

قراءات الخطاب القرآني عند محمد أركون

الطاوس اغصابنة
قسم الفلسفة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة منتوري قسنطينة

مقدمة:

إن اهتمام «محمد أركون»⁽¹⁾ بإعادة قراءة النص القرآني لم يكن انطلاقاً من تأويلاته وشروحاته الخاصة بل من خلال الظروف الزمانية والمكانية المحيطة ببلورة هذا النص وانبثاقه منذ نشأته وصيرورة تكرر نشاطه وفاعليته باستمرار حتى اليوم. ومن منطلق جملة انتقادات وجهها «محمد أركون» للقراءة الإيمانية والقراءة الاستشراقية طرح قراءات للخطاب القرآني. فكيف تأسست إعادة قراءة القرآن عند «محمد أركون»؟ وما هي بالتحديد هذه القراءات؟ وهو ما يمكن تحليله ومعالجته من خلال عنصرين رئيسين وهما: أولاً: منطلقات إعادة قراءة القرآن عند «محمد أركون» ومستلزماتها. ثانياً: قراءات القرآن عند «محمد أركون».

أولاً: منطلقات إعادة قراءة القرآن عند «محمد أركون» ومستلزماتها:

أولاً: 1 - منطلقات إعادة قراءة القرآن عند «محمد أركون»: لقد تحدث «محمد أركون» في مشروعه الفكري عن المناهج التقليدية في تفسير النص الديني (القرآن) وتأويله فتحدث عن الفترة الكلاسيكية أو ما أسماه المرحلة القروسطوية مما يطرح مقابل له وهو الفترة الحديثة والمعاصرة لتفسير وتأويل النص الديني والتي تتوقف عنده على توظيف المناهج الغربية التي استخدمت لتأويل القرآن وإعادة قراءته وأن استخدام مناهج غربية بشكل كامل كما قام به «محمد أركون» يعتبر ظاهرة جديدة كلياً على الرغم من صلتها المتواضعة بالبحث الاستشراقي الفيلولوجي. ولم يدرس بعد تاريخ ظاهرة اعتماد المناهج الغربية في دراسة القرآن الكريم وتأويله فيما عرف بعد ذلك «بالقراءة المعاصرة».

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن المناهج الغربية الحديثة التي استخدمت لتأويل القرآن كانت تعتمد على اللسانيات بدرجة أولى، وبدرجة ثانية على المنهج التاريخاني. وعندما نحاول التعامل منهجياً مع النص الديني فإننا نكون من جهة بإزاء معطى محدد ودقيق،

ومن جهة أخرى تنشأ المجازفة في هذا النوع من البحث حين نقارب النص القرآني وفق آليات منهجية تتسم بالتوتر والنسبية ولا تقر أي لون من ألوان الثبات.

وهذا النمط من الدراسات الحديثة والمعاصرة لا تستسيغه الأطر التقليدية السائدة في فهم النص إذ ترى في مجمله نوعاً من القطيعة مع التراث وتتم عن سعي حثيث نحو إيجاد سلطة بديلة تركز في مرجعيتها إلى فهم النص من خارجه، ويتم ذلك عادة في حقل اللسانيات الذي يشهد نشاطاً خصباً على مستوى الدراسات المعاصرة، وبالإضافة إلى اللسانيات تعتمد المناهج الغربية الحديثة في دراستها للقرآن الكريم بشكل أساسي على المنهج التاريخاني. واليوم قد كثرت الدعوات إلى ضرورة إعادة القراءة للقرآن، قراءة جديدة بالاستفادة مما توصلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، ومنهم من يدعو إلى ذلك عن حسن نية ورغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي وصلاحيته الشريعة لكل زمان ومكان، ومنهم من يفعل ذلك عن سوء نية لهدم الدين والقضاء عليه.

وفي هذا الإطار، تجيء قراءات «محمد أركون» كرد فعل عن عدم رضاه بتلك الدراسات التي إهتمت بالظاهرة القرآنية (مالك بن نبي)، وبالقرآن (إستشراقية أو إسلامية) لأنها كانت قاصرة عن بلوغ المستوى العلمي للنقد. وبناء على جملة إعتراضات وانتقادات وجهها «محمد أركون» إلى تلك الدراسات التي سادت الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، طرح بعض القراءات البديلة والمعاصرة للقرآن كنماذج تطبيقية تضع على محك الإمتحان من جهة قابلية القرآن للتطبيق المنهجي الحديث والمعاصر اللغوي بإعتباره حدث لغوي، فهو «نص» ومناهج علوم الإنسان والمجتمع بإعتباره «حدث زمكاني» فهو ظرفي وتاريخي وإنساني واجتماعي، ومن جهة أخرى إمتحان مدى نجاعة تلك المناهج الغربية من خلال تطبيقها على تراث آخر غير التراث الغربي. وعليه فإن المشكلة التي يثيرها هذا البحث تتعلق بوجه عام بالمنهجيات التي اعتمدها «محمد أركون» في قراءة القرآن، وبمعنى أوضح كيف جاءت عملية إعادة قراءة القرآن عند «محمد أركون»؟

أولاً: 2- مستلزمات إعادة قراءة القرآن عند «محمد أركون»: من منطلق «ردم الهوة» وهي وجهة نظرتعم مختلف الميادين المعرفية، فهناك اتجاه إلى ردم الهوة التي أقامها الفكر الماورائي من قبل بين الإنسان والحيوان أو بين الثقافة والطبيعة، واليوم تنحو المباحث في علوم الإنسان إلى بلورة مفهوم للإنسان أكثر توازناً واعتدالاً، وذلك بدمج المستويات والميادين المعرفية التي تتناول دراسة هذا الكائن اللغز. وأخيراً، ظهرت اللسانيات والتي وجهت هي أيضاً ضربة لكل منزع عرقي ولكل إحساس بالتفوق؛ فمنذ «دي سوسير» Saussure «منشئ علم اللغة الحديث أصبحت اللغات عبارة عن بنى مغلقة وأنساق دالة، لا تُفسر بإحالتها إلى أي شيء خارجها بل بذاتها. ومع تشومسكي نعوم» Chomsky (Naom) (2) «أصبحت اللغات سواءً، ما دام ثمة نحو عام أو كليات نحوية مغروزة في النفس البشرية تشترك فيها كل اللغات، لا فرق في ذلك بين اللغة المدونة وغير المدونة، بين الفصحى والمحكية، بين لغة أهل التمدن ولغة أهل التوحش «وعلم آدم الأسماء كلها» (3)، وهي نظرة تضع

حدا للمفاضلة بين اللغات والثقافات (4).

ومن منطلق وجهة النظر تلك؛ أي «ردم الهوة» جاءت محاولة التقريب بين وجهات النظر الدينية والتي إنتدب «محمد أركون» نفسه لها، ومن منطلق الدين الإسلامي والخطاب القرآني فقد كانت المنهجيات التي رأى أنه يمكن تطبيقها على الخطاب القرآني أو النص القرآني وتهتم بقراءة الظاهرة القرآنية، من زوايا مختلفة، وتكون أكثر إضاءة للخطاب أو النص القرآني والظاهرة القرآنية، هي منهجيات أقرارات تتمحور بصفة أساسية في المنهجية التاريخية، والمنهجية الألسنية، والمنهجية الأنثروبولوجية، ومنهجية النقد الأدبي، وتربط بها قراءات أو منهجيات أخرى ضرورية، وهي المنهجية السوسولوجية والسياسية والفينومونولوجية، ثم المقارنة بين تلك القراءات أو المنهجيات العلمية والقراءة الإيمانية أو التفسيرية التراثية الشائعة. ولكن قبل ذلك كله عمل «محمد أركون» على تحديد بعض المستلزمات التي تساعد على إعادة قراءة القرآن، منها:

- تحديد نظام اللغة العربية: والغرض منه القيام بعملية جرد نقدية موثوقة للوثائق التي تُستخدَم كقاعدة لتحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن آنذاك. كما ينبغي على عملية الجرد هذه أن تأخذ بعين الاعتبار العناصر الإيجابية وكذا العناصر السلبية المرافقة لها باعتبار (أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة) (5). وهو ما يؤدي إلى أنه لا يمكن التوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للخطاب القرآني وهي عقبة قادرة وحدها على عرقلة كشف الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني هذا الاستغلال الأيديولوجي الذي يصرف النظر عن هذه العقبة ولا يحاول البحث فيها من أجل أن يحافظ على الوظيفة التعبوية أو التجيشية للنص. وهكذا نجد أن اللغة الدينية تسحب باستمرار في اتجاه الاستخدامات الأيديولوجية فلا يوجد دين إلا وتم استغلاله أيديولوجيا وسياسيا من قبل هذه الجماعة أو تلك.

كما ينبغي عدم الاكتفاء بالاختصار على الوثائق المكتوبة الخاصة بالقرنين السادس والسابع الميلاديين، وإنما لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أيضا طريقتين وهما: الطريقة الأركيولوجية (وذلك بدراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية والتي تعود إلى تلك الفترة في شبه الجزيرة العربية)، والطريقة العرقية اللغوية (الأنثولوجية) بدراسة القبائل العربية خاصة البدوية ولغاتها ولهجاتها في تلك الفترة. فهذه الميادين العلمية لم تكتسب بُعد في البلدان العربية المكانة اللائقة بها ولهذا ينبغي العودة إلى القرآن نفسه لكي نفهم منشأ هذا الموقف الذي يرمي في «ظلمات الجاهلية» تلك الشعوب أو الأقوام التي بقيت بمنأى عن «نور الإسلام». فإعادة الاعتبار لهذه الأشياء تحتاج إلى جهود ضخمة من ذلك مثلا «إنجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة».

الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم: يرى فيه «محمد أركون» مبحثا ^{سلطان} يدخل أيضا في إعادة قراءة الخطاب القرآني وذلك لأن هناك بحوث ضخمة دارت حول

الموضوع لأن كل من اليهودية والمسيحية معني بذلك وكذا الإسلام، غير أنه لا تزال تنقص دراسات تمهيدية كثيرة حتى يمكن تحديد بدقة العناصر الفعلية والملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من التراث القدم والسابق عليه.

ويرى «محمد أركون» أن مصطلح «الملائمة» هنا حاسم وأساسي لأنه هو الذي يبين الفرق بين مجرد عرض التراكم الأكاديمي للمعلومات كما جرى بالنسبة للتبحر الاستشراقي وبين دراسة كيفية المجريات اللغوية التي استخدمها القرآن (من أجل إعادة توظيف نَتَفٍ مُتَبَعَثَةٍ عن خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصر أيديولوجي جديد) (6) أو بعبارة «ليفى ستروس» أن الفكر الأسطوري يبني قصورا أيديولوجية انطلاقاً من أنقاض خطابات اجتماعية قديمة عليه (7). بمعنى ضرورة تجاوز الطابع السردى الذي تميز به البحث الأكاديمي الاستشراقي إلى تحليل الأساليب اللغوية التي استخدمها الخطاب القرآني من أجل إعادة بناء خطابات اجتماعية قديمة عليه موجودة بالشرق الأوسط القديم وبخاصة تلك المتعلقة بالتراث اليهودي والمسيحي لإشراكهما مع الإسلام في هذا الجانب (أي الفكر الأسطوري الخاص بالقصص والحكايات الدينية) وبلورة تلك الخطابات القديمة في خطاب أيديولوجي قرآني جديد باستخدام تشكيلة لغوية محددة.

ومن هذا المنطلق فإن المقارنة لا يمكن أن تأخذ كل أهميتها التفسيرية والإيضاحية إلا إذا كانت الوظائف المعنوية في كلتا الحالتين قد حددت بدقة وبشكل صحيح إذ أن الصيغ التعبيرية اللغوية وبنى المعنى، هو ما يغني المعرفة بالظاهرة الدينية والتي لا تزال محصورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطي وحده أي أن كل تراث ديني يكتب تاريخه بشكل خطي مستقيم معزول عن بقية التراثات الدينية الأخرى وقد حان الوقت كما يرى «محمد أركون» لكي تدرس الظاهرة الدينية تاريخها بموازاة للتراثات الدينية الأخرى وذلك عن طريق المقارنة والتي ينبغي أن تكون بالتحديد مركزة على التشكيلات اللغوية المستخدمة في خطاب ديني على حدى.

