الظاهرة القرآنية عند محمد أركون

تحليل ونقد

الدكتور أحمد بوعود

النادي الشبابي

الكتاب الثامن والعشرون

2010

سلسلة: تراث الزمن

المدير: عبد الكبير العلوي الإسماعيلي

الإخراج التقني: خديجة فارس

الإيداع القانوني: 2010 MO 1046

الترقيم الدولي (ردمك): 978 - 9954 - 516 - 01 - 0

النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء

التوزيع: سبريس

العنوان: 153، شارع سيدي محمد بن عبد الله رقم 7 -العكاري- الرباط

الهاتف + الفاكس: 00 212 37 29 98 44 - الهاتف: 00 212 37 64 34 96

البريد الإلكتروني: mazzaman@menara.ma / az_zaman@hotmail.com :e-mail

الدكتور أحمد بوعود

الظاهرة القرآنية
عند محمد أركون

تحليل ونقد

النادي الشبابي

جميع الحقوق محفوظة للناشر

منشورات الزمن

مقدمـــة

مـز الفكر الإسـلامي بفتـرات عـصيـبـة، اسـتغـرب كـثيـر من المؤرخين لصموده معها اربعة عشر قرنا. ويرجع صموده هذا، بالأساس، إلى المرجعية المتميزة التي يستند إليها، وهي القرآن الكريم؛ فـبـعـد انسـداد باب الاجـتـهـاد مع منتـصف القـرن الرابع الهجري، توقف العقل المسلم عن الإبداع، وانفصلت شريعة الله عـز وجل عن واقع المـسلمـين. ومع بداية القـرن التـاسع عـشـر المـيـلادي؛ فـوجئ المـسلمـون بالهـوة الكبـرى بين واقـعـهم وواقع شـريعـتهم، وبين واقـعـهم وواقع الدول الأوروبية، التي بلغت شوطا بعيدا في التقدم العلمي والصناعي.

امام هذا الوضع، لجا المسلمون إلى البحث عن مرجعيتهم وتراثهم، ليجددوا التواصل معهما، ويبحثوا عن زاد يعينهم على ردم الهوة التي تفصل بينهما وبين واقعهم، وعلى الالتحاق بالغرب. وهناك من تنكر لمرجعيته وهويته، ليحل محلها مرجعية اخرى وهوية غربية.

لكن الرجوع إلى هذه المرجعية وإعادة قراءتها، اختلفا باختلاف الأدوات، فـهناك من استعمل الأدوات القديمة مع تعديل خفيف، ومنهم من رأى ضرورة الاستفادة مما وصلت إليه العلوم الإنسانية

الحديثة، لا سيما اللغوية، ليطبق ذلك على التراث الإسلامي، وعلى القرآن الكريم. وإذا كان الأمر لا يطرح مشكلات كبيرة في التعامل مع التراث (واقصد به الإنتاج البشري)، فإن الأمر مع الوحي يختلف ويطرح مشكلات كبرى تهدد الوحي في صميمه.

وقد كثرت، اليوم، الدعوات إلى قراءة عصرية جديدة للقرآن الكريم، وتعالت بالاستفادة مما توصلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، ومنهم من يدعو إلى ذلك عن حسن نية، ورغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومنهم من يفعل ذلك هدما للدين وقضاء عليه.

لكن، ومهما يكن، فإن كثيرا من علومنا بحاجة إلى مراجعة وتجديد، وفي مقدمتها علوم القرآن، التي يخشى كثير من الناس الاقتراب منها، خوفا من الزلل والانزلاق إلى الكفر والضلال. وتجدر الإشارة إلى ان كثيرا ممن تصدوا إلى قراءة القرآن الكريم باستخدام العلوم الإنسانية والألسنية، إنما فعلوا ذلك بسبب الفراغ المهول الحاصل في هذا المجال.

ولعل واجب الوقت يدعو إلى النظر في هذه القراءة وتلك الدعوات، لتمييز صوابها من خطئها، وبيان الراي الذي يتفق مع الشرع والعقل والواقع واللغة، عوض الاكتفاء برمي اصحابها بالضلال والكفر، فذلك لا يجدي شيئا، خصوصا ان كثيرا من النخب المثقفة، والجاهلة بامور الوحي وبامور دينها، تستهويها مثل هذه الطروحات.

اكد قرار[1] الدورة السادسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، التي نظمت بإمارة دبي (دولة الإمارات العربية المتحدة)، بين 30 صفر و5 ربيع الأول 1426هـ /الموافق 9-14 ابريل 2005، على ضرورة تناول هذه القراءة الجديدة بالدرس والتحليل والنقد العلمي، عبر ندوات ومؤلفات، والحوار المنهجي الإيجابي مع أصحابها.

في هذا الإطار، اخترت نموذجا من ابرز هؤلاء الداعين إلى تطبيق الإنسانيات والألسنيات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم للدراسة، ويتعلق الأمر بالدكتور محمد اركون، مؤرخ الفكر الإسلامي، لما تعرفه مؤلفاته من إقبال من قبل النخبة المثقفة ومن قبل بعض الدوائر.

وقد تناولت موضوع هذا الكتاب، الذي جعلته تحت عنوان، **الظاهرة القرآنية عند محمد اركون.. تحليل ونقد**، في ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة.

جعلت **الفصل الأول** خاصا بمشروع محمد اركون، **نقد العقل الإسلامي**، الذي يحتل فيه النص القرآني نقطة الارتكاز، حيث بدأت بتعريف موجز بالسيرة العلمية لمحمد اركون، والتعريف بمؤلفاته وبما كتب عنه. وكان هذا موضوع **المبحث الأول**.

للاطلاع على هذا المشروع، كان لا بد من معرفة مكوناته الأساس، بدءاً من معرفة المقصود بالعقل الإسلامي وسبيل نقده، ثم معرفة المراحل التي مر منها الفكر الإسلامي، حسب اركون، وإدراك أسرار هذه المراحل كما يقسمها، لنجد انفسنا امام

1- انظر مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 146 (16/4) بشأن القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية.

الخطوط العريضة لنقده، ولنقد الخطاب الإسلامي المعاصر. وكان هذا موضوع **المبحث الثاني**.

ثم إن مشروع اركون، في صميمه، مشروع علماني، حيث يرى في العلمانية الخلاص مما يتخبط فيه المسلمون من مشاكل ومن تخلف، ويدعوهم إلى اتباع سنن الغرب في علاقة الدين بمختلف فروع الحياة، بل إنه لا يرى تصادما بين الإسلام والعلمانية. وهذا ما دفعني إلى تناول وجهة نظره في العلمانية، بدءاً من معرفة العراقيل التي واجهت الغرب للوصول إلى العلمانية، متخذا تركيا ولبنان مثالين للعلمنة في الوطن العربي والإسلامي، مع عرض إشكالية العلمنة كما يراها اركون. وكان هذا موضوع المبحث الثالث.

اما النقطة الرابعة في مشروع اركون، والتي تناولتها في المبحث الرابع، فهي الإسلاميات التطبيقية، التي يعتبرها حلا جديدا بعد نقد العقل الإسلامي. ومن اجل تسليط الضوء على هذه النقطة، ارى ضرورة الكلام عن "الإسلاميات الكلاسيكية" كما يسميها اركون، ثم تحليل مفهوم الإسلاميات التطبيقية ومهامها، وكذلك العقبات التي تعترضها.

اما **الفصل الثاني**، والذي جعلته تحت عنوان، **الإطار النظري لتحليل النص القرآني عند محمد اركون**، فقد وضعت له خمسة مباحث، خصصت **المبحث الأول** منها لتفصيل القول في الظاهرة القرآنية، وسبب تسميتها بذلك عند محمد اركون، لأتوقف بعد ذلك عند نقطة من الخطورة بمكان، وطالما ناقشها المستشرقون

اكد قرار[1] الدورة السادسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، التي نظمت بإمارة دبي (دولة الإمارات العربية المتحدة)، بين 30 صفر و5 ربيع الأول 1426هـ /الموافق 9-14 ابريل 2005، على ضرورة تناول هذه القراءة الجديدة بالدرس والتحليل والنقد العلمي، عبر ندوات ومؤلفات، والحوار المنهجي الإيجابي مع أصحابها.

في هذا الإطار، اخترت نموذجا من ابرز هؤلاء الداعين إلى تطبيق الإنسانيات والألسنيات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم للدراسة، ويتعلق الأمر بالدكتور محمد أركون، مؤرخ الفكر الإسلامي، لما تعرفه مؤلفاته من إقبال من قبل النخبة المثقفة ومن قبل بعض الدوائر.

وقد تناولت موضوع هذا الكتاب، الذي جعلته تحت عنوان، **الظاهرة القرآنية عند محمد اركون.. تحليل ونقد**، في ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة.

جعلت **الفصل الأول** خاصا بمشروع محمد اركون، **نقد العقل الإسلامي**، الذي يحتل فيه النص القرآني نقطة الارتكاز، حيث بدات بتعريف موجز بالسيرة العلمية لمحمد اركون، والتعريف بمؤلفاته وبما كتب عنه. وكان هذا موضوع **المبحث الأول**.

للاطلاع على هذا المشروع، كان لا بد من معرفة مكوناته الأساس، بدءاً من معرفة المقصود بالعقل الإسلامي وسبيل نقده، ثم معرفة المراحل التي مر منها الفكر الإسلامي، حسب اركون، وإدراك أسرار هذه المراحل كما يقسمها، لنجد انفسنا امام

1- انظر مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 146 (16/4) بشأن القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية.

والمغربون من ابناء المسلمين، وهي قضية جمع القرآن وترتيبه، ومن ضمنها قضية "مصحف" عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه.

وقد تميزت دراسة الظاهرة القرآنية، قديما وحديثا، بما يسميه اركون باللامفكر فيه، ويورد كتاب الإتقان للسيوطي نموذجا له، ناهيك عن الكتابات المعاصرة، الإسلامية وغير الإسلامية. وهذا ما دعاني إلى الكلام عن اللامفكر فيه في علوم القرآن، في **المبحث الثاني**.

وفي **المبحث الثالث** تكلمت عن المنهجيات الثلاث في بحث الظاهرة القرآنية، كما يقيمها اركون، وهي المنهجية التيولوجية، والمنهجية التاريخية الأنتربولوجية، والمنهجية الألسنية السيميائية النقدية التي يتبناها.

أما في **المبحث الرابع** فتكلمت عن القرآن والتاريخية بدءا بتوضيح مفهوم التاريخية وراي اركون فيها، ثم علاقة الأسطورة "كما جاءت في القرآن" بالتاريخية، كما توقفت عند اسباب النزول وعلاقتها بالتاريخية القرآنية.

وفي **المبحث الخامس**، وهو آخر مبحث في هذا الفصل، فقد بحثت فيه الإعجاز في القرآن الكريم بدءاً من الأدبيات الإسلامية، لأعرض راي محمد اركون فيها ولنظرته إليه وإلى وظيفته في إطار ما سماه بالعجيب المدهش.

وفي **الفصل الثالث** الذي جعلته تحت عنوان، **نماذج تطبيقية لتحليل النص القرآني عند محمد اركون**، تعرضت لنماذج من قراءات محمد اركون، حيث جعلت قراءة سورة الفاتحة في

المبحث الأول، وفيه بينت راي اركون فيما يسميه بالقراءة اللاهوتية للسورة، ثم تحليله الألسني، واخيرا العلاقة النقدية.

وفي **المبحث الثاني** عرضت نموذجا ثانيا ممثلا في قراءة سورة التوبة، حيث عرفت بالمواضيع الكبرى للسورة، وراي اركون فيما يسميه بالقراءة التقليدية، لأقف بعد ذلك عند الدراسة السيميائية للسورة كما يقترحها اركون.

وفي **المبحث الثالث** والأخير من هذا الفصل، كان النموذج الثالث للقراءة ممثلا في سورة العلق، كما يعرضه اركون عبر التركيبة النحوية، والتركيبة المجازية، والبنية السيميائية، واخيرا التداخلات النصانية.

وبخصوص المنهج الذي سلكته في هذا البحث، فهو منهج وصفي تحليلي نقدي، وقد اتخذ النقد وجهتين:

- نقد اثناء الوصف إذا سمح السياق.

- نقد بعد الانتهاء من الوصف (آخر الفصل) للقضايا التي لم يسمح السياق بمناقشتها اثناء عرضها.

ولا اخفي ان التطرق إلى هذا الموضوع مغامرة، خصوصا إذا سجلنا:

- غياب دراسات علمية موضوعية عن فكر محمد اركون، حسب علمي، على الأقل باللغة العربية.

- وجود متن مترجم محشو بمختلف مصطلحات فروع العلوم الإنسانية المعاصرة.

- لا يقتصر موضوع البحث على البحث في علوم القرآن فقط، بل يتعدى ذلك إلى اللسانيات والفلسفة، ومختلف مجالات الفكر الإنساني الإسلامي وغيره.

- ضرورة العودة إلى ما يستخدم اركون من مفاهيم ونظريات، للتعرف عليها في اصولها، وبلغتها الأصلية قدر الإمكان.

- الاضطرار إلى التعبير بالمعجم اللفظي الذي يستخدمه اركون، وفاء للمعنى وتوخيا للقصد، ذلك ان تفسير الألفاظ، ولو بمرادفاتها، لا يعبر عن حقيقة ما اراد بها صاحبها، خاصة وانه يصدر عن نسق فكري لغوي غير عربي.

ولا يفوتني ان اتقدم بالشكر إلى كل من الأساتذة،

- **الدكتور عبد العلي المسئول**، استاذ علوم القرآن، بجامعة سيدي محمد بن عبدالله فاس.

- **والدكتور بوشعيب راغين**، استاذ اللسانيات، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.

- **والدكتور محمد رفيع**، استاذ اصول الفقه ومقاصد الشريعة، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.

- **والدكتور مولاي احمد العلوي العبدلاوي**، استاذ النقد، بجامعة سدي محمد بن عبد الله فاس.

- **والدكتور احمد بشنو**، استاذ اللغة الفرنسية، بجامعة سيدي محمد بن عبدالله فاس.

على ما وجدت لديهم من جميل العناية وحسن الاهتمام وسداد التصويبات، سائلا المولى جل وعلا ان يجعل هذا العمل في ميزان حسناتهم. آمين.

شباب
النادي الشبابي

الفصل الأول :

محمد أركون

ونقد العقل الإسلامي

المبحث الأول :

من هــو محمد أركـون ؟

لكي تستقيم النظرة حول نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون لا بد من التعرف اولا على حياته ومؤلفاته وما كتب عنه. وسيتم هذا في ثلاث نقط،

1- محمد أركون، سيرة موجزة

ولد محمد أركون سنة 1928 في بلدة توريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر. قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرت ميمون والثانوية في وهران. بدا حياته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم انتقل إلى السوربون في باريس حيث درّس اللغة العربية والأدب سنة 1956. وفيها حصل على دكتوراه في الفلسفة سنة 1968.

تقلد عدة مناصب تعليمية حيث كان استاذاً جامعياً في جامعة السوربون (1961-1991)، واستاذاً زائراً في برلين (1977-1979) وضيفاً باحثاً في العديد من المعاهد والجامعات عبر العالم... ويعمل منذ سنة 2000 مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة.

2- مؤلفات محمد أركون

اولا: باللغة العربية

سافصل القول هنا ما امكن في المؤلفات التي شكلت العمود الفقري للبحث[1] وساكتفي بالإشارة إلى غيرها.

1- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح.

وهو العمدة الذي يقدم فيه محمد أركون مشروعه النقدي، وهو عبارة عن معالم على الطريق الطويل والصعب كما يصفه لتاسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي... ويشتمل على ثمانية فصول،

الأول، حول الأنتربولوجيا الدينية، وفيه ينتقد الإسلاميات الكلاسيكية ويبين ثغراتها، ويقترح الإسلاميات التطبيقية بديلا لها موضحا مهامها.

و**الثاني** بعنوان، مفهوم العقل الإسلامي، ويبين فيه العقل الإسلامي الكلاسيكي ممثلا في رسالة الإمام الشافعي رحمه الله.

و**الثالث**، ملامح الوعي الإسلامي، وفيه يحدد هذا الوعي وسبل مقاربته، وعلاقته بالتراث الحي.

و**الرابع**، نحو إعادة توحيد الوعي العربي الإسلامي، تحدث فيه عن الخلاف بين السنة والشيعة.

وكان **الفصل الخامس** بعنوان، **السيادة العليا في الإسلام**، من خلال الإسلام الكلاسيكي، والإسلام المعاصر.

والسادس، محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي من خلال الموقف الإسلامي، والموقف الاستشراقي، وهجمة الحداثة.

والسابع، الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية والفكر العلمي، وفيه يدرس ما هو دون مستوى المناقشة، وما يتجاوزها، كما يدرس الخطابات الإسلامية والاستشراقية، وكذا المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي.

والثامن كان بعنوان، الإسلام والعلمنة، يبحث فيه مشاكل الإسلاميات التطبيقية، ويعرض تركيا ولبنان نموذجين للعلمنة، ويوضح سبل ممارسة علمانية للإسلام.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح.

يزعم اركون في هذا الكتاب انه يطبق المناهج الحديثة على النص القرآني، وذلك عبر اربعة فصول اشتمل عليها الكتاب،

الفصل الأول، المكانة المعرفية والوظيفية المعيارية للوحي مثال القرآن، ويحتل اكثر من نصف صفحات الكتاب ويتعرض فيه الكاتب للنزاع التاريخي حول مسالة خلق القرآن، ويرى أن فكرة الوحي ماتزال ضمن دائرة ما يدعوه بالمستحيل التفكير...

ويتحدث اركون في الكتاب عن الوحي، التاريخ، الحقيقة، بهدف تحرير الفكر الإسلامي من **"الإطار اللاهوتي"** لتطبيق النظريات الأنتربولوجية، كما يتحدث عن العنف، والتقديس، والحقيقة، ويرى

ان هذه العناصر الثلاث تشكّل ثلاث قوى متداخلة ومتفاعلة تتحكم في تشكيل المعنى، وإن دراسة هذا المثلث تفتح المجال للتفكير في اللامفكّر فيه أي تاريخية الخطاب الديني. ويطبق الكاتب هذا المنهج على سورة التوبة لأجل دراسة مفهوم الوحي عن طريق اخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار.

والفصل الثاني، موقف المشركين من ظاهرة الوحي، وفيه يتحدث عن ظاهرة الرفض التي واجهها النبيﷺ من قبل اليهود والمسيحيين والمشركين، والمطالبة ببراهين على صحة قوله.

وفي الفصلين الثالث والرابع يقدم قراءة سورة الفاتحة وقراءة لسورة الكهف.

3- الفكر الإسلامي، قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح.

وفيه كما يبدو من العنوان قراءة علمية للفكر الإسلامي، وذلك عبر ثمانية فصول جاءت كالآتي،

الفصل الأول، الإسلام المعاصر أمام تراثه، ويبين فيه مفهوم كل من الإسلام والتراث، وعن التراث والتراثات في المجال الإسلامي حيث ذكر بالمسلمات البدهية المشكلة للارثودكسية، وعن بلورة مفهوم التراث الإسلامي الكلي، او ما يحبذ تسميته بـ"السنة الإسلامية الشاملة" (Exhaustive)، ويستعرض هنا المقاربات الثلاث في دراسة النصوص الدينية.

وفي **الفصل الثاني**، الإسلام في التاريخ، عرض للخطاب الإسلامي المعاصر، موضحا محاوره وفرضياته وموضوعاته...

والفصل الثالث، تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام، يقدم فيه اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة، بتطبيق المناهج اللغوية والسيميائية والتاريخية والأنتربولوجية...

والفصل الرابع، الإسلام، التاريخية، التقدم، يبين فيه علاقة القرآن بالتاريخية وموقع الأسطورة في ذلك، والحقيقة والتاريخ في الإسلام.

والفصل الخامس، مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة، حيث يوضح العلاقات بين الدين والسياسة في القرآن وفي عمل النبيﷺ. ثم يبحث محاور جديدة للتحليل، دين، دولة، دنيا...

والفصل السادس، وفيه تكلم عن السيادة في الفكر الإسلامي.

وفي **الفصل الثامن**، تكلم عن العجيب الخلاب في القرآن، أو الإعجاز، وفيه بين المفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه...

والفصل الثامن جعله حسابا ختاميا للدراسات القرآنية.

4- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح.

يعتبر هذا الكتاب بمثابة مقدمة إبستمولوجية لمشروع محمد اركون الفكري، حيث يتحدث فيه عن الصعوبات المعرفية التي تحول بينه وبين التواصل مع الجمهور الإسلامي العريض، ويعيد هذه الصعوبات إلى عقبات إبستمولوجية راسخة في العقول. ومن هنا، لا بد من زحزحتها أو إزالتها لكي يتم هذا التواصل؛ ذلك أن

المعرفة الصحيحة، في نظر اركون، لا يمكن ان تنهض إلا على انقاض المعرفة الخاطئة. وهذه احدث المرجعيات الأساسية لمحمد اركون.

يشتمل الكتاب على خمسة فصول واربع مقابلات، اجراها المترجم هاشم صالح مع محمد اركون،

الفصل الأول: كيف ندرس الإسلام اليوم؟ وفيه يتكلم عن استحالة التواصل بينه وبين كثير من المثقفين الأوربيين، وتذمره من عدم فهمهم له، ويذكر بمشروعه النقدي للعقل الإسلامي وللظاهرة القرآنية.

الفصل الثاني: دراسة حول اعمال كلود كاهين، وفيه دراسة نقدية لأعمال هذا الأخير.

الفصل الثالث: الإسلام المعاصر امام تراثه والعولمة.

الفصل الرابع: إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل.

الفصل الخامس: التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي.

5- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي

يطرح هذا الكتاب قضية تأصيل انواع الخطابات والأحكام، من دون ان يتعرض لتاريخ علم الأصول في الإسلام، او تحليل إعمال هذا المجتهد او ذاك.

والكتاب يركز على النقد المعرفي العميق لمفهوم التأصيل ذاته، كما مارسه العقل الديني، وكما حلله العقل الحديث في آن.

6- معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح

يتحدث عن ضرورة تنمية النزعة الإنسانية (او الأنسنة)، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، التي تكتسحها الآن قوى اصولية متزمتة تجهل المفهوم الحديث للإنسان، وكرامة الإنسان، وحقوق الإنسان.. ولكي يعيد النزعة الإنسانية (او الأنسنة) إلى الساحة الإسلامية فانه يخوض المعركة على جبهتين اثنتين:

الأولى، تذكير العرب والمسلمين، عموماً، بان الأنسنة موجودة لديهم في العصر الكلاسيكي المجيد، من عمر الحضارة العربية الإسلامية. وقد تجسدت من خلال شخصيات فكرية وادبية كبرى...

الثانية، التذكير بالفتوحات الفكرية التي حققتها الأنسنة في اوروبا، طيلة القرون الأربعة المنصرمة (اي منذ القرن السادس عشر وحتى العشرين).

7- الإسلام، اوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح

هذا الكتاب عبارة عن حوار بين الإسلام والغرب، من خلال مؤرخ الفكر الإسلامي المعاصر (محمد اركون)، ورمز الحزب الليبرالي الهولندي (بولكستاين).

8- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... اين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح.

9- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي. ترجمة هاشم صالح.

10- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. ترجمة هاشم صالح.

11- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح.

12- العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح.

13- الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوّا.

14- الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة علي مقلد.

15- الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح.

ثانيا: باللغة الفرنسية

1. *Aspects de la pensée islamique classique*, IPN, Paris 1963;
2. *Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques*, Paris 2002;
3. *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal*, Paris 2003;
4. *Deux Epîtres de Miskawayh*, édition critique, B.E.O, Damas, 1961;
5. *Essais sur la pensée islamique*, 1e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973; 2e éd. 1984;
6. *La Pensée arabe*, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002; Trad. en arabe, anglais, espagnol, suédois, italien ;
7. *Lectures du Coran*, 1e éd. Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991;
8. *L'islam. Approche critique*, Le livre du mois, Club du livre 2002;

9. *L'humanisme arabe au 4e/ 10e siècle*, J.Vrin, 2° éd. 1982;

10. *L'islam, hier, demain*, 2e éd. Buchet-Chastel, Paris 1982; trad. arabe, Beyrouth 1983;

11. *L'islam, morale et politique*, UNESCO-Desclée 1986;

12. *L'islam, religion et société*, éd. Cerf, Paris 1982; version italienne, RAI 1980;

13. *Ouvertures sur l'islam*, 1e éd. J. Grancher 1989;

14. *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris 1984;

15. *Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam*, L'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989;

16. *Traité d'Ethique*, Trad., introd., notes du *Tahdhîb al-akhlâq* de Miskawayh, 1e éd.1969; 2e éd.1988;

ثالثا: باللغة الهولندية :

1. *Islam in Discussie*, 24 vragen over de islam, éd. Uitgeverij Contact, Amsterdam 1993.

2. *Islam & De Democratie; Een ontmoeting*, en collaboration avec Frits Bolkestein, Uitgeverij Contact, Amsterdam 1994.
-plusieurs articles et interviews dans Revues et journaux néerlandais..

رابعا: باللغة الأندونيسية

1. *Nalar islami dan nalar modern: Berbagai Tantangan dan jalan Baru*, trans. Johan H. Meuleman, INIS, Jakarta 1994.

2. *Berbagai Pembacaan Quran*, trans. Johan H. Meuleman, INIS, Jakarta 1997.

خامسا: باللغة الإنجليزية

1. *Arab Thought*, éd. S.Chand, New-Delhi 1988.
2. *Rethinking Islam: Common questions, Uncommon answers, today*, Westview Press, Boulder 1994.
3. *The concept of Revelation: from Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-book*, Claremont Graduate School, Ca.,1988.
4. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London 2002.

3- ما كتب عن فكر محمد أركون

رغم ذيوع صيت محمد أركون، من البيضاء إلى جاكرتا، فإن الباحث في فكره يلاحظ:

- كثرة المقالات عنه التي لم تتجاوز الوصف إلى مرحلة الشرح، وهي إما ممجدة بغير دليل علمي، أو منتقدة تصل حد التكفير عن غير وعي وفهم.

- غياب دراسات وافية ومحللة وناقدة لفكر أركون، خاصة باللغة العربية. ويمكن الحديث بهذا الصدد عن ثلاثة كتب ظهرت في الآونة الأخيرة، ولا أدري إن كان هناك غيرها، خصصت بكاملها لفكر محمد اركون، أرى من المناسب الكلام عنها:

أولا: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار.. الجهود الفكرية والفلسفية عند محمد اركون، للمستشرق الهولندي رون هاليبر[2].

يشتمل الكتاب المترجم عن الفرنسية على أحد عشر فصلا:

1- **القوميات**، احتجاج اركون على "دولنات" الحقل الديني.

2- **(ما بعد) الحداثات**، يستنير الإيمان الإسلامي بالعقل العلمي- مشروع ثقافة عربية إسلامية في سياق (ما بعد) حداثي.

3- **مفاصل**، معرفية العقل الإسلامي أم الإيمان النبوي.

4- **إيديولوجيات**، يتعرض الإسلام كملاط لاهوتي سياسي، لتحدي ازمة الدولة الأمة.

5- **الثورات**، مطابقة برنامج الإصلاح الليبرالي مع الثورة الإسلاموية، محمد اركون وعبد السلام ياسين.

6- **حرتقات**، وضع سياق للإسلام الشعبي المغربي، رفض اركون والإسلاميين.

7- **قراءات** كيف يقرا اركون النص القرآني؟ استبعاد المستشرقين واستبعاد الصراطية.

8- **قطيعات**، هناك ثلاث قطيعات معرفية تعمل كمفاتيح في اعمال اركون.

9- **اللامفكر فيها**، تقدير الأفكار واللامفكر فيها لدى اركون. نقد الحداثة لدى الان تورين.

10- **استبعادات**-حوار الشمولية العلمية وخصوصية العقل الإسلامي بين محمد اركون ورون هاليبر.

11- **مرايا وآفاق**، وفيه مناقشة حول الكتاب دارت بين اركون والمؤلف.

ويختم الكتاب بملاحظات حول الدراسات الإسلامية، كما يختم كل فصل بحوار مع محمد أركون.

ورغم حجم الكتاب (304 صفحة) فإن الاستفادة منه محدودة جدا، للأسباب الآتية:

الأول، ما صرح به كاتبه في المقدمة، «ولقد أردت أن تكون دراستي تمهيدية، لذا تركت حيزا كبيرا لكلام اركون. وهنا سيتمكن القارئ من مطالعة عدد من المقاطع المترجمة إلى الفرنسية والمقالات التي نشرها اركون بالإنكليزية. وتركت ايضا اركون يتكلم ويعبر عن طريقته المثالية في تطارح الأفكار، دون اللجوء إلى أسلوب المناظرة القديم»[3]. فهو يقتطف كلام اركون فقط، ولا يعلق عليه ولا يشرحه إلا في القليل النادر.

الثاني، يبدو من خلال صفحات الكتاب الذي يتعب في القراءة ضعف معرفة المؤلف بمجالات الفكر الإسلامي عامة، وبفكر محمد أركون خاصة. فمن يقرأ كتب محمد اركون ويتبعها بهذا الكتاب يخيل إليه انه يقرأ عن مفكر آخر!

الثالث، وهو الأمر المستغرب، أن الكتاب كتب في الأصل باللغة الفرنسية، وهو ما زاد من صعوبة الاستفادة منه، ذلك أن مستوى رون هاليبر في الفرنسية، حسب مراسلات لي معه بها، جد متواضع لا يستقيم بها تواصل، بله التأليف. وهذا ما علق عليه اركون عندما طالع الكتاب بلغته الأصلية (الفرنسية) قائلا، «صدمت سريعا بعد قراءتي لعمل لا يتناسب اسلوبه ولا لغته ولا تصوره ولا طريقة عرضه ولا تحليلاته مع المتطلبات العادية للتقديم العلمي. وحاولت إقناع المؤلف بإعادة التفكير وكتابة مؤلف من جديد، لكن دون جدوى، لا بل تم اتهامي بالتهرب من نقاش

علمي (هام) لكي اغطي نقاط الضعف الموجودة في اعمالي، ورفض ج.ب. شانيولو[4] الكتاب بسبب فرنسيته الركيكة...»[5] وقد زادت الترجمة من تعقيد مضمون الكتاب.

ثانيا: محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي للمستشرقة الألمانية ارزولا غونتر[6].

يتألف هذا الكتاب، الذي كان في اصله رسالة دكتوراه، من خمسة ابواب مع خاتمة وملاحق وفهارس وكل باب يضم فصولا عديدة، وهي على التوالي:

الباب الأول يتناول سيرة حياة محمد اركون.

الباب الثاني يحمل عنوان: **قضايا وتصورات نظرية**، وهو في ستة فصول: مصطلحات ومقدمات، مقاربات اولية، مشروع لنقد العقل الإسلامي، الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية وتصور مجتمعات ام الكتاب، اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، تصور حول المتخيل.

اما **الباب الثالث** فيحمل عنوان دوافع من اجل البحوث الإسلامية، ويضم اربعة فصول: نقد محمد اركون للبحوث والدراسات الشرقية للإسلام، نقد محمد اركون للبحوث والدراسات الغربية للإسلام، مشروع الدراسات الإسلامية التطبيقية، ثم خلاصة لباب البحث.

والباب الرابع يحمل عنوان اصوات لمحمد اركون، إذ تتوقف الباحثة فيه عند اصداء اطروحات فكره في الأوساط الفكرية

المغاربية والمهاجرة من أجيال الباحثين الجدد، وما انتجت هذه من بحوث اعتمد بالأساس على الأطروحات المركزية لفكر اركون لا سيما فيما يخص الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

اما **الباب الخامس** والأخير فهو باب تعريفي وتحليلي في نفس الوقت. فهو يتوقف عند مؤلفات اركون الفكرية ومقالاته الأساسية والتي من خلالها قدم منظومته الفكرية الجريئة والصارمة.

وينتهي الكتاب بملحق للفهارس والمراجع، كما يضم ملحقا خاصا بالمصطلحات التي يستخدمها اركون...

ثالثا: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون للمفكر التونسي مختار الفجاري[7].

يشتمل الكتاب الذي كتب باللغة العربية على اربعة اقسام،

الأول، منهج اركون في نقد العقل الإسلامي، حيث فصل القول في الإسلاميات التطبيقية.

الثاني، العقل الإسلامي عند محمد اركون بنية ومفهوما، وفيه تكلم عن العقل التاسيسي وعن البنيتين الداخلية والخارجية للعقل الإسلامي.

الثالث، تاريخية العقل الإسلامي عند محمد اركون، وفصل فيه القول عن تاريخية العقل التاسيسي، وتاريخية العقل التفسيري، وتاريخية العقل التاريخي، وتاريخية العقل الأصولي، وتاريخية العقل الإسلامي.

الرابع، مظاهر تحديث العقل الإسلامي المعاصر، وجعل فيه الكلام عن تاصيل الحداثة وتفكيك بنية المقدس وحمل الفكر الإسلامي المعاصر إلى مجال معرفي اصولي جديد.

وقد جعل الفجاري في نهاية كل قسم فصلا خاصا بالاستنتاجات النقدية.

ومن خلال قراءة الكتاب يتضح ان المؤلف ملم إلى حد بعيد بالفكر الإسلامي، وبافكار محمد اركون ويمتلك رؤية نقدية بخصوصها رغم اتفاقه مع اركون في كثير منها.

ويرجع الفجاري سبب اختياره دراسة العقل الإسلامي عند محمد اركون، إلى كونه من الذين جمعوا بين ميزتين، «استيعاب المدونة المفهومية الضخمة للفكر النقدي المعاصر من ناحية، والإلمام بتاريخ الفكر الإسلامي وتشعباته وتعقيداته من ناحية اخرى. فهو (...) يستفزنا من خلال نبشه في اصولنا الفكرية وآليات ثقافتنا التي لا نزال نستلهم منها اليوم خلاصة مفاهيمنا فيما يتعلق بالوجود وبالمتغيرات الدولية»[8].

المبحث الثاني :

ماذا يقصد أركون بنقد العقل الإسلامي ؟

إن واقع الجمود الذي ورثه الفكر الإسلامي المعاصر نتيجة انسداد باب الاجتهاد وانقطاع الإبداع الفكري بعد القرن الرابع الهجري جعل المسلمين ينقسمون فكريا إلى طرفين:

- طرف ينادي بالتشبث بالتراث الإسلامي، ويدعو إلى الكتاب والسنة، دون ان يضع منهجاً للفهم والتعامل معهما ومع التراث الإسلامي.. ويرى أن الخلل ليس في ميراث المسلمين وإنما في التابعين.

- وطرف ينادي بتجديد التراث الإسلامي (وضمنه الوحي) وإعادة النظر فيه باعتباره جامدا لا يحقق نهضة وتقدماً في مستوى تقدم الغرب باعتماد المنهج العقلاني.. فهذا الطرف به اختياره إلى العلمانية واللائكية. ضمن هذا الإطار نادى محمد أركون بنقد العقل الإسلامي. فماذا يقصد به؟

1- مفهوم العقل الإسلامي

أولا: ماهية العقل في الفكر الإسلامي

إن العقل في المعجم العربي مشتق من الفعل الثلاثي عقل، و«العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ عَظْمُه على

حَبسة في الشيء أو ما يقارب الحَبسة. من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[9].

وفي لسان العرب، العقل، الحِجْرُ والنُهى، ضدُّ الحُمْق. رجلٌ عاقلٌ وهو الجامع لأمره ورايه، ماخوذ من عَقَلْت البعيرَ إذا جمعت قوائمه. والعقلُ، التثبت في الأمور. والعقل، القلبُ، والقلبُ العقلُ، وسُمّي العقلُ عقلاً لأنه يَعقِلُ صاحبَهُ من التورط في المهالك، ايْ يحبسه. وقيل، العقل هو التمييز الذي يميز الإنسان من سائر الحيوان. ويقال، لفلان قلبٌ عقولٌ، ولسان سؤول. وقلبٌ عقول، فهمٌ، وعَقَلَ الشيءَ يَعقِلُهُ عَقلاً، فهمَهُ»[10].

وعرفه ابن سينا بانه «الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه الأفعال، ويسمى نفسا ناطقة، وله قوتان»

- إحداهما معدة نحو العمل، ووجهها إلى البدن، وبها يميز بين ما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل، ويحسن ويقبح من الأمور الجزئية، ويقال له العقل العملي، ويستكمل في الناس بالتحارب والعادات.

- والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي»[11].

ويعرف الإمام الغزالي رحمه الله العقل بانه «اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع، وعلى هذا لابد من تقسيمه قبل تبين المراد به، لأنه يختلف باختلاف الإطلاقات»[12].

أما ابن حزم فقد جعل العقل ،القوة التي تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم،[13].

ويرى أن المراد بالقلب في قوله تعالى: ﴿***إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد***﴾ (ق: 37) هو ،العقل: وأما المضغة المسماة قلبا فهي لكل أحد متذكر أو غير متذكر. ولكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له. قال تعالى: ﴿***افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها***﴾ (الحج: 46). وقال بعض السلف الصالح: "ترى الرجل لبيبا داهيا فطنا ولا عقل له. فالعاقل من أطاع الله عز وجل"،[14].

ويميز طه عبد الرحمن بين مستويات ثلاثة للعقل:

- **العقل المجرد**: وهو ،عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما: معتقدا في صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين،[15]. ويحيلنا إلى التراث الإسلامي حيث هذا المصطلح متداول.

ويوضح أن العقل المجرد لا تظهر حدوده في الممارسة العقلانية الإسلامية العربية بقدر ما تظهر في الشعبة الإلهية من شعب المعرفة التي اشتغلت بها هذه الممارسة[16].

- **العقل المسدد**: وهو ،عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع،[17].

وإذا كان العقل المجرد قد عرف بمحدوديته، فإن العقل المسدد عرف بآفاته التي ،لا تظهر في الممارسة العقلانية بقدر ما تظهر في الممارسة الفقهية والسلفية منها،[18].

- **العقل المؤيد**، وهو ،عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.[19]. من هنا عرف العقل المؤيد بكمالاته. وصفة الكمال هذه لا ،تظهر في الممارسة العقلانية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية.[20].

وبرجوعنا إلى الأحاديث والتفاسير المعتمدة نكتشف أن مادة "عقل" التي وردت في القرآن الكريم ليس منها لفظة تدل على العقل المشترك بين جميع البشر، وإنما هو العقل الذي يدل على صدق النبوة ويعمل بمقتضاها. وهذا فعل حاسة باطنة.

