التاريخي والفلسفي في حين أن المرء إذا ما كان مجبرا على قراءة نص فإنه يحتاج إلى:

أولا: نظرية عامة عما كان مدعوا نصا وهو ما حاول"محمد أركون" فعله حين رأى أنه من أجل أن تتماشى قراءة النص مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعي فهناك ثلاث اتجاهات متداخلة ينبغي المزيج بينها وهي:القراءة التاريخية-الأنثروبولوجية، القراءة الألسنية ـ السيمائية، القراءة اللاهوتية ـ التفسيرية.

115- **محمد أركون** : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص62.

116-**محمد أركون** : القرآن(من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص38.

117- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

118- والواقع أن دعوة "محمد أركون" بهذا الصدد إلى الذهاب إلى أديرة النصارى الأنباط بحثا عن مخطوطات القرآن القديمة لعلهم يجدون فيها ما ضاع من القرآن الكريم، فهذا أغرب ما تفتقت عنه العبقرية الأركونية لأنه إذا لم تكن الثقة في مصحف عثمان فكيف الثقة بمخطوطات هؤلاء؟ ثم هل حافظ هؤلاء على كتابهم المقدس حتى يحافظ على القرآن؟. ـ **إسماعيل زروخي وأساتذة آخرون** : التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري ، قسنطينة ، جويلية 1424هـ/2003م، الجزائر، ص191.

وثانيا:أنه من الناحية المنهجية ينبغي القول بأولوية القراءتين: التاريخية_الأنثروبولوجية، القراءة الألسنية_ السيمائية على القراءة اللاهوتية-التفسيرية.

وثالثا: التداخلية النصانية: بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته ومن أجل توضيح هذه التداخلية النصانية يقوم"محمد أركون"بقراءة تاريخية للخطاب القرآني: أفقية، وعمودية، وأفقية زمكانية وضعية.

ثانيا: المكانة المعرفية للوحي القرآني عند "محمد أركون":يرى"محمد أركون"أن الفكرة الشائعة عن ظاهرة الوحي داخل الفكر العربي الإسلامي والتي تضعه في مكانة اللاهوتية خاصة لا تزال حتى يومنا تصنفه في دائرة المستحيل التفكير فيه. فهي تمنع وتحظر أية محاولة لفتح باب النقاش فيه والدليل على ذلك ظهور ثلاثة كتب يمكن الاستشهاد بها [119].فطرح هذه الكتب لم يخرج عما هو متردد ومكرر في حين أن العقل الاستطلاعي إنما يهدف إلى تقديم شيئا جديدا بالنسبة لإضاءة مفهوم الوحي وذلك على مستوى أديان التوحيد الثلاثة.

وهذا الجديد هو أشكَّلة مفهوم الوحي أي جعله إشكاليا قبل بلورة فهم آخر جديد له ولتحقيق ذلك الهدف ينبغي تفكيك الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لمعرفة كيف نشأت وتشكلت أول مرة وعلى هذا الأساس المعرفي يمكن جعل الأبعاد التاريخية والأنثروبولوجية واللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحا من أجل فتح إمكانيات جديدة لإعادة القراءة ومن أجل توضيح مكانة الوحي المعرفية وهو بحث واسع لا يمكن تحقيقه إلا من خلال بحث ثلاثة موضوعات عامة تتمثل في: الموضوع الأول : الوحي، التاريخ، الحقيقة. والموضوع الثاني العنف، المقدس، الحقيقة. و الموضوع الثالث: من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي. ولكي يشمل التحليل كل جوانب الموضوع يلزم البدء بالتحليل الظاهرتي قبل تفصيل الكلام في كل موضوع من الموضوعات الثلاثة، وعليه يكون أولا:

أ- المقاربة الظاهرية للوحي القرآني:

1- وصف ظاهرة الوحي: من خلال سوسولوجيا الدين والمتدينين يرى"محمد أركون"أنه قد تشكلت نسخة مبسطة جدا عن تعريف الوحي وتاريخه ظل فيها تعريف الوحي يقدم من خلال عبارتين هما: "قال الله تعالى"وينتهي بعبارة "صدق الله العظيم" ولا توجد آية مناقشة حول تأليف هذا الوحي وهذا منذ أن صار الدين عبارة عن درس تعليمي منذ أن غُلِقَ باب"مشكلة خلق القرآن"وانتشار مبدأ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وقد سيطرت هذه العقيدة منذ القرن العاشر الميلادي وساد هذا التعليم التراثي وهيمن على امتداد قرون طويلة وفي جميع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام فهي تقيم علاقات مع(الله) أو مع"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ أو مع(القرآن)من خلال التلاوة الشعائرية جدا لسور القرآن القصيرة ومن خلال الحكايات الميثية التي تروى عن الملائكة والأنبياء الذين نقلوا الوحي أيضا. وهذه التجربة النفسانية تحصل لجميع من

119-**وهي** : كتاب أبو القاسم الخوئي"مقدم للقرآن"، كتاب محمد شحرور "القرآن والكتاب"والذي يستغرب "محمد أركون" كيف ينتقل الباحث المسلم والمتخصص في العلوم الدقيقة إلى الدراسة والكتابة في مجال آخر مختلف تماما هو مجال(الإسلاميات)يتدخل بسهولة في الدراسات القرآنية وتحظى بالإقبال عليها بنجاح كبير، وهو ما حدث مع"مالك بن نبي"في كتابه"الظاهرة القرآنية "الذي لا يزال حتى اليوم موضوعا للدراسة والبحث بشكل واسع، والكتاب الثالث هو لمؤلف تونسي"الصادق بالعيد"حول القيمة القانونية للآيات التشريعية.

اعتنق دينا مثقفا يتركز على لغة مقدسة وتراث كتابي مقدس أيضا ولهذا انتشر الإسلام والمسيحية عبر العالم أكثر من أي دين آخر وذلك من خلال قناتين مختلفين وهما: التراث المثقف والمكتوب. والتداخل بين العناصر اللاهوتية المبسطة للدين وبين الثقافات الشعبية. ولكن الذي حصل بالنسبة للمسيحية أنه قد حل العقل العلمي والفلسفي الحديث محل الوحي أو العقل اللاهوتي بعدما عرفته من بعد ما جاءت العلمنة والعقل الحديث أما في العالم الإسلامي فلا تزال الأولوية للعقل اللاهوتي الديني والذي تتحكم به مبادئ مشتركة هي عبارة عن مسلمات لا تقبل النقاش بالنسبة لجميع المسلمين وهي تتمثل في:

2- مبادئ الوحي الأساسية:

- أن الوحي المنزل على الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾هو كلام الله المبلغ إليه عن طريق"جبريل"﴿عليه السلام﴾ ومهمة الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحى إليه وهذا على خلاف ما سبق من الرسالات الإلهية التي كانت تبلغ للأنبياء بلغة القوم المعنيين بذلك وهذا المبدأ يُقرُ إلهية الوحي وينفي بشرية القرآن.

- أن وحي القرآن هو آخر وحي وأنه مُكَمِّلٌ للوحي السابق عنه وتصحيح للتحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل كما وأنه وحي شامل وإجابة تامة عن جميع الأسئلة البشرية.

- أن هذا الوحي لا يستنفدكلمة الله كلها لوكانت كلمات الله مداد لنفذ و لم تنفذ كلمات الله وأن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي بالتعبير القديم لمنطقة الشرق الأوسط، وأم الكتاب أوفي اللوح المحفوظ بتعبير القرآن.

- أن جمع القرآن في(المصحف)هو النسخة الكاملة والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾.

- أن الوحي القرآني هو الشرع الذي أمر به الله والالتزام به يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله والرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾لرفع البشر إلى مستوى الكرامة الإنسانية.

- أن هوة التوتر بين المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية وبين التصور الحديث للقانون الوضعي أخذت تتسع وتكبر شيئا فشيئا[120].

والجدير بالذكر أن الاقتناع والقَبول الذي تحظى به هذه المبادئ هو نتيجة صيرورة تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتلقي ولكنها كقواعد أساسية في القرآن نفسه لم تقبل حين ظهورها بل نوقشت وهُجِمَت وأُنْكِرَت بشدة من قبل مجموعات عديدة في"مكة "هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خلعت عليها الصيغة اللاهوتية وحُوِّلَت من قبل الخطاب القرآني إلى موضوع للجدال بين الفئة المؤمنة قليلة العدد والكفار وعليه فإنه:

على المستوى التاريخي: فالملاحظ أن الخطاب القرآني قد صِيغ ورُكِّبَ لغويا بصفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحي بها.

فإذا كانت المعارضة المكية وقتذاك تصف"الخطاب القرآني"بالكذب وأنه اختراعا شيطانيا فإن الموقف اليوم يرى((بأنه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى))[121]وهو موقف

120-**محمد أركون** : القرآن(من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني) ، ص 19.

121- المصدر السابق، ص 22.

يُحدِدُه"محمد أركون"بعبارة الإيجاب المُصْطَلَحِ عليها بين البشر في تصريحه التالي: نعم يتفق في قوة السلطة مع بقية الأقوال التي كانت سائدة أو بعبارة أخرى الديانات التي كانت سائدة في الشرق الأدنى غير أنه يوضِح مؤكدا((بأنه لا يريداختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون(...)(لأن)النص الديني هو أولا مرجعية ووجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين))[122]إنما الهدف من موقفه هو من أجل القيام بعملية:

ب ـ أشكلة التصور الشائع عن ظاهرة الوحي(في الفكر الإسلامي) : وأشكلة التصور الشائع عن الوحي "Problématisation"تعني جعل مفهوم الوحي إشكاليا وذلك عن طريق:

أ ـ تفكيك مفهوم الوحي: تفكيك المفهوم الشائع عن الوحي، فيرى أن مبادئ الوحي الأساسية السالفة الذكر تعني ضمنيا وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي كثيرا ما يخلط بينهما في التعبير الشائع وهما:

ـ المستوى الأول: كلام الله، فالقرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي لا نهائي، محفوظ في(أم الكتاب) وهذا لم يتزل كله بل جزء منه. فالوحي جزء وليس كل العلم الإلهي، فإنه لم يقل كل شيء و لم يبلِغ عن كل شيء، وأن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وإلا لَمَا تأسس التأويل، فالتأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة.

ـ المستوى الثاني: يدل على وجود وحي متزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته[123].

فهذا التمييز الذي يقيمه"محمد أركون"بين نوعين أو مستويين من الوحي:

ـ المستوى المتعالي كليا للوحي، لا يمكن أن يصل إليه أي بشر، ولا حتى الأنبياء لأنه يمثل "أم الكتاب" أو "اللوح المحفوظ "عند الله فقط.

ـ والمستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية معينة ومن خلال حروفها وأصواتها ونحوها وصرفها، وهو الذي تجلى للبشر في الحياة الأرضية، فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف، أو في التوراة، أو في الإنجيل، إنه يمثل كلام الله المخلوق بحسب عبارة المعتزلة ونظرا لأن نظريتهم قد تم حضرها فقد راح الخلط بين المستويين يستمر وراح بذلك القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل. فهذا التميز بين النوعين أو المستويين من الوحي القرآني هو غائب أو مشطوب عن التصور الشائع عن الوحي[124].

إن التصور الشائع عن الوحي يرى أن الوحي قد أعطي كله من قبل الله وأرسله إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة وأصبحت هذه الفكرة عضويَّة مركزيَّة للدين الحق بالنسبة لليهودية والمسيحيين والمسلمين، كل يعتقد أنه يملك الوحي وبالتالي الدين الحق إلا أن المسلمين يضفون على هؤلاء الآيات المعبرة باللغة العربية التي تمثل بحسب تصورهم الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه [125].

122-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

123-**محمد أركون** : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 8ـ 9.

124- **هاشم صالح** : ضمن : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش، ص 22.

125-العودة إلى"محمد شحرور"وكذا "محمد عابد الجابري"من أجل توضيح كيف ولما جعل القرآن عربيا.

ثالثا:الوحي والثورات: إن الفكر الحديث بلا شك يعطي الأهمية والأولوية لمسألة مدى الصلاحية والمشروعية لأي ثورة تحديث أو أي فعل بشري يؤدي إلى تغيير النظام الشرعي السابق أو تغيير ما هو السابق ويتم هنا التمييز بين الصلاحية النظرية والصلاحية العملية[126].

والجذير بالملاحظة هنا أن الأنظمة الديكتاتورية تكتفي بالصلاحية العملية ولا يهمها أمر الطاعة المهم أن يطبع البشر ويخضع لها والأمثلة التاريخية لا تعد ولا تحصى بالنسبة للدولة التي أجهضت الأمل الكوني بحلول عهد العدالة المثلى والنجاة الأبدية بالنسبة للوضع البشري.

ولما كانت الأمثلة عديدة جدا، فإنه لا يمكن الآن الانخراط في عملية تفكير نقدي جديد يرتكز النقد فيها على دراسة العلائق الكائنة بين الوحي كما كان قد فرض نفسه من خلال أديان التوحيد الثلاثة وبين الثورات في مجتمعات أم الكتاب/الكتاب، منذ الثورة الفرنسية والانجليزية دون نسيان الثورة الإيرانية.

علما أن إقامة أو إجراء مثل هذه الدراسة الآن يراها"محمد أركون"غير ممكنة نظرا للكم الهائل من الأمثلة على الأنظمة القمعية للأمل الكوني لعهد العدالة المثلى والنجاة الأبدية أي الحروب المُعلنة من جهة الدول تجاه حركات الأمل التبشيري.

إن هذه المقاربة بين الوحي والثورات يراها"محمد أركون"ليست اعتباطية كما وأنها ليست بدون فائدة إنما تمثل فائدتها في أنها تتيح دراسة من جهة العلاقات الكائنة بين تاريخ النجاة الأبدية والتاريخ الواقعي المحسوس، ومن جهة أخرى تجبرنا على إعادة النظر بالقطيعة المعرفية وليس فقط السياسية والمؤسساتية والثقافية التي أحدثتها الثورات الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين إنما الفكر الإسلامي الحالي أيضا معني بإعادة التفكير بهذه القطيعة.وإن كان"محمد أركون"يعترض على مسألة القطيعة هذه كما يطرحها الحل الأوروبي وبالأخص الفرنسي فهو يرى أنه إذا كان الفصل بين الدولة والكنيسة ممكنا ومستحبا فإن الفصل بين البعد الروحي والبعد الزمني أو المادي للإنسان غير ممكن لأن"الإنسان كلا لا يتجزأ"وينبغي أخذه بكل أبعاده وحاجياته ولذا دعا إلى ضرورة إعادة إدخال مادة تاريخ الأديان إلى المدارس والجامعات على غرار ما فعلت ألمانيا[127].

ومن جهة أخرى وبالإضافة إلى القطيعة مع البعد الروحي كانت القطيعة مع المجتمعات خارج أوروبا أو التي وقعت تحت هيمنتها فهذه المجتمعات لم تعرف عملية النقد ولا ثمار الحداثة.

إلا أن الجدير بالملاحظة هو القبول المبدئي الذي بدأ يحظى به الإسلام داخل الأوساط الأوروبية ولكن ليس دون صعوبات استبعادية ولكن بقي الدور والمسؤولية على الإسلام لإثبات جدارته في هذه الأوساط ولتحقيق ذلك لابد أن يخرج من تصوراته القرون الوسطى[128].ولكن فيما وراء كل أنواع هذه القطيعة والتي يدرسها كل من المؤرخ وعالم

126–الصلاحية النظرية أو المعيارية تحاول ضبط الأسس الأنطولوجية والابستيمولوجية للمعرفة وهي الأسس التي يرتكز عليها النظام الشرعي في حين تكتفي الصلاحية العملية بتقييم الفعالية الاجتماعية ــ السياسية للنظام الشرعي أي عدد أولئك الذين يقبلون بالخضوع له لأنهم استبطنوا في داخلهم واجب فعل ذلك. ــ **محمد أركون:** أين هو الفكر الإسلامي؟(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)، ص91.

127–**هاشم صالح** : ضمن: محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي؟(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، هامش(ف)ص104ــ105.

128–المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الفصل السادس ـــــــ

وحين ظهر التحالف في صورة جديدة أي في"عقد اجتماعي"بين الشعب السيد الذي صار مصدر الكلي لكل شرعية وبين ممثلي الشعب المنتخبين.

وبالنسبة"لمحمد أركون"القصد من هذا الوصف الظاهرتي للارتباط بين الوحي والثورات عبر التاريخ البشري ليس إلا التمهيد لهذه القطيعة بالنسبة إلى الإسلام عن طريق بلورة فكر نقدي جذري ولكن متدرج للاهوت الإسلامي القديم .

وحتى لا يقع في التناقض حينما يذهب إلى القول بأن الوحي كخطاب نبوي ذي بنيَّة ميثية وتحويلية رمزية للحالات المعاشة أو المحتملة للوجود البشري لم يُتَجَاوَز من قبل الثورات الحديثة، ولكن الوحي كمصدر لتأسيس للنظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة الدولة قد أصبح باليا ومستهلكا وقديما ومتجاوزا من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة[132]، فحتى لا يقع في التناقض ميَّز"محمد أركون"بين مستويين من الوحي[133]:المستوى الأول: مستوى التفجير الأول والتعالي الرمزي الأسمى أو بعباراته"أم الكتاب".

والمستوى الثاني: مستوى التاريخ المحسوس وتحول الوحي إلى إيديولوجيا لخلع المشروعية على السلطة من قبل الدولة وبمساعدة الفقهاء أو بعبارته "الكتاب".

المستوى الأول لا يمكن تجاوزه ولا ينتهي ولا يتوقف لأنه فوق التاريخ ويشحن التاريخ بالممكنات أي البواعث الجبارة للنضالات البشرية والتي يؤديها أو يحركها الأمل بالنجاة.

وبهذا فالأبطال التاريخيين أو الرجال العظام يمثلون لحظة الوحي، مثلما مثلها الأنبياء، فالوحي طاقة تخترق التاريخ وتتجسد في محطات متفاوتة وفترات متقطعة فكلما حصلت قطيعة في التاريخ وظهر مفكر كبير إلا وتفجَّر الوحي من جديد. من خلال هذا العرض المقتضب حول الوحي والثورات ، نجد أن "محمد أركون" يتساؤل عن حقيقة الثورة الإيرانية الإسلامية المعاصرة : هل يمكن الحكم عليها بالإيجاب أم بالنفي ، بمعنى هل هي ثورة أم أنها ليست ثورى؟.

من خلال استقرائنا لما كتبه "محمد أركون"حول هذا الموضوع نجده يتخذ حكما سلبيا منها، حيث يرى أنها ليست ثورة لعدة اعتبارات منها :

- أنها تبتعد عن الوحي بصفته خطابا نبويا،أي أنها ليست"تدشين"كثورة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾وليست بداية أو قطيعة كما حصل في أثناء انبثاق الإسلام لأول مرة، إنها واعدة بالماضي لا بالمستقبل كما فعل النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾.

- أنها تبتعد عن الثورة بصفتها انتقالا إلى مشروعية جديدة للفكر والممارسة و تشكل تقدما بالنسبة للوضع البشري، فهي لم تشكل نقلة إلى الأمام وفتحا لآفاق جديدة لتحرير الوضع البشري.

وبناء على هذين الاعتبارين، كان السبب في إخفاقها والمأزق المسدود الذي وصلت إليه.

- ويُضاف إلى ذلك أن الفكر النظري لها لم يطرح إشكالية مدى الصلاحية اللاهوتية للنظام الشرعي الإسلامي المشكل من قبل الفقهاء والمتكلمين خلال العصور الوسطى.

132- المصدر السابق ، ص93.

133-**هاشم صالح** : ضمن: محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي؟(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، هامش(م)، ص106.

- كما أنها لم تطرح أي تساؤل عن مدى صلاحية المبادئ التبريرية والمشروعية التي أحدثتها الثورات الحديثة منذ القرن الثامن عشر ميلادي، فهي قد أغلقت النقاش حول مبدأ التبرير والمشروعية(السلطة)على الرغم من أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي تركها مفتوحة.

ولا يكتفي"محمد أركون"بهذه الاعتبارات التبريرية والأدلة للتأكيد على أن الثورة الإيرانية المدعوة ثورة ليست ثورة بل يذهب إلى إقامة مقاربة بينها وبين الثورات المدعوة حديثة ليرى:

أنه لتأكيد ثورية هذه الثورات الحديثة ينبغي طرح المسألة تاريخيا منذ المرجعية التاريخية البعيدة للوحي حتى انجازات الانثروبولوجيا الحديثة.

لقد أنجزت أوروبا الغربية عملية الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللامحدود بتعبير عالم الابستيمولوجيا الفرنسي"ألكسندر كوايري"أو من مرحلة الكائن في العالم المخلوق إلى مرحلة الكائن في العالم فقط وقد حصلت هذه العملية منذ القرن السادس عشر أو منذ ظهور الثورات العلمية الحديثة[134].

وهي التي صنعت الحداثة في أوروبا وعندئذ استطاع الإنسان وللمرة الأولى أن يكون سيد نفسه مستقلا بذاته غير محتاج لإرادة خارجية عنه لكي يعرف كيف يتصرف و يقرر مصيره وأصبح الإنسان لأول مرة مسؤولا بشكل كلي عن ذاته وأصبح الإنسان هو الذي يخلق قوانينه بعد أن كان يتصورها نازلة من السماء وهذا التصور للعالم أنقذ الإنسان من التواكل والإتكالية التي عاش عليها طيلة قرون عديدة.

ولكن على الرغم من الايجابيات التي حققتها ثورة الحداثة، يرى"محمد أركون"أنه في الفكر المسيحي ذاته لا تزال المناقشة حول التمايز بين الكنيسة والدولة مستمرة ولا تزال المناقشة نفسها دائرة في فلسفة الشخص البشري والموجودة ضمنيا في"إعلان حقوق الإنسان"بين العلمانية والفكر المسيحي، ففي الطرف المسيحي لا يزال الحديث عن الخطيئة والنجاة الأبدية للشخص البشري بواسطة المسيح المخلص وفي الطرف العلماني فإن مفهوم الشخص البشري لا يتطابق كليا مع مفهوم المواطن.

كما وقد ظهرت(وعلى الرغم من الايجابيات التي حققتها ثورة الحداثة)محاجات ضد الثورات الحديثة هدفها نقد الثورات وهناك ثلاثة موضوعات أساسية تتكرر حولها هذه"البلاغة المرجعية"(أي نقد الثورة)[135]:

- الموضوع الأول: الآثار الضارة التي تُولدها الثورة فهي عادة ما تولد إثارة مضادة لمقاصدها ونواياها الأولية وأن هذه الآثار تفلت من يد أصحابها ويُصْبِح من غير الإمكان السيطرة عليها.
- الموضوع الثاني: الطابع الوهمي للتغيير وعدم جدواه ويقول أصحاب هذا الاتجاه كلما تغيرنا كلما كان الشيء نفسه.
- الموضوع الثالث: عدم التلاؤم بين الديمقراطية، والاشتراكية أو بين الاشتراكية، والحريات.

134- مما نتج عنه ظهور فلسفتان **متمايزتان** : فلسفة لاهوتية، وفلسفة علمانية، تعتقد الأولى بأن العالم مخلوق/ تعتقد الثانية بأن العالم أزلي ناتج عن تحولات فيزيائية في الطاقة والكون وبتعبير"محمد أركون"من الكائن المرتبط بالميثاق الإلهي والمُغذّى بالأمل بالنجاة الأبدية إلى مرحلة الذات السيِّدة والمُستقلة عن كل قوة خارجية والحرة في اختياراتها وتقرير مصيرها. ــ **هاشم صالح**: ضمن: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، هامش(هـ)، ص106، وكذلك، ص94.

135-**محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي؟(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)، ص95.

الفصل السادس ـــــــ

التأسيسية بعد الثورة الفرنسية قد حل محل الدين التقليدي شيئا فشيئا عن طريق الممارسة السياسية والصراعات الدائرة بين اليمين واليسار، الثورة، والمحافظة. وعليه يمكن القول اليوم بأن مسائل العامل السياسي والعامل الديني والدائرة الخاصة لا تزال تنتظر من يفكر فيها أو يعيد التفكير فيها من جديد.

أما من الناحية الإسلامية فإن المتخيل الديني التقليدي لا يزال يرى في النظام السياسي والاجتماعي شيئا يسيطر عليه الوحي المعطى أو ينبغي أن يسيطر عليه وعلى الرغم من أن الوحي لم يتعرض للنقد الفكري الحر ولا للثورة السياسية العلمانية إلا في بعض البلدان الإسلامية(تركيا ثم بشكل ثانوي في مصر، الجزائر، تونس).

وهكذا فإنه في الجهتين المسيحية والإسلامية نجد أنفسنا أمام لا مفكر فيه متجسدا في المؤسسات السياسية والقانونية وهي الممارسة الاقتصادية ولكنه غير مفهوم على هذا النحو في الناحية الفلسفية والأنثروبولوجية.

إن رهانية المعنى المربط بهذا الاستبدال التاريخي لا تزال خفيَّة ولا مفكر فيها أو مستحيل التفكير فيها وهي لم تحظ حتى الآن بأية مراجعة تاريخية أو فلسفية وهكذا انتصر في كل مكان و بشكل كلي(خطاب عقلانية التغيُّر)، أي عقلانية التقدم بشكل مستمر ولا نهائي. وبهذا المعنى احتلت الثورة الفرنسية مكانة النموذج المثالي الأعلى الذي يقف في مواجهة النموذج المثالي التقليدي لمعطى الوحي. وهذا ما جعل النظرة الفلسفية والانثروبولوجية ترى ضرورة دراسة وتحليل رهانية المعنى المرتبطة بعملية الاستبدال التاريخي التي حلت فيها الثورة الفرنسية محل معطى الوحي. والدليل والبرهان على أن(عقلانية التغيُّر)تتحكم بروح العصر وبالتاريخ الحاضر كليَّةً أن مصطلح شمال ـ جنوب، قد فُرِض من قبل الساسة والمثقفين والمفكرين من أجل التفكير فيه علميا،ولكن في الحقيقة أن المحور شمال ـ جنوب هو عبارة عن اختراع أيديولوجي للغرب الاقتصادي وأن الغرب يمسك بزمام المبادرة فيه بكل قوة وعنف.

ومهما تكن قوة ومتانة نموذج(عقلانية التغيُّر)المُولِّد للتاريخ الحاضر وفائدتها فإنها ستفرض لا محالة التخلي لاحقا عن مشكلة مديونية المعنى وهي مشكلة مشتركة لدى الشمال للجنوب وللشرق كما للغرب. وهي مسألة أو سؤال يفرض عودة نقدية على الدول العلمانية وعلى المؤسسات الدينية. و لكن أين المؤسسة العلمية والجامعة أو الفكرية المحررة من كل رقابة يمكنها دراسة المسألة بصورة جدية ومتواصلة ؟.

فهذه المسألة لا تثير في الغالب أي صدى حتى داخل أوساط الباحثين لأنها مشغولة هي كذلك بالبحث عن التغير بواسطة الاختراعات التكنولوجية دون الاهتمام بالنتائج الضارة لهذه الاختراعات على مديونية المعنى. وعندئذ تستعيد الأديان التقليدية ليس فقط رهاناتها إنما أيضا تأثيرها الكبير وذلك لأن هذه الجماهير المحرومة والتي لم تتح فرصة المساهمة في خطاب عقلانية التغير والتمتع من الخيرات والثروات المادية المتراكمة بواسطة التغيير. فإنها تبحث عن تعويض وآمل من نمط تبشيري في مديونية المعنى الذي وحده الخطاب الديني الذي لا يزال قادرا على تقديمه لها، ولكن ضمن الخطاب الديني في سياقه التقليدي ، وليس تأسيس مسألة مديونية المعنى أو تجديدها ضمن السياق الجديد للتاريخ الحاضر.

إن الشعوب العالم الثالث وفي مقدمتها العربية الإسلامية والتي تشاهد حياة الاستهلاك والمتع والرفاهية الأوروبية على شاشات التلفزيون ووسائل الإعلام ولا تستطيع أن تصل إليها. فإنها تنخرط في الحركات الإسلاموية(وهنا الخطاب الديني التقليدي، الطقسي، الشعائري، الفقهي)من أجل التعبير عن الاحتجاج والرفض.

الفصل السادس ـــــــ

ب - مفهوم النبوة لغة واصطلاحا:

1- المفهوم اللغوي:

- في اللغة العربية: النبي والنبوة: فلقد اختلف علماء اللغة في الأصل الذي اشتق منه لفظ "النبوة"، فانقسموا إلى فريقين: فريق يقول أنه مشتق من فعل "أنبأ" بمعنى" أخبر". والاسم منه ((نبيء)) بالهمزة. وبالتالي فالنبيء هو الذي يأتي بالخبر. وفريق آخر يرى أنَّ الهمزة في((النبيء)) لغة رديئة وإن كان القياس لايمنع من ذلك ، حيث قال "سيبويه" ليس أحد من العرب إلاَّ ويقول تَنَبَّأَ "مُسَيْلِمَة" ، بالهَمْزِ ، غير أنَّهم تركوا الهَمْز في النبيّ كما تركوه في الذَّرِّيَّةِ والبَرِيّضةِ والخابيّة ، إلاَّ أنَّ أهل "مكة" فإنهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون غيرها، ويُخالفون العرب في ذلك . وقال والهَمْز في النَّبِيء لغة رديئة يعني لقلة استعمالها ، لا لأنَّ القياس يمنع من ذلك[138].

وقال النحويُّون أصله الهَمْزُ فتُرِك هَمْزُهُ واستدلوا بقولهم : مُسَيْلِمَةُ نَبِيِّءَ سَوْءٍ[139]. وقال"الزجَّاج": القراءة المجتمع عليها في النبيّ والأنبياء طرح الهمز.وقد همز جماعة من أهل المدينة. قال: والأجود ترك الهَمْزِ لأن الاستعمال يُوجِب أن ما كان مهموزاً من فَعِيل فجمعه فُعَلاء مثل ظريف ، ظرفاء[140].

وقال"ابن السكيت"وإن أخذت النبيَّ من النَّبْوَة والنَّباوة، وهي الارتفاع من الأرض لإرتفاع قدره ولأنه شُرِّف على سائر الخلق ، فأصله غير الهَمْزِ، وهو فَعِيل بمعنى مَفْعول ، وتصغيره نُبَيّ، والجمع أنبياء[141]. وقال بعض العلماء هو من النبوة، أي الرِّفعة، وسُميَّ نَبِيًّا لرِفعة محلِّه عن سائر الناس المدلول عليه بقوله : ﴿ورَفَعْنَاه مَكَانًا عَلِيًّا﴾[142]، فالنبيُّ بغير الهَمْزِ أبلغ من النبيء بالهمز لأنه ليس كل مُنَبَّاءٍ رَفيع القدْرِ والمحلِّ[143].

وفي هذا يُروى عن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾أنه قد أجاب شخصًا دعاه((يا نبيء الله)) بقوله : ((لا تنبر باسمي فإنما أنا نبيُّ الله))، وفي رواية:((قال لست بنبيء الله ولكني نبيُّ الله))[144]، وذلك ((لَّما رأى أنَّ الرجل خاطبَه بالهَمْزِ لبُغْضٍ منه))[145]. ويُنسب إلى"عبد الله بن عمر بن الخطاب"قوله:((ما همز رسول الله﴿صلى الله عليه وسلم﴾ولا أبو بكر ولا عمر ولا الخلفاء ، وإنما الهمزة بدعة ابتدعوها من بعدهم))[146].

والقائل بهذا الرأي ،أي أن لفظ النبي ((أُخِذ من النَّبْوةِ والنَّباوة ؛ هي الارتفاع عن الأرض))، قد صنع من هنا أصلا لمفهوم ((النبيّ)) في العربية فقال : سُميَّ النبيّ نبيًا((لارْتفاع قدْره ولأنه شُرِّف على سائر الخلق))[147].

138-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الأول [أ - ب]، مادة : "نبأ "، ص 162.

139-**الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 503.

140-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الخامس عشر [و - ي]، مادة :"النَّبوة"، ص 303.

141-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الخامس عشر، [و - ي]، مادة : النَّبوة"، ص 302.

142-سورة "مريم" الآية : 57.

143-**الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 503.

144-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الأول [أ - ب]، مادة : نبأ، ص 162.

145-**الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 503.

146- **محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، في التعريف بالقرآن، ص 113.

147-المرجع السابق، ص 113 ـ 114.

ويتضح من هذا الاختلاف في تحديد معنى ((النبي)) في اللغة العربية أنه كما كان مفهوم الوحي بالمعنى القرآني غائبا عن معهود العرب اللغوي والثقافي، كان قرينه مفهوم النبوة كذلك [148]. وأن المعنى الإسلامي لهذا اللفظ قد نشأ مع الإسلام، مثله مثل الكثير من المصطلحات الشرعية التي اختص معناها بمضامين لم تكن قبل الإسلام كالصلاة والزكاة والغسل والوضوء ، وغيرها. ومن هذا المنطلق ارتأى بعض المستشرقين أن لفظ ((النبي)) في الإصطلاح الإسلامي مأخوذ من العبرية ((نابي)) (Nabi) وهو يدل على((الرائي))، أي قارئ المستقبل[149].

الرسول والرسالة: الرسالة هي المجلة المشتملة على قليل من المسائل التي تكون من نوع واحد، والمجلة هي الصحيفة يكون فيها الحكم. **والرسول:** إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام، والرسول في اللغة هو الذي أمره المرسل بأداء الرسالة بالتسليم أو القبض[150]. ويُسمى الرسول رسولاً لأنَّه ذو رسالة. والرسول : لغة من يُبلِّغ أخبار من بعَثَه لِمَقْصوده .سُميَّ به النبي المرسل لتتابع الوحي عليه؛ إذ هو:(فعول) بمعنى (مفعول). وقال الراغب:أصل الرَّسل:الانبعاث على تؤدة ؛ يُقال : ناقة رَسْلَة : سهْلة السَّيْر.ومنه الرَّسول المُنبعث[151].وقال"أبو بكرالأنباري":في قول المؤذن"أشهد أن محمدًا رسول الله"، أُعْلِمُ وأُبيِّنُ أنَّ محمدًا مُتَابِعٌ للأخبار عن الله عزوجل والرَّسول معناه في اللغة الذي يُتابِع أخبار الذي بَعَثُه أخذًا من قولهم جاءت الإبل رَسَلاً، أي متتابعة [152].

وأرسل الشيء أطلقه وأهمله وقوله عز وجل ((ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزًّ)). قال الزجاج: في قوله "أرسلنا" وجهان: أحدهما أنَّا خَلَّيْنا الشياطين وإيَّاهم فلم نعصمهم من القَبُول منهم. وقال والوجه الثاني : وهو المُختار أنَّهم أُرْسِلوا عليهم وقُيِّظوا لهم بكفرهم كما قال تعالى: ومن يعيش عن ذكر الرحمن نُقَيِّض له شيطانا ومعنى الإرسال هنا التسليط[153].

قال"أبو العباس": الفرق بين إرسال الله عز وجل أنبياءه وإرساله الشياطين على أعدائه في قوله تعالى : أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين ، أنَّ إرسَاله الأنبياء إنَّما هو وَحْـــيُه إليهم أن أنذروا عبادي ، وإرساله الشياطين على الكافرين تَخْلِيَّتُه وإيَّاهم كما تقول كان لي طائر فأرسلته ، أي خليَّتُه وأطلقته. والمرسلات في التنزيل : الرياح ، وقيل الخيل ، وقيل الملائكة[154].

والرسول بمعنى الرسالة يؤنث ويذكر فمن أنَّث جمعه ((أرْسُلاً))، و لم يقل((رُسُل))لأن فَعولا وفَعِيلاً يستوي فيهما المذكر والمؤنث والواحد والجمع (مثل عدو وصديق). وقد يُراد بالرَّسول الرُّسُل فيوضع الواحد موضع الجمع كقولهم كثر الدِينار

148-المرجع نفسه، ص113.

149- المرجع نفسه، ص114.

150-**الشريف علي بن محمد الجرجاني**: التعريفات ، باب[الراء] ، ص 110.

151-**محمد عبد الرؤوف المُناوي**: التوقيف على مهمات التعاريف ، تحقيق : محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ، دار الفكر دمشق، سوريا، ط1: 1410هـ / 1990م، باب [الراء]، فصل [السين]، ص 363.

152-**ابن منظور**: لسان العرب، م13، فصل [الراء]، حرف [اللام]، ص 302.

153-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

154- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

والدِّرهم . لا يُريدون به الدِّينار بعينه والدِّرهم بعينه إنما المراد كثرة الدنانير والدراهم. والجمع أرْسُل ورُسُل ورُسْل ورُسَلاء (...) قد يكون للواحد وللجميع والمؤنث بلفظ واحد[155] .

ولقد استعمل لفظ الرسول في القرآن استعمالات متعددة :استعمل للواحد كقوله تعالى :﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾[156]، ولأكثر من واحد كقوله تعالى : ﴿ فقولا إنا رسول رب العالمين﴾[157] (و لم يقل رُسُل لأن فَعُولا وفَعِيلاً يستوي فيهما المذكر والمؤنث والواحد والجمع). كما استعمل تارة يراد به الملائكة وتارة يراد به الأنبياء كما استعمل الإرسال في الأشياء المحبوبة والمكروهة.

الفرق بين النبي والرسول / والنبوة والرسالة: ويقول "الجرجاني" **النبي** من أوحى إليه بملك أو أُلهم في قلبه أو نُبِّه بالرؤيا الصالحة . **فالرسول** أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة ، لأنَّ الرسول هو من أُوحى إليه جبريل خاصة بتنزيل الكتاب من الله [158]. والرسول باعتبار الملائكة أعم من النبي إذ يكون من الملائكة بخِلافه، وباعتبار البشر أخص منه، إذ الرَّسول في الفقه : من أمره المرْسِلْ بأداءِ الرِّسالة بالتسليم والقبض. قال "الكلبي" و"الفراء" كل رسول نبيّ من غير عكس، وقالت المعتزلة إلاَّ فرق بينهما، فإنَّه تعالى خاطب "محمدًا" مرة بالنبيّ وبالرسول مرة أخرى[159].

وهكذا يُميِّز في اللغة واصطلاح القرآن بين النبي والرسول على أساس أنَّ النبي قد يأتيه الوحي ولا يُكلَّف بتبليغه، على عكس الرسول المُكلَّف بتبليغ رسالته. وعلى هذا فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً. وبين النبوة والرسالة ، فإنّض النبوة تغلب عليها الإضافة إلى النبي ، فيُقال نبوة النبي لأنَّه ستحق منها هذه الصفة. أما الرسالة فتُضَاف إلى الله لأنَّه هو المُرسِل. ومع ذلك يُقال نبي الله كما يُقال رسول الله.

- في اللغة الفرنسية:وأما في اللغة الفرنسية فالنبوة تعني إيحاءٌ بأشياء مخفية عن طريق وحي إلهي. وبتوسع فإنها تعني كل تنبؤ بالمستقبل. وأن للنبي معنيين: الأول: هو الموحى من قبل الله.والثاني: الذي يُخبِر عن ما سيحدث[160].

2 - المفهوم الإصطلاحي:

- في الثقافة العربية: وردت كلمة "النبوة" في القرآن الكريم بغض النظر عن مشتقاتها خمس مرات[161]، وورد ت في الأحاديث الشريفة خمسة وعشرين مرة[162].

155-المرجع السابق ، ص 301.

156-سورة"التوبة" ، الآية: 128.

157-سورة"الشعراء" ، الآية : 16.

158-**محمد عبد الرؤوف المُناوي:** التوقيف على مهمات التعاريف ، ص 363.

159-**الشريف علي بن محمد الجرجاني:** التعريفات ، باب[الراء]، ص 110.

160 - **Dictionnaire du Français** ; p : 894.

161-**محمد فؤاد عبد الباقي** : المعجم المُفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 687.

162-**الإتحاد الأممي للمجامع العلمية** :المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي(عن الكتب الستة وعن مسند الدَّرامي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل)،ابتدأ ترتيبه وتنظيمه ونشره: أ.ي.وِنْسِنْكْ و ى.پ. مَنْسِنْجْ ، أتبع نشره : ى. بروحمان،ج6 [كرم ــ نكل] ، مطبعة : بريل ، لندن ، بريطانيا سنة الطبع : 1967م ، ص : 337 ــ 338.

والنُّبُوَّةُ كما يُعرِّفها"الراغب الأصفهاني"((سِفارَةٌ بين الله وبين ذوي العقول من عباده لإزاحة عِلَتهم في أمر مَعَادهم ومَعَاشهم، والنبيّ لكونه مُنْبِئًا بما تسكن إليه العقول الذَّكيَّة. وهو يصحُّ أن يكون فَعِيلاً بمعنى فاعل لقوله تعالى:﴿ نّبِيءْ عبادي[163]* قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ﴾[164] وأن يكون بمعنى المفْعول لقوله:﴿ نَبَّأَنِي العليم الخبير﴾[165]))[166].

والكلام حول النبي وحقيقة النبوة في الفكر الإسلامي على وجه العموم يختلف باختلاف الفرق الكلامية والاتجاهات الفكرية.

لا يختلف موقف الأشاعرة عن موقف المعتزلة من مسألة النبوة إلا في بعض الأمور التفصيلية التي ترجع إلى فروع مذهب كل منهما. والمُوجَّه الأخير لخطابهما هو:

- الحفاظ على الطبيعة البشرية للرسول التي أكدها القرآن وهذا في مقابل ما تُضيفه المسيحية على المسيح من صفات فوق بشرية. وفي مقابل نظرية الشيعة ، الإمامية والإسماعلية ، والمتصوفة في النبوة والولاية[167].

- الحفاظ على الطابع الإلهي للقرآن بوصفه كلام الله المحفوظ المنزه عن التبديل والتحريف. وأما عن العلاقة بين الذات الإلهية والقرآن بوصفه كلام الله ، فلكل رأي خاص ، وليس هذا مجال بحثها[168].

وإن كان أهل السنة على مذهب واحد فقد تميَّز الأشاعرة عن الحانبلة حتى غدا لك منهما مذهب قائم بذاته. ومع أن امعتزلة تجمعهم أصولهم الخمسة فإن فيهم فرق متعددة حتى صار كل كبير فيهم يشكل فرقة مع بعض تلاميذه. وذلك سواء تعلق الأأمر بالنبوة أو بغيرها من الموضوعات[169].

وأما عن حقيقة النبوة فيمكن القول إجمالاً أنهم يربطون النبوة بالرؤيا الصالحة. وذلك من منطلق بعض الأحاديث من ذلك حديث رواه "أبو هريرة"جاء فيه أن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ قال : ((الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح ،جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)) ، وفي حديث آخر قال : ((ليس يبقى بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة))[170].

- الفرق بين النبي والرسول: بالإضافة إلى الفروق التي تمت الاشارة إليها سابقا(ضمن شرح مواقف بعض المذاهب) فإن **فالنبوة** مربوطة بالعلوم الموضوعية ، و**الرسالة** مربوطة بالعلوم الإنسانية والشرعية، فهي ذاتية، مثال: فإحدى وصايا رب

163-سورة"الحجر" الآية : 49.

164-سورة" آل عمران" الآية : 15.

165-سورة"التحريم" الآية: 3.

166-**الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 501.

167- تقول الشيعة (الإمامية الإثنى عشر) بالعصمة للأنبياء ولأئمتهم. والولاية في تصورهم سلطة إلهية خص بها الله الأنبياء والأولياء سواء بسواء.

وأن الفرق بين النبي والولي هو أن يحل للنبي أكثر من أربعة نساء بينما لا يحل ذلك للولي. وعلى الرغم من أن الشيعة تساوي بين النبوة والولايةإلا أنها تُميِّز بين النبي والرسول : فالرسول هو الذي يوحى إليه ويكلف بتبليغ الرسالة ، أما النبي والإمام فيوحى إليهما ولكن دون تكليف بتبليغ رسالة جديدة وإنما يشرحان رسالة الرسول الذي يندرجان في دوره. ومضمون الولاية عند الشيعة هو نبوة الإمام وهي مستمرة لم تختم ، ولن تختم إلا بعودة الإمام الغئب الثاني عشر. وأما ما خُتم بمجيء خاتم النبيين والمرسلين "محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ فهو الرسالة، وبالتحديد نبوة التشريع التي تتضمن بيان الفروض والأحكام. أما النبوة بمعنى تلقي كلام الله فهي مستمرة في أشخاص الأئمة. ـ **محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، في التعريف بالقرآن، ص 131.

168-المرجع نفسه، ص 115 ــ 116.

169-المرجع نفسه، ص 116.

170-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العالمين"ببرالوالدين"فبر الوالدين لا وجود له خارج الوعي الإنساني فإذا علم الإنسان بوصية الله ببر الوالدين يمكن أن يبرهما أو لا ، أي أن كل أحكام "الرسالة" مرتبط بالإنسان فإذا انعدم لم تبق معه ولكن انعدام الإنسان لا يؤثر على نواميس الكون والوجود. فالرسالة أحكام والنبوة علوم[171].

وهو ما يمكن أن يتضمن الافتراض بأن المرحلة المبكرة في الوحي كانت مرحلة "نبوة" غير متضمنة للرسالة. وهو ما يجد له سند عند علماء القرآن بأن بداية الرسالة كان بالأمر بالانذار في سورة "المدثر" وأن ما سبقها من نصوص دالة على النبوة فقط. ولذا فإن أول ما نزل للنبوة: إقرأ باسم ربك، وأول ما نزل للرسالة : يا أيها المدثر. فقوله تعالى (إقرأ باسم ربك)دالا على نبوة محمد، لأن النبوة عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف خاص. وقوله تعالى(يا أيها المدثر، قم فأنذر)دليل على الرسالة، لأنها عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف عام.

واهتم فلاسفة الإسلام بمسألة النبوة باعتبرها مسألة عقائدية ومبحث من أهم مباحث الفلسفة (الإسلامية) وقد ربطها كل فيلسوف بحسب وجهة نظره الفلسفية خاصة المعرفية منها[172]. فهل سار الخلف (أي "محمد أركون" على نهج السلف؟. ولكن قبل الإجابة عن ذلك ، فما النبوة اصطلاحا في الثقافة الغربية؟.

- في الثقافة الغربية: بالعودة إلى العهد القديم تعني علاقة مع الإلهي.وفي اللإصطلاح يُستخدم لفظ واحد هو نبوة لأشخاص أعطاهم الكتاب المقدَّس تحديدات معينة ، الرائي ، رجال الله[173].

3 - مفهوم النبوة عند "محمد أركون": يرى "محمد أركون" أنه بالتحليل الثقافي والتاريخي والانثروبولوجي لوظيفة النبوة سَتُفْهَم بصفتها عملية((إنتاج للرجال العظام))[174]كما ويمكن اعتبارها بمثابة((انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة))[175]. ولكن الفرق بين النبي وهؤلاء الأبطال الحضاريين، يكمن في الاختلاف في استخدام الأدوات الثقافية

171- **محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) ، ص105.

172-فالنبوة عند "الفارابي" كانت أسمى جزء من مذهبه الفلسفي، ففلسفة الفيض تُفسر أيضا الوحي والنبوة عند "سينا" ضرب من ((الحدس)) سماه ((العقل القدسي))، والحس هو استعداد النفس للاتصال بالمبادئ المفارقة، حيث تشرق عليها الحقائق كما تشرق الشمس على المرآة.ومن قَوِيَّ عنده هذا الاستعداد، كما هو حال الحكماء والأنبياء، اشتدَّ اتصاله وصارت معرفته حدسا خالصا، أي قبول للإلهام في كل شيء، فترتسم في نفسه صور الحقائق دفعة واحدة.وهذه المعرفة هي أعلى قوى النبوة. لذلك سماها "ابن سينا" قوة قدسية ومعرفة إشراقية(1). وإن ناقض"الغزالي"الفلاسفة في العديد من المسائل فقد تبع مع"ابن طفيل" أراء "ابن سينا"في مسألة الوحي والنبوة. وضرب"ابن رشد" صفحا وبقوة عن فكرة الفيض وماشُيِّد عليها ، سواء على مستوى فهم العلاقة بين الدين والفلسفة أو على مستوى العلاقة بين النبوة والإمامة والولاية. والنبوة عنده هي وحي من الله، ولا إنكار للأسباب، لأنه من الصعود من المسببات إلى أسبابها تنتهي إلى السبب الأول الذي هو الله الخالق(2).وقد كان"ابن خلدون" قد اتخذ من تمييزه بين حالتين لكيفية الاتصال أساسا للتفريق بين النبوة والرسالة، فإعتبر أن حالة الانسلاخ إلى الملكية(أي تحول النبي إلى صورة الملائكة)هي حالة"النبوة"حالة الأنبياء غير المرسلين، وأن الحالة الثانية(تحول الملك إلى صورة بشرية)هي حالة الأنبياء المرسلين(3). وقد تبِع "محمد أركون" نفس النهج فلم تخرج معالجته لمسألة النبوة والنبي عن مذهبه الفلسفي أيضا. (1) **- علي حرب**: التأويل والحقيقة، ص 93 ــ 94. (2) **- محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، في التعريف بالقرآن، ص142. (3) **- ابن خلدون**: المقدمة، 79.

173-وفي هذا الاستخدام الإصطلاحي لمفهوم النبوة في الثقافة الغربية ، كان التطرق للنبوة والوحي ، النبوة والمجتمع. لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى:

- **Jean-Yves Lacoste ;** Dictionnaire critique de théologie ;p : 945 -946.

174-**محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ...) ، ص61.

175-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لتحريك النوابض النفسية والاجتماعية بشكل متميز بمعنى أن النبي يستخدم عقيدة الوحي ويحرك النفوس الأمل بالإخلاص في الدار الآخرة.

وبالتحليل التاريخي والثقافي والانثروبولوجي لهذه التحديدات اللاهوتية المفروضة تراثيا على مفهوم النبوة والوظيفة النبوية يمكن دمج هذه الوظيفة داخل إطار الآليات التاريخية والنفسية والاجتماعية المؤدية إلى انبثاق الرجال العظام.

ولكن استخدام"محمد أركون"لمصطلح الرجال العظام أو الأبطال الحضاريين ليس الهدف منه جهل أو تجاهل الخصائص المميزة لظاهرة الوحي وللآمل التبشيري السائدين في مجتمعات أم الكتاب/الكتاب إنما الهدف منه وهو نزع الشحنة التقديسية عن الفترة التأسيسية اللدنية أي فترة الهيبة الكاملة والمثالية في نظر المؤمنين مما يجعلهم يستبطنون داخليا تلك الرؤيا التي تجعلهم يرون"يد الله أو الروح القدس"في كل لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى كل الأصعدة والمستويات.

كما وأنه بتطبيق مصطلح مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب يكون الهدف هو التفريق بين أصل حقيقة النبوة لبدأتها الأولى وبين ما علق بها و ما تلاها من أفعال البشر واكتسب صبغة التقديس في حين هو دنيوي وبشري وتاريخي.

ثانيا : النبي والرجال العِظام أو الأبطال التاريخيين:

أ- أوجه الإختلاف بين النبي والرجال العظام أوالأبطال التاريخيين: في الحقيقة أنه قد أُعطيَّ للبطل عددا من الصور[176]،وفي كل صورة من هذه الصور هناك مجتمعات تُقرِّب وتجمع واختلافات تُبعِد وتُفرق. فالنبي له مكانة نفسية ومعرفية مختلفة عن كل أنواع البشر الآخرين ويختص بمجموعة صفات من بينها:

ـ أنه ملهم ومُخصَّص بالرؤيا وحكيم وصاحب خيال مبدع وقائد روح كبيرة قادرة على سبر المجاهل والقدرة على اختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام المستمر الذي يخصه به الله.

ـ أن النبي مُقدَّم للجميع دون استثناء بصفته الذروة العليا للسيادة أو للهيبة.

ـ أن طاعة النبي تكون بشكل اختياري وبفضل مديونية المعنى يصبح كل فرد مدين له بالمعنى إذ يعطيه النبي كل معنى يبحث عنه، هذا المعنى المضمونة حقيقته وصحته من قبل الله، فيصبح الفرد مدين للنبي بالمعنى وهو دَيْنٌ معنوي وليس مادي إلا أن هذه التركيبة النفسية الاستثنائية التي يختص بها النبي في نفس المؤمنين تتجسد بشكل دوري ومستمر في التاريخ من خلال أنبياء أو مرسلين جدد بمعنى الرجال العظام أو الأبطال الحضاريين باعتبار أنهم لهم مكانة خاصة أيضا في نفس المؤمنين بهم وهذه المكانة النفسية لا تقل عن المكانة النفسية التي يكنها المؤمنين بالنبي[177].

176- فهناك : البطل في صورة إله، والبطل في صورة الرسول، والبطل في صورة نبي شاعر، والبطل في صورة قسيس. لمزيد توضيح يمكن العود إلى : **توماس كارليل** : الأبطال ، عربه : محمد السِّباعي ، ط3 : 1349هـ/ 1930م، المطبعة المصرية بالأزهر ، القاهرة، المحاضرة الأولى : البطل في صورة الإله ، ص : 1 وما بعدها. المحاضرة الثانية : البطل في صورة الرسول ، ص : 53وما بعدها. المحاضرة الثالثة: البطل في صورة شاعر، ص: 97وما بعدها. والمحاضرة الرابعة: البطل في صورة قسيس، ص: 145وما بعدها.

177ـ **محمد أركون:** أين هو الفكر الإسلامي؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ...) ،ص61.

وبالتالي فهناك إذن استمرارية للنموذج الذي يقدمه(الله)للبشر لكي يقلدوه ويحتذوا به وهو نموذج محسوس لا يمكن تجاوزه كما أنه مقدم للجميع دونه استثناء بصفته الذروة العليا للسيادة و الهيبة وهي سيادة مقترحة على المؤمنين طوعا لا كرها.

ب - أوجه التشابه بين النبي والرجال العظام:

- المكانة النفسية والمعرفية المختلفة عن بقية البشر الآخرين، هذه المكانة الاستثنائية التي يكنها المؤمنين بالنبي وكذا للرجال العظام.

- اعتقاد الصدق والثقة في كلام كل من النبي وكذا الرجال العظام.

- أن كل من النبي والرجال العظام: نموذج محسوس لا يمكن تجاوزه كما أنه مقدم للجميع دونه استثناء بصفته الذروة العليا للسيادة والهيبة وهي سيادة مقترحة على المؤمنين طوعا لا كرها.

وهذه الذروة العليا للسيادة والهيبة التي يختص بها النبي والرجال العظام هي على عكس السلطة المتجسدة في الدولة والتي إنما هي سلطة وإجبارية مفروضة على الجميع يخضعون لها كرها وبشكل قسري.

وبحسب أوجه التشابه هذه تكون هناك استمرارية وصيرورة للنموذج الذي يقدمه الله للبشر لكي يتخذون منه قدوة يقتدون بها ويحتذوا بحذوه.

ج - علاقة الوحي بالنبوة: ففعل النبوة أو وظيفة النبوة متكررة ومستمرة بسبب الطابع الفعال والدائم والتَدخُّلي للخطاب النبوي [178]ولا يمكن فصل الوحي عن النبوة، ولما كان الوحي منتج ومنفتح وحر صارت وظيفة النبوة من منطلق ذلك منفتحة وحرة ومستمرة أيضا ولكن من خلال الرجال العظام.

والوحي المعني هنا على ما يرى"محمد أركون"((ليس كلاما معياريا منزلا من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة نفسها إلى ما لا نهاية ، وإنما هو خلع المعنى على الوجود))[179] لأن أن هذا المعنى قابل من جهة للتعديل (بدليل مسألة الناسخ والمنسوخ) ، كما ويمكن من جهة أخرى تأويل هذا المعنى وذلك ضمن إطار الميثاق الحر بين الله والإنسان [180].

هذا التعريف للوحي يناقض تماما المفهوم التقليدي الشائع عن الوحي إذ هو في هذا الأخير عبارة عن جملة إكراهات وقيود وتكرار لطقوس وقوالب نهائية جامدة وبهذا فهو يُصبِح مضادا للمفهوم الطبيعي الإلهي للوحي الذي هو حر بطبيعته ومتدفق وغزير وقابل لأن يغني باستمرار بمعنى أن الوحي مليء بالمعنى إلى ما لانهاية كما أنه قابل لأن يخلع المعنى على الوجود البشري باستمرار فالله لم يفرض تعاليم الوحي على الإنسان كرها وقسرا كما يتوهم الناس وإنما فرضها كذلك

178-المصدر السابق ، ص88.

179-المصدر نفسه، ص62.

180-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل السادس ـــــــ

وما يدينه"محمد أركون"هو غياب الحس الروحي والأخلاقي فهذه المجتمعات بعد الإشباع المادي أصبحت بحاجة للإشباع الروحي لأنها تشعر بفراغ روحي ولقد كان الخطاب النبوي في الماضي يخلع هذه المسحة الروحية وكان يخلق مديونية المعنى التي تجلت في القرآن أجمل تجل.

ولذلك راحت المجتمعات الأوروبية تشهد اليوم ظهور دعوات لعودة الدين أو العامل الديني[184] والذي لا يمكن فهمه إلا بالنسبة لهذه الأخيرة لأنها عرفت الحداثة والقطيعة الكبرى مع النظام الديني(فصل الدين عن الدولة)وبالتالي فلا معنى لها بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية فالدين لم يغب عنها لكي تظهر الدعوات إلى عودة إليه[185].

وفي الوقت ذاته لم يعد بالإمكان العودة إلى الدين أو العامل الديني، النموذج النبوي القديم، لأن تاريخيته قد أصبحت ظاهرة بوضوح أي((اندماجه(النموذج النبوي)ضمن الأنماط العابرة لإنتاج المعنى في التاريخ))[186].

إن الخطاب النبوي يخلق، كما كان عليه الحال في أثناء انبثاقه لأول مرة(مديونية المعنى)لدى الشخص الذي يعرف كيف يُصغي إليه إنه يخلق هذه المديونية إلى درجة أنه يُحي الحركة الداخلية للوعي المُطيع لأنه مُعْتَرف بالجميل، وهو معنى كلمة(يعقلون أو تعقلون)الواردة في القرآن، إن تبادلية الوعي بالمثل بين الطرفين تؤكد ذاتها وتمتحن نفسها وتبني نفسها من خلال مديونية المعنى هذه أي مديونية الطاعة والاعتراف بالجميل، هذه المديونية التي يعمل الخطاب النبوي على تدشينها وتغذيَّتها[187]، ولذا فإن تحليل عودة الدين أو العامل الديني إنما ينبغي أن يكون على هذا المستوى العميق من التفكيك لوظيفة الخطاب النبوي، ومنه فإن السؤال الذي يمكن طرحه هو : ـ كيف تُمارِس النبوة دورها ووظيفتها وكيف يتجلى ذلك؟.

ثالثا: الوظيفة النبوية والنزعة التبشير والثورة عند "محمد أركون":

أ- الوظيفة النبوية :إن الوظيفة النبوية لا يمكن أن تُمارس دورها إلا في ظل بيئة معرفية تُفضِل الميث على التاريخ والروحي على الزمني، والعجيب الخارق على العقلاني الوضعي.

وأن الوظيفة النبوية في جوهرها وفي طبيعتها وبراءتها الأولى تُغَلِّب الروحي على الزمني، والأخلاقي على المنفعة، أما وظيفة الدولة أو السلطة السياسية قد قلبت الوظيفة النبوية رأسا على عقب فانقلبت المعادلة و لم تعد ترى في الدين إلا مجرد أداة للتواصل لأغراضها ومآربها وهكذا استخدمت الدين وحولته إلى أيديولوجية لتبرر المشروعية السياسية، كل الأنظمة السياسية في كلا العالمين المسيحي والإسلامي((وقد وصل هذا القلب العكسي في أيامنا هذه بظهور الحركات الأصولية إلى درجة خطيرة من التطرف الأيديولوجي))[188]وهكذا يفقد الدين بعده الروحي التزيهي والمتعالي لكي يصبح مجرد غطاء أيديولوجي. ولا شك أن الحديث عن الوظيفة النبوية في مجتمعات أم الكتاب/الكتاب لدى "محمد أركون"يعني

184-المصدر السابق، الصفحة نفسها.

185-**هاشم صالح** : ضمن : المصدر نفسه، هامش(ف) ، ص76.

186- المصدر نفسه، ص63.

187-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

188-المصدر نفسه، ص64.

بالضرورة الحديث عن الأمل التبشيري الذي يراه بقي منتعشا بفضل ظهور النبي والمُخلِّص والمهدي المنتظر والقديس والمنقذ.

وضمن المنظور الروحي لتاريخ النجاة فإن الأنبياء المتعاقبين هم مصلحين(فالنبي)هو مصلح في نهاية المطاف. وبحسب الإعتقاد الإسلامي فإن"محمد"قد ختم سلسلة النبوة، ولكن ليس سلسلة المصلحين لأن المصلح بصفته شخصا فهو النموذج التدشيني الأعلى للنبوة وتاريخ النجاة بالنسبة لدِّنيين يكملون النبي باعتباره مصلحا وينشطون جيل بعد جيل، ويظهرون كلما دعت الحاجة لذلك[189]. وبالتالي فإنَّ المُخلِّص((ليس فقط بطل تاريخ النجاة (...)إنما عبارة عن القوة المؤسَّسة لكل وعي طائفي أو قومي أو عرقي ـ ثقافي))[190].

ب - النزعة التبشيرية : عبارة عن((قوة قادرة على تحويل كل تاريخ العالم بواسطة الانتظار الذي لا يُقَاوم هذا الانتظار الذي يتضمن احتجاجا جذريا على النظام الحالي الجائر من أجل استبدال النظام العادل به، إنَّه قوة تميل إلى استملاك قيم العدالة والأمن والمعرفة والنجاة))[191].

فالنزعة التبشيرية تربط بين الإيمان والعدل بشكل لا ينفصم أي الإيمان بالجدة المطلقة لزمن العدالة المثلى التي تبشر منذ الحياة الدنيا باستهلاك زمن النجاة في الدار الآخرة((فالمطالبة بالعدالة تشكل موضوعا مشكلا لكل الوعي الأخروي))[192]فالطاقة المحركة الدينية الخاصة بالوعي الأخروي المُغذى من قبل انتظار النجاة الأبدية تختلط بالعواطف والمطالب السياسية التي تُطالب بالمزيد من العدالة.

إن صحوة العامل الديني الناتجة ضمن السياق الدولي عن الحرب العالمية الثانية ليست في الواقع إلا عبارة عن((إعادة إحياء لذلك الانتظار الألفي العتيق المُتعطش للعدالة لدى كل الشعوب الواقعة كضحية للنمو الاقتصادي والاغتناء الذي حظيَّ به جزء واحد فقط))[193]من الكرة الأرضية دون الأجزاء الأخرى فعلى الرغم من أن مفهوم العدل قد تَعَلْمَّن وتبلور في برامج ذات خلفيات مختلفة إلا أنه((لا يزال مرتبطا بالغائية الأخروية بواسطة الخطاب النبوي الذي يستعير منه تعابيره وأنماط مشروعيته))[194].

فالسر في كون الوظيفة النبوية مولّدة باستمرار صيرورة يكمن إذن في هذه القوة، الأمل التبشيري الذي يتجسد في المهدي المنتظر، المسيح المنقذ، الإمام(مجدد القرن)أي أن الوظيفة النبوية مولِّدة باستمرار صيرورة مادام الأمل التبشيري مستمرا منتعشا خلال القرون. إن النزاعات التبشيرية المهدوية التي نشرتها الأديان التوحيدية قد رسخت مفهوما مستقيما عن التاريخ الأرضي الذي يجد امتداده أو نهايته في النجاة الأبدية أو الدار الآخرة هذا الأمل التبشيري إذا ما تحول إلى أداة للإشكالية وانفصال الإنسان عن مشاكله وواقعه أدى إلى المفهوم السلبي للأديان أو الدين أو ما دعي بأفيون الشعوب لأنه

189-**محمد اركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص113.

190- **محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي؟(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)، ص 64.

191ـ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

192-المصدر نفسه، ص90.

193-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

194-المصدر نفسه ، ص 91.

يخدر الإنسان ويجعله لا يعيش واقعه وبالتالي يفقد الأمل التبشيري جانبه الايجابي باعتباره قوة قادرة على تحويل تاريخ العالم بواسطة الانتظار الذي لا يقاوم(هذا الانتظار الذي يربط الإيمان والعدل بشكل لا ينفصم).

وبالنسبة للإسلام فإن تاريخ الحركات التبشيرية كانت عديدة ومتعددة وذات أهمية بحسب اختلاف المجتمعات ففي كل مكان منها فإن انتظار المهدي أو مولى الساعة أو مجدد القرن منتظر بلهفة. هذه الروح الحيوية والدينية والسياسية والأمل في تغيير التاريخ الأرضي(أي المهدي المنتظر أو مولى الساعة أو مجدد القرن منتظر بلهفة في كل مكان من هذه المجتمعات الإسلامية)هي التي لا تزال تحرك الجماهير اليوم السائرة وراء الأئمة والقادة والذين هم بعيدين كل البعد عن الروح الورعة التي تميز بها المرسلون، فالمستوى الروحي لقادة الحركات الإسلاموية الحالية وبعبارة أخرى مستوى التوتر الروحي لديهم شبه معدوم بالقياس إلى مستوى التوتر الروحي لدى الأنبياء بل إن المقارنة بينهم غير واردة على الإطلاق.

إن الدلالة القصوى للنبوة تكمن في الإسقاط المستمر والمعصوم للوحي الإلهي بالوجود الإنساني وهذا ما خلق وضعا لا مَرَّاد له ولا رجعة فيه وهو((أن الأمة لا محيد لها عن زعيم روحي يقودها وإلا سقطت في الكفر))[195]،أي ينبغي أن تستمر النبوة من خلال الولاية أي من خلال"الخلافة الروحية"التي((تتجسد في الحضور الحي لله أمام البشر في التاريخ حتى نهاية الزمن، وذلك لأن"الولي"هو بالفعل(الفدى المقرب إلى الله)والأمر يتعلق هنا بشرح لكلام الله(القرآن)مأخوذ على مستوى اللغة ذات البنية الميثية))[196].

غير أن الجدير بالذكر في هذا الموضع هو الاستخدام الذي أجرته الماركسية على الأمل التبشيري أي أن الماركسية استعارت هذا الأمل من الدين واستخدمته في رؤيا ها التي ترى أنه على البروليتاريا أن تناضل من أجل زوال الدولة الرأسمالية، وهكذا استخدم هذا الفكر المدعو حديثا وعلميا وتحريريا هو الآخر نموذجيا معياريا دينيا من أجل اقتناص السلطة السياسية والمشروعية الحاكمية وهو مجال يوضح بكل جلاء أن ((الفاعلين الاجتماعي أي البشر هم الذين ينتجون النماذج المعيارية التي تقود فكرهم وسلوكهم))[197] وهؤلاء الفاعلين الاجتماعيين هم الذين يقررون كيفية استخدامها والإبقاء عليها أو إلغاءها.

وعليه ينبغي إعادة النظر مرة أخرى في الوظيفة النبوية التي صار من المعروف أن شروط انبثاقها وممارستها لم تعد متوافرة في عصرنا الحاضر وللخروج من هذا المأزق كما يرى"محمد أركون "أنه ربما كان ينبغي ممارسة النقد بشكل راديكالي أكثر ليس فقط على الظاهرة الدينية وإنما على كل التركيبات الثقافية والمؤسساتية التي أنتجتها الروح البشرية وهو ما كانت دعوته بالروح الحديثة التي قد حلَّت محلَّ الأديان التقليدية، وذلك من أجل ترسيخ الفكرة القائلة بأن مهمة الإنسان((تكمن في تحقيق التقدم والخير وفهم الأشياء والسيطرة عليها وإقامة العدالة ونشر المعرفة عن الإنسان من قبل الإنسان))[198].

195-**محمد أركون** : الإسلام (أصالة ومعاصرة)، 128.

196-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

197-**محمد أركون** : **محمد أركون** : أين هو الفكر الإسلامي؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ...) ، ص65.

198 - **Mohammed Arkoun ;** L'islam، Approche critique، Edition، 3publication، J .Grancher، 1998، Paris : 215.

الفصل السادس ـــــــ

الفصل السابع: القرآن والحديث عند"محمدأركون":

المبحث الأول: تسميات القرآن ومفهومه وزحزحته عند "محمد أركون":

أولا: لفظ القرآن في القرآن وتسمياته وتدوينه:

ثانيا: مفهوم القرآن:

ثالثا:الزحزحة الإبستيمولوجية في الفكر الديني التوحيدي عند"محمد أركون":

المبحث الثاني: مفهوم وتدوين وتفكيك وقراءة الحديث عند"محمد أركون":

أولا: أولا: مفهوم وتدوين الحديث:

ثانيا: تفكيك وقراءة وتسلسل الحديث عند "محمد أركون":

ثالثا: الزحزحة الإبستيمولوجية والمنهجية في الفكر الديني التوحيدي:

المبحث الثالث: أهم نتائج الفصل السابع

إذا كان الوحي نزل على الأنبياء والرسل الذين اصطفاهم الله عز وجل على عباده جميعين ، خلال فترات تاريخية محدّدة وكان ذلك بواسطة جبريل﴿عليه السلام﴾ الذي بلّغ رسالة الله عن طريقهم إلى عباده ، والتي تجلّت فيما أوحى به من كتب مقدّسة : الثوراة ، والإنجيل ، والقرآن الكريم الذي سيكون موضوع بحثنا في هذا الفصل وكذا الحديث النبوي الشريف وذلك باعتبارهما مقوِّمان أساسيان للخطاب الديني الإسلامي. وعليه فالإشكالات التي يُثيرها هذا الفصل والتي سأعمل على معالجتها هي:ـ ما هي الدلالة المفاهيمية الحقيقية للقرآن ، هل قرآن أم ، ذكر ، حديث قصص، فرقان ،كتاب، تفصيل كتاب، لوح محفوظ،كتاب مكنون ، إمام مبين ، سبع مثاني ، وحي ، نبوة مصحف؟ ، وما مفهومه اللغوي والإصطلاحي وعند "محمد أركون" تحديدًا ؟.

المبحث الأول: تسميات القرآن ومفهومه وزحزحته عند "محمد أركون" :

أولا: لفظ القرآن في القرآن وتسمياته وتدوينه:

أ ـ لفظ القرآن في القرآن : يمكن القول أنه لا يوجد ذكر للفظ القرآن في السور الأولى التي نزلت قبل الجهر بالدعوة المحمدية، وإنما ورد اللفظ وتكرر في السور التي جاء فيها الردَّ على إنكار المشركين في"مكة"نبوة"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ واتهامهم له بالسحر والجنون وغيره وهذا حدث بعد الجهر بالدعوة أي حوالي السنة الخامسة من البعثة النبوية([1]).

وبقطع النظر عن تعيين التاريخ بدقة نظرا لصعوبته فإن لفظ قرآن إنما ورد لأول مرة في سورة"البروج"ورتبتها [27]، وأما قبل ذلك فلم يوصف الوحي المحمدي بأي وصف و لم يطلق عليه أي اسم إلا ابتداء من سورة"التكوير"ورتبتها[7] ففيها وصف لأول مرة للقرآن بأنه"قول رسول كريم"وأنه"ذكر للعالمين"وسيتكررهذا الوصف الأخيرمن خلال ألفاظ: ذكر وذكرى وتذكرة كأسماء للقرآن قبل أن يسمى بهذا الاسم(أي بإسم القرآن)في عدد من الآيات وورود لفظ الذكر وورود لفظ جديد سمي به الوحي المحمدي هو الحديث([2])بعد الذكر والحديث يأتي لفظ القرآن. وبعد الذكر والحديث يأتي لفظ القرآن في سورة "البروج"ورتبتها:[27] في الآيات: 19، 22 ، ويرجح "الجابري" أن تكون الآية[17]من سورة "القيامة"هي أول آية ذكر فيها لفظ قرآن ([3]).

1-**محمد عابد الجابري** : القرآن ، مدخل إلى القرءان الكريم ، الجزء الأول ، في التعريف بالقرآن ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1: تشرين الأول / أكتوبر 2006 ، ص : 151 ــ 152.

2- منها الآية : 9 من سورة "الأعلى" والتي رتبتها "8" أما في سورة " النجم "ورتبتها "23" وقد نزلت حوالي السنة الخامس/ السادسة للهجرة والملاحظ في هذه السورة ورود لفظ " الذكر" وورود لفظ جديد سمي به الوحي المحمدي هو الحديث. ــ نفس المرجع ، نفس الصفحة .

3-بعد الذكر والحديث يأتي لفظ القرآن في سورة " البروج " والتي يعتق " محمد عابد الجابري" أن رتبتها ليست "27" وإنما " 33". وإذا كان هذا الأمر صحيحا كما يقول ، فإن أول سورة سيذكر فيها لفظ " القرآن "هي سورة " القيامة " ورتبتها "31" الآية:17، ويرجح "محمد عابد الجابري" أن تكون هذه الآية هي أول آية ذكر فيها لفظ قرآن لكون هذا اللفظ قد استعمل هنا كمصدر بمعنى " القراءة " وكما هو شأن القرآن في التدرج بالأمور فقد تم الانتقال بلفظ " القرآن " من هذا المعنى اللغوي الذي يعني مجرد القراءة إلى المعنى الشرعي الذي يعني كلام الله المقروء أو المَتْلُوَّ بلسان عربي مبين وقد حددت آية سورة " البروج " وضع هذا المقروء بأنه في " لوح محفوظ " وبذلك تكون هذه الآية هي ثاني مرة يرد فيها لفظ القرآن كما أن آية سورة " القيامة " قد خاطبت الرسول(صلى الله عليه وسلم)الذي كان يكرر في عجلة ما يأتيه به " جبريل " ، موضحة أن الأمر يتعلق بمقروء يقرؤه " جبريل " إلى أن يحفظه في صدره ، و بالتالي فلا موجب للخوف من أن يفلت منه شيء ثم جاءت آية سورة " البروج " ذكر فيها لفظ " القرآن " لثاني مرة ستتكرر لثالث مرة في سورة " ق " و التي رتبتها " 34"حسب ترتيب النزول. ــ نفس المرجع ، ص : 152ــ 154.

فالوحي المحمدي إذا قد وصفه الله سبحانه وتعالى بالذكر وبالحديث قبل أن يسمى باسم علم هو القرآن، وبعد أن استقر هذا الاسم كاسم علم على الوحي المحمدي، فكيف صارت الأسماء السابقة(ذكر، ذكرى، تذكرة حديث)بالنسبة إلى القرآن؟.

ب - تسميات القرآن:

1- القرآن ذكر: بحسب"معجم ألفاظ القرآن"([4])في الجذر اللغوي(ذ ك ر)أن:

- ذكره، يذكره، ذكرا، تتردد بين معان ثلاثة وهي:(نطق به) (تحدث عنه بخير أو شر) (استحضره).
- وذكر النعمة استحضرها مع القيام.
- ذكر الله استحضره في قلبه مع تدبُّر، صحبه ذكر باللسان أو لم يصحبه.
- والله يذكر عبده، يجازيه بالخير ويثني عليه في الملأ الأعلى.

وفي"لسان العرب"([5])، الذِّكر:الكتاب الذي فيه تفصيل الدِّين ووضع الملَّلِ، وكل كتاب من الأنبياء﴿عليهم الصلاة و السلام﴾ ذكرٌ، أي الذكر بمعنى الحِفْظُ للشيء.والذِّكر أيضا: الشرف، وفي التنزيل﴿ وإنه لذِّكر لك ولقومك﴾([6]) ، أن القرآن شرف لك ولقومك. ﴿ ورفعنا لك ذِّكرك﴾([7])، أي شرفك وقيل معناه إذا ذُكِّرْتُ ذُكِّرْتَ معي ، أي إذا ذُكِّرَ الله ذُكِّرَ معه "محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ كما في الآذان للصلاة.

والذِّكر :الشيء يجري على اللسان(...).وفي قوله تعالى:﴿واذكروا ما فيه﴾([8])، قال"أبو اسحق": معناه أدرسوا ما فيه.

وأذْكَرَهُ إيَّاه: ذَكَّرَهُ، والاسم: الذِّكْرَى، ويقول"الفراء": يكون الذِّكْرَى بمعنى الذِّكْرِ، ويكون بمعنى التَّذَكُّرِ([9])، في قوله تعالى:﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾([10]).

والذِّكْرُ، والذِّكْرَى، بالكسر، نقيض النسيان(...)واستذكر الشيء: درسه للتذكر، والإستذكار: الدراسة للحفظ وأتذكر: تذكر ما أنسيته. وذكَرْتُ الشيء بعد نسيانه، وذكرته بلساني وقلبي. وتذكَّرْتُه وأذكَرْتُه غيري، وذكَّرْتُه بمعنى قال تعالى:﴿واذكر ربك إذا نسيت ﴾([11])، أي ذَكَرَ بعد نسيان، وأصله اذْتَكَرَ فأدغم([12]).

4- **معجم ألفاظ القرآن** : المجلد الأول من الهمزة إلى السين، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة، 1390هـ/1970م ، حرف : الذال [ذكر] ص: 437.

5- **ابن منظور**: لسان العرب، المجلد الثاني [ر]، باب "الذال" (الذكر) ، ص: 309.

6-سورة "الزخرف" ، الآية: 44.

7-سورة" الشرح" ، الآية: 4.

8- سورة "الأعراف" الآية : 171.

9-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الثاني، دار لسان العرب، ص 1071.

10-سورة "الذاريات" الآية : 55.

11-سورة "الكهف" الآية:24.

12-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الثاني، دار لسان العرب، ص 1071.

وجاء في"دائرة المعارف"([13]) أن الذكر في اصطلاح الصوفية تَرَدُدُ اسم المَذْكُورِ على القلب واللسان وقيل امتلاك القلب من المذكور، وقيل طمأنينة بشهود الرب، وقيل طلوع الأنوار برؤية القهار، وبلوغ الأماني بسر وجداني.

والذكر هو العمدة في هذه الطريقة فلا يصل أحد إلى الله إلا بدوام ذكره وهو مأمور به لما ورد من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أذكروا الله ذكرا كثيراً﴾([14])، وفي الحديث قال الله تعالى:((يا ابن"آدم"إذا ذكرتَّني تَشَكَّرتني وإذا نسيتني كفرتني))وقيل الذكر أفضل من الفكر لأن الله يوصف به ولا يوصف بالفكر ومن خصائص الذكر أن الله جعل في مقابلة ذِكْرِ العَبْدِ ذِكْرَهُ العَبْدَ لقوله فاذكروني ذكركم. وهو غير مُوقِت لأن العبد مأمور به في كل وقت باللسان أو القلب لقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، وأفضل ذكر"لا إله إلا الله".

والملاحظ مما تمت الإشارة إليه من خلال ما تقدم من معاجم لغوية أن معنى"الذِّكْر"لا يخرج عن معنى "الاستحضار"من أجل الحفظ كما وأن الذِّكْر ضد النسيان في مقابل ذلك(ولا يقال: نقيض لاعتبار منطقي).

فما كان يوصف من قبل"الذكر، والتذكرة، والذكرى، والحديث، قد أصبح له الآن اسم علم محدد هو القرآن وهو ما سيتقرر في الآيات القرآنية([15]). وبالرجوع إلى مضمون نصوص الآيات التي وردت فيها لفظة الذكر فالملاحظ أنها قد جاءت، بـ"ال"التعريف، وارتبطت بأداة "ذي"، وهذه الأداة تستعمل للدلالة على صفة الشيء لا على الشيء نفسه، فقوله تعالى:﴿والقرآن ذي الذكر﴾([16])، أي القرآن صاحب الذكر، ومنه يصبح"الذكر"صفة للقرآن واسم شارح له. ولكن السؤال: ما هذه الصفة الخاصة بالقرآن والتي تسمى"الذكر"؟.

يعرف"محمد شحرور"القرآن بقوله:((إن القرآن مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية،وأساسه غير لغوي ثم جعل لغويا))([17]) لقوله تعالى:﴿إناجعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾([18]). وانتقال القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية بلسان عربي تم بصيغة(منطوقة)لذا فهو يُتْلَى بصيغة صوتية منطوقة مسموعة أو غير مسموعة، وهذه هي الصيغة التي أشهر بها القرآن، وبها يذكر بين الناس.

فالذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي، وهي الصيغة التي يذكر بها القرآن، أي صيغته اللغوية الصوتية في اللسان العربي المبين، وهنا يجب أن نفهم أن أهل الذكرهم أهل اللسان العربي([19])، في حين يشير"محمد

13-**بطرس البستاني** : دائرة المعارف، مجلد : ثامن : دمسيس، إلى روسنجق ، باب الذال ، ص : 348ـــ 349.

14-سورة "الأحزاب" الآية : 33.

15-سورة "ق" نفسها الآية : 45 (والتي رتلتها : 34)/سورة "القمر"الآيات:17، 22، 32، 40 (والتي رتبتها:37) وسورة "ص"الآيات : 1، 2، 8، 86، 88 (والتي رتبتها: 38)/ سورة "يس" الآية:11 (والتي رتبتها: 41) / سورة "الفرقان " الآيتان: 28، 29، (والتي رتبتها: 42) / سورة " طه " الآيات: 1، 3، 99 114 (والتي رتبتها: 45) / سورة " الحجر"الآيتان :6، 9، (والتي رتبتها: 54) / سورة "النحل" الآيتان: 43، 44، (والتي ترتيبها: 70) / سورة "الأنبياء " الآية 24 (و التي ترتيبها: 73).

16-سورة" ص" الآية: 1.

17-**محمد شحرور**: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص: 93.

18-سورة " الزخرف" الآية : 3.

19-**محمد شحرور**: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص: 93.

عابد الجابري"إلى أن أهل الذكريعني أهل الكتاب([20])، ليستعيد هذا المصطلح الناجح أهل الكتاب كما يرى"محمد أركون"ليس بمعناه اللاهوتي الذي لم يعترف به قط يوما(ما)لا اليهود ولا المسيحيون، وإنما بصفته مفهوما اجتماعيا - ثقافيا([21]).

ويرى"محمد عابد الجابري" أن بعض من النصوص الوارد فيها لفظ(ذكر، تذكرة، ذكرى)قد أتت لتبين بأن الغرض من القرآن أنه تذكرة لمن يخشى ولتؤكد طمأنة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾بأن الله يتولى بواسطة "جبريل"﴿عليه السلام﴾ تحفيظه القرآن وأنه لا ينبغي له أن يخاف من أن يضيع منه شيء خصوصا وهو يتلقاه مقروءًا و ليس مكتوبًا. وأمر آخر ينصرف إليه معنى(الذكر، تذكرة، ذكرى) أيضا وهو الإخبار عما جرى للأقوام الماضية، فهو بمعنى **القص**، وأن الهدف من القصص في القرآن هو نفسه الهدف من الذكر[سورة"طه" الآية: 99] ([22]).

وهكذا يتضح بالتدريج ومن خلال السياق أن الذكر خاص والقرآن عام، الذكر جزء من الوحي المحمدي أما القرآن فهو هذا الوحي بجميع أجزائه والذي يقرأه"جبريل"على النبي محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾ليبلغه للناس ويضيف "الجابري"قائلا على أن الذكر القرآني لا يقتصر على قص أخبار الأقوام الماضية والتذكير بها ولفت الانتباه إلى مواطن العبرة منها، بل يضيف إلى ذلك في الغالب عنصرا آخر هو **الوعد** لمن اتبع الذكر واستخلص العبرة منه و**الوعيد** لمن أعرض عنه ما ينصرف معنى الذكر إلى القرآن نفسه والمقصود في[سورة"الأنبياء"، الآية: 24] من"ذكر من معني" القرآن الموجه إلى قوم الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾، ومن" ذكر من قبلي" الذكر الموجه إلى من قبل الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ في"التوراة و الإنجيل"([23]).

2– القرآن الكتاب: الكتاب لغة من"كتب"، والكتاب في اللسان العربي تعني جمع أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد، أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل، وعكس"كتب"من الناحية الصوتية"بتك"ويمكن قلبها بحيث تصبح "بكت"، وجاء فعل"بتك"في قوله تعالى:﴿فليبتكن آذان الأنعام﴾([24]) فالكتاب في المعنى عكس"البتك أو البكت " ونقول "مكتب هندسي" أي هو مكان تتجمع فيه عناصر إخراج مشروع هندسي([25]).

ـ الكتاب في القرآن : تتخذ العلاقة بين مدلول لفظ القرآن ومدلول لفظ "الكتاب"على مستوى النص القرآني المفاهيم التالية : الكتاب بمعنى المكتوب والمقدر، والكتاب بمعنى اللوح المحفوظ أي القرءان جاء مكملا للتوراة والإنجيل والكتاب بمعنى التوراة، والكتاب بمعنى القرآن، وسورة بحجم كتاب ([26]).

3- القرآن الفرقان: جاء في"لسان العرب": والفرقان: القرآن: وكل ما فرق به بين الحق والباطل، فهو فرقان، والفرق أيضا: الفرقان. فيُقال للقرآن فرقانا أيضا، وأصله مصدر كذلك ثم سُميَّ به النظم الكريم تسمية للمفعول أو الفاعل

20–**محمد عابد الجابري**: مدخل إلى القرآن، الكريم ، هامش ، ص : 106.

25 ـ **محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص150.

22–**محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ص155.

23– المرجع نفسه ، هامش، ص 156.

24–سورة "النساء"، الآية : 119.

25–**محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص 51.

26–**محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ص 199.

بالمصدر، بإعتبار أنه كلام فارق بين الحق والباطل، مفروق بعضه عن بعض في النزول، أو في السور والآيات ثم أن هذين الإسميين(أي القرآن والفرقان)هما أشهرأسماء النظم الكريم بل جعلهما بعض المفسرين مرجع جميع أسمائه كما ترجع صفات الله على كثرتها إلى معنى الجلالة والجمال. وبلى هذين الإسميين في الشهرة: هذه الأسماء الثلاثة: الكتاب، والذكر، والتنزيل. والتي استخدمها البعض للدلالة على الإسم والوصف وفاته أن يُفرق بين ما جاء من تلك الألفاظ على أنه إسم وماورد على أنه وصف ([27]).

وفي حديث"فاتحة الكتاب": ما أنزل في التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا الفرقان مثلها(أي مثل فاتحة الكتاب)، الفرقان؛ من أسماء القرآن أي أنه فارق بين الحق والباطل، والحلال والحرام. ويقال: فرق بين الحق والباطل، ويقال أيضا: فرق بين الجماعة(...)وفي الحديث:محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾فرق بين الناس أي يفرق بين المؤمنين والكافرين بتصديقه وتكذيبه. والفرقان: الحجة. والفرقان: النصر.

وفي التنزيل:﴿وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان﴾([28]) وهو يوم"بدر"لأن الله أظهر من نصره ما كان بين الحق والباطل. وقوله تعالى :﴿وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون﴾([29])، جاء في تفسير"ابن جزي" أن "الكتاب" هنا "التوراة" (والفرقان) :المفرق بين الحق والباطل ، وهو صفة للتوراة، عُطِف عليها لإختلاف اللفظ، وقيل الفرقان هنا فَرْق البحر ، وقيل آتينا "موسى" التوراة ، وآتينا "محمد" الفرقان، وهذا بعيد لِما فيه من الحذف من غير دليل عليه([30]). قال في التهذيب: يجوز أن يكون "الفرقان"الكتاب بعينه وهو التوراة إلا أنه أُعِيدَ ذكره باسم غير الأول، وعنى به أنه فرق بين الحق والباطل. وذكره الله تعالى لموسى في غير هذا الموضع، فقال تعالى: وقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء ؛ أراد التوراة فسمى جل ثناؤه الكتاب المنزل على"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ فرقانا وسمى الكتاب المنزل على"موسى"﴿عليه السلام﴾ فرقانا، والمعنى أنه تعالى فرق بكل واحد منهما بين الحق والباطل. وقال"الفراء": آتينا موسى الكتاب وآتينا محمد الفرقان. وقال: والقول الذي ذكرناه قبله واحتججنا له من الكتاب بما احتججنا هو القول[يقصد ما تم ذكره أعلاه في التهذيب لأن هذا الأخير هو من تأليفه].

فالفرقان لغة تردد بين معان، الفرق، الحجة، النصر، الكتاب.

بما أن التوراة هي كتاب الله لموسى ليفرق بين الحق والباطل، وأن القرءان هو كتاب الله لمحمد ليفرق بين الحق والباطل، وأن هذا التفريق بين الحق والباطل هو على مستوى عقيدة التوحيد والتي هي واحدة سواء بالنسبة للتوراة أو القرءان.

وعليه يمكن القول أن"الفرقان"هو كتاب الله الذي يفرق بين الحق والباطل، وأن هذا الأخير هو في"اللوح المحفوظ"، ونظرا لأن كل من التوراة والقرءان كتاب الله المفرق أيضا بين الحق والباطل سمى سبحانه وتعالى كل منها "فرقانا "أي

27ـــ **محمد عبد العظيم الزَّرقاني** : مناهل العرفان في علوم القرآن ،ج1 ، ص : 7.

28- سورة " الأنفال " ، الآية : 41.

29-سورة " البقرة" ، الآية : 53.

30-**ابن جزي**: تفسير ابن جزي، أشرف عليه: لجنة تحقيق التراث في دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، طبعة: 1403هـ/ 1983م، ص 25.

الفرقان أعم من التوراة والقرءان، ينطبق على كل منهما، وعلى غيرهما من المعان، ولذا يسمى كل منهما باسم"الفرقان"،كما ويمكن أن ينطبق اسم"الفرقان"على غيرهما من المعان من ذلك، الحجة، والنصر كما ورد في الشرح المعجمي للفظ "الفرقان"، وفي القرءان ترسم سورة"الواقعة"فرقانا ليس فقط بين الحق و الباطل في هذه الدنيا بل أيضا بين وضعيتين في الدار الآخرة([31])، وضعية﴿أصحاب الميمنة﴾([32]) ووضعية﴿أصحاب المشأمة﴾([33]) غير أن تخصيص **القرآن** باسم **الفرقان** باعتبار أنه يشمل كل ذلك بمعنى أنه شمل التوراة والقرءان والحجة والنصر والفرق بين الحق والباطل في الدنيا والآخرة لقوله تعالى:﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾([34]).

-القرآن: تصديق الذي بين يديه: أي "التوراة و الإنجيل".

- تفصيل الكتاب: القرآن.

وقد اختلف المفسرون في معنى **الكتاب** الواردة في **تفصيل الكتاب**، فقال الكثير منهم: المقصود هو ما في القرآن من أحكام الحلال والحرام جاعلين أن معنى الآية ككل:أن القرآن تصديق الكتب السماوية السابقة له، وتفصيل لأحكام الحلال والحرام الخاصة بالإسلام وقال آخرون إن المقصود **بالكتاب** في الآية هو اللوح المحفوظ([35]).

ويرى"محمد شحرور"([36]) أن لفظ"الفرقان"قد جاء في ستة مواضع في الكتاب وفي هذه المواضع الستة جاء معرفا، فأول ما جاء لفظ"الفرقان"كان"لموسى"﴿عليه السلام﴾ وجاء معه الكتاب،أي أن"الفرقان"جاء إلى"موسى"على حدة وجاء الكتاب على حدة ففرقا عن بعضهما وهذا"الفرقان"قال عنه تعالى:﴿وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾([37]) ، الفرقان والتوراة والإنجيل أنزلت قبل أن يأتي الكتاب إلى النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ثم إن الفرقان الذي أنزل على"موسى"﴿عليه السلام﴾هو نفسه الذي أنزل على النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾سورة "البقرة"الآية: ـ 185 ـ. وبما أن "الفرقان"جاء معطوفا على"القرآن" يُستنتج أن "الفرقان"غير"القرآن"وهو جزء من"أم الكتاب"(الرسالة) و"أُنْزِلَ "و" نَزَلَ"في شهر"رمضان". وهذا الجزء أول ما أنزل إلى"موسى"﴿عليه السلام﴾، بتأمل الآيات[151، 152، 153]من سورة "الأنعام"، لم يكن من الصعوبة أن استنتاج أنها هي الوصايا العشر و بملاحظة الآية[154]من سورة "الأنعام" أيضا يتضح كيف أن هذه الوصايا جاءت"لموسى"مفصولة عن"الكتاب". وأن الكتاب بالنسبة "لموسى" و" عيسى"﴿عليهما السلام﴾ هو التشريع فقط وليس التوراة والإنجيل وذلك واضح في قوله تعالى عن"عيسى"﴿عليه السلام﴾ في سورة "آل عمران" والحكمة والتوراة والإنجيل.

31-**محمد عابد الجابري** ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ص : 196

32-سورة "الواقعة" ، الآية : 8.

33- سورة " الواقعة" ، الآية : 9.

34-سورة "يونس" الآية : 37.

35-وهو الذي يرجحه "محمد عابد الجابري"مع تبرير الترجيح . ـ **محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم ، ص : 198ـ 199.

36- **محمد شحرور**: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص: 64 ـ 65. والستة مواضع هي: في سورة"البقرة" الآية - 53و 185- / سورة "آل عمران" الآية -3و 4- / سورة "الأنبياء" - 8- / سورة "الفرقان"الآية -1- وسورة "الأنفال" الآية - 41-.

37-سورة "آل عِمران"، الآية : 4.

ويرى"محمد عابد الجابري"الكتاب الفرقان، بلسان عربي مبين: أن الفرقان: يفرق بين الحق والباطل: فغير بعيد عن سورة"الأعراف"نصادف في مستهل سورة"الفرقان"[ورتبتها: 42 حسب ترتيب النزول] اسما جديدا للقرآن الكتاب، وهو"الفرقان"،أي الذي يفرق بين الحق والباطل.وأول شيء تُميِّز فيه سورة"الفرقان"بين الحق والباطل هو العقيدة المحمدية في مقابل عقيدة المشركين إذ أكدت سورة "الفرقان" أن الله لم يتخذ ولدا[ردا على أن المسيح بن الله]و لم يكن له شريك في الملك[ردا على مشركي"مكة" الذين كانوا يصفون الملائكة بأنها"بنات الله"]ثم تعيبهم بأنهم اتخذوا من دون الله آلهة ذلك هوالفرقان الأول، وأما الفرقان الثاني فيأتي مباشرة للرد على مشركي"قريش"الذين كذبوا أن يكون القرآن كتاب من عند الله كسائر الكتب السماوية وإن هو إلا أساطير الأولين. وأن من عملية التفريق بين الحق والباطل التي تقوم بها سورة "الفرقان" أنها تحكي عن "قريش" وما طلبوه من مطالب تعجيزية[سورة"الفرقان"الآيتان 7و8] ليأتي بعدها مطلب يتصل بالحكمة من تنزيل القرءان مفرقا(منجما)([38]): كان مطلب"قريش"بعد حيرتها في النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾أنه لولا نزل عليه القرءان جملة واحدة وهذا إشارة إلى التوراة .بمعنى أنه لوكان القرءان كتابا من عند الله إلى" محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ لنزل عليه دفعة واحدة كما نزلت التوراة على "موسى"، ولكن جاء الرد الإلهي أن الحكمة من إنزاله مفرقا في حين كان بالإمكان أن ينزله جملة واحدة على نبيه كما أنزله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا هي بحسب الآراء الاجتهادية للمفسرين يمكن تلخيصها في الدلالة على: تثبيت قلب النبي ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وتقويته حتى يعيه و يحفظه.وإثبات الإعجاز وتحديه وإثبات ألوهية التنزيل.

ويضيف"محمد عابدالجابري"ردا على ما قاله "الزمخشري" وكرره عنه"القرطبي"، أنه يعتقد أن لفظ التنزيل يفسر الترتيل وذلك في قوله تعالى:﴿كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا﴾([39])، وقوله تعالى:﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ﴾([40]). ذلك أن التنزيل يعني نزوله شيئا فشيئا، وعلى مهل، بخلاف الإنزال ([41]) الذي يعني نزوله مرة واحدة، ونزوله مفرقا على مهل هو الذي يسمح بترتيله أي بقراءته على مهل كذلك، وبذلك يكون تأثيره أكبر وأعمق وكان القرآن ولا يزال موضوعا للقراءة على طريقة معينة والمسماة بالترتيل والتجويد وهي أهم وأبلغ في التأثير من

38- **محمد عابد الجابري**: مدخل إلى القرآن الكريم، ص 162 وما بعدها .

39- سورة "الفرقان" الآية : 32.

40-سورة "الإسراء " الآية : 106.

41-**الفرق بين التنزيل والإنزال** : جاء التعبير بمادة نزول القرآن وما تصرَّف منها في الكتاب والسنة، ومن أمثلته قوله سبحانه وتعالى :﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾[سورة" الإسراء"، الآية:105] وقوله (صلى الله عليه وسلم) ((إن هذا القرآن أُنزِل على سبعة أحرف)). لكن النزول في استعمال اللغة يُطلق ويُراد بت الحلول في مكان والأُوِيُّ به، ومنه قولهم"نزل الأمير بالمدينة"، والمُتعدِّي منه هو الإنزال يكون معناه إحلال الغير في مكان وإيواءه به ، ومنه قوله تعالى: ﴿ ربي إنزلني منزلا مباركا﴾[سورة" المؤمنون" ، الآية : 29]. ويُطلق النزول إطلاقا آخر في اللغة على انحدار الشيء من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ نحو" إنزال فلان من الجبل"والمتعدي منه يكون معناه تحريك الشيء من علو إلى سفل ، ومنه قوله تعالى: ﴿ وأنزلنا من السماء ماءا طهورا﴾[سورة"الفرقان" ، الآية : 48]. فمفهومالتنزيل لا بد أن يُفهم بوصفه تنزيلا من السماء إلى الأرض ، لكنها ليست رسالة مُفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر "يتنزَّل"إليهم ، عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي وهوما يتضح كالتالي: ـ **محمد عبد العظيم الزَّرقاني** : مناهل العرفان في علوم القرآن ، ج1 ص 34. ـ **محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص147 . ـ **نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص 56.

مجرد قراءته قراءة عادية ومن هذه الجهة فليس هناك من لفظ يعبِّر عن هذه الخاصية غير لفظ"القرآن"([42])وهو ما يتضح من خلال المقارنة بين مضمون لفظ"الذكر" و" الحديث"، ومضمون لفظ"القرءان"من جهة أخرى.

فالذكر والحديث ينصرف معناهما إلى العبرة المستخلصة من النظر في أشياء تقع خارج الذات، مثل نظام الكون وأخبار الأمم الماضية وقصص الأنبياء، ومشاهد القيامة،إلخ، أما مضمون لفظ"القرآن"فينصرف إلى ما تتركه تلاوته (ترتيله)من تأثير داخل الذات، سواء في نفس القارئ أو في نفس المستمع. أما لفظ"الكتاب"فيُحِيل معناه، عندما يوصف به القرآن إلى"الكتاب" بمعنى"اللوح المحفوظ"أي ما كُتِب للناس وعليهم إلى المسؤولية والجزاء إلى الأحكام بمعناها العام. ومع انتشار الدعوة ونمو الجماعة الإسلامية صار القرءان كتابا كذلك نقل العرب من أمة ليس لها كتاب(يقررالعقيدة والقيم)إلى أمة صار لها مثل هذا الكتاب.

وقال تعالى عن القرآن في سورة"البروج"([43]):((قرآن مجيد)) و((في لوح محفوظ))، وأنه في((إمام مبين))، و لم يقل ذلك أبدا عن"أم الكتاب"ولا عن"الذكر"ولا عن"الفرقان"، وهو ما يدل على ما يتضمنه من معان أخرى منها:

4 ـ اللوح المحفوظ، الكتاب المكنون، الإمام المبين:

ـ **اللوح المحفوظ:** هو لوحة التحكم في الكون وقد برمج القرآن في داخلها.

ـ **الكتاب المكنون:** هو البرنامج الذي بموجبه تعمل قوانين الكون العامة.

ـ **الإمام المبين:** فيه قوانين الطبيعة الجزئية، آيات الله، وفيه أرشفة الأحداث التاريخية بعد وقوعها، ومن من هذا "الإمام المبين"جاءت"قصص القرآن" لذا سماه"الكتاب المبين"لذا نجد هنا عطف"كتاب مبين" على"القرآن"من قبيل عطف الخاص على العام وعليه فإن القرآن ليس له أسباب نزول، وقد قال عنه أنه أنزل دفعة واحدة في شهر"رمضان"[سورة"البقرة"الآية: 185] و[سورة "القدر" الآية:1] .

5ـ لقرآن السبع المثاني: لقد عطف سبحانه وتعالى في سورة "الحجر"الآية[87] القرآن على السبع المثاني فهذا يعني أن القرآن شيء و المثاني السبع شيء آخر ولقد ميز أيضا السبع المثاني عن القرآن بأن أطلق عليها مصطلح أحسن الحديث وذلك في سورة "الزمر"الآية [23] وعلى القرآن مصطلح الحديث([44]).

42-**محمد عابد الجابري:** مدخل إلى القرآن الكريم ، ص 166.

43-سورة " البروج" الآيتين: 21 و 22.

44- **المثاني لغة** : هي أطراف السور ، ويبدو أنه من خلاف الأولى أن نسمي "الفاتحة" بالسبع المثاني ، لأنها من أصول كلمة القرآن وأنها جوامع الكلم والذي أوقعنا في هذا الإشكال هو أننا لم نفرق بين : الكلام و القول ، والبلاغة في القول لا في الكلام ، والكلام " أصوات " يصدرها الإنسان و القول معنى هذه الأصوات في الذهن فأول ما نستنتجه من حروف " أصوات " المثاني السبع ما يلي : أنها أعطت مقاطع صوتية يتألف منها أصل الكلام الإنساني. أن عدد الأصوات الأحد عشر في الآيات السبع الفواتح تشكل الحد الأدنى لأي كلام إنساني. أن الأصوات تحمل الصيغة الكونية ، فلو كانت هناك مخلوقات عاقلة في الكون فطريقة التواصل معها هي طريقة صوتية بالضرورة . لقد أكد الكتاب أنه توجد مخلوقات حية " فيها العاقل وغير العاقل " هي هذا الكون، وليس في الأرض فقط، و أن العاقل منها سيجتمع بعضه مع بعض في المستقبل. ويحق لي الآن أن أخمن أنه إذا ما تيسر لنا لقاء بعقلاء في كوكب آخر ثم أردنا أن نتفاهم معهم ونبث إليهم فعلينا أن نستعمل الأصوات الأحد عشر لأنني أعتقد أنها القاسم المشترك للأصوات التي يمكن أن تصدر عن العقلاء و الله أعلم كما يقول "محمد شحرور" إذن يصير عليه حكم الذين من قبله. ـ **محمد شحرور:** الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص: 96 وما بعدها.

في حين يذهب "الصادق النيهوم" مذهبا مُتميِّزا جدا فيرى أن ربع سور القرآن تبدأ بحروف هجائية منفصلة تسمى [المقطعات] وهي حروف لا تعني شيئا في ظاهر اللغة مما أطلق خيال المفسرين عن معانيها السرية في محاولات تراوحت بين اعادة توزيعها في تنبؤات ملفقة وبين إخضاعها لحساب الجمل سعيا وراء تفسيرها بطريقة

6ـ **القرآن النبوة أم الكتاب الرسالة**: جاء في"الكشاف": الأُم" بالضم والتشديد: الوالدة، وأصل كل شيء، والعظيم والقبر ومكان والعودة والعلم ومكة(أم القرى)واللوح المحفوظ والجمع أمهات وهي عبارة فارسية في الأصل نصها:"مادر وأصل هرجيزى ومهتر وقبر ومكة ولوح محفوظ أمهات جمع"([45]). وتطلق "أمهات الأسماء"في اصطلاح الصوفية على أربعة من أسماء الله الحسنى هي الأول والآخر والظاهر والباطن.

ـ"**أم الكتاب**"عبارة عن ماهية كنه الذات المعبَّر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق([46])، فالقرآن فرق بين الحق و الباطل "الحقيقة الموضوعية والوهم" و أم الكتاب فرقت بين الحلال والحرام "السلوك الإنساني"([47]) .

وبما أن القرآن هو نبوة"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾وهو الآيات البينات وهو الحق الموجود خارج الوعي الإنساني([48])، وأنَّ ((العلماء ورثة الأنبياء))، فورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة والفقه وحدهم، إن هذا غير صحيح، إن الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء([49]). فإذا كانت **النبوة** مربوطة بالعلوم الموضوعية فإن **الرسالة** مربوطة بالعلوم الإنسانية والشرعية، فهي ذاتية، مثال: فإحدى وصايا رب العالمين"ببرالوالدين"فبر الوالدين لا وجود له خارج الوعي الإنساني فإذا علم الإنسان بوصية الله بر الوالدين يمكن أن يبرهما أو لا وكذلك الصلاة(يصلي أولا يصلي)أي أن كل أحكام "الرسالة" وهي"**أم الكتاب**"مرتبط بالإنسان فإذا انعدم لم تبق معه ولكن انعدام الإنسان لا يؤثر على نواميس الكون والوجود.

وهو ما يمكن أن يتضمن الافتراض بأن المرحلة المبكرة في الوحي كانت مرحلة "نبوة" غير متضمنة للرسالة. وهو ما يجد له سند عند علماء القرآن بأن بداية الرسالة كان بالأمر بالانذار في سورة "المدثر" وأن ما سبقها من نصوص دالة على النبوة فقط. ولذا فإن أول ما نزل للنبوة: إقرأ باسم ربك، وأول ما نزل للرسالة : يا أيها المدثر. فقوله تعالى (إقرأ باسم ربك)دالا على نبوة محمد، لأن النبوة عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف خاص. وقوله تعالى(يا أيها المدثر، قم فأنذر)دليل على الرسالة، لأنها عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف عام"([50]). وقد

سحرية بحتة . وآخر ما جرى في هذا الشأن تمثل في قيام أحد الباحثين بحشد الحروف في برنامج الكتروني آملا أن يقوده الكومبيوتر إلى مفتاح هذه الشيفرة الإلهية. إن الأمر ـــ لسوء حظ السحرة ـــ لا يحتاج أصلا إلى مفتاح . فالحروف ليست ألغازا بل علامات مألوفة في مذهب صوفي مألوف يُعرف باسم " القبَّالة". لمزيد توضيح يمكن العودة إلى : ـــ **الصادق النيهوم** : الحكمة الخفية ، مجلة : الناقد ، العدد : 58، نيسان (أبريل) 1993م ، السنة الخامسة ص : 4 وما بعدها.وإن كان هذا الموقف من "النيهوم" ليس جديدا كل الجدة فقد اعتمد الكثير من السلف على محاولة تفسير الحروف المتقطعة تفسيرا عدديا لمعرفة أمد الدنيا ومدة العالم وهو موقف قد رفضه ابن خلدون . لمزيد توضيح يمكن العودة إلى: ـــ **ابن خلدون**: المقدمة، ص:232.

45- **محمد علي الفاروقي التهانوي**: كشَّاف إصطلاحات الفنون، المجلد الأول، تحقيق:لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية: عبد النعيم محمد حسنين راجعه : أمين الخولي، مكتبة النهضة المصرية لأصحابها :حسن محمد وأولاده، القاهرة، مصر طبعة: 1382هـ/ 1963مهامش رقم (1)، ص،129.

46-**محمد شحرور**: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) ، ص 130.

47- المرجع نفسه ، ص 103.

48- المرجع نفسه ، ص 104

49-**محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص 104.

50-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، المرجع السابق ، ص 49.

كان"ابن خلدون" قد اتخذ من تمييزه بين حالتين لكيفية الاتصال أساسا للتفريق بين النبوة والرسالة، فإعتبر أن حالة الانسلاخ إلى الملكية(أي تحول النبي إلى صورة الملائكة)هي حالة"النبوة"حالة الأنبياء غير المرسلين، وأن الحالة الثانية(تحول الملك إلى صورة بشرية)هي حالة الأنبياء المرسلين([51]).

ولهذا لم يطلق لفظة"الحق"على أم الكتاب بل أطلق عليها"الرسالة" وبها أصبح"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ رسولا و بلغها للناس واجتهد في تطبيق أحكامها في زمانه وهي ليست كلمات ـ الله ـ ولا نواميس الوجود لأن كلمات ـ الله ـ حق"قوله الحق"ولا نرى في أحكام"أم الكتاب"مصطلح"قال الله"وهي قابلة للأخذ بها أو تركها لذا فهي مناط التكليف وفيها القضاء، أي الاختيار الإنساني، أي أن الإنسان يقضي فيها بنعم أو لا وله ملء الخيار فيها((لا إكراه في الدين))أما القرآن فليس مناط التكليف ولا يوجد فيه أي أحكام وأوامر تكلفية فهو حق حتمي لذا فهو مناط القدر في قانونه العام وموقف الإنسان منه الإيمان أو عدمه وللإنسان حرية التصرف في القوانين الجزئية للطبيعة دون الخروج عن القانون العام ([52]).

وأن القرآن وهو الموضوعي قد جاء لتصديق أم الكتاب وهي الذاتي، وحيث أن"أم الكتاب"ليس لها وجود قائم في ذاته ومنفصل عن الإنسان والمصطلح الذي أطلق عليها في الكتاب يكمن في فهم معنى الروح و**أم الكتاب** هي رسالة محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾وهي **كتاب الله** وقد جاء القرآن تصديقا لها وتحتوي رسالة "محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾على عدة فروع([53]). هذه هي الرسالة و بها أصبح"محمدا"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ رسولا، ولها الطاعة المتصلة أو المنفصلة و لم يقل أبدا وأطيعوا النبي لأن الرسالة أحكام/والنبوة علوم.

7ـ القرآن تفصيل الكتاب: الآية:37سورة"يونس"والآية:111سورة"يوسف"والآية: 1 سورة"هود"والآية: 114 سورة "الأنعام"، هذه الآيات تتحدث عن **تفصيل الكتاب**([54])، ولكن ينبغي أن نميز بين نوعين من التفصيل:الأول: التفصيل بمعنى الشرح، كالآيات التي تتحدث عن الكتاب بأن فيه محكما ومتشابها، والتي تذكر أن القرآن جعل عربيا وأنزل عربيا، وأن"أم الكتاب" عربية، وأن القرآن لا يمسه إلا المطهرون. والثاني: الفصل المادي للأشياء زمانيا أو مكانيا وهذا ليبين أن فصل الآيات بعضها عن بعض **توقيفي** وأن عدد الآيات وترتيبها في كل سورة **توفيقي** والذي وُضِع بين آيات الكتاب الحكيم هو ما جاءت إجابته في قوله تعالى في سورة"فصلت"الآية:ـ3ـ مع ربطها بالآية ـ1ـ من سورة"هود"فصيغة "قرآنا عربيا"هي حال لفعل"فصلت" وليست وصفا لكلمة"كتاب"، أي أن آيات الكتاب المحكم فصل بعضها عن بعض ووضع بينها القرآن وفاعل الفصل هو الله سبحانه وتعالى، فالتيه الأكبر في كتب التفسير هو أن أصحابها لم يربطوا بين قوله تعالى:[سورة "آل عمران" الآية 7]، ونوع الآية هنا أنها: تفصيل الكتاب، لا محكم ولا متشابه، أما[سورة"هود"الآية 1]، [سورة "فصلت"الآية 3]، [سورة"الزمر"الآية: 23] ونوع الآيات أنها: تفصيل الكتاب. فالخطأ هو الظن بأن الكتاب المقصود بهذه الآيات المذكورة أعلاه كلها هو نفسه أي أنه الكتاب المذكور بين دفتي المصحف في حين أن الكتاب

51-**ابن خلدون**: المقدمة ، ص 79.

52-**محمد شحرور**: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) ، ص 105.

53 - المرجع نفسه ، ص 112.

54ـ المرجع نفسه ،ص114.

المقصود في الآيات المذكورة أعلاه لم يكن له المقصود نفسه وبدون هذا التفريق لا يمكن وضع منهج علمي لفهم الكتاب من أحكام وقرآن وتفصيل الكتاب ([55]).

وأهم ما يمكن استنتاجه من **تفصيل الكتاب**: أن هناك سورا في الكتاب كلها قرآن وسورا في الكتاب فيها قرآن و أم الكتاب معا، وسورا فيها أم الكتاب فقط .فإذا كان هناك سورة كلها من أم الكتاب أي أن كل آياتها محكمات، فتصبح السورة محكمة، وفعلا هناك سورة واحدة فقط في الكتاب محكمة وهي سورة**"التوبة"** والتي هي السورة الوحيدة التي لا تبدأ بالبسملة والسبب في ذلك هو عدم وجود آية من آيات القرآن فيها وبالتالي لا يمكن أن تبدأ بالبسملة لارتباط اسم الرحمن بالقرآن حسب قوله تعالى:﴿ الرحمن• علم القرآن﴾([56]).

وإذا أردنا المقارنة بين سورتين في الكتاب إحداهما"محكمة"تماما"أم الكتاب فقط" والأخرى"متشابهة "تماما "قرآن فقط"، فما علينا إلا النظر إلى سورة"التوبة"كلها"محكم"،وسورة"الصافات"كلها"متشابه"، وما نراه بشكل واضح من خلال النظر إلى السورتين هو اختلاف المواضيع واختلاف الصياغة،فسورة"الصافات"هي من أعقد السور في الكتاب.

وإذن المبرر الذي جعل"محمد أركون"يختار سورة"التوبة " ويُركِّز عليها بشكل كبير في قراءته خاصة التاريخية هو كونها "محكمة "والمحكم يمكن التزوير فيه.

وبما أن **أم الكتاب** أنزلت **عربية** كما جاء في قوله تعالى في سورة"الرعد"الآية: 37 وجزءا من**"أم الكتاب"**له علاقة بالأحداث التي حصلت في أثناء البعثة أسباب النزول أما **القرآن** فليس له علاقة بتلك الأحداث وأنزل أيضا **عربيا** كما جاء في قوله تعالى في سورة"يوسف"الآية:ـ2ـ فلو جعل القرآن فقط أعجميا لأصبح في الكتاب لغتان: القرآن أعجمي وأم الكتاب وتفصيل الكتاب باللسان العربي أي يصبح الكتاب بلغتين: عربية وأعجمية وآيات متداخلة بلسانين.

وكان يمكن أن **يجعل القرآن أعجميا**، لسببين: الأول: هو أن القرآن له وجود مسبق قبل أن يكون عربيا، وإنما جعل عربيا دفعة واحدة في الإنزال. والثاني: أن مهمة النبي كانت نقل القرآن إلى الناس دون تأويل وفي هذا كان عجب العرب أن يترل القرآن على العرب وهم قوم متخلفون عن غيرهم من الفرس والروم. ومن الناحية الموضوعية، لوكان القرآن أعجميا وبقية الكتاب عربيا لرأينا في السورة الواحدة الآيات المتداخلة، آية عربية وأخرى أعجمية، ولكان التساؤل: لما لم تفصل الآيات بعضها عن بعض العربية على حدة والأعجمية على حدة.

ولكن قد يطرح التساؤل التالي: لما لم يقل أن الكتاب كله"أي الذكر الموجود بين دفتي المصحف"أنزل عربيا دون هذا التفصيل؟، والإجابة أن هناك سببين وهما: الأول: أن القرآن تلازم فيه **الجعل والإنزال** .بمعنى أنه جعل عربيا وأنزل عربيا

55- **الفصل الزماني**: .بمعنى أن هناك فاصلا زمانيا بينها وأنها جاءت بالتتالي أي الفصل الزمني كأحداث متتالية جاءت كما في قوله تعالى:﴿ فأرسلنا عليهم الطوفان والقمل والضفادع و الدم آيات مفصلات ﴾[سورة "الأعراف "الآية:133].فهنا ذكر خمس آيات من الآيات البينات التسع التي جاءت إلى"موسى" ولكن ذكر هنا (في هذا الموضع) أن هذه الآيات الخمس كانت مفصلات أي مفصولة بعضها عن بعض ، إذ جاء الطوفان أولا ثم تلاه الجراد ...إلى الدم .

***الفصل المكاني** : أي فصل آيات الكتاب بعضها عن بعض ووضعها في أماكن مختلفة في الكتاب (السور) ، وعلى هذا الأساس نفهم قوله تعالى : ﴿و هو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا ﴾ [سورة "الأنعام " الآية:114] أي أن الكتاب مفصل إلى "114 "سورة ، كأن نقول " ولله المثل الأعلى " : إن كتابا مؤلف من فصلين أو ثلاثة ... ـ **محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص114.

56ـ سورة "الرحمن" الآية:1، 2.

أي له وجود مسبق في لوح محفوظ وإمام مبين/أما أم الكتاب وتفصيل الكتاب فليس لهما وجود مسبق بل تلازم الإنزال والتنزيل فيهما ولا يوجد فيهما جعل.

الثاني: هناك في الكتاب آيات غير عربية وهي آيات السبع المثاني حيث أنها ليست بلسان عربي وإنما هي أصوات إنسانية فهذه الألفاظ ليست عربية ولا غير عربية وقد مضى أربعة عشر قرنا علي نزولها ومازال النقاش حول معناها والقول عنها دائما"الله أعلم".

وهل آيات تفصيل الكتاب من النبوة أم من الرسالة؟: إنها ليست من الرسالة لأنه ليس فيها أحكام ولا أوامر ولا نواه ولا مواعظ أو وصايا، ويبقى أحد الاحتمالين: الأول: أنها من النبوة لأن مواضعها كلها إخبارية تعليمية شارحة لمحتويات الكتاب ولكنها غير متشابهة. والثاني: أنها ليست من النبوة ولا من الرسالة، وهو احتمال مستبعد لأن الكِتَاب الذي أوحي إلى"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾حوا النبوة والرسالة معا"فمحمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ له مقامان فقط، مقام النبوة ومقام الرسالة، ولا يوجد مقام آخر يمكن ضمنه تغطية تفصيل الكتاب وبالتالي فآيات تفصيل الكتاب تدخل في النبوة ولكنها ليست متشابهة بل أوحيت مباشرة من الله تعالى.

ج - تدوين القرآن: لقد كان تدوين القرآن تدوينا واحدا، في تاريخ واحد محدد. بإتفاق جمهور المسلمين قديما وحديثا لا تعدد في ذلك ولا إختلاف. يقول"محمد عابد الجابري":((فيما يخص القرآن لا نستطيع الشك في صحة النص الذي بين أيدينا اليوم. إنه نفس النص(المصحف)الذي جمع ورتب وأقر كنص رسمي زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان)) ([57]). وهو ما تؤكده الثوابت والأدلة التاريخية من ذلك:

- أنه قد كان للنبي كتاب يكتبون الوحي أي القرآن وكان حرص شديد من النبي ألا يكتب غيره من كلام النبي حتى لا يختلط القرآن مع حديث النبي.

- أنه كان لكل كاتب من كتاب الوحي"مصحف"يتكوَّن من مجموع ما كتبه من الآيات، وكان نزول القرآن قد استمر ثلاث وعشرين سنة إذ كان يتنزَّل مقسطا حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال.

- يتحدث المؤرخون عن عمليات تمهيد لجمع القرآن تمت في زمني"أبي بكر وعمر"ومهما يكن فإن من الثابت تاريخيا أنه قد تشكَّلت"لجنة"من كتاب الوحي لجمع ما عندهم من القرآن ومقارنة مصاحفهم بعضها مع بعض والخروج بنسخة واحدة رسمية هي المصحف المتداول منذ ذلك الوقت إلى اليوم أما النسخ الأخرى أي ما كان قد جمعه كتاب الوحي أو غيرهم، كلا على حدة، فقد صدر الأمر بإحراقها لتجنب الخلط.

وهذه الوقائع تجمع عليها كتب التاريخ من مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية ولا شيء يُشجِّع أو يُبرِّر الشك فيها وحتى اصطناع الشك المنهجي بصددها كما يقول"الجابري"على الرغم من الرويات عن"مصحف ابن مسعود"أو غيره وعن بعض الاختلافات بينه وبين المصحف العثماني كما تشير رويات أخرى إلى أن سورة من سور القرآن كانت أطول مما هي عليه في المصحف. ولكن جميع هذه الاختلافات على أقلها كما تذكر الرويات، لا تمس من قريب ولا من بعيد صحة النص القرآني ككل مثلما أن اختلاف القراءات وهو شيء معترف به لا ينال من صحة النص((...وهذه القراءات

---

57 -**محمد عابد الجابري:** في قضايا الدين والفكر، مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 10(1997):44 ــ 58، الدار البيضاء، ص: 45.

السبع معروفة في كتبها(...)وليس ذلك عندهم بقادح في تواتُرِ القرآن(...)ولم يزل القرَّاء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبَت العلوم ودوِّنت(...)فصارت صناعة مخصوصة وعلما منفردا تناقله الناس بالمشرق والأندلس))([58]).

ولا يستقيم القول بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك إختلافات جوهرية بين(النص)كما جُمِع ورُسِم في زمن عثمان وبين(القرآن)كما تلقاه الناس زمن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، وذلك للصراع والاختلاف بين الصحابة والحروب التي قامت،الخ. ومع ذلك((لم يتهم أي منهم طرفا(ما)بالمس بالقرآن كنص)). وكان هناك من بين كبار الصحابة خصوم لمعاوية(الذي كان من كتب الوحي)قاتلوه يوم"صفين"وهم يُخاطبونه هو وقومه الأمويين قائلين: ((قاتلناكم على تنزيله واليوم نقاتلكم على تأويله))([59]).

بمعنى أن هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية وعلى رأسهم"أبي سفيان"قبل أن يدخلوا الإسلام ويؤمنوا بالقرآن وحيا منزلا. واليوم في"صفين"يُقاتلونهم على"تأويله": تأويل القرآن.

إذن فالخلاف والنزاع زمني عثمان ومعاوية كانا حول"التأويل"ولم يكنا يمسان في شيء"التنزيل"(= النص). وأما ما يروى عن بعض الشيعة أنهم قد شككوا في آية أو آيتين، فإن أئمة الشيعة في الماضي والحاضر يتبرأون من ذلك ويجمعون على أن القرآن كما هو المتداول اليوم هو نفسه القرآن كما كان زمن النبي ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ .

وإذن فليس هناك مجال لممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني. ويقول"الجابري"ولا أعتقد أنه يكشف عن شيء آخر غير ما هو معروف. وأما ما يتعلق بفهم القرآن أي تفسيره وتأويله فالباب مفتوح أمام كل من يأنس في نفسه القدرة على ذلك من حيث الكفاءة اللغوية والإطلاع على تاريخ نزول القرآن بمعنى الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول،إلخ، مما هو مفصل في"علوم القرآن". والقرآن مفتوح بأسلوبه البياني لأنواع من التفسير والتأويل.

وأما عن علاقة الجماعة الإسلامية الأولى وحياتها اليومية فهي موضوع للدراسة والبحث منذ زمن الوحي: فالتمييز في القرآن بين المكي منه والمدني، بين الناسخ والمنسوخ، وربطه بأسباب النزول، وبسيرة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وبأساليب العرب في التعبير، الخ. كل ذلك كان ولا يزال موضوع للبحث والاجتهاد ولا شيء يمنع من تطبيق الأساليب الحديثة في هذا المجال.

وفي نظري كما يقول"محمد عابد الجابري"أنه يصعب الخروج بشيء جديد يكون في مستوى أهمية النتائج التي أسفر عنها النقد الذي مورِس على التوراة والأناجيل قديما وحديثا. ولذلك فإن نقد التراث، أي أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب الاشتغال به([60]).

ثانيا: مفهوم القرآن: ترتبط محاولة التحديد اللغوي أو الاصطلاحي لمفهوم **القرآن** بكيفية كونه وتكوينه تَسْمِيَّةً و تعريفا ثم قراءةً وشرحا، تفسيرا وتأويلا. إلا أن الجدير بالملاحظة قبل ذلك هو التعدد والاختلاف والتوسع الشاسع الذي عرفته هذه القضايا بحيث صار من الصعوبة بمكان الإمساك بخيوطها والوقوف الثابت والأكيد على غوائرها، و" الخطب في ذلك

58-**ابن خلدون**: المقدمة، ص 347 .

59-**محمد عابد الجابري** : في قضايا الدين والفكر، ص 46.

60-المرجع نفسه، ص 47.

سهل يسير بيد أنه مسهب طويل حتى لقد أفرده بعضهم بالتأليف"([61])، و لكن ذلك لم يمنع من محاولة التقصي، فإن لم يبلغ الحقيقة فتكون على الأقل محاولة الاقتراب منها ، أو محاولة تجنب الخطأ والمغالطة قدر الإمكان. خاصة وأن غاية المفكر-الباحث وهدفه هو الحفر في الأعماق للوقوف على حقائق الأمور والأشياء.

أ- المفهوم اللغوي للقرآن : القرآن في الوضع اللغوي من" قرأ، يقرأ، "وسُمي قرآنا لأن القرآن جاء من" قرأ" وعلى قول بعضهم من"قرن"، وكلاهما يعني الجمع والمقارنة، كأن تقول:"قرأت الماء في البئر أي جمعته"أو كقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾([62]) فالقرء هو جمع فترة الطهر مع فترة الحيض.

والأساس في اللسان العربي هو فعل"قرن"إذ "أن فعل: قرأ" عند"ابن فارس"قد اشتق من فعل"قرن"ومن هنا جاء فعل القراءة عند العرب وهو العملية التعليمية لأنها لا تكون إلا بالمقارنة، أي مقارنة الأشياء بعضها ببعض لذلك لا تقول العرب"قراءة"إلا على العلم كقولهم"قرأت العلم عن فلان". وهنا يجب التمييز بين"القراءة"و"التلاوة" فالمذيع في التلفاز يتلو الأخبار ولا يقرؤها والأستاذ في الجامعة يقرأ المحاضرة ولا يتلوها. ويضاف إلى ما تقدم فيما يتعلق بتحديد المفهوم اللغوي للفظ"قرآن"ظهور إشكال لغوي لدى المهتمين بعلوم القرآن حول هذا النص الذي بين دفتي المصحف هل اسمه"قران"بحذف الهمزة أم"قرآن"بإثباتها؟.

لقد جاء في علوم القرآن رأيين ، الرأي الأول ، فمن هذا الرأي من يقول أن لفظ"قرآن"غير مهموز أي"قران" ومنهم من قال أن لفظة"قرآن"اسم علم غير مشتق لكتاب الله، ومنهم من جعله مشتقا من"قرنت"الشيء بالشيء، إذا ضممت أحدهما إلى الآخر، بمعنى أن آياته وسوره ضم بعضها إلى بعض بعد أن نزل منجما مفرقا، وقال آخرون بل هو مشتق من القرائن وفي جميع هذه الأحوال فهو من دون همزة ونونه أصلية كما يذكر"الجابري". في حين يرى الرأي الثاني العكس، أن لفظ القرآن مهموز، ولكنهم اختلفوا في صيغته، منهم من قال: هو وصف على فعلان مشتق من"القرء" بمعنى الجمع، ومنه قال بعضهم: وسمي القرآن بذلك لأنه جمع السور بعضها إلى بعض. بينما لاحظ آخرون أنه لا يقال لكل جمع قرءان، ولا لجمع كل كلام قرءان، وإنما سمي قرءانا لكونه جمع ثمرات الكتب السماوية السالفة المترلة، وفي هذا المعنى قيل إنه جمع أنواع العلوم كلها ([63]).

وحكى عن بعضهم أن القرآن سمي قرءانا لأن القارئ يُظْهِره ويبِينه من فيه، أخذا من قول العرب ما قَرَأَتِ الناقة سَلاقِطَ: أي ما أسقطت ولدا: أي ما حملت قط. والقرءان يلقطه القارئ من فيه و يلقيه فسمي قرءانا، وهو ما تزكيه أول آية نزلت في سورة"العلق"،بالإضافة إلى ذلك في الآية:﴿إنَّ علينا جمعه وقُرآنه* فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾([64]) والتي قال"ابن عباس" في تفسيرها: إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به([65]). وبهذا الاعتبار اللغوي يكون لفظ القرآن عندما يراد به

---

61 - **عبد العظيم الزَّرقاني**: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1،ص7.

62-سورة "البقرة "، الآية : 227.

63-**محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ص 150.

64-سورة "القيامة"، الآية : 17 ،18.

65 ــ **الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 414.

ما بين دفتي المصحف موازنا لمصطلحي القراءة والتلاوة عندما يراد بهما محتوى مقروء الكتاب بالمعنى الواسع للكلمة من التهجي إلى القراءة المُبينة المُنغمة المُجودة .

ويرجح"محمد عابد الجابري"هذا الرأي الثاني أي الذي يقول بإثبات الهمزة للفظ"قرآن"باعتبار أن القرآن كان ولا يزال موضوعا للقراءة، وأن قراءته على طريقة معينة، أعني المسماة بالترتيل، حتى يكون أبلغ في مجال التأثير في المستمع من مجرد قراءته قراءة عادية، وهي الحكمة من تنزيله مفرقا ليقرأ على الناس على مكث([66]). ولا يُشترط في القارئ فهم المقروء أي فهم القرءان، وإنما يشترط فيه حسن أداء القراءة، ومن هنا كان البعض ممن له صوت رخم يتباهى بقراءته القرءان ويوظفها في تأكيد ذاته وربما في إشهار تدينه أيضا وغير ذلك من الأمور([67]).

ويذكر"محمد عبد العظيم الزَّرقاني"أن لفظ القرآن في اللغة مصدرا مرادف للقراءة ثم نُقِل هذا المعنى المصدري وجُعِل إسما للكلام المُعْجز المُنزل على النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾من باب إطلاق المصدر على مفعوله ويقول:"ذلك ما نختاره اسنادا إلى موارد اللغة وقوانين الإشتقاق(...)أما القول بأنه وصف من القرء بمعنى الجمع، أو أنه مشتق من القرائن، أو أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء، أو أنه مُرْتَجِلٌ أي موضوع من أُول الأمر عَلَمًا على الكلام المعجز المنزل ، غير مهموز ولا مجرد من أل، فكل أولئك لا يظهر له وجه وجيه ولا يخلو توجيه بعضه من كُلفة، ولا من بعد عن قواعد الإشتقاق وموارد اللغة"([68]).

وعلى هذا الرأي الذي يختاره "الزَّرقاني" يرى أن " لفظ القرآن مهموز؛ وإذا حُذِف هَمزُهُ فإنما ذلك للتخفيف وإذا دخلته "ال"بعد التسمية فإنما هي لِلَمْحِ الأصْلِ لا للتعريف"([69]). وقال"الراغب الأصفهاني":((والقرآن في الأصل مصدر نحو كفران، ورجحان))([70])، بمعنى أن القرآن صدر لفعل "قرأ"، أي قرأ قرآنا مثل:كفر كفران، رجح رجحانا، وبالتالي فهو والقراءة بمعنى واحد(قرأ قراءة و قرآنا).

والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن الكلمة لا تطلق معرفة هكذا"القرآن"إلا على جميع القرآن، أما كلمة "قرآن"مجردة من أداة التعريف فإنها تطلق على كل القرءان أي جميعه كما تطلق على جزءه أي بعضه، من ذلك قولنا للآية الواحدة هذه"قرآن"ولا يصح أن يقال هذه"القرآن".ويقول"الزَّرقاني"((لا شك أن القرآن يُطلق على الكل وعلى أبعاضه، فيُقال لمن قرأ اللفظ المنزل كله:إنه قرآنًا، وكذلك يُقال لمن قرأ ولو آية منه:إنه قرآنًا. ولكنهم إختلفوا: فقيل إن لفظ قرآن حقيقة في كل منهما، وإذًا يكون مشتركا لفظيا. وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما، وإذًا يكون مشتركا معنويًا، ويكون مدلوله حينئذٍ كليًّا. وقد يُقال إطلاقه على الكل حقيقة وعلى البعض مجاز. والتحقيق أنه مشترك لفظي بدليل التبادر عند إطلاق اللفظ على الكل وعلى البعض كليهما. والتبادر أمارة الحقيقة))([71]).

66ـــ **محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم ، ص :169.

67ـــ المرجع نفسه، ص : 150.

68ـــ **محمد عبد العظيم الزَّرقاني** : مناهل العرفان في علوم القرآن ، المرجع السابق ، ج1 ، ص : 7.

69ـــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

70-**الراغب الأصفهاني** : معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 414.

71- **محمد عبد العظيم الزَّرقاني** : مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص : 15ـــ 16.

ويطرح"الجاحظ"لمدلول اسم"القرآن"مرجعية عربية حين يقارنه بما كان عند العرب، فقال: "سمى الله كتابه اسما مخالفا لِمَا سمى العرب كلامهم على الجمل والتفصيل: سمى الله جملته "قرءانا "كما سمى العرب مجموعة من قصائد الشعر ديوانا وبعضه سورة كقصيدة وبعض السورة آية كالبيت من قصيدة الشعر وآخرها فاصلة كقافية ([72]). وهي ملاحظة هامة فالنص ينتسب إلى الثقافة من حيث"شفاهيته" في التلقي والأداء، ولكنه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه، مثل السورة والآية والفاصلة هي من قبيل الأسماء التي تؤكد مخالفة النص لغيره من النصوص في الثقافة([73]).

وبعد إشارة "نصر حامد أبو زيد"إلى أنه لا يريد التوقف طويلا عند الخلاف التفسيري حول كلمة قرآن وهل هي من قرأ بمعنى ردد أو بمعنى جمع لأنه خلاف مبسوط في المعاجم وفي كتب علوم القرآن على السواء([74]). إلا أن المعيار الثقافي الذي يستند إليه في التحليل يؤكد له أن كلمة قرآن هي مصدر من"قرأ"بمعنى الترديد، ذلك أن النص تشكَّل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يُذكر، هذا بالإضافة إلى أن ما ورد في الآيات والسور الأولى من النص يُشير إلى أن النص باسم"القرآن"يُشير إلى قراءته من جانب المُتلقي(جبريل)ومن جانب المتلقي(محمد) على السواء﴿إن علينا جمعه وقرآنه* فإذا قرآناه فاتبع قرآنه﴾([75])، وعطف القرآن على الجمع يؤكد التغاير وتأتي الآية الثانية لتؤكد أن "القرآن"مصدر من"قرأ" بمعنى القراءة الذي هو الترديد والترتيل﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾([76]). وإطلاق القرآن هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكَّل من خلالها. ولكنه في نفس الوقت يَفْرِض تميُّزَه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تماما من حيث صيغته وبنائه([77]).

وفي مقابل هذه الأراء يستنكر"الصادق النيهوم"الخطأ اللغوي الفاضح الذي ارتكبه الرواة من دون أن يَدْرُوا، وذلك على عادة المزورين في كل العصور، وهو أن كلمة"إقرأ"الواردة في سورة"العلق"لا تعني أصلا فعل القراءة، وإنما هي كلمة ذات أصل كِلداني مصدرها(ق را)وتعني أعلن وجاهر ونادى وبلغ، ومنها في لغتنا العربية يقرأ السلام بمعنى يُبلغُه. وقد وردت في التراتيل الكِلدانية بهذا المعنى في قولهم(ق را ب ش م م ر ي ا)أي نادي باسم الرب، وهو المقصود في قوله تعالى:﴿إقرأ باسم ربك﴾([78]) فالآية لا تطلب من الرسول أن يقرأ، بل تُكلفه باعلان الدعوة التي تمثلت في تصحيح مفهوم كلمة[الرب] بالذات([79]).

72ـــ **السيوطي** : الاتقان في علوم القرآن ، قدّضم له وعلق عليه: الأستاذ محمد شريف سكر ، راجعه: الأستاذ مصطفى القصَّاص ، دار إحياء العلوم ، بيروت (د.ت) ، ج 1 ، ص : 50.

73-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن، ص 52.

74- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

75 ـــ سورة " القيامة"، الآية: 17 ، 18.

76ـــ سورة " المزمل " الآية : 4.

77-**نصر حامد أبو زيد**: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص 52.

78-سورة "العلق" الآية : 1

79ـــ **الصادق النيهوم** : إقامة العدل أم إقامة الشعائر، مجلة : الناقد ، العدد 57، أذار (مارس) 1993م ، السنة الخامسة، تصدر عن رياض الرّيس للكتب والنشر ، بيروت ، لبنان ، ص : 4.

فالقرآن لا يفتتح نزوله بدعوة الرسول إلى القراءة كما يزعم رواة القصة المزورة([80])، بل بدعوته إلى إصلاح خطأ جوهري في مفهوم الإله الواحد، وتطهير اسم [الرب] من التحريف الناجم عن سوء النقل والترجمة. وهي دعوة تكررت بوضوح في الآية: 1 و3، من سورة "المدثر"([81]).

ويذكر"معجم الأديان"باللغة الفرنسية أن كلمة قرآن ربما تكون تبني للكلمة السريانية"قريانة"(q e r y â n â).بمعنى كتابة أو قراءة « lecture» أو « leçon »، ذات الأصل التوراتي المسيحي([82]). وهو الرأي نفسه الذي يذهب إليه الإستشراق

80-"النيهوم " أن القصة المتداولة في كتب التفسير حول نزول سورة "العلق" هي قصة مريبة ويصعب في نفس الوقت إثبات زيفها ، ولكن ثمة خطأ لغوي فاضح ارتكبه الرواة من دون أن يدروا على غير عادة المزورين في كل العصور فالواقع أن كلمة " اقرأ" لا تعني أصلا فعل القراءة والثابت أن القصة هي مجرد محاولة جاءت في وقت لاحق لتمرير الفكرة القائلة بأن الرسول(صلى الله عليه وسلم) كان [أميا] وحتى هذا المصطلح الأخير فهو لا يعني [غير المتعلم] إنما هو مصطلح توراتي مشتق من(ا و م ت ي ا) بمعني [أممي] أي غير تابع لأهل الكتاب من اليهود بالذات أي الذي استبعده الرب من الشعب المختار لأنه غير مُختتن وحرَّم عليه أن يطلع على الناموس أو يقرأ الكتاب المقدس وظلت الكلمة نفسها [أممي] تعني [غير الكتابي] وظلت صفة لازمة لجميع الشعوب التي لم تتلق شريعة سماوية. والملاحظ أن قوله تعالى:﴿ يتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ [سورة: الآية:] هي شهادة صريحة بأن الرسول(صلى الله عليه وسلم) لم يكن يُحسن القراءة فحسب بل كان مُعلِمًا ومُحاضِرا. ثم إن قريش قد اتفقت على اتهام الرسول(صلى الله عليه وسلم) بأنه [يؤلف] القرآن وهي تهمة كان من شأنها أن تبدو مستحيلة ــ ومضحكة لو كان الرسول(صلى الله عليه وسلم)حقا لا يعرف القراءة والكتابة. ــ **الصادق النيهوم** : إقامة العدل أم إقامة الشعائر، ص : 4 وما بعدها.

غير أن هذا الجديد الذي يطرحه "النيهوم"يتهافت أمام عدة أدلة منها: أنَّ إعتراف "النيهوم" بإستحالة البرهنة على زيف القصة هو تأكيد على أن محاولته محكوم عليها بالفشل وأنها في حكم المستحيلة. كل هذا اليقين والثبوت يحاول أن يدحضه بتفسير كلمة "إقرأ". لو كان التسليم معه فيما يقول ، فماذا يفعل في قوله تعالى "من كتاب" في الآية 48 من سورة العنكبوت ويقول علماء اللغة أن "من" للنص على عموم نفي ما بعدها فعبارة "من كتاب" تعني أن الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ لم يمن يعرف القراءة . أنه لو كان يعرف القراءة والكتابة لَمَا وجَد الكفار أية صعوبة في اتهامه بنقل ما يأتيه من وحي من كلام الأمم صاحبة الرسلات. والحقيقة أن الأمية هي إحدى معجزات الرسول (صلى الله عليه وسلم) فهو على الرغم من أميته جاء بكتاب معجز. مجيء فعل الكتابة في الآية 5و6 من سورة "الفرقان"على هذا الشكل:"إكتتبها"أي كلِّف من يقوم بالكتابة له ولوكان يعلم الكتابة لقال تعالى"كتبها" وبالربط بين هذه الآية وآية سورة"العنكبوت" يتأكد أن الرسول(صلى الله عليه وسلم) لا يعرف القراءة والكتابة وهذا دليل على نبوته . أن الرسول(صلى الله عليه وسلم) اتخذ كتابا يكتبون له الوحي فلو كان عالما لقام بنفسه بذلك ولو مرة واحدة ولكن لم يؤثر عنه ذلك. إضافة إلى ذلك أنه جاء في بداية عقد "الحُديْبية" "هذا ما إصطلح عليه محمد رسول الله" واحتج مندوب "قريش" وقال "لوعلمنا أنك رسول الله ما قاتلناك" فقال الرسول للإمام "علي" وكان يقوم بالكتابة" أُمْحُ كلمة رسول الله" فأبى "علي" ذلط فطلب رسول الله من "علي" أن يُريه الكلمة فدلَّه عليها فقام رسول الله بإزالتها فلو كان يعرف القراءة لما طلب من الإمام "علي" أن يدلَّه على الكلمة. اتخذ النيهوم من اتهام "قريش" لرسول الله بأنه " يؤلف القرآن" دليلا على معرفة الرسول بالقراءة ولو كان هذا الاستنتاج صحيحا لكان اتهام "قريش" لرسول الله بأنه ساحر ، وشاعر ، ومجنون ، وكاهن ، دليل على أن الرسول كان واحد من هؤلاء وحاشاه أن يكون كذلك. ــ **عبد الرحمن علي فلاح** : الدليل العجيب، مجلة : الناقد ، العدد 63، أيلول (سبتمبر) 1993م ، السنة السادسة ص : 67 ــ 77.

ويعلق "النيهوم" على تلك الأدلة ، بأن تفسير الآية 48 من سورة "العنكبوت" يرجع إلى تفسير"السيوطي" وهو تفسير قائم على الإعتقاد الخاطيء بأن "التوراة والإنجيل" يحويان نصا يثبت أن النبي المذكور (لا يحسن القراءة والكتابة) رغم أن مثل هذا النص غير موجود في أي من الكتابين المقدسين أصلا. والآية نفسها لا تحتمل شيئا من هذا التفسير، إنما يتوقف فهمها على تحديد معنى كلمة[كتاب] التي تعني هنا "التوراة والإنجيل". فالآية لا تنكر أن الرسول محمدا(صلى الله عليه وسلم) كان يقرأ ويكتب بل يُنكر أنه كان يهوديا أو نصرانيا لأنه لو كان كذلك لأصبحت رسالته انقلابا مُعاديا ضد هاتين الديلنتين مما يفجر دواعي الريبة والنزاع ولهذا السبب بدأت الآية بقوله تعالى:﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن..﴾[سورة"العنكبوت"،الآية :46] فالآية تتوجه إلى إقرار قاعدة إسلامية هامة تقوم على احتواء الخلاف بين الديانات وليست مجرد إعلان عن عجز الرسول عن القراءة. أما بالنسبة لكلمة [اكتتبها] تعني :"أنه كلَّف من يقوم بالكتابة له"فإنه خطأ ظاهر . والصحيح [استكتب] . أما اكتتب فهي صيغة من افتعـــل ، تعني أنه شخصيا قام بإجراء الفعل. وأما عن ما حدث في صلح " الحُديبية" لا بد من معرفة أن عليًّا لا يرفض أمرا عن الرسول ، ولا يعني ترديد مثل هذه القصص في كتب [السلف الصالح] سوى أنه سلف لم يكن كله صالحا جدا. ــ **الصادق النيهوم** : سلف غير صالح ، مجلة : الناقد ، العدد 63، أيلول (سبتمبر) 1993م ، السنة السادسة ص : 77 ــ 78.

81ــ **الصادق النيهوم** : إقامة العدل أم إقامة الشعائر، مجلة : الناقد ، ص 4.

82- Dictionnaire des religions; Sous la direction de Paul Poupard; PUF; 1984; p: 373.

المتخصص بفقه اللغة الذي يرى أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري على ما يذكر"محمد أركون"([83]). فإذا كانت هذه بعض الأراء فيما يخص لفظ القرآن في اللغة وأصل اشتقاقها ودلالتها ومعناها، فما رأي الكتاب الذي سمى نفسه بها؟.

ب - المفهوم اللإصطلاحي للقرآن: لتحديد مفهوم القرآن إصطلاحا هناك مقدمتين ينبغي بداية الإشارة إليهما:

- المقدمة الأول: أن القرآن كلام الله وأن كلام الله غير كلام البشر، ما في ذلك ريب.

- المقدمة الثانية: أن الإنسان أيضا له كلام، قد يُراد به المعنى المصدري، أي التكلُّم. وقد يُراد به المعنى الحاصل بالمصدر، أي المُتكَلِّم به.

وكل من هذين المعنيين، لفظي ونفسي أو بتعبير المناطقة، القوة الناطقة الخارجة والقوة الناطقة الداخلة. فالكلام البشري لفظي ونفسي وكذلك كلام الله فقد يُطلق ويُراد به الكلام النفسي وهو ما يوجد لدى المتكلمين فحسب لأنهم معنيون بمشكلة: هل كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟. وقد يُطلق ويُراد به الكلام اللفظي وهو ما يوجد لدى الأصوليين لأن غرضهم الاستدلال على الأحكام وهو ما لا يكون إلا بالألفاظ، وكذلك علماء اللغة العربية الذين يعنيهم أمر الإعجاز. كما يعنى المتكلمون أيضا بتقرير وجوب الإيمان بالكتب المُنزَّلة ومنها القرآن وبإثبات نبوة النبي (صلى الله عليه وسلم)وبمعجزة القرآن، وذلك كله مناطه الألفاظ. بمعنى أن الإطلاق والمُراد به الكلام اللفظي يوجد لدى الأصوليين وعلماء اللغة العربية كما يُشاركهم فيه المتكلمون.

وكذلك كلام الله النفسي، يُطلق بإطلاقين، أحدهما على نظير المعنى المصدري للبشر. وثانيهما على نظير المعنى الحاصل بالمصدر للبشر. ويقول"الزرقاني":((وإنما قلنا(على نظير) لِما هو مقرر من وجوب تَنَزُه الكلام الإلهي النفسي عن الخلق وأشباه الخلق))([84]).من هذا الضبط المفاهيمي الأولي يمكن تحديد مفهوم القرآن عند مفكري الإسلام منهم:

1- عند المتكلمين: ذكر المتكلمون للقرآن تعريفات أربعة كانت على النحو الآتي:

- عرَّف المتكلمون القرآن كلام الله بالمعنى الأول الشبيه بالمعنى المصدري للبشر وقالوا:((إنه الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكمية، من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس)) وهذه الكلمات أزلية مجردة وهي مُرتَّبة غير مُتعاقبة، كالصورة تنطبع في المرآة مُرتبة غير متعاقبة. فقال المتكلمون: أنها حكمية لأنها ليست ألفاظ حقيقة مُصوَّرة بصورة الحروف والأصوات. وأنها أزلية لإثبات القدم لها. وأنها مجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية لنفي قول أنها مخلوقة. وأنها غير متعاقبة لأن التعاقب يستلزم الزمان والزمان حادث. وأنها مرتبة أن القرآن حقيقة مرتبة بل ممتازة بكمال ترتبها وانسجامها.

- وعرَّف المتكلمون القرآن كلام الله بالمعنى الثاني الشبيه بالمعنى الحاصل بالمصدر لكلام البشر النفسي فقالوا:((إنه تلك الكلمات الحكمية الأزلية المترتبة في غير تعاقب، المُجرَّدة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية)).

- وهناك إطاق ثالث للمتكلمين يُشاركهم فيه الأصوليون وعلماء اللغة العربية ذلك أن القرآن هو((اللفظ المُنزَّل على النبي(صلى الله عليه وسلم)من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس))والممتاز بخصائصه المذكورة في التعريف الأول.

83-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 77.

84-**محمد عبد العظيم الزَّرقاني** : مناهل العِرفان في علوم القرآن، ص 10.

- ويُطلق القرآن إطلاقا رابعا على((النقوش المرقومة بين دفتي المصحف، بإعتبار أن النقوش دالة على الصفة القديمة، والكلمات الغيبية، واللفظ المُنزَّل، وهذا الإطلاق شرعي عام ([85]).

2- عند الأصوليين والفقهاء: هذا الإطلاق يُنسب إلى علماء الأصول والفقة واللغة ويُشاركهم فيه المتكلمون أيضا. وأن القرآن هو((اللفظ المُنزَّل))، غير أن الذين أطلقوا القرآن على اللفظ المُنزَّل إختلفوا في تعريفه على أراء ثلاثة:

- فمهم من أطال في التعريف وأطنب بذكر جميع خصائص القرآن الممتازة، فعرفوا القرآن((جبأنه الكلام المُعجز المُنزل على النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته))، والملاحظ في هذا التعريف أنه قد جمع بي الإعجاز والتنزيل على النبي(صلى الله عليه وسلم)، والثابة في المصاحف، والنقل بالتواتر، والتعبد بالتلاوة، وهي الخصائص العظمى التي إمتاز بها القرآن، وإن كان قد إمتاز بكثير سِواها.

- ومنهم من إختصر فيه وأوجز.

- منهم من إقتصر على ذكر وصف واحد هو"الإعجاز"، ووجهة نظره في ذلك أن الإعجاز هو الوصف الذاتي للقرآن وأنه الآية الكبرى على صدق على النبي(صلى الله عليه وسلم) والشاهد العدل على أن القرآن كلام الله.

- ومنهم من إقتصر على وصفين وهما: الإنزال والإعجاز، وحجتهم في ذلك أن ما عدا هذين الوصفين ليس من الصفات اللازمة للقرآن بدليل أن القرآن قد تحقق فعلا بهما دون سِواهما على عهد النبوة.

- ومنهم من لإقتصر على وصفي النقل في المصاحف والتواتر لأنهما يكفيان في تحصيل الغرض، وهو بيان القرآن وتمييزه عن جميع ما عداه.

- ومنهم من إقتصد وتوسط: وعرَّف هؤلاء القرآن بأنه((اللفظ المترل على النبي(صلى الله عليه وسلم)، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته)). فاللفظ: جنس في التعريف يشمل المفرد والمركب ولا شك أن الاستدلال كما يكون بالمركبات يكون أيضا بالمفردات، كالعام والخاص والطلق والمقيَّد. وخرج بالمترل على النبي(صلى الله عليه وسلم)ما لم يترل أصلا مثل الحديث النبوي، ومانزل على غير النبي (صلى الله عليه وسلم)كالتوراة والإنجيل، وكلام البشر. وخرج بالمنقول تواترا جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات غير المتواترة سواء أكانت مشهورة، نحو قراءة"ابن مسعود"« متتابعات »عقيب قوله تعالى:﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾([86])أم كانت أحادية كقراءة"ابم مسعود" أيضا«متتابعات»عقيب قوله تعالى:﴿ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾([87]). فإن شيئا من ذلك لا يُسمى قرآنا، ولا يأخذ حُكْمَه.وخرجت الأحاديث القدسية إذا تواترت بقولهم المتعبد بتلاوته([88]). والقائلين بالتوسط على رأين: منهم من عرض لإنزال الألفاظ وللكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر فحسب مُوجِّهًا رأيه بأن المقصود هو تعريف القرآن لمن لم يُدركه زمن النبوة.وأن ما ذُكر من الأوصاف هو من اللوازم البيِّنة لأولئك الذين لم يُدْرِكوها بخلاف الإعجاز فإنَّه غير بيِّن

85-المرجع السابق، ص 10 ــ 11.

86-سورة " البقرة" الآية: 196.

87- سورة "البقرة " الآية: 185.

88- **محمد عبد العظيم الزَّرقاني**: مناهل العِرفان في علوم القرآن، ص: 14.

بالنسبة لهم، وليس وصفًا لازمًا لِمَا كان أقل من سورة من القرآن. ومنهم من عرض الإنزال والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة فقط مستندا إلى أن ذلك هو الذي يُناسب غرض الأصوليين([89]).

جـ - مفهوم القرآن ودلالاته الأساسية عند "محمد أركون":

1- مفهوم القرآن عند"محمد أركون": ينطلق"محمد أركون"في موقفه من مفهوم(القرآن)من تقرير يذهب فيه بأنه بالبحث عن معنى كلمة **قرآن** هي في اللغة العربية، مصدرا للفعل"قرأ"وأنه في القرآن نفسه فإن جذر المادة[قرأ]يدل بالأحرى على معنى التلاوة، مبررا هذا بأن ذلك لا يفترض مسبقا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ بالقرآن للمرة الأولى من قبل"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وهو ما تؤكده الآيات التي تُلِح على ضرورة أن يتقيَّد النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها في حين تفترض القراءة على عكس التلاوة وجود نص مكتوب. وعليه فإن ما جاء الحديث عنه أعلاه من أصل الإشتقاق اللغوي لكلمة قرآن سواء في الفكر الإسلامي أو الغربي والإستشراق المتخصص في فقه اللغة إلا أن ذلك((لا يَعْدِّلُ المعنى الذي يفرضه السياق القرآني نفسه فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المُطابقة للخطاب المسموع،لا المقروء))([90])،أي الخطاب الشفهي لا الكتابي(= نص على ما يذكر"محمد أركون"فليس المهم تتبع الأصل الإيتمولوجي لكلمة قرآن إنما المهم السياق اللغوي الذي جرى فيه القرآن والذي كان سياقا شفهيا بحسب معنى التلاوة الذي تضمنه القرآن.

ولهذا السبب يُفضل"محمد أركون"التحدث عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني عندما يصف المرحلة الأولية للتلفظ أو التنصيص من قبل النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، وذلك لأن مرحلة الكتابة لم تأتي إلا في عهد الخليفة الثالث"عثمان بن عفان"﴿رضي الله عنه﴾ وهذا بين عامي(645هـ/656م)([91]). وبالتالي فهو سياق يطرح التمييز بين خطابين، شفهي أول الأمر ثم كتابي بعد التدوين، وهو سياق لا يطرح البعد الألسني فقط وإنما له أهميته الأنثربولوجية أيضا كما سبق الحديث عنه في ثنايا فصول بحثنا. وإذاكان "هشام جعيط"يرى أنه ينبغي التمييز بين عبارات ومفاهيم أساسية أدلى بها القرآن مثل"كتاب"

89-المرجع السابق ، ص 12 ــ 13.

90-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص : 77.

91-لقد سجل كتبة الوحي القرآن في حياة النبي ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ ثم جمعه بعد ذلك أبو بكر وعمر ، ثم جمع ــ للمرة الثانية ــ في عهد عثمان ، وبذلك اجتمع المسلمون على مصحف واحد وبذلك تحول الاهتمام إلى رواية هذا النص القرآني المكتوب ، وقد جَمَعت أصول النسخ الرسمية الأربعة لجنة ــ كونها عثمان من كا من : زيد بن ثابت ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن بن الحارث ، وعبد الله بن تازبير. ولم يستطع هذا العمل أن يَجُبّ بعض النسخ القديمة ، وعلى الأخص نستخي ابن مسعود وأُبَي بن كعب ، وقد أرسلت هذه النسخ الأربع إلى مدن مختلفة ، وكان في نصها بعض الاختلافات. حتى قيل إن عثمان وعائشة تحدثا عن بعض الأخطاء الإملائية في النص القرآني ، ووددا أن يصلح العرب هذه الأخطاء بسليقتهم اللغوية ، وفي نفس الوقت ظهر ــ كذلك ميل ورغبة في قراءة القرآن وفق العادات الصوتية لكل قبيلة ، كما كان ذلك يحدث في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، وقد أوجد هذا عددا من الاختلافات في القراءة بعد أن أصبح النص القرآني الرسمي المدون نصا واحدا. ويبدو أن تفاسير القرن الأول الهجري هي أقدم المراجع للاختلافات بين مصحف عثمان ومصحفي عبد الله بن مسعود وأُبَي. وأقدم كتاب وصل إلينا في هذا الموضوع هو كتاب ((القراءة)) ليحي بن يَعْمُر(المتوفي 89هـ / 707م) ، أحد تلاميذ أبي الأسود الؤلي. ويبدو أن هذا الكتاب قد ظل إلى القرن الرابع الهجري مصدرا يُعتمد عليه وهناك كتاب آخر قديم من هذا النوع وهو: ((كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق)) لعبد الله بن عامر اليَحْصُبي (المتوفي 118هـ/ 736م) . ــ **فؤاد سزكين** : تاريخ التراث العربي ، نقله إلى العربية : فهمي أبو الفضل ، وراجعه ، محمود فهمي حجازي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة : 1971م ، المجلد 1 ، ج1 ، ص : 145إلى 147.

و"حكمة" و"ذكر"تهدف فقط إلى وصف القرآن وأن مفهوم القرآن ذاته أكثر أهمية ويصعب تفسيره([92]). وعلى الرغم من ضرورة التمييز هذه التي يدعو إليها"هشام جعيط"وعلى الرغم من تعدد التسميات التي سميَّ بها القرآن إلا أن"محمد أركون"يقتصر على التحدث عن البعض منها فقط ، ومن بينها :

- القرآن والتنزيل، أو الكتابة النازلة من السماء أثناء **الليلة المباركة**.

- القرآن والذِّكر، أي التنبيه والإشعار. وهكذا يُدْعى **أهل الكتاب بأهل الذِّكر** أيضا: المقصود أولئك الذين تلقوا الإشعار أو الذين يتأمَّلون بخشوع بأسماء الله وتعاليمه.

- القرآن والفرقان، أي التمييز والبرهان المُفرِّق، وبكلمة واحدة: **الوحي**، فالقرآن بالنسبة"لمحمد أركون" كتاب الوحي([93]).

2 - دلالاته الأساسية:

- القرآن والتنزيل:أو الكتابة النازلة من السماء أثناء الليلة المباركة ، تربط بالتفسير الخطي أو القراءة الخطية للتفسير التقليدي والذي ينتقده المؤرخ ـ الحديث ويرى ضرورة أن تتجاوزه القراءة الحديثة والمعاصرة إلى الأخذ بالنظرتين الأفقية والعمودية.

- القرآن والذكر: أي التنبيه والإشعار.وهكذا يُدْعى **أهل الكتاب بأهل الذِّكر** أيضا: المقصود أولئك الذين تلقوا الإشعار أو الذين يتأمَّلون بخشوع بأسماء الله وتعاليمه. فهذه التسمية ذات علاقة بأهل الكتاب، وهي العبارة التي ستحظى بالتفكيك والتحليل لدى"محمد أركون"سواء على مستوى المفهوم أو مستوى التوظيف المعرفي.

- القرآن والفرقان:أي التمييز والبرهان المُفرِّق، وبكلمة واحدة: **الوحي**، فالقرآن بالنسبة"لمحمد أركون"كتاب الوحي". فهذه التسمية ترتبط ارتباطها المباشر بالوحي بمعنى هنا أن الوحي كقرآن يتضمن الدعوة إلى ضرورة عدم التقيُّد بالمعنى الواحد واعتباره وحده الصحيح دون تبرير برهاني، وخنق في مقابل ذلك الفكر وإصدار حريته، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحي الذي ينبغي ألا يتوقف لأنه مفتوح على آفاق المعنى والوجود وممكنات المستقل والحياة، ومتجدد المعنى بتجدد المجتمعات والعصور. وبعبارة محددة فإن"محمد أركون"هنا يتخذ من معنى الوحي كقرآن دليلا يستدل به على انفتاح الوحي وتجدد معناه وتغيره وليس تجميده وتثبيته على ما تذهب إليه المواقف الأرثوذكسية في الأديان الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلامية).إنَّ هذا الضبط المفاهيمي لمفهوم القرآن وبعض تسمياته والمختصر جدا كما هو ملاحظ بالمقارنة مع ما جاء لدى غيره من مفكري الإسلام لأنه قد رأى من السخف الذي يأباه على نفسه هو أن يُحدِّد أخيرا "المعنى"الحقيقي للقرآن نظرا لِمَا حظِيَّ به ذلك التحديد من اهتمام أجيال المفسرين، وإنما الذي صار لازما اليوم في البحث عن"معنى القرآن"هو ضرورة التحرر من التأويلات والتفسيرات المتتالية، والتحري عن المقصد الأصلي والبدئي للقرآن والتمييز بينه وبين الرواسب المختلفة المتراكمة في التفسير والتي لا تزال تؤثر على قراءة القرآن الأمر الذي جعل كلمة"قرآن"((مشحونة لاهوتيا إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية والشعائرية الإسلامية المستمرة منذ

92-**هشام جعيط** : في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ص: 17 و ما بعده .

