النص الديني بين سلطة الاجتهاد التقليدي ورهانات الإسلاميات التطبيقية في مشروع محمد أركون

Religious Text between Traditional Ijtihad and Applied Islamism through the Mohammed Arkoun Project

د. الشريف زروخي*
جامعة سطيف2 (الجزائر)، cherifz@outlook.fr ،

تاريخ الاستلام: 2021/05/10 تاريخ القبول: 2021/05/21 تاريخ النشر: 2021 /06/05

ملخص:

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى الوقوف على طبيعة النقد الذي يمارسه **أركون** على الاجتهاد التقليدي، وهو نقد يندرج في دائرة محاولة فهم طبيعة الاجتهاد المعاصر والمرجعيات التي يعتمدها، مؤكدا أنه لا يزال مسكونًا بقضايا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى الراهن، مما حال دون النقد وخلق حالة من الانفصام لدى المسلمين، وعمق الفارق بيننا وبين المجتمعات العَلمانية، من هذا المنطلق ضرورة تفكيك بنية الإجتهاد التقليدي وفضح خلفياته الأيديولوجية، وذلك بفك الرباط بين المعنى الذي يسكن النصوص القرآنية والمفاهيم التي شكلها رجال الدين عنه، وعبر النقد التاريخي يمكن اثبات تهافت التصورات الأرثوذكسية التي كانت تشتغل خارج التاريخ تحت مظلة المقدس، لأن النصوص الدينة ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في أفقها.

كلمات مفتاحية: الاجتهاد، النص الديني، الاسلاميات، النقد، التفسير.

Abstract:

The aim of the study is to determine the nature of the criticism that Arkoun practices on traditional Ijtihad, which is a criticism that falls within the circle of trying to understand the nature of contemporary Ijtihad and the references it adopts, stressing that it is still haunted by issues that belong to the past and do not belong to the present, thus preventing criticism and creating a Schizophrenia among Muslims, and the depth of the difference between us and German societies.

From this standpoint, it is necessary to deconstruct the structure of traditional ijtihad and expose its ideological backgrounds, by loosening the link between the meaning that inhabits the Qur'anic texts and the concepts that the clerics have formed about it.umbrella of the sacred.

Keywords: Ijtihad; religious text; Islamics; criticism; interpretation.

*المؤلف المرسل

1. مقدمة:

من أهم المسائل التي اشتغل بها الباحثون المهتمون بالشأن الفلسفي مسألة تفسير النصوص الدينية، ويعد المفكر الجزائري محمد أركون من بين الذين عملوا على أشكلة ظاهرة التفسير التقليدي في تراثنا العربي والإسلامي من زاوية نقدية، والنقد الذي يمارسه يندرج في دائرة محاولة فهم طبيعة الاجتهاد المعاصر والمرجعيات التي يعتمدها، مؤكدا أنه لا يزال مسكونًا بقضايا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى الراهن، مما حال دون النقد وخلق حالة من الانفصام لدى المسلمين، وعمق الفارق بيننا وبين المجتمعات العَلمانية، ومن مظاهر أزمة التفسير التقليدي للنصوص الدينية هو احتكار رجال الدين والفقهاء لفعل الفهم ضنا منهم أنهم الأقدر على فهم المقاصد الإلهية التي تسكن النص الديني، وهذا الاعتقاد لا يختلف عن الرؤية التي كونها رجال الاكليروس ما قبل الحداثة.

وبفعل احتكار الفهم تمت عملية أسطرة رجال الدين والفقهاء، وكانت البداية على يد كل من الطبري والشافعي، فكلاهما ساهم في وضع أسس للتفسير تحولت فيما بعد إلى معايير تحدد شخصية المفسر وقدراته المعرفية، ومنها العلم بعلوم اللغة العربية ولا تزال هذه المعايير معتمدة لحد الساعة، تحول دون تدخل أي عقل من خارج المنظومة الفقهية، وكل محاولة لتفسير النص من خارجه تعد كفرا، وللخروج من هذا المأزق دعى أركون إلى ضرورة اعادة النظر في بنية التفسير التقليدي ومدى تأثيره على التفاسير المعاصرة للنصوص الدينية، وإعادة النظر ترتكز على معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة ومخرجاتها بهدف تفكيك بنية الإجتهاد التقليدي وفضح خلفياته الأيديولوجية، وذلك بفك الرباط بين المعنى الذي يسكن النصوص القرآنية والمفاهيم التي شكلها رجال الدين عنه، والنقد الأركوني بمثابة ثورة تهدف إلى فتح النص القرآني على الفهم اللامحدود، من هذا المنطلق فإن الإشكالية تتعلق بالآليات المنهجية التي اعتمدها أركون في نقده للتفسير التقلدي وتحديد علاقته بالتفسير الحديث للنصوص الدينية؟ ويمكن صياغة الإشكالية كالآتي:

ما هي المرتكزات المنهجية التي يستند عليها أركون في نقده للتفسير التقليدي وما هو البديل المنهجي الذي يقترحه علينا؟

فرضية الدراسة: الانفتاح على الاجتهاد التقليدي بالنقد في أفق الإسلاميات التطبيقية يمكن مجتمعاتنا من اعادة بعث الاجتهاد في النصوص الدينية لتستجيب للتحديات الحضارية الراهنة.

هدف الدراسة: نهدف من وراء هذه الدراسة إلى تفعيل العقل النقدي في التراث الديني لتتمكن مجتمعاتنا من التواصل مع مكونات ذاتها الحضارية قراءة وتحليلا ونقدا.

المنهج: سنعتمد على المنهج التحليلي لأنه الأنسب للأهداف التي سطرناها.

2. إستراتيجيات التحول من الاجتهاد التقليدي إلى الإسلاميات التطبيقية.

1.2.ماذا يعني نقد الاجتهاد؟

لقد تناول **أركون** هذا الموضوع في كتابه «lectures du Coran » تحت عنوان« de lijtihad à la critique de la Raison islamique, l'exemple du statut de la femme dans la sharia»[1]، ويعتبره من أصعب المواضيع لأن له عدة أبعاد، مما يستدعي الأمر العودة إلى البنية الابستيمية لمختلف الأديان، وذلك باستدعاء المنهجية المتعددة التخصصات والعلوم، "فهي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله...وهي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية."[2]وعبر هذه المناهج يمكن التموقع داخل بنية الاجتهاد ونقدها من ناحية إجرائية، ومن ثمة التحول إلى مرحلة الإسلاميات التطبيقية.

