



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلاي اليابس / سيدي بلعباس

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها



القراءة الحداثية للقرآن الكريم - محمد أركون أنموذجاً -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في النقد لحديث

إعداد الطالبة: بلميهور هند

إشراف: أ.د. موني حبيب

لجنة المناقشة:

بلوحي محمد أستاذ التعليم العالي (جامعة سيدي بلعباس) رئيساً

حبيب موني أستاذ التعليم العالي (جامعة سيدي بلعباس) مشرفاً ومقرراً

شارف لاطروش أستاذ محاضر "أ" (جامعة مستغانم) مناقشاً

مفلاح بن عبدالله أستاذ محاضر "أ" (جامعة غليزان) مناقشاً

زوية عياد أستاذ حاضر "أ" (جامعة غليزان) مناقشاً

رفاس سميرة أستاذ محاضر "أ" (جامعة سيدي بلعباس) مناقشاً

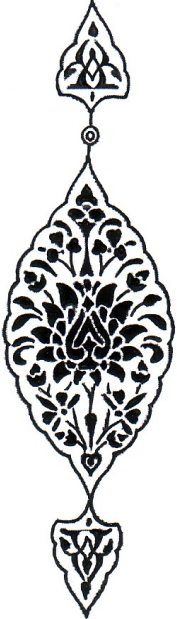
السنة الجامعية: 1435/1436 هـ ** 2014 / 2015 م

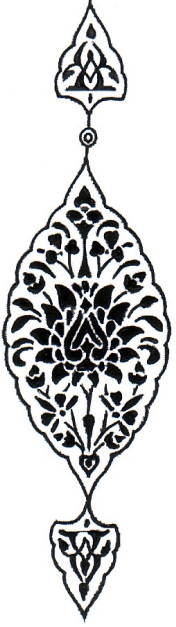
شكر و عرفان

من لم يشكر الناس لم يشكر الله،
إلى الأستاذ الفاضل طيفور محمد الذي تابع سيرورة
البحث

وأمدني بدعمه ونصحه ووقته
الشكر موصول إلى الأستاذ الأمامة حبيب مونسى
الذي سدّد خطى هذا البحث، وصوّب أغلاطه دمت لنا
ذخرا وفخرا ونورا نستضيء به
إلى زوجي محمد شكرا لصبرك، وعونك، وعطفك،
ودعمك

إلى الأستاذ مرسى رشيد نصيحتك كانت مفتاحا للبدء
فألف شكر





μ



باسمك اللهم:

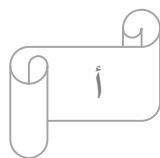
الحمد لله الذي جعل من عقولنا بصائر تقودنا إلى الإقرار بربوبيته والإيمان بألوهيته واليقين به وهو على غيبته، والشكر لله أن هدانا للإسلام وأنار دربنا بالقرآن وجعله لنا ذخرا وذودا وحرزا في كل آن، والصلاة والسلام على خير الأنام سيد الكرام عظيم المقام لمن جعله الله على الأنبياء إماما سيدنا محمد عليه أفضل الصلوات وأزكى التحيات، وبعد:

شهدت الأمة العربية الإسلامية تقهقرا وتدهورا في القرنين الماضيين بعد سلسلة انهزومات وارتكاسات حاقت بها، لكنّ الوضع المتردّي لهذه الأمة ازداد بعد صولات الاستعمار الذي لم يخلف وراءه إلا الدمار، إضافة إلى آثار نكبة فلسطين سنة (1948م) لتليها نكسة (1967م)، لتواجه هذه الأمة في السنوات الأخيرة صنوف الاتهام وترمى بثتى أنواع السهام والتهمة دين الإسلام!

أفضى هذا الحال والمآل بالعقول المفكّرة والنخب المثقفة النيرة إلى البحث عن أجوبة طرحت في بدايات القرن الماضي عن سبب تأخر العرب وتقدم غيرهم؛ حيث ظهرت مشاريع نهضوية منبثقة عن تيار حدائي يستمد جذوره من أفكار ورؤى التيار التغريبي الذي انتهج سبيله طه حسين وسلامة موسى وعلي عبد الرازق، وقد ظهر هذا الخطاب الحدائي الجديد في أواخر القرن الماضي و عاد إلى البحث في إجابة عن سؤال النهضة، لكنّ حيثيات العودة من قبل تيار الحدائة الجديد جاءت وهو يمتلك رصيد تجربة تاريخية جديدة ورؤية مختلفة للعالم ووعي جديد للمعرفة، منطلقا من مسلمة رئيسة هي: **وحدما المناهج الغربية كفيلة بإحداث التغيير**، لأنها الخيار المنهجي البديل عن الفكر الإسلامي التقليدي الذي يقبع في زاوية الظلامية وبنزوي في عالم الأصولية.

وبحثا في إجابات عن أسئلة النهضة والإشكالات الكبرى التي أثارها طبيعة التحولات التي عرفها العالم العربي والإسلامي بعد أزمة اختلال التوازن بينه وبين العالم الغربي وكيفية تغيير الواقع المتخلف للأمة، عاد هذا التيار الحدائي إلى مساءلة التراث وإعادة قراءته ومراجعته مراجعة نقدية شاملة، وبما أن النص القرآني هو النص المؤسس لكامل هذا التراث ولتلك المرجعية الدينية كان لزاما أن يتوقف عنده الحدائيون كنص محفز للمشروع النهضوي التنويري.

غير أن هذه العودة للنص القرآني ونصوص التراث كانت عبر رؤى فلسفية غربية، وبآليات إجرائية نقدية خارجة عن التداول الإسلامي، لتنتقل قراءة النص خارج إطار الدين وتدخل دائرة الفلسفة في ضوء رؤى عقلانية علمانية إنسانية لم يعد الهدف منها الاحتكام إلى النص أو تحصيل دلالات شرعية أو إبراز لفتات



إعجازية نورانية، إنما غاية الحداثيين هي قراءة النص قراءة نقدية في ضوء الحداثة الغربية وأسسها.

إنّ هذه الجراءة النقدية لدى التيار الحداثي في تعامله مع النصّ القرآني جعلتني أتساءل عن أسباب اختيار نظريات الغرب ومناهجه أساساً لقراءة النصّ القرآني، وسبب انتقالهم من نقد التراث الإسلامي إلى نقد القرآن، ومعرفة أثر انعكاس هذا الانتقال ونتائج.

من هذا المنطلق كان اختيار مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي كأنموذج في هذه الدراسة، باعتباره من أبرز الحداثيين طرّقاً لأبواب المقدس وأكثرهم جرأة لولوج قلعة النصّ القرآني في محاولة لزعة أسسه وتفكيكها، والهدف من هذه الدراسة هو معرفة أبرز القضايا التي ركّز عليها المشروع الأركوني، والتي حاول طرحها في معرض الإجابة عن سؤال النهضة وأبرز الرؤى والمبادئ التي تبناها، حول دوافع هذه القراءة ومشروعيتها وآلياتها الموظفة وبحثاً عن الإضافات التي قدمتها كان مدار هذا البحث.

إنّ دراسة المشروع الأركوني وكيفية قراءته للنصّ القرآني ليست بالمستحدثة ولا بالطرائقة بل وقف كثير من الدارسين عندها مناقشين وناقدين ومجيبين عن أسئلة قد تقترب وقد تبتعد عن الإشكاليات التي وقفنا عندها، ومن هذه الدراسات دراسة مختار الفجاري في كتابه "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون"، ودراسة أحمد بوعود المعنونة بـ "الظاهرة القرآنية عند محمد أركون" ودراسة مصطفى كحل: "الأسنة والتأويل عند محمد أركون"، وكذلك دراسة عبد المجيد الخليقي الموسومة بـ: "قراءة النصّ الديني عند محمد أركون" وأيضاً دراسة أحمد فاضل السعدي، "القراءة الأركونية للقرآن" وغيرها من الدراسات.

لكنّ هذه القراءات وإن كانت تجتمع في قضايا عامة كدراستها للمشروع الأركوني وصفاً وشرحاً، إلا أنّ الشقّ الأهم فيها وهو كيفية تحليل وقراءة أركون للنصّ القرآني ونقدها أو مراجعتها والرد عليها، هذا الجزء من الدراسة غائب في الكتاب الأول أما بقية الكتب فقد تناولت قراءة أركون للنصّ القرآني بالوصف والشرح دون أي تحليل أو تعليق فما بالك بالنقد والمراجعة، ما عدا كتاب بوعود الذي يحتوي ملاحظات نقدية جد بسيطة، والإضافة التي تقدمها هذه الدراسة المتواضعة تتمثل في إسقاط الضوء على قراءة أركون للنصوص القرآنية وصفاً وتحليلاً ثم الرد عليها ومراجعتها.

يأخذ المشروع الأركوني من تجربة الغرب الكثير، ويستمد العديد من مبادئه النهضوية، فأركون يرفض هذا الواقع الذي تتخبط فيه أمة الإسلام ويطمح بأن يحدث نقلة جديدة في رهن الفكر العربي المعاصر تشبه لحظة الإصلاح الغربي

التي نقلت أوروبا من ظلام القرون الوسطى إلى تنوير عصر النهضة والثورة والتحديث، والمرور إلى هذه الخطوة -حسبه لن يتأتى إلا بتجديد اللاهوت الديني.

وعبر مشروعه في نقد العقل الإسلامي تلمّسنا خطوات هذا التجديد الذي يستعير من تجديد الغرب جلّ مبادئه وعبر أربع محطات رصدنا خطوات التغيير والتنوير ومن ثم التحرير .

-المحطة الأولى هي مشروع أركون في "نقد العقل الإسلامي"، فالوقوف عند قراءة أركون للنص القرآني، يستلزم المرور إلى مشروعه النقدي، لأنه انطلق من نقد مسلمات العقل الإسلامي وانتهى بنقد النص القرآني.

- التنظير لثالث التغيير: **التاريخية/ الأئسنة / العلمنة** ، وهذا عبر توطين هذه المفاهيم عربيا واستنباتها في تربة الإسلام من أجل حصاد التنوير.

- تجديد الفكر الإسلامي بتطبيق ما يسميه باللامفكر فيه، حيث يعود أركون إلى التراث الإسلامي ليحفر في طبقاته باحثا عن أسرار دفينية ومخبوءة، ومغلق عليها برتاج السلطة ليكشف بواسطتها سر تخلف أمة الإسلام، موظفا ثنائيات مفهومية هي: القرآن الشفهي/المدون، مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي، الظاهرة القرآنية/ الظاهرة الإسلامية.

- تطبيق مناهج ورؤى فلسفة الحداثة وما بعدها على النص القرآني في مراجعة لمتنه وقراءة لسوره وآياته التي تمثل حسبه ركائز لفهم القرآن ككل ومن ثم فهم الإسلام المعيش في لحظة القرن الواحد والعشرين.

لكنّ المشروع الأركوني على اتساعه وشموليته وضخامته مشتت مفكك مكرر مبعوث عبر مؤلفاته فهو لم يفرد كتابا منهاجا يوضح معالم وأطر هذا المشروع، فمشروع أركون يفتح على علوم عدة: اللغة، الفلسفة، التاريخ، الأديان، السياسة، القانون، علم النفس، علم الاجتماع... إضافة إلى شموليته؛ فهو عام شامل لكل الفكر الإسلامي وتاريخه القديم والمعاصر؛ فقد خاض في قضايا القرآن والتراث والطائفية ومسائل السياسة وعلوم القرآن، والاستشراق، والحداثة، والخطابات الإسلامية القديمة والحديثة... لذا وجب وضع خطة تلم شتات هذا المشروع في محاولة لضبط قراءة أركون للقرآن ومعرفة موقعها من هذا المشروع ككل .

تناولت إشكاليات هذا البحث في أربعة فصول مع مدخل عام يتصدّر ها مقدمة وتذيّلها خاتمة لأبرز الخلاصات و النتائج المتوصل إليها، وألحقنا هذا البحث بسيرة ذاتية لمحمد أركون .



عنونت المدخل ب: "الحدائين العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير"، وقد خصصته لإسقاط الضوء على رؤى الحدائين حول سؤال النهضة، ثم انتقلت إلى كشف مفهوم القراءة الحدائية وحيثيات انتشارها، وأبرز روادها وأهم القضايا والقواسم المشتركة التي تجمع بينهم.

أما الفصل الأول الموسوم ب: "المشروع الأركوني - قراءة في المفهوم الرؤيوي والمنهج"، فقد كان محاولة لمقاربة المشروع الأركوني: في "نقد العقل الإسلامي" لمعرفة ماهيته وأبرز أهدافه ومراحله، والعقل الذي يقترحه أركون في دراسة العقل الإسلامي.

ثم انتقلت إلى رؤية أركون للعقول التي خاضت أيضا في مجال الإسلاميات (العقل الإسلامي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر، والعقل الاستشراقي)، بحثا عن دوافعه لرفضها ونقدها ككل، وتبنيه لمنهجية أخرى هي الإسلاميات التطبيقية؛ حيث رصدت مفهوما ومهامها وأهم الآليات الموظفة فيها، وكانت آخر محطة في هذا الفصل هي نقد المشروع الأركوني، وتضمن ملاحظات و مراجعات حول هذا المشروع.

أما الفصل الثاني فقد كان بعنوان: "إصلاح وتجديد اللاهوت الديني (ثالث التغيير)" يقف هذا الفصل عند المبادئ الأساسية التي يبني عليها مشروع أركون ككل؛ حيث يركز أركون في رؤيته التحديثية التنويرية على قواعد رئيسة تمثل عماد توجهه في إصلاح الدراسات القرآنية خاصة وتغيير الفكر الإسلامي عامة و عبر ثلاثة مباحث خصص كل مبحث لرصد واحد من هذه المبادئ التي يركز عليها التوجه الأركوني ويدعو للتنظير لها عربيا وإسلاميا هذه المبادئ التي ينطلق منها هي: التاريخية، الأنسنة، العلمنة، وختم هذا الفصل بخلاصات نقدية لأبرز ما جاء في ثنايا الفصل.

أما الفصل الثالث فهو موسوم ب: "أركيولوجيا اللامفكر فيه في العقل الإسلامي"، إن مشروع أركون ككل هو بحث عن اللامفكر فيه في العقل الإسلامي وكل مسكوت عنه ومهمش وسلبي مخبوء ومستحيل التفكير فيه من قضايا طواها التاريخ الإسلامي، وحذفت من سطور الكتب الرسمية بسبب سلطوي بحت- حسب أركون-.

لذا كان هذا الفصل معبرا لكشوفات يروم أركون تحقيقها ولأبواب يبغي فتحها؛ وهذا انطلاقا من شرح مفهوم اللامفكر فيه عند أركون، ثم التعرض لأبرز القضايا التي يضعها أركون في باب اللامفكر فيه وكلها قضايا تنطلق من النص القرآني وتسبح في فلكه، وهي: القرآن الشفهي والمكتوب، مجتمعات الكتاب

المقدس والكتاب العادي، الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية. وختمت هذا الفصل بخلاصات نقدية لأهم مباحث الفصل.

والفصل الأخير المعنون ب: " القراءة الأركونية للنص القرآني " هو فصل خاص بقراءة أركون لنماذج معينة من نصوص القرآن، وقد أثرت أن تكون هذه النماذج مختلفة؛ فهي نماذج من سور قرآنية تتفاوت من حيث القصر والطول وكذا في ترتيبها قرآنيا(سورة التوبة وهي من السور الطوال، وسورتي العلق والإخلاص وهما من قصار السور)، إضافة لآيتين قرآنيتين(الآية السابعة والثلاثون من سورة الأحزاب، والآية الثانية عشر من سورة النساء)، ثم تتبعت نتائج القراءة الأركونية ، وكانت خاتمة هذا الفصل مبحثا معنونا ب" النقد الأركوني للقرآن (القراءة والمنهج): ردود ومراجعات " خُصَّصَ هذا المبحث لمراجعة القراءة الأركونية للقرآن الكريم بالتركيز على منهجيته المتبعة في القراءة، والنتائج التي توصل إليها .

أما الخاتمة فقد كانت ملخصا شاملا لخصائص القراءة الحدائثية ونتائجها، وأردفت الخاتمة المُخصَّصة لنتائج وآفاق البحث بملحق لسيرة أركون الذاتية وسمته ب: "الدوافع الشخصية للمشروع ولقراءات أركون القرآنية"، وقراءة هذا البحث المتواضع لن تكتمل إلا بالاطلاع على هذا الملحق الذي يتناول سيرة محمد أركون الذاتية لأنها تعدّ مفتاحا لفهم حقيقة المشروع الأركوني ككل وأساسا لنظرته للقرآن والإسلام واللغة العربية، لكنني أثرت طرح هذا الرأي في ملحق الرسالة لأنه يستند إلى رؤية سطحية لم تتعمق في تفاصيل ودقائق حياته، لذا يجدر تخصيص بحوث لاحقة لقراءة الشخصية الأركونية موازاة مع مسيرته الفكرية.

وقد حبكت فصول هذا البحث وفق منهج نحسبه الأقرب لنسج خيوط البحث وهو منهج قوامه الوصف والتحليل، الذي يجمع بين المنهج الوصفي الذي وظف في شرح ووصف المشروع الأركوني والمفاهيم التي تحتاج إلى شرح كالتاريخية والأنسنة والعلمنة وكذلك مفاهيم القرآن الشفهي والمكتوب والظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية وغيرها من المفاهيم والآراء الأركونية إضافة لقراءته للنصوص القرآنية المختارة، ليليه التحليل الذي ينتبع آراء أركون ويرصدها ويخوض فيها ثم ينقدها ويراجعها بحسب سياق التحليل.

لكنّ خيوط غزلي كاد ينقضها عقبات وصعوبات واجهت مسيرة هذا البحث ولعل أصعب عقبة هي شساعة وضخامة واتساع المشروع الأركوني ، المبتوث عبر عشرات المؤلفات، فهذا المشروع لا يخضع لتنظيم أو تراتبية معينة بل هو مبعثر ومكرر، فمثلا في دراسة قضية الأنسنة أو العلمنة أو قضية القرآن الشفهي و المدون أو أي قضية في المشروع الأركوني؛ فعلى الباحث الاطلاع على كافة



مؤلفات أركون بحثا عن رأيه أو رسدا لموقفه، والشيء نفسه بالنسبة لقراءته للنصوص القرآنية فنجدته يتعرض لسورة التوبة عبر فقرة أو فقرتين في كتاب من منهاتن أو بغداد، فيما يخصص مبحثا كاملا في كتاب آخر، وقد يعيد قراءة السورة مرة واثنين أو أكثر مثلما فعل مع سورة الإخلاص.

ومثلما ذكرت سابقا مكتبة البحث غنية بالكتب التي تتصدى للمشروع الأركوني شرحا ووصفا ونقدا، لكنّ هذه المكتبة تفتقر إلى المادة النقدية الخاصة بقراءة أركون لسور القرآن فجّل الدارسين يعيدون ويكررون وصف قراءة أركون للسور أو الآيات دون نقد شاف وواف، لهذا فقراءتي لقراءة أركون هي محاولة هزيلة وبسيطة وتبقى اجتهادا قد يصيب وفي كثير من الأحيان قد يخطئ.

وإن كان في هذا البحث بضع حسنات فإني أحيلها إلى العليم، ومن بعده أتوقف وأقف حيّة خجلة أمام أستاذي الفاضل **مونسي حبيب** الذي لم يدخر جهدا في توجيهي ونصحي ودعمي، وتذليل المطبّات وتيسير الصعوبات وتسهيل ما تعرّس وتوضيح ما التبس دون ضغط فألف شكر وتحية وتقدير .

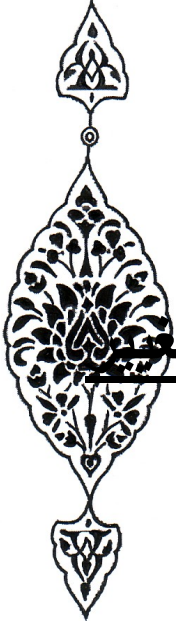
تيسمسيلت في:

2015/05/30م

بلميهوب هند



مدخل



الحدائثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التعريب



1- سؤال النهضة:

ظلت إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة أسيرة جدل لا ينتهي منذ بدايات القرن الماضي، وبما أن الحداثة - ومن وجهة نظر الحداثيين أنفسهم- انشقاق وهدم، رفض وتمرد، وتخلُّ عن التقليد ومفهومات الأصول والأمس والجذور والمعايير الثابتة¹، فقد اتخذ منها الحداثيون مطية ارتحلوا بها ومعها نحو التراث العربي الإسلامي حاملين معهم عدّة وعتاداً غربيين.

ويعود هذا الاهتمام بمسألة قراءة التراث إلى « حالة التأجيل التي مازالت توجد عليها أسئلة الماضي... إخفاق الحاضر*، حاضر العرب في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلسلة ماض لم ينته في حاضر لم يبدأ²»، ومن رحم هذا الجدل القائم برز تيار عقلائي نقدي متخذاً الحداثة معياراً للتعامل مع التراث وكانت الانطلاقة مع مؤلّف "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"³ لعبد الله العروي الذي صدر أواخر الستينيات ليشكل فاتحة نقدية في ساحة النقد العربي المعاصر، لكن النقلة الحقيقية والفعلية كانت في ثمانينات القرن المنصرم؛ بظهور تيار كامل يتبنى "نقد العقل"⁴ مثلما هو الحال مع محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسن حنفي....

وإذا كان الجابري قد تبجّى نقد "العقل العربي" فأركون اختار نقد "العقل الإسلامي"، في حين أثر حسن حنفي نقد "العقل الغربي"، وأصحاب هذه العقلانيات على اختلاف مشاربهم وهوياتهم ورؤاهم الفلسفية يؤمنون جميعهم بضرورة تجاوز النكسة التي حاقت بالأمة العربية الإسلامية، وتجلّى ذلك في مشاريعهم النهضوية - التي على الرغم من تباينها - فإنها تجمع كلها على القول بضرورة ربط

¹ - أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ص: 115، ط: 01، دار الآداب، بيروت - لبنان.

* - من أهم المسائل التي ركز عليها الحداثيون وتتعلق بأسئلة الماضي، ماضي التراث الإسلامي: قضايا عقديّة: الوحي، التوحيد، قضايا سياسية: الخلافة، الحاكمية، قضايا تشريعية، حقوق المرأة، الحجاب، الميراث، الشريعة... أما فيما يخص حاضر المسلمين فنجدهم قد توفّقوا عند إشكالية التراجع والتقهقر الذي آلت إليه الأمة العربية، وكيف نخرج من دوامة التخلف لنلج أبواب الحداثة.

² - عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر المعاصر، ص: 86، ط: 01، مطبعة النجاح الجديدة، 2001، الدار البيضاء - المغرب.

³ - صدر أيضاً عن المركز الثقافي العربي، ط: 01، 1994 (الدار البيضاء - المغرب/بيروت - لبنان).

⁴ - علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 61، ط: 05، المركز الثقافي العربي، 2011، (الدار البيضاء - المغرب/بيروت - لبنان).

مشروع النهضة بمسألة التنوير¹، وهو ما يتبدى جليا في آرائهم المتجهة صوب التنوير لأجل التغيير؛ لأنّ النهضة - بحسب رؤى الحداثيين- فعل تاريخي يقوم به فاعل اجتماعي يدرك بوعيه التاريخي أنّ الخروج من واقع الانحطاط يقتضي امتلاك آلية هذا الفعل وقانونياته وإدراك حدوده².

وهذه المشاريع لن تتحقق على أرض الواقع إلا عبر إعادة بناء الذات العربية وتحريرها وإعادة الاستقلال التاريخي لها³، والفئة المؤهلة للقيام بهذه المهمة - مهمة إعادة البناء- هي حسب الجابري الأنتلجنسيا العربية الجديدة التي تناضل على جبهتين جبهة التراث من الداخل، وجبهة مواكبة الحداثة في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل⁴؛ وواقع الأمة العربية الراهن بحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى للتحدث عن مشروع نهضوي تنويري يروم التحرر من سلطة الماضي العربي الإسلامي أو الماضي الغربي، متجاوزة السؤال التقليدي ماذا نأخذ وماذا نترك؟ واستبداله بسؤال استشكالي هو: كيف ينبغي أن نفهم ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض⁵؟

هكذا اتجه السؤال نحو المرجعية المحددة بالتراث العربي الإسلامي، فهو يشكل البنية المعرفية التي يتأسس عليها العقل العربي الإسلامي لتدخل دائرة المساءلة وتغدو مدار السجال وبؤرة الصراع الفكري؛ فقد قامت المشاريع التنويرية بثورة فكرية مطالبة بالدعوة إلى التغيير الذي يبدأ من مساءلة التراث وإعادة قراءته، لكن هذا التراث نفسه مؤسس ومبني على المرجع الأول والأساس في تشكيل العقل العربي ألا وهو القرآن الكريم، فكانت العودة إلى المتن القرآني وما أحاط به من علوم-(التفسير، الفقه، الحديث، أسباب النزول..)- مطلباً ملحا وضروريا لدى رواد الفكر التنويري، لأن « مشروع النهضة العربية يرتبط بالتنوير ... هذا بالتعامل مع النص الديني... كنص محفز للمشروع النهضوي التنويري⁶».

1 - عبد المجيد الخليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص: 11، ط: 01، منتدى المعارف، 2010، بيروت-لبنان.

2 - ينظر: طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير، ص: 11، ط: 01، دار الفارابي، 2005، بيروت-لبنان.

3 - ينظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص: 149، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 1989 (الدار البيضاء-المغرب/بيروت-لبنان).

4 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 50.

5 - ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 591، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت-لبنان.

6 - طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير، ص: 103-104.

2- مفهوم القراءة الحداثية:

تعددت مسمياتها واختلفت فسميت بالقراءة الجديدة¹، والقراءة المعاصرة²، والقراءة الحديثة³، إلا أن الأقرب والأرجح والأنسب لهذه القراءة بالنظر إلى مضامينها هو نسبتها إلى فلسفة الحداثة⁴، لأن عبارة القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تتضمن دلالة التغيير والراهنية والجدّة، لكن دون إحالة إلى مرجعيات وأصول هذه القراءة، فعبارة القراءة الحداثية تحيلنا مباشرة إلى الحيز المعرفي الذي انبثقت منه والإطار الفلسفي الذي يغلف هذه القراءات .

هذه القراءات تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي وتنطلق من مناهل مستقاة من الحضارة الغربية ومنجزاتها الفكرية من نظريات فلسفية ومناهج نقدية وآليات إجرائية ومفاهيم ابستمولوجية، من أجل تطبيقها على التراث الإسلامي ومن ثمة على النص القرآني، والإشكالية التي تفرض نفسها هاهنا، - لماذا وظف الحداثيون مصطلح القراءة بدل مصطلح التفسير، وهو المصطلح الذي ظل متداولاً وموظفاً في دراسة النص القرآني في مدونات التفسير وعند علماء المسلمين؟

2-1- بين التفسير والقراءة:

يحيلنا مصطلح التفسير مباشرة إلى "التفاسير القديمة"، لكنه ارتبط في العصر الحديث بما سمي بظاهرة "التفسير العصري"، ومع ذلك رفض الحداثيون توظيف هذا المصطلح في قراءاتهم للنص القرآني، فإلامَ يرجع السبب؟

1 - عنوان مؤلّف عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، مركز الراهية للتنمية الفكرية، جدة- المملكة العربية السعودية.
2 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، د.ط/د.ت، مطبعة الأهالي، دمشق-سوريا، أيضا تحافت القراءة المعاصرة لمنير محمد الشواف، ط: 01، دار قتيبة، 2004، دمشق-سوريا.
3 - سميت بالقراءة الحديثة في المؤتمر الذي نظم ببيروت من قبل المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، أجري هذا المنتدى بتاريخ: 11-12 فيفري 2006 تحت شعار "التطورات الحديثة في دراسة القرآن" .
4 - ينظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ص: 07، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 1993، (الدار البيضاء-المغرب/بيروت- لبنان)

إن بين التفسير العصري والقراءة الحداثية بونٌ شاسع، فهذا التفسير ولد بتأثير من نتائج المعرفة الغربية، لكن دون الاستفادة من المسألة المنهجية، ويدخل في نطاق هذه التفاسير تفسير محمد عبده لسور من القرآن حسب مقتضيات العصر ووفق نظريات علمية¹، تفسير الجوهري لطنطاوي جوهري²، كتاب الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن لأبي زيد الدمنهوري³، ومن خصائص التفسير العصري:

- عدم خروجه عن نطاق التفاسير التراثية ذات المرجعية الإسلامية، لأن آلياته موصولة بمناهج التفسير التقليدية، لكن الاختلاف في تصور ورؤية المفسر ورغبته في مسايرة العصر، وقد ولد بتأثير الاستعارة من نتائج المعرفة العربية دون الاستفادة من المسألة المنهجية، وترجع بداياته إلى المدرسة الإصلاحية (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده)، ولم يكتسب اسم المعاصرة إلا بعد صدور كتاب مصطفى محمود "التفسير العصري"، في سبعينيات القرن المنصرم⁴.

- لا يوجد تحول على المستوى المنهجي، فالمفسر يوظف الآليات نفسها التي يوظفها المفسر التراثي، ولا يتم التفسير المعاصر إلا في الآيات المتعلقة بالإشكالات الفكرية المعاصرة أو التي يشتهر بها في استنطاق الاكتشافات الحديثة⁵، ونظرا لاحتكام التفسير في هذه المرحلة إلى المناهج التقليدية في التفسير ظل مصطلح "التفسير" مهيمنا.

وهذا ما يجعل الفرق جليا بين التفسير العصري والقراءة الحداثية التي يركّز عليها في طيات هذا البحث، إضافة إلى أن مصطلح التفسير يحيل إلى معنى تراثي تقليدي مما جعله مستبعدا من قاموس الحداثيين الذين آثروا مصطلح القراءة؛ لأن مصطلح القراءة لا يحيل إلى المعنى الموجود والمستقر

¹ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، ص: 153، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، بيروت-لبنان.

² - طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، ط: 02، مطبعة الحلبي، 1931، القاهرة.

³ - طبع في القاهرة عام: 1956، وقد منع من التداول بقرار أزهرى، ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ص: 390، ج: 02، مكتبة وهبة، القاهرة.

⁴ - ظهر هذا المصطلح لأول مرة عام 1970، في مقالات مجلة "صباح الخير" المصرية وطبع في العام نفسه، نقلا عن: عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد الإسلامي، ص: 271، ط: 01، دار الفكر، دمشق.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص: 270-271.

مدخل: الحداثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير

عند اللغويين والمفسرين التراثيين قديما وحديثا* ولاصلة له بالقراءات العشر للقرآن الكريم؛ فهو ترجمة عربية لكلمة "lecture" الفرنسية وانتقل إلى العربية في سياق عملية المتأقفة والتبادل المعرفي، واكتسى أهمية لدى الباحثين .

- فما هو مفهوم القراءة عند الحداثيين أنفسهم؟

2-2 مفهوم القراءة عند الحداثيين:

ليس من اليسير القبض على دلالة مفهوم القراءة في كتابات الحداثيين، فهذا المصطلح كما يقول علي حرب « بات يشمل أي معطى كان، ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير¹»، وقد ذهب الحداثيون مذاهب لاحصر لها في معنى القراءة، فهي عند نصر حامد أبي زيد عملية محكمة « بجدلية الإخفاء والكشف²»؛ وبهذا فالقراءة عند أبي زيد تكشف عن دلالات لتخفي أخرى بحسب الظرف الزمني، أما محمد الطالبي فالقراءة عنده رديفة لمعنى الاجتهاد حيث يقول « لا بد أن نوفر فضاء ثقافيا ... يسمح بتطوير قراءة النص وهو ما اصطلح عليه في لغة الفقهاء بالاجتهاد³»، فهل هي محاولة لزحزحة لغة التراث والمفسرين التي يمثلها مصطلح الاجتهاد والتأسيس للغة الحداثة والحداثيين التي يمثلها مصطلح القراءة؟

أما عبد المجيد الشرفي فقد عدّ كلا من مصطلحي التفسير والتأويل غير كافيين للتعبير عن الدلالات اللامتناهية للنص القرآني ليتجاوزهما إلى مصطلح القراءة فيقول: « لكن آثرنا تجاوز

* - يرد مصطلح القراءة في كتب التراث بمعنى الجمع والضم، وأحيانا بمعنى التلاوة والترديد، ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، ص: 277، ج: 01، ط: 03، 1980، ينظر: محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص: 10، ط: 01، دار عمر بن الخطاب، 1970، الاسكندرية، ج.م.ع، أيضا: ينظر: محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص: 13، ط: 02، دار القلم، 1970، الكويت.

¹ - علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص: 09، ط: 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، بيروت- لبنان.

² - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني رؤية نقدية، ص: 58، دار المنتخب العربي، 1992، بيروت-لبنان.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه والآخرين، ص: 68، ط: 02، دار سراس، 1992، تونس.

مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة فلأنّ التعامل مع النص التأسيسي... يحتمل نظريا بحكم أزلته عددا لا متناهايا من المعاني، فسمّة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات¹ .

اختار الحداثي العربي مصطلح القراءة لكونه يحيل إلى معان واسعة ودلالات فضفاضة، مما يفسح له المجال لتقديم توصيفات عديدة خاصة إذا تعلق الأمر بالنص القرآني؛ لأن هذا النص -بلغة الحداثيين- «من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها، فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي وكل قراءة له هي اكتشاف جديد لأنها ستكشف بعدا مجهولا من أبعاد النص، أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية²».

وتدخل القراءة الحداثية في باب النقد الجديد الرافض للنقد الأكاديمي الموضوعي؛ حيث تحولت القراءة إلى نشاط ذاتي، وتحول النص إلى تجربة يخوضها القارئ ليضيف قوله إلى قول المؤلف، وليتحول القارئ عندها من شخص إلى وظيفة، ولتنتقل بؤرة النص التعبيرية من ملفوظه إلى دلالاته الحافة، حيث لم يعد المعنى مركز جذب واهتمام وإنما الكيفيات التي تنتج المعنى وتعدده في النص الواحد³.

وبهذا فالحدائي العربي لم يوظف مصطلح "التفسير" لأنه يرتبط بمفهومات الماضي والتراث من جهة، ولاختلاف الآليات المعرفية الموظفة والتي تتميز تماما عن آليات التفسير التي اشتغل بها المفسرون إن حاضرا أو ماضيا مفضلا توظيف مصطلح القراءة الذي يحيلنا مباشرة إلى مصادر منهجية معاصرة هي مناهج النقد الأدبي والألسنيات الحديثة، إضافة إلى علوم أخرى كالأنثروبولوجيا، الفلسفة، التاريخ، وعلم النفس....

والهدف من وراء توظيف هذه العلوم هو قراءة ونقد النص الديني من منظور وفهم ينطبق مع راهن القارئ ويركز على أثار المعنى التي يستخلصها هو من فهمه للنص، وبما أن «النقد هو اتخاذ موقف فلسفي أو موقف ينتهز على خلفية فلسفية أو خلفية إيديولوجية من كتابة ما⁴» لم يعد

1 - عبد المجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، ص: 94، ط: 02، الدار التونسية للنشر، 1990، تونس.

2 - علي حرب، نقد الحقيقة، ص: 07.

3 - ينظر: حبيب مونسي، نظريات القراءة في النقد المعاصر، ص: 237، د.ط، منشورات دار الأديب، د.ت، وهران.

4 - عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، الجزائر، ص: 38، د.ط، (دار الغرب، د.ت)، وهران.

الغرض من قراءة النص القرآني تحصيل دلالات شرعية تعزز الجانب الإيماني وتبرز لفتاته الإعجازية، لكن المهم في قراءة النص القرآني عند الحداثيين « كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله... [حيث] تستوي كل النصوص ويمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي¹ » والمقصود بالنص النبوي النص القرآني، وهو ما يقرّ به علي حرب قائلاً « لا أقصد بالخطاب النبوي الحديث النبوي وإنما أعني خطاب الوحي² » الذي أصبح مساوياً وموازياً للنصوص البشرية بحكم أن الجامع بين هذه النصوص كونها نصوصاً لغوية، وهذا من أهم خصائص القراءة الحداثية.

إنّ الفهم الحداثي لا يتركز أو يرجع لقراءات المفسرين أو اللغويين العرب المتقدمين، إنما يستمد - كما ذكرنا آنفاً - قراءاته من الفكر الغربي، فقد اعتبر الحداثيون العرب أنّ اللغويين القدامى قد وقفوا عند حدود المستوى الأولي للدلالة النص؛ حيث إنهم لم يتجاوزوا في دراستهم للنص القرآني حدود الجملة، بحكم أن استخدام آليات النحو والصرف والبلاغة، والانطلاق من معاجم اللغة سيجعل اللغة « تنمو خطياً مما لا يسمح بوجود تأويل وقراءة حقيقية للنص، لذا اتجهوا إلى المستوى الثاني للدلالة، هذا المستوى الذي ينظر للنص على أنه فضاء متعدد الأبعاد؛ حيث المعنى الكلي للجملة لا يساوي مجموع مفرداتها، والمعنى الكلي للنص لا يساوي مجموع جملة، وعلى هذا المستوى تكون القراءة والتأويل³ ».

هكذا لم يقف الحداثيون عند الآليات اللغوية المستعملة في التراث اللغوي متجاوزينها إلى الآليات الغربية وهذا بتبني مناهج ونظريات الغرب كبديل لقراءة النص القرآني، والتطبيق الفعلي لهذه النظريات ظهرت بوادره في أربعينيات القرن المنصرم مع مدرسة الأماناء أمين الخولي، عائشة عبد الرحمن، محمد أحمد خلف الله، فقد بدأوا مخططات واقتراحات في قراءة النص القرآني عبر مناهج التحليل الأدبي، غير أنهم لم يتمكنوا من متابعة جدية لدراساتهم.

1 - علي حرب، نقد النص، ص: 11، ط: 2، المركز الثقافي العربي، 1995، الدار البيضاء، بيروت.

2 - المرجع نفسه، هامش ص: 201.

3 - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد الإسلامي، ص: 274.

2-3 القراءة الحداثية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين:

شهد النصف الثاني من القرن العشرين انتشارا واسعا لهذه القراءات لعدة أسباب منها:

- هزيمة المشروعات العلمانية التحديثية في المنطقة مع هزيمة التجربة الناصرية قويا واقتصاديا (الوحدة العربية).

- هزيمة سنة 1967م، وما تبعها من تداعيات على الساحة العربية.

- صعود التيار الإسلامي وهيمنته أفقيا على مفاصل المجتمع وظهوره منقدا بديلا¹.

وقد أدى نمو التيار الديني وصعوده إلى تقلص دور التيار الحداثي، مما اضطر هذا الأخير إلى إعادة النظر في مسألة الدين، فقد تبين لأنصاره أن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي²، لذا وجب على التراث الحداثي أن « يقدم الفهم الصحيح للدين³»، لأن التيار الديني - حسب رأيهم - « لم يفهم روح الإسلام ولم يفهم معنى التطور الإنساني⁴»، وما من سبيل إلا الحداثة لتصنع الفكر العربي من جديد⁵.

اتجه التيار الحداثي إلى دراسة وقراءة وتحليل ظاهرة الإحياء الإسلامي التي برزت في الربع الأخير من القرن الماضي، واتجهت كتاباتهم النقدية إلى تفكيك بنية الخطاب الإسلامي بشقيه التراثي والمعاصر، انطلاقا من المرجعية الأصل وهي النص القرآني.

¹ - ينظر: الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص: 59، 58، 57، ط: 01، دار النهضة، 2006، دمشق-سوريا، وللاطلاع أكثر على تفاصيل الظروف التاريخية والسياسية التي صاحبت تصاعد تيار القراءة الحداثية الرجوع إلى الفصل الثاني من الكتاب نفسه: الإطار التاريخي للتفسير الحداثي، ص: 19-67.

² - المرجع نفسه، ص: 67.

³ - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، ص: 366، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، لبنان-بيروت.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 331.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص: 229.



3- لحظة طه حسين:

يعتبر التيار الحداثي حلقة موصولة باللحظة التدشينية التي افتتحها طه حسين "1889-1973م" من خلال كتابه في الشعر الجاهلي الذي صدر أوخر سنة 1926م، وقد طبق منهج الشك الديكارتي في دراسته للشعر الجاهلي إلا أن تشكيكه امتد إلى القصص القرآني وبالضبط إلى حقيقة وجود شخصية النبي إبراهيم وذهابه إلى مكة ومن ثم قصة بنائه للكعبة ورفع قواعدها¹، وقد أثارت عباراته بلبلة واسعة وردود فعل كثيرة اضطرت به إلى أن يصدر الكتاب في طبعاته اللاحقة بمسمى جديد "في الأدب الجاهلي" إضافة إلى حذفه للعبارات التي أثارت هذا الجدل.

ورجوعاً إلى رواد الحداثة المعاصرين، حيث نجد أنّ نصر حامد أبي زيد يستمد من طه حسين مواقفه ويتبناها؛ فهو يعتبر المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم (الحداثيين) هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من القرن الماضي حول كتابه الشعر الجاهلي²، وهو ما يذهب إليه عزيز العظمة الذي يصفه بـ "الفدائي الأول"³ ورائد الحداثة العربية لأن كتابه "في الشعر الجاهلي" - حسب عزيز العظمة - كانت له الريادة كون الأفكار التي وردت فيه ما يزال صداها في الخطاب الحداثي مستمرا في تجسيدها ومن هذه الأفكار:

- فصل الماضي عن الحاضر.

- استقلاليته بذاته التاريخية عن الواقع المعاصر.

- خضوع هذه التاريخية للعقل والمعرفة العقلية التي لا تراعي النتائج العقائدية⁴.

تظهر في هذا الرأي الحداثي النزعة التاريخية في قراءة النصوص، إضافة إلى تبني مقولة العلمانية بفصل الدين عن الدنيا، وهو ما يتبدى في الاهتمام بقراءة النص القرآني بتوظيف التاريخية بحكم أن النص مرتبط ببيئته في القرن السابع، أما القارئ المعاصر فلن يدرس هذا النص إلا من واقعه الراهن

¹ - ينظر: محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 96، (د.ط)، دار الشرق الأوسط، (د.ت)، القاهرة.

² - ينظر: علي حرب، الاستلام والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبي زيد، ص: 94، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 1997، الدار البيضاء، بيروت.

³ - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص: 102، ط: 01، 1996، دار الطليعة، بيروت-لبنان.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص: 103.

مدخل: الحداثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير

وبالمناهج والآليات المعاصرة التي أنتجها العقل الحديث والحداثي، لا بالعقل التقليدي والآليات التراثية التي عفا عنها الزمن.

ولا يجيد الطيب تيزيني عن هذا الخط؛ حيث يشيد بريادة طه حسين وبالخطوة الجريئة التي خطاها¹، وكذلك محمد أركون لا يخرج عن هذا المسار الحداثي، فطه حسين بحسب أركون أحد الذين فرضوا أسلوباً لا يرضخ للتمزت ولا للحشو، وذلك بإخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي آلت نتائجه إلى ربطه بالمنسي وتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة².

ويجمع هؤلاء الحداثيون على أن طه حسين يندرج ضمن التيار الحداثي التنويري، إضافة إلى دوره الريادي والتدشيني فأراءه ومؤلفاته تمثل الخطوة الأولى «[ل] معركة النصوص الدينية³» والتي تلتها خطوات أهم في اتجاه إعادة قراءة النص الديني.

4- الحداثيون العرب والنص القرآني:

تضمّ قائمة الحداثيين العرب عديد الأسماء والأعلام وقد توقفنا عند بعض الأسماء ومن أبرز ممثلي تيار القراءة الحداثية نجد:

4-1 أبو القاسم الحاج حمد:

يمكن اعتبار البداية الحقيقية لهذه القراءات سنة 1979م، مع أبي القاسم حاج حمد في كتابه العالمية الإسلامية الثانية؛ حيث ينطلق الحاج حمد في مقارنته النقدية من محاولة قراءة نصوص التراث الإسلامي من منطلق جدلي، يكون فيه القرآن مصدراً لاستيعاب هذا التفاعل الجدلي، باحثاً عن أجوبة تستجيب لمقتضيات الواقع، وقد اعتمد الحاج حمد في مؤلفه على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، حيث أثارت أطروحته نقداً واسعاً لتضمنها رؤية إبستمولوجية تؤسس للتعامل مع المعرفة

¹ - ينظر: الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، ص: 104-105، ط: 01، دار الفارابي، 1989، بيروت - لبنان.

² - ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، ص: 156، ط: 03، منشورات عويدات، 1985، بيروت - لبنان.

³ - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص: 62، ط: 02، سينا للنشر، 1994م، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

الغربية ومنهجياتها، بحكم انتمائه إلى عصر التكنولوجيا المتطورة والثورة المعلوماتية عصر العالمية الثانية¹، وتجاوزه للمنهجية التقليدية التي أصبحت تنتمي للعالمية الأولى.

ولقيت أطروحة الحاج حمد رفضاً على صعيد التيارين الإسلامي والعلماني؛ فالتيار الأول أنكر عليه نفيه للترادف والاشترك والمجاز على مستوى التحليل اللغوي، وكذلك تطبيقه للمنهج الماركسي على مستوى التوظيف المنهجي الغربي، أما التيار العلماني فقد اعتبر دراسة الحاج حمد موعلة في التصوف بعباراتها ومفرداتها الاجتماعية الدينية (الآدمية، العائلية، القومية، العالمية...).

4-2 عبد المجيد الشرفي:

يعد عبد المجيد الشرفي من أبرز المفكرين الحداثيين، رغم أن كتاباته لم تلق الصدى نفسه الذي لقيته كتابات الآخرين*، وقد أعلن الشرفي منذ بداية السبعينات عن منحاه في دراسة قضايا الفكر الإسلامي وعلاقة الوحي بالتاريخ، كما اهتم بدراسة المسيحية وحضورها في الثقافة العربية، إضافة إلى عودته إلى التراث العربي بغية تحليله في ضوء مفاهيم المعرفة الحديثة وأدواتها المنهجية، وهو ما أبانه في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ويعتبر مؤلفه هذا الكتاب المنهج؛ حيث يقدم فيه أبرز رؤاه حول التوحيد وكذلك الأحكام التشريعية؛ فقد عد الشرفي الإسلام ديناً وعقيدة لها جذور في الجزيرة العربية ولم تظهر من العدم إنما هو امتداد للديانات التوحيدية السابقة له والتي عرفتها الجزيرة العربية قديماً، فربط بين الرسالة المحمدية والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في نشر الدعوة.

وقد أبان الشرفي عن موقفه الرفض للخلافة الإسلامية وهذا الرفض أسس له من منطلقات عديدة أبرزها عدم وجود أساس لها من الكتاب والسنة²، وكذلك لأن زوالها لم يؤثر في ممارسة المسلمين لدينهم، أما في كتابه الأخير "تحديث الفكر الإسلامي" يشيد الشرفي بالحادثة لما أتاحت من علوم وميادين، وما أفصحت عنه من مقدرة منهجية وتفكيكية ونقدية هائلة في مقارنة الظاهرة الدينية فيقول « إن هذا الإطار هو الذي تندرج فيه محاولاتي، وذلك بالنظر في هذا الفكر الإسلامي من

¹ - ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، ص: 487، ج: 02، ط: 02، دار ابن حزم، 1996، لبنان، بيروت.

² - ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، انظر: 62، 63، 67، 68، 70 وغيرها من الصفحات، ط: 01، دار الطليعة، 2001، بيروت.

مدخل: الحداثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير

وجهة نظر حداثية¹، هكذا اختار الشرفي زعزعة الأسس التقليدية والذهاب إلى أفق الحداثة، فالسبيل - كما يرى الشرفي - إما التجدد أو التبدد.

3-4 محمد شحرور:

تندرج أعمال محمد شحرور ضمن مشاريع حداثية تسعى إلى تقديم نظرة جديدة للقرآن لاعتمادها على رؤى جديدة ومناهج غير تقليدية؛ حيث يعتبر نفسه أحد الرواد المجددين الإسلاميين ساعيا إلى قراءة معاصرة للقرآن وعلومه، هادفا إلى حل مشكلة الركود والتأخر الذي يعاني منه الفكر الإسلامي عبر قرون متتالية، وقد أحدث كتابه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" ضجة واسعة النطاق بين الباحثين والدارسين وكثرت حوله الردود*.

ينطلق محمد شحرور من خلفية ماركسية متأثرا بالمنهج الجدلي المادي الذي يرى أن المعرفة الإنسانية تنطلق من الواقع المادي القائم على صراع التناقضات الداخلي²؛ حيث يفسر الظواهر تفسيراً مادياً وهو ما يظهر جلياً في قراءته لسور من القرآن الكريم، محاولاً تقديم فهم جديد وعصري للقرآن ومعانيه، فحسب شحرور تتغير المعاني القرآنية وفقاً لتغير الأحوال ويضرب مثلاً للتشريع الإسلامي فهو عنده « تشريع مدني حنفي متطور يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ويقرأ بأعراف الناس³ » وقد وظف الرياضيات ونظرية التطور الداروينية، وبما أنه مختص بالهندسة المدنية مزج شحرور بين التأويل والهندسة في قراءته للقرآن، وقد فرّق شحرور بين مفهومي القرآن والكتاب، إضافة لتفريقه بين مصطلحات: ذكر، كتاب، قرآن، فرقان، تنزيل، إنزال⁴.

¹ - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص: 06، ط: 02، دار المدار الإسلامي، 2009، بيروت.

* - من هذه الردود: - سليم الجابي، القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور - مجرد تنجيم -، 1991، دمشق، سوريا، أيضا رد عليه أحمد عمران في القراءة المعاصرة في الميزان، دار النفائس، 1995، بيروت - لبنان، وكتاب بيضة الديك - نقد لغوي لكتاب "الكتاب والقرآن"، ليوسف صيداوي، دمشق، سوريا... وغيرها من الردود العديدة.

² - ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص: 253.

³ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص: 580.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، راجع الباب الأول: "الذكر".

وقد احتفى شحرور بكتابه، فتوظيفه لمصطلحات علمية ورياضية وهندسية جعلته يشعر أن كتابه لا يوجد له مثيل وقد فاق الأولين ولن يكون له شبه في الآخرين¹، وهذه الثقة المفرطة بالنفس « جعلته يسقط في الوثوقية وينفي النسبية عن عمله وهذا موقف إيديولوجي صارخ²»، ورغم محاولة شحرور لقراءة القرآن قراءة عصرية لتجد مكانا ضمن المنظومة الحداثية غير أنها تجاهلت طبيعة النص وسياقه الذي نزل فيه وهو ما جعل منها بتعبير أحد الحداثيين قراءة أسطورية تحاول حل إشكالية المقدس والديني عبر موقف إيديولوجي مسبق³.

4-4 نصر حامد أبو زيد (ت 2010م):

تدور مؤلفات أبي زيد حول النص المؤسس للمنظومة المعرفية الإسلامية، وقد طبق أبو زيد المنهج الأدبي متأثرا بأستاذه أمين الخولي (1966م)؛ حيث يرى أن مدرسة أستاذه كفيلة بتحقيق وعي علمي يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه⁴.

والنص القرآني عند أبي زيد نص تأويلي؛ لأن النص القرآني قد تحوّل من التنزيل إلى التأويل وبعد أن كان هذا النص إلهيا صار إنسانيا، أي أنه يتساوى مع بقية النصوص البشرية بحكم أنها ككل (دينية أو بشرية) كلها نصوص لغوية وبالتالي تخضع لقوانين التأويل والقراءة البشرية كغيرها من النصوص.

وقد سعى أبو زيد إلى مهاجمة الخطاب الديني الإسلامي المعاصر عبر مؤلفاته مثلما فعل في مؤلفيه (نقد الخطاب الديني، النص، السلطة، الحقيقة) في محاولة لقلب تصور الفكر الديني لمفهومَي التفسير والتأويل؛ لأن هذا الخطاب يرفع من قيمة التفسير ويحدّ من شأن التأويل في محاولة منه للبرهنة على أن التأويل الحداثي (أي القراءة بمفهومها الحداثي) هو أساس الحضارة العربية الإسلامية فنجده يقول: « إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضا أن نقول إنها

1 - ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الخاتمة، ص: 713.

2 - عبد المجيد الخليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص: 57.

3 - ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص: 115، ط: 04، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب/بيروت-لبنان)،.

4 - ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 98، ط: 06، المركز الثقافي العربي، 2005، (الدار البيضاء-المغرب/بيروت-لبنان)،.

حضارة التأويل، ذلك لأن التأويل هو الوجه الآخر للنص¹، فالقراءة المثمرة بالنسبة لأبي زيد تكون بالتأويل لا بالتفسير، ويجدر التنبيه إلا أن التأويل الذي يدعو إليه أبو زيد لم يكن ضمن القواعد والشروط التي حددها الفقهاء المسلمون لقواعد التأويل، لهذا جاءت الردود على قراءاته للنص القرآني وآرائه الجريئة اتهاما بالخروج عن الدين، ونفيا من الوطن، وحكما قضائيا يفصله عن زوجته، فعاش في هولندا ودرّس هناك.

و أهم المواضيع التي ركز عليها هي:

- قراءة النص القرآني قراءة أفقية لاعمودية تفصله عن مصدره الإلهي وتزرعه في واقع البيئة التي ظهر فيها من خلال ثنائية جدلية بين النص والواقع؛ حيث تحول النص إلى منتج ثقافي مستمد ومتشكل في الواقع والثقافة العربية القرشبية².

- العودة إلى التراث المعتزلي وتبنيه لمقولتهم في خلق القرآن³.

- قام أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني بمقارنة المسيح بالقرآن في محاولة لأنسنة القرآن، فالمسيح كلمة الله وهو بشر والقرآن كلام الله⁴ لكن لغة نزوله بشرية تجعل منه مساويا للنصوص البشرية.

- المطالبة بالعلمانية، لأن فصل 0256 الدين عن الدولة أو مسألة العلمانية مطلب لارجعة فيه؛ فالعلمانية-بنظر أبي زيد - ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين⁵.

4-5 حسن حنفي :

يعتبر مشروع حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" من المشاريع الفكرية التي تتجلى فيها نظرة حسن حنفي للتراث الإسلامي والنص المؤسس لهذا التراث وهو النص القرآني؛ حيث يقوم حسن حنفي « بإعادة قراءة للإسلام بنصوصه و أحداثه و مؤسساته من أجل إعادة البناء و التأسيس... و هو يقف موقف الفيلسوف من التراث و يتناوله تناولا نقديا يعيد من خلاله النظر ليس في المناهج

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 11، 219، 1994.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص: 24.

³ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص: 67.

⁴ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 205.

⁵ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني رؤية نقدية، ص: 10.

مدخل: الحداثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير

و المذاهب فحسب، بل أيضا في الأصول و المؤسسات... إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الأسس و المسلمات»¹.

ويكفي الاطلاع على مقدمة المشروع النظرية "التراث و التجديد"²، لمعرفة أهم المفاهيم الثورية التي يدعو إليها:

- يرى حسن حنفي أنّ مادة "تراث": «لا بد أن تسقط من الحساب، و نستبدل بها مادة أخرى جديدة من واقعنا المعاصر»³.

- المهمة التي نذرنا في مشروعنا هي: «التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي و سلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، و لا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، و تحرير وجداننا من الخوف و الرهبة و الطاعة للسلطة، سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول»⁴.

- سبب رغبته التحررية، هي «سيطرة اللغة التقليدية القديمة على علوم التراث و هذا يعود إلى سيطرة المصطلحات الدينية (الله، الرسول، الجنة، النار، الثواب، العقاب...) لأنها تتجاوز الحس و المشاهدة و تشير إلى مقولات غير إنسانية»⁵.

- نشأ التراث من مركز واحد (القرآن و السنة) ما أدى إلى تقديسها⁶، و هو ما يرفضه؛ فهو يهدف يهدف إلى نزع صفة القداسة عن القرآن و السنة.

- «الانتقال من التمرکز حول الله، إلى التمرکز حول الإنسان»⁷.

¹ - علي حرب، نقد النص، ص: 28.

² - حسن حنفي، التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، ط: 05-، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2002م، لبنان- بيروت.

³ - المرجع نفسه، ص: 173.

⁴ - علي حرب، نقد النص، ص: 28.

⁵ - حسن حنفي، التراث و التجديد، ص: 109-110.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص: 154.

⁷ - المرجع نفسه، ص: 22.

- حذف المصطلحات الدينية و استبدالها بمصطلحات حديثة، بدءاً بلفظ الله - عز وجل - فهو يحتوي -حسبه- على تناقض داخلي في استعماله، و هو معنى مطلق يراد التعبير به بلفظ محدود، و هو تعبير أدبي أكثر منه وصف للواقع، و تعبير إنشائي أكثر منه وصف خبري، فهو تارة صرخات تعبر عن الألم و تارة صرخات تعبر عن الفرح.

- مفهوم الله عنده: الأرض، الخبز، الحرية، العدل، القوة...، و مسأيرة للتطور الحضاري لا بد أن يتغيّر اللفظ من الله إلى الإنسان الكامل، لأنّ صفات الله: العلم، القدرة، الحياة، كلها صفات الإنسان الكامل. أما أسماء الله الحسنى فهي آمال الإنسان و غاياته التي يصبو إليها¹، ويخلص في الأخير إلى أنّ الإنسان الكامل أكثر تعبيراً من الله.

ويذهب حسن حنفي إلى أن الواقع الإسلامي القديم والحديث يفتقر إلى نظرية في التفسير وأنه لم يتعدّ مرحلة التكرار والاجترار والشرح دون عناية بمحوم الناس ومصالحهم²، لهذا فهو يقدم نفسه بوصفه مصلحاً إسلامياً!

ويسعى حسن حنفي إلى إعادة بناء نظرية في التفسير بوضع كل شيء موضع تساؤل، أي الانتقال إلى المسلمات، فمن أين يبدأ؟

« إن الوحي هو نقطة البداية و مهمة التراث و التجديد: تحويل الوحي إلى إيديولوجية و ارتباط الإيديولوجية بالواقع»³، فالبداية إذن من الوحي لأنه منبع علوم الإسلام وعماده بوضعه محل تساؤل وتحويله إلى إيديولوجية.

إجمالاً مشروع حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" مشروع تثويري تنويري، يسعى إلى زعزعة المفاهيم الراسخة، و رؤيته و إن كانت تنطلق من التراث، لكن ليس بغرض إحيائه إنما بغية نفسه.

هذا المشروع تطغى عليه إيديولوجية* الكاتب؛ فهو يريد استبدال لفظ التراث بمادة معاصرة والتحرر من سلطة الماضي بغية سيادة العقل، لكن خطورة رؤيته تتمثل في رغبته التحررية من سلطة

¹ - ينظر : حسن حنفي، التراث والتجديد، ص: 112-113، ينظر أيضا: 121-122-123-124.

² - ينظر: حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ص: 176، ط: 02، دار التنوير، 1983، بيروت.

³ - المرجع نفسه، ص: 151-152، 175.

المصطلحات الدينية (الثواب، العقاب، الجنة، النار) ليدعو إلى استبدال مصطلح ولفظ الجلالة "الله عز وجل" بمصطلح "الإنسان الكامل" داعياً إلى اعتبار أسماء الله الحسنى آمالاً للإنسان وغاياته وانتقال التمرکز من الله إلى الإنسان فالدعوة إلى حذف المصطلحات الدينية وحذف لفظ الله وتحويل الوحي إلى إيديولوجية كلها أفكار مشبّعة بالفلسفة الغربية ومتأثرة بالنزعة الإنسانية التي تؤمن بالعقل وتحرر الذات وسيادة الفرد وهي أفكار خطيرة تهدد كيان منظومة الفكر الإسلامي.

4-6 محمد عابد الجابري (1935-2010م):

بعد استكمال الجابري لمشروعه النقدي في نقد العقل العربي¹ يممّ الجابري وجهته صوب دراسة القرآن نفسه وقد انصرف تفكيره إلى القرآن الكريم عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فكان أن أَلّف كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" رغبة في تعريف القراء العرب والمسلمين وكذلك الأجانب بهذا الكتاب تعريفاً ينأى عن أي توظيف إيديولوجي واستغلال دعوي ظرفي² موظفاً المنهج نفسه الذي سار عليه في مشروعه لنقد العقل العربي ومواصلة مساره الفكري فقد طبق الجابري قراءة معرفية وهي برأيه قراءة متميزة على مستويين: المنهج والرؤية، والمنهج الذي طبقه الجابري في قراءة التراث يمزج بين ثلاثة مناهج: المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي.

وهي المناهج نفسها التي يقرر بأنه سيخضع القرآن لها، وبهذا فالجابري بقي وفياً لمنهجيته في نقد العقل العربي، ويعلن الجابري أن قراءته تقتضي جعل المقروء (النص القرآني) معاصراً لنفسه

* - الإيديولوجية: مصطلح لاتيني الأصل استخدمه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي دي تراسي مطلع القرن التاسع عشر بمعنى "علم الأفكار" بصفته مقابلاً للمحسوس، عرّفها بعض الباحثين بأنها ما يذهب إليه الدين في شؤون الحياة والوجود والكون والإنسان، تطوّر مفهوم المصطلح على أيدي علماء الاجتماع إلاّ أنّه يمكن تعريف الإيديولوجية على أساس أنّها: نتاج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد، مما يحدد موقفاً فكرياً معيناً لمعتقد هذا النسق، ينظر: : مانع بن حمّاد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب و الأحزاب المعاصرة، ص: 980، ج: 02، ط: 04، دار الندوة العلمية.

¹ - ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، ص: 14، ج: 01، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت-لبنان.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص: 28.

مدخل: الحداثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير

وللمتلقي، لكن تحقق شرط المعاصرة كما يرى الجابري لن يتحقق إلا من خلال ربط النص بواقعه الذي أنتج فيه¹.

والملاحظ أن قراءة الجابري للنص القرآني في كتابه لم تتخطَّ عتبة النص والدليل هو عنوان الكتاب، وأبرز القضايا التي ناقشها الجابري في مؤلفه هي:

- ربط عقيدة التوحيد الإسلامية بجذور مسيحية أريوسية .

- اعتماد الجابري على مبدأ الشك في المسلمات مثلما ذهب إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس أمياً محاولاً دحض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك والبحث عن أدلة داعمة لرأيه².

- التشكيك في صحة تمامية النص القرآني بطرحه لمسألة الزيادة والنقصان في المصحف دون أن يخرج بأي نتيجة³.

- ذهب الجابري إلى أن القصص القرآني ليس بواقعي إنما الهدف منه ضرب الأمثال وأخذ العبرة فقط⁴ وهو ما ذهب إليه سلفه محمد أحمد خلف الله في كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم⁵.

- يرى الجابري أن معجزة الرسول الوحيدة هي القرآن الكريم، وأن ما حصل معه من معجزات أخرى ملموسة لأساس له في محاولة لإدخالها في دائرة العقل جاعلاً من حادثة نزول الوحي على الرسول عن طريق الملاك جبريل مناما للاحقيقة، حادثة انشقاق القمر خسوفاً، والإسراء والمعراج مناما لا يقظة⁶ وهو ما ذهب إليه المعتزلة.

هذا عن كتابه الأول حول القرآن الكريم وأبرز القضايا المركز عليها، وقد أتبعه بمؤلف من ثلاثة أجزاء وسمه ب"فهم القرآن الكريم" حاول الجابري أن يعتمد على ترتيب النزول في فهم النص من أجل التعرف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية بحكم أن

1 - ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 59-76.

2 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 77، 81، 89، 92.

3 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 211، 213، 222.

4 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 257، 258.

5 - ينظر: محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص: 38، ط: 04، سينا للنشر، 1999، القاهرة.

6 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 180، 181، 187.

دور المنطق والاجتهاد لا بد أن يكون مركزا أساسا على المطابقة بين المسارين : مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن¹.

5- القواسم المشتركة بين الحداثيين العرب:

هذه لمحة عن أبرز ممثلي التيار الحداثي أردنا من خلالها إسقاط الضوء على رؤاهم في محاولة لاستخلاص أبرز القواسم المشتركة والجامعة بين رواد هذا التيار الحداثي، وأهم القضايا التي يشترك الحداثيون في طرحها أو في البحث عنها هي:

- سيادة العقل إضافة إلى أن الذات الإنسانية هي مصدر المعرفة؛ حيث تُنصَّب الإنسان سيادا للكون، والعقل هو أساس النقل وهو المقياس لصحة العقائد.

- الدعوة إلى القطيعة مع الموروث الفكري الإسلامي من مناهج ورؤى بوصفه تقليديا، كلاسيكيا، اجتراريا، تبجيليا، إيديولوجيا، مع إخضاعه لمبضع النقد.

- الانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان.

- رغم القطيعة مع التراث إلا أن الحداثيين استثنوا المعتزلة وتبنوا مقولتهم في خلق القرآن، إضافة إلى دعواهم لإحياء بعض الشخصيات المعزولة مثل التوحيدى، ابن رشد، مسكويه.

- حذف المصطلحات الدينية واستبدالها بمصطلحات حديثة.

- العودة إلى ظاهرة الوحي وقراءتها من منظور مادي ملموس.

- الاستفادة من مباحث علوم القرآن في دراسة ظاهرة الوحي خاصة (أسباب النزول، النسخ، جمع القرآن وتدوينه...).

- الدعوة إلى العلمانية.

- تبني التاريخية في قراءة النص القرآني.

¹ - ينظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ص: 10، ط: 01، دار النشر المغربية، 2008، المغرب.

مدخل: الحداثيون العرب بين أسئلة النهضة ورهانات التغيير

- عدم الاقتصار على منهج واحد في قراءة النص التراثي أو القرآني؛ إنما الاعتماد على مناهج متداخلة.

- أهم القضايا المشتركة والتي ركز عليها الحداثيون، قضايا عقدية: كالوحي، التوحيد، قضايا سياسية: الخلافة، الحاكمية، قضايا تشريعية: حقوق المرأة، الحجاب، الميراث، الشريعة والقانون.

6- سؤال المنهج:

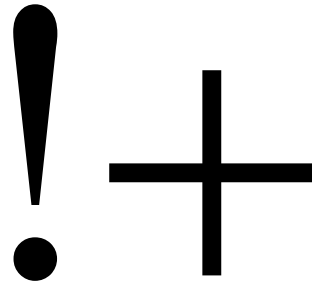
في محاولة للخروج من نفق الركود الحضاري والسبات الفكري وولوج باب الحداثة ومن ثمّ اللحاق بركب الحضارة، اتجه الحداثيون إلى الحضارة الغربية لاستعارة شتى المناهج لتطبيقها في الفكر العربي الإسلامي ومن ثم على النص القرآني، هذه المناهج المستعارة لا تنتمي إلى علم أو تيار واحد بل هي متشعبة متعددة مختلفة باختلاف مدارسها مما وُلد تعددا منهجيا انتقل بحكم الاستعارة إلى ساحة النقد العربي.

- كيف طبق الحداثيون هذه المناهج على التراث، وكيف استطاعوا أن يوظفوها على نص ديني مقدس وهي تنتمي إلى علوم وضعية بشرية تخضع لقانون النسبية، ووجدت في مجال تداولي مغاير تماما عن لغة ومنهج القرآن الكريم؟

بحثا عن الإجابة وولوجا لأغوار القراءة الحداثية للنص القرآني، كان اختيار مشروع محمد أركون في "نقد العقل الإسلامي" لأن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية برؤية الحداثيين أنفسهم كونه «يتسلح بمنهجية ذات قدرة هائلة على الحفر والتفكيك وامتلاكه مفاتيح معرفية تتيح له دخول قلعة النص القرآني وتلغيمها من الداخل»¹.

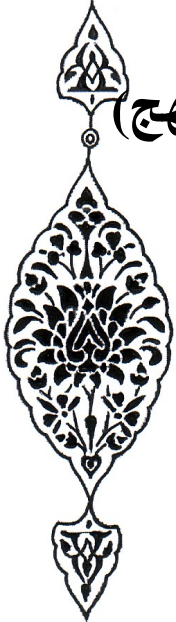
وقبل الولوج في دهاليز القراءة الأركونية للنص القرآني كان لزاما الاطلاع على مشروعه الفكري، حتى نتلمس من خلاله دوافعه وأهدافه ومبادئ هذا المشروع وآلياته المنهجية، إضافة إلى رؤيته للخطاب الإسلامي بشقيه القديم والمعاصر، والخطاب الغربي لمعرفة الأرضية التي يقف عليها والرؤية التي يستند إليها.

¹ - علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 121.



المشروع الأركوني (قراءة حول المفهوم الرؤية والمنهج)

- 1- نقد العقل الإسلامي
- 2- العقل الإسلامي الكلاسيكي
- 3- العقل الإسلامي المعاصر
- 4- المنهج الاستشراقي
- 5- قراءة في المنهج الأركوني
- 6- نقد العقل الإسلامي



1- نقد العقل الإسلامي

قبل الولوج إلى تفاصيل المشروع الأركوني وفهم أطروحاته النقدية، كان لزاماً أن نتوقف عند مفهوم العقل عند أركون بصفة عامة ، فهل يستقي مفهومه من التراث العربي الأصيل أم أنه عقل حدائثي ذو توجه تنويري؟

1-1 العقل الإسلامي:

إن مفهوم العقل عند أركون متشعب واسع ومغاير للعقل من المنظور العربي الإسلامي، لذا فهو لا يقصد بالعقل ما تحدده اللغة العربية لهذا المصطلح ولا أيضاً ما يحدده الخطاب الفلسفي الإسلامي أو الخطاب الكلامي أو أي خطاب تراثي إسلامي إنما يقصد به كل الآليات التي ينتج بها المسلم المعرفة إذ يفكر في الظواهر المحيطة به، ولذلك فهو يبحث عن هذه الآليات في كل الخطابات الإسلامية بدون استثناء ومهما كانت هذه الخطابات بعيدة عن العقل أو رافضة له منهجاً وموضوعاً. يعرف أركون العقل بأنه: «بصفة عامة قوة إدراكية واحدة، يتمتع بها كل إنسان مهما كان جنسه أو مجتمعه»¹، وهذا التعريف الماهوي يظهر أن العقل سمة موجودة لدى كل البشر دون استثناء مع اختلاف الجنس والمجتمع، كما يقدم مفهوماً آخر للعقل فيقول: «العقل يمثل الملكة النقدية والتحليلية المسؤولة عن الضبط العلمي والدقة العلمية المؤدية إلى توليد المعرفة الصحيحة»²، وهو تعريف إجرائي ذو خاصية منهجية علمية؛ حيث يصبح العقل أداة لإنتاج المعرفة أو الحقيقة، فهو لا يركز على البحث في ماهية العقل، وإنما يبحث في العقل كآلية من آليات التفكير.

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ص: 14 ، ط: 02، دار الساقى ، 1995 ، بيروت- لبنان.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ص: 186 ، ط: 02 ، مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، 1996، بيروت.

كما ينهل مفهوم العقل في مدونته من مرجعيات العلوم الإنسانية المعاصرة، إذ يُعتبر عنصرا لا ينفصل عن عنصري الخيال* (l'imaginaire) والذاكرة (la memoire)، باعتبار العقل ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر، فلم يعد العقل بنية مغلقة على ذاتها ومتعارضة مع البنى المجاورة لها، بل أصبح مفهوما مفتوحا على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها.

وينفي أركون عن مفهوم العقل كل سمة ميتافيزيقية ذات خط عمودي صاعد إلى "الله" ويجعل منه حركة أفقية تبدأ من الإنسان وتنتهي عنده حيث يقول: «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطو طاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعّال المنير لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيدولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية»¹.

والعقل بحسبه لا يخرج عن إطار التاريخ فهو ظاهرة تاريخية متغيرة بتغير الظروف الزمانية والمكانية، وهو «ليس شيئا قابعا في الهواء وإنما هو شيء مؤطر بشكل جيد، العقل ليس جوهرًا ثابتًا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخيته أيضا»².

ويذهب في هذا التعدد إلى أقصاه فيجعل العقل متعددًا تعدد المناهج واختلافها من واحد إلى آخر كدليل على اختلاف العقل، ذلك أن «كلمة عقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة»³.

ويرى أركون أن هذا التعدد هو نفسه عين تاريخية العقل، إذ بيّن من خلال ذكره لأمثلة كيف يتغير العقل بتغير المنهج والانتقال زمنيا من باحث إلى آخر، حيث يقول «مفهوم العقل نفسه له

* - الخيال : مصطلح وافد من علم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث، تم بلورته كمرادف فعل على التطرف المادي الماركسوي في دراسة التاريخ، فليس العامل المادي وحده الحاسم في حركة التاريخ بل للعامل الرمزي دوره أيضا، وكلمة خيال أو متخيل غير كلمة خيال، فكلمة خيال تدل على الشيء المتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية وفي الذهن، وهو قابل للاستشارة والتحريك مثل المتخيل الغربي عن الإسلام، ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، شرح: هاشم صالح/ هامش ص: 12.

¹ - محمد أركون، "نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص: 43، مركز الإنماء القومي، العدد: 29، ديسمبر 1983/جانفي 1984، بيروت.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 237، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت، الجزائر.

³ - المصدر نفسه، ص: 237.

تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس العقل الذي كان يستخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، والعقل الذي استخدمه طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي أستخدمه أنا شخصيا اليوم»¹.

هذا بالنسبة إلى مفهوم العقل عند أركون بصفة عامة، أما بالنسبة إلى مفهوم العقل الإسلامي خاصة، فإنه لا يخرج عن هذه المستويات؛ لأنّ العقل الإسلامي من منظوره ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان وإنما هو مرتبط ببيئات وظروف محددة تماما، وبهذا فالعقل الإسلامي «ليس إلا صيغة من صيغ العقل،... إنه ليس عقلا أبديا أو أزليا وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكّل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ»².

وبهذا فالعقل الذي يتبناه أركون هو عقل حدثي متشربّ لمناهل المعرفة الغربية وهو متعدد بتعدد مناهج الدراسة لا يستقر على قاعدة ثابتة كل هذا لأنه عقل تاريخي، ومن هذا المنظور للعقل يلج أركون أبواب الفكر الإسلامي عبر مشروعه في نقد العقل العربي.

- والسؤال المطروح:

1- إلامّ يرمي أركون من مشروعه؟

2- ولماذا اختار نقد العقل الإسلامي بدلا من نقده للعقل العربي؟

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 241.

² - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص: 43.

- يسعى أركون إلى تحقيق جملة من الأهداف التي سطرها وأهمها:
- اكتشاف كل ما يتحكّم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجها¹.
 - جعل المستحيل التفكير فيه أو اللامفكر فيه شيئاً ممكناً التفكير فيه.
 - دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه².
 - يسعى أيضاً إلى جانب نقد العقل الإسلامي، إلى نقد العقل الغربي (عقل الأنوار) في كل تجلياته اللاهوتية* والفلسفية والإثنوغرافية* والتأريخية³.
 - نقد العقل اللاهوتي في الأديان الثلاثة لتحل الأديان محلها الحقيقي في ميدان الأنثروبولوجيا*⁴.
 - إنّ مشروع محمد أركون هو تكملة للمنهجية الوضعية السردية للاستشراق عبر وصلها بالمنهجية الحديثة في علم التاريخ والعلوم الإنسانية بشكل عام⁵.

¹ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، ص: 10، د.ط، دار الطليعة، د.ت، بيروت.

² - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 293.

* - اللاهوتية: العلوم التيولوجية التي تعنى بدراسة الكتب المقدسة .

* - الإثنوغرافية: أحد فروع العلوم الإنسانية، ظهر المصطلح بداية في اللغة الفرنسية عام 1823م، وهو يعني الدراسة الوصفية التحليلية لكل نشاطات شعب ما أو فئة اجتماعية معينة، وينصب على دراسة المظاهر المادية للنشاط الإنساني من عادات وتقاليد كالمأكل والمشرب والملبس، ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، شرح: هاشم صالح/ هامش ص: 50، ينظر أيضاً: إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الفلسفي، ص: 03، د.ط، المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية، 1983، القاهرة.

³ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات التغيير، ترجمة: هاشم صالح، ص: 44، ط: 02، دار الساقى، 2001، بيروت.

* - الأنثروبولوجيا: دراسة الجماعات البشرية من حيث كونها كائنات ذات عقل وثقافة، إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الفلسفي، ص: 25.

⁴ - ينظر محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 17.

⁵ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 100.

- الوصول إلى فهم جديد للدين وأصوله ونشأته ووظائفه عبر المراجعة الجذرية لمفاهيم الوحي، كلام الله، النص المقدس، التنزيه، التعالي¹...
 - إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل قراءة للقرآن عبر الفهم الحديث للظاهرة الدينية.²
 - يهدف أيضا إلى تفكيك البناء المقدس الذي تحتمي به الخطابات الإسلامية حتى تضمن الحصول على المشروعية والحفاظ عليها.³
- هذه أبرز الأهداف التي حاولنا رصدها عبر مؤلفات أركون العديدة، حيث يسعى من خلال مشروعه الكبير إلى إحداث زلزال يقلب موازين الفكر الإسلامي عبر تفكيكه والحفر عميقا في غيابهاته وزحزحة مشروعيته.

1-3 بين العقل الإسلامي والعقل العربي:

يتبدى اهتمام أركون بالفكر العربي الإسلامي مع أطروحته للدكتوراه: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيد)"⁴ لكن البداية الحقيقية لهذا المشروع اتضحت معالمها في كتابه (النسخة الفرنسية) "من أجل نقد العقل الإسلامي"⁵ الصادر سنة 1984 والذي ترجم إلى العربية العربية بعنوان تاريخية الفكر الإسلامي، وهي السنة نفسها التي صدر فيها المؤلف الأول من مشروع محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي) الموسوم بـ "تكوين العقل العربي"⁶، وبهذا فسنة 1984 ترمز إلى زمن النقد في الخطاب العربي المعاصر.⁷

¹ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 78.

² - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 90.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص: 44.

⁴ - نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيد)، تر: هاشم صالح، ط: 01، دار الساقى، 1997.

⁵ - M.Arcon. pour une critique de la raison islamique. Maisonneuve et Larose. 1984. Paris.

⁶ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، د.ط، دار الطليعة، 1984، بيروت.

⁷ - ينظر: كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص: 80، ط: 01، دار الطليعة، 1994، بيروت.

ولأنّ المشروعين يحرثان في أرض واحدة حيث إنهما يتناولان مجمل الميادين والفروع المعرفية الخاصة بالفكر العربي الإسلامي قديما وحديثا، أردنا معرفة أبرز الفروقات بينهما وسبب اختيار أركون لنقد الفكر الإسلامي لا العربي، إضافة إلى رأيه في مشروع الجابري.

مشروع نقد العقل العربي الإسلامي بين أركون والجابري:

يركز أركون في مشروعه منذ البداية على الخطاب الإسلامي أصولا وفروعا في مختلف مستوياته وتحليلاته بدءا من النص التأسيسي (القرآن الكريم) ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات؛ فقراءته للعقل الإسلامي إنما ترد في إطار مشروعه النقدي أي في سياق نقده للفكر الإسلامي عامة والنص القرآني خاصة.

أما الجابري فقد انطلق من التراث الإسلامي، لكنه أسقط النص التأسيسي (النص القرآني)، فمن خلال مشروعه النقدي (نقد العقل العربي) تناول الجابري وعبر أجزائه دراسة التراث مركزا على الثقافة العالمية أي التراث المكتوب والمدوّن نافيا الثقافة الشعبية الشفهية وما تحويه من أساطير وحكايات شعبية.. وبعد انتهائه من دراسة التراث عاد إلى قراءة النص القرآني في مؤلفاته الأخيرة¹. كما أن الجابري اهتم بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة في اللغة العربية، في حين اهتم أركون بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية، وهو ما يجعل خطاب أركون (مؤطرا تأطيرا "لاهوويا" أي أن هاجس النقد اللاهوتي حاضر عنده وبوعي)² بحسب رأي الجابري وهو يثني على اختيار أركون لعبارة "نقد العقل الإسلامي"، في حين وجّه أركون نقدا لادعا للجابري بخصوص عنوان مشروعه "نقد العقل العربي"؛ حيث يذهب إلى أن الجابري فضّل التحدث عن "نقد العقل العربي" بدلا من "نقد العقل الإسلامي" تحاشيا للولوج في مسائل حارقة وموضوعات حاسمة في المجالين الديني والسياسي³.

¹ - من مؤلفاته الأخيرة حول النص القرآني، صدر للجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية،

2006، بيروت، أيضا مؤلف: فهم القرآن الكريم، ط: 01، دار النشر المغربية، 2008، المغرب.

² - محمد عابد الجابري، مجلة الوحدة، عدد: 27/26، نوفمبر/ديسمبر 1986.

³ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص: 55.

كما عدّ الجابري مسهما في حركة الاستهلاك الإيديولوجي للتراث لأنه يحاول إظهار مزايا الفترة الكلاسيكية والعصر الذهبي من عمر الحضارة الإسلامية محاولا تأكيد قدرة العرب الاعتماد على هذا الماضي المجيد لمواجهة الحداثة الأوروبية.

ويذهب أركون أيضا إلى أنّ الجابري تجنب استخدام مفهوم "نقد العقل الإسلامي" واستبدله بـ "نقد العقل العربي" حتى يُريح نفسه ويتحاشى المشاكل والمسؤوليات، ورغم أن محاولته وكما يقرّ أركون تبقى من أبرز المحاولات في الساحة العربية لكنها لا تشفي الغليل وينبغي تجاوزها إلى ما هو أعمق وأبعد؛ حيث ينبغي أن يصل النقد إلى جذور الأشياء لا أن يكتفي بدغدغتها أو مسها مساه خفيفا، ليعود و يؤكد أن اختياره لاسم مشروعه "نقد العقل الإسلامي" أفضل بكثير لأنه أكثر محسوسية من مشروع "نقد العقل العربي"؛ فهو -بحسب أركون- يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها كي يدخل المسلمون الحداثة ويسيطروا عليها¹.

ويبرّر سبب اختياره لنقد العقل الإسلامي بدلا من نقد العقل العربي بحكم أن العقل الإسلامي يتقيّد بالوحي المعطى، إضافة إلى أن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي وفهم وتفهم ما ورد من أحكام، فالعقل تابع وليس متبوعا لأنه قوة إدراكية يتمتع بها كل إنسان أيا كان جنسه ومجتمعه، فنقول عقل إسلامي وعقل ماركسي وعقل علماني.....

أما العقل العربي فهو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيّد به فنجد مسيحيين ويهود ينتجون علومهم الدينية بالعربية²، لذا فأركون يرجح استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي لعدم اقتناعه بتبريرات الجابري حول اختياره لمفهوم العقل العربي فهو يرى أن الجابري لم يتحرّر بعد في شروحاته وتأويلاته من تلبّسات الذهنوية و القومية والعنصرية³.

1 - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص: 333.

2 - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 12.

3 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 14.

1-4 آراء بعض النقاد العرب لمشاريع نقد العقل:

ورجوعا إلى المفكرين العرب ورأيهم في هذه التقسيمات والتفريعات للعقول نجد أن العديد منهم انتقدوا هذا التقسيم فبين "كانط" و"أركون" و"الجابري" يرى فتحي التريكي أن (العقل واحد ولا نستطيع تقسيمه بحسب الجغرافيا السياسية... وليس العقل خاصية قومية ضيقة¹)، ويذهب علي حرب إلى أن الاعتقاد بوجود عقل إسلامي وآخر عربي يعد منزلقا يحيل إلى كائن ما ورائي، ومزعا يلغي الفروقات بين التجارب والأعمال باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي.² وهو ما يذهب إليه أيضا نصر حامد أبو زيد.³

ويعقد كمال عبد اللطيف موازنة بين المشروعين، ويرأيه أن مشروع الجابري فيه مجهود نظري أكسيومي متكامل، إضافة إلى أن كتبه تتسم بنوع من الوحدة التي رسمت نتائجها أولا ووضحت بوعي تام منطلقاتها وأولياتها كما وعت حدودها وهو يفكر بصورة فعلية وليس بغية اقتراح مشاريع للعمل إلا أن الجابري ركز على الثقافة العالمية وألغى قارة بأكملها من الثقافة الشعبية والمخيال والرمز.

أما مشروع أركون فهو يضم جملة من الأبحاث ويتناول موضوعات تنتمي إلى مشارب شتى كالفلسفة والسياسة وأصول الفقه والحرب.... إضافة إلى أن أبحاثه يغلب عليها الانفتاح المنهجي الذي يثير أسئلة ويعد العدة المنهجية للبحث أكثر من استخلاص النتائج.

وفي كتب أركون محاولة للتفكير في المنسي في التعبير الشفهي في الإسلام أي في المعيش غير المكتوب، بهدف إزاحة الرواية الرسمية وإماطة اللثام عن الروايات والكتابات التي اعتبرت هامشية، والأنظمة السيميائية غير اللغوية، لكن من جهة أخرى نجده يكتفي بحصر مجاله في الموضوعات

1 - فتحي التريكي - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص: 69، د.ط، مركز الإنماء القومي، 1992، بيروت.

2 - ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 29.

3 - ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص: 14.

الكلاسيكية من قبيل : القرآن، تجربة المدينة، جمع القرآن، مشكلة الخلافة، أصول الفقه، مكانة الفلسفة في المجال التاريخي الإسلامي ثم العقل الوضعي والنهضة¹.

ورغم اختلاف توجهات الرجلين باختلاف مشروعيهما يبقى إنجازهما إسهاما في توسيع مساحة تحديث الفكر العربي كما أنهما أسهما في بلورة تقاليد البحث العقلاني في قضايا التراث العربي الإسلامي.

1-5 سياق المشروع:

يعدّ مشروع نقد العقل الإسلامي إجابة لعديد من الأسئلة التي استثارت عقل أركون وألحت عليه حيث توقف متسائلا: "هل ينبغي أن نستمر في التحدث عن مسائل الإصلاح من أجل بعث إسلام أصيل، نقي، أم أنه ينبغي أن نشتغل على زحزحة* المشروعية الإسلامية وتفكيكها* داخليا من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى جديدة كونية؟"².

بما أنّ أركون قد أعلن موت الإصلاح القديم واستحالة بعثه فقد بحث عن مشروعية جديدة هي نتاج العقل الحر المستقل عن كل ولاء أو خضوع لأية هيئة، من أجل تجاوز المشروعية القائمة وهذا بزحزحتها وتفكيكها، ولم لا إسقاطها كليا³.

لكنّ نجاح أركون في مشروعه لن يتأتى إلا بالاطلاع على كل الخطابات والتصورات والآمال التي غدّت ولا تزال تغدّي فكر المسلمين ليثبت تهافتها وليبرّر تأسيس الخيارات الجديدة ومدى أهميتها

¹ - ينظر: كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص: 86/85/84/83.