93-**هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون ، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، هامش رقم (139) ، ص : 222.

مئات السنين، والتي أفقدت القرآن صفته اللغوية أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية))([94]). ولتحقيق ذلك التحري يطرح"محمد أركون"ضرورة إعادة قراءة القرآن بطريقة أخرى على عكس مفكري الإسلام([95]).

فما هي يا ترى هذه القراءات؟.

د- دراسة القرآن عند"محمد أركون":لا شك أن القرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية و لم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن فهو المرجعية الطلقة التي تحدد للمسلم ما هو الصحيح وما هو الخطأ وما هو الحق وما هو القانوني وما هي القيمة، إلخ، فإن السؤال الذي يُطرَح هو:ـكيف نقرأ القرآن اليوم؟ وكيف ندرسه؟.

إذا كان القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولَمَا كان المُرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص([96]).

فإذا كانت قراءة النص القرآني قراءة علمية ترجع عند"نصر حامد أبو زيد"إلى القراءة الثقافية والقراءة الواقعية بالتركيز على تحليل الحقائق الامبريقية. فإن"محمد أركون"يرى أن تلك الرواسب المختلفة المتراكمة في التفسير والتي لا تزال تؤثر على قراءة القرآن قد جعلت كلمة"قرآن" مشحونة لاهوتيا إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية والشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، والتي أفقدت القرآن صفته اللغوية أو أنه مكتوب بلغة بشرية ، فالقرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوَّارة الغزيرة: كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسُّعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل ومن منطلق لغوية القرآن وتاريخيته كنص تأسيسي من بين النصوص التاسيسية الكبرى يقوم"محمد أركون"بدراسة القرآن على النحو التالي:

1- الدراسة الألسنية: ويجب الاهتمام فيها بالدراسة الكليَّة للنص القرآني كنسق من العلاقات الداخلية لأن الدلالة ((توجد على مستوى هذه العلاقات وليس على مستوى الوحدات المنفصلة بشكل مصطنع عن النص كوحدة شاملة متكاملة))([97])، وهو ما يعني أن هذا التحليل لا يمكن إنجازه إلا داخل اللغة العربية لإظهار كيف أن البحث يعتمد على علوم مختلفة منها، الفيزيولوجية والسيكولوجية وعلم الاجتماع والتاريخ وكيف يؤدي هذا البحث الجامع إلى شبكة من الدلالات متصلة ومترابطة ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض.

94- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص : 29.

95-على سبيل المثال المرجعين اللذين تكرر الاعتماد عليهما في هذه الدراسة: **محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم/ **ومحمد شحرور**: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) / فيهما من تحديد القرآن وما يلحق به حتى التخمة التي تجعل القارئ يتساءل بغثيان : لِمَا كل ذلك ، والمؤلفات القديمة تزخر بذلك.

96-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص 24.

97- **محمد أركون** : الإسلام (أصالة ومعاصرة)، ص 114.

وأما الانطلاق من وقائع منفصلة ، أي الكلمات على مستوى الآيات التي ترد فيها فحسب، فإن ذلك سيؤدي إلى معرفة مشتتة في تفاصيل اصطلاحية لأن كل ما تفعله الكلمات من مقصد دلالي هو توجيه النص بكيفية معينة وبالتالي لبلوغ المعنى ينبغي التخلي عن كل قراءة خطية بغية اكتشاف نظام أكثر جوهرية هو النظام البنيوي([98]).

ويُعارض"محمد أركون"من خلال هذا المقارن الألسني "المفهوم"كفكرة عامة مُعْتَمَدٌ عليها كأساس لمعرفة تمنطقية باللفظ "كرمز"(وهو المصدر الفياض بالخواطر المتعدّدة). فالارتقاء من اللفظ كعلامة إلى اللفظ كرمز يؤمِّن الارتفاع من الخطاب التعقلي إلى الخطاب الميثي([99]).

2 - الدراسة الميثية: من منطلق أن من خصائص الخطاب القرآني المذكورة سابقا أنه ذو بنية ميثية وهو في هذه الخاصية مثله التوراة والإنجيل لأن الخصائص التي وصف بها الخطاب الميثي في كتاب العهد القديم والعهد الجديد توجد كذلك في القرآن، وهي الخصائص التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

-"صادق"[يقين]أنه نفاذ في الوعي البشري ولا يوجد خطاب أسطوري ارتقى إلى آفاق معادلة مع نفاده ذاك.

- فعال، لأنه يدشن بذاته زمنا متميزا الزمن القرآني.

- عفوي، لأنه انبجاس دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان إنما تستند إلى تناغم الشعور الإنساني وهو ما يغمر في آن واحد المستويات النفسية للمستمع إذ المطلوب تلاوة القرآن جهرا لا أن يقرأ"بصمت"بالإضافة إلى أسلوب"التقرير"في المقاطع الجدالية ضد أهل الكتاب والكفار والمنافقين ، والخصائص الأسلوبية للجملة الاسمية التي يكثر ورودها في القرآن.

- رمزي ، فالقرآن بتوظيفه الإمكانيات الشاعرية في اللغة العربية على نحو من الكمال لا مثيل له يغمر الوعي الإنساني ويهيمن عليه بحيث يعرض له بناءا رمزيا رحبا، ويتبين هذا البناء الرمزي في رمزية الوعي بالخطيئة، رمزية الحياة والموت، الرمزية بالآخرة، رمزية الأمة([100]).

فهذه الرمزيات المختلفة تتداخل وتتكاثف لتؤسس نظرة"صحيحة"للعالم وهو ما يُفْهم منه نظرة"وظيفية" تلاءم بشكل دائم البحث عن النجاة.

وعليه لابد من تخليص المقاطع الرمزية في القرآن من الإسنادات الحسية مثلا:جنة الله،حيث تجري بها أنهار من الخمر والعسل، فلا ينبغي تصور أنهار حسية مثل الموجودة إنما تلك الصور الحسية لا تستمد قوة إيثارها إلا إذا تم ربطها ببنى الخيال الشعري لدى الأعراب البدو. فالأوصاف"الواقعية" للجنة والنار تستهدف نفس الغاية من "القصص" المستمدة من التاريخ المقدس حيث التذكير الملح باللعنة وبالنجاة الشعوب التي حلت بها وحيث التذكير بالسيَّر المثالية للأنبياء بهدف تغذية الأمل التبشيري وتبريره والذي فيه الرغبة في العدل الكامل وفي المعجزات الإلهية في الإنسان وفي العالم .

3- الدراسة التاريخية: وتتمثل في تحليل قيمة التفاسير التقليدية وتبيين مدى محدوديتها المعرفية بالنسبة للقراءة الجديدة التي يطرحها"محمد أركون"للقرآن من خلال"الإسلاميات التطبيقية". وعليه فكل قراءة جديدة لدلالة الحدث الديني منظور إليه

98- المصدر السابق ، ص 114 ــ 115.

99- المصدر نفسه، ص 120.

100-المصدر نفسه، ص 120 ــ 121.

كإحدى معطيات الواقع الموضوعي ينبغي عليها ليس الأخذ بعين الاعتبار قراءة الكتب المقدسة فحسب بل وأيضا القراءات المتعددة التي أنتجتها الأجيال الماضية والمتتالية.

فالقرآن عبارة عن بنية محركة للوجود لأنه يُحرك الوجود في كل جيل، فكل جيل يقرؤه ويفسره ويستمد منه المعنى والعيش عليه. وبالتالي فلا يمكن اعتبار القرآن كتابا ذا قيمة تاريخية فقط(وثيقة تاريخية فقط). فما دام يؤثر على العقول والسلوك عن طريق أداء الطقوس والشعائر وعن طريق التلاوة فسوف يظل حيا، محركا للوجود. إلا إذا انتصرت العلمانية يوما في البلاد الإسلامية فسوف يتحول حينها إلى كتاب ذا قيمة تاريخية(أي وثيقة تاريخية)([101]).

والهدف الذي يسعى"محمد أركون"إلى تحقيقه من وراء هذه الدراسات الثلاث التي طرحها للتو هو زحزحة كل من القرآن والفكر الإسلامي معه نحو إعادة تحديد جديدة للمكانة المعرفية لهما وموضعتهما موضعة جديدة على مستوى من الفكر المعاصر.

ثالثا: الزحزحة الإبستيمولوجية في الفكر الديني التوحيدي عند "محمد أركون": للخروج عن التقليد من جهة، وحتى يتسنى له القيام بزحزحة من جهة أخرى، يضع مفاهيم ذات استخدام جديد وهي، **مفهوم الكتاب المقدس/الكتاب العادي**، ومفهوم **مجتمعات أم الكتاب/الكتاب**. وكأي جديد بالنسبة للفكر فلابد من أن يطرح السؤال: ما التبرير المعرفي والعلمي لإنبثاق هذا الجديد؟.

أ- تبرير الاستخدام المفاهيمي الجديد عند "محمد أركون": وهو تبرير قد جاء تعقيبا على فرضية ظهور ردود فعل التي من الممكن أن تُثار وهي تتلخص في موقفين، موقف يراه مجرد تحصيل حاصل ونسخته طبق الأصل عن المصطلح القرآني"أهل الكتاب"، وموقف يرفض المصطلح مباشرة. وسبب الرفض هو استخدامهم العقيدة القائلة بأن المسيحية ليست دين كتاب كالإسلام وإنما هي كلام الله مجسد في المسيح، أي يسوع المسيح، بمعنى أنه كلام الله قد تجسد في يسوع ابن الإنسان وابن الله.

ولكن غرض وهدف"محمد أركون"ليس رفع القرآن إلى المستوى اللاهوتي نفسه للعقيدة المسيحية، وإنما هذا الاستخدام يُتيح إمكانية كشف وتعرية نوعا من((التواصلية الوظائفية الشغالة ذات الصبغة الأيديولوجية بين الإجرائية الدينية والإجرائية العلمانية الحديثة فيما يخص إنتاج المعنى في المجتمعات البشرية وتوسعه وانتشاره وطريقة التحكم به أو السيطرة عليه وتتمثل تلك التواصلية والاستمرارية في الصراع بين الشفاهية والكتابية))([102])، ومن جهة أخرى تبين أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والانثروبولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة، أي((ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداو له فيما بين أيدينا للمطالعة))([103])وهو الذي تستولي عليه السلطة السياسية(المتمثلة، إما بنظام الدولة، وإما برجال الدين الخاضعين لخدمتها). ويعني التوسع الثقافي **للكتاب** ترقية

101-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 47.

102-**محمد أركون**: الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، ص 21.

103 -**محمد أركون**: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟(من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...) ، ص 58.

شأن الكتابة والقراءة بصفتهما وسيلتين ضروريتين من أجل امتلاك المعرفة والسلطة في آن معا وقد تم ذلك على حساب الثقافة الشفهية التي يُتَاح للجميع الوصول إليها.

فمفهوم مصطلح الكتاب بالمعنى العادي للكلمة يعني الكتاب كظاهرة من ظواهر الحضارة. وهو ما يعني تشكيلا الدولة، والتأريخ للأحداث، وتقنين القوانين التشريعية، والسيطرة على اللغة ونقل العلوم والمعارف، وبالتالي الأرثوذكسية([104]). وهذا التَمَفْصُّل الوظائفي العملي بين الكتاب(بالمعنى العادي للكلمة) وبين الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة هو واضح من خلال كيفية تشكيل الأناجيل التي كُتِب بالإغريقية كلغة كتابة بدلا من الآرامية على الرغم من أنها لغة المسيح وهذا نظرا للرأسمال الرمزي الذي كانت تتمتع به الإغريقية بالمقارنة باللغات السامية آنذاك. وهو ما يعتبر هدرا في حق الصيغة الأصلية للرسالة الإلهية وهي ظاهرة ذات دلالة كبرى للكتاب بالمعنى العادي والكتاب بالمعنى المقدس، فعندما يُكْتَب بلغة غيرالتي نزل بها فهذا تغيير في الدلالات والمعاني.

وليس قصد"محمد أركون"هنا تمرير محاجَّة تبجيلية للقرآن على حساب المسيحية بإعتبار أنه حافظ على اللغة الأم، وإنما القصد من هذا هو موضعة الأمور ضمن المنظور والانثروبولوجي للصراع بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، هذا الأخير الذي يفرض سلطة على حساب الأول بواسطة قوى أربعة وهي: الدولة والكتاب والثقافة العالمة والأرثوذكسية الدينية([105]). وأن اللعبة المتداخلة بين هذه القوى الأربعة هي التي تحقق عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الميثي(الشفهي)إلى مرحلة المدوَّنة النصِّية المغلقة.

وبهذا يتحول الكتاب الموحى إلى مجرد كتاب عادي كبقية الكتب .بمعنى أنه يصبح ذلك الكتاب المادي المتداول بين الناس والمنتج بواسطة التقنيات الحضارية المعروفة(كتقنيات الكتابة، والحروف الأبجدية، والورق، والتجليد،الخ) ولكنه يظل محافظا على طابعه التقديسي المحمى من قبل السلطة ذات الجوهر السياسي سواء أكانت السلطة سياسية أو دينية. ولكن عَمِلَ رجال الدين على رفع المدونة النصية المغلقة(أي كتاب عادي)إلى مرتبة الكتاب الموحى المقدس. وهو وانتقال تحول قد حصل وتمَّ داخل سياق ثقافي وسياسي واجتماعي محدد، ومهمة المؤرخ اليوم تكمن في الكشف عن تاريخيتها المطموسة تلك، أي الكشف عن علاقتها بلغة عصرها وظروفه الاجتماعية والتاريخية والجغرافية والبيئية والثقافية.

ونظرا لِمَا يترتب عن عملية المرور أو الانتقال من تمويه وتنكير للحقائق فإن الهدف من بلورة مصطلح **أم الكتاب/ الكتاب** هو إعادة الأبعاد اللغوية و السوسيولوجية والسياسية والثقافة إلى الظاهرة الكلية للكتاب المقدس والتي تحظى بعملية تسامي وتصعيد مكثفة جدا، أي إصباغ الطابع التاريخي على ما نزعت عنه كل صبغة تاريخية حتى القرن التاسع عشر باسم التقديس. وأن الكتاب المقدس مدروس ضمن هذا المنظور التقليدي معاش كتتويج أو كخاتمة أرادها الله للتاريخ الأرضي، وكقوة لتعبئة الجماهير بإثارة ذكرى الشخصيات الرمزية الكبرى لتاريخ النجاة في الدار الآخرة. وكل هذه المجريات والآليات تُبيِّن كيف أن علم اللاهوت التقليدي هو عبارة عن فعالية فكرية تهدف إلى التصعيد والتسامي والتنكير التمويهي ونزع الصفة التاريخية عن الأشياء التاريخية وعليه فإن عملية النقد التاريخي الشامل لكل **مجتمعات أم**

104-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 156.

105-**محمد أركون**: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ (من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...)، ص 58 ــ 59.

الكتاب/الكتاب، هي شرط ضرورية من أجل تشكيل علم لاهوت حديث. والجدير بالذكر أن عملية القلب المنهجية الكبرى هذه لا تشمل فقط خطاب الأديان التوحيدية إنما تنطبق على كل خطابات الإنسان من أجل خلع القناع والتذكير والتهوية عليها(كخطاب حقوق الإنسان مثلا).

لقد استخدم"محمد أركون"أولا **مجتمعات الكتاب** بدلا من **أهل الكتاب** لنزع القداسة عن هذا المصطلح الأخير ثم انتقل إلى مرحلة جديدة راح يتحدث فيها عن **مجتمعات أم الكتاب/الكتاب**. والتي تقوم الإستراتيجية المعرفية المتبعة في دراستها على التفكيك من أجل الكشف عن كل آليات التقديس والتعالي وخلع الصيغة الأنطولوجية واللاهوتية أو الأسطرة والأدلجة ونزع الصبغة التاريخية عن الأشياء، وكل العمليات التي تُغذِّي فاعلية الجدلية الاجتماعية.

ب - تفكيك مفاهيم أساسية عند "محمد أركون":

1- تفكيك مفهوم أم الكتاب: يقول"محمد أركون":((كنت أنا الذي اخترعته شخصيا وبلورته بشكل أولي وبدئي في دراسة كاملة نشرت في"تكريم لكلود جيفري""Hommage à Claude Giffré" ([106]). وكان الهدف عند بلورته هو محاولة تحقيق هدفين محرِّرين للروح والعقل، وهما:

- الهدف الأول: زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالبا لما يدعوه القران بأهل الكتاب إلى الأرضية الأرحب والأوسع"لمجتمعات الكتاب". والفائدة من هذه الزحزحة هي نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثربولوجية. فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه(بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية). وبالتالي فيفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح "أهل الكتاب".

- الهدف الثاني: أن مصطلح"مجتمعات الكتاب"يُتيح إمكانية فرض إشكالية ألسنية و أنثربولوجية للوحي وهي إشكالية تشمل الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. لماذا ؟.

لقد فعل "محمد أركون" ذلك لكي يُدمج معطى الوحي داخل القوى المُولِّدة لتاريخ هذه المجتمعات قبل أن يُحطَّ من قدره ويُهمَّش ، بل وحتى يُحذف كليًا من قبل الثورات العلمية والسياسية الحديثة([107])، بمعنى أن الوحي قد حرَّك التاريخ طيلة قرون عديدة وكان أحد العوامل الحاسمة والمحرِّكة في التأثير على التاريخ ، وبالتالي فهو لا يقل أهمية عن الظواهر المحسوسة في الدراسة التاريخية ، ومن ثمة فلا يحق إهماله في هذه الدراسة الأخيرة على يذهب إليه المؤرخ الوضعي. وإذا كانت قوى الحداثة والعلمنة قد حلت محل الوحي في التأثير على التاريخ في أوروبا، فإن الوحي لا يزال حتى الآن عاملا حاسمًا في التأثير على المجتمعات الإسلامية.

ولكن مصطلح **أم الكتاب/الكتاب**، باعتبار الكتاب الثاني وعاءً ماديا ناقلا لكلام الله وخاضعا بالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص لا ينطبق بشكل متساوٍ على الأديان الثلاثة أو أنه ينطبق على اليهودية والإسلام والمسيحية وبخاصة المذهب الكاثوليكي لأن علم اللاهوت الكاثوليكي لا يعترف بمفهوم أديان الكتاب أو دين الكتاب وذلك لأن كلمة الله

106-**محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 20.

107- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 58.

كانت قد تجسدت في شخص المسيح ذاته وليس في أي كتاب ففيه تتجلى كلمة الله وعن طريقه تنتقل. ولذلك يمكن القول بأن ما يقابل القرآن في المسيحية هو يسوع وليس الأناجيل وإنما الذي يُقابل هذا الأخير هو المصحف. فشخص"يسوع"في المسيحية يوازي أهمية القرآن في الإسلامي ويطرح المشكلة التيولوجية نفسها. لأن القرآن هو تجسيد لكلام الله في لغة بشرية والمسيح هو تجسيد لله في جسد بشري(بحسب الإعتقاد المسيحي). فكلاهما ذو طبيعة إلهية بحسب كلا الإعتقادين([108]). وبالتالي فإن ما يُقابل المسيح في الإسلام ليس"محمدا"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ على عكس ما قد يُتوهم للوهلة الأولى، وإنما القرآن. وهو وهم قد نتج عن إعتبار المسيح نبي فقط كبقية الأنبياء بالنسبة للمسلمين، ولكن مكانته عند المسيحيين أكبر من ذلك بكثير.

وهي مسألة يحاول"محمد أركون"توضيحها من خلال تفكيك قضية لاهوتية سبق وأن طرحت في الفكر الإسلامي وهي مسألة"خلق القرآن". ولقد رفضت الأرثوذكسية الإسلامية أطروحة القرآن المخلوق لأن مكانة القرآن تماثل مكانة "الأب"بالنسبة للمسيحيين(أي الله). وعلى العكس ظهر في المسيحية حجم كبير من الدراسات التاريخية التي ركزت على شخصية يسوع والمسيحية البدائية من أجل إبراز الصورة التاريخية واستخلاصها من تحت أنقاض الصورة الأسطورية. في حين أُغلِقت مسألة"خلق القرآن".

لأن القول بها يعني أن القرآن ليس أزليا كالله وإنما هو مخلوق في لحظة (ما) من قبل الله (فالله وحده الأزلي) ولقد خلقه الله بإرادته في لحظة معينة من لحظات التاريخ، وذلك لأن القرآن متجسد في لغة عربية بشرية وحروف عربية. وعليه ينبغي إعتماد فقه اللغة العربية من أجل فهمه وتفسيره وتأويله للتوصل إلى المقاصد الإلهية المُعبَّر عنها في نص بلغة بشرية. وهو ما يدل على أن نظرية المعتزلة لها انعكاسات اليوم على ما يُدعى في علم الأديان بالتأويل (L'herméneutique). وهذا في مقابل الموقف الرافض والذي يقول بأن القرآن مُزامن لله عز وجل بمعنى أنه أزلي مثله وليس حادثا أو مخلوقا في لحظة (ما)لقد وُجِد منذ الأزل كالله لأنه كلام الله ولا يمكن فصل كلامه عنه. ومنه فالقرآن خارج كل ما هو بشري كليًّا ولذا يقول هؤلاء أنه ينبغي أن وتلقاه غضا كما أنزل أو"بلا كيف"أي دون أن نسأل، كيف نفهمه أو كيف نفسره، فهو ليس بحاجة إلى ذلك يكفي أن نتلقاه كما هو. وهو موقف من الصعب تقبله بدليل ووجود تفاسير وتأويل للقرآن منذ البداية. وعلى الرغم من الإيمان بمقولة القرآن غير مخلوق إلا أنه كان يُؤوَّل ويُفسر في كل عصر بحسب الحاجات والإمكانيات العلمية وأدواته الفكرية المتاحة.

وإعادة طرح هذه المشكلة أو فتح تلك المناقشة أو الإضبارة المغلقة يبدو شبه مستحيل منذ العقيدة القادرية أي منذ ألف سنة كما يرى"محمد أركون"، وذلك بسبب من جهة المناخ الأيديولوجي السائد اليوم والذي يشبه إلى حد بعيد ما كان سائدا من قبل، ومن جهة أخرى أن تجريدية المسألة ذاتها وهو ما لا معنى له بالنسبة للعامة من المسلين([109]) لأن مفهوم الأزل أو الأزلية مثلا يستحيل تصوره عقليا من قبل عقول لا تعرف التمييز بين أنواع الزمن. وهي استحالة تُفهم

108-**محمد أركون** : الإسلام ،أوروبا ، الغرب ، ص 191.

109-المصدر السابق، ص : 188 ــ 189.

من ناحيتين، استحالة التفكير في الشيء نفسيا، واستحالة التفكير في الشيء عقليا. مما تقدم يظهر أن مصطلح "أم الكتاب" له معنيين:

ـالمعنى الأول: يعني **الكتاب المقدس** حقيقة بحسب تعبير القرآن، وهو محفوظ لدى الله في السماء فهو((الكتاب السماوي أو اللوح المحفوظ))([110])، ولا يختلط بالتاريخ الأرضي ومشاكله، وإنما يبقى مترها متعاليا، وما أوحي منه في القرآن أو التوراة أو الإنجيل ليس إلا جزءا يسيرا أما تمامية الوحي فهي مسجلة في لوح محفوظ عند الله عز وجل.

ولكن يُطابق"محمد أركون"بين الكتاب المقدَّس والخطاب القرآني (الشفهي)، فيقول:((والكتاب المقدَّس هو «الكتاب السماوي أو اللوح المحفوظ»الذي تلفَّظ به النبي«صلى الله عليه وسلم» لأول مرة أمام سامعين معاصرين له. ثم ثُبِّت هذا النص الشفهي كتابة في "مصاحف"))([111]).

ـ والمعنى الثاني: يعني **الكتاب** إلا أن هذا الكتاب المقدس يتحول إلى كتاب عامي التداول والمطالعة و القراءة مثله مثل بقية الكتب العادية، لأن الطوائف الثلاث من يهودية ومسيحية وإسلامية مضطرة لاستخدام الكتاب بالمعنى الصغير المتعارف عليه من أجل التوصل إلى المضامين الكتاب المقدس إنها مضطرة لاستخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي للكلمة من أجل نشر نظرياتها الثلاثة عن الوحي فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي ويكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون وانتشر بين البشر. ولكن علم اللاهوت الذي نشأ وازدهر في أحضان الطوائف الثلاثة المفسرة لكلام الله قد اسقط شحنات التقديس العالية جدا حتى على الكتاب المادي المحسوس أي المتداول بين البشر.

وبالتالي انتقل التقديس من **أم الكتاب(الكتاب المقدس)إلى الكتاب ذاته** عن طريق الإسقاط وبواسطة العمل التأويلي عبر القرون وهذا ما يخفى عن أنظار الملايين. كما وأن الكتاب المقدس يفقد الكثير من فعاليته بعد أن ينخرط في التاريخ الأرضي ويستخدم من قبل البشر، فيتأثر بالتاريخ و يؤثر فيه، بالإضافة إلى ذالك فالكتاب المقدس يولد عددا لا نهائيا من الكتب المتفرعة عنه مثل كتب التفسير، الفقه، علم الكلام، أي اللاهوت والتيولوجيا بالمسيحية وكتب العقائد والعبادات،الخ. وهذه الكتب هي التي توجه حياة المجتمعات التي انتشر فيها الكتاب المقدس، فعلى الرغم من أنها بشرية وتاريخية إلا أنها اكتسبت هي الأخرى رداء التنزيه والتقديس.

.بمعنى أن"**أم الكتاب**"هي الخطاب الحقيقي الأول والأصلي. و"**الكتاب**"هو الخطابات الفرعية التالية عن هذا الخطاب الأصلي والحقيقي. فإذا كانت إنسانية فإنها تفقد الخطاب الأول براءته ونزاهته، وإذا كانت إلهية فإنها تخلع صبغة القداسة والتعالي على الخطابات الفرعية مثلها مثل الخطاب الإلهي. والسؤال الذي يمكن طرحه في نهاية هذا العنصر هو:ـ ما الهدف من استخدام مفهوم الكتاب المقدّس والكتاب العادي، وما طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟. الفرق إذن بين الكتاب المقدس والكتاب العادي؟.

إن مفاهيم الكتاب المقدس والكتاب العادي هي تسميات هي تحل محل اصطلاح"أهل الكتاب"الذي أدخله القرآن" لكي يموضع الدين الجديد أي الإسلام داخل المنظور الروحي لتاريخ النجاة([112]). وأن الهدف من استخدام مفهوم

---

110 ــ **محمد أركون**: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 156.

111-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الكتاب المقدس والكتاب العادي هو من أجل البرهنة على أن المفهوم اللاهوتي للكتاب المنزل أو للكتابات المقدسة لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي الأنثربولوجي للكتاب بالمعنى العادي من جهة، وإحداث نوع من الزحزحة الإبستمولوجية على الفكر الديني التوحيدي. كما يمكن لهذه الأخير أن تساعد في فهم وكشف رهانات المعنى وإرادات القوة في المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس أو ما كان"محمد أركون"قد دعاه بأم الكتاب/الكتاب كيف أن إرادات القوة ورهانات المعنى أو المعنى والقوة يترافقان أثناء عملية التوسع والهيمنة. فهناك علاقة قويَّة بينهما ولا يمكن فصلهما عن بعضهما بعضا. فكلما زاد المعنى وقوي اتسعت القوة، والعكس صحيح أيضا. ولكن لا يعني ذلك أن هناك مطابقة كاملة بينهما، فالمعنى برئ والقوة تميل إلى التسلط والانتهازية، ولكن كل من معنى قابل لأن يستخدم من قبل القوة من أجل السيطرة([113]).

2- تفكيك مفهوم الكتاب المقدس: يرى"محمد أركون"أن مفهوم الكتاب المقدس([114])لا يمكن فصله عن المفهوم العادي لكلمة كتاب بمعنى أن((الكتاب بصفته شيئا ماديا ملموسا تستولي السلطة))([115])، هذه السلطة مجسدة إما في الدولة و إما في رجال الدين الذين هم بدورهم في خدمة الدولة. ومنه فإن التوسع الثقافي للكتاب يعني بعبارة أخرى توسع الكتابة والقراءة كوسيلة للمعرفة والسلطة وهو ما يكون على حساب الثقافة الشفهية التي يكون باب المعرفة فيها مفتوح أمام الجميع حتى العبيد.

وعن طريق الكتابة تصبح السلطة المتحكمة بالتقديس قوية جدا لأنها تعتمد على الكتاب المقدس من أجل توليد الكتب العادية بمعنى أنه باسم الكتاب المقدس يتم استخراج واستنباط الأحكام والقوانين المنظمة للمجتمع وليس التشريعية فحسب إنما حتى المعنوية والسيمائية والتاريخية،الخ، من الكتب العادية المحتوية على ذلك. وهذه المشكلة التشكيلية الوظيفية للكتب العادية على حساب الكتاب المقدس واضحة جدا بالنسبة لكيفية تشكيل"الأناجيل"باللغة اليونانية ثم اللاتينية ثم اللغات الأوروبية المختلفة من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع، وذلك بحسب الرأسمال الرمزي للغة، وكل ذلك على حساب اللغة الأصلية"الآرامية". وللمزيد من البيان والتحفظ نجد "محمد أركون" يستطرد قائلاً:((أرجو ألا يفهمن أحد من كلامي هذا أني أريد تمرير محاجة تبجيلية خلسة، واقصد بها المحاجة القائلة بتفوق القرآن على الأناجيل لأن القرآن ظل حتى يومنا هذا منقولا بلغته الأصلية و لم يغيرها قط، فما إلى هذا هدفت))([116])إنما ينبغي أن نبقى داخل الساحة الأنثروبولوجية لذلك الصراع الدائر بين طرفين، هما"العقل الشفهي" و"العقل الكتابي".

وبالاعتماد على تعريف"جاك غودي""Jack Goody"للعقل الكتابي، يذهب"محمد أركون"بعد حصر العقل الشفهي في الثقافة غير المكتوبة إلى أن اللعبة الداخلية بين القوى الوظائفية الأربع والمتضامنة في العقل الكتابي(وهي الدولة،

112-**محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 80.

113-**محمد أركون**: الإسلام، أوروبا، الغرب ، ص 20.

114- على أن مفهوم الكتاب المقدس أوسع من مفهوم الكتاب الموحى به لأن من الأديان ما يستبعد فكرة الإله جملة. ــ **هشام جعيط** : في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة) ، ص 18ــ 19.

115-**محمد أركون**: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 20.

116- المصدرالسابق ، نفس الصفحة.

والثقافة(العامية أو الفصحى)وطبقة المتعلمين أو رجال الدين والأرثوذكسية الدينية)تجعل من الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة أي الكتاب بالمعنى القصصي وكما ساد الحياة الدينية لمنطقة الشرق الأوسط القديم ينتقل إلى مرحلة المدونة الرسمية المغلقة الموحى بها والتي ستصبح في الواقع عبارة عن كتاب كأي كتاب أخر كشيء مادي مؤلف من ورق وتجليد وكتابة وغيرها ولكن على الرغم من هذه المادية يحتفظ بالقداسة المثبتة والمحمية من قبل السلطة(إما سلطة الدولة أو رجال الدين). وهذا التحويل الذي يطرأ والذي يجعل من الكتاب المقدس كتابا عاديا كان قد حصل في سياق ثقافي وسياسي واجتماعي يحاول المؤرخ تعريته والكشف عنه لكي يتعرف عليه.

يُشكِّل الكتاب المقدس((الأثر الذي لا يُعَوَّضُ، والمرجعية الإجبارية لكل خطاب حريص على أن ينغرس في كلام الله))([117])، فهو المرجع بامتيازوالأعظم في أوساط التدين وأوساط اللا تدين، عند المؤمنين كما عند المعارضين([118]).

ولهذا الحرص راح رفع الكتاب العادي(التوراة/الأناجيل/القرآن)إلى مرتبة الكتاب المقدس يبلغ ذروته القصوى عن طريق عملية التمويه والإنكار والإقناع الممارس من قبل رجال الدين، والتي تؤكد أنه يمكن الانتقال من الأناجيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المجسد في المسيح، أو أن المصحف أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية، هو من نوع الطابع اللا مخلوق للقرآن بصفته كلام الله أي أن هناك فرق بين الوحي كلام الله اللا مخلوق، وبين الوحي المكتوب سواء في التوراة أو الأناجيل أو المصحف.

وبالتالي فإن الغاية والهدف من وراء استخدام **الكتاب المقدس والكتاب العادي**، هو السعي إلى استكشاف الجوانب اللغوية والاجتماعية والسياسية والثقافية للظاهرة الشمولية المجسدة في كتاب عادي(التوراة والأناجيل والمصحف)ولكن جرى تصعيده إلى مرتبة الكتاب المقدس ومنه تأريخ كل ما نزعت عنه التاريخية بشكل متواصل ومنتظم فيما يتعلق بتشكيلة هذا الكتاب العادي الذي خلع عليه التعالي والتقديس على مدار التاريخ حتى القرن التاسع عشر الميلادي. وهذا على الرغم من العمل الجبار للتاريخ النقدي للنصوص المقدسة أو التاريخ الفيلولوجي وبناء على هذه العمليات أو الاستكشافات فإن عملية تشكيل لاهوت حديث ينبغي أن يمرعن طريق:

أولا: قراءة تاريخية لعملية تحويل **الكتاب المقدس** من **كتاب عادي إلى كتاب مقدس** بدوره بالاعتماد على الكتاب المقدس من أجل توليد الكتب العادية أي مفصلة الكتاب المقدس وتشكيلته وتركيبته ليست إلا توليد للكتب العادية المتضمنة لمجموع القوانين والأنظمة المتحكمة بنظام المجتمع وليس المقصود بها فقط القانون التشريعي أو القضائي وإنما أيضا القوانين المعنوية السيمائية والتأريخية والبلاغية والنحوية،إلخ، وبالطبع فإن عملية التوليد هذه تتم باسم **الكتاب المقدس** وتحت عنوانه. وبهذا يتحول الكتاب المقدس من كتاب عادي إلى كتاب مقدس ولكنه هو كتاب عادي فقط خلعت عليه صفة التقديس وبما أنها صفة فهي معنوية مجردة، أما الكتاب فهو مادي، ملموس.

- فالكتاب المقدس ←كتاب عادي والكتاب العادي ←كتاب مقدس.

117-**محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص82.

118- **محمد أركون**: الإسلام، أوروبا ، الغرب ، ص 21.

وثانيا: ثم تعميم هذا الانقلاب المنهجي لكي ينطبق بالدرجة ذاتها التي إنطبَق بها على خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية على كل أنواع الخطابات الأخرى كخطاب حقوق الإنسان مثلا الذي تحول إلى مغالاة أيديولوجية محضة.

3- تفكيك مفهوم مجتمع الكتاب المقدس: وعلى العكس من المفهوم القرآني"أهل الكتاب"فإن مفهوم"مجتمع الكتاب" أكثر اتساعا وتعقيدا لأنه مفهوم يشمل العناصر أو المكونات المشتركة لدى المجتمعات، اليهودية، والمسيحية والإسلامية، وهذه المكونات أو الأفكار المشتركة تتلخص في:

- الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر.
- أن هذا الكتاب الموحى به هو مرجعية مثالية لجميع سلوك وفكر الفرد المؤمن.
- أن تحديد هذه المعايير مرتبط بتقنية معينة في قراءة الكتابات المقدسة أو تفسيرها وهي تقنية تأويلية محصورة فقط بسلطة رجال الدين ([119]).

هذه المكونات الفكرية المذكورة هي قاسم مشترك بين أديان التوحيد الثلاثة غير أنها تتخذ في القرآن نوعا من التدقيق والتحديد وهو([120]):

- إن مفهوم مجتمع الكتاب أكثر اتساعا وتعقيدا من مفهوم أهل الكتاب الواردة في القرآن والتي تشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد وهو ما يعني كتب الوحي المتتابعة ليست إلا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي النموذجي الأعلى أي أم الكتاب وهو ما يترتب عنه:
- أن المعرفة في أم الكتاب متصورة وكأنها كلية وصحيحة وأزلية في حين هي جزئية وعرضة للتنقيح والتعديل والمراجعة في الطبعات الأرضية و دليل ذلك"الناسخ والمنسوخ". وأن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلي في هذه الطبعات الأرضية يتوقف على مدى صلاحية ونجاعة تقنيات آليات التأويل والتفسير وهو ما يعني إنتاج أشكالا معينة من أنماط المعرفة داخل مجتمعات الكتاب.
- تميل علوم اللغة إلى احتلال المرتبة الأولى في تنظيم أنماط المعرفة ككل داخل مجتمعات الكتاب وفي نفس الوقت تعتمد علوم اللغة على نظام العقائد واللا عقائد المفروض من قبل الكتاب السماوي كما وتأسس على نظام الأطر الاجتماعية - الثقافية للمعرفة السائدة داخل مجتمعات الكتاب من جهة أخرى.

وانطلاقا من هذا يتضح كيف أن الكتابات المقدسة ماهي إلا انعكاسات للجدلية الاجتماعية واللغوية المعقَّدة لمجتمعات الكتاب المقدس وكل ذلك يعكس من ناحية أخرى الجدلية الكليانية الكائنة بين **المعنى** والوجود. ومن منطلق هذه الجدلية الأخيرة فإن مجتمعات الكتاب المقدس من أجل إعادة القراءة لا تستطيع(وذلك على مدار تطورها التاريخي)أن تتحاشى ضرورة الكشف والتعرية عن اللعبة المعقدة الكائنة بين الطروحات أو المسائل التالية:

- هل الكتاب السماوي يستطيع الاستمرار عبر السياقات الاجتماعية ـ الثقافية الأكثر تنوعا وتعددا في الاضطلاع بالوظيفة الفوق تاريخية أي الوظيفة المعتبرة بمثابة إسهامه الفريد الذي لا يختزل والمقصود هنا إسهامه الفريد المتمثل في تحديد المعنى

119-**محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص108.

120-المصدر نفسه، ص 109.

النهائي للوجود بحصره في تاريخ النجاة الأبدية وبهذا فهو مطلق ولا نهائي أم أن هذا الكتاب السماوي يمكن قراءاته من خلال مراحل ظرفية عابرة و متغيرة؟.

2- هل القراءات والتفاسير التي أثارتها قراءات هذا الكتاب السماوي لا تنحصر إلا في الآلية الأيديولوجية لإضفاء المشروعية على مصالح فئات معينة هي تلك التي تنتسب إليه أم أنه يمكن أن توجد بين تلك القراءات والتفاسير من يسعى ويحرص على التوصل إلى المعنى النهائي الأخير والنَصَّ عليه؟.

-كيف يمكن قراءة العلاقة بين التاريخ ووساطة اللغة التي يركز عليها خطاب الكتاب السماوي لتبليغ رسالته واضطلاعه العنيد بإسهامه في تحديد المعنى النهائي والأخير وذلك من خلال الانصهار بالكينونة والوعد بحياة أخرى بعد الموت ومن ثمة لم يعد الموت فناء وعدم وبالتالي تحقيق رغبة الخلود والبقاء والتي هي الغاية القصوى لكل كائن بشري، ومن أجلها انتقل إلى عالم"العجيب المدهش"يحكي من خلاله إمكانية تحقيقها وبلوغها وملحمة "غلغماش " أفضل تعبير عن ذلك.

- أنه ضمن ضخامة هذه المسائل التي سبق إثارتها وطرحها تُبين إلى أي مدى يمكن للدراسة المعمقة لظاهرة الوحي أن تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها وهي المهام الكبرى التي ينبغي أن تهتم بها أي إعادة لقراءة القرآن . وبالتالي فإن المسألة التي لابد من إيثارتها تتعلق

مستويات إنتاج(المعنى)في مجتمعات الكتاب المقدس: ومن منطلق المنظور السابق الذي تم من خلاله تحليل وتوضيح نظام إنتاج المعنى والممارسة الاجتماعية والثقافية والتاريخية والأنثروبولوجية له في مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي فإنه يمكن القول بالتمييز بين مراحل أربعة من مستويات التحليل في ذلك النظام وهي كالتالي:

المرحلة الأولى: مرحلة التدشين:حدث تدشيني(توراة، أناجيل، قرآن)، تاريخ أرضي/ تاريخ نجاة الدار الآخرة

المرحلةالثانية:مرحلة جمع المصادر:(الحواريون/الصحابة، الذين شَهِدوا المقل الصحيح للوحي الصحيح، التابعون، الأمة المفسرة، التوليد الخيالي للتراث الحي، الذاكرة الجماعية الحية).

المرحلة الثالثة: مرحلة التدوين: المدونات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث.

المرحلة الرابعة: مرحلة القراءة والتفسير: قراءات مفسرة وصراع التفاسير فيما بينها([121]).

وينبغي العلم بأن هذه المراحل الأربعة كانت متصلة فيما بينها ومترابطة بشكل لا ينفصم إلا أنها بعد ظهور الحداثة وبشكل أخص بعد ظهور السياق الأوسع **للعولمة** فإن تماسك الخيال الديني المشكل على هذا النحو وكذلك مضامين ووظائف التراث الديني تشهد الآن نوعين من التفكيك:

- التفكيك الأول:بالنسبة للأديان التي تهيمن عليها أيديولوجية الكفاح والجهاد ولكن لتحقيق أغراض خاصة فإن عملية تفكيكها صعبة إلا أن تفكيكها حاصل لا محالة وهذا التفكيك قد يؤدي إلى تسفيه لا مرجوع عنه للذروة الدينية بصفتها التجربة البشرية مع الإلهي أو الحط من قيمتها بسبب أعمال العنف المرتكبة باسمها.

121-**محمد أركون** : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 91.

- والتفكيك الثاني: أما بالنسبة للأديان التي اخترقتها الحداثة(العلمانية)فإنها سَتُدْرِك لا محالة بأن عملية نجاح الرسالة الروحية الإنسانية لن تتحقق إلا باسم العامل الديني في عملية النقد الضروري للأنظمة المُتَحَكِّمة بالمنشأ الهدَّام للمعنى داخل جميع أطر العمل التاريخي.

كما أن وسائل الإعلام الحديثة قد أصبحت تغزو العالم بسيل من الصور والإشارات المعلوماتية إلى درجة أنه يمكن القول أن البشرية اليوم قد انتقلت من حضارة الكتاب التي أصبحت كلاسيكية إلى حضارة الصورة وأجهزة الفيديو والمعلوماتية، وبالتالي فإن((حضارة الصورة الإعلامية قد غيَّرت من شروط إنتاج المعنى واستهلاكه بشكل أكثر جدية مما فعلته حضارة الكتاب))([122])التي سيطرت حتى الآن والتي ظلت مرتبطة ومتضامنة إلى حد(ما)بأم الكتاب/الكتاب المقدس أي الثقافة الدينية.

جـ - العولمة: ومجتمعات الكتاب المقدس عند "محمد أركون": إن المُتتبع لما كتبه "محمد أركون حول هذا الموضوع يجده يؤكد في بعض نصوصه قائلاً:((العولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقية التي سيطرت على البشر عبر التاريخ))([123]). وهي إذ تفعل ذلك فإنما تخضع كل نظام للحقيقة البشرية لمنهجية الحفر الأركيولوجي من أجل الكشف عن الحقائق الباطنية الحقيقية المختفية والتي تأسست على غرارها وأساسها الحقائق السطحية الظاهرة. وبخلاف الأنظمة البشرية الأخرى فإن مرحلة العولمة لا يستثني اكتساحها أي نظام بشري للحقيقة بحجة أنه إلهي منزل ومنه فهو متعالي عن تلك العملية على الخلاف الأنظمة البشرية الأخرى التي هي دنيوية وإذن هي فقط المعنية بالعولمة. ومن منطق هذه المرحلة فإن جميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي وإن كان هناك نظام للحقيقة يَسْتَثْنِي نَفْسَه من ذلك فإنه سَيُجْبَر على أن يحدد بيانه و براهينه وتأصله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية.

إن الإيماء الذي يوحي إليه"محمد أركون"من كل ما قاله هو أنه يقصد الحقيقة الدينية أو الظاهرية الدينية كما تشكلت في الكتاب المقدس لأديان التوحيد الثلاثة ويخص بالتحديد الإسلام، القرآن، المصحف،لأن حديثة عن المسيحية والإنجيل،قليل بكثير،أما عن اليهودية والتوراة،فقد تكاد لا تذكر.ويبرر ذلك بقوله((في الصراعات الفوضوية الجارية حاليا،بقي علينا أن نموضع الدور الذي يلعبه الفكر اليهودي فيها،وكنت قد سكت عنه حتى الآن،و لم يكن هذا السكوت من قبيل الإهمال وإنما من قبيل الحيطة والحذر))([124])،وأنه من الصعب قياس حجم التفاوت بين تضامن إسرائيل السياسي مع العقل الغربي المهيمن وبين الجهود التي يبذلها الفكر اليهودي من أجل المحافظة على استقلاليته بالنسبة لهذا العقل الغربي وهذا ما يُمَوْضِعه بالأحرى في جهة الفكر الإسلامي أي أنه فكر يعاني أيضا مما يعاني منه الفكر الإسلامي على مستوى المكانة الدينية من حيث الترتيب الهرمي للأديان بحسب المنظور الغربي.

122- **محمد** أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 22.

123- المصدر نفسه ، ص 10.

124- المصدر السابق، ص89.

وإذا كان لفظ"كتاب"قد تحول عند"محمد أركون"إلى مصطلح ومفهوم فلسفي وموضوعا لدراسة تفكيكية على أكثر من مستوى كما قد تم الحديث عنه سابقا،فإن"نصر حامد أبو زيد"يرى أنه بالإضافة إلى التي أطلقها القرآن على نفسه وعلى أجزائه مثل السورة والآية والفاصلة للدلالة على المخالفة الخارجية للنص القرآني على غيره من النصوص يُطلق القرآن على نفسه اسما آخر يفصل بينه وبين التيار العام لحركة الثقافة فصلا واضحا. فلا شك أن إطلاق هذا الاسم على النص لم يكن مجرد دلالة على"الانفصال"عن النصوص الأخرى، وإنما الفصل كانت له دلالتين:

ـ الدلالة الأولى: الفصل بين مرحلة شفاهية ومرحلة كتابية : لأن هذا النص هو أول نص دوِّن في تاريخ الثقافة باستثناء تدوين"المعلقات"،وإذا كان تدوين هذه الأخيرة مع افتراض صحته حادثة جزئية للاحتفال ببعض النصوص الممتازة، فإن الحرص على تدوين كل ما يستجد في النص من جانب النبي والمسلمين يُعد ظاهرة جديدة في إطار ثقافة شفاهية تعتمد على النقل الشفاهي لمخزونها من النصوص. ومن هذه الزاوية يمكن إعتبار النص حلقة فاصلة في تاريخ الثقافة بين مرحلتين: مرحلة الشفاهية، ومرحلة التدوين(الكتابة).

ـ والدلالة الثانية:الدلالة على ثقافة بعينها:وهي ترتبط بالوضع الديني العام في شبه الجزيرة قبل الإسلام فقد كانت صفة الكتاب تقابل صفة الأمي، تقابل تضاد وتناقض، تقابل تضاد لأن صفة كتابي تشير إلى اليهود والنصارى[125].

وتقابل تناقض لأن صفة كتابي تشير إلى مشركي العرب وعبدة الأوثان أي للذي لاكتاب له (غير كتابي).

لقد كان النص يميز نفسه عن ثقافة الأمي بأنه كتاب، ويميز نفسه عن ثقافة أهل الكتاب من جهة أخرى بأنه كتاب عربي أو بلسان عربي. بمعنى أن القرآن على الرغم من الاشتراك في التسمية"كتاب"مع غيره إلا أن هذه التسمية قد إختصت بثقافة معينة هي الثقافة العربية.

ومفهوم"الكتابة"في ثقافة ما قبل النص(القرآني)كان مفهوما مرتبط بالسرية والخفاء المتضمن في المفهوم اللغوي للوحي حيث نجد الكتابة بمعنى الوحي أو العكس في الشعر الجاهلي،وبهذا المعنى جاء المثل"وحي في حجر"لمن يكتم سره ويكون المعنى"سِرُّكَ كالوحي في الحجر"لا يُدركه أحد،ولا شك أن هذا المثل كان دالا في ثقافة شفاهية تمثل الكتابة فيها نصًّا مستغلق الدلالة. وهو ما يشبه ما تقوله العامة من أن "السر في بير"وليس المقصود منه أنه لا يمكن الوصول إليه وإنما المقصود أنه مودع في مكان يستحيل على غير من أودعه أن يصل إليه. وتتعقد الدلالة بارتباط "البير" في الخيال الشعبي بعالم الأشباح والعفاريت والأرواح الشريرة بشكل عام[126].

وما يتضح من خلال هذا الربط بين الكتابة والوحي هنا، سواء كان في حجر أو في بير، هو ارتباط المفهوم اللغوي للوحي بالبعد الأسطوري بمعنى الخرافي في الثقافة الشعبية ما قبل الإسلام. ولذلك يرى "نصر حامد أبو زيد" أن لسان العرب يضع الكتابة ضمن معاني الوحي ولكنه معنى لا يوجد له استخداما بعد النص القرآني إنما ترد الكتابة بمعنى التدوين والتسجيل والتثبيت أو بمعنى الفرض والايجاب[127].

125-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص53.

126-**نصر حامد أبو زيد**: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ، ص : 54 ــ 55.

127 ــ المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

ويؤكد"نصر حامد أبو زيد"أن المقصود من اعتباره أن النص قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهة إلى مرحلة التدوين(الكتابة)عن طريق اضفاء اسم"الكتاب"على نفسه وعن طريق نفي دلالة"الوحي"بما يرتبط به من سرية وغموض عن معنى"الكتابة"، فأن القصد بالنص ليس مجرد المعطى اللغوي، بل القصد فاعلية النص من خلال مجموعة من البشر تعتبره نصُّها الأساسي ويكفي دليلا على ذلك أن جعل النبي فدية الأسير من أهل مكة بتعليم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة. وبالتالي هنا لا يفعل وحده بل تتحقق فعاليته بالإنسان الذي كان النص بالنسبة إليه رسالة وبلاغ، لأن مجرد تلقي الرسالة والعلم بمحتواها ومضمونها لا يتجاوز مرحلة النبوة، والإبلاغ هو الذي يجعل من النبوة رسالة، ومن النبي رسولا([128]).

المبحث الثاني:مفهوم وتدوين وتفكيك وقراءة الحديث عند "محمد أركون":

أولا : مفهوم وتدوين الحديث :

أ - مفهوم الحديث :

1- المفهوم اللغوي للحديث:"الحديث" لغة كما جاء في "لسان العرب": نقيض القديم، والحُدُوثُ: نقيض القُدْمَةِ، حدث الشيء يَحْدُثُ حُدُوثًا وحداثة وأحْدَثَه هو، فهو مُحْدَثٌ وحديث، وكذلك استحدثه(...).

وفي حديث"ابن مسعود": أنه سَلَّمَ عليه وهو يصلي، فلم يرد عليه السلام، قال: فأخذني ما قَدُمَ وما حَدُثَ، يعني همومه وأفكاره القديمة والحديثة.

والحدوث: كون الشيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أي وقع.

ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها، وفي الحديث:((إياكم ومحدثات الأمور))جمع "مُحْدَثَة"بالفتح، وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع.

وفي حديث"ابن قُرَيْظَةَ": لم يُقْتَلْ من نِسائِهم إلا امرأة واحدة كانت أحدثت حدثا.

قيل: حدَثُها أنها سَبَّتِ النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، و قال النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾:((كل مُحْدَثَةٍ بدعة، وكل بدعة ضلالة)).

والحديث: الجديد من الأشياء، والحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير، والجمع أحاديث ([129]) .

وفي الحديث: يبعث الله السحاب، فيضحك أَحْسَنَ الضَّحِكِ ويَتَحَدَّثَ أَحْسَنَ الحديث، قال"ابن الأثير": جاء في الخبر أن حديثه الرَّعْدُ، وضَحِكَه البرق، وشبهه بالحديث لأنه يخبر عن المطر وقُرْبِ مجيئِه، فصار كالمُحَدَّثِ به.

فالحديث في اللغة هو الجديد من الأشياء، والحديث ضد القديم، ومنه"الحدوث"بمعنى كون الشيء لم يكن و صار كائنا أي وقع وهو بهذا يعني أيضا الهموم و الأفكار القديمة والحديثة، و"مُحْدَثَةِ الأمور"ما كان"بدعة"، ويطلق "الحديث"أيضا على الخبر لأنه يخبر عن شيء جديد"لا يعرفه السامع أو لا يذكره"([130]).

128- المرجع نفسه ، ص 55 ــ 56.

129- **ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الأول: من الألف إلى الراء، باب "الحاء"(حدث)، ص 581 ــ 582.

130-**محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ص 152.

والحديث لغة مشتق من الفعل"حدث"، والحدث هو واقعة ذات شقين([131]): ـ إما واقعة إنسانية،﴿وهل أتاك حديث موسى﴾([132])أو واقعة كونية ([133])أي حدث إنساني أو حدث كوني، والقرآن قرآن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية، والقصص القرآني"أحسن القصص"، لذا سمي حديثا وسمي قرآنا.

فالقرآن حديث لأنه جديد وضد ما هو قديم، والضد بالمعنى المنطقي لا ينفي الوسط بين المتضادين، إنما بينهما وسط أو عالم واسع من الأشياء، وفي القرآن ما بين الجديد الذي جاء به(الآن، الحاضر)والقديم الذي يذكره(الماضي)، وسط واسع من الأمور والأشياء من ذلك"أخبار الأمم الماضية"بل وحتى عن الآتي(المستقبل)من ذلك"أخبار الجنة والنار". سمي القرآن حديثا لأن فيه أحداث الكون والإنسان والتاريخ، والقوانين الناظمة للمادة والقوانين الناظمة للتاريخ الإنساني، وربطهما بعضهما ببعض في قوله تعالى[في سورة"يوسف"الآية 3 و[134]]. وعليه فالقرآن هو الحديث وأنه جاء من قرن قوانين أحداث الطبيعة مع أحداث التاريخ بعد وقوعها حيث أنها أخذت صفة الحتمية بعد وقوعها لا قبله أي قرن بين القوانين الناظمة لأحداث الطبيعة و القوانين الناظمة لأحداث التاريخ ([135]).

القرآن"حدث" بمعنى"واقعة" إما كونية، وإما إنسانية، والقرآن قرآن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية، والقصص القرآني"أحسن القصص"لذا سمي حديثا وسمي قرآنا. وأما إصطلاحا فقد وُصِف القرآن لأول مرة بأنه"قول رسول كريم" وأنه "ذكر للعالمين" وأنه الحديث قبل أن يُسمى القرآن بإسم القرآن.

2 - المفهوم الإصطلاحي للحديث:

ـ مصطلح الحديث للدلالة على القرآن: لقد ورد لفظ حديث الذي سمي به الوحي المحمدي وهو الحديث من ذلك نصوص الآيات([136]). وقالوا:((وسمي القرآن حديثا لأن رسول الله كان يُحَدِّثُ به أصحابه قومه))([137])والحديث الذي يحدث به النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، صنفان([138]): صنف يُوحَى إليه، فهو قرآن، وقسم من عنده يبين فيه ما ورد في القرآن، أو يخبر به هو عن أشياء تتعلق بالدين، وهذا هو"الحديث"بالمعنى لاصطلاحي: الحديث النبوي([139]).

131-**محمد شحرور** : الكتاب(القرآن قراءة معاصرة)، ص 93.

132-سورة " طه" الآية : 9.

133-سورة "الأعراف" الآية : 185.

134- **محمد شحرور** : الكتاب (القرآن قراءة معاصرة) ، ص 93 .

135- المرجع نفسه، ص : 95.

136- التالية : سورة " النجم "الآيات:56، 62،/ سورة " يوسف" الآية :111/ سورة "القلم " الآية:44/ سورة "الواقعة" الآية:81/ سورة " النساء " الآية:78/ سورة "المرسلات "الآية:50/ سورة "النازعات " الآية:15/ سورة "البروج "الآية:17.

137-**محمد عابد الجابري** : مدخل إلى القرآن الكريم، ص 152.

138-المرجع السابق ، ص 153.

139- فالحديث إما نبوي وإما إلهي ويُسمى حديثا قدسيا. فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي ﴿صلى الله عليه وسلم﴾عن الله عز وجل، والنبوي ما لا يكون كذلك. والفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة أوجه: الأول: أن القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم أن يكون معجز. الثاني أن الصلاة لا تكون إلا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي. الثالث : أن جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحد الحديث القدسي. الرابع : أن القرآن لا بد فيه من كون جبريل﴿عليه السلام﴾ واسطة بين النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ بخلاف الحديث القدسي (فهو لا ينحصر في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز أن يترل بأي كيفية ،كرؤيا النوم والإلقاء في الروع، وعلى

وفي موضع الحديث عن كيفية الاتصال وكتعقيب على تمييز"ابن خلدون"بين حالتين في الاتصال إما تحول النبي إلى صورة الملائكة، وإما تحول الملك إلى صورة بشرية، يقول"حامد أبو زيد": وقد لا يتفق معنا"ابن خلدون"في القول بأن الحالة الأولى(حالة الانسلاخ عن البشرية)يمكن أن تكون حالة الوحي بالسنة، بينما تكون الحالة الثانية(حالة تحول الملك إلى البشرية)خاصة بالوحي بالقرآن([140]).

ـ القرآن قصص: القصص من القرآن وهي **الكتاب المبين** والملاحظ في أول سورة "يوسف"الآيات[1 و3] اسم إشارة لآيات تلك السورة ثم ذكر القرآن مع الكتاب المبين، وربط القصص بوحي القرآن. و**"بما"**جاءت بمعنى**"بالذي"** وليؤكد أن القصص من القرآن، قال للنبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾أنه قبل الوحي كان غافلا عن قوانين الوجود وعن قوانين التاريخ وأحداثه معا. والملاحظ في آخر سورة"يوسف"الآية[111]فلفظ **الحديث** الذي ورد فيها هو القرآن لأنه قرن أحداث الكون مع أحداث التاريخ.

وأما عن الحديث النبوي فنجد في البدء الفرق بين كلمة**"سنة"**وكلمة**"حديث"**، فدلّت السنة على العادات والتقاليد المتعلقة بالعقائد والمعاملات والأخلاق عند المسلمين الأولين، فمن ناحية يجب التمييز بين سنة الله سبحانه وتعالى أي العناية الإلهية وطرقته في تنظيم الكون،الخ. وبين سنة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾التي تدل على عادات النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وسلوكه الشخصي وطرقة عيشه وتصرُّفه. فيدل الحديث في هذه الحالة على الأقوال المُسندة إلى"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾وهي من جهة أخرى مصدر من مصادر السنة، وفيما بعد أصبحت كلمة سنة وكلمة حديث مترافتين، فيدل الحديث عندئذٍ على أعمال النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾وأقواله ومواقفه الضمنية على أقوال أو أعمال جرت بحضرته، فهو إضافة فعل أو قول أو تقرير إلى النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾،وتُستعل لفظة أثر ولفظة خبر أحيانا للدلالة على الحديث، ولكنها تُطلق عادة على سنة الصحابة والتابعين، وهي ذات أهمية كبيرة عند الأجيال اللاحقة، إلا أن الشيعة تُفضِّل كلمة خبر على كلمتي، سنة وحديث.

وينبغي التفريق بين الحديث القدسي والحديث النبوي:

ـ الحديث القدسي:يأتي في المرتبة الأولى منها ويلي القرآن مباشرة، وذلك لأن الحديث القدسي هو((من حيث المعنى من عند الله، ومن حيث اللفظ من رسول الله﴿صلى الله عليه وسلم﴾فهو ما أخبر الله تعالى به نبيه بإلهام أو بالمنام فأخبر عليه الصلاة والسلام عن ذلك المعنى بعبارة نفسه،فالقرآن مُفضَّل عليه لأن لفظه مترل أيضا))([141]).فالحديث القدسي يُسنَد إلى الله نفسه وقد وصل إلى النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾بواسطة"جبريل"﴿عليه السلام﴾ أو الالهام أو في أثناء منامه أو معراجه وليست ألفاظ الحديث القدسي الألفاظ التي تكلم بها الله ولكن المعنى واحد.ويتضمن كل حديث قسمين: الأول، سلسلة النقلة(الإسناد)أي الأشخاص الدين نقلوا الحديث. ويليها(المتن)أي نص الخبر أو المعلومة أو الحدث المنقول أي ما أُضِيف إلى النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾من قول أو فعل أو تقرير(إقرار ضمني). ويُعلِق الإسلام السني على الحديث أهمية كثيرة ولذا جاءت

لسان الملك).الخامس : أن القرآن يجب أن يكون لفظه من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز أن يكون لفظه من النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾. السادس: أن القرآن لا يمس إلا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث. ــ **محمد علي الفاروقي التهانوي**: كشَّاف إصطلاحات الفنون ، المجلد الأول ص :15 إل 17.

140-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص (دراسة في عوم القرآن)، ص 48.

141-**الشريف علي الجرجاني**: التعريفات، ص : 83ــ84.

تسمية"أهل السنة والجماعة"وكانت"المدينة"موئل السنة(دار السنة)لزمن طويل لأن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾سلخ فيها شطر نبوته الأشد أهمية.

ب - تدوين الحديث: إنَّ تدوين الحديث بدأ في الربع الأخير من القرن الأول الهجري أو الربع الثاني من القرن الثاني، وفي كثير من الأحيان يرد ذكر صحيفة دوَّن فيها بعض الصحابة أحاديث نبوية، ومن الممكن أن يكون"عروة بن الزبير"(ت: 93هـ/712م) و"ابن الشهاب الزهيري"(ت: 124هـ/741م)قد دوَّنا شيئا من الحديث([142]).

وأما كتب الحديث التي هي ثمرة جهد منهجي فبدأت تُبْصِر النور في الربع الثاني من القرن الثاني الهجري ومن أول ألف هذه الكتب"ابن جريح"(ت: 150هـ/767م)، و"معمر بن راشد"(ت: 158هـ/ 770م)، وبعد وقت غير طويل تسربت الأحاديث الموضوعة بين الأحاديث الصحيحة([143])، وأدرك المسلمون مشكلة الوضع وصار من الضرورة التمييز بين الحديث الصحيح والحديث الموضوع وفق منهج نقدي فنشأت بالتالي"علوم الحديث"، علم الرواية وعلم الدراية([144]).

وعلى العكس من تدوين القرآن فإن تدوين الحديث لم يكن واحدا ولم يكن في تاريخ واحد محدد كما يُميّز في الحديث بين"الحديث المتواتر"وبين"حديث الآحاد". فالمتواتر هو الذي روته جماعة لا يصح اتفاقها على الكذب لكثرة أفرادها وتفرقهم، فقليل جدا وليس فيه ما يحمل على الشك فيه، إذ يتسق اتساقا تاما مع ما يُقرره القرآن من عبادات وأخلاق. وأما حديث الآحاد، أي الذي رواه شخص عن آخر إلى النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ فقد كان موضع نقد واسع.

وإن نقد الرواية في هذا النوع من الحديث قد مورِس منذ عصر التدوين. وهناك من يتشدد في صحة ما يروى عن النبي من حديث الآحاد فلم يقبل إلا بضعة آحاديث تتعلق بالعبادات، وهناك بالعكس من يتساهل ويقبل الصحيح والضعيف. والوضع في الحديث معروف ومدروس.

وكتب الحديث الصحيحة، كصحيح البخاري وصحيح مسلم، إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث. والحديث الصحيح ليس صحيحا في نفسه بالضرورة وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم. ونقد الحديث يتناول: نقد السند([145]) أو نقد الرواية كما قد يتناول مضمونه. وأما نقد السند أو نقد الرواية فلهم في ذلك قواعد وأساليب تقوم على"التعديل والتجريح". وأما نقد المضمون(ولو أن الاهتمام به أقل)فيقوم على إعتبار السنة النبوية(قولا وعملا وإقرارا)مبينة للدين وشارحة للقرآن، وبالتالي يجب ألا يتناقض الحديث مع القرآن.

142- **مقدمة للحديث** : الحديث النبوي وشروحه، مجلة دراسات عربية، رقم 90، 1996/1م، هامش ص: 12.

143- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

144-لفؤاد سزكين رؤية خاصة فيما يتعلق بتدوين الحديث يأخذ فيها بعض المآخذ على " جولدتسيهر". ــ لمزيد توضيح يمكن العودة إلى :ــ **فؤاد سِزْكين** : تاريخ التراث العربي ، نقله إلى العربية : فهمي أبو الفضل ، وراجعه ، محمود فهمي حجازي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة : 1971م ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص 225وما بعدها.

145-**السنـــد**: ما يكوت المنع مبنيا عليه أي أن يكون مصححا لورود المنع إما في نفس الأمر أو في زعم السائل وللسند صيَّغ ثلاث إحداها أن يُقال: لا نُسلِم هذا، لِمَ يجوز أن يكون كذا، والثانية: لا نسلِم لزوم ذلك وإنما يلزم أن لو كان كذا، والثالثة: لا نسلِم هذا كيف يكون هذا، والحال أنه كذا. ــ **الشريف علي الجرجاني**: التعريفات ، باب السين ، ص : 121ــ 122.

وإذن"فالنقد التاريخي"بالنسبة للحديث قد مورِس على نطاق واسع منذ عصر التدوين وهو يشكل جزءا لا يتجزأ من التراث وهو قابل للنقد كغيره من أجزاء التراث الأخرى.

ثانيا:تفكيك وقراءة وتسلسل الحديث عند"محمد أركون": بداية يقول "محمد أركون": أنَّ((الأحاديث المكتوبة على هئية قصص صغيرة))([146])قد فضل أهل النقل جمع الحديث الصحيح منها لإضافته كأصل مؤصل إلى النصوص القرآنية ودعوا إلة قبول هذه النصوص على معانيها اللغوية الصريحة وتطبيقها بلا كيف([147])، أي التفسير الحرفي دون طرح السؤال: كيف؟. وهو السؤال الذي يُحاول"محمد أركون"تحليله من خلال تفكيك الكيفيات التالية:ــ كيف أصبح الحديث نصا تأسيسيا؟، وكيف تشكلت مدونات الحديث؟، وكيف ارتقت إلى مرتبة التقديس والتنزيه؟.

للإجابة عن تلك التساؤلات نجد "محمد أركون" يؤكد بداية على وجود نوعين من النصوص التأسيسية الدينية في الفكر الإسلامي(الديني)تتضح عملية كيفة تركيبها من خلال:

أ- تفكيك بنية أو تركيب النصوص التأسيسية: لا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديما وحديثا أن الإسلام يقوم على أصلين هما"القرآن" و"الحديث النبوي الصحيح". هذه حقيقة لا يمكن التشكيك في سلامتها كما يقول"نصر حامد أبو زيد". والحقيقة الثانية التي لا يمكن التشكيك في سلامتها كذلك أن هذه النصوص لم تُلْقَ كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكَّلت خلال فترة زادت على العشرين عاما. وحين نقول"تشكلت"فإننا نقصد وجودها المُتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ ([148]).

وبعبارة أخرى فإن الفكرة المركزية هنا تنحو نحو كيفية التشكيل الثقافي أي اللغوي والواقعي لأصلي الإسلام، القرآن والحديث والمقصود الحديث النبوي الصحيح على مستوى واحد من الوجود وهو الوجود البشري بغض النظر عن وجودها الأول أو السابق في اللوح المحفوظ. وهي فكرة لم تبتعد عن المعتزلة إلا بالزمن والصيغة اتعبيرية أي الثقافة والواقع بدل الحدوث والخلق.

يأتي طرح"محمد أركون"لأصلي الإسلام على مستوى آخر وهو المكانة المعرفية والتاريخية لهذين الأصلين بالتمييز بينهما بحيث تأتي في المقدمة والأولية النصوص التأسيسية الأولى المتمثلة بالقرآن ولكن أُضيف إليها الحديث لاحقا بعد أن رُفِع إلى مرتبة النصوص التأسيسية. هذا يعني أن الحديث النبوي لم يكن يحظى في البداية بمكانة النص التأسيسي مثل القرآن ولكنه رُفِع إلى مرتبة القرآن في زمن"الشافعي". ولا يُخصِّصُ"محمد أركون"في طرحه نوع محدد من الحديث النبوي، صحيح أو غيره، إذ أنه على الرغم من تمييزه بين مجموعات الحديث أو أنواع الحديث إلا أنه يضع الكل في سلة واحدة وعلى عتبة واحدة من النقد.

146- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص : 131.

147- المصدر نفسه، ص : 8.

148-**نصر حامد أبو زيد** : مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، اص : 25.

ومن منطلق هذا التوجه في الطرح يرى أن هناك علاقات وظائفية شغالة بين النص الرسمي المغلق (القرآن +الحديث). وبين النوع الثاني من النصوص التي انبنت عليها وفسرتها أي النصوص الفرعية أو الثانوية. وهو ما يجهله المسلم العام إذ يعتقد أن الحديث كان يحظى بهذه المكانة منذ البداية.

وهكذا فإن الحفر الأركيولوجي في الأعماق هو الذي يكشف عن تاريخية العقائد، وكيف تشكلت لأول مرة ويمكن قول نفس الشيء عن تشكل المذاهب الإسلامية من سنية وشيعية وإباضية. فهي أيضا أخذت وقتا طويلا قبل أن تتبلور. ففي زمن النبي والقرآن لم يكم هناك شيء اسمه إسلام سنِّي أو شيعي، هذه أشياء حصلت فيما بعد.

ما ينبغي الإشارة إليه هو أن معالجة"محمد أركون"للحديث النبوي جاءت مختصرة بل مقتضبة تكاد لا تكون بالمقارنة مع تناوله من موضوعات وخاصة القرآن. فلا تكاد تتعدى القراءة التاريخية والاجتماعية بالإعتماد على المنهجية الفنومينولوجية في عرض تلك القراءة، فكيف تأسست هذه القراءة السوسيو ـ تاريخية للحديث؟. وهو ما يمكن الإجابة عنه العنصر التالي:

ب - قراءة سوسيو- تاريخية للحديث: من منطلق الوصف الظاهرتي لظاهرة"الحديث" في الفكر الإسلامي يتضح بلورة هذا الأخير كان نتيجة ظروف وشروط اجتماعية نتجت بسب وفاة النبي ﷺ ولكن في حقيقة الأمرفإن السبب الحقيقي والدافع الجوهري كان بسبب حديث " الفرقة الناجية" ليظل الإشتغال من أجل تاريخ النجاة في الدار الآخرة هي المحرك الديناميكي للمؤمن. وقد كانت السلطة العقائدية الدوغمائية حتى الآن هي التي ولدت الانقسامات الحادة بين الخوارج والسنة والشيعة .

ولكن من المعروف أن هذه التقسيمات لا تعبأ بالتاريخ أبدا ، بمعنى أنها تعتبر نفسها ، دينية ، معصومة ، فوق تاريخية ، في حين أنها نتاج التاريخ ، أو لحظة معينة من لحظات التاريخ. ((فالإسلام السنِّي راح يتشكل في أواخر القرن الثاني للهجرة، و لم يكن موجودا منذ البداية، أي منذ بداية الإسلام وظهور القرآن كما يتوهم جمهور المسلمين. وقل الأمر نفسه عن الإسلام الشيعي والإسلام الخارجي(الإباضي)،الخ))([149]).

كما أن هناك عوامل أخرى قد أنتجت المذاهب والفرق خاصة السياسية، فالمذاهب الإسلامية هي أيضا أحزاب سياسية بمعنى من المعاني أو سياسية ـ لاهوتية.

ويُضاف إلى ذلك أيذا أن هذه الإنقسامات اللاهوتية لا تعبأ بالشروط التأويلية أو التفسيرية التي يتساوى أمامها جميع المسلمين أيًا تكن طوائفهم ومذاهبهم. بمعنى أن تلك المذاهب وانقسامات الفرق قد نتجت عن الإختلاف في حل مشكلة التأويل، إذ أنها قد حُلت بشكل مختلف من كل واحد من المذاهب. ولكن أي من الحلول التأويلية أو التفاسير المختلفة للقرآن لا يأخذ بعين الإعتبار قواعد الألسنيات الحديثة.

149-**محمد أركون** : الإسلام ، أ،روبا ، الغرب: ص 192.

فلا أحد من المذاهب يطرح مشكلة المجاز ودوره الكبير في عملية التأويل. لأن التفاسير الكلاسيكية من، سنية، وشيعية، وإباضية، الخ، تاخذ كلام الله على حقيقته وكأنه خال من المجاز. في حين أن النص الديني مليء بالمجاز بل ويتفجَّر بالمجازات والاستعارات الخارقة والرائعة و قد استطاع القرآن أن يُسيطر على العرب بسحر بيانه، ولا يمكن قراءة المجاز أو تفسيره مثل قراءة الكلام العادي، وإنما للمجاز مستوى آخر في القراءة والتأويل. وفي القرآن يوجد الكلام العادي وبخاصة الآيات التشريعية كما أنه مليء أيذا بالمجاز من أوله إلى آخره.

ومنه يمكن القول أن كل الانقسامات المذهبية والفرق هي عبارة عن انقسامات تاريخية أي حصلت تاريخيا فيما بعد، ومن خلال زحمة الصراع على التأويل الصحيح والوحيد أي على"الإسلام الصحيح"وكل واحد يدعي أنه يُمثِّل الإسلام الصحيح لأن تأويله للنص هو وحده التأويل الصحيح. وهو ما يؤكده ويبرهن عليه القرآن، فالقرآن ليس سُنِّيًا ولا شيعيًّا ولا خارجيًّا((فالقرآن لكل المذاهب وفوق كل المذاهب والانقسامات اللاحقة))التي نشأت فيما بعد حيث ظهر الموقف المُتبنِّي للتفسير الرمزي الباطني للنص المؤسس(القرآن)في مقابل التفسير الحرفي أو الظاهري والموقف الكوفي في مقابل الموقف البصري في علم النحوالقرآني. ونتج عن كل ذلك الانقسامات والتأويلات المختلفة والتي ترسَّخت بعد أن اختلطت بالصراعات السياسية على الخلافة والسلطة السياسية.

وإذن فالقرآن واحد للجميع ويقف فوق الجميع بمعنى أن القرآن واحد ولكن الحديث أكثر من واحد، فهناك مجموعات الحديث، حديث سني، حديث شيعي، وحديث إباضي،الخ. ومجموعات الحديث هذه هي ما يدعوه "محمد أركون"بالأرثوذكسيات في الإسلام أي الأرثوذكسية السنية، والأرثوذكسية الشيعية، والأرثوذكسية الإباضية،الخ. وفي الواقع أن الأحاديث النبوية والإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي ولا فردي أي من صنع أجيال متتالية من المسلمين وليس شخص واحد([150]).

ومن منطلق هذه المرجعية الاجتماعية والتاريخية في أصل نشأة الحديث كان ينبغي موضَعة المواقع الخِلافية تلك على أرضيتها التاريخية الحقيقية، وأن توضع على محك النقد التاريخي، فكل واحد الحديث ينبغي أن يتعرض لنقد تاريخي صارم. لأنه لا توجد سلطة روحية عليا ولا معيار"موضوعي"ولا أي نص ديني قاطع يسمح بتحديد جامع مانع أو بشكل معصوم ما هو"الإسلام الصحيح".

فمجموعات الحديث تلك كلها أجزاء من"الإسلام الصحيح الكلي"، فكل واحد منها هو جزء من الإسلام الصحيح الكلي وليس هو الإسلام الصحيح الكلي. وإذا استطاع خط واحد أو مذهب واحد منها أن يفرض نفسه بمثابة الإسلام الصحيح" فإن ذلك كان عن((طريق استلامه للسلطة السياسية ولو استطاع مذهب آخر أن يصل إلى السلطة لفعل الشيء نفسه))([151]).

150-**محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 200.

151 ــ **محمد أركون** : الإسلام ،أوروبا ، الغرب، ص 198.

فليست الأفضلية الدينية إذن هي السبب في فرض خط واحد ونبذ البقية، وهكذا يتم فرض عقيدة(ما)داخل فضاء اجتماعي معين وبخاصة الفضاء التعلمي والفضاء الثقافي، وتُحذف من هذا الفضاء كل المواقف الأخرى بإعتبارها ضالة أو منحرفة عن الطريق المستقيم.

وحتى يمكن زحزحة المشكلة عن موضعها نحو الطرح النقدي والخروج من عقلية الرفض والاستبعاد الموروثة عن المواقع اللاهوتية للقرون الوسطى، جاءت دعوى"محمد أركون"إلى توحيد الوعي الإسلامي وإلى إنشاء السنة الإسلامية الشاملة أو التراث الإسلامي الشامل الذي يضم الجميع ويفتح صدره للجميع دون استثناء([152]). وهي دعوى تتوقف عملية تنفيذها على ضرورة فتح كل الأضابير أو المناقشات الخِلافية القديمة وكل المواقع اللاهوتية الموروثة عن القرون الوسطى والتي لا تزال راسخة، ووضع كل ذلك على محك النقد التاريخي والإبستيمولوجي الحديث وعندها فقط يمكن تحقيق وعي إسلامي حديث وعندئذ تشكيل صورة أخرى عن التراث الديني للإسلام، تتجاوز كل الصور الموروثة لأنها((واعية بذاتها ومضاءة تاريخيا))([153]). وإعادة تأويلها من جديد من أجل حل العقدة المُستعصيَّة والخلافات المزمنة التي يبدو من شدة رسوخها أن لا حلَّ لها. والواقع أنه لا حل لها إلا بالخروج من تلك العقلية الدوغمائية المنغلقة على نفسها والقبول بطرح المشاكل من جديد على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخا لعلم التأويل الحديث، وعلم الألسنيات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي،...الخ. فإذا قبل المسلم المعاصر أن ينفتح على هذه المنهجيات والعلوم الحدية الحديثة عندها يستطيع زحزحة المشكلة من مكانها(اللاهوتي باتجاه الطرح الفلسفي النقدي)وتجديد النظرة جذريا للظاهرة الدينية.

وهي ليست دعوى إلى مصالحة عاطفية عابرة وإنما هي دعوى إتخاذ موقف مسؤول من تراث القدماء والخروج من العقلية الضيِّقة"للفرقة الناجية". في حين هي في الحقيقة تتشابه جميعا على عكس ما يظنه أصحابها إذ أنها محكومة بنفس المنظومة الفكرية أو الإبستيمية بعبارة"ميشل فوكو"أي ما دعاه"محمد أركون""بالفضاء العقلي القروسطي"(L'espace mental médiéval)تمييزا له عن الفضاء المعرفي للحداثة. فلا يمكن تحقيق المصالحة إلا إذا بالخروج عن النفس والتعالي عليها وضرورة شعور كل واحد من تلك المذاهب بأن تراث المذهب الآخر هو تراثه وأنه جزء لا يتجزأ من تراثه الديني الفكري أيضا.

ولا يمكن تحقيق المصالحة إلا بالقبول بالتفكير أيضا في مسألة المجاز والدور الكبير الذي يلعبه في النص الديني. فالمجاز بطبيعته قابل لعدة تأويلات لا لتأويل واحد. وبما أن المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإن النص الديني الواحد يُولِّد عدة خطوط، أو عدة مذاهب. ومن هنا نتجت المذاهب الإسلامية أو تفرعت عن الأصل نفسه(القرآن)، وهذا ليس حكرا على الإسلام، وإنما هو موجود في المسيحية واليهودية، بل وحتى الماركسية، في حالة إعتبار الماركسية "دينا علمانيا"حديثا ولَّد عدة تأويلات لنصوص ماركس نفسه.

---

152 ــ المصدر نفسه ، ص 194.

