أزمة المنهج في الخطاب الحداثي المعاصر – محمد أركون أنموذجا –

أ.بلميهوب هند
جامعةالبليدة– 02– "لونيسي علي"

باسمك اللهمّ:

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

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

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

بحثا عن الإجابة وولوجا لأغوار القراءة الحداثية للنص القرآني، كان اختيار مشروع محمد أركون في "نقد العقل الإسلامي" لأن محاولته

هي الأكثر خطورة وأهمية برؤية الحداثيين أنفسهم كونه "يتسلح بمنهجية ذات قدرة هائلة على الحفر والتفكيك وامتلاكه مفاتيح معرفية تتيح له دخول قلعة النص القرآني وتلغيمها من الداخل"[1]. يهدف أركون من خلال مشروعه وعبر منهجيته الإسلاميات التطبيقية إلى إعادة قراءة القرآن عبر قراءة تنفصل عن القراءات السابقة (قراءة المفسرين المسلمين)؛ فهو يريد إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني والتفكيكي والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وهذا إسهاما في تجديد الفكر الديني1، وإسهامه في إصلاح وتجديد الفكر الديني هو ما يبرر به طريقته الجديدة في قراءة القرآن، والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان :

– بأي طريقة أو كيفية يدرس محمد أركون النص القرآني؟

يبشرنا أركون بأن قراءته للنص القرآني ستكون عبر " طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذوكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة، التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التسكع والتشرد في كل الاتجاهات "2

هذه هي القراءة الأركونية للنص القرآني فهي منفتحة وحرة إلى درجة التشرد ولا يمكن الحكم على قراءته المتشردة والمتسكعة إلا بالعودة إلى قراءته وتطبيقاته على القرآن الكريم والنتائج التي توصل إليها، والملاحظ أنّه كغيره من الحداثيين* المجدّدين، فهو لم يقم بقراءة كاملة وشاملة للنص القرآني مثل المفسرين القدامى، إنما توقف عند محطات قرآنية دون غيرها، فقد أعاد قراءة عدة سور قرآنية (الإخلاص، الفاتحة، التوبة، العلق...)، كما توقف عند آيات قرآنية (الآية :37 من سورة الأحزاب، الآية :12 من سورة النساء، ...)، إضافة إلى دراسته لكلمات قرآنية مثل: (عقل، قرآن...)

-النقد الأركوني للقرآن (القراءة والمنهج): **ردود ومراجعات**

إن **التجديد** الذي يطمح إليه أركون ويسعى إلى تحقيقه قياسا على التجربة الغربية والتجديد اللاهوتي الأوروبي يحتاج إلى ثورات تزلزل وتزعزع وتقلب ثوابت الفكر الإسلامي وبهذا يحقق **تحريره الكبير**، وبحسبه فأوروبا لم تحقق التقدم والتطور والنهضة إلا "بعد أن انتقلت **من النظام الديني** للوجود إلى **النظام العلماني للوجود**، فقد مفهوم "الدين الحق" بشكل مطلق من أولويته، لماذا؟ لأن **الحقيقة الدينية تعرضت للنسبية** مثلها في ذلك مثل بقية الحقائق الأخرى (ينبغي ألاّ ننسى نحن في عصر أينشتاين والنظرية النسبية) وبالتالي فقد أصبحت الحقيقة الدينية بحاجة إلى إعادة التأويل والتقييم لكي تستطيع أن تساير التطور3".

لهذا فأركون وسعيا منه لتحقيق التقدم والنهضة وتجديد الفكر الديني الإسلامي قام بإعادة قراءة النصوص القرآنية في محاولة لتقييمها من جديد، مستعينا بمناهج مستعارة من رحم الثورات المعرفية التي شهدتها أوروبا ليوظفها في قراءته.

وقد وعد أن تكون قراءته علمية وموضوعية؛ حيث يخضع المنهج لحيثيات الموضوع فيقول: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس؛ بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافا على النص هذا الموقف المنهجي ذو أهمية قصوى، ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقا على النصوص والمادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولا بطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق هذا المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه تعسفا، نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن4 ".

لكن المناهج التي وظفها أركون في سياق قراءة القرآن والعلوم المتعلقة به والمسائل الناتجة عنه جعلت من : العقل الإسلامي عقلا ارتداديا، ومن الشريعة قانونا وضعيا لا أصلا قرآنيا، وعقيدة التوحيد ليست سوى سجن دوغمائي يقيد المسلم ويُحدّ من معرفته،والإسلام دين إرهاب، لأنه يستمد تعاليمه من القرآن المولد للعنف، والوحي انتهازي، و" النص القرآني هو نفسه من التاريخ إنه يندرج ضمن مجموعات نسقية وأنساق متداخلة ولايمكن فصله عن الشروط التاريخية المحيطة بظهور سيرورة هذه المجتمعات، إن هذه الأرخنة historicismeللنصوص المؤسسة ذات القدرة التقديسية الكبيرة هي فتح حديث يزعزع الموقع اللاهوتي للنصوص التي يقال إنها منزلة5".

هذه هي النتائج التي توصل إليها أركون من خلال قراءته التي وعد أن تكون موضوعية، وهي ليست بالمفاجئة ولا بالمستغربة، لأن طبيعة المناهج الموظفة والتي صيغت آلياتها واستنبطت من لغات ورؤى وفلسفات وبيئات ثقافية مفارقة تماما للبيئة الإسلامية مهدت لمثل هذه النتائج، ووعوده باستتباع المنهج للموضوع المدروس تدليس لحقيقة المفارقة والمباينة بين المنهج والموضوع، فالعدة المنهجية له ثقيلة ومتعددة ومتداخلة، وهي تنفصل عن واقع الفكر الإسلامي وتتصل بالثورات المعرفية الخمس التي لخصها عبد السلام بن عبد العالي، وهي:

– **الثورة اللغوية:** اللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلمة واعية، بل إن الدرس اللساني الأساسي هو تبيان أن اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

– **الثورة الابستمولوجية:** أحلّت فلسفة التصور محل فلسفة الوعي، والحقيقة العلمية حقيقة نسبية، ولا وجود لمعرفة يقينية، وكل القوانين قابلة للدحض، حيث سعى روادها إلى فضح سلطة الحقيقة بأشكلتها وتنسيبها.