- بلورة مفهوم مجتمع الكتاب المقدس (8): إن هدف «محمد أركون» من بلورة هذا المصطلح هو من أجل زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية إلى الأرضية أوسع هي «مجتمعات الكتاب» الذي يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه (بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية). وبالتالي يحذف الصفة السلبيه التي كان ينطوي عليها مصطلح «أهل الكتاب». والفائدة من هذه الزحزحة هي نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية مما يتيح بالتالي إمكانية فرض إشكالية ألسنية وأنثروبولوجية للوحي وهي إشكالية تشمل الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. وذلك من أجل البرهنة على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق للأرثوذكسية وهذا عن طريق إجراء زحزحات منهجية وإبستمولوجية على الفكر الديني التوحيدي أو داخله.

وبالتالي فإن اهتمام «محمد أركون» بإعادة النص قراءة النص القرآني لا تبرزه فقط

ثورته على مختلف الأنظمة الأيديولوجية التي تسعى إلى اختزال هذا النص إلى مجرد قوة تعبيئية للجماهير الشعبية وذلك من خلال نزع الآيات القرآنية واستغلالها في رفع الشعارات بحسب المصلحة والمطلب. وإنما يتخلل هذا الاهتمام ويتردد ضمنه تبريرا فلسفيا يسعى من خلاله «محمد أركون» إلى تمثيل وجهة نظر الفيلسوف الذي يُعيد طرح المشكلة الأزلية بالنسبة للوجود البشري، مشكلة (المعنى وأثره)، ولكن على ضوء الشروط الجديدة لهذا الوجود (البشري).

نقف هنا للتساؤل في هذا الموضوع كرد على وجهة نظر «محمد أركون» هذه: هل لاتزال مشكلة (المعنى) أزلية بالنسبة للإنسان؟ أم أن هناك مشاكل أخرى حلت محلها وأصبحت تطرح نفسها على العقل البشري، من ذلك، مشاكل العلاقات: «علاقات - الأنا مع الآخر أو مع الآخرين» انطلاقا من ضروريات الحياة اليومية المعاشة؟

لتحقيق هذه المساعي والأهداف أقام «محمد أركون» قطيعة إبستيمولوجية حادة مع كل التفسيرات الكلاسيكية معتبرا أنها إنما تنشط جميعا داخل فضاء الإبستيمي الوسيط. ومن هنا فإن اهتمامه بإعادة قراءة النص القرآني لم يكن انطلاقا من تأويلاته وشروحاته الخاصة بل من خلال الظروف الزمانية والمكانية المحيطة ببلورة هذا النص وانبثاقه منذ نشأته وصيرورة تكرر نشاطه وفاعليته باستمرار حتى اليوم. وعليه فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف تأسست إعادة قراءة «محمد أركون» للخطاب أو النص القرآني والظاهرة القرآنية من منطلق تطبيق تلك المنهجيات أو القراءات؟

ثانيا : قراءات «محمد أركون» للقرآن: لقد قام «محمد أركون» بحصر القراءات أو المنهجيات التي اهتمت بتفسير القرآن وبالظاهرة القرآنية في القراءات التقليدية أو التفسيرية الكلاسيكية الشائعة، ومن ثمة فقد بحث عن مكان القصور فيها وحاول طرح قراءات أخرى مقابلة لها هي حديثة ومعاصرة ووضع من خلالها إقتراحاته التي تبشر بالقراءة الجديدة للخطاب أو النص القرآني والظاهرة القرآنية وذلك لأنها مُستوفية للمعايير والشروط العلمية بحسب ما يذهب إليه. وهي منهجيات أو قراءات أو مقاربات واضحة على ما جاء ذكرها لديه، وتتمثل في ثلاثة أساسية وهي: المنهجية (القراءة، المقاربة) التاريخية، والمنهجية (القراءة، المقاربة) الألسنية، ومقارنة ذلك بالمنهجية أو القراءة الإيمانية أو التراثية الشائعة. وترتبط بها قراءات أخرى فرعية وتتمثل في القراءة الظاهرية والسيوسولوجية والأنثروبولوجية والسيمائية الدلالية ومنهجية النقد الأدبي.

والحقيقة أن هذا التمييز بين قراءات أساسية وأخرى تابعة ولكن لازمة هو مجرد تمييز ذاتي من أجل محاولة توضيح التحليل في حين هي عند «محمد أركون» قراءات مترابطة ولا تقل إحداها عن الأخرى أهمية، وكلها ضرورية ولازمة. وكل ذلك هو أمر واضح كما جاء عنده. ولكن تنشأ الحيرة عند محاولة وضعها بحسب سلم الترتيب، فأياها تكون الأولى في الدراسة المنهجية، وأيها تكون التالية؟ كما وأنها متصلة ومتداخلة ببعضها البعض وليست منفصلة، مما يصعب معه وضع كل واحدة منها بشكل مستقل تماما

عن الأخرى.

والملاحظ من خلال ما تمكنت من الإطلاع عليه من مراجع أنها الأخرى تتردد في ذلك، وترتيب «محمد أركون» نفسه قد جاء مترددا ففي حين يُصرح أنه يُعلق أو يُعطل القراءة اللاهوتية (الإيمانية) إلى أن يكون قد وُضِح كل المشاكل اللغوية والسيمائية، والتاريخية والأنثروبولوجية، التي أثارها القرآن كنص. وهو ما يؤكد الترتيب الذي جاء في «الفكر الإسلامي» (قراءة علمية)، فقد أعطى الأولوية للمقاربة السيمائية أو الدلالية اللغوية والمقاربة التاريخية والسوسيولوجية ثانيا ثم ختم بالموقف التيولوجي في حين أعطى في «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» الأولوية للقراءة التاريخية والأنثروبولوجية، والقراءات الألسنية والسيمائية والأدبية ثانيا، ثم القراءة الإيمانية ثالثا، فالقراءة الإيمانية أو اللاهوتية تأتي عنده في الأخير، إلا أن التردد كان بين القراءة التاريخية والأنثروبولوجية والقراءات الألسنية والسيمائية والأدبية.

ومن منطلق أن «أشكّلت الخطاب الديني» (9) «عند» محمد أركون» فقد أخذت القراءة التاريخية عنده حجما أكبر وأوسع بكثير بالمقارنة مع بقية القراءات الأخرى وتليها القراءة الألسنية من حيث حجم التناول والمعالجة وذلك سواء من حيث التحليل النظري أو الدرس التطبيقي لكل منها.

ولكن لما كان التحليل الظاهري أو الفينومونولوجي يتوقف على وصف الأشياء كما هي وعرض «محمد أركون» لما قيل في التراث الديني (الإسلامي) قبل الانتقال إلى مرحلة «الأشكّلت» (Problématisation). رأيت أن الترتيب المنهجي لتلك القراءات يكون كالآتي: أولا: القراءة أو المقاربة الظاهرية أو الفينومونولوجية، وثانيا: القراءة التاريخية (وما يرتبط بها من قراءة: أنثروبولوجية، وقراءة سوسيولوجية)، وثالثا: القراءة الألسنية (وما يرتبط بها من قراءة سيمائية وقراءة أدبية) ورابعا: القراءة الإيمانية أو اللاهوتية.

ثانيا: 1- القراءة الظاهرية أو الفينومونولوجية: بالمعنى الغربي لمفهوم الفينومونولوجيا (10) راح «محمد أركون» يرصد موضوعات الفكر الإسلامي ويُحددها بمبادئها المؤسسة وخصائصها المميزة، ضمن قوالب التفسير الكلاسيكي. وهذا حتى يتسنى له أشكّلتها ثم نقدها وطرح البديل في مقابلها. فكيف تأسست القراءة الظاهرية أو الفينومونولوجية عند «محمد أركون»، وفيما تظهرت عنده؟

يرى «محمد أركون» تهافت التفسيرات التقليدية لأنها تقوم على أسس أرثوذكسية دوغمائية إذ يعتقد كل منها أنه يمتلك الحقيقة والمعنى الصحيح. كما وأنها تفسيرات تمثلها هيئات تتحكم بها وتسيرها المنفعة الأيديولوجية والمصلحة السلطوية سواء من جهة رجل الدين أو رجل السياسة. وبناء عليه راح يغرض في أكثر من موضع ومناسبة المسلمات والبدعيات اليقينية التي تتقوم عليها تلك التفاسير. وهو عرض تأسس على المنهجية الظاهرية أو الفينومونولوجية. وهو ما يظهر عنده من خلال ما قام به من توظيف

لهذه المنهجية أو القراءة إما بشكل أساسي، وإما بشكل عرضي (11). وبعد القراءة الظاهرية أو الفيمونولوجية للموضوع، عادة ما تأتي:

ثانيا: 2- القراءة التاريخية والأنثربولوجية:

ثانيا: 2- أ- القراءة التاريخية: يُحاول «محمد أركون» في قراءته التاريخية ضبط بعض القضايا يأتي في مقدمتها:

- مفهوم التاريخية والتاريخانية (historité /historisme): فيشير في أكثر من موضع إلى التعاريف التي ترددت على مصطلح التاريخية مُستثمرا في ذلك كل من الفكرين الغربي والعربي من أجل تحديد هذا المفهوم (12). لينتهي إلى أن التاريخية هي من المفاهيم التي تُثير مناقشات لا تنتهي مما يجعل من الصعب الوقوف على تعريف يُسهل عملية توظيفها. ومعظم التعاريف التي أُعطيت لها كانت «أيديولوجية» إذ كان الهدف المنشود لها هو: التبرير لقيم دينية أخلاقية أو سياسية وحتى ثقافية، وتأصيلها وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ وتوجيهه في اتجاه خطي مستقيم (Linéaire). وهو ما ينطوي على رؤيتين للتاريخ: رؤية الفلسفة الوضعية، ورؤية التيولوجيا التوحيدية (13).

ونظرا لهذه الصبغة الأيديولوجية التي إصطبغت بها معظم التعاريف التي أُعطيت للتاريخية يضع «محمد أركون» في البدء تمييزا بين التاريخية والتاريخانية عن طريق منهجية الدمج والتمثل لكل أنواع النقد والمتطلبات التي فصلها «عبد الله العروي» تحت اسم «التاريخانية».

وتُعرّف التاريخانية بأنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أوكل حقيقة تتطور مع التاريخ. وتهتم أيضا بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية (14). وهي تعترف صراحة بفرضيات فلسفية وإيديولوجية وتحاول أن تدخل نفسها خلصة إلى مفهوم التاريخية فقط عندما حاول المؤرخون الإلتزام بحدود مهمتهم التاريخية الخاصة، أي دراسة التحول والتغير، استطاعوا التمييز بين تاريخانية ميتافيزيقية في مواجهة تاريخانية وضعية (يُعتقد أنها علمية)، وتاريخانية قومية ناشطة في الأيديولوجيات الحديثة، بالإضافة إلى تاريخانية جمالية (فنية)، وهذه الحالات كلها تعكس البعد الأيديولوجي للتاريخانية.

- تعقيب على المفهومين: فمن الناحية اللغوية فإن اللاحقة (ité) تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية المادية، في

حين أن اللاحقة (isme) تدل على السجن داخل نظام مبني من قبل العقل. وهكذا فإذا كانت التاريخية تتيح لنا البقاء دائما في مستوى التساؤل، فإن التاريخانية تُغذي الوهم بوجود اتجاه مُحدّد أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ. ومن الناحية الإصطلاحية، فإنه إذا كانت التاريخية تعني أساسا (أن حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الأيديولوجية) (16).

وهو ما يدعّمه معنى التاريخية الذي يقصده «أركون» والتي يدعو الخطاب الإسلامي إلى الأخذ بها في معالجة القضايا الإسلامية هي ((التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان)) (17). وهذا المعنى الإصطلاحي يترتب عنه من الناحية الفلسفية إمكانية التمييز بين ممارستين عمليتين مختلفتين وهما، إما الممارسة التاريخية الوضعية، وإما التاريخية.

