أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر
محمد أركون نموذجا

مصطفى كمال المعاني(*)

ملخص

يعمـد أركون إلى توظيف كل الأدوات الإجرائيـة، والمفاهيم، والتصورات، والمناهج التي تقررت في العلوم الإنسـانية والاجتماعية الغربية، وكل النظريات الفلسفية والنقدية التـي أنتجتها الخبرة الغربية مـن مثل «اتجاهات تحليل الخطـاب»، و«النقد الأدبي»..، كما ويوظف محمد أركون مجموعة من المفاهيم وهذه المفاهيم هي بمثابة الآليات التي اعتمدها لفتح آفاق التأويل، وتجاوز الفهم الدوغمائي للتراث محاولة منه لإنعاش قراءة النص الديني، والتعاطي مع التاريخ بوعي جديد، وتجريب قراءات لم تجرب بعد. وما يميز أركون هو أنه لا يلتـزم بنظرية بعينها وإنما ينتقي من النظريات والمفاهيم ما يتناسـب مع تأويله للفكر الديني.

ومع إقـراره بصعوبة العقبات التي تواجه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسـلامي، إلا أنه يرى ضرورة أن يتحرر الفكر الإسلامي من كل أشكال التخلف المعرفي والمنهجي التي يرزح تحتهـا، من خلال التأسـيس لطريقة جديـدة في التفكير الديني منفتحة عـلى إنجازات الحداثة وغير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، والابتعاد عن الخط التبجيلي.

إن التأويليـة عند أركون تركز على المتلقي وتعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسـب والمتغيرات الجديدة. بل ويدعو أركون إلى تعدديَّة المعنى واختلافه باختلاف أدوات التأويـل، وبالتالي فإن كل المعاني هي متسـاوية ولا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني

(*) محاضر غير متفرغ في الجامعات الأردنية.

تتعـدد بتعدد المذاهب والفـرق والفئات الاجتماعية بشـكل عام. وتحريـر الفعالية التأويلية وفتحها على اللانهائي وهو الهدف تأويليته المختلطة.

تعمـد هذه الدراسـة إلى توضيح كيفية توظيف أركون المناهـج الغربية في قرآءة التراث، وهل نجح في سبك تأويلية متميزة تحقق أهدافه التي أعلن عنها سابقاً.

أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر - محمد أركون نموذجاً.

المقدمة

لا يـتردد أركـون في التوسـل بالمناهج الغربية المختلفـة لقراءة الفكر الإسـلامي من مثل المنهجيـة السـيميائية، والمنهجية الألسـنية، والمنهجية التاريخيـة السوسـيولوجية، والمنهجية الأنتربولوجية، والمنهجية الظواهرية، والمنهجية الفلسفية... إلخ. فقد تناولها خدمة لمشروعه التأويلي على النحو التالي:

أولاً: القراءة السيميائية:

مسـتنداً إلى أعـمال: فرديناد دوسوسـير F. DE SAUSSURE، وبـيرس C. S. PEIRCE وغيرهمـا. ومنها يركز أركون على النظرة الجديدة للعلامـة اللغوية، وهي النظرة التي ارتبطت بما يسـميه «الطفرة السـيميائية» وهـي التحول الذي طرأ عـلى فهم ومقاربـة العلامة اللغوية «ومقارنتهـا بالعلامـات الرمزية الأخرى التي تشـكل في المجتمع الفضاء الرمـزي، فنجده في القراءة السـيميائية يركز على بنية المخطط السـيميائي المتكون من الفاعلين الأساسـيين وهم: المرسل، والمرسل إليه الأول، والمرسل إليه الثاني.

ثانياً: القراءة الألسنية:

وفي القراءة الألسـنية يعمل على التأسـيس لألسـنية جديدة للغة الدينية، ويقارن في ذلك خصائص اللغة الدينية، باللغة الأدبية... لأن اللغة الدينية ليست أداة للتوصيل فقط، فاشتغال اللغـة الدينية على المعنى يختلف عن اشـتغال اللغـات الأخرى. ويقترح أركون قراءة ألسـنية لسـورة الفاتحـة، حيث يـدرس صائغـات الخطاب، وهـي حروف اللغـة ومفرداتهـا وأفعالها وضمائرهـا، وهدفه ليس الكشـف عن الخصائـص النحوية للغة العربيـة، وإنما فهم خيارات

المتكلم أو صاحب الخطاب أي منتجه، وسبب اختياره لهذه المفردات دون غيرها، والهدف من كل ذلك هو معرفة الطاقة التعبيرية للغة.

ثالثا: القراءة التاريخية:

مسترشداً بـ سبينورا SPINOSA باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف ونقد مجموعات «الصحاح» للمذاهب الإسلامية عند السنة، والشيعة، والخوارج كما يقوم أيضاً بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل. فإن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد.

رابعا: القراءة الاستشراقية:

لقد نقد أركون المنهجية الاستشراقية، وهي المنهجية الفيلولوجية التاريخانية، وأبرز عيوبها ونقائصها، لكنه يأخذ ببعض نتائج البحث الاستشراقي خاصة فيما يتعلق بإعادة ترتيب المصحف وفق تاريخ النزول، كما نجده أيضاً يساير بعض المستشرقين في تأويلهم لبعض الآيات، ويبدي إعجابه ببعض الدراسات الاستشراقية المتقدمة ابستمولوجيا على الفكر الإسلامي التقليدي.

خامسا: القراءة الفينومينولوجية (الظواهرية):

يقوم مشروع أركون أساساً على إبراز تهافت القراءة التفسيرية الكلاسيكية اللاهوتية، وبيان تناهيها. ولذلك نجده يبرز في أكثر من موضع الأسس والمسلمات التي تستند إليها هذه القراءة، لكي يقترح بدلها آفاقاً جديدة لقراءات استكشافية، ولتأويلات لم تجرب بعد للنص القرآني، ولتحقيق ذلك فإنه يقوم بالتحليل الظاهراتي (الفينومينولوجي) للتحديد الأرثوذكسي للوحي كما استقبل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين. أي وصف ظاهرة الوحي كما هي عليه في الزمان والمكان، بعيداً عن البحث في أسبابها والقوانين والمعايير التي تحكمها، ويبدأ أركون وصفه الظاهراتي للوحي كما هو عند المسلمين بقوله: «إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلاً: «قال الله تعالى»... وينهيه قائلاً: صدق الله العظيم».

وهذا الأمر بالنسبة لأركون تترتب عنه نتائج تجعل الوحي بعيداً عن كل تحري نقدي، لأن معنى ذلك أنه «لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله».

سادسا: القراءة الأنتربولوجية:

حيث يقارب ظاهرة المقدس، ويسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس. ولكن أركون يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضاً في القراءة الانثربولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، ويميز بين القوى المهيمنة والقوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضاً بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى.

سابعا: القراءة الفلسفية:

وهي شرط جميع القراءات السابقة عنده لأنها تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل الترعات الدوغمائية، فتدخل الفلسفة ضروري لأنها موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة. ولذلك اهتم أركون كثيراً بما سماه سوسيولوجيا فشل الفكر الفلسفي والعقلاني في الثقافة العربية وما ترتب على ذلك، ويركز على مثال ابن رشد، وكيف أن فكر ابن رشد نجح في الغرب وساهم في تقدم الحضارة الغربية، بينما فشل في الفكر العربي الإسلامي.

وفي سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي، فالحقيقة لم تعد شيئاً جاهزاً أو معطى كاملاً، ويميز أركون بين ما يسميه «الحقيقة السوسيولوجية» و« الحقيقة الحقيقية» ومرجعه في ذلك هو الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وتحديداته التأويلية والابستمولوجية للحقيقة.

إن هذه القراءات التأويلية للظاهرة الدينية تساهم في تقديم فهم جديد للنصوص المقدسة وللدين بشكل عام، وتحرر العقل الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المزمنة باصطلاح أركون.