* - مفهوم الزحزحة (Le Déplacement): يقصد به أركون زحزحة المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ ثم تفكيكه لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثانية، ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هامش ص: 28، ط: 02، دار الطليعة، 2005، بيروت.

* - التفكيك (La Déconstruction): مصطلح حدائثي يعود في أصله إلى هايدغر، لكن جاك دريدا استعادته وبلوره من جديد واستطاع تعميمه بسرعة على الفكر الفرنسي المعاصر، حيث يقوم دريدا بتفكيك الفكر الفرنسي الكلاسيكي وهو ما يحاول أركون القيام به من خلال تطبيقه على الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تعليق هاشم صالح، هامش: ص: 256، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1996، بيروت.

² - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 115.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص: 116.

وبهذا فمشروع "نقد العقل الإسلامي" والقيام بتفكيكه وزحزحة مشروعيته أصبح -بحسبه- حاجة ملحة لا مندوحة عنها¹، وهو يفرض نفسه كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء، وكل المشاكل والأضابير المغلقة ينبغي أن تفتح ويجفر حواليتها، وكل المعارف الخاطئة المجترّبة بشكل تواكلي على مرّ العصور، ينبغي أن تُعرى وتُدان، وكل الأساطير التي تتعلق بها الناس وكانت متعالية أو مقدسة ينبغي أن يُكشف عنها النقاب².

كما يذهب أركون إلى أن مشروعه لا ينحاز إلى مذهب من المذاهب ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، فهو مشروع تاريخي أنثروبولوجي في آن معا؛ لأنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء حوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسّسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول والمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية...³.

إنه مشروع ذو توجه إشكالي؛ حيث يهدف إلى أشكلة* القضايا والتشكيك في بدهيّتها وصحتها⁴. باختصار مشروع محمد أركون يرمي إلى تغيير كل شيء من أساسه؛ فهو إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم، حيث يميز بين أربع مراحل مرّ بها الفكر الإسلامي وهي :

مرحلة القرآن والتشكيل الأوّل للفكر الإسلامي، مرحلة العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري)، مرحلة العصر السكولاستيكي التكراري الاجتراري، مرحلة النهضة والتحديث.

1 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 90.

2 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 119.

3 - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 16 من المقدمة.

* - الأشكلة (Problématisation): تحويل الشيء إشكاليا بعد أن كان واضحا، بدهيا، أو تحصيل حاصل.

4 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 199.

1-6 تاريخ العقل الإسلامي ومراحله:

لا يكفي أركون بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي وآليات اشتغاله وعلاقاته بالمقدس وإنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مرّ بها كرونولوجيا، بمعنى آخر إنه لا يدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الاستيممي فقط إنما أيضا يهتم بالتحقيب التاريخي ويحدد له أربع مراحل تاريخية هي:

أ- المرحلة التكوينية التأسيسية (622م-767م/150هـ):

وهي مرحلة القرآن والبدايات الأولى، ويلاحظ أركون أن كلمة عقل على هيئة مصدر غير موجودة في القرآن، الشيء الموجود هو عبارات استفهامية: (أفلا يعقلون؟، أفلا تعقلون؟..).

والعقل في القرآن والمرحلة الأولى من الدعوة هو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي صلى الله عليه وسلم طيلة عشرين عاما، وبالتالي فبرأيه: «العقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي (أي أنه يردّ على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم) أي أنه عقل جيّاش يغلي كما الحياة، وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا) ولهذا السبب فإنّ علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البصرة ثم في بغداد. والذي كان متأثرا بالفلسفة الأرسطو طاليسية قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي، وهذا خطأ فهو غير موجود فيه»¹، أي أنّ هناك قراءة إسقاطية للقرآن، كما يفعل المسلمون المعاصرون عندما يسقطون نظريات العلم الحديث على القرآن أي يضمونها إلى القرآن.

وذلك عكس القراءة التزامنية التي تربط القرآن بالبيئة الثقافية والاجتماعية العربية في القرن السابع ميلادي وهي القراءة التي يتبناها أركون؛ حيث يتموضع في لحظة القرآن وفي بيئته العربية البدوية والحضرية للقرن السابع ميلادي²؛ لأنّ القرآن حسبه هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 284.

² - ينظر: المصدر نفسه.

إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء والمفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابتة وقوالب جامدة لتلبية حاجات المجتمع وتنظيم حياة الجماعة ظنا منهم أنهم قد استنفدوا معناه.

ويعود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن ليقول إن معناها الأولي أو التزامني هو مجرد الربط «أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين؛ بين السماء والتعالى بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد وغضب الخالق أو جبروته... إلخ، ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر، هذه الأشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو إلى المجال اللغوي والثقافي العربي، نظرة العقل في القرآن تتركز على العلامات والآيات والرموز، وليس من خلال التحليل المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا»¹.

وبهذا يخلص إلى أن للعقل الإسلامي مكانة خاصة في النص القرآني، ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده، وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة... وإن الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر، يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي العقلاني الاستدلالي البرهاني القائم على المحاجة؛ وهو العقل الذي يظهر في المرحلة الثانية بداية من سنة م767 ويستمر حتى م1058، ففي هذه الفترة تظهر العقلانية بشكل واضح.

ب- العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية) (150هـ-450هـ/م767-1058م):

انبثقت في هذه المرحلة نزعة العقلانية في الحضارة الإسلامية، حيث تمّ الالتقاء بين العقل الإسلامي والعقل الفلسفي والعلمي الإغريقي وذلك بسبب ترجمة التراث الفكري والفلسفي الإغريقي. حيث أصبحت نصوصه الكبرى متوفرة في اللغة العربية، ونشأ عن ذلك التلاقي بالنسبة لأركون صراع بين المعرفة العقلانية والأسطورية والمتخيل الديني وكل ذلك حصل في سياق التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية.

¹ - : محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص: 285.

وتجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة ثم بشكل أوسع في حركة الفلاسفة والعلماء، حيث أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن رشد... «ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جدا كالجاحظ مثلا، ولا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغمائية أو الخرافية بأسلوب ساخر، مسرحي، رائع بمقياس عصره، وإمكانياته يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانيا كبيرا»¹.

ولكنّ هذه الحركة العقلانية تم مواجهتها من قبل المقلّدين، لأنّ الحركة العقلانية ارتبطت بالعلوم الأجنبية الدخيلة، وعلى المستوى الاجتماعي ارتبط الصراع بتمايز اجتماعي، لأننا نلمح وراءه صراعا بين فئتين اجتماعيتين فئة الخاصة المثقفة والمرفهة نسبيا من الناحية المادية، وفئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدثين والوعاظ وأئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصا، وكانوا يلقنون الشعب - من خلال خطب الجمعة مثلا- صيغة مبسطة عن الدين صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلائي، وقد تجلّى ذلك الصراع في عزّ انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص (813-833م) ومن المعلوم أن المأمون قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقرّبهم إليه، وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل أي الحنابلة بشكل خاص².

وبالتالي فإن أكبر تحلّل للعقلانية عند أركون ارتبط بتحول المعتزلة إلى أيديولوجيا النظام في زمن المأمون وهناك صراع آخر، أثر على مسيرة العقل في الحضارة العربية الإسلامية وهو الصراع بين التقليد والاجتهاد، وهو صراع يعكسه بدوره تمايز اجتماعي وأيديولوجي ذلك أن: «الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية وازدهار الخلافة العربية الإسلامية في بغداد وأما هيمنة التقليد فقد ترافقت مع تفكك السلطة المركزية وتشكل الإمارات المحلية المتنافسة والدخول فيما يدعى لعصر الانحطاط»³، فالاجتهاد كان تعبيرا عن تأسيس المذاهب الكبرى من مذاهب سُنّية وشيعية وإباضية والتقليد تعبير عن الاتباع الحرفي لهذه المذاهب.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 286-287.

² - المصدر نفسه، ص: 287.

³ - ينظر: المصدر نفسه.

ج- المرحلة السكولاستيكية (المدرسية-التكرارية) (1058-1880م):

لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الإسلام المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمنفتح على الاجتهاد، وبعده جاء إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار الذي يصفه أركون بالعقل الضيق لأن هذا العقل ألغى الفكر الفلسفي عمليا، وفيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه وعلم أصول الفقه، والحديث والتفسير... إلخ.

وشكّلت المرحلة السكولاستيكية في نظره عائقا أمام الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني وعلى الحضارة الأوربية الحديثة «فنحن مضطرون للاشتغال على الجبهتين دفعة واحدة»: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوربية»¹، وسبب ذلك بنظر أركون أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر السكولاستيكي هو عقل مذهبي غير منفتح على الفكر الفلسفي، منكمف على ذاته، ويعود ذلك إلى لحظة السلجوقيين في القرن الحادي عشر ميلادي، فهم الذين أسسوا المدرسة وأشاعوا فيها التعليم التقليدي وإلى ما فعله الخليفة القادر الذي أعلن الحرب على فكر المعتزلة.

د- مرحلة النهضة والتحديث (1850-1950):

وهي المرحلة الأكثر انغلاقا وضعفا بحسب أركون؛ فهي باعتبارها وريثة لعصور الانحطاط عجزت عن تحقيق تحديث حقيقي قائم على أساس معرفي، واستمرت في الارتكاز على البنى التقليدية، وهذا ما جعل العقل الإسلامي المعاصر لا يقدر على الارتقاء إلى مستوى التفكير النظري الذي بلغه العقل الإسلامي التقليدي في مراحل الأولى.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 288.

إنّ هذه المرحلة التي حاول روادها استدراك ما فات والحقا بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظره لأسباب أهمها «تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي، وهكذا تشكلت أيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية والاستعمار وإسرائيل، وحل العقل النضالي محل العقل الليبرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة»¹.

وميّز أركون في العقل النضالي بين شكلين: الشكل القومي (1950-1970م) والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970م حتى اليوم، أما عن بنية العقل النضالي المتجسد في أيديولوجيا الكفاح ضد الخارج فإنه يتألف من أفكار الثورة السياسية البرجوازية الفرنسية ومن أفكار الثورة الاجتماعية لـ 'الديمقراطيات الشعبية'، وبالتالي فإنّ "مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العالم العربي الإسلامي أيديولوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي، كما أن هذه المجتمعات لم تشهد التحولات التي عرفتها أوروبا من مثل التجربة الصناعية والفتوحات التقنية"².

والعقل النضالي المرتبط بأيديولوجيا الكفاح ثم أيديولوجيا التنمية، هو عقل دوغمائي* يصادم العقل النقدي والحداثي الذي يراهن عليه أركون، وهو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية ويتعاطى معها بمنطق التفكيك والتحليل وهو العقل الذي يسميه أركون العقل المنبثق، وهو البديل الذي يقدمه أركون كمرحلة قادمة يستشرف بها مستقبل الفكر الإسلامي.

هـ - العقل الاستطلاعي المنبثق (La raison Emergente):

إذا كانت الحداثة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي، فإنّ ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد والفحص والمراجعة من خلال التأكيد على عدم وجود عقل نقي خالص من شوائب اللامعقول أو عقل يتطابق مع الحقيقة تطابقا كاملا، فلا توجد عقلانية واحدة بقدر ما توجد عقلانيات مختلفة، لأنّ العقلانية التي تكون منتجة في عصر ما، قد تصبح عقيمة في عصر آخر.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 291.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص: 291.

* - الدوغمائية (Dogmatisme): يقصد به العقائدية الضيقة المغلقة.

إنّ هذا المنظر الجديد للعقل يقود أركون لنقد جميع العقول من مثل العقل الديني والعقل الحديث، ف«التركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، وتفاسير، وتواريخ)، سوف تفكك وتحول إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث ودافع عنها»¹، ولتحقيق هذا التفكيك والنقد للعقلين الديني والحديث، يوظف أركون ما يسميه "العقل المنبثق".

والعقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة، وهو عقل صاعد جديد، فهو ينتقد تجربة العقول السابقة، وينتقد مسار الحداثة، من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية، فهذا العقل الجديد جاء برأيه متجاوزاً: «كل ما سبق ويوسّع ويعمّق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر، إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع مسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني»²، إن العقل الاستطلاعي يتقيد بجملة من القواعد حددها كمايلي:

1- إنّ هذا العقل « يصرّح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلجّ على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكّر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة، ثم يقرّ بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة»³.

أي أن العقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمح إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع برؤية نقدية تحرّر الفكر من القيود الإبستمولوجية* التي فرضها العقل الدوغمائي مما يخضعه للتاريخية ويجعله يقرّ بحدوده ونهاياته.

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ص: 57، ط: 01، دار الساقى، 1999، بيروت.

² - المصدر نفسه، ص: 240.

³ - المصدر نفسه، ص: 14.

* - الإبستمولوجيا (Epistémologie): دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية إبراهيم مذكور وآخرون، المعجم الفلسفي، ص: 01.

2- هو عقل «يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات بقدر الإمكان ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس البحث»¹، وهذا الموقف يناهز التبجيل الأيديولوجي لأي أمة أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلق بقيمة العلم وطرق إنتاجه.

3- يعتمد العقل المنبثق أيضا على «نظرية التنازع بين التأويلات (Le conflit des interprétations) بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة»²، بمعنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق* وما يترتب على ذلك أنه كلما «حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل»³.

4- العقل المنبثق بهذه الكيفية هو عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعزّي البدايات ويعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة، فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومكتمل، وإنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل، وهذا ما يجعل العقل المنبثق الجديد يجذر من «التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها، كما أنه

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 14.

2 - المصدر نفسه.

* - السياج الدوغمائي المغلق (La clôture dogmatique): يقصد به السياج الذي يحمي كل مذهب أو كل طائفة دينية أو حتى عقيدة حزبية، حيث يعيش كل مؤمن في سجن داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة وكل ما عداها ضلال أو خطأ، ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تعليق هاشم صالح، هامش ص: 50، ينظر أيضا: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، شرح هاشم صالح ص: 09.

3 - المصدر السابق، ص: 15.

يحرص على ممارسة الفكر المعقد (Complexe) لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه، ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (La pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات»¹

5- يبحث العقل المنبثق عن الأطر الاجتماعية المستعدة لتلقي إنتاجه واتجاهاته وذلك للتخلص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والباطلة المستمرة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي* -اللاهوتي- المنطقي (Onto-Théo-logique) وعلى التفكير التاريخي المتعالي (historico- transcendentale) واللاهوتي-السياسي (Théologie-politique)².

كما قام أركون بالنظر في تاريخية العقل بغرض تجاوز كل أشكال انغلاقه وذلك من خلال منحيين:

المنحى الأول: هو نقد العقل الأصولي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر لأنه بنظره عقل غير تاريخي يصل الحقيقة بالنص مباشرة-يقصد النص القرآني-، ويقوم على أساس أن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد، وأن التاريخ الحاصل خارج «الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انخراط المجتمع (المدينة) الأولي الذي أسسه النبي، وأنه من أجل إصلاح المجتمع المهتد دائما بالانخطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق والمطبقة من قبل الله والنبي»³.

فالإسلام يولي السلوك القويم (Orthoprascie) أهمية كبرى إلى جانب الإيمان الصحيح وذلك كان سببا من الأسباب التي أسهمت في إيلاء الفقه المكانة التي يحتلها في الفكر الإسلامي.

أما المنحى الثاني: فهو نقد عقل التنوير والاستعاضة عليه بالعقل المنبثق أو الاستطلاعي، لأنّ العقل الاستطلاعي الجديد هدفه المعرفة وليس الهيمنة، أي أن غرضه اكتشاف آفاق جديدة

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 15.

* - التفكير الأنطولوجي: كلمة أنطولوجيا تعني علم الكينونة أو الوجود، وأيضا المبادئ الأولى والتأسيسية التي لا مبادئ قبلها أو بعدها، ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هامش ص: 142.

² - ينظر: المصدر السابق، ص: 16.

³ - محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ص: 200.

للمعنى، كما أنه يراجع مسلماته باستمرار، لأنه يدرك تعقد الواقع وأن الواقع لا يمكن لأي فكر أن يستنفذه، كما أنه من الملاحظ: «أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والطائفية والدوغمائية والانعكاف على "مصالح" الأمة أو الملة ورفض كل ما هو خارج عن تلك "المصالح"، أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميم "الأنوار" الحديثة والتخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المنفتحة محلها»¹.

والملاحظ أنّ العقل الاستطلاعي الذي ينادي به أركون كبديل لدراسة العقل الإسلامي ليس من عندياته ولا كشفها من كشوفاته، بل هو عقل ما بعد الحداثة الأوروبي والذي مثله ميشال فوكو (M. Foucault 1984-1926) في حفرياتة وجاك دريدا (J. Derida 2004m) في تفكيكاته، ولا يمكن الحكم على استعارته لهذا العقل إلا بعد الاطلاع على كيفية توظيفه لهذا العقل عبر دراساته للعقل الإسلامي عامة والنص القرآني خاصة.

وما يهمنا في هذه المبحث هو الوقوف عند الدراسات التي انتقدتها أركون والتي خاضت هي أيضا في مجال الإسلاميات وهي العقل الإسلامي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر والاستشراق "الإسلاميات الكلاسيكية"، فهو يهدف إلى تحليل وتفكيك هذه العقلانيات والأنماط المختلفة لتشكيل المعنى، وذلك كله لا يتحقق إلا إذا حصل الانتقال من العقل الأصولي* بالمعنى الواسع لكلمة أصول (أي المبادئ أو الأسس الأولى أو الثابتة) إلى العقل الاستطلاعي أو عقل ما بعد الحداثة وهذا لن يتأتى إلا بالوقوف عند محطات نقده لها لفهم دوافعه لنقد هذه الخطابات وتجاوزه لها.

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير لموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 06.

* - العقل الأصولي: يقصد به العقل المتشدد، المتزمت، المتعصب والكلاسيكي.

توطئة:

في محاولة لرصد إجابة أركون وفهم منهجه العام في قراءة العقل الإسلامي كان لزاما أن نتوقف عند ثلاث محطات: 1- العقل الإسلامي الكلاسيكي 2- العقل الإسلامي المعاصر 3- الاستشراق؛ حيث يقر أركون بأنه يخوض معركة على جبهتين: جبهة الإسلام التقليدي (الكلاسيكي) بشقيه القديم والمعاصر، وجبهة الاستشراق الكلاسيكي¹ حتى يفرض توظيفاً نقدياً للإسلام.

2- العقل الإسلامي الكلاسيكي:

يدرس أركون العقل الإسلامي الكلاسيكي طارحاً الإشكالية التالية: - هل من استمرارية تاريخية حقيقية بين العقل الكلاسيكي وبقية العقول التي تدعي الخطابات المعاصرة الانتساب إليها؟ وفي محاولة لفهم هذه الإشكالية يرى أنه قد كُتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية وعن منتجاته ونموه وتطوره، في حين يلحظ عقم الدراسات التفكيكية وغياب أي نقد ابستمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته وهو أمر ضروري وملح اليوم لسببين:

1- تطبيق المنهجيات الجديدة من تاريخية وألسنية وسيميائية دلالية وأنثروبولوجية وفلسفية بهدف معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد* (l'inéar et abstraite) ومخاطره.

2- ادعاء الإسلام السياسي انتسابه إلى نظام العقول التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية والتشريعية للعقل الإسلامي الكلاسيكي².

وانطلاقاً من هذا المبدأ يتوقف أركون عند العقل الإسلامي الكلاسيكي لدراسته ابستمولوجياً باحثاً عن إمكانية وجود استمرارية تاريخية حقيقية ومحسوسة بين العقل الإسلامي الكلاسيكي

¹ - ينظر: محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص: 89.

* - تاريخ الأفكار الخطي: التسلسل الزمني ويقصد به التصنيف المرتبط بالعصور سياسياً، كالعصر الأموي والعباسي... دون ربط ذلك بالبنى الاجتماعية والاقتصادية...، ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، هامش المترجم، ص: 254.

² - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 65-66.

(الأصولي) والعقول التي تدعي الخطابات الإسلامية المعاصرة الانتساب إليها متسائلا عن كيفية تحديد هذا العقل والقبض عليه؛ حيث يرى أنه بإمكاننا أن نختار عدة مسارات.

وهي إما: «أن نبحت عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن ونتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين (أي التاسع والعاشر الميلاديين)، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره، وأخيرا إما أن نعتمد نصا (أو مؤلفا أو كتابا) محددًا ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية»¹.

ومن بين هذه المسارات الثلاثة يختار أركون المسار الأخير، لأن المسار الأول برأيه، يوقنا في التاريخ الخطي للأفكار، في حين أن المسار الثاني يكسر وحدة أنظمة التفكير فتزول وظائفها ودلالاتها، ويختار المسار الثالث، وهو المسار الذي بموجبه تشكل العقل الأصولي من خلال علم أصول الفقه كما تبلور في رسالة الشافعي (767-820م، 150-204هـ)، بوصفها مؤلفا معياريا اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشاعات المختلفة².

وتكمن أهمية اعتبار "رسالة الشافعي" حقا لتحديد العقل الإسلامي في كون الفكر الإسلامي حسب أركون «اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها... وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه»³، فقد كان اختيار أركون لرسالة الشافعي محطة مهمة لمعرفة كيفية تشكل العقل الأصولي واعتبارها لحظة تأسيس لطريقة معينة في التفكير، وقانونا كليا للاستدلال انطلاقا من النصوص الدينية.

ويميز أركون في قراءته وتحليله لرسالة الشافعي بين مستويين : مستوى الشكل ومستوى الدلالة.

¹ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 67.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص: 66.

³ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 07.

2-1 مستوى الشكل :

يبدأ أركون تحليله للرسالة بتقديم عرض حول شكلها وظروف كتابتها، ثم يبيّن موضوعها قائلاً: «يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعاً موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام»¹، وهذه السيادة تشمل ثلاث دُرى تترتب هرمياً كالاتي:

1. القرآن بصفته مصدراً للسيادة العليا الإلهية.

2. السنة والسيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.

3. الإجماع والقياس والاستحسان، وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها².

إنّ احترام هذا الترتيب والتتابع يتضح من خلال سعة الشروحات المخصصة لكل منها، ومدى كبرها، فمثلاً «القرآن حاضر في كل أنحاء الرسالة، حيث استشهد الشافعي بـ220 آية قرآنية، أما الحديث النبوي فيشغل 105 صفحة في الترجمات الإنجليزية، أما الفصل الخاص بالإجماع والاجتهاد فلا يشغل سوى 67 صفحة»³.

بعد العرض الشكلي للرسالة وتحديد موضوعها المتمثل في مصادر التشريع ومراتبها يخلص أركون إلى أن ذلك «يوحي بأن هناك عقلاً معيناً ومحدداً بشكل صارم ومؤظراً وموجّهاً وهو يتحرك في إطار مجموعة نصية (Corpus)»⁴، هذه المجموعة مغلقة على ذاتها ونهائية ويقصد بها القرآن والحديث، وهنا تبرز إحدى أهم خصائص العقل الإسلامي عامة والعقل الديني بصورة خاصة؛ «فالعقل الديني يشغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل المعرفة الصحيحة استناداً إلى العبارات النصية

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 65.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 69.

3 - المصدر نفسه، ص: 69.

4 - المصدر نفسه، ص: 65.

للكتابات المقدسة، لذلك فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع»¹، ويعود أركون ليؤكد قوله فيقول: «فهو العقل - خادم للوحي ولا يجرؤ أبداً على مبادرة السؤال، أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، ولا يدرك العقل شيئاً إدراكاً "صحيحاً" إلا إذا اعتمد على الوحي المبين»².

وبالتالي يبقى العقل دوماً تابعاً وخاضعاً للوحي، هذه العلاقة تجعل العقل محدوداً، إذ هناك مجال يمكنه التفكير فيه وهناك حدود لا يمكنه تجاوزها لأنّ هناك فضاء ممنوعاً على العقل التفكير فيه وهو ناتج بالضرورة عن طريقة تنظيم الحقل المسموح التفكير فيه، وهنا نلامس الخاصية الثانية للعقل الإسلامي وهي أنه عقل دوغمائي (Raison Dogmatique) يركز على ثنائية ضدية حادة متمثلة في نظام من العقائد والإيمان، يقابله نظام من اللاعقائد والإيمان، فالعقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة ما عداها، وتعتبرها لاغية ولا معنى لها، وتحل في دائرة الممنوع التفكير فيه³، أو المستحيل التفكير فيه الذي يشكل بمرور الزمن كماً كبيراً من اللامفكر فيه*.

مما سبق يمكن القول إنّ العقل الإسلامي من منظور أركون، هو العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة المجتمعات الإسلامية منذ لحظة الشافعي، ووفق طريقة محددة بدقة من قبله، والتي جعلت العقل خاضعاً وتابعاً للوحي، محترماً للسيادة العليا ومطيعاً إياه منتجاً بذلك تصوراً محدداً عن العالم⁴.

2-2 مستوى الدلالة:

¹ - محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبیین، ص: 208، العدد: 2، 3، الجمعية الثقافية الجاهظية، 1990، الجزائر.

² - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 15.

³ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 5.

* - يقصد أركون بمصطلحات اللامفكر فيه كل ما لم يتح للفكر الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل، واللامفكر فيه ليس إلا تراكمًا للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ، ينظر: المصدر نفسه، شرح هاشم صالح، هامش ص: 31.

⁴ - ينظر: الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص: 25، ط: 01، دار الطليعة، 2001، بيروت.

يبحث أركون في هذا المستوى عن العلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون، والعلاقة بين الحقيقة والتاريخ ويهدف الشافعي من خلال هذا التصور «إلى تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي»¹.

ولإنجاز ذلك يفصل أركون القول في العرض الدلالي إلى المستويات التالية:

- إعلاء شأن اللغة العربية وإبراز مكانتها المقدسة باعتبارها لغة الوحي في محاولة لتبرير اختيارها كلغة لنقل الوحي إلى البشر أمام المعترضين على أفضليتها من العجم، فالشافعي يرى أن سبل النجاة في الدار الآخرة ووسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في المصحف، ولذلك فإنّ أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس باللسان العربي².

وهذا ما يجعل مؤلف الرسالة في نظر أركون: «مساها في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية»³.

- إلغاء عنصر التاريخية: انتقل أركون إلى دراسة نظرة الشافعي للعناصر التالية:(الحقيقة - اللغة - التاريخ)، معتبرا أن الشافعي أسهم في إلغاء عنصر التاريخ من خلال العلاقة التي شكّلها بين اللغة والحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ، ويؤكد أركون أن الرسالة التي تتحدث عن الحقيقة أو الحق بلغة الشافعي خالية من التاريخ كما أنها لا تتضمن الإشارة إلى الوقائع والشخصيات التاريخية إلا نادرا.

وهذا التوجه «يتناسب تماما مع المنظور المتعالي والتقديسي للمؤلف، ذلك أن التاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب والضلال، والسلبية قبل حدوث الوحي القرآني، وأما بعد حدوثه فينبغي أن يصقّى ويظّهر ويوجّه من قبل الوصايا والمحرمات التي أوصى بها الله ونبيه، إنّ امتثال العقل الصحيح وخضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلى حتى في أسلوب كتابة الشافعي، وذلك عن طريق عبارات من مثل: "إذا شاء الله"، أو "الله أعلم"⁴، وبالتالي فإنّ التاريخ هو الذي

1 - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 135، ط: 01، دار الطليعة، 2005، بيروت.

2 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 72.

3 - المصدر نفسه، ص: 74.

4 - المصدر نفسه، ص: 75.

يخضع لحقيقة الوحي وأن التصرفات والأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح والحقيقي إلا في الحياة الأخرى.

3. يقوم الشافعي بالبرهنة على السيادة العليا للسنة النبوية، باعتبارها المصدر الثاني للقانون والتشريع، ويستشهد بآيات قرآنية من أجل دعم فكرته، والتي تفرض على كل مسلم طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾¹، ويواصل الشافعي برهنته مستشهدا بالآيات القرآنية التي تدعو إلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وتربطها بطاعة الله تعالى، على غرار قول المولى عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾².

وتتفق الآيات التي يستشهد بها الشافعي في طاعة الرسول والسير على هدي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: إن «الله أعلمهم أن الغرض عليهم اتباع أمره وأمر رسوله، وإن طاعة رسول الله طاعته ثم أعلمهم أنه فرض على رسوله اتباع أمره -جل ثناؤه-»³.

ولعل أهم ملاحظة يركز عليها أركون في هذا السياق، تتمثل في ذلك الحضور الكبير لآلية الاستشهاد بالآيات القرآنية للبرهنة على الأفكار التي يقدمها الشافعي⁴، والشافعي بسعيه إلى تدعيم السنة بالقرآن في فترة تأسيسها أصلا من أصول الفقه، فذلك من أجل أن تتحول إلى مدغم لهذا النص القرآني نفسه فيما بعد ومساعدته على غلق ثغراته وفراغاته وفجواته التي يحدثها التغير التاريخي، ومن ثم تأصيل التقديس وتعميمه، «إذ إنّ السنة التي خلع عليها التعالي والتقديس بهذا الشكل تستطيع عندئذ أن تكون رديفا ومكملا للقرآن لكي توسع من عملية التعالي والتقديس وتعممها، فتشمل كلية التاريخي البشري»⁵.

1 - سورة النساء، الآية: 69، وكذلك الفتح، الآية: 10.

2 - سورة النساء، الآية: 59، وكذلك سورة البقرة، الآية: 151، سورة الأحزاب، الآية: 04.

3 - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر، ص: 84، ط: 01، دار الحلبي، د.ت، جمهورية مصر العربية.

4 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 76-77.

5 - المصدر نفسه، ص: 80.

بعد عرضنا لتحليل أركان الشكلي والدلالي لرسالة الشافعي نقف عند نقاط أساسية ركز

عليها في نقده، وهي:

أ- محاولته البرهنة على لا تاريخية العقل الإسلامي من خلال تفكيكه للعقل الإسلامي الكلاسيكي، متخذاً من الخطاب الأصولي - ممثلاً في رسالة الشافعي - أنموذجاً للعقل الذي تشكل في إطار التاريخية لكنه عبر تقيده بالقرآن والسنة كمدونتين مغلقتين يسعى إلى إلغاء التاريخية ودعم التعالي ليبين لنا أرثوذكسية هذا العقل وتعالیه تمهيداً لإدخال العقل الإسلامي ككل في فضاء التاريخية.

ومن ثمة يتجلى لنا سبب اهتمامه بالوضعية اللاتاريخية لمختلف أنماط العقل الإسلامي حيث توصل إلى أن الشافعي هو المؤسس للعقل الكلاسيكي من خلال ترسيخه للاتاريخية العقل الإسلامي؛ فأركون يهدف أساساً إلى إعادة قراءة كل هذه الخطابات وتأسيسها على أساس التاريخية النقدية وبالتالي فنقده للعقل الإسلامي الكلاسيكي لا يخرج عن كونه بحثاً عن التاريخية¹.

لكن ينبغي تقديم بعض الملاحظات حول رؤية أركون لرسالة الشافعي:

أ- إن الإمام الشافعي لم يعالج قضية السيادة العليا في الإسلام، إنما كان يعمل في إطارها وضمن مقاصدها؛ ولهذا مهد كلامه ببيان منزلة القرآن من الإسلام والتعظيم من شأنه وتبيين ما أحل الله وما حرم.

ب- إن عبارات التسييح والتعظيم والتنزيه هي من مظاهر الإيمان الذي يجب أن يطبع سلوك وكلام كل مسلم مؤمن بالله ورسوله وكتابه المبين لأنها من مكملات الإيمان.

ج- إن المعرفة في الفكر الإسلامي لا تنفصل عن الإيمان بل منه تبدأ وإليه تنتهي وكل معرفة مناقضة لهذا الأصل فهي معرفة غير معتبرة رغم تأييد المناهج الحديثة لها، فهي مناهج منتجة من قبل مفكرين لا يؤمنون بالله تعالى وفي أحسن الأحوال غافلون عنه².

¹ - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 139، 140.

² - ينظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية، ص: 44-45، ط: 02، منشورات الزمن، 2013، الرباط.

مسلمات العقل الكلاسيكي:

إن النتيجة التي يصل إليها أركون هي أن أفكار الشافعي لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد؛ وإنما هي تعبر عن روح ثقافة بأكملها أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمكاني مضى وانقضى وهي مستمرة في تشكيل المخيال الجماعي للمسلمين إلى يومنا هذا¹. وهي مجسدة في مبادئ ويوضح أركون بأن «طريقة اشتغال العقل لدى الشافعي قائمة على مجموعة من المبادئ التي هيمنت منذ ذلك الوقت حتى اليوم على أدبيات إسلامية ضخمة هائلة»².

وهذه الطريقة التي يشتغل بها العقل الإسلامي تحركها مسلمات هي³:

1. الله موجود، واحد، خالق، قادر....

2. خاطب الله الناس كلهم باللغة العربية لآخر مرة بواسطة محمد صلى الله عليه وسلم، وكلامه مدون في كتاب أصيل هو القرآن الكريم.

3. القرآن يبين كل شيء عن الخلق، الوجود، وقدرة الإنسان ولا يمكن التغاضي عنه في أمر ما أو في وقت ما، لأنه الحقيقة القصوى.

4. يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الحقيقة ويجسدها باستعادة العصر الذهبي الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له.

5. التأكيد على تفوقية المؤمن والمسلم على غيرهما، لأن ماهية الإنسان تكمن في العلاقات القائمة بين الخالق والمخلوق، بين الأمر والطاعة، وبين زوال الدنيا وكمال الآخرة.

1 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 71.

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 79.

3 - ينظر: محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، ص: 85، د.ط، د.ت، دمشق - سوريا.

6. تقديس اللغة والمعنى الوحيد المرسل من قبل الله، ويظهر ذلك في التوحيد بطريقة آية بين الدين والفكر أو بين النص وقراءة العقل أو فهمه له، وبالتالي يمكن للعقل تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في النص¹.

وبهذا فهو يخلص إلى أن مجموعة هذه المبادئ هي التي تتحكم في طريقة إنتاج المعرفة، وفي توجهات الخطاب الإسلامي ككل بشقيه الكلاسيكي وحتى في الخطاب العربي المعاصر وهو ما سنعرفه في المبحث التالي.

3-العقل الإسلامي المعاصر:

يحدد أركون منطلقه في نقد العقل الإسلامي بقوله: «بدلاً من أن نبتدئ بدراسة المسار الذي قطعه الوعي الإسلامي من نقطة الأصل، فسوف نعمل العكس، سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء»²، وهذا لاتباعه المنهجية التراجعية التقدمية التي تقتضي العودة إلى الوراء ثم التقدم إلى الأمام لكي تُفهم المسألة المطروحة وذلك من خلال ربط الماضي بالحاضر والعكس.

وبحسبه لا يمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا إذا نبشنا جذورها العميقة في الماضي، لأنه يعتقد أننا «نستطيع العودة إلى الوراء شيئاً فشيئاً انطلاقاً من لحظة الخميني والإخوان المسلمين ثم الإصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر ثم الحركة الوهابية ثم كبار المفكرين الإصلاحيين كابن تيمية والغزالي والشافعي وجعفر الصادق والحسن البصري»³، فهو يهدف من هذه العودة للوصول إلى البنية العميقة المشكلة والموجهة للفكر الإسلامي ومعرفة المبادئ التي يتأسس عليها العقل الإسلامي السابق، والتي لا يزال يرتكز عليها العقل الإسلامي المعاصر.

يعتبر العقل الإسلامي المعاصر مرحلة لاحقة لمرحلة النهضة، ويرى أركون أن هذا العقل هو استمرار للقراءة الكلاسيكية، حيث عرف انتشاراً واسعاً بداية من عام 1970 بعد أن أصبحت الأيديولوجية الإسلامية هي المحرك للقوى الاجتماعية، وذلك بعد أن تراجعت الأيديولوجية العروبية

1 - ينظر: المصدر نفسه ، ص: 96.

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 116.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 63.

القومية بسبب هزيمة 67م، وانحياز آمال خطاب الثورة العربية، كما ترافق صعود العقل الإسلامي المعاصر مع تزايد الضغط الديمغرافي والسياسي والاحتياجات الاقتصادية للشعوب الإسلامية، وهذا ما جعل العقل الإسلامي في نظره عقلا جماعيا، ذلك أن المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه بواسطته ويجد نفسه فيه وينتج نفسه باستمرار من خلاله¹.

أي أنّ مسلمات وفرضيات العقل الإسلامي المعاصر -حسبه- تستخدم من قبل الجميع وتتحكم بالحس الجماعي للأفراد بعيدا عن انتماءاتهم وتقسيماتهم وأيديولوجياتهم.

لكن الراجح أنّ الدارس لنصوص أركون ومؤلفاته لا يمكنه أن يعرف الملامح الدقيقة للعقل الإسلامي الحديث، فطريقته في تناوله للفكر الإسلامي اتسمت بالسطحية و التعميم فهو لم يقف عند جهود هؤلاء المفكرين سواء كانوا علمانيين أو إسلاميين بحكم ضيق وقته، حيث نجد إشارات عابرة وأحكاما لا ترقى إلى مستوى النقد؛ فهاهو يصف نصر حامد أبا زيد بالمسكين صاحب الكفاءة العلمية المتواضعة، أما عن رأيه في الصادق بلعيد و مؤلفه "القرآن والتشريع-قراءة جديدة في آيات الأحكام"²- فيذهب إلى أنّ نقده بدائي حيث يعتبره إضافة إلى محمد شحرور رمزا وصورة للتراجع الفكري الحاصل في الفكر الإسلامي طيلة الخمسين سنة الماضية³.

هكذا يصدر أركون أحكامه دون الوقوف عند مؤلفاتهم والتفصيل في القضايا التي توقعوا عندها لأنها في كل الأحوال تجسد صورة من صور الوعي والفكر في العقل الإسلامي المعاصر.

والملاحظ أنه يستعمل أسلوب التعميم في طرحه للقضايا المرتبطة بالفكر الإسلامي رغم إدراكه الاختلافات الموجودة بين مختلف الخطابات الإسلامية والتي تتميز بها المعتدلة منها عن المتطرفة، وعن الأكثر تطرفا، ويبرر هذا التعميم عند أركون في حكمه بوجود أرضية مشتركة بين كل التيارات وبكونه يحاول الحفر في أعماقها للوصول إلى هذه المنطقة العميقة التي يشترك فيها الكل.

1 - ينظر: المصدر نفسه.

2 - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، ط: 01، مركز النشر الجامعي، 1999، تونس.

3 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 64، 71، وانظر أيضا: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 59.

والسؤال المطروح: ما هي المحاور والفرضيات التي يطرحها أركون والتي تستخدم من قبل جميع تيارات الخطاب الإسلامي المعاصر والتي تتحكم بالحس الجماعي المشترك عندهم؟ وهل تتقاطع مع مسلمات العقل الكلاسيكي أم أنها تختلف عنها؟

3-1 محاور العقل الإسلامي المعاصر:

يحدد أركون محاور العقل الإسلامي المعاصر مثلما حدد مسلمات القراءة التفسيرية الكلاسيكية وجعلها في سبعة محاور وهي بمثابة المسلمات الأساسية لهذا الخطاب وهي تشكل بُنى الفهم الشائع لدى الناس الأكثر ثقافة ولدى المؤمنين الأكثر بساطة وسذاجة في آن معاً¹، وقد حددها كما يلي :

1. الله واحد ومتعال وحي وعادل... وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه أو رسله على هذه الأرض.

2. تمارس كل مبادرة (كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة، فالله يختار نبيا أو مرسلا من أجل التصريح بإرادته أو رغباته أو أوامره إلى البشر، وعندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متميزتين تماما هما: فئة المؤمنين الذين لمسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال، وشبكة التوصيل ممثلة كالتالي²:

الله ← الرسول ← البشر ← مؤمنون ← وكفار.

3. ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى "قبل" الوحي و"بعده"، من هنا ينتج أيضا التقسيم اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي، وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة أخرى غير خاضعة له (دار الإسلام/ دار الكفر).

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 64.

² - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 163.

4. إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة (النشور) والحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا موجّها من أجل التفكير والعمل (الممارسة).

5. إنّ حياة محمد والمدينة-الدولة التي أوجدها في "المدينة" يثرب، بين عامي 622-632م تعتبر أنموذجا أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا ويشكل صحابة محمد جيلا متميزا ومتفوقا لأنهم تلقوا بإخلاص وأمانة الوحي القرآني وتعاليم النبي.

6. يشكل كل من الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري، ولكن الدين هو الذي يشكل بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية التالية:

(الوحي = الحقيقة المطلقة): هذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاح والفوز في الآخرة¹.

7. بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة، فإنّ النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بدايتها في زمن مقدس يعلو كل الأزمان².

هذا ما يمثل بالنسبة لأركون النظرة الأسطورية للتاريخ في العقل الإسلامي المعاصر ممثلة في هذه المبادئ التي تشكل الاعتقاد واليقين الإسلامي، والتي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية، التي تتعرض عند أركون للنقد الإبستمولوجي، هذا الاعتقاد الإسلامي يفترض عدة فرضيات يجملها أركون كالتالي:

3-2 فرضيات العقل الإسلامي المعاصر: وهي³:

أ. إنّ الصحة التاريخية للمصحف قد تأكدت نهائيا منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان (سنة 23هـ-35هـ/644م-656م)، وكل تشكيك بظروف التشكيل يعتبر زندقة كبرى تؤدي إلى معاقبته والقصاص الصارم.

1 - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 164.

2 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 64-65.

3 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 66.

ب. شهدت تعاليم محمد نقلا موثوقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة وأمانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك، ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم والنصوص كتابة، ونتج عن ذلك صحيح البخاري (ت256هـ-870م) ومسلم (ت261هـ-875م) فيما يخص السنة، ومؤلفات الكليني (322هـ-940م)، وابن بابويه (381هـ-991م) فيما يخص الشيعة.

ج. القانون الديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش النصوص المجمعة في التراثين المذكورين آنفا (التراث السني والتراث الشيعي)، إنه موثوق وراسخ، إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، وإما بشكل غير مباشر عن طريق إجماع المسلمين أو القياس.

د. يتقن الأئمة المجتهدون المسؤولون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قواعد اللغة ومفردات (معجم) وفقه لغة وبلاغة وأسلوب وعلم معنى ومنطق وتاريخ هذه العلوم التي لا بد منها ومن السيطرة عليها لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس، وهكذا أنجزوا خلاصات تيولوجية* وفقهية وقانونية تفسر التشريع الإلهي من أجل مجتمع البشر، وقد ضمنوا بذلك لكل الأزمان تطبيق أو إمكانية تطبيق المبدأ الذي ينص على: ألا حكم إلا لله ومهمة رئيس الدولة سواء كان خليفة أو سلطانا أو أميرا أو رئيسا أن يسهر على التطبيق الحرفي لكل مواد الشريعة.

هـ. لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الابستمولوجية* التي ترمي في سلة المهملات وسائل هذا التفسير وتحدياته ونتائجه وبهذا يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية.

وبالتالي فإنّ العقل الإسلامي المعاصر يشترك في نفس المسلمات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي وهي المسلمات التي تنتمي إلى نظام الفكر الخاص بالقرون الوسطى، حيث يذهب أركون إلى أنه لا أمل في التخلص من مسلمات القراءة الكلاسيكية و العقل الإسلامي المعاصر إلا من

* - التيولوجيا: دراسة الأسئلة المتعلقة بالدين، ينظر: Dictionnaire encyclopédique illustré La rousse، p :

1355

* - القطيعة الابستمولوجية: من المفاهيم الرحالة التي انتقلت من المجال العلمي الابستمولوجي إلى مجال العلوم الإنسانية، ويعد مفهوم القطيعة من المفاهيم الأساسية في فكر غاستون باشلار ويقصد بها الطفرات والقفزات الكيفية التي تحدث في هذا التاريخ وكذلك الثورات التي تؤدي إلى بروز نظريات علمية جديدة، ينظر: محمد مستقيم، مفاهيم أركونية، ص: 39-42، ط: 01، دار محاكاة/ النايا للدراسات والنشر، 2013، دمشق- الجزائر.

خلال إحداث القطيعة مع المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، والانخراط في نظام الفكر الحديث، فالفكر الحديث هو وحده الذي يساعدنا على تجاوز القراءة الإيمانية التي يقصد بها تفاسير التراث، لأنها في نظر أركون قراءة غير علمية.

ويشرح أركون أهم خصائص القراءة الإيمانية التي تتمثل أولاً في: أنّ كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق، وثانياً هي: أنّ كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الديني وتمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية¹.

3-3 موضوعات العقل الإسلامي المعاصر:

يقصد أركون بكلمة "موضوعات": «كل أنواع المطالب والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيّشت الوعي الإسلامي منذ القرن 19م»².
وأهم هذه الموضوعات وأكثرها ثباتاً واستمرارية³ هي:

1. الإسلام وحده يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعّالة ونظاماً للقيم القادرة على مواجهة الهيمنة السياسية والثقافية للغرب.
2. لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام، أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم.
3. إن العدالة والأخوة والديمقراطية، وحقوق الإنسان وتحرير المرأة والتسامح والاستخدام العادل للملكية ونشر الثقافة... وكل ابتكارات الثورة الحديثة، موجودة في الإسلام منذ عصره الأول ويقصد

* - الأرثوذكسية: لا علاقة لهذا المصطلح بالمذهب الأرثوذكسي المسيحي، وهو يعني عموماً مجموعة المبادئ أو المسلمات المشكلة للاعتقاد الإيماني التي لا يمكن الخروج عليها دون معاقبة صارمة، ينظر: محمد أركون العلمنة والدين، شرح هاشم صالح، هامش ص: 121.

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 65.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 67.

³ - ينظر: المصدر نفسه.

به عصر تشكيل العقل الإسلامي، فالإسلام يطالب بكل ذلك ويُتص عليه، إن الإسلام هو معلم الغرب والعالم.

وإذا كان هدف المسلمين من وراء هذه الإسقاطات التأكيد على عظمة الإسلام وإحاطة القرآن بكل شيء فإن أركون يرى خلاف ذلك؛ ففي نظره « القرآن ليس بحاجة إلى تبجيل لكي يفرض غناه وعظمته، كما أنه يصل في الغنى إلى درجة أنه يحول دون انتشار المزمع العلمي وقتاً أطول »¹.

4. إن الأيديولوجيا المادية التي ييئها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعتها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في آن معا.

5. العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام، وينبغي إذن الالتزام الكامل بمنهجية أصول الفقه وأصول الدين.

6. فصل السياسة عن الدين فكرة هدامة اخترعها الغرب، أما الإسلام فهو يحافظ على التراتبية الهرمية بين السيادة التشريعية العليا، كلام الله وتفسيراته، وبين كل أشكال السلطة السياسية.

7. كل الاختراعات الكبرى للعالم الحديث موجودة سابقا في القرآن أو معلنة ومشروحة فيه، لقد سبق العلماء المسلمون كل الأوربيين وعلومهم خصوصا أثناء العصور الوسطى.

ويصف أركون هذا التوجه بالمزمع العلمي؛ المتمثل في ادعاء كثير من المسلمين وجود علم الذرة والطب و الفلك في القرآن، فهو يحتوي في نظرهم على كافة الاكتشافات العلمية ولا يمكن أن يحصل أي اكتشاف في المستقبل إلا وهو متضمن فيه بالضرورة².

8. لا يمكن لعملية البناء الجارية حاليا بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده.

بعد عرض هذه المبادئ يخلص إلى ضرورة استفادة المجتمعات العربية والإسلامية من طرق الفهم الجديدة التي يتبعها الفكر المعاصر، من أجل تجاوز الخلط بين خصائص الأيديولوجيات الحديثة وبين بعض عناصر التركيبات الأسطورية¹.

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 124.

² - ينظر: المصدر نفسه، هامش ص: 124.

هذه هي أهم موضوعات العقل الإسلامي المعاصر التي تُمكن في نظر أركون من الانطلاق في نقد العقل الإسلامي، لأنّ المهم بالنسبة إليه ليس تعداد هذه المواضيع أو مناقشة أصحابها ومجادلتهم، إنّما المهم بالنسبة إليه هو «فهم السلوك والعقلية الحالية للمسلمين (...)» ولفت النظر إلى الفراغ الكبير الذي يعاني منه الفكر الإسلامي².

فأركون يرى أن العقل الإسلامي المعاصر لم يتعدّ الحدود التي وضعها القدماء للكلام عن الدين إذ يقول: «هكذا يبقى مفهوم الدين في الفكر الإسلامي على المستوى الاعتقادي والتصوري والمنسكي، الذي ورثناه عن أهل الكلام والفقهاء، كأنّ المجتمعات الإسلامية لم تتحرك ولم تتحول بُناها منذ القرن الخامس هجري»³.

ويضيف في موضع آخر: «فالخطاب الأصولي الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصّله الشافعي وأوحى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي وأجمعت عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة»⁴.

ومن الموضوعات التي تجسّد العقل الإسلامي المعاصر يعرض أركون أفكار أحد الإسلاميين (وهو الكاتب المصري "أنور الجندي")؛ حيث اختار بعض المقاطع من خاتمة أحد مؤلفاته - دون أن يشير إلى عنوان هذا المؤلف أو يوثّقه - حيث يبين فيها الجندي أبرز مبادئ الإسلام وأخلاقياته وقد لخصها أركون في أكثر من عشرين نقطة، أهمها:

- الإسلام هو الذي حرّر العقل والنفس الإنسانية من الوثنيات وحرّر الفكر والإرادة والعقل.
- اعترف الإسلام بميول وعواطف الإنسان وقد وضع الإسلام طرائق لتطهير النفس كالصوم والصلاة....
- لا يوجد في الإسلام إنسان شرير بل تجتمع فيه طبيعة الخير والشر وإيمانه بالله يرُدّه عن سُبُل الشر.

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 67.

² - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 116.

³ - محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ص: 11.

⁴ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 12.

- لا يقَرّ الإسلام بتقديس العقل ولا عبادة الباطل.
- لا انفصال بين الدين والحياة وبين الدنيا والآخرة وبين الروح والجسم في الإسلام.
- لا يوجد في الإسلام تناقض بين العلم والإيمان، والفكر الغربي هو الذي فرق بين النظرة الدينية و النظرة العقلية العلمية.
- الحرية في الإسلام ألا يبقى الإنسان عبدا لشهواته ولا عبدا لغير الله و ألا يخضع لسلطان غير سلطان الخالق.

يصف أركون عبارات الجندي بأنها تشكل خطابا "عدوانيا" و "استبداديا" و بأنها تناقض أبسط الحقائق العلمية ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الجندي صورة تجسد حال المجتمعات الإسلامية المعاصرة من أندونيسيا إلى المغرب إلى إفريقيا حتى أوروبا وأمريكا مشكّلة خطابا اجتماعيا ضخما وجبارا¹.

إنّ عبارات أنور الجندي تعبر بكل وضوح وجلاء عن المبادئ التي يتفق ويجمع عليها المسلمون بكل طوائفهم لأنها تجسّد أخلاق الإسلام وأبرز المبادئ والقيم الفاضلة.

- فأين الاستبدادية و العدوانية التي ترعب أركون وتشكل نقضا للحقائق العلمية؟
- إنّ الجندي يقَرّ بأن الإسلام دين يطهّر النفس ويوصل الإنسان إلى طريق الخير ولا يفصل بين الروح والجسد وينهى عن الباطل فهل من استبداد في هذا الخطاب؟
- كما يؤكّد في عباراته بأنه لا تناقض بين العلم والإيمان فأين الكذب وأين الزور؟
- والقرآن يثبت ذلك في آيه.

¹ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 119-122-123.

4- المنهج الاستشراقي:

أطلق أركون عدة تسميات مرادفة لمفهوم الاستشراق* منها تسميته بالمنهج الوضعوي، المنهج التاريخي، منهج اللسانيات الأرثوذكسية، إلا أن التسمية التي استحدثها وطغت على باقي المسميات هي: الإسلاميات الكلاسيكية.

ويقصد بالإسلاميات الكلاسيكية (l'islamologie classique) "كل خطاب غربي حول الإسلام"¹ يتميز بصفة العقلانية ويبرر اختياره لهذا المصطلح بدل مصطلح الاستشراق كون هذا الأخير قد أصبح

* - نجد الفعل استشراق: طلب علوم الشرق ولغاتهم "مولدة عصرية"، تقال لمن يعنى بذلك من علوم الفرنجة، أنظر: الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة العربية، ج: 03، ص: 311، د.ط، دار مكتبة الحياة، بيروت، ويعرف الاستشراق بأنه دراسة يقوم بها الغربيون لتراث الشرق، بما يتعلق بتاريخه ولغاته وعلومه، أنظر: محمد حسين الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص: 11، ط: 01، المؤسسة الجامعية، 1403هـ، بيروت. يعرف إدوارد سعيد الاستشراق والدارس له بقوله: "كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، سواء كان ذلك المرء مختصا بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخا أو فقيه لغة (فيلولوجيا) في جوانبه المحدودة والعامة على حد سواء هو مستشرق، وما يقوم به هو أو هي بفعله هو الاستشراق". إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة-السلطة-الإنشاء)، تر: كمال أبو الديب، ص: 38، ط: 2، مؤسسة الأبحاث العلمية، بيروت. وإذا أردنا تحديد بداية الحركة الاستشراقية من الناحية التاريخية، فإنه يمكن القول إن اهتمام الغرب باكتشاف الحياة الفكرية للشرق عموما والمسلمين خاصة، يعود إلى القرون الوسطى، وتشهد على ذلك الترجمات الخاصة بمؤلفات ابن سينا وابن رشد، وغيرهما إلى اللاتينية والأثر الذي تركته هذه الترجمة لدى الأوربيين.

وقد زاد اهتمام الغرب بالتراث الإسلامي منذ بداية القرن 19م، نتيجة للأغراض الاستعمارية بالدرجة الأولى إذ «نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية، يتوجهون للمتخصصين في الدراسات الاستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي» محمد أركون، الدراسات العربية الإسلامية في أوربا، ص: 98، مجلة (الأصالة)، العدد 44، منشورات وزارة الشؤون الدينية، 1977، الجزائر.

وقد ازدهرت الإسلاميات الكلاسيكية وعرفت عصرها الذهبي في الفترة الممتدة بين 1860-1920 وذلك بتحقيقها للمخطوطات وبإعادة قراءة لغوية تقليدية. ينظر: محمد محفوظ الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، ص: 197، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 1998، بيروت، الدار البيضاء.

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 51.

مثقلا بالدلالات الأيديولوجية، نظرا لارتباطه بالاستعمار من جهة والهجوم الشديد الذي تعرّض له المستشرقون من قبل المسلمين من جهة أخرى¹.

من جهة أخرى ينتقد أركون الإسلاميات الكلاسيكية، لكونها تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المطلوبة من قبل المؤمنين معيها عليها إهمالها عدة جوانب أهمها:

- إهمال التعبير الشفهي للإسلام، وخاصة عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة وبشكل عام الجماهير الشعبية.

- إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا سبب الضغط الأيديولوجي وهيمنة الحزب الواحد والمنعطفات التاريخية.

- إهمال المعاش غير المكتوب ولكن المحكي في الاجتماعات والمؤتمرات والمدارس والجامعات والذي هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب.

- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه "غير نموذجي" وغير تمثيلي" ويقصد به التراث الشيعي والإباضي، والتركيز على الإسلام السني الأرثوذكسي.

- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به، مثل: الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمکان، وتنظيم المدن، وفن العمارة، وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة والبنى الاجتماعية...².

ويرى أن «المشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني (اقتصادي، سياسي، علاقات اجتماعية...) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة»³.

لقد أسهم الاستشراق - برغم عديد سلبياته - في إعادة تنشيط الفكر الإسلامي، إذ نفّض الغبار عن نصوص ذات أهمية كبيرة*، لكن هذا لا ينفي بأن هذه المعرفة الاستشراقية لم تقطع نهائيا مع بعض

¹ - ينظر: المصدر نفسه، هامش، ص: 143.

² - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 52-53.

³ - المصدر نفسه، 53.



العوائق الابستيمولوجية والأيدولوجية التي تنال من موضوعيتها ونصيب العلمية فيها وأبرز هذه العوائق: النزعة المركزية الأوروبية (الفرنسية)، وحضور الأغراض غير العلمية في عمل المستشرقين أو في قسم غير قليل منهم.

النزعة المركزية الأوروبية (العرقية المركزية) (Ethnocentriste):

يتمثل المظهر العام لتلك المركزية الذاتية في الوعي الغربي عامة، وفي الاستشراق خاصة، في عدم معاملة الإسلام كدين يمثل ما تعامل به اليهودية والمسيحية من اهتمام ودرس، من خلال الإحجام عن دراسة الإسلام بالأدوات والمناهج عينها التي يدرس بها التراثين اليهودي، والمسيحي¹.

وقد وصف أركون سياسة بعض المستشرقين الغرب بالخطيئة المعرفية و الاستقالة الفكرية لاتباعهم استراتيجية واضحة لتغيب وحذف كل ما من شأنه أن يجذب نمو التيار التحرري لارتباطها مباشرة بالصراعات السياسية والرهانات الاقتصادية، فالغرب يهّمه مصالحه و لا يهّمه تحرر الشعوب العربية أو تقدمها².

وقد لاحظ أن مستشرقين كبارا «يستخدمون هيبتهم العلمية لخدمة أغراض لا علاقة لها بالعلم»³، الذين بالغوا في خدمة سياسات بلاده اتجاه العالم الإسلامي أو كباحثين أقل شأنًا منه، مثل جيل كيبييل، لكنها في الجملة تنصرف إلى فضح ما تنطوي عليه بعض "المعرفة" الاستشراقية من مضمون إيديولوجي بسبب ارتباطها بالمؤسسة، أي بسياسات الدولة التي تسخر المستشرقين أو قسما منهم لآداء وظائف سياسية-أو خادمة للسياسة- باسم العلم⁴، و مثل هذا الارتباط بين الاستشراق وسياسات الدول الغربية يعيد النظر في أدوار المستشرقين المعرفية و -في الوقت عينه- يوفر دليل إدانة

* - على غرار كتاب "فصل المقال" لابن رشد الذي لم يعتن أحد من المسلمين بتحقيقه ودراسته "إلى أن جاء المستشرق: "م.ج.مولر" الذي نشره لأول مرة عام 1859 معتمدا على مخطوط واحد ثم أعاد تحقيقه ج.ف.حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى أي سنة 1959". ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 02.

1 - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 60.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 83.

3 - المصدر نفسه، ص: 83.

4 - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، : 44.

للاستشراق من قبل الرافضين له من الباحثين المسلمين والعرب الذين أبوا أن يعترفوا بمساهمات المستشرقين .

الاستشراق في فكر محمد أركون:

إن الباحث في موقف أركون من الفكر الاستشراقي لن يجد موقفا واحدا إنما سيصطدم بمواقف عدة تبدأ بالتبجيل والعرفان من جهة، وتنتهي بالعتاب والرفض والدعوة إلى القطيعة مع مناهج المستشرقين، لكن مع الأخذ بنتائجهم المتوخاة من جهة أخرى؛ فالقارئ لكتابات أركون في أوائل دراساته (السبعينات والثمانينات) سيجد موقفا كله إشادة وتبجيل لبحوث المستشرقين، عكس كتاباته الأخيرة في أواخر التسعينات وفي الألفية الثالثة التي تتسم بمراجعة نقدية للفكر الاستشراقي ككل، فما السبب؟

تشكل علاقة أركون بالفكر الاستشراقي معادلة رياضية يعسر حلها حيث يختلط الجانب الذاتي والشخصي (الصدقة والزمالة)، بالجانب الموضوعي (الجانب العلمي الأكاديمي)، فهي علاقة بعيدة الغور عميقة الجذور.

تلقى أركون تعليمه المبكر على أيدي مستشرقين، قبل الانتقال إلى باريس، وهناك واصل تلقيه لكثير من المعارف عن العالم العربي والإسلامي مباشرة من أفواه المستشرقين، كما ربطته صداقات قوية مع بعضهم الآخر، وجمعت الندوات والمؤتمرات واللقاءات العلمية بكثير منهم، وهو ما يعطي شيئا من الخصوصية لعلاقة الرجل بموضوع بحثه.

وإذا انتقلنا إلى كتابات أركون حول الاستشراق، فسنجد أن أركون لم يكتب عنه بطريقة ممنهجة أكاديمية عن طريق تناول مدارسه وتياراته بالعرض والتحليل وتحقيب إشكالياته ومقاربة أطروحاته نقديا، لكنه فعل شيئا من ذلك في سياقات أخرى لم يكن الاستشراق موضوعها، وإنما فرض عليه منطق البحث فيها أن يعرّج على مساهمات المستشرقين ومناهجهم لاتصال ذلك بالمسائل التي يبحث فيها، فما الذي قدّمه الاستشراق من إنتاج معرفي في مضمار دراسات التاريخ الديني

والثقافي والحضاري للإسلام وما يزال أركون يردده عرفانا بالجميل؟ وفي أي محطة يقف أركون موقف القطيعة من الفكر الاستشراقي في محاولة لتجاوزه؟

في قراءة لجل كتبه التي كان للاستشراق والمستشرقين مكانة معتبرة فيها نلاحظ أنّ مقارباته النقدية للموضوع كان مدارها على مسائل ثلاثة:

المساهمة الاستشراقية الإيجابية .

العائق، القصور (المنهجي الاستيمولوجي).

الغربة عن الثورة المعرفية.

1-4- المساهمة الاستشراقية الإيجابية:

إنّ من الاستحالة بمكان أن نضع المستشرقين في كفة واحدة، فكما وُجد من بينهم من قدّم للتراث العربي الإسلامي خدمات جمة، استغل آخرون زيهم البحثي لأغراض دنيئة كالمساس بالموروثات والإساءة للإسلام وتشويه صورته عند الغرب، لذلك لابد لدارس الاستشراق والمستشرقين الاطلاع على خلفية أبحاثهم حتى يميز بواسطتها بين غثّ ما أنتج هؤلاء وثمينه.

ويعدّ أركون أحد المكثرين من التعامل مع كتاباتهم، إذ يندر أن يخلو عمل من أعماله من الاستشهاد بهم أو الإشارة إليهم، ويعترف أركون في مناسبات عديدة بالدور الكبير الذي كان للاستشراق والمستشرقين في تأسيس ميدان الدراسات الإسلامية، وإرساء تقاليد البحث العلمي في الوقت الذي تعذر على الباحثين العرب والمسلمين أن يقوموا به في القرن التاسع عشر وشطر من القرن العشرين، لأسباب عدة تتصل بضعف صلتهم بالمصادر الأساسية للتراث الإسلامي، التي كان معظمها غير منشور والمنشور منه غير محقق تحقيقاً علمياً، وإضافة إلى افتقارهم إلى مناهج التنقيب والتحقيق والدرس الحديثة التي كانت في حوزة المستشرقين، وكانت قد اختبرت طويلاً في دراسة التراثين اليهودي والمسيحي والتراث الإغريقي، الروماني وأثبتت نجاحها العلمية في تحقيق المصادر وفي نقدها¹.

¹ - ينظر: عبد الإله بلقزيز، الاستشراق وحدوده المعرفية- المنهجية(مطالعة في نقديات محمد أركون)، ضمن كتاب: محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية، ص: 63/62، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، بيروت- لبنان.

إلا أن اعتراف أركون بجميل المستشرقين يحمل بعدا آخر وهو نقده للفكر العربي الإسلامي في الحقبة التي بدأ فيها الدارسون الغربيون يشتغلون على تراث الإسلام الفكري. فمن خلال نقده للباحثين العرب والمسلمين بين مدى تقصير هؤلاء في الاعتناء بنصوص التراث تحقيقا ونشرا، وانتظار غيرهم يقوم بذلك نيابة عنهم*، وهو بهذا يلصح إلى أن مكانة المستشرقين ودورهم التأسيسي لم يأخذ هذه الأهمية لولا ذلك القصور الذي وسم موقف الباحثين العرب والمسلمين، وهذا يعني تاليا، أن أية صورة إيجابية للاستشراق والمستشرقين تتغذى بالضرورة من حقائق ذلك التقصير العربي الإسلامي ومعطياته¹.

وبعيدا عن خدمات الاستشراق في كشافاته للتراث الإسلامي وتحديدًا في علاقة أركون بالاستشراق فس نجد أنه لم يتوقف عن الإشادة بعمل المستشرقين والخدمات الجليلة التي أسدوها للدراسات الإسلامية على مدار مئة عام، يقول بهذا الخصوص ومشيدا بمجموعة منهم ممتنا لهم على الجهود التي بذلوها في دراسة التراث الإسلامي، فيقول: «أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزن (Julus Wellhausen 1844-1918)، وهربرت غريم (H.Grimme)، وتيودور نولدكه (Theodor Noldeke 1836-1930)، وفريدريك شفالي (Frederic.Cavalli)، وإ.غولدزيهر (I.Goldziher 1850-1921) وتور أندري (Tor Andre 1885-1947)، وأ.جيفري (Arther.Jeffry)، وم.برافمان (M.Brafman)، كما ينبغي أن نحبي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودى باريت (Rudy Bart 1901-1983)، وريجيس بلاشير (Régis Blachère 1900-1973)... ووليام مونتغمري واط (W.Montgomery Watt 1909-2006)، وجون بيرتون (John Burton 1915-2010) ...»².

* - يتساءل محمد أركون في هذا المعرض: «لماذا كان ينبغي علينا أن ننتظر الجمعيات الاستشراقية في القرن التاسع عشر كجمعية الآسيوية في فرنسا، والجمعية الآسيوية الملكية في لندن، والجمعية الشرقية أو الاستشراقية في ألمانيا... إلخ، لكي يتم تحقيق بعض النصوص الكبرى كمقدمة ابن خلدون؟ لقد أخرجها الاستشراق الفيلولوجي الكلاسيكي من غياهب النسيان ووضعها تحت التداول بعد أن غابت عن أنظار العالم العربي والإسلامي طيلة عدة قرون»، ثم ينتهي من ذلك إلى الاستنتاج قائلا: «فالاستشراق لعب أيضا دورا إيجابيا وليس فقط سلبيا، كما يتوهم جمهور المسلمين» محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 65-66.

¹ - ينظر: عبد الإله يلقيز، محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية، ص: 63.

² - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 32.

إن تقديم الشكر والعرفان للأساتذة المستشرقين في مسوودة الأطروحة هو شيء متعارف عليه في الجامعات أي في البحوث الأكاديمية، بحيث يثني الطالب على الجهد الذي بذله أساتذته ومؤطروه، لكن أن تصدر هذه الت شكرات في طبعة الكتاب وبهذه الألفاظ فهذا يدل دلالة واضحة على الاندماج في الاستشراق.

و الأدهى أن يعدد أركون أسماء كل هؤلاء المستشرقين، مشيدا بهم عرفانا لهم على جهودهم التي بذلوها دون أدنى تحفظ، مع أن منهم أسماء عُرفت بتحملها على الإسلام؛ حيث جاءت كتبهم محملة بادعاءات باطلة وأكاذيب زائفة لا أساس لها من الصحة وبعيدة عن الشروط الموضوعية والعلمية المتعارف عليها*.

لكن أركون يتناسى هذا الموقف وينفيه متسائلا إلى متى: «يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة، وتحديدًا من الناحية الاستكشافية المعرفية؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك، وأنا أفكر بأبحاث نولدكه، وجوزيف شاخت (J.F.Schacht 1902-1969)، وج.ه.أ. جوينبول (A.Jwinbll né: 1888)... وغيرهم كثير، وكلهم متجاهلون تماما من قبل المسلمين، أو يهاجمون من قبل الفكر الإسلامي المعاصر بدون أي تمييز أو تفحص موضوعي»¹.

* - من بين المستشرقين الذين ذكرهم أركون وعرفوا بتحملهم على الإسلام، مونتغمري واط الذي يرجع الوحي إلى أصول مسيحية في كتابه محمد في مكة، أنظر: مونتغمري واط، محمد في مكة: تر: شعبان بركات، ص: 93، د.ط المكتبة العصرية، د.ت ، صيدا /بيروت ، أيضا غولدتسيهر الذي يذهب إلى أن قصص القرآن مأخوذة من قصص سابقة، أنظر: جولدتسيهر، المذاهب الإسلامية في التفسير، تر: علي حسن عبد القادر، ص: 75، ط: 01، مطبعة العلوم ، 1994، القاهرة، أيضا تور أندري الذي يتهم النبي-ص- بأنه أخذ القرآن من مصادر سريانية وسومرية، أنظر: أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين حول القرآن الكريم، ص: 58، ط: 01، دار القلم ، 2009، الرباط ، فأركون على عهده وديدنه في الحين إلى الاستشراق وأهله ، بالرغم من أن قراءتهم للقرآن لم تخل من مراجعات فمؤلف نولدكه تاريخ القرآن لا يخلو من مراجعات، إضافة إلى ر. بلاشير فكتاباته تتسم بالظن الشديد في الإسلام والقرآن ، أنظر: عمر بن إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ص: 117، ج: 01، د.ط، دار طيبة، د.ت ، الرياض.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص: 54-55.

ومن الواضح أن تساؤل أركون لا ينصرف إلى مؤاخذه المسلمين على تجاهلهم وقلة إنصافهم لجهود المستشرقين الذين بذلوا جهودهم لإضاءة تاريخ المسلمين (المتجاهلين)، وإنما ينصرف لجهة بيان الثمن الفادح الذي يدفعه المسلمون من عدم الاستفادة من المكتسبات العلمية للاستشراق.

إنّ المتتبع لكتابات أركون في هذه المرحلة يلمس ميلا واضحا لأراء المستشرقين، وهو ما نستشفه من خلال الإشادة بجهودهم والاعتراف بفضلهم المنقطع النظير في إضاءة جوانب معتمة من تاريخ الفكر الإسلامي، لكن هذه الإشادة فيها كثير من المبالغة التي يجب أن تنأى عنها البحوث العلمية لأنها أفقدت كتاباته شيئا من حسه النقدي الواجب توافره في الدرس العلمي الأكاديمي وهو ما جعله يسلم بأفكارهم ويقبل نتائج بحوثهم دون تفحص أو تدبر نقدي*.

4-2- القصور المنهجي:

لا يمكن أن نتوقف عند الاستشراق وكبرى محطاته دون الوقوف عند المنهج الفيلولوجي* الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بالمدرسة التاريخانية الألمانية التي أرست دعائمها الفكرية والمنهجية في البحث العلمي في ميدان تاريخ الفكر والأديان وأكثر ما عني به التاريخانيون الألمان والهولنديون والنمساويون في دراساتهم للتراث الفكري والديني - اليهودي والمسيحي ثم الإسلامي - هو التاريخ الثقافي الذي تقع منه اللغة موقع المفتاح، ولقد كان على منهج البحث الفيلولوجي (الفقهلغوي) أن يغطي الحاجة إلى المعرفة بكيفية تكوّن نصوص تلك التراثات والأشكال المختلفة لتطورها عن "أصولها" التي صدرت عنها.

غير أنّ ما يبدو قوة في آلة المقاربة الفيلولوجية، يتبيّن عند الفحص دليل ضعف وقصور في نظر محمد أركون¹، حيث يرى أنّ (الدراسة الفيلولوجية على طريقة القرن التاسع عشر لاتزال ضرورية، ولكنها

* - يرجع نولدكه-الذي يحتفي أركون بفكره- النص القرآني إلى أصول مسيحية حيث يقول الإسلام في جوهره دين يقتضي أثر المسيحية أو بعبارة أخرى إن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب"، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تر: جورج تامر، ص: 164، 2004، بيروت.

* - المنهج الفيلولوجي: يترجم إلى اللغة العربية بفقّه اللغة ويقصد به التبحر في العلوم اللغوية والنحوية والمعجمية، ويعنى بتحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات، ينظر: محمد أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي شرح هاشم صالح هامش ص: 45.

¹ - ينظر: عبد الإله يلقرز، محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية، ص: 66/65.

لاتشكل كل الدراسة إنما المرحلة التمهيديّة الأولى منها فقط¹ ذلك أن مراوحة الاستشراق في مدار التاريخانية (والمناهج الفيلولوجية) جعلته «محصورا بالتاريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرف ومعاجم ودراسة تركيب الجملة...»²، فمنعه ذلك من أن يطرح الإشكاليات الكبرى التي كان ينبغي طرحها وتناولها حول الخطاب وبنيتها وشرطيته التاريخية، وسوى ذلك من المسائل المتصلة بتكوّن النص الإسلامي وتطوره.

تكمن معضلة الاستشراق - في نظر أركون- في أنه اختزل تاريخ الإسلام في نصوص كلاسيكية بعينها رفعها إلى المستوى التمثيلي وحاول كتابة تاريخ الإسلام من خلالها، بينما هذه النصوص لا تعدو أن تكون - في نظره- نصوصا "سكونية"³ فالإسلاميات الكلاسيكية ترى أن الحقيقة كامنة في النصوص وأن القراءة اللغوية قادرة على استجلاء تلك الحقيقة متى قامت بتحرياتها الشكلية المعروفة، وبتمسك الاستشراق بهذا المنهج فهي تبقى خارج خطاب نقد العقل إضافة إلى التمسك بالمنهج الفقه لغوي (الفيلولوجي) وهي عنده «منهجية وصفية سكونية بطبيعتها، لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع، والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة، ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها، لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطي مستقيم، متسلسل، بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ذاتها»⁴.

كما يعتقد أركون أن منهجية المستشرقين قد «ظلت الطريق... و أفقرت البحث العلمي إذ أهملت المتخيّل* ودوره الكبير في التاريخ؛ لأنّ التاريخ لا تصنعه الأحداث التي حصلت بالفعل، وإنما تصنعه أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم، التي تشكل بحد ذاتها قوة تضغط على مسار التاريخ

1 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 182/183.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 30.

3 - ينظر: عبد الإله يلقيز، محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية، ص: 66.

4 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 186.

* المتخيّل أو المخيال (L'imaginaire)، مصطلح بلوره بيير بورديل (1930-2002) وهو يعني الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالخيالة والأفكار الموروثة أبا عن جد، ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 44.

وتحركه»¹، ويرجع هذا طبعاً إلى توظيفهم للمنهجية الفيلولوجية، ذات النظرة الراكدة والساكنة، التي «لا تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزوير والتحريف والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الاجتماعي، وتفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي-تاريخي كما تفقر آليات إنتاجه»².

وبهذا فهو يعيب على المستشرقين توظيف المنهج الفيلولوجي الذي لا يهتم بجانب الخيال والعجيب والأسطوري ويحصر عمله «في سرد الوقائع كما هي الواحدة تلو الأخرى، والكشف عنها أو التحقق منها»³، فنقد الاستشراق للفكر الإسلامي لا يعدو أن يكون نقداً سطحياً ممثلاً في تتبع الأحداث كرونولوجياً، وأركون لا ينفي أهمية الدراسة الخطية للأحداث لكنها برأيه تبقى بحثاً قاصرة؛ فههدف البحث الرئيسي عنده يتمركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي.

يقف أركون هاهنا عند وجه آخر من أوجه قصور المنهج الفيلولوجي عند المستشرقين وهو سطحية المعارف الناجمة من إعماله كمنهج في البحث، فالمقاربة الفيلولوجية لنصوص التراث لا تسمح بأكثر من الوصف والسرد والتدقيق في مصادر الفكر والمفهوم، ومع أن ذلك مفيد في التحقيق، وفي توسعة نطاق معرفتنا بتطور الأثر المكتوب وتاريخه الاصطلاحي والدلالي، إلا أنه فعل معرفي قاصر-حسبه- عن تطوير مستوى إدراكنا للمادة المدروسة فهي منهجية مبتورة وتفتقر إلى أفق معرفي اقتحامي ينتقل به الفكر من مستوى المعلومات إلى مستوى المعرفة الذي لا يتحقق بدون تفكيك المادة المدروسة.

ورغم شعور أركون بالمديونية تجاه الاستشراق والمستشرقين إلا أنه ينقد وبشدة اقتصارهم على المنهج الفيلولوجي دون أن يتعرضوا لقضايا شائكة في التراث المدروس من قبلهم؛ حيث ينقد توجههم في عدم الخوض في عمق المشاكل الموجودة ويصف نظرهم بالسكونية؛ فهم برأيه يغرقون في التفاصيل

1 - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ترجمة: هاشم صالح، ص: 210، ط: 01، مركز الإنماء القومي، البيونسكو، 1990، بيروت-باريس.

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 259.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 30.

واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة ليقوموا بترتيبها وفرزها من أجل كتابة تاريخ إسلامي بشكل خطي ومستقيم¹، وهم يتبعون طريقة وصفية حيادية باردة وينقلون الأشياء كما هي دون انحراف إبستمولوجي حقيقي²، هكذا ينقد أركون الصورة المقدمة في الأدبيات الاستشراقية لأنها صورة مثالية عن إسلام أقتومي* لأنهم يكتفون بعرض معطيات التراث بدعوى لزوم الحياد والموضوعية³.

وبهذا فقد تحولت الحيادية والموضوعية التي اتصفت بها أدبيات الاستشراق في تعاملها مع الإسلام ونصوصه والنقل السليم إلى صفات مذمومة يرفضها أركون وبشدة!

3-4 الغربية عن المناهج العلمية الحديثة:

ينتقد أركون المنهج الاستشراقي الذي يتعامل مع النصوص على أنها أحادية المعنى؛ حيث يتم ذلك بالبحث عن هذا المعنى بالعودة إلى المعنى الإيتيمولوجي* الأصلي لكلمة ما من كلمات النص، بالبحث عن أصول الكلمات، وعن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر الأصول من أقدمها حتى اليوم، عكس العلوم الإنسانية بمكتسباتها المختلفة التي لا تهتم فقط بالمعنى الأصلي (الحرفي) وإنما تهتم بالمعاني الحافة أو المحيطة. كما تبين المناهج الألسنية المعاصرة أن النص متعدد المعاني، حيث توجد إضافة إلى المعنى الأساسي والتاريخي للكلمة معان ثانوية أخرى تدعى "ظلال المعاني" ولا بد من أخذها بعين الاعتبار في تحليل النص، كما لا يمكن للمنهج الفيلولوجي النفاذ إلى الإشكالية التي كان يدور حولها تفكير المؤلف، كيف؟ ومن أجل ماذا؟ كتب المؤلف مؤلفه⁴.

بالإضافة إلى ذلك، فإن المنهجية الاستشراقية نجدها تهتم بالتبحر الأكاديمي وجمع المعلومات دون الاهتمام بالحفر والتنقيب في أعماق الفكر الإسلامي لتبقى هذه المنهجية في عزلة عن الثورة

1 - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 182.

2 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 184.

* - أقتومي: أصلي.

3 - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 198.

* - إيتيمولوجيا: علم أصول الكلمات.

4 - ينظر: علي أومليل، في التراث والتجاوز، ص: 22، د.ط، المركز الثقافي العربي، 1990، بيروت، الدار البيضاء.

المعرفية التي حدثت في الساحة الأوروبية، هذه الثورة التي مسّت علم التاريخ والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي، إلا أن الاستشراق بقي مكبّلاً مسلسلًا بتقاليده الفكرية العتيقة ومنهجيته التي ورثها عن أسلافه رافضاً الانفتاح على موجات التطور المعرفي ليتحول إلى خطاب دوغمائي مغلق عن كل المعارف المعاصرة.

وفي هذا الصدد يرى أركون أن: «الفضول المعرفي الجديد والمنهجيات الجديدة المتمثلة بعلم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي، تظل عملياً خارج إطار الممارسة العلمية للمستشرقين إنهم لا يجدّون أنفسهم منهجياً بالشكل الكافي، أنظر وضع الاستشراق كعلم ووضع علم التاريخ الحديث أو علم الاجتماع في الجامعات الأوربية ذاتها، عندئذ يمكننا أن نلاحظ الفرق بين منهجية الاستشراق وبين منهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية»¹.

إضافة إلى ما سبق تطفو إشكالية أخرى لا تقل أهمية وهي إصرار الاستشراق على عدم مراجعة حصيلته الفكرية الحديثة والمعاصرة في ضوء أسئلة الواقع والثورة المعرفية، ورفضه فتح أي حوار فكري حولها «إن المستشرقين مع بعض الاستثناءات القليلة، يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع وعدم الثقة بها بحجة أنها تمثل "زياً أو موضحة عابرة" ثم إنهم يرفضون فتح مناقشة إبستمولوجية بخصوص ممارستهم ومناهجهم العلمية بالذات، وذلك ضمن منظور نظرية المعرفة التي كانت ستضع حدّاً مرة واحدة وإلى الأبد للتصورات والقناعات الأيديولوجية لكل منهم»².

وبهذا فهو يدعو إلى ضرورة أن يصبح الاستشراق جزءاً «لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التحديد المنهجي والمفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي فلا يعقل أن يظل مغلقاً على نفسه وراضياً بمنهجية القرن 19 ورافضاً الانفتاح على الثورة المنهجية والإبستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات وحتى اليوم»³.

1 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 61.

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 253.

3 - محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني، ص: 130.

فالبحث الاستشراقي في نظره لازال يتجاهل النقد الإبتيمولوجي، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار مكتسبات العلوم الإنسانية، فهي بالنسبة له أشياء عابرة، كما يرفض فتح مناقشة إبتيمولوجية نقدية للمسلمات والفرضيات التي تستند إليها الممارسات المنهجية للمستشرقين.

ولكن رغم هذه النقائص التي سجلها أركون على الاستشراق في دوافع بحثه ومناهجه المعتمدة، وهي اقتصاره على أدوات العقل التاريخوي الفيلولوجي، وازدراؤه لكل قلق إبتيمولوجي وتفسيره للقرآن من خلال مقارنته بالكتب السماوية السابقة عليه إلا أنه يطالب المسلمين بضرورة الانفتاح على الدرس الاستشراقي، ويصرح قائلاً: «قد يفهم من كلامي السابق أنني أريد تهدم الاستشراق أو المشاركة في المعركة الإيديولوجية ضده، أو نكران كل فضل له، إذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنه مخطئ حتماً في إدراك مقصدي»¹.

إنّ أركون كما سنلاحظ يرفض الاستشراق على مستوى المنهج ولكنه يأخذ بالكثير من النتائج التي توصل إليها، فكيف يرفض المنهج ويميز نقائصه ولا يتردد في الأخذ بكثير مما يترتب عن هذا من نتائج وحقائق تعتبر عنده حقائق علمية؟

من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية:

إنّ موقف أركون السلبى من الإسلاميات الكلاسيكية لا يتعارض البتة مع موقفه الإيجابي مما أنتجه المستشرقون من بحوث-من خلال إطرائه الدائم لكتابتهم وعبر عديد كتبه- عدّ بعضها فتحاً لم يتم تجاوزه رغم مرور زمن طويل على كتابته، لأنّ انتقاده لمنهجهم كان بدافع حثهم على تبني ما استجد من مناهج، بهدف توسيع أفق تناولهم للقضايا التراثية، معتبراً تطبيقهم للمنهج الفيلولوجي والمنهج الوصفى والمعلومات التراثية هي خطوة أولى لا ينبغي الاكتفاء بها إنما يجب العبور إلى مرحلة أهم مرحلة العلوم الإنسانية الحديثة كالتفكيك والأركيولوجيا والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي أي

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني، ص: 130.

النقد الاستيمولوجي، ويعلق أركون في صدد هذا الموضوع بقوله: « ينبغي العلم بأن خلافي مع الاستشراق خلاف منهجي ابستمولوجي بالدرجة الأولى لا سياسي ولا إيديولوجي»¹.

إذن فنقطة الخلاف بين أركون والمستشرقين منهجية لاغير فمحافظة المستشرقين المعاصرين على المسار المنهجي الذي سار عليه أسلافهم منذ القرن التاسع عشر بدراسة النصوص وصفيا أثارت حفيظة أركون الذي ظل ولازال ينادي بدعوى "التاريخية" أي ربط هذه النصوص بواقعها الذي أنتجت وظهرت فيه سواء كان هذا الواقع اجتماعيا أو اقتصاديا أو ثقافيا أو سياسيا، خاصة فيما يتعلق هذا الدرس بالنص القرآني الذي يتطلب -حسبه- تطبيق منهجية متعددة لا تقف عند المنهج الفيلولوجي التاريخي، إنما تعداه إلى مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى من أجل توضيح ملاسبات هذا النص المؤسس.

وبشكل عام فإنّ المستشرقين لا يفتحون على المنهج التعددي، بل ظلوا حبيسي النظرة التاريخانية والنزعة الفيلولوجية، فعلم الإسلاميات «لا يفتح إلا بخجل واستحياء على المكتسبات الفنية لعلم الألسنيات والتاريخ المقارن والأنثروبولوجيا (علم الإناسة) وأركيولوجيا المعرفة... إلخ»².

إذن فأركون يرفض أحادية المنهج الاستشراقي داعيا الاستشراق والمستشرقين إلى الانفتاح على تعددية المناهج حتى لا يسقط الاستشراق في دوغمائية مغلقة لا تختلف عن دوغمائية الخطاب الإسلامي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر، ولهذا اقترح منهجية جديدة تختلف جذريا عن مناهج الإسلاميين وتأخذ من الاستشراق الكثير من أصولها لكنها لا تقف عنده بل تفتتح على مدارس الفكر الغربي الحديث وهي "الإسلاميات التطبيقية".

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، ص: 58، ط: 01، دار الطليعة، 2011، بيروت.

² - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 143.

5- قراءة في المنهج الأركوني:

5-1- الإسلاميات التطبيقية مشروع أركون أم منهجه؟

إن محاولة الولوج إلى فكر أركون لمقاربة منهجه وفهم مشروعه تجعل الدارس يصطدم بإشكالية غامضة هي: هل الإسلاميات التطبيقية موضوع أركون أم منهجه المطبق في المشروع؟ ذلك أن أركون - وفي جل كتبه - يتحدث عن الإسلاميات التطبيقية وأهدافها وفي شق آخر يتحدث عن نقد العقل الإسلامي وأهدافه وهي نفس الأهداف المنشودة؛ فهو لا يفصل بين الاثنين ولا يقدم فرقا واضحا، وهذا الخلط انتقل إلى بعض الدارسين والناقدين لمشروعه بل هناك من وَّحد بينهما وجعل منهما مسَّيان لمشروع واحد* .

* - يذهب مصطفى كيجل في كتابه الأنسنة والتأويل عند محمد أركون إلى أن الإسلاميات التطبيقية هي مشروع أركون، ينظر: مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص: 277، ط: 01، منشورات الاختلاف، 2011، الجزائر، أيضا عبد المجيد الخليقي الذي يقول: "إن الإسلاميات التطبيقية هي مشروع فكري ذو طموح منهجي" عد إلى : عبد المجيد الخليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص: 24 .