تعتبر الممارسة التاريخية الوضعية والتي تعكس بمعنى آخر القراءة الفيلولوجية أن ما دلت عليه الوثائق الصحيحة من وجود لأحداث أولوقائع أولأشخاص على الحقيقة هم فقط يمكن أن يكونوا مادة للتاريخ الحقيقي الفعلي. وهو ما يعني استبعاد المخيال الاجتماعي من مجال علم التاريخ وتجاهل مكانته الأنثروبولوجية على الرغم من أن مكونات ذلك المخيال هي التي تغذي الديناميكية التاريخية وتدعمها. وهكذا ظلت نائمة على منهجية القرن التاسع عشر اللغوية الفيلولوجية وأهملت الثورة التي أحدثتها مدرسة «الحوليات» في مجال علم التاريخ والثورة التي أحدثها علماء الاجتماع كبار من أمثال «بورديو» و«تورين» والثورة التي أحدثها «ميشيل فوكو» في مجال تاريخ الأفكار، إلخ (18).

فينبغي تجاوز التاريخية لكي نصل إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التيولوجي أو القومي وبشكل عام الأيديولوجي للتاريخ (عند العرب أو الغرب) حيث كان المؤرخ محكوم من طرف الدولة المركزية أو الأيديولوجيات الرسمية التي تحكم باسمها لأن المؤرخ لا يكتب التاريخ فقط (أي التاريخ الماضي)، وإنما يتأمل فيه ويستخلص منه الدروس والعبر بالنسبة للحاضر. فالتاريخية ليست مفهوماً يمكن التلاعب به عن طريق الأيديولوجيات الانتهازية، وإنما هي ((الوضع البشري المعاش بمرونة وتضامن: مرونة وتضامن ينطويان على علاقة محررة مع كل ماضينا، إذن فهي تتطلب المرور من حالة التاريخ الأيديولوجي إلى حالة التاريخ التطهيري)) (19).

من منطلق هذه التطورات ينبغي تشجيع الدراسات التاريخية عن طريق التفكير بورشات جديدة تنتظر أن تفتتح والتفكير بشكل جدي في تلك الروابط التي يمكن إقامتها بين مختلف المجالات المدروسة؛ أي ضم نتائج مختلف الاختصاصات إلى بعضها البعض من أجل تقديم صورة شمولية عن الواقع. فالتخصيص الدقيق يؤدي إلى التبعثر؛ أي تبعثر المعلومات والإضاءات وينبغي معرفة كيفية الربط بينها والاضاع القارئ ولم يخرج بنتيجة واضحة عن الموضوع المدروس كما وينبغي تحديد سلم الأولويات بالتمييز بين المشاكل العاجلة وتلك التي تحتمل الإنتظار. وينبغي أيضاً تحديد الإشكاليات والتساؤلات الجديدة، ثم تحديد الاستراتيجيات (20) التي يجب على الباحث إتباعها من أجل معالجة موضوعه بشكل صحيح وفعال.

وعلى الرغم من أن «محمّد أركون» كان سباقاً منذ الثمانينيات إلى هذا المنهج، فقد اشتهر به أيضاً «نصر حامد أبو زيد» في منتصف التسعينيات وبينما كان

«محمد أركون» يصدر عن عقيدة علمانية ليبرالية، كان «نصر حامد أبو زيد» يصدر عن عقيدة ماركسية. وفي كل الحالات لم يُنجز في هذا الإطار كثير من الأعمال يذكر فيما عدا «عبد المجيد الشرفي» في كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (21) و«جاكولين شابي» في أطروحتها للدكتوراه «محمد رب القبائل» (22) والذي لا يزال باللغة الفرنسية.

ويُفَضَّل «محمد أركون» استخدام مصطلح التاريخية على التاريخية، باعتبار أن التاريخية هي القول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، وأنه ينبغي دراسة الأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، بينما تهدف التاريخية تحديدًا إلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي للتاريخ، والإفضاء بالتالي إلى مقولة التفسير التاريخي للقرآن باعتبار أن مضامينه موافقة لظروف معيشة وأفق محمد (صلى الله عليه وسلم) ومستمعيه الأوائل لكنها لم تعد تتوافق مع ظروف معيشة وأفق قارئ اليوم.

أما «نصر حامد أبو زيد» فيتفاوت المنهج التاريخي عنده ما بين تاريخية لا تعترف بصعيد خاص للظاهرة الدينية ولا تقر به، وتعامل معها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية، انطلاقًا من ذاتيتها المباشرة والزمكانية، وبين تاريخية تأخذ بالاعتبار البعد التزامني، التطوري، للظاهرة الدينية، والأصعدة الخاصة للظاهرة (ال ميتولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية) باعتبار أن الدين ظاهرة ميتافيزيقية. وبعكس التاريخية (أو التاريخية) التي تنطلق من فرضية وجود مسار موضوعي (وضعي) أو اتجاه عام، غائي سبي، وعلي، يقوم على قوانين تحكمه، ويمكن بناء الحكم على أساسها، فإن المنهج التاريخي يرى أن الظاهرة الدينية تشتمل على قيمة متعالية لا تخضع لقوانين المنطق الصوري ولبادئه العقلية الثلاثة. وإذا كانت النظرة التاريخية تؤكد على بطلان المعقولة الدينية دون التمييز ما بين التيولوجي والميتولوجي، بين الدين والدينية، فإن النظرة التاريخية تجد أن أشكال القدسي والرمزي محايثة في أكثر أشكال الحداثة العقلانية.

إن تبني «محمد أركون» للتاريخية بما هي ميزة تتكفل بإقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي للتاريخ يرى فيه أن معالجة التاريخية بشكل جدي (أي بالمعنى الفلسفي)، يعني القبول بتطبيق القرارات المنهجية والأبستمولوجية الآتية على القرآن وعلى ما كان قد سماه بالتراث الإسلامي الكلي (La tradition islamique exhaustive) وهي قرارات تتمثل في ما يلي:

- ينبغي إعادة ترميم الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين في كل تعقدها وكثافتها الأولى. يفترض هذا الشيء إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)، التي شكلت في ما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية (La mémoire islamique collective) سوف يؤدي هذا العمل، كما كان قد حدث في الغرب، إلى تشظي الوعي الأسطوري الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية، وذلك في اتجاهين اثنين: اتجاه التبشير الأيديولوجي الذي هو في أوجه منذ فترة

والذي سيحل محل التيولوجيات الدوغمائية القديمة (الخطابات المتعلقة بالاشتراكية الإسلامية، التيولوجيات المسيحية للثورة والتحرر والعنف والثقافة، إلخ). والاتجاه نحو ممارسة مسؤولية للمعرفة الايجابية التي تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعنى، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميولوجية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة (23).

فلا يمكن للفكر الإسلامي بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة للوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الدينية، والبسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات: أي باختصار كل علم يتعذر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة، للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية.

والجدير بالإشارة هنا أنه ثمة محاولات لإخضاع القرآن للقراءة التاريخية من قبل مفكرين غير «محمد أركون» من ذلك: ما نجده في القراءة الاستشرافية، إذ المناهج التي اتبعها المستشرقون في دراسة القرآن تدعي في أكثرها أنها تاريخية أو تاريخانية ونقدية. وإن اعتبر كل من «رجيس بلاشير» و«رولان وبارث» أن الطريقة التاريخانية النقدية غير مثمرة لأنها تتعامل مع القرآن كما تعاملت مع النصوص المخطوطة والتي لها مخطوطات عديدة تختلف نصاً وقديماً ودقة، وأنها إنما تريد باستعمال اختلافات النسخ الوصول إلى نص محقق أقرب إلى ما كتبه «المؤلف» أو تركه. فهناك بالنسبة إلى هذه المدرسة نص أول للقرآن غطته أو حرفته نصوص ثوان. وهي تطمح لإعادته للطبعة الأولى أو للمخطوطة الأولى.

وثمة محاولات أيضاً في جهة الاستغراب للخوض في هذا الاتجاه، ومن دعائه وإن بنسب مختلفة ومتفاوتة: «الطيب تيزيني» في النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. «محمد عابد الجابري» في التراث والحداثة. «علي حرب» في نقد النص، ونقد الحقيقة. «نصر حامد أبو زيد» في الخطاب والتأويل، ومفهوم النص. «أدونيس» في الثابت والمتحول. «محمد أحمد خلف الله» في الفن القصصي في القرآن. «محمد شحرور» في الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. «صادق جلال العظم» في نقد الفكر الديني. «حسن حنفي» في دراسات إسلامية، ومفهوم النص.

وقد اشتغل «محمد أركون» منذ ثمانينيات القرن الماضي على وضع آليات قراءة النص الديني وفق منظور المنهج التاريخي موضع التنفيذ، وانخرط في فضاء فكري مختلف عن البيئة الثقافية الأصلية التي ينتمي إليها ويشغل عليها، مما أتاح له وضعاً أكثر مواءمة وتحرراً من القيود والشروط التي تقتضيها طبيعة التفاعل مع المحيط الأصلي الذي يصب عليه فكره. وقد دعا «محمد أركون» إلى ممارسة النقد التاريخي على النص القرآني بقوله: ((عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن)) (24). واتسم طرحه بالإخلاص العميق للنزوع العلماني الليبرالي من خلال انخراطه الكلي بالأسس المنهجية

الغربية، التاريخية والتفكيكية، دونما مراعاة للخصوصيات المحيطة وكذلك من خلال متابعتها للنشاط الاستشراقي الذي ينبغي بنظره التعامل معه بوصفه قناة الوصل النقية التي لا ينبغي التشكيك بجدوايتها العلمية من جهة أخرى.

وشيئاً من هذا، لم يتوفر «لحامد أبو زيد» الذي وجد نفسه في ذات الطريق، ولكن في ظرف مختلف كلياً عن سابقه فقد دعا إلى التحرر من سلطة النص والقراءة الحرفية وإلى التأويل بمقتضى المنهج التاريخي في ضوء مبدأ التطور والتغير في الأزمنة والأحوال. وبسبب اعتناقه لهذه الفكرة في منتصف التسعينيات كان عليه أن يواجه حكماً بالارتداد عن الدين. إلا أن أراء «محمد أركون» كانت الأكثر أداءً للخطاب العلماني الغربي على مستوى الدراسات القرآنية مع ما تمثله هذه الآراء من مسار عام على مستوى تطبيقات النزعة التاريخية المنهجية. والذي قد تجسّد تطبيقها لديه في مبحثين كبيرين: التاريخية بالنسبة للقرآن والتاريخية بالنسبة للفكر الإسلامي.

- استخدمت القراءة التاريخية عند «محمد أركون»: يرى «محمد أركون» فيما يخص المبحث الأول، أنه لا يمكن تحقيق أي تقدم في مسألة تاريخية القرآن والتاريخية طبقاً للقرآن إلا بتفكيك أولاً مفاهيم ثلاثة مفتاحية وهي: مفهوم الدوغمائية وكيفية انشغال الروح الدوغمائية أولاً، ومسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري (Mythique) إلى مرحلة الفكر التاريخي الإيجابي (الواقعي) ثانياً وفلسفة اللغة ثالثاً. وأما بالنسبة للمبحث الثاني: التاريخية بالنسبة للإسلام والفكر الإسلامي: فإن تاريخ الإسلام بجوانبه الروحية الميتافيزيقية والتاريخية والسوسيولوجية على السواء يبين لنا إلى أي مدى كان القرآن قد اشتغل كقوة تاريخية محركاً وتكوينية ثم كقرار موجه لمصير بأكمله وسابق على التاريخية الخاصة بالوضع البشري (للمسلمين). ومن أجل البقاء في خط من التفكير الإسلامي، يرى «محمد أركون» أن الحديث ينبغي أن يتم من خلال تفحص الروابط بين مسائل ثلاثة هي: الحقيقة والتاريخية طبقاً للقرآن أولاً، الحقيقة والتاريخية في الإسلام الكلاسيكي ثانياً الحقيقة والتاريخية في الإسلام الحديث ثالثاً.

وبما أن القرآن يأتي في مقدمة تلك الاتجاهات الأساسية التي أخذت تذر قرنهما وتثير الانتباه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: كيف إنبت قراءة «محمد أركون» التاريخية للخطاب (النص) القرآني؟

يتعامل الخطاب الأركوني مع النص القرآني بوصفه «نصاً تاريخياً»، وهو ما يعني عنده الدلالة على معنيين: - المعنى الأول: أنه ينبغي إخضاع النص القرآني للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، ونحوها من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. أي أن «الخطاب الأركوني» يفترض وجود مشكلة تعترض سبيل فهمنا للنص القرآني، وتتحدد هذه المشكلة في وجود فرق بين النص المقروء في زمن نزوله على النبي (صلى الله عليه وسلم)، وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف، كما ويصرح بأن المقدس الذي يعيش المسلم عليه أومعه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي

كان سائدا أيام النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولا حتى المقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام.

