

جامعة الجزائر- 2 - "أبو القاسم سعد الله"

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

دراسة القرآن في ضوء المنهج الأركوني

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إشرافه:

أ/د ميلود شكار

إعداد الطالب:

فارس زاويدي

السنة الجامعية 2015-2016

جامعة الجزائر - 2 - أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

دراسة القرآن في ضوء المنهج الأركونيمي

مذكرة مكتملة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إشرافه:

أ/د ميلود شكار

إعداد الطالب:

فارس زايدى

أعضاء لجنة المناقشة :

أ/د يحيى محمد رئيسا

أ/د شكار ميلود..... مشرفا و مقورا

د/ لبيوض مسعود.....مخضا

د/ بو درباله عليمخضا

السنة الجامعية: 2015 - 2016

شكر و عرفان

أشكر الله سبحانه و تعالى على توفيقه لإكمال مشروع

البحث

كما يسرني أن أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ المشرف

الدكتور "ميلود شكار" عرفانا له بالجميل الذي قدمه لي

خلال إشرافه و تحمله لمختلف أعباء البحث إلى غاية

إكماله

كما أتقدم بالشكر إلى كافة الأساتذة المكونين في قسم

الفلسفة " الجزائر 2" و إلى كل من ساهم في إنجاز هذا

البحث و لو بالكلمة الطيبة.

إهداء

أهدي عملي هذا إلى أمي و أبي.

و إلى كل طالب للعلم

خطة البحث:

مقدمة.

الفصل الأول: موقف أركون من الدراسات الاستشرافية القرآنية.

أولاً: مفهوم الاستشراق.

ثانياً: موقف المستشرقين من القرآن.

ثالثاً: موقف أركون من الاستشراق.

الفصل الثاني: نقد الفكر الإسلامي.

أولاً: مفهوم العقل الإسلامي.

ثانياً: نقد الاجتهاد الأرثوذكسي.

الفصل الثالث: الإسلاميات التطبيقية.

أولاً: مفهوم الإسلاميات التطبيقية.

ثانياً: مهام الإسلاميات التطبيقية.

ثالثاً: الإسلاميات التطبيقية و الأنسنة.

الفصل الرابع: القراءة السيميائية الألسنية.

أولاً: المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة.

ثانياً: القراءة السيميائية.

ثالثاً: القراءة الألسنية.

الفصل الخامس: القراءة التاريخية و الأنثروبولوجية.

أولاً: القراءة التاريخية.

ثانياً: القراءة الأنثروبولوجية.

خاتمة

مقدمة

مقدمة

يبدو أن الذات العربية قد أصبحت تعي ذاتها منذ مطلع فجر النهضة، فقد ظهر من المفكرين من في مقدوره أن يستشعر مدى التخلف التاريخي الذي انتهت إليه البلاد العربية، وهذه خطوة مهمة نحو التقدم والتطور، إذ الشعور بالتخلف من مستلزمات طلب الحضارة والرقى، ولهذا ظهر في البلدان العربية الإسلامية مفكرون ينسبون لاتجاهات مختلفة، و يلتقون في مسعاهم الدائم لتحقيق هذه الغاية، فظهر اتجاه الإصلاح الديني في بادئ الأمر ثم الاتجاه القومي والعلماني، كبادرة نحو هتة الغاية، ورغم أن هتة الاتجاهات على اختلافها لم تتمكن من تحقيق ما كانت تصبو إليه، إلا أنها تمكنت من تحريك الوعي العربي و لو بنسبة قليلة، حيث تجلت ثمرة هذا الوعي في ظهور مفكرين حملوا هذا الهم الحضاري.

يمكن تصنيف مختلف الاتجاهات الفكرية في ثلاث أصناف أساسية، فالصنف أو الاتجاه الأول هو الاتجاه السلفي و مثله مجموع المفكرين الذين يعتقدون أن الحل يكمن في العودة إلى الدين الذي حرف و أسبى فهمه، و إذا تمكنا من استرجاع ديننا فإنه سيلهمنا و يقودنا إلى التقدم و الحضارة مثلما ألهم أسلافنا. في مقابل هذا و على الضد تماما كان الاتجاه الحداثي و العلماني ينعت الاتجاه السلفي بالرجعية و الأصولية، و يرى أن الحل لا يكمن في العودة إلى الدين، بل في الانسياق وراء التجربة الغربية بكل إفرزاتها، وبالتالي الذوبان فيها و الانسلاخ عن الذات.

و بخلاف كلا الاتجاهين كان من المفكرين من يدعو إلى العودة للتراث، و لكن بأعين حداثية فاحصة و نقدية، في إمكانها أن تلهمنا فهما صائبا للدين و للفكر الكلاسيكي، و تبريرهم لذلك أن التراث العربي الإسلامي يمثل هويتنا و حقيقتنا، و لا يمكننا أن نغض أبصارنا عنه، كما أن فيه من التجارب الفكرية ما يمكن لنا أن نستند إليه في انطلاقنا نحو الالتحاق بالركب الحضاري، و في مقابل هذا فإن الحداثة الغربية لها من الإفرزات المغربية ما يجعلنا غير قادرين على مقاومتها، و الاستفادة منها، كون هتة الأخيرة قائمة

تجبرنا على طرح كم هائل من الأسئلة التي يصفها أركون بالجزرية و العميقة التي تبحث في شروط إنتاج المعرفة و ليس فقط مدى صدقيتها.

أما عن الإشكالية التي تجيب عنها أطروحتنا فتتعلق أساسا بالكيفية التي درس بها أركون القرآن، و بالمناهج التي اعتمدها في دراسته لهذا النص، و يمكن صياغتها كالتالي: كيف طبق أركون المناهج الإنسانية على القرآن؟

و تتفرع الإشكالية إلى أسئلة جزئية نحاول من خلالها الإجابة على علاقة المنهج الإنسي المعتمد من قبل أركون بالاستشراق و الفكر الإسلامي الكلاسيكي، و كذا تطبيقات هذه المناهج في دراسته للقرآن الكريم.

أما عن الأسباب التي حملتني على اختياري لموضوع " دراسة القرآن في ضوء المنهج الأركوني " فتمثل أسباب أغلبها معرفية فمنها ما يتعلق بقيمة ما جاء به هذا المفكر و بالثورة التي أحدثها، و منها ما يتعلق بفهم المسلمين لهم و مدى استيعابهم لفكر و مشروع هذا الرجل، و يمكن تلخيص أهمها في التالي:

إن أركون حسب دارسيه و نقاده يقع بين طرفي نقيض ففي وقت يتعرض لنقد لاذع من قبل الكثير من الدارسين خاصة في حديثه عن القرآن الكريم و تحليله لبعض سورته كسورة الكهف و التوبة و الفاتحة... الخ، إضافة إلى تشكيكه في مصدر و صحة رواية كتابة القرآن و جمعه، فهذا هو النوع الذي يتكلم عنه نقاده كثيرا و خاصة منهم الأصوليون الذين اعتبروه خارجا عن الدين، و رأوا أن أفكاره ه ذه نابعة من نقص فهم للتاريخ الإسلامي و لمعاني الدين. بينما نجد على العكس من ذلك تماما الكثير من الباحثين و خاصة في الفترة الأخيرة، ينظرون إلى أركون و مشروعه على أنه المخرج للأمة الإسلامية مما هي فيه من تخلف و ركود، و على هذا كثرت الدراسات التي تمجده و تعلي من قيمته حتى أن منها ما تفعل دون نقد أو تمحيص، و يضعونه على رأس قائمة المفكرين العرب بحيث يقرون بأنه حامل مشعل التنوير و النهضة، و مشروعه هو الذي يحرر العقل الإسلامي.

إن هذه المواقف المتعارضة حول الفكر الأركوني من بين أهم الأسباب التي حملتني على اختيار الموضوع، إذ لا سبيل إلى فهم هذا المفكر بوجه الإنصاف إلا بتجنب تلك القراءات الإيديولوجية، سواء تعلق الأمر بالنسبة للقراءات الأصولية أو التي استهوتها الحداثا الغربية فهامت فيها حتى انسلخت من الموضوعية، لذا سأحاول التمسك بالموضوعية في دراستي بتعرضي لجانب محدد لفكره من أجل أن تكون الدراسة مضبوطة.

كذلك من بين الأسباب التي حملتني على تخصيص دراستي حول موقفه و نظرتة إلى القرآن الكريم، هو أن الدراسات من هذا النوع مهمة و نادرة فمعظم الدارسين يتوجهون إلى جوانب أخرى، و لا يدرسون موقفه من القرآن في إطار مخصص له، مما يجعله هذه الدراسات حتى وإن كانت جدية إلا أنه يبقى فيها نوع من الغموض ل طرحها خارج سياقها، إضافة إلى أهمية هذه النقطة في فكر محمد أركون، فموقفه من القرآن يبني عليه كل ما يأتي من بعده سواء تعلق الأمر بنقده للعقل الإسلامي أو تحديته لهذا العقل، فنقد العقل الإسلامي هو نقد للفكر الديني و هذا الأخير هو بدوره فكر ناشئ حول القرآن، كما أنه لا يمكننا أن نفهم ما يقصده أركون من العقل الإسلامي دون فهمنا لموقفه من القرآن و مكانة القرآن في مشروعه ككل، كما أن القرآن في المشروع الأركوني في حد ذاته يجذب البحوث، فأركون يناقش قضية أساسية عند المسلمين و يعلن أن القرآن الكريم يجب أن يعامل كما تعامل بقية النصوص الأدبية الأخرى، فهو يعتبر نص القرآن الكريم نص تاريخي كباقي النصوص، و عليه كان من بين الأسباب التي حملتني على اختيار هذا الموضوع مناقشة هذه المواقف و تبیین مدى صحتها أو تهافتها.

لقد قمنا بالإجابة على هذه الأسئلة بناء على منهج محدد و هو المنهج التحليلي النقدي و ذلك تبعا لطبيعة موضوعنا الذي هو "دراسة القرآن في ضوء المنهج الأركوني" فقد فرضت علينا نوع المنهج الذي ينبغي أن نتبعه، فلأننا في هذه الدراسة قمنا بتحليل أفكار أركون فإنه كان لزاما اتباع المنهج التحليلي، إذ نحن بصدد تحليل أفكار محمد أركون فيم يخص موقفه من القرآن الكريم، و في إطار منهجه الإسلاميات التطبيقية، كما

أنه في بعض الأحيان نجد أنفسنا ننتقده في بعض المواقف و الاستعمالات، فاتبعنا المنهج النقدي، ففي مختلف مراحل البحث نجد أنفسنا مضطرين في دراسة كهذه إلى مناقشة و تقييم الكثير من أفكار محمد أركون.

إن هذا التحديد لا يعني أن دراستنا تقتصر على هذين المنهجين، و إنما سياق البحث في الكثير من الأحيان سيفرض علينا تتبع مناهج أخرى، ففي التطرق إلى الحديث عن فكر أركون فإنه لا شك أننا سنصطدم بالكثير من المفكرين، سواء العرب المسلمين أو المستشرقين، و نجد أنفسنا مضطرين إلى المقارنة، و بالتالي اعتماد منهج المقارنة، فمحمد عابد الجابري مثلا يلتقي في الكثير من المواقف مع محمد أركون كما أن هناك خلافا بينهما، و عليه فتحددنا لنوع الدراسة بأنها تحليلية نقدية، لا يعني أننا أخضعنا الموضوع للمنهج، و إنما يعني أنه يغلب على دراستنا المنهج التحليلي بالدرجة الأولى ثم المنهج النقدي، فتعددية المنهج هي ما يثري البحث و يزيده قيمة و فائدة.

ولقد اعتمدنا في الإجابة على هذا الإشكال على خطة مكونة من خمسة فصول:
فالفصل الأول هو عبارة عن مدخل للموضوع و اخترت أن يكون مضمونه حول من تأثر بهم أركون، و من درس على أيديهم، و لذلك عنونته بـ "موقف أركون من الدراسات الاستشراقية للقرآن" ذلك أنه لو تتبعنا حياة أركون لوجدنا أنه درس معظم حياته على أيدي المستشرقين، ثم بعد ذلك ترأس لفترة طويلة قسم الدراسات الإستشراقية في جامعة السوربون، و إذا كان أركون قد أحدث ثورة على الفكر الإستشراقي، فإن ذلك لا يعود لشيء إلا لمنهجه الجديد الذي يدعو للإسلاميات التطبيقية، فالإسلاميات التطبيقية كما هو معروف اتخذها أركون كبديل على منهجية الاستشراق التي هي منهجية فقه اللغة - كما يسميها - و أحيانا يطلق عليها المنهجية التاريخية الوضعية، و الاطلاع على الفكر الإستشراقي يسمح لنا بتحديد أوجه التجديد التي استحدثها أركون.

و قد تناولت في هذا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول عنونته بـ "مفهوم الاستشراق، و تناولت فيه المعنى اللغوي و الاصطلاحي ثم دوافع المستشرقين من اشتغالهم على هذا المجال الدراسي، ثم مناهجهم التي اعتمدوا عليها في دراساتهم، أما

بالنسبة للمبحث الثاني فقد تناولت فيه موقفهم من القرآن و عنوانته ب" موقف الاستشراق من القرآن" و خصصت فيه حديثي حول علم من أعلامهم و هو "تيودور نولدكه"، أما فيما يتعلق بالمبحث الثالث فقد خصصته للردود التي رد بها أركون على الاستشراق و منهجيته، و عنوانته ب " موقف أركون من الاستشراق و منهجيته".

أما الفصل الثاني فقد عنوانته ب"نقد الفكر الإسلامي" و قد تناولت فيه مبحثين رئيسيين، الأول هو "مفهوم العقل الإسلامي"، و محمد أركون لدى تعريفه للعقل الإسلامي فإنه يعطيه مفهوما نقديا، أما المبحث الثاني فأسميته "نقد الإجتهد الأرثوذكسي" و من خلاله بينت الأخطاء التي يقع فيها الفكر الإسلامي من وجهة نظر أركون، و تناولت فيه عناصر جزئية تتعلق أساسا بمفهوم القرآن و طبيعته الميثية و الفرق بين الحدث الإسلامي و الحدث القرآني، إضافة إلى حدود التفسير التقليدية.

أما الفصل الثالث فعنوانته ب "الإسلاميات التطبيقية" و تناولت فيه ثلاث مباحث تتعلق الأول بمفهوم الإسلاميات التطبيقية و الثاني بمهامها أما المبحث الثالث فيبحث العلاقة بين الأنسنة و الإسلاميات التطبيقية.

أما المبحث الرابع و الأخير فقد خصصته، لقراءة أركون القرآن على ضوء المنهج السيميائي و الألسني، و عنوانته ب " القراءة السيميائية الألسنية" و قسمته إلى ثلاث مباحث، يتعلق المبحث الأول ب "المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة" لأبين مدى تأثر أركون بهذا المنعطف اللغوي في دراسته للقرآن و بمن تأثر من المفكرين، و المبحث الثاني تناولت فيه القراءة السيميائية و مثلت بنموذج سورة التوبة و أما الثالث فتناولت فيه القراءة الألسنية و مثلت بسورة الفاتحة كدراسة تطبيقية.

أما الفصل الخامس فتناولت فيه قراءة أركون للقرآن في ضوء المنهج التاريخي و الأنثروبولوجي، لذلك عنوانته " القراءة التاريخية الأنثروبولوجية" و ميزت فيه بين مبحثين الأول أفردته للقراءة التاريخية، و تناولت فيه معنى التاريخية و كيف اشتغل أركون على القرآن وفق هذا المنهج، أما المبحث الثاني فيتعلق بالقراءة الأنثروبولوجية و فيه عرفت الأنثروبولوجيا ثم القراءة الأنثروبولوجية و تناولت أنموذجا من تفسير القرآن وفق هذا

المنهج، و يتعلق الأمر بالمثلث الأنثروبولوجي "المقدس، العنف، الحقيقة" كيف فهمه أركون و كيف طبقه على القرآن، و مثلت بنموذجين هما سورة التوبة و الإخلاص.

و أنهيت البحث بخاتمة كانت عبارة عن حوصلة عامة للبحث تناولت فيها مجموعة من النتائج التي أنهت إليها.

و في أثناء عملي هذا واجهتني العديد من الصعوبات، لعل من بين أهمها على الإطلاق: اضطراري إلى التعامل مع النص المترجم في غالبية الأحيان، و لا يخفى على أحد مدى الانحراف الذي يحصل للمعنى فيما يتعلق بالنص المترجم مهما كان المترجم حدقا، إضافة إلى قلة الدراسات المتعلقة بفكر أركون.

و قد اعتمد على جملة من المصادر أغلبها مترجمة من اللغة الفرنسية إلى العربية، و معظمها ترجمها الدكتور "هاشم صالح" من بين أهمها كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" و الكتاب الذي يعتبر أصلا له في الفرنسية "Lecture du coran"، أما بالنسبة للمراجع فقد اقتصر على بعض المراجع المتخصصة لندرته من مثل كتاب "نقد العقل الإسلامي" لـ: مختار الفجاري، و كتاب "قراءة النص الديني عند محمد أركون" لـ: عبد المجيد خليفي.

الفصل الأول:

موقف أركون من الدراسات الاستشرافية القرآنية.

أولاً: مفهوم الاستشراق.

ثانياً: موقف المستشرقين من القرآن.

ثالثاً: موقف أركون من الاستشراق.

تمهيد:

يعتبر الدين الإسلامي من أكبر الأديان انتشارا في العالم، فقد بلغ مشارق الأرض و مغاربها ، و لا نخص بالذكر مناطق محددة، و لهذا فإن هذا الدين كان معروفا خارج البلاد الإسلامية، فرغم أنه ولد في شبه الجزيرة العربية إلا أنه نشأ و ترعرع في ظل الفتوحات الإسلامية، و كانت البلدان التي يفتحها المسلمون تمثل بلدان أعجمية، و كان الأعاجم يتناقشون حول هذا الدين و أنشؤوا في ذلك كتب و مؤلفات سواء كانت ردا أو شرحا، و نفس الشيء حصل لما وصل خبر هذا الدين إلى أوروبا خاصة عن طريق بلاد الأندلس، و عليه فلا بد من وجود كلام غربي حول الإسلام حتى و إن لم يكن علما خاصا فيه كتب و مؤلفات و له مهتمون.

إن هذا النقاش ينشأ بمجرد الاحتكاك مع الآخر، يدفع إليه الفضول العلمي أحيانا، و التعصب أحيانا أخرى، و بالرجوع إلى التاريخ لا يمكن توثيق تاريخ محدد يمكن الجزم به على أنه تاريخ بداية لهذا الحوار، ذلك أنه كان من اليهود و النصارى في العصر الأموي و العباسي من يرد على الدين الإسلامي، مما شكل نوعا من الحوار، حيث كانت تخاض مناقشات حادة بين المسلمين و غيرهم من مختلف الثقافات، و قد كان هؤلاء مطلعون على علوم العرب و دينهم، و من هنا غير ممكن أن نجزم بتاريخ محدد لبداية هذا النوع من الحوار الذي سيعرف لاحقا "بالاستشراق" و الذي سيؤسس فرعا علميا خاصا به، و لما كثرت حاجة الغرب للإطلاع على التراث العربي الإسلامي في الفترة الحديثة فإنه قد كثر المهتمون بهذا الميدان و أصبح الاستشراق فرعا علميا خاصا يهتم بدراسة الشرق، له فروع منها ما يتعلق بالدين و منها ما يتعلق بالثقافة و منها ما يتعلق بالجغرافيا و... الخ، فما مفهوم الاستشراق؟.

مفهوم الاستشراق:

الجذر الاشتقاقي: إن مصطلح الاستشراق في الجانب اللغوي و بشكله هذا مصطلح مستحدث، فلا نجد في قواميس اللغة العربية هذا المصطلح، و هذا راجع إلى كون حركة الاستشراق حركة مستحدثة ، لكن نجد ما هو مشتق منه و هو كلمة "شرق" و هو الأصل

الذي اشتق منه هذا المصطلح و قد جاء في لسان العرب لابن منظور « شرقت الشمس تشرق شروقا، و اسم الموضع المشرق،... و في الحديث أناخت بكم الشرق الجون، يعني الفتن التي تجيء من جهة المشرق»⁽¹⁾، و هكذا يكون مصطلح الشرق مرتبط بطولع الشمس و يعبر به عن الجهة التي تطلع منها، أو عن ما تضيفه من نورها على ما تطلع عليه.

و من الشرق اشتق اسم المشرق، ليدل عن المنطقة التي تقع في شرق الكرة الأرضية و تشرق من جهتها الشمس، و يقابل هذا المصطلح من جنسه الدلالي مصطلح "الغرب" ليشكلا معا ثنائية من المصطلحات ذات أبعاد جغرافية (الشرق في مقابل الغرب)، ثم ليتطور المصطلح فيم بعد ليحمل شحنة دلالية إيديولوجية يقول إدوارد سعيد «و كانت اللفظة تعني آسيا أو الشرق جغرافيا و أخلاقيا و ثقافيا، و كان المرء يستطيع أن يتكلم في أوروبا عن الشخصية الشرقية أو الجو الشرقي أو الحكاية الشرقية أو الاستبداد الشرقي أو عن أسلوب الإنتاج الشرقي فيفهمه السامع»⁽²⁾.

لما أصبح مصطلح "الشرق" يستعمل للدلالة على منطقة جغرافية محددة يسكنها شعب له خصائصه التي تميزه عن غيره من شعوب المعمورة فإنه - و بغض النظر عن الغاية - لما حاول هذا الغرب المقابل له التعرف عليه، و على علومه و ثقافته و مستواه العقلي و أخلاقه و دينه، فإنه بوجه ما يتوجه نحوه، و هكذا أطلق على كل من يفعل ذلك "مستشرق" و على التخصص في هذا الميدان "استشراق"، و أصبح مصطلح الشرق مضافا إليه الحروف الثلاثة الأولى - است - يعني التوجه نحو الشرق .

أما فيما يتعلق بالمصطلح الغربي (Orientalisme) الذي يعني الاستشراق فنفس الشيء هو مشتق من كلمة (Orient) التي تعني الشرق أو المشرق « و قد ظهرت كلمة (Orientalist) في إنجلترا حوالي سنة 1779، و كلمة (Orientaliste) في فرنسا عام 1799، و أدرجت كلمة (Orientalisme) في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dic. De

¹- ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير و آخرون، دار المعارف، القاهرة، ص 2244-2245.

²- سعيد إدوارد: الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، ط 1، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2006، ص 85.

(L'Academiefrancaise) عام 1838 «⁽¹⁾، فهي إذن بالنسبة للغرب في الجانب الأكاديمي متزامنة مع الفترة الحديثة أين ازدهر الاستشراق بشكل كبير.

المفهوم الاصطلاحي: أما بالنسبة للتعريف الاصطلاحي للاستشراق فهو في حد ذاته يمثل مشكلة جوهرية يجب معالجتها قبل أن ننتهي لأي حكم عليها، ذلك أن الكلام عن الشيء و الحكم عليه يقتضي أولاً معرفته، و سأناقش هنا بعض التعاريف قصد الوقوف على التعريف الأكثر دقة.

إن المستشرقين أنفسهم انتهوا إلى عدة تعاريف للاستشراق و المستشرق نذكر من بينها تعريف المستشرق "بارت" (**): " Rudi Paret " 1901 - 1983 : «الاستشراق علم يختص بفقهاء اللغة خاصة»⁽²⁾ و كما هو ملاحظ هنا أن رودي بارت قد حصر موضوع الاستشراق في فقه اللغة، و لكن الحقيقة رغم كون هذا الموضوع أهم ما يتناوله الاستشراق إلا أنه لا يمكننا حصره في نطاق واحد فهذا يتعارض مع الواقع ذلك أن من المستشرقين من اهتم بالدين الإسلامي و منهم من اهتم بالثقافة و منهم حتى منة اهتم بالجغرافيا و معالم السطح، و إضافة و تجاوزا لهذا التعريف يعرفه كذلك "جويدي مايكل أنجلوا" (***) Michel Angelo Guidi يقول: «ليس صاحب علم الشرق أو "المستشرق" الجدير بهذا اللقب بالذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة أو يستطيع أن يصف غرائب عادات بعض الشعوب، بل إنه هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، و بين الوقوف على القوة الروحية و الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية، و هو من تعاطى درس

¹ - جوزيف شاخت و كليفورد بوزورث: تراث الإسلام ج 1، ترجمة: محمد رهير السهموري و آخرون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ص 64.

** - بارت رودي (Rudi Paret) 1901 - 1983 ، مستشرق ألماني ترجم القرآن إلى الألمانية مع شرح فيلولوجي، شغل كرسي العلوم الإسلامية في جامعة بون.

² - أحمد عبد الرحيم السايح: الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996، ص 11.

*** - جويدي مايكل أنجلوا (Michel Angelo Guidi) 1886 - 1940 ، مستشرق إيطالي و ابن مستشرق إيطالي، درس اللغة القبطية في روما ثم و تعلم اللغة الفارسية و العبرية و السريانية و أتقن اللغة العربية، و درس فقه اللغة العربية في الجامعة المصرية مدة ثلاث سنوات، من مؤلفاته "أحوال و مشاكل العالم الإسلامي".

الحضارات القديمة، و من أمكنه أن يقدر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى مثلا أو في النهضة الحديثة»⁽¹⁾، و هكذا فإن المستشرق جويدي مايكل أنجلوا يوسع من دائرة موضوع الاستشراق لتطال مختلف الجوانب، كما أنه جعله بحث في الأسباب و المعايير التي تحكم هذا العالم، مما جعل توجهه فلسفي أكثر منه علمي.

أما بالنسبة للعرب فإن لهم نظرة مختلفة للاستشراق، ذلك أن منهم من يعترف لهم بالفضل على ما قدموه من تعريفنا بترائنا، و لكن في المقابل هناك منهم من ينظر إليهم على أنهم لا يحملون أية غاية علمية بل غاياتهم استعمارية بحتة فيفهمون من الاستشراق شيئا مخالفا، نذكر على سبيل المثال: إدوارد سعيد^(*) الذي نقم على الاستشراق و نظر إليه بعين نقدية ففي كتابه "الاستشراق" عرف مصطلح الاستشراق من زاوية نقدية حينما ربطه بمشكلة السلطة، و يقدم عدة تعاريف له يقول: «أعني بالاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض و تبدوا في رأيي مترابطة»⁽²⁾، ففي اعتقاده أن مصطلح الاستشراق من العسير جدا أن نمسكه بتعريف واحد، و لهذا نراه يربطه تارة بالسلطة، و ينظر إليه تارة أخرى من كونه أسلوبا للخطاب، و مرة يربطه بالنظرة الاستعمارية الغربية للشرقي، و من أهم التعاريف يقول: «أما أيسر التعاريف المقبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكاديمي، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدما في العديد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا - أي علم الإنسان - أو علم الاجتماع أو التاريخ أو فقه اللغة و سواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، و الاستشراق إذن وصف لهذا العمل»⁽³⁾ و هكذا فإن إدوارد سعيد يعرف الاستشراق من خلال جعله فرعا علميا يختص بدراسة الشرق، و يمتد موضوعه ليطل عدة أبحاث مختلفة فهو يدرس الاجتماع و الثقافة و الدين و اللغة... الخ،

¹ - نذير حمدان: الرسول في كتابات المستشرقين، (سلسلة دعوة الحق)، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، ص 8.

* - إدوارد سعيد: مفكر و ناقد عربي يكتب معظم مؤلفاته بالفرنسية و كان أكبر اهتمامه ينصب حول نقد الاستشراق.

² - إدوارد سعيد: الاستشراق، مرجع سابق، ص 44.

³ - المرجع نفسه، ص 44.

و يذهب إدوارد سعيد في موضع آخر إلى تعريف الاستشراق بقوله : « و باختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا عن الإسلام للهيمنة على الشرق و إعادة بنائه و التسلط عليه »⁽¹⁾، و بمجرد النظر إلى هذا التعريف فإن أول مصطلح يشدنا هو " التسلط فقد ربط الاستشراق بالاستعمار من حيث كونه وسيلة من أجل تحقيق غاية أخرى لا علاقة لها بالمعرفة، و يتوسع في شرح هذا الأمر من خلال إبراز الدور الذي تلعبه المعرفة في خدمة السلطة يقول :

«فالمعرفة تأتي بالسلطة و زيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة »⁽²⁾، أما الأمر الثاني الذي يشد نظرنا في هذا التعريف هو مصطلح "إعادة البناء" و يقصد سعيد هنا بهذا المصطلح أن نظرة الغربي للمشرقي هي عبارة عن فكرة مكونة في إطار مفاهيم غربية، تختفي في ضلها كل الخصوصيات التي تميز هذا الشرقي، أما التعريف الثالث الذي يقيمه على أساس ضرب من التمييز بين الشرقي و الغربي يقول فيه بأنه «أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي و المعرفي بين ما يسمى " الشرق " و بين ما يسمى في معظم الأحيان " الغرب " »⁽³⁾ ففي اعتقاد إدوارد سعيد أن مصطلحي الشرق و الغرب تحمل دلالات وجودية و معرفية فبالنسبة للإنسان الذي يوصف بأنه غربي يكون أعلى مرتبة وجوديا و معرفيا و بالتالي فهو متفوق و ينظر للشرقي من هذه المكانة.

بناء على ما قدمه المستشرقون أنفسهم حول مفهوم الاستشراق يتبين إذن أنه، قبل كل شيء هو توجه علمي، و هذا التوجه العلمي يتخصص فيه الغربي و ليس العربي، كما أن موضوع هذا الاستشراق واسع جدا و لا يمكن حصره في ميدان محدد كفقہ اللغة، بل هو يمتد ليشمل مواضيع مختلفة حتى أنه في الفترة الاستعمارية كان من المستشرقين من يدرس الجغرافيا من أجل معرفة معالم السطح لخدمة و تزويد جيوش الاستعمار بالمعلومات، كم اعتمد المستشرقون عدة مناهج في دراستهم، و من بين ما يميز الاستشراق كذلك أنه ينطلق من أيديولوجيات مختلفة و من أفكار مكونة لدى المستشرق لا يمكنه أن يناقش قضايا الشرق في غيابها مما يجعل الدراسة غير موضوعية في غالب الأحيان، و ما يزيد من حدة الذاتية النظرة

1 - إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 46.

2 - المرجع نفسه، ص 91.

3 - المرجع نفسه، ص 45.

الاستعلائية الغربية للشرقي، كما أن الفترة الحديثة و ما جادت به من مناهج طبقها المستشرقون على التراث ساهمت كذلك، في خلق نوع جديد من الدراسة التي لا تهتم على الإطلاق بخصوصيات الشعوب، و هذا كذلك ينتهي بنا إلى نوع خاص من الإيديولوجيات الغربية و التي تعمل حتى من دون وعي صاحبها.

دوافع و أهداف الاستشراق: إنه من الواضح جدا أن الاستشراق في تاريخه الطويل لم ينشأ بصورته الحالية التي هو عليها الآن، فقد بدأ كاجتهادات فردية يرجعها بعض الباحثين إلى يوحنا الدمشقي الذي ألف كتابا أوضح من خلاله كيفية الرد على المسلمين، و لما كانت النشأة اجتهادات فردية فإنه بقي محدودا إذ يتعلق بالدين فقط و دفع إليه التعصب الديني، لكن بمرور الزمن و خاصة في فترة الحروب الصليبية، حينما شاهد المسيحيون المسلمين يردون على العقائد المسيحية بحجج دامغة كردهم على عقيدة التثليث و ردهم على بنوة المسيح و ألوهيته، خاصة حينما تمكن المسلمون من بسط نفوذهم على غرناطة و إنشاء دولة إسلامية فتقرر لدى رجال الدين أنه لا بد من التشجيع على تكوين جيل من المثقفين بالثقافة الإسلامية و ذلك من أجل استغلالهم في الرد على المسلمين، و ابتداء هذا الأمر كما يذهب العديد من المؤرخين حينما « ظهرت أول ترجمة للقرآن في سنة 1143 م و قد نسبت إلى مؤلفها الأب بطرس المبجل »⁽¹⁾، و لهذا السبب بدأ المسيحيون يدرسون اللغات و يجمعون المعلومات لأغراض عقائدية محضة. ففي إسبانيا العصور الوسطى بدأت الدراسات العربية استجابة لحاجات العمل التبشيري⁽²⁾، « و كانت الخطوة الأولى إنشاء مراكز علمية لدراسة تاريخ الإسلام و العرب في أربا و كانت الكنيسة الأوروبية المبادرة إلى ذلك، حيث أنشأت أول مركز لدراسة تاريخ الإسلام و عقيدته في طليطلة بالأندلس 1250 م و حينما عقد المجمع الكنسي في فينا في سنة 1312م أقر التقرير الذي أعده ريموندل الذي دعا إلى إنشاء عدة مراكز لتعليم العربية السريانية و العبرية في جامعات أوروبية مشهورة منها أكسفورد و باريس تحت

¹ - يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط 2، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2001، ص 17.

² - جوزيف شاخت و كليفورد بوزورث: تراث الإسلام، ج 1، مرجع سابق، ص 52.

رعاية الكنيسة الكاثوليكية»⁽¹⁾، و خاصة بعد أن تمكن المسيحيون من استرداد بلادهم، حيث نشطوا العمل التبشيري من خلال التشجيع على تعلم العلوم الشرقية، لغرض زحزحة عقائد الشعوب الشرقية، و تحويلهم عن دينهم إلى المسيحية.

لقد كانت الحروب الصليبية بمثابة محاولة للانتقام من المسلمين، إذ حاول الصليبيون استعمار البلاد العربية الإسلامية، لكن الحرب المباشرة باءت بالفشل، ولكن هذا لم يثني عزيمتهم فقد حاولوا من جديد و لكن بأسلوب مختلف تماما هذه المرة، و كان الأسلوب يقضي ببعث باحثين في مختلف البلدان الإسلامية، من أجل دراسة هذا الشعب و الوصول إلى نقاط الضعف التي يمكن استغلالها و استثمارها لاستعمارها، فكان منهم من يهتم بالبيئة الجغرافية من أجل دراسة معالم السطح و معرفة تضاريسه و طرقه، و كان منهم من اهتم بالثقافة العربية و طرق تفكيرهم و عقائدهم وذلك من أجل تحطيم ه ذه العقائد من الداخل، فإذا تمكنوا من تحطيم عقيدتهم و ثقافتهم فإن مهمة الاستعمار العسكري تصير بسيطة و سهلة، و نذكر مثلا حيا على ذلك، و بالتحديد الساسة الهولنديون الذين أرسلوا أحد المستشرقين من أجل دراسة الحركة الإسلامية في سلطنة "اتجه" و ألف كتابا عنونه ب " اتجه" قال فيه : «إن هذه الحركة لا يمكن ضربها من الخارج و القضاء عليها بقوة الجيش و اعتقال زعمائها و إلغاء نشاطها، إذ إن العقيدة الإسلامية متمكنة من نفوس المسلمين، و لهذا وجب أن يكون الاتجاه إلى ضربها من الداخل عن طريق زرع بذور الخلاف في صفوفها و تشكيك القائمين عليها، و توريد آراء و عقائد جديدة إلى المنطقة، و أهم هاته الآراء نشر التيار القومي و التيار الماركسي»⁽²⁾، و هكذا فإن الهدف و الدافع من وراء تشجيع و دعم المستشرقين على هذا النوع من الدراسات و خاصة في هذه المرحلة ظل ملازما لفكرة الاستعمار.

و لما تمكن الاستعمار الغربي من احتلال البلاد الإسلامية، فإن الملاحظ المحقق يجد أن العلم الاستشراقي قد نضج و توسع ليشمل مختلف المواضيع فتكلم المستشرقون عن

¹ - فاروق عمر فوزي: الاستشراق و التاريخ الإسلامي، ط 1، الأهلية للنشر و التوزيع، عمان، 1998، ص 33.

² - إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة و التضليل، ط 3، الكلمة للنشر و التوزيع، 2000، ص 61.

السياسة و الاجتماع و الثقافة و الدين خاصة بما في ذلك الكلام حول القرآن و السنة، ... الخ، ولو أردنا التعمق في مرحلة الاستعمار فإننا نجد أن الاستشراق يحركه ثلاث دوافع أساسية فأهم شيء ركز عليه كان الإمساك بزمام الأمور و ذلك لن يحصل مع شعب مثل العرب و المسلمين إلا بمعرفة جيدة لهذا الشعب، إذ المعرفة هي مفتاح السلطة كما أشرنا من قبل مع إدوارد سعيد، و لهذا كان الاستشراق يسعى لزعزعة الأسس العقديّة و نشر الأفكار التي هي بمثابة الجراثيم في أوساط المجتمع الإسلامي، نذكر هنا حادثة لا تزال تتكرر حتى الآن في الذاكرة الجماعية لمجتمع القصور - ولاية برج بو عريريج - و يؤمنون بها حتى الآن خاصة منهم من لم يكن متعلما على الإطلاق إذ يذكر الحاضرون أن الجيش الفرنسي قام بجمع كل سكان القرية في ساحة، ثم قاموا بإطلاق طلقات متكررة بالمدفع في اتجاهات مختلفة، ثم وجهوا المدفع إلى قبر من قبور أولئك المسمون بالأولياء، و عند محاولة ضربه يتوقف المدفع عن العمل، فإذا غيروا الاتجاه عمل بكل بساطة، ثم يتساءلون عن الشيء الموجود في هذا المكان. و من دون تعليق عن هـ ذه الحادثة يدرك الناظر كيف تمكن الاستعمار من نشر هذه الأفكار، و هذا لا يكون إلا عن دراسات سابقة قام بها أهل التخصص، و عليه يمكن القول بأن الفكر الاستشراقي كان بمثابة المحرك للاستعمار و هو الذي يخطط و يبقى التنفيذ فقط في أيدي الجيوش الغازية، و هذا ما جعل إدوارد سعيد يربط الاستشراق بالسلطة و الاستعمار.

إن دوافع الاستشراق هذه تعمل على تقويض شوكة الإسلام، لكن هذا لا ينفي أن يكون هناك جانب إيجابي و يتمثل هذا الجانب في: الدوافع العلمية الخالصة، و هذا النوع من الدوافع لم تختص به مرحلة دون أخرى و إنما هو موجود في كل الأوقات، حيث سعى من خلاله الكثير من الغربيين إلى معرفة ثقافة الآخر و الاستفادة من علومه، مما يعني أنه بالنسبة لهؤلاء كان الفضول المعرفي هو الدافع الحقيقي وراء اهتمامهم بالشرق، و الدافع العلمي هذا جر هؤلاء ليكونوا موضوعيين في دراساتهم، إذ لم يحملوا في أنفسهم أي غايات تبشيرية أو استعمارية من شأنها أن توجه بحثهم خارج سياق الموضوعية، حتى أنهم يتراجعون عن بعض النتائج التي تبين أنها خاطئة، و منهم من انتهى به المطاف ليعتق الدين الإسلامي لاقتناعه بصدق الرسالة و بمصداقية هذا الدين، نذكر مهم المستشرق اللورد "هيدلي

الانجليزي" (HIDLY) حيث قال: «فكرت و صليت أربعين سنة كي أصل إلى حل صحيح و في النهاية رأيت أن الدين الإسلامي هو الذي يجمع العالم الإنساني على عبادة الله الواحد الحقيقي... بطريقة سهلة خالية من الحشو و التلبيك»⁽¹⁾, و لهذا نجد أن كتاباتهم مضبوطة و مفيدة حتى للمسلمين.

إن أهم نتيجة يمكن الخروج بها من خلال ما مر بنا، أن الموضوعية غائبة في معظم الأبحاث الاستشراقية ذلك أن الغاية التي كان يسعى إليها الاستشراق كانت استعمارية سلطوية، و لما كانت الغاية أمام أعينهم فإنها تعميهم عن مشاهدة الحقيقة كما هي، فهم أشبه بمتسابقين على دراجات هوائية في مضمار ينظرون فقط إلى خط الوصول و لا ينتبهون على الإطلاق إلى الجمهور الذي ترتفع هتافاته لتسمع من مكان بعيد، و عليه فإن حدود النظرة الاستشراقية محدودة جدا لا يمكنها أن تستوعب الحقيقة ما لم تتخلص من الغاية التي تحكمها، و لو تعمقنا قليلا لانتبهنا إلى أن الساسة هم من كانوا يوجهون سير البحوث الاستشراقية، عن طريق التدعيم المادي و المعنوي، و هذا التدعيم يخرج من إطاره تلك الفئة التي اهتدت إلى طريق الموضوعية، مما يعني أن الانطلاق كان من النتيجة، نحو البحث عن مقدمات تنتهي بنا إليها، و ليس البحث عن المقدمات ثم استقراء النتائج المترتبة عليها.

لقد عملت هذه الدوافع كذلك على تعزيز فكرة إنكار الفضل و الدور الذي لعبته العلوم و الثقافة الإسلامية في تنمية النهضة الأوروبية، إذ من المعروف أن البلاد الأوروبية في نهضتها استندت إلى مؤلفات و كتب العرب في مختلف المجالات، و خير دليل على ذلك أن ه ذه الدول ذاتها أقامت مطابع خاصة بطبع الكتب المترجمة من اللغة العربية، و ترجمة الآلاف من الكتب و نشرتها ككتب ابن سينا في الطب و كتب ابن رشد في الفلسفة.... الخ، و هذا التكرار ما هو إلا نتاج نظرة تعصبية، حاقدة على العرب و المسلمين.

منهج المستشرقين: إن حديثنا عن المنهج لا يعني أن للمستشرقين منهاجا واحدا يلتزم

به كل باحث و يرجع إليه إذا ما أراد قياس مدى مصداقية بحثه بالنسبة للبحوث الأخرى

¹ - عبد المنعم فؤاد: من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، ط 1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001، ص 45.

فالاستشراق لا يعرف إطلاقاً هذا المعنى، و إنما كما هو معروف أن البحوث الإنسانية تفرض على الباحث نوع المنهج الذي يحدده، و بحوث الاستشراق متنوعة و مختلفة مما يفرض بنا على تعددية المنهج، و من بين أهم المناهج التي يستعملها المستشرقون في دراستهم للإسلام و المسلمين نذكر منهج

فقه اللغة: يعد هذا المنهج هو المنطلق الأساسي لكل بحث من بحوث الاستشراق، ذلك أن كل النصوص التي يتناولها المستشرقون بالدراسة هي في الحقيقة مكتوبة بلغة يجب عليهم أن يفهموها فهما جيداً قبل إطلاق أية أحكام، و هذا المنهج « يعتمد على المقارنة و المطابقة بين النصوص و تحليل النصوص إلى عناصرها الأولى و إرجاعها إلى أخرى سابقة لها »⁽¹⁾، فالفيلولوجي أولاً يعتمد إلى فهم فحوى النص، أي معنى ما تشير إليه عبارات النص، و قدرته على الفهم ترجع إلى مدى تحكمه و علمه باللغة التي كتبت بها الوثيقة، و إذا تكلمنا عن اللغة العربية كلغة رئيسية في المشرق، فإن جل الوثائق إن لم نقل كلها مكتوبة بها، و عليه يجب على المستشرق الذي يعتمد على هذا المنهج أن يحيط بقواعد اللغة و دلالة الكلمات، و بكل فروع علوم اللغة ليتمكن من فهم النص فهماً جيداً، و رغم ادعاء المستشرقين اعتمادهم هذا المنهج، إلا أن فقههم للغة العربية غير كاف و لهذا فإننا نجد كتاباتهم خاصة حول القرآن - الذي يمثل نصاً معقداً جداً بالنسبة لمن لم يكن عربي النشأة - ساذجة في بعض الأحيان.

إضافة إلى ذلك أن هذا المنهج يستدعي بعد تحصيل فقه اللغة و تحليل الوثيقة لغوياً التفتيش على نصوص أخرى مشابهة للنص المدروس، ثم يقارن بينها و بينه للوصول إلى مضمون النص، و في ه ذه النقطة بالذات يعتمد المستشرقون في دراستهم للقرآن كما سيظهر لاحقاً على البحث في الديانات اليهودية و المسيحية من أجل إيجاد نصوص مشابهة للنص القرآني، و إرجاع مصدر القرآن من ثم إليها، و كنتيجة لتطبيق هذا المنهج يقول المستشرق

¹ - محمد جلاء إدريس: الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة، 1995، ص 42.

الألماني " تيودور نولدكه" (*) (theodor nöldeke): «إن المصدر الرئيسي للوحي الذي نزل على النبي حرفيا بحسب إيمان المسلمين البسيط و اعتقاد القرون الوسطى و بعض المعاصرين، هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية» (1)، و هذا اعتقاد جل المستشرقين إذ قادتهم المقارنات بين النصوص إلى أن القرآن الكريم عبارة عن تأليف بشري، ألفه محمد و استقاه من العهد القديم و الجديد، و هذا ما يفتح أمامنا الباب أمام المنهج التاريخي.

المنهج التاريخي: إن أهم منهج يتكلم عنه المستشرقون في دراساتهم حول كل ما يتعلق بالحضارة العربية الإسلامية هو المنهج التاريخي، «و هو عبارة عن وصف و تسجيل ما مضى من وقائع تاريخية أو اجتماعية و وضعها بجوار بعضها البعض و ترتيبها ثم الإخبار عنها و التعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها» (2)، إذن يستدعي المنهج التاريخي أولاً الإحاطة بالوقائع التي يعتقد أنها أثرت في الواقعة المدروسة، ثم ترتيبها حسب التسلسل الزمني ثم وصفها و تفسيرها و الإخبار عنها، و هذا يعني أن الواقعة تدرس دراسة تاريخية بوضعها في سياقها التاريخي حتى يتسنى لنا البحث في أسبابها و مصادرها، و عوامل نشأتها، لأن الحادث ما هي إلا نتيجة لتلك الظروف مجتمعة، و هكذا يفتح الباب أمام ما يعرف بمنهج التأثير و التأثير، فدراسة القرآن مثلا يجب أن تقوم حسب المنهج التاريخي بالإطلاع على البيئة الثقافية لعرب الجاهلية، ثم البحث عما يمكن أن يكون النبي صلى الله عليه و سلم قد تأثر به، ثم فيم بعد ترداد النصوص إلى أصلها حسب اعتقادهم، فالقرآن كما سبق و ذكرت ما هو إلى كتاب محمد مستقى من الكتب المقدسة التي سبقته، لكن السؤال المطروح هنا، هل المنهج التاريخي صالح لدراسة القرآن؟ إن الإجابة بكل بساطة هي لا، لأن هذا المنهج نشأ في ظروف و جاء ليلبي احتياجات الغرب و من أجل دراسة النصوص البشرية لا نصوص

* - " تيودور نولدكه" (theodor nöldeke)، 1836-1930، مستشرق ألماني كان حريص الاهتمام بالقرآن و تعتبر دراسته للقرآن في كتابه "تاريخ القرآن" من أهم الدراسات الاستشراقية و تعتبر كذلك مرجعا رئيسيا للمستشرقين.

¹ - نولدكه تيودور: تاريخ القرآن، ج1، ترجمة: جورج تامر، ط1، دار نشر كونراد - أدناور، بيروت، 2004، ص 7.

² - محمود ماضي: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي و نقده، ط1، دار الدعوة للطبع و النشر، الإسكندرية، 1996، ص 33.

الوحي الرباني، و حتى و إن صلح لدراسة الديانة اليهودية و النصرانية فذلك لأنها تأليف بشري، و هذا ما لا يؤمن به المستشرقين، و سنناقش هذا فيم بعد.

إن الموضوعية كما هو معروف في العلوم الانسانية لا يمكن إمساكها إلا من خلال منهج صارم يحد من تدخل الذات، و أهم مناهجهم كما مر بنا هي المنهج التاريخي و المنهج الفيلولوجي، فهل تمكن الاستشراق من تحقيق تلك الموضوعية المنشودة؟ و إن لم يتمكن فما هي العثرات المنهجية التي أعاقت الاستشراق و منعت من ذلك؟.

إن استقرار إنتاج المستشرقين ينتهي بنا إلى الإقرار بأن الموضوعية غائبة في البحوث الاستشرافية، و قولنا هذا لا يعني أنه حكم عام يندرج تحته كل من حمل لقب مستشرق، و إنما منهم من تحلى بالموضوعية و انتهى إلى نتائج دقيقة و لكن مقارنة بالآخر فهذا نادر جداً، و بالتالي فحينما نتكلم عن غياب الموضوعية في البحوث الاستشرافية فنحن لا نتكلم بلغة المطلق، و عموماً فإن منهج المستشرقين يتميز بمجموعة من الخصائص و هي في نظرنا مجموعة من الثغرات نذكر من بين أهمها:

أن المنهج في العلوم الإنسانية يقوم على تعددية المناهج في الدراسة فيستثمر الباحث عدة مناهج في فهم حادثة تاريخية مثلاً، كالمنهج التاريخي المنهج الفيلولوجي، و خاصة في الفترة الحديثة، فإنه يعتمد مناهج أكثر حداثة فيستثمر مناهج العلوم الاجتماعية و مناهج اللسانيات، و ما جادت به البنيوية و التفكيكية... الخ، و هكذا فإن المستشرقين يستثمرون المناهج و المفاهيم التي تمخضت عن الحداثة الغربية و يطبقونها في قراءة و فهم التراث العربي الإسلامي، و هذا ما نوع و أثرى دراساتهم حول الإسلام و المسلمين، فكانت الحادثة تدرس من عدة جوانب نقداً و تمحيصاً و بناءاً، لكن ما يجب الإشارة إليه هنا، أنه رغم الخدمة العظيمة التي تقدمها ه ذه المناهج إلا أنها في النهاية نشأت نشأة غربية، و هذا يعني أنها مطبوعة بطابع غربي، و تحمل دلالات مأخوذة من بيئة غربية كما أنها جاءت من أجل تطبيقها على تراث غربي و هي لهذا تتلاءم معه، و مع ذلك يطبقونها على تراث العرب الذي يحمل خصوصية تجعله يختلف تمام الاختلاف عن التراث الغربي، يقول "رودي بارت" (RUDI PARET 1901-1983): « فنحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات

في العلوم العربية و العلوم الإنسانية لا نقوم بها قط لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الإسلامي بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام و مظاهره المختلفة، و الذي عبر عنه الأدب العربي كتابة، و نحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نعم ل فيه النظر، بل نقيم وزنا فقط لما يثبت أمام النقد التاريخي أو يبدو كأنه يثبت أمامه، و نحن نطبق على الإسلام و تاريخه و على المؤلفات العربية التي نشغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا، و على المصادر المعروفة لعالمنا نحن»⁽¹⁾ و ما دامت المناهج المعتمدة في قراءة هذا التراث غربية النشأة فإنه لا بد أن هذا الغرب يعيد إنشاء الواقع من جديد في إطار ما يوجد به فكره، لتكون دراستهم في النهاية - رغم الموضوعية المرجوة - مجرد رؤية اختزالية خاصة لا تعبر أي اهتمام لخصوصية المجتمعات المدروسة، فبيئة و فكر العربي المسلم غير بيئة و فكر الغربي.

ما يمكن الإشارة إليه كنقطة منهجية ثانية هو أن المستشرقين في غالب الأحيان ينطلقون في بناء بحثهم من مجرد فرضيات غير مثبتة، كاعتقادهم مثلا أن القرآن ألفه محمد مستعينا في ذلك بمعتقدات و آراء الديانة اليهودية و المسيحية، و حتى الديانات و الأفكار الوثنية الشرقية، يقول "ولهم رودلف" : «إننا لمضطرون أن نفترض أن اليهودية و المسيحية قد عرفتا السبيل على نحو ما إلى مكة التي يعيننا أمرها كثيرا لأنها موطن محمد، و إن لم يكن ثمة ما يثبت أنه كان بها يهود أو مسيحيون في عهد محمد، و من العسير أن نظن أنه كان بها كثير منهم و إلا لاحتفظت لنا السير بأنباء أكثر إسهابا مما تنهاى إلينا»⁽²⁾ و موقفهم هذا راجع في اعتقادي إلى أن في الديانات المسيحية و اليهودية و الإسلام تلتقي في الكثير من المواطن، و ذلك راجع لأنها قادمة من مصدر واحد، بينما هم بعقيدتهم المنحرفة يحاولون تلمس موطن التأثير حتى يبرهنوا من خلالها أن القرآن كتاب محمد، جمعه و لملمه من ديانات مختلفة، و ليس إلهي المصدر، و جل كتب المستشرقين يبنون بحوثهم على ه ذه الفرضية التي لطالما حاولوا البرهنة عليها لكنهم عجزوا عن ذلك.

¹ - محمد جلاء إدريس: الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، مرجع سابق، ص 40 - 41.

² - إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة و التضليل، مرجع سابق، ص 127.

ما يجدر الإشارة إليه كذلك مشكلة التعميم فهي مسألة أساسية لا ينبغي إهمالها إذا ما تعلق الأمر بالمستشرقين ذلك أنهم يقعون ضحية لتعميمات غير صحيحة و غير دقيقة على الإطلاق، و يناقش إدوارد سعيد ه ذه الفكرة بشكل دقيق، و ينتهي إلى أن المسألة يتسبب فيها أمران رئيسيان يقول عنهما «تتحصر مخاوفي في أمرين التشويه و عدم الدقة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذي ينتج عن التعميم القائم على الجمود المذهبي المبالغ فيه، أو عن التركيز على حالات فردية استنادا إلى المنطق الوضعي»⁽¹⁾، و يقصد هنا أن الجمود المذهبي له علاقة بالسياسة و بالدولة، ذلك أنها تفرض نوعا من الإيديولوجيا على الباحث تجعل من الدراسة التي يقوم بها مطبوعة بطابعها فإن الباحث مهما يدعي من كونه نزيها فإنه بصفته واعيا أو لا واعيا ينتمي إلى دولة ذات مصالح محددة مع الشرق⁽²⁾، و على هذا الأساس فإن دراسة المستشرقين تختلف من دولة إلى دولة، فنوع العلاقة يفرض نوع الدراسة، و هكذا يفقد التعميم مصداقيته في البحوث الاستشراقية. أما الأمر الثاني فهو بكل بساطة أن تعميم النتيجة على العرب كافة كنتيجة لدراسة عينات أمر فيه كثير من الظلم، لأن مبدأ التعميم لا يصلح على الظواهر الإنسانية فكل مجتمع ثقافته و عاداته و تقاليده التي توجه سلوكه.

