الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett -
Faculté des Sciences Sociales et Humaines

جامعة البويرة

قسم الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

مذكرة لنيل شهادة الماستر تحت عنوان:

قـراءة أركـون

من إعداد الطالبة:

- **بحوس فايزة**

تحت إشراف الأستاذ:

د.نابت عبد النور

السنة الجامعية : 2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

الحمد لله السميع العليم ذي الفضل العظيم..

والصلاة والسلام على الهادي الكريم..
وعلى آله وصحبه أجمعين..

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار.. إلى من علمني العطاء بدون انتظار..

إلى من أحمل اسمه بكل افتخار

أرجو من الله أن يمد في عمرك لترى ثمارا قد حان اقتطافها بعد طول انتظار

.. إلى والدي العزيز"السعيد" حفظه الله..

إلى ملاكي في الحياة.. إلى معنى الحب والحنان

.. إلى من تتسابق الكلمات لتخرج معبرة عن مكنون ذاتها..

إلى أمي الحنون"رزيقة"

إلى إخوتي"محمد وهارون"وسندي في الحياة.. إلى مهجتي وضحكتي.. إلى من في عروقي.. إليكن حبيباتي.."إيمان، نسرين، هدى"

إلى الغالي على قلبي ورفيق دربي وأنيسي في دنيتي.. إلى نبضات قلبي.. إلى من أتكئ عليه وقت تعبي

إلىمسك خاتمتي حبيبي"محمد" زوجي..

إلى كل من وسعه قلبي ولم تسعه مذكرتي..

شكر

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"

الحمد لله على إحسانه... والشكر له على توفيقه وامتنانه..

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيما لشأنه..

ونشهد أن محمدا عبده ورسوله.. الداعي إلى رضوانه صلى الله عليه

وعلى آله وأصحابه وأتباعه..

بعد شكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه ld

على إتمام هذه المذكرة.. أتقدم بجزيل الشكر..

مقدمة

مقدمة:

في خضم الصراع بين الأصالة ، التقليد والمعاصرة، يعيش المسلم العربي في مأزق الاختيار بين التشبث والتمسك بالهوية العربية الاسلامية وبين محاولة تجديد الفكر العربي والانطلاق به نحو قراءات جديدة منفتحة تحاول إعادة الاعتبار للحضارة الاسلامية وتتجاوز التخلف الذي تعيشه الأمة بإعطاء قراءة جديدة للإسلام وإعادة النظر فيه وإنزال الكتب الدينية منزل كل المقروءات بالتعدي على قداستها وحرمتها وتخطي كل محرم .

ولكن اختلاف هذه المذاهب والفلسفات لا يزيد المأزق إلا تعقيدا، فتعدد الآراء وتضاربها حال دون الوصول إلى حل مشكلات طرحت عن سبب تأخر العرب وتقدم غيرهم، وجعلت المسلم العربي يتيه في بعض الأحيان بينها –رغم أخذ البعض بها- ويتردد في الأخذ بها ويتعصب أكثر في بعض الأحيان بما سلف وبتفاسير وقراءات الخلف الذين قدموا أفكار قيمة خاصة في العصور الوسطى لا تقل درجة عما هو موجود في الدراسات الحديثة. إلا أنها لا تخرج في نظر البعض عن دائرة المفكر فيه.

وفي هذا يقول محمد أركون " لطالما اهتم المفكرون والباحثون المسلمون بالأديان والملل العديدة ووصفوها في كتب الأهواء والملل والنحل، إلا أنهم ما كان في إمكانهم أن يتحرروا من النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق من جهة، وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى.... ومن الملاحظ أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والطائفية... أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة فشلت في تعميم الأنوار الحديثة والتخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها...

ولذلك فقد ألححت ومنذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل "السياج الدوغمائي المغلق" إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير"[1]

إن محمد أركون واحد من المجددين والحداثيين الذين حاولوا إعادة تقويم الفكر الاسلامي من خلال منهجه أو مشروعه الضخم والذي يتمثل في إعادة النظر في كل ما هو موروث دينيا عن طريق تطبيق أحدث ما وصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية من مناهج، وهي نفس المناهج المطبقة في الدراسات الغربية، فمحمد أركون يحذو هنا حذو الغرب وفي اعتباره أن هذه هي الطريقة المثلى للتخلص من التخلف الناتج عن التعصب للقراءات الكلاسيكية وللخروج من السياج الدوغمائي المحكم الإغلاق وذلك بإثارة تساؤلات غير مفكر فيها مسبقا.

إن فكرة التجديد وإخراج العقل العربي من دائرة التخلف ليست بالفكرة الجديدة أو المستحدثة فقد أثارت بلبلة كبيرة وقد لاقت معارضات كثيرة كما لاقت قبولا لدى البعض ولحساسية الموضوع وجديته. فقد عزمت على معرفة ماهية هذه القراءة ودوافعها والصعوبات التي لاقتها سواء من طرف رجال الدين خاصة أو من طرف المجتمع الاسلامي ككل وهل يمكن أن يكون لهذه القراءة الجديدة قبولا وسط المسلمين.

[1] محمد أركون، الفرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 6.

ومنه يمكننا أن نصيغ إشكالا على النحو التالي: هل كان نقد محمد أركون للنص الديني بغية تحرير الفكر العربي والوصول به نحو الحداثة أم أن هناك مسعى سياسيا متخفيا وراء هذه القراءة؟ وتحت هذا الإشكال تنطوي مجموعة من الأسئلة؟

- هل هناك من تعرض قراءة للنص الديني قبل محمد أركون؟ وكيف هي هذه القراءات ؟ وما هو موقف محمد أركون من مختلف القراءات السابقة؟
- ماهي الاسلاميات التطبيقية؟ وماهي المناهج التي اتبعها محمد أركون في مشروعه هذا؟
- كيف طبق أركون مناهج علوم الانسان والمجتمع على القرآن؟ وهل نجح في ذلك؟

ومحاولة للإجابة على هذه التساؤلات قمنا باتباع منهج تحليلي في البداية واصفين وشارحين مشروع أركون ومواقفه من مختلف القراءات السابقة، ثم انتقلنا في الأخير إلى المنهج النقدي في محاولة لإعطاء قراءة نقدية موضوعية لهذا المفكر وشروعه.

وكما سبق وقلنا أن دراسة محمد أركون للقرآن الكريم ليست بالمستجدة، فقد تعرض لهذا الموضوع الكثير من الدارسين المناقشين والمنتقدين له، نجد منهم:

أطروحة الدكتوراه الموسومة بالعنوان: تطبيق أركون للمنهج النقدي في قراءة النص القرآني لأمال عثماني (2019)، القراءة الحداثية للقرآن الكريم –محمد أركون أنموذجا-، من إعداد الطالبة بلميهوب هند(2015)، إشكالية النص الديني عند محمد أركون للطالب محمودي سيف الدين، الخلفية الاستشراقية لمنهج النقد التاريخي لمحمد أركونلخنوس نور الدين (2015)، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون لمصطفى الحسن (2012)، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الاسلامي لمحمد عمارة (2006)، وغيرها الكثير.

وهي دراسات منها الشارحة والواصفة كمذكرة الطالب محمودي سيف الدين الذي اكتفى فقط بعرض فكر محمد أركون ومنهجه دون تحليل أو نقد ومنها المقيمة والناقدة كالقراءات الأخرى ، فقد تناول الدارسون فكر محمد أركون ومشروعه بالتحليل والنقد والمراجعة.

ومن أجل الإضافة على الدراسات السابقة وفي محاولة لنقد قراءة النص القرآني عند أركون فقد قسم هذا البحث إلى ثلاث محطات:

المحطة الأولى: الفصل الأول المندرج تحت عنوان: أركون والنص الديني، والذي ينقسم بدوره إلى ثلاث مباحث، في الاول قمت بالتعريف بمحمد أركون مع ابراز أهم أعماله ومؤلفاته مرورا ببعض المحطات في حياته، اما المبحث الثاني فقد تناولت فيه بعض القراءات الغربية للنص الديني عموما – الكتاب المقدس والقرآن- فقد تعرضت أولا لنقد سبينوزا في كتابه اللاهوت والسياسة للكتاب المقدس، ثم عرضت قراءة موريس بوكاي للقرآن الكريم، والمبحث الأخير في هذا الفصل كان عن رأي محمد أركون في مختلف القراءات للنص الديني، كانت اسلامية أم استشراقية.

المحطة الثانية: الفصل الثاني: الموسوم بـ: قراءة أركون الحداثية للقرآن الكريم، والذي ينقسم هو أيضا بدوره إلى ثلاث مباحث، الاول كان ممهدا للقراءة الحداثية، مفهوما والفرق بينها وبين التفسير وإبراز أهم سماتها، ثم انتقلت في المبحث الثاني إلى مشروع أركون المعروف بـ "الاسلاميات التطبيقية"

بالتعريف بها و دواعي تبني هذا المشروع وآلياته، وفي المبحث الأخير بينت أهم المناهج التي استخدمها محمد أركون في بناء مشروع هذا.

المحطة الأخيرة: الفصل الثالث: والذي عنونته بـ : قراءة نقدية في مشروع أركون، هو فصل خاص بقراءة أركون للنص الديني، تطرقت فيه إلى قراءة أركون لنماذج منها السور القرآنية، آثرت اختيار فاتحة الكتاب وسورة التوبة، وقد تعرضت لهما بالتحليل والنقد، وخاتمة هذا الفصل كان مبحث في نقد مشروع أركون ككل .

أما الخاتمة فقد كانت ملخصا شاملا لنقد النص القرآني عند أركون مع بعض النتائج المتوصل إليها.

كما واجهتني بعض الصعوبات والعراقيل في إنجاز هذا البحث نذكر منها:

- كثرة الكتب والمصادر وتنوعها وتعددها مما يؤدي إلى اختلاف الآراء وتضاربها وصعوبة التوفيق بينها
- ترجمة كتب أركون إلى لغة غير اللغة المكتوبة بها مما قد يحرف في بعض الأحيان في الفكرة الأصلية، أو وصول الفكرة ناقصة عما هي في أصل.
- ضخامة وشساعة مشروع أركون وتنقله بين مباحث علمية عديدة وصعوبة الالمام بها كلها وفهمها.
- المصطلحات العلمية المتخصصة والخاصة بمحمد أركون والتي يستخدمها بكثرة.
- تشعب مشروع أركون في البحث في الفكر الاسلامي وترابطه مع بعضه البعض.
- تشتت أفكار محمد أركون بين كتبه وضرورة البحث في كل مؤلفاته.

وفي الأخير نرجو أن يكون هذا البحث إضافة للمكتبة ونحتسبه للمولى عز وجل راجين به بضع حسنات، دون أن ننسى فضل الأستاذ الفاضل د. نابت عبد النور في التوجيه، النصح والدعم، وتذليل بعض الصعوبات، فألف شكر وتحية وتقدير.

بحوس فايزة.

الفصل الأول:

قـــراءة النص

المبحث الأول: نبذة تعريفية عن محمد أركون

المبحث الثاني: قراءات غربية للنص الديني

المبحث الثالث: موقف أركون من القراءات الدينية

الـفـصل الأول
قـراءة الـنـص الـديـنـي

تمهيد:

يتميز مشروع محمد أركون بالجدة والأصالة والاختلاف الكلي والجذري عن كل القراءات السابقة، سواء القراءات الإسلامية العربية أو قراءات المستشرقين، والتي عرفت عنده بالإسلاميات الكلاسيكية، وهي ما يحاول أركون تجاوزه وإصلاحه.

وفي هذا الفصل سنقف عند هاته القراءات المختلفة مبينين رأي أركون فيها، وقبل ذلك سنقوم بعرض موجز لهوية أركون وأعماله.

المبحث الأول: نبذة تعريفية بمحمد أركون

1-حياة أركون:

محمد أركون مفكر جزائري ولد في فبراير عام 1928، بقرية ثاوريرت التابعة لولاية تيزي وزو الأمازيغية وقد تعلم أركون القرآن في سن صغيرة في مدرسة أسسها عمه، ودرس أركون في المرحلة الثانوية في وهران لدى الآباء البيض، والتي تدعى حاليا بثانوية باستور، وحصل على شهادة البكالوريا عام 1949.

ثم درس أركون في جامعة الجزائر الأدب العربي والقانون والفلسفةوالجغرافيا، وتخرج عام 1952م، ليشتغل أستاذا بثانوية الحراش.

حصل أركون على الماجستير في اللغة والأدب العربي عام 1954، وكان موضوع دراسة الماجستير هو الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين. ثم سافر أركون إلى فرنسا ليلتقي بالمستشرق الفرنسي الكبير لوي ماسينون وبالمستشرق ريجي بلاشير والمستشرق جاك بيرك.

نال هناك أركون أطروحة دكتوراه الدولة عن دراسة حول الإنسانية العربية في القرن الرابع، وتحديدا فلسفة ابن مسكويه عام 1968. منذ عام 1956، شغل أركون عدة مناصب في التعليم الثانوي والجامعي داخل فرنسا وخارجها.

فشغل منصب أستاذ بكلية العلوم الإنسانية بستراسبورغ، منذ عام 1956 إلى عام 1959.

ومنصب أستاذ مساعد بجامعة السوربون منذ عام 1969 إلى عام 1970.

وأستاذ في جامعة السوربون الجديدة بباريس منذ عام 1972 حتى عام 1992.

منذ عام 1980 عين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون العريقة.

ومنذ عام 1993 شغل أركون منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. وظل في منصبه هذا إلى وفاته في 2010.

كذلك تمت دعوة أركون للتدريس لفترات قصيرة في عدد من الجامعات خارج فرنسا حيث درس:

بجامعة برستون بالولايات المتحدة الأمريكية، منذ عام 1991 وإلى عام 1993.

وفي هذه الفترة نفسها كان أركون قد ألقى عددا من المحاضرات في جامعتي: روما بإيطاليا وأمستردام بهولندا

وتوفي أركون في سبتمبر عام 2010. في أحد مستشفياتباريس، بعد معاناة مع مرض السرطان وعاد وبناء على وصيته إلى المغرب ليدفن هناك.[1]

2-أهم مؤلفات أركون:

لأركون مؤلفات عدة، كتبها باللغة الفرنسية أو الإنجليزية وترجمت أعماله إلى الكثير من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنجليزية والإندونيسية. كما له مؤلفات عديدة مازال منها لم يترجم ولعلنا نذكر هنا ابرز مؤلفاته:

باللغة العربية:

1. الفكر العربي.
2. الإسلام بين الأمس والغد.
3. تاريخية الفكر العربي الإسلامي.
4. الفكر الإسلامي: قراءة علمية.
5. الإسلام: الأخلاق والسياسة.
6. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.
7. من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال.
8. الإسلام، أوربا، الغرب.
9. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.
10. نزعة الأنسنة في الفكر العربي.
11. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.
12. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.
13. قضايا في نقد العقل الديني.
14. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
15. الإسلام، أصالة وممارسة.
16. العلمنة والدين.

باللغة الفرنسية:

1- Deux Epitres de Miskawayh, Édition critique, BEO, Damas, 1961.
2- Aspects de la pensée islamique classique, IPN, Paris, 1963.
3- L'humanisme arabe au 4e\ 10esiècle, Vin , 2eéd, 1982 .

[1] طارق حجي، سلسلة القراءات الحديثة للقرآن (8) –محمد أركون والرهان الابستمولوجي للقراءة، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ص 5-6.

4- Traité d'Ethique, Trad., intro, notes du tahdhid……. de Miskawayh, 1e ed, 1969, 2e ed, 1988 .
5- Essais sur la pensée islamique, 1e éd Maisonneuve et Larose, Paris, 1973, 2e éd 1984 .
6- La pensée arab, 1eéd,PUF, Paris, 1975, 6e éd, 2002.
7- L'islamehièr ; demain, 2e éd, Buchet, chastel, Paris, 1982Trad en arab, anglais, espagnol, suedois, italien.

8- L'islam, religionet société, éd, derf, Paris 1982, version italienne, RAI 1980.
9- Religion et laicité : une approche laique de l'islam, L'Arabelle, centre Thomas More,1989.
10- Lecture du Coran, 1e éd, Paris, 1982, 2e éd, Aeef Tunis.
11- Ouverture sur l'islam, 1e éd, J, Grancher. 1989.
12- L'islam, Approche critique, livre du mois, club du livre, 2002.
13- Pour une critique de la Raison islamique, Paris 1984.
14- L'islame, morale et politique, UNESCO-Descle, 1986.
15- Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques, Paris, 2002.
16- De Manhattan à Baghdad : Au-delà du Bien et du Mal ; Paris, 2003.

باللغة الإنجليزية:

1- Arab Thought, ed, Scland, New Delhi, 1980.
2- Rethinking Islam : common questions, Uncommon answers, to day, west view Press, Boulder,1994.
3- The concept of Reelation : From Ahl al kitab to the societes of the Book-book, clarmont Oraduate school. Ce,1988.
4- The Unthought in contemporary Islamic thought, London, 2002.

المبحث الثاني: قراءات غربية للنص الديني:

في هذا المبحث سنستعرض بعض القراءات المختلفة للنصوص الدينية من الكتاب المقدس والقرآن الكريم.

1- الكتاب المقدس:

إن التوراة التي بين أيدينا الآن ليست هي التوراة الحقيقية والأصلية، فكما وصلنا أن التوراة الأصلية التي كتبها موسى عليه السلام قد ضاعت وفقدت منذ مدة. وذلك بسبب كفر بني إسرائيل وردتهم عن دينهم وقد تتبع بعض العلماء تاريخ بني إسرائيل متبعين في ذلك منهجا تاريخيا نقديا ليثبتوا أن التوراة قد تعرضت للتحريف والتبديل ومن الأسباب التي ساهمت في تحريف التوراة، الاعتماد على ذاكرة الشيوخ في تحريف الثقافات والمعارف والعقائد لمدة طويلة قبل الانتقال إلى تدوين التاريخ الإسرائيلي في عهد سليمان عليه السلام حين انتقل بنو إسرائيل من النظام القبلي إلى النظام الدولة المستقر.

ولا يختلف تدوين أسفار العهد الجديد عن تدوين أسفار العهد القديم، فهو أيضا امتد تدوينه عبر قرون مديدة مع أن زمن عيسى عرف منذ البدء فن الكتابة. إلا أن المعارضة التي لقيتها دعوته والاضطهاد الذي عرفه أتباعه من طرف اليهود الرومان حالت دون تدوين الإنجيل.[1]

❖ **التأويل الغربي للنصوص الدينية:**

إن التأويل القديم للنصوص الدينية... قد انتقل في تأويل الكلمات والرموز من ظاهر معناها إلى باطنها. أي تجريد هذه الكلمات والرموز من المعاني الحقيقية بألفاظها وتحويلها إلى عالم المجاز... ولقد تم ذلك تحت ضغط هجوم الفلسفة على هذه النصوص الدينية، التي رأتها الفلسفة مليئة باللاعقلانية والخرافات والأساطير فكان تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن إعلانا عن أن هذه النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة، وأن الطقوس والشعائر بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار. وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر

[1] محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط1،مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006،ص 8.

والقشور ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة، التي هي من أهل علم الحق، علم الباطن... وبدا الحديث أن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا.

وفي إطار اليهوديةوعهدها القديم بدأ التأويل الباطني للنص الديني المقدس يأخذ طريقه... فكان تأويل أبراهام بأنه النور العقل، وزوجته سارة بأنها الفضيلة، والفصح بأنه تطهير الروح... أو خلق العالم... ثم جاء فيلون (20 ق م) اليهودي، فجعل من هذا التأويل مذهبا ومنهجا في فهم النص الديني المقدس، ولقد دفعه إلى ذلك الحملة الفلسفية اليونانية على ما في التوراة من أساطير ساذجة أو غير معقولة، مثل ... الحية التي أغرقت حواء في الجنة... فاضطر فيلون إلى تأويل هذه الأساطير

واللامعقول تأويلا باطنيا... ورأى أن هذا التأويل بالباطن هو الانتقال من جسم النص إلى روحه وحقيقته. فكان تأويله للجنة بأنها ملكوت الروح، والحياة بأنها خوف الله. ولشجرة المعرفة بأنها الحكمة، وأنهار الجنة الأربعة بأنها الفضائل الأربع الأصلية، ولهابيل بأنه التقوى الخالصة من الثقافة العقلية. ولقابيل بأنه الأناني، ولشيث بأنه الفضيلة والحكمة, وليوسف بأنه نموذج الرجل السياسي.

فتبلور منذ ذلك التاريخ –القرن الأول الميلادي- منهاج التأويل الباطني الذي ينتقل من ظاهر النص إلى باطنه، ومن حقيقة ألفاظه إلى ما هو أبعد من مجازاتها... والذي ذهب بعيدا على طريق الغلو بسبب ما حفلت به تلك النصوص الدينية من الأساطير الخرافية والقصص اللامعقولة وبسبب هجوم الفلسفة اليونانية على هذا اللامعقول.[1]

ولقد تكررت القصة مع النص النصراني... فأمام هجمات الأفلاطونية المحدثة على النصوص الدينية النصرانية، تبنى المدافعون عن النصرانية مذهب فيلون في التأويل الباطني. فوجدنا يوسطينوس (100-165م) يؤول عبارة سفر التكوين (49:11) "غسل ثيابه في الخمر ورداءه في العنب" بأنه سيطهر المؤمن الذي يسكن في اللوغوس بدمه الذي يأتي من أمه مثل عصير العنب، وعبارة سفر أشعيا (9:7): "ستكون الحكمة على عاتقه" بأن المسيح سيشنق على الصليب.

ونلاحظ أن كل تاريخ هذا التأويل الباطني في تاريخ الفكر العربي سواء ما تعلق منه بالنص الديني أو البشري، إنما كان يدور بين مستويات من الغلو والاعتدال مع التأكيد على أن القائمين بهذه التأويلات إنما يسعون إلى حقيقة معنى النص وحقيقة قصد الخطاب... فلم يكن هناك أية دعوة للقطيعة بين القارئ –المؤول- وبين مصدر النص وصاحبه... تلك القطيعة التي مثلت النقلة أو القفزة النوعية الكبرى، التي انتقلت فيها حداثة عصر التنوير الغربي ذات الفلسفة الوضعيةبالتأويل من السعي إلى حقيقة مقاصد صاحب النص –موحيه أو مؤلفه- إلى تحرير فهم القارئ للنص من المقاصد والمعاني والقيم والأحكام التي أرادها صاحب النص من ورائه- هنا، وعند المفصل والقفزة النوعية الكبرى أصبح التأويل وحتى الباطني والمغالي الذي عرفناه، أصبح علم الهرمينيوطيقا كما تبلور في القرن الثامن عشر.[2]

❖ قراءة سبينوزا للكتاب المقدس "رسالة في اللاهوت والسياسة":

[1] محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق،ص 8-9.
[2] المرجع السابق، ص109.