ورغم كثرة الدراسات النقدية حول الفكر الأركوني بين أطروحات جامعية وكتب نقدية ومحاضرات ومقالات إلا أن أغلب الدارسين لم يقفوا عند هذه الإشكالية، لكن مطالعة مؤلفاته بشكل مفصل ودقيق يميّط اللثام عن هذا الإبهام؛ ذلك أن الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي وجهان متداخلان متلازمان في الخطاب الأركوني، لكن هذا التداخل والتلازم من قبيل حتمية العلاقة بين المنهج وموضوعه باعتبار نقد العقل الإسلامي "موضوع أركون ومشروعه" والإسلاميات التطبيقية منهجه¹.

والملاحظ أن أركون لا يسكنه هاجس نقد العقل الإسلامي فحسب، بل يسكنه هاجس التنظير للمنهج وتبريره» فأركون من الباحثين الذين كثيرا ما يحتفون بمنهجهم مما أدى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع؛ أي أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة، وهذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي².

إن الازدواج الظاهر بين المفهومين (نقد العقل الإسلامي/الإسلاميات التطبيقية) يبدو جليا، فقد افتتح أول أعماله في المشروع وهو كتابه (النسخة الفرنسية) في سبيل نقد العقل الإسلامي بفصل ذي عنوان مماثل لعنوان الكتاب في المستوى التعبيري وهو "في سبيل إسلاميات تطبيقية"³ وقد أقرّ أنه بلور هذا المصطلح "الإسلاميات التطبيقية منذ 1970 وقد دافع عنه كمنهج علمي⁴.

لكن السؤال هنا إذا كان تطبيق المنهج يغني عن تبريره، فلماذا هذا التنظير للمنهج في كتاباته؟

- يرر أركون هذا التداخل بين النظري والتطبيقي في كون العلاقة بين النظرية والممارسة العملية الناتجة عنه قد تغيرت جذريا منذ النموذج الذي قدمه ديكرت في القرن السابع عشر وحتى النموذج الذي

¹ - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 19.

² - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 19.

³ - M. Arkon، pour une critique de la raison Islamique، 2^{eme} ed، 1984، 2005، paris.

وانظر النسخة العربية في كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، الفصل الأول من الكتاب، ص: 51.

⁴ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 242.

قدمه كارل ماركس في القرن التاسع عشر¹، وبهذا يمكن أن نضع الإسلاميات التطبيقية في منزلة بين هذين النموذجين، فالفكر الإسلامي قد أقرّ بتكامل العلاقة بين النظرية والممارسة².

وركحا على ما تقدم نخلص إلى أن مشروع أركون الفكري هو نقد العقل الإسلامي باعتماد منهج الإسلاميات التطبيقية والعلاقة بين المنهج والموضوع علاقة تكاملية .

2-5 حول مفهوم الإسلاميات التطبيقية (L'islamologie Appliquée) :

تعتبر الإسلاميات التطبيقية المحور الرئيس الذي تدور حوله كل القضايا التي يمكن وضعها تحت مجهر النقد الأركوني للثقافة العربية الإسلامية، فهو يعدّها بمثابة البديل الذي يقدمه في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية التي أنتجها العقل الاستشراقي الغربي وفي هذا الإطار يعلن أركون صراحة بأنّ الإسلاميات التطبيقية جاءت لتصحيح الوضع الذي توجد عليه دراسات الموروث العربي الإسلامي كما وضع أسسها المستشرقون الغربيون لذا جاءت الإسلاميات التطبيقية ثورة ونقداً وتجاوزاً للإسلاميات الكلاسيكية.

فما المقصود بالإسلاميات التطبيقية؟ وهل استطاعت فعلاً أن تحلّ إشكالية التراث العربي الإسلامي؟ وما مكانتها داخل منظومة الحداثة؟

استوحى أركون هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد (Roger Bastide) (ت: 1998) بعنوان "الأنثروبولوجيا التطبيقية" أصدره سنة 1971، والمقصود بها علم نظري للتطبيق يستدعي توظيف معارف ثقافات أخرى للوصول إلى نتائج عملية³.

وواضح من هذه التسمية أن الإسلاميات التطبيقية هي مقايسة على الأنثروبولوجيا التطبيقية، بكل ما تحمله من ثورة على ذلك النمط المعرفي الديكارتي الذي جعل المعرفة طريقاً للسيطرة، وهو النمط الذي حكم الإسلاميات الكلاسيكية التي ازدهرت إبان المرحلة الاستعمارية، فقد صرح أركون أن

¹ - ينظر: محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، بقلم المترجم هاشم صالح، ص: 32.

² - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 20.

³ - Roger Bastide, 'l'anthropologie appliquée', Op-cit, p: 1987.

نقلا عن: محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 275.

بجوته ومشاريعه تسير في الخط نفسه، الذي انتحاه باستيد¹، لكن استعارة أركون لهذا المفهوم من عالم الإناسة* الفرنسي روجيه باستيد تجعل من الإسلاميات التطبيقية إناسة دينية²، أو مجرد علم لاهوت إناسي.

إذا كان أركون قد قدّم تعريفا واضحا لماهية الإسلاميات الكلاسيكية، فإنه يُغيب التعريف الماهوي للإسلاميات التطبيقية، ويرجع مختار الفجاري سبب تغاضي أركون عن تقديم تعريف لمفهوم الإسلاميات التطبيقية إلى كونه لم يؤسس له ولم يتدعه، بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيا ومعرفيا.

المصطلح الأول استشراقي الوضع منذ القرن التاسع عشر، وقد وضع لتمييز الدراسات الاستشراقية ذات البعد العقلائي عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني، أما الثاني فهو مصطلح إناسي المصدر³، وقد سعى أركون إلى إفراغ المصطلح الأول من محتواه الاستشراقي وشحنه بمضامين إناسية.

ولهذا لم يقدم أركون مفهوما واضحا يبين فيه ماهية منهجه ويبسط فيه خطوطها العريضة، بل الغريب أنه في كل مرة يحاول تقديم تعريف للإسلاميات التطبيقية نجده يحيل إلى مهامها النقدية⁴، مما يوحي بأن هذا المفهوم لم يتبلور بشكل واضح في ذهنه؛ لأنه أخذه من روجيه باستيد وطبقه في دراسته على الفكر الإسلامي.

3-5 مهام الإسلاميات التطبيقية:

طبق أركون منهج الإسلاميات التطبيقية في دراسته للفكر الإسلامي تجاوزا للإسلاميات الكلاسيكية التي تعاملت -حسب أركون- ببرودة مع نصوص التراث ودراسات سطحية مركزة على

¹ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 275.

* - علم الإناسة: علم العرّاقة أو الأجناس أي الأثنولوجيا، علم نشأ وازدهر في القرن التاسع عشر أثناء اكتشاف الشعوب الأوروبية للشعوب الأخرى عن طريق الحملات الاستعمارية، ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين، شرح: هاشم صالح، ص: 111.

² - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 42.

³ - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 42.

⁴ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 56.

نصوص معينة لتقديمها للدارس الغربي، وبالتالي فإهمال جوانب معينة في التراث العربي هو الذي حفز أركون لتبني منهج علمي يعترف بكل ما تمّ تغييبه، مركزاً في دراساته وبحوثه على الثقافة الشعبية والشفهية إلى جانب التراث المكتوب، لكن بإلقاء الضوء على جوانب مهمشة من قبل إسلام الأغلبية كالتراث الشيعي والمعتزلة وفلاسفة لم يأخذوا حقهم (ابن رشد/التوحيدي...)، إضافة إلى الاهتمام بالأنظمة السيميائية غير اللغوية (الأسطورة، الموسيقى، فن العمارة...).

وهكذا اضطلعت الإسلاميات التطبيقية بمهام عديدة أهمها دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين: التراث والحداثة؛ فالهدف من دراسة التراث هو تحرير الفكر الإسلامي طبقاً للفكرة الباشلارية التي تقول إنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة¹، وذلك بالفصل بين المعرفي والإيديولوجي والعقلاني والخرافي، أما دراسة الحداثة فيكون بالاستفادة من إنجازات العلوم الإنسانية ومكتسباتها مع نقدها وإظهار ثغراتها بدءاً من عصر التنوير إلى عصر ما بعد الحداثة². هذه هي أبرز القضايا التي تضطلع الإسلاميات التطبيقية بدراستها والحفر في أغوارها لكشف المخبوء الذي غيّب من قبل الفكر الإسلامي التقليدي والإسلاميات الكلاسيكية .

وإذا كانت الإسلاميات التطبيقية تهتم بقضايا متعددة تنطلق من إنجازات الحاضر (أحدث العلوم الإنسانية) لتغوص في أعماق التراث بأشكاله وصولاً إلى النص المؤسس، فهل استعان أركون بمنهج وحيد في مشروعه أم أن تعدد مهام الإسلاميات التطبيقية أجبره على الاستعانة بعدة منهجية متعددة لتحقيق مطلبه؟

4-5- مقاربات حول المنهج الأركوني :

ليس من السهل الإحاطة بالمنهج الأركوني، فهو لم يحصر اهتمامه بمنهج دون سواه إنما كان اختياره للمنهج حسب الموضوع والإشكالية المعالجة، ويختصر أركون منهجه الموظف في مشروعه بقوله: " إن الإسلاميات التطبيقية منهج متعدد الاختصاصات"³ لذا فهو لم يلتزم بمنهج واحد أو

¹ - ينظر: المصدر نفسه، ص:56.

² - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص:59.

³ - المصدر نفسه ، ص57.

يركز على مدرسة واحدة من المدارس الفكرية، إنما استقى منهاجه من معارف شتى، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نصنف هويته الفكرية.

لهذا فقد اشترط أركون على باحث الإسلاميات التطبيقية أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل وليس متطفلا على أحد أنواعها¹، من جهة أخرى يعترف بأنه مؤرخ للفكر التاريخي في أوروبا²، وأيضا للفكر الإسلامي³، وبهذا فالمنهجية التاريخية الحديثة تتخذ مكانة محورية في مشروعه العام⁴؛ وتعد مدرسة الحوليات الفرنسية (Ecole des Annales)- التي طبقت منهجية جديدة في علم التاريخ- المؤثر الأبرز في فكر أركون، حيث يعترف بأنها قدمت له الكثير على صعيد المنهج، إذ استطاع من خلالها التحرر من النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ والتي اعتمدها المنهج الفيلولوجي، أي الدراسة الكرونولوجية، عبر الأحداث السياسية التي تشغل عادة التاريخ التقليدي والانتقال إلى دراسة الأفكار انطلاقا من الإضاءة على مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والديمقراطية والسياسية والسيمائية التي تظهر في مجتمع ما، بهدف التوصل إلى فهم نوعية الأفكار والعقائد، التي تسود في مجتمع ما على نحو صحيح ودون اختزال⁵.

وتعد الفلسفة رافدا من الروافد التي ينهل منها أركون، لكنها فلسفات عديدة جمع فيها بين فلسفة هابرماس (J.Habermas né :1929) الحدائية⁶، وفلسفة فوكو الأركيولوجية إضافة إلى فلسفتي هيدغر (M.Heidegger 1889-1976) وريكور (Paul.Ricoeur 1913-2005) التأويلية⁷، وأخيرا تفكيكية دريدا.

وبعد التفكيك أحد أعمدة المشروع الأركوني، بحكم أن الفكر الإسلامي ككل يحتاج إلى تفكيك لأنظمة الفكر التي سادت فيه، وهذا بدءا من لحظة القرآن حتى يومنا هذا، لذا يعلن أنه قد

1 - ينظر: المصدر نفسه.

2 - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص:200.

3 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:240.

4 - ينظر: المصدر نفسه، ص:248.

5 - ينظر: نائلة أبو نادر، أركون والمنهج النقدي ضمن: محمد أركون (المفكر والباحث والإنسان) حلقة النقاشية، ص:117، 119.

6 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:254.

7 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:122.

(آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي ويقصد بعملية التفكيك، أن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكثر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا وبالطبع علوم الأديان المقارنة و الأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن)¹.

هكذا تتعدد المناهج الموظفة بحكم توظيف أركان منهجية متعددة ومتداخلة الاختصاصات بتعدد المصادر التي يعود إليها وباختلاف العقول المعرفية التي يستقي منها آلياته، بداية من الاستشراق الذي استعار منه المنهج الفيلولوجي² في بداياته الأولى من مشروعه، لينتقل إلى مدرسة الحوليات وروادها فرنان بروديل (F.Braudel 1902-1985) ولوسيان لوفيفر (Lucien.Febvre 1878-1956) وجورج دوبي³ (George.Duby 1919-1996)، هذا الأخير الذي أخذ منه مفاهيم (المدة القصيرة، المدة المتوسطة، المدة الطويلة)⁴ الذي طبقه في دراسته للفكر الإسلامي.

أما في علم الألسنيات فنجده يطبق القراءة التزامنية⁵ في تطبيقاته على النص القرآني حيث درس القرآن في لحظة نزوله في القرن السابع ميلادي، كما نجده يعود إلى أعمال أميل بنفيست⁶ (Emile.Benveniste 1902-1976)، ليوظف مفهوم بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص والتي طبقها في قراءته لعدة سور من القرآن كسورتي العلق والإخلاص* ...

أما في مجال السيميائيات فنجده يعود إلى غريماس⁷ (Greimas 1917-1992) ليوظف البنية العاملة بغية تحديد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص، كما اهتم بالتمييز بين المعنى وآثار المعنى

1 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 200-201.

2 - ينظر : محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 274.

3 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 247.

4 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 284.

5 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 214.

6 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 113/100.

* راجع الفصل الرابع من الأطروحة- قراءة سورتي العلق والإخلاص-

7 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 35.

إضافة إلى مفهوم منظومة الدلالات الحافة¹ أو المحيطة ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري².

كما أن الحقبة المنهجية استوعبت كثيرا من المفاهيم الفلسفية والمصطلحات النقدية الحديثة كمفهوم "الابستيمي"³ الذي استعاره من فلسفة فوكو.

والدارس لفكر أركون يلمس الحضور القوي لعلمي الاجتماع و النفس، حيث استعار منهما الكثير من المفاهيم والمصطلحات التي طبقها في ورشاته وضمنها عديد مؤلفاته فنجده يعود إلى أعمال ليفي ستراوس⁴ (Claude Lévi-strauss 1908-2009) وكتابه "الفكر المتوحش"، كما أخذ عن المفكر الفرنسي لوسيان لوفيفر مصطلح القوى المركزية والقوى الهامشية أو الأطراف وطبقه كمنهج وسمه بالمنهج السليبي⁵، واهتم أيضا بأعمال كاردينير ور. لتتون خاصة في مفهوم الشخصية القاعدية⁶ ليطبقه ليطبقه على مفهوم "الشخص" في الإسلام.

كما أنه ركز على أعمال هنري كوربان⁷ (H.Curban) وخاصة كتابه "العقل الكتابي" في دراسته للعقلين "الشفهي والكتابي" في الإسلام، واهتمام أركون بالمخيال وأثره في ثقافات الشعوب جعله يعود إلى أعمال هنري كوربان بحكم أنه أول من ركز على أهمية المخيال⁸ في الفلسفة العربية، وجلبير دوران⁹ (Gilbert.Durand 1921-2012) خاصة في كتابه "البنى الأنثروبولوجية للمخيل". وكتاب جورج دوي¹⁰ "النظم الثلاثة أو مخيال الإقطاعية".

1 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 69.

2 - ينظر : محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 09.

3 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص: 44.

4 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 108.

5 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 91.

6 - ينظر : محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 43.

7 - المصدر السابق، ص: 209.

8 - المصدر نفسه، ص: 209.

9 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 224.

10 - المصدر نفسه، ص: 151.

ومن بين علماء الاجتماع الذين تحضر مصطلحاتهم بقوة في نصوص أركون عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (Pierre.Bourdieu1930-2002) الذي استعار منه عدة مصطلحات أبرزها " رأس المال الرمزي"¹ و"مصطلح" التقمص الجسدي"² وغيرها.

وفي مجال الدراسات اللاهوتية المقارنة يستعين أركون بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهدين القديم والجديد (التوراة والأنجيل)، بغية تطبيقها على القرآن، حيث استوحى من ماكس فيبر (Max.Weber 1864-1920) مفهوم " تسيير أملاك الخلاص"³، ومن ديكونشي (J.P.Déconchet) مفهوم الأرثوذكسية⁴، إضافة إلى أعمال " مارسيل غوشيه"⁵ (M.Gauchet- né :1946) وسميث فلورنتان⁵ (Smith.F). فلورنتان⁵ (Smith.F).

هكذا يحشد أركون ترسانة معرفية هائلة تجمع بين فلسفات مختلفة (فلسفة هابرماس، فوكو، دريدا....)، وعلوم عديدة (التاريخ، الفلسفة، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا...).

يسعى أركون إلى تأسيس وعي نقدي يخرج المجتمعات العربية من إطار التخلف إلى فضاء التطور من أجل نقد مقومات العقل الإسلامي ومركزاته الفكرية وعلى رأسها النص المؤسس (النص القرآني) الذي تنبني عليه هذه الدراسة، محاولا بذلك إرساء دعائم الفكر الإسلامي وإعادة قراءته من منطلق حدثي مستثمرا بذلك أحدث المناهج الغربية؛ حيث تحول نقد العقل الإسلامي عبر مشروعه من نقد المسائل والمقولات إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات .

وعلى صعيد الآليات الإجرائية الموظفة من قبل أركون نجد أنه قد استحضّر أطرا مرجعية مختلفة من فلسفة هابرماس إلى الفلسفة الفوكوية إلى فلسفة دريدا... غير أن أركون لا يُطوع هذه الفلسفات حتى تتأقلم مع البيئة العربية ولا يعيد استنباطها بما يلائم خصوصية أرضية المجتمع العربي وثقافته، إنما

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 229.

2 - ينظر : محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني، ص: 103.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 37.

4 - ينظر : محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 13.

5 - ينظر : محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني ، ص: 209.

يريد إسقاط رؤى منظريها دون مراعاة لسياقها التاريخي الذي ظهرت فيه ولا لملابساتها السوسولوجية المؤثرة.

إضافة إلى الحضور الكبير لمناهج نقدية عديدة (المنهج التاريخي، النفسي، البنيوي، السيميائي...) لكن هذه المناهج التي يرمي أركون إلى تطبيقها منها المناهج السياقية كالمنهج التاريخي والنفسي والتي ترفض كل شيء داخل النص، عكس المناهج النسقية كالمنهج البنيوي اللساني الذي يرفض كل شيء خارج النص، فكيف يمكن الجمع بين هذه المناهج باعتبار أن هناك تباينا وتغايرا على الصعيد النظري والإجرائي، وإذا كانت ضرورة القراءة تحتم تداخل المناهج ألا يجعل من هذه القراءة قراءة تلفيقية لاختلاف هذه المناهج رؤية وإجراء وتصورا؟

إنّ استحضار أركون لنظريات فلسفية غربية مختلفة المشارب متميزة الآليات يجعل الإشكال الحاضر هو :

- إلى أي مدى نجح في توظيف هذه المناهج في قراءته للعقل الإسلامي ومن ثم النص القرآني، وما مدى إسهامها في خدمة الراهن العربي؟
- هل يحتاج النقد الذي طبقه - بدوره - إلى نقد ومراجعة؟

6- نقد نقد العقل الإسلامي (مراجعات حول المشروع والمنهج):

- يقدم أركون مشروعه في نقد العقل الإسلامي بصفته مراجعة نقدية للفكر العربي الإسلامي من خلال نقده للعقلين الكلاسيكي والمعاصر وحتى النصوص المؤسسة لم تكن بمعزل عن هذه المراجعة، وقد اختار الكتابة بالفرنسية رغم أن المشروع بالأساس موجه للقارئ العربي المسلم.

والسؤال الذي يطرحه الدارس وهو على عتبة المشروع الأركوني هو: - لماذا قدم أركون مشروعا موجها للمسلمين وموضوعه الإسلام والمسلمون، دينا وثقافة بلغة غير لغة القرآن؟ لم لا يباشر أبحاثه باللغة العربية مادام هدفه « توجيه خاصة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة¹ » ؟

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، ص: 06.

كما تطفو إشكالية أخرى قد تكون أخطر وأهم وهي توظيفه لترسانة معرفية كلها مستقاة من فلسفات غربية، إضافة لتبنيه لمناهج غربية وغربية عن الفكر العربي الإسلامي، مما اضطره إلى تطبيق آليات إجرائية وضعت ضمن سياق مغاير تماما وهو السياق الغربي المسيحي الأوروبي، مما يجعل مشروعه وكذا منهجه يتصفان بغربة مزدوجة؛ غربة اللغة وغربة المنهج.

غربة اللغة :

إن كتابة أركون باللغة الفرنسية لها أسبابها بحكم الظروف التي نشأ ودرس فيها، بدءا من مرحلة الطفولة والتي كانت إبان الحقبة الفرنسية، لأن المستعمر مارس حربه أيضا ضد اللغة العربية، فقد درس في مدارس فرنسية وعلى أيدي أساتذة فرنسيين وأكمل دراساته العليا في السربون، لكنه من جهة أخرى يجيد اللغة العربية لأنه حفظ القرآن في طفولته، وتابع دراسته بالعربية في الثانوية وكذا جامعة الجزائر، وتخصصه كان في الأدب العربي*.

ومن المعلوم أن أركون يستخدم اللغة استخداما إجرائيا، وهو على علم أن أي لغة ليست مجرد ألفاظ ومقولات فارغة بل تعبر عن معانٍ وطرائق معينة في التفكير، ومن ثم فإن استخدام مفاهيم مستعارة من قاموس يرتبط بثقافة لا تحفي عمقها المسيحي فيه إسقاطا لمدلولات ثقافية قد لا تستقيم في مقارنة واقع الدين والثقافة الإسلاميين، وهو ما يوجب بالضرورة تخريج هذه المفاهيم على مقتضيات اللغة والمعرفة التي يتم الاشتغال عليها¹، بدليل أن كتابة أركون بلغة هوجو جرّه إلى توظيف مصطلحات من المعجم الإنجيلي حيث وظفها على الفكر الإسلامي وهي تصادف الدارس عبر مؤلفاته مرارا وتكرارا منها: لحظة الخلاص²، (الخلاص، التبشيرية³)، "البيلوس"⁴ ويقصد بها كل الكتب المقدسة بما فيها القرآن.

* - عد إلى ملحق السيرة الذاتية .

¹ - ينظر: عبد المجيد جهاد، الحداثة ورهاناتها في مشروع محمد أركون الفكري، ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري- ندوة الفكرية-، ص: 153، ط: 01، منتدى المعارف، 2011، بيروت- لبنان.

² - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 113.

³ - المصدر نفسه، ص: 116.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 136.

وبالتالي فقد أفرغ أركون حملات ثقافة مغايرة تماما على مدلولات لا تمت إليها بصلة بل وتوحي بأنه مبشّر لا مفكّر.

غربة المنهج:

إن المنهج ليس مقولة فارغة يمكن أن نشحنها متى شئنا وأن نصبغ عليها اللون الذي نريد، لأن المنهج وعي تلبس واقعا غريبا تدرّج عبر عصور عانى فيها الأمرين قبل أن يستتب أمره ويستوي عوده، فالمنهج العلمي ليس أمرا خلّوا من حملاته التاريخية والفلسفية، فالغرب مازال ينظر إليه من زاوية المكابدة التي عاشها قبل أن تتحقق له الهيمنة المطلقة على أفكار الناس ومعاشهم¹.

غير أنّ أركون يتعامل مع مفاهيم ومناهج غريبة المنشأ والأصل عن موضوع البحث؛ حيث يقتطعها من سياقها المعرفي والحضاري الذي ظهرت فيه ويطبّقها على مجال آخر مغاير تماما لمجال اشتقاقها وظهورها؛ فالمناهج الغربية هي مناهج منقولة غير مأسولة² و«تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريبها على مقتضيات أصول ثلاثة: اللغة، والعقيدة والمعرفة»³.

إن أركون ينقل هذه المناهج إلى واقع مختلف عن الواقع الذي ازدهرت فيه وانبعثت منه، وكل منهج مرتبط بإيديولوجية منبعه المستقى منه، فما من منهج بريء، ونقله دون تأصيل له «سيقود حتما إلى ارتكاب أخطاء فادحة في أي حكم نطلقه على واقعنا»⁴.

وما يمكن استخلاصه من التوظيف الأركوني لهذه المناهج الغربية، هو عدم قدرته على التأصيل، لأن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجراءاتها بعد

¹ - ينظر: حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى - من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرائي -، ص: 14، د.ط، دار الغرب للنشر، د.ت، وهران.

² - ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص: 176، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 2006، المغرب/لبنان.

³ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 1994، ص: 423.

⁴ - جورج زيناقي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، ص: 130، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد: 08، مركز الإنماء القومي، عام: 1980 بيروت.

نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه، ولما كان أركون فاقدا القدرة على نقد وسائله المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم أن هذا شرط في تحقق قراءته الحدائيه، كان الأجدر له أن يترك ممارسة الإسقاط ويتعاطى تحصيل هذه القراءة حتى يحفظ إجرائية الآداة المنقولة وخصوصية الفكر المنزلة عليه¹.

2- يصرح أركون بأنه صاحب مشروع ضخم يرمي إلى « إعادة كتابة جديدة لكل التاريخ الفكري الإسلامي والفكر العربي²»، لكن ما مدى مصداقية مشروعه العريض الرامي إلى النقد الجذري والتغيير الشامل والتحرير الكلي؛ فهل بإمكان فرد واحد أن يقوم بمسح شامل للثقافة العربية الإسلامية؟ هل بإمكانه إعادة كتابة تاريخ الإسلام عبر حلقاته، هل بوسع أركون أن يدخل الإسلام في إطار الحدائيه العقلية كما يعلن في مشروعه؟

هذه التساؤلات مشروعة وتبين طموحات أركون، ويرى علي حرب أن هذه الطموحات الأركونية تتغذى من الوهم الذي يُزَيَّن له إمكانية القبض على الحقيقة والتحكم بمسار الأحداث؛ لأن هذا المشروع هو من اختصاص أمة بأكملها، وأركون أسير أوهام كثيرة: وهم القطيعة الجذرية، وهم المراجعة الشاملة، وهم التحرير الكبير، وهم الحقيقة الساطعة، فضلا عن أوهام التأسيس³، فالتأسيس الذي يُعوَّل عليه لا يأتي من آليات منقولة، لأنه يتعامل مع مناهج الغرب وكأنها آيات منزلة ومسلمات لا جدال فيها ناسيا أنها مفاهيم بشرية قابلة للنقد و حتى للنقض فكل فلسفة أو نظرية جديدة جاءت لتضيف شيئا أو تنفي ما سبقها.

3- إن أركون بقدر ما هو ناقد هو أيضا داعية لأنه يكرر نفس المعزوفة الفكرية على طريقة الدعاة والمبشرين⁴؛ ففي كل فقرة من فقرات كتبه يدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي وتطوير علومه من أجل التغيير والتحديث، كما يدعو إلى الإفادة من المناهج الغربية في إعادة قراءة القرآن وفي إعادة كتابة تاريخ الإسلام فيقول: « ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية وعلم تيولوجيا الوحي وعلم تيولوجيا

1 - ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحدائيه، المدخل إلى تأسيس الحدائيه الإسلامية، ص: 190.

2 - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص: 174.

3 - ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 132/135.

4 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 126.

التاريخ وتبولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون ... ولكي ينجز كل هذا العمل بشكل مُرضٍ يلزمنا أولاً تشكيل علم ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني ثم تشكيل نظرية للرمز وأثنوبولوجية سياسية مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا والسلطات السياسية التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما كل هذا يلزمنا وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الساحة العربية، وهذا يشكل بحد ذاته برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة¹؛ فهذه العلوم مقايسة على علوم الغرب وتكرار لها.

4- يقدم أركون مشروعاً بوصفه بداية الطريق إلى التغيير وأنه مجرد ورشات عمل ومقدمة تمهيدية لتدشين عصر جديد في الراهن العربي والإسلامي، « بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم فرضيات عمل² » لكن أركون انخرط في هذا المشروع منذ أربعة عقود، ولا يعقل أن تكون كل هذه المؤلفات وورشات عمل وفتحاً للمناقشة، إنه من زاوية أخرى يقدم نفسه مراراً وعبر أعماله بوصفه صاحب مشروع فكري وبكونه افتتح عصراً جديداً في دراسة الفكر الإسلامي وتقديم منهجية جديدة في قراءة القرآن والتراث، والسؤال الذي يطرح هاهنا هو: ما مدى أصالة قراءة أركون، ومن أين تستمد مشروعيتها؟

هذا السؤال يفرض نفسه بقوة لأن أعماله تتميز بظاهرة عامة مبنوثة عبر كامل كتبه وهي الحشد الهائل لأحدث الأدوات والمفاهيم الغربية والإحالة إلى أهم أعلام الفكر المعاصر ومراجعته وما يعتد به أركون كفتح جديد وسبق في العلم يعد مثلبته وقدحا في شرعية قراءته، فقارئ أركون لا يكاد يتبين خطابه المستقل الذي يتميز به من بين الخطابات الأخرى لكثرة اللغات التي يتكلمها والأعلام الذين يتقمصهم، فهناك "تضحُّم" في الأجهزة التي يستخدمها³، وكان الأجدر به زحزحة هذه المفاهيم في مهادها وصهرها وفق رؤيته قبل توظيفها، وهو الذي يدعو إلى تطبيق هذه الزحزحة على أرضية التراث .

1 - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص: 185.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 198، 205، 226، 229.

3 - ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 82، 83.

5- لقد قدم ديكارت وهيكل ونيتشه ودريدا وغيرهم أعمالاً ورؤى قلبت موازين الفكر الغربي، وأركون يعتقد بهؤلاء العلماء ويكرر مقولاتهم وهو يشعر بالزهو والفخر ويطبق مناهجهم وكله أناقة وخيلاء، فعمل أركون هو جمع للمعارف ونقل للأفكار من معينها وتطبيقها مباشرة على فكر مختلف تماماً، من هنا وكما يرى علي حرب تبدى الميوعة والانفلاش المنهجي الذي تتسم به كتابات أركون؛ فهاجس الجدة والتنوع طاغ على مؤلفاته التي تحولت إلى معرض للحدثة وخطاباتها باختلاف مجالاتها وتعدد مذاهبها، لكن مواكبة كل تطور أمر مطلوب ومحمود، لكن لا ينبغي للجدة أن تطغى على الأصالة ولا للتعدد أن يطمس الوحدة، ولا ينبغي للانفتاح على الجديد والمتعدد والطارئ والمتحول أن يتم على حساب الصرامة الفكرية فلا بد لكل عمل فكري أن يراعي شرائط الوثوق والإحكام، فقراءة أركون العلمية تفتقر إلى الوحدة المنهجية¹.

6- يتسم مشروع أركون بالازدواجية في الخطاب؛ فتطبيق المناهج لم يخل من التنظير لهذه المناهج وهو ما يتكرر باستمرار عبر مؤلفاته، والتنظير المنهجي كاستنفاد الطاقة في تبرير خيارات البحث، فهو ليس في حاجة إلى أن يبين لقارئه أنه اعتمد في سياق ما أثرية فوكو وأنه في سياق آخر اعتمد اجتماعية بورديو أو لسانية بنفيست².

7- اعتمد أركون منهجية متعددة الاختصاصات مختلفة المشارب، مما يوحي بوجود نزعة تليفقية أقرب إلى التركيب بين فلسفات متناقضة لبناء صرح إسلامياته التطبيقية، فهو يستعين بدريدا موازاة مع بارت رغم أن فلسفة دريدا التفكيكية قامت على أنقاض بنوية بارت؛ حيث انتقل النقد من البنية النصية المغلقة الأحادية في رؤيتها للمعنى، إلى البنية البيئوية المنفتحة على معانٍ لانهاية لها، وبهذا فاختيار سبيل التعدد في جمع المناهج قد يعرض صاحبها إلى التناقض لأن الجمع بين فلسفات مختلفة في الرؤية والإجراء يؤدي إلى إحداث ثغرات وفراغات في خطاب الناقد للعقل الإسلامي، فعلى الباحث قبل اختيار هذه المنهجية العمل على صوغها في قالب متجانس ودمجها في زاوية معينة للفهم.

¹ - ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 85.

² - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 60.

8- إنه يوظف مفهوم العقل الاستطلاعي في مراجعته للعقلين الإسلاميين القدم والمعاصر في ضوء المناهج الحديثة وقد توصل إلى أن مسلمات العقل الإسلامي المعاصر هي نفسها مسلمات العقل الإسلامي الكلاسيكي وكلا العقلين يرجعان إلى لحظة الوحي في القرن السابع ميلادي وهما أنموذجان للعقل التابع الارتدادي وعرض أركون هذه المسلمات من أجل أشكلتها ثم زحزحتها ثم تجاوزها وإبدالها بمسلمات حديثة تقديمية ترتبط بالراهن.

9- الإسلاميات التطبيقية هي وريثة الاستشراق أو الوجه الجديد له¹، ورغم أن أركون ينقد الاستشراق في قضايا منهجية لكنه يستمد منه الكثير من القضايا التي أعاد طرحها إضافة لاعتماده على مؤلفاتهم، واحتفائه البالغ بهم ما أدى إلى أن يخلص إلى نفس النتائج التي توصلوا إليها، ففكره امتداد للفكر الاستشراقي والخلاف بينهما منهجي لا غير.

10- إذا كان أركون يستمد كثيرا من رؤاه ومعلوماته من الاستشراق، ويأخذ بكل جديد طالع من الغرب، فهذا جعله من جهة أخرى يرفض الكثير من مقولات التراث العربي ويصمه بالإيديولوجي، والتبجيلي، والفكر الدوغمائي المغلق والسطحي والاجتراري².... وغيرها من الصفات التي توحى بقطع صلته بكل ما يحمله هذا التراث من رؤى وقراءات يسميها بقراءات إيمانية تيولوجية عكس قراءته "العلمية الأنثروبولوجية" وتطبيقاته اللاحقة تبين موقفه من التراث التفسيري الإسلامي.

11- الإسلاميات التطبيقية ليست ابتكارا أركونيا بل هي مقايسة واستعارة من مفكر غربي هو روجيه باستيد، وبالتالي فاسم المنهج (الإسلاميات التطبيقية) ومُسَمَّاه أي ما ينضوي تحته من مناهج كلها استعارات ونقولات مأخوذة من الفكر الغربي، وبالتالي فالمشروع ليس سوى تجميع للعلوم الغربية على الإسلام ونصوصه، والعقل الاستطلاعي ليس سوى عقل ما بعد الحداثة.

12- استعان أركون بمفهوم الابستيمي³ الذي أخذه عن فوكو ليعين سطوة أنظمة الفكر التي تعرض نفسها على الأفراد والجماعات في حقبة تاريخية معينة وتحدد تصوراتهم للأشياء والعالم، حيث طبقه في

1 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 61، 33.

2 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 173.

3 - الابستيمي: أو النظام التصوري هو عبارة عن نظرية كبرى تهيمن في عصر معين وتحدد الكيفية التي يفكر من خلالها البشر أو هي مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، وظف أركون مفهوم

دراسته للعقلين الإسلاميين الكلاسيكي والمعاصر، وقد توصل إلى أن المؤثر على هذين العقلين هو النص القرآني أي اللحظة الأولى لنزوله، حيث أصبحت تتكرر عبر العصور قديما وحديثا، وبهذا فالعقل الإسلامي هو عقل ارتدادي، وبعد نقد ه للعقلين الإسلاميين الكلاسيكي والمعاصر خلُص إلى أن العقل الإسلامي ما يزال يراوح نفسه، فهو يدور داخل قالب فكري واحد لم يتغير، لهذا فالتغيير لن يحدث بنقد العقول الإسلامية المختلفة باختلاف الأزمنة إنما بالرجوع إلى النص المؤسس لهذا العقل وإعادة قراءته.

الابستيمي لتحقيق الفكر العربي الإسلامي ابستمولوجيا لا سياسيا، ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر العربي المعاصر؟، شرح هاشم صالح، ص: 07.



إصلاح وتجديد اللاهوت الديني (ثالث التغير)

- 1- التاريخية
- 2- الأنسنة
- 3- العلمنة
- 4- خلاصات نقدية



توطئة:

يأخذ المشروع الأركوني - وكما مرّ بنا- من تجربة الغرب الكثير، ويستمد العديد من مبادئه النهضوية، فأركون يطمح بأن يحدث نقلة جديدة في راهن الفكر العربي المعاصر تشبه لحظة الإصلاح الغربي التي نقلت أوروبا من ظلام القرون الوسطى إلى تنوير عصر النهضة والثورة والتحديث، والمرور إلى هذه الخطوة -حسبه- لن يتأتى إلا بتجديد اللاهوت الديني.

ويوضح أركون خطواته فيقول: "تاريخ أوروبا كان صاعدا متواصلا بلا انقطاع من عصر النهضة وحتى اليوم، هذا هو سبب تقدمهم وتأخرنا، فقد حققوا ثلاث ثورات لاهوتية: لاهوت الإصلاح الديني الذي انقلب على لاهوت العصور الوسطى، ولاهوت التنوير أو لاهوت الحداثة الليبرالية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ولاهوت ما بعد الحداثة حاليا، وهكذا تجدد فهمهم للدين ثلاث مرات متتالية في حين أننا بقينا نتخبط في لاهوت القرون الوسطى حتى اليوم"¹.

إن أركون يرفض هذا الواقع الذي تتخبط فيه أمة الإسلام وطموحه هو إحداث هذا التجديد، وعبر مشروعه في نقد العقل الإسلامي تلمّسنا خطوات هذا التجديد الذي يستعير من تجديد الغرب جلّ مبادئه وعبر ثلاث محطات رصدنا خطوات التغيير والتنوير ومن ثم التحرير، وهي كالتالي:

1- التنظير لثالث التغيير: **التاريخية/ الأنسنة / العلمنة**، وهذا عبر توطين هذه المفاهيم عربيا واستنباطها في تربة الإسلام من أجل حصاد التنوير.

2- تجديد الفكر الإسلامي بتطبيق ما يسميه باللامفكر فيه، حيث يعود أركون إلى التراث الإسلامي ليحفر في طبقاته باحثا عن أسرار دفيئة ومخبوءة، ومغلّق عليها برتاج السلطة ليكشف بواسطتها سر تخلف أمة الإسلام، موظفا ثنائيات مفهومية هي: القرآن الشفهي/ المدون، مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي، الظاهرة القرآنية/ الظاهرة الإسلامية.

3- تطبيق مناهج ورؤى فلسفة الحداثة وما بعدها على النص القرآني في مراجعة لمتنه وقراءة لسوره وآياته التي تمثل حسبه ركائز لفهم القرآن ككل ومن ثم فهم الإسلام المعيش في لحظة القرن الواحد والعشرين.

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 202.



تتبعنا هذه الخطوات ورصدناها عبر ثلاثة فصول يقف كل فصل عند قضية من هذه القضايا الثلاث.

تجديد اللاهوت الديني:

باشر أركون مشروعه في نقد العقل الإسلامي عبر ثلاثة مبادئ مفصلية وراسخة في قلب مشروعه، هذه المبادئ هي: التاريخية، الأنسنة، العلمنة، وهذا من أجل كسب رهانه في تحديث المجتمعات الإسلامية ووضع خارطة جديدة لتاريخ الفكر الإسلامي لفك أسرهِ من الدوغماتيات والأرثوذوكسيات التقليدية، قبل الولوج إلى تطبيقات أركون حول النص القرآني وأبرز القضايا التي تدور في فلكه، عرّجنا على رأيه ونظرتِه لهذه المبادئ الغربية؛ حيث حاول أن يُنظّر لها في الساحة الفكرية العربية؛ وقد وقف منها موقف الداعي المبشر بفتوحاتها بوصفها قارب النجاة الذي يجب أن يتشبث به الفكر الإسلامي حتى يخرج من دائرة الرجعية ويدلف إلى عالم التقدم والتطور والتحضر فقاتل باستماتة حتى يثبت التاريخية في قلب الإسلام وتنتصر الأنسنة وتنتشر العلمنة لدرجة أنه حاول أن يجد لها تخریجا إسلاميا وحتى قرآنيا يسمح بقبولها في الساحة الإسلامية، فلم الدعوة إلى هذه المبادئ ولم الإصرار والتركيز عليها في المشروع الأركوني، وما الفائدة المرجوة من زرعها في الفكر الإسلامي؟

لكن قبل التفصيل في موقف أركون منها ارتأينا الرجوع إلى الأصل والمنبت الذي زرعت فيه فبدور هذه المبادئ غربية وجذورها أوروبية.



تنزع التاريخية إلى زرع الأحداث والوقائع في صيرورة التاريخ، فلا شيء يعلو على التاريخ وكل ما هو موجود خاضع للتغير والتحول والتطور، وتعد مقولة التاريخية من المقولات التي يصدق بها أركون؛ فعبر كل مؤلفاته نادى بها كمنهج يساعد في حل مشاكل الفكر الإسلامي وضبط معايير بنائه وفهم طبيعة أحداثه ورصد مواضع اختلالاته، يرصد هذا المبحث ماهية التاريخية وموقف أركون منها و الهدف من توظيفه لها ضمن منظومة العقل الإسلامي.

1-1- مفهوم التاريخية في الفكر الغربي:

يعرف لالاند التاريخية في معجمه الفلسفي، بقوله إنها: « وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ»¹، كما تعرف في معجم لاروس بأنها: « مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية»²، وفي الإطار نفسه يعرفها معجم روبير، حيث كلمة التاريخية: «تعني دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية»³.

وكل هذه التعريفات تشترك في معنى واحد للتاريخية وهي أنها تُنصَّب التاريخ حكما على الجريات والوقائع الماضية واللاحقة، فكل المواضيع والأحداث تدرس ضمن سياقها التاريخي، وهي تخضع للتطور والتغيير، ليبقى التاريخ هو المرجع الفاصل في إثبات الحقائق حتى الدينية منها. وقد عوّل المستشرقون كثيرا على قواعد وإجراءات المنهج التاريخي في قراءة النصوص الأدبية والدينية معا، وذلك وصولا إلى هدف فكري وإيديولوجي واحد هو أن هذه النصوص، بما فيها القرآن، هي إفراز منطقي

¹ - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ص:561، ط: 01، منشورات عويدات، 1996، بيروت.

² - Le Petit La rousse, P493, Librairie la rousse, 1990.

³ - Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue français, P :932, Nouvelle Edition.



وطبيعي للآراء والأفكار المنتشرة في تلك البيئة¹؛ فهذه النزعة تلغي الحقائق اللاتاريخية أي الميتافيزيقية والغيبية وتنفي إثبات ما يعلو على التاريخ من حقائق مطلقة ومقدسة.

1-2- مفهوم التاريخية في الفكر العربي:

مصطلح التاريخية غربي الأصل والنشأة، وبانتقاله إلى البيئة العربية دلّ على معنيين لغويين:

المعنى الأول: يقصد به الدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، وهو بهذه الصيغة صفة وتقابل في اللغة الفرنسية كلمة: Historique، كقولنا: الوقائع التاريخية، وبهذا فهي تدل على الأحداث التي وقعت وحدثت في زمن مضى.

المعنى الثاني: وفي هذا المعنى تنتقل كلمة "تاريخية" من الدلالة على الوصفية إلى الدلالة على الاسمية بصفتها مصدرا صناعيا، فكلمة تاريخية في قولنا أحداث تاريخية هي صفة تدل على الوقائع التي حدثت في الماضي، وهي وصف منسوب إلى التاريخ، فالإياء التي ألحقت بكلمة "تاريخ" للدلالة على النسبة والتاء للتأنيث وهي تثبت الوصفية.

أما قولنا تاريخية العقل أو تاريخية النص؛ فهنا التاريخية مصدر صناعي ليس فيه وصف للشيء بل التاء للنقل؛ حيث نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية².

وبهذا تصبح كلمة تاريخية اسما أو مصدرا صناعيا ترجمته إلى الفرنسية Historicité.

وبانتقالنا إلى المعجم العربي الفلسفي، نجد أن كلمة تاريخية مشتقة من التاريخ الذي يطلق على «ما تعاقب على شيء في الماضي من الأحوال المختلفة سواء أكان ذلك ماديا أم معنويا»³ وما حقيقة التاريخية إلا «القول إن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي»¹.

¹ - ينظر: عمر بن إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره (دراسة ونقد)، ص: 99 وما بعدها، ينظر أيضا: مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، ص: 25، د، ط، دار الوراق والمكتب الإسلامي، (د، ت)، أيضا ينظر: محمد محمد أبوليلة، القرآن الكريم في المنظور الاستشراقي، ص: 103 وما بعدها، ط: 01، دار النشر للجامعات، (2002م)، مصر.

² - ينظر: محمد سمير البلدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، ص: 128، ط: 02، مؤسسة الرسالة، 1986.

³ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص: 228، ج: 01، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.



1-3- التاريخية عند الحدائين العرب:

تمثل التاريخية النظرة التي تتبع الصيرورة، وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها والموجهة لها²، وهي تنظر إلى الإنسان على أنه مركز الفعل في التطور التاريخي، من خلال الصراع الطبقي، وكل شيء عند أصحاب هذا المنهج نتاج الواقع³.

وبهذا فالتاريخية تعني أن «للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»⁴.

كما يعرفها عزيز العظمة بقوله: «هي ما يجر النص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحدائي معه»⁵، قاصدا هنا بالنص، النص الديني المقدس، الذي يعتبره مزروعا في التاريخ وفيه ولد⁶، متخذا من التاريخية سبيلا لتحرير النص الديني من هالات الأسطورة التي حيكت حوله باعتبارها مفتاحا ومنفذا من منافذ الحداثة للولوج إلى دقائقه وتفصيله وغير بعيد عن هذا المفهوم يعرفها أبو زيد بأنها: «الحدوث في الزمن»⁷ باعتبار كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون، بما في ذلك القرآن، فهو يقول بتاريخية القرآن وحدوثه في التاريخ⁸، والملاحظ في آراء الحدائين

1 - المصدر نفسه، ص:229.

2 - ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص:43، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، بيروت.

3 - ينظر: الجيلاني مفتاح، الحدائون العرب والقرآن الكريم، ص:142.

4 - علي حرب، نقد النص، ص:65.

5 - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص:94.

6 - ينظر: المرجع نفسه، ص:94.

7 - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص:71.

8 - ينظر: نصر حامد أبو زيد، التكفير في زمن التفكير، ص: (197-229)، دار سينما، 1995، القاهرة.

حول التاريخية أنها لا تخرج عن الرؤية الغربية وتوجهاتهم لتبقى التاريخية معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي سادت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوغست كانط.

وبهذا تصبح التاريخية آلية من الآليات التي يفرّق بواسطتها بين الغيبي والواقعي والمطلق والنسبي، وقد استغلت كمنهج يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي الواقعي على حساب الغيبي والمتعالي.

1-4- التاريخية عند محمد أركون :

توقف أركون عند مفهوم التاريخية في أكثر من محطة وعبر عديد مؤلفاته، حيث يشير إلى أن كلمة التاريخية وُظفت لأول مرة سنة 1872م، حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية، بوصفها مقولة مرتبطة بالتقدم كوصف للحضارة المادية¹، لأن ظهورها كان أواخر القرن التاسع عشر، هذا القرن الذي شهد ثورات في شتى ميادين الحياة الفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ويتساءل أركون « ماذا تعني التاريخية؟ إنها تعني أساساً أن حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني، كما هي الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الإيديولوجية»².

كما ميز أركون بين مصطلحين " التاريخانية Historicisme والتاريخية Historicité " مشيراً إلى أن مصطلح التاريخانية يرجع إلى عام 1937 م، ويعرفها بوصفها منهجاً تكتيكياً يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول، والتأثيرات والأحداث من كل نوع³ ويُفرّق مترجمه هاشم صالح بين المصطلحين فيقول: «يعني مفهوم التاريخية L'historicité دراسة التغيير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، وهو يختلف عن مفهوم "التاريخية L'historicisme" المرتبطة بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيلولوجية التي سادت في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه

1 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ص: (68 - 116) .

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 50.

3 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 123.

محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً، هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ، وإنما يترك المستقبل مفتوحاً لكل الاحتمالات»¹.

ويضيف أركون مفهومًا آخر لها، حيث يصف التاريخانية بأنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ربطها بالظروف التاريخية، وقد عرفت رواجاً كبيراً في القرن التاسع عشر، لكونها استطاعت كتابة التاريخ بطريقة تقدمية خارقة عن كتابته التي سادت في العصور الوسطى سواء عند العرب أو الغرب، وقد دعا أركون إلى تجاوز التاريخانية سعياً للوصول إلى التاريخية التي تعيد إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار؛ فهي تنحو إلى توظيف التاريخ إيديولوجياً، حيث خضعت كتابة التاريخ عند العرب أو الغرب لتوجيهات الدولة المركزية والإيديولوجيا الرسمية التي تحكم باسمها².

ومفهوم التاريخية عند أركون يطابق المفهوم الغربي الذي يوظفها للفصل بين الواقعي والغبي، حيث يصفها أركون بمعنى الواقعية المقابلة للميثي والميتافيزيقي، الذي يصعب التحقق من صحته فيقول: «التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية»³، وهي المعنى مرتبطة بكل ما هو واقعي ومادي ومحسوس ومتحقق منه للعيان، فلا سبيل إلى إدراك الحقيقة إلا بإرجاعها إلى التاريخ عبر أدوات النقد الحديثة، بما في ذلك حقيقة الوحي الإلهي، وفي هذا الصدد يقول أركون: «التاريخية هي أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ»⁴، فالحقيقة التي توسطت كلمتي الوحي والتاريخ هي مدار الجدل القائم بين الوحي والتاريخ، فإذا كان الخطاب الحدائي يجيل الحقيقة دوماً إلى التاريخ ووقائعه، فإن الخطاب الإسلامي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر يجيل الحقيقة إلى الوحي، لذلك وفي سبيل إثبات الحقيقة عبر التاريخ دعا التيار الحدائي إلى دمج الوحي في التاريخ

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، تعليق هاشم صالح، هامش الصفحة: 23.

2 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، هومش ومراجع الفصل الرابع، ص: 139.

3 - محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام، التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، ص: 18، العدد: 49-50 (سبتمبر/أكتوبر)، 1977 مجلة تصدرها وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

4 - - محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام، التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، ص: 15.

مناديا بمقولة تاريخية الوحي، فهو ظاهرة تاريخية، ثقافية، لغوية¹، لا تعالج بصفاتها تلك من قبل علماء اللاهوت.

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية عاد التيار الحدائني إلى التراث الإسلامي بحثا عن مبررات لمقولاته النقدية مستندا إلى المعتزلة القائلين بفكرة خلق القرآن وحدوثه، فهذه المقولة بالنسبة للحدائين تمثل أهم وأبلغ وأبرز توظيفات التاريخية لكن بمسمى آخر، لهذا دافعوا عن مقولة خلق القرآن وعادوا إليها كلما وقفوا عند مبحث التاريخية لكونها ضرورة ملحة حتى يدمج كلام الله في نسيج التاريخ²، وهو ما يعنيه أركون بقوله: إن التاريخية أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي هو رد الفعل القادري الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي (خلق القرآن)³.

إن مقولة خلق القرآن من المقولات الفلسفية والكلامية التي أحدثت لغطا كبيرا إن قديما أو حديثا، حيث أنكروا قدم القرآن وقالوا بحدوثه في الزمن، وفي غير إطالة للرد على هذه الشبهة ومن القرآن الكريم نأتي بالدليل، فقد تكرر ذكر الإنسان في القرآن في مواضع عدة من القرآن الكريم وكيفية خلقه وإنشائه، وقد ذكر القرآن في أربع وخمسين آية ولم يذكر في شيء أنه خلقه.

فبالعودة إلى المعتزلة وتبنيهم لمقولة خلق القرآن، نطرح هاهنا هذا السؤال: هل يؤدي قول المعتزلة بخلق القرآن إلى النتيجة التي يريد أركون وبقية الحدائين الوصول إليها؟

اختار المعتزلة هذه المقولة ونادوا بها ودافعوا عنها «لعدم مفهومهم عن التوحيد وإثبات كمال الألوهية»⁴، فمنطلق المعتزلة في قولهم بخلق القرآن وحدوثه هو حرصهم على «نقاء التوحيد فدرجة تقديسهم لله والخوف من شبهة تعدد القدماء»⁵ هي التي برروا بها حدوث القرآن، فقد كان المعتزلة

¹ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 24.

² - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 82، كما نادى كثير من الحدائين بمقولة تاريخية الوحي كعزيز العظمة في كتابه "دين ودنيا"، أيضا نصر حامد أبو زيد الذي يتبنى فكر المعتزلة ليؤكد على بشرية وديونية وتاريخية الوحي فيقول " هذا النبي يكون استنادا إلى الموقف الاعترالي"، نقد الخطاب الديني، ص: 202.

³ - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 48.

⁴ - محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص: 181، ط: 01، دار الشروق، 1997م، جمهورية مصر العربية.

⁵ - رشيد بندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ص: 60، ط: 01، دار النبوغ، 1994م، لبنان، بيروت.

أشد الناس حرصاً على القرآن ولم ينكروا إعجازه في النظم والتأليف والإخبار بالغيب، فقد حرصوا على الذود عنه ودحض مقولات الزنادقة والملحدین بالحجة والدليل¹، فأركون وعبر كل مؤلفاته وتصريحاته وحواراته لم يطلعنا يوماً عن تجاوزات المستشرقين وتطاولهم على القرآن والإسلام ترجمة وتأليفاً، علماً أنه أدري وأعلم بالمستشرقين وآرائهم فهم أساتذته ومدرسوه وكذلك أصدقاؤه.

وتبقى دعوة أركون وبقية الحداثيين إلى تاريخية الوحي وحدوثه مرراً نحو وطمس المفاهيم الغيبية والمتعالية لنزع صفة القداسة والإطلاقية على النصوص الدينية بغية زرعها في الصيرورة التاريخية وإخضاعها لنظام التحول والتطور والتغير مثلها مثل بقية النصوص البشرية سواء أكانت أدبية أم فلسفية أو علمية، فلا شيء يعلو على التاريخ، لهذا جاءت دعوة أركون إلى تاريخية الإسلام ومن ثم إلى تاريخية القرآن.

1-5- التاريخية والقرآن:

تشكل التاريخية - حسب أركون - "اللامفكر فيه الأعظم"² بالنسبة للفكر الإسلامي، ولأن أركون مفكر اللامفكر فيه فقد سخر مشروعه ككل لتحقيق هدفه المنشود وهو إثبات تاريخية القرآن؛ وفي معرض دراسته لعلاقة الإسلام بالتاريخية أوضح أركون أنه لن يحقق أي تقدم في مسألة تاريخية القرآن إلا إذا شرح مفهومات مفتاحية ثلاثة هي :

أ- مفهوم الدوغمائية : يهتم أركون بكيفية اشتغال الروح الدوغمائية في الفكر الإسلامي، حيث يشرح مفهوم الدوغمائية بكونها « تنظيمًا معرفيًا مغلقًا قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللاعقادات المتعلقة بالواقع»³.

ب- المرور من حالة الفكر الأسطوري إلى حالة الفكر الإيجابي: يشرح أركون كلا الفكرين، حيث يصف الفكر الأسطوري بالفكر الرجعي الذي يعود إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائماً وهو حسب فكر لا زمني يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ونجده في أنظمة التصورات الدينية

¹ - ينظر: أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم -تاريخية النص-، ص: 461، ط: 01، دار ابن حزم، 2007، المملكة العربية السعودية.

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 48.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 125.

والفلسفية، في حين يصف الفكر الإيجابي الواقعي بكونه فكراً تاريخياً، هذا الفكر يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة ويرى أنه من الضروري الانتقال من حالة الفكر الأسطوري إلى حالة الفكر الإيجابي¹.

إن المقولة السائدة في الإسلام - برأي أركون - هي مقولة: اللغة توقيفية، طبقاً لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾² ليستنتج أن الأسماء تحيله مباشرة إلى الأشياء، بحيث لا تحمل الجملة إلا معنى واحداً، مما يحد من حرية الفكر وتقيده، ويجعل منه مكبلاً بدون أن يطور كشوفاته بالحرية المناسبة لمعطيات التاريخ المرتبطة بواقع متحول ومتغير³.

إن هذه المفاهيم الثلاثة ومن هذا المنطق الأركوني تمثل عقبات وحواجز وطابوهات ينبغي تجاوزها للمرور إلى التاريخية كمرحلة تقدمية، فالدوغمائية هي فكر منغلق ينبغي انفتاحه أما النقطة الثانية فالفكر المبني هو الفكر الأسطوري المتعلق بمفاهيم المطلق والغيبي والميتافيزيقي ويلح أيضاً على ضرورة تجاوز هذا الفكر إلى الفكر الإيجابي الواقعي وفي النقطة الأخيرة فقد ركز على علاقة اللغة العربية بالقرآن الكريم؛ حيث اكتست هذه اللغة قداسة القرآن بوصفها لغة توقيفية لا تحمل إلا معنى واحداً للكلام، لذا يدعو إلى ربط اللغة بالواقع المتحول والمتغير للخروج من دائرة الانغلاق إلى الفكر المتطور المرتبط بالتاريخ وكشوفاته، ويصر دوماً على أن «الإسلام في التاريخ وليس خارج التاريخ»⁴ عكس ما ساد ويسود الخطاب الإسلامي المعاصر، بأن الإسلام يتعالى على التاريخ مع صلاحيته لكل زمان ومكان، لذلك يتبنى أركون التاريخية لمقاربة الإسلام ومن ثم النص القرآني ليضعها في قلب المجتمع الإسلامي كمبدأ منظم لحقل العلاقات والممارسات⁵.

¹ - ينظر: المصدر نفسه، ص: 126.

² - سورة البقرة، الآية: 31.

³ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 126-127.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 61.

⁵ - ينظر: المصدر نفسه، ص: 117.

إن القرآن بنظره يقوم بعملية «خلع التعالي على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي (ص) ولكنها حُوِّرت من قبل الخطاب القرآني لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية وتتخذ صفة الكونية، وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس»¹.

وبحسب أركون فإنّ القرآن عن طريق العمليات الأسلوبية والبلاغية التي يتبعها يمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية الدقيقة عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد، أي تصعيد هذه الأحداث بالذات وإسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل... وهكذا ينجح في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطابا كونيا موجهًا للبشر في كل زمان ومكان، فيفقد صفته التاريخية ثم يبدو كأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه.

وبهذا فالقرآن بنظره يتعالى بالتاريخ لأغراض ومقاصد دنيوية ومن مهام أركون "الخروج من السياج الدوغمائي المغلق الذي تم ترسيخه وتشغيله وإعادة إنتاجه من قبل المؤسسات الدينية على مدى قرون طوال، وهذا السياج تمثّل في الأصل أول ما تمثّل " بالدائرة الإيديولوجية " التي افتتحها القرآن ثم عمل النبي (ص) ثم وُسِّعت وضُخِّمت فيما بعد من قبل العلماء والفقهاء، فالقرآن يغطي على تاريخانيته ببراعة عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالى الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كليا أو يعلو عليه»².

ولكنه يرى في مكان آخر أن «التقديس للكتب المقدسة خُلِعَ عليها وأسدل بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلقة بكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو تمكن معرفتها... وهذا التقديس الذي خلع أو أسدل قد تَوَضَّحت أسبابه وبرهن عليه فيما يخص التوراة والإنجيل، ولكنه لم يحصل حتى الآن فيما يخص القرآن، لماذا؟ بسبب الظروف السياسية والثقافية والتربوية للمجتمعات السائدة»³.

1 - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص: 30-31.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 21.

3 - المصدر نفسه، ص: 25-26.

وبهذا فقداسة القرآن ليست أصيلة وإنما دخيلة، وليست منه وإنما خارجية، وليست حقيقية وإنما مفتعلة وقد حصلت لأسباب سياسية وثقافية ونتيجة تلاعبات فكرية هذه التلاعبات وبفضل الكشوفات النقدية كُشف زيفها فيما يخص التوراة والإنجيل، أما القرآن فهو ينتظر أركون ليزيل عنه هذه القداسة بسلاحه النقدي ألا وهو التاريخية.

والطريقة التي ينتهجها هي أن يخضع أركون القرآن الكريم لمطرقته النقدية بعين حفرية تفكيكية كاشفا عن تاريخيته الأكثر مادية ودينيوية والأكثر يومية واعتيادية والأكثر شيوعا بل والأكثر "ابتدالا"¹. إضافة إلى المدخل الألسني، فاللسانيات بحسبه تزحج كثيرا من قداسة النص وهيبته المفروضة علينا لأنها تحيد الأحكام اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص عبر القرون².

إن عبارات أركون وتصريحاته الجريئة جدا والحادة تصادم العقل المؤمن والمتيقن من قداسة القرآن وصحة أحكامه التي لا ترد ولا تنقد، لذا لم تكن الردود عليه بأقل حدة مما جعله أحدهم يصرح بأن: "من يقول بأنه مسلم ثم ينسف كل تعاليم القرآن بانتقاداته أو يناقضها أو يحرفها فهو إما متشكك أو منخلع من ريقه الإسلام"³!

غير أنّ قناعة أركون بترسيخ هذا المفهوم وزرعه في الفكر الإسلامي تتجلى وبوضوح في ممارساته النقدية وأطروحاته الفكرية التي وقف فيها مُنظراً ومُطبّقاً للتاريخية، فقد حاول إدخال نظريات غريبة لاقت استهجانا ورفضاً عارماً في الأوساط الإسلامية ومع ذلك نادى بتوظيفها كرهان لاستنهاض الركود العربي وتحديث الفكر الإسلامي وتجديده!

¹ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص: 91.

² - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعليق هاشم صالح، هامش، ص: 62.

³ - ينظر: إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص: 766.



2- الأنسنة:

مصطلح الأنسنة هو ترجمة للمصطلح الفرنسي (Humanisme)، ويميز هاشم صالح بين الصفة والاسم، «فصفة "الإنساني" أو "الإنسي (Humaniste)" اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر وبالتحديد عام 1539، أما مصطلح "النزعة الإنسانية" على هيئة الاسم أو المصدر (Humanisme)، فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل، فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه، وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثه المتبحرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين اليونان والرومان، وقد ظهوروا في إيطاليا أولا، وذلك قبل أن يظهرها في بقية أنحاء أوربا»¹، فمصطلح الإنسانية ظهر في البيئة الغربية وبالضبط في إيطاليا.

2-1- نزعة الأنسنة في الفكر الغربي:

عرفت النهضة الأوربية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلاديين ظهور حركة فكرية بديلة لوجهة النظر اللاهوتية وبرؤية وفهم جديدين للإنسان والعالم أطلق عليها النزعة الإنسانية؛ حيث دعا أصحابها إلى تحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وتعزيز مفهوم الفردية، القائم على ارتباط الإنسان بعالمه الدنيوي وانفصاله عن العالم الماورائي الذي يرتبط بالدين ورجال الكنيسة، وارتبط لقب الإنسانيين (Humanités) بمفكري عصر النهضة؛ فقد أطلق من حيث المبدأ على مثقفي عصر

¹ - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص: 75، ط01، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، بيروت.

النهضة المتخصصين في الآداب اليونانية ثم تطور المصطلح في الفلسفة ليدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيار المعرفة الحقيقية ومركز الفكر وغاية العقل.¹

ويعرفها أندري لالاند (Andrée Lalande) في موسوعته الفلسفية فيقول: «هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تعريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم تشويبه من خلال استعماله دونيا، دون الطبيعة البشرية»².

وتزامنت هذه النزعة مع قيام حركة الإصلاح الدينية التي قادها مارتن لوثر (Martin Luther) (1483-1456)؛ حيث دعا إلى إنكار سلطة الكنيسة ورجالها كوسطاء بينهم وبين الله، وكذا إنكاره لصكوك الغفران، ودعوته إلى حرية تأويل النصوص المقدسة³.

ومن أهم رواد هذه النزعة رينيه ديكارت (1596-1650)، إضافة إلى سبينوزا (Baruch Spinoza 1632-1677) وجون جاك روسو (J.Jacques Rousseau 1712-1778)، ومن أبرز أقطابها أيضا ديديه ايراسم (Didier Irasme) (1469-1536) الذي ساوى بين الفلسفة واللاهوت كوسيلتين للمعرفة والبحث فنأدى بالعودة إلى منابع اللاهوتية ودعا إلى دراسة نصوص العصور القديمة اليونانية واللاتينية، وأكد على حرية الإنسان وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص، ويعد لودفيغ فيورباخ (L.Feuerbach 1804-1872) (1804-1872م) وفريدريك نيتشه (F.Nietzsche 1844-1900م) من أبرز ممثلي النزعة الإنسية⁴؛ فالله بالنسبة لفيورباخ ليس إلا تجسيدا للطبيعة الإنسانية في طموحها للكمال⁵، أما نيتشه فقد أعلن موت الإله لأن الاعتقاد بوجود إله في -نظره- يحول دون تأكيد الإنسان لذاته⁶.

1 - ينظر: معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص: 22، عالم المعرفة، مطابع الرسالة، يوليو، 1987م، الكويت.

2 - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، ص: 569، المجلد 02.

3 - ينظر: مايكل هارت، الخالدون في العلم مئة: أعظمهم محمد(ص)، تر: أنيس منصور، مادة: مارتن لوثر، ص: 96، ط: 07، الزهراء للإعلام العربي، 1987، جمهورية مصر العربية-القاهرة.

4 - ينظر: إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص: 605.

5 - ينظر: جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، ص: 336، 338، د.ط، مكتبة غريب، 1973، القاهرة.

6 - ينظر: فؤاد زكريا، نيتشه، ص: 131، 40، د.ط، دار المعارف، 1956، القاهرة.

لقد قامت الأنسنة بالنسبة لهؤلاء على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة وأن تحرره يكون خاضعا للقوى البشرية مع استبعاد الماورائيات، فهي تمثل «قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية، قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة، برؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود، بعد أن كان من الوجود على هامشه»¹.

فهذه النزعة الممجدة للإنسان هي دعوة للانتقال من مركزية المتعالي (اللاهوت) إلى مركزية العقل (الإنسان)، فبعد سيطرة الكنيسة والإقطاع على حياة الفرد الأوربي شهدت الساحة الفكرية والفلسفية الأوربية انتفاضة يشحنها رغبة التحرر من أسر الكنيسة والانتقال إلى ساحة جديدة ومنبر أرحب، هي دعوى لسيادة الإنسان في هذا الكون والوجود.

لقد غدا الإنسان في النزعة الإنسانية مركزا للكون منه تنطلق الأسئلة وإليه تعود، وقد قصرت هذه النزعة ميادين المعرفة على الفهم البشري فقط، حيث عملت الأنسنة على اتخاذ الذات مرجعا للحكم القيمي فاستحسنست استنادا إلى الهوى واستحسنست استنادا إلى العقل، واستحسنست استنادا إلى السلطة، سلطة الذات، وفي كل استحسان مدرج للهوى يتحرر فيه من كل قيد وضابط ولا يؤول إلى حكمة بل يظل عرضة لكل نزوة ومزاج².

وبهذا فالأنسنة ليست قارب النجاة المعول عليه لمواجهة كل ما يضر بالإنسان، بل الحل هو نقد المركزية البشرية وتفكيكها، والتحرر من الثقة المفرطة للإنسان بذاته لأنه: «لما تحول مركز الكون من الله إلى الإنسان في بداية الوعي الأوربي وبعد الإصلاح الديني وعصر النهضة أصبح الإنسان مقياسا لكل شيء... الحقيقة وجهة نظر إنسانية متغيرة، كان المذهب الإنساني خطوة إلى الأمام ثم جاء الإنسان الفرد المتغير وليس الإنسان المطلق بما هو إنسان خطوة إلى الخلف»³.

لذلك يدعو علي حرب إلى مراجعة الأنسنة، لأنها تعبر عن نرجسية الإنسان ومركزيته وذلك «أن ما تتأسس عليه وتحجبه الأنسنة بما هي دفاع عن القيم الإنسانية، هو أن الإنسان أحق بالوجود

¹ - عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة-دراسة في مقالات الحداثيين-، ص: 62، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، بيروت،.

² - حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، ص: 11.

³ - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص: 446، ط: 02، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000، بيروت.

وأعلى قيمة من بقية الكائنات، الأمر الذي يجعله يتعامل مع نفسه بوصفه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء، هذه الفكرة هي أساس الدمار الذي تشهده الطبيعة والمسوخ الذي يعطي للإنسان الحرية في الاعتداء على الكائنات¹، وبالتالي فالنزعة الإنسانية أبدلت سلطة بسطة وغيرت مركزية الرؤية من الله وصوبتها باتجاه الإنسان ليصبح سيد الكون.

- فهل وجدت هذه النزعة الممجدة للإنسان صدى لها في الساحة العربية؟

2-2- نزعة الأنسنة في الفكر العربي:

لم يُعرف مفهوم النزعة الإنسانية في الساحة الثقافية العربية إلا في العقود الأخيرة، من القرن العشرين وارتبط هذا المفهوم بالدرجة الأولى بمحمد أركون حيث اشتغل على موضوع الأنسنة في أطروحته التي قدمها لنيل شهادة الدكتوراه، وترجمها هاشم صالح إلى اللغة العربية ب: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي»؛ حيث فضل أركون نحت مفهوم الأنسنة على شاكلة المصطلح الأوربي "هيومانيزم" الذي يشير إلى النزعة الإنسانية محاولاً إثبات وجود نزعة إنسانية حقيقية في العالم العربي الإسلامي في القرن العاشر ميلادي (الرابع هجري).

بل وحتى قبل ذلك مبرهننا على ذلك من خلال تحليله لأعمال مسكويه والتوحيدي، وغيرهما من المفكرين العرب والمسلمين، الذين مزجوا بين التراث الإسلامي والفلسفة الإغريقية لأرسطو طاليس وأفلاطون، ليؤكد بان النزعة الإنسانية والعقلانية العربية سبقت النزعة الإنسانية الأوربية في عصر النهضة بخمسة أو ستة قرون على الأقل، ولكن المستشرقين لا يعترفون بهذا، بل ويصرون على القول بأن العرب لم يعرفوا النزعة الإنسانية في تاريخهم وأن هذه النزعة ظهرت في القرن السادس عشر وعصر النهضة في إيطاليا ثم في كافة أنحاء أوروبا.

2-3- مفهوم الأنسنة عند أركون:

¹ - علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص: 89، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 2005، (بيروت- لبنان/ الدار البيضاء/ المغرب).

يعرف أركون الأنسنة بأنها : « مزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما¹»، ويضيف بقوله : « إن الأنسنة تعني التطبيق المستمر للعمليات المعرفية الثلاث التي يعبر عنها بصيغ التعدي والنقل والتجاوز على كل النظم الفكرية والإيمانية الموروثة عن كل الأديان والثقافات²». وقد حاول أركون البرهنة على أن دراسة «الأديبات الفلسفية للقرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي، وهذا ما ندعوه بالأنسنة العربية؛ بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله، وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسياً أو عقلاً أوعلمانياً³.

ومن أبرز الشخصيات الفكرية التي مثلت الأنسنة في العصر الكلاسيكي، يذكر أركون شخصية التوحيدي (ت400هـ)، فهي الشخصية التي «انتفضت وثارَت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان»⁴، حيث يرشحه أركون كرائد الإنسية العربية ويفضله على مسكويه (ت421هـ)، لأن التوحيدي رفض النزعة الإنسانية الشكلية والسطحية وأراد أن يطبق شعار: العلم بالعمل والعمل بالعلم، فالتوحيدي كما يرى أركون يحث الإنسان على أن يعمل بما يعلم من المبادئ الإنسانية، لذا يصفه أركون بأنه يمثل ووحده حداثة فكرية في عصره⁵، فالموقف الإنسي -حسبه- هو موقف يتسم بالجرأة والمعرفة، وهذا ما توفر للتوحيدي والجاحظ (ت255هـ) مثلاً، فكلاهما كان ثائراً وعالماً بعلوم وفتون عصره، وهذا هو تحديد الإنسية بالذات⁶ عند أركون.

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 264.

2 - محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، ص: 47، ط: 01، دار الطليعة، 2010،

بيروت.

3 - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ص: 605.

4 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 19.

5 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 259.

6 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 264.

وينتهي إلى أن هذه التجربة الإنسية حرية بأن تبعث من جديد لتتحمل وزر حداثة أصيلة تساعد على حمل العقل من مجاله اللاهوتي إلى المجال الإنسي¹.

وإلى جانب شخصية التوحيدي يذكر أركون شخصية ابن سينا (ت428هـ) الذي نجد عنده بذورا كافية وواعدة بنزعة إنسانية جديدة، قابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوا ملائما².

ثم يقدم رسدا لأبرز العوامل التي أسهمت وبشكل كبير في ظهور هذه النزعة في المجتمع العربي خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهي:

أ- العامل السياسي: ويتجلى في استيلاء الأسرة البويهية على الحكم في بغداد سنة 945م، وقد عمل الأمراء البويهيون على تنشيط الحياة الفكرية والأدبية عبر تشجيع نخبة من المثقفين الفرس وذلك عن طريق المناظرات الأدبية، وخلف منافسة فكرية في إطار التعددية المذهبية والثقافية، و الشيء نفسه حدث في تونس وفي القاهرة مع الأمراء الفاطميين، حيث ظهر هناك لاهوت سياسي منافس للاهوت السنة كان ذا توجه إنساني متعدد ثقافيا³.

ب- العامل الاقتصادي: عرفت طبقة التجار في هذا القرن ازدهارا استثنائيا وأصبح التجار يراقبون الطرق البرية والبحرية، مما انعكس على الأدب حيث ظهر الأدب الجغرافي ودونه الرحالة في أسفارهم مستعنين بمعلومات دقيقة عن شعوب وثقافات وحضارات بعيدة عن الإسلام، كما اغتنى التجار وأصبحوا يشكلون نخبا اجتماعية بتلقيهم ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي والعقلاني، الشيء الذي أدى إلى ظهور أنسنة متمركزة حول الإنسان العاقل القادر على الإبداع الفكري والممارسة النقدية للعقل.

ج- العامل الاجتماعي: يتجلى في مساهمة طبقة المثقفين والأدباء مدعومين من قبل رعائهم الأغنياء والأقوياء، حيث أسهمت هذه الطبقة في إغناء الأنسنة في الأوساط العمرانية في المدن رغم وجود مناطق ريفية ظلت خارج المدار الثقافي، حيث الفقر والامية ما أدى إلى انقسام اجتماعي انعكس

¹ - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 157.

² - ينظر: محمد أركون نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ص: 20.

³ - ينظر: الأنسنة والإسلام، ص: 36.



على المستوى الفكري بين ثقافة إنسانية تمثلها الطبقة المثقفة العاملة وثقافة شعبية تميل إلى الخرافة والأساطير¹.

د- العامل الثقافي: لعبت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني دورا كبيرا في ازدهار الأنسنة التي أكسبت جمهورا واسعا اندس في مجال الأدب، فظهر ما أسماه أركون بـ "الأدب الفلسفي" نشط الساحة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية عبر نتاجات مجموعة من الأسماء كالتوحيدي ومسكويه⁽²⁾، هذا الجيل الذي أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الأنسنة.

هذه هي أبرز الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شكلت الأطر المعرفية لظهور النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري، فأسهمت هذه العوامل جميعها في إنعاش الأنسنة في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين.

ويقدم أركون أهم خصائص الأنسنة في ذلك العصر وهي:

- الانفتاح على العلوم التي سميت آنذاك بالعلوم الدخيلة، والمقصود بها العلوم اليونانية من فلسفة ومنطق.
- عقلنة الظواهر الدينية عن طريق ضبطها ومراقبتها مثل إلغاء المعجزات والأشياء الخارقة للطبيعة واتساع المجال التأويلي العلمي للظواهر.
- الاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية في ذلك العصر.
- تنمية الفضول العلمي والحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة.
- ظهور فنون جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل كفن العمارة والرسم والموسيقى.
- السيطرة على عالم الخيال أو المخيال رغم أن هذه العملية لم تكن كافية³.

¹ - ينظر: المصدر نفسه ، ص: 38/37.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص: 38-39.

³ - ينظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص: 618.

هذه هي أهم خصائص النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري، والتي شكلت العصر الذهبي للثقافة العربية الإسلامية بحسب أركون الذي بيّن من خلال دراسته بذور هذه النزعة في هذا العصر والذي قد بلغت فيه ذروتها، إلا أن شعلة الأنسنة سرعان ما خبت وانطفأت، ما شكّل -في رأي أركون- انتكاسة كبرى للثقافة العربية، وصفها بالقدر التراجيدي، الذي لا تزال نتائجه الكارثية مستمرة إلى اليوم.

ويقترح أركون دراسة سوسولوجيا فشل الموقف الإنسي وسبب توقفه عن الاستمرار¹، حيث اندثرت الأجزاء المبدعة من التراث وتم نسيان البعد العقلاني الخلاق فيه وتحول التراث إلى مجرد أداة، إيديولوجية تستعملها الفئات المتنافسة من أجل التوصل إلى السلطة، في حين برزت النزعة الإنسانية الغربية التي بدأت متأخرة في القرن السادس عشر ولازالت مستمرة إلى اليوم.

ويحدد أسباب تراجع النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري برد الفعل السّي في القرن الخامس الهجري على الدولة البويهية ذات المذهب الشيعي، وهو رد الفعل الذي قام به السلجوقيون وهم «الذين أسسوا المدرسة وأشاعوا فيها التعليم التقليدي. المدرساني؛ أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي، الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى»².

كل ذلك فسح الطريق أمام انتصار الأشعرية والمالكية في المغرب، وعمّق الهوة بين الإنسانية العقلانية والإسلام.

ولهذه الأسباب يصر أركون على ضرورة القيام بتحريات واسعة لمعرفة الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى فشل هذا التيار الفكري، في هذه اللحظة من التاريخ لأنّ هذه التحريات يمكنها أن تكشف الأسباب البنوية والعارضة لتهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل مسكويه والتوحيدوي والجاحظ وابن سينا.

أما عن أسباب عدم انبثاق الإنسانية العقلانية من جديد في العصر الحديث، في العالم العربي والإسلامي؛ فإنّه يفسر ذلك بارتباط الإسلام بالدولة، كما أن النخب السياسية والثقافية التي

¹ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 300.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 300.

احتكرت هذه الدول بعد الاستقلال لم تكن قادرة على استعادة التراث العقلاني والفلسفي، لأنها سقطت في فخ الدعوة التبجيلية التي تضخم الهوية وتحرص على عدم نقدها وجعلها هوية منفتحة على الماضي والحاضر، وحتى العصر الليبرالي العربي الذي كان يجبل ببعض التجارب العقلانية والإنسانية خاصة في قراءة التراث العربي والاحتكاك بالحدثة الغربية توقف في بداياته الأولى، بسبب ثوراته القومية والوطنية ثم الإسلامية فيما بعد، وينتهي أركون إلى أن معوقات العقل الإسلامي المعاصر والتي تمنعه من الانخراط في التجربة الإنسية الرائدة في القرن الرابع، هي بقاؤه ضمن بنية المقدس وعدم انفتاحه على المعرفة التاريخية النقدية¹.

لذلك فهو يسعى إلى إعادة بعث وتحديد العقل الإسلامي بترسيخ مبحث الإنسان على طريقة التوحيد، يقول: «أحلم شخصيا بمن ينهض بتأليف كتاب كبير يسترجع على ضوء التاريخ الثقافي والسياسي والاجتماعي "للإسلام" تلك الصرخة المؤثرة التي أطلقها أبو حيان التوحيدي في الهوامل والشوامل قائلا: "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"²»³.

كما أنه يدعو "أعضاء هذه الأمة" إلى إعادة ما يسميه "الأنثروبولوجيا القرآنية"، فالخطاب القرآني يركز على الإنسان مؤكدا على بشريته مقارنة بذكر الجن والشيطان، ولهذا فالوحي يتمحور حول الإنسان ولا يركز على الغيب، وإذا كان القرآن خطابا إنسيا في جوهره، فإن هذه الإنسية التي رفعت من قيمة الإنسان فيه تصبح دون طموحات الإنسان الحديث⁴.

هكذا ولتدارك هذه التراجعات المستمرة للنزعة الإنسانية، وحتى يتم التأصيل للأنسنة في الفكر العربي المعاصر، لا يتوقف أركون عن الدعوة إلى ضرورة استعادة ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي والاستئناس بهم وإحياء أعمالهم الفكرية والنقدية، كما يفعل مع التوحيدي ومسكويه والجاحظ وابن سينا... إلخ.

¹ - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 159-160.

² - علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه، نشره: أحمد أمين صقر، ص: 81، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951، القاهرة.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 111.

⁴ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 107.

مع وعيه الكامل بأن: «المضامين والمناهج ورؤى العالم والمسلمات والأنظمة المعرفية ومعايير التأويل وإطلاق الأحكام والعقائد الخاصة بالفضاء العقلي القروسطي لا يمكن دمجها داخل حدثنا الفكرية والعلمية والقانونية والسياسية والاقتصادية إلا بعد إجراء تعديلات ومراجعات كبيرة عليها...»¹.

قد تكون عودة أركون إلى جيل التوحيد لغاية أساسية وهي محاولة أسلمة الحداثة بما مثله هذا الجيل من تجربة إنسية رائدة عبّر عنها بأسلوب بعيد عن العلمية فهو "يجبه" و "يمكنهم أن يحرقوه معه فلا يعترض" و"هو أخوه التوأم" و"أخوه الروحي" كما شبّه تجربته الشخصية بتجربة التوحيد، فقد اضطهد في حياته مثلما اضطهد التوحيدي، وعانى مثلما عانى²، وهو خيار إيديولوجي وظفه في محنته باحثاً في التراث عن موطئ قدم بقصد إضفاء المشروعية على خطابه التحديثي، فلم يجد إلا أن يركّب فكر ما بعد الحداثة على نموذج من التراث الإسلامي³، وهي محاولة أخرى لإحياء النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر لكن بتهجينها عبر مزج أركون لرؤاه الحداثيّة بمقولات للتوحيدي ونظرات لمسكويه.

لكن :- هل يكفي أن تتحقق الحداثة بعملية نكوصية بالعودة إلى نماذج تراثية منتقاة أو بالركون إلى مبادئ مستعارة من الماضي؟

لأنه على الرغم من إسهامات التوحيدي ومسكويه فهما محكومان بإبستيمية عصرهما وبالبنية العقلية والمعرفة الدينية التي حددت سقف تفكيرهما، كما أن أركون يضع نفسه في مفارقة تاريخية واضحة باستدعائه شخصيات ورموزا تراثية معزولة ومماثلتها مع حركة الحداثة التي تمثل حركة حضارية مسّت أطر الحياة المختلفة وعلى كل المستويات لكن في المجتمع الأوروبي الغربي، وبهذا ألا يحق لنا أن نتساءل عن سبب هذا الاستدعاء:

¹ - محمد أركون معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، ص: 73، ط: 01، دار الساقى، 2001، بيروت.

² - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 254.

³ - ينظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 169.

- ألا تعتبر العودة إلى أتمودجي مسكويه والتوحيدي مجرد محاولة لإضفاء نوع من "المشروعية التاريخية" على دعوى ربما لم تجد لها متكاً في الواقع، فاختارت الارتقاء في أحضان التراث لتسويغها¹؟

2-4- دعوة جديدة للأنسنة:

إنّ الملاحظ هو أن اهتمام أركون بالأنسنة في الثقافة العربية لم يكن فقط اهتماماً أكاديمياً يسعى إلى التعمق المعرفي في هذا الموضوع، بل إن هدفه البعيد هو إعادة إحياء هذه النزعة في الثقافة والمجتمع العربيين رافعا دفاعه إلى درجة المعركة، فبعد أطروحته في ستينات القرن المنصرم حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي"، عاد أركون إلى إنسانيات الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، وتوقف هذه المرة عند يحيى بن عدي والعامري، كما عاد إلى اكتشاف جوانب جديدة في فلسفة الأخلاق والسعادة عند مسكويه.

لكن المسافة بين إنسانياته الأولى وإنسانياته الأخيرة زهاء أربعين عاماً، وإضافاته إلى المصادر قليلة، ويبرر رجوعه للأنسنة من جديد إلى أن الإسلام يواجه انسدادات تاريخية وأصولية وإحيائية، ومواجهتها لا تستقيم إلا بالجهود النظرية الدؤوب لنزع الحواجز الدوغمائية والأرثوذكسية ونظامها الاجتماعي الراقي وتحرير الحقيقة القرآنية المتعالية وفكرة الوحدانية من تراكمات القرون وذلك لن يتأتى إلا عن طريق الأنثروبولوجيا الدينية المقارنة، والإفادة القوية من الدراسات البيبلية الحديثة والمعاصرة لدى البروتستانت والكاثوليك²، وقد عاد أركون إلى إحياء هذه النزعة عبر ثلاثة كتب هي من آخر إصداراته وهي:

1- معارك من أجل الأنسنة: وهو مؤلف يحوي مجموعة من الدراسات التي ألفت عبر عدة مؤتمرات، نقله إلى العربية مترجمه: هاشم صالح سنة: 2001م، وفي هذه المجموعة تبرز موضوعات الأنسنة من جديد والتي يعود فيها إلى العصر الكلاسيكي وبالضبط إلى القرن الرابع الهجري.

¹ - ينظر: كمال عبد اللطيف قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص: 146

² - ينظر: رضوان السيد، المصادر الإسلامية في دراسات محمد أركون: المشروع، وطرائق التعامل، والنتائج، ضمن محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان حلقة نقاشية، ص: 27.

2- الأنسنة والإسلام: وقد صدر بالعربية سنة: 2010م، وهو مدخل تاريخي مقارن كما وسمه ولا علاقة مباشرة له بالمصادر العربية والإسلامية، رغم ذكره للأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري في فصله الأول، فهو يعرض مشكلات نظرية تتعلق بمهية الدين ومناهج دراسته، ومكانة المثقفين في السياقات الإسلامية ومهامه إضافة إلى نقد العقل الفقهي في الإسلام.

3- أما الكتاب الأخير فقد صدر مترجماً في العام نفسه سنة 2010م ووسمه ب: الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)¹؛ حيث تضمن إجابات عن عشرين سؤالاً بخصوص إشكاليات الإسلام القديم والحديث وكيفيات مواجهتها وهو لا يختلف كثيراً عن مؤلفه الثاني إلا أنه أكثر جدة وإلحاحاً وتعليمية من الكتابين السابقين.