المبحث الأول

آليات التأويل عند محمد أركون

١- المجاز

يرى أركون أن المجاز هو سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أن مجال التأويل الخصب هو اللغة، وبالضبط تصور معين للغة وطبيعتها ووظيفتها، والدور المعرفي للدلالة اللغوية. فإن القرآن خطاب مجازي يغذي التأمل ويحث على التفكر، ويفتح آفاق التعالي والتجاوز أي أنه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال، ولن يتحقق هذا بالنسبة لأركون إلا من خلال تجاوز الفهم الأرثوذكسي للمجاز، وهو الفهم الذي لا يبحث في الدلالات المحيطة، وإنما يكتفي بالدلالات الحرفية فقط.

ويعتقد محمد أركون أن الفهم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرس في التراث بشكل عام حيث تم التعامل مع المجاز «فقلص إلى وظائفه التزينية، أي الفنية والجمالية (المحلية للتعبير) هنا كان الشارحون يبحثون دائماً عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء أو الدال بالمدلول»[١].

ولذلك يشترط أركون في الكشف عن التركيبة المجازية للنص الديني على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل، ويميز بين نظريتين في هذا المجال: «هناك **أولا** نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن طريق نقل المعنى «الحرفي» لكي يتحول إلى معنى «تصويري» أي مجازي. وهناك **ثانياً** النظرية الحديثة للمجاز: وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحد بين «الواقعي» و«المجازي». وإنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها»[٢].

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركزالإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام١٩٩٦م، ص ٢٠١.

(٢) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، عام ١٩٩٣، ص ٨٩.

ويشير أركون إلى التوظيف الصوفي للمجاز فيقول: «إنه قد انخرط وانغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين من مشعوذين وسحرة (بالمعنى القديم للكلمة) وقديسين وصوفيين وغنوصيين وفلاسفة وإشراقيين أي كل هؤلاء الأشخاص الذين يتجلى فيهم نظام الكون كنظام رمزي محسوس ومعاش من قبل الفئات الشعبية»[١]، وبهذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الابستمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى. فالاكتفاء بدراسة المجاز على أنه أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن كان على حساب إبراز المجاز «في بعده الابستمولوجي بصفته محلاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية، والدينية، والإيديولوجية التي تصيب الواقع»[٢]، وفهم المجاز بهذه الكيفية هو ما يشغل كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامي وتأويله من جديد لأن «الاستخدامات المختلفة للمجاز، تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة»[٣].

إن اختزال المجاز في نوع من تحلية الأسلوب، والوقوف به عند حدود الوظائف التزينية والجمالية للغة يكرس حسب أركون التفسير الظاهري الحرفي، والمفهومية الأحادية، ولأن أن الخطاب القرآني هو خطاب التعددية والاختلاف، وذلك من شأنه أن يساهم في تسطيح الخطاب القرآني لأنه في جوهره خطاب مجازي متعالي. «APPLATISSEMENT» فالمجاز أداة لتأويل النصوص بما يتفق ومرجعياتنا الإيديولوجية وخلفياتنا السياسية وانتماءاتنا الطبقية والمذهبية.

وهذا التعامل مع المجاز في التراث الإسلامي ينسجم مع قراءة الفقيه للنص وهي القراءة التي تقوم على التأسيس للتطابق الشفاف بين فهم الفقيه للنص وعوالم النص، أي أن قراءة المجاز بهذه الكيفية تدعم بلورة نظرية فقهية أو تيولوجية تقوي الإحساس بشفافية القرآن «TRANSPARENCE»، من خلال الكفاءة باللغة العربية وعندئذ نستطيع فهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين «ACTUALISATION»، في

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

حيـاة كل مؤمن»[١] لأن الخطاب الفقهي يرتبط بالأمور الحياتية السياسـية والاجتماعية التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط.

يرفـض أركـون إذن التعامل مـع المجاز على أنه وسـيلة أو أداة جمالية فحسـب، لأن ذلك يكـرس فكـرة المعنى الحقيقي الصحيح، والمشـترك الذي يؤسـس للأحكام والصيـغ القضائية التي تسـتخدمها السلطة السياسـية. وهو ماذهب إليه بول ريكور عندما قدم منظوره الجديد للاستعارة بكونها: «ليست تزويقاً لفظياً للخطاب، بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة، وبوجيز العبارة، تخبرنا الاسـتعارة شـيئاً جديداً عن الواقع»[٢]. ولخصها بول ريكور في كون المجازات الأسلوبية عند القدماء الغرض منها «إما ردم فجوة دلالية في الشفرة المعجميـة، أو لتزيين الخطاب وجعله أكثر إشراقاً ولأن لدينا أفكاراً أكثر مما لدينا من كلمات تعـبر عنهـا، فلابد لنا أن نبسـط دلالات الكلمات التـي لدينا إلى ما يتخطى حدود الاسـتعمال اليومي، أو قد نختار، في الحالات التي تتوفر فيها كلمات مناسـبة أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة في قلوب المستمعين إلينا»[٣].

فالاستعارة عند ريكور في كتابه «المجاز الحي LA METAPHORE»، لها وظيفة كاشفة لتجارب حياتية معيشـية نادرة لا يسـتوفيها الاستعمال العادي للغة، وهو ما يذهب إليه أركون كذلك.

٢- الأسطورة

يدعو أركون إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسـطوري، و إبراز مضامينه، وكيفيات اشتغاله، من خلال توضيح وظائف الموروثات الأسطورية، ودورها في تشكيل البنية العقلية والاجتماعية للمجتمـع العربي الإسـلامي. ويصرح محمد أركون في أكثر من مناسـبة أنـه لا توجد بلورات دقيقة لمصطلح الأسـطورة، وأن هذا المصطلح يتداخل مع مصطلحات أخرى من مثل الخرافة والقصة، والأيديولوجيـا... وهي مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف الحقول المعرفية التي

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٧٩.
(٢) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط ١، سنة ٢٠٠٣، ص ٩٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٧.

توظف فيها، لأن هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل إيديولوجيا، ولذلك لم تجمد في تعريفات أحادية ثابتة.

ويحدد محمد أركون أهمية الأسطورة بقوله: «إن لمفهوم الميث «الأسطورة» قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديداً للعمل التاريخي. وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً. إن الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)»[١].

ولعل أهم عنصر في هذا التعريف للأسطورة عند أركون هو الحكاية التأسيسية التي تنطلق منها جماعة بشرية ما لبناء نموذجها في التاريخ، حيث تتخذ من حكايات تأسيسية مشروعاً للعمل التاريخي. وهذا ما يجعل الفكر الأسطوري عند أركون «يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائماً، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعايش أبداً لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكراً لازمنياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء، ويعري أسسها التوليدية والمتزامنة. وهو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية»[٢].

ويأتي اهتمام محمد أركون بالأسطورة والفكر الأسطوري في سياق إعادة الأنثربولوجيا الثقافية الاعتبار لدور الأسطورة بعد تراجع الترعة العلمية والوضعية التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطورية فأعادة الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية»[٣]. وهي وظائف نفسية واجتماعية وثقافية، ولا تفصل = بين العقلاني والخيالي فهما عنصران في

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٠.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركزالإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام.١٩٩٢ ص ١٢٦.

(٣) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠١، ص ٢٩٢.