وان التفكير بين الحدث القرآني والظاهرة القرآنية، الحدث الإسلامي والظاهرة الإسلامية على أساس التمييز بين ما هو إيماني وما هو تاريخي من شأنه أن يمهّد السبيل لإرساء الظاهرة الدينية (25) على قاعدة التاريخ وكما يرى «محمد أركون» فإن التمييز بين القرآن والظاهرة القرآنية فالقصد منه دراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية، وبهذا يمكن لنا تجاوز العراقيل التي تحول دون فهمنا لآيات القرآن في الوقت المعاصر، وتتمثل العرقلة في أن القرآن يقوم عن طريق العمليات الأسلوبية والبلاغية بخلع التعالي على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكنها حوّرت من قبل الخطاب القرآني لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس. فالقرآن يمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد بمعنى تصعيد الأحداث وإسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات هي ذات مضمون اجتماعي وسياسي وتشريعي في الأصل. وهكذا ينجح القرآن في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطابا كونيا موجهًا للبشر في كل زمان ومكان، وهكذا يفقد صفته التاريخية فيبدو وكأنه خارج التاريخ ويعلو عليه.

وهذه المحاولات من القرآن هي محاولات أيديولوجية، أي أن القرآن يفعل ذلك ويتعالى بالتاريخ لمقاصد وأغراض دنيوية. فقداسة القرآن هنا ليست أصلية وإنما دخيلة، حصلت لأسباب سياسية وثقافية وتلاعبات فكرية، وأن هذه التلاعبات قد كشفها النقد وتبين زيفها فيما يخص التوراة والإنجيل، أما بالنسبة للقرآن فإن ذلك لم يحصل بعد، ولا يزال القرآن كتابا مقدسا يحتوي على مساحة كبيرة من اللامفكر فيه.

ومن هنا يطمح الخطاب الأركوني إلى نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آيات الأسطورة والتعالي والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني، فننظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا، أو أن ندرسه بوصفه نصا فقط ونصا لغويا لأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها.

وعليه، فالفهم الصحيح للقرآن يتوقف على إزاحة هذا الغطاء الإيديولوجي المصطنع عن وجه النص القرآني، وقراءته على أنه نص تاريخي أدبي تطبق عليه المناهج الحديثة المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهج التاريخ المقارن للأديان. ذلك أن النظر إلى القرآن نظرة نقدية تاريخية إنشربولوجية من شأنها أن تزعزع جميع الأبنية التقديسية والتنزيهية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي، وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه الإيديولوجي وتحديد مساحته في

إطار تاريخي.

وفي سبيل تحقيق الغايات المنشودة، يدعو الخطاب الأركوني إلى الدراسة التفكيكية للنصوص المقدسة وإلى قراءتها على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية «بموت المؤلف». كما يتبنى هذا الخطاب في دراسته للقرآن الهيرمنيوطيقا التي تقوم في الدراسات الأدبية على التفرقة بين المعنى والمغزى، يمثل المعنى الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها، والمغزى هو محصلة قراءة عصر غير عصر النزول.

- المعنى الثاني: ينبغي إخضاع النص القرآني للقراءة كنص بشري أو كنص إلهي محكوم بسقف التاريخ والثقافة: تدعو التاريخية إلى تفريغ جعبة النص الديني من مفاهيم الكونية والاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته إلى التاريخ والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيراً تداولياً قاصراً من خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من القضايا.

فالغاية من أرخنة الخطاب القرآني بحسب تعبير «محمد أركون» هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي وهذا الجهد يجد مشروعيته في القول بأن القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع تتغير وتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه هنا المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعنى به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو أني ووقتي، بمعنى أنه جاء لوقت قد مضى، ولم يعد يتلاءم مع الوضع الحالي.

- تعقيب: إلا أنه عند تصفح التطبيق المنهجي التاريخي الذي قام «محمد أركون» بإنجازه هو وقوعه في التقليد والمحاكاة التطبيقية لما أحدثته الدراسات الاستشرافية التاريخية على مستوى التوراة والإنجيل. ومن الأدلة على ذلك:

- الأسطورة ومشابهة التوراة والإنجيل: يربط «محمد أركون» بين القرآن والتوراة بوصفه الخطاب الأسطوري فيعتبر الحكايات التوراتية والخطاب القرآني نموذجان من نماذج التعبير الأسطوري. فالقرآن الكريم برأيه يشكل نصاً أسطورياً. وبسبب بينيته الأسطورية وتركيبته المجازية فهو كغيره من النصوص، يمارس آليات من التحوير والتحويل والطمس والحجب فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة. وذلك يعني ((القول بنسبية الحقيقة متمثلة هنا في كلام الله والتأكيد على تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي. من باب أولى أن يصح ذلك على التراث اللاهوتي والكلامي الفقهي الذي تكوّن وتراكم حول هذا النص)) (26).

- تشريعية القرآن الكريم: إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري لا يمكن أن تكون قانونا واضحا، أي تشريعا. وإن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقى بصفاتها تعابير أدبية، أي تعابير مُحَوَّرة عن مطامح ورؤى، وعواطف حقيقية، يمكن فقط للتحليل التاريخي والسياسيولوجي (الاجتماعي) والبيسيكولوجي (النفسي) اللغوي أن يعيها ويكشفها. وفي هذا يشير «محمد أركون» بإشارة واضحة إلى نفي كون القرآن الكريم مصدرا للتشريع، فالقرآن في نظره مجرد مجازات أدبية وحكايات أسطورية ليس لها صلة بالواقع.

- القصص القرآني: لم يذهب «محمد أركون» بعيدا عن الموقف الاستشراقي من القصص القرآني في زعمهم نقلها عن التوراة والإنجيل، ويردد مزاعم من سبقه من المستشرقين، عند معالجته التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقتها، وهنا يريد أن يقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جدا، بحسب تعبير «فيرنان بروديل»، وهذه المدة الطويلة جدا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول إن سورة «الكهف» تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش (يقصد به: الخضر) ورواية الإسكندر الأكبر (ويقصد به: ذي القرنين) وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وأنه ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

- الرمزية: تبنى «محمد أركون» منطق التفسيرات الرمزية الباطنية التي هي امتداد لمذهب الرمزية لدى فرويد وماركس ونييتشه، والتي ترى أن الرمز حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها وهو كثيرا ما يكرر مصطلح الرمزية في فهم النص أو ما يسميه بالرمزية السيميائية (الدلالية) في فهم وتفسير النص. ويمجد «محمد أركون» التفسيرات الباطنية فيعتبر أن القراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات المجازية للغنوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات والدروس تجسيد أو تحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن.

- جمع القرآن الكريم: بخصوص الموقف من جمع القرآن الكريم يذكر «محمد أركون» الروايات الإسلامية حول كتابة القرآن الكريم في العهد النبوي وجمعه في عهد أبي بكر وعثمان، ثم يعقب بعدم تسليمه بهذه الروايات الإسلامية ويثني على الكتابات الاستشراقية الناقدة لصحة جمع القرآن أمثال كتابات «نولدكه» و«بلاشير».

- الغيب في القرآن الكريم: يعلق «محمد أركون» على ما ورد في سورة «التوبة» من الأمر

بجهاد المشركين وما أعدّه الله من نعيم في الجنة للمجاهدين في سبيل الله. فليس الوجه الديني «للتوبة» إلا عبارة عن مجموع التصورات التي تشكل مخيالا كونيا: أي الأنهار التي تجري، والمساكن الطيبة الموجودة في جنات، تستحيل في الزمان التجريبي المحسوس الذي نعيشه.

وهكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يوضع داخل التاريخيّة الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخيّة تحوّر وتحوّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى كما يقول. ولكن ظاهرة أن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة (ولا يزال) خلع القدسيّة والتعالّي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية والأكثر عادية وشيوعا ينبغي ألا تنسينا تلك الأنية والاعتباطية الجذرية للأحداث.

ثانيا: 2 - ب - القراءة الأنثروبولوجية: إن تطبيق المنهجية التاريخيّة وحدها على الخطاب الديني (الخطاب القرآني) غير كافية كما يراها «محمّد أركون»، وإنما لا بد من أن تكملها تطبيق المنهجية الأنثروبولوجية التي هي لازمة وضرورية أيضا خاصة وأن ((علم الأثربولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة)) (27)، بالإضافة إلى ذلك أن ((العلم الأنثروبولوجي يُعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح مُنفتحة مُتفهّمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسّساتي)) (28). كما وأنه علم يمارس عمله بعيدا عن التأويلات التاريخانية والأيديولوجية. وبالإضافة إلى ذلك كله فإن الأنثروبولوجية قد أثّرت وأخصّبت التفكير الحديث عن طريق بلورة «محمّد أركون» ما قد أسماه «المثلثات الأنثروبولوجية» (29).

وبهذا المعنى فإن القراءة الأنثروبولوجية هي قراءة ترفض التمرّكز حول الهوية الواحدة والأخذ بالنظرة الأحادية وتأخذ بعين الاعتبار كل العوامل المحركة للتاريخ ولا تكتفي بالنصوص المكتوبة فقط وإنما تهتم أيضا بالتراث الشفهي للشعوب. فهي قراءة شاملة كما أنها تقوم على المقارنة بين التراثات الدينية، وبين مختلف الثقافات والشعوب، في الماضي والحاضر. وبناء عليه فإنه إذا ما تم الإجماع الكامل على هذا التوجّه المعرفي، فلا بد من إعادة النظر في جميع العقائد والسنن الدينية، وذلك عن طريق إعادة القراءة لما قدّمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب (30).

ولايُميّز «محمّد أركون» في هذه القراءة بين الباحثين المسلمين وبين الباحثين الأوروبيين (المستشرقين) ويطبق على هذه القراءة، المعيار الإبستمولوجي الذي يطبقه على القراءة الإيمانية، والذي يتمثل في التمييز بين موقف الإيمان وبين موقف العقل النقدي. ويلاحظ أن كتابات المحدثين بما فيهم المسلمون الذين اهتموا أكثر من غيرهم بالاستعادة النقدية للتراث الديني أو الثقافي أو كليهما لم يعرفوا كيف يزحزون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية والثقافية السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. وبناء عليه يلح على ضرورة استعادة

دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي والكتابي، الأسطوري والعقلاني، والغريب الساحر والمحسوس الواقعي، والمقدس والدينيوي الأرضي؛ ذلك أن التراث بصفته نسيجاً نصياً ومعنى مضمونياً، يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها.

ومن هنا يستنتج ضرورة إعادة تقييم الشكل والمعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين والتي سبق ذكرها هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع. وعبر مفهوم مجتمع الكتاب يؤكد أن للتراث بعدين كانت المقاربة التيولوجية الدوغمائية قد قللت من أهميتهما وشوھتهما، وهما: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه. وسوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، ويقصد بها الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية المختلفة التراث. هذا التلقي الذي يعتبر مكملاً لمفهوم التاريخية.

يرى «محمد أركون» أن النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا (المستشرق) على التراث خطوة لا بد منها لكنه غير كاف. لذا ينبغي ((تعميقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلية البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى)) (31). فدراسة المجتمعات الإسلامية الحالية تكشف لنا أو تعري لنا لعبة ثلاث قوى متنافسة: التراث بالمعنى العام والعتيق أو المهجور القديم (وهذا النوع موجود في كل المجتمعات البشرية، وهو سابق على التراث الكتابي المقدس الخاص بأديان الوحي) (أي سابق على الإسلام)، والتراث الكتاب المقدس (التراث الإسلامي ذاته)، والحداثة التي تميل إلى إحداث القطيعة مع القوتين السابقتين. فهذه الرؤية هي الكفيلة بإعادة النظر في التراث، والإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي التراثات المحلية التي قلصها التراث الأرثوذكسي ثم من بعده قلصتها الحداثة التنميطية التوحيدية وحولتها إلى نتف وبقايا متفرقة؟ وكيف حصل أن التراث الأرثوذكسي نفسه يميل إلى الانطواء والانزواء ورمي ذاته في ساحة العتيق البالي والخاطئ وتسفيهه من قبل الحداثة المادية وذلك بسبب غياب الحداثة العقلية القادرة على تجديده وإعادة التفكير فيه؟ ما التشوهات وأنواع البتر التي ألحقها هذا التراث الأرثوذكسي بنفسه من جراء حذفه وتصفيته لكل المدارس والمؤلفات والشخصيات الفكرية التي ظهرت داخل الإسلام واعتبرت «زنديقة» أو منحرفة؟ (32) ويلج «محمد أركون» على ضرورة الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل تاريخي وخارج كل حكم ديني أو عقائدي وتيولوجي لأن ((الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائماً بالمحرمات على الدراسة القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب)) (33).

