المشروع الأركوني: نحو فكر تأويلي جديد للنص الديني أم نحو تقديس المنهج النقدي؟

he Arkounian project: to a new interpretative thought of the religious text Or to sanctifying the critical method?

دة. نصيرة غماري *

تاريخ الإرسال: 2020/4/18	تاريخ القبول:2020/10/21	تاريخ النشر:2020/12/30

الملخص:

يقوم المنجز الفكري لمحمد أركون، على جملة من المناهج الإنسانية التي أفرزها عصر ما بعد الحداثة للتنقيب عن العمليات الثقافية و النفسانية، و السياسية الناتجة عن تأثير الدين الإسلامي ، وهدفه المعلن من ذلك هو تحرير العقل الإسلامي من قيوده اللاهوتية بنزع صفة التقديس عن الخطاب الديني (القرآني).

ويسعى البحث إلى الإجابة عن الإشكاليات الآتية: إلى ماذا يهدف منهج الإسلاميات التطبيقية الذي استحدثه أركون ودعا إلى اعتماده، وما نتائجه؟ ألم تتحوّل رؤيته التأويلية المتحرّرة من الهيمنة *الإيمانية* إلى رؤية تقديسية لمناهج العلوم الإنسانية التي أفرزها عقل غربي تحكمه صيرورة تاريخية و مرجعيات معرفية . فلسفية لا تنسجم مع خصوصية النص القرآني؟

الكلمات المفتاحية: منهج أركون ، التأويل ، العقل الديني، الخطاب القرآني.

Abstract: *Arkoun's interpretation of the religious text is based on a number of humanist methodology produced by postmodern thought, , and its stated objective is to liberate the Islamic spirit from its theological limits by removing the trait of holiness from discourse Religious*

المؤلف المرسل: نصيرة غماري ،البريد الإلكتروني ghomarinac@yahoo.fr

* المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك ميلي،بوزريعةghomarinac@yahoo.fr

This research seeks to answer the following problems: What are the objectives of the methodology developed by Arkoun and what are its results? Has his interpretation, free from the theological limits, become a sanctifying vision of the critical methods produced by a Western mind governed by epistemological and philosophical premises incompatible with the particularity of the Quranic text?

***Key words**: Arkoun method, interpretation, religious mind, religious discourse*

*** *** ***

مقدمة:

جاء المشروع الأركوني لاستكمال نقائص المشروع الاستشراقي، حيث أهمل الباحثون الغربيون دراسة السيرورة التاريخية لانبثاق الوعي الديني وترسخه ونشره، فهم لا يعتقدون بضرورة التنقيب عن البواعث الخفية التي أدّت إلى تشكّل الظاهرة الدينية. ومن ثمة فقد أخذ على عاتقه تأسيس مشروعه الهادف إلى صياغة نظرية تفسيرية للظاهرة الدينية الكليّة[1] وقد انصبّ اهتمامه على الدين الإسلامي باعتباره مسلما يتغيى تطوير العقل الإسلامي وتجديده لتحريره من الأنظمة المعرفية الموروثة؛ ومن ثمة تخليصه من الاستغلال الإيديولوجي الذي تمارسه الجماعات الأصولية والسياسية للتعبئة والتحريك بحجة امتلاكها المعنى الصحيح والنهائي للقرآن.

ولتحقيق مشروعه الثوري، دعا إلى" مراجعة شاملة لمسألة الفكر العربي والثقافة العربية في المغرب الكبير من أجل خلق الشروط الثقافية والعلمية لتأسيس فكر مغاربي نقدي قادر على توسيع منطقة اللامفكر فيه"[2] وهو بمشروعه هذا، ليس بدعا في الساحة الفكرية العربية،لكن جرأته في الطرح جعلته يتصدر قائمة المفكرين التنويريين في المغرب العربي خاصة، وهنا يتعيّن علينا أن نتساءل عن المنهجية التي اتبعها لتحليل الخطاب الديني الإسلامي؟

يطمح المشروع الأركوني إلى خلق آليات جديدة تسمح بمساءلة الفكر الديني، أو العقل الإسلامي بعيدا عن أي إكراه مهما كان نوعه؛ ذلك أنّ أركون يصنّف نفسه ضمن الباحثين الأحرار، وهم بتحررهم يعملون على تخليص العقل الإسلامي من قيوده اللاهوتية بتوسيع

ISSN 2437-0819 *EISSN: 2602-6333*

دائرة اللاّمفكر فيه تدريجيا، وأوّل هذه المفاهيم هو مفهوم العقل نفسه الذي تحوَّل على يد كانط إلى موضوع قابل للنقد؛ وخاضع لمتغيرات الزمان والمكان ومتطلباتهما، غير أنه يعي تماما خطورة ما سيقدم عليه من تحدٍ، لأنه خرق مباشر للذهنية الإسلامية المتشبّثة بدينها والمبجّلة لشعائره، وهذا ما عبّر عنه بـ "التواصل المستحيل" في قوله :" أنا أخرج الآن وأتخلّص من نظام فكري قديم غير أني لا أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضاماتي التاريخية و الثقافية مع طائفتي الإسلامية ..فهذه المسائل تشكّل تحدّيا أو ربما استفزازا للجميع"[3].وبالفعل كانت جرأته سببا في ردود عنيفة نعتها الكاتب بالنبذ المزدوج: نبذ من قبل المتلقي الغربي بسبب انتمائهم العرقي والديني في أرض ليست بأرضهم، ونبذ من قبل المتلقي المسلم بسبب مروقهم عن تمثلاته في أرض لم تعد تحتويه .