و من الناحية المنهجية كذلك يبدو أن هؤلاء المستشرقين لم تكن نظرتهم للإسلام و تقييمهم له مما جاء به الإسلام في حد ذاته كما ورد في القرآن و السنة، و إنما كان منطلق أحكامهم من حال و واقع المسلمين و فهمهم لهذا الدين، و الملاحظ على فهم المسلمين أنه مختلف و لهذا نشأت الفرق الإسلامية، فكان المستشرقون يحكمون بنظرة ضيقة على ضوء الفرقة الواحدة التي تمثل مجالا لدراساتهم، فمن درس التصوف يحكم على المسلمين من خلاله و من درس الشيعة يحكم على المسلمين من خلال الفكر الشيعي و نفس الشيء بالنسبة للذي درس السنة، نذكر مثلا على ذلك المستشرق الأمريكي "ماكدونالد"^(*) (DUNCAN BLACK MACDONALD) 1863 - 1943 م كان مهتم بالتصوف و درس في المعهد

¹ - إدوارد سعيد: الاستشراق، مرجع سابق ص 53.

² - المرجع نفسه، ص 57.

* "ماكدونالد" (DUNCAN BLACK MACDONALD) 1863 - 1943، مستشرق أمريكي الإقامة بريطاني المولد و التنشئة، صرف نشاطا كبيرا في التبشير بالمسيحية، اهتم بالدين الإسلامي و له مؤلفات كثيرة منها "أوجه الإسلام"، " تطور علم الكلام و الفقه و النظرية الدستورية في الإسلام".

اللاهوتي في "هارفورد" محور "مدخل لدراسة الإسلام المعاصر" فكان يحكم على المسلمين انطلاقاً من تخصصه، يقول عنه المستشرق "بافانمولمر": «و النتيجة الرئيسية لأبحاثه هي أنه من الناحية العملية يعد كل الناس الذين يفكرون تفكيراً دينياً متصوفة و أنه يجب البحث عن الدين الإسلامي الحقيقي بين الدراويش»⁽¹⁾، و هذا يقودنا إلى نقطة منهجية أخرى هي أن المصادر المعتمدة لدى المستشرقين - خاصة الباحثين في مجال الدين - لم تكن المصادر الأصلية أي الكتاب و السنة و إنما كتب للفرق الإسلامية التي تعبر كل واحدة منها عن توجهها الخاص الذي يمثل إيديولوجياً مغلقة، و ما يمكن استنتاجه من هـ ذه الأعمال أن المستشرقين يمارسون عملية الانتقاء من التراث، و هذا الانتقاء مقصود و ليس عشوائياً، إذ يتلمسون في معظم الأحيان المسائل الخلافية من أجل إثارة الفتن و الخلافات بين المسلمين.

2- موقف الاستشراق من القرآن الكريم :

يعتبر القرآن الكريم أهم موضوع شغله المسلمون بالدرس و التحليل و ذلك تبعا لأهميته و قيمته بالنسبة لهم فهو مصدر التشريع الأول و إليه يرجع كل باحث في العقيدة، و لهذا حظي القرآن به ذه المكانة بالنسبة للمسلمين، و دراسة هذا القرآن بالنسبة لهم أنتجت في سبيلها عدة علوم و هي المعروفة بعلوم القرآن، و لتشعبها قد يختص باحث واحد في علم واحد منها طيلة حياته، من بين أهمها: علم التفسير و علم القراءات و علم التجويد و علم أسباب النزول... الخ.

و لو رجعنا للتاريخ فإننا نجد أن العلوم العربية الإسلامية كلها نسجت حول القرآن أو انطلقاً منه، فنشوء علم الكلام ما كان إلا بالاستناد إلى القرآن، و نفس الشيء بالنسبة للفلسفة حتى و إن كانت فيها تأثيرات أجنبية، و عليه فإن محور العلوم العربية هو القرآن، و هذا إن دل على شيء إنما يدل على المكانة المرموقة التي يحتلها هذا الكتاب في مسيرة الفكر العربي، و كدليل على ذلك أننا نجد أن الكاتب المسلم يستشهد بنصوص القرآن الكريم ليس فقط في الكلام و الفلسفة و الدين و إنما حتى في ميدان الطب.

¹ - إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة و التضليل، مرجع سابق، ص 142.

إن مكانة القرآن الكريم في الفكر الإسلامي دفعت المستشرقين إلى دراسة و اكتشاف ما يخفيه هذا الكتاب و بذلوا في ذلك كل طاقاتهم، إذ استعانوا بمختلف الأدوات المنهجية التي تمدها لهم العلوم الإنسانية و طبقوها على القرآن الكريم مثلما طبقوها على كتاباتهم المقدسة، أعني هنا الإنجيل و التوراة، و لعل التبحر الاستشراقي في مختلف ميادين العلوم العربية و خاصة القرآن جعل من الصعب الإمساك برأي موحد بينهم، إذ اعتمدهم على مناهج مختلفة أدى بهم للوصول إلى نتائج متفرقة، و لهذا فإن حديثنا عن موقف الاستشراق من القرآن الكريم، سيحصر في نطاق ضيق لكي نتمكن من الخروج بنتيجة مفيدة، و سنركز في دراستنا هذه على نموذج واحد و هو موقف "تيودور نولدكه" و كتابه المشهور "تاريخ القرآن" و لكن هذا لا يعني أننا سنلتزم بموقفه وحده فقط و إنما في بعض الأحيان نشير إلى بعضهم من أجل المقارنة أو التوضيح أكثر.

قبل الخوض في التفاصيل سأحاول توضيح البناء الشكلي لكتاب "تاريخ القرآن"، الذي يعتبر من بين أهم الكتب التي تمكن الاستشراق من إنتاجها يوماً، إذ يعترف الكثير من المتشركين بأهميته العلمية بالنسبة لهم، كما يجعلونه مستندا لأبحاثهم حول القرآن، و هذا الكتاب مكون من ثلاث أجزاء جمعت في الترجمة العربية لتكون مجلداً واحداً مقسماً إلى ثلاثة أجزاء إضافة إلى مقدمة الترجمة و الطبعة و المعدل، فالجزء الأول يحمل عنوان "في أصل النص القرآني" و حاول من خلاله نفي النبوة عن محمد و إرجاع الكتاب إليه، ثم بحث في المصادر التي استقى منها النبي صلى الله عليه و سلم القرآن الكريم و أرجعها إلى الديانات السابقة عليه، أما بالنسبة للجزء الثاني فقد حمل العنوان "جمع القرآن"، و تحدث فيه عن حفظ و تدوين القرآن في أيام حياة النبي، و تحدث كذلك عن جمع القرآن و النسخ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم، إضافة إلى ملحق يتحدث عن أصل الآيات و نشوء كتاب القرآن، أما بالنسبة للجزء الثالث فقد حمل عنوان "تاريخ النص القرآني"، و تناول فيه رسم القرآن و القراءات، لينتهي الحديث بكلامه عن مخطوطات القرآن، و عرضه لبعض منها.

و قد اعتمد "نولدكه" في ذلك على المنهج التاريخي و منهج فقه اللغة، لينتهي بذلك إلى دراسة القرآن دراسة مادية تاريخية تقوم على مركزية الذات الأوروبية، و سأحاول الآن

عرض و مناقشة أهم الأفكار التي تناولها الاستشراق حول القرآن استنادا إلى كتاب تاريخ القرآن.

مصدر القرآن و ترتيبه: كثيرة هي البحوث و الكتابات الاستشراقية التي وضعت ه ذه العبارة كعنوان لها، ذلك أن القرآن يمثل موضوعا أساسيا لها، فلا يكاد يخلوا فكر باحث من آراء حول القرآن الكريم.

إن علماء الدين و رجاله لما يقيمون دراسات حول الكتب المقدسة فإنهم، و حين يتكلمون من داخل الدين لا يقيمون اعتبارا للمصدر الذي جاء منه الكتاب و لا يثيرون أية تساؤلات حول الموضوع، و عموما فإن هذا المبحث غير مندرج على الإطلاق في بحوثهم إلا في إطار الكلام عنه من الخارج، أي حينما يكونون بصدد الدفاع عنه ضد المتهمين عليه، و ذلك راجع إلى أنهم مسلمون ضمنا بالهية المصدر، فعند المتدين هذا أمر مفروغ منه، أما بالنسبة للمستشرقين، فحين يدرسون القرآن يكون مبحث المصدر هو أهم المباحث على الإطلاق ذلك أن جل البحوث الأخرى تبنى على هذا الأساس، فإذا كان المصدر إلهي فإن طريقة التعامل و الأدوات المنهجية المستعملة غيرها إذا ما كان المصدر بشري، و لهذا السبب عني المستشرقون بدراسة هذا الأمر أكثر من غيره.

إن الحديث عن مصدر القرآن يجعل المستشرق مجبرا على الحديث عن نبوته صلى الله عليه و سلم، ذلك أنه إذا ثبت أن محمدا رسول الله، فإن مناقشة المصدر يصبح أمرا مفروغا منه فلا علاقة له بأي نصوص قديمة و لا نصوص الديانات الأخرى، فيسقط مبحث المصدر، أما إن كان القرآن من تأليف محمد فإن المستشرقين يكررون ما كان يقوله مشركي مكة في بداية الدعوة المحمدية، يقول الهم تعالى " و إذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا، إن هذا إلا أساطير الأولين" (1)، و قال أيضا "ثم تولوا عنه و قالوا معلم مجنون" (2)، و كثيرة هي الشبه التي أثارها المشركون في حق القرآن، و بالتالي فإن ادعاء أن القرآن من تأليف محمد ليست من إبداع المستشرقين و إنما هي نابعة من العرب أنفسهم، إذن

¹ - سورة الأنفال، آية 31.

² - سورة الدخان، آية 14.

لما بقي مبحث المصدر قائماً فإنه لا بد من مناقشة نبوة محمد، فكيف نظر المستشرقون إلى نبوة محمد؟.

يعرض "نولدكه" في كتابه تاريخ القرآن لفكرة النبوة و يناقشها مستندا إلى علم النفس، و يقر بأنها حالة نفسية، فصحة نبوته صلى الله عليه و سلم في اعتقاده تكمن فقط في أنه مصدق من أعماق نفسه أنه نبي، و نبوته ه ذه لا تخرج عن هذا الإطار يقول : « و آمن في صميم نفسه بحقيقة ما دعا إليه ... و لو لم يكن الأمر كذلك، فأنى كان له أن ينذر الكذبة بحماس ناري كهذا ... اعوزته القدرة على التجريد المنطقي اعوازا شبه تام، و لهذا السبب اعتبر ما حرك نفسه أمرا موحى به منزلا من السماء و لم يختبر ادعاءه إطلاقا بل اتبع الغريزة التي كانت تدفع به تارة إلى هنا و طورا إلى هناك»⁽¹⁾، و كما هو ملاحظ أن نولدكه هنا يستثمر ما جاد به علم النفس الحديث حول نظرية اللاوعي فمن شدة تصديقه بكونه نبيا صار لا وعيه يحركه و يسيره من دون وعي منه، و دليله على هذا أنه لما كان الوحي ينزل على النبي صلى الله عليه و سلم تأخذه نوبات الصرع و الغيبوبة، فالنبوة باعتقاده هذا هي أشبه بالمرض النفسي يقول : « و بما أن الغيبوبة كانت على الأرجح تعتريه فجأة حين كان غارقا في تفكير عميق فقد اعتقد أن قوة إلهية كانت تحل فيه »⁽²⁾ و على الأساس ينظر إلى الديانات الأخرى من يهودية و مسيحية، و هكذا يطغى على "نولدكه" التفسير المادي العلمي البحت غير مكترث لما يسمى بالروح مفصحا بذلك عن نزعه الإلحادية، و نفس النتيجة ينتهي إليها جل المستشرقون إذ يعتقدون كذلك أن «القرآن فيض من خاطر محمد أو انطباع لإلهامه، أي أنه ناتج عن تأملاته الشخصية، و خواطره الفكرية، و سبحاته الروحية»⁽³⁾.

هكذا هو موقف المستشرقين من نبوة محمد فهم يرفضون و يصرون على كونه إنسانا دجالا لا كونه مبعوثا من الله، لكن إذا لم يكن رسولا من الله فمن أين استقى معلوماته التي دونها في القرآن؟.

1 - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ج1، مرجع سابق، ص 5.

2 - المرجع نفسه، ج1، ص 24.

3 - محمود ماضي: الوحي القرآني في المنصور الاستشراقي و نقده، مرجع سابق، ص 123.

إن القرآن الكريم بالنسبة للمسلمين مصدره إلهي لفضا و معنى أي أن الله هو الذي أوحى إلى النبي صلى الله عليه و سلم بهذا الكتاب، و هو مبلغ كما أوحى به بنفس العبارات و الكلمات فلم يبدل النبي أي عبارة و لم يصغها بأسلوبه، كما أن الله سبحانه و تعالى هو المتكلم في القرآن بصفته مخاطبا لعباده على الفعل أو النهي، بخلاف ما هو وارد في الكتب المقدسة الأخرى أي الإنجيل و التوراة، فهي بذاتها تقر بأن المخاطب فيها ليس الله إذ نصوصها توحى بأن إنسان هو من يتحدث، و لهذا يسمى الإنجيل مثلاً بـ "إنجيل لوقا" أو "إنجيل يوحنا" فهذه الأناجيل تنسب لبشر هم من ألفها بعد وفاة عيسى عليه السلام بسنوات طويلة على خلاف القرآن الذي تكون فيه الذات الإلهية حاضرة كمخاطب يتوجه بخطابه نحو البشر.

أما بالنسبة للمستشرقين فإن إنكارهم لنبوة محمد، و ادعائهم بأنه مؤلف القرآن قادهم إلى البحث عن المصادر التي كان يستقي منها ما أورده في هذا الكتاب، و لهذا فإنهم يرجعون مصدره إلى الديانتين المسيحية و اليهودية، و يهتم المستشرقون خاصة منهم المتدينين بإبراز هذا الجانب باستمرار، و يذهب "نولدكه" نفس المذهب إذ يقر بأن تعاليم الإسلام كان أهم مصادرهما الديانتان اليهودية و المسيحية، يقول: «إن المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبي حرفياً بحسب إيمان المسلمين، و بحسب اعتقاد القرون الوسطى و بعض المعاصرين هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. و تعاليم محمد في جلها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها، لهذا لا لزوم للتحليل لنكشف أن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم و الفروض هي ذات أصل يهودي أما تأثير الإنجيل على القرآن فهو دون ذلك بكثير»⁽¹⁾، و هكذا فإن المستشرقين يرجعون المصدر الأساسي للقرآن إلى الديانة اليهودية، فإذا ما قورنت بغيرها فإنها تحتل المرتبة الأولى، أما المسيحية فإنها تأتي في المرتبة الثانية، و يضرب مثالا عن التأثير اليهودي في محمد فيقول: «نسوق مثالا على ذلك الشهادة المعروفة في الإسلام "لا إله إلا الله" و هي مستقاة من عبارة يهودية إذ إن الآية 32

¹ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج1، مرجع سابق، ص 7.

في كتاب صاموئيل الثاني فصل 22»⁽¹⁾، تقول الآية «لأنَّهُ مَنْ هُوَ إِلَهٌ غَيْرُ الرَّبِّ؟ وَمَنْ هُوَ صَخْرَةٌ غَيْرُ الْهَيْئَةِ؟»⁽²⁾، و هكذا يستنتج المستشرقون أن القرآن مستقى من الديانات السابقة.

لكن المتفحص لهذا الأمر يدرك بوضوح أن ما تأتي به الرسل عموما هو ما يعرف بالدين، و الدين لا يمكن أن يكون دينا إلا إذا كان محتويا على أمرين رئيسيين و هما العقيدة التي تمثل الجانب النظري، ثم الشريعة التي تأتي متوافقة مع متطلبات الأمة التي بعث فيها النبي، فأما العقيدة فإنها واحدة لا تتناقض بينها إلا إذا طالتها أيدي البشر الذين يعملون على تحريفها، و أما بالنسبة للشريعة فإنها تختلف باختلاف الأمم و ينسخ بعضها بعضا، و لو نظرنا من هذه الزاوية إلى الديانات السماوية الثلاث فإننا نفهم بشكل واضح مدى التقارب و الانسجام بين اليهودية و المسيحية و الإسلام، فما دامت ذات مصدر واحد الذي هو الله فإنه، يصبح التساؤل عن مدى تأثير النبي محمد باليهودية و المسيحية تساؤلا لا معنى له.

أما بالنسبة للتأثير المسيحي في القرآن فإنه في اعتقاده حاصل كذلك و لا ريب و يضرب لذلك عدة أمثلة منها أن القرآن أخذ من المسيحية التهجيد و بعض أشكال الصلاة، و تعظيم مكانة النبي يسوع على كل الرسل حتى قال: « أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب »⁽³⁾، و يسعى المستشرقون إلى إيجاد روابط بين محمد و اليهود من جهة و بين محمد و المسيحيين من جهة أخرى و هذا كله من أجل تثبيت حجتهم، و الملاحظ على أرائهم أنها نفس الآراء التي كان يقولها مشركوا مكة و قد سجلها الله تعالى في القرآن الكريم في عدة مواضع نذكر من قوله تعالى: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي و هذا لسان عربي مبين»⁽⁴⁾، لكن القرآن كما هو واضح في الآية يرد عليهم باستمرار إذ أقام عليهم الحجة، و تكمن هـ ذه الحجة هنا في الإعجاز البياني للقرآني، إذ كانوا يدعون أن مصدر التعليم و التأثير هو أعجمي، و الأعاجم لا يملكون فصاحة العرب، و لكن القرآن كلام فصيح و لا يمكن لأفصح العرب أن يؤلف مثله و لو آية، كما

¹ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج1، مرجع سابق، ص 7 - 8.

² - التوراة، صاموئيل الثاني و العشرين آية 32.

³ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن ج 1، مرجع سابق، ص 9.

⁴ - سورة النحل آية 103.

تحدى القرآن العرب و العجم على أن يأتوا بآية من مثله، و لكنهم فشلوا في ذلك، مما يعني أن الإنسان عاجز على الإتيان بكلام فصيح كهذا، و لما كان البشر عاجزون فإنه بالضرورة لا بد أن يكون مؤلف هذا الكلام غير البشر و هو الله جل في علاه.

و على غرار المستشرقين الآخرين يضيف "نولدكه" كذلك مصدرا آخر من مصادر لتعليم النبي و هو بقايا الاعتقادات الدينية التي اعتنقها قومه من قبل في زمن الجاهلية يقول: «أحد أهم مصادر تعاليم محمد كانت الاعتقادات الدينية التي اعتنقها قومه ... و هكذا بقي لدى مؤسس الإسلام بعض من الأساطير القديمة و بعض الآراء الدينية التي كانت سائدة زمن الجاهلية. و البعض الآخر منها احتفظ به عمدا، أما الطقوس الممارسة في الكعبة و الحج فقام بتعديلها لتلائم تعليمه معيدا إياها إلى أصول ابرهمية و هذا ما لم يكن معلوما عند العرب»⁽¹⁾، و بعد أن يأخذ النبي تلك المعلومات من مصادرها التي اعتمدها فإنه يحاول تغيير التعبيرات محتفظا بنفس الفكرة.

إن المتأمل في كتاب "نولدكه" يجد فيه موضوعية تامة لكن فقط إذا نظر إليه على أنه ملحد، و لهذا نراه يرفض فكرة النبوة من أساسها سواءا تعلق الأمر بالمسيحية أو اليهودية أو الإسلام، و نجده لما يأتي لمناقشة آراء زملاءه المستشرقين فيم يتعلق بإتيانهم بمصادر أخرى لتعلم النبي فإنه يرفضها لعدم تبريرها بالحجة الموفية، من ذلك أنه حينما زعم أحد المستشرقين أنه اكتشف مصدرا آخر للنبي و هو بعض قصائد أمية ابن أبي الصلت و يقول عن هذا المستشرق : «لكن معظم المواضيع التي يسوقها لدعم فرضيته تخضع للشك القوي بأنها مزورة تحت تأثير القرآن»⁽²⁾، و لهذا فإن كتابه هذا يحظى بسمعة حسنة لدى أقرانه و لدى بعض المسلمين حتى.

بعد أن استعرض نولدكه حديثه عن مصدر القرآن و عن نبوة محمد تكلم كذلك عن سور القرآن و يقسمها كما هو متعارف لدى المسلمين إلى مكية ومدنية، و المكية هي التي نزلت على الرسول صلى الله عليه و سلم في مكة، أما المدنية فهي التي نزلت في المدينة، و

¹ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج 1، مرجع سابق، ص 18.

² - المرجع نفسه، ص 18.

باعتقاد المنهج التاريخي النقدي يحاول نولدكه جاهداً و باستمرار أن يبين أمراً مهماً وهو أن الترتيب الموجود الحالي للمصحف ترتيب عشوائي لا يخضع لأي منطق، و يحاول تجاوز هذا الأمر من خلال إعادة ترتيب القرآن الكريم ، ترتيباً حسب وقت النزول أي ترتيباً كرونولوجياً، فالهزور المكية يقسمها إلى ثلاث فترات، مستنداً في ذلك إلى منهجية تعتمد على المصادر و المقارنات بين أسباب النزول و كذلك الأسلوب الذي جاءت به ال سورة، و هذا الأمر الأخير لا أعتقد أنه في استطاعته أن يحده بدقة لأنه مهما حصل من علوم اللغة فإنه لا يمكن أن يحقق فهماً جيداً لأسلوب القرآن الكريم، وذلك لصعوبته حتى لدى العرب أنفسهم، و هنا بالتحديد تغيب الموضوعية و يغيب المنهج العلمي إذ يسمح للهوى بأن يسيطر عليه يقول مثلاً في سور الفترة الأولى: «أعتقد أنه يسعني التعرف على سور هذه الفترة بشيء من اليقين من خلال أسلوبها. إن قوة الحماس الذي حرك النبي في السنوات الأولى و جعله يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه كان لا بد لها من أن تعبر عن نفسها في القرآن»⁽¹⁾، و هذا مجرد تكهن لا يمت إلى العلم بصله ذلك أنه ليس في استطاعته مهما استثمر من وسائل في علم النفس أن يقيس و يستوعب الحالة النفسية للنبي صلى الله عليه و سلم، فعلماء النفس المتخصصون في الفترة المعاصرة يخطئون في غالب الأحيان بتشخيص الحالات النفسية للمرضى، و يستفيض في شرح الأمر.

لكن المعروف أن معظم سور القرآن قد نزلت متفرقة أي نادراً ما تنزل سورة كاملة معاً في فترة واحدة فبعض السور ينزل منها جزء يسير ثم ينزل قرآن من سورة أخرى أو حتى من عدة سور ثم تعود و تنزل مجدداً آيات من ال سورة الأولى، أليس هذا دليلاً يجعل من محاولة ترتيب السور ترتيباً حسب التسلسل الزمني أمر غير ممكن على الإطلاق.

كما أن الاستناد إلى أسباب النزول لا يحل المشكلة، ذلك أن هناك من الآيات التي لم يرد فيها سبب نزول الكثير، فإن «من آيات القرآن ما نزل ابتداءً يشرح الدعوة و يدعو إلى الإيمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و هذا النوع من الآيات ليس له سبب نزول سوى الأسباب العامة التي تنزلت من أجلها الشرائع و هي هداية البشر و تنظيم حياتهم

¹ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج 1، مرجع سابق، ص 68.

و إرشادهم إلى ما فيه خيرهم، و أغلب هذا القسم يشتمل على آيات العقائد و الوقائع الماضية و قصص الأنبياء و مشاهد القيامة «(1)، و على هذا الأساس فإنه مهما سعى الإنسان في اجتهاده فلا يمكن و ضع سور القرآن الكريم وفق ترتيب كرونولوجي.

جمع القرآن: لقد لقي القرآن الكريم اهتماما كبيرا من طرف المسلمين على مر

العصور، و لهذا فكل المسلمين يقرون بأنه، لما كان ينزل القرآن فإن عددا كبيرا من الصحابة قد قام بحفظه بلغ بذلك مبلغ التواتر الذي يثبت به نقل القرآن نقلا قطعيا، كما أن المسلمين يقرون كذلك أن تدوين القرآن و حفظه في الصدور و ترتيب آياته قد حصل زمن النبي، و أن ما أثبت في العريضة الأخيرة للقرآن على جبريل هو القرآن المنزل، و بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم، كان أبو بكر الصديق أول من أمر بجمع القرآن في مجلد واحد بإشارة من عمر بن الخطاب، و كان من قام بعملية الجمع هو زيد بن ثابت مراعيًا في ذلك ما تم نسخه من القرآن الكريم، ثم أعيد نسخه زمن عثمان بن عفان بناء على النسخة التي جمعها أبو بكر، و وفقا لمنهجية صارمة، و من دون شكل و تنقيط لتتوافق تلاوته مع الأحرف السبعة، و بعدها أحرق عثمان ابن عفان بقية المصاحف و بعث لمختلف الأمصار بالمصاحف الجديدة لتدارس القرآن(2).

أما فيم يتعلق بالمستشرقين فإن جمع القرآن يمثل موطنًا للتكهنات و المكان المناسب لزرع الشبه و الافتراءات، فيدعي المستشرقين بمن فيهم "نولدكه" أن هناك جزء من القرآن غير موجود في النص القرآني الحالي و يناقش الكثير من الأحاديث التي في اعتقاده أنها تشبه القرآن في الأسلوب و بالتالي فإنه يسندها إليه القرآن، يقول: «إن السور و الآيات التي تعقبنا حتى الآن، أصلها مأخوذة كلها من مصحف المسلمين، لكن الحديث يتضمن كثيرا من الآيات الأخرى التي نزلت على النبي»(3)، ثم يعرض لآية يفترض أنها تابعة للقرآن، و هي عند المسلمين عبارة عن حديث و يرويها بمختلف الروايات عن البخاري و مسلم و عن السيوطي ... الخ تقول هذه الآية بحسب نقله عن البخاري و مسلم «لو أن لابن آدم مثل واد مالا لأحب

1 - عبد الله محمود شحاتة: علوم القرآن، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة، 2002، ص 88

2 - عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط 1، دار القلم العربي، حلب، 2002، ص 93 - 109.

3 - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج 1، مرجع سابق، ص 210.

أن له إليه مثله و لا يملأ عين ابن آدم الخ»⁽¹⁾، و بعد مناقشات طويلة و تحقيق عميق استنادا إلى الأسلوب الذي جاءت به يسندھا إلى سورة يونس، و ما يمكن قوله هنا أنه لو نظر بشكل أعمق لانتھى إلى نتائج ربما أقرب إلى الحقيقة لكن اعتماده على المصادر دون تمحيص أدى به إلى ه ذه النتيجة، فربما كانت ه ذه آية منسوخة لم ترد في العرضة الأخيرة، و ربما هي منحولة أصلا، لكن تنقيح المسلمين جعلهم يخرجونها من القرآن، و حتى الأسلوب الذي كان يتكلم عنه و جعله معيارا لإدراك القرآن من غيره و لإدراك حتى مكان الآية و زمن نزول السورة، فإن أسلوب ما قدمه مثالا و كما صاغه بمختلف الروايات، لا يشبه أسلوب القرآن على الإطلاق، و هذا أمر يدركه من قرأ القرآن حتى و إن كان من أقل العرب خبرة بالأدب، كما أن هناك اختلافات كثيرة بين الروايات التي يقدمها، و لو كانت قرآنا حقا لحرص الناس على نقلها بألفاظها، و إن كان هناك اختلاف من جهة الأحرف السبعة فإنه لن يصل إلى درجة اختلاف ه ذه الروايات.

لكن نولدكه يعود في الأخير ليقر بأن ما انتهى إليه ليس باليقين يقول: «بالرغم من ذلك لم نستطع حتى الآن أن نعلن أيا من الأحاديث بتأكيد قرآنا... و لعل هذه النتيجة السلبية تتعلق من جانب بصعوبة المشكلة و النقص في وسائلنا، و تعود من جانب آخر إلى الثقة الكبيرة و المعرفة الموضوعية التين سادتا عملية جمع القرآن»⁽²⁾، و هكذا فإن كلامه السابق حول بقاء بعض القرآن خارج المصحف، بقي معلقا بكلامه هو، مما يعني أن كلامه كله، مجرد فرضيات لم ترتقي إلى درجة اليقين العلمي، و لو تأملنا كلامه جيدا حينما قال "النتيجة السلبية" فإن ه ذه العبارة تكشف عن الكثير، و معناها أن السلب عنده يكمن في عدم وجود أحاديث من المفروض أنها تابعة للقرآن، أما الإيجاب فهو بتصوره أن يحصل هناك تبرير على أن من القرآن ما هو غير مدون في المصحف، و هذا ما لا يستطيع أولئك المستشرقون إخفاءه، فلغتهم تفضحهم، و انطلاقه من سوء نية واضح تماما في عبارته ه ذه، و هذا ما يحدث للموضوعية حينما تنسل بينها أفكار إيديولوجية، فمن المفروض أن تكون النتيجة إيجابية إذا تمكن من إثبات أن القرآن كامل لم يضع منه شيء، و هذا هو الإيجابي و السلب عكسه.

¹ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج1، مرجع سابق، ص 213.

² - المرجع نفسه، ص 232.

و في مقابل هذا فإنه لما لم يستطع إثبات أن من القرآن ما لم يكتب حاول البحث عما كتب في القرآن و هو ليس تابع له، فلم يجد غير فواتح السور لينظر إليها على أنها منحولة في القرآن، و بينما يذهب "كانون سل" (Canon Edward Sell)، 1869 - 1932، إلى أن فواتح السور من المستحيل معرفتها (1)، فإن نولدكه يرجح في تفسيرها على أنها إشارات لأسماء مالكي السور، ودليله على ذلك أنها توجد فقط في بدايات ال سور، يقول: «و ليس مستبعدا أن تكون هذه الحروف هي الحروف الأولى من أسماء مالكي النسخ. في هذه الحال قد تشير (الر) إلى الزبير، و (المر) إلى المغيرة، و (طه) إلى طلحة أو طلحة بن عبيد الله...» (2)، و على العموم فإننا نشتم رائحة الموضوعية مع نولدكه، و هي الغائبة لدى الكثير من المستشرقين، إذ يعرض آراء أقرانه التي انتهوا من خلالها إلى أن في القرآن الكريم يحوي كثيرا من التحريفات و الحذف، و لا يستندون في ذلك إلى لمجرد الخيالات، فيرد عليهم و يناقشهم باستمرار.

يستأنف نولدكه الحديث عن جمع القرآن عارضا لمختلف الروايات التي ترتبط بالموضوع، مستعينا في ذلك بثتى المصادر التي تمكن من إيجادها، و لا شك أنه بذل فيها الجهد الكبير، إذ يعرضها بالتفاصيل و بمختلف الروايات، مثيرا بذلك عدة انتقادات فيم يتعلق بتشكيل المصحف الرسمي و بتدوين زيد ابن ثابت له و تدوين عثمان ابن عفان، و تلا هذا التشكيك في أهلية الصحابة الذين جمعوا القرآن الكريم.

فأول الأمر قام بعرض و مناقشة جمع علي للقرآن إذ انتهى إلى أنه أول من جمع القرآن قبل جمع زيد ابن ثابت، و نسخة علي ه ذه نسخة ذاتية إي أنه لم يؤلفها لتكون ملكا للمسلمين، يتدارسونها و إنما لأغراضه الشخصية، أما جمع زيد فهو الممثل للنسخة الرسمية، و جمعه هذا جاء بناء على أمر من الخليفة "أبي بكر" و لم يصدر أبا بكر هذا الأمر إلا بعد إلحاح من عمر ابن الخطاب، و هذا ما تحويه الرواية السائدة، و يعرج على الروايات المختلفة، لينتهي إلى نقد مختلف الروايات من عدة جوانب إذ في اعتقاده أن في الرواية السائدة

¹ - كانون سل، تدوين القرآن، ترجمة مالك مسلماني، (July www.mohammadanism.org، 17.2004)، ص 9.

² - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ج 2، المرجع نفسه، ص 303.

أمور مناقضة إما لبعضها البعض أو لغيرها من الروايات التاريخية و ينتهي إلى التشكيك في كون القرآن جمع في زمن أبي بكر إذ حكمه دام سنتين و شهرين، و هـ هذه الفترة قصيرة و لا تكفي للم شتات القرآن، و ينتهي كذلك إلى الجزم بأن معركة اليمامة لم تكن هي السبب الذي حمل المسلمين على التفكير في جمع القرآن إذ أن من ماتوا فيها ليسوا بحفظة القرآن و يحصي منهم فقط اثنان⁽¹⁾ و ما يمكن ملاحظته على موقفه المتعلق بقصر فترة الحكم للخليفة أبي بكر راجع إلى تصويره عن تشتت المصحف، ففي الحقيقة أنه مدون كتابة، و معظم الصحابة شاهد أو سمع عن كيفية قراءة الرسول صلى الله عليه و سلم بما في ذلك ترتيب السور، و يمضي في تقديم انتقادات على هذا المنوال، و يتطرق كذلك إلى ذكر النسخ الشائعة قبل جمع عثمان كنسخة أبي ابن كعب و عبد الله ابن مسعود، و يرصد اختلافات كثيرة بين هذه النسخ و النسخة الرسمية من حيث ترتيب السور.

نفس الشيء بالنسبة لجمع عثمان، يعرض القصة بمختلف الروايات، سواء السائدة منها أو الشاذة كما هي معروفة في كتب عوم القرآن، ثم ينتقدها معتمدا الأسلوب ذاته حينما انتقد التدوين في مرحلة زيد ابن ثابت، و ينتهي إلى أنه من الصحابة من حاول باستمرار أن يدس بعض الكلمات و الآيات في القرآن الكريم من أجل أغراض شخصية أو سياسية.

الكتابة و القراءات : يعالج نولدكه مشكلة الرسم و القراءات في الجزء الثالث من كتابه

تاريخ القرآن، فيذهب إلى أن ضبط الكتابة بالنسبة للنص القرآني بالغ الأهمية، ويرى أن المسلمين لم ينتبهوا، إلى هذا الأمر، حتى وقعوا في الكثير من الأخطاء منها مثلا تبديل التاء الساكنة بالمفتوحة، يقول أنها كتبت خط أ في «نعمت في 11 موضعا، "رحمت" في 7 مواضع... الخ» و يسترسل في الحديث بإبراز عدد كبير من الأخطاء و إضافة إلى هذا يورد كذلك مجموعة من الأخطاء في الكتابة التي يعتقد أن كتاب الوحي وقعوا فيها، و يشكك في صحة المكتوب، و يقول: «حتى لو كان أغلب نص القرآن كتب في حياة النبي و ربما بتكليف منه، فقد وجبت المحافظة على صفته ككلام الله الموحى به شفويا و الذي تناقلت الأفواه معرفته، ما يشهد على حقيقة ذلك اختلاف المأثور الشفوي عن النص العثماني حتى في

¹ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج2، مرجع سابق، ص 252 - 253.

تكوينات النص المكتوب في وقت مبكر»⁽¹⁾، و هذا يعني أن القرآن الشفهي يتناقض في الكثير من الأحيان مع القرآن كما نزل ذلك أن الشفوي أقرب إلى الأصل، فبمجرد أن يكتب قد يختلف في نطقه، بينما الشفهي ينقل كما هو و بالتالي فهو أقصر الطرق إلى الحق، مما يعني ضرورة أن الأخطاء قد طالته، و يبرر هذا كذلك أن القراءات سواء تعلق الأمر بالقراءات السبع أو العشر بينها كذلك اختلافات جمة تصل إلى حد التناقض، ذلك أن كتابة المصحف لم تكن مشكلة، فيمكن أن نقرأ كلمة "علم" بفتح العين و كسر اللام فتشير إلى فعل، بينما قراءتها بكسر العين و إسكان اللام تصير إسما، يقول «برزت في تلك الفترة قراءات كثيرة تفهم معالم الرسم نفسها على أوجه مختلفة»⁽²⁾، خاصة مع أن الكتابة لم تكن مشكولة، فيتشابه منها مثلا حرف "راء و الزاي" وكذلك حرف "الباء و التاء و الثاء" مما يوقعنا في صعوبة تهجئتها و بالتالي الكثير من الأخطاء، و ينتهي إلى القول «و أن الرسم لا يقدم مساعدة للنطق، و أن الكلمات لم تكن تنفصل انفصالا تاما مناسبا عن بعضها البعض، فإنه يمكن القول بأن العرض التحريري للنص المقدس كان فيه نقص كبير جدا»⁽³⁾، و ما يمكن تلخيصه من آراءه أن الرسم ساهم في نشوء الكثير من القراءات نظرا لرداءته، و تعدد القراءات هذا هو السبب في اختلاف المسلمين حول صحة كلمات القرآن، و لكن نولدكه هنا كما هو ملاحظ أنه لم ينتبه جيدا إلى أن القراءات ليست كلها صحيحة، إذ للقراءة الصحيحة شروط عدة، و إذا استوفت القراءة ه ذه الشروط فإن «اختلاف القراءات لا يبلغ بحال مبلغ التضاد أو التناقض و قد حصر ابن الجزري أنواع الاختلاف في ثلاثة أحوال و هي - اختلاف اللفظ و المعنى واحد، و اختلافهما جميعا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، و اختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد»⁽⁴⁾.

و ما نستنتج من خلال المناقشة و هو أن نولدكه بلا شك قد تبحر في علوم القرآن و صرف لذلك الكثير و لذلك فلا يمكن التقليل من قيمة ما قام به، و لعل أصحابه المستشرقين

1 - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ج 3، المرجع نفسه، ص 557.

2 - المرجع نفسه، ص 559.

3 - المرجع نفسه، ص 490.

4 - التهامي نقرة و آخرون: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج 1، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم و مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985، ص 47.

يشهدون له بذلك، و ليس هذا و فقط بل حتى من المسلمين من يشهد له بالموضوعية، و لكن رغم ما قدمه و ما اتصف به من الموضوعية فغنه لم يتمكن من التجرد من ذاتيته، و لم يمنعه نظره كذلك من الوقوع في عدة ثغرات منهجية، و ذلك راجع لكونه خاضع لنفس الإبيستمية التي يخضع لها المستشرقون، و لهم تلك الثغرات المنهجية نجد.

أنه لم يتمكن من التخلص من النظرة الاستعلائية و مركزية الذات الأوربية التي يتميز بها بقية المستشرقين، إذ التعامل مع كتاب نولدكه يذكرنا بقاعة الدرس حينما يمتحن التلميذ قدرات التلاميذ بتمرين، ثم يبدأ بالتعليق على أعمالهم و يوضح أخطاءهم، دون أن ينتبه إلى الأخطاء التي هو واقع فيها و لعل أهمها أنه يتكلم عن الدين من الخارج، و هذا ما جعله يتعامل مع التاريخ الإسلامي وفق ما يتلاءم مع الروح المادية و الكل يعلم مدى روحانية الدين. أما الأمر الثاني الذي تحيلنا إليه أفكار نولدكه هو أنه لم يكن يسعى للبنا و إنما كان يسعى للهدم، و لهذا تراه باستمرار ينتقد كل شيء و في المقابل لا يعيد بناء الحادثة بناء متماسكا مما يعني كما سبق و أن أشرت إلى هذا أهدافه الإيجابية بالنسبة إليه، هي عندنا السلبية و التي تهدم من الداخل، و الأمر الثالث و الذي لم يتمكن كذلك من تجاوزه هو إطلاقه لبعض التكهنات و اعتماده على الضنون من أجل تأسيس أفكاره، فتراه يستعمل عبارات " على الأرجح " " ولو كان هذا صحيحا... فإنه " " في هذه الحال قد تشير "... الخ.

موقف أركان من الاستشراق و منهجيته:

لقد ظلت الدراسات الاستشراقية تتطور شيئا فشيئا حتى وصلت إلى أوجها في الفترة الممتدة ما بين 1860 - 1920⁽¹⁾، حيث تمكنت خلالها من رسم طرق واضحة المعالم فيم يتعلق بالحدود المنهجية خاصة، و انتهى بها الأمر إلى تحقيق عدد غير قليل من المخطوطات التي ظلت طي النسيان بالنسبة للمسلمين منذ أن كتبت على أيدي أصحابها في القرون الأولى للإسلام ، كما تمكن كذلك المستشرقون من إصدار مجلدات عديدة حول التراث الإسلامي متناولين بذلك مواضيع مختلفة تمس: الدين، العادات، التقاليد، الثقافة، اللغة... الخ.

¹ - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2006، ص

إن نظرة المسلمين إلى الأعمال التي قدمها المستشرقون لم تلقى ترحيباً بالغا، خاصة لما يتحدث المستشرقون في الجانب المتعلق بالعقيدة و الدين، و ذلك لعدم التزام المستشرقين بالموضوعية التي نذروها على أنفسهم، فحديثهم عن الدين كما مر بنا سابقا لم يكن يخلو من الأخطاء سواء المعرفية أو المنهجية، و لهذا أصبح مصطلح الاستشراق بالنسبة للمسلمين يحمل دلالات لا تبشر بالخير، فالمستشرق هو المتعصب الذي لا يفهم اللغة العربية و لا يدرك حقيقة الواقع العربي الإسلامي، و حتى أنه لما يبحث في الدين فإنه يضع الموضوعية جانبا، و يفتح أمامه أفقا واسعا من التكهانات و الضرب في العماء، إذن كل ه ذه الصفات ارتبطت بمصطلح الاستشراق و صار المسلم يتصور ه ذه الصفات بمجرد سماعه كلمة استشراق، و هكذا أكسب المستشرقون هذا المصطلح ه ذه السمعة السيئة يقول "برنار لويس" : « لقد أصبحت كلمة "مستشرق" منذ الآن فصاعدا ملوثة هي الأخرى أيضا و ليس هناك أي أمل في الخلاص... و قد تجلى هذا التخلي رسميا في المؤتمر الدولي التاسع و العشرين للمستشرقين الذي عقد في باريس صيف 1973، ... ثم سرعان ما تبين لهم أنهم متفقون جميعا على ضرورة التخلي عن هذه التسمية «⁽¹⁾، و قد حاول المستشرقون أنفسهم أن يخلصوا هذا المصطلح مما حلق به من عيوب، و انتهت محاولاتهم إلى مجموعة من الاقتراحات حول تغيير التسمية، و أصبح يدعو البعض ب "علم الاستعراب" و قد ترجم هذا الأمر على أرض الواقع فقد تغير اسم المؤتمر السابق الذكر إلى "المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا و إفريقيا الشمالية".

تعريف الإسلاميات الكلاسيكية:

محمد أركون لم يكن غائبا على الساحة بل كان يعلم تمام العلم ما الذي حل بالاستشراق في الآونة الأخيرة، لهذا حاول جاهدا تجاوز الأمر عن طريق استعمال مصطلح آخر ينعت به العلم الاستشراقي و كان المصطلح "الإسلاميات الكلاسيكية" فما هي الإسلاميات الكلاسيكية في نظر أركون؟

¹ - محمد أركون و آخرون: الاستشراق بين دعائه و معارضيته، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى، بيروت، 2000، ص 162.

في مقال له بعنوان " في الأنثروبولوجيا، نحو إسلاميات تطبيقية" حاول أركون وضع تعريف لهذا العلم يقول فيه: «إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الإسلام، ذلك أن كلمة و مصطلح الإسلاميات - أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام - هي في الواقع اختراع غربي... كان يسميهم ج. هـ. بوسكيه "كلاسيكي الإسلاميات" ¹، إن التسمية كما هو واضح في قول أركون أنه لم يكن هو من اخترع تسمية الإسلاميات الكلاسيكية و إنما استعارها من المستشرق "ج. هـ. بوسكيه"، و يعتقد أركون من خلال التعريف الذي قدمه للإسلاميات الكلاسيكية أن هـ ذه الأخيرة بصفتها فرعاً علمياً فإنها تقدم لنا علماً عن الشرق لكن هذا العلم يقوم به الغربيون، و إنه من باب الموضوعية يكون أعلى قيمة من الخطاب الإسلامي ذاته، لأنه يكتسي طابعاً علمياً و عقلانياً من خلال تطبيقه لمناهج علمية، و من خلال التعريف يبدو أنه حينما ينعتها بـ "العقلانية" أنه يضعها في مقابل الأبحاث الإسلامية التي تكتسيها العاطفة الدينية و بالتالي الإيديولوجيا و البعد عن المناهج الموضوعية، و هكذا تكتسب الإسلاميات الكلاسيكية عند محمد أركون مكانة علمية كبيرة، و لهذا نجد في الكثير من المواضيع يمدح المستشرقين و يثني عليهم و يحيلنا في الكثير من الأحيان إلى مؤلفاتهم من أجل توضيح بعض الأفكار في مؤلفاته، و هذا يعني أن محمد أركون قد تأثر بالفكر الاستشراقي بشكل كبير، و هذا أمر حقيقي و واقعي إذ لو رجعنا إلى سيرته الذاتية فإننا نجد أنه نشأ و درس على أيدي المستشرقين، كما أنه في جزء من مشروعه الفكري أراد تطوير الفكر الاستشراقي، من خلال دفعه إلى الاستفادة من نتائج الأبحاث في العلوم الإنسانية، و نذكر هنا كذلك أنه كان رئيساً لمعهد الدراسات الاستشراقية في "السوربون"، و هذا يفسر سر اهتمام أركون بالفكر الاستشراقي و منهجه.

يعتبر أركون مؤرخاً للفكر الإسلامي، و هو نفسه نجد يكرر هذا باستمرار في الكثير من المواقف، و نشأته و تكوينه الغربي سمح له بأن يطلع على الرؤية الغربية للإسلام و المسلمين، لكنه أثناء الاطلاع على أعمال المستشرقين لم ينظر إليها نظرة تقديسية و إنما كما هو معروف عنه فهو مفكر نقدي، استطاع أن ينتقد أكثر المواطنين حساسية بالنسبة للمسلمين،

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، و المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 51.

روحه النقدية ه ذه وجهته إلى النظر في أعمال المستشرقين، لذلك فالمنتبع «لكتابات أركون حول الاستشراق و المستشرقين قد يميز مواقف عدة تتأرجح بين الإشادة التي يعز نظيرها مع الشعور بالمديونية من جهة، و المؤاخذه التي تندر حداثها»¹ فكان الفاحص و الناقد، و بمقدار ما امتدح المستشرقين - حتى صنفه الكثير من العرب على أنه أكبرهم - بمقدار ما انتقدهم فوضح الأخطاء الشنيعة التي وقعوا فيها باستمرار، سوء تعلق الأمر بالمنهجية أو بالمواقف المتخذة تجاه العرب و المسلمين.

لا شك إذن أن نظرة أركون للاستشراق هي نظرة نقدية، و لا شك ثانيا أنه لم يكن ينتقدهم من أجل النقد و إنما من أجل أن يدفع بالبحث الإستشراقي قدما، فالنقد من أجل إعادة البناء وفق منظور أكثر حداثة، و لذلك في مواطن متفرقة من كتبه يعرض لنقدهم كلما سنحت له الفرصة بذلك، و لكن قبل أن ينتقدهم يوضح أركون أن البحوث الاستشراقية ليست كلها من صنف واحد و إنما هناك ثلاثة أنواع منها، نوعان منها يقفان خارج منطقة الفكر العلمي، أي دون مستوى أو فوق مستوى الفكر العلمي، و ما دام خارج منطقة الفكر العلمي فإنه ينبغي تجنبهما، و هناك نوع واحد فقط يقع ضمن منطقة الفكر العلمي و هو من يجب مناقشته و تطويره و تحديثه وفق منظور حدائتي يقول محمد أركون شارحا هذا الأمر: «فما هو دون مستوى الحوار كل ما يتعلق بالأشياء الشخصية و النظم و الأخلاق الجامعية و الظروف المؤقتة و المطامح و اللقاءات و التوسلات : أي كل ما هو عرضي و عابر و خاص بالزمن الراهن و العصبية و الطائفية و القومية التي تؤثر بعمق، قليلا أو كثيرا، على كتابات كل مؤلف»⁽²⁾، و هذا المستوى خارج نطاق الحوار لأن هذا النوع من الأعمال هو من قبيل الأعمال الظرفية الناتجة عن دراسات سطحية لا تحكها غايات علمية بل إيديولوجية، و كما هو معروف أن البعد عن الغايات العلمية يعني بالمقابل سذاجة الدراسة، صف غلى ذلك سطحية المعرفة و بساطتها فلا ينتظر من طالب جامعي غربي مثلا ليس له من العلم عن العرب إلا القليل أن يقدم دراسة كاملة عن الشرق، فالضرف الزمني و الأكاديمي لا يسمح له

¹- الحسن العباقي: الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية و الرغبة في التجاوز (إسلامية المعرفة، العدد 55، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 2009)، ص 48.

²- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 247.

بذلك و هذا ما حمل أركون على إخراج هذا النوع من الدراسات عن إطار المناقشة فقد أثبت أنه غير جدير بها. أما النوع الثاني الذي «يكمن وراء المناقشة أو يتجاوزها، فهي مواقع الحقيقة التي يصعب دائما تبصرها أو رؤيتها و امتلاكها و الحفاظ عليها. يضاف إلى ذلك الآثار الإيجابية أو السلبية السيئة لمنتجات البحث العلمي و رهانات العقلانية المختبئة وراء ضخامة البحوث و الأعمال المتبحرة و تراكم الأدبيات المتأثرة أكثر مما ينبغي بضغط الضرف الزمني أو السياسي ثم الحاجيات الإيديولوجية، و أخيرا لعبة النظم و القواعد الأكاديمية»⁽¹⁾، و هذا الصنف يخرج أركون كذلك من الفكر العلمي، فرغم أنه نتاج تبحر في علم الشرق و أدبياته و رغم ما يقدمه هذا النوع من الأبحاث من أعمال قائمة على منهجيات علمية إلا أنه في نهاية الأمر يبقى مربوطا بغاية غير علمية، كالسياسيات الأكاديمية و الأغراض الاستعمارية، فكل هذا يسهم في بلورة علم مهما كان يدعي الموضوعية إلا أنه يبقى متأثر بالغاية.

و هكذا فإن تصنيف أركون للبحوث الاستشرافية جعله يقصي الغالبية منها عن ساحة النقاش و يقصر الفكر العلمي الجدير بالنقاش في زاوية ضيقة، إذ لا يعترف بأي بحث إلا إذا كان صادرا عن متبحر في علم الشرق، و متحررا من الإيديولوجيات و الأغراض السياسية، و متحررا من قبضة الزمن و قبضة السلطة الأكاديمية ليفتح بذلك المجال أمام الفكر العلمي الخالص، و هو فقط ما يمكننا الاستفادة منه و من مناقشته، لكننا نعترض هنا على أركون، فإن كانت تصنيفه للفكر العلمي الذي يناقشه بهذا المقياس فإنه في اعتقادي لا يمكن أن يوجد أي مستشرق قد تمكن من التحرر كما يدعي من كل هـ ذه الضغوط، فمهما سعى المستشرق فإنه يغرق في إيديولوجيته و ينظر إلى العرب و المسلمين بمنظار غربي، و إلى غير ذلك من الهفوات المنهجية.

بعد أن يقيم هذا النوع من التقسيم للبحوث الاستشرافية يشرع أركون في نقد هذا الفكر العلمي الاستشرافي مستعينا في ذلك بشتى الأدوات و الوسائل المنهجية الحدائثة، و سألخص أهم النقاط التي تناولها أركون بالنقد بالنسبة للاستشراق.

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 247.

المتخيل الغربي عن الإسلام

إن الفكرة السائدة لدينا نحن العرب عن الغرب، عموماً تختلف من شخص لآخر فمن ناظر إليه على أنه مركز الحضارة و التقدم و الرقي إلى ناظر له على أنه مركز الهيمنة الاقتصادية و السياسية و ... الخ، لكن هل ه ذه النظرة إلى الغرب نظرة علمية؟ إن الجواب بالتأكيد هو "لا" ذلك أنها نشأت عن تصور نشأ و تغذى عبر مراحل طويلة من الزمن، فالاستعمار، و المهاجرين و ما تنقله وسائل الإعلام من أخبار عن الغرب في شتى المجالات، كل ه ذه العوامل و أخرى تساهم بشكل متفاوت في تكوين تصور للجزائريين عن الغرب، و هذا هو بالتحديد ما يدعوه محمد أركون "بالمتخيل" فما هو متخيل الغرب عن الإسلام؟، و كيف ساهم في إخراج الدراسات الاستشرافية عن الموضوعية؟

يعرف محمد أركون "المتخيل" فيقول: «إن تخيل فرد أو فئة اجتماعية أو أمة هو مجموع التصورات التي نقلتها ثقافة عدت شعبية فيم مضى عن طريق الملاحم و الشعر و الخطاب الديني، و اليوم عن طريق وسائل الإعلام و المدرسة ثانياً، و بهذا المعنى يملك كل فرد و كل جماعة بلا شك تخيلهما المرتبط باللغة المشتركة»⁽¹⁾، فالمتخيل ينشأ عن المعلومات التي يحصلها الفرد من مختلف الجهات، و بالتالي فهو ليس ضبطاً دقيقاً قائماً على أسس علمية، ذلك أنه شتات يتراكم باستمرار، و لا يقيم أهمية لصحة المعلومات التي تصله و يتغذى منها، و المتخيل الغربي عن الإسلام كما يذهب محمد أركون تغذى من الأحداث السياسية التي امتدت خاصة من فترة الخمسينات، و وسائل الإعلام الغربية إذ تنقل عن العرب و المسلمين كل ما يتعلق بالأحداث الجارية في الشرق من تنازعات و تمردات عن الدولة إضافة إلى أحداث حركات التحرر و صعود الأصولية و الثورة الإيرانية، و «على هذا المدى القصير يحدث خلط خطير، سوف يصوغ التخيل الغربي عن الإسلام ذلك أن صعوبات جوهرها سياسي و اجتماعي و اقتصادي و ثقافي قد ربطت على نسق واحد بذلك الإسلام الذي غدا المصدر و العلة الصانعة لكل التاريخ المعاصر لعالم يمتد من الفلبين إلى المغرب و من

¹ - محمد أركون: نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهميم، ط 1، دار عطية للنشر، بيروت، 1996، ص

اسكندنافيا - إذا أخذنا بالحسبان الأقليات المسلمة في أوروبا - إلى إفريقيا الجنوبية «⁽¹⁾، كل هذا ساهم في إنشاء متخيل غربي واحد عن المسلمين، و تشترك فيه كل من الفئة العالمية المتخصصة و الفئة العادية، و يقر محمد أركون بواقعية الأمر إذ يورد أنه زار العديد من جامعات الموجودة في البلدان الغربية من أجل إلقاء محاضرات و من أجل مشاركات في ملتقيات دولية، و لما تحال الأمر إلى المناقشة فإنه كما يقول بأنه يسمع نفس الأسئلة و نفس الانتقادات التي تقدم له عبر مختلف الجامعات الغربية «و هذا يعني أن هناك إطارا واحدا للتصور و الإدراك في كل الغرب، هناك خطاب جماعي جبار و مشترك لدى الجميع و بخاصة فيم يتعلق بالإسلام «⁽²⁾، و هذا يعني بحسب وجهة أركون أن المتخيل يشترك فيه الجميع بما في ذلك من يسخرون حياتهم و جهودهم في سبيل معرفة هذا الشرقي فإنهم باقون داخل نطاق ها المتخيل.