ثانياً: 3 - القراءة الألسنية والسيمائية :

ثانياً: 3 - أ - القراءة الألسنية: ينبه «محمد أركون» قبلاً إلى وعيه بالنواقص أو نقاط

الضعف التي تعتري القراءة الألسنية خاصة إذا تعلق بالكتب المقدسة وبالنسبة إليه فإنه لا ينوي إخضاع القرآن أو التوراة أو الإنجيل إلى امتحان علم واثق من أسسه وإمكانياته بل على العكس من ذلك فهو لا يستبعد أبدا فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة نفسها إلى امتحان نص يمكنه أن يزعم الكثير من التقنيات الدوغمائية فيها. وعليه فهو لا ينتمي إلى أية مدرسة ألسنية محددة دون غيرها كما يعلن ذلك قائلا: ((مهما يكن من أمر، فإننا نعلن قائلين منذ البداية بأننا لا نخضع لأي مدرسة ألسنية محددة دون غيرها (34)).

إن المتتبع لما كتبه «محمد أركون» حول هذا الموضوع يجده أنه لم يكتف بإعلان موقفه الصريح الذي أكد فيه عدم انتمائه لأي مدرسة ألسنية بل عمل أيضا على شرحه من منطلق استكشافي وهذا ما نلمسه في قوله: ((...بمعنى أن كل ما سنقوله لن يكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا. في الواقع إننا لن نفضل أية مدرسة ألسنية على غيرها)) (35) وهي فكرة لا تعكس إلا إحدى خصائص وميزات العقل الاستطلاعي. وعلى الرغم من هذا الإنكار الصريح إلا أن من القراء من يؤكد اتجاه «محمد أركون» في قراءته الألسنية اتجاه الألسني الفرنسي «إميل بنفست» ((الذي يعتبر اللغة هي المسئول لكل الأنظمة اللسانية وغير اللسانية)) (36). ويؤكد على أن قراءته للقرآن هي قراءة ألسنية أكثر مما هي سيمائية أو علامائية وهي من هذه الناحية أي الألسنية أو اللغوية لا تنطوي إلا على ((قيمة المواقع المقترحات الكشفية أو الاستكشافية)) (37) بمعنى أن التحديدات والتعريفات التي سيدخلها على المقروء لا تدعي الارتباط بأية ابستمولوجيا جاهزة بل إنه قد تم اختيارها بسبب ((المنظورات التي تفتحها من أجل الانخراط في بحث عن الأسس الابستمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة)) (38).

- مستلزمات القراءة الألسنية: فمبرر الاختيار القراءة الألسنية إذن، هو الآفاق التي تفتحها في سبيل البحث عن الأسس الابستمولوجية لفكر ديني جدير بالوقت الحاضر ولهذا السبب فإن تلك التحديدات والتعريفات ليست لها إلا وظيفة استكشافية وعلى هذا المستوى من التخصيص لألسني في تحليل الخطاب يمكن القول بأن الخطاب القرآني يتميز بجملة خصائص يمكن إجمالها فيما يلي:

الخطاب القرآني مدونة متجانسة وليس عبارة عن مدونة عينية أي كعينة مأخوذة بشكل اعتباطي وفق قواعد بحث سابقة فكل الملفوظات التي يحتوي عليها الخطاب القرآني قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للخطاب (39). فالتجانس الذي يقصده «محمد أركون» ليس على المستوى السطحي الظاهري للقرآن وهو ما لا يحيه هذا المستوى إذ الملاحظ عليه هو الاختلاف بين سور القرآن وانتقال هذا الأخير فجأة وفي أحيان كثيرة من موضوع إلى آخر إنما التجانس المقصود هو على المستوى العميق للقرآن بحيث يوجد انسجام على مدار القرآن من أوله إلى آخره وهو ما تعكسه شبكة الضمائر التوصيلية التي تخترق القرآن كله (أنا، نحن، أنت، هو، أو الله (محمد صلى الله عليه وسلم)) (البشر) وكذلك الأمر فيما يخص البنية القصصية الرمزية (40).

كما أنه من غير المعقول القول بأن الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما وفي حقيقة الأمر أن انتشار ملفوظاته قد استمر على امتداد عشرين سنة، وأنه قد نشأ لدى المسلمين علم «أسباب النزول» الخاصة بكل آية غير أن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف والملازمات المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب إنما هي في الواقع ليست إلا الذرائع والأحداث الخارجية أو نوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية. أما «محمد أركون» فيرى على العكس من ذلك بأن ((تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير)) (41)، أي البنية الأساسية لكل قصة والتي هي واحدة لا تتغير، وهي مشكلة من أربعة عناصر، البطل، الغاية، المساعدون، الأعداء.

- الخطاب القرآني مدونة منتهية، بمعنى أنها النص الذي ثبت كتابيا وأغلق نهائيا منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) إذ لم يحصل ذلك في عهد «عثمان بن عفان» إنما ظل الصراع حوله محتدما عن الإضافة إليه أو الحذف منه حتى هذا القرن بعدئذ أصبح معتبرا كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه شيء أو أن نحذف منه أي شيء، إنما هو محدود ومحصور بعدد معين من العبارات والآيات المشكّلة له. فهذا الطابع النهائي المكتمل يجنب العقل الاستطلاعي الوقوع في القراءة التبجيلية التي تؤكد على الطابع المعجز لسانيا للقرآن من جهة، لا يكتفي من جهة أخرى بالقراءة الفيلولوجية الاستشراقية التي تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص، وعن غموضه وتناقضاته، ونواقصه الأسلوبية.

أنه على الرغم من تلك المحدودية والاكتمال والانتماء فإن الخطاب القرآني مدونة منفتحة بمعنى أن: ((النص القرآني يقول شيئا ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل ويحفز على الفكر، أي يمكن الوضع العام للخطاب، هذا الوضع الذي يتموضع القارئ داخله)) (42)، أي أن النص القرآني منفتح على السياقات، والأكثر اختلافا، والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفريضا، وأنه يقول شيئا مهما كانت الوضعية العامة للخطاب التي يوجد فيها القارئ، وهذه السمة الحاسمة هي ما ستوجد عند التحدث عن الأثر. وعلى الرغم من أن الخطاب القرآني مدونة قد أصبحت مغلقة بشكل نهائي وتام من الناحية اللاهوتية فإنه بالإمكان القبول تاريخيا بأنها لا تزال منفتحة على التحسينات النصية التي قد يقدمها النقد الفيلولوجي ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جدا ومشكوكا فيها، بمعنى أنه لن نستطيع التوصل إلى ترتيب زمني دقيق وموثوق به أونهاية للآيات والصور القرآنية مهما كانت المحاولة والفعل ولكن ذلك لن يغير شيئا من مبادئ القراءة التي يعتزم «محمد أركون» بلورتها (43) إذ لتأويل ليس فعلا مطلقا بل هو رسم لخارطة تتحكم فيها الفرضيات بالقراءة، وهي فرضيات تسقط، انطلاقا من معطيات النص مسيرات تأويلية تطمئن إليها الذات المتلقية (44).

- تأكيد «محمد أركون» على اعتبار أن الخطاب القرآني مجموعة عبارات أو ملفوظات لغوية هو لفت الانتباه إلى حقيقة وهي أنه خطاب كان ولا يزال كلام شفاهي قبل أن يصبح نصا كتابيا أو نصا مدونا ومع ذلك فإن الكلام المتلفظ من قبل النبي (صلى الله

عليه وسلم) ليست له نفس المكانة اللغوية أو الحكم اللساني للكلام الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية (شفهية) وصيغة كتابية مثبتة بكل صرامة. وهي اعتبارات تقود إلى التمييز بين ثلاثة أنواع أو بروتوكولات للقراءة، بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية، بروتوكول القراءة التفسيرية، بروتوكول القراءة الألسنية النقدية.

تشكل مجموعة العبارات أو المنطوقات اللغوية بعبار «محمد أركون» و«الآيات» بالتعبير القرآني، سلسلة من النصوص القصيرة والمفتوحة على النص الكلي الشامل، ومن هنا فإنه لقراءة هذا الكلي الشامل والحكم عليه لسانيا وأديبا ينبغي قبل ذلك القيام بسلسلة من القراءات، وسلسلة من البحوث حول النصوص القصيرة (الآيات) والنصوص المتوسطة (السور)، كما ينبغي أيضا قياس مدى الاستقلال الذاتي، ومدى الانغلاق والانفتاح في كل واحد من تلك النصوص بنوعيتها (القصيرة والمتوسطة). ومهما تكن نتائج البحث حول نوعية العلاقات الكائنة بين سلسلة تلك النصوص القصيرة والوسطى، والنص الكلي، فإن الخطاب القرآني قد ((عَمِلَ بصفته عملا متكاملا أو كتابا واحدا)) (45)، وهو على هذه الشاكلة، أي أنه نص كلي مثبت بكل صرامة قد نُظِرَ إليه باعتباره أثرا أي أنه ما انفك يقرأ مرة تلو الأخرى، وتعاد قراءته، إلا أنه لا يزال يستمر في المطالبة بإعادة قراءته باستمرار ((دون أن تكون مدلولاته المضمرّة أو الاحتمالية قد تجلت كليا وبشكل صحيح وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام، وبالتالي فإن الأمر يتعلق إذن بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة)) (46)، وهو ما يطرح مشاكل عديدة فيما يخص عملية إعادة القراءة الكليانية للنص أو العمل المتكامل.

وعليه فإن إعادة القراءة هذه ليست إلا مجرد فرضيات عمل يمكن تحديدها في شكل الفرضيات التالية:

الفرضية الأولى: إلى أي مدى يمكن القول بأن النص الأثر، هو نتاج قدر (فردى وجماعى) معاش ومستقبل مرغوب فيه ومجسد أدبيا؟ والفرضية الثانية: إلى أي مدى يَسْتَعْمَلُ المتكلم في النص معطيات ماضى فردى وجماعى من أجل تشكيل صياغة محرّكة للوجود ككل أي من أجل تشكيل تركيبة كلية متماسكة من السلوكات النموذجية التي ينبغي أن تتخذ كقدوة، وفي نفس الوقت تتعالى على التاريخ والزمن البشرىين؟ والفرضية الثالثة: بعد تحديد التحليل العلمى للفرضيتين الأولى والثانية بمعنى أن سمات النص الأثر قد تأكدت من خلال التحليل، فإنه يبقى ضرورة تحديد آلية اشتغال العلاقة الكائنة بين النص القرآنى كعمل متكامل، والنص القرآنى كإبداع وتوليد لنصوص ثانوية أو مجمل النصوص الثانية أو القراءات التي تولدت عن العمل المتكامل.

والنص القرآنى إبداع بمعنى: أنه هو النص التأسيسى الأول، وهو يتمتع بقدرة إبداعية ضخمة كبقية النصوص التأسيسية، وبالتالي فقد ولد أو أنتج جملة من

النصوص الثانية كانت بمثابة قراءات له انطلقت منه لبناء نص جديد. ولذلك يرى أنه ينبغي دراسة النص الأول التأسيسي لوحده أولاً ثم دراسة النصوص الثانية التي ولدها بشكل مباشر أو غير مباشر. وذلك من أجل تحرير النص الأول أي الوحي القرآني من النص الثاني أي تأويله وشروحاته لأن هذا الأخير حجب النص الأول وأسرّه، مشكلاً بذلك حجاباً كثيفاً حال بين المسلم وبين الوصول إلى الظاهرة الأولى التي هي «الظاهرة المعجزة» على حد تعبير «محمد أركون» (47). ومن منطلق هذه الفرضية الثالثة، فما التصحيحات وما التحفظات التي يمكن إجراؤها لمعرفة إذا كان بالإمكان تطبيق المواقف الفكرية التالية والمملخصة فيما يلي: - التسليم بأن كل عمل أدبي إبداعي (شفهي أم كتابي) لا يمكن أن يكون في البداية إلا فردياً.