1 القراءة النقدية الاستكشافية: القطيعة مع مسلمات القراءة التفسيرية:

يرادف الخطاب الديني الإسلامي الموروث عند أركون العقل الإسلامي كونه انعكاسا له، وبهذا حمّله مسؤولية التخلّف الفكري الذي تعيشه المجتمعات العربية . الإسلامية باعتباره تصورا مظلما وقمعيا بما يحمله من نواهي وأحكام منتهية ومغلقة غير قابلة للنقاش، ولهذا السبب ألحّ في كتاباته بأنّ الهدف من دراسته هو محاربة العقل الدوغمائي المغلق من خلال نقده؛ ذلك أنه " أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا، وحوّل ما يمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه" [4] والمقصود بهذا المصطلح نزعة التقليد التي تتميز بها المذاهب الأصولية التي تشكّل المنظومة المعرفية والمرجعية المشتركة التي تقوم عليها السياسة الشرعية أو اللاهوت السياسيla Théologie politique؛ حيث يصعب على المؤرخين المسلمين أو المستشرقين كتابة التاريخ الإسلامي بمعزل عن المعلومات المتضمّنة في المصادر والمراجع الموروثة باعتبارها مسلّمات معرفية ضمنية تنضوي تحت مسمى " الإطار المعرفي الإسلامي"، ومن هنا فهو ينتقد عدم تمييزهم بين ما فرضه العقل الدوغمائي التعسفي على تصوراتهم للدين و بين ما يتيحه الخطاب القرآني من قراءة متجددة منفتحة على تأويلات احتمالية، لذا فإنّ الدراسة النقدية تعمل على الحفر في زمن تكوّن العقل الإسلامي لمعرفة إعادة تشكيله؛ ذلك أنّ الهدف من نقد العقل الديني الإسلامي هو جعل"

الفكر الإسلامي قادرا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة، كما ستجعله قادرا على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر المعتزلي، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوي و الخطاب النبوي أيضا" التي تجلّت بوادرها في أعمال ابن سينا و ابن رشد"[5]

ومن أجل تحقيق هذا المطلب، طالب بإعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن، من خلال اتخاذه مادة للتمحيص التاريخي النقدي ، يسهم فيه المثقفون الأحرار الذين استطاعوا أن يتخلّصوا من قيود القراءة الإيمانية التي ولدت نصوصا اعتقادية عديدة .. لصالح القراءة النقدية التي تتمّ " عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجينالوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي ، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق"[6] ، إذ إنّ القراءة الأولى تولّد نصوصا مكرّرة ، في حين تعوّل الثانية على الاستكشاف الدائم الذي يستجيب لمتطبات الواقع، "وعلى المؤمنين أن يقبلوا ذلك" [7] وهو مطلب كما يبدو شاق يحتاج إلى عمل جماعي.

و قبل أن يعرض المسلّمات التي تتأسّس عليها قراءته النقدية لخّص المسلّمات التي اعتمدتها النصوص الثانوية (وأنموذجه في ذلك تفسير الرازي و الطبري لما لهما من قيمة علمية وتاريخية) في مقاربتها للخطاب القرآني وفق مسلّمات ثمانية تستند في عمومها إلى مسلّمة لاهوتية . اعتقادية أساسية تتمثل في إعجاز القرآن في لفظه ومعانيه على الرغم من تجسّدها في لغة بشرية؛ الأمر الذي نتج عنه "خضوع علم اللغويات كليا من الناحية النظرية لشهادة إيمانية، ولكنه منفتح عمليا على تعاليم أو دروس الإنجازات الدنيوية لنظام اللغة العربية"[8]؛ مما أنتج نظرية الإعجاز القرآني واستعلائه على النصوص البشرية التي تحدّاها. و بإمكاننا أن نجمل نتائج دراسته لكتب التفسير في محورين أساسيين:

ـ ترسيخ المدوّنة التفسيرية للثقافة الشعبية التي سادت في منطقة الشرق الأوسط وحافظت على استمراريتها بفضل النقل الشفهي إلى أن تم تثبيتها كتابيا من قبل

المفسرين." وهكذا نجد أن عمل المفسّر لم يفعل إلاّ أن قوّى بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني بعض التصورات والصياغات و الشروحات التي كانت سائدة من قبل أو مبثوثة هنا وهناك "[9]

ـ إسهام الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، في تشكيل البنى الأنتروبولوجية للمخيال الديني، السياسي، الاجتماعي.

وحتى يصحّح هذه القراءة التبجيلية للقرآن، اعتمد على رؤية تأويلية متحرّرة من الهيمنة الاعتقادية بتعالي النص القرآني عن الزمان والمكان ، وتأسيسا على هذه النتائج أعلن خطته لإعادة تقييم العقل الديني التراثي الحي وفق منهجية الإسلاميات التطبيقية أو نقد العقل الإسلامي التي نحاول جمع شتاتها أدناه.