ومن خلال ما سبق نكتشف أن العقل في الفكر الإسلامي نوعان،

- عقل مشترك بين جميع البشر. أيا كانت عقيدته وشريعته وهويته، فهو الآلة المشتركة.

- عقل عناه القرآن الكريم في كثير من آياته، فهو المستنير بالوحي والإيمان.

قد يبدو هذا التفريق لدى كثيرين دون فائدة، لكن ما دمنا نتكلم داخل الفكر الإسلامي فالتفريق له اهميته كما سيظهر لاحقا. إذ ترتبط نتيجة إعمال العقل بنوع العقل، فإذا ما اكتفى الإنسان بالعقل "الآلة المشتركة" فقط، فإنه لن ينتج لنا إلا أفكارا مثل افكار داروين وفرويد... وهذا عقل ضال طاغ صم آذانه عن سماع الوحي. وهذا ما تقصد إليه الآية الكريمة، ﴿***ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين***

لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها. اولئك كالأنعام بل هم أضل. اولئك هم الغافلون﴾ (الأعراف، 179).

ثانيا: ماهية العقل في الفكر الغربي

عرف العقل في المعجم الغربي بتعريفات متعددة تشترك كلها في إعطائه صبغة معرفية إبستيمية. وقد حددت وظيفته فيما هو حسي فقط...

هذه التعريفات تطورت من قبل ثلة من الفلاسفة، وفي مقدمتهم الفيلسوف الإنجليزي **فرانسيس بيكون** (Bacon Francis) صاحب المنهج التجريبي (1627) الذي ارجع مسؤولية ارتكاب الأخطاء وتشويه الحقائق إلى الجانب الفطري من العقل... ثم الإنجليزي **جون لوك** (Locke John) (1704) الذي زعم ان الإنسان يولد بعقل خال من الأفكار، وان افكاره يكتسبها من خلال التجربة والخبرة... وجاء بعده الفيلسوف السكوتلندي **دافيد هيوم** (Hume David) (1777) الذي انكر فطرية مبدا السببية والرابطة الضرورية بين السبب والمسبب معتبرا ان الربط بينهما شكلي ناجم عن الإلفة والعادة...

وجاء الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** (Kant Emmanuel) (1804) وحاول إنقاذ العقل من المازق الذي وضعته في المدرسة التجريبية، فميز بين مستويات ثلاثة للإدراك هي: الحدس، والفهم، والعقل. وتتم معرفة الأشياء في نظره من خلال الحدس اولا، ثم يتم تصنيف المعطيات وفق مفاهيم، وهي أصناف ذهنية يولدها العقل

نفسه لينظم ويصنف المعطيات الحسية للأشياء، ثم ترتبط هذه الأصناف الذهنية بعضها ببعض من خلال مجموعة من المبادئ العقلية، سابقة للخبرة الإنسانية ومتعالية عن التجربة الحسية...

ويلاحظ الدكتور لؤي صافي على محاولة كانط هذه ملاحظتين مفادهما:

الأولى: ،إن كانط استطاع إثبات امتلاك الإنسان لقوة عقلية ذات مبادئ ضرورية ثابتة بالإشارة إلى وجود عقلي مفارق للمادة ومجرد عن المحسوس من ناحية ليعود لينفي العلوي....

الثانية: ،إن كانط ينكر قدرة العقل النظري على الوصول إلى معرفة راسخة للحق العلوي ويؤكد لزوم مفهومي الله وحرية وخلود النفس لتاسيس عقل اخلاقي عند الحديث عن عقل عملي....

ويخلص لؤي صافي إلى إن اعتقاد كانط الغارق في السذاجة بقدرة العقل على إدراك حقائق الوجود الكلية انطلاقا من دعوى رسوخ المشاعر الأخلاقية ناجم عن قناعة راسخة في استقلال العقل، وجهل شنيع بأثر الثقافة السائدة والتراث الفكري والأخلاقي للمجتمع في تكوين "المشاعر الأخلاقية" وإنضاجها...[21].

ثالثا: مفهوم العقل الإسلامي عند محمد أركون

لا يقصد اركون بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام، والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل يقصد ،القوة الفكرية المتطورة

المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية،[22]. لكن، هل يمكن ان نعثر على معنى واضح للعقل عند محمد اركون؟

للإجابة عن هذا السؤال ساحاول استعراض التعريفات الواردة عند محمد اركون والمعاني التي أسندها إليه، والتي جاءت كالآتي،

- ،إن الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل (بالمعنى المثالي والكبير للكلمة، Raison) الذي يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عم وانتشر في الإسلام... هكذا تاسس كل الفكر الإسلامي وتطور...،[23].

- ،العقل ليس جوهرا ثابتا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخيته ايضا،[24].

- ،كلمة عقل... تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة،[25].

- ،مفهوم العقل نفسه له تاريخ. فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، والعقل الذي استخدمه طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي أستخدمه انا شخصيا اليوم،[26].

وهكذا، فاركون لا يريد من العقل ان يكون جوهرا ثابتا، او له جوهر ثابت، وهذا يعني أن العقل في نظره لا ينبغي ان يكون خاضعا لثابت ايا كان نوعه. وهذا هو مفهوم العقلانية في الفكر

الحـــداثي، والتي تعني وفق مـــا ورد في قـــامـــوس لاروس ،عـــدم الخضوع لأي سلطة غير سلطة العقل، وتحديدا سلطة الدين»[27].

يرى اركـون ان العـقل السـائد فـي الفكر الإســلامي هو العـقل الذي كنا بصدد تعـريف له في الفقـرة الأولى من هذا الـــمبـحث. وما ياخذه على هذا العقل من انتسابه للوحي قرآنا وسنة. من هنا يرى ضرورة تحليله ونقده وتفكيكه... ومن هنا كان مشروعه نقد العقل الإسلامي.

2- مفهوم نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون

يرى اركون انه لا يوجد اي نقد علمي او تحليل تفكيكي للعقل الإسلامي، مبادئه، وآلياته، ومقولاته. ومن مظاهر غياب هذا النقد اتساع دائرة اللامفكر فيه (l'impensé) والمستحيل التفكير فيه (l'impensable) في الفكر الإســـلامي. ويؤكـد انه يحـــرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والسـيكولوجي الذي ينبـغي دفـعـه للقـيـام بذلك... ويخـبرنا عن الحقـول المعـرفـيـة التي ينبـغي ان تكون مـحل بحث ونظر في إطار نقد العقل الإسلامي[28]،

- "القرآن وتجربة المدينة".
- "جيل الصحابة".
- "رهانات الصراع من اجل الخلافة".
- "السنة والتسنن".
- "اصول الدين، اصول الفقه، الشريعة".

- "مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها".

- "العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية".

- "العقل والمخيال في الشعر".

- "الأسطورة، العقل والخيال في الآداب الشفهية".

- "المعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية)، والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي" Le sens pratique).

- "العقل الوضعي والنهضة".

- "رهانات العلمانية وتحولات المعنى".

وهكذا يرى اركون أن التحليل التفكيكي يفرض نفسه اليوم لسببين،

الأول، «تطبيق المنهجيات والإشكاليات الجديدة[29]». والبحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها... من أجل تدارك نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد (linéaire et abstraite) ومخاطره».

الثاني، «ادعاء الإسلام السياسي الحالي الانتساب إلى نظام العقول التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية والتشريعية للعقل الإسلامي الكلاسيكي»[30].

لا يمكن أن نفهم المراد بنقد العقل الإسلامي كما يريده محمد اركون دون الوقوف على عبارتين وردتا في هذا النص، وهما، التحليل التفكيكي والعقل الإسلامي الكلاسيكي.

أولا: التحليل التفكيكي

التفكيك من المصطلحات المتداولة في الدراسات النقدية المعاصرة، ويرتبط بهايدغر (Heidegger) (1976)، قبل ان ينتشر في الفكر الفرنسي المعاصر على يد جاك دريدا (Jacques Dérida) (2004) ابتداء من سنة 1967.

والتفكيك قطيعة مع الميتافيزيقا والخروج من سلطتها، بل كل فكر غيبي ميتافيزيقي ماورائي ينبغي تقويضه لإعادة البناء. يقول جاك دريدا، «إنه هو (يقصد هايدجر) من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متتالية لها من الداخل. أي ان نقطع شوطا مع الميتافيزيقا، وان نطرح عليها اسئلة تُظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الداخلي. إن الميتافيزيقا ليست نصا واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن ان نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج... وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك»[31].

وفق هذا المنظور التفكيكي يدعو اركون إلى طرح الأسئلة المتعلقة باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. وذلك بدراسة «حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة»[32].

فإذا كان الأمر بالنسبة إلى اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ معقولا، فإن الأمر بالنسبة للكلمات، "حرة لا مشروطة"، "العقلانية الملائمة" يضع أسئلة عريضة واستفهامات عميقة حول مدلولاتها

وما وراءها: ما المقصود بالحرية اللامشروطة؟ وما هي الحرية المشروطة؟ وما هي العقلانية الملائمة والعقلانية غير الملائمة؟

وقد وضع أركون مجموعة من الخطوط العريضة[33] الكفيلة بتحقيق هذا الغرض التفكيكي نعرضها كالآتي:

1. العلمانية موجودة في القرآن وفي تجربة المدينة.

2. الدولة الأموية والعباسية هي "دولة علمانية وليست دينية"، ويرى هنا أن التنظير الإيديولوجي الذي قام به الفقهاء يمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات "دينية" ذات مصداقية. وفي كل الأحوال، فهذا التنظير مبني على نظرية معرفية فات أوانها[34].

3. كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة ونظام السلطنة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية.

4. إن محاولة عقلنة العلمنة الممارسة واقعيا في المجتمعات الإسلامية، ولكن غير المُنظَّر لها وتطوير موقف علماني، كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

من هنا يرى أركون ضرورة كتابة تاريخ جديد للفكر، وفي داخل هذا التاريخ ينبغي تخصيص فصل كامل لسوسيولوجيا الإخفاق الذي حل بالفلسفة...

5. إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي، الذي يدعي كل منها أنه يمتلك "الإسلام الصحيح" دون غيره) هي عبارة عن انتقادات

اعتباطية واستخدامات إيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة والمصورة على أساس أنها دينية محضة.

6. ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي، ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

7. كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعا وتسيطر عليها النماذج الغربية في الإدارة والحكم، كما انها مقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلية في آن معا.

8. من وجهة النظر التي اعتمدناها -والكلام لأركون- نجد أن العلمانية هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوربية المعاصرة ايضا.

إن هذه الخطوط المسماة عريضة لا يمكن اعتبارها خطوطا أو برنامجا لتفكيك الفكر العربي الإسلامي، لأنها مجرد مظاهر ووصف لما حصل في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وهذا قصور واضح تحكمت فيه النتيجة على حساب الأسباب، واي نقد بهذه الشروط فهو غير علمي. وهذا يخالف ما ادعاه اركون من توخيه للعلمية في تحليلاته!

لقد كان أولى بمؤرخ الفكر الإسلامي أن يبحث اولا عن الأسباب التي كانت خلف هذه المظاهر ثم يبني منهجا علميا للنقد لا يستعجل النتيجة وإنما يدع للمنهج اكتشافها.

ثم إن اركون، في خطوطه هذه قد اغفل نقطة مهمة لا يمكن تجاوزها لمن يريد التاريخ للفكر الإسلامي، او بالأحرى نقده، وهي

مرحلة سد باب الاجتهاد في الفكر الإسلامي، ذلك أن معرفة خلفياتها ومخلفاتها خطوة رئيسة في نقد الفكر الإسلامي.

إن هذه الأعراض التي عرفها الفكر الإسلامي عموما، والسياسي الإسلامي خصوصا، قد نجد فيها بعض الصواب، لكن لا يمكن فصلها عن الأسباب التي كانت وراءها.

ثانيا: العقل الإسلامي الكلاسيكي

يعرض محمد اركون رسالة الإمام الشافعي [رحمه الله] باعتبارها نموذجا للعقل الإسلامي الكلاسيكي ويلاحظ أن الرسالة،

- اتخذت هيئة الخواطر المتعلقة بمسائل مستقلة قليلا أو كثيرا.

- ذات لهجة تعليمية ونموذجية لكونها ألفت للرد على تساؤلات محاور حقيقي أو متخيل.

- إهمال الترتيب الداخلي للنص واضح حتى في طبعة احمد محمد شاكر (القاهرة، 1940).

- تقسيمات شكلية تتخذ هيئة الفصول.

كل هذا يعني في نظر أركون أن ،مبدأ قراءة الرسالة والكتب الكلاسيكية بشكل عام لم يتغير منذ عصر الشافعي وحتى يومنا هذا. لا يزال الناس يستمرون حتى اليوم في الاهتمام بالتشكيلة الظاهرة[35] للكتابة تماما كالذين كانوا يستمعون للشافعي في زمنه... إنهم لا يحاولون استكشاف المبادئ التحتية أو الضمنية التي تشكل كل خطابات الرسالة وتنتجها،[36]، ذلك أن رسالة

الشافعي [رحمه الله] في نظره تعالج موضوعا واحدا ومركزيا هو "اسس السيادة العليا" او "المشروعية العليا في الإسلام".

من هنا يفرع اركون هذا الموضوع المركزي إلى اربعة فروع،

1- فيما يخص السيادة العليا الدينية.

2- القرآن بصيغته مصدرا صريحا للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية، مبادئ ومنهجيات القراءة، عمليات إنجاز وبلورة.

3- السنة والسيادة العليا للنبيﷺ.

4- الإجراءات والعمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها، الإجماع، الاجتهاد وانماطه الأساسية، القياس، الاستحسان، الاختلاف.

ويلاحظ اركون ان القرآن حاضر في كل انحاء الرسالة حيث استشهد الشافعي بـ(220) آية قرآنية. واما الحديث النبوي فيشغل 105 صفحات في الترجمة الإنجليزية (100حديث). واما الفصل الرابع الخاص بالإجماع والاجتهاد فلا يشغل سوى 67 صفحة.

من هذه الملاحظة يستنتج اركون ،وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه، ينمو ويترعرع داخل مجموعة نصية (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها ويقصد بها القرآن والحديث.

و إذا كانت الصفحات التسع الأولى من الرسالة تحتوي على التذكير بالعناصر الأساسية للاعتقاد (او اليقين) الإسلامي فإنها في نظر اركون تشكل الحدود والاتجاهات التي سيمارس العقل ذاته من خلالها على مدار الرسالة. يقول، «نجد انه حتى عبارات التسبيح والتعظيم التي ترافق عادة اسم الله والرسول والتي يهملها

القارئ الحديث ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار لأنها تدل عن حدود الفضاء الممكن التفكير فيه (le pensable) والذي لا يمكن للمؤمن أن يتجاوزه أبدا»[37].

هذا العرض الموجز لرسالة الإمام الشافعي، نموذج العقل الكلاسيكي، يستدعي الرد السريع في أربع نقط:

أولا: إن الإمام الشافعي [رحمه الله] لم يعالج قضية السيادة العليا في الإسلام، وإنما كان يعمل في إطارها وضمن مقاصدها... وهذا ما دعاه إلى تصدير كلامه ببيان منزلة القرآن من الإسلام واشتماله على ما قد أحل الله وما حرم، وما تعبد به الناس، وما أعد لأهل طاعته من الثواب، وما أوجب لأهل معصيته من العقاب، ووعظه جل شانه لهم بالإخبار عمن كان قبلهم.

ثانيا: إن عبارات التسبيح والتعظيم والتنزيه وغيرها، هي مظاهر الإيمان الذي ينبغي أن يطبع سلوك وكلام كل مسلم مؤمن بالله وبرسوله وبكتابه. والقارئ الحديث المسلم المؤمن **لا يهملها، بل يعتبرها من مكملات الإيمان. وإنما يهملها القارئ الحداثي غير المؤمن بالله وبرسوله.**

ثالثا: ينبغي للمفكر المسلم المعاصر أن يحدد موقفه بوضوح من مجموعة من القضايا الخطيرة في الدين، وفي مقدمتها قضية الاعتقاد والإيمان، وفقا لما جاء في الحديث الذي يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث يقول: «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه،

وقال، يا محمد، اخبرني عن الإسلام فقال رسول اللهﷺ، الإسلام ان تشهد ان لا إله إلا الله وان محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا فقال، صدقت. قال، فعجبنا له يساله ويصدقه. قال، فاخبرني عن الإيمان. قال، ان تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال، صدقت. قال، فاخبرني عن الإحسان. قال، ان تعبد الله كانك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك. قال، فاخبرني عن الساعة. قال، ما المسؤول عنها باعلم من السائل. قال، فاخبرني عن اماراتها. قال ان تلد الأمة ربتها، وان ترى الحفاة العراة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال، ثم انطلق، فلبث مليا ثم قال لي يا عمر، اتدري من السائل؟ قلت، الله ورسوله اعلم. قال، فإنه جبريل اتاكم يعلمكم دينكم،[38].

رابعا، إن المعرفة في الفكر الإسلامي لا تنفصل عن الإيمان. بل منه تبدا وإليه تنتهي، ذلك ان اصلها معرفة الله تعالى ومعرفة الإنسان لمصيره بعد البعث حتى يستعد له. وعن هذا الأصل تتفرع باقي انواع المعارف، وكل معرفة مناقضة لهذا الأصل او خارجة عنه فهي معرفة غير معتبرة رغم تاييد المناهج الحديثة لها، لأن هذه المناهج إنما انتجها ناس غير مؤمنين بالله تعالى، وفي احسن الأحوال غافلون عنه.

إن اي شريعة من الشرائع سماوية كانت او وضعية ليس الغاية منها التفلسف وإكثار التعليقات والحواشي حولها وتحليلها بمختلف التحليلات وابتكار المناهج من اجل ذلك، وإنما الغاية منها هداية الإنسان إلى مصلحته وإقامة العدل بين الناس.

3- مراحل العقل الإسلامي

يبحث محمد اركون في تحولات العقل الإسلامي في المراحل الآتية:

أولا: مرحلة تشكيل العقل الإسلامي

وهي مرحلة القرآن والبدايات الأولى، وتمتد من السنة الأولى إلى سنة 150 للهجرة. ويذكر اركون باستنتاج وصل إليه بعد تحليل طويل مفاده ان للعقل مكانة خاصة في النص القرآني، ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة... وان الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر، يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة. وان مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور... لهذا فإن علم التفسير الذي نشا فيما بعد في البصرة ثم في بغداد والذي كان متاثرا بالفلسفة الأرسطوطاليسية قد اسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى الاستدلالي، وهذا خطا.

ثانيا: مرحلة العقل الكلاسيكي

وتمتد هذه المرحلة من سنة 150 إلى سنة 450 للهجرة. وهي في نظر اركون مرحلة نشوء العقلانية وازدهارها، حيث دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل اجنبي عليه هو

العقل الفلسفي والعملي الإغريقي... وحصلت المواجهة الحامية بين طرفين أساسيين في الساحة الثقافة العربية الإسلامية، بين المقلدين او المحدثين المرتبطين بالعلوم الدينية وبين العقلانيين المرتبطين بالعلوم الأجنبية... وينص اركون على ضرورة دراسة كيفية انبثاق العقلانية العربية الإسلامية من خلال الصراع ضد المعرفة الأسطورية او ضد المتخيل الديني المهيمن. فالمعرفة العقلانية تخرج من رحم المعرفة الأسطورية (او البدائية، او المجازية، او الرمزية)[39].

ثالثا: مرحلة العقل السكولاستيكي

ويصفه اركون بالعقل الضيق لأنه الغى الفكر الفلسفي كله عمليا، وصار مرتبطا بتعاليم مذهب وإقليم معين... إذ كان كل مذهب منكفئا على نفسه في نوع من المنافسة والعزلة الغيورة على الذات. ثم حصلت القطيعة الهائلة وشبه المطلقة بين الإسلام السني والإسلام الشيعي، بعد القرن الثالث عشر الميلادي، ثم زاد الجهل والفقر من حدة الحساسيات المذهبية والطائفية...

وقد عرفت هذه المرحلة هيمنة التقليد، التي ترافقت مع تفكك السلطة المركزية، وتشكل الإمارات المحلية المتنافسة.

رابعا: مرحلة النهضة

ويقصد بها مرحلة استفاقة العقل التقليدي أمام الحداثة حيث كانت صدمة مريعة. ويميز اركون هنا بين نوعين من الحداثة:

- **الحداثة المادية**، وهي متوافرة في مجتمعات إسلامية عديدة، خصوصا الغنية منها.

- **الحداثة العقلية**، وهي التي يحتاج إليها. إذ لم يتم بعد في نظره تحديث العقليات في المجتمع الإسلامي. وإلى هذا يرجع انتصار الأصوليين حاليا.

والحداثة العقلية عنده جملة من الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوربا منذ القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن العشرين. وكل هذه الفتوحات لم يشارك فيها العقل الإسلامي. ويضرب أركون هنا نموذج طه حسين الذي حاول استخدام المنهج الفيلولوجي[40] والتاريخي، لكن «رد فعل العقل السكولاستيكي كان هائجا وعنيفا إلى درجة الاضطرار للتراجع عن "الفتوحات" الفكرية والندم والتوبة»[41].

هذه هي مراحل العقل الإسلامي كما يقرؤها محمد أركون، ومنها يخلص إلى إعادة قراءة التراث بعيون نقدية، تستخدم كل العلوم اللغوية والأنتربولوجية والتاريخية والفلسفية...

4- الخطاب الإسلامي المعاصر

يرجع محمد أركون ظهور الخطاب الإسلامي المعاصر إلى عام 1970 بعد موت جمال عبد الناصر، حيث بدأت الإيديولوجيا الإسلامية تحل محل الإيديولوجيا العروبية. ويشير إلى أن المحاور والفرضيات والموضوعات المشكلة للخطاب الإسلامي المعاصر موجودة في كل اللغات الإسلامية، ومتسعة باتساع الزمان والمكان.

لكن، ما علاقة الخطاب الإسلامي المعاصر بالعقل الإسلامي؟

إن الخطاب الإسلامي المعاصر، هو مرحلة لاحقة لمرحلة النهضة، وهو مظهر العقل الإسلامي. وفي نظر أركون، تستخدم

محاوره وفرضياته وموضوعاته، من قبل الجميع. فما هي هذه المحاور؟ وما هي الفرضيات؟ وما هي الموضوعات؟

أولا: محاور الخطاب الإسلامي المعاصر

يقصد اركون بكلمة "محاور" التوجهات الدائمة والمستعادة التي يحددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية في إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الإسلام، وهي:

1- "الله واحد ومتعال وحي وعادل".

2- "تمارس كل مبادرة (= كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة. فالله يختار نبيا او مرسلا من أجل التصريح بإرادته او رغباته وأوامره إلى البشر. وعندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما: فئة المومنين الذين لمسهم الإيمان او دخل في قلوبهم، وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال".

3- "ينتج عن ذلك **انقسام الزمن الأرضي** إلى ما "قبل" الوحي وما "بعده". من هنا ينتج التقويم اليهودي او المسيحي او الإسلامي وحتى **الفضاء او المكان** فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة أخرى غير خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام مقابل دار الحرب".

4- "إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير، ولن يكون بعده وحي وحتى قيام الساعة والحساب والنشور في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا وموجها من أجل التفكير والعمل".

5- "إن حياة محمد والدولة التي اوجدها في "المدينة" بين عامي 622-632 تعتبر نموذجا اعلى ينبغي تقليده في الحياة

الفردية والجماعية معا. يشكل جيل محمد جيلا متميزا ومتفوقا لأنهم تلقوا، بإخلاص وامانة، الوحي القرآني وتعاليم النبي (ﷺ)..

6- .يشكل كل من الدين والدولة ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكن الدين هو الذي يصوغ السياسة والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي = الحقيقة المطلقة. وهذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة..

7- .بما ان الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة، فإن النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي ان يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها زمن مقدس يعلو على كل الأزمان. وهذه، في نظر اركون، نظرة اسطورية تسيطر على الخطاب الإسلامي المعاصر.[42].

ثانيا: فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر

يقصد محمد اركون بالفرضيات هنا المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية، والواقعة خارج كل ضبط او نقد إبستمولوجي ومن اجل إنتاج المعرفة الصحيحة والموثوقة، وإنتاج القانون الديني الذي يتحكم بالعبادات كما بالمعاملات لا بد من قراءة النص (المصحف) الذي كان في البداية عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية. تلك القراءة التي جعل لها الفكر الإسلامي الكلاسيكي علما خاصا هو علم اصول الفقه والشريعة والذي يتضمن الشروط اللغوية والتاريخية للتاويل الصحيح لهذا النص يدعم الفرضيات التالية ويقويها بدلا من أن ينقدها،

1- .إن الصحة التاريخية للمصحف قد تاكدت نهائيا منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان (رضي الله عنه)، وكل تشكيك بظروف هذا الشكل يعتبر زندقة كبرى تؤدي إلى المعاقبة والقصاص الصارم.

2- .شهدت تعاليم محمد ﷺ نقلا موثوقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة وامانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك، ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم والنصوص كتابة، ويقصد بها السنة النبوية التي جمعها العلماء بعدُ كصحيح البخاري وصحيح مسلم...

3- .القانون الديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة، التي لا تناقش، للنصوص المجمعة... إنه موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة. وإما بشكل غير مباشر عن طريق إجماع المسلمين او القياس.

4- .يتقن الأئمة المجتهدون المسئولون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قواعد لغة عربية ومفردات (معجم) وفقه لغة وبلاغة وأسلوب وعلم ومعنى ومنطق وتاريخ. هذه العلوم التي لا بد منها ومن السيطرة عليها لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس. وهكذا انجزوا خلاصات تيولوجية وفقهية قانونية تفسر التشريع الإلهي، من أجل مجتمع البشر. وقد ضمنوا بذلك، لكل الأزمان، تطبيق المبدا الذي ينص على الا حكم إلا لله.(1).

5- .لا يمكن للعلوم التقنية الخاصة بالتفسير الكلاسيكي ان تعرف القطيعة الإبستمولوجية التي ترمي في سلة المهملات وسائل التفسير وتحديداته ونتائجه. وبهذا الشكل يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية.

وفي نهاية عرض هذه الفرضيات يؤكد اركون «أن طراز وجود الإسلام في التاريخ مرتبط بالحفاظ على هذه الفرضيات على الرغم من التكذيب القاطع الذي نلقاه من جهة الواقع والنقد العلمي الحديث معا»[43]. لكنه لم يوضح هذا التكذيب الذي يلقاه من جهة الواقع، ومن جهة النقد العلمي، سيرا على عادته في إطلاق الأحكام القيمية دون البرهنة عليها!

ثالثا: موضوعات الخطاب الإسلامي المعاصر

يقصد محمد اركون بكلمة "موضوعات"، «كل أنواع المطالب والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر الميلادي»[44].

واهم هذه الموضوعات واكثرها ثباتا واستمرارية:

1- «وحده الإسلام يستطيع ان يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة، ونظاما للقيم، وقادر أن يواجه الهيمنة السياسية والثقافية للغرب».

2- «لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام، او عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم، كما ادعى ارنست رينان».

3- «إن العدالة والأخوة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وتحرير المراة والتسامح، والاستخدام العادل للملكية ونشر الثقافة...، وكل ابتكارات الثورة الحديثة، موجودة في الإسلام منذ عصره الأول، ويقصد عصر تشكيل العقل الإسلامي. فالإسلام يطالب بكل ذلك وينص عليه. إن الإسلام هو معلم الغرب والعالم».

4- «إن الإيديولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام. ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين مقتنعين بالأفكار الغربية في آن معا».

5- «العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام، وينبغي إذن الالتزام الكامل بمنهجية أصول الفقه وأصول الدين».

6- «فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب، أما الإسلام فهو يحافظ على المراتبية (التراتبية) الهرمية بين السيادة التشريعية العليا، كلام الله وتفسيراته، وبين كل أشكال السلطة السياسية».

7- «كل الاختراعات الكبرى للعالم الحديث موجودة سابقا في القرآن أو معلنة ومشروحة فيه. لقد سبق العلماء المسلمون كل الأوربيين وعلومهم وخصوصا أثناء العصور الوسطى».

8- «لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حاليا بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده».

بعد عرض هذه المبادئ يخلص اركون إلى ضرورة استفادة المجتمعات العربية والإسلامية من طرق الفهم الجديدة التي يتيحها الفكر المعاصر، من أجل تجاوز الخلط بين خصائص الإيديولوجيات الحديثة، وبين بعض عناصر التركيبات الأسطورية[45].

لكن اركون بعد عرضه لمحاور وفرضيات ومواضيع الخطاب الإسلامي المعاصر، لم يبين ما لا يتفق منها مع المنهج العلمي، ما لم يبين مكامن الثغرات والنواقص التي تشكو منها... إنه يفكك ويقوض، ولكن، هل كل شيء قابل للتفكيك؟ وماذا بعد التفكيك؟

المبحث الثالث :

الإســـلام والـــــغرب

يحدد كمال عبد اللطيف للعلمانية في العالم العربي والإسلامي ثلاث لحظات هي[46]،

- اللحظة الأولى، دولة الإسلام ودولة العلم والمدنية

ويمثلها الحوار الذي دار بين محمد عبده وفرح انطون على صفحات "الجامعة" و"المنار"، حول تاريخ الإسلام والمسيحية، حيث دافع على ضرورة الفصل بين متطلبات الدين ومتطلبات الدنيا، بالإضافة إلى تلويحه بشعارات التسامح والمواطنة... ويرى كمال عبد اللطيف أن الخلاصة الأساسية لهذا الجدال، تتجلى في المعالجة المباشرة والصريحة لمسالة العلمنة في الخطاب العربي المعاصر، رغم أن ملابساتها الظرفية كانت تتعلق باتخاذ موقف من مشروع "الجامعة الإسلامية"...

- اللحظة الثانية، نحو تاريخ وضعي للسلطة السياسية في الإسلام

ويمثلها علي عبد الرازق (1966) بكتابه "الإسلام وأصول الحكم" (1925)، الذي يعرض موقفا نقديا من مسالة الخلافة الإسلامية، وبشكل امتدادا لجدل اللحظة... وقد اقام علي عبدالرازق تمييزا فاصلا بين النبوة والممارسة السياسية، ويدافع على ضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى احكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة...

- اللحظة الثالثة، نحو إعادة بناء مفهوم العلمانية

وتقدم هنا مساهمة محمد اركون نموذجا لها، والتي تدخل في أفق فلسفي تاريخي جديد حيث يتناول مفهوم العلمانية داخل دائرة أوسع، دائرة التفكير في المجال السياسي في الإسلام، وفي تراث الإسلام، وفي حاضر الممارسة السياسية النظرية والعملية السائدة في البلدان الإسلامية.

فكيف ينظر محمد اركون إلى العلمانية؟

وقبل ذلك، كيف عرف الغرب العلمانية؟

1- الغرب والعلمانية

إن تعريفات العلمانية (laïcité) كلها تعريفات من أجل التقريب فقط، لأنه يصعب إعطاء تعريف دقيق وشامل للعلمانية، وذلك،

- لأنها لا تنتمي إلى عالم الماهيات، ولكن إلى عالم العلاقة.
- لأنها لا تقيم علاقة موجبة ولكن علاقة فصل.
- لأنها ليست مفهوما ثابتا ولكنه حيوي[47].

وفي هذه الخصائص الثلاث تعريف غير مباشر للعلمانية أو تقريب لها. وهذا ما ذهب إليه معجم لاروس (Larousse)، الذي جعل العلمانية، «نظاما يقصي الكنيسة من ممارسة اي تاثير سياسي أو إداري»[48].

نعم، من هذا التعريف، ندرك القصور الذي تعانيه المعاجم اللغوية والاصطلاحية في تعريف العلمانية. وقد حاول مجموعة

من المفكرين استدراك النقص في هذه التعريفات، بإضافة بيانات مستقاة بالأساس من فلسفتهم ونظرتهم إلى العلمانية.

ويرى محمد أركون أن لفظ العلمانية هو المقابل العربي لكلمة laicos اليونانية، التي تعني جماع الشعب، ما عدا رجال الدين، أي بعيداً عن تدخلهم في حياته... واستمر هذا المعنى من اليونان حتى اللاتين في القرون الوسطى[49].

وخلاصة القول في العلمانية، إنه مفهوم "تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوربا، وإنه استقر في صورة أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية"[50].

فما هي الأسباب التي أدت إلى ظهور العلمانية في الغرب؟

هناك أسباب كثيرة ومتداخلة أدت إلى ظهور العلمانية في الغرب، وساقتصر هنا على ثلاثة أسباب أراها رئيسة:

أولاً: طغيان رجال الكنيسة وفساد أحوالهم، واستغلال السلطة الدينية لتحقيق أهوائهم...

يقول وول ديورانت: "أصبحت الكنيسة أكبر ملاك الأراضي وأكبر السادة الإقطاعيين في أوروبا، فقد كان دير "فلدا" مثلاً يمتلك(15000) قصر صغير، وكان دير "سانت جول" يملك (2000) من رقيق الأرض، وكان "الكوين فيتور"، أحد رجال الدين، سيداً لعشرين ألفاً من أرقاء الأرض، وكان الملك هو الذي يعين رؤساء الأساقفة والأديرة... وكانوا يقسمون يمين الولاء لغيرهم من

الملاك الإقطاعيين، ويلقبون بالدوق والكونت وغيرها من الألقاب الإقطاعية... وهكذا أصبحت الكنيسة جزءاً من النظام الإقطاعي.

وكانت أملاكها الزمنية، اي المادية، وحقوقها والتزاماتها الإقطاعية، مما يجلل بالعار كل مسيحي متمسك بدينه، ويجعله في موضع سخرية تلوكها السنة الخارجين عن الدين ومصدراً للجدل والعنف بين الأباطرة والبابوات.[51].

وكانت الكنيسة تملك المساحات الشاسعة من الأراضي الزراعية باعتبارها أوقافاً للكنيسة، بدعوى أنها تصرف عائداتها على سكان الأديرة، وبناء الكنائس، وتجهيز الحروب الصليبية، إلا انها اسرفت في تملك الأوقاف، حتى وصلت نسبة اراضي الكنيسة في بعض الدول إلى درجة لا تكاد تصدق، وقد قال المصلح الكنسي "ويكلف" -وهو من اوائل المصلحين-، إن الكنيسة تملك اراضي إنجلترا وتاخذ الضرائب الباهظة من الباقي، وطالب بإلغاء هذه الأوقاف واتهم رجال الدين بانهم "اتباع قياصرة لا اتباع الله".[52].

وقد فرضت الكنيسة على كل اتباعها ضريبة وبفضلها كانت الكنيسة تضمن حصولها على عشر غلة الأراضي الزراعية والإقطاعيات، وعشر ما يحصل عليه المهنيون وارباب الحرف غير الفلاحين ولم يكن في وسع احد ان يرفض شيئاً من ذلك فالشعب خاضع تلقائياً لسطوتها[53].

وكان باستطاعة البابا ان يتوج الملوك والأباطرة، وان يخلع تيجانهم إذا نازعوه ورفضوا اوامره، وان يحرمهم من الدين، وان يحرم شعوبهم الذين يوالونهم، ولا يستجيبون لأوامر الخلع البابوية.

حتى إن البابا "جريجوري" السابع خلع الإمبراطور الألماني "هنري" الرابع وحرمه، واحلّ اتباعه والأمراء من ولائهم له، والبهم عليه، فعقد الأمراء اجتماعاً، قرروا فيه انه إذا لم يحصل الإمبراطور على مغفرة البابا فإنه سيفقد عرشه إلى الأبد، فاضطر هذا الإمبراطور حفاظاً على عرشه إلى ان يسعى لاسترضاء البابا سنة (1077م) فاجتاز جبال الألب في شتاء بارد مسافراً إلى البابا الذي كان في قلعته بمرتفعات "كانوسا" في "تسكانيا" وظل واقفاً في الثلج في فناء القلعة ثلاثة ايام، وهو في لباس الرهبان، متدثراً بالخيش، حافي القدمين، عاري الراس، يحمل عكازه مظهراً ندمه وتوبته، حتى ظفر بعفو البابا، وحصل على رضاه[54].

ثانياً: الصراع بين الكنيسة والعلم

فلما عاد اولئك الأوروبيون الذين تاثروا بنور الإسلام وعرفوا ان الكنيسة ورجالها عملة مزيفة، ووسيلة للدجل والتحكم الظالم في عباد الله، اخذ هؤلاء يقاومون الكنيسة ودينها المزيف واعلنوا كشوفاتهم العلمية والجغرافية، والعلوم الطبيعية التي تحرمها الكنيسة، وعند ذلك قامت قيامة من يُسمون لدى النصارى برجال الدين، واحتدم الصراع، ومكث قروناً بين رجال العلم ورجال الكنيسة، فاخذوا يُكفّرون ويقتلون ويحرقون ويشردون المكتشفين، وانشات الكنيسة محاكم للتفتيش لملاحقة حملة الأفكار المخالفة لآرائها وافكارها[55].

- **كوبيرنيك** (Nicolas Copernic) (1543)، فلكي بولوني، احدث تغييرا في المعطيات الفلكية القديمة، وبرهن على الحركية

المزدوجة للكواكب، بدورانها حول نفسها، وبدورانها حول الشمس. وتمت تجربة نظريته من قبل جاليلي سنة 1610، وقد حرمته الكنسية من كتابه **حركات الأجرام السماوية**، الذي ضمنه نظريته.

- **جاليلي** (Galiléo Galilée) (1642) فيزيائي وفلكي إيطالي، احد مؤسسي المنهج التجريبي، قام بوضع نظرية كوبرنيك تحت المحك وقال بكروية الأرض ودورانها. وهو صاحب القولة الشهيرة، "... ومع ذلك فإن الأرض تدور".

- **سبينوزا** (Spinoza De Baruch) (1677)، **فيلسوف هولندي**، صاحب مدرسة النقد التاريخي، له تاثير على الفكر الغربي. عرف فكره منعا من قبل الدوائر الكنسية لمناقضته لها. وملخص فكره ان الإنسان لن يستطيع الوصول إلى الحرية والفرح مادام حبيس اخطائه، الدينية منها خصوصا. وكان مصيره الموت مسلولاً.

ثالثا: العلمانية وفلاسفة التنوير

إن الفكر العلماني المعاصر مدين لفلاسفة الأنوار، الذين كانت رسالتهم "التسامح الكوني"، وتفكيك كل ما يزعم انه حقيقة مطلقة، والتعامل باخلاق طبيعية لا ترتبط بتعاليم كنسية ولا بشريعة. وعلى راس **هؤلاء** الفلاسفة،

- **ديدرو** (Denis Diderot) (1784) من اعلام الفكر الفلسفي في القرن الثامن عشر وصاحب الموسوعة (Encyclopédie).