يعتبر سبينوزا أن الكتاب المقدس والمجموع بين التواراة اليهودية والانجيل المسيحي قد تعرض للتحريف والتغيير على مر السنين، لذلك فقد قام في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة بدراسة منهجية وعلمية لإثبات أن الكتابالمتداول حاليا وسط المجتمع الغربي ليس بالكتاب الأصلي ، وقد اعتبر سبينوزا أن النبوة هي الموضوع الممهد لدراسة الوحي وقد تكلم عن ذلك في الفصول الثلاثة الأولى لكتابه.

ويعرف سبينوزا النبوة بأنها " المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما. والنبي هو مفسر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين يبحثون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده."[1]

وينتج من هذا التعريف أن النبوة تتطابق تماما مع المعرفة الفطرية لأن ما تعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الله وحدها وعلى أوامره الأزلية. ورغم أن هذه المعرفة مشتركة بين الجميع فإنه لا يمكن أن نسمي كل من يقوم بنشرها نبيا.

أما عن الوحي فيرى سبينوزا أنه وسيلة من وسائل الله التي يكشف بها للناس عما يتجاوز حدود المعرفة الفطرية وربما لا يتجاوزها. إذ ليس هناك ما يمنع من أن يتبع الله طرقا مختلفة لتبليغ الناس بما يعرفونه من قبل النور الفطري.[2]

- **<u>الوحي:</u>**

تجسيد الوحي لصور حسية:

يشير سفر أخبار الأيام الأول (الإصحاح21) إلى حدوث الوحي عن طريق الصور الحسية حيث يكشف الله عن غضبه على داوود فيريه ملاكا قابضا سيفا بيده، وقد حدث ذلك أيضا لبلعام.... وآخرون يرون أنها مجرد حلم .... وينكرون أن يكون أي إنسان قد استطاع رؤية ملك بعينين مفتوحتين.[3]

وفي هذا يرى سبينوزا أنها مجرد ترهات وثرثرة، وأن همهم الوحيد كان الربط بين الكتاب المقدس وما جاء به أرسطو.

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر د. حسن حنفي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2005،ص 119.
[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع السابق، ص121.
[3] المرجع السابق، ص 125 124.

يؤكد سبينوزا أنه لا نبي باستثناء موسى عليه السلام قد سمع صوتا حقيقيا كما جاء في سفر التثنية "لم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى الذي عرف الرب وجها لوجه" [1]وكل الأنبياء لم يتلقوا وحيا إلابالاستعانة بالخيال.

القوانين الطبيعية التي صدر طبقا لها الوحي:

يعترف سبينوزابأنه لا يعرف هذه القوانين، ويقول "لما كانت قدرة الطبيعة هي ذاتها قدرة الله. فمن المؤكد أننا بقدر ما نجهل العلل الطبيعية لن نكون قد فهمنا قدرة الله.

تفسير الكتاب:

في تفسيره للكتاب اتبع المنهج الطبيعي، أي المنهج المتبع في تفسير الطبيعة والقائم على: الملاحظة، جمع المعطيات ثم النتيجة. فاستبدل الملاحظة بالمعرفة التاريخية المضبوطة ثم جمع المعطيات ثم الاستنتاج.

أولا الفحص التاريخي:

الفحص التاريخي يقوم على خصائص:

1- يجب أن يفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها.
2- يجب تجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود حتى نستطيع العثور على جميع الآليات المتعلقة بنفس الموضوع. وبعد ذلك نجمع كل الآيات المتشابهة والمجملة أو التي تعارض بعضها بعضا.
3- يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة. ويعني سيرة مؤلفالكتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها، ومن هو وفي أي مناسبة كتب كتابه وفي أي وقت ولمن وبأي لغة كتبه. كما يجب أن يقوم هذا الفحص بدراسةالظروف الخاصة بكل كتاب.[2]

التفسير:

نبدأ أولا في تاريخ الكتاب المقدس، بالبحث عن أكثر الأشياء شمولا وعن الأساس أو الأصل الذي يرتكز عليه الكتاب المقدس... كوجوب أن الله قادر قدرة مطلقة وتجب عبادته وحده... فإذا عرفنا هذه العقيدة الشاملة التي يدعو إليها الكتاب المقدس معرفة صحيحة انتقلنا إلى تعاليم أقل شمولا تتعلق بالأمور العادية في الحياة. [3]

الاستنتاج:

[1]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع السابق ص 128
[2]سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع السابق ، 236-238.
[3] نفس المرجع، ص 239

ثم أخيرا يأتي الاستنتاج، الذي هو الخلاصة والنتيجة المتوصل إليها.

البرهنة على أن الأسفار الخمسة ليست صحيحة:

مدوني الاسفار الخمسة:

لقد ظن الجميع تقريبا أنه موسى.... بل إن الفريسيين أيدوا هذا الرأي بإصرار شديد، حتى أنهم عدوا من يظن ذلك من المارقين، وفي شرح التثنية أورد عزرا هذا الخطأ بشكل مبهم، حيث أثبت أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة، بل أن مؤلفه شخص آخر عاش بعده بزمن طويل، وأن موسى كتب سفرا مختلفا وللبرهنة على ذلك يذكر:

1- موسى لم يكتب مقدمة التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن.
2- نقش سفر موسى كله بوضوح تام على حافة مذبح واحد يتكون من 12 حجرا حسب عدد الأحبار وينتج عن ذلك أن سفر موسى كان في حجمه أقل من الأسفار الخمسة.
3- يذكر أنه قد ورد في التثنية (31:9):[وقد كتب موسى هذه التوراة] ، ويستحيل أن يكون قد قالهذا موسى بل لابد أن يكون قائلها كاتبا آخر يروي أقوال موسى وأعماله.

4- يذكر أنه جاء في التكوين (14:22) أن جبل موريا سمي جبل الله. ولم يحمل هذا الاسم إلا بعد الشروع في بناء المعبد وهذا الإخبار متأخر عن موسى في الزمان.[1]

من هذه الملاحظات يبدو واضحا وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة.

سفر يشوع:

يذكر أن بعد موت يشوع كان الإسرائيليون، يعظمون الله ما عاش المسنون الذين عرفوا يشوع.

ويذكر الإصحاح (10:16) أنهم، أي (إفرائيل ومنسى) لم يطردوا الكنعانيين بجازر... ووجدت هذه الرواية نفسها في سفر القضاة الإصحاح الأول، وتدل هذه الطريقة في الحديث باستعمال "إلى يومنا هذا" على أن من يكتب ذلك يتحدث عن شيء قديم للغاية... وهناك أيضا حادثة أخرى في الإصحاح (10:22) يروي فيها أنسبطين أقاموا مذبحا وراء الأردن، وهي حادثة تبدو أنها وقعت بعد موت يشوع... وأخيرا، يظهر بوضوح من الإصحاح (14:10) أن هذا السفر قد كتب بعد يشوع بقرون عديدة، إذ يعطينا الإصحاح هذه الشهادة.[2]

أسفار صموئيل وأسفار الملوك:

يذكر سبينوزا أن القصة في هذا السفر بعد وفاته -أي صموئيل- بوقت طويل. أما عن سفر الملوك فهي مقتبسة كلها من كتب حكومة سليمان ومن أخبار ملوك يهوذا ومن أخبار ملوك إسرائيل.

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع السابق ، 258-259
[2] المرجع السابق، 266-267.

وإذا نظرنا إلى تسلسل هذه الأسفار كلها وإلى محتواها رأينا بسهولة أن الذي كتبها مؤرخ واحد أراد أن يروي تاريخ اليهود القديم منذ نشأتهم الأولى حتى هدم المدينة لأول مرة.[1]

2- القرآن الكريم:

❖ قراءة موريس بوكاي للقرآن:

تاريخ تدوين القرآن:

ينبغي التنبيه إلى الفرق بين كتاب الوحي المسجل. والأحاديث التي هي مجموعة الروايات لأفعال وأقوال محمد صلى الله عليه وسلم التي شرع بعض أصحاب الرسول بكتابتها منذ وفاته. ولما كان الخطأ قابلا للتسرب إليها. فقد أخذت وأخضعت فيما بعد للنقد والتدقيق. حتى أنه قد تم في النهاية اعتماد مستندات متأخرة جدا عن وفاة الرسول. إنها كالأناجيل ذات أصالة متغيرة.

... أما وضع القرآن، فإنه يختلف عن ذلك كثيرا، لأن الرسول والمؤمنين كانوا يحفظونه مع تتابع الوحي، ثم يكتبه في نفس الوقت الكتبة الذين كانوا حوله، وهكذا فقد توفر للقرآن من البداية عنصرا الأصالة اللذان لم يكونا أبدا متوفرين للأناجيل وقد ضل الأمر كذلك حتى وفاة الرسول.[2]

هناك نصوص ظاهرة تؤكد بأنه قبل أن يهاجر الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة بكثير، كان ما يوحى به من القرآن يثبت كتابة. وهذا ما سيؤكده القرآن. وكانت عادة محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه حفظ القرآن وترتيله عن ظهر قلب.

... وهناك أربع من السور المكية تشير إلى كتابة القرآن قبل أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد ترك مكة سنة 622م.[1]

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع السابق ، ص267-268
[2] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرءان والعلم، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1990،ص 158.

"كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ. فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ. فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ. مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ. بِأَيْدِي سَفَرَةٍ. كِرَامٍ بَرَرَةٍ." سورة عبس، من الآية 11 إلى الآية 16.

"بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ." سورة البروج الآيتان 21-22.

" إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَلَمِينَ." سورة الواقعة من الآية 77 إلى الآية 80.

"وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اِكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" سورة الفرقان الآية 5.

وهكذا فإن القرآن نفسه يخبر عن كتابته ممن هم حول الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد كان للرسول صلى الله عليه وسلم العديد من كتبة الوحي، وأشهرهم زيد بن ثابت.وفي هذا يقول موريس بوكاي ، "وبعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم، طلب خليفته أبو بكر من زيد بن ثابت جمع القرآن ففعل وقد رجع زيد لتوجيه من عمر بجمع كل الوثائق التي كان بإمكانه الرجوع إليها في المدينة. فقابل ما عند الحفاظ على ما كان مكتوبا منه على مختلف المراجع لتفادي أي خطئ ممكن في النقل ولضمان جمع أمين للقرآن. وقد قام عمر فيما بعد بالاحتفاظ

بهذا المصحف عنده ثم سلمه إلى ابنته حفصة أم المؤمنين. ثم إن الخليفة عثمان بن عفان كلف مجموعة من المدققين ليقوموا بمراجعة دقيقة للقرآن عرفت فيما بعد باسمه.[2]

القرآن الكريم في ضوء العلم:

أ- المنهج البوكابي في إثبات ربانية القرآن:

انتهج موريس بوكاي في سبيل إثبات ربانية القرآن الكريم منهجا علميا وذلك من خلال مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم مبينا مواطن الاختلاف بينهما ليصل إلى إثبات تحريف الكتاب المقدس واليقين بربانية القرآن.

ب- نماذج من الإعجاز القرآني:

- ✓ **خلق السموات والأرض:**

خلافا للعهد القديم فإن القرآن لا يسرد قصة الخلق كلها متتابعة في موضع واحد. بل نراه في مقاطع من سور متعددة فيه يثير بعضا من مشاهده، ويعطي شيئا من الدقة في الوقائع المتلاحقة التي تعبر عنه.

- ✓ **أدوار الخلق:**

[1] المرجع السابق، ص 159
[2] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرءان والعلم ، بتصرف، 160-161

تذكر التوراة الخلق دونما إبهام في ستة أيام متتابعة بيوم واحد من الراحة وهو يوم السبت بالتماثل مع أيام الأسبوع، وهكذا فإن مفهوم كلمة يوم في التوراة حدد بالمسافة الزمنية المعتبرة بين مطلعين للشمس أو مغربين لها متتابعين بالنسبة إلى ساكن الأرض.[1]

... بالمقارنة مع التوراة فإن استمرار الخلق بالنسبة للوحي القرآني فقد امتد أيضا على مسافة ستة أيام **"إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الذِّي خَلَقَ السَّمَواتِ وَاَلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اِسْتَوَى عَلَى اَلْعَرْشِ يُغْشِي اَلَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَاَلْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ اَلْخَلْقُ وَاَلْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ اَلْعَلَمِينَ" سورة الأعراف 54)**. وكلمة الأيام بمعنى الدورات الزمنية، وليس يوما محددا بالشروق والغروب وهذا المعنى موجود في القرآن الكريم مثل قوله تعالى **" يُدِبِرُ اَلْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى اَلْأَرْضِثُمَ يُعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدَّونَ" السجدة–5-)**

إن استعمال كلمة يوم هنا بمعنى دورة من الزمن وهو المخالف كل المخالفة لمعناه الشائع وعلى هذا فإنه يمكننا القول بأن القرآن يعبر على مراحل الخلق بأنها ستة وبأنها بمعنى دورات طويلة من الزمن.

- ✓ **عدم تحديد نضام تتابع في خلق السموات والأرض:**

يقول موريس بوكاي " ليس في القرآن مقطع واحد يحدد التتابع بصورة ظاهرة. بل لابد من حروف العطف " و... أو...ثم ... وقد بدا لي أن في القرآن مقطعا واحدا ذكر فيه تتابع واضح بين أحداث متنوعة للخلق وهي الآيات **"ءَأَنْتُمُ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا. رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَاهَا. وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا. وَاَلْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَدَحَاهَا . أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا. وَاَلْجِبَالَ أَرْسَاهَا. مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ." سورة النازعات27-33** [2]

يعرض القرآن الكريم في آيتين منه خلاصة من الأحداث التي بينت التتابع الزمني الذي هو أساس لتكوين العالم وذلك في قوله **" أَلَمْ يَرَى الذِّينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَاَلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ اَلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا" الأنبياء 30 ، "ثُمَّ اِسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" فصلت 11)**

فمن خلال هاته الآيات نستنتج:

1-تأكيد وجود طبقة غازية مشحونة بذرات دقيقة لأنه كذلك ينبغي تفسير كلمة الدخان في العربية. إذ الدخان على العموم مؤلف من أصل غازي مشوب بذرات دقيقة لها إمكانية الانتماء إلى حالات المادة الجامدة والسائلة. وأن تكون في درجة حرارة مرتفعة تقريبا مع بقائها في حالة من الاستقرار.

[1] د. إلياس دكار، المنهج البوكابي في إثبات ربانية القرآن في ضوء العلم، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، دون سنة، ص 30-31
[2] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرءان والعلم، مرجع سابق، ص 170

2- ذكر تتابع زمني للفتق. من كتلة واحدة أساسية ملتئمة العناصر في الأصل. هذا المفهوم بانفصال الكل إلى أجزائه، قد أثبت في مقاطع أخرى من الكتاب بذكر العوالم الكثيرة.[1]

✓ **نشأة الكون:**

النقاط الخمس الأساسية التي يستند إليها القرآن في تحقيقاته بمناسبة الحديث عن الخلق:

1- إن الدورات الست لخلق السموات والأرض حسب إفادات القرآن تغطي تشكيل الأجرام السماوية والأرضية ونماء هذه الأخيرة حتى تصبح صالحة لسكن الانسان.[2]

ويخبرنا العلم أنه إذا ضربنا مثلا لتشكل الشمس وتابعها الأرض فقد تم على امتداد زمني طويل بتكثف الطبقة الغازية البدائية وانفصالها، وهو بالضبط ما يقوله القرآن ببساطة بذكر امتدادات زمنية تحققت انطلاقا من الدخان السماوي ثم انفصالا. ومن هنا نسجل إذن تشابها بين النظرة القرآنية والنظرة العلمية.[3]

2- لقد كشف العلم عن تداخل حدثين لتكوين نجم الشمس وسيارها أو أحد من سياراتها التابعة لها كالأرض، وهذا يظهر في القرآن" **قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالذِّي خَلَقَ اَلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ اَلْعَالَمِينَ.وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ. ثُمَّ اِسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِوَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَوَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ اَلْعَزِيزِ اَلْعَلِيمِ."سورة فصلت**الآيات 12-9).[4]

3- التطابق بارز بين تأكيد وجود الدخان في الحقل البدائي للكون الذي تكلم عنه القرآن ليعبر عن حالتي التسلط الغازية للمادة التي تكون منها إذ ذاك، ومفهوم الطبقة الغازية البدائية حسبما يقوله العالم الحديث.

4- موافقة العلم على كثرة السموات المعبر عنها في القرآن بالعدد الرمزي سبعة، وذلك من خلال التجارب التي قام بها الأستروفيزيكيين عن الأنظمة وعددها.

5- إن وجود خلق متوسط بين السموات والأرض كما يقول القرآن قريب من اكتشاف جسور المادة هذه الموجودة خارج النظام الفلكي الدقيق.

على أن معطيات العلم في تكوين العالم إذا لم تؤيد جميع الوسائل المطروحة من القرآن في هذا الموضوع. فإنه على كل حال لا يوجد أقل تعارض بينها وبين المعطيات القرآنية في ذلك وإن هذه الحقيقة تستحق أن تسجل لصالح القرآن في الوقت الذي ظهر أن نص التوراة... قد جاءنا في هذه الوقائع بتحقيقات غير مقبولة من وجهة النظر العلمية.[5]

[1] د. إلياس دكار، المنهج البوكابي في إثبات ربانية القرآن في ضوء العلم، مرجع سابق، ص314
[2] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرءان والعلم، مرجع سابق ، ص 181.
[3] د. إلياس دكار، المنهج البوكابي في إثبات ربانية القرآن في ضوء العلم، مرجع سابق ، ص315.
[4] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرءان والعلم، مرجع سابق ، ص182
[5] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرءان والعلم، مرجع سابق ، ص 182

يبدو في النهاية أن الاكتشافات التي وصل إليها موريس بوكاي حول القرآن كباحث لشهادة موضوعية على ربانية الوحي الذي يعتبر كمنهج ثابت للبشرية في جميع مجالات الحياة.[1]

ومن جهة أخرى فقد تعرض كتاب ومنهج بوكاي للنقد من قبل العديد من الباحثين أمثال تانر إدريس، الذي اعتبر أن المراجع والآيات القرآنية التي استند إليها موريس بوكاي ليثبت فيها توسع الكون والأكوان الموازية والكون المنظور هي خاطئة بشكل صارخ.[2] كما هاجم أركون هذا النوع من الكتب التي كتبها غربيون يثبتون فيه صحة القرآن وسلامته من التحريف وصحة الإسلام وثبات مناهجه وقوة حقيقته ووضوحها، ووصفها بأنها كتب تبجيلية هزيلة.

المبحث الثالث: موقف أركون من القراءات الدينية:

وقبلالخوض في رأي أركون في القراءات المختلفة للنصوص الدينية لنتعرض أولا لمفهوم النص الديني عند اركون.

1-مفهوم النص عند محمد أركون:

يميز أركون بين نوعين من النص الديني، فهناك نص ديني تأسيسي وهناك نص ديني فرعي أو ثانوي:

- **النص الديني التأسيسي:**

ويتمثل في النصوص الدينية الكبرى (التوراة، الانجيل، القرآن) وتتضمن المعنى الأول والأصلي الذي " يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد، إنه مطلق ولا يناقش ولا يمس"[3]ويعني أركون بهذا أن النص الديني التأسيسي ثابت غير قابل للمناقشة من حيث المعنى وأن له أهل اختصاصيون يشتغلون

[1] د. إلياس دكار، المنهج البوكابي في إثبات ربانية القرآن في ضوء العلم، مرجع سابق ، ص321
[2] نفس المرجع السابق، ص301.
[3] محمد أركون، الاسلام أوربا الغرب، تر هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1،2001، ص28.

بالبحث فيه وفي معانيه وتفسيرها وفق الشريعة أي أن الفقهاء وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والحديث) وهم وحدهم من يجيدون تأويله حسب الأنظمة اللاهوتية أي يعتقدون أنهم وحدهم القادرون على فهم المعنى الأولي للنص الدينيومن ثم تأويله واستخراج المعنى الصحيح منه وإبراز الأوامر والنواهي التي تصوغ حياة الانسان الدينية.

وبالتالي يرفض أركون التفسير الأحادي الضيق للقرآن الكريم والدعوة إلى الالتزام به من غير نقد أو مناقشة. لأن القرآن عبارة عن خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى واحد وتحويله إلى قوانين ثابتة وقوالب جامدة لتلبية حاجيات المجتمع، حيث يقول أركون"يجهلون إذا يفعلون ذلك أنهم يقلبون معنى الوحي ويجمدونه في حين أنه فوار بالمعنى غزير".[1]

النص الديني الثانوي:

يرى أركون أن النص الديني الثانوي له وظيفة شارحة للنص الديني الرئيسي "وتأييد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والاسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة"[2]

وبالتالي تصبح النصوص الثانوية قابلة لكل أنواع الاسقاطات أي لكل أنواع التقديس والأسطرة والأدلجة لأن فهم النصوص التأسيسية لم يكن واحدا على مر الأجيالوالقرون. وأكبر دليل على ذلك الكيفية التي يستخدم بها القرآن من قبل الفاعلين الاجتماعيين للحركات الأصولية المتطرفة، وهم بفعل ذلك يقومون بنزع القرآن من سياقه التاريخي وتأويله لخدمة الرهانات الدنيوية والسياسية القابعة وراء كل المعجم الديني القديم.

2-الخطابات الاسلامية والاستشراقية:

في حديثه عن الخطاب ككل فهو لم يميز الخطاب الاسلامي عن الاستشراقي أو العكس، بل إنه حاول نقدهما معا متجاوزا الاخطاء التي يرى أنهم قد وقعوا فيها. وذلك بإخضاع كل من الخطاب الاسلامي والخطابات الاستشراقية إلى منهج نقدي قائم على ثلاث خطوات:

❖ **مادون مستوى المناقشة "الحوار":**

يصنف أركون ضمن هذه الدائرة ما هو دون مستوى الحوار، كل ما يتعلق بالأشياء الشخصية والنظم والأخلاق الجامعية و الظروف المؤقتة والمطامح و اللقاءات والتوسلات، أي كل ما هو عرضي وعابر وخاصبالزمن الراهن والعصبيات الطائفية والقومية التي تؤثر بعمق قليلا أو كثيرا على كتابات كل مؤلف.[3]

[1] المصدر السابق، ص29
[2] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر، هاشم صالح، دار الساقي لبنان، ط1، 1999، ص47
[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، تر هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت،1996، ص247

من جهة المسلمين:

يرى محمد أركون أن عدد المسلمين المناقشين للقرآن جد محدود إذا ما أهملنا الخطاب الأصولي السلفي، لأنه وفي نظره قائم على أسس غير علمية أو كما عبر هو " عاري من الصحة العلمية" في كتابه تاريخية الفكر العربيبل إن الأخطر من ذلك هو أن الفكر اللاهوتي في الإسلام توقف بعد القرن الحادي عشر أو الثاني عشر عن مواصلة مناقشاته العقلانية السابقة وهي مناقشات خصبة ومبدعة، حصلت إبان العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. لكنها أصبحت نسيا منسيا بعد الدخول في عصر الانحطاط وتجمد الفكر الإسلامي عندئذ ... وتحوله إلى مجرد اجترار لفتاوى فقهية وشعائر وطقوس ودروشة وتصوف وانغلاق كامل على الفكر والفلسفة والاستكشاف المبكر.

