بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 20 ديسمبر 2021

من أجل قـــراءات منفتحة للنص القرآني
أركـــون نمـــوذجـــاً

محسن بـــوخـــار
باحث مغربي

مؤمنـــون بلا حـــدود
Mominoun Without Borders
للدراســـات والأبحـــاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

مقدمة

كان صاحب نقد العقل الإسلامي يعي منذ البداية أنه يقوم بأكبر ثورة منهجية من شأنها أن تحقق إصلاحا إبستيمولوجيا في مجال الدراسات الإسلامية؛ ذلك أن أركون ما فتئ يقوم بنقد مزدوج من أجل بلوغ تلك الغاية، حيث قام بنقد العقل الاستشراقي لحظة ولادة ما سماه الإسلاميات التطبيقية، والتي تمثل تجاوزا للإسلاميات الكلاسيكية، بينما مثل نقد العقل الأرثوذوكسي الوجه الثاني من معركته التحريرية للعقل الإسلامي؛ ذلك أن هذا العقل ظل متشرنقا داخل سياج دوغمائي لا يترك موضعا للمساءلة أو النقد الفلسفي. فإذا كان **العقل الاستشراقي عقلا انتقائيا حيال الظاهرة الدينية**، باعتبار أن المستشرقين نظروا إليها؛ أي الظاهرة الدينية، من زاوية ضيقة دون محاولة لفهمها في مختلف أبعادها وتجلياتها، خصوصا ما يقع منها خارج إطار ما يدعوه الجابري بـ**العقل العالِم**. لذلك عاب أركون على المقاربة الاستشراقية للظاهرة الدينية قصورها المنهجي وانسداد أفقها المعرفي بسبب ذهولها عن مواكبة مستجدات الثورة المعرفية والمنهجية التي حققها مجال علوم الإنسان والمجتمع؛ والتي أعادت النظر في فهمنا للشرط الإنساني.

لا يسعنا، إذن، فهم هذا المشروع الإبستيمي الذي طرحه أركون إلا في علاقته بنقيضه. فإذا كان أركون يرمي إلى تأسيس ميدان بديل للدراسات الإسلامية، يستدمج المهمل والمنسي ويحتفي بتاريخ الثقافة الهامشية، فلأن الإسلاميات الكلاسيكية كانت تعنى حصرا بالثقافة الرسمية، وبعبارة أخرى، يلحظ أركون كيف أن مساحة خصبة من التراث العربي الإسلامي، مما ينتمي إلى تلك الثقافة غير الرسمية من ذلك التراث يتعرض للإقصاء والإهمال، ويرمى به في طي النسيان، ويقع في صلب هذا المجال المنسي واللامفكر فيه والممتنع التفكير فيه قضية خلق القرآن التي كانت مسألة مألوفة في المقالة الاعتزالية.

تبلورت فكرة قراءة النص القرآني في وعي محمد أركون، انطلاقا من اهتمامه بالتفكير في الظاهرة الدينية (التوحيدية) في كليتها؛ أي دراستها بعقل مقارِن يرى ما بين ظواهرها من أشباه ونظائر، مطبقا في هذا السياق القراءة الأنثروبولوجية بوصفها القراءة التي تسمح بدراسة الظاهرة الدينية في أبعادها المختلفة، فهي تضيء لنا جانبا مهما مما كان في دائرة المقصي والمهمل من قبيل الثقافة الشفهية، والميثي والمجاز والخيال... كما أن **الرجل المشدود إلى الفكر الغربي ومناهجه، لا يجد حرجا في إخضاع النص الديني للنقد التاريخي، سائرا على منوال اللاهوتيين والمفكرين الغربيين الذين وضعوا كتبهم وأسفارهم تحت مجهر النقد التاريخي.** زد على ذلك، أن صاحب نقد العقل الإسلامي المأخوذ بغنى المناهج الحديثة، وبالدرس اللساني والسيميائي في قراءة النصوص، جرب تطبيق المنهج الألسني والسيميائي على النص القرآني قصد إضاءة بعض مستويات هذا النص. وفي إطار قراءته لفلاسفة ما بعد الحداثة، لم يجد أركون حرجا في تبنيه القراءة التفكيكية والحفرية بحثا عن أغوار وكنوز النص، إذ يؤكد أركون على ضرورة النظر إلى النص،

باعتباره مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، مثل تراكم طبقات الأرض الجيولوجية، ولا يمكن أن نتوصل إلى فهم حقيقة عمق هذه الطبقات إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء. والتفكيك، هنا، يمثل آلية مهمة لاختراق وتعرية Dévoiler طبقات النص التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة، والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة، من أجل نزع البداهة ورداء القداسة عن النص... فالنص، مع أركون، يغدو طبقة جيولوجية من نصوص تضرب بجذورها في أعماق تاريخ العقل البشري. يضيف أركون إلى هذه الترسانة من المناهج وآليات القراءة المقاربة الهيرمينوطيقية للنص، فهي وحدها قادرة على جعلنا ننفلت من دوغمائية القراءات التحريفية والسطحية للنص القرآني، مثلما تجنبنا إضافة إلى ذلك، السقوط في مأزق الثنائيات التي سيجت الفكر الإسلامي بمغاليق أصبح صعبا فتحها. **فبفضل هذا القراءة الهيرمينوطيقية وآلياتها، أصبحنا أمام نص منفتح على الدوام إلى اللانهاية، محتضنا العديد من الاحتمالات.**

في نقد العقل الإسلامي

يمكن القول إن نقد العقل الإسلامي يقع في قلب المشروع الأركوني الموسوم بالإسلاميات التطبيقة؛ ذلك أن الإسلاميات التطبيقية، بوصفها مجالا علميا بديلا للإسلاميات الكلاسيكية، لا تنحصر مَهمتها في طَرق الموضوعات اللامفكر فيها والممتنع التفكير فيها، بل هي أساسا تروم دراسة وتحليل بنية هذا العقل وكيفية تشكله، بحسبانه يتحدد في «مجموع المبادئ والمسلمات القبلية التي من خلالها يفكر العقل المسلم الفردي، ويصدر أحكامه ويتخذ مواقفه تجاه الواقع»[1].

غير أن أركون حين يستعمل مفهوم العقل الإسلامي (بصيغة المفرد)، فإن هذا الاستعمال يوحي بوجود عقل واحد يمكن تحديده والإمساك به، مع أن الواقع والتاريخ يؤكد غير ذلك؛ ذلك أن في تاريخ الإسلام أنظمة/عقولاً فكرية متعددة إذ نجد العقل الكلامي، والعقل الفلسفي، والعقل الصوفي، والعقل السني، والعقل الشيعي ... حيث كل عقل من هذه العقول يستند إلى مسلمات ومبادئ وأصول فكرية تميزه عن باقي العقول الأخرى. وعليه، كيف يستقيم اختزال هذه العقول في عقل واحد، وهي بهذا التعدد والاختلاف؟ وبتعبير آخر، ما هو العقل الإسلامي الذي يعنيه أركون من بين هذه العقول؟

الواقع أن أركون يعي هذا التنوع والاختلاف في داخل إطار العقل الإسلامي، فهو يدرك أن ثمة «عقولا إسلامية (بالجمع)، لا عقلا إسلاميا واحدا»[2]. لكن حين نقارن - كما يقول أركون - «بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية،

1 عبد الله المالكي، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي، قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، 2010، ص 17

2 محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 236

وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة... إلخ؛ فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعتْ وتنافست وتناحرت»[3]. وبالتالي، فالعقل الإسلامي هو «عقل تعددي متنوع؛ لأنه يعتمد أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية»[4]. لكن «عندما نعمِّق التحليل أكثر، وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضاً أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدَّث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد)؛ بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها»[5].

وتمثل هذه العناصر المشتركة البنية العميقة للعقل الإسلامي، والتي يمكن تحديدها من جهتين:

- من جهة المنهج الذي ينطلق منه ذلك العقل.
- من جهة المبادئ والمسلمات القبلية التي تحكم ذلك المنهج.

اتخذ أركون رسالة الإمام الشافعي كمنطلق لنقد العقل الإسلامي، باعتبارها تمثل «الرائز المعياري، الذي يمكن الاتكاء عليه للتوصل إلى تحديد وبلورة العقل الإسلامي الكلاسيكي».[6] فالرسالة، في نظر أركون، تعتبر بداية تأسيس للعقل الإسلامي، وبالتالي لا بد من تحليلها، واستكشاف المبادئ التحتية العميقة أو الضمنية التي تشكِّل كل خطاب الرسالة وتنتجه»[7].

يكشف أركون عن هذه المبادئ في النقاط التالية[8]:

- يوجد إله واحد، حي، خالق.
- اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض.
- وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم.
- وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).

---

3 نفسه.

4 نفسه.

5 نفسه.

6 أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي ـ والمركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء الطبعة، الثانية 1996، ص 67

7 عبد الله المالكي، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي، قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، ص 19

8 أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الطليعة، بيروت الطبعة، الثانية 2005ص 330.

- وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام بكل تقى وورع، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه.

- ثم دوّنوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ (المصحف). فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكّل القرآن.

- والقرآن يعني كلام الله المتلوّ شعائريا، والمقروء، والمفسّر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمس، والصالح لكل زمان ومكان.

- ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه، وقد جُمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جُمع فيه المصحف، لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي؛ أي الشريعة.

- أن صحابة النبي يشكّلون جيلا ممتازا ومتميزا، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن يشرحوا الآيات القرآنية والأحاديث ويطبقونها في الواقع بكل إخلاص ودقة وأمانة، وبالتالي كان عصرهم (العصر الذهبي)، وكانوا هم الرعيل الأول.

- يمكن للإنسان المسلم في أي زمان أن يصل إلى الحقيقة الدينية المطلقة، ويجسدها باستعادة ذلك (العصر الذهبي) الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له.

هذه هي المسلمات والمبادئ القبلية لدى العقل الإسلامي - بحسب أركون - والتي بمجموعها تشكّل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات ضمنية توجه العقل الإسلامي توجيها حتميا، والتي أصبحت فيما بعد سياجاً دوغمائيا انغلق داخله العقل الإسلامي.

إذا كان صاحب مشروع الإسلاميات التطبيقية، يرى أن العقل الإسلامي واحد، كما أومأنا إلى ذلك سابقا، وإن كانت أشكال التعبير عنه عديدة: العقل السني، الشيعي، الصوفي، الكلامي، الفلسفي...، إلا أنه يظل محكوما بالإبستيمي الإسلامي نفسه، بما هو ذلك «النظام المعرفي الذي ينتج رؤية المسلمين إلى الدين والاجتماع».[9] وهو ما يعني وجود سمات مشتركة بين هذه العقول، تتمثل أولاها في ما يدعوه أركون بـ«التلاعبات (Manipulations) التي يقوم بها هذا العقل، ومن جملتها المرور من الشفهي إلى النص المكتوب، من دون حسبان النصاب الخاص للخطاب الشفهي، والتنزل منزلة العقل الكتابي المرتبط بالسلطة، ثم في جملتها الانتقال من التجربة الحية للخطاب القرآني الشفهي؛ أي المتلو من قبل النبي على المسلمين الأول، إلى النص الرسمي المدون بين دفتين، وإسقاط أحكام الخطاب على أزمنة أخرى، من دون حسبان

9 عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014، ص 367

شروط التاريخ والتغير»[10]. أما السمة الثانية التي تسم هذا العقل، فهي نزوعه إلى قَوْلبة سلوك الفرد وفق ما يحدده الرأي الفقهي الأرثوذوكسي. يمكن أن نخلص، إذن، إلى أن **العقل الإسلامي هو عقل لا تاريخي**، يُغَيب مفعول التاريخ من خلال نزع الآيات والأحكام من سياقاتها، ومحاولة إسقاطها على أزمنة وأمكنة مغايرة، كما أنه **عقل ينتصر للنص ويحط من فعالية العقل**، إلا إذا كان من أجل اعتماد ما يسميه الفقهاء بالقياس. وعليه، فالعقل الإسلامي، في نظر أركون، منغلق ومختنق، ما يفرض علينا تهويته من حالة الاختناق التي يعيشها عبر تفكيكه، ونقده، وتجاوزه. إن **نقد العقل الإسلامي، حسب أركون، يقتضي نقد ما يدعوه بـ«السياج الدغمائي» (la clôture dogmatique)** بوصفه يمثل «مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي، سواء من الداخل أو الخارج؛ فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها استراتيجية الرفض، وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيشه وتعبئه، إذا لزم الأمر»[11]. السياج الدغمائي بهذا المعنى هو تلك المساحة الهائلة من المسلمات واليقينيات المغلقة التي لا يمكن الخروج منها، حيث يصعب على العقل الخروج منها؛ لأنه خاضع لأرثوذوكسية دينية أو مذهبية معينة. والحقيقة أن مصطلح «السياج الدغمائي» «مصطلح ناجح وفعال وضروري من أجل فهم بنية العقل اللاهوتي، وكيفية اشتغاله، وآلية هذا الاشتغال»[12].

في القراءات الأركونية للنص الديني:

يسعى محمد أركون إلى تحرير العقل الإسلامي من السياج الدغمائي الذي سجن نفسه داخله، من خلال تجاوزه للقراءتين الأرثوذوكسية والاستشراقية للنص الديني، باعتبارهما قراءتين أبانتا عن محدوديتهما في تناول وفهم الظاهرة الدينية في شموليتها. لذلك، فأركون لا يتردد في توظيف ما تتيحه نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية من مفاهيم ونظريات ومناهج تفتح للفكر الإسلامي آفاقا أرحب؛ غير أنه يركز على المنهجية الألسنية ومنهج النقد التاريخي والمنهجية الأنثروبولوجية؛ ذلك أن **القرآن، قبل كل شيء، هو نص**، وبالتالي فهو **مشروط ببناه اللغوية والدلالية**. كما أن **الوحي ارتبط بسياق تاريخي وسياسي وثقافي معين**، حيث نزل في بيئة معينة وزمان ومكان محددين وعلى بشر معينين، ما يعني **وجوب النظر إلى النص القرآني بما هو في قلب التاريخ**، لا خارجه أو فوقه؛ أي باعتباره لصيقا بأحداثه ومتغيراته، وهو ما يمنح المشروعية للإضاءة التاريخية للنص القرآني حسب أركون. لذلك يلح أركون على تطبيق منهج النقد التاريخي، أو القراءة التاريخية على النص الديني. وهذه الإضاءة التاريخية للنص القرآني لا تستقيم إلا «باستعادة ذلك التمييز

10 عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص 376

11 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 67

12 نفسه، ص 310

الضروري، الذي يلح عليه أركون، بين مستويي الوحي: مستوى كلام الله الأزلي، المطلق، المحفوظ في أم الكتاب، ومستوى التنزيل المرتبطة أحكامه بالتاريخ»[13]. أما فيما يخص الحاجة إلى مقاربة النص القرآني مقاربة أنثروبولوجية، فذلك لأنها تساعدنا، حسب أركون، على الكشف عن الصراع بين الثقافة الشفهية، والثقافة العالِمة؛ ذلك أن **الوحي كان خطابا شفهيا قبل أن يتحول إلى نص مكتوب**، أو ما يدعوه أركون بـ«المدونة الرسمية المغلقة»؛ لأن الثقافة الشفهية ارتبطت بالفئات المهمشة، في مقابل الثقافة المكتوبة العالِمة المرتبطة بالسلطة، وهو الأمر الذي يسمح بإبراز المهمش والمنسي والمسكوت عنه في تاريخ الإسلام.

لا يكتفي أركون بتطبيق القراءات المومإ إليها قبلا على النص الديني، بل هو يستدعي أيضا المقاربة التأويلية (الهرمينوطيقية). لذلك، فإن أركون ينتقد مدونة التفسير الكلاسيكية؛ لأنها لا تقدم القراءة المطلوبة للنص؛ أي القراءة غير الأرثوذوكسية التي لا تؤمن بالقراءة الحرفية والوحيدة للنص، بل تقر بالقراءات المتعددة واللانهائية للنص؛ ذلك أن ثمة فكرة، حسب أركون، هيمنت ولا زالت على الوعي الإسلامي مفادها: «أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماما لمعانيه المقصودة»[14].

تجد قراءات أركون المتعددة والمنفتحة للنص الديني سندها ومشروعيتها في تغير المنظومة المعرفية والإبستمولوجية للمعرفة اليوم، ما يستدعي، حسب أركون، مقاربة وقراءة النص الديني مقاربة تستحضر نتائج الثورة المعرفية التي عرفتها علوم الإنسان والمجتمع، مثلما أن **الرهانات النظرية لما يدعوه أركون «قراءات القرآن» بالجمع، تتمثل في دراسة الشروط النظرية التي يؤدي توافرها إلى إمكانية التوصل إلى قراءة جديدة للقرآن.**

يقدم أركون جوابا أوليا عن سؤال: "**كيف نقرأ القرآن اليوم؟**" بتشديده على أن **القرآن "لا ينبغي أن يظل معزولا عن بقية الكتب التأسيسية كالتوراة والإنجيل**... فهو أيضا يشهد على ظاهرة الوحي أو على مفهوم كلام الله تعالى مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل. في النتيجة، إن المناهج التجديدية التي طبقوها على كتب اليهود والمسيحيين ينبغي أن تطبق عليه..."[15]. وهذا يعني، حسب أركون، أن النصوص التأسيسية مثل القرآن والتوراة والإنجيل، وكل الأنظمة اللاهوتية والمدونات التفسيرية الناتجة عنها، ينبغي أن نخضعها لمناهج علوم الإنسان والمجتمع، قصد مساءلتها لسانيا وتاريخيا وأنثروبولوجيا وفلسفيا لنزع طابع القداسة عنها. يمكننا القول إن أولى ملامح القراءات الأركونية تتجلى في القيام بقراءة تزامنية (synchronique) للخطاب القرآني؛ أي العودة إلى الوراء أربعة عشر قرنا من الزمن حتى نتموضع في لحظة انبثاق القرآن داخل بيئته الأصلية، «إنها قراءة تحاول أن تقرأ ألفاظه بمعانيها السائدة آنذاك في القرن السابع الميلادي

13 انظر عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص 392

14 محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 231.

15 محمد أركون، قراءات في القرآن، دار الساقي، 2017، ص 109.

وشبه الجزيرة العربية، لا بالمعاني السائدة اليوم أو التي ظهرت بعد ثلاثة أو أربعة قرون ...». هي ذي ملامح **القراءة الأركونية التي لا ترتكب المغالطات التاريخية**، على عكس **القراءة الإسقاطية** التي **تسقط على القرآن معاني عصر آخر**.

إن **القراءات التي يقترحها، هنا أركون، على النص القرآني، لا تقطع مع التعالي والمطلق**، وإنما **هي تروم تتبع مسارات وصيرورة هذا التعالي داخل الواقع التاريخي الذي تشكل فيه بطرائق مختلفة**.

في القراءة التاريخية للنص الديني:

يروم أركون تطبيق منهج النقد التاريخي على النص القرآني بهدف مساءلة مسلمات الدين، ومن أجل «تشريح ظاهرة الوحي خارج ما تفرضه التعريفات العقائدية؛ أي تحرير الوحي من اللاهوت وإخضاعه لمناهج علوم الإنسان»[16]. كما أن «النقد التاريخي للنص المقدس لا يُسلم بأي معطى ديني سابق على النص، يفهم النص من خلاله، وإنما يفهم النص ويفسره من خلال إخضاعه للتاريخ والمجتمع، فالواقع سابق على النص، والنص يذعن للواقع»[17]. يهدف أركون من وراء تطبيق النقد التاريخي إلى أرخنة النص القرآني؛ أي الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والبشرية التي نزل فيها؛ ذلك أن **القراءة الإيمانية برعت في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط النص القرآني باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي**. ولكن قبل أن يباشر أركون النقد التاريخي للنص القرآني، فإنه يؤكد على «أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول إن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلّيا إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية، والسيميائية، والتاريخية، والأنثروبولوجية التي أثارها القرآن كنص»[18]. إن ما يعطي المشروعية للإضاءة التاريخية للنص القرآني هو ما يشدد عليه أركون من ضرورة التمييز الذي يلحظه بين مستويين للوحي: المستوى المتعالي والأزلي للوحي، والمستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية. «فالقرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لا نهائي، محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا، والممكن قراءته».[19] وعليه، فالمستوى الثاني للنص القرآني الذي تجلى للبشر ذو بعد تاريخي، بالرغم من استلهامه المستوى الأول. هذا المستوى الثاني من الوحي هو الذي تجسد في المصحف، وهو ما يمثل كلام الله المخلوق كما تذهب إلى ذلك المعتزلة. لكن بما أن أطروحتهم أُسقطت تاريخيا، فإن المسلمين راحوا يخلطون بين مستويي الوحي، وبدأ القرآن يفقد بعده التاريخي.

16 قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية، منتدى المعارف، ص 37

17 مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دوكتوراه العلوم في الفلسفة، 2011، ص 252

18 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 2، بيروت: دار الطليعة، 2005، ص 21

19 نفسه، ص، 22

في منهجه النقدي التاريخي، يشرع أركون أولا في إخضاع النص القرآني لهذا النوع من النقد، عن طريق محاولة إعادة كتابة قصة تشكله، وهو ما يعني المساءلة النقدية للقصة الرسمية التي رسخها الرأي الأرثوذوكسي، وهو ما يستدعي بالنسبة إلى أركون استثمار «كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ التأكد من صحة الوثائق المستخدمة، بعدما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود»[20]. لكن أركون يبقى غير متفائل بشأن إمكانية الحصول على هذه الوثائق، حيث يؤكد أن «كل الوثائق التي يمكن أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني، فبدلا من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة (السياسية والدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن، فإن الروح الدغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق، نوعا من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله».[21]

لذلك انتصرت الرواية اللاتاريخية المرتبطة بقصة تشكل المصحف، حيث «كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية وأمانة، مما يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب واحتجاج»[22]. لكن الرؤية التاريخية، حسب أركون، تذهب إلى القول: «إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيشت العلماء(من فقهاء ومحدثين وثيولوجيين ومفسرين وكتبة تاريخ وفقهاء لغة وبلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيشت الدولة الخليفية والخيال الاجتماعي المستوعب والمولد في آن معا للأساطير والشعائر والصور والحماسة والانتظار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية»[23]. وبالتالي، فأركون يحاول أن يقوم بمراجعة نقدية لقصة تشكل المصحف، من خلال الإحالة على الملابسات التاريخية والسوسيولوجية التي تكرس الرؤية التاريخية، ما يعني القول بتاريخية النص القرآني بما هو نص خضع في تشكله لشروط سوسيوتاريخية. فضلا عن عائق اندثار الوثائق التي تسعفنا في إعادة كتابة القرآن، فإن ثمة عائقا، حسب أركون، آخر، وهو القراءة الشعائرية للقرآن؛ ذلك أنه لما «كان القرآن حقيقة معاشة على كل المستويات، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية. بالمقابل، فإن هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن

20 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص، 290
21 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126
22 محمد أركون، نفسه، ص، 257
23 نفسه، ص، 257

يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة، هنا أيضا فإن التاريخ يبدو سيد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا وتأصيلا»[24].

تفضي بنا القراءة التاريخية للنص القرآني إلى أن **القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخيا ضمن شروط معينة** شأنه شأن باقي النصوص التي يحفل بها التراث الفكري الإسلامي، وهو ما يعني نزع القداسة عن النص القرآني بوصفه نصا إلهيا له خصوصيته. لذلك، يرى أركون أن المراجعة النقدية للنص القرآني تقتضي إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد؛ أي نقد القصة الرسمية لتشكل النص القرآني، والتي كرسها الرأي الأرثوذوكسي، وهو ما يدفع بأركون إلى استدعاء مفهوم «تاريخية النص الديني» الذي يسعف في إعادة النظر في قداسة النص القرآني وإبراز بعده وحقيقته التاريخية، وهو ما لا يمكن تحقيقه، في نظر أركون، إلا بتفكيك المسلمات والبداهات التي ينطوي عليها التفسير الكلاسيكي للنص القرآني؛ ذلك أن هذه **المسلمات اللاهوتية تؤدي إلى أسطرة القرآن برفعه إلى مرتبة التعالي المقدس**، فأفقد بُعدها التاريخي وعلاقتها بالظروف التاريخية التي نشأت وتشكلت فيها. إن **استراتيجية أركون في قراءة النص القرآني تقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته وفي الكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية وإبراز بعده التاريخي.**

في القراءة الأنثروبولوجية للنص القرآني:

تتسم القراءة الأركونية للنص الديني بالتعدد والانفتاح؛ ذلك أن أركون لا يكتفي بتطبيق منهج النقد التاريخي على القرآن، وإنما هو يطبق أيضا المنهج الأنثروبولوجي لإضاءة الخطاب القرآني؛ وذلك من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل تسمح بتحرير العقل الإسلامي من يقينياته ومسلماته المطلقة، وهو ما يجعل المشروع الأركوني، في قراءته للنص الديني، شديد الجدة، فهو يختلف عن منهج محمد عابد الجابري الذي لم يتسلح بالمنهج الأنثروبولوجي في دراسته للعقل العربي، حيث يقول: «إننا قد **اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالِمة** وحدها، **فتركنا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها؛ لأن مشروعنا مشروع نقدي ولأن موضوعنا هو العقل، لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية. نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي** الذي يبقي موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية»[25]. وإذا كانت القراءة الأنثروبولوجية تقوم على المقارنة مع مختلف الأديان والثقافات، فإن هذا هو ما جعل أركون يشدد على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه». فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل «السياج الدغمائي المغلق» إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي

24 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص، 129

25 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 7

على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان في كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي».[26]

فـ**مادام الإنسان سجين دين واحد، فإنه لن يفهم الظاهرة الدينية في أبعادها الأنثروبولوجية**؛ ذلك أن الأنثروبولوجيا كعلم يجعلنا نوسع نظرتنا إلى أبعد الحدود عن طريق المقارنة بين مختلف الثقافات البشرية. لذلك، فمن أهداف القراءة الأنثروبولوجية، المقارنة بين كل الأديان(التوحيدية) من أجل استخلاص القواسم المشتركة فيما بينها، وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة.

لذلك «يتحدث أركون -في إطار بحثه الأنثروبولوجي- عن المشترك بين الأديان التوحيدية، والذي يسميه الرأسمال الرمزي... الذي توارى بفعل تكلس المعتقدات وتحجر المذاهب الدينية والقوانين الشرعية»[27]. ويشكل الرأسمال الرمزي جزءا من المتخيل الديني الذي ظل طي النسيان والإهمال، حيث يقع «التقديس» في صلب ذلك المتخيل الديني، والذي يستوجب، من منطلق المقاربة الأنثروبولوجية، تحليله وتفكيكه من أجل فهم آلية اشتغاله. لذلك، يستدعي أركون ما يسميه بـ«المثلث الأنثروبولوجي»؛ لأنه، في نظره، يسعف في فهم العلاقة بين العنف والحقيقة والمقدس.

إذا انطلقنا من فكرة مفادها أن **الدين واقعة أنثروبولوجية**، فهذا يعني أنه لا يزال يعيد إنتاج نفسه على أماكن متعددة في الفضاء الاجتماعي؛ ذلك أن الدرس الأنثروبولوجي يؤكد أن «أيّ مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية؛ ذلك أن ظاهرة التقديس(le sacré) شيء موجود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة أنثروبولوجية، فقط تختلف درجة حدتها وأشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي.[28]

في القراءة الهرمينوطيقية (التأويلية) للنص الديني:

يخبرنا الدرس الهرمينوطيقي أن النص، أي نص، لا يقول نفسه بنفسه، وإنما هو يكتسب معناه عن طريق التأويل، أو لنقل إن النص لا يكون إلا بقارئه، وهو الأمر الذي تشهد عليه قولة الإمام علي بن أبي طالب في رده على اعتراض الخوارج: «لا حكم إلا لله»، بأن «**القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال**»، وهو ما يعني أنه «ليس من معرفة إلا بتوسط شبكة تأويلية هي التي تتجسد فيها العلاقة

26 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 6
27 قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية، منتدى المعارف، ص 96
28 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص، 11

بين المتلقي والنص، وبين الدارس والنص. ويقع في صلب علاقة التلقي والفهم، هذه، التفكير في صلة النص بمؤلفه، وصلة النص والمؤلف بالواقع».[29] فإذا كان «النص» في الموروث الفكري الكلاسيكي يحيل على «الظهور والانكشاف»[30]، فهذا يعني أن النص واضح بنفسه، إذ هو ليس في حاجة إلى بيان أو تأويل، وهو الأمر الذي دفع الفقهاء إلى بناء قاعدة فقهية مفادها: «لا اجتهاد في ما فيه نص». والحال أن الدراسات الهيرمينوطيقية الحديثة والمعاصرة تذهب إلى تعريف آخر للنص، باعتباره «سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة»[31]. هذا التعريف الحديث للنص يقتضي القول، إن فهم تلك الرسالة مشروط بتأويل تلك العلامات التي تكونها، وعليه فالنص يستدعي التأويل ليستبين معناه. لذلك، نلفي أركون يستخدم التفكيك والحفر الأركيولوجي كآلية من آليات التأويل في إعادة قراءة النص القرآني، للقطع مع النظرة الكلاسيكية القائمة على سؤال: «كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟» إلى الرؤية الجديدة المستندة إلى سؤال: «كيف أفهم حتى يكون المعنى؟» ما يعني الانتقال من بنية المعنى المعطى في النص بشكل قبلي، إلى بنية المعنى المنبثق من الذات القارئة. «فالمعنى، مع الدراسات الهيرمينوطيقية الحديثة والمعاصرة، لم يعد يتأسس بعيدا عن الإنسان في صورته المطلقة، بل أصبح من إنتاج الإنسان، فهو صناعة بشرية؛ فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه؛ أي إنه يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهمِ الذي يشكل جوهر التأويل، وهذا عكس الفكر الديني؛ لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله، هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق[32]. إن هذه النظرة الهيرمينوطيقية للنص القرآني تفتح أفقا جديدا أمام قراءة النص الديني؛ ذلك أنها تشدد على تعددية الفهم والتأويل، وبالتالي التعددية اللانهائية للمعاني والدلالات، غير أنه يمكننا التمييز «بين التأويل المطابق وغرضه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي وقصدية النص؛ أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، والتأويل المفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهٍ وتأويل لامتناهٍ، والمتناهي هو الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص»[33].

29 عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص 227

30 نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط 4، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000، ص، 150

31 نفسه، ص، 169

32 مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دوكتوراه العلوم في الفلسفة، ص 244

33 مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دوكتوراه العلوم في الفلسفة، ص 245

التحليل الألسني للنص القرآني

في مفهوم القراءة السيميائية:

أحدث فرديناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure) في مجال البحث السيميائي ثورة إبستيمولوجية خاصة في كتابه الموسوم بـ «دروس في اللسانيات العامة»، والذي وضع فيه الأسس النظرية للعلامات والتي كان يهدف من ورائها دراسة أثر العلامات في الحياة الاجتماعية. ولقد شملت أفكاره في المجال السيميائي حقولا معرفية متعددة كالتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، والنقد الأدبي، وتحليل الخطاب...

فمع دوسوسير، لم تعد العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تطابق وتماهٍ؛ بمعنى أنه لم يعد ثمة تطابق بين اللفظ والمعنى الذي يحيل عليه؛ ذلك أن دوسوسير حدد العلامة باعتبارها المركب من الدال والمدلول، حيث يمتنع تصور العلامة دون تحقق الطرفين. وهذا المنظور الجديد للعلاقة بين الدال والمدلول يختلف تماما عن التصور الكلاسيكي الذي يرى أن ثمة تطابقا بين اللفظ والمعنى، وبالتالي فاللغة، وفق هذا التصور، لا تنفصل عن العالم، بينما في التصور الحديث، «فالدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية -أو الوحدة اللغوية- التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة «المدلول» دون «الشيء»، وكذلك «الدال» ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع؛ أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو «الأثر النفسي» الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس «الأثر السمعي» -الصورة السمعية- إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن)».[34] وعليه، **لم تعد اللغة تعبر بشكل مباشر على العالم الحسي، فـ «لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية**. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم؛ لأن هذا العالم -إن كان له وجود- يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر بالواقع، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه»[35]. **فالعلامات اللغوية، إذن، لا تسمي أشياءَ في الواقع الخارجي بشكل مباشر، وإنما هي تحيل إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها.**

استنادا إلى المنظور الحديث للغة، باشر أركون تطبيق المنهج السيميائي على الخطاب القرآني مدشنا أول بحث له في هذا المجال بدراسة حملت عنوان: «كيف نقرأ القرآن؟» ثم تلتها جملة من الدراسات التي جمعها في كتاب موسوم بـ «قراءات في القرآن». لذلك ما فتئ محمد أركون يشدد على ضرورة الوعي بالأرضية

34 نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 79

35 نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 80

المفاهيمية الخاصة باللسانيات والسيميائيات وما تفتحه من آفاق جديدة للتفكير والنقد الإبستيمولوجي. كما أن أركون كان يلح على ضرورة التمييز بين التفسير الكلاسيكي، وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني؛ ذلك لأن «تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة، وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية واللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ»[36].

يحظى التحليل السيميائي، في قراءة أركون للخطاب الديني، بأولوية منهجية وإبستيمولوجية كبيرة لتجاوز التفسيرات والتأويلات الكلاسيكية، والانتقال من القراءة الإيمانية للخطاب الديني إلى القراءة العلمية له. وإذا كان **التحليل السيميائي** يحظى بهذه الأهمية النقدية، فلأنه **يحرر العقل الإسلامي، حسب أركون، من الهيبة الساحقة للنص**، فتجعله نصا مهابا تحجب عنا ماديته اللغوية باعتباره مكتوبا بلغة بشرية معينة، مشروطا وخاضعا لقواعدها اللغوية والتركيبية والدلالية. زد على ذلك، أن **التحليل السيميائي يسمح لنا بإقامة مسافة نقدية بيننا وبين النص القرآني** من جهة، **وبيننا وبين العقائد الإيمانية** من جهة أخرى.

لذلك نلفي أركون يلح على إيلاء الأولوية للتحليل السيميائي خاصة إذا تعلق الأمر بالنصوص التأسيسية الكبرى؛ ذلك لأن «التحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات إبستيمولوجية، فهي تتيح لنا- وهنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا، وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني»[37]. فضلا عن أن أهمية التحليل السيميائي، حسب أركون، تكمن في كونه «يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لا بد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا، خصوصا وأن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولَّدت وشكَّلت طيلة أجيال عديدة الحساسيةَ والمخيالَ الجماعيين والفرديين»[38]. وعليه، فالقراءة السيميائية والألسنية تمكن من استكشاف قارات جديدة للمعنى كانت في طي النسيان في منظومة التفاسير الكلاسيكية.

يلجأ أركون، إذن، في إطار قراءاته للنص القرآني، إلى تطبيق المفاهيم الألسنية والسيميائية عليه كمرحلة أولى من مراحل الدراسة والتحليل؛ ذلك أن هذه القراءة تحررنا من الهيبة الساحقة للنص، التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية، وعليه فالتحليل الألسني والسيميائي يجبرنا على إقامة مسافة بيننا وبين المسلمات الإيمانية والأحكام الثيولوجية المسبقة، بوصفها الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية القرآن كنص. لذلك يوضح أركون أهمية هذا النوع من القراءة بقوله: «إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني، وكيف يمارس آلياته، وكيف يَوَلِّد آثار المعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولَد تشكيلا مُعَينا للوعي.

36 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5

37 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 35

38 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 32

ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صُنع وسُمع لكي يُقرأ عل القارئ الذي يقرأه. وفي الواقع، أنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولا وليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ والنص لا أستطيع كسرها أو تهميشها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه، وكأنه آلة ميكانيكية جامدة. إن نصا ما، وخصوصا إذا كان نصا دينيا قد صنع لكي يقرأ ويعاش. وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية[39]؛ ذلك أن اللغة الدينية، حسب أركون، ليست لغة توصيل فقط، كما أنها تختلف عن اللغة الأدبية؛ لأن **اللغة الدينية** سواء أكانت لغة القرآن أو التوراة أو الأناجيل، هي **لغة طقسية شعائرية**؛ بمعنى أن المؤمن لا يعبر بالكلمات فقط، وإنما أيضا بالطقوس والشعائر، وهو ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد إذ يؤكد أن «اللغة المجازية للقرآن التاريخي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة، ومن البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل، ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية»[40]. وعليه **فـاللغة المجازية التي يحفل بها النص القرآني تجعل من اللغة الدينية قابلة دوما للتأويل والانفتاح والتحيين وفق «أفق الانتظار».**

كما أنه في اللغة الدينية نجد أن «الديني ينبثق ويتطور وينتقل إلى الناس ويعاد تنشيطه عن طريق الذاكرة الشفهية أو الكتابية أو الاثنين معا، ولذا فينبغي أن نبتدئ باستكشاف التعبيرات أو (التجليات) اللغوية والسيميائية -الدلالية والإشارية- الحركية لهذه الذاكرة لكي نتوصل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية[41]. في هذا الإطار، تندرج القراءة الألسنية التي يقترحها أركون للنص القرآني؛ ذلك أن «للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف والدقة والصرامة. فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النص»[42]. يطبق أركون قراءته الألسنية على النص القرآني من خلال سورتي «الكهف» و«الضحى»، لكننا سنقف عند قراءته لسورة «الفاتحة»، حيث سيقسم دراسته لها إلى ثلاث مراحل:

- تحديد الشيء المقروء.
- تطبيق القراءة الألسنية.
- تأمل ما يدعوه بـ «العلاقة النقدية».

39 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص، 231

40 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص، 107

41 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص، 283

42 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص، 112

يشرع أركون في تحديد الشيء الذي سيقرؤه وهو القرآن، من خلال تعريفه بأنه «عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا»[43]. نلاحظ أن **أركون يوظف مصطلحات ألسنية للتحدث عن القرآن**، فهو **يُعَرف القرآن، باعتباره «مدونة» والآيات بوصفها «منطوقات»، وهدفه نزع القداسة أو الهيبة الساحقة التي تمنعنا من أن نرى القرآن كما هو: أي بوصفه نصا لغويا مؤلفا من تركيبات لغوية ونحوية وبلاغية**...ها هنا **تظهر ميزة القراءة الألسنية في كونها تساعد على تحييد الشحنات اللاهوتية التي تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن**، وذلك من أجل فهم التركيبة النصية للقرآن. يوضح أركون ويضيف في تعريفه للقرآن بكونه «مدونة» (corpus) متجانسة؛ أي باعتباره مشكّلا من جملة من النصوص يحكمها انسجام في العمق؛ ذلك أن **النص القرآني خاضع لشبكة من الضمائر التوصيلية** (أنا، نحن، أنتَ، هم) (أو الله، محمد، البشر) **التي تخترق كلية الخطاب القرآني**، وذلك بالرغم من الاختلاف في مواضيع القرآن، وأساليب التبليغ، وتعدد أنماط الخطاب؛ بمعنى أن «تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير»[44]. كما يضيف أركون، في تعريفه للقرآن، أن «كل العبارات التي يحتويها كانت قد أُنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام (أو نفس الظرف العام للخطاب)»[45]. وفي إطار مقارنته لما يسمى بـ«أسباب النزول» التي تستدعى لتحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، يوظف أركون بالمقابل مفهوم «الوضعية العامة للخطاب» (la situation de discours)، والذي يعرفه القاموس الموسوعي لعلوم اللغة على النحو التالي «ندعو الوضعية العامة للخطاب مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي (سواء أكان مكتوبا أم شفهيا). ويخص ذلك في آن معا المحيط الفيزيائي-المادي والاجتماعي الذي نطق فيه هذا الكلام، كما ويخص الصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، ويخص هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر (بما في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما ويخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (وبخاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم)، ثم بشكل أخص التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني»[46]. من خلال هذا التعريف لما يسميه أركون بـ«الوضعية العامة للخطاب»، يتضح أن مصطلح «أسباب النزول» لا يحيط بكلية الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب؛ ذلك أن «ما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مضللة أو خادعة كليا. لماذا؟ لأنها لا تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية

43 محمد أركون، نفسه، ص، 114

44 محمد أركون، نفسه، ص 115

45 محمد أركون، نفسه، ص، 114

46 O. Ducrot, T. Todoro: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langages, Paris, Seuil, p.417

حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية»[47]. فالظرف العام للخطاب يتضمن مجمل الظروف المادية وغير المادية الحافة به. لذلك نجد عبد المجيد الشرفي ينبه إلى «ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل «صباح الخير» من دلالة على أن الشخص الذي يتفوه بها يقوم بواجب تفرضه الأعراف الاجتماعية ليس إلا، أو هو منشرح فعلا للقاء من يسلم عليه صباحا أو هو متبرم به بعد تأخر أو غياب أو تقصير...، وما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير بقسمات الوجه وبرفع الصوت أو خفضه، وما أشبه ذلك من الوسائل التي يستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي ما. لندرك ما لـ «وضعية الخطاب» من أهمية بالغة لا يؤديها ذلك الخطاب عندما يُدوَّن كتابةً ويصبح قابلا ككل النصوص الدينية التأسيسية بالخصوص للتأويل في اتجاهات مختلفة، بل متناقضة أحيانا»[48]. تتمثل أهمية المعرفة التاريخية بالوضعية العامة للخطاب بالكشف عن موقف أولئك الذين استقبلوا أول مرة الخطاب القرآني، سواء بالرفض أو القبول؛ لأن ذلك، في نظر أركون يسهم في تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب.

يعرف أركون القرآن بكونه مدونة منتهية «بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة. إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها. كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال والمدلول، أو الدالات والمدلولات). إن مثل هذه الخاصية للقرآن؛ أي بوصفه مدونة منتهية تجنب من السقوط في القراءة التبجيلية التي تلح على الطابع المعجز للقرآن. فالقرآن مدونة منتهية بمعنى أنه لا يمكننا أن نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة، كما لا يمكن أن نبدل في تعبيراتها. لكن رغم خاصية الإنجاز أو الإكمال والتمام التي تميز هذه المدونة، إلا أنها تبقى مفتوحة أو منفتحة؛ ذلك «أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر، إن النص القرآني يقول شيئا ما، ويؤَمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أيا يكن الوضع العام للخطاب، هذا الوضع الذي يتموضع القارئ داخله»[49]. **فبالرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائيا من الناحية اللاهوتية فإنها تظل قابلة للتحيين باستمرار، كما أنها تنفتح على السياقات الداخلية لمنطوقاتها، كما تنفتح على السياقات الخارجية.** كما يلفت انتباهنا أركون، في إطار تحديده لأهم ما يختص به القرآن، إلى أن **القرآن**، باعتباره مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإنه «**كان ولا يزال شفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا.** ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبَّتة بكل صرامة»[50]. وهذا يفيد أن

47 محمد أركون، نفسه، ص، 37

48 عبد المجيد شرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008، ص، 48

49 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص، 115

50 محمد أركون، نفسه، ص 116

الخطاب القرآني الشفهي المتلفظ به من قبل النبي مختلف تماما عن الخطاب القرآني المدون. ويضيف أركون خاصية أخرى تسم القرآن مؤداها أن «مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (أي الآيات)، والنصوص المتوسطة (أي السور)»[51]. وهذا يقتضي البحث عن العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى، وبين النص الكلي. يسعى أركون من وراء هذه التحديدات التي تسم الخطاب القرآني والذي تَحول إلى نص ناجز ومنتهٍ، إلى تحديد آلية اشتغال العلاقة القائمة بينه بوصفه نصا مؤسِّسا، ذلك أن القرآن هو النص التأسيسي الأول في الإسلام الذي كان يتمتع، ولا يزال، بطاقة إبداعية ضخمة كبقية النصوص التأسيسية الأخرى، ما يعني أنه ولَّد العديد من النصوص الثانية والتي كانت بمثابة التعليق عليه أو التفسير أو الانطلاق منه لبناء نص إبداعي جديد، وبين النصوص الإبداعية المُولَّدة منه. إذ يقصد أركون بذلك «دراسة النص الكلي في آلية اشتغاله، وبنيته، ومعانيه المثولية أو الملازمة لنصانيته اللغوية؛ أي: معانيه الحرفية. ثم ينبغي أن ندرس العلاقة الكائنة ما بين العمل المتكامل- والقدرة الإبداعية التوليدية. ونقصد بذلك مجمل النصوص الثانية -والثانوية التي ولَّدها النص الأول، كما ونقصد مجمل الأعمال (بالمعنى الإسلامي الواسع للكلمة) والتي تولدت عن قراءات العمل المتكامل- الإبداع»[52]. بعد انتهائه من تلك التحديدات التي تميز القرآن، ينتقل أركون إلى الحديث عن ثلاثة أنواع من القراءات، أولاها **القراءة الطقسية الشعائرية**، والتي **وحدها تمثل، في نظر الوعي الإسلامي، القراءة الصحيحة**، ذلك أن «المسلم إذ يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ أثناءها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة. وهذا يعني أنه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى. إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين، بالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله. كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة»[53]. إن **هذا النوع من القراءة يقفز على المسافات الجغرافية والزمنية التي تفصل بين لحظة نزول القرآن كخطاب شفهي، وبين وجوده، اليوم، في مدونة نصية مغلقة ومنتهية.** فمثل هذه القراءة يرفضها أركون بسبب عدم اهتمامها بالمسافة التاريخية الفاصلة بين اللحظتين: **لحظة تلقي الوحي أول مرة من قبل النبي، ولحظة انصهاره في مدونة منتهية وناجزة.** أما القراءة الثانية، فهي **القراءة التفسيرية** وهي القراءة التي «تتميز لاعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية، مخلوطا بالمنطوقة الأولى ومفسَرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عليها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري. وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة ولا يمكن مسها حتى يومنا هذا. فهي **تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل**

51 محمد أركون، نفسه، ص 116

52 محمد أركون، نفسه، ص 117

53 محمد أركون، نفسه، ص 120

الفلسفة العربية- الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها»[54]. ومعنى ذلك أنه ينبغي بعد دراسة النص المؤسِّس، الانتقال إلى دراسة النصوص الثانية التي ولدها بشكل مباشر أو غير مباشر، فلا ينبغي أن نخلط بينه وبينها؛ لأنه كان، ولا يزال، يتمتع بطاقة إبداعية وانفتاح فكري ورمزي هائل. وهذا الأمر يقتضي القيام بحفر أركيولوجي كامل لهذه النصوص الثانوية قصد معرفة آليات إنتاجها للمعنى. أما القراءة الثالثة والأخيرة، وهي **القراءة التي سيتبناها أركون، فهي القراءة الألسنية النقدية التي تهدف إلى إظهار القيم اللغوية المحضة للنص.** لكن أركون قبل شروعه في تطبيق قراءته الخاصة على سورة الفاتحة، يرى أنه من المفيد التمييز بين القراءة التفسيرية والقراءة الألسنية النقدية، وذلك بالإفصاح عن المسلمات الضمنية أو الصريحة لكلتا القراءتين. فالقراءة التفسيرية الكلاسيكية تقوم، عنده، على ثمانية مبادئ:

- **«الله موجود. إنه هو الذي هو، ولا أستطيع أن أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه»**[55].
- **«لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد (أو بواسطته)»**[56]
- **«لقد أُستُقبل كلامُه أو جُمع في مدونة صحيحة موثوقة هي: القرآن»**[57]
- **«إن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي، وقدري، ومصيري... ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيء، ولا في أية لحظة»**[58]
- **«كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة»**[59]
- **«يمكنني أن أحدد (أو أعرف) هذه الحقيقة، بل وينبغي علي أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل- الشاهد عليها: أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فم النبي مباشرة، والذين طبقوه عمليا فيما بعد. ولذا، فإن هذا الجيل يشكل العصر التدشيني الأمثل (أو ما يدعى في اللغة الإسلامية بالصدر الأول)»**[60]

54 محمد أركون، نفسه، ص، 120
55 محمد أركون، نفسه، ص، 121
56 محمد أركون، نفسه، ص، 121
57 محمد أركون، نفسه، ص، 121 (التشديد من عنده)
58 محمد أركون، نفسه، ص، 121
59 محمد أركون، نفسه، ص، 122
60 محمد أركون، نفسه، ص، 122

- **«إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية. بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعدا في مواجهة نص يمثل (أو بالأحرى يجسد) الكلام المطلق. وكل واحد منهم ينبغي «أن يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن»»**[61]

- **«إن علم النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى. وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص- الذي يمثل كلام الله- الحقيقة التي تضيئ عقلي، وإرادتي وأعمالي»**[62]

إذا كانت القراءة التفسيرية الكلاسيكية تتحكم فيها وتوجهها المبادئ المشار إليها سابقا، فإن القراءة التي يقترحها أركون بدورها تتحكم فيها جملة من المبادئ التوجيهية، بما هي المبادئ التي أحدثت قطيعة مع مبادئ القراءة التفسيرية، والتي يجملها أركون في خمسة مبادئ:

- **«إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان»**[63]؛ فأركون هنا يشير ضمنيا إلى تلك العبارة الشهيرة التي عبر عنها التوحيدي بقوله: «**إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان**»، ما يعني أن موقف أركون من المعرفة موقف نقدي إبستيمولوجي.

- **«إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى. إلخ)»**[64]

- **«إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جَهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية- الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات (أو القيود) التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا (وإذاً قابلا للموت)، ومتكلما، وسياسيا، وتاريخيا، واقتصاديا (وإذاً عاملا أو مشتغلا)»**[65]

- **«هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر- وبالتالي مجازفة مستمرة- خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة»**[66]

61 محمد أركون، نفسه، ص، 122
62 محمد أركون، نفسه، ص، 122
63 محمد أركون، نفسه، ص، 123
64 محمد أركون، نفسه، ص، 123
65 محمد أركون، نفسه، ص، 123
66 محمد أركون، نفسه، ص، 123

- **«هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض إبستيمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة»**[67]

ومضات نقدية في قراءات أركون للنص القرآني:

لا أحد يملك، إذن، أن يجادل في غنى وأصالة المشروع الفكري لمحمد أركون، والذي يدور على جملة من التيمات (thèmes) التي تخترق كتاباته كلها: الإسلاميات التطبيقية، نقد العقل الإسلامي، قراءة النص الديني، الحفر في النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية، العلمنة... ذلك أن الرجل وإن اشترك في مقاربته للتيمات السابقة مع جملة من مفكرين أمثال محمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، علي حرب... إلا أن مشروعه الفكري، خاصة في قراءاته للنص القرآني، وهو ما يهمنا في هذه المقالة، شديد الجدة بتميزه بغنى الموضوعات التي يطرقها، مثلما يتسم بثراء المناهج التي يتوسلها في قراءة النص القرآني، مطبقا أحدث المفاهيم المستقاة من علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة. كما ليس يسَعُ منصفا أن يجحد ما قدمه صاحب «نقد العقل الإسلامي» من جَهد علمي وجدة في الطرح في مجال الدراسات الإسلامية عموما، من خلال السبق إلى التنبيه إلى مساحات بِكر في التراث العربي الإسلامي، ظلت في طي الإهمال والنسيان وفي دائرة اللامفكر فيه، من قبيل المجاز والميثي والشفهي... غير أن **المشروع الفكري لمحمد أركون، خاصة في قراءته للنص الديني، في مسيس الحاجة إلى النظر إليه بعين النقد الموضوعي للكشف عن حدوده وبيان ما ينطوي عليه من قصور أو تناقضات.** ونحن هنا نكتفي بتسجيل بعض الملاحظات النقدية حول القراءة /ات الأركونية للنص القرآني:

