الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية: أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: فلسفة إسلامية

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

التأويلية وأثرها في الفكر الإسلامي المعاصر

- محمد أركون نموذجا -

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية

إعداد الطالبة:
وردة بوذن

إشراف الدكتور:
لخضر مذبوح

لجنة المناقشة

أعضاء اللجنة	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د مصطفى ونتن	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر	مناقشا
د/لخضر مذبوح	أستاذ محاضر أ	جامعة منتوري -قسنطينة-	مشرفا و مقررا
د. بشير كردوسي	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر	مناقشا
د. كمال جحيش	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر	مناقشا

السنة الجامعية: 1429-1430هـ / 2008-2009 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى والدي . . . محبة وعرفانا

إلى زوجي . . . خاصتي

إلى إخوتي . . . محبة خالصة

إلى كل من علمني . . . ولو حرفا

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الشكر والعرفان

أحمد الله الذي وفقني إلى طريق العلم

حمداً كثيراً طيباً .

و أتقدم بشكري إلى أستاذي المشرف لخضر مذبوح على جهوده التي بذلها معي في سبيل إخراج هذا البحث في صورته الحالية، و على صبره و عطائه .

كما أشكر الأساتذة أعضاء اللجنة المناقشة على تكبدهم عناء قراءة الرسالة وتصويب ما وقع فيها من أخطاء .

كما أشكر كل من ساهم في إعداد هذا البحث بمرجع أو معلومة أو طباعة أو إخراج وأخص بالذكر الدكتور عبد الحكيم فرحات و الدكتور صالح نعمان .

شكرا . .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة:

تحمل أزمة المجتمع على نقد الثقافة والفكر، لأنه التكئة النظرية للبناءات الواقعية للمجتمع. وتحمل أزمة الفكر والثقافة على نقد العقل ذاته بفحص مسلماته وبنياته، ومراجعة طرق اشتغاله، وكيفية إنتاجه للمعنى، وقواعد تشكيله للخطاب.

و لما كان للخطاب الديني في مجتمعاتنا الإسلامية دور صياغة العقل الجمعي وتوجيه السلوك العام – نظرا لارتباط المجتمع بالدين– فإن وجود أي خلل في العقل الجمعي أو في سلوك الناس يدعونا إلى مراجعة الفكر و مجادلته في أعمق إشكالياته وفي مرجعيته.

ولما كان القرآن الكريم هو المصدر الإلهي الذي يعتمد عليه المسلمون في حياتهم، والذي يجيب على تساؤلاتهم، ويستمدون منه مرتكزات ثقافتهم وفكرهم، فإن أزمة الثقافة تفرض علينا مراجعة أسس و خلفيات قراءة القرآن الكريم.

لقد قُعّدت شروط التفسير وعلوم القرآن لضبط وتعيين طرق التفسير الصحيح للنص، لكن هذه القواعد التي وضعها العلماء المسلمون تستند إلى اقتراب ورؤية معينة للثابت والمتحول في الدين وللحياة والعالم، ولذلك فقد حددوا ما تشترطه عملية التفسير من خارج الزمان. كما هو حال كل التأصيلات الإسلامية التي تحاول دائما أن تركز على الثوابت التي لا تتغير مع الزمن، وتترك المتغيرات التي تخضع للتاريخ للاجتهاد. غير أن هذه العلوم لم تسأل عن مصدر الفهم، والتصور الشامل الذي يوجهه، وبالتالي يوجه عملية التفسير.

وعلى مر العصور حظي القرآن الكريم بالكثير من التفاسير بغرض البحث عن معناه. وقد تعددت القراءات تبعا لتعدد منطلقات وأدوات الذات الشارحة ، ففعل القراءة يبدأ بمساءلة النص، والسؤال يعبّر دائما عن همّ صاحبه، ولا يمكن أن يأتي من الفراغ. ولا شك أن أي إنسان يحمل على عاتقه مهمة تفسير القرآن الكريم يشعر –بوضوح أو بغير وعي– بقصور التفسيرات السابقة عن الإجابة على تساؤلاته، أو بأنه سيضيف شيئا لم ينتبه إليه سابقوه.

وقد كان التفسير دائما مجالا خصبا للاجتهاد. وذلك لحاجتنا إليه في التعامل مع الجوانب التي تحتاج إلى جهد بشري متجدد لمحاراة ما يستجد في حياة المسلمين أي للاستجابة لمقتضيات التغير والتطور في حياة المسلمين.

وكلما زادت التراكمات التاريخية ، واختلفت الثقافية ،زادت صعوبة فهم النص بالشكل السليم، وتراجعت ألفته، خاصة إذا كنا لا نملك نظرية لترجمة دلالة سياق ثقافي إلى سياق آخر. وهذا لا يكون إلا في إطار نظرية تأويل متكاملة. غير أن الآلية التي يتم بها الفهم والتأويل وترجمة السياقات الثقافية، هي الموضوع الذي كان غائبا عن الدراسات القرآنية. فعملية الفهم والتفسير كانت ومازالت بعيدة عن التحليل الفلسفي في الدراسات الإسلامية، رغم ظهور الكثير من المناهج الفلسفية التي تعنى بفعل القراءة في الغرب.

وفي القرن الأخير ظهرت محاولات لتوظيف المناهج الفلسفية الجديدة الخاصة بالفهم والتأويل في قراءة النص الديني. كما هو الشأن مع محمد أركون، الذي عرف بكونه مواكبا للمستجدات المعرفية في مختلف ميادين العلوم الإنسانية، وصاحب عدة منهجية خصبة. وقد وظف ثقافته لإحداث طفرة "للعقل الإسلامي"، ضمن مشروعه الذي أطلق عليه اسم الإسلاميات التطبيقية (L'islamologie appliquée) وذلك بتمثّل الفلسفات الطارئة وتطبيقها على النصوص الإسلامية.

فعالج أركون إشكالية الفهم على غرار الفلاسفة الأوروبيين، ووظف التأويلية أو "الهيرمينوطيقا" لتفسير النص. والتي تشير إلى جملة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص ، فمصطلح التأويلية يحيل على النظرية التفسيرية، على خلاف التفسير الذي يشير إلى التفاصيل التطبيقية للعملية.

واختيارنا لأركون من بين كل الباحثين الحداثيين ليس اعتباطيا، بل راجع إلى كون أركون يتفوق على غيره بغزارة تحصيله العلمي _وهذا أمر يشهد له به الحداثيون _ وكذلك لجرأته على تطبيق المناهج الغربية مهما كانت النتائج التي تفضي إليها مخالفة للقناعات المترسخة في الحضارة الإسلامية ما دام يراها علمية، ولهذا فإن أثر المناهج الفلسفية في فكر أركون شديد الوضوح، خاصة التأويلية التي هي موضوع بحثنا ومدار اهتمامنا ، ولذلك أردنا أن نتعرض لإضافاته من

حيث المقاربات العلمية والكشوف المعرفية .واخترنا أن يكون عنوان بحثنا هو:"التأويلية وأثرها في الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون نموذجا"

و أهمية هذا البحث في تصورنا تأت من أهمية الموضوع ذاته،أي النص الديني لأن محاولة إعادة قراءة هذا النص، واختبار مناهج وقواعد إنتاجه للمعنى تتضمن إعادة النظر في تصورنا للحياة وللوجود في ضوء مكتسبات العصر الحديث من خلال علاقة جدلية مع خصوصياتنا الحضارية.

1. إشكالية البحث وتساؤلاته:

وبناء على هذه المعطيات يمكن طرح مجموعة من الأسئلة حول موضوع الدراسة، فانطلاقا من ضرورة تحديد طريقة تعاملنا مع التراث ومنهجية استخراج الأجوبة عن تساؤلات الواقع الراهن من النص الديني، وانطلاقا من تطور مناهج القراءة والعدة التفسيرية

نريد في هذا البحث أن نعرف ما هي التأويلية؟ كيف تشتغل بالنص وكيف تستخرج منه المعنى؟ ما الذي يتجدد في الوعي عندما تشتغل التأويلية بنصوص التراث ؟ ما هي القراءة التي يعتقد أركون أنها أخصب وأنسب لاستخراج المعنى من نصوص التراث ومن النص القرآني؟ كيف يمكن لنا أن نفعّل التراث في حياتنا بعيدا عن موقفي الإلغاء والتقديس؟ هل سيؤدي تجاوز تقديس التفسيرات إلى أنسنة النص؟ كيف تستخرج معاني النص في زمن القارئ وتستمر حيويته في الإفراز الدلالي؟ هل يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ ما معنى خلود القرآن؟ ألا يتناقض الإقرار بوجود معنى موضوعي للنص القرآني مع خلوده؟ ما العلاقة التي يفترض أن تربط المعنى التاريخي بالمعنى الذاتي؟

2. أسباب اختيار الموضوع:

دفعني إلى اختيار هذا الموضوع جملة من الدوافع الذاتية والأسباب الموضوعية، وهي:

أ. الأسباب الذاتية:

- الرغبة الخاصة والملحة في البحث في مجال المنهجيات المعاصرة.

- الرغبة في الاستفادة من تجربة أركون، والاطلاع على الإضافات التي قدمها من حيث المقاربات العلمية والكشوف المعرفية.

- حاجتنا كباحثين للتعمق في التأويلية وفلسفة اللغة، والتاريخ،و المنهجية وفق متطلبات العصر.

- كثرة النّقول والردود من طرف المتخصصين –وغير المتخصصين –على محمد أركون مما جعلني أهتم بالدراسة الموضوعية لفكره.

ب. الأسباب الموضوعية:

- اهتمام الفكر المعاصر بما في ذلك الفكر الإسلامي بالبحث في المناهج لأنها أدوات إنتاج الأفكار.

- الغرابة النسبية للغة التفسير والتي تحاول دائما أن تحاكي لغة زمن التنزيل دون كثير اعتبار للغة المتلقي–أي مسلم اليوم– مما يزيد الهوة بين المسلم ومصادره. وكذا مناقشة أغلب المفسرين لمعاني القرآن في ضوء إشكاليات العصور الأولى الهجرية ووفقا للمناهج والشروط المقررة في علوم القرآن والتي يرى أركون وغيره من الحداثيين عدم كفايتها في قراءة النص الديني؛ مما أعطانا الدافع لمراجعة هذه المناهج دون إضافة الذاتية المرتبطة بالتراث والمقدسة له، أو النافية له، أو المتعالية عليه.

- جدة الموضوع زمنيا وفكريا، إذ أنه يمس كل فرد مسلم يعايش ما هو مستجد في العالم العربي الإسلامي أولا،ثم العالم الغربي ثانيا.

- ثراء الموضوع لأنه يدمج بين منهجيات مختلفة مما يغني البحث ويساهم في تكوينه وإنضاجه معرفيا.

- الجمود الفكري الذي سببته طرق التعامل مع التراث، وضرورة توظيف المناهج التي تساعدنا على تجاوز الاندماج النفسي التقديسي له للوصول إلى الرؤية العلمية التفعيلية.

- ضرورة توظيف العلوم المستجدة لتجاوز الانكفاء على الذات.

- أن خلو ذهن المفسر من العلوم اللازمة لفهم النص الديني و إدراكه للواقع في صورة مجملة وعامة إلى حد الغموض يقود الشارح إلى القراءة الغيبية المحضة للخطاب القرآني.

– إن النص لم يعد اليوم مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميدانا معرفيا مستقلا، أي مجالا لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص و عن المعرفة في آن واحد.

3. أهداف البحث:

توخيت من انجاز هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف، وهي:

–محاولة ضبط أسس المنهج الجديد في قراءة النص.

–محاولة الوقوف على الإضافات التي تقدمها التأويلية للوعي.

– محاولة المساهمة في التأسيس لفهم موضوعي للفكر والمنطلقات الأركونية بغرض الاستفادة من أبحاثه.

– محاولة المساهمة في تطوير الفكر الإسلامي بتكريس إعادة الاختبار المستمرة للمبادئ والمسلمات التي تقوم عليها أفكارنا، والمبادئ السائدة فذلك كفيل بأن يطور مصداقية وعينا ويدعم قدرته على الإلمام بالواقع.و لأن قراءة النص القرآني التي تنبني عل هذا القدر من الانفتاح والتأسيس هي أجدى و أخصب من القراءات الإيديولوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة جاهزة نهائية. والتي لا تضيف جديدا إلى الفكر و المعرفة.

– بيان إضافات أركون للفكر الإسلامي من حيث المقاربات العلمية والكشوف المعرفية.

4. صعوبات البحث:

اعترض انجاز هذا البحث مجموعة من الصعوبات منها ما يتعلق بلغة البحث، ومنها ما يتعلق بموضوعه، و تفصيلها كما يلي:

– صعوبة المصطلح الفلسفي الذي يحتاج إلى الكثير من الجهد والوقت لتحصيله خاصة مع كون موضوع البحث يقع في إطار فلسفات ما بعد الحداثة التي تعج بالمصطلحات و الفلسفات المفتوحة.

– كما أن الحديث عن أركون يثير الكثير من الحساسية وردود الأفعال الدفاعية مما يجعل الأحكام القيمية عليه هي الأكثر رواجا في الفكر العربي و الإسلامي، مما صعّب علينا الاستفادة

من الكتابات حول أركون من جهة ،و صعّب علينا كذلك الوصول إلى أحكام خاصة بنا لأن هذا أمر يحتاج إلى الكثير من الحذر.

- واجهتنا كذلك صعوبة تحري الموضوعية لسببين: الأول هو كون التأويلية فلسفة ذاتية بالدرجة الأولى، و الثاني هو كوننا ندرس تطبيقاتها على النص الديني الذي هو جزء من كيان وذاتية الباحث، ومعلوم أن الإيديولوجيا إذا التقت بالبحث العلمي فإنها تقوم بتوجيهه لخدمة أغراضها، مما يجعل تحري الموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي أمرا محفوفا بالمزالق، و هذا ما حاولنا التنبه إليه منذ بداية البحث.

- كثرة المنهجيات الفلسفية والمصطلحات التي يوظفها أركون مما يشغب علينا،و يدفعنا إلى تتبع مصطلحاته للوقوف على طرق وظروف توظيفه لها.

5. الدراسات السابقة:

اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على بعض الدراسات التي تناولت جزئيات هذا البحث، و إن لم أعثر في حدود اطلاعي على دراسة بعنوان البحث. و أهم الدراسات التي بفضلها تمكنت من تحديد معالم الطريق الذي أسلكه ما يلي:

- **الدراسات حول أركون:** و أهمها كتاب "مختار الفجاري ": "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون" بالإضافة إلى مقال "علي حرب":"محمد أركون بين نصه وشارحه" و مقاله: " محمد أركون و قراءة الفكر الإسلامي" وهما منشورين ضمن كتاب "نقد النص"، وكذلك كتاب"فارح مسرحي":" الحداثة في فكر محمد أركون"، و رسالة الدكتوراه الموسومة "بإشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر" إعداد الباحث "مرزوق العمري" بالإضافة إلى كتابات "نصر حامد أبو زيد".

من الكتابات حول أركون من جهة ،و صعّب علينا كذلك الوصول إلى أحكام خاصة بنا لأن هذا أمر يحتاج إلى الكثير من الحذر.

- واجهتنا كذلك صعوبة تحري الموضوعية لسببين: الأول هو كون التأويلية فلسفة ذاتية بالدرجة الأولى، و الثاني هو كوننا ندرس تطبيقاتها على النص الديني الذي هو جزء من كيان وذاتية الباحث، ومعلوم أن الإيديولوجيا إذا التقت بالبحث العلمي فإنها تقوم بتوجيهه لخدمة أغراضها، مما يجعل تحري الموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي أمرا محفوفا بالمزالق، و هذا ما حاولنا التنبه إليه منذ بداية البحث.

- كثرة المنهجيات الفلسفية والمصطلحات التي يوظفها أركون مما يشغب علينا،و يدفعنا إلى تتبع مصطلحاته للوقوف على طرق وظروف توظيفه لها.

5. الدراسات السابقة:

اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على بعض الدراسات التي تناولت جزئيات هذا البحث، و إن لم أعثر في حدود اطلاعي على دراسة بعنوان البحث. و أهم الدراسات التي بفضلها تمكنت من تحديد معالم الطريق الذي أسلكه ما يلي:

- **الدراسات حول أركون:** و أهمها كتاب "مختار الفجاري ": "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون" بالإضافة إلى مقال "علي حرب":"محمد أركون بين نصه وشارحه" و مقاله: " محمد أركون و قراءة الفكر الإسلامي" وهما منشورين ضمن كتاب "نقد النص"، وكذلك كتاب"فارح مسرحي":" الحداثة في فكر محمد أركون"، و رسالة الدكتوراه الموسومة "بإشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر" إعداد الباحث "مرزوق العمري" بالإضافة إلى كتابات "نصر حامد أبو زيد".

6. المناهج المتبعة:

من أجل إعطاء الموضوع حقه من الدراسة، و لأن طبيعته هي التي تحدد نوع المنهج المتّبع فإن الأمر استدعى توظيف جملة من المناهج هي:

1°. **المنهج التحليلي المقارن:** اعتمدناه لتوضيح المضامين الجزئية للتأويلية و لأن البحث في مشروعيتها الفلسفية يحتاج إلى الاعتماد على نصوص أصحابها ،و شرحها وتحليلها قصد استخراج آرائهم ومواقفهم .

وكذلك وظفنا هذا المنهج لتوضيح رؤية أركون دون تبرير ما قد يذهب إليه أو يصل إليه لأن التحليل يقترب من التفسير والتفسير يقترب من التبرير وليس هذا ما أردناه.

كما وظفنا طريقة السبر والتقسيم للوصول إلى مقاربة مؤسّسة لتعريب كلمة "الهيرمينوطيقا" حيث سبرنا المحاولات المطروحة التي عثرنا عليها-في حدود اطلاعنا- و قمنا بعدها بدراسة كل احتمال على حدا لنصل في النهاية إلى الرأي الذي اتضح لنا رجحانه بين كل البدائل المطروحة .

أما المنهج المقارن فقد جاء لتحديد موقع هذه الرؤية بين تلك التي اهتمت بضرورة التجديد على مستوى المنهج والتراث دون أن نحدد عينة.

2° . **المنهج التاريخي:** وظفناه في تتبع التطور الكرونولوجي لمفهوم التأويلية ، ولغيرها من المفاهيم.

3° . **المنهج الوصفي:** توسلنا به أيضا في أكثر من موضع كلما استدعت الحاجة.

4°. **المنهج الاستقرائي:** استخدمناه في تتبع المصطلحات بسبب تشعب المدارس واختلاف الفهوم مما يدعونا إلى استقراء الآراء كلما أردنا ضبط مفهوم ما.

ولإعطاء الموضوع حقه فقد وظفنا هذه المناهج على مدار البحث.

7. خطة البحث:

وتفصيلها كما يلي:

– **المقدمة**: وقد حاولنا تضمينها العناصر المنهجية الضرورية و هي: التعريف بالموضوع، وعرض الإشكالية ، وأسباب اختيار الموضوع والأهداف من انجاز هذا البحث والصعوبات التي واجهتنا ،ثم الدراسات السابقة و المناهج و الخطة،والمنهجية المتبعة .

– **الفصل الأول**: وهو حول التأويلية ، و لم نفرده كما جرت العادة للتعريف بالشخصية التي هي مدار البحث و ذلك لأن أركون شخصية معاصرة معروفة ،و لأننا أيضا لا نجد في تقديم أركون في فصل كامل أي إضافة للبحث.

وقد جاء الفصل الأول بعنوان : التأويلية مرفولوجيا وجينيالوجيا لأن التأويلية مفهوم يصعب تقديم تحديده الماهوي، وتحتاج إلى دراسة معمقة و لذلك جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث، وهي: مفهوم التأويلية (الهيرمينوطيقيا)، ثم إشكاليات التأويلية، وأخيرا أسس التأويلية.

أما الفصل الثاني فعنوانه: آليات القراءة عند محمد أركون.

وذلك لأن أركون يوظف بالاضافة إلى التأويلية الكثير من المناهج التي تبدو متعارضة مع بعضها من الناحية الفلسفية ، فأردنا معرفة ما إذا كان أركون قد قام بصهر المناهج النقدية التي يطبقها ضمن ناظم فلسفي موحد، وتصور معين للفهم قبل تطبيقها. بالشكل الذي يجعله صاحب رؤية نقدية مستقلة.و أن نعرف الإمكانية الفلسفية للجمع بين مختلف المناهج التي يطبقها وبين التأويلية. ولذلك تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث هي: المقاربة التفكيكية، ثم المقاربة اللسانية والسيميائية، وأخيرا المقاربة الظاهراتية.

وقمنا في كل مبحث بعرض مفهوم المنهج موضوع الدراسة في مطلب، ثم بحثنا في الإمكان الفلسفي للجمع بينه وبين التأويلية في مطلب ثان، ثم في تطبيقات أركون لها في المطلب الثالث.

أما الفصل الثالث: وهو بعنوان أثر التأويلية في قراءة التراث، حيث قمنا فيه بمناقشة النتائج العملية لتطبيق التـــأويلية على نصوص التراث وتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، وهي: مفهوم التراث عند أركون، وثانيا: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية، وأخيرا تاريخية التراث واستحالة التأصيل.

و**الفصل الأخير** جاء بعنوان :أثر التأويلية في قراءه القرآن الكريم. وفيه أيضا ناقشنا النتائج

العملية لتطبيق التأويلية على نصوص القرآن الكريم وذلك في ثلاثة مباحث، وهي: مفهوم النص وبنية الخطاب عند أركون، ثم تاريخية القرآن عند أركون، وأخيرا المقدس والتاريخية.

بالإضافة إلى خاتمة لخصنا فيها أهم النتائج المتوصل اليها.

ج. منهجية التوثيق:

قمنا في كل البحث باتباع منهجية موحدة هي:

- عند ذكر المرجع لأول مرة:

نذكر اسم الكاتب:عنوان الكتاب، دار النشر، بلد النشر،رقم الطبعة ،تاريخ النشر، الجزء، الصفحة.

- عند ذكر المرجع للمرة الثانية نكتفي ب:اسم الكاتب: عنوان الكتاب،الجزء والصفحة.

أما مواقع الأنترنات، فقد اتبعت الطريقة التالية:

اسم الكاتب:عنوان المقال،تاريخ سحب المقال من الموقع،الموقع الالكتروني.

أما الدوريات:

- عند ذكر المقال في المرة الأولى:

اسم الكاتب: عنوان المقال،اسم الدورية أو المجلة،المؤسسة ، بلد النشر،العدد، التاريخ، الصفحة.

-عند ذكر المقال في المرة الثانية نكتفي بذكر اسم الكاتب وعنوان المقال و الصفحة.

-كما قمنا بالترجمة للأعلام الغربيين غير المعروفين ، إلا في حالات نادرة لم نعثر فيها على الترجمة في أي من المعاجم المتاحة.

- فيما يتعلق بالنّقد: نقوم أثناء عرض الموضوع أو الفكرة بالتماهي معها لإعطائها حقها، ثم نقوم بعد ذلك بالتعليق أو النقد حسب الحاجة.

-كما قمنا بالترجمة لأركون أيضا في الهامش لأنه وكما ذكرنا فإن المطلع على الفكر الإسلامي المعاصر لن يحتاج إلى ترجمة له، أما غير المطلع فترجمة الهامش ستفي بالغرض.

- وقمنا بشرح المصطلحات المحورية في متن الدراسة، أما المصطلحات الفرعية فقد أثبتّناها في الهامش.

-أما القرآن الكريم فقد استعملنا رواية ورش، فيما عدى الآية [68] من سورة "يس" فقد جاءت برواية حفص، وذلك لأن أركون استشهد بها و صيغتها عند ورش مختلفة.

-كما اخترنا صيغة الجمع المتكلم، تنويها بكون هذا البحث أعد بمعية الأستاذ المشرف.

وأحسب أن هذه الإجراءات المنهجية كافية لخوض غمار هذا البحث.

هذا و نرجو من الله Y السداد والتوفيق والقبول، ولله الأمر من قبل وبعد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

التأويلية من فولوجيا وجينيالوجيا

المبحث الأول: مفهوم التأويلية (الهيرمينوطيقيا)

المبحث الثاني: إشكاليات التأويلية

المبحث الثالث: أسس التأويلية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التأويلية مفهوم إجرائي أخذ حيزا معتبرا في الحقل التداولي للفلسفة المعاصرة، لكن جذوره تمتد إلى عصر سقراط. وقد اعترى المفهوم التأويلي جملة من الإزاحات التي جعلته منفتحا على مختلف التخصصات، وجعلته أيضا مفهوما يستعصي على التحديد و الضبط، ولهذا سنقوم في هذا الفصل بتتبع ماهية التأويلية ، وتحديد تخوم معانيها و بيان الدينامية التي تشتغل بها،وتقتحم بها موضوعها. وهذا ما عنيناه "بالجنيالوجيا والمرفولوجيا". فمصطلح الجنيالوجيا أصبح بعد نيتشه[1] يعني تتبع أصول موضوع ما أو فكرة و تقديم عرض متسلسل لظهوره و نشأته و مضامينه وتطوره وصراع تياراته الفكرية، وذلك بهدف التحليل والفهم والنقد ،ولكن أيضا بحافز من الحاضر و إلحاحاته [2] .أما المرفولوجيا فتعني كما جاءت في المعجم الفلسفي الدراسة الوصفية الخارجية[3] .

المبحث الأول:

مفهوم التأويلية (الهيرمينوطيقيا)

المطلب الأول: تعريف "الهيرمينوطيقا" لغة:

أصل كلمة "هيرمينوطيقا" "L'herméneutique" يوناني، وهي من الفعل

---

[1]-في كتابه (La généalogie de la morale) أو "أصل الأخلاق "-كما ترجم -يقوم نيتشه بتوظيف مصطلح الجنيالوجيا بمعنى أصل الأفكار أو تاريخها

_Voir :Friedrich Nietzsche: La généalogie de la morale, sigma idition,p8

[2]-عبد الرزاق الدواي:الجنيالوجيا و كتابة تاريخ الأفكار،(2007-04-12)www.members.lycos.fr

[3]-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة اللبنانية، لبنان، دط، (1982م)،ج2،ص445

"Hermeneuin" ويعني يفسر، والاسم "Hermeneia" ويعني "التفسير"[1]، و هو بالمعنى الكامل، دلالة الجملة، وبالمعنى الدقيق عند المناطقة، الجملة القابلة للصدق والكذب. فالهيرميني الأرسطي يعني فهم منطق العبارة، إذ أن قول شيء ما عن شيء ما- أي التأويل- لا يهم "أرسطو" "Aristote" إلا لكونه مكانا للصدق والكذب"[2].

وهناك اشتراك بين جذر كلمة "الهيرمينوطيقا"، واسم الإله "هرمس" "Hermès" رسول الآلهة الإغريق المسئول عن التواصل بين الآلهة وعن توصيل رسائلهم وأوامرهم إلى البشر[3].

ويوحي الأصل اليوناني للفظة "الهيرمينوطيقا" بعملية الإفهام التي تعد اللغة وسيطها الأساسي. و يشترك عنصر الإفهام هذا بين المعاني الثلاثة للفظة "Hermeneuin"، ولفظة "Hermeneus" في الاستخدام القديم. و هذه المعاني هي[4]:

1-التعبير والنطق والكلام: وهذا الاتجاه يرتبط بالقول الذي يعد في ذاته تأويلا؛ أي الطريقة أو الأسلوب الذي يعبر به عن الشيء، ويتم به الأداء. وعليه فإن الإلقاء الشفهي والغناء هي ضروب من التأويل. و كذلك تلاوة قصيد ملحمي، كما جاء في محاورة "إيون" "Ion" "لأفلاطون" "Platon" حيث قام "أيون" المؤول بتلاوة "هومر" بتجويده والتلاعب بطبقات صوته، وقد عبر عنه وفسر دقائق معانيه وأوصل إلى المستمعين أكثر مما يدركه، فأصبح بذلك شأنه شأن "هرمس" حاملا لرسالة "هومر" ومؤولا لها[5].

2-الشرح والتفسير : المعنى الثاني للهيرمينوطيقا في الاستخدام القديم هو "أن تشرح"، وهذا الاتجاه يؤكد على البعد التفسيري، فالمؤول له وظيفة إيضاح وتفسير الألفاظ والتراكيب الغريبة[6].

---

[1]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، (1424هـ-2003م)، ص17.

[2]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (1424هـ-2007م)، ص68.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص23.

[5]-المرجع نفسه، ص24-25. وينظر: محاورة أيون في المرجع نفسه، ص349 وما بعدها.

[6]-المرجع نفسه، ص30.

3-الترجمة: إبلاغ الآخرين يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر باللغة، والترجمة صورة من صور الإفهام، وللهيرمينوطيقا والترجمة في اللسان الإغريقي دلالة واحدة، لأن ترجمة النص هو بالضرورة تأويل محتوياته وإيضاحها، وجعل العبارات الغريبة والمبهمة مفهومة ومستوعبة من طرف المتلقي[1].

فالترجمة ليست عملية البحث عن المرادف، وإنما هي التوسط بين عالمين مختلفين. و لذلك تبين لنا الترجمة أن اللغة ذاتها تنطوي على تأويل شامل للعالم، وتبين كيف تقوم الكلمات فعلا بتشكيل نظرتنا إلى العالم، بل تقوم بتشكيل إدراكنا ذاته، فاللغة هي مستودع الخبرة الثقافية[2].

ويعد كتاب "أرسطو" "Péri hermenias" أو "عن التأويل" –كما ترجم–، أول كتاب في التأويل البرهاني الذي يبين العلاقة بين اللغة والفكر[3] ، ولب الموضوع الذي تطرق إليه "أرسطو" في هذا الكتاب هو هذا المعنى للتأويل، لأن العبارة هي حامل يفهم المتلقي ما أردنا التعبير عنه والإشارة إليه[4].

وهذه الدلالات الثلاثة للجذر اليوناني للفظة "الهيرمينوطيقا" هي التي تغذي التعريفات الحديثة لها، وفي كل مرة يركز التعريف على أحد هذه الاتجاهات.

المطلب الثاني: مقاربة في تعريب "الهيرمينوطيقا"

هناك من الباحثين[5] من نقل مصطلح "L'herméneutique" "الهيرمينوطيقا" إلى العربية بنفس بنيته الصوتية اللاتينية، ولكن برسوم عربية، "الهيرمينوطيقا"، بحجة أنه أقرب إلى روح الكلمة وأن هناك كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته "Intraduisible"[6].

---

[1]-محمد شوقي الزين: مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا) (2006-01-01)
www. Altasamoh. net

[2]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2005)، ص139

[3]-المرجع نفسه، ص11.

[4]-محمد شوقي الزين: مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)، (2006-01-01) www. Altasamoh. net

[5]-كما فعل عادل مصطفى في كتابه "مدخل إلى الهيرمينوطيقا"، ابتداء من عنوان الكتاب.

[6]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط، دت، ص29.

لكن هذه الطريقة في نقل المصطلحات هي ظاهرة شبه عامة في الفكر العربي المعاصر، ومن أمثلة هذه المصطلحات: الفينومينولوجيا، الإتنولوجيا، الأنتروبولوجيا...الخ.

والسبب في هذه الظاهرة –كما يرى مختار الفجاري– هو تجنب الباحث للاصطدام بما يعرف بفكرانية اللغة، عندما يختار لفظ عربيا أصيلا للدلالة على مفهوم ذي محتوى علمي من اللغات الأجنبية، لأن العبارة من حيث هي مدلول تحمل داخل منظومتها اللغوية خصائص رؤية أهلها للعالم، وطرق تفكيرهم، وتصوراتهم. فالقارئ يدرك مباشرة وبعفوية مدلول الكلمة كما يتحدد داخل منظومة اللغة، وهذه العمليات الفكرية تتم بطرق خفية ولا واعية[1].

ومراعاة لذلك، اخترنا كلمة "التأويلية" لتعريب المصطلح، كما فعل عبد المالك مرتاض[2] وغيره[3].

ولتبرير اختيارنا سنقوم بعملية سبر وتقسيم للمقاربات الواردة.

فقد اخترنا كلمة "التأويلية" بصيغة المصدر الصناعي تمييزا لها عن صيغة "التأويل" التي تحمل معنى محض اللفظ للدلالة عليه في الثقافة الإسلامية، وهو كما يقول الجرجاني: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي نراه موافقا للكتاب والسنة"[4]، فالتأويل الإسلامي مرتبط بالمجاز في اللغة، ولذلك فإن العلماء الذين يقولون بوجود المجاز في اللغة يأخذون بتعريف الجرجاني للتأويل –وهذا ما عليه أغلب الفرق الإسلامية–. أما من يقول بعدم وجود المجاز في القرآن الكريم[5]، فيحمل لفظة التأويل الواردة في القرآن الكريم في قوله تعالى:

[هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ

---

[1]–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2005)، ص60.

[2]–عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، مج29، ع1، سبتمبر، ص263.

[3]–ينظر: زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص112، و بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط1، (1999)، ص10.

[4]–الجرجاني علي بن محمد: التعريفات، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، مصر وبيروت، ط1، (1411هـ-1991م)، ص65-66.

[5]–ينظر: ابن تيمية: الحقيقة والمجاز، تحقيق: أبو مالك محمد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، (2002)، يوصل للفكرة في كل الكتاب.

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ]

[آل عمران: 7] على معناها اللغوي الذي سنورده لاحقا.

وهذا الفريق لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيده اللغوي والسيميائي. وأما دور المجاز والرمز فهو مقلص ومختزل من قبل هذا النوع من النقد اللغوي إلى نوع من البلاغة الإعجازية الموجهة لإغناء المعنى الحرفي. فالحقيقة هي الضد المناقض للمجاز في منظور هذا النقد[1].

وعندئذ يكون المعنى الحقيقي أو "الحرفي" هو الذي يمثل الحقيقة، في حين أن المجاز يؤدي إلى مهاوي الخطأ والضلال، ومن هنا كان الميل لتقليص دور المجاز في القرآن ، وقراءة الآيات والمعاني المجازية وكأنها معاني حقيقية حرفية[2].

ويرى أركون[*] هذا تسطيحا للخطاب الديني المتعدد المعاني، وتقليصا له واختزالا إلى

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، (1998)، ص79.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[*]-محمد أركون: مفكر جزائري، ولد في تيزي وزو (من مناطق القبائل) بالجزائر، تلقى تعليمه ما قبل الجامعي بالجزائر، ثم غادر إلى فرنسا ليلتحق بجامعة السوربون، حيث نال شهادة الدكتوراه، وقد كان تلميذا للمستشرق رجيس بلاشير "R.Blachère". ارتبط اسمه بمحاولة علمنة الإسلام أو أسلمة العلمنة --حسب تعبيره-. من مؤلفاته: "نقد العقل الإسلامي المعاصر" (1984)، الذي ترجم بتاريخية الفكر العربي الإسلامي – "العلمنة والدين" (1986) – "محاولات في الفكر الإسلامي" (1977)-، "الإسلام، الأخلاق، السياسة" (1986)-، "آفاق مفتوحة على الإسلام" (1992)- "الفكر العربي" (1979)- "الإسلام أمس وغدا" (1975)- "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر من فيصل التفرقة إلى فصل المقال؟" (1993)- "الإسلام، الدين، المجتمع" (1982)- "قراءات في القرآن" لم يترجم (1991) – "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"(1999)- "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم" (1998).

وتدور مجمل كتابات وأبحاث محمد أركون حول موضوع أساسي وذلك بقصد تحقيق هدف استراتيجي، وهو توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ، وتفهم ما يجري في المجتمعات المعاصرة. وقد دعا أركون إلى تطبيق ما أنتجته علوم الإنسان والاجتماع، أي فلسفة اللغة والتاريخ والألسنيات والفلسفة الأنتروبولوجية، بالإضافة إلى استخدام البنيوية "فوكو، وستروس"، أو "التفكيكية" "جاك دريدا" و"النقدية" وغيرها من أجل دراسة الإسلام كنص ودين وتاريخ وسياسة.

-جميل الحاج:الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، (2000)، ص26-27.

مستوى الحرفية الظاهرة أو المفهومية الأحادية الجانب[1].

وحتى أسلوب العدول عن المعنى الحقيقي للنص إلى المعنى المجازي أو الرمزي أو القول بوجود المعاني الباطنية يتفق مع النظرية القديمة حول اللغة، والتي يرى أصحابها أن الكلمات تدل على حقيقة وجود الأشياء، وذواتها الخارجية، ومعاني التراكيب اللغوية هي حقيقة الأشياء ، وأن المعاني المجازية أيضا هي حقائق في العالم الخارجي تشير إليها النصوص مباشرة، وعليه فإن المعنى والمدلول موجودان في العالم الخارجي[2].

أما دلالة الهيرمينوطيقا في الثقافة الغربية فهي متعلقة بسؤال الحقيقة لا بالمجاز، فهي تنتمي إلى فلسفة لغوية مختلفة، تفتح المسافة بين الدال والمدلول لشحن الدوال وتكريس الاختلاف، وتنفي التطابق في العلامة –بمعناها السيميائي–، فمن أهم قضايا الهرمينوطيقا قضية وجود الحقيقة كمعنى ثابت خارجي عن ذات الإنسان يمكن الإشارة إليه.

ولذلك نرى أننا لا نستطيع أن نترجم "الهيرمينوطيقا" بلفظ التأويل للفارق الكبير بين دلالتيهما، وبين الفلسفة اللغوية التي يعمل في إطارها كل منهما.

ويفضل محمد شوقي الزين تعريبها بـــ"فن التأويل"، لأن كلمة "Hermeneutikè" باللاتينية تتضمن في اشتقاقها كلمة "Téké" التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني لآليات لغوية، ومنطقية وتصورية. وهذه الآليات توظف للكشف عن حقيقة شيء ما، لأن "الفن" كآلية لا ينفك عن الغائية[3]وهذا هو أيضا رأي مؤسس الهيرمينوطيقا العامة."فريدريك شلاير ماخر" "Schleirmacher"[*].

---

[1]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص79.

[2]–محمد مجتهد شبستري، حسن حنفي، وآخرون: الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، (1423هـ–2002م)، ص69.

[3]–محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان–المغرب، ط1، (2002)، ص29.

[*]–فريديريك شلاير ماخر: لاهوتي وفيلسوف ألماني، ولد سنة 1768م، من مؤسس جامعة برلين، حيث عمل بالتدريس حتى وفاته عام 1834م، يعد مؤسس الهيرمينوطيقا العامة، وأب الدراسات التيولوجية والدينية الحديثة، وهو المترجم العمدة لأفلاطون إلى العربية.من أهم مؤلفاته : "حديث الدين"(1799م)،"حوار داخلي"(1810م).
–جميل الحاج:الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ،ص314–316

ولكن صيغة "فن التأويل" تتضمن كلمة التأويل، التي تستصحب معها معناها الاصطلاحي في ثقافتنا، المرتبط بالمجاز، ولو قال "فن التفسير" لكان ذلك أقرب إلى معنى الهيرمينوطيقا "فالتفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية بينما يستعمل التفسير فيها وفي غيرها... والتفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا"[1]، وكذلك الهيرمينوطيقا تطبق على النص الديني وغيره، وتتعلق بالمجاز وغيره، فالهيرمينوطيقا هي فلسفة ونظرية وفن الفهم، والتعبير عنه وصياغته اللغوية.

وقد اخترنا لفظة التأويلية لتعريب الهيرمينوطيقا لسببين هما:

1- السبب الأول: الإبقاء على مادة كلمة التأويل، لما لها في أصلها اللغوي من علاقة بمعنى الهيرمينوطيقا، وتأتي كلمة التأويل في اللغة في مادة "ءال" بخمسة معاني هي:

أ. التفسير والتدبر: جاء في لسان العرب: "...وأوّل الكلام وتأوّله؛ دبره وقدره وأوّله وتأوّله فسره"[2]، ولا تخفى علاقة هذا المعنى بمعنى الهيرمينوطيقا ووظيفتها التفسيرية.

ب. الرجوع: قال ابن منظور:"أما التأويل فهو تفعيل من أوّل يؤوّل تأويلا وثلاثيه ءال يؤول، أي، رجع وعاد"[3].

ج. العاقبة والمصير:

قال أبو عبيدة:"التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"[4]، بمعنى تحقق الأمر عينا وتجليه كما هو في نفسه. كما في قوله تعالى: في قوله تعالى: [..**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**..][آل عمران: 7].

د. الإصلاح والسياسة: جاء في اللسان:"والائتيال: الإصلاح والسياسة، وفي حديث الأحنف: قد بلونا فلانا فلم نجد عنده إيالة للملك... والإيالة السياسة"[5]، قال السيوطي: "كأن

---

[1]-السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، ج2، ص221.

[2]-ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، دط، دت، ج1، ص172.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]-المرجع نفسه، ص173.

المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه"[1] و هذا أيضا من معاني الهيرمينوطيقا .

هـ. **الجمع**: "قال أبو منصور: يقال ألت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته فكأن التأويل جمع معاني أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه، وقالت بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك؛ أي جمعه... ويقال في الدعاء للمضل: أوّل الله عليك ضالتك؛ أي رد عليك ضالتك وجمعها لك"[2].

كما أننا نجد في اشتقاقات كلمة التأويل "الآل" الذي يعني السراب والضباب. جاء في لسان العرب: "...الآل: السراب، وقيل الآل هو الذي يكون كالماء بين السماء والأرض"[3]. والقيمة الدلالية لهذا المعنى هي أن الأصل الذي تبحث عنه الهيرمينوطيقا عبارة عن لحظة تأسيسية متعددة الأوجه، فهو مجال تجوبه العلاقات الاختلافية دون إرجاع الأشياء إلى قيم متعالية أو أصل ثابت، فالمعنى المتكشف في الهيرمينوطيقا ذو دلالات نسبية، تتفاوت وتختلف باختلاف الذوات المؤولة[4].

2- السبب الثاني: هو أن صيغة المصدر الصناعي تمكننا من استحداث مصطلحات للمعاني المستجدة، وتدل هذه الصيغة على الخصائص والمعاني الزائدة على اسم الجنس.

والمصدر الصناعي هو اللفظ الجامد أو المشتق، اسم العين أو الاسم الذي يؤدي مؤدى الأدوات، تزاد في آخره ياء النسب التي تدل على الأحوال الزائدة على اسم الجنس، لأن النسب ربط بين المنسوب والمنسوب إليه، وتاء النقل -من الوصفية إلى الاسمية- لتمحيض اللفظ لمعنى المصدر[5].

فمثلا كلمة "وطن" تدل فقط على مكان يقيم الناس فيه؛ أي أنها لا تدل على المعاني النبيلة التي تتعلق بهذا الوطن، والتي يفترض توفرها في أفراده، كحبه والدفاع عنه. فإذا اشتققنا من هذا اللفظ مصدرا صناعيا وقلنا: فلان ذو وطنية بتاء النقل، وياء النسب محضنا اللفظ للمصدرية مع

---

[1]-السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص221.

[2]-ابن منظور: لسان العرب، ص172.

[3]-المرجع نفسه، ص285.

[4]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص30.

[5]-عباس أبو السعود: أزاهير الفصحة في دقائق اللغة، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت، ص284.

تضمينه المعاني الشريفة الأنفة الذكر[1].

واستعمال هذا المصدر قياس عربي أخذ به المجمع اللغوي. ورأى النحاة أن يسموه بالمصدر الصناعي بمعنى المنسوب إلى الصناعة كما يقولون المصدر القياسي بمعنى المقيس[2].

و هذا هو ما نحتاج إليه في استخراج لفظ من مادة "ءال" في اللغة العربية تتفق معانيه مع لفظ "الهيرمينوطيقا" في اللغات الأجنبية، ولا يحمل ظلال مصطلح التأويل، مع حفاظه على مادة الكلمة.

وينبغي التفريق بين "التأويلية" بمعنى المصدر الصناعي التي هي اصطلاح و بين لفظة "التأويلية" التي تعني صفة ما ينسب إلى التأويل كقولنا "الإجراءات التأويلية " فكلمة التأويلية هنا تعني الوصف بالتأويل و يتضح ذلك إذا غيرنا صيغة الجملة إلى المذكر أي" الإجراء التأويلي".

وتجدر الإشارة إلى أن محمد أركون لا يطبق التأويل بمعناه الإسلامي أو"التأويل اللاهوتي" كما يسميه هو بل ولا يشجعه، ويراه توظيفا سلبيا للنص القرآني، واحتكارا للمعنى بشكل عقائدي ينبغي تجاوزه إلى توظيف المنهجيات المعاصرة، لتحليل الخطاب والنص الدينيين[3].