2 منظور العقل الاستطلاعي المستقبلي لنقد العقل الإسلامي:

تقوم منهجية الإسلاميات التطبيقية على عُدّة منهجية متنوعة التخصصات، أهمها ثلاثة أطلق عليها مصطلح بروتوكلات القراءة وهي تحلّ في مشروعه محلّ المسلّمات التبجيلية لدى القراءة التراثية؛ حيث تقوم القراءة الأنتربولوجية والقراءة الألسنية بتوجيه القراءة التفسيرية ومن ثمة ينبغي تفكيك كلّ القراءات التراثية الإيمانية ثقافيا وفكريا[10] لمقاربة التأويل الصحيح. و انطلاقا من هذه المنهجية، يمكننا تفسير إلحاح أركون في دعوته إلى ضرورة تجديد المنهجية الاستشراقية في دراسة المنطقة الإسلامية، حيث " ينبغي على المؤرخ الحديث أن يفسّر بشكل تاريخي الروابط الكائنة بين البنى الأنتروبولوجية للمتخيّل، وبين التوجّهات السياسية والاحتفالات الشعائرية التي تتجاوز الدين الأرثوذوكسي. وكذلك ينبغي أن يكشف عن العلاقات بين بنى المتخيّل هذا وبين الموقف تجاه ما ندعوه نحن المحدثين بالعامل الاقتصادي أو الاجتماعي أو التكنولوجي. وعندما أتحدّث عن البُنى الأنتروبولوجية للمتخيّل هنا، فإني أقصد المتخيّل الخاص بكل فئة عرقية ـ ثقافية وليس بالإسلام بشكل عام كما لا ينفكّ يفعل المستشرقون الكلاسيكيون "[11] وبهذا قدّم أركون

مفهوم الأنسنة وهو ما يقابل بالفرنسية l'Humanisme كمصطلح نقيض للدوغمائية ، وقد نبّه إلى أنه لم يبتدع هذا المصطلح وإنما هو نتيجة بحثه في التراث الإسلامي في القرن الرابع الهجري من خلال جيل التوحيدي ومسكاويه. وتتمثل نزعة الأنسنة عندهم في مفهومهم العام للأدب الذي يقصد به جميع العلوم المتعلقة بالإنسان؛ ومن هنا اقتصر دور أركون في إحياء مصطلح الأدب واستبداله بمرادفه الغربي حتى لا يلتبس مع المفهوم الضيّق الذي آل إليه مصطلح الأدب[12]. وهو بهذا الإحياء للمصطلح إنما يستكمل مشروع المفكرين التراثيين المستند إلى الحرية الفكرية الخلاقة التي سعت إلى الخروج من الرتابة الأصولية وللانسجام مع الانفتاح الثقافي والمعرفي المستجد.

وفق هذا المنظور، عوّل في تطبيقاته بشكل حاسم على المنهج التاريخي والأنتربولوجي و السيميائي وفق العناصر الآتية:

1.2 القيمة التحريرية لعمل المؤرخين :

لقد تسلّح أركون، أمام الانسداد المعرفي الذي لاحظه على الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية وأمام المنهج الوصفي الاجتراري (وفق ما يراه) الذي ميّز الدراسات الإسلامية، بعدّة نقدية استمدها من فلاسفة عصر ما بعد الحداثة، خاصة منهجية النشوئية الجينيالوجية و منهجية الحفر الأركيولوجي، وهذا بتفكيك العقل الإسلامي من الداخل والحفر في عمق المعارف الإسلامية؛ ذلك أنّه يتعيّن على المؤرخ أن يحفر في عمق التاريخ ليصل إلى العملية التي أدّت إلى توليد مقولة "التعالي " لأول مرة (ويصرح هنا بمقولة إعجاز القرآن) كما ينبغي على المحلل النفسي و للمحلل الاجتماعي أن يكشفا مستويات التعالي" وذلك لأنه ما إن تترسّخ في نطاق اجتماعي ـ تاريخي معيّن حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرّفات الفردية والجماعية".[13]. و أركون وفق هذه الممارسة المنهجية قد استبدل الدراسة الاستشراقية بما وسمه بـ "الإسلاميات التطبيقية" التي من أولوياتها التدقيق المنهجي في الظاهرة القرآنية بوصفها حدثا شفاهيا يحصل لأول مرة في التاريخ والظاهرة الإسلامية بوصفها ممارسة سلطوية سياسية للفصل بينهما.

و من هذه الزاوية تأتي خصوصية المشروع الأركوني، فهو يهدف إلى تشكيل معرفة علمية من خلال تطبيق الدراسة العلمية على الظاهرة الدينية، مستعينا بأحدث ما توصل إليه العلماء في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع الديني والألسنيات والسيميائيات الدلالية والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتحليل النفسي ، وتاريخ الأديان المقارن .. الخ لاقتناعه أنّ الدّين وحده ليس هو الذي " يحسم كل شيء ، كما يتوهم المستشرقون والمسلمون التقليديون، ولكن أخذ كلّ هذه العوامل بعين الاعتبار يتطلّب منا الانتقال من منهجية الاستشراق الكلاسيكي (أو التقليدي) المتخلّف على المستوى المنهجي والابستيمولوجي إلى منهجية العلوم الإنسانية الحديثة "[14] التي أفرزها فكرما بعد الحداثة، وهذا بالاستفادة من الابتكارات المصطلحية لهذه العلوم وتطبيقها على التراث الثقافي والديني.

إن ما طالب به أركون بحماس هو إعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي في إطار التاريخ المقارن للأديان ومقارنته بمعجم اللاهوت السياسي المشترك للأديان المنزّلة، ثم بمعجم الفلسفة السياسية الحديثة التي ترتبط بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي المنبعث la raison émergente ويقصد به " العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرّف على ما مُنع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيرا ميثولوجيا، تقديسيا، تألهيا مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية "[15]؛ فبحسب رؤية أركون فإنّ الخطاب القرآني ذو استراتيجية مموّهة ، فبينما ملامح التاريخية تظهر فيه صريحة معلنة عن نفسها في أكثر من موضع .والمثال التطبيقي الذي استشهد به سورة التوبة . فإنّه في الوقت ذاته يربط هذا التاريخ الأرضي المحسوس بالتاريخ المثالي المقدّس ـ السماوي ـ بالتحكّم فيه وتسييره وفق المشيئة الإلهية. لهذا السبب تحديدا يرى الباحث أنه علينا أن لا ننساق وراء هذه الاستراتيجية التي غذّتها ورسّختها الأرتدوكسية إذا أردنا ولوج عالم ما بعد الحداثة والالتحاق بركب العقل المستنير. ومن هنا يتعيّن على الناقد المتسلّح بالعلوم المعرفية الحديثة أن يحرّر الخطاب التأسيسي الأول (القرآن) من

صبغة التعالي والتقديس بربطه بظرفية الأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل التي اتخذت حجة أو علّة لظهوره، بمعنى آخر، ينبغي أن نفكّر جيدا بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأوّلية التي حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التي لا تستنفد للوعي الأسطوري ـ التاريخي التي يتغذّى منها[16]، وتأسيسا على هذه الحقيقة يتوجب على المؤرخ المحترف أن يقوم بحركة معاكسة تنطلق من النص إلى الوراء للبحث عن جذوره التاريخية وهنا يأتي دور منهجية الحفر الأركيولوجي التي تعمل على تحرير النص من هيبته التي تقف عائقا أمام مقاربته المعرفية. ووفق هذا الطرح، تظهر تأثيرات الفكر النيتشوي من خلال دعوته إلى وجوب إعمال المنهجية الجنيالوجية (أوالأصولية ـ النشوئية) والمقصود بها "قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النفعي" [17]، حيث طرح السؤال الآتي: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله لأول مرة؟ فهذه المنهجية النقدية هي الوحيدة التي تمكن الباحث من التمييز بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخا والرؤية التبجيلية الموروثة التي يسعى من خلال مشروعه إلى تحرير العقل الإسلامي منها، وهنا يتضح مدى تأثير فلسفة نيتشه في فكر أركون وأداته النقدية ليبلور قيما جديدة تنسجم ومستقبل الأمة.

2.2 خطة العقلنة :

من القراءة الإيمانية إلى القراءة النقدية إن منهج أركون يراهن على نتائج العلوم الإنسانية و توظيفها توظيفا تطبيقيا يتجاوز التنظير بحيث يسعى من خلال دراساته التطبيقية إلى إقامة التوازن بين التبحر الأكاديمي من جهة وبين التعرية الأركيولوجية أو التفكيكية من جهة أخرى، لذا يتعيّن على الباحث ـ المحلّل ألاّ يكتفي بتجميع المعلومات وإنما ينبغي عليه أن يفكّر بالصلاحية الابستيمولوجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائما على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج[18]،وهو الهدف المنشود من قراءة الثقافة الإسلامية، حيث يشكلّ هاجسه الأول باعتباره مؤرخا للفكر الإسلامي ، ولأنّ النتائج مرهونة بمقدّماتها، فقد قادته هذه المنهجية إلى ضرورة المراجعة النقدية للغة العربية الفصحى بتخليصها من الإرث

اللاّهوتي (الديني) المرتبطة به، باعتبارها لغة القرآن؛ ومن ثمة لها مكانة أنطولوجية تميّزها عمّا سواها والدعوة إلى لغة مُعَلمنَة متحرّرة من القيود اللاهوتية للغة التقليدية، "وهذا يتطلّب إعادة التفكير بمكانة اللغة على ضوء علم الألسنيات العامة المحرّرة من هيمنة المسلّمات اللاّهوتية "[19]. وبهذا يجعل أركون التجديد اللغوي شرطا للتجديد الديني كونه معطى تاريخيا ونفسيا وثقافيا متغيّرا، كالذي شهدته المجتمعات الأوروبية التي لم تكن لتتحرّر من سطوة الديانة المسيحية لو لم تغيّر العلاقة بين اللغة والدين لمّا نقلت رسالة المسيح بلغة غير اللغة التي بشّر بها . لأجل هذا، فإن انتقال المجتمعات الإسلامية إلى الحداثة لن يتمّ ما دامت اللغة محافظة على امتيازها اللاهوتي وما دام المنظّرون الإيديولوجيون يغذّون هذه المسلّمات و يهدفون إلى بعث القومية العربية والإسلامية.

بناء على هذا التصوّر، رأى أركون ضرورة نزع صفة التقديس عن الخطاب الديني كشرط أساس لمقاربته مقاربة علمية، ووسيلته في ذلك انتهاج خطة العقلنة بالاعتماد على كل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة: مناهج العلوم الإنسانية بإخضاعه للتشريح البنيوي . السيميائية وربطه بالشروط التاريخية التي ظهر فيها أي دراسة الوحي باعتباره حدثا تاريخيا متأثرا بالفلسفة الظاهراتية . الوضعية ومن ثمة أرخنته باعتبار التاريخية تخصّ " الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض . ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموّه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ .. "[20] وبهذا يتعين على المؤرّخ . الناقد أن يقرأ الخطاب القرآني (أو النبوي كما يصطلح عليه) داخل البنية التواصلية التي تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص والضمائر المتضمنة فيه لا خارجه. وهذا ما يؤمّنه المنهج السيميائي بتوفيره أدوات إجرائية للمحلل تتيح له اختراق دائرة اللامفكر فيه .

2. 3 : التحليل السيميائي للخطاب الديني: أو عودة الوظيفة الرمزية للمجاز

وفق رؤية المفكّر، فإنّ المحلّل مطالب بأن يقارب البنية السيميائية و التداخليّة النصيّة و التركيبة المجازية للنص؛ ولئن تناول التفسير الموروث المستوى الأخير، (أي المجاز القرآني)، فتناوله للمجاز جاء شكليا بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تجميل الأسلوب بسبب التقيد بالدلالة الحرفية للمعجم القرآني وإهمال ظلال المعنى أو الدلالة الحافّة لها، بل إن

العقل الإسلامي ألحق كلّ تأويل له إلى المستحيل التفكير فيه، فحتى الكلمات التجسيمية تؤخذ على حرفيتها .وأركون بهذا متأثر بالدراسة الحداثية للتوراة والأناجيل باعتبارها تمثل الشيفرة الرمزية الكبرى، حيث تمثّل نظاما لفظيا للثقافة الخاصة بالمجتمع الذي أنتجت فيه ويتحقق ذلك من خلال انعكاس بعض أساطير الحضارات المعاصرة لها ثم انعكاسها على الآداب الأوروبية. وهنا يشير أركون إلى مشروع ابن عربي الذي لم يكتمل حيث بيّن إمكانيات التوسّع للخطاب القرآني انطلاقا من خياله المبدع.

وهنا يطرح سؤالا منهجيا حاسما للتأكد من صحة الطرح الإسلامي الموروث ووضعه على المحك: " فهل خصوصيات أنماط الدلالة هذه راجعة فعليا إلى بنى المعاني الملازمة للخطاب القرآني أم إلى آثار المعرفة التي يولّدها هذا الخطاب أثناء سريانه (انتشاره) في المجتمع؟"[21] ولأجل الإجابة يقترح القيام بدراستين مترابطتين بالاستعانة بالدراسة التاريخية لتحقيق الغايات الآتية:

ـ الكشف أولا عن نظام اللغة العربية للمرحلة السابقة للوحي (أي اللغة التي لم يؤثر فيها بعد الحدث اللغوي القرآني) ثمّ دراسة التوسّع الدلالي للخطاب القرآني داخل الأنظمة الدلالية بفعل تأثيره في الخطابات الثانوية التي شكلت الثقافة الإسلامية.

ـ الحفر في عمق التاريخ للكتشف عن العوامل التي أفضت إلى تشكّل العقل اللاهوتي . التبجيلي، كونه ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات الكتابية والتي أفرزت ثنائيات متقابلة كـ: المستحيل التفكير فيه / المفكر فيه ، مقدس/ دنيوي، سماوي/ أرضي، روحي/ مادي، كتاب مقدس/ كتاب عادي. ويسند أركون هذه المهمة إلى التحليل النفسي ـ الاجتماعي ـ التاريخي الذي يقع عليه عبء" الكشف في كل عمل فكري وفي كل فترة عن مختلف مستويات التعالي الذي يمكّنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالي رائع، أو أسطورة، أو تزييف، أو تحريف أو أدلجة"[22]، لتتكفلّ الدراسة السيميائية بوصف البنية النموذجية الكبرى (أي الخطاطة العاملية التي تحكم البنية السردية للخطاب القرآني ككل باعتباره بنية قصصية)[23] أعطاها صياغة تجريدية مكّنته من تجاوز التعريف التراثي التبجيلي للقرآن لينسجم مع مسلماته العلمانية أطلق عليها تسمية الخطاب النبوي كبديل للفظة القرآن؛ " أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين أشخاص قواعدية..الذين كانوا متساوين و أحرارا فيما يخص عملية الاستقبال .. بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل

عفوي ومباشر وفوري على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق أو الفهم أو الرفض أو الدحض أو طلب الإيضاح أو الاستيضاح "[24]، غير أنه يجب التنبيه إلى ما يحمله هذا التعريف من تمييز بين القرآن وبين الوحي بصفته علاقة عمودية بين المرسل الأول(الله تعالى) ثم بوصفه خطابا نبويا، كونه يتم على مستوى أفقي بين الرسول الكريم (مرسِل ثان) والمتلقين المباشرين و المصحف بصفته الماديّة الملموسة .

وقد حاول في دراسته التفكيكية للخطاب القرآني و الخطاب الإسلامي أن يثبت ثنائية مركزية هي : الظاهرة القرآنية / الظاهرة الإسلامية؛ حيث يقوم الخطاب الأوّل على بنية التوتر الروحي المتجّه نحو مطلق محدوس ومستشعر به، حيث يصور لنا القرآن " الله" بصفته فاعلا حاضرا في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين، كونه الفاعل النحوي للأفعال بشكل كثيف في القرآن في مقابل انحصار كلمة الإسلام التي لم تذكر إلا سبع مرات، فإن الوضع في الخطاب الإسلامي يحدث العكس حيث يحولها (البنية) إلى بنية جامدة بواسطة تقنينها الطقسي . الشعائري نتيجة إهمال الأنظمة اللاهوتية المقولات الأنتربولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة والمقدسة والعقائدية، فبنية التوتر تولّد شعورا بالذنب يحوّل الإنسان إلى ذات مفكرة مسؤولة عن تصرّفاتها[25]

وعلى أساس هذه العمليات التفكيكية التي أخضع لها عددا من سور القرآن الكريم (أو الوحدات النصية بحسب المصطلح الإجرائي الذي تبنّاه) استخلص البنية الكبرى التي تؤمّن للخطاب القرآني الوظيفة الوجودية المحرّكة (التحفيزية) ، فتبقيه تراثا حيا فاعلا في متلقيه على مر الأزمان ، ومن ثمة استمراريته وفاعليته بصفته كلام حياة.

3.نتائج منهج أركون التأويلي:

إن فكر أركون . كما يصرّح هو في لقاءاته و تصرّح به مؤلفاته . نابع من حرصه على إيجاد حلّ للإشكالية التالية : ما الذي أدّى إلى هذا التفاوت الرهيب في إنتاج المعرفة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط؟ لماذا نهضت الضفة الشرقية وتخلفت الجنوبية؟ وقد أوصلته اجتهاداته القائمة على فلسفة ما بعد الحداثة إلى أن الخلل يكمن في العامل الديني بمفهوماته الدوغمائية الموروثة والحلّ في اعتماد نتائج الفلسفة المنتجة من قبل العقل

الحر، عقل عصر التنوير الذي خاض في اللامفكر فيه وأخضعه للدراسة النقدية؛ فالفتح العلمي الذي شهدته أوروبا المسيحية يرجع إلى كونها "عرفت كيف تتحرّر من أسر تلك العلاقة القروسطية، كيف تقيم محلّها علاقة جديدة محبّذة للعمل والإقبال على الحياة دون خوف أو دون عقدة الإحساس بالذنب.لأن أوروبا تركت هذه الأسئلة المتعلّقة بفكرة الله وكيفية تصوّر العلاقة معه تجيء بشكل طبيعي، تطلع على السطح: سطح الفكر والمناقشات الفلسفية، لأنها لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، ولم تقمعها" [26] وليس خافيا قيام هذه الرؤية الأركونية للدين المرغوب فيه، على الانتقائية ، فما يستأثر باهتمامنا يؤخذ وما يتعارض معه يهمل، وهي ذات النظرة التي دعا إليها وليم جيمس (1842 ـ 1915) حيث تقوم نظريته في المعرفة على التجربة الحسية ومفهومه للتجربة الدينية، إذ يرى " أن الإنسان كانت له، وستكون له دائما تجربة دينية. . فإن كانت تقدم لنفوسنا الطمأنينة والسعادة والسلام، فينبغي أن تعدها صحيحة ..وأسلم طريقة لتفسير هذه التجربة بحسب المنهج البراغماتي هي أن نفترض أنها آتية من شعور (وعي) شخصي آخر مماثل لشعورنا ، ومصادق لنا ، ومستعد لنجدتنا"[27]. و يكشف أركون عن مفهومه للدين الذي يريد، إنه دين يلبي حاجة الروح، إلى قوة عليا تشعرها بالاطمئنان؛ غير أنه حرّ من الالتزامات الشرعية والتكاليف (وإن وجد الإلزام الأخلاقي) المسجلة في كتب الفقه، التي تولّدت حسبه بشكل تاريخي لتلبية حاجات المجتمعات الإسلامية في القرون الهجرية الأولى، ويظهر هذا من خلال إنكاره على الرازي تفسيره للآية 256 من سورة البقرة: ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ تفسيرا لم يخرج عن الفضاء العقلي للقرون الوسطى التي تقيّد حرية المعتقد وتعاقب على مخالفته لإيمانها بأنه الدين الحق " فهو يقول بأن الله يريد أن يضع الإنسان على المحك (أو أن يبتليه) في هذه الدار الدنيا لامتحان معدنه وصلابته وذلك قبل إطلاق الحكم الإلهي الأخير عليه وتقرير مصيره في الجنّة أم في النار. هذا هو معنى "لا إكراه في الدين"، وليس معناها أنّ الإنسان حرّ في أن يتديّن أو لا يتديّن، أن يؤدي الشعائر أو لا يؤدّيها .. ويقول فخر الدين الرازي مضيفا بأن حكم الله النهائي يعتمد أخيرا على " التكليف"

أي على مدى تأدية المسلم البالغ للفرائض الدينية والتزامه بالأحكام الشرعية، فإذا لم يؤدها فلا تسامح معه أبدا. هكذا نجد أنفسنا وقد انتقلنا دفعة واحدة إلى داخل المناخ الديني الذي ساد القرون الوسطى كلها ولا يزال ممتدا حتى هذه اللحظة في قطاعات واسعة من عالم الإسلام " [28]؛ ومن ثمة نتوصّل إلى أنّ الدين الذي ينسجم مع عصر ما بعد الحداثة في رأي أركون هو دين كوني من منتجات العولمة ومتطلبّاتها، وقد يكون هذا ما دفعه إلى تفهّم "نيتشه" عندما تجرّأ وتحدّث عن " موت الله" فعلى الرغم مما تبدو عليه العبارة من إلحاد صريح، فإنه حاول تخفيف حدّتها أو تأويلها بما يتوافق مع منهجه التاريخي بقوله" ولكن حتى عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه ينبغي ألا تخيفنا كثيرا لأنها لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. وإنما هي تعني موت جينيالوجيا معيّنة، أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله. فالله حيّ لا يموت، ما يموت هو تاريخي حقا، هو تلك التصورات التي يشكّلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله. فهو في تنزيهه يتعالى عليهم وعلى كل الكائنات، ومع ذلك يعتقدون أنهم يصلون إليه، أنهم يلمسونه، أنه حاضر " [29] وهنا لنا أن نتساءل عن مدى صمود هذا الطرح، في ظلّ المنهجية التاريخية التي يدين بها أركون التي تجعل الدين مجرد ظاهرة خاضعة للتلوّن الحضاري والسيرورة الثقافية !!؟

لا أحد يستطيع إنكار ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من تخلّف أدى بها إلى نزاعات أوهنتها، لكن ليس بسبب العقل الديني ـ الإسلامي في مطلقه، وإلا كيف نفسّر إنجازات المرحلة الأولى والثانية في تصنيف أركون نفسه (مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي) والمرحلة الثانية (العصر الكلاسيكي المتميز بالعقلانية والتطور العلمي والحضاري) ألم يكن العقل الديني الإسلامي هو السائد والمتحكم؟ حيث تمّ الازدهار الفكري والتوسّع الجغرافي للدولة الإسلامية بوجود صراعات سياسية حادّة !؟

إنّ تحميل أركون وزر تخلّف المجتمعات الإسلامية للتوظيف السياسي للدين، حقّ أريد به باطل؛ فلئن كانت انتقاداته موجّهة إلى الأصولية السياسية التي ينطبق عليها وصف طه عبد الرحمن، إذ" اتجهت إلى طلب القوة السياسية، مستعجلة بذلك جاه السلطة قبل الكمال الروحي؛ ولا أدل على أنها لم تحصّل الكمال الروحي الضروري لتجديد الإنسان من كونها لم تقدر على التحرك في المجالات غير السياسية كالعلم والفكر والأخلاق والاجتماع والفلسفة والفن قدر تحركها على مستوى السياسة ؛ والحال أن الروح متى اكتملت، صارت قادرة على أن تتحرك في كل مجال"[30] ؛ وعلى هذا الأساس، فمحاولة فصل الدين عن الدولة بحجة التوظيف السياسي للدين لا تستقيم من حيث المبدأ، وهو مغايرة الإسلام للأديان الأخرى؛ كونه ذا طبيعة تشريعية شاملة لإدارة شؤون الفرد والجماعة على حدّ سواء، وهذا تحديدا ما جعل الأمة الإسلامية تعرف بأمة النص دون سواها؛ وإن ساوى أركون بين الإسلام وبين الكتب السماوية الأخرى من حيث كونها نماذج قصصية ذات مجازية عالية، ولعلّ في إلحاح أركون على وصف القرآن بأنه"خطاب قصصي البنية" Le coran est un discours de structure mythique) . ما يفيد أنّه يرى فيه مثالية غير قابلة للتطبيق.

ويجدر التنبيه هنا إلى أنّنا تعمّدنا توظيف مصطلح قصة عوض مصطلح أسطورة الذي أحدث صدمة لدى المتلقي المسلم حين تمّ نشره ، وسبب هذا التوظيف هو حرص أركون على تصويب ترجمته في إحدى مقابلاته التلفزية، حيث صرّح أنّ توظيفه لمصطلح mythe هو المقابل الغربي لمصطلح قصة في العربية، وليس الأسطورة التي تقابل كلمة légende في اللغة الفرنسية وأدى هذا الاضطراب المصطلحي إلى ترجمة جملته المذكورة أعلاه إلى " القرآن خطاب أسطوري البنية"، وغير خافٍ ما في هذا الاستبدال من عواقب إيديولوجية عمّقت التواصل المستحيل الذي اشتكى منه، بل إنه نبّه إلى تداعيات هذا الخلط بما نصّه : " لفظ أسطورة موجود في القرآن وموجود في سياق لا يؤدي المعنى الذي يؤديه لفظ القصص. القرآن يقول: " إنا نقصّ عليك أحسن القصص " والخطاب القرآني نجد"

إنّما هي أساطير الأوّلين ". من يقول هذا ؟ هؤلاء الذين يكذّبون ما أتى به القرآن . إذن السياق سلبي، لا يمكن أن نستعمل هذه الكلمة بسبب ما ورد في القرآن. . لأن جملتي إذا ترجمت هكذا بالعربية الناس سيكفّرونني" [31]

إنّ مطالبة أركون بضرورة قراءة النص القرآني قراءة حداثية تستأنس بالمناهج الحديثة، تبقى مشروعة بل ومطلوبة وإلا نكون قد حجرنا واسعا ، وإنما تستوجب الحذر، إذ عليها أن تكون قراءة عاقلة متدبّرة تضيف إلى ما سبقها من إرث تفسيري ارتبط بسياقات فكرية بعينها ولا تلغيها أو تسفّهها ، كما عليها أن تحافظ على المقوّمات العقدية و الشرعية التي يقوم عليها الدين الإسلامي. لأننا إذا لم نتقيد بهذا الشرط كما فعل المفكر، نكون أمام نص تاريخي ومادة للدراسة لا غير؛ ذلك أنّ الإفراط في الأخذ بشرط تاريخية الأحداث . المسلّم بها في تفسير القرآن فيما يعرف بأسباب النزول . والتمادي في الاحتكام إليها مثلما يطالب أركون يؤدي إلى تقليل آيات الأحكام(الحدود) و إضفاء النسبية عليها، بل وتعميم الصفة التاريخية على العبادات،مثلها مثل آيات الأحكام باعتبارهما ينتميان إلى المستوى المعرفي الذي يحكم العصر الذي نزلت فيه. فهو يرى أنّ " مهمة علم التأويل التأملي أو الاستبطاني لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث .. ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا"[32] .و ما يلاحظ على هذا النص هو الاستشكال العقلي الذي يتولّد عن مقتضى صفة المسلم؛ إذ ينبغي على المسلم أن يسلّم به تسليما، فلا يفرّق بين الوحي و القرآن الذي جمع في عهد الخليفة عثمان . رضي الله . انطلاقا من فرضية تأثير الأحداث السياسية المضطربة آنذاك على جمعه، حيث فات أركون أنه كان محفوظا في الصدور ومنقولا بالتواتر. ومن هنا ينبغي التمييز بين الخطاب الديني المتعلّق بالنص القرآني الذي لا إشكال في تعريضه للعقل المنبثق الذي

يعتمده منهجا قصد مناقشته و تجديده باعتباره اجتهادا وبين الخطاب القرآني الذي هو أصل لا يجوز التشكيك فيه.

ختاما، يمكن القول: إن تباين المنطلقات العقدية بين المسلم الأصولي بتعبير أركون و المسلم التنويري المحتكم إلى العقل النقدي الذي يدعو إليه، هو ما يجعل التواصل مستحيلا؛ ذلك أن رؤية الأول للقرآن ليست نظرة تاريخية متغيّرة، فهو مقدّس ابتداء لا فرق بين أصله الشفهي و المدوّن بسبب أنّه لا يمكن للمؤمن (التشديد راجع إلى حرص أركون على التمييز بين المؤمن والمسلم) أن يتمثل القرآن منفصلا عن الوحي عكس ما يذهب إليه التنويريون؛ فهو عندما يتوقع أن نتائج الدراسة التاريخية للقرآن ستخلّصه من قداسته، فإنه يؤمن بأن الكلام الذي أنزل على الرسول الكريم عند انتقاله من الحالة الشفهية التي حفظتها الذاكرة طويلا إلى الحالة الكتابية قد شابها بعض التغيير؛ في حين يؤمن المسلم بأن الله قد حفظ كلامه من أي تحريف أو تغيير، ومن هنا فالإشكال عقدي قبل أن يكون مسألة رفض للدراسات العلمية التي يصفها بأنها ذات خصوبة وتجديد، ومن ثم لا بد من عكس السؤال وهذا بالاحتكام إلى المنهجية العلمية التي تأخذ في الحسبان الشروط الاجتماعية والثقافية لتطبيق أي منهج: ألم يرتبط فكر ما بعد الحداثة بأنساق معرفية منبثقة من فلسفات اللاعقلانية كالوجودية والعبثية والفوضى الخلاقة والتفكيكية؟ ألم يأت لتقويض فكر الحداثة البنيوية لبناء قيم جديدة تتسق ومتطلبات المجتمع الغربي الذي عانى من قيم الحداثة بعد أن جرّبها وأعلنت إفلاسها؟ إلى متى نعمل على الاستنساخ المعرفي الغريب عن بيئتنا والاستنجاد بآليات ومفاهيم وإن أثمرت في بيئتها، فقد تخفق في غير تربتها ؟ ألا ينبغي استحداث معرفة من داخل التراث نفسه حتى تكون من جنسه للنهوض به مثلما فعل التراثيون ؟ خاصة أن المناهج الغربية المفرطة في عقلنتها قد برهنت على فشلها منهجا تلو الآخر، فمن فكر الحداثة النسقي إلى فكر ما بعد الحداثة السياقي إلى أصوات تنادي بنهاية التاريخ ؟ إلى مناهج موجودة بالقوة تنتظر تجريبها ،ليبقى

النص القرآني ثابتا أمام القراءات المتصارعة سعيا لامتلاك الحقيقة، فوقعت في شرك تقديس المنهج من حيث أرادت التحرر .

5. الهوامش:

1 ..محمد أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترهاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ط2 ،، بيروت، لبنان، 2005 ، ص 79

2 .محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة ، د/ط، بيروت، لبنان، 2000 ، ص42

3.محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 27

4 .محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 7

5.محمد أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 49

.محمد أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 49[5]

6. محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترهاشم صالح دار الساقي، ط 1 ، بيروت ، لبنان، 1999 ،ص 104

7.محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة المصدر نفسه ص 104

8. أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 155

9.المرجع نفسه ص 168

10.أنظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 39 وما بعدها

11.محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ص 86

12.يراجع محمد أركون في حوار متلفز أجراه معه تركي الدخيل في برنامج إضاءات على قناة العربية الفضائية بتاريخ 18 / 01 / 2008 على الرابط

https://www.youtube.com/watch?v=CKgYx06Ki3M&pbjreload=10

13. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 173

14. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 87

15. المرجع نفسه ، ص 7

16.محمد أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 50

17.جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، ط1 ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،لبنان، 1993 ، ص 8

18 .محمد أركون: المرجع السابق، ص107

19.محمد أركون: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 41

20. محمد أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص48

21 .المرجع نفسه، ص 172

22 .المرجع نفسه، 173

23. ينظر، المرجع نفسه ص 62

24. محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ص 30

25. أنظر تفسيره لسورة التوبة، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 77 وما بعدها

26. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص 282

27. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان، 1984، ص 450

28. محمد أركون: المرجع السابق ص244

29. المرجع نفسه ص282

30. طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، ط1 ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، 2003 ، ص 148

31. يراجع محمد أركون في حوار متلفز أجراه معه مالك التريكي في برنامج مسارات على قناة الجزيرة الفضائية بتاريخ 05 / 05 / 2006 على الرابط : https://www.youtube.com/watch?v=jFMyZun7T9s

32. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 58