153 ــ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

ولكن المشكلة بالنسبة للفكر الإسلامي أنه لا توجد لديه كتب علمية في حجم كتابات"بول ريكور"عن "رمزانية الشر"« La Symbolique du mal » أو كتابه عن"المجاز الحي"« La métaphore vive » أو كتابه الأخير عن"التاريخ والحكاية" «Histoire et récit» ، أو غيره من الفلاسفة أو المفكرين الغربيين كما هو الحال بالنسبة للمسيحي الأوروبي فإن هذه الكتب متوافرة على الأقل. وعلى الرغم من هذا فإن الكثير من الأوربيين المسيحيين يرفضون الانخراط في مناهج البحث العلمي المعاصر وتطبيق أعمال"بول ريكور"خوفا إلى أن تؤدي إلى تذويب الإيمان المسيحي أو إزالته، فنظرية"بول ريكور"في المجاز بحسب كلام"محمد أركون" لم تُطبق في النصوص المسيحية فما بال بنصوص القرآن بها!.

وبما أن مجموعات الحديث تلك قد تشكلت ليس منذ بداية الإسلام وظهورالقرآن، وإنما قد تشكلت فيما بعد نتيجة الانقسامات الاجتماعية والتاريخية وصراع التآويل ومن ثمة يمكن رصد ترتيب التسلسل الزمني لها:

ج - التسلسل الزمني لمجموعات الحديث:يشكل الحديث النبوي أيضا مجموعة نصية مغلقة مثله في ذلك مثل المصحف. فبعد تشكل الكتب الأساسية للحديث ككتب البخاري ومسلم والكليتي وسِواهم لم يعد ممكنا إضافة أي حديث جديد إليها. فكما لم يعد ممكنا إضافة آية جديدة للمصحف بعد تشكله والإعلان عن إكتماله كليًّا. فلم يعد ممكنا إضافة أي شيء إلى الحديث. هكذا نجد أن المجموعة النصية الكبرى للمعتقد الإسلامي تشتمل على المصحف وكتب الحديث في آن معا.وتم إغلاق المجموعات النصية للإعتقاد و لم يعد ممكنا إضافة أي شيء جديد، فالنقاش حول المصحف بين السنة والشيعة كان قد استمر حتى القرن الرابع الهجري ثم أغلق نهائيا بعدئذٍ و((تحولت كتب الحديث بسرعة إلى مدوَّنات رسمية مغلقة واحتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد القرآن بصفتها من الأصول)) ([154]).

وقد استمر الخلاف حول الحديث فترة أطول ثم أغلقت مجموعات الحديث السني ومجموعات الحديث الشيعي بعدئذ. ويشترك السنة مع الشيعة فقط في القرآن، وما عدا ذلك فيختلفون. فكتب الحديث الشيعية غير كتب الحديث النبوي السنية. والأمر نفسه عن تفاسير القرآن، وكتب الفقه، والكتب المذهبية والعقائدية. ومن ثمة يمكن ترتيب تسلسل زمني أو كرونولوجي لظهور تلك المذاهب بحسب الترتيب التالي([155]):

1- المذاهب الفقهية السنية: أبوحنيفة، مالك بن أنس، الشافعي. ثم كتاب السيرة النبوية، ابن اسحاق، وابن هشام. ثم مؤلفو كتب الحديث الستة، البخاري، ومسلم، وابن ماجة، وأبو داود السجستاني، والترمذي، والنسائي. ثم الشهادات الإيمانية والعقائدية، كعقيدة ابن بطة، والبربهاري.ثم تفسير القرآن وكتب التاريخ القديمة، كتفسير الطبري وتاريخ الطبري.

154- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 200.

155- المصدر نفسه، ص : 128 ــ 129.

2. الشيعة الإمامية ولهم مدونات النصية المنفصلة، منها، كتاب الكافي للكليني، وكتاب من لا يحضره الفقيه والعقيدة الإمامية لإبن بابوية، ثم كتب أبي جعفر الطوسي، وكتب الشيخ المفيد وهو مؤلف سيرة الأئمة الإثنى عشر وكتاب الشريف الرضى، وكتاب الشريف المرتضى.

3 ـ الإسماعلية: القاضي النعمان مؤلف كتاب دعائم الإسلام.

وجميع تلك المؤلفات في المذاهب الثلاثة هي مدونات تمارس دورها وكأنها وعاء لعمل جماعي متواصل من تشكيل الإعتقاد والتصديق عليه وهذا الوعاء هو جامد من حيث كم النصوص المتجمعة فيه ولكنه يظل حيا وقادرا على الإنتاج بشكل مستمر إلى ما لا نهاية فيما يخص الاستخدامات التي يتعرض لها من قبل المؤمن الذي يعيد تأوي معاشه الدنيوي باتجاه الطاعة للقانون الإلهي.

المبحث الثالث:نتائج الفصل السابع:

1- أن تسمية القرآن سواء أكانت مأخوذة من"قرأ" أومن"قرن"، فكلاهما يعني الجمع والمقارنة، ومنه جاء فعل القراءة عند العرب وهو العملية التعليمية لأنها لا تكون إلا بالمقارنة لذلك لا تقول العرب"قراءة"إلا على العلم ومنه يتأتى التمييز بين"القراءة" و"التلاوة"، فإذا كانت الأولى تتأسس على العلم فإن الثانية على العكس من الأولى تعنى الترتيل الذي لا يُشترَط فيه العلم. وتُقال"قرآن"نكرة على الجمع كما على المفرد في حين"القرآن"المعرفة لا تُقال إلا على الجمع. وقد سُميَّ القرآن بأكثر من إسم في القرآن، كما وقد سُميَّ مسميات غيره بإسمه، وأدلى بعبارات ومفاهيم أساسية وكل ذلك ينبغي التمييز بينه.

2- غير أن"محمد أركون"قد رأى أنه بدل البحث عن المعنى الحقيقي للقرآن نظرا لِمَا حظِيَّ به ذلك التحديد من اهتمام أجيال المفسرين صار لازما اليوم ضرورة التحري والكشف عن المقصد الأصلي والبدئي للقرآن والتمييز بينه وبين الرواسب المختلفة المتراكمة في التفسير، أي البحث في التمييز بين المعنى وظلال المعنى أو المعنى وآثار المعني التي لحقت المعنى الأصلي لأجل التحرر من التأويلات والتفسيرات المتتالية والتي لا تزال تؤثر على قراءة القرآن حتى اليوم.

3- ومنطلق هذه الرؤية وحتى يمكن الخروج من التقليد وموضعة القرآن والفكر الإسلامي معه على مستوى معاصر من الطرح والمناقشة إختلف"محمد أركون"مع معاصريه من مفكري الإسلام: بزحزحة لقراءة القرآن باتجاه قراءات جديدة ومعاصرة للنص القرآني ترددت بين قراءة ألسنية وقراءة تاريخية وانثربولوجية. وبزحزحة نقدية إبستيمولوجية ومنهجية في الفكر الديني التوحيدي تعمَل على التقريب بين المنظور الإسلامي والمسيحي واليهودي انطلق فيها من وضع مفاهيم ذات توظيف جديد وهي، الكتاب المقدس/ الكتاب العادي، ومجتمعات أم الكتاب/ الكتاب.

4- مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي: وهو مصطلح من إختراع"محمدأركون" ويقصد به المجتمعات المسيحية والإسلامية واليهودية التي شهدت ظاهرة الكتاب المقدس أي الإنجيل والتوراة والقرآن ثم كل الكتب المتفرعة عنه والتي تشرحه أو تفسره أو تعلق عليه أو تتأثر به. وأن هذه الكتب المتفرعة عنه ليست إلا كتاب بمعناه العادي وقد كُتبت في ظروف تاريخية معينة ثم تم طمسها لكي تفقد هذه الكتب تاريخيتها وتبدو عندئذ مقدسة ومتعالية في هي ليست كذلك وعليه فإن المفهوم اللاهوتي للكتاب المقدس لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثربولوجي للكتاب بالمعنى

العادي أي الذي يمسك باليد ولكن السلطة(الدينية والسياسية)استولت عليه وجعلته كتابا مقدسا. ومهمة المؤرخ اليوم تكمن في الكشف عن تاريخيتها المطموسة تلك أي الكشف عن علاقتها بلغة عصرها وظروفه الاجتماعية والتاريخية والجغرافية والبيئية والثقافية.بمعنى أن الغاية من الزحزحة المنهجية التي يطرحها"محمد أركون"هو زحزحة مفهوم"الكتاب"الوارد الإستعمال بالنسبة لأديات التوحيد الثلاثة من ثقل اللاهوتي باتجاه الطرح النقدي الفلسفي لنزع أو التخفيف من الشحنة اللاهوتية من خلال تبيين تاريخيته وأنثربولوجيته.

5 - على العكس من الأصل الأول فإن قراءة "محمد أركون" للحديث لم تتعدى القراءة الاجتماعية والتاريخية.

الفصل الثامن: قراءات الخطاب القرآني عند"محمد أركون":

المبحث الأول:مصادر القرآن ومحدِّدات إعادة قراءة الخطاب القرآني عند"محمد أركون":

أولا: مصادر القرآن وجمعه:

ثانيا: محدِّدات إعادة قراءة القرآن:

المبحث الثاني: قراءات "محمدأركون" للخطاب القرآني:

أولا: القراءة الفينومنولوجية والقراءة الألسنية:

ثانيا:القراءة الألسنية والسيمائية والإيمانية:

المبحث الثالث : أهم نتائج الفصل الثامن

لقد تحدث "محمد أركون" في مشروعه الفكري عن المناهج التقليدية في تفسير النص الديني (القرآن) وتأويله تحدث عن الفترة الكلاسيكية أو ما أسماه المرحلة القروسطوية ، مما يطرح مقابل له وهو الفترة الحديثة والمعاصرة لتفسير وتأويل النص الديني . والتي أحدِّدُ مقدَّمًا أنها تتوقف على توظيف المناهج الغربية التي استخدمت لتأويل القرآن وإعادة قراءته وأن استخدام مناهج غربية بشكل كامل كما قام به "محمد أركون" يُعتبر ظاهرة جديدة كلياً، بالرغم من صلتها المتواضعة بالبحث الاستشراقي الفيللوجي.

و لم يدرس بعد تاريخ ظاهرة اعتماد المناهج الغربية في دراسة القرآن الكريم وتأويله، فيما عرف بعد ذلك بـ "القراءة المعاصرة". ولكن لا بد من الإشارة إلى أن المناهج الغربية الحديثة التي استخدمت لتأويل القرآن كانت تعتمد على اللسانيات بدرجة أولى، وبدرجة ثانية على المنهج التاريخاني. وعندما نحاول التعامل منهجيا مع النص الديني فإننا نكون من جهة بإزاء معطى محدد ودقيق ، ومن جهة أخرى تنشأ المجازفة في هذا النوع من البحث حين نقارب النص القرآني وفق آليات منهجية تتسم بالتوتر والنسبية ولا تقر أي لون من ألوان الثبات. وهذا النمط من الدراسات الحديثة والمعاصرة لا تستسيغه الأطر التقليدية السائدة في فهم النص إذ ترى في مجمله نوعا من القطيعة مع التراث، وتنم عن سعي حثيث نحو إيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص من خارجه. ويتم ذلك عادة في حقل اللسانيات الذي يشهد نشاطا خصبا على مستوى الدراسات المعاصرة، وبالإضافة إلى اللسانيات تعتمد المناهج الغربية الحديثة في دراستها للقرآن الكريم بشكل أساس على المنهج التاريخاني.

واليوم قد كثرت الدعوات إلى ضرورة إعادة القراءة للقرآن الكريم ، قراءة جديدة بالاستفادة مما توصلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، ومنهم من يدعو إلى ذلك عن حسن نية ورغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومنهم من يفعل ذلك عن سوء نية لهدم الدين والقضاء عليه.

وفي هذا الإطار، تجيء قراءات"محمد أركون"كرد فعل عن عدم رِضَاه بتلك الدراسات التي إهتمت بالظاهرة القرآنية(مالك بن نبي)، وبالقرآن(إستشراقية أو إسلامية) لأنها كانت قاصرة عن بلوغ المستوى العلمي للنقد ، وبناء على جملة إعتراضات وإنتقادات وجهها إلى تلك الدراسات التي سادت الفكر الإسلامي قديمه وحديثه ، طرح بعض القراءات البديلة والمعاصرة للقرآن كنماذج تطبيقية تضع على محك الإمتحان من جهة قابلية القرآن للتطبيق المنهجي الحديث والمعاصر اللغوي بإعتباره حدث لغوي ، فهو « نص » ومناهج علوم الإنسان والمجتمع بإعتباره « حدث زمكاني » فهو ظرفي وتاريخي وإنساني واجتماعي ، ومن جهة أخرى إمتحان مدى نجاعة تلك المناهج الغربية من خلال تطبيقها على تراث آخر غير التراث الغربي. وعليه فإن المشكلة التي يُثيرها هذا الفصل تتعلق بوجه عام بالمنهجيات التي اعتمدها "محمد أركون" في قراءة القرآن ؟ ، بمعنى أوضح كيف كانت إعادة قراءة القرآن عند "محمد أركون"؟، وما هي بالتحديد هذه القراءات؟ .

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

ـ التأكيد على الصحة التاريخية لمجموعات الحديث وأنها كل واحد منها جزء من الإسلام الكلي الصحيح (وليس هو الإسلام الصحيح الكلي).

ـ أن القانون الديني المُرسَّخ من قبل السيادة المُقدَّسة (رجال الدين) والتي لا تُناقش هو قانون موثوق وصحيح كليًّا، إما بواسطة نصوص قطعية واضحة، وإما عن طريق إجماع المسلمين أو القياس.

ـ أن هناك شروط لا بد من توفرها في الإمام المجتهد والمسؤول عن بلورة الشريعة أو القانون الديني . فلا بد من سيطرته على علوم تقنية دقيقة (كقواعد اللغة العربية وفقهها وبلاغتها، وعلم معنى ومنطق وتاريخ ، وغيرها من االعلوم الدقيقة) لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس. وضمان تطبيق« مبدأ ألا حكم إلا الله».

ـ لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الإبستيمولوجية التي ترمي في سلة المهملات وسائل هذا التفسير وتحديداته ونتائجه.

ـ رصد وتحديد موضوعات الخطاب الإسلامي المعاصر. ويقول "محمد أركون" ((نقصد بكلمة موضوعات: كل أنواع المطالب والشِّعارات والاحتجاجات والآمال والإعتقادات التي جيَّشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر))([70])، ولكنه يُركِّز فقط على تعداد أهمها وأكثرها ثباتًا واستمرارية من ذلك :

ـ وحده الإسلام يُقدِّم قاعدة المقاومة الفعَّالة ونظام القيَّم القادر على مواجهة الهيمنة الغربية وتحديها.

ـ أن الحل التاريخي لمعالجة الانحطاط في المجتمعات الإسلامية يكون ببعث الإسلام في عظمته الأولى.

ـ أن كل الإبتكارات الحديثة (من حقوق الإنسان وديمقراطية وتسامح ،الخ) ، وكل الإختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة في الإسلام.

ـ أن فصل الدين عن السياسية والأيديولوجيات التي يعمل على بثها الغرب هي أفكار هدَّامة ينبغي محاربتها ومحاربة كل من يتبعها سواء من مستشرقين أو باحثين مسلمين مُتبَّنين لها.

ـ أن أي حركة بناء وطني حديثة ينبغي ألا تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده.

هذا بالإضافة إلى توظيف "محمد أركون" للمنهجية الظاهراتية أو الفينومونولوجية بشكل عرضي في بعض المواضع الجزئية القصيرة .

وبعد قراءة "محمد أركون"الظاهراتية أو الفيمونولوجية للموضوع ، عادة ما تأتي :

ب ـ القراءة التاريخية: يُحاول"محمد أركون" في قراءته التاريخية ضبط بعض القضايا يأتي في مقدمتها:

1- مفهوم التاريخية والتاريخانية :

1- 1- مفهوم التاريخية :يُشير"محمد أركون"في أكثر من موضع إلى التعاريف التي ترددت على مصطلح التاريخية مُسْتثمرا في ذلك كل من الفكر الغربي والفكر الإسلامي من أجل ضبط وتحديد هذا المفهوم. فيذكر أن "كلمة "التاريخية"حسب ما جاء في" قاموس لاووس الكبير" للغة الفرنسية أنها قد ظهرت أول مرة في مجلة "نقد"(في 6 نيسان 1872م) وذلك بحسب استخدام الفلسفة الوجودية لها والذي يُشير إلى صياغة علمية للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج

70-المصدر نفسه، ص 67.

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

فطري للفكر وأن هذه الزمنية تحصل داخل عملية النطق أو الكلام وبواسطتها وعن النطق تتشكل مقولة الحاضر التي تتولد عنها مقولة الزمن ([144]).

إن الوظائف([145])النحوية التركيبية التي يستخدمها الناطق المتكلم للتأثير على الملتقي موجودة كلها في القرآن إنه يوجه بطريقة واضحة ومدروسة كل الاستخدام المعرفي للغة في الوجهة التي يريدها. ففئة الكفار ، قد حط من قيمتها باستخدام ((الأقاويل المفرطة ، أوالحمقاء المجنونة ، أو المتغطرسة والمتكبرة التي عزيت إليها))([146])وذلك على العكس من الآيات المذكورة عن الفئة المؤمنة.

والملاحظ في هذا الموضع استخدام(الأقاويل)بالنسبة لفئة الكفار، والآيات بالنسبة لفئة المؤمنين بما أنها أقاويل فهي تحتمل الصدق أو الكذب فلا يؤخذ بها على أنها قطعية وجازمة، بخلاف لو استخدم في هذا الموضع(أي بالنسبة لفئة الكفار)، آيات لكان ذلك يعني تأكيد نعت القرآن لهؤلاء وثباته، وبعبارة دقيقة أنه ما قاله الخطاب القرآني عن فئة الكفار هو مجرد أقاويل لا تؤخذ على أساس قطعي كآيات وإن كان في موضع دفاع عن فئة الكافرة إلا أن هناك شيء إيجابي يُسجل له في هذا الموضع وهو يقينه بأن(الآيات)جازمة وقطعية.

ومن جهة أخرى فإن هذا التحليل الألسني اللغوي الذي يرتكز على البنية اللغوية واللفظية والنحوية والصرفية للنص القرآني فإنه يحرره إلى حد ما من الهيبة اللاهوتية والتقديسية الضخمة التي خلعت عليه(يجعل منه نص لغوي كبقية النصوص)ويحيله إلى حقيقته أي كنص لغوي تنطبق عليه القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على بقية النصوص الأخرى([147]).

2- استخدمات القراءة السيميائية: إن القراءتين التيولوجية الإيمانية والتاريخوية الاستشراقية تعانيان من ثغرات كبيرة ، فهما في نظر"محمد أركون" غارقتان في دائرة اللامفكر فيه. كما أن المعايير المطبقة في المجالين لا تنسجم مع المناهج اللغوية والنقدية والأدبية الحديثة. من هنا يقترح "محمدأركون"منهجية جديدة في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيميائية والنقدية. ويؤكد أن علم السيمياء يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا. وتجدر الاشارة هنا إلى أن كتاب"الدلالة البنيوية" (Sémantique

---

144- المصدر نفسه ، ص103.

145- والوظائف هنا يعني بها الأساليب اللغوية من نوع : تساؤل(استفهام) ، وتعجب وتبليغ ، وإثبات أو جزم وغيرها، وكلها أساليب موجودة على مدار الخطاب القرآني وعن طريقها نلاحظ أن الناطق يريد ترسيخ يقينيات معينة في ذهن السامع أو في وعيه . ـــ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

146- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

147- **هاشم صالح**: ضمن: محمد أركون، القرآن(من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش ص102.

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل الثامن ـــــــ

الفصل التاسع:نماذج تطبيقية لقراءة الخطاب القرآني عند"محمد أركون":

المبحث الأول: قراءة سورة الفاتحة لدى "محمد أركون":

أولا: منشأ المفهوم وبروتوكول القراءات :

ثانيا: مراحل وإجراءات القراءة الألسنية لسورة"الفاتحة":

المبحث الثاني: قراءة سورة "الكهف" عند "محمد أركون":

أولا: المنشأ والغرض الفينومينولوجي وإعادة البناء السيمائي للنص:

ثانيا: اتجاهات التفسير الإسلامي التقليدي ومبادئه ومنهجياته:

المبحث الثالث : أهم نتائج الفصل التاسع.

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

ب ــ بروتوكول القراءات:

1ــ بروتوكول القراءة الشعائرية: وهي القراءة الصحيحة وحدها والصالحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي إذ أن المسلم عندما يكرر"الفاتحة"في كل ركعة من ركعات الصلاة فإنه يعيد تجسيد اللحظة التدشينية الأولى التي تلفظ النبي(صلى الله عليه وسلم)أثناءها بكلمات الفاتحة لأول مرة، ومن هنا فهو يلتقي بالوضعية العامة للخطاب الخاصة"بالمنطوقة الأولى"أو"العبارة الأولى"، وبهذا فإن المسلم يلتقي بالمواقف الشعائرية، الطقسية. وهو بذلك يُجسِّد من ناحية أولى، التواصل الروحي بمعية جماعة المؤمنين الحاضرين منهم والغائبين. ومن ناحية ثانية، الالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله عن طريق استبطان كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبعة المشكلة"للفاتحة".وذلك كله دون إعارة أي اهتمام أو معنى للمسافة التاريخية الحقيقية التي تفصل بين الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فالإحالة التاريخية التي تفصل شخص بربري يعيش في جبال"الأطلس"عن شخص باكستاني أو يوغسلافي،الخ عن النبي(صلى الله عليه وسلم)ليست ذات معنى. ولذا ينبغي تحديد الدعامة اللغوية أو المرتكز اللساني لهذا التواصل الحميم الذي يتحدى المسافات الجغرافية، بل يتحدى المكان والزمان، وحتى العقلانية الخاصة بالخطاب العلمي[7].

بعد ضبط وتحديد ماهية المقروء ووصف الوضعية العامة للخطاب المتعلق باللحظة الشفهية الأولى للتلفظ به وخروجه إلى حيز الوجود، ثم تثبيت وجوده كتابة على رأس المدونة القرآنية بعبارة"محمد أركون"وتواتر القراءات التفسيرية عليه منذاك على مدار سير التطور التاريخي للتراث العربي الإسلامي، فكيف كانت نظرة"محمد أركون"لهذه القراءات التفسيرية؟.

2ــ بروتوكول القراءة التفسيرية ومبادئها: يبدأ"محمد أركون"بتحديد هذا النوع من القراءات بأنه((أدبيات التفسير الغزيرة على مدى القرون منذ أن تلقى المؤمنون المنطوقة الأولى))[8] ، أي أنها تلك التفاسير التي اتبعها المؤمنون منذ تَعَرُّفِهم على"المنطوقة الأولى" وعلى أساسها شكَّلوا أدب وفير، وكان تفسير"فخر الدين الرازي"أكثرها ثراءً بحسب ما يرى"محمد أركون"، لأنه جمع جهود البلورة المذهبية العقائدية للقرون الستة السابقة عليه. وعلى وجه العموم فإن هذه القراءة التفسيرية قد تميزت بخصائص أو ميزات من بينها:

ــ اعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية، مختلطا تتداخل فيه المنطوقة الأولى وتفاسيرها المشكلة من جملة مبادئ متحكمة في الممارسات الشعائرية الواردة في البروتوكول الأول، والتي ظلت(أي المبادئ)مقدسة حتى يومنا هذا، ولم يستطيع حتى تدخل الفلسفة الإسلامية للعصر الكلاسيكي تجاوزها.

ــ أن هذه القراءة التفسيرية قد أنتجت بدورها وولدت نصوص ثانية عديدة ومتعددة يصعب تحريها أركيولوجيا، وهذا التحري هو مطلب جوهري وضروري في الدراسة وإعادة القراءة إلاَّ أنَّه للأسف لا توجد أية دراسة أكاديمية دقيقة عن واحد على الأقل من تلك التفاسير الكلاسيكية[9].

كما وقد تحكمت في هذه القراءة التفسيرية جملة مبادئ، وهي أسس تمارس دورها أو فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة وهي :

ــ أن الله موجود، وعين ذاته، ولا يمكن الحديث عنه إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.

7- المصدر السابق، ص120.

8-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

9-المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

وتكمن فائدة هذا التمييز في: أنها تتيح إمكانية تقييم درجة تدخل المتكلِم أو المخاطِب أثناء عملية التلفظ وأنماط هذا التدخل وصيَّغه. كما تتيح إمكانية الرجعة إلى المنطوقة في صياغتها النهائية أو المكتملة من أجل دراسة مدى إنتاجيتها. وهما المستويين اللذان يمكن توضيحهما كالتالي :

ب ــ مستويات التحليل الألسني المعاصر لسورة "الفاتحة":

المستوى الأول: تحليل عملية النطق ومحدِّاته ونظامه:إن عملية نطق أو تلفظ"الفاتحة" قد استوجبت عدد من العناصر اللسانية أو اللغوية المكوِّنة لنص"الفاتحة"، والتي اصطلح "محمد أركون"على تسميتها"بصائغات الخطاب أو مشكلاته التي تصوغه على هيئة معينة"، والمقصود بها البنية التركيبية والبنية النحوية والصرفية للغة.

والجدير بالملاحظة في هذا الموضع أنه لا يهدف إلى كشف المعايير النحوية للغة العربية بقدر ما يهدف إلى فهم خيارات المتكلم أو الناطق لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها على الرغم مما يتيحه نظام اللغة من إمكانيات لفظية، وبالتالي "فإن دراسة عملية القول أو النطق ما هي إلا تهيئة وإعداد لفهم المعنى المقصود من قبل المتكلم"، وإن كانت وحدة المقصد لدى المتكلِم قد تولد لدى سامعيه أو قراءه مقاصد ومعاني متعددة، وحدة المقصد لدى المتكلم يقابلها تعددية المقاصد لدى السامعين أو القراء[19]. وكلما كان تحديد صائغات الخطاب[20] ، صارما ودقيقا ، ثم بشكل أكثر خضوعا للاحتمال المآصل كلما كان الاقتراب من مقصد المتكلم ممكنا. إلا أن عملية مقاربة المعنى هذه أو تحديده تظل في حاجة لإعادة الطرح باستمرار بالنسبة لنصوص كنص" الفاتحة" حيث يحصل تبادل المفاهيم، بين الكينونة والكلام، بين العالم واللغة، بين الحياة والقول، بين الضرورة والحرية وهي موضوعات مولِّدة للمعنى بشكل مستمر ومتجدد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النص المراد قراءته هو نص قرآني، بمعنى أنه عمل متكامل(إبداع)أي أنه فيض من المعاني، وهكذا فإن مختلف صائغات الخطاب التي ستتجلى على ضوء نص "الفاتحة"، والتي يمكن من خلالها مقاربة المعنى الأول المتمثل في:

أ ــ تحليل عملية النطق ومحدّداته: وقد تضمن جملة«المحددات أو المعرفات» [21]، وهذه المحددات كما لاحظها"محمد أركون"من خلال نص"الفاتحة"قد اتخذت صِيَّغ المحدّدات التالية:

1ــ التحديد بأداة التعريف"أل"أو الأسماء الموضوعة البدلية: لقد لاحظ"محمد أركون"عليها ما يلي[22]:

19-المصدر السابق، ص 295.

20-**صائغات الخطاب** : وهي الأشياء التي تتدخل في تشكيل الخطاب أو صياغته من بنيات لغوية ونحوية، كالألفاظ والأسماء والأفعال،الخ. ــ **محمد أركون:**القرآن(من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، هامش، ص125. ولقد أنشأ"انتواه ميبه"مدرسة حديثة في تحليل اللغة أي مدرسة السويسري النبت ورأس مدرسة علم اللسان الحديث" فرديناند دي سوسير ... ثم اللغوي الفرنسي الذائع الصيت"انتواه ميبه"الذي كتب فصلا هاما عن منهج الدراسة في علم اللسان وفيه يرد اللغة إلى عنصرين: أ) المفردات. ب) عوامل الصيغة . والمفردات معروفة كلفظة"رجل" وأما عوامل الصيغة فيقصد بها إما تركيب الكلمة في الجملة، وإما مقطع صوتي كالتنوين في "رجل"، وإما أداة نحوية،كالألف و اللام في"رجل"، فهذه العوامل هي التي تعطي اللفظة دلالتها التي نقصد إليها عند تفوهنا بالكلمة ... ومفردات اللغة لا قيمة لها في ذاتها لأنها لا تكتسب دلالتها المقصودة إلا بفضل عوامل الصيغة. ــ **حمد علي دهمان** : الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، منهجا وتطبيقا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1986م، ج1، ص111.

21- **المحدِّدات** : يقصد"محمد أركون"بها ((كل المخصصات والمتممات التحديديَّة التي تقوم بوظيفة تعريف المتلفظ بمقصد المخاطب من الكلمات المبثوثة)).ــ المصدر نفسه، ص 298.

22-**رمزي تفيفحة** : القراءة الليسانية للفاتحة، مجلة الحياة الثقافية، السنة 25 العدد 117 سبتمبر 2000م تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، تونس، تصفيف وطباعة وأعمال أورابيس، ص42.

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـــــــ

وإنما يتحقق التحديد(لأعداء الدين في كل زمان ومكان بصفة كلية مجردة دون تحديد للأسماء دائما)عندما يَسْتَعِيدُ المُخَاطَبُ وضعية خطاب المتلفظ الأول.

وبالتالي فهم قابلين للتحديد(دون تحديد للأسماء دائما)أيضا من قبل المُخَاطَبِ عندما يصبح بدوره متلفظا أو قائلا أو متكلما حينما يسترجع اللحظة التدشينية، وذلك بترديد تلك العبارات والمفاهيم من خلال كل ركعة صلاة أو تلاوة لسورة"الفاتحة"كما جاء في بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية.

كما تتجلى التحديدات بالإضافة إلى ما سبق في صنف آخر من التحديدات يرى فيها"محمد أركون"أنها تتيح إمكانية معرفة تلك العلاقة بين الوظيفة النحوية وبين القيمة المعنوية وهو ما تعمل على توضيحه:

2ـ التحديد بالإضافة: هذا الصنف من التحديد أو التعريف تعكسه الصياغة النحوية المعروفة في النحو العربي"بالإضافة"والتي تسمح بإمكانية الانتباه إلى وجود علاقة تفاعل متبادل وثيقة بين الوظيفة النحوية أو التركيبية، والقيمة المعنوية أو الدلالية، أو بين"المُحَدِّدُ والمُحَدَّدِ"، وبعبارة نحوية بين"المضاف والمضاف إليه":

وظيفة نحوية/تركيبية ⟷ قيمة معنوية/دلالية

مُحَدِّد ⟷ مُحدَّد

كما في تعبير"رب العالمين"وكذا الأمر في الصيغة الشفعية"بسم الله"أو"ب ـــ سم الله" وفي"مالك يوم الدين"فإن((هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى))[32]، فالتفاعل المتبادل بين كلمة"رب"وكلمة "عالمين"يظهر على مستوى الدلالة والمعنى، فكلمة"عالمين"[33] قد أدت وظيفة المحدِّد الذي خصص كلمة"رب"إذ كلمة"رب"تدل في معناها العام والشائع على"سيِّد"، أما في الصيغة "رب العالمين"، فإن"العالمين"قد أدت وظيفة المحدِّدَ والمخصِّصَ لكلمة"رب"بربوبية الله باعتباره ربا للعالمين، وبذلك فصلتها عن المعنى الشائع لها. وبالمقابل، فعلى الرغم من هذه الوظيفة التي قام بها المحدِّدُ"عالمين"وعلى الرغم من لا نهائية هذا الأخير، فإنه مقيد وموضوع تحت تبعية المُحَدَّدِ"رب"، فبدوره قد وقع تخصيصه وتحديده بواسطة الطرف المُحَدَّدِ أي"العالمين".

بالإضافة إلى هذا الصنف من المحددات أو المعرِّفات التي سبق ضبطها، هناك صنف آخر من المحددات أو المعرفات أيضا"التي تسمح بمتابعة تدخل المُخَاطِبَ وبالتالي يُشَكِّلُ تحليلها إحدى اللحظات الأساسية في القراءة لأنها ستُرْغِمُ هذه الأخيرة(أي القراءة)على إثارة ذلك السؤال الشائك حول صاحب النص، وهو ما يتمثل في صنف"الضمائر"في:

3ـ التحديد "بالضمائر المحددة": وهي تمثل صنفا آخر من أصناف المحددات أو المعرفات أيضا، والتي تتيح بدورها إمكانية تتبع تدخل المُتَكَلِّمِ في النص. والحقيقة أن الضمائر من القواعد المهمة التي يحتاج المُفسر إلى معرفتها ، وقد ألف "ابن الأنباري" في بيان الضمائر

32- **محمد أركون:** القرآن(من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص127.

33-**العالمين** : الكلمة سريانية : هي موجودة عندي أبحث عنها فقط. العالم يُعْلِم: إستعمال الفعل"أعلمَ"هنا، لا بمعنى"أخبر"الذي اشتهر به، وإنما بمعنى"جعل علامة"، وذلك لأن مدلول"العلامة"هو بالذات المدلول اللغوي للفظ "العالَم"، وقد أخذ بتنظار المسلمين في تحديد مرادهم الاصطلاحي من هذا اللفظ، يقول الجويني:"فأما قوله:"لم سمي العالَم عالَما؟، فأما"العالَم"، فمشتق من "العلَم والعلامة"، وإنما سمي"العلَم"علما، لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلَم، فكذلك"العالَم"بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى". ـ **طه عبد الرحمن:** فقه الفلسفةـ 2ـ القول الفلسفي(كتاب المفهوم والتأثيل)، هامش رقم(63)، ص328.

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

لم تعد هناك حاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية من أجل الحديث عن القرآن، والتي طالما ندد بها"محمد أركون"وكرَّر ذلك في مختلف المواضيع وعلى مدار مشروعه الفكري"نقد العقل الإسلامي".

وبهذا التوظيف اللساني(لمفهوم العامل)حقق"محمد أركون"نتائج مكنته من الخروج عن المعتاد المتكرر وذلك من خلال تعيين جملة من الوظائف لفاعل واحد وذلك ضمن عملية تبادل الأدوار والتي تَعْمَلُ على تّشْكِّيلِ(العامل الأول والعامل الثاني) من خلال التموضُّع بالقياس إلى بعضهما البعض أو تبادلية المنظورات[45].

4 ــ النتائج المترتبة على صيَّغ نظام التحديدات: وأهم ما يمكن استنتاجه من خلال ما تقدم في صِيَّغ نظام التحديدات ما يلي:

ــ أن جميع التحديدات أو التعريفات كما تجلت لدى"محمد أركون"على مستوى نص"الفاتحة "قد تأسست إما على أداة التعريف"أل"أو الأسماء الموضوعة البدلية، وإما على التركيبة الإضافية(المضاف والمضاف إليه). والتي أدت وظيفة المحدِّدَ والمخصِّصَ والدلالة على أن المتكلم معروف تماما أو قابل لأن يعرف. وذلك أن"أل"التعريف و"الإضافة"تدلان على حصول عِلم سابق بالمُسَمَّى، وحصول عهد بين المتكلم والمخاطب، بحيث إذا ذُكِر اسم من الأسماء مقرونًا بإحدى هاتين الأداتين، أفاد أن هذا المسمى موجود ومعلوم وجوده، وأنه فرد متميِّز عن غيره ومعلوم تميزه[46].

ــأن جميع الأسماء في نص"الفاتحة"قد وردت إما كمصدر(الحمد)، وإما كاسم فاعل(ملك، الضالين)، وإما كإسم مفعول(المغضوب)، وإما كاسم بدل(الرحمان،الرحيم)،وإماكأسماء نعت أو صفة(المستقيم،رب العالمين، يوم الدين، الصراط).

ــ أن جميع هذه الأسماء وأنواعها المذكرة للتَوِّ مُحَدَّدَةً ومُعَرَّفَةً، إما بمخصص، وإما بتميم تحديدي، وهو ما يعني من ناحية أخرى، وبحسب ما يرى"محمد أركون"أن كل ما سيتكلم عنه المُتَكَلِّمُ أو المُخَاطِبُ معروف بدقة أي أن المُخَاطَبُ أو المُتَقَبِّلُ يَعْرِفُ بدقة ما تحيل إليه ألفاظ المُتَكَلِّمُ أو المُخَاطِبُ من معان، أو أن ما سيتكلم عنه المُتَكَلِّمُ أو المُخَاطِبُ معناه محاط بنوع من الغموض إلا أنه قابل لأن يُعْرَفَ.

ــ أنه باستثناء تحديدات أربعة محاطة بنوع من الغموض أي أن المُخَاطَبُ لا يفهم بدقة ما تُحِيه هذه الألفاظ من معان (الصراط، المغضوب، الضالين، الحمد)، فأن جميع بقية التحديدات الأخرى(الرحمان، الرحيم، رب، العالمين، مالك يوم الدين)مجرورة أو مقادة بواسطة مُحَدِّدٍ محوري ومركزي(Déterminant axial)أي أن المُخَاطَبُ يعرف بدقة أن معناها يحيل إلى محدد واحد هو"الله"الذي يحتل موقعا دلاليا محوريا ومركزيا.

ــ أن"محمد أركون"قد لاحظ تحوُّل دور الإله من ليس فاعلا نحويا إنما البشر هم من يقوم بالفعل ليصير فاعلا نحويا إما صريحا أو غير صريح.

ــ أنه لا توجد في نص"الفاتحة"أية علامة نحوية تدل على صاحب النص، وهذا عكس ما عليه النص القرآني ككل.

ــ رأى"محمد أركون"من خلال هذا التحليل للضمائر على مستوى نص"الفاتحة"ضرورة إدخال(مفهوم العامل)لأنه يلي بالفعل تلك الحاجة التي تدفع إلى تعيين جملة من الوظائف النحوية والمعنوية المنجزة من قبل"فاعل" واحد، وذلك ضمن تبادلية المنظورات أي من خلال التموضُّع بالقياس إلى بعضهما البعض ذاك.

45-**محمد أركون**: قراءة الفاتحة، ترجمة: فوزي بلدي، مجلة الحياة الثقافية، العدد 56، السنة 1995م، ص11ــ 12.

46ــ **طه عبد الرحمن**: العمل الديني وتجديد العقل، ص36ــ37.

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـــــــ

ـــ أن الملاحظ في التفسير التقليدي أنه يضفي قيمة رمزية على كل وحدة فونيمية وعلى عدد المرات أو عدد التكرارت وهو ما يؤكد بالتالي على أن الدراسة النظمية النغمية ينبغي أن تتواصل بالدراسة الرمزية.

إنَّ أهم ما يتضح مما تقدم في نظام الأسماء والأفعال والبنى النحوية والنظم والإيقاع ما يلي:

ـــ أن القيمة الليسانية لدراسة الأفعال على مستوى نص الفاتحة قد تمثلت في توضيح تبادلية المنظورات بين العاملين(1) و(2).

ـــ أنه بالإضافة إلى السمة الإنجازية لمكانة العاملين الأول والثاني ، فإن الأفعال على الرغم من قلتها في نص"الفاتحة"فقد أضفت لهذه المكانة التوتر والاستقرار أيضا.

إن الرؤية التي يقوم عليها هذا التصور الذهني التأملي(العامل)هي أن((كل أثر لا بد له من مؤثر ، وكل فعل لا بد له من فاعل، وكل مفعول لا بد له من علة))[57]وهي قضايا بديهية في الثقافة العربية الإسلامية لأنها هي الأوليات التي تنبني عليها خطوات الإستدلال من العالم المرئي الظاهر إلى العالم الغيبي الباطن إلى وجود الله عز وجل.

وهذه مقدمات أولى في علم الكلام اتفقت عليها الفرق كلها ولكن مع هذا الاتفاق والاجماع هناك اختلاف بين المدرسة الكوفية والبصرية حول تحديد هذا العامل أو بعبارة أخرى أيهما يُسمى العامل أو المؤثر، القريب أم البعيد هو مايشبه خلاف المعتزلة مع الأشاعرة حول"فاعل"الفعل الإنساني"، في حين ذهبت الأولى إلى الأقرب وهوالإنسان، ذهبت الثانية إلى الأسبق وهو"الله". وهذا ليس تفسيرا لخلاف الكوفة والبصرة حول"العامل"ولكنه مجرد دليل على تجاوب أنماط الخطاب في كل من النحو وعلم الكلام[58].

ـــ لقد تجلت أهمية الأسماء بالنسبة"لمحمد أركون"في عدد المفاهيم الأصلية والمفاهيم المشتقة فالأولى تقدم من جهة معيارا صلبا من أجل تحديد نمطية الخطاب على وجه العموم وليس الخطاب القرآني فحسب، وكما يمكن من جهة أخرى من خلالها قياس مدى تدخل المتلفظ في عملية التلفظ.

ـــ أن الممارسة التي لجأ فيها نص"الفاتحة"لاستعمال كلمات مزدوجة الوظيفة خلت الملفوظة تتحوَّل من ملفوظة زمنية إلى ملفوظة غير زمنية.

ـــ أن إمكانية التقطيع المنتظم للنص إلى ملفوظات نواة وملفوظات توسيعية قد سمح بعملية التمييز السهل بين نوعين من القراءة، القراءة القاعدية الأساسية، والقراءة الفرعية الثانوية.

ـــ نظرا لأن أدبيات النظم الغزيرة الخاصة بالنص القرآني ككل بحاجة للدراسة الحديثة وفق المناهج الحديثة صار من المجازفة القيام بدراسة نظمية لنص قصير كنص"الفاتحة"، ومن هذا المنطلق اقتصر"محمد أركون"على التنبيه إلى ملاحظات تلخصت في ملاحظة وجود قافيتين وخمس فونيمات اختلف عدد تكراراتها.

ـــ انطلاقا من إضفاء التفسير التقليدي قيمة رمزية على كل فونيمة، فإنه قد أكد بذلك للدراسات النغمية الحديثة ضرورة أن تتواصل الدراسة النظمية بالدراسة الرمزية.

أن الذي يتضح مما تقدم في اللحظة الألسنية على وجه العموم أنه على الرغم من الصرامة التقشفية للقراءة الألسنية والتي كانت تُجْبِرُ"محمد أركون"على التراجع عن المنافذ اللسانية مباشرة بمجرد فتحها إلا أن ذلك لم يمنعه من امتحان نص "الفاتحة"واختباره لسانيا

57-**نصر حامد أبو زيد** : إشكاليات القراءة والتأويل، ص196.

58ـــ المرجع نفسه، ص : 196ـــ197.

من حيث صائغات الخطاب والتبرير لمدى صلاحية ونجاعة المنهجيات والمفاهيم الألسنية الحديثة في قراءة مثل هذه النصوص الدينية، ومدى مساهمة كل ذلك في عملية تشكِيل(المعنى)، وهو ما يتجلى بشكل واضح وصريح من خلال توظيف خطوات ومفاهيم القراءة الألسنية من خلال ما جاء في مضمون التحليل.

وإذا كانت اللحظة الألسنية قد اتجهت بالقراءة لنص"الفاتحة"بجهة الخطاب من حيث صائغاته أي النص كمنطوقة لسانية فحسب، فإن هناك علاقة وجود تطرح نفسها بالضرورة بين النص وقارئ هذا النص، وهي بهذا الطرح تتبلور عنها أيضا أمور وذلك نتيجة:العلاقة النقدية: ويشرح"محمد أركون"العلاقة النقدية التي أراد فرضها في الساحة الإسلامية، فقال أنها علاقة((لأنها تدرس العلاقة بالآخر، أو بالآخرين، كل الآخرين دون استثناء أو نبْذٍ أو إقصاء. إنها العلاقة مع المجتمعات والثقافات والتاريخ من أجل مواصلة المناقشات المفتوحة باستمرار من أجل العقل)). وقال أنها نقدية((لأنها تفسر وتوضح كل المفاهيم الموروثة وكل الأشياء الضنية المعاشة. ولأنها تموضع وتُقيِّم وتغربل وتدمج ما نُبِذَ وبُتِر أو تعيد دمجه وتوحد ما تفرق وتخاصم وتتجاوز ما اهترأ وأصبح عالة حتى على ذاته. ولأنها أخيرا قادرة على التخيل والابتكار والتحرير واقتراح التشخيصات أو الحلول الجديدة))[59].

المستوى الثاني: تحليل المنطوقة أو العبارة: وقد تضمن الحديث عن ذلك من خلال ما يلي:

أــ تحديد مفهوم العلاقة النقدية: العلاقة النقدية التي تربط القارئ بالنص في كل تفاصيله حتى الفاصلة والنقطة فيه لم توضع عبثا وإنما هي تساهم في تشكيل المعنى. يقول"محمد أركون ((ولكن هذا لا يعني أننا سوف نترك "أنا" القارئ تنتقم لنفسها بعد أن كنا قد لجمناها أو حجزناها بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة))[60]، فالعلاقة النقدية تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا إذ تقتضي عودة نقدية دائمة على العلاقات التي يعتقد القارئ في إمكان إقامتها وتطويرها مع الذاتية الماثلة في الأثر. ويعترف"محمد أركون"هنا بأنه لن يستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة (أو في النص) ، وهو ما يعني أن"محمد أركون"وإن كان يعترف بدور القارئ في النص إلا أن هذا الدور يتوقف على النص إي بالعودة إلى النص كمرجعية أولى و أولية باستمرار هذا من جهة .كما وأن هناك من جهة أخرى ، طريق طويل متمثل في التفاسير الغزيرة في التراث الإسلامي الكلاسيكي وذلك بهدف"تحديد نقاط الخلاف والاتفاق الكائنة بينها وبين القراءة الحديثة(أو بالأحرى إعادة القراءة)"[61]. وطريق قصير والذي اختاره علماء السيمائيات أو الدلالات المعاصرون المتمثل في إعادة قراءة الكتب المقدسة من أجل البرهنة على الصلاحية المنهجية والخصوبة الإبستمولوجية لعلم الدلالات السيمائية.

ولكن"محمد أركون"يرفض هذا الشرط المنهجي الأخير ويختار الطريق الطويل المتمثل في التفاسير الغزيرة في التراث الإسلامي الكلاسيكي وذلك بهدف((تحديد نقاط الخلاف والاتفاق الكائنة بينها وبين القراءة الحديثة(أو بالأحرى إعادة القراءة))) [62]إذ أنه الطريقة الوحيدة لتحاشي النزعة الاعتباطية والعابرة للموضات العلمية المعاصرة وهو أن يكون البدء بإنصاف القدماء. ومن الممكن ألا يؤدي الحفر الأركيولوجي لطبقات المعنى المترسبة التي تشكِّل التراث التفسيري إلا إلى معرفة مبعثرة كما وقد ينتج عنها معرفة(مضمومة

59-**محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 120.

60- **رمزي تفيحة** : القراءة الليسانية للفاتحة ، ص46. وأيضا:**محمدأركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)ص 135ــ136.و 310 .

61- **محمد أركون**: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، اص135.

62- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـــــــ

الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. إلا أنه لم يتعرض حتى الآن لدراسة أكاديمية موثَّقة لكي تشرح مضامينه وأبعاده. وأما تفسير"فخر الدين الرزي" فلأنه يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قلَّ نظيرها.

وعلى الرغم من هذا التمييز بين التفسيرين إلا أنهما ينتميان إلى تيار التوفيقية[81]، ويُضافان إلى التفسيرات الأرثوذكسية التي كانت تحرص على إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن 6هـ/12م.

ومن منطلق نقاط الاشتراك هذه وخاصة الأخيرة أي التفسيرات الأرثوذكسية فإنه يمكن من خلال تفسير كل من"الطبري"و"الرازي"استخلاص جملة مبادئ قد تحكمت في التفسير التقليدي الإسلامي كانت كالتالي:

ب ــ مبادئ ومنهجيات قراءة التفسير التقليدي والحديث:

1 ــ مبادئ قراءة التفسير الإسلامي التقليدي:يرى"محمد أركون"أن هذه المبادئ ليست مسلمات مفروضة على الخطاب القرآني من خارج، وإنما تشكِّل الهيكلة المنطقية ــ المعنوية المبلورة داخل الصيغة اللغوية للخطاب القرآني وهي الهيكلة التي ستمارس فعلها كمجموعة من المبادئ التي ستعمل على تضخيم العبارات القرآنية ورفعها إلى مرتبة التعالي والتقديس ويبقى صحيحا القول أن كل واحد من هذه المبادئ له قاعدة لغوية واضحة وصريحة في القرآن ذاته، وهي أربعة مبادئ:

ــ المبدأ الأول: و ينصُّ على"كليَّة النص القرآني وثبات الشبكة التواصلية بين وحدات بنيته العاملة"بمعنى: أن القرآن الذي تم جمعه في المصحف هو كلام الله الموجه إلى البشر جميعا بواسطة النبي(صلى الله عليه وسلم)وينبغي العلم بأن((آلية اشتغال الخطاب القرآني حتى في وحداته السردية أو القصصية محكومة ببنية ثابتة للعلاقات بين الأشخاص أو الضمائر))[82]، فهناك:

(أولا الناطق المُؤَلِّفُ) المُرْسِل ⟵ وهو(الله)وهو يوجه رسالته إلى ــ مُرْسَلٌ له أول وهو محمد(صلى الله عليه وسلم)وهو نفس مبلغ ولكنه"ليس ناطِقًا ــ مُؤَلِّفًا"وهو مبلغ الرسالة إلى ــ مرسل ثان ــ وهم البشر[مؤمنون/كفار].

فهناك: ناطق أول مُؤَلِّف ⟵ مُبَلِّغٌ(محمد/ناطِقٌ /ليس مؤلِّف/ راوي)⟵ مُسْتَقْبِلٌ هم البشر.

فهذه الشبكة التواصلية بين وحدات البنية العاملة للنص القرآني تتحكم بكل تفسير إذ كل واحد منها يُقَدِّمُ لتفسيره لكل آية قول العبارة التالية: قال تعالى أي"لنبِّيه محمد(صلى الله عليه وسلم). والملاحظ في هذه الشبكة التواصلية أن لإكراه البِنيوي لعلاقات الضمائر أو الأشخاص يمارس فعله بقوة هائلة إلى درجة أن مكانة الراوي بالقياس إلى مكانة المُتَكَلِّم ــ المُؤَلِّف قد تعرضت للنقاش غالبا بدليل الاختلاف حول تحديد عدد سنين مكوث الفتية في الكهف.

81-**التوفيقية:** وهي ليست التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة، وإنما هدفت توفيقية "الطبري"على أساس زيديته المعتدلة إلى المصالحة بين المسلمين والتوفيق بين مختلف نسخ القرآن(أي القراءات)ثم حسم المسائل المختلف عليها بحذر مدروس ومحسوب. وبفضل هذه المجريات التوضيحية والتوفيقية في آن معا استطاع أن يفرض تفسيره وشروحاته على التراث التفسيري بقوة وبديمومة. في حين أن "الرازي" كان مؤسسا لتيار جديد في التفسير غير الذي كان عند"الطبري"، وهو تيار سيعرِف فيما بعد انتعاشا أي منذ القرن التاسع عشر تحت اسم"التوفيقية"، أي التوفيق بين الدين والعلم أي التيار الذي يريد البرهنة باستمرارعلى أن الاكتشافات العلمية الحديثة موجودة في القرآن. وهو التيار الذي يتمثل في لائحة الكتاب منذ "عبد الرحمن الكواكبي" إلى "مصطفى محمود" وأخيراً " موريس بيكاي"في كتابه" التوراة والإنجيل والقرآن والعلم".ــ **محمد أركون:** القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص: 152.

82- المصدر نفسه، ص: 153.

ـ المبدأ الثاني: وهو ناتج عن المبدأ الأول ويقول بأن القرآن ليس وثيقة تاريخية كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ وقد سبقت الاشارة إلى رأي"محمد أركون"حول متى يمكن أن يكون القرآن وثيقة تاريخية، إنما هو كلام تشريعي يتعلق بحياة الناس اليومية الشعائرية والأخلاقية والقانونية، وهو ما يُدعى"بالوظيفة الوجودية المحرِّكة"«la fonction existential»للخطاب القرآني. وتتضح القوة الانبنائية والتحفيزية للخطاب القرآني بصفة كلام حياة(أو كلاما حيًّا)من خلال المكانة التي اتخذتها سورة "الكهف"في النشر الاستثنائي لموضوعاتها الروحية الموضحة من قبل التفسير وهذا التأثير الشديد في حياة البشر هو ما يدعى بالوظيفة الوجودية المتحركة للخطاب القرآني أي أنه يؤثر في وجود البشر إلى درجة أنه يوجِّه تصرفاتهم وسلوكاتهم وحتى تفكيرهم. ولا ينبغي حذف هذه الوظيفة أو تقليصها عند الحديث عن الخطاب السردي إنما هي من السمات التي يتميَّز بها هذا الأخير للمحافظة على الوظيفة الكاشفة للوجود التي يتمتع بها(الخطاب السردي)[83].

ولكن السؤال في ما إذا كانت هذه الوظيفة المحرِّكة للوجود مؤمَّنة من قبل التنظيم السردي للخطاب القرآني أو من قبل الإطار السردي المبلور من طرف التفسير الإسلامي على مدار القرنين الأول والثاني للهجرة من أجل إضفاء التماسك الشكلاني على النصوص المتبعثرة للخطاب القرآني والتي هي آيات في معظمها (وهو ما سيتضح من خلال آلية اشتغال التفسير التقليدي: المجريات كما سيأتي لاحقا).

ـ المبدأ الثالث: ينص على صحة وكلية وإلهية العبارات أو الآيات المجموعة في النص الرسمي[84]على الرغم من عهد الاختلاف الذي عرفه نقل النصوص القرآنية أو الصياغات النصية بتعبير ألسني. والدليل على ذلك القراءات المختلفة. ومحاولة"الطبري"رفض القراءات التي يصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية الأرثوذكسية، وفي مقابل ذلك محاولته دمج القراءات الأخرى التي لا تختلف كثير وهضمها داخل البنية العامة للخطاب القرآني. مما يدل عن مدى الجهد المبذول من قِبَل"الطبري"لتحقيق الانسجام والتوفيق والعقلنة والتثبيت اللغوي والأدبي لنص نقل شفهيا وكتابيا على مدار ثلاثة قرون. ولقد ساهم الاستخدام الشعائري في تثبيت النص القرآني في وقت مبكربالتأكيد، ولكن لهذا الاستخدام بالذات تاريخ لا نعرفه[85]. وأما ما بعد"الطبري"فقد أصبحت الروايات المختلفة مندمجة جدا إلى درجة أنها نقلت بشكل مُغْفَل عن طريق استخدام صيغة الفعل المبني للمجهول، فيقولون: قُرِيء[86].

ـ المبدأ الرابع: وهو متولِّد عن المبدأ الثالث، ويقول: بإعجاز النص القرآني بمعنى: أن النص القرآني مُعْجِزٌ في محتواه وفي لغته(وفي جوانب أخرى منه)على الرغم من أنه مكتوب باللغة العربية من خلال حروفها وبنيتها النحوية والإعرابية واللغوية إلا أنه ليس كأي نص عربي آخر. ونتج عن ذلك أن علم اللغويات قد أصبح مستبعدا من الناحية النظرية لشهادة إيمانية ولكنه منفتح عمليا على تعاليم أو

83- ومن بين هذه السمات سمتان: إحداهما أن النطاق المؤلف يظهر مرة ثانية بصفته راويا ، والثانية أن الأحداث المختارة تبعا للسمة الأولى ليست مجرد تقلبات بحسب منطق القصة أو الحكاية الداخلي إنما هي تكشف عن التعالي و عن أثر الله في تاريخ النجاة الأخروي وهو ما تؤكده التعاليم التي تستمدها التفاسير من الأحداث المنتقاة من أجل بلورة أخلاقيات السلوك أو تنظيم الشعائر أو سن القوانين. ـ **محمد أركون** :القرآن(من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، هامش ص154.

84-المصدر نفسه، ص155.

85-بمعنى أننا لا نعرف متى ابتدأ المسلمون يستخدمون النص القرآني كنص عبادي في الصلوات الخمس والطقوس، ولا كيف تطور ذلك على مدار التاريخ. ـ **محمد أركون**: المصدر نفسه، هامش، ص155.

86-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـــــــ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل التاسع ـ ـ ـ

الفصل العاشر: نموذج تطبيقي لقراءة العجيب المدهش

في الخطاب القرآني عند"محمد أركون":

المبحث الأول: مفهوم القراءة التزامنية والعجيب المدهش لدى "محمدأركون":

أولا: مفهوم القراءة التزامنية ومسوغاتها:

ثانيا: مفهوم العجيب المدهش لدى "محمد أركون":

المبحث الثاني: العجيب المدهش في الخطاب القرآني لدى "محمد أركون":

أولا: تأسيس النص القرآني لعلاقة الإدراك لدى "محمد أركون":

ثانيا:الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش لدى "محمد أركون":

المبحث الثالث: أهم نتائج الفصل العاشر.

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـــــــ

يربطوا بينها وبين الإيمان بالله وشكره على نعمه. فكلمة، برق أو رعد ليست ظاهرة فيزيائية يُمكن تحليلها عِلْميًا، وإنما هي علامة على شيء آخر، إنها علامة على جبروت الخالق وقدرته.

وعليه فإنَّ ما يسعى إليه "محمد أركون" هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني ، قراءة تمتنع عن أية عملية إسقاط أيديولوجية على النص القرآني.

إلاَّ أنَّ هذا الطرح النظري لـ "محمد أركون" يراه قد وجد تطبيقه على مستوى ممتاز وعميق لدى"جاكلين شابي"في كتابها"محمد رب القبائل" رغم موقفه النقدي منها([14]).

ب - مسوغات القراءة التزامنية: ولما كانت القراءة التزامنية هي قراءة العجيب المدهش وكان هذا الأخير ذا بُعْدٍ أدبي بصفة أساسية رأيت أن أتَخِّذَ منه نموذجًا تطبيقيًا لقراءة "محمد أركون" الأدبية للخطاب أو النص القرآني. ومن المنطلق الأدبي لطبيعة العجيب الخلاَّب أو المدهش يمكن القول بدءًا أنه حينما عجز الإنسان عن إيجاد بَعْضٍ من الحقائق الباحِث عنها رحل إلى الخيال وأخذ يتنقل فيه بين عوالم"العجيب والغريب"عَلَّهُ يَجِدُ فيها ما ضاع منه في عالم الواقع:

« Là ou se sont installées les dictatures policières، là ou règne cette autre dictature qui est celle de la faim، il n'est plus questions de choisir des remèdes mais d'obéir، de subir. L'évasion dans le merveilleux est la seul libération possible…» ([15]).

وعندئذ راح الإنسان في ذلك كله يُفَجِر كل مسكوت عنه، وكل لامفكر فيه، فأبدع عوالم"حكي العجيب" و"حكي الغريب"وعَايَشَها على أنها عوالم"حية"تتداخل فيها العناصر الطبيعية بالفوطبيعية .

ومن ثمة وجد القارئ نفسه من جهة أمام حكي يُجْبِرُه على التردد في الشرح والتفسير بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي([16]) ويُجْبِرُه من جهة أخرى وضمن منظور علم الأديان المقارن على ضرورة إجراء تمييز جذري بين :"ما فوق ـ الطبيعي" "عالم الله"(عالم اللاهوت) وبين العجيب المدهش الذي ربما كان كل شيء فيه إسقاط بسيكولوجي للروح البشرية ، وربما كان أيضا تدخلا "العالم الله"(عالم اللاهوت)في العالم الزائل بالتعبير الأشعري([17])ومن هنا نتجت عدة مشاكل ومسائل منها: أن العلاقة التي تربط الإنسان بعالم العجيب والغريب ليست هي نفسها العلاقة التي تربطه"بعالم الله"(عالم اللاهوت) .بمعنى أن الإنسان هنا أمام مجالين مختلفين من العوالم وبالتالي مجالين مختلفين من العلاقات. العلاقة بعالم الله ، والعلاقة بالعجيب والغريب والغيب. و اللغة الدينية ذاتَها ((تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة ـ المقدَّس ـ الخارق ـ للطبيعة ـ العجيب المدهش ـ الغيب الخاص بالكائن المطلق))([18]).

14- **محمد أركون**: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 43 ــ 44.

15- **Pierre Mabille** : Le miroir du merveilleux ; les éditions de Minuit ; paris ; 1962 ; P : 66.

16 - **Tzvetan Todorov** : Introduction à la littérature Fantastique ; Editions du Seuil ; Paris ; VI ; 1970 ; P 37.

17-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص 187ـ188.

18-لمصدر نفسه ، ص 190.

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

فالفرق بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي في القرآن أن الأول أوسع لأنه يشمل الوحشي والمنكر والشاذ والنافر وغير المألوف، والقرآن منزه عن ذلك فهو مقياس الفصاحة ومعيار البيان. و يقول"ابن جوزي": ((لَّما ألفتُ كتاب"التلقيح من غرائب علوم الحديث"رأيت أن تأليف كتاب" عجائب القرآن أولى(...) بمعنى والله أعلم أن الكلام عن العجيب أولى من الغريب، وأنهما مترافقان كلما تكلمنا عن أحدهما جاء الآخر))([35]).

وقد اتخذ التأليف في علم"غريب القرآن"منهجيتين إثنين : المنهجية الأولى ، التفسير كلمات القرآن حسب ترتيب السور والآيات وهي المنهجية الأسبق زمنا والأكثر سهولة. و المنهجية الثانية ، التأليف على الطريقة المعجمية وكانت المنهجية التي وضعها"أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني"(المتوفى سنة330هـ)وقد قامت طرقته على إيراد المفردات القرآنية على صورتها في القرآن دون إعادتها إلى جذورها وأصولها اللغوية، وتطورت هذه المنهجية على يد"الهروي"بالعودة إلى الجذور والأصول([36])، وتطورت المنهجية بشكل متميَّز على يد"محمد أركون"بتطبيق قواعد"الإيتمولوجيا"والمنهجية الألسنية لتسجيل ما غاب في النص القرآني من مفردات ومن معاني بعض المفردات كما سبق ذكره في الفصل السابع والثامن من هذا البحث.

ومما يدل على البعد النفسي في علم"غريب القرآن"اختلاف التسميات التي سمي بها كتاب"غريب القرآن" "لأبي بكر محمد بن عزيز السجستاني"ففي المصادر القديمة يَرِدُ الكتاب باسمين:"غريب القرآن" و"نزهة القلوب" سمي بذلك لِما وُجِدَ فيه من نزهة للقلوب واستروح للنفوس أما في المراجع الحديثة فيتبدى الكتاب في عدة أشكال من ذلك ، نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن" و"نزهة القلوب (المكروب)في غريب القرآن(أو في تفسير كلام علاّم الغيوب ([37]).

3 - 2- في التأليف الغربية:

1 - مفهوم العجيب: للغرب الوسيطي لفظ ضمن الثقافة العالِمة(savante)وهو: "mirabilis "الذي أُسْتُخْدِم في العصور الوسطى الغربية وله نفس المعنى تقريبا، ولكن الذي يتوافق مع لفظ (Merveilleux) هو لفظة الجمـــع:

"mirabilia" (والذي يفسر بعض الشيء الجمع في "mirabilia " العصور الوسطى هو أن العجيب هو نتيجة لقوى كائنات فوق ـ الطبيعي والتي هي كائنات متعددة) ([38]).

ويقول"بيير مابي"أنَّ الذي يُعلِّمُنا إياه "المعجم"هو أن العجيب "merveille" مُشتق من "mirabilia " والتي هي نفسها مشتقة من "Miror " ،بمعنى أشياء جذيرة بأن تُرى وحتى لا نذهب بعيدا كما يقول "مابي" فإن مصطلح "merveilleux " قد تعرض لتغيُّرات جذرية. ومهما يكن فإن اختلاف الناس والفيئات الاجتماعية ومقولاتها قد لعب دورا في إنتاج وظهور سلسلة من مشتقات "miror" :

35-**ابن جوزي** : عجائب علوم القرآن، حققه وقدَّم له وعلق عليه : عبد الفتاح عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 40.

36-**أبي بكر محمد بن عزيز السجستاني** : علم غريب القرآن (المُسمى بنزهة القلوب)، دار الرائد العربي، بيروت، ط3 :1402هـ/1982م، ص41.

37-المرجع نفسه، ص 76 وما بعدها.

38 - **M. Arkoun**، Jaques le Golf، Tawfiq Fahd، Maxime Rodinson : l'Etrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval، Edition، J.A، Paris1978، P : 62،63.

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

ـ وثانيا: محاولة الارتفاع إلى عقلانية عليا وتماسك عقلاني يتطلبه الإيمان ثم التوصل إلى وقائع غير عادية لا علاقة لها بالمجرى الطبيعي للأشياء.بمعنى أنه عند بلوغ العقل عقلانية تُمَكِّنُه من الإيمان حينها لا يجد بداً من التسليم بأمور أو وقائع لا علاقة لها بالمجرى الطبيعي للأشياء.

وضمن هذا المنظور فإن الفكر الإسلامي الذي يُفَضِلُ الكلام على الأمور الإلهية أو أمر الله يرتبط تماما بواقعية أنطولوجية لا تنقض كما في الفكر المسيحي واليهودي أيضا والتي تتلخص في القول بأن: عفو ورؤى الله والوحي والمعجزات والبعث والملائكة، الخ ، عبارة عن وقائع لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة"السببية الخطية الفاعلة"(La causalité linéaire)([60]). وعلى الرغم من ذلك فهي أكثر حقيقة وصحة من المعطيات الطبيعية. وعلى هذا المستوى يتموضَّع الصراع ذي الدلالة الكبرى بين الموقف المؤسْطِر(Démythologique) الخاص بالفكر المعتزلي وبين الموقف الإيماني أو التسليمي الخاص بالفكر الحنبلي.

وأما العقل الكلاسيكي الغربي كما ترشح منذ القرن السابع عشر الميلادي كان قد زاد من حدة الفصل بين العجيب المدهش المستخدم في أدب التسلية والإمتاع وبين الخارق للطبيعي المتعلق بالموضوعات الخطيرة فحسب وكان"بوالو""Boileau" قد حدد هذا الفصل والتقسيم في البيتين التاليين:

De la foi d'un chrétien les mystères terribles "

D'ornements égayés ne sont point susceptibles" ([61]). (

واتجهت الفلسفة إلى استبدال اللغة اللاهوتيةالتقليدية بلغة ميتافيزيقية يؤكد فيها العقل المؤسس لهذه اللغة الميتافيزيقية استقلالا ذاتيا كبيرا له بالقياس إلى المحيطات والظواهر فوق ـ الطبيعية. ولقد استطاعت في هذا الصدد فلسفة التنوير والعقل الوضعي والمادية الجدلية ثم علوم الإنسان اليوم تحقيق تحولات عميقة إذ قد أدت إلى تغيير عميق إن لم يكن محو تام لمقولتي: العجيب المدهش و فوق ـ الطبيعي(الخارق للطبيعة). وبنفس الاتجاه تجتهد علوم الإتنولوجيا والأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان والتحليل النفسي وعلم الدلالات السيمائية في محاولة بلورة وتوضيح المفاهيم المعقدة مثل: المقدَّس والميثي والطبيعة وما فوق– الطبيعة، والعجيب المدهش والخيالي والوهمي،الخ.

ولكن على الرغم من ذلك كما يقول"محمد أركون" فلا يزال الفكر الإسلامي بعيدا من جهة عن امتلاك"ميتا لغة"(Métalangue)نقدية خالصة من شوائب التحديدات التقليدية. ومن جهة أخرى عن امتلاك منهجا بريئا فعلا يتيح إمكانية الكلام بثقة عن مستويات المعنى لحقيقة لا تتجزأ وهي:((الكائن في العالم فقط"L'être au monde"، وليس الكائن في العالم المخلوق " L'être au monde crée"))([62]).

60-**محمد أركون**، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 211. وأيضا:

-**M .Arkoun (et d'autres) ;** l'Etrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval ; p : 2

61- Ibid.

62 - Ibid.

وكل ما يمكن الإحتفاظ به والإبقاء عليه من الأبحاث الجارية اليوم هو القول بوجود ثلاث نماذج من العجيب المدهش وهي: عجيب مدهش ذو أصل علمي، وعجيب مدهش أدبي، وعجيب مدهش ديني.

3 - نماذج العجيب المدهش لدى "محمد اركون":

3-1-العجيب المدهش ذو الأصل العلمي: وهو معروف من قبل المؤلفين العرب ، تحت أسماء ، عجيب الخلق وغريب الخلق ، وهو يتغذى من أمثلة عديدة يثيرالقرآن بواسطتها عجب الإنسان ودهشته.وكان " القزويني" قد عالج هذه العجائب العلمية في كتابه المذكور سابقا.

فالأمر يتعلق بإلحاح العقل البشري وطموحه الدائم والمستمر في البحث عن العلل و الأسباب المحركة للظواهر أو الوقائع وتحصيل النتائج من قبيل ذلك، واعترافه بعدم قدرته الحالية على القبض على سلسلة الأسباب والنتائج تلك، وذلك لأنه كلما راح يفكر بالعالم وظواهره المحسوسة كلما أدرك مدى عجزه وقصوره، وإدراك مدى هذا العجز والقصور وهو ما يؤدي إلى إحداث الانفعال، ديني في الوسط الديني، ميتافيزيقي في الوسط الفلسفي، ويدفع برجل العلم بالبحث عن فرضيات جديدة من أجل فهم الظواهر، وهكذا فإن خيال المؤمن يستمتع بتأمل الحكمة اللانهائية التي تدير النظام العجيب المدهش للكون والخلق.

وفي هذا"النموذج الأول"يميز ويعارض"تزفنان تودوروف"بين أشكال ومنوعات من العجيب المدهش، "المعذورة" و"المبررة" و"الناقصة"(العجيب المدهش المتطرف وقريب منه العجيب المدهش الغريب ثم العجيب المدهش الأدواتي أو الوسيلي الذي يقود إلى عجيب مدهش قريب منه جدا اسمه في"فرنسا"في القرن التاسع عشرالعجيب المدهش العلمي الذي نسميه اليوم(La science Fiction)([63]).

يَعْتَرِضُ في مقابل هذه الأشكال أو الأنماط، العجيب المدهش الصافي(الخالص) Le merveilleux Pur الذي من أجل القبض عليه بشكل جيد ينبغي العمل على إبعاد العديد من أنماط الحكاية التي يجد فيها"فوق ـ الطبيعي"بعض التبريرات كما أن هذا العجيب المدهش الصافي(الخالص)((لا يمكن تفسيره بأي شكل من الأشكال))([64]) . ومن جهة أخرى فإن التطرق إلى العجيب من حيث كونه ظاهرة أنثربولوجية يتجاوز الدراسة الأدبية . وهذا الشكل الأخير هو ما يوجد في الفكر الميثي، وهو أسَاسِي وجِدِّي(أي العجيب المدهش الصافي) لأن"الميث" يُعَبِر في كل مكان يشتغل فيه عن الحقيقة الكلية للكائن والعالم.

63 - **Tzvetan Todorov** : Introduction à la littérature Fantastique ; Ibid. p : 61- 62

64 - Ibid. P : 62.

الفصل العاشر ـ ـ ـ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـ ـ ـ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ ـ ـ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ ـ ـ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـــــــ

الفصل العاشر ـ.ـ.ـ.

الفصل الحادي عشر:قراءات تطبيقية للإسلام وتفكيك العقل الإسلامي عند"محمدأركون"

المبحث الأول: مفهوم الإسلام وقراءته عند "محمد أركون":

أولا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للإسلام:

ثانيا: قراءات الإسلام عند"محمد أركون":

المبحث الثاني: مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه عند "محمد أركون":

أولا: جدلية العقل ومفهومه عند"محمد أركون":

ثانيا: تحليل مفهوم العقل الإسلامي والعقلية الأصولية عند "محمد أركون":

المبحث الثالث: أهم نتائج الفصل الحادي عشر

الإسلام هو الإسم الذي عُرِف به الدين الذي جاء به "محمد بن عبد الله" منذ عهده الأول ، و لم تكن هذه التسميَّة عن اجتهاد من الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ ،وإنما كانت من الله تعالى﴿ ورضيت الإسلام دينا﴾[1] . وهو أمر قد بلغ من الوضوح ومن المعروف المُتداول حدَّ البداهة ، ولكن هذه البداهية قد تحولت عند "محمد أركون"إلى دعوى تتطلب الدراسة والتحليل بدءا من الاستخدام الذي كان القرآن قد أجراه حتى يومنا هذا إذ أن مصطلح الإسلام كان قد امتد تدريجيا وتطور واتسع لكي يشمل مجالات شديدة الاختلاف والتنوع[2]. ولذا لم يعد يكفي لتعريف(الإسلام)القول بأن الأمر يتعلق بدين مميِّز من قبل شعائره هو دين الإسلام أو أن الإسلام هو الدين الذي أتى به"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾إذ مفهوم الدين نفسه صار بحاجة لإعادة القراءة على ضوء المنجزات الجديدة للعلم المعاصر[3]، ومن هذا المنطلق فما المعاني التي اتخذها مصطلح"الإسلام"؟، وكيف قامت قراءة"محمد أركون" لتلك المعاني؟.

ومن حيث أنَّه قد تبلور عن هذا الدين تشكيل عقل تميَّز بمفهوم وخصائص هي في جانب كبير منها نسخة عن هذا الدين ، فكان لا بد من الحديث عن هذا العقل خاصة وأن "محمد أركون" قد أسس مشروع دراسة تحت عنوان "نقد العقل الإسلامي"، فكيف حلل مفهوم العقل الإسلامي في القرآن والفكر الإسلامي والأصولي منه ؟.

هذه التساؤلات وغيرها هي التي سنعمل على معالجتها في المباحث التالية :

المبحث الأول: مفهوم الإسلام وقراءاته عند "محمد أركون":

أولا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للإسلام:

أ - المفهوم اللغوي: الإسلام في اللغة قد يُسمى السِلْم(بكسر السين) والسَلْم(بفتحها) على ما ذكـــر"لسان العرب"[4] وهذه الأسماء الثلاثة هي ألفاظ عربية المادة والصيغة ولها عند العرب معان هي حقائق لغوية.

ومن تأمل فيما ذكره اللغويون من معاني مادة "سلم"على اختلاف ألفاظها وصِيَّغِها مُتحريا البحث عما يصلح أن يكون أصلا تتفرع عنه سائر المعاني، وجد في كتب اللغة المُعتبرة مثل كتاب"الاشتقاق"لإبن دريد و"الصحاح"للجوهري،و"المفردات في غريب القرآن"للراغب الإصفهاني، و"لسان العرب"و"المصباح المُنير" للفيومي، أن السِلام (بكسر السين) والسِلم (بكسر اللام) ، الحجارة الصلبة. سُميَّت بذلك لسلامتها من الرخاوة . والواحدة سَلِمه ، واسْتَلَم فلان الحجر الأسود هو افتعل عن السّلِمه ، وأن السَلَم بفتحتين(فتح السين وفتح اللام) شجر عظيم له شوك ورقه القرظ يُدبَغُ به، واحده سَلَمه بفتحتين أيضا، كأنما سُميَّ بذلك لإعتقادهم أنَّه سليم من الآفات، ويُقال منه سَلَمت الجلد

1-سورة "المائدة"، الآية : 3.

2-يرى "محمد الطالبي" أن التنظير إلى أن الإسلام أنواع، وأن ليس هناك إسلام واحد لا عبر الزمان ولا عبر المكان هي سفسطة استشراقية سمعناها بأحقاب من السنين من قبل كان المقصود منها تشتيت شمل الأمة زمن الإستعمار، وهذه السفسطة القديمة التي اخترعها الاستشراق أصبحت سفسطة انسلاخسلامية. وركيزة تنظيراتها أن الإسلام يقتصر على الانتماء إلى حركة تاريخية ذات صبغة دينية اتّخذت أشكالاً متعدِّدة .فلا حاجة إلى عقيدة معيَّنة في مفهوم الرسالة والوحي والنبوة ، ولا في مفهوم القرآن إذ((ليس هناك إسلم واحد)).ـ **محمد الطالبي**: ليطمئِن قلبي (الجزء الأول: قضية الإيمان وتحدِّيات الانسلاخسلامية) ، سراس للنشر ، تونس ، طبعة : 2007م ، 44.

3- **محمد أركون** الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص114.

4-**ابن منظور** : لسان العرب، المجلد الثاني عشر [م] ، مادة "سلم" ، ص 289 وما بعدها.

بفتح اللام أسلمه بكسرها إذا دبغه بالسّلِم. ولعل هذه المعاني هي التي ينبغي أن تكون الأصل الأول لمادة "سلم" وعنها تفرعت جميع الاستعمالات الأخرى[5].

وبتتبع مادة "سلم" في اللغة فإنها تأتي بهذه المعاني : أولا، معنى الخلوص والتَعَرِّي من الآفات الظاهرة أو الباطنة. وثانيا، معنى الصلح والأمان. وثالثا، معنى الطاعة والإذعان[6].

ولقد إهتم علماء اللغة والتفسير والاستشراق برد المعنى الشرعي للفظ"اسلام" إلى أصله اللغوي وأثار البحث فيه كثيرا من الجدل[7]. وقد جَمَع "فخر الدين الرازي"(المتوفي سنة 606هـ /1209م) في تفسيره جملة المذاهب في ذلك فقال: ((وأما الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول ، أنه عبارة عن الدخول في الإسلام ، أي هي الانقياد والمتابعة. قال تعالى:﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم﴾، أي «لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم». والثاني: من أسلم ، أي دخل في السلم كقولهم أسنى وأقحط. وأصل السلم السلامة. الثالث ، قال الأنباري (المتوفي سنة 328هـ /938م) : المسلم معناه المخلص لله ، عبادته ، من قولهم سَلَمَ الشيء لفلان خَلُصَ له. فالإسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى))[8] . وأما من المحدثين ، فجمهرة المستشرقين ، منهم من ترى أن اسم إسلام يرجع إلى معنى من الطاعة والخضوع غير إرادي أي التسخير لإرادة قاهرة. ولـ"كارادي فو" رأي في معنى كلمة إسلام وأصلها ، يُبيِّنُه على الوجه الآتي:كان من يتبع "ابراهيم" يُسمى حنيفا ومعناه المائل. لأنهم مالوا عن عبادة الأصنام التي كانت قد فشت في العالم. أو يسمى المسلم، أي الذي يُجدد ويصون الشيء سالما، ذلك بأنهم جددوا وصانوا التوحيد الخالص، وتفسير مسلم بأنه المستسلم لله أو المسَلِم نفسه لله.أبعد غورا في التصوف من أن يكون المعنى الأصلي[9].

ب - المفهوم الإصطلاحي :

المعنى الشرعي:وردت كلمة"الإسلام"في القرآن ستة مرات[10]، ولَّما استعملت النصوص المُقدَّسة الإسلامية(أو القرآن) هذه الألفاظ في الدلالة على الدين الإسلامي كان ذلك بالضرورة تصرُّفًا في المعنى اللغوي الأصلي[11]. وقد جرى عرف العلماء على تسمية الألفاظ المستعملة في معان وضعها لها الشرع بالأسماء الشرعية وأن هذه الأسماء الشرعية متفرعة عن المعاني اللغوية وثيقة الصلة بها. وترى النظريات الراجحة أن المعنى الشرعي للفظ"إسلام"وما اشتق منه؛ أي نظريات المسلمين في هذا المعنى الشرعي هي:

5-المرجع نفسه، ص159.

6-**عفيف عبد الفتَّاح طبَّاره** : روح الدين الإسلامي، ط6، 21جمادى الثانية 1384هـ/ 27تشرين الأول 1967م، تنقيح تحت إشراف : شريف خليل سكر، مطابع دار الكتب، بيروت، لبنان، هامش، ص 17.

7- المرجع نفسه، الصفحة نفسا.

8-**دائرة المعارف الإسلامية** : المجلد الثاني، ص 156.

9- المرجع نفسه ص 158. غير أن هذا الرأي لـ"كارادي فو" غير وجيه من الناحية اللغوية ، فإنه ليس في مادة اسلام ولا صورتها ما يؤيد على مقتضى أصول اللغة وقواعد الاشتقاق ، وعلمنا بأن من مدلولات هذه المادة التجديد أو الصون ، ولا رأينا أن صيغة أَفْعَلَ(أي أسْلَمَ) تُفيد أحد هذين المعنيين كما يذكر مؤلف "دائرة المعارف الإسلامية".ـــ المرجع نفسه ، ص 159.