المطلب الثالث: تعريف التأويلية اصطلاحا

الوجه المرئي لكل نظرية يمثله سجل اصطلاحي يرسم لهذه النظرية حدودها وامتدادها في غيرها من النظريات، فهو الوصف اللفظي لتصور ما، يسمح بالتفريق بينه وبين تصورات أخرى داخل المنظومة الفكرية، فليس المصطلح بقضاياه المتنوعة سوى طريقة في تنظيم التجربة العلمية والتعبير عنها خارج الإكراهات التي يفرضها الاستعمال العادي للغة، فالاصطلاح خروج باللفظ عن معناه اللغوي والتواطؤ على توظيفه بمعنى محدد لا يلتبس بغيره ويحضر غيره أن يلتبس به،

---

[1]-عباس أبو السعود: أزاهير الفصحة في دقائق اللغة، ص284.

[2]-المرجع نفسه، ص285.

[3]-ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2001)، ص5 وما بعدها.

وذلك سدا لحاجة علمية أو حضارية[1].

وبهذا المعنى للاصطلاح يصعب ضبط التأويلية، فلا يمكن الحديث عن تعريفها من دون إيراد مسارها الكرونولوجي، فقد اعترى المشروع التأويلي تبدّلات كثيرة من حيث المجال والمحتوى، فمنذ سنة 1720م، لم يكن يمضي عام من دون أن يظهر دليل تأويلي جديد، وليس هناك حدود تؤطر مجالها سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره[2]،"فحيثما نشأت قواعد وتفتقت أحكام واستوت أنظمة لشرح النصوص أو فهمها، أو فك رموزها فثم التأويلية"[3].

ويعد كل تعريف من تعريفات التأويلية أكثر من مجرد مرحلة تاريخية، فكل تعريف يشكل مدخلا إلى مشكلات التأويل، وكذلك يمثل لحظة هامة من لحظاته[4]. والتعريفات المفصلية للتأويلية حسب ترتيبها الزمني هي:

1-نظرية تفسير الكتاب المقدس[5]:

وتعني القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، وتتميز التأويلية عن التفسير "L'exégèse" بأن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى النظرية التي يقوم على أساسها التفسير، فالتأويلية هي منهج التفسير وأصوله[6].

2-المنهج الفقهي اللغوي (الفيلولوجي):

بدأت الأبحاث في فقه اللغة انطلاقا من أعمال المدرسة الألمانية، وخاصة أعمال "فريديريك

---

[1]-سعيد بنكراد: المصطلح السيميائي، الأصل والامتدادات المصطلحية والحاجات الإنسانية(20-04-2006) -www.saidbengrad.com

[2]-فيصل دراج، سعيد يقظين: آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، (1424هـ-2003م)، ص230.

[3]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص47.

[4]-المرجع نفسه، ص.45

[1]-Le petit Larousse.librairie la rousse.Paris(2005).p751.

و ينظر:أندريه لالاند:موسوعة لالاند الفلسفية،تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات،بيروت، ط2، (2001)، مجلد 2 ،ص555

[6]-نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، (2001)، ص13.

شليغل"(*) (Fredric Schlick)، الذي دعا إلى النحو المقارن، ثم تطورت الدراسات ليتجاوز هذا العلم اهتمامه الأول بدراسة قواعد الصرف والنحو، ونقد النصوص الأدبية ليصبح بحثا عن الحياة العقلية من جميع وجوهها. فيدخل في حقل دراسة الفيلولوجيا علم اللغة،وفنونها المختلفة، كتاريخ الآداب، وتاريخ العلوم، وتاريخ الفلسفة من حيث التأليف والحكمة، وعلم الكلام وتاريخ الأديان من حيث درس الكتاب المقدس، وتأليف الكتب الدينية واللاهوتية، ولعل أهم حقل تجوبه الدراسة الفيلولوجية هو التفسير الديني، الذي يعتمد أساسا على دراسة فقه اللغة[1].

وقد كان لتزامن نشأة المذهب العقلي مع نشأة فقه اللغة أثر على تأويل الكتاب المقدس، حيث نشأت مناهج النقد وأكدت المدارس اللغوية والتاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية المطبقة على الكتاب المقدس هي ذاتها المناهج المطبقة على غيره من الكتب، وقد تعزز هذا الاعتقاد مع المذهب العقلي، الذي يعمم تطبيق العقلانية على تفسير الكتب المقدسة، حيث أصبحت مهمة المفسر هي فقط توظيف أدوات العقل الطبيعي[2].

وقد طور التأويل الإنجيلي تقنيات للتحليل اللغوي بلغت مستوى عاليا من الدقة، وألزم المفسرون بمعرفة السياق التاريخي لروايات الإنجيل، ليصبحوا قادرين على صياغة موضوعات الكتاب المقدس، وفقا لمقتضيات التغير الزمني، وأصبحت بذلك مناهج تأويل الكتاب المقدس مرادفة لفقه اللغة. ومنذ عصر التنوير حتى العصر الحاضر أصبحت مناهج البحث في الكتاب المقدس متصلة بفقه اللغة إلى درجة أن مصطلح "تأويلية الكتاب المقدس"، حل محل مصطلح "التأويلية" في الدلالة على نظرية تفسير الكتاب المقدس، أما "التأويلية" فأصبحت تحيل إلى فقه اللغة[3].

(*)- فريدريك فون شليغل :فيلسوف ألماني تلقى تعليمه في برلين،وكان عالما طبيعيا في أول أمره،و في سنة1922م استدعي ليشغل كرسي ماخ بفلسفة العلوم الإستقرائية.من أهم مؤلفاته:"رسالة في شرح النظرية النسبية"(1917م)- "نظرية المعرفة"(1925)- "معضلات الأخلاق"(1939م)

-جميل الحاج:الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص316

[1]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص130-131.

[2]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص47-48.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-التأويلية بوصفها فن الفهم:

رائد هذه الإزاحة هو المتأله الألماني "شلاير ماخر" وقد تداعى معه مفهوم التأويلية الذي قدمه فقه اللغة، والذي يشير إلى جملة القواعد المترابطة نسقيا والتي تعد تكئة نظرية للتفسير. وأعاد هذا الفيلسوف تصور "التأويلية" على أنها "علم الفهم"، أو"فن الفهم" وقد تمخض جهده على ما يسمى بـــ"التأويلية العامة" التي تدرس الشروط اللازمة لأي حوار كان، والتي يمكن لمبادئها أن تقدم أساسا لتأويل النصوص بجميع أنواعها[1]، فقد حاول "شلاير ماخر" تأسيس تأويلية تجمع بين الأدب والقانون والنصوص المقدسة، ويرى أنه لكي يكون الفهم منتجا فإن القراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل، ولذا فإن الفهم يشترط التأويل.

ويقوم هذا الأخير على مستويين هما:

1-المستوى اللغوي للنص أو الجانب النحوي: ويعني به وضع النص في سياقه اللغوي والتاريخي.

2-المستوى الفكري المشكل للنص، أو فكر المؤلف: وهو ما يسميه "شلاير ماخر" بالجانب التقني، الذي يعمل فيه المؤول على معرفة قصد الكاتب[2].

والعلاقة بين المستويين –كما يرى الفيلسوف- علاقة جدلية، ولذلك فإنه عندما يضع قواعد الفهم يرى أن المؤول يحتاج إلى موهبتين للنفاذ إلى معنى النص، وهما:

-الموهبة اللغوية والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية[3]، ويتفرع عن ذلك تفصيلات كثير ة ومتداخلة في عملية الفهم، ليس هذا مجال شرحها.

ولهذا اعتبر"شلاير ماخر" أب التأويلية فقد وصل بها إلى أن تكون منهجا قائما بذاته يؤسس عملية الفهم. بعد أن كانت في خدمة علوم أخرى.

---

[1]- عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص49.

[2]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص112.

[3]-نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص22.

4-التأويلية بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية:

رأى "دلتاي" (W.Dilthey) (*) في التأويلية ذلك المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الإنسانية، وقد تركزت محاولته على التفرقة بين العلوم الطبيعية من جهة، والعلوم التاريخية والإنسانية من جهة أخرى، وفي الرد على الوضعيين الذين وحدوا بينهما من حيث المنهج، بحرصهم على تطبيق نماذج العلوم الدقيقة على دراسة العلوم الإنسانية، وبحثهم عن قاعدة وأساس متعال ونهائي للعلوم الإنسانية في جملتها. وأمد "دلتاي" على ذاتية البحث في العلوم الإنسانية وعلى أن الباحث في هذا المجال يجد المفتاح في نفسه وليس خارجها[1].

وقد طرح "دلتاي" التأويلية من وجهة نظر تاريخية وإبسيمولوجيا[2]، فذهب إلى أن العلوم الإنسانية يلزمها نقد جديد للعقل كالذي قدمه "كانط" للعلوم الطبيعية في "نقد العقل الخالص" ويسمي "دلتاي" نقده بـــ"نقد العقل التاريخي". ويرى أن الفرق بين ما تحتاجه العلوم الإنسانية من فهم تاريخي وبين الفهم التكميمي للعلوم الطبيعية. يكمن في موضوع الدراسة من جهة، فموضوع العلم الطبيعي هو أشياء العالم، بينما موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان. ومن جهة ثانية هناك فرق في المنهج أوجزه "دلتاي" في مقولتين: التفسير "Explication" والفهم "Compréhension" حيث تقوم العلوم الطبيعية بتفسير الطبيعة بينما تقوم العلوم الإنسانية بفهم تعبيرات الحياة ، فالعلوم الطبيعية تفسر موضوعها بالروابط السببية، و تعرف موضوعها من الخارج، أما الفهم فيعرف موضوعه من الداخل، فالإنسان يفهم غيره بما يفهم به نفسه، وتزيد قدرته على هذا النمط من المعرفة كلما زادت معرفته بذاته[3].

في البداية حاول" دلتاي" أن يصوغ نقده اعتمادا على علم النفس، ولأن علم النفس غير

(*)-دلتاي فلهيلم: فيلسوف ومؤرخ وأدبي، ولد سنة 1833م، يعد مؤسس العلوم الروحية التي أصبحت تسمى بالعلوم الإنسانية، وهو كاتب سيرة شلاير ماخر، أهم مؤلفاته "الخصائص الأساسية للعلوم الإنسانية"، توفي سنة(1911)ومن أهم مؤلفاته: "مدخل إلى العلوم الإنسانية "(1883م)- "ماهية الفلسفة"(1907)-"بناء عالم التاريخ في العلوم الإنسانية" -جميل الحاج:الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص224-225

(1)-نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص23-24.

(2)-هانس جورج غادمير: فلسفة التأويل، ص12.

(3)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص50.

تاريخي ، لكونه يبحث عن قواعد وضوابط قابلة للتعميم و متعالية على الزمان، فقد كانت محاولته منذ البداية فاشلة،و لذلك انصرف إلى التأويلية بوصفها مبحثا معنيا بتأويل موضوع تاريخي "النص"، فوجد فيها المبحث الأكثر إنسانية وتاريخية وبالتالي الأكثر صلاحية لصياغة منهج العلوم الإنسانية[1].

5-التأويلية بوصفها أنطولوجيا الفهم:

بعد "دلتاي" حدثت إزاحة جديدة مهمة في مسار التأويلية و هذه الخطوة ليست كما عند "دلتاي" في تحسين ابستيمولوجيا العقل ،بل في طرح افتراضها الأساسي للتساؤل. فالافتراض المهيمن في عمل "دلتاي"هو أن العلوم الروحية بإمكانها أن تتبارى مع العلوم الطبيعية بأسلحتها المنهجية الخاصة والمختلفة سعيا للوصول إلى المعرفة وهذا يعني أن التأويلية صنف من الإبستمولوجيا[2] ينحصر فيها الجدل بين الفهم و الشرح.

هذا الافتراض الإبستيمولوجي للتأويلية أعيد طرحه من طرف "مارتن هايدغر" Martin"(•) "Heidegger، و"هانس جورج غادامير"Hans george Gadamer"(**)، بشكل لا يمكن وضعه كامتداد لمشروع "دلتاي" ،فهي محاولة حفر تحت المشروع الإبستمولوجي ،بهدف توضيح الشروط والظروف الوجودية ،و تحويل السؤال من كيف تعلم ؟ إلى ما هو نمط كينونة هذا الكائن الذي لا يوجد إلا بالفهم؟ ويركز "هيدغر" على فكرة التناهي، فوجودنا المتجذر في الزمكانية والمتناهي

---

(1)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا،ص50.

(2)-نستعمل كلمة "ابستيمولوجيا" بمعناها الأنجلوساكسوني، أي "نظرية المعرفة".

(•) –مارتن هايدغر: فيلسوف ألماني، ولد بـ"سكيرش" سنة 1889م، درس اللاهوت، والتقى بهوسرل مؤسس الظاهراتية الذي عينه مساعدا له، ويعد هايدغر من كبار الفلاسفة الوجوديين، من أهم مؤلفاته "الوجود والزمان" وكتاب "كانت ومشكلة الميتافيزيقا" وغيرها، توفي هايدغر سنة 1976م.

–جميل الحاج:الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص624-625

(**) –هانس جورج غادامير: فيلسوف ألماني، ولد في ماربور،سنة 1900م، كان متأثرا بأستاذه "هايدغر" نشر أول وأهم كتاب له سنة 1960م، وهو كتاب "الحقيقة والمنهج"، وقبل ذلك كتب غادامير رسالته الجامعية حول "ماهية اللذة في حوارات أفلاطون"، وعمره لم يتجاوز 22 سنة تحت رعاية "بول ناتوب"، أشهر مؤرخ للفلسفة، وفي سنة 1928م أصبح غادامير أستاذا للفلسفة في جامعة ماربور، بلغ مائة سنة في 11 فبراير 2000م، وتوفي سنة 2004م.

- جميل الحاج:الموسوعة الميسرة،في الفكر الفلسفي و الاجتماعي،ص376-377

يكشف عن إمكانيات الإنسان في العالم أو "الدزاين" "Dasein"[*] فتأويلية الفهم لا تسعى إلى تأسيس قواعد مطلقة قابلة للتعميم، بل تهدف إلى تشكيل وعي نقدي لتناهي الدزاين[1].

في الأخير، نخلص إلى كون الإشكالية التأويلية قد تمت إزاحتها مرات كثيرة، فتأرجحت بين أن يكون محور دراستها أو بحثها عن الحقيقة هو المعنى، أو الفهم، أو اللغة أو التاريخ...الخ. وقد تحددت أخيرا تحت عنوان "اللغة تشرح التاريخ"، لأن معنى التاريخ هو أن يكون تاريخا للمعنى، و لم يكن ممكنا تطويع اللغة للفهم التأويلي إلا بتخليصها من صرامة النحو المنهجية ومن السيميائية، وذلك بتحريك أرضية الحقيقة. فالحقيقة هي حقيقة تأويلية بانفلاتها من تجريبية المنهج[2].

ففي كل المحاولات الفلسفية الغربية يتوجب تحديد مكان الحقيقة إن في الطبيعة أو في البنية أو في سابقة عقلية. ولذلك يفترض في أي عملية دراسة أو توظيف للمناهج الغربية أن تراعى خصوصية النظرة الدينية. نقصد بالتحديد خصوصية "نظرية المعرفة" في أي دين عموما، والتي تفترض دائما وجود الحقيقة كمعنى ثابت (الله)، وتحدد أحيانا سبل الوصول إليها،"كما أن هناك فروقا مؤكدة بين المجالات العديدة من النصوص، مما يستدعي أن يطوّر كل مجال أدواته النظرية الملائمة لمشكلاته الخاصة"[3].

ونحن لم نعثر -في حدود اطلاعنا- على محاولة من هذا النوع، نقصد محاولة بناء تأويلية متكاملة في ظل ابستيمولوجيا نابعة من النصوص الإسلامية بل و لم نعثر على محاولة لصياغة ابستيمولوجيا نابعة من النصوص الإسلامية فيما عدى المبادرة غير المكتملة التي قام بها الحاج حمد.

(*) -دازاين "Dasain": كلمة ألمانية معناها عند هايدغر كينونة الموجود الإنساني، وكيفية وجوده، ولما كان العالم في تبدل مستمر، كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال، فماهية الإنسان وجوده وحقيقته نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو يحدد ذاته بذاته، وينسج جميع إمكاناته بيده، ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم.

-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص556.

(1)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا،ص150-156.

(2)-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص90.

(3)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص66.

و لما كان إدراك المسلمين لأبعاد الحقيقة عاما وغير مؤسس فلسفيا،فإن توظيفهم لأي منهج فلسفي سيكون قاصرا و من قبيل اجتثاث الفكرة من سياق حضاري لدمجها في سياق يختلف كليا و سيؤدي إذا كان الأساس الفلسفي لهذه المناهج لادينيا إلى نتائج تخالف الثوابت الدينية.

ولذلك كانت اشكالية صياغة نظرية المعرفة ،و تحديد وضع الذات فيها هي أول إشكالية تعترض هذه التطبيقات للتأويلية؛ أي إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني:

إشكاليات التأويلية

المطلب الأول: من نظرية المعرفة إلى التأويلية "علاقة الذات بالموضوع"

بقول "هايدغر":"إن العلم لا يفكر"[1]، دُشّنت مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة والعلم معا، إذ أُعيدت صياغة الإشكالية المتعلقة بالثنائية (ذات- موضوع)، لأن وضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، وعلى هذا الأساس تبني نظرية المعرفة وضعها[2].

هذه الإشكالية متعلقة في عمقها بسؤال الحقيقة، ذلك أن كل التصورات لحل إشكالية علاقة الذات بالموضوع مبنية على تصور شامل للحقيقة؛ لماهيتها، لوجودها، ولإمكان الوصول إليها، وعن محلها في الذات أو في الموضوع.

وقد كان الفلاسفة المثاليون منذ أرسطو وإلى غاية القرن التاسع عشر، يسلمون ابتداء بوجود الحقيقة المطلقة ويركزون جهدهم في البحث عنها.

فقد قال أرسطو قديما: "ليس الكذب والصدق الحق في الأشياء "الموضوعات"... وإنما هو في الفهم"[3]. فهو يرى أن العمليات الذهنية لـــ(الذات) هي موطن الحقيقة، وليست الموضوعات.

---

[1]-هايدغر مارتن: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، (1995م)، ص192، نقلا عن: عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص13.

[2]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص13.

[3]-عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا: دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، (1996م)، ج4، ص54.

وكذلك يرى "ديكارت" "Descartes"، إذ يقول: "إن الحقيقة (الصدق) أو (البطلان) (الكذب) بمعناه الصحيح لا يمكن أن توجد إلا في العقل وحده"[1].

فكان التركيز على الذات –بل على العقل بالتحديد– وجُعل فوق كل شيء، لأن الحقيقة المطلقة تتجاوز جزئيات الواقع الخارجي التي لا يجب أن تُتخذ أساسا لكشف الحقيقة، فالجزئيّ –حسب هذا الرأي– يعطينا معرفة مفككة وغير يقينية[2]، وهذا هو السبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يحتكمون إلى العقل، وهذا أيضا ما جعل البنيويين[*] يفتشون عن البنية المختفية وراء شتات الجزئيات، ولذلك يقول "ليفي ستروس" "Claude Levy Strauss"[**]:"إن البنية ليست موجودة أصلا في الموضوع، بل هي مغروسة في صميم المطلب العقلي"[3].

أما الفلاسفة الواقعيون فيعطون الأولوية للواقع الخارجي، ويرون أنه معطى سلفا، وقادر على التعبير عن صورته كما هي:

ويميز الفلاسفة الوجوديون بين الذات الإنسانية التي تتميز بالحركية وبين الموضوعات التي ليست كذلك. هذا وفلسفتهم تعدّ ثورة على الفلسفات التي مزجت بين الذات الإنسانية والموضوعات الخارجية، وهي ثورة على الفلسفات المثالية التي ترى أن الإنسان مفكر بالدرجة الأولى قبل أن يكون موجودا[4].

إن نظرية المعرفة تقوم على افتراض أن الأشياء معطاة بشكل نهائي، وعلى أن الذات هي

---

[1]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]–فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهادي، عين مليلة، الجزائر، دط، دت، ص72.

[*] –البنيوية: فلسفة ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، من أهم روادها: ليفيستروس، ولوي التوسير، والبنية هي ذلك القانون الذي يكشف عن العلاقات الباطنية والثابتة التي تعطي الأولوية للكل على حساب الجزء، ودراسة البنية هو الكشف عن الثابت في المتغير، أي أنها محاولة اكتشاف الثابت والنسق المتواري وراء الظواهر المتغيرة.

–فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة ،ص145-146 .

[**] –كلود ليفي ستروس: من علماء الاجتماع الفرنسيين، ولد سنة 1908م، ولا يزال على قيد الحياة (2008م)، كان ليفي ستروس في كوليج دو فرانس، شغل كرسي الانثروبولوجيا الاجتماعية الذي كان يشغله كارل مارسيل موس، ألف سنة 1955، كتاب" المدارات الحزينة"

www. Wikipédia.org (2006-08-27)–

[3]–فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات الفلسفة المعاصرة، ص149.

[4]–المرجع نفسه، ص72.

مصدر الوعي المباشر بهذه الأشياء. ولذلك فإن الإشكال الذي تتناوله نظرية المعرفة هو "تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذات بموضوع معرفتها، غير أن استقرار وضع الذات في العلاقة لم يعد ممكنا، لأنها وبالتحديد لم تعد معطاة في بديهة نفسية، ولا في حدس ذهني، ولا في رؤية صوفية"[1].

فتحولت بهذا الذات إلى موضوع، لا تستطيع المقاربة المنهجية لنظرية المعرفة أن تحتويها، ولهذا برزت ضرورة "الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعة تحت عنوان "تأويل الذات"، فالعلاقة المعرفية تصبح أكثر عمقا، حيث يتم الكشف عن الجدل الداخلي بين الذات وما يشكل خارجا بالنسبة لها، أي عن تحديد الدزاين عن طريق جدله مع التغاير"[2].

فهايدغر يؤكد على أن الفهم نمط في الوجود، لأن الإنسان يعيش في حالة من التغير اللامتناهي في محاولته لفهم وجوده. ويؤكد هايدغر على "التساؤل لأن الوجود يبدأ من تساؤل الذات عن العالم وعن ذاتها "ماهيتها"، وهو ما يسميه هايدغر بـــ"الدزاين" أو الآنية أو الوجود في العالم، والذي هو في حالة تغير دائم[3]. "فالوجود ليس موضوعا للتأمل أو شيء خارج عن الذات الإنسانية، فهو شعور ينتاب المرء وبخاصة في حالة القلق الشديد الذي يحس به عندما يبدي اهتمامه وانشغاله بذاته وبما يحيط به من أشياء و أغيار، حيث أن التفكير في كل هذه الأمور المتعلقة به واختياره لما يناسبه منها وحواره غير المتناهي معها يكشف عن صراع يدور بين الدزاين وذاته، وبينه وبين العالم الذي يعيش فيه[4].

ولذا يقول "هايدغر" ردا عن السؤال الذي مفاده: كيف تخرج الذات من عالمها الباطن إلى الموضوع الموجود في الخارج؟ يقول: "إن الآنية موجودة دائما في الخارج أي في العالم[*]، وأنها لا

---

[1]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص14.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص74.

[4]-المرجع نفسه، ص75.

[*] -مصطلح العالم عند هايدغر لا يعني البيئة التي نعيش فيها، أي العالم كما يبدو للنظرة العلمية، بل يقترب إلى ما يمكن أن نسميه عالمنا الشخصي. فالعالم عند هايدغر ليس جملة جميع الموجودات، بل تلك الجملة من الموجودات التي يجد الكائن الإنساني نفسه دائما مغمورا بها، ومنغمسا فيها من الأصل، ومحاطا بظاهر ها، كما ينكشف خلال فهم مسبق شامل ومحيط.
-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص158.

تحتاج إلى مغادرة مجالها للوصول إلى الموجودات، وإدراكها، وإنما هي موجودة في الخارج بحسب طبيعة وجودها الأولية مع الموجودات التي تلتقي بها في عالم تم اكتشافه والتفاعل معه، فنحن لا نقيم العلاقة التي تربطنا بالعالم عن طريق المعرفة، بل المعرفة تفترض هذه العلاقة من قبل، وفي فعل المعرفة تكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي تم اكتشافه سلفا، فالمعرفة حال من أحوال الآنية"[1].

ولذلك فإن تصور العالم كشيء منفصل عن النفس يعني الانفصال بين الذات والموضوع، لكن في حقيقة الأمر العالم سابق على انفصال النفس عن العالم –بالمعنى الموضوعي– وعن الموضوعية والذاتية، لأنهما متولدتين من جدلية الثنائية (ذات–الموضوع) والعالم سابق على التنظير[2].

ولهذا فإن مشكلة الحقيقة ليست مرتبطة بالابستيمولوجيا بقدر ارتباطها بالوجود الذي ترتكز عليه، ولذلك فإن "الإجابة عن أسئلة مثل: ما هو اللانهائي؟ ما هو المستمر؟ والتي ظلت تقلق الرياضيين لألفي سنة، تتعلق بذات تستوطن وضعا تأويليا. فالعودة إلى وضع الذات في علاقة المعرفة هي العودة إلى صياغة الإشكاليات المعرفية ذاتها، بحيث تطرح قضية المعرفة في سياق خطاب معرفي قابل لأن يكون موضوعا للتأويل، وتغييب مستوى الوجود في المعرفة أفرز خطابا غامضا للأشياء"[3].

"ومعنى الأشياء يكمن في علاقتها ببناء كلي من المعاني والمقاصد المتعالقة"[4]، فوجود الشيء لا يدرك بالتحليل والتأمل، بل عند الحاجة إليه أو افتقاده فيظهر في السياق الوظيفي المتكامل للعالم، والأمر ذاته بالنسبة إلى الفهم، فطبيعته لا تظهر للنظرة التحليلية، كما أنها لا تظهر في حالة الأداء الوظيفي، بل تتجلى في حالة العطل، "فعند افتقاد الشيء يتعين على الفهم أن يحوزه"[5]، حتى فهم الفهم تتجلى خصائصه في حال عدم الفهم.

---

[1]–عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص157.

[2]–المرجع نفسه: ص179.

[3]–عمارة ناصر: اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص14-15.

[4]–عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص159.

[5]–المرجع نفسه، ص160.

وعليه فإن العالم متخف وغامض وهو يتجاوز العمليات العقلية المجردة، إذ أنه يعتبر المجال الذي نكتشف فيه الممكنات الحقيقية في بنية الوجود –التي تنكشف في حال الافتقاد–، فتقوم الإمكانات والامتناعات بتشكيل فهمنا، ويترجم الوجود نفسه إلى معنى وفهم، وهذا هو مجال عملية التأويل[1].

من هنا تأتي ضرورة الاستعاضة عن المنهج العلمي والتحليل الفلسفي بالتأويلية، فالمناهج العلمية لم تصل إلى شمولية تامة في المعرفة، وذلك بسبب المقولات والقواعد التي تفرغ الذات من محتواها، وتجعلها ذاتا عارفة دون أن تكون مدركة وفاهمة، أي مفكرة في هذا الذي تعرفه، ومؤولة لما لم يظهر لها في عملية الفهم، ودون أن تكون منتجة لتمثلاتها الداخلية عن الأشياء[2].

ولذلك فإننا إذا ميزنا بين نظرية المعرفة والتأويلية، فإنه لا يوجد سبب لتخيل أن الناس يجدون صعوبة في فهم أن الأشياء توجد ببساطة. وبأن التأويلية ضرورية. لأن الناس هم الذين يخاطبون وليست الأشياء، ولأن التأويلية هي التي تعيد اكتشاف الذات التي تستند إليها عمليات المعرفة[3].

"لقد ظهر أن الأشياء لا تعطى للمعرفة في شكل مباشر، بل إنما تتوسط باللغة، إذ أن الوعي لا يقوم باستقبال العالم إلا بما يدركه عنه من تعابير وأسماء، فالعالم يعطى كخطاب"[4].

من هنا يأتي السؤال عن قدرة اللغة على حمل تمثلات الحقيقة إلى الفهم، وهنا تأتي مهمة التأويلية التي تتجاوز نظرية المعرفة، ففي التأويلية يتحول الوجود إلى موضوع لغوي[5]، وحسب "هايدغر"، فإن المعنى يتجاوز النسق المنطقي للغة لأنه سابق عليها، ومطمور في العالم. فالمعنى عند "هايدغر" هو الأساس اللازم لفهم نسيج العلاقات في العالم، وهو الذي يعطي للكلمات احتمال حمل دلالات معينة. والمعنى ليس شيئا يمنحه الإنسان للموضوع، بل هو ما يمنحه الموضوع

---

[1]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص161.

[2]-عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص15.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-المرجع نفسه، ص16.

[5]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص161.

للشخص[1].

و في التأويل ينظر إلى الأشياء على نحو معين، و ما التأويل سوى التصريح بها، كما أن هناك عاملا آخر يجب أن ننتبه إلى تأثيره و هو كون اللغة تضمر تصورا شاملا للكون وتحمل في داخلها منذ البداية طريقة في الفكر. فالفهم والمعنى هما أساس اللغة و التأويل[2].

المطلب الثاني: إشكالية تعدد القراءات.

لهذه الإشكالية صلة بأساس نظري حول اللغة ،ففلسفة اللغة الوحيدة التي كانت سائدة منذ أفلاطون تعتبر أن الكلمات وذواتها الخارجية، ومعاني الألفاظ والتراكيب ليست سوى حقيقة الأشياء. وفهم المعاني يتم فقط بمعرفة قواعد اللغة، وعندما يكون الأمر هكذا فلا مجال لتفتق معاني مختلفة للنص الواحد في أذهان أشخاص متعددين، لأن المعنى محدد منذ البداية، وهو الأشياء الخارجية ذاتها، والقارئ إما أن يفهم هذا المعنى أو ألا يفهمه[3].

وقد تتعدد معاني اللفظ الواحد، ويسمى هذا بـــ"الاشتراك اللفظي"، غير أن هذه المعاني المتعددة معروفة ومحددة منذ البداية أيضا، فقد يستخدم اللفظ الواحد للدلالة على عدة أشياء خارجية، وليس لهذا الاشتراك علاقة بتعدد المعاني الناجم عن تعدد القرّاء أو المستمعين. وكذلك "المشترك المعنوي" فهو أيضا اشتراك معنى محدد بين مصاديق كثيرة، ولا علاقة له بتعدد المعاني بتعدد المتلقين[4].

وفي بداية القرن الثامن عشر برزت إشكاليات جديدة حول اللغة، وظهرت فلسفات لغوية كثيرة، وفقد المعنى بساطته، إذ لم يعد يعني الحقائق الخارجية، ووضعت الأسس الفلسفية للقراءات المتعددة، وأهمها:

1-فهم النص هو حصيلة التقاء أفق المعاني لدى المفسر_تجربته عن العالم وعن نفسه_ مع

---

[1]-المرجع نفسه، ص162.

[2]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص162.

[3]-محمد مجتهد شبستري، حسن حنفي وآخرون: الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، ص65.

[4]-المرجع نفسه، ص66.

أفق المعاني في النص، وعليه فاشتراك قبليات المفسر وذهنيته في عملية الفهم هو شرط لحصوله[1].

2-الفهم المطابق للواقع غير ممكن، لأن قبليات المفسر هي شرط لحصول الفهم -كما قلنا- ولأن الفهم الموضوعي أو الفهم المطابق للواقع يشترط التطابق بين الدال والمدلول في اللغة، ويشترط تطابق الفكر مع ما عليه الأشياء في ذاتها دون احتمال الخطأ، وكذلك يستلزم تطابق مقصدية المؤلف مع مقصدية القارئ.

ولأن المسافة بين الدالة والمدلول تملؤها ذاتية الإنسان، ولأن ذهنية القارئ تختلف عن ذهنية المؤلف-بالضرورة- وكذلك المقاصد تتفاوت فإن الفهم المطابق للواقع غير ممكن[2].

3-عملية فهم النص غير منتهية، لأن الفهم هو تركيب بين أفق المفسر وأفق النص، فكلما قرأ النص إنسان مختلف الأفق اختلفت القراءة وولد فهم جديد[3].

4-لا وجود لفهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم بوصفه النهائي الذي لا يتغير.

ويتضح من هذه الأسس أن هناك علاقة بين تعدد القراءات وقضية نسبية الحقيقة، فلسفة هذا التعدد مبنية على القول بتاريخية المعنى المحصل من الفهم، حيث أصبحت الحقيقة عبارة عن تأويل ينتفي معه البعد الأحادي. وسلبت عن الحقيقة صفة الإطلاق والتعالي والقداسة، وارتبطت بالبعد العملي والمتنوع، وأصبح التأويل والحقيقة وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن للتأويل أن يستنفذ موضوعه، فهو قراءة لا تحط رحالها عند معنى يمكن القبض عليه أو الإشارة إليه، لأن الإشارة تقع دائما على واقع متقلب[4].

وتميز الفكر التأويلي الذي تحول من كونه نمطا في المعرفة، وأصبح نمطا في الوجود منذ هايدغر -كما ذكرنا- بانتفاء التأسيس والمبدأ والأصل، فارتبطت التأويلية بالعدمية خاصة مع ثلاثي الريب: "فرويد"(S.Freud)، "ماركس"(Karl Marx)، "نيتشة"((f. Nietzsche). وتميز الفكر الغربي منذ نيتشه بسعيه إلى نفي صفة التعالي عن الحقيقة، وترسيخ النظرة التاريخية، لأن

---

[1]-زهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر، دار الهادي، لبنان، ط1، (1425هـ-2004م) ص23.

[2]-زهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر، ص23.

[3]-المرجع نفسه، ص24.

[4]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص18-19.

التبدل والتحول يكتنف كل شيء، فليست للإنسان ماهية ثابتة مستقرة، فهو دائم التغير والتطلع إلى تحقيق نزوعاته ولا يمكن أن تكون له ماهية ثابتة.و بهذه النظرة ينخرط الفكر الغربي المعاصر والمؤسس لما بعد الحداثة في العدمية، بمعنى "استحالة التأصيل والتحول الدائم في التأويل وفي الإنسان"[1].

بالإضافة إلى مفهوم "زاوية الرؤية" أو "جهة الرأي" التي تحدث عنها "كلادينيوس" "Chladinius"، والتي تعني أن الإنسان يدرك الوقائع التي يعايشها بطريقة مختلفة عن غيرها، فلو طُلب من عدد من الأشخاص أن يصفوا حادثة معينة، فإن وصفهم سيأتي مختلفا، لأن كل واحد منهم سوف ينتبه على شيء بعينه قد لا يراه غيره، ويرجع سبب الاختلاف إلى[2]:

1-اختلاف موقع الجسم: وهو بالضرورة يختلف ويتفاوت.

2-الفروق الفردية بين الناس: في القدرة على الإدراك وفي الموضوعات التي يلتفت إليها كل واحد، لأن دوافعنا ومقاصدنا التي نضمرها في عملية الفهم تتحكم في تحديد ما نختاره، وعليه فإن المقاصد المختلفة تؤدي إلى إدراك العالم على أنحاء مختلفة، وما يلفت انتباه شخص قد يتجاهله آخر، وقد ينكره، فاهتمامات الشخص توجه الانتباه في المجالات التي تعنيه، وتحجب عنه تلك التي لا تتصل بغرضه[3].

ولذلك فإن قواعد التأويلية نوعية وذوقية، وليست خارجية تحاكم القراءة بمنطق الصحة والخطأ، وهذا يعني أن باب القراءة مفتوح أمام كل من يقبل على النص، وأن حيوية النص في إفراز معاني جديدة لا تتوقف، ولكن هل يعني هذا أن كل القراءات صحيحة؟

يقول" أمبيرتو إيكو"(E. Eco) "فالقول أن التأويل قد يكون لا متناهيا لا يعني غياب أي موضوع للتأويل، كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه بلا موضوع، ولا يهتم سوى بنفسه، فالقول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد"[4].

---

[1]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص20-21.

[2]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، 63

[3]- المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[4]-أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (2000م)، ص29.

فألفاظ النص تشكل ترسانة ثقيلة من المعطيات التي لا يمكن القفز عليها وتجاوزها، وتأويل النص يجب أن يقدم أدلة صحته، وكيف أن كلمات نص ما تحيل في ذاتها على معاني محددة وليس على خلافها[1].

ومعايير فهم النص بشكل مقبول تختلف من فيلسوف إلى آخر ، وكذلك معايير نقد الفهم ومناط الحقيقة في التأويلية، فالقول بالقراءات المتعددة وحتى اللانهائية لا يعني الفوضى التفسيرية، ولا يعني النسبية المطلقة، فكون معايير الفهم ذوقية و محايثة للتجربة الإنسانية لا يعني أن عملية الفهم فوق النقد، وتعدد القراءات كواقع فعلي لا ينفي ضرورة نقدها[2].

عندما نتحدث عن تعدد القراءات للنص الديني الإسلامي، تجدر الإشارة إلى أن المفسرين لم ينظروا إلى تفسير النصوص وتأويلها كموضوع فلسفي. والقواعد التي كانوا يعتمدونها وكانت توظف في استنباط معاني الآيات لم تتناول عملية الفهم في حد ذاتها بالدرس، ولا الافتراضات والأحكام المسبقة. ولذلك فالتفسير لم يُختبر بالعمق الكافي عندهم.و لم يكّون المسلمون إلى اليوم تأويلية فلسفية ناضجة خاصة بنصوصهم لتنظيم الفوضى والارتباك الذي تعاني منه البحوث الدينية[3].

ولا يفترض أن نعتبر تنوع مواقف المفسرين والمتكلمين تعددا للقراءات، لأن اختلافهم لم يقم على الأساس الفلسفي للقراءات المتعددة، فهم لا يملكون مرتكزات هذا النوع من القراءة، والتي لا تنبني إلا على نظرية فلسفية تأويلية متكاملة.

فلما كان المعنى في الماضي لا يعني سوى "الأشياء الخارجية، فقد كان كثير من المفسرين والمتكلمين والعارفين يخطئون بعضهم ويرى كل واحد أن الآخر لم يتمكن من فهم المعنى الصحيح من الآيات. و لم يكونوا يعلمون بإمكان تعدد المعاني للنص الواحد، ولهذا أيضا كان بعض أتباع المذاهب والفرق يكفرون بعضهم ويرى أتباع كل فرقة أنهم الحق المطلق، و أن غيرهم على خطأ"[4].

---

[1]- أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص22.

[2]- المرجع نفسه، ص29.

[3]-محمد مجتهد شبستري، حسن حنفي، وآخرون: الاجتهاد الكلامي، ص70-71.

[4]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بينما يرى أتباع القراءات المختلفة أن الحق المطلق لا يملكه إلا من كمل علمه وقدرته وإحاطته بالممكنات، وهذا لا يكون إلا لله تعالى، أما فهم البشر للنص فهو "حقيقة تاريخية" مرتبطة بمعطيات القارئ وعصره، الذي يعطيه مفاتيح لفهم النص تختلف بالضرورة عن المعطيات التي يمتلكها قارئ من عصر مختلف:

طبعا لا ينبغي الإطلاق عند الحديث عن الوثوقية في القراءة عند المسلمين، فهناك مثلا تعريف للتأويل، ملفت للانتباه قدمه الماتوريدي يقول:"التأويل هو ترجيح أحد المحتملات دون القطع والشهادة على الله"[1]، فهذه العبارة تتفق تماما مع مبدأ تعدد القراءات .

كما نجد ملامح هذا المبدأ أيضا في قول المفسرين دائما بعد تفسير القرآن "والله أعلم" لكن هذه العبارة التي يقولها المفسر لا تعني دائما أن أي مفسر آخر قد يكون أعلم، فصحيح أن المفسرين لا يحاولون غلق باب الاجتهاد في التفسير، غير أنهم أحاطوا هذه العملية بجملة من الشروط التاريخية، التي ينبغي توفرها في الفرد الذي يضطلع بهذه المهمة.و هذا طبعا إجراء صحي وضروري لحفظ القرآن من فوضى التفسير، لكنّه أمر اجتهادي تاريخي، و التاريخي يحتاج مع كل مرحلة من مراحل التاريخ إلى إعادة النظر والمراجعة.

غير أننا نجد أن"مؤلفات الأقدمين في التفسير وأدوات الفهم الصحيح للنص "علوم القرآن" و شروط المفسر الناجح ما تزال إلى اليوم هي المرجع المعتمد لاستخراج المعنى والدلالة من ألفاظ القرآن"[2].

فالشروط والأدوات المنصوص عليها في كتابي الزركشي والسيوطي ما زالت تعاد وتكرر في المؤلفات الحديثة، مثل كتاب (صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، بيروت، 1981)، و(الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة، 1976)، و(مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، القاهرة، 1988)[3].

و في المقابل نجد أن الدراسات المعاصرة والمنهجيات الجديدة تقول أننا نستطيع القيام

---

[1]-السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص221.

[2]-عبد الحميد بوكعباش: التقعيد التفسيري المعاصر، "تكرار السابقين وغياب الحاضر"، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، ع6، (1423هـ-2002م)، ص337.

[3]-المرجع نفسه، ص338.

بتحيينات ومطابقات بين الوحي والواقع المعاصر، دون الاستعانة بالأدوات التقليدية للشرح والتفسير "قصص أسباب النزول، المحكم والمتشابه، وخلافيات الناسخ والمنسوخ...وغيرها من المباحث التي بلغ بها السيوطي الثمانين"[1].

لا يعني هذا الكلام أن المفسر المعاصر يستطيع أن يستغني تماما عن علوم القرآن و لكن صلاحية وكفاية هذه العلوم لاستخراج معاني القرآن يحتاج إلى إعادة نظر من قبل العلماء المؤهلين لتجنب التطرف في الالتزام بها أو التطرف في الاستغناء عنها.

وقد قام أركون بدراسة كتاب "الإتقان" للسيوطي، مفصلا القول في علوم القرآن ومؤكدا على تاريخية هذه العلوم ووظيفيتها في سياقاتها المعرفية ومؤكدا أيضا على توفر الوعي التاريخي عند السيوطي[2] غير أن كلام أركون هذا هو تمهيد لإجراءات أكثر خطورة و أهمية ،سنتناولها في الفصل الأخير من هذا البحث[*].

ويركز أركون كثيرا على تعدد القراءات وضرورة توظيف مكاسب العصر المعرفية في تحليل نصوص التراث ، ومن الناحية الفلسفية عدل أركون عن النزعة المركزية على غرار فلاسفة ما بعد الحداثة إلى الرؤية التأويلية، التي تكرس فلسفة الاختلاف، وقد أراد أن يميز إناسته عن الفكر الوضعي القائم على الحتمية والحقيقة ذات الجذور الديكارتية، فنجده في بداية تعريفه بمشروعه يتموقع ضمن مجال معرفي (هو) ما بعد الحتمية أي ضمن مجال النسبية[3].

المطلب الثالث: إشكالية المصداقية[4]:

بعد أن تحركت الأرضية التي كانت تقف عليها الحقيقة، وانتقلت من الثابت إلى النسبي والمتحول، ظهرت إشكالية جديدة هي إشكالية المصداقية في التأويلية، فإذا كان الفهم المحصل من

---

[1]-عبد الحميد بوكعباش: التقعيد التفسيري المعاصر، ص337

[2]-Voir : Mohammed Arkoun : Lectures du coron, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1982, PVI-XXV.

[*] –راجع الفصل الأخير من هذا البحث.

[3]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص22.

[4]-سيدي عمر عبود: مفهوم التأويل لدى غادامير.(2007-02-02) www. Saidbengrad. Free. FR

النص أو الفعل يختلف دائما باختلاف الأشخاص وخلفياتهم وشبكة العلاقات التي تربطهم بموضوع القراءة من جهة وبالواقع والتراث من جهة ثانية، وإذا كانت الحقيقة نسبية تتجلى لكل فرد بنحو مغاير لما يراه غيره، فما مدى مصداقية تأويل إنسان ما لموضوع ما؟

هناك اتجاهات كثيرة في التعامل مع هذه الإشكالية، فبدل الإجابة عليها يقفز البرغماتيون(*) المعاصرون على هذا الإحراج لكونهم لا يطلبون المصداقية ولا المشروعية لنمط الفهم والتصريح عنه في التأويلية، فالبراغماتي لا يهتم لأحكام الصدق والكذب التي تقام على أساس الانضباط بإتباع منهج لبلوغ اليقين، بل يهتم بإنتاج المفاهيم وإبداع المصطلحات وتنظيم الحياة والعلاقات، أي أنه يعطي الأولوية للعلاقات والكلمات التي تعبر عن تجارب فريدة وممارسات مفتوحة وتواصلية، وما يتفق حوله الناس لا يشكل دليلا على الموضوعية أو إشارة إلى اليقين، لأنه رهين الحوار.

وفي المقابل قام فلاسفة آخرون[1] بنقد النسبوية التي تميز فلسفات ما بعد الحداثة كلها، بنقد وإعادة النظر في الغموض والفوضى التي هاجمت تراث الأنوار، وعقلية البحث عن الثوابت، وفي الأسس الفلسفية للفكر الغربي المعاصر، التي ولدت الخطابات المنمقة والموغلة في الإغراب من حيث المعنى وفي الجمالية والمجاز من حيث المبنى، والتي تقوم على الحبكة اللفظية والحجب والترميز، والتي يعتبرها القارئ أنسجة محكمة ودقيقة يبحث في ثناياها عن المعنى الذي يتصوره عميقا، في حين أنها تائهة بلا موضوع ، وهي إنشاءات بديعة ، خالية من المعنى ، منمقة بعناصر علمية وأدبية ، و فلسفية مجتزأة من سياقاتها العلمية الرصينة ومدرجة في سياقات ليست لها بالأساس[2].