وينبغي أن يفهم التحول في نظر **أركون** على أنه صيرورة طبيعية تهدف إلى إنضاج الاجتهاد التقليدي، عبر إخضاعه لشروط النقد العقلي، ليستجيب لقضايا الراهن في العالم الإسلامي،[3] لأن العالم الإسلامي يعيش انسدادات فكرية حضارية رهيبة على كل المستويات، ويعود السبب إلى:"الانغلاق الكامل داخل يقينيات القرون الوسطى التي تتخذ صفة الحقيقة الإلهية المقدسة التي لا تناقش ولا تخضع للعقل بأي شكل، ومعلوم أن أوروبا لم تنطلق حضاريا إلا بعد أن تحررت من أسر هذه اليقينيات التي تلتف حول الروح كالاخطبوط بهذا المعنى، فإن المسلم التقليدي سجين يقينياته المطلقة مثلما كان المسيحي التقليدي سجين يقينيات قبل انتصار الحداثة والتنوير في أوروبا"،[4]ويعد الاجتهاد التقليدي من العوامل المساهمة في تلك الانغلاقات المعرفية، لأنه أهمل مشروطية النص التاريخية، وتمسك ببنية أصولية، لكن أركون لا ينفي دور الإجتهاد التقليدي، بل يعتبره مظهرًا من مظاهر الإبداع الحضاري وتعبير عن:" قدرة الإنتاج المعرفي، وذلك باستنباط الاحكام الشرعية من مضامين المقدس، وأنسنتها".[5]إلا أن هذا لم يمنع **أركون** من محاولة تجديد الاجتهاد، بل يعتبره من المهمات العاجلة، لأننا لا نستطيع اعتماد الاجتهاد التقليدي في عملية إعادة نقد العقل الإسلامي، وتفكيك بنيته المعرفية، التي لا تزال مهيمنة لحد الساعة على الفكر الإسلامي المعاصر. فما يزال محكومًا بمنطق الأموات في نظرته للواقع بحسب تعبير على حرب وفي كيفية قراءته للوجود لأنه محكوم بتصورات أرثوذكسية كان" مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي والفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والأيديولوجيات قديما وحديثا".[6]

ورغم اعتبار **أركون** الاجتهاد عملا حضاريا يعبر عن حيوية الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، لأنه استطاع أن يؤسس لمعالم ثقافية ومعرفية وسياسية واجتماعية وقانونية واضحة، إلا أنه يدعونا إلى ضرورة " أنسنة كل هذه الحقول المعرفية والعمل على إعادة بحثها ودراستها، بهدف التأسيس لعلم لاهوت إسلامي يكون قادرا على تحرير الوضع البشري الراهن، ويعيد المسلمين إلى

حركية التاريخ الكوني"،[7]ولم يَسلَم الاجتهاد التقليدي من آلة النقد الأركوني مبينا عجزه، لعدم ارتكازه على تصورات عقلانية ومفاهيم علمية في نظرته للوجود، وفي طريقة تفعيله للنصوص الدينية في الحياة اليومية، فلم يتمكن من استبدال الثقافة الشعبية بثقافة عالِمَة، وأخطر ما في الأمر أنتج أنظمة معرفية وعقائد وعممها عبر جملة من الطقوس ورسخها عبر التعليم الديني في المساجد، وتمت عملية تثبيت الكثير من المفاهيم والقيم والقوانين الأخلاقية، وشكل لدى المخيال الشعبي العام تصورا ميثولوجيا عن العالم والإنسان والله، وبمرور الزمن شكل سلوكيات الناس وصار الموجه لها، هكذا قام:"بتحويل الظاهرة القدسية إلى رأسمال رمزي، بل إلى سلع رمزية يتم تداولها واستهلاكها، وفقا لأهواء البشر ومصالحهم ونرجسيتهم"[8]، لهذا دعا أركون إلى ضرورة تجديد الاجتهاد لزعزعة معتقدات الناس والحقائق الراسخة في مخيالهم، لإعادة تصحيحها وتأسيسها تأسيسا علميا، "يمر عبر النقد التاريخي لكل العوامل التي شكلت الذاكرة الجماعيةmémoire collective "،[9] كما ينبغي إعادة فتح باب الاجتهاد من جديد، لأنه يعبر عن الإبداع الحضاري، بشرط تأطيره علميا ومنهجيا ومؤسساتيا، لكي لا نعيد أخطاء الماضي، أين ترك الاجتهاد خارج المؤسسة العلمية، في يد الوعاظ والأئمة على الطريقة الكهنوتية، يجيشون به العواطف بدل استنهاض العقول.

يدخل نقد **أركون** للاجتهاد التقليدي في دائرة محاولة فهم طبيعة الاجتهاد المعاصر والمرجعيات التي يعتمدها، مؤكدا أنه لا يزال مسكونًا بقضايا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى الراهن، مما حال دون النقد وخلق حالة من الانفصام لدى المسلمين، وعمق الفارق بيننا وبين المجتمعات العَلمانية، ومن المشكلات الخطيرة التي تترتب عن الاجتهاد التقليدي في نظر أركون اعتقاد الفقهاء بأن المعنى جوهر إلهي، والله خصهم وحدهم بقدرة إدراكه، وهم قادرون على إدراك المقاصد الإلهية، وساد هذا الاعتقاد قديما قبل الحداثة لدى رجال الإكليروس، وبهذا تحول رجال الدين إلى مرجعيات كبرى مقدسة لدى كل مسلم، ويمكننا أن نشير إلى شخصية الطبري، الذي قدم تفسيرا للنص القرآني على أساس أنه التفسير النهائي الذي يتطابق والمقاصد الإلهية، لكن يرى أركون أن:" الطبري لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه."[10]من هذا المنطلق عمل أركون على تفكيك بنية الإجتهاد التقليدي وفضح خلفياته الأيديولوجية، وذلك بفك الرباط بين المعنى الذي يسكن النصوص القرآنية والمفاهيم التي شكلها رجال الدين عنه، بدعوى أنهم الوسيط الروحي المخصوص بعملية الفهم والتأويل،[11] ويكون عبر النقد التاريخي قد أثبت تهافت التصورات الأرثوذكسية التي كانت تشتغل خارج التاريخ تحت مظلة المقدس، لأن النصوص الدينة ليست " مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"،[12] وهذا يعني ضرورة العودة إلى السياقات التي تشكلت في ظلها المعاني القرآنية وإعادة تأويلها.

إن العمل التأويلي الذي مارسه أركون ينبهنا إلى حضور التأويلية المعاصرة في أطروحاته بقوة، ونقصد تأويلية **غادمير**Gadamer و**هيدجر**Heidegger و**بول ريكور** Paul Ricoeur، تأويلية تركز على المعنى وأثر المعنى، سعيا لتحقيق فهم أفضل حول الإنسان، ككائن تاريخي، لفضح الإجتهاد التقليدي، الذي يدعي أنصاره(الفقهاء) "قدرتهم على فهم كلام الله ومقاصده العليا"،[13] ويرى أركون أن الفقهاء أسسوا لمواقف وتصورات أرثوذكسية يصعب زحزحتها، ويقدم لنا **أركون** مثال عن علم أصول الفقه مع الشاطبي (790هـ) في مقاصد الشريعة، أين يسمي المقاصد التي استنبطها مقاصد القرآن، وبهذا فهو يطابق بين فهمه للنص ومعناه الحقيقي مثله مثل **الطبري**،[14] هذا النوع من الاجتهاد ولد الأرثوذكسية. وساهم في تأخر عملية النقد، وهنا يحاكم **أركون** كل القراءات التي تشكلت حول النص القرآني محاكمة هيرمينوطيقة، والهيرمينوطيقا لا تعترف بالمطلق في ظل صراع التأويلات.