وهكذا تم التخلي عن الساحة الفكرية والفعالية التأويلية المبدعة للنصوص الإسلامية التأسيسية. وهي فعالية ازدهرت إبان العصر الذهبي على يد المعتزلة والفلاسفة وكبار الأدباء وعلماء الدين المتفتحين.[1]

ويقصد هنا المعتزلة وجماعة المتكلمين الذين اهتموا بمسائل جديدة كليا عما كان متداولا في تلك الحقبة من الزمن، كمسألة خلق القرآن التي لاقت معارضة من طرف بعض المسلمين ، وفي رأي أركون أن هذه المناقشات المبدعة قد طويت صفحتها بفعل التفسيرات السلفية المتأصلة والمتعصبة الرافضة لكل تجديد أو خروج عن المألوف. ويريد أركون إعادة إحياء هذا النوع من التفكير وكسر كل القيود التي حالت دون الخروج من هذا السياج المغلق لتحرير الفكر الاسلامي الذي يهاجم كل فكرة متحررة خارجة عما هو سائد.

ولاحظ أن المسلمين قد هاجموا بشكل خاص جولدزيهر وشاخت لأنهما تعرضالموضعين حساسين جدا هما "الحديث النبوي والشريعة" [2]ومن أوائل من ردوا على مطاعن جولدزيهر في القراءات القرآنية، محمد طاهر بن عبد القادر الكردي الخطاط في كتابهتاريخ القرآن وغرائب رسمه في طبعته الأولى عام 1947. فقد جاء في الفصل الذي عنوانه "الرد على الافرنج" القائلين باستنباط القراءات من الرسم أمثال

جولدزيهر ونولدكه بأن : القراءات نشأت من عدم وجود الشكل والنقط على الحروف. ونحن نردها على قولهم هذا بالبرهان القاطع".

كما صنف عبد المفتاح شابين كتابات باسم رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين عام 1960م. ناقش فيه مزاعم جولدزيهر، حيث جاء في قوله : وأرجو أن أدفع ما رمى به جولدزيهر عقيدة المسلمين في كتابهم المحفوظ" ثم ألف عبد المفتاح القاضي كتابه القراءات في نظر المستشرقين والملحدين عام 1972، رد فيه على شبهات جولدزيهر حيث جاء في قوله : وقد تبين لي بعد البحث الهادئ والتمحيص المتريث أن جولدزيهر في بحثه في القراءات قد حاد عن الجادة وتنكب الصراط السوي وجانب التوفيق فيما كتب وتورط في أخطاء ما كان لمثله أن ينزلق فيها". وكذلك كان لإبراهيم عبد الرحمن خليفة رأيه في كتاب جولدزيهر، حيث كشف عن غاية هذا الأخير بتأليفه عام 1979م لكتابه " دراسات في مناهج

[1] محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان، تر هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 2011،ص 332.
[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص 247

المفسرين" وجاء فيه : وغاية هؤلاء المستشرقين من هذا أن يخرجوا بنتيجة حتمية لهذا الصنيع من الأمة في زعمهم هي أن القرآن ليس كلام الله. [1]

وفي هذا العرض المبسط لبعض الناقدين العرب لعمل جولدزيهر، يتبين لنا أن غاية المسلمين هي الدفاع عن الملة ودحض كل ما قيل عنها من سوء، وأن المسلم لا يتقبل التعرض لمقدساته، عكس ما يروج له أركون في أن المسلم يهاجم كل من حاول فهم القرآن، كما يرى أركون أن العقل العربي والمسلم لم يتحرر بعد من تلك القيود القدسية. وها هو أركون يأتي ليكسر كل تلك الأغلال، بوضعه لطريقة تفكير حداثية أو لقراءة قرآنية جديدة، متجاوزا بها قراءات المسلمين القديمة المتعصبة.

ويرى أن العرب اذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضا إلى نفس منهجية العلم الغربية وروحه. ولكن لأنهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل. نجد بشكل عام أن عدد المنتقدين المسلمين الضئيل جدا لايتناسب مع أجيال المثقفين الليبيراليين والذين ابتدؤوا منذ أوائل القرن التاسع عشر يقلدون علم الغرب وثقافته وفكره.[2]

وقد يكون قد غاب عن أركون هنا أنه هو في حد ذاته يقوم بتقليد الغرب وحمل لواء التحرر من السيادة الدينية على الانسان، التي يرى الغرب فيها سجنا للحرية والارادة البشرية وأنها تقيد كل أفعال البشر بجملة العقائد والواجبات والمحرمات. ثم إن الملاحظ أيضا أن أركون يقوم بانتقاد العرب والمسلمين بطريقة قاسية نوعا ما في حين أنه يلين في تعامله مع الجهة المقابلة. وهذا في قوله السابق " عدد المنتقدين المسلمين الضئيل جدا لا يتناسب مع **أجيال المثقفين الليبيراليين** الذين ابتدؤا منذ أوائل القرن التاسع عشر يقلدون علم الغرب وثقافته وفكره".

من جهة المستشرقين:

يتذمر أركون كثيرا من حال الاستشراق خصوصا في النصف الثاني من القرن العشرين. وهي المرحلة التي اختلط فيها معهم وعايشهم من خلال تدريسه في السوربون أو احتكاكه بهم في الدوائر العلمية... وتتركز انتقادات أركون للاستشراق حول أمرين اثنين:

1 أن الاستشراق يصر على مهمته الوصفية تجاه الشرق, أي أن مهمته استكشافية تسعى إلى التعرف على الشرق وكشف هويته. ولا يتجاوز هذه المهمة إلى محاولة تصحيح المفاهيم الإسلامية.

2 أن الاستشراق لا يلتفت إلى التقدم العلمي في دراسة التاريخ فهو مازال متمسكا بالمنهج الفليلوجي الذي يعود إلى القرن التاسع عشر[3]

إن الرغبة في لعب دور جديد ضمن المنظورات والآفاق التي افتتحتها سياسة التعاون ثم الصراع العربي الاسرائيلي بالنسبة للمستشرقين اليهود.... راح كل ذلك يستمر في إثارة الاهتمام بالدراسات العربية والاسلامية في الغرب... لكن المواقع العاطفية أو الإيديولوجية لدى المستشرقين تتغلب بشكل واضح في هذا الصدد على المشروع الثقافي الضخم الذي ينبغي إنجازه والذي يتمثل باستكشاف المجال العربي والإسلامي بشكل منتظم وعلمي وابتكاري أصيل. لكن عمل المستشرقين للأسف يبقى أسير الدراسات

[1] د. ابراهيم الزلافي، منهج جولدزيهر في الدراسات القرآنية، جامعة المسيلة، الجزائر، 2020، ص13
[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص 248
[3] مصطفى الحسن،الدين النص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون،ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص 84

الوضعية والتجريبية والأطروحات التخصصية الصيفية والأكاديمية، ثم أسير الدراسات المبعثرة والمفككة والمحرومة من أي برنامج متماسك، والخالية من أي بعد تفسيري أو أي هدف عملي يفيد المجتمعات المدروسة المعنية [1]

يعني أن المستشرقين الغربيين لم يختلفوا كثيرا في دراساتهم للحضارة العربية الاسلامية عن العرب وخطاباتهم. أي أنهم اكتفوا فقط بالبحث عن الثغرات والنقائص في الكتب العربية الإسلامية المقدسة. سواء كانت في السنة والحديث أو القرآن، فهدفهم كان اسقاط القداسة عن الخطابات الإسلامية لا البحث العلمي الموضوعي الجاد.

..... لكننا مضطرون لأن نلاحظ أن هناك فرقا كبيرا بين أسلوب البحث العلمي المطبق على المجتمعات الغربية وأسلوب البحث المطبق على المجتمعات الأجنبية. صحيح أنه لا يمكننا أن نطلب من المستشرقين القيام بعمل تقع مسؤوليته بالدرجة الأولى على الباحثين العرب والمسلمين بالذات. ولكن يبقى مع ذلك صحيحا أنهم بسبب احتلالهم لموقع ثقافي مهيمن، وبسبب ممارستهم انواع من الأستاذية الثقافية بحكم طبيعة الأشياء.... فإن على المستشرقين أن يهتموا أكثر بالواجبات الأدبية المترتبة عليهم والتي تفرضها مهنتهم.[2]

فمن الضروري حسب أركون أن يخضع النص القرآني للفحص الدقيق وتعاد كتابه كما فعل المسيحيين مع الأنجيل الذي أصبح أناجيلا. ووجب أن تعاد قراءته كنص بعيد عن الحياة اليومية.

❖ **الخطابات الاسلامية والاستشراقية:**

... نحن لا نستهدف هنا الإحاطة بكلية الخطابات المنتجة في هذا الطرف أو ذلك، فتحليل الخطابات الاستشراقية التي انتجت قبل مرحلة الاستقلال لم يعد له إلا أهمية تاريخية لمن يريد أن يحدد مثلا نظام الفكر الذي ينتمي إليه. يضاف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار هنا الخطابات الاسلامية المنتجة خارج مدار التنافس على المعنى الذي افتتحه الاستشراق. هذه الخطابات بالذات تشكل مادة قرائية تنافسية. وبالتالي صراعا على التأويل ينبغي علينا أن نفهم طبيعته ورهاناته.

سوف نلاحظ أن ضمن هذه المادة النصية التي تبقى ضخمة جدا أن الخطابات التي نصفها بالاسلامية - لأننا لا نجد كلمة أخرى نصفها بها- هي محاكاتية ومقلدة بدرجات مختلفة إنها تحكي مناهج الخطاب العربي وأدواته المفهومية وطرق تأليفه ومحاجته.[3]

لا يرى أركون أنه ثمة مثال ونموذج مطلق للحداثة فلكل مجتمع حداثته المتميزة ولا يمكن أن نمارسها إلا في كل خصوصياته الثقافية و الفكرية المنفردة. إن عمل أركون النقدي للعقل الإسلامي لا يقف عند

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، نفس المصدر ص 250
[2] محمد أركون، تاريخية الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص 251
[3] محمد أركون، تاريخية الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص253

محاكاته للحداثة الغربية. كما لا يرى ثمة ضرورة الحديث عن قضايا العقل الاسلامي من منطلق حداثية يحاكي التجربة الغربية. إن هذه التجربة نفسها نجدها عنده معرضة للنقد. إذا لم يتوانى في التوجه إليها باللوم لكونها تعمل على تجاهل الظاهرة الاسلامية. وتغض الطرف عما يحدث من أحداث جد خطيرة داخل المجتمعات العربية الاسلامية، وما فتئت هذه الحداثة الغربية تقرأ الإسلام قراءة سطحية وواصفة يقدمها أساتذة وعلماء الاستشراق الكلاسيكي.

❖ **المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي:**

من المؤكد أنه ينبغي رفض الثرثرات المجردة الفارغة التي لا تستند إلى أي عمل علمي ذي قيمة. ولكن ينبغي أن لا ننسى أن رفض المستشرقين للبحث النظري أو المنهجي واحتقارهم له عائد في أغلب الأحيان إلى أنهم يحتلون موقعا محظوظا (ذا امتيازات) بالقياس إلى زملائهم من المسلمين الذين يبقون تحت مستوى المنهجية العلمية كثيرا. وبالقياس إلى زملائهم من الباحثين الغربيين الذين لا يملكون التخصص في الاسلام. هذا التخصص الذي يؤهلهم لامتلاك المفاتيح السحرية للشرق.[1]

يعني هنا أن المستشرقين مالكون الوسيلة في حين أن هذه الوسيلة غائبة تماما عند المسلمين والذين بدورهم يتفوقون على المستشرقين من الناحية العلمية -أو التخصص كما عبر هو- فنجد هنا أن كلا الفريقين مالك لشيء فاقد لآخر. وأركون هنا يبحث الدمج بين وسيلة الغرب وعلم العرب. الذي يرى أنه بنفسه يمتلكه. إذا أنه نشأ نشأة إسلامية وتعلم وتثقف غربيا، فله المنهج والعلم ويمكنه دراسة القرآن دراسة عصرية صحيحة دون الاخلال بمعانيه،لا دراسة هجومية كما فعل الغربيون أو بعضهم، على عكس العرب والمسلمين الذين يرفضون رفضا قاطعا-في نظره- الأخذ أو التعلم من الغرب وذلك من أجل أن يحافظوا على مكانتهم وهيبتهم العلمية.

وفي هذا يضيف أركون " يضاف إلى ذلك عدم فهم عنيد ورازح خاص بالنفسية الاستشراقية. إنهم يرفضون أن تستفيد المجتمعات الاسلامية والعربية من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة المطبقة بكثرة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين والفلاسفة والتيولوجيين والكتاب و الفنانين. وهم يرفضون بنفس الدرجة إجراء مناقشة ابستمولوجية مع هؤلاء الأخيرين وذلك لكي يحافظوا على سلطتهم العلمية المتمثلة في الإشراف على أطروحات الدكتوراه ...

... إنه بسبب غياب البحث النظري والمنهجي عن ساحة الدراسات العربية والإسلامية ،فالعلم المدعو الإسلاميات لم يكون لنفسه حتى الآن مكانة علمية محددة بدقة، فنحن لا نستطيع حتى الآن أن نحدد له حدوده وأطرافه ولا مناهجه ولا إشكالياته. ولا نستطيع تحديد العلوم التي ينبغي على كل مختص بالإسلاميات أن يتقنها ويسيطر عليها بالضرورة.

يمثل العلم الذي ننشده موقفا منفتحا للروح تجاه المعرفة والممارسة باعتبارهما ذروتين مسؤولتين مترابطتين ولكن متمايزتان طبقا للمثل الإسلامي القديم الذي يقول " اعلم بما تعمل، واعمل بما تعلم" إن

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 261.

هذا التوجه لا يعني أن الفكر أو المعرفة لا ينبغي أن تتبع الممارسة دائما إما لتوجيهها أو إرشادها وإما للاستضاءة بها.[1]

إن ما ينقص الدراسات العربية الاسلامية تحديد المناهج والطرق المتبعة في تفسير أو قراءة مختلف النصوص الدينية،كما أن احتكار بعض المنشغلين بهذه الدراسات للعلوم وعدم توسعهم وأخذهم لما توصل إليه التفكير الغربي جعل الدراسات الاسلامية تنغلق عن نفسها، ولهذا فإن أركون يعمل جاهدا من أجل اخراج العقل الاسلامي من هذه القوقعة.

إن الدراسات المنصبة على مختلف النصوص الدينية هدفها البحث عن ما وراء النص الظاهر لاستخراج المعاني الحقيقية وكذلك نقدها واستعراض ما قد يبدو فيها من خلط أو شبهات أو حتى أخطاء، أو تبيان عدم صحة هاته الكتب والتحريف الذي تعرضت له. أو حتى البحث فيها عن ما قد يخدم العلم وما توصل إليه.

إن الدراسات الاسلامية للقرآن الكريم مازالت أسيرة الماضي ومتمسكة بالجذور التفسيرية القديمية والتي هي في نظر أركون قائمة على أسس غير علمية

في حين أن الدراسات التي اهتمت بالقرآن الكريم من طرف المستشرقين كانت دراسات سطحية معضمها هجومية تتغلب عليها العاطفة خالية من أي هدف عملي مفيد للبشرية.

لذلك فإن أركون حاول أن تكون طريقته مغايرة عن كل ما أوتي به من قبله وذلك باستخدام كل ما توصل له العلم من مناهج مختلفة متجاوزا كل الأخطاء التي وقع فيها كل من الاسلاميين والمستشرقين ومزاوجا في نفس الوقت بين العلوم العربية الاسلامية والمناهج الغربية مبدعا طريقة أو منهجا جديدا لقرءة النص القرآني وهو ما سماه بالاسلاميات التطبيقية وهو ما سنقف عليه في الفصل الآتي.

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الاسلامي، ص 262.

الفصل الثاني:

مشروع أركون في قراءة

المبحث الأول : في مفهوم القراءة الحداثية

المبحث الثاني: الاسلاميات التطبيقية

المبحث الثالث: مناهج القراءة الحداثية

الفصل الثاني
مشروع أركون في قراءة القرآن الكريم

تمهيد:

إن تشبع أركون بالفكر الغربي جعله يلهث لاستخدام كل ما توصل له الغربيون من مناهج وعلوم في قراءاته المختلفة للنصوص الدينية. ولما كان الغربيون قد حاولوا تطبيق هذه المناهج المختلفة على القرآن ولم يفلحوا -في نظره- في ذلك، فقد أتى أركون بمشروعه الضخم والذي دعاه بالاسلاميات التطبيقية تمييزا عن ما عرف بالاسلاميات الكلاسيكية، وهو في نظره تصحيح للقراءة الاستشراقية التي سبقته في محاولة قراءة القرآن الكريم.

وهنا يحاول أركون تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية على النص الديني، من المقاربة السيميائية الألسنية، المقاربة التاريخية، والمقاربة الأنثروبولوجية. وفي هذا الفصل عرض لمشروع أركون والمناهج التي استخدمها فيه.

المبحث الأول: في مفهوم القراءة الحداثية

1- منطلقات القراءات الحداثية:

ترتبط الأرضية التي نشأت فيها القراءات الحداثية للقرآن الكريم بعوامل مختلفة يمكن أن نقول أنها بمثابة أسباب ومنطلقات للحداثة التي حال التعامل الكلاسيكي مع النص القرآني دون بلوغها – في نظر روادها- وهي:

1. بقاء العرب والمسلمين في وضع يطغى عليه التخلف والانحطاط في شتى الميادين، بفعل عوامل مختلفةأهمها بل ومحورها هيمنة القراءة الكلاسيكية للنص القرآني المقدمة من طرف علماء الدينعلى الساحة العربية، وذلك لأنها حسب نقاد الخطاب الديني الكلاسيكي تعبر عن قراءات مؤدلجة مؤطرة برؤى وقواعد تحول دون الحداثة والتقدم الذي بلغه الأوربيون، هي ما أرقت مفكري وفلاسفة العرب ففكروا في تجاوزها كشرط جوهري لركب قطار الحداثة عن طريق بناء قراءة علمية موضوعية للقرآن الكريم كنص محوري لحضارتنا.
2. مركزية النص القرآني في بناء الحضارة العربية الاسلامية، ماضيا وراهنا ومستقبلا، وهي ما ترتب عنها الدعوة إلى تأسيس قراءات جديدة له، وذلك لأنه أهم النصوص التي تأسست عليها ثقافتنا أو حضارتنا العربية الاسلامية التي هي حضارة النص بتعبير "أبو زيد" وذلك لأننا نعيش في ثقافة احتل النص الديني فيها ولا يزال مركز الدائرة.
3. تبلور إشكالية لقراءة النص القرآني في مختلف العصور، وتتجسد في التأويل الذي ألحق به طيلة العصور والذي يحتاج دائما إلى إعادة نظر ودراسة، فالحضارة العربية الاسلامية لم تقم على النص فقط بل أيضا قامت على التأويل أي إنتاج نص آخر مؤول في ظاهره يحافظ على النص الديني الذي لحقه التأويل لكن في عمقه الباطني متحرر منه، يحاول التجاوز، الخروج أو حتى الهدم بما تتيحه لغة هذا النص من إمكانيات لغوية كمجازيتها التي تسمح بالتعدد في الفهم وبتجدد في المعنى تلحقه الذات المؤولة.
4. الآليات الكلاسيكية في تقديم فهم معاصر للنص القرآني: فقصور مواكبة معطيات الحداثة ولاسيما في فترة العولمة التي عرفت تغيرا جذريا على شتى الأصعدة، التي ترتب عنه حاجة النص القرآني إلى فهم جديد يتماشى ومعطيات العولمة ، وظهور جملة من المشتغلين بالنص القرآني ، استفادوا من تكوين خارج البيئة العربية الاسلامية وتأثروا بمعطيات الحداثة، ففكروا في نقل المناهج الغربية إلى القرآن الكريم من أجل تقديم فهم معاصر وموضوعي له حسب نظرهم.
5. وهكذا عملت القراءات الحديثة للنص القرآني إلى تحقيق قطيعة معرفية مع القراءات التراثية الاسلامية التي تعمل على ترسيخ الإيمان والاعتقاد واستبداله بترسيخ التشكيك والانتقاد.[1]

[1] كريمة محمد كربية، قراءة النص الديني، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 3، العدد 11، 30 نوفمبر 2019، ص 101-102.

2-مفهوم القراءات الحداثية:

تعددت مسمياتها واختلفت فسميت بالقراءة الجديدة، والقراءة المعاصرة، والقراءة الحديثة، إلا أن الأقرب والأرجح والأنسب لهذه القراءة بالنظر إلى مضامينها هو نسبتها إلى فلسفة الحداثة، لأن عبارة القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تتضمن دلالة التغير والراهنية والجدة، لكن دون إحالة إلى مرجعيات وأصول هذه القراءة، فعبارة القراءة الحداثية تحيلنا مباشرة إلى الحيز المعرفي الذي انبثقت منه والإطار الفلسفي الذي يغلف هذه القراءات.