- **فولتير** (François Voltaire) (1778)، كاتب فرنسي، وصاحب رسائل فلسفية (philosophiques Lettres) اظهر فيها مزايا

الحرية التي تفتقدها فرنسا. وقد كرس حياته لمواجهة الموارئيات (Les métaphysiques) والماورائيين (Les métahphysiciens). وكان يدعو إلى أن يعيش الإنسان حسب طبيعته...

- **روسو** (Jean-Jacques Rousseau) (1778)، كاتب وفيلسوف فرنسي. وهو صاحب **العقد الاجتماعي** (Contrat social) الذي بلور فيه شروط الانتقال من الدولة الطبيعية إلى دولة المجتمع. ويعد هذا الكتاب "إنجيل" الثورة الفرنسية.

هؤلاء الثلاثة يشكلون الانطلاقة الحقيقية للفكر العلماني، والنواة الأساس لها[56]. وبعدهم جاء مجموعة من الفلاسفة الذين عملوا على شرح ما جاد به هؤلاء وتفصيله والبناء عليه. اذكر منهم:

- **كومت** (Auguste Comte) (1857)، فيلسوف فرنسي، مؤسس الفلسفة الوضعية (positivisme) بلورها في كتابه دروس في الفلسفة الوضعية (Cours de philosophie positive) وهو من اهم الأعمال الفلسفية للقرن التاسع عشر، وفيه برهن على وجود علم اجتماع يهتم بدراسة المجتمعات...

- **ماركس** (Karl Hienrich Marx) (1883) سياسي وفيلسوف واقتصادي الماني، من اصل يهودي، تاثر بفلسفة هيجل... وهو صاحب التفسير المادي للتاريخ الذي يؤمن بالتطور الحتمي وهو داعية الشيوعية ومؤسسها والذي اعتبر الدين افيون الشعوب.

- **داروين** (Charles Robert Darwin) (1889)، عالم طبيعي إنجليزي، وهو مؤسس نظرية التطور (الدروينية / التحرير) او الدوابية (المؤلف) التي تدعي ان الإنسان ينحدر من سلالة

القرود، أو ما عرف بنظرية التطور التي ضمنها كتابه أصل الأنواع (de l'Origine des Espèces) حيث بين فيه أن الكفاح من أجل الحياة والانتقاء الطبيعي هما العاملان الحاسمان في تطور الكائنات الحية.

- **نيتشه** (Friedrich Nietzsche) (1900) فيلسوف ألماني، اعتبر العالم قوى متعارضة تلعب فيما بينها، وفلسفته تزعم بأن الإله قد مات وأن الإنسان الأعلى (Surhomme) ينبغي أن يحل محله.

هذا فضلا عن جهود فلاسفة القرن العشرين الذين بلغت العلمانية أوجها على أيديهم، ومنهم انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي...

2- الإسلام والعلمانية

يبدأ محمد أركون إشكالية العلمنة في الإسلام من نقطة الخلافة، حيث يستعرض بعض الوقائع التي حدثت بعد وفاة النبيﷺ ليبرهن على حدوث العلمنة مبكرا في الإسلام. إنه، وبتعبيره، يفكك تاريخ الإسلام. وهذه هي الطريقة الأمثل في نظره لفهم ما جرى. ويؤكد بداية على ما كتبه علي عبد الرازق في كتابه الآنف الذكر "الإسلام وأصول الحكم".

يؤكد أركون على ضرورة تفحص المصطلحات الآتية لدلالتها على المراد: الخليفة، الإمام، السلطان... .فالخليفة، عنده، مقابل كلمة (vicaire)في الفرنسية. وهو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفه. أما الإمام فهو الشخص الذي يقود المؤمنين أثناء الصلاة

ويحـدد اتجـاه مكة ويتـقـدم عليـهم. إنه قـائد روحي أيضـا. وأمـا السلطان فـهـو يعني الشـخص الذي يمـارس السلطة بالمـعنى السيـاسـي الدنيـوي....[57]. ولست أدري من أين أتى بهـذا الفـهم، وإلى أين يريد أن يصل.

يهدف اركون من وراء هذه التعاريف المنتقاة لهذه المصطلحات الثـلاثة إلى بيـان أن هـناك فـصـلا بين الروحي والسـيـاسي في الإسلام خدمة لأطروحته العلمانية، فهل يسلم له ذلك؟

ويضـيف اركـون أن ثلاثة من الخلفـاء الراشـدين مـاتوا قـتـلا. ويقول: «إن القتل في نظر عالم الاجتماع هو فعل ذو دلالة بالغة. أما فـيما يخص التيولوجي فإنه حـدث عابر من حـوادث الزمان سببه أناس أشرار خرجوا عن طريق الحق، طريق الله»[58].

لكن، مـا هي هذه الدلالـة التي يفهمهـا عـالم الاجتمـاع من فعل الـقتل؟ للأسف، لا يسعفنا نص اركون بأي جواب، وهذه أهم ثغرة في عموم نصه، والتي لا يجد القارئ لها تفسيرا. قد يكون هذا من لوازم التفكيك والزحزحة؛ من يدري؟

ويعرفنا اركون على تاريخ ظهور العلمانية بتركيا ولبنان مقتنعا أن أتاتورك أحدث ثورة علمانية حقيقية، في بلد كان متشددا في إسلامه. ويدعونا إلى التأمل طويلا في هذه التجربة التي أسفرت عن تطرف ديني يمثل رد فعل على الفاصل العلماني القصير الذي أدخله أتاتورك بعنف ولم يستجب له الشعب التركي. لكن هذا لا يعني أن اركون يشك في وجود جوانب إيجابية حديثة في ثورة أتاتورك، بل يعتبرها التجربة الوحيدة في مجال الإسلام، المعادية للتقاليد بشدة وبنوع من التطرف أيضا.

ويعتبر مثال لبنان ذا أهمية قصوى بالنسبة لبحثه، لماذا؟

يجيبنا، لأننا نشاهد فيه ظواهر التطرف تبلغ مداها. هذه الظواهر التي يمكن أيضا ملاحظتها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط كمصر وسوريا والعراق حيث توجد أقليات مسيحية ضخمة. إنها مسألة التعايش بين الطوائف المختلفة.[59].

ويخبرنا أركون أن الذين يطرحون العلمانية اليوم في لبنان هم المسيحيون، موضحا أن هناك جماعتين دينيتين ترسخ كل منهما قيمها الخاصة بنوع من العصبية والانغلاق، وهذا منذ الطفولة عبر نظام تعليمي خاص يمتد إلى المرحلة الجامعية. وهذا في نظره أمر خطير جدا. ويرى أن حل المشكلة اللبنانية ينبغي أن يبدأ بإلغاء نظام التعليم الممارس في كلتا الجماعتين.

من هذين المثالين يكشف أركون عن أهمية المشكلة المطروحة، وهي الإسلام والعلمنة. وينبهنا إلى أن الاهتمام بهذه المشكلة لن يكون فقط من أجل أهداف جدالية ومماحكات كما هو الحال غالبا، أو من أجل ممارسة استراتيجية القوة والسيطرة على الآخرين، كما هو الحال في لبنان حيث يفتقر المسلمون إلى الإمكانية الثقافية من أجل إعادة التفكير في الإسلام ضمن توجه علماني؛ ويعني بها أركون كل الجهاز التصوري ومناهج العمل التي يمكن لها أن تؤدي إلى فكر علماني مختلف عن الظروف الصراعية العمياء التي تمت فيها تجربة كمال أتاتورك.

إن التعايش بين الطوائف المختلفة في لبنان، وغيره، يكمن في نظر محمد أركون في العلمنة، حيث يعتبرها نقطة التقاء بين المسيحية والإسلام، فكيف ذلك؟

3- الإسلام والعلمنة

العلمنة بالنسبة لمحمد أركون، من الأمور التي يجب إعادة التفكير فيها اليوم، وهي موقف للروح، تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو التوصل إلى الحقيقة. وهذا يقتضي مجابهة تحديين اثنين،

الأول، «كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ إن هذا يفترض من الباحث -في نظر أركون- أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية التي ولد فيها ونشأ عليها... وهذا شرط حاسم».

الثاني، «يتعلق بالمناقشة الدائرة منذ أن كانت فرنسا، التي قد أسست المدرسة العامة للمجتمع. وهنا تكمن كل مشكلة التعليم والتدريس...»[60].

ويثمن محمد أركون تجربة العلمنة في فرنسا التي سارت شوطا بعيدا دون أن تصل إلى مرحلة الرفض الجذري أو الكلي للبعد الديني. كما أنها لم تصل أبدا إلى مرحلة اضطهاده ومنعه كما حصل في الجمهوريات المدعوة شعبية[61]. ويعتبر أن هذه التجربة هي الأصح والأجدر والأكثر تحريضا على التفكير والتأمل في ما يخص العلمنة والتعلمن. ومن حق القارئ أن يتساءل عن مصداقية هذا الكلام، خصوصا بعد حملة فرنسا على الحجاب.

أما عن الالتقاء بين المسلمين والمسيحيين فيوضح أركون أن هناك خطين،

الأول، الخط التقليدي المتمثل بالدخول في مناقشات وجدالات عقيمة لا نهاية لها.

الثاني، وهو المنهج الذي خطه محمد اركون سلفا، والذي يقتضي ممارسة علم الأنتربولوجيا والألسنيات والتاريخ على طريقة أحدث المؤرخين المعاصرين الذين يقدمون رؤيا أخرى مختلفة عن الظاهرة الدينية.

ويستدرك اركون أن هذا الخط لا يقتصر فقط على الصعيد الفكري المحض، وإنما يهتم بمسالة حياة المواطنين فيما بينهم في المجتمع، وهنا يقول، «نلتقي بالعلمنة بافضل معاني الكلمة واكثرها إثارة وتحريضا للعزائم»[62].

ويعترف اركون أن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة. ولكي يصل المسلمون إلى أبواب العلمنة، يلح اركون على التخلص من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، وليس فقط بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي. ومن أجل التوصل إلى ذلك يلح على ضرورة إعادة الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة الأولى.

ويرى في المعتزلة نموذجا يمثل موقف حداثة في القرن الثاني الهجري... لماذا؟

لأن القول بخلق القرآن يعني -في نظر اركون- إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة والذي يعني الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في استهلاك الرسالة الموحى بها.

ثم يستنتج اركون ان نقص المقولات العقلية والمرجعيات الثقافية الضرورية للمجتمعات الإسلامية راجع إلى كون هذه

المجتمعات منقطعة عن تراثها الخاص بالذات وعن الحداثة النقدية في وقت واحد. ويأسف لعزل الراي العام الغربي للمسلمين وسجنه لهم داخل رؤية بالية وخيالية فيما يخص الظاهرة، رغم أن المسلمين أصبحوا مستعدين للمشاركة في صنع تجربة جديدة ومنفتحة للعلمانية.

وبجانب أركون الصواب حين يعتبر أن في الإسلام فئة محدودة ومميزة تدعى بـ"الخاصة"، تمييزا لها عن العامة، لها الحق في تفسير الوحي، ويستدل بكتاب الغزالي رحمه الله "إلجام العوام عن علم الكلام" : أليس كل علم يسأل عنه أهله؟

من هنا يخلص أركون إلى أن العلمانية، كما يريدها هو، تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، وتخنق وسائل تحقيق هذه الحرية. ويحصر دورها في .الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان، وبمواجهة "ضابط" ما موجود دائما وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة-الكنيسة أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة،[63]. إنها بكلمة واحدة تمرد على الدين.

ومن أجل الوصول إلى العلمانية يلح أركون على مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي. هذه المراجعة، كما يرى أركون، لم يعرفها لفكر الإسلامي بعد، فيما عرفها الغرب منذ مدة وانتج في ذلك اعمالا ضخمة كثيرة افتتحها ماركس ونيتشه... ويلاحظ أركون أن الماركسية لم تعرف بصورتها الإيجابية حتى الآن لا في الفكر العربي المعاصر، ولا في الفكر الإسلامي بشكل عام.

وينطبق هذا على نقد القيم الذي قام به نيتشه تجاه المسيحية، ويقول: «وهذا النقد قابل تماما للتطبيق على الإسلام»[64]. وهذا هو الطريق نحو ممارسة علمانية للإسلام.

ويستدرك اركون، بان الممارسة العلمانية للإسلام لا يمكن ان تتم إلا بالوقوف عند نقطتين يراهما مهمتين، هما: الدولة الإسلامية، والشريعة. وساقتصر هنا على بعض ما ورد من كلام حول الشريعة، حيث يتساءل اركون: كيف حصل ان اقتنع ملايين البشر ان الشريعة ذات أصل إلهي؟

يحتمي اركون بالمنهج التفكيكي التحليلي "العلمي" المحرر في كتابة التاريخ للإجابة عن هذا السؤال، فيرى ان الشريعة، حسب الرواية الرسمية، كانت قد تشكلت تدريجيا بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة. وقد نتج عن هذا نصوص فقهية قضائية تنتسب إلى «اربعة رؤساء مذاهب: مالك بن انس، ابو حنيفة، الشافعي، واحمد بن حنبل... وهذه هي المدارس الأرثوذكسية التي تقاسمت العالم الإسلامي»[65].

لكن الحقيقة في نظر اركون ليست كذلك: ذلك ان عمل القضاة كان يستوحي اساسا الأعراف المحلية السابقة على الإسلام والتي كانت تختلف حسب الأماكن. وكان الراي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر؛ واما الرجوع إلى القانون فلم يحدث إلا بشكل متقطع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية ان تشيعه؛

هذا الاستنتاج توصل إليه محمد أركون بفضل عمل المستشرقين (أمثال غولدزيهر، شاخت...) الذين وضعوا ما سماه بالرواية الرسمية على محك النقد التاريخي وأثبتوا أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف، وأن الرواية التي اخترعها التراث ليست إلا وهما من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعي كامل.

من هنا يرى أركون أن رسالة الإمام الشافعي رحمه الله جاءت معالجة للفوضى وتبعثر القضاء واختلاف الأحكام باختلاف القضاة والأمصار، حيث حدد منهجية القانون الذي يتمثل في أربعة مبادئ،

1. القرآن.
2. الحديث.
3. الإجماع.
4. القياس.

وبعد ذكر هذه المبادئ يعلق أركون قائلا، «هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي. يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون والحديث. وبهذا الشكل، يتم تقديس كل القانون المخترع...

من جهة أخرى ينبغي أن نشير إلى حقيقة مهمة وهي أن هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق؛ فقراءة القرآن الكريم كانت قد أثارت اختلافا تفسيريا كبيرا. وأما الأمر مع الحديث، فإنه أشد عسرا...»[66].

المبحث الرابع :

الإسلاميات التطبيقية

بعد أن سلطت بعض الضوء على مفهوم كل من نقد العقل الإسلامي والعلمانية عند محمد اركون، اتوقف هنا للكلام عن مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي يقترحه محمد أركون لدراسة الإسلام والفكر الإسلامي. وسيتم هذا ببيان مقابل الإسلاميات التطبيقية، الإسلاميات الكلاسيكية اولا، ثم بيان مفهوم الإسلاميات التطبيقية والأهداف التي يريد أركون ان تحققها. وهي المحصلة الرئيسة لنقد العقل الإسلامي.

1- الإسلاميات الكلاسيكية:

يقصد محمد اركون بالإسلاميات الكلاسيكية (l'islamologie classique)، كل «خطاب غربي حول الإسلام»[67] يتميز بصفة العقلانية. والملاحظ أن اركون استغنى عن مصطلح الاستشراق لأنه اصبح ملوثا اكثر من اللزوم بسبب الجدال الإيديولوجي الحامي الذي دار حوله منذ الستينات على الأقل.

وينتقد اركون الإسلاميات الكلاسيكية لكونها تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المطلوبة من قبل المؤمنين. ويتجلى هذا في الثغرات الآتية:

1- ،إهمال كل التعبير الشفهي للإسلام، وبخاصة ذلك المتعلق بالشعوب التي لا تعرف الكتابة. كالبربر والأفارقة، وبشكل عام، الجماهير الشعبية،.

2- ،إهمال المُعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا بسبب الضغط الإيديولوجي وهيمنة الحزب الواحد والمنعطفات التاريخية...،.

3- ،إهمال المعاش غير المكتوب ولكن المحكي في الندوات والجوامع والمدارس والجامعات الذي هو أكثر دلالة من المكتوب،.

4- ،إهمال المؤلفات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بانه "غير نموذجي او غير تمثيلي" (non représentatif) أي "إهمال الإسلام الشيعي والإباضي" (او الخارجي)، وتركيز الانتباه فقط على الإسلام السني المعتبر انه يمثل كل الإسلام او يمثل الأرثودكسية (اي الإسلام "الصحيح والمستقيم"، وأما ما عداه فبدع وهرطقات). والواقع ان الإسلام السني ليس إلا عبارة عن تنظير عقائدي دوغمائي جاء فيما بعد او كتب فيما بعد من اجل تبرير ما حصل وخلع المشروعية على الأمر الواقع،[68]. ويوضح اركون ان الإسلام السني ارتبط ارتباطا وثيقا بالسلطات السياسية التي كانت قد تعاقبت منذ الأمويين (661م).

5- ،إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني، او المرتبطة به، من مثل الميتولوجيا والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة والبنى الاجتماعية... إلخ،.

ويرى اركون أن «المشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل ما بين الإسلام، كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني (اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعية...) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة»[69].

ويسجل اركون أن نتائج هذه الثغرات قد ازدادت سوءا بسبب الوضع الهامشي للإسلاميات داخل إطار الثقافة الغربية. ويلح في هذا الإطار على عدم الخلط بين النجاح الشخصي لعلم ما والأثر الحاسم لعلم بأكمله، موضحا أنه إذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية لم تؤد أبدا إلى اي إعادة توزيع من اي نوع كان للفكر الغربي، فإن ذلك راجع إلى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤية التاريخانية والعرقية المركزية.

هذا، وقد سبق مجموعة من المستشرقين اركون إلى بيان الأزمة التي يعيشها الاستشراق رغم الأعمال الإيجابية الكبيرة والكثيرة التي قاموا بها، منهم كلود كاهين الذي قال متحدثا عن مشاكل الاستشراق: «إذا كان الاستشراق بشكل عام والدراسة العربية الإسلامية بشكل خاص، يمثلان فضولا معرفيا إيجابيا، فإنه لا يمكن إنكار انهما كانا قد تطورا وترعرعا ضمن ظروف لا تخلو من بعض المخاطر والنواقص.فهي اولا تفرض نفسها على غير الشرقي ولادة، ان يقضي وقتا طويلا في تعلم اللغة مما يحرمه من امتلاك الوقت الكافي للتزود بمنهجية تاريخية حقيقية (أو تدريب حقيقي على مناهج العلم التاريخي). ثم نجد بحكم قوة الأشياء ان الغربيين قد ركزوا جهودهم على ما يجذبهم إلى تلك

الحضارة كنوع من رد الفعل، الشيء الذي اوقعه احيانا في نوع من الالتباس والفهم الخاطئ للشرق وللإسلام...»[70].

وقد ذهب مكسيم رودنسون المذهب نفسه متحدثا عن أزمة الاستشراق فقال: «وهذه الأزمة ناتجة أولا عن تطور العلوم الإنسانية وإهمال الاستشراق الكلاسيكي لها. ومن المعروف انه لم يعد ممكنا إهمال الاطلاع عليها والتدرب على مناهجها. ولكن من الصعب جدا على الباحث أن يجمع بين معرفتها، وبين الإتقان، الذي لا يقل ضرورة، للمنهجية الفيلولوجية. فالواقع أن كلتا المنهجيتين تتطلبان موقفين عقلين مختلفين بما فيه الكفاية...

هذا من جهة. وأما من جهة اخرى، فإن الأزمة تخص أيضا العرقية المركزية الأوربية. وقد ساهم في اندلاع هذه المشكلة، من بين عوامل أخرى، دخول اختصاصيي البلدان المدروسة إلى ساحة البحث العلمي مؤخرا. وكانت لهذا نتائجه الكبرى...»[71].

إن طرح المستشرق كلود كاهين ومكسيم رودنسون حول أزمة الاستشراق يبدو معقولا إذا ما قورن بطرح اركون. لماذا؟ لأنه امتاز بالواقعية وتوخي نسبة مهمة من العلمية، إذ ليس مهما عندهما تكنيز المصطلحات والمعارف العلمية على حساب الجهد والوقت والنتائج، بينما اركون يهتم بالكشوفات العلمية انسجمت ام لم تنسجم، أسعف الجهد والوقت ام لم يسعفا.

2- الإسلاميات التطبيقية

إن الإسلاميات التطبيقية كما يقترحها محمد اركون تريد ان تصحح هذا الوضع ؛ لكن ما الإسلاميات التطبيقية؟

لا نجد جوابا عند اركون يدلنا على المقصود بالإسلاميات التطبيقية، كما دلنا من قبل على الإسلاميات الكلاسيكية. بل يكتفي بالإشارة إلى انه ينسج هذا التعبير على غرار تعبير آخر هو الأنتربولوجيا التطبيقية(Anthropologie appliquée) لروجيه باستيد (Roger Bastide) (1998) الذي أصدر كتابا بنفس العنوان سنة (1971). والمقصود بها علم نظري للتطبيق يستدعي توظيف معارف ثقافات أخرى للوصول إلى نتائج عملية.

ويرجع المختار الفجاري عدم تعريف اركون للإسلاميات التطبيقية إلى كونه لم يؤسس له، ولم يبتدعه، بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيا ومعرفيا[72]. وهما كما يستنتج من العنوانين: الإسلاميات والتطبيقية. فإلى أي مدى يصح هذا الدمج ويحقق أغراضه؟

لكن، حتى مترجمه السوري صالح هاشم لم يوضح المقصود بهذا المصطلح واكتفى بالقول: "إذن يريد محمد اركون إحلال الإسلاميات التطبيقية محل الإسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق)... لكن، ما ذا يقصد بهذا المصطلح؟ إذا فهمنا ذلك ادركنا خطورة المشروع الكبير الذي يشقه اركون لدراسة الفكر الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم. فمشروعه طموح إلى أبعد الحدود، وإن كان يتخفى غالبا خلف الصياغات التعبيرية المتواضعة والحذرة للباحث العلمي الأكاديمي وهو يقودك إلى النتيجة التي يريدها دون أن تشعر بانك اجتزت الحواجز والأسوار، أو انتهكت المحرمات، أو قفزت قفزات واسعة على المستوى المعرفي والسبب هو مقدرته التربوية

"البيداغوجية" الفائقة التي تمكنه من تغليف أكثر الطروحات الفكرية ثورية بصياغات مخملية، ناعمة وهادئة»[73].

إن الإسلاميات التطبيقية تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة عن الملاحظات الآتية[74]:

1- «لقد استرد الإسلام، كدين وكتراث فكري، حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية، إنه يلعب اليوم دورا من الطراز الأول في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على التوازنات النفسية-الاجتماعية، وإلهام المواهب الفردية. وهذا يفرض التوجه العملي الأول للإسلاميات. ويقترح اركون هنا إنجاز برنامج دقيق للبحوث ابتداء من الأسئلة المحسوسة التي يثيرها المسلمون في حياتهم اليومية... وهنا يكمن دور الإسلاميات التطبيقية».

2- «لا يشك اركون في أن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز، وإلى حد كبير، على المسلمات المعرفية للقرون الوسطى. ويوضح ذلك بكونه (أي الفكر الإسلامي) يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي لتقوية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل ممن قبل الله ووحدانيته».

من هذه الصعوبات الفلسفية والتيولوجية التي تصطدم بها كل التأملات القوية أو العادية تنطلق الإسلاميات التطبيقية عند محمد اركون؛ ذلك أن المسلم عندما يستشهد بآية قرآنية أو بحديث نبوي

اثناء محاجته، فإنه يثير كل المشاكل النظرية التي يتضمنها المرور من المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، إلى المسلمات المعرفية للفكر الحديث. وهذا يفرض سؤالا ملحا، ما هي شروط قانونية هذا المرور من أجل الممارسة الفعالة للفكر الإسلامي المعاصر؟ وعلى عاتق عالم الإسلاميات التطبيقية الجواب.

3- تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

- .كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي؛ ذلك انها تريد ان تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن... ويتطلب هذا الأمر جهدا كبيرا من أجل تحرير الفكر الإسلامي طبقا للفكرة الباشلارية التي تقول بانه لا يمكن ان يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة[75].

-كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، من اجل إنجاز الأنتربولوجيا الدينية، بإخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتامل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه.[76].

4- .إن عالم الإسلاميات الكلاسيكية، إذ يكتفي بان ينقل حرفيا وبإخلاص الأشياء التي يفكر بها أو يعلمها المسلمون النموذجيون، فإنه بذلك يمتنع دائما عن طريق المشكلة الحاسمة لنقد العقل التيولوجي. ومثل هذا العمل ضرورة في نظر اركون فيما يتعلق بأديان الكتب الثلاثة خصوصا.

ومادامت الإسلاميات التطبيقية ممارسة علمية متعددة الاختصاصات نظرا لاهتماماتها المعاصرة والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها، فإن عالم الإسلاميات ينبغي عليه ان يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلا على أحد أنواعها.

5- ،ومن وجهة نظر إبستمولوجية فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بانه ليس هناك من منهج او خطاب بريء،.

ويلخص هاشم صالح الاختلاف بين الإسلاميات الكلاسيكية والإسلاميات التطبيقية في،

- ،أن الإسلاميات الكلاسيكية تدرس الإسلام بصفته نظاما من الأفكار التجريدية المزودة بحياتها الخاصة وكأنها جواهر جامدة لا تتغير ولا تتبدل، اي لا تتلوث بالتاريخ ولا تخضع للتاريخية. وهذا هو منظور تاريخ الأفكار التقليدي كما قلنا، فهو يعتقد ان الأفكار توجد مستقلة عن الحيثيات الاجتماعية والمادية المحيطة، لكأنها تقف معلقة في الفراغ فوق الواقع، وفوق الأشياء،.

- ،اما الإسلاميات التطبيقية فتدرس الإسلام كظاهرة دينية معقدة من خلال علاقتها بالعوامل النفسية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية... ولذلك فهي تستخدم منهجيات التحليل النفسي وعلم النفس الفردي والجماعي وعلم التاريخ وعلم الاجتماع...،[77].

ونتوقف هنا مع المستشرق مكسيم رودنسون لنتعرف على الحل الذي يقترحه لأزمة الاستشراق والذي ضمنه النقاط الآتية،

ا- ،التركيز على ضرورة التنظير عن طريق اللجوء إلى الإشكاليات الحديثة (ولكن التي لا ينبغي استخدامها دون تفحص

نقدي). فهي ليست معصومة كما يتوهم بعض الشباب المتسرعين والمبهورين بكل ما هو حديث..

2- .الإصغاء إلى العلماء "القوميين" (أي علماء البلدان المدروسة)، والتعاون معهم على قدم المساواة أيا تكن صعوبات هذا التعاون..

3- .دمج المجالات المهمشة أو المحتقرة من قبل البحث الكلاسيكي. وأقصد بذلك دراسة الفترات غير الكلاسيكية (المدعوة بعصر "الانحطاط")، ثم تطبيق منهجية التاريخ غير الوقائعي، أي تاريخ العقليات والأخلاق والعادات، الخ... وهذا التاريخ يعيد طرح المشاكل ضمن إطار المسارات السوسيولوجية والأنتربولوجية. يضاف إلى ذلك ضرورة دراسة الأوضاع الحالية ووضعها على محك التساؤل دون اعتبارها فقط مجرد استمرارية للحضارة الكلاسيكية، وذلك ضمن إطار كتابة تاريخ وسوسيولوجيا وانتربولوجيا عامة وشاملة للعام المعاصر، أو للحداثة....

4- .محاولة الاندماج -حتى لو كان ذلك يمثل الشيء الأصعب- داخل تيارات الأفكار المعاصرة للشعوب المعنية، ومحاولة فهم تصوراتها لمشاكلها الخاصة من الداخل...[78].

من هنا يتبين لنا حجم الاستفادة التي استفادها محمد اركون ممن سبقه من المستشرقين، والذين عبروا عن وجهات نظرهم في امور استغلها وسماها بتسميات جديدة يوهم القارئ انها من بنات افكاره ونتيجة جهده!

3- مهام الإسلاميات التطبيقية

إن الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية كما يقترح محمد أركون هو «خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (tabous) العتيقة والميتولوجيا البالية، ومحرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثا»[79]. وهذا يقتضي نوعين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية، ووسائل، واختيارات مرحلية، وأهداف نهائية هما التراث والحداثة:

- «إن اختلاف التوازن بين ما هو ماضوي، بتعبير أركون، وبين الانفتاح على الحداثة يفرض على الإسلاميات التطبيقية استخدام وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والإتنولولجي والألسني والفلسفي».

- «كشف العلاقة المتبادلة ما بين المسار التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب. هذه العلاقة التي تجاهلتها الإسلاميات الكلاسيكية محليا، واكتفت بالدراسة الإيجابية (l'approche positive) لتاريخ الإسلام».

من هنا، يؤكد أركون أن مشكلة اللامُفكر فيه تعرض نفسها بشكل ضاغط على أساس أنها حقيقة ضخمة ومعايشة يوميا. ثم يستدرك باقتناع أن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية، المنسي - المتنكر - اللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص.

ويستعرض أركون مسار الفكر الإسلامي ثم يتساءل، إلى أي حد يمكن للفكر الإسلامي أن يختصر كل هذا المسار الضخم،

الذي لم يسهم في إنجاز أي جزء منه إلا بشكل متاخر، أي منذ بداية القرن العشرين؟

هذه التساؤلات، وغيرها، لا تقلق الإسلاميات الكلاسيكية التي تكتفي فقط بإدانة المغالطات التاريخية للكتاب المسلمين المعاصرين الذين يجرون المقاربات بين الغزالي وديكارت، وبين عقلانية المعتزلة وفلسفة عصر التنوير، أو بين ابن خلدون وأوجست كومت، الخ... لكنها تستند في مساراتها الخاصة إلى الفرضية الضمنية القائلة باستمرارية ممكنة للتراث. من هنا يلفت اركون انتباهنا إلى المصاعب العملية والنظرية التي تعترض الإسلاميات التطبيقية. كما يلفت انتباهنا إلى عدم اشتراط الإسلام في الباحث المتصدي للإسلاميات التطبيقية، لأنه خطأ ينبغي أن يدان[80]؛ وهذه من مشاكل الإسلاميات التطبيقية.

وخلاصة الأمر في الإسلاميات التطبيقية أن على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. ويعتبر الإسلام والعلمنة محورا أساسيا في الإسلاميات التطبيقية.

المبحث الخامس :

ملاحظـــات نقديـــة

اشير هنا إلى بعض الملاحظات النقدية التي لم يسعف المسار العام للمبحث بإبدائها في حينها، وهي:

1- إن الخلافة في اللغة من خلف فلانا خلفا وخلافة جاء بعده فصار مكانه، وقام مقامه[81]. فكاني بالخليفة يتبع خطى رسول اللهﷺ.

أما في الاصطلاح فهي كما يعرفها ابن خلدون ،حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به... [82].

والخلفاء الراشدون هم الذين تولوا أمر المسلمين بعد رسول اللهﷺ، ووصفوا بالراشدين لسلوكهم الفردي المتميز ولإدارتهم لشؤون الأمة وحفظهم لدينها وعقيدتها وحفاظهم على منهاج رسول اللهﷺ من الدعوة، والجهاد، وإقامة العدل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. فقد كانوا رجال دعوة يدل حالهم على الله عز وجل، يدعون إليه، يؤدون ما عليهم من فرائض وحقوق، ويتسابقون إلى اعمال البر والطاعات، ويشفقون ويحنون على امة محمدﷺ.

من هنا لم يكن لدى المسلمين تفريق في المهام عند الصحابة، فهم أئمة في الصلاة وقادتهم في الجهاد وأمراء الدولة.

والأمر نفسه بالنسبة لمصطلح الإمام، فهو ليس إماما للصلاة ومحددا للقبلة بهذا المعنى التجزيئي التبسيطي، فأي فهم هذا؟ وأي منهج؟ إن الإمام في العرف الإسلامي، كما تتحدث عنه الادبيات السياسية والفكرية، هو الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول اللهﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا به. إنه الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، كما تحدثنا السير.

2- ما يثير الاستغراب في عرض أركون حول الشريعة هو اعتماده على المستشرقين، في الوقت الذي ينتقد عرضهم ويصفه بالكلاسيكي، كما سياتي ذلك في المبحث اللاحق، لما فيه من نواقص. فما هذه الازدواجية في التعامل مع المعطيات العلمية؟ وما هذا الانتقاء في الأحكام؟ إن أنصف المستشرقون الفكر الإسلامي وصفهم بالتبجيليين، وإن نقدوه وفككوه أخذ عنهم! هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن هذا التصور الساذج حول تكوين الشريعة رغم "تاييد المعطيات العلمية" لما طرحه فإنه ينم عن سوء للشريعة الإسلامية وتاريخ التشريع الإسلام. وهذا يدعو إلى النظر العلمي المنصف، غير المغرض، في بحث تكوين الشرائع عوض الاكتفاء بتطبيق "مناهج" ليس لها من وجاهة سوى أنها تفضي إلى نتائج يريدها الباحث سلفا. وهذا يدفع إلى التساؤل: هل يمكن أن تقاس "العلمية" في عمل ما بكثرة ما يورد من اختراعات فكرية بشرية؟ الا يمكن التحاكم إلى أصول وثوابت علمية راسخة لا تفضي إلى خلاف؟

3- إن العلوم الإنسانية والاجتماعية وليدة تصور غربي عن الإله والإنسان والحياة والطبيعة والعلم، قائم على كثير من "المسلمات" التي لا يتقبلها العقل السوي، كالمسلمة الدوابية الداروينية. وهذا التصور هو نتاج معركة مع الدين بالأساس. فهل يمكن أن ننقل تلك المعطيات إلى ساحة الفكر الإسلامي رغم اختلاف الشروط؟ أليس هذا منافيا للعلمية، ونطبق مفاهيم على واقع غير مناسب؟ إن تقريب العلوم -كما يقول طه عبد الرحمن- إلى مجال التداول الإسلامي العربي، يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة، اللغة والعقيدة والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التطويل، وتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها.[83].

ويمكن أن نحدد الإطار الإبستمولوجي الغربي للعلوم الإنسانية والاجتماعية بـ:

- القطيعة مع الغيب والآخرة، واعتبار اللحظة (أي الحياة الراهنة) أهم ما يجب أن يحرص عليه الإنسان ويسعى إليه.

-سيادة العقل وتأليهه.

4- إن نحت مفهوم الإسلاميات التطبيقية على غرار الأنتربولوجيا التطبيقية لروجيه باستيد أمر لا يسلم لأركون، ذلك أن نحت المفاهيم وتركيبها له شروط وقواعد تقتضي شرح المفهوم أولا وبيان حدوده ومحدوديته وإمكاناته وامتداداته وقدرتها على الانسجام مع الإطار الجديد. أما الانبهار بالمفاهيم والتقليد فلن يفيد البحث العلمي في شيء. وهذه أكبر ثغرة في العرض الأركوني.

هوامش الفصل الأول

1- ترتيب هذه المؤلفات حسب علاقتها بموضوع البحث وحضورها فيه.

2- رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار.. الجهود الفكرية والفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي، دمشق، ط 1، 2001. (304 ص.).

3- نفسه، ص. 8.

4- مدير سلسلة في دار نشر لارماتان.

5- المرجع السابق ص. 245.

6- ارزولا غونتر، محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، دار النشر إيرغون 2004. لم أتمكن من العثور على الكتاب، وما اقدمه عنه هنا اقتباس من قراءة أعدها برهان شاوي بالموقع العربي الألماني "قنطرة..حوار مع العالم الإسلامي" (www.qantara.de).

7- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005.

8- نفسه، ص. 6.

9- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق الشيخ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1402هـ 1981م، مادة "عقل".

10- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1990، مادة "عقل".

11- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980، ص. 42.

12- الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، 1961، ص. 286.

13- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، 1984، ص. 7.

14- نفسه.

15- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، البيضاء المغرب، ط 3، 2000، ص. 17.

16- راجع المرجع السابق ص. 21.

17- نفسه، ص. 58.

18- نفسه، ص. 67.

19- نفسه، ص. 121.

20- نفسه، ص. 146.

21- راجع لؤي صافي، إعمال العقل.. من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق ط1، 1998، ص. 51-54.

22- محمد اركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 29، 1979، ص. 43.

23- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص. 65.

24- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1992، ص. 240.

25- نفسه، ص. 241.

26- نفسه.

27- Dictionnaire encyclopédique illustré, Larousse 1991, p. 1159.

28- راجع محمد اركون، تاريخية الفكر العربي ص. 15-46.

29- ويقصد بها المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية والسنية وسيميائية دلالية وانتربولوجية وفلسفية.

30- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص. 66.

31- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، جوار وترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص. 47.

32- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص. 66.

33- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، مركز الإنماء القومي بيروت، ط2، 1996، ص. 182-183.

34- نفسه، ص. 182. ويقصد بالتنظير هنا تنظير الفقهاء من اجل تبرير الدولة الخليفية وخلع الشرعية عليها.

35- يقصد بالصيغ الظاهرية أساليب المحاجة والدحض والتحديدات والأحكام القانونية.

36- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص. 68.

37- نفسه، ص. 70.

38- صحيح البخاري، تحقيق مصطفى الديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة،ط3، 1987. كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإسلام.

39- نفسه، ص. 286 بتصرف.

40- الفيلولوجيا، علم يهتم بدراسة الوثائق المكتوبة، خصوصا الأعمال الأدبية من حيث بناء النصوص وهويتها وعلاقتها بمؤلفها، كما يهتم بدراسة أصل الكلمات ومسالكها.

(انظر، philologie في Dictionnaire Encyclopédique Larousse).

41- نفسه، ص. 289-290 بتصرف.

42- راجع محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية ص. 64-65.

43- نفسه، ص. 65-66 بتصرف.

44- نفسه، ص. 67.

45- نفسه، ص. 67-68 بتصرف.

46- راجع كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية.. إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، افريقيا الشرق 2002، ص. 53-78.

47- Maurice Barbier, Religion et politique dans la pensée moderne, Nancy, PUN; 1987, p. 256.