تفاعل مستمر من أجل توليد معرفتنا بأنفسنا، وتوليد وجودنا الفردي والجماعي. فعن طريق الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية تتم إعادة الاعتبار «إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلاً من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية، وهيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة، لاعقلانية واحدة، وبطرائق متعددة لمفصلة المعنى»[١]. أي أن المعرفة الحديثة لم تعد سجينة الإطار الثنوي، فلم يعد العقل يتضاد مع الأسطورة وذلك ما يميز دراسة ما هو أسطوري في مشروع نقد العقل الإسلامي، عند محمد أركون، أي أصبح الفكر الأسطوري يحظى بنفس الأهمية والقيمة المعرفية التي يحظى بها الفكر العقلاني المنطقي.

ويميز أركون بصدد تحليله للأسطورة والفكر الأسطوري بين الأسطورة المثالية رؤيا أسطورية، والأسطورة الخرافية. فالأسطورة المثالية (القصة) mythification: «تلخص بواسطة التعبير النموذجي والرائع عن المعنى التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المقدمة للاستبطان التقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دوراً أساسياً لا يعوض، أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة، أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معاً، إنها تقوي وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع»[٢].

وهذا الأمر لا يخص المجتمعات القديمة دون الحديثة، بل يخص المجتمعات الحديثة أيضاً، لأن كل مجتمع لا يخلو من وظيفة التقديس والترميز، وهذه الوظيفة تؤمنها له الأسطورة المثالية. ويضاف إليها «الأسطورة الخرافية» mythologisation وتشير إلى «التوسيعات والتحولات والانحرافات التأويلية والتقنيعات التنكرية التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتغيرة»[٣].

ومن ثمة فإن العلاقة بين الأسطورة المثالية والأسطورة الخرافية عند أركون هي علاقة ثابت بمتحول، وعلاقة جوهر باستخداماته المختلفة لأغراض مختلفة أيضاً من قبل الفئات الاجتماعية التي تستدعيه وفق مقتضيات معينة. ومن الأسطورة الخرافية جاءت في العصر

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.
(٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٢٩٧
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

الحديث حسب أركون الإيديولوجية التي أخذت مكان حكايات التأسيس أي حلت الأدلجة محل الأسطرة.

كما يميز أركون أيضاً بين إنتاج الأفكار، والايديولوجيا لأنهما يركزان على الأفكار وليس على الصور والرموز، على عقلانية اللغة، وليس على طاقاتها الإيحائية المجازية و إنتاج الأفكار Idéation، «هو الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاماً فكرياً ما وتوسيعها وأغنائها وتجديدها والتحقق من مدى تطابقها مع الواقع»[١].

وهذا ما يجعل إنتاج الأفكار كفعالية عقلية يختلف عن الايديولوجيا، لأنها ترتبط عادة بمصالح فئات اجتماعية معينة، ولا يهمها المعرفي كثيراً إنها «تهتم باختبار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق وبالتي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية (الجماهير) للقيام بأعمال محددة»[٢].

بمعنى أن الايديولوجيا لا تهتم بالتناسق المنطقي للأفكار بقدر ما تقوم على إرادة اصطفاء عناصر فكرية معينة من الذاكرة الجماعية بهدف تجييش وشحذ همم جماعات اجتماعية لتحقيق أغراض معينة، لأن الايديولوجيا هي إرادة نضالية لفرض ذاتها على وعي الجماعة، خاصة عندما يكتب لها الانتصار والهيمنة وتصبح حينئذ نظاماً فكرياً مغلقاً، يحل محل حكايات التأسيس و يستخدم كمرجعية لدعم الخطابات السياسية والدينية.

إن كل قراءة نقدية للتراث تهدف إلى إعادة تأويله وفهمه عند محمد أركون تتوقف على ضرورة إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني ودورها في تشكيل العقل الإسلامي، وهي الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها حقائق تستند إلى مسلمات صحيحة. فحضور الأسطوري كثيف في تاريخنا، وهو عنصر مؤسس لثقافتنا، سواء في الماضي أو في الحاضر، لذلك نجد أركون يقف عنده كثيراً محاولاً تفكيك بنيته، والتحسيس بوظيفته في إيجاد وبناء الكثير من التصورات والقناعات. لأن الفكر الأصولي يتغذى عليه. لأن زمننا الراهن حسب أركون «يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة و إدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، بأن نفهم

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي - المركزي»[١].

وفي إطار تحديد أركون للبعد الأسطوري في الفكر الإسلامي وبيان وظيفته في تشكيل بنية هذا الفكر، يتكلم عن هيمنة أسطورة العصر التدشيني، وكيف تم تحويله جيل الصحابة إلى شخصيات أسطورية مثالية، تتعالى على شروطها التاريخية، فالخطاب الأسطوري عنده «يحول العامل المادي المحسوس الذي قام به النبي محمد ﷺ بترميزه للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة»[٢].

ولذلك نجد أن الفكر الأصولي السلفي الذي يشتغل على النص الديني ويختص به - في نظر أركون- «يحذف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف، في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية والسلوكية والتيولوجية»[٣].

كما يرى أركون في دعوة الحركة الإصلاحية السلفية بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والإنطلاق من اللحظة التأسيسية أي لحظة القرن السابع الميلادي، أو تجربة المدينة كما يسميها، بأنها نوع من الوهم الأسطوري. وعليه فإن كل تأويل للتراث العربي الإسلامي لا يكون واعياً بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي يظل بعيداً كل البعد عن إدراك الجوانب التاريخية في هذا العقل أو الفكر لأن الخطاب القرآني حسب أركون هو نموذج للتعبير الميثي أو الأسطوري.

٣- المتخيل

يتكرر استدعاء مفهوم المتخيل في تحليلات محمد أركون للتراث الإسلامي، إلى درجة يصبح فيها الكشف عن مضامينه، وطريقة تشكله، وكيفية اشتغاله، ودوره البنيوي في إخراج التراث بالصورة التي هو عليها، شرط ضروري لكل جهد معرفي غرضه الوعي بحجم وفعالية المتخيل في التاريخ.

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٩.
(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٣.

وتستعمل كلمة متخيل في اللغة العربية بثلاثة دلالات[١] على الأقل: (**كصفة**، وتعني ما لا يوجد إلى في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية. **كاسم مفعول**، للدلالة على ما تم تخيله. **كاسم**، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال).[٢]

وفي المعنى الاصطلاحي يحدد الفلاسفة الخيال أو المتخيل بمايلي: (إنه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقاً. **إنه** ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبداً في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة. **إنه** الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة، و إيجاد تجارب عملية في كل مناسبة. **إنه** عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل)[٣].

يرتبط الاهتمام بالخيال والمتخيل عند أركون بهدفين أساسيين: أما **الهدف الأول** فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تمظهراته، وتجلياته المختلفة، ومن ثمة تجاوز تبخيسه والحط منه. فالخيال من الواقع ولا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي وما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤية للوجود والإنسان، وذلك ما انتهى إليه جورج دوبي عندما درس «المتخيل الاجتماعي L'imaginaire Social». و**الهدف الثاني** هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل والفكر عن الخيال والصورة، وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته، واستبعدت المخيلة، المخيلة التي وصفها ديكارت بأنها «مجنونة المسكن La folle du Logis»[٤]. ومن ثمة تجاوز النظرة القدحية للخيال وعناصره اللامعقولة، ورفض عبادة العقلانية «فالعقل لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال والمتخيل»[٥].

(١) ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك - ل، دار الكتب العلمية، ج١، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠٥، ص ٣٢٧-٢٣٨.

(٢) مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم: WW. Fikr Wanakd aljabriabad.

(٣) محمد أركون، الإسلام، السياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٩.

(٤) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، عام ١٩٩٦، ص ٢٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.