إن النقد الأركوني بمثابة ثورة تهدف إلى فتح النص القرآني على الفهم اللامحدود، وهذا التحول من الفهم الأرثوذكسي والذي يعني احتكار رجال الدين والفقهاء لظاهرة الفهم، وادعائهم امتلاك المعنى، إلى تكثر المعنى (امتلاء اللغة)، كانت بدايته في القرن التاسع عشر مع علماء اللاهوت الألمان، مع (**شلاير ماخر**Friedrich Schleiermacher، و**ديلتاي**Wilhelm Dilthey، وصولا إلى **بول ريكور**، لكن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال متمسكا بالاجتهاد التقليدي الذي يعتبره ظاهرة إسلامية، في مقابل اللاهوت المسيحي واليهودي، ومن خلاله يحاول الأئمة تبرير الصلاحية الزمانية والمكانية للإسلام في كل المناقشات، "متجاهلين التحولات التاريخية والمعرفية التي حصلت، في تاريخ الإنسانية بفعل الثورات العلمية المتكررة"،[15]والتي أفضت إلى قطائع هامة مع الطرائق القديمة في التعاطي مع النصوص الدينية وغير الدينية، لأن العقل الإسلامي لم يكن جزءا من الثورات العلمية، لذلك كان خارج التاريخ يسكن المطلق.

ولا يزال يدافع الفقهاء حتى اليوم عن الصلاحية الزمانية والمكانية للإسلام، عبر محاولة تأصيل الكثير من المفاهيم والمصطلحات، مثل مفهوم الديمقراطية، والعولمة، والاشتراكية، والمجتمع المدني، ومفهوم المواطنة، في كل الندوات العالمية، لكنهم يغفلون ما يجري من فتوحات منهجية ومعرفية في فضاء علوم الإنسان الحديثة، وما تضفي إليه من مراجعات لتلك المفاهيم، فهم لا يهتمون لما:" صارت إليه تلك المبادئ والتعاليم في واقع المجتمع والتاريخ ولا يلتفتون إلى الدراسة الموضوعية لسائر الأديان والثقافات ليكتشفوا المستوى الأنثروبولوجي للحلول والتجارب المختلفة التي قدمتها الشعوب."[16]وينتهي **أركون** إلى رد ظاهرة تخلف الفقهاء المسلمين إلى رفضهم الانفتاح على منجزات علوم الإنسان الحديثة، وهي علوم قامت في الأساس على جملة من القطائع الابستيمولوجية ruptures épistémologiques كسيرورة طبيعية، فقطعت مع بعض المناهج وبعض المفاهيم والتصورات، لأنها أحالت الفلسفات التأملية إلى الهامش، كما أحالت مفهوم الحقيقة المطلقة والمتعالية إلى النسيان، واستدعت مفهوم الحقيقة التاريخية، وتم تنزيل كل الحقائق في التاريخ، ومن ثمة أنسنة كل مظاهر الحياة البشرية، بما

فيها المقدس، لذلك ينبغي على الفقهاء إحداث قطيعة مع الأنظمة المعرفية القديمة التي لا تزال تستند إلى فقه اللغة اللاهوتي، الذي ارتبط بالبنية اللغوية الداخلية للنص، وعليها أن تراهن على اللسانيات الحديثة وهي ضرورية للبحث في تراثنا الإسلامي، يقول **أركون**:" إن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما أفعل اليوم، يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية. بالطبع، المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية، ثم أخيرا لحظة التقييم الفلسفي"،[17]إذن ينبغي الخروج من منطق ثبات المعنى ومحدودية الدلالة، إلى منطق تكثر المعنى وتعدد الدلالة اللامتناهي.

تحاول الاسلاميات التطبيقية أن تذهب إلى أبعد ما يمكن في تفكيك مشكلة الاجتهاد التقليدي، الذي يرفض اعتماد منهج فقه اللغة الحديث، لذلك تعمل على تقليص دائرة اللامفكر فيه، بإعادة النظر في بنية التراث الإسلامي ككل، ومن بين القضايا اللامفكر فيها يذكر **أركون** مفهوم " الخطاب"، " الأسطورة"، " البنية"، هذه القضايا لا نصل فيها إلى جديد إلا إذا وظفنا مفهوم " مجال تاريخ أنظمة الفكر"، والكف عن تقوية سلطة الفقيه على حساب سلطة النقد والتفكيك. وينبغي أن نشير في ختام هذا التحليل إلى أنه لا يوجد فرق بين الإسلاميات التقليدية(الاستشراق)، والاجتهاد التقليدي سواء أكان على مستوى البنية الداخلية أم المنهجية المعتمدة في توليد المعنى. لكن ماهي الرهانات المنهجية التي تراهن عليها الإسلاميات التطبيقية لتجاوز هذا الإشكال؟

2.2. العقل التفسيري وإشكالية الناسخ والمنسوخ:

إن التفسير interprétation مرحلة منهجية ضرورية لحصول الفهم ولتحيين النص، لكن أركون يرى أن المسلمين متخلفين في هذا المجال المعرفي لعدم وجود دراسات تصنيفية للتفاسير التي تشكلت حول النص القرآني، والموجود بعض الدراسات الاستشراقية التي فتحها **ج.غولد زيهر**، أما في السياقات الإسلامية فلا تزال الدراسات بعيدة عن تلبية الأغراض المعرفية، وليثبت لنا حجم التأخر يقول:" "إن التفسير الكبير للطبري (مات 923م) لم يتعرض حتى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير القرآني كله. وهذا النقص أكبر دليل على أن المسلمين لا يزالون يفضلون(استهلاك) القرآن في حياتهم اليومية على أن يخضعوه للدراسة والتفحص العلمي الحديث."[18] ويشير كذلك إلى تفسير فخر الدين الرازي. هذا الحقل المعرفي يحتاج إلى باحثين مسيطرين على المناهج الحديثة لاستغلاله علميا. بتوظيف تاريخ أنظمة الفكر على الطريقة الفوكوية، بغية الكشف عن كيفية ممارسة العقل الإسلامي لآلية التفسير، وتحديد المسلمات اللاهوتية التي كانت توجهه، حتى وقع في الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى. وهذا الجهد يدخل في دائرة نقد العقل الإسلامي لتحديد الشروط المعرفية والمنهجية المتحكمة في كل القراءات المنجزة حول النص القرآني، وكيف تحولت إلى قراءات ارثوذكسية محصورة في سبعة قراءات؟.