48- Dictionnaire encyclopédique illustré, Larousse 1991, p 774.

49- انظر محمد اركون، تاريخية الفكر العربي ص. 291.

50- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية.. إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، ص. 37.

51- وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، نشر الإدارة العربية في جامعة الدول العربية، مطابع الدجوي، القاهرة، 14 / 425.

52- فيشر، تاريخ أوربا تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة مصطفى زيادة، مصر 1966، 2 /362.

53- المرجع السابق 2 / 380.

54- انظر، عبدالرحمن الميداني، كواشف زيوف، دار القلم، ط 1، 1405هـ /1985م، ص.50-51، وديورانت، قصة الحضارة 15 /197 فيشر في تاريخ أوربا 2 /194.

55- انظر، ناصر القفاري، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الصميعي للنشر، الرياض، ط1، 1992، ص.105، و سعد الدين صالح، احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، ط2، 1413هـ/1993م، دار الأرقم، الزقازيق، ص.197 ومحمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة دار الشروق، بيروت، ط 2، 1407هـ/1987م، ص. 512.

56- Capéran louis, Histoire contemporaine de la laïcité française tome 1, Paris, librairie Marcel Rivière et Cie, 1957, p. 295.

57- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي ص. 280.

58- نفسه، ص. 282.

59- نفسه، ص. 278.

60- محمد أركون، العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط 3، 1996، دار الساقي، بيروت، ص. 10.

61- ويقصد بها الشيوعية.

62- نفسه، ص. 56.

63- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص. 294.

64- نفسه، 295.

65- نفسه، 297.

66- نفسه، 297.

67- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 51.

68- هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون.. نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي الإسلامي.. منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام، مجلة نزوى عدد 13، ص. 90.

69- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 53.

70- محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته، ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط 2، سنة 2000، ص. 33-32.

71- نفسه، ص. 92.

72- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص. 42.

73- هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون.. مجلة نزوى، عدد 13.

74- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 55.

75- لم يبين أركون اين تكمن المعارف الخاطئة الراسخة وباي معيار وما هي جذورها. وهذه هي السمة الغالبة في نصوص أركون، كما سبقت الإشارة، يصدر أحكام قيمة دون البرهنة عليها!

76- نفسه، ص. 56.

77- هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون.. مجلة نزوى، عدد 13.

78- محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته، ص. 97.

79- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 58.

80- قارن هذا الكلام بكلام كلود كاهين سابقا.

81- انظر مثلا ابن منظور في لسان العرب، والزبيدي في تاج العروس، مادة "خلف".

82- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط 6، 1986، ص. 191.

83- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 2، د.ت، ص. 423.

شباب
النادي الشبابي

الفصل الثاني :

الإطار النظري لتحليل النص القرآني عند محمد أركون

المبحث الأول :

الظـــاهرة القرآنيـــة

أبحث هنا نظرة محمد أركون إلى الظاهرة القرآنية، طريقة جمع القرآن وترتيبه، منذ نزوله إلى تدوينه. لكن قبل ذلك نتعرف على الدواعي التي دعت أركون إلى اختيار مصطلح "الظاهرة القرآنية"، عوض "القرآن" الكريم، وما الأهداف من وراء ذلك.

1- لماذا الظاهرة القرآنية؟

إن القارئ لكتب محمد أركون يجده يستخدم عبارة "الظاهرة القرآنية"، بشكل لافت، بديلا عن المصطلح الشائع والمعروف منذ بعثة نبينا محمدﷺ، وهو "القرآن". لماذا؟ وما المقصود بها؟

أولا: أسباب التسمية

يخبرنا أركون أنه يستخدم "الظاهرة القرآنية" عوض "القرآن"، لأن كلمة "قرآن"،

- .مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، والممارسة الطقوسية الشعائرية الإسلامية، المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي،.

- .لا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية،.

- .تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن **مستويات من المعنى والدلالة، كانت قد طمست وكتبت ونسبت من قبل التراث التقوي الورع.**[1] ومن قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص.

ويقول، .فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية، أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية... إلخ، على مسافة نقدية كافية كباحث علمي،[2].

إن أركون يرفض "التعريف التبسيطي للوحي" الذي عرف في السياقات الإسلامية بعبارتين طاغيتين هما "قال الله تعالى" عند بداية الاستشهاد، و"صدق الله العظيم" عند نهايته. ويرجع سبب رفضه إلى كون مثل هاتين العبارتين دليلا على عدم وجود .أي مجال للمناقشة حول التاليف، أو حول النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به،[3].

ثانيا: ما المقصود بالظاهرة القرآنية؟

ما الذي يقصده أركون بالظاهرة القرآنية؟

يجيبنا قائلا، .اقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ما يلي، التجلي التاريخي لخطاب شفهي، في زمان ومكان محددين تماما،[4].

إن أركون يلح على **الطابع الشفهي** للقرآن، في جميع تحليلاته حول القرآن الكريم، لأنه، في نظره، لم يكتب ولم يدون إلا فيما بعد.

ويرى أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية الوضعية والتاريخية.

ويوضح أن الخطاب الشفهي تلفظ به النبيﷺ **طيلة عشرين سنة** وفي ظروف متغيرة ومختلفة، أمام جمهور محدد من البشر، ولا يمكن التوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية **والطازجة** للخطاب مهما كانت المحاولة. فقد انتهت، في نظر اركون، بوفاة أصحابها وضاعت إلى الأبد. ثم إن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز، تطرح مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها. ويستغرب اركون، كيف أن **مفهوم المصحف** متلقى بالإجماع من قبل المسلمين "التقليديين"، ومن قبل المستشرقين ؛ ولهذا في نظره لم يلق مصطلح الظاهرة القرآنية القبول.

من هنا، يحاول اركون أن يقنعنا بأن الانتقال من مرحلة **الخطاب الشفهي** إلى مرحلة **المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف)**، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات **الحذف والانتخاب، و"التلاعبات"** اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات. ويبرر هذا بأن ليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. **كما ضاع مصحف ابن مسعود مثلا**، لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع

السياسي على السلطة والمشروعية. ويحتج بهذا بما اثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي[5]؛

ويؤكد اركون ان **مفهوم الوحي** قبل انتشار ما يسميه بـ"المصحف الرسمي المغلق"، كان اكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية، مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي، داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري، ومن نقل عنه من يومنا هذا. **فقد اصبح الوحي، بعدئذ، منحصرا في ما ورد في القرآن الكريم وحده**، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن **القراءة التاريخية للوحي** واكتفوا بالقراءة **اللاهوتية الأرثوذكسية**، بالمعنى **السني والشيعي والخارجي**.

إن تصور أركون هذا يضعنا أمام قضية ليست بجديدة وهي تلك المتعلقة **بالشفهي والكتابي** للقرآن الكريم. كما يضعنا أمام قضية طالما ناقشها المستشرقون، وهي تلك المتعلقة بـ"مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ فما هو الوجه العلمي للقضيتين؟

2- "مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

اثارت قضية "مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه جدلا كبيرا في القديم والحديث. وإذا كان هم الناس في القديم إثبات صحة القرآن الكريم، ودرء الشبهات عنه، فإن هم المستشرقين اليوم وتلامذتهم من المسلمين هو إثارة الشبهات حول جمع القرآن والطعن في صحته...

وقد تحدثت الأخبار عن "مصحف" عبد الله بن مسعود، منها،

السياسي على السلطة والمشروعية. ويحتج بهذا بما اثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي[5]؛

ويؤكد أركون أن **مفهوم الوحي** قبل انتشار ما يسميه بـ"المصحف الرسمي المغلق"، كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية، مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي، داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري، ومن نقل عنه من يومنا هذا. **فقد أصبح الوحي، بعدئذ، منحصرا في ما ورد في القرآن الكريم وحده**، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن **القراءة التاريخية للوحي** واكتفوا بالقراءة **اللاهوتية الأرثونكسية**، بالمعنى **السني والشيعي والخارجي**.

إن تصور أركون هذا يضعنا أمام قضية ليست بجديدة وهي تلك المتعلقة **بالشفهي والكتابي** للقرآن الكريم. كما يضعنا أمام قضية طالما ناقشها المستشرقون، وهي تلك المتعلقة بـ"مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ فما هو الوجه العلمي للقضيتين؟

2- "مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

أثارت قضية "مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه جدلا كبيرا في القديم والحديث. وإذا كان هم الناس في القديم إثبات صحة القرآن الكريم، ودرء الشبهات عنه، فإن هم المستشرقين اليوم وتلامذتهم من المسلمين هو إثارة الشبهات حول جمع القرآن والطعن في صحته...

وقد تحدثت الأخبار عن "مصحف" عبد الله بن مسعود، منها،

- عن زر بن حبيش قال، لقيت أبي بن كعب رضي الله عنه فقلت له، إن ابن مسعود رضي الله عنه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول، إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه،[6].

- وعن أبي عبد الرحمن السلمي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يقول، لا تخلطوا بالقرآن ما ليس فيه، فإنما هما معوذتان تعوذ بهما النبي ﷺ، **﴿قل اعوذ برب الفلق﴾** و**﴿قل اعوذ برب الناس﴾** وكان عبد الله رضي الله عنه يمحوهما من المصحف[7].

- وعن عبد الرحمن بن يزيد قال، رأيت عبد الله رضي الله عنه يحك المعوذتين، ويقول، لم تزيدون ما ليس فيه[8].

إن راي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المعوذتين انهما دعاء وليستا من القرآن، وعدم إثبات السورتين في مصحفه لهو خلاف ما سار عليه الصحابة رضي الله عنهم آنذاك، وما أجمع عليه المسلمون من بعدهم. فعن زر بن حبيش قال، قلت لأبي بن كعب رضي الله عنه، إن ابن مسعود رضي الله عنه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه! فقال، أشهد أن رسول الله ﷺ اخبرني أن جبريل عليه السلام قال له، "قل اعوذ برب الفلق" فقلتها، فقال، "قل اعوذ برب الناس" فقلتها. فنحن نقول ما قال النبي ﷺ[9].

وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال، قال رسول الله -ﷺ- أنزل علي آيات الليلة لم ير مثلهن قط **﴿قل اعوذ برب الفلق﴾** و**﴿قل اعوذ برب الناس﴾**[10].

هذا فضلا عن الأحاديث التي وردت بشأن قراءة سورة الإخلاص والمعوذتين في بعض المواطن.

فهذا ابن مسعود رضي الله عنه لم يحفظ ولم يعلم هاتين السورتين وغيره من سائر الصحابة رضي الله عنهم علمهما وحفظهما، فالحجة لهم عليه، ومن حفظ وعلم حجة على من لم يحفظ ولم يعلم. بل إن ابن مسعود رضي الله عنه لم يتابعه احد ولو من تلامذته على رايه هذا، فهذا النخعي قال، قلت للأسود بن يزيد (وكان من أعلم اصحاب ابن مسعود رضي الله عنه) من القرآن هما (يقصد المعوذتين)؟ قال، نعم[11].

قال الباقلاني، «واما المعوذتان، فكل من ادّعى ان عبد الله ابن مسعود انكر ان تكونا من القرآن، فقد جهل، وبعُد عن التحصيل»[12].

وقال ابن حزم، «وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وام القرآن لم تكن في مصحفه فكذبٌ موضوع، لا يصح، وإنّما صحّت عنه قراءة عاصم عن زرّ ابن حبيش عن ابن مسعود، وفيها ام القرآن والمعوذتان»[13].

والذي تجدر الإشارة إليه ان «ترك كتابة ابن مسعود المعوذتين في مصحفه ليس بالضرورة إنكاراً لقرآنيتهما، إذ ليس يجب على الإنسان ان يكتب جميع القرآن، فلو انه كتب بعضاً وترك بعضاً، فليس عليه عيب ولا إثم»[14]. وقال البزار، «لم يتابع عبد الله احدٌ من الصحابة»[15].

ويذهب الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني إلى انه ليس هناك شك في كون «إجماع الصحابة على قرآنيتهما كافيا في الردّ على هذا الطعن، ولا يضرّ ذلك الإجماع مخالفة ابن مسعود،

فإنه لا يُعقل تصويب رأي ابن مسعود وتخطئة الصحابة كلهم، بل الأمة كلها.[16].

وقد تعرض المفسر ابو حيان الأندلسي النحوي (745هـ) لقراءات عبد الله بن مسعود التي شذ بها عن الجمهور، فوجدها في الغالب تفسيرا للمعنى، ولا يمكن أن تعد قراءة، لمخالفتها اركان القراءة المعروفة. من ذلك:

- قراءته ﴿**فالصوالح قوانت حوافظ للغيب بما حفظ الله فأصلحوا بينهم**﴾ لقوله تعالى: ﴿**فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله**﴾ (النساء: 34). قال ابو حيان: «وينبغي حملها على التفسير؛ لأنها مخالفة لسواد الإمام، وفيها زيادة، وقد صح عنه النقل الذي لا شك فيه انه قرأ وأقرأ على رسم السواد، فلذلك ينبغي أن تحمل هذه القراءة على التفسير»[17].

- كما قرأ ابن مسعود رضي الله عنه (**ووصى ربك**) عوض ﴿**وقضى ربك**﴾ (الإسراء: 3)، وقال ابو حيان عن هذه القراءة: «وينبغي أن يحمل ذلك على التفسير؛ لأنها قراءة مخالفة لسواد المصحف، والمتواتر هو (وقضى)، وهو المستفيض عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهم، في أسانيد القراء السبعة»[18].

وهذا هو غالب رأي ابي حيان على كل قراءة رويت عن عبد الله بن مسعود، الذي قال معلقا على قراءة ابن مسعود (**فوسوس لهما الشيطان عنها**) عوض قوله تعالى: ﴿**فأزلهما الشيطان عنها**﴾ (البقرة: 36): «وهذه القراءة مخالفة لسواد المصحف المجمع عليه، فينبغي أن تجعل تفسيرا. وكذا ما ورد عنه، وعن غيره مما

خالف سواد المصحف، **وأكثر قراءات عبد الله إنما تنسب إلى الشيعة**، وقد قال بعض علمائنا، «إنه صح عندنا بالتواتر قراءة عبد الله على غير ما ينقل عنه مما وافق السواد، فتلك إنما هي آحاد، وذلك على فرض تقدير صحتها، فلا تعارض ما ثبت بالتواتر»[19].

من هنا نخلص إلى أن القرآن الذي أجمع عليه المسلمون لم يخل من إجماع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. ويبين هذا الروايات التي رويت بها القراءات السبع. قال ابن الجزري: «وإليه تنتهي قراءة عاصم وحمزة والكسائي وخلف والأعمش»[20]. وقال ابن حزم: «وأما قولهم إن مصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه خلاف مصحفنا فباطل وكذب وإفك. مصحف عبد الله بن مسعود إنما فيه قراءته بلا شك، وقراءته هي قراءة عاصم المشهورة عند جميع أهل الإسلام في شرق الأرض وغربها، نقرأ بها كما ذكرنا، كما نقرأ بغيرها مما صح أنه كل منزل من عند الله تعالى»[21].

هكذا يتبين أن ما دعاه محمد أركون بـ"مصحف" عبد الله ابن مسعود **لم يقرأ عنه في الكتب المعتمدة لهذا الفن ولا فحص الروايات حوله، وإنما اكتفى بما لفقه المستشرقون**... كما أن هذا المصحف لم يضع، بل تناوله القراء والمفسرون. ثم إن هذه الروايات/القراءات لا تحمل جديدا في الآيات، لا على مستوى العدد ولا على مستوى المعنى، وأقصى ما يمكن تسميتها **بموضحات** للآيات...

3- جمع القرآن وترتيبه

أثار محمد أركون في كلامه السابق قضية جمع القرآن حيث يرى أن العملية تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على

السلطة والمشروعية. اضف إلى ذلك نقده الواضح لترتيب سور وآيات القرآن الكريم الذي جاء نتيجة هذا الجمع. كما انه استصعب تحول القرآن الذي كان شفويا طيلة عهد النبيﷺ إلى مصحف مكتوب مجموع بين دفتين. فهل اتى اركون هنا بجديد؟ وما حقيقة ما اثاره؟

اولا: ظروف جمع القرآن الكريم

يرفض اركون ما سماه بـ"الرواية الرسمية" لجمع القرآن الكريم، وهي الرواية التي يعرفها ويتقبلها جميع المسلمين. ويختار في هذا الموقف الذي لا يقبل النقاش واحرى التشكيك؛ فالمسالة في نظره ،ليست مسالة حرية او دوغمائية خاصة بالإسلام كإسلام، وإنما هي مشكلة كيفية اشتغال آلية مجتمع بأسره...،[22]. ولهذا في نظره لم تثر اية احتجاجات ضد النص القرآني المشكل رسميا.

إن هذه الحالة الحت على اركون بضرورة القيام بمهمة عاجلة، تتطلبها اية مراجعة نقدية للنص القرآني وهي إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا. وهذا يتطلب ،الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي اتيح لها ان تصلنا، سواء اكانت ذات أصل شيعي ام خارجي (الخوارج / التحرير) ام سني،[23]. لكن، للاسف، لا يحيل اركون قارئه ولو على وثيقة واحدة مما يمكن ان يسهل هذه المهمة؛

لكن، ما الغريب في قضية جمع القرآن الكريم حتى تثار حوله هذه الضجة؟

هذا السؤال لا نجد له جوابا عند محمد اركون، وإن كان يكتفي بالإشارة إلى إنه تم تحت إكراه السلطة؛ وبدافع منها؛

ومن حق السائل ان يسال، فكيف يمكن ان يكون ما جمع من القرآن مناصرا للسلطات الحاكمة آنذاك، والقرآن كان يرمى عرض الحائط زمن الانقلاب الأموي والعباسي، حتى اليوم، لأنه يتناقض مع سلوك الحكام وأهدافهم؟ يتمنى الباحث لو كان اركون يفيده بمعطيات علمية.

ومن يستقصي التاريخ يجده يحدثه عن الكتابة المبكرة للقرآن الكريم حيث كان رسول اللهﷺ يامر الصحابة رضي الله عنهم بكتابة ما ينزل عليه من القرآن. قال ابن حجر رحمه الله، ،وروى أحمد واصحاب السنن الثلاثة وصححه ابن حبان والحاكم من حديث عبدالله بن عباس عن عثمان بن عفان قال، كان رسول اللهﷺ مما ياتي عليه الزمان ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده فيقول، ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا.[24].

ويذكر التاريخ ان رسول اللهﷺ اتخذ كتابا للوحي، منهم،

- زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري، كاتب النبي وكان قد جمع القرآن في عهد النبي، كما صح في الحديث[25]. جمع القرآن بامر ابي بكر الصديق، ونسخ المصاحف بتولية عثمان بن عفان رضي الله عنهما.

- ابيّ بن كعب الأنصاري، سيد القراء، واحد الذين اوصى النبيﷺ باخذ القرآن عنهم. قال أبو بكر بن ابي شيبة، ،كان **اول من كتب الوحي بين يدي رسول اللهﷺ** ابيّ بن كعب، فإن لم يحضر كتب زيد بن ثابت.[26].

- عبد الله بن سعد بن ابي سرح، هو أول من كتب الوحي للنبيﷺ بمكة، ثم ارتد عن الإسلام، ولحق بالمشركين بمكة، فلما فتحها رسول اللهﷺ أسلم وحسُن إسلامه.

ومن كُتّاب النبيﷺ ايضاً، الخلفاء الأربعة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ايضا معاوية بن ابي سفيان الذي أسلم عام الفتح، وحسُن إسلامه. وغيرهم كثير.

أما عن الجمع، فإن الوقت الذي جمع فيه القرآن كان قليل الفتن بالنسبة لما سيليه، والمجتمع الإسلامي مازال صغيرا، ولحمة المسلمين متماسكة، والسير على منهاج النبوة مستمر. ولا يمكن الحديث عن اي تنازع حول السلطة إذاك، عكس ما سيحصل للمسلمين بعد تولي معاوية الحكم من تمزق وتشرذم وتطاحن تحدثنا عنه كتب التاريخ.

ثم إن طرق الجمع التي تحدثت عنها كتب التاريخ هي في غاية الدقة. فهذا مالك بن نبي رحمه الله[27] يتوقف طويلا عند قصة جمع القرآن الكريم ويرى أن زيد بن ثابترضي الله عنه احجم اولا عن القيام بهذه المهمة لأمرين،

اولهما، انه لا يريد بوصفه صحابيا أن يقوم بمحاولات لم يقم بها النبيﷺ او يأمر بها.

ثانيهما، انه بوصفه مؤمنا يتحاشى مثل هذا العمل، لأنه يخشى مقدما ابسط الأخطاء المتوقعة في تنفيذ مهمته، على الرغم من ذلك فقد تمت هذه المهمة بفضل الجهود المتعاونة الواعية لأعضاء اللجنة التي عينها ابو بكر برئاسة زيد رضي الله عنهما.

ويثمن ابن نبي الطريقة التي اتبعت لكونها بسيطة، ومدققة، لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب، بالنظام نفسه الذي تعلموه في صحبتهم بإرشاد الرسولﷺ لهم، فإن حدث اختلاف رجعوا إلى القطع التي كتبت فيها الآيات عند نزولها حتى يرفعوا الشك عن موضوعها، ولم يكتفوا بكل هذه الاحتياطات الملحوظة، فإن زيدا وعمر رضي الله عنهما قد ذهبا إلى مسجد المدينة، وهنالك أشهدا بقية الصحابة لتوثيق الرواية المكتوبة بواسطة اللجنة نفسها.

ويستدرك ابن نبي قائلا، إن هذه الجهود قد أجازت نص القرآن مع بعض الاختلاف في اللهجات الشائعة بين عرب الجاهلية[28]. وهذا ما دعا إلى اختيار **لجنة** ثانية على راسها زيد بن ثابترضي الله عنه، وكلفت باداء هذه المهمة الجديدة، وكان عليها أن تثبت النص القرآني نهائيا في لغة واحدة، حتى لا يتسبب تنوع اللهجات في إحداث الشقاق والتدابر في المجتمع الإسلامي، وانهت اللجنة عملها عام 25هـ.

ثم يستنتج مالك بن نبي أن القرآن الكريم هو الكتاب الديني الوحيد الذي يتمتع بامتياز الصحة التي لا جدال فيها، لأنه لم يثر النقد مشكلة حوله، سواء أكان ذلك شكلا أم موضوعا.

ثانيا: ترتيب الآيات والسور

يرى أركون أن ترتيب الآيات والسور في المصحف، لا يخضع لأي معيار زمني او عقلي. بل إن عدم الترتيب يفاجئ القارئ[29]. ويخبر أن فائدة احترام التسلسل الزمني للآيات القرآنية،

أو للعبارات النصية كما يحبذ ان يسميها، يتيح لنا أن نتعرف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة.[30]

في الفصل الأول رأينا كيف ان اركون يهاجم ما يسميه بـ"الإسلاميات الكلاسيكية" الاستشراقية ويصفها بالقصور ويدعو إلى تجاوزها. والملاحظ هنا ان قضية ترتيب سور وآيات القرآن الكريم ليست بدعوى جديدة يقيمها اركون، ولا هي من بنات أفكاره، وإنما هي مما حفلت به كتب المستشرقين كتيودور نولدكه في تاريخ القرآن (Geschichte des Qurans) وريجيس بلاشير (Introduction au Coran) وهذان مرجعان مهمان بالنسبة لأركون. فاين هي العلمية التي يدعيها؟ وما هذا الانتقاء؟

إن كتب علوم القرآن تحدثنا عن ترتيب الآيات والسور فتميز بين:

- ترتيب الآيات:

كان النبيﷺ يامر كتاب الوحي بكتابة الآية في السورة والموضع اللذين يرشده إليهما جبريل عليه السلام عند نزوله بها. فعن عثمان بن عفانرضي الله عنه قال: كان رسولُ اللهﷺ ممّا يأتي عليه الزّمانُ وهو يُنزلُ عليه من السّور ذوات العدد، فكان إذا أُنزل عليه الشّيءُ دعا بعض منْ يكْتُبُ لهُ فيقُولُ: ضعُوا هذه في السّورة الّتي يُذكرُ فيها كذا وكذا، وإذا أُنزلتْ عليه الآياتُ قال: ضعُوا هذه الآيات في السّورة الّتي يُذكرُ فيها كذا وكذا، وإذا أُنزلتْ عليه الآيةُ قال: ضعُوا هذه الآية في السّورة الّتي يُذكرُ فيها كذا وكذا[31].

وقال ابن فارس، «وأما الجمع الآخر، فضمّ الآي بعضها إلى بعض، وتعقيب القصة بالقصة، فذلك شيء تولاّه رسول اللهﷺ، كما أخبر به جبريل عن أمر ربه»[32].

من هنا يبدو أن أمر ترتيب آيات القرآن الكريم إنما هو من قبيل الوحي، لأن رسول اللهﷺ كان يشير على الصحابة بأماكن وضع الآيات. فالمسالة ليست اجتهادية، وإلا لما كان رسول اللهﷺ يشير إلى مكان كل آية عند نزولها وكتابتها.

- ترتيب السور:

اختلف في حكمه، هل هو توقيفي أم توفيقي. ولا أرى مانعا من الأخذ بالرأي القائل إنه توفيقي. وقد كان الصحابة مختلفين في ترتيب سور مصاحفهم، «فمنهم من رتبها على النزول، وهو مصحف علي، كان أوله، اقرأ، ثم المدثر، ثم "ن"، ثم المزمل، ثم تبت، ثم التكوير، وهكذا إلى آخر المكي والمدني»[33]. وعليه أتساءل، «ما هي الإضافة التي يمكن أن تضيفها إعادة ترتيب السور حسب نزولها؟ مع العلم أن أسباب وأوقات النزول متداخلة بين السور والآيات. فكم من سورة بها أوقات مختلفة لآياتها». وقد اجتهد المرحوم محمد عزة دروزة في تفسير القرآن الكريم[34] بحسب تاريخ نزول سوره إلا أنه لم يأت بجديد يذكر، ذلك أن الوحدات التشريعية والنظمية هي في الأصل مجموعة من الآيات المترابطة الموفية بالمقصد. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى إن القرآن أنزله الله تعالى من أجل هداية البشر، ولا عبرة بأول وآخر ما نزل إلا من حيث الدلالة على سبل الاهتداء، كما في آيات تحريم الخمر التي تدرجت بالمؤمنين حتى

الانتهاء التام. وهذا ما ذهب إليه ابن عاشور رحمه الله بقوله، «إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة باسرها. فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان ونبذ العبادة الضالة واتباع الإيمان والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم اخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم. ولذلك كانت أغراضه مرتبطة باحوال المجتمع في مدة الدعوة، فكانت آيات القرآن مستقلا بعضها عن بعض، لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه، وتكميله وتخليصه من تسرب الضلالات إليه فلم يلزم أن تكون متسلسلة»[35].

أما ما يدعيه اركون من التعرف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة، فإنه مردود ولو رتب القرآن الكريم بحسب نزوله، ذلك ان **القرآن الكريم ليس كتاب تاريخ، او قصة ادبية، الغاية منه رواية الأحداث. كلا ؛ بل هو كتاب هداية، الأصل فيه ما حواه من الأحكام في مختلف المجالات. وليس لكل حكم قصة، او سبب نزول.**

هذا، واشير إلى أن دعوة اركون هي في عمقها تطبيق لقواعد النقد الأعلى والأدنى على القرآن الكريم. من هذه القواعد:

1. لا بد للباحث أن يستخدم قاعدة الشك المنهجي، فلا يجزم بشيء يتعلق بالراوي إلا بعد التثبت من ذلك بأسباب قوية.
2. دراسة البيئات السياسية والاجتماعية والأحداث التاريخية والصراعات العقدية، ومدى انعكاسها على الكاتب وبالتالي على النص.
3. كيف جمع النص اولاً وما الأيدي التي تناولته، وما النسخ التي اشتمل عليها؟

4. لا يؤخذ النص ككل بل يحلل إلى أجزاء ويدرك كل جزء على حدة.

5. التحليل الداخلي الدقيق للنص للعثور على الأخطاء والاختلافات والتناقضات.

6. ملاحظة تطور الفكر العقدي من عصر إلى آخر، لاكتشاف اختلاف تواريخ كتابة أجزاء النص.

وإذا كانت هذه القواعد قابلة للتطبيق على النص البشري، فإن تطبيقها على القرآن الكريم يفترض القول إنه كتاب من تاليف البشر. وهذا ما يذهب إليه المستشرقون، فهل يوافق اركون على هذا؟

ثالثا: القرآن بين الشفهي والكتابي

مر معنا ان عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز -في نظر اركون- تطرح مشاكل عديدة لا يفكر احد فيها. لأن هذا الانتقال لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب و"التلاعبات" اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات... وهذا ما سبق إليه وانسبروغ (J.Wansborough) الذي قال: «إن القرآن تطور تدريجيا في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين من اصل روايات شفوية عن طريق **تعديلات جرت عبر قرنين**، ثم اعطيت شكلا رسميا (Canonical Form)، وصادف ذلك بروز التفاسير القرآنية، وكانت هذه العملية مماثلة لما حدث في تقويم الكتاب المقدس لليهود»[36].

لا ارى ضرورة للعودة إلى تاريخ تدوين جمع القرآن الكريم وما عرفه من دقة وتدقيق، فذلك يطول، لكنني انبه إلى ان اغلب حفاظ القرآن الكريم، عبر التاريخ، إنما كانوا يتلقون ذلك مشافهة بواسطة شيوخ تلقوه عبر سلسلة تمتد إلى الصحابة

رضوان الله عليهم معاصري الوحي. ولم يكن الرجوع إلى المصحف إلا عند الحاجة، لا للحفظ. ولم يثبت أن هناك تناقضا بين المروي والمكتوب بالمصاحف.

قال ابن الجزري، «ثم إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على خط المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة»[37]. وقد روى مسلم عن النبيﷺ فيما يحكيه عن الله عز وجل أنه قال، «إنما بعثتك لأبتليك، وأبتلي بك، وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء، تقرؤه نائما ويقظان»[38].

هذا، وإن رسول اللهﷺ كان يراجع ما كتبه الكتاب في مصاحفهم. كما كان جبريل يعارض رسول اللهﷺ. فعن ابن عباس قال كان رسولُ اللهﷺ يعرضُ الْقُرآنَ في كُلّ رمضان على جبريل، فيُصبحُ رسولُ اللهﷺ منْ ليلته الّتي يعرضُ فيها ما يعرضُ وهُو اجودُ من الرّيح الْمُرْسلة، لا يُسألُ عنْ شيْءٍ إلاّ أعطاهُ، حتّى كان الشّهْرُ الّذي هلك بعْدهُ عرض فيه عرْضتيْن[39].

وعنْ ابي هُريْرة قال، كان يعرضُ على النّبيﷺ الْقُرآن كُلّ عام مرّة فعرض عليْه مرّتيْن في الْعام الّذي قُبض فيه[40].

وعنْ عائشة انّ فاطمة قالتْ، إنّهُ أسرّ إليّ فقال، إنّ جبريل عليه السلام كان يُعارضُني بالْقُرآن في كُلّ عام مرّة، وإنّهُ عارضني به الْعام مرّتيْن، ولا أراهُ إلاّ قدْ حضر اجلي[41].

المبحث الثاني :

اللامفكر فيه في علوم القرآن

يميز محمد أركون في كتاباته داخل الفكر الإسلامي بين ثلاثة مجالات يرى منها مجالين مجهولين في الفكر الإسلامي والعلم الاستشراقي على حد سواء،

- المفكر فيه (le pensé)، ويقصد به ما سمح التفكير فيه في الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل من قبل الدوائر الرسمية سياسية أو دينية.

- اللامفكر فيه (l'impensé)، ويقصد به ما لم يفكر فيه في الفكر الإسلامي...

- المستحيل التفكير فيه (l'impensable)، ويقصد به ما هو مستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، وما لا يمكن التفكير فيه الدوائر الرسمية.

يهدف أركون من خلال بلورة هذه المفاهيم الثلاثة إلى،

- ،إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.

- "تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على **المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات (التابوات) التي اقامها، والحدود التي خططها**، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع من هذا التطلع. وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجيا بصفة انه الحقيقة المتعالية،[42].

ويبحث اركون في علوم القرآن ويخرج نموذجا للامفكر فيه ممثلا في كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للعلامة الإمام جلال الدين السيوطي رحمه الله المتوفى سنة 911 هـ. ولعرض هذا اللامفكر فيه كما يراه محمد اركون ارى من الأليق قبل ذلك تناول الكتاب ومؤلفه.

1- السيوطي وكتاب الإتقان

الإمام السيوطي هو عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد بن سابق الدين الملقب بجلال الدين. ولد في القاهرة سنة 849 هـ من والد ذي علم ورئاسة[43]، وتوفي رحمه الله سنة 911هـ مخلفا ثروة علمية كبرى ومتنوعة تدل على طول باعه في التاليف، منها: "الإتقان في علوم القرآن"، "الدر المنثور في التفسير المأثور"، "الجامع الكبير والجامع الصغير"، "تدريب الراوي في شرح تقريب النووي"، "اسباب ورود الحديث"، "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة"، "الدرر المنثرة في الأحاديث المشتهرة"، "الأشباه والنظائر في القواعد الفقهية"، "المزهر في اللغة".

اما الإتقان في علوم القرآن فيحدثنا الإمام السيوطي رحمه الله عن قصة تاليفه قائلا: «ولقد كنت في زمان الطلب اتعجب من المتقدمين إذ لم يدونوا كتابا في انواع علوم القرآن، كما وضعوا ذلك بالنسبة إلى علم الحديث، فسمعت شيخنا ابا عبد الله محيي الدين الكافيجي يقول: قد «دونتُ في علوم التفسير كتابا لم اسبق إليه». فكتبته عنه فإذا هو صغير الحجم جدا...، فلم يشف غليله. ثم اوقفه شيخه علم الدين البلقيني على كتاب مواقع العلوم من

مواقع النجوم، فرآه تاليفا لطيفا، ومجموعا ظريفا، وذا ترتيب وتقرير، وتنويع وتحبير. فصنف في ذلك كتابا سماه "التحبير في علوم التفسير" ضمنه ما ذكر البلقيني من الأنواع مع زيادة مثلها، وأضاف إليه فوائد سمحت قريحته بنقلها. ثم خطر له بعد ذلك ان يؤلف كتابا مبسوطا، ومجموعا ومضبوطا، يسلك فيه طريق الإحصاء، ويمشي فيه على منهاج الاستقصاء، فإذا بكتاب البرهان في علوم القرآن للشيخ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي يبلغه، فسر به، إذ وجده كتابا حافلا. ثم قوي عزمه على إبراز ما أضمر، فوضع هذا الكتاب الذي سماه "الإتقان في علوم القرآن"، وجعله مقدمة للتفسير الكبير الذي كان قد شرع فيه، «مجمع البحرين ومطلع البدرين، الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية»[44].

وقد جعله في ثمانين نوعا[45]،

- النوع الأول: معرفة المكي والمدني.
- الثاني: معرفة الحضري والسفري.
- الثالث: النهاري والليلي.
- الرابع: الصيفي والشتائي.
- الخامس: الفراشي والنومي.
- السادس: الأرضي والسماوي.
- السابع: أول ما نزل.
- الثامن: آخر ما نزل.
- التاسع: أسباب النزول.
- العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة.
- الحادي عشر: ما تكرر نزوله.

- الثاني عشر، ما تاخر حكمه عن نزوله، وما تاخر نزوله عن حكمه.
- الثالث عشر، معرفة ما نزل مفرقاً وما نزل جمعاً.
- الرابع عشر، ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً.
- الخامس عشر، ما انزل منه على بعض الأنبياء، وما لم ينزل منه على أحد قبل النبيﷺ.
- السادس عشر، في كيفية إنزاله.
- السابع عشر، في معرفة اسمائه واسماء سوره.
- الثامن عشر، في جمعه وترتيبه.
- التاسع عشر، في عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه.
- العشرون، في حفاظه ورواته.
- الحادي والعشرون، في العالي والنازل.
- الثاني والعشرون، معرفة المتواتر.
- الثالث والعشرون، في المشهور.
- الرابع والعشرون، في الآحاد.
- الخامس والعشرون، في الشاذ.
- السادس والعشرون، الموضوع.
- السابع والعشرون، المدرج.
- الثامن والعشرون، في معرفة الوقف والابتداء.
- التاسع والعشرون، في بيان الموصول لفظاً المفصول معنى.
- الثلاثون، في الإمالة والفتح وما بينهما.
- الحادي والثلاثون، في الإدغام والإظهار والإخفاء والإقلاب.
- الثاني والثلاثون، في المد والقصر.

- الثالث والثلاثون، في تخفيف الهمزة.
- الرابع والثلاثون، في كيفية تحمله.
- الخامس والثلاثون، في آداب تلاوته.
- السادس والثلاثون، في معرفة غريبه.
- السابع والثلاثون، فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز.
- الثامن والثلاثون، فيما وقع فيه بغير لغة العرب.
- التاسع والثلاثون، في معرفة الوجوه والنظائر.
- الأربعون، في معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسر.
- الحادي والأربعون، في معرفة إعرابه.
- الثاني والأربعون، في قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها.
- الثالث والأربعون، في المحكم والمتشابه.
- الرابع والأربعون، في مقدمه ومؤخره.
- الخامس والأربعون، في خاصه وعامه.
- السادس والأربعون، في مجمله ومبينه.
- السابع والأربعون، في ناسخه ومنسوخه.
- الثامن والأربعون، في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض.
- التاسع والأربعون، في مطلقه ومقيده.
- الخمسون، في منطوقه ومفهومه.
- الحادي والخمسون، في وجوه مخاطباته.
- الثاني والخمسون، في حقيقته ومجازه.
- الثالث والخمسون، في تشبيهه واستعاراته.
- الرابع والخمسون، في كناياته وتعريضه.

- الخامس والخمسون، في الحصر والاختصاص.
- السادس والخمسون، في الإيجاز والإطناب.
- السابع والخمسون، في الخبر والإنشاء.
- الثامن والخمسون، في بدائع القرآن.
- التاسع والخمسون، في فواصل الآي.
- الستون، في فواتح السور.
- الحادي والستون، في خواتم السور.
- الثاني والستون، في مناسبة الآيات والسور.
- الثالث والستون، في الآيات المتشبهات.
- الرابع والستون، في إعجاز القرآن.
- الخامس والستون، في العلوم المستنبطة من القرآن.
- السادس والستون، في أمثاله.
- السابع والستون، في أقسامه.
- الثامن والستون، في جدله.
- التاسع والستون، في الأسماء والكنى والألقاب.
- السبعون، في مبهماته.
- الحادي والسبعون، في أسماء من نزل فيهم القرآن.
- الثاني والسبعون، في فضائل القرآن.
- الثالث والسبعون، في أفضل القرآن وفاضله.
- الرابع والسبعون، في مفردات القرآن.
- الخامس والسبعون، في خواصه.
- السادس والسبعون، في رسوم الخط وآداب كتابته.
- السابع والسبعون، في معرفة تأويله وتفسيره وبيان شرفه والحاجة إليه.