ويرى أنصار هذا الاتجاه أن هذه الفلسفة كانت لها تأثيرات سلبية في ثلاث نقاط هي:

(*)-الفلسفية البراغماتية هي امتداد للفلسفات العلمية الحديثة، تقوم على ربط معارفنا بعالم الخبرة، والتجربة لا من حيث المصدر أو النشأة، وإنما من حيث النتائج والغايات، مثلها العديد من الفلاسفة أمثال: ساندرس بيرس "Sanders Pearce" ويليام جيمس ، شيلر "Sheller"، ومن المعاصرين: ريتشارد رورتي. رهم جميعا يتفقون حول مبدأ العملية والواقعية والحرية ويعرضون عن المجردات والدوغمائية.

(1)-ألان صوكال، جون بريكمون: في كتابهما "أشراك فكرية"، منشورات أوديل جاكوب، باريس، 1997، نقلا من: شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص171-173.

(2)-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1- أصبحت العلوم الإنسانية مضيعة للوقت بسبب ضياع الهدف، واللعب و العبث الذي ميز الخطابات . مما أدى إلى توقف تطور هذه العلوم وفق المعايير الصارمة.

2- غموض الأفكار والصياغات فتح المجال أمام انتشار الخرافة و اللامعقول إلى الحد الذي تساوت معه العلوم التجريبية و الرياضية الصارمة و المنضبطة بالمعرفة الأسطورية، كما أثرت النسبية على السياسة، حيث أضعفت اليسار الذي يحمل قيم التقدم والعقلانية والأنوار[1]، وكذلك أضعفت الجانب الديني، لأنه يحمل القيم المطلقة والحقائق المتعالية.

أما كلادينيوس فقد تناول دراسات التأويلية الجادة، وحاول أن يجيب على الإشكالية التي تطرحها الممارسة العلمية للتأويلية، وذلك بالتركيز على أهمية الحس المشترك في التأويل، وليس المقصود بالحس المشترك هنا مجرد "الملكة العامة لدى البشرية، بل يعني الجسر الذي يؤسس مقومات مشتركة للمجتمع... فما يمنح الإرادة الإنسانية توجهها ليس الكلية التجريدية للعقل، وإنما الكلية العينية التي تمثلها مقومات مشتركة لجماعة من الناس أو لشعب أو أمة أو للجنس البشري قاطبة"[2].

ويقصد كلادنيوس بالحس المشترك أن الإنسان يفهم النص بشكل تام إذا أخذ الأحوال السائدة بعين الاعتبار، فيرجح الأفكار التي تتفق مع الحس المشترك من بين كل البدائل التي تثيرها وتحيل إليها الكلمات. والمهم هنا ليس الجانب النفسي بل الغرض المقصود للنص وقواعد اللغة التي توظف بذلك الغرض، أي أن الإنسان يفهم مقصد المؤلف من خلال فهمه للنص لا بمعرفة حالاته النفسية، ويستعين لفهم النص بمعرفة الطريقة التي يستخدم بها اللغة بشكل مقبول، فالتواصل يتم وفق قواعد معقولة.[3].

وتبقى الإشكالية في أن الكلمات قد توظف بالشكل الصحيح للدلالة على غرض المؤلف، وقد يطيش التعبير عن المقصد، وهنا لن يكون الفهم الضحيح ممكنا، وبالتالي يتعرقل التواصل، لأن القارئ سيتبع معاني الكلمات ولن تخطر بباله المعاني التي فكر فيها الكاتب، والتي لم يتمكن من

---

[1]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص173.

[2]-هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم، وجورج كتورة، دار أويا، طرابلس، ط1، (2007)، ص71

[3]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص61-62.

التعبير عنها[1].

ولا بد أيضا من الإشارة إلى الاشتراك بين فهم الذات وتجربة الآخر، فإدراك الإنسان لتجارب غيره يتم عبر تجاربه الخاصة، فالإنسان ينفتح على غيره ويشترك معه في الانشغالات والهموم إزاء العالم (المشترك)، الذي ينتميان إليه، والذوات تدرك بعضها بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى للإدراك بالتجربة. كما يركز غادمير على أهمية الحوار، لأن الفهم تفاهم وفن دقيق، يعمل معه الإنسان على إعادة النظر في منطق التجارب قصد تمحيصها. والتفاهم مبني على "الانتظار"، فالإنسان الذي يتيح للكلام أن يثير فيه كل الاحتمالات التي تحملها الألفاظ يستطيع أن يتجاوز حدود عالمه الخاص ليصل إلى الآخر[2].

[1]-المرجع نفسه، ص61.

[2]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص55-56.

المبحث الثالث:

أسس التأويلية

يرى "شلاير ماخر" أن الفهم لا يرتبط بإدراك محتوى نص ما، بقدر ما يدرس شروط إنتاجه، فهو يميز بين فهم "محتوى النص، وحقيقته" و"فهم المقاصد" ويعتمد "شلاير ماخر" في الممارسة التأويلية على قواعد اللغة وعلى منهج التحليل النفسي لحياة المؤلف –كما ذكرنا سابقا– وعليه ففهم النص يتم بقانون لغوي وفي سياق بيوغرافي وتاريخي، أي بحلول المؤول محل المؤلف، بما يسميه بـــ"الفعل التكهني"[1] والذي يعني إعادة تذهن وبناء اللحظة التي انبثق فيها النص، وبذلك يكون شلاير ماخر قد انتقل من الحقيقة إلى المنهج، أي إلى آليات إدراك المعنى[2].

أما مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده فقد استعادت الحقيقة وضعها، ولم تعد التأويلية "منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم الحقيقة(...) وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم، ففهم العالم وتأويله من خلال اللغة التي تحمله يستند إلى ذات واعية بوجودها الساكن في هذا العالم نفسه[3].

فليس للتأويلية نظريات مستقلة عن تطبيقها "فالظاهرة التأويلية ليست –أساسا– مشكلة منهج على الإطلاق"[4]، بل تقوم على استراتيجية تنفلت من المنهجية، وتقوم على التجربة

---

[1]–محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات ، ص34.

[2]–المرجع نفسه، ص33-34.

[3]–عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص22.

[4]–هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص27.

العملية المعتمدة على التأمل الداخلي المحايث للحياة، فالتأويلية تستغرق في كينونة الموضوع المؤول فاتحة عالم الذات على عالم النص، "فكل فهم للعالم هو فهم للذات، وإذا كانت المهمة الأساسية للتأويل أو الفهم هي فتح تبادل الرؤى بين النص المعطى وفهمنا الخاص، فإنه لا توجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه، ولا بد أن التطبيق لا يتم بشكل اعتباطي، بل إن الممارسة تتضمن تنظيما قبليا"[1]، تجعلها قابلة للاشتغال على النصوص.

ولذلك فإن ما تقتضيه التأويلية ليس شيئا آخر سوى تأصيل الفهم كما يمارسه كل من يفهم[2]، ولبيان أسس التأويلية نبدأ ببنية الفهم.

المطلب الأول: بنية الفهم.

لكي نفهم الطريقة التي تتم بها عملية الفهم على وجه الدقة يجب أن نوضح نقطتين هما بغاية الأهمية والتعقيد، النقطة الأولى هي الدائرة التأويلية، والثانية هي بنية الأحكام المسبقة.

1-الدائرة التأويلية "le cercle herméneutique ":

وتعني وجود علاقة دورية بين الكل وأجزائه حيث الكل مستوعب من طرف أجزائه، وفي الوقت نفسه تتخذ الأجزاء وظيفتها التوضيحية على ضوء الكل. فالجملة على سبيل المثال هي وحدة كلية نفهم المفردة داخلها بإحالتها إلى الجملة الكلية، ويعتمد معنى الجملة الكلي على معنى كلماتها المفردة[3].

"والمعنى هو الذي يظفر به الفهم في عملية التفاعل الجوهري المتبادل بين الكل والأجزاء"[4] وتمتد هذه العلاقة الدورية لتشمل المفاهيم الذهنية، حيث يستمد المفهوم المفرد معناه من السياق الذي ينسلك فيه وفي الوقت نفسه يتكون السياق من العناصر التي يضفي عليها معناها.

---

[1]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص44.

[2]-هانس جورج غادمير: فلسفة التأويل ، ص41.

[3]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، ص 67.

[4]-المرجع نفسه، ص 101.

ومن الواضح أن هذه الحالة من تلازم الكل وأجزائه هي دور منطقي إذا نظرنا إلى المسألة بمنطق خطي.فإذا كان لابد أن نفهم الكل لكي نفهم الأجزاء، والجزء يستمد معناه من الكل، فلن يتأتى لنا أن نفهم أي شيء وعملية الفهم ممتنعة[1].

ولذلك فإنه أمام عجز المنطق الصوري عن تقديم شرح لعملية الفهم وجدت وجهة أخرى لفهم العملية. وهي أن هناك قفزة تحدث إلى داخل دائرة التأويل لأن الفهم عملية إحالية وحدسية[2].

أما في حالة التعارض بين الجديد الذي يأتي به النص وبين خلفياتنا عن الموضوع فالدائرة تعمل وفق الاستعداد الذاتي للتعديل أي أننا " نعدل القاعدة إن هي أنتجت استدلالا لسنا مستعدين لتقبله، ونستغني عن الاستدلال إن هو اخترق قاعدة لسنا مستعدين لتعديلها"[3]. فالدائرة تعمل بتبادل الرؤية بين شروط الحقيقة والمعنى مع محورية الذات. وكلما تعمقنا في فهم الفهم اتضح حل الإشكالية بصورة أوضح.

تبدأ العملية عندما يتوجه الذهن إلى النص لفهمه، وينبغي هنا تركيز النظر على ما يقدمه النص قصد تجنب التوهيمات التي تنقدح في الذهن. و بمجرد ما تتضح للقارئ بعض العناصر الأولية يشكل تصورا أوليا عما يحتويه النص فيضع "الصيغة الأولية لمشروع دلالة النص كله"[4].

لكن هذا التصور عما يقدمه النص ليس نهائيا فبعدها تبدأ العلاقة الحوارية بين المشروع الأولي وبين ما يقدمه النص كلما تقدمت القراءة. وتتم مراجعة المشروع وتعديله بما يتوافق مع المعطيات الجديدة للنص.

الاستحضار المسبق للمعنى أو المشروع الأولي –الذي يدرك الكل النهائي بفضله- لا يشكل فهما واضحا ونهائيا إلا إذا تحددت أجزاؤه، وينبغي تصحيح انتظار المعنى إذا اقتضى النص ذلك فانسجام جميع الأجزاء مع الكل هو معيار السلامة والدقة في الفهم[5].

---

(1)-المرجع نفسه، ص 68.

(2)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا ،ص68.

(3)-عمارة ناصر: اللغة و التأويل، ص 46.

(4)-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 40.

(5)-المرجع نفسه، ص 112.

وفي حال كان المشروع المعد غير متناسق أو غير واضح في الذهن فإن القارئ يكون معرضا للوقوع تحت سطوة فوضوياته، ولذلك يجب أن يسأل القارئ نفسه، ماذا فهمت ابتداء من النص على وجه الدقة والتحديد؛ لأن القارئ يبحث أثناء قراءته عن الانسجام والدلالة المشتركة بين النص وفهمه، ويعوض المفاهيم المفترضة بالمفاهيم المؤكدة من النص وهذا يتيح فرصة فهم شيء مختلف عما يعرفه القارئ وبهذا يتشكل المشروع الجديد والنهائي للفهم[1].

وقد يكون المفترض المعد من طرف القارئ غير مترافق مع ما يحمله النص. وفي هذه الحالة يخفق القارئ في الفهم إلا إذا كان يملك القدرة على التعديل الذاتي.

وقد يكون سبب إخفاق الفهم هو الاستعمال اللغوي المختلف من طرف المؤلف ولذلك يجب على القارئ أن يقوم بجهد لمعرفة الطريقة التي يوظف بها المؤلف كلماته، وأن يعرف الأعراف التخاطبية التي بني في سياقها النص، ونستعين في معرفة ذلك بالنص نفسه[2].

"فالدائرة التأويلية تمنح للمؤول أساسا للإصغاء إلى النص، لأن فعل الإصغاء ذاته لا يمتلك أية إمكانية استدلالية إلا من خلال جدل الكتابة...[فهذه الدائرة] للكلام والكتابة، للكتابة والتراث، للتراث المكتوب والوسائط الثقافية والمفهومية تتحول إلى قضايا وجودية"[3].

وينبغي أن يكون القصد من القراءة واضحا فنحن عندما نقرأ نصا ما نفعل ذلك لأننا نفترض ونتوخى أنه سيعلمنا شيئا ما، وعندما نفهم أقوال المؤلف نشعر أننا مدعوون لاتخاذ موقف من القضية. ففهم الشيء وإدراكه لا يعني أن نعتقده أو أن نقتنع به. فالاقتناع هو الشعور بالرضا المصاحب لإيجاد مكان للشيء المدرك الجديد ضمن نسق اعتقاداتنا، وإدراك شيء ما لا يعني دخوله ضمن اعتقاداتنا بالضرورة وهذا يترلق بنا إلى سؤال آخر هو: ما هو المعنى " المقبول " لاعتقاد المتلفظ به من بين كل الاحتمالات والإمكانات التي يحتويها النص؟[4].

فالنص يحوي عددا كبير من المعاني المختلفة، والقارئ انطلاقا من خلفياته المسبقة، وانطلاقا من السياق المقامي الذي يبلغه فيه النص يُجري تميزا بين مختلف المعاني المحتملة، ليختار ما يبدوا له

---

[1]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل ، ص 40.

[2]-المرجع نفسه، ص 41.

[3]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 47.

[4]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 42-43.

ممكنا ويرفض الباقي الذي لا يتوافق مع افتراضاته الخاصة[1]. ويبدو هنا "كيف أنه من الاعتباطي أن نفهم النص تبعا للمصطلح وللمتاع المفاهيمي الخاصين بنا"[2]. ولذلك يجب أن ندرس بنية الأحكام المسبقة.

2-بنية الأحكام المسبقة:

قلنا من قبل أننا نجري تميزا بين مختلف الدلالات المحتملة للنص، فنختار ما نراه نحن معقولا بالنظر إلى أنساقنا المعرفية الخاصة، ونصف بالخطأ والاستحالة ما نعجز عن إدراجه ضمن نسقنا أو ما لا يتماشى مع افتراضاتنا.

وما يظهر من الموضوع هو ما يسمح له الإنسان بالظهور وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته الفكرية واللغوية. فمن السذاجة أن نفترض وجود شيء واضح بذاته، لا يحتاج إلى خلفية لإدراكه، وكذلك لم يعد للحديث عن "التأويل الموضوعي" مصداقية، فهناك دائما حشد من الفروض المسبقة في البناء التأويلي للقارئ الذي يعتبر نفسه "موضوعيا" وبريئا، فأنزه المفسرين يضمرون –وبشكل غير واعي– فروضا مسبقة تتعلق مثلا بصنف النص ونوعه الأدبي، فيهيئون أنفسهم في الوضع الملائم لفهم هذا النص بمجموع انتظاراتهم للمعنى. فتفاعل القارئ مع النص يحدث داخل الزمان والمكان، وفي أفق القارئ الخاص الذي يضم خبراته واهتماماته وانتظارا ته، فهناك دائما واقع وسبب لاهتمامه بهذا النص دون غيره، وهناك تساؤلات مسبقة. ولذلك فإن قراءة النص ليس انفتاحا محضا قائما في فراغ[3].

ولذلك فإن الدائرة التأويلية تحيل إلى التبادل بين الإيمان والمعرفة، فالإيمان يتموضع داخل مجال الفهم كإطار لكل مقاربة ظاهراتية لأنه "محال إلى قضية وجودية لا يمكن اختزالها أو تعليقها للحفاظ على أدنى شروط الحقيقة والانزياح عن العدمية والفراغ"[4].

مع ذلك فإن فكرة التحرر من التحيزات شائعة في أوساط المفكرين، فقد رسخت النظرة التاريخية فكرة عدم الحكم على إنجازات عصر بمقاييس غيره، وشرط المعرفة التاريخية هو التخلص

---

(1)-المرجع نفسه، ص 43.

(2)-المرجع نفسه، ص 41.

(3)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 163-164.

(4)-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 46.

من سيطرة الأفكار والقيم الشخصية على الذات وعلى الانفتاح الذهني الكامل على أفكار ذلك العصر. وفي الحقيقة محاولة الهروب من التحيزات مبنية على جملة من الأحكام المسبقة والتحيزات. لأنها تسلم بالحاضر وتفترض صحته ولا تراه موضعا للنظر والاختبار وترى أننا لا نحاكم إليه الماضي لأن هذا الأخير لا يرقى إليه.وحقيقة الأمر هي أننا لا نستطيع أن نتخلص من حضور الحاضر داخلنا عندما نتوجه إلى الماضي، فالماضي يتحدد لنا حسب الأسئلة التي نوجهها إليه من الحاضر[1] ، الذي هو امتداد للماضي.

وعليه فإن القول بأن العلمية والتاريخية تقتضي انسلاخنا من الحاضر إذا أردنا أن نفهم الماضي هو إنكار للتاريخية، لأنه غفل عن تاريخية فهم الماضي الذي نقف أثناءه في الحاضر.

ولذلك يؤكد غادامير على أهمية الأحكام المسبقة في كل تأويل، وبدل البحث عن سبل التخلص منها أكد غادامير على ضرورة التنبه إلى حضورها في كل عملية فهم، ويجب بالتالي أن ندرسها، وأن نعرف أن مصدرها هو التراث الذي نقف فيه والذي يصل إلينا عبر سلسلة من الحلقات، والذي هو نسيج من العلاقات التي نقوم بالتفكير والفهم فيها، فالتراث يقدم لنا تيار التصورات الذي نقف فيه[2].

ولذلك تعد مسألة "المسافة الزمنية" من أهم عناصر الفهم. فكما وضح غادامير فالزمن ليس هوة ينبغي رأبها للوصول إلى الماضي· بل هي حامل الحاضر، فبينما يرى التاريخانيون أنه يجب على القارئ أن ينسلخ من حاضره وأن يتموقع في الماضي و أن يفكر بآلياته إذا أراد تحقيق الموضوعية.

يرى غادامير أن "المسافة الزمنية هي اتصال حي بين عناصر تتجمع وتتراكم لتشكل التراث، بمعنى النور الذي نحضر من خلاله كل ما في إمكاننا إحضاره من ماضينا وكل ما تداوله إلينا يظهر إلى الوجود"[3].

وهنا يظهر نوع مختلف من الأحكام المسبقة· يتميز بأنه غير جزئي لأنه "خبرة" ويوضحه غادامير بدراسته للحكم على الأثر الفني، فهناك حالة من تعليق الحكم واللايقين في الموقف اتجاه الفن المعاصر، عندما يكون الحكم المسبق-الذي يأتينا من التطور عبر المسار التاريخي أو عبر

---

[1]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 215-216.

[2]-المرجع نفسه، ص 217-218.

[3]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل ، ص 48.

المسافة الزمنية، لا من اللحظة الزمنية- غير مضبوط وتنتج عنه اعتباطية في الحكم لا تزول إلا إذا اتضحت أفكارنا عبر ارتداد الزمن، واكتشفنا المعنى الذي نستطيع معه إدخال هذه القطعة من الفن في التراث المتصل الذي يتطور وفق مسار لا نهائي[1].

ونلاحظ أننا عندما نجد نوعا من الأدب أو الموسيقى موصوفا بالعالمية، نجده أيضا عريقا ومتصلات بالتراث البشري، فهناك مسار متصل للفن نحاكم إليه الأشياء الجديدة، لنميز ما يستحق حقا أن يوصف بأنه تحفة فنية.ولكن ليس التراث وحده هو مصدر أحكامنا المسبقة، فقد قلنا أن الفهم هو عملية حوارية وجدلية بين المشروع الأولي (الفهم الذاتي، أفق الإنسان) وبين شيء النص فالفهم الذاتي يقف في التراث ويوسع أفقه واحتمالات المعنى ليستوعب ما يقدمه النص، وليتمكن من تحصيل شيء جديد يمكن أن يكون مغايرا للأفكار المسبقة، وهذا الجديد يدخل ضمن معارف الإنسان وأحكامه على شيء آخر[2].

وأركون يعي تماما طريقة اشتغال الفروض المسبقة ففي سياق حديثه عن ملكات الفكر التي هي؛ العقل والخيال والذاكرة، ركز أركون على كون هاتين الأخيرتين هما اللتان تقدمان للعقل المعطيات والفروض المسبقة التي يشتغل ضمنها فقال:" إن العقل بحاجة إلى الذاكرة، كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه" [3].

وقد ضرب أركون مثالا بالحسن البصري فقال:« هل يمكن القول أن الحسن البصري كان يستخدم عقلا خالصا منفصلا عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات، أو منفصلا عن ذاكرته؟ بالطبع لا. وما الذي يملئ ذاكرته؟ ما هي المعارف السابقة التي تجيء لكي تملئ ذاكرته، والتي تجيء لكي تقدم للعقل -عقله هو بالذات -عناصر يشتغل عليها»[4].

عندما تتضح بنية الحكم المسبق بهذه الطريقة وتصبح موضعا للوعي والدراسة والفحص

---

[1]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل ، ص 48

[2]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 218.

[3]-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، (2007م)، ص 240-241.

[4]-المصدر نفسه ، ص 241.

ونصبح قادرين على التمييز بين الصحيح منها والخاطئ تتاح لنا فرصة فهم الشيء بطريقة مختلفة، وتتغير طريقتنا في التعامل مع الجديد الذي يختلف عن أحكامنا المسبقة، والذي يتحدى نسقنا الخاص، فنعرف ما يستوجب النظر، وتعليق صحة الحكم المسبق المفترضة، كما يقول غادامير: "نقص شيء ما كحكم مسبق هو تعليق الصحة المفترضة" [1].

وهذا يقودنا إلى ضرورة فهم بنية التساؤل واستقبال البدائل.

المطلب الثاني: التساؤل

"إذا كان الفهم هو مقاربة لإمكانات استحالة علامات النص المكتوبة إلى معاني، وفتح اللغة المكتوبة أو الشفهية على هذه الإمكانات لاستيعاب المعني والإمساك بكينونتها وماهيتها. فإن المساءلة هي فعل الفتح ذاته، فلا نفهم النص في معناه إلا بامتلاك أفق المساءلة"[2].

ولذلك فإن "جوهر التساؤل أو الاستفسار هو الكشف عن الإمكانيات وتفتحها" كما يقول غادامير[3]. فالسؤال الحقيقي يدرك بالمرور بحالة عدم التحدد حيث يكون مفتوحا وغير محسوم.

والحكم على صحة السؤال تتحدد طبقا لبلوغه الانفتاح الحقيقي أو فشله في بلوغه أي احتفاظه بافتراضات مسبقة زائفة[4] ، ومن دون هذا الانفتاح يكون السؤال شكليا وظاهريا، فأن تسأل سؤال حقيقيا "يعني أن تقيم في العراء"[5] حيث تكون صحة الأحكام المسبقة معلقة والانتظارات منفتحة.

يقول غادامير:" إذا كان للسؤال معنى فالسؤال يضع ما هو موضع سؤال في منظور معين، وعندما يثار السؤال يفتح وجود الموضوع" [6] . فانفتاح السؤال موجه ،لأنه يعين سلفا الاتجاه

---

[1]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 49.

[2]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل،ص 48.

[3]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 49.

[4]-المرجع نفسه، ص 485.

[5]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 49.

[6]-هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 483.

الذي يفترض بالإجابة أن تأتي منه لتكون ملائمة وذات معنى.

ويجب أن نعرف كيف نسأل السؤال الصحيح فقد يكون المنطلق الذي يصدر عنه استفهامنا خاطئا فتترتب عليه معرفة خاطئة، وقد ركز غادامير على أن أحسن السبل لتوليد سؤال حقيقي هي الانغمار في الموضوع نفسه والوفاء للرغبة في المعرفة دون الرغبة في التفوق" فالشخص الذي يدخل في حوار من أجل أن يثبت صحة ما يقول وليس من أجل بلوغ المعرفة سيكون أسهل عليه في الحقيقة طرح الأسئلة من الإجابة عنها"[1] وسيبقى متمسكا بجوابه الذي بدأ به حتى وإن ظهر له خطؤه مع تقدم النقاش، بينما يختبر المحاور الحقيقي معارفه حول الموضوع في ظل الموضوع نفسه. ولا يهتم للغلبة، ولا يحاول أن يضعف آراء غيره بل عكس ذلك يحاول أن يجد نقاط قوتها في تناول الموضوع، فالسؤال عنده "يعني استدراج شيء ما إلى الانفتاح، وانفتاح ما هو موضع سؤال يكمن في حقيقة أن الجواب لم يتقرر"[2]. وهذا واضح في حوارات أفلاطون حيث يتحرك الحوار في اتجاهات غير متوقعة لأن المتحاورين منغمسون في الموضوع، وفهمهم يحتاج من القارئ إلى حضور[3].

من الواضح أن "بنية السؤال موجودة في كل تجربة ضمنا فلا يمكن أن يكون لدينا تجارب من دون أن نثير تساؤلات، فتمييزنا لشيء مختلف عما ظنناه في بادئ الأمر يفترض مسبقا كما هو واضح السؤال عن ما إذا كان هذا الشيء هو نفسه أم أنه شيء آخر[4].

ولذلك فلابد من توفر الرغبة في المعرفة لكي يسأل الإنسان، وهي تعني أن الإنسان يعي أنه لا يعرف، ولا يتصور أن ما يلزمه هو فقط فهم أدق ولكن بالطريقة نفسها التي يعرفها.فالانفتاح على الأشياء المغايرة لنمط المعرفة يسمح للأمور المختلفة جذريا بالظهور، فعندما تشكل فكرة من أفكارنا أو اعتقاد من نسقنا مشكلا مع ما يقدمه التأويل الجديد، بحيث تصبح فكرتنا الأولى "فكرة مسبقة" أو "حكما مسبقا"، نقوم بزحزحتها عن مكانها لتتركه "للحكم الجديد"، الذي لا نعتبره حقيقة نهائية. وهنا تظهر العلاقة الجدلية بين أحكامنا وأفكارنا المسبقة المرتبطة بأنساقنا

---

[1]-هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج ، ص 484.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 237-238.

[4]-هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 483.

الفكرية وقناعاتنا، وبين العنصر الأجنبي الجديد الذي نحاول عزله وتعويضه، فتظهر العلاقة جدلية بين القديم والجديد، وكذلك الأمر بالنسبة إلى اعتقاداتنا التي تفقد قوة إقناعها وتظهر كحكم مسبق للعنصر الجديد الذي سيصبح جزءا من نسقنا بفضل التأويل الجديد، فالعنصر الجديد يدخل بمعارضته للعنصر القديم الذي أصبح حكما مسبقا، ووسيط هذه العلاقة هو التساؤل والاستفسار[1].

"النص هو ظهور لأفق لغوي يمتد إلى أفق القارئ، ولهذا فإن هنالك حوارا (سؤال-جواب) ينشأ بين النص والقارئ على اعتبار أن كلا منهما يمتلك شروط الحياة والكينونة"[2]. ولذلك فإن المؤول المنغمر بتيار التراث يدخل في علاقة حوارية مع النص الثابت في شكله المكتوب، ويفترض بداءة أن تنتقل صفة الثبوت إلى حركية الحوار، فما يحدث في التأويلية هو عملية أخذ ورد، وتفاعل بين النص ومفسره، بحيث يخرج النص من غربته، ويتجاوز به المؤول الشكل الثابت ويرده إلى الصيغة (سؤال- جواب).وعندما يطرح النص كموضوع للتساؤل يعني ذلك أنه يطرح سؤالا على المؤول، والتأويل يحتوي دائما على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم ، ففهم نص ما، هو فهم هذا السؤال [3] ، فعندما يقف المؤول بإزاء النص يتلقى منه سؤالا. ومحاولة الإجابة على هذا السؤال هي عملية التأويل، ويكون التأويل حقيقيا كلما كان مرتبطا فعلا بسؤال النص.

ففهم النص يتطلب منا الالتفات إلى أفق المعنى والتساؤل الذي انبثق فيه، فالنص في صيغته الخبرية هو جواب عن سؤال طرحه موضوع النص على الناص، ولهذا فإن النص يفهم في ضوء السؤال الذي يجيب عنه، ويفترض بالمؤول أن يبلغ أفق هذا السؤال بالعمق الذي يرى معه كل الأجوبة الممكنة ليستبين معنى النص.

وعلى المرء أن يسأل عما سكت عنه النص أي عن الأشياء التي لم يقلها. فإدراك السياق المقامي للنص من الضرورة بمكان لتحديد معنى النص بدقة، لأن معنى النص يتخطى بالضرورة ما نص عليه[4].

---

[1]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 50-51.

[2]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 47.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص237-239.

وعملية إعادة بناء السؤال الذي يعد النص أحد احتمالات الإجابة عنه ليست عملية مغلقة تقوم خارج الزمان والمكان كما يرى التاريخانيون ،فعملية مقاربة أفق النص تتم من داخل أفق المؤول لأن هذا الأخير لا يخرج من أفقه الخاص ليذهب إلى أفق النص، بل يحاول أن يوسع أفقه ليندمج مع أفق النص، وعملية الاندماج هذه والانصهار بين الأفقين، هي ما تحدث عنه غادمير ووصفه بانصهار الأفاق أو "التحام الأفاق"[1] .

وهذه اللحظة تغذي الأفق الخاص بالمؤول وتساعده على الفهم الذاتي و الأنطولوجي، فيكون له بنية الحوار، وبنية الخبرة، أي أنه نتاج التقاء الوعي بموضوع ما.

ومما سبق نخلص إلى أن التأويلية تنخرط في تاريخ الذات وجهدها من أجل استكناه معنى العالم.ومنه استكناه نفسها " ففهم وتأويل النصوص ليسا فقط مسألة علم ولكنهما يستخرجان بوضوح من التجربة العامة التي يحدثها الإنسان في العالم ففعل الكائن تاريخي، لأنه يوازي راهينية الذات"[2].

ولهذا فإن "محورية الذات" في الفهم أمر مقرر في التأويلية. وهذه التحديدات الماهوية ذات التضمين الوجودي ينبغي أن تعاد صياغتها من وجهة النظر الدينية، لمن أراد توظيفها بطريقة لا تتناقض مع المقررات الدينية. فعندما تحدثنا عن الاستعداد الذاتي للتعديل الذي يضمن التنسيق بين الشيء الوارد والشيء الموجود بالأساس عند الإنسان قلنا أنه يقوم على الجدلية بين (الإيمان، والمعرفة) وهذه القضية يجب أن ترسم حدودها عند المسلمين لبيان خصوصية زاوية النظر الإسلامية.

كما ينبغي أخذ التأصيل القرآني لفهم اللغة بعين الاعتبار. وذلك بالبحث في الآيات القرآنية ، وبالعودة إلى التأسيسات الأولى لحقول اللغة، حيث يظهر أن حقل اللغة البنائي قد اكتمل[3].

---

[1]-عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا ، ص 239-240.

[2]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 48.

[3]-المرجع نفسه، ص 96.

الفصل الثاني:

آليات القراءة عند محمد أركون

المبحث الأول: المقاربة التفكيكية

المبحث الثاني: المقاربة اللسانية والسيميائية

المبحث الثالث: المقاربة الظاهراتية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يلاحظ القارئ لإنتاج أركون الفكري ذلك الزخم الهائل من المصطلحات والمنهجيات والأدوات الفكرية، التي يوظفها أركون بغزارة، ويستمدها من اطلاعه على البحوث الغربية المعاصرة. فهو السباق إلى عرض و استخدام الإنتاج الفكري الغربي كما يقول علي حرب[1].

ويقوم أركون بعرض جهازه المفاهيمي والمنهجي النظري بالإضافة إلى دراساته التطبيقية، في محاولة متأرجحة منه بين التطبيق والتنظير، إلى الحد الذي أصبح فيه النص الأركوني يعاني من كثافة اصطلاحية تشغب على القارئ، وتجعله بإزاء خطابين اثنين، أحدهما نظري، والآخر تطبيقي، "ولو قمنا بإسقاط هذا الخطاب النظري الذي تبوأ مكانا كبيرا،فإن الخطاب التطبيقي لن يصيبه أي خلل، بل إننا سنتحصل على موضوعين منفصلين، واحد عن العقل والآخر عن المنهج، يهتم الأول بنقد العقل الإسلامي، ويهتم الثاني بالتعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية، والمدارس والأعلام...الخ"[2].

و هذه المزاوجة بين التنظير للمنهج وتطبيقه تؤدي إلى نتائج سلبية "إذ تؤكد لا جدوى الخيارات الشخصية في بحث من البحوث، فالتنظير المنهجي و استنفاذ الطاقة في تبرير خيارات البحث يسهل العملية الكسولة المتمثلة في حشره ضمن أحد التصنيفات الجاهزة، فتقبل آراؤه حتى المتناقض منها إذا انتسب إلى شق معين، وترفض مهما كانت أهميتها إذا ما انتسب إلى الشق المقابل"[3].

والذي جعلنا ندرس آليات القراءة عند محمد أركون هو كونه يجمع بين فلسفات مختلفة إلى حد التناقض، فهو يطبق البنيوية في سياقات معينة، ويطبق ما بعد البنيوية في سياقات أخرى. وهذا الادعاء للتعددية المنهجية قد يكون طريقا محفوفة بالمخاطر، إذ عادة ما يقع الباحث في

---

[1]-علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (1993)، ص129.

[2]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي، 59.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التناقض ، كما أن الكثرة الظاهرة تشغب على القارئ الذي يريد الوصول إلى وحدة النسق أو النموذج المعرفي عند أركون.

فنحن نريد أن نعرف على وجه الدقة ما إذا كان الاختلاف والتناقض الظاهر في المنهجيات التي يوظفها أركون يدل على تناقضه، أم أنه من باب مراعاة المقام والسياق، كتوظيفه لنقدية "هابرماس" في خطابه للعقل العربي ثم توظيفه للتفكيكية وفلسفات ما بعد الحداثة في خطابه الموجه للغرب، كما يفعل مع المصطلحات والألفاظ[1].

كما نريد معرفة ما إذا كان أركون قد قام بصهر المناهج النقدية التي يطبقها ضمن ناظم فلسفي موحد، وتصور معين قبل تطبيقها. بالشكل الذي يجعله صاحب رؤية نقدية مستقلة؟

أم أنه مطبق آلي لفلسفات تختلف جذريا دون كثير تمحيص لأغراضها وآليات اشتغالها؟

ولأن الفلسفة المحورية في دراستنا هي التأويلية، فسندرس إمكانية جمعها مع الفلسفات المختلفة عند أركون، ولذلك فسنقوم بعرض الفلسفة التي يطبقها أركون أولا، ثم نتعرض للإمكانية الفلسفية للجمع والتوفيق بينها وبين التأويلية، ثم نقوم بدراسة تطبيقات أركون لها، وسنقتصر في دراستنا على ثلاثة أمثلة هي: التفكيكية، اللسانيات، الظاهراتية.

---

[1]-كما فعل مع كتابه "Pour une critique de la raison islamique"، وقد ترجمه مختار الفجاري كما هو "في سبيل نقد للعقل الإسلامي". أما هاشم صالح –وهو المترجم المعتمد لأركون- فقد ترجم الكتاب بعنوان "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، تحاشيا لما قد يثيره العنوان في حرفيته من ردود فعل في الوسط الإسلامي.

المبحث الأول:

المقاربة التفكيكية

المطلب الأول: التفكيك

1. مفهوم التفكيك

التفكيك "La déconstruction" كفلسفة استراتيجية "Stratégie" وبراعة "stratagème" في فحص النصوص[1] هو إجراء ورؤية تنتمي إلى فلسفة ما بعد البنيوية، وهو كما يرى أتباعه ليس حركة ولا منهجا بل هو حدث نصي، "لا يستقر على إجراءات منهجية، بل يفتح ممرا ، ويتقدم إلى الأمام "[2]

و قد حدد "جاك دريدا" [*]."Jacque Derrida" مصطلح التفكيك بأنه " تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية التي نفكر داخلها ،و يمر ذلك عبر اللغة وعبر الثقافة الغربية.و عبر مجموع الأشياء التي تحدد انتماءنا إلى هذا التاريخ للفلسفة[3]

" فالتفكيك ليس مذهبا في الوجود ،بل هو مشروع متجاوز للمحدودية ، و بحث وتنقيب عن طريق مساءلة الحقائق المستقرة و المفاهيم التي أصبحت – مع مر العصور- مقدسة، والتي أصبحت تستدعي- حسب دريدا- نقد أساسها اللاهوتي، و إرجاعها إلى عمقها الفلسفي .

---

[1]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص189.

[2]-عادل التامري: هاليس ميللر و الإجراء التفكيكي(2007-03-23) www. Doroob. com

[*]-جاك دريدا: فيلسوف فرنسي ولد في مدينة الأبيار الجزائر سنة 1930، من عائلة يهودية، حصل على الشهادة الابتدائية في الأبيار، وتعلم في إحدى مدارسها ثم انتقل إلى فرنسا، حيث تابع دراسته والتقى بالعديد من الشخصيات الفلسفية، من أمثال: بيار بورديو، وألتوسير، وغادامير، حصل على شهادة الدكتوراه سنة 1967، عندما اشتهرت فلسفته أصبح فيلسوفا ومحاضرا عالميا، من أهم مؤلفاته: "النفس، ابتكار الآخر"، "علم الكتابة"، توفي سنة 2004م.

-ماجد عدوان: موسوعة أعلام الفلسفة، دار عالم الثقافة للنشر، الأردن، ط1، (2001)، ص108-109.

[3]-روجي بول دروار: حول مفهوم التفكيك.(2008-04-17) www. Nizwa. com

ويتم تفكيك الميتافيزيقا الغربية عن طريق "القطيعة و التجاوز و الرفض" .و دون تقديم دليل ثابت لأن التفكيك يشتغل ضد الثبات ، و يكشف عن اللا تجانس و اللاوحدة ،و ذلك تكريسا لمبدأ الاختلاف. [1]

لقد كان التفكيك الدريدي إجراء موجها إلى إعادة قراءة " الكتابات " الفلسفية، ولذلك يجب فهم طريقة تعاملها مع النصوص و اللغة.

لقد كان دريدا و غيره من التفكيكيين متأثرين بآراء " فردينان دو سوسير"[*] (Ferdinand De Saussure) اللسانية، و لم يقدموا تصورا خاصا بهم للعلامة ، واعتبروا العلاقة بين الدال و المدلول اعتباطية و مبنية على الشك _ كما عند دو سوسير_ و ذلك يعني إلغاء العلاقة التطابقية مما يجعل الكلمة موسوعية و مصحوبة بكل الموحيات المطلقة و تتضمن كل التوقعات. و قد ترك التفكيكيون المسافة بين الدالّ و المدلول كبيرة ، بهدف شحن الدوال وتحقيق مبدأ تعدد المعاني و لا نهائية الدلالة، مما يحرك الأرضية الصلبة التي يقف عليها المعنى في النظريات الكلاسيكية التي تطابق بين الدال و المدلول. و كذلك تبنى "دريدا" آراء "دو سوسير حول عزل النص عن مختلف الوسائط الخارجية واستقلاله كبنية لغوية[2].

2. منطلقات التفكيك

ولفهم التفكيكية يجب أن نعرف منطلقات "دريدا" في التأسيس لاستراتيجيته التي تنبني على جملة من المقولات هي:

---

[1]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص186.

[*]-فردينان دو سوسير: ولد بمدينة جوناف سنة 1857م، يعتبر مؤسس البنيوية في اللسانيات، أو ما يسمى باللسانيات المعاصرة، وكذا مؤسس السيميائية، توفي 1913م، من أهم مؤلفاته: "دروس في اللسانيات العامة" (1916).

- www. Wikipedia. Org.(2008-08-11)

[2]-بشير توريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والملامح والإشكاليات النظرية والتطبيقية، دار الفجر للطباعة والنشر، ط1، (2006)، ص26.

أ. **نقد ميتافيزيقا الحضور:**

بنى رائد التفكيكية فلسفته على نقد مركزية العقل (Logocentrisme) في الفلسفة الغربية التي تبحث عن جوهر الحقيقة، وتحاول أن تثبتها في الوعي في لحظة خارج الزمان، مما يجعل المفهوم ميتافيزيقيا "وما تقره الفلسفة الحديثة هو أن القضاء على الميتافيزقا يتطلب وضع حد لوعي الإنسان باعتبار أن هذا الوعي يجعل من نفسه مركز الكون، فالميتافيزيقا تختزن الذات في الوعي"[1].

وتعدّ ميتافيزيقا الحضور والغياب من بين المسائل التي اهتمت بها الفلسفة الهايدغرية، وتعني زمانية الوجود، فقد ربط هايدغر مسألة الحاضر بالوجود، واكتشف أن كلمة الوجود تعني التجلي "أو الحقيقة المتجلية، مشيرا إلى الحاضر، فلحظة الحاضر هي اللحظة الوحيدة المتجلية من وجود العالم، بحيث يكون الماضي والمستقبل غيابا. وقد أكد هايدغر على أن وجود شيء ما هو مجموعة من لحظات الحضور"[2].

أما "ميتافيزيقا حضور المعنى" التي ينتقدها دريدا فتعني أن الكلمة عندما نقولها تعني شيئا من الأشياء وترمز إلى شيء بعينه، وهذا الرمز تعبير في زمن ضايفه الشعور. وقد عمل دريدا على نقد فكرة الشعور بالحضور، لأنها بمثابة الاستكانة إلى وهم تطابق الذات والموضوع. وامتلاك الحقيقة في الوعي. وهذا يعني أن العالم هو مجرد تمركز حول الوعي الذي هو في الوقت نفسه الأساس الذي يقوم عليه المفهوم الغربي في الحقيقة. وقد اعتبر دريدا هذا التفسير الميتافيزيقي للزمان مغالطة لأن مثل هذا التفسير هو إخراج الأشياء من زمانيتها وإدخالها في زمنية الذات لتحقيق الشعور بالامتلاك. ولذلك يقول دريدا بأنه لا وجود للحضور، بل هناك حركة دائمة، وهجرة من دون عودة أو رجوع، ويؤكد على العلاقة بالآخر بدل العلاقة مع الذات[3]. وعلى كون التفكيك ممارسة تطبيقية يقوم صدقها على الابتكار الضرفي الذي ينشأ من تناول النص بالدراسة.

---

[1]-بشير تاوريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ص13.

[2]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص191.

[3]-المرجع نفسه، ص192.

ب. نقد البنيوية:

لم تنجو البنيوية أيضا من ميتافيزيقا الحضور التي هي مركز نقد دريدا للمركزية العقلية الغربية.فقد نقد دريدا تقاليد البنيوية التي تتعامل مع النص باعتباره حاملا لمعان ثابتة ،و قامت بتمزيقه و بإهدار المعنى و جماليته بحثا عن الأنساق "الميتافيزيقية" المستترة ، والتي جردت اللغة من جماليتها[1].

3. أسس التفكيك

وهي ثلاثة:

أ. موت المؤلف:

في النقد الكلاسيكي للنصوص الأدبية كان لا يمكن للناقد أن يتكلم عن تفسير قاطع على الإطلاق إلا إذا افترض وجود نية للمؤلف لتحكم ذلك التفسير .فقد اعتبرت قصدية المؤلف مرجعية لسبر أغوار النص، و اعتبر القارئ مجرد مشاهد خارج التجربة النقدية .و كرد فعل على إعلاء سلطة المؤلف، ظهر فلاسفة ينادون بضرورة تعويض اللغة بدل المؤلف وقد سار التفكيكيون على هذا المبدأ ، وقالوا بضرورة قراءة النص مفصولا عن صاحبه، وبذلك بدأت النظرة التقليدية للمؤلف تتلاشى فاتحة المجال للنص وقارئه، فكما يقول "بارت" (R. Barth) بعد حديثه عن موت المؤلف:"لكي تسترد الكتابة مستقبلها يجب قلب الأسطورة،فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة" [2].

ب. الاختلاف وتناسل المعنى:

التفكيكيون لا يرون وجود المعنى وحضوره، بل على العكس من ذلك يقومون بتغييبه وإرجائه وجعله نسبيا، وذلك لفتح المجال أمام تأويلات القارئ ورؤاه الخاصة. ويعد هذا التصور من مرتكزات التفكيك ، خاصة وأن النص يتكون من نصوص أخرى متناصّة. وبالتالي فهو ملتقى لأكثر من ثقافة وأكثر من شخصية، وأكثر من أسلوب، وعليه فهناك أكثر من دلالة.