لهذا رأى **أركون** في التفسير التقليدي الكلاسيكي عامل من عوامل إثبات تعالي النص القرآني على التاريخ، لأنه كان" يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل نظرية القراءة المعاصر أيضا، فقد كان الطبري، مثلا، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله. لكأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفيا. وهذا الاعتقاد الساذج يفترض ضمنيا وجود تطابق تام بين التفسير ومقصد المعنى والدلالة"،[19] ولم يتخلص التفسير المعاصر من هذه السذاجة. لهذا ينبغي في نظر **أركون** إعادة تثوير التراث الديني بإخضاعه لمنهجيات حديثة، تمكننا من إعادة بنائه عبر فضح التلاعبات الأيديولوجية، وإعادة التفكر في كل ما تم غلقه نهائيا:" يعني أن نخترق أو ننتهك(transgresser) المحرمات والممنوعات السائدة امس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة المستحيل التفكير فيه(l'impensable) كل الأسئلة التي كانت أن طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام."[20]من هذا المنطلق تعرض **أركون** لمسألة التفسير وقضية الناسخ والمنسوخ في القرآن، واختار بعض الآيات التي يرى أنها تطرح كل الإشكالات المنهجية المتعلقة بالتفسير التقليدي، ومن الآيات نذكر الآيتين (176/12) من سورة النساء، والآيات (240/182/180) من سورة البقرة، وحدد ثلاثة مسارات في الدراسة:[21]

1- قراءة الآيات والرهانات.

2- الإجماع والأرثوذكسية.

3- العقل الإلهي والخطابات البشرية(نحو لاهوت بشري).

وحدد في المرحلة الأولى مشاكل التفسير المتعلقة بالآية (12)* من سورة النساء، وعاد إلى تفسير الطبري، فلاحظ وجود إشكالات منهجية ومعرفية مرتبطة بكلمة (كلالة)، لذلك عمل على بلورة تيولوجية اناسية منطقية للوحي، تأثر فيها بالباحث الأمريكي **دافيد بورز**(David SPowers) صاحب كتاب «دراسات في القرآن والحديث، تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث Studies in Quran and Hadith the formation of the Islamic law of inheritance»، وهو في الأصل عبارة عن اطروحة دكتوره،[22]عمل فيها المؤلف على إعادة إثارة مشكلة التفسير التقليدي للقرآن، وبعد إطلاع **أركون** على هذا المؤلف أدرك أنه إذا قام بإعادة قراءة الآية وتحديد المشاكل المنهجية، فيمكن للمجتمعات العربية التحول من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي.

ومكنت طريقة **باورز أركون** من اكتشاف الخلل والتناقض داخل المنهج التفسيري، وقد عبر عن ذلك بقوله قمت وعلى طريقة **باورز** " بعرض هذه الآية غير المُشَّكلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش والممتع التالي: إن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، وبنفس الإعراب والحركات، ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل، ولكن اولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية

واللغوية العربية يختارون دائما القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير "الأرثوذكسي"".[23] واستند **الطبري** في نظر **أركون** في تفسيره على الأخبار المدعومة بالإسناد، لذلك نجد **أركون** في كتابه« lectures du coran » يقول أن **الطبري**،"لم ينتبه إلى الرهانات اللاهوتية والقانونية والإجتماعية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية"،[24]وقد حدد لنا **أركون** مجمل الخلافات التي حصلت بين المفسرين التقليدين في فعلين هما:" يورث ويوصي. فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلالة(اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم). وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماما للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: وإن كان رجل يُوَرِثُ كَلاَلَةَ أو إمرَأَةً، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية...اما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جدا وملتوية."[25]

يرى **أركون** أن القراءة التي فرضها العقل الأرثوذكسي الممثل في شخصية **الطبري** هي التي ولدت الكثير من التفاسير والشروحات والتأويلات والتخريجات المعقدة، وهي بعيدة جدا عن مقاصد النص القرآني، التي تتماشى وطبيعة اللسان العربي السليم، ويورد القراءة التي فرضت في المصحف وهي"وإن كان رجلُ يورثُ كَلاَلَةً أو إمراةٌ..(اي قراءة الفعل وهو مبني للمجهول)،[26]لكن لا يكتفي **أركون** بعرض المسألة وإنما يذهب وراء الأحداث محاولا الكشف عن القوى التي كانت توجه التفسير التقليدي من جهة وتعمل على تهميش بعض القراءات والتأويلات من جهة ثانية؟ داعيا إلى ضرورة "إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحية لكلام الله"،[27] وذلك بممارسة النقد التاريخي على كل القراءات وتعريضها للمقاربة الانتروبولوجية والسيميائية الحديثة، لفضح الخلفيات الأيديولوجية التي كانت تقبع وراء التفسير الاسطوري للنص القرآني.

اعتمد **أركون** في دراسته على التحري الفيلولوجي في المرحلة الأولى، بعدما لاحظ أن المفسرين قد تعاملوا مع قضية الناسخ والمنسوخ بمنهجية غير علمية، فهم" ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاما لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم"،[28] لكن البحث الفيلولوجي في نظر أركون غير كاف لينقلنا إلى مرحلة النقد التاريخ، لأنه لا يستطيع أن يتجاوز التصورات التي فرضها العقل الأرثوذكسي على الوعي الإسلامي، لذلك تعتمد المرحلة الثانية من البحث على النقد التاريخي بغية إعادة بناء المخيال الجمعي وتصحيح المفاهيم وتأسيسها على ارضية علمية صحيحة، واختيار **أركون** لفظة الكلالة كعينة ليس كغاية في ذاتها وإنما يقصد من ورائها تعميم النتائج التي يتوصل إليها على كل ألفاظ ونصوص القرآن، لأن " التفحص الدقيق الذي نقوم به عن الكلالة لا يخص الكلالة فقط، وإنما يمكن تعميم نتائجه على مجمل التفسير التقليدي المثبت والمكرر من قبل الطبري"،[29] وليقدم **أركون** دراسة علمية دقيقة أورد جملة من الروايات المتعلقة بلفظة

(كلالة)، ثم بدأ بتحليلها، لكنه لم يبث في صحتها من خطأها متجنبا طريقة الاستشراق، وحدد خطوتين لتحقيق أغراضه المنهجية:[30]

1- العمل على اكتشاف المعنى المباشر الذي ارادته كل الروايات بتحديد المسلمات والبديهيات التي فرضت على الوعي الاسلامي.

2- اعتماد التحري الاركيولوجي بدراسة آليات تخريج القصص والروايات التي اعتمدت السرد في عملية تعميمها وترسيخها في المخيال الجمعي، وهذه الخطوة يعتبرها أركون اكثر نضجا.

وبعد الدراسة الصارمة التي قام بها **أركون** توصل إلى تحديد البديهيات التي تحرك ذهن **الطبري** ويمكن حصرها في ثلاث نقاط وهي:

- أراد **الطبري** إثبات أن لفظة (كلالة) تدخل في ما سكت عنه القرآن، وبالتالي فهي من الغيب لا نعلم معناها. وذلك لأن معنى كلمة كلالة في الآية (176)*، في نظر أركون تحمل معنى قد يؤدي إلى زعزعة نظام التوريث الذي كان سائدا، وهذا هو سر سكوت عمر عن كشف معناها الحقيقي، وهي الآية التي كان الرسول يحيل عمر عليها، كلما سأله عن معنى الكلالة.[31]والآية صريحة شرحت معنى التوريث وآلياته، لكنها لم تشرح معنى الكلالة، إلا أن **أركون** يقول "كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلا يمثل حالة من حالات الكلالة".[32]وهذا ما يبرر في نظر **أركون** قراءة لفظة كلالة الواردة في الآية (12) بطريقة المبني للمجهول لا المعلوم.