أي أن العقل يحمل في طيَّاته لا معقوله، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال وبناء على ذلك فالدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال ووظيفته، ودوره في إنتاج المعنى، وحضوره في بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية، والعمليات التي يعيد بواسطتها المخيال إنتاج نفسه والاستمرار في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات، على غرار ما فعله الكثير من الباحثين الغربيين الذين اهتموا بالمتخيل، من أمثال «جورج دوبي» G. DUBY، في كتابه الأنساق الثلاثة أو متخيل الإقطاعية عام ١٩٧٥ و«جاك لوغوف» G.LEGOFF، الذي كتب المتخيل القروسطي في ١٩٨٥، وبشكل عام التيار الذي اهتم بدارسة البنى العقلية للمجتمعات أو تاريخ العقليات.

يرى محمد أركون أن استخدام العقل والاستعانة به، غيب الحديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة، أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل «الإدراك والتعبير، والكشف المعرفي»[١]. كما يرى أركون أن المسلمين والمستشرقين معاً قدموا «تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات)، ولكنها معدومة تماماً من ساحة الفكر»[٢]. أي أنهم كرسوا التضاد وما يترتب عليه من إقصاء متبادل بين اللوغوس والميتوس، العقل والخيال، المعنى الظاهري والمعنى الباطني ويميز أركون في المتخيل بين:

المتخيل الديني: «ويعرفه بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية»[٣]، بمعنى أن اللغة الدينية، ويضاف إليها التكرار الشعائري تجعل المتخيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور وتمثل كل الأشياء المحسوسة والذهنية، فكل شيء بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن

(١) محمد أركون، الإسلام السياسية والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، عام ١٩٩٠، ص ٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠.

حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، وينبغي الإيمان بها»[١]. وهكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل على العكس يصبح هذا العقل مصدراً للزندقة والانحراف والضلال، إذا لم يقبل بأن يصبح كلياً الخادم المطيع للمتخيل الديني»[٢] في حين أن العقل النقدي يأخذ على المتخيل كونه المولد للتصورات والأفكار الوهمية، لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية، والحكايات الشعبية، والعقائد الأسطورية.

المتخيل الاجتماعي: ينتهي المتخيل الديني في المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية إلى التطابق كلياً مع المتخيل الاجتماعي، وهو عبارة «عن تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة. وهو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية»[٣]. أي أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكار - القوى، التي ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين والتي يراد لها الهيمنة في الساحة الاجتماعية، فالمجتمعات البشرية لا يمكن فهمها إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي، وهذا ما يذهب إليه بول ريكور عندما يحدد بدوره المتخيل الاجتماعي بأنه «هو هذه الملكة المنتجة لتمثلاتنا، لدورنا في التاريخ وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل وتقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة، وهذا المخيال يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيان في صورة الأيديولوجيا وأحياناً أخرى في صورة اليوتوبيا»[٤]، وعليه فالدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي الحقيقي نفسه، هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحداث التضاد بينه وبينها أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه، وبالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ، إنها مغروسة ومتجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١.
(٤) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص ٢٦.

مادية ضخمة»[١]. و«المتخيل بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعب ما وتحدد موقفه تجاه الشعب الآخر»[٢]، وعليه فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجي للمخيال الديني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية والاجتماعية التي أنتجته باعتباره وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيماً لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها»[٣].

فالمخيال الديني قد يستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدسة، والعلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني و إبراز الثقل التاريخي والسوسيولوجي له. ويذهب أركون إلى أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعاً انطلاقاً من النص القرآني وهو الأمر الذي لم يحظ بعد باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقع «إن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، ولكن للأسف، فإن عمل المخيال كان قد سفه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغرب عن طريق العقل المعقلن»[٤]، ويركز في إبراز دور الخيال وعلاقته بالعقل على منهج علم النفس التاريخي La psychologie Historique، لأنه «يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل، والتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامشية الاجتماعية والبنى النفسية والقوى النفسية العميقة والمتخيل الاجتماعي»[٥].

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية، ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهماً صحيحاً وموضوعياً، دون بيان دوره.

---

(١) محمد أركون، الإسلام السياسية والأخلاق، ص ١١.

(٢) هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد٦، ١٩٩٤، ص ١١٧.

(٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠١ ص ٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام ١٩٩٣، ص ١٤٦.

٤- المعنى وآثار المعنى

فرقت الألسنيات الحديثة بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، والمعنى المجازي أو آثار المعنى وذلك عكس فقه اللغة (الفيللوجيا) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة أي أول معنى أتخذته الكلمة في تاريخها. يولي أركون أهمية قصوى في مشروعه التأويلي، لفكرة المعنى؛ وتمييزه بين المعنى وآثار المعنى يشكل شرطاً لإعادة قراءة التراث.

فلفظة المعنى: «مشتقة من فعل عني الذي يؤخذ بمثابة أظهر إذ ما نسب إلى الأشياء فيقال مثلاً: غيث الأرض بالنبات إذا أظهرته و يؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب للإنسان، فيقال مثلاً عني فلان بما قاله كذا، أي أراده وقصده، أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشيء، ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ماللإنسان من الصفات المحمودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن»[(١)]. ويقابل التمييز بين المعنى وآثار المعنى، أو المعنى الحرفي والمعنى المجازي، ويعني الدلالات الحافة أو المعاني الثانوية «لأن الدلالات الحافة لمصطلح ما هي فقط جزء من معانيه. والتي تظهر كقيم مضافة أو ثانوية أو محيطة»[(٢)]. ويشكل هذا التميز عند أركون المدخل إلى «أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى»[(٣)]. والأشكلة تعني وضع المعاني على محك النقد والتساؤل. لأن كل نظام فكري ديني أو سياسي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن. كما ينتج أيضاً آثار المعنى أي الاستخدامات الايديولوجية المرافقة لكل معنى. ولما كان كل طرف يعتقد أنه يملك المعنى، «فإن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدعونه. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه أقصد المعنى المشتق

(١) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط ١، عام ١٩٨٦، ص ٧٦٤.

(2) DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002, P 131.

(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكرالإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، عام ١٩٩٩ م، ص ٢٢.

بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير»[١]. وهذا الشكل من المعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد في كل الديانات والمذاهب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح والحقيقي.

أما الفكر الحديث الذي ينتسب إليه أركون فإنه «يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابراً، أو ظرفياً، أو صدفوياً، أو متحركاً، أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطأه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى»[٢]. وبالتالي فلا يوجد المعنى المعطى أو الجاهز أو القبلي، وإنما المعنى ينتج، وفي عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد، ولم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه «وكل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعا من الايديولوجيا، ونقصد بالايديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو «قيمه» لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يعتبر كإيديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها»[٣].

و لهذا السبب يفضل أركون استخدام مصطلح «رهانات المعنى» بدل مصطلح «البحث عن المعنى» فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاستخدامات الإيديولوجية ولذلك فإن «مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ما سميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة، لا يحق لأحد وخاصة إذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة «أقول لا يحق له أن يفعل ذلك إذا لم

(١) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، عام ٢٠٠١، ص ٢٤.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠١، ص ٥٤.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٤.

يحط علماً بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية»[١].

ويلاحظ أركون أن النص القرآني لم يدرس من منظور الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية فلا توجد إلا محاولات قليلة جداً لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم. أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن ومن المعلوم أن الناقد الكندي نورثوب فراي N. FRYE، كان قد درسها بالنسبة للتوراة والأناجيل باعتبارها تمثل الرمز الكبير»[٢]. ومن أشهر كتبه في هذا المجال: «الرمز الكبير: الكتاب المقدس والأدب» Le grand Code. La bible et la Littérature، وكتاب الكلام الأعلى: «الكتاب المقدس والأدب» La Parole Souveraine. La Bible et la Littérature.

وبالنسبة لأركون فإن الألسنيات الحديثة وحدها تمكننا من توضيح الكيفية التي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس، وطريقة تركيبه للمعنى، بطريقة جعله يتعالى على كل المشروطيات اللغوية والتاريخية والسياسية، خاصة وأنه يمثل المعنى الموثوق المتجذر في التجربة الوجودية للإنسان المؤمن.