– **الثورة البنيوية:** أرست عقلانية نسقية ترفض مقولات الوعي وتنسف التاريخية التطورية، كما تنفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت متوحشة أو بدائية.

– **ثورة التحليل النفسي:** بينت أنالوعي عرض من الأعراض، وبنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

– **الثورة التاريخية:** مثلما تبلورت لدى "نيتشه"و"فوكو"ثم "دريدا"، فالجينالوجيا النيتشوية ترفض منطق التعريف والماهية، كما ترفض المفهوم ك"حضور ومثول"والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثف نموا تاريخيا كاملا، فليس الدليل حضورا للمعاني، وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات، إنه المجال الذي لاتكون فيه الكلمة إلا تكثيفا لعدة تأويلات6

إن أثر هذه الثورات المعرفية ظاهر وجلي في تنظيرات و تطبيقات أركون، فمفهوم اللغة العادية عنده يختلف عن منظوره للغة الدينية، فهذه اللغة الأخيرة وكما وضح من تطبيقاته الألسنية السيميائية هي لغة توصيل فقط إضافة إلى أنها لغة طقوس وشعائر، أما الثورة الابستمولوجية فهي التي جعلت من الظاهرة القرآنية مادة لا روح فيها وحولت الوحي إلى ظاهرة نسبية تاريخية، وشككت في صحة المتن القرآني، وانفتاح أركون على المجتمعات والثقافات المهمشة يرجع إلى تطبيقه لثقافة القوى والهوامش.

ودراسته للآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب كبنية مغلقة لاعلاقة لها ببقية الآيات يعود لهذا التطبيق البنيوي، أما تأثير الثورة النفسية فهو يلمس من خلال قراءته لسورة الإخلاص وأثر وقعها في نفوس متلقيها الأول، ولا يخفى أثر الثورة الأخيرة فالتاريخية هي مطلب أركون وقد سعى إليه عبر كل مؤلفاته وأثر النيتشوية والفوكوية والديريدية متجذر مبثوث مضمرا ومعلنا عبر انتفاء القيم العليا بحسب نيتشه، وحفريات أركون في طبقات التراث من منطلق فوكوي، إضافة إلى أن التفكيك هو عماد المشروع الأركوني ككل.

وقد وعد أركون أنه سيخضع قراءته لقواعد الموضوع المدروس لكن هذا لم يحدث بدليل النتائج المتوصل إليها وعليه فتطبيق مبادئ هذه الثورات المعرفية والمتمثلة في المناهج الغربية والمفاهيم الفلسفية الوضعية مباشرة في الفكر الإسلامي وعلى العقل الإسلامي، ثم النص القرآني دون القيام بتبيئتها وتأصيلها حسب قواعد اللغة وضوابط النص غير مقبول إطلاقا وعلى شتى الأصعدة لأسباب كثيرة، منها:

التباين بين المنهج والموضوع على مستويات، هي:

على **مستوى المبدأ** : النص إلهي المصدر، والمنهج وضعي بشري.

على**مستوى الغاية**: النص يسعى إلى ربط عالم الشهادة بعالم الغيب والمنهج يسعى إلى فصلهما، وطمس كل ما له صلة بعالم الغيب وحتى تجاوزه.

التباين بين النص والمنهج وذلك من حيث الطبيعة؛ فالنص ينتمي إلى فضاء معرفي هو الفضاء الديني الإسلامي والمنهج ينتمي إلى الفضاء الثقافي

الغربي، فهذا مجال ديني وذاك مجال وضعي7، وهذا التباين في الطبيعة يترتب عنه تباين في الآليات وفي المنطلقات وفي النتائج وفي كل شيء.

وكان لزاما على أركون أن يفي بوعده الذي صرح به وهو تكييف هذه المناهج حسب طبيعة الموضوع، وتحييد نزعتها الوضعية المادية قبل تطبيقها على النص القرآني، لكن العكس هو الذي حدث؛ فقد أسقط آليات غربية وغريبة على النص القرآني وعرّضه لإكراهات المنهج .

هناك أولوية وأوّلية ممنوحة للمنهج على حساب الممارسة والتطبيق الذي بقي إشارات وأمثلة وتحليلات محدودة 8، والملاحظة الأهم هو قلب المعادلة المنطقية البيّنة بجعل المنهج قاعدة وقانونا يتسم بالإطلاقية وينسحب على كافة النصوص دينية كانت أم وضعية بشرية، وهو في مشروع أركون غير قابل للنقض وكأنه قرآن يُتبّع!

في حين أصبح مفهوم الله قابلا للتغير والتحول بفضل بركات التاريخية، وتحول النص القرآني إلى ظاهرة تاريخية نسبية مشكوك في صحتها، بل إن أركون متيقن من حدوث تحوير على مستوى النص القرآني!لكن ما هكذا تورد الإبل يا سعد وما هكذا تستباح المقدسات، وما هكذا يقرأ النص القرآني، لأن النص القرآني هو كتاب رباني سماوي منزل مقدس متعالي مطلق ويحوي حقائق غيبية تفصله عن تاريخ البشر المحسوس والمادي.

والمناهج التي راهن أركون على إحداثها التغيير والتحرير لتحقيق فهم جديد للنص القرآني والتي طالما مهد لها تنظيرا قبل كل قراءة لأي نص قرآني؛ حيث صرح أنه يطبق "التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل السوسيولوجي والتحليل الأنثروبولوجي

والتحليل الفلسفي....[ل]فسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية 9 ".

هذه المناهج تحتاج إلى مراجعات عند تطبيقها على النص القرآني لأنها لم توجد لقراءته أصلا بل وجدت لتطبق على نصوص بشرية خاضعة لقوانين البشر من مراجعة وردود، أما النص القرآني فيجب وضع خطوط حمراء قبل التصريح بأنه سيخضع لمبضع النقد، فهو يُؤوَّل ويحلل ويشرح ويدرس ويقرأ ويتدبر في معانيه لكنّ **معانيه لا تنقد**، هذا الحديث عن القارئ والناقد المسلم أما إن كان هذا الناقد غيرمسلم فمن المُسلَّم به أنه متشكك مرتاب.

