النص الديني ومقولات التفكيكية:
قراءة في أعمال
محمد أركون

الدكتورة: نعيمة بولكعيبات
كلية الآداب واللغات
جامعة الإخوة منتوري: قسنطينة – 1–

مقدمة

مع تحولات الفكر ما بعد الحداثي اختلفت الموازين والأهداف، فلم تعد المناهج النقدية مجرد آليات لمقاربة النصوص الأدبية فقط بل أصبحت عبارة عن مشاريع فلسفية وفكرية وحضارية تحاول إعادة قراءة الكائن في ضوء الممكن، وهذا التوجه تأثر به أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، الذي بات همهم الوحيد هو النهوض بالفكر العربي وإنعاشه والسير به نحو مواكبة الفكر الغربي. فبرزت على الساحة الفكرية العربية مشاريع لـ نقد العقل العربي أو نقد العقل الإسلامي ...إلخ. وفي هذه الورقة البحثية سأحاول الوقوف على المفكر العربي محمد أركون الذي قدم مشروعا نقديا في دراسة العقل الإسلامي ، أراد من خلاله تفكيك العقل الاسلامي معتمدا على توليفة من المناهج الغربية الحداثية ومابعد حداثية.

I. الحفر في مقولات التفكيك

لا يمكنني في هذه الأسطر القصيرة أن أتحدث بإسهاب عن التفكيكية التي غيرت مسار التفكير الانساني منذ أواخر القرن العشرين، ولكنني سأحاول الحديث عنها اجمالا، وبما يفيد هذا البحث، التفكيكية استراتيجية بلا نهاية . واستخدم دريدا مصطلح سلسلة للتعبير عن هذه الاستراتيجية بقوله: « التفكيك سلسلة من الجدل مع الفلسفة وليس مراكمة للنسق الفلسفي. وهدفه إظهار أن النسقية الفلسفية شأن استراتيجي يتظاهر بأنه مبنى على نسق بديهيات متعالية أو واضحة بذاتها»[1]، فالتفكيكية نزعة فكرية فلسفية سعت منذ بدايتها إلى نقد الميتافيزيقا الغربية بدءا من أفلاطون وصولا إلى إيدموند هوسرل وبول ريكور. ولكن ماهي الميتافيزيقا الغربية؟

الميتافيزيقا هي «فرع من فروع الفلسفة يفترض وجود علل أو أسس أولية ونهائية تصدر عنها الموجودات عل اختلافها فتقدر على تفسيرها وخلع معنى عليها»[2]. ويذهب دريدا إلى أن الفكر الغربي قائم على أساس مركزية الميتافيزيقا، فهي تنطلق في تفسيرها للعالم من ثنائيات ضدية وتعارضات يكون فيها الطرف الأول لهذه الثنائيات سابق للثاني وأعلى منه منزلة، «وفي كل تعارض من هذه التعارضات لابد أن يوصف الطرف الثاني بأنه خارجي ومشتق وعارض بالنسبة إلى الطرف الأول الذي هو إما حد مثالي أو مصطلح مركزي في النسق الميتافيزيقي. والسبب في ذلك – بحسب دريدا – أن الطرف الثاني يهدد القيم التي يؤكد عليها الطرف الأول، وهي قيم تتضمن معنى الحضور والقرب والخصوصية والصفة المميزة والهوية والحقيقة المعتبرة سيادة واعية والخبرة الحية وكمال المعنى. وفي العادة تمزق الطراف الثانية كل هذه القيم اليقينية المانحة للسلطة، وهذه الأطرف هي :الاختلاف، الغياب، الغيرية، التاريخ، التكرار، الاستبدال، عدم قابلية الحسم..إلخ».[3]

وبعد عملية خلخلة المفاهيم وقلب التعارضات الميتافيزيقية يقدم دريدا منظومة من المفاهيم والمصطلحات مثل: الاختلاف والكتابة، الهامش، الفكر..إلخ. فدريدا يقوض اللوغوس، المركز، الحضور، الكاتب، النظام، الكوجيتو...ليجعل من الهامش مركزا« سيرتد المركز إلى هامش. فهو مركز ولا مركز لأنه هامش، وهو هامش لأنه مركز. فهو في آن مركز وهامش، وفي اللحظة ذاتها لا مركز

(1)_ ميشيل رايان، جوناثان كلر وآخرون، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط: 01، 2008، ص. 76 .

(2)_المرجع نفسه، ص. 25 .

(3)_ المرجع نفسه، ص. 26 .

ولا هامش»[1]. إن هذا الفكر الذي أنتجته مابعد الحداثة يعد ردا على المركزية التي يعيشها الفكر الغربي، أو نوع من الفكر المضاد والمعادي للحداثة وأفكارها.

II. مفاهيم عن التفكيكية

1) التأريخ للتفكيكية(*)

حركة التفكيك تبدأ من 1966وهو«العام الذي ألقى فيه الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا Jacques Derrida "ورقته المعنونة بـ البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية في مؤتمر نظمته جامعة جون هوبنكز»[2]، وهي بمثابة البيان التفكيكي وبداية لـ «قطيعة معرفية واضحة مع الافتراضات النظرية التي تنطوي عليها البنيوية»[3]. وأعلنت بداية مرحلة جديدة عرفت بمرحلة "ما بعد البنيوية".

التفكيكية لم تنشأ من فراغ وإنما هي استمرار «شديد التكثيف لما كان يشنه هيدجر من هجوم على النزعة الأفلاطونية ، وجاءت صياغة دريدا لعمله في شكل مناقشات نقدية لكل من روسو وهيجل ونيتشه وسوسير وكتاب آخرين بمن فيهم هيدجر نفسه»[4]، أخدت مشاربها من ثلاثة مناهل أساسية « كانت مصدر إلهام النزعة التفكيكية؛ إذ زودها دريدا ببرنامج فلسفي ، في حين هيأ لها فوكو صبغة سياسية ذات طابع يساري. ومع ذلك فلا يعد أي منهما نفسه ناقدا أدبيا ولا تطلع إلى تأسيس مدرسة في النقد الأدبي .ودون المنبع الثالث ، أي دون كتابات بول ديمان»[5].

كثيرا ما نجد أن النزعة التفكيكية التي اهتمت بالأعمال الأدبية تميل إلى التفكير الفلسفي أكثر منه إلى التفكير النقدي الأدبي ، ونستشف هذا من اعترافات دريدا نفسه الذي يصرح في أكثر من

---

(1)_ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات : فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، الجزائر، ط: 01، 2015، ص . 209

(*)_ينظر / نعيمة بولكعيبات، (اللغة الهوية/الهوية اللغة) : ثنائية الحضور والغياب في فلسفة دريدا التفكيكية، مجلة العلوم الاسلامية، جامعة الأمير عبد القادر ، المجلد 31، العدد 2، 2018، ص. 265 .

(2)_ريتشارد رورتي ،التفكيك ، تر حسام نايل ،ضمن موسوعة كومبريدج ، ج8 ،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ط 01 ، 2006 ، ص 273.

(3)_المرجع نفسه.

(4)_المرجع نفسه.

(5)_المرجع السابق ، ص 274 .