---

[1]-بشير تاوريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ص44.

[2]-المرجع نفسه، ص44-46.

وقد جاء "دريدا" بمقول الاختلاف -لاختلاف الأنماط التي يتألف منها النص- مناهضا لفكرة التطابق مع الذات التي كرستها المركزية الغربية .و ذلك من أجل تحقيق شيء من التحرر والخروج عن سلطة النمذجة. ودلالة مصطلح الاختلاف كما يرى "دريدا" ، لا تخرج عن إطار التأجيل و التغييب و الإرجاء و التشتيت و البعثرة و الانتشار ، التي تساعد على تعدد المعاني والتأويلات، فالقراءة "تعتمد استراتيجية الاختلاف، فهي تكتفي بالإشارة إلى ما يتجاوز حدود النص، إنها لا تختزله بل تنبه إلى هذا الفائض الذي لا يستوعبه إدراك ولا يشمله نسق...، لأنها نشدان للآخر وبحث عنه دون توقف، ودون اعتبار للإمكانيات التي في حوزته، فالتواصل مع هذا الآخر هو دائما تواصل مرجأ ... ولأن الآخر لا يُدجن ولا يُختزل ولا يمكن احتواؤه، فهو لا يحضر تماما في الوعي، بل يبقى جانب منه غائبا"[1].

ج. إستراتيجية التناص:

"يدافع التفكيكيون على فكرة وجود التناص. بمعنى أن النص محتل احتلالا دائما و لا مفر منه من قبل نصوص أخرى ما دام يتحرك ضمن معطى لغوي موروث وسابق لوجوده أصلا، ويشتغل في مناخ ثقافي ومعرفي مهيمنين. فكل كتابة -إذن- هي تأسيس على أنقاض كتابة أخرى بشكل أو بآخر، أو قل أنها خلاصة لكتابات أخرى سابقة لها"[2].

وقد ظهر مدلول التناص في البداية مع الناقد الروسي "باختين" (Bakhtine) بمصطلح "الحوارية"، ثم قامت "جوليا كريستيفا"[*] (Julia Kristiva) بتطوير المصطلح، حيث تقول: "إن كل نص هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات، وكل نص مشرئب هو تحول للنصوص الأخرى"[3]. وذلك لأن الكاتب في أصله قارئ ظل يمارس فعل القراءة ويختزن في ذاكرته ما لا يحصى من النصوص والأفكار التي يستحضرها في كل كتابة، محاولا تسخيرها في انفتاح الدلالة.

---

[1]-بشير تاوريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ص52-57.

[2]-المرجع نفسه، ص60.

[*]-جوليا كريستيفا: من مواليد 24 جوان 1941م ببلغاريا، تقيم وتدرس بفرنسا، درست الفلسفة وعلم النفس والأدب، وألفت فيها ما يقارب الثلاثين كتابا، من بينها: "العبقرية النسائية" (1999)، كما ألفت مجموعة من الروايات، واعتُبرت مؤسسة نظرية التناص، ما تزال على قيد الحياة (2008)

www. Wikipedia. org (2007-09—27)-

[3]-بشير تاوريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ص60-61.

فالنص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة، ويلجأ الكاتب إلى التناص إما لإكمال نقص فكري أو عجز لغوي. وإما بهدف مقصود هو نقل القارئ من زمان لآخر، ومن مكان لآخر، بغية زيادة لهفته وتعطشه لاستقاء المعنى الذي يتزايد ويتعدد بفعل ذلك الانتقال، فالنصوص الأدبية دائما منسوجة من نصوص وأعمال كتابية أخرى[1].

المطلب الثاني: بين التأويلية والتفكيك

لن نقارن بين التأويلية –وفلسفاتها في المعنى والفهم– والتفكيك –وأدبياته في القراءة والتعرية– "فالتأويل والتفكيك يبتعدان في المنهج والرؤية بقدر ما يقتربان في الصيغة والغاية، ويمكن القول أن أحدهما يقع في جغرافية الآخر بالمعنى الذي يستهدف فيه مسألة الأصل والبحث عن الفص أو ما هو مكنون في خبايا النص"[2].

هناك من المفكرين من يرى أن الحقلين متداخلين إلى حد التماهي، فكلاهما تجاوز للمنطوق الظاهر للنص إلى منطقه الخفي، لاستكشاف إمكاناته. فالتأويلية بحث عن المعنى والتفات إلى كثافته، ومفاضلة بين أوجه الدلالة. ومسوغها هو كون اللفظ لا ينص على المراد بالتمام، ولا يحيل إليه مباشرة، وكلما اقتربت التأويلية من السؤال عن فاعلية النص وفعل الكلام تداخلت مع التفكيك الذي يهتم بخلخلة بنية النص والحفر في طبقات الخطاب، والبحث عن المسكوت عنه، مستعينا في ذلك بنتائج اللسانيات –رغم نقده للبنيوية[3]–، وتقنيات التأويلية سيرا على أثر أستاذه وأستاذ غادامير –هيدغر–[4].

ويختلف التفكيك عن التأويلية في فهم طبيعة اللغة، حيث يراها "دريدا" عاجزة عن التعبير عن كل شيء، أو قول كل شيء، في حين يرى "غادامير" أنه يمكن قول كل شيء في اللغة[5].

---

[1]–بشير تاوريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، ص62.

[2]–محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص235.

[3]–يعتبر دريدا من الفلاسفة الأوائل الذين نقدوا البنيوية وصاغوا عبارة "ما بعد البنيوية" لتدل على التيار الناقد والمتجاوز للبنيوية، وقد بين ذلك في كتابه "الكتابة والاختلاف".

–ينظر: زواوي باغورة: الفلسفة واللغة، ص205.

[4]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]–المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

وهذا الاختلاف أثر على توجه الإرادة –إرادة الفهم- وقد بدا ذلك واضحا في اللقاء[1] الذي جمع دريدا –مؤسس التفكيك- بغادامير -أب التأويلية- والذي بين اختلاف الإرادات بين التفكيكية والتأويلية، والذي أدى إلى عدم تفاهم الفيلسوفين إلى الحد الذي جعل جون غروندين (Jean Grandin) (*) يصف فيه هذا الحوار بـــ"حوار الطرشان"[2].

لكن عدم التفاهم هذا لا يدل على الاختلاف الجذري بين الفلسفتين بل يدل على اختلاف المنطلقات الموجهة لإرادة كل من الفيلسوفين.

ففي حين كانت إرادة غادامير متوجهة إلى "تفهم" رأي دريدا وفك شيفرة كلامه، كانت إرادة دريدا متوجهة إلى ما لم يقله غادمير، وربما إلى ما لا يعنيه ولا يحيل إليه نصه بالأساس.

فإرادة الفهم من طرف غادامير، أو قانون الإحالة مهد لاتفاق ضمني دون أن يصير توافقا علنيا[3]. فقد قال غادمير في لقائه مع دريدا: "يصعب عليّ فهم الأسئلة الموجهة إلي، لكني سأبذل كثيرا من العناء كما يفعل كل من يريد أن يفهم الآخر أو أن يكون مفهوما عنده".[4]

كما أن الإحالة تجعل الفهم عملية مستمرة لاتحط رحالها عند معنى بعينه فهي"عدم الفهم الجذري" و قد قال غادامير في رده على دريدا الذي ربط التأويلية بالميتافيزيقا:"فهم الذات هو أمر لا يمكن تحقيقه، فهو عملية يعاد فعلها لتصطدم دائما بالفشل... أتساءل إذا كان هذا هو مسار الميتافيزيقا؟هل هذا هو العقل المركزي ؟"[5].

فمحاولة فهم الذات كما يصوغها غادامير بعيدة عن ميتافيزيقا الحضور، وتعمل خارج

---

[1]-ينظر: هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص161 وما بعدها.

[*]-جون غروندين: يعد بمثابة الفيلسوف التأويلي المجدد لميراث التأويلية، يشغل وظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة منتريال بكندا، وله أعمال فلسفية عديدة، أشهرها: "المنعطف في فلسفة هيدغر"، "كونية التأويل"، "الأفق التأويلي للفكر المعاصر

www. Wikipedia. Org.(2007-07-19)-

[2]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص235.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص174.

[5]-المرجع نفسه، ص185.

منطق الثوابت ، بل هناك دائما محاولات لإعادة الإدراك وفق تجربة تأويلية مفتوحة ، بعيدة عن الوثوقية ،و الإطلاقية ، وهذا هو القانون نفسه الذي يميز التفكيك عندما يطارد المدلول دون القبض عليه ، و عندما يصبح المدلول أثرا لا ينفك عن التغير والتنقل عبر الدوال دون إدراك حقيقته، لأن الحقيقة هي تغير و تبدل الدوال [1].

وقد رأى "جون غروندين" في كتابه عن التقاء التفكيكية بالتأويلية أن الجمع بين التأويلية والتفكيكية ممكن رغم اختلاف المبدأ.بل يمكن اعتبار التفكيك خطوة أو مرحلة من مراحل التأويلية[2].

المطلب الثالث:التفكيك عند محمد أركون:

نستطيع أن نقول أن أركون مفسر ومؤول مع أهل التفكيك، ومفكك ومشرح مع أهل التفسير[3]، فهو في الغالب يكتفي بشرح وعرض وتوظيف المناهج الفلسفية الغربية دون نقد، في حين يقوم بتفكيك نصوص التراث.

وتسير أبحاثه وفق إستراتيجية ثلاثية البعد:"خرق الحدود التقليدية،زحزحتها عن مواقعها،تجاوزها " Transgrésser. dépasser. déplacer " [4] .

فعملية القراءة أو التأويل عند أركون تبدأ بتفكيك و اختراق المفاهيم و التصورات التي تراكمت مع الزمن وأخذت صيغتها المطلقة والجامدة والمتعالية على النقد، والتي وضعت

---

[1]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص235.

[2]-زواوي باغورة: الفلسفة واللغة، ص204.

[3]-علي حرب: الممنوع والممتنع، ص58.

[4]-وقد جاء ذلك بشكل واضح في عنوان مقاله حول "أعمال كلود كوهين" "déplacer, dépasser transgresser," المنشور ضمن مجلة "Arabica" (1996/1)، وقد أعاد نشره بالعربية ضمن كتاب:

- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، (2000)، ، ص63-153.

وهذا المقال يركز على مناهج دراسة التاريخ وتدريسه عند المسلمين.

النص المقدس ضمن أطر دوغمائية[*] لا تناقش. وذلك بتوظيفه لآليات الفلسفات المعاصرة، وبتطبيقها على النصوص الدينية بمختلف أقسامها، و على النص القرآني ذاته.

فيقوم أركون " بتفكيك بنية النص المفهومية والمصطلحية من أجل الكشف عن قواعد انبنائه،وآليات اشتغاله بوصفه نصا له بنية أسطورية[**]، وله فعاليته الرمزية و طاقته البيانية الجمالية، فضلا عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة و الوجود"[1].

و تفكيك النص و اختراق طبقاته لا يعني- كما يرى أركون- إهدار هذا النص، بل عل العكس من ذلك هو إعادة قراءته و تقييمه واستكناه معانيه بمفاتيح النقد المعاصرة التي ، التي تفتح أمام العقل المسلم مغاليق التراث الفكري الديني، الذي يظن المسلمون أنهم يمتلكونه، ويفهمونه بوثوقية تمنع من إعادة النظر في محتوياته وفي ظروف تشكله و انبنائه، وفي الإشكاليات التي جاءت النصوص و تشكلت للإجابة عنها، والتي لم يعد الكثير منها يعنينا .

و هنا ينبغي لنا ألا نلتفت إلى تصريحات أركون وتقييمه الخاص لدراسته ، فقد قام بتفكيك النص القرآني بطريقة أدت إلى إهداره بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فقد أفضت

(*)-الدوغمائية (Dogmatisme): وهي العقائدية أو الوثوقية، أما مصطلح السياج الدوغماتي (La cloture dogmatique) فهو من اختراع أركون، وهو يعني أن المؤمن المسيحي مثلا مسجون داخل عقائده الإيمانية، التي يعتبرها مطلقة، وكل ما عداها خطأ وضلال، وقل الأمر ذاته عن المؤمن اليهودي أو الإسلامي، بل حتى داخل الدين الواحد توجد أسيجة مغلقة، أي مذاهب يعتبر كل واحد منها أنه هو وحده الصحيح والبقية ضلال.

-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص49-50.

(**)-الأسطورة (Le myth): مصطلح الأسطورة من أكثر المصطلحات التي أثارت ضجة حول أركون، ونجده في حوار له مع مالك تريكي، يقول وهو يشتكي من الآثار السلبية للترجمة، أنه يستعمل كلمة "Le Myth" بالفرنسية لتدل على "القصص القرآني"، بينما الشائع في اللغة العربية التداولية هو ترجمة هذه اللفظة بكلمة أسطورة، التي ترد في القرآن الكريم في سياق ذم المكذيب، وتبرأ من هذا المعنى مؤكدا أن قوله "Le coran est un discoure de structure mythique" يعني أن القرآن ذو بنية قصصية.

-محمد أركون: دعوة إلى تجديد الفكر، ج1، حصة مسارات، بتاريخ(17-04-2006). www. Aljazeera. Net بينما نجد أن أركون كان قبل هذا التصريح بسنوات يوافق على ترجمة عادل عوا "القرآن ذو بنية أسطورية"، ويقول أن كلمة "أسطورة" صحيحة وسليمة لغويا، إلا أن مفهومات الخطاب، البنية، الأسطورة، لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر، ويدعو إلى تجاوز معنى الأسطورة في التوظيف القرآني.

-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص10.

(1)-علي حرب:نقد النص،المركز الثقافي العربي,بيروت،الدار البيضاء،ط2,(1995م)، ص66.

دراسته إلى اعتبار القرآن نصا تاريخيا تفاعل فيه البشري بالإلهي ضمن محددات الثقافية والبيئة المعاصرة لزمن التنزيل. وهذه النتيجة تحتاج إلى تحقيق ،ذلك أن تطبيق منهج التفكيك الذي ينبني على أساس عدمي في دراسة كتاب مقدس أمر غير مقبول من حيث المبدأ لأنه تحكيم لنمط من الفكر في غير مجاله ، و لأنه سيؤدي بالضرورة إلى إهداره. غير أن هذا هو هدف أركون من الدراسة منذ البداية فهو لا يبحث في القرآن عن المعنى ،و لكنه يسعى إلى رفع القداسة عنه بتكريس تاريخيته بحثا عن المعاني الأنتروبولوجية. و ستأتي الدراسة المفصلة لهذا الموضوع في الفصل الأخير.

و يرى أركون أن استخراج محتوى النص الإبستيمولوجي و الأنتروبولوجي،و المعرفي لا يمكن أن يتم بالعلوم الإسلامية ،التي لم تفلح في استثمار التراث و تفعيله ،و لا في التفاعل مع الواقع والمنهجيات الطارئة،فساهمت في استلاب المسلمين ماضويا –عند من اتبعها –أو في رد الفعل العكسي و الاستلاب الغربي عند من أدرك محدوديتها.

ولذلك يركز على ضرورة التمييز بين الاحتجاج والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي و الدوغمائي. وبين التحليل و التفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض و الإقناع والتبليغ و المقاصد المعنوية للنصوص.[1].

و فعل الاختراق كما يوظفه أركون يعني تجاوز التقديس والتصنيم الذي مورس على التراث بصفة عامة، برفعه فوق النقد، وفوق إعادة النظر ،وفوق المناهج المعاصرة مهما كانت درجة دقتها أو ملاءمتها للدراسات الإسلامية، بسبب فوبيا الآخر،و الوافد،وبسبب الخوف غير المبرر على الهوية .

فهناك عدد كبير من المفكرين الذين يدعون إلى نقد التراث وتمحيصه،لاستثماره في حل إشكاليات الراهن ، لكن عندما تبدأ عملية النقد، تظهر الهواجس والمخاوف من نزع القداسة، ويبدأ السؤال عن صلاحيات النقاد وحدودهم. كما لو أنه يجب أن تبقى دائما نصوص التراث متونا وكل ما يأتي به المعاصرون ذيول وحواشي وشروح لا يمكن أن ترتقي إلى مستواها. وهذه النظرة هي أكثر ما يشل الإبداع، خاصة وأن أسباب هذا الرسم للحدود في أغلبها ليست علمية،

---

[1]–محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5.

بل هي الخوف من أحكام المؤسسات الدينية.

ولذلك بقيت محاولات التجديد دائما ترقيعية لا ترتقي إلى مستوى الطفرة المعرفية، وقد اعتمد أركون مفهوم "التهذيب الدلالي" عند بارت "R. Barth" لوصف اكتفاء الفكر الإسلامي -الحديث خاصة- بالترميم والترقيع، ولاستمراره في الإصلاح دون بلوغ الثورية[1]

أما الاختراق فيسمح لنا بالعبور إلى عالم الحجب، ومن هذا الإجراء استخرج أركون مجال "اللامفكر فيه"، فقد أعطى أركون في إطار نقده للعقل الإسلامي أهمية خاصة لما يسمى بالمهمش والمنبوذ، وهو إذ يعتمد على ذلك يؤكد على أن مهمة نقد العقل تتجاوز الخطاب الرسمي المعترف به لدى المؤسسة السلطوية، وقد وضع أركون لدراسة ذلك مفهوما خاصا، هو مفهوم "التحقيق السلبي" "L'enquête négative"، وهذا سيرا على أثر دريدا الذي كان يركز على فلسفة الهوامش، وهوامش الفلسفة[2].

ويقول هاشم صالح إن أركون يقصد "بالمنهجية السلبية أو "بالتحديد السلبي" دراسة كل ما يحذفه هذا العقل المُؤسِسْ والمُؤَسَّسْ على هيئة إطلاقية ونهائية من ساحة اهتمامه، راميا إياه في مهاوي البدع والضلال، والكشف عن هذه القارة المجهولة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، يمثل ضرورة فكرية ومنهجية قصوى من أجل انطلاقه الفكر العربي "[3].

و هنا يجب فعلا إعمال ما يقوله علي حرب من عدم الالتفات إلى تصريحات أركون حول طبيعة دراسته ، فكلامه السابق و إن كان ينطبق على نصوص التراث بنسبة ما، إلا أنه يختلف جذريا عن واقع دراسته للنص القرآني ، و ستأتي الدراسة المفصلة لهذه الفكرة في الفصل الأخير

ويلي هذا "الاختراق" إجراء "الإزاحة" أو "التحويل"، -كما يترجم مختار الفجاري لفظة "Déplacement"-، والتي تعني تحويل الإشكالية وتغيّرها بتغيّر زاوية الرؤية والمنهج[4].

كما يعني المفكرون المعاصرون بمفهوم "الزحزحة" توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها عن

---

[1]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص62.

[2]-المرجع السابق، ص46.

[3]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص91.

[4]-مختار الفجاري: : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص13-14

إطارها الضيق، أو تغييرها كليا وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر إلى المشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة[1].

فأركون يعمل على إزاحة البنيات الصورية الراسخة للتراث والمتمفصلة مع خطابه اللاهوتي، نحو فضاءات معرفية، ومقاربات فكرية أكثر تطورا وانفتاحا –برأيه–[2]. فعلى القارئ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل إزاحة الركام لاستخراج الطبقات العميقة وتجليتها من زوايا مختلفة عما كان مستقرا ومتعارفا عليه.كما فعل أركون مثلا مع مسألة العلمنة في الإسلام، حيث غير طريقة تناول المسألة، وزاوية النظر إليها، حيث زحزح الفكرة المترسخة، التي ترى أن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني أو الديني عن الدنيوي، وقام بطرح قضية العلمنة بشكل مختلف[3].

فالإزاحة تكشف عن المغيب والمطموس والمقصي بتحريك الثوابت الراسخة والماهيات المتجذرة والتي تتحول تحت وطأة التصنيم والتقديس إلى أنسجة لغوية مخرومة، وأنساق فكروية[*] بالية"[4]. وبهذه الإستراتيجية زحزح أركون إشكالية الوحي. و وصل إلى نتيجة ستأتي مناقشتها التفصيلية في الفصل الأخير

والإزاحة تقتضي "المجاوزة" التي تفتح آفاق النقد، بالكشف عن الطابع الحركي، والتطوري، والتغيري للفكر، الذي لا يحط رحاله عند قراءة معينة، ولا يتصور أنه قادر على القبض على اليقين أو امتلاك الحقيقة، والذي تسكنه المساءلة والمراجعة والنقد الدءوب الذي يفتح أمام المفكرين فضاءات معرفية واسعة[5].

---

[1]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص19.

[2]–محمد شوقي الزين:محمد أركون والتحدي النقدي للفكر الإسلامي"كلافيس كريتيكا"أو مفتاح النقد في مساءلة التـــراث www. Philozine. Over-blog. Com.(2007-07-23)

[3]–أحمد عبد الحليم عطية: ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية ، القاهرة، دط، (2005)، ص146-147.

[*]–فكروية: يتعمد أركون إضافة "الواو" في آخر المصطلح ليدل على التوظيف السلبي للمفاهيم، لأنه يرى من يسيء فهم المصطلح في بعده المفهومي، فالعقلانوية تعني التوظيف السلبي للعقلانية، وكذلك كلمة "فكروية" تعني التوظيف السلبي للفكر، وبهذا المعنى نفسه يوظف شوقي الزين هذا المصطلح.

–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص177.

[4]–محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (2005)، ص9.

[5]–محمد شوقي الزين: محمد أركـــون والتحـــدي نقـــد الإســـلامي(2007-07-23).-www.philozine.over-blog.com

بهذه المنهجية يرى أركون أننا" نستطيع أن نتجاوز المناطحة العنيدة والتخبط المجاني في صراعات قروسطية لا يمكن أن تؤدي إلى أي نتيجة إيجابية محسوسة،و عندئذ نجد أننا بحاجة إلى زحزحات عديدة"[1]، تبعدنا عن السلطة والهيمنة وعن التراعات الإيديولوجية التي تعرقل النقد وتكبله بعبثية التسلط والتقوقع والوثوقية وضيق الأفق.

ولذلك فإن أركون يهدف-في رأيه- من مشروع الإسلامية التطبيقية إلى تغيير جو النبذ المتبادل، وتكريس عوامل وركائز البحث العلمي الحر، بحيث يبدو البحث إعادة تقييم ،وبناء غريبا عن دوافع الهدم والتخريب والتشكيك.

هذا ما يفهم من كلامه عن مشروعه ، و لا شك أنه مطبق جيد للتفكيك، و سنقف في الفصل التالي عن الأهمية الإجرائية لتفكيك نصوص التراث. غير أن صلاحية هكذا منهج لدراسة القرآن الكريم أمر لا يسلم له –كما قلنا-، و يحتاج إلى دراسة و هذا ما سنفعله في الفصل الأخير من هذا البحث.

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص19.

المبحث الثاني:

المقاربة اللسانية و السيميائية

المطلب الأول: اللسانيات

مثلت اللسانيات المرحلة الرابعة من تطور علم اللغة، بعد النحو والمنطق وفقه اللغة، وفقه اللغة المقارن، ويعتبر العالم السويسري فرديناند دو سوسير مؤسس هذا العلم[1]. وقد عرّفت اللسانيات بأنها علم يهتم بدراسة الكلام واللغات[2]، وبأنها الدراسة المنهجية للغة.

فهذا العلم يرصد اللغة من جميع أبعادها ثم يضع نظريات يبين من خلالها كيف تعمل. فاللسانيات دراسة وصفية. ولذلك فإن الفرق بينها وبين النحو التقليدي "La grammaire" هو أنها تصف الأمور ولا تفرضها. فعلماء اللسانيات مهتمون بما" يقوله المتكلم" وليس "بكيف يجب أن يتكلم". و يصفون جميع جوانب اللغة دون أن يضعوا القواعد لتصحيحها[3]، وهذا ما يضطلع بأدائه علم النحو التقليدي.

وقد حدد دوسوسير موضوع اللسانيات بأنه اللغة ، بقوانينها وبنياتها وشروط وجودها، ففي اللسانيات ينظر إلى اللغة كواقع بذاته، ويبحث فيه لذاته، وهدف هذه الدراسة هو عدم التصرف ببنية اللغة، بل فقد تحديدها ووصفها[4].

ويقوم المنهج الألسني على سلسلة من العمليات التي لها علاقة واضحة بالمنهج التجريبي، فعالم اللسانيات يقوم برصد المعطيات وملاحظة التشابهات ثم يصوغ الفرضيات لتفسير الأحداث، ثم يختبر مصداقية هذه الفرضيات للتأكد من صلاحيتها ومدى مطابقتها للواقع اللغوي، وذلك من

---

[1]-زواوي بغورة: الفلسفة و اللغة ،ص131

[2]-Le petit Larousse, Op.cit, P635.

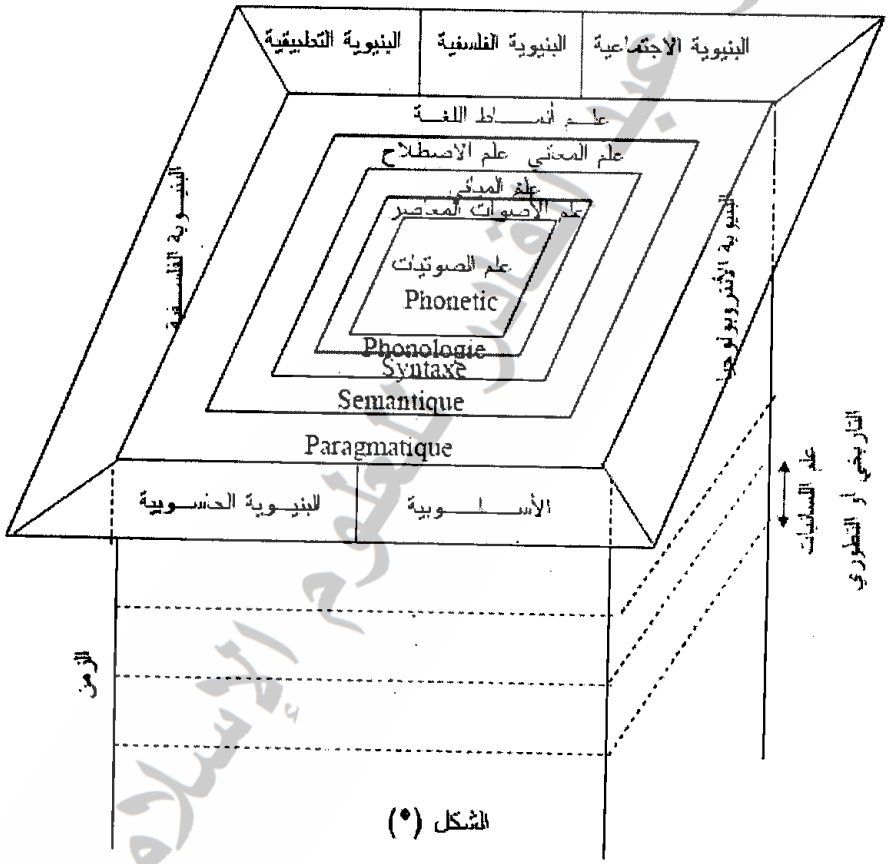
[3]-Jean Aitchison: Linguistic, British library: London, 4th edition, (1992), P4-11.

[4]زواوي بغورة: الفلسفة و اللغة ،ص132

إعادة الملاحظة وهذه هي مرحلة التجربة، وبعدها تتم علمية بناء النظرية[1].

وقد كان لمساهمة دوسوسير في علم اللغة أثر كبير في ظهور مختلف المدارس والاتجاهات الألسنية، ولذلك فمن الضروري معرفة المجال الذي تؤطره اللسانيات.

وتغطي اللسانيات عددا كبيرا من الموضوعات، فمن الصعب ترسم حدودها و الوقوف عليها، وقد يساهم الرسم البياني التالي في تحديد الحقول التي تغطيها اللسانيات.



الشكل (٠)

[1]-زواوي بغورة: الفلسفة و اللغة ،ص132.وينظر أيضا:فريده عيوه: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة :ص147
Voir: Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P9.

و أهم فروع اللسانيات ما يلي:

1- علم الصوتيات: ويمثل مجموع الدراسات التي تعالج أصوات اللغة و كيفية النطق بها وطبيعتها الفيزيائية[1]. وقد وضع هذا العلم في وسط الرسم البياني، لأنه يمثل الأرضية التي لا غنى عنها لعالم اللسانيات، ورغم كون هذا العلم لا يندرج ضمن اللسانيات –من وجهة نظر دوسوسير– إلا أنه أخذ مكانة مهمة مع البنيويين الذين جاءوا بعده[2].

2- علم الأصوات المعاصر: الشيء الجوهري في هذا العلم هو دراسته للصوت في علاقته مع مجموع الأصوات، وليس كعنصر معزول أو جزئي، فالصوت اللغوي لا يؤدي وظيفة تمايزية إلا بمقدار ما يكون مختلفا أو مضادا لآخر[3].

3- علم المباني: وهو العلم الذي يدرس أشكال الكلمات وترتيبها ضمن الجمل، فهو الجزء من اللغة الذي يربط بين الشكل والمعنى، ولذلك جاء بين علم الأصوات وعلم الاصطلاح[4].

4- علم السيميائية[5]: درج الأوروبيون على استعمال مصطلح "La sémiologie" منذ دوسوسير، واختار الأمريكيون استعمال مصطلح "La sémiotique"، وتداخل المصطلحان ردحا من الزمن، ثم كان التفريق بينهما، بحيث صار الأول يدل على كل أنظمة العلامات، واختص الثاني بالعلامات اللسانية[6]، ولذلك اعتبر دوسوسير اللسانيات جزءا من السيميولوجية

---

(1)-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة ، ص136.

(2)-Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P8.

(3)-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة ، ص136-137.

(4)-Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P8.

(5)-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص1261.

(6)-محمد خان، شلواي عمار وآخرون: محاضرات الملتقى الوطني الأول، السيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة محمد خيضر، بسكرة، دط، (2000)، ص10.

و أهم فروع اللسانيات ما يلي:

1- علم الصوتيات: ويمثل مجموع الدراسات التي تعالج أصوات اللغة و كيفية النطق بها وطبيعتها الفيزيائية[1]. وقد وضع هذا العلم في وسط الرسم البياني، لأنه يمثل الأرضية التي لا غنى عنها لعالم اللسانيات، ورغم كون هذا العلم لا يندرج ضمن اللسانيات —من وجهة نظر دوسوسير-إلا أنه أخذ مكانة مهمة مع البنيويين الذين جاءوا بعده[2].

2- علم الأصوات المعاصر: الشبيء الجوهري في هذا العلم هو دراسته للصوت في علاقته مع مجموع الأصوات، وليس كعنصر معزول أو جزئي، فالصوت اللغوي لا يؤدي وظيفة تمايزية إلا بمقدار ما يكون مختلفا أو مضادا لآخر[3].

3- علم المباني: وهو العلم الذي يدرس أشكال الكلمات وترتيبها ضمن الجمل، فهو الجزء من اللغة الذي يربط بين الشكل والمعنى، ولذلك جاء بين علم الأصوات وعلم الاصطلاح[4].

4- علم السيميائية[5]: درج الأوروبيون على استعمال مصطلح "La sémiologie" منذ دوسوسير، واختار الأمريكيون استعمال مصطلح "La sémiotique"، وتداخل المصطلحان ردحا من الزمن، ثم كان التفريق بينهما، بحيث صار الأول يدل على كل أنظمة العلامات، واختص الثاني بالعلامات اللسانية[6]، ولذلك اعتبر دوسوسير اللسانيات جزءا من السيميولوجية

---

[1]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة ، ص136.

[2]-Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P8.

[3]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة ، ص136-137.

[4]-Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P8.

[5]-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص1261.

[6]-محمد حان، شلواي عمار وآخرون: محاضرات الملتقى الوطني الأول، السيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة محمد خيضر، بسكرة، دط، (2000)، ص10.

"La sémiologie"، واعتبر السيميائية "La sémiotique" جزءا من اللسانيات[1].

وجاء في "موسوعة لالاند" أن هذا العلم يهتم بالاصطلاح، وبدلالة الكلمات، فاستمد هذا العلم أهميته من موضوعه، فالمصطلح هو ثمار العلم القصوى، ومفتاحه، ومجمع حقائقه، وهو المسلك الذي يتوسل به الإنسان إلى العلم، فالألفاظ الاصطلاحية تقوم من العلم مقام جهاز من الدوال ليست مدلولاتها إلا محاور العلم ذاته[2].

أما أركون فيوظف علم السيميائيات بمعناه الذي جاء في قاموس "روبير" "Le Robert" حيث عرفه بأنه "يمثل نظرية العلامات والمعنى وسيرانها في المجتمع"[3].

5- علم أنماط اللغة: يدرس أنماط اللغة التي يستخدمها المتكلمون للتعبير عن معاني أرادوها، ولا يتمكن علماء اللسانيات لوحدهم من الإحاطة بها[4].

6-اللسانيات التاريخية: تهتم بدراسة تغيرات اللغة، ولأجل هذا النوع كان الرسم البياني ثلاثي البعد، لأن عامل الزمن معتبر في هذا النوع. فهو يدرس تطور اللغة عبر الزمن فيدرس "علم المباني، علم الصوتيات..." في مدى زمني تكون فيه التغيرات الطارئة على اللغة ضئيلة، لأن الأنظمة أكثر معقولية من التغيرات التي تطرأ عليها، وبعد ذلك نقارنها بغيرها —في زمن آخر- إذا أردنا أن نستوعب التغيرات[5].

و دراسة اللغة في كل مرحلة زمنية بشكل مستقل عن تطوراتها في الزمن الذي يليه هي ما يعرف بـــالمحور التزامني أو السكوني أو الدراسة الأفقية لعلم اللسانيات " Synctonic Linguistics"، وهي دراسة تترجم المظاهر المتصلة بأوضاع النظم اللغوية من الوجهة الوصفية، وهي تعتمد على مبدأ استقلالية اللغة عن الأحداث الخارجية التي أنتجتها وعن جميع الظواهر

---

(1)-ميشال زكريا: الألسنية (علم اللغة الحديث)، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراســـات والنشـــر والتوزيـــع، ط2، (1983)، ص230.

(2)-المرجع نفسه، ص26.

(3)-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص172.

(4)-Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P9.

(5)-Ibid, P9.

والمتغيرات[1].

وسبب أولية الدراسة التزامنية هو تعقيد التنظيم اللغوي، وعليه فيجب دراسة اللغة كواقع قائم بذاته قبل تتبع تغيراته عبر الزمن، ولذلك أقر دو سوسير بضرورة الالتزام بالدراسة الوصفية للغة قبل القيام بغيرها من الدراسات[2].

وتلي الدراسة التزامنية للغة الدراسة التعاقبية، "Diacronic Linguistics" وهي الدراسة العمودية وتكون فيها الدراسة بحسب العلاقات بين الأشياء المتتابعة على أساس التغير الزمني، فتهتم بأشكال التطور التاريخية[3].

وتعد فكرة تطور اللغة تكئة للألسنية التاريخية، ففي إطار الزمن تتطور اللغة.وتحافظ في الوقت نفسه على علاقتها بالمجتمع الذي يتكلمها، وتستجيب لاحتياجاته الطارئة مع تطور الزمن. غير أن عملية التطور هذه بطيئة جدا، مما يعطي للذهن انطباعا بسكونية وثبات اللغة[4].

التطور البطيء للغة هو الذي جعل دو سوسير لا يهتم كثيرا للتغيرات، ويركز على فكرة النسق اللغوي، فقد عرّف اللغة بقوله: "اللغة نظام "Système" لا يعرف إلا نظامه الخاص به، مما يعني أن دراسة اللغة لا تحتاج إلى عناصر خارجية، ومفهوم نظام هو المقدمة الأولى لمفهوم البنية التي سيكون جوهر التحليلات الألسنية في المدرسة البنيوية[5]، فعلى الرغم من أن دو سوسير لم يقل بالبنية، إلا أن مفهوم "النظام والنسق" يؤدي نفس المعنى[6].

وقد كان للثنائيات التقابلية التي أقامها دوسوسير الدور الحاسم في إنشاء المنهج البنيوي، الذي يعد أهم منهج اعتمد عليه أركون، ومن أهم هذه التقابلات:

1-اللغة والكلام: تقوم هذه الثنائية على مبدأ الفصل بين التصورات الذهنية للغة والتطبيق العملي للكلام، أي على أساس اعتبار اللغة صفة اجتماعية مستقلة عن وعي الفرد،

---

[1]-Jean Aitchison: linguistics, Op.Cit, P10.

[2]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص135.

[3]-ميشال زكريا: الألسنية (علم اللغة الحديث)، ص226.

[4]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص135.

[5]-ميشال زكريا: الألسنية (علم اللغة الحديث)، ص105-106.

[6]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص133-134.

واعتبارها تقنينا اجتماعيا ومجموعة من القواعد. وبالتالي فطابعها غير واعي.

في حين أن الكلام تحقق عيني للغة على لسان فرد من الأفراد، وبالتالي فهو يتنوع بتنوع واختلاف المستعملين، وهذا الفصل هو الذي ساعد على إضفاء صفة النظام التجريبي، وجعل اللغة تمتاز بالطابع اللاشعوري واللا واعي.

وهذه الميزة سيركز عليها كثيرا التيار البنيوي في جعل اللغة قانون للتفكير. فمهمة الدرس البنيوي هي البحث عن العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوي[1].

2-الدال والمدلول: تتضح وجدة الدال والمدلول البنيوية في إطار العلامة، ويشكل الدال الترجمة الصوتية لتصور ما، في حين أن المدلول هو الجانب الذهني للدال، فالعلامة هي اتحاد للصورة الصوتية بالتمثل الذهني[2].

ويرى دو سوسير أن العلاقة بينهما(الدال،والمدلول) اعتباطية لعدم وجود علاقة بين الصوت وما يدل عليه، والدليل على ذلك هو وجود الفروق بين اللغات [3].

مع ذلك ينبه دو سوسير إلى أن لفظ "اعتباطي" لا يعني أن الدال يتوقف على الاختيار الحر للذات المتكلمة، وإنما يعني أنه ليس له سبب. أي أن العلاقة بين الدال والمدلول لا تقوم على أية رابطة طبيعية.

3-التزامن والتعاقب: سبق أن تحدثنا عن أولية التزامن في الدراسة الألسنية، ويرى بول ريكور "Paul Ricoeur"[*] أن هذه المسلمة هي الأساس الذي استندت إليه النزعة التاريخية "Historicism"[4]، وهذا المبدأ هو ما ميز اللسانيات البنيوية وجعل منها نموذجا للعلوم

---

[1]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة : ص135.

[2]-المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[3]-عبد السلام بن عبد العالي، محمد سبيلا: دفاتر فلسفية، ج3، ص30.

[*]-بول ريكور: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1913م، درس في جامعة ستراسبورغ، حيث خلف جان هيبوليت، المختص في هيجل، ثم انتقل إلى جامعة السوربون 1956، كما درس بجامعة شيكاغو، وشغل منصب مدير البحث في الظواهرية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية، ترجمة كتاب "الأفكار" لهوسرل"، من أهم مؤلفاته: "فلسفة الإرادة"، "الإرادي واللاإرادي"، "الإنسان الخطاء"، "رمزية الشط"، توفي سنة 2005.

-جميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص

[4]-بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، (2003)، ص8.

الإنسانية.

ومن أهم مميزات المبدأ التزامني دراسته للغة باستقلالية عن الأحداث التي تنتجها، كما يسمح بدراسة العناصر اللغوية من حيث علاقتها بالتنظيم اللغوي، ومبدأ العلاقة هذا يشكل القضية المركزية في التفكير البنيوي[1].

المطلب الثاني: من البنيوية إلى التأويلية

ازدهرت الدراسات البنيوية، وانتشرت -كإديولوجيا- كرد فعل على التضخم الذاتي في وجودية الغرب، و كرد فعل على الانتفاخ الإيديولوجي في الشرق. ومع الصرامة المنهجية للبنيوية لم يفتح المجال لمفهوم التأويل في اللسانيات الوظيفية[2].

وفي هذه الفترة بدأ بول ريكور تساؤله الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي، وتوسعت دائرة اهتمامه لتشمل البنيوية وعندئذ بدأ يطور مشروعه التأويلي الخاص، الذي يستثمر الاتجاهات الحديثة: البنيوية، الوجودية، والتأويلية، والماركسية... الخ.

وقد توصل في النهاية إلى بناء نسق فلسفي نقدي خاص به، يأخذ من كل الاتجاهات وينتقدها في نفس الوقت[3].

وقد توصل بول ريكور إلى أنه لكي يقوم بنقد الأسس المعرفية لعلم اللغة الحديث، فإنه لا بد من إعادة النظر في المسلمات التي يقوم عليها علم اللغة، ويعتبرها البنيويون الجوهر الضمني في دراستهم.

فكيف تعامل ريكور مع أسئلة البنيوية الأولى؟

يقوم ريكور بمناقشة رأي دي سوسير في كون اللغة نسقا مغلقا مستغنيا بنفسه، فيقول : "إن فكرة كون اللغة نسقا مغلقا من العلامات يشير فيها كل عنصر إلى عناصر النسق الأخرى

---

[1]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص135.

[2]-بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص7.

[3]-المرجع السابق، ص7.

فقط. تستبعد دعوى التأويلية في الوصول إلى ما وراء الحس بوصفه المحتوى الضمني للنص. أو إلى "الإحالة"، أي ما يقوله "عن العالم". فلا تشير اللغة عند البنيويين إلى شيء خارج ذاتها، بل تشكل عالما خاصا لها بذاتها، ولا تستبعد البنيوية إحالة النص إلى العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه بالمؤلف الذي قصده، والقارئ الذي يؤوله"[1].

ولقد عمل ريكور على نقد هذا التوجه البنيوي لإلغاء الإحالة ذات الشعبتين –إلى ذات النص، سواء كان مؤلفا أو قارئا- بوصفها نفسانية. ولكنه استفاد في الوقت نفسه من البنيوية في تأسيسه للتأويلية المنهجية التي ينادي بها، فقد أكد غلى أن انتقاله من التأويلية "الرومانسية" إلى التأويلية "الموضوعية" أو المنهجية يعود إلى رحلة طويلة في البنيوية[2].

المطلب الثالث: المقاربة الألسنية عند محمد أركون

يوظف أركون المفاهيم الألسنية في خطاب الإسلاميات التطبيقية بشكل كثيف، وهذا واضح تماما لأي قارئ لنصوص أركون، إذ يكفي لتأكيد ذلك إحصاء الإحالات التي يقوم بها أركون في متونه وهوامشه إلى أفكار دو سوسير، وجاكبسون وتودروف...الخ.كما أن حضور المفاهيم والمصطلحات اللسانية الشديدة التقنية يؤكد حضور التخصص[3].

ويبرر أركون توظيفه للسانيات بقوله: "إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات والرموز اللغوية) ليس حبا في التعقيد، ولا جريا وراء "الموضة الباريسية"... وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية، فلكي نفهم فقط الوظائف التي يضطلع بها كل طرف وارد ذكره في الخطاب القرآني... فإننا مضطرون لأن نتحاشى كليا تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا، بظلال المعاني اللاهوتية المستمرة عبر القرون"[4].

فضرورة هذه المقاربة –كما يرى أركون- يمليه احتياجنا إلى إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة "خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى...

---

[1]-بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ص274-275.

[2]-زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص119.

[3]-ينظر على سبيل المثال: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص30 وما بعدها.

[4]-المصدر نفسه، ص37.

[فالمقاربة السيميائية] تتيح لنا –وهنا تكمن أهميتها الحاسمة– أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني، وينطبق الأمر بالطبع على كل نص آخر مشابه من النصوص المقدسة التي رفعت إلى مرتبة الوظيفية التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر"[1]. بمعنى أن المقاربة اللغوية تحرر الباحث من أسر النصوص الدينية وهيبتها وتساعد على تحليلها موضوعيا.

فأركون يقوم باستخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة، لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ومعرفة الآليات الألسنية واللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره، ولمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟[2].

فاللسانيات التي يوظفها أركون تساعد على إزاحة القول بأن دعامة وأساس التوصيل ليست المعرفة الصحيحة عن المادة المدروسة، وإنما هي المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المرتبطين بنفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية[3].

لكن الذي يهمنا هنا هو معرفة أي المناهج اللسانية يختار أركون في دراسته للنص الديني. هل يعتمد اللسانيات السيميائية الحديثة؟ أم أنه يوظف المنهج البنيوي الذي ظهر منذ دو سوسير؟

ونجد أركون في هذا الصدد يزاوج بين المنهجين اللسانيين، فهو يقر في بعض السياقات بقصور البنيوية، ويقبلها في سياقات أخرى، فيوظفها في تحليل بنية النص الديني[4].