- الثامن والسبعون: في شروط المفسر وآدابه.
- التاسع والسبعون: في غرائب التفسير.
- الثمانون: في طبقات المفسرين.

2- كتاب الإتقان في نظر محمد أركون

اختار محمد أركون كتاب الإتقان ليقيس مدى اتساع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي عموما، وفي علوم القرآن خاصة. ولست أدري لماذا لم يختر "البرهان في علوم القرآن" لبدر الدين الزركشي رحمه الله وهو سابق على الإتقان.

يصف أركون الإتقان بانه ،ككل مؤلفات السيوطي يمثل كل سمات التاليف المدرسي (السكولاستيكي)... ولكن عندما ننظر عن كثب إلى تنوع العناوين وطريقة ترتيبها ثم إلى المضامين المتفرعة عنها فإننا نلاحظ فورا اننا أمام معرفة مبعثرة ومقسمة بدون جدوى إلى أبواب يمكن إرجاعها إلى تقسيمات اكثر تلاؤما مع الاختصاصات التي رسختها المؤلفات الكلاسيكية الكبرى.[46].

ثم يعيد تقسيم الكتاب مبينا ان ذلك ليس تبعا للاهواء، وإنما من اجل مقاربة افضل لنوع من تنظيم ما يمكن معرفته. وجعل هذا التقسيم كالآتي:

1- مسائل التسلسل الزمني للاحداث (نوع 1-8 و11-13 و15 و47).

2- انماط وطرائق الوحي (9، 10، 13، 14، 16).

3- الجمع والنقل (من نوع 17 إلى 27).

4- التقديم او الوصف الشكلي للمصحف (17+60 إلى 62-76).

5- النظم والوحدات النصية (13، 15، 28-35، 59-61).

6- مفردات اللغة (36-39).

7- النحو (41-42).

8- التحليل المنطقي-المعنوي (42-46، 48-50، 63).

9- البلاغة والأسلوبية (51-58، 64، 66-68، 70، 84).

10- التفسير (42، 77-80).

11- العلوم المشتقة من القرآن (65).

12- ملحوظات تاريخية (69، 71).

13- قيم تشفعية استرضائية (73، 75، 82).

من إعادة التقسيم هذه يلاحظ أركون،

- «اختلال توازن واضح ما بين المكان المخصص للنحو والمفردات».

- «الإلحاح الذي تحظى به البلاغة والتحليل المنطقي السيمانتي الذي تتطلبه عملية استنباط الأحكام الشرعية في الفقه».

- «النظم يجيب على الحاجات العملية للتذكر والحفظ وتلاوة النص».

- «أما التسلسل الزمني وأنماط الوحي فإن لها انعكاسا مباشرا على تحديد الشريعة».

ثم يجمل ما أراده من وراء هذه الملاحظات قائلا: «إن تسعة قرون من نشأة وتطور علوم القرآن قد انتجت مجموعة من المعارف العلمية الموظفة في تغذية الشعور بوجود أساس إلهي للقانون الديني وبالسمة الخارقة للطبيعة لكلام الله ولشروط نقله وإعادة إنتاجه التي لا تمس ولا يعتريها الشك»[47].

انظر كيف يحرف اركون وظيفة القرآن الكريم وعلومه. إن علوم القرآن، وغيرها من العلوم، إذا لم ترسخ في النفوس الإيمان بالله واليوم الآخر فهي علوم غير معتبرة في عقيدة الإسلام وشريعته. إن العلماء المسلمين إنما كانوا يصدرون عن إيمان بالله وباليوم الآخر، وأي عمل لا يندرج ضمن هذا الإيمان فهو عمل باطل.

بعد هذا، يبدو لأركون ان الممكن معرفته (le reconnaissable) يشير إلى،

1- «ما يمكن معرفته بفضل اعمال وتعاليم العلماء الذين استشهد بهم السيوطي....»

2- «إلى ما هو لازم بالضرورة اكتسابه من أجل التفكير والتكلم، والعيش طبقا للقرآن، وهذا ما يعطي معنى المكلف (= الشخص المسئول امام الله)».

3- «إلى ما لا يمكن اختراقه أو انتهاكه بدون إثارة ردود الفعل التي تربط هويتها بمجموع المعارف المسجلة في الإتقان...»[48].

وبعدها يتساءل اركون، هل يمكن للإتقان ان يتيح تكوين اية معرفة بالقرآن؟

يتيح الإتقان -في نظر اركون- تحديد ثلاث لحظات تتزحزح فيها الحدود ما بين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه فيما يخص القرآن،

- لحظة الوحي (610-632م).

- لحظة جمع وتثبيت المصحف (632-936 / القرن الثاني الهجري وحتى عام 324هـ).

- زمن الأرثوذكسية (324هـ... /936م...) (اي المستمر في هيمنته إلى اليوم).

ثم يتتبع اركون انزياح الحدود بين الوعي واللاوعي، أو بين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه. ويرجع المستحيل التفكير فيه إلى احد الأسباب الآتية،

- ،محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي الثقافي الموجود،.

- ،أن الذات المتكلمة (المؤلف) كانت قد تمثلت، على هيئة رقابة ذاتية، الإكراهات المتجسدة بالإيديولوجيا المسيطرة،.

- ،أن توتر الفكر يصل إلى منطقة ما يستعصي على الوصف والتحديد ومنطقة الكثافة التي لا يمكن سبرها للكائن،[49].

إن مشكل اللامفكر فيه يفرض اختراق ما ترسب في اللاوعي الإسلامي (ونموذجه هنا كتاب الإتقان) الذي تشكل منذ القرون الهجرية الأولى للوصول إلى زمن الوحي. وكتاب الإتقان يقدم مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف ان الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية كان قد استخدم عناصر ومواد واساليب وإطارا تاريخيا من اجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف. ويضرب مثالا لهذا إغفال السيوطي لذكر ابن مجاهد والاكتفاء بالإشارة إلى انه لم يتكلم عن التخفيف في كتابه القراءات السبع.

3- اللامفكر فيه في الكتابات المعاصرة

ظهرت في الساحة الإسلامية خلال السنوات الأخيرة مجموعة من الدراسات القرآنية من منطلق حداثي، أو تحديثي. وهذه الدراسات إنما تبين مدى الحاجة إلى تجديد علوم القرآن الكريم. ولأن الحكم على هذه الدراسات ليس مجاله الآن، فذلك يحتاج إلى دراسة مستقلة، فإني أعرض لراي محمد أركون فيها من خلال اقتحامها اللامفكر فيه. والجدير بالذكر هنا أننا لن نتكلم عن الدراسات القرآنية للكتاب والباحثين الإسلاميين، فهؤلاء يمثلون بالضرورة عند محمد أركون اللامفكر فيه.

يقول محمد أركون، «ظهرت مؤخرا ثلاثة كتب، من بين كتب أخرى عديدة، يمكن أن نستشهد بها للتدليل على أن الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه، بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر الميلادي»[50]. هذه الكتب هي،

- **"مقدمة للقرآن"**[51] لأبي القاسم الخوئي، وقد أثبت أركون الترجمة الإنجليزية للكتاب (The Prolegomena to the Qur'an) التي أعدها المستشرق ا.ا.ساشدين (A.A Sachedina).

يلاحظ أركون على الخوئي أنه لم يذكر اسم أي باحث حديث كتب عن تاريخ النص القرآني، أو مفهوم الوحي كما وجد في التراثين اليهودي والمسيحي، ولم يهتم إطلاقا بالمنهجية المقارنة بين الكتابات المقدسة... ويعيب أركون على الخوئي الطابع "التبجيلي" الذي يطبع كتابه هذا كما في هذا النص، «فهو (أي

القرآن) الكتاب الذي يضمن للبشر السلام، والسعادة، والنظام. إنه يرفع من مكانتهم، ويزيد من رفاهيتهم بل ويساعدهم على التوصل إليها... إن القرآن هو المعجزة الخالدة للدين الخالد. إنه المصدر النبيل والشريف للشرع النبيل والشريف»[52].

■ **"الكتاب والقرآن.. قراءة عصرية"** لمحمد شحرور[53].

يلاحظ أركون أن محمد شحرور يستخدم بعض المقاطع المبعثرة من المعرفة العلمية المعاصرة، مازجا بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية. ويعيب عليه هدفه إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن بصفته الكتاب الذي يحتوي على الوحي في اللغة العربية... ولم يتعرض الوحي عنده إلى المساءلة، وإنما ثبته بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تاثير الفكر العلمي الحديث[54].

■ **"القرآن والتشريع.. قراءة جديدة في آيات الحكام"** لصادق بلعيد[55].

إن صادق بلعيد يختبر في كتابه هذا القيمة القانونية للآيات التشريعية الواردة في القرآن، غير ان الكتاب لا يحتوي، كما يعلق أركون، إلا على مراجع قليلة من الأدبيات الحديثة المختصة بنقد العقل القانوني...[56].

المبحث الثالث :

المنهجيات الثلاث في دراسة الظاهرة القرآنية

إن الدراسات التي اهتمت بالظاهرة القرآنية لا تشفي غليل اركون، ولا طموحه "العلمي"، فهي قاصرة عن بلوغ المستوى العلمي النقدي المطلوب. ولا يقصر هذا الحكم على الدراسات التي سادت في الفكر الإسلامي، قديمه وحديثه، وإنما يسحبه على الدراسات الاستشراقية، قديمها وحديثها. من هنا، كانت المنهجيات التي اهتمت بالظاهرة القرآنية ثلاثا، يبحث عن مكامن القصور فيها ويدل ويبشر بالدراسة الجديدة التي يراها موفية بالمعايير العلمية،

1- القراءة الإيمانية:

يقصد اركون بالقراءة الإيمانية، او اللاهوتية، كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون، وكل ما دون عن القرآن الكريم، قديما وحديثا. وبعبارة اخرى، هو كل تعامل مع القرآن الكريم يرسخ الإيمان ويثبته في نفوس المومنين. وتتميز هذه القراءة بخاصيتين ملازمتين لها،

الأولى، كل انماط القراءات او مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق (La clôture dogmatique).

والثانية، كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كاعمال أساسية أسهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية ارثوذكسية (اي مستقيمة، صحيحة، مجمع عليها من قبل رجال الدين)،[57].

هذه القراءة الإيمانية، تستند في نظر اركون، إلى مبادئ /مسلمات لاهوتية يصعب مناقشتها من قبل جميع المسلمين أو وضعها موضع التشكيك. وتتمثل هذه المبادئ في،

1- «كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء. ولكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها. ولكنه في حالة آخر تجل للوحي عبر النبي محمد، فإنه بين كلماته بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه، وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات. وكانت مهمة النبي /الرسول تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير المخلوق....».

2- «إن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو **آخر وحي**. وهو **يكمل الوحي السابق له** والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى. كما انه **يصحح** التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل....».

3- «الوحي المتجلي في القرآن **شامل وكامل** ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم. ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها. فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في اللوح المحفوظ). ينبغي أن نعلم أن **مفهوم**

الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو، في الواقع، احد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعا في الشرق الأوسط القديم. ويستدل لرايه هذا بعمل المستشرق السويدي وفيدينغرين[58] (Geo Widengren)...

4- .إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادية بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرجة. ولكنها ابتدات بكل دقة ايام النبي ثم انجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وبخاصة في ظل عثمان. وبالتالي، فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب، والمتلو، والمقروء، والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، والموثوقة، والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد..

5- .إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره. فاتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي....

6- .إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية، وبين التصور الحديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت انظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم اعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة اكثر فاكثر للتشريع العلماني او الدنيوي. وهذا التناقض غالبا ما يظهر اثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعا للاحكام القرآنية.[59].

من هذه المبادئ يكتشف أركون وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي اللذين يخلط بينهما، كلام إلهي، أزلي، لانهائي، محفوظ في اللوح المحفوظ، ووحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي ، والمرئي، والممكن التعبير لغويا، والممكن قراءته. وهذا الأخير هو الذي خضع لعملية التسجيل وقدس ،بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية،[60]، ومناهج التفسير...

إن التفسير الإيماني منغلق داخل السياج الدوغمائي، يتبع استراتيجية الرفض من أجل ،المحافظة على الإيمان او تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر،[61]. ويعتمد تشكيلة لا تراعي قواعد القراءة التزامنية ولا قواعد القراءة التطورية اللغوية. من هنا، يدعو أركون المستشرقين إلى تفكيك البديهيات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسس التماسك المغامر لكل إيمان. ويقصد أركون بالتفكيك ،الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجنيالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع ان نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية،[62].

يعتبر أركون القراءات الإيمانية للنصوص التاسيسية محطات لانبثاق المعنى او اندلاعه او إبداعيته، كما هي محطات لانبثاق آثار المعنى والتصورات والتركيبات الأسطورية او الإيديولوجية، بحسب الفئات الاجتماعية وانماط الثقافة ومستوياتها. ذلك ان ،تفاسير القرآن وتاويلاته المتتالية والمتنوعة

عبر العصور تقدم لنا مثالا ممتازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني، أي كيف استقبل هذا الخطاب من عصر إلى عصر؟ ربما قال احدهم بان هذه ليست إلا ملاحظات ثانوية لا قيمة لها. ولكن، كلنا يعلم انه من المستحيل تقريبا ان يقرا احدنا اي نص (وخصوصا الدينية الرمزية) وهو متحرر كليا من الفرضيات والمسلمات الخاصة بالثقافات المهيمنة في عصره،[63]. ويدلنا على الطبري الذي يكتب في تفسيره "يقول الله تعالى" ثم ،يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما اراد الله بالضبط، فإن الطبري لا يعي إطلاقا ان التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافية وحاجيات مجتمعه، كما هو مرتبط بالمواقع الإيديولوجية والعقائدية التي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد،[64].

ولا يسع الإنسان إلا ان يستغرب، إذ كيف لمفكر يدعي العلمية ان ينسب للطبري ما لم يقله؛ إن الطبري، كغيره من المفسرين، لا يعطي تفسيره باعتباره التفسير الحقيقي لكلام الله عز وجل، كلا ؛ إنه مجرد اجتهاد في فهم المراد. وهذا الاجتهاد، طبعا، كان ممن توفرت فيه شروطه، وفي مقدمتها اللغة العربية التي بها نزل. اما تفسير القرآن الكريم ومحاولة فهمه بلغات غير العربية، وبادوات غير ادواتها من غير تمحيص، فهذا عين الزلل.

إننا **لا نجد عبارات التعظيم في كتابات اركون**، لأنها من لوازم التيولوجيا، بل نجده يقول، "جاء في القرآن"، "تقول الآية..." لأن كلمات "الله، والوظيفة النبوية، والكلام الموحى والكاشف، والمقدس، والثواب، والصلاة، وتسليم النفس إلى الله...

إلخ. كل ذلك ينبغي أن يتخذ كمادة للتفحص التاريخي النقدي. وينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك»[65].

إن القراءة التيولوجية أو الإيمانية لا تخدم القرآن ولا الفكر الإسلامي، في نظر أركون. لذا، فهو يرى ضرورة خدمة الفكر الديني من قبل باحثين مستقلين، عوض خدامه المتحمسين، أو المجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى. **والباحثون المستقلون يعني بهم المستقلين إيديولوجيا ودينيا**. فما الجديد الذي تضيفه قراءة هؤلاء؟

2- القراءة التاريخية الأنتربولوجية

لا يميز أركون في هذه القراءة بين الباحثين المسلمين وبين الباحثين الأوربيين، وإن كان المقصود من هذه القراءة هم الباحثين الأوربيين. ويطبق عليها المعيار الإبستمولوجي الذي يطبقه على القراءة الإيمانية، والذي يتمثل في التمييز بين موقف الإيمان وبين موقف العقل النقدي.

ويلاحظ أركون أن كتابات المحدثين بما فيهم المسلمون من أمثال طه حسين الذين اهتموا أكثر من غيرهم بالاستعادة النقدية للتراث الديني أو الثقافي أو كليهما لم يعرفوا كيف يزحزحون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية والثقافية السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. ويلح على ضرورة استعادة دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين الشفهي / والكتابي والأسطوري / والعقلاني،

والغريب الساحر / والمحسوس الواقعي، والمقدس / والدنيوي الأرضي؛ ذلك ان التراث بصفته نسيجا نصيا ومعنى مضمونيا، يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها. ومن هنا يستنتج ضرورة إعادة تقييم الشكل والمعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمومنين والتي سبق ذكرها هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع.

وعبر مفهوم مجتمع الكتاب يؤكد اركون ان للتراث بعدين كانت المقاربة التيولوجية الدوغمائية قد قللت من اهميتها وشوهتها، وهما:

- تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

- سوسيولوجيا التلقي او الاستقبال، ويقصد بها الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية الاجتماعية المختلفة التراث. هذا التلقي الذي يعتبر مكملا لمفهوم التاريخية.

يرى اركون ان النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا، المستشرق، على التراث خطوة لا بد منها، لكنه غير كاف. لذا ينبغي ،تعميقه عن طريق التحليل الأنتربولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية الأخرى.[66] . فهذه الرؤية هي الكفيلة بإعادة النظر في التراث، والإجابة عن الأسئلة[67]،

- ما هي المعطيات التراثية المحلية التي قلصها التراث الأرثوذكسي، ثم من بعده قلصتها الحداثة التنميطية التوحيدية وحولتها إلى نتف وبقايا متفرقة؟

- وكيف حصل أن التراث الأرثوذكسي نفسه يميل إلى الانطواء والانزواء ورمي ذاته في ساحة العتيق البالي والخاطئ وتسفيهه من قبل الحداثة المادية وذلك بسبب غياب الحداثة العقلية القادرة على تجديده وإعادة التفكير فيه؟

- ما التشوهات وانواع البتر التي الحقها هذا التراث الأرثوذكسي بنفسه من جراء حذفه وتصفيته لكل المدارس والمؤلفات والشخصيات الفكرية التي ظهرت داخل الإسلام واعتبرت "زنديقة" او منحرفة؟

ويلح اركون على ضرورة الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل تاريخي وخارج كل حكم ديني او عقائدي وتيولوجي، لأن الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائما بالمحرمات على الدراسة القرآنية وتمنع الاقتراب منها اكثر مما يجب.[68]. لكن المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية وحدهم الذين استطاعوا انتهاك هذه المحرمات، لأن العقل العلمي -في نظر اركون- كان في اوج انتصاره، مدعوما من قبل الهيمنة الاستعمارية. ويدلنا بهذا الصدد على الأعمال النقدية للنص القرآني التي قام بها كل من نولدكه وبلاشير. اما اليوم، فقد تراجع ذلك بفعل المد الأصولي المتشدد.

يدل اركون القارئ على ثلاثة كتب نشرت بالأمس القريب،

- **مقاربات لدراسة تاريخ تفسير القرآن**.. اندريو ريبين، مطبوعات اكسفورد 1988.

- **مقاربات لدراسة القرآن**.. ج.ر. هاوتنغ وعبد القادر ا. شريف، روتليدج، لندن 1993.

- **القرآن بصفته نصا**.. كتاب جماعي بإشراف ستيفان ويلد 1996.

هذه الكتب، كما يقيم اركون، تخضع لمنهجية واحدة هي ,المنهجية التاريخوية الفيلولوجية التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكي طيلة القرن التاسع عشر وحتى وقت قريب. فاستمرارية الإشكاليات التاريخانية والمجريات الفيلولوجية والفضول المعرفي الهامشي، كلها أشياء تسيطر على هذه الدراسات،[69]. وهذا أيضا ما وجده عند جوزيف فان إيس (Joseph Van Ess)، ذلك ان القرآن يتطلب تطبيق كل المناهج عليه وليس فقط المنهجية الفيلولوجية التاريخوية.

مقابل هذه الأبحاث التي انتقدها يمجد اركون كتاب[70] جاكلين شابي، ويعبر عن سعادته لكون الكتاب يمشي في الاتجاه الذي يرغب فيه الباحث المفكر ويسعى إليه، يقول، ,إن كتابها يقدم المثال العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، إبستمائية وإبستمولوجية، في الكتابة التاريخية عن القرآن. إن المؤلفة ترسم حدودا لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة اخرى،[71]. ويستدرك اركون ان لجاكلين ميزة دمج هذا المجال الموضوع منهجيا على حدة داخل ارضية التحري والبحث التاريخي.

إن جاكلين شابي تجاوزت الصرامة العلموية للمنهجية التاريخية-النقدية التي كانت قد فرضت أحكامها منذ القرن التاسع عشر، كما حافظت على المنهجية الفيلولوجية وأغنتها عن طريق المكتسبات المنهجية والمصطلحية التي قدمتها الألسنيات الحديثة وعلى راسها التمييز بين النص الشفهي وبين المكتوب...[72].

3- القراءة الألسنية والسيميائية الأدبية

إن القراءتين التيولوجية الإيمانية والتاريخوية الاستشراقية تعانيان من ثغرات كبيرة، فهي في نظر اركون غارقة في دائرة اللامفكر فيه. كما أن المعايير المطبقة في المجالين لا تنسجم مع المناهج اللغوية والنقدية والأدبية الحديثة. من هنا يقترح اركون منهجية جديدة في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيميائية والنقدية... ويؤكد محمد اركون أن علم السيمياء يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانوية التي انتجها التراث في آن معا.

واشير هنا إلى أن كتاب الدلالة البنيوية (Sémantique structurale 1966) لألجيرداس جوليان كريماس (Algirdas Julien Greimas) يعتبر اللبنة الأساس لما يعرف بمدرسة باريس السيميائية الشهيرة، وهي المدرسة التي يتبناها محمد اركون، وإن كانت السيميائيات كدراسة لحياة العلامات قد بشر بها فردناند دو سوسير 1916 في كتابه دروس في اللسانيات العامة (Cours de linguistiques générales)، وبيرس (Charles Sanders Peirce) في أمريكا.

لكن، كيف تقوم العلامات (les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة على وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أي شروط؟

ينبهنا أركون إلى أن هذه الأسئلة لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين. على العكس، إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتك بكل ما ينتج المعنى والدلالة[73]. لكن، ما العمل والنصوص التي يريد قراءتها لا تهتم بمسألة التمييز بين المعرفة والإيمان (le savoir et le croire)؟

ويوضح أن الزحزحة[74](déplacement) التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش. وهذا يدعو إلى إعادة النظر بعلاقة الفكر باللغة.

كما يلاحظ محمد أركون أن التراث عندما يتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه يميل إلى ممارسة فعله وأثره رافضا باسم الأرثوذكسية تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة، ورافضا أيضا إمكانيات المعنى الاحتمالية التي لم تحين بواسطة قراءات جديدة للكتابات المقدسة.

في هذا الإطار، لا يخفي اركون قلقه من قلة الأبحاث السيميائية على القرآن الكريم، باستثناء محاولة **نصر حامد ابي زيد** التي لا تشفي غليله، رغم كونه اول باحث مسلم يكتب بالعربية بادر إلى تطبيق الألسنيات الحديثة على النص القرآني **وانتهك محرمات كثيرة** بهذا الصدد. ورغم ما احدثته كتاباته من ضجة فإن اركون يراها كتابات عادية تدل على مدى اتساع اللامُفكر فيه والمستحيل التفكير فيه[75]. ويرى ان الفكر الديني اليوم بحاجة إلى باحثين مستقلين بعد ان كان طيلة قرون عديدة إما حكرا على سدنته وخدامه المتحمسين، وإما وسيلة للمجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى.

لماذا؟

لأن التحليل السيميائي في نظر اركون يفرض على الدارس ممارسة تمرين من **التقشف والنقاء العقلي والفكري** لا بد منه. إنه ,يمثل فضيلة ثمينة جدا وخصوصا ان الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة اجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين. وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص او بيننا وبين النصوص "المقدسة" دون إطلاق اي حكم من الأحكام التيولوجية او التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المومنين فورا،[76].

فما العمل؟

يرى اركون ان على من يقوم بهذا التحليل السيميائي مهمتين،

- «**الأولى**» أن يتزود بتكوين علمي ويحيط بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستمولوجي».

- «**الثانية**» أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيئان مختلفان»[77]. وهذه دعوة من أركون للقطيعة مع القراءة التيولوجية الإيمانية التي سادت في التراث التفسيري بمختلف أنواعها.

المبحث الرابع :

القرآن والتاريخية

تنتسب التاريخية (historicité) إلى التاريخ (histoire) مما يحيل إلى الماضي، وإلى قطيعة مع الحاضر أو المستقبل. فتاريخية شيء ما يعني تجاوزه الحاضر ولم يعد سوى ذكرى أو تاريخ. فما هو مفهوم التاريخية عند محمد أركون وما تجلياتها؟

1- مفهوم التاريخية

أما تاريخية القرآن فتعني كما يحدد محمد عابد الجابري:

1- ،أنه وجد وجودا حقيقيا في زمان ومكان. وهو نفسه يؤكد ارتباطه بالزمان والمكان، يقول تعالى: ﴿**وقرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا**﴾(الإسراء، 106)، هذا فضلا عن إشارته إلى أحداث تاريخية وقعت في عصره مثل: ﴿**الم، غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين**﴾(الروم، 1-3)....

2- ،بمعنى أنه ينتمي إلى الماضي، ولكنه في المقابل تاريخي بمعنى انه كان حدثا تاريخيا أسس المستقبل فجعل تاريخ العرب، ثم تاريخ العالم، ينقسم إلى ما قبل ظهور الإسلام وما بعد قيامه وفتوحاته،.

3- ،أنه مرتبط بظروفه التاريخية، وهو يشهد على ذلك من خلال جداله مع خصومه، والملأ من قريش ومجادليه من أهل

الكتـــاب، ومن خـــلال مـا يـعـرف بالنـــاسخ والمنســوخ وباسـباب النزول الخ، كل ذلك يشـهـد ويؤكـد انه مـرتبط بظروف تاريخية معينة».

4- والإشكال الذي يطرحه القول بتاريخية النص القرآني هو ،تلك المشكلـة الـمعقدة المعروفة في تاريخ الفلسفة بمشكلة **"علاقة الفكر بالواقع"**، وفي علم الاجتماع بمشكلة "علاقة المعرفة بالمجتمع وأطره". ووراء هاتين المشكلتين تثوي مشكلة فلسفية اكثر تعقيدا -على الأقل في زمانها- هي مشكلة الأبدي والزمني، مشكلة المطلق والنسبي....

إن وصف القرآن الكريم بالتاريخية إنما هو وصف نجده معناه في النقطة الأخيرة من نقط الجابري الأربع. وإذا كان هذا الأخير يرى أن وراء مشكلة علاقة الفكر بالواقع مشكلة كبرى تتمثل في الأبدي والزمني، أو النسبي والمطلق، فإني أرى أن هذه المشكلة هي السبب الرئيس في القول بتاريخية النص القرآني من أجل تجاوزه وطرحه. ولعل التاريخية هي وجه من وجوه التفكيك (déconstruction) الذي سبق الحديث عنه في الفصل الأول وهو عمود منهج اركون النقدي.

وفي نظر اركون تعني التاريخية أن ،حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الإيديولوجية»[78]. فهل يمكننا اعتقاد البراءة في هذا التعريف؟

لا يمكن للقارئ أن يفهم المراد من هذا التعريف إلا إذا استقصى معاني التاريخية عبر المتن الأركوني وتمثلاته لها، حيث يدله على التاريخية بصفتها،

- ،نقطة الانطلاق الإجبارية من اجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية،[79].

- ،اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة لتاريخ الفكر الإسلامي،[80].

وهذا لا يتم في نظر اركون إلا بتوضيح المفاهيم الآتية التي يعتبرها مفاهيم مفتاحية،

1- مفهوم الدوغمائية وكيفية اشتغال روحها، ويحيلنا هنا إلى اعمال ج.ب ديكونشي[81] الذي يقول، ،إن الدوغمائية تنظيم معرفي مغلق قليلا او كثيرا من الاعتقادات واللااعتقادات المتعلقة بالواقع، إنها متمركزة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، وهي تولد سلسلة من النماذج للتسامح واللاتسامح فيما يخص الآخر،[82].

2- مسالة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري (mythique) إلى مرحلة الفكر التاريخي الإيجابي (الواقعي) الذي لم ينجز بالصفة المطلوبة في اية حضارة من الحضارات. ويكتفي اركون هنا بالقول إن، ،إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، في الغرب، تمثل رد فعل على مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التكنيكي، المركزي-المنطقي، والوضعي....،[83].

3- فلسفة اللغة، وهي تختلف باختلاف الفكر المستخدم. أما لغة القرآن، في نظر اركون، فهي ،تاخذ قيمة تنظيم نحوي وفضاء معنوي (سيمانتي) نموذجي ومتعال، ذلك انه لن يمكن للفكر ... إنشاء سيمانتيك متناسب مع معطيات التاريخية. على العكس من ذلك، فإنه ينبغي عليه (على الفكر) ان يتخذ له كهدف نهائي، فهم

المعنى الأصلي (الأولي) المودع في الكلام الموحى وذلك من أجل إخضاع التاريخية إلى معايير ثابتة...»[84] لكن، لا نقطة من هذه النقط درسها اركون.

2- القرآن والأسطورة

صرح اركون غير ما مرة ان القرآن "خطاب ذو بنية اسطورية". ومن اجل ان يصحح ما ذهب إليه الناس في فهمهم لهذا القول قال: «إن مفهومات "خطاب" و"اسطورة" و"بنية" لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر. ولن تؤدي المناقشة إلى اية نتيجة صالحة إذا ما تمسك هذا الطرف المذكور باحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي-الخطي واستخدام القرآن لمفهوم الأسطورة»[85].

ويذهب إلى ان القرآن الكريم يعتمد الأسطورة من أجل تعليم الحقيقة. ولبيان هذا الأمر يورد الآية الكريمة الآتية: **﴿وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين﴾**(هود: 120). ومنها يوضح:

اولا: القصص التي تخص الأنبياء

يقول اركون: «إن تاثير هذه القصص على وعي سامعي القرآن مختلف بحسب طريقة التلقي: اي إنها إما تتلقى عن طريق الوعي الأسطوري الدوغمائي، وإما عن طريق الوعي التاريخي (استدعاء التاريخية). مهما يكن من امر، فإن مهمة التحليل التاريخي لا تتركز في الكشف عن المؤثرات التي اتت من مصدر موثوق

وصحيح هو التوراة، وبالتالي، إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التي يمكن ان توجد في **النسخة القرآنية** بالقياس إلى **النسخة التوراتية**. هنا يكمن، كما هو معروف، الهم الأساس للنقد الفيلولوجي. إنه لينبغي، على العكس، أن نبين فيما إذا كان الإخراج الأدبي (الصياغة الأدبية) للقصص القرآني... قد تمكنت من توصيل حقيقة كينونية مؤسسة للوجود، وشكلت نظرة الإنسان، أم أنها اكتفت فقط بالمحاجة الجدالية لرفض المعارضين (الجاحدون العرب، اليهود، المسيحيون)»[86].

ثانيا: تثبيت الفؤاد

هذا التعبير في نظر اركون هو من أجل تقوية الموقف العاطفي من أجل تلقي الصور المثالية والتقديمات والتحديدات والأوامر والنواهي الموجهة من قبل الله تعالى. وباستخدام اللغة البسيكولوجية-الألسنية يقول اركون، «هذا التثبيت للقلب هو ما يدعى بنظام لذات أي شبكة الإدراك الحسي وحل رموز الواقع وتركيبها. هذه الشبكة هي نفسها شبكة الخطاب "القرآني" وقد استبطنه قلب المؤمن شكلا ومضمونا...»[87].

ثالثا: الحق

سمى اركون الحق أو الحقيقة بالمفهوم المفتاحي للقرآن، ويرى أن «التاريخ المروي من قبل الله، كمحل لتظاهرات النماذج الكينونية (Paradigmes existentiaux) المحركة من التاريخ والوجود أو بمثابة نماذج عليا ينبغي ان يقتدي بها الوجود البشري. إنه يساهم في أسطرة التاريخ العادي للبشر»[88].

رابعا: موعظة وذكرى

يقول اركون، «يفترض هذان المفهومان وجود زمن مثالي منسجم وثابت هو زمن القيمة الخالدة، ذلك ان القصة او (الحكاية) توجه اندفاعة القلب وحماسته نحو معان ماضية، ولكن هذه المعاني تبقى مسايرة لحاضر الإنسان ولمستقبله... نجد، من خلال القصص القرآني، ان وعيا تاريخيا بدئيا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة الوعي الأسطوري السائد. ولكن الكتابات التفسيرية قد بينت ان هذا الانبثاق كان دائما محدودا»[89].

خامسا: المؤمنون

يرى اركون ان لهذا المفهوم قيمتين تبينان إلى اي مدى تداخل التاريخ والأسطورة في القرآن، ويقول، «إن هذا المفهوم يحيلنا إلى مفهوم الأمة، اي الأمة الروحية للمخلوقات البشرية التي كانت قد لمست من قبل الحقيقة (الحق). إن الأمر عندئذ ليس فقط بامة فوق تاريخية وإنما بامة ما وراء التاريخ وذلك لأن المؤمنين سوف يبعثون يوما من قبورهم من اجل الحياة الأبدية»[90]. ثم يستدرك ان المؤمنين ليسوا سوى مجموعة بشرية تلقوا "**الإسلام الميتافيزيقي**" وهاجروا بعد ذلك من مكة إلى المدينة فشكلوا مجتمعا تاريخيا مزودا بدولة... وهكذا تلتحم الأسطورة بالتاريخ»

3- أسباب النزول

عندما تذكر التاريخية يذكر معها مفهوم اسباب النزول، وكانهما يشكلان وجهين لعملة واحدة. وهذا ناتج عن احد امرين،

الأول، ان يكون هناك سوء فهم لمفهوم أسباب النزول، وما الف حوله من الكتب الخاصة بذلك، أو كتب التفسير.

الثاني، ان يكون هناك تعامل مغرض مع الوحي من اجل إضفاء صفة التاريخية عليه في افق تجاوزه.

وقد كان لمحمد اركون راي خاص في الموضوع اشير إليه بعد ان اشير إلى ان لمعرفة أسباب النزول فوائد ذكرها السيوطي، نذكر منها،

- "معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم".
- "تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب".
- "الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال"[91].

ونظرا لقيمة اسباب النزول، فقد خصها جماعة من العلماء بالتاليف، كعلي بن المديني، والواحدي، والسيوطي... وجعل الإمام الشاطبي رحمه الله معرفة اسباب التنزيل لازمة لمن اراد علم القرآن، واستدل على ذلك بامرين،

احدهما، ان علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن -فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب- إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك **كالاستفهام** لفظه واحد، ويدخله معان أخر من **تقرير وتوبيخ** وغير ذلك. وكالأمر يدخله معنى **الإباحة والتهديد والتعجيز** واشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها

مقتضيات الأحوال... ومعرفة الأسباب رافعةً لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب...

الوجه الثاني، وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[92].

ولقد كان الصحابة رضي الله عنهم علماء مجتهدين في معرفة سبب النزول ولذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه: «والله الذي لا إله غيره ما انزلت سورة من كتاب الله إلا وانا اعلم اين نزلت، ولا انزلت آية من كتاب الله تعالى إلا وانا اعلم فيمن نزلت، ولو كنت اعلم احداً اعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»[93].

لكن بعض المعاصرين اعرضوا عن المفهوم المعروف لأسباب النزول كما نُظر إليه من قبل العلماء السابقين، فذهبوا إلى ربط أسباب النزول بالتاريخية، بل اعتبروه دليلا قويا على تاريخية النص القرآني.

فهذا حسن حنفي يرى أن «ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم -الناسخ والمنسوخ- ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»[94].

وقد تبنى الفرنسي المسلم روجيه جارودي هذا الموقف في كتابه "الإسلام"، حين اعلن أن «القانون الإلهي، الشريعة، يوحد المؤمنين كلهم، في حين أن الزعم بفرض تشريع القرن السابع

الميلادي وللجزيرة العربية، على الناس جميعهم في القرن العشرين، إنما هو عمل يعطي صورة مزيفة، رافضة، للقرآن الكريم، إنها جريمة ضد الإسلام»[95].

وفي نظر جارودي أن القرآن الكريم والسنة لم يشرعا في المطلق، «إنهما ادليا بإجابات إلهية. ولكنها دائما تاريخية، ومشخصة عن مشكلات مجتمع اقل تعقيداً من مجتمعنا»[96].

وهذه حجة محمد النويهي ايضا الذي يرى ان «كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها القرآن والسنة، دعك من سائر مراجع التشريع الإسلامي، لم يقصد لها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا، أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد ان تغير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد انه الآن اكفل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا»[97].

ولم يبتعد نصْر حامد ابو زيد عن هذا حين قال: «وإذا قرانا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص، وفي السياق الاجتماعي المنتج للاحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام، بوصفها احكاما تاريخية، كانت تصف واقعا اكثر مما كانت تصنع تشريعا، وحتى العقائد بهذه القراءة التاريخية هي تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر. والنصوص الدينية قد اعتمدت في صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها بالخطاب»[98].

إن نصر حامد ابو زيد **تجاوز اسباب النزول إلى التاريخية**، بل ربط كل حكم كان له علاقة بذلك المجتمع بالتاريخية. ولم يقتصر على الأحكام العملية (التشريعات)، بل تعداها إلى الاعتقادية منها.وحجته في ذلك ان العقيدة ارتبطت بتصورات اسطورية؛ وهنا يلتقي ابو زيد مع محمد اركون في اعتبارهما الإيمان ومقتضياته اسطورة؛

لكن محمد اركون يدعو إلى عدم الخلط بين التاريخية واسباب النزول، معتبرا ان ،علم اسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي ادت إلى نزول الوحي او رافقته... إن السبب ليس إلا حجة او ذريعة من اجل إطلاق حكم او امر او تثبيت معيار معين او تحريم شيء محدد،[99]. كما ان ،القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن،[100].

يبدو هنا وكان محمد اركون يتفق مع القول السائد في علوم القرآن والذي يرى "حجة" للحكم، وكان من الممكن ان يكون الحكم ولو بدون سببه. لكنه يرفض ان يكون الحكم مطلقا من غير سبب ويلح على استعادة اسباب النزول، وكذلك الناسخ والمنسوخ، من اجل ،أن ندرسها من جديد ونعيد كتابة التاريخ الحقيقي للنص القرآني،[101].

إن هدف اركون من هذه الدراسة هو إعادة ترتيب القرآن الكريم بحسب نزوله، وقد سبق الكلام عن هذا في المبحث الأول من هذا الفصل. لكن، هل سيسعفه ما جمع من اسباب النزول في المؤلفات المخصصة لذلك وفي غيرها، وكذلك الناسخ والمنسوخ، للقيام بهذه الدراسة؟ وما العمل فيما نزل ابتداء، من غير سبب؟

والحقيقة أن ما عرف بأسباب النزول إنما يدلنا على إجابات الوحي عن أسئلة الواقع وقضاياه، يرشدها ويقومها، ولا يدل على أن الوحي في فترة نزوله كان يساير الواقع ويتكيف وفقه أو يخضع له.

ثم إن أسباب النزول، ومنها القصص وهي واقعية، منهج الوحي في تعليمنا، ولا تدل أبدا على أن النص أو الحكم المنزل خاص بسببه وواقعه، وإنما اقتضت رحمة الله عز وجل أن يكون هناك سبب لنزول الوحي، حتى نتعلم ونفهم أوامر الشرع ونواهيه، ونطبقها كما أراد لها سبحانه وتعالى.

وخلاصة القول: إن أسباب النزول تعطي مؤشراً واضحاً أن النص أو التكليف جاء استجابة وحلاً للحالة التي يعاني منها الناس، ليكون انموذجاً يجرد من الزمان والمكان ويولد في كل زمان ومكان، ذلك أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما يقول علماء الأصول[102].

المبحث الخامس :

القرآن والإعجاز

1- الإعجاز في الأدبيات الإسلامية

حظي الإعجاز في الفكر الإسلامي بتراث وافر، حيث أفردت له مؤلفات كثيرة، قديما وحديثا، اجتهدت في بيان سمو مكانة كتاب الله تعالى.

حدد ابن خلدون إعجاز القرآن ،في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال، منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة وصفها وتركيبها،[103].

وذهب مصطفى صادق الرافعي إلى ربط الإعجاز بالقرآن الكريم فقال، ،إن القرآن معجز بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه، حين ينفي الإمكان بالعجز من غير الممكن، فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغاً وليس إلى ذلك ماتى ولا جهة، وإنما هو أثره كغيره من الآثار الإلهية، يشاركها في إعجاز الصيغة وهيئة الوضع، وينفرد عنها بأن له مادة من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغاً من دون تلك المواد كلها، وما نظنه إلا الصورة الروحية للإنسان، إذا كان الإنسان في تركيبه هو الصورة الروحية للعالم كله،[104].

وأما مالك بن نبي فقد حدد الإعجاز بقوله، ،أهل اللغة يرون أن الإعجاز هو الإيقاع في العجز. وأهل الإصلاح يرون أن الإعجاز هو

الحجة التي يقدمها القرآن إلى خصومه من المشركين ليعجزهم بها. فاما حين تريد تحديد هذا المصطلح في حدود التاريخ اي في تطور إدراك البشر لحجة، وإدراك المسلم لحجة الإسلام بخاصة فلا بد من مراجعة القضية في ضوء التاريخ»[105].

ويرى انه ينبغي ان نحدد الإعجاز في الأديان عامة، طبقا للحديث الشريف، «ما من نبي إلا واوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي اوتيته وحيا اوحي إلي، فانا ارجو ان اكون اكثرهم تابعا يوم القيامة».

هذا، وإن آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الإعجاز كثيرة، منها ما تحدى القرآن به العرب كما في قوله تعالى: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا**﴾ (الإسراء، 88).

وهذا تحد بكامل القرآن. وبعده كان التحدي الآتي: ﴿**ام يقولون افتراه، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾ (هود، 13).

وهذا تحد ادنى درجة من السابق، فقط بعشر سور، بعد عجزهم امام التحدي الكبير، بكامل القرآن.

ثم ياتي التحدي في ادنى مستوياته، سورة من القرآن:

﴿**ام يقولون افتراه، قل فاتوا بسورة مثله، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾ (يونس، 38).

﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين، فإن لم تفعلوا ولن**

تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة، اعدت للكافرين﴾ (البقرة، 32).

بعد هذا التحدي الأدنى مستوى يقطع القرآن بعجز العرب بإطلاق بقوله عز وجل ﴿ولن تفعلوا﴾.

ثم يعلق ابن نبي أن التاريخ لم يذكر أن أحدا قد أجاب عن هذا التحدي. ويلفت انتباهنا إلى أن هذه الآيات لم يسقها القرآن لتنشئ الحجة، وإنما جاءت إعلانا هنا بوجودها في سائر القرآن حتى تؤتي تأثيرها في العقول التي مازالت في أكنتها.

بعد هذا يبين ما يلي:

أولا، إن الإعجاز بالنسبة إلى شخص الرسول ﷺ هو الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها. ومن هنا لا بد أن يكون في مستوى إدراك الجميع، وإلا فاتت فائدته، إذ لا قيمة منطقية لحجة تكون فوق إدراك الخصم، فهو ينكرها عن حسن نية أحيانا.

ثانيا، إن الإعجاز بالنسبة إلى الدين وسيلة من وسائل تبليغه، وهذا يقتضي أن يكون فوق طاقة الجميع.

ثالثا، ومن حيث الزمن أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه.

ثم يجمل مالك بن نبي القول في الإعجاز: هذا هو المقياس العام الذي نراه ينطبق على معنى الإعجاز، في كل الظروف المحتملة بالنسبة إلى الأديان المنزلة.[106].

ويوضح الإمام الباقلاني وجوه الإعجاز فيجعلها ثلاثة[107]:

احدها، يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه. فمن ذلك ما وعد الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام به بانه سيظهر دينه على الأديان، بقوله عز وجل، **﴿هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** (التوبة، 33).

والوجه الثاني، انه كان معلوما من حال النبيﷺ انه كان اميا لا يكتب ولا يحسن ان يقرا.

وكذلك كان معروفا من حاله انه لم يكن يعرف شيئا من كتب المقدمين، واقاصيصهم وابنائهم وسيرهم. ثم اتى بجمل ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، ومهمات السير، من حين خلق الله آدم عليه السلام وابتداء خلقه...

والوجه الثالث، انه بديع النظم، عجيب التاليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه».

فماذا يقول محمد اركون في الإعجاز؟

2- مفهوم الإعجاز عند محمد أركون

اشير بداية إلى ان محمد اركون اختار للإعجاز تسمية جديدة هي، **"العجيب المدهش"**. وقد استقى التسمية (Le merveilleux) من بيير مابي صاحب كتاب "مرآة العجيب المدهش"[108]، عبر تزفتان تودوروف في كتابه مقدمة للأدب الخارق[109]، ثم حاول التاصيل لها من عند القزويني في كتابه عجائب المخلوقات[110]. ويميز هنا بين:

- عجيب مدهش ذي أصل علمي، ويقول عنه إنه «معروف من قبل المؤلفين العرب وهو يتغذى من أمثلة عديدة، يثير القرآن بواسطتها عجب الإنسان ودهشته أمام عجائب الخلق»[111].

- عجيب مدهش أدبي وعجيب ديني مرتبط بالفكر الأسطوري يصعب القبض عليه. وهذا يقتضي دراسة أدبية تجند لها كل المعارف الأدبية واللغوية والفلسفية. ويبقى العائق أمام الدارس ما خلفه القدامى من تراث حول الإعجاز الذي صيغ تحت تاثير منطق ارسطو وبلاغته، والجهود المبذولة اليوم تستهدف على وجه الخصوص البرهنة على عدم صحة البلاغة الأرسطية[112]. من هنا يدعو إلى مراجعة نقدية للأدبيات المتعلقة بالإعجاز.

ورغم اعتراف اركون بتنوع خصب في وجهات النظر وبوجود ملحوظات صحيحة نتجت عن استعانة البحوث المتركزة حول الإعجاز بعلوم متعددة، فإنه يلاحظ انه نتج ضعف في النظرية المنجزة بسبب الخلط المستمر بين المستوى اللغوي والمستوى التيولوجي والمستوى البسيكولوجي والمستوى التاريخي. ويرى أن الأدبيات المتعلقة بالإعجاز ينبغي أن تتفحص وتدرس ضمن منظورين متكاملين،

الأول، «يمكن أن ندرس القرآن فيها كفضاء تسقط فيه العقائد والهلوسات والإمكانيات التي حلم[113] بها الوعي الإسلامي الخاضع خلال تاريخه للضغوط البسيكولوجية الثقافية المختلفة». فما الفائدة من دراسة القرآن بعد إسقاط العقائد؟ وهل في القرآن هلوسات؟ الا يذكر هذا بقول مشركي قريش، (مجنون) (ضال) (ساحر)...

الثاني، «على الرغم من أن الوعي اللغوي العربي كان خاضعا للحاجة الدينية من أجل "البرهنة" على الصفة الإعجازية للكتاب المقدس، فإنه كان قد لاحظ جيدا إما عن طريق الحدس، وإما بواسطة التحليلات البلاغية، نقضا للعادة في التركيب اللغوي للخطاب القرآني (النظم) الصرف»[114]. وينتقد هنا كلام الباقلاني في الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التي أوردها رحمه الله بأنها،

- تبجيلية.
- كثيرة التكرار والتحديدات.
- بها نواقص خطيرة وفرضيات خاصة بالبلاغة الأرسطية.

لذا يلح أركون على ضرورة استعادة التحليلات الكلاسيكية للإعجاز عبر التنظيم المجازي، والحكاية الأسطورية، والتعبير عن الأخروي.

أولا: التنظيم المجازي

يقول محمد أركون: «إن المكانة اللغوية للمجاز ووظيفته تتوقف هي ذاتها على طراز تصور الواقع وعلى مفهوم اللاواقعي الموازي له. وبالمقابل فإن العمل الذي يسيطر عليه التعبير المجازي يفرض طرازا محددا من التصور ويحافظ عليه... وحده القارئ الحديث المنقطع عن الشعائر -أي عن طراز التعبير الخاص بالتعبير الخاص بالوعي الأسطوري- والذي تهيمن عليه معطيات التاريخ الواقعي الإيجابي والنقد اللغوي والفلسفي يجد نفسه مجبرا على أن يمارس هذا الانقطاع ما بين لغة صريحة يمكن فهمها فورا ولغة مجازية تشير إلى عالم "غير واقعي"»[115].

يحيل اركون القارئ إلى المجاز الأكثر بريقا وسطوعا الذي يجاور الأوامر والمقاطع الأكثر نثرية في قوله تعالى، ﴿**الله نور السماوات والأرض. مثل نوره كمشكاة فيها مصباح. المصباح في زجاجة. الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس. والله بكل شيء عليم**﴾ (النور، 34). هذه الآية جاءت فجاة بعد مجموعة من المقاطع عنونها بلاشير في ترجمته كالآتي،

- "حالات تخص الفسق والاتهام بالفسق".
- "نزع تهمة الفسق عن عائشة" رضي الله عنها.
- "حالات تمس العلاقات الاجتماعية وآداب النساء".
- "اوامر تخص طريقة التعامل مع العبيد"[116].

لكن، هل من العلمية في شيء العدول عن النص الأصلي العربي للقرآن الكريم إلى الترجمة الفرنسية لبلاشير واركون عربي اللسان، ولو من أجل المعنى؟ إن هذا العمل لا يمكن أن يبرر إلا بالعجز امام أعمال المستشرقين وما تُقدمه خدمة لأغراضهم.

إن المشكلة في نظر اركون تتعلق بسؤال المشروعية الذي يعبر عنه بما يلي، «هل من المسموح ان نقرا الآيات الموصوفة بانها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وان نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله؟ وهل من الممكن أن نستخرج من القرآن قانونا تشريعيا او حتى نظاما اخلاقيا دون ان نطمس هذا المجاز "الأولي" المؤسس لنوع من

الخطاب، أقصد هذا المجاز المتمثل في أن الله (سبحانه وتعالى) يتكلم ويامر وينهى ويحاكم ويعاقب...؟،[117] ساعود إلى هذه المشكلة في الملاحظات النقدية.

ثانيا: الحكاية الأسطورية

يقصد اركون بالحكاية الأسطورية القصص القرآني، التي لم تحظ بعد بدراسة وفق المناهج الأدبية واللسانية الحديثة. ورغم ما امتلكه محمد احمد خلف الله من جراة في اطروحته "الفن القصصي في القرآن" فإنه في نظر اركون،

- حرص على مراعاة "الموقف الإسلامي".

- كانت تنقصه معلومات حول البحوث الحديثة في مجال التحليل الأدبي.

وكان هذان السببان كافيين لأن يقدم محمد احمد خلف الله "تنازلات مهمة تجاه عقيدة الإعجاز"[118].

ويقترح اركون خطوتين متزامنتين ضروريتين من اجل دراسة القصص القرآني هما،

اولا، القيام بنقد تاريخي لتحديد انواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي احدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس،.

ثانيا، القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف ان القرآن ينجز او يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على اساطير قديمة مبعثرة)،[119].

ويؤكد اركون ان وظيفة قصص الأنبياء في القرآن ليست عرض النماذج الأخلاقية التي يجب الاقتداء بها فقط، وإنما تقوية الرؤيا الأخروية والتوجه إلى وعي مفتوح على العجيب المدهش والمتقبل له والمنغمس فيه.

ثالثا: التعبير عن الوعي الأخروي

يلح اركون على دراسة مفردات المكان والزمان، فالكون بما فيه سَخر للإنسان للاستفادة منه مقابل عهده مع الله عز وجل الذي يتضمن ثلاثة ازمنة،

- الزمن القصير والمؤقت العابر للحياة الدنيا.
- الزمن غير المحدود للموت والإقامة في القبر.
- زمن الآخرة والحياة الأبدية.

لكن الغريب أن اركون يقف عاجزا أمام الزمن الثالث لعجزه عن ،تحليل هذا الزمن الأخروي وتحليل الوعي الذي يفترضه ويؤسسه،[120]. ويكتفي بملاحظتين تخصان الزمنين الأولين،

- في الزمن الأول يلاحظ ان هناك تواصلا بين القول والفعل لكون الإنسان يعيش المعاني التي يدل عليها الوحي ويعاينها.

- أما في الزمن الثاني فليست هناك علاقة بين القول والفعل، واكثر ما يمكن التفكير فيه هو إمكانية الحلم والتخيل. ولتوضيح هذا، يحيل اركون إلى ما ضخم من القول عن الجنة والنار عن طريق خيال الصوفية، كما عند ابن عربي.

3- الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش

يرى أركون ضرورة تعميق التحليل من اجل توضيح أفضل لمفهوم العجيب المدهش، وذلك بخصوص نقطتين ضمنهما خطة دراسة مقبلة،

الأولى، العجيب المدهش بصفته دعامة لفكرة الخلق، و يريده ان يشمل، الخلق الأول، علم نشأة الكون، علم الفلك، علم الجنين، الطبيعة البشرية، الكائنات غير المرئية، نهاية الخلق الأول، نهاية الخلق الثاني.

الثانية، العجيب المدهش بصفته دعامة للأنطولوجيا القرآنية، ويحدد فيه أن عجائب الخلق تتطلب بالضرورة تدخل الكائن المتعالي ذي القدرة المطلقة. ويورد قول الله عز وجل، ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشورى، 11)، ثم يتساءل عن اللغة التي تقود إلى التأمل الروحي والرغبة والقداسة.

ويقيم تحليلاته بالقول، «إن اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني. إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية. لهذا فإن تلقيها يختلف فيما إذا اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة»[121].

ويبين اركون كيف ان الثقافات القديمة كانت تجند الإيمان بالعجيب المدهش والمعجزات الخارقة للعادة، فغلب عليها التقديس والأسطرة والنزعة الإطلاقية على الأشياء، لكن بفعل التحليلات العقلية الناتجة عن الحداثة العلمية بدأ يحصل العكس.

المبحث السادس :
مـــلاحظـــات نقديـــة

أعرض هنا لبعض الملاحظات التي لم يسعف السياق بإبدائها:

1- إن القضايا التي اثارها محمد اركون بخصوص الظاهرة القرآنية بدءا من التسمية ليست من القضايا الجديدة في الدراسات القرآنية، وقد سبقه إلى إثارتها كثير من المستشرقين تمت الإشارة إلى بعضهم فيما سبق. كما ان إثارة اركون لهذه القضايا يفتقر إلى الدلائل والبراهين، وهذا ما يجعل بناءه الفكري الذي يدعي له العلمية بناء متهافتا سريع السقوط.

أما لجوؤه إلى اختيار تسمية "الظاهرة القرآنية" فهو امر غير مسلم، لأن الظاهرة محددة بزمان ومكان. وهذا ما لا يمكن ان ينطبق على القرآن الكريم الذي لا زمان ولا مكان له. صحيح انه نزل بالجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي، لكنه لم يقف عند ذلك لأنه معجزة خالدة إلى يوم القيامة.

لكن، لماذا نقد هذه التسمية وهو نفسه شرح ما دعاه إلى اختيارها، لأن التسمية الأخرى (القرآن) مثقلة بالشحنات الإيمانية، لا تساعد على القيام بمراجعة نقدية، تحتاج إلى تفكيك...؟ إن اركون يتضايق من كل شي له علاقة بالإيمان. من هنا يأتي حرصه على تسوية كلام الله تعالى بكلام البشر، وهذا ما لا يقبله عاقل من اي ديانة كان.

2- أما قضية جمع القرآن الكريم فليست بجديدة في الدراسات القرآنية، وقد أشبعها العلماء نقدا وتمحيصا، أشرت إلى بعضه. فهذا الإمام الباقلاني رحمه الله يحكي عن الطاعنين في جمع القرآن قائلا، "وقال خلق من المعتزلة وشذوذ من ضعفة القراء والمنتسبين إلى الحديث، لا يعرف لهم في ذلك مصنف ولا ناصر مذكور يرجع إليه، إن عثمان جمع الناس على بعض الأحرف التي انزلها الله تعالى ومنع من باقيها وحظر، لما حدث في الاختلاف والفتن، وكثرة التشاجر بين قراء القرآن، وإنه وفق في ذلك ورفق به وأقام الحق، لأن الذي جمعهم عليه كان الغرض. وقال منهم قائلون، إنه لم يحظر ما خالف حرفه ولا منع منه، ولكنه استنزل الناس عنه بطيب القلوب وكثرة الترغيب في حرفه، وتنبيهه لهم على انه أحوط الأمور وأولاها، فانقادوا له مذعنين ورغبوا عما عدا حرفه، فضعف لذلك ووهن نقله وزلت الحجة به لا عن إكراه وقع في الأصل... قال أهل الإلحاد -يضيف الباقلاني-، فكل هذا يدل على اضطراب نقل القرآن وضعفه وأن الحجة غير قائمة به، وإن احسن أحواله انه لا يعرف ما أتى به من غيره، ولا يوقف على صحيحه من فاسده، وناقصه من زائده، وموضعه الذي انزل فيه من غيره،[122].

إن منهج اركون التفكيكي هذا لا يقدم اي فائدة علمية، لا للمؤمنين بالقرآن الكريم وبالإسلام، ولا إلى غيرهم، بل إنه يهدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان، وبغير دليل. إنه يزحزح فقط من اجل التجاوز (déplacer pour dépasser).

3- يمكن الاعتراف بان هناك لامفكرا فيه في الفكر الإسلامي كله، كما أن هناك ما هو ممنوع التفكير فيه، لكن ليس في المجال العقدي، وإنما في المجال السياسي؛ ذلك أن هناك كثيرا من القضايا التي حجم العلماء عن الخوض فيها، والتي تخص حقوق الأمة، بفعل ضغوط السلطة وحصارها[123].

أما في المجال العقدي فإنه من العبث القول بانه كانت هناك ضغوط، مادام الأمر لا يتعلق بنقد حاكم او معارضته، والتاريخ لم يحدثنا عن مصادرة حرية راي من قبل الحكام في المجال العقدي. وعلم الكلام، على علاته، شاهد على هذا الكلام. وإذا كان محمد اركون يسجل عدم خوض الناس في امور عقدية، فذلك يرجع إلى إيمانهم وورعهم وخوفهم من خالقهم سبحانه وتعالى. كما أن الأقدمين كانوا يتحوطون من مناقشة قضايا لا ينبني عليها عمل.

وتعتبر قضية "خلق القرآن" من القضايا المهمة التي تفند ما يذهب إليه اركون، والتي تبين اضطهاد **نخبة مستطية** للعلماء للقول بما تعتقده؛ فهل كانت السلطة تحارب الراي الذي عليه سائر الناس أم تحارب ما عليه شُذّاذهم؟

واود أن أشير هنا إلى أن قضية خلق القرآن من القضايا التي يستميت اركون في الدفاع عنها، ويرى أنها "النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ"[124].

ويذكر التاريخ ذلك العذاب الذي سيمه الإمام احمد (241هـ) بسبب قضية خلق القرآن. وما سبب تلك الفتنة إلا تمكن الفكر

الاعتزالي من القصر واستحواذه على أهله. ذلك ان القضية كلامية تم توظيفها سياسيا لضرب العلماء والفقهاء الذين كانوا يمثلون اهل السنة والجماعة[125]. وما كان هذا ليحدث لو كان الحكام اهل نظر، ولجنبوا العلماء والأمة مثل هذه القضايا التي فرقت الأمة وبددت جهودها. وهذا ما يدفعنا إلى الإلحاح مرة اخرى على ضرورة إعادة النظر فيما سمي بعلم الكلام، وفي الفرق الكلامية التي كانت من ثمار تحول الخلافة إلى ملك.

ولقد استمر صمود الإمام في هذه المحنة أيام المامون والمعتصم والواثق، من سنة 218هـ حيث كان المامون هو الحاكم، إلى 232هـ سنة تولي المتوكل الذي ترك الناس لاختيارهم وابطل الدعوة إلى القول بخلق القرآن.

ففي سنة 218 هـ امتحن المامون العلماء بخلق القرآن، وكتب في ذلك إلى نائبه على بغداد، وبالغ في ذلك، وقام في هذه البدعة قيام متعبد بها، فاجاب اكثر العلماء على سبيل الإكراه، وتوقف طائفة ثم اجابوا وناظروا، فلم يلتفت إلى قولهم، وعظمت المصيبة بذلك وتهدد على ذلك بالقتل، ولم يصف من علماء العراق إلا احمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فقُيّدا وأرسلا إلى المامون، وهو بطرسوس، فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المامون. قال ابن الأهدل، «ومرض محمد بن نوح ومات بالطريق، وهو الذي كان يشد ازر احمد ويشجعه. ولما مات المامون عهد إلى اخيه المعتصم، فامتحن الإمام أيضا وضرب بين يديه بالسياط حتى غشي، ثم اطلقه وندم على ضربه، ولحق من تولى ضربه عقوبات ظاهرة»[126].

لقد عانى علماؤنا المجتهدون كثيرا من جراء ظلم الحكام وولاتهم، إما إضفاء للمشروعية، وذلك بتولي مناصب في الدولة، كما هو الشان بالنسبة لأبي حنيفة عندما طلب منه تولي القضاء، أو طلبا للمساندة، بعدم الإفتاء بما يخالف مواقف الحكام وتوجهاتهم، بل وبالإرغام على تبني مواقف النظام الحاكم، ولو كانت القضية فقهية أو فكرية في ظاهرها، كما هو الشان في قضية الإمام أحمد...

بل إننا لنستغرب أشد الاستغراب عندما نجد الإمام مالكا (93هـ) يُعذَّب بسبب نكاح المتعة. يحكي صاحب الشذرات ان الإمام مالكا حمل إلى بغداد وقال له واليها، «ما تقول في نكاح المتعة؟ فقال، هو حرام. فقيل له، ما تقول في قول عبد الله بن عباس فيها؟ فقال، كلام غيره فيها أوفق لكتاب الله تعالى. وأصر على القول بتحريمها، فطيف به على ثور مشوها. فكان يرفع القذر عن وجهه ويقول، يا أهل بغداد، من لم يعرفني فليعرفني، انا مالك بن أنس فُعل بي ما ترون لأقول بجواز نكاح المتعة ولا اقول به»[127].

فانظر من كان يمنع من. وكيف كان يمكن للآراء الشاذة ويضطهد الحكام الذين يتبنونها من يرفضون القول بها.

إن اللامفكر فيه، في علوم القرآن، سيبقى في دائرة المستحيل التفكير،

- ما دام منهيا من قبل نصوص الوحي (قرآنا وحديثا).

- ما دام يتعارض مع قضية الإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره.

- ما دام لا ينشأ عنه عمل. ما جدوى الخوض في أمور لا ينبني عليها عمل؟

لكن وحده من تنكر لدينه وهويته قادر على اقتحام اللامفكر فيه.

4- إن المتتبع لهذا الكلام ليصدم بفكرة واحدة يحوم حولها محمد اركون، وهي قضية الإيمان. وهذه القضية تتفرع عنها مجموعة من القضايا هي من الخطورة بمكان. من هنا تنتصب امام القارئ أسئلة لا متناهية،

- ما هو القرآن؟ ولماذا انزل؟

- ما هو الإيمان؟ ما هو الإسلام؟

- ما الضرورة إلى القرآن؟

- لماذا الإيمان؟

فإذا كان اركون يرى في القراءة اللاهوتية مجرد ترسيخ للإيمان، والإيمان كما نعلم "ان تومن بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره"، فإن هناك سؤالا يطرح نفسه وبإلحاح، ما الهدف من دراسة القرآن الكريم؟

5- إن القراءة اللسانية الصرفة تعني قراءة القرآن الكريم كما لو كان كتابا عاديا، وهي قراءة يتعاطاها الإنسان غير المسلم، كما كان يفعل المشركون وقت نزوله. وهي قراءة تعتمد أساسا على العقل، باعتبار ان اللسان هو ثمرة ما تجمع في العقل، ذلك ان الكلمات تفهم ببنية معانيها الزمانية والمكانية، وبنية معاني الكلمات لأي لسان هو عقل ذلك اللسان وذلك القوم، ولذلك قال تعالى في سورة يوسف، **﴿إنا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾**،

اي العلاقة بين عروبة القرآن وعقله طردية،[128]. ولا داعي للتذكير هنا بالمزالق التي يمكن ان تؤدي إليها هذه القراءة من انحراف عن المقاصد وما اسفر عنها من معارك وحروب. لأن القارئ في هذه الحالة لا يخضع لضوابط سوى ما يمليه عليه عقله[129].

6- إن المنطلق الرئيس للسيميائيات عند كريماس كان هو الحكايات الشعبية. مما يجعل تطبيقها على النص القرآني فيه الكثير من المغامرة. اضف إلى ذلك ان ما من نظرية ظهرت إلا وتحمل في طياتها نزعات الإيديولوجية التي ابدعتها قد لا تتفق والإيديولوجيات والهويات الأخرى. كما ان تطبيقها لا ينفصل عنها.

إن السيميائيات مطاردة للمعنى لا ترحم، بقدر ما يتمنع ويتدلل ويزداد غنجه، بقدر ما يكبر حجم التاويل ويزداد كثافة وتماسكا ويؤدي إلى "انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عد" حسب تعبير امبيرتو إيكو[130]. ويمتد طموح الدرس السيميائي بوصفه علما يقارب الأنساق الهلامية، في نظر اصحابه، إلى تخليص حقول المعرفة الإنسانية من القيود الميتافيزيقية التي تكبلها، وتعوق ابحاثها من الوصول إلى نتائج تجعل منها علوما ذات سلطان لها مكانتها المرموقة في وسط المعرفة الإنسانية المعاصرة، وتمكنها من القراءة العلمية الدقيقة لكثير من الإشكاليات المطروحة، والظواهر الإنسانية التي لم تتعد إطار التامل العابر، والتفسير الأفقي الساذج[131].

7- تعتبر التاريخية الهدف الأسمى الذي يجند له محمد اركون كل الاكتشافات العلمية، فيستشهد بهذه المدرسة وبذلك العلم. إن

هدف أركون من الدراسة الألسنية والسيميائية هو الوصول إلى تاريخية النص القرآني. لكن، مع هذا وذاك فإنه يساوي كلام الله تعالى بكلام البشر، ويجعل القرآن الكريم مثله مثل اي نص ادبي. وهذا لن يخدم هدفه، لأن القرآن وحي وأدبه معجز لا يتأثر إعجازه لا بزمان ولا بمكان، قائم إلى يوم القيامة. هذا من جهة.

ومن جهة اخرى، فإن اركون لم يقدم، كعادته، دليلا يفيد بتاريخية القرآن من داخل النص القرآني.

ويبدو اركون كمن يضع معالم بناء مبعثرة من دون قدرة على البناء، او حتى على ترتيبها. فهل يعجز اركون عن ذلك؟ ام يتركه لمن بعده؟

لا يشك القارئ ان صاحب الفكرة هو الأقدر على تمثلها وتنزيلها على ارض الواقع، وإلا فكيف لغيره وهو غير متمثل لها ان ينزلها على ارض الواقع؟ وهذه المعضلة لا نجدها في هذه النقطة فقط، وإنما نجدها في مواطن كثيرة من المتن الأركوني.

8- سبقت الإشارة إلى ان محمد اركون يرفض كلمة "الإعجاز" ويستخدم بدلها كلمة مستعارة من بيير مابي هي العجيب المدهش (Le merveilleux)، وحتى استعارته كانت بالواسطة كما سبق. وإذا كان صاحبها قد ابدعها في ظروف غير ظروف النص القرآني، فإنه لا يمكن تطبيقها على القرآن الكريم؛ ذلك ان القرآن الكريم ليس **عجيبا مدهشا**، فقط، وإنما **معجزا**، تحدى الأولين والآخرين عن الإتيان بمثله... وقد سبق الكلام عن وجوه ما أعجز به القرآن من تحداهم.

ويرفض اركون الإعجاز، شكلا ومضمونا، لأنه في نظره دعامة للأنطولوجيا! وما الأنطولوجيا سوى الإيمان بالله وبكتابه القرآن الكريم الذي انزله. ذلك أن الإعجاز دليل على عظمة المنزل سبحانه وتعالى، وجلال المنزل، وشرف المنزل عليهﷺ. وقد اراد الله عز وجل ان يكون هذا دليلا على الإيمان بالرسالة الخالدة والقطيعة مع الكفر والشرك. اما إذا كان اركون يرى الإيمان انطولوجيا فهذه مشكلته، لكن يتمنى القارئ لو يوافيه بحجة على ذلك!

هوامش الفصل الثاني

1- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل.. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002، ص. 29.

2- نفسه، ص. 200.

3- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص. 17.

4- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000، ص. 186.

5- راجع المرجع السابق، ص. 188-187.

6- اخرجه ابن حبان 797.

7- اخرجه الطبراني في الكبير 9151.

8- اخرجه الطبراني في الكبير 9148.

9- رواه احمد في مسند الأنصار حديث 20244. تحقيق الشيخ احمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1373هـ /1954م.

10- اخرجه النسائي كتاب الافتتاح، باب الفضل في القراءة بالمعوذتين.

11- رواه ابن ابي شيبة 30197.

12- ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن تحقيق محمد زغلول سلام، منشاة المعارف، الإسكندرية 1971، ص. 90.

13- ابن حزم الظاهري، المحلى، دار الآفاق الجديدة، دار الجيل، بيروت، د.ت، 1 /13.

14- انظر ابن قتيبة، تاويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ص. 49.

15- ابن حجر، فتح الباري ، المكتبة السلفية بالقاهرة ط3، 1407هـ 8 /615.

16- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الفكر، بيروت 1408هـ 1988م، 1 /277-276.

17- ابو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ 1993م، 3 /240.

18- نفسه، 6/ 25.

19- نفسه، 1/ 159.

20- ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1402هـ، 1/ 459.

21- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق عبد الرحمن عميرة ومحمد إبراهيم نصر، شركة مكتبات عكاظ جدة ، ط 1، 1402هـ 1982م، 2/ 212.

22- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 289.

23- نفسه، ص. 290.

24- ابن حجر، فتح الباري 8/ 639.

25- انظر صحيح البخاري في كتاب المناقب باب مناقب زيد بن ثابت.

26- ابن حجر، فتح الباري 8/ 638.

27- انظر مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ط 4، 1987، ص. 181.

28- نفسه.

29- Mohammed Arkoun, L'islam ..approche critique 3e éd ., Paris, J. Grancher, 1998 .p 75 .

30- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص. 137.

31- رواه احمد في مسنده، مسند العشرة المبشرين بالجنة، حديث501.

32- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، 1/ 259-258.

33- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط 1، 2000، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 124.

34- انظر محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، 1962.

35- ابن عاشور، التحرير والتنوير دار سحنون للنشر والتوزيع تونس د.ت، 1/ 80.

36- انظر، J. Wansborough: Qur'anic Studies, etc, Oxford, 1977, pp.42-45

37- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر 1/ 6، راجعه الشيخ علي محمد الضباع دار الكتاب العربي بدون تاريخ.

38- صحيح مسلم، بشرح الإمام النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، د.ت، كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا اهل الجنة واهل النار.

39- مسند الإمام احمد، مسند بني هاشم حديث 2043.

40- صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبيﷺ.

41- نفسه.

42- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 253.

43- السيوطي، حسن المحاضرة ، تحقيق محمد ابي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية 1967، 1 /355. والسيوطي، اسباب ورود الحديث الشريف دار الكتب العلمية، 1984، بيروت، ص. 32.

44- انظر السيوطي، الإتقان في علو م القرآن 1 /14-10.

45- اضطررت إلى عرض هذه الأنواع الثمانين كلها لأنها ستكون محل نقاش ونظر في الفقرة الموالية.

46- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 249.

47- نفسه، ص. 250.

48- نفسه.

49- نفسه، ص. 255-254 (بتصرف).

50- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 12.

51- عنوان الكتاب في النسخة العربية، "البيان في تفسير القرآن". اما ما اثبت في كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني فليس سوى اجتهاد المترجم هاشم صالح للعنوان المذكور باللغة الإنجليزية، و الذي صرح بعدم حصوله على النسخة العربية للكتاب.

52- الخوئي، البيان في تفسير القرآن ط1، 1957، المطبعة العلمية بالنجف الأشرف. ص. 26.

53- محمد شحرور، الكتاب والقرآن.. قراءة عصرية، الأهالي، دمشق ط4، 1992.

54- انظر محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 15.

55- صادق بلعيد، القرآن والتشريع.. قراءة جديدة في آيات الأحكام، مروز النشر الجامعي، تونس، 2000.

56- نفسه.

57- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص. 65.

58- يحيل هنا إلى كتابيه محمد، رسول الله وصعوده (اوبسالا 1955)، وصعود الرسول والكتاب السماوي (اوبسالا، 1950).

59- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 20-19.

60- نفسه، ص. 25.

61- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص. 67.

62- نفسه.

63- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 166.

64- محمد اركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 235.

65- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص. 104.

66- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 37.

67- نفسه، ص. 44.

68- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص. 44.

69- نفسه، ص. 46.

70- رب القبائل. إسلام محمد (Le seigneur des tribus.L'Islam de Ma-homet).. منشورات نويزيس، باريس 1997.

71- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص. 50.

72- راجع المرجع السابق ص. 51 وما بعدها، للتعرف على مميزات عمل جاكلين شابي كما يبينها اركون.

73- انظر محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 34-33.

74- يترجم هاشم صالح déplacer بالزحزحة، بينما يترجمها مختار الفجاري بالتحويل... انظر الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون ص. 13.

75- يحيلنا اركون هنا على كتاب نصر حامد ابي زيد، مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن.. المركز الثقافي العربي 1990 البيضاء.

76- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 32.

77- محمد اركون، القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 5.

78- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 48.

79- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 124.

80- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 48.

81 - J.P Deconchy ، Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in Archives des Sociologies des Religions, 1970/ 30.

82- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 13.

83- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 126.

84- نفسه، ص. 127.

85- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي، ص. 10.

86- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 130.

87- نفسه.

88- نفسه، ص. 131.

89- نفسه.

90- نفسه، ص. 132.

91- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 1 /59.

92- الشاطبي، الموافقات 3 / 295-294.

93- البخاري رقم 5002.

94- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص. 13.

95- روجيه جارودي، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996، ص. 126.

96- نفسه، ص. 111.

97- راجع محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني منشورات الآداب، بيروت، ط1، 1983، ص. 152.

98- نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني القاهرة 1992، ص. 106.

99- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 91.

100 - محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 30.

101 - محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 265.

102 - عمر عبيد حسنه في تقديمه لكتاب فقه الواقع.. أصول وضوابط، احمد بوعود، دار السلام القاهرة، ط1، 2006، ص18.

103 - ابن خلدون، المقدمة، ص437.

104 - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص. 139.

105 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص. 60.

106 - نفسه، ص. 65.

107 - الباقلاني، إعجاز القرآن تحقيق عماد الدين احمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 4، 1 /60 والانتصار للقرآن 1 /66.

108 - يرى بيير مابي ان، "ان أصل العجيب المدهش يكمن في ذلك الصراع الدائم الذي يقيم تضادا بين رغبات القلب والوسائل التي نمتلكها لإرضائها".

109 - بيير مابي، مرآة العجيب المدهش، باريس، 1962، تزفتان تودوروف، مقدمة للأدب الخارق، سوي، 1970، ص. 62.

110 - راجع محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 189.

111 - نفسه، ص. 189.

112 - راجع محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 198.

113 - يحيل اركون إلى المعنى الباشلاري لكلمة حلم.

114 - نفسه، ص. 199.

115 - نفسه، ص. 201.

116 - نفسه، ص. 202.

117- نفسه.

118- نفسه، 202-203.

119- نفسه، ص. 203.

120- نفسه، ص. 205.

121- نفسه، ص. 207.

122- الباقلاني، الانتصار للقرآن ، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2001، 1 /69-71.

123- راجع أحمد بوعود، الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، دار السلام القاهرة، ط 1، 2005، ص. 56 وما بعدها.

124- انظر محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص. 278.

125- انظر قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط.1، 2001، ص. 35، وما بعدها.

126- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، 1994، 2 /39 .

127- نفسه، 1 / 290.

128- عمران سميح نزال، المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن.. نظرات في التجديد المنهجي، دار قتيبة دمشق، دار القراء عمان، ط1، 2002، ص. 39.