- ثم إذا انتقل إلى التراث الشفهي بسرعة (لدى الشعوب التي لا كتابة لها) فإن المستويات المركبة والراسخة المرتكزة على أسس مشتركة وحدها تظل ثابتة أما المستويات الاحتمالية الظنية فتكشف عن قابلية للتغير والتحول الذي يرتبط بدوره بشخصية الفرد الراوي بالتتالي.

تصطدم هذه المستويات الاحتمالية بعضها البعض في عملية النقل الشفهي فتتآكل منتحية بذلك من كتلة الخطاب الأساسي ما يمكن أن يدعى أجزاء البلورية الشفافة وهي أعمال فردية وهي ميثيات محتملة أو ميثيات كامنة بالقوة في الخطاب الأساسي ولكن تبنيها على الهيئة الجماعية هو وحده ما يجسد إذا ما لزم الأمر ميثياتها (48).

ثانياً: 3- ب- قراءة السيمائية: يستهل «محمد أركون» حديثه بالشكوى من صعوبة تناول هذا البحث الذي يستحق أن يدرس بذاته ولذاته وعلى الرغم من ذلك فإنه ينبّه على بعض الملاحظات منها، أنه ينبغي الكشف عن البنية اللغوية المستخدمة في القرآن من أجل بلورة إشكالية مشتركة تنطبق على دراسة جميع مجتمعات الكتاب المقدس. والنظر عن كثب إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن يكشف عن أن الصحة الإلهية للقرآن ذات قاعدة لغوية أساساً. والمؤمن لا شك وأنه يتصور أن وسائل هذه الصحة سماوية إلهية أما عالم الأنثروبولوجيا الحديث (محمد أركون) فيرى بأن هذه (الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية) (49) ولكن التجلي الملحوظ والمحسوس حصل في لغة بشرية هي اللغة العربية.

تعتبر قضية إعجاز القرآن القضية المحورية لتأكيد الصحة الإلهية للخطاب القرآني وهو ما حاول التبصر الاستشراقي الأكاديمي التقليص منها أو جعلها نسبية، وإن كانت نظرية الإعجاز لا ريب قد أضعفت وبشكل عام زيفت من قبل المسلمة اللاهوتية المسبقة (الاستشراق) فإن «محمد أركون» يرى أنها (تحتوي على معلومات أو تعاليم يمكن لعالم اللسانيات الحديثة أن يستخلصها ويستخدمها ضمن منظور حديث وجديد تماماً) (50). ومن بين تلك المعلومات التي يمكن تحليلها وفقاً لللسانيات الحديثة هو اتفاق هذه الأخيرة على التمييز بين نوعين من استخدام اللغة: استخدام اللغة لسرد القصص (السرد

القصصي). استخدام اللغة لخطاب (للخطاب) (51). وكل واحد من هذين النوعين يستخدم جهاز متميز من الوظائف النحوية والتركيبية عن النوع الآخر. والقرآن يستخدم كلا الجهازين في التعبير وإن كان التحليل العميق يكشف عن أن البنية الأساسية للنص القرآني ككل تتمثل في «الحوار». إذ توجد ((صیغتين لغويتين في حالة الشراكة تجدان نفسيهما مسئولتين عن الكلام أو القول بالتناوب وهذا الإطار يتشكل بالضرورة مع الكلام ذاته)) (52).

ففيما يتعلق بالنوع الأول أو استخدام الأول لسرد القصص فإن القصص القرآني تبين بسهولة أنها تحصل داخل الإطار العام لهذا الحوار إذ أن هناك «متكلم أعظم مهيم على النص القرآني كله» وهو يتدخل صراحة في النص لكي يحول جذريا وعي المتلقي (53) وعن طريق التدخلات المستمرة (للمتكلم الأعظم) في النص يحصل الانتقال من المعنى الصحيح الأمثل الأصلي إلى المعنى الثاني الذي هو تلك الصيغ اللفظية والنحوية المتولدة عن المعنى الأصلي والتي تمارس وظائفها كانعكاسات له هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القرآن تضمن أيضا العناصر الأساسية «للجهاز اللغوي للقول أو للكلام».

فحسب الخاصية الخامسة من الخصائص الألسنية للخطاب (54) فكل خطاب يُحيل على ذات متكلمة. وإذا كان الإنسان على مستوى السلوك لا يفرض ذاته بوصفه «أنا» إلا بالتعامل مع «الأنت» و«الهو»، فإن هذا السلوك يمتلك بحسب «إميل بنفيسست» (55) بنية لسانية مُحايثة لكل خطاب. فمن يستعمل الخطاب يُحيل دائما على من يتكلم باستعمال ضمير المتكلم «أنا». ويتحدد ظهور هذا المتكلم كلما استعملت «أنا» داخل الخطاب لأن هذا الاستعمال يُحقق كل مرة إدراج المتكلم داخل لحظة زمنية جديدة وداخل نسيج نصي مُخالف. لـ «أنا» و«الأنت» وظائف داخلية للخطاب ولا تتحددان بحدود الموضوعات الخارجية بل بحدود الكلام على ما يرى «إميل بنفيسست» (56). وهو ما يقوم «محمد أركون» بتحديدده وضبطه كالتالي:

الطبقة الأولى: بنية العلاقات بين الضمائر وهي بنية تميز النص القرآني ككل لأنها متواجدة على مداره.

الطبقة الثانية: علامات القول (أو التلفظ بالكلام).

الطبقة الثالثة: الصيغ الزمنية: وهي الصيغ المعبرة عن الزمن والمستخدم من قبل الناطق المتكلم (الله) من أجل تنظيم الزمن انطلاقا من الحاضر فالوحي لم ينزل دفعة واحدة إنما على دفعات تفصل بينها مسافات زمنية قد تقصر وقد تطول، إلا أنه كلما نزلت آية أو سورة تم تحيين الوحي من جديد، وينتج عن ذلك حاضر أبدي تندرج داخله حواضر (أو أزمنة حاضرة) مؤقتة أو عابرة مرتبطة بظروف محددة. وهو ما يعكس ما ذهب إليه «بنيفينيسست» الذي رأى أن الزمنية إطار فطري للفكر وأن هذه الزمنية تحصل داخل عملية النطق أو الكلام وبواسطتها وعن النطق تتشكل مقولة الحاضر التي تتولد عنها مقولة الزمن (57).

إن الوظائف (58) النحوية التركيبية التي يستخدمها الناطق المتكلم للتأثير على الملتقي موجودة كلها في القرآن إنه يوجه بطريقة واضحة ومدرسة كل الاستخدام المعرفي للغة في الوجهة التي يريد بها. فئة الكفار، قد حط من قيمتها باستخدام ((الأقاويل المفرطة، أو الحمقاء المجنونة، أو المتغطرسة والمتكبرة التي عزيت إليها)) (59) وذلك على العكس من الآيات المذكورة عن الفئة المؤمنة.

والملاحظ في هذا الموضع استخدام ((الأقاويل)) بالنسبة لفئة الكفار، والآيات بالنسبة لفئة المؤمنين بما أنها أقاويل فهي تحتل الصدق أو الكذب فلا يؤخذ بها على أنها قطعية وجازمة، بخلاف لو استخدم في هذا الموضع (أي بالنسبة لفئة الكفار) آيات لكان ذلك يعني تأكيد نعت القرآن لهؤلاء وثباته، وبعبارة دقيقة أنه ما قاله الخطاب القرآني عن فئة الكفار هو مجرد أقاويل لا تؤخذ على أساس قطعي كآيات وإن كان في موضع دفاع عن فئة الكافرة إلا أن هناك شيء إيجابي يُسجل له في هذا الموضع وهو يقينه بأن (الآيات) جازمة وقطعية. ومن جهة أخرى فإن هذا التحليل الألسني اللغوي الذي يركز على البنية اللغوية واللفظية والنحوية والصرفية للنص القرآني فإنه يحرره إلى حد ما من الهيبة اللاهوتية والتقليدية الضخمة التي خلعت عليه (يجعل منه نص لغوي كبقية النصوص) ويحيله إلى حقيقته، أي كنص لغوي تنطبق عليه القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على بقية النصوص الأخرى (60).

- استخدامات القراءة السيميائية: إن القراءتين التيولوجية والإيمانية والتاريخية الاستشراقية تعانين من ثغرات كبيرة، فهما في نظر «محمد أركون» غارقتان في دائرة اللامفكر فيه. كما أن المعايير المطبقة في المجالين لا تنسجم مع المناهج اللغوية والنقدية والأدبية الحديثة. من هنا يقترح منهجية جديدة في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيميائية والنقدية. ويؤكد أن علم السيميائية يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في أن معا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب «الدلالة البنيوية» (Sémanistique structurale) لـ «ألجير داس جوليان كريماس» (Algirdas Julien Greimas) (61) الذي تم نشره عام (1966م) يعتبر البنية الأساس لما يعرف بمدرسة باريس السيميائية الشهيرة وهي المدرسة التي يتبناها «محمد أركون»، وإن كانت السيميائيات كدراسة لحياة العلامات قد بشر بها «سوسير» عام (1916م) في كتابه «دروس في اللسانيات العامة» (Cours générales linguistiques)، و«بيرس ساندز» (Peirce Charle Sanders) (62) في أمريكا.

يتساءل «محمد أركون» عن: كيف يمكن أن تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة على وتوليد المعنى؟ وما الآليات الألسنية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى غيره؟ ولماذا ينبثق هذا المعنى وضمن أي شروط؟ ويُنبه إلى أن هذه الأسئلة لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديرية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحي بالنسبة للمؤمنين على العكس إنها تهتم بهذه الأشياء

والسمات و((بوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقارنة شاملة تهتم بكل ما ينتج المعنى والدلالة)) (63).

ولكن يتساءل:- ما العمل والنصوص التي يريد قراءتها لا تهتم بمسألة التمييز بين المعرفة والإيمان؟ ويوضح أن الزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش. وهذا يدعو إلى إعادة النظر بعلاقة الفكر باللغة. كما يلاحظ أن التراث عندما يتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه يميل إلى ممارسة فعله وأثره رافضاً «باسم الأرثوذكسية» تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة، ورافضاً أيضاً إمكانيات المعنى الاحتمالية.

وفي هذا الإطار، لا يخفي «محمد أركون» قلقه من قلة الأبحاث السيميائية على القرآن الكريم، باستثناء محاولة «نصر حامد أبو زيد» التي لا تشفي غليله، على الرغم من كونه أول باحث مسلم يكتب بالعربية بادر إلى تطبيق الألسنيات الحديثة على النص القرآني وانتهاك محرمات كثيرة بهذا الصدد. وأنه على الرغم مما أحدثته كتاباته من ضجة فإن «محمد أركون» يراها ليست ثورية أو انقلابية إلى حد الضجة التي أحدثتها إذا ما تم موضعها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة بل إنها كتابات أكثر من عادية أو طبيعية وأكبر دليل على مدى اتساع الحجم الذي يتخذه اللامفكر والمستحيل التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر (64).

وأن الفكر الديني اليوم بحاجة إلى باحثين مستقلين بعد أن كان طيلة قرون عديدة، إما حكرًا على سدنته وخدامه المتحمسين، وإما وسيلة للمجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى. لماذا؟ لأن التحليل السيميائي في نظر «محمد أركون» يفرض على الدارس ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لا بد منه. إنه ((يمثل فضيلة ثمينة جدا وخصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين. وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص «المقدسة» دون إطلاق أي حكم من الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المومنين فوراً (65)).

ولكن: ما العمل؟ ويرى أن على من يقوم بهذا التحليل السيميائي مهمتين: ((الأولى: أن يتزود بتكوين علمي ويحيط بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإستمولوجي. والثانية: أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيئان مختلفان)) (66). وهذه دعوة للقطيعة مع القراءة التيولوجية الإيمانية التي سادت في التراث التفسيري بمختلف أنواعها.

ثانيا: 4 - القراءة الإيمانية: يقصد «محمد أركون» بها كل قراءة ((منتجة من قبل الأمة المُفسرة ومن أجلها (فهي تعني) الاستخدامات المتنوعة لكلام أصبح نصا، ولنصّ ثبت في المدونة الرسمية المغلقة)) (67) فهي قراءة لاهوتية، تعني كل التراث التفسيري الذي خلفته

الأمة المؤمنة (المسلمون) وكل ما دُون عن القرآن الكريم قديما وحديثا. وبتعبير آخر تعني القراءة الإيمانية كل تعامل مع القرآن الكريم كان قد عمل ترسيخ الإيمان وتثبيتته في نفوس المسلمين سواء أكان إسلاميا أو إستشراقيا.

وتتميز هذه القراءة بخاصيتين ملازمتين لها: الأولى: أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق (La clôture dogmatique). وليس الأمة المؤمنة وحدها التي ظلت مسجونة داخل هذا السياج، وإنما التبخر الإستشراقي الأكاديمي نفسه ظل منغلقا داخل السياج نفسه عندما إكتفى بنقل التراث الإسلامي إلى اللغات الأوروبية دون الانتباه للمكانة المعرفية للقراءة الإيمانية.

والثانية: أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية (68). وتستند هذه القراءة الإيمانية في نظر «محمد أركون» إلى مسلمة لاهوتية (69) يصعب مناقشتها من قبل جميع المسلمين أو وضعها موضع التشكيك.

ومن خلال هذه المسلمات يكتشف «محمد أركون» وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي واللذين عادة ما يُخلط بينهما هما: وحي هو، كلام إلهي، أزلي، لانهائي، وهو محفوظ في «اللوحة المحفوظ»، ووحى منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير لغويا والممكن قراءته، وهو الذي خضع لعملية التسجيل وقُدس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية ومناهج التفسير (70). ويرى أنها نفس المبادئ أو المسلمات التي تتحكم في القراءة التقليدية (أو الكلاسيكية) الإسلامية والتي يُحدّدها من جهة أخرى في ثمانيّة مبادئ (71). وهي قراءة يعتبرها «محمد أركون» تيولوجية ومثالية تتعالى على معطيات التاريخ والمجتمع وذلك لأن أصحابها يرون أن الإسلام متضمن كليا في القرآن بالهيئة التي وضّحه عليها الحديث النبوي وفسره.

ولكن أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية المرور أو الانتقال من النقل الشفهي ومشاكلها إلى النقل الكتابي طيلة القرون الثلاثة الهجرية الأولى ويكون بالتالي متولدا عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد فإن ذلك لا يؤثر على الإطلاق على أصحاب هذه القراءة وعلى صلاحية المعادلة: الإسلام = التراث الصحيح والموثوق. كما يرون أيضا أن مجمل العقائد والممارسات والمؤسسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة والمُعترف بها من قبل الأمة المؤمنة بصفتها ((التراث الأكبر))، كل ذلك يمثل الإسلام الذي أرادته الله وحده (72).

أن يكون المرء معاصرا ضمن هذه المبادئ أو المسلمات فهذا يعني: - وجود حقل معنوي سيمانتي منسجم ومتماثل وثابت لا يتغير يتحرك فيه دون أي نشاز كل الناقلين للأمانة الأصلية وتوليدياتها ثم كل متلقي لهذه الأمانة يُعيد تحيينها وتنشيطها في التاريخ.

وهذا التصور للتاريخ هو مثالي وأسطوري وليس تاريخاً لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار تقلبات التاريخ البشري وصراعاته ومصالح الفئات الاجتماعية المختلفة.

- إن إعادة التحيين أو التنشيط المستمر إلى ما لا نهاية للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية يتم داخل السياقات (البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة جداً دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك، أي دون أن تؤثر هذه السياقات المختلفة بدورها على النصوص.

- التأكيد على الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص ((الموضوعية الصحيحة)) المنقولة والموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفسير التي وصلتنا عبر التراث.

كل عبارة أو وحدة نصية (énoncé) من وحدات التراث مرتبطة بسلوك أو بتصرف نموذج مثالي كان الله قد أمر به أو قام به النبي (صلى الله عليه وسلم) أثناء فترة التبشير بالرسالة، ففي سلوكه (صلى الله عليه وسلم) هناك تطابق تام بين الكلام والفعل المباشر. كما أن هناك أيضاً تطابقاً مباشراً بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي (صلى الله عليه وسلم) وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يُعيد إنتاجه كل مؤمن بغض النظر عن المكان والزمان.

- ليس هناك أي مجال للشك فيما يخص صحة الحكايات (أي القصص والأخبار) التي تنقل الوديعة الأولية وتتيح إعادة تنشيطها وتجسيدها داخل التراث الحي (73).

وكل هذه المبادئ يمكن القول أنها ليست سائدة فقط لدى المسلمين، وإنما أيضاً لدى «أهل الكتاب» من يهود ومسيحيين، ويستشهد «محمد أركون» على ذلك بالكتاب الأرثوذكسي جداً والصادر مؤخراً «التراث والتراثات لـ» إيفاس كونجار Yves Congar (74). كما وأن «كل هذه المبادئ هي نتيجة سيروية تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتلقين» (75)، وهي بالتالي حقيقة اجتماعية وثقافية لكن قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية.

إن التفسير الإيماني المنغلق داخل السياج الدوغمائي «يتبع استراتيجية الرفض، وذلك من أجل المحافظة على الإيمان أو تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر» (76)، ويعتمد تشكيلة لا تراعي قواعد القراءة التزامنية ولا قواعد القراءة التطورية اللغوية. ومن هنا، يدعو «محمد أركون» إلى ضرورة تفكيك المسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسس التماسك المغامر لكل إيمان. والتفكيك الذي يقصده هنا هو: «الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجنياولوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره «نيتشه» لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية» (77).

ويعتبر «محمد أركون» القراءات الإيمانية للنصوص التأسيسية محطات لإنبثاق المعنى كما هي أيضاً محطات لإنبثاق آثار المعنى والتصورات والتركيبات الأسطورية أو الإيديولوجية بحسب الفئات الاجتماعية وأنماط الثقافة ومستوياتها. ذلك أن «تفسير

القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثالا ممتازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني.

إن القراءة التيولوجية أو الإيمانية لاتخدم القرآن ولا الفكر الإسلامي في نظر «محمد أركون» لذا يرى ضرورة خدمة الفكر الديني من قبل باحثين مستقلين عوض خدامه المتحمسين أو المجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى.

الجدير بالذكر هنا أنه لا نجد عبارات التعظيم في كتابات «محمد أركون» لأنها من لوازم التيولوجيا بل نجده يقول: «جاء في القرآن»، «تقول الآية» لأن كلمات الله، والوظيفة النبوية، والكلام الموحى، الخ، كل ذلك ينبغي أن يتخذ كمادة للتفحص التاريخي النقدي بحسب ما يرى، وأنه ينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك (78).

- تعقيب: إن القضايا التي أثارها «محمد أركون» بخصوص الظاهرة القرآنية بدءا من التسمية ليست من القضايا الجديدة في الدراسات القرآنية، وقد سبقه إلى إثارتها كثير من المستشرقين، وأما اختيار تسمية «الظاهرة القرآنية» فلأن كلمة القرآن مثقلة بالشحنات الإيمانية، لا تساعد كما يرى على القيام بمراجعة نقدية، إنما يأتي من حرصه على تسوية كلام الله تعالى بكلام البشر.

إن منهج «محمد أركون» النقدي التفكيكي يزحزح فقط من أجل التجاوز (déplacer pour dépasser) وهكذا ولكن ما حدود تلك الزحزحة والتجاوز؟

إن المتتبع لكلام «محمد أركون» ليصدم بفكرة واحدة يحوم حولها، وهي قضية الإيمان. والتي تعمل القراءة اللاهوتية على ترسيخها، وهذه القضية تتفرع عنها مجموعة من القضايا. تأتي في مقدمتها قضية الاعتقاد. والتي تحتل دراستها بدورها حيزا كبيرا في قراءة «محمد أركون».

إن القراءة اللسانية تعني قراءة القرآن الكريم كما لو كان كتابا عاديا، وهي قراءة يتعاطاها الإنسان غير المسلم وهي قراءة تعتمد أساسا على العقل باعتبار أن اللسان هو ثمرة ما تجمع في العقل؛ ذلك أن «الكلمات تفهم ببنية معانيها الزمانية والمكانية وبنية معاني الكلمات لأي لسان هو عقل ذلك اللسان وذلك القوم، ولذلك قال تعالى في سورة يوسف: «إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (79)، أي العلاقة بين عروبة القرآن وعقله طردية.

إن المنطلق الرئيس للسيميائيات عند «كريما س» كان هو الحكايات الشعبية، مما يجعل تطبيقها على النص القرآني فيه الكثير من المغامرة. بالإضافة إلى ذلك أنه ما من نظرية ظهرت إلا وتحمل في طياتها نزعات الإيديولوجية التي أبدعتها قد لا تتفق والإيديولوجيات والهويات الأخرى. كما أن تطبيقها لا ينفصل عنها.

إن السيميائيات مطاردة للمعنى لا ترحم، بقدر ما يتمتع ويتبدل ويزداد غنجه، بقدر ما

يكبر حجم التأويل ويزداد كثافة وتماسكا ويؤدي إلى ((انزلاقات دلالية لاحصر لها ولا عد)) حسب تعبير «إيكو» (80). ويمتد طموح الدرس السيميائي إلى تخليص حقول المعرفة الإنسانية من القيود الميتافيزيقية التي تكبلها وتعوق أبحاثها من الوصول إلى نتائج تجعل منها علوما ذات سلطان لها مكانتها المرموقة في وسط المعرفة الإنسانية المعاصرة وتمكنها من القراءة العلمية الدقيقة لكثير من الإشكاليات المطروحة، والظواهر الإنسانية التي لم تتعد إطار للتأمل العابر والتفسير الأفقي الساذج.

- ويبقى أن تجربة المناهج الغربية في قراءة القرآن الكريم منذ القراءة الاستشراقية كانت في غالبيتها فاشلة، ولكن فشلها لا ينبع دوماً من الإمكانيات المعرفية لتلك المناهج، بل بسبب الخلفيات الاعتقادية التي جعلت من تلك المناهج مجرد أدوات للدعوة إليها، فأساءت كثيراً لها، وحجبت المسلمين عن الاستفادة منها. وفي المقابل كان تقييم المناهج الغربية وجدواها في دراسة القرآن الكريم دائماً غير موضوعي لأنه كان يرتبط بالنتائج الوخيمة لتلك الدراسات وهذا ما يبرر الحساسية والخوف الدائم والمستمر من استخدام تلك المناهج في دراسة القرآن الكريم، إذ ينظر إليها تلقائياً بأنها رغبة علمانية وليست علمية.

خاتمة:

لقد تخلل اهتمام «محمد أركون» بإعادة قراءة النص القرآني وتردد ضمنه تبريراً فلسفياً سعى من خلاله إلى تمثيل وجهة نظر الفيلسوف الذي يعيد طرح مشكلة المعنى وأثاره ولتحقيق هذه المساعي والأهداف أقام قطيعة إبستمولوجية حادة مع كل التفاسير الكلاسيكية معتبراً أنها إنما تنشط جميعاً داخل فضاء الإبستمولوجي الوسيط. ومن منطلق جملة انتقادات وجهتها للإسلاميات التطبيقية للإسلاميات الكلاسيكية وللقرأة الإيمانية طرحت الإسلاميات التطبيقية قراءات للخطاب القرآني ترددت بين قراءات أساسية وأخرى فرعية، وإن أخذت القراءة التاريخية حصة الأسد في تلك القراءات.

الهوامش المستعملة:

1 - محمد أركون: فيلسوف تنويري جزائري بدأ مشواره الفكري من كلية الآداب بجامعة «الجزائر» قبل أن يواصل رحلة دراسته العلمية «بفرنسا» بجامعة «السوربون» التي تحصل منها على رسالة الدكتوراه ومنها بدأ رحلته كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في عدة جامعات غربية وعالمية. ولقد اشتهر كواحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين كانت لهم سمعة عالمية في مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة في حقل نقد النظريات والنصوص الدينية باستخدام مناهج علوم الإنسان والمجتمع. ويقول عنه مترجمه الخاص: ((أركون أستاذ شهير وخطيب موهو، يعرف ذلك كل من استمع إلى محاضراته ولولمة واحدة)). توفي مساء يوم الأربعاء 15 سبتمبر 2010 م بإحدى مستشفيات «باريس» تاركاً وراءه سجلاً حافلاً بالإنتاج الفكري يصعب حصره نظراً لموسوعية الرجل المعرفية والعلمية. - لمزيد من الإطلاع الواسع يمكن الرجوع إلى: د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند %محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، بحث مقدم

لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: أ.د. عصام عبد الحفيظ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة «منتوري» قسنطينة، السنة الجامعية 1431 - 1432هـ / 2010 - 2011م، الفصل الأول، ص من 1 إلى ص 47.

2- تشومسكي (ناوم) (Chomsky (Naom) : فيلسوف وألّمني أمريكي، أستاذ بمعهد «ماساشوسيت» الشهير لمعارضة اللسانيات البنيوية. إبتكر مع زملائه «اللسانيات التوليدية» (Linguistique générative). - كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، ط 1: 1426هـ / 2005م منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، هامش، ص 29.

3- سورة «البقرة» الآية: 31.

4- علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير، بيروت، سنة الطبع: 2007م، ص 67- 68.

5- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2: آذار (مارس) 2005م ص 106.

6- المصدر نفسه، ص 108.

7- هاشم صالح: ضمن: محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش، ص 108.

8 - مجتمع الكتاب المقدس: على العكس من المفهوم القرآني «أهل الكتاب» فإن مفهوم «مجتمع الكتاب» أكثر اتساعاً وتعقيداً لأنه مفهوم يشمل العناصر أو المكونات المشتركة لدى المجتمعات، اليهودية، والمسيحية والإسلامية - لمزيد إطلاع يمكن الرجوع إلى: د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند «محمد أركون» من خلال مشروعه الفكري، المرجع السابق، الفصل السابع، ص 320 إلى 327.

9 - أشكّلة الخطاب الديني («Problématisation»): الأشكّلة بالنسبة «لمحمد أركون» تعني جعل موضوع البحث إشكالية ونزع البدهة عنه ونقده من أجل زحزحته أو توسيعه أو تجاوزه إذا لزم الأمر فلا يمكن تأسيس الجديد إلا على أنقاض القديم بعد تفكيكه ونقده. وأشكّلة الخطاب الديني تعني الكشف عن تاريخية التصور المعروف والشائع له ومن ثمة طرح النقد البناء له. - هاشم صالح: ضمن: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش: ص: 112. وأيضاً: محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش: ص 28. - ولمزيد إطلاع أكثر يمكن العودة إلى: د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند «محمد أركون» من خلال مشروعه الفكري، المرجع السابق، الفصل الأول، ص 87 إلى 89.

10 - المفهوم الغربي للفينومينولوجية: إرتبط ظهور الفلسفة الفينومينولوجية بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين إذ أدى ترقّي بحوث تلك العلوم إلى تحوّل كل علم منها إلى «نزعة» isme⁽¹⁾. وقد احتفظ الإستعمال الأكثر عموماً لهذا المصطلح بمعنى «وصف

الواقع كما يظهر للوعي»⁽²⁾ وتعتبر الفينومونولوجيا التي عرض أفكارها «برنتال» (1838م -1917م) وارتقى بها «هسرل» إلى درجة النسقية والتنظير، المصدر الذي إستقى منه فن التأويل المعاصر مناهجه وآلياته وكذا المضامين المعرفية التي ينطوي عليها (فن التأويل)⁽³⁾. وبهذا المعنى للفينومونولوجيا راح «محمد أركون» يرصد موضوعات الفكر الإسلامي ويحددها بمبادئها المؤسسة وخصائصها المميّزة ضمن قوالب التفسير الكلاسيكي. وهذا حتى يتسنى له أشكّلتها ثم نقدها وطرح البديل في مقابلها. 1 - عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت سنة الطبع 1424هـ/2003م، ص 127.

2- *Encyclopédie philosophique universelle* ; Tome 2 ; P : 1933.

3 - محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1: 2002م ص 48-49.

11 - وهو ما وظفه «محمد أركون» بشكل أساسي في العرض الوصفي لظاهرة الوحي، وبشكل عرضي في بعض المواضع الجزئية القصيرة.

12 - فيذكر ما جاء في «قاموس لاووس الكبير» وكتاب «آلان تورين» «إنتاج المجتمع» ليوقف على استخدام جديد لمفهوم التاريخية يطرح نظرية تربط بين التاريخ والمجتمع. - لمزيد توضيح يمكن الرجوع إلى: محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2: 1996م، ص 67 وما بعدها. ومحمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني) ص 48. ومحمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، دار الساقى، ط2: 1993م، بيروت، ص 26.

13 - ترى الأولى التقدم المتدرج للتاريخ مع الزمن انطلاقاً من أصل ((بدئي ناقص)) نحو نهاية أرضية، في حين ترى الثانية التقدم التاراحي للتاريخ إلى الخلف وذلك انطلاقاً من ((أصل متعال)) والتوجه نحو مستقبل آخروي. - محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 117.

14 - التاريخانية: مصطلح يرجع ظهوره إلى عام (1937م)، ومن المعروف أن التاريخية كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية كانت في أوج إنتصارها إبان القرن 19 وقد إرتبط صعودها بنجاح الفلسفة الوضعية. وهي تشكل مرحلة متقدمة لا شك في كتابة التاريخ في العصور الوسطى (عربية وغربية). - هاشم صالح: ضمن، محمد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، هامش رقم (14)، ص 139.

15 - محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 116.

16 - محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 48.

17 - محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص 26.

18 - محمد أركون: قضايا في الفكر الديني: ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2: كانون الثاني (يناير) 2000م، هامش، ص 123.

- 19- محمد أركون : الفكر الإسلامي (قراءة علمية), ص 128.
- 20- يقول: أقصد بالاستراتيجية هنا ما يلي : ينبغي على الباحث أن يطرق موضوعه من زاوية معينة وأن يُعالج الماضي بطريقة علمية توازن الآثار الضارة للتلاعبات الأيديولوجية التي يتعرض لها هذا الماضي بالذات. إنه يتعرض لها الآن في هذه اللحظة بالذات على يد ملايين البشر أو الفاعلين الاجتماعيين بحسب لغة علم الاجتماع المعاصر.. محمد أركون: قضايا في الفكر الديني, ص 71.
- 21- عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ, دار الطليعة, بيروت, ط1, كانون الثاني (يناير) 2001م.
- 22- **Jacqueline Chabbi** ; Le seigneur des tribus (l'islam de Mohamet) ; Editions Noésis ; mais 1977.
- 23- محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية), ص 120.
- 24- المصدر نفسه , الصفحة نفسها.
- 25- الظاهرة الدينية /الظاهرة القرآنية (الحدث القرآني)/ الظاهرة الإسلامية(الحدث الإسلامي): يضع «محمد أركون» تمييزاً واضحاً بين هذه المصطلحات من أجل تبرير توظيفه لها. - لمزيد إطلاع يمكن العودة إلى: د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند «محمد أركون» من خلال مشروعه الفكري, المرجع السابق , الفصل الثالث , ص 116 إلى 130.
- 26- علي حرب : نقد النص, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, بيروت, ط1: 2005م , ص 107.
- 27- محمد أركون : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني), ص 7.
- 28- المصدر نفسه , ص 6.
- 29- وهي ستة مثلثات يُضيفها «محمد أركون» إلى برنامج العمل المحدد في مقدمة العقل الاستطلاعي وهي: المثلث المعرفي, المثلث اللاهوتي, المثلث التأويلي المثلث التجريبي, المثلث الأنثربولوجي, المثلث الفلسفي الأنثربولوجي- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني), ص 45- 46.
- 30- محمد أركون : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني), ص 6.
- 31- محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية), ص 37.
- 32- المصدر نفسه, ص 44.
- 33- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل, ص 44.
- 34- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني), ص 112- 113.
- 35- المصدر نفسه , ص 121.

- 36- وهو ما يكرره أكثر من باحث في فكر «محمد أركون» من هؤلاء على سبيل المثال ما جاء لدى رمزي تقيفحة، القراءة الألسنية للفتحة، مجلة الحياة الثقافية، السنة 25، العدد 117 سبتمبر 2000م تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، تونس، تصنيف وطباعة وأعمال أورابيس، ص 42.
- 37- محمد أركون : القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 112.
- 38- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
- 39 - وضعية الخطاب: هي مجمل الظروف التي يجري في داخلها التلفظ بالخطاب سواء كتابة أو شفاهة. - لمزيد توضيح يمكن العودة إلى : محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 114.
- 40 - هاشم صالح: ضمن: محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) هامش ص 115.
- 41 - محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 115.
- 42- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 43- المصدر نفسه ، ص 116.
- 44- أمبرتو إيكو: التأويل (بين السيميائيات والتفكيكية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيرت، ط 2004م ، ص 11.
- 45- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 116.
- 46- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 47- علي حرب : نقد النص، المرجع السابق، ص 66.
- 48 - محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 117 - 118.
- 49- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص 100.
- 50- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
- 51- المصدر نفسه، ص 101- 102.
- 52- المصدر نفسه ، ص 101.
- 53- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
- 54- المصدر نفسه، ص 101- 102.
- 55- Emile. Benveniste, Problèmes de linguistique général, Gallimard, 1966, P : 251.
- 56- Ibid.
- 57- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب القرآني)، ص 103.
- 58- والوظائف هنا يعني بها الأساليب اللغوية من نوع : تساؤل (استفهام)، وتعجب وتبليغ، وإثبات أو جزم وغيرها، وكلها أساليب موجودة على مدار الخطاب القرآني. - محمد أركون : القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب القرآني) ، ص 103.
- 59- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

- 60- هاشم صالح: ضمن: محمد أركون، القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، هامش ص 102.
- 61- ألجيرداس جوليان كريماس (Algirdas Julien Greimas): زعيم المدرسة السيميائية في باريس. وقد ولد في «ليتوانيا» عام 1917م ثم هاجر إلى «فرنسا» حيث نال شهادة الدكتوراه من جامعة «السوربون» عام 1949م. من أهم كتبه: علم الدلالات البنيوي (1966م)، في المعنى (1970م)، علم الدلالات والعلوم الاجتماعية (1976م)، بالإضافة إلى إسهامات أخرى. - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص 59.
- 62- بيرس تشارلز (سانتياغو) ساندرز (Peirce, Charle, (Santiago) Sander): فيلسوف أمريكي وسيميائي ولد في 10 أيلول 1839م وتوفي في 14 نيسان 1914م. ويعد المؤسس الأول للفلسفة البراغماتية. من أهم كتبه: مجموعة الأبحاث، و«نصوص أساسية في السيميائيات»، و«دراسات في المنطق» (1883م)، و«الهندسة المعمارية للنظريات» (1890م) و«ما الذرائعية؟» و«نشأة الذرائعية» (1905م) بالإضافة إلى مقالات وإسهامات أخرى. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1: أيار (مايو) 1987م، ص 198. وأيضا: كارل أوتو أبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس هامش ص 26.
- 63- محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية) ص 33-34.
- 64- يُحيلنا «محمد أركون» إلى «نصر حامد أبو زيد» في كتابيه: «مفهوم النص» و«دراسة في علوم القرآن». - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 63-64.
- 65- محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 32.
- 66- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 5.
- 67- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 64-65.
- 68- المصدر نفسه، ص 65.
- 69- لمزيد من الإطلاع يمكن الرجوع إلى: د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند «محمد أركون» من خلال مشروعه الفكري، المرجع السابق، الفصل الثامن: ص 391 إلى 393.
- 70- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 25.
- 71- لمزيد من الإطلاع يمكن الرجوع إلى: د. الطاوس اغضابنة: الخطاب الديني عند «محمد أركون» من خلال مشروعه الفكري، المرجع السابق الفصل الثامن: ص 393 إلى 394.
- 72- محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 19-21.
- 73- المصدر نفسه، ص 26.
- 74- المصدر نفسه، ص 27.
- 75- محمد أركون: القرآن (من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني)، ص 20-21.
- 76- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 67.
- 77- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 78- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 104.

79- سورة «يوسف»، الآية: 2.

80- أمبريتو أيكو: التأويل (بين السيميائيات والتفكيكية)، ص 34.