ويشرح أركون رأيه في هذه القضية في معرض حديثه عن تراجع هذه التطبيقات اللسانية على القرآن، وكيف أن الدارسين قاموا برد فعل عكسي على البنيوية –التي أعلنت "موت الإنسان" بعد "موت الله"–، بعد أن أعادت النقاشات النظرية الاعتبار إلى الذات الإنسانية ودورها في توليد المعنى، مما ساعد على انتشار التأملات الروحانية التجريدية والتي أبعدتها عن

---

(1)–محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص35.

(2)–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،ص57 وما بعدها

(3)–محمد ولد أباه، الطاهر لبيب وآخرون: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، (1992)، ص211.

(4)–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص57.

التحليل اللساني للنصوص، باعتبار هذه المنهجية خطوة أولى وضرورية قبل أي انخراط في التفسير[1].

فيقول أركون إننا وقعنا في رد الفعل المعاكس بعد انحسار البنيوية. وانتقالنا من النقيض إلى النقيض أي انتقالنا من الذات المسحوقة تحت وطأة الإكراهات والقيود، إلى الذات المنفلتة أو المتحررة من كل الإكراهات والقيود، وهكذا استغرقنا في التأملات الروحانية التجريدية التي لا ضابط لها. ونسينا المنهجية الصارمة التي تعلمنا أن الذات ليست حرة إلى الدرجة التي نتوهمها، وبالتالي فينبغي أن نعود إلى منهجية العلوم الإنسانية والمنهجية الألسنية التي تذكر بالمشروطية اللغوية للنص، حتى ولو كان نص الوحي، فهو مكتوب بلغة بشرية معينة وخاضع لإكراهاتها النحوية والصرفية واللفظية والبلاغية[2].

ولذلك، فإن البنيوية –حسب أركون– لم تنته وإنما بقي منها أهم ما فيها، أي قوانين العلوم الإنسانية مثل: قوانين علم التاريخ، و الأنتروبولوجيا، وتاريخ الأديان المقارن[3].

ومن الأمثلة العملية على توظيف أركون للمنهج اللساني، قراءته لسورتي العلق، والفاتحة. وهدفه من ذلك –كما يرى– هو تخليخلة الموروث بلغة جديدة، لغة لا تكتفي بالحماسة الإيديويولوجية ،بقدر ما تهتم بإعادة صياغة خطاب التراث الإسلامي[4].

ولكن تجدر الإشارة إلى كون أركون تحدث و ركز كثيرا على خصوصية "اللغة الدينية" التي تحتاج دراستها إلى إبداع ألسنية خاصة، وذلك بسبب الخصوصية التي يكتسيها القرآن بإحداثه للتحديد المعنوي السيميائي عن طريق استعمال المجاز الذي يكسب اللغة الدينية رمزية خاصة، وبنية سيميائية مميزة من جهة:"المرسل والوسيط، والمستقبل والجماعة والتأويل"، وعلى مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق اللب والقلب والشعور من جهة أخرى. مما يستوجب إبداع سيميائية خاصة به[5].

فخصوصية النظرة الدينية تتمثل –كما يرى أركون– في تجاوزها للغة التوصيل"لأنه عندما يصلى شخص ما بلغة دينية معينة،سواء أكانت لغة القرآن أم لغة الإنجيل أم أية لغة أخرى، فإنه لا يعبر بواسطة

---

(1)–محمد أركون: القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص34.

(2)–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3)–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4)–فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1(1427-2006)،ص113.

(5)–نصر حامد أبو زيد:الخطاب و التأويل،المركز الثقافي العربي،بيروت،الدار البيضاء،ط1(2000م) ،ص118

الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، والتي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعاني الخاصة باللغة الدينية"[1].

و هنا يدخل أركون في مجال دراسته الأنظمة السيميائية غير اللغوية.

لكنه رغم تركيزه على خصوصية لغة القرآن ، و ضرورة دراستها لاستخراج لسانيات خاصة بها[2].نجد أركون قد قام بتوظيف اللسانيات المستخرجة من النصوص الأدبية على النصوص المقدسة ،و هذا يناقض دعوته إلى البحث عن اللسانيات الخاصة بالنص الديني ،و يؤدي إلى هدر هذا الأخير و اعتباره نصا تاريخيا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]-محمد أركون :الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص121

[2]-نصر حامد أبو زيد:الخطاب والتأويل، ص107

المبحث الثالث:

المقاربة الظاهراتية.

المطلب الأول: الظاهراتية.

انحدر" هوسرل" "E.Husserl"(*) بالظاهراتية "La phénoménologie" من فلسفة ديكارت، فهو يقول: "إن الفينومينولوجيا الناشئة قد تحولت عن طريق التأملات التي كتبها ديكارت إلى نموذج من نماذج الفلسفة المتعالية. وأننا نستطيع أن ندعوها ديكارتية جديدة على وجه التقريب"[1].

وقد أنشأ "هوسرل" فلسفته ليتجاوز الانقسام الذي سببه ديكارت في الفلسفة، حيث أن الكوجيتو مهد لظهور المذهب المثالي الروحي الذي يركز على الشعور والنفس، والمذهب المادي الذي يركز على الموضوع، أما الظاهراتية فتريد أن تكون فلسفة أولى تمثل علم البدايات وتوحد بين المادي والروحي[2].

فالظاهراتية تريد أن ترتد إلى عالم المعطيات، والوقائع، والأشياء للتعرف عليها على نحو ما نحيا في وعينا، فاللقاء الأول للوعي التي تثيره ظاهرة معينة أو تجذب انتباهه، هو صلب التساؤل

(*)-ادموند جوستاف هوسرل: فيلسوف ألماني ، مؤسس فلسفة الظواهر ، ولد في فرايبورغ سنة(1859). بدأ رياضيا ثم تحول إلى الإشتغال بالفلسفة بعد أن تأثر بأستاذه العالم النفساني "برنتانو"، توفي سنة (1938م)بالمنفى بسويسرا بسبب اضطهاد النازيين له،أهم مؤلفاته:"مباحث منطقية" –"الأفكار"–مدخل إلى كل عالم ظواهر خالص"(1913م)
–جميل الحاج:الموسوعة الميسرة للفكر الإجتماعي والفلسفة، ص638.

(1)–فريدة غيوة:اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص56

(2)–زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ،مصر،دط،(1987م)،ص319

الظاهراتي.

وهذه الإثارة ترتقي في مضمونها الفلسفي الوجودي إلى فضاء الماهيات، ولا تبقى مجرد انطباع أو انفعال نفسي، فأول لقاء بين الوعي وموضوعات العالم الخارجي الذي يشكل التجربة والذي يعتبر سابقا على أي تفكير حول العالم هو محل اهتمام فلسفة هوسرل[1].

وطبيعة العلاقة التي تربط الوعي "الأنا المفكرة " بموضوع التفكير، هو ما أسماه هوسرل بالقصدية، واعتبرها الوسيط بين طرفي ثنائية (وعي،موضوع) فالمعنى يتشكل من التوجه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه، و هذا التوجه هو القصدية التي هي دائما "قصد إلى" و الوعي هو دائما "وعي بشيء ما"فلا وجود لفكر دون موضوع[2].

و هذا هو معنى عبارة هوسرل "كل وعي هو وعي بشيء ما" Toute conscience est conscience de quelque chose"[3].

و هذا يتقاطع مع نقد "كيركوغارد"للكوجيتو حين اعتبر التفكير الخالي من الوجود تفكيرا ميتافيزيقيا ، يبتعد عن حقيقة الوجود. [4].

وخطوات المنهج الظاهراتي هي:

1- تعليق الحكم: يقصد هوسرل بتعليق الحكم تجاوز التسليم المباشر بنتائج الفلسفات الطبيعية و موقفها و أحكامها على الظواهر ،و بالتالي وضع العالم موضع الشك والتساؤل، وهدفه من ذلك ، هو القضاء على الاتجاه الطبيعي، و إعادة النظر في مصادرات الفلسفات الواقعية .

و هناك تقارب بين ظاهراتية هوسرل و العقلانية الديكارتية ، فمرحلة تعليق الحكم ووضع العالم بين أقواس تماثل شك ديكارت في الأشياء التي تلقاها بالتسليم و بلا تمحيص، وقلب الطاولة بالمسلمات و الأوهام والمعتقدات الساذجة.

---

[1]-محمد شوقي الزين:تأويلات وتفكيكات ،ص48

[2]-ايمانويل لو فيناس:نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة:لطفي خير الله (22-11-2007) www.dahsha.com

[3]-Philippe Gabestan: Les mots clés, Magazine Littéraire, La phénoménologie une philosophie pour notre monde, France Culture, Paris, Novembre, 2001, P27.

[4]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص58-59

وهذه الخطوة المنهجية ضرورية من وجهة نظر الفيلسوفين لتلافي الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفات السابقة. وهي القاعدة الرئيسية لكل فلسفة جادة، و تنبني عليها أسس الفلسفة التي تستنطق الأشياء المتضايفة مع الشعور، فلا حكم بمعرفة الشيء إلا إذا كان مستمدا من البداهة، من دون التقيد بما قيل عنه أو ما تعارف عليه الناس ، فهي بحث عن الموضوعية بدقة تنتفي معها التدخلات غير الواعية للعوامل الذاتية التي لا تلتفت إليها الكثير من الفلسفات[1].

و عملية وضع العالم بين أقواس ،و التوقف عن الحكم عند هوسرل لا تعني إنكار حقيقة وجودنا في العالم . كما أن الارتداد إلى الشعور لا ينفي موضوع الشعور، و لا يسلم بوجود الذات الفارغة كما عند ديكارت. بل يتبع الفكر بموضوعه بتوسيط القصدية. [2]

و عليه فإن هذه الخطوة في المنهج ضرورية للوصول إلى ماهية الأشياء لكنها غير كافية، ولذلك تلاها في الظاهراتية ما يسميه هوسرل بالرد الماهوي.

2-الرد الماهوي: يعكس مهمة الظاهراتية التي تهتم بتحليل الشعور، حيث يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من القالب " الأنا الترانسانداتالية""Le moi transcendant"[*]. ومضمون أو موضوع يعتبره هوسرل قائما في الأنا الخالصة، ويرفض أي واسطة بينهما، فهو لا يرى الشعور ممثلا للعلاقة بين الذات والموضوع، بل يرى أن الشعور هو الذات والموضوع معا ، وهو الأنا المفكرة و موضوعها[3].

وموضوع البحث الظواهراتي هو الوجود المحايث "Immanent"[**] لأن الوجود غير

---

[1]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص59-60.

[2]-زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص335-336.

[*]-الترانسانداتالية (Transcendant): مصطلح يدل على ما وراء الوعي والإدراك، وما يتخطى قدرتنا على الفهم، وقد استعمل كانط هذا المصطلح ليقول إن معرفة الإنسان لا تقدر أن تنفذ إلى العالم المتعالي، عالم الأشياء في ذاتها، ويستعمل عادة مصطلح المحايثة مقابل مصطلح المتعالي.

-جميل الحاج: الموسوعة الميسرة للفكر الفلسفي والاجتماعي، ص530-531.

[3]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص61.

[**]-المحايث (Immanence): ويترجمها جميل صليبا "بالكمون"، وتعني حضور الشيء في الذهن أو حضور الشيء في ذاته، والمصطلح يعود إلى أرسطو وهو في الأساس مشتق من اللاتينية بمعنى "يمكث في".

- جميل الحاج: الموسوعة الميسرة للفكر الفلسفي والاجتماعي، ص572.

المحايث يمثل الوجود المتعالي أو التجربة التي نحصل عليها من الخارج. وليس هذا مجال البحث الظاهراتي.

فأي معرفة موضوعية تحصل بطريقة متعالية تبقى معلقة بين قوسين -كما يرى هوسرل-، ما دامت خارج الشعور. فهوسرل يميز بين التجربة التي يكون فيها القصد موجها إلى موضوعه ومتضمنا فيه، حيث تصبح الظواهر مرتبطة بالشعور في صميم التجربة الداخلية، وبين التجربة المتعالية الخالية من القصدية.

و تعني عملية الرد الماهوي بالمواضيع الجزئية للمعرفة -لمعرفة الماهيات- ، فهذه الخطوة تأتي بعد أخذ التصور أو التجريد من أجل الوصول إلى الحقيقة، وفي هذه المرحلة يتعامل الفيلسوف الظاهراتي مع الموضوع الذي ارتبط بالشعور و أصبح ظاهرة خالية من كل ما يمكن أن يشوب حقيقته.

ويبدأ الشعور بتجربة الموضوع تجربة شخصية فيعاني و يعاين موضوعه من الداخل، وهذا ما يسميه هوسرل "بعملية الوصف " و تليها خطوة أخرى هي الحدس[1].

3- الحدس و الايضاح: يبحث هوسرل في الظاهراتية عن البداهة و الحقيقة، و يقترح لأجل ذلك ما يسمى " الايضاح" الذي يفرق بين ما هو موجود في الشعور وما هو خارج عنه فالحدس الظاهراتي يكشف عن التجربة الباطنة ، أي التي ضايفها الشعور فأصبحت بعد المحايثة تكون وحدة مع الأنا ،و أصبح بالإمكان وصفها بالتجربة المتعالية في مجال الشعور.

و لذلك فإن حكم الصدق في الظاهراتية مرتبط ب"القصد". و مهمة الحدس هي معاينة الأشياء بصورة مباشرة بعد أن يقصدها الشعور[2].

المطلب الثاني: التأويلية والفينومينولوجيا .

المصدر الذي استقت منه التأويلية مناهجها ومضامينها المعرفية،و التي تتقاطع فيها مع كانط و ديكارت و تتجاوزهما هو الظاهراتية. و هذه الأخيرة أخذت بدورها من التأويلية

---

[1]-فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص61-62.

[2]-المرجع السابق، ص63.

التي طرحها شلاير ماخر و دلتاي[1].

و نحن لا نتوخى هنا عقد مقارنة بين الفلسفتين بل فقط سنحاول إبراز جدلية التأثير والتأثر، ومساحات التداخل بينهما، فالتأويلية مرتبطة بالفينومينولوجيا عضويا ووظيفيا، وسنتطرق فيما يلي إلى المجالات المشتركة بينهما[2].

1- الأصل والعودة إلى الأشياء:

ترتكز الظاهراتية على فكرة التأسيس و البحث عما هو أصل في" الشيء نفسه"، فهي تدرس الخبرة الإنسانية بعزلها عن الأحكام و القيم الذاتية. و هذا هو موضوع التساؤل التأويلي أيضا ، وتتم معرفة ماهية الشيء نفسه بتوجيه الوعي نحو جملة الكمونات و الممكنات التي تنكشف في ضوء التحديدات التي تلقتها من ماضيها –فاللاحق يتحدد بما حدد في السابق–، فلا يمكن للوعي أن يصل إلى ماهية "الشيء نفسه " إلا في سياق محدد ، أي عبر عنصر التراث، فالتراث القبلي ضروري لانكشاف الشيء نفسه للوجود الحاضر .

يقول غادامير :" بمقدورنا تحديد –بدقة– دلالة ظاهرة (الانتماء) بمعنى عامل التراث في السلوك التاريخي التأويلي .فينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع "الشيء نفسه" الذي يظهر مع التراث و عبره" [3].

و عليه فإن مسألة فهم الوجود تنقلب مع الفينومينولوجيا و التأويلية إلى كينونة الفهم كما يقول غادامير:" المسألة الرئيسة في "الوجود و الزمان" ليست هي " كيف نفهم الوجود" "Comprendre l'être"،و إنما" كيف نفهم؟" هو الوجود على نحو ما " Comprendre c'est être"[4].

وغادامير في هذا يسير على خطى هيدغر الذي يرى أن الكائن في" الدازاين" هو مشروع

---

[1]-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص47.

[2]-المرجع نفسه، ص53

[3]-هانس جورج غادمير: فلسفة التأويل، ص47

[4]-محمد شوقي الزين:تأويلات وتفكيكات، 54

ملقى في العالم[1].

وكذلك التأويل عند هوسرل هو شيء " يحدث للقارئ" و ليس "شيئا يفعله"[2].

2-فهم الذات و تجربة الآخر[3]:

يرى هوسرل أن إدراك الآخر لا بد أن يمر بتجربة الجسد. وارتباط الجسد الظاهراتي بمختلف سجلات القصدية، يتضمن الإقرار بكون الجسد يمثل أكثر من مجرد العضوية الارتكاسية، فمن وجهة نظر الظاهرتية، لا يمكننا أن نفهم علاقة النفس بالجسد إذا كنا نعتبر أن الجسد مجرد موضوع في مكان[4]. "لأن هذا الجسد الموضوع ليس جسدي، إنه جسد الآخر كما أراه، أو إنه هذه الجثة الهامدة التي يشرحها طلبة الطب، فجسدي الخاص -كما يسميه مارلوبونتي- لا يدرك مثلما تدرك المواضيع الخارجية، بل إننا نعيش حضوره الحي من الداخل"[5].

وهذه القاعدة الظاهراتية هي اكتشاف أكثر أصالة من الوعي، فهو طبقة من التجربة توحد طرفي ثنائية (الجسد، والوعي) الديكارتية.

وهذا يجعل من التجربة الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعاشة، فالتجربة هي بداية المعرفة، والجسد هو محل التجربة المعاشة. والممارسة الساوكية، ليس فقط لأن الجسد هو الوسيط الذي يلتقط ويوصل معطيات العالم الخارجي إلى الوعي، فهو يحمل أيضا إدراكا حدسيا لا يستغني عنه الوعي الخالص والمتعالي لإدراك موضوعاته، لكن هذا الأخير يتميز بتعاليه في فهم الأشياء عبر توسط القصدية المتضمنة فيه كما يرى هوسرل، ويبقى الجسد هو المبدأ والمسار، فهو محل الانفعال والألم واللذة التي هي تجارب ناتجة عن اتصاله وانفتاحه على العالم الخارجي[6].

و"هكذا تدرك الذوات والأجساد بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الإدراكات، كتجارب معاشة، والإدراك الموضوع لهذا العالم تحدده ماهية التواصل

---

(1)-محمد شوقي الزين:تأويلات وتفكيكات ،ص54

(2)-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص146-147.

(3)-محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص55.

(4)-مينارف: الجسد في الفينومينولوجيا(15-02-2008).www. Minerve. org

(5)-المرجع نفسه، الموقع نفسه.

(6)- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص55.

الذاتي"[1].

يتحدث هايدغر أيضا عن كون الإنسان منفتحا على الآخر ومشتركا معه رغم أن وجوده في العالم مرتبط بالزمان، كإمكانيات وكمونات لأنهما يتقاسمان هموم وانشغالات العالم المشترك الذي ينتميان إليه، وكذلك يتحدث غادامير في فلسفة التأويل عن مبادئ الحوار والتفاهم والتفهم، لأنه يعتبر الفهم مشاركة تعيد النظر في منطق التجارب، لتقييمها وتقويمها، وكما قلنا من قبل، فإن الفهم يستلزم توسيع الانتظارات، بحيث يتجاوز الإنسان الدازاين، أو عالمه ليستوعب الآخر[2].

المطلب الثالث: الظاهراتية عند أركون.

تعمل اللغة على فتح العالم الذي يحمل كل روابط الانتماء، ثم غلقه واختزاله في مستوى الكتابة، ليستجمع معناه، فالمعنى الذي تحاول أن تقوله اللغة حاضر بنفسه، ويقوله صمت اللغة، ولهذا تؤخذ اللغة في الظاهراتية كتمظهر للوجود الداخلي، وللرابطة النفسية التي توحدنا مع العالم، ومع أنفسنا، فاللغة تمثل الرموز الوجودية لعالم الذات، والحالة التي يتقاطع فيها الوعي مع التمثلات الأولى لعملية الفهم اللحظي للذات والوجود[3].

لهذا يرى هوسرل أنه "لا يوجد موضوع خارج المعرفة والوعي"[4]، ولهذا فإن وضع اللغة بالنسبة للمعنى هو إشكال أصيل في الظاهراتية، ويخدم مسألة الفهم والتأويل.

"ومن خلال الجهد الظاهراتي يتم اختزال مراتب الكتابة إلى تأمل مرتبة الوجود، وتعليق عمل الإحالة لاختراق حالة اللغة عبر نشاطها، أي عبر تجربتها في شكلها الكلي والشامل، وهنا يتم تعليق الوسائط أيضا، أي عبر نسيان راهنية الرمز دون اللجوء إلى استراتيجية لفكه"[5].

وقد حاول أركون أن يطبق الظاهراتية فقال في معرض دراسته للوحي أنه سيقوم

---

[1]-محمد شوقي الزين:تأويلات وتفكيكات ،ص55.

[2]-المرجع نفسه، ص55-56.

[3]-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص55.

[4]-المرجع نفسه، ص56.

[5]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"بالتحليل الظاهراتي أو الفينومينولوجي للتجديد الأرثوذكسي[*] لأحد المفاهيم الهامة و التأسيسية و هو مفهوم الوحي"[1]، وكان في الحقيقة يرمي إلى بيان محددات الوحي في المخيال[*] الإسلامي.

لكن المتعارف عليه بالنسبة لفلسفة الظواهر هو أنها فلسفة ماهية. وأنها فلسفة أولى، بمعنى أن التحديد الظاهراتي لا يعني اكتشاف متخيل إنسان ما عن شيء ما، بل يعني العودة إلى الشيء نفسه، للكشف عن محدداته الدقيقة وماهيته.

ولكننا نجد أركون في "مقاربته الظاهراتية"[2] يقدم في البداية وصفا دقيقا، واستعراضا للوحي من وجهة نظر المسلمين، وبعد ذلك يقوم "بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة في إعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له"[3].

وقد وصل أركون في آخر هذه الدراسة إلى طرح أسئلة ظاهراتية حول طبيعة العلاقة بين اللغة والمعنى، ليعيد النظر في المبادئ المستقرة، عبر صيرورة تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتلقين.

وهدف أركون من هذه المقاربة هو خلخلة الموروث بلغة لا تهتم للإيديولوجيا ، و تلغيها بإلغائها لقدسية النص القرآني، و اعتباره نصا تاريخيا بشريا ، و هذه النتائج تحتاج طبعا إلى دراسة ليس هذا مجالها وسيأتي تفصيلها في الفصل الأخير.

---

[*]-الأرثوذكسي "Orthodoxie": مصطلح يوظفه أركون ويبقي مترجمه هاشم صالح على صيغته الفرنسية، لأنه لا يجد له مقابلا في اللغة العربية، ويعني به الفرق التي تعتبر نفسها ناجية، أو مرجعية، والتي تعتمد آلية فكرية صلبة وعقائدية منغلقة على ذاتها، وهي مخطئة وربما مكفرة لغيرها، ويوظفها أركون بشكل موسع يشمل كل مجالات المعرفة المنغلقة والمتمركزة حول ذاتها مثل الماركسية الأرثوذكسية، واللسانيات الأرثوذوكسية، وهو لا يعني به بالطبع اعتناق المذهب الأرثوذكسي المسيحي=.

-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص50.

[1]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص16.

[*]-المخيال: يعتبر أركون أول من ترجم كلمة "L'imaginaire" الفرنسية بكلمة "المخيال"، وهذا المصطلح بلوره بيار بورديو، وهو يعني الفضاء العقلي المليء بالصور، والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أبا عن جد.

-محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص44.

[2]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني . ص17.

[3]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

و بدراسة الطريقة التي يوظف بها أركون المناهج الثلاثة الآنفة الذكر نخلص إلى أنه مطبق بارع لمختلف المناهج الفلسفية، و أنه قد بلغ مستوى عاليا من التحكم في هذه الفلسفات و أنه قد قام فعلا بصهرها ضمن ناظم معرفي موحد، غير أن توظيفه لها يختلف باختلاف السياق الذي يتكلم فيه، و هذا لأنه ليست لدى أركون مواقف ثابتة أمام المسلمين و الغرب في كثير من الأحيان .

بالإضافة إلى كون أركون لم يراعي فلسفيا مدى صلاحية المناهج ذات الأساس الوضعي، و العدمي لدراسة النصوص الدينية.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

أثر التأويلية في قراءة التراث

المبحث الأول: مفهوم التراث عند أركون.

المبحث الثاني: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية.

المبحث الثالث: تاريخية التراث واستحالة التأصيل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

مفهوم التراث عند محمد أركون.

المطلب الأول: مفهوم التراث

لم تكن كلمة التراث متداولة بمعناها النظري الذي اكتسبته منذ العقد الثالث من القرن العشرين[1] فقد كانت محدودة الاستعمال في الفكر العربي[2]. قبل أن يظهر هذا اللفظ كمصطلح ويتصدر قائمة أولويات الدراسات المعاصرة، منذ نكسة سنة 1967م أو ما أسماه "جورج طرابيشي" بالرضة الحزيرانية[3] .التي نبهت المسلمين إلى ضرورة إعادة قراءة التراث، لتعزيز الحاضر ولحماية "الذات".

وهذا ما جعل مضامين هذه الكلمة في أذهاننا اليوم تحمل شحنة إيديولوجية، لم تكن تحملها من قبل. مما جعل عملية نقل هذه اللفظة بنفس الحمولة إلى اللغات الأخرى أمرا عسيرا.

وهناك من يرى أن كلمة "التراث" في اللغة العربية ذاتها لا تتسع للمعاني التي أضفيت عليها لاحقا[4].فما المقصود بالتراث في اللغة؟.

---

(1)-عبد السلام مهري: موقف الفكر المغاربي المعاصر من التراث، أركون والجابري نموذجا، (رسالة ماجستير)، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة منتوري (2000-2001)، ص 11.

(2)-أحصاها الأستاذ عبد السلام مهري:ينظر المرجع نفسه، ص 8-9.

(3)-جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، (1991م)، ص 9.

(4)-نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، (2000م)، ص 16.

1-مفهوم التراث لغة:

وردت كلمة "التراث" ومشتقات جذرها في المعاجم اللغوية في مادة "ورث": قال ابن منظور: "الوارث صفة من صفات الله عز وجل وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، أي يبقى بعد فناء الكل. ويفنى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له" [1].

وقال ابن سيده مميزا بين الإرث المادي وغيره: "والورث والإرث والتراث والميراث ما ورث وقيل: الورث في المال و الإرث في الحسب، والتراث ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء فيه بدل من الواو" [2].

وفي المحكم: "الورث والإرث والتراث والميراث ما ورث" [3].

وجاء في معجم مقاييس اللغة: "ورث...كلمة واحدة، هي الورث والميراث أصله الواو وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو بسبب" [4].

غير أن الملاحظ هو أن أغلب التعريفات تشير إلى مادية الأشياء الموروثة، فيما عدا التخصيص الذي أورده "ابن سيده" من كون الإرث خاصا بالحسب على خلاف كلمة "الورث" الخاصة بالمال. وحتى في هذه الحالة ليست هنالك إشارة إلى الإرث المعنوي أو الفكري.

أما في القرآن الكريم فقد وردت كلمة "التراث" مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [الفجر: 19].

---

[1]- ابن منضور:لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1426هـ-2005م)، ج1، ص 912.

[2]-المرجع نفسه، ص 913.

[3]-الزبيدي محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1428هـ-2007م)، ج5-6، ص 215.

[4]-أبو الحسن أحمد بن فارس زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، (1411هـ-1991م)، مج5، ص 105.

وقال السيوطي بأن التراث في الآية بمعنى الميراث[1].وقال الزجاج: "كان الناس يأكلون أموال اليتامى إسرافا وبدارا [وقيل ذلك لأن] المال الذي يبقى عن الميت بعضه حلال وبعضه شبهة وبعضه حرام فالوارث يلم الكل أي يضم البعض إلى البعض، ويأخذ الكل ويأكله"[2]. وعليه فالمعاني التي أوردها المفسرون لا تخرج عن المعنى اللغوي.

لكن الأمر يختلف في اللغات الأجنبية فقد جاء في معنى كلمة "Héritage" أنها "الموروث من المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبأنه من الضروري الحفاظ على الموروث الروحي" [3].

أما كلمة "Patrimoine" فتعني أملاك العائلة، أو الإرث المشترك لجماعة إنسانية عن أسلافهم[4]، أو انتقال الملكية إلى الخلف كما تنبه إلى كون الإنتاج الفني و الأدبي موروثا إنسانيا يجب احترامه[5]

ولكن حتى في هذه اللغات فإن معنى الكلمة غير وافي بالمعاني الطارئة، وظلالها الإيديولوجية في الخطاب العربي المعاصر والتي لا تستوعبها مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية.

2-مفهوم التراث اصطلاحا:

قلنا أن كلمة "التراث" في اللغة لا تحمل الدلالة التي أضفيت عليها في الفكر المعاصر، ولذلك فإن الإطار المرجعي لمعنى هذه اللفظة في الحقل التداولي الراهن هو الفكر المعاصر ومفاهيمه الخاصة. فكيف يتحدد مضمون ومعنى "التراث" في الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر؟.

ويعني "التراث" عند "الجابري": "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي

---

(1)-السيوطي جلال الدين: الدرر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ج06، ص 349.

(2)-الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، (1401هـ-1981م)، ج31 .

(3)-Paul Robert: Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique analogique de la langue Française, Edition Robert, Canada, (1992), P796.

(4)-Le Petit La rosse, Op-Cit, P796.

(5)-Paul Robert: Le Petit Robert, Op.cit, P924.

والفني...ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية" [1]. فمضمون "التراث" "كما يتحدد داخل الخطاب العربي النهضوي الحديث والمعاصر هو بصورة أساسية؛ العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، والفن، والكلام،و الفلسفة والتصوف...الخ، وذلك قبل عصر الإنحطاط"[2].

أما سبب الشحنة الوجدانية والإيديولوجية الملازمة لمفهوم التراث –كما يرى الجابري– فهو الإستعمال الدفاعي للتراث، فبدلا من أن يكون الرجوع إلى التراث ميكانيزما نهضويا، بمعنى اتخاذه تكئة للقفز إلى المستقبل، تم استدعاء التراث أيضا بهاجس الخوف من ضياع الهوية أمام التحديات الخارجية المرافقة لظروف النهضة العربية الحديثة..

فبدلا من أن تتم عملية إحياء التراث ضمن إطار نقدي بهدف التأسيس والتجاوز، تشابكت هذه العملية مع الاحتماء بالماضي لتدعيم الحاضر في محاولة لإثبات الوجود والدفاع عن خصوصية الذات[3].

لعل أوضح مثال على هذا التصور هو قول "عبد الله فهد النفيسي" في الملتقى حول "التراث وتحديات العصر":" إن الغرب هو التحدي والغرب بالنسبة إلينا هو التحدي الأعظم...والتراث –في معركة التحدي مع الغرب هذه– مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية"[4].

هذا وعنوان الملتقى نفسه "التراث وتحديات العصر" يعزز هذا التصور بشكل واضح لأنه يحيل إلى رد الفعل بدلا من الفعل.

ولهذا أصبح التراث أقرب إلى الذات العربية من حاضرها، وبدلا من أن يكون موضوعا لدراستها لم تعد تملكه واستسلمت له– شعوريا ولا شعوريا–. وبعد أن كان الإرث ناتجا عن ذهاب الأب وتعويض الابن له في الملكية أصبح "التراث" بالنسبة للوعي المعاصر يعني حلول الأب

---

[1]–محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (1991م)، ص 23.

[2]–فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 90. نقلا عن الجابري: التراث ومشكلة المنهج أعمال ندوة المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، (1986م)، ص 83.

[3]–محمد عابد الجابري: التراث والحداثة،ص 25.

[4]–جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص 30.

في الابن وحضور السلف في الخلف[1].

وقد قام "جورج طرابيشي" بدراسة نفسية لطبيعة علاقة المثقفين العرب بالتراث وقال إنها علاقة يحكمها عصاب جماعي، والعصاب هو إصابة الشخصية باضطراب مرضي نتيجة تمحورها حول عقدة نفسية، هي في هذه الحالة من طبيعة نكوصية؛ بمعنى التشبث بالماضي والارتداد إلى الوراء[2].

وكل نكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه في إحباطات الحاضر. فكل مرض بالماضي هو مرض من العصر. وخطاب الارتداد إلى التراث غالبا ما يقترن عن ضرورة –شبه قهرية- بخطاب ارتداد عن العصر[3].

وللرد على كلام طرابيشي وتبرير الاهتمام بالتراث قدم "الجابري" تعريفا إجرائيا قال فيه :" إن التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد" [4].

وهذا التعريف يصادر الأسئلة عن أهمية وجدوى التراث والتي تشكك في فعالية ومشروعية الاشتغال به وذلك بربطه بالحاضر مباشرة." فليس التراث هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب بل هو أيضا ما ينتمي إلى الماضي القريب، و (الماضي القريب) متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل، وإذا فكل ما هو فينا أو معنا من حاضرنا، من جهة اتصاله بالماضي، هو تراث أيضا"[5].

ومن هنا جاءت إشكالية موقعنا من التراث، أو تموقعنا بالنسبة إليه، التي نراها في كتابات المثقفين المعاصرين الذين يشتغلون تحت تأثير جدلية العلاقة بين إحداثيات الثنائية الشالة (التراث، العصر) والتي صرفت الكلام عن الماهية إلى الأثر والأهمية، وأحيانا إلى مجرد المفاضلة بين طرفي الثنائية، ومن أمثلة ذلك:

---

[1]-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص24- 25.

[2]-جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص 10.

[3]-المرجع نفسه، ص 11.

[4]-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 45..

[5]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

قول فيكتور سحاب:" التراث هو الضمان الوحيد والأقوى...وإذا همشنا هذا التراث العظيم، سعيا إلى الحداثة فإننا نكون كمن يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الأمضى" [1] وكذا قول أنور الجندي: "التراث قوة كبرى تحمل فكرا حيا نابضا يضع الحلول لأزمات وقضايا الإنسان في معركة التطور...وهو يعني جذور الحي وقوائم الواقع وقواعد المنارات السابقة، والتراث هو الأساس الذي حمل المقومات الحية التي ما تزال تتفاعل في مجتمعنا وفكرنا ألوف السنين" [2].

ولكن هذا لا ينفي تنبه بعض المفكرين إلى طبيعة العقدة التي توجه هذه العلاقة دون البرء منها. يقول صبحي الصالح:" إننا بدأنا على الصعيد النفسي نتخلص من عقد الشعور بالنقص؛ أي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق؛ أي تفوق غيرنا، ولاسيما الغرب الإمبريالي علينا، وبرغم كل الظواهر المعاكسة يبدو أن كثرين منا أصبحوا مثلنا مقتنعين بعدم تخلصهم من تينك العقدتين، وبأن من حقنا أن نتحدى تحديات العصر بدلا من أن تتحدانا"[3].

وكما نلاحظ فإن هذا الكلام يعني ضرورة تغيير المواقع من الدفاع إلى الهجوم ولا يعني التخلص من فوبيا الوافد فهذا ما تدل عليه لفظة "نتحدى" و "تحديات" التي لا تخلو من الانفعال ورد الفعل.

وهناك من المفكرين من يعتبر التراث تكئة للحاضر، ويقول في ذلك جلال أحمد أمين: "طالب التنمية أو النهضة أو الإبداع لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف بل كنقطة البداية، والإبداع لا يمكن أن ينطلق إلا من التراث...والتراث هو المصدر الوحيد للإبداع...التراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات للإبداع" [4].

أما حالة التموقع داخل التراث فيمثلها حسن حنفي لأنه يعتبر التراث قضية شخصية للكاتب بالإضافة إلى كونه مخزونا نفسيا حيا ما يزال يفعل في الوجدان، ويوجه السلوك باعتبارنا

---

[1]-جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص 30.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ننتمي إليه[1].

المطلب الثاني: مفهوم التراث عند أركون

قبل الكلام عن مفهوم التراث عند أركون لابد من التنبيه إلى الفارق بين التراث المدون الذي يبلغ أثره إلى قارئه، والتراث غير المدون المنصهر في المجتمع والذي يخترق حدود الأنا التي تعيش ضمنه، فيصل أثره إلى كل طبقات المجتمع.

وقد أشارت إلى ذلك نفين عبد الخالق مصطفى في قولها:" التراث هو كل ما تركه السلف للخلف سواء ما اتخذ طابع التدوين في شكل نصوص مكتوبة، أو ما اتخذ شكل العرف والمفاهيم التي ترسبت في الوعي والشعور الجماعي" [2].

وهذا يعني أن الحاضر هو صناعة الماضي بشكل ما، ويعني أيضا أننا نقف فيه –كما سبق وقلنا في علاقة الافتراض المسبق بالتراث–لأنه يصل إلينا عبر مجموعة من العلاقات التي تمثل تواترا عمليا لمضامين التراث.

وهنا ينبغي التفريق بين التاريخ والتراث، فكما يقول الجابري فكثيرا ما يتم الخلط بين التراث والتاريخ فينظر إلى التراث على أنه "أشياء" زمن مضى وانقضى، بل قد يذهب البعض إلى وصف الارتباط بالتراث بالماضوية. والحقيقة أن التاريخ هو صيرورة الحياة البشرية بمختلف جوانبها. والتراث هو ما يبقى من التاريخ في لحظة معينة من هذه الصيرورة التاريخية. وهذا الذي يبقى قد يكون ماديا كالإنتاج الفني (رسوم، نقوش، آثار...الخ) وقد يكون عادات وتقاليد، وقد يكون فكريا. والجزء المعني بالدراسة من كل هذه التركة هو ما يدخل في بناء هويتنا فالتراث عند المفكرين العرب المعاصرين يتعلق بالوعي أكثر من الواقع المادي[3].

أما أركون فلم يهتم بتحديد ماهية التراث، واكتفى بتقديمه كموضوع لدراسته.

فمحتوى التراث عند أركون يمتد إلى الجاهلية، لأنه يرى أن التراث النبوي لم يلغي

---

[1]–جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص 30.

[2]–عبد السلام مهري: موقف الفكر المغاربي المعاصر من التراث، ص 14.

[3]–محمد عابد الجابري: التراث والتاريخ...الواقع والمعاصرة

. www.aljabriabed.net/textes.htm (2007-07-12)

العادات والتقاليد السابقة على الوحي، والتي ليس لها علاقة بالقانون الإلهي، بل شكلت هذه العادات والتقاليد الطبقة التحتية التي تموضع فوقها التراث.

فأركون يعتبر أن التراث ثلاث طبقات ليست متراتبة دائما وإنما هي في حالة تفاعل متبادل وهي[1]:

1-طبقة المستوى العميق: ويقصد بها العادات والتقاليد (الأعراف) والقاعدة الثقافية التي كانت في شبه الجزيرة قبل الإسلام[2] فبعد أن اعتنق الناس الإسلام لم يتخلوا كلية عن أعرافهم، بل و لم يكونوا مطالبين بفعل ذلك إلا في الحالات التي يتعارض فيها العرف مع الشرع.

2-طبقة المستوى الصريح المعروف: ويقصد بها أركون المعرفة المعبر عنها في النصوص[3] وهي التراث الإسلامي كما تراه كل جماعة وفرقة من الفرق الإسلامية، فأركون لا يهتم فقط بالتراث المعترف به، أو السني. بل ينبه إلى وجود تراثات كثيرة ومختلفة باختلاف الفرق الإسلامية، فهناك تراث سني، وآخر شيعي، وآخر خارجي –نسبة إلى الخوارج- فلكل فرقة تراثها الخاص والمدون والذي تراه المرجعية الأصيلة[4].

وهذا المستوى "الصريح المعروف" يقابل المعاش الضمني ويحيل إليه. وهذا الأخير منشبك بعلاقات أصيلة مع المستوى الأول، ويرى أركون أن الدراسة النقدية لهذا المستوى أساسية إذا أردنا أن نقوم بمراجعة نقدية للقانون الإسلامي[5].

3-مستوى القوانين التشريعة الحديثة: ويقصد بها أركون مجمل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا، أي مستوى الحداثة[6]، والمتداخلة مع التراث أو المدمجة ضمنه أو المصادق عليها من قبل التراث المعتبر. وذلك –كما يرى أركون- لأن المحدث إن لم يصادق عليه التراث فهو بدعة وفقا للعقلية العقائدية لأن "التراث الأكبر يقدم للأمة كل الحقائق والقيم، ومعايير

---

[1]-محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ، ص 107.

[2]-المصدر نفسه، ص 108.

[3]-المصدر نفسه، ص 209.

[4]-محمد أركون: الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، ص 24.

[5]-محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 108.

[6]-المصدر نفسه، ص 209.

السلوك التي أوحي بها من قبل الله وعلمت من قبل النبي. فإنه لا يمكن إضافة أي شيء لها من الخارج" [1].

وعليه، فأركون يدرس التراث من منطلق أنتروبولوجي بهدف الكشف عن طبقات التراث وتفاعلات المجتمع مع الوحي. ولأن الإنسان العقائدي والمتدين عموما محكوم بقانون﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53]، فإن أركون يحاول دائما أن ينظر إلى كل الأحزاب من الخارج، متجاوزا خصوصية النظرة من الزاوية الإسلامية ، إلى المستوى الأنتروبولوجي الذي يتعامل مع كل مواضيع الإنسان باستراتيجيه النظر من الخارج. بحثا عن القوانين والعلاقات التي تحكم الظواهر، بغض النظر عن أحكام الصحة والخطأ. ولذلك نجده يدرس كل الأديان "إسلام، مسيحية، يهودية" بنفس المنهجية، مؤكدا على ظروف عمل واشتغال الفكر الإسلامي عبر تاريخه.

فأركون يهتم بالدرجة الأولى بنقد الآليات المنتجة للفكر التيولوجي، وقد قال في أحد حواراته مع مترجمه: "الذي يهمني هو دراسة الآليات العقلية التي أدت إلى توليد هذه الأنظمة التيولوجية والعقائدية المختلفة، كما وأهتم بدراسة الآليات الاجتماعية التي تستخدم هذه الأنظمة العقائدية" [2].

وتجدر الإشارة إلى كون أركون يركز جهده على دراسة الطبقة الثانية من التراث ،لكنه لا يركز على فرقة دون أخرى و لا يتحيز لموقف دون آخر بل يدرس "تراثات" كل الفرق أو ما يسميه بالتراث الإسلامي الكلي" La tradition islamique exhaustive" و الذي يرى أركون أنه من "اللا مفكر فيه" "L`impensé"في الفكر الإسلامي لأسباب إيديولوجية[3].

و لهذا السبب ألح أركون كثيرا على ما لم يفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي، إما لأن المرحلة الإبداعية للفكر الإسلامي تنحصر-كلها-في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى "أي المنظومة المعرفية الخاصة بهذه الفترة" وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط إيديولوجية في صورة

---

[1]-محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 108.

[2]-المصدر نفسه، ص 297.

[3]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 8.

أرثوذوكسيات دينية[1].

ولهذا فإن أركون يدرس التراث بمنهجية المؤرخ لا بانتماء العقائدي متجاوزا مفهوم التراث الإسلامي الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها ومنكفئة على حقيقتها.

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 9.

المبحث الثاني:

من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية

في كل ثقافة مترع دعوي يعلو أو يهبط في ميزان أولوياتها، والأمر ينطبق تماما على الثقافة الإسلامية والمثقفين المسلمين،-و على أصحاب المشاريع بشكل خاص- رغم تباين المواقف وكيفيات التعبير عن الإشكالية الأصل -أي- إشكالية الأصالة والمعاصرة الممتدة تاريخيا إلى منتصف القرن التاسع عشر[1].

وبنفس المترع وفي نفس الإطار يقدم أركون مشروعه الذي أسماه "الإسلاميات التطبيقية" (L'islamologie appliquée). وتجدر الإشارة إلى أن أهم خصائص المنهج عند أركون هي مزاوجته بين التنظير والتطبيق، فبعد أن قدم نظرية مشروعه قام بتطبيق مقترحاته ومناهجه التي ارتآها على نقد العقل الإسلامي.

"فالإسلاميات التطبيقية" و "نقد العقل الإسلامي" وجهان متداخلان متلازمان في الخطاب الإسلامي عند محمد أركون[2] تلازم المنهج وموضوعه.

وهذا واضح في كتاباته فقد افتتح كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" بفصل بعنوان "نحو إسلاميات تطبيقية" وافتتح كلامه عن الإسلاميات التطبيقية بفقرة مقتبسة من كتاب روجيه باستيد "Anthropologie Appliquée"[3]. وقد تضمنت الفقرة تصورا حول العلاقة بين النظرية والممارسة كما تبلورت في الفترة الممتدة منذ ديكارت إلى ماركس.

فأركون يهتم بالتنظير للمنهج وتبريره بنفس الدرجة التي يهتم بها بالتطبيق، إلى الحد الذي

---

[1]-عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (2000م)، ص 11.

[2]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 19.

[3]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54.

صار فيه المنهج موضوعا للدراسة، بالإضافة إلى التطبيق.

ولهذا فسنتحدث أولا عن تنظيره لمشروع الإسلاميات التطبيقية ثم عن التطبيق على نقد العقل الإسلامي فماذا تعني الإسلاميات التطبيقية عند أركون؟.