- يتسرع التفسير التقليدي في حسم القضايا التي لا يستطيع فهمها لصالح الاعراف السائدة فيخضع لضغط السلطة المهيمنة، وهنا تكمن كل الرهانات المرتبطة بمشكلة الإرث.[33]

-إن العمل الذي قام به المفسرون خلف هوة كبيرة بين النظام التشريعي الذي أراده القرآن وبين النظام الذي بلوروه واعتمد في الدولة الاسلامية.[34]فمثلا النظام القرآني المرتبط بالتوريث اعطى حرية الوصية في حين النظام الذي فرضه الفقهاء المفسرين ضيق في الأمر وأخضعها لشروط.

إن هذه البنية التي كشف عنها **أركون** تعني وجود مسافة كبيرة بين النظامين، اي بين النظام القرآني والنظام التشريعي الفقهي، ولتقليص المسافة ينبغي الاعتماد على علم النفس التاريخي والانتروبولوجيا الثقافية، لكن الوعي الإيماني لا يزال يرفض كل مراجعة نقدية للتفسير الكلاسيكي، المرتكز في غالبيته على بنية أسطورية، لهذا يرى **أركون** أن مهمة النقد التاريخي المدعم بعلم النفس التاريخي وعلم نفس المعرفة تكمن في "التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار."[35]أي العمل على زعزعة آثار المعنى الناتجة عن الأخبار التي يستند عليها التفسير التقليدي، لأنها مليئة بالعجيب والمعاني المتعالية، وهي في الأصل نتيجة اسقاطات المتخيل البشري.

ويواصل **أركون** تعميق دراسته بتعرضه لبعض آيات سورة البقرة، خاصة الآيات(240/182/180)، هذه الآيات في نظره تعترف صراحة بحق التوريث وواجب التوريث، لكن الذي حدث في رأيه أن "هذه الآيات قد أُبطلت من قبل الآيتين اللتين درسناهما سابقا (الآيات رقم 11، و12 من سورة النساء). قلت أبطلت وكان ينبغي أن أقول أعلنوا عن أنها باطلة أو منسوخة. وهذا ما يفسر لنا السبب في الضغوط التي مورست لبناء الفعل يوصي للمجهول وليس للمعلوم كما هو متوقع لغويا بحسب الذوق العربي السليم"،[36]مما يعني أنه كانت هناك في نظر **أركون** سلطة من وراء حصر حرية التوريث، رغم صراحة النص القرآني بحرية التوريث في سورة البقرة حسب الآيات الواردة، وهذا ما يسميه **أركون** بالتلاعب بالنص القرآني من قبل الفقهاء في عملية بناء علم للتوريث، حيث يكون في خدمة مصالح الفئات الاجتماعية المسيطرة في تلك الفترة، ومن مظاهر التلاعب لجوئهم إلى حلية الناسخ والمنسوخ في عملية ابطال الآيات المذكورة، كما تلاعبوا نحويا ولغويا بالآية (12) من سورة النساء (الكلالة)، هذه هي الأسباب التي دفعت **بأركون** إلى إعادة فتح مسألة الناسخ والمنسوخ، يقول:" إن المصدر الاساسي للفقه-وبالتالي القضاء- ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير."[37]وقد وظف الفقهاء الكثير من المعارف المتعلقة بالنحو واللغة والسرد، في عملية التفسير والتأويل، وهي معارف ينبغي إعادة قراءتها في ضوء التاريخ النقدي الحديث، والدراسة التاريخية تكشف لنا أن مصطلح النسخ ورد في القرآن بثلاثة معاني:

الأول: يفيد إبطال أو تعطيل الحكم، وهذا في الآية (106) من سورة البقرة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ..﴾ والآية (52) من سورة الحج ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

الثاني: موجود بمعناه الحرفي كما ورد في الآية (29) من سورة الجاثية ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

الثالث: ويفيد الاستبدال:" نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الاصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة."[38] وهذا موجود في سورة (النحل: 101) ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

كان هدف التحري الذي قام به **أركون** يهدف مايلي:

أولا: فضح الفقهاء وكيف أنهم اختاروا النص الذي يتوافق والأحكام الشرعية التي تم تثبيتها سابقا لصالح الفئات المهيمنة اجتماعيا.

ثانيا: التمييز بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة كما حددها الشاطبي وتحديد المسافة بينهما. وبهذه الطريقة نستطيع حسب **أركون** تقليص دائرة التكفير التي يسيطر عليها رجال الدين اليوم، بغية

الحفاظ على مكتسباتهم، وذلك لعجزهم العقلي عن فهم ما قام به الفقهاء الأصوليون الأوائل في خداع المخيال الجمعي، وإيهام الوعي الإسلامي بأنهم يعبرون عن مقاصد الله.

ثالثا: فتح النقاش حول الناسخ والمنسوخ لمعرفة الترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنية.

رابعا: محاولة تحديد المشاكل التيولوجية التي أثارها **فخر الدين الرازي**، وهي" أن القبول بمبدأ نسخ آية من قبل أخرى يؤدي إلى إثارة مشكلة تيولوجية مهملة من قبل الفقهاء. نقصد بذلك أن إبطال آية قرآنية معينة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكله كل آية بصفتها كلام الله. وبالتالي ينبغي تجنب هذا العمل بقدر الإمكان."[39]

ويشير **أركون** إلى أن الدراسات الاستشراقية في هذا المجال لم تصل إلى نتائج علمية، لذلك واصل بحثه وتعرض لبعض الروايات التي تتحدث عن النسخ الجزئي والنسخ الكلي والتخصيص، وبين لنا كيف ظهرت مقولة"نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية أو ...(نسخ الحكم دون التلاوة)،[40] والمقصود أن الآية تظل آية قرآنية كحرف، لكن يلغى مضمونها ولا يعمل به، وهذا الإجراء يعتبره أركون تحايلا من قبل الفقهاء على الآيات التي لا تناسب أغراضهم، والنقاشات التي دارت حول المسألة كانت ضرورية بعد تشكل المصحف واحتوائه على كل الآيات المنسوخة. لهذا توسعت الدراسات المتعلقة بأسباب النزول في القرن الأول للهجرة بغية تبرير النسخ، لكن هذه الدراسات تحتاج هي الأخرى لدراسة، لأن الأمر تحول إلى إجماع.

