القراءة التأويلية لنص ديني عند محمد أركون

عباس الصادق

جامعة الجزائر2

لقد كان للتأويل مكانة كبرى في التاريخ الإنساني لأنه كان الأداة الوحيدة لقراءة واختراق التراث سواء الشفهي منه أو النصوص وهذا من اجل القبض على الحقيقة والتي كان اغلب البشر تصوراتهم حولها دينية سواء كانت هذه التصورات تغذيها الميثولوجيا(الاسطورة)، أو النصوص الدينية المقدسة، وهكذا نشأت العلاقة بين التأويل والدين وما يثبت ذلك انه لما نعود إلى جينالوجيا الهرميونوطيقا (التأويل) والذي يعود أصلها الكلمة اليونانية والتي تعني في المثولوجيا اليونانية الوسيط بين الإلهية والبشر[1] .وهذا من اجل استخراج الملاحم الهوميوروسية التي أصبحت لغتها تمتنع عن الفهم المباشر.[2]

إن هذه النظرة الدينية للتأويل ذهب إليها غسدروف جورج الذي يرى أنها تعود إلى العشرات القرون و بدأت في الإسكندرية ثم استرجعت في عصر

النهضة والإصلاح الديني لكن ازدهرت بعد ذلك في عصر الأنوار، وفي نظره ان ارتباطها بالدين أملتها الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس الذي لم يعد بإمكان فهمه فهما مباشر ممكنا ونجده يربط الانتشار الذي عرفته الهرميونوطيقا في عصر النهضة بازدهار البروتستنتية.[3]

هذه الاخيرة تأسست على يد ماتن لوثر، و التي فتحت الباب للباحثين في عصر الحديث لمناقشة إشكالية قراءة الكتب المقدسة والنصوص الدينية و بدأ يتبلور موقف الثوري على سلطة الكنيسة في مسالة مصادرتها حرية القراءة [4].

لقد قاد هذا المشروع التحريري الى إعادة قراءة الكتب المقدس الذي دشنه شلاير ماخر بحيث استطاع تحرير الهرمنيوطيقا من تبعيتها لفقه اللغة (المنهج الفيلولوجي) خاصة من النصوص القديمة ومن المفاهيم الدينية القديمة ،و تم نقل مصطلح الهرمنيوطيقا من مجال اللاهوتي. ليكون لعلما و فنا لعملية الفهم ذاتها، أي ان الهرمنيوطيقا معه أصبحت علما يؤسس لعمليات الفهم والتفسير.[5] فلم تبقى محصورة فقط في قراءة النصوص الدينية لتتوسع إلى حقول معرفية أخرى وهذا ما حاول دالتاي القام به ،فعمل على منح الهرمنيوطيقا دور ابستمولوجي في علوم و الفكر فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد للعلوم الفكر (العلوم الإنسانية)

مقابل علوم الطبيعة فمنهج علوم الطبيعة تهتم بالتفسير أما منهج العلوم الإنسانية فتهتم بالفهم أو التأويل وذلك عكس النزعة الوضعية التي جمعت العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على المهج الاستقرائي التفسيري[6]

لكن غادمير يرفض كل المحاولات التي تحاول أن تأسس منهج للتأويل (هرمنيوطيقا) الان المنهج ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة كما أن الحقيقة بدورها ليست مطلقة ويقينية مكفولة الضمان من خلال أدوات المنهج.[7]

إن المناهج العلمية الحديثة تتوخى الموضوعية وتستبعد الذات التاريخية بهدف الاستحواذ على الموضوع من خلال مجموع من الأدوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها أن تفهم الموضوع أو الظاهرة كحالة ممثلة لقاعدة عامة لكن الذات هنا لا تريد أن تفهم العالم إنما تريد أن يغيره أو إعادة خلقه في صورة متخيلة، فالفهم الحقيقي يبدأ من واقع وجودنا في العالم على نحو لا تنفصل الذات عن الموضوع أو الوعي عن عالمه الذي يحي فيه.[8] يتم هذا من خلال خبرة أولية سابقة على أي تفكير منهجي وعلى هذا فإن المنهج يخلق حالة من الانفصال أو لثنائية بين الذات والموضوع .[9]

وهكذا فان أي عملية تأويلية يجب أن تكون الذات حاضرة بل أن بول ريكور ذهب أبعد من ذلك حينما قال ان الهيرمنيوطيقا لا يجب أن تهتم فقط بالنصوص وفهمها بل يتعدى ذلك إلى محاولة فهم الذات لذاتها بسبب العتمة التي تغلق وجودنا وذلك لا يتحقق إلا عن طريق التأويل، وهذا يعني أننا لا أستطيع الإمساك بذا تي في مباشرية شفافة، وبما أن التأمل ليس حدسا للذات فانه يتعين علينا باستمرار فك رموز مختلف التغيرات جهدي من اجل الوجود لمعرفة من أنا وذلك لأن الكوجيطو غير قابل للطعن كيقين لكن قابل لتشكيك كمعرفة و هذا ما يجعلنا نعود عودة غير مباشرة لذات عبر وسيط الرموز والعلامات، ولهذا فالتأويل هو استعمال الفهم لفك الرموز.[10]

أمام هذا التطور الذي شهدته الهرمنيوطيقا في الغرب التي كانت لها دور كبير في تحرير العقل الأوروبي من العقل اللاهوتي الذي احتكر الحقيقة واحتكر فهم وتفسير النصوص المقدسة وذلك بمحاولة فرض فهم التأويلي الذي يخدم الأيدولوجية السياسية والفئوية لرجال دين الكنيسة لينتقل هذا التحرر من النصوص الدينية إلى النصوص الأدبية وهذا ما مهدى لتطور فلسفة التأويلية في عصرنا المعاصر، ونتيجة لتواصل الحضاري والفلسفي بين الغرب والشرق تأثر بعض المفكرين الحداثيين

العرب بهذه الفلسفة إيمانا منهم أن يتخذ العرب نفس المسار التاريخي للغرب وذلك من اجل تحرير العقل العربي والإسلامي من الفكر اللاهوتي الذي تأسس في العصور الوسطى وما زلنا لم نتخلص منه و من بين المفكرين العرب المعاصرين الذين تأثروا بالفلسفة التأويلية محمد أركون الذي كان يراهن انه إذ استطاع العرب و المسلمين لاستفادة من فتحات الحداثة الغربية ومناهجها لتمكنا من زحزحة هذا الفكر الإسلامي والذي تعود أصوله وآلياته إلى القرون الوسطى، ومن اجل ذلك وظف محمد أركون نظريات القراءة والمناهج التأويلية المختلفة من اجل قراءة القرآن قراءة جيدة وفهم مرحلة النبوة وكيفية تشكيل القرآن وتشكيل السيرة النبوية أو بأحرى كل التجربة الحضارية الإسلامية العربية والتي بإمكانها أن تحدث قطيعة مع التأويلات الإيديولوجية المسيسة للإسلام وأن تتجاوز القراءة الدغمائية السطحية للنص الديني وفتحه على العديد من الاحتمالات، ومن ثم المرور من التأويل الرسمي إلى صراع التأويلات وتعدد التفسيرات وفضح ادعاءات الفقهاء بكونهم الوحيدين القادرين على معرفة كلام الله بشكل متطابق لمقاصده النهائية والكلية وذلك يبرر لهم اضفاء القداسة على اجتهاداتهم وبلورتها في شكل أحكام شرعية[11]

ويتهم كل من يخالف هذا التصور التفسيري للنص الديني بالكافر، وهذا العمل الضخم لا يمكن القيام به إلا بفتح عهد تأويلي جديد للعقل الذي يبحث عن معنى في أزمة المعنى وذلك من خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي والحفر الاركيولوجي .[12]

وقد مارس أركون هده الابستمولوجيا على التراث الإسلامي و هذا من اجل معرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس وهو النص القرآن وبين التفاسير المختلفة المنتجة من قبل المفسرين المسلمين وهي مسافة غير معترف بها من قبل المفسرين لضمور الوعي التاريخي الذي ترك مكانة للوعي الأسطوري و اللاتاريخي .[13]

كما انه استخدم المنهج التفكيكي الذي يتيح لنا تناول النص الأول والثاني إما أفقيا أو عموديا أوفي أن معا قصد التوصل إلى النظام المعرفي الذي يقوم عليه فان تناولنا للنص أفقيا لك يستدعي ذالك الاهتمام بالنص في اللحظة التاريخية أي التوصل إلى التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة آنذاك . [14]

أما أفقيا فيبدو لنا في كتاب علم الكلام حصيلة الروابط بين المفاهيم الكلامية والنظرة المعتمدة للغة والمعنى والتاريخ بمعنى أدق يكون تحليل

أفقيا إذا اهتم بجميع العلوم والمعارف التي تتحكم في قدرة إنتاج النص وضبط العلاقات القائمة بينهما .[15]

والعمل الاركيولوجي هذا هو الذي يمكن الباحث المعاصر في احداث اختراق وزحزحة داخل الفكر الإسلامي المعاصر الذي سيسمح لنا باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية و هذا باختراق الطبقات السطحية والوسطى و العودة إلى اللحظة التدشينية الأولى. [16]

وهذا ما يتيح لنا العودة إلى الإسلام في نقائه الأول قبل أن تعكر صفوه المدارس والمذاهب المدعوة إسلامية ،وهي في الواقع عبارة عن حركات إيديولوجية مهمتها دعم و توسيع إرادة القوة للفئات الاجتماعية والحركات الإيديولوجية المتنافسة على السلطة. وذلك بإنشاء منظومة تأويلية وتفسيرية * التي تخدم أهدافهم وأغراضهم الإيديولوجية و سياسية ،وهذه المنظومة التفسيرية لطوائف الإسلامية تتبع منهجية التفسير بأسباب النزول والحكايات التأطيرية. [17]

فالوعي الإسلامي قد انبثق من خلال الحكاية التأطيرية أي من خلال القصة وبواسطتها وليس من خلال الفكر المنطقي إلا أن هذا الأخير لم يظهر إلا فيما بعد لهذا يقول محمد أركون أن القصة التأطيرية تعني السرد المزين والمنمق أدبيا قليلا أو كثيرا ،والسرد في هذا الموضوع يعني سرد