من جراء البحث في المتخيل الغربي عن الإسلام يتضح إذن أن البحوث التي تدعي العلمية هي في حقيقة الأمر بقيت أسيرة المتخيل الغربي عموما لكن السؤال المطروح ما مدى علمية هذا المتخيل الغربي؟.

إنه بالنظر إلى الطريقة التي يتكون بها هذا المتخيل فإنه لا محالة أنه بعيد عن العلمية على الإطلاق، و لنختبر هذا ما علينا إلى إلا أن نتساءل عن مدى صحة المعلومات التي تنقلها وسائل الإعلام من أجل التشهير بالمسلمين، و ليس علينا هنا أن نبرهن على أن وسائل الإعلام لا تنقل في غالب الأحيان إلى الحقائق المشوهة، بل الحقيقة أن هذا الأمر أصبح من قبيل البداهة، و إذا ربطنا الصحافة بالمتخيل فإنه يصبح بديهي أن هذا المتخيل الناتج عن وسائل الإعلام ناشئ عن معلومات مصدرها الصحافة التي تسعى دائما إلى تتبع الشاذ و ثم تضخيمه و إلباسه ألبسة أكثر أو أقل منه، إضافة إلى أن الأهلية العلمية و التحليل العلمي غير متوفى لدى هؤلاء.

¹ - محمد أركون: نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 18.

² - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 24.

إضافة إلى هذا فإن الثورات و الانقلابات و الأحداث السياسية في عمومها لا تعكس ثقافة المجتمع العربي الإسلامي، و الحكم عليها من هذا المنطلق حكم غير صائب، و يشير كذلك أركون إلى أن المعرفة المدرسية التي يتلقاها التلميذ تساهم كذلك في بلورة و تغذية المتخيل الغربي عن المسلمين، و نفس الشيء مع هذا المصدر إذ هو غير دقيق و لا يمكن الاعتماد عليه في بناء تصور عن المسلمين.

ما يمكن فهمه إذن من طرح أركون هذا حول المتخيل ، أن المعرفة الاستشراقية نفسها و إن ارتفع مستواها عن المعرفة العامية فإنها تبقى محافظة على بعض بقايا يقينيات المتخيل الغربي عن الإسلام «فإذا كان مما تبطن في داخل ذلك المتخيل لدى الجمهور أن كل مشاكل الأمن التي تعانيها مجتمعات الغرب إنما مصدرها الإسلام و المسلمون، فإن المستشرقين لا يختلفون عن سواد الناس حين يعزون سائر المشكلات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية التي تعانيها المجتمعات الإسلامية إلى الإسلام»⁽¹⁾.

المنهج:

عادة تقاس الموضوعية في العلوم الإنسانية بالاستناد إلى المنهج المتبع، و لهذا فإننا نجد محمد أركون يتكلم باستمرار عن المنهج كما أن مشروعه الحداثي يتمحور حول تطبيق المناهج التي انتهت إليها الحداثة الغربية، و في أثناء انتقاداته للمستشرقين المعروفين بالمنهج "الفقهلغوي" و المنهج "التاريخي النقدي"، فإنه يصب كل اهتماماته حول هـ ذه الأخيرة أي المناهج، فيمدحها تارة و ينتقدها و يعيها تارة أخرى، فيقول: «...يضاف إلى ذلك أن دراسات الباحثين الغربيين أفسحت أيضا مكانا و اسعا لعلم "الفيلولوجيا"، و "التاريخ النقدي" و "النقد التاريخي" للأديان و كانت "الفيلولوجيا" مهمة جدا لأنه عن طريقها أسهم العلماء الغربيون في تحقيق نصوص التراث القديمة بطريقة علمية حديثة، و قد قدموا بذلك خدمة جلى للتراث

¹- رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص57.

العربي الإسلامي... و هنا لا نملك أن نقول أي شيء عنهم سوى أن نشكرهم جزيل الشكر و نشعر بالمديونية تجاههم»⁽¹⁾.

و إنه لحقيقة أن الاستشراق و منذ نشأته كفرع علمي له موضوعاته و مجال اهتمامه و منهجياته الخاصة قد أحرز تقدما كبيرا، و لعل الأعمال التي قدمها قد كان لها الأثر البالغ في تنبيه المسلمين للعودة إلى الذات و معرفة التراث الذي قدمه الأسلاف، ذلك أنها أفصحت على الكثير من المخطوطات التي ظلت طي النسيان، كما أنه حاول تقديم رؤية و تفسير للمجتمعات الإسلامية التي لم تكن لها معرفة كافية بنفسها، و بغض النظر عن القيمة المعرفية التي قدمها هذا الاستشراق، إلا أنها في النهاية ساهمت بشكل كبير في إثارة العقل الإسلامي من أجل البحث، فحينما تكون المعلومات التي يقدمونها صحيحة فإنها فائدة للعرب و للمسلمين، و حينما تكون خاطئة فإنها تدفع المسلمين إلى البحث عن الحقيقة و الرد على المستشرقين، و يتجلى ذلك في الأعمال التي قدمها المسلمون ردا على المستشرقين فشكلوا بذلك حوارا علميا شيقا، و هكذا ظل الاستشراق عاملا محفزا للفكر الإسلامي، و محمد أركون كان يدرك هذا جيدا، و لذلك لما انحصرت و تقلصت الدراسات الاستشراقية في الفترة المعاصرة فإنه يتحسر باستمرار على هذا التراجع المرير الذي آلت إليه هـ ذه الحركة العلمية، و لا شك في اعتقادنا أن هذا التبجيل لهذا التخصص العلمي ليس نابعا من القيمة العلمية التي تتصف بها هـ ذه البحوث فقط، و إنما يساهم في هذا كذلك ضعف و تخلف الأبحاث التي يقدمها المسلمون، كما و نوعا، و لكن هذا لا يعني أن أركون اكتفى بمدح هذا الضرب من العلم، بل على العكس من ذلك نجد أن نقده له يطال جوانب كثيرة.

إن موقف أركون من الاستشراق ليس موقف المتتبع الذي غرق في الفكر الغربي و نسي أن يقوم بعمله كناقذ لهذا الفكر، فهو رغم مدحه للاستشراق إلا أنه يقدم له الكثير من الانتقادات فيم يتعلق بمنهجيته "التاريخية الفقهلغوية" يقول عنها: «و قد استخدموا المنهجية الفيلولوجية زمنا طويلا من أجل استخراج الأصول أو التأثيرات التوراتية و الإنجيلية للآيات

¹ - محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013، ص 59 - 60.

القرآنية و لكنها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركزة على الصيغ التعبيرية، بل و حتى على الكلمات و أنسابها التاريخية»⁽¹⁾، و هذا يعني أن المنهجية "الفقهلغوية" لم تكن تخدم إلا أغراض بسيطة شكلية فقط فهي لا تبحث في مضمون العبارات من أجل كشف الإيبستيمية^(*) التي تحكم هذا الفكر، لذلك نجده يقول عنها في موضع آخر «صحيح أن لها ميزة التثبت من صحة الوقائع و التواريخ و الأحداث و الكشف عن الخلط و التزوير في رواية الوقائع التاريخية و لكنها لم تكن تتجاوز ذلك إلى طرح الإشكاليات العامة»⁽²⁾.

و هذا يعني أن المعرفة الحقة في نظر أركون ليست تلك التي تهتم بصحة الروايات التي رويت عن أهلها، و إنما في البحث العميق في هذا التراث من أجل الكشف عن البنية العامة التي تحكم هذا الفكر في تلك الفترة الزمنية المحددة، و هذا ما لا يمكن له ذه المنهجية الاستشرافية أن تتوصل إليه، إذا اكتفت بهذه المناهج المحدودة، و ليس هذا فحسب و إنما كذلك حتى بتطبيقها للمنهج الفيلولوجي فإنها تصطدم بعوائق كثيرة فيم يتعلق باللغة، إذ المستشرقين لديهم معلومات محدودة عن اللغة، و خاصة إذا كانت لغة تنتمي إلى زمان تاريخي يعود إلى عهد الرسول بحيث كانت الكثير من الألفاظ تحمل معاني غير التي نحملها إياها اليوم، و لهذا فإن المفاهيم تختلط عليهم و لا يمكنهم فرز المضامين التي تدل عليها، خاصة إن كانت تحمل أبعاد إيديولوجية، يقول محمد أركون: «كان التأريخ الإستشراقي قد استبصر هذه الأخطار و التلاعبات الإيديولوجية و لكنه لم ينجح في تحرير كتابته للتاريخ من غموض المفردات و التعابير المستخدمة في المصادر الإسلامية و لم يميز الاستشراق بين المضامين الإيديولوجية لهذه المفردات و بين الغاية التيلوجية المفترضة و لكن غير المحققة في الكتابات القديمة»⁽³⁾، و هذا يفتح الباب أمام الأخطاء المتكررة في مؤلفات المستشرقين،

1- محمد أركون: العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، ط 3، دار الساقى: بيروت، 1996، ص 38 - 39.

*- مصطلح بلوره ميشيل فوكو و يعني بشكل من الأشكال نوعا من الديناميكية اللاواعية و لكن المشكلة بنيويا للبحث و الممارسات الفكرية في لحظة من لحظات التاريخ لمجتمع ما أو أمة ما. يمكن الرجوع للمصدر: (محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 66).

2- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى: بيروت، 2001، ص 182.

3- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 165.

لذلك يقول: «إنه لصحيح القول بأن المنهجية الفيلولوجية و التاريخية إذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما فإنها تخلف وراءها حقلا من الأنقاض»⁽¹⁾ وهذا يعني أنها ليست قاصرة فقط على الوصول إلى إدراك البنية العميقة التي تحكم الفكر، بل كذلك تصل في الكثير من الأحيان إلى نتائج خاطئة حتى وإن بدت صحيحة بالنظر إلى هذا المنهج، فأركون رغم مدحه لهذه المنهجية ألا أنه يرى بأنه لا بد لها من الاستعانة بالمناهج الحديثة و إلا فإنها لن تقدم الكثير، خاصة إذا ما تعلق الأمر بمناهج العلوم الاجتماعية و خاصة منها "الأنثروبولوجيا" لأنها هي القادرة على إدراك تلك البنية الثقافية العامة التي، تسيير الأمة الإسلامية بأكملها لا مجتمعا واحدا فقط.

و هذا يفتح أمامنا الباب إلى نقد آخر يقدمه أركون للاستشراق إذ يرى بأنه لا ينتبه لما يحدث في العلوم الإنسانية من اكتشافات منهجية، يمكن الاستفادة منها في قراءة التراث العربي الإسلامي فهم «لا يفكرون الأدبيات التاريخية الإسلامية (ككتاب الطبري أو غيره) لكي يكشفوا عن محتواها الإيديولوجي أو المذهبي إنما يأخذوها كما هي... و لكن هذا ليس كافيا للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية - التاريخية في عصره»⁽²⁾، و هم يفعلون ذلك لأنهم يحصرون اهتمامهم بدراسة الشرق، متجاهلين بذلك ما يحدث في ميدان العلوم الإنسانية، إذ يستثمر وقته كله في دراسة الشرق، و هذا يمنع من الإمساك به ذه الآليات المنهجية الجديدة، أو أنهم يبتغون من وراء ذلك التثبيت من الروح الموضوعية التي ربما ستغيب إذا ما حاولوا دراستها بناء على ه ذه المناهج التي تتلاءم مع الروح الغربية التي نشأت فيها و بالتالي فهم غير واثقين من مدى صلاحيتها على التراث الإسلامي، و لذلك فهم يعتبرون ه ذه المناهج مجرد زيا أو موضة عابرة³، و هذا خطأ كبير بالنسبة لأركون يقع فيه هؤلاء المستشرقون، ذلك أنمن يرفض الاستفادة من هذه المناهج الحديثة فهو في الواقع يرفض الإمساك على الحقيقة ذاتها، و «يحرم نفسه بهذا من الإمساك

¹- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1991، ص 31.

²- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 183.

³- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 253.

بالآليات الاجتماعية و النفسية و الثقافية و اللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي، و هكذا يساهم المستشرقون في حرمان الفكر العربي و أو الإسلامي المعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة التي تمكنه من تفكيك مناخ التصورات القديمة التي خلفها الماضي»⁽¹⁾، فالواقع في نظر أركون ليس كما يبدو، أو كما تعبر عنه مظاهره بل الواقع هو مجرد مظهر يعبر عن جانب ضيق جدا للفكر الذي تحكمه آليات نفسية و اجتماعية و ثقافية و لغوية، لا يمكن الوصول إليها من خلال قراءة الواقع وبهذه الوسائل التي يعتمد عليها الاستشراق، و للوصول إلى هذه البنية يعول محمد أركون كثيرا على "الأنثروبولوجيا" كأحد الخيارات المنهجية التي في إمكانها أن تصل إلى البنية الثقافية العميقة التي تسير الفكر، إذ يلح عليها كأداة منهجية لا ينبغي الاستغناء عنها من طرف كل باحث.

في الفترة المعاصرة خاصة في السنين الأخيرة تقلصت الدراسات الاستشرافية و انحصرت في فئة قليلة جدا، ربما بسبب غياب المبررات التي كانت قد شجعت هذه الحركة العلمية من قبل، و لكنها في المقابل بدأت تسير في الخط الذي كان أركون يحاول أن يوجهها إليه إذ بدأت بعض الدراسات تطبق المناهج الحديثة فاستثمرت مناهج اللسانيات و علم النفس و الأنثروبولوجيا... الخ و لكن انتهاجها له هذه المناهج لم يمنع أركون من نقدها انتقادات تتعلق بالمناهج الحديثة، إذ كتب مقالا ينتقد فيه المستشرق " غوستاف فون غرونباوم" ^(*) (G. E. Grunebaum) و بالتحديد تناول فيه كتابه "الإسلام الحديث"² الذي حاول هذا المستشرق أن يقدم من خلال هذا الكتاب قراءة أنثروبولوجية ثقافية لأرض الإسلام، انتهى من خلاله إلى أن الحضارة الإسلامية « ترفض رفضا قاطعا أن تتخذ من الإنسان بأي شكل من الأشكال كمقياس للأشياء أو كحكم بينها »⁽³⁾، و هذا يعني أن الحضارة الإسلامية مضادة للنزعة الإنسانية بحسب تصور صاحب الكتاب، لكن أركون يرد عليه بالإشارة إلى كون الحضارة

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 255.

* - " غوستاف فون غرونباوم" (G. E. Grunebaum) مستشرق معاصر حاول دراسة الفكر الإسلامي من زاوية أنثروبولوجية ثقافية من أهم كتبه " الإسلام الحديث" .

² - Mohammed ARKOUN; ESSAÏSUR LA PENSÉE ISLAMIQUE ; édition G-P. maisonneuve etlarose.paris. p. 283.

³ - محمد أركون و آخرون: الاستشراق بين دعائه و معارضيه، مصدر سابق، ص 236.

الإسلامية مازال جزء كبير منها مجهولاً حتى الآن، و لهذا فإن أركون يشير إلى أن المنهجية الاستشراقية رغم كونها تحاول في الفترة المعاصرة استعمال المناهج الأكثر حداثة إلا أنها لا تزال واقعة تحت في ثغرة منهجية أخرى تتمثل في «تعميم العقائد و اليقينيات و الممارسات المشهود بمحدودية قاعدتها الاجتماعية و أفقها الإيديولوجي الضيق و أساليب انتشارها التعسفية على مجمل الفضاء الجغرافي الاجتماعي الموصوف بالإسلامي⁽¹⁾، فلا يمكن الحكم على حضارة بكاملها بناء على مجموعة من الدراسات التي تمس أجزاء يسيرة منها، كما أن الحضارة الإسلامية المعروفة باتساع رقعتها و اختلاف شعوبها و ثقافتها لا يمكن أن يجتمع أفقها الفكري تحت حكم واحد، و لهذا فإنه ينبغي علينا أن نتوجه إلى دراسة ثقافة الشعوب في ظل أفق أوسع، أي نتوجه «نحو المقاربة التي تتجاوز ثقافة محددة بعينها لكي نقوم بمقاربة فوق ثقافية، أي تشمل كل الثقافات البشرية، و هذه هي المقارنة التي تتوصل إلى نتائج أنثروبولوجية كونية»⁽²⁾.

كنتيجة لانتهاج الاستشراق ه ذه المناهج فقد انتهى إلى تكوين كم هائل من الدراسات التي تقدم كما معتبرا من المعلومات المتعلقة بهذا التراث، لكن هل ه ذه المعلومات تعود بالنفع على الأمة العربية الإسلامية؟ بالتأكيد سيكون الجواب ب: لا. لكن لماذا؟، يجيب أركون لأن الاستشراق كان همه الوحيد هو جمع المعلومات و ترتيبها دون أن يحاول، الخروج منها بأي استنتاجات أو أفكار خادمة لهذا المجتمع، فلا يحل و لا يركب، لذلك يقول عن أحد المستشرقين و هو ينتقده: «إنه يظل فكر المراقب الدقيق و النبيه أي مجرد مشاهد لمسرح اجتماعي و تاريخي يمتنع عن الدخول فيه لكي يشاطر أهله الصعوبات و المسؤوليات و الإكراهات و الصراعات و الآمال و الانفعالات التي يعيشونها»⁽³⁾، و ه ذه الأفكار التي تتحكم في الاستشراق، هي بمثابة المبادئ التي ينطلق منها، و ت ظل ثابتة و راسخة لدى أغلبهم خاصة و أنها تغذى بالنزعة المركزية، التي تجعلهم يعتقدون أن التراث غير مفيد و غير مهم

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 257.

² - المصدر نفسه، ص 254.

³ - المصدر نفسه، ص 254.

على الإطلاق و لذلك تجدهم يتساءلون حتى و إن لم يفصحوا عن ذلك، ما الفائدة من تحليله؟
و ما الفائدة التي ننتهي بها من استنتاجاتنا من هذا التراث؟.

لكن أركون يرجع أسباب تعامل عالم الإسلاميات كدليل بارد في متحف (1) على حد تعبيره إلى عدة أسباب تختلف من مستشرق إلى آخر، كل حسب رؤيته الخاصة إذ يقول: «إن موقف الاستقالة الثقافية و العقلية هذا قد أصبح شائعا لدى المستشرقين... إننا نفهم أن يتخذ المستشرق احتياطات شفهية أو خطابية عندما يتحدث أمام جمهور كهذا رغبة منه في الحفاظ على التواصل معه و عدم إغضابه ، و لكننا نؤكد مع ذلك على أن مسؤوليته الثقافية كباحث تبقى كاملة و ليس له أي عذر في التخلي عنها و خصوصا إذا كان يتمتع بهيبة علمية عالية» (2)، و من خلال كلامه هذا يتضح لنا السبب الأول الذي يتخذه الأستشراق كذريعة لطريقة تعامله مع التراث، هو الاحتياط و الرغبة في عدم إغضاب الجمهور، خاصة في الفترة المعاصرة إذ الملاحظ أن جمهور الأستشراق أصبح يتسع ليشمل الكثير من المسلمين، و لذلك فإن المستشرقين يحاولون باستمرار استمالة هذا الجمهور و كسبه، و كنتيجة له ذه الرغبة فإن المستشرق يضحى بالمناهج الحديثة و لا يستثمرها في فهم التراث العربي الإسلامي فنتائجها تثير غضب الجمهور فيتفرقون عنه، لكن أركون يؤكد على أن الحقيقة تعلوا فوق كل اعتبار، و العالم لا يمكن أن يضحى بالحقيقة من أجل الرغبات الشخصية أو الإيديولوجية، فالرغبات من هذا النوع لا تلغي مسؤولية الباحث، بل على العكس تبقى مسؤوليته الثقافية قائمة مهما كانت الاعتباراتو بالتالي فإن هذه ليست حجة للمستشرقين لتعليل عدم أخذهم المناهج الحديثة بعين الاعتبار.

الأمر الثاني الذي يتخذه المستشرقون كذريعة لعدم استثمار ه ذه المناهج الحديثة هو «تجنب المباحكات الجدالية مع المسلمين الأرثوذكسيين» (3)، بحيث أن المسلمين الأرثوذكسيين من صفاتهم أنهم عصبون و يعتمدون على العاطفة أكثر من اعتمادهم على العقل، و حينما تتصادم نتائج البحوث الاستشراقية مع بحوثهم هم، و خاصة إن كانت أبحاثهم

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي مصدر سابق، ص 52.

2- المصدر نفسه، ص 256.

3- المصدر نفسه، ص 256.

تتعلق بالدين، فإنهم يسارعون إلى انتقادهم و توجيه الشتائم لهم، مما يولد كما هائلا من الترهات بنظر المستشرقين، فيؤثر هذا على جمهورهم، و على الرأي العام هموما، و كل هذا يؤكد أن «الاستشراق يصر على مهمته الوصفية تجاه الشرق، أي أن مهمته استكشافية تسعى إلى التعرف على الشرق و كشف هويته، و لا يتجاوز هـ ذه المهمة إلى محاولة تصحيح المفاهيم»⁽¹⁾.

النزعة المركزية الأوروبية:

أهم العوائق التي تواجه الباحث في العلوم الإنسانية هو عائق "المركزية الأوروبية" إذ الباحث لا يمكن أن يتحكم بذاته تحكما مطلقا، ففي بعض الأحيان يورد الباحث بعض الأمور حتى التي لا يدرك أنها تسللت إلى البحث من جراء الأفكار المسبقة التي تحمل في طياتها تعظيما للذات، و على هذا الأساس فإن أركون لا ينكر أن ذات الباحث - فيم يتعلق بالمشرقين - تتدخل باستمرار لتفرض نوعا من السلطة على النص التراثي أحيانا، و تحمله ما لا يحتمل و تخضعه لمفاهيمه أحيانا أخرى، يقول: « ينبغي القول بأن العلم الكولونيالي تجسد في النزعة المركزية الأوروبية المعترزة بتفوقها و غطرستها إبان القرن التاسع عشر و حتى منتصف القرن العشرين على الأقل و سبب غطرستها يعود إلى نجاحاتها الباهرة علميا و صناعيا و تكنولوجيا و فلسفيا و في كل شيء ... فالإسلام كدين و كتراث فكري عرضه لنا على هيئة تشكيلة جامدة و سلبية كليا و زعموا بأنها تشكيلة معبرة عن النفسية الشرقية التي لا تحول و لا تزول و لا تتغير و لا تتطور مهما تغيرت الأزمان »⁽²⁾ فوجود أولئك المستشرقين في موضع القوة بمختلف مظهراتها سمح لأنفسهم بأن ينظروا إلى العرب المسلمين نظرة استنقار و استصغار، فتموضعهم على قمة الحداثة جعلهم يعتقدون أنهم المرجع النهائي للعلم، كما أدى بهم هذا إلى الثقة المطلقة في المناهج التي يطبقونها على التراث العربي الإسلامي، و لا يسمحون لأنفسهم بفتح مناقشة حول مناهجهم و أدواتهم، و لا يتساءلون أبدا عن صلاحيتها

¹- مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2012، ص 84.

²- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 60 - 61.

لمثل هذا التراث أو لا على الرغم من أنهم يدركون أنها ولدت و ترعرعت في بيئة غربية ، كما أنها جاءت لتلبي أغراض تتعلق بتراثيات غير التراث الإسلامي.

كما أن الكثير من المستشرقين يسعون باستمرار إلى الحفاظ على مكانتهم ه ذه يقول أركون: «إنهم يرفضون أن تستفيد المجتمعات الإسلامية و العربية من إيجابيات التفكير النظري و المناهج الجديدة المطبقة بكثرة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين و الفلاسفة و الثيولوجيين و الكتاب و الفنانين... ذلك لكي يحافظوا على سلطتهم العلمية»⁽¹⁾، فالرفض المستمر من طرف بعض المستشرقين يرجعه أركون إلى النزعة الأنانية التي يتميزون بها و التي تتجسد في محاولتهم حرمان المسلمين من الاستفادة من منتجات الحضارة الغربية و خاصة المناهج المتعلقة بالعلوم الإنسانية، و كل ذلك في سبيل تغذية النزعة المركزية الغربية.

الموضوع:

أهم اعتبار يتحدد به العلم و يميزه عن باقي العلوم هو الموضوع الذي يتناوله بالبحث، لكن حينما نتكلم عن الموضوع الذي يتناوله الاستشراق، فإن موضوعه غير محدود بل يشمل كل التراث الإسلامي بمختلف تجلياته، و لكن حديثنا هنا عن الموضوع لا نقصد به مجموع المسائل التي يتناولها هذا الفرع العلمي، و إنما نقصد بذلك كيفية التعاطي مع هذا التراث، و ماهي المسائل بالتحديد التي يركز عليها الاستشراق، فالمستشرق يقع اختاره على نوع محدد من الوثائق التي يستثمرها في تكوين مواقف محددة من تلك المواضيع التي يختارها للدراسة المسائل التي يعرضها، و لعل هذا ظاهر بوضوح في مجمل دراسات المستشرقين، و هذا من أهم العيوب التي يعيبها عليهم أركون إذ يعتقد أن المستشرقين يميزون بين «ثلاث طبقات من التراث الأولى تحتوي على مادة تاريخية جديرة بالتصديق، و الثانية مليئة بالأساطير، و الثالثة ذات اتجاه سياسي دوغمائي عقائدي»⁽²⁾، و لعل خير دليل على يقدمه أركون هنا أن المستشرقين مثلاً يركزون في دراستهم للقرآن كما مر بنا على الأوجه التي يمكنهم من خلالها

¹- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 261.

²- المصدر نفسه، ص 258.

المقاربة بينه و بين التراثيات الدينية السابقة كالتوراة و الإنجيل من أجل كشف التأثيرات التي تأثر بها محمد و اقتبسها منها، على اعتبار أنها مادة تاريخية جديرة بالتصديق، مما يعني أنها غير موضوعية على الإطلاق فهي تختار من التراث ما يناسبها، و هذا يوحي بمعنى من المعان أنها تفترض فرضيات و مقدمات مسبقة و تحاول من بعد ذلك أن تجد لها ما يناسبها من التراث الإسلامي كقضية التأثير بالتوراة و الإنجيل مثلا فإن المستشرقين يفترضون مسبقا أن القرآن تأليف محمد و أنه تأثر في تأليفه بالديانتين اليهودية و المسيحية، و بعد هذا فإنهم يتوجهون للبحث في هذا القرآن عما يتناسب و هذا الطرح.

لكن محمد أركون يذهب أبعد من هذا حينما أقر أن الاستشراق، لا ينتقي و حسب ما يتناسب مع فرضياته المسبقة و إنما ينتقي من ذلك ما يمكن السيطرة عليه و التحكم به أي ما يبدو في نظرهم واضح و بسيط، و هذا خطأ منهجي كبير لا يصدر من رجال العلم، يقول محمد أركون: «إنها تمارس اختزالا مزدوجا: فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير و التزويرات و التحريفات و التصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي و تفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي تاريخي كما و تفقر آليات إنتاجه، و هي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكنة السيطرة عليها و تحديد تاريخ زمني صحيح لها و معرفة مؤلفيها الفعليين، و نفي كل ما عداها فإنها تشكل بذلك " حقيقة تاريخية" عقلانية أي مقطوعة عن الحقيقة الطرية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين " البشر المسلمين"»⁽¹⁾، و هكذا فإن قولة أركون تحوي جانبان مهمان من الجوانب التي انتقد فيها أركون هذا الفرع العلمي، و الثانية منها المتمثلة في، النزعة الانتقائية، يعود سببها إلى كون المستشرقين يفتقرون إلى الآليات التي تمكنهم من السيطرة على هذا المهمش، فرغم كونه، مهما و ذو طابع عقلاني، أي أنه مصنف ضمن ما هو جدير بالاهتمام و الدرس، إلا أنهم يستمرون في تجنبه و رفضه كجانب مهم يساهم بشكل كبير في تأسيس البنية التي تحكم العقل الإسلامي، و على هذا الأساس يكون إنتاج المستشرقين لا يعطي صورة واضحة و لا صحيحة عن المسلمين، فهم يعملون بهذا على تشويه الحقائق.

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 259.

أما الجانب الأول من المقولة و المتعلق بتجنب المستشرقين البحث فيم يتعلق بالأساطير و التصورات الخيالية و الانحرافات و التزويرات ، فهذا في اعتقاد أركون خطأ منهجي كبير و لا يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة إذا غضضنا النظر عن هذا الجانب من التراث، فإبيستيمية الفكر الإسلامي جزء كبير منها يتعلق به، و كلا الاختزالين المنهجين، ينتهيان بالمستشرقين إلى تكوين حقيقة عقلانية، إذا ما قوربت بالواقع المعاش لدى المسلمين فإنها في الغالب تنتهي إلى نتائج غير مطابقة، و ممكن أن تكون متناقضة في بعض الحالات، ذلك لأنها تختزل الفكر فقط في جانب ضيق جدا و هو الجدير بالاهتمام و البحث و المتمثل في العقلاني من التراث.

إن ه ذه النظرة الاختزالية للتراث تسهم بشكل كبير في تقليص موضوع الدراسة الاستشرافية و ينجر عنها إهمال للكثير من الأسس التي تسهم في تشكيل هذا الفكر، و من بين أهم ما يهمله الاستشراق «الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر و الأفارقة، و بشكل عام، الجماهير الشعبية، و إهمال المعاش غير المكتوب و غير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا... وإهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي...»⁽¹⁾، و إهمال هذا النوع من التراث أمر بالغ الخطورة ذلك أن الإبيستيمية التي تحكم الفكر الإسلامي ليست هي فقط إبيستيمية العلماء التي تجسدت في المكتوب و بالتالي يمكن إدراكها من خلال دراسة هذا المكتوب من التراث فالشعوب التي ليس لها كتابة تساهم بقدر أكبر في تأسيس ه ذه الإبيستيمية، كما أن العقل الإسلامي ليس فقط عقل العلماء و إنما كذلك عقل العامة من الناس كذلك، و يفرق أركون هنا بين الإسلام الشعبي المحكي و غير المحكي لكن المضمرة، فالمحكي واضح للجميع أما بالنسبة لغير المحكي و هو مضمرة فإضماره راجع لأسباب إيديولوجية، خاصة إذا ما تمادت السلطة إلى فرض إيديولوجية محددة و بالتالي ترسم هي حدود الكتابة بل و تفرض في بعض الأحيان على الكاتب أن يكتب ما يكتب.

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 53.

إضافة إلى هذا فإن الانتقاء برأي أركون يظهر في الالتزام بالإسلام الرسمي و «إهمال المؤلفات و الكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو غير تمثيلي...» (1)، و يتضح ذلك من خلال إصرار المستشرقين في دراستهم للإسلام بالاقتران على إسلام الأغلبية، فيركزون على الإسلام الأرثوذكسي السني بالنسبة للإسلام السني، ونفس الشيء بالنسبة للدراسات المتعلقة بالإسلام الشيعي، و هذا الإهمال للإسلام الغير نموذجي خطأ منهجي لأن هذا الإسلام غير نموذجي بالنظر السني الأرثوذكسي، و عليه فهذه الرؤية رؤية إيديولوجية يجعل منطلق الدراسة إيديولوجي، و نفس الشيء بالنسبة للتراث الشيعي.

أمر آخر ما كان في استطاعة الاستشراق متابعته نتيجة مناهجه المحدودة و هو «إهمال الأنظمة غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به مثل الميثولوجيا و الشعائر و الموسيقى و تنظيم الزمان و تنظيم المدن و فن العمارة و فن الرسم و الديكور و الأثاث و الملابس و بنى القرابة و البنى الاجتماعية... الخ» (2)، و هذا كذلك جانب مهم من الجوانب التي أغفلها الاستشراق إذ الفن مثلا يعبر حقيقة عن التوجه الفكر لأي أمة و بتعبير آخر إن الفن يجسد لنا طريقة التفكير التي يفكر بها شعب معين، نضرب مثلا على ذلك أن الفن الإسلامي كان يتجنب باستمرار الرسم التشكيلي و ذلك لأن الدين يرفضه، و هكذا يعكس ما في العقل على أرض الواقع في الفن، و نفس الشيء يمكن قوله على الميثولوجيا و الموسيقى... الخ.

من هذا يتضح أن الموضوع الذي يتناوله الاستشراق محصور و ضيق جدا إذ لا يتعدى مستوى التفكير المنطقي، و هذا ما يعكس على الدراسات الاستشرافية، و يجعلها غير قادرة على أن تصور لنا الواقع الإسلامي بشكل جيد.

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي مصدر سابق، ص 53.

2- المصدر نفسه، ص 53.

الفصل الثاني:

نقد الفكر الإسلامي.

أولاً: مفهوم العقل الإسلامي.

ثانياً: نقد الاجتهاد الأرثوذكسي.

مفهوم العقل الإسلامي :

يتخذ "العقل الإسلامي" محورا رئيسيا في المشروع الفكري لمحمد أركون، حتى أن معظم الباحثين يجمعون على أن المشروع الأركوني هو مشروع نقدي للعقل الإسلامي، و لعل أركون يفصح عن ذلك باستمرار، إذ يذكر في العديد من كتبه أن مهمته الرئيسية تكمن في نقد هذا العقل الإسلامي، و لهذا نجد أن "مصطلح العقل الإسلامي" يرد في الكثير من العناوين الفرعية لكتبه، كما أنه يرد كذلك في عناوين بعض الكتب نذكر منها مثلا كتاب "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" الذي كان قد صدر بالطبعة الفرنسية تحت عنوان "نقد العقل الإسلامي"، و كتاب "نحو نقد العقل الإسلامي"، و بالتالي فهو المشروع الذي سخر نفسه خدمة له، و من خلاله طرح أركون تساؤلات عميقة و جذرية حول الفكر الإسلامي، كان من شأنها أن تززع الفكر العربي كله، ذلك أنها تمس أسسه و مبادئه العامة، و عمل على تفكيك هته الأسس من أجل نقدها، ثم إنعاش هذا العقل، و صفقه بالأدوات اللازمة لتمكينه من التأقلم مع الواقع المعاش و السماح له بالولوج إلى قلب الحداثة الغربية، و لهذا فقد كان مفهومه للعقل الإسلامي مفهوما نقديا. فما مفهوم هذا العقل الإسلامي؟.

إن تسمية "العقل الإسلامي" تعتبر المفتاح الرئيسي لفهم المشروع الأركوني كاملا، فالمصطلح يحمل معه الكثير من اللبس و الغموض إذ يعتقد المستمع للوهلة الأولى التي يسمع فيها هذا المصطلح أي "العقل الإسلامي" أنه تعبير خاطئ فلا يمكن أن يكون هناك عقل إسلامي في مقابل "عقل يهودي" أو "عقل مسيحي" و مبدئيا هذا كلام صحيح إذا فهم على أن المقصود بالعقل هنا هو ذلك العقل المشترك الذي يملكه كل إنسان، أي تلك الملكة التي تسمح لك بالتفكير و التأمل و المقارنة.... الخ.

لكن أركون يطلق المصطلح و هو يقصد به شيئا آخر يقول: « ما أقصده هنا هو الآتي، كيف ينظر الإسلام إلى العقل ؟ كيف يستخدمه ؟ فمثلا العقل نفسه يمكن أن يستخدم بقراءة مختلفة من نص تأسيسي إلى آخر، و هذه القراءة تعطي نتائج مختلفة »⁽¹⁾ و بالتالي فنعت العقل بالإسلامي يرجع إلى أن للمسلمين طريقة خاصة في استخدام هته الملكة

¹- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 127.

المشتركة، و ليس المقصود من وراء ذلك أن للمسلمين ملكة خاصة بهم، لذلك نجده يقول :
 « فالعقل الإسلامي لا نعني به هنا عقلا خصوصا مميزا أو قابلا للفرز و التمييز لدى
 المسلمين عن غيرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر، و إنما التمييز
 كامن كله في النعت أي الإسلامي. نقصد بذلك أنه كامن في المعطى القرآني، و فيما كنت قد
 دعوته بتجربة المدينة»⁽¹⁾، و يقصد أركون هنا قوله "كامن في النعت" أن الإسلام بمبادئه
 و تعاليمه قد كون إطارا عاما لفكر المسلمين و بتعبير أدق قد رسم الإسلام للمسلمين طريقة
 تفكيرهم، و التي يعبر عنها أركون بـ: "الإبيستيمية"، ففي فترة العقود الأولى للإسلام كانت
 قد ارتسمت الحدود العامة للفكر الإسلامي و تكونت مبادئه، تلك المبادئ العميقة التي تحكم
 الفكر حتى دون أن يكون المفكر واعيا بها، و ما كان يخرج عنها كل مفكر من المسلمين
 لكن: لماذا العقل الإسلامي بدل العقل العربي مثلما فعل الجابري؟.

يجيب عن هذا السؤال مترجمه الدكتور هاشم صالح في مقدمة الكتاب الذي نشره
 لأركون تحت عنوان " الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر" بأنه «لا يوجد شيء
 اسمه عقل عربي أو إيراني أو باكستاني، و إنما عقل إسلامي، فالمسلمون جميعا محكومون
 بنفس المسلمات اللاهوتية التي تتحكم بالعقل و طريقة اشتغاله و تسييره، إنهم جميعا ما عدا
 بعض النخب المثقفة محكومون بعقلية القرون الوسطى»⁽²⁾ و يحلل هذا استنادا إلى التقسيم
 الثلاثي للمراحل التي مر بها الفكر البشري من وجهة نظر أوغست كونت (Auguste
 Comte، 1857- 1798)، ثم يدعي أن العقل الإسلامي لم يتعدى المرحلة الأولى أي
 المرحلة اللاهوتية، لكن المحقق يدرك جيدا أن ما يعبر عنه أوغست كونت ليست قيما مطلقة،
 و إنما هي متعلقة بالشعوب التي قاس عليها، ثم إن وصفه للمرحلة الأولى باللاهوتية كان
 يقصد من ورائه الفكر البشري عموما، أي أنه كان يفسر حتى الظواهر الطبيعية تفسيراً
 لاهوتياً أي بإرجاعها إلى قوى غيبية، بينما بالنسبة للمسلمين الأمر متعلق بالدين فقط، ذلك
 أن من المسلمين علماء في ميدان الطبيعة يفكرون تفكيراً وضعياً و في نفس الوقت إذا تعلق

¹- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 18.

²- محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار
 الطليعة، بيروت، 2010، ص 10.

الأمر بالدين يفكرون تفكيراً لاهوتياً، و بالتالي فإن تسمية "العقل الإسلامي" لم يكن سببها محصور فيما ادعاه الدكتور هاشم صالح، وإنما للتسمية أسباب أخرى يوردها أركون في أماكن مختلفة من كتبه تجمع كلها أن التسمية تعود إلى التكون التاريخي و الإيبستيمية التي ينطلق منها هذا العقل، بينما الجابري يطلق تسمية العقل العربي بناء على نظرة إبستيمولوجية حينما قسم العقل إلى "عقل بياني" و ينسبه إلى «علماء البيان من لغويين و نحاة و بلاغيين و علماء أصول الفقه و علماء الكلام»⁽¹⁾، و أما "العقل العرفاني" فيتعلق بالمتصوفة، و أما "العقل البرهاني" فينسبه إلى أرسطو: و معناه كل من يفكر وفق العقلية الأرسطية فهو ضمن هذا الإطار، و لعل ابن رشد بحسب الجابري أهم من مثل هذا الاتجاه. إن المسلمين يعتقدون أن للعقل مصدراً إلهياً، ذلك أنهم يعتقدون أن القدرة الإلهية هي التي توجه عقولهم و تنير لها الطريق بطريق الإيمان، و ينعدم هذا التوجيه في غياب هذا الإيمان، و بالتالي فإن هذا الاعتقاد هو الذي حكم الفكر الإسلامي، فكان عقل المسلم مهتدي بالإيمان و الإيمان تأسس من خلال القرآن الكريم، و لهذا كان القرآن الكريم هو المنطلق الأساسي و المرجع الأول الذي يستند إليه كل مفكر في إطار الإسلام، و هذا الأمر كان سائداً بالتحديد قبل الشافعي (150-204 هـ)^(*)، ثم أضاف هذا الأخير أصولاً أخرى هي السنة و الإجماع و القياس،⁽²⁾ و هكذا شكلت هذه الأسس و المبادئ بنية مغلقة للفكر الإسلامي، و شكلت هذه البنية دورها الإيبستيمية التي حكمت كل الاجتهادات التي جاءت بعدها من قبل الفقهاء، و هذا هو المبرر الذي سمح لأركون بأن يشتق مصطلح العقل الإسلامي و يعمل عليه، لكن: هل يكفي هذا ليكون هناك عقل إسلامي و عقل مسيحي...؟ هل يمكن مثلاً أن يفكر المسيحي بطريقة المسلمين؟ و هل بالضرورة لا بد لكل مسلم أن يخضع لهته الإيبستيمية؟.

¹ - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط 9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 13.

* - الإمام محمد بن إدريس الشافعي (150-204 هـ) و اضع أحد المذاهب الفقهية الأربعة و هو المذهب الشافعي و يُعدّ الشافعي و اضع علم الأصول.
² محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 65.

إن الإجابة عن هذا السؤال صعبة للغاية و لا تتأتى إلا بنقاش مطول و لذلك سوف نؤجلها لتكون نتيجة لمبحثنا هذا.

أولاً: ما ينبغي معرفته أن أركون لا يحبذ استعمال مصطلح "عقل" بل يركز على كلمة "فكر" - ومع ذلك فقد استعمله حتى في كتابه الأخير " التشكيل البشري للإسلام" - ذلك أن مدلول مصطلح "العقل" ضيق جداً إذا ما قورن بمصطلح "الفكر" يبرر ذلك بقوله "لأن العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر و لهذا السبب أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إنني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي و أشتغل في مجال تاريخ الفكر الإسلامي، و ذلك لأن كلمة فكر أوسع و تشمل على ثلاثة عناصر أو ملكات أساسية هي:

1- «العقل نفسه الذي حضي حتى الآن بكل الامتيازات و تركزت عليه أنظار

الدارسين، فالعقل هو الذي يفعل في كل المنتوجات العلمية و الثقافية.

2- و لكن هناك الخيال أيضاً.

3- و هناك الذاكرة أيضاً.

و هما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل و يمارس فعله، فالعقل بحاجة إلى الذاكرة كما أن العقل بحاجة إلى الخيال و لا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله و ترطيب أجواءه»⁽¹⁾ و في اعتقادي أنه أراد القول هنا أنه إذا ما كان العقل نفسه شيئاً مشتركاً بين الجميع، فإنه من المستحيل أن يكون ما في الذاكرة و ما يمكن للخيال أن يتخيله مشتركاً كذلك، و ما دام العقل و الذاكرة و الخيال تعمل كلها معاً، فإن هذا يفتح الباب أمام تنوع العقول من إسلامي إلى مسيحي إلى يهودي... الخ بفعل الذاكرة و الخيال، و يضرب لنا مثلاً على ذلك بقوله: «هل يمكن القول إن الحسن البصري كان يستخدم عقلاً خالصاً منفصلاً عن كل علاقة بالخيال، خياله هو

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 236-237.

بالذات، أو منفصلاً عن ذاكرته؟ بالطبع لا. و ما الذي يملأ ذاكرته؟»⁽¹⁾، فلا يمكن للعقل أن يشتغل من فراغ فلا بد من وجود معلومات سابقة يشتغل عليها.

و يستدل أركون من هذا على أن للعقل بنية تاريخية إذ يقول: «و نحن عندئذ نكتشف أن مفهوم العقل نفسه له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون...»⁽²⁾، و لذلك يقر بأن «كل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ بكل معطياتها و أدواتها، إنه مرتبط بالبيئة و المجتمع و الحالة التطورية للأنظمة الثقافية و المعرفية السائدة في زمن كل مفكر»⁽³⁾ و يتضح من خلال تعبيره هذا أنه يأخذ مفهوم العقل من العلوم الإنسانية و الفلسفة المعاصرة إذ يجمعون على أن للعقل بنية تطورية و أن الحقائق التي يتوصل إليها كذلك هي حقائق تاريخية نسبية، و لعل غاستون باشلار "Bachelard Gaston" (1884-1962م) أبرز من ناقش المشكلة بشكل مستفيض حيث بين أن العقل تاريخي البنية و يتطور بتطور منتجاته التي يتأثر بها، بمعنى أن العقل يوجد في علاقة جدلية مع المعارف التي ينتجها يقول «فإذا وضعنا الآن مشكلة الجودة العلمية على الصعيد النفسي الخالص، لن يفوتنا أن نرى بأن هذا السير الثوري للفكر المعاصر لا بد أن يؤثر على بنية الفكر فالفكر بنية قابلة للتغيير من اللحظة التي يكون للمعرفة فيها تاريخ»⁽⁴⁾، فالمعارف التي ظل الاعتقاد سائدا بصحتها شهد التاريخ أن العلم بين خطأها فيما بعد يقول باشلار: «و بالعودة إلى ماض من الأخطاء نجد الحقيقة في توبة عقلية حقيقية»⁽⁵⁾ و هذا يعني أن العقل باستمرار يتطور عن طريق تصحيح للأخطاء التي قد كان وقع فيها من قبل، و هي المعلومات التي كان يعتقد بصدقها، و بنفس الرؤية ينظر أركون للعقل «فالعقل لم يعد جوهرًا متعالياً بل هو ظاهرة تاريخية

¹- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 237.

²- المصدر نفسه، ص 237.

³- المصدر نفسه، ص 237.

⁴- باشلار غاستون: فلسفة النفي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، 1985، ص 14.

⁵- باشلار غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1982، ص 13.

متغيرة بتغير الظروف الزمانية و المكانية»⁽¹⁾ فبعدها كان الاعتقاد السائد أن للعقل مبادئ مطلقة و ثابتة لا تتغير و لا تزيد و تنقص، اجتمعت فيما يصطلح عليه بالمنطق، أصبح منطق العقل بالنسبة للعلوم الإنسانية المعاصرة و لمحمد أركون، يتكون تبعا للبيئة الثقافية و العلمية التي يحيا فيها هذا العقل.

هذا الأمر الأخير ينقلنا إلى استنتاج آخر و هو تعددية العقل «و هذه سمة من سمات مفهومه المعاصر التي انبثقت عن النظرية الذاتية، و هي نظرية تقوم على مصادرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات العارفة و ليس الموضوع المعروف. و لذلك فمفهوم العقل باعتباره أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس»⁽²⁾، و هذا أمر أصبح مفروغا منه في الفترة المعاصرة إذ أصبحت الذات تفرض نفسها على موضوع المعرفة و تنظر إليه بالعين التي شاءت، و خاصة في ضل تطور المناهج الحديثة فأصبحت العقلانية تحدد من خلال المناهج التي تختارها لتعمل بها، و تعددت العقلانيات بتعدد المناهج حتى أصبح من المفكرين من يوازي بين العقل و المنهج، و هذا ما أدى بالفترة المعاصرة لأن تتسع لعقلانيات لا حصر لها، و كل هذا كما يرى أركون نابع من الكيفية التي ينظر بها و يستخدم بها الإنسان عقله، يقول أركون «نستخلص من ذلك أن هناك عقلانيات عديدة مرتبطة قليلا أو كثيرا بما يدعى عموما بالعقل بأل و لام التعريف، أي "العقل المطلق" إن جاز التعبير. بعض العقلانيات تقبل بأن تستخدم الأدوات الفلسفية و لكن بعضها الآخر لا يقبل إلا بمعطيات التراث الديني و بالتالي فإن هاتان العقلانيتان لن تشتغلا أو تمارسا دورهما بالطريقة نفسها»⁽³⁾، و هكذا تتعدد العقول بتعدد المناهج أو بتعدد الكيفية التي يستخدم بها هذا العقل من خلال الاستعمالات و اللااستعمالات للعقل، و بالتالي فإن العقل الإسلامي يصبح النظر إليه مركزا حول تجليات العقلانية و اللاعقلانية التي ظهرت في مجتمعات

¹- مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط 1، دار الطليعة بيروت، 2005، ص 68.

²- المرجع نفسه، ص 68.

³- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 127.

خاضعة للإسلام أو مقودة من قبله أو مشروطة به عبر مراحل ثقافية و لغوية من تاريخه
(1).

إنه من الواضح جدا أن هته الخصائص تنطبق على كل العقول البشرية و ليس على العقل الإسلامي وحده فما الذي يميز العقل الإسلامي عن غيره يا ترى؟.

إن العقل الإسلامي كغيره من العقول الدينية التي تعمل في إطار محدود من المنطلقات التي يصطلح عليها أركون بالعقائد و اللاعقائد، أي يعمل في إطار محدد من المعتقدات التي يؤمن بها إيماناً تصديقياً دون أن يكون له عليها براهين عقلية، أما ما يميز العقل الإسلامي عن غيره من العقول فهو المجال المعرفي الذي نشأ فيه هذا العقل، إن ما مر بنا من خصائص يسمح لنا باكتشاف أن للعقل بنية عميقة تعتبر كأساس و مبدأ ينطلق منها كل مفكر سواء وعى ذلك أو لم يعه، و المفكر المسلم يحصل معه نفس الشيء، فلو تمكنا من تحديد هته المبادئ و الأسس لتمكنا من تحديد مفهوم لهذا العقل، فما هي هته المبادئ؟.

إن قضية المبادئ و الأسس أو بتعبير أركون "الإبيستيمية" التي تشكل منطلق الفكر الإسلامي كانت قد تشكلت في القرون الأولى للإسلام، و لذلك لا بد علينا من الرجوع إلى الفترة الأولى من أجل تحديد دقيق لهته الإبيستيمية، و هته المرحلة هي ما يطلق عليها أركون "مرحلة العقل الكلاسيكي" التي تبدأ ما بعد المرحلة النبوية، حيث تم اعتماد القرآن الكريم كمرجع رئيسي يرجع إليه كل مجتهد على اعتبار أن الحقيقة متضمنة في الوحي وحده، ثم بمجيء الشافعي و ظهور علم الأصول، تحددت المعالم الأخرى التي تحكم المجتهد و من ثم أصبح الأصل الأول هو القرآن ثم من بعده السنة النبوية ثم الإجماع ثم القياس و الاستحسان، و قد عرض الشافعي لهذه الأصول في كتابه "الرسالة"، و لكن لماذا تعتبر رسالة الشافعي بمثابة المنطلق الرئيسي الذي يمكن من خلاله تحديد معالم هذا المجال المعرفي؟.

1- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 128.

بكل بساطة لأن مرحلة الشافعي تعتبر المرحلة الأكثر نضجا، و دليل ذلك أن المبادئ التي رسمتها الرسالة ظلت هي التي تحكم كل مجتهد حتى اليوم خاصة إذا ما تعلق الأمر بالفقهاء، يقول أركون: «لقد اتخذت رسالة الشافعي كأحد الأعمال الرائزة التي تتلاقى فيها مسارات سابقة عديدة و التي تنطلق منها استطلاعات عقائدية عديدة بدءا من القرن الثالث الهجري»⁽¹⁾، و نظرا لأهمية رسالة الشافعي فإن أركون يقيم لها دراسة نقدية شكلانية و موجزة يوضح من خلالها الهدف المنشود من طرف الشافعي من وراء تأليفه لهذا الكتاب، يقول عنها "يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعها موضوعا أساسيا و مركزيا واحدا هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام»⁽²⁾، و من خلال تحليله لهته الفكرة ينتهي إلى أن العقل الإسلامي الكلاسيكي قد قسم السيادة العليا لقسمين، الأول تمثله السيادة الإلهية من خلال القرآن الكريم و السنة المطهرة، و الثاني تمثله سلطة الفقهاء و علماء الدين باجتهاداتهم المستوحاة من كلام الله و حديث رسوله، ثم يقر أركون أن الرسالة لا تخرج عن هذين الإطارين العامين، و من خلال هذين نشأت و تكونت إبيستيمية العقل الإسلامي.

إن المجال المعرفي الذي يحدده أركون للعقل الإسلامي يعتبر النقطة التي ينبغي الإطلاق منها نحو إعادة إحياء هذا العقل و يتكون هذا المجال المعرفي من مجموعة من الأطر نلخصها في النقاط التالية:

1- الإيمان الساذج بوجود الله و وحدانيته و قدرته و جميع صفاته التي وصف نفسه بها، و لا يقصد أركون هنا أنه على العقل أن لا يؤمن بوجود الله و إنما يقصد أنه على العقل أن يسعى جاهدا و يعمل من أجل عقلنة هذا الإيمان.

2- «كل تدخل من الله هادف إلى تكملة الوحي أو تعديله يرسخ الشبكة نفسها من التوصيل، بمعنى أن هناك أولا الله الذي يختار من بين عباده نبيا أو مرسلا لكي ينقل الكلام

¹ - محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2009، ص 87.

² - المصدر نفسه، ص 89.

الإلهي للبشر، و ينقسم الناس عندئذ إلى فئتين اثنتين: فئة المؤمنين الذين أصابتهم نعمة الإيمان، و فئة الكفار المصرين على الجحود و الرفض»⁽¹⁾.

3- و ينتج عن هذا أن الزمن يقسم إلى ما قبل الوحي و بعده، و المكان إلى الأرض التي يطبق فيها قانون الله و الأرض التي يعصى فيها الله.

4- القرآن آخر الكتب المنزلة و ناسخ لما قبله من الكتب مخبر بما فيها من الحق و مكمل لها و مصحح لما طالته أيدي التحريف، و هو القانون الأعلى، و لهذا كانت كل آية عبارة عن مبدأ لقيادة الفكر و السلوك الفردي و الجماعي، و لهذا فإن هذا القرآن «كلامه يبين كل شيء عن الخلق و الوجود و قدرة الإنسان و يؤسس العهد بين الله الخالق /الإنسان المخلوق، و لا يمكن التغاضي عنه في أمر أو في وقت. و ما ورد في هذا الكلام كله الحقيقة القصوى التي يؤكد بها بالضرورة البرهان العلمي و تطور الإنسان التاريخي و يمكن بالتالي للإنسان، و يجب عليه، أن يسبر هذه الحقيقة و يعيش بها»⁽²⁾.

5- الحياة التي عاشها محمد و الدولة التي أسسها في المدينة بين عامي 622- 632م تمثل أرقى ما يمكن للبشر أن يصلوا إليه و بالتالي فهي أنموذج لا يمكن تجاوزه، و لهذا لا بد من تقليده من طرف كل مؤمن و دولة، و هذا ما سمح لهته الدولة المثالية أن تمثل العصر التدشيني للتاريخ الموجه نحو النجاة في الدار الآخرة و كلما ابتعدنا عنها زمنيا كلما ازدادت قوتها الأسطورية هيبية و عظمة⁽³⁾.

6- كما أن الصحابة الذين عاشوا هته الفترة من الدولة الإسلامية المحمدية يعتبرون جيلا فريدا من نوعه حيث يتمتعون بقدرة عقلية متفوقة و أمانة مطلقة مما سمح لهم بنقل كل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بما في ذلك القرآن الكريم و الأحاديث النبوية،

¹- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، 1995، ص 163.

²- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، ترجمة: خليل أحمد، ط 1، (د ن)، بيروت، 1986، ص 85.

³- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 163.

كل هذا دون إهمال أو زيادة أي عنصر، و لهذا فإن جميع المسلمين في مشارق الأرض و مغاربها يؤمنون بعدم تحريف كلام الله، و هذا الأمر نجد فيه مبالغة كبيرة خاصة إذا ما تعلق الأمر بالقرآن الكريم و صحته - و هذا الأمر سنناقشه في المبحث الثاني - بينما بالنسبة للسنة فهي ليست كما يدعي أركان ذلك أنهم لا يعملون إلا بالأحاديث التي تأكدت صحتها، و إذا ما تأكد لديهم العكس فإنه سيتخلون عنها، و هذه عادة أركان كلما تحدث عن السنة إذ نراه يبالغ كثيرا في رسم صورتهم لدى المسلمين.

7- و بفضل قدرة الصحابة على التذكر و الأمانة فإن المؤمنين يمتلكون قرآنا صحيحا و موثوقا، إنه يمثل ملاذا مستمرا و نهائيا من أجل حل كل مشاكل الحياة الفردية و الاجتماعية و السياسية⁽¹⁾.

8- يشكل الوحي مصدرا للحقيقة المتعلقة بمختلف جوانب الحياة من دين و دنيا و سياسة.

9- «التأكيد اللاهوتي لتفوق المؤمن على غير المؤمن و المسلم على غير المسلم (...).

10- تقديس اللغة و التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله»⁽²⁾.

11- أن الشريعة هي أحكام ربانية، و لهذا نراهم يطابقون بين القانون الشرعي و مراد الله، يقول محمد أركون « الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا و ينبغي التركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط و الغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله و قادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها و بلورتها في القانون الديني، و من ثم تثبيت القانون الإلهي أو المؤله الخاص بالأحكام الشرعية التي

¹- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 163.

²- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1994.

ينبغي أن تتحكم أديا بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله⁽¹⁾.

إن هته الأطر كونت لنا إيبستيمية خاصة بالنسبة للمسمين يوضحها محمد أركون في كتابه "الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد" إذ رغم إقراره بتعددية العقل الإسلامي، أي وجود عقل سني و آخر شيعي... إلا أن هته العقول تشترك كلها في مبادئ ثلاثة أساسية وهي:

1- الأول منها أن هته العقول رغم كونها مختلفة في الكثير من المعتقدات إلا أنها كلها خاضعة و خادمة للوحي، فهي لا تقبل أن تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي، و هذا يصدق حتى على المعتزلة و الفلاسفة الوسطويين، لكن يبدو لي أنه في موقفه هذا الكثير من المبالغة ذلك أنه لا يمكن أن نجزم بأن الفلاسفة المسلمين لم يفكروا إلى في إطار ما يقدمه القرآن الكريم، فالملاحظ على المواضيع التي تناولوها أنها مستمدة من الفكر اليوناني و مناقشة من طرف كل من أفلاطون و أرسطو كالعالم مثلا و الله، و ليس صحيحا أن نقول عنها أنها لا تخرج عن المرجعية القرآنية خاصة إذا علمنا أن هته المواضيع لم تكن متناولة من طرف علماء الدين في ذلك الوقت، و حتى إن كانت متضمنة في النص القرآني فإنه ليس من الموضوعية أن ننسبها إلى القرآن مع العلم بتأثرهم بالفلسفة اليونانية و مادامت كذلك فلا بد من أن الايبستيمية التي يفكرون ضمنها أوسع من أن تكون قرآنية فقط.

2- «أما الخصيصة الثانية المشتركة بينها فهي احترام السيادة و الهيبة و تقديم الطاعة لها»⁽²⁾، و يقصد بالسيادة هنا سلطة الفقهاء، فكل المذاهب فقهاءهم، الذين يقابلون بالطاعة و الخضوع من طرف الشعب فتكون فتواهم و أحكامهم معمولا بها غير مناقشة على الإطلاق.

¹ - محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1991، ص 15-16.

² - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 233.

3- الخصيصة الثالثة أن هته العقول الإسلامية تمارس دورها و آليتها «من خلال تصور محدد عن العالم و الكون و هذا التصور خاص بالعصور الوسطى»⁽¹⁾، فالعقل الإسلامي هنا قد بقي يحتفظ بنفس التصور عن العقلانية و قدرة العقل و العلم الذي كان سائدا في العصور الوسطى.

إن هته الإيبستيمية كونت لنا مجالا محددا من المفكر فيه، و جعلت العقل الإسلامي يتفوق داخلها دون أن يحاول الخروج حتى، و يعتقد أركون أنه لما حاول هذا العقل أن يتجاوز هته الأطر المعرفية وجد من يقف في طريقه، و لو استطاع أن يفعل ذلك، لما كان بالوضع و بالصورة التي هو عليها اليوم، ذلك أن الدغمائية الإسلامية حالت دون ذلك، فالفترة الممتدة من 150هـ و حتى القرن الخامس تذكرنا بعصر حافل بالعلماء و الفلاسفة الذين كان في استطاعتهم تجاوزها لولا أن تدخل السياسة و سلطة الفقهاء، فهته الفترة تشكل حوارا علميا بين العقليتين الفلسفية و الدينية، و رغم كون العقلية الفلسفية دخيلة إلا أنها تمكنت من انتزاع الاعتراف بها و أوجدت لنفسها قاعدة اجتماعية واسعة خاصة في عهد حكم المأمون (813-833) و فترة البوهيين في القرن الرابع الهجري، و عموما فإن الفترة كانت تنبئ بمستقبل زاهر إلى أن بدأت الحركة العلمية تتراجع منذ القرن الخامس الهجري مع ما يعرف بالحركة السنية، التي تميزت - خاصة في القرون الوسطى - بالجمود الفكري و عملها كان ينحصر في إعادة قول ما قيل و بهذا فقد تمكنت من إغلاق باب الاجتهاد، و لقي الفكر الإسلامي بعدها أي منذ القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر تراجعاً مستمرا مقارنة بمرحلة الإسلام الكلاسيكي.

ما نخلص إليه إذن من خلال تحليلنا لمفهوم العقل الإسلامي وفق الرؤيا الأركونية، أن ساحته مغلقة و نلاحظ أنه «متمركز حول الرؤيا اللاهوتية للوجود أو سجين و لا يمكن أن يخرج عنها. و كان متمركزا حول اللغة أو النطق أو المنطق بالمعنى المقدس للكلمة، أي الكتاب المقدس . كانت سيادة العقل تمارس ذاتها داخل الحدود المثبتة من قبل الله في كتابه العزيز، فالمعنى ركب لغويا لأول مرة و آخر مرة في الكتاب، و لا يمكن أن يظهر أي

¹ محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 233.

شيء جديد بعد ذلك حتى نهاية الزمن»⁽¹⁾، و رغم تعددية العقل إلا أنه يشترك في آليات متشابهة يمكن من خلالها أن ننفذ إلى أعماقه لو أردنا تحديثه، أما بالنسبة للسؤال الذي طرحناه من قبل أي حول إمكانية تفكير المسلم خارج منظومة الأطر الإبيستيمية للعقل الإسلامي، أو أن يفكر غير المسلم وفق هته المنظومة، فإنه بات من الواضح أنه غير ممكن لأنه كما سبق و أن ذكرنا أن للعقل خصائص تسمح له بأن يتطور وفق الظروف المعاشة و العقائد التي يعتقدونها صاحبها، و هته الأمور تختلف من شعب لآخر.

أخيرا ما يمكن ملاحظته حول مفهوم العقل بالنسبة لأركون، هو أنه رغم أبحاثه الطويلة و العريضة حول هذا العقل إلا أنه لم يقدم لنا مفهوما واضحا حوله، و هذا أمر على الأرجح هو أدري به، فلو تتبعنا كلامه حول هذا العقل فإنه يستعمله بمعان مختلفة تماما، لا يمكن أن تجتمع كلها لتعبر عن شيء واحد حتى مع تأويلها، فتارة يتعامل معه على أساس أنه منهج و تارة على أنه مجال معرفي أو إبيستيمي و أحيانا أخرى أداة للتفكير، مما يجعل المعنى متذبذبا و غير مستقر.

أما بالنسبة لتقريره أن هذا العقل الإسلامي عقل مشترك بين جميعهم فهذا في اعتقادي أمر مبالغ فيه ذلك أن من المسلمين الكثير من الفرق و هم لا يختلفون فقط في الظاهر و إنما يمتد الاختلاف إلى الأطر الإبيستيمية نفسها التي تحدد هذا العقل فالشيعة مثلا يؤمنون بمعصومية الإمام، و هذا مبدأ من مبادئهم يوازي الأطر الإبيستيمية الأخرى التي تشكل المجال المعرفي للعقل الإسلامي، و هم لا يقدسون اللغة العربية إلى درجة تقديسها بالنسبة للعرب كما أن اجتهادهم ليس بطريقة الشافعي، و نفس الأمر يشير إليه نصر حامد أبو زيد في حديثه عن العقل و يقول ردا على محمد أركون باعتقادي «لكن علينا أن ننبه إلى أن "العقل الإسلامي" الذي نتحدث عنه هنا ليس منظومة فكرية موحدة متجانسة كما يتوهم البعض، بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى و التوجهات تعبيراً عن التعددية الاجتماعية و العرقية و الثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية

¹ - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صاح، دار الطليعة، بيروت، ص 184.

الإسلامية»⁽¹⁾، و هذا الأمر مشاهد على مستوى الواقع المحسوس حتى أن محمد أركون يقر بأن للعقل بنية تاريخية، و مادام العقل لا يمكن أن يتغير إلا بتغير مبادئه، فإن تاريخيته تفرض عليه أن يكون متغيراً حسب البيئة الثقافية و الاجتماعية مما يعني أن اليبستيمية ذاتها تتغير.

نقد الإجتهد الأرتوثوكسي:

في إطار نقد أركون للعقل لإسلامي قد قام بعدة انتقادات تمس الاجتهاد الذي قدمه الفكر الإسلامي منذ القرون الأولى حتى الفترة الحديثة حيث بين في الكثير من كتبه هشاشة الكثير من المواقف التي قدمها الفكر الإسلامي، خاصة و أن هذا الفكر يحمل القرآن ما لا يتحمله فيجعل منه المصدر الأول لكل العلوم، الدينية منها و الدنيوية، يقول السيوطي^(*) «و إن كتابنا القرآن لهو مفجر العلوم و منبعها، و دائرة شمسها و مطلعها، أودع فيه سبحانه علم كل شيء و أبان فيه كل هدى و غي فترى كل ذي فن منه يستمد و عليه يعتمد، فالفقيه يستنبط منه الأحكام و يستخرج علم الحلال و الحرام، و النحوي يبني منه قواعد إعرابه، و يرجع إليه في معرفة خطأ القول من صوابه، و البياني يهتدي به إلى حسن النظام، و يعتبر مسالك البلاغة في صوغ الكلام، و فيه من القصص و الأخبار ما يذكر أولو الأبصار، و من المواعظ و الأمثال ما يزدجر به أولو الفكر و الاعتبار، إلى غير ذلك من علوم لا يقدر قدرها إلا من علم حصرها، هذا مع فصاحة لفظ، و بلاغة أسلوب، تبهر العقول و تسلب القلوب، و إعجاز نظم لا يقدر عليه إلا علام الغيوب»⁽²⁾، و هته ليست نظرة السيوطي فحسب و إنما هو يعبر عن نظرة المسلمين كافة إلى القرآن، كما أن القرآن الكريم بالنسبة للمسلمين - على حد تعبير أركون - يقع في دائرة المستحيل التفكير فيه منذ القرن الحادي

¹ - نصر حامد أبو زيد: النص - السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 1995، ص 13.

* - هو أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمان ابن أبي بكر السيوطي، متوفي سنة 911هـ، من أكابر علماء المسلمين و له العديد من المؤلفات في شتى المجالات و من أهمها الكتاب الذي بين أيدينا الإتيقان في علوم القرآن جمع فيه مختلف العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم.

² - أبو الفضل جلال الدين السيوطي: الإتيقان في علوم القرآن، ج 1، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة، 1426، ص 4.

عشر، فلا يسمح المؤمن لنفسه بإجماع مختلف الفرق الإسلامية أن يطرح تساؤلات نقدية عن القرآن، و هذا راجع في اعتقاد أركون إلى تلك النظرة التقديسية التي يضيفها المسلمون على القرآن، فيعتبرونه كلاما مطلقا و متعاليا، و لا يخضع للتاريخية، لذلك قام أركون بانتقاد مجمل هته الأفكار نذكر من بينها:

1- مفهوم القرآن:

في تعريف المسلمين للقرآن الكريم يبدو أنهم لم يفرقوا بين القرآن كمفهوم و بين تجسيده المحسوس في المصحف الشريف لذلك يعرفونه بأنه «كلام الله تعالى، المعجز، المنزل على خاتم الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم، بواسطة جبريل عليه السلام، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، و المختوم بسورة الناس»⁽¹⁾، و إلى معنى قريب يشير أركون إلى مفهوم القرآن مقيما في ذلك تمايزا بين الكلام و النص، هو لا يناقش تعريف القرآن إلا ليبين المغالطة الواضحة في تعريف المسلمين للقرآن الكريم و ينطلق في تحديد معنى القرآن من المعنى اللغوي للكلمة و الذي يعتمده القرآن الكريم عموما لدى ذكره لكلمة قرآن، إذ ترد الكلمة بمعنى التلاوة، و بحسبه فالكلمة متعلقة بالتلفظ الشفهي، و تعني "التلاوة" لا القراءة كما يبدو عليه الأمر⁽²⁾، و دليله على ذلك أن وقت نزول القرآن الكريم كانت الثقافة الشفهية و الكلام المباشر يتغلبان على الكتابة و القراءة، لكن الملاحظ على كلام أركون هذا و المتعلق بالفترة الشفهية، فإنه يبدو أن فيه مغالطة، ذلك أنه لا وجود لفترة شفوية قبل التدوين الذي يتحدث عنه أركون و هو تدوين الخليفة الرابع " عثمان ابن عفان"، إذ من المعروف في التاريخ لدى المسلمين أنه كان هناك كتبة للوحي منذ بداية النزول، و هذا أمر يعرفه العام و الخاص، و بالتالي فإن المرحلة الشفهية التي يتحدث عنها أركون هي في الحقيقة غير موجودة على الإطلاق.

¹ - عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط 1، دار القلم العربي، حلب، 2002، ص 195.

² - محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص 135.

إن الفكرة الأساسية التي يريد أركون إثباتها هي أن القرآن متعلق بالطابع الشفهي و التلاوة، و لذلك فهو يستعمل عبارة "الخطاب القرآني" بدل "النص القرآني"، و بنفس الطريقة يبرهن على أن كلام المعتزلة صحيح حول قضية خلق القرآن فالمعتزلة لم يقولوا بخلق القرآن إلا لأنهم أدركوا أن المصحف الذي بين أيدينا هو تجسيد لكلام الله المطلق في قالب لغوي بشري محسوس، و بمجرد كونه يحمل هته الصفة يصبح القرآن مخلوقا.

«يفرق أركون بين مستويين من الخطاب القرآني هما: المستوى الشفهي و المستوى الكتابي، أو مستوى التلفظ الأول و مستوى النص»¹ و يقول: «عندما افترضنا أن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان و لا يزال كلاما شفهيًا قبل أن يكون نصًا مكتوبًا، و لكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليس له نفس المكانة اللغوية، كذلك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة»⁽²⁾، مما يعني أن القرآن الموجود بين أيدينا في المصحف ليس هو القرآن بالتحديد، كما أن ما يصدر من المسلمين من تلاوة له، ليست كذلك قرآنا، و بهته الطريقة يحافظ أركون على القرآن كمعان مطلق فقدت هته المعاني مطلقيتها بتجسدها في الكلام البشري الذي هو المصحف المعروف اليوم، و الذي جمع مع عثمان، لكن باعتبار عثمان ممثلا للقوى السياسية فإنه بفعله هذا قد شوه الحدث القرآني و بدله يقول أركون «لقد سرق الحدث الإسلامي معنى الحدث القرآني و مضمونه بعد أن قام بنشر اعتباطي، أو بالأحرى إيديولوجي للمحايت بدلا من المفارق... و للشريعة بدلا عن الفكر و للنظام المغلق بدل الرسالة المفتوحة»⁽³⁾ و هكذا يأسف محمد أركون على ما حصل من طرف الصراطية على حد تعبيره إذ يرجع الأمر للسياسة و الإيديولوجيا دون اعتبار للعامل الديني، إذ بكل بساطة لو تأملنا الحال التي كان يعيشها المسلمون في الوقت الذي جمع فيه القرآن لانتهينا إلى أن العامل الذي دفع الخليفة

¹ - هادي التميمي/ حوراء عبد الناصر: مشروع محمد أركون، (دراسات استشرافية، العدد 1، صيف 2014، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) ص 114.

² - . MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran. maisonneuve et larose, Paris, .
.1982.p 44.

³ - MOHAMMED ARKOUN, ESSAIS SUR LA pensée islamique, maisonneuve et larose, paris, p 311.

لجمع القرآن كان دينيا و ليس سياسيا، رغم أن أركون يكذب الكثير من الأحداث التي جرت و الأسباب التي أعلن عنها لجمع القرآن، متبعا في ذلك ما قاله المستشرقون دون تنقيح و دون نقد.

و من جهة أخرى يقدم تعريفا للقرآن يفتح معه الباب أمام دراسة دراسة لغوية يقول: «القرآن مجموعة محدودة و المفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القر ن 10/4، و إن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بأن واحد بوظيفة أثر مكتوب و كلام تعبدي»⁽¹⁾ و هذا التعريف ينقلنا من الكلام إلى النص، كما أنه ينقلنا إلى «البحث عن المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها النص القرآني و التي هي مرتكزات لغوية و أدبية»⁽²⁾.

ينتج عن هذا أن تحديد معناه لا يكون إلا من خلال دراسة معمقة تمر بثلاث مراحل أساسية الأولى منها هي « مرحلة لسنية تتيح لنا اكتشاف اكتشاف نظام عميق يخفيه أسلوب استطرادي»⁽³⁾ و تقوم الدراسة اللسانية على النظر إلى النص في كليانيته كنسق من العلاقات الداخلية و دراسته بالتالي دراسة بنيوية، أما المرحلة الثانية فهي « مرحلة أنثروبولوجية تجربنا على إبراز خطاب أسطوري البنية في القرآن»⁽⁴⁾ و الأسطورة لا يقصد بها أركون هنا المعنى الذي ينحدر بهذا المفهوم إلى مستوى الخرافة أو الحكاية الخيالية، بل على أنها تعبير رمزي عن وقائع أصلية و كونية، و كونه خطابا رمزيا لا يزيح عنه صفة المصادقية، أما بالنسبة للمرحلة الثالثة فهي المرحلة التاريخية التي تبين لنا محدودية الاجتهاد الفكري للمسلمين فيما يتعلق بعلم القرآن و خاصة منها التفسير، بغرض نقية القرآن الكريم مما لحق به من تفاسير أرثوذكسية، و سنعود للتوسع في هذا الأمر في الفصل الثاني و الثالث.

¹- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص

32.

²- محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط 1، دار الأمان/الرباط، منشورات الاختلاف/الجزائر، منشورات ضفاف/بيروت، 2014، ص 45.

³- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 113.

⁴- المصدر نفسه، ص 113.

الحدث القرآني و الحدث الإسلامي : (الظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية), لو

حاولنا إسقاط المفاهيم الأركونية على الفكر الإسلامي، فإن هذا الفكر لا يفرق بين الحدث الإسلامي و الحدث القرآني، لكن أركون يحدث تمايزا و فروقا جمة بين المفهومين تتعلق أساسا بالشروط اللغوية و السيميائية و التاريخية، فبالنسبة للظاهرة القرآنية يقول أركون عنها: « أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، و بشكل أدق أقصد ما يلي:

التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان و مكان محددين تماما(الزمان هو بدايات التبشير، و البيئة الاجتماعية - الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)... و هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: محمد ابن عبد الله، لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما «(1) مما يعني أن الظاهرة القرآنية مرتبطة بمرحلة تاريخية محددة، فقد رافقت الآيات القرآنية محمدا طيلة عشرين عام من الممارسة الاجتماعية و الثقافية (2)، أما ما يتعلق بالجانب اللغوي للقرآن فإنه يختلف عن كل خطاب آخر، إذ المجاز يلعب فيه دورا بالغ الأهمية فهو ما أتاح له تحويل الوقائع الوجودية، من أجل استثمارها في تكوين وعي ديني جديد (3) و أما الجانب السيميائي يتعلق التكوين النبوي لبنية العلاقات الموجودة بين الضمائر في النص القرآني.

لكن بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم، فإن الخطاب القرآني قد توقف عن ممارسة دوره كما في حالة الانبثاق، لكن هذا ما فتح المجال أمام الظاهرة الإسلامية فبحسب أركون " قد تبلور هذا الحدث بعد تشكل المدونات الرسمية المغلقة المتمثلة بالمصحف و كتب الحديث النبوي و بالتالي فالحدث الإسلامي متأخر عن الحدث القرآني «(4) و يرتبط هذا الأخير أساسا بتدوين القرآن، و يقول عنه بأنه هو « الحدث الذي يستخدمه الفقهاء و المتكلمون و المفسرون و المؤرخون و كتاب السيرة النبوية و المتصوفون و أنواع شتى من

1- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص 186.

2- محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت/ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 72.

3- المصدر نفسه، ص 72.

4- محمد أركون: **نحو نقد العقل الإسلامي**، مصدر سابق، ص 276.

الفاعلين الاجتماعيين الآخرين في سياقات مختلفة»⁽¹⁾، كما أن المرور من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية لا يكون على مستوى المجتهدين فقط وإنما كان على صعيدين رئيسيين «صعيد الدولة و المؤسسات و عملية التمثيل أو الدمج الإيديولوجي للجماعات و المجتمعات (دمجها داخل الأمة أو الإمبراطورية الإسلامية) و ثانيا و صعيد الإنجازات العقائدية و الثقافية و النفسيات الفردية و الجماعية»⁽²⁾.

و رغم كون الاختلاف قائما بين الظاهرتين إلا أنهما في الواقع يسيران وفق علاقة جدلية إن الظاهرة الإسلامية وفق هذا المنظور «تهتم فقط الجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله فيما بعد من أجل خلع التقديس و الروحانية و التعالي و الأنطولوجيا و الأسطورة و الأدلجة على كل التركيبات العقائدية و كل القوانين التشريعية و الأخلاقية و الثقافية و كل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون»⁽³⁾ يتضح إذن أن الشيء الذي يحاول أركون إثباته من خلال تمييزه بين الظاهرة الإسلامية و الظاهرة القرآنية هو أن ما صدر من الفاعلين الاجتماعيين بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم من فكر، سواء تعلق الأمر بالعقائد أو القوانين الشرعية أو الأخلاقية أو الثقافية... و حاولوا تقديسه و إضفاء الشرعية عليه اعتمادا على الظاهرة القرآنية، فإنه ليس بمقدس على الإطلاق، و يبقى مجرد اجتهاد أرثوذكسي، مما يعني أنهما لا يتطابقان كما يتخيل الكثير من المسلمين، فالأول يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة محصورة زمانيا و مكانيا، كما أن الالظاهرة الإسلامية لا تنفرع عن الظاهرة القرآنية كما يتوهم البعض.

و ما نستنتجه من حديث أركون هذا هو «بيان أن المقدس في ذاته ليس في متناول الإنسان و أنه بمجرد ما يندرج في البشري و التاريخي حتى يفقد الكثير من سماته المطلقة،

¹- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 276-277.

²- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 73.

³- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1999، ص 210-211.

و ذلك تحت الضغوط اللغوية و الاجتماعية و الثقافية للإفراد و الجماعات، فالقرآن باعتباره خطاب شفهي تم تعويضه بالمصحف باعتباره خطاب مكتوب»⁽¹⁾.

البنية الميثية للقرآن:

في تحليل أركان للقرآن أصر على اعتماد جملة من المفاهيم الغربية كعاداته استقاها من العلوم الإنسانية، لعل أهمها الأسطورة، إذ نجد هذا المصطلح يتردد باستمرار في مختلف أبحاثه، و لعل أهم استخدام لهذا المصطلح كان لما أطلقه على القرآن الكريم حينما أقر بأن بنيته بنية أسطورية أو ميثية، و لعل تعرض للعديد من الانتقادات بسبب هذا الاستخدام من قبل العديد من المفكرين خاصة منهم الذين يصرون على القراءة التقليدية للنص. فما هي الأسطورة؟ و كيف وظفها أركان في فهم النص القرآني؟

إن مصطلح الأسطورة قد شوه من طرف الكثيرين، إذ انصرفوا بمعناه الحقيقي حتى صار يدل على الحكاية الكاذبة أو الخرافة و لكن في الحقيقة للأسطورة معنى علمي ساهم كثيرا في تقدم فهمنا للأمم السابقة، و لأنه أثبت حوله الكثير من الشبهات فإن أركان لا يتوانى إذا ما وجد فرصة للحديث عنه من أجل إيضاح معناه العلمي و الذي يستخدمه هو على أساسه، و يشير في بادئ الأمر إلى المعنى اللاتيني للكلمة و يقول بأنها «من اللغة الإغريقية بالطبع (هستوريا hystoria)، و لكن الذين اخترعوها في القرآن كانوا يجهلون بالطبع مصدرها اليوناني هذا»⁽²⁾، و جهلهم هذا أدى إلى استخدامها استخداما سلبيا و يضرب لنا مثلا عن استعمالها هذا النوع من الاستعمال بآية قرآنية حيث يقول الله تعالى «و قالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلا»⁽³⁾ لكن لتأمل موقفه هذا لبرهنة، لقد ربط بين استعمال القرآن للكلمة و بين فهم العرب لها بحيث نسب القرآن إلى اختراع العرب أنفسهم و هذا الأمر سنعود إليه لاحقا.

¹ - مصطفى كحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 176

² - محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 171.

³ - سورة الفرقان آية رقم 5.

يرى أركون أن التفسير الأسطوري ملازم للعقل الإنساني و ليس العقل وحده، و إلى نفس المعنى يشير الدكتور علي حرب حينما قال: «لا انفكاك للعقل عن الوهم»⁽¹⁾، و يعود أركون ليوضح من جديد أن كلمة (mythe) الفرنسية المأخوذة من هستوريا الإغريقية و التي تعني التفسير المجازي أو الرمزي أو الشعري للعالم لا يمكن ترجمتها بكلمة أسطورة كما يوحي إليه المعنى في اللغة العربية⁽²⁾، ليرجع كذلك في موضع آخر و يتأسف على عدم وجود كلمة ترادفها في العربية، لذلك فإن المترجمين لم يجدوا غير كلمة أسطورة التي لا تلمس المعنى الحقيقي.

أما في الاصطلاح فيقول أركون عنها «إن لمفهوم الميث (الأسطورة) قيمة توضيحية و تثقيفية تأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي، و هذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي»⁽³⁾ و يشدنا هنا في تعريفه للأسطورة أنه قدم لها وظائف مختلفة إذ تقوم بدور الموضح، و هذا ما يتفق مع المعنى العما و المتعارف عليه من وظائف الأسطورة إذ هي تأتي دائما لتشرح لنا، أما الأمر الثاني فيمكن في القيمة التثقيفية للوعي الجماعي، و هذا يعكس البدايات الأولى خاصة منها المتعلقة بالأديان، إذ مع بداية كل دين من الأديان ينتشر هذا النوع من التثقيف فإذا نظرنا الآن إلى الأديان الحالية سواء ماتعلق منها بالديانات الوضعية أو الديانات السماوية فكل منها أساطيرها الخاصة التي تشرح و توضح مبادئها ففي المرحلة الابتدائية، أي التي ظهرت فيها لأول مرة.

فالفكر الأسطوري «يرجع دائما إلى الوراء، أي نحو تاريخ مضى لكنه حي دائما، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعاش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر لعالم، هذا الفكر أسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا لا زمانيا يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء و

¹ - علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/

بيروت، 2004، ص 121.

² - محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 171.

³ - محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 210.

يعري أسسها التوليدية و المتزامنة»⁽¹⁾، و بموقف أركون هذا يكون قد توفّق مع وجهات نظر الكثير من المفكرين العرب إذ الأسطورة بنظر عبد الله العروي متعلّقة ببدايات الكون أو الشعب أو الإنسان، مما يعني أن زمان الأسطورة سابق للزمان الموضوعي، فهي بهذا «تسعى للكشف عن الثابت من خلال المتغير و هي بهذا وسيلة لتغليب الثابت على المتحول»⁽²⁾.

و يبين أركون أنه لا علاقة للأسطورة بالخرافة أو الحكاية الكاذبة بل «الأسطورة تعبير رمزي عن وقائع أصيلة وكونية»⁽³⁾، فالأسطورة بهذا المنظور ترتقي بنا من اللفظ كعلامة إلى اللفظ كرمز و هذا ما يؤمن الارتقاء من الخطاب التعقلي إلى الخطاب الأسطوري⁽⁴⁾، و قياساً إلى هذا الأمر فإن قول أركون بأن القرآن ذو بنية ميثية - أسطورية - لا يعني أنه غير صادق، فقد حدد للقرآن مجموعة من الخصائص تنتج عن كونه ذو بنية أسطورية، من بين أهمها أنه صادق لأنه ينفذ إلى الوعي البشري، و هو كذلك فعال لأنه يلهمنا باستمرار العودة إلى الهدى الأول و الزمن التدشيني، إضافة لكونه عفوي لأنه يعتمد أسلوب التقرير الذي يربطنا باليقينيات التي لا تستند إلى برهان و أهم هذه الصفات كونه رمزي يقول عنه: «إن القرآن بتوظيفه الإمكانيات الشاعرية في اللغة العربية على نحو من الكمال الذي لا مثيل له يغمر الوعي بأن يعرض له بناء رمزيا رحبا ما فتئ يلهم عمل المؤمنين و فكرهم»⁽⁵⁾.

ينتج عن هذا أن قوله بأن القرآن ذو بنية ميثية لا يعني أنه ذو بنية خرافية أو خيالية، و إنما ذو بنية مجازية و رمزية و شاعرية، و السبب في اعتقادي أن القرآن مرتبط بالتاريخ العمودي الذي يتوافق مع تاريخ النجاة.

حدود التفاسير التقليدية:

- 1- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 126.
- 2- مصطفى كحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 138.
- 3- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 119.
- 4- المصدر نفسه، ص 120.
- 5- المصدر نفسه، ص 121.

لقد حضى القرآن الكريم بالمكانة الأولى في المجتمع الإسلامي، و لعل أهم وجه يبين هذا الأمر وجود ذلك الكم الهائل من التفاسير العتيقة، فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أصبح القرآن يحتاج إلى شرح، و هذا هو سر وجود تلك التفاسير، لكن التفاسير لم تكن متوافقة ينبغي لها أن تكون، بل على العكس من ذلك كانت تختلف إلى درجة أنها تبدو متناقضة في بعض الأحيان، و في نفس السياق يرى نصر حامد أبو زيد أن الفكر الإسلامي ينظر إلى نفسه على أنه فكر لا تاريخي و مقدس حتى و إن لم يصرح بذلك، و لكنفي الحقيقة «ليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه - الدين - قداسته و إطلاقه»⁽¹⁾.

إن العلوم الإنسانية المعاصرة ساهمت إلى حد كبير مع أركان إلى التقسيم الذي تبناه لمختلف الاتجاهات التفسيرية للقرآن الكريم، فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام، يمثل كل قم منها طبيعة بالنسبة للأقسام الأخرى، و هته الاتجاهات في التفسير هي: «الاتجاه المنطقي و اللغوي و النبوي»⁽²⁾، و في جملتها تترجم و عيا خاطئاً، فقد كانت تسعى إلى دمج النص الموحى في مستواها الخاص، أي وفق منظورها المدعم بإيديولوجيا خاصة، و هذا ما أدى بها إلى تكوين القطيعة، لكن في الوقت نفسه كما يقول أركون «يصعب فصل التيار المنطقي عن التيار اللغوي ، فمن جهة راح المفسرون يقعون أكثر فأكثر تحت هيمنة التفسير الحرفي لعلم أصول الكلمات (الإيتمولوجيا) و البنية النحوية و الأساليب البلاغية و من جهة أخرى نجد أن الفقهاء و علماء الأصول قد حولوا الوحي إلى قوالب أخلاقية و دينية صارمة، سوف تظل الفعالية التشريعية و تفقرها دون أن تنفذ نظرياً الطابع المتعالي لكلام الله، بل أكثر من ذلك لقد خلطوا بينه و بين كلام النبي»⁽³⁾ أما بالنسبة للفلاسفة فقد أعرضوا عن القرآن و اهتموا أكثر بما أنتجته الفلسفة اليونانية خاصة إذا ما تعلق الأمر بأرسطو أولاً و أفلاطون ثانياً، و هذا ما أنتج انتشاراً واسعاً للميتافيزيقا.

¹ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص197.

² - محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 124.

³ - المصدر نفسه، ص 125.

لقد أثمر انتشار الميتافيزيقا و الفلسفة اليونانية في أوساط المجتمع العربي الإسلامي ثقافة خاصة، إذ بانتشار مقولات الفلسفة و مفاهيمها و امتزاجها بالفكر الديني خلف نوعا جديدا من الفكر، و قد انعكس هذا الأمر على علماء التفسير كغيرهم من علماء الدين، و أنتج جيلا تحكمه ايبستيمية خاصة مكونة من مجموعة من المبادئ نذكر من أهمها:

أدخلت مقولات أفلاطون و أرسطو و الفلسفة اليونانية عموما في مجال التفسير و هذا خطأ كبير يقع فيه المفسرون إذ تلك المقولات خاصة باللغة اليونانية، و استثمارها في العربية أدى إلى تعقيدها، مما جعل المفسرين يفكرون داخل أطر مفاهيمية متعسفة، فتلك المبادئ العقلية كعدم التناقض و المفاهيم الفلسفية مثل الجوهر و الجنس ... الخ، أدت بالمفسرين إلى القيام « بتقطعات سكونية في زمن الصيرورة الواقعي »⁽¹⁾، إذ استعانوا بمفاهيم مرتبطة بفترة زمنية محددة و حاولوا تطبيقها على كل مراحل التاريخ، لذلك كان لا ينبغي عليهم الخروج عن المعجم الاصطلاحي القرآني، و ما نتج عن هته المقولات فقد راح يترسخ في عقول الناس على أنه حقيقة موازية للحقيقة المنزلة من قبل الله.

و استنادا إلى هته المبادئ قد عمل المفسرون على تشكيل نوعين من التفسير: التفسير الحرفي الذي مثله الحنابلة و الظاهرية، و أما الفلاسفة و المعتزلة و الأشاعرة فقد اعتمدوا على العقل في فهم النصوص وكانوا بذلك يترجمون انخراطا في الإيديولوجيا الرسمية للدولة باستخدام الدين كأسطورة و كمدونة للقانون⁽²⁾.

و أما بالنسبة للتيار النبوي فقد مثله المتصوفة و الشيعة «الذين تتراوح مذاهبهم بين المرموزات المعتبرة كشفا بالتجربة للأساطير - الرموز، و بين العرفان المعاش كحلم محرر»⁽³⁾، فالشيعة أسسوا فلسفة نبوية تسعى للكشف عن الجانب الباطني الخفي من النص على خلاف السنة، لذلك فإننا نجدهم يعتمدون تقنية التأويل و تركز أبحاثهم على

¹ - محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 127.

² - المصدر نفسه، ص 127.

³ - المصدر نفسه، ص 127.

شخص الإمام الذي هو المرجع الرئيسي الحي، و الذي يمثل المصدر الأساسي للتوجيه الإلهي، بحيث هو الخليفة الحي لرسول الله محمد صلى الله عليه و سلم.

وهكذا نجد أن مختلف التفاسير تسعى لخدمة إيديولوجية محددة من خلال إبداع تفسير

يتوافق و ينسجم مع الانتماء العقائدي، فيأخذ السني النصوص على ظاهرها، و يدمجها

الشيوعي في النسق الخاص بالعقائد الشيعية، و نتج عن هذه الدغمائية « نصوص تفسيرية

أرثوذكسية مستقيمة صحيحة مجمع عليها و هو ما أدى إلى تأييد وهم التواصلية المعيشة

بين المفهوم المعيش و التفاسير و الإسقاطات المتركمة و المكثفة في التراث الحي الخاص

بطائفة معينة من جهة و القوانين الموحى بها في القرآن من جهة أخرى »⁽¹⁾ و هذه النزعة

سادت مختلف المذاهب التفسيرية، إذ يتعاملون مع القرآن الكريم دون اعتبار لمسألة التأويل

و تعددية المعنى و على الرغم أنهم يؤمنون بأن من القرآن متشابهة مثلما فيه من المحكم، و

في نقد أركون للمفسرين اختار أركون الطبري ليكون النموذج الذي يبنى على أساسه عملية

النقد، لذلك نراه في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) و كتابه، و كتابه(قراءات

في القرآن) المنشور باللغة الفرنسية يناقش المسألة باستفاضة، يقول عن الطبري « فقد كان

الطبري مثلاً يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبرة التالية : يقول الله،

لأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه و يشرحه حرفياً، وهذا الاعتقاد

السادج يفترض ضمناً وجود تطابق تام بين التفسير و مقصد المعنى و الدلالة، ثم بالطبع

بين التفسير المقترح و المضمون السيميائي (المعنوي) للكلمات في كل آية»⁽²⁾.

و بناء على ما سبق ينتهي أركون إلى نتيجة أساسية تحكمت في مختلف أفكاره و هي

أن الاجتهاد سواء تعلق الأمر بالماضي أو الحاضر فلا يمكن أن يكون خارج نطاق مصالح

الدولة و إكراهات المجتمع، و هته القاعدة شاملة لمختلف العلوم الإسلامية، و لا تخص فقط

التفسير، فكل ما يتعلق بالعلوم المتعلقة بالقرآن، كان الاجتهاد فيها يخضع لإبيستيمية واحدة

و عريضة يملئها على المجتهد تلك الإفرازات التي الناتجة عن القوانين الاجتماعية من

¹- رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر الباحث الإنسان، ط:1، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، 2011، ص 79.

²- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 90.

جهة، و المرتبطة بنظام الحكم و الحاكم من جهة أخرى، و أكبر مثال على يورده أركون على ذلك ما حصل بالنسبة لقضية خلق القرآن و كيف تدخلت السلطة لفض النزاع في الأمر، و فرض مبدأ عقائدي للدولة بقوة السلطة.

إن هته المسألة - أقصد مسألة خضوع الاجتهاد للسلطة و المجتمع - مسألة شائكة، نظرا لما تخلفه هته الممارسة من قوانين لا موضوعية خاصة مع اعتقاده بأن هته القوانين الفقهية التي ينتجها مطابقة لمراد الله، إذ باعتقاده هذا فإنه يخلق نوعا من السياج الدغمائي المغلق، إذ يتحول إلى قانون فقهي يحكم الدولة الإسلامية حتى في الفترة المعاصرة، خاصة و أن هذا الأمر يتفاقم أكثر اليوم، إذ بوجود كم هائل من الأصوليين و الرجعيين، و الذين ينتسبون إلى فئة العلماء، نلاحظ خطاباتهم باستمرار كيف أنها لا تسعى لبلورة قوانين جديدة تتناسب مع متطلبات العصر، و إنما يحاولون اشتراط و إعادة إحياء تلك القوانين التي تعبر عن فترة تاريخية ولت.

يناقش أركون مسألة التفسير و خضوعها للإيديولوجيا في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) و في كتابه الصادر بطبعة فرنسية (قراءات في القرآن)، و يضرب لنا مثلا من كتاب الطبري عن كيفية تفسير الآية الثانية عشر من سورة النساء، بحيث يقول الله تعالى فيها « و إن 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 يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حلیم »⁽¹⁾، و يحاول أركون من خلال عرضه لهته الآية أن يبين كيف أن التفسير الكلاسيكي ينحرف بالمعنى الحقيقي لها، و يحاكي في ذلك كما يصرح أسلوب الباحث الأمريكي المعاصر (دافيدس بورز، DAVIDS POWERS)،⁽²⁾ إذ يعرض الآية غير مشكلة على مجموعة من الذين تكون العربية لغتهم الرسمية و لا يحفظون القرآن الكريم، ثم على مجموعة تحفظ القرآن الكريم، فكانت قراءة المجموعة الحافظة كمنا وردت مشكلة في المصحف، أي قرأت الفعل (يورث) والفعل (يوصي) مبنيان للمجهول،

¹- سورة النساء، آية 12.

²- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 34.

بينما المجموعة غير الحافظة فقد قرأت الفعل مبني للمعلوم، و ينتهي أركون إلى أن القراءة الصحيحة و التي ينبغي أن تكون في المصحف هي القراءة المعاكسة، إذ القراءة كما وردت تسيء إلى أسلوب اللغة العربية، لأنها هي القراءة المناسبة للفطرة العربية و الذوق العربي السليم و الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية⁽¹⁾، إذ التجربة أكدت أن من يملك تلك الكفاءات اللغوية كانوا يختارون دائما القراءات المرفوضة من قبل التفاسير الأوثوذكسية.

إن الطبري كأحد الممثلين البارزين للتفسير التقليدي في نظر أركون يلح على القراءة المتعارضة مع الذوق اللغوي السليم معتمدا في ذلك على الإجماع الذي «لا يكلف نفسه عناء تقييم الرهانات اللاهوتية و القانونية و الاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدوا أكثر صحة و منطقية من الناحية اللغوية و القواعدية»⁽²⁾ و في نفس الإطار يبين أركون التلاعبات التي يقوم بها المفسرون على غرار الطبري الذي يرى أنه «يلح على عدم توضيح معنى كلاله فهو يريد أن يعقد المسألة ليجعل كلمة كلاله من أسرار الوحي و لذلك كان يورد أحاديث تقر بغموضها و يتجاهل الأحاديث التي تشرحها و غايته التعتيم على المعنى القرآني الواضح المنفتح»⁽³⁾، كما أن الطبري ما كان يتردد في إقصاء المعاني التي تخالف الخط الذي رسمه، لذلك فإننا نجد أنه أهمل ثلاثة عشر معنى لمصطلح كلاله لأنه مخالف للمعنى الذي أراد فرضه، و كل ما أراد فرضه الطبري هو المعنى الذي أجمعت عليه الأمة من معتزلة و سنة و شيعة، لكي يحافظ على وحدة الأمة لذلك يستعمل مصطلح أهل القبلة للتعبير عن إجماع المسلمين بمختلف توجهاتهم.

و بغرض توضيح تلاعبات الطبري يناقش أركون ما أورده في تفسيره من خلال إيراد العديد من الروايات التي جاءت بمعنى مخالف لما أقره الطبري، لينتهي من خلال هذا كله إلى ثلاث بديهيات أساسية، الأولى منها تقضي بأن الطبري سعى إلى إبقاء معنى مصطلح كلاله غامضا، و يرجع أركون سبب ذلك إلى أهمية مسألة الإرث بالنسبة للمسلمين

¹ - المصدر نفسه، ص 36.

² - MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, op.cit.p. 133.

³ - مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 126.

في ذلك الزمن، ضف إلى ذلك ما يقول: «يبدو أن مكانة الكلاسة تحدث وضعا جديدا يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق»⁽¹⁾.

أما بالنسبة للبدية الثانية فهي « أن التفسير التقليدي للقرآن لا يتردد في حسم المشكلة التي يعترف من جهة أخرى بغموضها الكامل ففي الوقت الذي يعلن فيه الاحترام المبدئي لكلام الله لا يتردد في تفسير الكلمة ضمن المعنى الذي تتطلبه حاجة الأمة و حفظ العرف القائم و استراتيجيات القوة و الضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع»⁽²⁾.

و أما الثالثة فإنها تبدوا كنتيجة للبدية السابقتين، إذ تقر بتكون نظام من التفسير فضل المصلحة على الحقيقة في ذاتها، أو بمعنى آخر بلور التفسير الحقيقة لترادف المصلحة و الإيديولوجيا و هذا ما كون بالضرورة هوة بين المقصد القرآني و بين النظام الذي تبلور داخل الدولة و المجتمع.

إن السبب الرئيسي في بقاء معنى الكلاسة غامضا هو تعارض الروايات و تناقضها، لكن الآن نضع أنفسنا أمام سؤال لا مفر من طرحه و هو، ما السبب الذي يقف وراء تعارض الروايات؟ و أركون يتدارك هذا من خلال إبرازه للدور الذي يلعبه المخيال في المرحلة الشفهية بالتحديد، و التي تمتد من الزمن الذي قيلت فيه الرواية إلى غاية تثبيتها بالتدوين، لذلك يؤكد أركون أن الوصول إلى المعنى الحقيقي لا يكون إلى بالقراءة التاريخية إي من خلال قراءة الروايات في ظروفها التي قيلت فيها، ثم التي انتقلت فيها من راوي لآخر، لهذا فإنها لا بد علينا من الاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية التي هي في مجملها مجموعة من المناهج على رأسها الأنثروبولوجيا، هذا مع الإشارة إلى أن «النص القرآني كما نقلم الرسول بريء مما ألحقه به العقل التفسيري فيما بعد أو العقل الكتابي منذ عثمان»⁽³⁾.

¹- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 52.

²- المصدر نفسه، ص 53.

³- مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 127.

إن التفسير قد زرع المنظومة التي رسمها القرآن الكريم للمجتمع المسلم خاصة إذا ما كانت تمس المصلحة، و يناقش أركان هذا الأمر كذلك من خلال مسألة الإرث، و يبين كيف أن المفسرين قد حرموا الأب من حرية التوريث لمن يشاء عن طريق الوصية، و هذا حق أعطاه القرآن للأب، و كان حرمانه عن طريق القول بمبدأ الناسخ و المنسوخ و قالوا أن أن الآيات التي تعطي للأب هذا الحق هي آيات منسوخة بالآيتين الحادية عشر و الثانية عشر من سورة النساء، و هذا ما يفسر الضغوط التي مورست لبناء الفعل يوصي للمجهول و ليس للمعلوم كما هو متوقع لغويا.

و بهذا فإن أركان يفتح الباب أمام مشكلة ثانية متعلقة بالتفسير و هي مشكلة الناسخ و المنسوخ، التي أرقّت الكثير من الباحثين إذ تحديد الآية الناسخة من المنسوخة ليس بالأمر السهل و لا يمكن الاكتفاء فيه بمجرد ما يروى من أدبيات متعلقة بأسباب النزول، إذ تقضي المسألة معرفة الترتيب الزمني لنزول أي القرآن.

ينظر أركان للمسألة من عدة وجوه و يبدأ بتوضيح معنى النسخ و كيف وردت الكلمة في القرآن الكريم، و يرى بأنها وردت بمعنيين في القرآن، الأول يفيد معنى الإلغاء و الإبطال، بينما الثاني بمعنى الكتابة أو التدوين، لكن المسلمين كما يوضح تجاوزوا المعنيين اللذين وردا في القرآن الكريم إلى معنى ثالث جاء كنتيجة لمناقشات الأصوليين الذين وجوا أنفسهم أمام نصوص متناقضة، فاضطرهم هذا إلى القول بأن المعنى النسخ يفيد استبدال نص لاحق بنص سابق، و هذا هو المعنى الذي استثمره المفسرون، مما يوضح انتهازية المشرعين، و تصبح هته الانتهازية «أكثر وضوحا عندما ينتطحون لتعيين الآيات الناسخة و المنسوخة فهنا ينعنون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاما لا تناسب مواقعهم و مصالحهم، و أما الناسخة فهي التي تمشي في الخط المستقيم»⁽¹⁾، و الخط المستقيم هنا معناه ما ينسجم مع التوجهات و المصالح، و لهذا كان هذا الجانب من علوم القرآن كغيره في خدمة السلطة و الإيديولوجيا الأرثوذكسية، و يوضح أركان كيف أن المفسرين يتجاوزون حدودهم حينما يقرون بأن بعض الآيات منسوخة و لا يوجد دليل واحد على ذلك

¹ - محمد أركان: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 38-39.

يقول: «فقيم يخص الآيتين رقم 180 و 240 من سورة البقرة نجد مؤكدا بأنه لا القرآن و لا الحديث يحتويان على أية دلالة تسمح بالنسخ أو الإلغاء»⁽¹⁾, لكن ما هو السبب الذي أوقفنا في هته المشاكل التي تخص علم الناسخ و المنسوخ؟.

يجيب أركون عن هذا السؤال من خلال اعتماده على مبدأين اثنين، الأول يقضي بعدم اعتبار الترتيب الزمني للنزول، فالفقيه لما يجد نفسه أمام آيتين متناقضتين فإنها لا يبحث عن ومن نزول الآية كما هو مفترض أن يفعل، إذ بالبحث في زمن نزول الآيتين فإنه بالضرورة تكون الآية المتأخرة زمنيا هي التي تنسخ الآية المتقدمة، لكن الفقيه يتجاهل هذا الأمر و يختار الآية الناسخة حسب الرغبة التي توجهها الإيديولوجيا، أما المبدأ الثاني فإنه يتعلق بالتناقض المفترض بين الآية الناسخة و المنسوخة، لكن الفقهاء لا يعمل عندهم هذا المبدأ كما ينبغي، بل يتم تجاوزه بكل بساطة و ينسخون آيات بآيات لا تناقض بعضها.

ينتهي أركون من خلال مناقشته للممارسة التفسيرية إلى أن العقل التفسيري يحكمه نظام معرفي خاص، و يتحكم في هذا النظام مجموعة من الأطر أهمها «كره المفسرين الشديد لكل ما هو غير مؤكد أو غير محدد أو غامض و نلاحظ رفضهم للتعبير الرمزي و المجازي و الحكمة أو المثل السائر»⁽²⁾، و كل هته الأمور ترسم لنا خطا محدد للقرآن و هو الخطاب الرمزي لكن المفسر لا يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار لذلك يحولونه إلى سرد قصصي لا يخدم الإسلام بمختلف توجهاته، و في مقابل هذا فإننا نجدهم «يحملون الآيات التشريعية خلفية من التصورات الخيالية غالبا و ذلك من أجل التحديد التاريخي و الموضوعي و التاريخوي و التجسيدي المحسوس للأوضاع و الأحداث و الأشخاص التي رفض القرآن دائما و بشكل منتظم أن سميها»⁽³⁾، و هذا ما ينتج عنه في الأخير إبيستيمية تسعى إلى بث الخارق للطبيعة و العجيب المدهش في الخطاب التشريعي الإسلامي.

¹ - محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 72.

² - MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, op.cit.p.144- 145.

³ - محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 81.

الفصل الثالث:

الإسلاميات التطبيقية.

أولاً: مفهوم الإسلاميات التطبيقية.

ثانياً: مهام الإسلاميات التطبيقية.

ثالثاً: الإسلاميات التطبيقية و الأنسنة.

مفهوم الإسلاميات التطبيقية

قد يجد الباحث نفسه في أعمال أركون منساقاً إلى بعض المفاهيم الرنانة التي بلورها أو استعارها من الفكر الغربي، خاصة وأنه يضعها في قالب يشرع معه القارئ بسلاسة نادرة في مؤلفات المفكرين العرب، لكن حينما نتعمق في بعض المفاهيم نجد أنها بقيت مبهمة بالنسبة إلينا، ولعل مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" من بين أهمها، فعلى الرغم من تكرار هذا المصطلح مراراً في مؤلفاته إلا أنه لم يهتم بتقديم تعريف دقيق له، خاصة وأنه يشكل الجانب التطبيقي من المشروع الأركوني، ولأهميته كان لزاماً علينا ضبط مفهوم لهذا المصطلح: فما مفهوم الإسلاميات التطبيقية؟

إن سعة اطلاع أركون على ما قدمته الحضارة الغربية وهيامه بها جعله ينساق وراءها ويأخذ منها ما اعتقد أنه ملائم لتحديث الفكر العربي الإسلامي، محاولاً بذلك تبييض بعض المفاهيم التي لم تنشأ ولم توضع في الأساس على ما وضعها عليه، و مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" هذا يذكرنا أولاً "بالإسلاميات الكلاسيكية" وهذا «مصطلح استثنائي وضع منذ القرن التاسع عشر ليميز الدراسات الاستثنائية ذات البعد العقلاني الوضعي عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني»⁽¹⁾، أما كلمة "التطبيقية" فإن أركون يشير إلى أنه أخذها عن العالم الأنثروبولوجي "روجيه باستيد" وبالتحديد من كتابه «الأنثروبولوجيا التطبيقية»⁽²⁾، ومحمد أركون لم يقم باقتباس العبارة من الأنثروبولوجيا إلا لأنها تقدم لنا تصوراً عن "الإسلاميات التطبيقية" خاصة إذا ما تعلق الأمر بشمولية موضوعها، وأدوات بحثها فمن المعروف أنها تدرس كل ما يتعلق بالإنسان في مختلف جوانبه الثقافية والنفسية والاقتصادية... الخ، كما أنها تعتمد كل ما هو متاح أمامها من مناهج بغرض بلورة نظريات عامة عن التطور والحياة... الخ، و سنبين فيما بعد كيف أن الإسلاميات المطبقة قريبة جداً من هذا المعنى.

¹ - مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 42.

² - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 274.

أن الإسلاميات التطبيقية مصطلح لا يمكن فهمه بشكل واضح إلا إذا ربطناه بالإسلاميات الكلاسيكية ، فأركون حينما عرفه قام أولاً بعرض نقائص الإسلاميات الكلاسيكية المتمثلة في الحركة الاستشراقية ، - وهذا ما أوردناه في الفصل الأول - ثم قام بتعريف الإسلاميات التطبيقية، لكن تميزه هذا «تميز منهجي و تصنيف إبستمولوجي، و ليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه»،⁽¹⁾ وكأنه أراد أن يقول بأن الإسلامولوجيا هي علم بديل عن العلم الذي قدمه المستشرقون ، مثلما هو علم بديل عن الاجتهاد، يقول أركون: «في الواقع إن هذا المصطلح ليس مفهوماً جدالياً يناقض الإسلاميات الكلاسيكية التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص... إننا نشهد اليوم ظهور نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها»⁽²⁾، وعلى هذا أقام الكثير من الدارسين العرب انتقاداتهم لأركون، و وصفه البعض بأنه أحد أكبر المستشرقين بل هو أحد أكبر المجددين للعلم الاستشراقي في إطار "الإسلاميات التطبيقية"، ويتبين هنا إذن أن الحديث عن "الإسلاميات المطبقة" خارج إطار "الإسلاميات الكلاسيكية" غير ممكن، فبعد أن كان الاستشراق يكتفي بالمنهج التاريخي الفوق لغوي كما مر بنا جاء أركون و أعاد بلورة هذا العلم في صيغة جديدة في محاولة لتجاوزه ، وذلك عن طريق الاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة على غرار الأنثروبولوجيا.

إن ظهور مصطلح الإسلاميات التطبيقية أول مرة كما يقول أن أركون كان معه هو بالتحديد، ولعله بلور هذا المصطلح منذ بداية مشروعه الفكري إذ يقول : " أول مقالة و محاضرة ألقيتها في باريس في جامعة السوربون عبرت عنها من "الإسلاميات الكلاسيكية" إلى «الإسلاميات التطبيقية»»⁽³⁾ وكان ذلك في سنة 1972، ثم عمل أركون بعد ذلك على إثراء وتجديد هذا المفهوم كلما سمحت له الفرصة بذلك ، وكان هذا التجديد على عدة مستويات، فكلما اكتشف منهجا من مناهج العلوم الإنسانية دعم به هذا المفهوم الواسع

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مرجع سابق، ص 162.

² - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 275.

³ - محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان، (قضايا إسلامية معاصرة، العدد 47 / 48، مركز دراسات الوحدة العربية، بغداد، 2011)، ص 43.

جدا، ليصير الإسلاميات التطبيقية مستوعبة لجميع المناهج التي ظهرت في العلوم الإنسانية، وتبقى مفتوحة أمام مناهج جديدة، وهذا ما يعني أن أركان حينما جعل من الإسلاميات المطبقة علما مفتوحا من جهة المنهج، فهو دائما بحاجة إلى الاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية، وعلى هذا الأساس عرف أركان "الإسلاميات التطبيقية" بقوله «إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة، و المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها»⁽¹⁾، ويشدنا في هذا التعريف عدة أمور تساهم كلها في رسم البعد الإنساني للإسلاميات التطبيقية، الأمر الأول هو مصطلح "التطبيقية" الذي يحمل أبعادا إجرائية لهذا العلم، فأركان كما هو معروف يصر على إجرائية هذا العلم، وذلك نجده دأب في الكثير من كتبه على دراسة العديد من الـ سور القرآنية وفق منظور الإسلامولوجيا، ولعل أهم كتبه على الإطلاق التي يبين لنا فيها مدى إجرائية هذا العلم هو كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" وتقع الإسلاميات التطبيقية في العبارة الثانية من هذا العنوان وهي "تحليل الخطاب الديني" بينما يقع الاستشراق والاجتهاد الإسلامي في العبارة الأولى وهي "التفسير الموروث" ومصطلح التطبيقية كما يصرح أركان أنه جاء من الأنثروبولوجيا، ويحيل إلى الممارسات التي يقوم بها العالم الأنثروبولوجي حيث يتوجه إلى قرية من القرى ويدرسونها، وبتطبيق مختلف الأدوات و المناهج الإنسية، لينتهوا إلى أن السكان لديهم ثقافتهم و تقاليدهم و أخلاقهم و خيمهم التي يعيشون بها⁽²⁾، لهذا كانت الإسلاميات التطبيقية و على خلاف الإسلاميات الكلاسيكية و على غرار الأنثروبولوجيا تهتم أكثر فأكثر بالدراسات الميدانية و لا تكتفي بمجرد التنظير و تطوير بعض مناهج العلوم الإنسانية في دراستها، فهي تحاول البحث و الحفر من أجل كشف البنى التي تحكم المجتمعات، و لذلك كان أركان في دراسته لبعض آيات و سور القرآن الكريم يصر على معرفة الوضع البشري الذي نشأ فيه هذا النص أو تلك الآية.

أما بالنسبة للأمر الثاني الذي يشدنا في هذا التعريف للإسلاميات التطبيقية فهو مصطلح الإسلاميات في حد ذاته، ففي ظاهر الأمر أنه مناف للواقع، فنحن نتحدث عن الإسلام كدين

1- محمد أركان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 57.

2- محمد أركان: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، مصدر سابق، ص 46.

واحد لا كأديان متعددة، و قوله الإسلاميات يعني أنه ليس هناك إسلام واحد و إنما هناك تعددية في هذا الدين فكيف ذلك؟.

يبرر أركون قوله هذا بقوله « لا يوجد إسلام واحد، اللاهوتيون و الفقهاء هم الذين ابتدعوه على الورق »⁽¹⁾ فأركون هنا لا ينظر إلى الإسلام على أنه حقيقة موجودة خارج الذات الإنسانية بل على أنه حقيقة يكونها الفرد أو على الأقل الجماعة المشتركة في بعض الأصول، كالسنة مثلا لا اشتراكهم في نفس الأطر الابستيمية فإنهم يشكلون معنى موحد عن الإسلام، لكن هذا المعنى يختلف عنه بالنسبة للشيععة فلهم معنى موحد عن الإسلام كذلك، و لعل أبرز دليل على هذا اعتقادهم بالإمام و المعصومية، و هته الأخرى كونت عقيدة خاصة، ثم بدورها كونت معنى عن الإسلام مخالف عن المعنى الذي كونته السنة أو الخوارج أو الإباضية، و موقف أركون هذا ينم عن رؤية معاصرة لنظرية المعرفة، و موقفه هذا هو الذي حملة على الادعاء بتعدد صور الإسلام، إذ المعرفة في اعتقاد بعض المفكرين المعاصرين هي ما يكونه الإنسان عن الواقع الخارجي و لأن المعرفة مجرد تصور ، فإن الحقائق أو في جانب م نها على الأقل ليست موجودة بذاتها خارج الذات الإنسانية بل تسهم بشكل كبير في بلورة الحقيقة و لذلك يعترف أركون ببشرية الحقيقة حتى الدينية منها.

لقد سبق و أن تحدثنا عن العقل الإسلامي و عرفناه و قلنا بأن أركون أعطى لهذا العقل مفهوما نقديا من شأنه أن يسهم في زحزحة الأسس الابستيمية الكلاسيكية للفكر الإسلامي، و لكن ذلك كما قلنا لا يمكن أن يحدث إلا بالانفتاح على أفق التفكير الحداثي، و استثمار هذا الفكر في إعادة قراءة التراث لذلك يقول أركون « لا بد من الاضطلاع بكل تعقد الحالة التاريخية المعاشة من قبل المسلمين و كل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة في وقت واحد»⁽²⁾، يعني هذا أنه لا بد لعالم الإسلاميات التطبيقية أن يأخذ في الاعتبار أمرين رئيسيين، الأول هو أخذ الحالة التاريخية التي يعايشها المجتمع كمنطلق أساسي يقام عليه البحث، أما الأمر الثاني فهو الأخذ بعين الاعتبار إفرزات العقل المعاصر و إن شئنا بتعبير

1- محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، مصدر سابق، ص47.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

آخر، وضع الواقع الاجتماعي موضع تساؤل للحادثة و بالتالي إعادة القراءة وفق منظور الحادثة الغربية و على الأساس ينبغي علينا تجاوز إيستيمية القرون الوسطى، و هذا أمر في غاية الصعوبة كما يدعي أركون فالكثير من المفكرين المسلمين لا يزالون يؤمنون بتعالى العقل، لهذا يؤمنون «بعقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس فس كلام الله و مجهز بأساس أنطولوجي يتجاوز كل تاريخية»⁽¹⁾ فالإسلاميات المطبقة تنطلق من هذه الصعوبات الفلسفية و الثيولوجية التي تصطدم بها في ضل فكر ما زال يؤسس فكرة على منطلقات القرون الوسطى، فأركون يضع الإسلاميات المطبقة سبيلا موضوعيا إجرائيا لتحديث العقل الإسلامي.

لقد عملت كل من الإسلاميات الكلاسيكية و الفكر الإسلامي الأرتوذكسي على أمر واحد، و لكن كل منهما في إطاره الخاص و أدواته الخاصة، فالاجتهاد الإسلامي عمل على ترسيخ و عي أسطوري منذ اللحظة التي تلي صدر الإسلام إلى غاية اليوم بينما الإسلاميات الكلاسيكية تهدف إلى تقديم معلومات معينة عن الإسلام لكن تتوجه بها إلى الجمهور الغربي و على خلاف هذا و ذلك فإن الإسلاميات المطبقة تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين، فتدرسه «كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري و الهجومى الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى. الموقف المقارن»⁽²⁾ و هذا يعني أن أركون يقدم الإسلاميات المطبقة كخليفة للاجتهاد الذي رسم صورة طوباوية للإسلام مما جعله يبتعد شيئا فشيئا عن الواقع، فالإسلاميات التطبيقية تدرسه دراسة علمية موضوعية بعيدة كل البعد عن التمجيد الذي حضي به في السابق، و تدرس ضمن إطار المناهج المعاصرة تأخذ في الاعتبار الموقف المقارن بين الدين الإسلامي و الديانات السماوية الأخرى، فلا مكان للخصوصية معها، و كأن بأركون هنا يقول بأنه لا بد من دراسة القرآن الكريم على الطريقة التي درس بها الإنجيل و التوراة، أي الاعتماد على نفس المناهج التي اعتمدها المسيحيون في دراستهم لكتابهم المقدس، إضافة إلى هذا لا بد من المقارنة بين القرآن من جهة و الكتب السماوية الأخرى من جهة أخرى، بغض النظر عما

1- محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، مصدر سابق، ص 55.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56.

يدعيه المسلمون من تحريف للتوراة والإنجيل وما يدعوهم من بقاء للقرآن على الصورة التي نزل عليها، وليس هذا فقط وإنما يدعوا كذلك إلى استثمار المناهج الغربية حتى منها تلك التي لم تنشأ ولم تستخدم في قراءة وتأويل النص الديني.

إضافة إلى هذا فإن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام «كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله»⁽¹⁾ أي أن هته الإسلاميات تبقى مفتوحة أمام المناهج الحديثة المعاصرة، تحسبا لاكتشاف مناهج إنسية جديدة، من شأنها أن تسهم في إثراء هذا العلم وتطويره وبهذا تكون الإسلاميات المطبقة لا تكتفي بتقديم صورة للإسلام إلى المسلمين فحسب وإنما تحاول كذلك إعطاء صورة صحيحة عن الإسلام للعالم الغربي كذلك، فكانت الإسلامولوجيا بديلا عن الاجتهاد كما هي بديل عن الاستشراق.

إن المناهج التي تعتمدها الإسلاميات التطبيقية متعددة الجوانب فهي تجمع بين «القراءة التاريخية الأنثروبولوجية باعتبارها قراءة لغوية تدخل معامل التاريخ في الحسبان، والقراءة الألسنية السيميائية الأدبية، وهي قراءة مزدوجة عمودية من حي تركيزها على بنية النص، وأفقية من حيث كنها تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرآني ونصوص أخرى سابقة له، كما أن هته المنهجية تستخدم المنهج المقارن داخل ما أسماه أركون بالفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي، بهدف القيام بنقد جذري لجميع أشكال العقلنة»⁽²⁾، وتعمل هته المناهج مجتمعة على زحزحة الطابوهات التي تأسست عليها عقلانية القرون الوسطى وظلت تحكم العقل الإسلامي إلى اليوم، وذكر هته المناهج الثلاث لا يعني أن الإسلاميات التطبيقية تكتفي بتوضيفها فقط، وإنما تعتمد كذلك على كل ما هو متاح أمامها من مناهج ومفاهيم حديثة من «قطيعة ونظام الخطاب ورأس المال الرمزي واللامفكر فيه وعلم النفس

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56.

² - عبد الإله بلقزيز وآخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2011، ص 28.

الاجتماعي و علم الأعصاب و الفينومينولوجيا و النقد الأدبي و نظرية التواصل و فلسفة التفكير... الخ»⁽¹⁾.

و يرجع أركون السبب وراء تعددية مناهج الإسلاميات التطبيقية إلى أمر أساسي يظهر ذلك في قوله « من وجهة نظر إبيستيمولوجية فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء، إنها ترجع في كل مساراتها و خططها نقد الخطاب... كما أنها ترجع تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة «⁽²⁾، فمن المعلوم أن مناهج العلوم الإنسانية تنته إلى نتائج نسبية و غير يقينية، و لتغطية هذا النقص فإنه يجب اعتماد مناهج متعددة يسهم كل منها في دراسة جانب محدد من جوانبها لتكون في الأخير دراسة شاملة متكاملة الأطراف، تكون أقرب إلى الصحة من دراسة اعتمت منهجا واحدا يكون في غالب الأحيان قد نشأ وفق ظروف خاصة جعلت منه يتخذ وجهة متعلقة بالبيئة التي نشأ فيها، و هكذا فهي تسعى لإنتاج فكر موضوعي حر خالي من كل الإيديولوجيات التي تحكمت في الاجتهاد، على خلاف ما شكته إبيستيمية القرون الوسطى - التي تخط بين الأسطوري و التاريخي - فكرا هشاً يكرس لدغمائية أخلاقية و دينية.

إن الإسلاميات التطبيقية تفترض كذلك اتباع منهجية تراجعية أي بعكس ما كان سائداً عند المؤرخين المسلمين، فكتابة التاريخ الإسلامي على أيديهم تفرض عليهم البداية من الفترة الأولى، ثم ينزلون في الزمن إلى الأمام حتى يصلوا إلى الوقت الحاضر، و هذا في اعتقاد أركون خطأ كبير، إذ الأصح كما يقول: «قلب المنظور و الممارسة، ابتداء من الحاضر سوف أنطلق لكي أفهم كيف يستخدم العرب و المسلمون بشكل عام ماضيهم من أجل تلبية حاجات معاصرة، كما يقول: "قلب المنظور و الممارسة، ابتداء من الحاضر سوف أنطلق لكي أفهم كيف يستخدم العرب و المسلمون بشكل عام ماضيهم من أجل تلبية حاجات معاصرة، إنه استخدام معين للتاريخ؛ لتقوية مواقعهم الحالية تجاه المشكلات

¹ - عبد الإله بلقزيز و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 28.

² - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56.

الضخمة التي يتعرضون لها «⁽¹⁾، و المنهجية الصحية و التي ينبغي العمل عليها فهي «المنهجية التي تنطلق من نقطة الحاضر ثم ترجع نحو الماضي لفهمه على ضوء الحاضر، بمعنى آخر فإننا ننطلق في الممارسة العملية و الأحداث الجارية اليوم، لكي نلقي أضوء جديدة على الماضي، و لكي نفهم الحاضر و الماضي على السواء، و هذه هي المنهجية العكسية التي نود اتباعها، بعد أن مللنا من تلك المنهجية الخطية المستقيمة «⁽²⁾، و واضح من خلال كلام أركون أن المنهجية التي يبتغيها هي تلك التي تنطلق مما أنجزته الحداثة الغربية و خاصة كما قلنا إفرات العلوم الإنسانية من مفاهيم و مناهج.

إن الإسلاميات التطبيقية حقل إجرائي غايته إذن قراءة التراث الإسلامي قراءة لا تتم إلا عبر «إزاحة مسلمات الإسلاميات الأرثوذكسية، أي التقليد الإسلامي الوسيط الذي لا يزال هو مرجعية مسالك النظر القائمة عند عموم المسلمين، و أساس هذه المسلمات - بالنسبة لأركون - هو أحادية الحقيقة⁽³⁾»، لكن ما علاقة هذا كله بنقد العقل الإسلامي؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال ستوضح أكثر الحدود بين كلا المفهومين، أي " نقد العقل الإسلامي" و " الإسلاميات التطبيقية"، فمن خلال كتابات أركون يتضح أن المفهومين «مرتبطان ببعضهما ارتباطاً عضوياً»⁽⁴⁾ كما يقول و الفرق بينهما أن الأول أي "نقد العقل الإسلامي" يمثل الجانب الفلسفي التنظيري، إذ يهتم و يبحث في نقد مفهوم الحقيقة⁽⁵⁾ و هذا ينتهي بنا إلى نتيجة كما يدعي أركون و هي كون الحقيقة «صناعة بشرية و لذلك يقول السوسيولوجيون إن ما نسميه الواقع إنما هو من إنتاج المجتمع الذي أعيش فيه ، قد يكون قريتي الصغيرة ... و معنى نقد العقل الإسلامي هو التوسع في اكتشافه و الأخذ بعين

¹ - محمد ابن عبد العزيز بن أحمد العلي: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، ج 2، (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، الرياض، 1414 هـ)، ص 827.

² - محمد ابن عبد العزيز بن أحمد العلي: الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، ج 2، مرجع سابق، ص 828.

³ - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2010، ص 141.

⁴ - محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، مصدر سابق، ص 48.

⁵ - المصدر نفسه، ص 47.

الاعتبار الواقع الذي يمارسه و يعيش فيه الإنسان حتى ينتج ما يسميه ذلك الإنسان ديني، قيمي، حقيقي، شريعتي، حكومتي»⁽¹⁾، أما بالنسبة للإسلاميات التطبيقية فهي تمثل الجانب العلمي الإجرائي و لهذا ينتهي أركون إلى الإقرار بأن الحديث عن نقد العقل الإسلامي غير ممكن في غياب الإسلاميات التطبيقية.

لقد كانت العلمنة مطلبا إستيمولوجيا اقتضته الإسلاميات التطبيقية تماما مثلما اقتضته و تقتضيه مقاربة أي ظاهرة دينية أخرى، و أي مسعى وراء فهم الواقع فهما صحيحا⁽²⁾، فأركون يقدم فهما معرفيا للعلمنة و يرى أنها «موقف للروح و هي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»⁽³⁾، و هي في رأيه تواجه مسؤوليتين اثنتين: الأمر الأول يتعلق بالكشف الصحيح للواقع الذي يفرض على الجميع التوافق معه، و العلمنة في هذا الأمر تقتضي تجاوز كل الخصوصيات سواء تعلق الأمر بالثقافية أو التاريخية أو حتى الدينية منها⁽⁴⁾، و هذا ليس بالأمر السهل بل هو في غاية الصعوبة، فالمتدين بدين معين لا يمكن أن يغض طرفه عن دينه الذي يشكل هويته و يتعامل معه بموضوعية مطلقة، أما بالنسبة للمسؤولية الثانية التي تأتي من أجل إكمال الأولى، فبعد التمكن من معرفة الواقع على حقيقته «ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون نشرط حريته أو نقيدها»⁽⁵⁾، و هته مهمة ينبغي على المدرسة و الجامعة و المدرس أن يقوم بتنفيذها وسط أجواء ملائمة، فلو تمكنا من إعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي الممتلئ بالتبجيل و التعظيم و العاطفة، ثم درسناها بمنظور علماني أي وفق منهجية الإسلاميات التطبيقية، نكون حينها قد خطونا الخطوة الأولى نحو الفهم الصحيح للذات العربية المسلمة، و بإشاعة هذا الفهم نكون قد خطونا الخطوة الثانية التي تضعنا موضع المشارك في إنجاز الحداثة.

1- محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، مصدر سابق، ص 49.

2- إبراهيم سعدي و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، دار الخلدونية للنشر و التوزيع، الجزائر، 2011، ص 38.

3- محمد أركون: العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، ط 3، دار الساقى: بيروت، 1996، ص 10.

4- المصدر نفسه: ص 10

5- المصدر نفسه، ص 11.

يتضح إذن أن العلمنة لا تمثل حقيقة في حد ذاتها وإنما تمثل سعيا و طريقا للوصول إلى هته الحقيقة، فهي تؤسس لحق البشرية في معرفة الأشياء على حقيقتها بعيدا عن أي سلطة سياسية أو دينية أو إيديولوجية، و هي تجسد بهذا تمجيدا لدور العقل، و في المقابل رفض المعارف التي لا تؤسس عليه على غرار المعارف المؤسسة على المخيال، و الأساطير... الخ، و يذكرنا موقف أركون هذا بموقف المعتزلة من العقل، إذ يمجدون العقل و يرون أنه يسبق الشرع، فلو تعارض الشرع مع ما يقوله العقل فإنه يلزم تأويله ليتوافق مع العقل، و انتهوا إلى أن للعقل سلطة في فهم القرآن الكريم، و هذا هو السبب الذي حمل أركون على الثناء على المعتزلة و على نظريتهم في خلق القرآن.

مهام الإسلاميات التطبيقية:

لا شك أن الإسلاميات التطبيقية تضطلع بمهام عديدة، فهي تهتم بدراسة الفكر العربي الإسلامي دراسة تمتد إلى الجذور الأولى التي سمحت و أدت إلى تشكله، و موسوعية موضوعها جعل من مهامها تتسع لدراسة المفكر فيه إلى جانب اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، فمهامها متعددة و لو شئنا اختزلها فإنه يمكن القول بأن مهام الإسلاميات التطبيقية محددة في أمرين رئيسيين يقول عنهما محمد أركون: «لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، و الميثولوجيات البالية، و محررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة و من الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل علمية، و وسائل، و اختبارات مرحلية، و أهداف نهائية هما: القطب الذي يدعوه العرب " بالتراث " و الذي ما انفك الوعي العربي و الإسلامي عن الحنين إليه حتى اليوم، و المدعو أحيانا بالعصر التأسيسي، ثم قطب الحداثة»⁽¹⁾، و المتأمل في نص أركون هذا يجد أن مهمة الإسلاميات التطبيقية مهمة صعبة للغاية، ذلك أن إشكالية العلاقة بين التراث و الحداثة في الوطن العربي بقيت معلقة حتى الآن، و رغم كل تلك المحاولات التي وجدت منذ فترة النهضة

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

العربية إلا أنها مازالت في إطار طرح نفس التساؤل بصيغ مختلفة، و تجيب عنه بطرق مختلفة تماما، و في اعتقاد أركون هذا انعكس على الحالة الراهنة للبلدان العربية، حيث أصبحت عاجزة تماما عن مجارات كلا الاتجاهين - الأصلي و الحداثي - لذلك يقول: «إنه ينبغي على الإسلاميات التطبيقية أن تتأمل جيدا هذه الحالة و ذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي و السوسيولوجي و الإثنولوجي و الألسني و الفلسفي»⁽¹⁾، و في سبيل حل هذا الخلاف بطريق علمي فإن أول ما يجب أن تقوم به الإسلاميات هو تحديد مفهوم دقيق لكل من التراث و الحداثة، وهذان الأمران مرتبطان ببعضهما أشد الارتباط، ذلك أنه من غير الممكن على عالم الإسلاميات التطبيقية أن يحدد مفهوما للتراث إلا باعتماده على إفرزات الحداثة، إذ لا يمكن فهم منجزات التراث بأدوات البحث الكلاسيكية، لذلك يقول أركون: «إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، و بالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري إذا ما استمرينا في الخلط ما بين التراث التاريخي و التراث الميثولوجي»⁽²⁾، فالحداثة مبتغى علمي و حضاري لا يمكننا أن نحققه إلا إذا تمكننا من فرز كل ما أنجزه الفكر الإسلامي الأرثوذكسي و توضيح قيمته و وضع ما هو تاريخي في محله و ما هو أسطوري في محله، إذن يتضح أن أهم مهمة تعمل عليها الإسلاميات التطبيقية يجب أن تركز على كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية الإسلامية من جهة و منجزات الحداثة في الغرب.

إن الحداثة في نظر أركون ليست شيء منجز مصدره الغرب و إنما ينظر إلى الحداثة على أنها «موقف فعلي و توتر روحي معين يتسم بالحيوية الفكرية و الانفتاح الثقافي، ينتمي لكل الأزمان و كل حقبة تاريخية لها حداثتها تتسم بالتجديد»⁽³⁾، و بالتالي فإن موقف أركون من الحداثة يجعل منها رؤية و نزوع نحو التجديد باستمرار و هذا يعني أنه لا بد من استثمار كل ما تم إنتاجه من أدوات بحثية جديدة، و كلما تم الكشف عن أداة جديدة لا بد من الاستفادة

¹ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

² - المصدر نفسه، ص 59.

³ - عبد الإله بلقزيز و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 30.

منها، كما أن «الحدائث العقلية تحدث القطيعة مع اليقينيّات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشجعة للنظام المغلق، و نحن نتحدث اليوم عن البحث الحر و الشارد عن الحقيقة»⁽¹⁾، فالحدائث ترتبط أكثر ما ترتبط بطريقة التفكير أكثر من ارتباطها بمناهج أو مفاهيم جاهزة.

تكشف الإسلاميات أنه بالعودة إلى التراث العربي فإننا نجد أنه مجرد تراث تمجيدي لا يعطينا الصورة الحقيقية عن الذات، فقد كان يكتفي المفكرون العرب بذكر المحاسن و الإيجابيات من التراث و بالتالي فإنهم يختزلون الحقيقة، و هذا ما ترفضه الإسلاميات التطبيقية فهي تسعى دائما إلى دراسة و تأمل كل ما تمكنت من رصده، مما يعني أنها تهتم بالدراسة الإيجابية مثلما تهتم بالدراسة السلبية، و ذلك بهدف إنجاز دراسات علمية موضوعية، و هذا ما يعنيه أركون حينما يقول أنه فتح الباب أمام دراسة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، ففهم يتعلق بالفكر الإسلامي مساحة اللامفكر فيه تذبوا في غاية الاتساع و هذه مشكلة كما يرى أركون تطرح نفسها باستمرار، فهي حالة معاشة من طرف المسلمين، لكن الاكتشاف المتدرج للحدائث سوف يجبر العرب و المسلمين على التساؤل حول ثلاث أمور رئيسية و هي: المنسي و المتنكر و اللامفكر فيه،⁽²⁾.

فالمنسياتسع مجاله بواسطة الأعمال الأدبية و الإيديولوجية التكررية التي تسوغ لنفسها بعض الاختيارات و بالتالي تلغي اختيارات أخرى، و يشمل المنسي و المتنكر كل ما كتب و تم نسيانه إضافة إلى هذا المنسي الذي يتر من التاريخ كنتيجة لمختلف الضغوطات الإيديولوجية و خير مثال على ذلك فرض مصحف واحد في فترة تدوين عثمان، فمجمّل المصاحف الأخرى أتلفت نهائيا، و يتحدث أركون هنا عن المنسي ليس من أجل إعادة خلقه من جديد و إنما فقط من أجل الأخذ بعين الاعتبار حقيقة التاريخ الممتلئ بالقطائع، فكم من الأحداث التي ربما ساهمت في تكون أحداث أخرى لكنها غير معلومة، كل هذا يشكل لنا مساحة واسعة جدا من اللامفكر فيه و تزيد اتساعا لدى ذكرنا التراث الشفهي المحكي الغير

¹ - محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 43.

² - المصدر نفسه، ص 60.

مدون خاصة إذا ما تعلق الأمر بتراث القرى النائية أو المجتمعات المهمشة و التي لا كتابة لها.

إن اللامفكر فيه لا يعني إطلاقا الخروج عن دائرة التراث المفكر فيه، و إنما لا بد من جعل التراث المفكر فيه ذاته قاعدة ينطلق منها المفكر في إطار الإسلاميات التطبيقية، و يعني اللامفكر فيه البحث فيما يستقي منه المفكر في إطار المفكر فيه تفكيره⁽¹⁾، أي البحث في الخلفيات التي يفكر في إطارها المفكرون العرب المسلمون.

إن التراث كما يعتقد أركون أوسع بكثير مما يعتقد الناس، فللتراث عدة مستويات مترتبة فوق بعضها البعض، و تندرج فيه بعض التقاليد القديمة جدا و التي يتم دمجها و خلع التقديس عليها من قبل التراث الكتابي المقدس⁽²⁾، و تشكل لنا بهذا ثلاث مستويات، يفعل بعضها في بعض و يتأثر بعضها ببعض و هي:

الأول هو «طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية و التقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام، و لكي ندرسها جيدا ينبغي أن نستخدم منهجية التحري الإثنولوجية و منهجية التفسير الأنثروبولوجية»⁽³⁾، و هته الطبقة رغم كونها ترجع إلى الفترة التي سبقت الإسلام، أي إلى الجاهلية إلا أنها بقيت تؤثر بشكل أو بآخر في الفترة التي تلتها أي فترة صدر الإسلام و ما بعدها حتى الفترة الحالية، ذلك أن من بين العادات الجاهلية ما بقي كعرف سائد و حتى منها ما تحول إلى قانون شرعي.

أما بالنسبة للمستوى الثاني فهو ما يدعوه "بالطبقة الإسلامية" و يمثل «التراث الإسلامي المقدس و المثالي كما تراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية، فهناك تراث سني، تراث شيعي، تراث خارجي، ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي

¹ - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1991، ص 44.

² - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 103.

³ - المصدر نفسه، ص 104.

أنجزتها كل جماعة، و التي ترى في تراثها الخطالصحيح أو الإسلام الصحيح»⁽¹⁾، و بالتالي فإن هذا المستوى ظهر كنتيجة لظهور الإسلام و يختلف حسب البيئة، فكل فرقة اتخذت لنفسها مبادئ خاصة تعمل عليها و تنتج من خلالها شريعة خاصة بها، و لهذا نجد كل تلك الاختلافات القائمة بين مختلف الفرق الإسلامية.

و أما المستوى الثالث «فيتمثل بالقوانين التشريعية الحديثة التي تتعايش في الوقت نفسه مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف متغيرة و بحسب البلدان»⁽²⁾، و هذا المستوى هو الأكثر حداثة ذلك انه ظهر كنتيجة للتطورات البشرية، فبعد إعمال هذه العلوم في التراث ظهرت أفكار جديّة شكلت مستوى آخر من مستويات التراث.

و الإسلاميات التطبيقية تعمل وفق منهجية علمية على فهم و تفسير التراث الذي يظهر من خلال هذه المستويات الثلاث، التي شكلت «ظاهرة معقدة جدا لأن الطبقات المشكلة له تداخلت مع بعضها و شكلت مزيجا معقدا، و هي في تفاعل و تبادل للأدوار و تنافس مستمر منذ العصر التأسيسي للإسلام»⁽³⁾، و المتأمل لمعنى التراث بحسب أركان يدرك مدى اتساع دائرته، خاصة إذا ما ذكرنا اهتمامه بالمهمش من التراث و كذا المجتمعات التي لا كتابة لها أي التي تكتفي بالشفهي دون المكتوب، و لهذا يصر أركان على أن الإسلاميات التطبيقية تأخذ على عاتقها مهمة الدفاع عن المجتمعات المنسية من طرف الدولة و من طرف البحوث العلمية لذلك يقول : « ينبغي العلم بأي أدافع عن منهجية مرتبطة ارتباطا وثيقا باستراتيجية معرفية ترمي إلى دراسة المجتمعات المهملة المتروكة فريسة لكل قوى

¹ محمد أركان: الإسلام الأخلاق و السياسة، ترجمة: هاشم صالح، ط1، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 116.

² محمد أركان: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 104.

³ نعيمة بن صالح: الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي (مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الجزائر 2، العدد الثامن، 2012)، ص 202.

الوحشية و الدمار، و هذه هي حال معظم المجتمعات العربية و الإسلامية فلا أحد يهتم بالناس فعلا و لا أحد يتحمل مسؤولية مشاكلهم التي لا تحصى و لا تعد»⁽¹⁾.

إن للإسلاميات التطبيقية حقل إجرائي واسع جدا لاختبار مدى نجاعة المفاهيم و الأدوات البحثية الغربية، و بحسب أركون أن أفضل مكان لاختبار مثل هته النجاعة يكمن في قراءة التراث العربي الإسلامي لذلك يجعل من بين أهم مهامها الإسلاميات التطبيقية أن تدرس كل من المواضيع التالية:

- القرآن و تجربة المدينة.

- جيل الصحابة.

- رهانات الصراع من أجل الخلافة أو الإمامة.

- أصول الدين و أصول الفقه و الشريعة.

- مكانة الفلسفة المعرفية و آفاقها.

- العقل و المخيال في الأدبيات التاريخية، و الشعر، و الآداب الشفهية.

- الأسطورة و المخيال الاجتماعي.

- رهانات العقلانية و تحولات المعنى.

لما يبرز أركون مثل هته المواضيع فإن الغاية من ورائها توضيح أن الفكر الإسلامي

الكلاسيكي لا يمس هته المواضيع إلا مساً خفيفاً، كما أن من بين أهم المهام التي يوكلها

للإسلاميات التطبيقية: رصد ظاهرة الإسلام السياسي و نقدها، و هته الظاهرة يعبر عنها

الفكر الإسلامي الصاعد «الذي يستغل إلى أقصى حد ممكن كل الموضوعات و الشعارات

الإسلامية التقليدية لأهداف سياسية دعائية، ليعارض بقوة أي محاولة لإدخال مستلزمات

¹- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت 2007، ص 195.

الحدثة الفكرية إلى الساحة الغسلامية أو العربية، لأنها تعلم مقدما أن الإقرار بهذه الحدثة الفكرية معناه سحب البساط من تحتها فهي وحدها القادرة على زحزحة العقائد الراسخة و المسلم بها في التنظيرات التقليدية و الأرتوذكسية «⁽¹⁾، فالمبتغى نقد هته الحركة التي تبحث لنفسها عن لباس تصفه بأنه ديني، بينما في الواقع هو مجرد تأويل إيديولوجي من أجل تبرير سلطتها، فالإسلاميات التطبيقية تلزم نقد هته الاستخدامات الإيديولوجية التقليدية، و تبرز الفكر العلمي الذي يستند إلى دعم العلوم الإنسانية.

الإسلاميات التطبيقية و الأنسنة:

يعتبر مفهوم "الأنسنة" من بين أهم المفاهيم التي أقام عليها أركون بناءه الفكري، فقد كانت أول كتاباته في هذا الميدان رسالة الدكتوراه التي تناول فيها النزعة الإنسانية في القرن الرابع عشر و المتعلقة بكل من مسكويه و التوحيدي اللذان يمثلان أحد أبرز معالم الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى، و بعد مناقشته لهته الرسالة في جامعة السوربون ألف العديد من الكتب و نشر الكثير من المقالات التي تخدم موضوع "الأنسنة" و بين أن هته الأنسنة هي المفتاح الذي يمكن العرب من الولوج من جديد إلى قلب الحدثة.

لقد كان الغرض من الإسلاميات التطبيقية أنسنة الفكر، و هذا أمر متعذر إلا إذا تم الأخذ بعين الاعتبار منجزات العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، و هذا ما يضمن العمل الجيد للإسلاميات التطبيقية، لكن ما مفهوم الأنسنة؟ و ما علاقته بالإسلاميات التطبيقية؟

مفهوم الأنسنة: في اللغة يأتي مصطلح "الأنسنة و مشتقاته من «المصطلح الفرنسي (humanisme)، و الذي يشتق من اللغة اللاتينية و تحديدا من كلمة (humanistas)، و التي تعني في اللاتينية تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات «⁽²⁾ و يميز هاشم صالح بين الصفة و الاسم: "فصفة" الإنسانية أو «الإنسي (Humanist) اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر،

¹ - عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2010، ص 113.

² - مصطفى كيجل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 55.

وبالتحديد عام 1539 أما كلمة التركة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanisme) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر و كانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم و بخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهوروا في إيطاليا أولا، وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوربا»⁽¹⁾.

و ينسب ظهور الأنسنة إلى المفكر الوسطوي (فرانسوا بيترارك^(*)، PETRARQUE، 1304-1374)، الذي يصنفه البعض على أنه يمثل نهاية الفلسفة الوسطوية، فقد قام هذا المفكر فكر و آداب عصره، و خاصة الأسلوب الذي يعبرون به، و قام بعد ذلك بالعودة إلى الفلسفة اليونانية و المشرقية، من أجل استخدامها في التعبير عن الحكمة المسيحية، و هذا هو السبب الذي يعزى إليه ظهور النزعة الإنسانية⁽²⁾.

لقد نشأت النزعة الإنسانية في بداية الأمر ك: « حركة فكرية يمثلها إنسانيو النهضة (بيترارك، بوغيو، لورنت فاللا، إراسم، بوديه، أولريخو هوتن)، و تتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري و جعله جديرا، ذا قيمة، و ذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة فيما يتعدى العصر الوسيط و المدرسية»⁽³⁾ و تشير بهذا إلى العودة للماضي و الهيام به، سواء تعلق الأمر بالأدب أو الفلسفة و الفكر،

فالإنسية أولا و قبل كل شيء جاءت كدعوة للاهتمام بالتراث الإنساني، فالمعروف تاريخيا أنها تزامنت ظهورا مع العصر الحديث في أربا، و لكن هذا لا يعني أنها كانت أول نشأة لها، بل كانت هناك نزعة إنسانية حتى في الفلسفة اليونانية مع السفسطائيين و سقراط و أفلاطون، و نفس الشيء بالنسبة للفلسفة العربية الإسلامية، فمحمد أركون يتحدث مطولا

¹ - مصطفى كيجل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 55.

* - فرانسوا بيترارك : عاش بين (1304-1374م)، يعد من رواد النهضة الأوروبية و الإيطالية بخصيص، و يعد أول الفلاسفة الإنسانيين، كان لشعره تأثير بالغ على فرنسا و إسبانيا، و كان فيلسوفا، و عالم لغة، و رجل دين و سلطة.

² - جونو و بوجوان، تاريخ الفلسفة و العلم في أربا الوسيطة، ترجمة: علي زيعور و علي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، بيروت، 1993، ص 157.

³ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ط2، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، 2001، ص 566.

عن النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري، و يعبر عنها بنموذجين اثنين هما التوحيدي و ابن مسكويه، لكن ظهورها كاتجاه فلسفي و علمي و فني أدبي ساخط على القرون الوسطى كان في الفترة الحديثة في الغرب، وهي «تدل على تصور عام للحياة (السياسية، الاقتصادية، الأخلاق)، فهي تقوم على الاعتقاد بخلص الإنسان بالقوى البشرية وحدها، و هذا اعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية، إن كانت في المقام الأول هي الاعتقاد بخلص الإنسان بقدره الله وحده و بالإيمان»⁽¹⁾، فقد تزامنت هته النزعة مع فترة النهضة الشاملة لأربا، إذ كانت القرون الوسطى محكومة بسلطة الكنيسة، و بمعنى من المعاني فقد كان الفكر الوسطوي متمكرا حول الله، بل حتى أن الكنيسة قد أساءت استخدام سلطتها و لم تتمكن من تجسيد أوامر الله في الأرض، بل كان الاندفاع وراء الثروة و الجاه و المنصب الاجتماعي، لذلك كانت النزعة الإنسانية و لوفي جانب منها ثورة على الفكر الذي يتخذ من فكرة الله مركزية الله، و تجاوزت بذلك سلطة الكنيسة كما و تجاوزت السلطة العلمية الممثلة في أرسطو، و أسست على إثر ذلك فكرا يقوم على مركزية الإنسان، إذ دعت في مختلف جوانبها إلى قيم إنسانية و يظهر ذلك في فنونها و آدابها و فلسفاتها، لذلك يقول عنها أندريه لالاند أنها : « مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان، و موضوعها تقويم الإنسان و تقييمه؛ استبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق و لقوى خارقة للطبيعة البشرية أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية... و ندرك بسهولة أن هذه النزعة الأساسية يمكنها أن تؤدي إلى مذاهب شديدة الاختلاف ليس فقط حسب المجال الذي تنطبق عليه (جماليات، أخلاقيات، معرفيات، تربويات)، بل أيضا حسب (المركزية البشرية)، و كونها معتمدة فقط كمنهج أو مرفوعة إلى مستوى نسق أو نظام، و حسبما يكون استبعاد الخارق للطبيعة البشرية معتمدا بصفة مؤقتة، أو بصفة نهائية»⁽²⁾.

«و هكذا و بمعنى من المعاني شأن الحركة البروتستانتية، فإن هذه الحركة المركبة في

مجال الفنون و الفلسفة و التي نسميها الحركة الإنسانية، إنما هي حركة تمرد واعية بذاتها

¹- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 1، مرجع سابق، ص 569.

²-المرجع نفسه، ص 569.

تماماً، تمرد ضد أسلوب للحياة ألفتها فاسداً شديداً التعقيد بالياً كريها زائفاً، و عمد الإنسانون فيما يبدو إلى فتح نافذة يدخل منها هواء نقي كما أنجزوا عديداً من الأعمال التي تستهوي النفس»⁽¹⁾، و المتأمل في المبادئ التي تقوم عليها هته النزعة فإنه بالضرورة يجد أنها تقوم تقريباً على نفس المبادئ التي تقوم عليها الحداثة فهي، تميل إلى العقلنة و الحرية، و لذلك يرى بعض المفكرين على غرار عبد الوهاب المسيري أن هته النزعة مرتبطة بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون و سيده⁽²⁾، فالتنوير الأوربي كما يعرفه، ديكارت بأنه " مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان من طريق استخدام العقل فقط" أما تعريف كانط له : « فهو خروج الإنسان عن حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه و القصور هو أن يكون لنفسه عقلاً من دون مساعدة من سواه»⁽³⁾، و هذا يعني أن من بين أهم المبادئ التي قامت عليها حركة الاستنارة هو الأخذ بقدرة العقل و الإيمان بأن في استطاعته أن يكون بناءاً معرفياً بغض النظر عن أي سلطة أخرى، و هذا يعني كذلك أن يكون هذا العقل حراً و يعمل من دون قيد و هي مبادئ الحداثة و مبادئ النزعة الإنسانية لهذا السبب قلنا بأن هته النزعة مرتبطة بفكر حركة الاستنارة و بالحداثة.

الأسنة عند محمد أركون:

ينطلق أركون في تحديده للنزعة الإنسانية من خلال فكرة جوهرية، و هي تأمل الوجود من خلال جعل الإنسان مركزاً للتفكير بخلاف ما كان سائداً في القرون الوسطى، إذ كان الله هو مركز كل تفكير، و بالنسبة للعرب المسلمين فقد انتشرت هته النزعة في القرن الرابع الهجري حيث كان فيه مفكرون إنسيون، و يذكر أركون من بين أهمهم على الإطلاق التوحيدي و مسكويه و الجاحظ، و قد كان هؤلاء يمثلون موقفاً حدائياً آنذاك، إذ الحداثة في رأي أركون لا تختص بفترة محددة أو بشخص محدد، و نفس الموقف يذهب إليه عبد

¹- كرين بوينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1984، ص 39.

²- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، ص 34.

³- مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة، قراءة تحليلية في فكر أركون، مرجع سابق، ص

الرحمان بدوي حينما أقر بأن النزعة الإنسانية سمة تظهر في كل حضارة ظفرت بتمام دورتها، لهذا يقر كذلك بأنه من غير المعقول أن نقصرها على المجتمعات الأوروبية⁽¹⁾.

يوضح أركون كيف يتم اكتشاف النزعة الإنسانية و يقول : « إن أخصب دلالة للإنسية المسلمة ينبغي أن يبحث عنها في ذلك الانبثاق لقيم عقلانية و لتقاليد دنيوية غربية في وعي وجداني تهيمن عليه المرونة الأخروية »⁽²⁾ و خير من يوجد عنده هذا الدفع القوي الحر للفكر، هم المفكرون الذين ذكرناهم، و لذلك فقد أقام أركون رسالة الدكتوراه حول مسكويه و التوحيدي و سماها: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيدي"، و بين من خلالها خطأ المستشرقين الذين ينكرون وجود نزعة إنسية عربية، كما و بين أن هته النزعة يمكن التمييز فيها بين ثلاث أنواع أساسية هي:

الإنسية الدينية: و رغم ما يبدو عليه ظاهر الأمر من تناقض بين الدين من جهة و الأنسنة من جهة أخرى، إلا أن أركون يصر على وجود مثل هته النزعة لدى المؤمنين المتميزين بالورع الهادئ و «تتميز بالخشية في العمل و التصور، و بالرغبة في الامحاء بانتظار مجيء عهد العدالة الإلهية التي لا ترد و لكنها تتميز بتلك العاطفة المقوية للمعنويات و التي يمتلكها كل مؤمن »⁽³⁾ و يقصد بالعاطفة المقوية للمعنويات ذلك الاعتقاد القاضي بنجاة هذا المؤمن.

الإنسية الأدبية: أما بالنسبة للإنسية الأدبية فيرى أنها ترتبط بأرستوقراطية الروح و المال و السلطة و تتجلى في أصحاب المواهب الذين تفتحت مواهبهم في بلاطات الأمراء و صالونات الأغنياء الكبار و هته النزعة شبيهة إلى حد كبير بالنزعة الإنسانية التي ظهرت في الغرب في فترة القرن السادس عشر.

¹ - عبد الرحمان بدوي: الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت/ وكالة المطبوعات، الكويت، 1982، ص 14.

² - Mohammed Arkoun, humanisme et islam, combats et propositions, études musulmanes, (paris: j, vrin, 2005), p 19.

³ - محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي، ط 1، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1997، ص 607.

الإنسية الفلسفية: إن النزعة الإنسية الفلسفية « هي مزيج بين كلتي الإنسيتين السابقتين، الدينية و الأدبية، بمعنى أنها تستوعب عناصر مختلفة من هته و تلك و تصهرها في بعضها البعض لكي تشكل ما ندعوه بالإنسية الفلسفية»⁽¹⁾، كما و يمكن تلمس بعض الخصائص التي تميز هته النزعة الإنسانية التي ظهرت في البلاد العربية، فمن بين أهمها أنها:

- منفتحة على العلم و الفلسفة اليونانية و على كل المعرفة الإنسانية.

- تميل إلى عقلنة الظواهر الدينية و تقليص هامش الخيال فيها.

- إعطاء مكان الصدارة للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية و السياسية.

- ظهور قيم جمالية لم تكن معروفة من قبل، كفن العمارة و الرسم و الموسيقى⁽²⁾.

إن أركون لا يحصر الإنسية فقط في كل من أعمال مسكويه و التوحيدي، و إنما يرى أنه كلن لديها انتشار واسع في جيلهما، أي أن هناك أدباء و مفكرون و فلاسفة و علماء في الفترة التي نشأ فيها التوحيدي، لكن أحسن من مثل هته النزعة هما التوحيدي و مسكويه، و لهذا السبب بالذات يرى أركون بأن تراثنا ليس فقيرا كما يعتقد البعض، فوجود هته النزعة فيه يفتح الباب أمامنا لكي ننطلق من تراثنا هذا، و نسعى في بناء حدائتنا الخاصة، و هكذا كان التوحيدي و مسكويه هما المنطلق الرئيسي الذي يقيم عليه أركون الإنسية العربية الحديثة و التي هو من روادها.

و يميز أركون بين الإنسية الشكلانية السطحية: أي إنسية الإنشاء و الكلام⁽³⁾، كما يصفها، و هي التي ثار عليها المفكرون الغربيون على غرار فوكو و دريدا، إذ تمثل إنسية تجريدية و لا تهتم بالواقع أساسا فهي تعلم القيم النبيلة و لا تحترمها و تعلم كرامة الإنسان و تهينه، فهي «لا تقيم أي مقارنة بين تعاليم الفلسفة الإنسية النبيلة و السامية و بين الممارسات

¹ - محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 608.

² - عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 163.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 258.

السياسية التي تجري على أرض الواقع»⁽¹⁾، بينما الإنسانية الحقيقية هي التي تحاول دراسة شروط التواصل و الحوار بين الإنسانية الفلسفية من جهة و بين الممارسة السياسية العملية من جهة أخرى، لذلك فأركون يعلى من شأن أبي حيان التوحيدي في هذا الأمر حيث نغم التوحيدي على مفكري عصره الذين اهتموا فقط بالتنظير و أهملوا الجانب العملي.

إن المشروع الذي يرمي أركون إلى تحقيقه في مجمله يقوم على فكرة الأنسنة، فيقضي بأنسنة الفكر في مختلف جوانبه، سواء تعلق الأمر بالسياسة أو الأخلاق أو الدين... الخ، و كما سبق وقلنا أن القرآن الكريم هو المنطلق الذي ينبغي الانطلاق منه في نقدنا للعقل الإسلامي، فإنه كذلك المنطلق الرئيسي الذي ينبغي أن ننطلق منه في مشروع الأنسنة، لهذا كثرت أبحاثه حول أنسنة الوحي.

لقد عمل أركون على استراتيجية دقيقة في محاولة منه لأنسنة النص لهذا استند إلى مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة في دراسة بعض آيات و سور القرآن الكريم، التي أدت في النهاية إلى نزع قداسة و تعالي هذا النص، إذ « أنسنة النص تقوم على فلسفة محايدة تعارض فلسفة التعالي و المفارقة و تقطع مع كل فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان »⁽²⁾، إذ تمسك المسلمين بعقيدتهم الدوغمائية و بمركزيتهم حول فهم و تفسير القرآن الكريم أدى بهم إلى تكوين فكر منغلق على ذاته لا يخدم الإنسانية.

إن النزعة الإنسانية التي ينادي بها أركون تقوم على فلسفة تضع على عاتقها طرد مجموعة من العقائد اللاهوتية الدوغمائية لعل أهمها: «تجاوز عقلية المركزية العرقية و الحذف التيولوجي تجاوزا نهائيا»⁽³⁾ ذلك أن المركزية العرقية متجذرة في العقل الإسلامي، إذ يربطون الحقائق الدينية بالعرق و بكل ما يؤسس على مستوى اللاعقل رفضا للآخر و بالتالي رفضا للقيم التي يعيش عليها و يظهر ذلك بجلاء لدى علماء الاستغراب الذي يمثله

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 258.

2- مصطفى كحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 159.

3- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 132.

علماء العرب الباحثون في الثقافات الغربية فنجد أنهم يقابلون و فكر الآخر إما بالقبول الساذج للأفكار الثورية و لمنتجات الحضارة المادية، و إما بالرفض لكونها حضارة مادية، و هنا بالتحديد يرى أركون أنه يجب الرجوع إلى القرآن الذي يمثل الوثيقة، الشاهدة على الوعي الكوني⁽¹⁾، و يعلل أركون هذا الأمر بالعودة إلى الوحي ذاته، فرغم أنه نزل في ظروف متعلقة بزمان و مكان محدد، إلا أن هذا الوحي لا يزال يسمى نفسه وحيًا.

و يتأسف أركون من عدم وجود علم تاريخ مقارنة الأديان *، ذلك أنه يتيح لنا دراسة الظاهرة الدينية في مختلف أبعادها، و يفتح لنا الباب أمام منهجية و لغة خاصة "من شأنها أن تسمح بقراءة جميع الكتب المقدسة باعتبارها أحداث تشكل جزءا من اقتصاد الخلاص الإنساني و بذلك سننتقل من اللاهوت كخطاب يستعمل استعمالا محدودا، إلى فلسفة اللاهوت، و سيكون هدفنا حينذاك ليس الدفاع عن حقيقة إيمان ما، بل فهم الإيمان كحقيقة"⁽²⁾، و بهذا فيمكن للقرآن أن يخدم البشرية جمعاء في الارتقاء بمفهوم الإيمان، بدل أن يكون حكرا على مجموعة محددة.

ما يعكس لنا الحقيقة التي يدعو إليها أركون و هي أنسنة النص أمر بالغ الأهمية، و هو دعوته إلى «تنمية بحث علمي جديد يتم فيه دراسة الوحي و الحقيقة التاريخية في علاقاتها الجدلية كما كمفاهيم مشكلة للوجود البشري»⁽³⁾، و هذا أمر يصير اللاهوتيون على رفضه في وقت يقومون فيه باختزال الدين إلى مجموعة من الطقوس و المؤسسات الدينية القابلة للتحليل العلمي، و القراءة التي يفترضها أركون لا ترفض التعالي و إنما تدعو إلى متابعته عبر التاريخ الواقعي تجسيدات الحسية، و إذا ما فعلنا هذا بالقرآن فإنه على عكس ما يتصوره اللاهوتيون «سنؤكد الأهمية القصوى و الإمكانية المتاحة لإعادة قراءة الماضي البشري بأعين جديدة»⁽⁴⁾، و لهذا فإنه من غير الحكمة أن نستمر في كتابة التاريخ في وقت

1- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 132.

*- في الفترة الأخيرة ظهر هذا العلم و هو يدرس في الجامعات الجزائرية.

2- المصدر نفسه، ص 133.

3- المصدر نفسه، ص 131.

4- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 134.

نميز فيه بين التاريخ العقائدي و التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي.

إن القرآن ذاته يؤكد لنا مثل هذا الديالكتيك بين الوحي و التاريخ و الحقيقة، إذ يمكننا «متابعة تدخل التعالي في التاريخ و أسطرة الوعي كما يمكننا بالمقابل متابعة تاريخ التعالي و كذا عقلنة الأسطورة»⁽¹⁾، فكتابة التاريخ على هذا المنوال تمكنا من دخول ساحة الفكر الإنسي الذي يطبع البحوث الحداثية.

بقراءتنا للتاريخ وفق هذا المنظور الحداثي فإننا بذلك نرجع للأسطورة قيمتها التي غيبتها النزعة التاريخية الوضعية، فالذاكرة الأسطورية كلياوية و منفتحة على التجليات الرمزية و هي لهذا تصبح باعث على التواصل، فاليهود و النصارى و المسلمون يؤمنون بالله واحد ظهر للناس بواسطة الأنبياء، و هذا ما ولد لغة ذات بنية أسطورية، تستخدم رموز موحدة⁽²⁾، و بالعودة إلى القرآن فإن بنيته تؤسس لنمط من اللغة الأسطورية على غرار الثورة التوراة و الإنجيل، و هذا هو القاسم المشترك بين الأديان الثلاثة يفتح باب واسع من التواصل، لنطوي بذلك أجيال من الخصوصية و لكل دين من الأديان الثلاث.

و مثلما فعل رجال الإصلاح الديني في فترة النهضة العربية، حينما دعوا إلى العودة بالإسلام إلى بساطته الأولى، فنفس الشيء نجده عند محمد أركون لكن بطريقة مختلفة، إذ يدعو إلى تجاوز التفسيرات الإيديولوجية للخطابات الأسطورية و من ثم العودة إلى الأسطورة في سداجتها، إذ التاريخ الواقعي يثبت أن استخدام الأسطورة لطالما كان في خدمة المصالح الإيديولوجية، ثم إن تأويل الأسطورة يجب أن يمر بفحص دقيق تجنبنا لتحول الأسطورة ذاتها إلى إيديولوجيا، في إطار ما يعرف بعقلنة الأسطورة، و هكذا فإن أركون يفتح الباب أمام أنسنة النص بغية الخروج من تلك القراءات الإيديولوجية و العصبية، إلى أفق الرؤية الكونية التي تخدم مصالح الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو باعث على الإيديولوجيا.

¹ - محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 135.

² - المصدر نفسه، ص 136.

الفصل الرابع:

القراءة السيميائية الألسنية.

أولاً: المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية
المعاصرة.

ثانياً: القراءة السيميائية.

ثالثاً: القراءة الألسنية.

القراءة السيميائية الألسنية :

إن العلوم الإنسانية و الاجتماعية في الفترة المعاصرة قد كونت لنفسها مناهج خاصة بها تنسجم مع طبيعة موضوعاتها المتشعبة و الحركية، حتى بلغت من التطور أن تستثمر في ميادين إنسانية أخرى غير تلك التي نشأت خدمة لها، و لعل المناهج السيميائية و الألسنية من بين أشهرها في ميدان دراسة النصوص الأدبية، و قد أكدت قيمتها و جدارتها في تحليل مواضيعها، من خلال النتائج الدقيقة التي انتهت إليها.

و بسبب دقة نتائجها عزم أركون على تطبيقها على النص القرآني، فعلى الرغم مما يدعيه الإسلام الأرثوذكسي من خصوصية و قدسية لهذا النص، إلا أنه في النهاية بالنسبة لأركون يبقى نصا لغويا، و من أجل تحطيم ذلك الاعتقاد الارثوذكسي باللاتاريخية و التعالي للقرآن، طبق أركون مناهج هته العلوم، و قام بتحليل بعض من سور و آي القرآن الكريم، و لعل من بين أهم المناهج التي طبقتها في دراسة القرآن المنهج السيميائي و المنهج الألسني الذي استفادهما من الفكر و الفلسفة الغربية المعاصرة حيث كان توجه الفلسفة الغربية المعاصرة توجهها لغويا، و لهذا سنخرج عن أهم النظريات التي سادت الفكر الغربي في الفترة المعاصرة في إطار ما يعرف بالمنعطف اللغوي.

المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة:

إن البحث في اللغة متجذر في الفكر الإنساني و في مختلف الحضارات، و لعل وجود مؤلفات المفكرين القدامى دليل على ذلك، فمحاورة كراتيليوس لأفلاطون، و كتاب الخطابة لأرسطو، يبدو أنهما من بين أهم الكتب التي تبحث في اللغة إبان الحضارة اليونانية، و لو توجهنا إلى الحضارة العربية الإسلامية فإننا نجد أن البحوث اللغوية كانت منتشرة إلى حد بعيد و خاصة في الفترة التي فتحت فيها مجالات لتأويل النصوص الدينية، و نفس الشيء بالنسبة لفترة القرون الوسطى المسيحية، فهي التي ولدت لنا الهرمينوطيقا، أما فيما يتعلق بالفترة الحديثة و المعاصرة خاصة فيمكن القول إن الأبحاث اللغوية تطورت أكثر مما كانت عليه من قبل فوصلت إلى درجة صار معها من المفكرين

من يقول بأن اللغة صارت هي محور البحث الرئيسي، في الفكر الإنساني، فقد حصرت الوضعية المنطقية وضيعة الفلسفة كاملة في البحث فيما يتعلق بلغة العلم.

إن البحث اللغوي في الفترة المعاصرة تطور إلى درجة كبيرة و أفرز الكثير من الاتجاهها، و المدارس اللغوية، كالتأويلية و البنوية و التحليلية و التفكيكية ..الخ، و اشتهر من المفكرين و الفلاسفة في هذا الميدان الكثير: دوسوسير (Ferdinand de Saussure)، مارتن هايدجير (Martin Heidegger)، بول ريكور (Paul Ricour)، ميشيل فوكو (Michel Foucault) ..الخ.

على إثر هته المدارس ظهرت العديد من المناهج التي تهتم بمعالجة اللغة، و قد ظهرت خاصة لتقدم لنا فكريا نقديا لما كان سائدا من قراءة النصوص و المدونات، فمنها ما يهتم بالنص في حد ذاته، و منها ما يهتم بالشروط التي نطق فيها، و منها كذلك ما يهتم بالقراءة و منها ما يهتم بالكتابة..الخ، و بهذا فإن هته المدارس قد وضعت حدودا و مراسيم جديدة للتفكير في اللغة.

لعل من بين أهم المدارس التي لقيت رواجا و اسعا عند العلماء و المفكرين في ميدان اللغة، المدرسة اللسانية الحديثة التي تشكلت بناء على الجهود التي قدمها الكثير من المفكرين الغربيين و أحدثت ثورة في ميدان فلسفة اللغة، و أثرت ميدان على اللسانيات، و هذا العلم يتناول النصوص الأدبية بالدراسة الدقيقة التي تمس مختلف الجوانب و التفريعات، لهذا ظهرت في داخله كثير من العلوم الفرعية الأخرى، حتى إن الكثير من المفكرين ليصعب عليه الفصل و التفريق بينها، و منهم من يتعامل معها على أنها علم واحد و تلك الأسماء ما هي إلا مترادفات تدل على معنى واحد، نذكر من بينها: علم الدلالة، السيميائيات، أو السيميوطيقا، السيميولوجيا...الخ.

بالعودة إلى موضوع دراستنا فإنه يبدو أن أركون و لا شك قد تأثر باللسانيات الحديثة كثيرا، و لضيق المقام فإن دراستنا سنتقصر على ما نعتقد أنه مثل سندا لدرسته القرآن الكريم، فهو يصرح في أكثر من موضع على أن دراسته للقرآن لا بد أن تخضع

للمنهج الألسني - السيميائي، ولا شك أن هذين المنهجين قد كانا في نهاية الأمر كنتيجة لجهود مختلف المفكرين الغربيين في ميدان اللغة، و لنوضح هذا سنكتفي بنموذجين نعتقد أن لهما الفضل الكبير و المساهمة الفعالة في بلورة علم اللسانيات على الوجه الذي اتخذه في الفترة المعاصرة، و لهما الفضل كذلك على أركان ذاته.

فردينان "دي سوسير" (*) و الفكر البنيوي (Ferdinand de saussure)

1857 - 1913: البنيوية كمنهج تعتبر من بين أهم المناهج الحديثة على الإطلاق خاصة

في دراسة اللغة، فقد طبقت البنيوية في ميادين دراسية مختلفة إلا أنها في ميدان دراسة اللغة تعتبر الأكثر شيوعاً، و الدراسة البنيوية معناها أن يباشر الدارس أو المحلل دراسة موضوعه كما هو، بحيثياته و تفاصيله بشكل موضوعي، من غير تدخل فكره أو عقيدته الخاصة في هذا، أو تدخل عوامل خارجية مثل حياة الكاتب أو التاريخي ببيان النص فنقطة الارتكاز هي الوثيقة لا الجوانب ولا الإطار، فللبنية تكتفي بذاتها ولا يتطلب إدراكها اللجوء إلى أي من العناصر الغريبة عن طبيعتها ، و لذلك يقول بول ريكور لدى حديثه عن كيفية التعامل مع النص فيما يخص البنيوية بأنه يجب : « التعامل معه على أنه نص بلا عالم و بلا مؤلف، سنشرحه إذن انطلاقاً من علاقاته الداخلية و من بنيته »⁽¹⁾، و البنيوية تدخل في أبحاث علماء اللغة المعاصرين بشكل أو بآخر و من بين أبرز من ساهم في تكوين هذا المنهج و الذي أرسى له الدعائم النظرية هو عالم اللسانيات دي سوسير.

لقد ساهم دوسوسير كثيراً في إثراء هذا العلم و ارتبطت دراساته بالاتجاه البنيوي، إذ ركز كثيراً على الوصف البنائي للغة، دون التدخل في هذه البنية بل تحديدها فقط «و من أجل هذا الهدف تصطنع الألسنية منهجا في معالجة موضوعاتها، يعتمد على النظرة

*- فردينان دو سوسير (Ferdinand de saussure): عالم لغوي سويسري عاش بين 1857 - 1913، ساهم كثيراً في علم اللسانيات له كتاب مشهور في هذا الميدان و هو "محاضرات في اللسانيات العامة".

¹- بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة/ حسان بو رقية، ط1، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، القاهرة، 2001، ص 112.

الكلية و التحليل التزامني و ذلك من أجل الكشف عن البنية اللغوية «⁽¹⁾، إن المنهج الذي حاولت البنيوية ترسيم حدوده هو منهج في غاية الصرامة و الدقة كنتيجة لتلك الأعمال التي قام بها دي سوسير و من حذى حذوه « فقد أرست تلك الأعمال القواعد العلمية للسانيات الحديثة، و بفضل جهودهم العلمية أصبحت اللسانيات ذاتها نموذجا لعلمية بقية العلوم الإنسانية»⁽²⁾، إذ دراساتهم قائمة على منهج علمي صارم يخضع لقواعد المنهج التجريبي، و تعتبر مساهمة دي سوسير في هذا الميدان هي الأكبر على الإطلاق، فقد كان يرى أن اللغة هي عبارة عن نظام قائم بذاته، لذلك فهي لا تحتاج إلى شيء آخر غير نفسها لتحديدتها، و قد حكمت أبحاث ديسوسير عدة ثنائيات و هي:

اللغة و الكلام: فقد «ميز بين المقدرة اللغوية للمتكلم و بين الظواهر الواقعية أو مادة علم اللغة (المنطوقات)»⁽³⁾، لذلك فدراسة اللسان يجب أن تقوم على التفريق بين اللغة و الكلام يقول دي سوسير: «إذن فدراسة اللسان تتكون من جانبين: الجانب الأساسي و هو الذي هدفه اللغة و هو اجتماعي محض مستقل عن الفرد و هذا الجانب سيكولوجي في جميع صفاته. و الجانب الفرعي وهدفه الجزء الفردي من اللسان - أي الكلام بما في ذلك العملية الصوتية، و الجانب الفرعي هذا سيكوفيزيائي»⁽⁴⁾ فالكلام هو مجرد تحقيق واقعي للغة من طرف الفرد، بينما اللغة نفوذ الفرد، لا يمكنه المساس بها لهذا فإن اللغة تصبح شبيهة بالقانون العام للتفكير الإنساني، و بهذا المعنى تصبح اللغة تصور ذهني بينما الكلام تطبيق عملي، و لهذا فإن البنيوية التي ينظر لها دي سوسير تهتم باستخراج العناصر المكونة لهذا النظام اللغوي⁽⁵⁾، و هذا تمييز مهم خدم الأبحاث

¹ - الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط 1، دار الطليعة للنشر و التوزيع، بيروت، 2005، ص 132.

² - الزواوي بغورة: المرجع نفسه، ص 75.

³ - ر. ه. روبنز: موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1997، ص 288.

⁴ - فردينان دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985، ص 37.

⁵ - مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 182.

اللغوية في الفترة المعاصرة كثيرا يقول بول ريكور « إن تمييز اللغة - الكلام كما نعلم هو التمييز الأصلي الذي يعطي للسانيات موضوعا متجانسا» (1).

الدال و المدلول :إن موقف دي سوسير أن من الدال و المدلول هو موقفه من مفهوم العلامة، و العلامة عنده هي «اتحاد لصورة صوتية ألا و هي الدال يتمثل ذهني أو تصور ألا و هو المدلول، و على حين أن الدال يندرج تحت النظام الذهني تكن العلامة عبارة عن ذلك الكل المتألف من دال و مدلول، و إن الدلالة هي مجرد علاقة تتحقق من تألف هذين العنصرين» (2)، و عن هذا ينتج أنالعلاقة بين الدال و المدلول علاقة اعتبارية، على عكس ما كان سائدا من أن العلاقة ضرورية بينهما إذ بذكر الدال مباشرة يحظر المدلول، و تكون العلاقة متلازمة، لكن مع دوسوسير رفض أن تكون العلاقة بين دال و مدلول بل العلاقة في الواقع موجودة بين دال و صورة سمعية - مكتوبة أو مسموعة - و هذا معناه أن الدال لا يحيلنا إلى مدلول و إنما إلى تصور ذهني عن المدلول أما بالنسبة للدال فليس هو ذلك الصوت أو الأثر المكتوب و إنما ذلك الأثر النفسي الذي يتركه الصوت المسموع أو الرمز المكتوب (3) و هذا ما يفتح الباب أمام تعددية المعنى.

التزامن و التعاقب: التزامن هو رصد العلاقات المتواجدة بين الأشياء، دون أخذ الاعتبار للزمن الذي أنتج فيه النص، و هذا ما يؤدي إلى رصد البنية في آنيتها، و ما يميز هذا المبدأ تعامله مع اللغة كشيء مستقل عما أنتجها. أما بالنسبة للتعاقب فعلى العكس من ذلك أي، دراسة العلاقات بين الأشياء مع مراعاة الظرف التاريخي، و هته الأخيرة تأتي تالية على الدراسة التزامنية الوصفية.

¹ - بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص 113.

² - الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 135.

³ - مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ص 182.

لقد تطورت أفكار دي سوسير بعد ذلك ليتأسس على إثرها مفهوم البنيوية، و أول من استعمل هذا المصطلح كان من طرف ما يعرف "بحلقة براغ" (*) و يشيرون بذلك إلى دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات (1)، و ازدهرت البنيوية بعد ذلك في شتى أرجاء أوروبا و العالم، و تأثر بها فلاسفة كثر، كما و تدعمت بأفكار فلاسفة كبار مثل بول ريكور، و رومان جاكبسون (**)(Roman Ossipowitsch Jakobson) 1896-1982، الذي تكلم عن وظائف اللغة، فقد تكون وظيفية اللغة وصف العالم، التركيز على الباعث، أو المرسل أو المتحدث و قد تكون التركيز على المستقبل أو المتلقي أو القارئ و قد تتعلق الوظيفة بما بعد اللغة أي التركيز على اللغة أو الخطاب أو الرسالة، و قد تسعى إلى إقامة علاقة مع الآخر (2)، و مجمل هته الأفكار هي التي كانت فيما بعد السند الرئيسي الذي يحتذي به المفكرون في ميدان اللغة و لهذا فإن البنيوية لا تشكل مدرسة قائمة على أسس و مبادئ محددة.

ميشيل فوكو (*) و الأركيولوجيا (Michel Foucault) 1926-1984: عادة

ما نجد الدارسين ينسبون ميشيل فوكو إلى البنيوية أو ما بعدها، و هذا راجع إلى كون هذا الأخير له آراء في اللغة تبدوا و كأنها متماثلة مع الاتجاه البنيوي، لكن فوكو يصر على رفض مثل هذا الادعاء معتبرا نفسه صاحب منهج جديد مختلف تماما عن المنهج البنيوي ، و هو المنهج "الأركيولوجي" الذي رسم خطوطه العريضة في كتابه "حفريات المعرفة"

*- تأسست في تشيكسلوفاكيا سابقا و ضمت العديد من العلماء، و نشر هؤلاء مبادئهم في المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة في هولندا عام 1928، بعنوان النصوص الأساسية لحلقة براغ. المصدر نفسه، ص 183.

¹- مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، مرجع سابق، ص 183.

** - و رومان جاكبسون (Roman Ossipowitsch Jakobson) 1896-1982، روسي الأصل و هو أحد أبرز علماء اللغة ، و أحد مؤسسي مدرسة براغ اللغوية، عمل في العديد من الجامعات الأمريكية كمدرس لعلم اللغة.
²- المرجع نفسه، ص 183.

*- ميشال فوكو (Michel Foucault) 1926-1984: مفكر فرنسي مشهور عالميا و يعتبر من آباء المدرسة التفكيكية: وهي اتجاه في العلوم الاجتماعية يدعو إلى الابتعاد عن النمطية في تحليل الظواهر الاجتماعية مدعيا ان ذلك يضيق إلى حد كبير آفاق المعرفة البشرية، ويسقط أو هام الناس على الظواهر.

و الذي يضطلع بمهمة « البحث عن أنماط النظام و التنظيم في المستويات العميقة للمعرفة و للثقافة»⁽¹⁾، و يورد في كتابه حفريات المعرفة مجموعة من الخصائص التي تنطبق على هذا المنهج و التي يعمل عليها و من ضمنها:

أن وظيفة الأركيولوجيا هي : « أن تحدد الخطابات من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة .. بل تعنى بالخطاب بحد ذاته بوصفه نصا أثريا ... غايتها تحليل الفوارق الموجودة بين صيغ الخطاب و وجوهه ... بل تسعى إلى تحديد أنماط و قواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية و توجهها ... وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه»⁽²⁾، و إبراز الفوارق بين صيغ الخطاب يشمل مختلف الخطابات في مختلف المجالات، فلو كان النص أدبي مثلا فإنه يقارن بين النصوص الأخرى، السياسية و الفكرية و الاقتصادية .. الخ، و هذا بغرض النمط السائد في المجتمع و الذي يتحدد من خلال المسموح و غير المسموح الكلام فيه، و هذا يعني أن تحليل الخطاب عنده لا يهتم بمعناه الفكري و لكنه يهتم بكيفية اشتغاله، و يتضح من خلال هذا الأمر أن تحليل الخطاب وفق المنهج الأركيولوجي، مثل البنيوية فهو كذلك يهمل المؤلف، و لكنه يهتم بالخطاب من جهة الوصف لذلك يقول : « إن وصف الخطاب يتعارض و منهجية تاريخ الفكر ... فتحليل الفكر هو دوما و باستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي ... أما تحليل الخطاب فيتجه وجهة أخرى مغايرة ، همه الأساسي هو التعامل مع المنطوق كشيء قائم بذاته ، لا يحيل إلى مستوى آخر... و تميزه كحدث لا أصول له ، و تحديد شروط وجوده »⁽³⁾، و معنى المنطوق هنا هو وحدة الخطاب أي

¹ - عبد الرزاق الدواي: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس،

ميشال فوكو: ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1992، ص 173

² - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ط 2، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1987، ص 28- 29.

³ - الزواوي بغورة : مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو ، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 2000، ص 121.

اللبنة التي يتشكل منها، و لذلك يعرف الخطاب بأنه «ممارسة منظمة تتكون من عدد من المنطوقات»⁽¹⁾.

إن الوصف بالنسبة لفوكو يعنى بكيفية انتظام المنطوقات في تشكيلة خطابية، و معنى هذا أي وصف تسلسل الخطابات و أشكال حدوثها و هذا ه المعنى المستفاد من مصطلح "التشكيلة الخطابية"

تحليل الخطاب : يقوم تحليل الخطاب بالنسبة لميشيل فوكو على قاعدتين أساسيتين هما: الوصف و التأويل التاريخي:

يتعلق الوصف بالأرشيف الذي يتمثل من خلال الوجود المتراكم للخطابات، و المقصود بالأرشيف "مجموعة الخطابات المنطوقة فعليا، و هذه المجموعة من المنطوقات الفعلية ليست أحداثا وقعت و انقضى عهدها أو انتهت، و لكن مجموعة لا تزال تعمل و تتحول عبر التاريخ، و لها الإمكانية و القدرة على إظهار خطابات أخرى»⁽²⁾، و لهذا فإن تحديد الفرق بين تحليل اللغة تحليلا بنيويا و بين تحليل الخطاب، يكمن في أن تحليل اللغة يجيبنا عن السؤال : ما هي القواعد التي شكلت منطوقا من المنطوقات؟ أما بالنسبة لتحليل الخطاب فيجيب عن السؤال: كيف حدث و أن ظهر منطوق معين؟ و لماذا ظهر هذا المنطوق و لم يظهر غيره؟⁽³⁾.

التاريخ: و التاريخ في المنهج الأركيولوجي يقتضي «الانعتاق من كل المفاهيم المتصلة بالاستمرار و التقليد و التراث و التأثير و التأثر و التطور و النمو و العقلية و الفكر و الوعي الجماعي، كما يجب إعادة النظر في التقسيمات المألوفة مثل أنواع

¹- الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 157.

²- المرجع نفسه، ص 164.

³- المرجع نفسه، ص 165.

الخطابات الكبيرة و الصغيرة، و ضرورة تجاوز أو إعادة النظر في وحدة الكتاب و الأثر»⁽¹⁾، و التاريخ يوصف من خلال عدة قواعد:

قاعدة التكوين أو التشكل: و مؤداها أن كل خطاب يتميز عن غيره من الخطابات و الأمر يرجع في ذلك إلى محددات مهمة و هي كون لكل خطاب مواضيعه و لكل عملياته و إجراءاته التي لا تكون غالبا متسلسلة كما أن لكل مفاهيمه المختلفة و هذا يعني أن هناك تشكيلة خطابية متفردة⁽²⁾.

قاعدة التحول أو التغيير: و تعني هته القاعدة أن يتم فرز الشروط و الظروف المتعلقة بالزمان و المكان الذي ظهر فيه الخطاب.

قاعدة الترابط أو العلاقة: و معناها تحديد الخطابات المتزامنة المتساوقة مع الخطاب المراد دراسته.

و لأن تحليل الخطاب يأخذ في الحسبان هته القواعد فإنه يمكن القول بأن هذا التحليل واسع و شمولي، لذلك يقول ميشيل فوكو «يرفع تحليل الخطاب في أغلب الأحيان شعارا مزدوجا هو الكلية و الوفرة، حيث يتم إبراز الكيفية التي تتكامل بها مختلف النصوص المتناولة بالدرس و كيف تنتظم في صورة فريدة و تلتقي بمؤسسات و ممارسات، و تحمل دلالات تكون مشتركة بين نصوص العصر كله»⁽³⁾، و في هذا الإطار يتحدث عن الإيبستيمية فيرى أنه هو أول من أطلق هذا المصطلح و يعني به يتك العلاقات التي تربط مختلف العلوم مع بعضها البعض في فترة زمنية معينة، لهذا يمكن القول أن تحليل الخطاب عند فوكو يستند إلى فكرة الإيبستيمية.

¹- الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 69.

²- مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 189.

³- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص 109.

إن تحليل الخطاب وفق هذا المنظور و كما يتصوره فوكو يجب ن يجيبنا على مجموعة من الأسئلة:

مالذي كان مسموحا الحديث فيه؟

ماهي المنطوقات المسموح بتوثيقها و تلك التي تقرر نسيانها؟ ما هي المنطوقات المسموح باستعمالها و تداولها و تلك التي تقرر إقصاءها و مراقبتها؟

ما هي المنطوقات التي أضفيت عليها الشرعية و المنطوقات التي أقصيت و عدت أجنبية؟ و ما العلاقة بين المنطوقات الحالية و الماضية؟

مالمنطوقات التالتاريخية و الأجنبية التي نعيدها للحاضر كما هي؟ و ما تلك التي نجري عليها تحويلات تأويلية؟ و ما تلك التي نرفضها؟⁽¹⁾.

استنادا إلى هته الأسئلة يتوضح لدينا أن الأركيولوجيا لا تبحث في النص بحد ذاته كما تفعل البنيوية، و بل تبحث في الحثيات التي تشكل النص في إطارها، لذلك يبدو أن المنهج الأركيولوجي مخلف لما جاءت به البنيوية، لكن هذا لا يعني أنه منهج مستقل بذاته فهناك بالطبع أوجه اختلاف و تداخل بين المنهجين و بين مناهج أخرى كذلك كالتفكيكية مثلا، و التي يمكن القول بأنها ظهرت متزامنة مع هذين المنهجين لذلك لا نستبعد إمكانية التأثير بها أو التأثير فيها.

مفهوم القراءة السيميائية:

لا شك أن أركون استفاد كثيرا مما حصل في القرن العشرين في أربا فيما يتعلق بالمنعطف اللغوي، و الأمر الآخر الذي يمكن الجزم به أن استفادته لم تكن من مفكر واحد أو مدرسة واحدة و إنما استفاد من مجمل المدارس اللسانية الأوروبية و هذا ما يبدو واضحا في دراساته، خاصة تلك المتعلقة بالقرآن الكريم، و لعل استعمال المصطلحات الواردة في الفكر الغربي دليل واضح على مزعمنا هذا، مثال ذلك تأثره بالمدرسة

¹- مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 189.

اللسانية السوسيرية و استعماله لمصطلحاتها، و مناهجها، و تأثيره الكبير بالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو إذ نجده كثيرا ما يعتمد على مصطلحاته من مثل "المنطوقات" الخطاب" و على إثر هذا المصطلح سمى القرآن "بالخطاب القرآني"، كما أنه تأثر كما ذكرنا في موقف سابق بفكرة الإيستيمية التي نحتها و صاغها فوكو.

لقد قام أركون بقراءة الكثير من الآيات والسور القرآنية على ضوء ما تمليه العلوم الإنسانية المعاصرة لعل من بين أهم المناهج التي اعتمدها المنهج السيميائي و يتعلق البحث السيميائي بالأعمال الأدبية لدي سوسير في كتابه "دروس في اللسانيات العامة"، و فيه وضع الأسس النظرية لدراسة العلامة، و تغذت السيميائيات بالأبحاث التي قام بها شارل ساندس بيرس (C.S.peirce) 1839-1914. و كانت أفكارهما في هذا المجال بمثابة ثورة إيستيمولوجية، و شملت بعدما توسعت مجالات علمية مختلفة، كالأثروبولوجيا و التحليل النفسي و النقد الأدبي و تحليل الخطاب (1).

يتكرر في مؤلفات محمد أركون كثيرا مصطلح السيميائيات، و يثني على هذا المنهج كثيرا، كما و يصر على أولوية التحليل السيميائي للنص القرآني لذلك يقول: « إنني لا أزال مصرا على موقفي و لا أزال أقول بأن التحليل السيميائي ينبغي أن يحظى بالأولوية و بخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيئة الكبرى. فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريجيا منهاجا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى من خلالها» (2).

إنه لا يكاد يوجد أحد ينكر مدى أهمية هذا النوع من التحليل ذلك أنه أعطى و فتح أفقا جديدة للبحث و لإنتاج المعنى، فهذا المنهج يزودنا بمعرفة جدية و في نفس الوقت خالية من كل الاعتبارات غير اللغوية التي سادت التراث الكلاسيكي، و عمل على تجسيدها كل من الإسلاميات الكلاسيكية و الفكر الإسلامي الأرثوذكسي.

1- مصطفى كحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 291.

2- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 34-35.

إن التفاسير الكلاسيكية و طيلة قرون ظلت تعمل على تأسيس نوع من المخيل الاجتماعي الذي ذي حصر في إطار ضيق من الدغمائية حيث رسخت مفاهيم و مبادئ أقل ما يصفها الإنسان أنها تبجيلية و لا تعطي للعقل القيم الحقيقية التي ينبغي أن تعطى له، و في مثل هته المشكلة يأتي التحليل السيميائي لكي يمارس دوره في إعادة بلورة هته الحقائق في ضوء معطيات من شأنها أن تنقي الخطاب من المفاهيم المشحونة بالفكر الاهوتي الأرثوذكسي، كما فعلت السنة و الشيعة، حيث « تخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب و الانتقاء و نزع النصوص من سياقها التاريخي ثم إعادة زرعها في سياق جديد و إسقاطها على الماضي و على المستقبل و عن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية و المبالغات المعنوية أو الأسطورية »⁽¹⁾. لذلك فعلم الدلالة يهدف من خلال القراءة النقدية إلى إقامة مسافة بين كل التراث الكلاسيكي و بين النص الأصلي.

إن جوهر التحليل السيميائي أنه يدرس النصوص بناء على العلاقات الموجودة المخاطب و المخاطب، و البحث عن المخاطبين لا يمكن أن يكون إلا استنادا إلى النص لذلك يقول بول ريكور « لكن المتخاطبين في التحليل البنيوي لا يجب البحث عنهما خارج النص »⁽²⁾، و هذا ما يجب الاستفادة منه كما يرى أركون، فالدارس في هته العلاقة ينتهي إلى إقصاء كل ما قيل حول النص المراد دراسته ليفسح المجال أمام دراسة موضوعية بحتة لا تهتم إلا بالنص في حد ذاته.

ينتهي أركون إلى أن التحليل السيميائي يقودنا إلى أن القرآن الكريم يشتغل وفق آلية واحدة تعمل عليها ثلاث مصطلحات أساسية و هي "المرسل و الرسالة و المرسل إليه" و من خلال هته المفاهيم الثلاثة ينتهي إلى أن القرآن وفق سلسلة من الأحداث يقول عنها « و باللغة السيميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 33.

² - بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص 116.

مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة»⁽¹⁾، و يمكن إجمالها في ثلاث مراحل:

1- الله يطلق حكما أو يبلغ رسالة.

2- تقابل الرسالة من طرف بعض العباد بالرفض و البعض يستمعون إليها و لكنهم يرفضون الإيمان بها، و البعض يقبل الرسالة بصفقتها معرفة، و لكنهم يرفضون إتباعها في العبادة و الحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جدا يقبلون بالرسالة تماما و هؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله⁽²⁾.

3- «يوم الحساب سوف يجيء لا محالة و عندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة و يعاقب العصاة و يندبون من قبل الله و يكون مصيرهم جهنم و بئس المصير»⁽³⁾.

و على هذا المنوال يتحدد الخطاب القرآني في نظر أركون من خلال: "ثلاثة فاعلين أوليين: قائل - مؤلف، ومخاطب - مبلغو مخاطب جمعي «⁽⁴⁾، و عليه فإن البنية السيميائية للخطاب القرآني متضمنة ثلاث أطراف المرسل القائل أي الله و المرسل إليه المتلقي الأول و هو محمد الذي يتحول إلى مرسل ثاني، و المرسل إليه الثاني الذي هو البشر.

«فالله يظهر و كأنه الذات الفاعلة الأساسية فهو الذي ينظم نحويا و بلاغيا و معنويا الخطاب كله»⁽⁵⁾، و يتبدى لنا ظهور الله العامل الأول من خلا مجموعة من التظاهرات فيظهر على هيئة أنا خارجية عن النص كما و يظهر على هيئة (أنا - نحن) منخرطة و متواجدة على كل مستويات آلية اشتغال الخطاب، ثم بواسطة الضمير

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة بيروت، 2005، ص 35.

²- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 35.

³- المصدر نفسه، ص 35.

⁴- محمد أركون: الفكر العربي، مصدر سابق، ص 35.

⁵- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصر سابق، ص 31.

هو الذي نجده منخرطاً في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي - الرسول - المبشر، فالله الأصل الأنطولوجي الأول المرسل والنبي هو الوسيط بين الإنسان والله، وأما الإنسان فهو المدعو للخضوع لأوامر الله، التي يتلقاها البعض بالقبول فيكونون بذلك فئة المؤمنين، والبعض بالرفض فيكونون فئة الكفار.

ووفق هذا المنظور يتم التعامل مع كل الخطاب القرآني، وقام على إثر هذا أركون بدراسة من سور القرآن مثل سورة التوبة وسورة الكهف و لنوضح كيف طبق أركون هته المنهجية سنكتف بدراسة أنموذج واحد وهو سورة التوبة.

القراءة السيميائية التطبيقية لسورة التوبة:

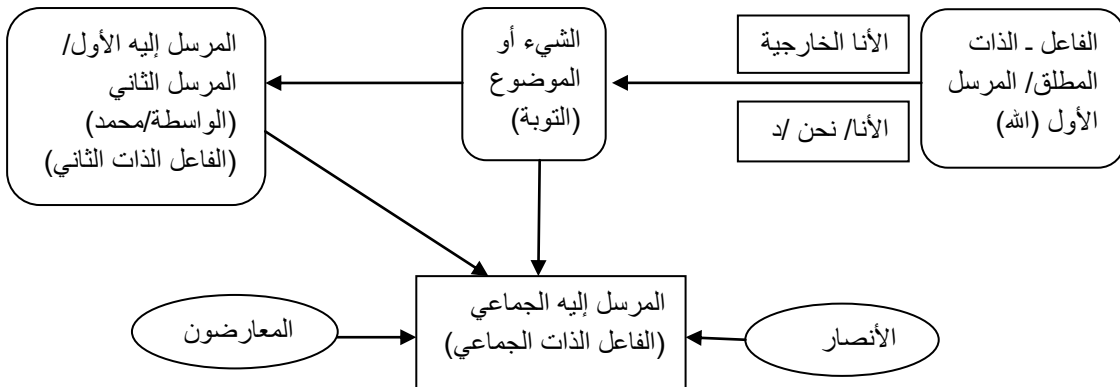
يشيد أركون كثيراً بالمنهج السيميائي ويضعه في مقدمة المناهج التي يعتمد عليها في دراسته لذلك يصرح دائماً أن دراسة القرآن لا بد أن تبدأ بالقراءة السيميائية، ويقدم لنا عملاً إجرائياً لهذا المنهج من خلال تحليله لسورة "التوبة" وفي هته الدراسة «نجد» يركز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني فالتواصل اللغوي يتحدد سيميائياً على النحو التالي: مرسل، رسالة ما، مرسل إليه. لأن كل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفوية أو كتابية من مرسل إلى مرسل إليه»⁽¹⁾.

إن الطريقة التي يتم بها الوحي، وبالتحديد فعل التوصيل تحصل وفق تراتبية هرمية تحدث بناء على الدور الذي تلعبه الضمائر والذوات للكشف عن تشكل المسار السردي وهذا من شأنه أن يوضح لنا آليات مفصلة المعنى في الخطاب القرآني في إطار ما يصطلح عليه أركون «بالجهاز اللغوي للقول أو للكلام» ويتحدد هذا الجهاز من خلال "أولا بنية العلاقات بين الضمائر، وهذه البنية تميز كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره، ولكن داخل هذه البنية يمكن أن نركز على علاقة مميزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنوية، وبعدها نلاحظ وجود علاقة ثانوية أو أدواتية. الأولى تتخذ صيغة نحن/ أنت، أنا(أي محمد) / أنت بالمعنى الكبير للكلمة(أي الله)، وأما الثانية المتمثلة ب نحن /

¹ - مصطفى كحل: الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق، ص 298.

أنت، هو (أي الكفار /محمد)، نحن (ضمنية) / أنتم /هو، نحن/ أنت(ضمنية)/هم بصيغة المفعول به و الفاعل»(1).

يتضح إذن أن الفاعل المطلق يبرز داخل النص من خلال عدة أدوار، فيظهر كـ "أنا خارجية" عن النص ليشكل بذلك المرسل الأول للخطاب، كما أنه يبرز من خلال "أنا/ نحن داخلية" و منخرطة على مستوى الخطاب، ليكون بذلك مرسل إليه أول «لهذا السبب نجد أن المطلق هو في آن معا مرسل و مرسل إليه، أي يرسل الأعمال التوصيلية و السرديّة و المرجعية و المعرفية و التشريعية... الخ إلى البشر و كل هذه الأعمال تعود إليه في النهاية، فهذا الفاعل المطلق يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول - أي محمد - الذي يمتلك أيضا موقعا مزدوجا: فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الفاعل المطلق و هو من جهة ثانية مرسل يبلغ البشر كلام الله «(2)، و هذا يعني أن فعل التوصيل يقع بين ثلاثة أطراف أساسية فالطرف الأول هو المرسل الأول و يمثل المطلق أي الله، و الذي يظهر من خلال أنا/نحن داخلية في النص القرآني، أو من خلال أنا خارجية. و هذا المرسل الأول يرسل الرسالة إلى المرسل إليه الأول و الذي يمثله شخص النبي ص، و النبي بدوره يتحول إلى مرسل ثان لأنه يتوجه بما أرسل إليه إلى جماعة البشر، و لهذا يطلق أركون مصطلح المرسل إليه الجماعي ليعبر عن جماعة البشر، و بناء على هذا ينتج لنا المخطط التالي:



¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 101.

² - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 94.

و بالعودة إلى سورة التوبة و بالتحديد الآية الخامسة من منها و التي يقول فيها الله تعالى «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم احصروهم و اعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم»⁽¹⁾، فإن أركون يصر على أنه لا يمكن حتى قراءتها «خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية، أو خارج إطار التوصيل و التفاهم المشترك الشائع في كل الخطاب القرآني، ففعل التوصيل يشمل و يوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتداخل بعضها في بعض طبقا لممارسة هرمية تراتبية ينبغي على التحليل تحديدها عن طريق استكشاف و فرز عبارات الوصل و الفصل»⁽²⁾، و يتيح لنا المخطط السالف قراءة هته الآية بصفتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأول الذي ربط بين آدم و الله⁽³⁾، الذي يمثل من الناحية المحسوسة المرسل إليه الجماعي البشر.

إن المرسل إليه الجماعي يشمل كل من الأنصار و هم المؤمنين الذين يتوجه إليهم المرسل الأول بأمر القتل، إضافة إلى المشركين الذين يدعوهم القرآن عموما بالمنافقين و الفاسقين و اليهود النصارى، و لهذا فإن المرسل إليه الجماعي يصنف صنفين، إذ لما يرسل الله الرسالة إما أن يطيعوا و إما أن يعصوا، و لهذا فإن المسار السردى في كل الخطاب القرآني يحدده أركون في أربع مراحل:

1- «الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها.

2- بطل العملية.

3- حلقات الصراع و تقلباته المختلفة.

¹ - سورة التوبة، آية 5.

² - محمد أركون: الفكر الإسلامى قراءة علمية، مصدر سابق، ص 94.

³ - المصدر نفسه، ص 95.

4- الاعتراف أو الحالة المحولة و المغيرة»⁽¹⁾.

و بالنسبة للآية الخامسة فإن العامل رقم (2) لا يظهر لكنه يعيد الظهور في الآية السادسة التي يقول فيها تعالى : « و إن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون »⁽²⁾، فالخطاب هنا متوجه إلى النبي "المرسل إليه"، و أما العامل رقم (1) فإنه يظهر و يتوجه إلى المرسل إليه الجماعي ببعض الأوامر من مثل: اقتلوهم، احصروهم... الخ، و هكذا تحيلنا هته التركيبية السيميائية إلى نوع من التحزبية، فهناك حزب الحق الخير و العدل، في مواجهة حزب الخطأ الشر و الظلم، و هذا الأخير يبدو أنه تعرض لشتى الأحكام القاسية من طرف الفاعل الذات الأول، لكن ما سبب هته المعاملة؟

يجيب أركون عن هذا السؤال من خلال الإطار العام الذي ترسمه السورة، و لعل الحل يكمن في أسم السورة، (التوبة)، فلو استحضرننا أسم السورة هنا، فيمكن لهذا ان ينبهنا إلى أن السورة كاملة مؤسسة على هذا المفهوم، فالتوبة «هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثنائية و الضدية التالية: إمتياز/ إجحاف أو ضرر، استعباد/ حرية، ثم له علاقة أيضا بمقولة الموت/ الحياة، فقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية و الثقافية و القانونية التي خلعت عليها الشرعية من قبل الرهان الديني، و هذا الرهان يمارس أليته و دوره في كل الخطاب القرآني على هيئة دكتاتورية الغاية و النهاية المطلقة»⁽³⁾، فما دام للخطاب القرآني تلك السلطة فإنه بالضرورة تشكل لنا سورة التوبة و الخطاب القرآن في كليته تلك الثنائية و التحزبية.

و ليوضح الأمر بدقة أكبر يقوم بتصنيف بعض مفردات السورة على هيئة مجموعات سيميائية معنوية، و التي كلها تتمحور حول المصطلح المركزي "التوبة" من مثل:

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 63.

² - سورة التوبة، الآية 6.

³ - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 96.

مؤمنون/كافرون، منافقون، فاسقون، مشركون، قوم لا يعلمون...

صلاة، زكاة، صدقة، قربات جزية، مغرم...

مسجد حرام، بيت الله، مسجد ضرار، مسجد الله...

أمر الله، الله غفور، رحيم، تواب، كلام الله، سبيل الله... الخ⁽¹⁾.

و يستأنف أركون قائلًا بأنه يمكن الاستمرار في تصنيف كلمات السورة على هيئة مجموعات سيمانتية، و لكن ما يورد يرى أنه يكفي لتوضيح المعنى المراد، فالملاحظ على المفردات الواردة في السورة أنها لا تحوي دلالات سيمانتية كثيرة فلا نجد فيها الدلالات المجازية إلا قليلا، بعكس ما يتميز به الخطاب القرآني عامة، و ذلك أن السورة عموما متعلقة بأمر دنيوية محسوسة، فهي تسعى لتجسيد نمط اجتماعي معين و إيداله بنط اجتماعي آخر لا يتوافق مع الدعوة العامة، و لذلك جاءت مفرداتها على هذا الشكل.

إن التوبة ما هي إلا الخضوع للسلطة الإلهية، و لهذا فإن الله و من خلال النصوص هو الذي يمتلك الحق في أن يحدد المعايير التي تميز جماعة المؤمنين من جماعة المشركين، و لكن الخضوع للسلطة الإلهية لا يمكن أن يحدث إلا بالخضوع لسلطة النبي و سلطة جماعته التي تمثل سلطة دنيوية محسوسة، و «هكذا نلتقي بالوجه الدنيوي المحسوس للتوبة: أي بالخضوع و تقديم الطاعة لسلطة محسوسة و لمعايير أخلاقية و قانونية و ثقافية مقبولة تماما، من قبل أعضاء الجماعة لسبب بسيط هو أنهم هم الذين أنتجوها و نشروها»⁽²⁾، يتضح إذن أن الأمر هنا يتعلق بالدمج الاجتماعي و الثقافي، الذي يحصل وفق "النظام الهرمي المراتبي الذي لا يتغير و لا يتبدل، أي الله و كل صفاته أولا ثم النبي، ثم المؤمنون»⁽³⁾، و هته المستويات هي التي تعمل على ثلاثة أدوار للفاعل - الذات الذي يحرك التاريخ المحسوس للبشر، من أجل رسم طريق الدين الحق الذي يتولد عن التوبة.

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 96.

² - المصدر نفسه، ص 99.

³ - المصدر نفسه، ص 100.

مفهوم القراءة الألسنية :

يتداخل البحث الألسني بالبحث السيميائي ذلك أنهما يشكلان علما واحدا، و على خلاف ما مر بنا من تحليل سيميائي، فإن التحليل الألسني بالنسبة لأركون هو الذي يساعدنا على تحديد بنية النص، التي تذكرنا بها النظرية البنيوية : « فبدل الانطلاق من وقائع منفصلة يجب أن نهتم بالنص في كليته كنسق من العلاقات الداخلية فالدلالة توجد على مستوى هذه العلاقات، و ليس على مستوى الوحدات المنفصلة، بشكل مصطنع عن النص كوحدة شاملة متكاملة و بإعادة اكتشافنا جميع العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني»⁽¹⁾.

لقد سبق و أن أشرنا أن المنهج السيميائي استفاد كثيرا من أعمال دي سوسير و من النظريات البنيوية، و بنفس الطريقة استفادت الألسنيات الحديثة، و صارت من أوثق العلوم الإنسانية على الإطلاق فيما يتعلق بالنتائج التي توصلت إليها.

إن موضوع الدراسة الألسنية هو «المعطيات الشكلية و النحوية و المعنوية و البلاغية و الأسلوبية و الإيقاعية الخاصة بالقرآن و التي يمكن حصرها و الكشف عنها عمليا»⁽²⁾، و هذا ما طبقه أركون على سورة الفاتحة، لكن أركون لا يخضع مباشرة لما تمليه عليه المناهج الغربية دون تنقيح و دون غربة، بل على العكس يرى أنه من الضروري أن ينتبه الدرس إلى خصوصية اللغة الدينية التي لا تضعنا أمام لغة توصيل فقط و إنما لا بد من أخذ الاعتبار في كونها لغة طقسية شعائرية كذلك، و لهذا يقول : «ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا و إلصاقها لصقا على النصوص و المادة المدروسة، ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولا و طرح الأسئلة عليه و من خلاله قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه»⁽³⁾، فاللغة الدينية بشعائريتها تفرض علينا أن نأخذ في الاعتبار المتلقي، فمثلا عندما يصلى شخص ما بلغة دينية معينة، سواء كانت لغة القرآن أم التوراة

1- محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 114.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 72.

3- المصدر نفسه، ص 230.

أم الإنجيل أو أية لغة أخرى فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يتلفضها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس و الشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة التي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة و المعنى الخاصة باللغة الدينية»⁽¹⁾، فاللغة الدينية خصوصية لا يمكن تجاوزها و ذلك راجع بحسب أركون إلى أن آلية اشتغال الخطاب الديني تتم عن طريق تحويل التاريخي إلى المطلق و المحايث إلى المفارق، و الجزئي إلى الكلي يتم عن طريق استخدام اللغة المجازية لأن خاصية المجاز هي التي تجعل اللغة الدينية قابلة دوما للتأويل و الانفتاح و التحيين⁽²⁾، يقول محمد أركون : « إن الخطاب القرآني هو في الواقع تنظيم تناغمي و رمزي في آن واحد لمفاهيم مفاتيح جرى استيعابها في معجم عربي مشترك طرأت عليه تغيرات جذرية عبر عدة قرون»⁽³⁾.

ووفق هذا المنظور كما يرى أركون يجب التعامل مع القرآن و في كل المستويات، يضرب لنا أركون مثلا بالكلمات الثلاثة - مال، كتاب، جاهل - و يرى أنه يجب التعامل معها على أنها رموز لا كلمات تعبر عن واقع، فكلمة مال مثلا يجب النظر إليها في إطار البنية العامة أي مع بقية الاستعمالات التي يوردها القرآن لهذا المصطلح إضافة إلى ما يشير إليه ك الذهب و الفضة و الأنعام... الخ فكلها تعطينا تصورا شاملا عن المال، و «المال في إضافة إلى كل الأشياء التي تجسده هي واقعيات إيجابية نستهدف حيازتها و المحافظة عليها و التصرف بها أقل منها موضع تجلي العلاقة المقدسة بين الله - الإنسان، الإنسان - الله. و بناء على ذلك تنتج الرؤية الثنائية لكل أمر دنيوي»⁽⁴⁾، أي بناء على هته النظرة يكون هناك نوعين من الأشخاص فهناك المطيعون و هم الذين يعملون على هته الآلية و هناك العاصون الذين يرفضون التعامل مع المال على هذا النحو فينتج بالتالي مؤمن مطيع و عاصي كافر.

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 231.

² - مصطفى كيجل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 314.

³ - محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 115.

⁴ - المصدر نفسه، ص 119.

و يركز أركون على القراءة الألسنية أو اللغوية لأنها شرط باقي الأنظمة السيميائية غير اللغوية ، و معناه أن الأنظمة غير اللغوية مثل السيميائيات التي تدرس كل الأنظمة الأخرى، أي كل الفضاء الرمزي الموجود في الحياة الاجتماعية، فحتى هذا العلم لا يمكن له أن يوجد خارج إطار اللغة.

1- القراءة الألسنية التطبيقية لسورة الفاتحة:

إن القراءة الألسنية كما يوضح ذلك أركون تمر بثلاث مراحل أساسية تتمثل المرحلة الأولى في تحديد الشيء المراد قراءته، و فيه يتناول وصفا دقيقا بنيويا للنص الذي سيدرس الذي هو الفاتحة هنا، أما المرحلة التالية فيسميها أركون باللحظة الألسنية و فيها يدرس أركون ما يسميه بصائغات الخطاب أو البنية اللغوية للنص، فيتناول المحددات أو المعارف ثم النظام الفعلي ، ثم النظام الإسمي ، ثم البنى النحوية ، وأخيرا النظم والإيقاع، و المرحلة الأخيرة تتمثل في دراسة العلاقة النقدية.

إن القراءة الألسنية بالنسبة لدرس القرآن بالنسبة لأركون مهمة جدا في كشف الكثير من الحقائق التي ظلت غائبة لدى التفسير الأرثوذكسي لذلك يقول: «إن للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف و الدقة و الصرامة، فهي تجبرنا على أن نضل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة و الضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضيفها أو نخلعها كل قراءة على النص. و لكننا سوف نرى كيف أن نصا متميزا كسورة الفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنية بطريقة لا محدودة»⁽¹⁾، فالمعلوم أن القراءة الألسنية لها م الدقة و الصرامة بحيث لا تعير اهتماما لأي شكل من أشكال التبجيل التي تظهر لدى المفسرين الإسلاميين، بل تعامل النص القراء، أي على أنه نص كباقي النصوص.

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 112.

1- تحديد موضوع القراءة:

في سبيل القيام بقراءة ألسنية لسورة الفاتحة لا بد من الأخذ في الاعتبار عدة أمور كما يرى أركون، و الأمر الأساسي الأول هو الأخذ في الاعتبار أن القرآن الكريم هو عبارة عن «مدونة منتهية و مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، و هو مدونة لا يمكن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي تثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي»⁽¹⁾ و يلحق هذا التعريف للقرآن مجموعة من الأمور التي تتطلب الإيضاح و التحليل.

1- «القرآن مدونة متجانسة و ليس عبارة عن مدونة عينية أو مقطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث، كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام»⁽²⁾، و لا شك هنا أن معنى هذا الكلام مركز في مصطلح "الوضعية العامة للكلام" و هذا المصطلح يسند أركون إلى علم اللسانيات و مدلوله « مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي و يخص في آن معا المحيط الفزيائي - المادي و الاجتماعي الذي نطق فيه الكلام كما و يخص الصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، و يخص هوية هؤلاء، و الفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر، كما و يخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول، ثم بشكل أخص التبادلات التي اندرج فيها الخطاب المعني»⁽³⁾، و هذا يعني أن العلم الذي أنتجه المسلمون و المسمى "أسباب النزول" الذي يبحث في الحوادث التي نزلت فيها كل آية من أي القرآن، هو على اختزالي، فلا يهتم إلا بحادثة مادية واحدة و يهمل جميع الأطر الأخرى التي تعمل على تحوير و إنتاج المعنى، و يصبح المعنى الذي يقصده أركون هنا أن القرآن الكريم رغم كونه نزل ليلة خمسة و عشرون سنة إلا أن هته المدة يحكمها خيط متواصل ووضعية واحدة، هي التي تحكمت في إنتاج و صياغة المعنى، لعلها تظهر م خلال تلك الشبكة المعجمية الواسعة و ذلك النموذج القصصي أو التمثيلي الذي لم يتغير.

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 113.

²- المصدر نفسه، ص 114.

³- المصدر نفسه، ص 114.

- 2- أما بالنسبة للأمر الثاني فيتعلق بكون هته المدونة منتهية، بمعنى أنها مكتملة من حيث أنها تكون مجموعة من السور و الآيات المحدودة، إضافة إلى كونها كاملة من حيث صيغة التعبير و صيغة المضمون، و هته الخاصية كما يرى أركون تجنبنا الوقوع في خط القراءة التبجيلية و القراءة الفيلولوجية.
- 3- و الأمر الثالث هو كون هته المدونة مفتوحة، و هنا كلمة مفتوحة تعود على المعني أي أنها رغم كونها منتهية إلا أن المعنى الذي تدل عليه الآيات و السور ليس محصورا وواحدا كما يدعي التفسير الأرتوذكسي، بل يمكن تأويل نصوص القرآن و الظفر بمعاني جديدة.
- 4- الأمر الرابع يتعلق بالتمييز بين القرآن كمجموعة منطوقات شفوية صادرة عن النبي، و بين المدونة النصية الرسمية المغلقة، و كذا التمييز بين المكانة اللسانية للمتلقى الأول و المتلقي الثاني (المؤمنين) الذين يكتفون بتلقي الخطاب الأول بكل صرامة⁽¹⁾.
- 5- المدونة النصية تتكون من مجموعة من النصوص القصيرة و المتوسطة، أي الآيات و السور، و لا يمكن تحديد المكانة اللغوية و الأدبية للنص الكلي إلا بعد قياس درجة استقلالية كل تلك الآيات و السور و كذلك درجة انفتاحها و انغلاقها على النص الكلي⁽²⁾.
- 6- و إلى هنا يمكن القول بأن معاملتنا للنص كانت كلياوية إي بصفته كتابا واحدا و لكن رغم هته المعاملة إلا أنه لا يمكننا الجزم بأن قراءتنا نهائية و إنما تبقى القراءة مفتوحة أمام إبداعات أخرى.

منشأ المفهوم و بروتوكول القراءة:

بداية يشير أركون إلى عدم مقدرتنا على معرفة الظروف المتعلقة بنزول سورة الفاتحة، كما لا يمكننا الوثوق من ترتيبها الكرونولوجي الذي يقضي بأنها تحتل المرتبة

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص 116.

²- المصدر نفسه، ص 116.

السادسة و الأربعين، و رغم كوننا عاجزين عن هذا إلا أن اللساني لا يكثر لهذا الأمر، لأنها و منذ القرن الرابع على الأقل قد اندمجت في النص الكلي و هي بذلك تشكل معه وحدة بنيوية واحدة⁽¹⁾.

استنادا إلى ما سبق يميز أركون في الفاتحة بين منطوقتين: الفاتحة كما تلاها النبي شفاهة و الفاتحة المتمثلة في النص الذي وصل إلينا كتابة و الذي ينبغي أن نتلوه تلاوة، و التي تحيلنا أساسا إلى جميع القيم الشعائرية و اللاهوتية و اللغوية و السياقية، و استنادا إلى هذا ينتج ثلاث بروتوكولات لقراءة الفاتحة هي :

أ - بروتوكول القراءة الطقسية: إن هته القراءة هي التي يعترف بها الوعي الإسلامي على أنها هي وحدها الصالحة و الصحيحة و تمكن هته القراءة المؤمن عبر تلاوته لهته السورة من تجاوز كل الحدود الزمكانية، بهدف تحيين المنطوقة الأولى، و لهذا فهي نافذة للولوج إلى القيم و المعاني الروحية.

ب - بروتوكول القراءة التفسيرية: هته القراءة تعتمد المنطوقة الثانية، و من خلالها شكل المفسرون أدبيات تفسيرية كثيرة على مدار عدة قرون، من مثل تفسير فخر الدين الرازي^(*) (توفي سنة 606هـ)، و هته التفاسير تعتم أكثر ما تعتم على الروايات حتى مع اختلافها و لذلك فإنها ضعيفة من الناحية المعرفية.

ج - بروتوكول القراءة اللسانية النقدية: و هي القراءة المعاصرة التي يعتمدها أركون في قراءته النص القرآني لكنه لا يكتفي بها، و هي تنظر إلى القرآن كنص ينبغي أن يدرس من خلال أدوات البحث اللساني، لأنها تهدف إلى إظهار القيم اللغوية للنص فقط.

¹ - MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, op.cit.p 46.

* - الإمام فخر الدين الرازي - محمد ابن عمر - (1149-1210م)، من أئمة المسلمين العظام اشتهر بالبحث و النظر في أصول الدين و فروعه، و ألف في التفسير كتابا اسمه التفسير الكبير، و في علم الكلام أساس التقديس في علم الكلام، و في الأصول المحصول في علم الأصول... الخ

قبل الشروع في عملية التحليل يستعرض أركون مجموعة من المبادئ التي تتحكم في العقل التفسيري و هي ثمان مبادئ تتعلق ب : الإيمان بوجود الله و عدم مقدرتنا الكلام حوله إلا بما اشتق لنفسه من المصطلحات. و الثانية مخاطبته للبشر باللغة العربية و لآخر مرة. و الثالثة سلامة القرآن من التحريف. و الرابعة أن كلامه يقول كل شيء عن وجودي و كينونتي و كذلك العالم، و يجب مقابلته بالتصديق التام. و الخامسة كل ما يقوله القرآن حق و هو كل الحق. و السادسة أن معرفة هته الحقيقة يكون استنادا ما ورد من الجيل الأول من الصحابة. و السابعة أن فهم النص ينبغي أن يكون بالإيمان، كما أن الإيمان يكون بالفهم. و الثامنة أنه يمكن استخلاص الحقيقة من النص اعتمادا على العلوم البلاغية و النحوية و المنطقية⁽¹⁾.

و هته المبادئ هي التي ساهمت في تشكيل الوعي التفسيري و حكمته إلى الفترة الحالية، لكن أركون استطاع تجاوز هته المبادئ إلى مبادئ أخرى شكلها بنفسه و هي خمسة كما يقول:

1- يعبر المبدأ الأول عن البعد الإنسي الذي يوليه أركون اهتماما كبيرا و مؤداه أن «الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان»⁽²⁾ و هي تؤدي نفس المعنى الذي يقصده التوحيدي بعبارته " الإنسان أشكل عليه الإنسان".

2- « إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي و مسؤوليتي وحدي»⁽³⁾، و مؤدى هذا أن للعقل وحده سلطة المعرفة.

3- المعرفة يجب أن تكون جهدا متواصلًا دون انقطاع، لأنها تكون في مواجهة عالم خارجي مستمر في ضغطه علينا، بيولوجيا و فيزيائيا و اقتصاديا و سياسيا... الخ.

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 121 -

122.

² - المصدر نفسه، ص 123.

³ - المصدر نفسه، ص 123.

4- هذه المعرفة تصبو دائما إلى تجاوز المألوف، لكي تتحرر من السياج

الدوغمائي الذي يريد دائما المحافظة على نفسه بنظرته الرجعية.

5- هذا التحرر « يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حل معين، مهما حقق من

نتائج، فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة مؤقتة»⁽¹⁾.

2 - اللحظة الألسنية:

بداية يعرض أركون لنص الفاتحة و هو قوله تعالى « بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، ملك يوم الدين، إياك نعبد و إياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين»⁽²⁾.

يبين أركون أن قراءته لسورة الفاتحة قائمة على النص الأصلي باللغة العربية، و لم يعالج النص المترجم إلى اللغة الفرنسية، رغم كون الكتاب كتب باللغة الفرنسية أو الأمر و قام بترجمته الدكتور هاشم صالح، و عملية التحليل الألسني تتعلق بعملية القول أو عملية النطق و المقصود منها أن هناك فرقا بين النص في حد ذاته و النطق الذي يلفظه المتلفظ، و هذا الأمر يتيح لنا أن نكتشف مدى تدخل القارئ في النص، و عملية النطق تستعمل مجموعة من العناصر اللغوية على هيئة معينة، لهذا فإنه ينبغي أن «ندرس بشكل متتابع المحددات أو المعارف ثم النظام الفعلي ثم النظام الإسمي ثم البنى النحوية و أخيرا النظم و الإيقاع»⁽³⁾، و كل هذا من أجل تحديد المعنى الذي يريده المتكلم، ذلك أن المقصد الواحد لدى المتكلم يولد في عقول المستمعين مقاصد متعددة.

المحددات و المعارف:

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 123.

²- سورة الفاتحة، آية من 1 إلى 7.

³- المصدر نفسه، ص 125.

فالمحددات أو المعرفات بالنسبة لسورة الفاتحة تأتي في صورتين فإما ب "أل" التعريف أو بالإضافة، فكلمة "اله" مثلا محددة بأداة التعريف أي تصبح "الله" وكذلك من قبل سلسلة من أسماء البديل كـ "الرحمن الرحيم" فهذه أسماء بديل من الله، و بناء على ما ورد في السورة يرى أركون أن اسم "الله" في الوقت الذي نزلت فيه هته الآية التي تحتل الترتيب 46، لم يكن مبلورا بشكل كامل، فيما يتعلق بالسور من 1 إلى 45، و هته السورة إذن تسعى لبلورة المفهوم الجديد للإله من أجل إحلاله محل ما كان سائدا من خلال "أل" التعريف ثم أسماء البديل التي تلتها (ك الرحمن و الرحيم و رب العالمين)، و كأنها أتت من أجل تشكيل هذا المفهوم.

و كما أن للأداة "أل" وظيفية التعريف بالنسبة لكلمة "إله"، فإن لها كذلك «وظيفة التصنيف في التراكيب التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم، المغضوب عليهم، الضالين. فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم و قابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلاً أو متكلماً»⁽¹⁾، و على هذا المنوال يجب أن يبدأ التحليل الألسني لدراسة القرآن بوصفه نصا لغويا، أي من خلال الاعتماد على أدوات التعريف.

الضمائر في سورة الفاتحة:

و يأتي بعد هذا تحليل السورة من خلال الضمائر الشخصية التي تبنى عليها السورة، و هي صنف آخر من أصناف المحددات التي تسمح لنا بمتابعة تدخل المتكلم، و تهدف هته الخطوة الحاسمة كما يرى أركون إلى الوصول إلى حقيقة المؤلف، و الملاحظ على سورة الفاتحة وجود العديد من الضمائر التي تؤسس البناء النحوي للسورة، و تقوم العلاقة بين الضمائر في هته السورة على ثنائية محددة و هي (ثنائية المرسل و المرسل إليه)، و لذلك كانت سورة الفاتحة محكومة بضميرين رئيسيين هما (النحن و الأنت)، و يستدل أركون على وجود ضمير المخاطب أنت من خلال الإشارة إلى الأداة "إيا" لتدل بذلك على من نتوجه إليه بالعبادة في قوله "إياك نعبد"، و إلى من نرجو منه المعونة في

¹ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 125.

قوله " إياك نستعين"، و المرسل إليه هنا هو الله بينما المرسل من الناحية الطقسية هو الذي يقرأ الفاتحة قراءة طقسية.

من الناحية التركيبية يبدو هذا صحيح، لكن لو انتقلنا إلى الصعيد المعنوي فإن الأمور ستتقلب، ففعل "الحمد" الذي يتوجه به إلى الله و يظهره على أنه مخاطب، يفترض معنويا فاعلا مرسلا للنعم لتقابل بعد ذلك بالحمد، و الفاعل المرسل للنعم هو الله. و من خلال هذا يبين أركون «أن الله هو العامل المرسل - المرسل إليه رقم (1)، أما القائل أي الإنسان - فإنه العامل المرسل إليه المرسل رقم (2)»⁽¹⁾، و هكذا يبين أركون أنه في إمكاننا أن نستدل على المؤلف من خلال النسيج اللغوي للنص، و كل هذا دون أن نستشير في ذلك أي من مسلمات العقل اللاهوتي الدغمائي.

الأفعال في سورة الفاتحة:

تأتي تاليا مرحلة دراسة الأفعال في سورة الفاتحة، فبالنسبة للفعل المضارع يوجد فعلين و هما نعبد و نستعين، و يدلان على « التوتر و على الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1)»⁽²⁾، و يقصد بالعامل رقم واحد "الله"، بينما العامل رقم اثنان فهو الإنسان، و مؤدى هذا أن الإنسان في بذل مستمر استنادا إلى الوضع القائم بين الإنسان الضعيف و الله الجدير بالعبادة و القادر على الشفقة.

و الفعل الثاني هو فعل الأمر "اهدنا" و هذا الفعل لا يدل حقيقة على الأمر و إنما يدل على الاسترحام الموجود ضمنيا في الفعلين نعبد و نستعين⁽³⁾.

أما بالنسبة للفعل الماضي فهناك فعل واحد و هو "أنعمت" الذي يدل على تمام فعل من قبل العامل رقم (1)، و الملاحظ على الحالة التي تكونت من خلال تضاد الأفعال

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 130.

² - المصدر نفسه، ص 130.

³ - المصدر نفسه، ص 131.

بين الماضي و المضارع دليل على مكانة كل من العاملين، فالعامل رقم (1) يدل عليه الفعل الماضي، بينما العامل رقم (2) يدل عليه الفعل المضارع.

الأسماء و التحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

يتناول أركون هنا الأهمية التي تضيفها الأسماء الأصلية في حفاظها على المعنى، و الأسماء الأصلية هي «تلك التي إذا ما اختزلت إلى جذرها المعنوي تقلت من التمفصلات المنطقية و الصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أة المفاهيم المشتقة»⁽¹⁾، و يورد أركون جملة من الكلمات الأصلية في سورة الفاتحة هي : اسم، ال - لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط. فهته الكلمات ليست مشتقة و يتيح لنا هذا النوع من الكلمات الوصول إلى المعنى الأكثر صحة لثباتها.

بعد تحديد المصطلحات لا بد من الحفر أركيولوجيا فيها ثم تقييم التحولات التي طرأت على الكلمة داخل النص اللغوي، لكن أركون يتأسف لعدم مقدرته الوصول إلى المصادر للقيام ببحث من هذا النوع.

يلجأ أركون كذلك إلى دراسة تحويل الأسماء إلى أفعال في الفاتحة، و بالضبط إلى اسم فاعل في كلمة "مالك" و إلى اسم مفعول في كلمة "المغضوب عليهم" فمثل هذه المصادر تمارس فعلا نحويا كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل و بالتالي فعلية التحويل قد أفادت " حذف" علامات الشخص و الزمن و الصيغة التي ترافق الفعل، تحول الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية و خبرية ذات صلاحية عامة و دائمة، و بدل من تأكيد خاضع لشروط تدخل فعل ما في زمن ما، و طبقا لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاجة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق⁽²⁾.

البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 131.
² - مصطفى كيجل: الإنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 326-327.

قام أركون بتقطيع منظم لسورة الفاتحة و ميز بين أربع وحدات للقراءة القاعدية، و هذا التقطيع يسمح لنا بفهم أفضل لذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله، فالوحدة الأولى تشمل (بسم الله - الحمد لله) و هذان العبارتان يتبعان المؤمن في الكثير من الأفعال فمثلا يقولهما في بداية الأكل و نهاية الأكل و هذا التابع الحاصل بينهما هو الذي حمله على تصنيفهما في وحدة واحدة، أما بالنسبة للوحدة الثانية فتتكون من (الرحمن الرحيم - رب العالمين - الرحمن الرحيم - مالك يوم الدين)، و الوحدة الثالثة (إياك نعبد و إياك نستعين - اهدنا الصراط المستقيم)، و الوحدة الرابعة (صراط الذين أنعمت عليهم - غير المغضوب عليهم - و لا الظالين).

النظم و الإيقاع:

ينتج هذا العلم عن العلاقة الناتجة بين علم النحو و النبرة الصوتية و هذا ما تلح عليه النظرية الألسنية الحديثة برأي أركون، و لا يقدم دراسة كاملة فيما يتعلق بسورة الفاتحة بل يكفي هنا بالإشارة إلى وجود القافية (إيم) و (إين) و هذا وارد في كلمتي "الرحيم و العالمين" ، و فيما يتعلق بالوحدات الصوتية الصغيرة أي الفونيمات فإنه يكفي بالإشارة إلى هيمنة الوحدات التالية: الميم (15 مرة)، اللام (12 مرة)، النون (12 مرة)، العين (5 مرات)، الهاء (5 مرات). و إلى هنا تنتهي المرحلة الثانية التي سميها اللحظة الألسنية لتفتح بذلك المجال أمام العلاقة النقدية.

3- العلاقة النقدية:

بعد تحديد كل ما يتعلق بصائغات الخطاب تأتي مرحلة العلاقة النقدية و فيها يعمل أركون على تحديد علاقة جديدة بين الفاتحة كملفوظ و بين القارئ، و هذا يعني أننا سنضع كل ما قمنا به من تحليل جانبا لنلتفت بعد ذلك إلى المنطوقة المعتمدة كلا ناجزا، و هذا ليس معناه كما يقول أركون: «أننا سوف نترك أنا القارئ نتنقم لنفسها بعد أن كنا قد لجمناها أو حجزناها بواسطة علم الألسنيات و مصطلحاته المتقشفة الصارمة، فالعلاقة النقدية تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا، إنها تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى

العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري و هذا يعني أنني هنا أيضا لن أستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة»⁽¹⁾، و يلزمنا هذا العمل استحضار التفسير التقليدية من أجل تمثل المعنى الذي يحدده القارئ لسورة الفاتحة قراءة شعائرية، و الهدف من ذلك هو تحديد نقاط الخلاف و الاتفاق بين كل من القراءة الألسنية الحديثة و القراءات الكلاسيكية.

من أجل قياس العلاقة بين النص التأسيسي و النص التفسيري لا بد كما يرى

أركون أن تمر دراستنا عبر مرحلتين اثنتين هما اللحظة التاريخية و اللحظة الأنثروبولوجية.

اللحظة التاريخية: إن دراسة من هذا النوع تستلزم منا جمع كل التفسير التي ألفت حول الفاتحة، و لكن هذا أمر متعذر و لا يقدر عليه إلا فريق كامل من الباحثين، و لذلك يكفي أركون بتفسير وحيد له من الأهمية ما يعوض به عن التفسير التي أجريت في القرون الستة الأولى، و هو تفسير فخر الدين الرازي (1149-1210م)، و بعد قراءة معمقة كما يقول أركون قام باستنتاج عدة قوانين تتحكم في تفسير الرازي:

القانون اللساني أو اللغوي: و هذا القانون مؤداه أن الرازي على غرار المفسرين السابقين عليه يبتدئ تفسيره دائما بمقدمة، ظلت صامدة رغم تنوع التفسير و تغييرها.

القانون الديني: و هو مشكل من مجموع المبادئ اللاهوتية و العقائد الإيمانية و الطقوس و الشعائر التي تحكم الخطابات الإسلامية من خلال التفسير و توجهها وجهة معينة⁽²⁾.

القانون الرمزي: « يشد أركون هنا على أهمية الرمز و الخيال و يفتح آفاقا رحبة لدراسة ممكنة لتداخل الخيال و العقل في الخطاب القرآني، فالقرآن يجمع بين دعوته إلى التدبر و دفعه نحو التخيل، و ينتقد أركون المحاولات التفسيرية للنص المقدس من حيث

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 135.

² - المصدر نفسه، ص 138.

كونها ركزت على البنية المنطقية للنص و أغفلت عمل التخيل «⁽¹⁾، لكن و على خلاف ما ورد في التفسير التقليدية من تركيز على العقل وحده فإن أركون يرى أن الرازي يفتح مجالاً لتدخل المخيال في تفسيره للقرآن.

القانون الثقافي: و هذا القانون يبين من خلاله أركون أن الرازي كغيره من المفسرين ينحاز إلى النسق الثقافي الإيديولوجي الخاص به.

القانون التأويلي أو الباطني: وهذا القانون كما يرى أركون أنه يحكم المفسر فيجعله ينظر إلى كل تلك القوانين السابقة بمثابة الخادمة لهذا الأخير، بحيث تتوجه نحوه لينتهي في الأخير إلى المعنى الحقيقي للنص القرآني، «و أركون ما فتئ يردد تعارضه مع هذا المنهج و يعلن قطيعته معه، داعياً إلى تشكيل تيبولوجيا (نمذجة) (Typologie)»⁽²⁾.

اللحظة الأنثروبولوجية: تشكل اللحظة الأنثروبولوجية المرحلة الأخيرة من

التحليل، و هته المرحلة تدرس من خلال عدة مفاهيم سيأتي بيانها لدى حديثنا عن الأنثروبولوجيا، و ليثبت أركون قابلية الفاتحة للدراسة الأنثروبولوجية، يرى أنه ينبغي أن تجيبنا عن السؤال التالي: هل يحتوي نصنا و بشكل عام النص الكامل الذي يشكل جزءاً منه على مرجعيات بدئية أو أصلية بشكل كامل؟ و إذا كان الجواب بنعم: فكيف يعبر هذا الأصل البدئي عن نفسه؟.

إن المقصود بالأصل البدئي «الذرى القصى للوجود البشري مثل الحياة و الموت و الزمن و الحب و القيمة و الامتلاك و السلطة و المقدس و العنف»⁽³⁾، و الملاحظ على هته المفاهيم أنه مفاهيم أنثروبولوجية. و هته المفاهيم التي تعبر لنا عن الأصل البدئي لا يمكن التعبير عنها إلا بلغة الإيحاء، أي بلغة رمزية، و اللغة الرمزية هي التي تتيح لنا التعامل مع النصوص تعاملًا أنثروبولوجيًا، إذ يتدخل المخيال ليضفي

¹ - عب المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 102.

² - المرجع نفسه، ص 103

³ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 141.

تحولات على المعنى مما يزيد مرونة، و لكنه لا يمكن أبدا أن ينتهي بنا إلى معنى واحد و إلى الأبد بل مجرد معاني آنية.

إن سورة الفاتحة كما هو ملاحظ قد أسست على شكل بناء رمزي لذلك يقول أركون : « إذا اقتصر الأمر على نص الفاتحة فإنه لمن السهل أن نلاحظ بأن أيا من هذه الكلمات ليس مرتبطا بعائد محدد أو معروف بدقة، على العكس فإن كل واحدة منها تحيلنا إلى ذروة أو عدة ذرى مذكورة آفا»⁽¹⁾، مثل ما تحيلنا إليه من رمزانية للخير و الشر في «إياك نعبد... صراط مستقيم، أنعمت /مغضوب عليهم، ضالين، إضافة إلى ذروتي الزمن و الموت المثاريتين ضمنيا و كأنهما عبور أو ممر⁽²⁾.

إن القراءة التي يؤسس لها أركون منفتحة على معاني غير محددة و هذا بخلاف ما كان التفسير الأرثوذكسي قد عمل على ترسيخه في الوعي الإسلامي، و يضرب مثلا عما يورده التفسير الأرثوذكسي فيقول مثل «ذلك التعارض الكائن بين أنعمت عليهم /غير المغضوب عليهم... كان التفسير التقليدي قد اعتمد على على المقولات اللاهوتية و الميتافيزيقية و الأخلاقية و النفسانية و المنطقية لكي يشكل نمطين متضادين من أنماط الإنسان أو الإنسانية، أما النمط الأول فيخص الإنسان الكامل (كالنبي أو الحكيم أو الإمام أو الأولياء الصالحين) و هذا النمط يتمتع بفضل الله و عنايته، و أما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر و الضلال و الذي هو عرضة للغضب و اللعنة الإلهية «³، فهذا التفسير قد كرس لفكر طبقي (طبقة الأخيار و طبقة الأشرار) فأقام بذلك تعارضا بين الاثنين، معتمدا في ذلك على اللغة المنطقية أو على الأقل كما يعتقد، و هذا في أصله يخالف ما هو واضح من خلال بنية القرآن الرمزية.

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص141.

²- المصدر نفسه، ص 142.

³- المصدر نفسه، ص 143.

الفصل الخامس:

القراءة التاريخية و الأنثروبولوجية.

أولاً: القراءة التاريخية.

ثانياً: القراءة الأنثروبولوجية.

القراءة التاريخية:

لعل أهم فكرة في مجمل آراء أركون حول القرآن الكريم تكمن في قوله بتاريخية هذا الأخير، و لذلك كان لا بد من التركيز على هذا الأمر إذ عليه يبني الكثير من الأفكار، خاصة إذا ما تعلق الأمر بنزع القداسة عنه، و توسيعه لدائرة المفكر فيه عن طريق التفكير في اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، لذلك نجد أركون قد أعطى أهمية كبرى من أجل توسيع دائرة هذا المفهوم، و من الواضح جدا للعيان أن أركون قد استعار هذا المفهوم من الفكر الغربي، من أجل استثماره في بلورة فهم جديد للتراث الإسلامي لكن السؤال المطروح هنا: ما معنى التاريخية؟ و كيف طبقها أركون على القرآن؟ و هل أفلح في ذلك؟.

إن مصطلح "التاريخية" من بين أهم المفاهيم التي تعتمد عليها العلوم الإنسانية خاصة منها علم التاريخ، مما يعني أنها ظهرت كنتيجة لتطور هذه العلوم في الفترة الحديثة و المعاصرة، لذلك يقول عنها أركون: « كانت الكلمة قد ظهرت للمرة الأولى حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية في مجلة نقد (CRITIQUE) و ذلك في 6 نيسان 1872 ... إن الأمر يتعلق في الحقيقة بصياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحديث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث و المؤسسات و الأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية، بهذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمل التغيير (Le changement) و التفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة و المعرفة و القيمة و الملكية⁽¹⁾، و هذا يعني أولا أن التاريخية مرتبطة بالتاريخ كحقيقة مادية، في مقابل التاريخ الروحي الذي يعتمد على رجال اللاهوت الذين كانت نظرتهم هي المسيطرة إلى غاية صدور كتاب فولتير (بحث في أخلاق الأمم و روحها)، فقد مثل هذا الأخير ثورة على النظرة اللاهوتية و أعابها، و ذلك لاعتقاده أن التاريخ «يتقوم من أفعال الناس و مساعيهم و من تقدم الحضارة⁽²⁾» و إلى نفس المعنى يشير (لالاند) في الموسوعة الفلسفية حينما عرف التاريخية بأنها «وجهة نظر إذ تقوم على اعتبار موضوع

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 116.

² - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج 2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1984، ص 158.

معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ «⁽¹⁾ و ما يمكن استنتاجه أن التاريخية متعلقة بالتاريخ البشري في حالة الصيرورة، و بالتالي فهي تعبر عن بعد إجتماعي للظواهر التي تكون في حالة تغير داخلي و مستمر، و الأمر الثاني أن التاريخية صيرورة لكلية العالم « أي التاريخية = الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم و مؤسساته و عقائده و أخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يضمنونها ثابتة «⁽²⁾ و يستفيد أركون من تعريف (الآن تورين) للتاريخية إذ يرى أنها «المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي و الثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا «⁽³⁾ مما يعني أن التاريخية ترتبط أساسا بفعل الإنسان في التاريخ، و من أجل توضيح معنى التاريخية يقيم أركون مقارنة بينها و بين التاريخانية مشيرا إلى فضائل الأولى عن الثانية، « فالتاريخانية تعنى بتوجيه بحثها في اتجاه خطي مستقيم و متواصل و هي بهذا تسجنا في نظام مبني من قبيل العقل على خلاف التاريخية التي تتيح لنا أن نبقي في مستوى التساؤل «⁽⁴⁾، كما أن التاريخانية تنفي كل المبادئ الأخرى كالغيب، فالتاريخانية ليست مجرد منهج بل هي مذهب يرى أن كل حقيقة مهما كانت نتيجة للشروط التاريخية «⁽⁵⁾، و يضاف إلى هذا أن التاريخانية تهتم بتسجيل الوقائع التاريخية و ترتيبها انطلاقا من بداية معينة إلى نهاية معلومة، و هذا ما يسميه أركون بالخطية التاريخية، و معنى التطور الخطي للتاريخ هو أن «التحقيقات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس و الجامعات هي تلك التي تتبنى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معين أو نقطة بداية و ينتهي إلى خاتمة معينة و يتسلل بينهما كالخيط المتواصل، هذا هو التصور السائد في أذهاننا و عقولنا عن مسيرة التاريخ، صحيح أن مدرسة الحوليات جاءت لكي تعدل إلى حد ما من هذا التصور عن طريق الاهتمام بالتاريخ الثقافي و الاقتصادي و الاجتماعي و العسكري و عدم ربطها

¹ - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 561.

² - محمد أركون: الإسلام الأخلاق السياسية، ط 1، ترجمة: هاشم صالح، دار النهضة العربية/ مركز الإنماء القومي، بيروت، 2007، ص 42.

³ - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 116.

⁴ - محمد أركون: المصدر نفسه، ص 117.

⁵ - جعفر العلوي: الاستشراق و العبور إلى التاريخانية، (البصائر قضايا إسلامية و فكرية، العدد 42، صيف 2008، بيروت)، ص 111.

بشكل آلي بالتاريخ السياسي كما كان سائدا من قبل و لكنها لم تنقض هذا التصور الخطي المستقيم الخطي عن حركة التاريخ و ما دام هذا التصور سائدا فإننا لا نستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ «⁽¹⁾، لذلك فإن النظرة التاريخانية للتاريخ تبقى عاجزة عن إدراك الموضوعية في سير حركة التاريخ لاعتمادها على مجرد السرد دون تنقيح أو تصحيح و دون ربطها بجذليتها الاجتماعية و الثقافية التي ارتبطت بها منذ نشأتها و تحكمت في نموها و تطورها.

على خلاف التاريخانية فإن النظرة التاريخية تقوم على الاستدلال التاريخي الذي يستند إلى تاريخ التقنيات و العلوم و الاقتصاد و حتى إلى الأديان القديمة و إلى سير الأنبياء كالمسيح و تاريخ مدونات الكتابات المقدسة⁽²⁾ و هذا الأمر هو ما يفسر به أركون دراساته إذ تعبر عن نظرتة العريضة و الشاملة و لذلك نجده يعمق أبحاثه بالبحث في العلاقات بين مختلف الظواهر و يتناول دراسة المفاهيم و إعطائها بعدا إنسانيا عالميا ففي دراسته مثلا للعقل الإسلامي يدرس الوحي و النبوة لا بصفتهما حالتان خاصتان بالدين الإسلامي و إنما من خلال مقارنتهما بالوحي و النبوة مع الأنبياء السابقين، و نفس النظرة نلمسها لدى أركون حينما نجده يعتمد مصطلحات مثل : مجتمعات أم الكتاب /الكتاب، المخيال الديني .. الخ، و حتى حينما يقدم دراسة للإسلام فإنه غالبا ما يقدمها دراسة مقارنة باليهودية و المسيحية، لذلك يقول «إنني أنقل ذلك كله إلى تحليل للوضع المعرفي للإيمان أو إلى البناءات الإنسانية للمخيلات الدينية في مواجهة المخيلات العلمانية و إلى التكوين الاجتماعي للعقل و إلى وضيعة النسيان في التوجه الإيديولوجي للمعرفة التاريخية الكاملة»⁽³⁾.

يدعي أركون أن هناك نوعين من التاريخ ، فهناك التاريخ الأرضي الواقعي المحسوس و هناك تاريخ النجاة، هذا الأخير يظهر من خلال العلاقة الكائنة بين البشر و الله و التي يتخذ فيها الإنسان وضعية العابد من أجل النجاة في الدار الآخرة، أما بالنسبة للتاريخ الأرضي الواقعي فهو تاريخ الأحداث و الوقائع المحسوسة و الظروف الاجتماعية و

¹- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 94.

²- محمد أركون: الأنسنة و الإسلام ، مصدر سابق، ص 129.

³- المصدر نفسه، ص 130.

الاقتصادية... الخ. لكن هذا لا يمنع من تداخل التاريخ الروحي مع التاريخ المحسوس «فالمسار الأرضي هو الذي يوصل كل إنسان إما إلى النجاة و إما إلى الهلاك»⁽¹⁾، و نفس الشيء بالنسبة لتاريخ النجاة فهو يؤثر بشكل كبير في التاريخ الأرضي، فقد تشكل من جراء الخطابات الدينية و القصص الأسطورية «و هذا التاريخ هو الذي أصبح الإطار الذي يتطور فيه التاريخ الأرضي و الزمني المتسلسل و الوقائي للبشر»⁽²⁾، إذن هناك علاقة تأثير متبادل تربط التاريخ الأرضي بتاريخ النجاة .

إن دعوة تاريخية الخطاب القرآني تمثل قاسما مشتركا بين مختلف التيارات الفكرية العربية الحديثة، ذلك أنهم إما يعلنون عن تاريخيه مباشرة و إما يسكتون عن هذا الأمر بينما يتعاملون معه على أنه نص تاريخي و يظهر ذلك بالنسبة لمحمد أركون في الكثير من المواقف المتعلقة بالقرآن، بدأ بتعريفه إذ يقر كما مر بنا بأنه يقصد بالظاهرة القرآنية القرآن كحدث يحدث لأول مرة في التاريخ و يتبع هذا طابعه الشفهي.

إن القرآن في أول الأمر يعبر عن حدث شفهي و له ملابساته الخاصة و تأثيره الخاص على المؤمنين حتى أنه مرتبط بفهم و استجابة المؤمنين في ذلك الوقت، و لهذا نجد أركون يقر بأن فهمنا للخطاب القرآني كما فهمه الصحابة في ذلك الوقت أمر غير ممكن على الإطلاق إذ يقول «لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية و الطازجة للخطاب مهما حاولنا فقد انتهت بوفاة أصحابها لقد ضاعت إلى الأبد»⁽³⁾، و أهم الأسباب التي تمنعنا من فهم القرآن كما فهمه الصحابة اختلاف الوضع التاريخي الذي عايشه الصحابة عن وضعنا الحالي إذ «الصحابة محدودون بثقافتهم و همومهم و أسئلتهم و هذا ما يجعل خطابهم محدود الزمان و المكان»⁽⁴⁾، و هذا في اعتقادي فيه جانب من الصحة ذلك أن فترة النزول بحيثياتها تعتبر فريدة من نوعها خاصة أن الرسول صلى الله عليه و سلم كان يشرح للصحابة ما استعصى عليهم من الفهم، لكن هذا لا يعني أنهم فهموا كل مل يحتويه

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 83.

2- المصدر نفسه، ص 83.

3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 187.

4- مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة / قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 162.

المصحف، فهناك الكثير من الآيات التي يعجز عن فهمها إنسان ذلك الزمان، و نظرب على ذلك مثال الآيات التي تحمل إعجازا علميا، ما كان في إمكان الصحابة فهمها على نحو صحيح، فالفترة الحديثة و ما أثمرته من تطور للعلوم، قد أفادت بفهم أصح لقرآن الكريم، و هذا في اعتقادي أمر يثبت نقيض ما يدعيه أركون من تاريخية النص القرآني، إذ التاريخية كما مر بنا لا تسمح بتجاوز الظاهرة زمانها و مكانها الذي نبتت فيه و الإعجاز العلمي وجه من أوجه تجاوز الظاهرة القرآنية للظروف التاريخية مما يعني لا تاريخية القرآن.

في الكثير من الأحيان يدعو أركون إلى دراسة القرآن على ضوء مقارنته بالكتب السماوية الأخرى، و هذا راجع إلى فكرة التأثير و التأثر التي مرت بنا في الفصل الأول، بحيث يعتقد أن من ألف القرآن كان يعرف التوراة و الإنجيل و تأثره بهما أمر محتم، و لذلك يثني على أعمال المستشرقين في هذا الأمر حتى أنه ليقودنا الاستدلال إلى أن أركون ينفي المصدر الإلهي للقرآن، فكما مر بنا سابقا في حديثنا عن الأسطورة، بحيث يعتقد أن من ألف القرآن كان يعرف التوراة و الإنجيل و تأثره بهما أمر محتم، و لذلك يثني على أعمال المستشرقين في هذا الأمر حتى أنه ليقودنا الاستدلال إلى أن أركون ينفي المصدر الإلهي للقرآن، فكما مر بنا سابقا في حديثنا عن الأسطورة، ذ تحدث عن الأسطورة و قال بأن الذين اخترعوها في القرآن يجهلون مصدرها اليوناني، و عبارة اخترعوها في القرآن توحى بأن العرب أنفسهم هم الذين كتبوا هذا القرآن أ و على الأقل أنهم فعلوا مثلما فعل المسيحيون و اليهود في التوراة و الإنجيل، و هذا الأمر يجعل موقف أركون من مصدر القرآن غير واضح إذا ما قورن بما قاله في مؤلفاته الأخرى عنه، و الأهم هنا أن مقاله هنا و في مواطن كثيرة صادر من جراء موقفه القائل بتاريخية النص القرآني تلك التاريخية القاضية بأن التاريخ هو تاريخ البشر و لا دخل لتاريخ الآلهة في ذلك.

يقول محمد أركون: «إن ربط الآيات بالظرف التاريخي معناه إعطاء مصداقية للفكرة الوضعية حول تنزيل انتهازي»⁽¹⁾ و يتعلق كلام أركون هنا بأسباب النزول و مقصوده أن الآيات التي فيها سبب نزول جاءت من أجل تحريك التاريخ و هذا ما يستثمره

¹ - محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 138.

أركون في ربط القرآن بالتاريخية حسب اعتقادي، لكن ما يدعيه أركون هنا زائف، ذلك أن نزول القرآن و توفقه مع ظرف تاريخي معين لا يعني أنه متعلق به فقط بل قد ترتبط الآية بحادثة معينة و تكون بذلك مفتاحا لجميع الحوادث المشابهة، كما أنه رغم اعترافه بأن هناك الكثير من الآيات التي لا يوجد لها سبب نزول، نذكر على سبيل المثال الآيات التي تتحدث عن العقائد كالإيمان بالكتب و المكائكة و القضاء و القدر، و هذه الأمور لا تتعلق بالمكان ولا بالزمان حتى أنها لا تتصادم مع الحداثة أو العلمانية، فقد يكون الحداثي و العلماني مؤمنا بها، إضافة إلى هذا فإن القيم الأخلاقية الواردة في النص تتجاوز كذلك حدود الزمان و المكان، فحديث القرآن عن الصبر مثلا لا يعني أنه خاص بفئة الصحابة فقط و متعلق بعصر النبي وحده.

كما أن أسباب النزول في اعتقادي ليست دليلا على التاريخية، بل الأرجح أنها تمثل ميدان اختبار، إذ تسمح للمؤمنين باختبار حالة مادية تطبق فيها ما نزل من آيات، و كأن القراء يقول لهم : إذا صادفتم حالة من هذا الشكل فإن هذه الآيات هي التي تستثمرونها لإيجاد حل.

إن تعامل أركون مع القرآن الكريم يقودنا إلى أنه يعتبره نصا تراثيا على غرار المنتجات الفكرية التي خلفها الأدباء و الشعراء، و هذا أمر لا ينكره أركون فقد أعلنه في أكثر من موضع، لكن الناظر إلى المصدر يدرك أن هذا الأمر غير صحيح على الإطلاق ذلك أم مصدر القرآن الكريم ليس البشر لكي نعتبره من مخلفات السلف من التراث، فالتراث هو ما أنتجه البشر لا ما كان ذو مصدر إلهي، و هذا تعسف ناتج عن فكرة التاريخية التي اقتبسها من العلوم الإنسانية المعاصرة و من أفكار المستشرقين التي لا تعترف إلا بما هو مادي ومحسوس، و لا تعير اهتماما للخصوصية الثقافية التي تميز مجتمعا عن آخر.

مما يبرر كذلك عدم استقرار الموقف الأركوني القائل بتاريخية النص القرآني، قوله بأن هذا النص ذو بنية ميثية، أي مجازية أسطورية، و هذا الأمر مرتبط بتاريخ النجاة الأخرى و ليس التاريخ الواقعي المحسوس، مما يجعل من الصعب جدا القول بتاريخته ذلك أنها مرتبطة بالتاريخ الواقعي المحسوس.

و مع كل ما قدمه أركون حول فكرة تاريخية القرآن و كيفية توظيفها في قراءته، إلا أن الأمر يبقى ملتبسا، فإن كان يشير بالتاريخية إلى فكرة الناسخ و المنسوخ و أسباب النزول و علم المكي و المدني، و بتعبير آخر أن القرآن الكريم في نزوله كان يراعي الظرف التاريخي الاجتماعي، فإن كان هذا مقصوده فهذا أمر لا غبار عليه و لا يناقشه فيه أحد، أما إن كان يقصد أن القرآن الكريم يصلح فقط لتلك الفترة و ذلك المكان المحدد، فإن هذا أمر مبالغ فيه و لا ينبغي لمفكر مثله قوله، فنحن الآن في القرن الواحد و العشرين و مازلنا نعيد قراءة نصوص أفلاطون و أرسطو، و نستفيد منها الآن، إذ من كلامهما ما يلهم الإنسان المعاصر، فكيف بالقرآن الكريم أن يكون عاجزا عن هذا الأمر.

قصة تشكل المصحف:

لقد حضى القرآن الكريم بأعلى مكانة بالنسبة للمسلمين بأعلى مكانة بالنسبة للمسلمين خاصة في الفترة الأولى من ظهور الرسالة و بداية انتشار الإسلام في أوساط العرب، فما إن يصبح الإنسان مسلما حتى يصبح القرآن بالنسبة إليه أقدس حقيقة في حياته، و لهذا السبب فإننا نجد بعد اطلاعنا على قصة تشكل المصحف، أن المسلمين قد أعطوا أكبر قدر ممكن من الأهمية للقرآن الكريم، خاصة و أن الرسول صلى الله عليه و سلم كان يوصي بذلك كما أنه اتخذ من صحابته جماعة من أهل الكتابة أسند إليها مهمة كانت مقدسة بالنسبة إليهم و هي كتابة ما ينزل من قرآن كريم بعد أن يمليه عليهم الرسول عليه السلام.

لقد كان الرسول صلى الله عليه و سلم قد أوصى الصحابة بكتابة القرآن، كما أنه أمرهم بمحو كل ما تمت كتابته من كلامه و ليس من القرآن، و ذلك بغية الحفاظ على نقاوة المصحف و عدم اختلاطه بكلام الرسول، و لما اكتمل الوحي فقد كان القرآن الكريم مدونا في الرقع كما كان قد أمر به الرسول صحابته الكتبة.

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم لو يكن المصحف قد تكون بعد، و إنما استمر الأمر على هذا النحو إلى غاية مجيء الخليفة عثمان ابن عفان، حيث قام بجمعه في كتاب واحد و اعتمد في ذلك على قواعد صارمة من أجل سلامة كلام الله من نوع من التحريف، و لما انتهى قام بحرق جميع النسخ التي كانت موجودة بخلاف المصحف الذي كان قد كتب

تحت إشرافه، و حرقه للمصاحف الأخرى كان من جراء خوفه اختلاط القراءات و ظهور مشاكل و خلافات حول صحة جمع عثمان، و منذ ذلك الحين و المسلمون ينظرون إلى المصحف على أنه هو القرآن الكريم كما نزل و لم يتغير منه شيء لا قبل تدوينه و لا بعد ذلك.

أما بالنسبة لمحمد أركون فإنه و كالعادة يقوم بمراجعة القصة و قراءتها قراءة نقدية بناء على ما زودته به العلوم الإنسانية المعاصرة، و على ضوء آراء المستشرقين يطرح تساؤلات من شأنها أن تززع يقيننا بصحة ما ورد في المصحف الشريف و نخص بالذكر هنا مرحلة تدوين عثمان ابن عفان و خاصة لما أقصى بعض المخطوطات إذ يقول أركون في ذلك «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (مرحلة المصحف لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف و الانتخاب و التلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات فليس كل الخطاب الشفهي يدون و إنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك و نحن نعلم أم بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، و ذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة و المشروعية و هذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي»⁽¹⁾.

إن هذا النص الذي يقدمه أركون هنا يلخص لنا موقف، و لو كان في عملية الجمع إقصاء أو شكوك بأي شكل من الأشكال كما يدعي أركون من مسألة جمع القرآن الكريم، و من الواضح أنه لا يؤمن بالقصة كما ترد في كتب المؤرخين المسلمين بل على العكس من ذلك فهو يتبع ما يوجد به المستشرقين معللا ذلك أن آراءهم مستندة إلى منهجيات حديثة تمكنت من الوصول إلى قلب الحدث - و قد تكلمت عن منهجيتهم مسبقا في الفصل الأول و رتبنا كيف أنها لا تصلح لدراسة القرآن الكريم - إضافة إلى هالا فإن المنهجية الفيلولوجية لا يمكنها أن تفسر الحقائق الجزئية إذ بمقدورها أن تجيبنا عن أسئلة عامة فقط، و لو كان في عملية الجمع إقصاء أو شكوك في أي حال من الأحوال و بأي شكل من الأشكال كما يدعي، فإن المسلمين ممن يحفظون القرآن ستكون لهم ردود جملة، لكنه في الحقيقة لم يرد أي من هذه الشكوك، لأنها بكل بساطة غير موجودة و لهذا فإننا نرى المستشرقين لم يتمكنوا من

¹ - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 188.

إثبات أي من مزاعمهم، كما أن أركون و لمعرفته بعدم قدرته على إثبات أمر التحريف و التلاعبات كما يصفها، فإنه يكتفي بعرضها كحقائق مثبتة من طرف المستشرقين، و بالتالي فإن كل ما يدعوه أركون بالحذف و التلاعبات و الانتخاب غير موجود على الإطلاق. أما بالنسبة لما يتعلق بالمرحلة الشفهية التي يدعي أركون أنه قد تم فيها فقدان قدر من القرآن فهذا أمر ناقشناه من قبل، إذ لا وجود لهذه المرحلة على الإطلاق فقد ثبت أن القرآن الكريم كان مدونا في الرقع و العظام قبل وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم، أما بالنسبة لكونه مدون كله أو بعضه، فإنه في اعتقادي لا يمكن للرسول أن يدون بعضه و يترك بعضه، إذ أهميته لا تسمح له بتدوين جزء و إبقاء جزء آخر و بالتالي فإن القرآن قد دون كاملا قبل أن يجمع في المصحف الشريف المعروف اليوم و تدوينه لم يكن يخضع لأية إيديولوجيا أو أغراض سياسية كما يدعي أركون و المستشرقون.

القراءة الأنثروبولوجية:

تعريف الأنثروبولوجيا:

إن التساؤل حول الأجناس البشرية قديم قدم الجنس البشري نفسه فمنذ قديم الزمان و الإنسان يتساءل حول الاختلافات الناشئة بينه و بين الإنسان الآخر، و بين مجتمعه و المجتمع الآخر، الذي تمكن من الوصول إليه، خاصة فيم يتعلق بالعقائد و الملامح الجسدية و العادات و التقاليد، و كنتيجة لهذا التطور الذي لحق بالإنسان عبر تراكم و تلاحق الأزمان، أوجبت الحاجة في الفترة الحديثة إلى خلق فرع جديد من العلوم يختص بدراسة مثل ه ذه النظم الاجتماعية و البنيات الجسدية في شموليتها، فأدى الأمر إلى ظهور "الأنثروبولوجيا" (Anthropology): فما حقيقة هذا العلم و ماموضوعها؟ و إن كان موضوع دراستنا يتعلق بفكر أركون و علاقته بهذا العلم. فكيف طوعه أركون من أجل تحليل الخطاب القرآني؟

يترجم مصطلح "الأنثروبولوجيا" إلى اللغة العربية بعلم الإنسان، أي العلم الذي يدرس الإنسان، و لا يخفى على أي واحد منا مدى اتساع هذا المفهوم، فلإنسان جوانب متعددة تستحق الدراسة، فأى الجوانب يهتم بها؟

جاء في الموسوعة الفلسفية لعبد الرحمان بدوي أن "كانط" عرف الأنثروبولوجيا بأنها «مذهب في معرفة الإنسان مؤلف بشكل تنظيمي و الأنثروبولوجيا يمكن النظر إليها من الناحية الفيسيولوجية و من الناحية العملية (pragmatish) فمعرفة الإنسان من الناحية الفيسيولوجية تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالإنسان و من الناحية العملية تتناول البحث فيما صنعه الإنسان بنفسه في نفسه، بوصفه كائنا حرا، أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه»⁽¹⁾.

يعبر نص كانط هذا عن تعريف للأنثروبولوجيا، يستند فيه تصور الموضوع الذي تدرسه، و لا شك أنه يميز فيه بين جانبين، يتعلق الأول بدراسة الجانب العضوي في الإنسان و في هذا المجال تستوعب الأنثروبولوجيا دراسة موضوعات مختلفة و كثيرة، كدراسة الأعراق البشرية وتنوع السلالات و الخصائص الوراثية للشعوب و المقارنة بين الإناث و الذكور من حيث الصفات التشريحية و صلة ذلك بتحديد الوظائف و الأدوار، إضافة إلى مقارنة الإنسان بالحيوان، و للتعبير عن هذا الجانب اشتق الأمريكيون مصطلح "الأنثروبولوجيا الجسمية" (physical Anthropology)، أما بالنسبة للجانب الثاني فيتمثل في دراسة كل ما يتعلق بالثقافة و العادات و التقاليد إضافة إلى الأخلاق و لهذا يسميها الأمريكيون بـ " الأنثروبولوجيا الثقافية" (cultural Anthropology)،⁽²⁾ و إلى نفس الموقف يذهب ليفي سترأوس حينما عرف الأنثروبولوجيا بأنها "نسق من التفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية و الفيسيولوجية و السيكلوجية و الاجتماعية لكل أنواع السلوك»⁽³⁾.

من خلال موضوعها حاول الباحثين في هذا الميدان تقسيمها إلى عدة فروع نذكر من بين أهمها فرعين منها يهتمان بالجانب الفسيولوجي و هما:

¹ عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 231.
² فهيم حسين: قصة الأنثروبولوجيا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1986، ص 14.
³ عبد الوهاب جعفر : البنوية في الأنثروبولوجيا و موقف سارتر منها، دار المعارف، الإسكندرية، 1989، ص 9.

ما يسمى بالأنثروبولوجيا الطبيعية و هي تهتم «بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من العصور الحيوانية، كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس»⁽¹⁾.

أما الفرع الثاني فهو الإيكولوجيا «و هو العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي و بين البيئة الطبيعية»⁽²⁾ و لا شك أن هذين الفرعين قد تأثرا إلى حد كبير بنظرية داروين التطورية إذ ترى أن ما هو عليه الإنسان الآن هو ذروة التطور الذي صحب أبسط الكائنات من قبل، و على قانون النشوء و الارتقاء و البقاء للأصلح تطور هذا الأخير ليصير على ما هو عليه اليوم.

و فيما يتعلق بالجانب الثقافي و الاجتماعي الذي تهتم به الأنثروبولوجيا فيمكن كذلك تحديد فرعين رئيسيين هما: الإثنوغرافيا (Ethnographie) و الإيثنولوجيا (Ethnologie) و هما متعلقان ببعضهما، فالإثنوغرافيا «تقوم على مراقبة بعض الجماعات البشرية و تحليلها من خلال خصائصها بغية رد حياة كل منها إلى شكلها البدائي بما يمكن من الأمانة، فيما تستخدم الإيثنولوجيا الوثائق المقدمة من الإثنوغرافي استخداما مقارنا، و بهذا التعريف تأخذ الإثنوغرافيا معنى واحد في جميع البلدان، و تطابق الإيثنولوجيا تقريبا ما تعنيه الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية»⁽³⁾.

كما و تتناول الأنثروبولوجيا دراسة لغات الشعوب البدائية و اللهجات المحلية و التأثيرات المتبادلة بين اللغة و الثقافة بصفة عامة و ذلك في إطار ما يعرف بعلم اللغويات (la linguistique).

و بخلاف هذا فإن بعض الفلاسفة الحقوا الأنثروبولوجيا بالفلسفة، فهيجل يرى أن موضوعها ما سماه " الروح الذاتية " و أدرجها في فلسفة التاريخ، كما كان ينظر بعض المفكرين الألمان إلى الأنثروبولوجيا على أنها علم فلسفي، لذلك ظهر في القرن العشرين صراع بين من يدعي كونها تابعة لفلسفة التاريخ و من يصنفها على أنها أنثروبولوجيا

¹ - عبد الوهاب جعفر: البنوية في الأنثروبولوجيا و موقف سارتر منها، مرجع سابق، ص 10.

² - المرجع نفسه، ص 10.

³ - المرجع نفسه، ص 15.

فلسفية، و هذا هو السبب الذي حمل هايدجر عل الرد على الأنثروبولوجيا الفلسفية في كتابه «كانط و مشكلة الميتافيزيقا»⁽¹⁾.

نستنتج إذن أن هناك اختلافات جمة بين المفكرين حول هذا الفرع العلمي، إذ تسمية المباحث و ما يندرج تحتها من مواضيع تشكل نقطة اختلاف كبيرة، أما بالنسبة لمجال هذا العلم فالكل يتفق على أن مجال هذا العلم واسع جدا إذ يمتد طولا و عرضا ليدرس ثقافة الإنسان في التاريخ و منذ الفترات الغابرة، فهو يحاول الوصول إلى أبعد نقطة ليتمكن بذلك من فهم الطبيعة البشرية و تصرفاتها، كما يهتم بدراسة الحاضر، كما يهتم بدراسة الحاضر، كما أنه يدرس كل الشعوب فلا يفرق بين المتحضرة منها و البدوية.

ما يمكن الإشارة إليه كذلك أن تعدد الموضوعات و اتساعها أدى بهذا العلم ليسلك طريق يتعدد فيها المنهج المتبع، إذ انتقله من الأجناس إلى الثقافة إلى اللغة إلى الأخلاق يفرض عليه ضرورة تعددية المنهج، و كل هذا يفرض بعالم الأنثروبولوجيا إلى دراسات معمقة ترسم لنا تصور دقيق حول الإنسان و حياته.

القراءة الأنثروبولوجية: حاول أركون نقل المفاهيم التي تعمل عليها الأنثروبولوجيا إلى ميدان دراسة القرآن، على اعتبار أنها أدوات مهمة من أجل بلورة فكر أكثر انفتاحا و اتساعا، و عكف على دراسة القرآن الكريم كنقطة انطلاق في المشروع المسمى بالإسلاميات التطبيقية، و من بين أهم المفاهيم الأنثروبولوجية التي اعتمدها أركون "المخيال" (Imaginaire) فقد اهتم أركون بهذا البعد على اعتبار أن الإنسان ليس محكوما ببعد و احد و هو البعد "المنطقي"، فمثلا أن للإنسان عقل له كذلك خيال ساهم كثيرا في بلورة عقائد و علوم و أفكار المسلمين.

إن الأنثروبولوجيا تتيح لنا أن نتحدث عن وجود معرفة ذات نمط أسطوري، وهو ما لا يفهمه أو يقبله أناس العصور الوسطى، فالفكر الإسلامي لا يزال بعيدا عن مفهوم الأسطورة بحسب المعنى الأنثروبولوجي الحديث ، فلهذا البعد دور كبير في تشكيل الوعي

¹ - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 231.

العربي، و يرى أن عمل العقل الإسلامي وفق هذه المفاهيم لا يعني أنه قاصر. بل هذه المبادئ يخضع لها العقل الإنساني عامة و لا يوجد استثناء في هذا الأمر.

إن فتح أفق البحث على هذه المفاهيم في الثقافة الإسلامية من شأنه أن يجعل فكرنا أوسع بكثير، و يتجسد ذلك عبر البحث في الثقافة العالمية إلى جانب الثقافة الشفوية و المحكية، و بالتالي فإنه سيفسح المجال أمام التفكير في الكثير من المنسي و اللامفكر فيه يقول أركون : « إن علم الأنثروبولوجيا يمارس عمله كنقد تفكيكي، و على صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة ، إنه يمارس عمله بعيدا عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية »⁽¹⁾.

إضافة إلى هذا فإن التفكير بهذه الطريقة يمكننا من الخروج من التفكير داخل السياء الدوغمائي المغلق إلى التفكير بمستوى أوسع من ذلك بكثير، «أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان في كل مكان كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، و ضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، و المعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي »⁽²⁾، لهذا يصف أركون الأنثروبولوجيا أنها طفرة معرفية، كما أنها لا تمس العقيدة في محتواها و ممارساتها بل تحيلها إلى منظومة معرفية أشمل اتساعا و إحاطة بما أضاقته الحداثة العلمية من نظريات و اكتشافات و وسائل إحقاق الحق و الحقيقة.

لقد طبق أركون المنهج الأنثروبولوجي في دراسته القرآن الكريم وفق عدة أصعدة و لكننا سنقتصر على أمرين رئيسيين نرى أنهما يمثلان الذروة في دراسته للقرآن، و يقدمان نموذجين من نماذج تطبيق الأنثروبولوجيا على النص القرآن، فالأمر الأول يتعلق بالمثلث الأنثروبولوجي الذي صاغه علماء الأثروبولوجيا و استثمره أركون في تأويل النص القرآني و الأمر الثاني هو قراءة سورة التوبة و سورة الإخلاص وفق هذه المنهجية.

المثلث الأنثروبولوجي (العنف، المقدس، الحقيقة) :

¹ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 7.

² - المصدر نفسه، ص 6.

يقول محمد أركون : « المثلث الأنثروبولوجي مؤلف من ثلاث زوايا قطبية : المقدس - الحقيقة - العنف. من يمتلك المقدس الإلهي يمتلك الحقيقة المطلقة و من يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف »⁽¹⁾، و سنحاول تحليل هذا القول لنبين كيف يشتغل هذا المثلث في المجتمعات البشرية و كيف وظفه أركون في تأويل النص القرآني.

بحسب أركون التاريخ الإسلامي حافل بالخطابات الإيديولوجية ولعل التفسير الذي اشتهر منذ بدايات تشكل الفكر الإسلامي لا يخرج عن هذا الإطار، إذ تفسير القرآن الكريم كان عبر مراحل يعطي الأولوية للتفسير الحرفي الخاضع لإيديولوجيا السلطة الحاكمة، و هذا ما انعكس سلبا على الحقيقة الدينية، لذلك يقترح أركون ممارسة أبحاث نظرية و تطبيقية في سبيل الخروج مما وضعنا فيه ه ذه التفسير، و لعل أهم فكرة تتمحور حولها كل أعماله هي إعادة قراءة مثل هذا التراث وفق ما جادت به الأنثروبولوجيا ، فالمتتبع و الباحث في كتبه يجد أنه لا يخلو كتاب من ذكر لهذا المصطلح، فهي في نظره تقدم لنا معرفة نظرية و عملية تنطق بماتم إحالته على الصمت لاعتبارات سياسية، كما أنها آلة في الكشف عما حجبته الخطابات الإيديولوجية مثل إقصاء الأقليات العرقية و الدينية و السياسية، كما أنه يريد أن يبين كيف أن الحالة الراهنة للمجتمعات العربية الإسلامية هي نتيجة لتلك التراكمات من سوء الفهم للدين، و وضع عبادة التقديس على ما ليس بمقدس.

يتناول أركون الأنثروبولوجيا عموما في دراسة الظاهرة الدينية، ذلك أن ه ذه الأخيرة في نظره هي ظاهرة أنثروبولوجية تشمل الإسلام و تتجاوزه في آن معا⁽²⁾، إذ الظاهرة الدينية هذه ظاهرة عامة لا يخلو منها مجتمع لهذا فإنه ينبغي علينا دراستها كظاهرة كونية فهي لا تختص بفئة المسلمين وحدهم فلا يجب دراستها في إطار النزعات القومية، أو الدينية، فمهما تنوعت مظاهر الظاهرة الدينية فإنها ستحافظ على مفهوم موحد في كل المجتمعات.

¹ - محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 209.

² - محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 112.

إن المثلث الأنثروبولوجي الذي يتحدث عنه أركون هو نتيجة لعمل علماء الأنثروبولوجيا، و هو عبارة عن قانون عام تخضع له كل المجتمعات البشرية دون استثناء، و هذا المثلث كما يرى أركون يمكن لنا استثماره في فهم كيفية تشكل الفكر الإسلامي عموماً و الظاهرة الدينية خصوصاً، بما في ذلك الآلية التي يشتغل عليها الخطاب القرآني، و الواضح في هذا المثلث أنه يتكون من ثلاثة أطراف محورهما الحقيقة الدينية و طرفاه المقدس و العنف. فكيف تشتغل هذه الأطراف و كيف يؤثر بعضها في بعض؟

بالنسبة للطرف الأول و هو المقدس (Sacsé)، فالواضح أنه مصطلح ديني وارد في كل الأديان سواء تعلق الأمر بالديانات السماوية أو الديانات الوضعية، فلكل دين مجموعة من المقدسات التي تكون عقيدة المؤمن به و العبادات التي يقوم بها و تكون بذلك شريعة محددة، و المقدس كما جاء في الموسوعة الفلسفية لأندري لالاند هو « ما ينسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص، لا يقبل الانتهاك. ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة المؤمنين»⁽¹⁾، و عموماً للمقدس مجموعة من الخصائص أهمها أنه يشمل ما يعتقد أنه فوق الطبيعة البشرية، ثم ما لا يمكن المساس بقيمته فله قيمة خاصة في نفوس المؤمنين به، و يكوناًثماً بالنسبة إليهم كل من يتناول عليه أو يسيء إليه، و يشمل المقدس بذلك بالنسبة للمؤمنين بدين معين كل ما يعتقد أنه صادر عن الإله، إضافة إلى المصدر ذاته الذي يمثل أعلى درجات القدسية.

و أركون يرى أن فكرة المقدس فكرة من بين أهم الأفكار التي يمكن استعمالها في توليد المعنى و في فهم شروط المعنى، و ظاهرة التقديس ليست كما يعتقد من أنها ناتجة عن الأديان وحدها، و إنما هو ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات، لذلك يقول محمد أركون: « أن أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق و النهائي بين كلا الذروتين الروحية و الزمنية، أو الدينية و الدنيوية، ذلك أن ظاهرة التقديس شيء موجود في كل المجتمعات البشرية، إنها ظاهرة أنثروبولوجية، فقط تختلف درجة حدتها و أشكال

¹- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1229.

تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي و الثقافي «⁽¹⁾، و هذا يعني أن المقدس عام و شامل لا يخلو منه موطن من الأوطان، لكن ما يتجلى به هذا المقدس هو الشيء الذي يختلف من شعب لآخر فالتعاليم الهندوسية و السيخية و البوذية في الهند، و التعاليم الكونفوشيوسية في الصين و الزرادشتية في الفرس، و تعاليم اليهودية و المسيحية و الإسلام منتشرة في شتى أرجاء العالم، كلها تعبر عن المقدس، فالديانات و حتى الوضعية منها لها تعاليمها الخاصة التي تترجم في شكل طقوس مختلفة من عقيدة لأخرى.

إن الخطاب الديني عموما و الممثل في القرآن لدى المسلمين و في التوراة و الإنجيل لدى المسيحيين و اليهود هو الذي يتخذ سلطة خلع القداسة من شيء، و وضع القداسة على شيء آخر، لهذا يقول أركون متحدئا عن القراءة الأنثروبولوجية للنص القرآني «و هذه القراءة الجديدة للخطاب القرآني تتيح لنا القيام بعملية تحريرية أخرى فبدلا من أن نبقى تابعين للتحديدات اللاهوتية القديمة للوحي، بل و يمكن القول بدلا من أن نضل سجناء لها فإننا أصبحنا نمتلك مفهوما جديدا هو الوظيفة الكاشفة للخطاب النبوي»⁽²⁾، و يقصد أركون هنا بالخطاب النبوي القرآن الكريم ، أما بالنسبة للوظيفة الكاشفة فتلخص لنا السلطة التي يحوزها القرآن في خلع القداسة على الأشياء و نزعها عنها عن أشياء أخرى.

لقد سبق و أن بيننا أن الخطاب القرآني يتميز ببعض الميزات الخاصة و لعل أهمها على الإطلاق بنيته الأسطورية، و هـ ذه الأخيرة تفتح المجال أمام التأويل، لكن الفكر الإسلامي الأرثوذكسي، ينحاز دائما إلى إيديولوجيا خاصة تجعل منه يتعصب لبعض المواقف التي تنسجم مع توجهاته، فيلقي إلى العامة فكرا إيديولوجيا ما يلبث أن يتدخل المخيال الاجتماعي ليعمل عمله، و يسهم بشكل كبير في بلورة ما يعرف بالمقدس، فالخطابات اللاهوتية تعمل من خلال الشعائر و الفرائض على «تحويل الخطاب الموحى، و تحويله من الطابع المفتوح و المنفتح إلى الطابع القسري و الإكراهي»⁽³⁾، ثم يشتغل المتخيل الديني فيما بعد لي شحن الذاكرة الجمعية، ليؤسس بذلك فكرة مفادها أن الآخر

¹- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 11.

²- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 182.

³- محمد الشببة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 42.

الذي لا يعتقد بعقيدتي على خطأ، و أنا من أمتلك الحقيقة المطلقة التي ينبغي الذود عنها و لو بقوة السلاح.

لهذا فإن أركون يصر على الاعتماد على مجموعة من المفاهيم التي تساعد على فهم و تفسير صحيح للقرآن كرأس المال الرمزي و المخيال و الذاكرة الجمعية، و هي كلها مفاهيم أنثروبولوجية، و ه ذه المفاهيم تساعدنا على تصور الوضع الذي يعيشه المسلمون في الوقت الذي نزلت فيه الآيات أو السور المراد دراستها، و لهذا نجده ينتقد بشدة المستشرقين الذين يعتمدون النظرة الوضعية، و لا يولون الاهتمام للخطاب الشفهي، و لا للمخيال، اللذان يظهران خاصة لدى الشعوب التي لا كتابة لها، في مقابل طريقته هو التي تعتمد على الأنثروبولوجيا لذلك يقول : « إن النمط الوضعي للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال، أقصد الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية و الرؤى السياسية، و أيضا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات و التصورات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي، و قد فعل التفسير الحرفي الإسلامي و اللاهوت الدوغمائي شيئا مشابها للتاريخ الوضعي عندما رفض المجاز و الوظيفة الرمزية»⁽¹⁾.

إن المجتمعات التي لا كتابة لها يتسرب إليها المخيال بشكل أكبر من المجتمعات الكاتبة و لوعدنا إلى الفترة التي نزل فيها الوحي فإنها كانت فترة يغلب عليها الطابع الشفهي، و هذا ما تترجمه كتب التفسير و السيرة إذ توجد اختلافات كثيرة في الروايات الواردة، التي تعج بها ه ذه الكتب، و ه ذه الروايات معظمها مضخمة بفعل الخيال لذلك يقول أركون إن : « فن السرد و الحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد إيمان محدد لا ينفصم عن المتخيل الاجتماعي »⁽²⁾، و هكذا يعمل الفكر الإسلامي على تقديس ما ليس مقدس، لكن السؤال الذي ينبغي أن تجيب عنه الأنثروبولوجيا هو: ما الذي يحدث حينما يقدر ما ليس بمقدس (أو حينما يقدر المدنس)؟ و ما الذي يحدث حينما يرفض الآخر تقديس ما هو مقدس؟.

¹- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 49.

²- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.

حينما يعمل المخيال على ترسيخ الفكرة المقدسة فإن هذا يعني أن من يعتقد بها يصبح ممتلكا للحقيقة المطلقة، فلا تقديس إلا للمطلق، و يصبح من ينكر هذا المقدس بمثابة مرتكب الخطيئة التي لا تغفر إلا بواسطة "كبش الفداء" و الذي تجسد في إباحة استعمال العنف على من يستنكر لهذا المقدس، فيظهر العنف هنا كحقيقة أنثروبولوجية ترافق الأديان على اختلافها، و لعل ه ذه الحقيقة كانت و لا تزال موضع استنكار من طرف كل المتدينين، فالمسلم ينكر أن يكون في الإسلام دعوة إلى العنف و نفس الشيء بالنسبة للمسيحي و اليهودي، لكن الحقيقة عكس ما يتصوره المتدينون فالقرآن و التوراة و الإنجيل تحتوي على الكثير من المقاطع التي تصور أو تدعوا إلى العنف، و هذا ليس عيبا في الأديان أو انتقاصا من حقها كما يرى أركون و إنما هذه حقيقة أنثروبولوجية لا يخلوا منها مجتمع من المجتمعات، فحينما يدنس المقدس أو يرفض تقديس ما هو مقدس فإن لاوعي الإنسان يتحرك شيئا فشيئا حتى يظهر العنف كدفاع عن هذا المقدس.

لكي يثبت أركون هذا الأمر قام بدراسة بعض الآيات من القرآن التي تصور لنا العنف أو تحض عليه، ليبين كيف أن المسلمين كانوا يخولون لأنفسهم الدفاع عن المقدسات و نشرها حتى بقوة السلاح.

إن فكرة التوحيد و ما يلتحق بها من عقائد هي التي تمثل الحقيقة الإلهية المطلقة التي جاء بها النبي صلى الله عليه و سلم، و لذلك فقد كانت مدار الرحي حول نشوء و تشكل فكرة المقدس في البيئة العربية إبان نزول الوحي، و كانت هي السبب الرئيسي وراء ظهور العنف من أجل الدفاع عما يعتقد أنه مقدس، و باستمرار نزول الوحي على النبي صلى الله عليه و سلم، كان في الوقت نفسه يشكل مجموع المقدسات التي تكون لنا العقيدة الإسلامية، و ذلك من خلال الخطاب القرآني الكلي و الشامل.

لقد تحول فيما بعد القرآن الكريم من كونه كلاما منطوقا شفاهايا إلى كونه وثيقة نصية مكتوبة مقدسة متلوة و مقروءة على سوية واحدة «بصفته الكلام الأزلي القديم الذي يقدم الله نفسه من خلاله أو بواسطته، كما و يحدد صفاته و ينص على وصاياه و أوامره عبر هذا الخطاب أيضا، و هذه الوصايا و الأوامر تدقق أو تصح أو تكمل أو تنسخ روايات الوحي

السابقة التي كانت قد أوحيت إلى الأنبياء المرسلين كإبراهيم و موسى و عيسى ابن مريم هكذا نجد أنفسنا هنا أمام تركيبة لغوية فكرية ضخمة و معقدة من اعتقاد معين مبلور لأول مرة في اللغة العربية»⁽¹⁾، و يشير أركون هنا إلى الفترة التي كان فيها الخطاب القرآني كلاما شفاهيا ليبين المجال الذي عمل عليه المخيال في بلورته للوثيقة النصية المكتوبة.

يستند أركون إلى أعمال الباحث المستشرق (ر. فايرستون) حينما قام بدراسة نقدية للقرآن وصفها أركون أنها أكثر قربا للحقيقة مما تقدمه التفسير التقليدية، حيث بحث في الآيات التي تتعلق بالعنف في القرآن، و صنفها إلى أربعة أقسام فهناك: الآيات التي تعلق استخدام العنف، و هناك الآيات التي تقلص استخدام العنف أو تحصره ضمن حدود معينة، و هناك الآيات التي تشهد على حصول مناقشة حادة بين المؤمنين حول موضوع العنف هل يجوز أم لا، و هناك الآيات التي تأمر مباشرة باللجوء إلى العنف، فبالنسبة للآيات التي تعلق استخدام العنف فهي ثماني آيات نذكر منها قوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين»⁽²⁾ و قوله تعالى «و د كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير»⁽³⁾، و ه ذه آيات في اعتقاد أركون تحض على تعليق استخدام العنف، لكن الأمر بالنسبة للآية الأولى على خلاف ما يتصور أركون فالآية تحض على تجنب استعماله مطلقا و توجب العمل بالحسنى.

أما بالنسبة للآيات التي تقلص استخدامه فهي أربعة نذكر منها «و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين»⁽⁴⁾، و الآية الثانية « أنن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير ، اللذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و

1- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 161.

2- سورة النحل، الآية رقم 125.

3- سورة البقرة، آية رقم 109.

4- سورة البقرة، الآية 190.

مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، و لينصرون الله من ينصره، إن الله لقوي عزيز»⁽¹⁾، و واضح من هذه الآيات أنها لا تحض مباشرة على العنف و إنما تشرع الدفاع عن النفس، و من يدافع عن نفسه لا يوصف بأنه عنيف، بل على العكس تماما فمن يحاول رد العنف من زاوية منطقية لا يمكن وصفه بالعنيف، و أركون هنا يرى أن هذه الآيات تقلص من ساحة العنف لكنها تأمر به.

أما بالنسبة للآيات التي تؤرخ لحصول مناقشات بين المسلمين حول مسألة العنف فيذكر أركون الآية التالية: قال تعالى «كتب عليكم القتال و هو كره لكم و عسى أن تکرهوا شيئا و هو خير لكم و عسى أن تحبوا شيئا و هو شر لكم و الله يعلم و أنتم لا تعلمون»⁽²⁾.

ثم يورد مجموعة من الآيات التي في اعتقاده أنها تأمر بالعنف و يحصرها في عشرة آيات فقط، من مثل قوله تعالى « و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير»⁽³⁾ و كذلك قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلوونكم من الكفار و ليجدوا فيكم غلظة و اعلموا أن الله مع المتقين»⁽⁴⁾، يستنتج من ذلك أركون أن النص القرآني المقدس بالنسبة للمسلمين يحوي آيات تدل على العنف.

و ينتهي تحليل أركون إلى أن الإسلام رغم كونه أحيانا يدعو إلى العنف إلى أنه لا يخرج عن إطار المنظور العام للأديان بل لا يدعو إلى العنف إلا في موضع قليلة جدا، و الدليل على هذا الأمر أن الأديان السماوية الأخرى فيها ما يدعو إلى العنف كذلك إذ يقول «في التوراة أيضا توجد مقاطع عنيفة حيث يغضب يهوه، إله اليهود و يقول بما معناه : هلموا ، اهجموا عليهم ، اقتلوهم . و في الأنجيل أيضا توجد مقاطع عنيفة جدا حيث تعلن إبادة المذنبين و رميهم في النار الأبدية»⁽⁵⁾ فالعنف ظاهرة أنثروبولوجية تخص البشرية جمعاء و من غير المعقول كما يرى أركون أن نتحدث عن دين من الأديان يخلوا من

1- سورة الحج، آية 32، 40

2- سورة البقرة، آية 216.

3- سورة الأنفال ، آية 39.

4- سورة التوبة آية 123.

5- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 209

العنف، إذ يقول بأن السياق الأنثروبولوجي للحياة البشرية يفرض ذلك «و نقصد بالسياق الأنثروبولوجي تلك الجدلية الخاصة بالعلاقات بين العنف و الإنسان فهذا معطى أنثروبولوجي دنيوي ينطبق على كل الناس و كل المجتمعات البشرية... لهذا السبب - كما يقول - فإني أتحدث عن معطى(عصبي نفساني) في صميم الطبيعة البشرية «⁽¹⁾، أي أنه مرتبط بالإنسان في كل زمان و مكان، فالإنسان لا يستطيع أن يفرض الحقيقة و يضمن عيشها و استمراريتها إذا لم يقدسها، و هذا أمر يتطلب تكرار الشعائر و الطقوس بطريقة صارمة جدا كبرهان على الطاعة التامة لكل ما تحض عليه، لكي يشتغل المخيال و يقوم بدوره على أكمل وجه، «ينبغي علي أن أقوم بتقديس الحرب التي ينبغي علي الانخرط فيها لكي لا تبدوا كعنف اعتباطي تعسفي و إنما كعنف معقول أو عقلاني»⁽²⁾.

تحليل تطبيقي لسورة التوبة و الإخلاص:

لا شك أن الأنثروبولوجيا كما سبق و أشرنا علم واسع المجال و تميزه عدة خصائص مهمة جدا، لذلك عكف أركون على الاستفادة منه من أجل قراءة النص القرآني و تحليله، فالتحليل الأنثروبولوجي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق، و داخل تلك الإيديولوجيات التي كانت قد تكونت و ترسخت بفعل الضغط السياسي أو الفكري و يضعنا في أفق التفكير الواسع المستوى، إذ يخضعنا و يجبرنا أن نتواضع أمام مختلف المذاهب و الاتجاهات و أمام مختلف الديانات، فهو لا يهتم بالمسلم وحده و لا بالسني وحده، إنما يهتم بالإنسان كإنسان، فاتحا المجال أمام مختلف العقائد من أجل المقارنة و التحليل للكشف عن البنى العميقة التي تحكم ه ذه السلوكات، و بهذا فإنه يرفعنا إلى مستوى التعامل مع الثقافات البشرية بغض النظر عن الخصوصية، ليغذي بذلك الروح المنفتحة من جهة و الممارسة النقدية التفكيكية من جهة أخرى.

إن التحليل الأنثروبولوجي يلح على عدم الاكتفاء بدراسة القرآن بصفته نصا لغويا يحيل إلى زمان و مكان محدد كما نجد عند التفاسير الأرثوذكسية الكلاسيكية «بل يحثنا

¹- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 209.

²- المصدر نفسه، ص 216.

على تعقب أطر التفكير و محددات السلوك غير الظاهرة و الفاعلة في صناعة مشهد الوحي و الكشف عن حصتها في جعل الحدث القرآني ممكننا و فاعلا من خلال إظهار التفاعل الكائن بين المخيال الاجتماعي و قوة التخيل و العقل و الذاكرة، الذي يشكل خلفية أنثروبولوجية تاريخية لانبثاق الإيمان و تشكل أبعاده الروحية فتكشف شحناته النفسية «(1)». و لأن الدراسات من هذا النوع قليلة جدا إن لوم تكن معدومة، خاصة مع عدم القبول بفكرة وجود دراسات من هذا النوع، فإننا نجد يتساءل: «كيف يمكن أن نجعل قراء اليوم يتحسسون لمسألة الاختلافات النفسية و اللغوية و الاجتماعية الثقافية الكائنة بين نظام المعقولة الخاص بالمجتمعات التي لا كتابه لها و بين الممارسة المنطقية الاستدلالية الخاصة بالعقل الكتابي؟» (2)، و لأن سؤالنا من هذا النوع يبدو صعبا للغاية خاصة في ظل سيادة الفكر الإسلامي الكلاسيكي، فإنه لا بد من الاعتماد على هذه المنهجيات الحديثة كما يؤكد أركون في إطار مشروعه الرامي إلى إنشاء تيولوجيا تتخذ من مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية وسائل بحث و تفسير يقول أركون، «إن التيولوجيا المرتكزة منذ الآن فصاعدا على الأنثروبولوجيا المنفتحة إلى ما لا نهاية سوف تتوقف أخيرا عن كونها نظاما للاستبعاد الفكري و الثقافي المتبادل لدى الأديان الثلاث» (3)

تحليل سورة التوبة:

لكي يوضح أركون كيفية عمل المثلث الأنثروبولوجي قام بدراسة تطبيقية لسورة التوبة، و صنفها على أنها أحسن مثال يعبر عن العنف في القرآن الكريم خاصة فيما يتعلق بالآية الخامسة التيس يطلق عليها المسلمون تسمية: "آية السيف"، و هي قوله تعالى «فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم» (4) و يقول عنها أركون: « لقد انطلقت من هذه الآية لأنها تشكل بالنسبة لسورة التوبة الذروة

1- رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان، مرجع سابق، ص 83.

2- محمد أركون: من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

3- المصدر نفسه، ص 105.

4- سورة التوبة، آية 5.

القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق ... السورة كلها تدل على أنه كان هناك عنف و يمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر أو حتى فقط عندما تكون مرفوضة (1)، «فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، و الله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة، و بهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده و التسامي به على هيئة قربان أو أضحية تم الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل، و هي الطاعة المتضمنة أو المطالب بها في العهد أو الميثاق» (2)

فهذه الآية و السورة كلها تتعلق كما يرى أركون بفسخ العقد الذي كان قائما بين المسلمين و المشركين على الطريقة القديمة الجاهلية، لكن القرآن أمر بفك هذا العقد، و السبب في ذلك هو بغية استئصال القوانين الجاهلية ليحل محلها قوانين شرعية قرآنية.

« و لكن هنا في سورة التوبة فإن الأمر يتعلق بعنف سياسي مرفق برهان روي يحتاج إلى عنف، الأمر يخص هنا علاقة نسجت مع الله من خلال تحالف طوعي أو ميثاق أو عهد» (3) و ه ذه العلاقة التي نسجت مع الله تمثل للمؤمن فضلا و منة منه، و يمثل أركون هنا بقول اليهود: أنهم شعب الله المختار، و بقوله تعالى للمسلمين «كنتم خير أمة أخرجت للناس» (4)، و ه ذه العلاقة التي نشأت بين الإنسان و الله كما يرى أركون تطلب بدورها العنف، إذ كون الله جعل هذا الإنسان من المؤمنين، فهذا جميل ينبغي أن يرد بالطاعة و الالتزام لأن البشر لا يبالون بالواقع المتنوع و العنف الداخلي الموجود في المجتمعات القديمة و المعاصرة.

ويتضح من خلال ما ترسمه السورة أننا أمام موازين قوى «إنها موازين قوى عسكرية و موازين قوى اجتماعية موجودة على أرض الواقع. ينتج عن ذلك أن مشكلة مشروعية العنف السياسي و الاجتماعي مطروحة هنا بكل وضوح، و هي دائما مطروحة

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 93.

2- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 56.

3- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 210.

4- سورة آل عمران، آية رقم 110.

داخل سياق يهيمن عليه كلام الله «(1) و لهذا فإن كل الحوادث هنا تحدث بأمر الله الذي يمثل الحقيقة المطلقة و الحل القرآني هنا يضع في الاعتبار المكانة التي يتموضع فيها المسلمون فمن الناحية العسكرية هم أقوى من المشركين، لذلك كان الحل القرآني يكمن في وضع المشركين أمام عدة اختيارات تنتهي كلها إلى الاستسلام للمسلمين دون شرط أو قيد، على خلاف ما كان سائدا في السابق فقد «كان القرآن يحض المعارضين على الانتساب للدعوة الجديدة عن طريق الوعظ و الحض عن طريق الكلام فقط . لماذا؟ لأن المعارضين للدعوة كانوا هم الأقوى و الأكثر عددا و عدة و بالتالي فكان التحالف معهم أو عقد المعاهدات معهم ممكنا»(2).

و لأن السورة ترسم لنا واقعا جديدا فقد حددت الفترة التي يسري إليها العقد الذي وقع بين المشركين و المسلمين فأعطت للمشركين مدة أربعة أشهر لكي يستسلموا و يدخلوا في الإسلام و حينها سيدفعون الزكاة و يندمجوا في المجتمع الجديد، و إما أن يصروا على بقائهم مشركين فيقتلوا أو ينجوا بأنفسهم بالرحيل عن المنطقة، لأن لمشركين نجس، كما تصفهم الآية، و بالتالي فيقضي أمر الله أن لا يقربوا المسجد الحرام بعد ذلك العام، أما بالنسبة لليهود و النصارى فإن الآية 29، و هي قوله تعالى «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله، و لا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون»(3). فهذه الآية ترسم الحدود للمؤمنين الكتابيين من اليهود و النصارى، فتبج لهم الآية البقاء في المجتمع الإسلامي لكن بشرط أن يدفعوا الجزية كضريبة تعدل الزكاة بالنسبة للمسلمين، فالجزية إذن هي ثمن العيش تحت حماية المسلمين، لكن في لحظة التي يرفض فيها هؤلاء دفع الجزية مع بقائهم في المجتمع المسلم فإنهم بالضرورة سوف يلاقون المصير ذاته الذي لاقوه المشركين فيقتلون، كل هذا من أجل بلورة القانون العام للمجتمع المسلم.

تحليل صورة الإخلاص:

¹ - محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 212.

² - المصدر نفسه، ص 213.

³ - سورة التوبة آية 29.

يحلل أركون صورة الإخلاص في إطار ما جادت به الأنثروبولوجيا فيرى أن هـ ذه الصورة القصيرة هي قوله تعالى « قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد و لم يولد. و لم يكن له كفواً أحد. »⁽¹⁾، فيرى أركون أن هـ ذه الصورة تشكل قوة تفجيرية و تفكيكية لعدة أنظمة فكرية كانت راسخة في ذلك الزمان فيقول : « إنها موجهة ضد كل ما هو قائم و راسخ آنذاك إنها تززع أنظمة الاعتقاد و اللإعتقاد التي كانت معروفة في شبه الجزيرة العربية إبان تلك الفترة »⁽²⁾، فهذه الصورة قد زعزت اعتقاد المشركين إذ كان مؤسساً على التعددية في الإله، و كذلك على عبادة الأوثان، إذ هو متعين و مشخص في شكل صنم، و اشتهر عندهم هبل و منات و اللات و العزى ، و يعتقدون أن لها قدرة على النفع و الضر، كما أنهم لا يعتقدون في الإله الروحي الغير مشخص، رغم أن شبه الجزيرة العربية آنذاك كانت تحوي من النصارى و المسيحيين، إضافة إلى بقايا من الحنيفية السمحاء، التي جاء بها إبراهيم.

و إضافة إلى زعزة اعتقاد عبدة الأصنام فإنها كذلك قد زعزت اعتقاد اليهود و النصارى الذين يقطنون بالمنطقة و يقبلون ببعض آثار المعنى الناتجة عن ما يوحي به القرآن، كما و يرفضون العقائد التي تخالف الكثير «من تراثاتهم و طقوسهم و علاقاتهم بالدعامات المادية للمقدس (كالزمان و المكان والأشياء و الأشخاص و الكلمات و العبارات... الخ) و أطر الإرسال الكلامي و الاستقبال قد زعزت و وضعت على محك الشك و أذرت بأن تنتقل إلى أوضاع جديدة لبلورة المعنى و القيم و معايير الفكر و السلوك »⁽³⁾.

لهذا السبب فإن أركون يصنف هذا الخطاب القرآني بأنه خطاب ثوري إذ بدعوته لقيم و معايير و أفكار جديدة يكون بذلك أعلن حالة عداء و ثورة على مختلف ما كان سائداً من أفكار و معتقدات و قيم و معايير، لذلك فإن هـ ذه القيم الثورية ستؤدي - في إطار المثلث الأنثروبولوجي - إلى اندلاع العنف الاجتماعي و السياسي، كما أنها تؤدي بالنسبة للمؤمنين

¹ - سورة الإخلاص. آية من 1 إلى 4.

² - محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 210.

³ - المصدر نفسه، ص 210.

إلى قطائع نهائية فيما يتعلق بذات الله، فمن غير المعقول أن يبقى الإنسان مؤمناً و يبقى على اعتقده السابق في الأصنام و الإله المشخص و تعدد الآلهة.

لأن المجتمع في ذلك الوقت لا يزال فيه الكثير من المشركين و الوثنيين فإن السورة التي بين أيدينا لا تحظى بالقبول التام من طرف كل الناس، و لهذا السبب ستنشأ بالضرورة حالة نفسية من العداء بين المؤمن و غير المؤمن، خاصة مع أن الدين الجديد ليس مستعداً للتنازل عن أي فكرة حتى و إن دافع عنها بالقوة، لهذا فإن السلطة الدينية ستلجأ إلى استعمال العنف في غالب الأحيان للتخلص مما يعتقد أنه عقيدة فاسدة.

يرى أركون أن الوقت الذي نزلت فيه هذه السورة، لم تكن السلطة الدينية تمتلك القوة الكافية لكي تظهر للرافضين عنفها في الدفاع عن مقدساتها، و لهذا السبب بالتحديد فإن السلطة الدينية لا بد لها من اللجوء إلى طريق آخر لتفرض به هذا الاعتقاد، لذلك لجأت إلى الحجاج الإقناعي دون أن يظهر منها أي تنازل عن معتقداتها المقدسة⁽¹⁾.

ينتهي أركون إلى استنتاج مفاده أن الطريقة التي يعمل الدين على تجسيد مختلف العقائد بها طريقة إكراهية و قسرية في تركيب المعنى في لغة ما، هي هنا اللغة العربية، و نفس الشيء بالنسبة لتركيب الحقيقة و المشروعية، و هذا ما يجسد لنا آلية عمل المثلث الأنثروبولوجي في الوقت الذي كانت فيه الدعوة بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم، أما بالنسبة للفترة التي تلت وفاة النبي عليه السلام فإن المثلث الأنثروبولوجي يظهر في صيغة أخرى، و هي صراع التأويلات، فكل من يملك قوة الدفاع عن الحقيقة الدينية سيكون له الحق في تأويل النص الديني، و رغم ما يظهر من مخالفين فإن السلطة الدينية ستفرض تأويلها بالقوة بحجة امتلاكها للحقيقة المقدسة، و خير دليل على ذلك ظهور الفرق الإسلامية و تدخل السلطة السياسية لفرض العقيدة الرسمية كما حدث مع قضية خلق القرآن .

إن بحسب أركون فإنه وفق هذا المنظور اشتغل العنف داخل المجتمعات الإسلامية، لكن لتأمل كيف انتهى إلى هذه الحقيقة: لقد قام بتطبيق ما يعرق في الأنثروبولوجيا

¹- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 210.

"بالمثلث الأنثروبولوجي" و هذا المثلث بالنسبة إليهم، بمثابة القانون الذي يحكم المجتمعات و له تخضع دون استثناء، البدائية منها، و التي بلغت أعلى درجات التقدم و الحضارة.

لقد استنتج هذا القانون علماء الأنثروبولوجيا على إثر دراسات تطبيقية على مجتمعات معينة، و هذا ما خول لهم الحكم عليه بأنه قانون عام، لكن بعدما تمكن هؤلاء العلماء من صياغة هذا القانون، فإنه صار و كأنه صيغة معيارية، تقاس عليها سلوكيات البشر، و السؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا، ما مدى نجاعة أسلوب يعتمد مقولات معيارية ليصل إلى حقائق واقعية؟

إن المقولات المعيارية لا تهتم على الإطلاق بما هو كائن، بل على العكس من ذلك تهتم بما ينبغي أن يكون عليه السلوك، و هذا هو السبب الرئيسي الذي يخول لنا نعتها بالمعيارية، و أركون لما درس و حلل القرآن وفق هذا المبدأ كما سبق و أن قلنا، استند إلى مفهوم معياري و هو المثلث الأنثروبولوجي، و انتهى لتكوين حقائق تتعلق بالمجتمع الإسلامي في فترة نزول الوحي، دون أخذ الاعتبار لما حدث بالفعل، و دون الانتباه إلى خصوصية و تعقيد الظاهرة الإنسانية، و هذا ما أدى بالحقائق التي وصل إليها أركون إلى أن تكون نسبية و مغبشة ، و هذا يعني أنه لم يلتفت إلى الوثائق التي أرخت لتلك الحوادث، مع أنه كان في مقدوره هذا، و اكتفى بنعتها بصفة الإيديولوجية و الأرثوذكسية.

إن الأدبيات التي كتبت حول أسباب النزول و السيرة و التفسير، كلها تمثل مادة في إمكانها أن تفتح لنا بابا للتواصل مع فترة التنزيل، و المناهج الحديثة في قراءة النصوص من شأنها أن تعري الحقيقة من كل ما علق بها من إيديولوجيات.

ما أردنا قوله - و دون أن نقلل من شأن ما قدمه أركون فيما يتعلق بدراسة القرآن وفق هذا المنظور - هو أنه كان في مقدوره أن يدرس القرآن و التاريخ الإسلامي، دراسة أقرب إلى الموضوعية فيثري بذلك دراساته، التي تعد بحق من بين أندر الدراسات التي قدمت في تأويل النص الديني يوما.

خاتمة

خاتمة:

لم يقم محمد أركون حلولا انتقائية بعكس ما يظهر لدى الكثير من المفكرين العرب المعاصرين الذين حصروا المشكل في جانب معين، كاعتمادهم على إصلاح الجانب الديني أو الجانب السياسي أو الجانب التقني، مما يني عن أن حلولهم مؤقتة و ليست إلا من أجل التكيف الراهن، كما أن أركون لم يتوجه إلى التاريخ لمحاولة البحث عن حل لمشكلته في الحاضر، و إنما توجه إلى التاريخ من أجل نقده، على اعتبار أن التاريخ يعبر عن الذات، و عن تشكل العقل الإسلامي، و هذا محاولة منه لتفكيك أسس هذا العقل و إعادة بناءه من جديد و فق ما ينسجم مع الواقع المعاش، أي من أجل تحديث هذا العقل الإسلامي.

إن دراسة القرآن تمثل إحدى أهم المسائل التي سعى أركون من خلالها لإرساء دعائم فكر علمي يتماشى مع الواقع المعاش، و قد حاولنا من خلال خوضنا لهذه المسألة، لملمة أفكار أركون المتشعبة، و إعادة قولبتها من أجل بناء تصور عام لموقفه من القرآن الكريم و طريقة معالجته له، و قد انتهينا من خلال هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي:

- يبدو أن محمد أركون قد تعامل مع مشكلة الاستشراق بنوع من الموضوعية، فقد كان ينتقدهم في مجمل كتاباته حينما يرى أنهم مقصرون، خاصة فيما يتعلق بنقص اعتمادهم على المنهجيات الحديثة التي أفرزتها العلوم الإنسانية و الاجتماعية، كما أنه يستند إلى أفكارهم و أعمالهم حينما يدرك مدى صدقيتها من الناحية العلمية، و لذلك نجده يؤسس الكثير من أفكاره انطلاقا من آراء مستشرقين غربيين.

فيما يتعلق بالفكر الإسلامي، كذلك نجد أن أركون قد كان أكثر حدة في التعاطي معه، و هذا راجع في اعتقادنا إلى أنه كان يريد تأسيس مشروع ضخم على حد تعبيره، و لا يمكن لمثل هذا المشروع أن يجد له مكانا إلا على أنقاض ما كان سائدا من فكر كلاسيكي، فلا بد أن تهدم من أجل إعادة البناء.

- لقد كان تحليل الخطاب القرآني بالنسبة لمحمد أركون نقطة البداية التي ينبغي أن نطلق منها في نقد العقل الإسلامي، و ذلك راجع إلى المكانة المعرفية و الهبة اللاهوتية التي يحتلها القرآن الكريم في نفوس المسلمين، خاصة إذا ما اعتبرنا نظرتهم التبجيلية، في التعامل معه، و هذا سبب اقتراح أركون تلك العدة المنهجية التي من شأنها أن تعالج هذه الحالة بإخراج القرآن من الدراسات الإيديولوجية و اللاهوتية إلى الدراسة الموضوعية.

- الإسلاميات التطبيقية علم أرسى دعائمه محمد أركون من خلال الاستناد إلى الفكر الغربي لكنه لا يخلو من الإبداع، إذ هذا الفرع العلمي لم يكن معروفا بهذه الصورة التي هو عليها عنده، خاصة و أنه قام بعدة دراسات تطبيقية في هذا الميدان، بين من خلالها مدى نجاعة هذه المناهج في فهم القرآن الكريم، كما أن هذا العلم كان يسعى من خلاله أركون إلى إرساء معالم النزعة الإنسية في الفكر العربي، الذي كان طيلة قرون متركزا حول الله، يظهر ذلك خاصة من خلال تجنب التعبيرات اللاهوتية، و اعتبار القراءة اللاهوتية تأتي في المرحلة الأخيرة.

- و في نفس الوقت يمثل علم الإسلاميات التطبيقية ثورة منهجية على الإسلاميات الكلاسيكية من جهة و الفكر الإسلامي الأرتونكسي من جهة أخرى، لهذا نجده يستحضر آراء و أسماء المستشرقين بالنقد حينما يتكلم عن مناهج العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، بمثل ما يستحضر مواقف من التراث و ينقدها.

- أعطى محمد أركون القرآن نظرة جديدة حينما ميز بين الخطاب الشهي و النص المدون، إذ الشفهي يعبر عن حالة الطزاجة الأولى للوحي، و هذه مرحلة ولت و انقضت لا يمكن الوصول إليها على حقيقتها، بل النص يساعدنا فقط الآن على مقاربة الحالة، و المناهج الإنسية تقربنا أكثر مما يفعل الإجتهد الإسلامي.

- إن أركون من خلال تعامله مع القرآن بهذه الطريقة قد أرسى دعائم علم لاهوت جديد يقوم أساسا على المناهج التي ذكرنا و القراءة اللاهوتية لا تكون إلى في المرحلة الأخيرة أي أنها تأتي بعد التحليل السيميائي و التاريخي و الأنثروبولوجي.

- إن الإسلاميات التطبيقية بتعدد منهاجها و تنوعها فتحت الباب أمام تعددية المعنى فلم يبقى للنص الديني معنى واحد كما كان سائدا لدى الفكر الإسلامي الكلاسيكي، بل صار النص يفهم من خلال كيفية و طريقة تعاملنا معه، و تدعم هذا الأمر حينما أقر أن للقرآن بنية رمزية، فإن هذا يجعل من أي محاولة للتأويل، غير نهائية و مشروطة، و هذا أمر بالغ الأهمية من شأنه أن يفتح الباب أمام تنوع الثقافات، و من شأنه أن يجمع بين تلك الفرق التي جعلت من المعنى سببا للاختلاف، كالسنة و الشيعة مثلا، و أركون لم يكن يأخذ اعتبارا كبيرا لمسألة الفرقة بين السنة و الشيعة بل على العكس كان يسعى لتجنب الإيديولوجيات، حتى مع الأديان المختلفة، خاصة الأديان السماوية الثلاث، فرغم الاختلاف القائم بينها إلا أنه كان يطلق عليها تسمية "الأديان التوحيدية الثلاث".

- فيما يتعلق بمسألة المنهج، أركون لم يكن مبدعا لتلك المناهج التي طبقها على التراث و لم يكن يهتم لمسألة إبداع منهاج جديدة، بل كان يغلب على أعماله طابع التأصيل، فقد حاول تأصيل تلك المناهج التي أفرزتها العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية، في الغرب، و هو بهذا يدين لمفكرين كبار أمثال ميشيل فوكو و جاك دريدا و دي سوسير، لذلك يمكن القول أن أركون لم يكن مبدعا لمناهج جديدة و إنما كان إبداعه في التطبيق، و هذا ما نجده في كتاباته، فالمنهج الأنثروبولوجي استقاه من علم "الأنثروبولوجيا" هو علم قائم بذاته موجود قبل أن يتحدث عنه أركون، و المنهج الألسني و السيميائي، كان موجودا من قبل، لكنه تطور بفعل مفكرين كبار انتهوا إلى بلورته بالصورة الحالية التي وجدها أركون جاهزة، و نفس الشيء فيما يتعلق بالمنهج التاريخي.

- إن هذه المناهج التي طبقها أركون على القرآن لم يكن يتساءل عن مدى صلاحيتها في التطبيق على مثل هذا النوع من النصوص، فالملاحظ أنها مناهج غربية نشأت في بيئة غربية، مما يعني أنها مشحونة بأفكارهم التي تتوافق معهم هم لا معنا نحن، كما أنها طبقت على نصوصهم المقدسة كالتوراة و الإنجيل، لهذا يمكن أن نخلص إلى أنه لم يكن حذرا في تطبيقه لهذه المفاهيم و لم يراعي خصوصيات النصوص المدروسة، فالمفكرون الغربيون لما حاولوا تطبيق مثل هذه المناهج على التوراة و الإنجيل كانوا يهدفون إلى نزع القداسة

عنها و اعتبارها نصوصا تراثية مثل النصوص الشعرية أو النثرية، و المقارن اللسني يثبت أنها منسوبة إلى أناس عاديين فتنسب الأنجيل إلى البشر ، مثل إنجيل لوقا نسبة إلى رجل اسمه لوقا، و نفس الشيء بالنسبة إلى إنجيل يوحنا و مرقس و متى، بينما القرآن الكريم فإنه كلام الله و أركون لا ينكر هذا الأمر فكيف لنا أن ننزع القداسة لكلام نحن نقر أنه كلام الله؟.

- ما يؤخذ عليه أركون في دراسته للقرآن وفق هذه المنهجيات هي ثقته المفرطة فيها، فنجده يحلل نصوص القرآن دون الالتفات إلى التراث، خاصة فيما يتعلق بأسباب النزول، فمن شأنها أن تزود الدارس و لو بفكرة عن الظروف التي نزلت فيها الآية أو السورة، لكن أركون بكل بساطة نجده يتجاوز كل تلك الأدبيات التي كتبت فيما يتعلق بأسباب النزول و التفسير و مجمل علوم القرآن، و هذا أمر ليس من شيم الباحث، فعلى الباحث أن يتحرى و يبحث عن الحقيقة و يستعين في نفس الوقت بأقرب الأسباب إلى الأصل من أجل تكوين صورة واضحة و صحيحة عن الوثيقة التي يعالجاها.

- لكن يبقى ما قدمه أركون فيه جانب كبير من الإبداع، و يتعلق ذلك بخصوصية ما طرحه من أدوات و وسائل بحثية، و بنفس القدر فيه جانب كبير من التهافت و خاصة حينما أقر أن القرآن يجب أن يعامل كبقية النصوص الأدبية، و هذا لا يقلل من قيمة القرآن و إنما يعني عدم احترام للخصوصية.

قائمة المصادر و المراجع:

1- قائمة المصادر

أ- بالعربية:

1. القرآن الكريم.
2. التوراة.
3. - محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، ترجمة: خليل أحمد، ط 1، (د ن)، بيروت، 1986.
4. - _____: الإسلام الأخلاق و السياسة ، ت: هاشم صالح، ط 1، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
5. - _____: الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة ، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى: بيروت، 2001.
6. - _____: الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخى نقدي ، ترجمة: محمود عزب، ط 1، دار الطليعة بيروت، 2010.
7. - _____: التشكيل البشرى للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 2013.
8. - _____: العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، ط 3، دار الساقى: بيروت، 1996.
9. - _____: الفكر الإسلامى قراءة علمية ، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت/ المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1996.
10. - _____: الفكر الإسلامى نقد و اجتهاد ، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
11. - _____: الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى ، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1999.
12. - _____: الفكر العربى ، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات ، بيروت، 1985.

13. - _____ : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة بيروت، 2005.
14. - _____ : الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2010.
15. - _____ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995.
16. - _____ : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، و المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
17. - _____ : تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت 2007.
18. - _____ : قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
19. - _____ : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1991.
20. - _____ : نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهم، ط 1، دار عطية للنشر، بيروت، 1996.
21. - _____ : نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويهو التوحيدي ، ط 1، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت 1997.
22. - _____ : نحو نقد العقل الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2009.
23. - محمد أركونو آخرون: الاستشراق بين دعائه و معارضييه ، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى، بيروت، 2000.

ب - بالفرنسية:

1. Mohammed Arkoun, essais sur la pensee islamique ;
edition G-P. maison neuveetlarose.paris.

2. _____, **humanisme et islam, combats etpropositions**, études musulmanes, (paris: j, vrin, 2005).
3. _____, **Lecture du coran**. maisonneuve et larose, Paris, 1982..

المجلات:

1. محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان، (قضايا إسلامية معاصرة، العدد 47 / 48، مركز دراسات الوحدة العربية، بغداد، 2011).

2- قائمة المراجع:

1. - أبي بكر السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة، 1426.
2. - إبراهيم سعدي و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، دار الخلدونية للنشر و التوزيع، الجزائر، 2011.
3. - أحمد عبد الرحيم السايح: الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996.
4. - إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة و التضليل، ط 3، الكلمة للنشر و التوزيع، 2000.
5. - التهامي نقرة و آخرون: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج 1، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم و مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985.
6. - الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 2000.
7. - الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط 1، دار الطليعة للنشر و التوزيع، بيروت، 2005.

8. - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2010.
9. - باشلار غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1982.
10. - باشلار غاستون: فلسفة النفي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، 1985.
11. - بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة/ حسان بو رقية، ط1، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، القاهرة، 2001.
12. - جوزيف شاخت و كليفور دبورث: تراث الإسلام ج 1، ترجمة: محمدرهير السمهوري و آخرون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت.
13. - جونو بوجوان، تاريخ الفلسفة و العلم في أربا الوسيطة، ترجمة: علي زيعور و علي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، بيروت، 1993.
14. - ر. ه. روبنز: موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1997.
15. - رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر الباحث الإنسان، ط: 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.
16. - سعيد إدوارد: الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، ط 1، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2006.
17. - عبد الإله بلقزيز و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، ط 1، منتدى المعارف، بيروت، 2011.
18. - عبد الرحمان بدوي: الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت/ وكالة المطبوعات، الكويت، 1982.
19. - عبد الرزاق الدواي: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو : ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1992.

20. - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا ، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1991.
21. - عبد الله محمود شحاتة: علوم القرآن ، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة، 2002.
22. - عبد المجيد خليفي: قراءة النص الديني عند محمد أركون ، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2010.
23. - عبد المنعم فؤاد: من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام ، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001.
24. - عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.
25. - عبد الوهاب جعفر: البنوية في الأنثروبولوجيا و موقف سارتر منها، دار المعارف، الإسكندرية، 1989.
26. - علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2004.
27. - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2006.
28. - فاروق عمر فوزي: الاستشراق و التاريخ الإسلامي، ط1، الأهلية للنشر و التوزيع، عمان، 1998.
29. - فردينان دي سوسير : علم اللغة العام ، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985.
30. - فهميم حسين: قصة الأنثروبولوجيا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1986.
31. - كانون سل، تدوين القرآن ، ترجمة مالك مسلماني،
(www.mohammadanism.org. July 17.2004).

32. - كرين بوينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1984.
33. - كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1994.
34. - محمد الشبة : مفهوم المخيال عند محمد أركون ، ط 1، دار الأمان /الرباط، منشورات الاختلاف /الجزائر، منشورات ضفاف/بيروت، 2014.
35. - محمد جلاء إدريس: الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية ، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة، 1995.
36. - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ط 9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
37. - محمود ماضي: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقيو نقده ، ط 1، دار الدعوة للطبع و النشر، الإسكندرية، 1996.
38. - مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ط 1، دار الطليعة بيروت، 2005.
39. - مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2012.
40. - ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ط 2، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1987.
41. - نذير حمدان: الرسول في كتابات المستشرقين ، (سلسلة دعوة الحق)، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي.
42. - نصر حامد أبو زيد: النص - السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 1995.
43. - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط 2، سينا للنشر، القاهرة، 1994.
44. - نولدكه تيودور: تاريخ القرآن، ج 1، ترجمة: جورج تامر، ط 1، دار نشر كونراد - أدناور، بيروت، 2004.

45. - يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط 2، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2001.

المعاجم و الموسوعات:

1. - ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير و آخرون، دار المعارف، القاهرة.
2. - أندريه لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ج 1، ط 2، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، 2001.
3. - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج 2، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1984.
4. - عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993.
5. - عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط 1، دار القلم العربي، حلب، 2002.

المجلات:

2. - الحسن العباقي: الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمدونية و الرغبة في التجاوز، (إسلامية المعرفة، العدد 55، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 2009).
3. - جعفر العلوي: الاستشراق و العبور إلى التاريخانية، (البصائر قضايا إسلامية و فكرية، العدد 42، صيف 2008، بيروت).
4. - نعيمة بن صالح: الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي (مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة الجزائر 2، العدد الثامن، 2012).
5. - هادي التميمي/ حوراء عبد الناصر: مشروع محمد أركون، (دراسات استشراقية، العدد 1، صيف 2014، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية).

الرسائل الجامعية:

1. - محمد ابن عبد العزيز بن أحمد العلي: الحدائث في العالم العربي دراسة عقديّة، ج 2،
(رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، الرياض،
1414 هـ).

76.....	الحدث القرآني و الحدث الإسلامي.
78.....	البنية الميثية للقرآن.
81.....	حدود التفاسير التقليدية.
90.....	الإسلاميات التطبيقية.
91.....	مفهوم الإسلاميات التطبيقية.
100.....	مهام الإسلاميات التطبيقية.
106.....	الإسلاميات التطبيقية و الأنسنة.
106.....	مفهوم الأنسنة.
109.....	الأنسنة عند محمد أركون.
116.....	القراءة السيميائية الألسنية.
116.....	المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة.
118.....	فردينان دي سوسيرو الفكر البنيوي.
121.....	ميشيل فوكو و الأركيولوجيا.
125.....	مفهوم القراءة السيميائية.
129.....	القراءة السيميائية التطبيقية لسورة التوبة.
133.....	مفهوم القراءة الألسنية.
136.....	القراءة الألسنية التطبيقية لسورة الفاتحة.
136.....	تحديد موضوع القراءة.
141.....	اللحظة الألسنية.
145.....	العلاقة النقدية.
149.....	القراءة التاريخية و الأنثروبولوجية.

150.....	القراءة التاريخية
156.....	قصة تشكل المصحف
158.....	القراءة الأثنروبولوجية
158.....	تعريف الأثنروبولوجيا
162.....	المثلث الأثنروبولوجي
170.....	تحليل تطبيقي لسورة التوبة و الإخلاص
178.....	خاتمة
182.....	قائمة المصادر و المراجع
190.....	الفهرس