129- انظر أثر التفسير اللغوي في انحراف المفسرين في التفسير اللغوي للقرآن الكريم لمساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1422، ص. 499 وما بعدها.

130- انظر سعيد بنكراد، السيميائيات.. مفاهيمها.. تطبيقاتها، منشورات الزمن، 2003، ص. 35.

131- أحمد يوسف.. تحليل الخطاب.. من اللسانيات إلى السيميائيات، مجلة نزوى.

شباب
النادي الشبابي

الفصل الثاني :

نماذج تطبيقية
لتحليل النص القرآني
عند محمد أركون

المبحث الأول :

قراءة سورة الفاتحة

أبحث هنا المنهج الذي يقترحه اركون لقراءة سورة الفاتحة، وذلك عبر التعرف على رؤيته للقراءة اللاهوتية، كما يسميها، وعرض المبادئ التي تتحكم بها، ثم التحليل الألسني النقدي، والمبادئ الموجهة له.

1- القراءة "اللاهوتية" لسورة الفاتحة

أشير بداية إلى ان سورة الفاتحة مكية، وعدد آياتها سبع، سميت باسماء كثيرة لعظيم فضلها. ولسمو مكانتها، جعلت قراءتها في الصلاة واجبة. قال رسول اللهﷺ، «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج -ثلاثا-»[1]. هذا فضلا عن الحديث المعروف عن النبيﷺ الذي جاء فيه، «قال الله تعالى، قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل. يقول العبد، الحمد لله رب العالمين، يقول الله تعالى، حمدني عبدي. يقول العبد، الرحمن الرحيم. يقول تعالى، اثنى علي عبدي. يقول العبد، مالك يوم الدين. يقول تعالى، مجدني عبدي. يقول العبد، إياك نعبد وإياك نستعين. يقول الله تعالى، فهذه الآية بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل. يقول العبد، اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. يقول الله، فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل»[2].

ويحدثنا ابن عاشور رحمه الله عن أسلوب السورة فيقول، "ولقد رسم أسلوب الفاتحة للمنشئين ثلاث قواعد للمقدمة،

القاعدة الأولى، إيجاز المقدمة لئلا تمل نفوس السامعين بطول انتظار المقصود وهو ظاهر في الفاتحة، وليكون سنة للخطباء فلا يطيلوا المقدمة...

الثانية، ان تشير إلى الغرض المقصود وهو ما يسمى براعة الاستهلال لأن الذي يهيئ السامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم فيتاهبوا لتلقيه إن كانوا من اهل التلقي فحسب، او لنقده وإكماله إن كانوا في تلك الدرجة...

الثالثة، ان تكون المقدمة من جوامع الكلم وقد بين ذلك علماء البيان عند ذكرهم المواضع التي ينبغي للمتكلم ان يتانق فيها،[3].

لكن اركون يرى ان مثل هذه القراءات لسورة الفاتحة تتحكم بها مبادئ ترسخ في نفوس الناس العقائد اللاهوتية والصفات التبجيلية للقرآن الكريم. هذه المبادئ ثمانية يحددها كالآتي[4]،

1- ،الله موجود. إنه هو الذي هو. ولا استطيع الكلام عنه بشكل مطابق او صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه،.

2- ،لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد (صلى الله عليه وسلم)،.

3- ،لقد استقبل كلامه او جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي، القرآن،.

4- «إن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي او وجودي، وعن كينونة العالم او وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي، وقدري، ومصيري... إلخ. ولا يمكنني ان ارفضه في اي شيء، ولا في اي لحظة».

5- «كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة».

6- «يمكنني ان احدد هذه الحقيقة، بل وينبغي علي ان اعرفها عن طريق الاستعانة باقوال الجيل-الشاهد عليها، اقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فم النبي مباشرة، والذين طبقوه عمليا فيما بعد. ولذا، فإن هذا الجيل يشكل العصر التدشيني الأمثل (او ما يدعى في اللغة الإسلامية بالصدر الأول)».

7- «إن موت النبي سجن المؤمنين او بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التاويلية. بمعنى ان كل واحد منهم اصبح منذ الآن فصاعدا في مواجهة نص يمثل الكلام الله المطلق. وكل واحد منهم ينبغي "ان يؤمن لكي يفهم، وان يفهم لكي يؤمن"»[5].

8- «إن علم النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى. وبالتالي، فهي تتيح لنا ان نستخلص من النص -الذي يمثل كلام الله- الحقيقة التي تضيء عقلي، وإرادتي واعمالي».

لا يدري الباحث ما الداعي إلى الاستغراب من قضايا ترسخ الإيمان بالله تعالى وهو امام نص رباني جعل لهدايته وسعادته في الدنيا والآخرة، ذلك ان المراد من كلامه «بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد اودع ذلك في الفاظ القرآن التي

خاطبنا بها خطابا بينا وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه فقال، **﴿كتاب انزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته، وليتذكر اولوا الألباب﴾**،[6].

لكن هذه المبادئ لا يشم منها رائحة التحليل والنقد كما يريد اركون، وليس بإمكانها ان تمد القارئ باي معرفة بالقرآن، لذا فهي غير معتبرة لديه ويدعو إلى البحث عن مبادئ اخرى تيسر سبل قراءة السنية نقدية يحددها اركون كالآتي[7]،

1- ،إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان،[8]. ويحيل هنا على كتابه "النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، مسكويه مؤرخا وفيلسوفا"، وإلى بحثه "النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي طبقا لكتاب الهوامل والشوامل" في كتابه "مقالات في الفكر الإسلامي" بالفرنسية[9].

2- ،إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي،[10].

3- ،إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جهدا متواصلا من اجل تجاوز الإكراهات البيولوجية-الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا (وإذن قابلا للموت)، ومتكلما، وسياسيا، وتاريخيا، واقتصاديا (وإذن عاملا ومشتغلا)،.

4- ،هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر -وبالتالي مجازفة مستمرة- خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد ان يعيش مرحلة من البلورة المكثفة،.

5- ،هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا، مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله؛ ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة».

يحذر اركون بعد عرض هذه المبادئ من سوء الفهم الذي قد يلحق تعبيره عن هذه المبادئ، مما قد يحول جهده إلى مشروع تبجيلي، أو إلى محاولة للتفسير الاختزالي.

2- التحليل الألسني للسورة

يوضح اركون أن علم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق باعتبارها إنتاجا للنص، وبين العبارة باعتبارها نصا منجزا. وهذا التمييز يتيح:

- «أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل».

- «أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المتكلمة من أجل دراسة إنتاجيتها»[11].

وقد سبقت الإشارة في الفصل الثاني إلى المنطوق والمكتوب في النص القرآني، حيث كان البيان كافيا، واكتفي هنا بالتأكيد أن القرآن الكريم كان ما اراده الله سبحانه وتعالى، ولو كان هذا الشكل غير صالح لاختار الله عز وجل ما هو انسب، ويكفي في هذا قوله تعالى، **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾**.

وينبه اركون إلى انه لا يهدف من دراسة المستويات اللغوية (المعرفات، الضمائر، الأفعال، الأسماء، البنيات النحوية، النظم) إلى كشف المعايير النحوية للغة العربية، بقدر ما يهدف إلى فهم خيارات الناطق، ويقصد إلى سبب اختياره لهذه الكلمة او تلك دون غيرها. وهكذا يرى ان دراسة عملية النطق خطوة نحو فهم المعنى المقصود من خطاب المتكلم. لكن للاسف، فاركون ياخذ دائما قارئه إلى ذروة ما يبحث عنه ويتركه تائها، لا هو بالمكان الذي كان فيه سابقا، ولا هو تقدم خطوة تكشف فيها شيئا جديدا، فكيف تكون دراسة عملية النطق هذه؟ لا يعطينا اركون جواباً

أولا: المعرّفات

ويقصد بها كل ما يعرف الأسماء من "ال" التعريف وغيرها. ويلاحظ ان جميع الأسماء في سورة الفاتحة معرفة إما بواسطة "ال" التعريف، وإما بواسطة تكملة تعريفية (الإضافة). ويفسر هذا بان كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف او قابل لأن يعرف.

ويتوقف عند لفظ الجلالة "الله" الذي يحتل مكانة أساسية من حيث المعنى فيلاحظ ان هذا اللفظ معرف بـ"ال" التعريف وبسلسلة من أسماء البدل... ولست ادري من اين ساق اركون ان لفظ الجلالة تعرف لكلمة "إله" في قوله، "فإن تعريف "إله" عن طريق اداة التعريف قد يحيلنا على مفهوم غير متبلور كثيرا في النصوص السابقة للفاتحة"[12]؟؟ وما هو هذا المفهوم الذي لم يكن قد تبلور قبل نزول الفاتحة؟ إنها فراغات كثيرة في المتن الأركوني!

ويلح اركون على قيمة واهمية اداة التعريف لوظيفتها التعميمية في الزمان والمكان (كما في الحمد)، ولوظيفتها التصنيفية في التراكيب اللغوية، الصراط المستقيم، الذين انعمت عليهم، المغضوب عليهم، الضالين. ويقول: «فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، او أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا او متكلما»[13].

وعن التعريف بالإضافة يلفت اركون انتباه القارئ إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية، اي تفاعل بين المضاف والمضاف إليه.

ثانيا: الضمائر في سورة الفاتحة

يخبرنا اركون ان تحليل الضمائر يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءته لعلاقته الحساسة بمؤلف النص الذي لا توجد في النص اية علامة قواعدية على هويته. ويلاحظ وجود نوعين من الضمائر:

- **ضمير المفرد المخاطب**: ويميز هنا بين الحالة الأولى حيث الفاعل النحوي مصرح به عن طريق ضمير المخاطب (ت) في انعمت، وبين الحالة الثانية، حيث الفاعل النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن ان يكون إلا الله (الله) ايضا. ولكنه مضمر في هذه الحالة، وليس مصرحا به. بل وإنه من الناحية القواعدية مجهول. وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم[14].

- **ضمير الجمع المتكلم**، وهو المتمثل في (**نحن**) الموجودة في (**نعبد**)، (**نستعين**)، (اهدنا).

يلح اركون على ضرورة عدم الخلط بين **الفاعل-المرسل** وبين **القائل المتكلم**، ذلك ان المتكلم يستطيع ان يقول (**الحمد لله**) على سبيل المثال النحوي، ليس إلا « وعلى العكس، عند الانتقال من الصعيد النحوي التركيبي إلى الصعيد النحوي، فإن القائل ينفصل بصعوبة اكثر عن الفاعل-المرسل. ثم يخلص إلى ان مسالة المؤلف لا تعود تطرح من خلال المفاهيم المعتادة. ويقصد بذلك ,انها لم تعد تشرط فهم النص كما كانت تفعل حتى الآن. فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد ان المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم»[15].

ثالثا: الأفعال في سورة الفاتحة

يلاحظ اركون قلة الأفعال في السورة، إذ لا يوجد سوى فعلين في المضارع، وفعل في الأمر، وفعل في الماضي. فاما الفعلان المضارعان فهما (**نعبد**)، و(**نستعين**)، اللذان يدلان على التوتر والجهد من قبل الفاعل، وعلى ديمومة تفصح عن "متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف"[16]. فماذا يقصد بـ"خادم وضعيف"؟ وهل يشعر مسلم بغير الضعف امام خالقه تعالى؟

اما فعل الأمر (**اهدنا**) فلا يمكن ان يشتمل على حقيقة الأمر، وإنما "يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في (**نعبد**) و(**نستعين**)"[17].

والفعل المضارع (**انعمتَ**) يدل على حالة حصلت أو تمت، ولا رجوع عنها.

رابعا: الأسماء في سورة الفاتحة

ياسف محمد اركون لعدم استطاعته القيام بمهمتين من اجل دراسة الحقل المعنوي لكلمات، "اللاه"، **حمد**، **رب**، **يوم**، **دين**، **صراط**، وهما،

"**اولا**، ربطها بالبنى الإيتيمولوجية للمعجم العربي".

"**ثانيا**، تقييم التحولات المعنوية التي طرات عليها داخل النظام المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية".

هاتان المهمتان تمثلان بالنسبة لأركون الطريق الوحيد لمعرفة حجم تدخل المتكلم في عملية القول.

ما يمكن ملاحظته هنا هو ذلك التاكيد السابق من اركون الذي يفيد أن دراسة عملية النطق خطوة نحو فهم المعنى المقصود من خطاب المتكلم، وها هو الآن بعد أن لف ودار يصرح بعجزه عن القيام بذلك، فاي قراءة هذه التي يقدمها للقارئ وهي ناقصة؟

خامسا: البنيات النحوية في سورة الفاتحة

يميز محمد اركون بين اربع لفظات (وحدات للقراءة القاعدية)، وسبع لفظات إخبارية،

1- بسم الله.
2- الحمد لله.

1- الرحمن الرحيم.
1- رب العالمين.
2- الرحمن الرحيم.
3- مالك يوم الدين.

3- إياك نعبد وإياك نستعين.

4- اهدنا الصراط المستقيم. 1- صراط الذين أنعمت عليهم.

2- غير المغضوب عليهم.

3- ولا الضالين.

ثم يعلق أن هذا التقطيع يتيح،

- ،توضيح ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله (أو بعملية القول، الله)،.

- ،فهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه،[18].

لكن اركون لم يوضح الدور النحوي المركزي للفاعل، ولم يفد القارئ بكيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل.

سادسا: النظم والإيقاع

يشير اركون إلى أن نظرية النظم الألسنية تلح على العلاقة الأساسية بين علم النحو والنبر، وفي التراث العربي أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والإيقاع بحاجة إلى دراسة طبقا للمناهج الحديثة في التحليل العلمي. وتجنبا للمخاطرة، فإنه يكتفي بملاحظة مفادها وجود قافية "إيم" متناوبة مع قافية "إين" في سورة الفاتحة. أما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فيلاحظ هيمنة الوحدات، ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، ها (5 مرات). لكن، لا يعطي اركون تفسيرا لهذا الإحصاء ولا دلالة لها.

3- العلاقة النقدية

يستعير أركون مفهوم العلاقة النقدية من جان ستاروبنسكي (J.Starobinski)[19] و،التي تامر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ انه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة او الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري،[20]. هذه العلاقة تتجاوز التحليل الألسني اللغوي إلى التحليل التاريخي والتحليل الأنتربولوجي.

أولا: اللحظة التاريخية

من خلال متابعته لتفسير فخر الدين الرازي (606 هـ) يعدد أركون المبادئ والقوانين التي ستوجه قراءته للسورة، من أجل قياس حجم المطابقة بين النص الأول (ويقصد به السورة)، وبين النص الثاني (ويقصد به نص الرازي المفسر). هذه المبادئ[21]،

أ- النسق اللغوي

إن مفهوم القانون ،يتيح لنا أن نفرز المعطيات اللغوية المختلطة غالبا بالآراء المختلفة او المتعددة للتفسير. ويؤكد ان الخلط بين المستويات يصبح خطيرا جدا بمجرد ما تتدخل نظرية الإعجاز،[22]، دون ان يوضح أركون لقارئه لماذا.

ب- النسق الديني

إن النسق الديني مجموعة من المبادئ اللاهوتية التي تؤثر في الفكر واللغة. ويرى أركون من المهم التمييز بين مجال التقديس المشمول بهذا النص، وبين المجالات الآتي ذكرها.

ج- النسق الرمزي

يلاحظ اركون ان توسع المخيال انطلاقا من النص القرآني لم يحظ باهتمام علماء الإسلاميات المعاصرين، مع ان القرآن يحفز على الخيال، وتفسير الرازي نفسه يتيح تتبع الخط الرمزي إلى ابعد حد.

د- النسق الثقافي

يجمع تفسير الرازي بين دفتيه خلاصة العلم العربي من اجل الوصول إلى المعنى. ويستدرك اركون ان الهدف من هذا هو خدمة سياسة المذهب الذي يتبناه. من هنا يلح على ضرورة الكشف عن جميع مستويات ولحظات الخطاب التي يتحول فيها النسق الثقافي إلى نسق إيديولوجي.

هـ-النسق التاويلي او الباطني

وهذا هو الأهم في نظر اركون إذ يوضح أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد ولا يرقى إليه الشك، كما انه من الممكن تعيين وتسمية هذا المعنى الأخير. وهنا يصطدم القارئ بمشكلتين اساسيتين،

1- ،هل نستطيع، نحن بدورنا، ان نطلق حكمنا على المعنى الأخير للقرآن؟،.

2- ،على اي مستوى يمكن ان نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي، او اي مفسر كلاسيكي؟ هل نموضعه على المستوى الديني، ام الرمزي، ام الثقافي، ام الأنطولوجي؟،[23].

ويخلص أركون إلى ان الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب للنص الثاني عن طريق تصنيف الأنساق التي تتحكم فيه، «وإنما الهدف ان نشكل تيبولوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي، والرمز بالعلامة، والتربية الفكرية بالإيديولوجيا، واللغة المثالية او المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها»[24].

ومن حق القارئ ان يتساءل، ما حظ سورة الفاتحة من هذه الأنساق؟ لماذا لم يطبقها محمد أركون عليها؟

ثانيا: اللحظة الأنتربولوجية

يقصد أركون بالأنتربولوجيا الدينية دراسة جميع الديانات بنفس الطريقة وتطبيق المنهجيات الحديثة عليها. وقد بقي الإسلام مستبعدا من هذه الدراسة لسبب إيديولوجي، لكون البحث العلمي امتيازا غربيا.

ويعود أركون إلى القول بان اللغة القرآنية رمزية اكثر مما هي حرفية او منطقية ليعلن ان ذلك لا يعني إنكار التفسير التقليدي الموروث. ويبين ان وظيفة التفسير الرمزي تكمن في اكتشاف إحدى السمات الخاصة بالفكر الأسطوري. يقول: «فاللغة الدينية بالنسبة لهذا الفكر عبارة عن قوة تحقيقية او تنفيذية، بمعنى اني احقق ما اقول، وقولي يؤدي إلى التحقيق الفعلي لوجودي... لا استطيع ان اتخلص من رمزانية الخير والشر المعبر عنها في الكلمات التالية: **إياك نعبد... صراط مستقيم، انعمت/ مغضوب عليهم، ضالين**. ولا استطيع ان اتخلص من ذروتي الزمن والموت المثارتين ضمنيا وكانهما عبور او ممر. لا استطيع ان اتجاهل كل

ذلك إلا إذا حصرت نفسي بقراءة فيلولوجية للفاتحة،[25]. ويضرب مثلا أن لفظ الجلالة "الله"، كما تقول الفيلولوجيا، ليس إلا تفريدا أو تمييزا عن طريق كلمة "إله" من اجل معارضة الآلهة التي كانت سائدة قبل الإسلام.

ويلاحظ اركون أن كلمات سورة الفاتحة تتميز بانفتاح على ذرى واسعة جدا وعلى كافة ممكنات المعنى. ولقد تاملت طويلا في كلمات السورة، وهي قليلة، علني اعثر على انفتاحها على هذه الذرى الواسعة وممكنات المعنى فلم يعن لي شيء، وكنت اتمنى لو يدل عليها اركون.

إن هذا التحليل يفتح امام اركون خطين طويلين من البحث،

1- ،إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية،.

2- ،لماذا وكيف حور المفسرون التقليديون، بمجملهم، هذه اللغة الرمزية؟ فإما انهم حطوا من قدرها وانزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنن ووظائفه، وإما انهم حولوها إلى خطاب غنوصي باطني،[26].

المبحث الثاني :

قراءة سورة التوبة

اختار محمد أركون سورة التوبة نموذجا للقراءة باستخدام المنهجيتين الألسنية-السيميائية والتاريخية الأنتربولوجية لأن لهجتها والموضوعات التي تطرقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة ودعواتها للجهاد تجعل منها مادة ملائمة لكي تدخل من جديد في الخطاب القرآني كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوهه، أقصد التاريخية،[27].

فماذا حذفت القراءة التقليدية؟ وماذا شوهت؟ وما هي القراءة التي يقترحها أركون؟

1- القراءة "التقليدية" لسورة التوبة

هذه السورة مدنية، نزلت بعد سورة الفتح، وعقب غزوة تبوك، بعد اثنين وعشرين عاماً من بدء الرسالة والوحي. وجعلها ابن عاشور رحمه الله السورة الرابعة عشرة بعد المائة في عداد نزول السور، ويقول، «اتفقت الروايات على أن النبيﷺ لما قفل من غزوة تبوك، في رمضان سنة تسع، عقد العزم على أن يحج في شهر ذي الحجة من عامه ولكنه كره عن اجتهاد أو بوحي من الله مخالطة المشركين في الحج معه، وسماع تلبيتهم التي تتضمن الإشراك، أي قولهم في التلبية لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك. وطوافهم عراة، وكان بينه وبين المشركين عهد

لم يزل عـامـلا لم ينقض والمعنى أن مـقـام الرسـالة يربأ عن أن يسـمع منكرا من الكفـر ولا يغـيـره بيـده لأن ذلك اقـوى الإيمـان. فـامـسـك عن الحج تلك السنة، وامـر ابا بكر الـصـديق بأن يحج بالمسلمين، وامره ان يخبر المشركين بأن لا يحج بعد عامه ذلك مشرك ولا يطوف بالبيت عريان، واكثر الأقوال على أن براءة نزلت قبل خروج ابي بكر من المدينة، فكان ما صدر عن النبيﷺ صادرا عن وحي لقوله تعالى في هذه السورة، **﴿ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله﴾** إلى قوله **﴿اولئك ان يكونوا من المهتدين﴾** وقـوله **﴿يا ايهـا الذين آمنوا إنمـا المـشـركـون نجس فـلا يقـربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾** الآية. وقد كان رسول اللهﷺ صالح قريشا عام الحديبية على أن يضعوا الحرب عشر سنين يامن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض فدخلت خزاعة في عهد رسول اللهﷺ ودخل بنو بكر في عهد قريش ثم عدت بنو بكر على خـزاعة بسـبب دم كـان لبني بكر عند خـزاعة قـبل البعـثة بمـدة. واقتتلوا فكان ذلك نقضا للصلح. واستصرخت خـزاعـة النبيﷺ فـوعـدهم بالنصـر وتجـهـز رسـول اللهﷺ لفتح مكة ثم حنين ثم الطائف، وحج بالمسلمين تلك السنة، سنة ثمان، عتاب بن اسيد، ثم كـانت غـزوة تبـوك في رجب سنة تسع فلمـا انصـرف رسـول اللهﷺ من تبـوك امـر ابا بكر الصـديق على الحج وبعث مـعـه باربعين آية من صدر سورة براءة ليقراها على الناس. ثم اردفه بعلي بن ابي طالب ليقرا على الناس ذلك.

وقد يقع خلط في الأخبار بين قـضية بعث ابي بكر الصديق ليحج بالمسلمين عوضا عن النبيﷺ وبين قضية بعث علي بن ابي طالب

ليؤذن في الناس بسورة براءة في تلك الحجة اشتبه به الغرضان على من أراد أن يتلبس وعلى من لبس عليه الأمر فاردنا إيقاظ البصائر لذلك. فهذا سبب نزولها وذكره أول أغراضها»[28].

كانت السورة تعليما للبشرية أن باب التوبة مفتوح دائما، أمام الكفار والمنافقين والمتخاذلين والمؤمنين الذين تحدثت عنهم السورة جميعا، من هنا تسميتها بالتوبة. وقد ورد ذكر كلمة (التوبة) في هذه السورة (17 مرة)، مقابل (13 مرة) في البقرة، و(12 مرة) في النساء، و(5 مرات) في المائدة.

إن السورة تدور ضمن سلسلة غاية في الروعة، تهديد وتحريض المؤمنين وفضح المنافقين ثم فتح باب التوبة بعد ذلك... ويمكن لقارئ السورة أن يكتشف المقاطع الآتية:

المقطع الأول: (الآيات 1-13) آيات نزلت في المشركين الذين نقضوا العهد مع المسلمين مرات عديدة فقطع الله تعالى مابينهم وبين المسلمين من صلات ومنحهم فرصة كافية أربعة أشهر يسيحوا في الأرض ليتمكنوا من النظر والتدبر في أمرهم. ثم تأتي آيات التوبة بعد ذلك.

المقطع الثاني: (الآيات 24-25) وتوجيه الخطاب للمؤمنين أشياء حلال في أصلها (**آباؤكم، أبناؤكم، إخوانكم، أزواجكم، عشيرتكم، أموال، تجارة، مساكن**) ولكن إذا أحببناها أكثر من رسول اللهﷺ والجهاد في سبيل الله كنا فاسقين. ثم حديث عن غزوة حنين، وبعد ذلك توبة الله تعالى على العباد من بعد ذلك.

المقطع الثالث: (الآيات 38-40) وجوب تحريض المؤمنين على الجهاد حتى تقوم الساعة.

المقطع الرابع، (الآيات 83-87) تحذير المتخاذلين عن نصرة الدين.

المقطع الخامس، (الآيات 81-82) تهديد شديد للمخلفين.

ثم بعد هذه المقاطع يفتح باب التوبة أمام مختلف الفئات، توبة المنافقين والمرتدين، والمترددين، وتذكير الجميع بالتوبة. ثم توبة للنبيﷺ والمهاجرين والأنصار، وأخيرا توبة الثلاثة الذين خلفوا (وهم، كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال بن أبي أمية). فانظر كيف بدأت التوبة عامة ثم خصصت للثلاثة الذين كان عليهم مدار الكلام في السورة، والذين بسببهم نزلت.

وفي نهاية السورة كلام جامع رائع البيان يبين رحمة الله عز وجل وسعة فضله وكرمه (في الآيتين 128-129)، **﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ. فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾**.

2- التحليل السيميائي للسورة

يرى اركون أن اسم السورة يحمل دلالات جديدة لم يتطرق إليها التفسير المنعوت بالتقليدي. فإذا كان يعني الندم والعودة إلى الله، فإنه يعني أيضا ،الاستسلام المرفق بمهلة تكتيكية (أي الدهاء) الذي يتيح ممارسة سلطة مكتسبة أو مضمونة منذ الآن فصاعدا في ظل صفات الهيبة العليا التي تكسب القلوب،[29].

يبدأ اركون قراءته بالآية الخامسة من السورة، **﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ**

﴿وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. هذه الآية تحرج المسلمين المؤمنين بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي في التفحص الحر أو التفكير الحر. لذا يضطرون إلى التقليص من أهميتها وجعلها نسبية بالاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية وملاءمة في كلامهم التبجيلي عن حقوق الإنسان في القرآن.

في المقابل، هناك مناضلون إسلاميون يعملون من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام إسلامي متطابق مع الإسلام الأولي يستندون على صورة التوبة كلها من أجل فرض الجهاد داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها. ويبقى القاسم المشترك بين الفريقين هو «إنكار تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن»[30]. لكن، هل يفي السياق بالمفاهيم السائدة للحرية وحقوق الإنسان؟ وأين ما يسمى اليوم بالاتفاقيات الدولية والمعاهدات؟

من هنا يخلص اركون إلى أن مهمة قارئ سورة التوبة الأولى تكمن في بيان:

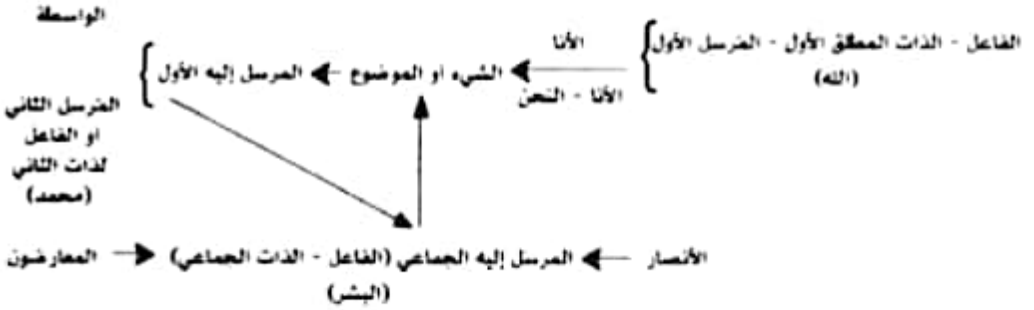
- «الكيفية التي تنتج بها سورة التوبة معنى محركا وتعبويا بالنسبة لسامعيها الأول (زمن النبيﷺ)، ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنين)».

- «ما هي الشروط التي ينبغي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟».

- «ما هي مكانة الحقيقة التي تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصري محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا؟».

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي دراسة سيميائية تاريخية أنتربولوجية للسورة.

من خلال الضمائر يلاحظ محمد أركون أن (الفاعل-الذات) المطلق (اي الله) [سبحانه وتعالى] يبرز خلال عدة أدوار داخل النص القرآني، وخارجة عن النص، ومنخرطة فيه على كل مستويات وظائفية الخطاب. ويمزج بين البنية العاملية (la structure actantielle)، والترسيمة القانونية لعملية القول (le schéma cononique de l'énonciation)، والترسيمة السردية للمسار السردي، ثم يخرج المخطط الآتي:



ويحاول أركون أن يطبق هذا المخطط على الآية الخامسة من السورة فيلاحظ ان:

(الفاعل-الذات) الثاني (اي النبي [صلى الله عليه وسلم]) غير باد من الناحية القواعدية، لكنه يظهر في الآية الموالية ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

أما (الفاعل- الذات) الأول ، اي الله تعالى، فإنه يخاطب مباشرة المرسل إليه الجماعي (البشر) الذي يتضمن بالضرورة

المرسل إليه الأول، دون واسطة محمدﷺ، وذلك عبر الأوامر، (**اقتلوا، واسروا، حاصروا، اضربوا**، ...).

وفي نظر اركون، إن وصف المعارضين يختزل إلى كلمة واحدة هي "**المشركون**". يقول، «لقد رموا كليا ونهائيا وبشكل عنيف في ساحة الشر، والسلب، والموت، دون ان يقدم النص القرآني اي تفسير او تعليل لهذا الرفض»[31].

إن مفردات سورة التوبة تتمركز كلها حول المصطلح المركزي "التوبة"[32]، وهي كافية لتوضيح كيفية اشتغال الخطاب القرآني وتوظيفه للغة العربية من اجل الوصول إلى نتائج محددة. ويحلل اركون هذه المفردات مبينا ان علامات الاستسلام والطاعة هي اولا الصلاة والزكاة الشرعية، يقول، «ان يصلي المرء وراء النبيﷺ او مع مجموعة من المسلمين، وان يدفع ضريبة تغير اسمها لا وظيفتها من مغرم إلى صدقة او زكاة، فذلك يعني إحداث القطيعة مع العصبيات التقليدية كما يعني ترك الآباء والزوجات والأطفال والأرزاق من اجل الالتحاق بجماعة جديدة»[33].

ويعود اركون إلى المرسل إليه او (الفاعل-الذات) المطلق فيرى انه هو الذي يحدد للجميع ادوارهم ومواقعهم، وهو الذي يقرر ضم الأفراد والجماعات او رفضهم من خلال التوبة.

اما المؤمنون والمؤمنات فيشكلون فئة اجتماعية محددة اولا بواسطة عاطفة التضامن والعصبية التي ينبغي أن يشعروا بها تجاه بعضهم بعضا، ثم بواسطة الاشتراك في العمل نفسه من تقديم الطاعة لسلطة واحدة هي سلطة النبيﷺ الذي اكتسب

شرعيتها من قبل الله عز وجل، وذلك ما لاحظه اركون من خلال قوله عز وجل، ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. وَعَدَ اللّهُ الْمُؤمِنِينَ وَالْمُؤمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (التوبة، 71-72).

وإذا كانت هاتان الآيتان تصفان المؤمنين والمؤمنات وعلاقة الولاء بينهم وتبينان مآلهم، فإن اركون لا يرى فيها إلا مجموع التصورات التي تشكل **مخيالا كونيا** متمثلا في الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجودة في جنات ،تستحيل موضعتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم، **ويعجز وعينا عن تصديقه**، عكس الناس في مرحلة النبوة.[34]

وينبه اركون قارئه إلى ان "الله" و"النبي" و"المؤمنين" و"الكفار"... ليست سوى تسميات مريحة وسهلة تدل على ادوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائي والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدته، أو التي يمثل تجليها اللغوي المتسامي بها. ووجهة النظر هذه حاسمة، لدى اركون، وهي التي تجبر على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والأنتربولوجية والفلسفية في آن واحد، ويراها مقدمة لتاسيس فكر ديني جديد يتجاوز التركيبات التقوية[35] للتفسير التقليدي.

من هنا يقيم اركون الارتباط بالله عز وجل ابتداء من مرحلة القرآن، حيث كان مطلوبا تصور الله، عز وجل، حاضرا في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين. اما بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، فإن هذا التصور سوف يتطور ويتغير من قبل الصوفية والفلاسفة والعقلانيين وغيرهم بفعل ضغط التاريخية[36]. وهذا ما تغفله القراءة التقليدية ويبقى في دائرة اللامفكر فيه.

وينتقل اركون إلى وظيفة النبيﷺ في السورة فيرى انه قد طلب إليه الا يخاف من ثروات المعارضين وكثرة ذريتهم وابنائهم، وان قوة البطل المسؤول عن تغيير الأوضاع قد تسامى به الخطاب القرآني. ويستشهد هنا اركون بقوله عز وجل، ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ (الآية، 116) و﴿لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الآية، 120). وعندما يشعر النبي باليأس فعليه ان يفهم، ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (الآية، 129).

هذه الآية الأخيرة من سورة التوبة يرى اركون انها منتزعة من سياقها وبإمكانها ان تولد، إلى ما لا نهاية، الأمل لدى المؤمن ضمن الظروف والأوضاع الأكثر ماساوية. وهذا ما يدعوه بوظيفة التسامي الخاصة بالنص القرآني.

يفاجا القارئ هنا بتصريح اركون الذي يفيد ان الآية الأخيرة منتزعة من سياقها، في حين ان التراث التفسيري الإسلامي يعطيها بعدا نظميا غاية في الروعة، كما سبقت الإشارة. فهذه الآية تكتنز مجموعة من المعاني تبين إعجاز القرآني وبلاغته، كما تبين سعة فضل الله ورحمته. وتفيد الآية ان العبرة كثرة المؤمنين

لن تزيد في ملك الله شيئا، ولن ينقص من عظمته جل وعلا شيء إنكار المنكرين، هو الغني، وهو رب العرش العظيم. وما دعوة محمدﷺ سوى تبليغ لأمره سبحانه وتعالى.

ويعلق محمد اركون على قوله عز وجل، ﴿فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الآيتان، 83-84) قائلا إن ،أن العصبيات والتضامنات يحط من قدرها إذا كانت موجودة لدى الخصم ويعلى من شانها بحذق ومهارة إذا كانت موجودة لدى المؤمنين،[37].

والجدير بالذكر هنا، ان ليس هناك في الكفر فرق بين الفرد والجماعة، من جهة. ومن جهة اخرى، فإن العصبية التي تنهى عن الخير وتامر بالمنكر هي عصبة منبوذة، ليس فقط في الإسلام ولو كانت من المسلمين، وإنما في جميع الأديان والقوانين.

ومن خلال المقارنة بين المؤمنين والمشركين، كما في السورة، يرى اركون انه بقدر ما رفع المؤمنون إلى ذروة الكرامة المادية والروحية، بقدر ما نُذر الكفار والفاسقون والمنافقون والأعراب للموت والإهانة والنجاسة والعقوبة الأبدية.

اما ملامح التاريخية، كما هي في السورة، فيجعلها اركون في،

- ،التاريخ الحدثي او الوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين من اجلها،.

- «ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها».

- «الوعي الأسطوري، التاريخي، القادر على مفصلة التاريخ المثالي المقدس، للنجاة في الدار الآخرة».

ثم يستدرك قائلا: «إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلع صبغة التعالي والتقديس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغي أن ينسينا الظرفية الراديكالية للأحداث التي اتخذت كحجة أو كتعلة لظهوره»[38]. ويقصد هنا الأفهام التي تدل عليها السورة، أثر المعنى، وما ذهب من أرواح بسببه (أنور السادات مثلا)، من جراء صعوبة التفريق بين المعنى وبين أثر المعنى الذي رسخه خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية.

المبحث الثالث :

قراءة سـورة العلق

اختار محمد اركون سورة العلق لأنها في نظره تتيح الكشف عن مقدار اكبر من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي، ويشير إلى ان قصص الأنبياء الموجودة في التراث الإسلامي تحتوي على العديد من القصص، خصوصا تلك التي جمعها كعب الأحبار ووهب بن منبه، ويقول، «هذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن. إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي»[39].

إن قراءة اركون لسورد العلق، كانت عبر اربع محطات، البنية النحوية للسورة، والتركيبة المجازية، والبنية السيميائية، والبنية التداخلية.

1- البنية النحوية للسورة

تدل البنية النحوية للسورة على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية،

- نحن.
- لك، او خاصتك (محمد [صلى الله عليه وسلم]).
- انتم (المؤمنون).

- هم (الناس) الذين يعصون الله ويتمردون على حكمه، وعليهم أن يعرفوا مصيرهم المحدد.

- هو (الإنسان) المطلوب منه أن يسلم حياته إلى الله.

2- التركيبة المجازية

يفيد اركون قارئه بملاحظة أن مثال القرآن كان قد اهمل كثيرا سواء من قبل المسلمين، او من قبل المستشرقين، فلا توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من غير تفريط في المعجم اللاهوتي القديم.

أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تجميل الأسلوب، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة او المحيطة (connotation) عند التفسير، بل يكتفي بالدلالات الحرفية (dénotation). وقد استفاد من الناقد نورثروب فراي (N. Frye) الذي طبق هذا المنهج على التوراة والإنجيل.

ويزل اركون زللا واضحا عندما يعتقد أن التراث التفسيري قد وقع في تفسيرات تجسيمية عندما فسر **﴿ثم استوى على العرش﴾** و**﴿علم بالقلم﴾** و**﴿إنه سميع عليم﴾** واخذ بحرفيتها؛ لكنه لا يشير هنا إلى هذه التفسيرات الحرفية ولا يسميها.

أما الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون فقد اهملت بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني. ويستشهد اركون على هذا القصور الإبستمولوجي

باعمال المستشرقين الكلاسيكيين نولدكه وبلاشير ووانسبروغ وباريت (R. Paret) وغيرهم. وإذا كانت محاولة جاكلين شابي قد اتصفت بالجدة والجراة، في نظر اركون، فهي اهملت الإشارة إلى ضرورة بلورة نظرية عامة للرمز الكبير[40] وتطبيقها على جميع الخطابات الدينية.