وبعد عرض القضايا عرضا تاريخيا وكيف تعامل الفقهاء معها والمستشرقين، يأتي دور النقد التاريخي بطرح جملة من التساؤلات متعلقة بطبيعة النظام المعرفي المتحكم في الممارسة التفسيرية التقليدية، وفي علم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وعلم النحو والخطابة وعلم البلاغة، وعلم المعاني، وقد توصل **أركون** إلى " أن تفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ إطلاقا بعين الاعتبار مسألة نوعية الخطاب القرآني الذي في مجمله يعطي الأولوية للتعبير المجازي والآليات الخاصة بالخطاب الرمزي"،[41] لكن في المقابل تمت عملية تحويل آيات التشريع إلى سرد قصصي، وتأطير الآيات القرآنية بالخيال، وصار العقل الإسلامي خاضعا للمتخيل المفروض منذ اللحظة التدشينية، فهو عقل العجيب المدهش، لأنه لا يزال رهينة النظام السيميائي الذي تشكل في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وللخروج من هذا الوضع يقترح **أركون** تكوين تيولوجيا إناسية منطقية للوحي théo-anthropologie de la révélation، للفصل بين المكانة اللاهوتية للوحي وبين الشرط التاريخي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية حول النص القرآني،[42]

ونخلص إلى القول أن العقل التفسيري عقل لا تاريخي لأنه يفرض قراءة أرثوذكسية متعارضة مع منطق اللسانيات الحديثة، كما أنه قدم حلولا لاهوتية لمشكلة النزول والناسخ والمنسوخ، لتجاوز قصور التفسير التقليدي ينبغي امتلاك أدوات تفكيك (déconstruction) الخطاب والفكر ونظمه، بغية

تجاوز ما يسميه **أركون** ظاهرة الفوضى الدلالية (Sémantique) وصراع الفرق التي تمارس على بعضها البعض التعسف.

3. العقل الأصولي في ميزان منهج النقد التاريخي:

بعدما تعرضنا للعقل التفسيري وتحديد مسلماته ومقولاته وخلفياته الايديولوجية التي كانت تتحكم في عملية قراءة النص القرآني، وحددنا من خلال **أركون** أهم الإشكالات المنهجية، نأتي لنتساءل عن مقولات العقل الأصولي؟ وكيف تشتغل في عملية استنباط الأحكام الشرعية؟ اعتمد **أركون** على منهج النقد التاريخي لضبط أهم المقولات التي توجه العقل الاصولي (الفقهي)، واختار رسالة **الشافعي**(767-820م) كنموذج، و**الشافعي** في نظر **أركون** لا يخرج عن دائرة التقديس وتبرير التعالي عن التاريخ، وذلك لعدة اسباب لاحظها **أركون** منها:

- لم تكن عملية تأليف الرسائل في عهد **الشافعي** تخضع لضوابط منطقية على الطريقة الأرسطية، لذلك كانت رسالته في نظر **أركون** عبارة عن جملة من الخواطر الحرة رد فيها على محاور حقيقي أو متخيل.

- فقدان الوحدة الموضوعية وغياب النسقية داخل الرسالة.

يؤكد **أركون** على أن الرسالة قُرِأت بطرق جد سطحية وشكلية دون محاولة استنطاق بنيتها الحقيقية، يقول:" إنهم لا يحاولون استكشاف المبادئ التحتية العميقة أو الضمنية التي تشكل كل خطاب الرسالة وتنتجه، إنهم ينظرون إلى السطح ولا ينظرون إلى الأعماق ولذلك لا يرون شيئا يذكر ولا يستطيعون أن يموضعوا الشافعي معرفيا أو ابستيمولوجيا بالقياس إلى عصره والعصور اللاحقة"،[43] ولموضعة عمل **الشافعي** ابستيمولوجيا قام **أركون** بتحديد بنية الرسالة الداخلية، مؤكدا أنه عقل موجه بقوى أيديولوجية لا يختلف عن العقل التفسيري، أي يخضع خضوعا تاما لمحتوى المدونة المغلقة (المصحف)، وهو يتحرك داخلها لا خارجها، فنجد مثلا الشافعي يقول:"فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"،[44]ويثبت هذا الاعتقاد ببعض الآيات كقوله تعالى:﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ سورة النحل الآية (89) ، ومن بين مسلمات هذا العقل التي حددها أركون نذكر:

أ- اعتبار لغة الوحي هي اللغة العربية اختارها الله من دون اللغات لهذا لابد من قراءة القرآن قراءة صحيحة. يقول:"لا يعلم من إيضاح جمل عِلمٌ الكتاب أحد جهل سَعَةَ لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن عَلِمَهُ انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جهل لسانها"[45] وكان لاهتمام الشافعي باللغة تأثير في كل كتب أصول الفقه، لأنه كان ينصح المسلمين بضرورة الإحاطة باللغة العربية وأدواتها باعتبارها مفتاح فهم القرآن والأقدر على التعبير عن الحقيقة الإلهية وذلك لأن القرآن نزل بها. فهي لغة الكتاب المقدس، وقد درست علاقة اللغة العربية بالقرآن في بداية القرن (2هـ)(7م) من قبل الفرق الكلامية، لكن **الشافعي** في نظر **أركون** لم يطلع على المناقشات الكلامية والعقلانية

لذلك فلا يحاسب على أشياء لم يطلع عليها، لكنه في المقابل ساهم في ترسيخ مسلمات لاهوتية وفَعَّلها في حياة المسلم حتى اليوم، خاصة بعد تراجع الفكر الفلسفي وانحطاطه ما بين (13/7هـ)(14م/19م) ففي هذه الفترة سيطر المذهب الفقهي، وليصبح المذهب السني هو المسيطر في عهد الأمبراطورية العثمانية، والمذهب الشيعي في إيران ثم يدخلا في صراع.[46]

وصار إتقان اللغة العربية وامتلاك أدواتها مع الشافعي ضرورة شرعية، يقول أركون:" لهذا السبب كانوا يعتبرون إتقان اللغة العربية بمثابة الواجب المقدس. فلا يمكنك فهم القرآن والحديث واستخلاص الأحكام منها بشكل صحيح من دون إتقانها."[47] ويدخل التركيز على اللغة وتقديسها في دائرة تقديس الوحي وترسيخ تعاليه انطلاقا من موقع اللغة العربية في القرآن، مما كون الاعتقاد بتمايزها عن باقي اللغات لدى المسلمين في الماضي والحاضر لأنها لغة الإعجاز، وقدم الشافعي خطابا أرثوذكسيا ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار مغلقة مارست دورها في إلغاء التاريخية. لأن موضوع الرسالة الأساس هو السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام.

ب- دعم السنة بالقرآن على اعتبار أنها المصدر الثاني من مصادر التشريع، وكان **الشافعي** في نظر أركون يتصور السيادة العليا للأحاديث النبوية وسيرته، "ويعمل على دعم تصوره بالآيات القرآنية التي تحث المسلمين بضرورة طاعة النبي،"[48]ويكون **الشافعي** بهذه المنهجية قد قيد حركة التاريخ وفق الكتاب والسنة وألغى التاريخية، لأنه يعتمد الآيات الدالة على الطاعة، لكن تكشف لنا القراءة التاريخية لماذا تحفظ أهل مكة على دعوة الرسول وبعضهم رفضها، وفي نظر **أركون** لم ينتبه **الشافعي** لهذه الأحداث، وأكثر من ذلك تناسى أسباب نزول الآيات لسيطرة النزعة الأرثوذكسية على تفكيره، وهذا العمل الذي قام به **الشافعي** جعل منه شخصية مقدسة متعالية على التاريخ، لأن **الشافعي** في رسالته "لا يشير إلى الوقائع والشخصيات التاريخية".[49]وهي تنتمي إلى القرون الوسطى لكنها لا تزال فاعلة في المخيال الجماعي للمسلمين اليوم، هذه الحالة موجودة في كل الثقافات في المسيحية واليهودية، أي أن عقل **الشافعي** عقل ديني موجود في كل الأديان، وهو عقل معياري تصنيفي بخلاف العقل اللاهوتي لدى المعتزلة التي تستعمل أدوات فلسفية يصعب على عامة الناس استيعابها.