4– 1 **التحليل الفلسفي**: من الفلسفات المؤثرة والمؤسسة للخطاب الأركوني في قراءته للعقل الإسلامي فلسفتا فوكو وجاك دريدا:

4–1–1 **فلسفة فوكو**: استعان أركون بحفريات فوكو ليبحث عبر طبقات التراث عن مسائل اللامفكر فيه، وليسائل العقل الكلاسيكي عن مسلماته وموضوعاته ومؤثراته، لكن حفرياته اقتصرت على الأراضي البور والأقوال الزور مما جعل نتائجه وأحكامه كلها جورا، لقد خص الحفر الأركيولوجي بالبحث عن المعنى التاريخي للمفردات القرآنية المشحونة لاهوتيا حسبه لمعرفة سر هذا التقديس الذي اصطنعته قوى الأرثوذكسية فكان اختزال هذه المفردات واقتصارها على عصر نزول القرآن هو الحل الأركوني لنزع هالة التقديس والأسطرة، وقد ركزت حفرياته أيضا على تقسيم القرآن إلى قسمين شفهي ضاع للأبد ومدون محرف، وفصل الشريعة عن معينها الإلهي ووصف الخطاب الإسلامي المعاصر بأنه خطاب

ارتدادي، حيث استمد العنف من تمثله لآي سورة التوبة...وغيرها من المزاعم الباطلة، "فليس كل حفار للأرض جيولوجي10"، وليس كل حفار للفكر بأركيولوجي فالحفر والبحث والتنقيب يجب أن يشمل كامل أرضية التراث لكشف الحقائق وطرد الزائف وإعادة ترتيب مصنفاته غير أن حفر أركون كان انتقائيا اختياريا يكشف حقيقة ويخفي حقائق تدحضها، ينتقي روايات لا أساس لها باحثا عن سند من أرض التراث فتوظيف فلسفة فوكو كان إيديولوجيا براغماتيا.

4-1-2 فلسفة دريدا: قبل معرفة أثر فلسفة دريدا على قراءة أركون، يجب معرفة الأسس التي تقوم عليها التفكيكية.

تنطلق التفكيكية من موقف فلسفي قائم على الشك، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقدا إلى رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة11، ومؤسس الفكر التفكيكي هو جاك دريدا الذي قامت فلسفته بالأساس لتقويض وتفكيك فكر الحداثة مُدشنا فكر ما بعد الحداثة، فكيف تنظر التفكيكية للنص والمعنى والقارئ؟

ارتبط التفكيك بالفعل الفلسفي عند دريدا على أنه التموقع والتموضع داخل الظاهرة وتوجيه الضربات المتتالية لها من الداخل، وبذلك يكون التفكيك هدما غايته تصديع البناءات النظرية التي شيدها الفكر الفلسفي والنقدي عل حد سواء ذلك أن استراتيجية التفكيك تتأسس على بذر الشكوك في البراهين العقلية وتقويض أركانها التي تستند إليها فلا يغدو ثمة يقين أو حقيقة مطلقة، لأن جهده جهد ذاتي يعدد القراءة ويفتحها على الإمكان اللامتناهي12

تفكيكية دريدا هي متاهة نقدية فلا نص ولا معنى ولا مركز ولاسببية ولا عقلانية13، فالقراءة التفكيكية هي امتناع المعنى وتحطم مفهوم الحقيقة، حيث يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف ترجحه القراءة من بين احتمالات أخرى، فالفكر التفكيكي " ينطلق من تفكك "المعنى" و"المعنى المرجأ" لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لامعناه" أو هو "فراغه" من المعنى14" وما يترتب عن تفكك المعنى هو أن "المعنى النهائي"و"الأصلي" الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو القراءات الأخرى على ضوئه "مرجأ"دائما إلى ما لانهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى ومادام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعالٍ فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص15

والتفكيك من هذا المنطلق لايثبت على معنى أو يستقر عليه، فهو في سيرورة دائمة وهناك انزياح مستمر للمعنى والدلالة، كما أنه " لا يؤمن على الإطلاق بوجود معنى مفارق، لأن التأويل عبارة عن لعبة لا منتهية من الإحالات في عالم سديمي منعدم المرجعيات16"، ويعطي التفكيك أولوية الفهم وأوليته على المعنى وهذا ما يسمح بتوليد معان لانهائية عبر قراءات مستمرة ولا محدودة حيث تنتفي قصدية النص ويصبح الأساس هو فهم القارئ الذي يفارق قصد صاحب النص.

والقراءة التفكيكية تنقسم إلى قسمين: القراءة المتناهية والقراءة اللامتناهية، والقراءة المتناهية وإن أقرت بتعددية المعاني فلها سقف محدود، عكس القراءة التفكيكية اللامتناهية فلا حدود للمعنى ولا للقراءة وهي

تخضع لرغبات القارئ وتعطيه الحرية الكاملة ليحفر ويفكك كيفما شاء، وتنضوي قراءة أركون إلى جانب القراءة اللامتناهية لأنه رفض المعنى الأحادي الثابت المستقر، ويرى أن أهم خصائص القرآن " قابليته لأن يعطي معنى باستمرار ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا ناجزا أو موضوعيا لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة17".

لذلك فأركون يدافع عن طريقة جديدة للقراءة ويعلن ذلك بقوله: " فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات18 "، لكن منهجا أساسه التقويض وعماده هدم الأسس العليا وانزياح المعنى الذي لا يثبت مطلقا، وتوظيف القراءات اللامتناهية والتأويلات المفتوحة على النصوص القرآنية لا يخدم الحقيقة التي يدعي أنه يبحث عنها.

وقد سخّر أركون جهده لإثبات أن النص القرآني هو في حقيقته خطاب ملفوظ لا نص مكتوب، لأن الخطاب الشفهي سييسر له قراءة

النص قراءات لامتناهية عكس المدونة النصية الرسمية المغلقة التي تجعل من النص بنية مغلقة تكبل أفق القارئ، والانفتاح لن يتأتى إلا بتحرير النص من دفتي المصحف.

ومن الآليات الي وظفها لتساند توجهه والمرتبطة بالقراءة التفكيكية والتي لاتنفك عنها هي **البين نصية**، وهي مصطلح يناقض النصية ففي هذه الأخيرة يكون النص مغلقا ونسقا نهائيا يمكن قراءته وتحليله في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر"النص" بعضها ببعض، وفي ضوء علاقته كنسق بالنسق الأكبر أو نظام اللغة التي ينتمي إليها وتحدد قواعد تشكيله.

أما البين نصية أو التناص فهو ليس تشكيلا مغلقا أو نهائيا ولكنه يحمل آثار نصوص سابقة أسهمت في تشكيله ومعنى هذا أنه لايوجد "نص وإنما يوجد "بين نص"فقط وهذا البين نص كائن متغير مراوغ، ويزداد مراوغة نتيجة الحوار بينه وبين القارئ، وبهذا يصبح التناص الأساس للانهائية المعنى في استراتيجية التفكيك19، فكل نص هو صدى لنص آخر؛ لأنه " ليس سطرا من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي...ولكنه فضاء لأبعاد متعددة تتزاوج فيها كتابات مختلفة، وتتنازع دون أن يكون منها أصليا؛ فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة إن الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام، دون أن تكون هذه الحركة أصلية20".

وبهذا تتعدد القراءات لتنتفي أية بؤرة مركزية يتمحور حولها المعنى ليصبح هناك انزياح مستمر للمعنى فلا يثبت على حال ولا يستقر على مقال، وقراءات أركون لسورة الإخلاص مرة واثنتين و ثلاث وأكثر لم يكن

فيها بحث عن معنى معين يخص نسق الآيات، بل كان صدى لهوى القارئ الذي أعطى للسورة دلالات بعيدة تماما عن مقصدية القائل الذي هو الله عز وجل بل جعل من هذا النص أسرا يكبل حرية المسلم، وقد عد أركون البين نصية آلية ضرورية لفهم النص القرآني ككل وهو ما ذكره في تقديمه النظري والتمهيدي قبل قراءاته لسور: العلق، الإخلاص، التوبة لكنه لم يوظفه لأنه لم يجد في هذه النصوص ما يحيله إلى نصوص أخرى بل كان يحيل قارئه لسورة الكهف، التي تحوي ثلاث قصص يعتبرها صدى لنصوص ظهرت في بيئة الشرق الأوسط القديم ونصوص التوراة والأناجيل، وهو ما يطرح علامات استفهام عديدة حول جدوى تكرار ذكر هذه الآلية دون توظيفها!

وإحالة الدارس إلى سورة الكهف هو إضمار يسِرُّ فيه أركون بأن النص القرآني منتج من تفاعله مع نصوص أخرى رغم أن ورود قصص وجدت في الكتب السابقة على القرآن لا ينقص من مكانة القرآن ولا يربطه بتاريخ البشر وقصصهم بل يوحي بأن هذه الكتب انبثقت ككل من مصدر واحد ونزلت من ناموس واحد رغم تحريف وتغيير أتى على الكثير مما جاء فيها، لكن أركون يختزل مكانته فالقرآن" ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة والغزيرة كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية21 " فتطبيق التفكيك والتناص نزع عن القرآن كل قدسية ونفى عنه كل خصوصية وساوى بينه وبين كل النصوص البشرية.

ويحتل التفكيك موقعا رئيسا ومؤسسا لمشروع أركون ككل وهو ما يظهر من خلال قوله: "لقد آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في

تاريخنا الفكري والثقافي، ماذا أقصد بعملية التفكيك؟ أقصد أن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن، بعد عملية التفكيك تأتي عملية التركيب فلا يمكن البناء على الأنقاض أو تشييد بيت جديد نظيف منفتح على الهواء والشمس بدون هدم جدران البيت القديم وتفكيك أساساته التي لم تعد صالحة وإذن فإن المرحلة السلبية من العمل تسبق المرحلة الإيجابية لا يمكن التوصل إلى الإيجاب قبل المرور بالسلب22".

والملاحظ من خلال هذا القول أن العدة المنهجية التي وظفها تدخل كلها ضمن منهجية أكبر وأعم هي منهجية التفكيك وبالتالي فمشروعه قائم على التفكيك، لكن ما الفائدة من التفكيك ؟ إنّ المنهج التفكيكي " لايقدم أي فائدة علمية لا للمؤمنين بالقرآن ولا إلى غيرهم، إنه يهدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان وبغير دليل، إنه يزحزح فقط من أجل التجاوز déplacer pour dépasser " وهو يتحدث عن مرحلة إيجابية تلي عملية التفكيك والتقويض.

لكن المطلع على مشروع أركون لا يجد غير أنقاض وأطلال ورسوم آثار بعد أن سخر كل عدته وعتاده لحفر وتفكيك التراث بمنهج سلبي لا يترصد الحسنات إنما يفتش فقط عن الزلات والهنات والعثرات التي اختارها من هنا وهناك، ثم يقول إن مرحلة الإيجاب تتبع مرحلة السلب، لكن السالب لايُوَلِّد إلا سالبا والتفكيك السلبي لا يحصد تركيبا إيجابيا، والحفر لا

يولد بناء، فأي بناء يقصد، وقد اتخذ من المناهج الغربية والنظريات الفلسفية الغربية وحدها معيارا وحكما وحلا بديلا للتخلف الفكري والنظام السائد معتبرا " العقل الذي صنع هذه الحكمة هو الكفيل وحده بترشيد الحياة23".

ليحذو حذو أستاذه طه حسين الذي تبنّى سبيل الغرب لأن هذا الحل لابديل عنه والطريق: "واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس فيها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره ما يحمد منها وما يعاب24"، لكن طه حسين وخلفه محمد أركون ومن تبعهما من الحداثيين يدعوننا " باسم التفتح، باسم التطور والتقدمية وغيرها من الشعارات الجوفاء إلى فتح الأبواب، وهذا شيء طبيعي جدا وفتح النوافذ أيضا ونحن ندعو إلى هذا معهم، ولكن إلى شيء أكبر من هذا، يدعون حتى إلى انتزاع السقوف والرفوف25 "!!!

4-2 المنهج التاريخي:

إن الوحي يخالف التاريخية من جهة الطبيعة، فالوحي إعلام الله عز وجل نبيا من أنبيائه حكما معينا، أما التاريخية فهي مذهب يقرر تطور الحقائق مع التاريخ، وبما أنها كذلك فهي دعوة للانفصال عن الوحي وهذا يخالف ما جاء به الوحي نفسه26، وقد وظف أركون التاريخية والمنهج التاريخي من أجل تحقيق نتائج مهد إليها مسبقا، حيث نجد دعواته لتبني التاريخية ظاهرا ومعلنا ومبثوثا عبر تنظيراته وتطبيقاته، داعيا إلى زرع القرآن في قلب التاريخية

وتنسيب الظاهرة الدينية، لأن عصرنا هو عصر النسبية، للخروج من الوعي الأسطوري الذي يجثم على قلوب المسلمين منذ قرون.

لكن القرآن الكريم يتعالى على التاريخ وأحكامه لم ولن ترتبط بتاريخ القرن السابع ميلادي لأنها أحكام لا تاريخية وقد اختزل أركون الوحي كحقيقة تاريخية تنطبق على واقع البيئة القرشية للقرن السابع، فيفسر الوحي تفسيرا ماديا بل ويدعو إلى دراسته كمادة مثلها مثل بقية العلوم وبالتالي سينفي عنه كل ما له صلة بالعقيدة والإيمان والغيب وهو ما يتنافى أصلا مع طبيعة الوحي الذي جاء برسالة التوحيد وهدي البشرية، والأرجح إخضاع التاريخ للوحي لا تحكيم التاريخ معيارا لدراسة الوحي القرآني .

4-3 المنهج التاريخي المقارن:

صرح أركون بأنه سيخضع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن، والذي طبق على النصوص المقدسة في أوروبا، لكن هذا المنهج استخدم في الغرب لدراسة صحة نسبة تلك النصوص إلى من تنسب إليهم إضافة إلى أنه يهتم بمقارنة تلك النصوص بالتجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، فالنقد التاريخي هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس، وقد أخضع سورة التوحيد لمقارنة مع عقيدة بوذا وكانت نتيجة المقارنة دوغمائية وسيطرة وتقييد للعقل في ديانات التوحيد قابل تحرر وتشكيك وسلطة الذات الإنسانية في عقيدة بوذا، وفي محطة أخرى ساوى بين الأديان السماوية والعقائد الوضعية وأصبح الإسلام في كفة واحدة مع الكونفوشيوسية، وهذا ما لا يقبله أي مسلم يؤمن بأن الإسلام دين التوحيد.

4-4 المنهجين "السوسيولوجي والنفسي" التاريخيين:

ينبثق هذان المنهجان ويتفرعان عن المنهج التاريخي الحديث وقد وظفهما أركون في قراءته التزامنية لسورتي التوبة والإخلاص وعبر قراءته لنفسية المتلقين الأُوائل حاول أن يتلمس وقع نزولهما على المجتمع القرشي، فتوصل إلى أن وقع سورة الإخلاص كان انفجاريا وانقلابيا نافيا أن يكون لسورة الإخلاص أي دور في نفسية المسلم اليوم، أما سورة التوبة فهي تمثل أساس تاريخية النص القرآني والبذرة الأولى لنمو ظاهرة العنف في المجتمع الإسلامي والذي نتجرع حصاده إلى اليوم.

كما أن توظيف هذين المنهجين جعله يدرس نفسية المشركين واليهود والنصارى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل إلى أن النص القرآني عاملهم بازدراء وتعسف واحتقار لم يفهم أركون سببه، فالمنهج لوحده لا ينتج كل هذا التحامل والتطاول والتعدي على القرآن والإسلام والرسول، لأن التوظيف وحضور الأغراض الإيديولوجية بارز جلي وما الاهتمام بالقراءة التزامنية وما يحيط بها من مناهج تدرس السياق النفسي والاجتماعي لنزول القرآن في القرن السابع ميلادي إلا تكرار واجترار وإنتاج لمقولة تاريخية النص القرآني، وهنا يكمن خطر التطبيق والتوظيف المنهجي لهذه الآليات على النص القرآني.

4-5 المنهج الأنثروبولوجي:

وظف أركون المنهج الأنثروبولوجي وهو مخالف للإسلام من جهة اللغة لأن أصله غربي ومن جهة الأهداف لأن الأنثروبولوجيا تركز على الإنسان بدلا من الله ، وقد طبقه في دراسته على مفهوم الوحي حيث قرأه

أنثروبولوجيا وأفضى توظيفه إلى نفي الوحي عن عالم الغيب وربطه بشعور الإنسان وخياله وهو أمر يخالف التوجه الإسلامي، لأنه منهج يزعزع ثوابت الإسلام لاهتمامه بالجانب الدنيوي ونفيه لعالم الغيب، وتأليه الإنسان بجعله سيد الكون ونزع هالة القداسة وصفة الإطلاقية على الوحي لتجذيره في التاريخ .

4-6 المنهجان الألسني والسيميائي:

يعود اختيار أركون للمنهجين الألسني والسيميائي في قراءته للنص القرآني لكونهما يسمحان بإقامة مسافة نقدية فكرية بين القارئ وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والنصوص الدينية "المقدسة27" ووضعه لكلمة"مقدسة" بين قوسين دليل منه على تركه لهذه المسافة النقدية، ويشرح مترجمه مقصده فيقول: وبذلك فـأركون يحاول إثبات أن التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يحرر المرء من **أسر النصوص الدينية وهيمنتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها عبر وضع مسافة نقدية بينه وبينها بتحليلها موضوعيا؛ أي في حقيقتها المادية والنصية اللغوية**28

وأركون يبين وبصراحة سبب توظيف هذين المنهجين فالمؤلف يوضع جانبا بدعوى تحييده خدمة للموضوعية العلمية، والنص المقدس لا يبقى منه سوى النص اللغوي المادي أما الجزء المقدس فقد وضع بدوره على الرف، بدعوى المسافة النقدية الموضوعية، والسؤال ماذا تبقى من النص القرآني الإلهي المقدس، فأركون هو الذي يقدم الإجابة لأن "**التحليل الألسني السيميائي لن يؤدي إلى إنكار الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده**29"، إنه يمهد لقراءته بهذا المدخل الذي يبين فيه وبما لايدع للشك بأن قراءته تُغيِّب

المؤلف وتنزع القداسة وتترك الملعب ككل للقارئ ليمارس قراءته المتشردة والمتسكعة فالنص لا يحيل إلى معنى ما ، بل القارئ وعبر قراءته الذاتية–التي يزعم أنها موضوعية–هو الذي يولد المعاني التي لاتنضب.

تنطلق هذه القراءة من تحديد خصائص الخطاب القرآني وتميزها عن غيرها من الخطابات الأخرى في اللغة العربية على مستوى المحددات الشكلية من نحو وبلاغة وأسلوب وإيقاع30، وليس بهدف تفَوّق الخطاب القرآني على غيره كما كانت تلح على ذلك نظرية الإعجاز التي كانت تؤكد الدور الحاسم للصيغ التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالكتاب السماوي (القرآن)31؛ فخاصية الإعجاز هي من خصائص النص الديني، لكن أركون ينكرها وهي عنده: " تنازل مؤقت يقدمه العقل للإشارات والظواهر الخيالية32" وبالتالي هو ظاهرة نفسية أكثر مما هو حقيقة موضوعية لذلك تم إبعاده ولم يعتبره ظاهرة علمية33.

فهو يعيب فشل الفلاسفة المسلمين في تقديم نظرية ملائمة للمجاز والكناية34، واصفا كتابات الباقلاني والجرجاني وابن قيم الجوزية وفخر الدين الرازي وغيرهم ممن كتبوا عن نظريات الإعجاز بكونها أدبيات تبجيلية مسجونة داخل عقل لاهوتي دوغمائي، وهي بدورها انعكست وأثّرت على أدباء محدثين كالرافعي وسيد قطب و شحرور35، فهؤلاء المفكرون الإسلاميون قدماء ومحدثون وظفوا المجاز ليتسنى لهم ربط النص بواقعه إلا أنهم فشلوا في النهاية في تقديم نظرية في المجاز والكناية.

وقد ركز الحداثيون العرب على خاصية المجاز في النص القرآني، لأنها تفتح النص على التعددية القرائية والممارسة التأويلية وبهذا فالمجاز ليس

إشكالية تراثية لها وجود تاريخي فقط بل هو من الإشكاليات التي لا يزال لها حضور في مختلف المستويات حتى في الخطاب الديني المعاصر مما يدل على أنه مسألة جوهرية في صياغة رؤية العالم التي يتبناها هذا الخطاب36.

ويبدو من خلال هذا الربط بين المجاز كظاهرة لغوية ومسألة الرؤية للعالم رؤية أنطولوجية أو عقدية من خلال ذلك فهذه الخاصية تلغي المعنى الحاسم للفظ وتفتحه على تعدد القراءة ولذلك يرى أركون أن مراعاة المجاز في اللغة العربية أمر لا يمكن إغفاله فيقول: –" هل من المسموح أن تقرأ الآيات الموصوفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن تهمل المعنى المشع من المجازات المتشرة على مدار النص كله؟ وهل من الممكن أن تستخرج من القرآن قانونا تشريعيا أو حتى نظاما أخلاقيا دون أن تطمس هذا المجاز الأولي المؤسس لنوع من الخطاب37 "، وهذا القول يلخص سبب تركيزه على خاصية المجاز وهي نفي المعنى المباشر والحقيقي والظاهر لآيات القرآن و ربطها بالدلالات الحافة المجازية التي تؤول دائما إلى احتمالات للمعنى لا تستقر على معنى واحد ومضبوط. وبالتالي فالقرآن لايتضمن قانونا أو تشريعا أو حتى دلالة أخلاقية واحدة هو ما يؤكده قوله التالي: " إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس –اعتقاد الملايين– بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف38 ".

إنه يريد مرة أخرى فصل الشريعة عن القرآن ونفي أي تشريع وحكم جاء في القرآن فهو مجاز من الألف إلى الياء، لكن القرآن الكريم يتضمن وكما سبق ذكره أحكاما عن العبادات والمعاملات والزواج والطلاق، إضافة لوجود حقائق عن حياة النبي عليه أفضل الصلوات لكنه يتناسى وجود قصص حقيقي عن واقع رسول صلى الله عليه وسلم كيوم حنين ويوم بدر والفتح، وحادثة الإفك وزواجه من السيدة زينب، والمجاز الأركوني باطل جملة وتفصيلا لأنه يهاجم رؤية القدامى للمجاز دون أن يقدم البديل فهو ينفي من أجل الزحزحة والزلزلة والهدم فقط لينتفي القانون الشغال ويبقى المعنى اللانهائي وهو متأثر كما هو واضح بتفكيكية دريدا الذي ينظر إلى النص المكتوب على أنه شبكة من الاستعارات والبناءات المجازية التي لا تؤدي إلى مدلول نهائي ف"النص " هو نفسه عبارة عن إحالات ومجازات لا تحمل في ذاتها أي دلالة أو قيمة ثابتة ونهائية لذلك ركز أركون على مجاز القرآن وعدم تثبيت قيمة في نظام الشريعة ، وما من قراءة إلا وتؤدي إلى قراءة أخرى وما من تأويل إلا وينفتح على تأويل آخر.

وعلى العموم كان اختيار المنهج بهدف تهميش المؤلف ونزع قداسة النص القرآني فلا عجب أن تكون النتائج هي نفي الحقائق والثوابت القرآنية والتي تضبط أخلاق المسلم ليصبح النص شبكة من المجازات التي لا تحمل معنى مستقرا.

قراءة القرآن عند أركون:

أ- من أبرز خصائص القراءة الحداثية أنّ النتائج تسبق المقدمات التمهيدية العلمية وبالتالي تصبح القراءة تحصيل حاصل لأن النتيجة تذكر

قبل التحليل وبالتالي فالمقدمات هي افتراضات بلا دليل والمنهج منتقى ومختار بحسب النتيجة المطلوبة.

ب- إنّ الغرض من أشكلة الوحي ومساءلة النص القرآني وإخضاعه لمبضع النقد هو محاكمة النص لا الاحتكام إليه،

منهج القراءة: استعان أركون بترسانة معرفية هي كم هائل من المفاهيم الغربية المستعارة إضافة إلى منهجية متعددة متداخلة، فهل كانت نتائج تطبيق هذه العدة والعتاد بحجم الآليات الموظفة؟

1- لم يكن جهده سوى تسويفات وتأجيلات ونداء للأجيال القادمة لتكملة ما بدأه، فما الذي أضافه ليصلح ويجدد وينهض براهن الأمة؟

2- إنّ فلاسفة الغرب وروادها من ديكارت إلى فوكو وصولا إلى دريدا كل واحد أضاف لبنة في صرح التنوير الأوروبي وأزاح عقبة وترك بصمة وأضاف جديدا غيّر خارطة الفكر الأوروبي، فماذا قدم أركون وما الجديد الذي أضافه؟

3- بداية منهجية الإسلاميات التطبيقية كمسمى هي استعارة من مفكر غربي، أما المحتوى فهو تلفيقات منهجية متعددة متناقضة لأنها من مشارب مختلفة وفلسفات فيها الجديد الذي قام على أنقاض فلسفات أخرى, لكن أركون يجمع بينها ككل دون تمحيص أو تأصيل أو مراعاة لطبيعة النص المدروس والفكر المقروء.

45- هل أخذت السور القرآنية نصيبها من التحليل ؟

- لا هذا ولا ذاك فأركون يُذكّر ببعض المبادئ ويعطي النتائج التي يريدها ويدخل في موضوع ليخرج في آخر, بدليل آلية التناص التي ذكرها في بداية

تحليله لسورة العلق والإخلاص والتوبة لا بغرض التحليل إنما لإحالة القارئ لسورة الكهف!

– عجز أركون عن تطبيق النظريات الغربية حيث نجد شروحات للمفاهيم وإنباء عن المعين الذي استعار منه وإحالة لمفكّري الغرب الذين كان لهم فضل السبق في تطبيق هذه المناهج والمفاهيم على نصوصهم المقدسة وحتى على نصوصهم البشرية من شعر وقصص شعبية وملاحم أسطورية!

– أحكام جاهزة مسبقة لم يسبقها تحليل ولم يتبعها توضيح أو شرح مثلما فعل مع سورة التوبة فقد أعلن بأنها خير دليل على تاريخية القرآن في أول فقرة قبل بداية قراءته لها، ومن خلال هذه النتيجة المسبقة كانت خطوات القراءة والتحليل .

خصائص قراءات الحداثيين:– إنّ التحرير الذي يدعو أركون إلى تحقيقه لا يتأتى بلغة فولتير، فهذا فكر عربي وتلك ثقافة فرنسية، وبالتالي فهو نفسه لم يتحرر من إكراهات التقليد فكيف يريد قيادة الفكر الإسلامي نحو التغيير؟

– دعوة التيار الحداثي إلى تطبيق مناهج غربية ذات أصول فلسفية، بدعوى عالمية الفكر والموروث الثقافي المشترك، فقد نادى أصحاب القراءات الحداثية بتطوير الفكر العربي وقراءته قراءة علمية وذلك بتوظيف مناهج كالألسنية والسيميائية والتاريخية والتفكيكية وغيرها من المناهج والمقولات، **لكن** نقل هذه المناهج إلى البيئة العربية و تطبيقها على النص القرآني هو فعل إبدالي وليس بفعل إبداعي، لأنّ الناقد العربي لا ينتج إنما يقلد، ولا يضيف إلى الإرث العربي إنما يحاكي الفكر الغربي, إنّ الإبداع لا يكون في ترجمة كل جديد وتطبيقه على النصوص العربية بشقيها الديني والأدبي فهذا ليس تجديدا، لأنّ التجديد يكون قائما على ربط الأصول بالفروع.

– التجارب الحداثية لم تكن نتيجة بحوث محايثة لطبيعة النصوص العربية سواء كانت بشرية أو متعلقة بالنص القرآني الذي سخرت لأجله قواعد اللغة من بيان و نحو و بديع يراعي طبيعته.

هذه هي أهم الخصائص التي تمتاز بها القراءات الحداثية، و بناء عليها وركحا على ما تقدم من نتائج ذيّلنا بها فصول الدراسة وجب تقديم ضوابط تحكم التأويل وتؤطّر حيزا لحدود القراءة.

ضوابط التأويل و حدود القراءة:

1– الغاية من هذا البحث تنسيب النسبيات و التعامل مع النظريات الغربية بعد تحييد نزعتها الوضعية التي تتناقض مع أسس العقيدة الإسلامية.

2– تفعيل المقصدية في قراءة النص القرآني، لأنها تجنِّب القارئ من إنتاج تأويلات تصطدم بالمقاصد الربانية.

4– مفاهيم العلمنة، الأنسنة، التاريخية، الأنثروبولوجيا، العدمية، مفاهيم يرفضها العقل الإسلامي في مجال مساءلة النص.

5– مراعاة خصائص النص القرآني وتطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنص إلهي المصدر.

6– إحياء التراث والرجوع إلى كل العلوم والمعارف التي أحاطت بالوحي (علوم القرآن، أصول الفقه...) لكن بدون نظرة تفاضلية انتقائية إيديولوجية.

7– الاستفادة من معطيات الحداثة أصبح مطلبا ملحا ومهما وليس ترفا فكريا, للخروج من حالة الركود والجمود لكن بهضم مقولات الحداثة ومحاولة تبيئة مفاهيمها وصهر منجزاتها الغربية في بوتقة إسلامية عن طريق

تحييد أصولها الوضعية الفلسفية الإلحادية واللادينية والمادية وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي إسلامي موصول ومتصل بالهدي الإسلامي.

8- إنّ سؤال النهضة يبقى حقا مشروعا غير أنه يجب أن يكون مشفوعا بحلول ومقترحات لاتطمس هوية الأمة ولا تمحو أسسها ولا تمس مقدساتها وبالتالي، لم لا يكون مشروع النهضة على أرض الأصالة والموروث العربي والإسلامي، هي دعوة للتثاقف والتواصل والتوارث والإضافة والإصلاح والتجديد لكن مع رفض للأوربة والتغريب التي تجتث الحداثة من أصولها الغربية لتصبح ابنة شرعية للثقافة العربية.

إنّ الموروث العربي يحتاج إلى غربلة وتفعيل لمؤسساته لا إلى حفر وتفكيك وتكنيس, لأنه مدخلنا إلى الحداثة والتغيير, نحن ندعو إلى الحداثة لكننا ندعو لإحياء التراث أيضا، لابد من مسايرة ركب الحضارة، لكن لابد من حمل الزاد و العتاد، و تراثنا خير مَعِين و مُعِين في هذه الرحلة، نحن لا نرنو للاجترار إنما لتدارس التراث لأنّ التجديد يبدأ من منطلقاتنا وركائزنا، لأنّ تأسيس فكر عربي على جسر غربي و بدون أرضية صلبة كمثل بناء على جرف هار.

إنّ عدم مناقشة الأفكار الحداثية و وضعها في خانة الممنوع دون تفعيل لدور النقد المشروع حتى يغربل هذه القراءات فيه من الخطورة بمكان، فكثرة اللغط حول هذه القراءات وردود الفعل المثارة حولها زاد من حضورها في واقع الثقافة العربية بدليل أنّ كتب التيار الحداثي من أكثر المؤلفات عددا من حيث الطبعات، فقد استطاع رواد هذا التيار كسب أتباع ومريدين من النخب المثقفة التي نذرت نفسها لتواصل على نفس الدرب39.

آفاق:

هي دعوة للتصدي لمثل هذه القراءات ببحوث أكاديمية ودعوة أخرى لتجديد الدراسات الإسلامية والقرآنية، هي دعوى للإكثار من المؤتمرات والندوات التي تتناول قضايا الفكر الإسلامي ، دعوة لتجديد طبعات **"ملتقيات الفكر الإسلامي"** بالجزائر التي كانت ناشطة في سبعينات القرن المنصرم، هذه الملتقيات التي جمعت على منابرها بين الفقيه و الفيلسوف وبين السلفي والحداثي وعلى منبرها ناقش محمد أركون مفهوم تاريخية القرآن حيث تلت مناقشته تعقيبات لا عقوبات.

الهوامش:

1. علي حرب، الممنوع والممتنع،،ص: **61**، ط:**05** , المركز الثقافي العربي, **2011** , (الدار البيضاء–المغرب/ بيروت– لبنان)، ص: **121**.
2. تاريخية الفكر العربي العربي الإسلامي، ترجمة : هاشم صالح ، ط: **02**، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، **1996**، بيروت، ص:**50**.
3. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط: **01**، دار الساقي ، **1999**، بيروت، ص:**76**.

* أغلب الحداثيين يقفون عند سور قرآنية أو آيات بعينها دون التعرض لقراءة كامل للمتن القرآني، انظر: قراءة نصر حامد أبي زيد لسورة العلق في كتابيه: مفهوم النص، ط: **06**, المركز الثقافي العربي،**2005**، (الدار البيضاء– المغرب/ بيروت– لبنان)،ص: **69**، النص، السلطة، الحقيقة، ط: **04**,المركز الثقافي العربي(الدار البيضاء–المغرب/ بيروت– لبنان)، ص: **228**.

* – محمد أركون–جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد– ما وراء الخير والشر–، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، ط: 01، دار الساقي، 2008، بيروت– لبنان.
4. المصدر نفسه، ص:(239–241).
5. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ت، الجزائر ، ص:127.
6. المصدر نفسه، ص:129.
7. ما هو فكر بوذا، والبولاراهولا، 1989 نيويورك ، نقلا عن محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:129.
8. المصدر نفسه، ص:129.
9. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط: 02 ، مركز الإنماء القومي–المركز الثقافي العربي، 1996، بيروت ، ص: 91.
10. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، د.ط، دار الطليعة ، د.ت، بيروت ، ص: 221.
11. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 230.
12. محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، ص: 244.
13. عبد السلام بن عبد العالي: الميتافيزيقا والعلم والإيديولوجيا ، ص: 134، دار الطليعة ، 1981، بيروت.
14. ينظر مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني–في الخطاب الحداثي العربي المعاصر– منشورات الاختلاف– دار الأمان– منشورات ضفاف, الجزائر –الرباط– بيروت، ص: 438، 439.
15. زواوي بغورة، من مشكلات وقضايا الفكر المغاربي المعاصر، مجلة إبداع، ص: 100، العدد: 5–6، مايو ويوليو 2002.
16. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط: 02، دار الطليعة، 2005، بيروت ، ص: 70.

17. محمد بريش، مجلة الهدى: ماذا يريد محمد أركون؟ -علمنة الإسلام-، ص: 29، العدد: 16-17.
18. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة(من البنيوية إلى التفكيك) ، عالم المعرفة ، 1998، الكويت، ص: 306.
19. حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى- من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرائي-، د.ط, دار الغرب للنشر, د.ت, وهران ، ص: 211.
20. عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه" دراسة في سلطة النص"، ص: 157،عالم المعرفة ، 2003، الكويت.
21. عبد الكريم سروش، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة-دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية-، ص: 59، ط:01، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، 2007، بيروت، لبنان.
22. عبد الكريم سروش، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص: 59.
23. وحيد بوعزيز، حدود التأويل -قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي-، ص: 116، ط: 01، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ، 2008، الجزائر، بيروت.
24. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 274.
25. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 76.
26. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص: 372، ينظر أيضا: عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير-من البنيوية إلى التشريحية-ط: 04، الهيئة المصرية للكتاب، 1997، القاهرة ، ص: 327، ينظر أيضا: محمد بوعزة، استراتيجية التأويل-من النصية إلى التفكيكية-ط: 01، منشورات الاختلاف-دار الأمان، 2011، الجزائر-المغرب ، ص: 28، ص: 35.
27. رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر العياشي، ص: 80،83، ط: 01، مركز الإنماء الحضاري، 1999، حلب، أيضا رولان بارت، درس

السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ص: 63، ط: 03، دار توبقال للنشر، 1993، الدار البيضاء.
28. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 35، 36.
29. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات التغيير، ترجمة: هاشم صالح، ط:02،دار الساقي ، 2001، بيروت، ص: 200، 201.
30. عبد المجيد النجار، مباحث في جدلية النص والعقل والواقع، ص: 33، ط: 02، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1993، و.م.أ.
31. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص: 28، د.ط ، دار المعارف ، د.ت، ج.م.ع.
32. مولود قاسم نايت بلقاسم، محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، ص: 1226، منشورات وزارة الشؤون الدينية، ، المجلد الخامس،(15/ 19 يوليو 1976م)، الجزائر.
33. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 401.
34. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 32، أيضا، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 34،35.
35. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تعليق هاشم صالح ،هامش الصفحة: 32، 33.
36. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 55.
37. محمد أركون، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 72.
38. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 100.
39. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 191.