لكن لم هذه العودة الإنسانية في فكر أركون في هذه الكتابات الأخيرة في العقد الأخير من حياته؟
الراجح أن أوبة أركون إلى عصر التوحيدي والعامري ومسكويه ناجمة عن أمرين:

الأمر الأول: تبلور الظاهرة الدينية الصحوية الإسلامية واستفحالتها حيث ما عاد ممكناً تجاهلها أو إلغاؤها، وإنما لابد من الاعتراف بها واستكشاف وسائل تشخيصها ومعالجتها بالعلوم الحديثة.

الأمر الثاني: محاولة انتزاع إنسانية معاصرة مشتركة بين الأديان والثقافات للتعامل مع ظواهر الصحوة الدينية ومن ضمنها الصحوة الإسلامية، لكن في محاولة أركون النكوصية نوع من الأسى العميق بعد فشل دعواته وأعماله السابقة إلى التحرر والتحرير والإصلاح الديني؛ بحيث دفعه ذلك إلى إطلاق صرخة باسم الأخلاقيات الإنسانية الشاملة والحضارية في كل الديانات ومنها الإسلام².

هذه العودة هي مواصلة لنضاله من أجل تأسيس نزعة إنسانية جديدة تروم تأصيل موقف إنسي كومبوليتي (كوفي) يتجاوز كل الحساسيات وكل التشريعات والقوانين مستفيداً مما أصّلته الحداثة الغربية ومفجراً ما بات لامفكراً فيه في الفكر العربي؛ حيث يقول في معرض ذلك: « إن الهدف

¹ - محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط: 01، دار الطليعة، 2010، بيروت.

² - ينظر: رضوان السيد، المصادر الإسلامية في دراسات محمد أركون، ص: 28.

الأول من كل معاركي من أجل الأنسنة إذن هو وضع الفكر الإسلامي في أزمة فكرية روحية، هذا الفكر تصادره إيديولوجيا المعركة وتكبله مؤسساته الميثولوجية القصصية التاريخية منذ 661هـ¹.

ويزعم أركون أنه يلجم بتحقيق نزعة إنسانية تخترق الحدود والمسافات لذا فهو يقوم بمعارك شرسة عبر العقل الاستطلاعي الجديد معتمدا منهجا مقارنا ومستعينا بتخصصات كالتاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات وعلم النفس الاجتماعي والتاريخ المقارن للأديان لنشر ثقافة إنسانية عادلة والوصول إلى حد من المعرفة والحضارة، حيث لا مكان فيهما للعنف ولا للحروب "العادلة" ولا لهيمنة مخيلات الإقصاء المتبادلة².

ويتبين من هذا الطرح الأركوني لبناء نزعة كونية، أنه طرح طوباوي أقرب منه إلى الواقع لصعوبة تحقيقه، مما يسقطه في قبضة نزعة مثالية حاملة³. وسنحاول عرض إحدى محاولاته في نشر إنسانية عادلة من خلاله رؤيته للوحي القرآني.

2-5- الوحي القرآني من المنظور الأنسني الأركوني:

في هذه الجزئية نتوقف عند مفهوم الوحي وفق الرؤية الأركونية إضافة إلى قراءته لمفهوم الإنسان وفق الرؤية القرآنية وكذلك وفق المنظور الإسلامي التقليدي.

مفهوم الوحي:

تمثل الأنسنة عند محمد أركون مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته وحرته⁴، فبالعقل وحده وبإمكانياته الخاصة يقدر على تحقيق التقدم للبشرية⁵، ولأن الأنسنة تمثل التطبيق المستمر للعمليات المعرفية الثلاث التي يعبر عنها بصيغ "التعدي" و"النقل" و"المجازة" على كل

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص: 45.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص: 225.

³ - ينظر: عبد الحميد الخليقي، قراءة في النص الديني عند محمد أركون، ص: 171.

⁴ - ينظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة عند محمد أركون "جيل مسكويه والتوحيد"، ص: 39/37.

⁵ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 320.

النظم الفكرية والإيمانية الموروثة عن كل الأديان والثقافات¹، لذا عمل أركون على إزاحة وتجاوز كل ما يحد من سلطة وإرادة العقل من مفاهيم موروثة ومن هذه المفاهيم مفهوم الوحي؛ فهو برأيه قد تحول إلى مفهوم أسطوري؛ حيث ثبت واستقر في الرؤية الإسلامية التقليدية نتيجة البلورة التاريخية الطويلة والتعليم والتلقي المتواصلين² لهذا يسعى أركون إلى دراسة الوحي أنثروبولوجيا³ وليس تيولوجيا لأنه يدخل- بحسب هذه الرؤية الأركونية- في علم الناسوت لا في علم اللاهوت، وهذا عن طريق توظيف التاريخية فهي مدخل من المداخل إلى الأنسنة .

إن مفهوم الوحي المستقر في الوعي الإسلامي هو: "كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه"⁴، وهو مفهوم يرفضه أركون جملة وتفصيلا بل ينادي بإقصائه تماما، ترى لماذا؟ وردّ أركون هو أن هذا المفهوم الإسلامي والتقليدي شديد الوضوح والبساطة وهو ما يجعل أشكلته صعبة⁵.

يستبدل أركون « بالمطلق النسبي وباليقين الشك، وبالإجابة الثابتة السؤال الدائم، وهو يؤسس نفسه بوصفه وعيا إشكاليا يرى في الشك علامة العافية، وفي السؤال شرط الوجود، وفي النفي دلالة الحرية⁶» فمشروع أركون هو مشروع تساؤلي يسعى إلى أشكلة المفاهيم والتشكيك في بديهيتهما؛ بديهيتهما؛ فهو يريد أن يُحوّل الوضوح والبساطة اللذين يتميز بهما الوحي في المفهوم التقليدي إلى غموض وتعقيد وذلك لكي تصبح اللامشكلة مشكلة فقط من أجل « زحزحة المفهوم التقليدي الساذج للوحي وتجاوزه⁷» وبهذا تُحوّل البديهيّات والثوابت إلى مشكلة ومفهوم مشكوك فيه للتمكن من نقله من إطار اللاتاريخية إلى التاريخية ومن ثم تجاوز المفهوم المستقر في الفكر الإسلامي التقليدي وبهذا يتمكن من طرح أفهام جديدة تزحزح الفهم السائد والمستقر!

- فما هي الزحزحة التي ينجزها أركون بشأن الوحي؟

1 - ينظر: محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص: 47.

2 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 136.

3 - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 20.

4 - مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: 29، ط: 03، مكتبة المعارف، 2000، لبنان.

5 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 28.

6 - جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ص: 61، المركز الثقافي العربي، 1994، الدار البيضاء - بيروت.

7 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 76.

أ- يود أركون أن يزحزح مفهوم الوحي المستقر في الفكر الإسلامي الكلاسيكي إلى المفهوم الوضعي الغربي المادي أو "الإنساني" - طبعاً من وجهة النظر الغربية- فالوحي حسب المفهوم الأركوني « ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لانهاية، وإنما يقترح معنا للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض بناءً على أحكام الناسخ والمنسوخ¹ ».

ألا يتحول الوحي من خلال المفهوم الأركوني إلى مجرد معان هي مجرد نصائح مقترحة للإنسان له حق قبولها أو رفضها أو حتى تعديلها عن طريق الناسخ!

لكن الراجح أن أركون نسي أن المعاني والآيات تنسخ من قبل الله وليس للإنسان أن يُعدّل أو يغير في أي الله، وتوظيف الناسخ من قبل أركون ليس سوى مدخل آخر من المداخل التي يريد بها إنبات التاريخية في القرآن غير أن تعلقه بحلم التاريخية أغفله عن شروط تحقق الناسخ لأن تعطيل أو نقض حكم ما لا يكون إلا من صاحب الخطاب، إضافة إلى استيفاء شروط هي:

- لا تقبل دعوى الناسخ إلا مع قاطع، فيتعذر الجمع بين الدليلين وإمكان الإحكام فيهما.
- أن يكون حكم المنسوخ ثابتاً قبل ثبوت حكم الناسخ.
- أن يكون الطريق الذي ثبت به الناسخ مثل طريق ثبوت المنسوخ أو أقوى منه.
- أن يكون الحكم المنسوخ شرعياً.
- ألا يكون حكم الخطاب المنسوخ مقيداً بوقت معين².

وقد رفض علماء الأصول ادعاء الناسخ حتى من الصحابي ما لم ينقله عن النبي نقلاً صحيحاً، أو يبين وجه الناسخ عنده، وبهذا فقد شدّد الشرع في مسألة الناسخ، وضيّق ذرائع التلاعب

¹ - المصدر نفسه، ص: 85.

² - ينظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، ص: 79-80، ج: 03، دار المعرفة، د.ت بيروت، أبو الفرج الجوزي، المصنفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، تحقيق: حاتم الضامن، ص: 12-13، ط: 02، مؤسسة الرسالة، 1406هـ، بيروت.

به؛ حيث تكون المنسوخات قليلة جدا بالقياس إلى الأحكام الجارية المعمول بها، والحكم للغالب دائما، فكيف يمكن التعلق في هذا الحال بالنسخ كدليل على التاريخية¹؟

والملاحظ أن أركون يحاول إدخال الوحي في دائرة التاريخ بشتى الطرق وبكل الوسائل لهذا اختار مدخل علوم القرآن مركزا على النسخ في محاولة لإثبات تغير أحكام الوحي وبالتالي تغير معانيه وانتفاء ثبات قوانينه، لكن كلامه لم يكن سوى تغليطا وضحكا على الذقون وكأن النسخ أصبح مرتعا لكل من هبّ ودبّ.

ويقدم أركون مفهوما آخر للوحي فيقول: « إن الوحي حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان (القرآن يقول في القلب) وهذا المعنى يفتح إمكانيات لانتهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري»² هكذا انتقل الوحي من وجهة نظر أركون من التفرد الإلهي ليصبح إمكانا إنسانيا!

هذا هو المقدس عند أركون وهذه هي الإنسانية التي يدعو إليها أركون، لقد ألغى معنى الوحي المبين المنزل من السماء من قبل الله عز وجل إلى عباده، وابتكر وحيا جديدا يبدأ من تجربة الإنسان وينتهي عنده، لأن الوحي ينبع من ذات الإنسان بحكم أنه تجربة شعورية خالصة.

ليس هذا فحسب فمفهوم أركون للوحي «يجعله يفسح المجال لتعاليم بوذا وكونفوشيوس وحكماء إفريقيا وجميع الأصوات العظمية التي تحمل تجربة المجموعة الجماعية لتسقطها على مصائر جديدة وتلغي التجربة الإنسانية الألوهية وهكذا نستطيع أن نسير نحو فكر ديني مختلف من وراء جميع تجارب المقدس»³.

إذن الوحي ووفق الرؤية الأنسية تحول إلى معطى بشري وتحولت الألوهية إلى تجربة إنسانية، وأصبح كلام كونفوشيوس وبوذا وحكماء إفريقيا ولم لا كل المؤثرين في القوى الجماعية-ربما حتى

¹ - ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر- مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، ص: 237-238، ط: 01، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010، المملكة المغربية.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 79.

³ - محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهميم، ص: 60، ط: 01، دار عطية، 1996، بيروت.

الكتاب والفنانين فهم يؤثرون على المجتمع أيضا- إلى وحي إنساني، ليتحول كل إنسان له أتباع إلى إله يدعو إلى دين مختلف.

2-6- الرؤية القرآنية للإنسان:

انتقل أركون إلى الرؤية القرآنية للإنسان؛ وفي دراسته هذه بداية نجده يستعرض السبل والأدوات العقلية التي أدخلها الخطاب القرآني من أجل تأسيس إنسان جديد مضاد للإنسان القديم ويقصد به إنسان الجاهلية¹ هذه الدراسة حسبه تركز على الثنائية المفهومية (جاهلية/إسلام)، وبعد هذا التحليل الأركوني الموجز نجده يخلص إلى نتيجته مباشرة وهي: أن الخطاب القرآني يستخدم مصطلحات كالنفس، الروح، إنس، إنسان... وبهذا فهو يوظف معجما غنيا من الإدراك الحسي والفعالية الفكرية من أجل تشكيل ما يدعوه بالإنسان طبقا لمنظوراته الخاصة².

هذه هي الدراسة التطبيقية وفق المنهج الأنثروبولوجي، والملاحظ في هذه الدراسة الأركونية أن تطبيقه كان بشكل جد سطحي وتعميمي خالص، فهو:

- لم يبين الفروقات -إن وجدت- بين إنسان الجاهلية وإنسان الإسلام، حسب الثنائية التي استعان بها.

- لم يقوم بدراسة إحصائية للآيات التي ذكر فيها الإنسان وما اشتق منها من صيغ، مثل: إنس، ناس، أنس....

- يخلص أركون إلى أن القرآن يشكل معجما غنيا بتوظيفه لمصطلحات: نفس، روح، إنس، إنسان، غير أنه يذكر هذه المفهومات دون تحليل أو دراسة العلاقة بينها سواء كانت علاقة فصل أو وصل أو حتى تبيان الفروقات الكامنة بينها، أي ما هي المفردات الدالة على الإدراك الحسي والمفردات الدالة على الفعالية الفكرية؟ ومع ذلك يخرج بنتيجة مفادها أن القرآن يشكل منظورا جديدا للإنسان، لكنه أيضا لا يفيد القارئ أو يوضح له هذا المنظور الجديد من وجهة النظر القرآنية.

¹ - يستعين أركون بالدراسات الأنثروبولوجية لليفي ستراوس وبيير بورديو حول الفكر المتوحش أنظر: محمد أركون، القرآن من

التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعليق المترجم هاشم صالح، هامش ص: 204.

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 204.

وفي ردٍّ سريع على هذه الدراسة التطبيقية الأركونية، فإنّ الرجوع إلى القرآن وتفحص آياته لمعرفة المنظور القرآني لدلالة الإنسان تحتاج إلى مجلدات .

وبداية هناك فروقات جلية بين مصطلحات: إنسان، إنس، ناس، بشر، آدم، وكذلك بين مصطلحي: روح، نفس، فكلُّ له دلالة معينة: فأيات الإنسان في القرآن الكريم خمس وستون آية كلها جاءت في سياق الأهلية لاحتمال هذا الإنسان تبعات التكليف والابتلاء بالخير والشر، والتعرض للغواية، وما يلابس ذلك من غرور وطغيان، والإنسان في القرآن الكريم لا الإنس هو المختص بالعلو والبيان والجدل، حيث يتلقى الوصية ويحمل الأمانة، وبذلك فالإنسان وفق المنظور القرآني ليس مجرد فرد من الإنس أو الناس وإنما مناط الإنسانية فيه معنوية ترقى به من مجرد الإنسانية البشرية إلى حيث يشمل تبعات التكليف والإدراك والرشد¹، وشتان ما بين إنسانية مادية تركز عليه كمركز للوجود وسيّد للكون لتطغى عليه النزعة الإثية ليتكبّر ويتجبر، وإنسانية قرآنية تسمو به كخليفة لله في الأرض بعد أن نفخ الله عز وجل من روحه فيه ليصبح صاحب رسالة ومسؤولية.

2-7- الرؤية الإسلامية التقليدية للإنسان:

بعد دراسة أركان للمنظور القرآني للإنسان انتقل إلى دراسة الرؤية الإسلامية التقليدية لمفهوم الإنسان أي رؤية الخطاب الإسلامي التقليدي لمفهوم الوحي، وهي بحسبه قراءة تبجيلية تختار آيات قرآنية معينة لأنها قابلة للإسقاط أي إسقاط قيم الحداثة على هذه الآيات القرآنية*.

يرفض أركان هذه القراءة التقليدية فحسب رأيه لن تُفهم هذه الآيات إلا إذا وضعت ودرست في السياق الذي نزلت فيه سواء كانت مكية أو مدنية².

¹ - ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ص: 82، ج: 02، ط: 05، دار المعارف، 1968، القاهرة.

* - يحيل أركان إلى الآيات: 72 من سورة الأحزاب، 30 و 251 من سورة البقرة، 1 و 2 و 3 من سورة العصر.

² - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 205.

إنه يدعو إلى قراءة هذه الآيات قراءة تزامنية أي الرجوع إلى قراءتها في إطار زمني محدد هو القرن السابع ميلادي في عصر الرسول (ص)، لكنّ قراءة هذه الآيات ضمن عصرها أي قبل خمسة عشر قرناً يُجمّد معاني الآيات ويربطها بذلك العصر وينفي عنها أية علاقة مع بقية العصور اللاحقة، وبالتالي فهي صالحة للتوظيف والتطبيق في السياق الذي نزلت فيه فقط وغير صالحة في بقية الأزمان وهذا منظور خاطئ وخطير ومرفوض تماماً من وجهة النظر الإسلامية لأنه ينزع قدسية آيات القرآن الكريم التي نزلت بلاغا وبيانا وتبينا للناس كافة إلى يوم الدين.

يواصل أركون تحليله للقراءة الإيمانية التبجيلية؛ حيث يذهب إلى أن هذه القراءة تجعل الإنسان متعاقداً مع الله عبر ميثاق، والإنسان لن يرتقي إلى مرتبة الشخص ويتحلى بالكرامة إلا عن طريق استبطان الله عن طريق الصلاة وعمل الخير وتأمل آيات الله في خلقه وفك رموزها، كما أن استخلافه في الأرض وتكليفه لتسيير شؤون النظام العادل تولد في قلب المؤمن شعوراً بالذات لتفتح كل مواهب (الشخص - المخلوق) ويعقد مقارنة معه ومع إنسان الحداثة متسائلاً عن المتغيرات التي أدخلتها الحداثة بالقياس إلى هذا النمط من الأشخاص وشعورهم بذواتهم؟

وبرأيه أن الإنسان عبر الحداثة انتقل من مرحلة (الشخص - المخلوق) من قبل الله والمرتبطة به عبر مديونية المعنى والقبول العاشق لأوامره ونواهيهِ إلى مرحلة (الشخص - الفرد - المواطن) المرتبطة بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني¹، فالعقد ليس بين الله والإنسان وإنما بين الفرد والدولة وهكذا أصبح الإنسان المؤمن وغير المؤمن الذي يمارس الطقوس أو لا يمارسها على قدم المساواة أمام مؤسسات الدولة وقوانينها الحديثة، أي أن الإيمان تحول إلى قضية شخصية²!

في هذه الجزئية يقدم أركون مفهومه لإنسان القرن الواحد والعشرين الذي دخل إلى الحداثة والمدنية عبر عقد أبرمه مع الدولة الحديثة وبهذا فقد خرج وانفصل عن القراءة التبجيلية الإيمانية العارقة في الصلوات والتأمل في ملكوت الله لأن الإيمان أصبح قضية شخصية .

¹ - ينظر: المصدر نفسه، ص: 208.

² - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 208، الهامش.

لقد تحول الإيمان إلى قضية شخصية حسب هذه الرؤية الأنسنية الأركونية فماذا تبقى من روح الإسلام، وأركانه وأسسها؟

في الإسلام عبادات منها ما يؤدّي جماعة ومنها ما يؤدّي فرديا والهدف من هذه العبادات الجماعية تقوية روابط الحس الجماعي وحثّ المسلم المنعزل على الاندماج في المجتمع الإسلامي وهذه قيمة اجتماعية وإيمانية عالية، أما دعوة أركون فلن تحقق إلا التشرذم والتشتت والتخلي عن قواعد الإسلام .

إن دعوة أركون للأنسنة تجعل من الإنسان هو مركز الوجود، وهي الرؤية نفسها التي تبنتها المركزية الأوروبية الغربية ، فالإنسان هو القطب المفهومي الأساسي والوحيد الذي بيده السلطة والسطوة والقدرة بفضل العقل الذي استطاع بفضل فتح أبواب المجهول وفتح عوالم جديدة، وهي نظرة تضع الله والمقدس والأديان عموما على الهامش، إضافة إلى أن أركون عبر عبارته الأخيرة قدم تمهيدا وتعريفا لمفهوم جديد ضمن قراءته الحدائنية، لم يظهر من خلال قوله لكنه استبطنه في دعوته الحدائنية ولم يقدمه مباشرة لكنه يدعو إليه وبوضوح إلى العلمنة.

وتعد دعوة أركون واحدة من أبرز الدعوات التي نادى بها دعاة التنوير العربي لتأصيل مفهوم الأنسنة عربيا ورغم هذا تبقى الأنسنة: «ثمرّة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرّة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة»¹.

3- العلمنة:

تعتبر العلمانية من المقولات والمفاهيم الكبرى التي ترسّم مفردات خطابنا المتداول حول الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية، فالعلمانية مثلها مثل الحرية والديمقراطية والمجتمع المدني والعقل والتاريخ والتراث، وخلاف ذلك مما هو متداول بكثافة لفظية وبخفة مفهومية في آن؛ وتتسم بدخولها

¹ - علي حرب، حديث النهايات وفتوحات العولمة ومآزق الهوية، ص: 73، ط02، المركز الثقافي العربي ، 2004، بيروت، الدار البيضاء.

في مجالات خطائية هلامية غير منضبطة مفتقرة إلى الجدّ والتدبر، بل والفهم، جانحة إلى الاستخدام السجالي وإلى الاندراج المباشر في السياسات الآنية والظروف المرحلية.

ويحدد كمال عبد اللطيف في كتابه التفكير في العلمانية ثلاث لحظات للعلمانية في العالم

العربي:

اللحظة الأولى: دولة الإسلام ودولة العلم والمدنية.

يمثل هذه اللحظة الحوار الدائر بين محمد عبده وفرح أنطوان على صفحات مجلة المنار حول تاريخ الإسلام والمسيحية وضرورة الفصل بين متطلبات الدين ومتطلبات الدنيا، ويرى عبد اللطيف بأنّ الخلاصة الأساسية لهذا الجدال تتجلى في المعالجة المباشرة والصريحة للعلمانية في الخطاب العربي المعاصر.

اللحظة الثانية: نحو تاريخ وضعي للسلطة السياسية في الإسلام.

يمثلها علي عبد الرزاق (1966م) في كتابه: "الإسلام وأصول الحكم (1925)" والذي أثار جدلاً واسعاً برأيه في أن الرسول صلى الله عليه وسلم صاحب رسالة روحية لا رئيس دولة، كما قدم موقفاً نفياً من مسألة الخلافة الإسلامية، وطالب بضرورة الاحتكام إلى العقل وتجارب الأمم الأولى.

اللحظة الثالثة: نحو إعادة بناء مفهوم للعلمانية.

ويقدم كأنموذج لهذه اللحظة محمد أركون، الذي تناول العلمانية داخل دائرة أوسع هي دائرة التفكير في المجال السياسي في الإسلام وفي تراث الإسلام⁽¹⁾. وبداية نقف عند العلاقة التي تحكم ثنائية (الإسلام/العلمانية).

3-1- الإسلام والعلمانية:

قبل استجلاء الرؤية الأركونية للعلمانية ينبغي أن نعرّج إلى قراءة ماهية العلاقة بين الإسلام والعلمانية وحضورها في البلاد العربية الإسلامية موازاة مع موجات الحركات الاستعمارية التي تعتبر رافداً مهماً لحركة العلمانية في ديار الإسلام.

¹ ينظر: كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، ص: 531، إفريقيا الشرق.

تعرضت العلمانية إلى امتحان قاسٍ عند ولوجها للمنطقة العربية الإسلامية، ما حدا بكثير من السياسيين والمفكرين الغربيين للحديث عما أسموه بالاستثناء الإسلامي أو الممانعة الإسلامية¹؛ فقد شهدت الدول العربية الإسلامية مع الحركة الاستعمارية محاولات لزراع العلمانية ما عزز آمال الغرب في نجاح حركة العلمنة في الدول الإسلامية هو قيام الدولة الكمالية في تركيا سنة 1925م حيث أقامت محله نظاما علمانيا جذريا، ثم ظهور التيار العروبي الناصري في مصر والبعثي في بلاد العراق وسوريا وما رافقه من طموحات تحديثية معلنة .

والمفاجأة هو حدوث العكس؛ بدليل الانتصار الكاسح للثورة الإسلامية في إيران سنة 1979م، وتزايد نفوذ الحركات الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين لتضيق آمال العلمانيين ويفسح المجال لمقولات التراجع العلماني والإخفاق الحداثي والصعود الإسلامي والأصولية الإسلامية وغيرها من التوصيفات وعلى عكس آمال الغرب والتيار الحداثي العربي فعوض ظهور حركة علمانية في البلاد الإسلامية ظهرت موجات كبيرة لتيار الأسلمة.

وتعد محاولة أركون لعلمنة الفكر الإسلامي رهانا يحاول كسبه، وقبل الغوص في كيفية تنظير أركون للعلمانية وفهمه لها، نتوقف عند مفهوم العلمانية عند الغرب بحكم جذورها الأوروبية لنعود إلى مفهومها في الفكر العربي ومن ثم عند أركون.

3-2- مفهوم العلمانية:

مثلما سبق القول؛ مصطلح العلمانية من المصطلحات الهلامية والتي يصعب القبض على معانيها، لأنها واسعة الدلالة، ويختلف تعريفها باختلاف رؤى المفكرين أنفسهم.

نشأة المصطلح وتطوره: مصطلح العلمانية هو مصطلح غربي الأصل والنشأة، وهو ترجمة للكلمة الفرنسية (Laïcisme) والكلمة الإنجليزية (secularisme) والعلمانية أو اللائكية في القاموس الفرنسي هي: «النظام الذي يبعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية وعن التنظيم التعليمي

¹ - ينظر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية-المفاهيم والسياقات-، ص: 87، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للنشر والعلوم ، 1429هـ، الدوحة، بيروت.

العام»⁽¹⁾، وهو نفس المفهوم الموجود في المعجم الإنجليزي؛ فالعلمانية (Secularisme) مشتقة من الكلمة اللاتينية سيكيولوم (Saculum) وتعني العالم أو الدنيا وتوضع في مقابل الكنيسة وقد وردت عدة معان للعلمانية في معجم أكسفورد:

أ. دنيوي أو مادي ليس دينيا ولا روحيا مثل التربية اللادينية، الفن، الموسيقى اللادينية السلطة اللادينية أو الحكومة المناقضة للدين.

ب. الرأي الذي يقول: «إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسا للاختلاف والتربية»⁽²⁾.

وخلاصة التأصيل المعجمي الأوروبي يشير إلى أن كلمة علمانية secularisme تدور حول المعاني التالية «المنتسبون إلى العالم الأرضي "دنيويون" وهم ضد طائفة الكهنة من الإكليروس ورجال الكهنوت»³، فهي مفهوم مناهض للأديان وتدعو لتحرر منها .

أما في المعجم الوسيط، فقد ورد مصطلح العلمانية كاشتقاق من مادة العلم بمعنى العالم والدنيا، والعلماني هو خلاف الديني أو الكهنوتي⁽⁴⁾، وفي المعجم العربي المعاصر لم يختلف معناها أيضا؛ فعلمن يعلمن علمنة فهو معلمن والمفعول معلمن، وعلمن نظام الحكم جعله غير ديني، وعلماني: اسم منسوب إلى علم على غير قياس: يعني عالم غير ديني يعني بشؤون الدنيا فقط ويعتقد بفصل الدين عن الدولة "نظام/فكر علماني"⁵.

فكل هذه التعاريف لمصطلح العلمانية في المعاجم الفرنسية والإنجليزية والعربية تجتمع في أن العلمانية هي مصطلح يوضع في مقابل الدين أي أنهما على طرفي نقيض.

¹ - Le petit Larousse، Ed Librairie Larousse، p557، 1990، Canada.

² - Oxford Advanced Learner's Dictionary Oxford .University Perss، p: 1202 .،2006th. Ed.:

³ - أحمد فرج، جذور العلمانية، ص: 134، ط: 05، دار الوفاء المنصورة، 1993، القاهرة.

⁴ - ينظر: مجمع اللغة العربية (إبراهيم مصطفى وآخرون)، المعجم الوسيط، ص: 624، ج.02، دار الدعوة، 1961، القاهرة.

⁵ - ينظر: أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص: 1545، ج: 02، ط: 01، دار: عالم الكتب، 2008، د.ب.

ولا يخرج مفهوم العلمانية الاصطلاحي عن تعريفها المعجمي، فهو يرتبط بـ: «الحدث التاريخي الذي قاد إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، والناتج عن أزمة المشروعية التي عاشتها أوروبا طيلة قرون»⁽¹⁾، أو هي ذلك المفهوم الذي: «تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، الذي استقر في صورة أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية»⁽²⁾.

إذا كان مصطلح العلمانية يعني خلاف الدين ونقيضه، نجد أن مفهومه تطور وركز على مسألة الفصل بين السياسة والدين أي بين السلطتين الزمنية والروحية.

3-3- نظرية العلمانية:

أما العلمانية من حيث أنها نظرية فهي مولود حديث العهد لا يزيد عمره عن قرنين من الزمان وهي عند منظريها ليست مجرد ممكن من ممكنات التاريخ ولا مجرد علاج محدد لأوضاع تاريخية مخصوصة بقدر ما هي صوت التاريخ ومآلات الوعي الإنساني، فالتاريخ والوعي الإنساني حسب رأي منظريها يتجه طوعا أو كرها نحو رؤية دهرية دنيوية وتنحو نحو التخلص نهائيا وإلى غير رجعة من التصورات والمسالك الدينية الموصوفة بالسحرية والخرافية وقد تأثرت بالتوجهات الوضعية والنزعات الإلحادية الجذرية التي حدثت في القرنين التاسع عشر وبدايات القرن العشرين³.

وقد كان لإيديولوجيا التقدم التي فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر دور مهم في ترسيخ هذه الرؤية وفي مد العلمانيين بإسناد نظري قوي لتأكيد الطابع الخطي والمتلاحق لحركة العلمنة، وأبرز النظريات التي أثرت في مسار العلمنة هي:

1- الفلسفة الهيكلية الداعية إلى فصل الحاضر عن الماضي وربطه بالمستقبل وكلما تقدمت حركة الزمن ارتقى مسار الوعي الإنساني.

¹ - Burhan Ghalioun، Islam et Politique La modernité trahie، p: 122، Casbah، 1997، Alger.

² - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، ص: 37.

³ - ينظر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية-المفاهيم والسياقات-، ص: 22.

2- الوضعية الكانطية: قامت هذه الفلسفة على نقد كل ما هو أسطوري وميتافيزيقي وفق رؤية وضعية علمية متطابقة مع نظرة علمانية دهرية تقطع الصلة مع أي تصور أسطوري أو ديني متعال¹.

3-4- العلمانية في الفكر الأركوني:

تضم المكتبة العربية كما معتبرا من المؤلفات التي تدرس العلمانية وعلاقتها بالإسلام وقد تنوعت وجهات النظر حولها بين رافض مستهجن لمضامينها ومؤيد مناد بتطبيقها عربيا؛ وإذا كان الجابري يذهب إلى أن: «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة ومن الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي»²، فإننا نجد أن أركون يرى عكس ذلك تماما؛ فهو من أبرز الداعين إلى تطبيق العلمانية في الفكر العربي وسنقف في هذه الجزئية عند ماهية مفهوم العلمانية عند أركون وكيف ينظر إلى علاقتها بالدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص.

ينطلق أركون في توصيفه للعلمانية بدءا من ضبط مفهوم العلمانية* وإلى بيان منشئها التاريخي وأدوارها الوظيفية في المجتمعات الحديثة غربية كانت أم عربية.

ويحدد مصطلح العلمانية من خلال البحث الإيتيمولوجي (علم أصول الكلمات) فيقول: «إن الكلمة (Laïcos) اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته، وفي لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن (Laïcos) تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين»⁽³⁾.

وكلمة علمانية أو علمنة في اشتقاقها بهذا المفهوم مشتقة من العالم (بفتح اللام) وليس العلم بوصفها موقفا ورؤية للعالم قد يمرّ بها أي شعب من الشعوب⁴، بحكم استمرارية معناها الممتد في أوروبا عبر

¹ - المرجع نفسه، ص: 22-23.

* - نفي الجابري للعلمانية فيه نظر؛ لأن الجابري من الحداثيين العرب الذين نادوا بتطبيق مناهج الغرب وقراءة العقل العربي وفق رؤية ديكرت، فهو ينفي مفهوم العلمانية لكنه في قراءته للفكر العربي لا يخرج عن دائرة العلمانية.

² - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: 113، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، بيروت.

* - يقدم أركون مرادفا لمفهوم العلمانية وهو الدنيوية، ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 103، أيضا ارجع إلى: محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 99.

³ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 291.

⁴ - ينظر: عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص: 37، دار الساقى، ط: 02، 1998، بيروت.

قرون متتالية، غير أن أركون يعمم هذا المفهوم على كافة الشعوب؛ لأن تجربة العلمانية عنده لا يمكنها أن تكون غائبة عن التجربة التاريخية لأي شعب من الشعوب،¹ إضافة إلى أنها تحسم المظهر الوضعي البشري للإنسان فهي «تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان»².

ولكن هذا التعميم في كلام أركون فيه نوع من التعميم لأنه إذا حصل في أوروبا صدام بين الكنيسة والشعب فهذا لم يحصل في الإسلام، لكن النقطة الأهم والأبرز والأجلى هي أن العلمانية ولدت في بيئة غربية وبسبب ظروف خاصة بالمجتمع الأوروبي؛ فهي إفراز ثقافي تاريخي فلسفي اجتماعي مختلف تماما عن البيئة العربية فإذا كانت الكنيسة وباسم الدين المسيحي قد مارست عنجهية وظلما وتعسفا على الشعوب الأوروبية مما أفرز هذا التوجه الديني المحض الرفض للأديان، فإن الإسلام لم يعرف هذا التسلط أو هذه الممارسات المنحرفة لذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نضعه على الهامش ونعزله عن حياة المسلمين.

و ينتقل أركون ليقارب مفهوم العلمنة من منطلق ابستمولوجي يتعلق بإرادة الفهم والمعرفة وذلك بالنضال من أجل تحرير هذه الإرادة، يقول في هذا السياق: «العلمنة ينبغي أن تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية»⁽³⁾.

ويواصل إطراءه وتبجيله للعلمنة فيقول: «العلمنة هي أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية»⁴، وهي عنده أيضا: «موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة»⁵.

من خلال عرض آراء أركون حول العلمانية يتضح أن الإشكالية التي يقف عندها هي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة نحو التوصل إلى

¹ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 293.

² - المصدر نفسه، ص: 294.

³ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 292.

⁴ - محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح، ص: 09، دار الساقي، ط: 03، 1996،

بيروت.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 10.

الحقيقة؟ وما هي الصيغة التي نوصلها بها إلى الآخرين دون شرط حرمتهم أو تقييدها معتبرا أن المشكل يكمن في التعليم والتدريس؟¹.

وضمن هذا السياق يميز أركون بين نوعين من العلمانية، وهما: العلمانية والعلمانية (Laïcisme, Laïcité) أو العلمانية المنفتحة والعلمانية النضالية المغلقة وما يعنيه على العلمانية المغلقة (Laïcisme. militant)، اعتبارها نوعا من التجسيد للعلمنة، الذي ارتبط بصعود النزعة الوضعية والعلموية والتي حذفت كل المسائل المتعلقة بالدين والمقدس والمتعالي من ساحة الفضاء التعليمي أي المدرسة، خاصة مع المدرسة العامة في فرنسا التي أسست في أواخر القرن التاسع عشر وموجبها تم منع تدريس المذاهب الدينية بسبب ما عانت منه فرنسا وأوروبا من حروب بين الأديان.

ويرى أركون أن هذا الاستبعاد الذي طال هذا القطاع المعرفي الهام ترك فراغا كبيرا في الثقافة الأوروبية، وبالتالي أسهم في بناء نظرة غير سليمة لإشكالية العلمنة، بل أكثر من ذلك تحولت هذه العلمنة السلبية إلى سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه، كما فعلت سلطة الفقهاء والإكليروس سابقا².

والمطلوب بالنسبة لأركون التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق والدين كممارسات ثقافية واجتماعية ومن ثم سياسية وسلطوية، لأنّ الأفراد لا يستطيعون العيش بدون مقدس أي بدون رمزية روحية، وهذا ما تتجاهله العلمانية المغلقة في فرنسا، وهذه هي المسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في معالجته للعلمنة باعتبارها موقفا للروح، أمام مسألة المعرفة، ولذلك يقترح ضرورة إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفا حياديا من كل الأديان ودراسة الدين كظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع، والابتعاد عن تدريس الدين عبر الطريقة المذهبية التقليدية لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبية الدينية وينتج العنف المقدس³.

وهذا لن يتأتى إلا بتعليم الظاهرة الدينية وفق شروط هي:

¹ - المصدر نفسه.

² - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 294.

³ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 290، 291، 292.

أ- الاهتمام بالبعد الديني للإنسان في بعده الكوني.

ب- إقامة مسافة نقدية بيننا وبين العقائد الأكثر رسوخا وتقديسا ، والتي تسكننا على نحو رهيب¹، ونستبطنها على هيئة هايبيتوس (habitus)؛ أي كعادة متجسدة لا يمكن التخلص منها بسهولة كما قال بذلك بورديو².

ولن يتحقق ذلك إلا من خلال زحزحة الأديان من أرضيتها اللاهوتية وتحديداتها الدوغمائية واللاتاريخية، وكل ذلك من شأنه أن يمكن - حسب أركون - من توليد آثار معنى جديد للعلمنة وعدم قبولها معناها في تجربة تاريخية معينة وتحويلها إلى تجربة أفنومية ثابتة تتعالى على التاريخ والأحداث التاريخية³.

إن المنطوق من كلام أركون هو ترك مسافة بيننا وبين العقائد التي تسكننا، لكن المسكوت عنه من كلامه هو الفصل بيننا وبين عقائدنا أو عزلها أو تحييدها وإنما اختار لفظا فضفاضيا غير واضح حتى يوحي لقارئه بأنه مع علمانية تدمج الدين في نظامها لكن الظاهر أنها تضعه تحت مجهر النقد للوصول إلى علمانية وضعية تنهض براهن الفكر العربي لكنها تطيح بالعقائد وتدجنها.

والدليل هو تبني أركون المنهج الحديث لتدريس الأديان بهدف تقديم تعليم علماني لتاريخ الأديان لأن: « التدريس العلماني لتاريخ الأديان لا ينبغي عليه فقط حظر إعادة إدخال كتب العبادات والتعليم العقائدية للدين إلى المدارس، فهذا شيء متفق عليه من قبل جميع الأطراف وإنما الشيء الجديد هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان وعن وظائفها التاريخية ... »⁴.

كما يحاول أركون أن يماهي بين الإسلام والمسيحية واليهودية والأديان بشكل عام بحكم أن الإسلام ينطبق عليه ما ينطبق على الظاهرة الدينية عموما، وهو ما يؤكد في أماكن عديدة من مؤلفاته ويحاول من خلال ذلك أن يبرر سحب التجارب والتطورات التي مرت بها الأديان الأخرى على الإسلام ولهذا يوظف منهج تاريخ الأديان الحديث وإذا أثبت أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية

¹ ينظر: محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص: 270.

² ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 71.

³ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص: 225.

⁴ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 41.

أو اليهودية فسيصل إلى مبتغاه وهو التحول إلى العلمانية، لكن لاجمال لمقارنة العلمانية الغربية وتطبيقاتها في الغرب على الواقع الإسلامي لأن الكنيسة كانت تتحكم بزمام السلطة وتمارس كل أنواع القهر والظلم على الشعوب الأوروبية في الوقت الذي كانت تمنح فيه صكوك الغفران للشعوب المغلوبة.

أما في الجانب الإسلامي فلم يكن أي حاكم في الإسلام عبر التاريخ يحكم بتفويض إلهي أو يدعيه، فلا وجود لوساطة روحية بين المؤمن والله على الأقل في الجانب السني.

فهو يقف موقف المبشر بفتوحات العلمنة والداعية إلى زرع بذورها في كل الميادين انطلاقاً من المدرسة، وفي هذا الصدد يقول: «أنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه وهذا يشكل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء والممارسة اليومية معاً»¹.

لكنّ العلمانية عند أركون أصبحت أكثر من ممارسة بيداغوجية لقد أصبحت عقيدة إيمانية أعلنها على الملأ فيقول: «إني أستخدم كلمة علماني هنا قصداً لكي أعلن على الملأ عقيدتي العلمانية (بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة) والسبب هو أن المجتمع الفرنسي والفكر الفرنسي يفرضان ذلك وبخاصة عندما يكون المتحدث مسلماً فهو مشبوه أكثر من غيره»².

لكنّ العلمانية وعلى لسان حدثي من صفه «لا يمكن أن تمارس كمعتقد، فالعلمانية والعقلانية والديمقراطية والحداثة وغيرها فهذه الأفكار ليست أدوات يمكن نقلها واستعمالها، وإنما هي تجارب»³ لها خصوصيتها وفردتها.

إنّ تبني أركون للعلمانية بمثابة جواز العبور والقبول في أوروبا وفرنسا خاصة، وما إعلانها جهاراً إلا تأكيد وتصريح للمجتمع الفرنسي بولائه للعلمانية، فسبحان الله يهمل العقائد الدينية الروحية ويتبنى عقيدة دنيوية مادية إرضاء لمجتمع أوروبي وضع ديانته "المسيحية" في قمم الكنيسة التي لا يدخلها إلا في المناسبات والآحاد.

¹ - محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ط: 03، 1996، ص: 09.

² - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 41.

³ - علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 27.



حاول أركون الدعوة إلى العلمانية في الدول الإسلامية، هذا المشروع الذي أفرزته المجتمعات الغربية، يعتبر في نظره أحد أهم السبل لنقل المجتمع العربي إلى علياء التقدم والحداثة، فهدف المشروع الأركوني بالأساس هو تحديث المجتمع الإسلامي، لذا يعتبر أنه من الواجب التنظير للعلمانية في المجتمعات الإسلامية وتطبيق مضامينها في شتى الأطر الحياتية، لأنّ بناء نظرية للعلمنة من شأنه خلق الإطار الذي يمكن من حل العديد من المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية عن طريق إزالة الغموض الذي يكتنف العلاقات بين مختلف المجالات السياسية والعلمية، والدينية في المجتمعات الإسلامية.

يريد أركون تحقيق مطلب العلمانية في الساحة الإسلامية وفق تجربة الغرب المسيحي، لكن هذا المطلب أقرب إلى المستحيل لأن جوهر الاختلاف بين الإسلام والعلمانية لا يعود إلى ما تنادي به العلمانية من مطالب سياسية واجتماعية وحضارية عموماً، بقدر ما يتعلق الأمر بالأسس الأخلاقية والفلسفية التي يقوم عليها كل منهما، فبينما تستند العلمانية إلى تصور دهري دنيوي محايث، وترى في العالم المادي والدنيوي مصدراً مطلقاً للقيمة والمعنى في الوقت الذي فيه يصر الإسلام -بوصفه ديناً توحيدياً- على فكرة المطلق والمتعالى باعتباره مصدراً للقيمة والمعنى.

والعلمانية كما يقول مارسيل غوشيه -أحد منظريها الفرنسيين-: «لا تعني ضرورة التخلي عن الدين والعقائد الدينية عامة، بقدر ما تعني في بُعد من أبعادها الأساسية "الخروج عن الدين" بمعنى إعادة تأسيس وضع الدين ضمن نظام المحايثة الدنيوية بدل الاستناد إلى المرجعيات الدينية والروحية¹»، وهو ما يطالب به أركون بتدريس الأديان علمانياً، وهو ما يتنافى جملة وتفصيلاً مع مبادئ الإسلام الذي يختلف تماماً مع المسيحية وما يفصله عنها ذلك الارتباط الوثيق بين الديني والدنيوي ومطلب أركون بفصل الديني عن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لن يتحقق في تربة إسلامية.

¹ - Marcel gauchet .la religion dans la démocratie : parcours de la laïcité . P :14/15. Gallimard. 1998. paris. ص:130- السياقات والمفاهيم والديمقراطية -

إن أهمية العلمنة عند أركون ليست علمية أو نظرية فحسب إنما حياتية ومعيشية؛ فهو يعتبر أن مسألة العلمنة حاضرة وملحة في العالم العربي والإسلامي¹، لذا فإنه يسعى إلى بلورة مفهوم آخر للعلمانية لا يستبعد البعد الديني الروحاني إنما يستوعبه ويحتضنه؛ طامحا إلى بلورة علمانية جديدة تتماشى مع الإسلام وتاريخه الطويل العريض² وإذا كانت العلمانية السائدة تفصل بين الدين والدنيا، فأركون ينفي ذلك تماما عن مفهومه الجديد للعلمانية وبرأيه: «الأديان لا تزهر إلا في ظل العلمانية³»، والإسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمانية لكن على المسلمين أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم⁴.

وبغية توظيف هذا المفهوم عربيا، يقوم أركون بتطبيق حفر أركيولوجي للتراث الإسلامي وتوظيف منهجيته التفكيكية للكشف -من وجهة نظره- عن المسلمات التي كانت تحكم البعد العلماني في الفكر الإسلامي الأول وهي المسلمات التالية:

1. العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة.
2. الدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية، أما التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجة دينية ذات مصداقية.
3. كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة ونظام السلطنة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية⁵.
4. إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعا في المجتمعات الإسلامية ولكن غير المنظر لها وتطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

¹ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 276.

² - ينظر: محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 69.

³ - المصدر نفسه، ص: 99.

⁴ - ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 59.

⁵ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 182.

5. إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (الإسلام الصحيح) هي عبارة عن انتقاعات اعتباطية واستخدامات أيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة والمصورة على أساس أنها دينية محضة.

6. ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني والتقليدي والوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

7. كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعية وتسيطر عليها النماذج الغربية في الإدارة والحكم كما أنها مقطوعة عن النظرة الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلية في آن معا¹.

عبر نظام (الابستيمي) يحاول أركون التنقيب عن جذور إسلامية للعلمنة بدأها بالعصر الأول والنص الأول أي القرآن لينتهي إلى العصر الحالي ليخلص إلى أن القرآن ومن ثم الإسلام دين العلمانية الأول، وجل ما صرح به أركون من قول حول العلمانية هو تصريح لا أصل له ومردود عليه باستثناء النقطة السابعة التي تنطبق بالفعل على بعض من الدول العربية لكنها لا تنطبق على جميعها.

الراجح من قول أركون إن القرآن يتضمن العلمنة وكذلك تجربة المدينة هو من خياله الذي يفترض افتراضات تتناقض أصلا مع القرآن ثم ينسبها إليه فأين حجته ودليله ربما الوهم الذي يسيطر عليه والأمل الذي يحلم به وأنى له ذلك.

أما مزعمه بأن الدولتين الأموية والعباسية هما دولتان علمانيتان فهذا ليس بغريب عن أركون؛ فكثيرا ما تم استدعاء التجربة الإسلامية التاريخية باعتبارها شهادة على علمنة الإسلام أو قابليته للتعلمن، لكن من التعسف والإجحاف القول بوجود علمنة حقيقية، فرغم ما شهدته التاريخ السياسي الإسلامي من ابتعاد تدريجي لرجال الحكم عن أسس الشريعة إلا أنه من الصعب توصيف الدولة الإسلامية بكونها علمانية.

لأن عملية التمايز بين الدولة ومجالات التعبير الديني لم تفض إلى تراجع فاعلية الدين وانكفاء مؤسساته بل على العكس، إضافة إلى أن مؤسسات الحكم لا ينطبق عليها فعلا وصف العلمانية

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص: 183.

لأنها لم تنفصل عن تعاليم الشريعة، فالدولة الأموية هي دولة إسلامية من جهة استنادها إلى مسوغات الشريعة وحمل فكرة الأمة الجامعة إضافة إلى اعتمادها على قوة الشوكة والعصبيّة¹ وكذا الأمر بالنسبة للدولة العباسية فهي لم تخرج عن إطار الشريعة الإسلامية ومن الخطأ قراءة التاريخ السياسي الإسلامي من خلال هذه الرؤية الضيقة (التعصب، النفوذ، السلطة)، والأمر نفسه بالنسبة للقوة العسكرية.

أما ادعاؤه أن عقلنة الإسلام وعلمنته قد حصل من قبل فلاسفة مسلمين في الماضي، فهو مزعم باطل لا يختلف عن ادعائه الأول عن وجود علمنة في القرآن وتجربة المدينة، لأن أركان يتحدث عن هذه العلمانية دون أن يستند إلى ربح دليل، ففي رؤيته الإنسانية اتكأ على سند تراثي هو التوحيدي ومسكويه لذلك أجزل لهما المدح والثناء، وفي الطرح العلماني يتحدث عن فلاسفة مسلمين دون أن يبيننا بأمثلة تؤكد زعمه.

وفي النقطة السادسة يؤكد ضرورة دراسة مكانة الديني والمقدس والوحي عبر وسائل المعرفة الحدائرية وهو مطلب لا رجوع عنه، لأن هذه الثلاثية تقف حجر عثرة في سبيل زرع علمانيته الدنيوية. وفي النقطة الأخيرة يؤكد أركان أن كل الدول العربية شهدت تجارب علمانية، وهذا من قبيل الضحك على الذقون؛ فمن المبالغة بمكان الحديث عن حركة علمانية في الرقعة الإسلامية فإذا استثنينا تركيا التي تبنت علمانية جذرية ونصّت على ذلك في دستورها، ثم الحالة التونسية نسبياً؛ حيث انتهجت الدولة منهجا علمانيا جذريا دون أن تنص على ذلك دستوريا، فإن حركة العلمنة في أغلب البلدان العربية الإسلامية تبدو ضامرة الحضور متخفية التعبير، إضافة إلى أن الدول التي تبنت خيارا علمانيا (سوريا، لبنان، تونس، تركيا...) قوبلت بحركة ممانعة ثقافية وسياسية منبعثة من البنى التحتية مما اضطرها إلى المناورة والمخاتلة في التعبير عن توجهاتها العلمانية²، ورغم هذا وذاك لا يملّ أركان من البحث عن مشروعية يسند بها دعوته لعلمانية الغرب.

3-4-2- علمنة المعتزلة:

¹ - ينظر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية-المفاهيم والسياقات-، ص: 115-116.

² - ينظر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية-المفاهيم والسياقات-، ص: 120-121.

في محاولة أخرى للحصول على مشروعية لاستيراد العلمنة وقبولها في البيئة العربية يعود أركون للتراث بحثاً عن شرعية للعلمانية فهو يرى أن الإسلام ليس مغلقاً في وجه العلمانية وحسب نظره فإن المجتمعات الإسلامية شهدت تجارب علمانية عبر التاريخ، فقد عرفت القرون الأولى للهجرة، حركة ثقافية مهمة استطاعت الخروج عن القيود التي فرضتها السلطات الدينية¹.

ويضرب مثلاً بفرقة المعتزلة التي عاجلت مسائل فكرية أساسية انطلاقاً من ثقافتهم المزدوجة المرتكزة على الوحي الإسلامي والفكر اليوناني؛ حيث قالوا بخلق القرآن والمقصود بهذه المقولة أن القرآن مخلوق في لحظة ما من قبل الله، والله وحده هو الأزلي².

ويرى أركون أن المعتزلة بطرحهم لمسألة خلق القرآن قد أدخلوا بعداً ثقافياً ولغوياً وهذا باعترافهم بمسؤولية العقل ودوره في فهم النص الموحى به، إلا أن الأمر قد حسم للخط الأشعري، القائل بقدوم القرآن ليصبح شعار الدين الرسمي مع الخليفة القادر* الذي أقرّ بمنع كل شخص يميل إلى الموقف التيولوجي للمعتزلة بخصوص خلق القرآن، ويتأسف أركون على هذا الموقف، حيث «بتر المسلمون أنفسهم وبترت تراثهم إذ منعوا منعاً باتاً نظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق وبهذا فنحن ندفع ثمن هذا البتر دماً ودموعاً وهو ما أدى إلى انهيار العقلانية العربية³».

وتعود أسباب الرجوع إلى الفكر الاعتزالي عند الحداثيين لتحقيق أغراض إيديولوجية تتصل بإزاحة وزحزحة البعد الغيبي والمفارق والمتعالى على التاريخ عن النص القرآني وتكمن أهمية الرجوع إلى فكر المعتزلة في أن الحجّة التي يقيمها أركون ليثبت حدوث القرآن كونها «لا تأتي من كلام مجلوب

¹ - ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 61، 60.

² - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 187-188.

* - الخليفة القادر: هو أحمد بن إسحاق بن المقتدر، أبو العباس القادر بالله الخليفة العباسي (336-422هـ / 947-1031م) ولي الخلافة سنة 381هـ وطالت أيامه، كان حازماً مطاعاً كريماً، هابه من كانت لهم السيطرة على الدولة من الترك والديلم فأطاعوه، وأحبه الناس فصفا له الملك كما يقول ابن الأثير مدة واحد وأربعين سنة نعتته ابن دحية بالإمام الزاهد العابد وقال: في أيامه ظهرت العرب وقام الإسلام وملكت الجزيرة والشام وفتحت الهند والسند وهو آخر خليفة من بني العباس تولي الحكم بنفسه، كان من علماء الخلفاء صنّف كتاباً في الأصول، ينظر: خير الدين محمود بن محمد الزركلي الدمشقي، الأعلام، ص: 96، دار العلم للملايين، 2002، بيروت.

³ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 279.

من الخارج من أوروبا أو من عصر التنوير أو من السربون... [إنما] من داخل التراث الإسلامي ذاته¹ «، فالتنوير مرتبط بالاعتزال والقول بخلق القرآن، ولأن هذه المقولة غيبت ودفنت فإنه « ينبغي أن نحفر عليها أركيولوجيا ونبشها من تحت الأرض، أن نذكر الناس بها²».

من الأهمية بمكان التنبيه إلى أن مقولة المعتزلة بخلق القرآن ذات حضور أساسي في الخطاب العلماني لتحقيق مآرب شتى كلها مآرب إيديولوجية لأن الغرض من العودة إلى المعتزلة ليس من أجل إحياء رؤاهم إنما لغرض إضفاء المشروعية على أفكار خطيرة لم يجدوا سنداً لها إلا العقل المعتزلي بدليل أن أركون وغيره من الحدائين لم يأخذوا من المعتزلة إلا مقولة خلق القرآن أما بقية المبادئ، فلم يقفوا عندها أصلاً.

وإذا كانت أوبة أركون للتراث الإسلامي من أجل مساندة فكرة العلمانية وزرعها في العالم الإسلامي، فإننا ومن جهة أخرى نجد يثمن في مواطن مختلفة من مؤلفاته على التجربة الغربية التي تبنت العلمانية عبر مراجعتها لتاريخها مما أنتج أعمالاً ضخمة كثيرة افتتحها **ماركس (Karl Marx 1818-1883)** ونيتشه لذا فهو يلح على ضرورة القيام بمراجعة نقدية لتاريخ الإسلام أو التراث الإسلامي من أجل الوصول إلى علمانية تنهض براهن الواقع العربي الإسلامي.

والغريب ها هنا أن أركون وحتى يقنع قراءه ومن ثم الشعوب الإسلامية بضرورة تبني إنسانية الغرب وعلمنته لم يجد من جهابذة الغرب وأكابر منظريه سوى ماركس الذي اعتبر الدين أفيونا للشعوب والذي نادى بالإلحاد ملة وجعل المادة أساساً أولياً يتفرع منه الوعي³ الإنساني لتنتفي معاني الروح والعقيدة والإله، إضافة إلى نيتشه رائد العدمية الذي نادى بموت الإله وسقوط القيم العليا⁴ ووجد أركون في نيتشه نموذجاً الذي يتعالى على النقد لكن فكره ككل نفثات اضطراب عقلي تفتقر

1 - المصدر نفسه.

2 - المصدر نفسه، ص: 278.

3 - ينظر: جورج بوليتزر وحي. سي، موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ص: 142، منشورات المكتبة العصرية، بيروت-صيدا.

4 - ينظر: جيان فاتيغو، نهاية الحدائنة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحدائنة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، ص: 25، د. ط، منشورات وزارة الثقافة، 1998، سوريا، دمشق.

إلى كل الشروط العلمية والأكاديمية¹ ، والجامع بين ماركس ونيتشه إحداهما ومحاربتهما لقيم الفضيلة والمحبة، فكلاهما أبداً بالدين رؤى مادية بحتة تكفر بكل ما له علاقة بالمطلق والغيبي والإلهي، فكيف يراهن أركون على نجاح دعوته في نشر العلمانية في العالم الإسلامي وهي تحمل بذور فئائه وشروط انتفائه وعوامل اختفائه !!

توقفنا في مبحث الأنسنة عند دلالة الوحي في المنظور الإنساني، وهنا يطرح السؤال نفسه:

- ما منظور الوحي في الرؤية العلمانية؟

3-5- الوحي من المنظور العلماني:

ينظر أركون للإنسان بصفته شخصا متكاملا مزودا بخيال وعقل في آن معا، ومن هنا تنتج رؤيا جديدة تعترف بنصيب الخيال أو المتخيل من تركيبية الإنسان ولا تحذفهما، ضمن هذه الرؤية الحديثة للعلوم الإنسانية يرى أركون إمكانية دمج ظاهرة الوحي ضمن تجربة العلمانية.²

إذا كان أركون قد وصف الوحي من المنظور الإنساني بأنه تجربة شعورية قد يمر بها أي شخص حكيم حيث تستوي كل الأديان السماوية والوضعية؛ فإن الوحي من المنظور العلماني ارتبط عند الإنسان بجزء الخيال وبهذا فهو لا يعدو أن يكون محض خيال بعيد عن العقل وأقرب إلى الخرافة والأساطير وكل ما جادت به الإنسانية من نسج الخيال البشري .

هذه هي دعوة أركون إلى الأنسنة والعلمنة الغريبتين تركيز على الإنسان ونفي للأديان فلا شيء يعلو على التاريخ حتى الوحي المفارق أصبح تجربة إنسانية خيالية لا تخرج عن دائرة النسبي، وهي دعوة مستبطنة لإدخال التاريخية بزي آخر.

¹ - شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ص:84، ط:01، 2010، المملكة العربية السعودية.

² - ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 79/78.

4- خلاصات نقدية:

1- التاريخية « مقولة علمانية صارت من المفاهيم الإجرائية التي يوظفها الخطاب العلماني في قراءته للنص الديني¹» وهي أبرز مقولة ركز عليها أركون منذ بدايات مشروعه وفي كل مؤلفاته وعبر جميع آرائه؛ حيث طالب بتأصيلها عربيا وتطبيقها قرآنيا، وهذا ما تجلّى عبر توظيفاته لها في تطبيقاته على مباحث القرآن وعلومه.

2- تحولت الألوهية في القراءة الأركونية الحداثية إلى عنصر قابل للتحويل والتغير والتطور الخاضع لتبدلات الزمان، لأنه لم ينج من ضغط التاريخية²، وهذا كشف من كشوفات التاريخية وفتح من فتوحاتها المعرفية، الذي غير محور الاهتمام من الله إلى الإنسان، ومن الوحي إلى العقل، وهو من نتائج توظيف المنهج الأنثروبولوجي الغربي والغريب على البيئة الإسلامية.

3- دعا أركون إلى تبني الأنسنة التي تعلي من قيمة الإنسان، لكن هذه النزعة غربية الجذور، أوروبية المنبت، وهي ذات مركزية إنسانية تجعل من الإنسان القطب المفهومي الأساس في هذا الكون، ومن

¹ - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني- في الخطاب الحداثي العربي المعاصر-، ص: 526، منشورات الاختلاف- دار الأمان- منشورات ضفاف، الجزائر- الرباط- بيروت.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 101، 102.

جهة أخرى همّشت الجانب الغيبي الميتافيزيقي المفارق؛ حيث اتخذت من العقل أساس المعرفة، وهي بهذا التوصيف تخالف المنظور الإسلامي والقرآني، الذي يجعل من الله عز وجل هو مالك الملك وخالق الكون وسيده أما الإنسان فهو ممثل للعالم المخلوق، وفي عالم القرآن « فإن الإنسان من الأهمية بحيث يشكل القطب الرئيسي الثاني الذي يقف وجها لوجه بإزاء القطب الأساسي الذي هو الله¹»، والعقل لا ينفصل عن هذه الرؤية ولا يعلو على الدين.

4- إن مفهوم العلمنة في معيها الأصلي وفي ترجمتها للعربية هي نظرية تعزل الدين عن أطر الحياة الأخرى ليصبح منها على الهامش، وهو ما يتناقض مع ركائز الإسلام وأسسها، لأن الإسلام دين جامع للروح والجسد، للدين والدنيا، للدنيا والآخرة، للعلم والعمل، للعقل والقلب، ودعوة أركون لدراسة الأديان ككل بما فيها الإسلام في إطار علماني مرفوض شكلا ومضمونا، والتأثر بالمنهج والأفكار الغربية شوه وزيف وعيه، وأصبح مركبا تركيبيا غربيا بالكامل، فحتى العقيدة التي يؤمن بها هي عقيدة علمانية!

لقد رأى أركون -وعبر بوابة العلمانية- « إسلامنا نصرانية... وخلافتنا كهانة... وقرآنا إنجيلا... وشريعتنا قانونا رومانيا... ومن ثم رأى [العلماني] "هو طريقتنا إلى النهوض كما كان حاله في سياق النهضة الأوروبية الحديثة"²»، وهي أطروحة باطلة.

5- عاد أركون إلى تراث المعتزلة وأثنى على مقولتهم في خلق القرآن، لكن غايته في إثبات حدوث القرآن تختلف عن غايات المعتزلة؛ بدليل أنه وكل الحدائين الذين دعوا إلى إحياء تراث المعتزلة ركزوا على مقولة خلق القرآن لأنها تخدم إيديولوجيتهم ومن جهة أخرى أهملوا ونسوا تماما آراء المعتزلة العديدة، لكن المعتزلة كما ذكرنا آنفا قالوا بخلق القرآن اجتهادا منهم في تنزيه الله وتأكيد وحدانيته وخوفهم من تعدد القدماء، فقالوا إن القرآن مخلوق لا أزلي.

¹ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن-علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص: 128، ط:

01، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، بيروت.

² - محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ص: 44، ط: 01، دار الشروق، 2003، القاهرة.

أما أركون فقد اتخذت المسألة عنده بعدا تبريريا لا علميا، لتأسيس التاريخية، فإثبات حدوث القرآن يتم بربطه بالزمان، لأنه حادث، وهو بعد من أبعاد التاريخ وبهذا تجد التاريخية قبولا عند القارئ المسلم.

6- قدّم أركون مفهوما جديدا للوحي القرآني خلص فيه إلى أنه تجربة شعورية من وجهة النظر الإنسانية، ومحض خيال بشر من الوجهة العلمانية حيث فصله تماما عن جانبه الإلهي الغيبي المفارق لكن الوحي « ظاهرة غير طبيعية ولها نوع من الخصوصية¹ » ولم يثبت لحد الآن تفسير مادي لهذه الظاهرة لأنها فوق طبيعة البشر وأقوى من قدرتهم وأكبر من معرفتهم ولا يمكن بأي حال من الأحوال توصيفها كشيء مادي أو محسوس.

7- يريد أركون دراسة الوحي مثلما تدرس علوم البيولوجيا وغيرها من العلوم الوضعية، وبهذا يصبح الوحي مادة دنيوية وينتفي عنها كل صلة بعالم الغيب، رغم أن المعلوم والمتعارف عليه هو أن الوحي القرآني يحمل بعدين: يتمثل في **ظاهرة الوحي**، وهو بعد غيبي ميتافيزيقي ماورائي فوق طاقة وإرادة البشر، فهو سري ومخفي، وبعد ثانٍ يتمثل في **خطاب الوحي** وهو متجل وظاهر ويتمثل في الخطاب والنص القرآني²، وبهذا فتجديد أركون لن يتأتى إلا بنزع هالات التقديس والإطلاقية عن ظاهرة الوحي وزرعه في التاريخ وربطه بالإنسان وانتفاء بعده الغيبي.

ويحق لنا أن نسأل أركون عن جدوى هذه الدراسة التي تقصي وبالكامل دور الوحي في وصله بين عالمين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبالتالي فرأي علي حرب عن أركون لا يجانب الصواب بقوله إن أركون " دنيوي، دهري³ " في نظره وقراءته للوحي.

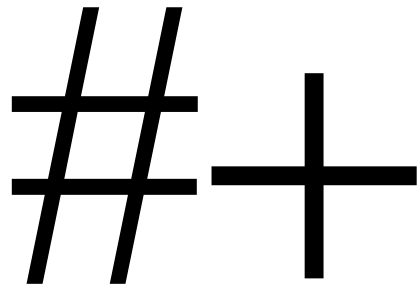
إن الأنسنة والعلمنة وجهان لعملة واحدة في المشروع الأركوني، فكلاهما يجعل من الإنسان المركز والمرجع والسيد والأعلى، ولن تتيسر عوامل نشرهما في العالم العربي وعند العقل المسلم إلا بالقطع مع كل أشكال المقدس أو إعادة قراءته لأنه لا يوجد شيء أعلى من التاريخ ولا خارج عنه،

1 - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص: 254.

2 - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 342.

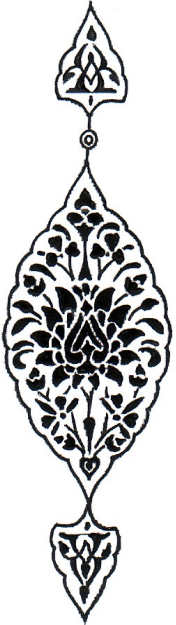
3 - علي حرب، الممنوع والممتنع، ص: 121.

لذلك فالأنسنة والعلمنة لن تتحققا إلا بإثبات تاريخية الفكر الديني وأساس هذا الفكر وعماده أيضا ليس بمنأى عن التاريخية، بل إن النص القرآني أصبح هدفا رئيسا لتحقيق هذا المشروع .



أركيولوجيا الّامفكر فيه في الفكر الإسلامي

- 1- الّامفكر فيه/المفكر فيه
- 2- القرآن بين الشفهي والمكتوب
- 3- مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي
- 4- الظاهرة القرآنية/ الظاهرة الإسلامية
- 5- مراجعات نقدية





تمهيد:

ينفتح مشروع أركون على مجالات عديدة في دراسته للعقل الإسلامي قديما وحديثا، لهذا صال وجال باحثا عن مفاتيح التطور والتحديث من أجل إخراج هذا العقل السائد من دائرة التخلف حيث نجد يعزف على أوتار عديدة ، وإذا كانت معزوفته السابقة تدور حول سيمفونيات حديثة كالتاريخية والأنسنة والعلمنة بصفاتها نظريات ينبغي استيرادها ومقولات يجب تطبيقها، ففي هذه المرة نجد - وفي هذا الفصل - يعزف على وتر آخر، فقد عاد أركون إلى خبايا التراث الإسلامي مستدعيا مسائل خطيرة يتهم فيها قوى الأرثوذكسية الإسلامية المسيطرة - حسب نظره - بحجب هذه الأسرار، لهذا فهو يعود إلى قلب التراث الإسلامي كاشفا عن اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي، ويقصد به قضايا حساسة وخطيرة تدور كلها حول النص القرآني ، فما الذي سيكشف عنه أركون ؟ وما الجديد الذي سيضيفه؟

1- اللامفكر فيه/المفكر فيه:

يسعى محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي إلى صياغة كتابة جديدة لكل الفكر الإسلامي وهدفه المنشود هو تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير، وكل ما يدخل ضمن دائرة ما يسميه "اللامفكر فيه" والمستحيل التفكير فيه، وهو يرى أن معظم الأسئلة التي ينبغي طرحها على التراث تدخل في دائرة اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه.

ويحدد أركون مفهومه " للامفكر فيه " و"المستحيل التفكير فيه" بالعودة إلى ما يسميه تحقيقا سلبي (Une Enquête négative)؛ حيث يؤكد على ضرورة تطبيق المنهج السلبي في مجال الدراسات الإسلامية، ويقول في هذا الصدد: « ألح كثيرا على ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي في الدراسة والفهم، وألح على دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته وناجز، ولهذا السبب ألح أيضا على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمشة التي أفرزها انتصار السلطات المتعسفة¹»، كما يعطي أركون أولوية للخطابات المنبوذة في إطار الإحاطة بحقيقة العقل الإسلامي، لأن «كلا من اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، يمثل

¹ ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 39.

المهمّش بالنسبة إلى المفكر فيه، لأنّ هذا الأخير هو عينه الخطاب الرسمي السلطوي، بمختلف تجلياته السياسية والدينية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها¹.

ويعزو سبب توظيفه للمنهج السلبي أي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي، لأن التفكير الإيجابي والاهتمام بالمعنى والذات والخير والحقيقة كقضايا فلسفية وتيولوجية تزيد من تفاهم الأمور والخلط والارتباك بسبب حجبتها للخسارة واللامعنى والانقسام والتبعثر والتحريف، حيث يسعى أركون عبر مشروعه النقدي إلى الحرث في حقل معرفي لم يحرث فيه من قبل بتسليطه الضوء على ما يسميه أهل الحداثة منطقة اللامفكر فيه أي المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير وتشكل هذه المنطقة من المهمّش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي².

وبذلك يمكن القول إنّ الدراسة العلمية للفكر الإسلامي والتي تركز على الأنظمة المعرفية التي حكمت هذا الفكر لا يمكنها إلا أن تقرّ اللامفكر فيه في المفكر فيه، لأنّ هذا الأخير يتأسس ويفرض مشروعيته من خلال قدرته على حذف وإلغاء الأجزاء الكبيرة من اللامفكر فيه وبالتالي فتعريف المفكر فيه يستدعي اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، حيث يقول أركون: «إنّ هذا التعريف يعيّن بسرعة ما هو مستحيل التفكير فيه، ومستحيل شرحه في الفترة نفسها وفي الفضاء الاجتماعي والثقافي نفسه، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام السوسيوثقافي الموجود، وإما بسبب أن الذات الناطقة (أو الكاتب) قد استبطنت على هيئة رقابة ذاتية، الإكراهات التي تجسدها الأيديولوجيات المسيطرة»³.

إنّ أركون يريد اختراق النزعة الأرثوذكسية المهيمنة على التراث وعلى الإسلام، والتي تقدم تأويلها للإسلام بوصفه الدين الوحيد والحقيقة المطلقة، فيما تعمل على إقصاء التأويل الآخر، وهو ما جعله يتبنّى مفهوم "اللامفكر فيه" (L'impensé) ومن هنا فالبحث عن اللامفكر فيه داخل هذا التراث هو مهمة استدرائية تزعم الإسلاميات التطبيقية أنها تنهض بها، فإذا تبين بأنّ اللامفكر فيه هنا هو ثمرة

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 10.

² - ينظر: علي حرب، نقد النص، ص: 63.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 254.

لتراكم ما كان مستحيلا التفكير فيه عبر مراحل الفكر الإسلامي، أي أن اللامفكر فيه ما هو إلا نتيجة حتمية ل: «ما يستحيل التفكير فيه» (L'impensable) لأسباب يرجعها الناقد إلى الرقابة الدينية أو الاجتماعية أو السياسية، وبهذا فهو يفكر اليوم بكل ما لم يفكر فيه الفكر العربي الإسلامي طيلة أربعة عشر قرنا من الزمن وبكل ما فكر فيه، لكي يدرسه وينقده من الداخل عبر الحفر والتفكيك.

ويذكر عدة أمثلة عن الموضوعات التي رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه ومنها مسألة تاريخ النص القرآني، وتشكّله، وتاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكيل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة القرآن مخلوق هو أم مُعاد خلقه (أي غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة، والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة¹.

فهذه القضايا وغيرها لم تدرس حسب أركان لا في الفكر الإسلامي القديم ولا في الفكر الإسلامي المعاصر، بالرغم من أهميتها، وبالرغم من تاريخيتها والضرورة الملحة لبحثها، وهي القضايا التي تشغل العقل الذي يسميه العقل الاستطلاعي أو المنبثق، لأنّ هذا العقل «يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد، في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة، ثم يقرّ بحدود هذه المرحلة في الناحية المعرفية»².

يعرض أركان هذه القضايا وكأنه قد استلّها من خبايا التاريخ ليكشفها للدارس لأول مرة، لكن هذه القضايا انتهكت من قبل شرحا وتصنيفا، وبسط فيها الدارسون عربا وعجما آراءهم وإعادة قراءتها من قبله ليست إلا رأيا فرديا من جملة عديد الآراء.

¹ - ينظر: محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 17.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص: 14.



وتعتبر قضية خلق القرآن من القضايا التي تفند ما يذهب إليه والتي تبين اضطهاد نخبة مستعالية للعلماء للقول بما تعتقده، فهل كانت السلطة تحارب الرأي الذي عليه سار الناس أم تحارب ما عليه شدّ أذهم¹.

ولا ننسى أن قضية خلق القرآن من القضايا التي يستमित أركون للدفاع عنها والتحسر على اندثارها بحكم أنها « النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ² ».

كما يقدم أركون مثالا للمستحيل التفكير فيه يخرج من التجربة الإسلامية ويرجع إلى الخطابات الاجتماعية قبل الإسلام، مثال الوجدانية في الخطاب الثقافي والاجتماعي العربي السابق على الإسلام، حيث يقول: «إن كل ما يتعلق بالوجدانية (الإيمان بالله الواحد) كان لا يزال مستحيلا التفكير فيه (Impensable)، وهذا ما يفسر لنا من جهة الصفة المخربة للخطاب القرآني من وجهة نظر الجاهلية، ومن جهة أخرى المناخ الجدلي والاحتجاج الجذري ضد الصحة الإلهية للرسالة التي أتى بها محمد، الذي كان يعتبر آنذاك من قبل أبطال الصراع بصفته مهدم عقائد الآباء والأسلاف³ ».

والأمر لا يتعلق فقط بالمستحيل التفكير فيه، وإنما يتعلق بالمفكر فيه، لأنّ الهدف النهائي للصراع الذي دار خلال عشرين عاما لم يكن «مجرد استبدال قوة اجتماعية سياسية بأخرى، ضمن إطار من المؤسسات، ومن النظام المعرفي المقدس، وإنما راح التدمير والقلب يصيب بالدرجة الأولى، وبشكل أساسي الممكن التفكير فيه الخاص بمجتمع وبزمن احتقر كل رأسماله الرمزي لمصلحة الممكن التفكير فيه من نوع آخر ولمصلحة نظام من العمل التاريخي غير معروف في اللغة العربية حتى ذلك الوقت (التوحيد، الإسلام)⁴ ».

ويهدف أركون من خلال بلورة هذه المفاهيم الثلاثة إلى:

-إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والأيدولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.

¹ - ينظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ص: 156.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 278.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 255.

⁴ - المصدر نفسه.

- تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها والمحرمات (الطابوهات) التي أقامها، والحدود التي رسمها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها وكل ذلك حصل باسم ما تم فرضه بأنه الحقيقة المطلقة¹.

ويبقى البحث في اللامفكر فيه التراثي مهمة خطيرة، لأنها تحرق الأسيجة الدوغمائية بحسب وصف أركون لها، أي أن هذا الواقع التراكمي لما يستحيل التفكير فيه يجعل المهمة صعبة من دون التوسل بإستراتيجية تفكيكية لزحزحة هذه الترسبات الجيولوجية لما يستحيل التفكير فيه (Impensable)، إنها إستراتيجية لتحرير المكبوت، ويجد أركون في مفهوم الزحزحة (Le déplacement) والتفكيك (La déconstruction) ضالته في تحقيق هدفه الكبير ألا وهو اختراق العقل الأرثوذكسي والقبض على اللامفكر فيه، لأنّ عملية التفكير في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه مهمة نذر أركون نفسه لتحقيقها بإعادة طرح الأسئلة المتعلقة بهما وبيان المساحة الواسعة التي يحتلانها في التراث العربي الإسلامي كشرط لعقلنة التراث وأنسنته ومن ثم علمنته.

وقد تعرض أركون لعدة قضايا تدخل كلها وحسب أركون في اللامفكر فيه، ومن هذه القضايا : القرآن الشفهي والمكتوب، جمع القرآن، الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية، مجتمعات الكتاب المقدس ومجتمعات الكتاب، وستعرض إلى كيفية مناقشة أركون لهذه القضايا والجديد الذي قدّمه وأضافه بحكم أنه أول من خاض في اللامفكر فيه الإسلامي.

¹ - ينظر: المصدر نفسه.



توطئة:

يوضح أركون الخطوط العريضة لمشروعه، ويشرح المصطلحات الآداتية النظرية لإنجازه مميزا بين أطر الفعالية المعرفية للعقل.

(أ) - إطار الحضارة الوسطى: التي حددها د. غواتان في دراساته، حيث تكون فيه ساحة العقل مغلقة وتدور حول العقل اللاهوتي المركزي واللغوي المركزي بدوره، كما أن سيادة العقل تمارس ذاتها داخل الحدود المثبتة من قبل الله في كتابه، والمعنى ركب لغويا لأول مرة وآخر مرة في الكتاب ولن يظهر من جديد حتى نهاية الزمن.

(ب) - إطار الحداثة: وقد تم تحديده من قبل فيرنان بروديل في مجال التاريخ ويوغان هابرماس في مجال الفلسفة، وهذا الإطار هو إطار منفتح على الحداثة وفيه يظل العقل مركزيا لغويا، كما أنه يرفض الحدود إلا الحدود التي يحددها لنفسه رافضا القيود إضافة إلى أن سيادة العقل كاملة في عصر الحداثة، عكس العصور الوسطى¹.

إن الملاحظ هو أن هذه الأطر النظرية كلها مستقاة - وكالعادة - من مفكرين غرب، وأركون يستعيرها لتطبيقها على الفكر العربي دون أدنى مراعاة لخصوصية منظومة الفكر العربي الإسلامي ويتضح من خلال ما سبق أنه يقسم المعرفة إلى قسمين : معرفة دينية ومعرفة عقلية جاعلا من الإطار الأول (الحضارة الوسطى) نموذجا للفكر المنغلق والمأسور داخل منظومة يحددها عقل لاهوتي لا يخرج من سياق نص مغلق، هذه المنظومة بحسبه ما تزال تراوح مكانها بسبب الحدود المثبتة من قبل

¹ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 184-185.



الله، عكس الإطار الثاني (إطار الحداثة)، الذي يصفه بالانفتاح و مركزيته تدور حول العقل الراض للحدود والقيود.

لكن لم هذا الفصل بين الإطارين، فهل يتنافى الدين مع العقل، وهل من المقبول استبدال حدود الله بحدود العقل دون ضابط أو قيود إلا ما يحدده العقل لنفسه، بمعنى آخر، أليس للعقل حدود وقيود وضوابط تسيطر عليه؟

إن الإجابة هي إن للعقل حدودا وضوابط حددها الشرع وهي لا تخرج عن حدود الله وما شرّعه في دينه، أي أن العقل خاضع للمعرفة الدينية ومن الاستحالة بمكان أن ينفصل عنها إلا في حالة الخروج عن الدين، هذا طبعا من وجهة النظر الإسلامية، لكن أركون يرجح كفة الإنسان ويفضل سيادة العقل فوق كل شيء، وهنا نلمس أثر النزعة الإنسانية الحداثية في فكره.

بعد عرض أركون لهذا التمهيد النظري، يقدم أمثلة تطبيقية ضمن منظور نقد العقل الديني من خلال المثال الإسلامي، بتوظيفه لمصطلحات أبرزها:

2- القرآن بين الشفهي والكتابي *

تعد قضية الشفهي والمكتوب أو ما يسميه (التلفظ/النص) أو (الكلام القرآني المفوظ/المدونة الرسمية المغلقة)، من أبرز القضايا التي ركز عليها أركون وتوقف عندها في أغلب مؤلفاته¹، وقد أكثر منها في شروحاته وتفصيلاته وتحليلاته المبتوثة عبر كتبه حول هذه القضية وحتى لا نتعب القارئ برواياته الكثيرة جدا حول هذا الموضوع، قسمناها إلى روايتين هما :

2-1 الرواية الإسلامية :

* - استعار أركون هذا المفهوم من العالم الأنثروبولوجي الإنجليزي جاك غودي، وهو عنوان لكتابه: الشفهية والكتابية، جاك غودي، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1994، Jack goody, entre l'oralite et l'écriture, p,u, paris, نقلا عن: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 188.

¹ - تكررت قضية الشفهي والمكتوب عبر كتب أركون مليا إسهابا وإيجازا مثل: العلمنة والدين: ص(45-47)، قضايا في نقد العقل الديني،(187-189)، التشكيل البشري: (162)، تاريخية الفكر الإسلامي (288-291)، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، (134-135)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص: (38-39) وغيرها من الكتب.

يعرض أركون رواية التراث الإسلامي والتي تقول إن جمع القرآن قد ابتداءً -حسبه- إثر موت النبي مباشرة عام (632م)، كما أن هناك آيات دونت في حياته، وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية كالرق والعظام المسطحة، وكان اختفاء صحابة النبي الواحد بعد الآخر - لم يقل حفظة القرآن- والمناقشات التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف ثم تم إغلاق الجمع وانتهاءه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً، كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى والتي تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور، وهذا ما سوّغ لأركون بلورة مصطلح: المدونة النصية الرسمية المغلقة¹.

ويشرح أركون دلالة هذا المصطلح، فالمدونة النصية ألسنيا هي : مجموعة من العبارات الشفهية اللغوية جمعت لتشكيل وحدة ما هي : المصحف في حالة الإسلام، رسمية: تعني أنها واقعة تحت سيطرة السلطة وهي من سلطة الخليفة عثمان، مغلقة: لا يمكن لأي شخص في العالم أن يضيف أو يجتزئ منها شيئاً بعد أن جمعت ومحمل العبارات الشفهية المعترف بها بحسب الرواية الإسلامية، بأنها صحيحة وموثوقة².

2-2 الرواية الأركونية :

بداية كان لأركون وقفات ومحطات واستطرادات عديدة حول قضية الشفهي والمكتوب لهذا سخر كل السبل للوصول لغايته وهي تقسيم القرآن إلى قرآنين، قرآن متلو وآخر مسطور.

وأول المحاولات كانت محاولة معجمية، فيذهب في أبحاثه حول كلمة "قرآن" في القرآن وفي المعاجم العربية إلى أنها كلمة مصدر للفعل قرأ وهي تدل على معنى التلاوة وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد الأمين³، والدليل من سورة القيامة: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾⁴.

¹ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 81.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص: 85.

³ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 73.

⁴ - سورة القيامة، الآيات: 18/17/16..



ثم ينتقل إلى نهج جديد، ليربط بين المصحف والسلطة، حيث يذهب إلى أن جمع القرآن قد حصل في ظروف سياسية شديدة الهيجان¹، والإشكالية التي يركز عليها والتي توقف عندها مرارا عبر دراساته لانتقال الكلام الشفهي إلى نص مكتوب، هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يسجل كتابة².

إنّ البلاغ الشفهي - الذي يتحسر على ضياعه - يختلف عن المصحف بنظره طبعاً؛ فالبلاغ الشفهي هو الوحي الذي لم ينقل كله إلى المصحف³، إنما حصل تلاعب في القرآن، وحصل بتر تاريخي عندما فرضت نسخة واحدة للقرآن، وهو ما لا يمكن تعويضه⁴.

وبهذا فعملية الانتقال من مرحلة النص الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب تصاحب حتماً بضياع جزء من المعنى، وذلك تمّ «بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية... فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية»⁵، ويتأسف أركون لأننا «لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف ولا نعرف عنها إلا ما قال لنا التراث المرسّخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم، والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر وتحذف بقية الروايات الأخرى وهكذا تشكلت المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية»⁶.

1 - ينظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص: 21.

2 - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 134.

3 - ينظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص: 65.

4 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 60، 85، 109.

5 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 60، 85، 109.

6 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 109.



لقد أسهمت قوى أربع - بنظره - في تحويل الكتاب المقدس، هي: الدولة، الثقافة العالمية وطبقة المتعلمين والأرثوذكسية الدينية، وهي أيضا التي حولته إلى مدونة نصية رسمية مغلقة، موحى بها، واللاهوتيون هم الذين رفعوا هذه المدونة إلى مرتبة الكتاب المقدس¹.

لقد كان لهذه القوى الأربع دور كبير في عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الأسطوري للكلمة إلى مرحلة « المدونة النصية المغلقة أي المصحف »².

وهكذا تمت المحافظة على هذا القرآن الرسمي - بنظر أركون - ليس لأن الله عز وجل قد تكفل بحفظه وإنما بفضل بعض الشخصيات الكبرى وقوة الدولة وتبنيها له³.

إضافة إلى الاستخدام الطقسي الشعائري للقرآن في تثبيت النص، ولا يدري متى تم ذلك؟ أي متى أصبحنا نقرأ القرآن في صلواتنا وعباداتنا ولا كيف تطور ذلك⁴!

ولكن مع ذلك فلم يتم تثبيت هذا النص الرسمي إلا في القرن الرابع هجري أي بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف⁵.

ويقدم أركون كتاب الإتقان في علوم القرآن كمثال يوضح به كيف أن حراس الأرثوذكسية كانوا قد استخدموا عناصر ومواد وأساليب وأطرًا تاريخية من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن الجمع وتثبيت المصحف، وبرأيه أن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيّشت العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين والمؤرخين في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين وجيّشت الدولة الخليفة الخيال الاجتماعي المستوعب والمولد في آن معا للأساطير والحماسة التي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية⁶.

1 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 82.

2 - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 59.

3 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 299.

4 - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 155.

5 - ينظر: المصدر السابق، ص: 94.

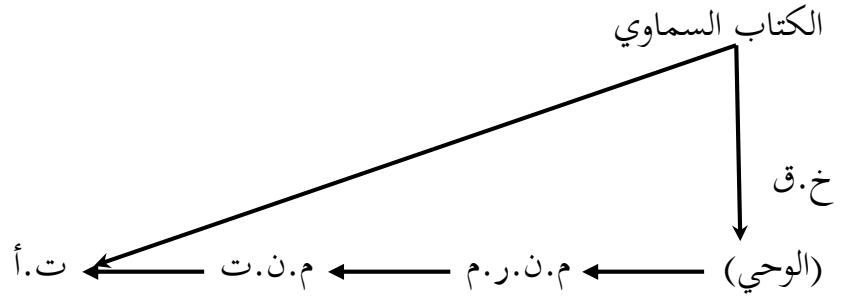
6 - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 84.



وبهذا جرى تعميم هذه التيولوجيا الإلهية بعد القرن الخامس هجري (5/11م) من قبل الأشعرية والحنبلية والفلسفة الإشرافية (إيران)، حيث حصلت سلسلة متتالية من الخلط والتشويش الذي تتصف به عادة طريقة عمل المتخيل الديني إلى حد كبير المتخيل السياسي، وذلك بإسقاط القيم الخاصة بأمر الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآني الشفهي وميزاته، وقيم المدونة الرسمية المغلقة ثم مجموعات التفسير الكلاسيكي، كل هذه القيم تم إسقاطها على المصحف بزعم احتوائه عليها؛ حيث أصبح هذا الأخير مادة للتلاعب اللامحدود وأصبح في متناول أيدي «كل المؤمنين»¹.