المطلب الأول: تفكيك الاسلاميات الكلاسيكية عند أركون

يقدم أركون مشروع الإسلاميات التطبيقية كبديل "للإسلاميات الكلاسيكية" والتي يقصد بها الدراسات الإستشراقية. ويعرفها بأنها:« خطاب غربي حول الإسلام»[1].

وقد أخذ مصطلح الإسلاميات"الإسلاموجيا L'islamologie" يحل محل مصطلح الإستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية. وسبب ذلك هو أن المصطلح الثاني أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية والجدلية نظرا لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة، وللهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة أخرى[2].

وقبل استعراض الموضوع المطروح ينبغي الإشارة إلى كون أركون كثيرا ما يستعمل أسلوب التعميم في طرحه لقضايا الإستشراق، رغم إدراكه للاختلافات الموجودة بين مختلف الخطابات الإستشراقية التي تتميز بها العلمية عن الحاقدة أو غير العلمية.

ومبرر هذا التعميم بالنسبة إليه هو وجود أرضية مشتركة بين كل الخطابات، وكذا اشتراكها في المكانة التي تحتلها في الغرب رغم تباين عمق ومنهجية الدراسة بين المستشرقين، وكذا مكانتها في الخطابات الإسلامية.

ويقوم أركون بنقد هذه الإسلاميات دون أن يضعه نقده لها في خانة الخطاب الإسلامي الذي يحيط هذا الحقل بالأحكام القيمية، والاختزالية الناشئة في الغالب عن ردود الأفعال، والتي تحمل غالبا طابع الرفض والازدراء.

ولهذا السبب أستثنى مالك بن نبي من دراسته التي قام بها حول أثر الإستشراق القسم

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص 51.

[2]-المصدر نفسه، ص 143.

المنتقد للحضارة الإسلامية. وذلك لأن هذا النوع على الرغم من كونه "مس ثقافتنا إلى حد ما، إلا أنه لم يحرك و لم يوجه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائيا. مواجهة تدخلت فيها عوامل الدفاع الفطرية عن الكيان الثقافي"[1].

ولهذا ركز مالك بن نبي دراسته على الإستشراق المادح في سياق دراسته للصراع الفكري وآليات اشتغاله، لما له من أثر "يمكننا تصوره بقدر ما ندرك أنه لم يجد في نفوسنا أي استعداد لرد الفعل"[2].

ولهذا يدعو أركون إلى دراسة الإستشراق بعيد عن قانون (فعل، رد فعل) ويقول أنه "ينبغي تجنب ما تعودناه في البلدان الإسلامية من المهاجمة للمستشرقين والرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج في البحوث الإسلامية (...) ولا أعني بذلك أنني أوافق هؤلاء العلماء في جميع مواقفهم ومناهجهم"[3].

فأركون ينتقد الطريقة التي نظر بها المسلمون إلى الاستشراق لأنه يشترط في النقد التجاوز. والدراسات الإسلامية للإسلام لم ترقى بعد –حسب رأيه– إلى مستوى الأعمال الإستشراقية ولهذا يقول:" لا يحق للعرب ولا للمسلمين أن يهاجموا المستشرقين إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين. فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية أو شعارات إيديولوجية أو تبجيلية، وإنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي وماعدا ذلك فهو ضجيج" [4].

ولا ينبغي أن نصنف أركون بكلامه هذا ضمن الخطابات المادحة للاستشراق، فقد قدم دراسات نقدية دقيقة في هذا المجال مبينا الحدود الفاصلة بينها وبين رؤيته الخاصة من جهة، وبين الرؤية الإسلامية ومنهجيته من جهة أخرى.

فالمستشرقون يدرسون الإسلام باعتباره موضوعا خارجيا قابلا للفحص بحيادية وتجرد

---

[1]–مالك بن نبي: القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ط2، (2002م)، ص 168.

[2]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]–محمد أركون:الدراسات العربية الإسلامية أوروبا، مجلة الأصالة، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ع44، (1977م)، ص 94.

[4]–محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 307.

"فالإسلامولوجيا"-كما يرى أركون- تبقى "علما غربيا مركزا على الإسلام من وجهة النظر الغربية"[1].

ولهذا يكتفي المستشرقون بالوصف الخارجي دون الانخراط العلمي والنقدي في تحديد المشكلات ودراستها تاركين الانخراط والتعمق للمسلمين[2].

وفي سعيهم لإثبات موضوعية أبحاثهم يحصر المستشرقون اهتمامهم على دراسة الإسلام من خلال الكتب المعتمدة، أو على نقل محتويات كبريات المؤلفات الإسلامية إلى اللغات الأجنبية بكثير من الحياد، وعندما يقومون بتطبيق هذه الإستراتجية لتلافي الأحكام التعسفية ولتجنب المماحكات الجدلية-وكثيرا ما يتجاوز المستشرقون هذه الحدود- يتصرف المستشرقون كدليل بارد في متحف. وقد أدى هذا المسلك وهذه الانتقائية إلى إهمال نسبي لعدة جوانب منها[3].

1-التراث الشفهي والتراث الشعبي الذي يعني: " عادات الناس وتقاليدهم وما يعبرون عنه من آراء وأفكار ومشاعر يتناقلونها جيلا عن جيل، ويتكون الجزء الأكبر من التراث الشعبي من الحكايات الشعبية مثل الأشعار والقصائد المتغنى بها والقصص البطولية والأساطير"[4] .

2-إهمال الإسلام غير المكتوب والمحكي في لقاءات الناس اليومية، وفي الإجتماعات والمساجد والجمعات والذي يعد أكثر دلالة بكثير وأهم في ضرورة تتبع أثره من الإسلام المكتوب خاصة وأن هذا الأخير يُمثَّل فقط بالكتابات النموذجية.

3-التركيز على الكتابات المعتمدة عند السنة وإهمال كل ما يعد غير نموذجي " Non representatif" بالنسبة إلى السنيين. وهذا الإسلام الأرثوذوكسي -عند أركون- ليس إلا تنظيرا دوغمائيا مرتبطا بشدة بالإيديولوجيات الرسمية للسلطات، ويمكن قول نفس الشيء عن الإسلام الشيعي في عهد الفاطمين[5].

4-إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية مثل: الميتولوجيا، والشعائر، والموسيقى، وفن

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 143.

[2]-نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص 108.

[3]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 52.

[4]-الموسوعة العربية العالمية، ج6، ص 180.

[5]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 52-53.

العمارة. ولهذا فإن إشكالية التفاعل بين الإسلام كظاهرة دينية وبين مستويات الوجود الإنساني الأخرى "إقتصاد، سياسة،..." لم تدرس بالشكل الكافي.

ولهذا فإن أركون يتنكر لادعاء العلمية لدى المستشرقين وللموضوعية المتصنعة الباردة، ويدينها من منظور أن توهم الفصل بين الباحث وموضوعه هو في الحقيقة سعي لإخفاء الجانب الإيديولوجي في الخطاب الإستشراقي [1].

كما يعيب أركون على المستشرقين محاولاتهم الخجولة والجزئية لتطبيق مكتسبات العلوم الإنسانية الحديثة التي أحدثت ثورة كبيرة في الثقافة الغربية ويؤدي هذا التأخر في الإستفادة من هذه المنهجيات إلى حرمان مجال الدراسات "العربية والإسلامية من طرح الإشكاليات الجديدة ...إشكاليات الأنتروبولوجيا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وإشكاليات علم الإجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي"[2].

ويدعو أركون المستشرقين إلى عدم "إستخدام نقص الوثائق التاريخية أو تأخر البحث في مجال الدراسات العربية –الإسلامية كذريعة لتأجيل تطبيق المنهجيات الحديثة عليها- [3] ولاستمرارهم في رفض التجديد المنهجي والإبستيمولوجي ووفائهم للمنهجية التقليدية للإستشراق أي؛ المنهجية الفيللوجية- التاريخية على طريقة القرن التاسع عشر"[4].

وعليه فإن الإسلاميات الكلاسيكية- حسب أركون-" تقع في منتصف الطريق بين الرؤيا التي يصوغها الباحثون المسلمون عن دينهم الخاص بالذات، وبين المراجعات المعرفية الجذرية التي أخذت العلوم الإنسانية تفرضها منذ سني الخمسينات"[5].

وبعد أن وقف أركون على جوانب النقص والخلل في الخطاب الإستشراقي، قدم البديل المتمثل في مشروعه "الإسلاميات التطبيقية والذي يمثل محاولة لتجاوز الإستخدام الإيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة. ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي

---

[1]-نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص 108.

[2]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 149.

[3]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-المصدر نفسه، ص 150.

[5]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 143.

البارد للخطاب الإستشراقي"[1].

فماهي الإسلاميات التطبيقية؟، وكيف يمكنها أن تتوسط الخطاب الإسلامي والخطاب الإستشراقي وأن تتجاوزهما لتكون بديلا؟.

المطلب الثاني: مفهوم الإسلاميات التطبيقية.

لم يقم أركون بتقديم تعريف ماهوي "للإسلاميات التطبيقية" ولكنه يشير إلى كونه استوحى هذه التسمية من كتاب روجيه باستيد الذي يحمل عنوان "الأنتروبولوجيا التطبيقية" مؤكد أن بحثه يسير في الخط ذاته[2].

وكلما استدعى السياق تقديم تعريف "للإسلاميات التطبيقية" يقوم أركون بإبراز مهامها النقدية أو خلفياتها التي تشكلت ضمنها، ولعل سبب عدم تعريف أركون لها هو كونه لم يبدع الألفاظ ابتداء بل قام فقط بالتأليف بين مصطلحين متناقضين مرجعيا ومعرفيا[3].

فالمصطلح الأول "الإسلاميات" أو "الإسلامولوجيا" –كما ذكرنا– إستشراقي الوضع وقد وضع ليدل على هذا الحقل وليميز بين الدراسات ذات البعد الوضعاني التي يعدها المستشرقون وبين الدراسات الإسلامية ذات الطابع الإيماني.

أما المصطلح الثاني فهو إناسي المصدر وما يميز المنهج الإناسي هو تأكيده على دراسة الكائن البشري من كل الجوانب والأبعاد بهدف تقديم فهم متكامل عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري. وقد قصد روجيه باستيد بـــ" الأنتروبولوجيا التطبيقية" العلم النظري للتطبيق الذي يستدعي توظيف معارف وثقافات أخرى للوصول إلى نتائج علمية[4].

فقام أركون بإفراغ المحتوى الإستشراقي للمصطلح الأول وعوضها بمضامين إناسية

---

[1]–نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص 109.

[2]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 275.

[3]–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 42.

[4]–أحمد بوعود: محمد أركون والإسلاميات التطبيقيـــة،(2005-01-23) www. ymano2005.maktoobblog. com.

فأصبحت "الإسلاميات التطبيقية" تحمل معنى "الإناسة الدينية"[1].

لكن نحته لمصطلح الإسلاميات التطبيقية هكذا على غرار الأنتروبولوجيا التطبيقية، أمر لا يسلم له لأن نحت المصطلحات والمفاهيم له شروط وقواعد تقتضي شرح المفهوم أولا وبيان حدوده، وإمكاناته، وامتداداته، وقدرته على الانسجام مع الإطار الجديد[2].

وتتحدد ملامح المشروع الأركوني من خلال التركيز على نقطتين هما أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة:

أ.الشرط الأول: هو الوجود الاجتماعي للمفكر والذي يضمن لأركون التضامن التاريخي مع المجتمع المسلم فأركون لا ينكر تموضعه داخل الفكر الإسلامي ويعترف بأن خطاباته وكتاباته لا تخلو من الإيديولوجيا التي تتضمنها "الترضيات الضمنية" –حسب تعبيره– لكنه يبدي استعداده للتخلص منها متى انكشفت له إيديولوجيتها[3].

ولكن هذه الترضيات التي يعترف بها أركون تعني وجود قبليات فكرية ذات طابع إيديولوجي متجذرة في قلب الوجود الاجتماعي التاريخي وهذا أمر يجب الانتباه إليه، فهذه الخلفية هي سبب تردده بين الحفاظ على "التيولوجيا" وبين التخلص منها للوصول إلى الموضوعية التي تكاد ترادف الوضعية عند أركون وهذا هو سبب تأرجح آراء أركون بين الإيمان والوضعية من أجل تأسيس الوعي العلمي[4].

وجود هذه الترضيات هو نتيجة لموقف التضامن مع المجتمع. فالفكر ظاهرة تاريخية اجتماعية، لكن وعي أركون لانخراطه التاريخي واعترافه بوجود هذه الترضيات يشل قدرتها على التأثير على بنية خطابه ووعيه[5].

فأركون يبذل كل جهده "لمكافحة الاستخدامات الإيديولوجية المحتدمة اليوم في البلدان

---

(1)–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 42-43.

(2)–أحمد بوعود: محمد أركون والإسلاميات التطبيقية(2005-01-23) www. Aymano2005.maktoobblog. com.

(3)–ينظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 229.

(4)–نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل ، ص 110-111.

(5)–المرجع نفسه، ص 115.

الإسلامية (بمعنى) الاستخدام الإيديولوجي للإسلام كدين[1].

وعليه فإن الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي وللإسلام كدين في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق عليه مصطلح "مجتمعات الكتاب"[*].

ب.الشرط الثاني: وهو مؤسس على الشرط الأول ويتمثل في تحصيل أدوات البحث وطرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره، وفي هذا يقول أركون، إن "الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها، وكذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[2]. الذي هو التراث بكل مستوياته.

تتموضع الإسلاميات التطبيقية داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة[3].وذلك بأخذها للمطالب الآتية بعين الاعتبار:

1-واقع المسلمين وإشكاليات عصرهم اليوم فقد "أسترد الإسلام كدين وكتراث فكري حيوية مطابقته لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية، إنه يلعب اليوم دورا هاما من الطراز الأول في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية وإلهام المواهب الفردية ومن هنا ينبغي إنجاز برنامج دقيق للبحوث ابتداء من الأسئلة المحسوسة المطروحة من قبل المسلمين في حياتهم اليومية"[4].

وقد أشار أركون إلى ضرورة اعتناء البحوث الإسلامية بالإشكاليات الواقعية، في بحثه حول كتاب الإتقان للسيوطي الذي يدل على أن مؤلفه واع تماما بقضايا وإشكاليات عصره وبأن

---

[1]-محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 229.

[*]-مجتمعات الكتاب: مفهوم نحته أركون بعد دراسة أنتروبولوجية للأديان المنزلة، منطلقها الأساسي هو اعتبار هذه الأديان متساوية من حيث نشأتها، ومن حيث فعلها في التاريخ، وهي بذلك تطرح جانبا مسألة أفضلية أحدها على الآخر. فمفهوم "مجتمع الكتاب" أكثر اتساعا وتعقيدا من مفهوم "أهل الكتاب" الوارد في القرآن الكريم والذي يعني اليهود والنصارى الذين تلقوا كلام الله ودونوه في الكتب.

-محمد أركون: من مفهوم أهل الكتاب إلى مفهوم مجتمع الكتاب، مجلة كتابات معاصرة فنون وعلوم، بيروت، ع 29، (1996-1997م)، ص 121-222.

[2]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

[3]-فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 106.

[4]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 55.

دراسته بمعزل عن سياقه التاريخي هو إهدار لإشكالية عصره ولاحتياجاتنا في الوقت نفسه[1].

2-الوضع الهامشي للإسلاميات الكلاسيكية داخل المجتمعات الغربية، والراجع إلى كون هذه الدراسات لم تكن قد وضعت أبدا موضع نقاش انطلاقا من الظاهرة القرآنية المعتبرة كمعطى لغوي تاريخي محسوس وليس كوحي نهائي مبطل أو مكمل للوحي السابق فالمستشرقون عندما ينقلون حرفيا ما يفكر به المسلمون "النموذجيون" يمتنعون بهذا النمط من الدراسة عن طرح المشكلة الحاسمة لنقد العقل التيولوجي المنبثق عن الأديان والمبني على أساس رفض الآخر[2].

3-المشاكل النظرية التي يتضمنها المرور من مسلمات المعرفة التي كانت سائدة في القرون الوسطى –العقائدية خاصة- إلى المسلمات المعرفية للفكر الحديث-حسب أركون- والهوة التي تفصل الفكر العلمي الحديث خاصة في شقيه الاجتماعي والإنساني، عن الفكر الإسلامي الذي ما زال يرتكز على المسلمات المعرفية القديمة التي تخلط بين الأسطوري والتاريخي.

وعلى عالم الإسلاميات أن يجيب عن سؤال محوري حول شروط قانونية أو صلاحية هذا المرور وذلك لضمان الممارسة الفعالة للفكر الإسلامي المعاصر[3].

وفي الأخير نستطيع أن نقول أن مشروع أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي، هو مشروع متعدد المستويات والميادين، فأركون يحرص "على دراسة العقل الإسلامي من خلال ما تتوفر عليه الحضارة العربية من مجالات ومن دون الاقتصار على دراسة النصوص. فمحمد أركون يؤكد من خلال تعدد ميادين العقل على أن العقل ليس نتاج النصوص فحسب بل هو نتاج الممارسة في كل تمظهراتها الحياتية"[4].

ولهذا فإن "هذا المشروع المتعدد المستويات ليس مشروعا ناجزا، بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي، ولهذا يحتاج إلى جهود كثيرة ومتنوعة.نظرا لصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يحرص أركون على الحفر في جميع الاتجاهات والمجالات فاتحا الأبواب لجهود باحثين آخرين يمكن أن

---

[1]-Mohammed Arkoun: Lectures du Coran, op. Cit, p VI

[2]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ص 56-57.

[3]-المصدر نفسه، ص 55-56.

[4]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص 43.

يجذبهم المشروع"[1].

المطلب الثالث: نقد العقل الإسلامي" تطبيق الاسلاميات التطبيقية"

من الضروري الإشارة إلى أن القول بوجود "عقل عربي" أو "عقل إسلامي" ليس بالأمر المسلم من طرف جميع المفكرين فهناك العديد من الاعتراضات بشأن هذه الفكرة. وهذا الاختلاف يمتد حتى إلى تعريف العقل.

فقد جاء في لسان العرب أن " العقل هو القلب"[2]. وأنه سمي كذلك لأنه "يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه"[3].وعرفه التهانوي بأنه "إدراك شيء كلي أو جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية"[4].ونُقل عن الأشعري أنه عرفه بأنه:"العلم ببعض الضروريات"[5].

فعدم ضبط وتحديد مفهوم العقل يجعل المركب الإضافي "العقل الإسلامي" مفهوما معقدا، ولذلك ذهب "علي حرب" إلى أن الاعتقاد بوجود عقل إسلامي يعد مزلقا يحيل إلى كائن ماورائي، ومزعما يلغي الفرقات بين التجارب والأعمال باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي[6].

ووجود هذه الاعتراضات يقتضي تبرير وجود العقل الإسلامي قبل تحديد مفهومه، ولذلك يقول أركون:"عندما أتحدث عن عقل فرنسي أو عقل إسلامي، فذلك للتأكيد على ما يجبر العقل على نسيان توجهه نحو معرفة عابرة للثقافة وعابرة للتاريخ (...) جاذبا [إياه] نحو الأسفل، نحو المحلي، بهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن وجود عقل ألماني، أو عقل إنجليزي"[7].

---

[1]-نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل ، ص 114.

[2]-ابن منظور: لسان العرب، ص 540.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ترجمة عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، (1996م)، ج2، ص 1194.

[5]-المرجع نفسه، ص 1200.

[6]-علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 129.

[7]-محمد أركون: العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي، باريس، ع 5، (1995م)، ص 15. نقلا عن: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 63.

أما ضبط مفهوم العقل عند أركون فيتحدد في المستويات التالية:

1-على غرار ما توصلت إليه العلوم الإنسانية المعاصرة من تجاوز الثنائية الضدية، (عقل، جنون) أصبح مفهوم العقل منفتحا على عناصر كثيرة، متفاعلة فيما بينها كانت تعد أغيارا أو أضدادا له. وهذا ما جعل الفكر –باعتباره إنتاجا للعقل- عند أركون مرتبطا ومشروطا بالخيال والذاكرة كما سبق وقلنا[1].

2-خاصية التاريخية وهي خاصية متفرعة عن الخاصية السابقة، فالعقل مرتبط بالمعطيات والأدوات التي يقدمها كل من الخيال والذاكرة وهما مرتبطان بالبيئة والمجتمع والأنظمة المعرفية والزمان والمكان. "فالعقل ليس جوهرا ثابتا يخرج عن كل تاريخية، وكل مشروطية، فللعقل تاريخية أيضا، والعقول مرتبطة بمراحل معينة من التاريخ بكل معطياتها وأدواتها"[2].

3-خاصية التعدد وهي خاصية تنبني على الخاصية السابقة، فارتباط العقل بالخيال والذاكرة مقولة انبثقت عن النظرية الذاتية، ولذلك فمفهوم العقل باعتباره أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، ولذلك يقول أركون: " ونكتشف أن 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، وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصيا اليوم "[3].

4- يقصد أركون بالعقل آليات إنتاج المعرفة، ويقول: "أهدف إلى دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغال العقل الديني، ووظائفه"[4] و " الشيء الذي يهمني هو دراسة الآليات العقلية التي أدت إلى توليد هذه الأنظمة التيولوجية، والعقائدية المختلفة"[5]

هذا عن تحديد مفهوم العقل عند أركون، أما " العقل الإسلامي " فيتحدد ضمن المنطلقات

---

[1]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 67.

[2]-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 241.

[3]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-المصدر نفسه، ص297.

[5]-المصدر نفسه، ص 241

التالية:

1-كل خصائص العقل السابقة الذكر تنطبق على العقل الإسلامي، فهو عقل منفتح، متعدد، إلى جانب كونه ظاهرة تاريخية.

2- ينسب أركون العقل إلى العقيدة ولا ينسبه إلى اللغة، ولذلك اختار "العقل الإسلامي" ولم يختر "العقل العربي"، فهو يرى أن نقد العقل ينبغي أن يتجاوز اللغة إلى المعيش[1]. وعليه فمفهوم العقل الإسلامي عند أركون هو عقل تاريخي منفتح ومتغير، وهو عقل يتجاوز وحدة الخطاب الواحد ليشمل كل الخطابات والاتجاهات التي شملتها العقيدة الإسلامية. " ولكن بقطع النظر عن ذلك، فإن "العقل الإسلامي" بصيغة المفرد يفترض بنية محددة لهذا العقل -كما يرى - الجابري، كما يفترض من خلال النعت "إسلامي" بنية متعددة لهذا العقل. البنية الموحدة هي البنية الخارجية، والبنية المتعددة هي البنية الداخلية"[2] .

وقد تعددت الميادين التي تفاعل فيها العقل الإسلامي،ولذلك يحرص أركون على دراسة هذا العقل من خلال كل المجالات التي تتوفر عليها الحضارة الإسلامية، فهو لا يقتصر كغيره من المفكرين على دراسة النصوص، لأن العقل الإسلامي ليس نتاج النصوص فقط، بل وإنتاج واقع الحياة اليومية، ومن أهم الميادين التي شملها الدرس الأركوني في إطار نقد العقل الإسلامي ما يسمى بالمهمش أو المنبوذ، متجاوزا الخطاب الرسمي المعترف به لدى المؤسسات الدينية الرسمية، وذلك بهدف تحقيق معرفة أشمل بما أسماه بالعقول المنافسة، والتي تكونت على هامش العقل الإسلامي المركزي، لأن هذا من شأنه أن يكشف الحقيقة في أبعادها الإناسية، ويوضح عمليات الاستبعاد التي يمارسها الخطاب الرسمي على الخطابات المنبوذة[3] .

وفي هذا الإطار، وضع أركون المفاهيم الثلاثة "المفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه". حيث يمثل "المفكر فيه" الخطاب السلطوي والرسمي، في حين يمثل كل من "اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه" المهمش بالنسبة للمفكر فيه.

---

[1]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص71-72.

[2]-المرجع نفسه، ص73.

[3]-المرجع نفسه ، ص43-46.

كما اهتم أركون بدراسة الأسطوري والخيالي بمنهج العقلانية التعددية، وذلك لأنهما في تفاعلهما هما مصدر توليد وجودنا الفردي والتاريخي والجماعي[1].

و نجد أن أهم شيء أضافه أركون إلى دراسة التراث هو تنبيهه إلى الإسلام المحكي الذي هو الإسلام المعاش والعملي والذي يستحق الدراسة بل و يجب إعطاؤه الأولوية في الدراسة؛ لأن الدراسات النظرية للإسلام النظري المسطور في الكتب هي دراسات لا تمت للمجتمع بصلة.

[1]-المرجع نفسه، ص47.

المبحث الثالث:

تاريخية التراث واستحالة التأصيل

المطلب الأول: مفهوم التاريخية

الأصل الاشتقاقي لمصطلح "التاريخية" هو مادة "أرّخ" التي تعني في اللغة العربية ربط الحدث بزمانه، فقد جاء في لسان العرب: " أرّخ الشيء وقّته...وقال الصولي تاريخ كل شيء غايته ووقته الذي ينتهي إليه"[1]

وتوظّف كلمة "التاريخية" بمعنى الوصف، ويقابلها في اللغة الفرنسية كلمة " Historique " أي؛ نَسْبُ الشيء إلى التاريخ، كقولنا: "الأحداث التاريخية" ويقابلها في صيغة المذكر "التاريخي" كقولنا: "الحدث التاريخي"

ومجال دراسة علم التاريخ هو "معرفة أحوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم، وعاداتهم، وصنائع أشخاصهم...إلى غير ذلك. وموضوعه هو أحوال الأشخاص الماضية والأنبياء والأولياء والعلماء والحكماء"[2].

غير أن هذه الكلمة لم تدخل الحقل التداولي كمصطلح، إلا بعد ترجمتها عن اللغات الأجنبية التي كانت تستعمل كلمة" Historicisme " ، وقد جاء في معجم "لاروس الكبير" أن الكلمة تكون قد ظهرت للمرة الأولى في المجلة النقدية الصادرة في 6 أبريل 1872م... أما معجم "روبرت" فلم يقيد الكلمة، وذلك لأنها في الواقع تصييغ عرفاني استعمله الفلاسفة الوجوديون بالخصوص للتحدث عما للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة متلاحقة من الأحداث

---

[1]-ابن منظور: لسان العرب، ج7-8، ص128.

[2]-طاش كبري زادة: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، (1998)، ص344.

والنظم، والمنتوجات الثقافية التي يتكون من مجموعها مصير البشرية"[1].

"فالتاريخية" كمصطلح اشتقت بصيغة المصدر الصناعي لتحمل دلالة مختلفة بشكل كلي عن المعنى الأول، حيث "يدعو أصحاب هذا المنهج إلى أنه ينبغي تفسير اللغة والثقافة والدين حسب السياق التاريخي، ويرفض هذا الاتجاه النظريات التي لا تعد الزمان عنصرا في تفسير الأحداث"[2]. وبهذا أصبحت كلمة "التاريخية" لفظة تدل على الاسمية لا على مجرد الوصف.

والاهتمام بالبعد الزمني في تفسير الأحداث، يعني أن "التاريخية" هي مقولة واقعية، فقد أورد أركون تعريف "أ. تورين" " A.Touraine " للتاريخية فقال: "إنها مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي" [3]

فهي سمة ما هو تاريخي أي غير خيالي وثابت بواسطة قواعد النقد التاريخي [4].

ولهذا يقابل أركون بين مصطلحي "التاريخية" و" التاريخانية"، ففي "علم اللسانيات تحيل لاحقة "إنية" إلى صفة واقع جوهري، بينما لا بد من أن تجسنا لاحقة "إنية" ضمن مذهب إقامة العقل. فالتاريخية تسمح لنا إذا بالبقاء في صعيد التساؤل، في حين توهم التاريخانية بوجود معنى معروف للتاريخ"[5]

فالتاريخانية تهمل شروط إنتاج الأفكار والأحداث، ولذلك اعتبرت مرحلة سابقة على التاريخية. ولذلك يجد أركون "التاريخانية مفهوما من تلك المفهومات التي تثير مناقشات لانهاية لها إلى الحد الذي تصبح معه غير قابلة للاستعمال، فمعظم التعريفات المقترحة لها تعريفات إيديولوجية"[6]

وكلام أركون في هذا الصدد قد وضع خطوطا فاصلة بين "التاريخية" و"التاريخانية"، وبين

---

[1]-محمد أركون: الإسلام والتاريخ والتقدم، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، (1397هـ،1977م)، ع49 - 50، ص17.

[2]-عبد الله حسن زروق: مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، ع14، ص51.

[3]- محمد أركون: الإسلام والتاريخ والتقدم، ص18.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- المصدر نفسه، ص19.

[6]-المصدر نفسه، ص18.

الفرق بين النظرتين غير أن التفريق بينهما على هذا النحو غير مطرد، فقد جاء في معجم"روبير"Le petit Robert" أن كلمة التاريخية تعني المذهب الذي يُحَقِّبُ الأحداث، ويدرسها ضمن شروطها التاريخية، أما التازيخانية فهي سمة ما هو تاريخي"[1]

ولذلك نجد من يوظف الكلمتين بنفس المعنى، كما فعل "حاج أحمد" حيث نقل تعريف "فوكو" للتاريخية تحت مسمى التاريخانية، فقال إنها "مفهوم معرفي (إبستيمولوجي) معاصر يشير إلى ظروف إنتاج الأفكار ضمن نسق ثقافي واجتماعي تاريخي محدد، أي خلفيات إنتاج الأفكار والشروط التي تصوغها من حيث مفاهيمها وبنيانها الاستنباطي الخاص بها، وتمثلاتها على مستوى العائد المعرفي لكل مفردة"[2].

أما عن التعريف الاصطلاحي "للتاريخية" فيقول جميل صليبا: "التاريخية هي القول أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي...ويرى أصحاب هذا المذهب أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط، ربما وجدناها خاطئة أو منكرة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية"[3].

وجاء في "موسوعة لالاند" أن التاريخية "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ" [4].

ويقول علي حرب إن "التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي؛ قابليتها للتحول والصرف وإعادة التوظيف" [5].

وقد قال أركون أنه يقصد بالتاريخية "الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير

---

[1]-Paul Robert: Le petit Robert, op.cit. ,p932.

[2]-محمد أبو القاسم حاج أحمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم، بيروت، ط2، (1416هـ -1996م)، ج1، ص141.

[3]-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص229.

[4]-أندريه لالاند: موسوعة لالاند، ص561.

[5]-علي حرب: نقد النص، ص65.

للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل." [1]. وهذا هو في نهاية المطاف معنى نقد أركون للعقل الإسلامي، فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما.

كما اعتبر أركون أن التاريخية تعني "دراسة التغير من خلال الزمن، أي التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات"[2].

المطلب الثاني: تاريخية العقل التفسيري

التاريخية هي جوهر الإصلاح الثوري للفكر الإسلامي في مشروع أركون "نقد العقل الإسلامي". ولدراسة تاريخية العقل استعار أركون مصطلح "الابستيمية" من "ميشال فوكو"، الذي بلوره واستعمله لتحقيب المراحل الثلاثة الكبرى التي عرفها الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ويعرف فوكو الابستيمية بقوله: "إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، حيث المعارف منظور إليها من الخارج، أي بمعيار يستند إلى قيمتها العقلية، أو إلى صورتها الموضوعية"[3].

والمقصود بالإبستيمي عند أركون هو "النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنيا أو عمقيا أو أركيولوجيا بفترة معرفية بأسرها"[4]. فهو اللاوعي المعرفي لفترة ما، أي أنه يمثل المسلمات والخلفيات والفروض المسبقة التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري بشكل ضمني ودون أن تظهر إلى السطح[5].

وعليه فإن إبستيمية العقل الإسلامي تشمل المسلمات والافتراضات التي يستعملها العقل الإسلامي بشكل ضمني في إنتاج المعرفة، ومن منطلق فهم أركون لآليات اشتغال العقل وابستيميته يرى أن فهم الوحي وتفسيره مرتبط بواقع الإنسان "فالتصورات التي تسود مرحلة من

---

[1]-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص242.

[2]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص74.

[3]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص103.

[4]-المصدر نفسه، ص44.

[5]-فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص76.

التاريخ يكشف عنها ويخرجها من الأذهان إلى العيان: الشرح والتفسير. تفسير العالم وأحداثه وتفسير النص الذي هو جزء من التفسير الأول، ونابع منه، فكل جزء من أجزاء الخطاب الإلهي مدرك ومفهوم انطلاقا من تصور ما للعالم، ومتأثر بهذا التصور بل تابع له"[1].

ولهذا تحدث أركون عن طبقات التراث، وكيف أن المسلمين الأوائل وظفوا -بشكل غير واعي- كثيرا من معارفهم وآرائهم التي حصلوها قبل الإسلام، أي التي تمتد إلى الجاهلية في فهم الدين، لأن فهم أي موضوع يحتاج إلى خلفية وأرضية مشتركة مع الموضوع الذي يتم تلقيه، ولذلك يتحدث أركون عن الذاتية والحرية عند الجماعة الأولى التي سمعت القرآن من فم النبي صلى الله عليه وسلم، بسبب تباين القبليات والنفسيات في مقام التلقي ودون أن ينفي الاشتراك، فيقول: "وكان أعضاء الجماعة كلهم متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوي، كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفوية المستخدمة، وكانوا أحرارا بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي ومباشر وفوري على الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم أو الرفض أو الدحض أو طلب الإيضاح والاستيضاح"[2].

والمراجعة الشاملة للخلفيات والآراء المسبقة لا تتم إلا في حال التعارض التام مع الجديد الذي يحمله الإسلام، ولذلك يذهب الأصوليين إلى اعتبار" العرف" مصدرا للتشريع ما لم يخالف الشرع.هذا بالإضافة إلى توفر الرغبة في الفهم أو ما يسميه غادامير بالتفهم.

و يشير أركون إلى أن عملية الفهم كانت تتم بشكل عفوي دون دراسة لآلياتها، ودون طرح الأسئلة المعروفة اليوم حول تاريخية الفهم والمعنى، أو حول فهم الفهم وغيرها من الأسئلة التأويلية حول الحقيقة والفهم والتاريخ.

ولذلك يقول أركون "إن إقامة مواجهة (مماحكة) بين هذين المفهومين (الحقيقة، التاريخ)، تعبر عن قلق فلسفي وتيولوجي خاص بالعصر الحديث فقط، إنها غير ممكنة الحصول إلا ضمن ثقافة اخترقتها المعرفية التاريخية والوضعية بشكل قوي، أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط

---

[1]-عبد الحميد بوكعباش: التفسير والتصورات السائدة، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، (1424هـ-2003)، ع7، ص117.

[2]-محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1، (1999)، ص30.

الالتزام التاريخي بالتتابع الزمني للوقائع والتأكد من صحتها، وإنما أقصد أيضا المشاكل التي تطرحها تاريخية الوضع البشري"[1].

فالتمييز بين البعد الأسطوري والبعد التاريخي –بواسطة التحليل– هو إنجاز حديث، ولهذا السبب لا يكتفي الفكر الحديث بالتحقيق التاريخوي من صحة الوقائع والأحداث، كما هو حال الفكر الديني ، ولهذا السبب يقوم أركون بتطبيق نتائج الفكر الحديث في دراسته للتاريخ الإسلامي وفي نقده للعقل الإسلامي.

في الحقيقة إننا نجد فكرة تاريخية العقل التفسيري فكرة مهمة وتستحق الدراسة من قبل العلماء المسلمين "فكل أشكال الوعي بالعالم، تقليدية كانت أم حديثة، علمية أم أسطورية، تتجلى تطبيقيا في صورة: شرح وتفسير؛ تفسير الظاهرة الطبيعية، تفسير الفكرة المجردة...، بل وحتى تفسير التفسير ، الذي يعني في ميدان المعرفة: نقد وتحليل الإدراك البشري، أما في حقل الدراسات القرآنية فيعني رد التفسيرات القرآنية إلى مصدرها الثقافي والاجتماعي المحدد في مرحلة ما من مراحل التاريخ"[2].

فقصدية وثقافة المفسر هي التي تحدد طبيعة المعاني المستخرجة من النص، وثقافة الشارح واحتياجاته من النص مرتبطة بالضرورة بسياقه الحضاري، ولا نجد دليلا على ذلك أوضح من كون القرآن يحظى في كل مرحلة من مراحل التاريخ بتفسير جديد، وعملية إعادة التفسير هذه تدل في ذاتها على كون المفسر استشعر على نحو ما قصور التفسيرات السابقة، وأنه يحمل أسئلة مغايرة، وأدوات مختلفة في التفسير عن أدوات سابقيه[3].

ويكفينا إلقاء نظرة على مُؤَلَف من نوع "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر"[4]، لنتأكد من كون النص يسير خلف أسئلة الذات الشارحة، فقد ذكر المؤلف مجموعة من الاتجاهات التفسيرية هي:

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص74.

[2]-عبد الحميد بوكعباش: التفسير والتصورات السائدة، ص117.

[3]-المرجع نفسه، ص117 وما بعدها.

[4]-فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، (1418هـ-1994م).

1-الاتجاه العقائدي: ويضم هذا الاتجاه منهج أهل السنة والجماعة، ومنهج الشيعة، ومنهج الإباضية[1].

2-الاتجاهات العلمية في التفسير: وتضم المنهج الفقهي، والمنهج الأثري، والمنهج العلمي التجريبي، ومنهج المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة[2].

3-الاتجاه الأدبي: وضم المنهج البياني في التفسير ومنهج التذوق الأدبي[3].

4-الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن ويضم المنهج الإلحادي ومنهج القاصرين[4].

ومن هذا التقسيم للاتجاهات التفسير وتوجهات المفسرين يتأكد حضور المفسر في التفسير، ولأن الذات منشبكة في الزمان والمكان، فهذا يؤكد حضور التاريخ في التفسير.

المطلب الثالث: تاريخية العقل الأصولي واستحالة التأصيل

يطرح أركون إشكالية تعريف هذا العقل الذي "اعتمد ولا يزال يعتمد على عمليات التأصيل [التي تعني] البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى التي لا أصل قبلها ولا بعدها"[5].

وللإجابة عن أسئلة تحديد مفهوم العقل الأصولي يستعرض أركون عدة خيارات ممكنة هي[6]:

1-تتبع المفهوم في نشأته وتطوره في دراسة جينيالوجية، وهذا يعيدنا إلى التاريخ الخطي للأفكار.

---

[1]- فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ، ج1، ص53-281.

[2]-المرجع نفسه، ج2، ص415-703.

[3]-المرجع نفسه، ج3، ص767-983.

[4]-المرجع نفسه، ج3، ص983 وما بعدها.

[5]-محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص7.

[6]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص66-67.

2-عرض مفاهيم العقل عند مختلف المدارس، ثم اختيار أجدرها بهذه الصفة، غير أن هذا الخيار يكسر وحدة أنظمة الفكر.

3-اعتماد نص أو كتاب واعتباره مرجعا للدراسة.

وقد رجح أركون هذا الخيار الأخير "لأننا نملك مؤلف معياريا رائدا اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع ، إنه رسالة الشافعي"[1].

وذلك لأن هذا الكتاب يعتبر المحاولة الأولى والأصيلة لتأسيس علم أصول الفقه، وهذا ما يقره الرازي في قوله: "كان [الناس] قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع"[2].

فكانت الرسالة بهذا لحظة تأسيس للنمط مغاير من التفكير، بتضمنها للنظام الذي حكم ولا يزال يحكم العقل الإسلامي، وفي هذا يقول أركون: "إن الخطاب القرآني وسيرة النبي وسيرة علي والأئمة عند الشيعة قد استنبط منها نسق تفكيري متسم بفكرة الأصول، وما زال هذا النسق موجها للفكر الإسلامي إلى يومنا هذا... ورغم احتكامه إلى أنساق أخرى (الفلسفة اليونانية، والفكر الحديث)، إلا أن النسق الأصولي يبقى أشد نفوذا وأوسع انتشارا"[3].

ولهذا قدم أركون دراسة شاملة لكتاب "الرسالة" حدد فيها خصائص العقل الذي احتواه هذا الكتاب، مميزا بين مستويين من العرض والتحليل.

العرض الأول: حول شكلها وظروف كتابتها، ويستعرض فيه أركون مختلف فصول الرسالة وأبوابها، ويبين موضوعها بقوله: "يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعا موضوعا أساسيا ومركزيا واحدا هو أسس السيادة العليا أو

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص66-67.

[2]-محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت، ص13.

-نقلا عن فارح مسرحي:الحداثة في فكر محمد أركون،ص65

[3]-محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، (1984)، ص43. نقلا عن: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد.أركون، مرجع سابق، ص65.

المشروعية العليا في الإسلام"[1].

فأسس السيادة العليا كما يحددها الشافعي، تراتبيا هي[2]:

1-القرآن الكريم بصفته مصدرا صريحا للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية.

2-السنة والسيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.

3-الإجماع والقياس والاستحسان، وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها.

ويستنتج نصر حامد أبو زيد من هذه الفكرة أن الشافعي: "لم يترك لفاعلية العقل إلا مجال القياس الذي اشترط له شروطا تجعله نوعا من الاستنباط المقيد بحدود الأصل السابق وهكذا يتحدد دور العقل في البحث عن أحكام موجودة في النصوص، وإن كانت خفية مضمرة لا تحتاج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب"[3].

ويخلص أركون إلى أن محتوى الرسالة يشهد "منذ البداية على وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤثر وموجه، إنه ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (Corpus) ناجزة ومغلقة في ذاتها وهي القرآن والحديث"[4].

ويحدد أركون العرض الدلالي من خلال التصور الذي يقدمه الشافعي للعلاقة بين اللغة والحقيقة والتاريخ، حيث تتمحور "جميع الموضوعات التي تتناولها الرسالة حول هذه المسألة المتعلقة بالفلسفة السياسية، وابستيمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ، ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن معا، على الرغم من أن الشافعي لا يستخدم هذه المصطلحات الحديثة"[5].

ويقول أركون أنه سيقع في مغالطة تاريخية كبرى إذا ما بحث في الرسالة عن تمييزات كهذه، إلا أن الشافعي يقدم -حسب أركون- مادة غنية يمكن إدراجها ضمن هذه العناوين،

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص68.

[2]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-نصر حامد أبو زيد: النص ، السلطة، الحقيقة، ص18.

[4]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص69.

[5]-المصدر نفسه، ص68.

ويرى أركون أن الشافعي يهدف إلى تحقيق خاصية التعالي للعقل الإسلامي على التاريخ الأرضي، وإلى التنبيه إلى ضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي، ويبين أركون مستويات العرض الدلالي لهذه المعاني كما يلي[1]:

1-لقد قام الإمام الشافعي بالدفاع عن مكانة لغة الوحي بالقياس إلى اللغات الأخرى، فقد كان ضروريا أن يبرر اختيار اللغة العربية لنقل الوحي إلى البشر، غير أن تبرير هذه الأفضلية لم يتم على أساس معرفي -كما يرى أركون- بل تم على أساس التمركز حول الذات، وبالاحتجاج بالقرآن الكريم، حيث استدل على كون القرآن محض بلسان العرب بآيات قرآنية تقرر هذا .[2]

فالإمام الشافعي يفترض قضايا نابعة من صميم التاريخية والمعرفة النقدية، لكنه يرد عليها بأفكار أرثوذوكسية[3] -كما يرى أركون-.

ولهذا يرى أركون أن "العقل الديني يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ويستخرج كل المعرفة الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة، لذلك فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع"[4].

ولهذا أيضا يرى أركون أن الشافعي قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية في الواقع[5]. لأن البعد التاريخي كان غائبا، أو على الأقل غير حاضر بشكل صريح في الرسالة، فالشافعي كان نادرا ما يشير إلى الوقائع والشخصيات التاريخية، وهذا التوجه يتناسب تماما مع المنظور المتعالي والتقديسي[6].

كما أن العلاقة (بين الحقيقة والتاريخ) تسير في اتجاه واحد عند الشافعي-في رأي أركون-

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ص74.

[2]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون : ص135.

[3]-المرجع نفسه، ص136-137.

[4]-نقلا عن فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون: ص67.

[5]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ص74.

[6]-المصدر نفسه، ص75.

بمعنى أن القرآن يمثل تنزيلا عموديا –من فوق– لكلام الله على تاريخ البشر، فالقرآن لا يدين بشيء لهذا التاريخ، وإنما على العكس يدرجه ويدمجه ضمن سيرورة الزمن الأخروي[1].

وجعل الشافعي "مصادر التشريع والشرائع" متعالية مقدسة عن طريق تقنيات الاستدلال، أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نصية ناجزة إلهية أو نبوية[2]، مع وضع أسس التفكير اللغوي وذلك بتأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط بين الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله والصيغ النصية (القرآن). وهذا التعالي والإطلاق يحققه القول بتوقيف اللغة "لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية ويجعل التاريخ منقسما إلى قسمين: قسم ما قبل النبوة وقسم ما بعدها. ويعطي للنص سلطة فرض النظام عبر كلماته ودواله لا عبر رمزيته ومدلولاته"[3].