مناسبة بأن منطلقه الفلسفي الأول كان فينومينولوجيا حيث يقول :«لا شيء مما أفعله كان ممكنا بدون الاتجاه الفينومينولوجي وبدون ممارسة الرد Reduction الفينومينولوجي والترانسندنتالي ، وبدون الاهتمام بمعنى الظاهرة (...) هوسرل بالنسبة لي هو من علمني تكنيكا ومنهجا وانضباطا .وهو الذي لم يتخل عني قط .وحتى في اللحظات التي اعتقدت فيها أنه يلزم مساءلة بعض افتراضات هوسرل ، حاولت أن أقوم بذلك مع بقائي مخلصا للمنهج الفينومينولوجي»[1]، وبهذا الاعتراف الدريدي يتضح أن النزعة التفكيكية ولدت من رحم فلسفي ظاهراتي هوسرلي .ولكن السؤال الذي يطرح نفسه لماذا ظاهرية هوسرل؟ وماذا أخذ دريدا من هذه الفلسفة وكيف طبقها في استراتيجته[*]؟.

الظاهراتية «اتجاه فلسفي هو الأشد تأثيرا في القرن(العشرين) تنطوي هذه التسمية على الالتزام بالتخلي في الفلسفة عن كل تفسير سريع للعالم وعلى العودة ، بعد ترك كل الأحكام المسبقة ، إلى تحليل كل ما يتجلى للوعي»[2]؛ فظاهرية هوسرل تبتعد عن الأحكام الجاهزة والمسبقة وتسعى إلى تأسيس جديد للفسفة والنظر إليها على أنها علما صارما، والهدف من إتباع الفلسفة الظاهراتية هو« دراسة الخبرات بقصد بلوغ ماهيتها أو عللها »[3]، لذلك كان من الضروري لـ هوسرل أن يجد منهجا يوصله «إلى العلم اليقيني »[4].

ومما تقدم ذكره [*]، نجد أن هدف الفينومينولوجيا الأول هو تقويض الميتافيزيقا الأوروبية ، فقد أدرك « هوسرل أن على أوروبا أن تتجه إلى استعادة المغزى الإنساني من العلم وأن تراهن على إثراء المشهد الثقافي .ينبغي التحرر من مفردات الحداثة والنموذج العلمي للمعقولية التي اشتقت من الرياضيات ومن الفيزياء(ديكارت ، غاليلي)»[5].ومن هذا المنطلق كان هوسرل أستاذ دريدا الأول

---

(1)_جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة ،المركز القومي للترجمة ،القاهرة ،ط02 ،2008 ،ص37 .

(*)_ ينظر / نعيمة بولكعيبات، المرجع نفسه.

(2)_ بيتر كونزمان وآخرون ،أطلس الفلسفة ،المكتبة الشرقية،بيروت ،ط02،2007 ،ص195 .

(3)_يوسف سليم سلامة ،الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل ،دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ،2007، ص 10 .

(4)_علي الحبيب الفريوي ،المرجع السابق ، ص 9 .

(*)_ ينظر / نعيمة بولكعيبات، المرجع نفسه.

(5)_يوسف سليم سلامة، المرجع السابق، 24 .

وملهمه الروحي الذي أرشده إلى تقويض الميتافيزيقا الغربية أو النزعة الفلاطونية على حد تعبير هيدجير؛ هذه النزعة التي أوقد لهيبها نيتشه وعمل على استمرارها مارتن هيدجر ويتعلق الأمر بـ«التبرؤ الجذري من النزعة الأفلاطونية ،أي من عتاد الفروق الفلسفية التي ورثها الغرب عن أفلاطون وهيمنت على الفكر الأوروبي بكامله »[1]، وعرف هيدجر هذه النزعة «الأفلاطونية بما دعاه الميتافيزيقا ، وعرف الميتافيزيقا بأنها قدر الغرب»[2]واعتبر كل من «ديكارت ونيوتن وكانط وجون ستيوارت ملْ وماركس ، سوى مراحل في تاريخ الميتافيزيقا ، إذ تظل رؤاهم أفلاطونية الطابع ، حتى عندما يظنون بأنفسهم التبرئة من الطابع الأخروي . فهم جميعا يتشبثون ، بطريقة أو بأخرى ، بالفرق بين الواقع والظهور ، أو بين العقلاني واللاعقلاني ،...، كل الميتافيزيقا بما فيها خصمها أي الوضعية ، تتحدث لغة أفلاطون »[3]وحتى نيتشه الذي بدأ هذه الحملة على الفلسفة الأفلاطونية ، اعتبره هيدجر «ميتافيزيقيا ، ميتافيزيقي إرادة القوة ، فهو الفيلسوف الذي يقلب التعارض الأفلاطوني بين الكينونة والصيرورة »[4].

فكان نيتشه الميتافيزيقي الأخير بالنسبة لهيدجر، لكن أغرب ما في الأمر هو أن يكون هيدجر نفسه آخر مخلفات الفلسفة الميتافيزيقية، على زعم دريدا، وعبر عن هذا في كتابه "الكتابة والاختلاف" قائلا: «إنما تُتَرجم جيدا التباس موقف هايدجر من ميتافيزيقا الحضور والتمركز اللوغوس. إنه متضمن فيه ،ويقوم في الوقت بخرقه »[5]،لقد اعتبر دريدا هيدجر ميتافيزيقي الحضور بسبب تفسيره للكينونة والوجود حيث «يصف هيدجر الانتقال التدريجي ،فيما يزيد على ألفي عام ، من أفلاطونية أفلاطون إلى أفلاطونية نيتشه المعكوسة بأنه نسيان الكينونة ، وقد حدث هذا النسيان بالتدريج .وما نسيان الكينونة ،بحسب ما يقوله هيدجر، سوى خلط بين الكينونة والكائنات. فيزعم هيدجر أن أفلاطون انزلق من السؤال "عن ما الكينونة ؟" إلى السؤال عن" ما خصائص الكائنات العامة"»[6]وفكرة هذا الانزلاق لفكرة

(1)_ريتشارد رورتي ، التفكيك ،موسوعة كومبريدج ، ج8 ،ص 277 .

(2)_المرجع نفسه .

(3)_المرجع السابق ، ص 278 .

(4)_المرجع نفسه .

(5)_دريدا ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار تابوقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب، ط02 ،2000، ،ص 124.

(6)_ريتشارد رورتي ، التفكيك ،موسوعة كومبريدج ، ج8 ،ص 279 .

الكينونة يرجع إلى «انزلاق الغرب إلى هاوية القوة النيتشوية وانزلاقه إلى ثقافة توسلت بعقلانية وتضخم تكنولوجي جعلتهما غاية لها، وهي ثقافة قد باتت مهيمنة ، هذه الفكرة هي عنصر مكون في فكر هيدجر يتخلى عنها دريدا ؛إذ يرى الاختلاف الأنطولوجي فكرة لا تزال واقعة في قبضة الميتافيزيقا »[1]، فمن مبادئ تقويض الميتاقيزيقا الغربية رفض اللوغوس والحنين إليه يقول دريدا :« ما من اسم فريد، حتى لو كان هذا الاسم هو الوجود .ولا بد لنا من التفكير في ذلك بلا حنين ، بمنأى عن أسطورة اللغة الأمومية أو الأبوية الخالصة ، ذلكم هو موطن البراءة المفقودة الذي يحيا فيه الفكر »[2]ورغم أن دريدا يعترف صراحة أن ما وصل إليه من أفكار ونتائج لم يكن ليحدث لولا أفكار هيدجر وتساؤلاته إلا أنه يتبرأ من أنطولوجيته يقول : «ما قد حاولت عمله لم يكن ممكنا لو لا الانفتاح على تساؤلات هيدجر...لكن على الرغم من هذا الشعور بالدين لفكر هيدجر ، أو على الأصح بسبب من هذا الدين، أحاول أن أعين في نص هيدجر...العلامات التي تنسب إلى الميتافيزيقا ، أو ما قد أطلق عليه بنفسه أنطولوجيا اللاهوت »[3].وبذلك يتخلى دريدا عن هيدجر وعن كل ما يربطه بفلسفته وأفكاره فـ« لقد تحول دريدا عن استغراق هيدجر في تتبع الأصول الفلسفية المعتمدة إلى تطوير تقنية يمكن تطبيقها على أي نص تقريبا ،قديم أو معاصر ،أدبي أو فلسفي. وهذه التقنية هي ما نطلق عليه التفكيك»[4]. ومما سبق ذكره يمكنني الزعم أن هذه التقنية الجديدة فلسفية المولد ،غير أنها غير وفية لأصولها وتجد الحجج والمسوغات لغدرها بأصولها ،فما هي هذه التقنية؟ وكيف عرفها رائدها ؟وما هو السبب الحقيقي وراء تمردها الدائم[*]؟

2) تعريف التفكيكية [*]

يرد في المعاجم اللغوية أن مادة «فكك: ...، يقال فككت الشيء فانفك بمنزلة الكتاب المختوم. وفككت الشيئ :خلصته .وكل مشتبكين فقد فككتهما، وكذلك التفكيك، ابن سيده: فك الشيء يفكه فكا

---

(1)_ريتشارد رورتي ، المرجع نفسه .

(2)_المرجع السابق ،ص 280 .

(3)_المرجع السابق ،ص 279

(4)_المرجع السابق ،ص 281 .

_ينظر / نعيمة بولكعيبات، المرجع السابق. (*)

_ المرجع السابق. (*)

فانفك فصله. وفك الرهم يفكه فكا وافتكه : بمعنى خلصه»[1]، فالمعنى اللغوي إذن يقوم على الفصل والحل والخلاص . وأما مصطلح Déconstruction فهو بدوره ينقسم إلى:«1. السابقة Dé : وهي سابقة لاتينية تتصدر كثيرا من التراكيب الفرنسية، بمعنى النفي والانتهاء والقطع والتوقيف والتفكيك والنقض .2. كلمة Com: وهي كلمة مرادفة لسوابق أخرى (Co, Col,Com) تتصدر كلمات كثيرة ، لا تخرج معانيها عن الربط والترابط والمعية (avec) .3. كلمة Struct : بمعنى البناء . 4. اللاحقة (ion) : وهي لاحقة مماثلة للاحقة (tion)، تدل كلتاهما على شكل من أشكال النشاط والحركة (action) .وبتركيب هذه المقاطع المجزأة تدل كلمة Déconstruction على حركة نقض ترابط البناء» [2].

وعندما نرجع إلى صاحب التفكيكية ونحفر في مفهوم هذا المصطلح نجد أنفسنا في متاهة لا منتهية، فنحن ببساطة لا نجد تعريفا واحدا لدريدا يمكن أن نأخذه كمرجع لتعريف التفكيكية حتى نشك أننا أمام أمر لا يعرف ، أو كأن صاحب التفكيكية نفسه لا يستطيع تحديد تفكيكيته .لذلك نجد تعاريفه تختلف بين الحين والأخر وتترجح بين الظهور والخفاء ، بين الحضور والغياب، في عملية إرجاء للمفاهيم وعدم تحديدها ، وكأن مفهوم التفكيكية نفسه يخضع لعملية تفكيك طويلة المدى .فنجد تصريحا قطعيا لدريدا في رسالة إلى صديق ياباني عام 1985، أنه من المستحيل تعريف التفكيك Déconstruction أو تحديده، وأن هذا التعريف أو التحديد يكون منقوص المصداقية على أقل تقدير: «إن أي جملة من نوع التفكيك هو "س" أو التفكيك ليس" س"هي جملة تفتقر، وبشكل قبلي ، إلى الملاءمة أو لنصفها بالحد الأدنى فنقول إنها جملة خاطئة »[3]، وكأن بالتفكيك هو عبارة عن ممارسة لا تخضع للتعريف أو التحديد ، ثم نجده في مقولة أخرى يصف التفكيك بأنه « نسبوي،

(1)_ابن منظور ، لسان العرب ، مادة فكك.

(2)_يوسف وغليسي : إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، مخطوط أطروحة دكتوراه ، جامعة السانية وهران ، 2004 .2005 ، ص 309 .

(3)_جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، ترجمة عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،ط2007،01 ،ص164.

تشكيكي ، عدمي ، غير عقلاني ، عدو التنوير ، حبيس اللغة القديمة والبلاغة ،يجهل التمييز بين المنطق والبلاغة وبين الفلسفة والأدب »[1]. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه ما هو التفكيك؟.

لعلنا نجد ضالتنا في مقولات بعض المهتمين بالتفكيكية، فهي عند بول دي مان «النتاج الطبيعي لنمو الثقافة الغربية ، نقدا معرفيا لايديولوجيا التمركز الغربي حول الذات ، وسبرا لغور الاستراتيجيات المعرفية التي تؤدي إلى هذا التمركز وإقصاء الأخر»[2]، لذلك فالتفكيكية ليست فلسفة ولا منهج وإنما أصبحت «شعارا يؤشر على توجه معين في العلم السياسي والتاريخ والقانون مثلما الحال في دراسة الأدب »[3]. هذا التوجه الذي يسعى إلى تقويض المركزية الغربية "الميتافيزيقا"، التي تسيطر على الثقافة الغربية المتمركزة « حول العقل والصوت والذات ، فهي حضارة لا تحتكم إلا إلى اللوغوس ،ولا تصغي إلا إلى المنطوق والشفاهي وتؤثره على المكتوب . ولا معيار لها إلا معيار الذات المطمئنة إلى ذاتها.»[4].وقد أخذ دريدا على الثقافة الغربية هذه النظرة الذاتية التي تلغي حضور الآخر وتتجاهله ، لذلك كان هدف دريدا قلب هذه المسلمات الغربية فـ« التفكيكية لا يمكن أن تتقيد بالحيادية أو تنتقل إليها مباشرة .إذ لا بد أن تطبق من خلال حركة مضاعفة وعلم مضاعف ، وكتابة مضاعفة . قلب التضاد الكلاسيكي وإزاحة النظام»[5]، ولا يكون هذا التغير الجذري في النظام الفكري السائد إلا بـ قلقلة أسس هذه الفروع . المعرفية . قلقلة جدرية»[6]، والقضاء على الخلفيات المسبقة والنظرة الأحادية الغربية. وأما حجر الزاوية في هذه الإستراتيجية ويقوم على مبدأ« تفكيك الفكرة ـ التي سميها دريدا باسم الوهم السائد في ميتافيزيقا الغرب..» [7].وبعد هذا الحفر في الخلفيات الفلسفية والفكرية للتفكيكية يحق لنا

---

(1)_جاك دريدا ، في علم الكتابة ،ص 39 .

(2)_بول د ي مان ، العمى والبصيرة . مقالات في بلاغة النقد المعاصر.، ترجمة سعيد الغانمي ،المشروع القومي للترجمة ،2000، ص 03 .

(3)_ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ،ص 275.

(4)_بول د ي مان ، العمى والبصيرة ، ص 04 .

(5)_وليم راي ، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية ، تريوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر ، ط01 ، 1987 ، ص 161 .

(6)_ريتشارد رورتي ، المرجع السابق ،ص 275.

(7)_كريستوف نوريس ، النفكيكية النظرية والممارسة ، تر صبري محمد حسن ، دار المريخ للنشر ، الرياض ،1989 ، ص 57 .

أن نتساءل :ما هي العلاقة التي تربط الأدب بالتفكيكية ؟ ولماذا كان اهتمام دريدا منصبا على الأعمال الأدبية واللغوية ؟.

يقول دريدا شارحا عملية التفكيك : « إن عملية التفكيك لها في ذاتها بعد شعري، والتحليل التفكيكي الذي يتناول العمل الأدبي هو بويطيقا بشكل ما ، أو على الأقل فيه ملمح من قوة البويطيقا .لكن المفكك يعمل على تلك النصوص التي تمتاز باحتوائها على طاقة فلسفية ربما تكون أكبر وأعمق من الخطاب الأكاديمي »[1]، فالتفكيكية تعمل على النصوص الأدبية العظيمة ؛التي تحتوي على طاقة فلسفية ورؤية فكرية ، فهذه النصوص وحدها «قادرة على تقديم الحقيقة – كما يراها التفكيك– متعددة ومرَجأة ، وعلى أي حال ليست مطلقة أو أحادية »[2]؛ لأن النصوص الخالدة تستقبل عادة لدى المتلقي مع خلفية مسبقة وحكم نهائي على قيمتها الفنية والجمالية والفكرية ، وهذا الحكم النهائي يجب تقويضه ، فليس هناك حكم نهائي ولا معنى نهائي فالنص في حقيقته – في نظر دريدا – «آلة تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية . فهذا النص ، باعتبار ماهيته المتعالية ، يشكو أو ينتشي من غياب ذات الكتابة ومن غياب الشيء المحال عليه أو المرجع »[3].

3) مقولات التفكيكية

❖ **اللوغوس**

يعتبر مصطلح اللوغوس " Logos" من المفاهيم المركزية التي قامت عليها تفكيكية دريدا، وهو المقابل اليوناني لـ الكلمة، وهو «لفظ يرد في العهد الجديد في أشد درجاته تركيزا، حيث نقرأ: في البدء كانت الكلمة". وحيث إن الكلمة أصل الأشياء جميعا فإنها ضمن الحضور الكامل للعالم، فكل شيء نتيجة لهذا السبب الواحد، وعلى الرغم من أن الإنجيل مكتوب فإن كلمة الله منطوقة في الأساس...ويرى دريدا أن التفضيل للكلام على الكتابة(أو مانسميه نزعة مركزية الصوت) هو سمة أصلية مميزة لمركزية اللوجوس(أو الكلمة)»[4]. ويذهب دريدا إلا أن الفلسفة الأوروبية وقبلها اليونانية

(1)_جاك دريدا ، في علم الكتابة ،ص 26 .

(2)_المرجع نفسه .

(3)_ أمبرتو إيكو ،التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ،ترسعيد بنكراد ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ، ط 02 ،2004 ،ص 124.

(4)_رومان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص. 136 .

تأسست من منطلق مركزية الصوت " اللوغومركزية، وهي « على حد قول دريدا، سيطرة اللغة المحكية: سيطرة الكلام أوالـ phone المفروض أنه يضمن حضور المعنى. ذلك أن المقالات الفلسفية الرئيسية – من أفلاطون إلى هايدجر– تنزع إلى إعطاء الأولوية للكلام والحذر من الكتابة»[1]. لقد تحكم اللوغوس في مفهوم الكتابة، فالثقافة الغربية هي ثقافة صوت وليست كتابة، فكل الفلسفات الغربية انطلاقا من أفلاطون وحتى هيدجر وهي تفضل مركزية الصوت أو اللوغوس وجعلت منه مبدأ الحقيقة وبذلك حطت من أهمية صوت الكتابة ، والمقصود بذلك أولوية المعنى الواحد والحضور على الغياب والمعنى اللانهائي. ويشرح دريدا علاقة اللغوس بالكلام والكتابة بقوله: «إن أصل اللوغوس هو أبوه. وقد نقول، مفارقين تلك الحقبة، إنّ الفاعل المتكلم هو أبو كلامه. ولعلنا ندرك بسرعة أن ليس هنا مجاز، على الأقل إذا ما نحن فهمنا من هذه الكلمة الأثر الشائع. والمتواضع عليه لبلاغة ما. وعليه، فاللوغوس ابن، وإنه ليفنى من دون حضور أبيه ومن دون عونه الحاضر. حضور أبيه الذي يجيب. يُجيب عنه ومن أجله. من دون أبيه، لا يعود، بالذات، سوى كتابة. كذلك هو، على الأقل، ما يقوله هذا الذي يقول؛ هذه هي أطروحة الأب. وعليه، فخصوصية الكتابة إنما تعود إلى غياب الأب»[2]، في غياب هذه السلطة التي يمارسها اللوغوس على اللغة ندخل في كينونة الكتابة التي تعبر عن حقيقة الذات دون وصاية الأب؛ أي غياب اللوغوس . ويؤكد دريدا ذلك بقوله: « وإذن فاللوغوس، هذا الكائن الحيّ والمنتعشorganisme ، أي: جسم مخصوص، متمايز، ذو وسط وأطراف، ومفاصل كالخطاب الحي نفسه، إلى قوانين الحياة. على ضرورة الكتابية (anankè logoraphike) أن تتناظر والضرورة البيولوجية أو بالأحرى الحيوانية (zoologique). وإلا أفلن تكون بلا ذيل وبلا رأس؟ إن الأمر ليتعلق بالفعل ببنية وبتأسيس، وذلك ضمن المجازفة التي يواجهها اللوغوس في أن يفقد عبر الكتابة رأسه وذيله كليهما معا»[3]. فهذا اللوغوس يفترض أن يكون له ذيل ورأس أي مقدمة وخاتمة وبذلك يدخل ضمن ما يعرف بالخطاب وهو التأسيس الحقيقي للكتابة.

❖ **مفهوم الاخ(تـ)لاف**

(1)_بيير زيما ، التفكيكية دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 01، 1996، ص. 57.

(2)_جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص. 29 .

(3)_ المرجع نفسه، ص. 31 .