في نقده للعقل الإسلامي، اكتفى محمد أركون بنقد هذا العقل في وجهيه الكلامي الأشعري والفقهي السني؛ بمعنى أن العقل المنقود هنا هو بالتعريف العقل الأرثوذوكسي الثيولوجي السني، والحال أن أركون في تعريفه للعقل الإسلامي يغطي مجمل تعبيراته الفكرية: الكلامية والفقهية والصوفية والفلسفية والتاريخية، وهو ما يعني أن أركون لم يبق وفيا لمنطلقاته المفهومية. زد على ذلك انتصار أركون للعقل المعتزلي، باعتباره عقلا طاله التهميش، متجاهلا أنه يصدر عن مسلمات ومنطلقات مشتركة بين جميع العقول الثيولوجية، وهو ما يشي بتغليب التحليل السياسي على التحليل الإبستيمي، ذلك أن «اختيار أركون التحليل الإبستيمي للعقل يفرض عليه تقشفا أكبر في الأحكام المعيارية، وحيادا أعلى تجاه تجليات ذلك العقل الإسلامي».[68]

67 محمد أركون، نفسه، ص، 123

68 عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص، 405

من يتأمل قراءات أركون للنص الديني، يلحظ أن الرجل مسكون بسؤال المنهج؛ ذلك أن أركون اعتمد في دراساته للنص القرآني على مناهج متعددة: منهج النقد التاريخي، الألسني، الهيرمينوطيقي، الأنثروبولوجي، السوسيولوجي، التفكيكي، ... ما دفعه إلى التنظير المنهجي للأدوات والمفاهيم التي توسلها في قراءته للنص الديني. لكن السؤال الغائب في المتن الأركوني هو السؤال المرتبط بشروط نقل هذه المناهج من بيئتها الأصلية، وهي البيئة الغربية، إلى بيئة مغايرة تماما وهي بيئة الثقافة العربية الإسلامية، «حيث نجد أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، ويسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها وظهورها، ولا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلا غير مشروط».[69] ورغم أن الدرس الإبستيمولوجي يشدد على أن ليس ثمة أي خطاب أو منهج بريء؛ ذلك أن كل منهج يرتبط بحقبة زمنية معينة وفي مجتمع معين، ويجيب على تساؤلات وحاجيات ذلك المجتمع؛ ما يعني أن كل منهج يبقى مشروطا بالبيئة التي تشكل فيها، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه أركون حين حاول تطبيق تلك المناهج على واقع مغاير تماما. فـــ «عدم براءة أي منهج وارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده، وهذا سيقودنا حتما إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا»[70].

إن مشروع محمد أركون الرامي إلى بناء المجتمع العربي الإسلامي لحداثته، والذي لا يتحقق بالنسبة إليه إلا بإخضاع النص الديني للقراءة التاريخية النقدية، مثلما حصل مع مفكرين غربيين من إخضاعهم «العهد القديم» والأناجيل للدرس والتحليل متوسلين أدوات النقد التاريخي ومناهج علم الأديان المقارن والتحليل الهيرمينوطيقي للنص، محكوم بالفشل، «ذلك أن إخضاع النص القرآني للقراءة التاريخية النقدية يصطدم بشعور ديني جماعي متمسك بإلهية مصدر النص، وحرمته، وتعاليه عن أية مساءلة»[71]. فضلا عن أن المشاريع الحاملة للفكر الحداثي «تفتقر إلى أطر اجتماعية واسعة تتبناها، وتكون قادرة على أن تعطيها حياة وحيوية ونفوذا في المجتمع، وعدم وجود تيار يتبنى تلك الأفكار، ويعطيها قاعدة اجتماعية ويبشر بها»[72].

إن القبول بفرضية أركون التي مفادها أن النص القرآني نص مختنق بالتاريخ مما يقتضي إخضاعه لمناهج نقدية حفرية أو تفكيكية، تنتهي إلى نتيجة تقول بعبثية النص، أو نسبيته وتاريخيته، بالمعنى الذي يحيل النص القرآني إلى نص لا يختلف عن أي نص بشري يتأثر بواقعه الاجتماعي والنفسي ولا يؤثر فيه، كما يذهب إلى ذلك علي حرب بقوله: «إن أركون إذ يتكلم عن القرآن ويستعيده، فإنه يخضعه لمطرقته النقدية،

69 مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دوكتوراه العلوم في الفلسفة، ص 372

70 جورج الزيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد 08، سنة 1980، ص، 130

71 عبد الإله بلقزيز نقد التراث، ص، 407

72 قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ص، 150 (مداخلة الأستاذ عبد الحميد الجهاد)

ويقرأه بعين حفرية تفكيكية، محاولا بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحيثيته، كما يكشف عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعا»[73]. فإذا كان أركون يرمي إلى تخليص النص الأول -بلغة نصر حامد أبو زيد- من أدران النص الثاني التي تمثل منظومة التفسير الكلاسيكية، فهذه المحاولة ينبغي أن تبقى بعيدا عن أية محاولات تفكيكية تريد تجميد النص القرآني في الإطار الذي انطلق منه؛ ذلك أن إخضاع النص القرآني لاستراتيجية التفكيك ستنتهي إلى الادعاء بكون الإسلام لم يكن إلا ثمرة مستفادة من ثقافة عصره، والديانات السابقة عليه.

إن دراسة أركون لمعطى الوحي، باعتباره ظاهرة دنيوية صرف دون الانتباه إلى ما ينطوي عليه هذا الوحي المعطى من بعد ميتافيزيقي وآخر تاريخي متجلّ يتمثل في الخطاب والنص القرآني، يجعل أركون يسقط في مطب الاختزالية والانتقائية في التعاطي مع النص الوحياني الموسوم بتعدد مستوياته وأبعاده...

خاتمة

ومجمل القول، فالمشروع الأركوني، في قراءاته للنص القرآني، يتغيا نقد العقل الإسلامي والعقل الغربي الأنواري في كلّ تجلياته، بغية الكشف عن كل ما يتحكم بنشاطه ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة... لجعل المستحيل التفكير فيه والممتنع التفكير فيه ممكنا التفكير فيه؛ مثلما يستهدف الطرح الأركوني نقد العقل اللاهوتي في الأديان التوحيدية الثلاثة قصد الكشف عن المشترك بين هذه الأديان، والذي يدعوه بـ «الرأسمال الرمزي»، باعتباره جملة من التمثلات والتصورات والاستعارات التي لم تنغلق بعد في الملفوظات المذهبية، إذ نجد أركون يميز بين المدونات الرسمية المغلقة والرأسمال الرمزي المشترك الذي يشكل المتخيل الديني أبرز آلياته. لا شك أن المشروع الفكري لمحمد أركون يمثل استمرارا للمنهجية الوضعية الاستشراقية بنفَس نقدي عبر وصلها بالمنهجية الحديثة في علوم الإنسان والمجتمع؛ وذلك في أفق إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكمة بقراءات النص القرآني المختلفة وفق الفهم الحديث للظاهرة الدينية.

73 علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998، ص، 119

قائمة المصادر والمراجع

الكتب

- جورج الزيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد 08، سنة 1980
- عبد الله المالكي، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي، قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، 2010
- عبد المجيد شرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008
- علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998
- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014
- قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية، منتدى المعارف.
- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دوكتوراه العلوم في الفلسفة، 2011
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، 1996
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي ـ والمركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء الطبعة: الثانية 1996
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الطليعة، بيروت الطبعة: الثانية 2005
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 2، بيروت: دار الطليعة، 2005.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، 2010.
- محمد أركون، قراءات في القرآن، دار الساقي، 2017.
- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب / بيروت لبنان، ط1، 2000
- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط 4، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000

القواميس باللغة الأجنبية

- O. Ducrot, T. Todoro: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langages, Paris, Seuil

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021