إحدى مراحل المعاشة و المتخيلة من حياة النبي فالمفسرون القدمي لا ينظرون اليها بصفتها مقاطع سردية إنما ينظرون إليها كحالات معاشة يستمد منها عالم اللاهوت و الفقيه الإحكام التي أن يتقيد بها المسلمون في حياتهم الأرضية .[18]

وقد يعترض أركون على آلية اشتغال الوعي الإسلامي التي تقول انه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح ومتطابق لمعانيه وثانيا انه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق تأويل في كل زمان ومكان في هذا يقول اركون "إن المسلمون يستهلكون القرآن في حياتهم اليومية دون أن يعرضوه للدراسة والتفحص العلمي الحديث ، ويؤكد أيضا أن تفسير ضخم مثل تفسير الطبري لم يدرس دراسة علمية اللائفة وكان هذا ضرب من التقديس لهذا التراث التفسيري وهذا يعني من الناحية المنهجية تجنب كل المعالجات التاريخية للتراث التفسيري خاصة والتراث الإسلامي عامة وهو ما يتيح للبيئة الكلامية والفقهية أن تضل هي سيدة الموقف ومحتكرة للتعاليم القرآنية وما تقدمه هذه البنية من افهام يصبح الأصح لأنه متعالي عن الزمن ."[19]

في حين أن أول خطوة لتحديد الفكر الإسلامي هو اعتبار النص القرآني غنيا ومنفتحا على عدة احتمالات أي انه معروض للفكر الإنساني

أن يتأمله ويفكر فيه. [20] رغم ذلك توجد بعض التفاسير في تراثنا لا يجب أن نبخص من قيمتها المعرفية و الابستمولوجية مثل تفسير الرازي الذي قام بقراءة تاريخية للنص القرآني و استعمل في ذلك كل أدوات عصره مثل الطب وعلوم الطبيعة وفقه اللغة والتاريخ كما كانت مطروحة في ذلك العصر.[21]

و رغم أن مثل هذه الأعمال قليلة في تاريخنا لهذا يقترح محمد أركون قراءة تأويلية جديدة لنص القرآني دون رغبة في توظيفه أيا كانت الدواعي هذا لتوظيف لأن هده القراءة التأويلية الجديدة ترى النص كظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج التفكيك والتأويل .[22]

ومن أجل فتح هذا العهد التاويلي الجديد كان لزاما علينا الاعتماد على فتوحات العلم الحديث خاصة منجزات الفلسفة التأويلية التي ستتيح لنا التميز بين التأويل المطابق و التأويل المفارق ،فالتأويل المطابق والذي غرضه إيجاد التطابق بين القصد الإلهي وقصدية النص أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله.[23]

أما التأويل المفارق هو الذي يقر بتعدد دلالة النص وبالتالي فان مقاصد النص تفارق مقاصد صاحب النص(الله) وينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهي وتأويل مفارق غير متناهي واللامتناهي ،فالتأويل

المفارق المتناهي هو الذي ينطلق من مسلمة تعددت دلالات النص لأنه ينظر إلى هذه التعددية على أنها تعددية محدودة تحكمها قوانين التأويل سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية والشفاهية للنص والمعرفة الموسوعية للقارئ فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتجيات نصية توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية ومتنوعة نظريا

أما التأويل المفارق اللانهائي فهو الذي ينظر إلى الطبيعة تعدية على النص على أنها تعدية لا محدودة وبالتالي رهان التأويل مفتوح على المغامرة واللانهائية فلا وجود لقواعد يستند إليها التأويل سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على انه نسيج من العلامات واللاتحديدات لا يوقف انفجارها الدلالي أية تخوم . وبالتالي يضمن صيرورة التأويل وعدم تحديده فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص لأن النص ينطوي على إمكانيات تأويلية هائلة . [24]

إن التأويل الذي مارسه أركون هو التأويل اللامتناهي فهو يرفض التأويل المتطابق الذي يقوم بإقرار بوجود دلالة أحادية ويعتبرها دلالة ارثوذوكسية (التفسير التقليدي) ويقول بتعدد المعاني غير المحدود. [25]

من أهم خصائص القرآن هي قابلية أن يعيني أي يعطي المعنى باستمرار ويولد هذا المعنى ولو استبدلنا ذلك المعنى بمعنى ناجزا أو

موضوعيا لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديد من الممارسة السابقة والمبجلة وما يؤكد تبني اركون لتأويل اللامتناهي قوله" فيما يتعلق بقراءة بشكل خاص فإنني سأدافع على طريق جديد في قراءة القران طريقة محررة في أن معا من الأطر الدغمائية الارثدوكسية ومن الاختصاصات

في أن معا من الأطر الدغمائية الارثدوكسية ومن الاختصاصات العلمية التي لا تقل أكراها و قصرا و أن القراءة التي احلم بها هي قراءة حرة لدرجة التشرد والتسكع في كل لاتجاهات أنها قراءة تجد الذات البشرية نفسها أكانت مسلمة أو غير مسلمة اقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها و لديناميكيتها الخاصة في ربط الأفكار بالتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المشرعة في كل لإتجاهات "[26]

هكذا يمكن القول ان محمد اركون من دعاة تحرير النص الديني من قواعد وقوالب التأويل التي تحاول ان تفرضه عليه فئة اجتماعية لتواري خلفياتها الايديولوجية، انما دعوة للانفتاح الذي يسمح بصراع التأويلات ليس فقط على مستوى الفضاء الاسلامي بل يجب أن يكون أيضا مع النصوص المقدسة الأخرى وهذا يجعل الحقيقة الدينية هي حقيقة إنسانية تتعالى على

المذاهب والطوائف وهذا لن يكون إلا بتأويل منفتح يكون جسر عبور للثقافات والحضارات والأديان.

لقد استخدم محمد أركون عدة آليات من اجل تحقيق مشروعه التأويلي من مجاز وأسطورة ومتخيل والمعنى واثر المعنى.

أما فيما يخص المجاز الذي يعتبره محمد اركون سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الأخر للمجاز [27] يذهب نصر حامد أبو زيد بأن الدراسات الحديثة تكاد تجمع على أن مفهوم المجاز قد نشأ ونضح من خلال سعي العلماء الكلام المسلمين خاصة المعتزلة لتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصوله العقلية.[28]

كما أنه يمكن تميز ثلاثة مواقف في تراثنا العربي الإسلامي اتجاه المجاز هي المعتزلة والظاهرية و الاشاعرة ،أما الاتجاه الأول وهو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي تتفق مع أصولهم الفكرية والاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهري الذين عارضو بشدة اي اتجاه لفهم النص يتجاوز ظاهر اللغوي و رفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني و (الآيات المتشابهة) و اعتبره مما استأثر الله بعلمه وقد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في إنكار وجود المجاز في القرآن فحسب بل في اللغة كلها أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الاشاعرة الذين حاولوا الوقوف

موقف وسط بين الغالين في استخدام المجال لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز .[29] رغم وجود تيار استعمل المجاز في التأويل لكن هذا الاستعمال كان يقتصر فقط على بعض الآيات و بالتحديد الآيات المتشابهات وكانت عملية التأويل تتم في خصم صراع ايديولوجي، فالتأويل استخدم كوسيلة لتبرير معتقداتهم الفكرية ، أما التيار الغالب في الثقافة العربية الإسلامية هو التيار الذي يرفض المجاز لان هذا المصطلح ارتبط في أذهان الناس بأنه الشيء الغير حقيقي فهذا الطرح الذي تبناه الفكر الأصولي سطح المجاز واختزله إلى نوع من المعنى الحرفي و الوحيد الدلالة وهكذا انسحب على الخطاب القرآني كما الحديث النبوي باتجاه اللغة التشريعية.[30] أما بالنسبة لأركون فان الخطاب النبوي سواء كان قرآن أو إنجيل أو توراة ما هو إلا مجازات عالية وخصبة تتكلم عن الوضع البشري وهذه المجازات لا يمكن حصرها في قوانين واضحة، و من الوهم الكبير حسب اركون اعتقاد الناس في إمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قوانين ومبادئ محدودة تطبق على كل الظروف.[31] كما أن خطاب القرآني المجازي يغذي التأمل ويحث على التفكير ويفتح أفاق التعالي والتجاوز أي انه ذو بنية مجازية تأسست على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال وهذا ما يجعل اللغة طيع أمام قدرة العقل تستجيب له ويمتلكها ،و إذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصلة للإبداع الاجتماعي

فلا مجال للتحدث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ تحول الإنسان ذاته إلى مجرد تطرف تلقى إليه المعرفة من مصدرها الخارجي.[32] كما أن محمد اركون يدعونا إلى الإقرار بالطابع الاستعاري للنص الذي لا يؤدي فحسب إلى فتح معاني القرآن على التعدد والاختلاف بل يؤدي أيضا حسبه إلى تطوير نظرية اللغة (نظرية اللغة الرمزية) ويقول في هذا الصدد "ان اللغة القرآنية التي وصلت إلى مستوى عال من التعبير الرمزي تتيح لنا أن تساهم في بلورة نظرية لغة جديدة بالعلاقة مع سياق الفكر المجازي الذي ظهر فيه مع السياق العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية". [33] و لن يتم هذا الا بالتخلي عن نظرية المجاز التقليدية المرتبطة بعلم البلاغة الذي عرف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية ينتج عن طريق نقل المعنى الحرفي لكي يتحول إلى معنى تصويري مجازي وتبني نظرية المجاز الحديثة والتي لا ترسم حدود قاطعة بين المجازي والواقعي إنما تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكله . [34] إن هذه النظرة الابستمولوجية لنظرية المجاز عند محمد أركون تخرجه من مجرد أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن ليصبح محلا و وسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية الايدولوجية التي تصيب الواقع .[35] وهذا ما يكشف الاستخدامات المختلفة للمجاز أي أن وضائف اللغة في علاقتها بالمواقع

لاجتماعية ذات أدوار سياسية محدودة وهذا ما قصده بول ريكور عندما قدم منظور جديد للاستعارة كونها ليست تزويقا لفظيا بل لها أكثر من ذلك فهي لها قيمة انفعالية لأنها تعطينا معلومات جديدة و وجيزة العبارة فالاستعارة تخبرنا شيء جديدا عن الواقع.[36] كما أن الاستعارة عنده لها وظيفة كاشفة لتجارب حياته معاشة نادرة لا يستوفيها الاستعمال العادي للغة وهو ما ذهب إليه تقريبا محمد أركون.[37] كما أن محمد أركون لم يوظف المجاز فقط في عملية التأويل بل وظف أيضا الأسطورة التي تعد آلية من آليات التأويل التي تتيح فتح افاق جديدة وتتجاوز الفهم الدغمائي للتراث ومحاولة انعاش قراءة النص الديني والتعاطي مع التاريخ بوعي جديد وتجريب قراءة لم تجرب.[38] لهذا يدعونا محمد أركون الى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري و إبراز مضامينه وكيفيات اشتغاله من خلال توضيح وظائف المورثات الأسطورية ودورها في تشكيل البنية العقلية والاجتماعية للمجمع العربي[39] ولن يتم ذلك إلا بتحكم بعلم الانتربولوجي وعلم الاجتماع التي تهتم بدراسة الأسطورة رغم أن هذا المصطلح يتداخل مع مصطلحات أخرى مثل الخرافة، القصة، الإديولوجية... الخ. تختلف هذه المصطلحات باختلاف الحقول المعرفية التي توظف فيها الآن هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل الأيديولوجي لذلك لم تجمد في تعريفات أحادية ثابتة. [40] ويحدد محمد أركون مفهوم الأسطورة بقوله " إن

الميت الاسطورة " قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي خاصة بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي وهكذا نلاحظ أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل النظام الرمزي القديم بنظام رمزيا جديدا، كما أن الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري، كما انه نلاحظ كيف أن العمل لاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوبا بنية ميثية أسطورية".[41] ولعل أهم عنصر في تعريف الأسطورة عند أركون هي" الحكاية التأسيسية التي تنطلق منها جماعة بشرية لبناء نموذجها في التاريخ حيث تتخذ من الحكايات التأسيسية مسوغا للعمل التاريخي وهذا ما يجعل الفكر الأسطوري عند أركون يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ الماضي لكنه حي دائما نحو الاصل المنسي لكن معايش أبدا مبررا وجود النظام الحاضر للعالم ،وهذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا زمنيا يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعري اسسها التوليدية والمتزامنة وهو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفة". [42] كما أن الأسطورة تمتلك تصور للوجود والحياة و الكون و الإنسان من هنا يأتي اهتمام محمد أركون

بالفكر الأسطوري في سياق إعادة الاعتبار لدور الأسطورة بعد تراجع النزعة العلمية والوضعية التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطورية والتي رفضت ورمتها في ساحة الثقافة الشعبية والخيال والخرافة والعقائد التعسفية والاعتباطية وبقايا الخزعبلات السحرية ومن ثم جاءت الانثربولوجيا الثقافية لكي تعيد الاعتبار إلى الأسطورة و لقيمها ووظائفها المعرفية.[43] وبهذا لم تعد المعرفة في العصر الحديث سجينة الاطار الثنائي و لم يعد العقل يتضاد مع الأسطورة وذلك ما يميز دراسة ما هو أسطوري في مشروع العقل الإسلامي عند محمد أركون بحيث أصبح الفكر الأسطوري يحظى بنفس القيمة المعرفية التي يحظى بها الفكر العقلاني المنطقي.[44] كما أصبح العقل لا يمارس سلطة وهيمنة مطلقة، بل صار يتفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية وراح يعترف بوجود عقلانيات متعددة لا عقلانية واحدة و بطرائق متعددة لمفصلة المعنى كما أن محمد أركون يقول أن الأسطورة لا تخص المجتمعات القديمة بل يخص حتى المجتمعات الحديثة أيضا الآن كل مجتمع لا يخلو من وظيفة التقديس والترميز، لكن في العصر الحديث تحولت هذه الأساطير إلى ايدولوجيا أخذت مكان الحكايات التأسيسية أي حلت الادلجة محل الأسطورة. [45] و يرى أن كل قراءة نقدية للتراث تهدف إلى إعادة تأويله وفهمه تتوقف على ضرورة إيضاح الأبعاد الأسطورية

للفكر الديني ودورها في تشكيل العقل الإسلامي، وهذه الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها خصائص تستند إلى مسلمات صحيحة فالخضور الكثيف للأسطوري في تاريخنا و الذي يعد عنصر مؤسس لثقافتنا سواء الماضي أو الحاضر هو الذي يدعونا إلى تفكيك بنيته والتحسيس بوظيفتها و سيساعد في إيجاد الكثير من التصورات والقناعات لان الفكر الأصولي يتعدى عليها. [46] ولكي نفهم حضور هذا البعد في الفكر الإسلامي يتعين علينا العودة الى عصر لتشديني وكيف تم تحويل جيل الصحابة إلى شخصيات أسطورية مثالية تتعالى على شروط التاريخية ،فالخطاب الأسطوري يحول العامل المادي المحسوس الذي قام النبي محمد صلى الله عليه وسلم و يقوم بترميز الفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز، يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة، لذلك نجد الخطاب الديني لا يسعى فقط إلى إحياء دولة المدينة، الرسول صلى الله عليه وسلم إنما الشروط الدينية المثالية التي أنتجته، أي أن الفكر الأصولي السلفي الذي يشتغل على النص الديني يحذف كل الأبعاد الأسطورية من اجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف في التعابير الصحيح ذو المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية والسلوكية و الايدولوجية.[47] بهذا أركون يصف دعوة الحركة الإصلاحية السلفية التي

تقول أنها تستطيع العودة والرجوع إلى نقطة الأصل والانطلاقة من اللحظة التأسيسية أي لحظة القرن السابع ميلادي أو تجربة المدينة أنها نوع من الوهم ، وعليه فإن كل تأويل للتراث العربي الإسلامي يجب ان يكون واعيا بدور العامل لأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي الذي يطل بعيدا عن إدراك الجوانب التاريخية في هذا العقل والفكر لان الخطاب القرآني حسب أركون هو نموذج للتعبير الميثى والأسطوري.[48] كما انه استخدم آلية أخرى من آليات التأويل ألا وهي المتخيل وقد يحظى هذا المدلول في العلوم الإنسانية والاجتماعية بأهمية كبيرة بحيث تتسع مدلولاته ويوظف بحسب الحقول المعرفية المختلفة كما هو شأن في الانتربولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس و علم مقارنة الأديان، وجاء اهتمام محمد اركون بالمتخيل لتحقيق هدفين اساسين :الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل وذلك من خلال الوقوف على تمظهراته وتجلياته المختلفة و من ثم تجاوز تبخيس و الحط من قيمته ،كما ان الخيال في الواقع لا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي وما هو واقعي أي أن الخيال يعد أساس للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤيا للوجود الإنساني وذلك ما ينتهي إليه جورج دوبي عندما درس المخيال الاجتماعي.[49] أما الهدف الثاني فهو تجاوز الثنائية الميتافزيقية التي تفصل بين العقل والفكر من

جهة و الخيال والصورة من جهة اخري وهي ثنائية كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت سلطة العقل و سيادته واستبعدت المخيلة التي وصفها ديكارت بأنها مجنونة المسكن[50] Jo joll du logis ومن ثم تجاوز النظرة القدحية للخيال وعناصره فالعقل لا يمارس دوره الا بالعلاقة مع الأجيال.[51] إن العقل يحمل في طياته اللامعقول فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الأخيال وبناء على ذلك فالدارسة الفكر الإسلامي علينا أن يبين عمل الخيال ووظيفته ودوره في إنتاج المعنى وحضوره في بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية والعمليات التي يعيد بواسطتها المخيال إنتاج نفسه باستمرار للتأثير على المسار التاريخي للمجتمعات على غرار ما فعله الكثير من الباحثين الغربيين الذين اهتموا بالمخيال أمثال جورج دوبي في كتابة لأنساق الثلاث، كما ان محمد أركون يقول "ان الالحاح على استخدام العقل والاستعانة به غيب الحديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة أو وسيلة للتصوير والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من اجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي"[52] وفي نظر أركون أن المسلمين والمستشرقين على حد سواء قدموا تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموسا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية وراحوا يرمون المتخيل في دائرة الخطأ والوهم و الجرافة والانحراف واعتقدوا أن عمليات الانبهار والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب

بالمعنى الفني للكلمة (الشعر و حكايات و الروايات)لكنها معدومة من ساحة الفكر[53] أي أنهم كرسوا التضاد ينهما وما يترتب عليه من إقصاء متبادل بين اللغوس و الميثوس العقل والخيال، لهذا يميز أركون بين نوعين من المتخيل الأول المتخيل الديني ويعرفه" بأنه مركب (المعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية" .[54] بمعنى أن اللغة الدينية ويضاف إليها التكرار الشعائري تجعل المتخيل له القدرة الكبيرة على استيعاب الصور وتمثل كل الأشياء المحسوبة والذهنية فكل شيء بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي(كلام الله)، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن حقائق إيمانية ملموسة[55] وهكذا يقدم المتخيل الديني نفسه بصفته مجمل العقائد المعروفة والمطلوبة إدراكها وتأملها بل وعيشها والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل و يصبح هذا العقل مصدر للزندقة والانحراف والظلال إذ لم يقبل بأن يصبح كليا الخادم المطيع للمجال الديني. [56] في حين أن العقل النقدي يأخذ على المتخيل كونه المولد للأفكار والتصورات الوهمية والحكايات الشعبية و العقائد الأسطورية أما النوع الثاني من الخيال فهو المخيال الاجتماعي وهو عبارة عن تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار والقوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية مرتكزة وهو يتغذى من

الخطاب الايديولوجي الذي تنتجه الهيئات الاجتماعية المتناقشة من اجل السيطرة على رأس المال الرمزي أي كل القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية[57] التي تراكمت عبر الاجيال ليشكل رصيد معنوي تنهل منه الاجيال اللاحقة.والمتخيل بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعب ما وتحدد موقفه إتجاه الشعب الآخر وعليه فالمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجية للمخيال الديني والاجتماعي والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية الذي أنتجه باعتباره وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيمة لا تناقش مستعدة لتقديم التضحية من اجلها.[58]

فالمجال الديني قد يستخدم من أجل التعبئة والدخول في الحروب الدينية المقدسة والعلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالخيال وإبراز الثقل التاريخي و السوسيولوجي له. [59]

ويذهب محمد أركون أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعا انطلاقا من النص القرآني وهو الذي لم يخض باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقع أن القرآن يحفر في الفكر كما يحفر على الخيال، لكن للأسف فإن عمل الخيال قد سفه عند المسلمون، و عليه يجب على علماء

والمفكرين المسلمين المنشغلين في العلوم الاجتماعية والإنسانية وإعادة له الاعتبار لأن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهما صحيحا دون بيان دوره[60] لننتقل إلى لآلية الرابعة لتأويل التي استخدمها أركون والتي أولها أهمية قصوى في مشروعة التأويلي الحديث للفكر الإسلامي ألا وهي المعنى واثر المعنى الذي يشكل شرط ضروري لقراءة التراث و مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل فالتنافس عليه عام وشامل وكل الناس يريدون المعنى وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من اجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه، اقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر الشرعي وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي. [61] هذا الشكل من المعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد والديانات والمذاهب إذ يعتقدون أنهم قادرين إلى الوصول إلى المعنى الصحيح والحقيقي في حين أن أصحاب الفكر الحداثي الذي ينتسب إليه أركون يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية و المواقف العقلية و الاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه العابرة أو ظرفية، أو صدفوية، ومتحركة و قابلة للبرهنة على صحته أو خطاه أما التفسير ما قبل الحديثي يجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وآثاره[62] وبالتالي فلا وجود للمعنى المعطى الجاهز والقار إنما المعنى

ينتج، وفي عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد ،فلم يعد أحد مقتنع بوجود معنى كلي أو لم يعد يستطع أحد أن يدعي انه يمتلكه وكل من يزعم وذلك يرفض مزعمه بصفته نوع من الايدولوجيا و نقصد الايدولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما تريد نشر معنى أو قيمة لكي تشمل جميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير البحث عن المعنى أصبح هو نفسه مشوها بمعنى انه أصبح يعتبر كإيديولوجية مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية و الميتافزيقية القديمة إلى سابق عهدها.[63] لهذا السبب يفضل محمد أركون استخدام مصطلح رهانات المعنى بدل مصطلح البحث عن المعنى التي ترتبط باستخدامات اللغة خاصة الاستخدامات الايدولوجية، لذلك قال "ان مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في خطاب الديني باللغة العربية ألا وهي مشكلة ما سماه منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة، فلا يحق لي احد وخاصتا إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة وكل المذاهب من المذاهب الارثوذكسية المعروفة أن تلغي المعاني والمحيطة أو الثانوية و ان يتدخل في تعقيب أو مناقشة نهيك أن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أقول لا يحق أن يفعل ذلك لأنه لم يحط علما بما يقصده علماء اللسانيات المحدثون بمفهوم المنطوقات الدلالة الحاقة والمحيطة أو الثانوية".[64] ويجدر الذكر أن

اللسانيات الحديثة تفرق بين المعنى الحرفي والمعنى القاموسي للكلمة والمعنى المجازي أو اثر المعنى و ذلك عكس فقه اللغة عند الأوائل الذي يهم بالبحث عن المعنى الأصلي أو لإتيمولوجي للكلمة أي أول المعنى اتخذته الكلمة في تاريخها.[65] كما أن محمد أركون لاحظ أن النص القرآني لم يدرس من منظور الدلالات الحاقة أو المحيطة أو الثانوية فلا توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات اللسانيات ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل عن للمعجم اللاهوتي القديم، أما التفسير التقليدي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها بحسب المعنى القاموسي ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحاقة أو المحيطة (حول المعنى) عندما يفسر القران.[66] لهذا راهن اركون على اللسانيات و التي "وحدها تستطيع ان تمكيننا من توضيح الكيفية التي شكل فيه الخطاب الديني للمعنى بالنسبة لمختلف الناس وطريقة تركيبه للمعنى بطريقة جعله يتعالى على كل المشروطيات اللغوية والتاريخية والسياسية خاصة وانه يمثل المعنى الموثوق المتجذر في التجربة الوجودية لإنسان المؤمن 2 "و بفضل اللسانيات و النقد الادبي اصبحنا قادرين على التميز بين المعنى و اثر المعنى و مجموعة الاستخدامات الفئوية والطبقية والاجتماعية للمعنى، فالقرآن قدم معنى لكن

هذا المعنى تعرض للاستعمالات الايديولوجية من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة فكل جماعة وكل مذهب أوّل القرآن بطريقة خاصة يحمل عدة تأويلات كما أن الفهم القرآني لم يكن واحد على مر العصور وكل جيل يكشف فيه سر جديد لأنه يقرأه على ضوء التجربة وإمكانيات عصرهم العلمية والثقافية، فالقرآن مثله مثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل، وحسب أركون فإنه ليس إلا نص من جملة نصوص أخرى، يحتوي على نفس مستوى التعقيد في المعاني والفوران والغزارة كالتوراة والإنجيل والنصوص التأسيسية المؤسسة للبوذية والهندية وكل نص تأسسي من هذه النصوص الكبرى، حضي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحض بتوسعات أخرى في المستقبل وكل النصوص التأسيسية قابلة لأنواع شتى من الإسقاطات والترجمات و قد خلص محمد أركون الى نظرية في المعنى بقوله " اقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين أو من إتباع الأحزاب والايدولوجيات الأساسية يعتبرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة ،كل بحسب حاجاته ومداركه وظروف عصره[67] وعليه لا يوجد معنى أولي أصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة و كل المشروعيات والحقائق ،عكس ما يدعيه الفقهاء أنهم هم وحدهم الذين يعرفون النصوص التأسيسية والقادرون على تأويلها تأويلا صحيحا وإدراك معناها الحقيقي، لكنهم يجهلون إنهم يعلبون معنى الوحي

ويجمدونه في حين انه فوار غزير مجازي متشعب، و في هذه اللحظة بالذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه التفسيري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة المؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر إلى مرحلة المعنى الأحادي المستحوذ والمختزل في البعد الواح.[68]

وفي الأخير نخلص أن التأويل: في الفكر العربي الإسلامي المعاصر عليه أن يأخذ دور الخيال والمجاز والاسطورة والمعنى و اثر المعنى، ومراعات المنهجيات الجديدة في العلوم الإنسانية و الاجتماعية التى تزودنا بآليات التي ستفتح لنا افاق جديدة في التأويل، و لهذا ينبغي على المنشغلين في الحقل الديني و خاص النص الديني ان يتسلح بمثل هذه العلوم من اجل الوصول إلى تأويل يضع الإنسان على سكة الحقيقة التي تخدم الإنسان و تطلق حريته في هذا الكون من اجل أن يكون خلافة الله في الأرض.

هوامش الدراسة:

1- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 86.

2- المرجع نفسه، ص 86.

3- المرجع نفسه، ص 87.

4- المرجع نفسه، ص 88.

5- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 89.

6- المرجع نفسه، ص 90.

7- سعيد توفيق، ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 90.

8- المرجع نفسه، ص 90-91.

9- المرجع نفسه، ص 91.

10- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 248.

11- المرجع نفسه، ص 248.

12- المرجع نفسه، ص 249.

13- أحميدة النفير، الإنسان و القران وجها لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص 141.

14- المرجع نفسه، ص 141.

15- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 249-250.

16- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي ، ص 145

17- محمد اركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، ط2 2005،ص156

18- المصدر، نفسه، ص 60.

19- محمد اركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد ،المصدر السابق ، ص 236.

20- المصدر ،نفسه ،ص236

21- أحميدة النفير، المرجع السابق ، ص 138.

22- المرجع نفسه، ص 138.

23- المرجع نفسه، ص 34.

24- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 251.

25- المرجع نفسه ، ص 251، 252.

26- المرجع نفسه ، ص 251

27- المرجع نفسه، ص 252.

28- محمد اركون،، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هاشم صالح مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 274.

29- محمد أركون، الفكر الإسلامي استحالة التأصيل، ص 76.

30- كحيل مصطفى، المرجع السابق ،ص131.

31- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2005، ص 121.

32- المرجع نفسه 123.

33- محمد اركون ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23-24.

34- كحيل مصطفى المرجع السابق ص32.

35- نصر أبو زيد، النص ،السلطة ،الحقيقة الفكر الديني بين ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة ،المركز الثقافي العربي،دارالبيضاء ،ط1 ،2005 ص189.

36- محمد أندلسي، أوراق فلسفية محلة غير دويه ... علمية محكمة، العدد الثلاثون 2010 رئيس التحرير عبد الحليم عطية القاهرة ،2010 ،ص388 .

37- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص201.

38- المصدر نفسه ص 98.

39- كحيل مصطفى ،المرجع السابق 135، انظر أيضا حول ريكور نظرية التأويل.

40- المرجع نفسه ،ص136.

41- المرجع نفسه،ص، 136.

42- المرجع نفسه ،ص 136.

43- المرجع نفسه، ص ،136.

44- محمد أركون ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص 210.

45- محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص 126.

46- محمد أركون، معارك من اجل الانسة في السباقات الإسلامية، تر هاشم، صالح دار الساقي، بيروت، ط 1 2001 ص ،294.

47- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص139.

48- المرجع نفسه، ص 140.

49- المرجع نفسه، ص 141.

50- محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص 23.

51- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 142.

52- المرجع نفسه ،ص242

53- محمد أركون ،العلمنة والدين الإسلام والعرب والمسيحية، ترهاشم صالح دار السافر بيروت ط6 .عام 1996 ص 26.

54- المصدر نفسه ص25.

55- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة ، تر هاشم صالح ، اليونسكو، مركز الإنهاء القومي بيروت 1991ص09.

56- المصدر نفسه ص25.

57- المصدر، نفسه، ص 10.

58- لمصدر، نفسه، ص10.

59- المصدر، نفسه ،ص10.

60- لمصدر، نفسه ،ص113.

61- محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث ..، ص 29.

62- كحيل مصطفى، المرجع السابق ،ص147.

63- المرجع نفسه، ص147.

64- محمد أركون، الإسلام الغرب، أوروبا ،ص 24

65- محمد أركون، القران من تفسير الموروث ..، ص 54.

66- محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 24.

67- محمد أركون، تارخية الفكرالعربي الاسلامي، ص09

68- كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 148