ولا يشك اركون في ان المفسرين رفضوا كليا القيمة المجازية الواضحة لـ﴿**علم بالقلم**﴾ و﴿**الم يعلم بان الله يرى**﴾ و﴿**لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة خاطئة**﴾ و﴿**الزبانية**﴾... وغيرها كثير في القرآن. ويتساءل، كيف يمكن ان نقرر ما هي الجمل او الكلمات المجازية في هذه الآيات، وما هي تلك التي ينبغي ان تؤخذ بحرفيتها؟[41] لكن هذا السؤال يبقى معلقا. وما هو التفسير المجازي لهذه الآيات؟

3- البنية السيميائية

يعتبر محمد اركون التحليل الألسني مرحلة منهجية اولى ضرورية قبل الانخراط في اي تفسير من اجل بلورة القانون، ويخص بالذكر هنا النصوص الدينية التاسيسية ذات الهيبة الكبرى، ذلك ان التحليل السيميائي هدفه فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى. وهذا التحليل يكشف كيف ان الخطاب ككل مشكل او مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع والاحتجاج والتعليم.

إن كل آية في نظر اركون، او وحدة نصية كما يحبذ ان يسميها، مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية مثيرة،

الحدث الأول، الله عز وجل يبلغ رسالة.

الثاني، بعض الذين توجه إليهم الخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون الرسالة تماما، وهؤلاء هم المؤمنون (حزب الله).

الثالث، يوم الحساب سوف يجيء لا محالة، وعندئذ سوف يجازى المؤمنون بالجنة ويعاقب العصاة بالنار[42].

ويلح اركون على اهمية الدروس المنهجية والإبستمولوجية التي تتيحها البنية السيميائية التي توجه كل انماط الخطاب الموجودة في القرآن، النمط النبوي، النمط الحكمي، والنمط السردي القصص، والنمط الترتيلي او التسبيحي، والنمط التشريعي، والنمط الإقناعي، والنمط الجدالي مع جاحدي الرسالة، والنمط الاستهزائي بالمعارضين.

لا يفتا اركون يذكر القارئ بان هناك ثلاث قراءات للنص القرآني متداخلة ومتفاعلة، القراءة التاريخية الأنتربولوجية، والقراءة الألسنية السيميائية، والقراءة اللاهوتية التفسيرية التي لا ينبغي ان تحصل إلا بعد القراءتين الأوليين.

فما العمل؟

يجيب اركون انه ،ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية اساسا واقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينبغي تفكيكها ثقافيا وفكريا،[43].

4- البنية التداخلية (l'intextualité) أو تفاعل النصوص

ويقصد بها اركون التداخلية النصانية بين القرآن وبين النصوص الأخرى التي سبقته، ويضرب مثالا لذلك سورة الكهف، حيث ثلاث قصص في نظره متداخلة هي قصة اهل الكهف، وغلغامش، ورواية الإسكندر الأكبر، وكلها تحيل إلى المخيال الثقافي المشترك للشرق الأوسط القديم.

المبحث الرابع :

ملاحظـــات نقديـــة

تم التعليق على مجموعة من الأفكار اثناء العرض النظري، لذا ساكتفي هنا بالنقط المتعلقة بالجانب التطبيقي،

1- إن اركون في قراءته لسورة الفاتحة[44]، يبدو كعارض لما وصلت إليه العلوم الإنسانية المعاصره، حيث يذكر ببعض المبادئ اللسانية من حين لآخر، وببعض نتائج العلوم الإنسانية عموما في بعض الأحيان، لكن هل استطاع تطبيق ذلك؟ هل اخذت سورة الفاتحة نصيبها من التحليل؟ لا شيء من هذا ولا ذاك.

2- إن محمد اركون في قراءته يصدر احكاما ابتداء، وهذا يخالف المنهج العلمي الذي يتتبع المسار التحليلي المنضبط بقواعد المعرفة والتحليل حتى يصل إلى النتائج، بل إن اركون يصدر احكامه دون ان يبرهن عليها او يعللها.

3- يلاحظ القارئ ان اركون عاجز عن تنزيل النظريات وتطبيقها، بل إنه يلوك الكلام في النظري ويكثر من الاستشهادات حتى يخرج عن المقصود الذي من اجله تعاقد مع القارئ.

4- إن اركون يتعامل مع النص القرآني كما يتعامل مع النص البشري، فلا وجود لعبارات التعظيم، ولا اعتبار لقضية الإيمان عنده، والكلام يطول في هذه النقطة.

5- تعتبر قراءة اركون لسورة التوبة مثالا صارخا على نبذ الإيمان وكل ما يتعلق به، ففضلا عن التخلي عن عبارات التنزيه

والتعظيم لله عز وجل ولنبيه محمدﷺ ولملائكته ولكتابه... فإن التوبة وهي جوهر ما يعيش عليه المؤمن أعطاها بعدا ماديا بعيدا غاية البعد عن الصحة. وهذا عيب كل من لا يعرف معنى الإيمان وقيمته. لذا، فإن قراءة القرآن في غياب الإيمان ومعاني الإيمان قراءة لا تسلم من الزلل؛ ذلك أن إصلاح الاعتقاد من المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن الكريم. فكيف يفسر من ينفي هذا الأصل أو يناقضه؟

6- إن الإيمان بالله لا يستقيم إلا إذا اتبع بالإيمان بالغيب (الجنة والنار وما إلى ذلك)، فمن يفهم أن هذه المغيبات مجرد أساطير فلن تفيد قراءته في شيء، لأنه ليس أمام رواية نسج خيوطها كاتب مبدع، وإنما أمام كتاب جعله الله هداية للناس إلى أن تقوم الساعة.

7- إن الولاء بين المؤمنين ليس عصبية، ولكنه فعل محمود يدل على معان سامية يحث عليها القرآن، واحتارت فيها القوانين الوضعية اليوم، تشمل التعاون والتآخي والتكافل وغير ذلك من القيم النبيلة الرفيعة التي عز نظيرها، وقد عناها رسول اللهﷺ بقوله، «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[45].

8- إن المتتبع لقراءة أركون لسورة العلق لا يجد هناك قراءة، وإنما يجد كالعادة تذكيرا ببعض المبادئ الألسنية والسيميائية والنقدية فقط، بل إن غياب شبه تام لاسم السورة ومقاطعها، على امتداد أكثر من عشر صفحات. إن هناك تدليسا على القارئ بشيئين،

الأول، تكثيف وحشو للمصطلحات اللسانية والاجتماعية والفلسفية دون تنزيلها.

الثاني، أحكام جاهزة مسبقة لا يسبقها تحليل ولا يتبعها توضيح أو شرح.

9- وقد تحدث أركون كثيرا عن المجاز، في هذه السورة، كما في سورة الفاتحة، واللافت للنظر ان القرآن المكي (والسورتان مكيتان) في نظره مجاز ولا ينبغي أن يفسر بحرفيته، لماذا؟ لأنه يعالج قضايا الإيمان والعقيدة، ولهذا فهو مضطر لإخراجها عن حقيقتها حتى توافق ما يريد ويتجاوز العقائد. لكن السؤال الذي ينبغي أن يجيب عنه اركون هو الآتي، هل الآخرة، كما هي مذكورة في القرآن، مجاز؟ وما وجه المجاز فيها؟ ويمكن أن يمتد السؤال إلى أن يشمل جميع اركان الإيمان واساسيات العقيدة. يعد اركون بمشروع للدراسة هو التركيبة المجازية للخطاب القرآني، يامل القارئ أن يجد فيها جوابا عن هذه القضايا ويضع النقط على الحروف، وان لا يتيه في عرض النظريات دون تنزيلها.

هوامش الفصل الثالث

1 - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة.

2 - رواه أحمد في مسنده، باقي مسند المكثرين، حديث 7502.

3 - ابن عاشور، التحرير والتنوير 1 /153.

4 - محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص.122-121.

5 - يحيل اركون هنا إلى بول ريكور في تعريفه للدائرة التاويلية.

6 - ابن عاشور، التحرير والتنوير 1-39.

7 - محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.123.

8 - ويشير هنا إلى ان التوحيدي قد عبر عن هذا المبدا بكلمات مشابهة عندما قال، "وقد وجدت أن الإنسان اشكل عليه الإنسان"

9-Essais sur la pensée islamique, Paris, Maisonneuve et larose, 1984, p.112 .

10- ويقصد بالواقع هنا العالم، الكائن الحي، المعنى.. إلخ.

11- نفسه، ص.125.

12- نفسه، ص.126..

13- نفسه، ص.127.

14 - نفسه، ص. 128.

15 - نفسه، ص.130.

16- نفسه.

17- نفسه، ص.131.

18- نفسه، ص.133.

19 - Jean Starobinski: La relation critique, Paris, Gllimard, 1970.

20- محمد اركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص.135.

21- اختار المترجم في ترجمة كلمة Code الفرنسية بين كلمات، النسق، الشيفرة، القانون.

22- نفسه، ص.135.

23-نفسه، ص.139.

24- نفسه.

25- نفسه، ص.142.

26- نفسه، ص.144.

27- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص.90-91.

28- ابن عاشور، التحرير والتنوير 10 /97.

29- محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص.147.

30- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص.93.

31- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص.96. والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.64.

32- انظر محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية ص.96-97، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.65.

33 - محمد اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص.98.

34- نفسه، ص.99.

35- نسبة إلى التقوى.

36- راجع محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية ص.102، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.72.

37- محمد اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص.103.

38- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.50.

39- محمد اركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.30.

40- ياخذ اركون مصطلح الرمز الكبير من فراي صاحب كتاب الرمز الكبير (Le grand code. La Bible et la littérature).

41- محمد اركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.33.

42- يحيل اركون هنا إلى المخطط السيميائي الذي سبق إيراده في التحليل السيميائي لسورة التوبة، ويلح على القارئ اللجوء إلى:

A.G.Greimas et J.Courtés : Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, Hachette, Volume 1 : 1679, Volume 2 :1986.

43- محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، ص.39-40.

44- واسميها هنا قراءة تجاوزا، فليست هناك مقومات القراءة، كما لاحظ القارئ.

45- اخرجه أبوداودفي سننه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
46- طه عبد الرحمن، روح الحداثة... مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2006. ص.178.

شباب
النادي الشبابي

خـــاتـمة

كانت هذه جولة اجتهدت في بيان منهج محمد اركون مع الظاهرة القرآنية، وصفا وتحليلا ونقدا، من خلال اهم اعماله، وعبر ثلاثة فصول،

الأول خصصته لمشروع محمد اركون، **نقد العقل الإسلامي** الذي يحتل فيه النص القرآني نقطة الارتكاز، وذلك في اربعة مباحث.

اما **الفصل الثاني**، فخصصته **للإطار النظري لتحليل النص القرآني عند محمد اركون**، وتناولته في خمسة مباحث.

و**الفصل الثالث** الذي جعلته تحت عنوان، **نماذج تطبيقية لتحليل النص القرآني عند محمد اركون** تعرضت لنماذج من قراءات محمد اركون للنص القرآني.

هذه الجولة تقود القارئ إلى الخلاصات الآتية،

1- يعتمد محمد اركون في مشروعه على منهج التفكيك الذي ابتكره الفرنسي اليهودي جاك دريدا، والذي يهدف إلى هدم وتقويض كل ما له علاقة بـ"الميتافيزيقا". لذا كان اركون يجند كل معرفته من اجل تجاوز قضايا الإيمان بالله عز وجل وبكتابه وبرسله... وهذا ما يدفعه إلى حذف عبارات التعظيم والتنزيه لله سبحانه وتعالى ولكتابه، والصلاة على رسوله محمدﷺ.

إن هذا المنهج يرفع كل قدسية عن النص القرآني، ويساويه بالنص البشري، وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بخطة التانيس[46]، ليسهل بعد ذلك التصرف فيه. وهذا المنهج يتشكل من ثلاث مراحل،

- خرق الحدود التقليدية Transgresser.
- زحزحتها عن مواقعها Déplacer.
- تجاوزها Dépasser.

2- لا يمكن تسمية مشروع اركون بالنقدي إلا تجاوزا، ذلك أن سمات النقد العلمية غير موجودة، حيث يكتفي بالسطحية وعدم التفصيل والبيان، وإصدار الأحكام مسبقا دون سند علمي ولا تبرير عقلي.

3- يتميز موقف اركون من المستشرقين بـ،

- الأخذ عنهم عند تبنيهم منهج الهدم والتقويض.
- وصفهم بالتبجيليين إن هم انصفوا أو خالفوا منهج الهدم.

ومن خلال الاقتباسات والإحالات يكتشف القارئ ان اركون يتتلمذ على يد أشد المستشرقين عداوة للإسلام، يتبنى افكارهم وآراءهم، وقد تمت الإشارة إلى كثير من هذا في حينه.

4- يدوخ اركون القارئ بكثرة المصطلحات التي افرزتها العلوم اللغوية والإنسانية المعاصرة، ويبدو كعارض لها لا غير، اما تطبيقها على الفكر الإسلامي عموما، والنص القرآني خصوصا، كما يزعم، فمجرد توهيم للقارئ يكشف عن عجزه وقصوره.

5- من خلال مؤلفاته، يقترح أركون قراءات جديدة لأربع سور من القرآن الكريم، وهي الفاتحة، والتوبة، والكهف، والعلق. لكن القارئ لا يجد أبدا المعنى الكامل للقراءة، كما لا يجد تطبيقا للمناهج الذي يعد به القارئ، بل إنه في كثير من الأحيان يترك السورة (كما في حالة الفاتحة والعلق) ويتيه في عرض النظريات و"الكشوفات" العلمية الحديثة. أما سورة الكهف، فكان نصيبها اقل بكثير مما نالته أخواتها، إذ اكتفى بعرض ما جاء في تفسير الطبري والرازي للسورة فقط، مما اضطرني إلى عدم إدراجها.

6- كان أمل الباحث أن يجد ما يبحث عنه من تطبيق للعلوم اللغوية المعاصرة على النص القرآني والنظر في ذلك من أجل الاستفادة منه في فهم اشمل واكمل للقرآن الكريم يبين خلوده وصلاحيته لكل زمان ومكان، لكن للأسف، لا هذا ولا ذاك.

7- إن تطبيق المناهج اللغوية التي نتجت بالأساس عن التعامل مع نص بشري لا يستقيم إزاء النص القرآني، لكون هذا الأخير ليس مجرد قصة أو حكاية شعبية، ولكنه جاء كتاب هداية وإيمان، لا ينطبق عليه ما ينطبق على النص البشري. ثم إن هذه المناهج ظهرت في مناخ لا يعترف بوحدانية الخالق جل وعلا، وهذه نقطة جوهرية تجعل استخدام هذه المناهج مصحوبا بكثير من الانحرافات والمزالق.

وخلاصة القول، إن منهج أركون منهج مقلد للمستشرقين، هدفه الهدم والتقويض، وزعزعة المسلمات العقدية لدى المسلمين، يتذرع في ذلك بـ"الكشوفات" العلمية.

النادي الشبابي

ملحق خاص بمصطلحات

وردت في البحث

أعرف هنا ببعض المصطلحات التي يوظفها محمد اركون في كتبه، والتي وردت في صلب هذا البحث، من اجل بيان المقصود وتسهيل التواصل مع القارئ. وقد حاولت الاعتماد ما امكن على تعريف اركون او مترجمه، حتى يكون التعريف مناسبا.

1. **الإبستمولوجيا**، دراسة نقدية للعلوم (مبادئها ومناهجها وقيمتها) من اجل تحديد اصلها وقيمتها ووظيفتها[1].

2. **الإتنوغرافيا**، يقصد اركون بالمنهجية الإتنوغرافية المنهجية الإتنولوجية الوصفية التي سادت ايام المرحلة الاستعمارية، وتتميز بالتركيز على الصفات الثبوتية الساكنة للمجتمعات غير الأوربية واعتبارها بمثابة صفات جوهرية نهائية ملتصقة بهذه المجتمعات "البدائية" وغير الحضارية وغير التاريخية[2].

3. **الإتنولوجيا**، دراسة خصائص مجتمع او مجموعة إنسانية من اجل استخلاص قوانين عامة لتكون وتطور المجتمعات الإنسانية3.

4. **آثار المعنى**، ،ويقصد بها اركون الاستخدامات الإيديولوجية للمعنى، وهي استخدامات لا مفر منها ولكن ينبغي تفريقها عن المعنى. والقرآن قدم معنى ما، وهذا المعنى تعرض

للاستخدامات الإيديولوجية او اللاهوتية فكان ان نشأت المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل مذهب اوله بطريقة ما، وعن هذا التأويل تشكل المذهب...»[4].

5. **الأرثوذكسية**، مكون من ortho = مستقيم، و doxe = راي، اي الراي المستقيم او الصحيح. وفي المعنى الاصطلاحي كما يوضح المترجم هاشم صالح، «يتخذ تلوينا سلبيا ويعني التصلب العقائدي الشديد»[5].

6. **الأسطرة**، وتعني في نظر اركون تضخيم العبارات القرآنية ونزع كل صفة تاريخية عنها وتقديسها.

7. **الأنتربولوجيا**، هي «مجموعة من العلوم موضوعها دراسة الإنسان...»[6] والأنتربولوجيا الدينية، كما يقصد اركون، «دراسة جميع التراثات الدينية بنفس الطريقة وتطبيق نفس المنهجية عليها»[7].

8. **الأنطولوجيا**، علم الكينونة أو الوجود وهو «جزء من الميتافيزيقا ينطبق على الكائن بما هو كائن دون»[8] اعتبار لمحدداته الخاصة»[9]. وفي تعريف هاشم صالح إنها «تعني أيضا المبادئ الأولى والتأسيسية التي لا مبادئ بعدها أو قبلها. والقرآن بالنسبة للوعي الإسلامي هو وحده الذي يحتوي على هذه المبادئ»[10].

9. **الإيديولوجيا**، هي «مجموعة من الأفكار والمعتقدات والمذاهب الخاصة بعصر او مجتمع او طبقة اجتماعية»[11]. ويعرب طه عبد الرحمن المصطلح فيجد مقابلا له "الفكرانية"[12].

10. **البسيكولوجيا**، علم النفس.

11. **البنية العاملية**، مجموعة الضمائر التي تتجادل أو حتى تتحارب داخل النص القرآني[13].

12. **البيولوجيا**، علم دراسة الكائنات الحية.

13. **التداخلية النصانية**، L'intertextualié أو تفاعل النصوص، أو التناص، وتعني علاقة النص بنصوص اخرى سابقة عليه، تسهم في تشكيله ويحمل آثارها. وتعني ان القرآن قد تاثر بنصوص سابقة عليه كالتوراة والإنجيل، ويجد اركون في سورة الكهف دليلا لها حيث تلتقي فيها قصة اهل الكهف المسيحية، وملحمة غلغاميش الأشورية، وقصة الإسكندر الكبير[14].

14. **التيولوجيا**، هي "دراسة الأسئلة المتعلقة بالدين"[15].

15. **الجنيالوجيا**، علم دراسة التسلسل التطوري للبشر والعائلات[16].

16. **الخطي**، (Linéaire)، التسلسلي الزمني، ويقصد به اركون ذكر أسماء الكتاب والأدباء بعضهم وراء بعض بحسب العصور السياسية (العصر الأموي، العباسي... إلخ) دون ربط ذلك بالبنى الاقتصادية والاجتماعية... إلخ[17].

17. **الدوغمائي**، من لا يقبل نقاش الأفكار المعتبرة لديه صالحة[18]. ويخترع محمد اركون مصطلح السياج الدوغمائي المغلق (La clôture dogmatique) ويعني به «العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس»[19]، ويقصد ان العقائد الإيمانية تسجن صاحبها فلا يرى الحق إلا فيها وبها وما عداها باطل.

18. **الزحزحة**، كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو كل مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها[20].

19. **السوسيولوجيا**، علم يهتم بدراسة المجتمعات والمجموعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية.

20. **العقل السكولاستيكي**، مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي في نظر اركون، وهي المرحلة التي ساد فيها التقليد والغي دور العقل، ويؤرخ لها بوفاة ابن رشد.

21. **الفيلولوجيا**، علم يهتم بدراسة الوثائق المكتوبة، خصوصا الأعمال الأدبية من حيث بناء النصوص وهويتها وعلاقتها بمؤلفها، كما يهتم بدراسة أصل الكلمات ومسالكها.

22. **القراءة التزامنية**، (synchronique) ،القراءة المطابقة زمنيا للنص المقروء، اي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم. إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر، ذلك أن معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر[21].

23. **المدونة النصية**، مصطلح لساني يقول عنه هاشم صالح، ،المدونة هي المصطلح العربي المقابل للمصطلح الفرنسي Corpus. وكان يمكن ان نترجمه بالمجموعة النصية او النصوصية. فالقرآن مشكل من مجموعة نصوص (او سور) مختلفة الطول[22]. وقد

عدل أركون عن مصطلح السورة لكونها مشحونة بالمعاني الإيمانية.

24. الميتولوجيا، تعني مجموعة من الأساطير التي تنتمي إلى حضارة ما، أو شعب ما، أو دين ما. كما تعني العلم الذي يدرس الخرافات وأصولها[23].

هوامش الملحق

1- انظر :

Paul Robert, Le grand Robert de la langue française, 2è éd.VUEF Paris, 2001, Tome 3, p 104

2- هاشم المترجم، محمد أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص. 163.

3- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse p 515.

4- هاشم هاشم صالح، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 35.

5- انظر هاشم المترجم، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص. 50.

6- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 64

7- انظر هاشم المترجم، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 141.

8- انظر، Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 1050

9- Le grand Robert de la langue française, Tome 4, p. 2162

10- انظر هاشم المترجم، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 142.

11- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 690

12- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 24.

13- هامش المترجم هاشم صالح، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 62.

14- راجع نفسه، ص. 40.

15- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 1355.

16- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 605.

17- هامش المترجم، محمد أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 254.

18- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 861

19- هامش المترجم، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 42.

20- من كلام مترجم كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، هامش، ص. 34.

21- نفسه، ص. 213.

22- هامش المترجم، محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 114.

23- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 926.

◆ ◆ ◆

12- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 24.

13- هامش المترجم هاشم صالح، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 62.

14- راجع نفسه، ص. 40.

15- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 1355.

16- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 605.

17- هامش المترجم، محمد أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص. 254.

18- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 861

19- هامش المترجم، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 42.

20- من كلام مترجم كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، هامش، ص. 34.

21- نفسه، ص. 213.

22- هامش المترجم، محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 114.

23- Dictionnaire encyclopédique illustré Larousse, p. 926.

◆ ◆ ◆

النادي الشبابي

لائحـــة المراجـــع

أولا: باللغة العربية:

1. ابن الجزري (شمس الدين)، النشر في القراءات العشر، راجعه الشيخ علي محمد الضباع دار الكتاب العربي د.ت.
2. ابن الجزري (شمس الدين)، **غاية النهاية في طبقات القراء**، دارالكتب العلمية، بيروت، ط3، 1402هـ.
3. ابن العماد (الحنبلي)، **شذرات الذهب في اخبار من ذهب**، دارالفكر، 1994.
4. ابن حجر (احمد بن علي العسقلاني)، **فتح الباري**، المكتبة السلفية بالقاهرة ط3، 1407هـ.
5. ابن حزم (الظاهري)، **الإحكام في اصول الأحكام**، دار الحديث، القاهرة 1984.
6. ابن حزم (الظاهري)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق عبد الرحمن عميرة ومحمد إبراهيم نصر، شركة مكتبات عكاظ جدة ، ط 1، 1402هـ 1982م.
7. ابن حزم (الظاهري)، **المحلى**، دار الآفاق الجديدة، دار الجيل، بيروت، د.ت.
8. ابن حنبل (احمد)، **المسند**، تحقيق الشيخ احمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1373هـ 1954م.

9. ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدمة**، دار القلم، بيروت، ط.6، 1986.

10. ابن سينا (ابو علي الحسين)، **عيون الحكمة**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980.

11. ابن عاشور (محمد الطاهر)، **التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر والتوزيع تونس د.ت.

12. ابن فارس (ابو الحسين احمد بن زكريا)، **مقاييس اللغة**، مقاييس اللغة ابو الحسين احمد بن فارس ابن زكريا، تحقيق الشيخ عبد السلام هارون مكتبة الخانجي القاهرة ط3، 1402هـ 1981م.

13. ابن قتيبة (ابو عبد الله بن مسلم الدينوري)، **تاويل مشكل القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.

14. ابن منظور (الإفريقي)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1990.

15. ابو حيان (محمد ين يوسف الأندلسي)، **البحر المحيط في التفسير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ 1993م.

16. ابو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي 1990 البيضاء.

17. ابو زيد (نصر حامد)، **نقد الخطاب الديني**، القاهرة 1992.

18. ابوداود (سليمان بن الأشعث السجستاني)، **السنن**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

19. اركون (محمد)، **الاستشراق بين دعاته**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، سنة 2000.

20. اركون (محمد)، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 2001.

21. اركون (محمد)، **الإسلام بين الأمس والغد**، ترجمة علي مقلد.

22. اركون (محمد)، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1988.

23. اركون (محمد)، **العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، ط 3، 1996، دار الساقي، بيروت، لبنان.

24. اركون (محمد)، **الفكر الإسلامي.. قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي بيروت ط2، 1996.

25. اركون (محمد)، **الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1992.

26. اركون (محمد)، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998.

27. اركون (محمد)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2002.

28. اركون (محمد)، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط1، 1979.

29. اركون (محمد)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001.

30. اركون (محمد)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.

31. اركون (محمد)، **قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم ؟** ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000.

32. اركون (محمد)، **معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 2000.

33. اركون (محمد)، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1993.

34. اركون (محمد)، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... اين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.

35. اركون (محمد)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.

36. إيس (يوسف فان)، **بدايات الفكر الإسلامي.. الأنساق والأبعاد**، ترجمة عبد المجيد الصغير، منشورات الفنك، البيضاء، 2000.

37. الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب)، **إعجاز القرآن**، تحقيق عماد الدين احمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 4.

38. الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب)، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2001.

20. اركون (محمد)، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 2001.

21. اركون (محمد)، **الإسلام بين الأمس والغد**، ترجمة علي مقلد.

22. اركون (محمد)، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1988.

23. اركون (محمد)، **العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، ط 3، 1996، دار الساقي، بيروت، لبنان.

24. اركون (محمد)، **الفكر الإسلامي.. قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي بيروت ط2، 1996.

25. اركون (محمد)، **الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1992.

26. اركون (محمد)، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998.

27. اركون (محمد)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2002.

28. اركون (محمد)، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط1، 1979.

29. اركون (محمد)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001.

30. اركون (محمد)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.

31. اركون (محمد)، **قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم ؟** ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000.

32. اركون (محمد)، **معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 2000.

33. اركون (محمد)، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1993.

34. اركون (محمد)، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... اين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.

35. اركون (محمد)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.

36. إيس (يوسف فان)، **بدايات الفكر الإسلامي.. الأنساق والأبعاد**، ترجمة عبد المجيد الصغير، منشورات الفنك، البيضاء، 2000.

37. الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب)، **إعجاز القرآن**، تحقيق عماد الدين احمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 4.

38. الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب)، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2001.

39. الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب)، **نكت الانتصار لنقل القرآن**، تحقيق محمد زغلول سلام، منشاة المعارف، الإسكندرية 1971م.

40. البخاري (ابو عبد الله إسماعيل)، **الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى الديب البغا, دار ابن كثير, اليمامة, ط.3، 1987.

41. بلعيد (صادق)، **القرآن والتشريع.. قراءة جديدة في آيات الأحكام**، مركز النشر الجامعي، تونس، ط 2، 2000.

42. بن نبي (مالك)، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق ط 4، 1987.

43. بنكراد (سعيد)، **السيميائيات السردية.. مدخل نظري**، منشورات الزمن 2001.

44. بنكراد (سعيد)، **السيميائيات.. مفاهيمها.. تطبيقاتها**، منشورات الزمن.

45. بوعود (احمد)، **الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع**، دار السلام القاهرة، ط 1، 2005.

46. بوعود (احمد)، **فقه الواقع.. اصول وضوابط**، دار السلام القاهرة، ط 1، 2006.

47. جارودي (روجيه)، **الإسلام، ترجمة وجيه اسعد**، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996.

48. حرب (علي)، **نقد النص، المركز الثقافي العربي**، البيضاء، ط3، 2000.

49. الخوئي (أبو القاسم الموسوي)، **البيان في تفسير القرآن**، المطبعة العلمية بالنجف الأشرف، ط1، 1957.

50. دروزة (محمد عزة)، **التفسير الحديث**، دار إحياء الكتب العربية، 1962.

51. دريدا (جاك)، **الكتابة والاختلاف**، حوار وترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء سنة 1988.

52. دريدا (جاك)، **مواقع**، (حوارات)، ترجمة فريد الزاهي دار توبقال، البيضاء، ط1. 1992.

53. ديورانت (وول)، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، نشر الإدارة العربية في جامعة الدول العربية، مطابع الدجوي، القاهرة.

54. الرازي (فخر الدين)، **مفاتيح الغيب**، المطبعة البهية، القاهرة، ط 1، د.ت.

55. الرافعي (مصطفى صادق)، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، التجارية الكبرى، القاهرة، ط8، 1389.

56. الزبيدي **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الفكر، د.ت.

57. الزرقاني (محمد عبد العظيم)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار الفكر، بيروت 1408هـ 1988م.

58. الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، **البرهان في علوم القرآن**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

59. سانو (قطب مصطفى)، **ادوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001.

60. السباعي (مصطفى)، **الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم**، دار الوراق، ط4، 2003.

61. السيوطي (جلال الدين)، **أسباب ورود الحديث الشريف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

62. السيوطي (جلال الدين)، **الإتقان في علوم القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000.

63. السيوطي (جلال الدين)، **حسن المحاضرة**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية 1967.

64. الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي)، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

65. الشافعي (محمد بن إدريس)، **الرسالة**، تحقيق احمد شاكر، دار الفكر، بيروت.

66. شاهين (عبد الصبور)، **تاريخ القرآن**، نهضة مصر، القاهرة ط1، 2005.

67. شحرور (محمد)، **الكتاب والقرآن.. قراءة عصرية**، الأهالي، دمشق، ط4، 1992.

68. صافي (لؤي)، **إعمال العقل.. من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.

69. صالح (سعد الدين السيد)، **احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام**، دار الأرقم، الزقازيق، ط2، 1413هـ-1993م.

70. الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، **جامع البيان عن تاويل آي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف.

71. الطيار (مساعد بن سليمان بن ناصر)، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1422.

72. عبد الرحمن (طه)، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 3، 2000.

73. عبد الرحمن (طه)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 2، د.ت.

74. عبد الرحمن (طه)، **روح الحداثة.. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، البيضاء. ط1، 2006.

75. عبد اللطيف (كمال)، **التفكير في العلمانية.. إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**، أفريقيا الشرق 2002.

76. العك (خالد عبد الرحمن)، **تاريخ توثيق نص القرآن الكريم**، دار الفكر، دمشق، ط2، 1986.

77. الغزالي (أبو حامد)، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، 1961.

78. الفجاري (مختار)، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة بيروت ط1، 2005.

79. فيشر (ا.هـ)، **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة مصطفى زيادة، مصر 1966م.

80. قطب (محمد)، **مذاهب فكرية معاصرة**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1407هـ-1987م.

81. القفاري (ناصر وزميله)، **الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة**، دار الصميعي للنشر، الرياض، ط1، 1413هـ-1992م.

82. المسئول (عبد العلي)، **الإيضاح في علم القراءات**، مطبوعات الهلال، وجدة، المغرب ط2، 2004.

83. مسلم (ابو الحسين بن الحجاج القشيري)، **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي**، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، د.ت.

84. الميداني (عبدالرحمن)، **كواشف زيوف**، دار القلم، ط 1، 1405هـ-1985م.

85. نزال (عمران سميح)، **المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن.. نظرات في التجديد المنهجي**، دار قتيبة دمشق-دار القراء عمان، ط1، 2002.

86. النسائي (ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب)، **السنن (مع شرح السيوطي وحاشية السندي)**، دار الريان للتراث، القاهرة، د.ت.

87. النويهي (محمد)، **نحو ثورة في الفكر الديني**، منشورات الآداب، بيروت، ط1، 1983.

88. هاليبر (رون)، العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب.. الجهود الفكرية والفلسفية عند محمد اركون، ترجمة جمال شحيد، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2001.

89. يوسف (احمد)، **السيميائيات الواصفة وجبر العلامات**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2005.

ثانيا، باللغة الأجنبية:

90. Arkoun (Mohammed): ***Aspects de la pensée islamique classique***, IPN, Paris 1963.

91. Arkoun (Mohammed): ***Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques***, Paris 2002.

92. Arkoun (Mohammed): ***De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal***, Paris 2003.

93. Arkoun (Mohammed): ***Deux Epîtres de Miskawayh***, édition critique, B.E.O, Damas, 1961.

94. Arkoun (Mohammed): ***Essais sur la pensée islamique***, Paris, Maisonneuve et larose, 1984.

95. Arkoun (Mohammed): ***La Pensée arabe***, 1e éd. P.U.F., Paris 1975.

96. Arkoun (Mohammed): ***Lectures du Coran***, 1e éd. Paris 1982.

97. Arkoun (Mohammed)***: L'humanisme arabe au 4e/10e siècle***, J.Vrin, 2° éd. 1982.

98. Arkoun (Mohammed): ***L'islam, approche critique***. 3e éd., Paris, J. Grancher, 1998.

99. Arkoun (Mohammed)***: L'islam, hier, dem***ain, 2e éd. Buchet-Chastel, Paris 1982.

100. Arkoun (Mohammed): ***L'islam, morale et politique***, UNESCO-Desclée 1986.

101. Arkoun (Mohammed): ***L'islam, religion et société,*** éd. Cerf, Paris 1982.

102. Arkoun (Mohammed): ***Ouvertures sur l'islam***, 1e éd. J. Grancher 1989.

103. Arkoun (Mohammed): ***Pour une critique de la Raison islamique***, Paris 1984.

104. Arkoun (Mohammed): ***Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam***, L'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989.

105. Arkoun (Mohammed): ***Traité d'Ethique***, Trad., introd., notes du Tahdhîb al-akhlâq de Miskawayh; 2e éd.1988.

106. Barbier (Maurice): ***Religion et politique dans la pensée moderne***, Nancy, PUN; 1987.

107. Capéran (louis): ***Histoire contemporaine de la laïcité française*** tome 1, Paris, librairie Marcel Rivière et Cie, 1957.

108. Greimas (A.G. et J.Courtés): ***Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage***, Paris, Hachette, Volume 1 : 1679, Volume 2 :1986.

109. Mestiri (Mohamed, Moussa khadimillah): ***Penser la modernité et lüslam.. Regards croisés***, IIIT, Paris 2005.

110. Paul Robert, ***Le grand Robert de la langue française***, 2è éd. VUEF Paris, 2001.

111. Wansborough (J): ***Qurianic Studies***, etc, Oxford, 1977.

النادي الشبابي

محتويات الكتاب

مقدمة 05

الفصل الأول

محمد أركون ونقد العقل الإسلامي 13

المبحث الأول: من هو محمد اركون؟ 15

1- محمد أركون: سيرة موجزة 15

2- مؤلفات محمد أركون 16

3- ما كتب عن فكر محمد أركون 24

المبحث الثاني: ماذا يقصد اركون بنقد العقل الإسلامي؟ 30

1- مفهوم العقل الإسلامي 30

2- مفهوم نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون 37

3- مراحل العقل الإسلامي 46

4- الخطاب الإسلامي المعاصر 48

المبحث الثالث: الإسلام والعلمانية 54

1- الغرب والعلمانية 55

2- الإسلام والعلمانية 61

3- الإسلام والعلمنة 64

المبحث الرابع: الإسلاميات التطبيقية 69

1- الإسلاميات الكلاسيكية 69

2- الإسلاميات التطبيقية 72

3- مهام الإسلاميات التطبيقية 78

النادي الشبابي

المبحث الخامس، ملاحظات نقدية 80

الفصل الثاني

إطار النظري لتحليل النص القرآني عند محمد أركون 89

المبحث الأول، الظاهرة القرآنية 91

1- لماذا الظاهرة القرآنية؟ 91

2- "مصحف" عبد الله بن مسعود رضي الله عنه 94

3- جمع القرآن 98

المبحث الثاني، اللامفكر فيه في علوم القرآن 108

1- السيوطي وكتاب الإتقان 109

2- كتاب الإتقان في نظر محمد أركون 114

3- اللامفكر فيه في الكتابات المعاصرة 118

المبحث الثالث، المنهجيات الثلاث في دراسة الظاهرة القرآنية 120

1- القراءة الإيمانية 120

2- القراءة التاريخية الأنتربولوجية 125

3- القراءة الألسنية والسيميائية الأدبية 129

المبحث الرابع، القرآن والتاريخية 133

1- مفهوم التاريخية 133

2- القرآن والأسطورة 136

3- أسباب النزول 138

المبحث الخامس، القرآن والإعجاز 144

1- الإعجاز في الأدبيات الإسلامية 144

2- مفهوم الإعجاز عند محمد أركون 147

3- الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش 153

المبحث السادس، ملاحظات نقدية 154

الفصل الثالث

نماذج تطبيقية في تحليل النص القرآني عند محمد أركون... 171

المبحث الأول، قراءة سورة الفاتحة 173

1 - القراءة "اللاهوتية" لسورة الفاتحة 173

2- التحليل الألسني للسورة 177

3 - العلاقة النقدية 183

المبحث الثاني، قراءة سورة التوبة 187

1 - القراءة "التقليدية"لسورة التوبة 187

2 - التحليل السيميائي للسورة 190

المبحث الثالث، قراءة سورة العلق 198

1 - البنية النحوية للسورة 198

2- التركيبة المجازية 199

3- البنية السيميائية 200

4 - البنية التداخلية 202

المبحث الرابع، ملاحظات نقدية 203

خاتمة 209

ملحق خاص بمصطلحات وردت في البحث 215

لائحة المراجع 221

- أبحاث في المسرح المغربي

حسن المنيعي

- زمن الانتفاضة

عبد الإله بلقزيز

- السلطة والفكر

نور الدين أفاية

- التجريب في النقد والدراما

عبد الرحمن بن زيدان

- الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق

إبراهيم إبراش

- نصف قرن في السياسة

عبد الهادي بوطالب

- من روائع الأدب المغربي ـ قراءات

علي القاسمي

- الماركسيون بالمغرب

علال الأزهر

- المغرب والثورة الفرنسية

عبد الحفيظ حمان

النادي الشبابي

مجلس النماء الخيري
الدار البيضاء