10-**محمد فؤاد عبد الباقي** : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 357.

11-المرجع نفسه، ص 156.

- رأي من يذهب إلى أن للإسلام معنى شرعيا واحدا هو الإيمان: ومعنى الإيمان التصديق.
- رأي القائلين بأن للإسلام معنيين شرعيين:أحدهما الإيمان والثاني معنى أعم من الإيمان،الإنقياد بالقلب أوبالظاهر.
- مذهب من يرى أن لفظ إسلام له ثلاثة معان شرعية: منه من يقول بأن لفظ الإسلام يُطلق في لسان الشرع على معنيين ، فأحد المعنيين دون الإيمان وهو الإعتراف باللسان ، والثاني فوق الإيمان وهو أن يكون مع الإعتراف باللسان اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله في جميع ما قضى وقدَّر. وقائل:إن الإسلام يُطلق شرعا على ثلاثة معان وهي:أولا:إطلاق الإسلام بمعنى الإستسلام ظاهرا باللسان والجوارح مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط ، وبذلك يكون الإيمان والإسلام مختلفين.ثانيا :أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإيمان أخص من الإسلام. ثالثا:أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا، وكذا الإيمان، وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان[12].

لدى بعض مفكري الإسلام المعاصرين : يقول "محمد شحرور" : وأما كلمة الإسلام فجاءت من الأصل "سلم" وهو أصل صحيح معظم بابه من الصحة والعافية. فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى والله هو السَّلام لسلامته من العيب والنقائض "تغيير الصيرورة" ومن هذا الباب جاء الإسلام وهو الانقياد لأنه يسلم من الإباء والامتناع من هذا المعنى جاء مصطلح الإسلام والدين الإسلامي وهو الدين الخالص من النقائص والعيوب وهو دين سهل الإنقياد ولا يوجد فيه عنت ولا تحجر ولا تزمت بحيث يصبح ممتنعا عن الناس ، ولكن الإسلام لا يعني الاستسلام أبدا لأن الله طلب منا أن نُسْلِمَ له لا أن نستسلم بدون قيد أو شرط وفي هذا قال تعالى :﴿ ربَّنا واجعلنا مُسْلِمين لك ﴾[13] و لم يقل مُسْتسلِمين لك[14].

ويُجيب "محمود محمد طه"عن سؤاله: ماهو الإسلام ؟ ، فيقول : أسلم : إنقاد وإستسلم . والإسلام ،في الحقيقة الإنقياد والإستسلام . ونعني بالحقيقة ما فطرت عليه الأشياء. والله تبارك وتعالى يعني هذا حين قال : ﴿أفغير دين الله يبتغون﴾[15] والدين يعني هنا الشأن، والسيرة، السنة. ودين الله يعني سنة الله في خلقه، وهي ما فطرت عليه الأشياء منقادة لله﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون﴾[16]والإسلام بهذا المعنى هو دين الخلائق جميعها في البداية وفي النهاية ، وأن الدين في أصله واحدا، والشرائع متباينة. وإلى وحدة الدين الاشارة في قوله تعالى:﴿ شرع لكم ما وصى به نوحا ، والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[17].الإسلام كدين بدأ ظهوره بظهور الفرد البشري الأول. فهو إذن له بداية وليست له نهاية، لأن نهايته عند الله﴿إن الدين عند الله

12-المرجع السابق، 159 ــ 161.
13-سورة "البقرة"، الآية : 128.
14-**محمد شحرور** : الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، ص 717.
15-سورة "آل عمرن"، الآية : 19.
16-سورة" آل عمران"، الآية : 83.
17-سورة" الشورى"، الآية : 13.

الإسلام﴾[18] .بدأ ظهور هذه الفكرة الواحدة في الوثنيات البدائية المتفرقة. ثم أخذت تتقلب في مراقى التطور حتى ظهرت الوثنيات المتقدمة ، وأطرد بها التقدم حتى ظهرت صور الثالوث الإسلامي(أي ديانات التوحيد الكتابية ، بظهور التوراة والإنجيل والقرآن). وهذه الفكرة الواحدة ذات شكل هرمي ، قاعدته أحط الوثنيات التعدديات ، وأكثرها تعديدا ، وقمته عند الله ، حيث الوحدة المطلقة ، الاختلاف كما هو واضح بين القاعدة والقمة اختلاف مقدار ، وليس اختلاف نوع[19].

والملاحظ من خلال ما جاء في تلك الدلالات أنها لم تخرج في عمومها عن المعروف والمتداول في التراث الديني في الفكر العربي الإسلامي. والسؤال: هل ما سيطرحه "محمد أركون" في هذا الموضوع سيتسم بالجدة على عهده فيما سبق من موضوعات أم أنه وقع هو أيضا في فخ التقليد والتكرار؟ .

وهو ما يمكن معرفته من خلال محاولة معالجة بعض العناصر الآتية عند "محمد أركون":

بدءا يرى"محمد أركون" من حيث الحفر في المعنى الأصلي أو الإيتمولوجي لكلمة "اسلام"هو((تسليم شيء ما لشخص ما))، وهي تعني هنا:((أن يُسَلِمَ المرء ذاته بكُلِّيَّتِهَا إلى الله)) أو((إيكال كل ذاته للّه))[20]. إلا أن عملية الحفر هذه قد بيَّنت أن هناك طبقات من المعاني قد تراكمت على هذا المعنى الأصلي، وهي عبارة عن ظلال دلالات أو معاني حافة ومحيطة سواء في اللغة العربية أو اللغة الفرنسية وهي:

- في اللغة العربية:- المعنى الأول:لقد اكتشف مؤرخو اللغة العربية معنى آخر لكلمة(إسلام)يتوافق تماما مع الاستخدام الذي يوظفه القرآن في الأصل،وهذا المعنى هو:((تحدِّي الموت))[21]بمعنى تحدي الموت عن طريق تسليم المرء لروحه أي التضحية بالنفس في معركة من أجل الله وهو ما يعني الترقية و الرفعة إلى مستوى أعلى من الوجود.

- المعنى الثاني:على مستوى لحظة القرآن تزامنيا:يرى"محمد أركون"أن هناك في أكثر من آية قرآنية ذِكْرٌ "لإبراهيم"﴿عليه السلام﴾((بصفته مسلما))،ويصرح في هذا الموضع قائلا:((ولا أجرؤ على ترجمة هذه الكلمة القرآنية الأصلية والأولية بكلمة(musulman)الفرنسية))[22]لأن ذلك يثير((الكثير من الدلالات الحافَّة والمعاني المحيطة السلبية المتراكمة في المتخيِّل الغربي على مر العصور عن الإسلام))[23]،هذا في حين أن كلمة(مسلم)في القرآن وعلى مستوى لحظة القرآن تجمع بين الدلالة على علاقة الطاعة والعشق كما وتدل على تحدي الموت من خلال تضحية"إبراهيم"﴿عليه السلام﴾ بابنه،وهذا التصرف يُجَسِدُ الموقف الرمزي الذي يعكس الميثاق المقدس ليس فقط بالنسبة للزمكان الأول(الأرضي)وإنما أيضا للزمكان

18-سورة" آل عمران" ، الآية : 19.

19-**محمود محمد طه** : الرسالة الثانية من الإسلام، طبعة خاصة تصدرها المنظمة السودانية لحقوق الإنسان بمناسبة الذكرى الحادية عشر لإغتيال الكاتب (د.ت) ، الباب الرابع ، ص 81 وما بعدها.

20-**محمد أركون**، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص53.

21-المصدرنفسه، الصفحة نفسها.

22- المصدر نفسه ، ص 53 ــ 54.

23-المصدر نفسه، ص54.

الثالث(اللانهائي)في سلسلة الأزمنة الثلاثة في مفردات الزمان[24]والمؤسس للديانة التوحيدية كما تحدثت عنه التوراة كما الأناجيل كما القرآن، ولهذا السبب دُعِيَّ"إبراهيم"بأبي المؤمنين، هو ما كانت الآية القرآنية:﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾[25]، قد دلّت عليه.

وأن كلمة إسلام لم ترد في القرآن إلا سبع مرات فقط ولكن في الخطاب الإسلامي المعاصر تنعكس الأمور بشكل مذهل حقا إذ ضخم من الكلمة وفسح لها المجال واسعا وذلك لمصلحة كلمة إسلام حتى أصبحت كالجراب تتسع لكل شيء و يضعون فيها كل شيء[26]، ومنه فإن معنى كلمة(إسلام)في القرآن ليس كما هو على مستوى التأسيس:

- المعنى الثالث: وهو معنى الإسلام على مستوى التأسيس الذي بلوره علماء الكلام والفقهاء لكلمة (الإسلام)في ما بعد بالارتكاز فقط على النص القرآني وتعاليم"محمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وهي التحديدات والمضامين الشعائرية والتشريعية والدلالية السيمانتية التي تمت صياغتها على((هيئة تركيبة عقائدية من الإيمان واللاإيمان))[27]والمبلورة فيما بعد على نحو تصبح الدين الإسلامي المدعو بالإسلام أيضا، وهذا المعنى الثالث يوازي بنوع من المغالطة التاريخية بين تجارب تاريخية ثلاثة وهي: تجربة إسلام إبراهيم﴿عليه السلام﴾. والتجربة الدينية "لمحمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾والتي أعادت تثبيت التجربة السابقة(تجربة إسلام إبراهيم).والتجربة التاريخية للفكر الإسلامي(الفقهاء والمتكلمين).

بمعنى أن هناك فرق بين معنيين(للإسلام)هما: أولا: إسلام التجربة الثانية [والذي هو إسلام التجربةالأولى إسلام التجربةالثانية ـ إسلام الثانية]بحيث نتج المعنى نفسه للإسلام. وثانيا: إسلام التجربة الثالثة.

وهو ما يوازي فرق آخر من جهة أخرى بين استخدامين آخرين لمفردين في الخطاب القرآني هما: أم الكتاب/الكتاب، وما يراد فه[28]، من أجل تحديد(الإسلام)المعاش أي الإسلام التاريخي المعاش بصراعاته السياسية والاجتماعية والأيديولوجية. ونفس التمييز يمكن إقامته في المسيحية بين"المسيح(كلمة الله المجسّدة)/ وبين الأناجيل أي الحكايات المحفوظة لكلام الله والتاريخ المعاش.

هذه التمييزات الفارقة ضرورية اليوم من أجل المراجعة النقدية الحرة(لظاهرة الوحي)وذلك ضمن منظور علم التيولوجيا المقارن الذي يتجاوز المماحكات الجِدالية بين الديانات الثلاثة(اليهودية، المسيحية، الإسلام).

- المعنى الرابع: النعت:إسلامي(Islamique)، وإسلاموي(Islamiste)[29]:تعني كلمة(إسلامي)((الموقف الذي يظل مرنا ومنفتحا من الناحيتين الفكرية والعقلية))[30]،ويقول في موضع آخر:كيف نقرأ المجتمعات((الإسلامية)):((إنني أضع الصفة((إسلامي))بين قوسين عن قصد(...لأنها)تدل على أشياء مختلفة ومعقدة تتجاوز الإسلام بصفته نظاما من

24-لمزيد توضيع يمكن الرجوع إلى فصل"العجيب الخلاب"من هذا البحث.

25-سورة "آل عمران" الآية67.

26-محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ص72.

27-محمد أركون : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص54.

28-لمزيد توضيح العودة إلى فصل : القرآن والحديث من هذه الرسالة.

29-محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...)، ص19.

30-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العقائدواللاعقائد كما هو وارد في النصوص التأسيسية))[31]. وأما كلمة(إسلاموي)فتعني((الاستخدام المتطرف لعقيدة(ما)، أو لموقف فكري (ما)))[32].

وهذا التمييز بين المفردتين يفرضه الفكر التحليلي الموضوعي وليس القصد من وراءه اتخاذ موقف اتجاه فيئه معينة إذ أن اتخاذ الموقف ليس مشكلة المفكر التحليلي بل هي مشكلة المواطن أو السياسي. إنما مشكلة المفكر التحليلي هي إقامة التمييز بين مختلف أنواع الخطابات الاجتماعية التي تظهر على الساحة الاجتماعية والتي يفرزها المجتمع إذ((المجتمع ينتج الخطابات التي يحتاجها أو التي تعبر عن بنيته العميقة بكل تلويناتها وتعدُدِيتِّها))[33].

وبالتالي فالفرق بين النعت إسلامي والنعت إسلاموي هو فرق بين نوعين من الخطاب، الخطاب الإسلامي والخطاب الإسلاموي، لكل خطاب منهما بِنْيَتِه التركيبية الخاصة التي تختلف عن البِنْيَة التركيبية للخطاب الآخر: فإذا كان الخطاب الإسلامي يستخدم منهجيات تحليلية وجهازا تصوريا أو مفهوميا دقيقا جدا وشديد التبلور والتعقيد، فإن الخطاب الإسلاموي على العكس فإنه يستخدم((معجما لغويا كيفما اتفق، ويأخذ عناصر من هنا وعناصر من هناك))[34]لأنه يهدف إلى تجيِّش المتخيِّل السياسي للمناضلين وتعبئة أكبر عدد من الجماهير الشعبية.

فالتمييز بين مصطلح إسلامي وإسلاموي، ليس من غير وظيفة أو غاية، إنما التمييز له وزنه المعرفي والإبستيمولوجي في منظومة الفكر، إذ الخطاب الأول ايجابي في حين أن الخطاب الثاني سلبي.

- المعنى الخامس: Islam بالحرف الكبير: وهو ذلك التصور الضخَّم والأقنومي الشائع عن الإسلام في المجتمعات الإسلامية/في ليس islam بالحرف الصغير أو العادي.

- المعنى السادس: الإسلام المَسْرُود أو المَرْوي والإسلام الثوري: وهو إسلام العلماء من رجال الدين المسرود أو المروي على هيئة القصص والنوادر في مُقابل الإسلام الثوري إسلام المُناضلين"الثوريين": ويحاول "محمد أركون"تحليل آلية هذه العملية ووظائفيتها وكيفية اشتغالها.

يحلل"محمد أركون"بدقة بالغة كيفية استخدام رجال الدين التقليديين للروايات والنوادر والأحاديث المُتَعَلِّقة بالنبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾أو الصحابة أو بالأئمة، الخ من أجل أن يؤثروا على مُجْريات الأمور الراهنة وعلى التاريخ الحاضر وتوجيه ذلك بشكل(ما). وهم بعمليَّتِهم هذه يُفرغون التاريخ مرتين: مرة من جهة إفراغ هذه الروايات من بُعْدِها التاريخي كما كان سائدا في لحظة أولها واستخدامها كما لو أنها لم تُخلَق في زمان ومكان. ومرة من جهة ثانية عند محاولة خلعها على التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية دون الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الأزمنة والشروط الموضوعية للواقع الراهن.

لا ريب في أن القصص موجودة أيضا في الخطاب الإسلامي المعاصر، ولكنها تستعيد بيقين تاريخا ني صرف الإخراجات الأدبية والفنية للنوادر المُتَعَلِّقة بالأحاديث النبوية وبآراء الصحابة ومواقفهم وبالأجوبة الجادة للفقهاء الكبار.

31-المصدر نفسه، ص148.

32-المصدر نفسه، ص19.

33-المصدر نفسه ، ص23.

34-المصدر السابق، ص420.

وتُشَكِّلُ هذه القصص والنوادر التي يستشهِدُ بها الفقهاء الحاليون دون كلل أو ملل وسيلة لتقديم البرهان القاطع في كل مناقشة أو مناظرة، ولما كان هؤلاء على غير علم بنتائج ومنهجيات علم الإنسان والمجتمع فإنهم لا يستطيعون فهم الرهانات الحقيقية لاستشهاد اقم تلك.

وبدل التأريخ لتلك القصص على أنها عبارة في الأغلب عن إخراجات أدبية وفنية للمثل العليا أو عبارة عن أحداث وتصرفات واقعية ولكن صُعِّدَت وجُعِلَت متسامية ضمن مناخ الصراع الأيديولوجي الذي ساد أيام الحكم الأموي والحكم العباسي، كما وراح هؤلاء بدل ذلك أيضا يعملون على تَحْوِيلِ التاريخ الحالي إلى رواية سردية على طريقة هذه القصص نفسها، وعندئذ ينغلق هؤلاء داخل دائرة السرد القصصي الذي يجد فيه الخيال الاجتماعي مادة للاشتغال والحماس حتى درجة الانفجار في تظاهرات"ثورية".

يرى"محمد أركون"أن القصص والروايات الدينية الموروثة قد لعبت دورا كبيرا في تحريك المخيال الجماعي وتجييش الجماهير. ويُسَجَل هنا ظهور كتب عديدة في المكتبات الفرنسية والإنكليزية وغيرها مكرَّسة للإسلام التقليدي والإسلام الثوري،وهي مؤلفات تختلف سماتها وطابعها من الجمهور الإسلامي إلى الجمهور الغربي:

بالنسبة للجمهور الإسلامي:فهي مؤلفات مجاملة تبجيلية وهي تؤخر من مجيء لحظة التجديد للفكر الإسلامي والفكر العربي كلما انتشرت وسيطرت على الساحة كما نجد الأدبيات التراثية للإسلام النضالي، الوعظي الدوغمائي، ذي الأهداف الشعبية أو حتى الشعبوية الديماغوجية، تملأ رفوف المكتبات في العواصم الأوروبية أو الغربية بشكل عام، إنها أكثر انتشارا بكثير من الكتب العلمية التي تقدِّم صورة تاريخية أو واقعية موضوعية عن الإسلام بمعنى الكتب العلمية الجادة التي تعطي الأولوية للتحليل ألتفكيكي، والإيضاحي، والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد، وعن كل التركيبات اللاهوتية، والتفسيرية، والتشريعية الموروثة عن التراث التكراري الطويل. أما فيما يخص الجمهور الأوروبي الغربي: فقد وجد نفسه مضطرا للاستعلام عن الإسلام بعد أن أصبحت الحركات الأصولية تُهَيْمِنُ على نشرات الأخبار وتُجَيِّشَ وسائل الإعلام الدولية ضمن الظروف المعروفة حاليا، لم يعد هذا الجمهور قادرا على تجاهل قضايا الإسلام والمسلمين.

وعلى الرغم من أن الدراسات العلمية المكتوبة عن الإسلام وتراثه هي أكثر انتشارا وأسهل منالا في البلدان الأوروبية إلاَّ أن الكتب ذات الطابع الصحفي السريع هي التي تُهَيْمِنُ على السوق لأنها تُرَكِّزُ على الموضوعات المُثيرة كالعنف السياسي والخطابات الأصولية. كما وأن هناك إطارا واحد للتصور و الإدراك في كل الغرب فيما يتعلق بالإسلام فجميع الفئات الاجتماعية والثقافية تحمل النظرة ذاتها تجاه الإسلام وتراثه وهو ما يُبَرِرَه "محمد أركون" بواحد من شيئين: إما أن الدراسات الاستشراقية مُحرِّرَة للعقول ولكنها لا تصل إلاَّ إلى فئة قليلة جدا من المواطنين الأوروبيين أو الغربيين. وإما أنها تجيء لكي تُدَعِّمَ وتُؤيِّدَ الصورة الخاطئة عن الإسلام لدى هؤلاء المواطنين بالذات، وربما كانت برامج التعليم السائدة في المدارس الثانوية والجامعات الغربية مسئولة أيضا عن هذا الوضع، لأنها تدرس تاريخ الفلسفة ولكنها تحذف تدريس اللاهوت الديني، وكان الفيلسوف الفرنسي"بول ريكور"قد استغرب كيف تُدَرَّسُ للطالب الفرنسي مادة تاريخ الأديان القديمة والأساطير اليونانية والمصرية ويَمْنَعُ تدريس تاريخ الدين المسيحي مثلا أو اليهودي أو الإسلامي.

في حين أنه ينبغي أن يُتَاح الاطلاع على التاريخ المقارن لأنظمة الفكر اللاهوتي وهذا يُفْتَرَضُ أن تَقْبَلَ المدارس والجامعات الأوروبية بإدخال تدريس تاريخ الأديان المُقَارِن، إذ أنه عن طريق المُقارنة تتوضَّحُ الأشياء، وليس عن طريق تدريس دين واحد فقط والانغلاق الدوغمائي داخل جدرانه، وإذا لم تهتم برامج التعليم بذلك، فإنه سوف يُسَاهِمُ في تعميم الجهل بالظاهرة الدينية، بل وسوف يَعْمَلُ أيضا على ترسيخ ذلك التصوَّر السلبي والإحتقاري عن الأديان بشكل عام وعن الإسلام بشكل خاص.

في الحقيقة أن ما يدعو إليه كل من"محمد أركون"وقبله"بول ريكور"ليس هو التعليم المذهبي أو الشعائري أو الطقسي للأديان، وإنما يَقْتَرِحَان أن يكون تدريس الأديان كأنظمة فكرية ولاهوتية قد سيطَرَت على البشرية الأوروبية طلية قرون عديدة ولا تزال تُسَيْطِر على البشرية الإسلامية حتى اليوم، وهذا التعليم الجديد المُقْتَرَح لن يُقَوِّي النزعة الطائفية لدى الطلاب على عكس ما يخشاه العلمانيون، وذلك لأنه سيتم بطريقة تاريخية علمية، لا تقليدية تبجيلية.

ـ المعنى السابع: الإسلام التحديثي: وهو إسلام مُتَسَامِح، مُحرِّر، مُحَبِذ لحقوق الإنسان والديمقراطية، ولكن عن طريق نزع الصبغة التاريخية عن هذه القيَّم المرغوبة في المُجتمعات العربية والإسلامية، فهي مرغوبة، ولكن لم يُفَكَّر فيها بشكل جدِّي من قبل المُثَقَف المُسْلِم.

ويَقْصِد"محمد أركون"بذلك التيار الأيديولوجي أو ألتبجيلي الذي يزعم أن الإسلام قد عرف كل هذه القيَّم الحديثة قبل ظهورها في الغرب بزمن طويل، وأن هذا النوع من إسقاط مفاهيم الحداثة على الماضي القديم الذي كان لا يَعْرِفُها، ولا يضره أنه لم يعرفها وهكذا تنزع الصبغة التاريخية عن قيَّم الديمقراطية وحقوق الإنسان بسبب هذا الخلط. وذلك لأن هذه القيَّم لم تمتلك بَعْدُ القواعد الاجتماعية والثقافية على أرض الواقع، والتي هي وحدها (القواعد)القادرة على موازنة القطب الأصولي بميزان الحداثة الغربية.

هذا التيار الأصولي قد وجد التقرب منه من بعض المُثقفين ذوي الانتهازية الفكرية خصوصا بعد أن ازدادت شعبية التيار الأصولي في الشارع العربي والإسلامي وهكذا يُشكِل هذا النوع من المثقف عن نفسه صورة المُدافع الفعَّال والتحديثي عن الإسلام الحقيقي في مواجهة خصومه الذين يريدون تشويهه، ولكن ذلك يحصل عادة على حساب مصداقية هذا المثقف الفكرية وهو نوع موجود في كل المُجتمعات وهو أسهل من الثبات على المبدأ الواحد وعلى منهجية واحدة في الفكر والحفر فيه عميقا.

بمعنى أن الإسلام التحديثي هو الإسلام الذي تبنى الدِّفاع عنه المُثقف الانتهازي الذي انتهز فرصة شعبية التيار الأصولي للتَقَرُّب منه والظهور بمظهر المُدافع عن الإسلام غير أن هذا المثقف سرعان ما تراجع وابتعد عند إحساسه تراجع الأصولية وضُعْفِ موجتِها في الآونَة الأَخيرة.

ـ في اللغة الفرنسية: ـ المعنى الأول: الترجمة الفرنسية لكلمة(إسلام): تُترجم عادة((بمعنى الخضوع أي الخضوع لله أو حتى بمعنى الاستسلام))[35]ولكن هذا المعنى الأخير ليس بصحيح أبدا كما يُصرِح"محمد أركون "قائلا.

35-**محمد أركون**، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، ص53.

ـ المعنى الثاني: أن المسلم لا يمكنه إلا أن يكون متزمتا ومعاديا للعلمنة والحرية وحقوق الإنسان لسبب بسيط هو أنه مسلم، وكذا انتشار الأحكام المسبقة عن الإسلام والمسلمين وتبثها وسائل الإعلام الغربية الجبارة ويصبح بالتالي من الصعب إن لم يكن من المستحيل تقديم صورة حقيقية أو علمية عن الإسلام والمسلمين.

ـالمعنى الثالث:وكاعتراضٍ على أحد التصورات السلبية للغرب اتجاه(الإسلام)وهو الرؤية المستقيمة(linéaire)في النظر للتاريخ من جهة، ومن أجل ضرورة دمج أو إعادة دمج(الإسلام)واعتباره كأحد العوالم التاريخية التي ساهمت في انبثاق المفهوم الثقافي للغرب الحديث من أجل التوصل إلى معرفة موحَّدة لما دعاه:((بالفضاء الإغريقي ـ السامي))من جهة أخرى، يطرح "محمد أركون" ارتباط مفهوم (الإسلام) بنوعين من الحضارة وهما: النمط المدني الذي يعتبر امتدادا للحضارات المدنية والنمط البدوي الذي تحدث عنه(القرآن)بقسوة وسلبية والذي سيظل مستمرا على مدار التاريخ وعصيا على الانصهار الكلي في النمط الأول. وقد سبق وأن تحدث عن هذين النمطين"ابن خلدون"،وهو ما يدل على استمرارية هذا النوع من التناقض ذي الأصل البيئوي (الايكولوجي) في مفهوم (الإسلام) هو مشكلة"الصحراء الغربية"وحالة"الطوارق" في أقصى جنوب الصحراء الجزائرية،وهذا في مقابل(الإسلام)"الغربي"فهو بالطبع(إسلام المدينة)(الإسلام الحضري) كما يرى"محمد أركون".

وبعد هذا التفكيك للمعاني المُحيطة التي لحقت بلفظ"الإسلام" سواء في اللغة العربية أو اللغة الفرنسية فما المفهوم الذي طرحه "محمد أركون" للإسلام ؟.

ج - مفهوم الإسلام عند "محمد أركون": إنما يعني لفظ(إسلام):((علاقة طاعة وعشق واعتراف بالجميل بين الخالق الأعظم والمخلوق))[36] إذ أن المؤمن ليس مستسلما أمام الله بل هو الشعور باللهفة والحب والاعتراف بالجميل تجاه الخالق الذي غَمَرَ المخلوق بأنعامه وأفضاله((...إن طاعة الله ورسوله تمثل فداء ملحا ومتكررا يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره)).[37] وهكذا تتشكل(علاقة محددة)تماما تتمثل: بنعم الله من جهة/وطاعة الإنسان من جهة أخرى أي أنه محكوم(بمديونية المعنى) هذه العلاقة متضمنة في كلمة(إسلام)بحسب المعنى القرآني لها.

ـ فالمعنى القرآني لكلمة إسلام: فهو الإيمان الحر الخالي من كل الإكراهات والقيود، أنه إيمان طوعي وبمحض الإرادة و ليس مفروضا من قبل السلطة السياسية.

و(مفهوم)كلمة(مسلم)في القرآن تعني((ذلك القبول العفوي والطوعي وحتى العاشق لكل أوامر الإرادة الإلهية ولا تعني على الإطلاق الاستسلام لسلطة حتمية)).[38]

(مفهوم)كلمة(مسلم)في المعنى الشائع اليوم: كلمة(مسلم) في زمن القرآن بالضبط مضاد لمعناها الشائع الآن، والذي يعني الخضوع والاستسلام للسلطات والاكراهات والعبادات بنوع من العبودية والتقليد التكراري وهذا المعنى قد تشكل منذ

36-المصدر السابق، الصفحة نفسها.

37-المصدر نفسه، ص83.

38-**هاشم صالح**، ضمن : محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد) ، هامش، ص102ـــ103.

الدولة الأموية واستمر بعد ذلك حيث استخدم الدين كإيديولوجية لتبرير السلطة وخلع المشروعية عليها(فربطوا بين طاعتهم وبين الإسلام).

وبهذا يتضح كيف أن معنى الكلمة ينقلب من عصر إلى عصر، وكيف تفقد معناها الأولي لكيلا يبقى إلا معناها الثاني فيما بعد، بل ويصبح من الصعب(إن لم يكن مستحيلا اختراق المعاني الثانوية أي اختراق العصور)من أجل التوصل إلى المعنى الأولي في براءته فهو قد أصبح مطمورا تحت الركام ولذا لا بد من استخدام: منهج الحفر الأركيولوجي في الأعماق.

فكلمة - إسلام - مسلم - في القرآن كما يرى"محمد أركون"((هي تعني تلك الاندفاعات العفوية، إندفاعة الشكر والعرفان بالجميل اتجاه إله طيب يدعو الإنسان إلى تقليده والسير على هداه))[39]، وبهذا الصدد صارت أنوار الإسلام مضادة لظلمات الجاهلية لأن هذه الأخيرة هي تلك المرحلة التي لم يتلقى البشر فيها الوحي أي تلك المعرفة الصحيحة إطلاقا(أي العلم)التي علَّمها الله من أجل أن يُعدِّل كل مؤمن من أعماله ويُوجِّهها لكي تتلاءم مع منظور النجاة الأبدية((والإسلام هو انبثاق هذا العلم الذي يقود كل المؤمنين نحو الخلاص الأيدي في الدار الآخرة)).[40]

وأن بنية العهد أو الميثاق الذي يربط المخلوق بخالقه سواء في القرآن أوفي التوراة والإنجيل وحتى في اليهودية، تمثل الإطار المؤسس للتوحيد بين الأديان الثلاثة.

ويطرح"محمد أركون"تعريفا(للإسلام)يرى فيه أنه يمكن أن يَخْدِمَه كقاعدة ينطلق منها لأجل الوصول إلى (تعريف إشكالي)أي موجه من أجل إثارة تساؤلات جديدة تتعلق بمعنى العامل الديني ووظيفته طبقا للنموذج الإسلامي. وهو ما عَمِل على بلورته بالاستناد إلى ما وصل إليه"ل . غارديه"في"الموسوعة الإسلامية"بأن الصيغة المعجمية:(إسلام)قد تكررت ثماني مرات في القرآن بمعنى:((التسليم بالنفس لله))"remise de soi à dieu"، ويتضمن هذا التسليم بالنفس كما يرى"محمد أركون "معاني ثلاثة:

- نوعا من الاستبطان"لنداء"اللَّه[سورة"الأنعام"الآية 125/سورة"الصف"الآية 7/ سورة"الزمر"الآية 22].
-ولعاطفة التصديق(الدين) الواجبة تجاه اللَّه المنعم والرحيم[سورة"آل عمران"الآية 19و85/سورة"المائدة"الآية3].
-ثم بعدئذ الإيمان المتميِّز بشكل واضح عن(الإسلام)[سورة"التوبة"الآية 74/سورة"الحجرات"الآية 14].

وينبغي إضافة إلى كل ذلك أن استخدام كلمة(الإسلام)كان يحمل منذ البداية مفهوم((تحدي الموت أو التضحية في سبيل النضال من أجل قضية اللَّه ورسوله))[41]من خلال هذا المعنى يتضح لـ"محمد أركون"أن القرآن قد ركَّز((بشكل شديد على ضرورة الإيمان وكل الأعمال التي تُعَبِرُ عنه أو تُتَرْجِمُه))[42]غير أن الحديث النبوي والفكر الكلاسيكي كله قد راح يؤكد على علاقة التلاحم بين أجزاء العلاقة الخماسية التالية:- إسلام - إيمان - دين - قانون - أخلاق. في حين

39-المصدر نفسه، ص83.

40- المصدر نفسه ، ص171.

41-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص115.

42-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أن(الإسلام)منذ الفترة المدنيَّة(فترة إقامة الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ في المدينة)كان قد فرض نفسه(كدين)بواسطة دعامة نجاح سياسي فهو إذن:((حدث تاريخي بشكل كامل))[43].

هذا الاستنتاج الأخير هو ما يفسر التداخل في السور المدنيَّة بين الذرى الوجودية والنماذج المُكَوِّنة والمحركة للوجود البشري أو بتعبير"مارتن هايدغر"[44]وهو ما يشير بعبارة أخرى إلى التعارض ذي الطابع الثنائي بين الزمني والروحي، الدنيوي والمقدَّس، العلماني والديني.

ونتج عن قاعدة هذا الخلط بين الذرى الوجودية ومستويات(المعنى)تَشَكُّلَ ذلك المفهوم الراسخ المُسْتَنِدُ إلى تقسيم"الأرض المسكونة"(بعبارة التأليف الكلاسيكي)بين:"دار السلام"أو"عالم السلام"معارضا بذلك "عالم الكفر"أو"دار الحرب".

هذا المفهوم نفسه هو(النواة)الميتافيزيقية للإسلام والمتمثلة في فرضيات مُشَكِّلَة لهذه(النواة)وهي مبادئ ثمانية[45]نموذجية ومثالية، وهي كانت قد شاركت في تشكيل ما أسماه"محمد أركون"((بالهيكل الابيستمائي للإسلام))، و(الإسلام)المثالي الذي ينتج عن ذلك هو الدين الصحيح، إنه يُبْطِلُ كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هو نفسه أن يُلْغَى أو أن يُبْطَلَ، إنه إذن متعال وفوق تاريخي، وهكذا يمكن أن تُخَمَّنُ الصعوبات التي تنجم عن(إسلام)كهذا من جهة، والتاريخية من جهة أخرى.

ولكن تلك المبادئ كانت قد عملت في ظروف وجودية وحياتية شديدة التنوع وبالتالي فإن إدخال البعد التاريخي سيضطر إلى التفريق بين: الإسلام المثالي والإسلام التاريخي المُتَشَكِّلُ هو ذاته نتيجة التجاور والتتابع الزمني للإسلامات السوسيولوجية. وما يؤكد بشكل راسخ وجود هذين النوعين من(الإسلام)بحسب رؤية"محمد أركون"هو ما تُتِحُه كل البحوث التي فُتِحَت في القرن التاسع عشر وطُوِّرَت وخصوصا التنقيب الاستشراقي غير أن المسألة التي تفرض طرح نفسها تتمثل في تبيان:ـ كيف وأين حدثت الانقطاعات أو التواصلات بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي؟. وهي مسألة عسيرة التحليل نظرا لنقص المعلومات من أجل التمييز بين:

- الدين المعاش، ولكن المفهوم بشكل غير متطابق، غير صحيح.
- والدين غير المعاش، وغير المفهوم بشكل متكافئ.
- والدين غير المعاش لكن الخاضع للتحليل"العلمي".
- والدين المعاش والسائر نحو الوصف المتكافئ والتفسير المتكافئ(الصحيح)[46].

وهومايجد تبريره وتحليل في معالجة أخرى وهي:"الإسلام والتاريخية".إن طفو هذين النوعين من(الإسلام)ترتب عنه ضرورة تحليل:

43-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

44- بالمعنى الذي يخلعه "هايدغر" على مصطلح (existential)، وليس (existentiel) بالمعنى السارتري. ـ **محمد أركون**: الإسلام (الأخلاق والسياسة)، ص 98.

45-العودة إلى قراءة لنص"الفاتحة".

46-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص116.

ثانيا: قراءة الإسلام عند "محمد أركون":

أ- الإسلام: قراءة بِنْيَوِيَّة: يرى"محمد أركون" من خلال هذه القراءة أن مصطلح(الإسلام ومشتقاته) يُستخدم استخداما اعتباطيا في معايير متباينة وهذا يدل على الالتباسات المتولدة عن تأخر الدراسات التي يتم تحت اسمها أي"الإسلاميات"،وفي المقابل ذلك فإن اليهودية والمسيحية لا تسمح بمثل ذلك، إنما استخدام اليهودي أو المسيحي يتم بشكل واضح ومتميز ودقيق.

ونتج عن هذا الاستخدام الاعتباطي تعميم الفكرة القائلة بأنه((لا يفصل في الإسلام بين ما هو زماني وما هو روحي))[47]، وأنه يمكن وصف حقائق المجتمعات المتنوعة والتي تدين بهذا الدين تحت اسم(الإسلام). ورَسَّخَت السياسة العثمانية وأسهمت في تكوين صورة للإسلام تتناسب وأهداف الإمبريالية الغربية، وكان لابد من انتظار نهاية المرحلة الاستعمارية حتى بدأ العلم الغربي إعادة الاعتبار إلى دراسة البعد الديني بالنسبة لعلم الإنسان على غرار البعد السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي كما يسعى بالإضافة إلى ذلك إلى توضيح مستويات المعنى والوظيفة التاريخية في كل تقليد ديني، وهذا على عكس المسلمات الشعوبية اللاهوتية الواضحة النشاط في علم العصر الكلاسيكي، انطلاقا من هذا المنظور الحديث لعلوم الإنسان والمجتمع قام "محمد أركون"بتفكيك مصطلح الإسلام"من جهتين وهما:

1 - الإسلام كدين: الإسلام كدين أي((كجملة من الطقوس الشعائرية والعقائدية التي تهدف إلى تقريب الإنسان من الله ما انفك طيلة تاريخه أبدا أي منذ ولادته وحتى اليوم، يستخدم من قبل الفاعلين الاجتماعيين أي المسلمين كأداة))[48]، وهو ما يعني مدى تعقد هذه المغامرة(الإسلام)التاريخية ومدى تداخل خيوطها والعوامل وتشعبها.

2- الإسلام كشخصية إسلامية: وهو معنى الإسلام مُنْعَكِسًا في الشخصية الإسلامية وهي ما يُعالجه"محمد أركون" من خلال طرح نقاط أربعة هي:

- النقطة الأولى:كيف تُعبِّرعن ترابط وتواصل في حصيلة كل تجربة فردية ذات معنى كل من الحدث القرآني والإسلام التاريخي والاجتماعي، ومرامي المؤلف ومقاصده. فهناك تفاعل نشيط ومتفاوت بين الظروف التاريخية وقوة الأمزجة بين الشخصية الفردية(ش ف)والشخصية الإسلامية المشتركة(ش إ م)والمجتمع الإجمالي(م إ).

وتبرز الوظيفة التوسطية لـ (ش إ م)في الشكل التالي:م إ - ش إ م - ش ف. ويكون الحديث بالتالي عن(شخصية مبدعة أوحتى ثورية)إذا ما ساهم تدخل فردي في قلب أو تحول جزئي في(ش إ م) و(م إ) وهو(مسعى أول) وتكون الشخصية مقلدة عندما تكرر النماذج والقيم والقناعات التي تم تكرسها في(ش إ م) و(م إ)وهو (مسعى2).

ومن الواضح أنه حتى في(المسعى الأول)تتلقى(ش ف)كثيرا من (ش إ م) ومن (م إ)، بمعنى أن الشخصية المبدعة على الرغم من الإبداع تظل مترابطة بـ(ش إ م) و(م إ)، والأمثلة التي توضح هذا الموقف المنهجي الذي يرمي إلى إبقاء حقائق مترابطة تحت نظرة واحدة كثيرة في تاريخ الإسلام.

47-**محمد أركون**، الإسلام (أصالة وممارسة) ، ص60

48-**محمد أركون**، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص95.

ـ النقطةالثانية: تتعلق بصعوبة التقصي، إذ لابد من معرفة مرضية عن(ش إ م) وعن(م إ)منذ إنشاء الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة. والجدير بالذكر في هذا الإطار أنه قد ظهرت أعمال لفتت الانتباه إلى أهمية التخلي عن التعاريف التي سادت تاريخ الفكر الإسلامي زمنا طويلا فيما يخص بعض المصطلحات كالسنة، والشيعة، وخوارج واعتزال إلا أنه على الرغم من ذلك لا يزال العديد من التقصي من هذا القبيل يتطلب توضيحا أكثر حول مكونات(ش إ م)كلها،كنظام الاعتقادات،ونظام لا اعتقادات،والتقاليد والاحتفالات(الدينية) والعبادات،ونظام التمثيل،والنظام المعرفي، إلخ. حتى يمكن توضيح كيف أن(ش إ م) و(م إ)تُشَكِّلُ في الوقت نفسه أطر ذات ديمومة وحقائق تطورية تتحقق وتتأكد في داخلها الأدوار والوظائف التجديدية أو المحافظة المقلدة لبناء الأفراد.

ـالنقطة الثالثة:لكن السؤال من أي حقبة تاريخية يمكن بدأ الكلام عن(ش إ م)تنطوي على جميع المكونات المشتركة بين الفرق والمذاهب الفكرية باختلافها وتعددها، والتي ظهرت في الإسلام؟،وبشيء من التحديد للمسألة ينبغي لفت الانتباه إلى التمييز بين المكونات الأساسية التي يتفق حولها المسلمون جميعهم دون استثناء، والمتمثلة في القرآن -كلام الله، سلطة الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾الدينية المدونة في الحديث الشريف وبين المكونات التي يضطلع بها المسلمون ضمنيا في تصرفاتهم وفيما يمكن تسميته"المعارف الإسلامية".

فعند تعريف(ش إ م) تاريخيا وبِنْيَةً يمكن حينها وصف المبادرات الفردية بمصطلحات المطابقة أو عدم المطابقة أو الاختلاف بالقياس للعالم الدلالي المشترك لجماعة المؤمنين. بمعنى أنه لا يمكن وصف المبادرات الفردية أي الشخصية الفردية بأنها مطابقة أو مختلفة للشخصية الإسلامية المشتركة إلا إذا تم تعريف هذه الأخيرة تاريخيا وبنية(أي التعريف التاريخي والبنيوي)عندها يمكن الحكم على(ش ف)بأنها مطابقة أو مختلفة لـ (ش إ م)أي أنه لا يحق قبول أو رفض(ش ف)إلا بعد تعريف(ش إ م)تعريف تاريخيا وبنية، وبما أن هذا التعريف لم يؤسس أو لم يوضح حتى الآن، فإن قبول أو رفض(ش ف)هو أمر مرفوض.

ـالنقطة الرابعة:أن تحديد مفهوم(ش إ م)يصبح بناءا عند المواجهة مع الحداثة وفي هذا الإطار فإن الباحث الحديث بدل المعارضة بحسب الطريقة الشائعة بين إسلام مثالي ثابت ومتماسك وبين حداثة مكروهة ومرغوبة في نفس الوقت، ينساق إلى تحديد مستويات الانقطاع أو نقاط التلاقي والترابط لكل المكونات (أي مكونات(ش إ م) وإلى تحديد حالات التضمين والتمسك أو التخلي والتغير والتحول،الخ. ثم السؤال عن دور الأفراد ولاسيما الزعماء السياسيين،ودور الجماعات في واقع التشتت والتوزيع الذي يعيشه العالم اليوم، وهل زالت(ش إ م)تتحكم بالدين الفردي، أم أن هذا الأخير يستطيع إدخال مستلزمات جديدة؟.

ب ـ القراءة سوسيو- تاريخية:من منطلق"محمد أركون"فإن القراءات الثلاثة، الاجتماعية والتاريخية والأنثروبولوجية لا تنفصل عن بعضها البعض ولذا فكل واحدة من هذه القراءات يؤدي بجهة من الجهات إلى القراءة الأخرى

وهو ما سيظهر من خلال المعالجة التالية:

1- الإسلام قراءة تاريخية: يرى "محمد أركون"أن الإسلام سواء الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية "لمحمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ أو الإسلام الكلاسيكي أو الإسلام المعاصر هو نِتاج الممارسة التاريخية للبشر ،إنه نِتاج الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين

شديديّ التنوع والاختلاف من أندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب ، وبالتالي فهو يتطور ويتغيَّر، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض[49].فينبغي العِلْم بأن الإسلام كأي عقيدة دينية أو غير دينية هو ((نِتاج القوى المحسوسة التي تُشكِّله عقائديا وأيديولوجيًا))[50].

وبهذا المعنى يُفضِّل "محمد أركون" الحديث عن الإسلام الأقنومي بمعنى أن المسلمين قد حوَّلوا الإسلام إلى أقنوم ضخم قادر على كل شيء ويؤثر في كل شيء ولا يتأثر بأي شيء. هذا التصور التجريدي والمثالي والمضخم عن الإسلام الذي يتوهم أن الإسلام المثالي هذا يتولَّد عن النصوص التأسيسية (القرآن +الحديث) ويطبع كل المجتمعات التي انتشر فيها بطابعه ويَعْبُرَ العصور دون أن يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل. فهذا تصور غير تاريخي للأمور ، فالإسلام ((ليس كيانا جوهرانيا لا يتغيَّر ولا يتبدَّل على مدار التاريخ.إنه ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين))[51]. فهو تصور يختلف عن التصور التاريخي الواقعي الذي يُحاوِّل المؤرخ أن يتوصل إليه.

فينبغي التمييز كما يرى "محمد أركون" بين الإسلام المثالي الذي وهو المعنى الذي شكَّله المسلمون عن الدين الإسلامي ولكنه غير مُعاش ، وبين الإسلام التاريخي وهو الدين المُعاش الذي يُمثل الإسلامات المتعددة والمتنوعة والمُعاشة في المجتمعات الإسلامية الشديدة التنوع والاختلاف أيضا.وهو ما تولَّد عنه المفاهيم والمعاني المتعددة التي قام "محمد أركون" بمحاولة حصرها على ما سبق ذكره أعلاه.

والغرض من هذا التمييز هو إبراز بعد المسافة بينهما، وأنه بالمعنى التاريخي والاجتماعي لا يوجد إسلام بل إسلامات، هذا من جهة. ومن جهة يهدف بالإضافة إلى ذلك التركيز على ضرورة التمييز بين النظرة الخطية للتاريخ التي تتبنَّاها التحقيبات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس والجامعات[52]، ومادام هذا التصور هو السائد فإنه لا يمكن إيستعاب الأشياء كمعطيات ناتجة عن الصيرورة الاجتماعية والتاريخية. فلكي نفهم التاريخ بكلِّيَّته ينبغي أن نهتم بالأشياء السلبية كما بالأشياء الإيجابية، وبالأشياء المحذوفة أو المنسية كما بالأشياء المُثْبتة والمُسجَّلة لأن التاريخ يُكتب في ظل هيمنة النظام الرسمي السائد والأيديولوجيا المُسيْطِرة ومن ثمة فلا يمكن للتاريخ أن يُسجِّل كل شيء. ونعلم أن التاريخ الرسمي المُدرَّس في المدارس والجامعات يُركِّز على الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمرارية والتواصلية والأحداث المُهِمة والشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية ، ويُهمِل الجانب الآخر ولا يعتبره كنتيجة للمجريات السوسيولوجية والتاريخية التي تحتاج إلى دراسة منتظمة ومعمَّقة تماما كما ندرس الظواهر الإيجابية التي يحتفظ بها التاريخ أو يُثبِّتُها على صفحاته ، أي ينبغي دراسة القطيعة أو الحذف أو النسيان بصفتها ظواهر تاريخية مثلها مثل قرينتها الإيجابية.

ومن هذا المنطلق يرى "محمد أركون" أن فترة الانحطاط في تاريخ المجتمعات الإسلامية تعتبر نموذجية ، بمعنى أنها تُمثل أفضل فترة من أجل دراسة الظواهر السلبية في التاريخ.وذلك من أجل بلورة مفاهيم من نوع ، القطيعة ، النسيان ،

49-**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني، ص 174.

50-المصدر نفسه، ص 175.

51-المصدر نفسه، ص 174.

52- بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معيَّن أو نقطة بداية وينتهي إلى خاتمة معيَّنة، ويتسلسل بينهما كالخط المُتواصل. وهو التصور السائد في أذهاننا وعقولنا عن مسيرة التاريخ. المصدر نفسه، ص 94.

الحذف ، المستحيل التفكيرفيه ، اللامفكَّرفيه ، والممكن التفكيرفيه ، والمسموح التفكيرفيه ، والإجباري التفكيرفيه، والممنوع التفكيرفيه.

ولكي يُبيِّن"محمد أركون"الفرق بين النظرة الخطية للتاريخ، وبين النظرة التي يُريد أن يفتَتِحَها ويُمهِّدَ الطريق لها وضَّح بعض خصائص الأولى وصفاتها ، فهي تستند على خصائص التاريخ التقليدي للأفكار والمرتبط كثيرا بالفلسفة الجوهرانية والماهيات للأنظمة التيولوجية والميتافيزيقا الكلاسيكية و، والذي نما وترعرع في أحضان الوحي(من توراة وأناجل وقرآن) وفي أحضان الفلسفة الأفلاطونية ، والذي يقوم على الفرضية التي تقول : بأن الأفكار ذات قِوَام متماسك وثابت، وأنها ذات دلالات ومعان فوق تاريخية[53].

وبالتالي فإن هذا التصور التقليدي للأفكار يُبرزها بمثابة كائنات عقلية مُستقلة عن الاكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية كما ويُبرزها وكأنها مُزوَّدة بقوة مُوجِّهة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات[54]. كما وأنه تصور يعتمد التقسيم الزمني الخطي للتاريخ والذي يعني سرد الأفكار ودراستها بشكل خطي متسلسل((نازل)) في الزمن منذ أقدم العصور وحتى أحدثها))[55]. وهو ما يمكن دعوته بالمنهجية العمودية . والتي تسرد حكاية الخط المتسلسل في الزمن دون أن تنظر إلى العلاقات الكائنة بين ممارسة وبين مجمل العلوم وأنظمة المعارف السائدة في العصر.

وهذا في مقابل النظرة الحديث للتاريخ والتي تبلورت منذ القرن السادس عشر بأوروبا وعرفت تطورات وتحولات مستمرة حتى يومنا. أما من الناحية الإسلامية فهناك ((تأخرًا في البحث وبطئًا ونواقص أشد إيلاما وحزنًا))[56]. فإن الاستكشاف المُتماسك والدقيق للمستوى التاريخي المثستهدف بعبارة "جفري" التي يُحدِّد فيها الإسلام بأنه عبارة عن ((نظام ديني وحركة اجتماعية وسياسية في آن معًا)) ، ينبغي أن يتَّجِه من الناحية التاريخية إلى تحرير الفكر الإسلامي من أشكال التصور التي فرضتها الأدبيات الإسلامية أو التراث الإسلامي.

وفي هذه الدعوة إلى ضرورة التراجع عن الخط التقليدي، فإن "محمد أركون"يتجِّهُ باتجاه مدرسة "الحوليات الفرنسية" والتي تُشكِّل منطلقا لفلسفته التاريخية، وهي مدرسة قد قامت على نقد المنهجية التقليدية في التاريخ[57]. وهذا ضمن إطار المعرفة الخاصة بالتاريخ كما يكتبه المؤرخون المحدثون، وهو يعني ((ضمنيًا إلقاء نظرة أفقية على الخط الزمني المتسلسل لتطور المجتمعات والثقافات))[58].ونحن نعلم أن هذه النظرة الأفقية تتعارض مع النظرة التي أدخلها القرآن وبشكل عام كل الوحي الذي جاءت به التوراة والأناجيل.

والمقصود بذلك النظرة العمودية التي تجعل كل الكائنات الموجودة وكل أحداث التاريخ الأرضي مرتبطة بالقرار الخلاَّق لله(كن، فيكون). فإن الحركة التي يوحي الله بواسطتها جزءًا من الكتاب السماوي إلى البشر على المستوى العمودي هي

53-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 11ـــ12.

54-المصدر نفسه، ص 12.

55-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص239.

56-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 14.

57-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 249وما بعدها.

58-المصدر نفسه، ص 239.

دليل على نزول الوحي من فوق إلى تحت ثم عودة الصعود نحو التعالي ، أما على المستوى الأفقي فقد تم موضعة التاريخ الأرضي.

ويُصرِّحُ"محمد أركون"بمنهجيته قائلا:أما منهجيتي فهي أفقية أو قل أفقية عمودية في الوقت ذاته[59]. ويُدعِّم طرحه النظري بدرس تطبيقي ليؤكد من خلاله وعبره على تاريخية الإسلام:

2- درس تطبيقي: من خلال: قراءة للآية الخامسة من سورة"التوبة": ينطلق"محمد أركون"في قراءته هذه من مسلمة يرى من خلالها: أن سورة"التوبة" مُكرسة كلها للتأكيد على النصر السياسي والاجتماعي والثقافي.

وأن سورة"التوبة"كلَّها تدل على أنه كان هناك عنف ويمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطرأوحتى فقط تكون مرفوضة. غير أن مبرر اختياره الآية الخامسة منها هو: أنها تُشكِّل بالنسبة لسورة"التوبة"الذرة القصوى للعنف المُوجَّه لخدمة المطلق.

ومن هذا المنطلق فإن المهمة الأولى بالنسبة للقراءة النقدية تكمن في البرهنة على الكيفية التي تُنتِج بها سورة"التوبة"(معنى)مُحَرِّكاً وتَعْبَوِّياً بالنسبة للسامع الأول(في زمن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾)، ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنين أي تاريخية ذلك(المعنى)، وما الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر(المعنى) كذلك؟.

إن الإجابة على هذه الأسئلة تتحدد من خلال ثلاثة مستويات هي :

- المستوى الأول: الناحية السيمائية الدلالية [60]: يستند"محمد أركون"فيه على فضاء التوصيل اللغوي الذي يخترق النص القرآني ككل ومنه فإن قراءة الآية الخامسة من سورة"التوبة"لا يمكن أن تتم((خارج إطار التوصيل والتفاهم المُشترك الشائع في كل الخطاب القرآني))[61]وهو ما يتحدد من خلال بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، ويشمل إطار التوصيل أو فعل التوصيل كل أنواع الفعل الأخرى ويوجهها طبقا لممارسة هرمية تراتبية ينبغي على التحليل تحديدها عن طريق استكشاف وفرز عبارات الوصل والفصل إذ أن[62]:

الفاعل - الذات(المطلق، اللَّه)يبرز خلال عدة أدوار داخل النص القرآني:

- إنه يرجع أولا إلى نوع من(الأنا الخارجة)عن النص ولكن التي تشكل في نفس الوقت مصدرا لكل أنواع التعبير والتنصيص(أي الآيات).

- كما يرجع إلى نوع من "الأنا-النحن"المنخرطة على كل مستويات وظائفية الخطاب.

ومن هنا فإن الفصل بين هذين النوعين من الضمائر أو الأشخاص هو في آن معا نهائي ومستحيل(يُرسِل الأعمال التوصيلية وإليه تعود في النهاية)أي أن "الفاعل - الذات"هو في آن معا"مُرْسِلٌ/ومُرْسَلٌ إليه.

59-المصدر نفسه، ص 240.

60- **علم السيمياء**: هو الأول منطقيا عند التحدث عن(المعنى)ولكنه يبقي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي – لأنه ينبغي أن يستند على الدراسات الوصفية الاستقصائية الشاملة لبني الدلالة. ــ **محمد أركون**: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص30.

61-**محمد أركون** والإسلام (قراءة علمية) ، ص94.

62-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إذ"الفاعل ـ الذات"يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع"المُرْسَلُ الأول"أي(محمد)﴿صلى الله عليه وسلم﴾الذي يحتل موقعا مزدوجا أيضا فهو يمثل:

ـ من جهة الواسطة التي يمر من خلالها كلام"الفاعل ـ الذات".

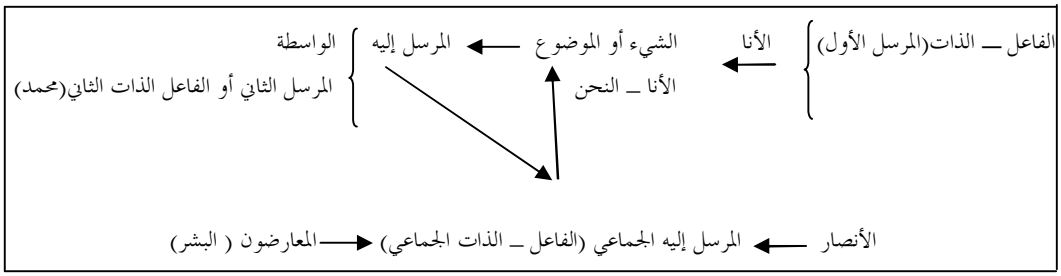
ـ ومن جهة ثانية"فاعل ـ ذات"مُرْسِلٌ يُبَلِغُ البشر كلام اللّه، وهو بحكم وظيفته هذه مسئول عن تحيين الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو: المُرْسَلُ إليه الجماعي.

هذا المُرْسَلُ إليه الجماعي هو عبارة بدوره عن"فاعل ـ ذات"معقد، إذ أنه:

ـ من الناحية المثالية والنموذجية يمثل"آدم وذريته"المرتبطة بالخالق الأعظم عن طريق الميثاق.

ـ ومن الناحية التاريخية المحسوسة يبدأ بسكان"مكة"، فسكان"المدينة"، فسكان"الحجاز"، فدار الإسلام، ثم يشمل بشكل أدق وطبقا للآيةالخامسة من سورة"التوبة"الأنصار المدعوين بالمؤمنين لينتهي إلى شمل المعارضين (المشركين أو المنافقين ثم الفاسقين وأخيرا اليهود والنصارى).

وهو ما يوضحه"محمد أركون"من خلال التركيبة السيمائية التالية:



هذا المخطط السيميائي[63]يسمح بقراءة الآية الخامسة كوحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأولى الذي ربط بين الخالق الأعظم و"آدم"﴿عليه السلام﴾، ثم استُعِدَت هذه الحكاية ووضحت من خلال الحلقات العديدة المشكلة لتاريخ الخلاص. وهو ما يؤدي إلى معرفة المسار السردي الشائع نفسه في كل الخطاب القرآني والذي يحدده"محمد أركون"عبر مراحل أربعة هي:

ـ حالة أولية تتطلب التغيير.

ـ البطل(أي المرسَل إليه الأول مع أنصاره).

ـ الصراع.

ـ الاعتراف والقبول أو الحالة الأولية وقد تغيرت وتحوَّلت.

وهكذا تتأكد أهمية الوحدة السردية التمثيلية المُشكَّلة من"الفاعل-الذات الأول" (اللّه) و"الفاعل- الذات الثاني"(محمد) و"الفاعل ـ الذات الثالث"(البشر).

63-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي(قراءة علمية) ، ص 95.

- المستوى الثاني: الناحية التاريخية: تُبيِّن سورة "التوبة" أن هناك فئتان اجتماعيتان وقانونيتان تلوِّحان بظلالهما خلف الأدوار التي تقوم بها البيئة النحوية و القوا عدية. وأن من إحدى القيَّم المميِّزة بالنسبة لكل السورة وبالنسبة للقرآن هي"التوبة"، وقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليها الشرعية من قبل الرهان الديني، وأن هذا الرهان يُمارس آليته ودوره في كل الخطاب القرآني على هيئة ديكتاتورية الغاية النهاية المطلقة، ومن هنا راحت تتجمع وتتشكل عناصر الأرثوذكسية الصارمة التي تواترت وكأنها يقينيات إلهية وهي العناصر التي ستضغط فيما بعد بكل ثقلها على القراءات المؤمنة(التفاسير)والتي ستلعب دور السند للأرثوذكسيات العديدة التي أخذت تضيق وتتسع حتى اليوم.

فالأرثوذكسيات الحالية أي الحركات الإسلامية الناشطة حاليا إذ تُغَلِب ديكتاتورية الغاية السياسية والهدف السياسي على كل شيء وتبرزه في تعابير وصيغ دينية، إذ تفعل ذلك فهي في الواقع((مخلصة لسورة "التوبة"شكلا ومضمونا، روحا ولفظا))[64].

وأنه من الملاحظ أنه تتمحور حول المصطلح المركزي للتوبة جملة من المفردات أو المصطلحات والموجودة على مستوى السورة ككل، يتضح من خلالها كيف أن المخطط التمثيلي القصصي المستخدم في القرآن يجعل المضامين الحقيقية لتلك المفردات والتي تشكل رهانات الصراع المادي والسياسي والعسكري متعالية ثم يحورها وأخيرا يطمسها فلا يعود لها من وجود ولا من أثر.وعلى عكس التيار العام الذي يسود الخطاب القرآني يوجد في سورة"التوبة"الكثير من العلامات والدلالات على الأمكنة والأزمنة والفئات الاجتماعية المحسوسة من ذلك مثلا:يوم حنين، مسجد ضرار، المسجد الحرام، وأولو الطول، الأعراب،إلخ.

ويُضاف إلى ذلك أن التنافس المحاكاتي الدائر بين الفئات الاجتماعية المتصارعة على الرهانات الرمزية قد تم التعبير عنه بشكل صريح من خلال المتضادات الثنائية التالية: مسجد ضرار أو وثني/مسجد حرام أو مقدس، التقويم الوثني أو النسيء/التقويم الشرعي الذي شرعه الله منذ خلق السماوات والأرض، ثم الصدقة أو القربات التي يقدمها الإنسان لكي يتقرب من الله/وضريبة الذل والمهانة المتمثلة بالمغرم أو الجزية، وأخيرا العهد المحترم والمتقيِّد به على شاكلة الميثاق الأعظم/والعهد الذي نُكِث بت لأسباب دنيوية ومادية ،إلخ.

وتَدْخُل هذه المتضادات ضمن ديالكتيك أكثر اتساعا يخص مسألة ترسيخ الذات(والمتمثلة بالتضامن التمثيلي للضمائر الشخصية: أنا، أنت، أنتم)وترسيخ الآخر(هم، لهم). هذا الديالكتيك هو أولا اجتماعي وسياسي يُعبِر عن ذاته كلما انتشر وتطور من خلال هذا البناء السيميائي والدلالي الخاص بالخطاب القرآني، هذا المرور من مستوى العملية الاجتماعية - التاريخية المعاشة إلى مستوى التشكيلة الاستدلالية الفكرية هو الذي يؤمن للخطاب القرآني قوة لا تنفذ تجعله قادرا على أن يتكرر بالقوة نفسها داخل كل الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التالية والمشابهة لتلك الأوضاع التي كانت السبب في تشكيله وصياغته لأول مرة.

64-المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لهذا السبب يرى"محمد أركون"من الضروري التعديل قليلا في ذلك المخطط التمثيلي والتوصيلي السابق، ففي الواقع أن الذات المثالية والجماعية أو"الفاعل - الذات الجماعي"أو"الفاعل - الذات الثالث"في البداية لا يزال في طور الانبثاق والظهور بمعنى أن جماعة المؤمنين لا تزال تضم أعضاء غير موثوق بهم(المشركين أو المنافقين ثم الفاسقين وأخيرا اليهود والنصارى)والذين كانوا لا يزالون يعملون على نشر الفتنة وشتم"الذات - الكبرى"أو البطل الذي يُغَيِّر التاريخ، فإن هؤلاء كانوا لا يزالون ينتظرون الفرصة المناسبة لتصحيح وضعيتهم أي العودة إلى هوية الجماعة. وبالتالي تصبح"التوبة"تعبر عن قيمة مزدوجة:

- القيمة الأولى: القيمة السوسيو- تاريخية: فهي تعني خلال العملية التاريخية - الاجتماعية استسلام المعارضين دون قيد أو شرط وعلائم هذا الاستسلام تقديم الطاعة أولا ثم إقامة الشعائر الدينية، وعلى الرغم من أن هؤلاء المعارضين بهذا المعنى يقومون بوظيفة حاسمة من الدمج الاجتماعي - السياسي،أي وظيفة اجتماعية - سياسية.

فالصلاة وراء النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾أو جماعة المؤمنين ودفع الضريبة التي تغيَّر اسمها لا وظيفتها من المغرم إلى الصدقة أو الزكاة فذلك يعني إحداث القطيعة مع العصبيات التقليدية من أجل الالتحاق بجماعة جديدة، وهو ما يُفسر سبب رفض الأعراب الانضمام في"الجهاد"الذي صُوِّر على هيئة القتال في سبيل الله في حين ظل يُمارس آليته طبقا للممارسات التقليدية للصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة. غير أن الخطاب القرآني يعرض ذلك كله كعمل ديني بشكل كامل.

كما وتعكس الآية الخامسة نوعين من التناقض في الموقف الإسلامي: الأول: الحرج الذي تُثيره الآية فيما يتعلق بالموقف المؤمن بحقوق الإنسان[إذ الآية لا تؤيد الحرية الدينية/وحرية الرأي الشخصي في التفكير الحر]، ولذا يُحاوِل هذا الموقف التقليص من أهمية هذه الآية وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية وتعليلا لحقوق الإنسان بحسب(القرآن). والثاني : في مقابل الموقف الإسلامي الذي يعمل من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام إسلامي متطابق مع الإسلام الأولي، ولذا يستند على هذه الآية من أجل فرض"الجهاد"داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، ولا يشعر اتجاهاها بأي حرج.

وكلا الموقفين يُشَوِّه ُبواسطة المنهجية نفسها من القراءة(التفسير)والممارسة التاريخية((كل الشروط الموضوعية والواقعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغايرة))[65].

- القيمة الثانية: القيمة الدينية: تتمثل في أن"الفاعل - الذات"المطلق(الله)هو الذي يحدد للجميع الأدوار والوظائف والمواقع، وهو الذي يقرر ضم أو رفض الأفراد والجماعات، وذلك بحسب تحديد مثالي لمفهوم "التوبة".

ويُشَكِّل المؤمنون والمؤمنات فئة اجتماعية محدَّدة أولا بواسطة عاطفة التضامن والعصبية ثم بواسطة العمل المشترك وتقديم الطاعة لسلطة واحدة خُلِعت عليها الشرعية من قبل سيادة عليا.وأن المؤمنين والمؤمنات على معرفة واضحة بالخير والشر عن طريق الأمر بالأول والمنع للثاني. وأن المؤمنين والمؤمنات على ارتباط بالله عن طريق الميثاق التالي: تقديم الطاعة في مقابل النجاة الأخروية.

65-المصدر السابق، ص93.

وانطلاقا من هذه العلامات التي تبرهن على سوسيو - تاريخية سورة"التوبة"ومن ثمة(الخطاب القرآني) ككل يقول"محمد أركون"عن"التاريخية"من خلال تبرير اختياره لسورة"التوبة"أن لهجتها والموضوعات التي تطرقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصحراء ودعوتها للجهاد تجعل منها مادة ملائمة لإدخال من جديد في الخطاب القرآني كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوهه: ((أقصد التاريخية ولا ينبغي خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدي يدرسه ولا يزال تحت اسم"أسباب النزول))[66]. فعلم"أسباب النزول"ينقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي أي وحي كل الآية ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية ولا يكشف عن العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات، فالسبب هنا((ليس إلاَّ حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين أو تحريم شيء محدد))[67]، وهذه الحجة هي ما ستستعيدها القراءات التقليدية من أجل إنجاز القوانين التشريعية.

وأما المفهوم الحديث للتاريخية فيتيح التفكير في المرور من السبب إلى الذريعة أي الحكم الشرعي أي هذه القوانين التشريعية التي تستند على الإلهية أو النبوية. هذا المرور هو ضروري تيولوجيا لأن اللّه أمر بالطاعة لكلامه وهو ممكنا من قبل تراث الفكر الإسلامي بتوفير آلية هذا الإمكان أي أصول الفقه ولقد تَمَثَّلَ التفسير التقليدي التاريخية ضمنيا عن طريق جهوده المبذولة من أجل استنباط الأحكام التشريعية أي أنه تمثلها بمثابة انصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الوجود والكائن المحسوس. ولكنه لا يستطع بواسطة مقولاته العقلية ومواقفه التيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري أي بصفتها الحد الأقصى للوثبة الروحية الداخلية التي ترتقي بالنفس فورا إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدراك مطلق اللّه كما هو وارد في القرآن إذ أن هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكل(ما)على التجربة المحسوسة أي على التاريخ.

فالمطلق الأعلى"L'absolu"الذي عاشه النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾يتجلى بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخية .بمعنى تلك السلسلة التدشينية من الأحداث المتمثلة بأعمال النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾بصفته رئيسا لجماعة، وتلك الآيات المصاحبة لهذه الأعمال والمؤدية إلى تساميها و تصعيدها فوق التاريخ. وبهذا يتضح كيف أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر إعتادية واليومية، ولكن هذه التاريخية تُحَوَّرُ وتُحَوَّلُ إلى نوع من تاريخ الخلاص. وتتضح سمات هذه التاريخية بشكل أفضل من خلال تحديدها بالشكل التالي:

أنها تتمثل في آن معا في التاريخ الوقائعي الحدثي الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين ولأجلها بدءا من عام (612م إلى عام 632م). وأنها تتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها.

وأنها تتمثل بالوعي الميثي- التاريخي الذي ظل محرك التاريخ المدعو إسلامي منذ ذلك الوقت وحتى اليوم، إذ من المعلوم كم هو التاريخ الحالي للمجتمعات المدعوة الإسلامية مدين لديناميكية ذلك الوعي المتكررة والمترددة في التاريخ، ولكن كون أن الخطاب القرآني قد استطاع خلع التعالي على التاريخ البشري الأكثر دنيوية ومادية لا ينبغي أن يلاغي تلك الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث- الذرائع التي أدت إلى ظهور هذا الخطاب وتجليه .بمعنى أنه ينبغي اليوم التفكير بالمعنى العميق

66-المصدر السابق، ص90ــ 91.

67-المصدر نفسه، ص91.

للكلمة((بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب وبين ديناميكية الوعي الميثي ـ التاريخي اللانهائية(التي لا تنفذ) التي تتغذى منه))[68].

ينبغي العلم بأن، التاريخية المتجلية في(القرآن)تمثل تماما العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن ولكنه الزمن القرآني المُتشكل بواسطة الزمن المحدود للحياة الدنيوية والمرتكز كليا على الزمن اللا محدود للحياة الأخروية، وبهذا فإن الزمن الأخروي يُشَكِّلُ إطارا لازما ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوما تيولوجيا أو فلسفيا. وبناء عليه وعلى القيمة الدينية لسورة"التوبة"يتبدى أن ذلك ليس إلاَّ عبارة عن تصور أو مجموع تصورات عن تَشَكُّلِ مُخَيَّالاً كَوْنِياً وهو ما يعكس:

ـ المستوى الثالث: الناحية الأنثروبولوجية: وهو ما يكون الحديث عنه من خلال القراءة التالية للإسلام:

ج ـ القراءة الأنثربولوجية: تشكَّل في الوعي الإسلامي مُخَيَّالاً كَوْنِياً بمعنى الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجودة في جنات تستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم. وإن كان الوعي الإنساني الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل ذلك بشكل مادي محسوس على عكس وعي الإنسان في عهد النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وفي القرون الوسطى والذي كان وعيا لا يجد صعوبة في التفريق بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية، بين الميثي والتاريخ، وهو ما لا يزال مستمرا حتى اليوم في الوعي الإسلامي بشكل كبير.

إلاَّ أن ذلك الوجه المادي والمحسوس"للتوبة"يتجسد من خلال الخضوع وتقديم الطاعة لسلطة محسوسة ولمعايير أخلاقية وتشريعية مقبولة دون نقاش من قبل الذات المثلى لجماعة المؤمنين(النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾وجماعة المؤمنين) وهي مقبولة ليس لسبب إلاَّ أنهم هم من أنتجها وعمل على نشرها أي بما أنهم هم من وضعها فهي بالتالي صحيحة وفوق أي نقاش، وهي هكذا(أي صحيحة وفوق أي نقاش)لأنها تعكس"السيادة العليا"نفسها التي حددت تلك "الذات المثلى لجماعة المؤمنين" كما وأيضا هي التي تحدد الآخر أي غير المؤمن.

والأمر ليس كذلك فحسب إنما يتعلق بنوع من الدمج والانصهار السوسيو ـ تاريخي وحتى السيميائي إذا ما تمَّ الأخذ بعين الاعتبار"بالعلامات أو الآيات"الخارجية الدالة على الطاعة وهو ما يتحقق من خلال الالتزام بتلك المعايير الأخلاقية والتشريعية وأنواع السلوك الشعائرية التي تحدد مجال الحلال والحرام.

هذا التنظيم المعياري قد أصاب كل ذرى الوجود البشري كما سبق توضيحه من خلال لائحة المتضادات الثنائية، وأن أي من تلك الذرى ليس محددا لذاته وبشكل مستقل إنما كل منها يفترض وجود المضاد الآخر المقابل له والعكس.وكل ذلك وفق نظام هرمي مراتبي ثابت لا يتغيَّر ولا يتبدل بمعنى أن:الله وكل صفاته أولا،ثم النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾،ثم المؤمنون.وهي مستويات ثلاثة من التجلي تتطابق مع ثلاثة أدوار متمايِّزة(للفاعل الذات)(بحسب ما ورد في تحليل المستوى الأول،الناحية السيمائية)،الذي يعمل على تغيير وتحويل التاريخ المحسوس للبشر،وكل ذلك يتضافر لكي ينصب في"دين الحق"أو"الدين المستقيم"، أي الإسلام المرتبط بنفس نظام الدلالات الإيحائية الحافة والمحيطة التي تولدها"التوبة".

68-المصدر نفسه، ص98.

وهكذا يوجد في سورة"التوبة"كما في مقاطع أخرى من(القرآن)أن المفاهيم التالية:"دين الحق"أو"الدين القويم أو المستقيم"أو"الإسلام"هي أولا مفاهيم جِدالية لأنها تهدف إلى المزايدة على المفاهيم ذاتها التي تدعيها الفئات المتنافسة أي"المسيحية"و"اليهودية"من أجل احتكار" ذرى السيادة العليا والسلطة".

فبلورة(مفهوم الله)من جديد من قبل الجماعة المؤمنة الجديدة هو ليس من أجل إعادة ضبط مضامين هذا المفهوم الخاصة الصرفة إنما هو من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل الفئة المتنافسة كما ورد ذكر ذلك في الآية: 30 من سورة"التوبة". فالمناقشة تخص(ذروة السيادة العليا)التي تعلو على كل شيء وتؤسس سلطة ـ الذات المثلى لجماعة المؤمنين(النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾وجماعة المؤمنين)وتخلع عليها الشرعية وعلى الجماعة المتنافسة التوبة والتراجع عن ضلالتها. فالسلطة محصورة بالله الذي أعيد تحديد مفهومه بشكل صحيح من قبل"الفاعل- الذات الأكبر"المنتج للتاريخ الجديد ثم محصورة بالنبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾الذي كان في طور قيادة الصراع على مختلف الجبهات (العسكرية، السياسية، الثقافية، الرمزية)وهو معنى"الجهاد"الذي دعيَّ إليه كل مؤمن واسْتُبْعِدَ كل متقاعس وكل متردد وكل خائن ثم محصورة السلطة بالمؤمنين.

وهكذا يُلاحظ خطورة التلاعبات بالحقيقة التاريخية والعقائدية الناتجة عن مجرد نص العبارة "قال الله"لكي يتحول الموقف الجِدالي الهادف إلى احتكار ذرى السيادة العليا والسلطة إلى نوع من الحقيقة المطلقة من قبل التراث التفسيري الإسلامي.هذه الحقيقة المطلقة الموحى بها تؤسس تاريخ الوحي وانطلاقا منه الانطولوجيا الوحيدة التي ينبغي أن تكون المرجعية لكل عمل معرفي صحيح وكل سلوك بسري موجه من قبل هذه المعرفة.

ومن هنا فإن عملية التعرية السوسيو ـ تاريخية للخطاب القرآني هي عملية ضرورية من أجل تعرية عمليتين أساسيتين يقوم بهما الخطاب الأيديولوجي الإسلامي:

ـ العملية الأولى: أن هذا الخطاب من أجل أن يجعل الهدف الذي يقترحه على الفاعلين الاجتماعيين، هدفا مثاليا ومطلقا يلجأ إلى جعل الوسيط الذي يتم عن طريقه تحقيق هذا الهدف وسيطا مثاليا ومطلقا، والوسيط هنا هو"الدين الحق". ويتم هذا التوسط بعد أن يكون المطلق الذي لا يمكن التوصل إليه قد وسَّط بطريق آخر(أي طريق الوحي)،والوساطة هي الدور المرسوم:إذ"الفاعل- الذات"يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع"المُرْسَلُ الأول"أي(محمد)﴿صلى الله عليه وسلم﴾الذي يحتل موقعا مزدوجا أيضا فهو يمثل:من جهة الواسطة التي يمر من خلالها كلام "الفاعل- الذات". ومن جهة ثانية"فاعل ـ ذات"مُرْسِلٌ يُبَلِغُ البشر كلام اللَّه، وهو((عندما يختفي قواعديا وسيمائيا وتاريخيا فإن كل وظائفه ستنتقل إلى العديد من الوسطاء))[69] إلى"الفاعل-الذات الثالث"(المُرْسَلُ إليه الجماعي)،أي الفقهاء والمفسرين وكل المؤرخين والذين سيقومون بعملية تأويلية لانهائية"لكلام الله"متجاوزين بذلك الدلالات الحافة والإجبارية النحوية والسيمائية للنص.

ـ العملية الثانية: ومنه يمكن تعرية مسألة(الوساطة)(médiation)، والتي هي مسألة معترَّف بها، ولكن أي من الأرثوذكسيات المتولدة عن الأيديولوجيات الكبرى قد عملت على التفكير بها بشكل صحيح، فكل التراث الفكري التوحيدي يعترف بوساطة الأنبياء ثم علماء الدين"المأذونين"، ولكنه اعتراف يظل في مستوى التصورات المشكلة من أجل

69-المصدر السابق، ص101.

الإيمان وفي أحسن الحالات يظل على مستوى الخيال الديني المرابط بالخيال الاجتماعي ولذا دارت جلّ الأبحاث الفكرية السابقة حول مسألة(النبوة). دون الانخراط في((الدراسة الوضعية والايجابية لذروتي الواسطة الخاصتين بكل الوجود البشري: أعني اللغة في كل أنماط تجليها(وهذا هو المناخ السيميائي)ثم الواقع الاجتماعي-التاريخي))[70].

فمسألة الوساطة لدى الاتجاه العقلاني اليوم أو الوسيط لم يعد مثاليا ومطلقا وعن طريق مثالي ومطلق أيضا وإنما عاد يّتَمَثَّلُ بذروتين وسيطيتين هما: اللغة ووظيفتها السيمائية ثم الواقع المعاش ووظيفته السوسيو - تاريخية في تجسيد وتحيين الوسيط عن طريق مادي محسوس وليس مثالي مطلق. وهذا لا يعني أن التفسير التقليدي قد أهمل تماما هاتين الذروتين الوسيطتين إنما معالجته لهما كانت قد تمت بمنهجية القرون الوسطى الخاصة بالفضاء العقلي للقرون الوسطى وهيمنة أدواتها ومفاهيمها الميثية والتأريخية التقليدية ومقولة الساحر العجائبي.

وهو ما يعكسه ما ينقله"الطبري"عن كل الحكايات المؤطِّرة والمُستلهمة عن سيرة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾لكي يُمَوْضِّعَ تاريخيا كل آية من آيات القرآن. فهذه الحكايات لم تخلق وهم الاستعادة التاريخية للفترة النبوية فحسب إنما جعلت من مسألة الواقع السوسيو - تاريخي أمرا مستحيل التفكير فيه ضمن وظيفته الوسائطية .بمعنى أنه لو لم يكن هناك وجود شبكة من العوامل الاجتماعية والتاريخية متجمعة في"الحجاز"ما بين(610م - 632م)لما كانت الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية قد اتخذت كل تلك الأبعاد التاريخية التي لا تزال تفعل فعلها حتى اليوم.

إن التفكير في عدم التناسب بين المعطى الأولي(الظرفي والآني والعارض)، وبين كل التطورات اللاحقة له فيما بعد والتي لا تقل بدورها ظرفية وآنية عنه(أي هي بدورها ظرفية وآنية أيضا)يعني فهم كيف تُولِّد الوظيفة الميثية والأيديولوجية أو كليهما معا التاريخ وكيف تحجب الظروف الفعلية لهذا التوليد أو الإنتاج إنها تحجبها عن طريق عمليات التسامي والتصعيد والتعالي والتقديس والممارسة الأنطولوجية والمؤسساتية وعمليات السرد القصصي والانتقاء والحذف،الخ، فكل القوة الإيحائية والتنشيطية للخطاب القرآني تكمن في هذا الاستخدام الذي عرف كيف يستخدم الواقع السوسيو - تاريخي واللغة بصفاتهما الأداة الوسيطية للمطلق الأعظم، فجميع أساليب الوظيفة الميثية والأيديولوجية مستخدمة فيه تارة بشكل متعالي وتارة بشكل تكراري زائد،وذلك بحسب الظرف التاريخي.

كما هو الحال في سورة"التوبة"التي طلبت مرارا من النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ألا يخاف من الفئة المعارضة لقوتها وتفوقها ومن ثمة فقد جعلت من قوة البطل المسئول عن تغيير الأوضاع"قوة متسامية"لأن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ليس له من سند إلا الله، وفي الجهاد في سبيل الله﴿لا يصيبه ظمأ ولا نصب ولا مخمصة﴾[71]، وعند اليأس من القضية﴿فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكّلت وهو رب العرش العظيم﴾[72]. وهذه الآية الأخيرة هي القاعدة المتبعة في القراءة الوجودية للنص القرآني على وجه العموم، وفي كل نص أيديولوجي مؤسس. وهي بإمكانها أن تكون مرجعية لا نهائية لتوليد الأمل لدى المؤمن كلما كان

70-المصدر نفسه، ص102.

71-سورة "التوبة " الآية : 120.

72-سورة " التوبة" الآية : 129.

أمام ظروف وأوضاع أكثر مأساوية في كل زمان ومكان، وهو الشيء الذي يدعوه"محمد أركون"بـ((وظيفة التسامي والتصعيد الخاصة بالنص القرآني))[73].

ولكن الملاحظ في إطار سورة"المائدة"وجود دلالات تعبر عن مواقع(قوة)لدى البطل وتتمثل في ما يلي:

- أنَّه ينبغي عدم إقامة الصلاة"الجنازة"على أي من غير المسلم .

- رفض انضمام غير المسلم إلى"الجهاد"حتى ولو أراد ذلك بل على العكس عليه دفع غرامة مالية.

وهكذا يلاحظ أن قيمة ومكانة العصبية والتضامن تتغيَّر بحسب وجودها(يُحَطُّ من قدرها إذا كانت موجودة لدى الخصم وعلى العكس إذا كانت لدى المؤمن). كما أن إقامة الصلاة أوعدم ذلك يعني:رسم الحدود الفاصلة بين العصبية المقدسة أوالتي هي في طور التقديس(لأن النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾كان لا يزال يُناضِل من أجل إنجاح الدعوة وبالتالي فإن قدسية العصبية الجديدة غير مؤكدة) وبين العصبية المُسْتَهْدفة بترع القداسة عنها. والأمر نفسُه ينطبق على الأرزاق والأموال أي الوظيفة التقديسية للممتلكات المادية وهو ما يُعرَفُ "بالوقف" ولكن فيما يخص"مرحلة النبوة"فقد كان الأمر يتعلق بإحلال نظام جديد محل نظام قديم أي(الإسلام محل الجاهلية)، فالممتلكات المادية مقدسة في الحالة الأولى عن طريق"الزكاة أو الصدقة"ونجسة وغير طاهرة في الحالة الثانية، وتجدر الإشارة هنا إلى أن تخصيص الصدقة للفقراء يُضْفِي"بُعْد العدالة الاجتماعية"إلى المقدس وغير المقدس.

وبالتالي فالأمر يتعلق بصراع الضد بين نظامين من العصبية والتضامن وعلى الرغم من هذه الحقيقة التاريخية والآنية والاحتمالية التي كان يُحْتَمَلُ فيها عدم نجاح نظام الدعوة الجديدة(الإسلام)إلاَّ أن هذا النظام يُصْبِحُ مع مرور الزمن"إسلاميا"ويُحافظ بفضل(القرآن)على قيمة مقدَّسة أي لها القدرة على خلع القداسة على ما تريد ثم يُصَفُ"مقدس"فيما بعد.

والأمر الآخر الأكثر دلالة على صعيد هذا الصراع يتعلق بمعاملة مكانة الشخص البشري فبقدر ما رُفِعَ المؤمن إلى ذروة الكرامة المادية والقانونية والأخلاقية والروحية المُثلى، فقد نُذِرَ غير المؤمن للموت والإهانة والنجاسة والعقوبة الأبدية وعدم استحقاق مكانة الشخص البشري وبالنسبة لهؤلاء نجد حتى أن غفران الله لهم مرفوض والتوبة غير ممكنة والسبب:

- لأن البعض في معسكر المؤمن من لا يزال يستمع لزارعي الفتنة والشكوك والتمرد.

- الجرأة على اللعب والاستهزاء عندما تنزل إحدى السور[الآيتين64، 65].

- بناء مسجد منافس لنسف احتكار الرمز الديني والقداسة الدينية من قبل الجماعة الجديدة.

- نكث الإيمان ونقض المعاهدات التي وُقِعَ عليها بشكل أحادي الجانب.

وبعبارة جامعة رفض الاعتراف((بالتقديس الجديد والرمز الديني الجديد))[74]والاستمرار في التأكيد على صلاحية التقديس الذي ورثوه عن آباءهم. هذا التضاد الثنائي الأيديولوجي الذي يُقَسِم البشر قسمين(إنسان/لا إنسان)هو تضاد إيديولوجي بحت يُفْهَم أثناء المنعطفات التاريخية الصعبة التي تضطر فيها كل فئة اجتماعية إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء.ولكن

73-**محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 103.

74-المصدر السابق، ص 104.

على الرغم من هذه التاريخية والواقعية فإن هذا التضاد الثنائي قد جرى تقدسيه وتعاليه وأنطلجته[75] إلى درجة أن أصبح هذا التضاد يقود كل عملية انجاز القانون المدعو(إسلاميا)، وتسيير آلية الدولة منذ ذلك الوقت حتى اليوم.

وهكذا نلمس انطلاقا من سورة"التوبة"بشكل خاص تلك المشكلة الحاسمة التي يطرحها مفهوم(نموذج العمل التاريخي)"Système d'Action Historique"بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة الذي عَمِلَ على بلورته عالم الاجتماع الفرنسي"آلان تورين"في كتابه"إنتاج المجتمع""Production de la société"وهو يعني الموديل المثالي الذي يتحَكَّمُ تاريخيا بتصور البشر في كيفية تنظيم وتشكيل المجتمع.

وهو ما يعني بالنسبة للتصور الإسلامي أن النموذج(أو الموديل)الذي أنجزه النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾في"المدينة"لا يزال يتحكَّمُ في التصور الإسلامي حتى اليوم في كيفية تشكيل وتنظيم المجتمع وليس ذلك فحسب بل ويُعْتَبَرُ بمثابة النموذج المُقدس الذي يُولِّدُ المجتمع فالعشرون سنة التي قضاها النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾في"الجهاد في سبيل الله"و((الجهد الذي تبذله الروح في الفهم والخيال الخلاق))، كل ذلك يجد ترجمته المثالية والتعبيرية النموذجية في(القرآن) ففيما وراء التعاليم والأوامر والتراتيل التسبيحية والقصص النموذجية، فإن((الخطاب القرآني قد اخترع نموذجا للعمل التاريخي ثم استُنْبِطَ هذا النموذج تماما وتُمُثِّلَ(...)في أوضاع اجتماعية - سياسية مشابهة لتلك الأوضاع التي شَهِدَها وعاركها ذلك الفاعل المُعقد))[76]،أي"البطل المُغَيِّر"،وهذا الاستخدام"للبطل"[77] هنا هو من أجل تبيين كيف أن الخطاب القرآني يُحَوِّلُ العمليات الاجتماعية -التاريخية المحسوسة إلى نوع من السرد القصصي لكي يؤسس خيالا دينيا قادرا على توليد وإعادة توليد التاريخ المتوافق مع المبادئ والغايات التي حددها(الفاعل - الذات-المُرسِلُ)بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة أي(الله)بحسب المؤمنين و"محمد"بحسب المؤرخ النقدي.

إن هذا الحفر الأركيولوجي الذي قام به"محمد أركون"لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي يقف بشكل علمي دقيق على سِّر القوة المتواترة أو المتكررة في التاريخ لهذا الموديل(النموذج)يَكْمُن في نموذجية الوضع الذي كان سائدا في"مكة"و"المدينة"من الناحية البِنْيَوِيَّة والأيديولوجية وفي وظيفة التسامي والتصعيد والتحريك والتجييش الخاصة بالصياغات القرآنية وبالتالي فإن البعد التاريخي المعاش قد وجد توسيعا وانتشارا من الناحية السيمائية والدلالية يَنْفَتِح به على المعنى المطلق((حتى ولو بدا هذا المطلق غامضا، عصيا عن المنال، ومُخْتَرَقا من قبل الدوافع المتناقضة))[78]، وهكذا يتضح كيف يَعْمَلُ العمل التاريخي على بلورة نزعة التوحيد ولكن ليس بطريقة التأمل المجرد إنما بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي لحياة(الوعي الميثي).

75-**أنطلجته**: أي جعله أنطولوجيا بمعنى غرسه في الكينونة العميقة للوجود ومن المعروف أن كل واحد يعتبر دينه أكثر عمقا من الناحية الأنطولوجية وأكثر صحة من الدين الآخر(الأديان الثلاثة).

76- **محمد أركون** : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص105.

77-**يقول"محمد أركون"**: إنني لا أستخدم كلمة"بطل"هنا لكي أنصاع "للرطانة" الشائعة في الأوساط السيمائية والدلالية. ــ **محمد أركون**، الإسلام(قراءة علمية)، هامش رقم(2)، ص111.

78-المصدر نفسه، ص105.

التلاحم مع الصراع اليومي لحياة جماعة بشرية لا تزال هشة ومهددة بوجودها وغير واثقة من هُوِيَّتِها، كيف يَعْمَلُ(الوعي الميثي)على تحويل هذه القصة المهددة بالإجهاض إلى ملحمة شديدة الروعة والسِّحر: أي إلى ملحمة مُخترقة من قبل عوامل التقديس والخارق للطبيعة والتعالي والمطلق. فهذا(الوعي الميثي)هو سِّر مقدرتها الضخمة على إثارة الشعور والعواطف، وبالتالي على التحييش والتحريك حتى اليوم. فكأنما التاريخ لا يمكن إلاّ أن يَحْصُلَ عن طريق موديل أو نموذج من نوع مانوي أي ثنائي(خير شر،ظلام،نور،الخ)حتى أن التضاد الدوغمائي بين الوظيفة الانتقادية للبروليتاريا والعمل القمعي للبورجوازية الرأسمالية، فهذه الوظيفة ليست إلاّ صيغة"حديثة"عن النموذج القرآني ولكنها"ملحِّدة"وهو ما يُفسر التناغم الحاصل بين الاشتراكية والإسلام في الخطاب المدعو ثوريا.

فقد أدخل القرآن كل مُقَوِمات وموضوعات الأيديولوجية الثورية من عدالة اجتماعية تؤمن توزيع الثورة في سبيل الحفاظ على حقوق الفقراء وفي سبيل الحفاظ على حق الإخاء غير المشروط بين المؤمنين وخاصية المساواة والعدالة المطلقة لرئيس"الأمة"من أجل حماية حقوق الجميع عن طريق فرض احترام حقوق الله. ثم فرض الجهاد المُستمر ضد كل أشكال القمع والكذب والظلال(فرعون، طاغوت، المُجتمعات الضالة) فالتضاد الثنائي الذي تُجسِده هذه الموضوعات هو الذي يُشكِّلُ(الوعي الميثي)ويُولِّد الأمل الجماعي بفضل تدخل"مولى الساعة"من حين إلى حين في التاريخ بمعنى: الإمام أو المهدي أو المصلح أو الرؤساء التاريخيين أو القادة أو الفوهرر أو الزعيم، وتشكيل نموذج مثالي عن طريق تأليف قصص ميثية عن هؤلاء.

وهكذا يتضح كيف يتحكَّم التضاد الثنائي في تشكيل(الوعي الميثي)ووظيفة ودور هذا الأخير في صنع (نموذج العمل التاريخي)بمعنى أن: الموديل المثالي أو النموذج الذي يتحَكَّمُ تاريخيا بتصور البشر في كيفية تنظيم وتشكيل المجتمع يَتَوَلَّدُ بفضل تدخل(الوعي الميثي). وهو ما يعني بالنسبة للتصورالإسلامي أن النموذج(أوالموديل)الذي أنجزه النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ في"المدينة"لا يزال يتحكَّمُ في التصور الإسلامي حتى اليوم: فالحركات الإسلاموية المعاصرة بدءا من الإخوان المسلمين ومرورا بالتنظيمات الأكثر عنفا"الهجرة والتكفير"وانتهاء بالمحاربين الإيرانيين تَشْهَدُ كلُّها بشكل ساطع على ديمومة النموذج القرآني وفعاليته على الأقل من الناحية التعبوية والتجييشية، وإن كانت هذه الديمومة المُفْتَرَضَة للنموذج القرآني هي في الواقع وهمية لأنها تخفي في الحقيقة انقطاعات عميقة واستمراريات تتموضع في جهة شروط الإنتاج التاريخي للمجتمعات الإسلامية.وكانت إنتاجية النموذج قد تغيرت كثيرا بحسب اختلاف الأوساط السوسو - ثقافية التي اشتغلت فيها أو مارست فعلها فيها.

فالملاحظ من الناحية العقلية والثقافية أن النموذج(أو الموديل)الذي أنجزه النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾في "المدينة"قد أُسْتُغِلَ خلال القرنين الأول والثاني بشكل خاص وأنتج بذلك مؤلفات كلاسيكية أصبحت بدورها نماذج قد شكَّلت عن طريق استخدام(النموذج القرآني الأكبر)كوسيط حجابا يُخْفِي ما تحته ويَسْتُرَ ما وراءه من أغراض.

والملاحظ من الناحية الاجتماعية أن العادات والتقاليد المحلية في كل بلد وفي كل فئة كانت قد عدَّلت (النموذج القرآني الأكبر)وأحيانا منعت تجسيده بشكل مباشر عن طريق تطبيق الشريعة(والالتزام بالقانون المحلي أي العادات والتقاليد)، غير أنه لا يزال ينقص التحريات السوسيولوجية والتحقيقات الميدانية الدقيقة التي وحدها القادرة على تبيان

أنماط وأشكال(الموديل أو النموذج القرآني)في مجتمعات متنوعة،كالعراق ، إيران في ظل الحكم البويهي، ومصر في ظل الحكم الفاطمي.

إنَّ ترسيخ(الموديل أو النموذج القرآني)قد تم على هيئة عملية مزدوجة من نزع الترميز عن المناخ العربي السابق وفي إعادة ترميز المناخ الجديد المُتَشَكِّل بواسطة العمل التاريخي للبطل المُغَيِّر. فنزع القدسية عن الزمان والمكان الخاصين بكل تصورات الترميز السابقة ثم إعادة خلع القدسية عليها ثم ربطها بالشعائر الفرضية للدين الجديد، فرض يوم"الجمعة"كيوم للصلاة الجماعية للمؤمنين،تحويل"القِبلة"من"القدس"إلى"مكة"، إعادة استملاك شعائر"الحج والعمرة"،كل ذلك لا يُمثِل إلاَّ أعمال رمزية أو ترميزية تؤسس بالمعنى الأقوى للكلمة إطارا كاملا للتَحَقُّقَ البشري أو الوجود البشري. وعلى هذا الصعيد يُمكن الكلام عن إنتاج الموديل أو النموذج(وليس إنتاجيته)بمعنى التحدث عن توليده واللحظة التي وُلِد فيها، باختصار يمكن التحدث عن تاريخيته:

ـ تاريخية الموديل أو النموذج: الجدير بالكلام في هذه التاريخية هو أن كل محاولة لإعادة إنتاج الموديل الأكبر أو النموذجي تؤدي بالضرورة إلى انقطاعات تاريخية فمن الصحيح أن هذه المحاولات تخضع لإيعازات الموديل الأكبر و أوامره، وتجهد في إعادة تحيين أو تجسيد مكوناته وعناصره.

ولكن ليس في إعادة صنع المسارات التاريخية الخالقة لـ"أنظمة رمزية جديدة على غرار كل الثورات الكبرى"بمعنى آخر هناك الموديل النموذجي الأصلي وهناك تقليده والتقليد ليس الأصل وليس ثوريا ولا ابتكاريا.

لقد حصل في التاريخ العربي ـ الإسلامي محاولات لتقليد الموديل الأكبر وإعادة إنتاجه في كل قدرته الهائلة على توليد ديناميكية اجتماعية ــ ثقافية، وليس فقط عن طريق تطبيق معاييره الخاصة، وتجدر الإشارة هنا إلى "ملحمة"المهدي عبيد الله في المغرب وإلى مسار المهدي بن تومرت مؤسس حركة الموحدين.

فبالنظر إلى الموديل القرآني انطلاقا من هذه الحركات التبشيرية المهدوية، يُصْبِحُ حالة خاصة من الذي دشَّنَهُ القرآن والتجربة التاريخية"لمحمد"﴿صلى الله عليه وسلم﴾ يمثل موديلا أكبر موديل نموذجي ومعياري "Paradigme". ولكن هذا الموديل الأصلي نفسه مهما بلغت أهميَّتُه يلقى له مُشابِهات في ثقافات ومجتمعات أخرى غير إسلامية مما يدل على أنه يُمَثِّلُ ظاهرة أنثربولوجية ويُشَكِّلُ بالتالي جزءا من موديل أكبره و"Paradigme"[79].

ومن هذا المنطلق أي من منطلق أن الموديل القرآني يُمَثِلُ موديلا براجيقميا، فإن عملية دراسته تتم بواسطة الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية وليس بواسطة التيولوجيا. بمعنى أن الأمر لا يعود عندئذٍ يعني الانطلاق من التاريخ نحو الموديل الأكبر وإنما يكمن فقط في منع التاريخ من انتهاك القواعد الخاصة التي يُعْتَقَدُ بأن الموديل الأكبر يُقَدِّمُها والتي هي إضافة إلى ذلك محلَّ للجدال والخلاف.

79-**هاشم صالح، ضمن:**محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ، ص108. ويقول: لم أجد ترجمة أخرى لمصطلح(Paradigme)الذي يمكن شرحه كمايلي: إذا كان نموذج العمل التاريخي جرى تقليده فيما بعد في كل أرض الإسلام من قبل زعماء الحركات الثورية والتغيِّرية فإن هذا يعني أن هناك الموديل الأصلي وهناك النُسَخُ المُقَلِّدة له.

المبحث الثاني : مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه عند "محمد أركون":

أولا: جدلية العقل ومفهومه عند "محمد أركون":

أ- جدلية العقل الديني والعقل العلمي عند "محمد أركون": هذا الجدال هو ما تتمحور حوله كتابات"محمد أركون"من جهة كما أنها تلقى بعض الإضاءات والتوضيحات على الممارسات الراهنة للفكر الإسلامي من جهة أخرى وضمن إطار هذا الجدال ومن خلاله يرى"محمد أكون"ضرورة أن يتجاوز الممارسات التقليدية التي كانت تنحصر في حالة إذا ما واجه الفكر الديني اعتراض علمي أن يتخذ بصدد ذلك موقفين: إما رفض صحة الاعتراض العلمي والتصريح بأسبقية وأفضلية الاستدلال الديني. وإما فصل المقال فيما بين الدين والعلم من اتصال. ولا تخرج مسائل وموضوعات جدال كلا الموقفين عن موضوعات الخطاب السياسي والاجتماعي من حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية وقضية المرأة وغيرها من الموضوعات القريبة من نفس الخطاب.

أما الجدال بين العقل الديني والعقل العلمي الراهن فلا يعني المقارنة بين نوعين من المعرفة والتصريح بأفضلية إحداهما على الأخرى كما لم يعد بالإمكان أن يعتمد على مناهج القدماء للجمع بين رأيي الحكيمين أو التوفيق فيما بين الموقفين من اتصال إنما يهدف إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من مواقف ومناهج ومبادئ ومقدمات وطرق استدلال وتعبير عن حقائق الأمور في لغة علمية دقيقة ومعبرة وليس في لغة لاهوتية تجريدية، و إبراز مدى فاعلية ونشاط كل عقل في واقع حياة الإنسان وذلك بالاستناد على ما توصل إليه العلماء في مجال علوم الإنسان والمجتمع من اكتشافات ونتائج. لأن مناهج هذه العلوم والإشكاليات التي تطرحها في تغير وتطور باستمرار كما وأن حقائقها قد غيرت من نظرة الإنسان اتجاه المادة والعالم والكون والإنسان والله.

وذلك منذ دعوى فلاسفة الحداثة الأوربية بتغييرمعادلة العلاقة من شكلها اللاهوتي من مركزيَّة الله للعالم إلى مركزيَّة الإنسان للعالم. بدءا بمؤسسها"ديكارت"انطلاقا من مقولته الشهيرة"الكوجيتو"إلى"كانط" مؤسس العقل العلمي الغربي إلى" هيغل" في جدله. دعوى فلاسفة الحداثة هؤلاء هي ما كانت سائدة في الفكر العربي الإسلامي إبان عصر نهضته، وأما اليوم فإن الصعوبة الكبرى التي يواجهها الفكر الإسلامي تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبستيمية والإبستمولوجية التي فرضها عليه العقل الدوغمائي ، فما العقل الدوغمائي، وبما يتميز؟، وما العقل النقدي، وبما يتميز؟.

ب - مفهوم العقل ودلالاته الإصطلاحية عند "محمد أركون":

1- مفهوم العقل الدوغمائي: هو ليس ظاهرة خاصة بالفكر الإسلامي بل إنه((قوة بنيوية تكوينية من القوى الأربع المتضامنة كما يرى "كلود كوهين"))[80]وهو التعريف الذي يستعيره"محمد أركون"باعتباره قوة بنيوية بمعنى أنه ليس وليد لحظة تاريخية معينة إنما هو وليد أو تأسس من خلال تراكم لحظات تاريخية متراسبة. والقيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي، لا يفرضها على الفكر الإسلامي وحده إنما على جميع ممارسات العقل البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو"الوحشية"بحسب تعبير" ليفي ستروس" إلى المرحلة الزراعية أو المدنية.

80-**محمد أركون:** قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص:7.

غير أن"محمد أركون"يرى أنه ينبغي التميز بين ما فرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي البعيد والقريب وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية، فالعقل الدوغمائي قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحوَّل ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، فترتب عن ذلك تَغَلُّبَ"ما لم يفكر فيه"طيلة قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه. إن نزعة التقليد والتبعية للمذاهب الأرثوذوكسية(المذاهب الفقهية والأصولية التي عرفها الفكر الإسلامي)وتكرارها قد تغلب على نزعة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات المعرفية التعسفية التي تولد عنها، فالعقل الدوغمائي، هو عقل تقليدي تكراري، اجتراري.

صارت تلك المسلمات المعرفية بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية لما يسمى السياسية الشرعية أو اللاهوت السياسي هذا اللاهوت هو المنافس أو المعارض للفلسفة السياسية في الفترة
الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي، أي المرحلة الممتدة من القرن (3هـ إلى5هـ)، وهي وإن تشكلت في الفلسفة الأوروبية الحديثة في أوروبا بعد الحملة الفلسفية الحديثة التي حصلت ضد السياج الدوغمائي المغلق الذي شكله اللاهوت المسيحي فقد كانت لها إرهاصات في الفكر الإسلامي إبان عصره الإبداعي.

ومصطلح السياج الدوغمائي المغلق:"LA CLOTURE DOGMATIQUE"من اختراع"محمد أركون"وهو يعني به المؤمن المسيحي مثلا مسجون داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة وكل ما عداها خطأ وضلال، والأمر نفسه عن المؤمن اليهودي أو الإسلامي بل حتى داخل الدين الواحد توجد أَسيِّجَة مغلقة أي مذاهب يعتبر كل واحد منها نفسه أنه هو وحده الصحيح والبقية ضلال في ضلال [81].

فالعقل الديني يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ، ويستخرج كل المعرفة((الصحيحة)) استنادا إلى العبارات النصيَّة للكتابات المقدَّسة (من قرآن وأناجيل وتوراة)، فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع غير مستقل وبالتالي فهو لا يطرح مشكلة أصل الوحي، أي الوحي كظاهرة موضوعية موجودة بغض النظر عن ذواتنا،كما أنه لا يطرح اطلاقا مشكلة مشروعية المرور أو الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المُنجزة ، إنه لا يطرح مدى مشروعية ذلك المرور أوالانتقال من كلام الوحي إلى أحكام البشر المُطبقة في المجتمع أو على المجتمع والتي يخلع عليها التقديس بدوره. ومن هنا جاء تقديس الشريعة والقانون الإسلامي واعتباره فوق التاريخ والبشر[82].

إن الإطار المعرفي الذي يتقيد به الباحثون في الفكر الإسلامي اليوم في المجتمعات المنعوتة بالإسلامية ما يزال مرتبطا ومتأثرا بالإطار العرفي الإسلامي الموروث أكثر مما هو مرتبط بالعقل النقدي أو العقل الاستطلاعي أو العقل الاستكشافي أو العقل المستقبلي، كلها ألفاظ مترادفة ذات دلالة واحدة وهي:

81-المصدر السابق ، هامش ص 49.

82-**محمد أركون** : الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، 338.

2- مفهوم العقل الاستطلاعي"La raison émergente": يقول محمد أركون:((وأقصد بالعقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الإستطاع والاستكشاف))[83]، أي أنه العقل النقدي المتمرد على التقليد والاجترار والطامح إلى معرفة"ما منع التفكير فيه"وذلك من أجل المحافظة على مشروعية[84]السلطة وقدستها وحتى تبقى مؤثرة في المخيل الديني والسياسي والاجتماعي تأثيرا تقديسيا بغض النظر الظروف التاريخية والاجتماعية والأوضاع الاقتصادية والأطر الثقافية للإنسان.ومن بين المميِّزات التي يتميَّز بها العقل الاستطلاعي الجديد عن العقول الأخرى أو العقول التي سيأتي الحديث عنها لاحقا:

ـــ إنه يصرح بمواقفه المعرفية وبطرحها للبحث والمناظرة ويخترق حاجز ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد خلال مرحلة بحثه ونقده، ثم يقرر المحدودية التاريخية لهذه المرحلة. لأنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر حول الموضوعات المعالجة، وهو ما ينافي القول بالتثبت بتفوق أمة، أو سنة، أو اتجاه، أو لغة، أو عصر أو دين، أو فلسفة على غيرها، أي التمرد أي نوع من أنواع الانغلاق الدوغمائي، فالعقل الاستطلاعي الجديد هو"تمرد عقلي".

- يعتمد العقل الاستطلاعي الجديد على نظرية التنازع بين التأويلات:(Le conflit des interprétations) بدلا من التعصب لطريقة أو لوجهة نظر واحدة. ويقرر باستحالة التأصيل حتى لا يؤدي إلى تشكيل سياجا دوغمائيا مغلقا من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. كما ينبغي عدم اقحامه باعتماد التعقيد والتفكيك دون التبسط وإعادة البناء لأن ذلك ليس من غاياته.

- العقل النقدي الاستطلاعي((لا ينحاز للغرب أو للشرق إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة إيجابوية علمانوية))[85]، أي أنه ظاهرة إنسانية عامة وكلية تمتد إلى مختلف جوانب الحياة ومجالاته ومظاهرها الفكرية أو الواقعية. فالعقل النقدي الاستطلاعي ينتمي إلى مذهب الاقحام الفلسفي المنهجي البناء[86]، أي أنه مذهب قيامه وأساسه الشك في كل ما ينطق أو يفكر به العقل، وليس ذلك فحسب إنما يحاول أن يجعل من هذا الشك، أوأن يؤسسه كمذهب فكري لا مذهب غيره ثم يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان. كما ينبغي على هذا العقل الجديد العلم ألا سبيل البتة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي والخطابات البشرية دون أن يضع الأولى في السياقات الدلالية والقواعد البلاغية والطرق الاستنباطية التي تتصف بها الثانية أي أن يخضع الأول للنقد والتأويل وفق شروطها وقوانينها المنطقية والعقلية.

83-**محمد أركون**: قضايا في نقد العقل الدين (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 8.

84-**المشروعية**: ينبغي الإشتغال على زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخليا من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى جديدة كونية أو قابلة لأن تُعمَّم كونيا، وأقصد تلك المشروعية الواسعة التي تُبنى بمساهمة كل الشعوب وكل الفئات العرقية وكل الثقافات المتنافسة من أجل ترسيخ مشروعيتها. هذا هو السؤال الذي أصبح ضروريا الآن في نظري ، وليس سؤال الاصلاح الديني أو بعث المشروعية التقليدية من جديد في أواخر هذا القرن العشرين ...فمن الواضح أن بعث القديم لن ينجح. وهي مشروعية لها معناها من ثلاث نواحي . ـــ محمد أركون:الإسلام ،أوروبا،الغرب، ص : 115ـــ116.

85- **محمد أركون**: قضايا في نقد العقل الدين(كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص9.

86-المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

لأن العقل الاستكشافي الجديد مرتبط في وظائفه المتعددة والمتنوعة وفي مراتب نفوذه بمختلف تصرفات أفراد البشرأو"الممثلين الاجتماعيين"بتعبير علماء الاجتماع، فهو الذي يفسر لنا سبب الحروب والاختلافات والصراع بين بني الإنسان، سواء قبل ظهور الأديان أو بعدها، أو ظهور الحداثة أو بعدها.

فانتماء العقل الاستكشافي الجديد إلى مذهب الاتهام الفلسفي ألمناهجي البناء يحرس المرء من الانزلاق نحو الخطأ أو الوقوع في الغلط، فكم من مفكر عظيم ومبدع كبير إنظم إلى تيارات مُضِّلة أو أيَّد أحزابا زائفـــة أو التحق بمذاهب باطلة وعلم نشر معارف خاطئة، والمسؤولية في كل ذلك ترجع دائما إلى قوة في الإنسان تحمـــل الاسم نفسه"العقل"، ولكن الكثير يجهل أن طرق العقلنة وأنواع العقلانيات تتفاوت بتفاوت الذوات الفرديـــة والأطر الاجتماعية والثقافية والآليات الفكرية والرصيد اللغوي الموروث وكذا الظروف التاريخية والأنظمـــة السياسية والأوضاع الاقتصادية وعوامل أخرى لا تقل عن هذه أهمية.

وبناء عليه فلا نكون أمام نظام عقلي واحد أو وحدة عقلية، وإنما أما تركيبة أو خليط من عقول أو عقول مركبة ، إن مكانة العقل مشوشة تماما الآن ، والفلسفة وحدها لا تزال تدافع من أجل الحفاظ على أولوية التفكير النقدي المرتكز على نسق أو نظام العقول المفترض وجودها إما صراحة أو ضمنيا داخل كل تركيبـــة معرفيـــة أو خطاب معرفي دون إخضاع هذا النسق أو النظام لامتحان مدى الصحة المنهجية له أما العلوم الإنسانية فإنها تنتج عقليات متبعثرة ميالة للاستقلال الذاتي.

وكلمة(عقلانية)هنا يستخدمها"محمد أركون"بمعنى: المنهجية ، فكل علم من العلوم الإنسانية يستخدم منهجية خاصة بعد بلورتها لخدمة متطلباته أو لحل مشاكله، فعلم الاجتماع ينتج عقلانيته، وعلم النفس، وعلم التاريـــخ وعلم الألسنيات الحديثة كذلك[87]. وبما أن كل اختصاص مستقل عن الآخر، فإنه لا يوجد توحيد للعقل إنما تبعثر وتشتت فمكانه العقل في النظام المعرفي اليوم مشوشة ومبعثرة أو لا يوجد نسق أو نظام للعقول كما تدافع الفلسفة من أجل الحفاظ عليه.

وهذه المكانة للعقل هي ما أدت إلى بلورة ما قد دعاه"جاد دريدا"بالعقل التلفزي، التكنولوجي، العلمي، وهو الاشتقاق الذي اصطلح عليه لنقد العقل المهيمن والشغال في الإعلام التلفزيوني والبيئات الصناعية التكنولوجية والذي هو تركيبة مختلفة من العقول فرضت نفسها ليس في الخطاب التلفزيون والتكنولوجي فحسب إنما حتى في الخطاب الشائع بين الناس بصفتها العقل الوحيد الصحيح[88].

وكذا انتقد"بورديو"ما دعاه بالعقل السكولاسيتكي المدرساني السائد والمهيمن في الأوساط التعليمية والذي هو أيضا تركيبية عقل أسسها التراكم التراثي الموروث سواء المسيحي أو الإسلامي أو غيرهما، فهذه التركيبة المختلطة من العقول(سواء، العقل التلفزيوني أو التكنولوجي أو السكولاسيتكي) لا تهتم بطرح الأسئلة الإبستمولوجية العميقة على هذه المعلومات المتجمعة ولا تقوم بتفكيك التراث المتراكم منذ قرون.

87- **هاشم صالح** : ضمن: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص 17.

88-المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

وهو ما أدى إلى افتراض ما قد دعاه"محمد أركون"بالعقل المنبثق الاستطلاعي أو العقل النقدي الجديد حيث يقول:((إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب متحرك، مقارب، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي ذو خيال واسع، شمولي، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة وعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة))[89].

فهذا العقل الجديد يتجاوز كل ما سبق من العقول، إذ يوسع ويعمق تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا بالغربية إنه يحدث القطعية مع المسلمات الوضعية(التي تفرض الظاهرة الدينية في حين العقل الجديد لا يرفضها إنما يدعو إلى إعادة قراءتها)والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل الديني والعقل العلمي حيث يرى"محمد أركون"أنه قد حان الوقت لتجاوز ذلك التضاد التبسيطي الموروث عن القرن التاسع عشر الميلادي فعلى الرغم من التقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي الحاصل لا يزال التساؤل الديني أو الميتافيزيقي واردا ومشروعا لقد حان الأوان لإقامة المجابهة بين العقل الديني والعقل العلمي والعقل الفلسفي.

فكل واحد من هذه العقول أراد السيطرة الدوغمائية، فالعقل العلمي، التلفزي، والتكنولوجي، هو الذي سيطر على الحضارة الحديثة، كما سيطر العقل الديني على الحضارة السابقة ولا يزال مسيطرا من خلال إعادة تنشيطه من قبل احتكار العنف الشرعي(سواء لدى الحركات الأصولية الإسلامية في العالم الإسلامي أو لدى الحركات الكنسية داخل المسيحية كحركة البروتستانت، وغيرها من الحركات الدينية الأخرى). ولا يريد العقل العلمي حذف العقل الديني فحسب إنما أيضا حاول حذف الفلسفي حينما أرادت الطبقة التكنوقراطية الحاكمة في عهد"جيسكار ديستان"حذف تعليم الفلسفة من الدارس الثانوية، فجن جنون" جاك دريدا"وهب للدفاع عنها[90]. والعقل الفلسفي يريد السيطرة من خلال خلع المشروعية على أولويته أو أسبقية بالقياس إلى العقلين السابقين وذلك من أجل حماية أو المحافظة على نسق أو نظام العقول.

فالعقل الاستكشافي الجديد هو عقل جديد واسع ينظر من علٍ إلى كل العقول الأخرى بما فيها عقل الحداثة فهو العقل الذي يستطيع أن ينتقد تجربة كل العقول السابقة وينتقد مسار الحداثة فالجديد الذي يدعو إليه يتخذ مسافة متساوية من كل السياجات الدوغمائية المغلقة سواء أكانت دينية أم دنيوية.

فالعقل الجديد يهدف إلى تفكيك كل القيود العقلية أو الإنغلاقات المزمنة سواء في الماضي أو في الحاضر وبهذا المعني فإنه يمتد حتى إلى الماركسية الأرثوذكسية أوالشيوعية(لأنها لعبت نفس الدور الدوغمائي المغلق الذي لعبته الأرثوذكسيات الدينية التقليدية من مسيحية وإسلامية)، والأمر نفسه بالنسبة لعقل الحداثة(لأنه هيمن على أوروبا منذ عصر التنوير).فهذا السياج الدوغمائي المغلق سوف يتعرض للتفكيك والنقد مثله في ذلك مثل العقل الديني الذي هيمن قبله طيلة قرون، والجدير بالذكر أن فلاسفة الغرب أنفسهم قد وجهوا انتقادات لعقل الحداثة، وعليه فإن العقل الاستطلاعي الجديد هوعقل ما بعد الحداثة ليس ذلك فحسب، إنه عقل المستقبل غير المحدود باعتباره عقل نقدي، وكلي، وشامل، فإنه يخلع على نفسه سمة الصيرورة.

89- المصدر نفسه ، ص 328 ــ 329.

90- **هاشم صالح** : ضمن : محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، هامش ص 310.

و هذا المعنى للعقل الاستطلاعي ليس بالجديد في الفكر الإسلامي إنما قد سبق"أبو حيان التوحيدي"إلى مثل هذه الإشارات وأظهر دور التمرد العقلي ضد الممارسات الاعتباطية للعقل والإعراض عن قوانين البحث العلمي المعتمد على المناظرة المقيَّدة بشروط علمية أخلقية واجتماعية مضبوطة، ولقد واجه صعوبات ومضيقات حينها.

وكذلك العقل الاستطلاعي اليوم يواجه الصعوبات، ففيما يتعلق بالفكر الإسلامي بالإضافة إلى صعوبة ضرورة القراءة النقدية للإسلام والمجتمعات المنتسبة إليه، والتي هي ضرورة لا مناص منها، فإن ضرورة التساؤل عن كيفية تلقى الأبحاث العلمية من قبل الجمهور هو أيضا ضرورة لابد منها، وتمكن الصعوبة الكبرى في هذه الضرورة الأخيرة في أن عملية تلقي الأبحاث العلمية تتجه إلى نوعين من الجمهور مختلفين أشد الاختلاف وهما، الجمهور الإسلامي من جهة، والجمهور الأوروبي أو الغربي من جهة أخرى.

فالعقل الاستطلاعي الجديد بحاجة إلى نوع محدد من الجمهور لتلقي أعماله وبحوثه، جمهور مهيأ علميا ووجودا ليس لتلقي الأبحاث الطليعة الجادة فحسب إنما على نشرها فيما حوله حيث يقول"محمد أركون":((نعم إني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة الإسلامية لأحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة))[91]. فهذه الأبحاث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ، وذلك باعتمادها على المواقع المنهجية والإبستمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى والوجود وهي مهمة العقل المتمرد الذي يتمسك بتطبيق المنهج النقدي والإبستمولوجية التاريخية والنقدية حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة أو التي قدسها تراكم الزمن ومرور القرون. إذ الغاية المستمرة للنص المقدس أو النص المغلق بتعبير"محمد أركون"تمكن في ترسيخ يقين ومعنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري.

وعلى هذا ميَّز"محمد أركون"فيما يتعلق بالفكر الإسلامي بين الظاهرة القرآنية أو الحدث التاريخي والقرآن فالقرآن كتاب تأسيسي ذي لغة مجازية عالية ككل الكتب الدينية كان يحتمل منذ البداية عدة تأويلات أوعدة تجسيدات تاريخية[92]، فكل فئة اجتماعية ـ تاريخية، فهمت القرآن بطريقة(ما)وحولته إلى عقيدة ذاتية لها وانغلقت داخلها واعتبرت كل التأويلات الأخرى بمثابة الغلال والانزلاق وهكذا نشأت الفرق الإسلامية عبر التاريخ وكل واحدة تدعي الإسلام الصحيح، في حين لا يوجد شيء اسمه إسلام صحيح، وإسلام خاطئ، وإنما توجد عدة تجليات للرسالة نفسها.

فهمة العقل الاستطلاعي قلب هذا المنظور اللاهوتي القديم المسيطر والدخول في المنظور الاجتماعي والتاريخي فينبغي أن يعترف كل مذهب وكل فرقة بتاريخيته لكي يستطيع أن يفهم نسبيته ووجود مذاهب أخرى غيره إنها مذاهب أخرى متفرعة عن الأصل نفسه ،أي القرآن. فالقرآن ليس سنيا ولا شيعيا إنما هو مشترك للجميع وفي القرآن يلتقي جميعهم وهكذا يمكن توحيد الوعي الإسلامي وتجاوز تمزقاته المزمنة عن طريق العـــودة إلى نقطة الأصل لا إلى نقطة الفرع ، فالأصول توحِّد والفروع تُفرِّق.

91-**محمد أركون**: قضايا في نقد العقل الدين(كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 20.

92- **هاشم صالح**، ضمن: المصدر نفسه، هامش: ص:117.

ومهمة العقل الاستطلاعي الجديد أيضا البحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التراث وذلك عن طريق التفكيك والتقدمي - التراجعي(الذي ينطلق من الماضي إلى الحاضر ليصل بينهما ويتقدم نحو الأمام)لأطر المعرفة الفهم والموقعة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموضوعة بمنأى عن كل فكر نقدي وهذا لا يتحقق إلا من خلال عملية تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي.

3 - خطاب العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي: هناك نوعين من الخطاب:

- خطاب بسيط: وهو خطاب سهل الإدراك يقدم الحقائق والمعاني في معجم يستأنس به المتفق العالم والعقل العادي السليم، وفي منطلقٍ يستسيغه الحس البشري المشترك.

- وخطاب معقد: وهو خطاب عويص الإدراك وصعب الفهم ، مبعثر للسنن والقواعد المتبعة ، وللمنطق العام وللمعاجم العادية ، وللتفاسير المجمع عليها، وللمعارف المرجعية ، التي تكون الأرضية المفهومية المشتركة في التواصل اللغوي [93].

والتوتر على أشده بين الخطابين، أي بين الخطاب الأول الذي هو خطاب العقل المدرساني السكولاسيتكي الموصوف بالسليم أو الصحيح أو المستقيم ليقتضي به من طلب الحق وعرفان الراسخين في العلم ، وبين الخطاب الثاني الذي هو خطاب العقل الاستطلاعي، والذي يعجب به جميع الناس فيما يتعلق بإبداعاته واختراعاته التكنولوجية واكتشافاته في مجال العلوم الدقيقة لكن يحكم عليه بالرفض المطلق في مقابل ذلك ويعزل في"حزب الشيطان"[94]في كل ما يتعلق بممارساته النقدية في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

فالخطاب البسيط هو خطاب العقل المدرساني السكولاسيتكي أو الدوغمائي، وهو مؤثر في مجال علوم الإنسان والمجتمع أي العلوم الإنسانية على وجه العموم محكوم عليه بالرفض في مجال العلوم الدقيقة عموما، أما الخطاب المعقد فهو خطاب العقل النقدي الاستطلاعي والإبقاء على العقل الدوغمائي بل وتدعيمه لأنه يمنح حاكميتها نوع من القداسة الإلهية وهو ما يكون له الأثر العميق والراسخ في ذات الإنسان.

وانطلاقا من هذا فإن القوة السوسيولوجية والأكثرية العددية هي للعقل الأرثوذكسي في مقابل العقل النقدي الاستطلاعي، وذلك في كل المجتمعات(قديمة ومعاصرة، غربية وشرقية ،ثرية وفقيرة، رجعية ومحافظة)، مما جعل العقل النقدي الاستطلاعي(وكذا الفكر المدافع عنه)يُعاني في مختلف المجتمعات الخاضعة للعقل الدوغمائي من استحالة التواصل بينه وبين مختلف طبقات القراء في مجال العلوم لإنسانية، وعليه فإن العقل النقدي الاستطلاعي أو الاستكشافي الجديد يكافح على جميع الجبهات.وتأتي في مقدمة تلك الجبهات والمهام ، مهمة تفكيك مفهوم العقل السائد في الفكر الإسلامي ونقده:

93- **محمد أركون**: قضايا في نقد العقل الدين(كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص:8.

94-المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

4 - مفهوم العقل الإسلامي ونقده:

4 - 1- معنى العقل الإسلامي: يعني"محمد أركون"بـ"العقل الإسلامي" ((العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني والأفغانستاني ، إلخ،(أي)كل عالم الإسلام))[95] ، بمعنى العقل الذي إشتغل ومارس دوره ووظيفته في تجليه الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية ، وليس فقط المجتمعات العربية ، بمعنى أي محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل العربي[96] فالمقولات التي يستخدمها هي مقولات إسلامية ، حتى ولو كان هذا العقل يتكلم العربية ، فالعربية هنا ليست إلا أداة للتعبير ، ولو أنه عبَّر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه ، فنحن داخل أرضية العقل الإسلامي .

وإذا بلغت الدراسة هذا المستوى الشمولي من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته وبذلك تتجاوز إحدى الفروق الأساسية بين العقل العربي والعقل الإسلامي[97]. إذ الهدف من الدراسة التاريخية للعقل الإسلامي هو الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم غير عربية (تركية، أم إيرانية، إلخ) بل أبعد من ذلك فإنه إذا ماتم إنجاز دراسة للعقل الإسلامي على هذا النحو فسنكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أننا نتجنب فيه الأحكام الشائعة بخصوص العروبة والإسلام وضمن مقياس أن الفكر العربي لا يزال محكوما بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي في العصور الوسطى كما أن نقد العقل العربي يُمثل هدف مشروع لا غبار عليه ، وأنه يُمثل مرحلة أولى تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي بشرط أن يتحاشى الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بتفوق اللغة العربية والعرب والمسلمين[98].

وانطلاقا من تفكيك العقل الغربي والعقول المنافسة له يمرُ"محمد أركون"إلى تفكيك العقل الإسلامي وأول مشكلة يطرحها كانت السالفة الذكر: أين وكيف يمكن القبض على العقل الإسلامي؟، ولِمَا هو إسلامي؟.

ليرى أنه في الواقع أن هناك مسارات عديدة يمكن من خلالها القبض على المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي إلا أنه حصرها في مسارات ثلاثة كانت كالتالي: إما البحث عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن ونتتبع مساره حتى القرنين الثالث/الرابع الهجريين[التاسع/العاشر الميلاديين]. وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة العقل لدى مختلف المدارس وتحديدها ثم النظر في أيها يستحق سمة العقل. وإما الاستناد على نص أو مؤلف أو كتاب محدد ثم الرجعة به في الزمن إلى الوراء.

وكان الخيار الأول والخيار الثاني مرفوضين: لأن الأول يرجع إلى التاريخ الخطي للأفكار، والثاني يفتت وحدة الأنظمة الفكرية المراد البحث عن وظائفها ودلالتها. وأما الخيار الثالث فهو الأفضل لأنه يُمثِل نموذجا معياريا للعقل لإسلامي الكلاسيكي تم الاعتراف به منذ القرن الثالث الهجري باعتباره العقل الأصولي المؤسس للمنهج الإسلامي كما تبلوَّر لدى" الشافعي"[99]أي علم أصول الفقه.

95- المصدر السابق، ص290.

96- يُعرفه "الجابري"بقوله:((إنه الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية بالذات))(1)، وبهذا التحديد يُترجم"الجابري" كلمة عقل بعبارة الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، ويربط عروبة هذا بالثقافة التي ينتمي إليها،وهي الثقافة العربية الإسلامية. وهو يبني تحديده على التمييز بين نوعين من الفكر، الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر كمحتوى، أي كمجموع هذه الأفكار ذاتها(2).(1) - **محمد عابد الجابري:** تكوين العقل العربي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، بيروت،لبنان، ط4:أيلول1991م،ص13ـ14.(2)- **علي بوملحم** : أزمة الفكر العربي المعاصر ، ص : 43.

97-**محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي** : العقلانية وانتقادها، دار توبقال للنشر، ط2 : 2006م، الدار البيضاء، المغرب، ص : 77.

98ـــ المرجع نفسه ، ص 78.

99-**الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس** : فقيه وإمام (150هـ/ 76م، 204هـ/ 820م)أحد مؤسسي المذاهب الأربعة في الإسلام وُلد في "غزة" ونشأ"بمكة"ودرس على"مالك بن أنس" في "المدينة"، سُجِن ثم عفا عنه"هارون الرشيد"قصد"الفسطاط"وتوفيً فيها ودفن في سفح جبل"المقطم"، أسس علم أصول الفقه ، وإن لم يكن أول

لقد كانت لحظة"نص الرسالة"[100]"للشافعي"هي بداية لعصر التدوين أي الانتقال من الرواية والشفهي إلى الكتابة والتدوين وتقعيد العلوم في ذات الوقت الذي تؤسس فيه للمسلمات واليقينيات التي ستصبح فيما بعد السياج الدوغمائي الذي حكم العقل الإسلامي تماما كالعقل اليهودي أو المسيحي أو العقل المُختبِئ وراء المزاعم الوضعية(العقل الوضعي، الماركسي)[101].

4- 2 - معنى نقد العقل الإسلامي: ولا يقصد بكلمة"نقد"التشكيك أو التجريح كما قد يتبادر لذهن البعض، وإنما يقصد بها:((الكشف التاريخي عن كيفية تشكُّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا))[102]، فمحاولته النقدية هذه تُشكِّل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الكلي[103]والشامل والتراث الإسلامي على وجه التخصيص. لأنَّ ((نقد العقل لا يعني التخلِّي عن العقل ، وإنَّما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأنانية))[104].

ونقد العقل الإسلامي هو نقد يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجينالوجية[105]، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق[106].

من عرف أصول الفقه فقد عرفها قبله الأئمة المجتهدون ، وَفق بين دعاوي المتقدمين عليه وجعل للشريعة أربعة مصادر: القرآن والحديث والإجماع والقياس.له كتاب "الأم في الفروع"و"الرسالة" في الأصول.ـ لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى : ـ **جورج طرابيشي**: معجم الفلاسفة، ص375. و **الشافعي** : ، الرسالة ، ص42ـ43.

100 ـ **الرسالة** :لما ظهر "الشافعي" بعلمه ومواهبه لفت الأنظار إليه، فأرسل إليه بعض علماء العراق وهو "عبد الرحمن بن مهدي (المتوفي سنة: 198هـ) رسالة يطلب إليه فيها أن يكتب "الشافعي" لهم كتابا يُبيِّن فيه معاني القرآن ويجمع فيه قبول الأخبار. فأجاب "الشافعي" وألف هذا الكتاب فأطلق الناس عليه هذا الإسم"الرسالة" لأنه كان عبارة عن رسالة من"الشافعي" إلى"عبد الرحمن بن مهدي" حملها إليه "الحارث بن سريج النقَّال" ولُقِّب يالنقال لهذا السبب ، وأما "الشافعي" فلا يُسمي هذا الكتاب "الرسالة" ولكن يُسميه "الكتاب" أو "كتابي". وقد إختلفت الرويات حول تأليف "الرسالة" غير أن الأستاذ "أحمد شاكر" يرجح أنها قد ألفت مرتين،مستندا في ذلك بما يذكره المؤرخون في فهرس مؤلفات"الشافعي"فيقولون: ((الرسالة القديمة والرسالة الجديدة))، ويقول "أحمد شاكر" وليس في أيدي الناس إلا الرسالة الجديدة أما الرسالة القديمة فقد ذهبت. ـ لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى: **الشافعي**: الرسالة، ص: 29 ـ 30.

101- **د. اسماعيل زروخي وأساتذة آخرون** : التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي ، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، جويلية 1424هـ/ 2003م، دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة الجزائر، ص151.

102-**محمد أركون**: قضايا في نقد العقل الدين(كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص: ص274.

103-**التراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة**: فإن التراث(بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة)هو الوعاء الذي يلتقي كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة للطائفة "الأرثوذكسية "المختارة أو الرشيدة. ـــ القرآن، من التفسير الموروث، ص44. ومفهوم التراث الكلي: وهو مفهوم خاص بـــ"محمد أركون"وحده فهو الذي اشتغل به وبلوره لكي يتجاوز به مفهوم التراث المبتور الخاص بكل فئة منعزلة على حدة، بمعنى السنة الكلية الشاملة للسنن العديدة والمتفرعة كما يصبو إلى ذلك. لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى الفصل السادس من الباب الثاني من هذا البحث.

104-**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟) ، ص 321.

105-**الجينالوجية** : Généalogie : يعود الفضل في تداول مصطلح" جينيالوجيا" في الفكر الفلسفي المعاصر بدون شك إلى الفيلسوف الألماني"نيتشه" ولكن من المؤكد أن الكلمة قد أُستعملت قبله بزمن طويل إذ من المُثبتِ أن مصطلح (Généalogie) قد ظهر في اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر وهو مشتق من الكلمة اللاتينية : Généalogia المتداولة أنذاك والمنحدرة بدورها من الكلمة الإغريقية (Généalogos) و تعني كلمة (Généa) في اللغة الإغريقية "الأصل"بينما تعني كلمة(Logos) علم. أما فعل (Généalogein) فيدل على((ذكر الأصول وتعدادها)). ولقد أصبحت الكلمة المركبة (Généalogie) تدل بصفة عامة وفي غالبية اللغات الأوروبية على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يُفترض أنها تنحدر من أصل مشترك واحد. وأما في قواميس الترجمة إلى اللغة العربية فقد أضحى من المألوف ترجمة مصطلح(Généalogie) بعلم"الأنساب".ومع بداية العقود الأولى من القرن التاسع عشر بدأت دلالة المصطلح تغتني تدريجيا وتتسع لكنها ظلت لصيقة بميدان التاريخ(...) وامتدت لتشمل تاريخ (...)الأفكار(1). فكل حديث عن أسس الفكر وأصوله، لا بد وأن يطرح في البداية مسألة الأصل والأساس. ولعل أهم موقف أعاد النظر في هذه المسألة هو الموقف الجينيالوجي. فالمعنى الحرفي لكلمة "جينيالوجيا" هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل.هذا ما

يَتَّهِمُ"محمد أركون""عقل الأنوار"الغربي المتأسس على فكرة"موت الله"بأنه أحلَّ العقل محل العقيدة دون الاكتراث بشرط المعقولية المتفاوتة، سواء في الثقافة الغربية أو الثقافة الأخرى. ويذكر"محمد أركون"في كتابه"محاولات في الفكر الإسلامي"المعاني المتعددة: للكلمة - العقل(verbe - raison)، ويرى أن اللغة العربية جعلت هذه الوحدة - الثنائية تامة في النطق، أو الكلام المبين[107].

وإذن فالنقد الإبستيمولوجي للعقل المعني ينبغي أن يُطَبَقَ على المقولات الدينية التي بلورها القرآن في الساحة العربية وكل الساحات الإسلامية غير العربية وإلا فلا معنى لنقد العقل سواء العربي أو الإسلامي والفرق بينهما واضح صريح ، وما دام العرب وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولية الدينية للقرون الوسطى فلا معنى إطلاقا لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي[108].

ثانيا:تحليل مفهوم العقل الإسلامي والعقلية الأصولية عند"محمد أركون":

أ- تحليل مفهوم العقل الإسلامي: وهو ما عكسه التحليل التفكيكي والنقد الابستمولوجي لمفهوم العقل في الفكر الإسلامي وقامت هذه المنهجية على عنصرين: تحليل مفهوم العقل في القرآن.وتحليل مفهوم العقل في الفكر الإسلامي.

1 - تحليل مفهوم العقل في القرآن: انطلاق من أنَّ للعقل تاريخا أو صيرورة تاريخية ، قام "محمد أركون" بتحليل مفهوم العقل في القرآن ، فرأى أنَّه فيما يخص مرحلة القرآن والبدايات التكونية فإن كلمة " عَقْل" على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن ، وإنما الشيء الموجود هو عبارات استفهامية من نوع : أفلا تعقلون؟ ، أفلا يعقلون؟ أو صمّ بكمّ عميّ فهم لا يعقلون ، إلخ[109].

ومن خلال تحليل هذا المفهوم فإنَّ الذي يبدو هو أنَّ المعنى الأولي أو التزامني لكلمة "عَقْل" في القرآن تعني مجرد الربط وهو المعنى العربي البدوي لكلمة"عَقَلَ"، أي ربط حيوانا من أجل حجزه لكيلا يفلت ، ويُضاف إلى ذلك اللهجات التي لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلاَّ المعنى القريب من استخدام القرآن لها. فعندما تترد عبارة "أفلا تعقلون؟"((فإن ذلك يعني بشكل أساسي: أفلا ترون إلى عجائب الله في خلقه ؟ ، أفلا تلمحونها؟ ، لماذا لا تؤمنون بي؟ ، أفلا تربطون بين العلامات والرموز التي أبيِّنها لكم ؟ ، أفلا تشكرون ربكم على النعم التي رزقكم بها؟(...)، إلخ))[110]، فهي تعني الدعوة إلى الربط بين العلامات والرموز والإيمان وشكر الله وحمده في مقابل ذلك على النعم. كما وتصب في نفس المعنى صيغ الفعل "عَقَل / يعقل" التي يستخدمها القرآن. غير أن التحليل اللفظي والنحوي

يؤكده"نيتشه"في كتابه الذي يحمل الكلمة:Généalogie de la morale.ويقول"هايدغر"عن "نيتشه":((لايعني الأصل هنا السؤال:من أين صدرت الأشياء ؟، بل كيف تكوَّنت؟،إنه يعني الكيفية التي يكون عليها)).ويقول"فوكو":((ولكن إذا أولى الجينيالوجي عنايته إلى الإصغاء إلى التاريخ بدلاً من الثقة في الميتافيزيقا، فماذا يتعلم؟،إنه سيُدرِك أنَّ وراء الأشياء هناك((شيء آخر)) (...).ويقول:((لا تدعي الجينيالوجيا أنها تستعيد الزمن لإثبات استمرار عظيم وراء التشتت الذي يخلعه النسيان.وليست مهمتها أن تبيِّن أن الماضي مازال قائما حيًّا في الحاضر بعد أن فرض على مسار الزمن صورة رسمت منذ البداية ، ذلك أن مرمى التاريخ الجينيالوجي ليس هو استعادة جذور الهويَّة، وإنما القضاء عليها. ليست الجينيالوجيا إذن بحثا عن أصول ولا فلسفة في التاريخ،إنها ليست بحثا عن بداية وما ذلك ،إلا لأنها ليست بحثًا عن غاية ونهاية)) (2). (1) ـ **مصطفى حسبة**: المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن، عمان، ط1: 2009م، ص157. وأيضا:

- **Dictionnaire du Français** :p : 502.

(2) ـ **عبد السلام بن عبد العالي**: أسس الفكر المعاصر ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب، ط2: 2000م ، ص 25 ـ 27.

106-**محمد أركون**: الإسلام، أوروبا، الغرب، ، ص108.

107-**جميل قاسم**: مقدمة في نقد الفكر العربي(من الماهية إلى الوجود)، ص20.

108-**محمد أركون**: الإسلام والحداثة ، مجلة مواقف ، ص 341.

109-**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 283.

110-المصدر نفسه، ص 285.

والبلاغي للوحدات النصيَّة التي تحتوي على هذه الصيَّغ الفعلية يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي موحَّد ، لا يتجزأ. يتمثل هذه الإدراك في آن معا بعملية الربط والتذكر (تفكَّر ، تذكر) وفي فهم الخطاب (فَقَهَ) وفي إحساس صميمي بالمعنى (شعر) وفي العلم الآني والكلي(عَلَمَ). وكل هذه الأفعال قد استخدمت كبدائل لكلمة"عَقَلَ"ضمن عبارات ذات بنية نحوية وبلاغية مماثلة من مثل: يتفكرون، يتذكرون، يفقهون يشعرون، يعرفون. فهذه العبارات ذات الصِّبغة العاطفية لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي.

بمعنى أنَّ مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور.وكذلك فإنَّ معنى يُوحِي عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز ، أكثر مما يُحدَّد عن طريق المفاهيم الإستدلالية المنطقية . وأنَّ موطن الفهم والإدراك الحسِّي والعاطفي هو القلب وليس الرأس[111]. لأنَّ الخطاب القرآني يبدو وكأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي ﷺطيلة عشرين عاما وبالتالي فالعقل ((السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي (أي يردّ على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم). إنَّه عقل جياش يغلي بالحياة ، وليس أبدا عقلاً بارداً تأمليًا أو استدلاليًا برهانيًا(على طريقة الخطاب الفلسفي مثلاً)))[112].

وإذن فإن كلمة "عَقَلَ" المُستخدمة على مستوى القرآن لم تكن تعني المعنى الأرسطاليسي أو الحديث لكلمة "عقل"[113]. ومنه يتضح أنه ليس مُمكنًا إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن و إسقاط الوعي العقلاني المُتأثر بالفلسفة اليونانية عليه كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون[114].

وبعد هذا التحليل فإن ما يستنتجه"محمد أركون" هو أنَّ للعقل ((مكانة خاصة في النّص القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده))[115]، وهذا بسبب الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن.

2 - تحليل مفهوم العقل في الفكر الإسلامي: وهو ما يمكن توضيحه من خلال العناصر التالية:

- العنصر الأول : يتمثل في التفكيك الإبستيمولوجي لنص"الرسالة": وقد جاء هذا الإجراء المنهجي ، أي التفكيك الإبستيمولوجي لدى"محمد أركون"من منطلق أن مؤلف النص ليس إلا مجرد صدى لذلك الصوت الجماعي الكبير ولذلك المتخيل الاجتماعي الجبار ومنه فإن توظيف مفهوم النص الجماعي كما طرحه الفكر الغربي الحديث[116]قد مكن من تحليل الاستراتيجية الابستيمولوجية أو النظام المعرفي الذي يتأسس عليه الخطاب الإسلامي ومنه العقل الإسلامي الكلاسيكي، تلك الاستراتيجية وذلك النظام هو ما يظهر في جملة الخصائص التالية والتي تعكس التشكيلة الظاهرية للكتابة والتي لا تزال تستمر حتى اليوم:

111-المصدر نفسه، ص 283 ــ 284.

112-المصدر السابق، ص 284.

113 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

114-**محمد أركون** : الإسلام (قراءة علمية)، ص 212.

115-**محمد أركون** : قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص 283.

116- **مفهوم النص الجماعي** : مفهوم النص الجماعي وُجِد في الفكر الغربي لدى مفكرين مختلفين ، منهم "لسويان غولدمان"و" فوكو"، الأول : حاول بلورة المفهوم من خلال منظور ماركس ، بأن الكاتب أوالأديب لا يعبر عن ذاته بقدر ما يعبر عن الوعي الجماعي، أما "فوكو" فقد طرح فكرة "موت المؤلف"أو امحاء المؤلف، فالمؤلف ليس فردا ولا صوتا واحدا وإنما هو حصيلة مجموعة الأصوات والأفكار التي ينقلها من المحيط وتخترقه فيسجلها على الورق بمعنى آخر فإنها له وليست له.ــ **هاشم صالح، ضمن:** محمد أركون، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، هامش رقم(138)، ص222.

- فنص"الرسالة" لم يخضع للقواعد والتصنيفات والتقسيمات التي أصبحت تفرض نفسها فيما بعد تحت تأثير الفلسفة الأرسطية، وهو ما يتبيَّن من خلال إهمال الترتيب الداخلي للنص والذي يعكس عادة البناء المنطقي لأي نص. فإهمال الترتيب الداخلي للنص واضح حتى في طبعة "أحمد شاكر" (القاهرة: 1940م)التي تُفتت الوحدات النصية المتماسكة إلى نوع من الفقرات والمقاطع الإصطناعية. وقد سار على النهج نفسه"محمد سيد كيلاني"الذي نشر الرسالة في (القاهرة عام: 1979م) وقد قسمها إلى (1821)فقرة.لكن الرسالة تحتوي على تقسيمات شكلية تتخذ هيئة فصول .كان "السيد خضوري" في ترجمته الإنجليزية قد قسمها إلى(15)فصلا تنقسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ (825)فقرة ولكن مشروعية هذا النقسيم الداخلي ليست أكبر من مشروعية تقسيمات الطبعة العربية. وهو ما يعني أن مبدأ قراءة الرسالة والكتب الكلاسيكية بشكل عام لم يتغيَّر منذ عصر"الشافعي" حتى يومنا هذا[117].فلا يزال الناس يستمرون حتى اليوم في الاهتمام بالتشكيلة الظاهرية للكتابة تماما كمستمعي "الشافعي"في زمنه. والمقصود بالصيغ الظاهرية هنا هو((أساليب المحاجة والدحض والتحديدات والأحكام القانونية إلخ، دون الاهتمام بمحاولة إستكشاف المبادئ التحتية أو الضمية التي تُشكِّل كل خطاب الرسالة وتُنتجه))[118].

- أنه يكفي إلقاء نظرة على عناوين الفصول التي تضمنتها الرسالة لكي نعرف أن موضوعها يدور حول إشكالية مركزية واحدة وهي إشكالية السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام ولكن السؤال: باسم من، باسم ماذا، وطبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزما وإجباريا للبشر، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة(الشريعة)؟[119]. كما وأن النص هو توضيح للمشاكل التي طُرِحَت في مناخ التنافس الحاد بين مختلف مدارس الفكر الإسلامي آنذاك.

- أن نص"الرسالة"قد أسس علما لم يتغير إلى يومنا أي علم أصول الفقه أو ما يُطابق اليوم ابستيمولوجيا القانون هذا بالإضافة إلى ما يطرحه نص"الرسالة"من روابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون على الرغم من أن النص لا يستخدم مثل هذه المصطلحات الحديثة.

- أن"الشافعي"كان يصبو من خلال هذه الخاصية الرابعة إلى تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي وهي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي وهو ما عكسه نص"الرسالة"بحسب ما يرى"محمد أركون"وذلك من خلال: تبرير اختيار اللغة العربية لنقل الوحي إلى البشر من خلال الدفاع عن المكانة المُمِيِّزة والخاصة باللغة العربية بالقياس إلى اللغات الأجنبية(لسان العجم)دون سواها وهي القضية التي أثارت جِدال وردود أفعال قويَّة في الأوساط غير العربية ثم البرهنة على الصحة الإلهية لهذا الوحي عن طريق التركيز على فكرة إعجاز النص القرآني وعدم قدرة البشر على تقليده أو الإتيان بمثله.

ولا يخفى هنا الاتجاه اللاهوتي غير المعرفي الذي عالج به"الشافعي"ما أثاره من مشاكل معرفية بهذا الصدد فتبرير أفضلية اللغة العربية لم يتم على أساس معرفي بل تم على أساس التمركز العرقي كما أن الحرج المعرفي الذي وقع فيه "الشافعي" في هذا الموضع دفعه إلى

117-**عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا** : العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال، الدار البضاء، المغرب، ط2 : 2006م، ص : 83- 84. وأما دراسة "**محمد نبيل غنايم**"المعتمد عليها في هذا البحث فعلى الرغم من اعتماده على نسخة "أحمد شاكر"إلا أنه قسم"الرسالة"إلى قسمين، تضمن الأول، ترجمة لحياة المؤلف والكتاب ، في حين تضمن الثاني والذي كان بعنوان:الرسالة - شرح وتعليق،جزئيين ، تضمن الأول:(24) فقرة ،و الثاني على(57) فقرة .

118-**محمد أركون**: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص68.

119-المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

الاستنجاد بالقرآن الكريم وبعبارة أخرى فإن ما يفترضه"الشافعي"من قضايا هو نابع من صميم التاريخية والمعرفة النقدية ولكن يرد عليها بأفكار أرثوذكسية[120]، بمعنى أن معالجة "الشافعي" لتلك القضايا هي معالجة ذات طابع ديني دوغمائي.

- العنصر الثاني : تأسيس السنَّة على أنها المصدر الأساسي الثاني بعد القرآن ومن المعروف أن"الشافعي"هو الأول من قام بذلك منطلقا من القرآن نفسه [121]ليُحقِقَ مشروعية هذا التأسيس وذلك من خلال الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تفرض على كل مؤمن طاعة الله والرسول(صلى الله عليه وسلم). وبتقرير تلك المشروعية يكون "الشافعي"قد حسم الخلاف الذي كان دائرا بين"أهل الرأي" و"أهل الحديث"[122].

- العنصر الثالث:أن العقل الإسلامي الخاضع تماما لسيادة الله المطلقة تقلص إلى درجة مؤسفة في نظرية القياس حيث يتأسس المعنى على العلة(العلة- المعنى)والعلة عنصر ثابت يتيح إقامة القياس بين حالة أصل وحالة فرع مما يجعل ممكنا من الناحية الشرعية تطبيق نفس الحكم على الحالتين وهذا يعنى أن كل حالة جديدة ينبغي أن تجد

لها أصلا في الفضاء الأنطولوجي وليس فقط المعنوي المشكل من قبل النصوص ، وعليه صارت أصول الدين وأصول الفقه تشير إلى ذرى عديدة من أنطولوجية وتيولوجية ومنهجية سيمانتية معنوية دون التمييز بين هذه الذرى. وباستثناء الاشارة إلى الذرة التاريخية منها.

وهشاشة هذه العملية القياسية كانت قد أدينت من طرف بعض المفكرين المسلمين وبصفة خاصة "ابن حزم"الذي خصص كتاب بعنوان "إبطال القياس الشرعي"يرى من خلال هذا الإبطال أن النصوص الثانية بتعبير"محمد أركون"هي بمثابة إحداث نص على نص. ولكن هذه الإدانة تظل ثانوية ولا تضع موضع الشك الموقف الأساسي للعقل المعياري المتولد عن الخضوع غير المشروط للوحي المعطى[123]فسواء شكَّل هذا العقل منهجية تحتكر بلورتها واستخدامها نخبة من العلماء أوالفقهاء أم أنها استندت على مشروعية الأئمة المدعومة بإجماع الأمة أو أنها اختبأت وراء الأستاذية العقائدية للكنيسة أو وراء التراث ألتلمودي أم أخيرا وراء المزاعم الوضعية ، فإن الوضع البشرى في كل هذه الحالات يجد نفسه دائما مسجونا داخل نفس الديالكتيك المتمثل بالمشروعية المطلقة من جهة والسلطات المنحرفة من جهة أخرى والتي لا يمكن السيطرة عليها.

هذا العرض الشكلي الظاهري لنص"الرسالة"يدل على وجود عقل معيَّن ومحدد بشكل صارم ومؤطَّرٍ وموجَّهٍ داخل إطار مجموعة نصيَّة(corpus)ناجزة ومُغلقة على ذاتها أي القرآن والحديث كما وأن هذا العقل موجَّه من جهة أخرى نحو القبض على السيادة العليا التي تتجاوز كل إجراءاته وممارساته وفي نفس الوقت تضيء تلك الإجراءات والممارسات وتقودها، ولكي يمكن تحديد هذا العقل

120- مختار الفجَّاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان،ط1 : أيار(مايو) 2005م، ص136.

121 ـ أنه جعله« علمًا لدينه بما إفترض من طاعته وحرَّم من معصيته»(1) وأن جاء في سنة النبي(صلى الله عليه وسلم) نوعان ، نوع متفق مع ما جاء في القرآن، ونوع جاء في السنة وليس فيه بعينه نص كتاب، وكلاهما واجب(2).

(1) ـ الشافعي، الرسالة، ص 84.

(2) ـ المرجع السابق، وص: 90.

122- وهو الخلاف المتمثل في مدى التمييز بين أقوال وأفعال النبي (صلى الله عليه وسلم) وبين المجال الاجتماعي الذي كان منتميا إليه، ففي حين أصر الأول على التمييز أصر الثاني على التوحيد. ـ **نصر حامد أبو زيد**: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ط4: 2000م، ص17.

123-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص80.

الإسلامي وإجراءاته ومضامينه وآفاقه تتجه نظرة"محمد أركون"نحو سبر خطين من البحث يعكسهما نص"الرسالة"وهما ، الخط السيمائي أو المعنوي الدلالي والخط التاريخي كما يذكر "محمد أركون" إلا أن المُلاحظ من خلال تحليله أن هناك خط ثالث أيضا يعكسه نص "الرسالة" وهو الخط الأنثربولوجي لتُصبح بالتالي ثلاثة خطوط وهي:

-الأول: الخط السيميائي أو المعنوي الدلالي: وهو الخط الذي بحثه"محمد أركون"من خلال تصور"الشافعي" للعلاقة بين: اللغة، الحقيقة، القانون: وهي العلاقة التي تتضح من حيث أن نص"الرسالة"قد صار بمثابة خط فاصل بين مرحلتين: ما قبل نص"الرسالة"، وما بعد نص الرسالة، ومن هنا يرى"محمد أركون" أن"الشافعي"قد وضع ((أسس منطلقات التفكير اللغوي في الفكر الإسلامي إذ راحت كل كتب الأصول تهتدي بهديه)) [124] ويسير على منواله(نص الرسالة)أي تبدأ بمقدمة لغوية إقتداء به.

وهذا التغيير الجديد في طريقة تأليف كتب أصول الفقه هو ما دفع فيما بعد"سيف الدين الأمدى"إلى إقرار أن القانون الإسلامي أو التشريع يرتكز عل أسس ثلاثة وهي: علم الكلام واللغة العربية والأحكام الشرعية وعلى الرغم من أن نص"الرسالة"لا يمتلك تلك المحاجات والمصطلحات التقنية التي لحقت فيما بعد تأثرا بالفلسفة اليونانية والعقلية الأرسطية إلا أنه لا يقل أهمية في محاولة القبض على الأفكار الأولية « les idées forces »التي شكلت الاعتقاد الإسلامي الذي سيلحق بالعقل الإسلامي.

والذي يجب على التحليل النقدي هو أن يبين كيف أن عملية المـــرور هذه من الاعتقاد الإسلامي إلى العقل الإسلامي هي((شيء عام ومشترك لدى كل أنواع الفكر الخاضعة لإكراهات الإيمان وأوامره)) [125] لأن عملية المرور هذه قد حُوِّرت وحُوِّلت بمعونة الفرضيات غير المبرهن عليها والحقائق العقلية غير اللازمة إلى نوع من الحقائق الموضوعية البرهنة والمحققة وذلك بمعونة القواعد المشتركة لكل مستخدمي العقل العملي.

والذي ينبغي الإشارة إليه أنه في حالة وجود العقل النقدي والمنهجية التاريخية فإن عملية المرور هذه من الاعتقاد إلى العقل لا يمكن أن تتم إلا عبر أو بوجود مسافة معرفية تاريخية ونقدية بمعنى ضرورة جعل من عملية المرور هذه إشكالية ثم محاولة تفكيك كيف انه بمعونة اللغة(وهذا عبر صيغ لغوية معينة)حُوِّرت الحقيقة من مجرد فرضية غير مبرهنة وغير محققة إلى حقيقة موضوعة مبرهنة وصارت بالتالي قانونا.

وذلك لأن عملية المرور المحورة هذه لا تعبر عن وجهة نظر وحيد ة إنما تعبر عن روح ثقافة بأكملها وليس ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني ومكاني محدد إنما هي مستمرة في تشكيل المخيَّال الجماعي للمسلمين باستمرار كما وإنها تجد نظائرها أيضا في النصوص العقائد الدوغمائية اليهود والمسيحية إذ أنه يكفي استبدال اسم"موسى وعيسى بمحمد﴿عليهم الصلاة والسلام﴾، والتوراة والأناجيل بالقرآن.

ومن منطلق ذلك يمكن الحديث عن عقل تيولوجى ومن ثمة إمكانية الحديث عن أصل إلهي لعقل شغالا وفعالا في كل مجتمعات الكتاب في كل زمان ومكان يحاول العقل من خلال ذلك تشكيل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للنفس ومطمئنا لسكون الروح ومغذيا للقلب انطلاقا من حدث تاريخي استهلاكي تدشيني كبير تم منه تقسيم التاريخ إلى قسمين: ما قبل لحظة النبوة، وما بعد لحظة النبوة. وهو ما ينتج عنه العلم بمعنى((التعرُّف أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البدهية التي لا تدحض ثم ينتج العلم بمعنى

124-**مختار الفجَّاري** : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،ص137.

125-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص70.

مجموعة الإجراءات والمنهجيات التقنية المُتَّبعة من أجل استنباط قواعد الممارسة العملية انطلاقا من النصوص))[126]. وذلك من خلال مساهمة كل من العقل والروح والقلب في إنتاج العلم ونقل هذا العلم المشكل بهذه الطريقة يفترض بالتالي التداخل حتما بين ثنائية التضاد: بين الخيالي والعقلاني، وبين الوعي واللاواعي، وبين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي، وبين الإدراك الرمزي والإدراك الفللوجي، ودراسة هذا التداخل هو ما يهمل توضيحه وبيانه أكثر من مؤرخ حديث يتعرض لدراسة الفكر الديني.

واستمر هذا العلم يفرض نفسه وقد قلصت منهجيته القانونية إلى مبادئ مدرسة واحدة أو مذهب واحد يفرض نفسه على تربية النشء الدينية طيلة الفترة السكولاستيكية، أي ما بين القرنين(السابع والثالث عشر للهجرة/الرابع عشر والتاسع عشرللميلاد). وعليه فإن العقل الإسلامي المشكل على هذا النحو مدين في تحديداته النظرية إلى رؤساء تلك المدارس والمذاهب وهى نتيجة يمكن التأكد من صحتها أو خطا ؤها من خلال معالجة:

- الثاني: الخط التاريخي(تاريخية العقل الإسلامي) : يرى"محمد أركون" أن للعقـــل تارخيتـــه أيضا : بمعنى أنَّه ((مشروط بالعصر وبالظروف، وأنه يتغيَّر إذا ما تغيَّرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها))[127]. فمفهوم العقل له تاريخ، فالعقل الشغَّال على النصوص الإسلامية بعد دخول الفكر الإغريقي ومنطق"أرسطو"ليس هو العقل الشغَّال في القرآن. وعقـــل"توما الإكويني"ليس هو عقل"ديكارت" وهكذا فللعقل دائما "سياق" يشتغل فيه ، ويتحدد العقل بواسطة مجريات مُتغيِّرة بتغيُّر "السياق". وهو ما برهن عليه "فوكو"بواسطة نظرية "الأنظمة المتتالية للعقل" من خلال كتابه"الكلمات والأشياء"فعلى العكس من الإعتقاد بالعقل الواحد ومن مقولة "العقل أعدل قسمة بين الناس"، فالعقل ليس هو العقل، ولا يُمارس دوره في كل زمان ومكان بالطريقة نفسها.

فعندما نسأل العقل عن أصوله كما يرى "جان بيير فرنان " فإننا نُقْحِمُه في التاريخ، ونُعامله تواً، على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة، على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معيَّنة، مُتقلب بتقلب تلك الشروط. وبذلك فإننا نتقل من مفهوم لاهوتي عن العقل إلى شيء مُخالف تمام الإختلاف، أي إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغيراته وتحولاته التي يزداد عمقها أو يقل . فما يطلق عليه المؤرخ عقلا هو أنماط معينة من التفكير ودراسات عقلية ، وتقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة[128].

وهذا المفهوم لتارخية العقل(الإسلامي) هو ما يتحدث عنه"محمد أركون"من خلال التصور الذي يعكسه نص"الرسالة"عن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ وهي علاقة تُعبِر عن قلق فلسفي وتيولوجي خاص بالعصر الحديث فقط لأنها علاقة غير ممكنة إلا ضمن ثقافة عرفت المعرفة التاريخية والوضعية ويوضح"محمد أركون"قائلا:((أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط الالتزام التاريخاني(أو التاريخوي)بالتتابع الزمني للوقائع والتأكد من صحتها وإنما أقصد أيضا المشاكل التي تطرحها تاريخية الوضع البشري))[129]، لأن الفكر الحديث قد استطاع أن يفتح البعد الأسطوري ويبحث وظيفته ويُميِّزه بواسطة التحليل عن البعد التاريخي، وعلى هذا لم يعد الفكر

126-المصدر نفسه ، ص72.

127- **محمد أركون** : الإسلام، أوروبا، الغرب،ص190.

128-**عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا** : العقل والعقلانية، ص : 7 ــ 8.

129-**محمد أركون**: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص74.

الحديث يكتفي كما في الفكر الديني التقليدي بالتحقيق التاريخوي من صحة الوقائع من أجل ترسيخ الكتاب المقدس كقانون مطلق لا تؤثرعليه أية مبادرة بشرية ومن المغالطة التاريخية البحث عن مثل هذه العلاقة في نص"الرسالة".

إنما نص الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معنية مارست دورها على هيئة إستراتجية لإلغاء التاريخية فلم تكتف بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية وإنما جعلته متعاليا ومقدسا عن طريق تقنيات الاستدلال أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نصية ناجزه إلهية أو ثبوتية ويتجلى امتثال العقل وخضوعه لسيادة القانون الإلهي عن طريق عبارات من مثل:"إن شاء الله "أو"الله اعلم". وهذا يعنى أن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ تسير في اتجاه واحد بمعنى ((أن القرآن يُمثِّل"تنزيلا"عموديا من فوق لكلام الله على تاريخ البشر الأرضي))[130] فهو (القرآن) لا يدين بشيء لهذا التاريخ بل على العكس إنما يدرجه ضمن صيرورة الزمن الأخروي ذلك أن كل الأعمال لا تتخذ معناها إلا بالنسبة للحياة الأخرى.

وما يفسر طريقة"الشافعي"في البرهنة وانعكاساتها على مضمون العقل وآلية اشتغاله في الوسط الإسلامي أو الأوساط الإسلامية ومن ثمة انعكاساتها بخصوص العلاقة بين الحقيقة والتاريخ هو الاستخدام اللغوي الواحد في اللغة"العقل وعقول"دون التمييز بينها فاللغة العربية تستخدم نفس الدال"عقل" كاسم لفظي لعقل للدلالة على الجهد المبذول لتوضيح العقول أو الأسباب كما تستخدم الكلمة نفسها كمصدر يشير إلى المعقول أي ما قد أصبح مفهوما أي يمتلك"علته"من جهة أخرى، والعلة هي التي تبرر كينونة الظواهر ووجودها بشكل عام وهى التي تشكل العلة السببية بالنسبة لعلم القانون ولمواده.

ثم راح العقل يفرض نفسه كقوة استكشافية وبرهانيه تحت تأثير الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي ولكن هذا العقل المليء بالمبادئ والآليات المنطقية تغلغل بشكل عميق مع الحقيقة المطلقة كما عبر عنها القرآن والتجربة المعاشة للنبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وهكذا تشكلت عن كل ذلك مقولا ت متضادة من مثل: حفظ/علم وصِناعة، رواية/دراية وسمع، نقل/عقل. دون الأخذ بعين الاعتبار أن التمايز بين هذه المتضادات ليس محض تأمل فلسفي وإنما هو مرتبط بأطر اجتماعية وثقافية كما يقضى تقسيمات وتفاوتات ذات طبيعة أنثربولوجية. ولذا فإنه مع"الشافعي"يمكن القبض على العلم في المرحلة الأولى التي كانت فيها التراثات والأحاديث الدينية المنقولة شفهيا والمحفوظة عن ظهر قلب تتعرض لعملية فرز نقدية ولتحليلات معقلنة من أجل استخدامها كأدلة وحجج في العلوم التقنية كعلم الكلام وعلم الفقه أو القانون وبالتالي صار يمكن إيجاد الأجوبة عل الأسئلة بخصوص مفهوم العقل كما هو شغال لدى"الشافعي"ومن ثمة"العقل الإسلامي"وهيمنته حتى اليوم.

فالملاحظ بالنسبة للمؤمن أن التصديق الذي تم على المشروعية العليا لسيادة السنة من قبل المشروعية العليا للقرآن ودعم هذه الأخيرة للأول هو شيء بديهي إنه مجرد تطبيق وتنفيذ لأمر الله كما وأن الملاحظ أن قراءة الآيات القرآنية من أجيال المؤمنين طيلة القرون السابقة وحتى اليوم قد كانت موجهة نحو بلورة نظرية فقهية ومنهجية تيولوجية أكثر مما هي موجهة نحو توضيح هذه الآيات وشرحها.

إن هذا النوع من القراءة يقوى الإحساس بشفافية القرآن إذ أن الفقيه لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيداته اللغوية والأدبية والسيمائية وهذا التسطيح (aplatissement)للخطاب الديني المتعدد المعاني وتقليصه إلى مستوى الحرفية التظاهرية المفهومية الأحادية الجانب هو أمر واضح في طريقة معالجة "الشافعي"للآيات التي اختارها من أجل تأسيس مفهوم السيادة العليا أو المشروعية العليا

130-المصدر السابق، ص 75.

وتصميم ذلك لكي يشمل سنة النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾، وهو ما يؤدي إلى نتائج وانعكاسات فيما يخص مكانة الخطاب القرآني وممارسة الأمل المعياري الذي يثبت العلائق بين الإنسان والحقيقة وبين الإنسان والتاريخ.

ولكن هل يمكن القول أنه داخل منظور الوحي التوحيدي أن العقل المؤمن قد عوض عن مزعمه بأنه الناقل الوسيط لحكم الله عبر التاريخ الأرضي أنه قد عوض عن ذلك عن طريق ترسيخه الإحساس بالتواصل مع الله في حياة الإنسان عن طريق الخضوع المتخشع للفرائض الدينية وقبول الوعود بحياة أبدية في الآخرة . إنه فيما يخص حالة الإسلام يمكن القول أن العقل التيولوجي قد استطاع الهيمنة طيلة القرون السابقة حتى اليوم على قدر المجتمعات الإسلامية ولكن لكي يمكن القبض بشكل أفضل على العقل الإسلامي الكلاسيكي أو تحديده بشكل أفضل من الناحية الإبستيمولوجية والاجتماعية والثقافية فإنه ينبغي إيضاح المسائل التالية :

- القراءة التاريخية لخطاب السيرة: تبين القراءة التاريخية لخطاب السيرة كما جاء لدى"ابن إسحاق" وقوعه تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية المنقولة عن طريق القصاصين والوعاظ وحكايات الأولياء والصالين والإستشهادات الشعرية وهو ما يدل عليه استخدامه عبارات مثل: زعموا، فيما ذكر لي فيما بلغني واعتماد طريقة النوادر والحكايات الملائمة من أجل الإلحاح على أهمية القيم والرموز المشكلة للهوية الإسلامية الجديدة يكون"ابن إسحاق"قد ساهم في عملية التمويه والتعمية الموضوعية التي كان قد افتتحها القرآن ضد الجاهلية، فهو يشكل صورة رمزية ومثالية مقدسة عن طريق ذكرا لمعجزات والأعمال الخارقة وهى صور موجهة لملازمة المخيال الجمعي وتحريكه وتنشيطه أكثر مما هي موجهة لتركيب سيرة إنسان وهى صورة يمكن تبيين حقيقتها بإنتاج الممارسة المعروفة في علم الدلالات بالتلاعب(la manipulation)والمقصود بالتلاعب هنا هو عمليات الإقناع والكفاءة أو المقدرة على الاختراع والكينونة والمهم من هذه السيرة هو استخلاص السمات الملائمة من أجل تحديد العقل الإسلامي الأرثوذكسي والمتمثلة في:

- سمة التحوير التي يتسم بها السرد القصصي: إذ أنه وعلى الرغم من اعتراف المؤرخين بالأمانة "لابن إسحاق"إلا أنهم لم يهملوا ذكر التحوير الذي ألحقته القصة أو السيرة بالفترة المستهدفة (فترة النبوة وبالشخصية المركزية أي شخصية النبي﴿صلى الله عليه وسلم﴾.

ولقد ظهر في مجتمع الفتوحات الإسلامية القصاصين، المؤلفين على هيئة الفاعلين(acteur)بمصطلح علم الاجتماع الحديث، وكان يشتغل هؤلاء أيضا من أجل السيطرة على المشروعية الدينية وممارستها والحفاظ على الحكايات والنوادر اللا زمنية، أي المروية وكأنها لا تنتمي إلى أي زمن محدد بالإضافة إلى الأحكام والأمثال، وكل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية لأن المهم هو ترسيخ المشروعية المتعالية والمقدسة وضمانها وهى المشروعية التي سيتحدث العقل الأرثوذكسي باسمها.

وبإضافة القراءة السيمائية الدلالية إلى ذلك يتضح كما كان"الشافعي"قد سبق في تقسيم الفضاء المكون أو الأرض المعمورة إلى قسمين: أرض الإسلام وأرض الكفر، وكذلك تقسيم الزمان إلى: القبل والبعد، أي ما قبل الوحي وما بعده((ففي فترة ما قبل الوحي كان الزمان فارغا من المعنى وما بعده أصبح له معني))[131]، فقد صارت كل الأشياء تنتظم وتتخذ معناها انطلاقا من الحقيقة القرآنية المطلقة وتعاليم النبي(صلى الله عليه

وسلم). وعلى الرغم من محاولة"مسكويه"و"ابن خلدون"إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ إلا أنهما لم يستطيعا تكسير البنية المعرفية المرسخة عن طريق الممارسة المعيارية للغة والقانون والتأريخ والتيولوجيا من نحو ولغة وفقه وأخبار وأثار وحديث

131-المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

وتأريخ وكلام، فكل هذه العلوم تمثل علوم دينية تقليدية يؤكد فيها العقل الأرثوذكسي ذاته على هيئة العقل المُؤَسِس والمُؤَسَس ، والمنتوج والمنتج.

وأما الخطاب التيولوجي فإنه يفرض ضرورته ونتائجه وأحكامه ضمن الحدود المعرفية المثبة بواسطة ناقلي القرآن والحديث بالاستناد على الاستشهاد بهذين الآخرين وباستخدام الأساليب والعمليات المنطقية والبلاغية والتيولوجية ولا يعير أي انتباه للتلاعب الضمني الذي يقوم به في كل مرة في استشهاده وفي أساليبه. وينبغي الإلحاح على هذا التلاعب الضمني لأن العقل الإسلامي تماما كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركسي الدوغمائي والمُشكلة جميعا على هيئة مسلمات ومنهجيات تهدف إلى الحفاظ على الأرثوذكسية وبذلك استسهل العقل الإسلامي الأمور ومن ثمة لم يعد نقديا[132].

وأولى التلاعبات التي قام هذا العقل الإسلامي بها تتمثل في المرور من الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب وهو ما فعله أيضا ناشرو السيرة النبوية وقد عممت هذه الظاهرة وانتشرت بشكل واسع بعد ظهور صناعة الورق. وهذا المرور من العقل الخاص بالتراث الشفهي إلى ما يدعى اليوم العقل الكتابي يعبر عن تغير عميق في تشكيل المجتمعات التقليدية وفى موازين القوى الموجودة بين الفئات الاجتماعية المختلفة ولعبة هذه الموازين وعلاقتها بانبثاق طبقة المثقفين من جهة وانبثاق الطبقة البورجوازية من جهة أخرى وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يمكن موضعة العقل الإسلامي الأرثوذكسي كليا من جهة"العقل الكتابي"لأنه ما انفك يتغذى من نسغ الشعب.

وأما التلاعب الثاني: فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية(Sémantique)وتماثلية معنوية ما بين المكان والزمان الأول والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة وبين الأزمنة والأمكنة المتغيرة عندما يُستشهد بها بعد ذلك أي بعد أن أصبحت(الآيات والأحاديث)نصوصا.

ويظهر هذا التساهل المعرفي فيما يُطلق عليه اليوم بالتداخل التاريخي(Anachronisme)عندما يُحاول الفقيه تطبيق نصوص لا تستوفي كل اشتراطاتها الموضوعية في لحظة التشريع أوأن الواقع لا يتوفر على كل معاني النص المراد تطبيقه علاوة على عدم وجود إطار معرفي يحكم عملية الاجتهاد إلا في حالات ناذرة معزولة بين الفرق والمذاهب لم ترافق العلوم كعلوم عامة ومجردة تخضع إلى المناهج التاريخية وتحولاتها[133]. فتلك التلاعبات أو المغالطات كما يراها"محمد أركون"قد غابت عنها حقيقة جوهرية والمتمثلة في استحالة استعادة لحظة الوحي الأولى والتي هي لحظة شفهية وبالتالي لا يمكن القبض عليها أو استرجاعها في كل تجلياتها ومظاهرها ومستوياتها.

- الثالث :الخط الأنثربولوجي: وبتجاوز ظاهرة مجتمعات أهل الكتاب فإن هناك ظاهرة أنثربولوجية تطفو على السطح تتداخل فيها العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وبناءا عليه فإن تجربة المدينة (ما كان قد دعاه"محمد أركون"بالحس العملي)التي تحولت إلى لحظة تدشين لنظام العمل التاريخي المنفرد تصبح ضمن المنظور الأنثربولوجي عبارة عن((تقليد محاكاتي أو إعادة إنتاج محاكاتية للنموذج(الموديل) النبوي المحفوظ في ذاكرة شعوب الشرق الأوسط المرفق ببعض التعديلات الملائمة والملازمة للوسط العربي))[134]، بمعنى أن النموذج بحسب ما هو معروف لدى شعوب الشرق الأوسط قد أعيدت إثارته من قبل القصص العديدة التي عمل القرآن على إعادة بلورتها من جديد باللغة العربية هذه الاستعادة التي توافقت مع العمل التاريخي المحسوس لمحمد(صلى الله عليه

132-المصدر السابق، ص85.

133- **إسماعيل زروخي (وآخرون)**: التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، ص 152.

134-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص106.

وسلم)الذي أسس دولة وضمن هذا التأسيس توجد انطلاقة جديدة للقانون الوجودي ولنظام الدلالات الإيحائية التي لا يعرف معناها إلا من صنع التاريخ الحي المعاش في الحجاز آنذاك والذي أخذ في الاتساع والانتشار ليشمل كل الشعوب والمناطق التي اعتنقت الإسلام.

فذري الوجود، الأسطورة والتاريخ أو الإيمان والمعرفة التجريبية المحسوسة أو الوقع الحقيقي،الخ، والمعاشة والمتصورة كأنها واحدة لا تتجزأ، فينبغي اتخاذ مسافة تحليلية نقدية إزاء ذلك كله إلا أنه قبل اتخاذ هذه المسافة ينبغي القيام بموضعة مكانة العقل الإسلامي الكلاسيكي بالقياس إلى العقول المنافسة.

3 - العقل الكلاسيكي والعقول المنافسة: كان من بين المسائل التي دار حولها جدل مختلف مدارس الفكر العديدة في الإسلام مسألة طبيعة العقل ومكانتها في السلم الفكري والروحي وكذا تحديداته المختلفة. ولقد اختلف تصنيف المدارس والمذاهب بحسب ذلك وعلى الرغم من التناقضات السطحية التي تظهر على اللائحة التصنيفية للمدارس المختلفة فإنما تتخفى وراءها السيمات المشتركة العميقة بالمعنى السيميائي الدلالي لكلمة عميق الخاصة بنفس الفضاء الفكري والعقلي.

وبالنظر إلى ما يدعوه"محمد أركون"بالعقول المنافسة أو الاختلاف يقول فيه:((إن الاختلاف(أو ما سوف أدعوه بالعقول المنافسة لكي أحافظ على تساوها في زعمها لامتلاك الحقيقة داخل دائرة المسلمة البدهية)أقول أن الاختلاف يتوافق مع استراتيجيات وأدوات مختلفة لنفس العقل المُجيَّشِ من قبل نفس الموضوعات والذي يستهدف الوصول إلى نفس الغايات والأهداف))[135].

لم ينتبه المؤرخون إلى أهمية هذا الدور الإيجابي للعقول المنافسة وذلك بغية تقيم مفهوم العقل الإسلامي التعددي والديالكتيكى والذي يتضح من خلاله أنه يمكن لعدة مدارس أن تعتمد نفس الحل أو نفس الموقف الفكري وذلك أن الحدود التي تفصل بينها ليست قاطعة ولانهائية فالحديث الذي يتناول الاختلاف ويرى فيه"رحمة للأمة"يعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف.

وعلى الرغم من عوامل الهيمنة في المجتمعات الإسلامية (منذ تدخل الظاهرة الإسلامية) والمتمثلة في:

أنظمة القربة السائدة في المجتمعات على النسب و العصبية الدموية ما قبل الإسلام. والدولة التي تفرض تراثيات وظائفية هرمية بين المسلمين وغير المسلمين. والدولة، الأمة، بالمعني الديني والتي تحاول تجاوز النسب والعصبية وتلغيها وتحاول تجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية ولكنها لا تملك الأطر الثقافية والتقنيات التأطيرية الضرورية والملائمة لتحقيق ذلك.

والملاحظ من خلال كل هذه العوامل أن العقل الإسلامي قد عبر عن مصائر الفرق المختلفة في الخطابات المتنوعة التي تنتجها المدارس والطوائف أو تعيد إنتاجها وتكرارها. وعلى الرغم من صيغ التعبير هذه المتنوعة والمختلفة للعقل الإسلامي إلا أنه قد فرض نفسه تدريجيا وكأنه الأكثر صحة ولا يتعرف ولا يقر بأنه يمكن للعقول المنافسة أن تتوصل إلى نفس المصداقية التي وصل هو إليها، ولا يعترف بالأطر والوسائل والممارسات المُستخدمة من قبله، أي من قبل عقل يمكن تحديده تاريخيا وثقافيا بشكل واضح كما أنه لا يعترف بآنيته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالإستراتيجية الدوغمائية لآليته ووظائفيته وطريقة اشتغاله وممارسته كما لا يعترف بالضعف النظري لتركيبه[136].

135-**محمد أركون** : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص88.

136- المصدر السابق، ص 95.

وهو ما يعني مرة أخرى وبشيء من التوضيح أكثر أن ما دعاه"محمد أركون"بالعقل الإسلامي، هو إسلامي ((لأنه يُحيل دائمًا إلى نفس الأصول،إلى نفس السيادة العليا والمرجعية))[137]،وأنه على الرغم مما قد تبلور عنه من **عقول إسلامية(بالجمع)**لا عقل إسلامي واحد ، فهو عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطا متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية، إلخ. وأنه على الرغم من تعددية هذه العقول الإسلامية وتفرعها واختلافها فإنها واحدة إبستيمولوجيًا ، بمعنى أنها تنتمي إلى المنظومة الفكرية نفسها ، أي ما يدعوه" فوكو"بالإبستيمي أو الفضاء العقلي القروسطي بتعبير "محمد أركون".

كما وأنه بالنظر إلى مختلف هذه العقول الإسلامية ، أي عقول المدارس الإسلامية المختلفة ، أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وبالنظر إلى التاريخ نجد أنها لطالما تنافست وتناحرت ، ولكن بالتحليل العميق وبالنظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية فإن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية [138]، وهي العناصر التي تُتيح إمكانية الحديث عن وجود **عقل إسلامي(بالمفرد)** ، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها.

ومن المؤكد أن شروط ممارسة الفكر أي فكر في المجتمعات الإسلامية التقليدية كان قد غلب الرهانات الآنية المباشرة على الرهانات البعيدة ذلك أن المناظرات والجدالات من أجل الدفاع عن الذات والاحتجاج ضد الآخرين بالإضافة إلى التقليد والتكرار لتعاليم الشيخ المؤسس والخضوع الطوعي للإيديولوجية المهيمنة كل ذلك راح تدريجيا يحد من جرأة المفكرين الباحثين على الابتكار والإبداع ويحجم فعاليتهم النقدية. وكان من إحدى النتائج السلبية لهذا التطور التاريخي المعاكس لتطور الفكر في الغرب هو أن المسلمون اليوم يعملون ربما أكثر من الفترة الكلاسيكية على تغطية رهانات التاريخ الأرضي وصراعاته بغطاء إسلامي.

وهكذا فإن العقل الأرثوذكسي(الذي لا يزال يعيش حتى اليوم)هو من يحدد المؤمن من المفسد في الأرض، كما ويحدد الثورة الإسلامية من الأنظمة الشيطانية، وليس المثال الإيراني اليوم إلا تكثيفا متطرفا لاتجاه موجود في كل اتجاهات العقل الإسلامي وفعاليته. فلقد كانت الرهانات الدنيوية(من اجتماعية وسياسية وغيرها)قد أصبحت معظمة ومصعدة عن طريق الخطاب القرآني المشحون بالتعالي.

فالقرآن يُحَوِّلُ بشكل عجيب واستثنائي ما هو دنيوي إلى مقدس وزمني إلى روحي والاقتصادي إلى أخلاقي والمناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات الرمزية والأشياء الأكثر إنسية وعبورا تقدم فيه لكي تعاش وكأنها رهانات انطلوجية وأخروية وآلهية وأن الصراع والجدال بخصوص مكانة العقل البشرى وصفات الله والقرآن مخلوق أو غير مخلوق ومسألة السببية والعالم فإن الجدال لم يكن يدرك أنه يتعلق بشيئا آخر غير وحدانية الله وإرادته وحضوره الواقعي المحسوس، أي لم يكن الجدل يفصل بين تلك المسائل وبين إرادة الله و تدخله الواقع المعاش. فالفرق بين الفرق المتخاصمة من أشعرية ومعتزلة وغيرها التي كانت منشغلة بتفوقها كمشروعية دينية عليا إنما كانت كل واحدة منها تزداد عن بعضها البعض في الدفاع عن حقوق الله.

ومن هنا يمكن تصور مدى ضخامة حجم اللا مفكر فيه الذي ينتج بالضرورة عن التيولوجيا المغلقة داخل حدودها ومشغولة فقط بتفسير خطاب لا يمكن إدراك تاريخيته ولا ماديته اللغوية ولا آليته الدلالية السيمائية.

137ـــ **محمد أركون**: الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد) ، ص 236.

138-وتتمثل هذه العناصر المشتركة في الخضوع لمعطى الوحي واحترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة وأنها تنتمي إلى ما يدعوه "فوكو" إبستيمي أو الفضاء العقلي القروسطي بتعبير"أركون". ـ **محمد أركون**: الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، ص 236 ـــ 237.

الفصل الحادي عشر ـ.ـ.ـ.

وعلى الرغم من كل الصعوبات يمكن التقدم إلى الأمام وذلك عن طريق الوقوف على خصائص الخطاب القرآني والتي انطلاقا منها ومن خلالها يتجلى مفهوم بنية التمثيل والإدماج لأنواع مختلفة من الحس العملي والذي هو عامل أساسي وحاسم من أجل تفسير العملية التاريخية والسوسولوجية التي أدت إلى هيمنة وانتشار القيم الدينية الإسلامية في الأوساط العرقية والاجتماعية والثقافية الأكثر تنوعا. وعن طريق القراءة التاريخية حيث أن ظاهرة تاريخية تظهر، وهي أن تأسيس دولة مزودة بجهاز سياسي وثقافي قادر على نشر الأرثوذكسية وتهميش الحس العلمي والفكر المتوحش المحلي هو نظام من العمل التاريخي موجود في كل مجتمعات أهل الكتاب. وهو ما يعكسه نموذج تجربة"ابن تومرت" والانتقال إلى مرحلة تأسيس الدولة الرسمية على يد تلميذه"عبد المؤمن"، وهي تجربة تُبيِّن أنه ليس الحس العملي الشعوب هو ما ينبغي تجيشه من أجل الإصلاح ومد السلطة وتحقيق قوتها، وإنما كل ذلك يضع على محك الرهان المخيال الجماعي والعقل الفردي بنفس الدرجة.

وبالتالي فإن التاريخ الزمني المُرسَّخِ(التاريخ الإسلامي في الكتب المدرسية والجامعية)يطرح على المؤرخ وعالم الأنثربولوجيا مشاكل مختلفة منها ومتعددة، وهكذا يكتشف البعد الحقيقي للعقل الإسلامي بصفته مسارا تاريخيا وهو ما تعكسه الحركات الإسلامية اليوم، وبالتالي لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يمهل تجربة هذا العقل ودروسه. وهكذا يكتشف البعد الحقيقي للعقل الإسلامي بصفته مسارا تاريخيا لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يمهل تجربته ودروسه كما حصل في الماضي. وهو ما تعكسه الحركات الإسلامية اليوم وهو ما يتضح من خلال:

ب - تحليل العقلية الأصولية عند "محمد أركون":

1- خصائص العقلية الأصولية:

- أنها عقلية لاهوتية قابلة للاستخدام(أو ذات استخدام)الشعبوي الديماغوجي، إذ أنها في حقيقة الأمر لا تضع تمييزا بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية ولا بين الإسلام والقانون الإسلامي كما سبق تحديده وضبطه من جهة العقل الاستطلاعي إنما تستخدم ذلك استخداما شعبويا ديماغوجيا وبشكل شعائري ولكن يتحكم بتوجيه السلوك الجماعي(ومن ثمة الفرد).

- أن ممارستها أو تطبيقها للمبادئ السياسية وانخراطها في العمل السياسي يتم بنفس الآليات الطقسية والشعائرية لأداء الفرائض الدينية بمعنى أن ممارستها السياسية لا تختلف عن ممارستها للشعائر والطقوس الدينية(أو لا تختلف عن ممارستها للدين).

- انطلاقا من هذا فهي تؤسس لبناء نظام كامل متكامل و فعال من الناحيتين، السوسيولوجية والنفسية، ومن ثمة فهي تعمل على تشكيل تشكيلة معينة جديدة تعتبر نفسها إسلامية بشكل جذري وحقيقي، وأنها الحامل الوحيد للرسالة الوحيدة الصحيحة التي ينبغي على جميع البشر اعتناقها من أجل النجاة الآخرة الغاية القصوى لكل

شخص بشري، وأنها المسئولة عن العمل التاريخي الذي سَيُحْبِطُ مخططات القوى الشيطانية والطاغوتية للحداثة والعلمنة.

- أن ثقافتها الشعبوية والعقلية اللاهوتية التي تحملها قد حققت لها نجاحات صارخة لا يمكن لأي مثقف حديث أن يحقق التعبئة الجماهيرية الضخمة التي حققها"حركة الخميني"مثلا أو بقية الحركات الأصولية الأخرى وذلك لأن الشعوب الإسلامية والعربية لا تزال من الناحية العقلية وكذا النفسية منغرسة باللاهوت الكلاسيكي وطابعه السوسيولوجي والنفسي الموروث. وبالتالي:"فلا قيمة للثقافة العالمة(أي ثقافة النخبة)بالقياس إلى تلك التعبئة السوسيولوجية والنفسية للحركة الأصولية وثقافتها الشعبوية.

- أن هذا الخلل المنعكس للقيم الروحية والأخلاقية والفكرية وكذا السياسية والاقتصادية وحتى التكنولوجية والعلمية يشكل إحدى المعطيات الكبرى لتاريخ الفكر ولا حيلة لأحد فيه. إلا أنه يشكل (أي الخلل المنعكس)على الرغم من انعكاسه وقلبه الموازي أحد عوامل تشكيل الذات البشرية و أخذها لأبعادها وذلك منذ أن فرضت الحضارة المادية هيمنتها على العالم[142].

واستخدام"محمد أركون"لمصطلح العقلية اللاهوتية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي إنما هو فقط: وصف واقعي للأمور، أحد تصانيف الفاعلين الاجتماعيين، أحد تصانيف أنماط الخطاب، أحد تصانيف نظام الحقيقة. ولكن السؤال: كيف يمكن فهم ذلك التوسع والانتشار لتلك الثقافة الشعبوية؟.

2 - المكانة المعرفية للعقلية اللاهوتية: من أجل فهم التوسع والانتشار السوسيولوجي لمفهوم الثقافة الشعبوية ينبغي توضيح المكانة المعرفية للعقلية اللاهوتية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي، وذلك من خلال المقابلة بين عقلين متنافسين(أو ممارستين معرفيتين متضاربتين)وهما العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي، وذلك من خلال طروحات كل واحد منهما:

1 - طروحات العقل الدوغمائي: يُقدِّم العقل الدوغمائي تحديدا أرثوذوكسيا للمكانة اللاهوتية للقرآن ولأساليب التفسير، ليس من أجل تجذير وتأصيل فكر وسلوك المسلم في الكلام الإلهي فحسب إنما من أجل تأكيد صلاحية المعارف الواردة في الآيات الإلهية في مواجهة كل المشاكل المعرفية الراهنة والمستقبلية حتى قيام الساعة.

ويُقَسِّم تاريخ النجاة بما فيه التاريخ الأراضي إلى قسمين، ما قبل وما بعد عام(632م) ، وأن مرحلة"البعد" قد حددت المكانة اللاهوتية التشريعية(القانونية)لكل الأعمال البشرية طبقا لحدود الله في آياته التشريعية أي أن كل فعل بشري أصبح يحاكم بحسب الأوامر والقوانين التشريعية المحددة في القرآن طبقا للأحكام الخمسة للشريعة (الواجب، الحرام، المستحب، المكروه، المباح). إلا أن الجدير بالملاحظة أن هذه الآيات التشريعية قليلة جدا في القرآن قياسا إلى الآيات الأخرى التي تتحدث عن موضوعات شتى.وهو ما يعني أن كل إنتاجات الفاعلية البشرية على الأرض ينبغي أن تخضع للذروة الإلهية العليا أي المرجعية التي تعلو ولا يعلى عليها والمجسدة في ما يخص الإسلام في النصوص المقدسة وتفاسير السلطات المأذونة. وأن خضوع كل التاريخ الأرضي للمحكمة المدعوة بالإلهية على الرغم من أن مجلس قضاتها هم بشر تمت ترقيتهم إلى مرتبة إمام(شيعة)أو إمام مجتهد(سنة)هوخضوع يفرض نفسه حتى نهاية الأزمان أو من الانتقال من التاريخ الأرضي إلى التاريخ الأخروي[143].

2 - طروحات العقل الاستطلاعي: في حين يرى هذا العقل: أن صياغة تلك الأمور على هذا النحو جعلها تمتلك تماسكا داخليا لا ينكر بالنسبة لإشباع نمط معين من أنماط العقل المرتبط بشكل وثيق بالمخيال الاجتماعي بحسب دعوى علماء الأنثربولوجيا. وبالتالي فهذا العقل المشار إليه طيلة المسار اللاهوتي لا يعبأ إطلاقا بكل المحاجات العقلية لعلوم الإنسان والمجتمع وإنما ما إن ينغلق السياج الدوغمائي حتى يستخدم هذا العقل نفس الترسانة والآليات للحفاظ على"الإيمان"وتأييده.

وأن ما يعتقده العقل الدوغمائي محاجات عقلية ليس إلا تصورات أو صورا مثالية تشكلها كل ذات فردية أو اجتماعية عن ذاتها ولكن العقل الدوغمائي لا يستطيع فهم ذلك أو تقبله وإنما هو بالنسبة إلى من المستحيل التفكير فيه.وهكذا يشكل المستحيل واللا مفكر فيه خطا فاصلا بين التركيبين العقليتين المختلفتين تماما.

142-**محمد أركون** : **الفكر** الأصولي واستحالة التأصيل، ص218 ــ 219.

143-المصدر السابق، ص 221 ــ 222.

وأن الغرض من هذه المقابلة بين العقليتين ليس من أجل تغليب أحدهما على الآخر إنما هي محاولة من أجل وضعهما على محك الشك والإشكال من أجل رفعهما معا إلى مستوى ممارسة معرفية جديدة غير أن العقل الدوغمائي لا يُعامِل العقل الاستطلاعي بالمثل.

وبالاستناد على ذلك راح العقل الدوغمائي يقدم الكفالة اللاهوتية والعلمية في آن معا لنظام الحقيقة الدينية بالطريقة التي هو شغال فيها بالنسبة لملايين المسلمين داخل العالم الإسلامي والغربي، وهو ما يعطي فكرة عن الحجم السوسيولوجي الهائل للعقلية اللاهوتية الشعبوية الديماغوجية[144]كما يمكن أخذ فكرة أيضا عن حجم ثقلها السياسي الضخم و أهميتها بالنسبة للعمل التاريخي.

وفي الأخير فإن السؤال الذي يفترض طرحه هو: ماذا يحصل لو وقف في مواجهة هذا العقل الدوغمائي مشروعا مضادا يدعى"نقد العقل الإسلامي" والذي لا يزال طوبا ويا. فلقد كان سيحصل ((استعصاء كامل على التواصل بين عقليتين مختلفتين تماما، وبين النظامين المعرفيين اللذين يتولدان عنهما))[145]. إذ لو تحقق ذلك لتلقى العقل مكانة جديدة، وكذلك الخيال والمخيال والذاكرة ولدخلت كلها في تشكيلة نفسية أخرى من أجل توليد أنظمة جديدة لتشكيل ما لا يَزَالُ الاستمرار في تَسْمِيَّتِه عموما بالحقيقة.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا أيضا هو: ما العوامل التي أدت إلى سيطرة وهيمنة الخطاب الأصولي بالمقارنة مع بقية أنواع الخطاب الأخرى في الفكر العربي الإسلامي عموما والمعاصر على وجه الخصوص؟.

3 - عوامل هيمنة الخطاب الأصولي: في الحقيقة هي عوامل وفي نفس الوقت أسباب أدت إلى هيمنة الخطاب الأصولي واتخاذه الأبعاد الضخمة ، وهي جملة عوامل داخلية وخارجية.

1- العوامل الداخلية: والمتمثلة فيما يلي:

- التزايد الديمغرافي الهائل وبالتالي وَسَّعَ القاعدة السوسيولوجية للأصوليين أو توسيع المخيال الاجتماعي من قبل حركات التحرير المضادة للاستعمار ثم من قبل الخطاب الأصولي الذي أراد تأسيس الهوية من جديد بعد أن خانتها"النخبة"المعلمنة التي حكمت البلاد بعد الاستقلال بحسب زعمهم.

- سياسة التتريث(تعليم الدين بشكل تقليدي)الذي اتبعتها أنظمة الاستقلال لتعليم الدين.

144-تعني(demagogia) من حيث جاءت "ديماغوجيا ""demagogos"**الديماغوجية**: المصطلح اليوناني القديم بالمعنى الدقيق(stricto sensu): الذي يملك فن قيادة الشعب وفي خط الرجعة يحظى بامتياز شعبي خاص (باعتبار هذه القيادة) والمصطلح يعني نظام سياسي تكون الحكومات فيه أساسها"شعبوي"وبالتحديد:

"les passions et les sentiments de la masse, sans égard، le plus souvent، à la dignité "

ومنذ اليونان القديم والكلمة مُحَمَّلَةٌ بمعنى ضد(معناها الدقيق)، وعلى أية حال فإن "الديماغوجيا"ليست حتى"نظام سياسي"وإنما عبارة عن "انحراف سياسي"(perversion du politique)لأنها تعكس وضعية سياسية تكون فيها قرارات السلطة لا تؤخذ إلا من طرف رجال الكتلة المُتَحَكِّمة حتى يمكن أن يأخذ منها الحكومات الديماغوجية امتيازات أكثر، و"الديماغوجيا"حينئذٍ هي صفة تَصِفُ "دولة فاسدة وضعيفة" وبصفة غير مباشرة مُهَيْمَنَة أو محكومَة بديكتاتورية شعبوية. وهي السمة التي يستخدمها"محمد أركون"للدلالة على العقلية اللاهوتية القابلة للاستخدام الشعبوي حيث يُقول:((إن الظاهرة الشعبوية ما هي إلا عبارة مرحلة عن مرحلة حديثة من مراحل ذلك الديالكتيك الاجتماعي والثقافي والسياسي العتيق الذي جسَّد دائما نوعا من التوتر والتضاد بين النخبة والجماهير...)). ـ لمزيد توضيح يمكن العودة إلى:

Philosophie ، Tom: 1،**– Encyclopédie philosophique universelle ;** Les notions philosophiques
P : 575. ،occidentale

ـ **محمد أركون**: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص152. وأيضا: ـ **محمد أركون**:الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص218 ـ 219.

145-**محمد أركون**: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص223.

- النزوح الريفي نحو المدن مما أدى إلى تفكيك الأعراف والثقافات التقليدية وانحلت لكي تولد مخيالا اجتماعيا شعبويا متقطع في آن معا مع النخبة الحضرية التقية والبعيدة عن كل أنواع السلطات، ولكن هذه النخبة الأخيرة من رجال الدين الأتقياء قد أصبحت ناذرة وأكثر من ذلك مهمشة. والجدير بالذكر هنا أنه ينبغي التمييز بين رجال الدين الرسميين والذين يظهرون باستمرار على شاشة التلفزيون من أجل تدعيم السلطة في سياسة التتريث وبالتالي الضغط بكل الثقل على المخيال الشعبوي والعمل على تغذيته تغذية هائلة، وبين المثقفين المحدثين(باحثين وأساتذة جامعيين)وكتاب وصحفيين وفنانين،الخ)والذين يحاولون تقديم ثقافة حداثة كل في اختصاصه، ولكن لا يمتلكون قاعدة شعبية عريضة وغالبيتهم مشتت في مختلف أنحاء العالم وهكذا تهجر الأرضية السوسيولوجية وتترك مرتعا خصبا لمثقفي التثريت.

2- العوامل الخارجية: ودورها في تشجيع التيار الأصول بشكل مباشر أو غير مباشر:

- الضغط الذي تمارسه الحداثة المادية على كل المجتمعات العربية والإسلامية باستمرار والتي لم يتح لها أبدا المساهمة في تشكيل هذه الحداثة(المادية)ولكن لم تهتم بالتحديث العقلي أو الفكري وهو سبب فشل الحداثة العربية أو الإسلامية.

- ومما زاد من تفاقم اختلال التوازن تسارع الحداثة في المجتمعات المتقدمة وتحقيقها قفزات خاصة في مجال التوليد التاريخي للمجتمعات البشرية وهو جانب مهمل تقريبا في كل المجتمعات العربية والإسلامية وبالتالي فهذا المثال هو متروك للتلاعبات الأيديولوجية للتراث والدين.

- ويضاف إلى ذلك النظرة التي لا تنظر إلا المظاهر السلبية للحداثة وتتخذ كحجة بالتالي لرفض مشروع الحداثة جملة وتفصيلا، في حين أنه على الرغم من ذلك(أي من سلبيات الحداثة)فإن هذا المشروع(الحداثة)يهدف إلى تحرير الشرط البشري على كافة أبعاده ومستوياته.

والواقع أن العوامل الداخلية والخارجية ليست مفصولة عن بعضها البعض بل تتداخل وتتضافر لتزيد من الوضعية تعقيدا وتأزما وفوق هذا وذاك ممارسة الجدلية لقوى الحداثة تأثيرا مضاعفا على لعبة كل العوامل التي أصبحت خارج كل سيطرة أكثر فأكثر.

مما سبق وتقدم يتضح كيف أن، الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية، والهوية الحديثة، تتصادم وتتنافس وتنبذ كل واحدة منها الأخرى من أجل الهيمنة والبقاء أو بعبارة أخرى التفاوتات الاجتماعية الصارخة التي تفصل بين أنصار النموذج المدعو بالإسلامي وأنصار النموذج الغربي للحداثة.

فالهوية الحديثة أو الفكر الحديث كقطب مقابل للهوية الدينية أو الفكر الديني، فإن الأول لا يقل أهمية وشمولا في تحديداته وتطبيقاته عن الثاني في مختلف تجلياته.

فالتعارض إنما هو في النهاية كما يرى"علي حرب"تعارض بين ضربين من العقول: عقل مُغلق وعقل منفتح. يميل الأول إلى تقييد النص ، ومآل هذا العقل الاستبداد بالرأي والتعصب والعماء. وأما الثاني فإنه يرى بأن الطريق إلى النص ليس واحدا بل كثيرا إذ لا مجال لحصر دلالته وضبط معانيه ويرى أصحابه أن الحقيقة واحدة ولكن وسائل التعبير عنها كثيرة والطرق المفضية إليها متعددة وأن الحق واحد والحقائق كثيرة، والحقيقة لا تُساوِق الحق دومًا وأبداً، لأنها وجه له لذلك يميل هؤلاء إلى الانفتاح والمغايرة واستيعاب الجديد

والانفتاح على الغير[146]. ويعتبر"علي حرب"بما أن العقل الصوفي هو"تأويل"بإمتياز فإنه ينطوي على أهم الفتوحات العقلية في الفكر العربي والإسلامي، ويُمثل مغامرة العقل العربي على الحقيقة[147].

ومن منطلق مقتضى التداول الإسلامي عَمِلَ"طه عبد الرحمن"على إنشاء نموذجا نظريا من"الفعالية العقلية"تألف من طبقات ثلاث متمايزة فيما بينها، كل طبقة منها تختص بنوع من الفعالية العقلية، العقل المجرد، وسميَّ صاحبه"بالمقارب"، والعقل المسدد، وسميَّ صاحبه"بالقرباني"، والعقل المؤيد، وسميَّ صاحبه "بالمقرَّب"، فالعقل الأول يُقابل النظر الكلامي، والثاني العقل العملي أو العمل الفقهي كما عُرِف أيضا باسم "السمع"، ويقابل الثالث الممارسة الصوفية التي تنتهي إلى مرتبة التحقق. وأنه على الرغم من رؤية"طه عبد الرحمن"التمايز فيما بينها إلا أنها تتداخل وتتكامل فيما بينها، من حيث أن كل منها يؤدي للتالي[148].

وإذا كان"محمد أركون"يرى في الممارسة السلفية برجوعها إلى الأصول الإسلامية ليست إلا خروجا عن المعقول وخروجا عن التاريخ، فإن"طه عبد الرحمن"يتهم المدعي في دعواه لاعقلانية الممارسة السلفية بالجهل في فهم الطرق والآليات التي يتبعها العقل في طلب المعرفة كما يغيب عنه إدراك أسباب العقلانية، إذ ليست الطريقة التي يفكر بها السلفي بمختلفة عن الطريقة التي يفكر بها هذا المدعي. فالفكر، أيا كان ولأي كان وفي أي مجال كان، يعتمد دائما وأبدا نماذج"سالفة"يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها بل إن الفكر لا يستقيم بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة. فمهما بلغت المعرفة من العقلانية، فإنها تظل دائما وأبدا حاملة لرواسب لا عقلانية وآثار غير معقولة، وهذه الرواسب والآثار هي التي تدفع إلى البحث عن وسائل لتجاوزها، وما أن يقع هذا التجاوز حتى تستجد مظاهر أخرى لا عقلانية وهلم جرا.

وبالتالي يقع المدعي في نفس الخطاء الذي يأخذه على السلفي إذ هو نفسه يتصور العقلانية كما كان يتصورها أسلاف الغرب في القرن السابع عشر. كما أنه يرتكب ما يمكن تسميته"بقياس الشيء بما لا يُقاس به"، فالمجال الذي يشتغل فيه السلفي هو مجال العقل المسدد والمعرفة العملية، وليس مجال العقل المجرد والمعرفة النظرية وشروط المعرفة مختلفة بين المجالين. فالمدعي نفسه واقع فيما يأخذه على غيره حيث إنه يظل متعلقا بنموذج عقلاني ونظري ذهب الزمان بأسبابه [149].

وفي دعواه لا تاريخية الممارسة السلفية بالوقوع في مزالق تحيد به عن الصحيح والصواب من ذلك: أنه يقع في((تقديس التاريخ بل تأليهه، إذ يتصوره كما لو كان سيدا عظيما يقبض على كل شيء، ويُسيِّر الأكوان كيف يشاء، قاهرا لكل إرادة تنازعه المسار وليس ذلك إلا من صفات الواحد القهار))[150].

وأنه ينزع عن الأصول الدينية التي يطلب السلفي الرجوع إليها خصوصيتها وشرفها حيث يُماثل بينها وبين كلام البشر حتى يتيسر له القول بضرورة تجاوزه، بينما نصوص الشريعة هي من عند الله عز وجل، ثابتة لا تتغير، ومطلقة لا تتقيَّد، وناسخة لا تُنسخ، والرجوع إليها ليس أبدا تقهقرا إلى غابر العصور، وطيا للأزمنة غير مشروع، وإنما هو على الحقيقة عمل بما يخترق الأزمان، ويعْبُرها إلينا بصفته دائم الحضور بيننا.

146-**علي حرب** : التأويل والحقيقة (قراءات في الثقافة العربية) ، ص19.

147-المرجع نفسه، ص40.

148- **طه عبد الرحمن** : العمل الديني وتجديد العقل، ص67، وهامش رقم(26)، ص53.

149-المرجع السابق، ص 70.

150- المرجع نفسه، ص71.

وأن الوصف اللاتاريخي الذي يُنسب للسلفي فالأولى به صاحب النزعة التاريخية التي تقف عند حدود المعاني العقلية المجردة وتصرف صرفا جانب التكوين التاريخي. بينما المجال الذي يشتغل به السلفي هو مجال التجربة التاريخية التي تتولد عن العمل الشرعي. وأن المدعي يجعل من التاريخ كائنا ذا سلطان لا يُقهر، وذا وجود لا ينقطع مما" يُشيء"التاريخ، ويحول مدلوله إلى مطلق لا تاريخي يخرج عن المعنى المتداول للتاريخ الذي هو تغير الأحداث بما فيها التاريخ نفسه، فيلزم عن هذا المعنى خروج التاريخ ذاته عن نفسه وإحلال غيره محله. بينما السلفي في أخذه بالتجربة التاريخية يمتنع عن"تشييئها"[151]، وذلك بأن يجعلها موجهة بأصول ثابتة تخترق التاريخ وهو في هذا قد يكون أقرب إلى حقيقة التاريخ من غيره.

المبحث الثالث: أهم نتائج الفصل الحادي عشر :

1- أن الإسلام في مفهومه الأصلي بمعنى"تسليم الشخص شيء(ما)"يتوافق مع المعنى المُستخدم لدى مؤرخو اللغة العربية في البداية كما يتوافق مع التوظيف القرآني لمفهوم الإسلام، إلا أن كل ذلك يختلف مع مفهوم الإسلام المُوظَّفِ على مستوى التأسيس الذي بلوره علماء الكلام والفقهاء لكلمة الإسلام وهي التحديدات والمضامين الشعائرية والتشريعية والدلالية السيمانتية التي تمت صياغتها على هيئة تركيبة عقائدية من الإيمان واللاإيمان والمبلورة فيما بعد على نحو تصبح الدين الإسلامي المدعو بالإسلام أيضا.

2- وعلى مستوى التأسيس الذي بلوره"محمد أركون"بدوره من منطلق التمييز بين مختلف أنواع الخطابات الاجتماعية التي تظهر على الساحة الاجتماعية والتي يفرزها المجتمع. وهو تمييز ليس من غير وظيفة أوغاية، إنما هو تمييز له وزنه المعرفي والإبستيمولوجي في منظومة الفكر.

3- يرفض"محمد أركون"توظيف الترجمة الفرنسية(musulman)للدلالة على كلمة"مسلم"كما جاء توظيفها في القرآن نظرا لفارق الدلالة بين التراكم السلبي المُشكَّل عن الإسلام في المتخيِّل الغربي على مر العصور.كما

يعترض على الترجمة الفرنسية لكلمة(إسلام)والتي تُترجم عادة بمعنى الاستسلام لأنه غير صحيح نظرا للصورة الخاطئة وغير العلمية عن الإسلام والمسلمين. ولتجاوز هذا التصور السلبي للغرب ذي الرؤية المستقيمة في النظر للتاريخ من جهة، ومن أجل ضرورة دمج أو إعادة دمج(الإسلام)واعتباره كأحد العوالم التاريخية التي ساهمت في انبثاق المفهوم الثقافي للغرب الحديث من أجل التوصل إلى معرفة موحَّدة لما دعاه"بالفضاء الإغريقي - السامي"من جهة أخرى، يطرح"محمد أركون"ارتباط مفهوم(الإسلام)بنوعين من الحضارة وهما، النمط المدني والنمط البدوي.

4- يرى"محمد أركون" أن لفظ الإسلام إنما يعني علاقة طاعة وعشق واعتراف بالجميل بين الخالق والمخلوق. وهي علاقة متضمنة في كلمة إسلام بحسب المعنى القرآني. وهو معنى مضاد لمعنى كلمة"مسلم"في المعنى الشائع اليوم. ويطرح في مقابل ذلك تعريفا(للإسلام)يرى فيه إمكانية أن يكون منطلق لأجل الوصول إلى تعريف إشكالي، أي موجه من أجل إثارة تساؤلات جديدة تتعلق بمعنى العامل الديني ووظيفته طبقا للنموذج الإسلامي.

151-**الشيئية** : وليس يدخل في التبعية الشيئية مجرد الصفات الخارجية والصفات الداخلية التي ندركها من الأشياء بل الأشياء ذاتها بحقائقها وأوصافها الظاهرة والباطنة، لأن الأشياء ليست على الحقيقة إلا آثارا لهذه التبعية الأصلية.ـ **طه عبد الرحمن**: العمل الديني وتجديد العقل، ص132.

5- انطلاقا من المنظور الحديث لعلوم الإنسان قام"محمد أركون"بقراءة بِنْيَوِيَّة للإسلام تركزت على تفكيك مصطلح الإسلام"من جهتين وهما، الإسلام كدين، والإسلام كشخصية. و في كلا الجهتين لا ينفك الإسلام طيلة تاريخه منذ ولادته وحتى اليوم، يستخدم من قبل الفاعلين الاجتماعيين أي المسلمين كأداة وهو ما يعني مدى تعقد هذه الظاهرة التاريخية(أي الإسلام كحدث تاريخي، بمعنى ظاهرة تاريخية)ومدى تداخل خيوطها والعوامل وتشعبها وتبعا لها القراءة السوسيو- تاريخية والقراءة الأنثربولوجية.

6- تبلور عن الإسلام ، العقل الإسلامي بمفهوم وخصائص ذات خلفيات وأبعاد دينية ترتب عنها نشؤ جدلية بين العقل الديني والعقل العلمي. وأنَّ الصعوبة الكبرى التي يواجهها الفكر الإسلامي اليوم تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبستيمية والإبستمولوجية التي فرضها العقل الديني(الدوغمائي).

7- يعني نقد العقل الإسلامي، الكشف التاريخي عن كيفية تشكُّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية بعد ذلك حتى اليوم، ويعني العقل في كل عالم الإسلام، أي العقل في تجليه الديني الإسلامي. وهو ما يعني أنها محاولة نقدية تُشكِّل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الإسلامي. وهي تعرية ونقد يتم كل منها عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة.

8- من منطلق تفكيك العقل الغربي والعقول المنافسة له يَمُرُّ"محمد أركون"إلى تفكيك العقل الإسلامي بادئا بالبحث عن موضع وكيفية القبض على المفهوم النظري والمفهوم العملي للعقل الإسلامي.

9- أن من أهم ملامح العقل الإسلامي عموما والمعاصر خصوصا هي الأصولية التي تعكسها الحركات الإسلامية وهي ذات ثقافة شعبوية وتعمل على تشكيل تشكيلة معينة تعتبر نفسها إسلامية بشكل جذري وحقيقي، وأنها الحامل الوحيد للرسالة الوحيدة الصحيحة التي ينبغي على جميع البشر اعتناقها من أجل النجاة الآخرة، وأنها المسئولة عن العمل التاريخي. ولا قيمة لثقافة النخبة بالقياس إلى تلك التعبئة السوسيولوجية والنفسية للحركة الأصولية وثقافتها الشعبوية. وذلك لأن الشعوب الإسلامية والعربية لا تزال من الناحية العقلية وكذا النفسية منغرسة باللاهوت الكلاسيكي وطابعه السوسيولوجي والنفسي الموروث. ومن أجل فهم التوسع والانتشار السوسيولوجي لمفهوم الثقافة الشعبوية ينبغي توضيح المكانة المعرفية للعقلية الأصولية.

10- إذا كان"محمد اركون" قد أرجع التعارض بين العقل الديني (الدوغمائي) والعقل العلمي(المنفتح) إلى التعارض بين نوعين من العقول أو نوعين من الممارسة المعرفية ، إحداهما منغلقة والأخرى منفتحة نقدية فإن "علي حرب" قد أرجع التعارض إلى تعارض بين ضربين من العقول، في فهم النص وتأويله ، أحدهما ، عقل مُغلق ، والآخرعقل منفتح. في مقابلهما عَمِل"طه عبد الرحمن"من منطلق مقتضى التداول الإسلامي على إنشاء نموذجا نظريا من"الفعالية العقلية"تألف من طبقات ثلاث من العقول ممتمايِّزة إلا أنها تتداخل وتتكامل من حيث أن كل منها يؤدي للتالي.

11- ينتقد"طه عبد الرحمن"دعوى لا عقلانية ولا تاريخية الممارسة السلفية ، ويرى أن المدعي في دعواه يترع عن الأصول الدينية التي يطلب السلفي الرجوع إليها خصوصيتها وشرفها حيث يُماثل بينها وبين كلام البشر حتى يتيسر له القول بضرورة تجاوزها، بينما نصوص الشريعة هي من عند الله، وهي ثابتة لا تتغير، وهي مطلقة لا تتقيَّد، وهي ناسخة لا تُنسخ، والرجوع إليها ليس أبدا تقهقرا إلى غابر العصور، وطَيًا غير مشروع للأزمنة، وإنما هو على الحقيقة عَمَلٌ بما يخترق الأزمان، ويَعْبُرها إلينا بصفته دائم الحضور بيننا.

الخاتمـــــة

وختِامًا لهذا العمل سأحاول إجمال بعض أهم النتائج العامة التي أفضت إليها المناقشة المفصلة للخطاب الديني وقِراءته عند"محمد أركون"من خلال مشروعه الفكري، والتي يمكن أن أضعها على النحو الآتي:

1- لقد عاش "محمد أركون" طفولة بائسة بسبب الاستعمار والفقر إلا أن ذلك لم يمنع من مواصلة تعليمه وتكوينه العلمي حتى صار أستاذا جامعيا باحثا ، تعددت أصول فكره وتنوعت ، فتولَّد عن ذلك إنتاج فكري تميَّز بالغزارة والتنوع الكبير ، وتأسيس مشروع "نقد العقل الإسلامي" الذي كان مشروعا مُتميِّزا سواء بالنسبة للمجال الثقافي العربي الإسلامي أو الغربي الأوروبي.

2- أن مفهوم الخطاب لغة في الثقافة العربية يعني الكلام الدَّال على مدلوله بالوضع، والمتوجه نحو الغير لإفهام من هو متهيئ للفهم، وعليه افترض الخطاب ضرورة وجود طرفين، مخاطِب ومخاطَب ، وهو ما يعني أن مفهوم الخطاب يتحدد بالنسبة لعلاقة مؤلف ومستقبِل وأيضا بالنسبة لظروف إنتاج الخطاب. وأن من أهم مميِّزات الخطاب في هذه الثقافة أنه يقوم على ثنائية"خطاب ـ سلطة". في حين أن مفهوم الخطاب لغة في الثقافة الغربية فيعني عملية فكرية تنتهي إلى سلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة. وأن من أهم مميِّزاته أنه يُظهر التناسق والانسجام على وجه العموم. ولقد كانت اللسانيات في العصر الحديث والمعاصر هي أكثر العلوم الإنسانية اهتماما بالخطاب في الفكر الغربي.

3- يعني الخطاب في عمومه عند"محمد أركون"كل تشكيلة للمعنى وفعلٌ من أفعال المعرفة ، في حين يدل الخطاب الديني على خطاب الوحي أو الخطاب النبوي وعلى الخطابات المنبثقة عن هذا الخطاب النبوي،كما ويدل على خطاب أديان غير الوحي إلا أن هذه الأخيرة غير مدروسة بشكل دقيق مما نتج عنه أن ينحصر الخطاب الديني عنده في خطاب أديان الوحي أي الخطاب النبوي بحسب تعبيره. ومن هذا المنطلق الأخير فإن مفهوم الخطاب الديني وسيماته تعني بعبارة أخرى مفهوم وسمات الخطاب النبوي. وبالتالي فإن الخطاب الديني ليس بدوره إلا إنتاجا معرفيا من ضمن منتوجات معرفية أخرى. وأن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يسعى إلى إبراز الصفات اللسانية اللغوية وأليات العرض والتبليغ والمقاصد المعنوية لِما كان قد أسماه(الخطاب النبوي)والذي يُشير كمفهوم إلى البنيَّة اللغوية أو اللسانية والسيمائية للنصوص التأسيسية الكبرى، ليعني الخطاب الديني في نهاية المطاف بعبارة محصورة ومحدَّدة: "الخطاب القرآني".

4- ترددت أنواع الخطاب الديني عند"محمد أركون"بين نوعين أساسين، الخطاب الديني التأسيسي، والخطاب الديني الثانوي والمتفرع عن النوع الأول. ولذا كان الهدف الذي سعى"محمد أركون"إلى تحقيقه من تحليل الخطاب الديني هو أشكَلة المعنى أو سؤال المعنى والذي يعني بالنسبة للخطاب الديني نزع البداهة عنه والكشف عن تاريخيته.

5- أن القرآن كخطاب ديني أو خطاب نبوي هو ما توضحه جملة الخصائص التي تميَّزَ بها الخطاب القرآني، والتي تدل في ذات الوقت على خصوصيته عن غيره من الخطابات وتشتغل على مستوى الخطاب القرآني أنماطا مختلفة من الخطابات تُعلِن جميعها عن القيام بدور الوحي.كما وعرف الفكر الإسلامي من جهته وبقطبيه، التقليدي والحديث المعاصر، أنواعا من الخطاب ترددت بين مفكريه كما اختلفت وتعددت، إلتقت وتقاطعت فيما بينها أيضا.

6- أن الدين في مفهومه اللغوي لا يبتعد عن المفهوم الاصطلاحي وأن مفهوم الدين كما رآه "محمد أركون"من خلال المستوى العام له، سواء دين وحي أو دين غير وحي، هو جملة عقائد مشكلة للإيمان واللاإيمان وأن تفكيك مفهوم الدين قد جاء بحسب مستويين، من حيث مستوى التراث الديني، ومن حيث مستوى الأطر الاجتماعيةالثقافية.ومن منطلق هذا التحليل للدين ولمفهومه، تبلور موقف"محمد أركون"الذي خرج من خلاله عن الطرح المعتاد في الفكر العربي الإسلامي، موقف رأى في الدين مجرد"ظاهرة" وبالتالي إعتمد على منهجية الحفر الأركيولوجي من أجل القبض على أهم الخصائص التي تُميِّز الظاهرة الدينية وهي أنها ظاهرة تخضع للشروط التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية كأي ظاهرة إنسانية أخرى على الرغم من الاعتقاد السائد باللا تاريخيتها. واعتبار الدين ظاهرة ترتب عنه تمييز"محمد أركون"من خلال نموذج الدين الإسلامي بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

7- أن أهم ما يمكن الخروج عن مفهوم النص والخطاب سواء العربي أو الغربي، هو استعمال كل من:النص/الكلام (القول)/ الخطاب، بترادف بحسب الاستعمال العادي مع تجاوز الفروق بينها باعتبار أن هذه الأخيرة ليس لها بالغ تأثير. وأن الملاحظ من خلال عرض مفهوم النص وعلاقته بالألفاظ القريبة منه في المجالين ، الثقافة الغربية والثقافة العربية: أنه في المجال الأول(الغربي) قد دلَّ في الحقيقة على النسيج ثم تفرعت عن هذه الدلالة استعارات أخرى شملت العديد من المجالات منها أنواع الكتابات وأصنافها التي لها معنى قارٍ وثابت وحقيقي، وسواء كان المعنى ظاهر أم مستنبط بالتأويل.أما في المجال الثاني(العربي)فقد تبيَّن أن هناك كلمات عديدة تدل على الظهور والبيان، والوضوح والكشف، والنص يرتبط في جانب منه بتلك الكلمات ارتباط أخص بأعم كان النص فيها دائما هو الأخص.

8- ميَّز "محمد أركون" بين نوعين من الخطاب هما:خطاب شفهي وخطاب كتابي_نص أي: المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة(المصحف) والمدونة النصية التفسيرية. وهو تمييز ذا أهمية أنثربولوجية كما أن له دلالته التاريخية والألسنية. مما يدل على تاريخية النص التي تعني التمييز بين مرحلتين تاريخيتين للنص هما: ما قبل وما بعد تاريخ التشكُّل الدوغمائي للنص. ولكل منها مميِّزات، منها على خصوصا أنه إذا كانت الأولى منفتحة فإن الثانية قد صارت نصا رسميا منغلقا.

9- أنه عن طرق تفسير وتأويل الدين والظاهرة الدينية قد اتسعت المناهج وتعددت و لم يقتصر التأويل في إطارها على البحث الديني وإنما تعدى إلى مجالات أخرى من الفكر كما تعددت تبعا لذلك العناصر المُشكِّلة للعملية التأويلية من ذلك، مفهوم النص وخصائصه ودور ووظيفة القارئ أو المتلقي في مقابل المتكلم أو المؤلف وكذا دور ووظيفة الظروف التاريخية والاجتماعية وغيرها في النصوص. وأن تأويل النص، لن يفعل سوى أن يُغلِّب دلالة على أخرى وأن يُفاضِل بين معنى وآخر، بحيث لا نجد فيه، في نهاية المطاف، سوى امكاناتنا. وبهذه المثابة، لن يُنتج التأويل سوى التعدد والاختلاف، اختلاف الذوات والأزمنة والخطابات))([1]).

10- أن ميزة"محمد أركون"في دراسته للتراث الإسلامي بصفة عامة و للخطاب القرآني(الديني)بصفة خاصة هي تجاوزه للمنهجيات التقليدية لأنها أصبحت عديمة الفاعلية وهي ميزة تطلبت عملية تأسيسها ضرورة ضبط فلسفة مفاهيم معيَّنة واستخدام وظائفي لنظام آليات إجرائية معرفية ومنهجية بحسب المفاهيم والأدوات الحديثة والمعاصرة وهي المفاهيم والآليات التي تُتَدَاوَل بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي.

11- أن تمييز "محمد أركون"بين نصوص تأسيسية ونصوص الثانوية ، وهو تمييز قد تضمن معالجة مسألة حَسْمِ التضاد بين المعنى الأصلي وآثار المعنى، وهي ليست مسألة تأويل بقدر ما هي مسألة استبطان نفسانية منغرسة في ردود الفعل الجسدية. وهو الهدف الذي يسعى"محمد أركون"إلى تحقيقه مستقبلا عندما يتشكل علما جديدا للتأويل، علم تأويل غير اختزالي للخطاب الديني وغير اختزالي لتلقِّيه كنصً مكتوب ليس فقط على المستوى اللغوي وإنما أيضا كما يتجسَّدُ في الممارسة الشعائرية والطقوسية لحياة المؤمنين. وهوما يعني مجرد تعبير عن موقف من التأويل وآلياته كما طرحها الفكر سواء العربي أو الغربي ومجرد طرح لإقتراحات ، وبالتالي فإن الحديث عن مشروع تأويلي لدى"محمد أركون"هو من باب التجاوز لأن ما يُقدِّمه هو تحليل للخطاب القرآني بحسب المناهج الحديثة والمعاصرة، وبحسب هذا الموقف من التآويل فإن الهدف منه هو محاولة خلق جوٍّ فكري إسلامي يقول بتعددية الرأي حول إشكاليات جديدة محرَّرة من أي نوع من الأرثوذكسية.

12- وأن أهم ما يمكن تسجيله فيما يتعلق بمعالجة "محمدأركون" للوحي هو تمييزه بين مستويين للوحي، مستوى الوحي الخاص الإلهي، ومستوى الوحي العام الشائع، وهي معالجة قد تم فيها أيضا التمييز بين الوحي في مفهومه الكلي والوحي في مفهومه الخاص الجزئي. واعتبر"محمد أركون"أن الوحي"ظاهرة"، فهو ظاهرة طبيعية باعتباره موضوع خارج إرادة الإنسان، وهو ظاهرة لغوية وظاهرة ثقافية وظاهرة تاريخية وأنثربولوجية لأن موضوع

1-**علي حرب**، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، ص 35.

الوحي لم يعد تخص عالم اللاهوت فحسب، وإنما أصبحت تتطلب دراسته تدخل منهجيات عدة علوم حديثة من ذلك، علم التاريخ والأدب التفسيري وعلم الألسنيات والدلالات وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثربولوجيا وعلم القانون،إلخ من العلوم التي يمكن أن يمسها موضوع الوحي. إلا أنه وإن قامت دراسة"محمد أركون"للوحي في مفهومه الكلي على الزحزحة وذلك بتوجيه مسألة الوحي من البداهة اللاهوتية وذلك عن طريق أشكلتها وذلك بتفكيك مفهوم الوحي على مستوى الكتاب المقدس ومن خلال المقارنة بين الأديان ثم الزحزحة مرة أخرى نحو الأشكلة المتعددة باعتماد مقاربات كان التركيز فيها على وجه الخصوص على المقاربة الأنثربولوجية والتاريخية، فإن دراسة"محمد أركون"للوحي في مفهومه الخاص من خلال الوحي القرآني قد تركزت على توضيح المكانة المعرفية للوحي وذلك بضرورة فتح إمكانات جديدة لإعادة القراءة وهذه الأخيرة هي بحث واسع لا يمكن تحقيقه إلا من خلال موضوعات ثلاثة هي على الترتيب: الوحي والتاريخ والحقيقة، العنف والتقديس والحقيقة، مجتمعات الكتاب. ولكي يشمل التحليل كل جوانب الموضوع إنبنى على المقاربة الظاهرية للوحي بالتركيز على الوصف والتحليل الظاهري للوحي لينتهي بأشكلة ونقد التصور الشائع عن الوحي.

ورأى "محمد أركون" أن النبوة بوصفها عملية إنتاج الرجال العظام وانبثاق الأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة هي واحدة في الأديان الثلاثة وهو يؤكده كل من التحليل التاريخي والأنثربولوجي لوظيفة النبوة.كما وأن الهدف من استخدام"محمد أركون"للتعبير التاريخي والأنثربولوجي"الأبطال أوالرجال العظام"ليس تجاهلا للخصائص المميزة لظاهرة الوحي، وإنما القصد منه هو نزع الشحنة التقديسية عما هو تاريخي وإن كانت هناك مواطن تداخل بين النبي والبطل إلا أن هناك فروق واختلافات من حيث الآليات والمناهج ومن حيث المكانة المعرفية لكل منهما.

13 - رأى"محمد أركون"أنه بدل البحث عن المعنى الحقيقي للقرآن نظرا لِمَا حظِيَّ به ذلك التحديد من اهتمام أجيال المفسرين صار لازما اليوم ضرورة التحري والكشف عن المقصد الأصلي والبدئي للقرآن والتمييز بينه وبين الرواسب المختلفة المتراكمة في التفسير أي البحث في التمييز بين المعنى وظلال المعنى أو المعنى وآثار المعني التي لحقت المعنى الأصلي لأجل التحرر من التأويلات والتفسيرات المتتالية والتي لا تزال تؤثر على قراءة القرآن حتى اليوم.

ومنطلق هذه الرؤية وحتى يمكن الخروج من التقليد وموضعة القرآن والفكر الإسلامي معه على مستوى معاصر من الطرح والمناقشة إختلف"محمد أركون"مع معاصريه من مفكري الإسلام بزحزحة لقراءة القرآن باتجاه قراءات جديدة ومعاصرة للنص القرآني ترددت بين قراءة ألسنية وقراءة تاريخية وأنثربولوجية. وبزحزحة نقدية إبستيمولوجية ومنهجية في الفكر الديني التوحيدي تعمَل على التقريب بين المنظورالإسلامي والمسيحي واليهودي انطلق فيها من وضع مفاهيم ذات توظيف جديد وهي، مفهوم الكتاب المقدس/الكتاب العادي، ومفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب.

وعلى العكس من الأصل الأول من أصول الفكر الإسلامي، أي القرآن، فإن قراءة"محمد أركون"للأصل الثاني، أي الحديث لم تتعدى القراءة الاجتماعية والتاريخية لتأسيس الفرق التي عرفها الفكر الإسلامي.

14- ومنطلق منهجية الإسلاميات التطبيقية جاء إهتمام"محمد أركون"بإعادة قراءة النص القرآن وتقييم العقل الإسلامي الحامل لهذا النص وللدين الذي يعكسه هذا النص، أي الإسلام. و لم يكن إهتمام"محمد أركون"بإعادة قراءة النص القرآني لم يكن انطلاقا من تأويلاته وشروحا ته الخاصة بل من خلال الظروف الزمانية والمكانية المحيطة ببلورة هذا النص وانبثاقه منذ نشأته وصيرورة تكرر نشاطه وفاعليته باستمرار حتى اليوم، وتخلل هذا الاهتمام ويتردد ضمنه تبريرا فلسفيا يسعى من خلاله"محمد أركون"إلى تمثيل وجهة نظر الفيلسوف الذي يعيد طرح مشكلة المعنى وآثاره، ولتحقيق هذه المساعي والأهداف أقام"محمد أركون"قطيعة إبستيمولوجية حادة مع كل التفاسير الكلاسيكية معتبرا أنها إنما تنشط جميعا داخل فضاء الإبستيمي الوسيط.

ومن منطلق جملة انتقادات وجهها"محمد أركون"للقراءة الإيمانية والقراءة الاستشراقية يطرح قراءات للخطاب القرآني، القراءة الألسنية، والقراءة السيمائية، والقراءة التاريخية، والقراءة الأنثربولوجية. وأنه على الرغم مما تبدو عليه هذه القراءات من انفصال إلا أنها تتداخل فيما بينها وتتكامل هذا من

جهة ثم من جهة أخرى أن"محمد أركون" يعطي في دراسة النص القرآني الأولوية للدراسة الألسنية بالقياس إلى المنهجية التاريخية والأنثروبولوجية وذلك لأن"النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحيانا أنها نصوص لغوية فمن كثرة قدسيتها وهيبتها المفروضة علينا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ وتراكيب وجمل كبقية النصوص لأن المنهجية الألسنية تساعد على تحديد الأحكام اللاهوتية التي تحيط بالنص الديني منذ مئات السنين ويضاف إلى ذلك أن المنهجية الألسنية وحدها تستطيع أن تكشف عن بقية تركيب المعنى أو مفصلته من خلال طريقة تركيب الجملة أو العبارة اللغوية.

وهو ما عَمِلَ"محمد أركون"على تحليله بالإعتماد على تدعيم تطبيقي يمكن التمييز فيه بين تطبيق مباشر لصيق بالقراءة التي يُجسِّدها ، وتطبيق غيرلصيق بالقراءة التي يُجسِّدها.

يتضح الأول من خلال التطبيق الذي مارسه"محمد أركون"على الآية[12] من سورة"يوسف"، لتوضيح معالجته للقراءة التاريخية(وضمنها القراءة الأنثربولوجية). إذ أن هناك خمسة مفاهيم أساسية على مستوى الآية تتيح إمكانية توضيح كيف أن هذه الآية تحيل إلى نوع من الاستخدام الأسطوري للتاريخ والاستخدام التاريخي للأسطورة

ويتضح الثاني من خلال نموذجين جاء مستقلين تمثَّل أحدهما في نص "الفاتحة"، وتمثَّل الثاني في نص"الكهف"، جسَّد الدرس الأول التحليل الألسني الذي يمنفصل عن التحليل التاريخي والأنثربولوجي في حين جسَّد الدرس الثاني هدف نظري عن طريق الإسهام في تشكيل تيبولوجيا للخطاب الديني كان أهم ما وصل إليه"محمد أركون"من منطلقات الوصف الفينومونولوجي لنص"الكهف"هو ملاحظته بأن هناك علاقة تبعية وظائفية وثيقة بين المبادئ والمجريات المنهجية المتبعة في قراءة التفسير التقليدي والتي كان الأكثر تمايزا وخصوصية من بينها هي"أسباب النزول"بتعبير أدبيات التفسير التقليدي، و"الحكاية التأطيرية"بتعبير"محمد أركون". وهي منهجية عكست أهمية القصص ودوره في عملية إنتاج المعنى، وفي تشكيل الرؤية التاريخية الميثية"للأخبار". ليصل"محمد أركون"من كل إلى فكرة مركزيَّة وهي أن عمل المفسر الإسلامي التقليدي لم يتعد حدود النقل والسرد الآلي لقصص وميثيات" Les Mythes"كانت شائعة في الثقافة الشعبية لتراث الشرق الأوسط، ولذا كان هدف"محمد أركون"من كل المناقشات والقراءات هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار السرد أو القصص ومجرياتها.

15- ومن منطلق القراءة التزامنية للوحي والقرآن والتي هي قراءة العجيب المدهش، وعلى العكس من الفكر الديني الذي قد رمى العجيب المدهش داخل دائرة العقائد الخرافية الشعبية تناول"محمد أركون"بالبحث والدراسة مفهوم ووظيفة العجب المدهش في الخطاب الديني عموما ليصل إلى العجب المدهش في الخطاب القرآني. والجدير بالملاحظة في إطار ذلك هو محاولة"محمد أركون"استخراج أكثر من معنى ووظيفة ليس للعجيب المدهش وإنما أيضا لبعض الكلمات القرآنية كما أن العجيب المدهش قد ترددت مفاهيمه بين أكثر من معنى وذلك بحسب وظيفته من خلال المعالجة الفكرية "لمحمد أركون"على وجه العموم.

16- وتشكّل من منطلق كل ما سبق من مباحث تأتي في مقدمتها، الوحي والقرآن، عقل إسلامي تميَّز بمفهوم وخصائص ونظر هذا العقل بناءا على ذلك إلى الإسلام كدين نظرة خاصة ووظفه توظيفا خاصا.

- أن الإسلام في مفهومه الأصلي يتوافق مع المعنى المُستخدم لدى مؤرخو اللغة العربية في البداية كما يتوافق مع التوظيف القرآني لمفهوم الإسلام، إلا أن كل ذلك يختلف مع مفهوم الإسلام المُوظَّفِ على مستوى التأسيس الذي بلوره علماء الكلام والفقهاء لكلمة الإسلام وهي التحديدات والمضامين الشعائرية والتشريعية والدلالية السيمانتية التي تمت صياغتها على هيئة تركيبة عقائدية من الإيمان واللاإيمان والمبلورة فيما بعد على نحو تصبح الدين الإسلامي المدعو بالإسلام أيضا. وعلى مستوى التأسيس الذي بلوره"محمد أركون"بدوره، من جهة، التمييز بين مفهومين لكلمة"إسلام"، مفهوم الإسلام بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة وهو الذي يُكتَبُ باللغة الفرنسية بالحرف الكبير

"Islam" ومفهوم الإسلام، أي الوسط الإسلامي أوالسياق الإسلامي وهو الذي يكتَبُ باللغة الفرنسية بالحرف الصغير "islam"، بمعنى"الإسلامات"مما يدل على التاريخية والسويولوجية والأنثربولوجية على العكس من الأول الذي على الرغم من كل المعطيات التاريخية له يرفض في الوقت ذته الأخذ بعين الاعتبار بتاريخيتها.

ومن منطلق التمييز من جهة أخرى بين مختلف أنواع الخطابات الاجتماعية التي تظهر على الساحة الاجتماعية والتي يفرزها المجتمع وهو تمييز ليس من غير وظيفة أوغاية، إنما هو تمييز له وزنه المعرفي والإبستيمولوجي في منظومة الفكر. وإنما هو تمييز يُبيِّن كيف أن معنى الكلمة ينقلب من عصر إلى عصر، و كيف تفقد معناها الأولي لكيلا يبقى إلا معناها الثاني فيما بعد، بل ويصبح من الصعب اختراق المعاني الثانوية أي اختراق العصور من أجل التوصل إلى المعنى الأولي في براءته فهو قد أصبح مطمورا تحت الركام وهو ما يعني ضرورة استخدام منهج الحفر الأركيولوجي في الأعماق.

وهو ما يعني من جهة أخرى، ضرورة إعادة قراءة الإسلام انطلاقا من المنظور الحديث لعلم الإنسان والمجتمع وهو ما قام به"محمد أركون"من خلال قراءة بِنْيَوِيَّة للإسلام تركزت على تفكيك مصطلح الإسلام"من جهتين وهما، الإسلام كدين، والإسلام كشخصية. وفي كلا الجهتين لم ينفك الإسلام من التعبير عن مدى تعقد تاريخيته ومدى تداخل خيوطها والعوامل وتشعبها.

- أنه للقبض على المفهوم النظري للعقل الإسلامي إختار"محمد أركون" "نص الرسالة" لأنه يُمثِل نموذجا معياريا للعقل الإسلامي الكلاسيكي تم الاعتراف به باعتباره العقل الأصولي المؤسس للمنهج الإسلامي كما تبلوَّر لدى"الشافعي"، أي علم أصول الفقه. ومن منطلق هذا الإجراء المنهجي الإسلامي قام"محمد أركون"بعملية تفكيك بيِّن من خلالها أن المفهوم النظري هو ما قد عكتسه جملة خصائص قد أبرزها العرض الظاهرتي لنص الرسالة، كما بيَّن هذا العرض أنه لا يمكن تحديد العقل الإسلامي وإجراءاته إلا بالاتجاه نحو سبر خطين وهما، الخط السيميائي والخط التاريخي(تاريخية العقل الإسلامي). وأنه يمكن القبض بشكل أفضل على العقل الإسلامي الكلاسيكي أو تحديده بشكل أفضل من الناحية الإبستيمولوجية والاجتماعية والثقافية من خلال إيضاح، القراءة التاريخية لخطاب السيرة، وسمة التحوير التي يتسم بها السرد القصصي.

وأن المفهوم العملي للعقل الإسلامي يعني الاستخدامات الفعلية لهذا العقل والتي تمت طبقا لحاجيات الفئات الاجتماعية ومستواها أو أنماطها الثقافية. واعتمد"محمد أركون"لتحليل هذا الجانب العملي على المنهجية التقدمية والتراجعية (la méthode progressive-régressive) بالاستناد إلى المبدأ الابستمولوجي المتمثل في مفهوم الحس العملي كما قد بلوره"بيير بورديو"حتى يمكن تفسير بشكل صحيح العمليات البلاغية والشعرية والسيمائية الدلالية التي يَحِلُ بواساتطها رأسمال رمزيا جديدا محل الرأسمال الرمزي القديم. ويبدأ التحليل فيها من لحظة استبدال الرأسمال الرمزي للجاهلية بالرأسمال الرمزي الإسلامي، إلى تجربة"ابن تومرت"ليرجع في هذه الأخيرة إلى أنها قد تأسست بدورها على نفس رهان الرأسمال الرمزي. وهكذا يكتشف البعد الحقيقي للعقل الإسلامي بصفته مسارا تاريخيا، وهو ما تعكسه الحركات الإسلامية اليوم، الذي لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يمهل تجربته ودروسه كما حصل في الماضي.

ومن منطلق الميزات الخاصة بالعقل الاستطلاعي جاءت الدعوى إلى نقد العقل الإسلامي، والذي يعني الكشف التاريخي عن كيفية تشكُّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية بعد ذلك حتى اليوم ويعني العقل في كل عالم الإسلام، أي العقل في تجليه الديني الإسلامي. وهو ما يعني أنها محاولة نقدية تُشكِّل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الإسلامي. وهي تعرية ونقد يتم كل منها عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة.

وأن أهم ما يمكن استخلاصه من كل ما تقدم هو أن مفهوم الخطاب عند"محمد أركون" يعني كل تشكيلة للمعنى وبالتالي فإن مفهوم الخطاب الديني هو عبارة عن إنتاجا معرفيا من ضمن منتوجات معرفية أخرى . وأن خصائص الخطاب الديني هي خصائص النص الديني وخصائص الخطاب القرآني هي خصائص النص القرآني، بإعتبار بالمكتوب والمقروء، لأن الشفهي أو المسموع غير موجود كما يرى"محمد أركون"وأنه على الرغم مما دعى إليه فيما يتعلق بدعوى إعادة قراءة القرآن قراءة جديدة تتجاوز من جهة التفسير التقليدي إلى تطبيق منهجيات علوم الإنسان والمجتمع إلا أنه في الأخير يَحْلُمُ بطريقة جديدة في قراءة القرآن((طريقة محرَّرة في آن معًا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الإختصاصات العلمية الحديثة(...)هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكُّع في كل الإتجاهات(...)إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها،سواء أكانت مسلمة أوغير مسلمة))([2]).ولطالما عاب الباحثون على القرآن"فوضاه"((ولكنها الفوضى التي تُحبِّذ الحرية المتشردة في كل الإتجاهات))([3])، أي أنه لا يخضع لترتيب للموضوعات أو تسلسل منطقي. ولكن"محمد أركون"ربما يُريد التحرر من قيد الكتابات الأكاديمية إلى ممارسة نوع آخر من أنواع الكتابة. وإلى قراءة بطريقة تعددية ومنفتحة، وحرية خلاقة أكثر انفجارا أو تفجيرا من شخص"كإبن عربي" وذلك لأنها تشمل كل الصيَّغ أو التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفية والشعراء والمفكرين والفنانين.

وأن التجديد في الفكر الديني الإسلامي لا يأتي إلا انطلاقا من داخل التراث العربي الإسلامي ومن القرآن والسنة، وهذا يتطلب المعرفة باللغة العربية. قد يتم التجديد في قطر إسلامي خارج المحيط العربي ولكن تأثيره في العالم العربي لن يكون ذا شأن. فالتجديد في جهة(ما)من"الأطراف"لا يؤثر في"المركز"إلا إذا تحولت تلك الجهة إلى"مركز"، وبما أن النصوص الدينية الإسلامية هي نصوص عربية فإن "المركز"سيبقى عربيا بمعنى المركز الثقافي الديني وليس الجغرافي([4]).