وهو ما يوضحه من خلال مخطط بياني، كالتالي:

ك.ل (= أم الكتاب)



تفسير الرموز والمصطلحات:

ك.ل: كلام الله .

خ.ق: خطاب قرآني (شفهي).

م.ن.ر.م: المدونة النصية الرسمية المغلقة (المصحف)

م.ن.ت: المدونة النصية التفسيرية (تفسير القرآن)

أ.م: الأمة المفسرة (أمة المفسرين التي تفسر القرآن جيلا بعد جيل).

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 85.



ت.أ: التاريخ الأرضي (الدنيا في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).

ت.خ: تاريخ الخلاص (أنواع الوحي المتتالية والمنظور الأخرى).

ما هو المطلوب؟

يرى أركون أنّ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول وقضايا النسخ والمنسوخ ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية ويرى أن هذا الانتقال يطرح مشاكل عديدة لا يفكر فيها أحد ، لهذا فهو يُسَخَّر عدة نقدية كاملة محمّلة بأدوات الحفر والتنقيب في طبقات التراث المتراكمة إضافة إلى آليات التفكيك حتى يفكك قضاياها الشائكة والمتشابكة وحل ألغاز وخبايا عميقة لم تكشف بعد لحل هذه الإشكالية، وهذا لن يتأتى إلا من خلال:

- إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً ونقد القصة الرسمية للتشكيل ونقدها نقداً جذرياً بالرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم سني أم خارجي.

- إعادة قراءة هذه الوثائق ومحاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت وسبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب فهذه المكتبات القصصية يجزم أركون على "أنها تحوي وثائق نائمة متمنعة مقفل عليها بالرتاج والشيء الذي يطمئنه هو إيمانه بأنها محروسة جيداً"¹.

- تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي والتميز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون عبر دراسة ألسنية².

- إعادة تحقيق القرآن وإعادة كتابته من جديد وقراءته ألسنياً كما قرأت التوراة والأنجيل³.

- «إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله»¹.

¹ - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: (290-291).

² - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 189.

³ - ينظر: المصدر سابق، ص: (290-291).

ورغم أنه في مرات أخرى ييأس من تحقيق هذه المطالب لأنه وبحسب رأيه أيضا نجد أن «بعض المواد والوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة للقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية»²، إضافة إلى أن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي : «لا يمكن أن نتوصل إليه إطلاقا لأننا لا نملك شريط تسجيل أو فيلما مصورا يبين فيه لنا الرسول وهو يتحدث إلى أصحابه أو يتلو عليهم القرآن لأول مرة، هذا الشيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا به، ففي ذلك الوقت لم تكن هناك آلات تسجيل ولا كاميرات تصوير»³.

إلا أنه يأمل في العثور على مخطوطات موثوقة للقرآن الكريم أكثر قدما من النسخة التي نمتلكها حاليا⁴، وهو يلح بثورة كالثورة الفرنسية الكبرى لتبدد المسلمات الراسخة حول مسألة تدوين القرآن، وتكشف عن زيف اعتقادنا بالقرآن، ذلك أن تتبع تاريخية النص - بنظر أركون - تثير شكوكا كثيرة حول المصحف العثماني وتزعزع الكثير من اليقينيات⁵.

هذا هو موقف أركون من القرآن الكريم الذي تدين به الأمة الإسلامية منذ أكثر من خمسة عشر قرنا فهو لا يعدو بحسب الرواية الأركونية إلا نصا ملفقا فرض بقوة السلطان واستقر نتيجة القهر والاستبداد، ولا يحتوي إلا على وجهة النظر الأرثوذكسية المستبدة التي حشدت لذلك طوائف هائلة من الفقهاء والمحدثين والمفسرين لتناصرها في عملية التحريف والتزوير وهو ما حاول إثباته بالرجوع إلى روايات تراثية والوقوف على قضايا فصل فيها وأجمل، وحتى هندس فيها مخططه في الأخير، والرد عليه سيكون عبر نقاط.

1 - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ص:38.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:106.

3 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص:189.

4 - ينظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ص:38.

5 - ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص:174.



2-3- الرد على الرواية الأركونية :

2-3-1 معنى كلمة قرآن معجميا:

القراءة، و الاقتراء و القارئ و القرآن، و الأصل في هذه اللفظة الجمع، و كلّ شيء جمعته فقد قرأته و يورد الراغب الأصفهاني تعريفا للقراءة فيقول: «والقراءة ضمّ الحروف و الكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، و ليس يقال ذلك لكلّ جمع، لا يقال: قرأت القوم إذا جمعتهم، و يدل ذلك على أنّه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوّه به قراءة»¹، وجاء في لسان العرب: « القرآن التنزيل العزيز... يسمى كلام الله تعالى الذي أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم كتابا وقرآنا وقرآنا، ومعنى القرآن الجمع وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها... ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسمه لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل... وقرأت الكتاب قراءة وقرآنا، ومنه سمي القرآن² ». «.

جذر (ق.ر.أ) أصل دال على الجمع و الاجتماع و الضم و هي معان تفيد القوة، فالأصل اللغوي للقراءة معناها اللغوي الذي ورد في المعاجم التراثية يتعلّق بجمع الحروف عن وعي و تدبّر.

واستقراء جذر المادة في المعاجم وتصاريفها في اللسان العربي مفضّ إلى مأل واحد هو أن للقرآن دالتين دلالة مادية تستشف من القراءة في كتاب، وهي مناط التسمية ب"القرآن"، أي أنه

¹ - الراغب الأصفهاني(ت502هـ)، معجم ألفاظ القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين ، ص: 668، د.ط - دار الكتب العلمية-، بيروت.

² - أبو الفضل جمال بن منظور(ت711هـ)، لسان العرب، ص: 128-129، ج:01، ط: 03، دار صادر، 1414هـ، بيروت.

كتاب مقروء ، والدلالة الثانية هي دلالة معنوية هي الجمع والضم¹ ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ² ﴾ ، ودلالة التلاوة ليست سوى معنى واحد من معانٍ عديدة تحيل إليها كلمة "قرآن" ، واختار أركون من بين كل هذه المعاني المعنى الذي يحقق به مسعاه، فانتقاه من المعاجم ومن القرآن، لكن الدليل يقطع كل افتراء ويدحض كل ادعاء.

2-3-2 النصوص المقدسة بين الشفاهة والكتابة :

يعلن أركون أنه صاحب السبق في تناول هذه القضية وهو يحار لأن أحدا لم يفكر في قضية الشفهي والمكتوب قبلا، لكن هذا الكلام مجرد ادعاء لأن المستشرقين خاضوا في هذه الفكرة وناقشوها بإسهاب مستفيض، إضافة إلى أن هذه الفكرة طبقت على الإنجيل قبل القرآن من قبل الفيلسوف سبينوزا؛ الذي فترق بين الوحي المطبوع والوحي المكتوب، فالأول في القلب والعقل وهو المعنى وجوهر الوحي الذي يتلخص في الدعوة إلى الفضيلة والتقوى ومحبة الجار كمحبة النفس أما الثاني فهو المكتوب في الصحف والقراطيس، والتحريف يقع في الثاني، أما الأول فلم يمس تحريف لأن التحريف يقع في الألفاظ أما المعاني فلا يقع فيها ولذلك فنحن لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره³.

المعنى وحده - بنظر سبينوزا - يسمى نصا إلهيا وقد وصل إلينا دون تشويه، أما الكلمات التي استخدمت لذلك فقد تغيرت مرات كثيرة، وهذا لا ينقض مطلقا ألوهية الكتاب⁴.

لأن كلام الله أبدي وعهده، والدين الحق مسطور على نحو الهي في قلب الإنسان أي في الفكر الإنساني، هذا هو الميثاق الحقيقي الذي طبعه الله بخاتمه والذي لا تمتد إليه يد التحريف⁵.

1 - قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير، ص: 228.

2 - سورة القيامة، الآية: 17.

3 - ينظر: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، ص: 168، 75، د.ط، الهيئة المصرية العامة للتأليف د.ت، القاهرة.

4 - ينظر: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص: 345.

5 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 337، 339.



هذه هي الرؤية السبينوزية التي طبقها أركون - دون أن يصرح باستعارته لهذه الرؤية - ليفرق بين هذا القرآن الشفهي والقرآن المكتوب بين الخطاب والكتاب بين المتلفظ والمدونة الرسمية المغلقة، فالأول مُنَزَّه لا يمسّه تحريف والثاني هو كتاب عادي يتداول بين أيدي المؤمنين وقابل للتحويل والتحريف والتزوير والتغيير.

2-3-3 ادعاء أركون أن القرآن حُفِظ من قبل قوى أرثوذكسية لا من قبل الله، ضمن ظروف سياسية حامية:

أ) ربط هنا بين القرآن والسلطة التي حاولت أن تتبّت نسخة واحدة مفروضة ومحت بقية النسخ وفي هذا تأثر واضح بفوكو وتطبيق لمنهجه في ربط المعرفة الدينية بالإرادة السلطوية السياسية، وقد حاول إثبات أن تشكل المصحف قد تم تحت إكراه السلطة وبدافع منها، ومن حق السائل أن يسأل: كيف يمكن أن يكون القرآن مناصرا للسلطات الحاكمة آنذاك والقرآن كان يرمى عرض الحائط زمن الأمويين وانقلاب العباسيين، وحتى اليوم، لأنه يتناقض مع سلوك الحكام وأهدافهم¹.

ب) جمع القرآن حسبه تم ضمن ظروف سياسية حامية، لكن المعروف أن فترة جمع القرآن كانت ضمن الربع الأول من القرن الأول للهجرة، حيث كانت رقعة الدولة الإسلامية ما تزال ضيقة محدودة «والمجتمع الإسلامي كان صغيرا ولحمة المسلمين متماسكة والسير على منهاج النبوة مستمر ولا يمكن الحديث عن أي تنازع للسلطة إذّاك»²

وبالتالي فالحالة السياسية وإن وجدت فيها مشاكل فهي لا تقارن بما تلاها من سنون اتسعت فيها رقعة الدولة الإسلامية عبر الفتوحات وكثرت فيها الصراعات والتناحرات وانقسامات الطوائف والأحزاب، وقوله بوجود ظروف متوترة وهائجة هو محض مبالغة وتدليس للحقائق.

¹ - ينظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية، ص: 100.

² - أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية، ص: 101.

ج) اتهامه المتواصل للمفسرين والفقهاء والمتكلمين بإخفاء حقائق وطمس وقائع حدثت في فترة جمع القرآن مما شكّل تراثاً لا مفكراً فيه يحلم باكتشافه، لكنه يزيّف ويشوه صورة التراث الإسلامي الكلاسيكي ويسكت عن حقائق أراد هو إخفاءها.

فمن أين أتى بمعلوماته وشكوكه وظنونه وأخباره عن مصحف ابن مسعود؟

لذلك يجب على كل حدّاثي متشكك ومتحير أن يرجع إلى التراث الإسلامي الحديثي والتفسيري فلن يجد إطلاقاً ما يدّعيه أركون من وجود لا مفكر فيه أو مسكوت عنه، ففي الفكر الفلسفي والكلامي الإسلاميين نجد الأمر أشدّ إذهالاً وإدهاشاً لأنّ ما يسميهم بـ«الأرثوذوكسين» هم الذين نقلوا له الروايات المختلفة التي يتشبهت بها هو وصحبه، بل على العكس نجد أن المعتزلة قديماً - وهم من حزبه - هم الذين مارسوا العنف على السنيين.

فضلاً عن أنّ القرآن قد حفظ من قبل الله عز وجل ولا دخل للبشر في هذا الحفظ، يقول تعالى:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ¹ ﴾.

إن هذه الجملة تحوي أسلوباً خبرياً يؤكد أن الله سيتكفل بحفظ كتابه المنزل عبر عدة مؤكّدات، إنا المكررة مرتين والدالة على التوكيد، ضمير الفصل نحن العائد على الله عز وجل بدوره دليل على الحفظ، له ولام التوكيد كلها جاءت في هذه الجملة القصيرة لتبرهن بأكثر من دليل وتؤكد أن القرآن محفوظ من قبل الله لا البشر.

وهذه الآية المنقولة بالتواتر تكفي رداً حاسماً لكل الروايات الواهية التي ساقها أركون والمشككة في حفظ القرآن، ومن المعلوم أنه إذا تعارض خبران أحدهما صحيح والآخر ضعيف يرجح الصحيح على الضعيف، فكيف إذا تعارض خبران أحدهما متواتر والآخر ضعيف أو موضوع. ومن المعلوم أيضاً أن الخبر المتواتر إذا أجمع على معناه، وعارضه خبر صحيح أو ضعيف يحتمل التأويل أو الخطأ أو النسيان أو أي عوارض أخرى، فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعارض المتواتر الذي تم الإجماع على لفظه ومعناه ².

¹ - سورة الحجر، الآية: 09.

² - ينظر: أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، الكريم ص: 806-807.

ولكن أركون يحاول طمس الحقيقة وترويح الأباطيل حين يلجأ إلى قبول الروايات الضعيفة أو الموضوعية التي تحتل أنواع الاحتمالات، ثم يلجأ إلى تأويل الخبر المتواتر الصريح والذي يعلن أن القرآن محفوظ بحفظ الله عز وجل، فأيهما الأولى بالقبول في ميزان البحث العلمي النزبه والموضوعي.

ويورد علة أخرى وهي الطقوس الشعائرية التعبدية ويقصد بها الصلاة فهي بدورها وبرأيه أسهمت في تثبيت المصحف ويتساءل متى أصبحنا نتلو القرآن في صلواتنا؟

وهو سؤال غريب لا يطرح من قبل مسلم أصلاً، ألم يكن الرسول إماماً للمسلمين إضافة إلى أن فرض الصلاة من أول الأعمال التعبدية في الإسلام حيث كان يتلو - عليه أفضل الصلاة - القرآن ليصلي بالمسلمين، وهو دليل آخر على أن القرآن جمع في عهد الرسول (ص)، فهو إن لم يكن مجموعاً، فكيف يُصلى به و بسور القرآن المختلفة؟

2-3-4 جمع القرآن الكريم وتدوينه :

يشكك أركون في صحة المصحف الذي جمع زمن عثمان لهذا لم يحل مؤلف من مؤلفاته من الوقوف عند قضية الشفهي والمدون، لكنها افتراضات أركونية خالية من أي صحة أو يقين قاطع وفي هذه العجالة سنورد أدلة مختلفة تفند مزاعم أركون.

من القرآن الكريم:

- من بين أسماء القرآن الكريم المذكورة فيه اسم "الكتاب" وقد تكرر ذكره مرات عديدة في سور مختلفة مثل: قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ¹﴾، وقوله أيضاً ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا²﴾، والله عز وجل يكرر ذلك ليؤكد بأنه كتاب أحكمت آياته فيقول: ﴿الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ

¹ - سورة البقرة، الآية: 02.

² - سورة المائدة، الآية: 48.

خَبِيرٍ¹، ويؤكد ذلك أيضا ردا على مزاعم الكفار والمشركين فيقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ²﴾.

وكلها آيات يتكرر فيها اسم الكتاب من كتب يكتب كتابة فهو كتاب، وحتى يكون القرآن كتابا يجب أن يدون بين دفتي كتاب.

من الحديث:

إن القرآن الكريم كتب مبكرا وفي زمن مبكر من نبوة الرسول (ص)؛ حيث كان الرسول (ص) يأمر الصحابة رضوان الله عليهم بكتابة ما ينزل من القرآن، قال ابن حجر رحمه الله: «وروى أحمد وأصحاب السنن الثلاث، وصححه ابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن عباس عن عثمان بن عفان قال: كان رسول الله (ص) مما يأتي عليه الزمان ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه شيء يدعو بعض من يكتب عنده فيقول: ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا»³، ومما يروى عن الصحابي زيد بن ثابت كاتب الوحي رضي الله عنه قال: «كنت جار رسول الله (ص)، فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي»⁴، وقوله أيضا: «كنت أكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم»⁵.

¹ - سورة هود، الآية: 01.

² - سورة فصلت: الآية: 41.

³ - محمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تدقيق: محب الدين الخطيب، ص: 22، ج: 09، دار المعرفة، 1379هـ، بيروت.

⁴ - أبو بكر بن أبي داود السجستاني (ت316هـ)، المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، ص: 37، ط: 01، الفاروق الحديثة، 2002، القاهرة.

⁵ - أبو الحسن الهيثمي (ت807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، ص: 151، ج: 01، مكتبة القدسي، 1994، القاهرة.

كما يقول (رضي الله عنه): «كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع»¹، وقد قيل في تعليل تسمية القرآن قرآنا وكتابا أن التسمية الأولى روعي فيها كونه متلوا بالألسن كما روعي في التسمية الثانية "كتاب" كونه مدونا بالأقلام فكلا التسميتين من تسمية الشيء بالمعنى الواقع عليه².

وهو يدل على حرص الرسول (ص) على تدوين القرآن وكتابه وهذا يشمل القرآن كله لا بعضه والدليل أنه رضي الله عنه قال: نؤلف القرآن لا بعض سور أو آيات القرآن.

3- مما صح عن الرسول (ص)، كتابته المبكرة للوحي في مكة قبل الهجرة واكتمال الدولة المحمدية، والدليل هم كتاب الوحي الأوائل من المسلمين وهم: الخلفاء الأربعة، وعبد الله بن سعد بن أبي السرح، أبان بن سعيد العاص³.

4- واقعة إسلام سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما وجد صحيفة عند أخته وقد كتب فيها آيات بينات من سورة طه⁴.

5- بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وبسط سيطرته على مكة والمدينة اتخذ الرسول (ص) كُتَّاباً للوحي كُتُّر منهم : زيد بن ثابت، أبي بن كعب، الخلفاء الأربعة، أبان بن سعيد بن العاص، عثمان بن خالد بن سعيد، عبد الله بن الأرقم، عبد الله بن رواحة، وقيل إن عددهم أربعين كاتباً⁵.

¹ - أبو الفرج محمد بن إسحاق (ابن النديم) (ت438هـ)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، ص: 41،0 دار المعرفة، 1997، بيروت، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص: 202، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، القاهرة، أبو محمد بن عطية الأندلسي المحاربي (542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ص: 49، ط: 01، دار الكتب العلمية، 1422هـ، بيروت.

² - محمد سعيد رمضان البوطي، لا يأتيه الباطل، ص: 221، ط: 01، دار الفكر، 2007، دمشق.

³ - ابن حجر، فتح الباري، ص: 22، ج: 09، أبو الفداء بن كثير الدمشقي (774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ص: 361، ج: 05، ط: 01، دار إحياء التراث العربي، 1988، د.ب.

⁴ - أبو عبد الله البغدادي، المعروف بابن سعد (ت230)، الطبقات الكبرى، ص: 267، ج: 03، دار صادر، بيروت.

⁵ - ابن كثير، البداية والنهاية، ص: 339-340، ج: 05، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص: 22، ج: 09، صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 68، ط: 24، دار العلم للملايين، 2000.



6- كان في الصحابة من يتتبع ما ينزل من آيات القرآن ويتبع ترتيبها فيحفظها عن ظهر قلب، حتى كان فيهم من حفظ القرآن كله أشهرهم عبد الله بن مسعود، سالم بن معقل، معاذ بن جبل، أبي بن كعب، زيد بن ثابت وآخرون¹.

7- يزعم أركون أن الوحي تشكّل واكتمل بعد خمس وعشرين سنة من وفاة الرسول (ص) أي زمن خلافة عثمان، ثم قال إنه اكتمل في القرن الرابع هجري أي بعد قرون فأى الرأيين أصوب؟.

هذا التأرجح بين قولين لأركون أحدهما يدعي فيه أن جمع القرآن اكتمل بعد سنوات والآخر بعد قرون يؤكد أن أركون يقدم افتراضات واهية لا أساس لها من الصحة لأنه لم يقدم دليلاً ثابتاً وقاطعاً يؤكد به صحة آرائه المتأرجحة.

والحقيقة الساطعة والتي لا مجال فيها لأي ذرة شك هي أن القرآن الكريم قد اكتمل متناً وحفظاً زمن الرسول (ص)، متناً مما تركه مكتوباً على الصحف والرقاع دون جمع، وحفظاً في صدور الصحابة الأجلء، إضافة إلى أن جمع عثمان هو الجمع الثالث لا الأول؛ لأن الجمع الأول كان حفظاً في صدور الصحابة الذين تلقوه مباشرة من فم الرسول (ص) والذي تلقاه بدوره عليه أفضل الصلوات مباشرة من الملك جبريل عليه السلام الذي نزله إلى الأرض من السماء العليا من عند الله سبحانه وتعالى.

أما الجمع الثاني فكان زمن أبي بكر الصديق، فقد ذكر الحارث المحاسبي أن النبي (ص) كان يأمر بكتابة القرآن أولاً بأول، وأنه كان يستوثق بنفسه من نقل كتاب الوحي، وأن القرآن كان مكتوباً في الرقاع والأكتاف والعسب، وأن أبا بكر هو الذي أمر بنسخه من هذه المواد المتفرقة إلى الصحف فصار مجموعاً².

¹ - أبو عبد الله بن عبد الله الزركشي (794ت)، البرهان في علوم القرآن، ص: 241، أيضاً، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،

ص: 245، ج: 01، ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص: 18، ج: 09.

² - ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص: 206، ج: 01، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص:

233، ج: 01.

وفي موطأ ابن وهب عن مالك عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن عمر قال: «جمع أبو بكر القرآن في قراطيس وكان سأل زيد بن ثابت في ذلك فأبى حتى استعان بعمر ففعل»¹، ولما توفي الرسول صلى الله عليه وسلم، وقتل جمع كبير من حفظة القرآن في معركة اليمامة اتفقت كلمة المسلمين وفي مقدمتهم أبو بكر وعمر على ضرورة جمع ما تفرق من الرقاع واللخاف وغيرها مما جمع عليه القرآن كتابة في مصحف بين دفتين وذلك بإعادة استنساخها على صحف مرتبة مجتمعة تكون محفوظة في دار الخلافة ومرجعا للمسلمين في كيفية القراءة والأداء وهو ما قام به زيد بن ثابت فجمعت الصحف والرقاع كلها لأول مرة في مصحف بين دفتين².

أما الجمع الثالث فهو جمع عثمان بن عفان، وقد روى البخاري عن أنس أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة رضي الله عنها أن أرسلني لنا الصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك.. وشكل عثمان لجنة رباعية من: زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن حارث بن هشام وأمرهم بكتابة سبع نسخ على ضوء المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر... ولما أنجز هذا الذي طلب منهم وزع النسخ السبعة في أمهات البلاد الإسلامية وأمر سكان تلك البلاد بالاهتداء بهديها والكتابة على منوالها وأن تحرق المصاحف الأخرى الشاردة في الكتابة عن نهجها وأعاد المصحف الإمام إلى حفصة³.

والمراد بالكلمة الشائعة اليوم "المصحف العثماني" أو الرسم العثماني، المصحف الذي كتب على غرار الكتابة التي كتبت عليها المصاحف السبعة المنسوبة إلى سيدنا عثمان.

وهذا هو جمع عثمان بن عفان وما تميز به أنه جمع قراءة لا جمع صحف، فقد كان القرآن مجموعا محفوظا عند حفصة بنت عمر بن الخطاب في صحف كانت تسمى الربعة⁴.

¹ - المصدر نفسه، ص: 207، ج: 01.

² - محمد سعيد رمضان البوطي، لا يأتيه الباطل، ص: 219.

³ - ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص: 206، ج: 01، الزركشي، البرهان، ص: 236، ج: 01.

⁴ - الزركشي، البرهان، ص: 236، ج: 01، جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص: 206، ج: 01.

وقد أخرج بن أبي أشته، من طريق أيوب عن أبي قلابة قال: حدثني رجل من بني عامر يقال له أنس بن مالك قال: «اختلفوا في القراءة على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك عثمان بن عفان فقال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه، فمن نأى عني كان أشد تكذيباً وأكثر منكم لحناء، يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا الناس إماماً فاجتمعوا فاكتبوا فكانوا إذا اختلفوا وتراءوا في آية قالوا هذه أقرها رسول الله (ص) فلاناً، فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث من المدينة ويقال له: كيف أقرأك رسول الله آية كذا فيقول كذا وكذا، فيكتبونها، وقد تركوا لذلك مكاناً»¹، وفي رواية لابن أبي داود: «أنّ عدد الذين جمعهم عثمان لكتابة المصحف الإمام، كانوا اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار وأنّ عثمان كان يتعاهدهم (أي يتابعهم في عملهم) وأنهم كانوا يكتبون حسب العريضة الأخيرة» أي آخر مرة راجع فيها النبي (ص) القرآن على جبريل².

وقال ابن التين وغيره في الفرق بين جمع عثمان وجمع من قبله: «الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان أن جمع أبي بكر كان لخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب جملته، لأنه لم يكن مجموعاً، فجمعه في صحائف مرتباً لآيات سورة على ما وقفهم عليه النبي (ص)، وجمع عثمان كان لما أكثر الاختلاف في وجوه القراءة حتى قرأوا بلغاتهم، لاتساعهم اللغات (اللهجات) فأدى ذلك بعضهم إلى تحطئة بعض، فحشي عثمان من تفاقم الأمر في ذلك، فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتباً لسوره، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش محتجاً بأنه نزل بلغتهم، وإن كان قد وسع في قراءته بلغة غيرهم رفعا للحرص والمشقة في ابتداء الأمر فرأى أن الحاجة إلى ذلك قد انتهت، فاقترصر على قراءة واحدة هي قراءة العريضة الأخيرة للقرآن»³.

وبهذا فجمع عثمان للقرآن في مصحف واحد من أجل جمع الناس على قراءة لا تنازع فيها أو إشكال ويعد جمع عثمان للمصحف من أجل الأعمال في تاريخ الإسلام، بل إنه يعد مآثرته الأولى بين مآثره الكثيرة والعظيمة⁴.

¹ - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص: 209، ج: 01.

² - ابن أبي داود، المصاحف، ص: 09، السيوطي، الإتيقان، ص: 209، 210، ج: 01.

³ - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص: 210، ج: 01.

⁴ - محمد محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص: 167، ط: 01، دار النشر للجامعات، 2002، القاهرة.



وبعيدا عن هذه الأدلة النقلية المتواترة والتي تجتمع في تأكيد صون القرآن عن أي تحريف وتزييف، فلو كان هذا القرآن قد غير أو عدّل أو زُوّر مثلما يدعي أركون، فلم لم يستطع البشر الإتيان بألفاظ تماثل ألفاظه فمنذ أكثر من أربعة عشر قرنا والقرآن هو هو لم يتغير ولا يوجد أي كتاب من أي نوع يماثله في الحفظ والصون ألم يتكفل الله بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ¹﴾ ، و« لم يحظ أي كتاب بالاهتمام في كل هذه الجوانب كما حظي القرآن وذلك من قبيل التدقيق في رسم الكلمات ووضع النقط على الحروف والشكل (الإعراب) واستعمال الوقف ووضع علامات الآيات»².

هذه بعض الأدلة التي تبين حقيقة جمع القرآن الكريم وهي غيظ من فيض وكلها تؤكد أن القرآن جمع كاملا والرسول بين ظهراي المسلمين، وعمل سيدنا عثمان كان عملا توثيقيا شكليا مخافة اختلاف القراءات وشيوع اللحن.

وأما رجوعه إلى مصحف ابن مسعود والذي يختلف عن المصحف العثماني، فهذا بيانه كالتالي:

2-3-5 مصحف ابن مسعود :

إن الباحث الأكاديمي يجب أن يحيط بكل الروايات التراثية والأحاديث النبوية فيأتي بها ويقارن بينها لا أن ينتقي الرأي الأميل لهواه ويجتزئ الحقائق.

والحقيقة أن الصحابة كانت لهم مصاحف خاصة بهم وتحوي حتى تفاسيرهم كابن عباس وابن مسعود وغيرهم، وعندما عزم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه على توحيد الناس حول مصحف إمام أرسل إلى كافة الأمصار لإعلان هذا النبأ وهو ما وصل للصحابي ابن مسعود في الكوفة، وهو مبعوث الخليفة عمر بن الخطاب إلى الكوفة يقرئهم بقراءته التي تعلمها من رسول الله (ص)³، حيث أمر المسلمين بإمسك مصاحفهم وهو ما جاءت به بعض الروايات عن ابن مسعود،

¹ - سورة الحجر، الآية: 09

² - سعيد يقطين، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية (نحو كتابة عربية رقمية)، ص: 114-115، ط: 01، المركز الثقافي العربي، 2008م، المغرب.

³ - أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، ص: 67، ط: 02، دار المعارف، 1400هـ، القاهرة..



وقد يكون هذا العمل اجتهادا منه لا طعنا في عمل الخليفة عثمان ولا لاثام القرآن لذا فقد ورد أيضا رجوعه عن ذلك ودخوله في إجماع الصحابة بشأن توحيد القراءة وجمعها في مصحف واحد هو المصحف الإمام¹.

وظف أركون رواية مفادها أن ابن مسعود يمتلك مصحفا يخالف المصحف العثماني، وهذه الرواية طبعا هي دليل يساند رؤيته، لكنه لم يورد حرفا واحدا عن بقية الروايات التي تروي رجوع ابن مسعود عن رأيه ودخوله في الإجماع.

إن القرآن الذي أجمع عليه المسلمون لم يخل من إجماع عبد الله بن مسعود، ولا أدل على أن قراءته ما تزال ضمن القراءات السبع، يقول ابن حزم: « وأما قولهم إن مصحف عبد الله بن مسعود ... خلاف مصحفنا فباطل وكذب وإفك، مصحف عبد الله بن مسعود إنما فيه قراءته بلا شك، وقراءته هي قراءة عاصم المشهورة عند جميع أهل الإسلام في شرق الأرض وغربها نقرأ بها كما نقرأ بغيرها مما صح أنه كل منزل من عند الله تعالى² ».

يضرب أركون عرض الحائط بكل هذه الروايات الصحيحة، ويقدم افتراضاته الواهية وكأنها حقائق منزلة بدليل ذكره لمصاحف موجودة في بلاد الهند وجبال الدروز والمغرب وهو على يقين كامل أنها محفوظة بالرتاج، لكن أين الدليل وأين البرهان؟ فهو يطرح هذه القصص الأقرب إلى قصص ألف ليلة وليلة عن كنوز موجودة في بلاد الهند والسند يجرسها جند من الجن دون أن يفيد قارئه بيان يؤكد صحة رواياته وادعاءاته المزعومة.

2-3-6 نقد السيوطي:

يقدم أركون كتاب الإتيقان في علوم القرآن كمثال يوضح به كيف أن حراس الأرثوذكسية كانوا قد استخدموا عناصر ومواد وأساليب وأطرا تاريخية من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن الجمع وتثبيت المصحف، وبرأيه أن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيّشت العلماء والفقهاء والمحدثين، وقد استند في حكمه هذا بعد دراسة فهرس الكتاب !!!

¹ - ابن أبي داود: المصاحف، ص: 82.

² - أبو محمد ابن حزم الأندلسي (هـ456ت)، الفصل في الملل والنحل، ص: 65، ج: 02، مكتبة الخانجي، القاهرة.

لقد أصدر رأيه هذا بعد أن اقتصر في بحثه وعلى دراسته لكتاب الإتيقان من خلال فهرسته لا من خلال محتواه ! وتلك عادة أركونية يلاحظها كل دارس لأبحاثه فهو كثيرا ما يفصل مع التطويل في شرح احتمالات يفترضها أو شكوك يثيرها أو قضايا عامة يسردها¹، ثم يختصر في آخر المقال أو البحث استنتاجات خطيرة يمر عليها سريعا بحجة عدم الإطالة واجتناب التفصيل وقد مر بنا في نقده للخطاب الإسلامي المعاصر كيف نقد الكاتب المصري أنور الجندي من خلال خاتمة كتاب لم يذكر اسمه أو يُجَل إليه أصلا، ومع ذلك يطلق أحكامه ويصدر قراراته، فكيف يحكم على كتاب بضخامة الإتيقان من خلال فهرسه فقط دون الولوج إلى محتواه ومضمونه، وكأنه يتحدث عن كتاب مغلق يشرح محتواه دون أن يراه، فهل تُبنى الأحكام هكذا قراءات؟

2-3-7 التعليق على المخطط البياني :

يظهر المخطط الذي اخترعه أركون مراحل الوحي التي مر بها.

المرحلة الأولى: كلام إلهي مجهول (اللوحة المحفوظ) أم الكتاب.

المرحلة الثانية: الخطاب القرآني الشفهي الذي نطق به الفاعل الاجتماعي يقصد الرسول (ص) باللغة العربية.

المرحلة الثالثة: تحول الخطاب الشفهي إلى مدونة رسمية أو ما يسمى عندنا بالمصحف.

المرحلة الرابعة: ويقصد بها كل التفاسير التي أخضعت المصحف للشرح والتأويل وهي مرتبطة بالظروف التاريخية وتغيرات التاريخ حيث يتغير الزمن بتغير الوسيط (المفسر) لكن أركون يصمت عن المرحلة الأولى ولا يوضح تجليات التغير الذي طرأ على الوحي، بحكم انتقاله عبر وساطة الرسول ويركز فقط على المرحلة الثالثة التي تحول فيها القرآن إلى كتاب مغلق أما المرحلة الثانية فهو يحلم بوجود أدلة تؤكد ادعاءاته.

وفي حين يطالب جهارا بإثبات تاريخية القرآن المكتوب عبر كل مؤلفاته، نجد في هذا المخطط يكشف حقيقة أخرى وإن كان يتجنب إثبات تاريخية العقل القرآني الشفوي في مستوى

¹ - محمد بريش، ماذا يريد محمد أركون؟- علمنة الإسلام- مجلة الهدى، ص: 23، العدد: 17/16، سبتمبر/أكتوبر 1987، المغرب.



المصرح به نجده في هذا المخطط يُقرّه في مستوى المسكوت عنه بدليل وضعه على الرسم في المستوى الأفقي وليس العمودي، بل إن مجرد اعتباره في مرتبة ثانية بعد كلام الله دليل على بشريته ومن ثم تاريخيته. كما أن تاريخ العقل الإسلامي عنده يسير باتجاه الانغلاق، وهو بذلك تاريخ ارتدادي، فلئن أنزل الله الوحي لمصلحة الإنسان، فإن هذا الإنسان المسلم التقليدي أرجع الوحي في شكل عمودي صاعد من أجل مصلحة الله¹.

وإذا كان أركون وعبر كل مؤلفاته يعلن بأن القرآن ذو شقين شفهي وكتابي فإن هذا المخطط يبين أنه يضيف قرآنا ثالثا: الأول في اللوح المحفوظ والثاني قرآن شفهي اندثر وانحى والثالث هو المصحف المحرّف الباقي عند الناس.

والقرآن الأول هو قرآن متعال إلهي المستوى في معانيه وقراراته وأحكامه، فلما أنزل تحول إلى حدث تاريخي أنزل في إطار زمكاني محدد واكتسى معان بشرية بلغة بشرية وبالتالي فالقرآن قد أدخل عليه التعديل بتحوّله من سماء الربوبية إلى أرض البشر.

كيف يمكن أن يتم الفرق بين دلالاتي القرآن التنزيلي إذا كان في اللوح المحفوظ والقرآن التأويلي إذ أصبح على الأرض².

لنضرب المثال التالي: بسورة الفيل؛ حيث يقول تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ، أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ³﴾.

هذه السورة تعبر عن وقائع لها دلالاتها الواقعية، فهل كانت لها دلالات أخرى عندما كانت في طور التنزيل أي عندما كانت في اللوح المحفوظ في السماء؟.

¹ - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 124.

² - محمد سعيد رمضان البوطي - الطيب تيزيني، الإسلام و العصر تحديات وآفاق، ص: 181، ط: 02، 1999، دمشق - سوريا.

³ - سورة الفيل، الآيات: 1-5.

فإذا كانت الإجابة نعم، فالنتيجة هي أن تصبح إحدى الدالتين كذبا مخالفا للواقع، فالسورة تتحدث عن واقعة تاريخية حدثت على الأرض، ولكي يكون حديث القرآن عن ذلك الواقع يجب أن يكون بينهما تطابق في كل المراحل التي تنقل القرآن خلالها إلينا.

وبافتراض وجود اختلاف في الدلالة بين طوري القرآن التنزيلي والتأويلي، فلا ريب أن إحدى الدالتين مخالفة للواقع وهو الكذب المحض، وهل يعقل اتصاف كلام الله بذلك¹؟.

يفرق أركون بين ما هو موجود في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ وما هو موجود من القرآن الكريم لكن الله عز وجل في آياته يطابق بينهما، يقول تعالى في سورة الزخرف²: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ كما يقول في سورة البروج³: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ وهو ما أجمعت عليه جل التفاسير*.

ويحق لنا أن نسأل، ما الغاية التي يريد أركون الوصول إليها بفصله بين قرآن شفهي وآخر مدون؟

إن كل الأدلة من روايات صحيحة وأخبار متواترة إضافة إلى كلام الله عز وجل تدل أن القرآن المدون قد اكتمل متنا وحفظا وتدوينا من دون جمع في عهد الرسول (ص) وعند وفاته تركه كاملا، فجمعه أبو بكر الصديق في مصحف واحد ووحده عثمان وما قام به الصحابي الجليلان لا يمس محتوى المصحف من حيث الزيادة والنقصان إنما هو خاص بالجانب الشكلي التوثيقي يصب في قالب خدمة النص ومصلحة الأمة « فتدوين القرآن أدى إلى توحيد الأمة وتثبيت وجودها ولا يعقل علميا (ومنطقيا) أن يلام المسلمون على تدوين قرآنهم⁴ ».

1 - محمد سعيد رمضان البوطي - الطيب تيزيني، الإسلام و العصر تحديات وآفاق ، ص: 184/183.

2 - سورة الزخرف، الآية: 3-4

3 - سورة البروج، الآية: 21-22.

* - ينظر: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري(ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص: 86، ج: 21، ط: 01، مؤسسة الرسالة، 2000، أبو محمد بن الفراء الشافعي البغوي (ت510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ص: 154، ج: 04، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ، بيروت، ينظر أيضا: فخر الدين الرازي(ت606هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ص: 106، ج: 31، ط: 03، دار إحياء التراث العربي، 1420، بيروت.

4 - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 170.

فكل إيجابية يحولها أركون إلى سلبية، وكل أمر بديهي واضح للعيان يشكك فيه ويؤشكله ويبالغ في طرح افتراضاته التي يسردها من غير دليل حتى يدحض ما هو يقين لا جدال فيه، كل هذا لتوظيفه منهاجاً سلبياً يلغي أي إيجابية إضافة إلى الرؤية المؤشكلة التي يتبناها أركون ناهيك عن عدته الموظفة والتي تحوي خليطاً هجيناً من المناهج المتناقضة بينها مما ولّد هذه الأخطاء.

3- مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي:

3-1- زحزحة مفهوم الوحي:

يحاول أركون زحزحة مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي « الأرثوذكسي » والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد « الآخرين » من نعمة النجاة في الدار الآخرة، لكي يحتكرها لجماعته فقط، إلى أرضية التحليل الألسني والسيمياي الدلالي، المرتبط بممارسة جديدة لعلم تدريس الأديان¹؛ حيث يستخدم أركون مصطلح (مجتمعات أم الكتاب / الكتاب)، محل مصطلح « أهل الكتاب » - وهو مصطلح قرآني - ... {ليبرهن} على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق عن طريق إجراء زحزحات منهجية وابستمولوجية على الفكر الديني التوحيدي².

وينوه إلى أن مصطلح أهل الكتاب هو مصطلح قرآني، وأنه من اختراع " شخصياً " هذا المصطلح (أم الكتاب / الكتاب) وقد بلوره بشكل كامل³.

¹ - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 55.

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 80.

³ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 20.

لا يمكن الحكم على هذه الثنائية إلا بعد دراستها، لكن المسمى "أم الكتاب" ليس لأحد أن يخترعه لأنه بالأساس أيضا مصطلح قرآني - وهو ما أنكره أركون -، وعلى أساسه ميز الله عز وجل في قرآنه بين آيات منه محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات¹.

ويدعي أنه يهدف من بلورته لهذا المفهوم تحقيق عدة أمور هي :

1- زحزحة التحليل من الأرضية الجدالية اللاهوتية للمفهوم القرآني (أهل الكتاب) إلى الأرضية الأرحب والأوسع (مجتمعات الكتاب)، وهو يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه، وبالتالي يفقد الصفة السلبية التي انطوى عليها مصطلح (أهل الكتاب)².

يدعي أركون أنه يقوم بزحزحة ابستمولوجية، لكن الأرجح أن ما يقوم به هو زعزعة وخلخلة وربما زلزلة لمنظومة المفاهيم العربية الإسلامية، فهو يريد تغييرها جذريا واستبدالها بمصطلحات أركونية تلبس رداء النقد الحداثي؛ لأن مصطلح "أهل الكتاب" لا ينطوي على مضمون سلبي إنما يقصد به الأمم التي أنزل فيها كتب سماوية أخرى سابقة عن القرآن لكن منهج أركون السلبي يؤول كل مصطلح إسلامي أو قرآني إلى معنى غير إيجابي.

2- دراسة الوحي كظاهرة لغوية، لأنه مكتوب بلغة بشرية، وبالتالي تنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي، مثله مثل بقية النصوص، ودراسته كظاهرة أنثروبولوجية وكيفية انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعا واختلافا وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة على الإسلام³.

لكن المفسرين واللغويين والنحويين والبلاغيين والفقهاء قداماء ومحدثين قاموا بدراسة النص القرآني سورة سورة، وآية آية، وكلمة كلمة وحرفا حرفا، دراسة لغوية معجمية ونحوية وصرفية بلاغية ودلالية، إضافة إلى تفسيره وتأويله، مما أنتج الكثير من الكنوز المعرفية عبر قرون، مع الحفاظ على خصوصيات النص القرآني كنص إلهي منزل، لكن أركون الذي يسعى إلى زحزحة المفاهيم يريد دراسة النص القرآني دراسة لغوية بمساواة مع النصوص البشرية، حتى تنطبق عليه قوانين التأويل والقراءة

¹ - ينظر: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة - تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة -، ص: 145، ط: 01، دار الساقي، 2000، بيروت.

² - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 20.

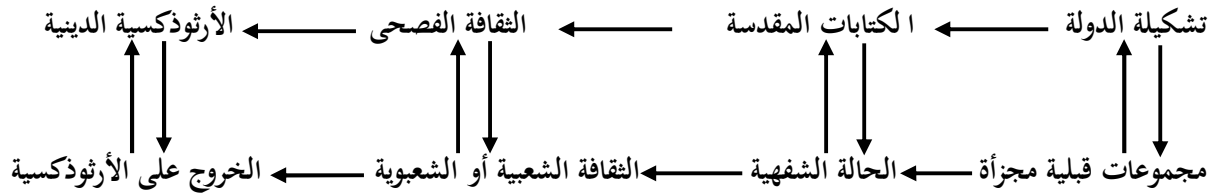
³ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 20.



المادية والوضعية، التي تظن بها سماء الغرب، وبهذا ينفي أي خصوصية للنص القرآني دون مراعاة لمصدره ولا لقدسيته.

3- يسعى أركون إلى تبين أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (الكتاب المقدس) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة)؛ أي الشيء المادي الذي نلمسه باليد وتتناوله في أيدينا للمطالعة¹.

هادفاً إلى موضعة الأمور ضمن المنظور الأنثروبولوجي للصراع بين العقل الشفهي المعتمد على الثقافات غير المكتوبة وبين العقل الكتابي الذي تحدث عنه جاك غودي²، والذي يفرض على الناس والمجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته بواسطة التضامن الوظيفي الشغال بين أربع قوى تهيمن على المجتمع: الدولة/ الكتابة/ الثقافة العالمية (الفصحى)/ الأرثوذكسية الدينية؛ حيث يرى أركون أن اللعبة المتداخلة لهذه القوى الأربع هي التي تحقق عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الأسطوري للكلمة بحسب المنظور الديني السائد في الشرق الأوسط إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة (المصحف)، ويقدم هذا المخطط³ لتوضيح رؤيته:



وهو ما تم داخل سياق ثقافي واجتماعي وسياسي محدد تماماً، وهنا يمكن للمؤرخ دراسة ومعرفة مراحلها بشكل دقيق وصحيح تماماً، غير أنه يتهم علماء اللاهوت بعرقلة هذه العملية، حيث يزعم أنهم رفعوا المدونة النصية المغلقة (أي المصحف) إلى مرتبة الكتاب المقدس والمرجعية الإجمالية في التصعيد والتسامي بالكتاب العادي إلى مرتبة الكتاب المقدس، حيث وصلت إلى الحدود القصوى في عملية التنكير والتمويه وذلك بالتأكيد على أن المصحف المادي هو أيضاً يتمتع بالطابع اللامخلوق للقرآن - كلام الله -.

1 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 57.

2 - عالم انثروبولوجي انجليزي.

3 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 79.

وهنا تبدأ مهمة أركون من وراء بلورة مصطلح (مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب) وهي إعادة الأبعاد اللغوية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكلية للكتاب المقدس، وإسباغ الطابع التاريخي على ما نزعته عنه كل صبغة تاريخية، بهذا فهو يرفض المنظور التاريخي الموروث والذي يجعل من الكتاب المقدس ظاهرة سامية متعالية تنزع الصبغة التاريخية عن الأشياء ساعياً إلى تشكيل لاهوت جديد حديث بالقيام بعمليات تحرّ نقدي وتاريخي شامل على كل مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب، فهي - حسبه - عملية قلب منهجية كبرى بإتباع إستراتيجية للكشف عن آليات التقديس تفكيكياً¹.

يكشف أركون عن سبب بلورته لهذه الثنائية (مجتمعات الكتاب المقدس/ مجتمعات الكتاب العادي) وهو محاولته كشف لعبة رباعية (الدولة، الكتابة، الثقافة العاملة، الأرثوذكسية الدينية)، فالمصحف الذي بين أيدينا ليس كتاباً مقدساً إنما تم إسباغ هذه الصفة بفضل تلاعبات هذه القوى، كل هذا اكتشفه بفضل عملية التفكيك، إنّه وككل مرة يحاول إزالة كل أنواع المقدس التي يتمسك بها المسلم؛ حيث وصلت جرأته إلى المساس بقُدسية القرآن نفسه عبر آلية التفكيك ساعياً من خلال هذه الرؤية إلى «التخلص من مفاعيل القراءة التقوية والتقديسية للقرآن الكريم وتحويله إلى نص عادي بتفكيك السلطة الرمزية عنه²».

والغرض من كل هذا إثبات تاريخيته ونفي تساميه وتعاليه لهذا وضع ثنائية الكتاب المقدس والكتاب العادي، وأكد وجود عمليات تمويه وتنكير ليثبت أن القرآن مخلوق حادث في الزمن، وجرأة أركون على القرآن والتشكيك في صحته ومن ثم في قدسيته يرجع بالأساس إلى المنهج المطبق وهو المنهج التفكيكي، فهل هذا المنهج يصلح أصلاً كآلية يدرس بها النص القرآني؟

تنطلق التفكيكية من موقف فلسفي قائم على أسس هي:

- ليس ثمة حقيقة مطلقة، وأساس الحياة قائم على الشك.

¹ - ينظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 58-59-60.

² - محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب - في درس الخطاب وتفسيره - ، ص: 257، ط: 01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.



- عدم الاعتراف بمركز ثابت أو مرجعية عليا للمعرفة الإنسانية، والمرجعية عندهم هي الذات وليس الله .

- رفض التقاليد وتدميرها، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة¹.

أسقط أركون هذه الأسس على الرؤية الإسلامية نظاما وسلطة، فكرا ودينا، فشكك في المسلمات وهاجم السلطة والفكر السائدين، حيث وظف هذا المنهج كمسلمة لاشك فيها ناسيا أن هذه المناهج خاضعة لقانون التغير والتحول والتقلب، فالتفكيكية قامت أساسا على أنقاض البنيوية وبهذا فهي وغيرها من المناهج في تغير مستمر و لا تثبت على حال، لذلك فتوظيف التفكيكية كآلية لدراسة النص القرآني لا يخدم الحقيقة التي يدعي الحداثيون البحث عنها وأركون كمن يستخدم قاربا من ورق لعبور المحيط، أو كمن يوظف آلية تدمير وهو يدعي البناء.

3-2- علاقة الدين الإسلامي ببقية الأديان:

يكمل أركون تفصيله لهذا المصطلح في محاولة لتطبيقه على كل الأديان؛ حيث يوضح أنه لا يتخذ موقفا معينا من الدعامة الأولى أو الناقل الأول لكلمة الله (الكتاب المقدس)، إنما يهيمه الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية اشتغال وانتشار الدين الإسلامي وكذا الدينين المسيحي واليهودي في المجتمعات البشرية، بحكم أن هذه الديانات مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي للكلمة من أجل نظرياتها الثلاث عن الوحي، فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون وانتشر بين البشر، متهما علم اللاهوت الذي نشأ وازدهر في أحضان الطوائف الثلاثة المفسرة لكلام الله أنه هو الذي أسقط شحنات التقديس والتعالي حتى على الكتاب المادي المحسوس، إذ انتقل التقديس من أم الكتاب إلى الكتاب عن طريق الإسقاط والعمل التأويلي للتأويليين².

¹ - ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدثية (من البنيوية إلى التفكيك)، ص: 306، عالم المعرفة، 1998، الكويت.

² - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 21-22.

إن قول أركون بأنه لا يتخذ موقفا معينا من الناقل الأول لكلام الله إنما يهيمه الحقيقة التاريخية يشكك أنه يمارس نوعا من التقيية ، لأن تفرقة بين نوعين من الكتاب أي القرآن (القرآن المقدس الموجود في السموات العليا/ القرآن العادي (المصحف) المتداول بين الناس) ينفي قدسية النص القرآني ويفصله عن مصدره الإلهي ويزرعه في قلب التاريخية بعد أن طمس ومحا عنه أي علاقة بتنزيله السماوي، إضافة إلى أن ربط القرآن ببقية كتب الديانات السماوية زعم باطل؛ فلا غرو أن اليهودية والنصرانية هما ديانتان سماويتان سبقتا الإسلام، لكن الكتب التي بقيت من أصل هاتين الديانتين هي كتب محرفة ومكتوبة بأيدي بشر وبلغات غير اللغات التي أنزلت بها، وما محاولة التفريق بين مفهومي (الكتاب المقدس/الكتاب) إلا مناورة من مناورات أركون الفاشلة مثل سابقتها والتي فصل فيها بين القرآن الشفهي والمدون.

3-3- مكانة الكتاب المقدس في واقع المسلمين:

رغم هذا المسعى في إزالة القداسة عن القرآن لم يُخَفِ أركون قلقه من اهتمام المسلمين البالغ بكتابه المقدس منذ نزوله، فهو يقف عند هذه النقطة أيضا لينتقد هذه الاهتمام الذي يحظى به النص القرآني فيقول: « الكتاب في العالم الإسلامي يشغل كل الرؤوس ويرد في كل المناقشات، ويغذي كل أنواع الآمال ويبررون باسمه أفظع أنواع الأعمال المتطرفة ويضحون من أجله بالأرواح والنفوس، إنه جزء لا يتجزأ من الفرد المسلم، ولكن الكتاب رغم هيمنته التي تكاد للوهلة الأولى تكون كلية يعاني من تحديات كثيرة، فهو قد أصبح مغمورا بالكتب الأخرى المنهالة على المجتمعات الإسلامية من كل حذب وصوب، وهي كتب دنيوية علمية علمانية لا علاقة لها بالكتاب، بل تحاول أن تحد من تأثيره أو تحل محله، بل أكثر من ذلك فإن وسائل الإعلام الحديثة أصبحت تغزو العالم

بسيل من الصور والإشارات المعلوماتية إلى درجة أن بعضهم يقول الآن بأننا انتقلنا إلى حضارة الصورة وأجهزة الفيديو والمعلوماتية...¹».

إن الملاحظ في بداية قول أركون قلقه من الاهتمام المفرط بالقرآن مما يوحي بأنه يعترف ولو ضمناً بوجود صحوة إسلامية، لكنه يستدرك بأن هذا الاهتمام سوف يقل أو يخف تدريجياً لهيمنة كتب أخرى دنيوية (علمية و علمانية...) عدا عن هيمنة ثقافة الصورة والإلكترونيات، والظاهر أنه تناسى أن القرآن منذ ظهوره في بيئة مكة قبل خمسة عشر قرناً واجه تحديات كثيرة منها: هيمنة الشرك في البيئة التي نزل فيها، إضافة إلى وجود ديانات أخرى (النصرانية، اليهودية، الوثنية...) غير أنه بقي صامدا وانتشر في أصقاع الأرض وبقي إلى يومنا هذا، ولا يخفى عنه أو عن أي أحد أن القرآن الكريم ومكانته باقية راسخة، نعم هذا العصر هو عصر الرقمنة والحضارة حضارة الصورة وحضارة الأنترنت والأقمار الصناعية... لكن كل هذه التطورات لم تغير من مكانة القرآن والباحث في المكتبات الإلكترونية يجد ملايين الكتب والأبحاث والدراسات التي تدرس هذا الكتاب، فضلا عن المكتبات العادية، فهذه الكتب وهذه الرقمنة لم ولن تشكل أي خطر على مكانة القرآن، بدليل أن مشروع أركون النقدي الذي يحتفي بكل ما جادت به الحداثة من مناهج وآليات ورؤى ونظريات نجده يسخر كل اهتمامه منذ عقود في محاولة لقراءة هذا النص ومعرفة سر اهتمام المسلمين بكتابه المقدس، فحضور القرآن المتزايد في الساحة الفكرية لا ينكره إلا جاحد.

3-4- الكتاب المقدس والعلمانية:

يحتفي أركون بمصطلح (مجتمعات أم الكتاب / الكتاب) لأنه عكس مصطلح (مجتمعات أهل الكتاب) فهو يتيح لنا اكتشاف تواصلية بين الإجرائية الدينية والإجرائية العلمانية فيما يخص إنتاج المعنى، وتمثل هذه التواصلية في الصراع بين " الشفهية والكتابية "، إضافة إلى أنه مثلما ناضلت أديان الوحي -ومنها القرآن- ضد الوثنية وحاولت إزالتها، كذلك الأمر بالنسبة للحداثة العلمانية التي

¹ - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 22.



تناضل بدورها ضد اللهجات والعادات والشعوذات والسحر المرتبطة بالمرحلة الشفهية والمضادة للبناء الوطني¹.

في العبارة الأخيرة جعل أركون من الحداثة العلمانية دينا رابعا منزلا من عنده ليؤكد نضالها المستميت ضد الوثنية والخرافات والسحر، لكنه في صفحات أخرى من الكتاب نفسه يضرب مثلا عن أكثر الدول علمانية وهي أمريكا والتي انتشرت فيها طوائف غريبة وشعوذات لا عقلانية²، تدعو إلى عقائد غريبة حيث استبدلت الإله الواحد بعبادة الشيطان والإلحاد حيث تحث هذه المعتقدات الغريبة والحديثة على الانتحار الجماعي أو تعاطي الممنوعات... هي كلها عقائد علمانية جعلت من الدين أكلوبة زائفة وأبدلتها بشعارات: المركزية العقلانية/ الأنسنة/ العلمنة وألّا شيء يعلو فوق التاريخ.

4- الظاهرة القرآنية/الظاهرة الإسلامية:

يلح أركون على ضرورة التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية بحكم خلط المسلمين بينهما والمطابقة بينهما، في حين أنهما متميزان.

4-1- الظاهرة القرآنية:

¹ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 22-23.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص: 110.

ارتبط مصطلح الظاهرة القرآنية بمؤلف مالك بن نبي¹، وهو المصطلح نفسه الذي يوظفه أركون في تطبيقاته على الفكر الإسلامي، ويعلق على كتاب مالك بن نبي بكونه كتابا سطحيا جدا²، معتبرا أنه قد وظف من قبل ابن نبي ضمن منظور تبجيلي تقديسي وهو ما ضمن لكتابه حصدا هذا النجاح الكبير في الأوساط الأصولية³، وهو ما يزال يُقرأ على نحو واسع، ويعلق عليه حتى الآن⁴.

هكذا يقدر أركون في كتاب مالك بن نبي، ويتهمه بالسطحية دون أن يسوق دليلا واحدا على ذلك، أو يجتلب مثلا واحدا، فقد وصل إلى نتيجة السطحية دون مقدمة أو تمهيد وبهذا يطلق أحكامه جزافا، لكن كيف لكتاب سطحي جدا أن يشغل هذا الاهتمام طيلة خمسين سنة بين قارئ له ومعلق عليه⁵، فالسطحية لا تثير الاهتمام ولا تلفت الأنظار وبالتالي لا تحفز على الاطلاع ناهيك عن التعليق، « إن ما يأخذه أركون على هذا الكتاب هو تناوله للقرآن كظاهرة تتميز بتجدد إعجازها على مر العصور، ومن ثم القول بتساميه على الزمان و المكان، أي نقيض ما يحاول ترسيخه هو لدى النخبة، بعدما أخفق في استمالة الجماهير إليه، إنه القول بتاريخية القرآن، لهذا فعوض مناقشة مالك بن نبي الواردة في كتابه اكتفى بنعته بالسطحية»⁶.

إنه يوظف مصطلح الظاهرة القرآنية بمعنى آخر مختلف، فهو يقصد « القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق التحلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان و مكان محددين تماما (الزمان: هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)، هذا

¹ - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط: 04، دار الفكر/دار الفكر المعاصر ، 1987، دمشق- بيروت.

² - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 15.

³ - ينظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186.

⁴ - ينظر: المصدر السابق، ص: 14-15.

⁵ - ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ص: 409.

⁶ - حسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية-دراسة تحليلية لإشكالية النص عند محمد أركون-، ص: 115، ط: 01، دار صفحات للنشر ، 2009، بيروت.

الخطاب الشفهي رافق الممارسة المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى محمد بن عبد الله طيلة عشرين عاما حتى وفاته ¹.

ينطوي هذا التعريف على مغزى تاريخي في غاية الخطورة، وهو أن القرآن ظاهرة متجاوبة مع صدى الخطاب الشفهي، الذي نزل على مبلغه في عصر معين وانبثق من أحوال وسياقات مخصوصة، فكان متساوقا مع مستوى المتلقي الأول في الجزيرة العربية، ومجيبا على تحديات واقعه، أما أبناء هذا العصر، فلا يستطيع القرآن أن يكون كتابهم الأول ومرجعهم في الجواب عن النوازل المستأنفة، والتحديات الماثلة، لأنه نزل خاصا بالمخاطبين الأوائل الذين التصقت أحوالهم بأسباب هذا النزول، وهذه هي التاريخية التي يسعى أركون لزرعها وهذا مدخل من مداخلها، وهي تتعارض وعالمية الهدي القرآني، وتنفي عنه نبض المعاصرة المتجدرة فيه ².

ليس هذا فحسب بل يعلل اختياره لهذا المصطلح بدلا من كلمة قرآن، لأن هذه الكلمة مثقلة بالشحنات اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تجديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، إذ يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية ويهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، على مسافة نقدية كافية منه كباحث علمي ³.

يريد أركون دراسة الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو علماء التاريخ عن الظاهرة التاريخية، لكن هذه العلوم غريبة، وضعية، بشرية وأهم شيء مادية، وإذا دُرس "القرآن" -بلغة القرآن وأهل العربية-، أو "الظاهرة القرآنية" -بلغة أركون وأهل الحداثة- فسيبقى مادة بلا روح، وإذا انتفى البعد الروحي انتفت معه أبعاد أخرى كالإيمان والغيب واليوم الآخر وبالتالي ما الذي يتبقى من الوحي الرباني؟

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 199.

² - قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، ص: 234.

³ - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 199.

ومن جهة أخرى يوظف مصطلحا آخر موازاة مع مصطلح الظاهرة القرآنية وهو مصطلح الحدث القرآني، ويقول مبررا هذا التوصيف: « عندما أستخدم مصطلح الحدث القرآني، فإني أغرس القرآن في التاريخية، وعندما أقول " القرآن " فإني أنزع عنه كل تاريخية كما يفعل المسلمون»¹.

وقد يعود توصيف أركون للقرآن بأنه "حدث"، لربطه بالحادثة الغربية، بحثا عن تخرّيج قرآني يؤسّسها من خلاله؛ فهو يعرّف الحادثة بأنها: « موقف فعلي وتوتر روحي معين ينتمي إلى كل الأزمان وكل عصر من العصور التاريخية له حدّاته»²، وبهذا فالإسلام ومن ثم القرآن حلقة من حلقات الحادثة، لأن القرآن -برأيه- يقدم نفسه ويمارس دوره على هيئة "حادثة"³.

وبعد أن مهد للأئسنة من خلال أعمال مسكويه والتوحيددي، وتعريفه للإسلام بأنه دين علماني، جاء دور الحادثة ليجد لها تخرّيجا قرآنيا فالقرآن يمثل حادثة في عصره!

إنّه يرى ضرورة الاستغناء عن مصطلح قرآن وإبداله بتسمية أخرى كالظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، فهو يؤثر استعمال المصطلحات الحداثية عن المصطلحات التي تداولت في الأوساط الإسلامية، والعلّة في ذلك أن يفرغ المصطلح الإسلامي من شحنته الإيمانية، لماذا؟

لأن كلمة قرآن مشحونة بالمعاني الإيمانية، وبتوظيفه لمصطلحين علميين ونقديين (ظاهرة، حدث) يفسح المجال للرحب لتطبيق النقد التاريخي على النص القرآني ولا يمنعه مانع من تقديس أو تعالي أو تعظيم، ما دامت المصطلحات قد جردت من أهابها الديني والنصوص قد تساوت في مصدريتها فلا فرق بين إلهي وإنساني، وهو ما يشرحه مترجمه وشارحه بطريقة أكثر بسطا فيقول: «إن المادة اللغوية للقرآن الألسنية، هي أنها تحيد الهيبة ولو للحظة، من أجل فهم التركيبية النصية أو اللغوية للقرآن»⁴.

وبهذا فالحرب إذن حرب مصطلحات، لأنها تحمل أفكار أصحابها، فهي أوعية لمقاصدهم وأمارات على ما كان من فكر مذهب أو طريقة، وما هو كائن موجود بدليل أن أركون استغنى عن

1 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 49.

2 - محمد أركون، الإسلام والتاريخ والحادثة، مجلة الوحدة، ص: 19، السنة الخامسة، العدد 52، كانون الثاني، يناير 1989.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 19.

4 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعليق هاشم صالح، هامش الصفحة 242.



كل أسماء القرآن التي وردت في متنه، وهي عديدة: بيان¹، النور المبين²، رحمة³، تنزيل⁴، ذكر⁵، البلاغ⁶، الفرقان⁷، هدي⁸، الكتاب المبين⁹، فهذه الأسماء وغيرها بالنسبة إليه هي مصطلحات لاهوتية، وبالتالي فهي تثير في نفس متلقيها هيبه ورهبة وخشوعاً وتحمله على صون مقدساته، وصدّ العابثين لها، لذلك أبدلها بمصطلحات ألسنية عازلة وقاتلة لهذه الهيبه¹⁰.

إنه يتضايق من كل شيء له علاقة بالإيمان، من هنا يأتي حرصه على تسوية كلام الله بالبشر، وهذا مالا يقبله عاقل من أي ديانة كانت¹¹.

وكلا المصطلحين (ظاهرة، حدث) الذي اختاره أركون بدلا من كلمة " قرآن "، هو من أجل تحقيق إرب واحد وهو غرس القرآن في التاريخية.

4-2- الظاهرة الإسلامية:

- 1 - سورة آل عمران، الآية: 138.
- 2 - سورة النساء، الآية: 174.
- 3 - سورة يونس، الآية: 157.
- 4 - سورة الزمر، الآية: 01.
- 5 - سورة الأنبياء، الآية: 02، 50.
- 6 - سورة إبراهيم، الآية: 52.
- 7 - سورة الفرقان، الآية: 01.
- 8 - سورة لقمان، الآية: 03.
- 9 - سورة الدخان، الآية: 02.
- 10 - ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ص: 235-236.
- 11 - أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ص: 154.



يوظف أركون مصطلح الظاهرة الإسلامية بدلا من المصطلح الشائع (الإسلام) لإصابة عدة

أهداف هي :

- 1- تجذير الإسلام في التاريخية، وإبعاده عن المثالية التجريدية خارج الزمان والمكان.
- 2- تنظيف مفهوم الإسلام من التراكمات و الإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به عبر قرون.
- 3- إزالة البدهة العفوية عن مفهوم الإسلام بغية التفريق بين المعرفة التاريخية والمعرفة التبجيلية التقليدية السائدة¹.

وأصل الظاهرة الإسلامية ونقطة بدايتها يعود إلى تجربة المدينة، وهي حسب أركون تجربة محمد مواطن من مكة استطاع بدءا من عام (622 م، 1هـ) إقامة مدينة - دولة - أدخلت نموذجا جديدا للدولة مستعارا من دولة أثينا أولا ثم من الدولة الإمبراطورية الرومانية بعد تشكل الخلافة ثانيا ويضاف إلى هذه الدولة البعد الديني الداعم لها ممثلا بالوحي القرآني².

مثلما جرت عليه عادة أركون فهو يقدم لك معلومات جديدة، غريبة وعجيبة، لكنها بدون إثبات أو برهان أو حتى أبسط دليل، فعن أي استعارة يتحدث؟، ومن أي جانب من جوانب الدولة التي أسسها الرسول يشبه قيام دولة الإسلام بدولة أثينا أولا ثم روما ثانيا؟!، لكن الأدهى أنه جعل السبب الرئيس في قيام وبناء المدينة المنورة هو آخر الأسباب وهو الوحي القرآني!!

تبدأ هذه المرحلة -بنظره- بوفاة الرسول (ص)؛ حيث توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة مرتبطة بوعي في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعيشة من قبل جماعة "المؤمنين"، إذ أصبح تدريجيا مكانا ثابتا للإسقاط ومرجعا يرجع إليه من أجل تحديد المعايير السيمائية والأخلاقية والسياسية والقضائية في أزمان تالية مختلفة، ويرى أركون أن صورة التاريخ المجيدة والمثالية تغذيها التصورات المثالية المستعادة المكرورة بشكل لا يفتر من قبل الخطاب الجيئش والمحرك (خطب المساجد/

¹ - ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص:10.

² - ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين، ص:49.



مقالات الصحف/ الخطب الرسمية/ كتابات المؤلفين الغربيين... ما يؤدي إلى توسيع الخيال الجماعي¹.

ويقصد بصورة التاريخ الجيدة ما اصطلح عليه بتجربة المدينة المثالية، التي تمثل النموذج الأمثل الذي ستحاول تقليده أجيال المسلمين منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا باعتبار أنها أفضل نموذج للحكم، حيث اتجهت أنظار المسلمين بعد وفاة النبي مباشرة إلى الوراء، وذلك لأن لحظة النبوة أصبحت تشكل اللحظة التي تعلو ولا يعلى عليها، فهي اللحظة التأسيسية أو التدشينية لكل الوعي الإسلامي والتاريخ البشري ينقسم إلى ما قبلها وما بعدها، وما عاد المسلمون ينظرون إلى الأمام وإنما إلى الوراء لأن المثال الأعلى موجود في الماضي لا في الحاضر ولا في المستقبل².

وبهذا فالظاهرة الإسلامية - بالرؤية الأركونية- ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلو و المقروء والمعيش بصفته نصاً رسمياً مغلقاً وناجزاً بشكل نهائي، وقد جاءت هذه العملية لتلبية طلب الدولة الموصوفة بالإسلامية ولطلب الأمة المفسرة - يقصد أمة المسلمين - التي تربط قدرها الأرضي ونجاحها الأبدية بما تدعوه كلام الله أو الوحي أو القرآن.

هذه الظاهرة لا تهتم إلا بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية بغية استغلاله من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالى والأنطولوجيا والأسطورة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية وكل أنظمة المشروعات التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون، بهذا فالظاهرة الإسلامية مثلها في ذلك مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية... لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية ويقصد بذلك الدولة في كل أشكالها التاريخية، والتي تحاول أن تشغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها...

يصور أركون المشكلة وكأنها تتلخص في سيطرة الدين والفقهاء على شؤون الحكم وعالم السياسة، بينما واقع الحال يشهد على تسلط الدولة على الدين ومؤسسات المجتمع، والاستيلاء على مقدراته الرمزية والمادية، مما يجعل المطلب الأقرب للمنطق والواقع هو مطلب تحرير الدين من قبضة

¹ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 73-74.

² - ينظر: محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 95.

الدولة وليس تحرير الدولة من الدين، وليس هناك دين يحصي أنفاس السلطة ويحول دون إطلاق حركتها بل الدولة هي الكابحة لحركة المجتمع والدين والمتسلطة على مقدراته ومؤسساته¹.

لقد قلب أركان المعادلة وصوّر أن الفقهاء أو الأمة المفسّرة حسب قوله هم المسيطرون على سياسات الدول الإسلامية وهو زعم لا أساس له من الصحة لأن الظاهرة الإسلامية التي يتحدث عنها ويزعم أنها تتحكم بخيوط السلطة ومن ثم المجتمع لا أساس لها بدليل العنف والضغط والتسلط الممارس على الحركات الإسلامية في كافة الدول العربية قديماً (أحمد بن حنبل والمذهب السني في عهد المأمون) وحديثاً (الإخوان في مصر...) فنظام الحكم في الدول العربية هو من يتحكم في المساجد ويسيطر على أجهزة الدين وكل هذا راجع لتهميش القرآن وأحكامه لا لأن أحكامه مُستغلّة.

- الشريعة في ميزان أركون:

تعدّ الشريعة عنصراً هاماً في الطرح الحدائثي؛ فقد حظيت بأهمية بالغة في دراساتهم في محاولة ربطها بالواقع الحادث والزمني وفصلها عن أحكام القرآن، ومن المطالب التي يحاول أركون تحقيقها من مشروعه النقدي هذا، هو محاولة ضم ما يسميه بالقانون الإسلامي (الشريعة) إلى الظاهرة الإسلامية وفصلها عن الظاهرة القرآنية، وخاصة في جانبه المطبق كقانون وضعي (الفقه) وأما دور الظاهرة القرآنية هنا فيحتل في الواقع إلى مجرد خلع التقديس، بل وحتى التأليه على هذه الأحكام الفقهية التي أصبحت تدريجياً القانون الديني (أي الشريعة)؛ حيث تم تشكيل المذاهب " المدارس الفقهية"، وهي عملية استمرت حتى القرن الرابع هجري (4/10 م)، وأما خلع التقديس على هذه العملية التاريخية المحضّة، فقد ابتدأ منذ القرن التاسع ميلادي، وبعد انتصار النص الرسمي المغلق داخل العالم الإسلامي تحت سيطرة هذا القانون (الشريعة) الذي فرض نفسه عبر كتب التفسير والفقه بصفته قاعدة صحيحة أرثوذكسية².

يجذر أركون المسلمين من معبّة ارتكاب مغالطة تاريخية لاستعارتهم مفاهيم عصر الرسول وتطبيقها على العصر الراهن، لأنهم بهذا يقفزون فوق الواقع وهو موقف تبجيلي خاطئ؛ كما يذهب

¹ - ينظر: رفيق عبد السلام، في الدين والعلمانية والديمقراطية، ص: 133.

² - ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 210-211-212.

إلى أن الأحكام المتضمنة في كتب الفقه هي أحكام بشرية تاريخية أسسها الفقهاء تمويها لملايين المسلمين حتى أنهم تمكنوا من خداع طبقة المثقفين، وهنا يأتي دوره في إزالة هالة القداسة على قوانين الشريعة التي أُلِست لباس القانون الإلهي عبر نقد العقل الفقهي في الإسلام بشكل جديد وشامل وعندئذ تحصل الصحوّة بتطبيق المنهجية التاريخية السوسيوولوجية والألسنية¹.

ومن الحلول التي يقترحها لرفع الأسطورة والتعالي والتقدّيس على النص القرآني (المدوّنة النصية المغلقة)، وعلى التراث الإسلامي الذي لازال يعيش بأفكار القرون الوسطى هو توظيف التاريخية بشكل جدي وذلك بتطبيق القرارات المنهجية والإبستمولوجية على الخطاب القرآني وكذا « التراث الإسلامي الكلي Tradition Islamique Exhaustive » وذلك لن يتأتى إلا بإعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (ق 1 هـ)، التي شكّلت فيما بعد ما يسمى بـ « الذاكرة الجماعية الإسلامية Le Mémoire Islamique Collective » إذ يقول « ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها... وبهذا ينتفي التعارض الثنائي ما بين رسالة متعالية نهائية ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأي رسالة من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو خرافية عابرة من جهة أخرى²».

ويخلص إلى أن الإسلام في (ق 7 م) كان حيا فاعلا واعدة بالتقدم، فهو حدث مرتبط بظروف تاريخية معينة يتأثر بها، ويؤثر عليها وهو معرض للتحويل والتغيير، أما الإسلام الحالي، فهو تجريدي مؤدلج لأنه منزوع من سياقه التاريخي³.

إن الدين الإسلامي هو دين عالمي وهو خاتم الرسالات السماوية لهذا امتاز هذا الدين بخاصية " الشمولية"؛ " فقد اهتم الإسلام بأمور الإنسان كلها، الدينية والدينية، بالعلم والعمل، بالفرائض والنوافل، وبذلك جسّد الشمولية كخاصية أصيلة فيه⁴، لكن أركون يرجع أحكام الشريعة وقوانينها إلى الفقهاء فهم بلوروها وأصلوها وأقنعوا المسلمين بأنها إلهية، والرد لا يكون إلا بالعودة إلا

1 - ينظر: محمد أركون، الإسلام أوروبا، الغرب، ص: 213.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 75.

3 - ينظر: المصدر السابق، ص: 18.

4 - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 493.



النص القرآني فهل كانت أوامره متعلقة بالرسول ومحيطه وزمانه في القرن السابع ميلادي أم أنها تتناسب مع كل الأزمان؟

يتضمن الوحي جميع الأحكام المتعلقة بالعبادات (التوحيد، الصلاة، الصوم، الحج..) التي يجسد بها المسلم عقيدته، هذه العبادات هي التي تقوي صلة المسلم بخالقه وهي واحدة تنطبق على الرسول وعلى بقية المسلمين في كل الأزمان.

تضمن القرآن أيضا أحكام المعاملات التي تصان بها حقوق العباد وبها يقيم الدين وبها تنتظم أحوال المسلمين الشخصية (أحكام متعلقة بالمال، الإرث، الربا، البيع، أحكام متعلقة بالزواج والطلاق، أحكام متعلقة بالأخلاق، ...).

كل هذه الأحكام موجودة في القرآن وأسس لها الرسول في حياته من خلال عبادته ومعاملاته وتصرفاته، فقد كان قرآنا يمشي، ورسولا للعالمين ككل في الأولين والآخرين إلى يوم الدين ولم يكن عمل الفقهاء إلا جهد بشر في تيسير أمر العباد وربط أمور الشريعة مع متطلبات كل عصر ومسائرته في التطور الإنساني والرجوع إلى مقاصد الشاطبي يعني عن أي برهان، ومن النقاط التي نركز عليها لدحض مثل هذه الشبهات مايلي:

1- يقول الإمام الشاطبي: « الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مُكَلَّفُ البتة¹»، وبهذا فالشريعة لكل الناس في كل الأزمان، ومن الأدلة التي يوظفها الشاطبي:

أ- النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ² ﴾، ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ³ ﴾.

¹ - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، ص: 186، ج: 02، دار الكتب العلمية، د.ت بيروت،

² - سورة: سبأ، الآية: 28.

³ - سورة الأعراف، الآية: 158.



ب- وضعت الأحكام لصون مصالح العباد، فالعباد بالنسبة لما تقتضيه من المصالح مرآة فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق.

ج- لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف، وكذلك الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بإجماع¹.

وبهذا فالشريعة لا تختص بعصر الرسول ومسلمي الجزيرة العربية إنما هي قانون عام يجري على كل المسلمين وفي كل العصور، والتسليم بمقولة أركون عن الشريعة بأنها وضعية ولا تصلح لمسلمي العصر الراهن يجمد أحكام العبادات والمعاملات وكل قيم المسلم التي ينفصل عنها ولا يبقى له إلا العلمنة والأنسنة والأرخنة كمصادر لسنّ قوانين المسلمين، مستبدلاً الأعلى بالأدنى والأثبت بالمتغير والأدوم بالمتبدل وهذا هو التحديث الأركوني قلب لمنظومة الإسلام وهدم لشرائع الله وتحريف لمقولات القرآن وتزييف لصورة الفقه.

5- مراجعات نقدية:

1- عمل أركون وبكل ما أوتي من جهد ووصل إليه من أدلة معقولة ومنقولة وحتى بطرحه لافتراضات واهية حتى يثبت أن المصحف الذي بين أيدينا مصحف عادي نسجته أيادي السلطة المنتصرة زمن

¹ - ينظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ص: 186.

سيدنا عثمان بن عفان والقرآن الحقيقي هو خطاب شفهي ضاع إلى الأبد زمن الرسول ص، لكن الحقيقة غير ذلك بما ثبت من أدلة متواترة صحيحة، والنتيجة هي أن القرآن الكريم هو الخطاب الشفهي و المصحف العثماني على السواء، وهو محفوظ من قبل الله لا من قبل البشر وما عمل سيدنا عثمان إلا اجتهاد شكلي، وجمعه للقرآن هو الجمع الثالث لا الأول لأن الجمع الحقيقي كان زمن الرسول ص، حفظا وتدوينا دون جمعه فقط بين دفتي مصحف.

2- الجمع الثاني كان زمن سيدنا أبي بكر الصديق، الخليفة الأول للرسول ص، لكن أركون لم يتعرض له أصلا ولا للروايات التي تثبت ذلك.

3- يطرح تناول أركون لهذه المسألة - وهو المفكر الواسع الاطلاع - تساؤلات كثيرة أبرزها: لماذا لم يشر إلى كتاب الوحي أو يذكر أسماءهم الموثقة في جل كتب علوم القرآن؟

أيضا عدم التفريق بين التدوين والجمع، لماذا لم يفرق بين العمليتين برغم أن عملية التدوين جرت في عهده صلى الله عليه وسلم وإشرافه؟

لماذا ركز على عملية الجمع التي جرت زمن سيدنا عثمان (رضي الله عنه) دون أن يشير إلى جمع سيدنا أبي بكر؟ أليس في ذلك رسالة مشفرة توحى بأنه يريد غرس القرآن في التاريخ، بإبعاده عن زمن الرسول ، لهذا لم يشر إليه أو إلى سيدنا أبي بكر، ليفسح المجال لافتراضاته حول قوة الخط المنتصر وسيطرته على النسخة الرسمية من القرآن.

4- إذا كان الصحابي عبد الله بن مسعود قد انفرد فعلا برأيه الراض لتدوين المصحف، فلم الأخذ برأي صحابي واحد مقابل إجماع الأغلبية ألا يعد هذا بحثا عن أي تشكيك في يقينية القرآن وصدقية الدعوة الإسلامية، لكن اعتماد أركون على المنهج السليبي هو الذي جعله يختار طريقا شادا عن المؤلف محفوف بالمزالق مُعبدا بالشك .

5- إغفاله لكل الأقوال والأحاديث الكثيرة التي تبين حقيقة المسألة سواء عن تراجع ابن مسعود عن رأيه ودخوله في إجماع الصحابة، أو الروايات التي تثبت كيفية كتابة المصحف فلم يورد إلا الروايات الشاذة عن الموضوع والتي تساند وجهة نظره، مما يدل على نزعته الانتقائية، إضافة إلى لجوئه للافتراضات الخالية من الصحة والبعيدة عن المنطق العقلي بحديثه عن مصحف البحر الميت وأسرار بلاد الهند والسند وعلوية المغرب وزيدية اليمن دون تقديم برهان يؤكد مزاعمه .

6- الخلط في الأقوال فتارة المصحف كتب زمن سيدنا عثمان أي بعد عقدين ونيف وتارة أخرى اكتمل تشكله في القرن الرابع أي بعد أربعة قرون وهذا يدل على التناقض والتزييف وعدم القدرة على ضبط حقيقة المسألة لأنها محض افتراءات.

7- وظف أركون ثنائيات مفهومية في حفرياتة للعقل الإسلامي وفي تركيباته التراثية، وهي: (القرآن الشفهي/المصحف المكتوب)، (مجتمعات الكتاب المقدس/مجتمعات الكتاب)، (الظاهرة القرآنية/الظاهرة الإسلامية)، ولم يكن الهدف من هذه الثنائيات إلا إزالة عائق القداسة ونزع طابع المفارقة وكل ما له صلة بالإلهي المتعالي، من أجل إثبات تاريخية النص القرآني وربطه بواقع البشر فقط.

8- وظف مصطلح "الظاهرة الإسلامية" في محاولة لإدخال الشريعة تحت جناح هذه الظاهرة وإخراجها تماما من دائرة الإلهي والقرآني، مناديا بالعلمنة كشرعية جديدة لتخلص الأمة الإسلامية من دوغمائيات وأرثوذكسيات علوم الفقه والقانون والأصول والتفاسير، داعيا إلى نقض أحكام الشريعة لأنها ليست من عند الله بل من صنع البشر، وكل هذا محض افتراء لأن الأحكام والمعاملات التي يطبقها المسلمون على اختلاف هوياتهم وتتابع أزمنة حياتهم هي أحكام موجودة في القرآن أنزلها الله منهاجا وشريعة وقانونا صالحا لكل الأزمان، وعمل الفقهاء لا يعدو عن اجتهاد بشر في أمور مستحدثة اقتضتها ضرورات العصر.

9- استعاض بمصطلحات حديثة رافضا كل المصطلحات الإسلامية المتعارف عليها؛ فأبدل القرآن بمصطلح الحدث القرآني أو الظاهرة القرآنية، وبدل المصحف اختار المدونة الرسمية المغلقة، وحوّل الآية إلى المقطوعة حتى يبين لقارئه موضوعية نهجه وصدق غايته وعلمية قراءته، لكن المطلع على كتابات أركون يلمس التحامل في تعاطيه مع مسائل القرآن وعلومه، إضافة إلى الطرح الإيديولوجي الذي يبرز من خلال انتقائيته لروايات التراث، فهو يختار الروايات التي تساند رؤيته واستبدال المصطلحات لم يكن سوى خطوة من خطوات التغيير الأركوني المنشود أليس هو القائل: « عندما أستخدام مصطلح حدث قرآني فإني أغرس القرآن في التاريخية¹ ».

¹ - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص: 49.

10- في حين يستبدل المصطلحات القرآنية بمصطلحات حديثة، يقوم بعملية معاكسة ويسقط المصطلحات الإسلامية على الأديان الأخرى، مثلما فعل مع مصطلح "المصحف"، فكلمة مصحف ومن ثم مصاحف حسب تنطبق على التوراة والأنجيل والقرآن، فهناك تشابه في العملية التاريخية التي أدت إلى تشكّل كل منها¹، وبهذا فهو يمحو معالم الحفظ الرباني لكتابه العزيز ليصبح محض كتاب تاريخي مشكّل ومحرّف كبقية الكتب السماوية!

11- وظف أركون مصطلحا آخر هو " الخطاب النبوي" الذي لا يحيل أصلا إلى أحاديث النبي إنما يوظف في معجمه لدراسة علاقة القرآن ببقية النصوص الدينية الأخرى²، وبهذا يصبح الوحي مرتبطا بالنبي الإنسان البشر ويعزله عن مصدره الإلهي ولا عجب أن تكون نتائج الدراسة خارجة عن المؤلف لأن المقدمات تبشر بالنتائج.

12- تطرق أركون لهذه القضايا بوصفها تدخل في دائرة اللامفكر فيه، الذي لم تناقش قضاياها من قبل، لكن الروايات التي أدرجت في طيات هذا البحث، وحتى معرفته هو لهذه القضايا كان عبر مؤلفات التراث الكلاسيكي الذي يهاجم ويُقدح في أصالته وشرعيته من قبل مشروعه، ومن العلماء المسلمين الذين تناولوا هذه المسائل وهم غيظ من فيض: الواحدي³، ابن-الجزري⁴، الداني⁵، الصفاقسي⁶، السيوطي⁷، الطبلاوي⁸، الزركشي⁹، العكبري¹،... وبالتالي فلا وجود

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 77.

2 - أنظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 207.

3 - أبو الحسن الواحدي(ت468هـ)، أسباب النزول، تحقيق: عصام محمد الحميدان، ط: 02، دار الإصلاح، 1992، الدمام.

4 - شمس الدين بن الجزري(ت833هـ)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.

5 - أبو عبد الله الداني آل زهوي، سلسلة الآثار الصحيحة، مراجعة: عبد الله بن صالح العبيدان، ط: 01، دار الفاروق.

6 - أبو الحسن النوري الصفاقسي(ت1118هـ)، غيث النفع في القراءات السبع، تحقيق: أحمد الحفيان، ط: 01، دار الكتب

العلمية، 2004، بيروت.

7 - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المجلد الأول.

8 - أبو السعد بن محمد الطبلاوي(1014هـ)، الشمعة المضية بنشر القراءات السبع المرضية، تحقيق: علي أحمد جعفر، ط: 01،

مكتبة الرشد، 2004، الرياض.

9 - يضم كتاب البرهان في علوم القرآن الكثير من القضايا التي طرحها أركون كأسباب النزول، جمع المصحف، يراجع المجلد

الأول من الكتاب.

للامفكر فيه أو مستحيل التفكير فيه كما يدعي وكل ما يتعلق بقضايا القرآن وجمعه وتدوينه قد درست جيدا وقبل قرون، حتى نضجت واحترقت.

13- لم يصرح أركون بالمنبع الذي استقى منه هذه القضايا الحساسة والخطيرة، لكن الدارس لا يحتاج لكثير جهد حتى يعرف منبعها، فهي كلها تعود لكتابات المستشرقين الذين توقفوا عند المحطات نفسها التي وقف عندها هو، فهو تلميذ نجيب وقارئ جيد لفكر الاستشراق، وهو لا يخفي انتماءه الفكري لهم، ولا يتوقف عن تقديم أمارات الإخلاص والوفاء والشكر المتواصل لهم، لأنهم قدموا له مفتاح فهم القرآن والقضايا المتعلقة به²، فقد تشرب كتابات أساتذته، ثم أعاد إنتاجها في قوالب يقول إنها من عندياته، ولا أدل على مصطلح المدونة الرسمية³ الذي وظفه نولدكه قبله بعقود في كتابه تاريخ القرآن كمرادف للمصحف المكتوب لا الشفهي.

14- تأثر أركون بالاستشراق وتبنيه لقضايا مملوس بشكل جلي، فقد تأثر بنولدكه المستشرق الألماني في كتابه تاريخ القرآن، ففي المجلد الأول أصل القرآن الذي يحوي بابين كبيرين: الأول يضم نبوة محمد وأحداث الوحي المتعلقة بمصادر النبوة الشفوية والمكتوبة وانتشار الكتابة في الجزيرة العربية، والباب الثاني يضم أصول الأجزاء المختلفة في القرآن كالمراجع المساعدة في تركيب السورة والآيات وترتيبها أما المجلد الثاني المعنون بجمع القرآن فإنه يتعرض بالنقد لعملية الجمع التي اكتنفها ولفها بحسبه كثير من الغموض ولعبت فيها عوامل سياسية وإيديولوجية الدور الفصل في الحفاظ على النسخة العثمانية وإقصاء النسخ الأخرى كنسخة ابن مسعود⁴.

وبالتالي فعودته لدراسة هذه القضايا من قبيل تحصيل حاصل فقد درست إضافة إلى دراسة نولدكه من قبل جون برتون، آرثر جفري⁵، ريجيس بلاشير¹، والنتيجة التي وصل إليها أركون لم تكن

¹ - ابن بطة العكبري(ت387هـ)، الإبانة الكبرى، تحقيق: رضا معطي وآخرون، ص: 284، ج: 05، دار الراية، الرياض.

² - أنظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 32، 39، 70.

³ - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص: 255.

⁴ - رضوان السيد، "الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني" في رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، ص:

12، د.ط، مؤسسات الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2000، الدار البيضاء.

⁵ - ريجيس بلاشير، القرآن: نزوله، ترجمته، تدوينه، أثره، ترجمة: رضا سعادة، ص: 69، ط: 01، دار الكتاب اللبناني،

1974، بيروت.

بأحسن من النتائج التي توصل إليها سابقوه من الدارسين المستشرقين، فنتيجته هي حلم بوجود نسخة ما من القرآن في جبال الدروز والهند واليمن والمغرب دون أن ننسى النسخة الموجودة في البحر الميت!

15- إنّه لا يخفي إعجابه بدراسة نولدكه التي يصفها بالبرنامج الضخم، كونه يكشف حجم المستحيل التفكير فيه الجاثم على العقل الإسلامي²، في حين يقترح في مؤلفات الطبري والسيوطي³ لأنها لم تبحث عن مساوئ وسلبات الإسلام التي كشف سترها نولدكه، فتحول العلماء المسلمون إلى مزيفين ومدلّسين ومحزّفين للتراث وتحول نولدكه إلى مصحح ومدقق ومصدر من مصادر الإسلام الثقات في كتابة التاريخ، وقد غاب عنه أنه لولا مؤلفات مفكري الإسلام لما استطاع أن يطيل لسانه ويفتري افتراءاته المدحوضة من قبلهم ومنذ قرون، لكن القراءة الانتقائية عنده غيّت الحقيقة الجليّة وطمست البيّنة الثريّة ولم تشتم إلا ننانة الروايات المكذوبة والزائفة.

16- استغنى أركون في كل مؤلفاته عن عبارات التعظيم سواء تعلق الأمر بالله عز وجل أو في حديثه عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو في تعامله مع القرآن ونصوصه، وحثته أن هذه المصطلحات مشحونة لاهوتيا من مثل: قرآن، آية، الرسول، الوحي... لكن معجمه وكما رصدنا عبر مؤلفاته مشحون أيضا لاهوتيا، لكن بلاهوت المسيح، وبذلك فقد أبدل أركون لاهوتا بلاهوت، لكنه أبدل اللاهوت الشرعي والمنطقي والأصلي بلاهوت خارج عن شرائع الإسلام وهو ما يناقض موضوعيته التي يدعي تطبيقها ويتهم العقل الإسلامي بالأدلجة وهو يقف على أرضها، كما أن اختياره للمصطلحات الحداثية غير موفق بالبتة فاختياره لمصطلح المدونة النصية الرسمية المغلقة كبديل للمصحف غير صائب كون هذا المصطلح فضفاضاً ويمكن أن ينضوي تحته كل نص وأي نص وهل يستوي القرآن مع باقي النصوص؟

¹ - John Bourton, the collection of the Quran, Cambridge University press, PP:160-189. 1977.

cit., op, pp:6-7, A. jeffery. Materials for the history of the texte of the Quran

cit., op p:34. introduction au coran , R. Blachere

نقلا عن بسام الجمل، أسباب النزول، ص:308، ط: 02، المركز الثقافي العربي، 2013، بيروت - الدار البيضاء.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 264.

³ - المصدر نفسه، ص: 250، 255.



٣٠

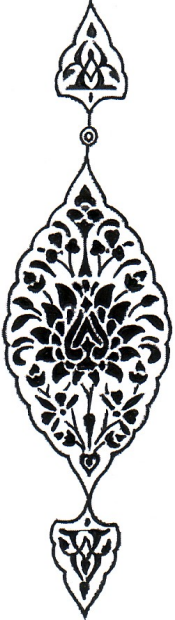
القراءة الأركونية للنص القرآني

1- السور القرآنية

2- الآيات القرآنية

3- خلاصات نقدية

4- النقد الأركوني للقرآن (ردود ومراجعات)





تمهيد:

يهدف أركون من خلال مشروعه وعبر منهجيته الإسلاميات التطبيقية إلى إعادة قراءة القرآن عبر قراءة تنفصل عن القراءات السابقة (قراءة المفسرين المسلمين)؛ فهو يريد إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني والتفكيكي والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وهذا إسهاماً في تجديد الفكر الديني¹، وإسهامه في إصلاح وتجديد الفكر الديني هو ما يبرر به طريقته الجديدة في قراءة القرآن، والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان :

- بأي طريقة أو كيفية يدرس محمد أركون النص القرآني؟

يشرنا أركون بأن قراءته للنص القرآني ستكون عبر « طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة، التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التسكع والتشرد في كل الاتجاهات »².

هذه هي القراءة الأركونية للنص القرآني فهي منفتحة وحرّة إلى درجة التشرد ولا يمكن الحكم على قراءته المتشردة والمتسكعة إلا بالعودة إلى قراءته وتطبيقاته على القرآن الكريم، والملاحظ أنّه كغيره من الحدائين* المجددين، فهو لم يقيم بقراءة كاملة وشاملة للنص القرآني مثل المفسرين القدامى، إنّما توقف عند محطات قرآنية دون غيرها، فقد أعاد قراءة عدة سور قرآنية (الإخلاص، الفاتحة، التوبة، العلق...)، كما توقف عند آيات قرآنية (الآية :37 من سورة الأحزاب، الآية :12 من سورة النساء، ...)، إضافة إلى دراسته لكلمات قرآنية مثل: (عقل، قرآن...) كما مرّ بنا، وقد اخترنا نماذج من قراءاته.

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص:50.

² - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص:76.

* - أغلب الحدائين يقفون عند سور قرآنية أو آيات بعينها دون التعرض لقراءة كامل للمتن القرآني، انظر: قراءة نصر حامد أبي زيد لسورة العلق في كتابيه: مفهوم النص: ص: 69، النص، السلطة، الحقيقة: ص: 228.



1- السور القرآنية

1-1- سورة التوبة :

يدرس أركون سورة التوبة عبر المثلث الأنثروبولوجي (العنف/التقديس/الحقيقة) لكونها تقدم مثالا ممتازا على دراسة هذا المثلث كما تجسد في القرآن¹؛ حيث يُعدّ قراءته لسورة التوبة تجسيدا عمليا لمشروعه نقد العقل الإسلامي، وحتى يكشف أن ثلاثية (العنف/التقديس/الحقيقة) تشكل ثلاث قوى متداخلة ومتفاعلة تتحكم بتشكيل المعنى، ودراسته لهذا المثلث هو ولوج لعالم " اللاّ مفكر فيه " الضخم والمتراكم في الفكر الإسلامي بشقيه الكلاسيكي والمعاصر، في محاولة أخرى لكشف تاريخية النص الديني².

فهو يسعى دائما إلى بسط فكرته الرئيسية للمسلمين حيث نجده يقول « إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ »³.

وكعادته يعيد ويكرّر ويلفّ ويدور فقط لتجسيد حلمه المنشود وهو إثبات تاريخية القرآن، حيث يواصل تحليلاته وشروحاته حول هذه التاريخية المنشودة في محاولة لتأصيل مفهومها وزرع جذورها مع انبثاق الإسلام مبينا أن ما عاشه النبي يتجلى دون انقطاع بواسطة العمل التاريخي مشيرا إلى تلك السلسلة من الأحداث التدشينية المتمثلة بشكل لا ينفصم بأعمال النبي بصفته رئيسا للجماعة الوليدة، إضافة إلى الآيات القرآنية المصاحبة لهذه الأعمال والمؤدية إلى تساميتها وتصعيدها (أي تعاليها فوق التاريخ)، ليخلص إلى أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية، ولكن هذه التاريخية تحور وتحول إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى⁴.

وتتجلى سمات التاريخية في :

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:45.

2 - المصدر نفسه، ص:47.

3 - المصدر نفسه، ص:48.

4 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص:91.

- التاريخ الوقائعي الحديثي الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة من 612 م حتى عام 632 م.

- ديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها.

- الوعي الأسطوري- التاريخي الذي ظل يحرك التاريخ المدعو إسلاميا مذآك حتى يومنا هذا.

ويستدرك أركون بقوله : « ولكن ظاهرة الخطاب القرآني الذي استطاع بهذه الطريقة (ولا يزال) خلع القدسية والتعالى على التاريخ البشري الأآثر مادية ودينية، والأآثر عادية وشيوعا، ينبغي ألا تنسينا تلك الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث - الذرائع التي أدت إلى ظهوره وتجليه»¹.

في هذه العبارة يعلن صراحة تاريخية النص القرآني، وحتى يثبت جذور هذا المفهوم في الواقع العربي يركز على التاريخ الوقائعي المعيشي لجماعة المؤمنين إضافة إلى التغيرات التي طرأت على المجتمع العربي بعد مجيء الرسالة المحمدية، لكنه تناسى وتجاهل وألغى تماما أهم وأبرز واقعة حدثت في تلك الفترة وهي حادثة الوحي الذي أنزله الله من السماء عبر الملك جبريل، وهذا الشاهد لوحده يعبر ويجسد تعالي هذا الحدث ولا تاريخيته، كما أنه ركز على مفهوم الخطاب القرآني وتجنب مفهوم الوحي، لأنه ببساطة يحيل إلى دلالات غيبية ميتافيزيقية، والمقام هو مقام إثبات تاريخية القرآن، لذلك تجنب ذكر مفهوم الوحي سعيا إلى إلغاء تعالي النص وإطلاقيته، مركزا على آنيته واعتباطيته.

لقد اختار أركون سورة التوبة، لأنها « توفر لنا أفضل مناسبة لكي يعيد تقييم مفهوم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار، وليس فقط كشيء متعال جوهري أزي أبدي يقف عاليا فوق التاريخ البشري»² وهذا يعود إلى أسلوبها ولهجتها الجدالية الحادة وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية وكذلك بسبب طولها.

ويشير إلى أن سورة التوبة تحتل المرتبة التاسعة في القرآن، لكن أركون يبينها إلى أنها تحتل رقم 115!!! بحسب الترتيب التاريخي الحديث، وبهذا فهي تنتمي إلى المرحلة الأخيرة من القرآن وليس بداياته كما يوهننا الترتيب الرسمي³، ويقصد بالترتيب التاريخي الحديث محاولات المستشرقين لإعادة

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص (91، 92).

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:49.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص:147.

ترتيب القرآن حسب نزول السور، إلا أن أركون لم يشرح قصده من عبارة الترتيب الرسمي فهل يقصد به الترتيب الوقفي الإلهي المأمور به، أم رميته إلى اتفاق وتواضع جماعة المسلمين الأوائل على هذا الترتيب "الرسمي" حسب قوله.

لكن الغريب هو زعمه أن سورة التوبة تحتل الرقم: 115، وهو رقم غير موجود أصلاً ولا أساس له، لأن عدد سور القرآن مئة وأربعة عشر سورة، وبهذا يكون قد أضاف سورة جديدة، أو أنه خطأ من المترجم أو دار النشر، لكن الشيء الواضح والجلي تبنيه لرؤية ومقولة المستشرقين للقرآن ورفضه وتجنبه لما تواضع عليه المسلمون، وأبلغ دليل رأيه في ترتيب سور القرآن.

يوصل أركون تحليله لسورة التوبة، فهي بتبدئ بعبارة ﴿ **براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين** ﴾. وهي إيذان بنقض العهد الذي عقده مع القبائل المشركة، حيث أعطيت مهلة ثلاثة أشهر « الأشهر الحرم، فإما الطاعة أي الإسلام أو الحرب (آية السيف »¹.

يُرجح أن خطأ ترقيم السورة من أركون نفسه، والدليل أنه أخطأ خطأ فادحاً وجلياً مرة أخرى، فهو قد قرر قراءة سورة التوبة فقط مركزاً على آية السيف دون تمحيص لما قبلها أو بعدها، حيث يقول إن عدد الأشهر الحرم ثلاثة والآية الثانية من السورة نفسها تبين أن عدد الأشهر الحرم أربعة، حيث يقول تعالى: ﴿ **فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ** ﴾².

ثم ينتقل إلى شرح عنوان السورة؛ فيرى أن مصطلح " التوبة " اتخذ كأحد عنوانين للسورة، وهو يعني الندم والعودة إلى الله ولكنه يعني بالنسبة للأرضية الاجتماعية المستهدفة من قبل هذه السورة الاستسلام المرفق بمهلة تكتيكية، والذي يتيح ممارسة سلطة مكتسبة أو مضمونة من الآن فصاعداً، في ظل صفات الهيبة العليا التي تكسب القلوب³، لكن الملاحظ أن كلامه هو كلام عام

1 - المصدر نفسه.

2 - سورة التوبة، الآية: 02.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 147.

بدون توضيح لمجريات الواقع؛ لأن التوبة بمعنى الندم هي الأوبة والرجوع والندم لكن بالنسبة إلى من دخل في الإسلام وهو مؤمن.

أما التوبة بمعنى الاستسلام و الإذعان فهي للمشركين الذين نقضوا عهودهم مع رسول الله (ص) والبون شاسع في المعنيين لكلمة توبة.

ينطلق أركون في قراءته لسورة التوبة من الآية الخامسة، التي تقول : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾¹ هذه الآية، حسبه تسير في اتجاهين، من قبل المسلمين:

الاتجاه الأول: وهو جماعة المسلمين المؤمنين بالمفاهيم الحداثية لحقوق الإنسان والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي، هؤلاء يشعرون بالخرج من هذه الآية، لهذا فهم يحاولون الانتفاخ عليها وتقليص أهميتها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية وأكثر ملاءمة لتدبيح المقالات التبجيلية عن حقوق الإنسان طبقاً للقرآن.

الاتجاه الثاني: يتمثل في المناضلين الإسلاميين الذين يعملون من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام إسلامي متطابق مع الإسلام الأولي، لذا فهم يستندون إلى سورة التوبة كلها من أجل فرض الجهاد داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها دون الشعور بأي حرج².

قد يكون في تحليل أركون جانب من الحقيقة وهو أن القرآن أصبح يوظف لأغراض سلبية من قبل الجماعات الإسلامية المتطرفة، لكن تنمة كلامه تبين أنه يرمي إلى شيء مغاير تماماً، إذ يوضح أن سبب انطلاقه من هذه الآية كونها في نظره « تشكل بالنسبة لسورة التوبة، الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق "الله المطلق"³ » وبهذا فالعنف لم يولد بسبب الأفكار المتطرفة، إنما هو وليد القرآن، وبهذا فهي تحيل أركون لطرح إشكاليات عديدة أبرزها:

¹ - سورة التوبة، الآية: 05.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 93.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 93.

- كيف أسهمت سورة التوبة في إنتاج معنى تعبوي محرّك بالنسبة لسامعيها الأوّل (زمن النبي)؟.
- ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس عبر الأجيال التالية من المؤمنين؟
- ما هي مكانة الحقيقة التي تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصري محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا؟¹.

يجب أركون نفسه وقارئه فيقول: « لماذا اخترت هذه الآية للانطلاق؟ لأنه حتى في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي والاجتماعي والثقافي والاحتفال به، فإنّ تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف لخدمة "حقوق الله" والله ذاته يقدم نفسه كحليف أعظم للجماعة المختارة، وبهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده والتسامي به على هيئة قربان وأضحية تم الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل²».

تحتوي سورة التوبة مئة وتسعا وعشرين آية، لكن أركون لا يحلل أو يقرأ أو يدرس أو ينقد إلا الآية الخامسة لماذا؟ لأنها تصادف هوى في نفسه لا يخالف الهوى الاستشراقي ومن ثم الغربي؛ لقد تناسى أركون فريضة الجهاد التي أنكرها تماما وأبدلها بمفهوم جديد يصم الإسلام ويزيف قيمه ويخفي جوهره الصافي ولم يجد في فضائله ومناقبه السامية التي يتقرب بها المسلم إلى ربه تعبيرا عن الطاعة لرضاء جلالته إلا **العنف**، إنه العنف الذي تعود جذوره إلى زمن الرسول وبقي راسخا عند المسلمين إلى يومنا هذا.

هذا الطرح الأركوني يبين غرضه من اختيار سورة التوبة، فهو اختارها ليثبت نتيجته المسبقة من خلال قراءتها والوصول إلى أنها مولدة ومنتجة للعنف، ويهدف بتحليله لها إلى البحث والكشف عن كيفية إسهامها في إنتاجه، لهذا فهو يقترح آليات منهجية تتيح له تقديم أجوبة عن افتراضاته، وهي:

¹ - المصدر نفسه، ص: 93.

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 56.



1-1-1 التحليل السيميائي:

يدرس أركان الآية الخامسة من هذه السورة ضمن بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية (إطار التوصيل)، فيرى أن (الفاعل-الذات) أي "الله" يبرز عبر عدة أدوار داخل النص القرآني:

- أ- فهو يعود إلى نوع من الأنا الخارجة على النص، ولكنها تشكل مصدرا لكل أنواع التعبير والآيات.
ب- وهو يعود إلى نوع من الأنا- النحن المنخرطة على كل مستويات وظائفية الخطاب.
ويذهب إلى أنه عن طريق الألعاب العديدة والناشطة والحالية ل(الأنا-النحن) سوف يتشكل الخيال الديني، ويتخذ له تماسكا، ويتغذى بالطاقة التي سوف تقذف به نحو الأنا التي لا تسير (لا يسير سرها)¹.

ثم ينتقل إلى الضمير الثاني، حيث يرى أن الفاعل المطلق يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول (محمد)، الذي بدوره يمتلك موقعا مزدوجا؛ فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة الذي ينقل كلام الفاعل المطلق، ومن جهة أخرى ك8هو (فاعل- ذات) مرسل، يبلغ إلى البشر كلام الله، وهو مسؤول بحكم وظيفته عن تحيين الرسالة وتحميدها في التاريخ، عن طريق انخراط شخص ثانٍ هو: المرسل إليه الجماعي، وهو بدوره عبارة عن (فاعل- ذات) معقد، فهو يمثل:

- 1- آدم وذريته المرتبطة بالخالق الأعظم، عن طريق الميثاق، ولكن من الناحية التاريخية مبدئيا هو:
- 2- سكان مكة، ثم سكان المدينة، ثم سكان الحجاز، ثم دار الإسلام بأكملها، وهو يشمل: الأنصار كما يشمل المعارضين سواء كانوا مشركين أو منافقين، وأخيرا اليهود والنصارى².

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 94.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: (94-95).

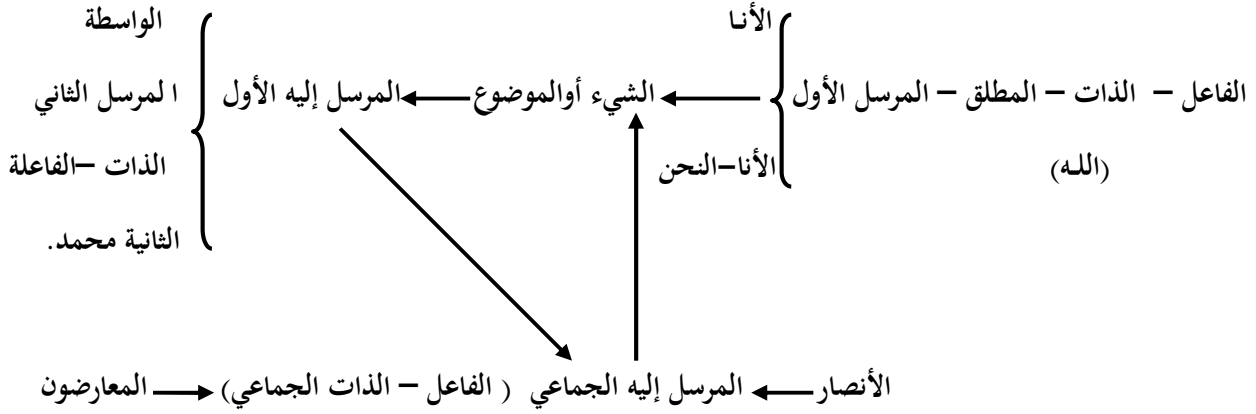
الفصل الرابع :

الأركونية للنص القرآني

القراءة

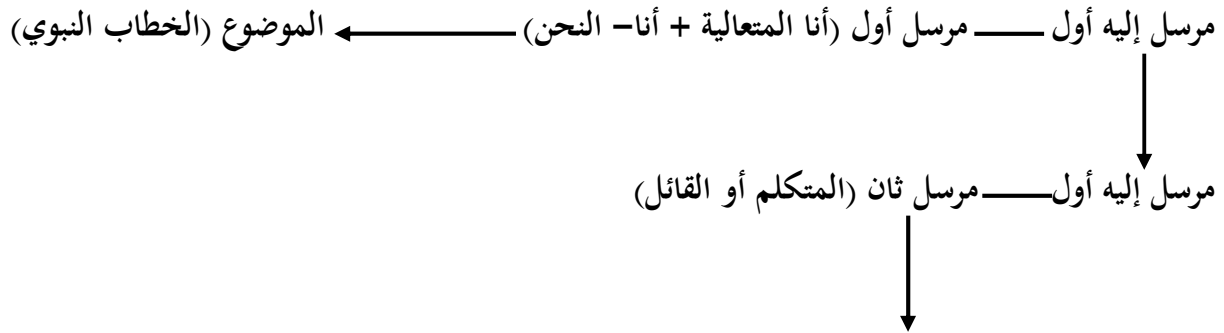
يقوم أركون بعملية مزج بين البنية العاملية "La Structure Actantielle" ، والترسيمة القانونية لعملية القول " le schéma cononique l' enonciation " **، والترسيمة القانونية للمسار السردي، فيوضح رؤيته هذه عبر مخطط سيميائي نجده في مؤلفين له مع اختلاف في شكله.

المخطط الأول: ¹



يضع أركون في هذا المخطط مسار الوحي المنزل من قبل الله بشكل خطي أفقي يوحي بأنه لا ينفصل عن مسار التاريخ الأرضي في محاولة أخرى، لإيصال هدفه المنشود وهو زرع الوحي في التاريخ الأرضي للبشر ونفي تعاليه وإلهية مصدره.

المخطط الثاني: ²



* - البنية العاملية: يقصد بها أركون مجموعة الضمائر التي تتجادل أو حتى تتحارب داخل النص القرآني، هامش: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 62.

** - الترسيمة القانونية: يقصد بها تركيب الآيات نحوياً، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 95.

¹ - المصدر نفسه، ص: 95.

² - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 62.



المرسل إليه الجماعي (أنصار/معارضون).

حلّل أركون سورة التوبة في هذين المؤلفين بنفس التحليل، لكن الاختلاف يكمن في شكل المخطط ؛ فإذا كان مسار الوحي في المخطط الأول بشكل أفقي يوحي أنه لم ينفك عن تاريخ البشر رغم أنه من الله (الفاعل-الذات)؛ فإننا نجد في المخطط الثاني مغزى آخر مغاير تماما.

فمصدر الوحي هو (مرسل إليه أول أي محمد (ص)) ثم مرسل أول (الله) أي أن القرآن هو مزيج لكلام الرسول وكلام الله والدليل أنّ نتاج هذا الكلام ما سماه **الخطاب النبوي**، حيث تحوّل الوحي من خطاب إلهي إلى خطاب نبوي وهو افتراء آخر من افتراءاته ليعزل القرآن عن معينه الأصيل والأصلي ويزرعه في بيئة القرن السابع ميلادي.

وتحليله لمخططيّه لا يخرج عن مسعاه، فما جاء فيهما يتيح لنا قراءة الآية الخامسة بصفتها وحدة سردية مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى، المتمثلة بحكاية الميثاق الأولي الرابط بين آدم والله، ويبدأ شرحه مع المرسل إليه الجماعي (أي البشر) في مكة والمدينة وهم المعارضون الراضون للميثاق الأعظم، ما يؤدي إلى نشوب صراع من أجل تحويل رفضهم إلى قبول وعرّفان¹.

بدأ أركون شرحه للمخطط بقلبه على رأسه، واتّجه مباشرة إلى (المرسل إليه الثاني) مركزا على البشر المعارضين، فعندما أشار إلى حكاية الميثاق الأعظم بدأ بآدم ثم الله عز وجل معطيا الأوليّة (الأولوية للإنسان ثم الله، وهو ما يبين نزعته الإنسانية الطاغية).

ويركز على أهمية الوحدة السردية التمثيلية المشكلة من (الفاعل-الذات) الأول: الله و(الفاعل-الذات) الثاني: محمد و (الفاعل-الذات) الثالث: البشر، فيصنفهم إلى حزينين : حزب: الحق/ الخير/ العدل = تاريخ النجاة، في مواجهة حزب: الخطأ/ الشر/ الظلم (أي حزب المعارضين)، ويقف أركون هنا عند الحزب الثاني؛ ويرى أن القرآن يشير إليهم باحتقار عن طريق ضمير الشخص الثالث: هم، لهم، كما أن القرآن يختزل وصفهم في كلمة واحدة هي: المشركين، ويواصل تحسره وحزنه

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص:95.

الشديد عليهم؛ لأنهم " رموا كليا ونهائيا وبشكل عنيف في ساحة الشر والسلب والموت دون أن يقدم النص القرآني أي تفسير أو تعليل لهذا الرفض والطرْد¹ .

استلم أركون هاهنا حقيقة المحاماة، ليحمل لواء الدفاع عن المشركين ويحاكم النص القرآني ويقاضيه لأنه ينظر للكفار والمنافقين باحتقار إضافة إلى أن القرآن ينعتهم بالسلب والشر، ولم يجد تبريرا وتفسيرا لهذا الاتهام القرآني الموجه ضد الكفار.

والغريب أنه ينتهج منهجا سلبيا في قراءته للفكر الإسلامي بكل خطاباته القديمة والمعاصرة ولم يستثن حتى النص القرآني، وما أحاط به من علوم (الجمع، النسخ، أسباب النزول، الفقه)، لكنه عندما يتحدث عن الكفار والمشركين بالله نجد أركون يغيّر لهجته ويبدّل طبعه وينظر إليهم نظرة حانية عطوفة، والسؤال الذي يطرح هاهنا: كيف يا ترى، يجب أن يخاطبهم النص القرآني؟

لقد ركز أركون على الآية الخامسة من سورة التوبة لكنه لم ينتبه إلى بقية الآيات التي تلتها، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿ اسْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ، لَا يَرْفُقُونَ فِي مَوْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ، فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُقِصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ، وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ، أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَنْتُمْ تَخْشَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ² .

هذه الآيات تبين وبجلاء افتراءه وكذبه على القرآن، فالله عز وجل وبكلماته الساطعة يصف هؤلاء الكفار والمنافقين الذي نقضوا عهدهم وميثاقهم مع الرسول (ص) فكيف يكون الخطاب وما الجزاء الذي يستحقونه؟.

ينتقل أركون هذه المرة إلى إبراز القيم المميزة للسورة، ويقف عند قيمة التوبة فيصفها بأنها « فاعل له شأن في المقولات الثنائية والضدية التالية: امتياز/إجحاف، استعباد/ حرية .. الموت/ الحياة، وقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت

¹ - المصدر نفسه، ص: (95-96).

² - سورة التوبة، الآيات: (8-13).

عليها الشريعة من قبل الرهان الديني، وهذا الرهان يمارس آليته ودوره في كل الخطاب القرآني على هيئة ديكتاتورية الغاية والنهاية المطلقة¹. حيث يذهب إلى أن هذه القيمة تنعكس بظلمها على القراءات المؤمنة (التفاسير)، وهي تلعب - بحسبه - دور الدعائم والسند للأرثوذكسيات العديدة حتى الحالية منها، إذ تغلب ديكتاتورية الغاية السياسية والهدف السياسي عن كل شيء آخر، وتبرز في تعبير وصيغ ومفردات دينية هي في الواقع مخصصة لسورة التوبة شكلا ومضمونا، روحا ولفظا².

عبر قراءة أنثروبولوجية عميقة متأثرة بفوكو وحفرياتة التي تربط بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة يتوصل أركون إلى أن ديكتاتورية السياسيين ما هي إلا تعبير عن إخلاص تام لسورة التوبة فهي - وبنظره- تجسد بالفعل الديكتاتورية المطلقة.

هذه هي القيمة التي يتوصل إليها من خلال قراءة آية واحدة من سورة تحوي مئة وتسع وعشرين آية، وهكذا يخضع أركون النص القرآني لأهوائه وآرائه الشخصية التي يحاول أن يجد لها انعكاسا في القرآن عبر إخضاع النص القرآني لإكراهات المنهج عبر ممارسة انتقائية فجة وواضحة فيختار الآية وينزعها من سياقها ليستقط عليها نتائج قد أعدها مسبقا، وهو ما يتنافى مع أخلاقيات الباحث المسلم والناقد والأستاذ الأكاديمي، واستمرارا لمسعاه وهو إثبات أن القرآن - وعبر مخطط تمثيلي قصصي - يجعل المضامين الحقيقية للمصطلحات المشكلة لرهانات الصراع (المادي والسياسي والعسكري) متعالية ومتسامية ثم يحورها وأخيرا يطمسها ويحجبها، يقوم أركون بفرز كوكبة من المفردات التي يرى أنها تتمحور حول المصطلح المركزي للتوبة مثل:

- مؤمنون/ كافرون، فاسقون ...

- صلاة زكاة، صدقة، جزية، مغرم ...

- مسجد حرام، بيت الله، مسجد ضرار ...

- أمر الله، تواب رحيم ...

- الأشهر الحرم، النسئ ... وغيرها من الحقول الدلالية المستخرجة

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص:96.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص:96.

ثم يقوم بفرزها إلى ثنائيات متضادة، مثل (مسجد الله / مسجد ضرار)، (الصدقة / ضريبة الذل)، (العهد المتقيد به / العهد الذي نكث).

ويخلص إلى أن دور هذه المتضادات الثنائية في كونها تدخل ضمن ديالكتيك (جدل) أكثر اتساعا يخص مسألة ترسيخ الذات (مثلة في :أنا- أنت- أنتم)، وترسيخ الآخر (هم- لهم) وهو بحسب رأيه ديالكتيك اجتماعي، سياسي، ليتحول من مستوى العملية التاريخية المعاشة في لحظة القرن السابع ميلادي (ق7م) إلى مستوى التشكيكية الاستدلالية الفكرية، والتي ستتكرر بالقوة نفسها داخل كل الأوضاع الاجتماعية التاريخية التالية والمشابهة لتلك الأوضاع¹.

إذن عبر قراءة بنوية قام فيها أركون بمجرد كلمات بعينها، (وهي كلمات عديدة) شكّل من بعضها ثنائيات متضادة، يخرج بنتيجة مفادها أن النص القرآني يتجذّر في التاريخية فكل المحاولات السابقة من سيمياء وحفر أركيولوجي إلى الدراسة البنوية أين يتموضع في تاريخ القرن السابع ميلادي، هي محاولات يسعى من خلالها إلى تحرير المعاني التي أصبغ عليها القرآن سمة التعالي والتقدّيس كاشفا عن تاريخيتها وديويتها.

لكن الواضح أنّه غير راض عن تحليله السابق ويراها غير كافٍ لسبب بسيط وهو أنه يوظف المفردات القرآنية التي تحيل إلى معانٍ وتحديدات تيولوجية بسبب توظيفها المستمر عبر قرون وقرون، فمصطلحات: الله / النبي / المؤمنون / الكفار... ما هي بالنسبة له إلا تسميات سهلة ومريحة تدل على أدوار محددة داخل التشكيكية السيميائية، لذلك فهو يفضل استخدام المنهجية الحدائرية من مناهج ألسنية وسيميائية وتاريخية واجتماعية وأثروبولوجية، والتي بها يستطيع تحرير المكان وتمهيد الأرضية لتأسيس فكر ديني جديد، يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدي².

إذن أركون لا يكتف بهدف زرع القرآن في التاريخية، بل يطمح إلى تأسيس فكر ديني جديد يحذف فيه مصطلحات: النبي / الله / المؤمن...، وبالتالي فهو يريد دينا جديدا بمصطلحات جديدة، هو ثمرة الحدائرية والعلمانية وعلى أرضية تاريخية تركز على الإنسان فقط !

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: (96، 97، 98).

² - المصدر نفسه ، ص:100.

1-1-2 التحليل الماركسي لسورة التوبة :

استعار أركون مفهوم رأس المال الرمزي من ماكس فيبر ليطبقه في تحليله لسورة التوبة فهو لا يدرسها بالتركيز على الجانب الاقتصادي بوصفه المحرك والعامل الأساسي في التاريخ إنما وجه اهتمامه صوب العامل والجانب الثقافي - الرمزي، ليتوقف عند مفاهيم: " الدين الحق "، " الدين القويم أو المستقيم "، " الإسلام"، وهي بالنسبة له مفاهيم جدالية هدفها الزيادة على المعاني والمضامين، فهي المضامين ذاتها التي تدعيها الفئات الاجتماعية الأخرى المنافسة : اليهود والنصارى¹، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ²﴾.

ويعلق على هذه الآية بقوله : « إن الجماعة الجديدة الطالعة قد بلورت مفهوم الله من جديد، ليس من أجل مضامينه الخاصة الصرفة، وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب³».

هذه المرة يتهم المسلمين بأنهم بلوروا مفهوما جديدا لله، ليس لغرض إيماني وهو عبادة الله عز وجل، وإنما لغرض السخرية والتهكم من أهل الكتاب ورؤيتهم لمفهوم الله، ويقدم دليله من القرآن الكريم الذي يخبرنا بتزييف وادعاء اليهود بأن عزيرا بن الله، أما النصارى فقد ادعوا أن المسيح ابن الله، وهو بهذا يغمز ويلمز في المتن القرآني الذي يحوي كلام الله ولا يقول إلا الحق، وهو يكشف حقيقة ديانات توحيدية حرفت من قبل هؤلاء، وهذا افتراء على الله أولا ثم المسلمين ثانيا.

يتعمق أركون أكثر في تحليله الماركسي فيقول: «إن المناقشة تخص في الواقع ذروة السيادة العليا، التي تعلق على كل شيء، والتي تؤسس سلطة النبي والمؤمنين، وتخلع عليها المشروعية حيث

1 - المصدر نفسه ، ص:101.

2 - سورة التوبة، الآية:30.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص:100.

يخضع المشركون واليهود والنصارى لله، الذي أعيد تحديد مفهومه من قبل (الفاعل-الذات) الأكبر المنتج للتاريخ الجديد ومحصور بالني ثم محصور بيد المؤمنين»¹، وهنا يأتي دور أركون البطولي في كشف هذه التلاعبات بالحقيقة التاريخية والعقائدية، وهي تلاعبات ناتجة عن مجرد النص على العبارة البسيطة التالية " قال الله " فهذا الموقف الجدالي يهدف إلى احتكار ذرى السيادة العليا والسلطة، إلى نوع من الحقيقة المطلقة من قبل التراث التفسيري الإسلامي، فبغية تحقيق الهدف المثالي المنشود يلجأ هذا الخطاب إلى جعل وسيط مثالي ومطلق، ويتمثل هذا الوسيط في "الدين الحق"، وبذلك لا يمكن التوصل إلى المطلق، بهذا يؤولون "كلام الله" على مر الأزمان ويعلقون عليه ويوسعون منه بلا نهاية متجاوزين الدلالات الحافة والإكراهات النحوية والسيمائية للنص.

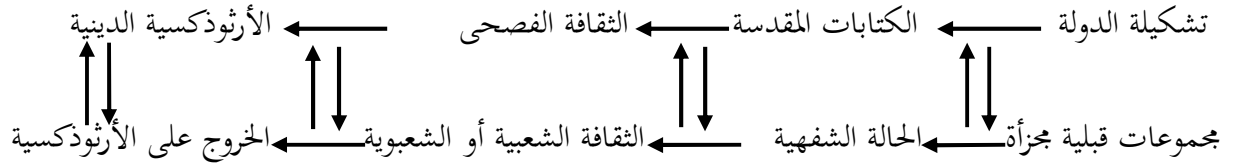
ويقصد بالدلالات الحافة الظروف الاجتماعية الأولى للتجربة التأسيسية (تجربة المدينة)، هذه العمليات - بحسب أركون- هي التي ولدت الخطاب القرآني أو ولدها الخطاب القرآني، حيث كان مفهوم الله وإدراكه بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين، أما لاحقاً أي يومنا هذا، وعكس ما تظنه القراءة التقليدية التي تفترض وجود إله متعال ثابت، فإن قراءته الحدائثة ترى أن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها؛ لأنه يخضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان².

يكشف أركون للقارئ المعاصر حجم التلاعبات التي يقوم بها المفسرون منذ القدم، فبحسبه هي تفسيرات تحاول التعالي بالنص القرآني وتحافظ على مفهوم الله الحي والمتعالي والثابت منذ القرن السابع حتى يومنا هذا متخذين من الدين جسراً لتمير أفكارهم، ومن كلام الله سوطاً يمسكون بواسطته رقاب المسلمين وباسمه يفرقون بين المؤمنين والكفار، وهنا يأتي دوره ليعلن ويكشف أن كلام الله يرتبط بلحظة تأسيسه زمن النبي وصحبه ومشركي ذلك الزمن، إضافة إلى أن مفهوم الله وبفضل بركات التاريخية يخضع للتحول والتغير عبر العصور والأزمان.

¹ - المصدر نفسه.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 101-102.

ويوظف أركون مخططا استعاره من المفكر الماركسي الفرنسي لوسيان لوفيفر حول القوى والهوامش ليوضح أكثر رؤيته لجدلية القوى الأربع : الدولة-القرآن-اللغة العربية الفصحى- المفسرين، فهذه القوى كلها تحاول إخراج القرآن من التاريخية ويوضح قوله بالمخطط التالي:



وعبر هذا المخطط يوضح سيطرة القوى الأربع المتشكلة على هيئة قوى مهيمنة متضامنة مع بعضها البعض تحاول أن تهمش القوى الأخرى وتحولها إلى بقايا لا حول لها ولا قوة، وهذه القوى الثانية متضامنة أيضا مع بعضها البعض¹.

والظاهر أن قراءته لسورة التوبة وإخضاعها لمناهج متعددة من سيميائيات وتفكيكات وحفريات إضافة إلى جدليات الماركسية، محاولة من محاولاته الدائبة والمستمرة لزرع التاريخية في قلب القرآن، والقدح كعادته في تفسيرات المفسرين القدامى، حيث يخلص إلى أن العنف عقيدة مقدسة وهي حقيقة أكيدة بالنسبة له، كما أخضع مفهوم الله لحيثيات الواقع المتغير والمتحول، فهو وبآلياته المنهجية يريد نفي التعالي والحضور ووجود الله عز وجل أساسا، وبهذا يتأكد تأثره الواضح بالفلسفات الغربية الوضعية المادية، من نيتشوية تدعو إلى موت الإله إلى ماركسية ترفض الأديان وتعتبرها مخدرا للأمم، إضافة إلى التقويض والحفر والافتراء.

3-1-1 إرهاب القرآن :

تعرض أركون لقراءة وتحليل سورة التوبة عبر عدة دراسات أبرزها مؤلفاته " الفكر الإسلامي قراءة علمية" و"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، متخذًا من ثلاثية (العنف/ المقدس/ الحقيقة) وعبر دراسة أنثروبولوجية وسيميائية وسيلة للوصول إلى أهداف منها: كون

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 79.

الخطابات الإسلامية القديمة والمعاصرة تلبس أغراضها لباس التعالي والإطلاقية عبر وسيط هو الدين الإسلامي، وتبرر أفعالها وأقوالها من شواهد قرآنية، ومن ممارساتها العنف الممارس والمتوارث من الجيل الأول إلى يومنا هذا.

لكن بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (2001/09/11)، ألف أركون كتابه: « من منهاتن إلى بغداد».*

وهو في الأصل حوار ونقاش دار بينه وبين جوزيف مايلا (Joseph Maïla né:1948)، حول هذه الأحداث وتبعاتها؛ وكانت له وقفة عند سورة التوبة، بحكم أنها تتحدث « صراحة عن الوظيفة السياسية الدينية للمثلث الأنثروبولوجي (عنف / مقدس / حقيقة)، خاصة آية السيف، فهي أكبر دليل يوضح موضوع العنف الذي يحمله مفهوم " الدين الحق" الموظف في القرآن، كما أن مجمل آيات السورة تقول ما معناه: يا خلائق الله في الأرض عليكم أن تشهروا الحرب في كل مرة تتعرض فيها للتهديد هذه الحقيقة المنزلة والمعهود بها ك"أمانة" تحت إدارة البشر»¹.

هي الصورة التي يقدمها مجدد الفكر الديني "محمد أركون" عن الإسلام ويروجها في العالم الغربي في محاضراته ودروسه ومؤتمراته وحواراته، إن الإسلام هو دين الإرهاب والذي يولد أجيالا من الحركات المتطرفة، وكل هذا العنف لم يكن من لدن البشر وأهوائهم، إنما مصدره الأصيل هو "القرآن"، ومقياسه هو سورة التوبة، التي قرأها مرة واثنين وأكثر لتأكيد زعمه، لأنه لم يجد في الإسلام ولا في القرآن ولا في شريعة الرسول (ص) وفي رسالته البشرية أي تسامح أو عدل أو دعوة للسلم والإخاء والرحمة، إنما وجد بذور العنف التي يحصد العالم ثمارها اليوم!

* - محمد أركون-جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد- ما وراء الخير والشر-، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، ط: 01، دار الساقى، 2008، بيروت- لبنان.

¹ - المصدر نفسه، ص:(239-241).



1-2- قراءة سورة العلق:

تطرق أركون إلى سورة العلق في كتابه " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " وهذا في معرض حديثه عن الوحي؛ حيث يرى أن مفهوم الوحي قد بُسِّطَ وُضِّقَ وُحِّطَ من قدره وهُجِرَ من قبل العقل العلمي المستنير، وتُرك " لمسيّري أمور التقديس " قاصدا رجال الدين ساعيا إلى زحزحة المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانعلاقية، الثنوية الحرفية أو الفيلولوجية الوضعوية العلمية إلى إطار جديد مختلف تماما؛ ويسم هذا الإطار بالأشكلة التعددية* لهذا فهو يريد تطبيق منهجه على مفهوم "الوحي" بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي¹.

يسعى أركون إلى أشكلة الوحي، لكن أليس من الغريب الانتقال من البداهة والبساطة والوضوح إلى التعقيد والإشكال وعالم التساؤلات أو ما يسميه أركون بالأشكلة، فلماذا يخرج عن مفهوم الوحي الواضح والمبسّط ليدخل عالما من التعقيد والإشكال؟

* - يشرح أركون مفهوم الأشكلة Problématisation بأنه جعل الشيء إشكاليا بعد أن كان بديهيا أو تحصيل حاصل، بحكم أننا نظن أو نتوهم ماهو، لكننا حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ كنا أطفالا، ومن ثم يريد أركون أشكلة هذا المفهوم، أي جعله إشكاليا، بغية تقديم صورة جديدة عنه بتوظيف ما سماه بالزحزحة Déplacement، حيث يزحزح أركون المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ ثم يفككه ثانيا، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثالثا، هكذا يريد أركون تفكيك وزحزحة المعنى السائد والراسخ لدى المسلمين حول مفهوم مقدس هو الوحي، وإخراجه من حيز الحقيقة والبداهة والوضوح، وجعله مفهوما إشكاليا تساؤليا أي إدخاله في دائرة الشك، ينظر: كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هامش: ص28.

¹ - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 28-29.

غير أنه يطمئنا إلى أن غرضه هو إحداث نقلة نوعية تؤدي إلى التجديد المعرفي والابستمولوجي للتراث الإسلامي، مثلما طُبِّق قبلا على التراثين اليهودي والمسيحي، رغم إدراكه أن الوحي يبقى من المحرمات والتابوهات التي تستعصي على برامج البحث¹.

ولهذا يطرق بابا من أبواب المستحيل التفكير فيه، لاستبصار الأمور أكثر حول مفهوم الوحي انطلاقا من القرآن نفسه، بحكم أن هذا المفهوم سوف يُتلاعب به لاحقا لتلبية أغراض شتى وقد وقع اختياره على سورة العلق لأنها تتيح له فرصة اكتشاف مقدار أكبر من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي الأرثوذكسي².

1-2-1 تحليل أركان لسورة العلق:

يشير أركون إلى أن هذه السورة - وبحسب التفسير الإسلامي الموروث تحتل الرقم 96 في المصحف - وهي أول وحي نقل إلى محمد في جبل حراء.

وفي تفصيله لمفهوم الوحي الذي وصلنا عبر المرويات الأدبية الموجودة في التراث الديني - في إشارة إلى الأحاديث المتواترة عن نزول الوحي مع الملك جبريل-، حيث يعدّها أركون روايات أدبية³.

يؤكد أركون وجود قصص الأنبياء قبل نزول الوحي، والتي تحوي عديد القصص - لكنه لا يذكر نوع هذه القصص-، ويخص بالذكر تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام هما: كعب الأحبار ووهب بن منبه، فهذه القصص -حسبه- تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية، من آيات القرآن، ويرى أن هذه القصص تبين العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، مشيرا إلى أن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة/ بصفته مقولة نفسانية - ثقافية، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس (مسقط) على الخطاب القرآني نفسه، وهكذا بقي الوحي من التصورات المهيمن عليها من قبل هذا المعنى

1 - محمد المصدر نفسه ، ص:29.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص:29.

3 - المصدر نفسه، ص:30.

المخارق للعادة، بصفته الأرضية الثقافية القاعدية، التي تركز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية¹.

وعبر منهج أنثروبولوجي يحلل كيفية ترسخ مفهوم الوحي في الذاكرة، الذي يشكل خلفية أنثروبولوجية تاريخية لانبثاق الإيمان وتشكل أبعاده الروحية وتكثف شحناته النفسية².

هذا ما يتبدى جليا بتوظيفه لمصطلحين أنثروبولوجيين يحملان أهمية عالية في استجلاء خلفية الوحي الأنثروبولوجية - التاريخية بإسنادها إلى الأصول المنسية والحكايات الأسطورية المتداولة، وهما: الأسطورة والمخيال؛ حيث عرض إلى الخلفيات الأسطورية للوحي عبر سلسلة القصص والمرويات التي سادت زمن النبوة، وهي قصص تجذرت - برأيه - في التفاسير القرآنية الموروثة، وقد خصّ بالذكر القصص التي جمعت من قبل اليهوديين (وهب بن منبه وكعب الأحرار).

أما عن توظيفه لمصطلح المخيال، فنجد أنه يؤكد على أهمية المخيال ودوره لكونه قوة تسهم في تشكيل البنى الأنثروبولوجية للمخيال الديني، السياسي والاجتماعي.

وهنا يأتي دوره كباحث أنثروبولوجي فقد سطر جهوده في تفكيك هذه البنى بالحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافية الناتجة عن تأثير الوحي، وبذلك يحاول تبين هذه العلاقة القوية بين التفسير القرآني الموروث، وبين المخيال الديني السائد، و ما وصلنا على أنه حقيقة دينية ليس إلا أساطير وشعائر مزروعة في ثقافات الشعوب وتمارس مهمتها كقوة فاعلة ومحركة للتاريخ ليصل في محصلته الأخيرة، إلى أن هذه القصص ذات الخلفية الأسطورية انعكست وأسقطت على الخطاب القرآني نفسه.

هذه هي نتائج التحليل الأنثروبولوجي الأركوني فقد اختار مفهومًا من المفاهيم المقدسة (الوحي) وأبعده عن دائرة البحوث التيولوجية لعزله؛ ثم ألغى معناه الشائع واضعًا إياه تحت مبرقع التفكيك والحفر والتنقيب، عبر رؤية أنثروبولوجية تحيله إلى دائرة الشك والتساؤل ويخرجه من كونه

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:30.

² - ينظر: وجيه قانصو، قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون ضمن كتاب محمد أركون- المفكر والباحث والإنسان - حلقة نقاشية، ص: (83-84).

حقيقة دينية ليدخله عالم المعتقدات الخرافية المهيمنة على ثقافة المجتمع القرشي والذي عاصر نزول الوحي، وهذا هو سبب اختياره لسورة العلق، لا لأنها أول الهدى وبداية النور الإسلامي ولا لكونها أول وحي يُنزل على الرسول (ص) ليخرج الناس من ظلمات الجاهلية إلى نور اليقين، وإنما اختارها لكونها تمثل انطبعا وتصورا من التصورات الخارقة للعادة التي لا تخرج عن المعارف الأسطورية التي تجذرت عند المؤمنين بكونها حقيقة دينية ولا سبيل إلى تغيير رؤى المجتمعات المعاصرة إلا بزحمة الصورة المسيطرة على مخيالهم الديني حول ركيزة أساسية هي الوحي.

بعد قراءة أركون الأنثروبولوجية لسورة العلق، يواصل قراءته لكن هذه المرة عبر جوانب أخرى هي:

أ- التحليل النحوي:

توحي سورة العلق لأركون بالموضوعات الكبرى للوحي وكيفية تركيبه لغويا كخطاب، حيث يظهر الله وكأنه الذات الفاعلة الأساسية، فهو الذي ينظم الخطاب نحويا وبلاغيا ومعنويا، إضافة إلى وجود فاعلين أو لاعبين* في الساحة هما:

1- النبي وهو المخاطب الأول.

2- الإنسان الذي يمثل الهدف أو المخاطب الأخير الذي توجه إليه المبادرات أو الأوامر والوصايا المعبر عنها في القرآن بواسطة العديد من الأفعال¹.

بواسطة التحليل النحوي لسورة العلق يستخرج أركون ضمائر محددة هي:

- نحن: الذي يخص الذات الفاعلة (الله).

- أنت: المخاطب الأول (وهو النبي "ص").

* - استعار أركون مصطلح الفاعل الاجتماعي أو اللاعب أو الممثل الاجتماعي، من علم الاجتماع وبالضبط من ميشال فوكو الذي يعتبر الحياة مسرحا يحوي فاعلين اجتماعيين وممثلين، وفي داخل كل ممثل تتقاطع إرادة المعرفة وإرادة السلطة، فلا فصل بين الرغبة في المعرفة، والرغبة في السلطة، ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 25.

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 31.



- أنتم: المؤمنون.

- (هو، هم): وهما يعبران في هذه السورة عن الناس، ويدخل في فلك هذين الضميرين: الكفار والعصاة، وقياساً على سورة العلق يبيّن حكمه على كل سور القرآن الكريم باعتبار أن هذه الشبكة من الضمائر - السالفة الذكر - تلخص الأحداث المعبر عنها خلال عشرين سنة بصفتها كلام الله، وهي مركبة نحويًا من خلال تراتبية هرمية صارمة تدور حول شخصين: الأول هو الله الذي يمثل الأصل الأنطولوجي والمرجع النهائي لجميع المخلوقات... والثاني هو النبي... الذي يمثل الوسيط بين الله والإنسان، أما الإنسان فهو المخلوق الذي اصطفاه الله، وهو مدعو لأن يخضع أو يسلم حياته إلى الله¹، ويضيف « نلاحظ عندما نتمعن في الخطاب القرآني أنه يوجد توتر دائم بين الله "المعبر عنه بالضمير (نحن)" وبين الإنسان/ أو الناس "المعبر عنهما بالضميرين (هو، وهم)"... فقد وجه إليهم الخطاب عن طريق ضمير الغائب لكي يفهموا بشكل أفضل مكانتهم ومصيرهم المحدد...»².

نلاحظ في هذا التحليل النحوي لأركان شرحاً لعلاقة الضمائر فيما بينها دون تقديم أمثلة عن تموضع هذه الضمائر في التركيب النحوي من سورة العلق، مما يؤدي إلى الخلط والالتباس المؤدي إلى الخطأ، فهو يقول إن الضمير نحن يعبر عن الله عز وجل، أما الضميران (هو، هم) فهما يعبران عن (الإنسان/ الناس) من العصاة والكفار، لكن القارئ لسورة العلق، وفي آياتها الأوائل كقوله تعالى: ﴿ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ، أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾³.

يلاحظ أن الضمير هو يعود على الله عز وجل ولا نجد حضور الضمير (نحن) إلا في أواخر سورة العلق في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهَ لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ ﴾⁴. وكذلك في قوله تعالى: ﴿ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ﴾⁵.

1 - المصدر نفسه.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 31.

3 - سورة العلق، الآيات: (1-5).

4 - سورة العلق، الآية: 15.

5 - سورة العلق، الآية: 18.



إذ يوجه الخطاب هنا إلى الكفار والعصاة، فقراءة أركون النحوية غير دقيقة وملتبسة.

ب- التركيب المجازي:

يتأسف أركون -جدا- لأن القرآن قد أهمل كثيرا -بحسب رأيه- سواء من قبل المفكرين المسلمين أو من قبل المستشرقين، بحكم قلة المحاولات التي تستثمر أدوات البحث اللساني ومفاهيمه ويضرب مثلا بقضية المجاز في القرآن؛ لذا فهو يستهجن وبشدة

(1) - أسلوب التراثيين القدامى المحصور بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب وتجميله.

(2) - التفسير التراثي يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها ولا يهتم بالدلالات الحافة (ظلال المعاني).

في حين يُثمن تجربة نورثروب فراي N.Frye في دراسته للتوراة والإنجيل بصفتهما يمثلان الرمز الكبير (الشفرة الرمزية الكبرى)، بحكم أن نصوص التوراة والإنجيل تشكل المناخ الأسطوري والرمزي الذي انعكس على الآداب الأوروبية¹.

ثم يعود للقدح مرة أخرى في المفسرين القدامى، لأنهم برأيه يأخذون آيات القرآن مثل: "ثم استوى على العرش"، "علم بالقلم"، "إنه سمع عليم" على حرفيتها مما أوقعهم في تفسيرات تجسيمية تشبيهية، وهو ما ولد جدلا عميقا، عكس التحليل الألسني الدقيق والصارم في تطبيقاته على النص القرآني².

لكن أركون لا يقدم أمثلة على هذه التفسيرات الحرفية، ولا يذكر حتى أصحابها، كما أنه يشيد بقوة بالمنهج الألسني الصارم، غير أنه لم يتفضّل علينا بمثال واحد يوظف فيه منهجه الدقيق والبعيد عن التفسيرات الحرفية، في حين أغفل تماما أن المفسرين القدامى كانوا يذكرون للكلمة المعاني التي تحتملها، ثم يرجحون المعنى المراد بناء على المرجّحات الموجودة في النص، أو القرائن الحافة أو السياق، وهو أسلوب علمي موضوعي بعيد عن أي شبهة، عكس القراءة الأركونية، التي تسوق كلاما مطولا تقدح فيه قراءات القدامى دون شاهد أو دليل .

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:32.

² - المصدر نفسه، ص:33.

ثم ينتقل إلى الدراسات الفيلولوجية المطبقة من قبل المستشرقين ضاربا أمثلة على الأعمال الكلاسيكية لمستشرقين من أمثال نولدكه Th.Nöldke وبلاشير R.Blachère ووانسبرو J.Wansbrowgh ، وماسون D.Masson ، فهؤلاء حسبهم أهملوا بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية، وهو قصور ابستمولوجي يعكس الخيارات اللاهوتية لنماذجهم المتخذة كقدوى (أي المفسرين المسلمين الكلاسيكين)¹.

إنه يقدم هنا أمثلة عن المستشرقين عكس المفسرين العرب القدامى الذين لا يذكرهم إنما يشير إليهم فقط، كما أنه يعزو قصور منهج المستشرقين بسبب رجوعهم إلى نماذج لاهوتية ، يضمها طبعا إلى الموروث الإسلامي الأرثوذكسي مؤكدا أن هؤلاء المفسرين - ولا يذكر أحدا منهم! - رفضوا - كما يعيد ويكرر - كليا القيمة المجازية الواضحة لتعابير من مثل "عَلَّمَ بالقلم"، "ألم يعلم بأن الله يرى"، "ناصية كاذبة خاطئة" ... وغيرها كثير.

ويقف متسائلا عن كيفية معرفة الجمل والكلمات المجازية في هذه الآيات، ومتى يمكن أن نأخذها بحرفيتها²؟.

- لا يجيب عن هذا السؤال إنما يحيلنا إلى التراث الباطني (الشيوعي) الذي وظف المجاز كوسيلة للاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية، و يثمن التجربة الصوفية ممثلة في أعمال ابن عربي مبينا أنها تقدم لنا نموذجا للخيال الخلاق والذي ينم عن إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني³.

- يقترح أركون كل كتب التراث الإسلامي إلا تجربة ابن عربي الغارقة في المجاز منتقدا بقية التفاسير القرآنية بحكم أنها تفسر الخطاب القرآني تفسيرا حرفيا قاموسيا دون الاهتمام بدلالاته المحيطة، فهل كان حكمه صحيحا؟ وهل قدّم البديل ولو بتطبيق واحد على آية واحدة ؟ لكنه للأسف يجيب: (كنت أنا شخصا قد خطّطت لكتابة دراسة أكاديمية معمّقة عن "التركيبية المجازية للخطاب القرآني"، ولكنني لم أجد الوقت الكافي بعد لإنجاز مشروع العمر هذا)⁴.

1 - المصدر نفسه.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص:33.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه، ص:34.

- ومن الطبيعي والبديهي أن صاحب مشروع فكري كبير وضخم والذي فتح ورشات كبيرة لدراسات عميقة حول التراث الإسلامي، يجب أن يتحصّن بجبة الأكاديمي الذي عندما يرفض فكرة وينتقد روادها يقدم الشواهد والأدلة التي تثبت وجهة نظره ثم يقدم البدائل التي تدحض الفكرة وتمحوها، وها هنا أركون يرفض تفاسير القدامى ويتبنى رؤية ن. فراي، الذي جسّد فكرته على التوراة والإنجيل، لكنه لا يقدم دليلاً واحداً يدعم رأيه ويستعير فكرة غيره وعنده عينة للتطبيق وهي سورة العلق التي تعتبر من قصار السور ومع ذلك لم يجد الوقت الكافي لتقديم مثال واحد، لكنه وجد الوقت الكافي لقراءة تفاسير القدامى ووقتا آخر ليعلق عليها.

ج- التحليل السيميائي :

يعطي أركون أولوية وحظوة للتحليل السيميائي (العلاماتي الدلالي)، خاصة على النصوص الدينية، ليكشف المستويات اللغوية التي تشكل المعنى، كما أنه يترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني¹.

وعبر هذا التحليل السيميائي يتوصل إلى أن كل وحدة نصية* من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية (صراعية) أو مسرحية مثيرة وهذه الأحداث هي:

الحدث الأول: الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة.

الحدث الثاني: بعض الذين توجه إليهم الخطاب يرفضون سماع الرسالة، والبعض يستمع إليها ويرفض الإيمان بها، والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، لكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية، أما بعض الأشخاص المهمين جداً فيقبلون بالرسالة وهؤلاء هم المؤمنون (حزب الله).

¹ - ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: (34-35).

* - يقصد محمد أركون بالوحدة النصية الآية القرآنية، فهو يخرجها من معناها اللاهوتي المتجذر في العقول، لهذا فضل أركون مصطلحاً سيميائياً هو الوحدة النصية.

الحدث الثالث: يوم الحساب سيأتي حتما، وعندئذ يكافؤ المؤمنون بالنجاة في الدار الآخرة ويعاقب العصاة ويكون مصيرهم جهنم¹.

لهذا يلح على توظيف البنى السيميائية الموجهة لكل أنماط الخطابات القرآنية سواء كانت: نبوية أو حكمية، أو سردية قصصية أو ترتيلية أو تشريعية أو إقناعية أو جدالية (صراعية) أو استهزائية؛ فهذه البنى توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية².

هو ذا التطبيق الأركوني على نصوص القرآن، فهو يبدأ بأهدافه التي وصل إليها مسبقا وهو يريد اكتشاف معاني النصوص الدينية لكنه لا يوضح لنا هذه المعاني لأنه ببساطة لم يطبق منهجه على السورة التي يفترض أنه يتحدث عنها، فهو لم يشير إليها أصلا، أما الهدف الثاني هو: الوصول إلى مسافة نقدية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف وتخص المؤلف، والمؤلف هنا هو الله عز وجل والمؤلف هو النص القرآني والمسافة النقدية التي يصبو إليها أركون هي عزل وتحييد قداسة وألوهية وإطلاقية هذا النص المنزل بحكم أنه نص لغوي كغيره من النصوص البشرية، وهذا مدخل آخر من المداخل التي يتسلل بها ليزعزع مكانة هذا النص المقدس وأتى له هذا، لأنه كتاب الله ودستوره وأساس عقيدة المسلمين إلى يوم الدين، ومدخله هذه المرة المنهج السيميائي.

ومن النتائج التي توصل إليها عبر توظيفه لهذا المنهج دون قراءة أو تأويل على سورة العلق والتي يزعم أنه يدرسها ويحللها هو أن كل وحدة نصية من وحدات السورة مبنية على أساس سلسلة من الأحداث الدراماتيكية، ثم يسقط أركون هذا الحكم على كل سور القرآن الكريم.

هو حكم عام ثابت لا يتغير ينطبق على كل الخطاب القرآني، هذا الخطاب الذي يحوي مئة وأربعة عشر سورة لكنه لم يطبقه على أي منها، فهو يُنظَر ويحلَّل ويشرح أساسيات هذا المنهج وغيره من المناهج لكنه لا يضيء أفق القارئ بمثال واحد يقنعه بقراءته هذه.

إضافة إلى أن قراءته جمدت النص القرآني في بنية واحدة دراماتيكية جدلية (صراعية)، جعلت للآيات القرآنية دلالة واحدة ومعنى واحدا، ورغم ذلك نجدد يعود ويلح على أهمية توظيف هذه البنى

¹ - المصدر نفسه ، ص:35.

² - المصدر نفسه، ص:36.

السيمائية، لكن كيف؟ هي الغائب الأكبر في تطبيقات أركون، إلا أن الجديد الذي يضيفه للفكر الإسلامي هو استبداله لمصطلح الآية القرآنية، بمصطلح آخر سيميائي هو الوحدة النصية ومبرره هو أنه يتحاشى المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعاني اللاهوتية المستمرة عبر قرون¹ وهو دأبه في طمس وعزل كل ما يمت بقداسة القرآن ألفاظا ومعان.

د- **التداخلية النصانية L'intertextualité*** ويقصد به التناص أي علاقة القرآن بنصوص سابقة عليه (التوراة والانجيل) إضافة لما تحمله الذكريات الجماعية الدينية - الثقافية للشرق الأوسط القديم، بحكم أن هذه النصوص تتمتع بحضور كثيف في القرآن، ويستطرد أركون بأن سورة الكهف تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الموجودة والشغالة في الخطاب القرآني² ودراسته هذه تكون عبر قراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني من منظور المدة الطويلة**.

إنّ أركون بصدد قراءة سورة العلق لهذا وظف المنهج الأنثروبولوجي والسيميائي وغيره من المناهج، وفي هذه المحطة التي توقف فيها عند ظاهرة التناص في القرآن الكريم، وهو ما يزال مع سورة العلق، إذ ينبه إلى تداخل النص القرآني مع نصوص سابقة عليه، لكنه لا يقدم مثلا ينطبق على السورة المدروسة إنما يجلينا إلى سورة الكهف بحكم أنها تمثل أكبر دليل على وجود هذه الظاهرة في

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:36.

* - يفسر أركون مفهوم التداخلية النصانية بضره بمثال القرآن، حيث يرى أركون أنه نص متأثر بعدد من النصوص السابقة له كالنص التوراتي والنص الإنجيلي، بل بنصوص سابقة عليهما، وتتداخل هذه النصوص - أو مقاطع منها - مع النص القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزء لا يتجزأ منه وهو برأي أركون ليس تقليدا، إنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاف، ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هامش، ص:40.

² - المصدر نفسه، ص:40.

** - مفهوم المدة الطويلة: هو مفهوم استعارة من المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، ويعني به: وجود ظواهر ونصوص لا يمكن فهمها إذا موضعناها داخل إطار المدة القصيرة أو المتوسطة (أي من 10 سنوات إلى 100 سنة)، إنما ينبغي موضعتها ضمن شريحة زمنية طويلة قد تصل إلى ألف عام أو حتى ألفين أو ثلاثة آلاف سنة، ويضرب أركون مثلا عن مفاهيم كالتأنيديّة ظاهرة العنصرية فهما ينظره مفهومان لا يمكن فهمهما بالعودة إلى الثلاثين سنة الماضية، كذلك النص القرآني يجب قراءته وتفسيره عن طريق الماضي بموضعه داخل إطار المدة الطويلة للتاريخ الذي لا يشمل فقط التوراة والانجيل إنما أيضا أديان الشرق الأوسط السابقة عليهما، ينظر: المصدر نفسه، هامش، ص:40.



القرآن إذن فهو يستعرض المناهج ويعددها شارحا ومفصلا لا ليطبقها على النص القرآني إنما للدعاية والتشهير والإعلان والتجميع فقط.

1-3-1- قراءة سورة الاخلاص:

تناول أركون سورة الاخلاص بالدرس والتحليل عبر ثلاث محطات من مؤلفاته.

1-3-1- كتاب الفكر الإسلامي "نقد واجتهاد":

في مؤلفه هذا وإجابة عن هذا السؤال: هل هناك من عقائد في الإسلام، وما هي ؟

يجيب أركون بأن كل دين من الأديان يتضمن نظاما من العقائد واللاعقائد، وهي مفروضة كحقائق ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ولا تناقش لأنها تعلق على كل تساؤل نقدي.

وسورة الإخلاص بالنسبة له تحدد العقيدة الأساسية للإيمان الإسلامي¹، ويواصل شرحه وحديثه عن العقائد فيقول: «ومن الممتع أن نسجل هنا من أجل الدراسة المقارنة تلك الحرية التي بشر بها بوذا تجاه كل التعاليم العقائدية، وهذا ما يتعارض مع العقائد الإيجابية لأديان الوحي²، فيقول بوذا: "...يفضل أن تكون لديك شكوك، ويفضل أن تكون لديك حيرة، وذلك لأن الشك ظهر بخصوص شيء مشبوه... لا تدع نفسك تنجر وتغتر بواسطة كلام منقول عن الآخرين، أو بواسطة

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 127.

² - المصدر نفسه، ص: 129.

التراث أو الأقاويل، لا تخضع نفسك لسيادة النصوص الدينية، ولا للمنطق أو الاستدلال... ولكن... عندما تعرف بواسطة ذاتك فقط أن بعض الأشياء هي سليمة وحسنة فاحترمها وتقيّد بها واتبعها¹».

ويعلق أركون على قول بوذا قائلاً: «عندما تعرف حجم الصدمات العنيفة للعقائد لدى شعوب الكتاب المقدس جميعهم، ثم في داخل كل من الإسلام والمسيحية من خلال الفرق والمذاهب، فإننا نعرف أن نقتبس عندئذ مدى فائدة المقارنة بينها وبين التراثات الدينية التي كان الغرب قد تجاهلها حتى الآن»²، وهو لا يستثني من الغرب دين الإسلام لأنه يرى أن منطقة الشرق الأوسط أقرب إلى الغرب منها إلى الشرق.

اختار أركون سورة الإخلاص كمثال يوضح به مفهوم العقيدة في أديان التوحيد، وكيف أنها ترسخ عقيدة الإله الواحد الذي يصدر قوانين يجب أن تطبق شعائرياً وقانونياً لأن هناك حتماً جزءاً أخروياً، وهكذا يتبلور الإيمان في داخل كل المسلمين.

وقد دعم دراسته بمقارنة عقائد التوحيد بعقيدة لا ترتبط بالوحي والأديان السماوية وهي العقيدة البوذية، وذكر مقولة لبوذا، أبرز ما جاء فيها:

- ضرورة زرع الشك والحيرة في نفس الإنسان حول أي شيء مشبوه.
- ينطبق هذا الشك على التراث والأقاويل.
- عدم خضوع الإنسان لسلطة النصوص الدينية وكذلك للمنطق.
- تبدأ المعرفة من ذات الإنسان، وحينها تظهر الأشياء بشكل سليم وحسن ومحترم حينها فقط يتبعها الإنسان ويتقيّد بها.

¹ - ما هو فكر بوذا، والبولاراهولا، 1989 نيويورك، نقلاً عن الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 129.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 129.

وفي مقارنة لدراسته بين الديانتين (التوحيد والبوذية) فعقيدة التوحيد حسب أركون تفرض قوانين لا بد للمؤمن الالتزام بها دون نقاش في حين أن البوذية تبشّر بالحرية وهو ما جعلها بالنسبة لأركون من الدراسات الممتعة .

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما الذي يسكت عنه أركون؟

ألا تعدّ مقولة بوذا تعبيراً عن رأي أراد أركون طرحه لكنه ألبسه رداء الدراسة المقارنة، لينطق بوذا بما أرى أركون قوله بقلمه تقيّة، لذلك ختم قول بوذا بضرورة الانفتاح على الدراسة المقارنة للتراث الديني الأخرى، لأنه لم يجد الحرية والحقيقة في عقيدة الإسلام التوحيدية فبحث عنها في عقيدة وثنية تدعو إلى التحرر من سلطة الأديان وزرع الشك الذي يطمح إليه أركون في دراساته على الفكر الإسلامي.

1-3-2 كتاب أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

إذا كان أركون قد تطرّق إلى سورة الإخلاص في مؤلفه السابق في معرض حديثه عن العقائد في الإسلام موظفاً منهجاً مقارناً بين الأديان دون تفصيل لآياتها أو تحليل لبنيتها، فإننا نجد في كتابه: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ يتوقف عند السورة ذاتها، لكن بتحليلها وتفكيكها.

- فما هي آليات التحليل الموظفة ؟

بما أن التحليل اللغوي الألسني - حسب - سوف يخرجنا من المآزق النفسية من قبل الأنظمة اللاهوتية لأنه يمكننا من استخلاص بعض الخصائص المشتركة بين نصوص سور القرآن هذه الخصائص هي:

- بنية العلاقات بين الأشخاص (الضمائر) داخل الجملة أو النص الواحد.



- التركيبة المجازية للخطاب الديني.

- البنية الأسطورية للزمكان في القرآن.

- المنظور الأخروي للقيم المعنوية (السيمانتية)¹.

- بنية العلاقات بين الأشخاص (البنية النحوية):

يبدأ أركون بتحليل السورة انطلاقاً من فعل الأمر "قل" ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ ، وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾². ويذهب إلى أنّ في هذه السورة فعل أمر وثلاثة مفاهيم مُشكّلة لكل الخطاب القرآني، وهناك ضمير واحد للشخص الثالث، ويدل على الغيرية المطلقة (الاختلاف المطلق)، وهناك اسم علم (الله) واسم عددي (أحد) يدل على الواحدية التي لا تتجزأ، وهذه المفاهيم الثلاثة تشكل دائرة توصيلية معنوية ترتبط حلقاتها عن طريق وسيط متضمن في فعل الأمر "قل"، ويشير أركون إلى أن هذا الفعل يتكرر (332) مرة في القرآن، من مثل: قالوا (331) مرة، قال (529) مرة، يقول (68) مرة، يقولون (92) مرة، القول (52) مرة، لكن أركون يرى أن صيغة الأمر هي الأكثر دلالة لأنها توضع شبكة مؤلفة من ثلاثة أشخاص وهي الشبكة التي تحدد فضاء العملية التواصلية في القرآن وبقية النصوص (توراة - إنجيل)³.

- ويذهب إلى أن فعل الأمر: قل أكثر دلالة من بقية صيغ هذا الفعل مثل: (يقول، قالوا)، وبهذا فهو يريد أن يصل إلى نقطة رئيسية وهي أن الأمر الأول في كل الأديان هو الله لبيسط سلطته على بقية أطراف الشبكة التواصلية.

ويرى أن في السورة ثلاثة ضمائر أحدها يتحدث عن ضمير الشخص الثالث وهو مختلف ومغاير تماماً، لكنه لم يذكر لا الضمير ولا إلى من يشير، ولم يشرح أين يكمن اختلافه وغيريته فهل يقصد تغير الضمير من الألوهية إلى الإنسانية أم من الإيمان إلى الكفر أم من الأمر إلى المأمور.

¹ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 87.

² - سورة الإخلاص، (1-4).

³ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 88.

كما يذهب إلى أن كلمة أحد هي اسم عددي يدل على الواحدية التي لا تتجزأ وهو هنا وكأنه فسر الماء بالماء لأن أحد بالنسبة له تساوي الواحد، إضافة إلى قوله بأن أحد هي اسم عددي وهو تعريف لا يمكن تصنيفه في أي صنف من صنوف العربية لا النحو ولا البلاغة، فما معنى كلمة أحد؟

جاء في لسان العرب: أحد من أسماء الله تعالى الأحد وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر... فإنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره ولا يقال رجل أحد ولا درهم أحد، كما يقال رجل وحد أي فرد¹، أما في روح المعاني فكلمة أحد تستعمل في الإثبات على ثلاثة أوجه، الأول أن يضم إلى العشرات نحو أحد عشر وأحد وعشرون، والثاني أن يستعمل مضافاً أو مضافاً إليه بمعنى الأول، كقوله تعالى: أما أحدكما فيسقي ربه خمراً، وقولهم: يوم الأحد... والثالث أن يستعمل مطلقاً وصفاً وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى، وهو إن كان أصله (وحداً) إلا أنّ (وحداً) يستعمل في غيره سبحانه².

إذن فكلمة أحد يتفرد بها الله عز وجل الخالق دون مخلوقاته كلها، في الإثبات لا في النفي، فهي ترد في الكلام لتدل على ضربين.

الأول يراد بها عموم العقلاء ومن يصح خطابه فتلزم الأفراد والتذكير وتقع بعد النفي والاستفهام والشرط وفي غير الموجب عموماً، وهمزة أحد أصلية عند أكثر أهل اللغة والضرب الآخر من ضربي كلمة (أحد) أنها تكون بمعنى (واحد) وأجمع أهل اللغة على أن همزتها منقلبة عن واو وأصلها (وحد)، غير أن هناك فرقاً بين (وحد) و (أحد) في المعنى والاستعمال؛ ف(وحد) تستعمل للعاقل وغيره، فنقول: رجل وحد وحمار وحد.

أما (أحد) فلا تستعمل إلا للعقلاء، فإذا استعملناها في الإثبات من غير إضافة، فهي خاصة بالله تعالى، فلا يقال: رجل أحد³.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ص: 464/36، ج: 04.

² - شهاب الدين الألويسي (ت 1270هـ)، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ص: 272، ج: 30، ط: 01، دار الكتب العلمية، بيروت.

³ - فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، ص: 60، ج: 01، 2002، جامعة الشارقة.

وبالتالي فكلية أحد لا تدل على العديفة، لأن الله عز وجل لو أراد توظيف عدد لوظف واحدا بدل أحدا، والفرق بينهما يجلو كمايلي:

1- جاءت كلمة "واحد" دالة على الله عز وجل في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾¹.

وهنا يكمن الإعجاز لأنه وظف العدد "واحد" لما يقابل الاثنين والثلاثة.

2- إن الواحد يدخل في الأحد، والأحد لا يدخل في الواحد، ذلك أن كلمة "أحد" يدخل فيها معنى الواحد، فعندما تقول "الله أحد" دل على أنه واحد ودل على أمور أخرى مع الوحدانية والعلم وغيرها كثيرة أما الأحد فلا يدخل في الواحد.

3- إن "أحد" صفة مشبهة على وزن "فعل" مثل: حسن، أما "واحد" فعلى زنة: اسم الفاعل، والصفة المشبهة أثبت من اسم الفاعل، فأحد أثبت من واحد، وأدوم فالواحد قد تزول وحدانيته، كقولنا: كنت واحدا وصرنا اثنين.

أما أحد فهي تدل على الثبات والدوام ووحدانية لا تتغير ولا تزول فجاء بالصيغة الدالة على الأحدية.

4- كلمة "أحد" الواقعة في الإثبات خاصة بالله تعالى، وهي تفيد الوحدانية في الذات والصفات فهو متفرد في ذاته ومتفرد في صفاته لا يشركه فيها غيره والمقام هو مقام توحيد وتنزيه لله.

5- كلمة "أحد" أقدم من كلمة "واحد" في الاستعمال وأسبق وجودا منها في اللغات السامية، فأحد سامية الأصل، وواحد مشتق منها، فوظف الله، لفظة "أحد" للدلالة على أنه قديم لم يلد ولم يولد وليس قبله شيء، فناسب بين قدم اللفظة والمقام².

في هذه المحطة وفي رد على أركون من التفاسير الإسلامية، حيث يبرز إعجاز وسر توظيف كلمة أحد، إذ توجد لها دلالات كثيرة وعميقة وأوجه عدة صرفية، بلاغية، معجمية ونحوية تبين

¹ - سورة المائدة، الآية:73.

² - فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، ص:62-63، ج:01

سبب اختيارها وتفردا مؤكدة وحدانية الله عز وجل وتفرد سبحانه لكن أركون لا يجد من دلالاتها إلا العددية التي لا تتجزأ وهي دلالة واضحة بديهية لا تحتاج إلى أن نستخرجها ونستنبطها في دراسات كهذه.

وهنا يبرز قصور الجانب التطبيقي في قراءاته القرآنية مقارنة بشروحاته التنظيرية التي تتكرر عبر كل مؤلفاته ومع كل محطة من السور القرآنية المدروسة، وهو ما يتضح مع تنمة هذه الدراسة لهذه السورة.

- التركيب المجازي:

يقسم أركون المجاز إلى نظريتين:

1- نظرية علم البلاغة التقليدي، التي عرفت المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن نقل المعنى "الحرفي" إلى معنى "تصويري مجازي".

2- النظرية الحديثة للمجاز، وهي لا ترسم حدودا قاطعة إلى مثل هذا الحد بين "الواقعي" و"المجازي"، وهي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز والكتابة في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب، ويثمن في هذا المقام -وكعاداته- تجربة الناقد نورثروب فراي الذي طبق هذا النوع من المجاز على الخطابين "التوراتي-الإنجيلي"، عكس الخطاب القرآني الذي لم يخضع لدراسة معمقة بالقدر نفسه¹.

يعيد أركون نفس الكلام الذي رده في تحليله لسورة العلق*، حيث يكرر مرة أخرى رفضه لنظرية المجاز العربية ويحتفي بالرؤية الحدائثة للمجاز مع ن.فراي، وهو ما كرره مرارا وتكرارا، ورغم مناداته بضرورة تطبيق هذه الرؤية الحدائثة، إلا أننا لا نجد تطبيقا واحدا على كلمة واحدة من النص القرآني.

- الزمكان الأسطوري:

¹ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 89.

* - عد إلى قراءة أركون لسورة العلق .

يقصد به التداخلية التناسبية بين القرآن وبقية النصوص، لكنه يغير أسلوب حديثه ويرى أن زمكان النص القرآني يختلف عن زمكان الكتابة التاريخية الحديثة، وبحسبه كل الحكايات والقصص التوراتية والقرآنية تفترض وجود هذا الزمكان النوعي، الذي يستعصي على كل تحديد جغرافي أو زمني حقيقي، ويضرب مثلا بسورة الكهف!!؟

يكرر أركون وكعادته وفي هذا المقام - مقام سورة الإخلاص - الخطوات نفسها التي اتبعها في تحليله لسورة العلق، وبالوقوف عند الآلية الثالثة وهي الزمكان الأسطوري للخطاب الديني، فهي الآلية التي وسمها في دراسته لسورة العلق بالبنية التداخلية النسانية وفي هذه المرة أيضا يحيلنا إلى سورة الكهف، فلماذا هذا التكرار والشرح التنظيري لآليات يدعو وينادي إلى تطبيقها على سور القرآن، لكنه لم يطبقها لا على السورة الأولى ولا الثانية، إنما يحيلنا إلى سورة ثالثة هي سورة الكهف.

- المنظور الأخرى للقيم المعنوية السيمانتية:

يشير أركون إلى أن التفسير التقليدي الموروث يتخذ موقفا ثابتا ومستمر بنفيه للأسطورة وعدم الاعتراف بها، في حين أنه يولد بدوره حكايات أسطورية، ويضرب مثلا بالحركات الإسلامية "الثورية" المتطرفة، التي تعتبر القرآن كله بمثابة "الدستور الحديث" الذي ينبغي اعتماده لإدارة شؤون المجتمعات الإسلامية بالطريقة المثلى، وهي قراءة لا تستبعد فكرة النجاة الأبدية في الدار الآخرة ولا تستبعد الوعي الأخرى والآمال التي تحركه وتنشطه¹.

لقد ركز أركون على الحركات الإسلامية "الثورية" المتطرفة التي جعلت من القرآن "دستورها الحديث" لإدارة شؤونها، كما أنها - حسبه - تعيش على آمال الوعي الأخرى أي الحياة الأخرى فلم يجد إلا الحركات المتطرفة ليقدمه مثلا بين فيه علاقة المسلمين بقرآنتهم وبهذا فهو يساند الرؤية الغربية التي تنظر للإسلام ديناً للإرهاب، وهو بهذا يتناسى حقيقة واضحة وساطعة هي أن القرآن دستور المسلمين منذ نزول أول آية، ورغم اختلاف أطراف المسلمين لونا ولغة وهوية وأرضا، إلا أن الجامع بين المسلمين هو القرآن الكريم شرعا وعقيدة فهو الدستور الموحد للمسلمين.

¹ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص(90-91).

ويعلق أيضا على التفسير التقليدي الذي يرفض الأسطورة ولا يعترف بها، في حين يولد حكايات أسطورية تتمثل في فكرة النجاة الأبدية، فهذه الفكرة - كما يسمها أركون - هي ركن من أركان الإيمان يقول تعالى : ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ... ¹ ﴾، وكذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ² ﴾، فما يمثل بالنسبة لأركون وعيا أسطوريا هو بالنسبة للمسلمين حقيقة إيمانية لا جدال فيها أو نقاش.

1-3-3 كتاب تحرير الوعي الإسلامي:

تحدث أركون للمرة الثالثة عن سورة الإخلاص في كتابه تحرير الوعي الإسلامي في الفصل الرابع الموسوم بـ "الإسلام في مواجهة تحديات أوروبا والحداثة".

وعبر قراءة تزامنية للفترة ما بين (610 و 622)م يدرس ردود الفعل الأولى للمجتمع القرشي بعد بعثة الرسول (ص)، عن طريق مقارنة المشهد الذي "يتلقظ" به محمد بن عبد الله بعبارات "مقتضبة"

¹ - سورة البقرة، الآية: 177.

² - سورة النساء، الآية: 136.

"متلاحقة" "تفجيرية" "انقلابية" بكل قوة وعمق¹ قاصدا سورة الإخلاص، يصور أركون وقع نزولها في البيئة القرشية قائلا:

« النص حاد، صارم في لفظه ومعناه قاطع كحد السيف، وسوف يؤدي إلى تشكيل لاهوت عقائدي لا يزال منتصرا حتى الآن بصفته التعبير الأمثل عن الدين المطلق... سوف يصبح لاحقا الطريق السوي والصرط المستقيم ثم إن النطق والممارسة الأرثوذكسية للدين الصحيح أصبحت الذروة العليا للمرجعية الإجبارية والإطار الديني والسياسي والفقهية القانوني والثقافي الذي يتحرك داخله كل المؤمنين ويعيشون عليه، لقد أصبح أيضا الإطار الذي ما إن يدخله المؤمن علنا وصرحة حتى يصبح مستحيلا عليه أن يخرج منه... لأن التنكر لدين الحق يعني إلغاء الدعامة الأنطولوجية الخاصة لكل صياغة مركبة لأي حقيقة... إنه يعني التجديف أو الكفر،... لأنه يؤدي إلى إلغاء المرضي عنه من قبل الله والموصى به للأمم الوحيدة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة»².

تدور الأوصاف التي ذكرها أركون حول هذه السورة في فلك: الحدة والصرامة والقوة وهي في حدتها كحد السيف، هذه الحدة انعكست على واقع المجتمع العربي بأن أصبحت سورة الإخلاص ومن ثم الإسلام العقيدة المنتصرة حتى اليوم، وأصبحت ممارسة الدين ممارسة أرثوذكسية إجبارية ؛ حيث شبهه بالإطار الذي يتحرك داخله المؤمنون، وبهذا يتحول الإسلام بنظره إلى سلطة إجبارية تمارس القوة والصرامة والشدة، فهو يقيد حرية المسلم الذي يتحرك داخل إطار يستحيل الخروج منه إلى فضاء آخر، إذن الإسلام هو سجن وأسر يقيد رغبة الإنسان ويمنعه من دخول فضاءات أخرى وشتان ما بين كلمة إطار وكلمة فضاء.

وأركون الذي يصر على قراءة القرآن قراءة تزامنية حتى يربطه ببيئته في القرن السابع ميلادي يصف سطوة الدين الجديد وهيمنته على هذه البيئة لكنه غيب تماما الواقع الذي كان يعيشه المجتمع العربي قبل الإسلام هذه البيئة التي كثرت فيها المظالم والحروب بين القبائل ؛ حيث سادت الطبقية والعصبية والعنجهية والاستعباد ليجيء الإسلام فيزيل الفساد القائم ويزرع العدل والأمن ويجرر العبيد ويعيد للمرأة حقها ويثبت شرائع الله على أرضه، لكن أركون رأى جانبا واحدا هو سطوة الإسلام .

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 206.

² - المصدر نفسه.

ويكمل تحليله النفسي وأثر نزول هذه السورة، فيعلق بقوله: «بممكننا أن نقول أشياء كثيرة حول مشكلة السيطرة على الشخص والمواطن، وحول مدى حرية التفكير وإبداع معارف جديدة ضمن هذا الإطار العقائدي، أقصد بذلك أن حرية التفكير وإبداع المعرفة يظلان محصورين جيدا ومحدودين تماما»¹.

انتقل أركون إلى قراءة انعكاس الأثر الاعتقادي - وقع سورة الإخلاص والقرآن عامة - على الإنسان المعاصر، ويخلص إلى أنه واقع تحت السيطرة العقائدية التي تكبل حرية فكره وتحد من إبداعاته ليبقى محصورا ومقيدا.

هذه هي القراءة الأركونية لا ترى في سور القرآن إلا دعوة للعنف* وقيدا للفكر** وتغييبا للعقل***، بل إن الإسلام في رأي أركون يحتزل في كلمة واحدة،: (هو) قل هو الله أحد، من هو هذا الهو؟ إنه كل شيء! إنه يهيمن على كل شيء موضوعيا ولغويا إنه ضمير الشخص الثالث)².

يقر أركون أن مئات الصفحات قد كتبت عن هذه الصياغة اللغوية المقتضبة، والتي شكلت عقيدة المسلمين، ويقف عند قوله تعالى: "لم يلد ولم يولد"، بوصفها تشكل استفزازا وخلافا حادا بين المسلمين والمسيحيين بحكم أن التثليث هو أساس اللاهوت المسيحي: الأب والابن وروح القدس، أما في الإسلام فهو يشكل فضيحة لاهوتية كبرى بالنسبة للوعي الإسلامي، وقد تطرق لهذه النقطة بحكم أنها أساس رفض تفعيل الحوار بين المسلمين والمسيحيين، والحل عنده يكمن في القيام ببحث تاريخي معمق لتجديد اللاهوت الديني بشكل راديكالي لإيجاد تخرج للأزمة، لكن الغريب أن أركون يرفض التعمق في المشكل والدخول في التفاصيل خوفا من المشاكل³.

1 - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 206.

* - سورة التوبة هي دعوة للعنف برأي أركون.

** - سورة الإخلاص هي أسر وسجن عقائدي للمسلمين.

*** - سورة العلق لارتباطها بأول وحي نزل على النبي (ص) تشكل وعيا أسطوريا في ذهن المسلمين.

2 - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 207.

3 - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 207،

يحاول أركون في هذه النقطة مناقشة الأسس التي بنيت عليها العقائد الثلاث، فالإسلام دين التوحيد أما المسيحية فقد بنيت على التثليث، أما اليهودية فهي ديانة توحيدية، لكنها أدينت قرآنيا¹ بقول الله إن عزيرا ابن الله وقد فتح هذه المناقشة في محاولة لرأب الصدع وتفعيل الحوار بين الأقطاب الثلاثة بوصفها عقائد تكمل بعضها البعض فهي رسائل سماوية نزلت عبر ناموس واحد، رغم اختلاف الأنبياء وقد عرف أن السبيل إلى ذلك هو القيام ببحث تاريخي معمق للخروج من الأزمة، لكنه أغلق باب المناقشة مباشرة ورفض التعمق تجنباً للمشاكل، فمسهاه إلى تحديد لاهوت جديد هو حلم بعيد المنال لأن صاحبه يرفض الخوض فيه، لتبقى رؤيته نظرية غير قابلة للتطبيق، أبطلها صاحبها برفضه الدخول فيها وعدم تجسيده لها فالتنظير هو ملعب أركون الذي يمرح فيه ويسرح يقدم ويؤخر ويكرر أما عن تطبيقاته فهي تسويات وتبريرات و تلفيقات!

1-3-4 قراءة رابعة لسورة الإخلاص:

- ينتقل أركون إلى قراءة أخرى لسورة الإخلاص، فهي برأيه نص تأسيسي شكّل عقيدة التوحيد المتجدّرة في ذهن المسلم منذ الصغر عبر اللغة العربية التي كانت لسانا ناطقا لها إضافة إلى الموروث التفسيري مثلما تجذّرت عقائد المسيحية واليهودية عبر تراثهم التفسيري وقبله عبر النصوص التأسيسية لعقيدتهما، والأديان برأيه تشكل سياجا دوغمائيا بمعنى آخر فهو يعتبرها " سجوناً عقائدية دوغمائية تتحكم بكل بلورة للمعنى في أي لغة بشرية بحكم أن مفاهيم كالمعنى والحقيقة والصح والخطأ، قد رضعناها وتشرّبناها داخل هذا السياج الدوغمائي الذي تبلور في النصوص المقدسة.

لهذا السبب برأيه لن نستقبل أي انفتاح فكري من الخارج إلا بالتحرر من هذا الإطار والسياسج والسجن الدوغمائي الذي تربينا عليه منذ الصغر حتى نتميّز بين المعنى الحقيقي الحر وآثار المعنى، وحتى نفرق بين الصح والخطأ².

تدخل قراءة أركون وشرحه لسورة الإخلاص في إطار اللامفكر فيه الذي يبحث في أعماقه عن كل الأسيجة الدوغمائية التي تكبل العقل الإسلامي، وتجعل فكره رجعيًا متأخرا وبعد نقده للعقل

¹ - المصدر نفسه، ص: 207.

² - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 208.

الإسلامي عبر النصوص التفسيرية والخطابات الإسلامية بمراحلها التاريخية عاد إلى النص المؤسس الأول وهو القرآن الكريم، حيث اختار آيات وسور أسقط عليها رؤاه ليعرف سر التخلف الحضاري للدول الإسلامية، فوجد الداء ومكمنه في عقيدة المسلمين، ويتمرأى المشكل والعلة كما يدعي ويزعم لأنه يعود إلى عقيدة التوحيد، وبعد تفكيك وتنقيب وحفر متواصل توصل إلى أن عقيدة الإسلام سجن يكبل العقل الإسلامي قديما وحديثا.

وهو كلام جد خطير يمَسّ بعقيدة الإسلام ويصيبها في مقتل، وهو ما يتنافى والرؤية الإيمانية الإسلامية ويرفض جملة وتفصيلا.

لكنه لا يكتفي بهذه القراءة بشقها النبوي والتاريخي، إنما يعود مرة أخرى لقراءتها تزامنيا في قراءة آنية حيث يتموضع في بيئة القرن السابع ميلادي محلا وقع نزول هذه السورة على أهل مكة غير أنه هذه المرة وهو يفصل بين سورة الإخلاص المدونة وسورة الإخلاص المتلوة شفها سعيًا إلى معرفة ردود الفعل الفورية لدى سامعيها الأوائل لأن ما هو مدون وصلنا عبر شهود قلائل اختفوا وإلى الأبد¹.

هكذا يكرر مثلما جرت عليه العادة تكرار نفس الأسطوانة التي يفرق فيها بين القرآن الشفهي والكتابي وهو ما رصدناه في مباحث سابقة، حيث يؤكد مرارا على أن الوحي الشفهي هو القرآن الحق، أما القرآن المدون أي المصحف أو ما سماه بالمدونة الرسمية المغلقة، فهي بالنسبة إليه مشكوك في صحتها لأنها وصلتنا عبر شهود قلائل وهو طعن مباشر في قداسة النص القرآني ومساس في صحة تدوينه، هذا القرآن الذي درس عبر قرون متتالية على أيدي مفسرين قدامى ومحدثين ومستشرقين غربيين وحداثيين عرب لم يجرؤوا على الطعن في صحته وهاهنا ينادي أركون جهارا بوجود قرآن من الله قد ضاع للأبد لتبقى منه نسخة مدونة مشكوك في صحتها، والقول بوجوب الفصل بين القرآن الشفهي والمدون يجعل للقرآن نسخا أخرى وبالتالي فهو قول بتحريف القرآن وتغييره وهو ما ينفيه الله من سابع سماء بقوله: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**².

¹ - المصدر نفسه.

² - سورة الحجر، الآية: 09.

لكنه هذه المرة يعطي مريراً لفصله بين القرآن الشفهي والمدون؛ فالقرآن الشفهي المتمثل في سورة الإخلاص كان له وقع انفجاري انقلابي على المشركين فقد زعزع عقائدهم الراسخة منذ أمد بعيد، لأنّ سورة الإخلاص فجرت المقدس السابق ليحل محله مقدس آخر جديد وبهذا يشيد أركون بالقراءة التاريخية التزامنية للقرآن، فالتموضع في ذلك العصر بيّن مدى الشحنة التفجيرية الهائلة للخطاب القرآني، عكس عصرنا الراهن، حيث لم يعد لسورة الإخلاص ذلك الواقع في وقتنا الحالي عكس الأتباع الأولين الذي اعتبروا السورة مهمة جداً لكونها تحسم أموراً عقائدية إيمانية وتقوى الحدود الفاصلة بين الاعتقاد الجديد والاعتقاد العربي القديم والسائد آنذاك، كما تقوى معنوياتهم من أجل الانخراط داخل إطار الدين الحق¹.

هي دعوة جديدة من أركون لتاريخية النص القرآني، هذا النص الذي جعل من شفاهته ووقعه الفوري أثراً أحدث فرقا وثورة في عصر النبوة، عكس ما بقي لنا من نص مدون مشكوك فيه، حيث لم يعد للنص المكتوب ذلك الوقع في عصرنا الراهن بعد أن غطت عليها الأزمان والقرون المتعاقبة.

- هل هذه هي خطوات تجديد الفكر الديني عبر قراءة القرآن؟.

- فيلى أين يرمي أركون أو إلى أين يريد أن يصل؟

- هل تحولت معاني القرآن في عصرنا الراهن إلى لاشيء عكس وقت نزوله؟

لكن الإجابة والرد على مزاعمه هي: لا وألف لا، فسورة الإخلاص رغم قصرها تعدل ثلث القرآن²، وهي تنطوي على معانٍ جد عميقة -نحن المعاصرون- ندرکها جيداً فهي سورة التوحيد وهي « عقيدة للضمير وتفسير للوجود ومنهج للحياة وليس كلمة تقال باللسان»³، فمعنى هذه السورة ينطبق على

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ص: 208.

² - أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب القرآن، باب ما جاء في قراءة (قل هو الله أحد)، ص: 290، ج: 02، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط: 01، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الإمارات، والبخاري في فضائل القرآن باب فضل (قل هو الله أحد)، ص: 189، ج: 06، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط: 01، دار: طوق النجاة، 1422، د.ب، أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة (قل هو الله أحد) برقم: 811، ص: 556، ج: 01، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

³ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص: 4002، ج: 06، ط: 17، دار الشروق، 1412، بيروت/ القاهرة.

زمن الرسول وزمننا المعاصر وحتى الأجيال القادمة؛ فعقيدة التوحيد والإخلاص من شأنها أن تحرر النفس الإنسانية في كل حين من الشبهات والارتكاسات والتأويلات والحيرة والخضوع لغير الله من القوى والمظاهر، لتسمو في اتجاه الله الواحد الأحد، كما أنها بعيدا عن انفجارية وانقلابية أركون تبعث وتبث الطمأنينة و القوة من التأثير بأي مؤثر ومن ارتجاء الخير واتقاء الشر من أي مصدر، ومن الخضوع لأي قوة أو رهبة من أحد غيره والأمل في سواه¹.

كما أن من معاني هذه السورة أنّ فيها إثباتا لصفات الكمال ونفيا لصفات النقص فصفات الكمال هي الوحدانية وأنه القائم بحاجات خلقه، فهو إلههم وربهم².

2- الآيات القرآنية:

2-1- زواج النبي من السيدة زينب: قراءة أركون للآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب:

يسرد أركون و"بدهشة" قصة زواج النبي من امرأة زيد بنت "وحش" فبعد أن لمحها صدفة وقع في حبها ورغب في الزواج منها³ ، ثم يحلينا إلى الحكاية في سورة الأحزاب.

¹ - محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، ج:02، ص:72.

² - محمد فاضل السامرائي، على طريق التفسير البياني، ص:74 ج:01، جامعة الشارقة، 2002، الإمارات العربية المتحدة.

³ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص:87.

قبل المرور لتفاصيل قراءته لهذه الآية نتوقف عند الخطأ الواضح والفادح الذي وقع فيه والمتمثل في لقب السيدة زينب، فهي زينب بنت جحش لا وحش وهي معلومة يعرفها الخاص والعام من المسلمين!

ثم إن أركون يعبر عن دهشته من هذه القصة العاطفية الواردة في الآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب دون أن يورد هذه الآية، لكن الرجوع إلى قوله تعالى في سورة الأحزاب ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾¹، فهذه الآية وكما يبدو للعيان لا توجد فيها أي إشارة إلى علاقة حب تجمع بين الرسول (ص) والسيدة زينب، فمن أين جاء أركون بتفاصيل القصة؟

نواصل تتبع عرضه لهذه القصة، حين تحولت دهشته هذه المرة إلى "ذهول"² إذ يعقد مقارنة بين حياة المسيح وحياة الرسول (ص)، ومكمن الدهول في افتقاد الأناجيل لمثل هذه الحكايات، فلا يوجد لهذه الحكاية شبيه لها في الأناجيل، ولا يوجد جنس أو إغراء جنسي، وشخصية المسيح لم تعر اهتماما بالحياة الجنسية، عكس وخلاف حياة الرسول، فقد كانت له حياة جنسية كثيفة وغزيرة³.

وقوله يوحى للقارئ بأن القرآن يحوي حكايات وحكايات عن حياة الرسول (ص) الخاصة والمليئة بقصص الجنس، وهو رأي مبتذل خال من الصحة؛ لأن الله عز وجل ذكر الرسول (ص) بأسلوب راق رائع لا يخلو من المعاني والقيم السامية، وحتى عند الحديث عن آيات الزواج والعلاقة الخاصة بين الزوجين، فذلك لتبيين المنهج في الحياة وإحلال شرع مقنن ينأى بالعبد عن المعصية والزنا، وتبصير الناس بحلال الملذات وحرامها، وبعيدا عن القرآن وبالرجوع إلى سيرة الرسول (ص) وحياته الخاصة مع زوجاته أمهات المؤمنين، فكل الروايات تبين حسن معاشرته الرسول لزوجاته بشكل عام دون التركيز على الجانب الغريزي، مما يسمو بخلق الرسول (ص) العالي.

¹ - سورة الأحزاب، الآية: 37.

² - ينظر: محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 87.

³ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 87.

يوصل أركون تحليله مدهوشا، مدهولا، وهذه المرة نجده "حساسا"¹ لأثر العجيب الخلاب والساحر المدهش، «لأن الله يتدخل شخصا لحل المشكلة ويبارك هذا الحب بطريقة إيروتيكية² من قبل التراث الإسلامي، هذا التراث الذي يروي القصة بإسهاب "مستفيض"، عندما تقول الرواية مثلا: «وقد لمحها عبر الباب»... هناك تفاصيل أخرى تزيد القصة عاطفية أو جنسية ولكنها ليست موجودة في القرآن، وإنما فقط في التراث الإسلامي اللاحق»³.

في هذه النقطة انتقل افتراؤه من القرآن إلى التراث الإسلامي، فهذا التراث حسبه - يتناول القصة بإسهاب مستفيض مؤكدا وجود تفاصيل تزيد القصة إثارة، وما كان علينا سوى الرجوع إلى هذا التراث التفسيري للتأكد من زعمه.

أ- يورد الطبري في تفسيره " جامع البيان في تأويل القرآن " عدة روايات هي:

1- الرواية الأولى: « يقول تعالى ذكره لنبية صلى الله عليه وسلم عتابا من الله له (و) اذكر يا محمد إذ تقول للذي أنعم الله عليه) بالهداية و(أنعمت عليه) بالعتق، يعني زيدا بن حارثة مولى الرسول (ص) (أمسك عليك زوجك واتق الله) وذلك أن زينب بنت جحش فيما ذكر رآها رسول الله (ص) فأعجبتة، وهي في حبال مولاه، فألقي في نفس زيد كراهيتها لم علم الله مما وقع في نفس نبيه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر ذلك لرسول الله زيد، فقال له رسول الله: (أمسك عليك زوجك) وهو صلى الله عليه وسلم يجب أن تكون قد بانت منه لينكحها (واتق الله) وخف الله في الواجب له عليك في زوجتك (وتخفي في نفسك ما الله مبدية) يقول: وتخفي في نفسك محبة فراقه إياها لتتزوجها إن هو فارقها، والله مبد ما تخفي في نفسك من ذلك (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) يقول تعالى ذكره: وتخاف أن يقول الناس: أمر رجلا بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها، والله أحق أن تخشاه من الناس».

1 - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 88.

2 - إيروتيكية: مأخوذة من كلمة إيروس ويقصد بها إله الحب عند اليونان، تعبر عن رغبة شديدة في الاستحواذ والتملك، وهي في الأغلب جنسية وقد توسع فرويد في استعمالها، ينظر: إبراهيم مذكور وآخرون، المعجم الفلسفي، ص: 29.

3 - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 88، 90.

2- الرواية الثانية: «حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة (وإذ تقول للذي أنعم الله عليه) وهو زيد أنعم الله عليه بالإسلام و(أنعمت عليه) أعتقه رسول الله: (أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه) قال: وكان يخفي في نفسه ود أنه طلقها، قال الحسن: ما أنزلت عليه آية كانت أشد عليه منها، قوله (وتخفي في نفسك ما الله مبديه) ولو كان نبي الله كاتما شيئاً من الوحي لكتمها (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) قال: خشى نبي الله (ص) مقالة الناس».

3- الرواية الثالثة: «حدثني يونس، قال أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: كان النبي (ص) قد زوج زيدا بن حارثة لبنت جحش، ابنة عمته، فخرج رسول الله (ص) يوماً يريدته وعلى الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر فانكشف، وهي في حجرتها حاسرة، فوقع إعجابها في قلب النبي (ص)، فلما وقع كُرّهت إلى الآخر...»¹.

ب- ويقف الزمخشري عند هذه الآية فيقول: «للذي أنعم الله عليه بالإسلام الذي هو أجل النعم، وبتوفيقك لعتقه ومحبته واختصاصه، وأنعمت عليه بما وفقك الله عنه، فهو متقلب في نعمة الله ونعمة رسوله (ص)، وهو زيد بن حارثة أمسك عليك زوجك يعني زينب بنت جحش رضي الله عنها، وذلك أن رسول الله (ص) أبصرها بعدما أنكحها إياه، فوقع في نفسه»².

ج- أما الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب فيقول: «وهو زيد أنعم الله عليه بالإسلام وأنعمت عليه بالتحريم والإعتاق أمسك عليك زوجك، هم زيد بطلاق زينب فقال له النبي أمسك أي لا تطلقها واتق الله قيل في الطلاق، أو قيل في الشكوى من زينب، فإن زيدا قال فيها إنها تتكبر علي بسبب النسب وعدم الكفاءة، وتخفي في نفسك ما الله مبديه من أنك تريد التزوج بزينب وتخشى الناس من أن يقولوا أخذ زوجة الغير أو الابن والله أحق أن تخشاه ليس إشارة إلى النبي خشى الناس ولم يخش الله، المعنى الله أحق أن تخشاه وحده ولا تخشى أحدا معه»³.

1 - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، ص: 272 ج: 20، ط: 01، مؤسسة الرسالة، 2000.

2 - الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج: 03، ص: 540، ط: 03، دار الكتاب العربي، 1407، بيروت.

3 - الرازي، مفاتيح الغيب، ص: 169 ج: 25، ط: 03، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ، بيروت.

د- ويورد البغوي في تفسيره أن: «... الآية نزلت في زينب، وذلك أن رسول الله (ص) لما زوج زينب من زيد، مكثت عنده حيناً، ثم إن رسول الله أتى ذات يوم لحاجة فأبصر زينب قائمة في درع وخمار وكانت بيضاء جميلة ذات خلق من أتم نساء قريش فوقعت في نفسه وأعجبه حسنهما، فقال: سبحان الله مقلب القلوب وانصرف، فلما جاء زيد ذكرت ذلك له، ففطن زيد، فألقى في نفس زيد كراهيتها في الوقت¹».

عدنا إلى هذه التفاسير وغيرها كثير* بحثنا عن التفاصيل المثيرة والعاطفية والجنسية التي أشار إليها أركون فلم نجد إلا هذه الروايات تتكرر؛ فالطبري أورد ثلاث روايات في الأولى ينبئ أن الرسول (ص) "رأها فأعجبته"، أما الرواية الثانية يقول "فوقع إعجابها في قلب النبي، وهي حاسرة" أي كاشفة بمعنى مترجحة وقد كشفت شعرها، وهذا بدون تفصيل أو شرح أدق، وبالنسبة للزمخشري فيورد أن الرسول (ص) "أبصرها" بعدما أنكحها إياه فوقعت في نفسه، فلا يوجد تفاصيل أكثر، والرازي لم يورد قصة الحب المزعومة هذه، أما رواية البغوي التي ترد فيها صفات السيدة زينب (البياض، الجمال) فهذه الرواية ساقها عدد من المفسرين من أهل العلم وردوها لأسباب سترد لاحقاً.

هذه الجزئية مخصصة للرد على أركون ومناقشة متن الروايات التراثية بعيداً عن صحة إسنادها بحثاً عن التفاصيل الجزئية المثيرة والتي أدهشته وأذهلته فلم نجد إلا هذه التفاصيل، فقد اختار هذه القصة بعد أن نبش وحفر في طبقات التراث بحثاً عن روايات تفيد رؤيته وجعل منها رواية عاطفية أضاف إليها رتوشات من عندياته من دهشة وذهول وإحساس و...، لكنه أغفل تماماً وسكت مطلقاً ولم يذكر أصلاً التفاسير والروايات التي تنفي صحة هذه القصة، أو حتى تقدم بعداً آخر للقصة.

¹ - محمد بن الفراء البغوي، تفسير البغوي، ص:354، ج:06.

* - ارجع إلى: ابن كثير(ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ص:424، ج:06، ط: 02، دار طيبة للنشر، 1999، شهاب الدين الألوسي(ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ص:183، ج:11، ط: 01، دار الكتب العلمية، 1415هـ، بيروت، محمد بن عبد الله الشوكاني(ت1250هـ)، فتح القدير، ص:327، ج:04، ط: 01، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، عبد الله بن عباس(ت68هـ)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد لدين الفيروز آبادي(ت817هـ)، ص:354، ج:01، دار الكتب العلمية، بيروت، أبو حيان أثير الدين الأندلسي(ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، ص:443، ج:08، دار الفكر، بيروت .



والسؤال: لماذا غيَّب أركون تفاصيل أخرى في هذه القصة؟

بحثا عن الإجابة، كان ينبغي فهم المغزى الذي يريد الوصول إليه ولنتابع قراءته لهذه الآية.

هذه المرة نجد قد "صدم"¹ لنزول "وحي سريع" بخصوص مسألة غرامية أشير إليها في الآية الآنفة الذكر؛ فقد نتج تشريع جديد خاص بالزواج ثانية من امرأة متزوجة من شخص آخر؛ حيث اختلقت القصة العاطفية المعيشة مع الحكم الشرعي فيختلطان ببعضهما، وهو ييث شعورا بأن الوحي يتدخل لصالح النبي بشكل "انتهازي" من أجل حل مشكلة عاجلة².

هذه العبارة الأركونية ليست صادمة ولا مفاجئة ولا غريبة عن قراءته لأي القرآن الكريم، فالمهم الوصول إلى الغاية التي يسعى إليها في مشروعه، وهاهنا اتخذ من هذه الآية القرآنية مطية يصل بها إلى مرماه، لكنه أراد أن يصيب عصافير بحجر واحد.

1- سعيه للقذف في عصمة النبي (ص) وعفته وخلقه، بادعائه أنه أغرم بزوجة ابنه المتبّي.

2- تحول الوحي إلى مصباح علاء الدين، فما إن يطلب النبي حاجة حتى تتحقق فوراً وسريعا عبر الوحي.

3- الأحكام التشريعية هي نتاج انتهازية النبي لحل مشاكله العاطفية.

والرد على هذا القذف والظعن والافتراء الأركوني الذي يرمي به الرسول (ص) سيكون عبر نقاط هي:

1-1-2 حقيقة الرواية المزعومة :

عاد أركون إلى التراث الإسلامي حيث انتقى روايات تتماشى مع هواه وتوائم مسعاه وتساند رؤياه، وبنى عليها هذه الدراسة، والرواية المزعومة هي قصة غرامية تجمع بين النبي (ص) -حاشاه- وزوجة متبناه، لكنه تناسى أن هذه الروايات فيها الموضوع وفيها المتروك وفيها الضعيف وفيها الصحيح والمتفق عليه.

¹ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 88.

² - المصدر نفسه، ص: 89.

فهو كعادته لا يحيل إلى مصادره خاصة في المصادر التراثية، عكس المصادر الغربية والاستشراقية حيث يحرص على إحالة الدارس إلى منبعها، وهو ما يتنافى مع أسس الدراسات والبحوث العلمية، وبالرجوع إلى الروايات المذكورة من قبلنا سابقا.

نجد أن روايات الطبري الثلاث مشكوك في صحتها لأن الطبري هو مؤرخ أكثر منه مفسر وهذا ما طغى على تفسيره، فقد كان يجمع في تفسيره « كل ما وقع عليه من الروايات في مسألة ما ويسوقها بأسانيدها ما ضعف منها وما صح»¹.

وبالعودة إلى رواية الكشاف فهي أيضا رواية ذكرها الثعلبي بغير سند².

ورواية البغوي السابقة أخرجها ابن سعد في الطبقات³ ومن طريقه الحاكم⁴ عن محمد بن عمر الواقدي عن عبد الله بن عامر الأسلمي عن محمد بن يحيى بن حبان مرسلا، وإسناده ساقط وله ثلاث علل: أولها الإرسال وثانيها الرواية منقولة عن عبد الله بن عامر وهو ضعيف الحديث والعلة الثالثة الراوي الواقدي فهو متروك الحديث، وبهذا فالمتن باطل بهذا اللفظ⁵.

ويورد البغوي عن سفيان بن عيينة عن علي بن زيد بن جدعان قال: سألتني علي بن الحسن زين العابدين: ما يقول الحسن في قوله: وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه، قلت: يقول لما جاء زيد إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله إني أريد أن أطلق زينب فأعجبه ذلك [ثم قال] : أمسك عليك زوجك واتق الله: فقال: علي بن الحسين: ليس كذلك بل كان الله تعالى قد أعلمه أنها ستكون من أزواجه وأن زيدا سيطلقها، فلما جاء زيد وقال إني أريد أن أطلقها قال له: أمسك عليك زوجك، فعاتبه الله، وقال: لم قلت أمسك عليك زوجك وقد أعلمتك (أنها ستكون

1 - محمد سعيد رمضان البوطي، لا يأتيه الباطل، ص:166، ط: 01، دار الفكر، 2007، دمشق.

2 - الزمخشري، الكشاف، ص:541، ج:03.

3 - ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ص:80 ج:08، ط: 01، دار الكتب العلمية، 1990، بيروت.

4 - أبو عبد الله الحاكم النيسابوري(ت405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، ص:25، ج:04، ط:01، دار الكتب العلمية، 1990، بيروت.

5 - البغوي، هامش تفسير البغوي، ص:641، ج:03.

من أزواجك)، ويعقب البغوي وهذا هو الأولى والأليق بحال الأنبياء، وهو مطابق للتلاوة لأن الله علم أنه يبدي ويظهر ما أخفاه، ولم يظهر غير تزويجها منه، فقال: زوجناكما، فلو كان الذي أضمره رسول الله محبتها أو إرادة طلاقها [لكان] ظهر ذلك لأنه لا يجوز أن يخبر أن يظهره ثم يكتمه فلا يظهره، فدل على أن أنه إنما عوتب على إخفائه ما علمه الله أنها ستكون زوجة له وإنما أخفاه استحياء أن يقول لزيد [إن] التي تحتك وفي نكاحك ستكون زوجتي»¹.

وإجمالاً هذه الروايات لم ترد في كتب الصحاح، وليست موثقة، ولم ترد في سيرة ابن هشام، وهي من أقدم ما وصل إلينا من كتب تؤرخ السيرة النبوية².

هذه الأدلة النقلية تثبت بما لا يدع للشك زيف افتراءات أركون وأسلوب تعامله مع القرآن والنبي والتراث، فقد افترى على القرآن بدعواه أن فيه قصة عاطفية بدون تفاصيل، لأن التفاصيل تركها لكتب التراث التفسيري وحبك حولها أساطير لم نعهد لها قبلاً بادعائه وجود قصص عاطفية مثيرة تدور حول حياة النبي لنصل إلى طريقة كتابته عن الرسول (ص)، فنجد فيها سوء أدب في التعامل مع الحبيب صلى الله عليه وسلم، باختياره ألفاظاً وتعابير مبتذلة لا تليق بمقامه صلى الله عليه وسلم، فلم يكفه حذفه لعبارات التعظيم ليمتد قذفه إلى أخلاقيات ومقام النبي وهذا من ثمار القراءات الحدائثة التي لا تزرع إلا شكاً ولا تحصد إلا أوهاماً.

إضافة إلى أسلوبه الانتقائي؛ حيث لا يختار من التراث إلا ما يتماشى وأهدافه المرجوة وهذا ديدنه، وهو يركب لهذا السبيل كل الطرق والوسائل فنجده يستند إلى أحاديث ضعيفة أو موضوعة.

2-1-2 قراءة الآية في سياقها:

انتزع أركون الآية السابعة والثلاثين (سورة الأحزاب) من سياقها ودرسها وكأنها بنية مغلقة لا علاقة لها بما سبقها أو تبعها من آيات ليبنى حكمه الباطل، والرجوع إلى السورة يبين خبايا طمستها قراءته.

¹ - البغوي، تفسير البغوي، ص: 643، ج: 03.

² - التفسير الحديث، ص: 388، ج: 07، دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ، القاهرة.

يقول تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ .

هذه الآيات الكريمة كما هو بين نزلت لإبطال نظام التبني الذي ورد الحديث عنه في أول السورة في قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَائَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (4) ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ .

ففي الآية الرابعة تشريعان: تحريم الظهار والثاني تحريم التبني، وما يهمننا هو التشريع الأخير، فالتبني عرف سائد في الجاهلية، وإبطال هذا التقليد انتدب الله رسوله (ص) وقد كانت العرب تحرم مطلقة الابن بالتبني حرمة مطلقة الابن بالنسب، فحمل الرسول هذا العبء فيما يحمل من أعباء الرسالة، فالآية : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ ، روي أنها نزلت في زينب بنت جحش حينما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يحطم الفوارق الطبقيّة الموروثة في الجماعات المسلمة، فيردّد الناس كأسنان المشط، حيث كان الموالي - وهم الرقيق المحرر - طبقة أدنى من طبقة السادة ومن هؤلاء كان زيد بن حارثة* مولى رسول الله (ص) الذي تبناه فأراد رسول الله (ص) أن

* - هو زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي من كلب بن وبرة، وبنو كلب من تغلب، كانت خيل نبي القين بن جسرأ أغاروا على أبيات من بني معن بن طيء، وكانت أم زيد وهي سعدى بنت ثعلبة من بني معن خرجت به إلى قومها تزورهم، فسبقتة الخيل المغيرة وباعوه في سوق حباشة بناحية مكة فاشتراه حكيم بن حزام لعمته خديجة بنت خويلد زوج رسول الله (ص)، قبل أن يتزوجها (ص)، فلما تزوجها وهبته خديجة للرسول (ص) وعمره ثمان سنوات، وذلك قبل البعثة، فحجج ناس من كلب فرأوا زيدا بمكة فعرفوه وعرفهم فأعلموا أباه ووصفوا موضعه وعند من هو، فخرج أبوه حارثة وعمه كعب لفدائه فدخلوا مكة وكلما الرسول (ص) في فدائه، فأتى به النبي إليهما فعرفهما، فقال له النبي: اختري أو اختريهما، قال زيد: ما أنا بالذي اختار عليك أحد، فانصرف أبوه وعمه، طابت نفسيهما ببقائه، فلما رأى النبي (ص) منه ذلك أخرجته إلى الحجر وقال: " يا من حضر شهدوا أن زيدا ابني يرثني وأرثه، وكان يدعي زيدا بن محمد، ولما بطل حكم التبني بقوله تعالى: وما جعل أدعياءكم أبناءكم. (4-5) صار

يحقق المساواة الكاملة بتزويجه من شريفة من بني هاشم¹، وهي ابنة عمته (ص) فخطبها النبي لزيد فامتنعت ثم أجابت.² واستجابة زينب طاعة لله ورسوله لكنها كانت تشعر بالغضاضة، وشعر زيد بذلك فصبر على مريض ولكن استمرار الأمر صار مزعجا له وباعثا لشكواه وراجع النبي (ص) في شأن طلاقها، كما تبدى في الآية السادسة والثلاثين.

أما الآية السابعة والثلاثون فصيغة المضارع "تقول" هي لاستحضار صورة القول وتكراره و استمراريته، وفي ذلك تصوير لحث النبي (ص) زيدا على إمساك زوجته وأن لا يطلقها ومعاودته عليه، وقوله أمسك عليك زوجك يؤذن بأنه جواب عن كلام صدر من زيد، بأن جاء زيد مستشيرا في فراق زوجته أو معلما بعزمه على فراقها، وأمسك عليك معناه لازم عشرتها، فالإمساك مستعار لبقاء الصحبة تشبيها للصاحب بالشيء الممسك باليد، أو بمعنى أبق زوجك، وجملة "وتخفي في نفسك ما الله مبديه" عطف على جملة "وتخفي في نفسك" أي تخفي ما سيبيده الله، وتخشى الناس من إبدائه، والخشية هنا كراهية ما يرجف به المنافقون³، لأن العرف السائد عدا عن النبي اعتبار زينب مطلقة ابن محمد لا تحل له، حتى بعد إبطال عادة التبني.

وكان زواج النبي بها فيما بعد تشريعا صادما للمجتمع القرشي، وقوبل بالدهشة والمفاجأة والاستنكار وتأمل هنا هذه الرياضة الإيمانية بين سيدنا محمد (ص) وزيد و زينب رضي الله عنهما، لما طلق زيد زينب تركها رسول الله لتقضي عدتها، فلما قضت العدة، قال: يا زيد اذهب إلى زينب فاخطبها علي، فما هذه العظمة؟ رسول الله (ص) يبعث المطلق ليخطب له المطلقة، وهذا يدل على ثقته في زيد وأنه قد قضى وطره من زينب ولم يعد له فيها حاجة.

يدعي حب رسول الله (ص). ينظر: الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، التحرير والتنوير، ص:31، ج:22، الدار التونسية للنشر، 1984، تونس.

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج:05، ص:2865.

² - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ص:271، ج:20.

³ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ص:32، ج:22.

ويدخل زيد على زينب، فيقول لها: أبشري يا زينب لقد بعثني رسول الله لأخطبك له، فقالت: والله لا أجيء حتى أسجد شكرا لله، فقامت زينب فسجدت عندها عاد زيد إلى رسول الله فأخبره ما كان من زينب فجاءها رسول الله (ص) ودخل عليها¹.

وهكذا كان أمر الله مفعولا، وهذه سنة الله في رسله الذين من واجبهم تنفيذ أوامر الله ولا يخشون إلا الله، والآيات التالية: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا (57) وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا (58) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (59) لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا (60) ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ﴾ تشير إلى أن المنافقين أطالوا ألسنتهم على النبي (ص) وعلى السيدة زينب رضي الله عنها².

انطلقت ألسنة المنافقين تقول: تزوج حليلة ابنه، ولما كانت المسألة مسألة تقرير تشريع جديد فقد مضى القرآن يؤكدها ويزيل عنصر الغرابة فيها، ويردها إلى أصولها البسيطة المنطقية التاريخية: " ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له "، وقد فرض الله أن يتزوج زينب وأن يبطل بهذا الزواج عادة العرب في تحريم أزواج الأعداء، وليس النبي في ذلك بدعا من الرسل.

" سنة الله في الذين خلوا من قبل " فهو أمر يمضي وفق سنة الله لا تتبدل وهي تتعلق بحقائق الأشياء لا بما يحوطها من تصورات وتقاليد مصطنعة لا تقوم على أساس " وكان أمر الله قدرا مقدورا " فهو نافذ مفعول منظور فيه إلى الغاية التي يريدتها الله وهي أمر الله ورسوله وإبطال تلك العادة ومحو آثارها عمليا ولا بد من نفاذ الأمر، وسنة الله قد مضت في الذين خلوا من قبل رسول الله: " الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله " " وكفى بالله حسيبا " وليس للناس عليهم من حساب

¹ - محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص:12049، ج:19، مطابع أخبار اليوم، 1997، القاهرة.

² - محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، ص:391، ج:07.

و" ما كان محمد أبا أحد من رجالكم" فزينب ليست حليمة ابنه وزيد ليس ابن محمد، إنما هو ابن حارثة ولا حرج في الأمر الواقع¹.

إن قراءة هذه الآية في سياقها القرآني من أول السورة حتى نهاية الآيات المتعلقة بها يفهم منه حقيقة معناها وسر مغزاها وكنه مقاصدها؛ فهي تخدم عرفاً قائماً وتبني حكماً تشريعياً جديداً في واقع وحياة المسلمين؛ ولأن هذا العرف متجذر مترسخ ومتأصل في الدم العربي منذ القدم، فليس من السهل تغييره دون تنفيذه، لهذا كان الأمر الرباني بأن من سيخوض تجربة التغيير هو صاحب الرسالة فهو الأولى بالتطبيق، وحيثيات القصة الواردة في القرآن وربطها مع سياق نزولها في واقع مكة يبين التفاصيل الكاملة لتخرج بصورة منطقية يتقبلها العقل السليم.

والرجوع إلى قصة أركون يجعل الدارس يشعر بالدهشة والذهول والصدمة بسبب طمسه للوقائع وحجبه للحقائق وتقديمه قصة وهمية مختلفة وزائفة استند فيها إلى رواية موضوعة مجهولة المصدر حيث بنى عليها أفكاره الباطلة، فكيف يستند في حجته إلى رواية مكذوبة والحقيقة الساطعة تتبدى في المتن القرآني بآيات بيّنة؟ كيف يتجرأ على النبي ويسرد سيرته بكل هذا النزق الفكري والعبث السفسطائي بجملة افتراضات تعشعش في ذهنه وتزين له سوء تقدير أحكامه.

2- يظن أركون أنه استنبط تشريعاً جديداً بعد قراءته للعلاقة العاطفية التي تربط -بحسب رأيه المزعوم- النبي (ص) بالسيدة زينب وهو (تشريع خاص بالزواج ثانياً من امرأة متزوجة من شخص آخر)، وقد ألهم إلى هذا الاستنباط من خلال مزجه للعلاقة العاطفية المعيشة مع حكم شرعي، وهاهنا أحس أركون ب"انتهازية" الوحي وتدخله لجانب النبي (ص) لحل مشاكله الخاصة.

ففي هذه النقطة نجد أنه لا يزال يطلق الأحكام جزافاً ويكيل الاتهامات للنبي والوحي الموصوف بالانتهازية.

وقوله: الزواج ثانياً من امرأة متزوجة من شخص آخر يبين بما لا يدع للشك بأن أركون إما أنه لم يطلع على الآيات مجتمعة ولا على تفاسير القرآن ككل كما أنه لا يعرف أن زيدا ابن النبي بالتبني، إلا أن هذه الصفة بعيدة عن الباحث والمؤرخ وأركون مطالع جيد بدليل كتبه ومشروعه المنفتح على علوم

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص: 2870، ج: 05.

مختلفة، وإما أنه يخفي الحقائق الساطعة البينة ليصل إلى حكمه وهو أن الوحي انتهازي وكل كلامه إفك مردود عليه مما سبق وأوردناه من أدلة نقلية وشواهد يقينية من آيات الله الكريمة.

لكن أركون لا يتوقف عند هذا الحد من التطاول على النبي (ص) والوحي حيث وصل به الحد إلى وصف الوحي بالانتهازية مما يوحي بأنه لايراعي خصوصيته ولا قدسيته ولا مصدره، بدليل أنه يقرّ بأن "انتهازية الوحي" قد قدمت له "المفتاح" لفهم القرآن كله والفهم الذي استخلصه هو أن « ما يدعى بالوحي هو عبارة عن صيرورة متواصلة مرتبطة بحاجيات خاصة تظهر من يوم إلى يوم في حياة الطائفة الوليدة لتلبية هذه الحاجيات وحل تلك المشاكل الطارئة، وهذا من أجل بناء أحكام شرعية جديدة تفصلها عن عادات المجتمع الوثني في القرن السابع ميلادي»¹؛ أي أن القيمة التشريعية المحضة لهذه القصة كشفت له تاريخية الآيات القرآنية².

ربط أركون هذه الآية بمشكلة طارئة تتمثل في العلاقة العاطفية بين الرسول والسيدة زينب - أي الرواية المزعومة- وبذلك نزل التشريع في حقها، وأصبحت قاعدة تطبق على كامل الوحي، وقد وجد تعريفا مطابقا لخياله الموهوم فالوحي هو صيرورة متواصلة مرتبطة بحاجيات خاصة بالطائفة الجديدة وبرهانه هو هذه الآية التي كشفت له تاريخية القرآن، وبالتالي فهو ما يزال يدور في حلقة مفرغة محورها التاريخية لذلك فهو يتمسك بكل خيط ولو كان واهيا حتى يثبت ويؤسس قاعدتها من أرضية الوحي، وإن كان في محطات سابقة قد بحث عن مصادر لمشروعيتها من خلال المعتزلة ومقولة خلق القرآن، ومدخل النسخ، وفصله لقرآن شفهي وآخر مدون، وتركيزه على الشريعة كقانون فقهي وضعي لا إلهي، فهذه المرة يلج بابا آخر ويبحث عن مدخل جديد طالما حام حوله الحداثيون وهو مدخل أسباب النزول، فهل كان اختياره لهذا المدخل صائبا حتى يؤسس لحلم التاريخية؟

3-1-2 أسباب النزول:

يدرس علم أسباب النزول ظروف نزول الوحي، وهو أحد ركائز مبحث علوم القرآن، لذلك اهتم الحداثيون بمبحث أسباب النزول، وتشبثوا به تبريرا لمقولاتهم وقد اهتم به علماء الإسلام اهتماما

¹ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 89.

² - المصدر نفسه، ص: 90.

بالغا، حيث اهتموا به من جوانب مختلفة، من جهة تعريفه وفائدته وطرق تحصيله، وكانت لهم وقفات عند النصوص التي تعدد سببها، والتي تقدم سببها والتي تأخر سببها¹، وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، مما يدل على أنهم قد وعوا واستوعبوا هذا المبحث.

ويعرفه الزرقاني بقوله: «سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه و المعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال»².

وهذا التعريف يفسر سبب اهتمام الحداثيين بأسباب النزول لأنه يحتوي على أكسير تمرير أكبر مقولة يتمسكون بها وهي مقولة "التاريخية" وقد عد بعضهم أن التاريخية «مؤسسة على أسباب النزول، واعتبارها علة وما دامت العلة مفقودة الآن، فيعني ذلك أنها مرتبطة بالحوادث التي نزلت فيها لا تتجاوزها، ومن ثم القول بتاريخية النص»³، فقد تحولت أسباب النزول من مناسبات إلى علة*، ولم ير الحداثيون من حسنة في مبحث أسباب النزول إلا إثبات التاريخية التي تربط النص بواقعه، أما فوائده التي أجمع عليها علماء المسلمين من مفسرين وفقهاء ولغويين فهي لا تعنيهم وقد أجملها الزركشي في خمس فوائده:

- معرفة وجه الحكمة الباعثة على التشريع.

- تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

- الوقوف على المعنى.

- قد يكون اللفظ عاما ويقوم الدليل على التخصص.

¹ - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص:414.

² - عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص:108، ج:01، دار الكتب العلمية، بيروت.

³ - محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص: 20، ط:01، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، 2000/1421م، دمشق، بيروت.

* - أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص:97، أيضا: محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، ص:60، ط: 01، دار اقرأ، 1983، بيروت.



- دفع توهم الحصر¹.

ودفعا لكل لبس ورفعا لكل توهم يجعل من موضوع أسباب النزول حجة تجعل من النص القرآني موصولا بتاريخ نزوله في القرن السابع ميلادي، قيّد المفسرون شروط العمل به مما يُعين على دفع الشبهات عند الأخذ به ويشرح الزرقاني ذلك فيقول: «ثم إن كلمة "أيام وقوعه" في تعريف سبب النزول قيد لا بد من الاحتراز عن الآية أو الآيات التي تنزل ابتداء من غير سبب نزول، بينما هي تتحدث عن بعض الوقائع والأحوال الماضية أو المستقبلية، كبعض قصص السابقين وأمهم والحديث عن الساعة، وما يتصل بها وهو كثير في القرآن الكريم»².

وبهذا المنظور تسقط كل شبهة ويتبين تهاافت قراءات الحدائين التي تتمسك بهذا الموضوع تمريرا لأفكارهم الباطلة فمقولة إن لكل آية سبب نزول والتي تثبت تاريخية هذه الآيات لا أساس لها من الصحة لأن عدد الآيات التي نزلت لوقائع معينة ليست إلا جزءا يسيرا من مجموع آيات القرآن*، وقد قسم العلماء المسلمون آيات القرآن إلى قسمين: قسم نزل ابتداء وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال³، والقسم الذي نزل ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة وإنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان، وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة⁴.

وتقسيم آيات القرآن إلى آيات نزلت ابتداء وآيات لها سبب خاص يبين أن هناك أمورا ثابتة في مسائل الدين منها العقيدة وما يتصل بها من أمور كأركان الإيمان وأمور التوحيد وغيرها فهذه أمور ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فهذه الآيات عامة وتخطب كل الناس، أما الآيات التي لها سبب خاص، فقد نزلت لتثبت حكما معيناً أو لتبطل عرفا قائما وفي العنصر الثاني والذي فيه آيات نزلت

¹ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص: 45-46، ج: 01.

² - الزرقاني، مناهل العرفان، ص: 109، ج: 01.

* - أثبت محمد عمارة وعبر الأرقام حقيقة زيف ادعاءات الحدائين التي تزيل كل بھتانهم حول هذا المبحث، عد إلى محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص: 20.

³ - السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، ص: 38، ج: 01، دار المعرفة، بلا تاريخ، بيروت.

⁴ - الزرقاني، مناهل العرفان، ص: 107، ج: 01.

لأسباب خاصة، طبق المفسرون قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والتي تعمم هذا الحكم ولا تقيده بسبب خاص، لكن أركون لا يأخذ بهذه القاعدة ويركز على خصوص السبب فقط.

وهذا يثبت نزعه الانتقائىة حيث انتزع الآية من سياقها ونسج حولها قصصا وروايات باطلة، لينتقل إلى حادثة نزول ألفها من خياله ما لها من سلطان، بل إن القول بقاعدة عموم اللفظ لا بخصوص السبب، أصبح يطبقها كقاعدة استنبطها من فكره الحدائى فكلما صادف شبهة تساند رؤيته عممها على آى القرآن الكرىم.

2-2- قراءة الآية الثانية عشرة من سورة النساء:

تناول أركون قضية الميراث عند المرأة وهذا بتحليله للجزء الثانى من الآية الثانية عشر من سورة النساء يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا

السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي التُّلْثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ فهذه الآية تحتوي حسبه على مشاكل كثيرة.

واستنادا إلى الباحث الأمريكي دافيد س. بورز David s.powers في أطروحته للدكتوراه المعنونة بـ: "دراسات في القرآن والحديث، تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث، جامعة برنستون 1986، حيث يعرض هذه الآية دون إعراب أو حركات: « وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حلیم ».

ثم عرض هذه الآية غير مشكّلة على الناطقين بالعربية فكتشف أركون أمرا "مدهشا" و"ممتعا" وهو أن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن وبنفس الإعراب والحركات، أما أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العربية فيختارون القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي، وهي قراءة معاكسة تماما للقراءة الواردة في القرآن أي تصبح: " وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة" بحيث يبنى الفعلين يورث ويوصي للمعلوم ونصب كلاله وامرأة على المفعولية، وهذه القراءة حسب أركون قراءة طبيعية مناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم عكس القراءة التي فرضت في القرآن، من قبل الفقهاء فهي صعبة جدا وملتوية وعسرة على الذوق السليم¹.

ذكر أركون في بداية كلامه أنه قام بعرض الآية القرآنية على عدد من الناطقين باللغة العربية وهو بحث ميداني يتطلب اختيار العينة المناسبة والتي من شروطها:

أ- تحديد المحيط المناسب لاختيار العينة، وكما هو معلوم فأركون مقيم بفرنسا منذ عقود وبالتالي فهي محيط أجنبي ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مناسبا كمحيط للبحث، وحتى إذا بحث عن عينة من العرب المقيمين هناك فنجد أن أغلبهم لا يحسن تركيب جملة عربية سليمة، فالمحظوظ منهم يحسن التعامل بالعامية، أما المثقفون العرب فهم قلة وصلة بعضهم باللغة العربية ليست بأفضل من

¹ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 33-36.

العوام، وخير دليل المؤلف نفسه الذي فضّل كتابة جل مؤلفاته بالفرنسية وحتى حواراته حول الفكر العربي الإسلامي بالفرنسية.

ب- حجم العينة مناسب لحجم المحيط المأخوذ منه حتى يصلح بعد ذلك تعميم النتائج، فإذا علمنا عزلة أركون عن محيطه العربي الإسلامي بسبب عدم امتلاكه أداة التواصل معه فالأرجح عدم توفر هذا الشرط في عينة هذا البحث الميداني المزعوم¹.

وفرضا لو انتقل إلى محيط عربي سواء في بلدان المغرب العربي أو بلدان المشرق العربي فهو وبكل تأكيد غير قادر على دفع الحقيقة التالية وهي عدم وجود محيط عربي تتوفر فيه شروط الكفاية اللغوية للغة العربية الفصحى وأبسط مثال هو بلد أركون الجزائر فهي تتركب من هجين من اللهجات العامية (العامية العربية، الأمازيغية، والشاوية والشلحية والترقية) ناهيك عن المفردات الفرنسية ومفردات أخرى عرنية! وهو واقع كل الدول العربية التي إن غابت فيها المفردات الأجنبية فإن كل شعوبها تتكلم لهجات محلية .

فأين هو المحيط العربي الذي توظف فيه اللغة العربية الفصحى، والذي يتحقق فيه شرط العينة ليحقق من ثم الشرط الثاني وهو امتلاك الكفاية اللغوية؟

لكن الظاهر أن أركون وبرغم اطلاعه الواسع قد غاب عنه النبأ التالي وهو أنّ الكفاية اللغوية في العربية الفصحى والذوق العربي السليم والذي لا يخالطه شائبة اللحن والعجم قد مضى عهدا منذ أواخر القرن الثاني للهجرة².

فأين وجد هؤلاء العرب الأقحاح والذين اطمأن إلى ذوقهم السليم حتى يحاكم النص القرآني ويطعن فيه ويطعن في تفاسير القدامى؟

الراجح أن أركون استعار الفكرة وطريقة تطبيقها ونتائجها ككل من الباحث الأمريكي دون تفكير في مصداقية التطبيق وما سيؤول إليه من أخطاء فادحة تنم عن جهل كامل بأساسيات المنهج الوصفي وكيفية تطبيقه ميدانيا.

¹ - الجيلاني مفتاح، الحدائون والنص القرآني، ص: 227.

² - مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ص: 354، ج: 01، ط: 04، دار الكتاب اللبناني، 1974، بيروت.

وبعيدا عن هذه الأخطاء المنهجية في توظيفاته النقدية، وانتقالا إلى آليات التطبيق العربية وبالضبط قراءة الآية في تركيبها النحوي، فالقراءة المعروفة لهذه الآية هي: " وإن كان رجل يورثُ كلالَةً أو امرأة... "، وقد اتفق القراء العشر على قراءة " يورث " بضم الياء وفتح الراء ونصب كلاله على المفعولية ورفع امرأة¹ وورد في القراءات الشاذة أن الحسن البصري والمطوعي البصري قرءا (يورث) بفتح الواو وكسر الراء مشددة مع نصب كلاله ورفع امرأة².

وكما هو واضح فقد تم الإجماع على نصب كلاله ورفع امرأة، فعلى قراءة كسر الراء تكون (كلاله) مفعولا به إذا قصد بها الورثة أو المال وتكون حالا إذا أريد بها الميت³، أما (امرأة) فإعرابها إعراب (رجل)⁴.

أما قراءة يورث بكسر الراء أي بالبناء للمعلوم، -والتي يرححها أركون وينادي بتطبيقها لسهولة- لها ثلاثة معان وهي : إما أنها تعني الورثة أو المال أو الميت، ولها وظيفتان نحويتان، المفعولية أو الحالية، ولاشك أن كلمة امرأة وفق قراءة أركون تأخذ حكم كلمة كلاله لأن المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه، فإذا قلنا إن كلمة كلاله تعني الورثة تصبح كلمة امرأة تكرارا وزيادة لا طائل منها لأنها متضمنة في الورثة، أما إذا كان معنى كلمة كلاله هو المال فإن أركون يرجع المرأة إلى عصور الجاهلية الأولى عندما كانت المرأة من جملة الميراث وتورث مع المتاع⁵. أما إذا كان معنى كلاله يعود على الميت أي أنها حال الميت فإننا سندخل في دوامة فالرجل لا يوصف بامرأة إلا على سبيل السخرية أو التهكم⁶.

3- خلاصات نقدية:

- 1 - عبد الفتاح القاضي(ت1403هـ)، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص: 77، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 2 - عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، ص: 40، ط: 01، دار الكتاب العربي، 1981، بيروت.
- 3 - شمس الدين القرطبي(ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) تحقيق: أحمد البردوني و إبراهيم الأطفش، ص: 77، ج: 05، ط: 02، دار الكتب المصرية، 1964، القاهرة.
- 4 - المصدر نفسه، ص: 78.
- 5 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص: 230، ج: 02.
- 6 - الجليلاني مفتاح، الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، ص: 230.



نتائج قراءة سورة التوبة:

1- أخطأ أركون في ترقيم السورة بكونها رقم (115)، والحقيقة التي يعرفها الخاص والعام أن عدد سور القرآن (114) سورة، وقلنا أن الخطأ محتمل منه أو من المترجم أو من دار النشر، والأرجح أن الخطأ منه بسبب خطئه التالي.

2- لقد أخطأ أركون في عدد الأشهر الحرم حيث يذهب إلى أنها ثلاثة وقد ذكرت بنص قرآني صريح بأنها أربعة أشهر!

3- اختار أركون قراءة سورة التوبة للوصول إلى هدف واحد أعلن عنه قبل بداية قراءته للسورة وهو: إن الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية¹، وبالتالي فالنتيجة سبقت التحليل والقراءة، وما توظيف المنهج سوى إخضاع السورة لإكراهات المنهج وتبريرات لآراء أركون وتأكيد لمقولة " تاريخية القرآن".

4- سورة التوبة ومن ثم النص القرآني ككل مُؤلّد للعنف ومنتج له.

5- مخططات أركون حول الضمائر وعلاقتها ليست ابتكارا فريدا ولا يوجد فيها أي جديد لأن اختلاف مخططاته شكليا لم يغير من نتائج قراءته فكل المخططات والشروحات والرسومات لم تخرج عن دائرة المعادلة التالية: إن الوحي أنزل من الله إلى الرسول ثم إلى كافة البشر مسلمين وكفار، وهذه المعلومات يعرفها الجاهل والدارس والصغير والكبير، فلماذا المخططات والشروحات والمصطلحات السيميائية الرنانة، من قبيل البنية العاملة والترسيمة القانونية ...

6- يصف أركون سورة التوبة بالقسوة واللغة الجدالية إضافة لاتسامها بالفجاجة والغلاظة ولم تظهر شففته إلا بحديثه عن المشركين واليهود والنصارى، فهم -حسبه- يعاملون باحتقار ويوصفون بأقذع الصفات في القرآن، وقد اندهش لهذه الصفات القرآنية المتحاملة عليهم!!!

وهنا نفتح أقواسا ونطرح استفهامات حول هذا الرأي المساند للمشركين والذي فيه اتهام مباشر للقرآن -وهو كلام الله- وظلمه لمن؟ للكفار!!!

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 91.

8- تتكون سورة التوبة من مئة وتسع وعشرين آية لم يتوقف عندها أركون بالتحليل والدرس ككل، بل توقف عند آية واحدة مرارا وتكرارا مركزا عليها مبتدأ بها ومنتهاها عندها، وهي الآية الخامسة المعروفة بآية السيف؛ حيث لم يتعرض إلى الآيات التي قبلها أو بعدها أو المحور الذي تدور حوله السورة ككل والسؤال الذي يقفز إلى الأذهان : لم هذا الاهتمام والتركيز على هذه الآية دون غيرها؟؟

إن هذه الآية تلخص النتيجة المسبقة المتوصل إليها والفرضية التي يتأسس عليها طرح أركون الإيديولوجي ككل، فهذه الآية هي منبع وأساس العنف الذي تعيشه الأمة الإسلامية منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، بدليل إعادة قراءته لسورة التوبة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وقد خلص إلى نتيجة مفادها إن سورة التوبة ككل وآية السيف بشكل خاص تمثل مثالا حيا وساطعا على بذور العنف في القرآن ومن ثم في الإسلام ومن ثم المسلمين ككل، وما قراءة سورة التوبة إلا إسقاط لرؤاه التعسفية.

9- يسعى أركون إلى تأسيس دين جديد بمصطلحات حدائية بعيدة عن المصطلحات الدينية التقوية.

10- توظيف مناهج السيميائيات والألسنيات والماركسية والحفريات لتأكيد تاريخية القرآن.

نتائج قراءة سورة العلق:

- الغرض من قراءة سورة العلق هو أشكلة الوحي بغرض إخراجه من البداهة إلى التساؤل ومن البساطة إلى التعقيد واختيار هذه السورة لم يكن اعتباطا بل عن قصد لأنها أول وحي أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم.

- لم يقرأ أركون سورة العلق إنما تعرض لها في معرض حديثه عن الوحي بدليل أنه لم يذكر اسمها مع كامل تحليلاته لها وتطبيقاته النحوية والمجازية لم تكن على آيات السورة بل كانت حديثا عاما لا ينطبق على آيات مثل: الزبانية، الذي علم بالقلم، ليؤكد على أن كلام القرآن مجاز لاحقيقة.

- الهدف من قراءة سورة العلق ترك مسافة نقدية بيننا وبين المؤلف والذي هو الله عز وجل وبالتالي تحييد قداسة القرآن وعزله عن مصدره الإلهي.

- لا وجود لأي تطبيق للسورة إنما تحليله عبارة عن حديث مبثوث هنا وهناك عن أهمية السيميائيات والألسنيات والتناسل دون أي تطبيق، فهو شروحات لمفاهيم دون تطبيقها على السورة .



نتائج قراءة سورة الإخلاص:

- قرأ أركون سورة الإخلاص عدة قراءات متأثرا بتفكيكية دريدا التي تدعو إلى لانهائية المعاني والتي تعود كلها إلى القارئ لا المؤلف .

- عدم وجود تطبيقات للمناهج التي مهد للحديث إليها في بداية قراءته للسورة لكن بدون أي تقديم نماذج تطبيقية.

- عقيدة التوحيد تمثل سجنا دوغمائيا يكبل إرادة الفرد والمواطن الحديث .

هذه هي قراءة أركون لسورة الإخلاص عبر ثلاث محطات اختلفت فيها المناهج الموظفة؛ حيث طبق في قراءته الأولى منهجا تاريخيا مقارنة توصل من خلاله إلى أن عقيدة التوحيد هي من العقائد التي تحد من حرية الإنسان، وهو ما أكده عبر تحليله للسورة نفسها في المحطة الثانية عبر منهج لغوي ألسني خلص فيه إلى أن صيغة الأمر "قل" والتي تعود على الله عز وجل هي الأكثر تأثيرا وفاعلية من بين صيغ الفعل "قال"، كما أنه تحدث عن التناص والمجاز تنظيرا دون تطبيق لأي منهما.

أما في القراءة الثالثة والأخيرة فقد طبق قراءة تزامنية إضافة إلى منهج التحليل النفسي الأنثروبولوجي، حيث درس وقع آيات القرآن وأثرها في نفوس السامعين الأوائل، والنتيجة الأركونية هي أن القرآن شكّل ثورة وانقلابا ولّد عنفا سياسيا ما نزال نتجرّع مرارته حتى اليوم خاصة بعد تدوين المصحف في ظروف غامضة.

وبهذا فقد أعاد قراءة سورة الإخلاص مرات وأسقط عليها افتراضاته ونتائجه المسبقة حيث نلمس أثر تفكيكية دريدا ظاهرا وجليا وهو يعطي لهذه السورة قراءات دون أن يصل في أي منها إلى معنى ثابت ومستقر فكل ما توصل إليه هو إعادة لمسائل أقام عليها مشروعه ككل.

هذه هي نتائج القراءة الحدائية عبر آليات غريبة، حيث انتفت كل حسنة أو ميزة أو قيمة دلالية سامية لسورة التوحيد فقد تحول التوحيد الرباني إلى عبادة إكراهية وقسرية تعسفية وتحول الدين إلى سجن دوغمائي وعقيدة مولدة للعنف وهي قراءة لا تخرج عن كونها بوقا من أبواق الغرب الذي لا يمل من اتهام الإسلام بالإرهاب وتوليد العنف، فعن أي تحديث يبحث أركون وهو يدمر عقيدة المسلمين؟



نتائج قراءة الآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب:

اختار أركون قراءة الآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب ، وما توصلنا إليه بعد الدراسة هو:

1- أخطأ أركون في اسم السيدة زينب بنت جحش ليحوّله إلى زينب بنت " وحش"!
2- تلفيق وتأليف قصة عاطفية بين الرسول صلى الله عليه وسلم والسيدة زينب، وكله كذب إفك وزور باختياره روايات باطلة وتجنّبه للروايات الصحيحة.

3- نزلت الآية لتقرير تشريع جديد هو إبطال النبي و إبطال حرمة الزواج من زوجة المتبني، وهو العرف الذي كان سائدا في الجاهلية وقد تعرض القرآن لهذا في أول السورة إضافة إلى سلسلة من الآيات مجتمعة ومتفرقة وكلها تؤكد سبب زواج الرسول صلى الله عليه وسلم من السيدة زينب، غير أن أركون تغاضى عن كل الحقائق المذكورة في آي القرآن والمدعومة بروايات صحيحة بحثا عن أفكار مسمومة وأغلاط تسند أوهامه الموجودة في خياله فقط، هذا الخيال الذي ألف من خلاله قصة غرامية أراد أن يجد لها متكأ من التراث التفسيري مما جره لتوظيف عبارات لا تليق بمقام النبي ولا بخلقه الشريف.

4- تحولت أخطاء أركون إلى خطايا أفضت به إلى وصف الوحي الإلهي بالانتهازية، وهو لم ينزل إلا لتحقيق أغراض براغماتية نفعية لقضاء حوائج الطائفة الجديدة(جماعة المسلمين)، وهو كلام لا يليق بمقام الوحي الذي هو كلام الله، ولا يصح أن يقال من مسلم مؤمن بعقيدة الإسلام ورسالة الإسلام ورسول الإسلام.

5- قرأ أركون الآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب قراءة بنيوية كبنية مغلقة لا علاقة لها بما قبلها أو بعدها من آيات وبدون تركيز على السياق الذي نزلت فيه، ليركز فقط على ما يهمه هو من مزاعم وتلفيقات، هذه القراءة البنيوية تؤكد قصور هذا المنهج في قراءة النص القرآني بدليل النتائج التي وصل إليها وهي نتائج لا أساس لها من الصحة وبعيدة كل البعد عن مقاصد هذه الآية، فالحقائق الواضحة والبادية للعيان والتي لا تحتاج إلى بيان للقارئ العادي طمست وشوهت وانتفت نهائيا، في محاولة يائسة من محاولات أركون لزرع التاريخية في قلب القرآن حتى يبقى متصلا ببيئته فقط.

وقد وظف مدخل أسباب النزول والنتيجة التي توصل إليها هي أن الوحي صيرورة متواصلة مرتبطة بجوائح مسلمي القرن السابع ميلادي، ودليله هذه الآية التي عمم نتيجة قراءته لها وحكمه

الملفق من قبله على كامل آي القرآن الكريم، لكن مدخل أسباب النزول كان حجة عليه لا حجة تسند إفكه، لأن الآيات المرتبطة بمناسبات نزولها لا تمثل إلا جزءا يسيرا لا يقارن بالآيات التي نزلت ابتداء.

نتائج قراءة الآية الثانية عشرة من سورة النساء:

طبق أركون منهجا وصفيا في قراءته لهذه الآية وعبر بحث ميداني عارضا إياها دون ضبط أو شكل على عينة من الناطقين بالعربية والنتيجة كانت "مدهشة" و"ممتعة"¹ بحسب وصفه، طبعا لأنها موائمة للنتيجة التي يريد أن يصل إليها وهي:

يقول أركون أنه استند إلى دراسة باحث أمريكي لكن المتبع لتفاصيل قراءة أركون للآية الثانية عشرة من سورة النساء يجد أنه قد أعاد الخطوات نفسها المطبقة من قبل الباحث الأمريكي فالمنهج نفسه والنتيجة نفسها أيضا، فما الجديد الذي قدمه بإعادة قراءته لهذه الآية فهي تحصيل حاصل فقط، لا طائل منه وحتى التكرار والإعادة لم يكونا بخطوات صحيحة لأن تطبيق المنهج الوصفي وبحته الميداني كان خطأ فادحا من البداية إلى النهاية، فالباحث الميداني مرفوض من أوله إلى آخره لأن العينة يجب أن تكون من العرب الأقحاح المتكلمين بالعربية الفصحى والتي تعود جذورها إلى ما قبل القرن الثاني للهجرة، وهو ما يدخل في دائرة المستحيل التفكير بتحقيقه - بلغة أركون ومعجمه - فعدم توفر هذه الشروط في البحث جعل من توظيف المنهج الوصفي ككل غير سديد.

عارض أركون إجماع القراءات و أهمها بالتعسف كونها تقدم الأصب والأعسر للقارئ العربي، حيث فضل القراءة الشاذة وهذا ديدنه فهو يوظف منهجا سلبيا في قراءته، وبديله كان خطأ آخر لا يقل عن خطئه في اختيار المنهج لذا كانت نتيجة القراءة المتبناة من قبل أركون كلها احتمالات لا يمكن تطبيقها على واقع النص الشرعي.

5-النقد الأركوني للقرآن (القراءة والمنهج): ردود ومراجعات

¹ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 34.

إن التجديد الذي يطمح إليه أركون ويسعى إلى تحقيقه قياساً على التجربة الغربية والتجديد اللاهوتي الأوروبي يحتاج إلى ثورات تزلزل وتزعزع وتقلب ثوابت الفكر الإسلامي وبهذا يحقق تحريره الكبير، وبحسبه فأوروبا لم تحقق التقدم والتطور والنهضة إلا «بعد أن انتقلت من النظام الديني للوجود إلى النظام العلماني للوجود، فقد مفهوم "الدين الحق" بشكل مطلق من أولويته، لماذا؟ لأن الحقيقة الدينية تعرضت للنسبية مثلها في ذلك مثل بقية الحقائق الأخرى (ينبغي ألا ننسى نحن في عصر أينشتاين والنظرية النسبية) وبالتالي فقد أصبحت الحقيقة الدينية بحاجة إلى إعادة التأويل والتقييم لكي تستطيع أن تسير التطور¹».

لهذا فأركون وسعياً منه لتحقيق التقدم والنهضة وتحديد الفكر الديني الإسلامي قام بإعادة قراءة النصوص القرآنية في محاولة لتقييمها من جديد، مستعينا بمنهج مستعارة من رحم الثورات المعرفية التي شهدتها أوروبا ليوظفها في قراءته.

وقد وعد أن تكون قراءته علمية وموضوعية؛ حيث يخضع المنهج لحيثيات الموضوع فيقول: «إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس؛ بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافاً على النص هذا الموقف المنهجي ذو أهمية قصوى، ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإصاقها لصقاً على النصوص والمادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولاً بطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق هذا المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوابله تعسفاً، نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن²».

لكن المناهج التي وظفها أركون في سياق قراءة القرآن والعلوم المتعلقة به والمسائل الناتجة عنه جعلت من : العقل الإسلامي عقلاً ارتدادياً، ومن الشريعة قانوناً وضعياً لا أصلاً قرآنياً، وعقيدة التوحيد ليست سوى سجن دوغمائي يقيد المسلم ويحد من معرفته، والإسلام دين إرهاب، لأنه يستمد تعاليمه من القرآن المولد للعنف، والوحي انتهازي، و«النص القرآني هو نفسه من التاريخ إنه يندرج ضمن مجموعات نسقية وأنساق متداخلة ولا يمكن فصله عن الشروط التاريخية المحيطة بظهور

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص: 221.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 230.

سيرورة هذه المجتمعات، إن هذه الأرخنة historicisme للنصوص المؤسسة ذات القدرة التقديسية الكبيرة هي فتح حديث يزعم الموقع اللاهوتي للنصوص التي يقال إنها منزلة¹.

هذه هي النتائج التي توصل إليها أركون من خلال قراءته التي وعد أن تكون موضوعية، وهي ليست بالمفاجئة ولا بالمستغربة، لأن طبيعة المناهج الموظفة والتي صيغت آلياتها واستنبطت من لغات ورؤى وفلسفات وبيئات ثقافية مفارقة تماما للبيئة الإسلامية مهدت لمثل هذه النتائج، ووعوده باستتباع المنهج للموضوع المدروس تدليس لحقيقة المفارقة والمباينة بين المنهج والموضوع، فالعدة المنهجية له ثقيلة ومتعددة ومتداخلة، وهي تفصل عن واقع الفكر الإسلامي وتتصل بالثورات المعرفية الخمس التي لخصها عبد السلام بن عبد العالي، وهي:

- الثورة اللغوية: اللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلمة واعية، بل إن الدرس اللساني الأساسي هو تبيان أن اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

- الثورة الاستمولوجية: أحلت فلسفة التصور محل فلسفة الوعي، والحقيقة العلمية حقيقة نسبية، ولا وجود لمعرفة يقينية، وكل القوانين قابلة للدحض، حيث سعى روادها إلى فضح سلطة الحقيقة بأشكلتها وتنسيبها.

- الثورة البنيوية: أرست عقلانية نسقية ترفض مقولات الوعي وتنسف التاريخية التطورية، كما تفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت متوحشة أو بدائية.

- ثورة التحليل النفسي: بينت أن الوعي عرض من الأعراض، وبنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

- الثورة التاريخية: مثلما تبلورت لدى "نيتشه" و"فوكو" ثم "دريدا"، فالجينالوجيا النيتشوية ترفض منطق التعريف والماهية، كما ترفض المفهوم كـ "حضور ومثول" والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكتف

¹ - محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص: 244.

نموا تاريخيا كاملا، فليس الدليل حضورا للمعاني، وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات، إنه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة إلا تكثيفا لعدة تأويلات¹.

إن أثر هذه الثورات المعرفية ظاهر وجلي في نظريات و تطبيقات أركون، فمفهوم اللغة العادية عنده يختلف عن منظوره للغة الدينية، فهذه اللغة الأخيرة وكما وضح من تطبيقاته الألسنية السيميائية هي لغة توصيل فقط إضافة إلى أنها لغة طقوس وشعائر، أما الثورة الاستمولوجية فهي التي جعلت من الظاهرة القرآنية مادة لا روح فيها وحولت الوحي إلى ظاهرة نسبية تاريخية، وشككت في صحة المتن القرآني، وانفتاح أركون على المجتمعات والثقافات المهمشة يرجع إلى تطبيقه لثقافة القوى والهوامش.

ودراسته للآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب كبنية مغلقة لاعلاقة لها ببقية الآيات يعود لهذا التطبيق البنوي، أما تأثير الثورة النفسية فهو يلمس من خلال قراءته لسورة الإخلاص وأثر وقعها في نفوس متلقيها الأول، ولا يخفى أثر الثورة الأخيرة فالتاريخية هي مطلب أركون وقد سعى إليه عبر كل مؤلفاته وأثر النيتشوية والفوكوية والديريديية متجذر مبثوث مضمرا ومعلنا عبر انتفاء القيم العليا بحسب نيتشه، وحفريات أركون في طبقات التراث من منطلق فوكوي، إضافة إلى أن التفكيك هو عماد المشروع الأركوني ككل.

وقد وعد أركون أنه سيخضع قراءته لقواعد الموضوع المدروس لكن هذا لم يحدث بدليل النتائج المتوصل إليها وعليه فتطبيق مبادئ هذه الثورات المعرفية والمتمثلة في المناهج الغربية والمفاهيم الفلسفية الوضعية مباشرة في الفكر الإسلامي وعلى العقل الإسلامي، ثم النص القرآني دون القيام بتبنيها وتأصيلها حسب قواعد اللغة وضوابط النص غير مقبول إطلاقا وعلى شتى الأصعدة لأسباب كثيرة، منها:

التباين بين المنهج والموضوع على مستويات، هي:

على مستوى المبدأ : النص إلهي المصدر، والمنهج وضعي بشري.

¹ - عبد السلام بن عبد العالي: الميتافيزيقا والعلم والإيديولوجيا، ص: 134، دار الطليعة، 1981، بيروت.

على مستوى الغاية: النص يسعى إلى ربط عالم الشهادة بعالم الغيب والمنهج يسعى إلى فصلهما، وطمس كل ما له صلة بعالم الغيب وحتى تجاوزه.

التباين بين النص والمنهج وذلك من حيث الطبيعة؛ فالنص ينتمي إلى فضاء معرفي هو الفضاء الديني الإسلامي والمنهج ينتمي إلى الفضاء الثقافي الغربي، فهذا مجال ديني وذاك مجال وضعي¹، وهذا التباين في الطبيعة يترتب عنه تباين في الآليات وفي المنطلقات وفي النتائج وفي كل شيء.

وكان لزاما على أركون أن يفني بوعده الذي صرح به وهو تكييف هذه المناهج حسب طبيعة الموضوع، وتحييد نزعتها الوضعية المادية قبل تطبيقها على النص القرآني، لكن العكس هو الذي حدث؛ فقد أسقط آليات غريبة وغريبة على النص القرآني وعرضه لإكراهات المنهج .

هناك أولوية وأولية ممنوحة للمنهج على حساب الممارسة والتطبيق الذي بقي إشارات وأمثلة وتحليلات محدودة².

والملاحظة الأهم هو قلب المعادلة المنطقية البيّنة يجعل المنهج قاعدة وقانونا يتسم بالإطلاقية وينسحب على كافة النصوص دينية كانت أم وضعية بشرية، وهو في مشروع أركون غير قابل للنقض وكأنه قرآن يُتبع!

في حين أصبح مفهوم الله قابلا للتغير والتحول بفضل بركات التاريخية، وتحول النص القرآني إلى ظاهرة تاريخية نسبية مشكوك في صحتها، بل إن أركون متيقن من حدوث تحوير على مستوى النص القرآني!

لكن ما هكذا تورد الإبل يا سعد وما هكذا تستباح المقدسات، وما هكذا يقرأ النص القرآني، لأن النص القرآني هو كتاب رباني سماوي منزل مقدس متعالى مطلق ويجوي حقائق غيبية تفصله عن تاريخ البشر المحسوس والمادي.

والمناهج التي راهن أركون على إحداثها التغيير والتحرير لتحقيق فهم جديد للنص القرآني والتي طالما مهد لها تنظيرا قبل كل قراءة لأي نص قرآني؛ حيث صرح أنه يطبق « التحليل الألسني

¹ - ينظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 438، 439.

² - زواوي بغورة، من مشكلات وقضايا الفكر المغاربي المعاصر، مجلة إبداع، ص: 100، العدد: 5-6، مايو ويوليو 2002.

والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل السوسولوجي والتحليل الأنثروبولوجي والتحليل الفلسفي....[ل]فسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية¹».

هذه المناهج تحتاج إلى مراجعات عند تطبيقها على النص القرآني لأنها لم توجد لقراءته أصلاً بل وجدت لتطبق على نصوص بشرية خاضعة لقوانين البشر من مراجعة وردود، أما النص القرآني فيجب وضع خطوط حمراء قبل التصريح بأنه سيخضع لمبضع النقد، فهو يُؤوّل ويحلل ويشرح ويدرس ويقرأ ويتدبر في معانيه لكنّ معانيه لا تنقد، هذا الحديث عن القارئ والناقد المسلم أما إن كان هذا الناقد غير مسلم فمن المسلم به أنه متشكك مرتاب.

1-4 التحليل الفلسفي:

من الفلسفات المؤثرة والمؤسسة للخطاب الأركوني في قراءته للعقل الإسلامي فلسفتا فوكو

وجاك دريدا:

1-1-4 فلسفة فوكو: استعان أركون بحفريات فوكو لبحث عبر طبقات التراث عن مسائل اللامفكر فيه، وليسائل العقل الكلاسيكي عن مسلماته وموضوعاته ومؤثراته، لكن حفرياته اقتصرت على الأراضي البور والأقوال الزور مما جعل نتائجه وأحكامه كلها جوراً، لقد خص الحفر الأركيولوجي بالبحث عن المعنى التاريخي للمفردات القرآنية المشحونة لاهوتياً حسب معرفته سر هذا التقديس الذي اصطنعته قوى الأرثوذكسية فكان اختزال هذه المفردات واقتصارها على عصر نزول القرآن هو الحل الأركوني لنزع هالة التقديس والأسطورة، وقد ركزت حفرياته أيضاً على تقسيم القرآن إلى قسمين شفهي ضاع للأبد ومدون محرف، وفصل الشريعة عن معيها الإلهي ووصف الخطاب الإسلامي المعاصر بأنه خطاب ارتداد، حيث استمد العنف من تمثله لأي سورة التوبة... وغيرها من المزاعم الباطلة، "فليس كل حفار للأرض جيولوجي"²، وليس كل حفار للفكر بأركيولوجي فالحفر والبحث والتنقيب يجب أن يشمل كامل أرضية التراث لكشف الحقائق وطرده الزائف وإعادة ترتيب مصنّفاته

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 70.

² - محمد بريش، مجلة الهدى: ماذا يريد محمد أركون؟-علمنة الإسلام-، ص: 29، العدد: 16-17.

غير أن حفر أركون كان انتقائياً اختيارياً يكشف حقيقة ويخفي حقائق تدحضها، ينتقي روايات لا أساس لها باحثاً عن سند من أرض التراث فتوظيف فلسفة فوكو كان إيديولوجياً براغماتياً.

4-1-2 فلسفة دريدا: قبل معرفة أثر فلسفة دريدا على قراءة أركون، يجب معرفة الأسس التي تقوم عليها التفكيكية.

تنطلق التفكيكية من موقف فلسفي قائم على الشك، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقداً إلى رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة¹، ومؤسس الفكر التفكيكي هو جاك دريدا الذي قامت فلسفته بالأساس لتقويض وتفكيك فكر الحداثة مُدشناً فكر ما بعد الحداثة، فكيف تنظر التفكيكية للنص والمعنى والقارئ؟

ارتبط التفكيك بالفعل الفلسفي عند دريدا على أنه التوقيع والتموضع داخل الظاهرة وتوجيه الضربات المتتالية لها من الداخل، وبذلك يكون التفكيك هدماً غاية تصديق البناءات النظرية التي شيدها الفكر الفلسفي والنقدي على حد سواء ذلك أن استراتيجية التفكيك تتأسس على بذر الشكوك في البراهين العقلية وتقويض أركانها التي تستند إليها فلا يغدو ثمة يقين أو حقيقة مطلقة، لأن جهده ذاتي يعدد القراءة ويفتحها على الإمكان اللامتناهي².

تفكيكية دريدا هي متاهة نقدية فلا نص ولا معنى ولا مركز ولا لاسببية ولا عقلانية³، فالقراءة التفكيكية هي امتناع المعنى وتحطيم مفهوم الحقيقة، حيث يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف ترجحه القراءة من بين احتمالات أخرى، فالفكر التفكيكي « ينطلق من تفكك "المعنى" و"المعنى المرجأ" لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لامعناه" أو هو "فراغه" من المعنى⁴ » وما يترتب عن تفكك المعنى هو أن "المعنى النهائي" و"الأصلي" الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو القراءات الأخرى على ضوءه "مرجأ" دائماً إلى ما لانهاية، لأن النص

1 - عبد العزيز حمودة، المرابا المحدبة من النبوية إلى التفكيك"، ص: 306.

2 - حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، ص: 211.

3 - عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه "دراسة في سلطة النص"، ص: 157، عالم المعرفة، 2003، الكويت.

4 - عبد الكريم سروش، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة-دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية-، ص: 59، ط: 01، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، 2007، بيروت، لبنان.

يستمر دائما في إثارة معاني أخرى ومادام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعالٍ فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص¹.

والتفكيك من هذا المنطلق لا يثبت على معنى أو يستقر عليه، فهو في سيرورة دائمة وهناك انزياح مستمر للمعنى والدلالة، كما أنه « لا يؤمن على الإطلاق بوجود معنى مفارق، لأن التأويل عبارة عن لعبة لا منتهية من الإحالات في عالم سديمي منعدم المرجعيات²»، ويعطي التفكيك أولوية الفهم وأوليته على المعنى وهذا ما يسمح بتوليد معانٍ لانتهائية عبر قراءات مستمرة ولا محدودة حيث تنتفي قصدية النص ويصبح الأساس هو فهم القارئ الذي يفارق قصد صاحب النص.

والقراءة التفكيكية تنقسم إلى قسمين: القراءة المنتهية والقراءة اللامنتهية، والقراءة المنتهية وإن أقرت بتعددية المعاني فلها سقف محدود، عكس القراءة التفكيكية اللامنتهية فلا حدود للمعنى ولا للقراءة وهي تخضع لرغبات القارئ وتعطيه الحرية الكاملة ليحفر ويفكك كيفما شاء، وتنضوي قراءة أركون إلى جانب القراءة اللامنتهية لأنه رفض المعنى الأحادي الثابت المستقر، ويرى أن أهم خصائص القرآن « قابليته لأن يعطي معنى باستمرار ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا ناجزا أو موضوعيا لكننا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة³».

لذلك فأركون يدافع عن طريقة جديدة للقراءة ويعلن ذلك بقوله: « فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجدد فيها كل ذات بشرية سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيته الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه

¹ - عبد الكريم سرور، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص: 59.

² - وحيد بوغيز، حدود التأويل - قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي-، ص: 116، ط: 01، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 2008، الجزائر، بيروت.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 274.

الباحثون فوضاه ولكنها الفوضى التي تجذب الحرية المتشردة في كل الاتجاهات¹، لكن منهاج أساسه التفويض وعماده هدم الأسس العليا وانزياح المعنى الذي لا يثبت مطلقا، وتوظيف القراءات اللامتناهية والتأويلات المفتوحة على النصوص القرآنية لا يخدم الحقيقة التي يدعي أنه يبحث عنها.

وقد سخر أركون جهده لإثبات أن النص القرآني هو في حقيقته خطاب ملفوظ لا نص مكتوب، لأن الخطاب الشفهي سيسر له قراءة النص قراءات لامتناهية عكس المدونة النصية الرسمية المغلقة التي تجعل من النص بنية مغلقة تكبل أفق القارئ، والانفتاح لن يتأتى إلا بتحرير النص من دفتي المصحف.

ومن الآليات الي وظفها لتساند توجهه والمرتبطة بالقراءة التفكيكية والتي لا تنفك عنها هي **البين نصية**، وهي مصطلح يناقض النصية ففي هذه الأخيرة يكون النص مغلقا ونسقا نهائيا يمكن قراءته وتحليله في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر "النص" بعضها ببعض، وفي ضوء علاقته كنسق بالنسق الأكبر أو نظام اللغة التي ينتمي إليها وتحدد قواعد تشكيله.

أما البين نصية أو التناص فهو ليس تشكيلا مغلقا أو نهائيا ولكنه يحمل آثار نصوص سابقة أسهمت في تشكيله ومعنى هذا أنه لا يوجد "نص وإنما يوجد "بين نص" فقط وهذا البين نص كائن متغير مراوغ، ويزداد مراوغة نتيجة الحوار بينه وبين القارئ، وبهذا يصبح التناص الأساس للانهائية المعنى في استراتيجية التفكيك²، فكل نص هو صدى لنص آخر؛ لأنه « ليس سطرا من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي...ولكنه فضاء لأبعاد متعددة تتزاج فيها كتابات مختلفة، وتتنازع دون أن يكون منها أصليا؛ فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة إن الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام، دون أن تكون هذه الحركة أصلية³ ». «

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 76.

2 - عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص: 372، ينظر أيضا: عبد الله الغدامي، الخطيعة والتكفير، ص: 327، ينظر أيضا: محمد بوعزة، ص: 28، ص: 35.

3 - رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر العياشي، ص: 80، 83، ط: 01، مركز الإنماء الحضاري، 1999، حلب، أيضا رولان بارت، درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ص: 63، ط: 03، دار توبقال للنشر، 1993، الدار البيضاء.

وبهذا تتعدد القراءات لتنتفي أية بؤرة مركزية يتمحور حولها المعنى ليصبح هناك انزياح مستمر للمعنى فلا يثبت على حال ولا يستقر على مقال، وقراءات أركون لسورة الإخلاص مرة واثنين و ثلاث وأكثر لم يكن فيها بحث عن معنى معين يخص نسق الآيات، بل كان صدى لهوى القارئ الذي أعطى للسورة دلالات بعيدة تماما عن مقصدية القائل الذي هو الله عز وجل بل جعل من هذا النص أسرا يكبل حرية المسلم، وقد عد أركون البين نصية آلية ضرورية لفهم النص القرآني ككل وهو ما ذكره في تقديمه النظري والتمهيدي قبل قراءاته لسور: العلق، الإخلاص، التوبة لكنه لم يوظفه لأنه لم يجد في هذه النصوص ما يحيله إلى نصوص أخرى بل كان يحيل قارئه لسورة الكهف، التي تحوي ثلاث قصص يعتبرها صدى لنصوص ظهرت في بيئة الشرق الأوسط القديم ونصوص التوراة والأنجيل، وهو ما يطرح علامات استفهام عديدة حول جدوى تكرار ذكر هذه الآلية دون توظيفها!

وإحالة الدارس إلى سورة الكهف هو إضمار يسرُّ فيه أركون بأن النص القرآني منتج من تفاعله مع نصوص أخرى رغم أن ورود قصص وجدت في الكتب السابقة على القرآن لا ينقص من مكانة القرآن ولا يربطه بتاريخ البشر وقصصهم بل يوحى بأن هذه الكتب انبثقت ككل من مصدر واحد ونزلت من ناموس واحد رغم تحريف وتغيير أتى على الكثير مما جاء فيها، لكن أركون يختزل مكانته فالقرآن « ليس إلّا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة والغزيرة كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية¹ » فتطبيق التفكيك والتناص نزع عن القرآن كل قدسية ونفى عنه كل خصوصية وساوى بينه وبين كل النصوص البشرية.

ويحتل التفكيك موقعا رئيسا ومؤسسا لمشروع أركون ككل وهو ما يظهر من خلال قوله: «لقد آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي، ماذا أقصد بعملية التفكيك؟ أقصد أن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن، بعد عملية التفكيك تأتي عملية التركيب فلا يمكن البناء على الأنقاض أو تشييد بيت جديد نظيف منفتح على الهواء والشمس بدون هدم جدران البيت القديم وتفكيك

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 35، 36.