هذه القراءات تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الاسلامي وتنطلق من مناهل مستقاة من الحضارة الغربية ومنجزاتها الفكرية من نظريات فلسفية ومناهج نقدية وآليات إجرائية ومفاهيم ابستمولوجية، من أجل تطبيقها على التراث الإسلامي ومن ثمة على النص القرآني.[1]

كما يمكن القول عنها أنها تلك:

- القراءات التي تريد الانفصال عن القراءات الكلاسيكية للقرآن الكريم كما كان ولا يزال يقدمها الفقهاء وعلماء له أي أنها ثورة ونقد وتجاوز لكل القراءات السابقة له.
- القراءات التي تسعى إلى التحرر من كل الخطوط الحمراء التي أقامها رجال الدين حول النص القرآني التي يصطلح عليها بالسياجات الدوغمائية والأرثوذوكسية، وباختصار هي تحررمن الهيبة الساحقة للنص حيث أن جوهرها نزع القداسة عن النص أو التعامل معه بحرية لا تحدها حدود أو قيود.
- القراءات التي تسعى إلى قراءة القرآن في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، حيث تنفي خصوصياته واختلافه عن التوراة والانجيل، وحتى عن النصوص غير الدينية .
- القراءات التي تريد إحياء قراءات المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة للقرآن الكريم في مقابل نقد القراءات المعارضة لها كما تبلورت عند الفقهاء ورجال الدين ككل، باعتبارها رمزا للتنوير والعقلنة في الحضارة العربية الاسلامية، حيث أشاد أركون بالمعتزلة وكيفية تعاملها مع النص القرآني، معتبرا إياها بمثابة محاولة واعدة، وئدت في مهدها من طرف الخطاب الرسمي إبان معركتها مع الحنابلة.
- هي القراءات التي تقوم على أسس سوسيولوجية ومناهج علم الاجتماع والدراسات الانسانية والبنيوية والسيميائية والانثروبولوجية ومناهج تحليل الخطاب أو ما بعد البنيوية.....

3- بين التفسير والقراءة:

التفسير:

[1] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، أطروحة دكتوراه،كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2015، ص04.

يحيلنا مصطلح التفسير مباشرة إلى التفاسير القديمة، لكنه ارتبط في العصر الحديث بما سمي بظاهرة التفسير العصري، ومع ذلك رفض الحداثيون توظيف هذا المصطلح في قراءاتهم للنص القرآني فإلام يرجع السبب؟

إن بين التفسير العصري والقراءة الحداثية بون شاسع، فهذا التفسير ولد بتأثير من نتائج المعرفة الغربية، لكن دون الاستفادة من المساحة المنهجية، ويدخل في نطاق هذه التفاسير " تفسير محمد عبده لسور من القرآن حسب مقتضيات العصر ووفق نظريات علمية"، "تفسير الجوهري لطنطاوي جوهري"، "كتاب الهداية والعرفات في تفسير القرآن بالقرآن لأبي زيد الدمنهوري"، ومن خصائص التفسير العصري:

- عدم خروجه عن نطاق التفاسير التراثية ذات المرجعية الإسلامية، لأن آلياته موصولة بمناهج التفسير التقليدية، لكن الاختلاف في تصور ورؤية المفسر ورغبته في مسايرة العصر...
- لا يوجد تحول على المستوى المنهجي، فالمفسر يوظف الآليات نفسها التي يوظفها المفسر التراثي، ولا يتم التفسير المعاصر إلى في الآليات المتعلقة بالإشكالات الفكرية المعاصرة أو التي يشتبه بها في استنطاق الاكتشافات الحديثة...[1]

القراءة:

ليس من اليسير القبض على دلالات القراءة في كتابات الحداثيين، فهذا المصطلح كما يقول علي حرب " بات يشمل أي معطى كان، ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير"[2] وقد ذهب الحداثيون مذاهب لا حصر لها في معنى القراءة... فهي عند نصر حامد أبي زيد تكشف عن دلالات لتخفي أخرى بحسب الظرف الزمني. [3]

إن ممارسة فعل القراءة في الفكر الحداثي على أي نص، يشترط بالضرورة تعدد دلالات ذلك النص بتغير آفاق القراءة مكانيا أو زمانيا وتصبح القراءة إبداع نص على نص.

فهذا محمد أركون يجعل عنوان مشاريعه الفكرية، خاصة المتعلقة بالقرآن الكريم "قراءات" حيث وسمها "بقراءات في القرآن" مؤكدا على خصوصية التعدد.

فالنصوص أمام القراءة سواء، وعلى النص القرآني كمثله من النصوص أن يستجيب لكل فكر ولكل قراءة مهما كانت لأن كل قراءة في الواقع المعطى تخلق واقعها، أي تشكل معطى جديدا يسهم في تغيير الواقع... وكل قراءة في النص تشكل واقعة مضافة كما أن كل قراءة في الواقع تسهم في تجديد النصوص والمعنى.[4]

وبهذا فالحداثي العربي لم يوظف مصطلح التفسير لأنه يرتبط بمفهومات الماضي والتراث من جهة، ولاختلاف الآليات المعرفية الموظفة والتي تتمايز تماما عن آليات التفسير التي اشتغل بها المفسرون حاضرا أو ماضيا، مفضلا توظيف مصطلح القراءة الذي يحيلنا مباشرة إلى مصادر منهجية

[1] بلميهوب هند، القؤاءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 5
[2] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص09.
[3] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 6.
[4] جمال صالحي، معالم القراءة الأركونية للنص القرآني، مجلة التراث، المجلد الثاني، بدون سنة، العدد 26، جامعة غرداية، ص155.

معاصرة هي مناهج النقد الأدبي والألسنيات الحديثة، إضافة إلى علوم أخرى كالأنثروبولوجيا، الفلسفة، التاريخ وعلم النفس....

والهدف من توظيف هذه العلوم هو قراءة ونقد النص الديني من منظور وفهم ينطبق مع راهن القارئ ويركز على آثار المعنى التي يستخلصها هو من فهمه للنص. هكذا لم يقف الحداثيون عند

الآليات اللغوية المستعملة في التراث اللغوي متجاوزينها إلى الآليات الغربية وهذا بتبني مناهج ونظريات الغرب كبديل لقراءة النص القرآني.[1]

4- سمات القراءة الحداثية عند أركون:

إن أساس القراءة الأركونية ومدارها هو "النص القرآني" وهذه القراءة التي يتبناها أركون جاءت موصوفة بالعديد من النعوت الموضحة لها منها أنها:

- **قراءة جديدة استكشافية**:

فهي تخضع كل شيء للمساءلة بغية الوصول إلى اللامفكر فيه، واستكشاف المسكوت عنه، ولا تستبعد من هذه المساءلة "النص القرآني" بل هو أول من يخضع لها عملا على تعرية التحويرات والتحويلات التي مورست حوله، فتراه –أي أركون- ينزع إلى مساءلة النص القرآني نفسه، والتعامل معه لا بصفته لائحة تعليمات وأوامر... بل بصفته خطابا، حيث يرى أن المقاربة التي يقترحها هي مقاربة منهجية استكشافية لأنها تتعامل مع النص القرآني من منظور التاريخية.

- **قراءة نقدية تفكيكية**:

تمثل الأرثوذوكسية الدينية بالنسبة لأركون حجابا يحول دون تجديد الفكر بشكل جذري، ورؤية الأمور بوضوح، ولا يمكن إزاحته إلا عبر المرور بمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث لم يسبق لها مثيل، والتعامل مع ظاهرة الوحي بعين الناقد من خلال توظيف أحدث أدوات التحليل والتفكيك ودراسته استنادا على معطيات جديدة..

ولعل من خصائص المنهج التفكيكي الذي يمارسه أركون أنه يقطع الصلة بين المؤلف ومراده، ومع المعنى واحتمالاته، به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى.

- **قراءة تجاوزية:**

تتجاوز كل أنماط القراءات وأنظمة الفكرالأرثوذوكسي، من خلال القطيعة المعرفية مع ما سبق من مناهج ومعارف، فالقراءة الإيمانية –على حد تعبير أركون- تمثل عائقا وسياجا حائلا دون فتح أفق القراءة لسببين:

[1] بلميهوب هند،القراءة الحداثية للقرءان الكريم، مرجع سابق، ص07.

" أولا كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الايماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق.
ثانيا: أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث التي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذوكسية (أي مستقيمة صحيحة مجمع عليها من قبل رجال الدين).

- **قراءة مفتوحة:**

يعتبر النص القرآني أرضا خصبة' ومجالا رحبا يستوعب ويتقبل، بل ويستدعي تطبيق كل منهج وكل قراءة في نظر أركون لأننا نعلم أن مادة البحث (أي القرآن) تتطلب تطبيق كل المناهج عليها وليس فقط المنهجية الفيلولوجية-التاريخاوية. إنها تتطلب التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى من أجل توضيح ملابسات هذا النص المؤسس.[1]

[1] جمال صالحي، معالم القراءة الأركونية للنص القرآني مرجع سابق، ص158-159.

المبحث الثاني: الاسلاميات التطبيقية:

1-في مفهوم الاسلاميات التطبيقية:

تعتبر الاسلاميات التطبيقية المحور الرئيسي الذي تدور حوله كل القضايا التي يمكن وضعها تحت مجهر النقد الأركوني للثقافة العربية الإسلامية، فهو يعدها بمثابة البديل الذي يقدمه في مقابل الاسلاميات الكلاسيكية التي أنتجها العقل الاستشراقي الغربي. وفي هذا الإطار يعلن أركون صراحة بأن الاسلاميات التطبيقية جاءت لتصحيح الوضع الذي توجد عليه دراسات الموروث العربي الاسلامي كما وضعها وأسسها المستشرقون الغربيون لذا جاءت الاسلاميات التطبيقية ثورة ونقدا وتجاوزا للإسلاميات الكلاسيكية.[1]إضافة لتصحيح وتحرير الفكر والعقل الاسلامي من الدوغمائية الممارسة عليه من قبل المفسرين والعاملين على النص الديني القرآني وإنتاج عقل اسلامي محرر يطرح اشكالات جديدة دون قيود.

وقد اقتبس محمد أركون علم الإسلاميات التطبيقية من كتاب الأنثروبولوجيا التطبيقية لروجيه باستيد والغرض من ذلك دراسة واقع المجتمعات العربية والإسلامية انطلاقا من التراث.

إن الإسلاميات التطبيقية كعلم أرادها أركون أن تتزاوج بين الأداة والغاية، فهي تعطي للأداة العلمية والمعرفية حقها من الدراسة حتى تصل إلى الهدف المنشود كما أنها تتطور وتتغير وفق مقتضيات ومعطيات وخصوصيات الحالة الاجتماعية والثقافية لكل بيئة.[2]

واضح من هذه التسمية أن الإسلاميات التطبيقية هي مقايسة على الأنثروبولوجيا التطبيقية، بكل ما تحمله من ثورة على ذلك النمط المعرفي الديكارتي الذي جعل المعرفة طريقا للسيطرة، وهو النمط الذي حكم الإسلاميات الكلاسيكية التي ازدهرت إبان المرحلة الاستعمارية، فقد صرح أركون أن بحوثه ومشاريعه تسير في الخط نفسه الذي انتحاه باستيد، لكن استعارة أركون لهذا المفهوم من عالم الأناسة الفرنسي روجيه باستيد تجعل من الإسلاميات التطبيقية أناسة دينية، أو مجرد علم لاهوت أناسي.

[1]بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص75.
[2] الاسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون، ض 66-69.

إذا كان أركون قد قدم تعريفا واضحا لماهية الإسلاميات الكلاسيكية، فإنه يغيب التعريف الماهوي للإسلاميات التطبيقية، ويرجع مختار الفجاري سبب تغاضي أركون عن تقديم تعريف لمفهوم الإسلاميات التطبيقية إلى كونه لم يؤسس له ولم يبتدعه، بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيا ومعرفيا.

المصطلح الأول استشراقي الوضع منذ القرن التاسع عشر، وقد وضع لتمييز الدراسات الاستشراقية ذات البعد العقلاني عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني، أما الثاني فهو مصطلح إناسي المصدر، وقد سعى أركون إلى إفراغ المصطلح الأول من محتواه الاستشراقي وشحنه بمضامين إناسية.[1]

وفي تعريف الاسلاميات التطبيقيةيذهب أركون إلى أنها ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره).

... أما من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية) فإن الاسلاميات التطبيقية تعلن بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) ... كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة.[2]

أي أن الاسلاميات التطبيقية لا تهتم بتخصص معين أو تنتهج منهجا واحدا بل إنها تتعدى ذلك إلى استخدام كل المناهج المتاحة في دراسة وتفحص أي مادة علمية، دينية أو خطاب كان. وهكذا فإن الإسلاميات التطبيقية تتعدى كونها منهجا أو مشروعا فقط بل إنها تكاد أن تصل مرتبة علم قائم بذاته. يختص في دراسة الديانة مستخدما كل المناهج العلمية.

كما يعتبرها ذات فعالية علمية لها علاقة مع الفكر المعاصر، ولذلك فهو يدرس الإسلام كما يدرس غيره من اليهودية والمسيحية ... من أجل الإسهام في الأنثروبولوجياالدينية، فرأى أركون دراسة الأديان من خلال المقاربة بينها واكتشاف نقاط التشابه الموجودة بينهما.

هنا يكمن مساره الفكري بالاهتمام حول مسائل الكشف العلمي، والبحث العلمي الجديد من بين هذه المسائل "القرآن" أو "النص القرآني" الذي أدخله ضمن دائرة البحث العلمي المعاصر، أي أنه يضع القرآن على محك النقد التاريخي المقارن، ثم على محك التحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي الذي يركز دراسته على كيفية إنتاج المعنى ولشروط انتشاره وتحولاته، فالمعنى ليس أبديا وليس أزليا وإنما هو ينفك وينحل مثلما تركب وتشكل، إنه ينفك بعد أن تكون الجماعة قد عاشت عليه فترة من الزمن.

هذا ما يقصده أركون "بالإسلاميات التطبيقية" تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصيا لكي يتجاوز الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين ، وهو بذلك جعل الخطاب الديني يتكلم بحرية، والخطابات العلمية الأخرى تتكلم بحرية ثم يقيم المقارنة مع بعضها البعض، وتتيح بالتالي الصعوبات التي نجمت عبر التاريخ والتي تنجم عبر أعيننا والتي ظلت خارج ميدان الدراسة حتى الآن ظلت في مجال يسميه "باللامفكر فيه" فالأمر يتعلق بالمقارنة الشاملة بين الخطاب الديني والخطاب العلمي.

هنا تتجلى أهم المبادئ الأساسية في منهجية أركون وهو عدمالاستهانة بالتجربة الدينية للإنسان وعدم إهمال البعد الروحي والمتعالي كما يفعل الباحثون والوضعيون والماديون بشكل خاص، ولكنه يرفض

[1] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 75-76.
[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 57

الاستسلام أمام مزاعمالأرثوذكسيات الدينية المختلفة في امتلاك الحقيقة المطلقة وبالتالي خضوع العقل البشري لها دون قيد أو شروط.[1]

2-دواعي الإسلاميات التطبيقية:

من الدواعي الموجبة لتبني الإسلاميات التطبيقية، وتجاوز التراث الكلاسيكي للإسلاميات التقليدية، ما يلي:

- تمكن الإسلام -وإن على المستوى العام- من استعادة زمام الحضور الفاعل، والتأثير في الوقائع والاحداث العالمية والمحلية بكيفية ما، ما يجعله ظاهرة من اللازم مقاربتها ودراستها.
- الانتقالات الحاصلة من شروط الإبستيمية التقليدية القديمة، والشروع في الدخول إلى محاولة ممكنة لتبني ما يسمح بتخطي الطريقة القديمة في بناء المعرفة وتشكيلها.[2]
- وفي الاستراتيجية المركزية للإسلاميات التطبيقية يقول " أنها تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية. كنت قد انخرطت، ضمن هذا الإطار المزدوج، منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن. إن الأمر لا يتعلق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى، ومأأريده فعلا، هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعملنا هذا فأننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه. وإذ نشغل موضوعا مركزيا كهذا، خاصا بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"[3].
- إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها... وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متكفلا على أنواعها.[4] ومادام موضع الدرس هو الإسلام، من الضروري أن يحيط العالم بالشروط التاريخية لنشأته، والتشابكات السوسيوبسيكوثقافية التي أدت إلى تكونه وتطوره، ومن ثم الإحاطة بالمعطيات التاريخية، الأدبية، الثقافية، السياسية، الاقتصادية، وما إلى ذلك، كلها تدخل في العدة المنهجية والنظرية التي على عالم الاسلاميات أن يحيط بها، وعندها يمكنه أن يقول رأيا أو موقفا في شأن موضوعاته.[5]
- خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات، والميثولوجيا البالية، محررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل علمية ووسائل، واختبارات مرحلية، وأهداف نهائية، هما: القطب الذي يدعوه العرب بالتراث والذي ما انفك الوعي العربي الإسلامي عن

[1] فاطمة الزهراء كفيف، الاسلاميات التطبيقية والخطاب القرآني، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، ص 81-82.
[2] الحاج دواق، العقل الإستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة باتنة 10، ص 160.
[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص56
[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص56.
[5] الحاج دواق، العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي، مرجع سابق، ص 161.

الحنين إليه (أو ادعائه) حتى اليوم، والمدعو أحيانا بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي – زمن السلف- النماذج) ثم قطب الحداثة.[1]

- تتأكد الجدوى المعرفية للإسلاميات التطبيقية، زيادة إلى رهاناتها السالفة، في كونها ليست مجرد عملية إجرائية جزئية، كمشرط الجراح، في شرط التراث ودرسه في ناحية منه، ذهولا عن العملية التاريخية الكلية والجذرية، التي تبغي خلق فضاء إسلامي، ومنه إنساني، تتحقق فيه الاندماجات العامة والخاصة، ويستعيد الوعي مقدرته على خلق الثقافة الفعالة، المعطية لمقدرة ابستمولوجية استثنائية.

- لا يقف المسعى النقدي للإسلاميات التطبيقية، وإطارها النظري التأسيسي، نقد العقل الإسلامي، عند حدود الإسلام " وإنما نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب إلى المفهوم الأنثروبولوجي-التاريخي: مجتمعات أم الكتاب والكتاب،

ثم إلى نقد العقل الديني حتى يحل الإسلام وتحل الأديان المنزلة محلها الحقيقي في ميدان التعرف الأنثروبولوجي على الأديان العالمية منها والمحلية الموسومة بالوثنية منذ أن انتصر العقل اللاهوتي المعتمد على سلطة الإمبراطورية... ويزداد المشروع اتساعا بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا البورجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني."[2]

3-مهام الاسلاميات التطبيقية:

أما بخصوص ما يرمي إليه أركون في إسلامياته التطبيقية، فيمكن عموما حصره في مهمتين أساسيتين: الأولى هي استغوار التراث، والثانية: ضبط آليات الحداثة. فالهدف من دراسة التراثهو تحرير الفكر الإسلامي طبقا للفكرة الباشلارية التي تقول إنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة، وذلك بالفصل بين المعرفي والإيديولوجي والعقلاني والخرافي، أما دراسة الحداثة فيكون بالاستفادة من انجازات العلوم الانسانية ومكتسباتها مع نقدها وإظهار ثغراتها بدءا من عصر التنوير إلى عصر ما بعد الحداثة، هذه هي أبرز القضايا التي تضطلع الاسلاميات التطبيقية بدراستها والحفر في أغوارها لكشف المخبوء الذي غيب من قبل الفكر الاسلامي التقليدي والاسلاميات الكلاسيكية.[3]

إذ لا يمكن نسج علاقات حية حسب أركون ما لم نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة كما لا يمكننا أن نبني الحداثة دون تصفية الحساب مع التراث الثيولوجي، وتبني تراث تاريخي يأخذ في الحسبان مفهوم الإنسية باعتباره مفهوما مركزيا، لا يخلو من المجتمع الإسلامي الوسيط.

فمن وجهة نظر منهجية، ينبغي إذن كشف العلاقات المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب.

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، 57
[2] الحاج دواق، العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي، مرجع سابق، ص161-162.
[3] بلميهوب هند،القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص77

وفي السياق ذاته، أي ضمن الطموح الأركوني في استعادة الأنسنة المفقودة في السياق الإسلامي. جعل أركون من مهام الاسلاميات التطبيقية رصد ظاهرة الإسلام السياسي ونقدها، مع ابراز عوامل نشأتها، فهو يرى أن الحركات الأصولية تحمل في طيات خطابها إيديولوجية معادية للإنسية كما يرى أن هذا الخطاب المعادي للإنسية هو إفراز طبيعي ساهمت العولمة في تشكيله إلى جوانب عوامل أخرى كالهزيمة وفشل الناصرية وتجارب القومية وسوء التنمية, والآثار المدمرة للاستعمار والتيه الثقافي، فكل هذه العوامل ساهمت في نجاح هذه الحركات الأصولية.[1]

4-أهداف الإسلاميات التطبيقية:

يذكر أركون مجموعة من الأهداف يمكن تلخيصها فيما يلي:

- دراسة الاسلام ضمن منظورين متكاملين:
  - ✓ كفعالية علمية داخلية للفكر الاسلامي.
  - ✓ كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله.
- استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللاثقة والتشهير المتبادل.
- خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر اسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والميثولوجيا البالية ومن الإيديولوجيات الناشئة حديثا.
- إعادة دمج ما كان قد اعتبر معطى الوحي، أو الوحي الذي تلقى صياغته مشتقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت.[2]

[1] مجموعة من المؤلفين، الاسلاميات التطبيقية، مؤمنون بلا حدود، 2014، ص41.
[2] قسول مريم، الاسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، دون سنة، ص 209-210.

المبحث الثالث: المناهج التي اعتمدها أركون في قراءته للنص الديني

1-المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني:

مفهوم اللسانيات:

اللسانيات هي علم قائم بذاته له إطاره وموضوعه وأدواته وهو العلم الذي يدرس اللغة على ثلاث مستويات (اللغة، اللسان والكلام). وقد ارتبط ظهور اللسانيات مع العالم دوسوسير وبحوثه في مجال اللغة، لأن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة التي ينظر إليها كواقع بذاته ويبحث فيه لذاته وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقتها بالعلوم الأخرى ودورها في المجتمع وعلاقتها بالثقافة والفكر.

فالموضوع الأول للسانيات هو دراسة اللسان، يقول دوسوسير" يتكون علم اللسان أو مادته أولا من جميع مظاهر اللغة الإنسانية وتعبيراتها سواء منها لغة الشعوب البدائية، أو الشعوب المتحضرة، وسواء تعلق الأمر بالعصور المغرقة في القدم... إذ كما كانت اللغة كثيرا ما يذهل الناس عن ملاحظتهاتعين على عالم اللسان أن يعتبر النصوص المكتوبة مادامت هي وحدها قادرة على أن يعرف أصناف التراكيب الخاصة القديمة، أو العتيقة جدا.[1]

وقد أعطى أركون لهذه القراءة أهمية فائقة وهو دائم الإشارة إليها عند حديثه عن أي منهجية يمكن استخدامها في قراءة النص الديني وذلك على اعتبار أنه عاصر الثورة المعرفية الهائلة التي عرفتها اللسانيات منذ دوسوسير إلى ياكبسون وبنفيست وبارت، فقد كان أركون إيديولوجيا في مرحلته الأولى ثم

[1] بلعباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني المقاربة الألسنية السيميائية، الخطاب والتواصل، العدد الثالث، أفريل 2017، ص 104-105.

انتقل إلى البحث اللساني الوصفي مستعينا بأهم المصطلحات التي أنتجتها اللسانيات في هذه الفترة من قبيل آنية –تزامنية-دلالة-بينية خطاب-نص... فالميدان المعرفي الذي يشغله أركون يحتم عليه الاستزادة بكل المستجدات التي يطرحها البحث اللساني الذي يرى بأنه لا يمكن الاستغناء عنه بأي حال من الأحوال.[1]

ويبدو ذلك في قوله " إن للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي، وذلك لسبب خاص . فبما أني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي فإني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة. إذن فإن أول شيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصا ما. وأنت –يقصد محاوره- تعلم بأني بذلت جهودا عديدة لقراءة النص القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى ... وكل هذا كان يتطلب مني قبل كل شيء أن أفكك لغة النص لسانيا.[2]

مقومات المنهج اللساني:

ما دامت اللسانيات العامة علما قائما بذاته، فإنه يقوم على سلسلة من العمليات والخطوات الأساسية لدراسة موضوعه:

- ملاحظة الأحداث والمعطيات اللغوية ورصد تشابهاتها الجزئية.
- صياغة بعض التعليمات بهذه الأحداث المتماثلة والمتشابهة، بقصد إحداث بعض التعديلات في الوقائع التي تمت ملاحظتها.
- وعلى أساس ذلك يتم التقدم ببعض الفرضيات لتفسير هذه الأحداث (مرحلة الفرض).
- التأكد من ملاءمة هذه الفرضيات للواقع اللغويوذلك من خلال القيام بملاحظات جديدة وهي مرحلة التجربة.
- ثم تليها مرحلة بناء النظرية القائمة على هذه الافتراضات التي تفسر عمل اللغة بصورة عامة.

وهكذا فإن هذا العلم قد استوفى شروط المنهج العلمي –ملاحظة، فرض،نتيجة- وحمل اللغة إلى مخابر العلمية وفرض نفسه كعلم دقيق قائم بذاته.[3]

إذا فإن أركون يحاول تطبيق هذه المقاربة على النص الديني من أجل النظر إلى القرآن ككلام أو كلغة مكتوبة يمكن تفكيكها لسانيا لتسهل قراءته.

2-المقاربة السيميائية:

مفهوم السيمياء:

السيمياء تعني العلامات والسيميائية هي علم الاصطلاح أو علم الدلالة وهو علم يهتم بالاصطلاح وبدلالة الكلمات بنحو خاص، وأيضا يعني الدراسة التاريخية لمعنى الكلمة في مختلف تقابلاتها، فالسيميائية هي

[1] هشام مداقين،المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب لبقرآني عند محمد أركون، أطروحة ماجيستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة مسيلة، الجزائر، 2009-2010، ص24-25
[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، ط 4، دار الساقي، بيروت، 2007، ص 248.
[3] بلعباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني، مرجع سابق ، ص109.

علم العلامات أو الإشارات أي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة وكيفية هذه الدلالة.[1]

فهناك اتصال واضح بين علم اللسانيات والسيميائية، وفي هذا نجد أن أركون عندما يذكر السيميائية إلا ويذكر معها اللسانيات وقد لا يميز أحيانا بين السيميائي والتحليل الألسني وهو يمزج دائما بين مصطلحات دوسوسير وبنفيست اللسانية ومصطلحات غريماس وبارت السيميائية.[2] ويقول في الحاجة العميقة لعلم اللسانيات والسيمياء " إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، هو ذاك الذي دشنته الألسنيات والسيميولوجيا... فإن اللغة هي آداة للاتصال ضمن هذا المعنى. فإننا نجد الألسنيات والسيميولوجيا أمرا لابد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية.[3]

أهداف المقاربة السيميائية:

لابد أن معرفة القيمة المنهجية للمقاربة السيميائية وأهم النتائج التي حققتها هي المحددة لما يمكن لأن يتوخاه أركون من هذه المقاربة إذا ما قيست بالخطاب القرآني. ولابد أن تمكن أركون من هذه المقاربة ودفاعه عنها في غير موضع وتقديمه لها على غيرها من المقاربات ووضعها في الصدارة يجعل من الأهداف الممكن تحقيقها ذات أهمية كبرى، ليست بالنسبة إلى الخطاب القرآني فحسب بل إلى مشروع أركون ككل.

ويمكن تقسيم الأهداف التي ينشدها أركون من وراء هده المقاربة إلى ثلاث أداف رئيسية:

- **هدف مرحلي**: يجعل من المقاربة السيميائية خطوة نقدية أولى من أجل استكمال مشروع نقدي كبير بتفتح على النقد التاريخي والأنثروبولوجي.
- **هدف على المدى القريب**: تقديم قراءة جديدة للخطاب القرآني مخالفة ومتحررة تماما من التفسير التقليدي يمكن بها أن تستوعب مظاهر العصر الحالي.
- **هدف على المدى البعيد (الغاية):** وهو الذي ينشده أركون ويسميه بمشروع القرن الذي يهدف إلى إدخال الفكر العربي والإسلامي على الحداثة والمعاصرة من بابها الواسع، حيث جعل من نقد الأصول التي ينبني عليها هذا الفكر مفتاحا لهذا المشروع.[4]

3-منهج النقد التاريخي:

إن تعامل أركون مع النص القرآني ينطلق من اعتباره جزءا من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية، وإعادة كتابة تاريخه وفق محددات المشروع الذي يتبناه، بمعنى أن القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخيا ضمن شروط معينة كغيره من النصوص التي حفل بها الموروث الفكري للحضارة الاسلامية

[1] بلعباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني، مرجع سابق ، ص 105.
[2] هشام مداقين،المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب لبقرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 30.
[3] بلعباس مصطفى، قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني، مرجع سابق ، ص111.
[4] هشام مداقين،المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب لبقرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 40-41.

مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي أو الشعر العباسي أو غيرهما من منتجات الفكر الانساني عبر العصور المختلفة، أو هو ما يعني نزع القداسة عنه باعتباره نصا إلهيا له خصوصيته ، من حيث إخضاعه للنقد التفكيكي والقراءة الحفرية عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل فرض قراءة تاريخية عليه[1]، فكيف قام أركون بتطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم؟

مفهوم المنهج التاريخي:

ينتقد محمد أركون اتجاه التاريخانية، وهي التي تؤمن أن التاريخ جسد واحد، تسري فيه روح واحدة، ويمضي باتجاه محدد هو التقدم في الأغلب، وهو تقدم الانسان نحو العقل والحرية. هذا الاتجاه يعتقد أن للتاريخ قوانين، تنطبق عل كل مرحلة من مراحله، قد تكون نسبية وقد تكون صارمة، يشترك في هذا التفسير للتاريخ كل من الاتجاهات الدينية والفلسفية المادية وغيرها. يعتقد أركون أن التاريخانية تعترف صراحة بفرضيات فلسفية أو إيديولوجية، تهدف إلى تبرير قيم دينية أخلاقية، أو أساسية أو ثقافية، وتأصيلها، وذلك من طريق التلاعب بالتاريخ، فالمؤرخ يطرح فرضياته المسبقة في القوانين التاريخية، ثم يبرهن عليها من خلال الروايات والشواهد، ثم يحاول تعميمها على كل المجتمعات، وهو ينطلق في ذلك من دينه أو ثقافته أو أفكاره الخاصة.

ويدعو محمد أركون إلى التاريخية في تفسير التاريخ. وقد ظهرت هذه الكلمة للمرة الأولى عام 1872م، وهي تتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الانسان في إنتاج سلسلة من الأحداث التي تشكل بمجموعها مصير البشرية، ويعرف آلان تورين التاريخية: " بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به"[2]

ويقول أركون في معنى التاريخية " هناك معنى للتاريخية، يبدو أنه مقصور على المؤرخين المحترفين: إنه يعني تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي.[3].

إن مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (فوكو يقول: أركيولوجي الفكر)، هو ذلك الذي يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة المطمورة بالركام عن طريق الحفر والتعرية... إن على المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي... [4]

يروم أركون تطبيق منهج النقد التاريخي على النص القرآني بهدف مساءلة مسلمات الدين، ومن أجل تشريح ظاهرة الوحي خارج ما تفرضه التعريفات العقائدية، أي تحرير الوحي من اللاهوت وإخضاعه لمناهج علوم الإنسان... يهدف أركون من وراء تطبيق النقد التاريخي إلى أرخنة النص القرآني، أي الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والبشرية التي نزل فيها، ذلك أن القراءة الإيمانية برعت في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط النص القرآني باستمرار بالتعالي

[1] فاطمة الزهراء كفيف، الاسلاميات التطبيقية والخطاب القرآني مقاربة نقدية لمشروع أركون، مرجع سابق، 89-90.
[2] مصطفى حسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد ألاكون، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، 2012، ص 148-149
[3] محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، تر هاشم صالح، ط2، المركز الثقافي العربي، 1996ص 116-117.
[4] المصدر سابق، ، ص10.

الذي يتجاوز التاريخ الأرضي.[1] وقبل أن يباشر أركون النقد التاريخي فإنه يؤكد على " أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقوا أن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليا، إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية، والسيميائية، والتاريخية، والانثروبولوجية التي أثارها القرآن كنص"[2]

يحاول أركون أن يبرهن على أن الأحداث القرآنية أو "الوحي" تعبر عن فترات زمنية محددة، وأن الوحي قد نزل وفق ظروف معينة في زمن ما، فهو لا يتعدى ذلك التاريخ الذي نزل فيه عكس ما يروج له أهل السنة والحديث أو علماء الدين في أن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان. إن هذا التجاوز للتاريخ الذي يرفضه محمد أركون تتصف به بعض الكتب حتى وإن كان تجاوزا محدودا بعصور ما، فالفلسفات اليونانية من كتب أرسطو وأفلاطون وغيرعم من الفلاسفة بقيت تدرس ويكتشف منها الجديد دوما إلى وقت ليس بالبعيد، فلماذا لا يمكن للقرآن أن يتجاوز زمانه والظرف الذي نزل فيه، هذا يؤدي بنا إلى التفكير بأن محمد أركون يحمل عداوة ما ضد الاسلام، فهو يحاول وبشتى الطرق أن يبن أن القرآن الكريم هو كتاب لا يختلف عن غيره من الكتب الوضعية. فهو بتمييزه بين الوحي المتعالي وبين الوحي المنزل يؤكد أن الكتاب الذي بين أيدينا ليس مجرد وثيقة لعب بها الزمن وغير فيها مثله مثل بقية الكتب السماوية. ثم إن تلك الآيات التي نزلت في تلك الظروف قد تكون قصصا لأخذ العبرة أو أحكاما للشريعة، وكل من الحكم والقصة متجاوزان للزمن صالحان لأي وقت، قد تكون هناك بعض الأحداث في القرآن الكريم خاصة بزمكان معين ولكن لا يمكننا أن أن نعمم هذا على القرآن كله، فالقارئ للقرآن يلاحظ أن معظم ما جاء فيه هذا الكتاب المقدس هو أحكام للشريعة.

أرخنة القرآن:

إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الاسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن ، فهو يبتدئ كلامه قائلا " قال الله تعالى" وينهيه قائلا "صدق الله العظيم". لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به.

إن ما يعطي المشروعية للإضاءة التاريخية للنص القرآني هو ما يشدد عليه أركون من ضرورة التمييز الذي يلحظه بين مستويين للوحي: المستوى المتعالي والأزلي للوحي، والمستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية

إن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا، والممكن قراءته. وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله[3]

... فالمستوى الثاني للنص القرآني الذي تجلى للبشر ذو بعد تاريخي، بالرغم استلهامه المستوى الأول، هذا المستوى الثاني من الوحي هو الذي تجسد في المصحف، وهو ما يمثل كلام الله المخلوق كما تذهب إلى ذلك المعتزلة.

[1] محسن بوخار، من أجل قراءات منفتحة للنص القرآني، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود، 2021، ص8.
[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص21.
[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص22.

في منهجه النقدي التاريخي، يشرع أركون أولا في إخضاع النص القرآني لهذا النوع من النقد، عن طريق محاولة إعادة كتابة قصة تشكله... وهو ما يستدعي بالنسبة إلى أركون استثمار كل الوثائق التاريخية التي أتيح لهاأن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر... لكن أركون يبقى غير متفائل بشأن إمكانية الحصول على هذه الوثائق المستخدمة[1]، لأنه وحسب أركون فإن كل هذه الوثائق قد دمرت وباستمرار من قبل هيجان سياسي ديني.

لكن السؤال المطروح هنا كيف يمكننا أن نميز بين الوثيقة الأصلية التي لا تشوبها شائبة وبين الوثائق التي أضيف إليها وحذف منها، إن الرجوع إلى كل الوثائق أمر لابد منه ولكن هذا الرجوع كان من اللازم العمل به قبل أن تتعدد وتختلف الروايات وينسى منها ويضاف لها، إن هذه الطريقة التي ينشدها محمد أركون هو ما قام به الخلافاء بعد وفاة النبي حين جمعوا كل النسخ وعرضوها امام الحافظين لكتاب الله كي لا تغير فيه حركة ناهيك عن حرف أو كلمة، وأتلف كل ما خالف الوثائق الأصلية ليس لأن تلك الوثائق لا تخدم مصلحة ما، بل لأنه يشك في صحتها.

فالقرآن في تصور أركون واقعة تاريخية حدثت، حدثت كتجربة تاريخية.. أي حادثة حدثت في ذهن إنسان لا يمكن أن تعود لتزهر في ذهن إنسان آخر، وإنما الذي ينتقل هو معنى الواقعة، وبتعبير أركون أن الذي انتقل إلينا معنى الوحي وليس واقعته، فالنص استخدام لبنى لغوية وأسلوبية متصلة بالعصر الذي دونت فيه.[2] لذلك يرى أركون أنه يجب أن نضع ثمة فرقا بين القرآن ساعة نزول الوحي على النبي، والقرآن الذي جمعه الصحابة، أي النص المنزل والنص المكتوب.

وبما أن النص ساعة النزول انتهى مع وفاة الرسول فان المصحف الذي خلفه الصحابة لا يتمتع بذات الحقيقة المفترضة والقدسية المصاحبة للنص.–هذا في رأي أركون-

4-المنهج الأنثروبولوجي:

تتبوأ المقاربة الأنثروبولوجية موقعا هاما ضمن الممارسة النقدية التي يصبو إليها أركون على غرار المقاربة اللغوية (الألسنية) والتاريخية، وترتبط هذه المقاربة أساسا بمجال الإسلاميات التطبيقية، كحقل معرفي ووجهة ابستمولوجية جديدة في مساءلة مصادر التراث الإسلامي عموما، والنص القرآني على وجه الخصوص، وذلك من خلال إعادة الاعتبار إلى الاستشكالات المهمشة، والتي ضرب عنها الفكر الإسلامي صفحا كما يرى أركون (الدينية، التاريخية، الاجتماعية والثقافية)، ووضع حدا لتاريخ طويل من التغييب والتجاهل والتغافل الذي كابدته هذه المنهجية في سائر الأديان الإنسانية وفي طليعتها الإسلام، بالمقارنة مع غيره، إذ أن كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية ما عدا خطاب واحد وهو الخطاب العلمي ... ونحن بحاجة ماسة إلى الخطاب العلمي الذي يتخذ من تراث الإسلام مادة للتفحص التاريخي والدراسة الموضوعية في كل ما وراء المماحكات الجدالية والقطيعات اللاهوتية الحاصلة بين الأديان التوحيدية الثلاثة.[3]

[1] محسن بوخار، من أجل قرءات منفتحة للنص القرآني، مرجع سابق، ص8-9.
[2] خنوس نور الدين، الخلفية الاستشراقية للمنهج النقد التاريخي للنص الديني عند محمد أركون، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، 21، 2015 ص158-159.
[3] سارة عبدو، المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة القرآنية في الفكر الحداثي لمحمد أركون، مخبر العلوم الاسلامية في الجزائر تاريخها مصادرها وأعلامه، مجلد 19، عدد 01، جامعة باتنة 1، 2021، ص 26.

ويقول أركون في التعريف بالأنثروبولوجيا " هي علم الإنسان في المطلق أي: كل إنسان أيا يكن أصله وفصله أو دينه ومعتقده"[1]

ويطلق على الأنثروبولوجيا اسم المنهج الإناسي أو كما يصطلح عليه مؤسس الانثروبولوجيا التطبيقية روجر باستيد اسم "الإناسة التطبيقية" وهي في نظره هي علم نظري للتطبيق.

وأهم ما يميز المنهج الإناسي بصفة عامة، تأكيده على دراسة الكائن البشري من كل وجوهه وبكل أبعاده، فالإنسان في نظر الإناسة كائن طبيعي واجتماعي ولساني وسياسي وتاريخي ونفسي وعاقل ومتخيل وعاطفي، وبناء على هذا المفهوم تتحدد الوظيفة الأساسية للمنهج الأنثروبولوجي أو الإناسي بصفته منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة الخاصة بالإنسان من كافة جوانبه، وذلك بهدف تقديم فهم مترابط حول الإنسان، كما تتبلور خاصيته المثلى التي ساهمت إلى حد كبير في تبجيله وتبنيه من قبل أركون، في كونه مجالا واسعا لتقاطع الاختصاصات، وتمازج الميادين، ولأن الاستراتيجية الأنثروبولوجية التي يروم محمد أركون تطبيقها تحتل حيزا مهما ضمن خارطته النقدية المتمثلة في الاسلاميات التطبيقية" وجب البحث في أصولها، والنظر في مرجعياتها.[2]

تتسم القراءة الأركونية للنص الديني بالتعدد والانفتاح، ذلك أن أركون لا يكتفي بتطبيق منهج النقد التاريخي على القرآن، وإنما هو يطبق المنهج الأنثروبولوجي لإضاءة الخطاب القرآني، وذلك من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل تسمح بتحرير العقل الاسلامي من يقينياته ومسلماته المطلقة، وهو ما يجعل المشروع الأركوني في قراءته للنص الديني، شديد الجدة... وإذا كانت القراءة

الأنثروبولوجية تقوم على المقارنة مع مختلف الأديان والثقافات، فإن هذا هو ما جعل أركون يشدد على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه[3]، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج

الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير، أي على مستوى مصالح الانسان، أي انسان كائن في كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي.[4] أي أن هذا العلم يدعو إلى المسامحة بين الديانات، بين الاسلام، المسيحية، واليهودية، كما فعلت المسيحية واليهودية واتحدتا.

وبهذا فقد رأى محمد أركون في الممارسة الأنثروبولوجية بديلا فاعلا أساسيا ضمن حقيبته المنهجية التي استعارها من الثقافة الغربية، كونها تشكل منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة عن الانسان من كافة الجوانب. وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عنه، وحياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لديها القدرة على استقراءأنماط الحياة المستقبلية.

[1] محمد أركون، قراءات في القرآن، تر هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2017، ص184
[2] سارة عبدو، المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة القرآنية في الفكر الحداثي لمحمد أركون، مرجع سابق، ص 27.
[3] محسن بوخار، من اجل قراءات منفتحة للنص الديني، مرجع سابق، ص09
[4] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 6.

يبدو هنا وبشكل واضح تأثر أركون الكبير بالغرب ومحاولة جعل المجتمع المسلم يسير في النفس الطريق، ولكن لماذا نتاجهل الاختلاف بين المجتمعين، فلكل مجتمع ثقافاته ومقوماته وتعاليمه وهذا ما يدعو إليه علم الاجتماع، فعلم الاجتماع لم يدعو إلى إنشاء فئة واحدة لها نفس الميزات، بل هو يدرس اختلاف هذه الفئات عن بعضها البعض، لذا إذا أردنا أن نعمل بمنهج علم ما فعلينا أن لا نتناسى مبادئ هذا العلم الأساسية.

أسباب تبني المقاربة الأنثروبولوجية عند محمد أركون:

- **إفلاس الفيلولوجيا:** لم تخل كتابات محمد أركون من الحديث عن نقائص المنهج الفيلولوجي الاستشراقي، وقصور جدواه العلمية والمعرفية، فهو وإن كان لا يلغي إسهامات البحث الفيلولوجي، ولا ينكر النتائج التي حققها، إلا أنه يدعو إلى ضرورة أن يصبح الاستشراق جزءا لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر... وبهذا فهو في الممارسة الأنثروبولوجية سبيل للخلاص من القيود الإيديولوجية التي لازمت الخطاب الفيلولوجي منذ قرون عدة.
- **سيطرة الإيديولوجيا الدينية**: عاب أركون كثيرا تلك السيطرة التي تمارسها الأديان التوحيدية الثلاث (الإسلام، المسيحية، اليهودية) والتي طالت الباحثين والدارسين للتراث الديني لقرون عدة. ولا تزال تسيطر إلى اليوم، ونجدها في الفكر الإسلامي بالدرجة الأولى –حسب اعتقاده- كما نجدها أيضا في الطوائف الدينية الأخرى.
- **عنصرية الخطاب الاستشراقي**: حتى الخطاب الاستشراقي لم يتحرر من هذا التفكير العنصري في مساره الفكري باعتباره خطابا غربيا بارداعن الاسلام... ذلك أن الاسلاميات الكلاسيكية تحصر اهتمامها بدراسة الاسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين.
- **ضمور (انحلال) الانسنة**: يرى محمد أركون في الأنثروبولوجيا -باعتبارها منهجا انسانيا يجعل من الانسان مدخلا للدراسة والبحث- طريقا وتوجها موصلا لمبدأ الأنسنة، فهي الكفيلة بجعل

العقل الانساني في مرتبة الحاكم الأول، وصاحب السلطة في كل ما يتعلق بمعارفه ومساعيه وإنجازاته آماله.[1]

إن استعادة المكانة التاريخية للاسلام نوعا ما والتوسع على العالم وانشاره فيه فرض ضرورة إعادة النظر فيه وتبني قراءات جديدة وإثارة تساؤلات وإخضاع النص القرآني للتحليل والتفكيك دون تناسي الشروط التاريخية لنشأته والظروف التي أدت إلى تكونه وتطوره. لذلك فإن أركون أراد تبني قراءة جديدة للنص الديني من خلال مشروعه "الاسلاميات التطبيقية" وتحرير العقل الاسلامي من

[1] سارة عبدو، المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة القرآنية في الفكر الحداثي لمحمد أركون، مرجع سابق، 2021، ص 28-30.

الأرثوذوكسيات ومن السياج الدوغمائي المغلق، ومن الأسطرة والإيديولوجيا ومجموع المحرمات والمقدسات وإثارة تساؤلات جديدة لا تخضع لأي قيد.

ولا يكون ذلك إلا عن طريق اتباع المناهج العلمية المختلفة التي تهتم بدراسة النصوص والانسان من المقارابات السيمائية الألسنية، التاريخية والأنثروبولوجية، حتى تكون هذه الدراسات مواكبة للعصر، لأنه وحسب أركون فإن التفاسير القديمة قد عثى عليها الزمن، ومازالت تتخبط في الجهل والعصبية لذلك وجب التجديد وترك العنان للعقل الاسلامي في التفكير للحاق بعصر الأنوار.

ولا تتوقف مهام الاسلاميات التطبيقة هنا فحسب، أي أن مهمتها لا تنصب حول العقل الاسلامي فقط، بل إن أركون يروم إخضاع كل الديانات إلى هذه الدراسة التطبيقية ليصل إلى بديل للنموذج الديني الحالي.

الفصل الثالث:

قـراءة نـقـديـة

المبحث الأول : قراءة نقدية في سورة الفاتحة

المبحث الثاني: قراءة نقدية في سورة التوبة

المبحث الثالث: في نقد المشروع.

تمهيد:

يريد أركون من خلال قراءته للنص الديني أن يتميز عن القراءات السابقة للمفسرين المسلمين، فهو يرمو إلى قراءة تحمل سمات القراءة العلمية لذلك فهو يخضع نصوص القرن للمنهجيات العلمية المختلفة، كما يفعل في هذا الفصل مع سورتي الفاتحة والتوبة.فبأي طريقة يدرس محمد أركون النص القرآني؟ وهل يفلح أركون في قراءته المستجدة هذه؟

المبحث الأول: قراءة في سورة الفاتحة

1-بروتوكول القراءة:

يبدأ أركون في قراءته لسورة الفاتحة ببيان ما يقصده بالبروتوكولات الثلاثة المفترضة للقراءة: البروتوكول الطقسي، البروتوكول التفسيري ثم البروتوكول الألسني-النقدي الذي يقترحه هو.

أولا بروتوكول القراءة الطقسية او الشعائرية:

هذه القراءة هي وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي. فالمسلم إذ يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ أثناءها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة ... إنه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى... إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله. كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة.

ثانيا البروتوكول التفسيري:

وهو الذي اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الأولى... وهكذا قد شكلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مدار القرون. وأحد النصوص أو التفاسير الأكثر غنى على هذا الصعيد، هو تفسير فخر الدين الرازي.... إن القراءة التفسيرية تتميز باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصاذا وصاية ، مخلوطا بالمنطوقة الأولى ومفسرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري.

ثالثا: البرتوكول الألسني النقدي:

وهو البروتوكول الذي اتبعه أركون في قراءته لسورة الفاتحة والتي ستكون "قراءة ألسنية أو لغوية، أولا لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، ولكنها ستكون نقدية أيضا بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا".[1]

2- التطبيق على سورة الفاتحة:

اللحظة الألسنية أو اللغوية:

وهي اللحظة التي يقوم فيها أركون بتنفيذ القراءة على سورة الفاتحة مشيرا في ذلك إلى ثلاث ملاحظات :

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 120

- ✓ أنه سيتخطى الخلاف الكائن بين المفسرين حول البسملة، هل هي آية من الفاتحة أو لا

- ✓ أنه سيعتمد على النص العربي أو النص في لغته الأم.[1]
- ✓ أن هذا التمييز بين النص الأصلي والنص المترجم ضروري جدا... من أجل وصف عملية القول أو النطق، ولكنه أقل ضرورة فيما يخص تحليل المقال ومضمون المقال (أو عملية النطق وتحليل المنطوقة).[2]

عملية القول أو عملية النطق:

يشير أركون هنا إلى التمييز اللساني الحاصل بين المنجز المتحقق وبين عملية النطق أو التلفظ بهذا النص. وهو ما قرره دوسوسير في تمييزه بين اللغة والكلام كونه آداء فردي ، وهنا تتم عملية تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق بما يعبر عنه الشكل التالي:[3]

ما ينتمي إلى اللغة	ما ينتمي إلى الكلام
الجملة	القولة
المعنى	القصد

المحددات أو المعرفات:

يبدأ أركون في تحليله لسورة الفاتحة بإبراز ظاهرة التعريف والتنكير حيث لاحظ أن جميع الأسماء (من مصادر أسماء الفاعل والمفعول به أو الصفات الإسمية) محددة إما بواسطة ال التعريف وإما بواسطة تكملة تعريفية. وهذا يعني أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماما أو قابل لأن يعرف.[4] كما هو الحال في الكلمات " الحمد، الصراط، المغضوب، والضالين، دون استثناء لفظ الجلالة "الله" الذي هو أيضا في نظره محدد من قبل آداة التعريف الـ .

ويشير أركون إلى قيمة آداة التعريف في هذه الكلمات وهو يعتمد على ما قرره الرازي في التفسير الكبير" إنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه أحدها، إنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك القائل قادرا على حمده، أما لو قال الحمد لله فقد أفاد ذلك أنه محمود قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا، وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأول إلى الأبد بحمده القديم وبكلامه القديم.[5]

الضمائر في سورة الفاتحة:

[1] هشام مداقين،المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب لبقرآني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص70
[2] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدبني، مصدر سابق، ص124-125.
[3] هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب لبقرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، 70.
[4] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص126.
[5] هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص71.

يبين أركون هنا أن الضمائر لا تختلف عن المحددات بل إنها تنتمي لها فيقول:" إنها تمثل صنفا آخر من أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم. وتحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا".[1]

حيث يحاول أركون من خلال تحليله للضمائر في سورة الفاتحة إثبات مسألة المؤلف أو صاحب النص عن طريق بحث العلاقة بين الضمائر المستعملة في الفاتحة، حيث لاحظ أركون وجود ضمير زائد

خاص بالشخص الثاني المفرد مستخدما آداة الفصل إيا ،بينما المرسل إليه هو الله الذي يعود بصفته فاعلا في (أنعمت واهدنا) بينما نجد أن الفاعل النحوي المصرح به في (أنعمت) عن ضمير المخاطب ت مضمر في (غير المغضوب عليهم) وليس مصرحا به ، كما يرى أن الضمير الآخر المصرح به هو نحن في (نعبد ونستعين) وهو يرى أن نحن مرتبطة أولا بأنت وهم. والمقصود بهم جميع القائلين الحاضرين أثناء التلاوة الطقسية وكذا القراء المحتملين.[2]

الأفعال في سورة الفاتحة:

نلاحظ أن الأفعال قليلة في هذه السورة بالقياس إلى الضمائر، نجد أولا فعلين مصرفين على طريقة الفعل المضارع وهما (نعبد ونستعين) وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم 2 ليصل إلى العامل رقم 1.

أما الفعل الوحيد الذي يتخذ صفة الماضي (أنعمت) فإن فاعله النحوي هو العامل رقم 1 وهو يدل على حالة حصلت أو تمت... ناتجة عن فاعل سيد ومستقل وبالتالي لا يوجد توتر مع الفاعل. والفجوة الكائنة بينه وبين فعله، ما إن يتم هذا الفعل تهم المرسل إليهم (عليهم) وهكذا يضيف التضاد الكائن بين الفعل الماضي والفعل المضارع سمة إضافية متميزة لمكانتي كلا العاملين.

الأسماء في سورة الفاتحة:

يذهب أركون إلى أن دراسة الحقل المعنوي للأسماء الواردة في السورة ينبغي أن تتم على مرحلتين: ينبغي أولا ان نربطها بالبنى الإيتيمولوجية (أو الأصلية) للمعجم العربي أي لمفردات اللغة العربية وينبغي ثانيا أن نقيم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظاماللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية.[3]

ويرى أركون ان المصادر التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول، تمارس فعلها كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل. إن عملية التحويل إلى اسم إذ تحذف علامات الشخص والزمن والصيغة التي ترافق الفعل. تحول الجملة الفعلية إلى جملة اسمية: أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة مثل المصدر الحمد، واسم الفاعل (مالك) التي تعبر عن الإرادة المؤثرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب واسم المفعول (المغضوب عليهم).[4]

النظم والإيقاع:

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص127.
[2] محمد أركون، قراءات في القرآن، تر هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2017.
[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 130-131
[4] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون قراءة نقدية، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر 65

يذهب أركون إلى أن بروتوكول القراءة الشعائرية وتقنين التجويد، يقدمان لنا بعض التعليمات التي لم يدرس تأويلها الصوتي والفونيمني والنظمي–الإيقاعي- بشكل جاد حتى الآن. وعليه فهو ينبه على وجود قافية (ايم) متناوبة مع قافية (اين) في السورة . أما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى

(الفونيمات) فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية (ميم 15 مرة، لام 12 مرة، نون 12 مرة، عين خمس مرات، ها 5 مرات) [1]

العلاقة النقدية:

وهي مرحلة لاحقة أخيرة تعمل على تحديد علاقة جديدة بين سورة الفاتحة كملفوظ والقارئ، فهدا بعد تبين البنية اللغوية لسورة الفاتحة بالتحليل، وعلاقة ذلك ببلورة المعنى الخاص بهذه السورة.

وفي هذا يقول أركون " لايعني أن نترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد أن كنا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة، فالعلاقة النقدية تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا. إنها تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري. وهذا يعني أننا هنا أيضا نستطيع أن نقدم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة أو في النص.[2]

أي أن التحليل الألسني يفرض على القارئ أن يكون محايدا وأمينا قدرالإمكان في تطبيقه للقراءة وتتبعه لخطوات المنهج بل وعليهأن يلجم تماما ذاته القارئة إذا ما أتيحت له أي منافذ دلالية تفرضها طبيعة النص الألسنية إذ أن النص عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها من قبل القراء إنه –أي النص- يحرض على احتفال الرغب، إنه انطلاقة صور وعمل إجباري للفكر والأحلام.

وبالرغم من طبيعة النص المتميزة علىهذه الأطر المنهجية باعتباره احتفالا دلاليا يجمع بين الفكر والأحلام أي بين ما هو عقلي، منطقي تجريدي، وبين ما هو فلسفي، وما هو تخيلي ووجداني فإنه يجب دائما المحافظة على المسافة النقدية بين النص والقراءة وهذا هو مفهوم العلاقة النقدية الذي يستعين به أركون والذي يرى بأنه يجب أن تبقى هذه العلاقة محايثة وتبقى القراءة ملازمة للعمل الأدبي والفكري.[3]

3- بعض الانتقادات التي قدمت لقراءة أركون لسورة الفاتحة:

وبعد العرض المبسط لقراءة أركون لسورة الفاتحة يمكن أن نستخلص ما يلي:

- عندما تحدث أركون عن لفظ الجلالة الله تحدث عنه كمعرف بالألف واللام ال.لا.ه." مثله مثل المعرفات الأخرى (الضالين، المغضوب، الرحمن...) ولا نعلم كيف استقر هذا الفهم

[1] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون قراءة نقدية، مرجع السابق ، ص 65-66.
[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 135.
[3] هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 81.

عند أركون خاصة وانه يعود بعد ذلك فيقول أنه أخذ دلالة شمولية ومثالية التي ارتقت إلى درجة الاسمية أو العلمية، أي أنه جامد وليس مشتق كما ذهب إلى ذلك الرازي لكنه لا يشير مطلقا إلى المسألة الخلافية حول لفظ الجلالة الله هل هو جامد أم مشتق؟ ثم يأخذ أركون بأحد الآراء على أنه اليقين الذي لا يرقى إلى الشك دون أن يبين وجه الخلاف فيها وعلى ذلك يتعامل مع هذا اللفظ في سورة الفاتحة بهذا الشكل "ال.لا.ه" في سائر القراءة...

وأركون حينما عمد إلى الرسم الجديد للفظ الجلالة الله في كل مستويات تحليل سورة الفاتحة يهدف إلى تفكيك هذا اللفظ وهدم مضمونه الدلالي الذي يعبر عنه في القراءة التقليدية بهذا الشكل:

- الله: الإله الواحد المعبود الموجود المطلق...
- الـ،لا،ه: حروف مقطعة لا تحمل أي معنى في ذاتها واجتماعها لا يعني سوى مستوى من مستويات البنية اللغوية لسورة الفاتحة، أو عامل لغوي تركيبي.[1]

- لم يخرج أركون عما قرره النحاة والبلاغيون العرب، في كون الفعل المضارع يدل على الحركة والاستمارة، وكون فعل الأمر قد يخرج من معناه الأصلي إلى معان بلاغية أخرى تفهم من سياق الكلام، كالاستعطاف، والتأديب، والتخيير، وما إلى ذلك.[2]

- في دراسته لسورة الفاتحة، نجد أركون ينظر للقراءة الشعائرية نظرة تبعد تماما عما تفترضه المناهج التي يدعو لها، حيث تفترض هذه المناهج أن الشعائر جزء من بنية الدين الأساس، مما يعني عدم إمكانية التخلي في التحليل عن استحضار البعد الطقسي للظواهر وللنصوص الدينية، لكونها بعدا من أبعاد الظاهرة ذاتها.[3]
- من الغريب أن يضع أركون المستوى الصوتي من بين المستويات ثم لا يقدم أي شيء يستحق الذكر سوى تفريقه بين الفاصلتين –ايم واين – الواردة في السورة رغم أن هذا الجانب هو خاصية قرآنية لا يغنى دراسة القرآن عن إهمالها شيئا ولذلك نال أهمية كبرى، وكما أن جل الدراسات الحديثة تكاد تجمع على إعجازية الجانب الصوتي والموسيقي في القرآن الكريم سواء عند الرافعي أو سيد قطب وغيرهما، وكذلك عند القدماء ذلك أن القوافي الموسيقية في القرآن هي التي يعزى إليها ذلك التأثير العظيم الذي كان يحدثه القرآن في بلغاء العرب والذي كان سببا في إعجاب الغرب به رغم معاداته من بعضهم وعدم اتباعه.[4]
- فيما يتعلق بربط الكلمات الواردة في القرآن الكريم بالبنى الإيتيمولوجية (الأصلية) للمعجم العربي. فقد تفطن إليه المفسرون الأوائل، فقد جاء عن الصحابة التابعين تفسير القرآن والإحتجاج على غريبه بالشعر. قال الزركشي في البرهان نقلا عن ابن الأنباري: وفيه دلالة على بطلان قول من أنكر على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وأنهم جعلوا الشعر أصلا للقرآن، وليس كذلك. وإنما أراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى يقول " إنا أنزلناه قرآنا عربيا" ويقول "بلسان عربي مبين".

[1] هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 119-120.
[2] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ص 64.
[3] طارق حجي، سلسلة القراءات الحداثية للقرآن، مرجع سابق،ص 29
[4] هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 123.

كما أن اقتراحه المتعلق بتقييم التحولات المعنوية التي طرأت على الكلمات داخل النظام اللفظي المستخدم من قبل اللغة القرآنية، قد تم تناوله من قبل علمائنا السابقين الذين عنوا بتطور الألفاظ.[1]

إن القراء الألسنية السيميائية لسورة الفاتحة هي قراءة تفكيكة، حيث قام أركون بتفكيك السورة إلى وحدات أولية فعزل الكلمات عن بعضها البعض محاولا دراسة كل قسم للكلمة

على حدى، ولكن يبدو أن هذا العمل كان سيأخذ الوقت والجهد الكبيرين، فنلاحظ أن أركون أشار لضرورة دراسة الأسماء بإرجاعها إلى معانيها في المعاجم كمفردات للغة ثم يقيم المعنى المتحول داخل النظام اللفظي أو المعجمي من قبل اللغة القرآنية دون أن يتطرق هو إلى ذلك أو يأخذ مثلا واحدا على ذلك، كما أنه يمر على بعض المسائل التي لم تدرس بشكل جاد -كما قال هو- مرور الكرام، وهذا يبدو حينما تكلم عن النظم و الإيقاع مشيرا إلى وجود بعض القوافي في السورة فقط، فكان الأولى لمحمد أركون أن يهتم بهذه المسائل وينهيها قبل أن يغوص في أمر جديد، لأن انتقال أركون من موضوع لآخر يظهر قراءته هذه بمظهر مشتت غير مكتمل وتائه بين هذه المناهج والعلوم التي يستعملها.
نعلم أن دراسة سورة واحدة وفق هذا المنهج أمر متعسر وصعب، وفي رأيي أن إتمام موضوع واحد والإتيان بنتيجة منه أفضل من تفكيك وتشتيت المعلومات لكل الموضوعات دون إكمالها.

[1] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص64

المبحث الثاني: قراءة سورة التوبة

1- الوحي:

ذهب محمد أركون من خلال سورة التوبة إلى إعادة تقويم مفهوم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بالحسبان، لا على أنه متعال جوهراني، أزلي، أبدي يقف عاليا فوق التاريخ البشري، على الرغم من أنه أرسل لهدايته وقيادته على هذه الأرض. بيد أن هذه المهمة ارتطمت بعقبتين:

- العقبة الأولى طمس التدوين الرسمي لأكثر تمفصلات الوحي التاريخي، وميله المستحكم والمستبد إلى تحوير هذا الحدث وتحويله إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي بتشكيلات استدلالية تارة، وبروايات ومستندات تارة أخرى.
- والعقبة الثانية: إسباغ الخطاب القرآني نفسه على حدث الوحي صفة التعالي، ورفعه من المستوى الأرضي إلى المستوى الفوقي عن طريق ربطه بإرادة الله ومشيئته.

وتبين سورة التوبة تاريخية مفهوم الوحي من خلال:

1- لغتها الجدالية الحادة.
2- الموضوعات الاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تثيرها.
3- طول نص السورة.
4- تصنيف السورة فئات المجتمع إلى:

- فئة المؤمنين: وهي الطائفة الجديدة الوليدة التي انخرطت بعد فتح مكة، في عملية بناء المؤسسات.
- فئة المشركين: الذين يرفضون شرع الله ورسوله
- فئة الأعراب: الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة (أي الجهاد) المعلن في سبيل الله.
- فئة أهل الكتاب: الذين أخضعوا وأجبروا على دفع الجزية.

والهدف من دراسة سورة التوبة "هو زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه" فالمقصود من هذه الدراسة ليس اختزال مفهوم الوحي أو حذفه إنما زحزحته بإيجاد مفهوم أكثر حساسية وموضوعية وذلك من خلال صيرورته الاجتماعية والتاريخية وتركيبته النحوية اللسانية.[1]

[1] حكيم سلمان السلطاني، التحليل اللساني-التواصلي لسورة التوبة عند محمد أركون، الكلية الاسلامية الجامعة في النجف الأشرف، ص 15.

2-تطبيق المنهج السيميائي الألسني:

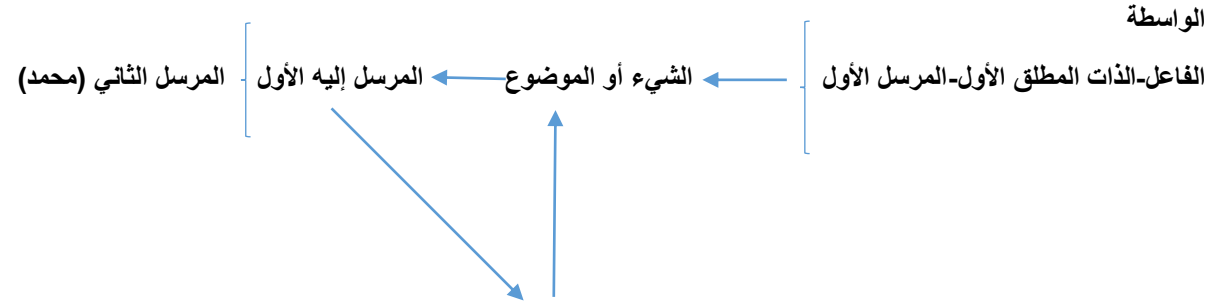
اهتم أركون كثيرا بالآية الخامسة من السورة أو ماتسمى بآية السيفوهي قوله تعالى **"فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"** التوبة 5.

وقد اختار أركون الإنطلاق من هذه الآية لأنها تشكل بالنسبة لسورة التوبة... الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق (الله)... ذلك أن السورة كلها تدل على أنه هناك ويمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر أو حتى فقط عندما تكون مرفوضة.[1]

وعد هذه الآية موضع خلاف وجدال بين المسلمين والمستشرقين ...فيبدأ من الوحدة الكبرى ليحدد ضمن بنياتها السطحية مجموعة الفاعلين والأدوار التي يقومون بها ضمن البنيةالسردية للخطاب القرآني وهي كالآتي:

- ✓ الله (الفاعل-الذات) ويتخذ صفة المرسل والمرسل إليه لأن الأمر يبدأ من عنده ويعود إليه في النهاية، من خلال عدة أدوار يقوم بها ويتشكل نتيجتها الخيال الديني وتماسكه.
- ✓ محمد (الفاعل-الذات) وهو كذلك مرسل إله ومرسل يمثل دور الوساطة، ويقع في علاقة تحالفية مباشرة مع الله وهو المسؤول عن تحيين الرسالة وتجسيدها في التاريخ.
- ✓ المرسل إليه الجماعي (فاعل-ذات) معقد وهو المقصود في النهاية بوصول الرسالة وإحداث تغيير في تركيبته مع شرح مفصل لصفة التعقيد من أين اكتسبها وكيف.[2]

إذا ما مزجنا بين البنيان التمثيلي القصصي ومخطط التنصيص القانوني، ثم مخطط السرد المتبع فإننا نحصل على التركيبة السيميائية التي تشكل كل النص القرآني:



[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ص 93.
[2] أمال عثماني،تطبيق أركون للمنهج النقدي في قراءة النص القرآني، سورة التوبة أنموذجا، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 8، عدد 4، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر، 2019، ص78.

الأنصار ← المرسل إليه الجماعي (الفاعل-الذات الجماعي) ← المعارضون (البشر)

انطلاقا من البنية العاملية، يمثل الله تعالى المركز المحور الأساسي، بوصفه هو الذي يصدر عنه كل شيء في الوجود، وهو الذي تعود إله كل الاعمال، ويلعب ذلك الدور سواء في علاقته بالرسول، أو بالذين آمنوا به. وأكد أركون على الأهمية السردية التمثيلة المشكلة من (الفاعل-الذات) الأول أي الله، و(الفاعل-الذات) الثاني أي محمد، و(الفاعل-الذات) الثالث أي البشر، أو إذا شئنا حزب الحق في مواجهة حزب الخطاء (أي حزب المعارضين الذين يشار إليهم احتقارا عن طريق ضمير الشخص الثالث: هم، لهم).

وينتقل أركون بعدها إلى إبراز القيم المميزة للسورة، ويقف عند قيمة التوبة فيصفها بأنها فاعل له شأن في المقولات الثنائية والضدية التالية: امتياز/اجحاف، استعباد/حرية... الموت/الحياة، وقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليها الشريعة من قبل

الرهان الديني، وهذا الرهان يمارس آليته ودوره في كل الخطاب القرآني على هيئة دكتاتورية الغاية والنهاية الطلقة،[1] حيث يذهب إلى أن هذه القيمة تنعكس بظلها على القراءات المؤمنة (التفاسير)، وهي تلعب –بحسبه- دور الدعائم والسند للأرثوذوكسيات العديدة حتى الحالية منها، إذ تلعب ديكتاتورية الغاية السياسية والهدف السياسي عن كل شيء آخر.[2]

ويلاحظ أركون أن الوحدات المعنوية (المفردات) لسورة التوبة تتمحور كلها حول مصطلح مركزي هو «التوبة"، مثل الصلاة، الزكاة، الإيمان، الكفر...الخ، وبشكلعام أن أسلوب سورة التوبة ومفرداتها تبقى على مستوى الدلالة الحرفية والفهم المباشر، ولا يوجد إلا القليل جدا من المجازات الحية أي من الابتكارات السيميائة المعنوية.[3]

3-نقد قراءة سورة التوبة:

انطلق أركون من فرضية مسبقة أساسها أن سورة التوبة تمثل الخطاب القرآني ككل أو هي نموذج عنه، وكما أنها محل خلاف بين المسلمين أنفسهم وبينهم وبين المستشرقين لما احتوته من قضايا مثيرة للجدل خاصة العنف والأمر بقتل المشركين فقد اختار منها الآيات 1، 5، 29، 30، 48، 55، 60، 64، 65، 71، 72، 84، 85، 120 و 129 وعمم أحكامه على بقية السورة، وأخذت الآية الخامسة (آية السيف) نصيب الأسد من ذلك لأنها ارتبطت حسب رأيه بمواضيع محددة ومكررة، أو لأنه هو قد ركز على هذه المواضيع ليقرأها ضمن هذا النص ويناقش آثارها على الفرد والمجتمع وفق الحكم الذي بدأ به القراءة ويمكن ملاحظة ما يأتي:

[1] محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ص96
[2] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق ص203-204
[3] توفيق الهادي، تطبيق علوم الانسان والمجتمع على دراسة الاسلام، جريدة الدراسات الاسلامية، عدد 01، 2018، ص52-53.

- ✓ لا يذكر الآية مباشرة في بعض الأحيان ولكنه يرتكز على شرحها ويعتمد عليه... أي المعنى الظاهر من الناحية التفسيرية... ويجترئ من الآية نفسها ما يراه مناسبا لتدعيم فكرته[1] ، ومن مثل ذلك قوله " بأنه قد طلب من النبي عدة مرات ألا يخاف من ثروات المعارضين وكثرة ذريتهم وأبنائهم... ومن الجهاد في سبيل الله" "لا يصيبه ضمأ ولا مخمصة" "الآية 120)[2] ولكن الآية كاملة كما يأتي **"وَمَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلَا أَنْ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ضَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ"**
- ✓ وظف المناهج المترابطة مع بعضها البعض، ليكمل واحدها الآخر لقراءة هذه السورة... إذ سعى من خلال ذلك لإبراز كيفية استغلال مبدأي السيادة المطلقة، والذات العليا (متمثلة في الله والنبي) للاستحواذ على السلطة وخلع عليها الشعارات الدينية من قبل جماعات بذاتها على مر العصور مدة أربعة عشر قرنا، ولكن ما يلاحظ على ذلك هو عدم الفصل بل والتشكيك في الثوابت الدينية كالنص القرآني والحديث النبوي التي أشار إليها في هذه القراءة إشارات عابرة دون الوقوف عليها وتحليلها بما يكفي.

- ✓ تندرج قراءة أركون لسورة التوبة ضمن مشروع يهدف لتخليص النص الديني من كل ما يحيط به من معاني ثيولوجية مكررة بل وإعادة استنباط ما تغافل عنه أو تجاهله الفقه الكلاسيكي من آراء وأفكار ولا يتأتى ذلك إلا بتطبيق المناهج النقدية المرتبطة بالفكر الفلسفي.[3]

استلم أركون حقيبة المحاماة، ليحمل لواء الدفاع عن المشركين ويحاكم النص القرآني ويقاضيه لأنه ينظر للكفار والمنافقين باحتقار إضافة إلى أن القرآن ينعتهم بالسلب والشر، ولم يجد تبريرا وتفسيرا لهذا الاتهام القرآني الموجه ضد الكفار.

والغريب أنه ينتهج منهجا سلبيا في قراءته للفكر الاسلامي بكل خطاباته القديمة والمعاصرة ولم يستثن حتى النص القرآني، وما أحاط به من علوم (الجمع، النسخ، أسباب النزول، الفقه) ، لكنه عندما يتحدث عن الكفار والمشركين بالله نجد أركون يغبر لهجته ويبدل طبعه وينظر إليهم نظرة حانية عطوفة، والسؤال الذي يطرح هاهنا: كيف يا ترى يجب أن يخاطبهم النص القرآني؟

لقد ركز أركون على الآية الخامسة من سورة التوبة لكنه لم ينتبه إلى بقية الآيات التي تلتها[4]، حيث جاء في قوله تعالى: **" اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَلَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ، فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ، وَإِنْ نَكَثُوا إِيمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ، أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ"** سورة التوبة -8-13-

[1] أمال عثماني، تطبيق محمد أركون للمنهج النقدي في قراءة النص القرآني، ص 91
[2] محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 103
[3] أمال عثماني، تطبيق محمد أركون للمنهج النقدي في قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 92.
[4] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص203.

إن النص القرآني إنما جاء على سبيل التغيير التدريجي في هذه المجتمعات وعلى نحو التدرج في العلاقة مع الطوائف الأخرى غير المؤمنة سواء كانوا مشركين أم أهل كتاب وليس على نحو التغيير القسري أو الفرض الجبري أو التعامل بمنهج واحد.

وعليه فإن اللهجة الجدالية الحادة في سورة التوبة أو التحريض على العنف إنما جاء وفق ظروف اجتماعية-ثقافية استدعت ذلك الأسلوب والنمط من التعامل مع هذه الطوائف غير المؤمنة كاشفة من خلال نصها عن الصراع بين هذه الطوائف والكيفية التي ينبغي على الرسول التعامل بها معهم في ظل استحكامه وسعيه للتغيير بشق مسار جديد يهدف للتغيير من خلال استراتيجية فاعلة.[1]

عبر قراءة عميقة أنثروبولوجية متأثرة بفوكو وحفرياته التي تربط بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة يتوصل أركون إلى أن ديكتاتورية السياسيين ما هي إلا تعبير عن إخلاص تام لسورة التوبة فهي – وبنظره- تجسد بالفعل الديكتاتورية المطلقة.

هذه هي القيمة التي يتوصل إليها من خلال قراءة آية واحدة من سورة تحوي مئة وتسع وعشرين آية، وهكذا يخضع أركون النص القرآني لأهوائه وآرائه الشخصية التي يحاول أن يجد لها انعكاسا في القرآن.[2]

أما بالنسبة لمفهوم الله فإن أركون يكشف للقارئ المعاصر حجم التلاعبات التي يقوم بها المفسرون منذ القدم، فبحسبه هي تفسيرات تحاول التعالي بالنص القرآني وتحافظ على مفهوم الله الحي والمتعالي والثابت منذ القرن السابع حتى يومنا هذا متخذين من الدين جسرا لتمرير أفكارهم، ومن كلام الله سوطا يمسكون بواسطته رقاب المسلمين وباسمه يفرقون بين المؤمنين والكفار، وهنا يأتي دوره ليعلن ويكشف أن كلام الله يرتبط بلحظة تأسيسه زمن النبي وصحبه ومشركي ذلك الزمن، إضافة إلى أن مفهوم الله وبفضل بركات التاريخية يخضع للتحول والتغير عبر العصور والأزمان.

والظاهر أن قراءته لسورة التوبة وإخضاعها لمناهج متعددة من سيميائيات وتفكيكات وحفريات إضافة إلى جدليات الماركسية، محاولة من محاولاته الدائبة والمستمرة لزرع التاريخية في قلب القرآن، والقدح كعادته في تفسيرات المفسرين القدامى، حيث يخلص إلى أن العنف عقيدة مقدسة وهي حقيقة أكيدة بالنسبة له، كما أخضع مفهوم الله لحيثيات الواقع المتغير والمتحول، فهو وبآلياته المنهجية يريد نفي التعالي والحضور ووجود الله عز وجل أساسا، وبهذا يتأكد تأثره الواضح بالفلسفات الغربية الوضعية المادية، من نيتشوية تدعو إلى موت الإله إلى ماركسية ترفض الأديان وتعتبرها مخدرا للأمم إضافة إلى التقويض والحفر والافتراء.[3]

[1] حكيم سلمان السلطاني، التحليل اللساني-التواصلي لسورة التوبة عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 23.
[2] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ض 204.
[3] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق ، ص 207-209

المبحث الثالث: في نقد المشروع

1-قداسة القرآن:

إن تعامل أركون مع النص القرآني وهو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية، يقوم على أساس إعادة النظر في قداسته والكشف عن آلياته من خلال البحث في طبيعته اللغوية ومشروطيته التاريخية وكيفية تكونه، ومراحل تكونه واستقرارخ على الصورة التي هو عليها اليوم فما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي، وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسدة في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد.[1] وفي هذا يميز أركون بين مستويين من كلام الله: الكلام المطلق والكلام النسبي، فكلام الله لا ينفذ ولا يمكن استنفاذه ونحن لا نعرفه بكليته. فأنواع الوحي التي اوحيت بالتتالي إلى موسى نبي التوراة، ثم إلى عيسى، وأخيرا إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه الكلي. ونظرية الكتاب السماوي التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابا آخر يحتوي على كليانية كلام الله"[2] يقصد بالكتاب السماوي هنا اللوح المحفوظ، ويحاول أن يشير إلا أنالكتب السماوية تعاني من النقص أو التحريف، والقرآن لا يختلف عنهم فهو جزء من اللوحالمحفوظ وتكملة للديانات السابقة ويضيف على ذلك " أن الخطاب الشفهي الذي نطق به محمد قد تحول فيما بعد إلى مدونة نصية رسمية مغلقة (أي مصحف). وقد أصبح بذلك عرضة للتأويل المنفتح باستمرار من أجل قيادة التاريخ وتوجيهه.[3] يعني بالرسمية أن هناك تدخلا للسلطات الدينية والسياسية لمراقبة جمع المصحف، وحين نقول المجموعة

[1] أحمد فري، محمد أركون وقراءة النص الديني، موقع عطا حسن أبو رزق.
[2] محمد أركون، العلمنة والدين، ط3، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1996، ص 82,
[3] نفس المصدر، ص 82.

المغلقة تعني أن المصحف هو المجموع الكامل والصحيح لآيات القرآن منذ أن اتخذ القرار الرسمي، وأن النقاش انتهى في شأن عدد الآيات وترتيب السور وتحولات القرآن الممكنة. [1]

فأركون يريد أن يجدد القراءة من خلال إخضاعها لمحك النقد فيقول في ذلك" كل مسلم يقرأ القرآن ويعيشه ويفهمه بشكل عفوي وليس هناك مشكلة، القرآن ليس معقدا بالنسبة إلى المسلم المؤمن، بل هو في متناول الجميع" [2] لكن هذا القول ألا يؤدي إلا تعدد المعاني والشروحات والتفسيرات وتيهان المسلم بين تفسيره وتفسيره أخيه المسلم، ألن يؤدي هذا إلا خلق نزاعات وتشكيل آراء متعددة وبذلك بروز طوائف، كل يشرح ويفسر القرآن على هواه، أليس هذا الفكر هو الذي خلق ما يعرف بالاسلاموفوبيا الآن؟ وإذا كان لكل علم أهله واختصاصيوه فإن القرآن يخضع لهذه المسلمة أيضا.

كما نجد الدكتور محمد أركون يستخدم كلمة عبارات أو منطوقات بدلا من آيات، أو المدونة الكبرى أو النصية بدل القرآن...إلخ، والسبب في ذلك يريد أركون أن يفكك كل المصطلحات المشحونة لاهوتيا بما فيها مصطلح آية، ولذلك يقول العبارات النصية القرآنية وليس الآيات كما هو جار عادة.[3]

فأركون يريد أن يشق طريقا جديدا في تأويل القرآن الكريم يميز فيه بين الحدث القرآني الحيوي الشفهي، وبين النص القرآني الذي وصل إلينا بعد تثبيته وتدوينه، ويتيح له هذا الحيز أن يترك مسافة بين الكلام المباشر المنزل، وبين المتن القرآني كمرجع، وتخوله هذه المسافة حرية التأويل العلمي.[4]

أي أن القرآن الذي بين أيدينا الآن ليس إلا تجل جزئي أرضي وبشري من خلال الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه تجسيد في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع ميلادي، وتوجه إلى عقول بشرية وارتبط نزوله بحوادث اجتماعية واقتصادية في شبه الجزيرة العربية، وأن القرآن وحده يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي المرئي والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله.[5]

إن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل، هو جزء من كلام الله اللانهائي وأصول هذه الفكرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن.

والقول أن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام، وإنما يعني إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة، وهما من صنع البشر، ويجب أخدهما بعين الاعتبار فيما يتعلق بالجهد المبذول، وذلك يعني الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك بها، أي أن القرآن له بعده الإلهي المفارق كما له بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته وكل تفكير في الوحي لايفصل بين هذين البعدين.

وما يترتب عن ذلك هو أن المصحف الذي نملكه اليوم، ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التبديل في ضوءما يقتضيه نظام الكتابة، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول.

---

[1] ،فاطمة الزهراء كفيف، الاسلاميات التطبيقية والخطاب القرآني، مرجع سابق، ص95.
[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 62
[3] فاطمة الزهراء كفيف، الاسلاميات التطبيقية والخطاب القرآني، مرجع سابق، ص95
[4] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 16.
[5] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نتحليل الخطاب الديني، ص 22.

لذلك فإن أركون يرى ضرورة إسقاط خصائص النص الأدبي البشري على النص الموحى، حتى باتت خصائص المرسل مصدر النص متطابقة عنده في الحالتين وحيث أن النص الأدبي الذي أنتج في سياقات معينة يصعب إيجاد الانسجام في متنه، إذا استمر ردحا من الزمن. نظرا إلى فعل الزمان والمكان في الإنسان المبدع، فكذلك الآن في القرآن الذي يقول فيه "قد يبدو غير معقول أو الممكن أن يكون الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما. وخاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما"، فهل طول الزمن أثر في انسجام آيات القرآن؟

إن كلاما كهذا يوحي بتأثير واقع البشر في الذات الإلهية... فمادام القرآن قد أوحى به الله عز وجل فلا مراء في انسجامه وتجانسه، إذن لم يصدر ممن يخضع للتأثيرات الخارجية التي تتغير بتغير الوقت... بل صدر من مبدع الزمان والمكان، ومدرك خفايا الأمور ودقائقها، من وضع العلوم وبثها في أكوانه[1]... **"اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ"** "البقرة 255"

إن الفكر الأركوني يدعو إلى دنيوية النص القرآني، أي لايبقى ذلك الخطاب المتعالي المبجل... فقداسة القرآن حاجز مانع من كل عيب أو نقص في كتاب الله تعالى. ثم إن التقديس للوحي أو لكلام الله تعالى فرض لازم، لأنه مستقل عن خطاب البشر وليس كأي كلام أو نص. هذا الذي يجب على أي متوجه للقرآن بالفهم أن يدركه، وقدسيته لا تمنع النظر في تراكيبه اللغوية والنحوية والبلاغية والدلالية. وتراثنا

شاهد بمؤلفاته على تنوع الإعجاز في القرآن الكريم بلاغيا وأدبيا ونحويا ومقاصديا وعلميا فهاجس الفكر الحداثي قداسة النص القرآني وتركيزه منصب على هدم هذا الحصن الحصين حتى ينظر إلى كتاب الله تعالى كما يقول أركون " ودون أن نعتبر القرآن كاملا آتيا من فوق، وإنما كحدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء".[2]

2-في نقد المنهج الألسني:

هناك سؤال هام عن المنهج المتبع، لابد للباحث أو المفكر المتصدي لموضوع ما أن يطرحه قبل الشروع في بحثه، وهو ما مقدار شرعية توظيف منهج معين في تناول ذاك الموضوع؟ إذ ليست كل المناهج صالحة لكل المواضيع، وحتى لو صلح الكثير منها للموضوع نفسه، فسيكون تمايز بينها على مستوى النتائج المحصل عليها، فيكون أحدها أولى من غيره او أكثر نتاجا، من هنا أهمية التساؤل عن شرعية تطبيق المنهج الألسني المختار من أركون في قراءة سورة الفاتحة أو غيرها من سور القرآن، خاصة مع إقرار صاحب القراءة نفسه بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة من هذا الحجم،[3] وهذا ما يستنبط من قوله " ومن المعلوم أن مدارس علم اللسانيات هو الآن في طور التشكل والبلورة"[4]ما يعني أن النتائج محكوم عليها من قبل بالنقصان والضعف.

[1] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات للدراسات والنشر، 2009، ص245 -255.
[2] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 121-122.
[3] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سابق، ص251-252.
[4] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص121.

لقد طبق أركون في قراءته أحدث ما توصل إليه الإنسان في علم الألسنيات وحاول إسقاط معطياته على الوحي الخاتم ، ما دفعه إلى التخلي عن المصطلحات القرآنية الأصيلة وتعويضها بمصطلحات أخرى هي وليدة حقل معرفي يختلف كثيرا عن علوم القرآن مع أن لكل علم مصطلحاته، ومما صدر به تحديده للشيء المقروء إعطاء تعريف ألسني للقرآن الكريم يتجاوز ما يعده تعريفا لاهوتيا جاء فيه [1]"من الناحية الألسنية أو اللغوية يمكن القول أن القرآن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا بالنص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري، العاشر ميلادي" هو أيضا "مدونة متجانسة ... كل العبارات التي تحتوي عليها كانت قد أنتجت في الوضع العام للكلام"[2]. هكذا جرى تعويض لفظ القرآن والآية بمصطلحات أخرى مثل المدونة النصية والمنطوقة اللغوية، ويرجع سبب ذلك بحسب أركون إلى ما تحمله تلك المصطلحات من شحنات لاهوتية تقف حاجزا أمام الدراسات النقدية قصد الحصول على أكبر مستوى من التجرد والحياد.

إلا أن استعمال تلك المصطلحات الألسنية الجافة لا يعني حتما تحقق التجرد والحياد، إذ لا يفتأ أركون يسقط إشكالاتها النابعة من الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه على القرآن، لتصبح قراءته أسيرة شحنات من نوع آخر.[3]

ولكن هل شحت مناهج القدماء من الآليات والإجراءات المنهجية إذا كان أركون يصفها بالدوغمائية، الأرثوذوكسية والأصولية، أليس الارتماء في أحضان الحداثة بكل ما يشكلها من تساؤلات والتمسك

بآراء نيتشه ، فوكو، دريدا، هايدغر ضرب من الأصولية، ألا يمكن القول بأن الحداثي يتعلق بحداثته كما يتعلق اللاهوتي بأقانيمه، والمتكلم بأصوله.

إذن من منظور عربي فإن العودة إلى دوسوسير، غريماس وبنفيست...لا تمنع من العودة إلى الجاحظ ،الجرجاني، ابن الأثير، والرازي وغيرهم، وخاصة بعدما أضحت الكشوفات اللسانية والنقدية بالأمس القريب منتجات تراثية بامتياز تعود في أصولها إلى البيئة الإسلامية بمختلف حقولها اللغوية القرآنية العقدية... بما يشكله من تقاطعات مع الفكر الغربي الحديث مما يدل على سبق وعلمية مثيرة للاستغراب والدهشة.[4]

فاعتماد أركون على هاته القواعد الألسنية وكأنها نظريات مسلم بصحتها وعدم خطئها محاصرة للعقل في دائرة التقليد، لأن واقع الأمر أننا لا نتحدث عن نظرية علمية تحولت عبر سنوات أو قرون إلى حقيقة علمية لا تقبل الجدل أو الاختلاف، مثل دوران الأرض حول الشمس، ولكننا في حقيقة الأمر نتحدث عن مجموعة من الافتراضات والآراء التي تكون في مجموعها نظرية أو مجموعة من المبادئ التي تقيم الحالات الفردية في ضوئها، دون أن يعني ذلك بالضرورة جمود النظرية ونهايتها من ناحية، وخطئ الحالات الفردية التي لا تتفق مع تلك المبادئ العامة بالضرورة من ناحية أخرى.[5]

[1] الحسن العباقي،القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سابق ص 252
[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 113-115.
[3] الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 252-253.
[4] هشام مداقين، المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص 102.
[5] يوسف ولد نبيلة، المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص117

نتائج عملية الأنسنة في قراءة محمد أركون:

إن السعي من أجل تحقيق الأنسنة واستبعاد المفهوم التقديسي للوحي من خلال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي، وذلك بغية تحقيق أهداف واضحة يكون فيها القرآن نص كباقي النصوص منزوع التعالي والقداسة، ولعل أهم النتائج التي حصلت من خلال تنزيل النص القرآني مراتب النصوص البشرية ما يلي:

أولا نقض مفهوم الوحي:

إن المهمة الأساسية التي اضطلع بها أركون ضمن مشروعه التأويلي كانت تهدف أساسا إلى زعزعةمفهوم الوحي المتداول لدى جمهور المسلمين من خلال نقل قراءة القرآن من إطار الإيمان إلى إطار التاريخ واللغة، ومع اختراق وانتهاك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم.

وهذه العملية لا يمكن أن تتم إلا عن طريق أشكلة مفهوم الوحي حيث يقوم أركون أولا بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة الثانية المتمثلة في إعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له.

ثانيا التشكك في مصداقية وثبوت النص القرآني:

إن العمل على أنسنة النص القرآني وتبني المناهج الغربية في التعامل معه أدى ليس فقط إلى الطعن في إطلاقية أحكامه ومضامينه بل حتى في ثبوت لفظه، حيث يرى أركون أن انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، هو أول حدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي.

كما يشكك أركون في عملية الانتقال من الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية (المصحف)[1] فهو 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 تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية.[2]

3-في نقد المنهج التاريخي:

إن النص في التاريخ معطى واقعي ومنطقي لا يمكن تجاوزه لمبررات تفرض نفسها سواء عند الأطروحات الأركونية أو حتى الرؤى التي ترى في النص حلولا لمشاكل الحاضر وقد أكد على ذلك غادامير قبل أركون " إن أي إنسان يجرد نفسه من امتلاك الأفق التاريخي المحدد للأصل الذي يتكلم عنه التراث يسيء في الواقع فهم دلالات المضامين التي ينقلها ذلك التراث" واعتبر أن من نتائج الدراسة

[1] جمال صالحي، معالم القراءة الأركونية للنص القرآني، مرجع سابق، ص 160-161.
[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

التاريخية هي إعادة السياق التاريخي للنص، أو بالأحرى إعادة النص إلى سياقه التاريخي، ومع ما في الصيغتين من اختلا ف إلا أنهما تؤديان نفس الدور المنوط بهما وليس ذلك فحسب بل كذلك جعل هذا السياق يجيب على كثير من أسئلة الحاضر.

لكن المشكلة التي تطرح نفسها إن مع غادامير كان المقصود النصوص الأدبية البشرية فحسب لأنه ميز النصوص بأنها نصوص لا تفهم إلا بأنها تلك التي تجيب على مشكلة وجود الله، لكن مع أركون يتغير الموضوع ويصبح المستهدف بأن لا يخرج القول عن فكرة وحيدة هي ترسيخ القول بتاريخية الفكر الاسلامي بما في ذلك الوحي، مع الاخذ بعين الاعتبار أن عددا من المفكرين يرفض إدخال الوحي ضمن مكونات الفكر لأنه ليس فكرا بكل ما في الكلمة من معنى ولأن مصدره غير إنساني، وحتى أركون نفسه لم يلجأ إلى القول بتاريخية الفكر الاسلامي إلا للتواري بعض الشيء مما يمكن أن يجره عليه التصريح بتاريخية النص أو الوحي، لأنه يعلم ألا أحد سيختلف معه في أن ما أنتجه المسلمون من أفكار مجرد اجتهادات مرتبطة بحدود الزمان والمكان، أما الوحي فشيء آخر، وبالرجوع إلى كتاباته في لغتها الأصلية أي الفرنسية نجده أكثر جرأة، لأن جوهر هذه الفكرة مقبول في الغرب بخلاف الشرق.[1]

إن القراءة التاريخية لمحمد أركون وتطبيقها على القرآن الكريم تثير العديد من الشبهات ففي قوله " ... وهكذا محيت التواريخ، وأسماء الأماكن، وأسماء العلم، والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها"[2] شيء من اللبس، فهو يحاول هنا إثارة الشكوك حول مدى صحة هذا القرآن الذي بين أيدينا الآن، أي أنه كانت في القرآن تلك الأمور ثم نزعت بالمحو، وهذا طعن فيه .. وقول بتحريفه، وإن زعمه بأن عدم ذكر التواريخ والأسماء في القرآن، كان لأجل الصفة التاريخية عنه، فهو زعم باطل، لأن لا تاريخية القرآن لا تقوم أساسا على تلك الأمور بدليل أنه ذكر كثيرا منها، وإنما تقوم أساسا على أن

القرآن كلام الله تعالى المعجز المتحدى به. والله تعالى لم يذكر فيه تفاصيل التواريخ زمانا ومكانا وإعلانا، لأنه كتاب إيمان وهداية وتربية وعبادة، وليس كتاب تاريخ، وعلى الانسان أن يجتهد ويبحث لمعرفة تفاصيل التاريخ لينتفع به، وقد حثه القرآن على ذلك.[3]

وفي قوله " انغامسه –أي المسلم- في الحس العملي المرتبط بالإيمان، لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور في آن واحد، لأنه لا يستطيع أن ينفصل عن إيمانه، ولو لحظة من أجل أن يتخذ مسافة نقدية ويدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمي"[4] وقوله هذا غير صحيح... لأنه أولا إن الدراسة العلمية الموضوعية الناقدة الفاحصة ليست حكرا على أحد من أهل العلم، ولا على طائفة منهم، فكل منهم في مقدوره أن يكون ناقدا موضوعيا حياديا على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم، إن تجردوا للحقيقة وصدقت نواياهم، وتغلبوا على أهوائهم ومصالحهم، لكن المعروف تاريخيا وواقعا أن الحيادين من أهل العلم

[1] خنوس نور الدن، الخلفية الاستشراقية لمنهج النقد التاريخي، للنص الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 161.
[2] محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 72.
[3] رائد أمير عبد الله وخاد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 100..

[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 101.

قليلون، لأن معظمهم يصعب عليه التجرد للحقيقة العلمية تجردا كاملا، إذا ما تعارضت مع عقائدهم ومصالحهم.

مع العلم أن التجرد العلمي لا يعني بالضرورة، أن ينسلخ الباحث كلية عن أصوله وخلفياته وقناعاته العقيدية والمذهبية، لأنه إذا فعل ذلك فإنه لن يستطيع أن يفعل شيئا، لأنه دخل مجال البحث فارغا، والبحث العلمي لا يقوم على فراغ، وإنما المقصود من التجرد العلمي أن لا يقع الباحث تحت تأثير أهوائه وخيالاته ومصالحه، وأن لا تمنعه قناعاته الفكرية من الدراسة العلمية الحيادية، أن لا تحول دون قول الحقيقة، ولو كانت ضده.[1] وفي هذا يقوا جل وعلا " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**" سورة المائدة -8-

كما أن زعمه بأن الاستشهاد بالنص يستلزم زمكانا خاصا، هو زعم غير صحيح في الغالب الأعم، لأن الأحكام والأوامر والشريعة عامة، بعدما نزلت تجردت عن الملابسات الزمانية والمكانية، التي كانت تحيط بها، لذا فإن من المعروف في الأصول: أن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب، ومثال ذلك أسباب نزول آيات تحريم الخمر، فالتحريم لم يكن مرتبطا بالظروف وإنما كان مرتبطا بفعل شرب الخمر، فالتحريم نزل في ظروف معينة، فزالت هذه الظروف وبقي هذا التحريم قائما مستمرا مرتبطا بشرب الخمر، وليس بالظروف الزمانية والمكانية التي ظهر فيها. ونفس الأمر يقال عن تحريم الزنا

والسرقة، وباقي الأحكام الشرعية، اللهم إلا الأحكام التي نص الشرع على أنها كانت ظرفية ثم نسخت، أو أنها كانت خاصة –برسول الله- عليه الصلاة والسلام.[2]

إن هذا المنهج التاريخي الذي يحاول أركون أن يستظل به من أجل الدراسة الموضوعية لمسائل التراث، هو في الأساس منهج يعتمد التاريخ أساسا للدراسة، لكن التساؤل المشروع الذي يطرح نفسه ما مدى التوسع في هذا المنهج ومراحله ليستقيم مع ما يريده أركون من النقد؟ فإذا كانت الخطوات الأولى اجتهادا نحو الموضوعية فالخطوات اللاحقة في هذا المنهج نراها تتعلق بمسائل لها ارتباط بالذات أساسا، ومن غير الممكن أن تكون مستقلة. لأن الذات موضوع للدراسة وهي القائم بالبحث في الوقت نفسه. وعليه

ففيما يتوسم أركون أن تتجلى له صور الموضوعية المنشودة خاصة وأن محتوى الدراسة الظاهرة الدينية.[3]

نتائج أرخنة القرآن:

لقد أدى القول بتاريخية النص القرآني إلى مجموعة من النتائج التي انجرت تلقائيا عن هذه النظرية وخاصة المسائل الكبرى المتعلقة بالدين سواء على مستوى العقائد أو مستوى الأحكام هذه أهمها:

أولا: القول بتغير وتبدل العقائد، ونقص مقولة صلاحية القرآن لكل زمان ومكان:

[1] د. خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سابق، 2008، ص 30
[2] د. خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سابق ، ص 52.
[3] خنوس نور الدين، الخلفية الاستشراقية لمنهج النقد التاريخي للنص الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، 159-160.

يبدو واضحا أن التاريخية بهدا المعنى الذي ذكرنا، هي قراءة تهدف لاستبعاد التأثير المعبر عنه "بالأسطرة"... وبهذا يمكن فصل النص عن قدسيته والانعتاق من سلطته، وتعريته من شموليته وإطلاقيته وتعاليه، والطعن في حقيقة صلاحيته لكل زمان ومكان.

ثانيا: القول بتعليق وتعطيل الأحكام:

إن المقاربة التاريخية التي يدعو إليها أركون لا يمكن أن تتحقق إلى باتخاذ منهجية التعطيل والإبطال[1] وهذا ما يؤكده بقوله " وهذا يعني أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليا"[2]

وأركون إذ يحاول ذلك يعترف بصعوبة المهمة وتصدي الخطاب القرآني لذلك –بل استحالتها في الحقيقة- [3]حيث يقول " ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار التعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كليا ويعلو عليه"[4]

4-في نقد المنهج الأنثروبولوجي:

وظف أركون المنهج الأنثروبولوجي وهو مخالف للإسلام من جهة اللغة لأن أصله غربي ومن جهة الأهداف لأن الأنثروبولوجيا تركز على الانسان بدلا من الله، وقد طبقه في دراسته على مفهوم الوحي حيث قرأه أنثروبولوجيا وأفضى توظيفه إلى نفي الوحي عن عالم الغيب وربطه بشعور الإنسان وخياله وهو أمر يخالف التوجه الإسلامي لأنه منهج يزعزع ثوابت الإسلام لاهتمامه بالجانب الدنيوي ونفيه

لعالم الغيب، وتأليه الإنسان بجعله سيد الكون ونزع هالة القداسة وصفة الإطلاقية على الوحي لتجذيره من التاريخ.[5]

إن دراسة مشروع محمد أركون ليس بالأمر الهين ولا اليسير، فتشعب أركون وانتقاله بين مباحث العلم المختلفة يجعل من الصعب الوصول إلى فهم مبتغاه أو حقيقة نواياه، ولكن طريقة محمد أركون في الكلام وفي معالجة مختلف النصوص الدينية للقرآن الكريم توحي لنا أن هناك شيئا من الريبة في هذا المشروع، خاصة وأن محمد أركون يبجل الغرب ويهين العرب في مواضع ليست بالقليلة في مختلف كتبه، ولكن الجزم بحقيقة عدائه للاسلام من غيره مستحيل، إذ أنه يؤكد في كل مقابلاته أو مقالاته أنه مسلم يريد الخير والصلاح للاسلام والمسلمين، وأنه يرثى لحال المسلمين وتخبطهم في هذا الجهل ويريد أن يكون هو المنقذ ليشعل منارة العلم ويكون مشروعه هذا انطلاقة جديدة تكسرا كل ما يقيد الفكر.

[1] جمال، صاحلي، معالم القراءة الأركونية للنص القرآني، مرجع سابق، ص 164.
[2] محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب القرآني، مصدر سابق، ص21.
[3] جمال، صاحلي، معالم القراءة الأركونية للنص القرآني، مرجع سابق، ص 164.
[4] نفس المرجع، ص 21.
[5] بلميهوب هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 269.

ورغم تأكيد العديد على نية أركون السيئة نحو الاسلام، فإن هذا المشروع يبقى مبادرة جيدة وانطلاقة نحو قراءات متفتحة للقرآن الكريم، فالله تعالى في محكم كتابه يدعو إلى استعمال العقل وقد بدأ هذا الدين باشارة إلى ضرورة التعلم والبحث والاستزادة من كل ما توصل له الا نسان، "اقرأ"، فالقراءة هي النور الذي يهدي الانسان للحقيقة وبه تتلاشى ظلائم الجهل والباطل.

الـخـاتـمـة

خاتمة:

لقد أسهم محمد أركون بقوة في القراءة الحداثية للقرن الماضي وزاد من حرارة النقاش، وعمق الجدل ومنح القراءات الحداثية للنصوص الدينية مزيدا من الدفع نحو الأمام وجعل من مشكلاتها ومسائلها مادة دسمة وخصبة للبحث. فقد حاول محمد أركون إضفاء الحداثة على التفكير الاسلامي من خلال مشروعه في نقد العقل الاسلامي وذلك بطريقة غربية غريبة عن الاسلام ومقوماته، مستخدما كل ما توصلت له العلوم الغربية من مناهج، متخطيا القراءات الكلاسيكية وناقدا للقراءات أو التفاسير العربية، التي هي في نظره محصورة ومقيدة بمجموعة من الأفكار الدوغمائية المنغلقة وبالعصبية والقومية. وقد كان مشروعه هذا من المشاريع السباقة في محاولة إيجاد مخرج للنكسة العربية والعبور بها نحو النهضة وذلك عن طريق نقد التراث الاسلامي والنظر للنص القرآني من منظور تاريخي. ولكن الاشكال المطروح عن غاية محمد أركون حول هذه الرؤية الحداثية للإسلام يبقى ذا جدل واسع، وتبقى الغاية حوله غامضة كون أن مشروع أركون لم يكتمل بعد، فأركون بدأ مشروعه راميا إكماله من طرف خلفائه أو التابعين من بعده أو حتى المصححين له، فمشروعه هذا ليس سوى طلقة البداية ومهمة إكماله تقع على عاتق الباحثين من بعده.

ولا يسعني في النهاية أن أختم الحديث إلا ببعض النتائج المتوصل إليها في هذا البحث، والتي منها:

- غرض الاسلاميات التطبيقية هو القيام بعمليات مراجعة جذرية ونقدية للتراث والفكر الاسلامي بغية إخراجه من السياج الدوغمائي إلى تفكير أوسع يساعد في إحياء الفكر الاسلامي وفق متطلبات العصر الحديث
- يعتمد أركون منهج النقد والتفكيك من خلال الالتزام بمبدأ الشك على جميع مادة البحث دون النظر في طبيعة النصوص والتفريق بينها.
- يتضح من خلال استعمال المنهج اللساني على الظاهرة القرآنية محاولة أركون في فتح المجال أمام الفكر التأويلي وتطبيقه على الظاهرة الدينية.
- تطبيق المناهج الغربية على النص القرآني يؤدي إلى تعدد القراءات مما يؤدي إلى التشكيك بالنص القرآني أو وصفه بأوصاف بشرية أي هو محاولة لنزع الطابع القدسي للقرآن والتلاعب فيه.
- من خلال هذا البحث يتبين أن الهدف من دراسة محمد أركون لسورة التوبة هو زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه من خلال إيجاد مفهوم جديد له أكثر حساسية وموضوعية وذلك من خلال إضفاء صفة التاريخيةعليه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

I. القرآن الكريم

II. المصادر:

1- محمد أركون، الاسلام أوربا الغرب، تر هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1،2001
2- محمد أركون، العلمنة والدين، ط3، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1996
3- محمد أركون، الفرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005.
4- محمدأركون،الفكرالاسلاميقراءةعلمية،ترهاشمصالح،ط2،المركزالثقافيالعربي، 1996
5- محمدأركون،الفكرالإسلاميقدواجتهاد،ترهاشمصالح،ط 4،دارالساقي،بيروت، 2007
6- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر، هاشم صالح، دار الساقي لبنان، ط1، 1999
7- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، تر هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت،1996
8- محمدأركون،قراءاتفيالقرآن،ترهاشمصالح،ط1،دارالساقي،بيروت،لبنان، 2017
9- محمدأركون،قراءاتفيالقرآن،ترهاشمصالح،ط1،دارالساقي،بيروت،لبنان، 2017
10- محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان، تر هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت

III. المراجع:

1- الحسنالعباقي،القرآنالكريموالقراءةالحداثية،دارصفحاتللدراساتوالنشر، 2009
2- سبينوزا،رسالةفياللاهوتوالسياسة،ترد.
حسنحنفي،ط1،دارالتنويرللطباعةوالنشروالتوزيع،بيروت،2005
3- عليحرب،هكذاأقرأمابعدالتفكيك،ط1،المؤسسةالعربيةللدراسةوالنشر،بيروت،لبنان، 2005
4- محسنبوخار،منأجلقراءاتمنفتحةللنصالقرآني،قسمالدراساتالدينية،مؤمنونبلاحدود
5- مصطفىحسن،الدينوالنصوالحقيقةقراءةتحليليةفيفكرمحمدأركون،ط1،الشبكةالعربيةللأبحاث،بيروت،لبنان، 2012
6- موريسبوكاي،التوراةوالإنجيلوالقرءانوالعلم،ط3،المكتبالإسلامي،بيروت، 1990

IV. الأطروحات والمذكرات

1- بلميهوبهند،القراءةالحداثيةللقرآنالكريم،أطروحةدكتوراه،كليةالآدابواللغاتوالفنون،قسماللغةالعربيةوآدابها،جامعةالجيلاليابس،سيديبلعباس،الجزائر
2- هشاممداقين،المقاربةالسيميائيةفيتحليلالخطابلبقرآنيعندمحمدأركون،أطروحةماجيستير،قسماللغةالعربية،كليةالآدابوالعلومالاجتماعية،جامعةمسيلة،الجزائر، 2009-2010

V. المقالات والمطبوعات:

1- أمالعثماني،تطبيقأركونللمنهجالنقديفيقراءةالنصالقرآني،سورةالتوبةأنموذجا،مجلةإشكالاتفياللغةوالأدب،مجلد 8،عدد 4،جامعةالعربيالتبسي،تبسة،الجزائر

2- بلعباسمصطفى،قراءةالنصالقرآنيعلىضوءالمنهجاللسانيالمقاربةالألسنيةالسيميائية،الخطابوالتواصل، العددالثالث،أفريل 2017

3- توفيقالهادي،تطبيقعلومالانسانوالمجتمععلىدراسةالاسلام،جريدةالدراساتالاسلامية،عدد 01، 2018

4- جمالصالحي،معالمالقراءةالأركونيةللنصالقرآني،مجلةالتراث،المجلدالثاني،بدونسنة،العدد 26،جامعةغرداية

5- الحاجدواق،العقلالإستطلاعيعندمحمدأركونوتطبيقاتهفينقدالاستشراقالكلاسيكي،قسمالفلسفة،كليةالعلومالإنسانيةوالإجتماعية،جامعةباتنة 10

6- حكيمسلمانالسلطاني،التحليلاللساني-التواصليلسورةالتوبةعندمحمدأركون،الكليةالاسلاميةالجامعةفيالنجفالأشرف

7- خسارةعبدو،المقاربةالأنثروبولوجيةللظاهرةالقرآنيةفيالفكرالحداثيلمحمدأركون،مخبرالعلومالاسلامية‌فيالجزائرتاريخهامصادرهاوأعلامه،مجلد 19،عدد 01،جامعةباتنة 1

8- د. ابراهيمالزلافي،منهججولدزيهرفيالدراساتالقرآنية،جامعةالمسيلة،الجزائر، 2020،

9- د. إلياسدكار،المنهجالبوكابيفيإثباتربانيةالقرآنفيضوءالعلم،جامعةالأمير عبدالقادر،الجزائر،دونسنة

10- طارقحجي،سلسلةالقراءاتالحديثةللقرآن (8) – محمدأركونوالرهانالابستمولوجيللقراءة،مركزتفسيرللدراساتالقرآنية

11- فاطمةالزهراءكفيف،الاسلامياتالتطبيقيةوالخطابالقرآني،قسمالفلسفة،كليةالعلومالاجتماعية، جامعةوهران،الجزائر

12- كريمةمحمدكربية،قراءةالنصالديني،مجلةالعلومالانسانيةوالاجتماعية،المجلد 3،العدد 11، 30 نوفمبر 2019

13- نوسنورالدين،الخلفيةالاستشراقيةللمنهجالنقدالتاريخيللنصالدينيعندمحمدأركون،مجلةالعلوما لانسانيةوالاجتماعية

14- يوسفولدنبيلة،المنهجاللسانيفيتحليلالخطابالقرآنيعندمحمدأركونقراءةنقدية،جامعةمصطفىاسطمبولي،معسكر

فـهـرس
الـمـوضـوعـات

فهرس الموضوعات:

الإهداء

كلمة شكر

مقدمة: .....أ

الفصل الاول

قراءة النص الديني

المبحثالأول: نبذةتعريفيةبمحمدأركون.....2

1-حياةأركون:.....2
2-أهممؤلفاتأركون: 3

المبحثالثاني: قراءاتغربيةللنصالديني: 5

1-الكتابالمقدس:.....5
2-القرآنالكريم: 10

المبحثالثالث: موقفأركونمنالقراءاتالدينية: 14

1-مفهومالنصعندمحمدأركون: 14
2-الخطاباتالاسلاميةوالاستشراقية: 15

الفصل الثاني

مشروع أركون في قراءة القرآن الكريم

المبحثالأول: فيمفهومالقراءةالحداثية 21

1-منطلقاتالقراءاتالحداثية: 21
2-مفهومالقراءاتالحداثية: 22
3-بينالتفسيروالقراءة: 22
4-سماتالقراءةالحداثيةعندأركون: 24

المبحثالثاني: الاسلامياتالتطبيقية: 26

1-فيمفهومالاسلامياتالتطبيقية: 26
2-دواعيالإسلامياتالتطبيقية: 28
3-مهامالاسلامياتالتطبيقية: 29
ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. **.....:4-آلياتالمنهجعندأركون**

المبحثالثالث: المناهجالتياعتمدهاأركونفيقراءتهللنصالديني 31

1-المنهجاللسانيفيتحليلالخطابالقرآني: 31
2-المقاربةالسيميائية: 32
3-منهجالنقدالتاريخي: 33
4-المنهجالأنثروبولوجي: 36

الفصل الثالث

قراءة نقدية لمشروع أركون

المبحثالأول: قراءةفيسورةالفاتحة 40

1-بروتوكولالقراءة: 40
2-التطبيقعلىسورةالفاتحة: 40
3-بعضالانتقاداتالتيقدمتلقراءةأركونلسورةالفاتحة: 43

المبحثالثاني: قراءةسورةالتوبة 46

1-الوحي:..... 46
2-تطبيقالمنهجالسيميائيالألسني: 47
3-نقدقراءةسورةالتوبة: 48

المبحثالثالث: فينقدالمشروع 51

1-قداسةالقرآن: 51
2-فينقدالمنهجالألسني: 53
3-فينقدالمنهجالتاريخي: 55
4-فينقدالمنهجالأنثروبولوجي: 58

خاتمة:..... 59

قائمةالمصادروالمراجع:..... 60

فهرسالموضوعات: 61