ج- تقييد العقل وإخضاعه لسلطة النص الروحية، وذلك عندما قال **الشافعي** بأولوية القرآن والسنة على القياس، وهذا في قوله:"ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حلال ولا حرام إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس."[50]وعليه نلاحظ اليوم كيف يحاول الفقهاء "تأصيل كل المفاهيم المنتجة من قبل العقل العلماني والحداثي داخل الفضاء الاصولي الخاضع لسلطة النص"،[51] هكذا صار النص المقدس سلطة شرعية تمارس على البشرية من قبل رجال الدين والفقهاء ورجال السياسة، ويقسم أركون رسالة **الشافعي** من حيث الموضوع إلى قسمين يخص الأول السيادة العليا المتجسدة في القرآن والسنة، ويضم الثاني السيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء، والذين يملكون صلاحية تفسير النصوص المقدسة واستنباط الأحكام الشرعية منها. وتم بهذه الطريقة تشكيل

المدونات المغلقة الكبرى، إلى جانب الأعمال الكبرى للفقهاء والمفسرين، وهو ما يطلق عليه **أركون** بالأرثوذكسيات السنية والشيعة والخارجية.

وبهذا تم تقييد حقل الاجتهاد نهائيا ولاحظ **أركون** في رسالة **الشافعي** الترتيب الهرمي للسلطات الشرعية، فالقرآن حاضر بحوالي 220آية والحديث 100 حديث، ثم يأتي الاجتهاد (67 صفحة)، في حين الحديث (105 صفحات)، أما القرآن فحاضر في كل الرسالة. لذلك عقل **الشافعي** عقل مؤطر بالمدونة الرسمية المغلقة، مدونة نصية لغوية ناجزة ومغلقة على ذاتها، ويقصد بها أركون:" القرآن ثم الحديث النبوي. إن هذا العقل موجه منذ البداية نحو القبض على المشروعية الإلهية العليا المطلقة التي تتجاوز كل مجرياته وعملياته فيما تضيقها وتقودها".[52] و**الشافعي** يحكم في نظر **أركون** النص القرآني كسلطة عليا مقدسة إذا ما تعلق الأمر بالمعيش، وهي نصوص تفرض على المسلم طاعة الرسول، ويستشهد **الشافعي** بجملة من الآيات الدالة على وجوب الطاعة، ردا على تحفض المكيون من بعثة الرسول. وبعد استعراض **أركون** لمجمل الآيات التي استند إليها **الشافعي** في البرهنة على وجوب طاعة الرسول يطرح سؤالا حول انعكاس طريقة البرهنة والاستدلال على العقل الإسلامي وعلى علاقة الحقيقة بالتاريخ؟

يبدأ **أركون** بتحديد طبيعة العقل في القرآن مؤكدا على أنه مفهوم بسيط يشير إلى العلاقة بين شيئين، في حين العقل لدى فلاسفة العرب والمسلمين مفهوم معقد، خاصة بعد القرن الثالث الهجري(التاسع للميلاد)، وصار قوة استكشافية وبرهانية وقوة مجردة وقوة تقنية، هذا التحديد الأنثروبولوجي ضروري يكشف عن تاريخية العقل الإسلامي ومستوياته وكيفية توظيفه وكيفية تشكله، لأن **الشافعي** اكتفى بإيراد آيات قرآنية دون تأويلها، هذه الآلية لها تأثير على علاقة الإنسان بالحقيقة وبالتاريخ، يقول أركون:" في الواقع أن القرآن كنص لغوي ليس شفافا إلى الحد الذي يتوقعونه. ويمكن القول بأن الفقيه لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيده اللغوي والأدبي والسيميائي الدلالي، إنه لا يعرف أنه لا يعرف أن يقرأه قراءة صحيحة جيدة في كل تعقيده وغناه الأدبي والأسلوبي. ومن هنا تنتج المشاكل وسوء التفاهمات".[53] ويذهب **أركون** إلى القول أن رسالة **الشافعي** تختزل معطيات تاريخ الوقائع الاجتماعية بهدف تطبيق قوانين الوحي، وهي محاولة لإلغاء التاريخ في اطار المعايير الإلهية المقدسة.

إن توظيف **أركون** لمنهجية علم النقد التاريخي في دراسة رسالة الشافعي انتهى به إلى القول أن:" عمل الشافعي هو عبارة عن خلع للتعالي والصبغة الانطولوجية والتقديس على النصوص المدعوة" إلهية" من قبل المسلمات المسبقة والمجريات التقنية والمواقف الفكرية الخاصة بالعقل اللاهوتي السياسي والفقهي الذي رسخته أديان التوحيد الثلاثة في القرون الوسطى".[54]لكن الفكر المسيحي حقق تقدما مقارنة بالفكر الإسلامي واليهودي، بفعل ضغط الحداثة العلمية والفلسفية والسياسية، ويشير **أركون** إلى بعض الأمثلة كأعمال عالم اللاهوت السويسري **بيير جيزيل**«الحقيقة والتاريخ، علم اللاهوت

داخل الحداثة .Pierre Gisel Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité. Beauchesne 1977»، كذلك نجد أعمال الفيلسوف **بول ريكور** Paul Ricoeur في هذا الفضاء المعرفي، ويكاد هذا ينعدم في الفكر العربي الإسلامي. وأخطر ما في رسالة **الشافعي** في نظر **أركون** أنها سجنت العقل الإسلامي داخل منهجية ضيقة مغلقة، يتم فيها إلغاء التاريخية وكل القيم، يقول:" فقد راح يطبق بشكل منتظم ومكثف المحاكمة الفقهية على نصوص القرآن والحديث المقطوعة عن المعاش الاولي بقدر ماهي مقطوعة عن الحاجيات المباشرة والملحة للمجتمع، ولم يكتف بذلك وإنما راح أيضا يقوم بعملية تسفيه للمحاججة الشخصية، أي للرأي والاستحسان، اللذين كانا يدمجان التراثات الحية السابقة على الإسلام في التشريع الإسلامي عن طريق الإبتعاد قليلا أو كثيرا عن المعيار الأصلي المتعالي".[55] كما عاد **أركون** إلى دراسات المستشرق **جوزيف شاخت**Joseph Schacht (1902-1969م)، التي كشفت عن أبعاد رسالة **الشافعي** والمنهجية التي اعتمدها، وخاصة الاستدلال الذي يعني استنباط الأحكام من القرآن والحديث أو ما يسميه أركون " المدونة المغلقة".

وعَمِل **أركون** على مساءلة رسالة **الشافعي** لكشف العلاقة بين الحقيقة المطلقة والتاريخ النموذجي المثالي، هذا النوع من البحث أو الأسئلة لم يكن معروفا في عهد **الشافعي**، وهي تندرج في اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لعصره، لأن التاريخ كعلم غير حاضر في الرسالة وهي تتناول الحقيقة، ويعتبر **أركون** الشافعي من الذين فرضوا الحديث وللمرة الأولى كمصدر ثاني للتشريع بعد القرآن وهو يستند إلى المستشرق **جوزيف شاخت**Joseph Schacht (1902-1969م) في كتابه « أصول التشريع المحمدي»، وفي حديثه عن كيفية التعامل مع الأحاديث، يقول:" وعندما كانوا يجدون أنفسهم أمام حديثين متناقضين فإنهم كانوا يرفضون كليهما معا ويعملون رأيهم الشخصي تمسكا بحرية الرأي"،[56]في هذا الموقف يقع **أركون** في تناقض لأننا نجده في بعض النصوص يقول بأن **الشافعي** حارب الرأي، وفي هذا النص نراه يقول بأن **الشافعي** كان يحتكم للرأي في الأعمال التالية: « كتاب اختلاف الحديث» وفي «الرسالة». ومن المشاكل كذلك الناتجة عن القراءات السطحية للشافعي، تقليص الجانب المجازي والرمزي والأسطوري باسم الإعجاز اللغوي، وبهذا المنهجية يكون **الشافعي** قد أسس لسلطة عليا لاهوتية يصعب اختراقها، لأنها سلطة أرثوذكسية تستند إلى مقولات ومسلمات عقائدية كانت بمثابة الحصن المنيع أمام العقائد الساذجة والأساطير الاستلابية، ويكون **الشافعي** قد ساهم في تعالي العقل على التاريخ إلى جانب **الطبري** و**الرازي**، وهذا يعني أن العقل الإسلامي يستمد بكل تجلياته مفاهيمه وتصوراته من سلطة عليا ويتحرك داخل **سياج دوغمائي مغلق La clôture dogmatique)**، لم يسمح له بالانفتاح على معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي بكل تنوعاته، لأنه كان دائما في خدمة نوعين من السيادة، سيادة متعالية (الوحي) وسيادة مهيمنة على الوعي بالأسطورة والخيال.

إن خروج مجتمعاتنا من السياجات الدوغمائية مرهون بتفعيل النقد المرتكز على مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة على كل مكونات تراثنا الديني والفقهي والسياسي والفكري والمنهجي.

خاتمة:

بعد تطرقنا للنقد الذي مارسه محمد أركون على الاجتهاد في صورتيه التقليدية والحديثة وتوقنا على منهجية تفكيكه للتفسير في الحقل التداولي الإسلامي نخلص إلى النتائج التالية:

- إن النقد في أفق فلسفي للمناهج التقليدية وخاصة التفسير الذي اعتمد قديما في تراثنا الإسلامي صار أكثر من ضرورة حضارية بهدف اعادة بعث القيم الإنسانية التي تسكن النصوص الدينية وتحرير ها من مضامينها الأيديولوجية التي ثبتت بفعل السلطة اللاهوتية التي اكتسبها بعض الفقهاء نتيجة غياب النقد.

- المجتمعات العربية بحاجة إلى تفسير جديد للنصوص الدينية يقدم فهما عقلانيا يجعل من النص يستجيب للتحديات الراهنة.

- كل تفسير للنص الديني يتم في أفق سياقات تاريخية معينة، والسياقات التي ننتمي إليها اليوم مختلفة تماما عن تلك السياقات التي تم فيها التفسير التقليدي، مما يعني حتمية تجديد الاجتهاد في أفق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

- إن الدعوة إلى نقد الاجتهاد التقليدي تدخل في دائرة التواصل مع التراث في أفق فلسفي منفتح على معطيات التأويلية.

- خروج مجتمعاتنا من دائرة العنف باسم المقدس تمر عبر الفعل النقدي المرتكز على مخرجات الانتروبولوجيا واللسانيات الحديثة والتفكيكية.

قائمة المراجع:

[1] – Mohamed Arkoun,lectures du coran, Tunis Alif Editions de La eénarretidéM.1990, p171

[2]- محمد أركون، الفكر الاصولي وإستحالة التأصيل، ت، هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999 ، ص298.

[3] – Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p172

[4]-هاشم صالح، الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص30.

[5] – Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p172

[6]–علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995، ص 27

[7] – Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit ,p149

[8]–على حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص56.

[9] – Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p380

[10]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ت، هاشم صالح، دار الساقي بيروت، 1992، ص235.

[11]- المصدر نفسه، ص236

[12]- نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط1995،1.، ص92

[13] - *Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p.130.*

[14] - *Ibid , p131*

[15] - Mohamed ARKOUN, Essais sur la pensée islamique. Paris Maison neuve et larose. 19,77 *p287*

[16]- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 29، عام 1979 ، ص41-42

[17]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص253

[18]-المصدر نفسه، ص89.

[19]- المصدر نفسه، ص90.

1) [20]- محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البضاء، ط2، 1996، ص31

[21]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص23

-﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُوَرَّثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ.﴾(الآية12) من سورة النساء

[22]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1991، ص29.

[23]-المصدر نفسه، ص34-35

[24] - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel.2016. Op. Cit, p174.

[25]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص35-36

[26]- المصدر نفسه، ص36

[27]- المصدر نفسه، ص38.

[28]- المصدر نفسه، ص39.

[29]- المصدر نفسه، ص48.

[30]- المصدر نفسه، ص50-51

- ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (176)

[31]- محمد أركون، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص52.

[32]- المصدر نفسه، ص53.

[33]- المصدر نفسه، ص53.

[34]- المصدر نفسه، ص54.

[35]- المصدر نفسه، ص62.

[36]- المصدر نفسه، ص66.

[37]- المصدر نفسه، ص68.

[38]- المصدر نفسه، ص69

[39]- المصدر نفسه، ص71.

[40]- المصدر نفسه، ص73.

[41]- المصدر نفسه، ص80.

[42] - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Editions Albin Michel.2016. Op. Cit, p174, p180

[43]- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، ط1، 2009. ص89.66

[44]- محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، دراسة وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1938. ص20

[45]- المرجع نفسه، ص 50

[46]- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص98.

[47]- المصدر نفسه، ص92.

[48] - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique. Paris Maison neuve et Larousse. 1984. , p76

[49] - *Ibid, p 77*

[50]- الشافعي، الرسالة، مرجع سابق سابق، ص39

[51] – Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p77

[52]- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص91.

[53]- المصدر نفسه، ص108.

[54]- المصدر نفسه، ص100.

[55]- المصدر نفسه، ص101/100.

[56]- المصدر نفسه، ص103.