ويذهب محمد أركون أننا بفضل الألسنيات والنقد الأدبي أصبحنا قادرين»على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء، فقد يفهم القراء إيحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضاً وقد نشأت في ألمانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس) ويمكن أن نطبق منهجيتها أيضاً على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها»[٣].

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩.
(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٢.
(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٦.

وتحيلنا هذه المنهجية النقدية إلى التمييز بين نوعين من النقد، وهما: نقد النص من جهة المؤلف ونقد النص من جهة المتلقي، فهناك «نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملاصق ونقد النص من جهة متلقيه وقرائه - ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيالات الفردية والجماعية وهذه المخيالات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء، ثم في تصرفاتهم وسلوكهم»[١].

وهكذا يحصل التمفصل بين آثار المعنى أي فهم الناس للنصوص عبر خيالهم والمعنى الصحيح والمعتبر المعنى الوحيد للنص وبين الأيديولوجيات التي تتحكم بالناس، فكل «الفاعلين الاجتماعيين سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي الأولي للنص الأعظم: أي المعنى المتره والمتعالي والمقدس الذي لا يمس والمؤسس لكل ما تلاه حتى أبدا الآبدين»[٢].

ولذلك يجب التمييز بين آثار المعنى وهي مجموع الاستخدامات الفئوية والطبقية والسياسية والاجتماعية للمعنى والمعنى. فالقرآن قدم معنى ما، ولكن هذا المعنى تعرض للاستعمالات الإيديولوجية، من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل جماعة أو مذهب أول القرآن بطريقة خاصة، والقرآن يتحمل عدة تأويلات، أي أن فهم القرآن لم يكن واحدا على مر العصور فكل جيل يكتشف فيه شيئاً جديداً، لأنه يقرؤه على ضوء تجربته و إمكانيات عصره العلمية والثقافية، والقرآن مثله مثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل حسب أركون أي أنه «ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة والغزيرة: كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل»[٣].

أي أن النصوص التأسيسية هي نصوص قابلة لأنواع شتى من الإسقاطات والترجمات ويلخص أركون نظريته في المعنى بقوله: «أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين- أو من إتباع الأحزاب والأيديولوجيات السياسية- يفسرون النصوص التأسيسية

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٦.

بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته ومداركه وظروف عصره»[١]، وعليه لا يوجد معنى أولي وأصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة وكل المشروعيات والحقائق، عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية، وقادرون على تأويلها تأويلاً صحيحاً و إدراك معناها الحقيقي، «و لكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولبون معنى الوحي ويجمدونه في حين أنه فوَّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة الذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد»[٢]. وعليه فإن كل تأويل جديد للفكر الإسلامي المعاصر عليه أن يأخذ بدور الخيال والمجاز، والأسطورة بالشكل الذي حدده أركون كما يجب أن يميز دائماً بين المعنى وآثار المعنى. لأن هذه المفاهيم بمعانيها الجديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية هي آليات في التأويل.

(١) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٨.
(٢) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٩.

المبحث الثاني

حدود التأويل عند محمد أركون

إن إعـادة قراءة وتأويل النصوص التأسيسـية أي النص المقـدس أو النص الأول والنصوص الثانية المتفرعة عنه، أي النصوص التفسيرية، يفترض بالنسبة لأركون شروط منهجية و إشكالية جديدة، وذلك بسـبب تغير المنظومـة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفـة عما كانت عليه في المـاضي. وهـذا الأمر يتطلب بالتالي توظيـف آليات جديدة من أجل بنـاء معرفة معاصرة حول النص، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، وتحقيق القراءة النقديـة، «وهكـذا نطبق التحليل الألسـني، والتحليل السـيميائي الـدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أوالسوسـيولوجي، والتحليل الأنتربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي»[1].

والهـدف من كل هذه التحليلات المختلفة والتي هي نتاج العلوم الإنسـانية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية، وبالتحديد إدراك معنى النصوص المقدسة وعلى رأسـها القـرآن الكريم، أي كيـف يمكن القبض عـلى المعنى؟ وهذا السـؤال تترتب عنه إشـكالات أخرى مهمة. من مثل هل يوجد معنى نهائي ومطلق في النص المقدس؟ وهل بإمكان العقـل البـشري بمحدوديته ونقصه الوصـول إلى القصد الإلهي في كمالـه و إطلاقه؟ ومن ثمة ما هو دور الذات المؤولة في عملية التأويل؟ وهل يمكن تجاهل المؤول في تعاطيه مع النص؟ وهل للنص معنى موضوعي مسـتقل بمعزل عن تدخل الذات الواعية؟ وهل يتطابق القصد الإلهي في النص مع ما يثيره النص من معاني ودلالات؟ وما هي حدود تدخل الذات في بناء المعنى؟ خاصة أن النـص القرآني قد ألهـم ومازال يلهم الكثير مـن التأويلات المختلفة والمتغـيرة بتغير الزمان والمكان، وأنه نص غزير المعاني قصصي البنية ورمزي المقاصد حسب أركون.

وهكذا نلاحظ أن أركون سـيوظف نظريات القراءة، ومناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، وفهم مرحلة النبوة، وكيفية تشـكل المصحف، وتشـكل السـيرة،

(١) محمد أركون، القرآني من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٠.

أو بالأحرى كل التجربة الحضارية الثقافية العربية الإسلامية، بإمكانها أن تحدث القطيعة مع التأويلات الأيديولوجية المسيسة للإسلام، وأن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص وفتحه على عديد الاحتمالات.

ومن ثمة المرور من التأويل الرسمي الأوحد إلى صراع التأويلات وتعدد التفسيرات. وفضح إدعاءات الفقهاء بكونهم قادرين على معرفة وفهم كلام الله بشكل متطابق مع مقاصده النهائية والكلية. وذلك يبرر لهم إضفاء القداسة على اجتهاداتهم وبلورتها في شكل أحكام شرعية.

فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسب أركون هي: «أولاً: أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماما لمعانيه المقصودة. وثانياً: أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان»(١).

وهذا تماماً ما يرفضه أركون، وهو السبب الذي جعله يشتغل منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه الزمن بالرغم من علمه «أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري»(٢).

وهذه الغاية يعمل أركون على بيان أنها لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى. ومن خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي، والحفر الأركيولوجي، فالنص القرآني ولد ولا يزال يولد عشرات التفاسير الأدبيات التأويلية منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم. وتراكم التأويلات «يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول، سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أو بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني» مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جداً التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه و إنما نعرف الصورة

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام ١٩٩٣، ص ٢٣١.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ٢، عام ٢٠٠٠، ص ٢١.

الاسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات»[١].

ونلاحظ كيف يمارس أركون الحفر الأركيولوجي على التراث الإسلامي لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس، وهو النص القرآني وبين النصوص التفسيرية المختلفة المنتجة من قبل المسلمين، وهي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري واللاتاريخي. ويقدم أركون مثال الطبري على ذلك فيقول: «عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى:(نقطتان على السطر) ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعني إطلاقاً أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري) وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية أي المذهبية التي أتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد[٢]». ولكن المؤرخ الحديث يدرك حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة الطبري.

فالحفر الأركيولوجي هو الذي يمكن الباحث المعاصر بتحقيق الكثير من عمليات الاختراق والزحزحة في داخل الفكر الإسلامي، وهذا ما انتهى إليه أركون عندما أكد مثلا أن الإسلام عرف تجارب علمانية فعلية عكس ما هو سائد في الخطاب الأصولي والاستشراقي، كما انتهى إلى كون الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم بعملية علمنة كبيرة لم يشهدها تاريخ الفكر الإسلامي... إلخ

فالحفر الأركيولوجي يسمح باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، لأنه يخترق الطبقات السطحية والوسطى ويعود إلى اللحظة التدشينية الأولى.

يضاف إلى ذلك التفكيك وهو منهج ارتبط بـ «جاك دريدا» DERRIDA الذي أعاد بلورته، بعد أن استعاره من هيدغر M. HEIDEGGER، وحور فيه عن طريق تطعيمه بأدوات

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام ١٩٩٣، ص ٢٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣١.

الألسنيات الحديثة ومنهجياتها، ثم راح يطبقه على الميتافيزيقا الغربية بدء من أفلاطون وانتهاء بهايدغر، وساهم جهده في تبيان الصفة النسبية جدا للميتافيزيقا، ومع فوكو M. FAUCAULT، عرف التفكيك توسعاً حيث شمل قطاعات واسعة من المجتمع «و عن طريق التفكيك يتمكن الباحث من معرفة الأجزاء المطموسة في الخطاب، أو في أي عمل ثقافي أو حضاري، ثم يعرف كيف تمارس هذه الأجزاء دورها ضمن البنية العامة للفكر، ومن ثمة معرفة كيف يمكن أن يقوم بنقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة. وكل ذلك يساهم في فهم الفكر الإسلامي فهماً جديداً متحرراً من ضغوطات المستحيل التفكير فيه، و يعترف أركون «أن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جدا ونادرة»[١]. والسبب في ذلك هو أن التفكيك فهم بالمعنى السلبي، وهو ما فوت الفرصة على الباحث المسلم لإدراك جوانبه الإيجابية فهو -أي التفكيك- «ينطوي على عمل ايجابي كبير ومنقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها للدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية»[٢].

وغرض أركون من استخدام التفكيك والحفر الأركيولوجي كآليات تأويلية في إعادة قراءة القرآن هو القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة « حولت السؤال الفلسفي التقليدي» كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد « كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم.

من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم «أفق الانتظار» الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعني دائما أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال غدامير GADAMER»[٣].

(١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٩٧.
(٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.
(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ١٤

فالمعنى لم يعد يتأسس بعيداً عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح من إنتاج الإنسان فهو صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يشكل جوهر التأويل، وهذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق.

وعليه فإن تجاوز أزمة المعنى المكرس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل والذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهراً إلهياً بقدر ما هو فهم بشري، تاريخي، نسبي ومتغير.

أنماط التأويل: وما يترتب على إعطاء الأولوية للفهم على المعنى، هو التعددية اللانهائية للمعاني والمدلولات لأن الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية يميزون بين التأويل المطابق وغرضه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي وقصدية النص، أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، والتأويل المفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهي وتأويل لا متناهي والمتناهي هو الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص» إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييره. سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية والثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظرياً»[١].

أما التأويل اللامتناهي فهو الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص «على أنها تعددية لا محدودة، وبالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات واللاتحديدات لا توقف انفجارها الدلالي آية تخوم»[٢] وبالتالي فإن ما يضمن سيرورة التأويل هو عدم تحديده، فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص، لأن النص ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة.

(١) محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع ٢٠٠٤، ص ١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨.

والتأويل الذي يمارسه أركون على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية ويعتبرها دلالة أرثوذكسية، ويقول بتعدد الدلالات والمعاني تعدداً غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي «قابليته لان يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار، ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائياً، ناجزاً أو موضوعياً، لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقاً والمبجلة»[١].

وما يؤكد التأويل اللامتناهي عند أركون هو قوله: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه» لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات»[٢] فالذات المؤولة لا تحكمها حدود ولا تخضع لضوابط في سبرها أغوار النص بغية الوصول إلى معانيه، لأن القرآن هو عبارة عن دلالات احتمالية وليست يقينية نهائية مقترحة على كل البشر، وهو بذلك يثير قراءات وتأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقين مثله في ذلك مثل العمل الأدبي أو الفني الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر لجمهوره أو أنواع جمهوره المتتالية، حيث يشير أركون إلى نظرية «جماليات التلقي» وهي نظرية من نظريات القراءة، تركز على القارئ أو المتلقي أكثر مما تركز على المؤلف.

«فتفاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثالاً ممتازاً على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا لخطاب من عصر لعصر»[٣] فدلالات القرآن حسب أركون دلالات تتجاوز التاريخ وتشير إلى التعالي لكنها تقبل التحيين والتجسيد حسب الظروف والأحوال التاريخية والمجتمعية، «فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٧٤.
(٢) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦.
(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٦٦.

على العكس، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات إيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة»[١] فالتأويل يستمر ويغتني من صراع التأويلات وتعددها واختلافها، وواضح أن هذه الفلسفة التأويلية ترتد إلى تصورات لسانية وسيميائية ولغوية حديثة تحدد مفهوم النص تحديدا تفكيكياً، لأن التفكيك هو إستراتيجية قراءة، يؤكد الوجود الدائم للاختلاف والمغايرة Différence وهذه التصورات هي:

١- النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لانهائية الترابطات.

٢- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصدية الكاتب) على العكس إن مهمة الخطاب التأويلي هي التأكيد على تطابق التعارضات.

٣- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر ويدل الوجود في العالم على عدم قدرتنا على تحديد معنى متعال. Etre-dans le monde

٤- إن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحادياً، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير متقطعة من الحالات اللانهائية.

٥- إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

٦- إن الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول Le non dit الذي تخفيه.

٧- إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه Son vides.

٨- إن السميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل.[٢]

مأزق لانهائية التأويل: وفق هذه الخصائص يغدو التأويل نشاطاً لا تحكمه قواعد، لأن المنظور التفكيكي في التأويل لا يسلم بوجود حقيقة للنص «فالنص في منظوره نسيج من العلامات والاحالات اللامتناهية، وهي آلية للتشتيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير عن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف، تكمن في أن رهان التأويل ليس قمع أو كبت النص، بل إطلاق العنان لسيرورته الدلالية، كي تنتشر في كل الاتجاهات بحسب رغبات

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٤٥.
(٢) محمد بوعزة، رهان التأويل، ص ٢١.

المؤول»[١] أو بلغة أركون القراءة المتشردة المتسكعة في كل الاتجاهات، التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، والتي تنفي وجود معنى أحادي للنص، فالتأويل هو سيرورة لا تتوقف، والمعنى لا يستقر بسبب لانهائية التأويل. وعليه فإن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، وتحطم مفهوم الحقيقة، ففيه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عديدة، فالفكر التفكيكي «ينطلق من تفكك المعنى» و«المعنى المرجأ» لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو «لامعناه» أو هو «فراغه» من المعنى»[٢].

فأي معنى نمنحه للنص مهما كانت شموليته «يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادراً على إدماجها، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص وبالفعل نفسه»[٣]. وما يترتب عن تفكك المعنى هو «أن «المعنى النهائي» و«الأصلي» الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه «مرجأ» دائما إلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص»[٤] فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى، لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

إن التأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، وهو لا يكون للنص فقط، سواء كان نصاً دينياً مقدساً، أو نصاً قانونياً أو تشريعياً، أي أصولياً كما هو الحال عند الشافعي، أو نصاً تاريخياً أو أدبياً، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قوى الصراع في المجتمع، «ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع شفرة، والتأويل فك لها»[٥].

فالتأويل الأنتربولوجي للنصوص عند أركون يكشف عن الصراع بين الثقافة الشفهية،

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.
(٢) عبد الكريم شرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص ٥٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٥٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٩.
(٥) حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص٦٩.

والثقافة العالمة، حيث ترتبط الثقافة الشفهية بالعامة من الناس، وبالفئات الاجتماعية الهامشية، أما الثقافة المكتوبة والعالمة فإنها ترتبط بالسلطة وبالفئات الاجتماعية ذات الامتياز والحظوة كما أن الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، والمغيب والمهمش والمسكوت عنه...إلخ يقع في صميم معرفة أطراف الصراع الاجتماعي، ونفس الأمر أيضاً بالنسبة للمقدس والمتعالي، وكيف يتم الارتقاء ببعض الفئات الاجتماعية فتصبح هي الفئات الناجية والصالحة، مقابل فئات اجتماعية أخرى تقدم على أساس أنها نموذج للانحراف والضلالة.

كما أن معارك التأويل تكشف، عن الصراع الاجتماعي بين قوى التقدم وقوى المحافظة، في كل مجتمع، فهي ليست معارك نظرية لغوية عن «صدق» هذا التأويل «أو صحة هذا التفسير بل هي صراع مصالح»، ولذلك نجد المدافعين عن حرية التأويل عادة ما يكونوا من دعاة التغيير والتقدم سواء في الحضارة العربية أو الحضارة الغربية، أما المدافعين عن أحادية التأويل فهم من دعاة الثبات وعدم التغير. وعليه فإن التأويل بهذا المعنى لا يخص النصوص فقط، وإنما يشمل كل جوانب الحياة المختلفة، فهو موجود وليس في حاجة إلى من يدافع عنه، أي أنه محايث لنا في كل حياتنا، وأكثر من هذا فإن التأويل حسب حسن حنفي «هو القاسم المشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أي حضارة، هو عصب الحضارة وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي. لا تقطع مع الماضي كما هو في الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية، بل تتواصل معه وتعيد قراءته تطويراً للماضي وتأصيلاً للحاضر، وتحقيقاً للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات وعلومها مثل (السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية)، كلها تدخل ضمن علوم التأويل»[1].

وهذا ما يتجلى واضحاً عند أركون فمن أجل تجاوز القراءة ذات البعد الواحد للنص وللتراث الإسلامي فإنه يستخدم كل العلوم الإنسانية والاجتماعية المتاحة له من الفلسفة إلى الانتربولوجيا إلى علم النفس إلى التاريخ إلى نظريات القراءة المختلفة، إلى اللسانيات... إلخ.

لأن قراءته تعي منذ البدء أنها تأويلاً، فهي لا تركز على قائل النص فقط أي المرسل وإنما

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

تركـز أيضاً على المتلقي، أو جمهور المتلقين، وتعطـي للمتلقي الحرية الكاملة في فهم ما يرغب في فهمه من موضوع التأويل.

الخاتمة النقدية

يعتمد المنهج عند محمد أركون على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، وذلك تجنباً لأي اختزال للمادة المدروسة، إن تعددية المناهج عند أركون جعلته يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية والأعلام...إلخ، إلى درجة أن البعـد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائي والتطبيقي بمعنى آخر أن المنهج أصبح موضوعاً ثانياً إلى جانب كونه أداة.

كما نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، و يسـقطها على مجال مختلف تماماً عن مجال تشـكلها وظهورها، ولا يضع شروطاً لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلاً غير مشروط. وذلك عكس الكثير من المفكرين العرب الذين يجعلـون عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر عملية مشروعة «عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة -في اصطلاحنا هنا- تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهـوم، في آن واحـد. وعملية بناء المرجعيـة للمفهوم في الحقل المنقول إليـه، تتطلب بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشـكلها ومراحل تطورها وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع»[١].

وهذا يوقعه في تجاوز الكثير من الأسـئلة المهمة فهي غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هـذه المناهج من حقولها الأصلية وهي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول جديدة وهي حقول الثقافة العربية الإسلامية.

ينقـل أركـون المفاهيـم من المذاهـب الغربية بشـكل جاهـز دون أن يخضعهـا للتعديل

(١) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ١٩٩٥، ص ١٤.

والانتقاء بما تجعلها تتناسب والتراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه ويطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج، ومعنى ذلك أنه حسب طه عبد الرحمن عاجز «عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير هذه القدرة على اصطناع المقابل مثلاً أو ضد»[١]، لأن هذه العملية هي التي تضفي طابع التأصيل على هذه المفاهيم والمناهج فتصبح منقولة ومأصولة في الوقت ذاته. والسبب في ذلك هو غياب القدرة على النقد، لأن «إسقاط آية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته. بعد إنزالها عليه، ولما كان أهل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطو تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل المترلة عليه»[٢].

ولكن يبدو أن أركون لا يهتم بضرورة تأصيل هذه المفاهيم، ولا يبحث في تاريخية مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، مع وعيه بأنها استجابة لحاجات المعرفة الناتجة عن الأطر الاجتماعية والاقتصادية المستحدثة في المجتمعات الغربية. والدليل على ذلك أنه «فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة، بمعنى أنه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم ويختار لها الرسوم العربية المطابقة لها صوتياً مثل «إبستمي» و«انتربولوجي» و«استراتيجي» و« إيديولوجي.... إلخ.»[٣].

ومما يلاحظ أيضاً أن أركون في جمعه بين المناهج المتناقضة لا يعمل على صهرها وتخريجها في بنية منهجية واحدة منسجمة تدمج المختلفة ضمن تصور واحد، وهذا ما جعله يسلك طريقاً صعباً «إذ ما يقع عادة الباحث أمام كثرة والجمع والتعدد في السهو، وهذا ما يؤدي به إلى

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، عام ١٩٩٤، ص ١١.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط ١، عام ٢٠٠٦، ص ١٩٠.

(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ٦٠.

التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيوياً وأصولياً. وقد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ عندما جمع بين فلسفتي فوكو وهابرماس، وهو ما أوقعه في الخلط ومن ثم في إحداث كثير من الثغرات والفراغات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي»[١].

وبالرغم أيضاً من أن الدرس الابستمولوجي يؤكد على أنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء، ذلك أن كل منهج يرتبط بحقبة زمنية معينة في مجتمع معين، ويستجيب لحاجات ذلك المجتمع، وهذا يعني أن كل منهجية نسبية وليست شاملة، وهذا يعني أيضا «أن عدم براءة أي منهج وارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجاً معيناً إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده، وهذا سيقودنا حتماً إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا»[٢].

ولكن بالرغم من كل هذه المزالق التي تحوم بعملية نقل المناهج الغربية، فإننا نجد المتن الأركوني تزدحم فيه المفاهيم الغربية وتتداخل بشكل غزير ومفرط، مما يجعل حالة أركون «هي انعكاس لعقلية الاستهلاك للإنتاج الفكري الغربي وتكريس الشعور بالتبعية المعرفية، وهي تبعية لا تقل عن التبعية الاقتصادية والحضارية، بل إن التبعية المعرفية من المنظور «المعرفي الأصولي»، هي السبب العميق للتبعية الاقتصادية والحضارية لأن أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة»[٣].

وهذه التبعية المعرفية والمنهجية قد تفقد الفكر والمفكر هويته، ولا تسمح له بتحقيق الإبداع والبناء ولا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري والفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

ويضاف إلى ما سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كتاباته تبشر دائماً بفتح مشاريع في البحث وتدشين ورشات في الدراسة، وهي المشاريع والورشات التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية والقوة، فيصبح العمل التأويلي مؤسسي، أي يحتاج لمجاميع ومؤسسات للقيام به.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣..

(٢) جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد٨، ١٩٨٠، ص١٣٠.

(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ٦١.

ويمكننا أن نلخص كل ما سبق في نقطتين أساسيتين هما: أولاً: أن أركون لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية، وبتاريخية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي الإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث وتجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. والنقطة الثانية الناتجة عن الأولى هو أنه لم يقم بنقد المناهج الغربية بل نجده يتعامل معها وكأنها مناهج ناجزة وكاملة وذلك حال بينه وبين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي والإيديولوجي، وبين العام والخاص وبين الموضوعي والذاتي.

وبالتالي فالتأويل يتجه عند أركون إلى إحداث القطيعة مع التأويل الفيللوجي من جهة، والتأويل الأرثوذكسي من جهة أخرى للنص المقدس خصوصاً ونصوص الفكر الإسلامي عموماً، فإذا كان النص في نظر الفيللوجي لا يمكنه أن يقول لاحقاً ما لم يتمكن من قوله في الأصل، لأن المجال اللغوي المشترك بين المؤلف والمتلقي الأصلي هو الذي يحدد المعنى. فإن التأويلية عند أركون تركز على المتلقي وتعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب والمتغيرات الجديدة. وإذا كان النص من المنظور الأرثوذكسي الدوغمائي لا يتحمل إلا معنى واحد صحيح وثابت، وهو المعنى الصحيح الذي يتطابق مع القصد الإلهي، وينتج الحقيقة، فإن أركون يتعدى هذا المعنى ويقول بالمعنى المتعدد والمختلف باختلاف أدوات التأويل، وبالتالي فإن كل المعاني هي متساوية ولا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني تتعدد بتعدد المذاهب والفرق والفئات الاجتماعية بشكل عام.

أي أن أركون لا يفتش عن التأويل الصحيح يريد تكريسه بدل تأويلات أخرى خاطئة يصفها حيناً بكونها أيديولوجية أو أرثوذكسية حيناً آخر، إنما غرضه هو تحرير الفعالية التأويلية وفتحها على اللانهائي أي أن إستراتيجيته التأويلية لا تتطلب تأويلاً بعينه لأنه بنظره لا يوجد معنى مكتمل أو معنى مفارق وشامل، فكل معنى هو مبني، أو الهرمينوطيقا هي نظر وتأملات في عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، أي لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقاً، وإنما توجد تأويلات متعددة ومتناقضة، ولذلك يصف قراءته بأنها قراءة متسكعة متشردة لا تحكمها قواعد ثابتة، ويحدد غرضه من تحليل الخطاب الديني بأنه ليس تقديم معانيه الصحيحة، وإبطال التفاسير الموروثة، وإنما غرضه هو بيان الخصائص اللسانية والصفات اللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه الخطاب النبوي.

و هذا يقودنا إلى القول بأن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكياً أكثر منه أركيولوجياً، لأنـه لا يكتفي بالبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسـلامي ليقف عندها، و إنما يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي الذي يتأسس على أنقاض المركزية العقلية التي تقارب المعنى والحقيقـة من منظور الإطلاق والكلية، والتفكيك من الناحية الابسـتمولوجية يتموقع خارج نظام المركزية العقلية للفكر الغربي وهي المركزية التي تنتظم المعرفة من خلالها حول حقيقة مطلقـة ونهائية، وبالتالي فإنها تحد من المعاني الممكنة، وتكرس دلالات سـابقة في الوجود على اللغة، فمع دريدا الذي ارتبط اسـمه بالتفكيك لا توجد حقيقة خارج النص، فالنص هو الذي يتكلم، بمعنى أن التأويل من منظور التفكيك لا يرنو إلى إثبات أي مدلول نهائي للنص، وبالتالي فإن حرية التأويلات غير مقيدة بقواعد محددة مسبقاً، فكل نص قابل للتأويل بطريقة مختلفة، لأن النـص هو نسـيج من العلامـات والرموز والإحالات غـير المتناهية وهو بلغـة دريدا آلية للتشـتيت وليـس لإعلان الحقيقة وبيانها، وهكـذا فإن رهان التأويل ليس قمـع النص، بل فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالية.

و من هذا المنظور يصبح القرآن حسـب أركون نصاً إشـكالياً يتضمن احتمالات متعددة، ويتحمـل قـراءات وتأويلات غير متناهيـة، ولا يوجد تأويـل يدعي حيازته عـلى الحقيقة أو الإنفـراد بالمدلول الأصلي أو تطابقـه مع القصد الإلهي، لأن النص القـرآني إذا أصبح موضوعاً للنظر الإنسـاني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي، ويتصل بالقـارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى إدراك المعـاني الإلهيـة أو المقاصد الحقيقية للمتكلـم المتعالي، وكل ما يسـتطيع أن يتوصل إليه القارئ من معاني هو نتاج عملية التأويل التي يمارسـها انطلاقاً من مرجعياته الثقافية والمعرفية والعلمية المختلفة، أي أن المعاني المتوصل إليها هي مجرد إبداع إنساني.

وانطلاقـاً مـن هذا الأمر يدعـو أركون إلى تشـكيل «لاهوت حديث» عن الإسـلام، أي لاهـوت ليبرالي، عـلى غرار ما حدث في المسـيحية واليهوديـة، اللتان تعرضتا إلى كل أشـكال البحث الوضعي من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية

ولعل أهم مشكلة يركز عليها أركون هي ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي وانتربولوجي مقارن وذلك من خلال نزع صفة القداسـة والتعالي عـن القرآن. ومن بين العمليات الإجرائية التـي يقوم بها أركون لتحقيق ذلك أنه مثلاً يحذف عبارات التعظيم والتمجيد المرتبطة بالقرآن كما أنه يسـتعيض عن المصطلحات الدينية المتعارف عليهـا بمصطلحات جديدة، فبدل القرآن

يستعمل مصطلح «الظاهرة القرآنية» وبدل «الخطاب الإلهي» يذكر مصطلح «الخطاب النبوي» وبدل «المصحف» يستعمل مصطلح «المدونة»... إلخ.

كما أنه يسوي بين الاستشهاد بالقرآن الكريم والاستشهاد بالكلام البشري، ويماثل أيضاً بين القرآن الكريم والنبي عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ. لأن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم كما تجسد كلام الله في القرآن الكريم، كما يميز بين «القرآن الشفوي» و«القرآن المكتوب» وبين الوحي المتعالي والوحي التاريخي المجسد في اللغة العربية، لأن النص القرآني هو نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، بمعنى أن القرآن تم إنتاجه وفقاً للشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، وعليه فإن الفهم التزامني له يتطلب إعادة فهم الشروط الثقافية التي تحكمت بولادته، وهذا ما يقصده أركون بأرخنة المقدس.

وهكذا يظل أركون يأمل باستقبال الفكر الإسلامي لعلم لاهوتي نقدي مشابه لعلم اللاهوت الغربي الذي عرفته أوروبا، وذلك بتطبيق المنهجية النقدية التاريخية على النصوص المقدسة في الإسلام كما طبقت على المسيحية واليهودية من قبل.

المصادر والمراجع

المصادر

١. محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

٢. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركزالإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام ١٩٩٢.

٣. محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.

٤. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣م.

٥. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركزالإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦م.

٦. محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، عام ١٩٩٦.

٧. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكرالإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.

٨. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م.

٩. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

١٠. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.

١١. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.

المراجع

١. ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك - ل، دار الكتب العلمية، ج١، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠٥م.

٢. بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط ١، ٢٠٠٣م.

٣. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة والنشر، مراكش المغرب، ط ١، ١٩٩٢م.

٤. حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧.

٥. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، عام ١٩٩٤م.

٦. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط ١، ٢٠٠٦م.

٧. عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، بيروت، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م.

٨. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.

٩. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط ١، عام ١٩٨٦.

١٠. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ١٩٩٥ م.

مراجع أجنبية

1) DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002.

الدوريات

أ) جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد٨، ١٩٨٠م.

ب محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع ٢٠٠٤.

ت) هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، ال عدد٦، ١٩٩٤م.

مواقع إلكترونية

أ) مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم

WW. FICKR WA NAKD aljabriabad. NET