وهكذا يتحول النص الديني(القرآني)عند"محمد أركون"في نهاية المطاف إلى"سر"مقفل يحتاج إلى جهد خارق لكي تنفتح مغالقه ويكشف عن أسراره. وهكذا يكون هذا "السر"بمثابة شفرة خاصة لا يطمح الإنسان العادي المقصود بالوحي وبالشريعة إلى الإقتراب من حدوده إلا بشق الأنفس. وأن العقل المنبثق أو الاستطلاعي أو الاستكشافي سوف يظل عبارة عن طوباوية لا مستقبل لها([5]).

وفي الأخير رأيت أن أختم بحثي هذا بتقييم عام هو عبارة عن مواقف بعض المفكرين المسلمين المعاصرين من بعضٍ من قضايا أساسية قد تم طرحها خلال البحث وذلك بالإضافة إلى ما قد ورد من تعقيبات جزئية تخللت بعض عناصره:

- تقييم عام لفكر"محمد أركون" : لقد تكوَّن في الفكر الإسلامي المعاصر اليوم ما أصبح يُعرف بالظاهرة الفكرية الأركونية هذه الظاهرة التي صارت بما تحتله من حيِّز في فضاء ثقافتنا تفرض نفسهاكحقيقة فلسفية لا يمكن لأي دارس تجاوزها أو القفز عليها. ومصدر أهميتها كفلسفة تكمن في كونها معقَّدة العناصر، متعددة الفصول، واسعة الانتشار، وهو ما يُضاعف من صعوبة مهمة الدارس في محاولته الاحاطة بها ، أو ملاحقة سيرورتها ، ورصد محدِّداتها([6]).

2- **محمد أركون**: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص76.

3- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

4- **محمد عابد الجابري** : في قضايا الدين والفكر، المرجع السابق، ص54.

5- **محمد أركون** : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 323.

6- **عبد الرزاق قسوم** : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق..والمصب) ، دار عالم الكتب ، الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط1: 1418هـ / 1997م ، ص 177.

فلا شك في أن مهمة نقد الفكر الإسلامي والقيام بتشريحه هي مهمة عويصة بل حساسة. ذلك أنها تُلامس بالنقد مناطق محرَّمة وتطرق أبوابا يصعب طرقها. فالتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجًا تاريخيا معناه نزع هالة التقديس عن ذلك الفكر، ولا يُجدي القول التمييز في دراسة الإسلام بين مستويين(التعالي والتاريخي). وعلى الرغم من استخدام الأسطورة بمفهومها المعروف اليوم إلا أن المشكلة تبقى قائمة أيًّا كان فهمنا للأسطورة ، بمعنى إخضاع النص القرآني للنقد التاريخي ولمناهج التحليل الغربية. والمشكلة لا تحل بإيضاح معنى الأسطورة كما لا تُحل بالقول إننا نستلهم القيم الروحية للإسلام. فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا نترع عنها صفة التعالي والقداسة؟!. لا مجال إذاً للمداورة والإلتفات ، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها. والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يومًا ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته([7]).

أنه ربما يكون مفيدا اعتبار الثقافة مكوِّنا رئيسيا من أهم مكونات تشكّل المفاهيم وفهم النصوص وتأويلها ، لكن إذا ما تعلق الأمر بالخطاب القرآني ، فالأمر يختلف، لأنَّه وإن خاطب القوم بلغة الإعجاز اللغوي ، فإنه نص يخلق أدبيته الخاصَّة به التي تجعله نصا على غير مثال، يُبدع النصوص وهي لا تبدعه ، ومن ثم يخلق ثقافته ونظامه المعرفي الخاص([8]).

فالقرآن بوصفه كلاما دالا على ذاته ودالا على مبدعه، يضع نفسه في قلب التواصل اللساني. ولذا نجده يحتوي بالإضافة إلى نفسه عنصرا آخر وهو المتلقي، وهو عنصر متضمن في الخطاب نفسه. ويؤدي دور اً يكون تحيين الخطاب فيه وتعيينه الدلالي على مثاله. وهو طرح يُنافي رؤية أن الجانب الغيبي في القرآن الكريم يجعله خطابا متعاليا فاقدا لصورة الآني/التاريخي/ المحدود/ النسبي. فصورة الغياب علامة على جلال المرسِل وإشارة إلى تفلت الخطاب من كل تحديد لأن الحضور إقبال للخطاب وقتلٌ لجمالياته اللامتناهية. ولو تمعن "محمد أركون"من خلال تعدد القراءات التأويلية للخطاب القرآني ، لأدرك أنَّ الدلالة الآنية فيه خِلافا لما يتكئ عليه من آليات تعبير لا عن زمن نزوله وإنما عن زمن تلقيه، وإذا كان الأمر كذلك ، فإن القارئ الإفتراضي/المتخيَّل يتلقَّى هذا الخطاب في زمنه الخاص. وإذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضور القارئ في زمنه الخاص، فلأنها دلالة صائرة وليست منتهية، ومهاجرة في الزمن وليست ثابتة فيه، وحيَّة متحركة وليست ساكنة. هذا ما يجعل القرآن بوصفه خطابا، وهو يرتحل في الأزمنة، يختلف في لحظة استقباله قراءةً وتأويلاً عن لحظة نزوله وحيًا([9]).

والملاحظ من خلال التأثير الغربي على الفكر العربي المعاصر أن هناك لغة إبداعية بدأت تجد طريقها إلى عقول بعض المفكرين المعاصرين ومنهم"محمد أركون" بالطبع وهي لغة تلفيقية ، يغرِف ناحيتها من أكثر من ينبوع حضاري مما يتطلب ضرورة شرحها وتوضيحها وذلك لجدة معناها على العقل العربي([10]).

وأن "محمد أركون"يكشف عن جهله أو تجاهله لواقع الفكر الإسلامي المميِّز بمصادره النقلية حين يُسقِطُ عليه ثقافته الغربية على طريقة المستشرقين. فأولاً: إن إسقاط مفردات غربية (لاهوتية - أرثوذكسية - كلاسيكية) لها دلالات فكرية معيَّنة يدلّ عن جهل

7- **علي حرب** : نقد النص، ص 76 ــ 77.

8- **عبد الغني بارة** : الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1 : 2008م، ص 420.

9-المرجع نفسه، ص 421 ــ 422.

10- **عبد الرزاق قسوم** : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق..والمصب)، ص 178.

بدلالات المفردات الإسلامية المقابلة لها في الدين الإسلامي، إذ هي بعيدة عنها كلَّ البعد. وثانيًا: إن المشكلة الكبرى عند "محمد أركون" أنه يستخدم منهجيات العلوم الإنسانية في دراسته للإسلام وللظاهرة الدينية بشكل عام ، مع أنهما مختلفان تمامًا ، وذلك لإختلاف مصادرهما . ثم إنه يُسقط دراسته للصراع بين الكنيسة ورجال الدين في أوروبا من جهة والمفكرين والفلاسفة من جهة أخرى في دراسته للإسلام والفكر الإسلامي، مع أن ما جرى هناك مختلف نوعًا وكمًّا عمَّا جرى في البلاد الإسلامية. إنَّ المشكلة الأساسية مع"محمد أركون"- وأمثاله - هي إسقاط السابق على اللاحق، فدراسته للثقافة الغربية والتعمق بها سابق لدراسته للإسلام. ولو أُتيح له أن يدرس الإسلام بعمق واستنارة أوَّلاً لكان أكثر عدلاً وأصدق لهجة ممَّا هو عليه الآن([11]).

ومن خلال قراءة بعض العناوين لمؤلفات"محمد أركون"فالملاحظ طغيان الهاجس النقدي وتأكيد المنطلق العقلي والمصب اللاديني ضمن ما تحتويه هذه العناوين([12]). وما يُدعِّم هذا التصنيف هو تساؤل"محمد أركون" عن كيفية قراءة القرآن والدعوة إلى إعادة قراءته، وما يُصاحب ذلك من تشكيك في مسألة الوحي ووضعه بين الحقيقة والتاريخ إلى جانب ربط الإسلام بالعلمنة. وفي مقاربة لمفهوم الوحي وفي تحليله له يرفض كل تعريف إسلامي للوحي ، فيقوض بذلك دعائم وأركان العقيدة الإسلامية دون حرج أو حذر، ويضع مقابل ذلك بدعًا من الفكر الديني الجديد يتجاوز كل التجارب البشرية للتقديس، أي لمفهوم الوحي ، وما ينجر عنه من تبعات([13]).ثم ماذا ترك لأعداء الإسلام بإعترافه الصريح بإحتواء سورة "التوبة"[الآية الخامسة] على العنف([14]).

وتكمن الصعوبة المنهجية في قضية"محمد أركون" في عدم معرفة أين يبدأ الإيمان بالإسلام لديه ، وأين ينتهي به ؟ ، وهذه الذبذبة الفكرية التي أعيَّت من يفهمها ، أو يجِد لها تفسيراً أو تعليلاً. وهي التي تطبع الظاهرة الأركونية وتُصاحبها وتُمثل عامل تعتيمٍ على أفقيتها ، وهو أيضا ما أدى إلى تولد الإشكالية الفكرية للظاهرة الثقافية التي يُمثلها "محمد أركون" ، والتي أعيَّت الدارسين والباحثين في وجود حلٍ لتعقدِّها ، لأنها مُستعصيَّة على كل المناهج ، بما في ذلك المنهج العقلي الذي ترفع لواءه وتُعلن تمسكها بأهدافه([15]).

---

11 -**نايف معروف** : الإنسان والعقل، دار سبيل الرشاد، بيروت، لبنان، ط1 : 1415هـ/ 1995م، ص 102 ــ 103.

12- **عبد الرزاق قسوم** : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق..والمصب)، ص 180.

13- المرجع نفسه، ص 195ــ 196.

14-المرجع نفسه، ص 187.

15-المرجع نفسه، ص 202 ــ 203.

قائمة الفهارس

أولا: فهرس الأعلام

ثانيا: فهرس الآيات

ثالثا:فهرس المصادر والمراجع

رابعا:فهرس الموضوعات

أولا: فهـــرس الأعـــلام

- أ -

إميل بنفيست :67، 80 ، 389

آدم:71، 153

أرسطو: 76، 173، 191

أفلاطون: 76، 173، 228

ابن خلدون :113 ، 145 ، 146 ، 186 ، 262

إلياد مرسيا:113 ، 235

أمبرتو إيكو :151 ، 387

أبو حيان التوحيدي:6، 21

- ب -

بيرس : 4 ،390

بييريرديو:32 ،33 ،48

بول ريكور:37 ، 198

بدر الدين الزركشي: 187 ، 189

باروخ سينوزا :193 ، 453

بيير مابي: 452 ، 480

- ج -

جاك دريدا :ص ج ، 29 ، 30 ، 36 ،37، 198

جورج بلانديه :8

جورج طرابيشي: 13، 23

جوزيف فان إيس: 26

جان بيير ديكونشي:35 ، 36

جوج دوبي: 39

جاك غودي: 39، 325

جاكلين شابي :112

جميل صليبا: 119، 228

الجاحظ: 138، 139، 188، 311

- ح -

حامد أبو زيد :هـ ، 52، 61، 98، 153 ،160 ، 166 ، 170 ، 172 ، 177 ، 188 ، 189 ، 200 ، 201 ، 260 ، 311 ، 348 ، 371

حسن حنفي: 200 ، 201 ، 371

- د -

دي سوسيير:27 ، 28 ، 65، 66 ، 91، 359

- ر -

رجيس بلاشير:5 ،25 ، 370

روبير برانشفيك:5 ، 7

- ش -
شارل بيلات: 5
الشافعي: 170، 517، 521 ، 524
الشريف الجرجاني : 184 ، 186 ، 284
شلا ير ماخر:194 ، 195 ، 198 ، 199
- ص -
صادق النيهوم: 200 ، 202 ، 203 ، 311
- ط -
طه عبد الرحمن : د ، 52 ، 59 ، 69، 90، 117، 200 ، 535 ، 538
طه حسين :4
- ع -
علي حرب:74، 154 ، 172 ، 200 ، 217 ، 535 ، 538
- غ -
غاسين : 4
غوستاف فون غرونباوم:6
- ف -
فيرندال بروديل:5 ،36
الفيروز أبادي : 137 ، 138
- ك -
كلود كوهين: 5 ، 6
- ل -
لوسيان فابر:5 ، 25
ليفي ستراوس:8 ،37 ، 39 ، 100 ، 234 ، 242
- م -
ميشيل فوكو : ص ، ب ، 29 ،30 ،31 ،36، 91، 140
محمد عابد الجابري: ص ج ،43، 127، 200 ، 201 ،299 ، 302 ، 307 ، 310
محمد شحرور: ط ،99 ، 298 ، 303
محمد مفتاح : ط ،137
مارتن لوثر:5 ، 70
مسكوييه : 6، 21
مونتغمري وات:26 ،473
ميشال ميسلان:32 ،122
مارسيل غوشيه:36
مالك بن نبي: 126
- هـ -
هاشم صالح: ي ، 10 ،222 ، 228
هايدغر : 196 ، 197 ، 210

فهـــرس الآيـــــات

ثانيا: فهـــرس الآيـــات

السورة	رقم الآية	نـــص الآيـــات	الصفحة
"يوسف"	2/ 51	﴿قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه﴾/ ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾	397 / 54
//	76	﴿ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله﴾/﴿ ذلك الدين القيّم ﴾	99 / 95
//	111	﴿وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾	269
"القصص"	/7/ 23	﴿ما خطبكما ﴾/﴿وأوحينا إلى أم موسى﴾	241/ 54
"طه"	95	﴿ ما خطبك يا سامريّ﴾	54
"الحجر"	49 / 58/57	﴿فما خطبكم أيُّها المرسلون﴾ /﴿ نَبِيءْ عبادي﴾	285/ 54
"الذريات"	55 / 32/31	﴿إنَّا أرسلنا إلى قوم مجرمين﴾ /﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾	297 / 54
"هود"	120 /1/37	﴿لا تخاطبني في الذين ظلموا﴾/﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك و جاءك في هذه الحق و موعظة و ذكرى للمؤمنين﴾	372 / 55
"الروم"	54/40	﴿الله الذي خلقكم﴾	56
"النساء"	119/1	﴿أيها الناس اتقوا ربكم﴾ /	56
"الانفطار"	6	﴿ يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم﴾	56
"المائدة"	3 / 23	﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾/﴿ ورضيت الإسلام دينا﴾	483 / 56
"الزمر"	53	﴿يا عبادي الذين أسرفوا﴾	57
"مريم"	57/ 44	﴿يا أَبَتِ لا تعبد الشيطان﴾/﴿ورَفَعْنَاه مَكَانًا عَلِيًّا﴾	283/ 57
"ص"	1/ 67/ 20	﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾/﴿قل هو نَبَؤُاْ عظيمٌ﴾/﴿ القرآن ذي الذكر﴾	/126/ 57 298
"السجدة"	12	﴿ ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم عند ربهم﴾	58
"النجم"	20/19	﴿ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾	72
"الحج"	52	﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾	72
" النبإِ"	1 و2	﴿عمَّ يتساءلون• عن النباء العظيم﴾	127
"الأنعام"	67	﴿لكل نبإٍ مستقر﴾	127
"الشعراء"	/16/ 6	﴿فقد كذبوا فسيأتيهم أنْبَاؤُاْ ما كانوا به يستهزءون﴾/ ﴿ فقولا إنا رسول رب العالمين﴾	285/ 127
"آل عمران"	4 / 15 / 41	﴿آيتك ألاَّ تكلِّم الناس ثلاثة أيَّام إلاَّ رمزا﴾/﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ﴾ /﴿وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾	/ 285/ 139 301
//	67 / 83 / 19	﴿أفغير دين الله يبتغون﴾/﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون﴾ /﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾	486 / 485
"عبس"	16/15/39/38	﴿وجوه يومئذٍ مُسْفِرة• ضاحكة مستبشرة﴾/ ﴿بأيدي سفرة •كِرام بررة﴾	185
"الجمعة"	5	﴿كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾	185
"الكهف"	/ 9 /24 / 78 63	﴿هذا فراق بيني وبنيك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾/﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾/﴿من آياتنا عجبا﴾/﴿ واتخذ سبيله في البحر عجبا ﴾	/ 297 / 189 479
"النحل"	68	﴿أوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا﴾	241
"النساء"	119 /164	﴿وكلَّم الله موسى تكليما﴾/﴿فليبتكن آذان الأنعام﴾	299 / 241
"التحريم"	3	﴿ نَبَّأَنِي العليم الخبير﴾	285
"الزخرف"	3/ 44	﴿ وإنه لذِّكر لك ولقومك﴾ /﴿ إناجعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾	298 / 297
"الشرح"	4	﴿ ورفعنا لك ذِّكرك﴾	297

"الأعراف"	171	﴿واذكروا ما فيه﴾	297
"الأحزاب	33	﴿ يا أيها الذين آمنوا أذكروا الله ذكرا كثيراً ﴾	298
"الأنفال"	41	﴿ وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان﴾	300
"البقرة"	227 /53 196/	﴿وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون﴾/﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾/﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾	300 / 309 / 315
//	185 / 31 / 128	﴿ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾/ ﴿وعلَّم آدم الأسماء كُلَّهَا﴾/﴿ ربَّنا واجعلنا مُسْلِمين لك﴾	359 و372 / 485
"الواقعة"	9/ 8	﴿ أصحاب الميمنة﴾/﴿ أصحاب المشأمة﴾	301
"يونس"	37	﴿ وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾	301
"الفرقان"	32	﴿ كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا﴾	302
"الإسراء"	106	﴿ وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾	302
"الرحمن"	1 و2	﴿ الرحمن* علم القرآن﴾	306
"القيامة"	18/ 17	﴿ إن علينا جمعه وقرآنه﴾/﴿ فإذا قرآناه فاتبع قرآنه ﴾	310 و311
"المزمل"	4	﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾	311
"العلق"	1	﴿إقرأ باسم ربك﴾	312
"طه"	9	﴿وهل أتاك حديث موسى﴾	331
"الشورى"	13	﴿ شرع لكم ما وصى به نوحا ، والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾	385
"التوبة"	129 / 120	﴿لا يصيبه ظمأ ولا نصب ولا مخمصة﴾/﴿فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكَّلت وهو رب العرش العظيم﴾	504 / 505

فهرس المصادر والمراجع

ثالثا: قائمـــة المصادر

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: الحديث الشريف.

ثالثا: مصادر "محمد أركون":

أ: ـ باللغة العربية:

1 ـ الإسلام (أصالة ومعاصرة): ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1: 1406هـ/1986م.

2 ـ الإسلام (الأمس والغد): ترجمة:علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د.ت).

3 ـ الإسلام،أوروبا،الغرب،(رهانات المعنى وإرادات الهيمنة):ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان ط3: 2001م.

4 ـ العلمنة والدين: ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط3: 1996م.

5 ـ الفكر الإسلامي(قراءة علمية): ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان ، ط2 :1996م.

6 ـ الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد): دار الساقي ، لبنان ، ط3 :1998م.

7ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي):ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1: 1999م.

8 ـ الفكر العربي:ترجمة: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2: 1982م.

9 ـ القرآن(من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني):ترجمة: هاشم صالح،دارالطليعة، بيروت، لبنان، ط2:آذار(مارس) 2005م.

10 ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟(من فصل المقال إلى فيصل التفرقة...):ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط2: 1995م.

11 ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان، ط3: 1998م.

12 ـ قراءة الفاتحة:ترجمة: فوزي بلدي، مجلة الحياة الثقافية، العدد 56، السنة 1995م.

13ـ قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟):ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2:كانون الثاني(يناير) 2000م.

14ـ معارك من أجل الأنسنة(في السياقات الإسلامية) : ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان،ط1: 2001م.

15ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2: 1992م.

16ـ نزعة الأنسنة في الفكر العربي(جيل مسكويه والتوحيدي):ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان ،ط1: 1997م.

ب: ـ باللغة الفرنسية:

1- Jaques le Golf، Tawfiq Fahd، Maxime Rodinson : l'Etrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval، Edition، J.A، Paris1978.

2- L'islam، Approche critique، Edition، 3publication، J .Grancher، 1998، Paris.

3- Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Rachid Benzine ; Les nouveaux penseurs de l'islam ; Albin Michel ; 2004; Paris .

4- Pour une critique de la raison islamique ; éd : Maisonneuve & Larose، 1984، Paris.
5- ABC de L'Islam (pour sortir des clôtures dogmatiques) ; Editeur : Michel Grancher ; Editions Grancher، 2007، Paris.
6-Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Mohammed Arkoun ; Prologues ; revue maghrébine du livre chantiers intellectuels entretiens sur la religion، la langue، le droit et l'histoire، dossier n°2 : 2001.Propos recueillis par Ali Benmakhlouf
7-Violence، Sacré et Vérité ; Entretien conduit par Nadia Haddaoui ; Maghreb Magazine ; Sommaire N°22Février ; 1994 ; Edité par la société Franco-Maghrébine d'éducation ; siège social ; Paris.

قائمـــة المراجـــع

أولا: ـ باللغة العربية:

1- **ابن جوزي:** عجائب علوم القرآن، حققه وقدَّم له وعلق عليه : عبد الفتاح عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
2- **ابن جوزي:** تفسير ابن جزي ، أشرف عليه:لجنة تحقيق التراث في دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة: 1403هـ/ 1983م.
3- **ابن جريرالطبري** : جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4 : 1400هـ/ 1980م.
4- **ابن خلدون** : المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 : 1413هـ/ 1993م.
5-**ابن رشد:** فصل المقال(في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع : محمد عابد الجابري)،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2 : أيلول /سبتمبر1999م.
5 -**ابن هشام الأنصاري** : شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، قدَّم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل يعقوبي، دار الكتب العلمي، بيروت، لبنان ، ط2: 1424هـ/2004م.
6 - **ابن الكلبي:** كتاب الأصنام، القاهرة ، مصر ، طبعة 1384هـ/1965م.
7-**أبوحامد الغزالي** : معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1978م.
8-**أبي بكر محمد بن عزيز السجستاني** : علم غريب القرآن، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان ط3 : 1402هـ/1982م.
9-**أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي:** الجامع لأحكام القرآن، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)(د.ت).
10- **أبي عثمان عمر بن بحرالجاحظ** : البيان والتبيين، المجلد الأول [ج1 - ج2]، دار الفكر، بيروت، ط4 (د.ت).
11-**أحمد البغدادي:**تحديد الفكر الديني(دعوة لاستخدام العقل)، الناشر، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا،ط1 :1999م.
12-**أرثور سعيدييف ، توفيق سلوم** : الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت ،لبنان ، ط1: 2000م.
13- **إسماعيل زروخي وأساتذة آخرون** : التيارات الفلسفية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، جويلية 1424هـ/2003م.
14- **الإمام البخاري** : صحيح البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر سنة الطبع: 1345هـ.
15 - **الإمام أحمد** :المسند ، تحقيق : شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، ط1: 1421هـ/2001م.
16- **الإمام مسلم:** صحيح مسلم(مع شرح النووي)، مجلد2، دار الفكر، بيروت، لبنان، طبعة: 1401هـ / 1981م.

17 - **أمبرتو إيكو**: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيرت، لبنان، ط2 : 2004م.

18 - **أمين سلامة**: الإلياذة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3: (د.ت).

19- **أميرة حلمي مطر**: الفلسفة اليونانية،دار المعارف، القاهرة، مصر، طبعة : 1988م.

20- **أيمن عبد الرسول** : الإسلام الوضعي، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، طبعة: 2002م.

21-**التهامي نقرة**: القرآن والمستشرقون(بحث في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية)، ج1، مكتبة الترجمة العربية لدول الخليج، (د.ط)(د.ت).

22- **السيد خليل أحمد خليل** : دراسات في القرآن،دار الطليعة ، بيروت ، ط3: 1985م.

23 -**الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس**: الرسالة، إعداد ودراسة: محمد نبيل غنايم ، وإشراف ومراجعة: عبد الصبور شاهين مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ، مصر ، ط1: 1408هـ/ 1988م.

24-**الصادق النيهوم** : إسلام ضد الإسلام (شريعة من ورق) الرياض الريس للكتاب ، بيروت ، لبنان ، ط2: 1995م.

25- **الصادق النيهوم** : إسلام ضد إسلام (شريعة من ورق) ، رياض الريس للنشر، بيروت ، لبنان،ط2 :1990م.

26- **بدر الدين الزركشي**:البرهان في علوم القرآن، تحقيق:محمد أبو الفضل ابراهيم ،المكتبة العصرية،بيروت،لبنان، (د.ت).

27- **المستشرقون والسيرة النبوية**: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر (مونتغومري وات من خلال:مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)، ج1،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، 1985م.

28 - **برهان غليون** : محنة العقل العربي، اغتيال العقل،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الجزائر،طبعة: 1990م .

29- **بسَّام الجمل**: علم أسباب النزول في الدراسات الحديثة، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2005م.

30 - **توفيق الطويل**: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط2: 1985م.

31 -**توماس كارليل** : الأبطال، عَرَّبَهُ : محمد السِّباعي، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة،مصر، ط3 : 1349هـ/ 1930م.

32 - **جاك لوم بار**:مدخل إلى الاثنولوجيا:ترجمة:حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت ، لبنان ط1: 1997م.

33 - **جلال الدين السيوطي**: الإتقان في علوم القرآن ،قدَّم له وعلق عليه: الأستاذ محمد شريف سُكر، راجعه: مصطفى القصَّاص ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، لبنان، (د.ط)(د.ت).

34-**جمال البدري** : هندسة القرآن (دراسة جديدة في تحليل النص): مطبعة الأوائل ، دمشق، سوريا ط1: 2003م.

35 -**جميل قاسم**: مقدمة في نقد الفكر العربي(من الماهية إلى الوجود): مكتبة الفقيه، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1: 1996م.

36-**حسن علي مصطفى حمدان**: نشأة الدين(دراسة في علم الاجتماع الديني):مؤسسة الإسراء ، الجزائر، ط1: 1991م.

37-**حسن حنفي**: هموم الفكر والوطن(التراث والعصر والحداثة)، دار قباء، القاهرة ، مصر، ط2 : 1998م.

38- **حمد علي دهمان** :الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، ج1،دار طلاس ، دمشق، سوريا ، ط1 : 1986م.

39- **دريني خشبة**: الأوديسة، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، مصر ، (د.ط)(د.ت).

41- **روجييه غارودي** : حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوَّا، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان، طبعة: 1978م.

42-**زكريا أبو محمدالقزويني** : عجائب المخلوقات (بهامش كتاب : حياة الحيوان الكبرى للشيخ كمال الدميري)، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة : 1973م.

43- **ساسي سالم الحاج** : الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي ط1: 1991م.

44- **سبينوزا** : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، لبنان ط1: أذار (مارس) 1981م.

45- **سعد كموني**:العقل العربي في القرآن: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1: 2005م.

46 - **صادق جلال العظم**: نقد الفكر الديني:دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط7:آب (أغسطس)، 1994م.

47 **طه عبد الرحمن**:العمل الديني وتجديد العقل:المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط2: 1997م.

48 - **طه عبد الرحمن** : فقه الفلسفة ـ 2 ـ القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المملكة المغريبية ، بيروت ، لبنان ، ط1: 1999م.

49-**طه عبد الرحمن** : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، بيروت،لبنان،ط1: 1998م.

50- **عادل مصطفى**: مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل)، دار النهضة العربية، بيروت، سنة الطبع1424هـ/2003م.

51- **عبد الرحمن علي فلاح**: الإسلام والوصايا على الأديان، دار الغد، البحرين، ط1:سبتمبر 1978م.

52- **عبد الرحمن مسعد علي بركة**: ابن جزيء ومنهجه في التفسير، منشورات كلية الآداب والتربية بجامعة سبها، الجماهيرية العربية الليبية(د.ط)(د.ت).

53- **عبد الرزاق قسوم** :مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر(تأملات في المنطلق..والمصب)، دار عالم الكتب،الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط1: 1418هـ / 1997م.

54- **عبد السلام البكاري والصديق بوعلام**: الشُبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية):منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 1430هـ / 2009م.

55- **عبد السلام البكاري والصديق بوعلام** : الشُبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1 1430هـ / 2009م.

56- **عبد السلام بن عبد العالي**: أسس الفكر المعاصر ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب، ط2: 2000م.

57- **عبد العظيم الزَّرقاني**: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابلي الحلبي وشركاه القاهرة ، مصر، ط3: (د.ت).

58- **عبد الغني بارة** : الهرمينوطيقا والفلسفة(نحو مشروع تأويلي) ، منشورات الإختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر، الدار العربية للعلوم ، بيروت، ط1 : 1429 هـ / 2008م.

59- **عبد الكريم الشهرستاني** : الملل والنحل، تحقيق: أبي محمد فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر (د.ت).

60- **عبد الله المشوخي** : موقف الإسلام والكنيسة من العلم ، مكتبة المنار الزرقاء ، الأردن ،ط1: 1402هـ/1982م.

61- **عبد المجيد الشرفي**: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1:كانون الثاني(يناير) 2001م.

62-**عفيف عبد الفتَّاح طبَّاره** : روح الدين الإسلامي، تنقيح تحت إشراف : شريف خليل سكر، مطابع دار الكتب، بيروت لبنان، ط6، 21جمادى الثانية 1384هـ/ 27تشرين الأول 1967م .

63- **علي حرب** : التأويل والحقيقة(قراءات تأويلية في الثقافة العربية)،دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، سنة الطبع:2007م .

64- **علي حرب**: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1: 2005م.

65- **علي حسين الخربوطلي** : المستشرقون والتاريخ الإسلامي:الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،مصر، طبعة:1988م.

66- **عمر بن سهلان الساوي**: البصائر النصرية، دار الفكر اللبناني، بيروت ، لبنان، ط1: 1993م.

67- **فؤاد سزكين** : تاريخ التراث العربي ، المجلد1،ج1، نقله إلى العربية : فهمي أبو الفضل ، وراجعه ، محمود فهمي حجازي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ،مصر، طبعة:1971م .

68- **فاطمة عبد الفتاح** : إضاءات على الاستشراق الروسي، من منشورات اتحاد كتاب العرب، طبعة 2000م، دمشق.

69- **فليب ثودى، وآن كورس**:رولان بارت: مبادئ في علم الدلالة (Sémiologie):ترجمة: جمال الجز يري، مراجعة وإشراف عام وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، العدد547، ط1: 2003م.

70- **قباري محمد إسماعيل**: الانثروبولوجيا العامة، منشاة المعارف الإسكندرية،جلال حزي وشركاه ،(د.ط)(د.ت).

71- **كارل أوتو آبل** : التفكير مع هابرماز ضد هابرماز ، ترجمة وتقديم : عمر مهيبل ، منشورات الإختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، بيروت ، لبنان، ط1 : 1426هـ/ 2005م.

72-**كلود ليفي ستروس**: الأنثربولوجيا البنيوية:ترجمة : مصطفى صالح ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق سوريا، طبعة:1977م.

73- **مالك بن نبي** : الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، سوريا،ط3: 1987م.

74- **محمد أحمد خلف الله** : الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط2: 1957م.

75- **محمد الدغمومي**: تأويل النص الأدبي، من كتاب : من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 36/ 1995م.

76- **محمد الرغيني** : محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1 : 1407هـ/ 1987م.

77- **محمد الصالح الصديق**: ومضات من سورة الفاتحة، دار البعث، الجزائر، ط1: 1405هـ/ 1984م.

78-**محمد الطالبي**: ليطمئِن قلبي (ج1: قضية الإيمان وتحدِّيات الانسلاخسلامية) ،سراس للنشر ، تونس ، طبعة: 2007م.

79-**محمد حسين علي الصغير**: المستشرقون والدراسات القرآنية:المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2: 1406هـ/ 1986م.

80- **محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي** : العقلانية وانتقادها:دار توبقال للنشر، الدار البضاء ، المغرب ، ط1 : 2004م.

81- **محمد شحرور**:الكتاب والقرآن(قراءة معاصرة)،الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط4: 1992م.

82- **محمد شوقي الزين**:تأويلات وتفكيكات:المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، بيروت، لبنان، ط1: 2002م.

83-**محمد عابد الجابري**: مدخل إلى القرءان الكريم(ج1 :في التعريف بالقرآن):مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1: تشرين الأول/أكتوبر 2006م.

84- **محمد عابد الجابري**: نقد الحاجة للإصلاح ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط1:أيلول /سبتمبر 2005 م .

85- **محمد عابد الجابري**:إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط4: حزيران/يونيو2000م.

86- **محمد عابد الجابري**: الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ، دار الطليعة، بيروت، ط1: آيار (مايو) 1982م.

87- **محمد عابد الجابري**: العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيَّم في الثقافة العربية)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1: 2001م.

88 - **محمد عابد الجابري**: تكوين العقل العربي ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، بيروت،لبنان، ط4:أيلول1991م.

89- **محمد عبد القادر هنادي** : ظاهرة التأويل في القرآن الكريم، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط1: 1408هـ / 1988م.

90- **محمد عبد الله دراز** : الدين(بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، دار القلم، الكويت، طبعة:**1402هـ/1982م**.

91- **محمد غلاب** : الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية، التعريف بالإسلام، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الجمهورية المتحدة، يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة، والإسلام من خلال مبادئه التأسيسية هو الكتاب الرابع 1383هـ/1963م.

92- **محمد مفتاح** : مشكاة المفاهيم، (النقد المعرفي والمثاقفه)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المملكة المغريبية ،بيروت،لبنان ط1: 2000م .

93- **محمد مفتاح**: المفاهيم معالم(نحو تأويل واقعي):المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1: 1999م.

94-**محمود إسماعيل** : قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر(دروس في الهرمينيطيقا التاريخية)، مصر العربية للنشر و التوزيع،القاهرة مصر، ط 1: 1998م.

[95]- **محمود محمد طه** : الرسالة الثانية من الإسلام، طبعة خاصة تصدرها المنظمة السودانية لحقوق الإنسان بمناسبة الذكرى الحادية عشر لإغتيال الكاتب (د.ط)(د.ت).

96- **مختار الفجَّاري**: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان،ط1: أيار(مايو) 2005م.

97- **مصطفى عبد الرازق**: الدين والوحي والإسلام، القاهرة، مصر، طبعة:**1364هـ/1945م**.

98- **منى أحمد أبو زيد**: الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م.

99- **ميشيل فوكو** : هم الحقيقة ، ترجمة : مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعش ، سلسلة بيت الحكمة تحت إشراف مصطفى المسناوي منشورات الإختلاف ،الجزائر، العاصمة، الجزائر، الطبعة الجزائرية الأولى : 1427هـ/ 2006م .

100- **ميشيل فوكو** : الكلمات والأشياء ، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان ، طبعة: 1989م_ 1990م.

101-**نايف معروف** : الإنسان والعقل، دار سبيل الرشاد، بيروت، لبنان، ط1 : 1415هـ/ 1995م.

102- **نبيل محمد توفيق السمالوطي** : الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق للنشر والتوزيع ، جدة ، المملكة العربية السعودية ط1: 1401هـ/1981م.

103- **نصر حامد أبو زيد**:إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط7: 2005م.

104- **نصر حامد أبو زيد:** مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المملكة المغريبية ، بيروت، لبنان ط6 : 2005م.

105- **نصر حامد أبو زيد:** الخطاب والتأويل : المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغريبية، بيروت، لبنان،، ط1 : 2000م.

106-**نصر حامد أبو زيد:** النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4: 2000م.

107- **نصر حامد أبو زيد:** الخطاب الديني (رؤية نقدية) دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1: 1412هـ /1992م.

108- **هاشم صالح** : الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي،بيروت ، لبنان ،ط3 :2000م.

109- **هانز جورج غادامير** : الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن كاظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د.جورج كنتوره دارلأويا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الجماهيرية العظمى، ط1، آذار/مارس/الربيع 2007م.

110- **هشام جعيط** : في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ط3: باط(فبراير)2007م.

ثانيا: ـ باللغة الفرنسية:

1- **Elie Barnavi** ; Les religions meurtrières ; Flammarion ; 2006.

2– **Emile**. **Benveniste** ; Problèmes de linguistique général ; Gallimard ; 1966.

3–Georges Morel ; question(s) de religion ; Revue d'histoire et de philosophie religieuse ; Sommaire : Janviers-Mars ; 1996/1.

4- **H**. **Mechonic ; Pour la poétique ;** J. Gallimard ; 1870 ; Tome1.

5- **Jacqueline Chabbi** ; Le seigneur des tribus (l'islam de Mohamet) ; Editions Noésis ; mais 1997.

6- **Jacqueline Chabbi ;** Le seigneur des tribus (l'islam de Mohamet) ; Editions Noésis ; mais 1977.

7- **John Stuart Mill ;** Système de logique ; Pierre Mardaga، éditeur/1988.

8- **Loo Strauss** : la critique de la religion chez Spinoza ; les éditions du CERF ; 1996 ; Paris

9- **Marcel Gauchet** ; Le désenchantement du monde ; Gallimard ; Paris ; 1985.

11- **Mercea Eliade** ; Histoire des croyances ; PUF ; 1949 ; Tome :1.

12- **Michel Clévenot** (ouvrage collectif) ; L'état des religions dans le monde (Qu'est – ce que la religion ?) ; Edition de la découverte ; CERF.

13- **Michel Meslin** ; Pour une nouvelle science des religions ; Paris. 1973.

14- **Michel Foucault** (Dites et écrits : 1954 – 1988) ; Tome :II : 1976-1988 ; édition établie sous la direction de Daniel Deffert et François Ewald avec la collaboration de Jaques Lagrange ; quarto Gallimard ; 2001 ; Paris.

15- **Mourad Faher ;** Introduction à la lecture du Coran ; Edition Publisud ; 1998.

16- **Pierre Mabille** : Le miroir du merveilleux ; les éditions de Minuit ; paris ; 1962.

17-**Paul Ricœur** : De l'interprétation ; Edition du Seuil ; 1965.

18-**Philippe Gaudin et d'autres** ; La religion est - elle une superstition ? les éditions de l'atelier ; 2005 ; Paris.

19- **Rachid Benzine** ; Les nouveaux penseurs de l'islam ; Albin Michel ; 2004 ; Paris.

20- **Régis Blachère** : Introduction au Cora، Edition : Maisonneuve et la Rose، 1980. 15

21- **Tzvetan Todorov** : Introduction à la littérature Fantastique ; Editions du Seuil ; Paris ; VI ; 1970.

22-**Ron Haleber ;** Le Désarroi de la raison islamique face à la modernité occidental ; manuscrit inédit en Français de la traduction en langue Arabe du livre ; éd ; Al Ahali ; Damas ; Syrie.

المـــوسوعات والمعـــاجم

أولا: ـ باللغة العربية:

1-**ابن منظور**: لسان العرب، تحقيق نخبة من الأساتذة هم: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، الناشر: دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ت).

2-**أحمد مختار عمر(بمساعدة فريق عمل)**: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، عالم الكتب ، القاهرة ، مصر، ط1: 1429هـ/2008م.

3-**أزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر** : القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: د.منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2: 2007م.

4- **اسماعيل حماد الجوهري** : الصّحاح (تاج اللغة وصِحاح العربية) ، تحقيق : عبد الغفور عطار ، مطابع :دار الكتاب العربي بمصر ، محمد حلمي المناوي ، (د.ت).

5-**أندري لالاند** : موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل ، تعهده وأشرف عليه أصلا: أحمد عويدات، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، طبعة 2008م.

6- **أبي الحسين أحمد بن فارس** : معجم مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/ 1979م.

7- **الاتحاد الأممي للمعاجم العلمية**: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل)، رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين ونشره: أ.ي. وِنْسِنْكْ، و: ى.ب. مَنْسِنْجْ، مطبعة بريل لندن، سنة الطبع: 1943م.

8-**الراغب الأصفهاني**: مُعجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق : نديم مَرعَشْلي، دار الكاتب العربي، توريْد، ليْمبكس، سنة الطبع: 22شوال 1392هـ / 28 تشرين الثاني (نوفمبر) 1972م.

9-**المعجم الوسيط**: مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، طبعة 1960م.

10-**الموسوعة العربية العالمية**: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2: 1419هـ/ 1999م.

11-**بطرس البستاني** : دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د.ط)(د.ت).

12-**جميل صليبا**: المعجم الفلسفي، ج1 وج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، طبعة: 19982م.

13- **جورج طرابيشي** : معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1: أيار (مايو) 1987م.

14- **فريد جبر وآخرون** :موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب،مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،لبنان ،ط1: 1996م.

15-**كميل الحاج** : الموسوعة الميَّسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (عربي - انجليزي)، مكتب لبنان للنشر، بيروت، لبنان (د.ت) (د.ط).

16- **دائرة المعارف الإسلامية** : نقلها إلى العربية : محمد ثابت الفندي وآخرون ، انتشارات ، تران ـ بوذ رحميرى

17- **علي بن محمد الشريف الجرجاني**: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان،طبعة1978م.

18- **مجد الدين محمد بن يعقوب الفيرز أبادي** : القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية ، ط2:سنة:1344هـ.

19- **محمد عبد الباقي فؤاد** : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ط)(د.ت).

20-**مصطفى حسبة**: المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن، عمان، ط1: 2009م.

21-محمد المرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر النفوس، المطبعة الخيرية، المنشأة، بجمالية مصر، المحمية، ط1: 1306هـ.

22-**محمد سعيد أيسر بلال جنيدي** : معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، دار العودة، بيروت، ط1: 1981م.

23-**محمد علي الفاروقي التهانوي**: كشَّاف إصطلاحات الفنون[1 ـ 2] تحقيق:لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية : عبد النعيم محمد حسنين، راجعه : أمين الخولي ، مكتبة النهضة المصرية لأصحابها :حسن محمد وأولاده، القاهرة، مصر طبعة: 1382هـ/ 1963م.

24- **مجمع اللغة العربية**: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4: 1426هـ/ 2005م.

25- **معجم العلوم الاجتماعية** : تصدير ومراجعة: ابراهيم مدكور، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين الناشر: الهيئة العامة للكتاب،القاهرة ، مصر، طبعة: 1975م.

26-مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت،لبنان، ط2 : 1984م.

ثانيا: ـ باللغة الفرنسية:

1- **Dictionnaire des religions ;** Sous la direction de Paul Poupard ; PUF ; 1984.

2- **Dictionnaire du Français** : direction : Philipe Amiel ; assisté de Hervé Dubourjal et Brigitte Vienne ; éd ; Hachette1987 ; nouvelle édition1995.

3- **Encyclopédie philosophique universelle ;** publié sous la direction d'André Jacob ; II ; Les Notion Philosophiques ; Dictionnaire ; volume dirigé par Sylvain Auroux ; Tome 1 ; Presse Universitaires De France 1990 ; 3° édition : 2002 mars ; Philosophie occidentale.

4- **Jean-Yves Lacoste ;** Dictionnaire critique de théologie ; Quadrige/PUF ; 1998 ; Paris

5- **Larousse** : Grand Dictionnaire de la philosophie ; Sous la direction de Michel Blay ; CNRS Editions ; 2005 ; Montréal ; Québec.

6-**Noëlla Baraquin** (et d'autres) ; Dictionnaire de philosophie ; éd : Armand Colin:1995;Paris.

7- **Nouveau** : Larousse Encyclopédique dictionnaire en 2 volumes 1/ A–KONDO.

الـــدوريات والمجـــلات

أولا: – باللغة العربية:

1-**السيد ولد آباه:** التأويل والتنوير، مجلة فضاءات (للفكر والثقافة والنقد) ، السنة 5 ـ 10 تصدر كل شهرين من المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد السابع (مزدوج) ، تموز (نوفمبر) 2002م ـ أي النار (يناير) 2003م.

2-**الصادق النيهوم:** إقامة العدل أم إقامة الشعائر، مجلة : الناقد، العدد 57، أذار (مارس) 1993م، السنة الخامسة، تصدر عن رياض الرّيس للكتب والنشر، بيروت، لبنان.

3- **المختار الفجاري:** تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد 100ـ 101، سنة 1993م.

4- **جميل قاسم** : المتعالي والمقدس ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد106 ـ 107، سنة 1998م.

5-**حمادي المسعودي** : العجيب المدهش في النصوص الدينية، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد13 ـ 14، مركز الانماء القومي، بيروت، ربيع 1991م.

6- **حسان الباهي** : اللغة ولغة اللغة، مجلة المناظرة، العدد الثاني، السنة الأولى 1410دجنبر1989م شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع ، الرباط، المملكة المغربية.

7- **حليم بركات:**الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر،ندوة مواقف، مطبعة حايك وكمال، بيروت، لبنان(د.ط)(د.ت).

8-**حميد الحمداني** : الخطاب الأدبي (التأويل والتلقي) ، من قضايا التأويل والتلقي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 36، 1995م.

9-**خالد إبراهيم** : التأويل والترميز عند "النيهوم"، مجلة فضاءات (للفكر والثقافة والنقد)، السنة الثانية 5 ـ10 تصدر كل شهرين من المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد السابع(مزدوج) تموز(نوفمبر)2002م ـ أي النار(يناير) 2003م.

10- **خير الله نصار** : نظرات حول مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر، مجلة الثقافة، العدد 94، سنة 1997م.

11- **رمزي تفيفحة** : القراءة الليسانية للفاتحة، مجلة الحياة الثقافية، السنة 25 العدد 117 سبتمبر 2000م تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، تونس، تصفيف وطباعة وأعمال أورابيس.

12- **رءوف ألشمري:** التأويل: النقل والعقل، مجلة فضاءات (للفكر والثقافة والنقد)، السنة الثانية 5 ـ 10، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتب الأخضر، العدد السابع(مزدوج)، تموز/ نوفمبر 2002م.

13-**فؤاد إسحاق الخوري** : حريَّة المسلم وشمولية الدين، ندوة مواقف، مطبعة حايك وكمال، بيروت، لبنان (د.ط) (د.ت).

14- **سعيد يقطن** : تلقي الأحلام وتأويلها في الثقافة العربية، من كتاب من قضايا التلقي والتأويل منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 36، 1995م.

15- **عبد السلام شرماط** : العجائبي وحدوده ، مجلة فضاءات (للفكر والثقافة والنقد) السنة الثانية 5 ـ 10، تصدر كل شهرين من المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الخامس (مزدوج) تمور (نوفمبر) 2002م ف ـ أي النار (يناير) 2003ف.

16- **عبد الرحمن علي فلاح** : الدليل العجيب، مجلة: الناقد، العدد 63، أيلول (سبتمبر) 1993م، السنة السادسة.

17- **علي حرب** : النقد الكانطي، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 100 ـ 101، سنة 1993م.

18-**محمد عابد الجابري**: في قضايا الدين والفكر، مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 10(1997):44 ـ 58، الدار البيضاء ، المغرب.

19-**مقدمة للحديث** : مجلة دراسات عربية، رقم 90، 1996/1م.

20-**منصف عبد الحق** : مفارقات الخطاب الفلسفي بين الاستعمال المفاهيمي للغة والاستعمال الاستعاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد 100_101 سنة 1993م.

21- **هاشم صالح**: لفهم أركون يجب نقل مكتبة بأكملها إلى العربية، اللسان الحر، العدد الثاني، السنة الأولى، شتاء 2008 م، تصدر عن الأكاديمية الأوروبية العربية للثقافة و الإعلام، باريس، فرنسا، ص: 22 وما بعدها.

22-**وفاء شعبان**: المقدس والإبداع والعنف، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد: 106_107، سنة 1998م.

ثانيا: ـ باللغة الفرنسية:

1- **Mohammed Arkoun ;** Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Rachid Benzine ; Les nouveaux penseurs de l'islam ; Albin Michel ; 2004; Paris .

2- **Mohammed Arkoun** ; Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Mohammed Arkoun ; Prologues ; revue maghrébine du livre chantiers intellectuels entretiens sur la religion، la langue، le droit et l'histoire، dossier n°2 : 2001.Propos recueillis par Ali Benmakhlouf

3- **Mohammed Arkoun** ; Violence، Sacré et Vérité ; Entretien conduit par Nadia Haddaoui ; Maghreb Magazine ; Sommaire N°22Février ; 1994 ; Edité par la société Franco-Maghrébine d'éducation ; siège social ; Paris.

4- **Mohammed Arkoun** ; Ce ne sont pas les bombes et les bateaux qui vont résoudre toute cette histoire ; Interview avec Mohammed Arkoun ; Patrice de Beer et Henri Tincq، Le Monde، Samedi، 6 octobre 2001، http://www.bintjbeil.com/articles/fr/01 1006_arkoun.html

5- **Mohammed- chérif Ferjani ;** Les apports de Mohammed Arkoun à l'étude des faits religieux ; Etudes Maghrébines ; Revue semestrielle publiée par la fondation du Roi Abdul-Aziz Alsaoud ; BD de corniche Ain – Diab ; Casablanca ; n°13/2001.

6- (Ré) inventer l'espace méditerranéen ; Entretien Mohammed Arkoun، Courrier de la planète

7- **Mohamed Chaouki Zine ;** Mohamed Arkoun et le défi critique de raison islamique، Lindi 28 mai 2001، http://oumma.com/spip.php?article 233

8- Mohamed Arkoun ; ESPACE PHILOSOPHIE ; http://philo.8m.com/arkoun.html

9- Mohamed Arkoun ; From Wikipedia، http://en . Wikipedia. org/wiki/Mohammed_Arkou

10- http://www.courrierdelaplanete.org/73/articl1.html

الـــرسائل الجـــامعية

أولا: باللغة العربية:

1- **الزواوي بغورة** :مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو ، جامعة قسنطينة ، معهد العلوم الاجتماعية ، دائرة الفلسفة ، السنة الجامعية : 1416_1417 هـ /1995 _ 1996م ، رسالة دكتوراه الدولة في الفلسفة.

2- **عبد الحفيظ عصام** : التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر (زكي الأرسوزي نموذجا) ، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة ، بإشراف : أ.د. بغورة الزواوي، جامعة منتوري ، قسنطينة ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، قسم الفلسفة ، السنة الجامعية : 1428هـ/1429هـ الموافق لـ : 2007م/ 2008م.

ثانيا: باللغة الفرنسية:

1- **Mohammed Hocine Benkheira**; Pour une approche anthropologique de l'islam normatif (thèse de doctoral d'état) ; sous la direction de Mohammed Arkoun ; année ; 1994 ; université de la Sorbonne nouvelle ; Paris.

فهرس الموضوعات

رابعا: فهرس الموضوعات

المواضيـــــع:	الصفحات
مـــقدمـــة:	أ - ي
الفصل الأول: "محمد أركون" ومشروعه الفكري:	1 - 50
المبحث الأول:"محمد أركون" حياته وآثاره:	2 - 22
أولا: حياة"محمد أركون":	2-10
أ - مولده ونشأته:	2
ب - تعليمه:	2-8
جـ - وظائفه:	8-10
ثانيا :آثاره:	10-22
أ - الكتب:	11 - 18
أ -1 - باللغة العربية:	11 - 13
أ - 2- باللغة الفرنسية:	13 - 18
ب - المقالات :	18 - 22
ب - 1- باللغة العربية :	18 - 19
ب -2 - باللغة الفرنسية:	19 - 21
ب -3 - باللغة الأنجليزية:	21
ب - 4- باللغة الألمانية:	21
ب -5 - باللغة الهولوندية:	21
ب - 6- باللغة الأندونيسية:	21
جـ - المواقع على الأنترانيت:	22
المبحث الثاني: أصول الفكر الفلسفي عند "محمدأركون" ومشروعه الفكري:	23 - 49
أولا: أصول الفكر الفلسفي عند "محمد أركون":	23 - 40
أ - أصول عربية إسلامية:	23 - 24
ب - أصول غربية:	24 - 41
ب -1- التراث القديم والوسيط:	25
ب -2 - الفكر الحديث والمعاصر:	25-41
ثانيا: المشروع الفكري عند "محمد أركون":	40 - 42
أ- مفهومه:	40 - 42

أ-1- مفهوم مشروع "نقد العقل الإسلامي":	42
أ-2- مشروع "نقد العقل الإسلامي" و"نقد العقل العربي":	42
ب - تنفيذه:	44 - 42
جـ - دعوته:	45 - 44
د - مستلزماته:	47 - 46
هـ - أهدافه:	48 - 47
المبحث الثالث: نتائج الفصل الأول.	50 - 49
الفصل الثاني: الخطاب الديني وعلاقته بالخطابة والخطاب الشيطاني عند "محمدأركون":	92 - 52
المبحث الأول: مفهوم ومميزات الخطاب في دلاته اللغوية والإصطلاحية:	73 - 53
أولا: مفهوم ومميِّزات الخطاب:	69- 53
أ- مفهوم ومميِّزات الخطاب في الثقافة العربية :	64 - 53
أ-1- مفهومه:	63 - 53
أ-2- مميِّزاته:	64 - 63
ب - مفهوم ومميِّزات الخطاب في الثقافة الغربية:	69 - 64
ب -1- مفهومه:	67 - 64
ب -2- مميِّزاته:	69 - 67
ثانيا: علاقة الخطاب بالخطابة والخطاب الشيطاني:	73 - 69
أ - الخطاب والخطابة:	71 - 69
ب - الخطاب والخطاب الشيطاني:	73 - 71
المبحث الثاني : مفهوم ومميِّزات وأنواع الخطاب الديني عند "محمد أركون":	90 - 74
أولا: مفهوم الخطاب الديني عند "محمد أركون":	75- 74
ثانيا : مميِّزات الخطاب عند "محمد أركون":	76 - 75
ثالثا: أنواع الخطاب الديني عند"محمدأركون":	90 - 76
أ - الخطاب الديني التأسيسي (الموحد أو التوحيدي):	84 - 76
أ-1- مفهومه:	77 - 76
أ-2- أنواعه:	84 - 78
2 - **I** - الخطاب النبوي: مفهومه ومميِّزاته:	80 - 78
2 -**II**- الخطاب القرآني: مفهومه ومميِّزاته وأنواعه:	84 - 80
ب - الخطاب الذرائعي:	90 - 84

ب -1- مفهومه:	84
ب -2- أنواعه:	86 - 84
2 - I - أنواع الخطاب في الفكرالإسلامي الكلاسيكي :	85 - 84
2 -II - أنواع الخطاب في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر:	86- 85
رابعا: مميِّزات الخطاب الإسلامي المشترك:	87 - 86
خامسا: المعنى وآثار المعنى للخطاب الديني:	90 - 87
أ - أشكلة المعنى	89 - 87
ب - أشكلة الخطاب الديني	90 - 89
المبحث الثالث : أهم نتائج الفصل الثاني	92 - 90
الفصل الثالث : الدين مرجعية الخطاب الديني عند "محمد أركون":	131 - 94
المبحث الأول: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للدين	100 - 95
أولا: المفهوم اللغوي للدين:	97 - 94
أ- في اللغة العربية	96 - 95
ب - في اللغة الفرنسية والأنجليزية	97 - 96
ثانيا: المفهوم الإصطلاحي للدين بالمعنى العام:	100 - 97
أ- في الثقافة العربية الإسلامية:	99 - 98
ب - في الثقافة الغربية:	100 - 99
المبحث الثاني: نظرة "محمد أركون" للدين:	116 -100
أولا: تفكيك مفهوم الدين عند "محمد أركون":	109 - 101
أ- على المستوى المعرفي أو الإبستيمولوجي:	106-101
أ-1 - بحسب مستوى التراث الديني للأديان:	105 - 101
أ- 2- بحسب الأطر الاجتماعية -الثقافية:	106 - 105
ب - تفكيك مفهوم الدين من حيث التنظير التاريخي :	109 - 106
ب -1 - على المستوى العام:	107 - 106
ب -2 - على المستوى الخاص:	109 - 107
ثانيا: قراءة "محمد أركون" للدين:	116 - 109
أ- قراءة سوسويولوجية:	111 - 110
ب - قراءة التاريخية - الأنثربولوجية:	113 - 111
ثالثا:علاقة الدين بالأيديولوجية واللغة الدينية عند "محمد أركون":	116 - 113

أ- الدين والأيديولوجيا:	115 - 114
ب - الدين واللغة الدينية:	116 - 115
المبحث الثالث : الظاهرة الدينية والقرآنية والإسلامية عند "محمد أركون":	131 - 116
أولا: معنى الحدث والظاهرة:	120 - 116
أ- مفهوم الحدث :	118 - 116
ب - مفهوم الظاهرة	120 - 118
ثانيا: مفهوم وخصائص الظاهرة الدينية :	123 - 120
أ- مفهوم الظاهرة الدينية:	121 -120
ب - خصائص الظاهرة الدينية:	123 - 121
ثالثا : مفهوم الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:	130 - 123
أ- مفهوم الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني:	126 - 123
ب - مفهوم الظاهرة الإسلامية أوالحدث الإسلامي:	128 - 126
جـ - التباين بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:	130 - 128
المبحث الرابع: أهم نتائج الفصل الثالث	131 - 130
الفصل الرابع: النص الديني ومرجعياته عند"محمدأركون":	178 - 133
المبحث الأول: المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي للنص ومستلزماته:	156 - 133
أولا: المفهوم اللغوي للنص والمصطلحات المُتقاربة له:	137 - 133
أ- مفهوم النص :	135 - 133
ب - مفهوم الكلام:	140 - 135
جـ - مفهوم الخطاب:	140
ثانيا: الفرق بين النص والكلام والخطاب :	146 - 140
أ- النص والكلام:	142 - 140
ب - النص والخطاب:	144 - 142
جـ - الكلام و الخطاب:	146 - 144
ثالثا:المفهوم الإصطلاحي للنص:	154 - 147
أ- في الفكر الغربي:	151 - 146
أ-1- النص بين الحقيقة والإحتمال:	148
أ-2- التناص:	149 - 148
أ-3- المتلقي والنص:	150 - 149

أ-4- النص في ضوء اللسانيات:	151 - 150
ب - في الفكر العربي الإسلامي:	154 - 151
ب - 1- النص عند "نصر حامد أبو زيد":	153 - 152
ب - 2- النص عند "علي حرب":	154 - 153
رابعا: مفهوم النص الديني وخصائصه:	156 - 155
أ- مفهوم النص الديني :	155
ب - خصائص النص الديني :	156 - 155
المبحث الثاني : مفهوم وأنواع النص الديني عند "محمد أركون":	173 - 156
أولا: مفهوم النص عند "محمد أركون":	166 - 156
أ- مفهوم الخطاب والنص عند "محمد أركون":	162 - 156
ب - مفهوم النص الديني عند "محمد أركون":	163
جـ - تاريخية النص عند "محمد أركون":	166 - 163
ثانيا:أنواع النصوص عند "محمد أركون":	171 -166
أ- النص التأسيسي:	167-166
ب - النص الفرعي (الثانوي):	168 -167
جـ - النص الرسمي المُغلَّق:	171 -168
ثالثا:الفرق بين النص الديني والنصوص المُتشابهة له :	173 - 171
أ- الفرق بين النص الديني والنص الفلسفي	172 -171
ب - الفرق بين النص الديني والنص الأدبي	173
المبحث الثالث : مفهوم وعلاقة الخطاب القرآني بالنص الشعري عند "محمد أركون":	177 -174
أولا : مفهوم وخصائص النص القرآني:	177 - 174
أ- مفهوم النص القرآني:	175 - 174
ب - خصائص النص القرآني ومعالمه:	177- 175
ب - 1- خصائص النص القرآني :	176 -175
ب - 2- معالم النص القرآني:	177
ب - 3- موقف "محمد اركون" من معالم النص القرآني:	177
المبحث الرابع : أهم نتائج الفصل الرابع	178 - 177
الفصل الخامس: التأويل والتفسير ومرجعية وآليات التأويل عند "محمد أركون" :	236 -180
المبحث الأول: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتأويل والتفسير:	188 -182

أولا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتأويل:	182- 184
أ- المفهوم اللغوي للتأويل:	182 - 183
ب - المفهوم الإصطلاحي للتأويل:	183 - 184
ثانيا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للتفسير:	184 - 185
أ- المفهوم اللغوي للتفسير:	184- 185
ب - المفهوم الإصطلاحي للتفسير:	185
ثالثا: التأويل والتفسير بين التقابل والإستخدام:	186- 188
أ- التباين بين التأويل والتفسير:	186- 187
ب - التأويل والتفسير في النص القرآني:	187-188
المبحث الثاني:التأويل في الفكر الغربي والعربي الحديث والمعاصر:	189 - 202
أولا: التأويل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر:	189- 197
ثانيا:التأويل في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر:	197- 202
المبحث الثالث : فلسفة المفاهيم وآليات التأويل عند "محمد أركون":	203- 236
أولا: فلسفة المفاهيم عند "محمد أركون":	203 - 206
أ - استخدام المفاهيم المُتداولة:	203 - 204
ب - إنشاء لغة دينية جديدة:	204 - 206
ثانيا: استخدام آليات التأويل الحديثة والمعاصرة وعلم التأويل الحديث عند "محمد أركون":	206 - 213
أ- الآليات الأدبية والألسنية:	206 - 208
أ-1- مفهوم التلقي وجمليات التلقي:	206 - 207
أ-2- مفهوم السياق:	208
ب - الآليات التاريخية والاجتماعية	208 - 213
ب -1- الرجعة إلى البدء:	208 - 210
ب -2- مفهوم بنية التمثيل:	210
ب -3- مفهوم المسافة:	210 - 213
ثالثا:علم التأويل الحديث من منظور "محمد أركون":	213 - 235
أ- مفهوم علم التأويل الحديث عند"محمد أركون":	213 - 215
ب - المشكلات اللغوية التأويلية:	215 - 218
ب -1- نظام الدلالات الحافة أو المحيطة:	215 - 216
ب -2- المجاز:	216

ب -3- الحالة التأويلية والدائرة التأويلية:	218 - 217
جـ - المشكلات الأنثربولوجية والاجتماعية:	235 - 217
جـ -1- الرغبة وإلحاح الفهم والتعقل:	220 - 218
جـ -2- مشكلة المتخيَّل (أو المتخيَّل الديني وارتباطه بالمتخيَّل الاجتماعي):	226 - 220
جـ -3- الأسطورة أو "الميث":	235 - 226
المبحث الرابع: أهم نتائج الفصل الخام	236 - 235
الفصل السادس : الوحي والنبوة عند "محمد أركون"	294 - 238
المبحث الأول: مفهوم الوحي عند "محمد أركون":	259 - 238
أولا: المفهوم اللغوي للوحي:	239 - 238
ثانيا: المفهوم الإصطلاحي للوحي:	243 - 239
أ - بالمعنى العام :	241
ب - بالمعنى الخاص:	243 - 241
ثالثا: تفكيك وزحزحة مفهوم الوحي عند "محمد أركون":	251 - 243
أ - تفكيك مفهوم الوحي والكتاب المقدّس:	244 - 243
ب - تفكيك مفهوم الوحي من خلال المقاربة بين الأديان:	244
جـ - زحزحة مفهوم الوحي عند "محمد أركون":	248 - 244
جـ -1- من الإيمان العقائدي إلى التحليل الألسني:	246 - 244
جـ -2- بحسب الوصف الفينومينولوجي:	247 - 246
جـ -3- بحسب إطار الأشكَّلة التعددية:	248
هـ - المقاربة التاريخية للوحي:	251 - 248
هـ -1- التاريخية الوضعية:	250
هـ - 2- التاريخية الراديكالية:	251
رابعا:التطبيق النموذجي للتاريخية بالنسبة للوحي الكلي والخاص:	259 - 251
أ- سورة "التوبة" نموذج تطبيقي للتاريخية بالنسبة لمفهوم الوحي الكلي:	254 - 251
ب - سورة "التوبة" نموذج تطبيقي للتاريخية بالنسبة لمفهوم الوحي الخاص:	259 - 255
ب -1 - القراءة التاريخية:	255
ب -2 - القراءة الأنثربولوجية:	256 - 255
ب -3 - القراءة السيمائية:	259 - 256

المبحث الثاني: الوحي القرآني عند "محمد أركون":	282 - 259
أولا: التحليل الوصفي لمفهوم الوحي:	273 - 259
أ - مفهوم الوحي القرآني في التصور الإسلامي:	262 - 259
ب - مفهوم الوحي في القرآن:	266 - 263
جـ - سورة "العلق"نموذج تطبيقي عن مفهوم الوحي في القرآن:	273 - 266
ثانيا:المكانة المعرفية للوحي القرآني عند "محمد أركون":	275 - 273
أ- المقاربة الظاهرية للوحي القرآني:	275 - 273
أ-1- وصف ظاهرة الوحي:	274 - 273
أ-2- مبادئ الوحي الأساسية:	275 - 274
ب - أشكلة التصور الشائع عن ظاهرة الوحي(في الفكر الإسلامي).	275
ثالثا:الوحي والثورات:	282 - 276
المبحث الثالث: النبوة عند "محمد أركون":	294 - 282
أولا: حقيقة ومفهوم النبوة:	288 - 282
أ- حقيقة النبوة:	282
ب - مفهوم النبوة:	288 - 283
ب -1- المفهوم اللغوي للنبوة:	285 - 283
ب -2- المفهوم الإصطلاحي للنبوة:	287 -284
ب -3- مفهوم النبوة عند "محمد أركون":	288 - 287
ثانيا: النبي والرجال العِظام أو الأبطال التاريخيين:	291 - 288
أ- أوجه الإختلاف بين النبي والرجال العِظام:	289 - 288
ب - أوجه التشابه بين النبي والرجال العِظام:	289
جـ - علاقة الوحي بالنبوة:	291 - 289
ثانيا: الوظيفة النبوية والنزعة التبشيرية عند "محمد أركون":	293 - 291
أ- الوظيفة النبوية:	292 - 291
ب - النزعة التبشيرية:	293 - 292
المبحث الرابع : أهم نتائج الفصل السادس	294
الفصل السابع: القرآن والحديث عند "محمد أركون"	340 - 296
المبحث الأول: تسميات القرآن ومفهومه وزحزحته عند "محمد أركون":	330 - 296
أولا: لفظ القرآن في القرآن وتسمياته وتدوينه:	308 - 296

أ- لفظ القرآن في القرآن:	296 - 697
ب - تسميات القرآن:	297- 307
ب -1- القرآن ذكر:	297 - 299
ب -2- القرآن والكتاب:	299
ب -3- القرآن والفرقان:	299 - 303
ب -4- القرآن واللوح المحفوظ ووالكتاب المكنون والإمام المبين:	303
ب -5- القرآن والسبع المثاني:	303
ب -6- القرآن والنبوة وأم الكتاب :	304 - 305
ب -7- القرآن تفصيل الكتاب:	305 - 307
جـ - تدوين القرآن:	307 - 308
ثانيا : مفهوم القرآن :	308 - 319
أ - المفهوم اللغوي للقرآن:	309 - 313
ب - المفهوم الإصطلاحي للقرآن:	313 - 315
ب - 1- عند المتكلمين:	313 - 314
ب - 2- عند الأصوليين والفقهاء:	314 - 315
جـ - مفهوم القرآن ودلالاته الأساسية عند "محمد أركون":	315 - 317
جـ - 1- مفهوم القرآن عند "محمد أركون":	315 - 316
جـ - 2- الدلالات الأساسية للقرآن عند "محمد أركون":	316 - 317
د - دراسة القرآن عند "محمد أركون":	317 - 319
د - 1- الدراسة الألسنية:	317 - 318
د -2- الدراسة الميثية:	318
د -3- الدراسة التاريخية:	318 - 319
ثالثا: الزحزحة الإبستيمولوجية في الفكر الديني التوحيدي عند "محمد أركون":	319 - 329
أ - تبرير الإستخدام المفاهيمي الجديد عند "محمد أركون":	319 - 321
ب - تفكيك مفاهيم أساسية عند"محمد أركون":	321 - 328
ب - 1- تفكيك مفهوم أم الكتاب :	321 - 324
ب - 2- تفكيك مفهوم الكتاب المقدس:	324 - 326
ب - 3- تفكيك مفهوم مجتمع الكتاب المقدس:	326 - 328
جـ - العولمة ومجتمعات الكتاب المقدس عند"محمد أركون":	328 - 329

المبحث الثاني: مفهوم وتدوين وتفكيك وقراءة الحديث عند"محمد أركون":	330 - 339
أولا: مفهوم وتدوين الحديث:	330 - 334
أ - مفهوم الحديث :	330 - 333
أ - 1 - المفهوم اللغوي للحديث:	330 - 331
أ - 2 - المفهوم اللإصطلاحي للحديث:	331 - 333
ب - تدوين الحديث :	333 - 334
ثانيا: تفكيك وقراءة وتسلسل الحديث عند "محمد أركون":	334 - 338
أ - تفكيك بنية أو تركيب النصوص التأسيسية عند "محمد أركون":	334 - 335
ب - قراءة سوسيو - تاريخية للحديث عند "محمدأركون":	335 - 338
جـ - التسلسل الزمني لمجموعات الحديث :	338 - 339
جـ -1- المذاهب الفقهية السنية:	338
جـ -2- الشيعة الإمامية:	338
جـ -3- الإسماعلية:	339
المبحث الثالث : أهم نتائج الفصل السابع	339 - 340
الفصل الثامن : قراءات الخطاب القرآني عند"محمد أركون":	342 - 400
المبحث الأول:مصادر القرآن ومحدِّدات إعادة قراءة الخطاب القرآني عند"محمدأركون":	343 - 361
أولا: مصادر القرآن وجمعه:	343 - 358
أ - مصادر القرآن:	343 - 346
أ - 1 - مصادر داخلية:	343 - 344
أ - 2 - مصادر خارجية:	344 - 346
ب - جمع القرآن وتدوينه:	346 - 358
ب - 1 - في عهد النبي ﷺ:	346 - 347
ب - 2 - في عهد الخلفاء الراشدين:	347 - 349
ب - 3 - الشك في تدوين القرآن:	349 - 351
ب - 4 - الشك في ترتيب القرآن:	351 - 353
ب - 5 - الصحة الإلهية للكتاب :	353 - 356
ب - 6 - تعقيب:	356
ب - 7 - في نزول القرآن على سبعة أحرف والقراءات المختلفة:	357 - 358
ثانيا: محدِّدات إعادة قراءة القرآن:	359 - 361

أ- تحديد نظام اللغة العربية:	359 - 360
ب - الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم:	360- 361
جـ - بلورة مفهوم مجتمع الكتاب المقدَّس:	361
المبحث الثاني: قراءات "محمدأركون" للخطاب القرآني:	361 - 400
أولا: القراءة الفينومنولوجية والقراءة التاريخية:	362 - 381
أ- القراءة الفينومنولوجية:	362 - 366
أ- 1- مفهوم القراءة الفينومنولوجية:	362 - 363
أ- 2- استخدمات القراءة الفينومنولوجية:	364 - 366
ب - القراءة التاريخية:	366 - 379
ب - 1 - مفهوم التاريخية والأنثربولوجية:	366 - 370
ب - 2 - استخدمات القراءة التاريخية عند غير"محمد اركون":	370- 371
ب - 3 - استخدمات القراءة التاريخية عند"محمد اركون":	371- 378
ب - 4 - تعقيب:	378- 379
جـ - القراءة الأنثربولوجية:	379 - 381
جـ - 1 - مفهوم القراءة الأنثربولوجية:	380
جـ - 2 - استخدمات القراءة الأنثربولوجية:	380- 381
ثانيا:القراءة الألسنية والسيمائية والإيمانية:	382 - 397
أ - القراءة الألسنية:	382 - 386
أ - 1 - مفهوم القراءة الألسنية:	382
أ - 2 - موضوعات ومستلزمات القراءة الألسنية:	382 - 386
ب - القراءة السيمائية :	386 - 392
ب - 1- مفهوم القراءة السيمائية :	386 - 390
ب - 2- استخدمات القراءة السيمائية :	390 - 392
جـ - القراءة الإيمانية:	392 - 396
جـ - 1- مفهوم القراءة الإيمانية وخصائصها:	392 - 393
جـ - 2- مسلمات القراءة الإيمانية:	393 - 394
جـ - 3- مبادئ القراءة الإيمانية:	394 - 396
د - تعقيب:	396 - 397
المبحث الثالث : أهم نتائج الفصل الثامن	397 - 400

الفصل التاسع : نماذج تطبيقية لقراءة الخطاب القرآني عند "محمد أركون"	443 - 402
المبحث الأول: قراءة سورة الفاتحة لدى"محمد أركون":	426 - 402
أولا: منشأ المفهوم وبروتوكول القراءات :	406 - 402
أ - منشأ المفهوم وشروط القراءة:	403 - 402
ب - بروتوكول القراءات:	406 - 404
ب - 1- بروتوكول القراءة الطقسية والشعائرية:	404
ب - 2 - بروتوكول القراءة التفسيرية ومبادئها:	405- 404
ب - 3- بروتوكول القراءة الألسنية النقدية:	406 - 405
ثانيا: مراحل وإجراءات القراءة الألسنية لسورة"الفاتحة":	426 - 406
أ- مراحل القراءة الألسنية لسورة"الفاتحة":	407 - 406
ب - مستويات التحليل الألسني المعاصر لسورة"الفاتحة":	407
المستوى الأول: تحليل عملية النطق ومحدِّداته ونظامه:	407
أ - تحليل عملية النطق ومحدِّداته:	415 - 407
أ - 1- التحديد بأداة التعريف:	410 - 407
أ - 2- التحديد بالإضافة:	410
أ - 3- التحديد بالضمائر:	414 - 410
أ - 4- النتائج المترتبة على صيَّغ نظام التحديدات:	415 - 414
ب - نظام الأفعال والأسماء والبُنى النحوية ونظام الإيقاع:	420 - 415
ب -1- الأفعال:	416 -415
ب -2- الأسماء:	417 - 416
ب -3- البُنى النحوية:	418
ب -4- النظام والإيقاع:	420 - 418
المستوى الثاني: تحليل المنطوق أو العبارة:	426 - 420
أ- تحديد مفهوم العلاقة النقدية:	421 -420
ب - اللحظة التاريخية:	422 - 421
جـ - اللحظة الأنثربولوجية:	426 - 422
المبحث الثاني: قراءة سورة "الكهف" عند "محمد أركون":	441 - 426
أولا: المنشأ والغرض الفينومينولوجي وإعادة البناء السيمائي للنص:	429 - 426

أ - منشأ القراءة:	427 - 426
ب - الغرض الفينومينولوجي للنص:	428 - 427
ج - إعادة البناء السيمائي للنص:	429 - 428
ثانيا: اتجاهات التفسير الإسلامي التقليدي ومبادئه ومنهجياته:	440 - 429
أ - اتجاهات التفسير الإسلامي التقليدي وموقف "محمد أركون" منها:	430 - 429
أ - 1- اتجاهات التفسير الإسلامي التقليدي:	429
أ - 2- موقف "محمد اركون" من التفسير الإسلامي التقليدي:	430 - 429
ب - مبادئ ومنهجيات قراءة التفسير الإسلامي التقليدي والحديث:	441 - 430
ب -1- مبادئ قراءة التفسير الإسلامي التقليدي:	432- 430
ب - 2-منهجيات قراءة التفسير الإسلامي التقليدي:	436 - 432
ب - 3 - منهجيات التفسير الإسلامي الحديث:	441 - 436
المبحث الثالث : أهم نتائج الفصل التاسع	443 - 441
الفصل العاشر:نموذج تطبيقي لقراءة العجيب المدهش في الخطاب القرآني عند"محمد أركون"	481 - 445
المبحث الأول :مفهوم القراءة التزامنية والعجيب المدهش لدى"محمدأركون":	463 - 445
أولا: مفهوم القراءة التزامنية ومسوغاتها:	448 - 445
أ- مفهوم القراءة التزامنية:	447 - 445
ب - مسوغات القراءة التزامنية:	448 - 447
ثانيا: مفهوم العجيب المدهش لدى "محمد أركون":	463 - 448
أ - المفهوم اللغوي واللإصطلاحي للعجيب المدهش:	454 - 448
أ - 1- المفهوم اللغوي :	448
أ - 2 - المفهوم الإصطلاحي:	450 - 449
أ - 3 - العجيب المدهش والمصطلحات المُتقاربة منه:	454- 450
ب - العجيب المدهش لدى "محمد أركون":	462 - 454
ب - 1- مفهوم العجيب المدهش لدى "محمدأركون":	455 - 454
ب - 2- رؤية محمد أركون للعجيب المدهش في الخطاب الديني:	459 - 456
ب - 3- نماذج العجيب المدهش لدى "محمد أركون":	463 - 459
المبحث الثاني:العجيب المدهش في الخطاب القرآني لدى"محمد أركون":	479 - 463
أولا : تأسيس النص القرآني لعلاقة الإدراك لدى "محمد أركون":	478 - 463

أ - عن طريق مقاربة معجمية لفظية:	470 - 463
أ - 1- مجموعة البِنية المحيطة :	468 - 465
أ - 2- مجموعة البِنية التابعة:	470 - 468
ب - عن طريق المقاربة الأدبية:	477 - 470
ب - 1- استعادة نقدية للأدبيات المتعلقة بالإعجاز:	472 - 471
ب - 2 - التنظيم المجازي:	474 - 472
ب - 3 - التنظيم الميثي:	477 - 474
ثانيا:الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش لدى"محمد أركون":	479 - 478
أ - العجيب المدهش بصفته دعامة لفكرة الخلق:	478
ب - العجيب المدهش بصفته دعامة الأنطولوجيا:	479 - 478
المبحث الثالث :أهم نتائج الفصل العاشر	481 - 479
الفصل الحادي عشر: قراءات تطبيقية للإسلام وتفكيك العقل الإسلامي عند"محمدأركون"	537 - 483
المبحث الأول: مفهوم الإسلام وقراءته عند "محمد أركون":	509 - 483
أولا: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للإسلام:	493 - 483
أ - المفهوم اللغوي:	484- 483
ب - المفهوم الإصطلاحي:	491 - 484
جـ - مفهوم الإسلام عند "محمد أركون":	493 - 491
ثانيا: قراءات الإسلام عند"محمد أركون":	509 - 494
أ - القراءة البِنوية:	495 - 494
ب - القراءة السوسيو - تاريخية:	503 - 495
جـ - القراءة الأنثربولوجية:	509 - 503
المبحث الثاني:مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه عند"محمد أركون":	536 - 510
أولا:جدلية العقل ومفهومه عند"محمد أركون":	519 - 510
أ- جدلية العقل الديني والعقل العلمي عند "محمد أركون":	510
ب - مفهوم العقل ودلالاته الإصطلاحية عند طمحمد أركون" :	516 - 510
ب - 1 - مفهوم العقل الدوغمائي:	511 - 510
ب - 2 - مفهوم العقل الاستطلاعي:	519 - 512
ب - 3- خطاب العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي:	516
ب - 4- مفهوم العقل الإسلامي ونقده:	519 - 517

ثانيا:تحليل مفهوم العقل الإسلامي والعقلية الأصولية عند"محمد أركون":	519 - 536
أ- تحليل مفهوم العقل الإسلامي:	519 - 531
أ- 1- تحليل مفهوم العقل في القرآن:	519 - 520
أ- 2- تحليل مفهوم العقل في الفكرالإسلامي:	520 - 528
أ- 3- العقل الكلاسيكي والعقول المنافسة:	528 - 531
ب - : تحليل العقلية الأصولية عند "محمد اركون":	531 - 536
ب - 1- خصائص العقلية الأصولية:	531 - 532
ب -2- المكانة المعرفية للعقلية الأصولية:	532 - 536
المبحث الثالث: أهم نتائج الفصل الحادي عشر	536 - 537
الخاتمـــة	539 - 546
فهارس البحث:	
أولا: فهرس الأعلام	548 - 549
ثانيا: فهرس الآيات	551- 552
ثالثا: فهرس المصادر والمراجع	554 - 565
رابعا : فهرس الموضوعات	567 - 581