و المتأمل لكلام أركون يجد أنه يحاول أن يرفع سياجا دوغمانيا ليضع آخر، فهو بتأصيله لتاريخية العقل الإسلامي يقصي العقل المتدين الذي يختلف من حيث أدوات استدلاله عن العقل الوضعي، فنصوص القرآن حجة عند المسلمين لأنهم قد تأكدوا و أمنوا بنبوة محمد –صلى الله عليه وسلم–و لذلك فكلامه حجة بالنسبة إليهم و تصريحه بكون لفظ القرآن من عند الله ملزم للمسلمين، و احتجاجهم بالآيات أمر مؤسس.

2–يرى أركون أن الشافعي اعتبر السنة مصدرا ثانيا من مصادر التشريع، ودعم حجية السنة بالآيات القرآنية التي تنص على ذلك. حيث قام الإمام في هذه الخطوة –بحشد الآيات القرآنية للاستدلال على حجية السنة_أيضا بإلغاء التاريخية، وقام بعملية تحيين لهذه الآيات وفق انتظاراته الخاصة، و وفق أفق الانتظار الخاص بإشكاليات عصره، في حين أن كثيرا من الآيات التي تم الاحتجاج بها تدل على كون "المكيين قد بقوا متحفظين تجاه الدعوة ومناهضين لها، لكن هذا الحدث التاريخي لا يسترعي اهتمام الشافعي–حسب أركون–"[4].

خاصة وأن الكثير من الآيات التي تم الاستشهاد بها جاءت لإثبات نبوة محمد صلى الله

---

[1]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ص75.

[2]–المصدر نفسه، ص74.

[3]–مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص137.

[4]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص76-77.

عليه وسلم –ردا على المكذبين– أو في سياق تنزيه وتوحيد الله، وليس لبيان حجية السنة واعتبارها مصدرا من مصادر التشريع.

وهذا –في رأي أركون– قفز على السياق القرآني وتوظيف للآيات في مسائل "لا تاريخية"، ولهذا يرى أركون أن العقل الأصولي "يحاول أن يشكل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للنفس ومطمئنا لسكون الروح ومغذيا للقلب انطلاقا من حدث استهلالي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين: ما قبله وما بعده؛ أي ما قبل النبوة وما بعدها، وينتج عن ذلك العلم، بمعنى التعرف أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البديعية التي لا تدحض، ثم ينتج العلم بمعنى مجموعة الإجراءات والمنهجيات التقنية المتبعة من أجل استنباط قواعد الممارسة العملية انطلاقا من النصوص"[1].

وقد وصف أركون هذا النوع من الاستشهاد بالآيات القرآنية بالتلاعب السيميائي، لأنه مبني على النزع من السياق، أي أن "الآيات القرآنية تنزع من سياقها أي من سياق القرآن، ولحظة القرآن، وزمن القرآن لكي تقحم في سياق آخر هو القرن الثاني أو الثالث أو الرابع الهجري، ويفعل الفقهاء والمفسرون ذلك من أجل خلع المشروعية على التفسير والفقه والشريعة، ومجمل ما يدعى بالتراث الإسلامي الحي... [وهذه العملية] توهمنا بأن التراث كله مقدس لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية، وتقحمها في سياق فكري وسياسي آخر، غير السياق الذي ظهرت فيه لأول مرة"[2].

فالعقل الأصولي –كما يقرر أركون–هو العقل الذي يتحرك في معلم التعالي، المدعم بالتطابق بين القرآن والسنة الذي يشعر به المسلم بشكل بديهي، بالإضافة إلى الاعتقاد بوضوح وسهولة الآيات، فقد "قرئت دون أية صعوبة لغوية أو تيولوجية أو تاريخية من قبل أجيال المؤمنين طيلة القرون السابقة وحتى اليوم، لقد اعتبروها واضحة بما فيه الكفاية ولا تحتاج إلى أي نوع من أنواع التفسير والتأويل"[3]. فيكفي أن نمتلك الكفاءة اللغوية لنتمكن من فهم "كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات، والتي هي قابلة للتحيين "Actualisation" في حياة "ممارسة"كل مؤمن،

---

[1]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص71-72.

[2]–محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص37.

[3]–محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص79.

وفي كل زمن أو جيل" [1].

أما نقد أركون لطريقه استشهاد الشافعي بالآيات القرآنية فمبني على إنكار النسق الداخلي للنص،وكذا إنكار كونه كلام الله، فاستشهاد الشافعي بالآيات القرآنية مبني على كونه يعتبر الحكمة من ورود الآيات مرتبطة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فبغض النظر عن السياق الذي وردت فيه الآيات استشهد الشافعي على حجية السنة بالآيات التي وردت أساسا لإثبات نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– و ذلك لأن هذه الآيات تحتمل المعنيين. و لأن القرآن دّون بترتيب غير ترتيب النزول ليشكل نسقا مغلقا خالدا له نسقه الخاص و له سيميائياته الخاصة. أما أركون فيعتبره مدونة تاريخية شديدة التجذر في الزمان و المكان.

3-أولية القرآن و السنة على القياس. و هي أولية يرى أركون أنها من أجل توجيه المعقول وإخضاعه للنص، وإلحاقه بالمشروعية العليا التي يتمتع بها القرآن والسنة.

ونظرية القياس متأسسة على العلة (الاشتراك في العلة) التي هي العنصر الثابت في القضية والذي يسوغ الانتقال بالحكم من الأصل إلى الفرع، أو من المنصوص عليه إلى المستجد، مما يجعل تطبيق الحكم ممكنا من الناحية الشرعية.

وهذا التقنين يحيل إلى "لا تاريخية" العقل الإسلامي من خلال الخطاب الأصولي، وأركون يدرسها ليعيد قراءتها ضمن معلم التاريخية، فيرى أن الفقه وأصول الفقه هي بمثابة القانون الوضعي الذي عمل العقل الأصولي على وضعه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون إلهي[2].

يقول أركون: "من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة، مشتقان كلاهما من الخطاب القرآني، وليسا جزءا منه، إنهما مرتبطان بالسياقات التاريخية والثقافية التي اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء،ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص المتوسل إليها لكي تتماشى مع هذه التفسيرات"[3].

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص79.

[2]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ص139-140.

[3]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص36.

وأركون بهذا الكلام لا يترك مجالا للثابت في الدين، ويحاول أن يحرك الأصول ونقاط الارتكاز في الإسلام.و هذه النتيجة لا يمكن أن ترضي العقل المتدين –عموما و المسلم خاصة- لأنه عقل يؤمن ابتداء بوجود الحقيقة الأولى أي "الله "، و هذا الإيمان مؤسس بالنظر العقلي، ثم يسلم بصحة كل ما يأت في كتابه المقدس فهناك ثوابت متجذرة في صميم المطلب الإنساني، نص القرآن على ضرورة حفظها، وهي مجال دراسة مقاصد الشريعة، والتي لا يمكن التنكر لها، ولا ربطها بزمن التنزيل أو زمن التأصيل.

كما أن نقد أركون لأصول الفقه ينطبق تماما على تأصيله العلماني فأركون_ من المنطلق العلمي البحت_ حارب سياجا دوغماتيا ليقيم آخر، و إن كنا نرى أن لوثوقية العقل الديني مبرراته، فهو يعمل النقد العلمي في إثبات صحة الدين _كما هو الحال في علم الكلام_ فإذا ثبتت له فإنه يسلم بعد ذلك بالتفاصيل التي جاء بها هذا الدين حتى و إن لم تكن قابلة للنظر العقلي بسبب طبيعة الموضوع كالغيب الذي نسمي أخباره بالسمعيات ، لأن طريقة علمنا به هي الأخبار التي جاءنا بها النبي -صلى الله عليه وسلم- ، و التي نؤمن بصحتها لأن إيماننا بصحة نبوته مبرهن عقلا .

أما النقد الذي وجهه أركون للشافعي لكونه يوظف نصوصا قرآنية لأغراض غير أسباب ورودها فهذا أمر غير مقبول لأن أسباب نزول الآيات لا تحدد معنى الآية بالشكل الذي يجعلها غير قادرة على إفراز أية دلالات جديدة حتى و إن كانت اللغة تحتملها. وهناك منهجية علمية متكاملة لتحديد طرق التعامل مع معاني النصوص عند المسلمين سيأتي تفصيلها في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

الفصل الرابع:

أثر التأويلية في قراءة القرآن الكريم

المبحث الأول: مفهوم النص وبنية الخطاب عند أركون

المبحث الثاني: إشكالية تاريخية القرآن عند أركون

المبحث الثالث: المقدس والتاريخية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

مفهوم النص وبنية الخطاب عند أركون

المطلب الأول: مفهوم النص

لقد حظي النص في الدراسات الغربية المعاصرة بتعريفات كثيرة منذ أن بدأ الاهتمام به كمفهوم في ستينيات القرن الماضي، حيث شكل موضوعا للدراسة في مجلة تال كال "TelQuel" الفرنسية مع رولان بارت وجاك دريدا، وخاصة مع جوليا كريستيفا. وفي السبعينيات أسّست جامعة باريس السابعة معهدا في هذا الاختصاص، نشطته جوليا كريستيفا، وأنشأت منه مجلة"Textuel" التي تنشر الأبحاث والدراسات الجديدة حول النص، على اعتبار أن هذا الأخير يعدّ العنصر المحوري في النشاط الأدبي، كما يعد نقطة اهتمام الناقد والمشتغل بنظرية الأدب معا[1].

ولهذا، فإن مفهوم النص قد أخذ اهتماما كبيرا في مجال الأدب، بالدرجة الأولى، فمع وجود اهتمام بهذا المفهوم بصفة عامة في الدراسات اللغوية المعاصرة، نجد أن هناك تركيزا كبيرا على النص الأدبي، بوصفه منتوجا لغويا نوعيا، وكيفية خاصة في التعامل مع اللغة والأشكال الجمالية[2].

وعليه، فإن هذه الدراسات والتعريفات جاءت في سياقات وظيفية وعلمية انعكست على التحديد نفسه، فالنص –بما في ذلك نص التعريف– يعد ذاكرة عاكسة للنظام المعرفي الذي

---

[1]– حسين خمري: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائيات الدال، الدر العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 (1428هـ - 2007م)، ص43-47

[2]– المرجع نفسه، ص48

صاغه، فيعكس بذلك ثقافة الإنسان ومجتمعه بكل شبكاته المعقدة. ومن هنا، جاءت ضرورة البحث في مفهوم النص، وبحث السياقات التي وزد فيها، للوقوف على خصوصية النص الديني. ولهذا الغرض، نبدأ بالتعريف اللغوي.

1. تعريف النص لغة:

وردت كلمة نص في لسان العرب في مادة"نصص" بعدة معان، تدور كلها حول معنى الرفع؛ فقد قال ابن منظور: "نص الحديث ينصه، وكذا نص إليه رفعه، وأصل النص رفعك للشيء"[1]. ومنه نص العروس ينصها نصا؛ أي أقعدها على المنصة لترى[2].

كما تشترك مشتقات هذه الكلمة معها في معنى الرفع، ومن ذلك تسمية الكرسي بالمنصة، وهي المكان المرتفع[3]. ومنه أيضا نصت الظبية إذا شالت رأسها وظهرت[4]، وكذلك تدل كلمة نصص على معنى الرفع.

كما تدل هذه اللفظة على الرفع المعنوي، بمعنى إسناد الكلام إلى قائله، قال ابن الأعرابي: النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر[5]. وتأتي كذلك كلمة"نص" في اللغة بمعنى التوقيف والتعيين، كما ورد في قول ابن منظور: النص التوقيف. والنص التعيين على شيء ما، وكل ذلك مجاز من النص، بمعنى الرفع والظهور، ومنه أخذ نص القرآن والحديث، وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره[6].

وعلى هذا المعنى اللغوي، اعتمد الغزالي في اعتبار كلمة"نص"[*] لا تدل سوى على الظاهر

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، ج17-18، ص92

[2]- الزبيدي محمد مرتضى بن محمد الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، ج17، ص92

[3]-المرجع نفسه، ج17، ص92

[4]- أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسين هيتو، دار الفكر، دمشق، ط2(1400هـ - 1980م)، ص166

[5]- ابن منظور: لسان العرب، ج17-18، ص92

[6]- المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[*]-تجدر الإشارة إلى كون النص في الاصطلاح الأصولي يختلف عن النص في العرف العام، فهذا الأخير يطلق على كل نص، سواء كان ظاهرا أو نصا، أو مفسرا أو محكما. وهذه المصطلحات هي تصنيف لدرجة قطعية دلالة النص على المعنى عند=

دون المؤول، ويقول في ذلك: "وأما الشافعي فإنه سمى الظاهر نصا، ثم قال النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل، ومالا يقبل التأويل، وتسمية الظاهر نصا مبني على اللغة، ولا مانع في الشرع منه؛ إذ معنى النص قريب من الظهور"[1].

كما تدل كلمة "نص" على ما تدل عليه النصوص الشرعية من أحكام، وكذا نص الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل بضرب من المجاز، كما يظهر عند التأمل[2].

ومن المعاني اللغوية لكلمة "نص" بلوغ المنتهى، ومنه قول ابن منظور: نصّ الناقة، إذا استخرج أقصى ما عندها من السير[3].

2 – تعريف النص اصطلاحا:

سنحاول هنا أن نقدم مقاربات نظرية تسعى لتحديد مفهوم"النص" انطلاقا من مبادئ ومبتغيات كثيرة. وبسبب كثرة هذه المقاربات وتشعبها: فإننا سنحاول أن نهذب شعثها بتقسيمها إلى قسمين(4)؛ أحدها النص في اصطلاح العلماء المسلمين، والثاني: النص في الدراسات اللسانية والأدبية المعاصرة.

أولا: النص عند العلماء المسلمين.

يفكر كثير من الباحثين المسلمين المعاصرين من خلال مرجعية، تتشكل إحداثياتها من محددات الثقافة الغربية، ومن هنا جاء مرضهم بالمماثلة والمطابقة مع النظم الرمزية التي تفرزها

=الأصوليين. أما لفظ النص في اصطلاحهم، فيطلق على اللفظ الذي يدل معناه دلالة واضحة، وهو المعنى المقصود أصالة من نزول الآية، أو من تشريع حكمها

-فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتب دط، (1396هـ - 1976م)، ص87.

[1]- أبو حامد الغزالي: المنخول، ص165-166.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، ج17-18، ص93.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفس.

[4]- كما فعل مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، إشراف مولود سعادة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة (1426-1427هـ)(2005-2006م)، ص31.

التصورات والأنظمة العقلية للغرب[1].

ولذلك، فإننا نجدهم في دراساتهم للمفاهيم والمصطلحات المستجدة لا يبحثون عن تأصيل هذه المفاهيم ضمن إحداثيات ثقافتنا وتراثنا الإسلامي، بل يحاولون مقاربة هذه المفاهيم دائما في إطار الإشكالية الغربية، لتخلص أبحاثهم في النهاية إلى إلغاء الإشكالية في التراث، وإلى المفاضلة بين الغرب والتراث، وهذا ما حدث مع مفهوم النص، إذ نجد أن الكثير من الباحثين المعاصرين يقررون عدم اهتمام العلماء المسلمين قديما بتقديم تحديد للنص، وبأنه لم يكن قد طرح كمفهوم للدراسة، وفي المقابل يوردون تحديدات الأصوليين لمفهوم النص بعيدا عن المنظومة المعرفية التي صاغت هذا المفهوم، وذلك ضمن العملية الانتقائية الكسولة التي تبحث عن شواهد، لتؤيد هذه الفكرة أو تلك، مما يؤدي إلى هدر المفهوم؛ فهذا الأخير -كما قلنا- يعمل ضمن شبكة من المفاهيم المتعالقة، والتي تبين درجة قطعية دلالة النص على المعنى.

ومن هنا تأتي ضرورة ضبط المفاهيم، وبيان طرق اشتغالها داخل منظومتنا الفكرية، و بيان السياقات التي وردت فيها؛ لاستكشاف المنطق الداخلي الذي يحكمها. وقد قدم التهانوي تحديدات الأصوليين للنص، وهو يرى أنهم يطلقونها على عدة معان، منها:

1. كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرا أو نصا، أو مفسرا، حقيقة أو مجازا، عاما أو خاصا، اعتبارا منهم للغالب؛ لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص[2].

2. ما ورد عن الشافعي من تسميته للظاهر نصا، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه، من غير قطع[3].

3. النص هو مالا يتطرق إلى معناه احتمال أصلا"كالخمسة"؛ فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر، فكلما كانت دلالة الكلمة على المعنى بهذا القطع، سمي نصا[4].

---

[1]-حسين حمري: نظرية النص، ص131.

[2]-التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ص1696.

[3]-المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[4]-المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

ونلاحظ أن المفهوم الأول الذي قدمه التهانوي هو مفهوم عام، يقترب من مفهوم النص في الدراسات المعاصرة، في حين أن المفهومين الآخرين ينتميان إلى المنظومة الأصولية، وتنبغي الإشارة إلى كون علماء الأصول اهتموا بطرق توليد النص للمعنى، نظرا لمركزية النص في الحضارة الإسلامية.

والأبعاد الإجرائية لمفهوم النص ضمن هذه المنظومة تتمثل في "تصنيف النصوص إلى مراتب من حيث قوة الوضوح، وهو موقف منهجي اقتضته طبيعة التشريع نفسه، من حيث هو نص يقتضي تفهما وتحريا لمراد الشارع، وقصده منه.... ومنشأ التقسيم للفظ الواضح إلى أقسامه الأربعة من حيث تفاوتها في قوة الوضوح هو أصالة المعنى المقصود من النص، أو تبعيته، واحتمالها للتأويل أو عدم احتمالها له"[1].

و المفاهيم التي يرتبط بها النص وظيفيا هي:

1.الظاهر: وهو اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى العقل بمجرد قراءة الصيغة أو سماعها، دون الاعتماد على دليل خارجي، ففي استطاعة أي إنسان خبير باللغة أن يفهمه[2].

2.المفسر: هو اللفظ الدال على معناه الذي سيق لأجله والمقصود أصالة، وازداد وضوحا، بحيث لا يحتمل التأويل على الرغم من كونه يحتمل النسخ في عهد التنزيل[3].

3.المحكم: وهو اللفظ الدال على معناه المقصود من سوقه أصالة، دلالة واضحة، بحيث لا يحتمل معها التأويل ولا النسخ، منذ بدء تشريعه في عهد الرسالة[4].

أما مفهوم النص فيأتي في هذه المنظومة ليدل على اللفظ الذي يدل على معناه المقصود أصالة من سوقه، مع احتمال التأويل؛ أي أنه ازداد وضوحا على الظاهر[5].

---

[1]-فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي، ص69-74.

[2]- المرجع نفسه، ص75.

[3]-المرجع نفسه، ص92.

[4]-المرجع نفسه، ص99.

[5]-المرجع نفسه، ص87.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مدارس أصولية وظفت هذه المصطلحات بدلالات أخرى، فنجد مثلا أن ابن حزم- شيخ الظاهرية- قد طابق بين مصطلحي النص والظاهر، وذلك ليكون منسجما مع مذهبه الذي يرفض التأويل، وقد قال في ذلك: "النص هو اللفظ الوارد في القرآن الكريم وفي السنة المستدل به على أحكام الأشياء، وهو الظاهر نفسه، وقد سمي كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا"[1].

وأهمية العمل الذي قام به الأصوليون تتجاوز تعريف هذه المفاهيم أو تحديد نمط العلاقة التي تربط بعضها ببعض. فهذه ليست سوى خطوة منهجية غايتها هي فهم مقاصد الشريعة والوصول إلى الأحكام الشرعية، وقد فصل الأصوليون في حكم كل نوع من أنواع النصوص، وحددوا مستويات الخطاب، وبهذا وفورا لعلماء التفسير وعلماء الكلام والفقهاء الأدوات التحليلية اللازمة لفهم النص القرآني بدقة[2].

ثانيا: تعريف النص في الدراسات الأدبية المعاصرة

يعد تعريف رولان بارت للنص أهم التعريفات الشائعة في حقل الدراسات اللغوية، ومنطوقه: "إن الدراسة المعجمية للكلمة تكشف أنها تدل على النسج، ومن هنا يمكن أن تقول إن نسج الكلمات يعني تركيب نص، إنه نسيج من الكلمات، ومجموعة نغمية، وجسم لغوي"[3]. وعلى هذا التعريف ارتكز الكثير من الباحثين كما هو شأن عبد الملك مرتاض، حيث عاد وتتبع دلالة كلمة نص"Texte" في اللغات الأوروبية ، ليصل في النهاية إلى تقديم تعريف مرتكز على تعريف بارت،يقول: "إن النص —في رأينا- هو نسج أنيق من الألفاظ الصامتة التي تحتمل المعاني في ذاتها، فهو كتابة سحرية، أو كتابة كأنها السحر. النص هو نسج الألفاظ بجمالية الانزياح، وأناقة النسج، وعبقرية التصوير"[4].

---

[1]- حسين خمري: نظرية النص، ص144.

[2]- المرجع نفسه، ص157-158.

[3]-المرجع نفسه: ص46.

[4]-عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، دط(2007)، ص47.

أما بارت، فيعود بعد التعريف اللغوي إلى تقديم المفهوم، فيقول: "إن النص نسيج من الدوال التي تكون العمل، لأن النص هو التساوي مع اللغة ذاتها، وأنه من داخل اللغة يجب أن تقاوم اللغة، وأن تحول ليس بواسطة الرسالة التي تحملها والتي استعملتها كأداة، ولكن عن طريق اللعب بالكلمات التي هي مسرح لها"[1].

وهناك أيضا مطابقات قام بها الكتاب العرب مع المفهوم الذي يقدمه تودوروف، الذي يعد "النص يمكن أن يتطابق مع جملة، كما يمكن أن يتطابق مع كتاب كامل، ويعرف باستقلاليته وانغلاقه، ويشكل نظاما مختلفا عن النظام اللغوي، ولكنه يوجد في حالة تعالق معه، علاقة تواجد ومشابهة"[2].وهناك تداخلات عند تودوروف وغيره من السرديين حول لفظي"النص" و"الخطاب"[3]. ونظرا لكون أركون يهتم بالفرق بين هذين المصطلحين بشكل جوهري، فيجب أن نحدد الفرق بينهما.

المطلب الثاني: النص والخطاب عند أركون

تجدر بنا الإشارة أولا إلى مفهوم الخطاب الذي يحيل من حيث معناه العام والمتداول في "تحليل الخطابات" إلى نوع من التناول للغة، أكثر مما يحيل على حقل بحثي محدد، فاللغة في الخطاب لا تعد بنية اعتباطية، بل نشاطا لأفراد مندرجين في سياقات معينة[4]، ولهذا يرى مرتاض أن النص إطلاق عام على حين أن الخطاب إطلاق خاص، يتمحض لتعيين مواصفات تحدد شكل الكتابة في خصوصيتها التصنيفية ضمن نظرية الأجناس[5].

---

[1]-حسين خمري: نظرية النص، ص46.

[2]-المرجع نفسه: ص43.

[3]-سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2(2001)، ص10.

[4]-دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1(1428هـ-2008م)، ص38.

[5]-عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، ص12.

والخطاب بهذا المعنى لا يحتمل صيغة الجمع؛ يقال"الخطاب"و"مجال الخطاب"، إلخ، وبما أنه يفترض تداخل اللغة مع معايير غير لغوية"السياق"، فإن الخطاب لا يمكن أن يكون موضوع تناول لساني صرف، فهو يشكل وحدة اتصال مرتبطة بظروف إنتاج معينة، وبسياقات وظيفية تجعله يختلف عن اللغة التي هي نظام من القيم والعلامات المشتركة بين أفراد الجماعة[1].

ومدلولات هذا المصطلح تسير في النقد الغربي المعاصر في خطين رئيسين هما:

1. المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف "بتحليل الخطاب".
2. بعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوي، خاصة مع التاريخية الجديدة[2].

ومن الملاحظات التي تزيد ضبط المفهوم في الاصطلاح الغربي، ما لاحظه بعض الفلاسفة من كون الكلام يتضمن دلالات غير ملفوظة، يدركها المتحدث والسامع، دون علامة معلنة، وقد اتجه البحث فيما يعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات أو التوقعات الدلالية، ولهذا صلة بالسيميائية من حيث كونها بحثا في القواعد والأعراف التي تحكم إنتاج الدلالة[3].

غير أن هناك مفهوما آخر في غاية الأهمية، يقدمه فوكو، فيقول: "إن الخطاب هو شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه...، وأفترض أن إنتاج الخطاب في مجتمع هو في الوقت نفسه إنتاج مراقب، أو منتقى ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة"[4].كما أن للخطاب دورا واعيا في الهيمنة التي يمارسها في أي حقل معرفي أو مهني أصحاب ذلك الحقل على أهلية المتحدث وصحة خطابه ومشروعيته[5].

---

[1]-دومنيك منغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص38-39.

[2]-ميجان الرويلي: سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2،(2000)، ص88

[3]- المرجع نفسه:ص88-89

[4]-المرجع نفسه : ص89.

[5]-المرجع نفسه:ص90.

وعلى هذه المفاهيم تحديدا يقيم أركون تفريقه بين الخطاب القرآني والنص القرآني، فنجده يقول: إن"الخطاب القرآني يبدو كأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد، طيلة عشرين عاما، وبالتالي فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي"[1].

ونجده يقرر أن"إمكانية حصول الوحي قد نوقشت بقوة هائجة، ورفضت وأنكرت من قبل مجموعات معارضة عديدة في مكة، إن هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية فورا، وحولت من قبل الخطاب القرآني إلى موضوع للمماحكة الجدلية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد، وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى نلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ أو ركب لغويا بصفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها"[2].

وعلى هذا، يبني أركون تصوره بوجود خلط في الدراسات الإسلامية بين مستويين من الوحي؛ أي كلام الله الموجود في أم الكتاب، والوحي المنزل، والذي هو خطاب قرآني، ويقول بأن"القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي، محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته"[3].

ويرى أركون بأن هذه البدهية التاريخية-من وجهة نظره- المدعمة من قبل التحليل الألسني والسيميائي للخطاب القرآني، سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالي الاستكشافي، فما كان قد قبل وعلّم وفسّر، وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية، مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع[4].

---

[1]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص284

[2]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص21.

[3]-المصدر نفسه: ص22.

[4]-المصدر نفسه، ص21.

و هذا يعطينا تصورا عن الفرق بين المصحف و الوحي عند أركون، فهو يرى أن هناك كلاما إلهيا مدونا في أم الكتاب، و أن الله قد منح للبشر نسخة تاريخية عن هذا الكلام تقدّم إلى الناس بلغة الوسيط- النبي- و بمحددات ثقافته و تفاعلاته مع مجتمعه. و هذه النسخة الأرضية هي ما دون في عهد الخلفاء و سمي بالمصحف و قدس على أساس كونه كلاما إلهيا.

وما نستغربه هو عدم التفات أركون إلى النصوص القرآنية التي تدل على كون لفظ القرآن من عند الله، وكذا عدم اكتراثه بالنصوص التي تقول بخلود القرآن، وبكون الآيات المحايثة لأوضاع اجتماعية معينة، يمكن –بل يجب- تعميم حكمها على جميع الأوضاع المشتركة معها في العلة، هذا في الأحكام الفقهية، أما فيما يتعلق بحكم وفوائد ورود القصص والعقائد، وغيرها. فهي واضح الدلالة على انسحابها على كل الأزمنة.

كما أننا لا نجد في القرآن الكريم أصلا لتصريحه السابق الذكر والذي مفاده أن القرآن الكريم يجعل الفرق بين كلام الله الأزلي و الوحي المترل هو كون هذا الأخير يمكن أن يعّبر عنه باللغة البشرية أو لغة الوسيط-أي النبي –كما جاء في سياقات أخرى. نقول هذا لأن أركون يقول بأنه مسلم، وهذا الذي قلناه ملزم للمسلم.

أما إذا تجاوزنا هذا،و افترضنا أنه يقوم بإجراء تعليق الأحكام الذي شرحه بقوله:"قلت سوف أعلق الأحكام ،و لم أقل أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها كما فعل علماء اللسانيات والتاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية والغرور...و لكن هذا ليس موقفي"[1].إذا افترضنا تعليق أركون للأحكام فإننا سنقف على التناقض الذي وقع فيه أركون باعترافه مرة بخصوصية اللسانيات المتعلقة بالقرآن الكريم، وضرورة البحث عن قواعدها، وخروجه عن هذا التصريح بتطبيقه للسانيات النص الأدبي على النص المقدس في مرات كثيرة.

كما أن حكم أركون ببشرية لغة الخطاب، وتاريخية كان يتطلب منه دراسة داخلية للقرآن الكريم ،و هذا ما لم يفعله أركون، وسيأتي تفصيل هذا لاحقا.

---

[1]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص21-22

المبحث الثاني:

تاريخية القرآن عند محمد أركون

المطلب الأول: مفهوم العقل التأسيسي

إن التفريق الذي يقيمه أركون بين الخطاب والنص الدينين، يدعم ما يذهب إليه من تعدد للعقل عبر التاريخ الإسلامي، بالشكل الذي يجعله عقولا، لا عقلا واحدا، وأولها هو العقل التأسيسي الذي سنحاول أن نعرف مفهومه.

يقصد به أركون العقل المؤسّس لمختلف العقول داخل الفضاء الإسلامي، ويميز في كتاباته بين العقل القرآني والعقول الإسلامية الأخرى التي تشكلت بعده، فهو يدرس العقل في أفعاله وآثاره البشرية، ويراه قوة من القوى الخاصة بالإنسان، والتي تتعدد طرق استعمالها ونتائج اجتهاداتها، بتعدد الأطر الثقافية[1].

وبهذا، فإن أركون -لا يقصد بالعقل القرآني- العقل الإلهي، بل يقصد به القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية، والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية، ولذلك يحلل تاريخية هذا العقل، انطلاقا من واقعة تحوله من الشفوي إلى المكتوب[2]. أما العقل الإلهي، فيصعب-حسب أركون- أن نحدد طبيعة هذا العقل، من خلال القرآن؛ لأننا لا نملكه كما نزل شفويا، وإنما نتلقاه من المصحف[3].

---

[1]-محمد مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص117.

[2]-المرجع نفسه، ص118، نقلا عن محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص44.

[3]-محمد مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي، ص74.

وانفتاح العقل التأسيسي على مختلف المؤثرات السلوكية دفعت بأركون إلى الحديث عن أهم صفتين لهذا العقل[1]:

أ.العقل التأسيسي هو عقل العجيب المدهش:

يرى أركون أن هذا العقل هو عقل تستبد به الحيرة و الدهشة بسبب عدم مقدرته على تفسير العالم أو معرفة علل الأشياء ،فهو عقل يتذوق العالم بل تحليله لعجزه عن استكناه أسراره، ولأن هذا العقل هو الذي دوّن القرآن في رأي أركون فقد قام هذا الأخير بدراسة لغوية إحصائية لمفردات القرآن الكريم ليعرف المعنى الذي يوظف به "العقل"[2] ومشتقاته يقول:"إن كلمة(عقل) على هيئة المصدر غير موجودة في الكتاب، والشيء الموجود هو عبارات استفهامية، من نوع: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ ؟ ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾؟ ﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ؟[*]،... إلخ، وبعد تحليل طويل استنتجت مايلي: إن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني، ولا مثيل لها في كل النصوص التي جاءت بعده"[3].

ويواصل أركون حديثه ليبين معنى العقل في القرآن الكريم: "نلاحظ أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي العقلاني الاستدلالي القائم على المحاججة، ونلاحظ أيضا أن موطن الفهم والإدراك هو القلب[**]، وليس الرأس، بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور، وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية"[4].

---

[1]-محمد مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي، ص76.

[2]-المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[*]- نوثّق هذه الآيات في الهامش لأنها وردت في نص أركون، و هو لا يعاملها على أنها كلام الله ولا يضعها أصلا بين أقواس. الآية الأولى[يس:68] برواية حفص لأن هذه الصيغة غير موجودة عند ورش.الآية الثانية[القصص:60]، أما الآية الثالثة [البقرة:171]. وهذا مراعاة لحرمة القرآن الكريم.

[3]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص283.

[**]-نلاحظ هذه الفكرة أيضا عند طه عبد الرحمن، ينظر تفصيلها في:

- طه عبد الرحمن: العمل وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4(2006)، ص18.

[4]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص283-284

كما يلاحظ أركون أن دعوة القرآن الناس للتأمل و النظر، هدفها هو الاستدلال على عظمة الخالق ، و الربط بين مختلف مظاهر الوجود المنصوص عليها وبين أفضال الله على الناس ليستشعروا فضله وكرمه وقدرته. وليست دعوة إلى التحليل المفهومي والمنطقي للظواهر[1].

و يؤكد أركون على أن للعقل صيرورة تاريخية ، فقد تبدل معناه وتغير مع مر العصور، والعقل بالمعني الأرسطو طاليسي أو المعني المعاصر لم يكن معروفا بل لم يكن واردا في العصور الأولى للإسلام أي عند تدوين القرآن، و لم يدخل إلى الساحة الإسلامية إلا مع دخول الفلسفة اليونانية إلى البلدان الإسلامية في العصر العباسي.[2]

ويصل أركون إلى أن الاستدلال بالظواهر الكونية" لا يعني التحليل المفهومي للظواهر [و أن] نظرة العقل في القرآن تتركز حول الكلام ...و ليس على الواقع ذاته...و لذلك فإن كلمة سماء أو أرض أو شمس...الخ ينبغي ألا تخدعنا فهي ليست مقصودة لذاتها، أي بمعناها الفيزيائي المحسوس إنما مقصودة بمعناها الرمزي. أنها موجودة كعلامات للدلالة على عظمة الخالق" [3]

كما درس أركون التركيبية المجازية للقرآن، ووصل إلى أن"الخطاب المجازي والرمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب"[4].

وهذه الملاحظات التي سجلها أركون تكتسي أهمية كبيرة فكما قال أيضا طه عبد الرحمان فإن العقل في القرآن هو فعل القلب ، فالقرآن الكريم يخاطب القلب لأنه كتاب ديني بالدرجة الأولى ، و هذا يؤكد الفرق بين نمط الفكر الديني و الفكر العلمي ، فالفكر الديني يدور اهتمامه حول فكرة وجود الله والتدليل عليها وهذا تماما ما نجده في القرآن كما نبه أركون ،أما العقل العلمي فيهتم بدراسة الظواهر في ذاتها و لذاتها وليس للاستدلال بها على الله .

غير أن أركون ينطلق من هذه الملاحظات لينفي التعالي عن القرآن و ليربطه بزمن التدوين، ويؤكد تاريخيته وهذا الكلام لا يقبل ، لأن القرآن الكريم في وصفه للظواهر الكونية

---

[1]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص285

[2]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-المصدر نفسه، ص284.

يذكر تفاصيلا تتفق مع آخر مكتشفات العلوم التي لم تكن معروفة في زمن النبي ولا في زمن التدوين ، وقد صيغت بلغة تعطي لكل زمان معنى دون أن تتعارض من الواقع أو مع تصورات الناس حول العالم في مختلف العصور. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على كون لغة القرآن تتجاوز التوظيفات البشرية،و أن محتواه أيضا يتجاوز العقول التاريخية وبالتالي يدل عل كون القرآن المدون هو كلام الله.

ب.العقل التأسيسي هو عقل المخيال:

هذه الصفة للعقل التأسيسي متفرعة عن الصفة الأولى، لأن الإعجاب والاندهاش من أهم مقومات الخيال، ولأن بنية القرآن اللغوية مرتبطة بالمجازات أكثر من ارتباطها بالاستدلالات المنطقية، مما يغذي ويحفز الخيال، وكما يقول أركون فإن "مفهوم العقل[نفسه] لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور "[1] في النص القرآني"فالقرآن هو أولا وقبل كل شيء خطاب ديني"[2].

و قد أعطى أركون للمخيال دورا كبيرا في توجيه آليات العقل و التحكم به في غياب الفكر النقدي، ففي غياب التحليل العقلي يستقبل المتخيل دون مقاومة التصورات التي سوف تشكل النظام الأرثوذكسي[3].

المطلب الثاني:تاريخية العقل التأسيسي:

يبدأ أركون التأسيس للتاريخية انطلاقا من فكرته السابقة حول خطأ الفهم الذي مارسه المسلمون على مفهوم العقل، بسبب عدم مراعاتهم لتاريخية معنى العقل، ويقول: "ينبغي أن يستيقظ المسلمون ويفتحوا عيونهم وأن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، وأن يتموضعوا في عصره

---

[1]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص283.

[2]-المصدر نفسه، ص285.

[3]-محمد مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي، ص78.

وبيئته؛ لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه أو نظرياته وأيديولوجياتهم"[1].

وهذا الكلام يؤكد مفهوم أركون للتاريخية، بل إن مجرد دراسته للعقل الإسلامي في مراحله المختلفة عبر الزمن يؤكد هذه المقولة، وفي هذا السياق يقول: "أقصد بالتاريخية الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي؛ فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا، أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما"[2].

ومن هذا المنطلق يعيب أركون القراءات الإسقاطية للقرآن؛ أي المحاولات التي يقوم بها المسلمون للبحث عن إشكاليات عصرهم، أو للربط بين نصوص القرآن وبعض العلوم الجديدة. ويصف أركون هذه القراءات بأنها"تسقط على القرآن ماليس فيه، أما[هو] (*) فيقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنه ينسى كل شيء، و يتموضع في لحظة القرآن؛ أي في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي"[3].

ويرى أركون أن السبب الذي أخرج العقل الإسلامي التأسيسي من تاريخيته، ومهد للمرحلة الأرثوذكسية، هي تدوين القرآن الكريم[4]، وقد تسبب ذلك في جملة من المشاكل، وهي:

1. تعمق الفرق بين الوحي في المرحلة الشفوية والوحي في المرحلة الكتابية بسبب الطريقة التي دون بها القرآن، وقد قام أركون بإعادة النظر في تدوين المصحف وترتيب سوره، وبدراسة

---

(1)-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، ص185.

(2)-محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص242.

(*)- اضطررنا هنا إلى تغيير ضمير المتكلم لعدم مناسبته للسياق.

(3)-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص284

(4)-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص119.

الأسباب التي تمنع المسلمين من مثل هذا التحقيق الذي يعد بالنسبة إليهم من قبيل المستحيل التفكير فيه، ووجد أن هناك سببين لهذا الموقف[1]:

أ. السبب السياسي: ويرى أركون أنه من"ناحية تجد أن القرآن يمثل بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستعمار دور ذروة المشروعية الضرورية بالنسبة إليهم، نقول ذلك، وخصوصا أن آليات الشرعية الديمقراطية غائبة عنها تماما"[2].

ب. السبب النفسي: ويتمثل في كون"الوعي الإسلامي قد تمثل وهضم منذ فشل المعتزلة بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول إن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب و الشفوي، أو القرآن المقروء تلاوة"[3].

وإذا كان الوعي الإسلامي—كما يرى أركون- لا يستطيع مجرد الإحساس بالفرق بين مرحلتي الوحي فإن محاولته لتحقيق تاريخية العقل التأسيسي أمر دونه صعوبات كثيرة منها:

-صعوبة التحقيق التاريخي في ترتيب النزول: وذلك لانعدام المعيار العقلاني في ترتيب السور والآيات في المصحف وتجاهل التسلسل الزمني لمراحل الوحي. ويقول أركون: "فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه التحليلات، فإننا نجد أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن، أو محتواه، وذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني التقليدي، علاوة على ذلك، نحن نعلم أن نظام ترتيب السور في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني، أو منطقي، وبالنسب إلى عقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على المحاججة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"[4].

---

[1]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص119.

[2]-محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص86.

[3]-المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

[4]-المصدر نفسه ، ص90.

ومن أجل هذا اعتبر أركون كتاب جاكلين شابي"رب القبائل، إسلام محمد" (*)حدثا بالمعنى الحقيق للكلمة، لأنه يمثل أكبر عملية "أرخنة" حصلت حتى الآن، ويقصد بالأرخنة الكشف عن تاريخ الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وقد قامت جاكلين بقراءة يصفها أركون بأنها تاريخية منتظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته و لم تأخذ بعين الاعتبار التبحر الأكاديمي الاستشراقي، ولا الاعتبارات التفسيرية الإسلامية اللاحقة له[1].

غير أن أركون لم يقم بتقديم بديل عملي ليتجاوز صعوبات إعادة تنظيم "الفوضى" كما يسميها، لكنه يقترح مجالات لفتح آفاق البحث، فدعا إلى:

- ضرورة تحديد أنماط الخطابات المستخدمة في المصحف، كما فعل بول ريكور في دراسته للوحي، حيث حدد أنماط الخطاب الموجودة في التوراة والأناجيل[2].

- دراسة التناص في القرآن، ويرى أركون أن هذا مجال بكر، من شأنه أن يحقق نقلة معرفية في الفكر الإسلامي، ويقول: "هناك مجال آخر ممتع جدا للبحث، لم ينتبه إليه أحد تقريبا إلى الآن، يخص النص القرآني مأخوذا داخل الشبكة المعقدة والمتداخلة جدا لما يدعى بالتناص؛ أي النص الذي يحيل إلى نصوص أخرى مجاورة له، ومحيطة، ويتداخل معها"[3].

2. إن التدوين المصحفي دعم المنطق الأسطوري بدل إدخال المنطق التاريخي إلى الفكر الإسلامي، فأصبح هذا الأخير ينظر إلى المكتوب على أنه الشكل المادي للوحي الذي يعلو على الزمن، ولا يخضع لإكراهات التاريخ، وهو ما منح المصحف باعتباره مجلدا ماديا سلطة تقديسية كبيرة، تضاهي تلك التي كانت لمنحوتات الآلهة[4].

(*)- لم نعثر على كتاب جاكلين شابي المشار إليه:

Jaqueline Chabbi: le seigneur des tribus, l`Islam de Mohamet, Paris, Noesis, - 1997

(1)-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص21.

(2)-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 120

(3)-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص92.

(4) المصدر نفسه: ص90.

3. تقديس القرآن المكتوب حمل العقل على تقديس المكتوب عموما، فالوعي الإسلامي من وجهة نظر أركون يخلط بين النصوص، ويعامل النص التفسيري والنص الفقهي والنص الأصولي بنفس القيمة التقديسية التي يعامل بها النص القرآني، ككل[1]. وهذا التقديس للمكتوب هو الذي دفع المسلمين إلى تدوين السنة بعد وفاة النبي، حيث انطلقت عملية الجمع والتدوين والتحقيق، بشكل غير مسبوق، و لم يحظى به أي موضوع به آخر، ودوّن الحديث ليأخذ مكانته المقدسة أيضا ضمن التراث المكتوب[2].

هكذا يؤسس أركون لفهم تاريخية العقل التأسيسي، وهي تاريخية سلبت عنه مع التدوين؛ لأنه سجن العقل في دائرة مغلقة، بوضع المسلمين في حالة تأويلية دائمة أولا، وبوضع الكتاب المقدس في متناول الجميع ثانيا، مما أفقده قيمته وحوله إلى زينة[3].

غير أننا لا نسلم بأشياء كثيرة في هذه التقعيدات، فمثلا قول أركون"نحن نعلم أن نظام ترتيب السور في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني، أو منطقي، وبالنسبة إلى عقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على المحاججة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"[4]. هذا القول يناقضه كلام أركون نفسه، لأن أركون يقوم هنا بإسقاط علوم ومنهجيات عصره على نص القرآن، رغم أنه عاب على المفسرين إسقاطهم لعلوم عصورهم على القرآن في قوله: "فالقرآن ليس كتاب علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد، وهو لا يفرض نظاما اقتصاديا محددا دون غيره، ولا نظاما سياسيا معينا، هذه أشياء متروكة للبشر، لكي يحلوها طبقا لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة. القرآن هو أولا وقبل كل شيء خطاب ديني"[5].

كما وصف أركون استعمال المسلمين للعلوم المعاصرة لهم لفهم القرآن بأنها إسقاطية، وذلك في قوله: "هذه قراءة تسقط على القرآن ما ليس فيه....، فلا يضير القرآن في شيء ألا

---

[1]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص121.

[2]-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص101

[3]-مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص121.

[4]-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص90.

[5]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص285.

يحتوي على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة، فالقرآن كتاب ديني عظيم، وليس كتابا في علم الجغرافيا أو التاريخ أو الذرة أو البيولوجيا"[1].