أساساته التي لم تعد صالحة وإذن فإن المرحلة السلبية من العمل تسبق المرحلة الإيجابية لا يمكن التوصل إلى الإيجاب قبل المرور بالسلب¹».

والملاحظ من خلال هذا القول أن العدة المنهجية التي وظفها تدخل كلها ضمن منهجية أكبر وأعم هي منهجية التفكيك وبالتالي فمشروعه قائم على التفكيك، لكن ما الفائدة من التفكيك ؟ إنَّ المنهج التفكيكي « لا يقدم أي فائدة علمية لا للمؤمنين بالقرآن ولا إلى غيرهم، إنه يهدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان وبغير دليل، إنه يزحزح فقط من أجل التجاوز *déplacer pour dépasser*» وهو يتحدث عن مرحلة إيجابية تلي عملية التفكيك والتقويض.

لكن المطلع على مشروع أركون لا يجد غير أنقاض وأطلال ورسوم آثار بعد أن سخر كل عدته وعتاده لحفر وتفكيك التراث بمنهج سلبي لا يترصده الحسنة إنما يفتش فقط عن الزلات والهناك والعترات التي اختارها من هنا وهناك، ثم يقول إن مرحلة الإيجاب تتبع مرحلة السلب، لكن السالب لا يُؤدِّد إلا سالبا والتفكيك السلبي لا يحصد تركيبا إيجابيا، والحفر لا يولد بناء، فأبي بناء يقصد، وقد اتخذ من المناهج الغربية والنظريات الفلسفية الغربية وحدها معيارا وحكما وحلا بديلا للتخلف الفكري والنظام السائد معتبرا « العقل الذي صنع هذه الحكمة هو الكفيل وحده بترشيد الحياة²».

ليحذو حذو أستاذه طه حسين الذي تبني سبيل الغرب لأن هذا الحل لا بديل عنه والطريق: « واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس فيها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها، ما يجب منها وما يكره ما يحمد منها وما يعاب³»، لكن طه حسين وخلفه محمد أركون ومن تبعهما من الحداثيين يدعوننا « باسم التفتح، باسم التطور والتقدمية وغيرها من

¹ - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص: 200، 201.

² - عبد المجيد النجار، مباحث في جدلية النص والعقل والواقع، ص: 33، ط: 02، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، و.م.أ.

³ - طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص: 28، د.ط، دار المعارف، د.ت، ج.م.ع.

الشعارات الجوفاء إلى فتح الأبواب، وهذا شيء طبيعي جدا وفتح النوافذ أيضا ونحن ندعو إلى هذا معهم، ولكن إلى شيء أكبر من هذا، يدعون حتى إلى انتزاع السقوف والرفوف¹ «!!!»

2-4 المنهج التاريخي:

إن الوحي يخالف التاريخية من جهة الطبيعة، فالوحي إعلام الله عز وجل نبيا من أنبيائه حكما معينا، أما التاريخية فهي مذهب يقرر تطور الحقائق مع التاريخ، وبما أنها كذلك فهي دعوة للانفصال عن الوحي وهذا يخالف ما جاء به الوحي نفسه²، وقد وظف أركون التاريخية والمنهج التاريخي من أجل تحقيق نتائج مهد إليها مسبقا، حيث نجد دعواته لتبني التاريخية ظاهرا ومعلنا ومبثوثا عبر نظيراته وتطبيقاته، داعيا إلى زرع القرآن في قلب التاريخية وتنسيب الظاهرة الدينية، لأن عصرنا هو عصر النسبية، للخروج من الوعي الأسطوري الذي يجثم على قلوب المسلمين منذ قرون.

لكن القرآن الكريم يتعالى على التاريخ وأحكامه لم ولن ترتبط بتاريخ القرن السابع ميلادي لأنها أحكام لا تاريخية وقد اختزل أركون الوحي كحقيقة تاريخية تنطبق على واقع البيئة القرشية للقرن السابع، فيفسر الوحي تفسيرا ماديا بل ويدعو إلى دراسته كمادة مثلها مثل بقية العلوم وبالتالي سينفي عنه كل ما له صلة بالعقيدة والإيمان والغيب وهو ما يتنافى أصلا مع طبيعة الوحي الذي جاء برسالة التوحيد وهدى البشرية، والأرجح إخضاع التاريخ للوحي لا تحكيم التاريخ معيارا لدراسة الوحي القرآني .

3-4 المنهج التاريخي المقارن:

صرح أركون بأنه سيخضع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن، والذي طبق على النصوص المقدسة في أوروبا، لكن هذا المنهج استخدم في الغرب لدراسة صحة نسبة تلك النصوص إلى من تنسب إليهم إضافة إلى أنه يهتم بمقارنة تلك النصوص بالتجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، فالنقد التاريخي هو مساءلة مسلمة الدين بالأساس، وقد أخضع

¹ - مولود قاسم نايت بلقاسم، محاضرات ومناقشات المتلقى العاشر للفكر الإسلامي، ص: 1226، منشورات وزارة الشؤون الدينية، المجلد الخامس، (15/19 يوليو 1976م)، الجزائر.

² - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 401.

سورة التوحيد لمقارنة مع عقيدة بوذا وكانت نتيجة المقارنة دوغمائية وسيطرة وتقييد للعقل في ديانات التوحيد مقابل تحرر وتشكيك وسلطة الذات الإنسانية في عقيدة بوذا، وفي محطة أخرى ساوى بين الأديان السماوية والعقائد الوضعية وأصبح الإسلام في كفة واحدة مع الكونفوشيوسية، وهذا ما لا يقبله أي مسلم يؤمن بأن الإسلام دين التوحيد.

4-4 المنهجين "السوسولوجي والنفسي" التاريخيين:

ينبثق هذان المنهجان ويتفرعان عن المنهج التاريخي الحديث وقد وظفهما أركون في قراءته التزامنية لسورتي التوبة والإخلاص وعبر قراءته لنفسية المتلقين الأوائل حاول أن يتلمس وقع نزولهما على المجتمع القرشي، فتوصل إلى أن وقع سورة الإخلاص كان انفجاريا وانقلابيا نافيا أن يكون لسورة الإخلاص أي دور في نفسية المسلم اليوم، أما سورة التوبة فهي تمثل أساس تاريخية النص القرآني والبذرة الأولى لنمو ظاهرة العنف في المجتمع الإسلامي والذي نتجرع حصاده إلى اليوم.

كما أن توظيف هذين المنهجين جعله يدرس نفسية المشركين و اليهود والنصارى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل إلى أن النص القرآني عاملهم بازدراء وتعسف واحتقار لم يفهم أركون سببه، فالمنهج لوحده لا ينتج كل هذا التحامل والتطاول والتعدي على القرآن والإسلام والرسول، لأن التوظيف وحضور الأغراض الإيديولوجية بارز جلي وما الاهتمام بالقراءة التزامنية وما يحيط بها من مناهج تدرس السياق النفسي والاجتماعي لنزول القرآن في القرن السابع ميلادي إلا تكرار واجترار وإنتاج لمقولة تاريخية النص القرآني، وهنا يكمن خطر التطبيق والتوظيف المنهجي لهذه الآليات على النص القرآني.

5-4 المنهج الأنثروبولوجي:

وظف أركون المنهج الأنثروبولوجي وهو مخالف للإسلام من جهة اللغة لأن أصله غربي ومن جهة الأهداف لأن الأنثروبولوجيا تركز على الإنسان بدلا من الله ، وقد طبقه في دراسته على مفهوم الوحي حيث قرأه أنثروبولوجيا وأفضى توظيفه إلى نفي الوحي عن عالم الغيب وربطه بشعور الإنسان وخياله وهو أمر يخالف التوجه الإسلامي، لأنه منهج يزعزع ثوابت الإسلام لاهتمامه بالجانب الدنيوي ونفيه لعالم الغيب، وتأليه الإنسان بجعله سيد الكون ونزع هالة القداسة وصفة الإطلاقية على الوحي لتحذيره في التاريخ .



4-6 المنهجين الألسني والسيميائي:

يعود اختيار أركان للمنهجين الألسني والسيميائي في قراءته للنص القرآني لكونهما يسمحان بإقامة مسافة نقدية فكرية بين القارئ وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والنصوص الدينية "المقدسة"¹ ووضعه لكلمة "مقدسة" بين قوسين دليل منه على تركه لهذه المسافة النقدية، ويشرح مترجمه مقصده فيقول: وبذلك فأركون يحاول إثبات أن التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيمنتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يتدبَّر بقراءتها عبر وضع مسافة نقدية بينه وبينها بتحليلها موضوعياً؛ أي في حقيقتها المادية والنصية اللغوية².

وأركون يبين وبصراحة سبب توظيف هذين المنهجين فالمؤلف يوضع جانباً بدعوى تحييده خدمة للموضوعية العلمية، والنص المقدس لا يبقى منه سوى النص اللغوي المادي أما الجزء المقدس فقد وضع بدوره على الرف، بدعوى المسافة النقدية الموضوعية، والسؤال ماذا تبقى من النص القرآني الإلهي المقدس، فأركون هو الذي يقدم الإجابة لأن "التحليل الألسني السيميائي لن يؤدي إلى إنكار الذات الحرة في توليد المعنى وتحديد³"، إنه يمهد لقراءته بهذا المدخل الذي يبين فيه وبما لا يدع للشك بأن قراءته تُعَيِّب المؤلف وتنزع القداسة وتترك الملعب ككل للقارئ ليمارس قراءته المتشردة والمتسكعة فالنص لا يحيل إلى معنى ما ، بل القارئ وعبر قراءته الذاتية-التي يزعم أنها موضوعية-هو الذي يولد المعاني التي لاتنضب.

تنطلق هذه القراءة من تحديد خصائص الخطاب القرآني وتميزها عن غيرها من الخطابات الأخرى في اللغة العربية على مستوى المحددات الشكلية من نحو وبلاغة وأسلوب وإيقاع⁴، وليس بهدف تفوق الخطاب القرآني على غيره كما كانت تلح على ذلك نظرية الإعجاز التي كانت تؤكد

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 32، أيضاً، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 34، 35.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تعليق هاشم صالح، هامش الصفحة: 32، 33.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 55.

4 - محمد أركون، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 72.

الدور الحاسم للصيغ التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالكتاب السماوي (القرآن)¹؛ فخاصية الإعجاز هي من خصائص النص الديني، لكن أركون ينكرها وهي عنده: « تنازل مؤقت يقدمه العقل للإشارات والظواهر الخيالية² » وبالتالي هو ظاهرة نفسية أكثر مما هو حقيقة موضوعية لذلك تم إبعاده ولم يعتبره ظاهرة علمية³.

فهو يعيب فشل الفلاسفة المسلمين في تقديم نظرية ملائمة للمجاز والكناية⁴، واصفا كتابات الباقلاني والجرجاني وابن قيم الجوزية وفخر الدين الرازي وغيرهم ممن كتبوا عن نظريات الإعجاز بكونها أدبيات تبجيلية مسجونة داخل عقل لاهوتي دوغمائي، وهي بدورها انعكست وأثرت على أدباء محدثين كالرافعي وسيد قطب و شحرور⁵، فهؤلاء المفكرون الإسلاميون قدماء ومحدثون وظفوا المجاز ليتسنى لهم ربط النص بواقعه إلا أنهم فشلوا في النهاية في تقديم نظرية في المجاز والكناية.

وقد ركز الحداثيون العرب على خاصية المجاز في النص القرآني، لأنها تفتح النص على التعددية القرائية والممارسة التأويلية وبهذا فالجواز ليس إشكالية تراثية لها وجود تاريخي فقط بل هو من الإشكاليات التي لا يزال لها حضور في مختلف المستويات حتى في الخطاب الديني المعاصر مما يدل على أنه مسألة جوهرية في صياغة رؤية العالم التي يتبناها هذا الخطاب⁶.

ويبدو من خلال هذا الربط بين المجاز كظاهرة لغوية ومسألة الرؤية للعالم رؤية أنطولوجية أو عقدية من خلال ذلك فهذه الخاصية تلغي المعنى الحاسم للفظ وتفتحه على تعدد القراءة ولذلك يرى أركون أن مراعاة المجاز في اللغة العربية أمر لا يمكن إغفاله فيقول: -« هل من المسموح أن تقرأ الآيات الموصوفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن تحمل المعنى المشع من الجوازا المنتشرة على مدار النص كله؟ وهل من الممكن أن تستخرج من القرآن قانونا تشريعيا أو

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 100.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 191.

3 - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 333.

4 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 154.

5 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 61، 62.

6 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 76.

حتى نظاما أخلاقيا دون أن تطمس هذا المجاز الأولي المؤسس لنوع من الخطاب¹ ، وهذا القول يلخص سبب تركيزه على خاصية المجاز وهي نفي المعنى المباشر والحقيقي والظاهر لآيات القرآن و ربطها بالدلالات الحافة المجازية التي تؤول دائما إلى احتمالات للمعنى لا تستقر على معنى واحد ومضبوط. وبالتالي فالقرآن لا يتضمن قانونا أو تشريعا أو حتى دلالة أخلاقية واحدة هو ما يؤكد قوله التالي: « إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس -اعتقاد الملايين- بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف² .»

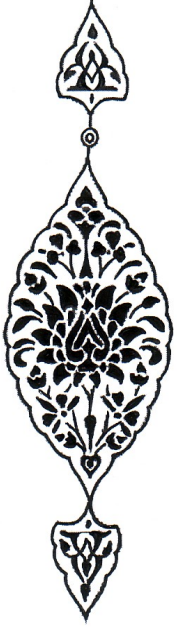
إنه يريد مرة أخرى فصل الشريعة عن القرآن ونفي أي تشريع وحكم جاء في القرآن فهو مجاز من الألف إلى الياء، لكن القرآن الكريم يتضمن وكما سبق ذكره أحكاما عن العبادات والمعاملات والزواج والطلاق، إضافة لوجود حقائق عن حياة النبي عليه أفضل الصلوات لكنه يتناسى وجود قصص حقيقي عن واقع رسول صلى الله عليه وسلم كيوم حنين ويوم بدر والفتح، وحادثة الإفك وزواجه من السيدة زينب، والمجاز الأركوني باطل جملة وتفصيلا لأنه يهاجم رؤية القدامى للمجاز دون أن يقدم البديل فهو ينفي من أجل الزحزحة والزلزلة والهدم فقط لينتفي القانون الشغال ويبقى المعنى اللانهائي وهو متأثر كما هو واضح بتفكيكية دريدا الذي ينظر إلى النص المكتوب على أنه شبكة من الاستعارات والبناءات المجازية التي لا تؤدي إلى مدلول نهائي ف "النص" هو نفسه عبارة عن إحالات ومجازات لا تحمل في ذاتها أي دلالة أو قيمة ثابتة ونهائية لذلك ركز أركون على مجاز القرآن وعدم تثبيت قيمة في نظام الشريعة ، وما من قراءة إلا وتؤدي إلى قراءة أخرى وما من تأويل إلا وينفتح على تأويل آخر.

وعلى العموم كان اختيار المنهج بهدف تهميش المؤلف ونزع قداسة النص القرآني فلا عجب أن تكون النتائج هي نفي الحقائق والثوابت القرآنية والتي تضبط أخلاق المسلم ليصبح النص شبكة من المجازات التي لا تحمل معنى مستقرا.

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 202.

² - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 299.

خاتمة





- 1 الخاتمة:
- 2 إذا كانت هذه الدراسة قد عرضت إلى تقديم خلاصات نقدية جزئية على مستوى فصول الدراسة
- 3 الأربع، فإن النقاط التي ترصدها خاتمة البحث تركز على بعدين:
- 4 **البعد الأول:** إبراز أهم خصائص القراءات الأركونية وقوفا عند نتائج تخص المنهج وقراءته للنص القرآني ثم
- 5 نتائج المشروع.
- 6 **البعد الثاني:** هو بعد تأسيسي يسعى إلى فتح آفاق جديدة للتعامل مع قراءة أركون ومن ثم بقية القراءات
- 7 الحدائية.
- 8 **خصائص القراءة الأركونية:**
- 9 1- إنَّ اختيار مفهوم القراءة كبديل لمفهوم التفسير التراثي هو اختيار خاطئ، فهذه القراءة وبرغم أنها إنتاج
- 10 للمعنى لكنها تخضع إلى تصورات القارئ الذاتية وترتكز على التجربة الخاصة بكل إنسان أي أنها انعكاس
- 11 لتطلعات وتوجهات القارئ وهذا مايلمس في قراءة أركون للعقل الإسلامي والنص القرآني؛ حيث تحول
- 12 الطرح الإيديولوجي بديلا عن القراءة الموضوعية، وكانت النتائج بعيدة عن الحقيقة المنطقية لتتحول إلى نتائج
- 13 افتراضية ذاتية، كل هذا لأن هذه القراءة هي محصلة لرؤية نسبية مادية وموضوعية.
- 14 2- إنَّ فكر أركون ككل هو استتباع وتكملة لمسيرة الاستشراق أو هو استشراق الغرب بزى المفكر العربي،
- 15 بدليل المنهج الموظف والرؤية الموجهة والقضايا المعالجة وأسلوب الانتقاء والتفاضل والنتائج المحصل عليها .
- 16 3- اختار أركون تطبيق منهج سلمي في حفرياته وتفكيكاته لعُرى العقل الإسلامي بحجة البحث عن
- 17 اللامفكر فيه في التراث، وكان حصاد توظيف هذا المنهج انتهاكا لكل عناصر التراث الإيجابية في مقابل
- 18 إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ، وهذا يعود لسببين أولهما المنهج وثانيهما طريقة
- 19 توظيفه، فالمنهج السلمي لا يثمر إلا سلبا وطريقة التوظيف التي تعتمد على اختيار الشاذ وأسلوب الانتقائية
- 20 لم يكن نتاجه إلا مسخا للتاريخ الإسلامي مشوها لكل عناصره المشعة مشككا في أسسه مغالطا في
- 21 ضوابطه، وهو تاريخ مغاير تماما للتاريخ الإسلامي فلا حسنات ولا ميزات إيجابية، والتراث المحتفى به والذي
- 22 أشاد به أركون مرارا وتكرارا في طيات مشروعه هو تراث المعتزلة فقد أثنى عليهم ومدحهم في مسألة خلق
- 23 القرآن فقط دون التعرض لباقي المسائل التي خاض فيها الاعتزاليون، وبالتالي فالعودة للتراث الاعترالي كان
- 24 لأغراض إيديولوجية وليس إنصافا لفكر المعتزلة وتوجههم والرفع من قدرهم وبالتالي فقد أخذت المسألة بعدا
- 25 تبريريا انتقائيا يخالف أسس ونهج البحوث العلمية والموضوعية.
- 26 4- كان للتراث وخاصة التفسيرية منه حظ وافر من القدح والرفض والمهجوم والمطالبة بالقطيعة التامة معه،
- 27 والحقيقة أن التراث الإسلامي عامة والتفسيرية خاصة مقحم بالإسرائيليات وأخلاق التلوين المذهبي والبدع



- 28 الطائفي مما يستوجب تهذيبه وتنقيحه وتبصير الناس به، لكنه لا يعدّ عذرا لنفيه وقدحه وعزله والارتقاء في
- 29 أحضان تراث آخر.
- 30 5- نتائج نقد العقل المعاصر لم تكن بأحسن من نتائج نقد التراث، فالعقل الإسلامي عند أركون هو عقل
- 31 تابع للعقل التراثي وارتدادي في رؤيته للقرآن وإعادة تمثله بواسطة الشعائر التعبدية وحتى في حياته وأسلوب
- 32 عيشه بإعادة تطبيق أنموذج (تجربة المدينة)، وقد حرص أركون على محاكمة العقل الإسلامي من خلال
- 33 إرباكه وإبراز سلبياته التي حفر عنها من خلال التاريخ السليبي في محاولة لإثبات أن هذا العقل مكبل
- 34 بأدوات إكراه تتمثل في: الدولة/السلطة، التراث/ التفاسير، الكتابة/ النص القرآني وهدفه هو زعزعة
- 35 مسلمات وثوابت هذا العقل بتبيان أغلاطه وكشف عوراته وبعث زلته.
- 36 6- إنّ دعوة أركون الحداثية بمثابة حصان طروادة؛ الذي يحاول إدخال مقولات فلسفية غريبة عن الفكر
- 37 الإسلامي بعد أن تشرب وتعدّى وتشبّع من فكر التنوير العقلاني العلماني الأنسي الحداثي الغربي
- 38 والتغريبي ليبشر بها ويدعو إليها، فقد دعا إلى دراسة الأديان علمانيا وكان طوال مشروعه وبدءا بأطروحته
- 39 للدكتوراه مناديا بالأنسنة، إذ سخر جهده لاستيراد وتأسيس مقولات ورؤى الغرب إسلاميا حتى صارت
- 40 مقولات: الحداثة، الأنسنة، العلمنة، التاريخية مقولات إسلامية ولها أصول قرآنية وقد وظف كلّ أجهزته
- 41 المفهومية وآلياته الإجرائية لإثبات دعواه وكانت نتائج هذه الدعوات تحويل العلمانية إلى عقيدة ودين يُتبع!
- 42 أما الأنسنة فقد قلبت ثنائية (الله والإنسان) إلى ثنائية (الإنسان ثم الله) يجعل الإنسان ربّ هذا الكون
- 43 وسيدا له، والإعلاء من قيمة الذات وتم تغييب الله وتحييد دوره بإقالاته وإحالاته إلى الهامش بدعوى المسافات
- 44 النقدية والمساحات التحررية وغيرها من المبررات، وهو ما يناقض مبادئ الإسلام وأسسها وتعاليمه مما يجعل
- 45 من دعوته لهما مطلبا مرفوضا جملة وتفصيلا من وجهة الرؤية الإسلامية.
- 46 إذ أنّه يريد صوغ فكر يقضي مبادئ الإسلام ويعزله عن حياة الفرد، والبديل هو العيش وفق مسلمات
- 47 الغرب ومنطلقاته الفلسفية مما ينم عن الانصهار الثقافي والذوبان في الغرب والإيمان الكامل بمفاهيمه ورؤاه
- 48 لدرجة أنه تحول إلى مبشر وداعية لأفكاره.
- 49 7- وظّف أركون ثنائيات مفهومية بشكل متضاد حيث تحولت مفاهيم: (العقل والوحي)، (الشفهي
- 50 والكتابي)، (الغيب والشهادة)، (الدين والعلم)، (العقل والدين)، (الكتاب المقدس والكتاب العادي)،
- 51 (الشريعة والقانون) كلها تحولت إلى مفاهيم متصارعة ومتعاكسة وأقطاب متعارضة ومتنافرة، فما الجدوى
- 52 من هذا التضاد؟
- 53 لقد كانت النتائج كالتالي: إلغاء المقدس وتقديس العقل، رفض الكتاب المقدس وتحويله إلى كتاب
- 54 عادي، تحويل الوحي إلى ظاهرة مادية تاريخية، إنكار الشريعة وتأليه القانون المدني.



- 55 قراءة القرآن عند أركون:
- 56 أ- من أبرز خصائص القراءة الحداثية أنّ النتائج تسبق المقدمات التمهيدية العلمية وبالتالي تصبح القراءة
- 57 تحصيل حاصل لأن النتيجة تذكر قبل التحليل وبالتالي فالمقدمات هي افتراضات بلا دليل والمنهج منتقى
- 58 ومختار بحسب النتيجة المطلوبة.
- 59 ب- إنّ الغرض من أشكلة الوحي ومساءلة النص القرآني وإخضاعه لمبضع النقد هو محاكمة النص لا
- 60 الاحتكام إليه،
- 61 ج- إنّ المعيار الأساسي والرئيس في قراءة أركون للنص القرآني هو مسلّمته القائلة إنّ النص القرآني هو
- 62 مدونة رسمية مغلقة، تواضع عليها الحزب المنتصر ضمن ظروف تاريخية غامضة زيفت التاريخ، والقرآن
- 63 الحقيقي هو عبارات شفوية تلفظها النبي وضاعت للأبد لهذا فقراءة النص القرآني من منظور أركوني تهدف
- 64 إلى إزالة طابع القداسة عن هذا النص لأنها ليست ذاتية بل اكتسبها من العمل الجماعي لقوى
- 65 الأرثوذكسية، وبهذا تحول الوحي إلى معطى الوحي والقرآن إلى حدث قرآني والآية في المعجم الأركوني
- 66 تحولت إلى وحدة نصية والرسول تحول إلى فاعل أو ممثل اجتماعي، هادفاً إلى إزالة هالة التقديس المشحونة
- 67 لاهوتياً فقراءته كانت وفق رؤية علمانية، حيث اجتث النص من وقائعته الدينية وحقيقته المطلقة المتعالية
- 68 ليختزل إلى ظاهرة مادية وحادثة لغوية تتساوى مع باقي النصوص البشرية بحكم تساويها معها من حيث
- 69 البناء والتشكيل وعناصر التركيب.
- 70 د- أعلن أركون أنه يقدم منهجية جديدة في قراءة النص القرآني في محاولة لبلورة رؤية جديدة للدراسات
- 71 القرآنية، لكن هذه المنهجية وكما مرّ بنا عبر فصول الدراسة هي منهجية قاصرة لأنها تحصر أفق البحث في
- 72 حدود التاريخ والإمكانات المتجلية فيه مما ينم عن ضيق أفق هذه الرؤية التي كلما حاولت طرح جديد
- 73 عادت إلى نقطة البداية لتدرس النص القرآني وتقصره وتختزله في عصر النزول لتربطه بواقعه المادي المحسوس
- 74 رغم أن النص القرآني هو بحر لامتناه من الدلالات ويدعو الدارس إلى استجلاء معانٍ لا تحصى ولا تنضب
- 75 من معينه العذب، وهنا الفرق الجلي بين توظيف العتاد الغربي من مناهج ونظريات، وتوظيف الآليات
- 76 اللغوية العربية التي أنشأت خصيصاً لتدبر معاني ودلالات النص القرآني، .
- 77 ه- إنّ مقولة أركون بأنه يريد قراءة القرآن قراءة متسكعة متشردة في كل الاتجاهات تلخص فحوى قراءته
- 78 وهدفه من مشروعه هذا، فبعد نقده للعقل الإسلامي بشقيه ومناداته بالأنسنة والعلمنة وتطبيق منهجية
- 79 قوامها تاريخية النص ومعوها الهدم والحفر والتفكيك جاء دور التسكع والتشرد، وأين؟! في حرم النص
- 80 القرآني المقدس، وأيّ لهذه القراءة أن تتسكع وتتشرد ويا لها من ألفاظ يأنف القلم من تدوينها والفم من
- 81 قولها وكل إناء بما فيه ينضح.



- 82 منهج القراءة: استعان أركون بترسانة معرفية هي كم هائل من المفاهيم الغربية المستعارة إضافة إلى منهجية
- 83 متعددة متداخلة، فهل كانت نتائج تطبيق هذه العدة والعتاد بحجم الآليات الموظفة؟
- 84 1- لم يكن جهده سوى تسويات وتأجيلات ونداء للأجيال القادمة لتكملة ما بدأه، فما الذي أضافه
- 85 ليصلح ويجدد وينهض براهن الأمة؟
- 86 2- إن فلاسفة الغرب وروادها من ديكرت إلى فوكو وصولاً إلى دريدا كل واحد أضاف لبنة في صرح
- 87 التنوير الأوروبي وأزاح عقبة وترك بصمة وأضاف جديداً غير خارطة الفكر الأوروبي، فماذا قدم أركون وما
- 88 الجديد الذي أضافه؟
- 89 3- بداية منهجية الإسلاميات التطبيقية كمسمى هي استعارة من مفكر غربي، أما المحتوى فهو تلفيقات
- 90 منهجية متعددة متناقضة لأنها من مشارب مختلفة وفلسفات فيها الجديد الذي قام على أنقاض فلسفات
- 91 أخرى، لكن أركون يجمع بينها ككل دون تمحيص أو تأصيل أو مراعاة لطبيعة النص المدروس والفكر
- 92 المقروء.
- 93 4- لم يقدم أركون أي جديد فهو يبدع لكن ليس في الابتكار إنما في الاجترار والتكرار، يكفي الاطلاع
- 94 على كتاب أو كتابين لتفهم كامل المشروع فهو يكرر فقرات بأكملها وإعادة لشروحات المفاهيم، فالعدة
- 95 المعرفية التي يفتخر بها ليس فيها بصمة أو إضافة أو تأصيل للمفاهيم الغربية حتى يهين فكر العقل المسلم
- 96 لاستقبال هذه المناهج أو تلك المفاهيم، والعقل الاستطاعي الذي يقول إنه منبثق هو منبثق من عقل ما
- 97 بعد الحداثة الأوروبي وما كان عليه إلا أن يعرضه على المستهلك العربي عبر مصطلحات مفزلة يلوكلها كل
- 98 مرة في محاولة لإرهاب القارئ واستغائه!
- 99 5- هل أخذت السور القرآنية نصيبها من التحليل؟
- 100 - لا هذا ولا ذاك فأركون يُدكر ببعض المبادئ ويعطي النتائج التي يريدتها و يدخل في موضوع ليخرج
- 101 في آخره، بدليل آية التناص التي ذكرها في بداية تحليله لسورة العلق والإخلاص والتوبة لا بغرض التحليل إنما
- 102 لإحالة القارئ لسورة الكهف!
- 103 - عجز أركون عن تطبيق النظريات الغربية حيث نجد شروحات للمفاهيم وإنباء عن المعين الذي
- 104 استعار منه وإحالة لمفكري الغرب الذين كان لهم فضل السبق في تطبيق هذه المناهج والمفاهيم على
- 105 نصوصهم المقدسة وحتى على نصوصهم البشرية من شعر وقصص شعبية وملاحم أسطورية!
- 106 - أحكام جاهزة مسبقة لم يسبقها تحليل ولم يتبعها توضيح أو شرح مثلما فعل مع سورة التوبة فقد أعلن
- 107 بأنها خير دليل على تاريخية القرآن في أول فقرة قبل بداية قراءته لها، ومن خلال هذه النتيجة المسبقة كانت
- 108 خطوات القراءة والتحليل .



- 109 مشروع القراءة والتغيير والتحرير:
- 110 يحاول أركون ترتيب وتنظيم وإعادة بناء الفكر الإسلامي تاركا الفوضى داخل مشروعه فمشروعه
- 111 مشتت مفكك، و معالمة وأسس غير واضحة، فلا مقدمات توضح تراتبية عناصره وخطوات تنفيذه ولا
- 112 نتائج ولا جديد، فهو مشروع يتناول الكثير من القضايا ويجوز في مواضيع شتى وينهل من علوم مختلفة
- 113 متعددة، وي طرح أسئلة لاتنتهي، وطوال أربعين عاما من البحث والسعي بقي هذا المشروع ورشة عمل تنتظر
- 114 الأجيال القادمة لتتم ما فككه أركون! ما ينم عن أن هذه القراءة ليست انفتاحا على الغرب إنما انفلات من
- 115 عقل الأصول واستنساخ لتجربة الغرب بهدف الاستئصال.
- 116 لقد حمل المشروع بذور فنائه بين طياته؛ لأنه يحمل عناصر إخفاقه فكل المفاهيم مستعارة من بيئة
- 117 مغايرة تماما لبيئة الإسلام .
- 118 وبعده: لقد وجه هذا المشروع النهضوي وغيره من المشاريع التحديثية سهام النقد والتفكيك للتراث
- 119 الإسلامي والقيم الموروثة وللنص القرآني نفسه ليسائله عن مدى شرعيته وصحته وموضوعيته دون أن يقف
- 120 أصحاب هذه المشاريع وقفة مع الذات لتسائل نفسها عن سلامة مشروعيتها وصحة منطلقاتها.
- 121 إنّ مشروع أركون هو تكملة لجهود التيار العلماني التي تعود جذوره إلى دعاة التغريب والأوربة من
- 122 قبيل طه حسين وسلامة موسى، وهي دعوات نادى بالنهضة والتحديث والتقدم باستنساخ تجربة الغرب في
- 123 غير شروطها وتطبيقها على تربة العرب لكنّ النتائج التي قدمتها هذه المشاريع لم تكن سوى طمسا وهدما
- 124 وردما وحفرا، وهذه الدراسة تؤكد عجز المشاريع الحداثية العربية عن تقديم بديل متماسك لاسيما في
- 125 مقاربتها للإسلام عامة والقرآن خاصة فقد اعتمدت قراءة تشطيرية انتقائية اختزالية بوضع نتائج قبل بدء
- 126 التطبيق.
- 127 وبالتالي من حق الدارس لهذه المشاريع أن يوجه لها سهام النقد بدورها، فهذه النخب التي تبوّأت
- 128 مهمة قيادة مشروع النهضة والحداثة وانتهت إلى الفشل الذريع والأزمة المفتوحة والانكشاف الكامل،
- 129 فجهودهم جهود تفكيك وتقويض وتدمير وحفر وأنى لها أن تقارن بقراءات القدامى التي ركزت على النص
- 130 ككل وبأسلوب موضوعي، إنّ الإصلاح والاجتهاد يكون بناء لا تقويضا واتصالا لا انفصالا ووصالا لا
- 131 قطيعة .
- 132 إنّ قراءات الحداثيين ومن ثم هذه المشاريع النهضوية تبين مدى عمق الأزمة والهوة الفكرية والنفسية
- 133 التي يعاني منها هؤلاء الحداثيون وهي خير بيان على وضع الأمة المتردّي الذي وصل إلى الحضيض لدرجة
- 134 أنّ النخبة الطالعة والأنتلجنسيا المثقفة تدعو إلى طمس ومحو هوية الأمة الإسلامية وإلباسها شرعية علمانية،
- 135 لينفذ الإعدام في حق الشرعية الإسلامية والمرجعية التراثية ومن حق القارئ المسلم أن يكون له موقف من



- 136 هذه القراءات ويقف منها موقف الرفض ، لأن هذه المشاريع لها إرهاباتها التي تعود إلى بدايات القرن
- 137 الماضي، ناهيك عن مشاريع الحداثيين الجديدة التي سخرها لها عقوداً من الزمن، ولكنها -رغم تخطيها عتبة
- 138 القرن -باءت بالفشل ولم تحقق التغيير والتحديد المطلوبين لأسباب نلخصها كمايلي:
- 139 **خصائص قراءات الحداثيين:-** إنّ التحرير الذي يدعو أركون إلى تحقيقه لا يتأتى بلغة فولتير، فهذا فكر
- 140 عربي وتلك ثقافة فرنسية، وبالتالي فهو نفسه لم يتحرر من إكراهات التقليد فكيف يريد قيادة الفكر
- 141 الإسلامي نحو التغيير؟
- 142 - دعوة التيار الحداثي إلى تطبيق مناهج غربية ذات أصول فلسفية، بدعوى عالمية الفكر والموروث
- 143 الثقافي المشترك، فقد نادى أصحاب القراءات الحداثية بتطوير الفكر العربي وقراءته قراءة علمية وذلك
- 144 بتوظيف مناهج كالألسنية و السيميائية و التاريخية و التفكيكية وغيرها من المناهج والمقولات، لكن نقل
- 145 هذه المناهج إلى البيئة العربية و تطبيقها على النص القرآني هو فعل إبدالي وليس بفعل إبداعي، لأنّ الناقد
- 146 العربي لا ينتج إنما يقلد، ولا يضيف إلى الإرث العربي إنما يحاكي الفكر الغربي، إنّ الإبداع لا يكون في ترجمة
- 147 كل جديد وتطبيقه على النصوص العربية بشقيها الديني والأدبي فهذا ليس بتجديداً، لأنّ التجديد يكون
- 148 قائماً على ربط الأصول بالفروع.
- 149 - التجارب الحداثية لم تكن نتيجة بحوث محايدة لطبيعة النصوص العربية سواء كانت بشرية أو متعلقة
- 150 بالنص القرآني الذي سخرت لأجله قواعد اللغة من بيان و نحو و بديع يراعي طبيعته.
- 151 هذه هي أهم الخصائص التي تمتاز بها القراءات الحداثية، و بناء عليها وركحاً على ما تقدم من نتائج
- 152 ذيلنا بها فصول الدراسة وحب تقديم ضوابط تحكم التأويل وتؤطر حيزاً لحدود القراءة.
- 153 **ضوابط التأويل و حدود القراءة:**
- 154 1- الغاية من هذا البحث تنسيب النسبيات و التعامل مع النظريات الغربية بعد تحييد نزعتها الوضعية التي
- 155 تتناقض مع أسس العقيدة الإسلامية.
- 156 2- تفعيل المقصدية في قراءة النص القرآني، لأنها تجنّب القارئ من إنتاج تأويلات تصطدم بالمقاصد
- 157 الربانية.
- 158 4- مفاهيم العلمنة، الأنسنة، التاريخية، الأنثروبولوجيا، العدمية، مفاهيم يرفضها العقل الإسلامي في مجال
- 159 مساءلة النص.
- 160 5- مراعاة خصائص النص القرآني وتطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنص إلهي المصدر.
- 161 6- إحياء التراث والرجوع إلى كل العلوم والمعارف التي أحاطت بالوحي (علوم القرآن، أصول الفقه...).
- 162 لكن بدون نظرة تفاضلية انتقائية إيديولوجية.



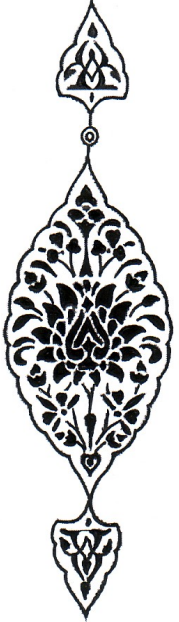
- 163 7- الاستفادة من معطيات الحداثة أصبح مطلباً ملحاً ومهماً وليس ترفاً فكرياً، للخروج من حالة الركود
- 164 والجمود لكن بضم مقولات الحداثة ومحاولة تبيئة مفاهيمها وصهر منجزاتها الغربية في بوتقة إسلامية عن
- 165 طريق تحييد أصولها الوضعية الفلسفية الإلحادية واللا دينية والمادية وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي
- 166 إسلامي موصول ومتصل بالهدى الإسلامي.
- 167 8- إنّ سؤال النهضة يبقى حقاً مشروعاً غير أنه يجب أن يكون مشفوعاً بجلول ومقترحات لا تطمس هوية
- 168 الأمة ولا تمحو أسسها ولا تمس مقدساتها وبالتالي، لم لا يكون مشروع النهضة على أرض الأصالة
- 169 والموروث العربي والإسلامي، هي دعوة للتناقص والتواصل والتوارث والإضافة والإصلاح والتجديد لكن مع
- 170 رفض للأوربة والتغريب التي تبحث الحداثة من أصولها الغربية لتصبح ابنة شرعية للثقافة العربية.
- 171 إنّ الموروث العربي يحتاج إلى غريبة وتفعيل لمؤسساته لا إلى حفر وتفكيك وتكنيس، لأنه مدخلنا إلى
- 172 الحداثة والتغيير، نحن ندعو إلى الحداثة لكننا ندعو لإحياء التراث أيضاً، لا بد من مساندة ركب الحضارة،
- 173 لكن لا بد من حمل الزاد و العتاد، و تراثنا خير معين و مُعين في هذه الرحلة، نحن لا نزنو للاجتزار إنما
- 174 لتدارس التراث لأنّ التجديد يبدأ من منطلقاتنا وركائزنا، لأنّ تأسيس فكر عربي على جسر غربي و بدون
- 175 أرضية صلبة كمثل بناء على جرف هار.
- 176 إنّ عدم مناقشة الأفكار الحداثيّة و وضعها في خانة الممنوع دون تفعيل لدور النقد المشروع حتى يغربل
- 177 هذه القراءات فيه من الخطورة بمكان، فكثرة اللغظ حول هذه القراءات وردود الفعل المثارة حولها زاد من
- 178 حضورها في واقع الثقافة العربية بدليل أنّ كتب التيار الحداثي من أكثر المؤلفات عدداً من حيث الطباعات،
- 179 فقد استطاع رواد هذا التيار كسب أتباع ومريدين من النخب المثقفة التي نذرت نفسها لتواصل على نفس
- 180 الدرب¹.
- 181
- 182
- 183
- 184

¹ - ضمن هذا الإطار يقول مختار الفجاري - وهو مفكر تونسي - : « إن خطاب أركون ومن سار على دربه في حاجة إلى من يبيناه بالدعم المالي من أجل الإكثار من نشره وإيصاله للقارئ وإغراق السوق بكتبه إلى الدرجة التي تجعل الفرد العربي لا يجد مهرباً من قراءته والاطلاع عليه، وبالدعم المعنوي بإدراجه ضمن البرامج التربوية الرسمية وقيام الإعلام بواجبه الدعائي اللازم وهذا كفيل بأن يقدم الدعم الكافي لتجنب المآزق التي نجرف إليها»، مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 182.



- 185 آفاق:
- 186 هي دعوة للتصدي لمثل هذه القراءات ببحوث أكاديمية ودعوة أخرى لتجديد الدراسات الإسلامية
- 187 والقرآنية.
- 188 هي دعوى للإكثار من المؤتمرات والندوات التي تتناول قضايا الفكر الإسلامي ، دعوة لتجديد
- 189 طبعات "ملتقيات الفكر الإسلامي" بالجزائر التي كانت ناشطة في سبعينات القرن المنصرم، هذه الملتقيات
- 190 التي جمعت على منابرهما بين الفقيه و الفيلسوف وبين السلفي والحداثي وعلى منبرها ناقش محمد أركون
- 191 مفهوم تاريخية القرآن حيث تلت مناقشته تعقيبات لا عقوبات.

ملحق السيرة الذاتية



1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11



1- مولده وعائلته ونشأته:

ولد محمد أركون في طاويرت-ميمون في دوار بني يني بمنطقة القبائل الكبرى (تيزي وزو حاليا) سنة 1928، من أسرة بربرية بسيطة، تنحدر من منطقة قسنطينة، ولكنها اضطرت للارتحال أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر حيث حلت بدوار بني يني طلبا للحماية، ولأنها من الأسر الفقيرة والهارية واللاجئة فقد استقرت أسفل التل، مما يعكس وضع هذه الأسرة الواقعة تحت حماية عرش بني يني التي تقطن أسفل التل عكس منازل علية القوم، والتي تقع أعلى التل، فمنازل طاويرت-ميمون مرتبة تنازليا وفق تاريخ العائلة ومكانتها¹.

أما على مستوى التدين، فيصف أركون إسلام أسرته أنثروبولوجيا بأنه يحمل ملامح من الإسلام فهناك صلوات وصيام، وقد ذهب إلى "الحج" بصحبة أمه، إلى ينابيع غازية نسب لها الناس أرواحا؛ حيث زار أشجار الزيتون الضخمة التي تسكنها الأرواح لتلمس البركة، ويعبر أركون عن إسلام مجتمعه البربري بأنه إسلام خرافي سحري².

وقد ترعرع في ظل ثقافة شفوية، حيث لم تنفتح الأسرة بصورة عامة على أكثر من اللغة البربرية الأمازيغية، وقد ألقى هذا الجو بظلاله على أركون في شتى الأصعدة، على الصعيد الديني واللساني والموقف المتحيز للثقافة الشفوية والشعور بالأقلوية والإقصاء.

2- من جبال القبائل إلى عاصمة الأضواء باريس - رحلة الدراسة والتدريس :

لم يتقن أركون في طفولته إلا اللغة الأمازيغية كونها لغته الأم ولغة الأسرة، فهو لم يتعلمها من المدرسة، ومع سن السادسة فقد تعلم الفرنسية على أيدي الآباء البيض، ويصرح أركون: أنه تلقى: «تأثير المسيحية، بين سني: 12 و15 سنة في مدرسة يديرها الآباء البيض بالقرب من مدينة تيزي

¹ - ينظر: محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص: 285.

² - المصدر نفسه.

وزو، وبالنسبة للغة العربية فيقول: " اللغة العربية فرضت نفسها علي بدءا من سن الحادية والثانية عشر في عين الأربعاء لاشتغاله في دكان والده" حيث يتعامل مع زبائن الدكان»¹.

كما أشار إلى أنه حفظ القرآن الكريم على يد خاله، بين سني الثانية والثالثة عشر² ولم يتقن اللغة العربية الفصحى إلا في الثانوية بوهران، وقد درسها لسنة واحدة، حيث غادر الأستاذ لأسباب سياسية سنة 1949م، وانقطع تعليمه بالعربية حتى وصوله إلى الجامعة بالجزائر العاصمة³، حيث درس هناك ونال الليسانس سنة 1954م، وكان الموضوع يتناول الجانب الإصلاحي لأعمال طه حسين.

وفي الوقت الذي اندلعت فيه حرب التحرير، رفض أركون البقاء رفضا للاستعمار ورفضاً للسلفية في آن، ولكل شيء يدور حوله في المجتمع الجزائري، ولم تكن له رغبة في شيء إلا الذهاب إلى باريس، لأنها "بلد التحرير" والانفتاحات الفكرية⁴، وهناك أكمل دراساته العليا في جامعة السربون، وتحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1969م وعنوان دراسته "النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه مؤرخا وفيلسوفاً"⁵ وقد ترجمت إلى العربية كمؤلف بعنوان: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد"، حيث درس على أيدي مستشرقين منهم كلود كوهين، ريجيس بلاشير⁶.

هذه النشأة الدراسية في ظل الدعم الكنسي منذ طفولته المبكرة، إضافة لإكماله الدراسة في السربون وعلى أيدي مستشرقين مسيحيين ويهود كان لها أثر جوهري في تقويض الحواجز الإيمانية بين أركون والقرآن الكريم.

¹ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 12.

² - المصدر نفسه، ص: 80.

³ - رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب- الجهود الفلسفية عند محمد أركون-، ص: 251، ترجمة: جمال شحيد، ط: 01، مطبعة الأهالي، 2001، سوريا.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 169.

⁵ - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، ص: 456، ط: 01، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، بيروت.

⁶ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 247.

3-التدريس:

بدأ أركون مساره في التعليم، كمعلم في مدرسة بالحراش سنة 1951م¹، وهو ما يزال طالبا بجامعة الجزائر وبعد دراسته في السربون وتخرجه منها، عين أستاذا لها² وإلى جانب تدريسه في جامعة السربون درّس كأستاذ زائر في جامعة برلين من 1977 حتى 1979، وضييفا باحثا في المعهد العلمي سنة 1990³، كما درس في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برت ستون سنة (1992-1993)⁴، وكان أستاذا زائر في جامعات لوس أنجلس سنة 1969 وبرنستون سنة 1985 وفيلادلفيا سنة 1988-1990، ودرس في لوفان لانييف 1977-1979، ثم في روما في المعهد للدراسات العربية والإسلاميات⁵، ثم درس في جامعة أمستردام سنة (1991-1993)⁶، وفي جامعة نيويورك لشهري مارس وأفريل سنة 2000 و2003 ثم في جامعة ادنبره نوفمبر 2001.

4-محاضراته ومؤلفاته:

ألقي أركون دروسا ومحاضرات بالعديد من المدن والجامعات العربية والغربية كالجزائر والرباط وفاس وتونس ودمشق وبيروت، وطهران وبرلين وهارفارد وبرن ستون، وكولومبيا ولوس أنجلس ودفنر، فقد جال في أنحاء العالم وحط الرحال في القارات الخمس.

ومن الأهمية بمكان القول إن أركون هو أستاذ محاضر بالدرجة الأولى والاطلاع على مؤلفاته ومقالاته يشرح طبيعة نصوصه، فمؤلفاته هي خطابات أكثر منها نصوص، والقارئ المتفحص يلمس أثر

¹ - رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار ، ص:238.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:310، رون هاليبر، ص:238.

³ - محمد المزوغي، العقل بيت التاريخ والوحي - حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون- ص:24، ط:01، منشورات الجمل، 2007، بغداد.

⁴ - رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار ، ص:11.

⁵ - محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص:24.

⁶ - رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار ، ص:244.

خطاباته الشفهية بين سطور كتبه، فجل مؤلفاته عبارة عن محاضرات متفرقة سبق له أن ألقاها في مؤتمرات وملتقيات وندوات فكرية أو حوارات شفوية.

ويذهب جورج طرابيشي إلى أن مؤلفات أركون تجعلك تقف أمام: ("خطاب" لا أمام "نص" ، أو أمام خطاب تحول مع الترجمة البعدية إلى نص، فعلى حين أن النص أقدر على الإحالة إلى وقائع موضوعية فالخطاب يصدر بالأحرى عن أحوال نفسية ويشفّ بالأولى عن مواقف ذاتية وبحكم انتماء الخطاب إلى عالم اللوغوس الشفهي فهو بالضرورة أكثر خضوعاً لمقتضيات اللحظة الآنية من النص المكتوب، وأكثر انفعالية وقابلية للتقلب وأكثر تنوعاً في تضاريسه صعوداً وهبوطاً اندفاعاً واثباتاً من الاستوائية الرتيبة للنص الذي ينزع بحكم التدخل الواعي آلية الكتابة إلى أن يشكل مورفولوجياً بشكل السهل المنضبط¹) لهذا فكتب أركون تتغير أساليبها بتغير أحواله النفسية.

أما عن علاقاته باللغات فأركون يجيد إضافة إلى لغته الأمازيغية الأم والفرنسية اللغة العربية والإنجليزية والألمانية، لكن أغلب مؤلفاته باللغة الفرنسية رغم أن مشروعه ينصب حول الفكر الإسلامي، ويبرر كتابته بغير العربية لعدم اتساع الوقت للقيام بعملين مهمين مجهدين هما: متابعة التيارات العلمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية من معينها الأصلي والاطلاع عليها من جهة ومن جهة أخرى إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة المتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية (الإنجليزية والفرنسية والألمانية) إلى العربية، بهذا فكل كتبه مترجمة إلى العربية وقد وكل هذه المهمة لشارحه مترجمه هاشم صالح، إضافة إلى وجود ترجمات أخرى لكتبه، لكن أركون يثني على عمل هاشم صالح ويعتبر تعليقاته وشروحاته قد أسهمت في تقريب أفهام القارئ العربي من المفهومات الحديثة التي يتبناها أركون، ويساعد على قبول ترجمة هاشم صالح أن المطلع على مؤلفات أركون المختلفة يتكرر فيها كلام أركون دون أن يشوبه خلط أو اختلاف، بل إنه حافظ على سيرورة مشروعه وخطه الذي ارتضاه كسبيل لنقد العقل الإسلامي، إضافة إلى أن أركون صرح بأنه اطلع على هذه الترجمات مدققاً ومصححاً.

¹ - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص: 133.

وأبرز الملاحظات حول مؤلفاته هي:

- اختلاف عناوين المؤلفات، لكن مع تكرار لعديد المقالات والمواضيع التي ينشرها عدة مرات ويكررها.

- مزج أركون بين الجانب الفكري الموضوعي والجانب الذاتي من حياته ومشاكله الخاصة.

كتبه عديدة منها: تاريخية الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي قراءة علمية، قضايا في نقد العقل الإسلامي، الأنسنة و الإسلام، تحرير الوعي الإسلامي...

وله عدد من المقالات منها: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الإسلام التاريخية والتقدم...

توفي أركون في: (2010/05/03م)، وقد دفن بالمملكة المغربية" وعلى بعد خطوات من مفكر عربي آخر هو محمد عابد الجابري¹

5- مشكلات، عقبات، أزمات، عقد أركونية:

مرّ أركون بعدة أزمات لها أثر بالغ في مسيرته العلمية وهو ما سيتضح بالاطلاع على هذه الأزمات والعقد الأركونية:

5-1 عقدة اللجوء والحماية:

ينتمي أركون إلى أسرة اضطرت للفرار من قسنطينة أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، خوفا من الثأر، وطلباً للجوء فدخلت في حماية دوار بني بتيزي وزو إضافة إلى أنها من الطبقة الفقيرة الدونية، فهي لا تملك عراقاة الأسر المتجذرة في هذا الدوار، وإنما ينظر إليها دوماً بوصفها من الأسر المحمية اللاجئة، وهذا ما انعكس على نفسية أركون، الذي طالما تأثر بكونه لاجئاً من الطبقة الفقيرة، فنجدده يقول: «كنت حصلت للتو على شهادة الليسانس في اللغة والأدب من

¹ - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، تعليق المترجم هاشم صالح، ص، 13.

جامعة الجزائر ما أعطاني إحساسا ولأول مرة بتعويض صغير عن المعوقات الاجتماعية التي كان يتسبب فيها وضعي كـمحمي».

5-2- مكانة البين بين:

يعتبر أركون من المفكرين المسلمين الذين عاشوا معظم حياتهم بالخارج، حيث اكتسب جمهورين في الوسطين العربي والغربي، فما مكانة أركون عند كليهما؟

أ- الضفة الأوروبية الغربية: اخترنا البدء بالجمهور الغربي بحكم استقراره بفرنسا منذ شبابه فهناك أتمّ دراسته وواصل عمله في التدريس ثم التأليف والتواصل كان بداية مع أساتذته المستشرقين وجمهوره من الطلبة، ومثلما مر بنا في قراءة المشروع الأركوني، فهو أكبر داعية لنزعة الأنسنة التي تشرب مبادئها من الغرب، وقد حاول إيجاد جذور لها في التراث العربي، إضافة إلى أنه من أكبر المبشرين للعلمانية فقد اعتنقها كعقيدة إيمانية صاح بها «أنا علماني، إرضاء للمجتمع الفرنسي إضافة إلى أنه نذر نفسه "كوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي"».

لكنّ أركون وإثر مقال نشر في 15 مارس 1989 في مجلة لوموند الفرنسية حول رأيه في كتاب آيات شيطانية لسلمان رشدي وجد نفسه متهما بالأصولية والتطرف الديني؛ فقد أثارت هذه المقالة ثورة عارمة وردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الفرنسي والأوروبي واستتبعها شعور حقيقي بالاضطهاد لدى أركون، ويصف شعوره حول هذه الردود بأنها كانت «ردود فعل هائجة بشكل لا يصدق» و«كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات من الجدية بحيث أنّ كلامي لم يفهم على حقيقته بل صنف في التيار المتزمت! وأصبح محمد أركون أصوليا متطرفا!! أنا الذي انخرط منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع لنقد العقل الإسلامي، أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة».

ليعود له الشعور نفسه الذي عاشه في قريته في بني يني، فيصف تلك الهجمات العنيفة بأنها جعلته يحس: «بالنبد والاستعباد، إن لم أقل الاضطهاد... وعشت لمدة طويلة بعد تلك الحادثة حالة المنبوذ، وهي تشبه الحالة التي يعيشها اليهود والمسيحيون في أرض الإسلام عندما تطبق عليها مكانة

الذمي أو المحمي»¹ هذا النبذ والانتقاص مسّه من كل الأوساط حتى المقربين منه من مفكرين فيقول: «إنّ مقالة "اللوموند" كلفتني غالبا بعد نشرها وانهالت علي أعنف الهجمات بسببها ولم يفهمني الفرنسيون أبدا، أو قل الكثير منهم ومن بينهم بعض زملائي المستعربين على الرغم من أنهم يعرفون جيدا كتاباتي ومواقفي لقد أسأؤوا فهمي ونظروا إليّ شزرا، ونهضوا جميعا ضد هذا المسلم الأصولي(!) الذي يسمح لنفسه بأن يعلن بأنه أستاذ في السربون ويا للفضيحة!! لقد تجاوزت حدودي... فالفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائما بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل باختصار فإنه مشبوه باستمرار وبخاصة إذا كان مسلما»².

وهو اعتراف من أركون أنه بعد عمر قضاه في نشر دعوته لعقيدة العلمانية التي يؤمن بها أنهم بالكفر والخروج من الملة بسبب رأي بسيط له في مقال صغير مقارنة بحجم مؤلفاته الكثيرة بقيت صورة المسلم الأصولي المتطرف وبذلك فهو مرفوض من قبل هذا الجمهور الغربي، فماذا عن جمهوره العربي؟

الصفة الشرقية العربية الإسلامية:

يصرح أركون بانتمائه للمجتمع الجزائري ورغم ذلك استبعد عن المجتمع الجزائري، لذلك فرّ إلى باريس³ دون أن يذكر سبب هذا التهميش أو الاستبعاد، كما أنه يعبر مرة أخرى عن شعوره بالقلق والاضطراب بسبب سوء الفهم الذي يلقاه من قبل القراء العرب بسبب التأويل الباطل والهجوم اللاذع حول كتاباته لذا يتهم القارئ العربي بعدم القراءة بتمعن وعدم الاجتهاد في فهم قصده إضافة إلى أن المصطلحات الصعبة بحاجة إلى قراء عرب على اطلاع واسع بالبحوث وتأويلاتها⁴، وبالتالي فكثير من الجمهور العربي - كما أقر بذلك - لم يتقبل كتابات أركون الصعبة وبهذا فهو يعاني الرفض على مستوى الجبهتين الداخلة وجبهة الخارج.

1 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 105.

2 - المصدر نفسه، ص: 105-106.

3 رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 169.

4 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 05.

يتساءل أركون في كتابه "فضايا في نقد العقل الديني" عن كيفية تلقي الأبحاث العلمية من قبل جمهورين مختلفين جدا هما: الجمهور الإسلامي من جهة والجمهور الأوروبي من جهة أخرى، ويقرّ أن التواصل مع الجمهورين يصبح متعذرا بل ومستحيلا نظرا لحاجتهما المتناقضة وتصوراتهما المتضادة عن الظاهرة نفسها ويقصد بها (تأويل المقدس) أو نقد الظاهرة الدينية، لكنه يعترف مرة أخرى بأنه "خسر" هذين الجمهورين وأصبح "بلا جمهور" لا هنا ولا هناك¹.

ويتحسر على فشله في الساحة الغربية متسائلا: لماذا يلح الأوروبيون أو الغربيون بشكل عام على إصااق هذه الصفة (صفة المسلم) بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهودا كبيرة ومتواصلة من أجل التوصل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية؟ لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميمية والأكثر رسوخا منذ مرحلة الطفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه ما إن نخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي ونفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا فما إن يحمل الواحد منا اسما مسلما أو عربيا حتى يصبح مشتبهها من الناحية العلمية يكفي أن يكون اسمك محمدا مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقييد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذا ما كان مطبقا على الإسلام... لا يمكن أن أصبح في نظرهم ذاتا عارفة مثلي مثل غيري من المثقفين الأوروبيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر، لا يمكن أن أصبح ذاتا دارسة مثلي مثل بقية الأساتذة والباحثين والمثقفين الفرنسيين الذين يساهمون في تقدم الدراسات العربية الإسلامية... وأعترف بأنه يصعب علي جدا أن أعيش مثل هذه الحالة وخصوصا أنها تبدو وكأنه يستحيل تجاوزها، فأنا مسجون فيها غصبا عني².

¹ - محمد أركون، فضايا في نقد العقل الديني، ص: 21/18.

² - محمد أركون، فضايا في نقد العقل الديني، ص، 21-22.

وأما عن رأيهم في مشروعه فيصفونه حسب كلام أركون نفسه بقولهم: ما الذي تفعله؟ أنت تردد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل، أنت لم تأت بشيء جديد كل ما تفعله شيء تافه مللنا منه، عفا عنه الزمن اذهب وصدّر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك فلا ريب في أنهم بحاجة إليها، أما نحن فقد تجاوزناها منذ عدة قرون... أنت تستمتع كثيرا بالمجردات والتجريدات على مستوى الأفكار والمصطلحات... وأنت تتحلل كانط أو تسرقه إذ تتحدث عن نقد العقل الإسلامي على.. غرار نقد العقل الخالص أو نقد العقل العملي إنك تسرقه بشكل مبتذل وغير دقيق فالواقع لا يوجد عقل إسلامي كما أنه لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي... هناك عقل واحد في التاريخ هو العقل السيد المستقل النقدي الذي بلوره فلاسفة التنوير وورثونا إياه وما عداه فأباطيل وثرثرات ثم أين هو هذا العقل المزعوم الذي تتحدث عنه نقصد نقد العقل الإسلامي إننا لا نراه ولا نجده فهل بلورته بشكل صحيح كيفية تحرر النساء المسلمات من القانون القرآني أو من الشريعة؟ هل تجرأت على التحدث عن ذلك؟ هل دعوت إلى إلغاء الجهاد ضد الكفار؟... أين هو نقد العقل الإسلامي الذي تتحدث عنه؟ إنه مجرد كلام ليس إلا¹.

ويعترف أركون أن هذه الانتقادات ليست بالهيئة فقد سمعها في شتى العواصم الأوروبية أو الغربية حيث يقول: « لطلما واجهتني في باريس وستراسبورغ وبرلين وهامبورغ وبوخوم وأمستردام وروتterdam وأوترخت ولييج وبروكسل ووغاند وأوكسفورد وكامبريدج ولندن وروما وستبولين ونابولي وتورينو وكوبنهاجن وأوسلو وستوكهولم وموسكو ومدريد وطليطلة وبوسطن وبرن ستون وهارفارد ودنفر وبلومنتون وأوستن... في كل مكان أذهب إليه في الغرب أو الجامعات الغربية أسمع التعليقات نفسها والانتقادات إياها»².

وهذه الانتقادات كلها التي عدّها تؤكد أن مشروعه لم يلق نجاحا في أي عاصمة أو جامعة غربية والدليل تعدداه لهذا الكم الهائل من الانتقادات السلبية وكلها تعليقات مشتركة في الرفض.

¹ - المصدر نفسه ، ص: 23-24.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص: 23.

كذلك لم يسلم أركون من انتقادات الجمهور العربي الإسلامي خاصة من ناحية الفهم واستيعاب المصطلحات النقدية الجديدة، وهناك من رفض مشروعه ككل كأحمد بوعود الذي صرح بأنه لا يمكن تسمية مشروع أركون بالنقدي إلا تجاوزاً¹. أيضاً الجمهور الأوروبي نظر إليه كناقد هزيل لم يأت بأي جديد.

هذا الرفض الذي قوبل به أركون أثر به سلباً ولنظرته لواقعه لذلك اتجه إلى عالم الخيال ليحلم بجمهور مثالي يتقبل أعماله وبعوثه، فيقول: « نعم، إنني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية الإسلامية، أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة² ».

5-4- أزمة الهوية (اللغة، الثقافة، التاريخ) :

عانى أركون أزمة هوية في بلده الجزائر فهو من أسرة بربرية أمازيغية تنتمي إلى أقلية عرقية هم السكان الأصليون لبلاد شمال إفريقيا، لكن بفتح المسلمين لشمال إفريقيا أصبحت الجزائر عربية مسلمة ولغتها الرسمية هي اللغة العربية « وهكذا صارت الثقافة العربية والإسلام سمتين تميزت بهما كل طبقات الشعب الجزائري وشكلتا هويته... ولم يبق مكان للغة أو الثقافة البربريتين³ ».

ولعل أبرز موقف أثر في هويته الأمازيغية هو خطاب الرئيس أحمد بن بلة غداة الاستقلال الذي وجهه للشعب الجزائري قائلاً: (نحن عرب) ويعلق أركون حول عبارة ابن بلة فيقول: « هذا ما قاله الرئيس أحمد بن بلة في أول خطاب له بعد الاستقلال قال بالحرف الواحد "نحن عرب" لم يقل: "نحن ناطقون بالعربية"... يمكن أن تتخيلوا بأي حالة من الغضب تلقينا هذه العبارة لب ن بلة أنا

1 - أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ص: 212.

2 - المصدر السابق، ص: 20

3 - رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ص: 29.

ومولود معمري ولكن لم نكن وحدنا نشعر بالغضب وإنما كل منطقة القبائل ومنطقة الميزاب وحتى بربر المغرب كانوا يشعرون به أيضا¹ .

لذا فهو يحنّ إلى أصوله العميقة جدا أين سادت الأمازيغية شمال إفريقيا، فكل التاريخ الأمازيغي القديم لم يعد له وجود وحذف² بعد دخول العرب المسلمين الفاتحين، فهو مُنشدُّ إلى الجذور ويرفض عملية الاستبعاد التي تواجهها هذه الأقلية وثقافتها³، وهو ما يعترف به فيقول: « أنا نفسي شخصيا إحدى نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له⁴، لذا أرفض هذا الخطاب الذي ساد الجزائر بعد الاستقلال فقد أصبح الدين واللغة والثقافة كلها ذات لون واحد»⁵.

وهذا ما يفسر تمسكه بالثقافة الشفهية التي يهددها النسيان والتهميش والتحجير والتحليل، ولهذا فأركون عنده «يقين "متجذّر" بأن الحدود بين المكتوب والشفهي سياسية وإيديولوجية، ولكنها بالطبع لها نتائج لا يمكن تجاهلها على مستوى العلاقات بين اللغة والفكر وبالتالي على ممارسة العقل نفسه»⁶.

وتشكل اللغة إشكالا آخر واجه أركون منذ صغره؛ فاللغة التي يحسنها هي الأمازيغية لأنها لغة الأسرة والمجتمع الذي يعيش في وسطه لكنه تعرض لمواجهة مفاجئة وعنيفة مع الثقافة الفرنسية وهو في سن السادسة، لكن المواجهة الحقيقية بدأت بعد انتقاله إلى وهران أين شهد مواجهة ثقافية أكثر صعوبة بعد احتكاكه بطلاب يهود وإسبان وفرنسيين إضافة إلى الناطقين بالعربية، فهو الوحيد الناطق بالبربرية⁷.

1 - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 17.

2 - المصدر نفسه.

3 - أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن، ص: 28.

4 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 122.

5 - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 11.

6 - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص: 286.

7 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 101.

لقد عانى إشكالات وأزمات وعقبات في حياته أثرت على مساره الفكري، وخير دليل أن هذه الأزمات ماثورة في كتبه تظهر بين الفينة والأخرى فظلال هذه الأزمات مخيمة على أسلوبه مسيطرة على أفكاره، وإذا كان أركون يزاوج بين التنظير والتطبيق في مؤلفاته فإننا من جهة أخرى نجد يزاوج أيضا بين السيرة العلمية والسيرة الذاتية؛ فهو لم يخصص كتابا بذاته أو مقالة بعينها ليتحدث فيها عن سيرته الشخصية لكننا نجدها مبعثرة عبر حواراته وموزعة بين فقرات كتبه فلا يخلوا كتاب من كتبه من التعرض للمشكلات والأزمات التي واجهته*.

6- دوافع المشروع الشخصية:

إذا كانت هذه الدراسة قد توقفت عند أهداف المشروع العامة، فإن التقصي عن أهداف أركون الشخصية يبين جانبا آخر للمشروع؛ فمشروعه التفكيكي الأركيولوجي ما هو إلا محاولة لتقويض ما رسخ في يقينيات المسلم حول كتابه المقدس (القرآن)، فهذا المشروع الذي تتقاطع فيه المعرفة مع السلطة ابتداء من مسلمة أركونية نذرها مباشرة بعد الاستقلال؛ حيث يقول عن دوافعه الشخصية حول المشروع: « بعد الاستقلال وسماعي لأول خطابات رئيس الدولة الجديد أحمد بن بلة وخلفه هواري بومدين استشعرت ضرورة الانخراط في "نقد العقل الإسلامي" وانطلاقا من ذلك ضرورة البحث العلمي عن "النزعة الإسلامية العربية" لقد صدمت منذ البداية ببن بلة لا أزال أراه رافعا يديه بقوة كديغول (مع فارق الحجم والأهمية طبعا) وهو يردد صارخا "نحن عرب"! "نحن عرب"! إن مجرد إبعاده للبربر القبائليين عن السلطة على الرغم من الدور الكبير الذي أدّوه في تحرير الجزائر كان مثابة فضيحة¹».

* - أنظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص:21، أيضا: الأنسنة والإسلام، ص: 206، 287، 286، 285، 213، 212، كتاب الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 122، 120، 104، 101، كتاب قضايا في نقد العقل الديني، ص: 23، 22، 21، 20، 05، وغيرها من الصفحات، كتاب أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص: 24، 12 من المقدمة.

¹ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 35.

إنّ هذا القول يوضح سبب رفض أركون خطاب السلطة الرسمي، الذي اتخذ من العربية لغة رسمية أي لغة السلطة والقوة، في حين وضع التاريخ الأمازيغي واللغة البربرية على الهامش.

7- مواقف ورؤى أركونية:

الثقافة: تحتوي مؤلفات أركون على عبارات عديدة تبين مدى تمسكه بثقافته الشفهية فهذه « الذاكرة الجماعية القبائلية تعبر عن روح ثقافة عريقة لا يمكن محوها بسهولة كما يزعم العرب وكما يأمل المستعمرون الفرنسيون، ينبغي العلم أن هناك تاريخا طويلا من الصراع العنيف الهادف إلى إخضاع منطقة القبائل البربرية وكذلك من أجل تعريبها وأسلمتها ومحققها من الوجود كليا»¹.

هذه العبارة تبين رأي أركون في العرب والمسلمين، فهو يعتبر الفتح العربي الإسلامي عملية محق للثقافة والهوية البربرية.

التاريخ:

موقف أركون من الاستعمار، والثورة التحريرية:

لقد أصبح عند أركون نظرة سلبية تجاه العروبة وما يرتبط بها من لغة ودين لأنّ هؤلاء العرب قد أتوا من الجزيرة العربية ليفرضوا لغتهم ودينهم ويمحقوا أصول البربر، وهذا ما يفسر موقفه الغريب من الثورة الجزائرية التحريرية ففي رأيه حول المستعمر الفرنسي يذهب إلى أنه « لم يحس بالضغط الاستعماري لأن النظام الكولونيالي كان "في الخارج" في مكان آخر من البلاد والرغبة في التحرر من الاستعمار كانت بالدرجة الأولى ظاهرة حضرية تقتصر على المدن ثم جُرَّ إليها الريفيون»².

إنّ هذا القول يوضح موقف أركون من الاحتلال الفرنسي؛ فهو لا يكن ضده أي حقد أو ضغينة لماذا؟ لأنه في الجانب الآخر بعيدا عن بلاد القبائل، مرة أخرى يعبر عن شعوره اتجاه الثورة فيقول: « لم أكن آنذاك قادرا على الربط بين ذلك واستعمار الجزائر لأنني كنت مندمجا كليا في

¹ - المصدر نفسه ، ص:23.

² - المصدر نفسه، ص:10.

الداخل، وبدون قدرة على أخذ مسافة من الحدث لكي أقيّمها بشكل موضوعي كنت "داخل الداخل" ¹، ويقصد بالداخل اندماجه في الوسط الفرنسي.

ولم يحس أركون بمعنى الاستعمار إلا عند دخوله إلى الثانوية فيقول: « تعذبت وعانيت من الاستعمار من جوانبه الكريهة وبخاصة عندما ذهبت إلى الثانوية في وهران كطالب داخلي لقد كانوا يعاملوننا بشكل منبوذ وكأننا مصابون بالطاعون» ².

ومن جهة أخرى يتحدث أركون عن نضاله ضد الاستعمار فيقول: « إنّ معظم الشباب الجزائريين قد انخرطوا في الحركات الوطنية من أجل الحصول على الاستقلال وكان ذلك أمرا شديدا الأهمية... أما أنا فقد اخترت عن سابق قصد وتصميم الطريق الفكري للتحرير، ولكن تمردني الفكري كان هو ذاته تمرد المناضل السياسي فقد تختلف الوسائل والمنهجيات أما النتيجة المرجوة فهي واحدة، إنها التحرير في الحالة الأولى كان الهدف التحرير السياسي للوطن، وفي الحالة الثانية (حالي أنا) كان التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين والعرب» ³.

لكن المطلع على مؤلفات أركون ومقالاته لا يجد هذا النضال الفكري الذي خاضه أركون؛ فعبر مشروع كامل يهدف إلى التحرير والنضال لم يعبر أركون عن رفضه للاستعمار الفرنسي أو استهجانته لأفعاله الشنيعة، بل هناك من تقصى قصدا وبخفا عن دور أركون النضالي أثناء الثورة بحكم أن فترة الطفولة والشباب الأركونية كانت أثناء الاستعمار والثورة التحريرية، وهو ما قام به الناقد المغربي محمد بريش حيث يؤكد بأنه بحث ونقب في المكتبات والخزانات بالمغرب وفي المراجع الموجودة بالسربون حيث كان يدرس ويُدرّس أركون في خزانة معهد الدراسات الشرقية وفي مكتبة ميزونوف لاروز الناشرة لمعظم مؤلفاته، إضافة إلى استجوابه لبعض الشخصيات الثقافية العارفة لأركون شخصا

¹ - محمد أركون، التشكيل البشري ، ص:30.

² - المصدر نفسه ، ص:55.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:265.

وأصلا وفكرا فإنه لم يستطع الحصول على أية وثائق أو قول يشهد بنضال أركون خلال حرب التحرير الجزائرية سواء أكان هذا النضال سياسيا فكريا أم عسكريا¹.

والراجح أنّ محمد بريش لا يجانب الصواب في رأيه هذا لأن أركون هاجر إلى فرنسا في السنة التي ابتدأ فيها التحرير النضالي كما أنه طالما رفض عبارة "ثورة التحرير الجزائرية" ويفضل تسميتها في كتاباته "بالحرب الأهلية الأولى"^{*} , فالجزائر - حسب أركون - قبل الثورة كانت غنية « بخليط الأقليات مسيحية، يهود، وكلهم جزائريون منذ قرون وبعد الاستقلال هاجروا ولم يبق إلا الجزائريون في مقابل الجزائريين أي مسلمين في مقابل مسلمين, وانتهى التنوع وخسرت الجزائر الكثير بعد رحيلهم فلا وجود لنقاش أو جدل أو متناقضات وتنوعات² وأصبحت الجزائر « ذات لون واحد وفقدت ذلك الغنى الفكري الناتج عن المواجهة مع الآخر المختلف دينيا ولغويا وثقافيا³».

هذا هو نضال أركون الفكري فهو يدافع عن الأقليات من يهود ومسيح, الذين رجعوا إلى بلدانهم الأصلية بعد أن اغتنوا من أرض الجزائر وخيراتها، ويقدم في الثورة التي حرّرت شعبا كاملا من برائن الاستعمار الذي نكّل وقتل وذبح الجزائريين طوال قرن ونيف من الزمان، ويصف هذه الثورة المجيدة بالحرب الأهلية، لأن اليهود والمسيحيين من أهل أركون، وبالتالي فأركون لا يريد لهذه الثورة أن تقوم أصلا حتى يبقى ذلك الغنى الفكري المتنوع ، لكنّ الظاهر أنه نسي أنه من القلة النادرة جدا التي درست في الجزائر وشهدت هذا التنوع وذلك الغنى الذي يتحسر عليه، لأن ملايين من الجزائريين المسلمين وإضافة إلى تقتيلهم بال سلاح العسكري وظفت فرنسا أسلحة أخرى لطمس هوية الجزائريين كمحاربة اللغة العربية إضافة إلى سياسة التبشير والتنصير، وأركون نفسه درس في مدرسة يديرها الآباء البيض وعلى أيدي مبشرين ومنصرين، هذا في طفولته ، أما الثانوية بوهراڤ فقد كان فيها ستة طلاب

¹ - محمد بريش، مجلة الهدى، العدد: 16-17، ص: 18.

^{*} - انظر: محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص: 16/15، ويقصد أركون بالحرب الأهلية الثانية هي عشية الدم السوداء في تسعينات القرن المنصرم.

² - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 11.

³ - المصدر نفسه، ص: 46.

جزائريين فقط والبقية من إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، فعن أي تنوع وغنى يتباكي أركون ويستهنج قيام الثورة التحريرية؟

اللغة: إن أركون حانق على العرب وعلى المسلمين وأيضا على اللغة العربية؛ فهو يقول: « اللغة العربية فرضت نفسها علي بدءا من سن الحادية عشرة¹ » فقد تعلمها مضطرا ومجبرا ليتعامل مع زبائن دكان والده، لهذا فانتفاء أركون إلى أقلية عرقية سُلبت هويتها وحقوقها جعلته لا يرى في الدولة الجزائرية الرسمية ولا في الثورة التحريرية أي إيجابيات أو محاسن ففي « الجانب الجزائري تم تمجيد "المليون شهيد" بإفراط لكسب الشعب إلى جانب ثورة ظلت ولزمن طويل ثرارة صاحبة متغطرة يتم التلاعب بها من قبل القوى الأرثوذكسية من أجل مصالحهم² ».

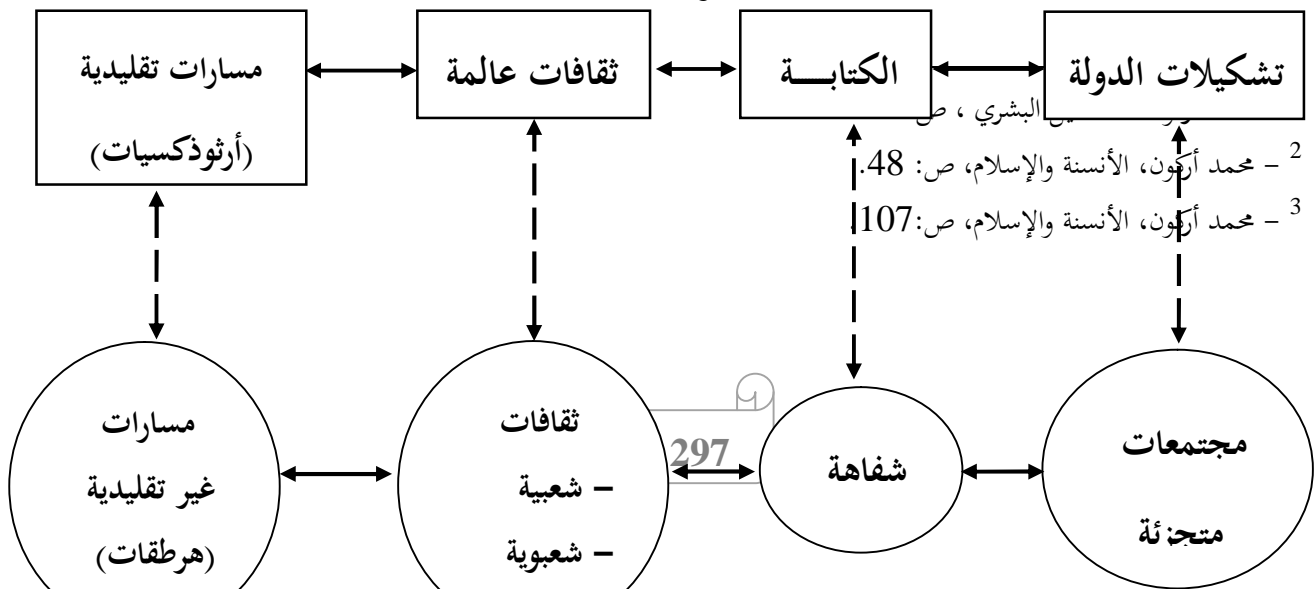
هذه بعض الآراء الأركونية حول قضايا تتعلق باللغة والثقافة والتاريخ، ومن خلال سيرة أركون الشخصية يتضح سبب نظرتة السلبية تجاه الإسلام واللغة العربي.

8- محمد أركون بين الذاتي والموضوعي (الشخص والمشروع):

كما سبق واشرنا إليه فسيرة أركون العلمية الفكرية تتقاطع مع مسيرته الشخصية، وقد حاولنا في هذا الملحق دراسة أثر حياة محمد أركون على فكره وبالضبط على مشروعه في الشق المتعلق بالنص القرآني، ومن منظور أنثروبولوجي وفق نظرية لوسيان لوفيفر، وهي نظرية ماركسية استعارها أركون وطبقها على دراساته لتاريخ الإسلام، مناقشا جدلية القوى والهوامش (البقايا).

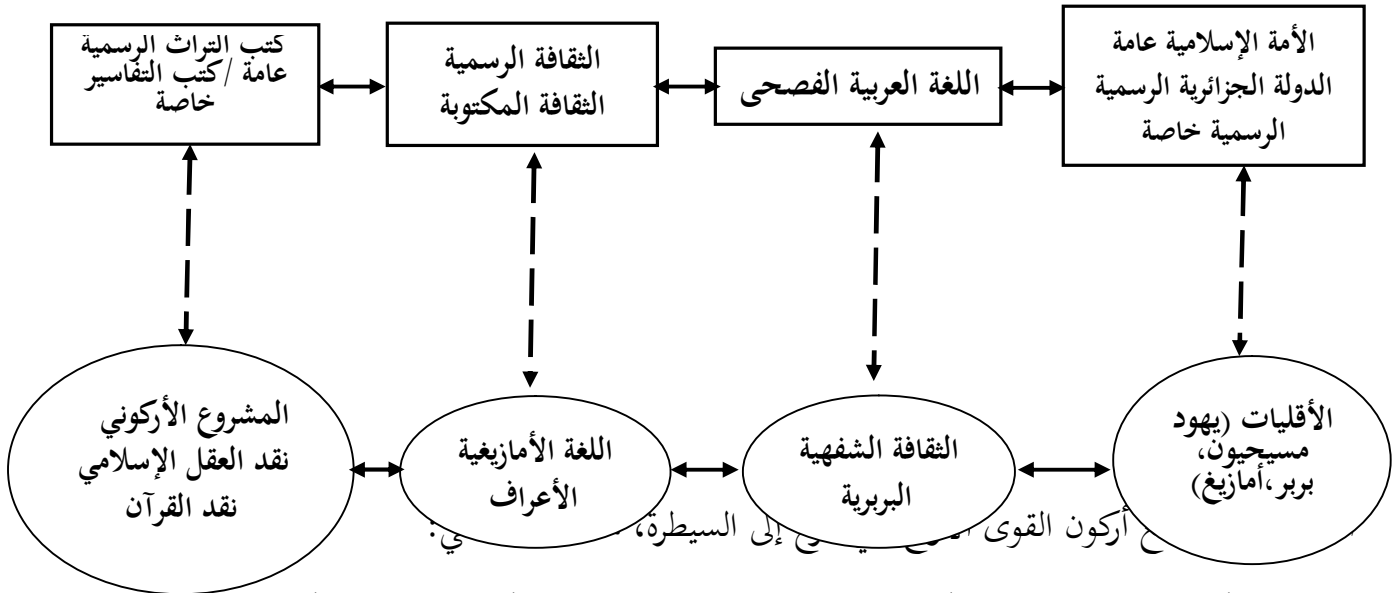
هذا الجانب الشخصي ينعكس بظله على المشروع الأركوني ككل وعلى النص القرآني بشكل خاص، ويكفي أن نلاحظ المخطط الخاص بجدلية القوى والهوامش وهو دراسة أنثروبولوجية اجتماعية وثقافية؛ حيث يطبقها على الفكر الإسلامي عامة والنص القرآني بشكل خاص.

- جدلية القوى والبقايا³ -





وبإمكاننا تطبيق هذا المخطط على مسيرة أركان الشخصية والفكرية كالتالي:



تشكيل الدولة (ت-د)، الكتابة (ك)، الثقافة العالمية (ث-ع) بكل منتجها وبكل حراسها الأرثوذكسيين (أ-ر)؛ حيث يحال على التحالف بين الدين والسياسة وقياسا على هذا المخطط، لنلاحظ تركز هذه القوى في حياة أركان الشخصية: يفضل أركان تسمية القرآن الكريم بالمدونة الرسمية النصية المغلقة، وهذه التسمية ترسم مسار أركان العلمي والشخصي، فالمدونة النصية مرتبطة بكل ما هو مكتوب بين دفتي الكتب، والرسمية أي أن هذا النص المكتوب قد فرض من

قبل سلطة رسمية بالقوة الإجماعية، أما المغلقة فهي كلمة واضحة تدل على أنه من غير المسموح الاقتراب من هذه المدونة الرسمية فهي مغلقة بالرتاج ولا يجوز فيها أي إضافة أو تبديل لحرف أو كلمة. وقد قاتل أركون من خلال مشروعه وباستماتة ليؤكد أن النص القرآني ينقسم إلى قسمين شفهي وكتابي، ليعلي من شأن القرآن الشفهي أما القرآن المكتوب فهو أقرب إلى البشر ومعرض لأخطائهم، وهذا ما يعكس تحيزه المفرط للثقافة الشفهية العريقة حسبه ورفضه للثقافة المكتوبة الرسمية المفروضة من قبل الدولة التي جعلت من لغة القرآن - وهي اللغة العربية - اللغة الرسمية الأولى، ووضعت ثقافته ولغته ولغة قومه على الرف. وهذا الكلام ينطبق تماما على رؤيته للنص القرآني بحكم أنه يخضع لسيطرة الدولة وقوى الأرثوذكسية والثقافة المكتوبة وإكراهات اللغة العربية؛ فهو يصبر كما مر بنا على أن المصحف قد تم التلاعب به من قبل قوى الأرثوذكسية من أجل مصالحهم فالثورة التحريرية تحولت إلى حرب أهلية والقرآن الكريم تحول إلى مدونة رسمية مغلقة؛ حيث حاول وبشتى الطرق إثبات تاريخيته وتحويره وتبديله من قبل الدولة المنتصرة، ليقدم كل المدح والثناء للجانب الشفهي منه، هذا الجانب الذي ضاع للأبد ولم يبق منه شيء، فالرسول قد مات وانقطع مع موته القرآن الشفهي وصحابته أيضا ماتوا ولا توجد آلات تصوير وكاميرات تصور استقبالهم لهذا الخطاب الشفهي، وما بقي هو خطاب أركون ودعوته التي لا يمل ولا يكمل من التشهير بها، وهي ضياع حقيقة القرآن وبقاء النسخة الرسمية المحرفة والمزورة.

لقد كانت عودة أركون إلى التراث عودة نقدية تقوم على أسطورة العقائد ومرجعية الوحي، لقد عاد بهوية غير الهوية ولغة غير اللغة ومناهج تفرقت به عن منهج الدين والتاريخ والوطن فكان طبيعيا أن يواجه كل هذه الأبعاد الثلاثة هي مواجهة إذن بين متغرب يرفع شعار "العقل" ويسكنه هوى التغيير وانبهار مغلوب أمام حضارة القوي¹.

كان سعي أركون إلى نفي كل ما هو مقدس من دين وقرآن، إضافة إلى كل ما يدل على الهوية من لغة وتاريخ بحثا عن هوية ضائعة وتشرذم بين الداخل والخارج لكن بحثه أفضى به إلى تحطيم كل شيء

¹ - الطيب بوعزة، مشكلة الثقافة في الوطن العربي، ص: 34، منشورات الفرقان، ط: 01، 1992.

بدءاً بنفسه وهو ما يقر به فيقول: «..في كل مرة شرحت ذلك على الملأ في محاضراتي العامة خرج بعضهم من القاعة وهم يصرخون مولولين " لا نريد بعد اليوم أن نسمع هذا الشخص الذي يحطم المقدسات!" , ولكنني أصحح لهم: ليس محطم الأصنام والمعبودات وإنما محطم الحقيقة، حقيقتي أنا أيضاً¹.

¹ - محمد أركون، التشكيل البشري، ص: 182.