الاخ(تـ)لاف من أهم المقولات التي تقوم عليها التفكيكية، وهي تنطلق «معنى الإرجاء ويفيد معنى الأثر»[1]، بمعنى أن المعنى لايجب أن يكون حاضرا ولا غائبا وإنما مؤجلا، فالحاضر يلزمنا بمعنى مقصود وبذلك نكون قد وقعنا في فخ اللوغومركزية، وسلطة المعنى الواحد، فهو كما قدمه صاحب التفكيك «مفهوم مقتصد يحدد عملية المغايرة والتأجيل أو الإرجاء في آن واحد معا»[2]، وعملية الاختلاف والمغايرة تمس نسق الكلمات بمعنى ؛ أن الكلمة تكتسب دلالتها ضمن الاختلاف الذي يشهده النسق. وأما التأجيل والارجاء فهو عملية تأجيل المعنى تأجيلا لا نهائيا. ويوضح دريدا:« إن الإرجاء différance، إنما هو ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر يقال إنه " حاضر" (...) ينتسب إلى شيء غير ذاته، محتفظا في ذاته بعلامة marque العنصر السابق وتاركا نفسه تحفرها علامة علاقته بالعنصر القادم (...)»[3].

❖ **الكتابة**

لم يعد معنى الكتابة هو المعنى المتداول في الفكر التفكيكي، وإنما اتجه في مسار مختلف بفلسفة دريدا، فالكتابة في الفكر الغربي ومنذ سقراط خاصة كانت عبارة عن عملية قتل وسجن للعقل وللمعرفة، فالكتابة عند دريدا هي حقيقة القضاء على اللوغوس والميتافيزيقا الغربية؛ لأنها تكشف عن الغياب. غياب المعنى، وغياب سلطة المؤلف الذي يثبت حضوره في الكلام. فالكتابة تختلف عن كاتبها، فقد مثل دريدا بمقولة " هوسرل:« تفاجئُني كلماتي أنا نفسي، وتعلمني فكري»[4]. فالكتابة عند دريدا مغامرة في المجهول، حضور في الغياب، لا تخضع لرقيب أو سلطة إلهية تحدد مساره، بل هي – كما قال عنها دريدا– إبحار بلا وصاية أو عناية . يقول: « إذا كانت الكتابة خطيرة ومقلقة، فلأنها "بدئية" أو تدشينية بالمعنى الأكثر فتوة للكلمة. لا تعرف أين تمضي، لا تعقل يمنعها من هذا الاستعجال الجوهري في اتجاه المعنى الذي تؤسسه هي، والذي هو مستقبلها أولا. ...مامن ضمانة لها إذن ضد هذه المجازفة. إن الكتابة، بالنسبة للكاتب، حتى إذا لم يكن ملحدا، وحتى إذا كان كاتبا، هي إبحار

(1)_ عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط: 01، 2000، ص. 88 .

(2)_جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص. 126.

(3)_ بيير زيما، المرجع نفسه، ص.76.للا

(4)_جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، 142 .

أوّل بلا عناية»[1]. ويقدم دريدا مهمة علم الكتابة بقوله: « إن مهمة علم الكتابة هي خلخلة كل ما يلحق مفهوم وقواعد العملية باللاهوت الأونطولوجي وبالمركزية العقلية والصوتية...»[2].

وهذا الاهتمام الكبير والمبالغ فيه للكتابة الذي نجده عند دريدا لا يمكن أن يكون خاليا من ايديولوجيا، وليس كما يصرح بأنه عملية لإنهاء ميتافيزيقا اللوغوس الذي أوجه الفكر الغربي عير الزمن، فالكتابة تتعلق بالأثر الذي تخلفه، وهذا المصطلح له علاقة بمفهوم مركزي آخر في التفكيكية وهو التشتت والاختلاف التي لا تتوافق ومبدأ الهوية. ويؤكد دريدا ذلك في قوله:« إن الأمر يتعلق بيهودية ما، متجلية كميلاد وكعشق للكتابة، حب ومكابرة للحرف، حين لا ندري إذا ما كان الموضوع هو اليهودي أو الحرف ذاته، لربما تعلق الأمر بحذر مشترك بين شعب وبين الكتابة قدر لا يمكن تقديره بأية حال لكنه يلج تاريخ" سلالة منبثقة من الكتاب"(...) تلاق يجتمع فيه ويتلاحم ويذكر كل من العذاب والتأمل الألفي(...)الألم الذي يمتزج ماضيه واستمراريته بماضي واستمرارية الكتابة(...)»[3]. وكأن الكتابة هي المعبر عن الطائفة اليهودية التي تقدس النص، وهو أيضا دعوة لإعادة الاعتبار للديانة اليهودية ومعتقداتها وتقويض ما دون ذلك.

III. التفكيكية في اعمال أركون

في نهاية القرن الماضي شهد الفكر العربي محاولات متعددة للتحرر من الدوغمائية التي عاش فيها لفترة زمنية معتبرة، ومن هذه المحاولات بعض المشاريع الفكرية والفلسفية التي سعت إلى إعادة قراءة التاريخ العربي وأيضا محاولات لتفكيك المعتقدات الراسخة والأفكار الجامدة. وكان مشروع المفكر الجزائري محمد أركون ضمن هذه المشاريع التي حاول أصحابها زعزعة المفاهيم الثابتة والأصنام الجامدة.

إن الدراسات العربية التقليدية هي دراسات ساعدت على تجميد العقل العربي من منطلقات الفكر الحداثي، لهذا كان لابد من الخروج عن هذه الدراسات التقليدية والنهوض بالفكر العربي نحو

(1)_ المرجع نفسه، ص. 143 .

(2)_ جاك دريدا، السيميولوجيا وعلم الكتابة، ضمن كتاب مواقع حوارات، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط: 01، 1992، ص. 36 .

(3)_ جاك دريدا، ادمون جابيس وسؤال الكتابة، ص ص 106- 123/ نقلا عن حبيبة دباش، فلسفة الحضور والغياب عند جاك دريدا، مذكرة ماجستير، جامعة الإخوة منتوري، سنة 2008 / 2009 ، ص. 96 .

التحرر والانفتاح، ولن يكون ذلك إلا بالسير في طريق العقل الغربي الذي أنتج مناهجا فلسفية ونقدية ساعدته على التحرر من قيود،. فالحداثة الغربية هي مخرج العقل من تمركزه حول التراث والمعتقد، ولقد صرح أركون قائلا: «لقد ربتنا الحداثة الأوروربية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائيا من الإكراهات القسرية لتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها. وقالت لنا بان ذلك ممكن في كل مكان يحصل فيه الفصل الجذري بين الدين/والدولة أو بين "الكنيسة /والدولة "الحيادية"»[1]، وهذا المنطلق الذي اختاره أركون هو مسار أراده لنفسه عن وعي تام منه وقناعة يقينية جعلته لايتوانى في الرد على منتقدي منهجه، يقول: «إن أولئك الذين يلومونني على الاهتمام بالتنظير المنهجي والابستيمولوجي وإهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة وتجميع المعلومات والتبحر فيها، يستطيعون أن يقيسوا إلى مدى تعاني فيه الدراسات الاسلامية من ضعف المناقشات النظرية والابستيمولوجية، بل وحتى انعدامها»[2].

لقد اختار أركون أن يفكك العقل الاسلامي ويعيد قراءته وبناءه من جديد على طريقة الحداثة الغربية التي نظر إليها باعتبارها «انتصار للعقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي والنبوي. وهذا الانتصار الذي حصل بصورة تدريجية، والذي استغرق قرونا واقتضى جهودا خارقة من الاشتغال على الذات، كانت ثمرته تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية»[3]. لهذا كانت الفكرة الأساسية التي انطلق منها أركون هو إدخال المجتمعات العربية والإسلامية إلى عالم الحداثة التي حررت العقل الغربي «من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائدا في القرون الوسطى. ومعنى استقلالية الذات تعاملُ الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة، مريدة وفاعلة. وهذا هو مبدأ الذاتية. أما تحرر العقل والروح، فقد عنى احتلال العقل الإنساني، أي العقلاني، مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه ومجمل علاقته بالطبيعة والعالم»[4].

---

(1)_محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط: 01، 1999، ص. 19 .

(2)_المرجع نفسه، ص. 118 .

(3)_علي حرب، الماهية والمنطق ، نحو منطق تحويلي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط: 01، 1998، ص . 214 .

(4)_المرجع نفسه، ص. 214.

وللانخراط في عالم الحداثة يجب «أن نجتاز مسيرة الحداثة التي قطعها الغرب، عينا عينا وشبرا شبرا»[1]، أي تتبع مسار الحداثة كما جاءت في الفكر الغربي، يقول: «نحن ننخرط في الحداثة عبر حركتين: الأولى هي استدراك ما فات، والثانية هي الانخراط في نقد الحداثة القائمة التي تم تجاوزها، بشكل رؤية جديدة للعالم وصوغ عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي وعقلانية عصر التنوير على حد سواء»[2]. إن أركون يدعوا إلى انفتاح العقل العربي والاسلامي خاصة على مبادئ الفكر الغربي الذي جاء بالحداثة والتدبر فيها للخروج من العصر الكلاسيكي المتحكم في العقل الاسلامي. يقول أركون: «ينبغي على المفكرين المسلمين المعاصرين...أن يفعلوا كما فعل المفكرون المسيحيون الأوروبيون. بمعنى آخر ينبغي عليهم أن يفكروا بالمجاز ويتدبروا على علم الألسنيات الحديثة وكيفية تفسير النصوص القديمة واستخلاص أكبر ما يمكن استخلاصه منها. ينبغي أن يفتحوا كل الأبواب التي طال إغلاقها وكل النوافذ وأن يهدموا الجدران التاريخية التي عزلنهم عن بعضهم بعضا لفترة طويلة جدا...»[3]، ويكون هذا عندما يستطيع المفكرون الإسلاميون تجاوز الدوغمائية التقليدية التي سيطرت على عقولهم لمدة زمنية طويلة، يقول:« إلا أن المصالحة التي أدعوا إليها تتجاوز ذلك بالطبع لكي تصل إلى مستوى أعلى، أكبر وأوسع. إنها تهدف إلى فتح الأضابير المغلقة المستعصية والخلافات المزمنة التي يبدو من شدة رسوخها أن لا حلّ لها . والواقع أنه لا حل لها ما دمنا منغلقين داخل إطار السياج العقلي الدوغمائي للفكر التقليدي القروسطي. ولكن يمكن حلها إذا ما خرجنا من هذا الإطار المغلق وقبلنا بأن نطرح المشاكل من جديد على ضوء المكتسبات الأكثر رسوخا لعلم التأويل الحديث، وعلم الألسنيات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي...إلخ. إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية»[4]. فالمناهج التي استعان بها أركون في زحزحته للدوغمائية الفكرية الإسلامية امتزجت بين الألسنية الحديثة، والبنيوية، والتفكيكية،

(1)_المرجع نفسه، ص. 217 .

(2)_المرجع نفسه، ص . 218 .

(3)_محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط: 02، 2001، ص. 195 .

(4)_المرجع نفسه، ص. 196 .

والتأويلية، والأنثربولوجيا وحفريات فوكو، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، لدراسة المعتقدات الدينية دراسة علمية نقدية على طريقة عصر الأنوار الأوروبية والتحرر من أرثودوكسية العصور الوسطى وسيطرت اللاهوت على العقل الإنساني. وقد أوضح أركون ذلك في كتابه" قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟-" يقول: « الواقع أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا. وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه»، والدوغمائية(**) عند أركون هي قوة بنيوية تكوينية، فقد اختار مبدأ الشك والتفكيك من أجل القضاء على دوغمائية التفكير الاسلامي الكلاسيكي الذي صنع لنصمه أصناما فكرية جعلها أساسا مركزيا لتفكيره، فالعقل«في السياق الإسلامي تتراكم عليه الإكراهات القسرية وتتضاعف. وقد خلق هو بالذات هذه الإكراهات لنفسه عندما كان يناضل من أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية تعلن ذاتها بصفتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الأرثوذوكسية»[1].

لقد أنطلق أركون في دراسته للنص الديني «متسلحا بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسّبر، ...لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل. فهو يملك مفاتيح معرفية تتيح له أن يعرف خارطة القلعة وأن يكشف عن مخابئها السرية»[2]، من أجل تفكيك العقل الاسلامي الذي طغت عليه الدوغمائية المتوارثة عبر التاريخ الفكري، لهذا كان هدفه هو «زحزحة المشروعية الاسلامية وتفكيكها

(**) _ الدوغمائية يقابلها في العربية كلمة العقائدية وقدمها مترجم أعمال أركون "هاشم صالح" في مقدمة كتاب "الفكر الاسلامي ..قراءة علمية" في دراسته "بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية". حيث يقدم في دراسته أن " العقلية الدوغمائية ترتكز أساسا على ثنائية ضدية حادة هي : نظام من الإيمان أو العقائد/ونظام من اللاإيمان واللاعقائد. بكلمة أخرى أكثر وضوحا فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها»/ ينظر هاشم صالح، الفكر الاسلامي..قراءة علمية، ص . 05 .فالمقصود بالدوغمائية الفكر المتحجر والمنغلق التي تجعل الشخص غير قادر «على تغير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر »/ المرجع نفسه، ص. 05 .

(1)_ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ص. 19 .

(2)_علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 01، 1995، ص. 121.

داخليا من أجل التوصل إلى مشروعية جديدة كونية»[1]؛ لأنها ارتبطت – على حد تعبير أركون- بالمشروعيات السياسية للإمبراطوريات والممالك والخلافة، لهذا تحولت هذه الخطابات الدينية عن مسارها الحقيقي لترتبط بهذا الفكر اللاهوتي. ويحدد هدفه من مشروعه ومنهجه بقوله: «إن نقد العقل الاسلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمون به اليوم من أجل الحصول على المشروعية أو من أجل المحافظة عليها. ولكنه لم يتعرض أبدا في تاريخه لهذا النقد التفكيكي- التركيبي الذي أدعوا إليه منذ سنوات عديدة. لم أقل بأنه تفكيكي فقط، وإنما قلت بأنه تركيبي أيضا لأنه يقدم بديلا ذا مصداقية، على عكس ذلك النقد المتعالي والاحتقاري للمستشرقين...وذلك لأن العمل التفكيكي – التركيبي كان قد تم في المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة بفضل المنهجية التاريخية والفللوجية (أو الفقهلغوية)»[2].ويمكن الحديث عن خاصية قراءة القرآن عند أركون في نقطتين بارزتين هما: اللامفكر فيه ، والكتابة والشفوية .

1) اللامفكر فيه والمسكوت عنه في القرآن

لقد كان الهدف الأساسي لأركون في مشروع نقده للعقل الاسلامي هو زحزحة المشروعية الاسلامية الكلاسيكية من أجل التوصل إلى مشروعية كونية جديدة، وذلك بالخروج من السياج الدوغمائي المغلق للفكر الإسلامي ووضعها «كلها على مسافة متساوية من العملية النقدية»[3]، ويقصد بذلك دخول المناطق المحرمة والممنوعة للعقل الإسلامي، وهو ما أطلق عليه مصطلح اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. ويحدده بقوله: «...ألح على دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته. ولهذا السبب ألح أيضا على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمَّشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية»[4]. هذه السلطة التعسفية التي خلقت طابوهات من المحرمات امتنع العقل الاسلامي من الولوج إليها وتحديد خطوطها، فهذا الفكر الاسلامي اللاهوتي أنتج – بالنسبة إلى أركون- مساحات فكرية عريضة من الممنوعات والمحرمات

(1)_ محمد أركون، الإسلام، أوروبا ...الغرب، ص. 115 .

(2)_المرجع نفسه، ص. 119.

(3)_المرجع نفسه، ص. 200.

(4)_ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 02، 1996، ص. 39 .

التي تعترض مع مبادئ الخطابات الرسمية والسلطوية، وهو المهمش والمسكوت عنه في الثقافة الاسلامية. وعرف أركون اللامفكر فيه بقوله: «إن الممكن التفكير فيه (Le pensable) بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة. إن هذا التعريف يحدد فورا ما هو مستحيل التفكير وما هو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية- الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي- الثقافي الموجود ...»[1]، وهذا اللامفكر فيه هو المنهج السلبي الذي أدى إلى محدودية العقل وانغلاقه على ثوابت وأفكار ومعتقدات مجدها الفكر وخضع لها، ومن أمثلة المسكوت عنه واللامفكر فيه مسألة قضية خلق القرآن، التي طمست في التاريخ وطبقاته السفلية – كما يقول أركون، وعليه يجب «أن نحفر عليها أركولوجيا، أن ننبشها من تحت الأرض، أن نذكر الناس بها. وكل ذلك من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ...هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ» [2].

ومن أمثلة المستحيل التفكير فيه ايضا ما وجد في تاريخ الخطاب الاجتماعي العربي من الجاهلية وصولا إلى عصر الإسلام، يقول: «يمكننا أن نقدم أمثلة عديدة لتوضيح هذا التحليل (هذه الفكرة). فمثلا، فيما يخص الخطاب الاجتماعي العربي ما قبل القرآن، نجد أن كل ما يتعلق بالوحدانية (الإيمان بالله الواحد) كان لا يزال مستحيلا التفكير فيه Impensable . وهذا ما يفسر لنا من جهة الصفة المخرّبة للخطاب القرآني من وجهة نظر الجاهلية، ومن جهة أخرى المناخ الجدالي والاحتجاج الجذري ضد الصحة الإلهية للرسالة التي أتى بها محمد الذي كان يعتبر آنذاك من قبل أبطال الصراع بصفته مُهدّم عقائد الآباء والأسلاف. لم يكن الهدف النهائي للصراع الذي دار خلال عشرين عاما هو مجرد استبدال قوة اجتماعية – سياسية بأخرى ضمن إطار من المؤسسات ومن النظام المعرفي المقدس»[3]. فمهمة التفكير في المستحيل التفكير فيه هي غاية أركون من أجل خرق الطابوهات والحواجز الدوغمائية وزحزحة هذه الترسبات الجيولوجية التي تشكلت عبر مراحل التاريخ الفكري

(1)_ المرجع نفسه، ص. 254 .

(2)_محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دط ، دت، ص. 278.

(3)_ محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص. 255 .

والاسلامي، و« إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والايديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة»[1]. فعملية زحزحة هذه الطابوهات والمحرمات ومحدودية التفكير الاسلامي هي أهداف خطيرة وصعبة خاضها أركون في مشروعه الفكري والحضاري.

2) شفوية القرآن وكتابته

تعد شفوية القرآن وكتابته من القضايا الشائكة التي عرفها الفكر الاسلامي، وتعرض لها أركون في مشروعه لنقد العقل الديني ولدراسة الظاهرة القرآنية كما قدمها في أعماله، وقدم من خلالها فكرة شفاهية القرآن الكريم، يقول: «ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدّق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما»[2]. وألح أركون على خاصية شفاهية القرآن الكريم الذي نزل على الرسول عليه الصلاة والسلام مشافهة ثم تم تدوينه ونسخه، ونجد ذلك في جل مؤلفاته ولعل سبب الاهتمام البالغ الذي أولاه لهذه القضية مع شرحها في نقده للعقل الديني حيث يقول: « لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه أو نزع التقديس عنه، وإنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي. كنت أهدف في المرحلة الأولى من الخطة المنهجية إلى لفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية، والثقافية، والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما »[3]. كما عد أركون أن خاصية شفاهية القرآن الكريم ثم نسخه كتابتا وتدوينه لم يؤخذ بعين الاعتبار في الدرس الفقهي ؛ لأن «الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة(أي إلى مرحلة المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق»[4]، وفي هذا تلميح واضح من أركون على شرعية جمع القرآن الكريم في المصحف وتشكيك في عملية التدوين والظروف التي صاحبت عملية النسخ والتدوين. فدراسة الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد/ وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن

(1)_ المرجع نفسه، ص. 253 .

(2)_ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص. 186 .

(3)_ المرجع نفسه، ص. 186 .

(4)_المرجع نفسه، ص. 188 .

يسجل[1]، واستعان أركون في دراسة هذه المسألة بما توصلت إليه الألسنية، والسميائية والأنتربولوجيا، خاصة أعمال الأنتربولوجي الإنجليزي جاك غودي.

إن مناقشة فكرة شفوية القرآن وتدوينه من القضايا اللامفكر فيها في الفكر الاسلامي الذي عدها أركون نتاج «تيولوجيا منغلقة داخل حدودها ومشغولة فقط بتفسير خطاب لا تستطيع أن تدرك تاريخيته ولا ماديته اللغوية ولا آليته الدلالية والسيميائية. لقد تم الحفاظ على هذا اللامفكر فيه كما هو عليه بل ازداد خطورة بسبب العقل الرثوذكسي السكولاستيكي المتأخر الذي فقد خصومه أيام الحقبة الكلاسيكية فلم يعد له من خصوم. لقد أصبح مهيمنا بشكل كلي»[2]. والملاحظ من اهتمام أركون بشفوية القرآن الكريم أنه يحاول محاكاة الدراسات الغربية لدياناتهم، يقول:« أعود إلى أهمية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدون أو المكتوب وأقول بأنه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني وإنما أيضا على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل. فهي أيضا لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى. وعندئذ لا نعود نكتفي بالبحث عن مدى صحة المقاطع المنقولة كما يفعل النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وإنما نصب نطرح الأمور من زاوية أوسع بكثير »[3]، فهو يعد دراسة الغربيين لكتبهم المقدسة وفق مناهج حداثية وإعادة تأويلها وفق الفلسفة التأويلية والمناهج الحداثية هو بمثابة انتصار العقل للغربي على اللاهوت وعلى الدوغمائية، بالإضافة إلى تمكن الباحثيين الغربيين من هدم القيود التي قد تسيطر على العقل وبذلك خلق مناطق اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. فهم استطاعوا أن يجعلوا كل القضايا ممكنة التفكير فيها ولا وجود لما يعرف المستحيل التفكير فيه. ومن هذه القضية جهلنا بملابسات تدوين القرآن الكريم التي مرّ عليها فترة من الزمن؛ لأن التمييز بين الخطاب الشفوي والمدون المكتوب بالنسبة لعلماء الألسنيات ومن ذلك أركون يجب أن يعرف فيه الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة، «وهذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه إطلاقا لأننا لا نملك شريط تسجيل أو فيلما مصورا يُبين لنا

(1)_ ينظر / محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 134 .

(2)_ينظر / محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص. 98 .

(3)_المرجع نفسه، ص. 188.

الرسول وهو يتحدث إلى أصحابه أو يتلو عليهم القرآن لأول مرة. هذا شيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا به» [1].

إن عملية تدوين القرآن الكريم مرت عبر مراحل وشهدت أحداث هامة سجلها التاريخ الاسلامي، وهذه الأحداث والنقاشات والصراعات كانت سببا لأركون وثغرة يدخل منها للتشكيك في عملية تدوين القرآن الكريم في مصحف واحد، ويعبر عن ذلك في مواضع كثيرة من مؤلفاته، ومن ذلك قوله: « كما أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلاّ ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم. والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الأخرى»[2]. كما أن أركون يجعل من الدراسات الاسلامية التي فسرت القرآن الكريم هي بداية الأرثوذوكسية والدوغمائية في العقل الاسلامي التي أدت إلى تشكيل« الخط الرسمي الذي شاع وهيمن فيما بعد بصفته الخط الوحيد الصحيح، وما عداه هرطقة وضلال. هكذا نجد أن هناك صيرورة تاريخية معقدة ومليئة بالصراعات ، وهي التي أدّت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية، بصفتها أمرا واقعا»[3].

إن محاكاة أركون للفكر الغربي ومحاولاته لتفكيك الفكر الاسلامي وكل ما يتعلق بالحياة الانسانية الاسلامية جعلته يغالي في طروحاته، بل عملية التشكيك في كل الثوابت التي يعتقد بها الفكر الاسلامي أوقعته في مغالطات خطيرة وكبيرة، فمحاولات تفكيك العقل الاسلامي وزحزحته لا تعني أن كل الفكر الاسلامي هو فكر أرثوذوكسي أو مغلق، بالإضافة إلى ذلك فإن مساحات اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه الذي طرحها أركون غير منطقية ولا أساس لها من الصحة والدقة العلمية، فتاريخ الفكر الاسلامي أثبت أن هذه المواضيع طرحت للنقاش والجدال في فترات زمنية بعيدة أي قبل ظهور المناهج الحداثية الغربية، أو الدراسات الحداثية للديانات الأخرى. والأهم من ذلك فالقرآن الكريم محفوظ من رب العزة ، فسبحانه وتعالى وعد بجمع القرآن وحفظه، يقول سبحانه وتعالى في سورة القيامة ﴿ إن عَلَينَا جَمْعَه وَقُرْآنَه ﴾ (الآية 17)، ويقول أيضا سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا له

(1)_ المرجع نفسه، ص. 188.

(2)_ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص. 189 .

(3)_ المرجع نفسه، ص. 189 .

لحافظون﴾ (الحجر، الآية 9). فالقرآن الكريم محفوظ منذ نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم وحتى تنتهي الحياة. فسبحانه القائل: ﴿ إنَّا جَعَلناهُ قُرءناً عربيا لعلكم تعقلون (3) وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾ (الزخرف، الآية 3)، وهذا أكبر رد على شكوك الحداثين الذين يحاولون تطبيق الفلسفات الغربية والمناهج النقدية الحداثية وإسقاطها على الفكر الاسلامي اسقاطا متحجرا وصنميا.

الخاتمة

يعد مشروع أركون من المشاريع الهامة التي فككت الفكر الاسلامي وحاولت الوصول إلى حقيقة المسكوت عنه في الثقافة الاسلامية عبر تطبيقه مجموعة من الاستراتيجيات والمناهج النقدية الغربية التي ظهرت في مرحلة مابعد الحداثة والتي يطلق عليها أركون بمناهج الحداثة، ومن الشائع في الدراسات التي كتبت حول أركون أنه متأثر بتفكيكية دريدا، ولهذا حاولت البحث في مدى هذا التأثر. ومن الجدير بالذكر أنه لا يتم العثور في كل كتب أركون أنه استعان بدريدا أو بتفكيكيته، وإنما نجده يستخدم مصطلح التفكيك، يقول: «لقد آن الآوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي»[1]. ولكن ماذا يقصد أركون بالتفكيك؟

يقول: «أقصد بأن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنتربولوجيا، وبالطبع علوم الأديان المقارنة والانتربولوجيا الدينية واللاهوت المقارن»[2]. والملاحظ أن أركون لم يذكر تفكيكية دريدا، وعندما شرح ماذا يقصد بالتفكيك حددها في التفكيك الذي يليه التركيب والتشكيل، وليس كما قصد دريدا الهدم والتقويض ثم إعادة البناء على أسس جديدة ومغايرة، فالتفكيك عند أركون هو «بعد عملية التفكيك، تجيء عملية التركيب أو ايجاد البديل، ولكن ليس قبلها...وهذا لا يعني تدمير التراث كليا كما يتوهم بعضهم...هذا يعني أن البناء الجديد(أو البديل الجديد) الذي أدعو إليه لا يعني القطيعة المطلقة مع الماضي، وإنما يعني القطيعة مع ما هو ميت في هذا الماضي. ينبغي جرد الماضي كليا(أو تفكيك التراث كليا) من

(1)_ محمد أركون، ، الإسلام، أوروبا ...الغرب، ص. 200 .

(2)_ المرجع نفسه، ص. 200.

أجل تمييز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة، أو القيم الصالحة والعادلة عن القيم المظلمة والقمعية»[1].

وركحا على ما تقدم نذرك أن التفكيك الذي قصده أركون يختلف عن تفكيكية دريدا، فهو لا يذكر الفكرة الأساسية التي تقوم عليها تفكيكية دريدا وهي تقويض المركز، ومبدأ مركزية المعنى الذي يقوم عليها المعنى ودخول في غياهب انفتاح المعنى وغياب الدال مقابل المدلول بل إن أركون ينطلق من البنية ويحاول الوصول إلى بنية العقل الاسلامي ومحاورة حدود اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في الثقافة الاسلامية.

(1)_المرجع نفسه، ص . 200 .