ومن هذا، فإننا إذا أردنا نقد أركون بأقواله، فإننا نسأل: كيف يمكن لكتاب"مدهش بفوضاه"-كما يصفه- أن يكون"كتابا دينيا عظيما"؟ ولماذا لا نعتبر محاكمة أركون للنص الديني إلى القواعد المنهجية المعاصرة"قراءة إسقاطية" أيضا؟

فالقرآن"كتاب ديني عظيم"، يتناول كل الموضوعات التي تمس حياة الإنسان، وهو كتاب ديني بالدرجة الأولى، وليس كتابا في" علم محدد"، ليلتزم بقواعد المنهجية في عرض موضوعه.كما أن القراءة العلمية للقرآن الكريم كشفت على وجود تراط كبير بين مختلف آياته وسوره وأجزائه، وقد سمى علماء القرآن العلم الذي يهتم بدراسة هذه الروابط بعلم المناسبات، وقد ألف في هذا العلم الكثير من الكتب، ومن الدراسات التطبيقية الهامة لهذه العلم، كتاب "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" للبقاعي.

هذا بالإضافة إلى كون القرآن نفسه، ينص على كون الترتيب توقيفيا، كما يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:82] ، ولذلك، فإنه كان على أركون أن يقوم بعملية فحص داخلية للعلاقة التي تربط الآيات بعضها ببعض قبل أن يقرر ما ذهب إليه من فوضوية ترتيب القرآن و انعدام المعيار العقلاني، فالمناهج العلمية تقتضي أن يحاكم الرأي أو النص إلى مسلماته وتصريحاته، فالقرآن هو الكتاب الوحيد الذي يقرر كون لفظه من عند الله، ولذلك كان يفترض أن يخص أركون لغة القرآن بالدراسة، لا أن يسلكه مع غيره من الكتب المقدسة، ويطبق عليه اللسانيات الأدبية. كما أنه أيضا الكتاب الوحيد الذي يقرر صلاحيته لكل زمان ومكان، وكان يفترض أن يبحث أركون عن مبررات هذه الدعوى.

كما أن ما يقرره أركون من عدم مقدرته على ضبط محتوى القرآن بسبب غرابة أسلوبه عن المنهجية، فهو في الحقيقة سبب خلود القرآن، لأن الطريقة التي رتب بها المصحف تجعل منه

[1]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني،ص284.

نسقا مغلقا ،تتفاعل فيه الموضوعات بشكل خصب ومنتج ، ولتفصيل ذلك يجب أن نتحدث عن خلود القرآن، و مقدرته على الإفراز الدلالي اللامتناهي.

المطلب الثالث: الخلود و التاريخية

يعتقد المسلمون بختم النبوة وبأن القرآن هو آخر كتاب سماوي أنزل وبأنه خالد، بمعنى أنه "سيدوم ويبقى"[1] ،وأنه الكتاب المقدس الوحيد الذي سيبقى صحيحا إلى نهاية الزمان، وسيبقى قادرا على الإجابة عن أسئلة الناس مع تغير التاريخ، لهذا فقد كانت بنية وتركيبة القرآن اللغوية فريدة، ومختلفة عن كل مؤلف عرفته البشرية. هذه التركيبة هي التي وصفها أركون بالتشتيت والفوضوية، ورأى أنها تفتقر إلى المنهجية العلمية.

ولو أن القرآن كان –كما تمنى أركون– يقدم موضوعه في أبواب وفصول، لكان قد استنفذ معناه، وقال كل موضوعاته، ولما قامت إمكانية استخراج معاني ودلالات ومواضيع جديدة منه، ولكان تاريخيا. لكنه جاء في صورة لا تخلق مع كثرة الرد، كما يقول علماء القرآن، و بثراء دلالي، لا يضاهيه فيه أي مؤلف. و الدليل على ذلك هو كثرة التفاسير و اختلافها باختلاف منطلقات المفسرين و عصورهم و أسئلتهم.

كما نجد أركون في نفيه لتعالي القرآن وخلوده يوظف ما أسماه طه عبد الرحمن بـــ"توظيف المسائل التأريخية المسلم بها في تفسير القرآن" ضمن ما أسماه بخطط القراءات الحداثية المقلدة [2] .فقد اشتغل قدماء المفسرين بجملة من المسائل التي تكشف عن ارتباط الأحكام بالوقائع التاريخية، وهي "مسألة أسباب النزول"، و"مسألة الناسخ والمنسوخ"، و"مسألة المكي والمدني"، و"مسألة التنجيم"[3].

---

[1]–جميل صليبا:المعجم الفلسفي،ص544.

[2]–طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس حداثة عربية، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء، ط1 (2006)، ص185.

[3]- المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

ومن أمثلة ذلك التوظيف السلبي من طرف أركون لمسألة أسباب النزول والتي تدل على"علم من علوم القرآن، فمثلما أن السبب يكون وسيلة لتحقيق المطالب والحاجات، فإن علم أسباب النزول من المعارف التي يسترشد بها المفسر لتحديد المعطيات التاريخية لنزول الآيات"[1].

و قد بيّن السيوطي المسائل التي تتبع قضية أهمية أسباب النزول و هي:" زعم زاعم انه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ، وأخطاء في ذلك بل له فوائد(منها) معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم(و منها) تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب(و منها) أن اللفظ قد يكون عاما و يقوم الدليل على تخصيص فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته فان دخول صورة السبب قطعي و إخراجها بالاجتهاد ممنوع"[2].

وقد وظف أركون هذا العلم بمعنى مختلف تماما، نجده في قوله: "صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي، ورافقته، أقصد وحي كل آية، ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية، لم تستكشف العلاقة بينهما وبين المكانة الإلهية للآيات. إن السبب ليس إلا حاجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين، أو تحريم شيء محدد"[3].

وقد وصل أركون إلى هذه النتيجة، لأنه درس الوحي في علاقته الجدلية بمفاهيم المثلث الأنثربولوجي"الوحي، الحقيقة، التاريخ"، وقال بأن المصحف مدونة بشرية تفاعل فيه الوحي الشفوي الذي لا نملكه مع الواقع والحيثيات اليومية، ولهذا فهو يرى ضرورة تأريخ القرآن، وذلك لمعرفة المرجعيات الدقيقة والفواعل أزمنة وأمكنة.

وعليه، فإن دراسة أركون للقرآن الكريم لم تكن بحثا عن المعنى بل كانت اختبارا لمصداقية هذا البحث، ولذلك فهي دراسة خارجية لا تراعي خصوصية هذا النص، ولو أن أركون حاكم القرآن إلى مسلماته بكونه كتابا يجيب على كل الإشكاليات المستجدة، وبكونه خالدا وقام ببحث اتساقه الداخلي، لأعطى مصداقية لدراسته.

---

[1]-بسام الجمل: أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، (2005)، ص81.

[2]-السيوطي:الإتقان في علوم القرآن،عالم الكتب ،بيروت،دط،دت،ص28

[3]-محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص91.

و الدراسة الداخلية للقرآن، تثبت أن خاصية القرآن التي تجعله خالدا، ليس في تغير نصه"أو تأويل النصوص على نحو باطني ليستقيم مع اتجاهات عقلية يصل إليها الإنسان مسبقا...، بل إن خاصية القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن نصه الثابت الذي لا يتغير أشكالا مختلفة للوعي به، ولكل شكل طبيعته التاريخية المتميزة"[1].

بمعنى أن الكيفية التي يفهم بها – التركيب القرآني- هي الأساس في طبيعة الوعي به، كذلك المعلومات، فإنها فهم معين بوسائط معينة لتركيبة مادية ما، غير أن تغير محتويات الفهم وطبيعة الوسائط الشخصية تحمل معها فهما جديدا لنفس تلك التركيبة المادية، دون أن يكون ثمة تغير قد طرأ على المكونات المادية لتلك التركيبة[2].

ونحن نذهب مع الحاج حمد في تقريره كون الكيفية التي يتم بها الفهم في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن ذلك الفهم كان خاطئا أو قاصرا، مقارنة بمراحل أخرى، فلكل مرحلة حظها من القرآن، ضمن خصائص واقعها وأبعاده التاريخية، فالمفسرون يفهمون القرآن بشكل عميق في "حدود العمق المتاح....، والعمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين نفسه من استعدادات ...، وهذه الاستعدادات هي ثمرة نشأة عقلية معينة، مرتبطة بأوضاع بيئية محددة، وبعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد"[3].

---

[1]-محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص481

[2]- المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص477

و الدراسة الداخلية للقرآن، تثبت أن خاصية القرآن التي تجعله خالدا، ليس في تغير نصه"أو تأويل النصوص على نحو باطني ليستقيم مع اتجاهات عقلية يصل إليها الإنسان مسبقا...، بل إن خاصية القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن نصه الثابت الذي لا يتغير أشكالا مختلفة للوعي به، ولكل شكل طبيعته التاريخية المتميزة"[1].

بمعنى أن الكيفية التي يفهم بها – التركيب القرآني- هي الأساس في طبيعة الوعي به، كذلك المعلومات، فإنها فهم معين بوسائط معينة لتركيبة مادية ما، غير أن تغير محتويات الفهم وطبيعة الوسائط الشخصية تحمل معها فهما جديدا لنفس تلك التركيبة المادية، دون أن يكون ثمة تغير قد طرأ على المكونات المادية لتلك التركيبة[2].

ونحن نذهب مع الحاج حمد في تقريره كون الكيفية التي يتم بها الفهم في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن ذلك الفهم كان خاطئا أو قاصرا، مقارنة بمراحل أخرى، فلكل مرحلة حظها من القرآن، ضمن خصائص واقعها وأبعاده التاريخية، فالمفسرون يفهمون القرآن بشكل عميق في "حدود العمق المتاح....، والعمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين نفسه من استعدادات ...، وهذه الاستعدادات هي ثمرة نشأة عقلية معينة، مرتبطة بأوضاع بيئية محددة، وبعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد"[3].

---

[1]-محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص481

[2]- المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص477

المبحث الثالث:

المقدّس والتاريخي

المطلب الأول: تفكيك بنية المقدس عند أركون

يترع الإنسان بشكل لا إرادي إلى خلع القداسة على أشياء الماضي ذات القيمة الكبرى، ويبدو أنّ تقديس الماضي يتعلق بالبنية النفسية للإنسان بصفته إنساناً، ولذلك يجب عليه إعمال العقل حتى لا يتمادى القلب وينساق وراء الهوى، وذلك بالكشف أولا عن معنى المقدس، وأسباب احتياجنا للتقديس.

ومعنى المقدس يمكن تحديده إما بذاته أو بتصوراته و تأثيراته الخارجية. فالشيء المقدس "بالمعنى الروحي هو هذه القوة الخفية ، الخيرة و الرهيبة التي يعتقد بأنها وراء كل سلطان، كل سعادة، كما يعتقد أنها وراء الشقاء" [1] ،وتناول مفهوم، من خلال المواقف التي يثيرها أيسر بكثير من تناوله من حيث تصوره ،ولذلك فإن علماء الاتنولوجيا و الاجتماع يرون أن من الحصافة توصيفه بالاستناد إلى تجلياته البرانية وتحديدا من خلال المواقف و الاستعدادات التي يثيرها لدى المؤمنين بدلا من السعي لتحديد جوهر القدسي أو معرفة أصوله. [2]

ولذلك يقولون "في العمق عموما القدسي هو الشيء الوحيد الذي يمكن تأكيده صالحا من خلال تضمنه في تعريف مصطلحه ذاته،و هو أنه يتعارض مع المدنس، ومنذ أن تنكبّ على توضيح طبيعته،و تحديد كيفية هذا التعارض، تصطدم بأعظم العقبات . ولا يمكن تطبيق أي صيغة مهما كانت أولية، على كثافة الوقائع التي تشبه المتاهة"[3].

---

[1]-يوسف شلحت:بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده،تعريب، خليل أحمد خليل،دار الطليعة،ب بيروت، ط2. (2004)، ص23

[2]-المرجع نفسه،الصفحة نفسها

[3]-المرجع نفسه،ص24

ولهذا جاءت أغلب التعريفات التي قدمت للمقدس بمقابلته بنقيضه المدنس في ثنائيات يتفاعل فيها السلب والإيجاب [1]، أو ببيان أثره الذي أصبح يطرح في الفلسفات المادية بوصفه بإحدى لازمات ثمرة الارتياب كالخرافة ،أو أفيون الشعوب أو أفلاطونية الشعب،أو مستقبل الوهم[2].

و تأثرا بالفلسفات المادية نجد أن أركون يضع الدين على محك إعادة النظر فيقول:"لا بد من إعادة النظر في الدين نفسه على ضوء ما قد أضافه العلم المعاصر من معلومات"[3] و قد فعل ذلك ابتداء من عنوان مقاله"الإسلام والتاريخية و التقدم"[4] حيث وضع الدين في علاقة جدلية مع التقدم، ليصل إلى أن الدين تاريخي ، وإلى أن تقديسه عائق في طريق التقدم .

ولهذا فان أركون يدعو إلى تأسيس الحداثة على أساس غير تقديسي ونجد ذلك في قوله" لكن لكي يحلل المرء، على وجه الدقة، وضعية الإسلام الراهن أمام العصرانية، فلا بد من أن يمتد البحث و التحقيق لا إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي فحسب، بل إلى القرآن نفسه أيضا. إن المهمة مريعة لأسباب معروفة جد المعرفة .إلا أننا سنرى كيف أن هذه المهمة لا مفر منها إذا ما أردنا أن نعالج على الوجه الصحيح، مكانة التاريخية المعترف بها في الإسلام"[5] ، وبذلك يرى أركون أن انشاء حداثة يستوجب تفكيك بنية المقدس، وذلك بوساطة عمليتين، وهما:

الأولى: التحليل النقدي للثقافة المعاصرة؛ لتحريرها من الميثولوجيات العديدة التي تستلبها وتزيف عملها.

الثانية: انخراط هذا العقل العربي المحرر في النضال الابستيمولوجي المعرفي الذي يهم كل إنسان أيا كان مذهبه الفلسفي[6] .

---

[1]-كما في كتاب-Mircea Eliade: le sacre et le profane, edition gellimard,france,(1969)

[2]-جاك دريدا وجياني فاتيمو: الدين في عالمنا،ترجمة:محمد الهلالي و حسين عمراني،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، ط1(2004)،ص98

[3]-محمد أركون:الاسلام والتاريخية والتقدم،ص16

[4]-المصدر نفسه، ص14

[5]-المصدر نفسه نفسه،ص15

[6]-مختار الفجاري:نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص162

ويعطي أركون للمقدس في العملية الأولى دورا محوريا ،إذ يرى أن سبب هيمنة المقدس الإسلامي يرجع إلى نظرة المسلمين التقديسية إلى القرآن و طريقة تعاملهم معه، فكل بنى المقدس تدور حول محور القرآن .

ولذلك بادر أركون إلى تفكيك هذا التصور الذي يحمله الفكر الإسلامي المعاصر عن القرآن[1]. وأول ما قام به هو دراسته الجريئة –التي فصلناها في بداية الفصل- لإثبات أن المصحف الذي نملكه اليوم بين أيدينا ليس هو القرآن كما نزل ،بل هو نتيجة تفاعل معاني القرآن الموحى مع يوميات الحياة في زمن النبي، ونتيجة اكراهات الكتابة الأرثوذوكسية. و وصل أركون بناء على هذه الدراسة إلى أن العقل الإسلامي يجب أن ينظر إلى هذا التحول بالنظرة التاريخية. وذلك لكي يضيق هذا العقل مساحة المقدس أو المستحيل التفكير فيه[2] .

ولهذا الغرض قام أركون بإخضاع هذا النص إلى مجال الدراسة اللسانية ليخضعه للدراسة الأدبية التداولية. و هذا من منطلق اعتباره نصا تاريخيا. فالتفريق الذي أقامه أركون بين القرآن الشفوي و المصحف الذي لم يصلنا، يساعد أركون على إقامة مسافة بيننا وبين القرآن ذي الهيبة الكبرى ،و يتيح لنا إعادة النظر في هذا الكتاب بالمناهج اللسانية وهذا يساعد العقل المسلم على تقليص مساحة المقدس و اللامفكر فيه[3].

ويرى مختار الفجاري أن للتمييز الذي يقيمه أركون بين النص الشفوي و النص المكتوب أهمية إنسانية شاملة وليست فقط لسانية. و ذلك لأن الذاكرة والعقل في الحضارة الشفوية تختلف ممارستها عن ممارسات الحضارة الأدبية .و انعدام الوعي بهذه الاختلافات،وبوجود فارق زمني يفصل زمن التنزيل عن زمن التدوين يعطي لرواية التراث الأرثوذوكسي سلطة الهيمنة والتقييد للعقل الإسلامي المعاصر[4] .

---

[1]-مختار الفجاري:نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص162

[2]-المرجع نفسه ، ص163.

[3]-المرجع نفسه، ص164.

[4]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها

أما أركون فيقدم قراءات للقرآن الكريم، فعدم إيمانه بكون لفظ القرآن من عند الله جعله يقرأ القرآن بمختلف مناهج النقد الأدبي، فقرأه لسانيا وتداوليا ودلاليا وإنسانيا..الخ. فهو عندما يقرا النص لا يبحث عن المعنى الإلهي كما يفعل المفسرون. و لهذا يركز أركون على تعدد القراءات بهدف اغناء المعني و تحرير العقل من سلطة المقدس. ولهذا قام أركون بجعل الحرف"s" باللون الأحمر في عبارة "lectures" في صفحة غلاف كتابه"lectures du coran"[1]

"إن أركون بقراءاته للقرآن الكريم يسعى إلى تحقيق نقلة نوعية في الفكر الإسلامي تتمثل في الانتقال من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ومن تأويلية تكرس مركزية المعنى إلى تأويلية تؤسس مركزية الفهم، و بعبارة أخرى إن خطاب نقد العقل الإسلامي قد نقل سؤال التأويل من"كيف يكوون المعني حتى أفهمه ؟" إلى "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟" و هذا التحول بالذات هو التحول من مجال المقدس إلى مجال العلم"[2]

غير أن الذي نحتاجه بالإضافة إلى تعدد القراءات هو تجديد يحافظ على جوهر الدين ولا يلغيه لصالح العلم، و إلغاء الدين باستعمال العلم لا يعني هشاشة الدين ، بل يعني عدم صلاحية المناهج اللسانية المطبقة -بالذات- على النص الديني لهكذا دراسة، فاللسانيات المطبقة من قبل أركون ليست مناسبة لنمط الفكر و النص الدينيين.

المطلب الثاني: تاريخية النص الديني من زاوية المعتقد الإسلامي

1-تاريخية النص و أصول الدين :

في دراسة المسلمين للدين يقسمونه إجرائيا إلى فروع و أصول، و تشير أصول الدين إلى العقائد لأنها الأساس الذي يقوم عليه الدين، و هي أشرف العلوم لشرف موضوعها ، فهي تدرس ذات الله تعالى و صفاته، كما تدرس النبوات والسمعيات.و قد ركز القرآن الكريم على إثبات

---

[1]- مختار الفجاري:نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،ص164

[2]- المرجع نفسه، ص164.

ألوهية الخالق و صفاته بشكل محوري، و المسلمون يعتبرونها حقيقة ثابتة لا تتزحزح لا مجرد فكرة كما يقول الوضعيون [1]

وقد ربط أركون بين صفة كلام الله تعالى والتاريخية ، ووظف قول المعتزلة بأن كلام الله مخلوق لإثبات دعواه ،فهو يرى أن إبعاد موضوع الكلام ، أو الكلام كصفة من صفات الله من دائرة العقيدة ،و اعتبرها من الأفكار التي كسبت قداستها عند العامة و الخاصة على السواء راجع إلى ضغط السياسات التي كانت مهيمنة"و لكن المفارقة بالنسبة إلى أركون هي تبنيه لرأي المعتزلة ، أي القول بخلق القرآن و من المعلوم أن هذه المسالة-خلق القرآن-من العقيدة عند المعتزلة بل نجد التأكيد على أنها من صفات الأفعال[الثابتة بالنص] لا من صفات الذات .وقد ذهب علماء الإسلام إلى إثبات صفة الكلام لله عز و جل انطلاقا من النص... أما إثباته كصفة أزلية فانطلاقا من عقيدتهم في الألوهية التي هي كمال مطلق فكيف يمكن تصور الالوهية التي هي كمال مطلق مفتقرة لشيء ثم موصوفة به"[2] فالمفارقة هنا تكمن في كون أركون يستدل على تاريخية النص بنص وصفة متعالية لله تعالى.

وقد أنشاء المسلمون لإثبات العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، و لشرحها علما خاصا هو علم الكلام ، وقد كان المتكلمون في كل مرحلة من مراحل الزمن يجيبون على أسئلة عصرهم ، ويردّون على الشبهات التي تعرض لهم، فكان أن وصلنا تراث تراكمي ضخم يرتبط بإشكالات قديمة تاريخية.

ومن هنا جاءت دعوة العلماء المسلمين إلى تجديد هذا العلم حتى لا يغرق العقل المسلم في مقولات تاريخية لا مبرر لاستعادتها اليوم و حتى نتجاوز الخلافات التي مازالت تدرس في الجامعات و التي دارت بالأساس بين فرق باد الكثير منها [3] .

أما بقية العقائد المنصوص عليها في القرآن والسنة من إلهيات و نبوات وسمعيات فهي متعالية ومقدسة و خالدة يؤمن بها المسلمون إيمانا جازما لا يرتبط بالزمان و لا بالمكان.

---

(1)- مرزوق العمري: تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر،ص280.

(2)- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

(3)- محمد مجتهد شبستري، حسن حنفي،و آخرون: الاجتهاد الكلامي،ص122

2-تاريخية النص و فروع الدين:

يقر علماء الشريعة بتبدل الأحكام بتبدل الأزمان، وذلك لأن الحكم يجب أن يكون مراعيا للحال، و الحال يتبدل بتبدل الزمان. وهذا الكلام يتقاطع مع مقولة التاريخية غير أن الفقهاء لا يقرون بها في أحكام العبادات.. وإنما يقول بها أصحابها في آيات وأحكام المعاملات. والحقيقة أن أحكام المعاملات التي جاء بها القرآن الكريم قد جاءت ضمن ما يسمى بالكليات و قواعد ونظريات التشريع ، أكثر مما جاءت في صورة التفصيلات التشريعية. فالقرآن قد فصل في الأمور الثوابت ، التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، مثل منظومة القيم والأخلاق ، والقواعد الشرعية التي تستنبط منها الأحكام التفصيلية ، والحدود المتعلقة بالحفاظ على المقاصد الكلية للشريعة.. وترك تفصيل أحكام المعاملات.للفقهاء في إطار الاجتهاد المحكوم بثوابت الشريعة الإلهية ،وذلك حتى يظل هذا الفقه ـــ فقه المعاملات ـــ مواكبا لتغير الواقع ومستجدات الأحداث ، في إطار كليات الشريعة وقواعدها ومبادئها ، التي تحافظ على إسلامية الأحكام المستجدة في إطار الأصول دائمًا.[1]

ولذلك فإن القول بتبدل الأحكام بتبدل الأزمان لا يعني القول بتاريخية النص، بل على العكس من ذلك يؤكد صلاحية هذا الدين لكل زمان و مكان لأن الحكم الذي يستخرجه العلماء للأحكام المستجدة هو حكم الإسلام نفسه، لأن القرآن قعّد -كما قلنا- الأصول العامة و التي يجب أن تراعي، و ترك استخراج هذه الأحكام المستجدة للمجتهدين في هذا المجال.

وهذه " الصيغة " الفريدة التي جاء بها النص الإلهي الثابت تحفظ إسلامية وإلهية المرجعية والمصدر دائمًا وأبدًا ..بينما وكلت أمر المتغيرات إلى الفقه المتجدد والمتطور ـــ والفقه هو علم الفروع ـــ .هذه " الصيغة الإسلامية " هي التي وازنت بين ثبات النص وتطور التفسير البشرى للنص الإلهى الثابت.. وجمعت بين ثبات " الوضع الإلهي " وتطور " الاجتهاد الفقهي ". أي جمعت بين ثبات المرجعية والنص ، وبين تطور الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان. [2].

---

[1]- وليد المسلم:حول تاريخية أو خلود أحكام القرآن الكريم(2008-02-07)،www.imanway1.com-

[2]- المرجع نفسه،

الخاتمة.

وبعد الدراسة التحليلية النقدية وبحكم منطق الأمور نأتي إلى خاتمة هذه الفصول التي حاولنا فيها مراجعة الكثير من الأفكار والمفاهيم والطروحات المعرفية في ضوء المناهج الجديدة . وكما نعلم فإن فعالية البحث العلمي ليست مشروطة بالوصول إلى الأجوبة النهائية، و أهم ما في البحث هو تحفيزه للقلق المعرفي. وقد ارتأينا أن نظمّن خاتمة هذا البحث أهم المراجعات والنتائج النقدية التي توصلنا إليها وهي:

- اختيار لفظة "التأويلية" لتعريب "الهيرمينوطيقا"،لأنها أنسب كلمة للدلالة على مفهوم "الهيرمينوطيقا" في اللغة العربية -كما بينا في متن الرسالة- و لأن المصطلحات المستوردة ببنيتها الغربية تمارس سلطة نفسية على القارئ، و تصير غاية في حد ذاتها، وزينة للتباهي .و هذا أمر نجده عند الكثير من النقاد و المفكرين العرب الذين يحشدون المصطلحات الغربية التي انبهروا بها دون كثير تمحيص لمعانيها و أغراضها و سياقاتها الوظيفية مما زاد شعور القارئ العربي بالإحباط، و التخلف عن ركب الحضارة الغربية، دون أن يكون قد استفاد منها استفادات واضحة.

- كون المناهج الفلسفية عموما تتأسس وفقا لنظرية الفيلسوف حول" الحقيقة " ، ولذلك فمن الواجب على من يريد توظيفها أن يراعي خصوصية النظرة الدينية ،أي خصوصية "نظرية المعرفة" في أي دين عموما لأن هذه الأخيرة تسلّم ابتداء بوجود الحقيقة"الله"،و بإمكان المعرفة بل وتحدّد أحيانا سبل الوصول إليها.فمن الخطاء توظيف مناهج مبنية على مواقف عدمية لقراءة النصوص الدينية ،أو للحكم على الدين. لأن هذا توظيف لنمط من النكر في غير مجاله.

- إن هناك فروقا مؤكدة بين المجالات العديدة من النصوص، مما يستدعي أن يطوّر كل مجال أدواته النظرية الملائمة لمشكلاته الخاصة. ونحن لم نعثر -في حدود اطلاعنا- على محاولة من هذا النوع، نقصد محاولة بناء تأويلية متكاملة في ظل ابستيمولوجيا نابعة من النصوص الإسلامية.بل و لم نعثر-في حدود اطلاعنا- على محاولة لاستخراج ابستيمولوجيا متكاملة من نصوص الوحي، إذا استثنينا المحاولة غير المكتملة لمحمد أبو القاسم حاج حمد .

-كما ينبغي بحث التأصيل القرآني لفهم اللغة و محاولة إنشاء لسانيات عربية تتأسس على

التصور الذي يقدمه القرآن لأصل اللغة و حدود أدائها للمعنى وذلك بالبحث في الآيات القرآنية، وبالعودة إلى التأسيسات الأولى لحقول اللغة.

– أن أركون أقر بخصوصية النص القرآني وبضرورة البحث عن السيميائيات الخاصة بالقرآن، بل وعدّ هذا هو هدف أبحاثه لكنه قام رغم ذلك بتوظيف المناهج اللسانية المتداولة والمستخرجة من النصوص الأدبية والتي لا تراعي للقرآن أية خصوصية . مما أفضي بدراساته أحيانا إلى نتائج عدمية و لادينية.

– يرى أركون أن استخراج محتوى النص الإبستيمولوجي و الأنتروبولوجي والمعرفي لا يمكن أن يتم بالعلوم الإسلامية ،التي لم تفلح في استثمار التراث و تفعيله ،و لا في التفاعل مع الواقع و المنهجيات الطارئة لذلك يركز على ضرورة التمييز بين الاحتجاج والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي. وبين التحليل و التفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض و الإقناع والتبليغ و المقاصد المعنوية للنصوص.

ونحن وإن سلمنا له بعدم كفاية العلوم الإسلامية القديمة في استثمار التراث،و بضرورة التجديد والبحث عن مناهج أكثر فعالية ودقة؛ إلا أننا لا نستطيع أن نسلم له بتطبيق البدائل التي يقدمها على النص القرآني لعدم مناسبتها له، فأركون في الحقيقة لم يكن يسعى بتوظيفه للمناهج الغربية إلى البحث عن معاني القرآن بل كان يحاول أن يختبر قوة هذا النص أمام المناهج الفلسفية المبنية على أحكام مسبقة مختلفة جذريا–في كثير من الأحيان– عن معاني النص موضوع الدراسة.فقراءة أركون وإن كانت تبدأ بتأويل النص،إلا أنها تنتهي عمليا إلى إلغاء النص، أو بالأصح إبطاله فهي عملية تبدأ من الوحي لا لتبقي عليه، وإنما لتتجاوزه.

كما أن النتائج التي توصل إليها أركون حول استحالة التأصيل لا تترك مجالا للثابت في الدين، فهو يحاول أن يحرك الأصول ونقاط الارتكاز في الإسلام، مع أن الدراسات الإنسانية نفسها تقر أن هناك ثوابت متجذرة في صميم المطلب الإنساني، نص القرآن على ضرورة حفظها، وهي مجال دراسة مقاصد الشريعة، والتي لا يمكن التنكر لها، ولا ربطها بزمن التنزيل أو زمن التأصيل.

– إن أركون يحاول أن يرفع سياجا ذوغماتيا ليضع آخر، فهو بتأصيله لتاريخية العقل

الإسلامي يقصي العقل المتدين الذي يختلف من حيث أدوات استدلاله عن العقل الوضعي.

- ضرورة تجاوز التقديس الذي مورس على التراث برفعه فوق النقد، و فوق إعادة النظر، وفوق المناهج المعاصرة مهما كانت درجة دقتها أو ملاءمتها لهذا النوع من النصوص، بسبب فوبيا الآخر، والوافد، وبسبب الخوف غير المبرر على الهوية. فليس لنصوص التراث -التي هي مؤلفات بشرية- خصوصية القرآن، ولا يجب أن تعامل بالهيبة نفسها. بل يجب توظيف المناهج الجديدة بسبب احتياجنا إلى إقامة مسافة بيننا وبين الموروث لنتمكن من إعادة النظر في محتوياته وتحليلها موضوعيا.دون أن يمارس علينا سلطته النفسية.

- دراسة أركون للتراثات المهملة من قبل الدراسات الإسلامية، كدراسته للتراث الشفوي الذي له الأثر الأعظم في تشكيل تصور المجتمع المسلم للدين، و كذا دراسته لتراثات كل الفرق الإسلامية، لما لجدلية التأثير والتأثر والمناقشات بينها من أثر في توجيه المؤلفات الدينية، ولهذا السبب ألح أركون كثيرا على ما لم يفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي، فأركون يدرس التراث بمنهجية المؤرخ لا بانتماء العقائدي متجاوزا مفهوم التراث الإسلامي الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها ومنكفئة على حقيقتها.

- ضرورة العمل على تحديد شروط التفسير من قبل المتخصصين لكي نتجنب المواقف المتطرفة التي تدعو إلى إلغاء علوم القرآن وشروط التفسير جملة. و التي ترى أن الدراسات المعاصرة والمنهجيات الجديدة تمكننا من القيام بتحيينات ومطابقات بين الوحي والواقع المعاصر، دون الاستعانة بالأدوات التقليدية للشرح. و كذا تجنب المواقف التي ترفض كل المناهج الجديدة و تصر على الانكفاء على الذات. ولا يعني هذا الكلام أن المفسر المعاصر يستطيع أن يستغني تماما عن علوم القرآن و لكن صلاحية وكفاية هذه العلوم لاستخراج معاني القرآن يحتاج إلى إعادة نظر من قبل العلماء المؤهلين.

يرى أركون أن التفريق الذي يقيمه التحليل الألسني والسيميائي بين النص و الخطاب القرآني يؤدي إلى صياغة المقترح التالي الاستكشافي، فما كان قد قبل وعلّم وفسّر، وعيش عليه بصفته الوحي ، ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية، مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع.

و هذا يعطينا تصورا عن الفرق بين المصحف و الوحي عند أركون، فهو يرى أن هناك كلاما إلهيا مدونا في أم الكتاب، و أن الله قد منح للبشر نسخة تاريخية عن هذا الكلام تقدّم إلى الناس بلغة الوسيط- النبي- و بمحددات ثقافته و تفاعلاته مع مجتمعه. و هذه النسخة الأرضية هي ما دون في عهد الخلفاء و سمي بالمصحف و قدس على أساس كونه كلاما إلهيا.و ليس كذلك.

أن أركون حكم ببشرية لغة الخطاب القرآني، وتاريخيته دون أن يقوم بدراسة داخلية للقرآن الكريم ولذلك، فقد كان يجب على أركون أن يقوم بعملية فحص داخلية للعلاقة التي تربط الآيات بعضها ببعض قبل أن يقرر ما ذهب إليه ، فالمناهج العلمية تقتضي أن يحاكم الرأي أو النص إلى مسلماته وتصريحاته، فالقرآن هو الكتاب الوحيد الذي يقرر كون لفظه من عند الله، ولذلك كان يفترض أن يخص أركون لغة القرآن بالدراسة، لا أن يسلكه مع غيره من الكتب المقدسة، ويطبق عليه اللسانيات الأدبية. كما أنه أيضا الكتاب الوحيد الذي يقرر صلاحيته لكل زمان ومكان، وكان يفترض أن يبحث أركون عن مبررات هذه الدعوى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

	الآية	السورة	الآية	صفحة
1	[فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ]	البقرة	171	143
2	[هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ]	آل عمران	7	19-20
3	[أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا]	النساء	82	150
4	[كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ]	المؤمنون	53	102
5	[أَفَلَا تَعْقِلُونَ]	القصص	60	143
6	[أَفَلَا يَعْقِلُونَ]	يس	68	143
7	[وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا]	الفجر	19	95

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم:(برواية ورش)

أولا:قائمة المصادر:

ا- باللغة العربية:

1-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، (1998).

2-محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، (2007م).

4-محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1، (1999).

5- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2001).

6- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، (2000).

ب- باللغة الفرنسية:

7-Mohammed Arkoun : Lectures du coron, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1982.

ثانيا:قائمة المراجع.

ا-باللغة العربية:

1-أحمد ابن تيمية: الحقيقة والمجاز، تحقيق: أبو مالك محمد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، (2002).

2-أحمد عبد الحليم عطية: ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية ، القاهرة، دط، (2005).

3- أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (2000م).

4-بسام الجمل: أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، (2005).

5- بشير توريريت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والملامح والإشكاليات النظرية والتطبيقية، دار الفجر للطباعة والنشر، ط1، (2006).

6- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، (2003).

7- بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط1، (1999) .

8-جاك دريدا وجياني فاتيمو: الدين في عالمنا،ترجمة:محمد الهلالي و حسين عمراني،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، ط1(2004)

9- جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، (1991م).

10- حسين خمري: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائيات الدال، الدر العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 (1428هـ - 2007م).

11- حمد ولد أباه، الطاهر لبيب وآخرون: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، (1992).

12- الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، (1401هـ-1981م).

13- زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة ،مصر،دط،(1987م).

14- زهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر، دار الهادي، لبنان، ط1،(1425هـ-2004م).

15- زواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2005).

16-سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2(2001).

17- السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

18- السيوطي جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب، بيروت، دط، دت.ج1-.2

19-السيوطي جلال الدين: الدرر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، د ط، دت.

20-طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس حداثة عربية، المركز الثقافي العربي، بيروت ، الدار البيضاء، ط1 (2006)

21- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4(2006).

22-عادل مصطفى: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط1،(1424هـ-2003م).

23- عباس أبو السعود: أزاهير الفصحة في دقائق اللغة، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت.

24-عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (2005).

25- عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا: دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، (1996م).

26-عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، دط(2007).

27- علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، (1993).

28- علي حرب:نقد النص،المركز الثقافي العربي,بيروت،الدار البيضاء،ط2,(1995م).

29-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (1424هـ-2007م).

30- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1(1427-2006).

31- فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتب، دط ،(1396هـ - 1976م).

32- فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهادي، عين مليلة، الجزائر، دط، دت.

33- فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، (1418هـ-1994م).

34- فيصل دراج، سعيد يقطين: آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، (1424هـ-2003م).

35- مالك بن نبي: القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ط2، (2002م).

36-محمد أبو حامد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسين هيتو، دار الفكر، دمشق، ط2(1400هـ - 1980م).

37- محمد أبو القاسم حاج أحمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم، بيروت، ط2، (1416هـ -1996م).

38- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت.

39- محمد خان، شلواي وآ خرون: محاضرات الملتقى الوطني الأول، السيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة محمد خيضر، بسكرة، دط، (2000).

40- محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (2005).

41- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان-المغرب، ط1.

42-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1،(1991م).

43 - محمد مجتهد شبستري، حسن حنفي، وآخرون: الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، (1423هـ-2002م).

44 - مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2005).

45- ميشال زكريا: الألسنية (علم اللغة الحديث)، المبادئ والأعلام، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، (1983).

46- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، (2001).

47- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1 (2000م).

48- نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، (2000م).

49- هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم، وجورج كتورة، دار أويا، طرابلس، ط1، (2007).

50-هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط، دت.

51-يوسف شلحت:بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده،تعريب، خليل أحمد خليل،دار الطليعة،ب بيروت، ط2، (2004)

ب-قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

52-Friedrich Nietzsche: La généalogie de la morale, sigma Edition.

53-Jean Aitchison: Linguistic, British library: London, 4th edition, (1992)

54-Mircea Eliade: le sacre et le profane, edition gellimard,france,(1969).

ثالثا-المجلات و الدوريات

ا-المجلات باللغة العربية:

1- مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، ع6، (1423هـ-2002م)،وع7 (1424هـ-2003).

2-مجلة إسلامية المعرفة،الجامعة العالمية، السنة الرابعة، ع14.

3-مجلة الأصالة، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ع44، (1977م) و ع49 (1397 هـ، 1977 م).

4 -مجلة عالم الفكر، مج29، ع1، سبتمبر.

5-مجلة كتابات معاصرة فنون وعلوم، بيروت، ع 29،(1996-1997م).

ب-المجلات باللغة الفرنسية:

6-Magazine Littéraire, La phénoménologie une philosophie pour notre monde, France Culture, Paris, Novembre, 2001.

3-الرسائل الجامعية:

1-عبد السلام مهري: موقف الفكر المغاربي المعاصر من التراث، أركون والجابري نموذجا، (رسالة ماجستير)، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة منتوري،قسنطينة، (2000-2001).

2- مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، (رسالة دكتوراه)، إشراف مولود سعادة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة (1426-1427هـ)(2005-2006م).

رابعا:المعاجم والموسوعات.

1- ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، دط، دت و طبعة أخرى. تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1426هـ-2005م).

2- أندريه لالاند:موسوعة لالاند الفلسفية،تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2،(2001).

3- التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ترجمة عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، (1996م).

4- الجرجاني علي بن محمد: التعريفات، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، مصر وبيروت، ط1، (1411هـ-1991م).

5- جميل الحاج:الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، (2000).

6-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة اللبنانية، لبنان، دط (1982م).

7- الحسن أحمد بن فارس زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، (1411هـ-1991م).

8-دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1(1428هـ-2008م).

9- الزبيدي محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1428هـ-2007م).

10-طاش كبري زادة: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، (1998).

11- ماجد عدوان: موسوعة أعلام الفلسفة، دار عالم الثقافة للنشر، الأردن، ط1، (2001).

12-ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2،(2000).

المعاجم باللغة الفرنسية:

13 -Paul Robert: Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique analogique de la langue Française, Edition Robert, Canada, (1992).

14-Le petit Larousse. Librairie larousse.Paris(2005).

خامسا:الويبيوغرافيا:

1-www.aljabriabed.net=textes.htm (2007-07-12)

2-www. Aljazeera. Net (2006-04-17)

3-www. Altasamoh. Net (2006-01-01)

4-www.dahsha.com (2007-11-22)

5-www. Doroob. Com (2007-03-23).

6-www.imanway1.com،(2008-02-07)
7-www. Minerve. Org (2008-02-15)
8-www.members.lycos.f (2007-04-12)
9-www. Nizwa. Com (2008-04-17)
10-www. Philozine. Over-blog. Com(2007-07-23)
11-www.saidbengrad.com (2006-04-20)
12-www. Wikipédia.org (2006-08-27)
13-www :ymano2005.maktoobblog. com.(2005-01-23)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	3
الشكر	4
مقدمة	5
الفصل الأول: التأويلية من فولوجيا وجينيالوجيا	15
المبحث الأول: مفهوم التأويلية (الهيرمينوطيقيا)	16
المطلب الأول: تعريف "الهيرمينوطيقا"لغة	16
المطلب الثاني: مقاربة في تعريب "الهيرمينوطيقا"	18
المطلب الثالث: تعريف التأويلية اصطلاحا	24
1-نظرية تفسير الكتاب المقدس	25
2-المنهج الفقهي اللغوي (الفيلولوجي)	25
3-التأويلية بوصفها فن الفهم	27
4-التأويلية بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية	28
5-التأويلية بوصفها أنطولوجيا الفهم	29
المبحث الثاني: إشكاليات التأويلية	32
المطلب الأول: من نظرية المعرفة إلى التأويلية "علاقة الذات بالموضوع"	32
المطلب الثاني: إشكالية تعدد القراءات	37
المطلب الثالث: إشكالية المصداقية:	42
المبحث الثالث: أســـس التأويلية	46
المطلب الأول:بنية الفهم	47

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1-الدائرة التأويلية:	47
2-بنية الأحكام المسبقة:	50
المطلب الثاني: التساؤل	53
الفصل الثاني: آليات القراءة عند محمد أركون	57
المبحث الأول: المقاربة التفكيكية	60
المطلب الأول: التفكيك	60
1. مفهوم التفكيك	60
2.منطلقات التفكيك	61
أ. نقد ميتافيزيقا الحضور	62
ب. نقد البنيوية	63
3.أسس التفكيك	63
أ. موت المؤلف	63
ب. الاختلاف وتناسل المعنى	63
ج. إستراتيجية التناص	64
المطلب الثاني: بين التأويلية والتفكيك	65
المطلب الثالث:التفكيك عند محمد أركون	67
المبحث الثاني: المقاربة اللسانية و السيميائية	73
المطلب الأول: اللسانيات	73
المطلب الثاني: من البنيوية إلى التأويلية	79
المطلب الثالث: المقاربة الألسنية عند محمد أركون	80
المبحث الثالث: المقاربة الظاهراتية	84
المطلب الأول:الظاهراتية	84

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني:التأويلية والفينومينولوجيا	87
1- الأصل والعودة إلى الأشياء	88
2-فهم الذات و تجربة الآخر	89
المطلب الثالث: الظاهراتية عند أركون	90
الفصل الثالث: أثر التأويلية في قراءة التراث	93
المبحث الأول: مفهوم التراث عند محمد أركون	94
المطلب الأول: مفهوم التراث	94
1-مفهوم التراث لغة	95
2-مفهوم التراث اصطلاحا:	96
المطلب الثاني: مفهوم التراث عند أركون	100
المبحث الثاني: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية	104
المطلب الأول: تفكيك الاسلاميات الكلاسيكية عند أركون	105
المطلب الثاني: مفهوم الإسلاميات التطبيقية	109
المطلب الثالث: نقد العقل الإسلامي" تطبيق الاسلاميات التطبيقية"	113
المبحث الثالث: تاريخية التراث واستحالة التأصيل	117
المطلب الأول: مفهوم التاريخية	117
المطلب الثاني: تاريخية العقل التفسيري	120
المطلب الثالث: تاريخية العقل الأصولي واستحالة التأصيل	123
الفصل الرابع: أثر التأويلية في قراءة القرآن الكريم	131
المبحث الأول: مفهوم النص وبنية الخطاب عند أركون	132

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: مفهوم النص	132
1. تعريف النص لغة:	133
2. تعريف النص اصطلاحا:	134
أولا: النص عند العلماء المسلمين.	134
ثانيا: تعريف النص في الدراسات الأدبية المعاصرة	137
المطلب الثاني: النص والخطاب عند أركون	138
المبحث الثاني: تاريخية القرآن عند محمد أركون	142
المطلب الأول: مفهوم العقل التأسيسي	142
لمطلب الثاني:تاريخية العقل التأسيسي	145
لمطلب الثالث:الخلود والتاريخية	151
المبحث الثالث:المقدّس والتاريخي	154
المطلب الأول: تفكيك بنية المقدس عند أركون	154
المطلب الثاني:تاريخية النص الديني من زاوية المعتقد الإسلامي	157
الخاتمة:	160
فهرس الآيات القرآنية	164
قائمة المصادر والمراجع	165
فهرس الموضوعات	172

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية